

Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce

Cilt 4: Hint Alt Kıtası Düşüncesi

Editör: Lütfi Sunar



Düşünce Tarihi Serisi

Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce

Cilt 4 : Hint Alt Kıtası Düşüncesi

Editör : Lütfi Sunar

Yayın No : 35-1

ISBN : 978-975-17-5448-6

2. Basım, 2023

Tasarım : Seyfullah Bayram

Baskı ve Cilt : Özel Ofset Basın Yayın

Matbaacılar Sanayi Sitesi 1514 Sk. No: 6, Yenimahalle/Ankara

Tel: 0312 395 06 08

© 2023, Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Yayınları

Bu eserin bütün hakları Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı'na aittir. Başkanlığın yazılı izni olmaksızın, kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, yayımı, çoğaltımı ve dağıtımı yapılamaz.

Kütüphane Bilgi Kartı

Sunar, Lütfi. Ed.

Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce (Cilt 4: Hint Alt Kıtası Düşüncesi)

2. Basım: xii + 468 Sayfa

ISBN: 978-975-17-5448-6

1. Çağdaş Düşünce, 2. İslam Dünyası, 3. Türk Dünyası Düşüncesi

Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce

Cilt 4: Hint Alt Kıtası Düşüncesi

Editör: Lütfi Sunar



YURTDIŞI
TÜRKLER
VE AKRABA TOPLULUKLARI BAŞKANLIĞI

İçindekiler

Sunuş	vi
Takdim	viii
Önsöz	x
Giriş: Müslüman Hint Alt Kıtası'nda Çağdaş Düşüncenin Yönelimleri Lütfi Sunar	1
Alt Kıta'da Gelenek ve Modernite Tartışmaları Tauseef Ahmad Parray	37
Güney Asya'dan İslami Modernizm Sesleri M. A. Muqtedar Khan & İbrahim Enes Aksu	75
Çağdaş Hint Alt Kıtası Müslüman Düşüncesinde Sömürgecilik ve Sömürgecilik Sonrası Üzerine Tartışmalar Syed Ubaidur Rahman	97
Dâr-ülislâmdan Ulus-Devlete: Hindistan Alt Kıtası'nda Müslüman Siyasal Söyleminin Dönüşümü Omair Anas	131
Günümüz Pakistan'ında İslam Düşüncesi: Allame Mevdudi'nin Mirası Abdul Rashid Moten	163

Demokrasi ve İslam Devleti Üzerine Tartışmalar: Mevdudi, Israr Ahmed ve Hamidi'nin Söylemleri Üzerine Bir Çalışma M. Faisal Awan	197
Günümüz Güney Asya Müslüman Dünyasında Başlıca Tasavvuf Düşüncesi Akımları ve Yolları Javad Laraik	223
Günümüz Müslüman Alt Kıtası'nda Liberalizm Eğilimleri S. M. Mehboobul Hassan Bukhari	261
Medreseler ve Modern Eğitim Etrafında Bir Tartışma Mohammad Dawood Sofi & Azad Hussain Akhoun	289
Pakistan'da Sivil Toplumun Kapsamı ve Liberalizmin Dinamikleri Fasseh Ahmed	315
İslami Politik Ekonomi ve Pakistan'da Ortaya Çıkışı Ahsan Shafiq	341
Hint Alt Kıtası Çağdaş Müslüman Düşüncesi Kronolojisi Yazarlar Hakkında Dizin	373 390 392

Sunuş

Mehmet Nuri Ersoy
T.C. Kültür ve Turizm Bakanı

Takdim

2010'da kurulan Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı (YTB) yurtdışındaki vatandaşlarımız, kardeş topluluklarımız ve Türkiye'de öğrenim gören uluslararası burslu öğrencilerimize yönelik çalışmalarını koordine etme, bu alanlarda verilen hizmetleri ve yapılan faaliyetleri geliştirme görevini üstlenmiştir. Bu süre içerisinde Türkiye'nin küresel vizyonunun geliştirilmesinde önemli görevler üstlenen YTB, yürüttüğü kapsamlı burs programlarıyla Türkiye'ye gelen binlerce öğrenciye ulaşarak dünya toplumları ile ülkemiz arasında kapsamlı bir iletişim imkânı oluşturmuştur.

YTB'nin son on yılda yürüttüğü çalışmalar, sadece yurtdışındaki vatandaşlarımıza ve akraba topluluklarımıza yönelik hizmetlerin standart ve niteliklerinin geliştirilmesinde değil, aynı zamanda bunlara fikrî bir derinlik kazandırılmasında da önemli etkiler meydana getirmiştir. Gerçekleştirdiğimiz etkinlikler, yürüttüğümüz projeler, verdiğimiz destekler, geliştirdiğimiz ilişkiler ile Türkiye'nin kapsayıcı ve çok boyutlu yeni dünya vizyonunu en iyi şekilde temsil etmeye ve uygulamaya çabalyoruz.

Bu anlamda YTB olarak bir dizi yenilikçi çalışma başlattık. Artık gönül coğrafyamızdaki kültürel mirası ve düşünce birikimini ortaya çıkaran ve yenileyen çalışmalara daha fazla ağırlık vereceğiz. Böylece ortak bir fikrin ve bakışın oluşturulması çabasını derinleştirmeyi hedefliyoruz. Zira eğer bir ortak bakış tesis edilemezse toplumlararası ilişkilerin yeni bir ufuk kazanmasının zorlaşacağına inanıyoruz.

Abdullah Eren

YTB Başkanı

Bu doğrultuda başlattığımız çağdaş düşünce projesinin ilk ürünleri olan bu dört ciltlik çalışmanın önemli bir başlangıç oluşturacağını düşünüyoruz. Zira çağdaş dönemde Müslüman toplumlardaki düşüncenin incelenmesi ve anlaşılması, bugün yaşanan sorunların anlaşılıp çözümlenmesinde de bir temel teşkil edecektir. Elinizdeki eser, İslam aleminin düşünsel yaşamının tarih boyunca ana gelişim havzalarını teşkil eden Türkiye, Mısır, İran ve Hint Alt Kıtası'ndaki fikrî ve ilmî çerçeveyi eleştirel bir gözle ele alan dört ciltten müteşekkildir. Bu toplumları Batılı modernite karşısında sadece çaresiz, pasif bir takipçi ve taklitçi olarak konumlandırmaksızın, onların düşünce yaşamının derinliklerini kavramaya yönelik anlamacı bir bakış sunan bu eserlerin konuya dair kapsayıcı ve yenilikçi fikirler sunacağını düşünmekteyiz. Yakın bir zamanda farklı dillerde de yayımlanmasını arzu ettiğimiz bu çalışmalar küresel düzeyde fikrî bir etkileşimin de başlangıcı olacaklardır.

YTB olarak, azim gerektiren böyle büyük bir projenin tamamlanmasından ve ilim dünyasının hizmetine sunulmasından ötürü yaşadığımız tarifsiz mutluluğu bir kez daha ifade eder, elde edilen neticenin hayırlara vesile olmasını temenni ederim.

Önsöz

Genel olarak, Müslüman toplumlarda entelektüeller, ilim adamları, akademisyenler, siyasi ve dinî elitler çağdaş dönemde iki temel konu ile ilgilenmişlerdir. Bu iki temel konudan birincisi sömürgecilik ve siyasi bağımsızlık meselesidir. Müslüman ülkelerin önemli bir kısmı bağımsızlıklarını 20. yüzyılın ikinci yarısında ancak kazanmışlardır. Çağdaş dönemin ikinci meselesi ise modern düşünce ile karşılaşma ve yüzleşme sorunudur. Sömürgeciliğin ve askerî kaybın ikliminde gerek içsel fikrî bunalımlar gerekse harici meydan okumalar neticesinde Müslümanların evreni ve hayatı anlayabilecek ve açıklayabilecek fikrî çerçeveleri işlememeye başlamıştır. Bu anlamda fikrî mirasın sürdürülmesinde sorun olduğu gibi çağdaş düşüncenin aktarılmasında da sorunlar meydana gelmiştir.

Bugün ilmî, fikrî ve teknik gelişmelerin son derece süratlendiği bir zamanda Müslüman toplumların düşünce birikiminin anlaşılması bu toplumların hayatiyetlerini sürdürmeleri için çok ehemmiyetli bir hale gelmiştir. Zira kendi düşünce birikimini oluşturamamış, koruyamamış ve aktaramamış toplumların artık bütün anlamlarıyla varlıklarını sürdürebilmeleri çok güçtür. Bu sebeple dört ana havzada çağdaş düşünce birikiminin bir muhasebeye tabi tutulup incelenmesi hem tanımak hem de anlamak için önemli bir başlangıç teşkil edecektir.

Sıklıkla Müslüman toplumların modernleşme döneminde mukallit bir düşünce yaşamına sahip oldukları iddia edilir. Gerçekten de modernite gibi her bakımdan tehdit edici, geniş çaplı bir hareket karşısında bir varlık sergileyebilmek büyük bir meydan okumadır. Müslüman toplumların tarihte karşılaştıkları bütün meydan okumaları aşan bu karşılaşma ileri düzeyde bir yenilenmeyi gerektirmektedir. Dünya görüşünün, hayat anlayışının ve düşünce kalıplarının çok esaslı bir şekilde sarsıldığı bu meydan okumaya karşı Müslüman âlimlerin ve entelektüellerin çok farklı düzeylerden çeşitli yanıtlar ürettiğini görmekteyiz. Bu yenilenme çabasının azımsanmayacak bir birikim oluşturduğu görülmelidir.

Bu dört ciltlik eserlerin başlığı olan Müslüman Toplumlarında Çağdaş Düşünce ifadesi önemli bir konuya işaret etmektedir. Müslüman toplumlarda düşünce ile ilgili araştırmalar genellikle 19. yüzyıl öncesine dairedir. 19. yüzyıldan sonrası ile ilgili yapılan araştırmalar ise genellikle tekil şahıslar ve meseleler etrafında

ilerlemektedir. Bu dönemden itibaren yapılan çalışmalarda Müslüman toplumlara düşünme becerilerini kaybetmiş gibi muamele yapıldığını görürüz. Bu yanlış betimlemenin çok da geçerli olmadığını bu kitaptaki yazılar göstermektedir.

Müslüman toplumların günümüzdeki fikrî yapılarını sistematik bir biçimde tahlil etmek bu toplumlar arasındaki ilişki, iletişim ve iş birliğinin de başlangıç çerçevesini teşkil edecektir. Bu amaç doğrultusunda hazırladığımız elinizdeki dört ciltte Türkiye, Mısır, İran ve Hint Alt Kıtasındaki çağdaş düşünce birikimi ele alınmıştır. Bu dört ciltte, bu dört ülkedeki fikrî birikim hakkında geniş, derinlikli ve bütünlüklü bir çerçeve sunulmaktadır. Böylece karşılaştırmalı ve sistematik bir değerlendirme imkânı oluşturulmuştur. Farklı ilgilere sahip kişilerin rahatlıkla okuyup beslenebileceği bir biçim ve içeriğe sahip olan kitaplar ülkemizdeki düşünce birikimine önemli katkılar sağlayacaktır.

Bu kitap projesine 8 ülkeden 42 araştırmacı katkı yapmıştır. Her bir kitapta 12 bölüm yer almaktadır. Kitaplarda yer alan bölümler birbirine paralel içerik taşımaktadır. Böylece karşılaştırmalı okuma imkânı da oluşturulmuştur. Kitapların girişi ilgili ülkedeki son dönem düşünce yaşamının panoramik bir fotoğrafını sunmaktadır. Ayrıca kitaplara eklenen düşünce yaşamı kronolojisi ile de son iki yüzyıldaki ilmî, fikrî ve teknik gelişme ve olayların zamansal bir sunumu gerçekleştirilmiştir. Yine bölüm aralarına konan kısa biyografiler ve kurum yazıları ile kitaplarda ele alınan fikrî çerçevenin arka planı sunulmaktadır.

Kurulduğu günden itibaren ülkemizdeki gündemi zenginleştiren Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı bu projesi ile fikrî bir zeminin inşasına imkân sağlamıştır. Projeye verdikleri destek için YTB Başkanı sayın Abdullah Eren'e çok teşekkür ederim. İki yılı aşkın süren bir süreçte her türlü desteği veren Kültürel ve Sosyal İlişkiler Daire Başkanı Murat Kazancı'ya da çok müteşekkirim. Farklı dillerde yayımlanması planlanan bu eserlerin hem ülkemizdeki entelektüel yaşama hem de Müslüman toplumlar arasındaki münasebetlere olumlu katkı yapmasını temenni ederim.

Giriş: Müslüman Hint Alt Kıtası'nda Çağdaş Düşüncenin Yönelimleri

Lütfi Sunar

Giriş: Çağdaş Dünya ile Karşılaşmalar

Son iki yüzyıldır Hint Alt Kıtası'ndaki Müslüman ilim adamları ve düşünürler, İslam dünyasının diğer kesimlerinde olduğu gibi toplumsal yaşam, yönetim, ekonomi ve diğer sosyal meselelerde bir dizi özel endişeyi paylaşmaktalar. Bu kaygıların en temel dayanağı, din ve modernite arasındaki ilişkinin sorunlu ve henüz çözümlenememiş yapısına dayanmaktadır. Hindistan'ın karmaşık yapısı özel olarak tarihsel birikiminin güncel yansımalarını şekillendirmiş ve canlı bir düşünce hayatı ortaya çıkarmıştır. Günümüzde farklı kaynaklardan beslenen her bir düşünce okulu veya yaklaşım, ayrı politik tutumların da temeli hâline gelmiştir. Öte yandan bu düşünsel canlılığın etkisi sadece Hindistan'la sınırlı kalmamış aynı zamanda tüm dünyada yankılanmıştır. Bu çerçevede çağdaş Hint Alt Kıtası'ndaki Müslüman düşüncüyü modernlik ve geleneğe olan mesafelerine göre konumlanan üç temel görüş dâhilinde ele almak mümkündür. Bir uçta modernitenin felsefi ilkelerine bağlanmayı öneren modernist düşünce yer almaktayken öte uçta ise İslam tarihinde yer alan ilke ve uygulamaların farklı bir dünya yaratılabileceği yönündeki geleneksel muhafazakâr düşünce yer alır. Ortada ise modernliğin ve İslam'ın temel ilkelerini mezcetmeye

çalışan ıslah düşüncesi bulunmaktadır. Çağdaş Müslüman Alt Kıta'daki düşüncelerin bu üç noktanın etrafında şekillendiği görülmektedir.

Modern Hint Alt Kıtası'nda toplumsal düşünce ve değişim ile ilgili yaklaşımların biri haricî biri de dâhili iki temel hareket noktası bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, toplumu derinden sarsan modernite ile yüzleşme çerçevesinde ortaya çıkan büyük çaplı etkilenmedir. Burada özellikle dinin yeni durumdaki yeri ve rolü (sadece Müslümanlar için değil aynı şekilde modern Hindistan'ın Hindular, Budistler, Sihler gibi diğer unsurları için de) tartışmanın merkezinde yer almaktadır. Öte yandan Hint Alt Kıtası'nın tarihsel olarak çeşitlilik arz eden inanç ve kültür evreni ile toplumsal yapısı da çağdaş dönem fikrî tartışmaları etkileyen bir diğer unsurdur. Hindistan'daki bütün Müslüman düşünürler, bu iki meselenin üzerinde dururken her birine farklı önem vererek birbirinden farklılaştılar.

Her şeyden önce modern Hindistan tarihini, İngiliz sömürgeciliğinin cebrî etkilerinden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Hindistan'da modernite ile karşılaşma ve yüzleşme, İslam dünyasının geri kalanına göre daha özel koşullar altında gerçekleşmiştir. Bu karşılaşmanın özel biçimi, modernite karşısındaki tavırları da şekillendirmiştir. Sömürgecilikle modernleşmenin iç içe geçmesi, modernleşmeyi travmatik, muhafazakârlığı da anakronik hâle getirmiştir. Bu koşullar altında modernleşme uzunca bir süre kimlik kaybı olarak görülüp düşünsel hayatta temkinli bir biçimde yaklaşılırken toplumsal, iktisadi ve siyasi hayatta bir vaka olarak ortaya çıktığında artık reddedilemez bir konuma erişmiştir. Toplumsal düşünce ile toplumsal gerçekliğin birbirinden uzaklaştığı bu kesitlerde çeşitli biçimleriyle düşünsel radikallikler için alan açılmıştır. Bu çerçevede Müslüman Alt Kıta'da çağdaş düşünceyi şekillendiren ana tartışmalara baktığımızda karşımıza modernleşme, geleneksel düşüncenin sürdürülmesi sorunu, Kur'an ve hadis tartışmaları, eğitimin ve düşünce üretiminin dönüşümü, uluslaşma deneyimleri, toplumsal, iktisadi ve siyasi değişimin yorumlanması arayışları çıkmaktadır.

Hindistan'da 1850'lerde İngiliz gücünün pekiştirilmesiyle Müslümanların (ve elbette diğerlerinin) modernite ile daha geniş bir cephede karşılaşması söz konusu olmuştur. Bu anlamda ortaya çıkan önemli

tavırlardan birisi, İslam'ı modernite ile birleştirmeyi isteyen düşüncedir. Bu anlamda en eski ve en etkili isim, Seyyid Ahmed Han'dır. Seyyid Ahmed Han her ne kadar sömürge yanlısı olmakla itham edilip reddedilse de modernitenin sömürgecilikten ve İngiliz yönetiminden ayırt edilmesi gerektiğini savunmaktaydı. Ama onun görüşlerinin temelde modernleşme yanlısı olduğu ve mevcut düşüncenin kapsamlı bir biçimde gözden geçirilmesi gerektiğini savunduğu söylenebilir. Ahmed Han modernliği belirli bir akıl yürütme biçimi, bilim mantığı ve teknik olarak görmekteydi. Bu etkenler çerçevesinde bilgi birikimi, iş bölümü ve doğa ile münhasır bir ilişki biçiminin ortaya çıktığını düşünmekteydi. Bu bağlamda bu evrensel gelişimin ithal edilmesinin önemini vurgulamaktaydı. Ayrıca bu gelişme hattı takip edildikçe gelecekteki imkân ve fırsatların gelişeceğini düşünüyordu. Ona göre tam bu sebeple modernite, Müslümanlar da dâhil olmak üzere herkesin önünde yeni umutlar yaratmıştı. Ona göre Müslümanların, geçmişin görkemli dünyasının özlemiyle yaşamak ve eski kurumların ve aktörlerin yerine otoriter rehberliğini aramak yerine modernitenin imkânlarını değerlendirmeleri gerekmektedir. Muadillerine tüm Müslüman dünyada rastladığımız bu radikal öneri, bir bakıma modernleşme yönündeki aşırı ucu temsil etmektedir. Nihayetinde Ahmed Han'ın en temel temsilcisi olduğu bu düşünce, ulusçu, seküler, sol, liberal bir dizi görüş içerisinde kendisini göstermiş ve çeşitlenmiştir. Çeşitli Kur'ancı akımların, Kadıyanilik gibi heretik hareketlerin içinde yer aldığı bu görüş, ulus-devletleşme çağında sömürge taraftarı olma ithamının yükünden de kurtulmanın verdiği ivmeyle kendisine daha geniş bir hareket alanı bulmuştur.

Modernist görüşün öte yakasında Müslümanlığı süregelen bir gelenek olarak gören ve değişim konusunda tamamen farklı bir görüşe sahip olan ekoller gelmektedir. Muhafazakâr düşünce altında sınıflandıracağımız bu düşünürler çoğu kez Müslümanlar için 19. yüzyıldaki cari düzen ve yaşayışın en iyisi olduğunu ve sorunun tam da dışarıdan gelen modernitede olduğunu savunmaktaydılar. Onlara göre gelenek dâhilindeki geleneksel çerçeve ile iktifa etmek gerekmektedir. Bu duruşun çeşitli versiyonları olsa da kökü Şah Veliyyullah Dihlevî'ye dayanan Diyûbend medrese geleneği bu hususta en bilinen ve yaygın örneği teşkil

etmektedir ve bu gelenek halk katında çok etkilidir. Medreseler yoluyla tüm Hindistan'a yayılan bu hareket, sömürgeciliğe bir direniş hattı ve bağımsızlık için yaygın bir hareket sağlaması bakımından toplumsal ve siyasal olarak etkindir. Bünyesinde çok çeşitli görüşleri barındıran bu görüşün tüm sürümlerini birleştiren şey, geleneğin geçmişte oluşturduğu ışıltılı görünümüdür. Bütün bu grupları birleştiren önemli unsurlardan bir diğeri de Hint Alt Kıtası'nda sömürgecilik ve onun mirası olan siyasal yapıların toplumsal refah ve düzeni sağlamada gösterdikleri başarısızlıktır. Gelenekçi diye adlandırabileceğimiz bu hareket esasen modern olan formları bütünüyle reddetmemekte ancak bunun yerine fikrî ve dinî sahaya tekabül eden konularda modern düşünce ve iddialara daha uzak durmaktadır. Gelenekçiler de geleneksel yaşamı korumak ve sürdürmek için modern aygıtlara başvurmaktan geri durmuyorlardı. Bu tür kullanımlar, onlar tarafından modernitenin değerlerine ve kaygılarına boyun eğmek yerine geleneklere uygun olarak kendi yaşam tarzlarını sürdürmenin aracı olarak görülüyordu. Diyûbendiler, medrese grupları, Tebliğ Cemaati ve Birelvi ekolünün öne çıktığı muhafazakâr görüşlerde özellikle Ehl-i Hadisçilik ve Selefi yaklaşım baskınlığını göstermektedir.

Bu iki görüşün kendi içinde çeşitlilikler barındırdığı bilinmektedir. Yine de düşünsel atlasın uçlarında yer aldıklarını söylemek mümkündür. Bu iki görüş kümesi arasında yer alan ıslahçı hat ise modernliği bir vaka olarak görmekte ve İslami yaşam biçiminin temel ilke ve iddialarını koruyarak modernleşmenin yolunu aramaktadır. Temelde İslamcılıkla tanımlanan ve zaman zaman modernizmle zaman zaman da gelenekçilikle aşılana bu görüş, bir hareket ve tavır olarak Müslüman toplumların sahip oldukları yenilenme imkânlarını kullanma eğilimindedir. Hindistan özelinde Muhammed İkbal (1877-1938) ile müşahhaslaşan bu düşünce birçok yönden Hindistan'da ortaya çıkan en karmaşık duruşlardan biridir. Bu duruş bir taraftan yalnızca Kur'an ve İslam geleneğini eleştirel bir biçimde tanımayı değil aynı zamanda Batı'da modernliğin felsefi temellerini de yakından tanımak anlamına gelmektedir. İkbal'in çok yönlü kişiliği buna bir örnek olarak görülebilir. Bu görüş bir taraftan geleneği eleştirel bir biçimde değerlendirirken modernist görüşlere öte yandan da modernliği eleştirel bir biçimde değerlendirirken

muhafazakâr görüşlere yaklaşmaktadır. Geleneğin bazı temel kavramlarını ve anlayışını yorumlayarak yeni bir fikrî çerçeveye ulaşmaya çabalarlarken modernleşmeyi de enstrümental bir biçimde kullanmayı kabul etmekteydi. Özellikle sömürge sonrası devlet inşa etme aşamasında Muhammed Ali Cinnah gibi figürlerin de etkisi ile modernliğe karşı daha ılımlı bir bakışın şekillendiğini söylemek mümkündür.

Sömürgecilik ve Sömürge Sonrası Düşünce

Hindistan'ın sosyal, iktisadi, kültürel ve siyasi tarihini şekillendiren en önemli mesele, sömürgecilik olmuştur. Hindistan düşüncesini ele alan bir çalışmanın ihmal edemeyeceği bu mesele aynı zamanda sömürge sonrasının kuruluşu bakımından önem arz eder. Syed Ubaidur Rahman Çağdaş Hint Alt Kıtası Müslüman Düşüncesinde *Sömürgecilik ve Sömürgecilik Sonrası Üzerine Tartışmalar* isimli yazısında, Hint Müslümanlarının sömürgecilikle karşılaşmasını ve onu aşma girişimlerini ele alıyor. Yazıda sömürge ile beraber Hint Alt Kıtası toplumunun özellikle de Müslüman kesimin yaşadığı siyasi ve ekonomik değişimler inceleniyor. Bengal eyaletinden başlayarak Kuzey Hindistan'da hüküm süren Müslüman beyliklerin durumunu ele alan yazı, İngilizlerin Hindistan genelinde izledikleri sömürgeci tutumun 18. yüzyılın sonlarından itibaren Hindistan toplumunda sebep olduğu değişime odaklanıyor. Bu bağlamda bir sömürge analiziyle çağdaş düşüncenin tabiatına dair önemli bir açılım yapıyor.

İngilizler, 18. yüzyılda Hint Alt Kıtası'na önce ticaretle daha sonra da askerî olarak gelmiş ve bundan sonra bölgenin sosyal manzarası bütünüyle değişmiştir. Sömürge öncesinde bölgede hâkim konumda olan Müslümanların konumu tersine dönmüştür. Doğu Hindistan Şirketi aracılığıyla Babür İmparatorluğu içerisinde söz sahibi olmayı başaran İngilizler, eğitimi ve toplumsal yapıyı yeniden dizayn ederek düşünce yaşamını sarsmıştır. Sömürgeciler sadece getirdikleri yeni fikirler ve teknikler, açtıkları okullar ve yetiştirdikleri yeni kuşak ile değil aynı zamanda onlara yönelik ortaya çıkan tepkinin biçimleriyle de çağdaş

düşüncenin şekillenmesinde önemli etkiler oluşturmuşlardır. Belki de bu ikincisi, birincisinden daha önemli ve merkezidir.

İngilizler tarafından uygulanan yeni eğitim sistemi, eski medreselerin konum kaybetmesine ve neticesinde iki farklı entelektüel kesimin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ortaya çıkan bu iki kültür (dindar ve seküler) zamanla ıslahçılar eliyle birleştirilmeye çalışılsa da günümüzde hâlen daha devam eden bir yarılmaya işaret etmektedir. Daha önce devleti ve toplumu idare eden aydınları ve âlimleri yetiştiren medreseler, eğitimin modernleşmesi ile birlikte yalnızca din eğitimi veren kurumlara dönüşmüşlerdir. Müslümanların seküler eğitim veren İngiliz okullarından uzak durarak dinî eğitimi seçmeleri, onların geleneksel kültürlerini korumalarına yardımcı olsa da Hinduların eğitime daha yoğun katılıp bürokraside daha fazla görev almaları, sömürge sırasında ve sonrasında Hindistan'ın Hindulaşmasına çok ciddi bir katkı sağlamıştır. Medreselerin ve vakıfların İngilizler eliyle kapatılması, Müslümanların kendi kabuklarına çekilmesinin sonuçlarını daha trajik bir hâle getirmiştir. Dolayısıyla sömürgecilikle karşılaşan dinî kurumların ve düşüncenin yeni düzene adapte olmakta zorluk çektiğini görmekteyiz. Her ne kadar 1857'de ulema geniş bir zeminde bir araya gelerek Diyûbend'de geleneksel medreseden ciddi bir biçimde farklılaşan modern bir eğitim kurumu olarak Dar'ül-ulûm'u kurmuşlar ve 1877'de Seyyid Ahmed Han Aligarh'ta daha modern bir Müslüman koleji kurmuşsa da eğitim alanından çekilen Müslümanlar kendi düşüncelerini geliştirmenin kurumsal zeminini kaybetmişlerdir. Dolayısıyla bir tarafta İngilizlerin bilinçli siyaseti bir tarafta da Müslüman önderlerin tepkisel muhafazakârlığı zamanla Müslümanları eğitimsiz ve savunmasız bırakmıştır. Bazı öncü entelektüellerin bunu kırma girişimlerine rağmen günümüzde hâlen daha bu alanda büyük bir ilerleme kaydedildiğini söylemek güçtür.

Aslında Babürlüler döneminde edebiyat, sanat ve ilmin saray himayesinde gelişmiş olması, İngilizlere düşünce yaşamını yeniden kurmak bakımından önemli bir imkân vermiştir. Himayeci değişince düşüncenin yönü de değişmiştir. Himayesiz kalan entelektüeller, sanatçılar ve âlimler ya kendileri yeni toplumsal hareketler başlatmışlar ya da

zamanla zayıflayarak yok olmuşlardır. Böylece aslında çağdaş Hindistan'da daha önce olmadığı şekliyle bir kurumsallaşma ve sosyal hareket zemini ortaya çıkmıştır. İngilizlerin eski yönetici eliti egale etmek üzere bilinçli bir biçimde uyguladıkları Hindulaştırma siyasetlerinin bir neticesi olarak Müslümanlar, düşünce ve yönetim alanından adım adım çekilmişlerdir. Aslında sivil bir dinî hareketin ortaya çıkması, kalıplaşmış düşünce yapılarının sarsılması, yenilenmeye alan açılması bakımından çok önemli bir imkân da sunmuştur. Bu anlamda Hindistan'ın Müslüman kesimlerinde ciddi bir hareketliliğin bu niyetlenilmemiş durum ile yakından bir ilişkisi vardır.

Müslümanların sömürgecilik ile beraber karşılaştıkları diğer bir zorluk da misyonerliğin yayılmasıydı. Aslında sömürge öncesinde Hindistan'da küçük Hristiyan topluluklar bulunmaktadır. Ancak sömürgecilerin desteğini alan misyonerler, ülkenin en ücra köşesine kadar yayılmış ve özellikle açtıkları okullar ve yürüttükleri kamusal hizmetler yoluyla ülkede Hristiyanlığı yaymaya çalışmışlardır. Bu anlamda Müslüman âlimlerin önemli gündemlerinden birisi de bu tehlike ile mücadele etmek olmuştur. Misyonerlik, ülkede büyük bir Hristiyan topluluk üretmesine de Müslümanların din değiştirmesini sağlayamasa da oluşturduğu şüphe ve etkiler yoluyla Müslümanlığın gerilemesine neden olmuştur. Böylece aslında sömürgecilik, Müslüman düşünürlerin sürekli savunmada kalmasına ve düşüncenin de içe doğru bükülmesine neden olmuştur.

Gelenek ve İslah

İslam tarihinin dönemlendirilmesinde çeşitli yaklaşımlar mevcuttur. Farklı temellerden ve bileşenlerden hareket eden bu dönemlendirmelerin ortak yanı 19. yüzyıldan itibaren Müslüman toplumların yeni bir döneme girdiği noktasında uzlaşır. Bizim arayışlar çağı olarak adlandırdığımız bu dönemin en önemli özelliği, bir yenilenme ihtiyacının kendisini göstermesidir. İbrahim Halil Üçer'in not ettiği gibi bir taraftan kadime referansla kendisini yenileme çabası öne çıkarken öte yandan da cedide referansla bir yenilenme arzusu belirginleşir. İşte bu iki uç,

Müslüman toplumlarda çoğu kez gelenek ve modernleşme tartışmaları etrafında ortaya çıkmıştır. Bu kitabın ilk bölümü olan *Alt Kıta'da Gelenek ve Modernite Tartışmaları* başlıklı yazısında Tauseef Ahmad Parray, gelenek ve modernite kavramlarını tanımlayarak bu kavramları bir bağlama yerleştiriyor. Akabinde ise İslami yenilenme fikrinin öncüsü Şah Veliyullah Dihlevî'den ve vârislerinden bahsediyor. Seyyid Ahmed Han, Muhammed İkbâl, Fazlurrahman, Muhammed Nejatullah ve Muhammed Halit Mesud gibi isimlerin düşünce ve teorileri ışığında makale, Hindistan'da gelenek ve modernite tartışmalarına değiniyor.

Osmanlı İmparatorluğu, Safevi Devleti ve Babür İmparatorluğu, modern İslam'ın kendine özgü özelliklerini türeten siyasal yapılar olmuşlardır. Müslümanların yoğun olarak yaşadığı memleketlerin sömürge hâline gelmesinden sonra bu devletler modernleşme kavramıyla tanışmış ve buradaki Müslüman aydınlar, Müslüman devletlerdeki dinî düşüncüyü yenileme meselesi ile karşı karşıya gelmişlerdir. Bu yenileme çabalarında tabii olarak dinî düşünce ve yaşam içinde değişken ve sabit olan ile ilgili konular ele alınmak durumunda kalmıştır. Her ne kadar İslam düşüncesi kendi içinde dinamik bir yapı arz etse de özellikle Hindistan koşullarında farklı dinî formlar ile gerçekleşen karşılaşmalar gittikçe bir korunma refleksiyle bir tür dinî muhafazakârlık üretmiştir.

Ekber Şah'ın Hinduizm, Hristiyanlık ve İslamiyet'i birleştirip Ekberilik adı altında yeni bir din oluşturma çabası, Müslüman âlimlerin özellikle İmam Rabbani'nin çabaları ile savuşturulmuştur. Hindistan'ın toplumsal ve siyasal koşulları, dinlerin birbirine daha yumuşak bir biçimde temas etmesine neden olmuş ve bu tür siyasi projeler dâhilinde olmasa da Hint dinlerinden pek çok mistik ögenin gündelik yaşamda Müslümanların düşüncesine sirayet etmesine neden olmuştur. Bu da Hint Alt Kıtası'nda formel İslam düşüncesinde tevhide daha fazla vurgu yapılmasına ve gittikçe daha doktriner bir din anlayışının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu tür tarihsel etkilerin üzerine gelen sömürgecilik çerçevesinde modernite ile biraz da cebren karşılaşılması bu travmayı besleyerek yenilenmeye karşı bir tepkiselliği beraberinde getirmiştir.

Aslında İslam düşüncesinde yüzlerce yıldır süregelen bir yenilenme geleneği olmasına rağmen modern dönemde bu gelenek bir dönüşüm

geçirmiştir. Tecdid ve ihya kavramları etrafında oluşan bu yeni gelenek, kendi içinde ciddi bir çeşitlenme yaşamıştır. Bu hareketlerden bir kısmı modern bilim ile daha uzlaşmacı bir ilişki takip ederken bir kısmı da reddiyeci bir tutum içerisinde olmuştur. Bu anlamda Alt Kıta'da Müslümanların moderniteye cevabı reddetme/gelenekselcilik, modernizm ve ıslah şeklinde üç ana form içinde olmuştur.

Müslümanların Güney Asya'da Batı'ya ilk cevabı, Arabistan'da ortaya çıkan ve Vehhabîlik'ten türeyen sosyal hareketler içerisinde gerçekleşmiştir. Moderniteyi yok sayan bu hareketler, dinî yenilenmenin ilk kaynaklara dönüşle olacağını ve İslam'ın yabancı değerlerden arındırılması gerektiğini ifade etmektedirler. Bu hareketler aynı zamanda hicret ve cihadı zorunlu görmekte ve İslam'ın Kur'an'a dayalı olarak hurafelerden ve geleneklerden arındırılması gerektiğini savunmaktadırlar. Yukarıda belirtildiği gibi Hindistan'daki özel tarihsel ve siyasal koşullar bu hareketler için bir zemin doğurmuştur. Zira yoğun mistisizm, tevhid çerçevesinde bir tepkinin ortaya çıkmasına da yol açmıştır. Alt Kıta'da geniş alan bulan gelenekselcilik, düşüncenin ve pratiklerin kendi seyri içinde değişmesinden yanadır. Bu elbette hızlı akan ve değişen bir teknik dünyada büyük meydan okumalarla karşılaşan bir düşüncedir.

Bu gelenekselci tutumun ötesinde 18. yüzyılda yaşayan Şah Veliyyullah Dihlevî'nin başlattığı bir tecdid fikri de kendisine geniş bir alan bulmaktaydı. Klasik ve çağdaş İslami ilimler arasında bir köprü vazifesi gören Dihlevî, ilahiyat, felsefe, tasavvuf, hukuk, ekonomi gibi pek çok alanda çalışmalar yapmış ve neredeyse Alt Kıta'daki bütün modern yorumlara ilham vermiştir. Liberaller, İslamcılar, modernistler, köktendinciler, gelenekselciler ve hatta Marksistler, düşüncelerini açıklarken ona atıf yapmışlardır. Başyapıtı olan *Hüccet* de dâhil olmak üzere pek çok eserinde İslami düşüncüyü tecdid perspektifinden ele almış, dinin tüm yönlerini akılcı bir bakış açısıyla yorumlamıştır. İctihadı savunmuş ve şeriatta görülen bozuklukların sebebinin taklit olduğunu dile getirmiştir. Dihlevî, Müslümanların gerilemesini nedeninin fikrî atalet olduğunu savunmaktadır. Bunu aşmak için muhtemelen modern dönem meydan okumaları karşısında daha dinamik bir anlayış geliştirmek amacıyla fıkhî mezheplerin ötesine geçmeyi önermiştir.

Dihlevî modern bilime ve tekniğe alan açacak şekilde akıl ve inanç arasındaki ikiliği reddetmiştir. Bu anlamda akli merkeze alan bir yorum getirmiştir. Ona göre dinî ilkeler ve kurallar sadece ilahi emirler oldukları için değil akla yatkın ve topluma faydalı olduğu için de gereklidir. Bu anlamda onun düşüncesinde maslahata sıkı bir vurgu vardır.

Onun 19. yüzyıldaki vârisi aynı zamanda çok tartışmalı bir figür olan bugünkü Aligarh Üniversitesi'nin kurucusu reformist Seyyid Ahmed Han'dır. Ahmed Han, kelamın yenilenmesi gerektiğine vurgu yapmış ve modern bilimin gelişmesi için İslam kelamında yenilenme önermiştir. Bu anlamda pür rasyonalist bir bakış açısına sahip olan Ahmed Han'ın içtihadı çok güçlü vurguları mevcuttur. Dinî meselelere rasyonel bir yaklaşım getiren Ahmed Han, din ile bilim arasında çelişki olmayacağını bu nedenle içtihadın sınırsızca ve herkes tarafından kullanılmasını gerektiğini söyler. Ahmed Han aynı zamanda modern bilim ve teknoloji olmaksızın Müslümanların kendilerini savunamayacaklarını ve varlıklarını sürdüremeyeceğini belirtmektedir. Bu fikirlerle Alt Kıta'nın ilk modern Müslüman üniversitesini kurmuştur. Özellikle geleneksel ulemeden ciddi eleştiriler alan Ahmed Han aynı zamanda geleneksel kesimlerin de müesseseseleşmek yolunda harekete geçmesini tetiklemiştir. Böylece aslında modern eğitim müesseselerinin ortaya çıkmasında çok önemli bir yer edinmiştir.

20. yüzyılda karşımıza en önemli reformist isim Muhammed İkbâl'dir. Şair, filozof ve siyasi aktivist olan İkbâl, içtihadın en önemli savunucusuydu. İslam'da dinî düşüncenin yenilenmesi hususunda dikkatli bir gündem oluşturan İkbâl, dirilişin ancak eleştirel bir düşünce ile gerçekleşebileceğini savunmaktaydı. Bu çerçevede İkbâl, İslam hukukunun modern çağın ihtiyaçlarına göre yeniden yapılandırılması gerektiğini savunmuştur. Böylece Müslüman toplumların yeniden dinamik bir fikrî dünya kurabileceğini ve İslam medeniyetinin kendi kültürel kodlarına göre canlandırılabilirliğini düşünmekteydi. Onun düşüncesi kendisinden sonra biraz daha ileri taşınarak Fazlurrahman ve Muhammed Halid Mesud tarafından savunulmuştur.

İslah düşüncesi çerçevesinde öne çıkan meselelerden birisi de dinin maksadı (makâsîdü'ş-şerîa) yaklaşımıdır. Bu anlamda özellikle iktisat alanındaki çalışmaları ve öncü rolüyle öne çıkan Muhammed Nejatullah Siddiqî önemli roller oynar. Ona göre her dönemin entelektüelleri o çağın kendisine özgü problemlerini ve ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak fikir üretmek zorundadır. Buna göre 21. yüzyılın ihtiyaçları ve problemleri göz önüne alındığında eleştirel düşünebilme ve analitik bakış lazımdır.

M. A. Muqtedar Khan ve İbrahim Enes Aksu Güney Asya'dan İslami Modernizm Sesleri başlıklı yazılarında bu anlamda Ahmed Han, İkbâl ve Fazlurrahman'ın düşünceleri üzerine, Mevlana Vahiduddin Han'ın fikirlerini de ekleyerek analizi genişletiyorlar. Geleneksel İslami eğitim alarak Hindistan'daki Cemaat-i İslami'ye katılan Vahiduddin Han daha sonra kendi müstakil merkezini kurmuştur. Ahmed Han'ın düşünce ve siyasetini sürdüren Vahiduddin Han, pasif direniş ve içtihadın ilkeleri çerçevesinde düşüncelerini kurmuştur. Bu anlamıyla Alt Kıta'daki liberal yorumlara ilham kaynağı olmuş, ılımlı İslam fikirlerinin bir destekçisi konumunda kalmıştır. Kur'an'ın seçmeci bir okumasına dayanan Vahiduddin Han, İslam ve bilimin uyum içinde olduğunu hatta Kur'an'daki mesajın bizzat bilimsel olduğunu öne sürmektedir.

Sonuç olarak Müslüman Alt Kıta'da modern düşünce ile karşılaşmada güçlü bir ıslah geleneğinin modernist düşünce içinde canlandığını görmekteyiz. Çeşitli tonlara sahip olan bu düşünce, Dihlevî'den başlayarak günümüze kadar farklı eğilimler içerisinde devrederek gelmiştir. Bu fikir geleneğinin en önemli gündemi, İslam düşüncesindeki yenilenme dinamiklerine dayanarak modern düşüncenin imkânlarını yakalamaktır.

Siyasal Düşüncenin Dönüşümü ve Ulus-devletlerin Oluşumu

Modern dönemde tüm Müslüman dünyada olduğu gibi Hindistan'da da siyasal düşünce ve organizasyon önemli değişimler geçirmiştir. Omair Anas'ın *Dârüislâm'dan Ulus-devlete* şeklinde formüle ettiği bu

değişim hem siyasal olanın değişimine hem de siyasala yüklenen anlamın farklılaşmasına dayanmaktadır. Nihayetinde büyük ve bütüncül Hindistan'ın parçalanması sonucunda din ve etnisite temelinde uluslar inşa edilmiş ve siyasal söylem bütünüyle dönüşmüştür. Bugün çok tabii gözükse de farklı ulusların inşası Hindistan'da hiç de kolay olmamıştır. Tarih boyunca birbiriyle kaynaşmış sosyokültürel ve ekonomi politik yapıların birbirinden kopuşu çok boyutlu problemleri beraberinde getirmiştir. Zira Kıta çapında bütünlüklü bir memleketten sınırlı bir ulus-devlete dönüşüm aynı zamanda Müslümanların azınlığa düşmelerine ve siyasal mekanizmaların modernleşme yönünde oluşumuna sebep olmuştur. Bu anlamda Hindistan Alt Kıtası'nda çağdaş siyasal düşünce dârüüslâmın krizine verilen tepkiler çerçevesinde Müslüman düşünürlerin ulus-devlet çözümünde birleşmeleri ile neticelenmiştir.

19. yüzyılda Müslümanlar, değişen siyasi düzene ve şartlara karşı bir cevap bulmaya çalışmaktaydılar. Hilafetin çökmesi sebebiyle Müslüman dünyada ortak bir siyasal dilin inşa edilememesi, sömürgeciliğin farklı biçimleri ve bunlara verilen tepkilerin farklı tonları, Müslümanlar arasında ciddi bir ayırım oluşturmuştur. Hilafet hususunda Hintli Müslümanların 1920'lerde verdikleri güçlü tepki bu bakımdan çok anlamlıdır. Zira kendi dağılan siyasal birlikleri bakımından muhtemelen Hintli Müslümanlar, hilafeti, tutunacak bir sembol olarak kodlamaktaydılar. Bu anlamda Müslümanların siyasal idealinin yavaş yavaş büyük bir İslam devleti kurmaktan küçük ulus-devletlere sahip olmaya doğru evrildiğini görmekteyiz. Alt Kıta'da Müslümanlar, kendi ulus-devletlerine sahip olmanın cazibesi ile hareket etmişler ve bu süreç Pakistan Devleti'nin kuruluşu ile neticelenmiştir. Artan ve birbirini besleyen milliyetçilikler gittikçe siyasal düşüncenin biçim ve içerik değiştirmesine sebep olmuştur. Dinsel farklılıklar sebebiyle ayrılan bu devletlerde günümüzde dinin kapladığı yer ilginç bir şekilde çok zayıftır. Hem Hindistan'da hem de Pakistan'da modern milliyetçi tartışmalar, devlet destekli bir ulusallaşma sürecinden geçmiştir. Bu ulusallaşma sürecinde Pakistan kimliği ortaya çıkmıştır. Hindistan'ı ve Hintli Müslümanları reddeden bu kimlik, kendisini kurmak için yapay bir dil ve kimliğe bağımlı kalmıştır. Tam da bu sebeple kimliklerin zamanla sekülerleştiği görülmektedir.

Hindistan için tarih boyunca her zaman bir çoğulculuğu idare etme sorunu mevcuttur. Dinî ve etnik çeşitliliği aşmak üzere Ekberilik gibi bazı trajik girişimlere de sahne olan Hindistan'da Müslümanların idaresi, dönemin şartları gereği biraz da gevşek sınırlara sahiptir. Bu anlamda İslam hukukunun en genel tabiriyle Hindistan fethedilmiş kontrol altına alınmış bir yer olarak dârüislâm olarak kabul edilmiştir. Bu statü bir egemenlik göstergesi olmaktan ziyade düşünsel olarak coğrafyanın konumlandırılmasına tekabül etmektedir. Bu konumlandırma aslında Müslüman aklın bu konumun değişimine de vereceği tepkileri belirleyen bir çerçeve oluşturur. Zira dârüislâm olan bir yerin tekrar işgal altına girmesi cihadı gerektirir. Dolayısıyla Hintli Müslümanların sömürgecilik karşısında daha ilk günden itibaren direnişe başladıklarını görmek mümkündür. Ancak bu direnişin nasıl olacağı hususu ciddi bir farklılaşmayı da beraberinde getirmiştir. Pasifist anlayışlar kadar aktif direniş yanlısı olanlar da ortaya çıkmıştır. Son büyük farklılaşma ise ulus-devletlerin inşası sürecinde yeni kimliğin biçim ve mahiyeti çerçevesinde yaşanmıştır.

Sömürgecilik karşıtı mücadele sırasında Hindistanlılık (ortak tarih ve düşman), Hindular ile Müslümanlar arasında birleştirici unsur olmuştur. Fakat aslında sömürge yönetimi sırasında birbirinden kopan ve tarihsel siyasal ilişki zeminini kaybeden bu iki grubun birlikteliğinin nasıl devam edeceği cevaplanması gereken bir sorudur. Bu anlamda Mevlana Ebu'l Kalam Azad'ın önemli bir yeri mevcuttur. Milliyetçiliğin yükselişini ve parçalayıcı gücünü fark eden Azad, Müslümanların din temelli bir bağımsızlık hareketinin, büyük Hindistan'dan kopmalarının ileride kimlik ve siyaset bakımından büyük sorunlara yol açacağını düşünmektedir. Hindistan'ın bağımsızlığı sürecinde aktif bir rol üstlenen ve ölümüne kadar eğitim bakanlığı yapan Azad belki de Birleşik Hindistan Milliyetçiliği (Hint-Müslüman milliyetçiliği) lehine hareket eden ve fikir geliştiren ilk ve en güçlü Müslüman entelektüeldir. Azad, Birleşik Hindistan kimliğini ve fikrini savunmak için Medine Anlaşması'nı örnek göstermiş ve Hindularla Müslümanların bu minvalde anlaşabileceğini savunmuştur.

Benzer şekilde Ebu'l Ala Mevdudi de ulus temelli bir milliyet fikrini reddedenler arasındadır. Ona göre Müslümanların evrensel birliğine zarar verecek bu kimlik sorunludur. Bu anlamda ulusun sekülerleştirici yanına atıf yaparak ulus üstü bir Müslüman kimliği, siyasal sistemin İslami yapısını savunmuştur. Pakistan'ı bir ulusal kimlik etrafında değil de İslami ideal etrafında kurmayı öneren Mevdudi, Pakistan bağımsız olduktan sonra onun için İslami bir anayasa hazırlamaya çalışmıştır. Uluslarüstü bir İslam birliği idealine her daim sadık kalan Mevdudi için bir ulus-devlet kerhen kabul edilebilecek bir şeydir. Ancak Pakistan'ın kurulmasından sonra ulus-devlet fikri tam olarak kabul edilmiş ve milliyetçilik, Pakistan ve Hindistan'ı ayıran bir unsur olarak kurucu bir fikre dönüşmüştür. Binlerce yıl birlikte yaşayan bu topluluklar bugün ayrı tarihlere ve kimliklere sahip olduklarına inanmaktadırlar. Hatta Bangladeş'in Pakistan'dan ayrılma sürecinde artık ulus fikri geri dönülmez bir biçimde siyasal düşünceye egemen hâle gelmiştir. Bugün sınırlı sayıdaki entelektüel hareket sayılmazsa yükselişteki milliyetçilik tüm ülkelerde siyasal kimliğin esas kurucusu hâlinindedir.

Mevdudi'nin Mirası Nasıl Konumlandırılmalı?

Yukarıda bahsedildiği gibi Azad ile birlikte Mevdudi, modern Hint Müslüman düşüncesine farklı bir kurucu role sahiptir. Mevdudi, modern dönemde Müslümanların uyanışına dair düşünceleri kadar aynı zamanda bir siyasal hareketi başlatmış olması ve devleti ile ilgili görüşleri dolayısıyla sadece Hint Müslüman düşüncesi için değil aynı zamanda çağdaş İslam düşüncesi için de etkili ve kurucu bir isimdir. Abdul Rashid Moten *Günümüz Pakistan'ında İslam Düşüncesi: Allame Mevdudi'nin Mirası* başlıklı yazısında Mevdudi'nin düşünce haritasını her perspektifiyle inceleyerek onun aslında özgün olmayan fakat bütünsel olarak ele aldığı İslam devleti fikrini tartışıyor.

Takipçilerini İslami yenilenme hususunda teşvik ederek modern dönem İslami hareket prototiplerinden birisini oluşturan Mevdudi, Pakistan Devleti'nin oluşumunda ve sonrasında kurumsallaşmasında önemli

roller icra etmiştir. Düşünceleri, Müslümanların artan yeniden uyanış hareketlerini anlamak için önemlidir. 1903 yılında Hindistan'da doğan Mevdudi, geleneksel bir medrese eğitimine sahiptir. 1941 yılında Cemaat-i İslami'yi kurmuş ve 1972'ye kadar bu harekete ve partiye liderlik etmiştir. Mevdudi, modern dönemde İslam dünyasının kimliğini savunmak için bir yenilenmeye ihtiyaç duyduğu varsayımıyla söze başlar. Ona göre iyi bir Müslüman'ın görevi, İslam'a bağlı kalarak dünyayı dönüştürmektir. Bu dönüştürme sürecinin amacı, insanlığın yükseltilmesidir. Dolayısıyla bu amaca ulaşmak için kullanılan yolların da hakkaniyetli olması gerekir.

Mevdudi'nin düşünce planının temelini tevhid kavramı oluşturur. Ona göre Müslümanlar, modern çağın gereklerini yerine getirmelidir. Ona göre bu âlimler, İslam'ın anlam ve önemini, modern insan için anlaşılır veya erişilebilir kılmada başarısız olmuşlardır. Bu sebeple döneminin âlimlerini güçlü bir şekilde eleştiren Mevdudi, kendi çağının sorunlarına karşı hassasiyet göstermiştir. Onun argümanlarını desteklemek adına bulduğu her fırsatta fizik, tıp, arkeoloji, ekonomi ve benzeri alanlardaki son araştırmaları referans gösterdiğini görmekteyiz. Yaklaşımı, argümanları ve yöntemi tartışılabilir fakat onun, modern bir Müslümanın karşılaştığı mesele ve sorunların farkında olduğu söylenebilir.

Mevdudi daha önce geleneksel olarak yaşanagelen düşünce ve sistemleri doktrinize ederek kuşatıcı sosyal ve politik ilkelere dönüştürmede ciddi bir mesafe katetmiştir. Hem seküler hem de geleneksel muarızları tarafından sıklıkla dini, ideoloji hâline getirmekle itham edilmiştir. Dinî yaşamı düzenleyen ilkeleri, Pakistan'ın kuruluşu sırasında her ne kadar rehberlik edici bir ilke olarak görülse de zamanla uluslaşma deneyimi bu ilkenin aşınmasına yol açmıştır. İşte bu noktada Mevdudi'nin kurucu anayasa yapıcı ortak bir figür olmaktan çıkıp bir partinin liderine dönüştüğü görülmektedir.

Pakistan'daki bu marjinalleşen konumuna rağmen Mevdudi, Müslümanların modernite ile yüzleşmelerinde önemli fikrî enstrümanlar oluşturmuştur. Bu manada İslam'ın evrensel ve kapsamlı bir yaşam biçimi olduğunu, tüm insani ve sosyal sorunlara cevap veren tutarlı bir

bütün ve düzenli bir sistem olduğunu savunmuştur. Mevdudi, modern İslam'ın en sistematik düşünürü olarak ortaya çıkmaktadır.

Mevdudi'nin Pakistan'ın ayrı bir devlet olarak kurulmasına karşı konumu hep tartışılmaktadır. Muhammed Ali Cinnah "iki ulus" teorisini ortaya attığında Mevdudi, seküler olan veya Müslüman milliyetçiliğine dayanan bir ulusal hükûmetin niteliksel olarak Hindistan emperyalist hükûmetinden farklı olmayacağını savunmuştur. Ona göre milliyetçilik; sömürgecilik tarafından ithal edilen, Müslüman dünyanın birliğini bozan yabancı bir kavramdır. Ulus-devleti İslami idealler için yeterli bulmayan Mevdudi hem etnik temelli hem de din temelli milliyetçiliği reddetmiştir. Bu anlamda Hintli Müslümanlar için yaratılacak bir ulus-devletin kesinlikle bir İslam devleti oluşturamayacağını savunmuştur. Onun önerisi, Müslümanları birbirinden koparmayacak şekilde geniş Hindistan'ın bir federasyon veya gevşek bir konfederasyon olmasıdır. Ancak şartlar değişip Hindistan bölünüp Pakistan Devleti kurulunca Mevdudi de Pakistan'a taşınmıştır. Bundan sonra artık enerjisini ve vaktini Pakistan'ı bir İslami devlete dönüştürmek yoluna harcamıştır. Pakistan Anayasası'na çeşitli maddelerin konulmasını, belirli alanlarda İslam hukukunun uygulanmasını temin etse de Pakistan devleti tarafından birçok engellemeye maruz kalmış hatta uygulanmasa dahi kendisine ölüm cezası verilmiştir. Onun bir siyasi parti kurarak seçimlere girmiş olması ve devrimsel değişimleri reddetmesi, demokrasinin bir yöntem olarak kabulünde önemli açılımlar yapmıştır.

Demokrasi Tartışmaları

Yukarıda belirtildiği üzere milliyetçiliğin kuruculuğunda ulus-devletin inşası ile yeni bir siyasallık ortaya çıkmıştır. Bu anlamda Mevdudi'nin açtığı izi sürdüren Müslüman ilim adamları ve entelektüeller, kapsamlı bir İslam devleti, İslami yönetim ve demokrasi tartışması başlatmışlardır. Belki de çağdaş Müslüman dünya için rehberlik edebilecek nitelikteki bu tartışma son zamanlarda çeşitlenerek devam etmektedir. M. Faisal Awan yazısında bu konuyu Mevdudi, Israr Ahmed ve Cevat

Ahmed Hamidi'nin söylemleri çerçevesinde ele alarak *Demokrasi ve İslam Devleti Üzerine Tartışmaları* değerlendiriyor. Awan, genel olarak İslam dünyasında ve özelde İslam devleti olarak kurulan Pakistan'da demokrasi, İslam devleti ve bunların birbiri ile uyumuna dair tartışmaları, bu tartışmaları yürüten üç önemli ismin görüşlerini inceliyor. Öncelikle Mevdudi'nin İslam devleti ve demokrasi anlayışına yer verdikten sonra onun devlet sistemi olarak önerdiği teokratik demokrasiyi inceleyen yazar, son olarak Cevat Ahmed Hamidi'nin devlet, din ve demokrasi hakkındaki düşüncelerine yer veriyor.

Günümüzde Batı'da ve Doğu'da İslam'ın demokrasi ile uyumu ve demokratik bir sistemi inşa etmedeki rolü hep tartışılmalıdır. Bu anlamda aslında hilafetin kalkması ve sultanlıkların çözülmesi önemli bir zemin oluşturur. Mısır'da, İran'da ve Osmanlı'da daha 19. yüzyılın sonlarında başlayan meşrutiyet ve anayasa hareketleri bizzat ulema eliyle yürütülmüş ve yeni bir siyasal tasavvur oluşturacak arayışlar başlamıştır. Bu anlamda sömürgecilğe karşı yürütülen mücadele, demokrasi söylemini Müslümanlar arasında da yaygınlaştırmıştır. Neticede sömürgeciliğin eleştiri biçimlerinden ve yollarından birisi, onun halkların iradesine saygı duymamasıdır. Bu sebeple demokrasi, sömürge karşıtı mücadelelerin önemli argümanlarından birisidir. Ancak sömürge sonrası dönemlerde bu demokrasi, ideal ve söylemlerinin o kadar da etkin ve belirleyici olmadığını görmek de bir o kadar ilginçtir. Sömürge sonrası deneyimlerde Müslümanların bir demokratik siyasal sistem inşa etmede o kadar da başarılı olmadıkları görülür. Bu manada Pakistan özel ve ayrıcalıklı bir yere sahiptir.

Bir proje olarak bilinçli bir çaba neticesinde kurulan ve Müslüman kimlikle gerekçelendirilen bir devlet olması bakımından Pakistan, modern İslami siyasal ideallerin uygulanması bakımından tam bir test olmuştur. Hindistan'daki Müslümanlar, Pakistan'ı yaşadıkları tüm sorunların çözümü gibi ütöpik bir yer olarak görmüşlerdir. Bu minvalde Mevdudi'nin rolü önemlidir. Her ne kadar kuruluşuna itiraz etse de Pakistan'ın bir İslami devlet olarak oluşturulmasına rehberlik etmiş sonrasında da bu ideallerden sapıldığını düşündüğü noktalarda muhalefet

ederek aktif bir şekilde mücadele etmiştir. Bu anlamda Müslüman bir ülke olarak kurulan Pakistan'da İslam devleti ile demokrasinin birbiri ile olan karmaşık ilişkisi sürekli tartışılmaktadır. Bu konu üzerinde kapsamlı bir şekilde duran Mevdudi ve Israr Ahmed, İslam devletini kurmayı bir görev olarak görürken Hamidi bunu zorunlu bir görev değil demokrasiye bir alternatif olarak görmektedir. Mevdudi, demokrasiyi, İslam devletinin bir enstrümanı olarak konumlandırırken Ahmed, hilafeti savunmaktadır. Hamidi ise biraz da tecrübe ve hayal kırıklığının verdiği bir duygu ile devletin kısıtlanması ve toplumun öne çıkarılmasını teklif etmektedir.

İslam'da Hükümet isimli kurucu ve dönüştürücü bir kitap yazan Mevdudi, modern dönemde koşullara uygun bir yönetim mantığının kurulması için kapsamlı teoriler geliştirmiştir. Bu anlamda Batılı ideolojileri yetersiz bularak halkın ve insanlığın mutluluğu ve refahı için gerekli yöntemlerin İslam'da mevcut olduğunu göstermeye çalışmıştır. Bu yönüyle İslami demokrasi kavramsallaştırmasının fikir babası olarak sayılabilir. Mevdudi, modern ideolojilerin dünyanın sorunlarının çözmede işlevsel olamayacağını belirtmiştir. Devleti, kolektif bir sosyal yaşamın imkânı olarak gören Mevdudi, bu anlamda devletin varlığını ve bağımsızlığı önemsemektedir. Bu sebeple sömürgeciliğe ve işgale direnişi olmazsa olmaz bir olay olarak görür. Bununla birlikte Mevdudi, İslam'ın bir dünya görüşü olarak din ve siyaseti birbirinden ayırmadığını daha doğrusu hayatın bütünlüğünü esas aldığını belirtir. Bu sebeple ona göre devlet de dâhil olmak üzere tüm kurum ve uygulamalar, İslami ilkeler etrafında oluşturulmalıdır. Adaletin kurucu rolünü vurgulayarak adaletin tesisi için devlete ihtiyaç olduğunu dile getirir.

Çağdaş dönemde İslam düşüncesinde demokrasi ile ilgili en önemli tartışma, önceki yönetim sistemleri etrafında oluşmuş olan sembolizasyonlardır. Halifelik ve saltanat sisteminin geleneksel dünya görüşüne dayalı güçlü tarihsellik ve sembolizasyon ile birlikte kurduğu anlam ve referans dünyası, Batı menşeli bir yönetim sistemi olarak demokrasiye yoktur. Geleneksel yönetimler kendilerini İslami bir dil ve jargonla örmüşlerdir. Bunun gerçek manada İslami bir yönetim olmadığını dile

getiren Mevdudi, bu yapıların aynı zamanda Müslüman dünyadaki ataletin de en önemli müsebbibi olduğunu düşünmektedir. Bu anlamda siyasal hâkimiyetin kaynağı sorunu, çözülmesi gereken önemli bir meseledir. Allah'ın egemenliği ile demokratik sisteme temel olan halkın egemenliği arasında bir çelişki olduğu fikri uzunca bir süre Müslüman düşünürleri oyalamış ve demokrasi karşısında eleştirel, hatta bazen reddiyeci bir tutumun oluşmasına yol açmıştır. Mevdudi bu anlamda temel ilkeleri bakımından teokratik, işleyişi bakımından da demokratik hibrit bir model önermektedir. İstişare ve adalet prensipleri ile besleyerek Mevdudi, İslam devletinin demokratik olması gerektiği konusunda ısrarcı olmuştur. Ona göre bu içtihad prensibinin yeni bir uygulamasıdır.

Başlangıçta Mevdudi'nin izinden giden Ahmed, Cemaat'in 1957 yılında seçimlere katılmaya karar vermesiyle yollarını ayırmıştır. Demokrasiye karşı eleştirel bir tutum takınan Ahmed, 1975 yılında kurduğu Tanzim-i İslami grubuyla devrimci mücadele yolunu benimsemiştir. 1991 yılında Tarik-i Hilafet'i kuran Ahmed bu sefer de demokrasiye karşılık halifelik fikrini geliştirmeye çalışmıştır. Müslümanlardaki sorunu bir iman eksikliği olarak gören Ahmed, imani bir uyanış olmadan İslam Devleti için hiçbir çabanın başarıya ulaşamayacağını düşünmektedir. Ona göre milliyetçilik ve sekülerizm etrafında şekillenmesi hasebiyle modern ulus-devlet, İslam devletinin tam zıddıdır. İslam, hayatın tüm alanlarını kapsadığı için bir İslam devleti de Allah'ın yeryüzündeki egemenliğini ilan etmelidir. Ahmed, hilafetin bunu sağlayan bir sistem olduğunu düşünür. Aslında onun düşünceleri çekirdek olarak Mevdudi tarafından geliştirilen teoriye dayalıdır. Ancak Mevdudi'nin seçimlere katılmasını reddetmektedir. Ona göre İslami bir hayat nizamı kurmak için kapsamlı bir dönüşüme ihtiyaç vardır ve bunun için bir devrim gerçekleştirilmelidir. Hâlbuki demokrasi tabiatı itibarıyla devrimlere açık değildir ve hatta devrimleri engellemektedir.

Demokrasi ve İslam devleti hususundaki canlı tartışmalara katılan bir diğer isim olan Hamidi de önceleri Cemaat-i İslami'nin içinde yer alsa da zamanla Mevdudi ile ortaya çıkan ihtilaflarından ötürü partiden ayrılmıştır. Pakistan'da devlet ve toplum hakkındaki tartışmaların

öncüsü olan Hamidi, Mevdudi'den kopan Ahmed'in aksi yönde hareket ederek liberal görüşlere yakınlaşmıştır. Pakistan'ın salt manasıyla tam bir ulus-devlet olduğunu düşünen Hamidi bu manada vatandaşlık kimliğine dayalı bir sistem önermektedir. Ona göre ulus-devlet, tarihsel evrim sürecinin doğal bir sonucudur. Dolayısıyla İslam'ın çağdaş ulus-devlet fikrine karşı olması düşünülemez. Halkın yöneticileri seçmesi bu bakımdan alternatifsizdir. Egemenliğin halka dayalı olması ona göre ulemaya verilmesinden daha uygundur. Hatta halkın kolektif iradesi ile çıkarılan yasaların şeriatın daha evla olduğunu savunur. Hamidi'ye göre İslam devleti için mücadele edilmesi zorunlu değildir. Aslolan iyi bir toplum inşa etmektir.

Liberal Eğilimler ve Sivil Toplumun İmkânı

Başlangıcından beri Güney Asya'da sivil toplum ve liberalizm yönelimleri ilgi çekmektedir. Dünyanın bu en kalabalık bölgesinde çok sayıda sivil toplumsal hareket ortaya çıkmış ve din ile bağlantıları üzerinden önemli etkinlikler göstermişlerdir. Bu anlamda S. M. Mehboobul Hassan Bukhari'nin *Günümüz Müslüman Alt Kıtası'nda Liberalizm Eğilimleri* başlıklı yazısı, konuyu Pakistan'daki tartışmalar çerçevesinde ele alıyor. Bölüm temel olarak Müslüman Alt Kıta'da sömürgecilik sonrası dönemde İslam ile liberalizm arasındaki ilişkiyi, Pakistan Müslümanlarının konu hakkında geliştirdikleri söylemleri ve tartışmalarındaki zorlukları ve sorunları ele alıyor. Kısa bir giriş bölümünden sonra *Paradigma Değişimi: Liberalizm ve İslam Çalışmaları* başlığıyla devam eden bölümde, Alt Kıta'da liberalizmin tarihi ve günümüzdeki mevcut eğilimleri tartışılıyor. Yazar, Muhammed İkbal'in düşüncelerine kısaca değindikten sonra ayrıntılı bir şekilde Fazlurrahman, Arife Ferit ve Cavit Ekber Ensari'nin liberalizm ve İslami içtihad konusundaki düşüncelerine yer veriyor.

Sistemik bir politik düşünce olan liberalizm, diğer çağdaş ideolojiler gibi Avrupalı özellikler göstermektedir. Müslüman dünyada uzunca bir süre modernleşmeci ve Batılılaşmacı elitlerin ideolojisi olarak devam ettikten sonra Soğuk Savaş döneminde anti-komünist bir düşünce

biçimi olarak kendisine yer bulmuştur. Soğuk Savaş sonrasında Fukuyama, liberalizmin zaferini ilan etmiş ve artık geçerliliği olan tek düşüncenin liberalizm olduğunu öne sürmüştür. Buna göre küreselleşme ile birlikte liberalizm de dünyaya yayılacak ve tüm dünyadaki siyasi iktisadi ilişkileri şekillendirecektir.

Bir din olarak İslam'ın liberalizm karşısındaki konumu ile ilgili ikircikli bir çerçeve mevcuttur. Bu anlamda İslam'ın Batı'nın liberal değerleriyle uyumlu olmadığı veya onları desteklediği yönünde bir İslam anlayışı olabileceğine dair çeşitli düşünceler ortaya çıkmıştır. Leonard Binder'in İslami Liberalizm adlı eserinde dile getirdiği üzere günümüzde İslam-liberalizm ortaklığını sağlama yönünde girişimler söz konusudur. Bu anlamda Charles Kurzman'ın *Liberal İslam* (1988) isimli eserinde bahsettiği gibi İslami değerler sisteminden liberal ideallere yönelmenin söz konusu olacağı beklentileri mevcuttur. Liberalizmin temel değerleri olan bireycilik, özerklik, serbest piyasa gibi özelliklerin Müslüman toplumlarda zaten bulunduğu dair bir varsayım bu beklentiyi beslemektedir. Hint Alt Kıtası'nın uzun bir dinî tecdid ve içtihad geleneği kapsamında bu değişimler için bir zemin sağladığı düşünülmektedir. Özellikle Seyyid Ahmed Han'ın düşüncelerinin liberal bir İslam için sağlam bir zemin oluşturduğu varsayılmaktadır.

Çağdaş dönemde Batılı eğitim alan uzmanlar, entelektüeller ve ilim adamları, devleti yönetmeye başladıklarında aslında kendiliğinden bir liberal-İslam sentezi meydana çıkmıştır. 1949'da Pakistan Amaçlar Önergesi'nde "İslam'ın bildirdiği üzere" ifadesi ile özgürlük, sosyal adalet, eşitlik gibi soyut liberal değerlere yer verilmiştir. Günümüzde ise liberalizmle ilgili farklı yaklaşımlar mevcuttur. Birinci yaklaşım Fazlurrahman'ın öncülüğünde İslam ile liberalizmi uyumlulaştırmaya çabalamaktadır. Arife Ferit'in temsil ettiği ikinci bir akım ise liberalizmin sömürgecilik sonrasında Müslüman toplumlarına empoze edilen yabancı ve zararlı bir ideoloji olduğunu savunur. Buna göre İslami hayat tarzı, liberalizmden daha kapsamlı ve geçerlidir. Cavit Ekber Ensari tarafından savunulan üçüncü yaklaşım ise Müslümanların liberalizmi ve ona dayalı olarak ortaya çıkan kapitalizmi tamamen reddetmesi

gerektiğini öne sürmektedir. Ensari'ye göre özgürlük ve insan hakları mücadelesi, sömürgeciliğin araçlarıdır ve sadece teoride mevcuttur realitede ise büyük bir baskıcılık ve tek yanlılık söz konusudur.

Kitapta yer alan Pakistan'da liberalizme yaklaşımları tartışan ikinci bir yazı ise Fasseh Ahmed'in keleme aldığı *Pakistan'da Sivil Toplumun Kapsamı ve Liberalizmin Dinamikleri* bölümüdür. Makale, sivil toplum kavramına zaman içerisinde yüklenen farklı anlamlardan bahsederek sömürge sonrası düzende, üçüncü dünya ülkelerinde sivil toplumun ve liberalizmin ortaya çıkışını ve bu toplumların sivil toplum kavramı ile tanışmasını açıklamaktadır. Bu anlamda Ahmed özellikle piyasa-laştırma ve bireycilik eksenlerinde Pakistan toplumunun aldığı biçimi tartışmaktadır.

Pakistan'da sivil toplumun temel aktörleri, küçük ölçekli kuruluşlardır. Ancak 1980 sonrasında büyük ölçekli bazı STK'lar da ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu anlamda toplum içerisinde aldıkları roller bakımından bu STK'lar dört ana kategoride toplanabilir. Pakistan'da sivil toplum çoğu kez kâğıt üzerinde kalmıştır. Bu anlamda Ahmed'e göre sivil toplum, Pakistan'da başarısız olmuştur. Ona göre bu başarısızlığın en temel nedeni, akrabalık-patronaj ağlarının güçlü olması ve liberal bireyselleşmeyi bastırmasıdır.

Sivil toplum kavramının Batılı siyasal sistemin tanımlanması ve ayırt edilmesinde çok önemli bir rolü ve işlevi mevcuttur. Devlet ile halk arasında bir tampon ve aracı işlevi üstlenen sivil toplumun liberal demokrasilerin işleyebilmesi bakımından önemli görevleri vardır. Bu bakımdan modern toplumun gerekçelendirilmesinde sivil toplum güçlü bir ayırt edici perspektif sunar. Sivil toplum ile demokratik bir anayasal liberalizm, serbest girişim temelli bir piyasa ekonomisi, kentleşmiş bir toplumsal yapı ve bireysel hak ve özgürlüklerin eksene alındığı bir hukuki yapı sıklıkla dile getirilmektedir. Bu anlamıyla sivil toplum, kapitalizmin ve modernitenin temel bileşenlerinden birisidir. Ancak Batı dışı ülkelerde sivil toplum, Batı'dakinden farklı dinamikler etrafında ortaya çıkmıştır. Zira sömürgeciliğin bıraktığı ihtilafli siyasal miras, ulus-devlet inşa etmenin kendisine mahsus tabiatı ve iktisadi bağımlılık bu anlamda

sivil toplumun altını oyan bir çerçeve sunar. Pakistan'da dinî grupların özendirildiği, eğitilmiş kesimlerin beslediği ve siyasi hareketlerle birlikte ortaya çıkan çeşitli STK'lar olsa da siyasi, dinî ve toplumsal dinamikler nedeniyle sivil toplum örgütlenmesi başarısızdır.

Yazar bu makalede temel olarak Pakistan'ı üçüncü dünya devleti olarak ele almış; sömürge sonrasında kurulan ve darbelerle sık sık sarsılarak liberal demokrasiye olan güvenini kaybeden bir siyasal sistemi anlatmıştır. Yazara göre Pakistan, toplum hayatında geleneklerin hüküm sürdüğü, bireyciliğin gelişmediği, toplumsal ilişkilerin akrabalık bağları üzerinden devam ettiği, toplum genelinin kayıt dışı işlerle geçimini sağladığı, Müslüman milliyetçiliğinin hâkim olduğu, kimliklerin piyasalaşmadığı, uluslararası ticarete önemli bir yeri olmayan bir devlet ve toplum yapısına sahiptir. Bu yapı içerisinde sivil toplumun gelişimi oldukça küçük ölçekli olup genelde STK'lar üzerinden devam etmektedir. Bu STK'lar genelde toplumun gündelik hayatına katkı sağlamaktan uzak olup toplum tarafından şüpheyle yaklaşılan ve dışlanan yapılardır. Bu sebeple sivil toplumun gelişimi, Pakistan özelinde başarısızdır; fakat liberalleşme aynı derecede başarısız değildir. Liberalleşmenin geleceği çok berrak olmasa da Pakistan'da liberal kapitalist düzen, modernizmin ilkel veya dinî gerekçelerle meşrulaştırılması gibi diğer sosyopolitik araçlar vasıtasıyla güçlenmektedir.

Eğitimde Modernleşme ve Medreselerin Konumu

Hint Alt Kıtası'nda düşünce yaşamının medreselerin özel konumu ve eğitimin değişen yapısı çerçevesinde ele alınması gerekmektedir. Mohammad Dawood Sofi ve Azad Hussain Akhoun'un *Medreseler ve Modern Eğitim Etrafında Bir Tartışma* başlıklı yazılarında, medrese reformu ve modernleşme süreci arasındaki karmaşık etkileşimin hangi faktörler tarafından bilfiil belirlendiğini incelemektedirler. Bu amaç doğrultusunda yazarlarımız bu iki süreç arasındaki etkileşimin biçimlerine değinmektedirler. Bölümde Sofi ve Akhoun, modernleşme sonrasında medreselerde modernleşmeye verilen tepkileri, günümüzde

medreselerde eksik görülenin ne olduğunu ve modernite ile gelenek arasında bağ kurulması için bazı medreselerde modern eğitim verilmesine dair bir proje teklifini incelemektedirler. Öncelikle medresenin tarihini anlatarak başlayan yazarlar, medreseler açısından oldukça bereketli bir bölge olan Alt Kıta medreselerinin düşünce üretme biçim ve yollarına odaklanmaktadır.

Medrese esasen Müslüman toplumların en eski kurumsal formlarından birisidir. İslam tarihinde siyasal sistemin özel biçiminden ötürü tarih boyunca bağımsızlığını koruyan medreseler aynı zamanda bürokrat ve hukukçu yetiştirerek kamu sistemi üzerinde etkin konumlarını sürdürmüşlerdir. Böylece Müslüman toplumların tarihinde medreseler en etkin ve kilit kurumlardan birisi olagelmişlerdir. Bu sebeple olsa gerek sömürge yönetimleri, Müslüman toplumlarda öncelikle medreseleri işlevsizleştirmiş ve kısıtlamıştır. Aynı şekilde medresenin karşısına inşa edilen modern eğitim müesseseleri de tüm Müslüman dünyada medresenin ikincilleşmesine ve kamusal alandan çekilmesine neden olmuştur. Eskinin bu parlak ve işlevsel kurumu, modernleşme sürecinde merdiven altı ve kayıt dışı bir konuma evrilmiştir. Bu da medreselerin gittikçe modern devlet içinde itibar kaybı yaşamasına neden olan etkenlerin başında gelmektedir.

Metin odaklı eğitim verilen medreselerde amaç, belirli becerilerin kazandırılması değildir. Buralarda öğrencilere metinlerde anlatılagelen bilgilerin aktarılması hedeflenmektedir. Klasik metinlerin merkezde olduğu bu eğitim modeli, güçlü ve derinlikli değişimlerin yaşandığı modern bilime adapte olamamıştır. Bununla birlikte sömürge döneminde İngilizce eğitim veren modern eğitim kurumların yaygınlaşmasıyla beraber Müslümanların devlet içerisindeki konumları zayıflamış ve bu kurumlarda eğitim alan gayrimüslimlerin yeri ve konumu ise güçlenmiştir. Artık işlevsizleşen medreseler önce devlet ve elitler tarafından eski itibarını görmemeye başlamıştır. Medreselere ise genellikle halk tabakaları sahip çıkmıştır. Bu çerçevede ikili bir dil ve mantığın Müslümanların hayatına dikotomik bir biçimde egemen olduğu görülmektedir. Fakat ne kadar savunulursa savunulsun medresenin

artık çağın ihtiyaç ve taleplerine cevap verebilecek nitelikte olmadığı düşünülmektedir. Bu anlamda bir tarafta modern eğitim alan Efgânî, Seyyid Ahmed Han, Numani ve İkbâl gibi isimler, medresenin yerine modern eğitim müesseselerinin geçmesini zorunlu olarak görmekteyken diğer tarafta ise medreseyi yeniden biçimlendirme peşinde olan Diyûbend ekolü bulunmaktadır. Mevlana Yakup Nanutevi, Kasım Nanutevi, Reşid Ahmed Genguhi gibi âlimlerin temsil ettiği çerçeveden Diyûbend Dârü'l-ulûm'u kurulmuştur. Modern eğitim kurumları gibi müfredata, devamsızlık kuralına sınav ve tez yazma sistemlerine sahip olan bu medrese, modern eğitim kurumlarını örnek almıştır.

Bağımsızlık sonrasında ise eğitim kurumlarının modernleşmesi ile ilgili dört farklı görüş bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, modern eğitimi destekleyen medrese âlimlerinden/mezunlarından meydana gelmektedir. İkinci grup ise modern eğitimin medrese müfredatına dâhil edilmesini destekleyen modern eğitim almış âlimlerden müteşekkildir. Üçüncü grupta modern eğitim çağrılarını reddeden medrese mezunları bulunmaktadır. Dördüncü grup ise mevcut medrese geleneğine tamamen karşı olan modern eğitim almış âlimlerdir. Bu geniş spektrumda nihayetinde medreseler kendisini yenileyememiş ancak modern eğitim müesseseleri de kendilerinden bekleneni verememişlerdir.

Öte yandan günümüzde medrese mevzusu sadece bir eğitim sorunu değildir. Afgan Cihadı ve İran Devrimi'nden sonra medreseler artık pasifist yerler olarak görülmemektedir. Medreselerin çok önemli harekete geçirici rolü yakından görüldüğü için artık mesele eğitimle ilgili olmaktan çıkıp siyasal bir mevzuya dönüşmüştür. Bugün işlevsel ve yapısal olarak toplumdaki akıştan kopuk olarak gelişen ve kendisini sürdüren medreselerin bir taraftan da daha fazla tehditkâr düşüncelere zemin hazırladığı görülmektedir. Bu sebeple bütün tartışmaların odağında yer alan bu kurumlar, muhafazakâr ve hatta tutucu bir yapıya bürünmüşlerdir. Dolayısıyla bir zamanların parlak ve etkin kurumlarının kapsamlı bir reformdan geçmesi hatta artık yerini modern eğitim müesseselerine bırakması elzem gözükmektedir.

Tasavvufun Formları ve Düşünce Hayatı Üzerindeki Etkileri

Hint düşüncesinin genel anlamda mistik bir forma sahip olduğu sıklıkla dile getirilmektedir. Tarih boyunca Hindistan'a yayılan diğer inanışların da bu mistisizmden etkilendiği bilinir. Bu bakımdan Müslüman toplumlardaki tasavvufun bir kaynağının da Hindistan olduğu hususunda önemli teoriler mevcuttur. Dolayısıyla sufi inanışlar ve hareketler, Hindistan'da her zaman yaygın ve güçlü olmuştur. Javad Laraik, *Günümüz Güney Asya Müslüman Dünyasında Başlıca Tasavvuf Düşüncesi Akımları ve Yolları* adlı yazısında, sufi düşünceyi ele alıp değerlendiriyor. Bu anlamda Alt Kıta'daki tasavvuf düşüncesini Ortodoks ve Popülist Tasavvuf olarak ikiye ayırabiliriz. Bu iki ana akımın ve altlarında yer alan sayısız ekolün birbirleriyle olan çekişmeleri ve topluma aktardıkları etki, Hint düşüncesini anlamak bakımından önemlidir. Ayrıca sufi düşüncenin bu yaygınlığı ve toplum üzerindeki etkileri tarih boyunca olduğu gibi modern dönemde de ulema ve entelektüeller tarafından (özellikle de ıslahçı düşünürler tarafından) ciddi eleştirilere uğratılmıştır.

Tasavvuf günümüze kadar Alt Kıta Müslümanlarının hayatını her alanda etkilemiştir. Kentsel alanda Ortodoks/Geleneksel Tasavvuf ve kırsal alanda Popülist/Çoğulcu Tasavvuf etkindir. Birinci grup, şeriata daha fazla bağlıyken ikinci grup ritüelleri önceler. Birinci grup daha yapılandırılmış ve kurumsal bir görünüm arz ederken ikincileri, eski Hint inanışlarıyla da harmanlayarak bir mistisizm üretmektedir; zaman zaman da Müslümanlığı aşan inanışlar geliştirmektedir. Bu tasavvufu dengelemek üzere ortaya çıkan daha doktriner ve keskin Selefi inanışların da geniş bir yayılma alanı bulması söz konusudur. Böylece birbirini besleyen iki uç akım şeklinde Alt Kıta Müslüman düşüncesini kıskaçına alan bir gerilim hattı söz konusudur.

Hindistan'da Çiştîye ve Sühreverdiye 13. yüzyılda, Kadriye ve Nakşibendi ise 16. yüzyılda ortaya çıkmış ortodoks ekollerdir. Bunlara 19. yüzyıl sonrasında Diyûbendi ve Birelvi hareketleri eklenmektedir. Başlangıçta devlet tarafından desteklenerek yayılan bu ekoller zamanla

aşırı büyümelerinden ve etkinleşmelerinden ötürü bir tehdit olarak görüldükleri için ulemanın da desteği ile bastırılmışlardır. Ancak bunun neticesinde kentlerde zayıflayan bu ekoller kırdı yayılmaya başlamıştır. Hindistan tarihinde sufi ekoller her zaman taht kavgalarının bir parçası olmuştur. Dolayısıyla tasavvufun kan ve şiddetle örülü bir tarihi de mevcuttur.

Bu anlamda Hint Müslümanlığının hafızasında ve tarihinde en ciddi ve travmatik vakalardan birisi, Babür İmparatoru Ekber Şah döneminde ortaya çıkan ve Ekber Şah'ın yeni bir din olarak tanımladığı Din-i İlahî'dir. Ekber Şah, yeni dinî inancı, sufi düşüncenin de yardımıyla alarak bir tasavvufi form içerisinde formüle etmiştir. Bu akıma verilen tepkiler aslında modern dönemde düşünce yaşamındaki kapanma ve açılma dinamiklerini ve düşüncenin gelişme örüntülerini şekillendirmiştir.

Öte yandan örgütlü bir topluluğu ifade eden sufi tarikatlar ve tekke-ler aynı zamanda sömürge döneminde dinî yaşamın korunmasında ve anti-sömürgeci hareketlerin zemininin oluşturulmasında da etkili olmuştur. 19. yüzyılda bir sufi olan Seyyid Ahmed'in Sih hükümdarlarına karşı verdiği mücadele sonrasında şehit olması, modern Alt Kıta tarihinde Müslüman olmayan yöneticilere karşı ilk cihad hareketi olarak bilinmektedir. Daha sonra da İngilizlerin sömürgesine karşı Hindular ile Müslümanların birlikte karşı çıkmalarında tasavvuf önemli bağlayıcı bağ olmuştur.

19. yüzyıl sonrasında İslami uyanışı tesis etmek için Hanefi âlimler tarafından oluşturulan Diyûbendi ve Birelvi hareketleri sufiliğin zemini kullanarak kendilerini kurmuşlardır. Bu iki hareket birbiri ile usul bakımından farklı hareket tarzlarına sahiptirler. Alt Kıta'da bu iki ekol dışında kalan geniş bir sufi kesim de mevcuttur.

Diyûbendiler, cihadı, sömürgecilere karşı en etkin silah olarak görmüştür. Diyûbendi hareketi, sömürge karşıtı hareketle birlikte olmuş, halifelîği savunan hilafet hareketine destek vermiş ve bağımsızlık sonrasında Hindistan'ın bölünmesine ve Pakistan'ın kurulmasına karşı

çıkışlardır. Fakat küçük bir kısmı Pakistan'ın kuruluşunu desteklemiş ve bölünmeden sonra Pakistan'da yaşamaya başlayarak Pakistan'da Diyûbendi kökenli Ulemayı İslamiye Cemiyeti'nin kurulmasına öncülük etmişlerdir. Diyûbendiler kurdukları medreseler ve partiler ile etkin bir konumdadırlar. Pakistan'da da Diyûbendi bağlantılı 20 binin üzerinde medrese bulunmaktadır. Alt Kıta'da Diyûbend'e bağlı ondan fazla siyasi parti ve yine ondan fazla militan örgüt bulunmaktadır.

Birelvi ekolü ise Diyûbend'e nazaran daha popülerdir. Birelviler ile bağlantılı Tanzimu'l Madaris adı altında faaliyet gösteren bir dinî eğitim kurulu bulunmaktadır. Başlangıçta siyasetten uzak duran bu ekol, Pakistan'ın bağımsızlığından sonra siyasete atılmıştır. Günümüzde altı farklı siyasi partileri vardır. Mistik öğelerin daha fazla yer tuttuğu bu ekol daha geleneksel bir yaşam biçimine sahiptir. Takipçilerine televizyon izlemeyi ve radyo dinlemeyi yasaklayan bu grup, İslam'a uygun gördükleri kıyafet tarzını zorunlu kılmıştır.

20. yüzyılda ortaya çıkan ıslahçı ve modernist İslami grupların ortaya koyduğu öğretiyi şeriata dayanmasına rağmen heretik gruplar ve ortodoks tasavvuf tarafından ciddi bir biçimde eleştirilmekte ve onu gayri İslami olarak kabul etmektedirler. Muhtemelen Hindistan'daki sufi hareketlerin geleneksel Hint mistisizmi ile karışarak tevhidden uzaklaşması riski böyle bir eleştiriyi doğurmaktadır. Siyasal merkezin dağılması, modernitenin tehditleri de muhtemelen sufiliğin yayılmasına neden olmuştur. Öte yandan sufiliğin mistik öğeleri hem sömürgeye karşı mücadeleci hem de modernitenin tehditlerini savuşturmada gerekli olan aktivizm düzeyine tehdit oluşturduğu için de tasavvuf eleştirilmiştir. Dolayısıyla Hint Alt Kıtası'nda yenilenme hareketleri hem tasavvufun zeminini kullanmış hem de ona eleştirel bir şekilde yaklaşmıştır. Günümüzde ise tasavvuf, Hint Alt Kıtası'nda İslam'ın en popüler boyutudur. Hemen her düşüncenin içinde düşünsel olarak veya en azından biçimsel olarak sufilik bir şekilde mevcuttur.

Modern Pakistan'ın Ekonomi Politikası

Hint İslam düşüncesi özellikle 1950'lerden sonra hem Cemaat-i İslami'nin sağladığı etkinlik zemini hem yaygın sufi ve siyasi hareketlerin oluşturduğu etkiler hem de İngilizce bilen Batı'daki yaygın diaspora aracılığıyla tüm dünyada yaygın bir etki sahibi olmuştur. Bu etkilerden birisi de İslami iktisadi düşünce ve teorinin inşası yönünde ortaya çıkmıştır. Ahsan Shafiq kitapta yer alan yazısında, Pakistan'ın modern dönemdeki ekonomi politikasını ele alarak teori ve uygulamadaki yansımalarını eleştirel bir bakışla değerlendiriyor.

Pakistan'da gelişen ekonomi politik düşüncesi genellikle İslamlaşma taraftarları ve karşıtları arasında bir mücadeleye sahne olmuştur. Kuruluşundaki yönelimler dolayısıyla bir İslam devleti olma, İslami prensiplerle yönetilme ve İslami bir anayasaya sahip olma yönünde bir seyir izleyen Pakistan ekonomisinin, İslami ilkelere göre düzenlenmesi uzun ve maceralı bir seyre sahiptir. Müslümanların kendilerine mahsus bir siyasi ve iktisadi forma sahip olması gerektiği, İkbâl ve Mevdudî gibi siyasal düşünürlerin, ilahiyatçıların ve ıslahçıların temel bir düşüncesidir. Bu anlamda siyasal yapının ve ekonominin bütüncül olarak "İslamlaştırıldığı" söylemek mümkün olmasa da geliştirilen bazı uygulamaların belirli alanlarda bir uyarılma ile neticelendiğini söyleyebiliriz.

İktisadi sisteme ve yaşama dair beklentilerin aslında daima gözden kaçırdıkları bir nokta şudur: Politik bir zemin olmadan yani devlet sistemi tarafından desteklenmeden bir iktisadi yapı kurmak imkânsızdır. Zira ekonomik alanı çevreleyen hukuk ve müesseseler, kurallar ve normlar olmaksızın bir sistem kurmak söz konusu olmayacaktır. Bu anlamda bir İslami ekonomi kurmak üzere siyasi ve hukuki zemini oluşturmada en çok mesafe katedilen ülkenin Pakistan olduğu söylenebilir. İslami bir heyecan ve yönelimle kurulan Pakistan'da, ekonominin İslamlaştırılması bir dönem aynı zamanda sömürgeleşme, kalkınma ve ekonomik canlanma için de bir zemin teşkil etmekteydi.

Pakistan bir zamanlar Müslümanlar için İslam devleti fikrinin yeniden canlanması için bir imkân sunmuştu. Fakat rejimin sağ sol arasında

gidip gelmesi, İslami bir iktisat sisteminin kararlı bir şekilde kurulmasını zorlaştırmıştır. Bağımsızlıktan sonra Pakistan, bir yandan muazzam boyutta bir göç dalgasının yükünü sırtlanırken diğer yandan çelimsiz bir ekonominin sorunlarıyla başa çıkmaya çalışmıştır. Bu durumdan zaman içerisinde kurtularak dünyadaki 24. büyük ekonomi hâline gelmeyi başarmıştır.

Pakistan, ilk kurulduğu zamandan beri hep tarımsal bir ekonomiye sahip olagelmıştır; ancak bu sektörün ekonominin tümüne olan katkısı zaman içerisinde düzenli olarak azalmıştır. Bağımsızlığını kazandıktan sonraki ilk 20 yıl içerisinde Pakistan, Güney Asya ülkeleri arasında en yüksek büyüme oranını yakalamıştır. Fakat bu dönemde servet belirli kişilerin elinde toplanmış ve toplumda ciddi gelir eşitsizlikleri olmuştur. 1970'li yıllarda devletin politikası sosyalizme doğru kaymış ve bu durum dış ticaret açığının artmasına neden olmuştur. Durum ancak 1980'den sonra kamulaştırma politikaları sayesinde düzeltilebilmiştir. Bu dönemde işsizlik düşmüş, ihracatta bir patlama yaşanmış ve yüksek endüstriyel ve tarımsal büyüme oranlarına şahit olunmuştur fakat iç borçlanma da bu dönemde artmıştır. 1990'larda Pakistan ekonomisinde büyük bir bozulma görülmektedir. Bu dönemdeki siyasi istikrarsızlık, küreselleşmeye uyum sağlanamaması sebebiyle Pakistan ekonomisi bir durgunlaşma ve çalkantı içine girmiştir. Altmışlı yıllarda yaşanan büyük atılımın devam ettirilememesinde kaybolan fikrî bütünlüğün ve ekonomiye yön veren bir yapısal sistemin olmamasının etkili olduğu görülebilir.

Faizle ilgili kararları ve uygulamaları takip ederek Pakistan'da İslam iktisadı fikrinin seyrini görebiliriz. Kendisi profesyonel bir iktisatçı olmamasına karşın Pakistan'ın kuruluşunda ve yapılandırılmasında temel bir rol oynayan Mevdudi, bir devleti İslami ilkelere göre yeniden şekillendirirken iktisadi sistemin önemli olduğunun farkındadır. Bu sebeple Pakistan kurulduktan sonra ilk olarak faizi ülke ekonomisinden çıkarmaya yönelmiştir. Anayasa'da yer alan bazı prensiplere rağmen uygulamada Pakistan ekonomisi, İslami bir ekonomi olamamıştır. Fakat faizin ülke ekonomisinden bütüncül olarak çıkarılması hiçbir zaman söz konusu olamazken gittikçe kötüleşen ekonomi ve artan eşitsizlikler,

bu ideallerin iyice geriye gitmesine de yol açmıştır. 1970'lerde Zülfikar Butto, İslami sosyalizm sloganı altında dağıtımda adalet ve eşitlik için faizi ekonomiden çıkarma sözü verse de bunu gerçekleştirmemiştir. Dolayısıyla ona karşı yürütülen muhalefette bu unsur çok etkili olmuştur. Artan yolsuzluk, adaletsizlik ve eşitsizlikler, faiz karşıtı bir muhalif dalganın ortaya çıkmasına yol açmıştır. 1970'lerin sonunda Butto'yu iktidardan indiren hareket bu anlamda kendisine birinci hedef olarak Pakistan ekonomisinden faizi çıkartmayı seçmiştir. Dolayısıyla faiz, Pakistan'da yönetimlerin İslamiliğinin bir ölçüsü olarak görülmüş ve değerlendirilmiştir. Cemaat-i İslami'nin fikrî desteği ve General Ziya'nın yönetimindeki 11 yılda kamu sektöründe faiz kaldırılmış, sosyal adaleti tesis eden bir servet vergisi olarak zekât uygulamaya konmuş ve ilk defa sistemli bir şekilde İslam iktisadı uygulamaya alınmıştır. Ancak zamanla neoliberal iktisadi uygulamalar sebebiyle elde edilen bu kazanımların geriye gittiği görülmektedir. Günümüzde de Pakistan'da siyasal tartışmalarda en etkin meselelerden birisi, yoksulluk ve eşitsizlikle mücadele çerçevesinde İslami iktisadi prensiplerin uygulanması mevzusudur. Konuyu gündeminde tutan pek çok siyasi parti mevcuttur. Aynı zamanda bu mesele, yapısal olarak Pakistan Devleti'nin bir varoluş meselesidir.

Pakistan'da ekonominin İslamileştirilmesi büyük oranda siyasal İslamcılardan gelen talepler çerçevesinde gerçekleşmiştir. Ancak sarsıntılı bir siyasal yaşam sebebiyle İslam iktisadı bir türlü programlı ve bütüncül bir uygulamaya konu olmamıştır. Etkin ve etkili bir iktisadi sistem oluşturulamaması parçalı da olsa İslam iktisadının prensiplerini bünyesinde barındıran ekonominin işlememesi, İslam iktisadı fikrinin halkın gözünde önem kaybetmesine neden olmuştur. Bu anlamda aslında yolsuzluğun ve kötü yönetimin yaygın olduğu bir ülkede, İslam iktisadının uygulanması mümkün değildir. Öncelikle iyi işleyen bir yönetim ve kamusal düzen kurulması gerekir. Bu sebeple bütünlüklü bir ekonomi politik düşüncenin inşası zaruridir. Pakistan'da böyle bir düşüncenin çirdeklerinin oluşturulması yönünde fikrî hareketlilik söz konusudur. Ancak bu düşüncenin uygulamaya aktarılması ve ekonominin İslamileştirilmesi yönündeki hedefler ancak kısmi olarak gerçekleştirilebilmiştir. Yorucu fakat üretken olmayan bu yolculuk esasen çok öğreticidir.

Sonuç: Çeşitlilik Gösteren Düşünce

Hint Alt Kıtası'nda Müslüman düşüncenin üç ana tavrı bulunmaktadır: Aşırılaştığında Selefilige varan bir gelenekselci düşünce, aşırılaştığında Batılılaşmaya varan bir modernist düşünce ve gelenek ve modernliğin çifte sorgusuna dayanan ıslah düşüncesi. Bu üç düşünce bazen birbirinden keskin hatlarla ayrılmasa da gündeme gelen konular hakkında bir bakış oluşturmada önemli bir birikim oluşturmuşlardır.

Tüm bu görüşlerin aynı zamanda Hindistan'ın tarihsel yapısından kaynaklanan iki temel problematikle yüzleştiklerini dikkate almak durumundayız. Sadece farklı dinleri barındırması bakımından değil aynı zamanda İslam anlayışları bakımından da çok çeşitli bir manzaraya sahip olan Hint Alt Kıtası'nda ortaya çıkan görüşler, bu çeşitliliği değerlendirmek ve konumlandırmak durumundadırlar. Bu da her bir görüşün kendi imkân ve zaafalarını ortaya çıkararak gerçek toplumsal zemini teşkil etmiştir. Öte yandan yine her bir görüşün dikkate almak durumunda kaldığı diğer bir husus da modernliğin bir fikir ve iddia olmaktan çıkıp bir realite ve gündelik hayatın ayrılmaz bir parçası olmasıdır. Dolayısıyla imkân ve zaaflarıyla, vaat ve tehditleriyle modernlik artık bir şekilde görmezden gelinemeyecek şekilde değerlendirilmesi ve konumlandırılması gereken bir olgu mahiyetindedir. Bu sebeple en sıkı modernlik karşıtı hareketler dahi modern metot ve aygıtları kullanma hususunda bir mesafe katetmiş vaziyettedir. Dolayısıyla Hint Alt Kıtası'ndaki herhangi bir hareketi bu iki "olgu"nun kısıtları altında ele almak gerekir.

Hint Alt Kıtası'nda Müslüman düşüncenin üç ana tavrının tümü İslam'ın toplumsal konumunu kabul etmektedir. Ayrıca bu görüşlerin bir diğer ortak noktası da içtihad ihtiyacına yaptıkları vurgudur. Bu üç düşünce sistemi içinde yer alan geniş spektrumdaki görüşlerin önemli bir kısmı, İslam'ın dünyevi ve manevi işlerin düzenlenmesi için yönergeler sunduğuna inanmaktadır. Çağdaş alt kıtada dinin hayatı düzenlemesi hususunda önemli bir konsensüs bulunmaktadır. Dolayısıyla din ile dünyanın ayrılması konusu çoğu kez gayrimeşru bir talep

olarak görülmektedir. Ancak bu sınırın ötesinde pek de bir anlaşma olduğunu söylemek zordur. Arka plandaki genel bir konsensüsün ötesinde çağdaş Müslüman Alt Kıta düşüncesinde modernliğin ve geleceğin yorumlanması ve değişimine verilen tepkiler babından önemli farklılıklar kendisini gösterir. Devam edegelen dinî ve fikrî ekollerin varlığı ve bir geleneğin katı görünürlüğü bir dereceye kadar bu farklılıkların önemini küçültürken günlük hayatta ve siyasal meselelerin çözümünde farklı kesimler arasında derin uçurumlar bulunmaktadır. Bu da zaman zaman çözümlenemeyen sorunlar gündeme geldiğinde bir şiddet ile kendisini göstermektedir.

Günümüzde gelinen nokta, modernlikle karşılaşmada içtihadın ötesinde bir temel ve sorgulama düzeyine ihtiyaç olduğu gerçeğidir. Bu anlamda Şibli Numani, İkbâl ve Azad gibi düşünürlerin açtığı izler ve temel felsefi sorular çerçevesinde başlattığı tartışmalar bir kalkış noktası teşkil etmiştir. Bu tartışmalar, dinî düşüncenin sadece yenilenmesinin değil aynı zamanda sıkı bir eleştirisinin de zorunlu olduğunu ortaya koymaktadır. İkbâl'in modern düşüncüyü eleştirerek geliştirdiği ve akabinde İslam düşünce geleneğine uyguladığı fikrî perspektifin, Azad'ın dinî çoğulculuk, bir arada yaşama ve toplumsal sorunları çözümlenmeyi önceleyen gerçekçi bakışı ile birleştiğinde yeni bir düşünsel çerçevenin inşasında önemli bir başlangıç noktası teşkil etmektedir. Bu başlangıçlar, Mevdudî'nin projesiyle çeşitli şekillerde açılarak bir siyasal, iktisadi ve sosyal projeye dönüşmüştür. Bu birikimler ışığında bütün sorunlarına rağmen Hint Alt Kıtası'ndaki fikrî çeşitlilik başka toplumlar için önemli tecrübeler ve bağlantılar sunmaktadır.

Müslüman Alt Kıta'da çağdaş düşünce hakkında genel bir harita sunma amacıyla olan bu kitapta yukarıda bahsedilen üç ana tavrın yansımalarını yine belirtilen iki problematik çerçevesinde ele alan yazılar yer almaktadır. Çağdaş Hint Alt Kıtası'nın zengin ve çeşitli düşünce yapısını olabildiğince ana ve etkili hatları çerçevesinde ele alan bu yazılar, genel bir harita sunma amaçındadır. Her bir metin geniş ölçekli bir alana işaret etmekte ve detaylandırılmaya ihtiyaç duymaktadır.



MUHAMMED İKBAL

1877-1938

Hindistanlı filozof, şair

Pencap eyaletinin Keşmir sınırı yakınındaki Siyâlkût şehrinde 8 Kasım 1877'de dünyaya gelmiştir. 1895'te Lahor'da Hükümet Koleji'nde felsefe ve hukuk ağırlıklı dersler almıştır. Government College'da felsefe dersleri verdiği sırada tanıştığı ve fikirleri üzerinde etkili olan Thomas Arnold'un yönlendirmesi ile 1905 yılında Avrupa'ya gitmiştir. Cambridge'de dönemin meşhur Hegelci filozof Mc Taggart ve psikolog James Ward ile tanışan İkbâl, özellikle Mc Taggart'ın yönetiminde felsefe çalışmaları yapmıştır. 1907'de Cambridge'deki öğrenimini tamamladıktan sonra Münih'e gitmiş ve orada Fritz Hommel'in yönetiminde tamamladığı The Development of Metaphysics in Persia adlı çalışmasıyla felsefe doktoru olmuştur. Geçimini büyük ölçüde avukatlık yaparak sağlamakla birlikte 1934 yılına kadar sürdürdüğü bu işi hiçbir zaman asıl ilgi alanı olarak görmemiştir. 1922 yılında İngiliz yönetimince kendisine "sir" unvanı verilmesine rağmen bu unvanı hiç kullanmamıştır. 1928-1929 yıllarında Madras, Haydarabad ve Aligarh üniversitelerinde İslam düşüncesinin yeniden teşekkülü hakkında konferanslar vermiş daha sonra da bu konferansları İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası adıyla kitaplaştırmıştır.

1930'da Allahâbâd'da gerçekleştirilen Hindistan Müslümanları Birliği'nin yıllık toplantısına başkanlık etmesinden sonra ortaya koyduğu düşünceler neticesinde Bağımsız Pakistan Devleti'nin kuruluşu yönünde ciddi adımlar atılmıştır. İkbâl 1934'te gırtlak kanserine yakalanmış ve sesini kaybetmiştir. Daha sonra gözleri de iyice zayıflayan Muhammed İkbâl, buna rağmen İslam aleminin meseleleri ve geleceğiyle ilgisini devam ettirmiştir. 21 Nisan 1938'de vefat eden İkbâl, Lahor'daki Mescid-i Şâhî'nin minaresi dibine defnedilmiştir.

İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası adlı eserinde özellikle Müslümanların geri kalma sebeplerini "kader düşüncesi", "benliğin tahribi", "Tevhid'e şirk buluşması" ve "Batı'nın körü körüne taklidi" olarak belirler. Bu değişimin gayesine uygun olarak gerçekleşebilmesi için gereken esasları tespit ederek yenilenme faaliyeti özetinde modern Türkiye'nin tecrübesini analiz eder. Cavidnâme adlı önemli eseri ise geleneğin son ve yüksek örneklerinden biri olup göklere yükseliş, çeşitli gezegenlerde veya gök tabakalarında iyi ve kötü ruhlarla, şeytan ve meleklerle karşılaşma, konuşma, cennet, cehennem, ilahî huzura ve en yüksek mutluluk ülkesine kavuşma gibi

Yaşadığı Yerler: Hindistan, İngiltere

Önemli Eserleri: Loyal Mohammadan of India, Esbâb-ı Begavât-ı Hind, Cilâü'l-kulûbbi-zikri'l-mahbûb, Tibyânü'l-keâm.

Görev yaptığı kurumlar: Delhi Ceza Mahkemesi'nde zabıt katipliği, sadr-ı eminlik, sadru's-sadr, Tehzîbü'l-ahlâk adlı gazetede yazarlık, Mohammadan Anglo-Oriental College.

bu türün başlıca ortak konularını işler. Urduca olan ve ağırlıklı olarak dinî teemmül ve tefekkür, ihya ve islah gibi konular işleminin yanı sıra İkbâl'in Endülüs gezisindeki izlenimlerine yer verdiği eseri ise Bâl-i Cibrîl'dir.

İkbâl, genç yaşta yazdığı vatansever bir ruh taşıyan şiirleri ile Müslümanlar kadar diğer Hintliler arasında da büyük ilgi görmüştür. Avrupa'dan döndükten sonra ise şiirlerinde giderek artan bir yoğunlukta dinî ve felsefî konulara girdiği görülür. İkbâl sanat sanat içindir anlayışını benimsemez. "Sanat insana ve topluma hayat vermeli, benliği güçlendirmelidir." diye düşünür. Bilim, felsefe ve dini birbiriyle yakın ilişki içinde görmüştür. İkbâl'e göre bilimin sürekli gelişmesi felsefî ve dinî düşüncelerde de yeniden bir kuruluş sürecinin devamını sağlamaktadır. Dinamik ve organik bir felsefe anlayışına sahip olan İkbâl bunun bir gereği olarak İslm ülkelerinde fert, toplum, teorik düşünce gibi alanlarda yeniden kuruluş faaliyetine girişmenin zorunlu olduğunu düşünür. Türklerin; Trablusgarp, Balkan, I. Dünya savaşları ve Millî Mücadele'deki kahramanlıkları İkbâl'de hayranlık oluşturmıştır. Türklerin entelektüel hürriyet adımları başlangıçta

İkbâl'in ilgisini çekse de sonraki yıllarda gerçekleşen yanlış Batılılaşma süreci onun sıkı eleştirilerine sebep olmuştur.

"Cihad ve çalışmada hayat; tembellik ve uyuşuklukta ölüm vardır." düsturuyula dolu dolu bir hayat geçiren İkbâl'e göre Kur'an'ın tasvir ettiği mümin tamamen aktif bir insandır. Bu aktiflik ilk Müslüman nesillerde açık şekilde görülmektedir. Ancak bu dinamizm gittikçe zayıflamış ve bazı fikir akımları bu süreci daha da hızlandırmıştır. Yaşanan bozulmaların İslam'ın doğru anlaşılması ve hayata geçirilmesiyle son bulacağını savunan yazar, milli bir uyanış için çaba sarf etmiştir. Hayatının önemli bir kısmını siyasetin içinde geçiren İkbâl'in ilk yıllarda bir çeşit Hint milliyetçiliğini savunduğu görülse de sonraki dönemlerde İslam milletinden bahsetmesi dikkatten kaçmamalıdır. Ona göre İslam milleti son tahlilde bağımsızlığına kavuşmuş, iç bünyesini iyice güçlendirmiş bir İslam milletleri topluluğundan oluşmalıdır. Bu güçlü yapının oluşturulması için yazdığı manzum ve mensur eserlerle hem halkını hem dünya Müslümanlarını uyanış ve birlikteliğe çağırmıştır.



Dârü'l-ulûm Diyûbend

Hint Müslümanlarının sistemli bir şekilde içe dönük faaliyet ve eğitim çalışması yapması için kurulmuştu.

Kuruluş Tarihi: 1866

Bulunduğu Yer: Diyûbend

Önemli İsimler: Muhammed Kasım Nânevteví, Reşîd Ahmed Gengûhî, Mahmûdü'l-Hasan, Ubeydullah Sindî

Etkisi: Diyûbend Dârü'l-ulûmu, üç değişik dinî eğitim geleneğini (Delhi, Leknev, Haydarabad) birleştirip bir denge kurmaya çalışmıştır.

857 Sipahi Ayaklanması'ndan sonra İngilizlerin maddi ve manevi baskısı altında olan Müslümanlar, varlıklarını sürdürmek, kültürel değerlerini yaşatabilmek ve inançlarını özgürce yaşayabilmek için sürekli gayret göstermiştir. Diyûbend şehrinde ders veren ulema önceleri küçük bir camide çalışmalara başlamıştır. Daha sonra Muhammed Kasım Nânevteví, Reşîd Ahmed Gengûhî 30 Mayıs 1866 yılında Dârü'l-ulûm-i Diyûbend'i kurarak eğitim faaliyetlerini düzenli bir hâle getirmiştir. Diyûbend Dârü'l-ulûm'u, Hindistan'da o zamana kadar geçerli olan üç değişik dinî eğitimi yani Delhi'de okutulan tefsir-hadis, Leknev'de verilen fıkıh, Haydarabad'da öğretilen kelim-felsefe ilim geleneğini birleştirmeye ve hepsini bir arada ve sistemli bir şekilde vermeye çalışmıştır.

Diyûbendi anlayışında zamana bağlı değişikliklere pek fazla önem verilmiştir. İslamiyet, asli kaynaklarında verilen esaslar ve uygulamalar üzerine kurulu bir hayat tarzı olarak ortaya konulmak istenmiştir. Dârü'l-ulûm'da tedarisat Urdu Dili'nde yapılmaktadır.

Dârü'l-ulûm'da ilk zamanlarda felsefe ve mantık gibi ilimler de okutulurken 1880'den sonra bunlar müfredattan çıkarılmıştır. Eğitim ve öğretim başlangıçta on yıl olarak planlanmışken daha sonra bu süre altı yıla indirilmiştir. Halkın sorduğu sorulara verilen fetvalar bir araya toplanarak Fetâvâyı Dârü'l-ulûm-ı Diyûbend adıyla yayımlanmıştır. Ayrıca Dârü'l-ulûm'un Arapça ve Farsça birçok yazma eserin bulunduğu yaklaşık 67.000 ciltlik bir kütüphanesi de vardır.

Bu önemli eğitim kurumu sadece Hindistan'daki Müslümanlar üzerinde değil Asya ve Uzak Doğu'daki Müslümanlar üzerinde bir hayli etkili olmuştur. Hindistan'da Diyûbendi Dârü'l-ulûmu modellenerek farklı bölgelerde birçok eğitim kurumu açılmış ve bunların sayıları zaman içerisinde artmıştır. Hindistan'ın bağımsızlık mücadelesinde etkin rol oynayan Dârü'l-ulûm, İngilizlere karşı pasif direniş göstermekle kalmamış her fırsatta Osmanlı Devleti'nin tarafını tuttuğunu açıkça göstererek hilafetinin meşruluğunu savunmuştur.

Alt Kıta'da Gelenek ve Modernite Tartışmaları

Tauseef Ahmad Parray

Giriş: (Dünden Bugüne) İslam-Modernite Söylemi

İslam, tarih boyunca hem Müslümanlar hem de Müslüman olmayanlar tarafından bir din, medeniyet ve ideoloji olarak ele alınarak tartışılmış ve farklı bakış açılarıyla analiz edilip değerlendirilmiştir. Tarih, klasik dönem ve erken Orta Çağ döneminde, çeşitli yaklaşımlara sahip çok sayıda düşünce okulunun İslam ve İslami olan şeyler üzerine tartıştığı ve müzakerede bulunduğu gerçeğine şahitlik eder. Bu eğilim modern zamanlarda da devam etmekle kalmamış aynı zamanda büyük bir ivme kazanmıştır. Özellikle sömürgeciliğin yoğun saldırısı ve İslam'ın modernleşme/Batılılaşma gibi gelişmelerle karşı karşıya kalması ile birlikte İslam ve İslam'ın temel metinler tarihi, hukuk, kültür, medeniyet, İslam, Müslümanlar ve günümüzde Müslüman topluluklar gibi birçok farklı boyutu üzerine çok titiz akademik çalışmalar ortaya konulmuştur.

Mustafa Demirci (akt. Sunar, 2017, ss. 79-114), İslam tarihi ve medeniyetini yalnızca siyasi gelişmeler temelinde değil aynı zamanda kültürel, entelektüel ve sosyal faktörleri de göz önünde bulundurarak kendine özel bir şekilde dönemlere ayırmıştır. Bu dönemler Fetihler ve

Kuruluş Dönemi (610-750), İslam'ın Klasik Dönemi (750-1258), İslam'ın Maddi Gücünün Zirvesi ve İmparatorluk Dönemi (1258-1800) ve Batı Tarafında Kolonileştirilme ve Çöküş/Buhran Dönemi (1800'den günümüze) olarak adlandırılmıştır. Bunun aksine Ghoarbal (1958, ss. 75-6 akt. Choueiri, 2010, s. 13), tarihsel koşullar altında farklı örgütlenme ve düşünce sistemlerine dikkat çekerek İslam'ın iki geniş döneme ayrılarak çalışılabileceği kanısındadır: Bunlar tarihsel İslam (M.S. 610-1453) ve modern İslam'dır (M.S. 1453 sonrasıdır) (Modern İslam ile kasıt Avrupa'da Rönesans'ın dönem olarak geride bırakıldığı ve yeni ticari genişleme ve askerî fetih girişimlerinin başladığı zamandan sonrasıdır). Yusuf Choueiri (2010, s. 14) bu geniş dönemler üzerine şöyle yazar:

Tarihsel İslam, yeni bir siyasi, ekonomik ve kültürel örgütlenme dönemini başlatmıştır. Modern İslam ilk aşamalarında kendine özgü özelliklerini üç barut olarak adlandırabileceğimiz Osmanlı İmparatorluğu, Pers-Safevi İmparatorluğu ve Babür İmparatorluğu'ndan türetmiştir (Hodgson, 1974). M.S. 1500'den 1770'e kadar uzanan bu dönemin ilk aşaması, bölgesel ve mutlakiyetçi İslam çağıydı. Bu dönem kurumsal düzenlemeler, bürokratik hassasiyet ve politik-ekonomik rasyonelliğin sistematik bir biçimde ele alınması eğiliminin ortaya çıktığı dönemdir... Tarihsel İslam son döneminde kendisini çeşitli şehir devletlerinde ve kent merkezlerinde gösterirken modern dönem, 15. yüzyılın sonuna doğru Akdeniz'de meydana gelen gelişmelerin izlerini taşıyordu (italik kısımlar sonradan eklenmiştir).

Modern dönemde özellikle de 18. yüzyılın sonundan itibaren İslam hem içten hem de dıştan gelen birçok zorlukla karşılaşmıştır. Bu dönem daha sonra sömürgecilik dönemi olarak adlandırılan bir dönemdir. Bu dönemde, Müslüman ülkelerin çoğu Avrupa yönetimlerinin kontrolü ve egemenliği altına girmiştir. Tarih ayrıca Müslüman aydınların bu zorluklara tepki göstermek ve cevap vermek için bireysel ve/veya toplu olarak (örgütler aracılığıyla) çaba gösterdiğine ve İslam'ı sadece bir din ve medeniyet olarak değil aynı zamanda bir ideoloji ve politik güç olarak savunmak için ellerinden geleni yaptıklarına tanıklık eder. Böylece birtakım eğilimler ortaya çıkmıştır: “Gerileyen

İslam İmparatorluklarının da reform yapma şevk ve arzusu, gelişen Avrupa gücünden bağımsız olabilmek adına mücadele, çağdaş zorluklarla başa çıkmak için Müslüman toplumları modernize etme ve dinî düşünceyi yeniden düzenleme çabaları” (Sonn, 2010 [2004], s. 113). Bu eğilimlerin hepsi ıslah (reform), ihya (canlanma), tecdid (yenileme) vb. gibi İslami geleneğin dinamik kavramlarından esinlenmiş ve bu kavramlara dayanmışlardır (Rahman, 1970, ss. 632-656; Voll, 1983, ss. 32-47). Voll’a göre (1983, s. 32), tecdid ve ıslah; İslami yeniden diriliş ve canlanma lügatinde çok büyük kavramlardır ki [bunlar] tarihteki Müslüman topluluklarında devam edegelen İslam inancını ve pratiğini yeniden canlandırma geleneğini yansıtmaktadır. Yeniden canlanma ve reform (tecdid ve ıslah) hakkında -tecdid, cedid (yeni yapmak, yenilik yapmak, yenilemek ve canlandırmak) kökünden ıslah ise salaha (tamir etmek, onarmak, düzeltmek ve iyileştirmek kökünden gelmektedir)-İbrahim Musa ve Şerali Tarin (2015, s. 202, 216-217) şunlara işaret eder:

Yeniden canlanma ve reform, tecdid ve ıslah, İslam literatüründe çeşitli kategorilere yayılmış terimlerdir. Bu terimler, Hz. Peygamber’in sünnetlerinin yorumlanmasında, siyasi söylemlerde, şariat hakkındaki tartışmalarda ve İslam ilim ve irfanının bütününde bulunurlar. Bu anahtar kelimelere genellikle Müslüman sosyal ve siyasi hakikatini terakki ettirmek için gerekli olan ahlaki uyanışları teşvik etmek amacıyla başvurulur. Zaman içinde bu terimler birlikte yenilik ve yaratıcılık (yenileme/canlanma) ile bütünlük ve noksansızlığı (ıslah, reform) birbirine bağlayan bir kavramı temsil etmek amacıyla kullanılmıştır. “Yenileme ve reform” sözcüklerinin kolektif olanı mı yoksa bireysel olanı mı ya da her ikisini mi birden kastettiğine bakılmaksızın yeniden canlanma ve reform söylemi, Müslüman düşüncesinde istikrar ve değişimi, değişken ve sabit olanı irdeler. Bu daha büyük anlamsal çerçevede, iki şey büyük önem taşır; siyasal teoloji ve öğrenilmiş geleneğin bütünlüğü...

Canlanma ve reform, en başından beri İslam’ın bir parçası olmuştur. Tamamen yeni bir şey üretmek ya da aslına döndürmek üzere ıslah edebilmek anlamıyla reform fikri, kırık bir hediye onarmak şeklinde tasvir edilir. İster yenilemeyi ister ıslah etmeyi amaçlasın reform her zaman ve koşulda değişim ve yeniliği üreten yaratıcı ve dinamik bir

süreçtir. İslam'ın entelektüel ve sosyal tarihindeki çeşitli reform projelerinin bazı önemli ortak noktaları olduğu gibi birbirlerinden farklılık gösterdikleri önemli noktalar da bulunmaktadır.

Müfit Selim Saruhan'a göre (akt. Meri, 2006, s. 675), salaha kökünden türetilen ıslah (iyileştirme, daha iyi hâle getirme veya daha iyi bir pozisyona sokma duygusu anlamına gelmektedir), reform anlamı taşır. İslah, Kur'an'ın kırk ayetinde; "kendini yenilemek ya da insanları birbirleriyle uzlaştırmak, barış yapmak" anlamında kullanılır. Asma Af-saruddin'e göre (2006, s. 678) tecdid; "yenileme anlamına gelen Arapça bir sözcüktür ve genellikle din kelimesiyle birlikte 'dinin yenilenmesi' anlamında kullanılır. ... [Hz. Peygamber'in sünnetine dayanan], tecdid kavramı esasen iyimser bir kavramdır ve dinin her zaman, dinin en yetenekli ve ahlaki açıdan mükemmel mensuplarının iç görüşü ve emekleri vasıtasıyla kendisini yenileyebilme kapasitesine sahip olduğuna dair inancı ifade eder." İslah ve tecdidin kökenleri ve çağrışımları üzerine John L. Esposito (2010, ss. 90-91), İslam'ın Geleceği (The Future of Islam) adlı eserinde şöyle yazar:

Reform, İslam tarihinin ayrılmaz bir parçası olmuştur... İslam ilk günlerinden beri zengin bir reform geleneğine sahip olmuştur. Yenileme (tecdid) ve reform (ıslah) kavramları, İslam'ın dünya görüşünün temel bileşenleridir ve kökleri Kur'an ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) sünneti üzerine kuruludur. Her iki kavram da İslam'ın temellerine (Kur'an ve sünnet) geri dönüş çağrısını içerir. *İslah, reformu tanımlamak için kullanılan Kur'ani bir terimdir* (Arâf Sûresi, 7:170; Hûd Sûresi, 11:117; Kasas Sûresi, 28:19).

Yenileme (tecdid), Hz. Peygamber'in sünnetine dayanır (ki o şöyle buyurmaktadır): "Allah her yüzyılın başında bu ümmete [Müslüman topluluğa] dine olan inançlarını yenileyecek insanlar gönderecektir." İslam'ın yenileyicisinin (müceddid), her yüzyılın başında İslami yaşayışı aslına döndürmek için gönderildiğine ve bu nedenle zamanla dümdüz yoldan (sıratı müstakimden) sapma eğiliminde olan bir toplumu yeniden canlandırdığına inanılmaktadır... Asırlar boyunca Muhammed el-Gazali (ö.1111) ve 18. yüzyılın yeniden canlanma hareketlerinin

liderleri (Sudan'daki Mehdi, Arabistan'daki Şeyh Muhammed bin Abdülvehhab ve Hindistan'daki Şah Veliyyullah) gibi Müslüman din adamları toplumlarını arındırmak ve yeniden canlandırmak için İslam'ı yeniden yorumlama hakkı iddiasında bulunmuşlardır.

Moosa ve Tareen'e göre (2015, s. 204, 216-217) canlanma ve reform kavramları; "bir dizi Müslüman aktör ve sosyal hareket tarafından farklı kullanımlara" sokulmuş olmasına rağmen gerçek şudur ki her iki kavram da ortaya çıktığı ilk günden beri İslam'ın ayrılmaz bir parçasıdır ve modern çağda "sömürgecilik ve ulus-devletin nihai yükselişi, matbaanın ortaya çıkışı ve devlet inşası sırasında ortaya çıkan nüfus sayımı gibi kurumların takviyesi ve güçlendirilmesi" gibi farklı gelişmeler, Müslüman reform geleneğini derinden dönüştürmüştür... İslam'ın diğer yönleri gibi Müslüman reform geleneği de ne yekpare ne de öngörülebilirdir. Aksine İslam'da reform her zaman tarihin belirli dönemlerinde belirli anlam, bilgi, istek ve arzulara yatırım yaparken yine belirli anlam, bilgi, istek ve arzuları geri plana koymuştur.

Samira Haj'un (2009, s. 7) belirttiği gibi; "gelenekte bu kavramlar, ahlaki bir topluluğun sürekliliğini sağlama ve güvenceye almanın şartı" olarak anlaşılmaktadır. İslam, zengin ve uzun bir yeniden canlanma ve reform geleneğine sahiptir. Çağlar boyunca bireyler ve örgütler, zayıf düşülen ve geriye gidilen zamanlarda İslami ideal ile Müslüman yaşamının gerçekleri arasında ortaya çıkan farka cevaben sorumluluk olarak topluluğun yenilenmesi görevini üstlenmiştir (Voll, 1983, s. 45 akt. Esposito, 1993, s. 49). Her şeyde olduğu gibi İslam'ın temellerine -Kur'an, Hz. Muhammed (s.a.v) ve ilk Müslüman topluluğun (sahabelerin) hayatı yani ilk Müslümanlara (Afsaruddin, 2008) dönüş, İslami reform için bir model olarak sunulmuştur. Bu dinamik mirasla devam eden modern İslam reformu yalnızca Batı'nın meydan okumasına karşı verilmiş basit bir cevap değildir. İslam reformunun kökleri aslında hem İslami'dir yani İslami yeniden canlanma geleneğine dayanır hem de Batı'ya karşıdır yani Avrupa sömürgeciliğine karşı Müslümanların bir cevabı niteliğindedir (Voll, 1983 akt. Esposito, 1993).

Yeniden canlanmayı destekleyen liderler ve hareketler, 18. ve 19. yüzyıllarda tüm Müslüman dünyasına yayılmıştır. Başka bir deyişle Müslümanlar, 18. ve 19. yüzyıllarda çeşitli durumlara karşılık çeşitli canlanma ve reform hareketleri başlatmışlardır. Afrika'dan Asya'ya bütün İslam dünyasında yayılan ve sömürgecilik ve emperyalizme karşı verilen Müslüman tepkileri aynı anda hem tehdidin kaynağı hem de İslam geleneği -kutsal savaştan (cihad) göçmenliğe (hicret), iş birliği yapmamaktan adaptasyona ve kültürel sentez tarafından şartlandırılmıştır. Sekülerlerden İslamcı modernistlere bazı Müslümanlar, toplumu canlandırmak ve bağımsızlığı yeniden kazanmak amacıyla Batı'nın bilimsel ve teknolojik gücü ile Müslüman toplumun birbirlerine bağlanması için bir uzlaşma yolu izlemiştir. Yani Müslümanların Batı ile ilgili görüşleri ve onun iktidarına, gücüne ve fikirlerine verdiği tepkiler, reddetme ve yüzleşmeden hayranlık ve taklitlere kadar değişmektedir. Esposito'nun (1993, ss. 53-622) sözleriyle, Batı'ya karşı verilen cevaplar dört farklı şekildedir: Reddetme, uzaklaşma, sekülerlik ve Batılılaşma ve İslami modernizm. İslam: Modern Dünyada Süreklilik ve Değişim adlı eserinde İslam tarihinin sürekliliğinin, İslami hareketleri (reformistler, uyanışçılar ve İslamcılar dâhil) anlamak için temel bir çerçeveye sağladığını öne süren John O. Voll, Müslüman eylemini (eylem biçimlerini) dört ana kategoriye ayırır: Adaptasyoncu (uyum gösteren), muhafazakâr, köktendinci ve bireyci. Örneğin; Voll (1982, s. 30), 18. yüzyıl yeniden canlanış hareketi (modern canlanma hareketinin bir prototipi) içerisinde köktenci bir eylem tarzının ortaya çıkmasını şöyle izah etmektedir:

Avrupa egemenliğinden hemen önce köktendinci pratiğin kendi yapısı içerisinde bir reformist-uyanışçı gelenek kurulmuştur. İslam toplumu içindeki adaptasyoncuların gündeme getirdiği sorunlara yanıt verebilmek amacıyla sosyal gruplar ve birlikler yaratılmış ve bu gruplar, son iki yüzyıl boyunca her zaman yüzeysel köktenci bir ruh hâline sahip olmuştur. Bu nedenle 18. yüzyıl sosyoahlaki yeniden yapılanma ruhu şeklindeki yaklaşım, adaptasyoncuların sekülerleştirici reformlarına karşı bir sürüm olarak ortaya konulmuştur. Adaptasyoncu yaklaşım gücünü kaybettiği ya da başarısız olarak görüldüğü zamanlarda -ki bu 1970'lerde sıkça karşılaşılan bir durumdur- daha köktenci yaklaşım tam anlamıyla ortaya çıkmıştır.

Orta Doğu ve Kuzey Afrika'dan Asya'ya (Güney, Güneydoğu ve Orta Asya) Müslümanlar sömürgecilik saldırısı, bu saldırının getirdiği değişiklikler ve dönüşümlere karşılık örgütsel çabalarla cevap verdiler. Bu çabalar 20. yüzyılda da aynı şekilde devam etti ve bu yüzyılda (sadece birkaç istisna dışında) bütün İslam dünyası siyasi gücünü kaybederek Avrupa sömürgeciliği altına girdi. Tamara Sonn (2010, ss. 113-114) kaleme aldığı aşağıdaki satırlarda bu durumun kısa bir özetini sunmaktadır:

21. yüzyılın başlarında neredeyse tüm Müslüman dünyası, Avrupa ülkelerinin kontrolü altındaydı. Fransızlar Kuzey Afrika ve Suriye'yi kontrol altına alırken İngilizler Mısır, Filistin, Irak ve Hindistan'ı kontrol ettiler... Avrupa ülkeleri, giderek artan ekonomik güç varsayımı, içerideki rakipleri birbirlerine karşı mücadele ettirme ve gerektiğinde askerî eylem ve harekâtlar dâhil olmak üzere birçok stratejinin birleşimiyle Müslüman dünyayı kontrol altına aldılar. Sonuç olarak, Avrupa'nın genel itibarıyla İslam dünyası üzerinde kurduğu hâkimiyet kemale erene kadar çoğu insan tarafından belirgin bir şekilde algılanamadı.

Youssef M. Choueiri (2010, ss. 20-24) bu meseleyi şu şekilde ele alır:

İslam'ı saf ve asıl hâline geri getirmek amacıyla dinî yeniden canlanma hareketleri filizlenmeye başladı. İslami canlanma hareketi Sumatra ve Hindistan Alt Kıtası'ndan Orta Arabistan ve Kuzey Nijerya'ya ve İslam dünyasının en ücra köşelerine kadar ulaştı, buralarda kalıcı bir etki yaptı. Bu yeniden canlanma akımlarına 19. yüzyılın ikinci yarısında bile rastlanıldı... İlk canlanma hareketlerinden biri Orta Arabistan'da, Muhammed bin Abdülvehhab'ın (1703-1792) öğretilerinden esinlenilerek başlatılmıştır... Bu hareket, Vehhabîlik olarak adlandırılır... Kuzey Hindistan'da, Babür İmparatorluğu yerel hanedanların yükselişine ve güçlenmesine ek olarak İngiliz ekonomik ve askerî nüfuzu altında parçalanıp çökmeye başladığı zamanda Seyyid Ahmed Şehid (1786-1831) ve İsmail Şehid (1779-1831), İslam'ın arındırılması ve özüne dönmesi için çağrıda bulundular ve Hindu ve Sih etkilerine karşı cihad (kutsal mücadele) ilan ettiler. Bu hareket, ilhamını Şah Veliyyullah (1703-62) ve oğlu Şah Abdülaziz'in (ö.1824) muhafazakâr öğretilerinden almıştır... Kuzey

Nijerya'da Şeyh Osman'dan Fodio (1754-1817), 1804 yılında kutsal mücadelesini (cihad) başlatmış ve Nijer Nehri ile Çad Gölü arasında Sokoto Halifeliği'ni (1809-1903) kurmuştur... Avrupa'nın ticari nüfuzuna cevaben ortaya çıkan bir başka yeniden canlanma hareketi, Bengal'deki Feraizi Hareketi'ydi. Hacı Şeriatullah (1781-1840) tarafından kurulmuştur, ... 1842 yılında Akdeniz kıyıları ile Çad toprakları arasındaki kabile bölgesinde Muhammed Ali es-Senusi (1787-1859) tarafından yeni bir Sufi tarikatı olarak Senusiyye Tarikatı kurulmuştur.

Orta Doğu ve Kuzey Afrika'dan Güney Asya'ya tüm bu canlanma hareketleri öncelikle toplumun sosyoahlaki açıdan yeniden yapılandırılması ve şekillendirilmesi ile ilgiliydi. Dolayısıyla saf ve asıl İslam'ın karakteristik özelliği olan aktivizmi ve ahlaki dinamizmi çeşitli açılardan güçlendirmiştir (Rahman, 1970, s. 640). Tüm bu canlanma hareketleri ortak bir kavramsal ve pratik paydada buluşmuşlardır. Bu ortak payda Choueiri (2010, ss. 24-25) tarafından şu şekilde özetlenmiştir:

- Allah'ın birliğini (tevhid) ortaya koyan din olarak İslam'ın aslına dönüş. Bu inanç, İslam'ın putperest gelenekler ve yabancı değerlerden arındırılması konusunda ısrarcı olunmasının sebebidir.
- Bir yandan yasal muhakeme konularında bağımsız akıl yürütme (iç-tihad) savunulurken öte yandan şuursuz taklit kerih görülmüştür.
- İnanmayanlar, çok tanrıcular, putperestler ve kâfirlerin egemen olduğu bölgeleri terk etmek (hicret) bir zorunluluktur. Bu göçün (hicretin) hayata geçirilmesi eş zamanlı olarak cihadın (Allah yolunda mücadele) da benimsenmesi adına atılan ilk adımdır ve bu sayede İslam düşmanlarına karşı açık bir savaş ilan edilebilecektir.
- Tek bir liderin ya yenileyici [müceddid] ve yalnızca bir imam olarak ya da beklenen Mehdi olarak tecessüm edeceği noktasında ateşli bir inanca sahiptirler.

Sömürgecilik, modernleşme (ve/veya Batılılaşma), bunların Müslüman toplumlar üzerindeki etkileri ve M.S. 1924 yılında halifeliğin kaldırılması gibi gelişmeler, İslam dünyasında sosyodinî-siyasi hareketlerin yükselişi ve ortaya çıkmasından (toplu olarak) sorumlu başlıca nedenlerdir.

Alt Kıta'da ortaya çıkan Aligarh Hareketi (Quraishi, 1960; Lelyveld, 1977; Kidwai, 2017), Diyûbend Dar'ül-ulûmu (Faruqi, 1963; Metcalf, 1982, 2014; Zaman, 2002; Reetz, 2006; Ingram, 2018). Nedvetü'l-ulema (el-Hasani, 1964; Metcalf, 1982, ss. 335-347; Nadwi ve Khan, 1983-1984; Nadwi, 1983-1997; Malik, 1994, ss. 60-90) ve Cemaat-i İslami (Nasr, 1996; Shehabuddin, 2008; Ahmad, 2009, 2013; Bokhari, 2013; Hartung, 2014) gibi hareketler birçok diğer âlim tarafından ortaya konulan diğer bireysel çabaların yanı sıra en önde gelen hareketlerdir. Moten'e (1996, s. 139) göre bu hareketler her ne kadar ahlaki reform konusundaki kaygılarından sosyopolitik olarak motive olmaya kadar farklı tezahürlere sahip olsalar da yine de tüm bu hareketlerin hedefi bir ve aynıdır. O da makul, insaflı ve insancıl bir dünya düzeni oluşturmaktır. Bu İslami hareketler hem geçmişte hem de günümüzde küresel olarak önemli bir miras üretmiştir. Bu miras John L. Esposito (1999, s. 680) terminolojisinde "reformcu nesiller" olarak adlandırılır. Ona göre Orta Doğu'dan Güney/Güneydoğu Asya'ya tüm İslam dünyasında "reformcu nesiller" ortaya çıkmıştır ve bu reformculardan bazıları şunlardır:

Cemâleddin Efgânî, Muhammed İkbâl, Seyyid Ahmed Han, Chirag Ali... [ve diğerleri]. Önde gelenlerinden (Hasan el-Benna, Mevlana Ebu'l Ala Mevdudi, Seyyid Kutub) günümüz hareketlerine kadar yeniden canlanma/ uyanış hareketlerinin başlıca kurucuları, ... İslam dünyasındaki ikinci ve üçüncü nesil Müslüman entelektüellerin ve eylemcilerin temel dayanak noktaları olmuşlardır.

Dahası burada belirtmek gerekir ki Batılılaşma (modernleşme), Avrupa sömürgeciliği ve bunların Müslümanlara yönelik (toplu olarak) yaşattıkları zorluklara sayısız türde yanıt verilmiştir. Entelektüel bakış açısına göre bu yanıtlar üç ana kategoride toplanmaktadır. Bunlar, "gelenekselciler", "modernistler" ve "uyanışçılar/İslamcılar" veya "gelenekselcilik", "modernizm" ve "Panislamizm" olarak adlandırılmıştır (Rosenthal, 2004, ss. 107-113; Moten, 2008, s. 33).

Örneğin; Robert Rosenthal (2004, ss. 107-113), Güney Asya bağlamında bu sınıflandırmayı şöyle açıklar: İslam'ın ihtişamlı geçmişinde teselli

bulan ve çoğunlukla din âlimlerinin (ulema) dâhil olduğu gelenekselciler, 19. yüzyılda geleneği korumak ve kendi entelektüel alanlarını savunmak amacıyla Alt Kıta'da dinî okul ağları (medreseler) kurmaya çalışmıştır. Bunlardan en önemlisi, Diyûbend'deki Dar'ül-ulûm Medresesi idi... Bu medrese, 1867 yılında, Batı düşüncesi ve kurumlarının gün geçtikçe artan yayılımına karşı muhafazakâr bir muhalefet yeri olmuştur. (b) Modernistler: İslam'ı bir adaptasyon ve uyum programı aracılığıyla kültürel durgunluk ve yavaşlama ve siyasi iç çöküşten kurtarmayı öneren kişilerdir. Rosenthal, Güney Asyalı öncü modernistler arasında Seyyid Ahmed Han (1817-98) ve Muhammed İkbal'i (1877-1938) sayar. Rosenthal, ıslah (reform), tecdid (yenileme) ve içtihad (bağımsız yasal muhakeme) fikirlerini benimseyen bu etkili düşünürlerin/modernistlerin bir yandan bilim ve teknolojinin ortaya çıkarmış olduğu ürünleri özümserken öte yandan İslami eğitim, hukuk ve siyaset kurumlarını elden geçirip revizyona tabi tutarak Batı kültürel hegemonyasına karşı Müslüman birliğini ve direnişini teşvik ettiğini öne sürmektedir. (b) Uyanışçılar veya İslamcılar (veya İslami canlanma): Güney Asyalı Seyyid Ebu'l Ala Mevdudi (1902-79) gibi sistematik bir sosyal, dinî ve siyasi program vasıtası ile İslam'ın eski ihtişamını geri getirerek geleneği canlandırmak ve yeniden harekete geçirmek isteyenlerdir. Bu nedenle bu kesim, İslam'ı kapsamlı bir ideolojik sistem olarak yorumlarlar. Bu doğrultuda onlara göre İslami yeniden canlanma, nahdah (orltdür), thawrah (devrim) ve awdah (kuruluş ilkelerine dönüş) kavramlarına dayanmaktadır. Moten (2008, s. 33) kendi sınıflandırmasını şöyle açıklamaktadır: "Güney Asya bağlamında gelenekselcilik, Diyûbend uleması ve onların takipçileri tarafından temsil edilmiştir. Modernizm akımının temsilcileri Aligarh Hareketi'nin aydınları ve Panislamcı olan Cemâleddin Efgânî, Muhammed İkbal, Ebu'l Ala Mevdudi ve tecdid sınıflandırmasına ait diğer kişilerdir".

“Gelenek” ve “Moderniteyi” Tanımlama ve Bağlamsallaştırma Üzerine

Sözlük anlamıyla “gelenek”, belirli bir toplumdaki veya gruptaki kişilerin uzun bir süre boyunca takip etmeye devam ettikleri bir inanç, ilke ya da davranış biçimini veya belirli bir toplumdaki veya gruptaki bu tarz bütün inançları ifade eder. Edward Shils (1981, s. 12, 13 akt. Moten, 2011, s. 1), geleneği maddi nesnelere, inançlar, imgeler, uygulamalar ve kurumlar da dâhil olmak üzere “geçmişten günümüze iletilen veya aktarılan herhangi bir şey” olarak tanımlar. İletile gelen ve aktarılagelen ve hâlâ iletmeye ve aktarılmaya devam eden şey gelenektir (Latince traditum). Bu, geçmişte var olmuş, gerçekleştirilmiş ya da inanılmış ya da geçmişte var olduğuna ya da gerçekleştirildiğine ya da inanıldığına inanılan bir şeydir. Genellikle orldtür ve sekülerizm karşıtlığına dayanan gelenek aynı zamanda insanüstü varlıklar tarafından gerçekleştirilen ve kuşaktan kuşağa miras bırakılan veya aktarılan efsanevi eylemlerle beraber tanımlanan inanç ve uygulama kalıpları şeklinde de tanımlanır (Frassetto, 2006, s. 1106).

Canlanma ve reform bağlamında gelenek; “bir topluluğun geçmişi hafızasını onun bugüne ve geleceğine resmî ve otoriter bir biçimde bağlayan sürekli bir ahlaki argüman” olarak anlaşılmalıdır. Bu bağlamda reform; “bu geleneği yenileyerek eski hâline getirme, onun sürekli olarak tekrar etme vaadini sürdürme ve bunları yaparken eş zamanlı olarak onu icat etme süreci” olarak kabul edilir (Moosa ve Tareen, 2015, s. 204). İslam-modernite söylemi bağlamında gelenek, özünde moderniteye karşı olarak görülmemektedir. Aksine geleneğe “yeni siyasi ve kurumsal koşullar altında belirli değişimler ve dönüşümler geçiren sürekli bir ahlaki argüman” şeklinde yaklaşılmaktadır. Geleneksel toplum, doğuştan edinilmiş, özgün, tafsilatlı biçimlerin, göreceli olarak basit bir fiilî ve mesleki farklılaşmanın, uyumlu, insanların birbirine saygı ve hürmet gösterdiği bir tabakalaşma sisteminin ve sınırlı bir mekânsal hareketliliğin baskınlığı şeklinde karakterize edilir (Sutton, 1963, s. 71 akt. Moten, 2011, s. 1).

Buna karşılık modern terimi, bugünü veya son zamanları özellikle de Orta Çağ'dan bu yana olana kadar dönemi (M.S. 1500'den sonrası) ifade eder. Siyasal olarak Fransız Devrimi ile ve ekonomik olarak İngiliz Endüstri Devrimi ile başlayan dönemi ifade eder. Bu, birçok sosyal bilimcinin moderniteyi Batı ile birlikte tanımlamasına ve modernleşmeyi Batılılaşma olarak adlandırmasına yol açmıştır (Moten, 2011, s. 1). Dolayısıyla bu bağlamda “modern”, “kentleşme, yaygın makineleşme, yüksek sosyal hareketlilik oranı ve benzerlerini içeren bir özellikler kompleksi şeklinde karakterize edilen bir ulus-devlet” olarak tanımlanmaktadır (Smith ve Inkeles, 1966, s. 353; Moten, 2011, s. 2). Michael Walker (2003, ss. 579-582) tarafından tanımlandığı üzere modern ve orltdür terimleri; “yeni bazı alışkanlıklar, uygulamalar ya da dünya görüşlerinin eski, Orta Çağ ya da klasik zamanlardaki hâllerinden ve o dönemlerdeki kökenlerinden üstün olduğunu” veya “bu alışkanlıkların, uygulamaların veya dünya görüşlerinin üstünlüğünün onların yeni, güncel, moda, ilerici veya evrimsel olarak başarılı bir anlam ifade etmelerinden kaynaklandığını öne sürmektedir.”. Modernite, insanlık tarihinde insanın özgürlüğü, tüm insanların eşitliği ve aklın evrenselliği için mücadele edilen bir döneme işaret etmektedir. Walker'ın terminolojisinde ifade edildiği üzere orltdür; “özgürlük için mücadele etme, bir kamu hukuk sisteminin kurulması, tüm insanlar için zorunlu eğitim ve ulus-devlet içinde refah sistemlerinin gelişimi” gibi ilgili konularla birlikte “dinî ve siyasi tiranlık ve otoriter gelenekçilikten kurtulma çabası” olarak da kabul edilebilir (Walker, 2003, s. 579, 580). Armando Salvatore'ye (2013, s. 352) göre orltdür fikrî, sosyopolitik ve dinî olandan kültürel ve ekonomik olana değişen çeşitli faktör ve dönüşüm yollarını bir araya getirir.

Modernite Mücadelesi (The Challenge of Modernity) isimli eserinde Louay Safi (1994, s. 12, 14), modern Batı düşüncesiyle eş anlamlı olan orltdür kelimesinin Batı literatüründe genellikle klasik ve Orta Çağ dünyasında var olanların karşısında modern tarihte ortaya çıkan bilişsel, normatif ve yapısal değişiklikleri belirtmek için kullanıldığı fikrini ileri sürmektedir. Modernite düşüncesinin iki farklı yönü vardır: Birincisi,

üretim ve organizasyon becerileri ve teknikleri ile ilgilidir ve bu modernitenin teknik yönüdür. Modernitenin ikinci yönü ise belirli bir kültürün değerleri ve inançlarıyla ilişkilidir ve bu da onun normatif yönüdür. Batı güçlerinin Müslüman dünyası da dâhil olmak üzere Batı dışı bölgelere doğru yayılmasıyla birlikte modernitenin teknik ve normatif yönleri de Batı dışı bölgelerde yayılmıştır.

Dolayısıyla gelenek ve orldtür, birbirlerinden tamamen ayrı ve birbirlerini tamamen dışlayan kutupsal karşıtlar olarak görülmektedir (Moten, 2011, s. 2). Bu karşıtlık, geleneksel toplumlarda olduğu gibi geleneğin yanlış teşhisine, modern toplumlarda olduğu gibi modernitenin yanlış anlaşılmasına ve aralarındaki ilişkinin yanlış anlaşılmasına dayanmaktadır (Rudolph ve Rudolph, 1967, s. 3 akt. Moten, 2011, s. 2). Gelenek ve modernitenin kutupsal karşıtlar olması gerekmez. Bu yanlış bir ikiliktir çünkü hem birbirleriyle iç içe geçmekte hem de birbirlerini etkilemektedirler (Appelbaum, 1998, s. 92; Moten, 2011, s. 2).

Bu nedenle, tartışılan konuyu bağlamsallaştırdıktan sonra yazının devamında, Alt Kıta'nın seçilmiş bazı entelektüelleri ele alınmış; bu entelektüellerin son iki yüzyılda Alt Kıta'da İslam düşüncesinin yeniden canlanması ve reforma tabi tutulması noktasında nasıl katkıda bulduklarını, onların mirasçılarının bu mirası nasıl değerlendirdiği ve bu canlanma ve reform "entelektüel mirasını" nasıl geliştirdikleri ortaya konulmuştur.

Şah Veliyyullah: Alt Kıta'daki İslami Reform Mirasının Öncüsü

Şah Veliyyullah Dihlevî olarak da adlandırılan Delhili Şah Veliyyullah (1703/1762), yaratıcı düşünce konusunda 18. yüzyıl Hindistan Alt Kıtası'nda entelektüel olarak aktif merkezî bir figürdü (Jalbani, 2005 [1967]; Rizvi, 1980; Baljon, 1986; Hermansen, 1996; al-Ghazali, 2001). Şah Veliyyullah Dihlevî, "modernist/liberal İslami düşüncenin öncüsü" (Hermansen, 2004; Jackson, 2006); "18. yüzyılda Müslümanlar

tarafında İslami toplumun bozulmasına karşı verilen tepkinin öncüsü” (Hodgson, 1974); “İslami modernizmin babası” (Ansari, 1965, 2, ss. 254-55) ve “Hindistan Alt Kıtası İslam dünyasının Gazzâlîsi” (Hermansen, 1996) olarak görülmektedir. “Etkili bir teolog ve canlanma hareketi destekçisi” ve “son derece yenilikçi ve özgün bir düşünür” olarak Şah Veliyyullah, klasik ve çağdaş İslami ilim ve irfan akımları arasında bir köprü vazifesi üstlenmektedir. Özellikle kendisinin başyapıtı olan *Hüccetullahi'l Baliğa* (bundan sonra Hüccet olarak anılacaktır) adlı eserinde, sentetik düşünürün “sosyoahlaki yeniden yapılanma” ve “İslami entelektüel disiplinlerin sentezi” çerçevesinde hareket ettiğini öne sürer (Hermansen, 1996, 2013; Nadwi, 2004). İslam’ın “hoşgörülü ve zengin bir sentezini” temsil eden iki dinamik kavram (burada içtihad ve maslahat kavramlarını kastetmektedir) reformist düşünce bağlamında büyük bir önem taşımaktadır (Ansari, 1965; Dallal, 1993; Siddiqui, 2009; Parray, 2017).

Onun ilahiyat, felsefe, tasavvuf, hukuk, siyaset ve ekonomiden sosyolojiye kadar uzanan devasa ilim ve bilgisi, sonraki yüzyıllarda bütün düşünce okullarını etkilemiştir. O, Hint-Pakistan Alt Kıtası’nda İslam düşüncesinin neredeyse bütün modern yorumlarının arkasındaki entelektüel ilham kaynağı olarak görülmektedir. Modernistler, Ehl-i Sünnet, Ehl-i Hadis, Diyûbendiler, Cemaat-i İslami ve diğerleri, onu kendi İslam yorumlarının entelektüel öncüsü olarak görmektedir (al-Ghazali, 2001; Hermansen, 2008). “Liberaller”, “İslamcılar”, “modernistler”, “köktendinciler”, “gelenekselciler” ve hatta “Marksistlerin” bile hedeflerini pekiştirmek amacıyla ona atıfta bulunmaları, onun ilim ve bilgisinin genişliğini ve ne kadar önemli bir kişilik olduğunu ortaya koymaktadır (Ahmad, 2015, s. 148). Şah Veliyyullah, rasyonalizm ile gelenekçiliği dindarlık ile ilerlemeyi bir araya getirmiştir. İslam değerler sistemi üzerinde bıraktığı çok uzun süreli etki ile birlikte öncü modernistlerden neo-modernistlere ve “reformist geleneğin” 21. yüzyıldaki koruyucularına (Seyyid Ahmed Han (1817-98), Muhammed İkbâl (1877-1938), Fazlurrahman (1919-88), Mohammad Nejatullah Siddiqi (d. 1931), Muhammed Halid Mesud (d. 1939), vb.) (Hasan, 2009), gelecek

tüm nesillere reformcu ve uyanışçı bir mücadele miras bırakmıştır (al-Ghazali, 2001; Nadwi, 2004; Parray, 2017). Onun bıraktığı miras, rasyonalizm ve içtihadın genişleyen kapsamından, maslahat ve makâsıdü'ş-şerîaya (şeriatın maksatları, gayeleri) kadar geniş ve reformun/reformizmin birçok farklı yönünü kapsamaktadır (Parray, 2017, 2019).

Şah Veliyyullah, sayısız eserinde özellikle de başyapıtı olan *Hüccet*'inde (t.y. akt. Hermansen, 1996), İslami düşünceyi reformist bir bakış açısıyla ele almıştır. Dinin manevi anlamları (asrar el-din, dinin esrarı) ile birlikte metafizik ve siyasetten finans ve politik ekonomiye kadar çeşitli konuları ele almıştır. Dinin neredeyse bütün yönlerini (akaid, ibadet, malumat, ukubat ve ilahiyat) rasyonel bir bakış açısıyla yorumlamış ve dinî hükümleri, maslahat ve makâsıd perspektifinden ayrıntılı ve geniş bir biçimde ele almıştır.

İkdu'l Cid ve *Hüccet* gibi eserlerinde zamanının diğer reformistleri gibi kategorik olarak içtihadı savunan Şah Veliyyullah, şeriatla görülen bozukluk ve çarpıklığın arkasında yatan sebeplerden birinin taklit olduğunu ileri sürmüştür. İctihadı, şeriatın ikincil (füru) hükümlerini İslam hukukunun dört kaynağına (Kur'an, sünnet, icma, kıyas) dayanarak ayrıntılı bir müzakere ve tartışma yoluyla anlama çabası olarak tanımlamaktadır. Aziz Ahmed (1969, s. 8) tarafından tam anlamıyla ifade edildiği üzere Şah Veliyyullah, içtihad aracılığıyla, [Sünni] bir Müslümanın herhangi bir doktrin veya ritüel ile ilgili herhangi bir meselede dört temel hukuk kaynağından herhangi birisinin hükümlerini takip edebileceğini söyleyen bir hükümler arası uzlaşım geliştirmiştir. Müslümanların ilgili zamanlarda sonuca varmak için içtihadı kullanması gerektiğini ileri sürmüştür. Devrimci bir düşünür olarak "İslam'ın sosyo-ekonomik ve dinsel etik yapısının yeniden bütünleşmesi" konusunda gayret göstermiştir (Ansari, 1965, 2, s. 254). İrfan Ahmed'e (2015, ss. 150-151) göre, tefekkürî akıl yürütmenin istimal edilmesi anlamına gelen ve bir taklit eleştirisi olan içtihad, Veliyyullah'ın esaslı onun evrensel ve özele hitap eden ve bunları sentezleyen metodolojisi olan entelektüel projesinin merkezinde yer almıştır. Abdur Rashid Bhat'ın (2010, ss. 34-35) gözlemlerine göre bu, Şah Veliyyullah'ın içtihad ve

onun doğası ve metodolojisine yaklaşımı, onun, konunun entelektüel ve akademik mirasına dair derinlemesine bir bakış açısına sahip olduğunu ve bununla birlikte ümmetin geleceği ile ilgili “ümmet çöküş yoluna değil entelektüel dinamizm ve sosyal gelişim yoluna sapmalı” şeklindeki görüşünü göstermektedir.

İrfan Ahmed (2015, s. 150), görüşlerini Ahmad Dallal ve A. D. Muztar’a dayandırarak (Dallal, 1993, ss. 347-348; Muztar, 2005, s. 91, 177-181) Şah Veliyyullah’ın entelektüel uzlaşıcılığının, fıkıh (hukuk) konusunda da kendini gösterdiği kanısındadır. Müslümanların büyük çoğunluğunun dört ana mezhepten (Hanefi, Şafii, Maliki ve Hanbeli) birini takip ettiği ve onu tek gerçek yol olarak gördüğü bir ortamda Veliyyullah, dördünün de aynı derecede sahih ve geçerli olduğunu düşünmüştür. Herhangi bir mezhebin imamına bağlı değildi. Belirli bir meselenin bu dört mezhepte nasıl ele alındığını incelemiş ve bunlar arasından İslam ve akla en yakın bulduğunu benimsemiştir (tadil etmiştir). Onun yaklaşımı taklidi değil tahkikiydi. Dolayısıyla o bazı yönleriyle Hanefi bazı yönleriyle Şafii bazı yönleriyle Maliki bazı yönleriyle de Hanbeli’ydi. Veliyyullah’ın uzlaştırmacı ve çoğulcu yaklaşımının arkasında onun farklılıkların Allah’ın iradesini anlama sürecinin bir parçası olduğuna dair düşüncesi bulunmaktaydı. Peygamber (a.s.), farklılıklardan vazgeçmemiştir. Veliyyullah ayrıca farklılıkların başlaması ve idrak edilmesi açısından büyük önem arz eden (güç ve servet arzusu dâhil olmak üzere) tarihsel ve yapısal faktörleri ana hatlarıyla özetlemiştir.

Benzer şekilde akıl ve inanç arasındaki ikiliği reddederek onları birbirinin tamamlayıcısı olarak görmüştür. Muztar (2005, s. 169), Veliyyullah’a göre “akıl insanın inancı” olduğunu ve “akıldan yoksun olanın hiçbir inancı” olmadığını yazar. Binaenaleyh aklın (reason) önemiyle alakalı Hücet’te, Allah’ın emir ve hükümlerine sadece ilahi oldukları için değil aynı derecede rasyonel oldukları ve insanlığa fayda sağlama-yı amaçladıkları için uyulması gerektiğini net bir şekilde ifade etmiştir. İslami emir ve hükümler, hasta tarafından her zaman bilinmese de değeri hekim tarafından her zaman bilinen bir ilaç gibidir (Muztar, 2005, s. 170; Ahmad, 2015, s. 150).

Şah Veliyyullah'a göre, ilahi yasalarca verilen emir ve hükümlerin herhangi bir açıdan faydalı amaçlar (mesalih, maslahatlar) taşımadığını ve insanın eylemleri ile Allah'ın kendileri için gerekli kıldığı şeyler arasında herhangi bir ilişki olmadığını düşünmek, yanlış bir fikirdir (Harmensen, 1996, s. 11). Hatta dinî emir ve hükümlerin arkasında genel itibarıyla insanların çıkarına olan gerekçeler yattığını düşünen âlimleri bile -bu şekilde düşünen herhangi bir kişiden bizzat ismiyle veya böyle düşünen hiçbir mezhepten açıkça bahsetmemekle beraber takdir etmez. Dahası önceki nesillerde faydalı gayeler ve insan çıkarları konusunun tartışılmadığı ve bu nedenle bu disiplinin açıklığa kavuşturulması yönünde herhangi bir çabanın ortaya konulmadığı iddiası, Veliyyullah'ı ikna etmemiştir (Parray, 2017). Hücet'ten alınan aşağıdaki alıntıda görüldüğü üzere Veliyyullah, bu makâsıd disiplinini (Waliullah, t.y.; Harmensen, 1996, s. 15, 16) sistemleştirmenin getirdiği çeşitli faydaları saymaktadır:

Veliyyullah'ın halefi olan ve onlardan sonra gelen ve bağımsız muhakemeyi (içtihad) kullanan âlimler, emir ve hükümlerle getirilen yasaların gerekçelerini onların fayda sağlayan amaçları bağlamında açıklamaya devam etmişlerdir. Buradaki amaçları, bu emir ve hükümlerin ne manaya geldiğinin anlaşılmasını sağlamak ve onların kitapları ile fıkıh okullarında belirtildiği üzere metin temelli bu emir ve hükümlerin bir zararı önleme veya bir yarar sağlama amacı ile bağlantı noktasını ortaya koymaktır.

Roy Jackson (2006, s. 157), İslam'da Elli Önemli Figür (Fifty Key Figures in *Islam*) adlı eserinde; ondan önce Gazali'nin yaptığı gibi, [Şah] Veliyyullah'ın da denge (te vazün) -zamana ve şartlara uygun bir orta yol çağrısında bulunduğu fikrindedir. Dolayısıyla içtihad bu girişimde çok büyük öneme sahipti. Çünkü bağımsız bir muhakeme olmadan orta yolun ne olduğunu belirlemek mümkün değildir. Daha önceki zamanlarda yaşamış olan âlimlerin hükümlerini şuursuz ve taklidi bir yaklaşımla benimsemek ve onların bu emir ve hükümlerini tamamen farklı bir topluluğa değiştirilemez sabit bir kurallar dizisi şeklinde yerleştirip uygulamak anlamsızdır. Muhammed al-Ghazali (2001, s. İx), Şah Veliyyullah'ın reformcu mirasını şu sözlerle özetler:

İslam'ın yakın tarihinde Şah Veliyyullah, klasik ve çağdaş İslam ilim ve irfanı ve âlimler arasında bir köprü olarak durmaktadır. Gerçekten de son iki yüzyıl boyunca Müslüman Hindistan'da ortaya çıkan bir nevi yıldızlar geçidi diyebileceğimiz aydınların öncüsü olarak kabul edilmiştir. Şah Veliyyullah'ın manevi ve entelektüel halefleri, sahih İslam algısının canlandırılması ve onun öğretilerinin toplumun dinamik yapısı ve çeşitli koşullar altında uygulanması konusundaki mütemadi çabalarıyla Alt Kıta Müslüman değerler sistemi üzerinde çok uzun süreli bir etki bırakmışlardır.

Dünden Bugüne Şah Veliyyullah'ın Reformist Mirasının Varisleri

Bu bölüme, yazısına “Güney Asya'daki İslami Modernist ve Reformcu Söylem” başlıklı bölümle başlayan Riffat Hassan'ın (2009, s. 159) şu satırları ile başlamak yerinde olacaktır: 19. yüzyılın ortasından bu yana Güney Asyalı Müslüman âlimler ve düşünürler, İslami reformist ve modernist söylemin gelişmesine ve yayılmasına büyük katkıda bulunmuştur. Seyyid Ahmed Han, Muhammed İkbal ve Fazlurrahman gibi düşünürler tarafından geliştirilen fikirler ve metodolojiler, İslam dünyasında reformist düşüncenin gelişmesine katkıda bulunmuştur ve onların bırakmış oldukları miras, Asya'dan Afrika'ya ve oradan da Avrupa'ya Müslüman reformist düşünürlerle ilham vermeye devam etmektedir. Bu nedenle bu bölümün devamında 19. ve 20. yüzyıl Alt Kıta'sında canlanma ve reform hareketlerinin önde gelen isimleri (ve Veliyyullah'ın reformist mirasının en önde gelen üç temsilcisi ve varisi) olan Seyyid, İkbal ve Fazlurrahman'ın görüş ve düşüncelerinin kısa bir değerlendirmesi sunulmaktadır.

Sömürge Hindistan'ın Önde Gelen Modernist Düşünürü: Seyyid Ahmed Han

Şah Veliyyullah'tan sonra sosyodinsel ve entelektüel reformlara önem veren, İslami modernizmin önde gelen isimlerinden biri olan, eğitimci

ve politik aktivist, ilahiyatçı, gazeteci ve 19. yüzyıl Alt Kıtası'ndaki modernist İslami hareketin baş örgütleyicisi Sir Seyyid Ahmed Han (M.S. 1818-1898) olmuştur. 19. yüzyılda yaşamış sayısız Müslüman reformcunun en büyüklerinden kabul edilen Seyyid (akt. Nizami, 1979, s. Vi); "Müslüman düşüncesinde bir devrim" başlatmıştır (Chand, 1967, 2, s. 359). "Eski günlerde olduğu gibi bugün de ya modern bilim ilkelerinin abes ve faydasız ya da şüpheli olduklarını gösterebilmemiz ya da onları İslam'ın öğretileriyle uyumlu hâle getirmemiz noktasında kullanacağımız modern bir ilm-i kelama (kelam ilmi) ihtiyacımız vardır." (Khan, 2002, s. 256) sözleriyle modern değişime cevap vermek için yeni bir teolojik yaklaşım geliştirme çağrısında bulunmuştur (Jadid Ilm al-Kalam).

Seyyid, İslam'a ve dinî meselelere/konulara rasyonel bir yaklaşım getirdiğini vurgulamıştır. Bu doğrultuda Allah'ın kelamı (Kur'an) ile Allah'ın fiilleri (doğa) arasında bir çelişki olamayacağı görüşündedir. İctihadın özgürce ve sınırsızca kullanılması gerektiği ve bu tür kullanımın tüm Müslümanlar için temel bir hak olduğu fikri üzerinde ısrarcıdır (Khan, 1884; Dar, 1957; Troll, 1978; Ahmad, 1967; 2001, ss. 2913-3303; Hassan, 2009, ss. 182-184; Parray, 2015, s. 2; 2019, s. 50), "Şah Veliyyullah'ın yazılarından ilham alan Seyyid hayatını İslami modernizmi teşvik ederek, İslam'a rasyonel olarak yaklaşılması gerektiğine dikkat çekerek ve sosyal reformlar yaparak geçirmiştir." (Parray, 2017, s. 83). Yaşamı boyunca tutkusu, Alt Kıta Müslümanlarının hayatını modernize etmek olmuştur.

Sahip olduğu rasyonalist düşünce yapısına uygun olarak Seyyid, icthadın önemini ve İslami dinî kaynaklar ve düşüncenin rasyonel bir şekilde yorumlanması gerektiğinin altını çizmiştir. Bunların her ikisinin de İslam'ı Yeni Çağ'da kabul edilebilir hâle getirmek için gerekli olduğuna ve İslam'ın bu yolla sunulmaması durumunda Müslümanların İslam'ı anlamayacağına ve diğerlerinin İslam'ı takdir edemeyeceğine inanıyordu:

Seyyid, İslam'ın gerilemesinde sorumlu tuttuğu taklidi zemmetmiştir. Seyyid'e göre icthad (yenilik, zamanın değişmesine paralel olarak

yeniden yorumlama), zamanın bir gereğidir. O: “Taklitten (eski değerleri kopyalama ve takip etme) vazgeçin” der. Müslümanların, modern bilim ve teknolojinin bilgisini edinmeden ilerleme kaydedemeyeceğini söylemiştir. Bilginin herhangi bir ulusa münhasır olmadığı aksine bütün insanlığa ait olduğu gerçeğini savunur. Yiğitçe ve cesurca bir duruş sergilemiş ve Müslümanların entelektüel enerjisini (potansiyelini) pratiğe dökmeyi başarmıştır. Böylece Müslümanlar, bilim eğitimi almaya başlamışlardır. Sahip olduğu rasyonalist düşünce yapısına uygun olarak Seyyid, içtihadın önemini ve İslami dinî kaynaklar ve düşüncenin rasyonel bir şekilde yorumlanması gerektiğini vurgulamıştır. İslam’ı Yeni Çağ’da kabul edilebilir hâle getirmek için bunun gerekli olduğunu düşünmüş ve buna inanmıştır. Bunların gerekli olduğunu düşünmesi ayrıca onun İslam’ın rasyonel bir yolla sunulmaması durumunda İslam’ın Müslümanlar tarafından anlaşılmayacağına ve başkaları tarafından takdir edilemeyeceğine dair inancından kaynaklanıyordu (Parray, 2015, s. 29).

Ayrıca Kur’an’a güvenip dayanmanın, yalancı hadisleri sahih olanlardan ayırmanın (Hassan, 2009, s. 163; Parray, 2017, ss. 83-84) ve yaşadığı dönemde İslam’a ciddi şekilde zarar verdiğini düşündüğü “aşındırıcı ve çürütücü” unsur, yenilik ve ilaveleri ortadan kaldırmanın önemini deklare etmiştir (Lokhandwalla, 1971, s. 55; Hassan, 2009, s. 163).

Beşir Ahmed Dar’a (1957, s. 262) göre Seyyid; “Modern Hindistan’da İslam’ın liberal, modern ve ilerici bir yeniden yorumunun gerekliliğini pratiğe döken ilk insandır.” Nitekim Veliyyullah’ın reformist mirasının gerçek bir varisi olan ve İslam’a yeni bir yönelim sunan ve modern çağın gerekliliklerine mukabele eden Seyyid, İslami modernizmin Güney Asya’daki ilk temsilcisidir (Parray, 2015, s. 32; 2019, s. 56). Bu nedenle modern reformcu düşüncede Seyyid, Mazharuddin Siddiqi’nin (2014 [1982], s. 4, 12, 42, 60, 105, 190) ifade ettiği üzere “Hint Reformcu” olarak nitelendirilmiştir.

(Allame) Muhammed İkbâl: 20. Yüzyılın Şair-Filozofu ve Müslüman Reformcusu

Seyyid’den sonra icma ve içtihad kavramlarına vurgu yaparak dinsel düşüncenin reformu ve yeniden inşası konusuna en çok vurgu yapan

(yaygın olarak Allame İkbal olarak bilinen) Muhammed İkbal (1877-1938) olmuştur. İkbal, etkili bir şair-filozof, Müslüman reformcu, politik ideolog/aktivist ve 20. yüzyıl Alt Kıtası'nın en seçkin ve önde gelen isimlerinden biriydi (Beg, 1939; Schimmel, 1963; Malik, 1971; Vahid, 1988, 1992; Helal, 1995; Masud, 2003; Mir, 2007).

İctihadın ateşli bir savunucusu ve coşkulu bir destekçisi olan İkbal, yazılarında bu kavramı sık sık incelemiştir. Ona göre Müslümanların geçmişteki geriye gidişinin ana nedenlerinden biri, onların özellikle (İslam hukukunun kabul edilen kaynaklarından biri olan) içtihad ile ilgili olarak düşünsel tahkiki bir hukuk sistemine tabi olma konusundaki yetersizlikleri veya isteksizlikleriydi (Parray, 2019, s. 65). İkbal, içtihadı, İslam'ın entelektüel dirilişinin katalizörü olarak görmüştür. İkbal'e (2012 [1934]) göre içtihad; "İslam'ın yapısında bulunan hareket ilkesidir (ve yasal ilerleme). Bu ilke, dinamizm, hareketlilik ve İslam'ın yaratıcı ruhu ile ilişkilidir, yaşamdaki kalıcılık ve değişim kategorilerini uzlaştırırken çeşitlilik ve değişim şeklinde tezahür eden manevi sonsuzluğu da temsil eder" (Bhat, 1996, s. 109).

İkbal, içtihadın Kur'an'daki izlerini sürerek (Ankebût Sûresi, 29:69) ve onu Hz. Peygamber'in hadisleri ile tasdik ederek içtihadı sözlük anlamıyla ve bir İslam hukuku terimi olarak tanımlar: "İctihat sözlük anlamıyla "çaba sarf etmek" anlamına gelirken İslam hukuki terminolojisindeki anlamı ise hukuki bir soru veya problem hakkında bağımsız bir yargı oluşturmak amacıyla bir görüş çerçevesinde çaba sarf etmektir" (İkbal, 2012 [1934], s. 117).

İslam hukukunun modern çağın ihtiyaç ve gereksinimlerine göre yeniden yapılandırılmasını arzu etmiştir. "İslam fıkhnının yeniden değerlendirilmesini ve yeniden yasalaştırılmasını talep eden İkbal, içtihadın günümüz Müslümanları için kritik bir ihtiyaç olduğunu vurgulamıştır." (Parray, 2019, s. 66). İctihadın gelenekçi İslam'ın girmiş olduğu çıkmaz yoldan çıkmanın tek yolu olduğunu düşünmüştür. Kıta Altı'nın Batılılaşmış Müslüman entelijansiyası, kısa bir süre sonra kamusal görüş ve parlamenter kurumların kendisi hâline gelmiş olan bu görüşleri

hızla kabul etmiştir. İktbal'in Müslüman hukuk düşüncesinin gelişimine yaptığı özel katkı, içtihadın İslam'ın hareket ilkesi ve yasal ilerleyişi olarak teşekkül etmesi ve içtihadın kapsamı ve yetkileri genişletmesiyle birlikte icma ilkesinin yeniden tesis edilmesi olmuştur (Hassan, 2009, s. 168; Parray, 2017, s. 84; 2019, s. 69). Böylece İktbal, daha sahih, aslına daha uygun bir İslami orldtür için yeni bir entelektüel çerçeve oluşturmuş ve Müslümanları ve İslam medeniyetini kendi dinî ve kültürel mirasına göre ıslah edip canlandırmanın yollarını aramıştır.

Fazlurrahman: Geç 20. Yüzyılın Etkili Reformist Düşünürü

Bu miras, eleştirel fakat başarılı bir şekilde (20. yüzyılın ikinci yarısının en önemli ve etkili Müslüman modernist düşünürlerinden birisi olan) Fazlurrahman (1919-1988) tarafından devralınarak devam ettirilmiştir (Hasan, 2009, s. 170). Fazlurrahman, Abdullah Saeed (2004, s. 37; 2008, s. 222) tarafından "20. yüzyılda İslami düşünce reformu tartışmalarına en cüretkâr ve orijinal katkıyı yapanlardan biri" olarak tanımlanmıştır. O daha çok İslami düşüncede modern reform tartışmalarına yaptığı büyük katkılarıyla bilinir. Rosenthal'a (2004, s. 113) göre Fazlurrahman, liberal/reformist İslam'ın, İslam'ın modern dünyaya uyumlu olduğunu savunan, açık, dinamik ve uyumcu bir inancı benimseyen bir sözcüsü idi.

Ahad Ahmed'e göre (2017, s. XV, 1) Fazlurrahman yalnızca hem Batı hem de İslam dünyasındaki en etkili ve önemli Müslüman modernistlerden biri değil aynı zamanda İslam felsefesi alanında çok değerli bir âlim ve 20. yüzyılın önemli bir liberal Müslüman düşünürüdür. İslami eğitim, Kur'an'ın tefsiri, hadislerin tenkiti, erken dönem İslami entelektüel geleneklerinin gelişimi ve İslam hukuk ve etiği reformu gibi geniş bir yelpazede birçok farklı konu üzerine yazmıştır.

Yapıtlarında, İslamcı modernizm ve reformizme karşılık olarak icma, içtihad ve maslahat gibi kavramlarla karşılaşırız. Rahman'ın kaleme aldığı çalışmaların çoğu modernist düşünce ve klasik İslam felsefesine odaklanmaktadır. Onun düşüncesi genel itibarıyla Şah Veliyyullah ve

Seyyid'in geleneğinin devamı şeklinde nitelendirilir. Rahman, Kur'ani emir ve hükümlerin ardındaki maneviyatı geri kazanmaya çalışan bir yaklaşımı tercih ederken gelenekleri, "bağlamına tarihsel olarak meydana çıkmış olan" şeklinde yerleştirmektedir (Parray, 2017, s. 84). Her iki harekette -köktendincilik ve modernizmde bulunan ortak entelektüel öğeyi "geçmişte kaleme alınmış ve bir yasa içeren ilgili bir metni veya geleneği/teamülü anlama çabası ve bu yasayı yeni şart ve koşulları ihtiva edecek yeni bir çözüm ortaya koyacak manada genişletmek, sınırlandırmak ya da başka bir şekilde değiştirmek" şeklinde tanımladığı içtihad veya taze düşünce olarak nitelendirmiştir (Rahman, 1982, s. 8).

Yeni analitik araçlarla donanmış olan Rahman, bu fikirleri çağdaş terimlerle ifade edilen bir teori hâline getirmiştir. *Kur'an'ın Başlıca Konuları* (Rahman, 1980, s. 31) adlı eserinde bu terimi direkt olarak kullanmasa da makâsıda atıfta bulunur:

İslam hukukçuları mükemmel bir gerekçelendirme ile dört temel özgürlük veya hakkın üzerinde durmuştur: Hayat, din, mülk edinme ve mülkiyete sahip olma ve kişisel insan onuru ve saygınlığı. [Kur'an'ın şu ayetlerinde geçtiği üzere Mâide Sûresi, 5:32; Bakara Sûresi, 2:256 ve Bakara Sûresi, 2:30] bunların tümünü korumak devletin görevidir. Hiç kuşkusuz kişiyi tamamen yoksullukla baş başa bırakarak alçaltma da dâhil olmak üzere tüm bu hak ve özgürlüklerin geniş çaplı ihlali "dünyanın yozlaşması" anlamına gelecektir.

21. yüzyıl Alt Kıtası'nın Müslüman Reformistleri

Bu bölüm, İslam ekonomisti ve bilgin ve makâsıdü'ş-şerîaya (şeriatın maksatları) karşı "reformist mirasın vârisi" ismi ile müsemma Mohamad Nejatullah Siddiqi'nin (d. 1931) ve Pakistan'da "reformist geleneğin bekçisi" olarak adlandırılan Muhammed Halid Mesud'un (d. 1939) yapmış oldukları katkılara ışık tutacaktır. Her ikisi de günümüz Hindistan ve Pakistan'ında reformist düşüncenin öne çıkan ve etkili sesleridir ve dolayısıyla Şah Veliyyullah'ın reformist mirasının varisleridir.

Mohammad Nejatullah Siddiqi: Makâsîdü’ş-şerîaya Karşı Reformist Mirasın Varisi

Reformist düşüncede son zamanlarda ortaya çıkan bir eğilim, makâsîdü’ş-şerîa söylemidir. Alt Kıta’da ağırlıklı olarak bu söylem üzerine yazdığı yazılarıyla öne çıkan (yaşayan) kişi bir İslam ekonomisti ve İslam âlimi olan Mohammad Nejatullah Siddiqi’dir (d. 1931). Siddiqi, Kral Faysal Uluslararası Ödülü (1982) ve Şah Veliyyullah Ödülü’nü (2003) almıştır. Bu konu üzerine Urdu Dili’nde tam teşekküllü bir kitap kalem kalmıştır. Bu kitabı eline alan bir kişi, kitapta adaletin tesis edilmesi, zulmün ve yolsuzluğun ortadan kaldırılması, barışın ve güvenliğin sağlanması ve korunması, Batı’daki Müslüman vatandaşların karşılaştıkları sorunlar (vatandaşlık, hükûmete katılma ve orduya katılma meseleleri), küresel ısınma sorunları, çevre kirliliği, kitle imha silahları ve küresel barış ve güvenliğin sağlanması ve sürdürülmesi, dünyadaki yoksulluk ve açlığın ortadan kaldırılması vb. gibi ön plana çıkarılan çeşitli konuların bulunduğunu görecektir. Bunlar çok önemli olan ve dünya genelinde âlimlerin aklını meşgul eden konulardır. İçerikler, vurgulanan konular, kullanılan kaynaklar vb. gibilerin çok çeşitli olması nedeniyle Abdul Azim Islahi (2010, ss. 235-244) eseri, “derin düşünme, ciddi tartışmalar, yenilikçi metodoloji, ciddi konular ve güçlü tartışma” sözleriyle tanımlar.

Siddiqi’ye göre her çağ entelektüellerin yeni meseleler ve zorluklarla başa çıkmak için ortaya çıkmasına şahit olur. Klasik ve Orta Çağ dönemlerinde fıkıh, bütün ilgili soruları cevaplayan gelişimini tamamlamış bir bilim olmuştur. Ancak günümüz Müslümanlarının ihtiyaçları, nerede yaşadıklarından bağımsız olarak farklıdır. Bu nedenle makâsîd paradigmasının tamamen yeni olan bu durumlara karşı pratik cevaplar sağlaması gerekir. Bu bağlamda Siddiqi, farklı bağlamlar, durumlar, bakış açıları, hâl ve şartlar nedeniyle sürekli değişen içtihad ve maslahata vurgu yapar (Siddiqi, 2009; Parray, 2017, ss. 89-90).

Siddiqi (2009, s. 332; Parray, 2017, s. 94), (ister sosyal veya politik ister yasal veya etik ister ekonomik/finansal ister tıbbi olsun) 21. yüzyılın zorluklarının insanlığın “mevcut duruma eleştirel gözle bakma,

geçmiş deneyimleri ve deneyleri eleştirel bir şekilde analiz etme ve gelecek beklentileri üzerine düşünme ve düşünüp tartışmasını” gerektirdiğini düşünmektedir. Ayrıca “İslami yaşam biçimini yeniden inşa etmenin, farklı ideolojik eğilimlere sahip entelektüellerin, makâsıdın anlaşılması, uygulanması ve hayata geçirilmesi konusunda aralarındaki mevcut anlaşmazlıkların ve tutarsızlıklarını öğrenmeleri ve İslam’ın evrensel mesajının standartlarının belirlenmesinin yanı sıra insanlığın kutsallığı ve dokunulmazlığı bağlamında birbirleriyle etkileşim hâlinde ve fikir alışverişinde bulunmalarını gerektirdiğini” düşünmektedir.

Siddiqi (2009, s. 306), yargısal akıl yürütmeye ihtiyaç duyulan meselelerde (ijtihadi ammur) fikir birliğine varmanın, farklılıkları kabul etmekten daha az önemli olduğu kanısındadır. Başka bir deyişle Müslüman aydınlar, anlaşmazlık etiğini (Adab-ı İhtilaf) öğrenmeli ve uygulamalıdır. Böylece farklılıklar, karşılıklı etkileşim ve iş birliğinin önünde engel teşkil etmez.

Muhammed Halid Mesud: Pakistan Reformist Geleneğinin Bekçisi

21. yüzyıl Müslüman reformist düşünürlerinin önde gelen örneklerinden biri, Muhammed Halid Mesud’tur (d. 1939). Metodolojisi özellikle bağlam üzerinde duran bir Pakistanlı bilgin olan Mesud’un bu yaklaşımı birçok bakımdan Fazlurrahman’inkine benzer ve bu nedenle Mesud Riffat Hassan (2009, s. 173) tarafından “reformist geleneğin bekçisi” olarak nitelendirilmiştir. Şatibi’nin İslam hukuku felsefesi üzerine yazdığı ve hususiyile Şatibi’nin maslahata olan katkısına odaklanan doktora tezini tamamladıktan sonra Mesud, kariyerine İslam hukuku, çoğulculuk, Müslüman azınlıklar ve ilgili konular üzerine kapsamlı olarak yazdığı yazılarıyla devam etmiştir (Masud, 1995).¹

Mesud, Kur’an’ın parça parça ele alınması yerine ona bütünsel bir şekilde yaklaşılması gerektiğinin altını çizer. Kur’an ve hadisleri temel

1 Aslen doktora tezi olarak Charles J. Adams’ın gözetim ve danışmanlığı altında “İslami Hukuki Teori ve Sosyal Değişme: Ebu İshak el-Şatibi’nin Maslahat Kavramı Üzerine Onun Makasıd-ı Şeriat Doktrinine Referansla Analitik Bir İnceleme” başlığıyla yazılarak McGill Üniversitesi’ne sunulmuştur.

İslami metinler olarak görür. Kur'an'ı bir kanun kitabı olarak görmezken onun normatif niteliğini kabul eder (Hassan, 2009, s. 174). Örneğin; İslami modernizm ve onun oluşumu ve büyümesiyle ilgili olarak Mesud (2009, s. 257); “Müslümanlar moderniteyi birbirinden farklı şekillerde algılamış ve onun İslam ile olan ilgisi ve uyumluluğu ile ilgili farklı görüşler edinmişlerdir. Modern Müslüman düşünce akımları, reform düşüncesinden geleneğin ya da tam aksine modernitenin toptan reddedilmesine kadar değişmektedir” diye düşünmektedir. Ayrıca reform konusundaki söylemlerin “orltdür ve gelenek algılarında farklılık gösterdiği” görüşündedir. Mesud “reformcu, modernist ve İslami modernist” olmak üzere üç farklı reform söylemi tanımlamaktadır.

Mesud (2009, s. 237, 38), İslami modernizmi; “diğer iki söylemin ((a) canlanma ve reform söylemi, (b) Batılı modernist söylem) aksine başkalarıyla (diğer görüşlerle/yaklaşımlarla) yaptığı tartışmalar esnasında uyumluluk, orltdür ve gelenek kavramlarını tekrardan ele alan ve İslam geleneğinde modernizmi temel almayı hedefleyen etkileşimli bir söylem” olarak tanımlar. Mesud aynı zamanda bu yaklaşımın “modernitenin İslam ile uyumlu olduğunu ve bu uyuma meşruiyet kazandırmak adına yeni bir İslam teolojisine ihtiyaç duyulduğu” iddiasını ortaya atarak “Müslüman toplumu reforma” davet ettiğini ifade eder. Mesud (2008, 2009, ss. 240-241; Parray, 2019, s. 5), İslami modernizmin kökenini birbiriyle ilişkili dört faktöre dayandırır ve bu faktörleri şu şekilde tanımlar:

Birincisi, gerileme duygusu 18. yüzyılda genel itibarıyla tüm Müslüman dünyasında hissedilmeye başlanmış ve bu durum da Şah Veliyyullah (ö. 1762) gibi birçok düşünürün reform ihtiyacı konusunu vurgulamasına neden olmuştur.

İkincisi, bu gerileme duygusu, 19. yüzyılda Müslüman dünyada hüküm süren sömürgeci yönetimler tarafından Hindistan ve Mısır'da olduğu gibi doğrudan ya da İran ve Osmanlı yönetimi altındaki ülkelerde olduğu gibi dolaylı olarak daha da büyütülmüştür. Sömürgeci yönetime meşruiyet sağlayan Avrupalı birçok bilim adamı, Müslüman dünyasındaki siyasi ve sosyal sistemleri esasen gerici, zalimce ve mantıksız olarak nitelendirmiş ve İslam'ın modern meydan okumalara karşılık veremediğini ifade etmiştir...

Üçüncüsü, sömürgeci maceracıların ardından gelen Hristiyan misyonerler, Müslümanların Hz. Muhammed ve Kur'an'a olan inançlarına saldırmışlardır...

Dördüncüsü, modern kurumlarda eğitim görmüş Müslüman gençlik, modernleşmenin Batılılaşma anlamına geldiğine inanmış ve bu gençler, İslam'ı ve Müslüman pratiklerini göz ardı ederek bunları sık sık alaya almışlardır.

Ayrıca çoğulculuğu savunan Mesud; “Çoğulculuk, bireyin özgürlüğünü destekleyen orldtür projesinin bir parçasıdır. Çoğulculuğun geleneksel olarak belirli kişilerin, grupların veya kurumların tekel hâline gelerek otoriter bir biçimde belirli etik değerleri emir buyurması ile ilgili endişelerin üzerinde durduğu kadar çeşitliliği vurgulamadığı” (Masud, Madsen ve Strong, 2003, s. 181) görüşündedir. Mesud, İslam'ın çoğulculuğu iki temelde desteklediğini iddia eder: Birincisi, çoğulculuğun insan aklına hitap etmesi ve Kur'an'ın bireysel seçim ve sorumluluğa çok büyük önem atfetmesi, ikincisi ise İslami değerlerin farklı topluluklar tarafından anlaşıldığı üzere toplumsal olarak kabulüdür. Bu temel ayrıca yaygın olarak kabul edilen sosyal normlarla aynı görüşte olmamanın onlara muhalefet etmenin izin verilen (caiz olan) kapsamını da düzenler (Masud, Madsen ve Strong, 2003, s. 181; Hassan, 2009, s. 175).

Benzer şekilde İslam-siyaset tartışmalarında ve özellikle İslami siyasal sistemi demokrasiyle birleştirme konusunda kaleme aldığı “*İslami Siyasette Demokrasiyi Tanımlama*” (Masud, 2004) ve “*Pakistan'da İslam ve Demokrasi*” (Masud, 2011) gibi makalelerinde ortaya koyduğu görüşleri itibarıyla İslami demokrasinin (veya İslami bakış açısıyla tanımlanan demokrasinin) Batı demokrasısından, amaçlarının yanı sıra biçimi itibarıyla de farklı olduğu kanaatinde. Mesud, hangi bakış açısıyla yazılmış olursa olsun İslam ve demokrasi üzerine yapılan çalışmaların “Müslüman ülkelerde demokrasi inşa etmenin zorlu bir görev olduğu noktasını vurgulamadan geçmediğini” ileri sürmektedir (Masud, 2004; Hassan, 2009, s. 174). Ona göre, demokrasinin tanımlanması ile ilgili asıl mesele, sıradan insana bir birey olarak verilen yer ve değer

mevcut siyasal sistemlerde henüz tam olarak gelişmemiş olmasıdır. Demokrasinin Batı sistemlerinde ortaya çıkmasına rağmen demokrasi kavramının hâlâ yapım aşamasında olduğu sonucuna varır. Mesud'a göre asıl sorun, siyasal düşüncede temel paradigma kaymasıdır. Mevcut siyasi sistemlerde kitlelerin rolüne yapılan vurgu henüz tam olarak gelişmemiştir. Ona göre asıl sorun, sıradan bir insanın hükümetteki rolünün, yerinin ve hakkının tanınmasıdır (Masud, 2004). Mesud, Müslüman ülkelerde sadece demokrasiye engel olmakla kalmayıp sağlam bir demokratik yönetimin kurulması, bu yönetimin istikrar kazanması ve daha da kuvvetlendirilmesi noktasında kesintiler, müdahaleler ve aksaklıklar oluşturanın (Mesud, 2011, s. 20) dinin (İslam) kendisinin değil değişen bir dizi tarihî, siyasi ve ekonomik vb. faktör ile birlikte "dinî argümanlar" ve dinî yorumlar olduğunu öne sürer.

Sonuç

Bu bölüm, canlanma ve reformun anlamını, bağlamını, çağrışımını ve değişen eğilimlerini tanımlayarak ve tasvir ederek başladı. Daha sonrasında ise 18. yüzyıl ile 21. yüzyıl arasındaki dönemde Alt Kıta'da gelenek ve modernliğin anlamı/içeriği uygun bağlamına yerleştirilmiştir. Bunu, içtihadı (dinamik bir kavram/yasal araç) vurgu yapılan ve Şah Veliyyullah'tan 19. ve 20. yüzyılda yaşamış olan Seyyid, İkbâl ve Fazlurrahman'a ve 21. yüzyılın reformcu entelektüelleri olan Siddiği ve Mesud'a canlanma ve reformun nasıl kullanıldığı ve pratik edildiği üzerine bir tartışma izlemiştir. Dolayısıyla gelenek ve modernitenin iki "kutupsal karşıtlık" olarak görülmesinin gerekmediği sonucuna varmak uygundur. İslam ve orldtür birbirleriyle çatışmaz ve çekişmez tam aksine birleşir ve uzlaşır. Çünkü ne İslam ne de İslam hukuku ve tarihi, dinamizme, kalkınmaya, gelişmeye ve ilerlemeye karşı değildir. Moten'in (2011, ss. 12-13) çok yerli yerinde ifade ettiği üzere gelenek, birçok modern unsura yer verirken orldtür de Müslümanlar için değerli olan ilkelerden bazılarını özümsemiştir. Gelenek, dönüşüm sürecindedir ve orldtür, geleneğe yer verilmesine karşı değildir. Açıkçası

gelenekte, modernlik vardır ve bunun tam tersi de geçerlidir. Gelenek ve orldtür etkileşir ve birbirlerini etkilerler. Bu genel itibarıyla gelenek ve orldtür üzerine yapılan yukarıdaki tartışmada hususiyle de 18. yüzyıldan 21. yüzyıla kadar Alt Kıta'da İslami modernist/reformist düşüncenin önde gelen kişileri olan Şah Veliyyullah, Seyyid, İkbâl, Fazlurrahman, Siddiği ve Mesud'un görüş ve tasavvurlarında net bir şekilde su yüzüne çıkmaktadır.

Yukarıdaki izahat aynı zamanda İslami reformist düşüncenin ortaya çıkmasının ve ürettiği mirasın, Müslüman toplumun gelişimini, Batı ve Batı ideolojilerine/düşüncesine yönelik tutumunu etkilediğini de ortaya koymaktadır. Bu âlimlerin tasavvurları, tüm İslam dünyası çapındaki Müslüman entelektüeller ve aktivistlere, eğitim reformlarını, meşru, yasal ve sosyal değişimi vurgulama ve sömürgecilik karşıtı bağımsızlık hareketlerinin oluşumuna katkıda bulunma noktasında ilham vermiştir. Bu durum ayrıca 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında Müslüman toplumlarda ortaya çıkan İslamcı modernist/reformist söylemin, birbirinin ikizi olarak tabir edebileceğimiz modernitenin meydan okumalarına ve Müslüman toprakların ve halkların Avrupa güçleri tarafından tahakküm altına alınmasına (sömürgecilik/emperyalizm) tepki olarak ortaya çıktığını göstermektedir. Alt Kıta Müslüman düşünürleri bu harekete hem geçmişte hem de günümüzde çok önemli katkılarda bulunmuş, bu tartışmanın çeşitli yönleriyle alakalı kayda değer katkılar ortaya koymuşlardır.

Kaynakça

- Afsaruddin, A. (2006). Renewal (Tajdid). J. W. Meri (Ed.). *Medieval Islamic civilization: An encyclopedia* (1. Cilt) içinde (ss. 678-679). New York: Routledge.
- Afsaruddin, A. (2008). *The first Muslims: History and memory*. Oxford: Oneworld Publications.
- Ahmad, A. (2004). Reform: South Asia. R. C. Martin (Ed.). *Encyclopedia of Islam and modern world* (2. Cilt) içinde (ss. 580-582). New York: Macmillan.
- Ahmad, A. (1967). *Islamic modernism in India and Pakistan 1857-1947*. London: Oxford University Press.

- Ahmad, A. (1969). *An intellectual history of Islam in India*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ahmad, I. (2009). *Islamism and democracy in India: The transformation of Jama'at-e Islami*. Princeton: Princeton University Press.
- Ahmad, I. (2013). Islam and politics in South Asia. J. L. Esposito ve E. D. Shahin (Ed.). *Oxford handbook of Islam and politics* içinde (ss. 324-339). New York: Oxford University Press.
- Ahmad, I. (2015). Islamic reform in Asia. B. S. Turner ve O. Saleemink (Ed.). *Routledge handbook of religions in Asia* içinde (ss. 144-157). Abingdon, Oxon & New York: Routledge.
- Ahmed, A. M. (2017). *The theological thought of Fazlur Rahman: A modern mutakallim*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
- Al-Ghazali, M. (2001). *The socio-political thought of Shah Wali Allah*. Islamabad: Islamic Research Institute.
- Al-Hasani, S. M. (1964). *Sirat-i Mawlana Sayyid Muhammad 'Ali Mongiri, bani-yi nadwat al-'ulama*. Lucknow: Maktabat Dar al-'Ulum Nadwat al-'Ulama.
- Ali, M. A. (1997). A critical evaluation of Shah Wali Allah's attitude to ijtihad vis-à-vis the views of the other jurists. *Hamdard Islamicus*, 20(1), 19-26.
- Amin, H. (2012). Post-Islamist intellectual trends in Pakistan: Javed Ahmad Ghamidi and his discourse on Islam and democracy. *Islamic Studies*, 51(2), 169-192.
- Ansari, A. S. B. (1965). *Al-Dihlawi, Shah Wali Allah*. C. E. Bosworth Eds. *The encyclopedia of Islam [EI2]* (2. Cilt) içinde (ss. 254-255). New Edition. Leiden: Brill.
- Appelbaum, D. (1998). *The moment of modernity*. www.sacredweb.com/online_articles/sw2_appelbaum.pdf adresinden 20.01.2019 tarihinde erişilmiştir.
- Baljon, J. M. S. (1986). *Religion and thought of Shah Wali Allah Dihlawi*. Leiden: E. J. Brill.
- Beg, A. A. (1939). *Poet of the East*. Lahore: Qaumi Kutub Khan.
- Bhat, A. R. (2010). Shah Waliullah's concept of ijtihad: An approach to the selected portions of his iqd al-jid and al-insaf. *Journal of the Institute of Islamic Studies*, 39, 13-39.
- Bokhari, K. (2013). Jama'at-i-Islami in Pakistan. J. L. Esposito ve E. D. Shahin (Ed.). *Oxford handbook of Islam and politics* içinde (ss. 575-586). New York: Oxford University Press.
- Chand, T. (1967). *History of freedom movement* (2. Cilt). Delhi: Ministry of Information and Broadcasting.
- Choueiri, Y. M. (2010). *Islamic fundamentalism: The story of Islamist movements* (3. Baskı). London ve New York: Continuum International Publishing House.
- Dallal, A. (1993). The origins and objectives of Islamic revivalist thought, 1750-1850. *Journal of the American Oriental Society*, 113(3), 341-359.
- Dar, B. A. (1957). *Religious thought of Sayyid Ahmad Khan* (1. Baskı). Lahore: Institute of Islamic Culture.

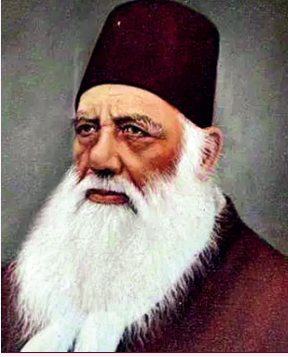
- Demirici, M. (2017). The question of ages in Islamic civilization. L. Sunar (Ed.). *Debates on civilization in the Muslim world: Critical perspectives on Islam and modernity* içinde (ss. 79-114). New Delhi: Oxford University Press.
- Esposito, J. L. (1983). *Voices of resurgent Islam*. New York: Oxford University Press.
- Esposito, J. L. (1993). *The Islamic threat: Myth or reality?* New York: Oxford University Press.
- Esposito, J. L. (1998). *Islam: The straight path*. New York: Oxford University Press.
- Esposito, J. L. (1999). Contemporary Islam: Reformation or revolution? J. L. Esposito (Ed.). *The Oxford history of Islam* içinde. New York: Oxford University Press.
- Esposito, J. L. (2013). *The future of Islam* (2. Baskı). New York: Oxford University Press.
- Faruqi, Z. H. (1963). *The deoband school and the demand for Pakistan*. London: Asia Publishing House.
- Ghorbal, S. (1958). Ideas and movements in Islamic history. K. W. Morgan (Ed.). *Islam: The straight path: Islam interpreted by Muslims* içinde (ss. 42-86). New York: The Ronald Press.
- Haj, S. (2009). *Reconfiguring Islamic tradition: Reform, rationality, and modernity*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Hallaq, W. B. (1984). Was the gate of ijthihad closed? *International Journal of Middle East Studies*, 16, 3-41.
- Hartung, J. P. (2014). *A system of life: Mawdudi and the ideolisation of Islam*. New York: Oxford University Press.
- Hassan, R. (2009). Islamic modernist and reformist discourse in South Asia. S. T. Hunter (Ed.). *Reformist voices of Islam-meditating Islam and modernity* içinde (ss. 159-186). New Delhi: Pentagon Press.
- Helal, A. A. (1995). *Social philosophy of Sir Muhammad Iqbal*. New Delhi: Adam Publishers and Distributors.
- Hermansen, M. K. (2001). Foreword. M. Al-Ghazali (Ed.). *The socio-political thought of Shah Wali Allah* içinde. Islamabad: Islamic Research Institute.
- Hermansen, M. K. (2008). Shah Wali Allah. A. Rippin (Ed.). *The Islamic world* içinde. London & New York: Routledge.
- Hermansen, M. K. (2013). Shah Waliullah. G. Bowering (Ed.). *Princeton encyclopaedia of Islamic political thought* içinde (ss. 193-194). Princeton: Princeton University Press.
- Hermansen, M. K. (1996). Translator. S. W. A. al-Dihlawi ve M. K. Hermansen (Ed.). *The conclusive argument from god: Shah Wali Allah of Dehli's Hujjat Allah al-Baligha* içinde. Leiden, Netherlands: E. J. Brill.
- Hodgson, M. G. S. (1974). *The venture of Islam: Conscience and history in a world civilization* (3. Cilt). Chicago: University of Chicago Press.
- Hopwood, D. (2000). Introduction: The culture of modernity in Islam and the Middle East. J. Cooper, R. Nettler ve M. Mahmoud (Ed.). *Islam and modernity: Muslim intellectuals respond* içinde (ss. 1-9). London ve New York: I. B. Tauris.

- Hunter, S. T. (2009). *Reformist voices of Islam-meditating Islam and modernity*. New York: M.E. Sharpe, Inc.
- Husain, M. Z. (1995). *Global Islamic politics*. New York: HarperCollins Publishers.
- Ingram, B. D. (2018). *Revival from below: The deoband movement and global Islam*. Oakland, California: California University Press.
- Iqbal, M. (2012 [1934]). *The reconstruction of religious thought in Islam*. London: Oxford University Press.
- Iqbal, M. (2013). *The reconstruction of religious thought in Islam*. With a New Introduction by Javed Majeed. Stanford University Press.
- Islahi, A. A. (2010). Review: Muhammad Nejatullah Siddiqi, maqasid al-shari'ah. *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics*, 23(2), 235-244.
- Jackson, R. (2006). *Fifty key figures in Islam*. New York: Routledge.
- Jalbani, G. N. (2005 [1967]). *Teachings of Shah Wali Allah*. New Delhi: Kitan Bhavan.
- Khan, S. A. (2002 [1884]). Lecture on Islam. C. Kurzman (Ed.). *Modernist Islam, 1840-1940: A sourcebook* içinde (ss. 291-303). New York: Oxford University Press.
- Kidwai, A. R. (2017). *Sir Syed Ahmad Khan: Muslim renaissance man of India-A bicentenary commemorative world*. New Delhi: Viva Books Pvt. Ltd.
- Kurzman, C. (1998). *Liberal Islam: A sourcebook*. New York: Oxford University Press.
- Kurzman, C. (2002). *Modernist Islam, 1840-1940: A sourcebook*. New York: Oxford University Press.
- Lelyveld, D. (1977). *Aligarh's first generation: Muslim solidarity in British India*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Lokhandwalla, S. T. (1971). *India and contemporary Islam*. Simla: India Institute of Advanced Study.
- Malik, H. (1971). *Iqbal: Poet-philosopher of Pakistan*. New York: Columbia University Press.
- Malik, J. (1994). The making of a council: The nadwat al-'ulama. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 144, 60-90.
- Masud, M. K., Salvatore, A. ve Bruinessen, M. (2009). *Islam and modernity: Key issues and debates*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Masud, M. K. (1995). *Shatibi's philosophy of Islamic law*. Islamabad, Islamic Research Institute.
- Masud, M. K. (2003). The scope of pluralism in Islamic moral traditions. R. Madsen ve T. B. Strong (Ed.). *The many and the one, religious and secular perspectives on ethical pluralism in the modern world* içinde. Princeton: Princeton University Press.
- Masud, M. K. (2003). *Iqbal's reconstruction of ijihad*. Lahore: Iqbal Academy.
- Masud, M. K. (2004). Defining democracy in Islamic polity. *The future of Islam, democracy, and authoritarianism in the era of globalization*. 5-6 December. International Centre for Islam and Pluralism, Jakarta. <http://www.maruf.org/?p=69> adresinden 20.01.2018 tarihinde erişilmiştir.

- Masud, M. K. (2008). *Attharwin sadi isawi men barr-i saghir men Islami fikr ke rahnuma (Pioneers of Islamic thought in the 18th century sub-continent)*. Islamabad: Islamic Research Institute.
- Masud, M. K. (2009). Islamic modernism. M. K. Masud vd. (Ed.). *Islam and modernity: Key issues and debates* içinde (ss. 237-260). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Masud, M. K. (2011). Islam and democracy in Pakistan. *Islam and state: Practice and perceptions in Pakistan and the contemporary Muslim world* içinde (ss. 19-41). Islamabad: International Islamic University.
- Metcalf, B. D. (1982). *Islamic revival in British India: Deoband 1860-1900*. Princeton: Princeton University Press.
- Metcalf, B. D. (2014). Deobandis. E. D. Shahin (Ed.). *The Oxford encyclopaedia of Islam and politics* (1. Cilt) içinde (ss. 261-264). New York: Oxford University Press.
- Mir, M. (2007). *Iqbal: Makers of Islamic civilization*. London: I. B. Tauris.
- Moosa, E. Ve Tareen, S. A. (2015). Revival and reform. G. Bowering (Ed.). *Islamic political thought: An introduction* içinde (ss. 352-360). Princeton: Princeton University Press.
- Moten, A. R. (1996). *Political science: An Islamic perspective*. London: Macmillan Press Ltd.
- Moten, A. R. (2008). Revivalism, reformism, and pan-Islamism: The South Asian experience. *Jihat al-Islam*, 1(2), 31-58.
- Moten, A. R. (2011). Modernity, tradition and modernity in tradition in Muslim societies. *Intellectual Discourse*, 19(1), 1-13.
- Mughram, A. A. (1960). [Editorial:] Notes of the quarter. *The Muslim World*, 50(2), 153-159.
- Munir, L. Z. (2003). Islam, modernity and justice for women. *Islam and human rights fellow lecture* içinde (ss. 1-6). Atlanta: Emory University.
- Anon. (1987). Muslim modernists: The torch-bearers of progressive Islam. *The Islamic Quarterly*, 31(3), 194-204.
- Muztar, A. D. (2005). Shah Waliullah's religious and political thought. M. I. Chughtai (Ed.). *Shah Waliullah (1703-1762): His religious and political thought* içinde. Lahore: Sang-e-Meel Publications.
- Nadwi, M. I. Ve Khan, S. T. (1983-1984). *Tarikh-i nadwat al-'ulama* (2. Cilt). Lucknow: Nizamat Nadwat al-'Ulama.
- Nadwi, S. A. H. A. (1983-1897). *Karwan-i zindagi* (6. Cilt). Karachi: Majlis-i-Nashriyyat-i Islam; Lucknow: Maktaba-i Islam.
- Nadwi, S. A. H. A. (2004). Hakim-ul-Islam Shah Waliullah. *Saviours of Islamic spirit* (4. Cilt) içinde. Lucknow, India: Academy of Islamic Research and Publications.
- Nasr, S. V. R. (1996 [1994]). *The vanguard of the Islamic revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*. Berkeley: University of California Press/New York: Oxford University Press.

- Nasr, S. V. R. (1996). *Mawdudi and the making of Islamic revivalism*. New York: Oxford University Press.
- Nizami, K. A. (1979). Foreword. A. H. Hali, K. H. Qadiri ve D. J. Mathews (Ed.). *Hayat-i-javed* (A biographical account of Sir Sayyid) içinde. Delhi: Idarah-i-Adabiyat-i-Delli.
- Parray, T. A. (2011). Islamic modernist and reformist thought: A study of the contribution of Sir Sayyid and Muhammad Iqbal. *World Journal of Islamic History & Civilization*, 1(2), 79-93.
- Parray, T. A. (2012). Muslim responses to imperialism in India: A study of the educational reforms of Sir Sayyid Ahmad Khan. *History Studies-International Journal of History*, 4(3), 153-171.
- Parray, T. A. (2013). South Asian Muslim modernists and their response to modernity: Contribution of Sir Sayyid and Muhammad Iqbal. *Journal of Humanity & Islam*, 3(1), 53-59.
- Parray, T. A. (2015). Sir Sayyid Ahmad Khan (1817-1898). Taqlid, ijihad and science-religion compatibility. *Social Epistemology Review and Collective Reply*, 4(6), 19-34.
- Parray, T. A. (2017). Exploring Nejatullah Siddiqi's contribution to the maqasid al-shari'ah in the Urdu orldtüre. *American Journal of Islamic Social Sciences*, 34(1), 80-103.
- Parray, T. A. (2019). *Mediating Islam and modernity: Sir Sayyid, Iqbal, and Azad*. New Delhi: Viva Books Pvt. Ltd.
- Quraishi, N. (1960). *Aligarh tehrik: Aagaz ta amroz* [Aligarh movement: From emergence to epitome]. Aligarh: Aligarh Muslim University.
- Rahman, F. (1970). Revival and reform in Islam. P. M. Holt, A. K. S. Lambton, B. Lewis (Ed.). *Cambridge history of Islam* (4. Cilt) içinde (ss. 632-656). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rahman, F. (1980). *Major themes of the Qur'an*. Chicago: Bibliotheca Islamica.
- Rahman, F. (1982). *Islam and modernity transformation of an intellectual tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rahman, F. (2000). *Revival and reform in Islam revival and reform in Islam: A study of Islamic fundamentalism*. E. Moosa (Ed.). Oxford: Oneworld.
- Reetz, D. (2006). *Islam in the public sphere: Religious groups in India, 1900-1947*. New Delhi: Oxford University Press.
- Rizvi, S. A. A. (1980). *Shah Wali Allah and his times*. Canberra: Ma'rifat Publishing.
- Rosenthal, R. (2004). Debating orthodoxy, contesting tradition: Islam in contemporary South Asia. R. M. Feener (Ed.). *Islam in world cultures-comparative perspectives* içinde (ss. 103-131). Santa Barbara, California: ABC-CLIO, Inc.
- Rudolph, L. I. Ve Rudolph, S. H. (1967). *The modernity of tradition: Political development in India*. Chicago: University of Chicago Press.
- Safi, L. (1994). *The challenge of modernity: The quest for authenticity in the Arab world*. Lanham: University Press of America.
- Salvatore, A. (2013). Modernity. G. Bowering (Ed.). *Princeton encyclopaedia of Islamic*

- political thought* içinde (ss. 352-360). Princeton: Princeton University Press.
- Saruhan, M. S. (2006). İslah. J. W. Meri (Ed.). *Medieval Islamic civilization: An encyclopedia* (1. Cilt) içinde (s. 675). New York: Routledge.
- Schimmel, A. (1963). *Gabriel's wing: A study of the religious ideas of Sir Muhammad Iqbal*. Leiden: E. J. Brill.
- Shehabuddin, E. (2008). Jamaat-i-Islami in Bangladesh: Women, democracy and the transformation of Islamist politics. *Modern Asian Studies*, 42(2-3), 577-603.
- Shils, E. E. (1981). *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Siddiqi, M. (2014 [1982]). *Modern reformist thought in the Muslim world*. New Delhi: Adam Publishers and Distributors.
- Siddiqi, M. N. (2009). *Maqasid al-shari'ah* [Objectives of the shari'ah]. New Delhi: Mar-kazi Maktabah-e-Islami Publishers.
- Smith, D. E. (1966). Emerging patterns of religion and politics. D. E. Smith (Ed.). *South Asian politics and religion* içinde. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Smith, D. Ve Inkeles, A. (1966). The O-M scale: A comparative socio-psychological measure of individual modernity. *Sociometry*, 24, 353-357.
- Smith, W. C. (1943). *Modern Islam in India: A social analysis*. Lahore: Minevra Book Shop.
- Sonn, T. (2010). *Islam: A brief history* (2. Baskı). West Sussex, UK: Blackwell Publishing Ltd.
- Sutton, F. A. (1963). Social theory and comparative politics. H. Eckstein ve D. E. Actor (Ed.). *Comparative politics: A reader* içinde (ss. 67-81). New York: Free Press.
- Tradition. (2006). M. Frassetto (Ed.). *Britannica encyclopedia of orld religions*. Chicago: Encyclopædia Britannica Inc.
- Troll, C. W. (1978). *Sayyid Ahmad Khan: A reinterpretation of Muslim theology*. New Delhi: Vikas Publishing House.
- Vahid, S. A. (1988). *Iqbal: His art and thought*. New Delhi: Deep and Deep Publications.
- Vahid, S. A. (1992). *Thoughts and reflections of Iqbal*. Lahore: Sheikh Muhammad Ashraf.
- Voll, J. O. (1982). *Islam: Continuity and change in the modern world*. Boulder: Westview Press.
- Voll, J. O. (1983). Renewal and reform. J. L. Esposito (Ed.). *Voices of resurgent Islam* içinde (ss. 32-47). New York: Oxford University Press.
- Wali Allah, S. (1955). 'Iqd al-jid fi ahkam al-ijtihad wa al-taqlid. Karachi. M. D. Rahbar (Ed. Ve Çev.). Shah Wali Allah and ijtiihad: A translation of selected passages from his 'Iqd al-Jid.... *The Muslim World*, 45(4), 346-358.
- Wali Allah, S. (1996). *The conclusive argument from god: Shah Wali Allah of Delhi's Hujjat Allah al-baligha*. M. K. Hermansen (Çev.). Leiden, Netherlands: E. J. Brill.
- Wali Allah, S. (t.y.). *Hujjat Allah al-baligha*. Al-S. Sabiq (Ed.). Cairo: Draul Kutub Hadissa.
- Welker, M. (2003). Modernity. J. W. V. Van Huyssteen (Ed.). *Encyclopedia of religion and science* içinde (ss. 579-582). New York: Macmillan.
- Zaman, M. Q. (2002). *The ulama in contemporary Islam: Custodians of change*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.



SİR SEYYİD AHMED HAN

1817-1898

Hindistanlı modernist düşünür.

Ataları Şah Cihan döneminde Herat'tan Hindistan'a gelerek yerleşmiş ve soyları Hz. Hüseyin'e dayandığı için Seyyid olarak nitelenen Ahmed Han, 1817 yılında Delhi'de dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini annesinin nezaretinde geleneklere uygun olarak tamamlayan Ahmed Han, babasının vefatıyla hayatını kazanmak için çalışmak zorunda kalmış ve Delhi Ceza Mahkemesi zabıt kâtipliğine tayin edilmiştir. Burada hakim olan amcasından mesleki bilgisini geliştirip ilerleterek hakimlik sınavlarını kazanan Ahmet Han bu alanda hızla yükselmiştir. 1857 yılında İngilizler'e karşı başlatılan ve Hint tarihine "sipahi ayaklanması" olarak geçen hareket sırasında Bicnor'da bulunan Ahmed Han, İngilizler'e sadık kalarak birçok İngiliz'in hayatını kurtarmıştır. Bu hizmetinden dolayı kendisine müsadere edilen ve yıllık on beş bin İngiliz lirası gelir getiren bir mülk bağışlanmışsa da kabul etmemiş ve hakimlik görevine devam etmiştir. Ahmed Han, 1869 yılında oğulları Hâmid ve Mahmud'la birlikte İngiltere'ye gitmiş, on yedi ay müddetle meslekî tetkiklerle birlikte İngiliz üniversite teşkilâtını da incelemesi neticesinde kraliçe ve devlet adamlarından büyük ilgi görmüştür. 24 Mayıs 1875'te Mohammadan Anglo-Oriental College'ı kurarak hakimliği bırakıp Aligarh'a yerleşmiştir. Bu

kolej Ahmed Han'ın ölümünden sonra 1920 yılında üniversite haline getirilmiştir. Hindistan'daki günümüz Müslüman aydınlarının birçoğu Aligarh Koleji veya üniversitesinde yetişmiştir. 1878'den 1883'e kadar kraliyet nâibinin yasama meclisinde üyelik yapmıştır. Hint aydınları tarafından kurulan All-India National Congress'e karşı çıkmıştır. Müslümanların bu harekete karışmamaları için bütün gücüyle çalışan Ahmed Han, 1887'deki İslam Eğitim Konferansı'nda Millî Kongre'yi şiddetle tenkit etmiştir. Ahmed Han'a göre İngilizler'in teveccühü kaybedilirse halk mağdur olacaktır. Onun bu İngiliz yanlı tavır ve çalışmaları İngiliz hükümetince büyük bir memnuniyetle karşılanmış ve kendisine "Sir" ve "Knight Commander of the Star of India" (Hint yıldızı nişanının şövalye kumandanı) unvanı verilmiştir. 1889'da Edinburg Üniversitesi tarafından fahrî doktor unvanıyla taltif edilen Ahmed Han, 27 Mart 1898 tarihinde Aligarh'da ölmüştür.

Loyal Mohammadan of India adlı kitabında, reformcu ama devrimci olmayan bir yazarın dilinden isyanın gerçek nedenleri ayrıntısıyla açıklanmaktadır. Esbâb-ı Begavât-ı Hind eseri Hindistan'da sıkıyönetim uygulandığı sırada neşredilmiş olup Hindistan halkının devlet kademelerinde temsil

Yaşadığı Yerler: Hindistan, İngiltere

Görev Yaptığı Kurumlar: Delhi Ceza Mahkemesi'nde zabıt katipliği, sadr-ı eminlik, sadru's-sadr, Tehzîbü'l-ahlâk adlı gazetede yazarlık, Mohammadan Anglo-Oriental College

Önemli Eserleri: Loyal Mohammadan of India; Esbâb-ı Begavât-ı Hind; Cilâü'l-kulûbbi-zikri'l-mahbûb; Tibyânü'l-keîâm

edilmediği yönünde birçok tenkitleri ihtiva etmektedir. Cilâü'l-kulûb bi-zikri'l-mahbûb ise dinî ve tasavvufi konuları işleyen bir eserdir. Tibyânü'l-keîâm ise İncil'in tefsiridir.

Ahmed Han, Batı akılcılığına dayanarak İslam'ı kendi şahsî yorum ve fikirleriyle uzlaştırmaya çalışmıştır. Ona göre kâinatta sebep-sonuç prensibi hâkimdir ve kâinat bu prensibe bağlı olarak yönetilir. Dolayısıyla kâinatta bu kanunlara aykırı hiçbir şey cereyan etmez. Bu iddia ile mucizeleri ve kerametleri tabiat kanunlarına göre açıklamaya çalışmış, aksini iddia edenleri ise aşırı münakaşalar ile ikna etmeye çalışmıştır. Siyasetin dinden ayrılması Ahmed Han'ın önemle üzerinde durduğu konulardan biridir. Ona göre Müslümanlar hiçbir devirde vahye dayanarak siyaset yapmamışlardır. Ahmed Han en temelde Müslümanları Batı kültürüne ve İngiliz hükûmetine ısındırmak için çaba göstermiş; din ile dünya işlerinin birbirinden ayrılması ve dinin her işe karıştırılmaması gerektiğini savunmuştur. Ahmed Han, kendi zamanında Hindistan'daki Müslümanların bir kısmının Yahudiler gibi dışa dönük ve şekilci olduklarını, diğerlerinin de Katolikler gibi

içe yöneldiklerini ifade ederek, her iki anlayışın da Müslümanların gerçek İslam'a olan imanlarını zedelediğini ve dinî hayatlarını dejenere ettiğini ileri sürmüştür. Hindistan'ın bir Luther'e ihtiyacı olduğunu iddia etmiştir. Onun bu tür cüretli fikirlerinden, Protestanlık reformuna benzer bir hareketin İslam dünyasında da meydana getirilmesini arzu ettiği sezilmektedir. Ahmed Han, siyasî görüş bakımından, çağdaşı olan Cemâleddîn-i Efgânî'nin temsil ettiği Panislamizm'e karşıdır. Nitekim Hint Müslümanlarını İslam dünyasının diğer bölgelerinden, özellikle Osmanlı ülkesinden ayrı tutmuş, cihanşümul bir İslam hilâfetine karşı çıkmıştır.

Ahmed Han, düşünce ve uygulamalarından dolayı bazı İslam âlimlerinin tekfere kadar varan tenkitlerine hedef olmuştur. Yabancı tesirlerin altında kalan Ahmed Han kendine has bir din anlayışına sahip olmuş, İslamiyet'i bu din anlayışına uydurmak maksadıyla bazı teoriler geliştirmiş ve benimsenmesi güç yorumlara girişmiştir. Modernizm ve laikliğin yayılmasında tesiri olduğu yaptığı işlerden ve yazdığı eserlerden anlaşılmaktadır.



Aligarh İslam Üniversitesi

İngiliz eğitim modelini esas alan ilk İslam üniversitesi.

Kuruluş Tarihi: 1920

Bulunduğu Yer: Aligarh

Önemli İsimler: Seyyid Ahmed Han, Lord Lytton

Etkisi: Batı'da uygulanan eğitim sistemi modellenerek İslami bir tedrisat başlatmak amacıyla kurulmuştur.

Aligarh İslam Üniversitesi, Hindistan Müslümanlarının önemli kültür merkezlerinden biridir. Seyyid Ahmed Han, 1875 yılında Batı felsefesi ışığı altında İslam'ı incelemek ve İngiliz eğitim modeline uygun İslami bir tedrisat başlatmak amacıyla Medresetü'l-Ulûm adıyla bir mektep kurmuştur. Bu kurum üç yıl eğitim öğretim yaptıktan sonra Mohammadan Anglo-Oriental College'ı kuran Seyyid Ahmed Han ölene kadar kolejini idaresini yürütmüştür. Kurumun eğitim dilini İngilizce olarak tercih etmesi, fikrî çizgisinin ne olduğunu belirtmekle beraber dinî ilimler Arapça okutulmaktadır. Ayrıca Anglo-Oriental College'da edebiyat dili olan Farsça ve halkın yaygın olarak kullandığı Urduca gibi diller de öğretilmektedir. Kuruluşundan itibaren Lord Lytton'un fikrî ve mali katkıları ile yönlendirilen Mohammadan Anglo-Oriental College'ın eğitim kadrosu meşhur şarkiyatçılardan oluşturmaktadır. Kurumun kadro seçimindeki bu uygulama, Hindistan'ın önemli fikir ve ilim adamlarından Mevlana Şibli, Muhammed İkbal, Mevlana Ebû'l-Kelam Azad tarafından tenkit edilmiştir. 1920

yılında üniversite şekline dönüştürülen müessesede 1934'te Tıp Fakültesi, 1945'te Ziraat Yüksek Okulu açılmıştır. Üniversitede Fen, Ticaret, Sanayi-Teknoloji ve İlahiyat fakülteleri de bulunmaktadır. Aligarh İslam Üniversitesi bugün Uttar Pradeş eyaletinin on bir üniversitesinden biridir.

Üniversitede İslam dini, İslam tarihi, Hindistan Müslümanlarının kültürü ile ilgili birçok neşriyat yapılmıştır. Aligarh İslam Üniversitesi'nin çıkardığı dergiler arasında altı ayda bir yayımlanan Mecelle-i 'Ulûm-i İslâmiyye (1960) ve yıllık Mecelletü'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-Hindî de (1976) bulunmaktadır.

Hint Müslümanlarının en eski eğitim kurumlarından biri olan Muslim Educational Conference, ülkede Müslümanları eğitim ve siyasi bakımdan aydınlatmak için Seyyid Ahmed Han tarafından 1886'da Aligarh İslam Üniversitesi bünyesinde kurulmuştur. Ayrıca Hindistan'ın bağımsızlığını kazanmasından sonra teşkilatlanan Muslim League de 1906'da yine Aligarh'da ortaya çıkararak kitleleri yönlendirmek adına birçok faaliyet göstermiştir.

Güney Asya'dan İslami Modernizm Sesleri

M. A. Muqtedar Khan & İbrahim Enes Aksu

Giriş

Modernitenin gelişi, dünya üzerindeki sosyal, ekonomik ve siyasi yapıda birtakım kökten değişiklikleri beraberinde getirdi. Toplumlar siyasi düzlemde; krallık, imparatorluk ve yasal devletler hâlinde örgütlenmekten çıkıp bölgesel olarak belirlenmiş ve egemenliğini devlet bünyesindeki siyasi yapıdan alan ulus-devletlere geçiş yaptı. Ekonomik alandaki en büyük değişim, tarıma dayalı feodal sistemin yerine modern orta sınıfı oluşturarak toplum üzerinde geri dönüşü olmayan köklü bir etkiye yol açan kapitalist sanayi sisteminin gelmesiydi. Dünya genelinde seçkin sınıf, gelenek ve din temelli düşünceden sıyrılıp daha seküler ve bilimsel bakmaya başladıkça düşüncenin felsefi ve epistemolojik temelleri de modernite ile birlikte evrildi. Tüm bu değişimler, Avrupa'da başlayıp sonuca ulaştığı için Batı, gezegen üzerinde siyasi, bilimsel ve ekonomik anlamda hâkim güç hâline geldi. Müslümanların moderniteyle karşılaşmaları, sömürgecilikle birlikte oldu ve bu durum Müslüman toplumları, gücünü kanıtlayan Batılı yaklaşım üzerinde düşünmeye ve karşılık vermeye itti (Mavelli, 2012; Arnason, 2006; Curtis, 2009).

Müslümanlar ve Modernite Sorunu

İslam dünyasında kültürel ve siyasi alanda Batı hâkimiyeti ve modernite, Napolyon'un 1798'de Mısır'ı işgal etmesi ve İngilizlerin 1857'de Hindistan'da Babür İmparatorluğu'nu yenilgiye uğratmasıyla başladı. İki

taraf arasındaki zıtlık apaçık ortadaydı. Batı; zinde, bilimsel, dinamik, gelişmiş, askerî açıdan güçlü ve muzaffer konumdaydı. İslam dünyası ise hâlâ zengin olsa da artık yaşlanmış, yorgun, geleneksel, durgun ve mağluptu. Son darbe, 1923 yılında Osmanlı İmparatorluğu'nun sona ermesiyle geldi. Ancak o zamana kadarki süreçte yazgı çoktan belliydi. Modern Batılı yaklaşım, daha iyi olmasa bile Müslümanların eskiden kalma yaklaşımından çok daha güçlü ve başarılıydı. Babürlerin 1857'de uğradıkları yenilginin Müslüman aydınlar üzerindeki etkisi travmatikti. Hindistan, İngilizlere kaybedilmiş ve ironik bir şekilde o andan itibaren Osmanlı İmparatorluğu hâkimiyetindeki Müslümanlardan daha fazla sayıda Müslüman, İngiliz İmparatorluğu'nda yaşıyordu. En son yaşanan imparatorluklar savaşında (I. Dünya Savaşı) modern Batı için savaşan Müslümanlar, geleneksel İslam dünyası için savaşan Müslümanlardan sayı olarak fazlaydı (Aydın, 2017; Karandikar, 1968).

Yenilgi, dünya hâkimiyetinin kaybedilmesi ve İslam topraklarının sömürgeleştirilmesi, Müslüman âlim ve edebiyatçıları, yitirilen entelektüel ruhu yoğun bir şekilde yeniden aramaları için tetikledi. Modernite ile uzlaşmaya varıp ona karşılık vermeye çalıştılar. Muqtedar Khan, *Islam and Global Governance* adlı son kitabında Müslümanların modernite sorununa seküler ve İslami olmak üzere iki farklı karşılık verdiklerini öne sürer. Ayrıca İslami karşılık verme şeklini de üçe ayırır: (i) Geleneksel İslam, (ii) siyasal İslam ve (iii) İslami modernizm. Seküler yaklaşımın modernite ve Batı kültürü arasında herhangi bir ayırım yapmadan temelde Batı kültürüne tamamen teslim olduğunu savunur. Seküler Müslümanlar, İslam ve gelenekleri, Müslümanların yenilgiye uğramasından ve güçsüz düşmesinden sorumlu tutarak sekülerleşmeyi seçtiler ve bazen bunu Mustafa Kemal Atatürk yönetimindeki gibi uç önlemler olarak daha radikal bir şekilde yaptılar. Seküler Müslümanlar için ilerlemenin tek yolu, Batı'yı taklit etmektir.

İslami yaklaşım ise özünde modernite ile Batılı sistemleri reddedip seçici bir biçimde benimsemeyi barındırıyordu. Geleneksel yapıdaki Müslümanlar, moderniteyi hemen hemen tüm yönleriyle reddediyorlardı. Moderniteyi, İslam dışı ve dinsizlik olarak görüyorlar ve modernleşmenin bir şekilde sekülerleşme ve İslam'dan uzaklaşma anlamına

gelmesinden korkuyorlardı. Siyasal İslam, modernitenin gücünü kavrayarak onu İslamlaştırdıktan sonra kabul etmeyi amaçlıyordu. İslamcılar, devletin İslamlaştırılması, ekonominin İslamlaştırılması gibi düşünceler geliştirdiler. Öte yandan yenilikçi Müslümanlar, modernitenin kaçınılmaz olduğunu ve geri dönüşü olmadığını kabullenerek bilgiyi, bilimi ve hatta demokrasiyi İslamlaştırmaya çalıştılar (Masud, Salvatore ve van Bruinessen, 2009; Devji, 2007; Khan, 2019).

Müslüman seküler tepkiler, Türkiye'de en çok Atatürk zamanında Arap dünyasında Baas Partisi ve entelektüel mensupları zamanında öne çıkarken İslami tepkiler az çok Hindistan Alt Kıtası'nda başlamıştır. Çalışmalarına Hindistan'da başlayan ve Pakistan'da İslamcı ideolojik hareketi (Jamaat-e-Islami) berrak hâle getirerek sistematikleştiren Mevdudi, bize göre modern siyasal İslam'ın babasıdır. Müslüman Kardeşler bile Seyyid Kutub'un Mevdudi okumaları sonucu Cemaat-i İslami ideolojisine göre şekillenmiştir. Geleneği ve dindarlığı yeniden canlandırmak üzere Tebliğ Cemaati Hareketi, 19. yüzyıl ortalarında Hindistan'da başlamış ve dünya üzerindeki en büyük gelenekselci hareket olarak günümüze kadar ulaşmıştır. Aligarh İslam Üniversitesi'nin kurucusu Seyyid Ahmed Han, İslami modernizm adını verdiğimiz serbest düşünceler birliğini kuran fikir adamıdır. Her ne kadar diğer tepkiyi ele almak cazip gelse de bu bölümde tartışmamızı Güney Asyalı dört modernist fikir adamının çalışmaları üzerinden İslami modernizm, modernite ile diyalogu ve moderniteye tepkisi ile sınırlı tutacağız. Bunlardan ikisi, Seyyid Ahmed Han ve Mevlana Vahiduddin Han, günümüzde Hindistan olarak bilinen bölgedendir. Diğer ikisi yani Muhammed İkbal ve Fazlurrahman ise 1947'de Hindistan'ın parçalanmasıyla birlikte kurulan Pakistan'dandır.

İslami Modernizm Nedir?

Müslümanlar, moderniteye farklı kuruluşlarla karşılık verdiler. Seküler milliyetçiler ve siyasal İslamcıların kullandığı iki temel araç, siyasi partiler ve toplumsal hareketlerdi. Bu tip kuruluşlar sayesinde çoğunlukla seküler milliyetçiler bir ölçüde de siyasal İslamcılar güce erişti ve modern Müslüman ulusların karşı karşıya kaldığı postkolonyal

gerçeklikler üzerinde iz bıraktılar. Toplumsal, siyasi ve ekonomik gelişme ya modernleşme ya da İslamlaşma şeklinde gerçekleşti. Ancak İslamcı modernistler, sekülerler ya da milliyetçiler kadar başarılı olmadılar. Örneğin; Pakistan'ı ele almak gerekirse, sekülerlerin Pakistan Halk Partisi birçok kez başa gelmiştir. İslamcıların da birçok kolları olan dünya çapında etkili bir hareket ve siyasi parti olarak Cemaat-i İslami hareketi vardır. İslamcı modernistlere ait Hindistan'da Aligarh İslam Üniversitesi ile dinî kurum olarak Nedvetü'l-ulema, Pakistan'da ise Uluslararası İslam Üniversitesi yer alır. İslamcı modernizmin dergi, edebiyat, üniversiteler ve sanatla sınırlı kalarak kurumsal açıdan gelişmemesinin nedenlerinden biri, genel olarak İslam ülkelerinde eğitim ve entelektüel gelişimin zayıf kalmasıdır. Güney Asya'da bu durum fakirlikle de birleşince daha kötü bir hâl almıştır. Bu kısıtlamadan ötürü İslamcı modernist düşünce, toplumdaki elit tabaka özelinde sınırlı kalmış ve dönüştürücü etkisi sınırlandırılmıştır.

İslamcı modernizmi tanımlamak oldukça güçtür. Bazı Batılı gözlemciler, İslamcı modernizmi, moderniteye verilen tepkiden ziyade modernitenin bir sonucu yahut tezahürü olarak görürlerken diğerleri onu hâkim İslamcılık trendiyle kurulan diyalektik ilişkinin ortaya çıkardığı bir ürün olarak ele almışlardır (Moaddel, 2005; Rahman, 1970; Masud, 2009; Ahmad, 1967; Binder, 1988). Biz İslamcı modernizmi bir düşünceler topluluğu ve Müslümanların moderniteyle kurduğu diyalog olarak görürüz. İslamcı modernizm, toplumsal veya siyasi bir hareketten daha ziyade modernitenin altta yatan felsefi temelleriyle ilgilenen entelektüel bir harekettir. Kendi de İslamcı modernist olan ünlü İranlı filozof Abdülkerim Süruş, Muqtedar Khan ile bir konuşmasında Müslümanların internet, kapitalizm, neoliberalizm ve hatta ulus-devlet gibi “modernitenin meyvelerini” benimsemeye razı olduğunu fakat “modernitenin köklerini” kabul etmeye razı olmadığını hatta karşı koyduklarını öne sürmüştür. Süruş; mantık, bilim ve laikliği modernitenin temelleri olarak tespit etmiş ve Müslüman kültürlerin bu kavramları benimsemediklerini ileri sürmüştür.¹ Bize göre Müslümanların akıl,

1 Bu konuşma, 1999'da Abdülkerim Süruş'un Georgetown Üniversitesi'ni ziyaret edip ders verdiği esnada geçti. Muqtedar Khan o vakitte bu üniversitede master öğrencisiydi.

bilim, sekülerizm ve modern devlet ideolojileri ile entelektüel etkileşiminin bir boyutu İslami modernizmdir.

Batı yanlısı Doğulu âlimler, Batı'nın yükselişini ve bir yere kadar Avrupa emperyalizmini, Batı'nın İslam dünyasına medeniyet getirme sorumluluğu olarak açıklayabilmek için Batılı değerlerin üstün olduğunu, İslami değer ve kültürün ise geri kalmış ve aşağı olduğunu savunmuşlardır. Bu durum günümüzde de devam eder. Batılı liderler, Müslüman milletlere düzenledikleri askerî işgallere, İsrail'in Filistin'deki insan hakları ihlallerine, demokrasi yaymayı, medeniyet getirmeyi gerekçe olarak gösterirler. İslamcı modernistler de geçmişte ve günümüzde savunmacı bir söylemle İslam'ın aslında eşitlik, insan hakları, demokrasi, adalet, barış gibi sadece modern ya da Batılı denemeyecek evrensel insani değerlerle uyumlu ve tutarlı olduğunu savunmaya çalışmışlardır. Bu yüzden İslamcılar, biri modernite biri Batı'yla olmak üzere ikili diyalog içerisine girmişlerdir. Moderniteyle diyalog, içe dönük ve özeleştiriyeye dayalıyken Batı'yla diyalog savunmacı ve milliyetçidir. Güney Asyalı modernistler açıkça her iki diyaloga da girmişler ve büyük ölçüde dünyanın diğer yerlerindeki modernistlere entelektüel zemin hazırlamışlardır (Said, 2008, 1979).

Güney Asyalı İslamcı modernistler, genel olarak modern çağın getirdiği dört sorunu ele almıştır. Bu sorunlar; modern bilim, milliyetçilik, laiklik ve durağan İslamcı entelektüel gelenektir. İslamcı düşüncenin durağanlaşmasının temel sorun olduğuna ve içtihad uygulamasının yeniden canlandırılmasıyla birlikte Müslümanların modern çağın tüm taleplerine İslam'a ait özgün çözümlerle karşılık verebileceğine inanmışlardır. Bu bakımdan sekülerler, modernleşebilmek için İslam'ı, Müslüman toplumunu düzenleyen ilke olarak görmekten vazgeçmek gerektiğini düşünürken modernistler aksine içtihad yoluyla Müslümanların bir yandan modernleşirken aynı zamanda İslam'ı elde tutabileceklerinden emindiler. Aslında çok fazla açıkça dile getirmeseler de modernistler esasen içtihadın yalnızca Müslüman toplumları modernleştirmekle kalmayıp İslam'ı modernite ile daha uyumlu şekilde modern bir biçimde anlamayı sağlayacağını düşünmüşlerdir. Bu bölümde Güney Asyalı dört modernistin çalışmalarını ve İslami modernist düşüncenin gelişimine katkılarını inceleyeceğiz.

İslam'ın Bilim ve Akılcılıkla Uyumu: Seyyid Ahmed Han

Seyyid Ahmed Han, modernist düşünce okulunu eleştirir. Mısırlı Muhammed Abduh ve Türkiye'den Said Nursi ile aynı doğrultuda İslam'ın bilim ve milliyetçilikle uyumu gibi İslami modernizmin temel fikirlerini destekleyen öncü kişilerden biridir. Han (1817-1898), hukuk felsefi ve kamu politikası alanlarında, toplumsal kalkınma ve İslami düşünce üzerine uzun ve verimli bir ömür harcadı. Babürler ile bağlantılı seçkin bir aileden geliyordu. British East India şirketinde yargıç olarak çalıştı, böylelikle güç ve nüfuz çevreleri arasında birinden öbürüne geçti. Han, Alt Kıta'da yaşayan Müslümanların moderniteyi anlama ve bilim ile Batı hâkimiyetiyle yüzleşme şeklini derinden etkiledi.

Müslümanların Hindistan üzerindeki etkisinin ve kültürünün istikrarlı bir şekilde çöküşüne şahit oldu. Reform ve kalkınma programları başlatmak için mücadele verdi. İngilizlerin yükselişine karşı koyan Müslümanları desteklemiyor, Müslümanların İngilizler ile iş birliği yapıp onların bölgedeki varlığından fayda sağlamalarını umut ediyordu. Hindistanlı Müslümanların siyasete değil eğitimi geliştirmeye odaklanmalarını istiyordu. Bu amaçla Müslümanların eğitimde gelişmesi ve ilerici reformlar yapılması için çalışan Tüm Hindistan Muhammadan Eğitim Konferansı'nı kurdu. Bu konferans, 1866-1937 yılları arasında düzenli olarak toplandı ve Müslümanlar arasında milliyetçi aktivizm ve koordinasyonu sağlayan temel araç oldu. En sonunda da yerini iki devletli çözümü savunan ve Pakistan'ın doğuşuna zemin hazırlayan Tüm Hindistan Müslüman Birliği'ne bıraktı. Bugün bile Hindistanlı Müslümanlar, Müslüman aydınlar, ilgili vatandaşlar, siyasete yön verenler ve diğer paydaşları düzenli olarak bir araya getirerek Hindistanlı Müslümanları ayağa kaldırmak için çalışacak bir ulusal forum kurmaya çalışıyorlar. Hindistan'ın bağımsızlığını elde etmesinden yetmiş yıl sonra ülkede 175 milyondan fazla Müslüman bulunuyor. Ancak eğitim, sosyoekonomik kalkınma ve siyasi temsil gibi alanlarda Müslümanlar diğer topluluklardan geri kalıyor (Rahman, 2019; Hassan, 2016). Eğitim ve kalkınma konularındaki eksiklik apaçık ortada fakat aynı şekilde bu konuyla ciddi

bir şekilde ilgilenecek ulusal bir forum da yok (Mujahid, 1999; Sherwani, 1944; Waseem, 2014; Parray, 2011).

Seyyid Ahmed Han çok büyük entelektüel katkılarda bulundu. İncil'in çevirisini yaptı, Kur'an tefsiri yazdı ve özellikle İslam'ın bilim ve akılcılıkla uyumunu vurgulayan İslam teolojisini geliştirmeye çalıştı. Entelektüel olarak açıkça İslami düşünce ve anlayışı akılcı boyutta genişletmek ve Müslüman gençler arasında bilimsel bilgiye ulaşma çabasını artırmayı hedefliyordu. Yaratılışı Allah'ın eseri, Kur'an'ı ise Allah kelamı olarak görüyor ve ikisinin birbiriyle çelişmesinin mümkün olmadığını ileri sürüyordu. Han, tüm bilimsel keşiflerin Kur'an'da zaten yer aldığını göstermeye çalışan daha sonraki diğer modernistlerin aksine Kur'an'ı dinî bir metin olarak görüyor fakat akli kullanmayı ve dünyanın deneysel olarak incelenmesini desteklediğini düşünüyordu. Han, temelde Müslüman toplumunun kalkınmasına odaklanıyor ve Müslümanların çöküşünü hazırlayan kültürel nedenleri anlamaya çalışıyordu. Çöküşü engel olmak ve ümmetin yeniden kalkınmasını sağlamada en iyi yolun siyaset değil eğitim ve reform olduğu konusunda ısrarcıydı (Muhammad, 1972; Parray, 2015; Baljon, 1964).

Bize göre Seyyid Ahmed Han'ın en büyük katkısı, 1875 yılında günümüzde Aligarh İslam Üniversitesi olarak bilinen Mohammedan Anglo-Oriental College'ı kurmasıydı. Bu üniversiteyi kurarak Han, yalnızca düşünce değil aynı zamanda eylem adamı olduğunu kanıtladı. Telkin ettiği şeyleri uygulamaya geçirdi ve düşüncenin nasıl uygulamaya geçirileceğini gösterdi. Bu kurumu kurarken benimsenen hedef ve vizyonun temelleri, İslami modernizmin ilkelerine dayanıyordu. Kurumun misyonu; dinî kimliğiyle gurur duyan, dinine sadık, kutsal metinler ve kişiler hakkında bilgili, yalnızca bilime inanmakla kalmayıp hayata bakış açısı bilime dayanan modern Müslümanlar yetiştirmektir. Günümüzde Aligarh İslam Üniversitesi, Hindistan'da Müslümanlara ve diğer din mensuplarına eğitim veren önde gelen bir yükseköğretim kurumudur. Müslümanların modern zorluklara karşı tepki verirken göz önüne alabilecekleri olağanüstü etkili ve önemli bir modeldir. Ancak bu kurumun bir benzeri kurulamayınca Aligarh İslam Üniversitesi bu şekildeki tek kurum olarak kalmıştır. Üniversite, Han'ın en büyük mirası ve İslamcı modernist düşüncelerin

kurum olarak gücünün bir göstergesidir. Hindistan'da ve diğer yerlerdeki Müslümanlar, eğitime Han'ın yaklaştığı şekilde yaklaşırsa ve yüzlerce üniversite olsaydı İslam dünyası bugün çok daha iyi bir konumda olurdu.

İçtihat ve Yeniden Yorumlama: Mevlana Vahiduddin Han

Mevlana Vahiduddin, 1 Ocak 1925'te Hindistan'ın Uttar Pradeş eyaletindeki tarihî ancak küçük bir şehir olan medreseleriyle (İslami dinî okullar) ünlü Azamgarh'ta doğdu. Geleneksel İslami eğitim olarak Hindistan'daki Cemaat-i İslami hareketine dâhil oldu. Aynı zamanda Hindistan'daki İslami dava hareketi olan Tebliği Cemaati hareketiyle kısa süreliğine bağlantı kurdu. Ancak 1976 yılından itibaren Al-Risala Dergisi, çok sayıda kitap ve makale yayımlayan Yeni Delhi'deki kendi İslami merkezini işletti. İki yüze yakın kitap, kitapçık ve dergide yer alacak sayısız makale kaleme aldı. Dünya genelinde dersler verdi. Şu an fikirlerini yaymak için sosyal ve dijital medyayı kullanır. Dünya çapında çok sayıda takipçisi var ve yerine getirdiği hizmetlerden ötürü hem Hindistan hükûmeti hem de diğer devletler tarafından takdir edilir.

Vahiduddin Han, birçok açıdan Seyyid Ahmed Han'ın düşünce ve siyasetini miras olarak almıştır. Bu yönüyle Hindistan'daki ilk modernist Müslüman düşünürün çağdaş dünyada vücut bulmuş hâli olarak nitelendirilebilir. Ahmed Han gibi Vahiduddin Han da Müslüman toplumunu özellikle bilim ve bilimsel düşünce konularında modern zamanlara taşımaya çalışır. Kendinden önceki Han gibi o da aynı şekilde milliyetçidir ve bu milliyetçilik onu sıradan Müslümanların karşı çıktığı siyasi güçlerle bir araya gelmeye mecbur bırakmıştır. Önceki Han, İngilizlere yakındı. Sonraki ise bazen Hindu milliyetçileriyle iş birliği içerisinde yer almıştır. Hem İngilizler hem de Hindu milliyetçileri, geçtiğimiz üç yüzyıl boyunca Hindistan'da Müslümanların çöküşüne ve ötekileştirilmesine neden olmuşlardır.

Mevlana Vahiduddin'in İslami modernizmde kendine has iki temel özelliği bulunur: Pasif direniş ilkesine saf bir bağlılık ve içtihad

prensibine sıkı bir inanç. Mevlana Vahiduddin özünde Gandhi destekçisidir ve yıllar boyu yayımladığı kitap ve makalelerinde İslam'ın pasif direnişi öğrettiğini ileri sürmüştür. Mevlana, Kur'an'da Allah'ın yüzünde sorun çıkaranlardan hoşnut olmadığını ifade eden (Bakara Sûresi, 2:205) çok sayıda ayetin doğrudan kelimesi kelimesine manalarına inanır. İslam'ın barışdinî olduğu kolayca savunulabilir. Nitekim Mevlana'dan önce ve ondan itibaren çok sayıda kişi bunu savunmuştur. Ancak Mevlana, kendi barışçıl düşüncelerini daha ileriye taşımak adına esasen Peygamber geleneğini (sünnet), İslam tarihini ve hatta geleneksel Kur'an öğretilerini göz ardı etmiştir. Temelde Kur'an'da geçen özellikle tarihî ve metinsel bağlamından bağımsız olarak motamot okunduğunda barışçıl olmayı destekleyen birkaç ayet bulmuş ve tezini bu ayetler özelinde oluşturmuştur (Omar, 2008; Seedat, 2006).

Bu, bizi, Mevlana'nın eserlerindeki ikinci asli unsur olarak içtihadı yaptırdığı vurguya yöneltir. İctihad çok farklı anlamlara sahiptir. Muhafazakâr hukukçulara göre içtihad, kutsal metinlerin (Kur'an, hadis ve ilk dönem Müslümanlarının kayda alınmış fikirleri) belli bir mevzuya doğrudan değinmediği durumlarda kıyas yoluyla akıl yürütülmesidir. Mevlana Vahiduddin gibi bir moderniste göre ise içtihad, akıl yürütme hakkı tanıyan bir ehliyet, kutsal metinlerin değindiği mevzuları bile yeni varoluşsal gerçeklikler ışığında yeniden yorumlayarak akıl yürütmek için sunulan bir davettir. Bize göre içtihadın bu şekilde geliştirilmesi, savunulması ve uygulamaya geçirilmesi, İslami düşünceye muazzam bir katkı sağlamıştır. Ancak Mevlana'nın yeniden yorumlama yaparken başvurduğu metodoloji, meseleyi basite indirgeyerek temelde Kur'an'ın seçici bir şekilde okunmasına dayanır.

Mevlana Vahiduddin, içtihadlarında, yaptığı yeniden yorumlamalarla birçok katkıda bulunmuştur. Bunlardan en önemlisi, bilime ve cinsiyet eşitliğine verdiği destektir. Bu noktada da Mevlana, İslam ve bilimin uyum içinde olduğunu ileri sürmekle yetinmeyip Kur'an'daki mesajın bizzat bilimsel olduğunu öne sürer ve doğanın ve yaratılışın bilimsel bir temele dayandığına dair insanları derinlemesine düşünmeye sevk eder. Bilimin sadece İslam'ın ortaya koyduğu temel mesajı tasdik ettiğini

değil bunun yanı sıra Müslümanların İslam'ı anlama şekillerini, bilimin ışığında yeniden gözden geçirmeleri gerektiğini de ısrarla vurgular. Bu bakımdan onun dünya görüşüne göre bilim, inancın önünde bir engel değil aksine inanca giden bir yoldur. Benzer şekilde İslam'ın her zaman cinsiyet eşitliğini hedeflediğini ısrarla öne sürer. Mevlana'nın yaptığı çalışmalarını kısıtlayan bir unsur, benimsediği usuldür. Mevlana, kendisiyle aynı kaynakları kullanarak İslam'ı onun bakış açısının tam tersi şekilde yorumlayan geleneksel bakış açısını sistematik ve titiz bir şekilde eleştirmek yerine kaynakları yalnızca seçici bir şekilde okuyarak düşüncelerini ortaya koyar. Bu da onun ortaya koyduğu tüm çabalara rağmen Hindistan'da geleneksel düşüncenin gelişmesine yol açmıştır.

Mevlana Vahiduddin, kendini sık sık tartışmaların içinde bulmuştur. Belki de yaptığı çalışmalara veya kendi kişiliğine dikkat çekmek için tartışmaları bir araç olarak kullanmış bile olabilir. Hindistanlı Müslümanların çoğunun İslam karşıtı, komünal ve ülkede İslam'ı ve Müslümanların rahatını bozmaya çalışan bir parti olarak gördüğü Hindistan Halk Partisi ile ortak çalışmaya başlaması gibi bazı olaylarla birlikte bu tartışmalar bazen siyasi bir boyut kazanmıştır. Başka zamanlar âlim Mevlana, İslam'ın canlanmasına ve reformuna katkısı olmayacak teolojik tartışmaları tetiklemiş ve bu durum onun İslami camia dışında itibarını yukarı taşıırken Müslüman toplumu içindeki etkisini zayıflatmaktan başka bir şeye yaramamıştır. Bu çağda kaybolmuş hissedilen ve kendilerine hakiki bir rehber arayışında olan genç yaşta Müslümanlar, Mevlana Vahiduddin'i ruhani model ve rehber olarak görebilecekken onun çağımızda belki de Hristiyan peygamberlik modelinin Muhammed peygamberin modelinden daha iyi olabileceğini öne sürmesi Ortodoks Müslümanlardan çok tepki almış ve o genç Müslümanları kendinden uzaklaştırmıştır (Khan, 2001).

Düşüncesi ve izlediği siyasetin yol açtığı tartışmalara rağmen Mevlana Vahiduddin, yıllar boyu düşünceli, bağımsız ve eleştirel bir düşünür olarak Hindistan'da sahip olduğu itibarın tadını çıkardı. Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî'nin vefatından (1999) bu yana her ne kadar onun kadar geniş çaplı hürmet görmese de Mevlana Vahiduddin, Hindistan'da

İslam ve Müslümanlarla ilgili meselelerde en önde gelen İslam âlimi oldu. Ana akım ve Müslüman medya, onun fikirlerine fazlasıyla ilgi gösterdi. Babür Mescidi çatışması, Selman Rüşdi Fetvası, Hindistanlı Müslüman azınlıkların içinde bulunduğu kötü durum, Hindu-Müslüman ilişkileri ve İslam peygamberine yöneltilen küfre karşılık dünya genelinde kopan yaygara gibi Hindistan Müslümanlarını ilgilendiren önemli meseleler hakkında çıkan tartışmaları açıkça şekillendirdi.

Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası: Muhammed İkbâl

Muhammed İkbâl (1877-1938), Hindistan'ın en önemli İslamcı şair ve düşünürlerinden biri olmasına rağmen bu bölümün kapsamının çok ötesinde nedenlerden ötürü hatta Pakistan daha kurulmadan önce vefat ettiği hâlde çoğu zaman Pakistanlı olarak kabul gördü. İkbâl'in düşünceleri, Doğu'dan aldığı İslami miras ve Batılı felsefi eğitiminden etkilenirken aynı zamanda İslam ve milliyetçilik, İslam ve bilim, İslami kaynakların canlandırılması ve yeniden yorumlanması gibi önde gelen İslami modernizm konularıyla da bağlantılıydı. Batı modernizmi önemli bilimsel ve ekonomik yararlar sağlasa bile İkbâl, İslam dünyasının içinde bulunduğu kötü durumu iyileştirmek için Batı düşünce ve mantığını bir bütün olarak kabullenmekten yana değildi. Bundan ziyade İslam'ın Müslüman âlimlerin katı yorumlarıyla sekteye uğrayan özünde sevgi ve şefkate dayanan hümanist ruhunu yeniden canlandırmayı öneriyordu (Hussain, 2016, s. 64). Bu bakımdan Müslümanların, modern bilgiye saygılı ama bağımsız bir yaklaşım sergilemeleri ve İslam'ın öğretilerini bu bilginin ışığında değerlendirmeleri gerektiğini öne sürüyordu. Ona göre esas yerine getirilmesi gereken görev, geçmişle bağları tamamen koparmaksızın İslam'ın sunduğu bütün sistem üzerine yeniden düşünmek için dinî düşünceyi yeni baştan inşa etmektir (İqbâl, 2009, s. 107).

İkbâl, insanın kendini gerçekleştirmesinin ya da öz güven, öz saygı, kendine güven, kendini koruma ve hatta kendini ortaya koyma gibi anlamlara gelen khudî (Farsça ve Urduca) kavramının önemini vurgulamak için çok çaba harcadı (Schimmel, 1963, s. 42). İkbâl'e göre cehalet

içerisinde yarı okuma yazma bilen din adamlarının yorumlarını körü körüne takip ettikleri ya da eleştirel gözle bakmadan Batı'yı olduğu gibi taklit ettikleri için Müslümanlar, sahip oldukları kimliği ve değeri gerçekleştirmekten yoksundular. İktbal şairlerinde Müslümanların kendi özünü yani temelde dogmatizmi ve ataleti ortadan kaldırıp kendini keşfetmeyi ve saygınlığını yeniden kazanmak için gerekli olan ruhani direniş gücünü canlandırmayı şart koşan khudi kavramının farkına vararak Batı'nın boyunduruğundan kendilerini kurtarıp özgür kılabileceklerini ifade eder. İktbal, duygularla hayat yaşamayı bırakan modern insanda da aynı sorunları görür. Düşünce alanında kendiyile açıkça bir çatışma yaşarken ekonomi ve siyaset alanlarında ise diğerleriyle çatışma içerisindedir. Modern insan, acımasız egoizmini ve dünya servetine duyduğu sınırsız açlığı kontrol edemez ve bu durum insanın daha yüksek ideallerini yok ederek hayatına yorgunluk getirir (Lee, 1997, s. 66). Dolayısıyla İktbal'e göre, Müslümanlar da dâhil olmak üzere modern insan, khudi kavramını gerçekleştirip sonsuza dek güçlü bir benliğe ulaşarak böylece Peygamberin hasletlerini ve özellikleriyle ahlaki olarak kendini gerçekleştirmiş insan anlamına gelen *Mard-e Momen* ya da *İnsan-ı Kâmil* (iman eden insan ya da kâmil insan) mertebesine ulaşarak bu tür problemlerin üstesinden gelebilir (Hussain, 2016, s. 65). Bu noktada İktbal, İslami düşünce ve kimliğin eğitim ve kendini geliştirme yoluyla yeniden canlandırılması veya yenilenmesi için çağrıda bulunur.

Siyasi bir şair olarak İktbal, Müslümanların kişisel farkındalığını canlandırmaya çalışır. Antiemperyalist ve antikapitalist bir düşünür olarak İktbal, cumhuriyetçi yönetim şeklinden yanadır ve Müslümanlar için hem İslam'ın etik ilkeleri hem de modern dünya ile aynı ekseninde olan bir siyasi sistem geliştirmeye çalışır. İktbal'e göre bu sistem, vatandaşlarına kayda değer ölçüde kişisel özgürlük tanıyarak Müslümanların kendi benliklerini keşfetmesi, beslemesi ve güçlendirmesi amacına hizmet etmelidir. Bunun karşılığında da onlara Allah'ın yeryüzündeki elçisi olarak yükümlülüklerini yerine getirme imkânı sunulur. Ancak Batı'nın temel siyasi ve ekonomik sistemlerini sert bir şekilde eleştirerek emperyalizm ve kapitalizmin getirdiği birçok adaletsizliği barındırdığı için bu sistemi *Iblees Ki Majlis-i Shura* (Şeytan Parlamentosu) olarak adlandırır. Aynı zamanda

Batı demokrasisini insanların karakter, ahlak ve etik özelliklerini ölçmeden sadece sayılarını dikkate aldığı için eleştirir (Hussain, 2016, ss. 68-72).

İkbal, kendi döneminde değişen dünyayla uyumlu bir biçimde şeriati yorumlamak için akli kullanmayı reddeden ve böylece Müslümanları, düşünmeyen kitleler olarak entelektüel bayağılığın ellerine bırakıp etkili içtihad okullarını körü körüne takip etmeye zorlayarak İslam'ı eylemsizlik seviyesine düşüren geleneksel dinî otoritelere de karşı çıkmıştır (Iqbal, 2009, ss. 177-179). İkbal'e göre yalnızca dinî eğitim veren medreselerin yön verdiği eğitim sistemi, modern çağın gerektirdiği bilimsel bilgiyi sağlama noktasında başarısız olmuştur. Yalnızca dinî eğitime odaklanarak modern bilim ve bilginin önemini göz ardı etmişler, bu da Müslümanların dünyevi ve entelektüel açıdan çöküşünü daha da şiddetlendirmiştir. İkbal'in amacı, ilm (bilim) öğrenmeyi ishq (sevgi) ile birleştiren ve öz farkındalık ve hakiki anlamda millî bir kimlik oluşturacak ümmetin ortak hafızasını nesilden nesle sağlıklı bir şekilde aktaran bir eğitim sistemi kurmaktır (Sevea, 2011, ss. 78-79). İkbal aynı zamanda modern dünyanın getirdiği zorluklarla mücadele etmek için kendini hazırlamayan Müslümanların kendi topraklarını yabancı güçlerin işgaline karşı savunmasız hâle getirdiklerini düşünür. Böylesine trajik bir durum, bir yandan kendilerine duydukları saygıyı ve izzeti zedelerken öte yandan ifade ve eylem özgürlüklerini kaybetmelerine yol açar.

İkbal'e göre İslam'ın kanun ve uygulamaları evrenseldir ve değişen zamanla uyum içinde olmalıdır. Bu nedenle Müslümanlar, Kur'an'ın getirdiği hukuk sisteminin önemli kısmını oluşturan icma (uzlaşma) ve içtihad ilkelerini yeniden canlandırmalıdır (Hussain, 2016, ss. 73-74). İkbal açıkça şunu dile getirir: "Modern Müslüman'ın üstlendiği yükümlülük çok büyüktür. Geçmişle bağı tamamen koparmadan İslam'ın getirdiği tüm sistemi yeni baştan düşünmelidir. İzlenecek tek yol, bizden önce gelenlerden farklılaşmayı bile getirse modern bilgiye saygılı ancak bağımsız bir şekilde yaklaşmak ve İslam'ın öğretilerini bu muazzam bilginin ışığında değerlendirmektir." (Iqbal, 2009, s. 107).

İkbal (2009, s. 203), ideal devleti, uzlaşmaya dayalı dinî demokrasi olarak adlandırır ve İslami uygulamaların değişen dünyaya uyarlanması

için içtihadın güçlendirilmesini hedefler. İctihat yetkisini halk meclisine aktararak İktbal, sıradan insanların yasal mevzularda katkısı olmasını amaçlar. Ancak yasayla alakalı meselelerin özgürce tartışılmasına yardım etmeleri ve tartışmayı yönetmeleri önemli olduğu için meclisin bir bölümünü de hukukçulara ayırır (İktbal, 2009, s. 198). İktbal'in çoğunluğun yönetiminden ötürü demokrasiyi eleştirmesi, Müslümanların Hindu hâkimiyeti altında yönetildiği süreci tecrübe etmesinden kaynaklanır. Hindistan'daki birçok grubun moderniteyle bağlantı içerisinde geçmişle bağlarını koparmadan kendilerini özgürce geliştirme şansını elde ederlerse barışın ancak o şekilde geleceğini savunur. Ona göre çoğunluktan ziyade manevi açıdan kendini geliştirmiş topluluklar ayrımcılığı önleyebilir ve insanlara eşit derecede saygınlık tanınmasını savunabilir (Lee, 1997, s. 72).

Dinin Eleştirel-Rasyonalist Açıdan Yorumu: Fazlurrahman

Fazlurrahman, Batı ile kıyaslandığında Müslüman toplumlarda dinî eleştirel-rasyonalist açıdan yorumlama konusundaki isteksizlik ve yetersizliğin doğrudan İslam dünyasında siyasi ve kültürel gelişmenin sağlanamamasına neden olduğuna inanır. Ona göre bu tür bir problemi çözenin tek yolu, İslami kaynakları (Kur'an ve sünnet) birbirlerinden ayırmayan atomcu ve geleneksel bakış açısıyla okumanın ötesine geçerek İslami düşünceyi yenilemektir. Fazlurrahman, bir yandan Batı modernitesini bilginin kaynağı olarak görürken aynı zamanda Müslüman kimliğine karşı bir tehdit olarak alması onu çelişkiye düşürür. Batılı düşüncenin hâkimiyetini reddederken bunun yanında modern bilimsel metotlara sahip olmayı amaçlar (Bektovic, 2016, ss. 160-161).

Rahman, İktbal gibi Batı'da eğitim almıştır; ancak İktbal'den farklı olarak felsefe okumuş ve yine İktbal'in aksine şair olmamıştır. İngiltere'de eğitim aldıktan sonra Cumhurbaşkanı Eyüb Han'ın daveti üzerine Karaçi Araştırma Enstitüsü'nü yönetmek ve İslami reform girişimini yönlendirmek üzere Pakistan'a geri dönmüştür (Bijlefeld, 1989).

Fazlurrahman'ın savunduğu modernist düşünceler, Pakistan'da çok fazla tartışmaya yol açmış ve Fazlurrahman, Amerikan akademik çevresine iltica etmek zorunda kalmıştır.

Fazlurrahman, Kur'an ve Peygamberliği sade bir şekilde tarihî ve hümanist açıdan okur ve etik değerlerin metafizik boyutu olduğunu savunur. Onun metodolojisine göre doğru, yorumlayan kişiye veya tarihe bağlı olduğu göz önünde bulundurularak bütüncül bir yaklaşımla yorumlanmalıdır. Fazlurrahman, Kur'an'ın mevcut tüm yorumlarının içinde bulunduğu kendi zaman dilimine uygun olarak yapıldığını öne sürer. Tüm bu yorumlar, her Müslüman neslin karşılaştığı belli sorunlara Kur'an metnindeki öğretileri uygulayarak karşılık verirken edindiği tecrübelerin ürünüdür. Ancak taklit ya da körü körüne benzeme olayının artması, daha sonra gelen ve kendilerinden öncekilere minnettar olan Müslüman âlimlerin doğruluğuna zarar vermiştir. Rahman'a göre katı bir itaat anlayışı getirerek İslam medeniyetinde gelişimi engelleyen ve bu şekilde entelektüel atalete yol açarak yenilenme şansını ortadan kaldıran taklit tam anlamıyla bir felakettir. Sir Seyyid Han, İkbâl ve Vahiduddin Han gibi Fazlurrahman'a göre de çare, içtihadtan yani İslami kaynakların modern bir biçimde anlamlandırılmasından geçer.

Fazlurrahman, ilahi adalet ilkesi merkezde olmak üzere İslam öğretisinin tamamen onun etrafında şekillenen etik bir temele dayandığına inanır. Ona göre Kur'an etiğinin sistematik bir şekilde incelenmesi, İslam'ın temel kavramları arasındaki uyum ve etkileşimi sağlamak için gerekli zemini hazırlar. Fazlurrahman, etik idealleri ile yasal prensipleri arasında uyum sağlayamaması ve şeriatı siyasi olarak manipüle etmesi noktasında Müslüman toplumunu eleştirir. Fazlurrahman'a göre Müslümanlar, şeriat temelli hukuku uygulamayı başarsalar da Kur'an'daki değerler sistemi ve adaletle ilgili önemli öğretileri gerçekleştirip uygulamaya koyan bir sistem kuramamışlardır. Müslüman âlimleri Kur'an kaynaklı sistematik bir etik kuram ortaya koymak yerine Yunan, Fars ve diğer etik geleneklere gereğinden fazla önem atfetmekle sorumlu tutar (Bektovic, 2016, s. 167). Ona göre; "Kur'an'ı dikkatlice okuyan birinin ondaki etik ile ilgili coşkudan etkilenmemesi

imkânsızdır” ve Kur’an etiği aslında Kur’an’ın özünü yani teoloji ile hukuk arasında kurulması gereken bağı gösterir” (Rahman, 1982, s. 154).

Fazlurrahman, Hz. Muhammed’in, ilk dönem İslam toplumunda önemli kararlar alırken yanındakilerle istişare eden ve şura kavramını yerine getiren eşitlikçi bir lider olduğu için onun İslam temelli demokrasilere bir model olabileceğini öne sürer (Armajani, 2015, s. 39). Ancak (teokratik imamlık ve monarşiye dayalı halifelik gibi) geleneksel İslami yönetim şekillerini eleştirir. Onların içinde buldukları dönemin geleneklerine uyan ve tarihin o dönemindeki sorunlara cevap veren adaletli bir toplum oluşturmaya yönelik girişimlerden ibaret olduğunu savunur. Onların Kur’an’da geçen şura (ortak istişare) kavramıyla aynı doğrultuda olmadığını düşünür (Rahman, 1982, s. 29). Fakat aynı modeller, modern çağda yeni siyasi durum ve sorunlar ortaya çıktığı için modern çağa uyarlanamaz. Bu yüzden Fazlurrahman’a göre Müslümanlar var olan mevcut duruma ve toplumu düzenleyen temel unsur olarak şuraya uygun yeni modeller keşfetmelidir. Fazlurrahman, birbirine zıt düşünceler içerisinde açıkça belli bir model belirtmese de şuranın siyasi kurum olarak somutlaştırılmasının ve dinî uzmanlar ile seküler uzmanların iş birliği yapmasının önemli olduğunu vurgulamıştır (Rahman, 1970, ss. 331-333).

Fazlurrahman’ın metotlarını kullanarak “kuralcı İslam” (Kur’an ve sünnete dayalı İslam) ve “tarihî İslam”ı birbirinden ayrı tutan tüm modernist âlimler, böyle bir ayırım olmadığını her ikisinin de aynı İslam anlayışından bahsettiğini düşünen gelenekselcilik savunucularının sert eleştirilerine maruz kalmışlardır. Öte yandan Rahman’ın bakış açısında böyle bir ayırımın olması, onun gelenek karşıtı olduğu kanaatine yol açmamalıdır. Tam tersi Fazlurrahman, İslam dininin zengin bir geleneğe sahip olduğunu düşünür ve eleştirel yaklaşımı böyle bir gelenekten faydalanmanın tek yolu olarak görür (Aydın, 1990). Dahası İslami gelenekteki bu zenginliğin ilk dönem İslam âlimlerinin içtihad adı verilen özgür entelektüel faaliyetlerinden kaynaklandığını öne sürer (Açıkgenç, 1990). Tamara Sonn (1991, s. 213), temel İslami ilkeler ve onları örneklediren tarihî olayları açıkça birbirinden ayırarak İslam’ı o şekilde anlamak için Fazlurrahman’ın kapsamlı ve sistematik metodolojisinin önemli

olduğunu ileri sürer. Böyle bir ilişki, Fazlurrahman'ın savunduğu ve ona göre Kur'an ilkelerini uygulamada ön koşul olan çift yönlü hareket üzerinden anlaşılabilir. Bu nedenle Fazlurrahman'a göre tarihçiler ve sosyal bilimcilerin ortaya koyduğu iş çok önemlidir ve bu durum Fazlurrahman'ın Kur'an yorumlanırken beşerî ve sosyal bilimlere başvurulmasını desteklediğini gösterir. Ancak aslında Kur'an'ın etkili şekilde uyarlanması ve etik mühendisliği ahlak bilimcilerin görevidir ve bu da onu pratiğe dökerken ahlak bilimcinin rolünün ne kadar önemli olduğunu gösterir (Rahman, 1982, s. 7; Bektovic, 2016, s. 171).

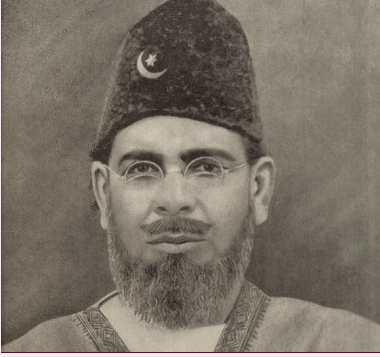
Sonuç

İslami modernizm, zengin bir İslami entelektüel gelenek olarak Güney Asya'daki birçok âlim, entelektüel, reformcu ve şairin düşüncesine nüfuz eder. Güney Asyalı Müslüman topluluklar özellikle eğitimli kentli sınıflar ve yurt dışındaki diasporalar arasında modernist düşüncenin derinden kök saldığı görülebilir. İslami ritüel ve gelenekleri büyük bir dikkatle uygularken aynı zamanda modern bilimsel eğitimlerini sürdürüp bilime ve modern ekonomik ve siyasi gelişmeye katkıda bulunmaları noktasında Müslümanlara güç kazandırır. Reformcu İslam okulu aidiyeti olanlar bile modernist bir perspektifle bilgiye ulaşırlar. Yavaş ve istikrarlı bir şekilde Türkiye, Pakistan, Malezya, Hindistan, Endonezya, Mısır, İran ve Fas'taki Müslümanlar arasında entelektüel açıdan modernleşme görüldüğü ve hatta neo-gelenekselliğin yükseldiği öne sürülebilir. Kökleşmeye başlayan temel modernist düşüncelere göre içtihad yoluyla İslam, farklı zaman-mekân bağlamına uyarlanabilir. İslam modernite ile uyum içerisindedir. Sözde yeni ve modern değerler olarak görülen demokrasi, özgürlük, siyasi eşitlik, cinsiyetler arası adalet, bilimsel bakış açısı, rasyonel ve eleştirel düşünce ve hatta laiklik bile İslami değerler sistemine tümünden uzak değerler değildir. Bu düşünceler de İslami değerler şemsiyesi altında özümselenebilir. Gelecek aslında gelenek ile yeni arasında denge kurmaya çalışan İslami modernist düşünce tarafından şekillenecektir.

Kaynakça

- Açıkgenç, A. (1990). İslami uyanış ve yenilikçilik düşünürü: Fazlur Rahman'ın hayatı ve eserleri 1919-1988 (The thinker of Islamic revival and reform: Fazlur Rahman's life and thought 1919-1988). *İslami Araştırmalar (Islamic Studies)*, 4(4), 232-252.
- Ahmad, A. (1967). *Islamic modernism in India and Pakistan, 1857-1964*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Armajani, J. (2015). Islam and democracy in the thought of Fazlur Rahman and Sayyid Abu'l-*Ala Mawdudi*. I. Mattson, P. Nesbitt-Larking ve N. Tahir (Ed.). *Religion and representation: Islam and democracy* içinde (ss. 37-49). Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Arnason, J. P. (2006). Understanding intercivilizational encounters. *Thesis Eleven*, 86(1), 39-53.
- Aydın, C. (2017). *The idea of the muslim world: A global intellectual history*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Aydın, M. S. (1990). Fazlur Rahman ve İslam modernizmi (Fazlur Rahman and Islamic Modernism). *Journal of Islamic Research*, 4(4), 273-284.
- Baljon, J. M. (1964). *The reforms and religious ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan*. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf.
- Bektovic, S. (2016). Towards a neo-modernist Islam: Fazlur Rahman and the rethinking of Islamic tradition and modernity. *Studia Theologica-Nordic Journal of Theology*, 70(2), 160-178.
- Bijlefeld, W. A. (1989). Dr. Fazlur Rahman. *The Muslim World*, 79(1), 80-81.
- Binder, L. (1988). *Islamic liberalism: A critique of development ideologies*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Curtis, M. (2009). *Orientalism and Islam: European thinkers on oriental despotism in the Middle East and India*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Devji, F. (2007). Apologetic modernity. *Modern Intellectual History*, 4(1), 61-76.
- Hassan, R. (2016). *ISS 22 Indian Muslims: Struggling for equality of citizenship*. Melbourne: Melbourne University Publishing.
- Hussain, R. (2016). The philosophical, political and economic thought of Dr. Muhammad Iqbal: A brief reappraisal. *Islamic Political Thoughts*, 3(1), 61-91.
- Iqbal, M. (2009 [1930]). *The reconstruction of religious thought in Islam*. Dodo Press.
- Karandikar, M. (1968). *Islam in India's transition to modernity*. Bombay: Orient Longmans.
- Khan, M. M. (2019). *Islam and good governance: A political philosophy of Ihsan*. New York, NY: Palgrave Macmillan.
- Khan, M. W. (2001). *God arises: Evidence of god in nature and in science*. Nizamuddin West, Delhi: Goodword Books.
- Khan, M. W. (2001). *Non-violence and Islam*. Nizamuddin West, Delhi: Goodword Books.
- Lee, R. D. (1997). *Overcoming tradition and modernity: The search for Islamic authenticity*. Boulder, CO & Oxford: Weshriew Press.
- Masud, M. K. (2009). Islamic modernism. M. K. Masud, A. Salvatore ve M. Bruinessen (Ed.). *Islam and modernity: Key issues and debates* içinde (ss. 237-260). Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Masud, M. K., Salvatore, A. ve van Bruinessen, M. (2009). *Islam and modernity: Key issues and debates*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Mavelli, L. (2012). *Europe's encounter with Islam: The secular and the postsecular*. London, UK: Routledge.
- Moaddel, M. (2005). *Islamic modernism, nationalism, and fundamentalism: Episode and discourse*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Muhammad, S. (1972). *Writings and speeches of Sir Syed Ahmad Khan*. Bombay: Nachiketa Publications.
- Mujahid, S. A. (1999). Sir Syed Ahmad Khan and Muslim nationalism in India. *Islamic Studies*, 38(1), 87-101.
- Omar, I. A. (2008). Towards an Islamic theology of nonviolence: A critical appraisal of Maulana Wahiduddin Khan's view of jihad (Part I). *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*, 72(9), 671-680.
- Parray, T. A. (2011). Islamic modernist and reformist thought: A study of the contribution of Sir Sayyid and Muhammad Iqbal. *World Journal of Islamic History and Civilization*, 1(2), 79-93.
- Parray, T. A. (2015). Sir Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) on taqlid, ijthad, and science-religion compatibility. *Social Epistemology Review and Reply Collective*, 4(6), 19-34.
- Rahman, A. (2019). *Denial and deprivation: Indian Muslims after the sachar committee and rangnath mishra commission reports*. New York, NY: Routledge.
- Rahman, F. (1970). Islamic modernism: Its scope, method and alternatives. *International Journal of Middle East Studies*, 1(4), 317-333.
- Rahman, F. (1982). *Islam & modernity: Transformation of an intellectual tradition*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Said, E. W. (1979). *Orientalism*. New York, NY: Vintage Books Edition.
- Said, E. W. (2008). *Covering Islam: How the media and the experts determine how we see the rest of the world*. Random House.
- Schimmel, A. (1963). *Gabriel's wing: A study into the religious ideas of Sir Muhammad Iqbal*. Leiden: E. J. Brill.
- Seedat, M. (2006). Wahiduddin Khan and peace in contemporary Islamic thought. *South African Journal of Psychology*, 36(4), 830-850.
- Sevea, I. S. (2011). Schooling the Muslim nation: Muhammad Iqbal and debates over Muslim education in colonial India. *South Asia Research*, 31(1), 69-86.
- Sherwani, H. K. (1944). The political thought of Sir Syed Ahmad Khan. *The Indian Journal of Political Science*, 5(4), 306-328.
- Sonn, T. (1991). Fazlur Rahman's Islamic methodology. *The Muslim World*, 81(3-4), 212-230.
- Waseem, F. (2014). Sir Sayyid Ahmad Khan and the indentity formation of Indian Muslim through education. *Review of History and Political Science*, 2(2), 131-148.



MEVLANA MUHAMMED ALİ JOHAR

1878-1931

Hindistan Hilafet Hareketi'nin önderlerinden;
gazeteci-yazar ve şair.

Mevlana Muhammed Ali Johar, 10 Aralık 1878 tarihinde Hindistan'ın Rampur şehrinde dünyaya geldi. Bir subay olan babasını iki yaşında iken kaybettiği için ilk eğitimiyle annesi ilgilendi. Daha sonra kendisiyle birlikte önemli siyasi görevlerde bulunan ağabeyi Şevket Ali'nin himayesinde Aligarh'da Mohammadan Anglo-Oriental College'a ve arkasından Allahabad Üniversitesi'ne devam ederek buradan lisans diploması aldı. Daha sonra ise İngiltere'ye gidip Oxford Üniversitesi'nde Tarih bölümünde yüksek lisansını tamamladı. 1902'de Hindistan'a döndüğünde Aligarh'da okuduğu koleje öğretmenlik için başvurduysa da İngiliz yöneticileri tarafından ihtilalci fikirlerinin okula zarar verebileceği gerekçesiyle reddedildi. Bunun üzerine Rampur ve Baro da eyaletlerinin Eğitim bakanlıklarında yaklaşık iki yıl çalıştıktan sonra istifa edip Aligarh'a ağabeyinin yanına döndü. 1906'da Dakka'da Müslüman Eğitim Konferansı için toplanan ve burada Hindistan Müslümanları Birliği'nin kurulduğunu ilan eden liderler arasında yer aldı.

Muhammed Ali, gazete sütunlarında binlerce sayfayı bulan makalelerine rağmen hapiste iken yazdığı otobiyografisiyle (My Life: A Fragment, Lahore,

1942) zaman zaman kaleme aldığı bazı siyasi risaleleri dışında müstakil bir eser bırakmamıştır. 1923'te Hz. Peygamber'in hayatını yazmaya başladıysa da tamamlayamadı. "Cevher" mahlasıyla kaleme aldığı şiirleri kendisi hayatta iken değişik gazete ve dergilerde yayımlandı ve daha sonra Dîvân-ı Cevher adıyla kitap haline getirildi.

Bu arada gazetelerde İslam dünyasını ilgilendiren hususlarda makaleler yazmaya başladı ve gazetecilik mesleğinde karar kıldı. 1911'de Kalküta'da İngiliz yönetimine karşı Hindular'la Müslümanların birlikte hareket etmesini savunan haftalık İngilizce olarak yayımlanan Comrade gazetesini, 1913'te Delhi'de bir yıl önce buraya taşıdığı Comrade'ın yanı sıra günlük Urduca Hemderd gazetesini çıkarmaya başladı. Bunların ikisi de kısa zamanda Ebü'l-Kelâm Azad'ın el-Hilâl ve Mevlana Zafer Ali Han'ın Zeminadar adlı gazeteleriyle birlikte Hindistan Müslümanlarının en etkili siyasi yayın organları oldu.

Modern Hint-İslam tarihinin en haremli ve en etkili siyasi liderlerinden olan Mevlana Muhammed Ali'nin asıl önemi, özellikle 1911 yılındaki Trablusgarb Savaşı'ndan itibaren ağabeyi Şevket Ali ile beraber Osmanlı Devleti ve

Yaşadığı Yerler: Rampur, Oxford

Görev Yaptığı Kurumlar: Encümen-i Huddâm-ı Kâ'be, Hindistan Hilafet Hareketi, Hindistan Müslümanları Birliği

hilafeti lehindeki faaliyetlerinden ileri gelmektedir. Kendisinin ve Hint Müslümanlarının 1924'e kadar en önemli hedefi; hilafetin Osmanlılar üzerinden devam etmesi idi. Basın yoluyla kitleleri harekete geçirmesinin yanında Balkan Savaşı'nda yardım toplanmasına ve Türkiye'ye bir sağlık heyetinin gönderilmesine de öncülük eden Muhammed Ali, I. Dünya Savaşı'nın başlangıcında önce İttihat ve Terakki liderleriyle yazışarak mevcut şartlarda Osmanlıların savaşa girmesinin İslam dünyası için felaketle sonuçlanacağını söyleyip tarafsız kalınması için uğraştı; bunu başaramayınca yazılarıyla Hint Müslümanlarını İngilizlere karşı Osmanlıları desteklemeye çağırdı. Bu durum ise 1924 yılındaki hilafetin ortadan kaldırılmasına kadar sürdü.

Mevlana Muhammed Ali'nin kurucusu olduğu Hindistan Hilafet Hareketi; Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğünü ve hilafetin otoritesini savunmak üzere Hindistan'da oluşturulan dini-siyasi organizasyondur.

1870-1924 yılları arasında Hint Müslümanlarının dinî ve siyasi düşüncelerinin yapılanması genellikle Hindistan

dışından gelen akımlara bir karşılık anlama geliyordu. Dış akımların etkisiyle oluşan bu fikirlerin temelinde batının hızla gelişimi ve Hindu nüfusu arasında azınlıkta olan Müslümanların asimile olacağı fikri yatmaktadır.

19. yüzyılın ikinci yarısında Hindistan'da yaşayan Müslümanların, Osmanlı Devleti'nin parçalanması ya da daha da zayıflaması halinde Hindular karşısında kendi siyasi güçlerinin büyük ölçüde azalacağı korkusuna kapıldılar. Bu sebeple Panislamizm veya İttihat-ı İslam düşüncesi, Hindistan'daki Müslümanlar için kimliklerini kazanmanın yegâne aracı haline geldi ve bunu da tüm Hindistan Müslümanlarının bir araya gelerek oluşturdukları Hilafet Hareketiyle gerçekleştirme yolunu seçtiler.

Hindistan Hilafet Hareketi her ne kadar hedeflerini gerçekleştirilememişse de özellikle Türk tarihi açısından önem taşıyan bu kritik dönemde, Hindistan Müslümanlarının hayatları ve hürriyetleri pahasına da olsa maddi ve manevi desteklerini ve fedakârlıklarını sergileyen İslami bir dayanışma örneği göstermiştir.



Hindistan Hilafet Hareketi

Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğünü ve hilafetin otoritesini savunmak üzere Hindistan'da oluşturulan dinî-siyasi harekettir.

Kuruluş Tarihi: 1918-1930

Bulunduğu Yer: Hindistan.

Önemli İsimler: Seth Chotani, Ebü'l-Kelam Azad, Muhammed Ali Cinnah, Muhammed Ali, Hasan İmam, Gandhi

Etkisi: Osmanlı Devleti'nin statükosunun ve Hindistan millî hâkimiyetinin elden gitmesine sessiz kalınmayacağı gösteren bir dayanışmadır.

Sömürge hâline gelmiş Müslümanların gurur ve teselli kaynağı olan Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'ndan sonra dağılmaya başlaması, Hindu çoğunluk içindeki Müslümanlar arasında ümitsizlik ve korkuya sebep olmuştur. Bu nedenle Panislamizm, Hint Müslümanları için psikolojik bir takviye olmanın yanında millî kimliklerini kazanma aracı hâline gelmiştir. Hilafeti savunmak için önce küçük bir grup tarafından ortaya atılan fikir, kısa zamanda politikacılar, din âlimleri, aydınlar ve halk tarafından benimsenmiştir. Bunlar kamuoyunu yönlendirmeyi ve Hilafet Hareketi'ni 1919 yılında Chotani başkanlığında oluşturmayı başarmışlardır. Hint Ulema Cemiyeti, İngiltere'de ikamet eden Hint-İngiliz Müslümanları ve Gandhi'nin desteğini alan Hilafetçiler, İngiltere ve müttefiklerine isteklerini kabul ettirebilmek için iki yoldan baskı uygulamışlardır; biri yazılı başvurular yaparak heyetler göndermek diğeri ise pasif direnişte bulunmaktır. Yapılan faaliyetler istenilen sonucu vermemişse de Kurtuluş Savaşı'nın kazanılması ve Cumhuriyet'in kurulması Türklerin prestijini yükseltmiş, Lozan Antlaşması

ile yeni devlet kabul edilmiştir. Bu gelişmenin neticesinde Hint Hilafet Hareketi'nin sona erdirilmesi gerekirken Arap Yarımadası'nın ve Hindistan'ın bağımsızlığı sağlayıncaya kadar sürdürülmeye karar verilmiştir. Hindu desteğinin kaybedilmesi, Muhammed Ali Cinnah'ın siyasi arenadaki faaliyetleri, Hilafet Hareketi'ne duyulan ilginin azalmasına yol açmıştır. Buna rağmen hareketin hızı 1930'larda tamamen kesilmeye kadar faaliyetler devam ettirilmeye çalışılmıştır.

Hilafet Hareketi, İngiltere ve müttefiklerine isteklerini kabul ettirebilmek için yüzlerce mektup ve dilekçe göndermiştir. Ayrıca isteklerini ayrıntılı biçimde anlatmaları için oluşturulan heyetleri başta Paris Barış Konferansı olmak üzere çeşitli konferanslara göndermişlerdir.

Hindistan Hilafet Hareketi her ne kadar hedeflerini gerçekleştirememiş olsa da özellikle Türk tarihi açısından kritik önem taşıyan bu dönemde, Hint Müslümanlarının hayatları ve hürriyetleri pahasına da olsa maddi-manevi desteklerini ve fedakârlıklarını sergileyen bir İslami dayanışma örneği teşkil etmiştir.

Çağdaş Hint Alt Kıtası Müslüman Düşüncesinde Sömürgecilik ve Sömürgecilik Sonrası Üzerine Tartışmalar

Syed Ubaidur Rahman

Giriş

Hint Alt Kıtası Müslüman düşüncesi hiç şüphesiz sömürgecilikten etkilenmiştir. Avrupalıların, ilk önce tüccar kılığında ve ardından da sömürgeciler olarak Güney Asya'ya gelişi, buranın politik ve sosyal manzarasını değiştirmiş ve Müslümanları bir asırlık ya da daha kısa bir süre içerisinde egemen bir sınıf ve aristokrat olma durumundan en geri kalmış toplum olma durumuna hatta daha azına indirgemıştır. Oudh, Delhi, Rohilkhand, Bengal ve Frontier Area da dâhil olmak üzere Kuzey Hindistan'ın çoğunda Müslümanların hâkimiyeti ıstık hızıyla silinmiş ve Müslümanlar, on yıllarla ölçülecek kısa bir süre içerisinde muhtaç bir duruma düşmüştür (Qureshi, 1985, s. 24). Din değiştirme ve buna karşı oluşan, nihayetinde İngiltere'den ithal edilen aşırı mutaassıp Hristiyan misyonerlerin yürüttüğü din değiştirme çalışmaları sebebi ile 1857'de meydana gelen eşi benzeri görülmemiş ayaklanmalar ile neticelenen tepki, Müslüman muhalefetin ülkedeki sömürge yönetimi karşısında şekillenmesinde büyük bir rol oynamıştır (Qureshi, 1985, s. 183).

Alt Kıta söyleminin bir diğere önemli yönü de öncelikli olarak Alt Kıta'nın sömürgeleştirilmesinden kaynaklı bir şekilde kutsalın ve

dünyevi olanın birbirinden ayrılması olmuştur. Sir Syed Ahmad Khan (17 Ekim 1817-27 Mart 1898) Müslümanları sömürge yönetimi tarafından yaygınlaştırılan ana eğitim akımına sokmak için elinden geleni yaparken Delhi Üniversitesi'ndeki sınıf arkadaşı Mevlana Muhammed Kasım Nanutevi (1832-15 Nisan 1880), Müslümanların dinî kimliğini korumak amacı ile zamanla Güney Asya'daki en büyük medrese hâline gelen Dar'ül-ulûm Diyûbend'i kurmuştur.

Müslümanların yüzyıllarca hüküm sürdüğü Kuzey Hindistan'daki İngiliz kontrolünü takiben toplumun ekonomik olarak yoksun bırakılmasını da içeren Müslümanların ötekileştirilmesi süreci, mukayese kabul etmez bir gerçektir (Bose ve Jalal, 1998, s. 68). Ülkenin bazı bölgelerinde özellikle Batı Bengal'de, emsalsiz bir mahrumiyet, yoksulluk ve ötekileştirme yaşanmıştır. Aristokrasi ve toprağın mülkiyetine sahip olan sınıflar, on yıllarla ölçülebilecek kısa bir süre içerisinde ortadan kaybolmuştur.

Burada yürütülen tartışmayı genel olarak üç ana kategoriye ayırabiliriz. Bahsi geçen kategoriler özellikle Bengal, Oudh, Ruhailkhand'deki beyliklerin ve diğer küçük Müslüman beyliklerinin büyük bir kısmı yok edildikten sonra Hintli Müslümanların İngiliz sömürgeciliğinden nasıl etkilendiğini tanımlayacaktır. Bengal bugünkü Bihar, Batı Bengal, Bangladeş ve Odisha'yı kapsayan devasa bir eyaletti.

Hükmedenden Hükmedilene

Hint Alt Kıtası'nın sömürgeleştirilmesinin, bu geniş bölgedeki Müslümanların kaderini daha kötü yönde değiştirdiği gerçeğini inkâr etmek mümkün değildir. Müslüman hâkimiyetinin yıkılışı/düşüşü ve İngiliz İmparatorluğu'nun yükselişi, Müslümanların kaderi ve refahı üzerinde doğrudan etkili olmuştur.

İngilizler, 16. yüzyılın sonlarına doğru Hindistan'a gelmeye başladıklarında, güneydeki bölge de dâhil olmak üzere ülke genelindeki egemen sınıf Müslümanlardı. Bununla birlikte İngilizler, 1803 yılında ayakta kımı Babür rejiminin hâlâ iktidarda olduğu Delhi'ye ulaşmadan önce

(Sarkar, 1992, s. 246) ülke bir çeşit başkalaşım geçirmişti. Marathalar, daha önce Babür yöneticilerinin doğrudan kontrolü altında olan şehri ve Kuzey Hindistan'ın çoğunu işgal etmişlerdi.

Babür İmparatorluğu sadece sözde bir yönetimdi ve herkes gerçek gücün önce Marathaların daha sonra da 17. ve 18. yüzyıllarda hızla yayılan Doğu Hindistan Şirketi'nin elinde olduğunu biliyordu (Riddick, 2006, s. 1). İngiltere'den çok uzaklarda kurulan ve vergisi kesilmeden önce sadece 30.133 pound olan bir gelire sahip olan şirket (Thackeray, 2012, s. 71), İngiliz tahtının aktif himayesinde oldukça yol kat etmiştir.

18. yüzyılın sonlarında ve 19. yüzyılın ilk çeyreği boyunca İngiltere'nin Kuzey Hindistan'daki yükselişi olağanüstü idi (Hardy, 1972, s. 32). Farklı bölgelerden bu yükselişe karşı gerçekleşen direnişe rağmen Doğu Hindistan Şirketi büyümüş ve efendilerine en vahşi hayallerinin ötesinde hizmet etmiştir. Doğu Hindistan Şirketi aslında sadece müteşebbislerine maksimum kâr getirme amacı ile kurulan bir ticari girişim olmasına rağmen (Thackeray, 2012, s. 71) 19. yüzyılın başlarında Güney Asya'da rakip tanımayan bir askerî ve siyasi güç hâline gelmiştir (Hardy, 1972, s. 32).

1803 yılında Lord Lake, Babür İmparatorluğu'nun Delhi'deki tahtının kontrolünü ele geçirdiğinde bu durum dünya genelindeki insanlar için de oldukça açık bir hâl almıştır. Lord Wellesley (1760-1842), Lord Lake'i Şah Alam'a, "Majestelerinin Britanya Kraliyeti'nin gücü altında onur ve sükûnet hâlini yeniden kazanmasının kutlu bir aracı" şeklinde övdü. Babür İmparatoru Şah Alam, uysal bir şekilde Lord Lake'e "Sipah Salar" unvanını vermiştir. Bu Sipah Salar, Babür hazinesinin kontrolünü ele geçirdiğinde, İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin artık yalnızca bir isimden ibaret olan Babür Krallığı üzerindeki denetimi tamamlanmış ve aynı adı taşıyan Babür İmparatoru, bunun kendisi tarafından yapılan bir bağış olduğunu söylemekten başka hiçbir şey yapamamıştır (Hardy, 1972, s. 32).

En tepedekilerden en aşağıdakilere kadar hatta küçük çocuklar için bile bariz olacak bir şekilde İngiliz yetkililerin gönüllerinde hâlâ Kızıl

Kale adlı dev malikânede yaşayan Babür İmparatoru'nun kendi uşaklarından başka bir şey olmadığına ve İngilizlerin ülkede tam kontrole sahip olduğuna dair herhangi bir şüpheleri kalmamıştır. İmparatorun cesareti yok olmuş ve kendisine sadece Yumna'nın batısında kalan alanların arazi geliri olan on bir buçuk rupi ödenmiştir. Hükümranlığı Kızıl Kale'nin ötesine uzanmıyordu (Hardy, 1972, s. 32).

İngilizler bölgedeki hegemonik etkilerini daha da güçlendirmiş ve göstermelik kralları da ortadan kaldırmaya başlamışlardır. Şah Alam'ın oğlu ve vârisi olan II. Akbar döneminde, Doğu Hindistan Şirketi, vârisini seçmeye ve bu amaçla Babür Krallarına ödedikleri düşük maaşları bir yem gibi kullanmaya başlamışlardır. Şah Alam'a kadar Doğu Hindistan Şirketi yetkilileri, Babür İmparatorlarına halkın önünde saygı göstermiş ancak daha sonra bunu bile bırakmışlardır. Lord Hasting, II. Akbar döneminde saray toplantılarında Babür İmparatoru'na saygılı bir şekilde durmayı bırakmıştır (Hardy, 1972, s. 32).

Daha sonra İngiliz yetkililer, Lord Ellenborough'un dönemine denk gelen 1844 yılında, nazırların Babür İmparatoruna sunulmasını içeren töreni feshettikleri zaman Delhi'de bulunan Kızıl Kale'deki Babür İmparatoru ve maiyetini tam anlamıyla aşağılamışlardır (Spear, 2002, s. 55). Babür Saltanatı ve Doğu Hindistan Şirketi yetkilileri arasında bu geleneğin Bahadur Şah Zafar'ın yönetiminin sonuna kadar devam edeceği konusunda eski bir anlaşma olduğu göz önünde bulundurulursa bu durum tam bir ihanet olmuştur. 1857 yılında, devrimcilerin ve özgürlük savaşçılarının 81 yaşındaki Babür Kralı'nı kendilerine lider olarak seçmeleri ve ayaklanmalar bittiğinde her şeyin birdenbire kaybedilmesi tamamen ayrı bir mevzudur.

Lord Ellenborough, nazır geleneğini bırakmış olsa da gelenek daha sonra yeniden canlanmış ve hatta 1851 yılında Bahadur Şah Zafar nazırlarının yerine aylık 833 rupi almıştır. Ancak 1849 yılında Babür Kralı'nın ölümünden sonra Babür Kralı Bahadur Şah Zafar ile Lord Dalhousie arasında Babür ailesinin yeni liderinin Kızıl Kale'den ayrılacağı ve Kutub Minar yakınlarındaki Mahrauli'de büyük bir konağa yerleşeceği konusunda bir anlaşma yapılmıştır (Hardy, 1972, s. 33).

Hindistan'ın çoğunda etkilerini kaybetmelerine rağmen Müslümanların saygınlığı ülke genelinde hâlâ büyük bir etkiye sahipti. Her ne kadar Hindistan'daki Müslümanlar, yönetimdeki etkinliklerini yitirmiş olsalar da Delhi'deki Babür Saltanatı'nın ve Awadh, Rampur, Haydarabat, Tonk, Bhawalpur dâhil olmak üzere birçok Müslüman prensliğin sağlam kalması ve birçok büyük ve küçük devletlerin hâlâ gelişmekte olması gibi birçok nedenden dolayı Müslümanlara yönelik algı, hâlâ saygınlıklarını korudukları şekildeydi.

Müslümanların ülke genelindeki egemenliğini yitirmesine rağmen Müslüman soylular, Zamindarlar ve sayısız Müslüman beyliğin varlığı, kontrol hâlâ onların elindeymiş havası yaratıyordu. Bu, Akbar veya Shahjahan'ın hükümdarlık dönemi ya da Delhi Sultanlığı'nın son zamanlarında Müslümanların sahip olduğu güç ile aynı şey değildi ama yine de Müslümanlar, refah içerisinde yaşıyorlardı ve kontrol sahibiydiler.

19. yüzyılın ilk çeyreğinde bile Babür İmparatorluğu hâlâ çok büyük bir mesele idi. İmparatorluk; akademisyenleri, şairleri, âlimleri ve diğer sanatçıları himaye etmesi bakımından hâlâ müreffehti. Mohamad İbrahim Zauq ve Mirza Asadullah Khan Ghalib (Kanda, 2007, ss. 7-8) gibi ünlü şairler, Babür İmparatorluğu'na emrinde büyük miktarda kaynak bulunan heybetli bir devlet görünümü vermiştir. Babür İmparatorluğu'nun tamamen dağıldığı isyan sonrasında, Delhili âlimlerin ve Kuzey Hindistan'ın geri kalanının kendilerini yetim kalmış gibi hissettiği söylenmektedir. Ancak Babür İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonra Delhi'den kaçmaları ve Rampur, Deccan ve diğer yerlerdeki Müslüman beyliklerinden yardım istemeleri gerekmiştir.

Babür Hanedanı'nın askerî gücünü yitirdiği gerçeğine rağmen pek çok Hint Beyliği Babür İmparatoru'na hürmet göstermeye devam etmiştir. Konu ile ilgili bir örnek vermek bunu kanıtlamak için yeterli olacaktır. 1830 yılında Nasir el-Daula, Haydarabad'ın Nizam'ı olarak tahta çıktığında o zamanki Babür İmparatoru II. Akbar'a babasının ismini onurlandırmak için bir derebeyi olarak büyük miktarda para ve başka hediyeler göndermiştir. O zamana kadar Babür İmparatorluğu, ihtişamlı görünümünü sağlam tutmuştur. Tören alayları, Delhi'nin

mevcut kralını veya daha doğrusu Hindistan'ı çevreleyen, süslü filler ve güzel görünümlü süvarilerin ve yüksek rütbeli kişiler tarafından sü-rülen Arap atlarından oluşmaktaydı. Her türden insan, töreni izlemek için uzun, kıvrımlı kuyruklar oluştururdu. Babür Kralı'nın Divan-ı Khwas'ında toplanan Babür maiyeti ve hâlâ ülkenin dört bir yanından gelen yüksek rütbeli nazırların sunumları, sarayı o kadar gerçek kılı-yordu ki hanedanın aslında Kızıl Kale'nin sınırları dışında hiçbir güce sahip olmadığına ve buyruklarının yalnızca Kızıl Kale içerisinde bir işe yaradığına kimse inanmazdı (Hardy, 1972, s. 34).

The Muslims of British India'nın (Britanya Hindistan'ın Müslümanları) yazarı, ülkedeki özellikle de Kuzey Hindistan'daki üst sınıftan, zengin ve soylu Müslümanların, İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin zalim yönetimi iyice yayılmadan önce hiç karşı karşıya kalmadıkları düzeyde bir zorluğa katlanmak zorunda kaldıklarını söylemektedir. Sadece Babür yönetimi sırasında değil aynı zamanda Kuzey Hindistan ovalarını ve öte-sini kapsayan Müslüman hükümdarların yönetimi sırasında Müslüman seçkinler özellikle de savaşçı kabileler, sahip oldukları büyük orduların yanı sıra bu hükümdarların saraylarında çok çeşitli işlerde çalışma im-kânına sahip olmuşlardır. Babür yönetimi bilhassa birkaç on yıl boyunca zayıflamış olsa da sonrasında İngiliz işgal güçlerinin ülkeye geldiği dönemde bile Müslüman savaşçılar ve seçkinlerin sahip oldukları iş ola-nakları, Delhi Saltanatı ya da Babür İmparatorluğu'nun Müslüman ikti-darının hüküm sürdüğü altın çağında sahip oldukları imkânlar ile nere-deyse aynı olmuştur. Toplum çok fazla değişmemişti ve Babür'ün ülkeye bir ayaktakımı ordusuyla girdiği zamankiyle neredeyse aynıydı. İngiliz yönetimi bu durumu yavaş ve istikrarlı bir şekilde değiştirmiş ve Doğu Hindistan Şirketi birbiri ardına Müslüman beylikleri dağıtırken Müs-lüman savaşçıların istihdam olanakları da kurumuştur. Aynı zamanda meydana gelen bir diğer önemli değişiklik, dövüş tekniğinde meydana gelen bir tür dönüşüm olmuştur. Süvarilerin günleri sayılıydı ve silah kullananlar savaş alanını hâkimiyetleri altına almaya başlamışlardı. Ba-hadur Şirketi'nin dayattığı mali yük o kadar büyüktü ki Siraj al-Daula (1756-7) 80.000 askerli devasa ordusunu dağıtmak zorunda kalmıştır. Bu

durum ayrıca Oudh'un yöneticisini de benzer bir adım atmaya zorlamıştır. Bu yöneticilere kıyasla Doğu Hindistan Şirketi çok düşük bir ücret vermiştir ve istihdam için fazla bir faaliyet alanı yoktur. Bu durum yakın zamana kadar iktidar ve prestij sahibi birçok elit Müslümanı muhtaç bir konuma düşürmüştür (Hardy, 1972).

Müslümanlar, ülkenin çeşitli bölgelerinde ister Awadh'da ister Delhi'de, Mysore'da (Brittlebank, 2016, s. 42) ya da başka yer de olsun iktidar değişiminin ardından çok acı çekmiştir ancak bu oldukça uzun bir süreç olmuştur. Güney ve Kuzey Hindistan'ın çoğunda, Pencap ve Kuzey Batı sınır bölgesinde gerçek güçlerini çoktan Marathas'a kaybetmişken güç büyük oranda Lahor'un ve günümüzdeki Haryana, Himachal Pradesh ve Sindh de dâhil olmak üzere ve Pencap'ın büyük bir kısmının yönetimini ele geçiren (Singh, 2010, s. 36) güçlü Sikh Maharajas'ın ellerinde yoğunlaşmıştır (Singh, 2010, s. 7). Böylece çöküş aniden değil kademeli bir şekilde gerçekleşmiştir.

Hardy ayrıca Doğu Hindistan Şirketi'nin yönetiminin ülkeye gelişle birlikte toprak sahibi Müslümanların da çok acı çekmiş olduklarını yazmaktadır. Bu toprak ağaları eskiden, gelir getirmeyen arazilerin sahipleriydi. Bu hibelerin, imparatorlar ve yöneticiler tarafından hem Müslüman hem Hindu soylulara eğitim ve öğretimi desteklemek için verildiği söylenir. İngiliz Doğu Hindistan Şirketi, kâr üstüne kâr etmeye başladıktan hemen sonra ellerinde tahsildar tarafından uygun bir şekilde kaydı tutulmuş tasdikli tapu senetleri olmayan toprak sahiplerinin topraklarına el koymaya başlamıştır. Teker teker o günkü Müslüman toplumun omurgasını oluşturan toprak sahiplerinin peşlerinden gitmişlerdir. Bu durum Doğu Hindistan Şirketi'nin hüküm sürdüğü her bölge için geçerli olsa da şirketin hastalıklı politikalarından en kötü şekilde etkilenen bölge Bengal olmuştur. Diğer bölgeler de aynı şekilde Müslüman soyluların zalimce baskı görmesinden muzdaripken herhangi bir muhalif fikri tamamen yok etmek için Bengal üzerindeki etki herkes tarafından görülür bir hâle getirilmiştir. Yalnızca W. W. Hunter değil diğer bütün büyük yazarlar da şirketin baskıcı politikalarının Müslümanları nasıl yok ettiğini, onları sefil, yoksul ve beş parasız hâle

getirdiğini görmüştür. Müslümanlara ve gayrimüslimlere istihdam olanakları sağlayan toprak sahipleri de neredeyse tamamen yok olmuştur. İngiliz yetkililer ve onların yerli ahbabları, tapu sahipliği tam olarak kanıtlanamayan kişilerin sefil ve mülksüz bir hâlde topraklarından kovulmasını sağlamıştır. Bu kaderden yalnızca Müslümanların mı muzdarip olduğu yoksa Hindu toprak ağalarının da mı aynı şeye maruz kaldığı kesin olarak bilinmemektedir. Eğer her iki topluluk da aynı durumdan muzdarip olduysa arbededen etkilenen Müslüman toprak sahiplerinin oranının ciddi biçimde yüksek olup olunmadığı da bilinmemektedir. Şu an itibari ile kesin olmayan bir diğer şey de Hindu ve Müslüman hibe sahiplerinin gelir düzeyleridir. Bu konuda bir karışıklık da söz konusudur. Müslümanların Bengal ve diğer eyaletlerde maruz kaldığı zalim baskılarından uzun süre sonra Sir Anthony MacDonnell (1844-1925), 1882 yılında Müslümanlara ait bir tören esnasında konuşma yaparken toprak sahiplerinin yalnızca İngiliz yönetiminden önceki on iki yıl için toprak mülkiyetlerini kanıtlamak zorunda kaldıklarını iddia etti. Bugün arazi tapularının orada olup olmadığına bakılmaksızın küçük arazilerin ilhak edilmiş olduğu bilinmektedir. Elli bighadan daha küçük olan el-Kharaj topraklarının, geri alınma işlemlerinden muaf tutulduğu söylenmektedir. Artık Müslümanlar çok büyük kayıplar yaşarken Hinduların bu devam etmekte olan geri alma işlemlerinden fayda sağladıkları bilinmektedir (Hardy, 1972, s. 34).

İngilizler, Hinduları, Müslümanlara karşı kıskırtmaya ve pek çok alanda Müslümanların yerine Hinduları getirmeye çalışmıştır. Gelir tahsilatı, hükümet için önemli bir eylemdi ve toprak sahibi, devletin temsilcisi olarak bu işten sorumluydu (Chandra, 1983, s. 17). Ancak Doğu Hindistan Şirketi, Müslümanları buldukları bu önemli konumdan indirmek için Permanent Land Settlement Act (Daimî İskân Yasası, 1973) adlı kanunu çıkarmıştır. Bu, ülkedeki Müslüman toprak sahiplerinin kaderini değiştirmiş ve Gomashtas yahut Zamindars olarak isimlendirilen iş birlikçi yeni bir Hindu sınıfı yaratmıştır. İngiliz Doğu Hindistan Şirketi, toprak sahibi Müslüman sınıfı ayrıcalıklı konumlarından yoksun bırakmaya devam ederken Müslüman köylüleri kıtlık

gibi zor zamanlarda bile fahiş fiyatlara tabi tuttuğu söylenmektedir. Ramsy Muir, *The Making of British India 1756-1858* (Britanya Hindistan'ının Gelişimi) adlı eserinde, Müslümanların ve genel olarak halkın karşılaştığı sorunlardan tekrar tekrar ayrıntılı bir şekilde söz etmiştir. Artık konumlarının hak ve sorumluluklarına sahip olmayan yöneticiler bile bir istisna teşkil etmemiştir (Muir, 1915, s. 76).

Ramsy Muir (1915), Lord Clive'den şu alıntıyı yapmıştır:

Ticaret, şirketin hizmetkârları için Gomastalar olarak hareket eden serbest tüccarlar tarafından gerçekleştirilmiş ve bu tüccarlar, ismin yaptırım gücü ile İngiliz kelimesini duyan bir Hindunun ya da Müslümanın kötü bir koku almış gibi tiksinesine neden olacak eylemlerde bulunmuşlardır; şirketin hizmetkârları ise bizzat kendileri Nawabların gelirlerine müdahale etmiş, ceplerini boşaltmış ve hükümet yetkililerinin çıkarlarına hizmet etmiş, kendi terfileri için diğer herkesin bedel ödemesine neden olmuştur.

Permanent Land Settlement Act (Daimî İskân Yasası, 1793) (Roy ve Swamy, 2016, s. 44), kast Hindularının toplum içerisindeki konumunu çok kısa bir sürede değiştirerek onları Müslümanların yerine toplumdaki en nüfuzlu seviyeye yükseltmiştir. Toprak sahibi Müslümanlar fakirleşmiş ve Doğu Hindistan Şirketi'nin bu devasa devletin yönetimini ele geçirmesinden birkaç on yıl sonra refah öykülerinin yerini Bengal Müslümanlarının yaşadıkları aşırı yoksulluk sebebiyle çektikleri acılar almıştır. Doğu Hindistan Şirketi, sarayın ve bürokrasinin resmî dili olarak Farsça yerine İngiliz dilinin geçmesine karar verdiğinde işler daha da zorlaşmıştır (Roy ve Swamy, 2016, s. 21). Hint Alt Kıtası'nın bölünmesinden sonraki altı ay içinde Birleşik Eyaletler'in sarayın resmî dili olarak Urduca yerine Hindu dilini kabul etmesiyle birlikte bölünme sonrası Hindistan'daki Müslümanlar son derece mağdur olmuşlardır. Bu değişim de daha önceki değişim gibi bürokrasinin boğazından zorla geçirilmiş ve bürokrasi kadrolarını Müslümanlardan daha da fazla temizlemiştir. Farsçanın bürokrasiden tamamen silinmesi, Genel Vali Lord Bentinck döneminde (Roselli, 1974, s. 218) 1835 yılında gerçekleşmiş ve İngilizce bürokraside resmî dil olarak ilan edilmiştir.

Thomas R. Metcalf, Müslümanların o zamana kadar tadını çıkardıkları güç ve itibarın ellerinden tamamen alınmasını detaylandırırken birkaç on yıl öncesine kadar o bölgenin yönetimini ellerinde tutan bir topluluk için iktidarın kapılarında tahliye edilmenin onlar için nasıl bir felaket olduğunu belirtmektedir. Ardından da Cornwallis'in, Müslüman Babürlerin yüzyıllar süren bir zaman dilimi boyunca inşa etmiş oldukları bütün politik ve idari yapıyı olağanüstü bir hız ve şevk ile yıktığını ifade etmektedir. İlk olarak Müslüman hâkimler azledilmiş, davalarda şeri uygulamalar seyreltilmiş ve tüm eyalet geneline İngiliz düzenlemeleri dayatılmıştır. Hepsinden öte Farsça, sarayın resmî dili olmaktan çıkartılmıştır (Metcalf, 1960, s. 300).

Dindarlık Karşısında Sekülerlik

Her şeyin başında İngilizler, Hindistan'a gelerek önce Madras daha sonra çok büyük bir bölge olan Bengal ile başlayarak çeşitli eyaletleri işgal etmeye giriştiklerinde, bölgedeki kontrollerini 1803'te Delhi'yi işgal ederek pekiştirdiklerinde, hukuk sistemini değiştirmemişlerdir. Ancak işgallerinin sağlamlığı konusunda kendilerini rahat hissetmez ve işgalleri altındaki bölgelerde kendi yönetimlerine karşı pek de muhalefet çıkmadığını gördüklerinde, sömürge yöneticileri toprak kanunları ile ilgili geniş çaplı değişiklikler yapmaya başlamışlardır. O güne dek geçerli olan hukuk sistemi yerine İngiliz yasalarını geçirmeye başlamışlardır.

Hindistan'daki tek sömürgeci güç İngilizler değildi. Aslına bakılırsa İngiliz Doğu Hindistan Şirketi, ülkeye ilk ayak bastığında, Portekiz ve Fransız güçleri, ülkenin çeşitli kısımlarında özellikle Vindhias'ın güneyinde çoktan kendilerine küçük sömürgeler oluşturmuştu. Ülke-deki İngiliz sömürge hâkimiyeti, tarihsel olarak iki döneme ayrılabilir; birincisi, İngiliz Kraliyeti'nin ülkeyi, vekili Doğu Hindistan Şirketi aracılığı ile yönettiği dönem ve ikincisi, Kraliyet'in ülkeyi kendi valisi aracılığıyla doğrudan yönettiği dönem. İlk sömürgecilik aşaması, 1757 yılı ile ilk büyük isyanın gerçekleştiği 1857 yılı arasını kapsarken ikinci aşama, 1858 yılından 1947 yılına kadar uzanmaktadır.

Eğitim sisteminde gerçekleştirilen değişim, bir süre sonra toplumu birbirine karşı olan seküler ve dindar kesimlere ayırmıştır. Ülkedeki Müslümanların ezici bir çoğunluğu, İngiliz Doğu Hindistan Şirketi tarafından tesis edilen kurumlardan uzak durarak sınırlarını ulemanın belirlediği dinî eğitime tabi olmuşlardır. Müslümanların yalnızca çok küçük bir bölümü bu tip okullara ve üniversitelere gitmişlerdir.

İngiliz yetkililer tarafından müfredatta gerçekleştirilen köklü değişiklikler, Müslümanlar arasında öfkeli tartışmalara neden olmuştur. Birçoğu, İngiliz eğitimi almanın günah olduğunu söylemiştir. Müslümanlar, Doğu Hindistan Şirketi'nin elinde bulunan bölgeler genelinde yürürlüğe konulan yeni müfredat konusunda bölünmüş durumda iken Hindular, yeni eğitim sistemine balıklama atlamıştır. Müslüman topluluk içerisinde de yeni eğitim ortamını ve müfredatı takip etmeye yönelik bir miktar heves gösteren küçük bir kesim bulunmakla birlikte bunlar, topluluğun yalnızca çok küçük bir kısmını teşkil etmiştir. Müslümanlar, nüfusun ezici bir çoğunluğu, sömürge yöneticilerinin getirmiş olduğu değişikliklere karşı tamamen muhalif bir tutum sergilemişlerdir. Söz konusu geniş çaplı değişiklikler, ülkedeki Müslümanların kaderini tamamen değiştirmiştir.

Herkes tarafından kabul edilen bir gerçek şudur ki eğitim sistemindeki ani değişikliklerin, bilimin müfredata dâhil edilmesinin ve eğitim dilinin Farsça'dan İngilizce'ye çevrilmesinin, Müslüman topluluk üzerinde olumsuz bir etkisi olmuştur. Hindistan Alt Kıtası'nın büyük bir kısmını hâkimiyetleri altında tutan bir kesim olarak saygı görmeye alışık olan Müslümanlar zaten Bengal'den Oudh'a, Delhi'ye, Bareilly'ye, Taunk'a ve Mysore'ye kadar Müslüman Nawabların Doğu Hindistan Şirketi'nin elinden çektiği acılardan Müslümanları çok etkilenmişken müfredatta yapılan değişiklikler, onları kendi kabuklarına geri çekilmeye zorlamıştır. Durum, 1835 yılının Mart ayında Macaulay'ın notları ve Bentinck'in çözüm önerisi uygulamaya konulup ülke genelinde İngilizce eğitimin zorla dayatılmasına karar verildiğinde daha da kötüleşmiştir. Aynı zamanda İngiliz Hükûmeti, hedefinin; "Avrupa edebiyatının ve biliminin Hindistan yerlileri arasında teşvik edilmesi"

olduğunu ve “eğitim amacıyla tahsis edilen tüm fonların yalnızca İngilizce eğitim için kullanıldığı sürece en iyi şekilde değerlendirilmiş olacağını” belirtmiştir.

İngiliz Dili, sömürgeci yöneticiler tarafından ülke genelinde zorla dayatılırken Müslüman toplumun liderleri özellikle de din adamları arasında bir güvensizlik söz konusuydu. Bu şüphe gerçekten de yersiz bir şüphe değildi. Yalnızca klasik edebiyata karşı çıkılmakla kalınmamış ayrıca devlet, onları finanse etmeyi bırakıp bir de Müslüman toprak sahipleri ve prensler tarafından bu merkezlere bağışlanmış olan vakıf mallarını da ellerinden alınca, Müslüman eğitim merkezlerinin fonları da kuru muştur. Bu durum birçok Müslüman eğitim kurumunun kapanmasına neden olmuştur. Klasik eğitim modelinin tamamen ihmal edilmesinin bir diğer sebebi de yeni sömürge yöneticilerinin klasik eğitim modelini ve bu modelin ilerlemesini zaman ve kaynak kaybı olarak görmesi olmuştur. Macaulay; “iyi bir Avrupa kütüphanesinin tek bir rafının, Hint ve Arap yerli edebiyatının tamamına eş değer” olduğunu belirtmiştir.

İngilizlere ait her şeyin Müslüman topluluk içerisinde şüphe ile karşılanmasından dolayı Müslümanlar, Britanya Hindistan’ını kendi devletlerini gasp etmiş bir varlık olarak görmüştür. Müslümanlar, kendilerini İngiliz tipi eğitim modelinden uzak tutmuşlardır. Müslümanlarla karşılaştırıldığında Hindular, birçok sebebe bağlı olarak en önemlisi de hükûmeti ve bürokrasiyi doğrudan etkilemenin bir yolu olması nedeniyle İngiliz müfredatına ve İngiliz tipi eğitime balıklama atlamıştır. Latifa Akanda, *Social History of Muslim Bengal (Müslüman Bengal’in Toplumsal Tarihi)* adlı eserini yazarken Hinduların modern bir eğitim alma ve kendilerini yeni uygulanmaya başlayan eğitim sisteminin araçları ile donatma fikrine daha sıcak baktıklarını belirtmiştir. Ülkedeki Hindu topluluğu, İngiliz sömürge yöneticileri tarafından getirilen eğitim sisteminin önemini ve avantajlarını çabucak kavramıştır. Hindular, bilimsel bilginin yanı sıra İngilizceyi de çok hızlı bir şekilde öğrenmişlerdir. Doğu Hindistan Şirketi Hükûmeti, 1884’te İdare Mahkemesi’nden ilk eğitim düzenlemesi emrini aldıktan sonra eğitim ile ilgili herhangi bir yasa çıkarmamışken Hindu topluluğunun Raja

Rammohan Roy liderliği altında ilerlemiş kesimi, 1816 gibi erken bir tarihte Hindu çocuklarının özellikle modern Batı çalışmaları ile ilgili eğitim almaları için “Vidyalya” adlı bir kurum kurmuştur. Erken bir tarihte yapılmış bu hamle, Bengal’de ve ülkenin diğer bölgelerinde yaşayan Hinduların, Müslüman topluluğun İngiliz eğitimi almasının hehal ya da haram olup olmadığı konusundaki ateşli tartışmalara takılıp kalmış olan Müslüman topluluk karşısında bariz bir üstünlük kazanmasını sağlamıştır (Akanda, 1981, s. 11).

Aslına bakılırsa zamanının en ünlü âlimi olan Şah Abdul Aziz Muhaddis Dehlavi’nin (11 Ekim 1746-5 Haziran 1824) takipçilerine İngiliz eğitimini almalarını söylemesine ve kendi damadının da Doğu Hindistan Şirketi’nde işe girmesine karşın Müslümanların İngiliz eğitimi ile aralarındaki mesafeyi korumaya devam etmiş olmaları şaşırtıcıdır. Şah Abdul Aziz, Şah Veliyyullah Dihlevî’nin oğludur (1703-1762). Şeyh Muhammed İkrâm, *Mauj-e-Kausar* isimli eserinde, Şah Abdul Aziz’den alıntı yapmış ve “Git, İngiliz okullarında eğitim al ve İngilizce öğren.” (İkrâm, 2004, s. 90) dediğini belirtmiştir.

İngiliz Doğu Hindistan Şirketi’nin gelişinden önce medreseler, Müslüman cemaatin kadı, maliye görevlisi ve devlet memurlarının yetiştirildiği temel kurumlarıydı. Şirketin ülkenin bazı bölgelerine gelişinden sonra bile medreseler, bu görevleri yerine getirmeye devam etmiştir. Ancak eğitim sistemi elden geçirildikten sonra medreseler ve Müslümanlar âlimler, kendilerini yetim kalmış gibi hissetmişlerdir. Dinî kurumlar, toplumda gerçekleşen hızlı değişikliklere adapte olmada başarısız olmuşlardır (Malick, 2008).

Prof. Jamal Malik, *Madrasas in South Asia* (Güney Asya’da Medreseler) adlı eserinde, sömürge güçlerinin Hint Alt Kıtası’na gelişini takiben özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısında, sömürge yönetimi İngiltere’den ithal etmiş oldukları kendi eğitim sistemlerini getirerek bilimi, İngiliz felsefesini ve eskiden sarayın dili olan Farsça yerine zorla dayatılan İngilizce’yi eğitim dili olarak sisteme dâhil ettiklerinde, devlet memurlarını, kadıları, maliye görevlilerini yetiştiren medreselerin işlevini kaybettiklerini söylemiştir (Malick, 2008, s. 19).

Malik ayrıca 19. yüzyılın ikinci yarısının sonlarına doğru bir eğitim kurumu olarak Hindistan'daki Müslüman medreselerinin toplum içerisindeki seçkin konumlarını gittikçe kaybettiklerini de belirtmektedir. Bu gelişme, sömürge yöneticilerinin getirmiş olduğu yeni eğitim sisteminin Hindistan'a girişi dolayısı ile gerçekleşmiştir. O vakte kadar hükûmete ve devletin farklı kademelerine memur yetiştiren medreseler yalnızca Müslümanlara dinî eğitim veren merkezler hâline gelmiştir. Birçok uzmana göre bu eğilim, dinî ve dünyevi (seküler) eğitim arasında bir ayrılık yaşanmasından sorumludur. Bu, bugün Avrupa'da kamu ve özel olarak yapılan ayrıma tekabül etmektedir. Dinî ve dünyevi arasındaki bu ayrım, bugüne kadar Hint Alt Kıtası'nda Müslümanların peşini bırakmamıştır. İngilizler yalnızca işe yarar eğitim olarak adlandırdıkları doğa bilimleri, matematik, iktisat, felsefe ve tarih gibi dallarda eğitim vermek istemişlerdir. Avrupa Aydınlanması'nın ardından bu tür bir eğitimin olduğunu iddia etmişlerdir. İngilizlere göre aynı eğitim programını takip etmeyen kurumlar, kendi düzenlerine uygun değildi ve bu sebeple de ötekileştirilerek unutulmaya zorlanmışlardır. Bu tür kurumların devletten gördükleri himayenin artık geçmişte kalmış olmasına rağmen birçok medrese, Müslüman cemaatten gelen az miktardaki özel fonlar sayesinde hayatta kalmıştır (Malick, 2008).

Malik sonrasında şunları ifade etmektedir:

Sömürgeciliğin beraberinde getirdiği huzursuzluk döneminde bazı gruplar, sömürge güçlerine karşı harekete geçmek için İslami sembolizmden faydalanmış bazıları ise Müslüman topluluğa (İslami olarak) meşru bir eylem zemini sağlamak amacıyla dinî eğitimi değiştirmeye, reforme etmeye ya da olduğu gibi korumaya çalışmışlardır ki bu ihtiyacın aciliyeti "Müslüman İmparatorluğu" denen şeyin İngilizler karşısında aniden ve temelli kaybedilmesi ile gözler önüne serilmiştir. Diyûbend, Birelvi ve Ehl-i Hadis de dâhil olmak üzere eşitli Sünni düşünce okulları ortaya çıkmıştır (bu hareketlerle ve gruplarla ilgili olarak bkz. Metcalf, 1982) ... bu ekoller, belirli grupları kendilerine çekmeye çalışmış ve belirli bölgelere bağlı kalmış dolayısıyla Güney Asya'nın mevcut dinî ve toplumsal karmaşasını daha da arttırmıştır. Hukuk, mistisizm ve peygamberin geleneği, bu yeni dinî oluşumların temel yönelimlerini teşkil etmiştir (Malick, 2008, s. 20).

İngilizce karşıtlığı, Müslüman ulemanın toplanma noktası ve savaş narası hâline gelmiştir. Söz konusu karşıtlığın en yüksek tezahürü, sadece bugünkü Bangladeş ve Batı Bengal'i değil aynı zamanda Bihar ve Odisha'yı da kapsayan Bengal'de en görülür hâle ulaşmıştır.

Hindistan Hükûmeti'nin 1873'teki beyanında şu ifadeler yer verilmiştir:

Müslümanlar, yüksekokullarımızın, kolejlerimizin ya da üniversitelerimizin herhangi bir yerinde tatmin edici sonuçlar göstermemekte ve diğer yandan bilinçli olarak yalnızca eski Müslüman usulü eğitimi devam ettiren, dil ve bilimler üzerine verdikleri eğitimi yalnızca Müslümanlara has olan dil ve ilimler ile sınırlandıran kurumlar yavaş yavaş ancak istikrarlı bir şekilde ihmalkârlığa gömülmektedir (Anonim, 1873).

Dacca Öğretmen Okulu'nun Müdürü Babu Dina Nath Sen, bu konu ile ilgili gözlemlerini şu şekilde ifade etmiştir:

Müslüman çocukların Dacca Öğretmen Okulu'ndan uzak durmaları, çevrede ve Dacca şehrinin genelinde yaşayan nüfusun büyük bir kısmının benzer yaklaşımlara sahip olduğu göz önünde bulundurulduğunda dikkat çekici bir gerçek hâline gelmektedir. Müslümanlar arasında Hindu toplumundaki kendilerini kültürlü bir sınıf olarak gören ve okuma ve yazma bilgisini gerektirmeyen işlerle uğraşmayı kendilerine layık görmeyen dolayısıyla bilginin mutlak bir ihtiyaç hâlini aldığı Brahmanlara, Baidyalara, Kayesthalara tekabül eden bir fırkalar ya da kastlar sözü konusu değildir. Müslüman cemaati yalnızca iki sınıftan oluşuyor gibi görünmektedir. Üst sınıf, eski aristokrat sınıfın, atalarının topraklarının bir kısmını hâlâ ellerinde bulduran oldukça az sayıdaki torunlarından ya da İngiliz Hükûmeti altındaki ilk yerleşim dalgasında mülkiyet elde etmeyi başarmış olan ailelerden oluşmaktadır. Alt sınıf ise bu tür bir varlığa sahip olmayan ve geçimlerini sağlamak için tamamen kendi çalışkanlıklarına bağlı olan tüm diğer Müslümanlardan oluşmaktadır (Anonim, 1873).

Seküler ve dinî ayrımı, dönemin iki büyük âlimi Muhammed Kasım Nanutevi ve Sir Seyyid Ahmed Han tarafından başlatılan iki büyük eğitim hareketi ile daha da belirgin bir hâle gelmiştir. Her ikisi de meşhur Delhi Üniversitesi'nde, dönemin en büyük âlimi Mevlana Memlûk

Ali nezaretinde eğitim görmüşlerdir. Aynı öğretmenin iki öğrencisi birbirinden farklı yollar seçmiş ve kuruluşlarından sonraki 150 yıldan daha uzun bir zaman dilimi boyunca liderliği ellerinden bırakmayan iki farklı eğitim kurumu inşa etmiş olmaları şaşırtıcıdır. Muhammed Kasım Nanutevi, İslami ilimlere yönelik en önemli öğrenim merkezi hâline gelen ve bu konumunu hâlâ sürdüren Dar'ül-ulûm Diyûbend'i kurarken Sir Seyyid Ahmed Han, Hint Alt Kıtası'nda Müslümanlar için en büyük modern eğitim merkezi olmaya devam eden Anglo Oriental College'ı (Aligarh Müslüman Üniversitesi) kurmuştur.

Muhammed Kasım Nanutevi'nin Diyûbend'de medrese açma kararı kesinlikle 1857'deki bağımsızlık savaşı sonrasında Müslümanlara ümit vermeyi amaçlayan bir meydan okuma davranışı olmuştur. İlk yılında yalnızca birkaç öğrenci kabul edildiği göz önünde bulundurulduğunda medrese başlangıçta çok küçük görünse de bu durumun o döneme hâkim olan çaresizlik ve genel umutsuzluktan kaynaklanma ihtimali söz konusudur. Dar'ül-ulûm Diyûbend'de yeni kurulan bu taze medrese, daha önce Müslüman toplumunda kurulmuş olan diğer medreselerden farklıydı. Gelecekte finansmanın nasıl sağlanacağı da dâhil olmak üzere her şeyin açık bir şekilde belirlenmiş olduğu iyi yapılandırılmış bir organizasyondur. Medrese, belirli bir hiyerarşiye ve yönetim kurulumuna sahip modern bir eğitim kurumu gibi organize edilmiştir. Dar'ül-ulûm Diyûbend, dönemin diğer medreselerinin aksine bir rektör (sarp-arast), yönetici (muhtamim) ve başöğretmen dâhil olmak üzere (sadr mudarris) eksiksiz bir yönetim kadrosuna sahipti.

Faithful Education: Madrassahs in South Asia (Dindar Eğitim: Güney Asya'daki Medreseler) çalışmasının yazarı Ali Riaz, Dar'ül-ulûm Diyûbend'in kurucularının benimsediği hiyerarşik yapının, dönemin medreselerinin sahip olduğu her şeyden kesinlikle çok farklı olduğunu ifade etmiştir. Riaz, bu medresenin Batı sistemi ile daha uyumlu olduğunu ve dolayısıyla Muhammed Kasım Nanutevi'nin ileri görüşlülüğünün bir işareti olduğunu söylemiştir. 19. yüzyılda Hint medreselerinde bu tür modern uygulamaları benimsemenin oldukça devrimci bir fikir olduğunu belirtmiştir. Ayrıca belirli bir sınav takvimi düzenlemenin yanı

sıra planlı bir müfredata sahip olmak, kabul ve mezuniyet koşullarının belirlenmesi adımlarının, dönemin medreselerinin sahip olmadığı bir yenilik olduğunu da eklemiştir. Benim görüşüme göre bu durumda Muhammed Kasım Nanutevi'nin yalnızca Delhi'de değil tüm ülkede zamanının en iyi eğitim kurumu olan Delhi Üniversitesi'nde eğitim görmesinin etkisi olmuştur. Muhammed Kasım Nanutevi'nin medresesini dinamik ve rekabetçi kılmak için onu modern temeller üzerine inşa etmeye çalıştığına dair söylentiler mevcuttur. Bunun ulemanın da ilgilendikleri konuları günün gerekliliklerine göre şekillendirmek ve İslami ilimleri daha çekici hâle getirmek için modern yöntemleri benimseyebildiklerini gösterdiği inkâr edilemez (Riaz, 2008, s. 74).

Muhammed Kasım Nanutevi'nin dinamik kişiliği, medresenin yalnızca geleneksel bilgiyi ileten bir merkeze dönüştürmesini istememiştir aynı zamanda topluma başıboş görüldüğü bir vakitte öz güven sağlamak istemiştir. Ali Riaz, *Faithful Education: Madrassahs in South Asia* isimli çalışmasında şunları ifade etmektedir:

Kurulduğu ilk günlerinde, Diyûbend Medresesi çok fazla aktivizm sağlamamış ancak Mevlana Mahmud ul Hasan (1851-1920) yönetimine geçtiğinde, enstitü kendisini sosyopolitik hareketlerin ön saflarına yerleştirmiştir... Aktivizm bir yana Diyûbend Medresesi'nin itibarı zaman içinde yayılmış, uzak ve geniş çapta öğrencileri kendine çekmiş ve birçok yerde bu medresenin benzerleri kurulmuştur. Metcalf, Diyûbend Medresesi ve yaklaşık 20 kilometre uzaklığındaki Saharanpur'daki kopyasının, Bengal kadar uzak yerlerden bile çok sayıda öğrenciyi Diyûbend'e çektiğini belirtmiştir (Riaz, 2008, s. 74).

Muhtemelen kimsenin Muhammed Kasım Nanutevi'ye ilişkin methiyeleri, üniversite arkadaşı Seyyid Han'ın coşku dolu sözlerinden daha etkileyici değildir. Seyyid Ahmed Han, efsanevi İslam âlimine saygılarını sunarken şunları söylemektedir:

İnsanlar Mevlana Muhammad Ishaq'tan sonra tüm o niteliklerle bir insanın bir daha dünyaya gelmeyeceğini düşünmüştür. Fakat Mevlana Muhammed Kasım, eksiksiz dürüstlüğü, dindarlığı, takvası, kötü olan her şeyden kaçınması ve alçak gönüllülüğü ile burada, Delhi şehrinde

aldığı eğitim sayesinde Allah'ın Mevlana Muhammad Ishaq'a benzer hat-
ta belirli konularda ondan daha üstün bir adam yarattığını kanıtlamıştır
(Memorial, 1880).

Bugün hayatta olan ve Mevlana Muhammed Kasım'ın çok genç yaşta
Delhi'de eğitim alırken onu görmüş olan birçok insan vardır. Gerekli
tüm eserleri Müteveffa Mevlana Memlûk Ali'nin gözetiminde çalışmış-
tır. Takvası, sağduyusu, erdemliliği ve Allah'a adanmışlığı, en başından
beri seçtiği yol ve sergilediği terbiyeden belli oluyordu ve aşağıdaki
mısra onu mükemmel bir şekilde ifade etmektedir: "Başının üzerinde
dehasından oluşan bir yıldız azametle parlıyordu." (Memorial, 1880).

Dava çalışmaları sırasında zaten dehası, zihninin keskinliği, kavramama
kabiliyetinin gücü ve muhakeme yeteneği ile bilinmesine ve tanınması-
na rağmen insanlar, erdemliliği ve ilimle uğraşanlar ve başarılı insanlar,
erdemliliği ve adanmışlığından da eşit derecede takdir ile söz etmiştir.
Mevlana Muzaffar Husayn'ın arkadaşlığı onu Peygamberin sünnetine
olabildiğinde uymaya meyilli kılmış ve Allah'ın (Muhajjir Makki) dostlu-
ğunun lütfu, onun kalbini en güzel kalplerden birine dönüştürmüştür.
Kendisi şeriat ve sünnete uymuş ve insanların da şeriat ve sünnete uy-
masını sağlamak için de elinden gelenin en iyisini yapmıştır. Ancak her
zaman Müslümanların refahı ile ilgili endişe duymuştur. Diyûbende de
dinî ilimler eğitimi verilmek üzere çok faydalı bir medresenin kurulması
ve aynı zamanda da çok zarif bir mescidin inşa edilmesi de onun çabala-
rı sayesinde gerçekleşmiştir. Bunun yanı sıra onun çabaları ve emeği ile
diğer bölgelerde de İslami medreseler açılmıştır. Hiçbir zaman mistik
bir lider, manevi bir yol gösterici olmak istememiş fakat yine de Hindis-
tan'daki binlerce insan özellikle de kuzey ve batı bölgelerindekiler, ona
inanmış ve onu ruhani liderleri olarak görmüşlerdir (Memorial, 1880).

Tartışmalı sorulara gelince bazı insanlar, ondan memnun değillerdi
ve o da bazı insanlardan memnun değildi ancak bizim anladığımız ka-
darıyla birilerini hoşnut etsin ya da etmesin Mevlana Muhammed Ka-
sım'ın herhangi bir eylemini, bencillik, inatçılık ve husumet ile itham
edemeyiz. Yaptığı tüm eserlerde ve işlerde yalnızca Allah rızasını ve
ahiretteki mükâfatını gözetirdi ve doğru ve haklı olduğunu düşündüğü

şeyin peşinden giderdi. Birilerini memnun etsin ya da etmesin her ikisi de Allah rızası içindi. Mevlana Muhammed Kasım hiçbir insanı şahsi ilişkilerine göre iyi ya da kötü olarak değerlendirmezdi; fakat bir insan kötü bir iş yapar ya da kötü bir şeyler konuşursa Allah uğruna onu kötü olarak değerlendirirdi. “Allah için sevmek” ve “Allah rızası için buğzetmek” mefhumları, onun kime nasıl yaklaştığında belirleyiciydi. Tüm alışkanlıkları meleklere yakışır şekildedeydi. Hepimiz onun için içten bir sevgi besledik ve böylesine erdemli bir hayat sürmüş bir insan olarak şüphesiz ki en büyük sevgiye layıktır (Memorial, 1880).

Bugünlerde belirli aleni meselelerde ona muhalif olan insanlar da dâhil olmak üzere bütün insanlar, Mevlana Muhammad Kasım'ın bu dünyada eşi benzeri olmayan bir insan olduğunu kabul etmektedir. O günlerde ilmî bilgisi Şah Abd al-Aziz'den bir derece düşük olabilirdi fakat bunun dışında diğer bütün meselelerde ondan çok daha üstündü. Şayet tevazuda, fazilette ve sadelikte eğer rütbesi Mevlana Muhammad Ishaq'tan daha yukarıda değildiyse daha aşağıda da değildi. O, kesinlikle meleklere özgü ve ilahi bir yaratılışa sahipti ve dünyanın böyle bir insanın varlığından yoksun kalmış olması, kendisinden sonra hayatta kalan insanlar için keder ve hasret sebebidir (Memorial, 1880).

Seyyid Ahmed Han 1875 yılında, şimdiki adı Uttar Pradeş olan Birleşik Eyaletlere bağlı Aligarh'ta, ünlü okulu kurana kadar Hindistan'daki Müslümanların modern bir eğitim alabilmesi için bir eğitim merkezi kurma yönünde hiçbir somut adım atılmamıştır. Aynı okul 1877 yılında Aligarh Müslüman Koleji (MAO) hâline gelmiştir. Kuruluşundan kırk beş yıl sonra MAO Koleji, üniversiteye dönüştürülmüştür ve hâlen Hindistan'ın en iyi üniversiteleri arasında yer almaktadır. Ancak Seyyid Han'ın emekleri, takdir görmek ve desteklenmek yerine din adamları tarafından onu hor gören ve kâfir ilan eden fetvalarla karşılanmıştır.

Sir Seyyid Ahmed Han, MAO Koleji'nin kurulmasının altında yatan hedeflerden bahsettiği yazısında, bu kolejin temel amacının, Avrupalı bilimleri ve edebiyatı, Müslümanlara öğretmek ve Müslüman cemaat içerisinde doğduğu yer ve geldiği soy itibarı ile Müslüman olan ancak fikir ve zihin yapısı itibarı ile İngiliz olan bir grup yaratmak istediğini söylemiştir:

MAO'yu Cambridge ve Oxford çizgisinde bir Müslüman üniversitesi yapmak istiyoruz. Bu iki seçkin eğitim merkezinin üstün standartlarına şahit olduktan sonra onların bir benzerini de bu ülkede inşa etmek istiyorum. Bu iki üniversite -Cambridge ve Oxford- onları örnek almamız için oradalar ve biz de onların müfredatlarını ve eğitim modellerini takip edeceğiz. Dünyanın en iyi iki üniversitenin çizgisinde bir Müslüman üniversitesi kurmak, öğrenciler arasında farklı bir hava yaratacaktır. Çok sayıda eğitilmiş ve varlıklı Müslümanın ilgisini çekecektir (Lahori, 2005, ss. 250-251). Kolejin bir diğer amacı da Müslümanların iş sahibi olmalarını kolaylaştırmak istememizdir. Sonrasında da "MAO Koleji, öğrencilere, akademik üstünlüklerine dayanarak başkasının kendilerini tavsiye etmesini gerektirmeden kendi başlarına istihdam alabilecekleri bir eğitim sağlayacaktır." (Lahori, 2005, ss. 250-251)

diye eklemiştir.

MAO Koleji'ne kayıt olan Müslüman öğrencilere, dinin yalnızca temel bilgilerini sağlamak istediğini ekleyerek onun itibarını sarsmaya çalışan din adamlarına meydan okumuştur. Ülkedeki Müslümanlarla ilgili her şey kontrol altında tutmayı amaçlayan din adamları için bunun küfürden farklı bir yanı yoktur (Lahori, 2005, ss. 250-251).

Ayrıca Sir Seyyid Ahmed Han, bu kolejin Müslüman çocuklara yalnızca temel düzeyde iman, namaz ve oruç ile ilgili meseleleri içeren temel dinî bilgileri öğretmenin yanı sıra mümkün olan en iyi İngilizce eğitimini vermeyi amaçladığını belirtmiştir. MAO Koleji tarafından tasarlanan müfredatta uygulanan din eğitimi ile Müslüman öğrencilere akaid-i mezhebi (iman), namaz, hac, zekât, nikâh (evlilik), veraset (miras), bağış ve vasiyet de dâhil olmak üzere temel öğretilerin kazandırılması amaçlanmıştır. "Din eğitiminin çocuklar üzerinde ciddi bir baskı yaratmasını ve İngilizce eğitimlerinin bundan olumsuz etkilenmesini istemiyoruz. Bu nedenle din eğitiminin haftada sadece bir kez yapılmasına müsaade ettik. Üniversitenin yönetim kurulu, öğrencilerin camide beş vakit namaz kılmalarını zorunlu hâle getirmiştir. Bütün yatılı öğrenciler bunu yerine getirmektedir." (Lahori, 2005, ss. 250-251).

Sir Seyyid, MAO Koleji'nin hedeflerini sıralarken şunları da eklemiştir: "Kolej'in en önemli amacı, Müslümanlar ve İngilizler arasında ittifak

(ittihat) oluşturmak ve böylece ikisini de kendi amaçları için birbirinin ayrılmaz bir parçası hâline getirmektir (yak jaan do qalib)... Okulun bir diğer amacı ise Müslümanları, İngiliz Kraliyeti'nin hizmetleri için uygun bir hâle getirmektir. Ayrıca kölelik eğilimi ile doğmamış fakat devletin öneminin de farkında olan İngiliz Kraliyeti için bir refah duygusu (*khair khwahi*) yaratmayı da amaçlamaktadır." (Lahori, 2005, ss. 250-251).

Din adamları da dâhil olmak üzere pek çok kesim Sir Seyyid Ahmed Han'a ve MAO Koleji'ne dört bir yandan saldırırken modern üniversitelerde, okullarda okumuş ve hükûmette çalışan insanlar bile ona muhalefet etmek için yeterli sebepler bulmuşlardır.

Sir Seyyid Ahmed Han'ın biyografisinin yazarı olan, ünlü âlim ve Urduca yazan en önemli şairlerinden biri olan Mevlana Altaf Husain Hali, *Hayate-Jawed* adlı eserinde MAO Üniversitesi'nin en önde gelen muhaliflerinin, dinî eğitimde uzman olan iki cemaat büyüğünden geldiğini söylemiştir.

Biri Kanpur'un vergi tahsildar yardımcısı Molvi Imdad Ali diğeri ise Gorakhpur alt mahkemesinde yargıç olan Molvi Ali Bakhsh Kha'dır. Birinin Vehhabî, diğeri ise Birelvi olduğu göz önünde bulundurulursa dinî yaklaşımları anlamında iki ayrı kutupta bulunmaktaydı ve düşünce yapıları arasında hiçbir ortak nokta söz konusu değildi. Ancak MAO Üniversitesi karşıtlığına gelince ikisi de benzer bir dil ve ifadeler kullanmışlardır. MAO Üniversitesi'ne karşı gösterilen bütün muhalefetin kaynağının bu iki kişinin yazdığı ateşli yazılar olduğu rahatlıkla söylenebilir. Karşıtlıkları, İslami hamiyete dayanıyor olsaydı, yazılarının takdir edilmesi gerekirdi. Ancak bütün karşıtlıkları kişiselleştirilmiş saldırıya dayanıyordu (Hali, 1990, s. 544).

Hali, şöyle devam etmektedir:

Yerel gazeteler ve dergiler, Müslümanların çoğunun Sir Seyyid'e karşı olduklarını gördüğünde, burada bir hazine keşfettiler, bu gazete ve dergilerin hiçbir sayısından Sir Seyyid ve destekçilerini eleştiren makaleler eksik olmadı. Mali açıdan kötü durumda olan birkaç din âlimi, onu eleştiren kitaplar yazmaya başladı ve bunun üzerinden bir servet kazandılar... dolayısıyla, Sir Seyyid'e karşı birçok kitap yazıldı. Onu kâfir, Hristiyan,

natüralist, Deccal ve daha pek çok şey olarak nitelendirdiler. Hatta Sir Seyyid'e kâfir demeyenler bile kâfir ilan ediliyordu (Hali, 1990, ss. 548-549).

Mevlana İmdad Ali, Sir Seyyid Ahmed Han aleyhinde Hindistan'ın önde gelen üç İslami merkezine üç istifta (fetva isteyen soru formu) göndermiştir.

Listedeki ilk soru, falan inançlara sahip olan ve filan uygulamalarda bulunan bir adamın Müslüman olup olmadığı sorusudur. Fetvanın ikinci sorusu, şüpheli dinî görüş ve inançlara sahip bir kişi tarafından kurulan bir eğitim kurumunun finanse edilmesinin helal (meşru) olup olmadığı sorusudur. Bu soru formu; Sünni, Şii, Vehhabî, Selefi, Birelvi düşünce ekollerine mensup tüm önemli âlimlere gönderilmiştir. Bu âlimlerin neredeyse hepsi Sir Seyyid'i kâfir ve münafık ilan eden ve kınayan fetvalarla karşılık vermiştir. Çocukları bu tür eğitim kurumlarına göndermenin haram ve İslam ruhuna aykırı olduğu konusunda hemfikir olmuşlardır. Molwi Karimullah Dehlawi'nin fetvası, böyle bir kurumun bir medrese olarak isimlendirilmesinin ve eğitim alınacak bir yer olarak değerlendirilmesinin insanlığı terk etmek ve hayvanlar arasına giriş anlamına geldiğini ifade etmiştir. "(Bu tür bir kurumu finanse eden bir kişinin kesinlikle şuna inanması gerekir:) Kendi ellerimle cehennemde bir ev inşa ediyorum, diğer hayırlı ve iyi işlerimi mahvediyorum. İster Sünni olsun ister Şii, Hâricî ve hatta Hindu, hiçbir dindar insan bu tür çabaları desteklememeli ve bu kişiyi din için bir yük olarak kabul etmelidir."

19. yüzyılın önde gelen Urduca şairlerinden biri olan Akbar Allahabadi, bölge hâkimi olarak Allahabad'da çalışmıştır. Şiir sanatını, Sir Seyyid ve onun kurumuna tehditkâr bir şekilde saldırmak için kullanmıştır. Şiirlerinden birinde şunları söylemektedir:

Bugün, saygın bir âlim Sir Seyyid'e, kötü durumunuz herkesin diline düştü dedi.

Doğayı ve olayları Tanrı yerine koymuş görünüyorsun ve burada ilahın etkisinin bir zerresi bile görünmüyor

Oruç tutmadığın, namaz kılmadığın, zekât vermediğin ve hacca gitmediğin söyleniyor ve sen bir peygamber karşıtı oldun

Şeytan senin için dünyevi zevklerin sevgisini güzelleştirdi, böylece seni toplumda yüksek mevkili bir köleye çevirdi (Ikram, 2004, ss. 213-214).

Daha sonraki yıllarda MAO Üniversitesi'ne muhalif hareketlere daha önceleri Sir Seyyid Ahmed Han'ın himayesinde olan ve Hint Alt Kıtası'nın en önemli yazarlarından biri olan Allama Şibli Numani liderlik etmiştir. Makalelerinden birinde esefle şunları söylemiştir: "Modern eğitimin çok uzun bir süredir erişilebilir bir durumda olmasına ve İngilizce eğitim almış binlerce Müslümanın yüksek mevkili işlerde bulunmasına karşın millî eğitim hâlâ saray gibi üniversite binalarında değil medreselerin harap binalarında eğitim görmüş kişilerin elinde gibi görünmektedir." (Ikram, 2004, s. 227).

Misyonerlerin Saldırısı ve Müslümanların Karşılığı

Müslümanların, Hindistan'da daha önce hiç karşılaşmadığı önemli bir gelişme ise Doğu Hindistan Şirketi'nin ülke topraklarında hızla yayılmasından sonra Müslümanlar arasında misyonerlik faaliyetlerinin patlamasıdır. Şirketin en başından beri misyonerleri ülkeye getirdiğine inanmak için nedenler söz konusu olmakla birlikte zaman içerisinde Müslümanlar ve Hindular arasında Hristiyanlığı yayma çabası faaliyetlerinin ve çabalarının önemli bir parçası hâline gelmiştir. Hindistan toplumu üzerindeki hâkimiyetleri ve yönetimleri güçlendikçe, misyonerlik faaliyetleri de hız kazanmıştır.

Hristiyanlığın, Milat'tan sonra 1. yüzyılda ülkeye geldiği ve Kerala ile sınırlı olmakla birlikte kendine bir yer edindiği söylenmekle birlikte modern dönem misyonerlik faaliyetleri William Carey'nin 11 Kasım 1793'te Kalküta'ya gelmesiyle başlamıştır. Julius Rector bu konu ile ilgili yazısında şunları söylemiştir: "Hindistan'daki modern misyonerlik çalışmaları William Carey'in 11 Kasım 1793'te Kalküta'ya ayak basması ile başlamıştır." (Ritcher, 1908, s. 131).

Portekizli tüccarlar da ülkede Hristiyanlığı yaymayı denemiş ancak çabaları asla büyük ölçüde bir başarıya ulaşmamıştır. Bu durumun

Portekizlilerin etki alanının çok küçük bir coğrafi bölge ile sınırlı olması da dâhil çeşitli nedenleri mevcuttur. Ancak Hindistan'da belirli bir düzeyde bir başarı elde eden ilk misyoner, 16. yüzyılın ortalarına doğru ülkeye gelen Francisco Xavier'dır (Županov, 2005). Roma Katolik misyonerliği, faaliyetleri açısından bugün çok büyük bir öneme sahiptir. "Bu görevin göklere yükselen ilk büyük yıldızı Francisco Xavier'dir. Hint topraklarına ayak bastığı gün -6 Mayıs 1542-, Hindistan'daki büyük ölçekli Roma Katolik misyonerliği faaliyetlerinin doğum günüdür." (Israel, 2011).

Hristiyan misyonerler özellikle de Doğu Hindistan Şirketi'nin tüccarları ve yetkilileri ile birlikte ülkeye akın edenler, ülkedeki işlerini planlamak ve bir strateji oluşturmak için kayda değer bir zaman harcamışlardır. İncil'i ülkedeki çeşitli yerli dillere çevirmiş, seri hâlde misyonerlik yazını üretmiş ve faaliyetlerini hız kazandırarak ülkenin her kuytu köşesinde ilkokullar açmaya başladılar. Misyonerler aynı zamanda benzer fikir yapılarına sahip oldukları insanlarla etki ağları kurmaya önem vermiş, eğitilmiş olan ve kendileri de güçlü konumlarda olan insanları etkilemeye çalışmış, kadınların eğitimine vurgu yapmaya başlamış ve ülkeye yayılabilmek için zemin hazırlamışlardır. Ülkedeki misyonerlik faaliyetleri açısından İslam'ın eksikliklerini vurgulamak çok temel bir nokta olmuştur. Ayrıca zekice bir plan oluşturarak, Müslümanları doğrudan Hristiyanlığı benimsemeye davet etmek yerine onları dinlerinden uzaklaştırmak için İslam karşıtı propagandalarını dört bir yana yaymışlardır.

Misyonerlerin Doğu Hindistan Şirketi'nin politikalarını nasıl etkilediği, ülkenin kuzey bölgelerini vuran kıtlıkta ebeveynlerini kaybetmiş Müslüman ve Hindu çocuklarını zorla aldıkları gerçeği göz önünde bulundurularak bir ölçüde anlaşılabilir. 1860 yılında yaşanan kıtlık Hint-Ganj Ovası'nı kasıp kavurduğu zaman (Davis, 2011) Sir Seyyid Ahmed Han, Moradaba, Birleşik Eyaletler'de üst düzey bir yetkiliydi. Kendisine, şehirdeki ve civar köylerdeki on dört bin kadar insanı günlük olarak yiyecek temin etmek üzere ayrıntılı düzenlemelerin yapıldığı bir gezgin mutfağın yönetimi verilmişti (Hali, 1990, ss. 111-112).

Sir Seyyid'in biyografi yazarlarından Syed Altaf Hussain Hali bu konu hakkındaki yazısında, Strachey (Sir John Strachey) kıtlıkla mücadele etmek üzere yönetimi devretmeye karar verdiğinde, ona yalnızca yetim Müslüman ve Hindu çocuklarının kendi topluluklarına teslim edilmesi şartıyla yönetimi devralacağını söylediğini belirtmiştir.

Ona getirilen bütün yetim çocuklar, ait oldukları topluluklara teslim edilmişlerdir. Herhangi bir misyoner kuruma teslim edilmemişlerdir. Strachey'in düzenlemeye koyduğu tek şart, çocukların köleleştirilmeyeceğini ve yaşların geldiğinde serbest bırakılmalarını sağlayacak bir taahhüt vermektir. Buna rağmen Strachey'in yerine başka bir İngiliz yetkili geldiğinde, misyonerler cesaret bulmuşlardır. Strachey'in varlığında fazla bir şey yapamamış ancak yeni yetkili gelir gelmez Müslüman kuruluşlara verilen tüm Müslüman çocukların geri alınarak ve onlara teslim edilmesini istemişlerdir. Sir Seyyid'in arkadaşı Alexander Shakespeare ona, gözetimine verilen çocukların ondan geri alınmama-
cağını fakat başkalarına güvenemeyeceklerini söylemiştir. Sir Seyyid, bir Seyyid'e (Müslüman'a) ait olan çocukların, misyonerlere vermenin nasıl mümkün olduğunu sormuştur. Sonuç olarak Müslüman ve Hindu ailelerinden alınan tüm kız ve erkek çocuklar misyonerlere teslim edilmiştir (Hali, 1990, ss. 111-112).

Ülkedeki misyonerlik faaliyetleri, son derece hızlı bir şekilde ilerleyerek tehdit edici boyutlara ulaşmıştır. Misyonerlik faaliyetleri o kadar ehemmiyetli bir hâl almıştır ki ülke boyunca yayılarak büyümeye devam etmiştir. Bir muhabir, yerel halkın 1851 ile 1891 yılları arasındaki din değiştirme oranının %54 olduğunu bildirmiştir. 1876 ile 1879 yılları arasında yaşanan kuraklık zamanında ise Hristiyanlığa geçiş yapan yerel halkın oranı %110 oranında yükselmiştir (Ritcher, 1908, s. 408).

Kendimiz için ilk ve önemli olan sayılarla sınırlandırarak olursak 1851 ile 1861 yılları arasındaki dönemde artışın %54; 1861 ile 1871 yılları arasında %54; 1871 ile 1881 yılları arasında %87; 1881 ile 1890 yılları arasında %34; 1890 ile 1900 yılları arasında ise %53 olduğunu görürüz. 1876 ile 1879 yılları arasındaki korkunç kıtlık dolayısıyla 1871 ile 1881 arasındaki on yıllık dönemde normalin çok üzerinde bir artış

olduğunu ve 1881 ile 1891 yılları arasına tekabül eden sonraki on yıllık dönemde tam tersi oldukça gerekli bir ince eleyip sık dokuma dönemi olduğu, bu iki on yıl birlikte alındığında toplam artışın %110 olduğunu ve bunun da %55'in iki katına denk olduğunu hatırladığımız zaman son yarım yüzyıl boyunca on yıl başına ortalama olarak düzenli bir %54 artış olduğu anlıyoruz (Ritcher, 1908, s. 408).

Ülkedeki misyonerlik faaliyetlerinin doğrudan bir sonucu ise Müslüman âlimler ve Hristiyan misyonerler arasında geçen ateşli tartışmalar olmuştur. Dar'ül-ulûm Diyûbend'in kurucusu Mevlana Kasım Nanutevi, İngiliz misyonerlere karşı en iyi münazaracı olarak isim yapmıştır. Mevlana Altaf Hussain Hali, *Hayat-e-Jawed* adlı eserinde, 1857 Ayaklanması'ndan önce Müslümanlar ve Hristiyanların arasında esip gürleyen sözlü ve yazılı tartışmaların Müslümanlar adına olumlu bir doğrudan etkisi olduğunu, Müslümanların diğer toplumların aksine misyonerlerin kurbanı hâline gelmelerini önlediğini söylemiştir (Hali, 1990, s. 117).

Ancak İslami inançlarına, Hz. Muhammed'e ve onun yoldaşlarına yapılan sürekli saldırı karşısında maddi cazibelerin de etkisi ile birçok Müslüman, Hristiyanlığa doğru çekilmiş ve din değiştirmeye devam etmiştir. Hristiyanlar, Müslümanların geri kalmışlıklarını sayıp dökmüş ve eğitimsiz insanları, bunun dinî inançlarının geri kalmışlığından kaynakladığına inanmaya zorlamışlardır. Sahip oldukları güçlü siyasi konumlardan aşağı bakıp İslami geleneklerin yanı sıra bütün İslami inançlarla, Peygamberle ve onun sahabeleri ile dalga geçmişlerdir. Başlangıçta birçok Müslüman, onların İslam'a yönelik saldırılarına ve Müslümanların dinlerini değiştirme çabalarına karşılık vermeye cesaret edememiştir. Mevlana Rahmetullah Kairanvi, Maulwi Ale Hasan, Dr. Wazir Khan, Mevlana Kasım Nanutevi gibi zamanın önde gelen Müslüman âlimleri ise söz konusu durumun nasıl bir tehdit oluşturduğunun haklı olarak farkına varmışlardır (Powell, 2008, s. 192). Bu isimler, misyonerlerin temelsiz propagandalarını çürütmek amacı ile yalnızca birçok kitap yazmakla kalmamış aynı zamanda binlerce insanın gözü önünde kamuoyuna açık olarak gerçekleştirilen münazaralarda

misyonerlere meydan okuyarak tartışmışlar ve buralarda misyonerler tarafından yaratılan mitleri çürütmüşlerdir.

Sir Seyyid, *Asbab Bughawat-e-Hind* adlı eserinde, Hindistan 1837 yılında tarihin en kötü kıtlıklarından birini yaşarken çok sayıda yetim kız ve erkek çocuğunun misyonerler tarafından evlat edinilerek vaftiz edildiklerini yazmıştır.

Doğu Hindistan Şirketi, ülkenin çeşitli bölgelerine vaizler atamış ve bu kişiler sıradan Hintlilerin hem Müslümanların hem de Hinduların dinlerini değiştirerek devlet hazinesinden para almışlardır. Bu misyonerler, dinlerini yaymak için kitapçıklar ve broşürler dağıtmışlardır. Misyonerler aynı zamanda yerel halkın uğraştığı birçok problemi de çözmeye çalışmışlardır. Doğu Hindistan Şirketi yetkilileri, kendi altlarında çalışanlara, Hristiyan papazlarının evlerine gelerek onların vaazlarını dinlemelerini emretmişlerdir. Bu papazlar aynı zamanda çeşitli yerlerde düzenlenen panayırlara katılarak halka konuşmalar yapmıştır. Ayrıca yerel halka din değiştirme çağrısında bulunmadan önce diğer dinleri aşağılamış, bu dinî inançlara ve diğer dinlerin karakterlerine saldırmışlardır. Aynı zamanda ülkenin çeşitli bölgelerinde misyoner okulları açmışlardır. Birçok hükümet yetkilisi de bu kurumlara sık sık gelmiş ve insanları inançlarını terk ederek Hristiyanlığa geçmeleri için teşvik etmeye çalışmışlardır. Bu okullarda öğrencilere dinî sorular sorulur ve Hristiyan öğretiler doğrultusunda cevap verdikleri takdirde cömertçe ödüller verirdi (Khan, 1985, s. 43).

Rahmetullah Kairanvi (1818-1891), İngilizce bilen Müslüman âlimlerin de yardımı ile İngiliz misyonerlerinin dayanaklarını yerle bir eden en ünlü Müslüman tartışmacılardan biridir. Müslüman ulemaya karşı birçok kazandığı başarılarla ünlü, o dönemin en önde gelen misyonerlerinden biri olan Karl Gottlieb Pfander (Powell, 2008, s. 133) ile yaptığı ateşli tartışmalarıyla tanınmaktadır. Pfander, 1837 yılında Church Mission Society (Kilise Misyonerlik Teşkilatı) tarafından Agra'ya atanmıştır. Kairanvi ve Pfander, 1854 yılında ateşli bir münazarada karşı karşıya gelmişlerdir. Mevlana Kairanvi'ye destek olarak yanında yalnızca modern bir eğitim almış olan ve birçok dil bilen Muhammad Wazir Khan ve yine başka bir âlim olan Imad ud-din Lahiz bulunmuştur. Mevlana Kairanvi'nin İncil'e oldukça hâkim olduğu ve ünlü misyonerin aşına

olmadığı Avrupa'nın eleştirel teolojik eserlerini kapsamlı bir şekilde incelediği söylenmektedir. Mevlana Kasım Nanutevi'nin misyonerlerle yapmış olduğu ateşli münazaraların hikâyesi de bu hikâyeye benzerlik göstermektedir. Bir keresinde tanınmış bir misyoner o kadar kötü bir şekilde mağlup edilmişti ki toplum tarafından alay konusu edilmesi yüzünden birkaç hafta boyunca Meerut karargâhından dışarı çıkamamıştır (Powell, 2008, s. 226).

Sonuç

Hindistan'daki Müslümanların, İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin ülkeye ayak basması ile başlayan çöküşü henüz durdurulamamıştır. Aksine Müslümanlar, Hint toplumunda on yıllar boyunca özellikle de ülkenin bölünmesinden sonra giderek daha da fazla ötekileştirilmiştir. Yoksulluk, Müslümanlar arasında giderek yaygınlaşmıştır ve Hint toplumunda Müslüman cemaatin mahrumiyet hâlini hiç kimse kendine dert edinmemiştir. Ayrıca Müslüman azınlıkların Hindistan Parlamentosu ve eyalet meclislerindeki yetersiz temsili, sürekli yaşanan bir durum hâline gelmiştir. Müslümanlar şu anda okuryazarlık oranları, ortalama eğitim süresi, mezun yüzdesi gibi insani gelişme indeksleri bağlamında ülkedeki diğer bütün dinî gruplardan çok daha kötü durumdadırlar. Hindistan Merkezi Hükûmet'i tarafından Hintli Müslümanların durumunu araştırmak için oluşturulmuş olan Sachar Komitesi Raporu, ayrımcı bir tutumdan dolayı mağdur olma duygusunun Müslümanlar arasında çok yüksek olduğunu belirtmektedir. Rapor, Müslümanların gereğinden fazla sorunla karşı karşıya kaldıklarını eklemektedir. Siyasette, bürokraside, yargıda ve hatta belediyeler ve köy panc hayatları (Hindistan köylerinde bir yerel yönetim biçimi-çev. notu) gibi özerk yönetimlerde bile doğru düzgün temsil edilmemektedirler (Sachar Komitesi, 2006).

Özellikle aşırı milliyetçi Bhartiya Janta Partisi'nin (BJP) yükselişinden bu yana iyice görülür hâle gelen toplumsal isyanlar ve giderek artan güvensizlik seviyesi, Güney Hindistan'daki bazı eyaletler haricinde Hindistan genelindeki Müslüman cemaatte görülmemiş düzeyde bir

gettolaşma yaşanmasına neden olmuştur. Sachar Komitesi Raporu, güvenlik kaygısının Müslüman toplulukları en temel hizmetlerden bile yoksun olan gettolara yerleşmeye zorladığını söylemektedir. Raporunda, büyük ölçekli gettolaşmanın, Müslüman topluluğun ülkede kendilerine gideren küçülen bir alan bulabildiği anlamına geldiğini yazmaktadır (Sachar Komitesi, 2006).

Müslüman toplum içinde sekülerlik ve dindarlık tartışmaları günümüzde de hâlen devam etmektedir. Dinî eğitime çok fazla önem veren din adamları, Müslüman cemaatin gençlerine devlette ve özelde daha iyi istihdam imkânı sağlayan modern eğitimi almalarını söylemek konusunda tereddütlü davranmaktadır. Ülke genelinde çok sayıda medrese hâlen hizmet vermekle birlikte hâlâ iki yüz yıl önce takip edilen Ders-i Nizami'yi¹ (Moj, 2015, s. 184) okutmayı devam etmektedir. Küçük değişikliklere rağmen müfredatları hemen hemen aynı kalmıştır. Yüzlerce medrese, İngilizce ve diğer doğa bilimleri konularında eğitim vermekten hâlâ kaçınan Dar'ül-ulûm Diyûbend'e bağlıdır.

Hristiyan misyonerlerin Hindistan'da din değiştirme faaliyetleri dâhilinde gösterdikleri çaba özellikle bugün kanunen tanınan belirlenmiş kast, belirlenmiş kabileler ve diğer geri kalmış Hindu kastları için çeşitli düzeylerde başarılı olmuş olabilir ancak Müslümanlar için büyük ölçüde başarısız olmuştur. Bu durumun başlıca sebebi, Hristiyan misyonerler ile toplum önünde yapılan münazaraları başlatan ve Hindistan Müslümanlarının ciddi ölçüde etkilemelerine izin vermeyen büyük İslam âlimlerinin varlığıdır (Hali, 1990, s. 117). Ancak Müslümanlar arasında daha önce durma noktasına gelmiş olan misyonerlik faaliyetleri, bugünlerde Hindistan'ın bazı bölgelerinde yeniden başlamış ve meyve vermeye başlamış gibi görünmektedir (Over 20.000 Converted, 2012). Cammu ve Keşmir'den gelen çeşitli raporlar, Avrupa'nın ve ABD'nin farklı bölgelerinde bulunan Hristiyan misyonerlik kurullarının ve kiliselerinin aralıksız çalışmalarının sonucu olarak Müslümanlar arasında büyük çapta bir din değiştirme yaşandığını göstermektedir. Birçok haber kaynağı 2012 yılında, 1990 yılından beri yalnızca bu sıkıntı içerisindeki eyalette

1 Hint Alt Kitası'nda geleneksel İslami eğitim kurumlarında kullanılan müfredat (çev. notu).

Hristiyanlığa geçen en az 20.000 Müslüman olduğunu bildirmektedir (Over 20.000 Converted, 2012).

Sadece Hristiyanlık için değil Müslümanları Hinduizm'e döndürmek için de gösterilen çabalar söz konusudur. Hindular arasında reform hareketi ile tanınan Arya Samaj, ülkenin pek çok yerinde özellikle Haryana ve Rajasthan gibi eyaletlerde, Müslümanları Hinduizm'e geçirmek için bilinçli çabalar sarf etmektedir (Kent, 2007, s. 378). Bu tebliğ çabalarına Suddhikaran (arındırma ve dönüştürme) adı verilmiştir. Son yıllarda radikal Hindu örgütleri tarafından Müslümanları Hinduizm'e geçirmek için başlatılan din değiştirme çalışmaları yapılmaktadır. Ghar-wapsi (eve dönüş) olarak adlandırılan bu seremoniler, ülkenin çeşitli bölgelerinde özellikle de Kuzey Hindistan'da Müslümanlar arasında bazı korku psikozları yaratmıştır (Verschooten, 2016, ss. 226-223). Bazı Müslüman örgütler, bu tür çabalara direnmeye çalışmakla birlikte bunu oldukça çekingen bir şekilde yapmaktadırlar. Şaşırtıcı bir şekilde 19. yüzyılın kalma din değiştirme çalışmalarına verilen tepkilerin aksine ülkedeki Müslüman topluluk bu kez pek de direniş göstermemektedir. Ülkedeki Müslümanlar, egemen sınıf oldukları zamanlardan bu yana çok uzun bir yol kat etmişlerdir. Müslümanların Hindistan toplumundaki öteki-leştirilme süreçleri tamamlanmış gibi görünmektedir.

Kaynakça

- Akanda, L. (1981). *Social history of Muslim bengal*. Dacca: Islamic Cultural Centre Dacca.
- Anonim. (1923). *General report on public instruction in Bengal, 1872-73*. Charleston: Nabu Press
- Bose, S. ve Jalal, A. (1998). *Modern South Asia*. Yeni Delhi: Routledge.
- Brittlebank, K. (2016). *Tiger: The life of Tipu Sultan*. Yeni Delhi: Juggernaut Books.
- Chandra, B., Tripathi, A. ve De, B. (1983). *Freedom struggle*. Yeni Delhi: National Book Trust.
- Davis, M. (2011). *Late victorian holocausts: El nino famines and the making of the third world*. Londra: Verso.
- Hali, A. H. (1990). *Hayat-e-jawed*. Yeni Delhi: Taraqqi Urdu Bureau.
- Hardy, P. (1972). *The Muslims of British India*. Cambridge: Cambridge At the University Press.
- Ikram, S. M. (2004). *Mauj-e-kausar*. Yeni Delhi: Taj Company.
- Israel, H. (2011). *Religious transactions in colonial South India: Language, translation, and making of protestant identity*. New York: Palgrave Macmillan.

- Kanda, K. C. (2007). *Bahadur Shah Zafar and his contemporaries*. Yeni Delhi: Sterling Publishers.
- Khan, S. A. (24 Nisan 1880). Memorial of Maulana Muhammad Qasim Nanotwi. *Aligarh Institute Gazette*, 467-468.
- Khan, S. S. A. (1985). *Asbab-e-baghawat-e-Hind*. Yeni Delhi: Kutub Khana Anjuman Taraqqi Urdu.
- Lahori, Z. (2005). *Khud Nawisht: Hayat-e-Sir Syed*. Yeni Delhi: Aakif Book Depot.
- Malick, J. (2008). *Madrasas in South Asia: Teaching terror?* Londra: Routledge.
- Mertens, S. ve De Smaele, H. (2018). *Representations of Islam in the news: A cross-cultural analysis*. Londra: Lexington Books.
- Metcalf, T. R. (1960). *The aftermath of revolt India 1857-1970*. Princeton: Princeton University Press.
- Moj, M. (2015). *The deoband madrassah movement: Countercultural trends and tendencies*. Londra: Anthem Press.
- Muir, R. (1915). *Making of the British India 1756-1858*. Londra: Longman Green & Co.
- Over 20.000 Converted to Christianity since 1990 in Kashmir. (29 Ocak 2012). *Kashmir watch*. <http://kashmirwatch.com/over-20000-converted-to-christianity-since-1990-in-kashmir/> adresinden erişilmiştir.
- Powell, A. A. (2008). *Muslims and missionaries in pre-mutiny India*. Abingdon: Routledge.
- Qureshi, I. H. (1985). *Ulema in politics*. New Delhi: Renaissance Publishing House.
- Riaz, A. (2008). *Faithful education: Madrassahs in South Asia*. Londra: Rutgers University Press.
- Richter, J. (1908). *A history of missions in India*. Welling: Fleming H Revell Company.
- Riddick, J. F. (2006). *The history of British India: A chronology*. Westport: Praeger.
- Rosselli, J. (1974). *Lord William Bentinck: The making of a liberal imperialist, 1774-1839*. Londra: University of California Press.
- Roy, T. ve Swamy, A. V. (2016). *Law and the economy in colonial India*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sachar Committee. (2006). *Social, economic and educational status of the Muslim community of India*.
- Sarkar, J. (1992). *Fall of the Mughal Empire* (4 Cilt). Haydarabad: Orient Longman.
- Singh, C. A. (2010). *The last sunset: The rise & fall of the Lahore Durbar*. Yeni Delhi: Roli Books.
- Spear, T. G. P., Gupta, N. ve Frykenberg, R. E. (2002). *The Delhi omnibus*. Londra: Oxford University Press.
- Thackeray, F. W. ve Findling, J. E. (2012). *Events that formed the modern world: From The European renaissance through the war on terror*. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Washburn, D. ve Reinhart, A. K. (2007). *Converting cultures: Religion, ideology and transformations of modernity*. Leiden: Brill.
- Županov, I. G. (2005). *Missionary tropics: The Catholic frontier in India (16th-17th centuries)*. Ann Arbor: University of Michigan.



MEVLANA EBU'L KELAM AZAD

1888-1958

20. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Hint Müslüman bilgini ve Hint bağımsızlık hareketinin üst düzey siyasi lideri.

Mevlana Ebu'l Kalam Azad 11 Kasım 1888 yılında Mekke'de doğdu. Asıl adı Muhyiddin Ahmed'dir. Babür Şah zamanında Afganistan'dan Hindistan'a göç eden bir aileye mensup bir âlim olan babası Mevlana Hayreddin, büyük Hint ayaklanması (1857) sırasında Hindistan'dan ayrılıp Mekke'ye yerleşmişti. Tahsiline burada başlayan Ebu'l Kalam Azad, ailesiyle birlikte Hindistan'a döndükten sonra çevredeki en iyi hocalardan değişik ilimler tahsil etti. Yirmili yaşlarında tamamlanabilen medrese tahsilini on altı yaşında tamamladı; daha sonra babasının düzenlediği özel bir grupla birlikte felsefe, matematik ve mantık okudu. Bildiği Arapça, Farsça ve Türkçe'nin yanı sıra Seyyid Ahmed Han'ın modernist eğilimlerinden etkilenerek İngilizce öğrenmeye karar verdi. Özellikle tarih ve felsefe alanında derinleşmeye çalıştığı bu dönemde şiddetli bir fikri bunalım geçirdi. Birkaç yıl süren bu bunalım sonunda bütün geleneksel kanaatleri reddederek düşünce sistemini yeni baştan kurmasına yol açtı.

Hindistan'ın bağımsızlığını konu alan propaganda amaçlı eserler veren Kalam'ın bilinen en önemli eseri Ölüm-süz Müdafaa'dır. Bu eser, Hindistan'ın ulusal simgesi Gandhi'den önce İngiliz

işgaline karşı direniş başlatan ve daha sonra yolu Gandhi ile kesişen Ebu'l Kalam Azad'ın tutsak alındığı İngiliz sömürge mahkemesinde yaptığı ve bugün dahi güncelliğini koruyan önemli savunmasını konu almaktadır.

Azad, Haziran 1912 tarihinde bağımsızlık yolunda yapılacak ilk işin kamuoyu oluşturmak olduğu düşüncesiyle haftalık el-Hilâl adlı bir gazete çıkarmaya başladı. El-Hilâl bir yandan İslam'ın asli kaynaklarına dayanan İhyacılığı savunurken öte yandan da İslam Birliği davasının en etkili seslerinden biri oldu. Özellikle Balkan Savaşı sırasında Osmanlı Devleti'ne yardım için çeşitli faaliyetler düzenledi. El-Hilâl'in kısa zamanda büyük ilgi görmesi ve halk üzerinde etkili olması İngiliz-Hindistan hükûmetini endişelendirdi. 1915'te kapatılan el-Hilâl'in yerine aynı yılın Kasım ayında el-Belâğ adlı yeni bir gazete yayımlamaya başladı.

Kur'an Kerim, Azad'ın düşüncesinde merkezi bir yer tutar. Hayatı boyunca Kur'an'ı konuşmaya ve dinlenmesini sağlamaya gayret etti. Bunu gerçekleştirmek için de son asırların Kur'an'a attığını düşündüğü yorum perdelerini kaldırmaya çalıştı. Her

Yaşadığı Yerler: Mekke, Kalküta, Delhi

Görev Yaptığı Kurumlar: Milli Eğitim Bakanlığı, Hindistan Hilafet Hareketi, Hindistan Bağımsızlık Hareketi

Önemli Eserleri: Ölümsüz Müdafaa, Fatiha Suresi Tefsiri

şeyden önce Azad, Kur'an'ın kendi kendini tefsir etmesi gerektiğini düşünür. Kur'an mesajının kendine yabancı yorumların puslu örtülerinden kurtarılmasını arzu eder. Kur'an'ın gerçek anlamıyla karışıp onun metnindeki asaleti ve sadeliği bozan sözde modern bilimsel tavırlar kadar sanatlar, bilimler ve Yunan felsefesi de bu örtüler örneği içindedir. Azad Kur'an'ın reel teması, maksadı ve mantığıyla kendine ait dil ve üslubu meydana çıkarmasını ister. Onun iddiası; tefsiriyle, "zamanına kadar izlenen yollardan farklı olarak... Kur'an tefsirinde teemmüle(düşünmeye) dayalı yeni bir yol geliştirmektir."

Ebu'l Kelam Azad, 1920 yılında hapis hanelerden çıkınca Hilafet Hareketi'ne katılmıştır. Azad Müslümanların bir halifeye olan gereksinimlerini anlamış ve bu halifenin şu an Osmanlı padişahı olduğunu ve İngilizler tarafından baskı altında tutulduğunu duyurmuştur. Hilafetin savunulmasını konu ettiği konuşmalarında Azad, kutsal toprakların hiçbir yabancı devlete verilmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Azad, kutsal toprakların müdafaası için her bir Müslümanın mücadele etmesi gerektiğini söylemiş

ve I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı Devleti'ni desteklemiştir.

Ebu'l Kelam Azad, Pakistan'ın 1947 yılındaki bağımsızlık sürecinde kendine has bir tutum sergilemiştir. Kendisi Hindistan-Pakistan ayrılığında Muhammed Ali Cinnah gibi acele ile hareket etmemiş, sağduyu ile hareket ederek Hindistan içinde oluşacak birliğin olumlu anlamda kalıcı bir birliğe sebep olacağını savunup Hindistan-Pakistan bölünmesine sıcak bakmamıştı. Hindistan'ın bölünmesine şiddetle karşı çıkan Azad, ayrı bir Pakistan devleti kurulması fikrini Müslümanların Hindistan'ın tamamından vazgeçmesi olarak görüyordu. Hindistan'ın bağımsızlığı için Müslümanlarla Hinduların İngilizlere karşı birlikte mücadele vermeleri gerektiğini savunan Ebu'l-Kelam Azad, 1923 yılında Hindistan Kongre Partisi'nin başkanı oldu. 1940'ta ikinci defa partinin başkanlığına seçildi ve 1946'ya kadar bu görevde kaldı. Ancak bu sürenin üç yılı (1942-1945) yine hapis hanelerde geçti. 1947'de Hindistan'ın bağımsızlığına giden yolda Kongre Partisi adına İngilizlerle yapılan birçok müzakereye katıldı.



Jamia Millia Islamia

Hindistan'da kurulu olan önemli bir modern eğitim müessesesi.

Kuruluş Tarihi: 1920

Bulunduğu Yer: Yeni Delhi

Önemli İsimler: Mahmûd Hasan Diyûbendî, Ebu'l-Kelam Azad, Zâkir Hüseyin, Hâfız Hakîm M. Ecmel Han

Etkisi: Klasik medrese eğitimi ile modern üniversitenin birlikte eğitim yapmasını sağlayacak bir kurum meydana getirmek için gayret edilmiştir.

Hindistan'da medrese eğitimi ile modern üniversite eğitiminin bir arada daha verimli bir iş yapacağını düşünen Mahmûd Hasan Diyûbendî ve bazı ilim adamları, 1910 yılında bu fikirlerini uygulamaya geçirebilmek için Aligarh Koleji ile görüşüp iş birliği yapmaya çalışmıştır. Fakat içlerinde Zakir Hüseyin'in de bulunduğu bir gurup, kolej yöneticilerinin tutumunun incitici olduğunu ve bu kolejden mezun olanların dinî konularda takviyeye ihtiyaç duymalarının, yapmak istedikleri eğitimi olumsuz etkileyeceğini düşünmüşler ve alternatif bir Müslüman üniversitesi açma fikrine yönelmişlerdir. 1920'de bütün imkânsızlıklara rağmen ders vermeye başlayan Jamia Millia İslamia (Millî İslam Üniversitesi) Üniversitesi'nde Aligarh hocaları da görev almıştır. 1935 yılında Gandhi, Muhammed İkbâl ve Halide Edip Adıvar'ın da hazır bulunduğu bir törenle Okla bölgesine yeni bir kampüs kurulmuştur. Hindistan Yüksek Öğretim Kurulu, 1962'de Jamia'yı devletin eğitim sistemine uygun bir üniversite olarak kabul etmiştir. 1978'den sonra üniversite hızlı bir gelişme göstererek çok sayıda fakültesi ve araştırma birimi olan tam

bir yapıya dönüşmüştür. 1988'de ise Hindistan'ın başlıca üniversitelerinden biri olarak ilan edilmiştir.

Bugün Jamia, dinî ilimlerden çok diğer alanlardaki başarıları ile adından söz ettirmektedir. Fen ve sosyal bilimler alanlarındaki birçok bölümün yanı sıra onlarca lisan öğretimi de yapılmaktadır. Üniversite önceleri gelenekçi bir anlayışa sahipken zamanla dinî konularda Aligarh Koleji'nin çizgisine yaklaşmıştır.

Jamia, Hindistan'da Müslümanların her alandaki yükseköğrenim ihtiyaçlarının karşılanması ve İslami ilimlerin tahsili için ümit ışığı olmuştur. Üniversiteyi kurular sadece medrese eğitiminin ötesinde din dışı ilimlerin de okutulduğu bir yapı tasarlamışlardır. Üniversitenin bu yapısı zamanla daha belirgin hâle gelmiş ve günümüze kadar korunmuştur. Üniversite, 1925 sonrasında hiçbir şekilde aktif siyasetin içine girmemiş, ağırlıklı olarak Müslümanların haklarını koruyan akademik bir kurum olarak kalmıştır. Günümüzde Jamia, 9 fakülte, 38 bölüm ve 27 araştırma merkezi ve 25.000'e yakın öğrencisi ile çok katmanlı ve etkin bir üniversitedir.

Dârülişlâmdan Ulus-Devlete: Hindistan Alt Kıtası'nda Müslüman Siyasal Söyleminin Dönüşümü

Omair Anas

Giriş

19. yüzyıl İslam aklı, Hindistan Alt Kıtası'nın siyasi meseleleri üzerindeki mevcut otoritesi ve hâkimiyetini tasdik etmeyen siyasi realiteler neticesinde zor bir yola girmişti. Müslüman fatihlerin siyasi söz ve ifadelerinin aslı, Kur'an ve Hz. Muhammed'in sözlerine dayanmamış olsa da bu sözler ve onların anlatıları yaygın bir biçimde "İslami" olarak kabul edilmişti. Hindistan Alt Kıtası hiçbir zaman Emevî veya Abbâsî Halifeliği hükmü altına girmemişti. Hindistan'a yönelik askerî genişlemeci saldırıların çoğu halifelik ile Hindistan Alt Kıtası arasında bölgede büyük stratejik rolü olan istikrarsız Orta Asya Hanlıkları tarafından gerçekleştiriliyordu. Hanlıklar, halifeliğin Hindistan'ı doğrudan kontrol etmesine asla izin vermedi ve bağımsız bir politika geliştirdi. Sömürgeciliğe verilen Müslüman tepkisi, ülkeden ülkeye, bölgeden bölgeye değişiyordu. Sömürgeciliğin gelişmesi, Müslüman siyasi muhakemesinde kırılmalar yarattı ve onları, değişen siyasi gerçeklere karşı İslami bir cevap bulmaya ve mevcut cevapları yeniden yapılandırmaya zorladı. Osmanlı İslam Halifeliği çöküyordu ve İslam aklını çok zor bir seçim yapmak durumunda bırakan yeni devletler ortaya

çıkıyordu. Halifelik olarak adlandırılan birleşik bir İslam hükûmeti ile laik yasalarla yönetilen daha küçük bölgesel ulus-devletler arasında bir seçim yapmak zorundaydılar.

Batı'nın teknolojik ve bilimsel üstünlüğü, sömürgeci güçlerle minimum iş birliği için baskı oluştururken aynı sömürgeci yönetime muhalefet etmek dahi tartışmalı olmaya devam ediyordu.

Bu makale, Müslüman siyasi düşüncelerinin siyasi bağlamını ve bu düşüncelerin ulus-devletin yükselişine verdikleri ve dârüislâm veya dârülharp İslami kavramlarını bir kenara bırakarak daha çok politik gerçekçilik tarafından şekillenen tepkilerini ayrıntılı bir biçimde incelemeye odaklanmaktadır. Bu makale, Güney Asya İslam aklının, ulus-devleti ya birleşik bir biçimde ya da diğerlerinden farklı olarak İslami bir biçimde kabul ettiği sonucuna varmıştır. Bu durum da Hindistan ve Pakistan olmak üzere iki ulus-devlete yol açmıştır. Her iki biçim de Pakistan'ın Hindistan'a karşı "İslami kimliği" ile meydan okuduğu güçlü bir İslami tartışma bağlamında gelişmiştir. Günümüz Hint siyaseti özellikle de Hindu milliyetçiliğinin yükselişiyle birlikte Müslüman siyasal aklını, bağımsızlık öncesi siyasi müzakere ve tartışmalarla kısmen ilgili olan farklı bir söylemsel süreç içerisinde şekillendirmiştir.

"İslam, Hindistan'da nasıl yayıldı?", "Hindistan'da Müslüman siyasi yaşamı nasıl gelişti?" ve "Müslümanlar yakın dönemde siyasal iktidarlarının gerilemesine nasıl tepki verdiler?" soruları, Hindistan Alt Kıtası'ndaki Müslümanların siyasi eklemlenme tartışmalarının çekirdeğinde yer alan sorulardır. Hindu ve Müslüman uyanışçı tarihçiler tarafından kullanılan ideolojik anlatılar bulunmaktadır. Aslında aynı şekilde Hintli, Pakistanlı ve Bangladeşli milliyetçilerin kullandıkları milliyetçi anlatılar da vardır. Oryantalistler (Inden, 1986), Hindu ve Müslüman uyanışçılar (Sen, 2001; Kawkab, 2011; Metcalf, 1982) ve milliyetçiler (McLane, 1977) tarafından üretilen modern literatür, Hindistan'ın dinî ve siyaseti özellikle de İslam'ı ve Hristiyanlığı karşılaması meselesine tahsis edilmiştir. Günümüz milliyetçilik söyleminde Hindistan, Pakistan ve Bangladeş ulus-devletlerinin çeşitli anlatıları arasındaki rekabet sonucunda siyasal tarih, tarihin siyaseti hâline gelmiştir. Birbiriyle

rekabet hâlinde olan bu anlatılar, Müslümanların dinî anlayışının ayrı bir ulus-devlet talebine olumlu yaklaştığı sonucuna varmayı uygun bulmaktadır. Hindistan, Pakistan ve Bangladeş için ayrı ulusal kimlikler projesi, ulus-devleti, Müslümanların zihinleri için kabul edilebilir hâle getirmiştir. Hatta sömürgecilik sonrası İslami kimlikler bu noktaya tahsis edilmiştir (Char, 1945). Müslüman siyasi tasavvurunu ve Güney Asya'daki İslami siyaset krizini yapısöküm teorisine göre analiz edebilmek adına ulus-devlet öncesi dönemi ilgilendiren yukarıdaki soruların cevaplanması gerekmektedir. Aradığımız cevap ilk önce Alt Kıta'daki Müslüman siyasal düşüncelerinin yol ve yörüngeleri tespit edilerek bulunabilir. Bu da ulus-devlet öncesi dönemde Müslüman kamusal alanının nasıl olduğu meselesidir. Soruları cevaplayabilmek adına yapılması gereken ikinci şey, krizi tanımlamaktır. Üçüncüsü ise sonunda ulus-devlet gerçeğinin ve onun nihayet iki ayrı egemen devlette Hindistan ve Pakistan'a bölünmesinin kabul edildiği krizin üstesinden gelmeye dair İslami fikrin etimolojisinin bilinmesidir.

Bu makale, konuyu, Hindistan Alt Kıtası siyasetini üç aşamaya ayırarak ele almaktadır. Bu üç aşamadan birincisi, dârüislâmın tesis edilmesi, ikincisi, dârüislâmın krizi veya çöküşü ve sonuncusu ise ulus-devletin İslam aklı tarafından uygun olarak görüldüğü süreçtir.

Dârüislâmın Oluşturulması

Hindistan Alt Kıtası, İslam hukuku kitaplarının çoğunda dârüislâm olarak tanımlanmıştır. Hindistan'ın dârüislâm vasfını kaybetmeye başlaması, Babür İmparatorluğu'nun son dönemlerinde İslam âlimleri tarafından da tartışılmıştır. Ancak İslam'ın Hindistan'a gelişi ve Alt Kıta'daki yayılışı, Kuzey Afrika ya da diğer Arap ülkelerinde olandan farklı bir bağlamda gerçekleşmiştir. Aslında Müslümanlar, Hindistan'a İslam'ı yaymak ya da İslami halifeliği genişletmek için gelmemiştir. İslam, Hindistan'da en az üç farklı koldan yayılmıştır. Ancak tüm bunlardan sadece bir tanesi Emevî Halifeliği tarafından onaylanan askerî harekât olmuştur. Aslında ilk Arapça kaynaklarda Hindistan

ve Sind tartışmaları, Halifeliğin Hindistan ile fazla ilgilenmediğini ve Hindistan'a askerî harekât yapma konusunda istekli olmadığını göstermektedir.

Hindistan ile Basra Körfezi ülkeleri arasındaki ticaret ilişkileri, İslam öncesi döneme kadar uzanmaktadır ve İslam'ın Hindistan'a girişi, bu ticaret heyetleri ile birlikte gerçekleşmiştir. Tarihsel rivayetler, bu heyetlerin uzun süre Hindistan'da kaldıklarını ve bu uzun kalışın onların sıradan insanlarla, rahiplerle ve devlet adamlarıyla haşır neşir olmalarını sağladığını ileri sürmektedir. Bunlar arasında daha sonra Hint tıbbı, felsefesi ve manevi geleneklerini öğrenme noktasındaki deneyimlerini yazıya dökerek belgeleyen gezginler ve âlimler vardı. Ardından Orta Asya bölgelerinden Türk sultanlarından bir süre önce veya onlarla birlikte sufiler gelmeye başlamıştır. Onların Hindistan'daki kitlelerle etkileşimleri çok daha genişçe ve derinden olmuştur.

Sufiler, zamanla arkalarında Arap ve Orta Asya tasavvuf geleneklerinden bağımsız olan ve Hint-Sufi geleneği olarak tanınan devasa bir literatür bırakmıştır. Ardından giderek daha istikrarsız hâle gelen Orta Asya bölgelerinin askerî komutanları, Hindistan için rekabet etmeye başlamıştır. Burada amaçları, Orta Asya Hanlıkları'ndaki rakipleri tarafından uğratıldıkları yoğun kayıpları telafi etmektir. Delhi Sultanlığı ile başlayan ve Babiller, Bahmani ve Nizam hükümlerleriyle devam eden çeşitli yönetimler kurmuşlardır ve Hindistan'ın büyük kesimi sekiz yüz yıldan fazla bir süre bu hükümler tarafından yönetilmiştir.

Bu üç süreç de birbiriyle mutabık değildi. Aksine bu süreçler birbirlerinden bağımsızdı ve çoğu zaman birbiriyle rekabet hâlindeydiler. Hindistan'a İslam'ı getiren birbirinden farklı bu üç akım, Hindistan'ın Müslüman olmayan nüfusu tarafından bir yabancı, bir arkadaş ve müttefik, bir düşman, dinî ve manevi bir kurtuluş, iş ortağı, komşu, yeni bir sınıf mücadelesi, Budizm ile birlikte başka bir dinî tehdit algısı ve kendi safları arasında tamamen yeni bir güç mücadelesi gibi farklı şekillerde algılanmıştır. Müslümanlar için Hindistan bir sürprizler ve fırsatlar ülkesi, engin bir bilgiye sahip ve birbiriyle çatışma hâlinde olan insani değerlere sahip bir ülkeydi (Nadvi, 1970, s. 29). İslam'ın Kıta'ya farklı kollardan

ayak basışı ve Kıta'dakilerin İslam ile farklı farklı şekillerde karşı karşıya gelişi nihayet Hindistan'ın İslam'a bakışını veya Müslümanların Hindistan'a dışarıdan bakışını yeniden şekillendirmiştir.

Müslüman siyasi söyleminin evrimi, bütün bu farklı Müslüman akınları çerçevesinde ayrı ayrı tanımlanmalıdır. Tüccarların ve gezginlerin Hindistan'a nasıl ulaştığı ve yerel halkla nasıl etkileşime girdikleri ve onlarla nasıl uzun süre birlikte yaşadıkları hakkında yeterli belgesel tartışma vardır. Sufiler, Hindistan bağlamında maneviyat ve dindarlık meseleleriyle alakadar geniş bir literatür bırakmıştır. Kıta'yı ziyaret eden İslam âlimleri ve sufiler, Sanskritçe veya Pali dillerini öğrenerek Hindu dinî geleneklerini anlamak için yıllarını harcamıştır. Sufiler arasında Ali Hücviri (1009-1072), Muînüddîn Çiştî (1142-1236), Ferîdüddîn Mes'ûd (1179-1266), Emir Hüsrev Dihlevî (1253-1325), Nizameddin Aliye Hazretleri (1238-1325), Şerefüddîn Yahyâ el-Mânerî (1263-1381), Hacı Abdalbaki Billah Hazretleri (1564-1603), Şeyh Abdülhak bin Seyfettin Dihlevî (1551-1642), Şeyh Ahmed Sirhindî (İmâm-ı Rabbânî) (1564-1624), Mazhar Can-ı Canan, Şah Kelîmullah-ı Cihânâbâdi (1650-1729), Hindistan'ın manevi felsefesini, Bhakti hareketi olarak adlandırılan yeni bir manevi hareketin başlamasına yol açacak kadar derin bir şekilde etkilemişlerdir. Böylece onların din konusunda Hint öğrencileri ve takipçileri ile manevi çerçevede gerçekleştirdikleri tartışmalara dayanan geniş bir literatür oluşmuştur. Hindistan'a giden seyyahlar arasında Süleyman (H. 237), Ebu Zaid Sayrafî (H. 264) Ebu Delf Mis'ar bin Mühelhil Yenbui (H. 331), Büzürg bin Şehriyâr (H. 300), Ebü'r-Reyhân el-Bîrûnî (M.S. 973-1048), El-Mes'ûdî (M.S. 893-956), İbn Battûtâ (MS 1304-1368), İbn Hıraki (M.S. 943-979), Suriye'den Başar Makdidi (M.S. 1375) ve Abdulrezzak (M.S. 1443) bulunmaktadır. Arap tarihinin ravileri, kronologları ve gezginleri genellikle Sind'e atıfta bulunan Buldan veya Hint'e atıfta bulunan fütûhât türü altında yazıya geçirilerek belgelenmiştir. Ardından Babür Şah'ın *Babürnâme*'si ve Ekber Şah'ın *Ayin-i Ekber*'i gibi devlet adamlarının kaleme aldıkları günlükleri gelmektedir. Bunların birçoğu, Hindistan Alt Kıtası'ndaki Müslüman siyasi düşüncelerinin evrimini anlamak için birincil/ana kaynaklardır (bkz. Nadwi, 2010; İbrahim, 2018; Nasabi,

1979). Müslümanların yönetimi sırasında Habermasçı Kamusal Alan arayışında olunması, İslami dönemde farklı taraflar arasındaki iletişimin doğasını daha da net bir şekilde ortaya çıkarabilir. Müslümanların Alt Kıta'ya ilk gelişinden ulus-devletin ortaya çıkışına kadar olan zamanda Müslüman siyasi tasavvuru daha çok siyasi selamet adına basitleştirilmiş anlatılarda tarif edilmiştir.

Basitleştirilmiş Anlatılar

Müslümanların gerileme döneminde gelişen çağdaş ve modern akademik ve politik söylemlerde, İngiliz hâkimiyeti ve Hindu kimliğinin yükselişi ile birlikte “Hindu” ve “Müslümanlar”, “Hristiyan” veya “Angrez”, “İslami emperyalizm”, “İslami genişlemecilik”, “İslami fetihler”, “Evrensel Hilafet” gibi sıkça kullanılan sıfatların dönemin anahtar kelimeleri olduğu görülebilir. Bu anahtar kelimeler, İngiliz sömürge yönetimine karşı mücadele eden aynı kültürel, politik ve dilsel karma kültürden ayrılarak ortaya çıkmış yeni ulus-devletler tarafından aranan yeni ulusal kimlik projelerinden soyutlanmış değildir. Hem Hindistan'da hem de Pakistan'da bulunan modern milliyetçi anlatılar çoğunlukla devlet destekli olmuş ve yoğun bir “ulusallaşma” sürecinden geçirilmiştir. Bu ulusallaşma süreçlerinden ilki, Hindistan ve Hintli Müslümanların İslami karakterlerinin varlığını reddeden Pakistan kimliğinin İslamlaşmasıdır. İkincisi ise Hindistan'ın ötesindeki topraklarda ortak bir Hindu ve Müslüman kültürünün varlığını inkâr eden Hindistan kimliğinin safranlaşması veya sekülerleşmesidir. Din, iki Güney Asya ülkesinde yalnızca yeni ulusal kimlik arayışı açısından değil aynı zamanda Orta Çağ tarihini ve Müslümanların ve gayrimüslimlerin ulus-devlet öncesi siyasi ilişkilerinin meydana gelişini çalışmak açısından da esnek ve rahatça kullanılabilir bir unsur hâline gelmiştir (Goyal, 1982).¹ Örneğin; Pakistan için Sind bölgesine yapılan

1 Farzana Shaikh, İslami referansları öznel olarak İslam'da Topluluk ve Konsensus (1989, 2012), Pakistan'ı Anlamak (2009) ve Asif, Mannan Ahmad (2016) dâhil ederek Pakistan tarihinin ulusallaştırılmasını belgelemiştir. Bir Fetih Kitabı: Chachnama ve Güney Asya'da İslam'ın Kökenleri. (Cambridge, MA: Harvard University Press) ve İlk Hindu-Müslüman Karşılaşmalarının Anlatıları, Babür Dünyası Oxford El Kitabı'nda, (2019, yakında).

ilk Arap saldırısı, özel bir gurur kaynağıdır. Öte yandan aynı saldırı, Hindistan'ın safran ve milliyetçi tarihinde Hindular tarafından utanılan bir mesele hâline gelmiştir. Ulusallaştırılmış anlatıların ötesinde bir okumayla bakıldığında günümüzde, “Hindu-Müslüman” iktidar ve güç mücadelesine indirgenmiş olan Hindu-Müslüman karşılaşması, bölgede hem Hindu hem de Müslüman siyasi tasavvurları adına entelektüel olarak kötü bir durum ortaya çıkaran ulusallaştırılmış anlatılara itiraz etmektedir. Pakistan'ın eleştirel tarihçisi Abdülmennân, birbirleriyle rekabet hâlinde olan iki milliyetçiliğin yükselişine katkıda bulunan tarihsel referansları ele almıştır.

Cinnah'ın milliyetçiliği gibi Hindu komünal yönetimi de geçmişe önem vermiş ve aynı zamanda tarih yazıcılığına dayanmıştır. Geçmiş ve gelecek hakkında kökten farklı bir bakış açısıyla meseleleri sayısal olarak da ele almıştır. Bu nedenle 1940 yılında, V. D. Savarkar ve M. S. Golwalkar gibi Hindu üstünlüğünün muhafazakâr ve militan savunucuları, kahramanları ve düşmanları yeniden şu şekilde yorumlamıştır: “Müslümanların Hindistan'a ilk defa ayak bastığı o kötü günden bu yana Hindu milleti, çapulcu ve yağmacıları ülkeden silip atmak için büyük bir savaş vermiştir.” Hindu sağına göre Hindistan'daki Müslümanların “yabancı” kökenleri, Hinduların fetih ve tahakkümlere karşı “yerli” mücadelelerini ortaya koymaktadır. Öyle ki Müslümanların Kıta'ya her yeni ayak basışı başka bir yıpratma savaşı olmuştur (Asif, 2016, s. 4).

(Pakistanlı milliyetçi tarihçiler tarafından yapıldığı üzere) “İslami fetih”i veya (Hint milliyetçi tarihçilerce yapıldığı üzere) “İslami istilayı” abartan milliyetçi tarihin anlatisi hiçbir zaman ulus-devlet mantığı ile beraber işlememiş olan politik bir bağlamdan milliyetçi bir kimlik için uygun sonuçlar çıkarır. 6. yüzyılda Hindistan Alt Kıtası çevresindeki bölgesel jeostratejik manzarada yaşanan değişimin bağlamı, Çin, Hint, Orta Asya, Fars ve Arap yönetici seçkinleri arasındaki çoklu güç mücadelelerini kapsayan askerî çatışmalar tarafından şekillenmiştir. Bu dönemde tek asli İslami yönetim olan ve içeriden çöküş yaşayan Emevî Halifeliği hâlihazırda sınırlarına ulaşmıştı ve geniş askerî görevlerde rol alamıyordu. Pers dünyası, Orta Asya ve Çin ve Hindistan

Alt Kıtası'nda "İslami" olarak nitelendirilen her şey her zaman "İslami" olmamıştır. Aynı şekilde Hinduların ve Çinlilerin bunlarla karşı karşıya gelişleri ve çatışmaları da her zaman "Hinduca" veya "Budistçe" olmamıştır. Hindistan hiçbir zaman Mısır, Şam ya da Irak'ta olduğu gibi İslami hilafetin bir vilayeti olarak ilan edilememiştir. Müslüman istilacılar ve merkezî Halifelik arasında ara sıra ortaya çıkan çatışmalar, Müslüman fıkıh ekolleri içerisinde, bu fetihleri "İslam fütûhâtı" olarak kabul edip etmeme konusunda bölünmelere sebep olmuştur. Bununla birlikte Halifelik tarafından zaman zaman bu fetihlerin tanınmasının yani meşru ve İslami görülmesinin arkasında yatan hedef genellikle bu yöneticiler ile sürekli zayıflayan Abbâsî Halifeliği arasındaki çatışmalardan kaçınmak olmuştur.

Hindistan'dan önce Batı Çin bölgeleri Arap-Türk kontrolüne girmiştir. M.S. 550-650 yılları arasında zayıflayan Çin krallıkları sayesinde Batı Türkleri, bugün Çin'in kontrolü altında olan Kaşgar veya Sincan olarak adlandırılan bölgenin Doğu kesimini kontrol edebilmişlerdir (Hoyland, 2015, ss. 119120). Çin kralları, Türklerin 650 yılında yeni kurulmakta olan Tibet'teki Budist İmparatorluğu tarafından mağlup edilmesi ile birlikte onları geri püskürtmeye muvaffak olmuşlardır. Orta Asya Hanlıkları, Emevî Halifeliği'nin Horasan bölgesi üzerindeki kontrolünün çok zayıf olduğu, Abbâsî Halifeliği'nin bölgedeki etkisini ve kontrolünü yavaş yavaş kaybettiği bir zamanda İslam'ı kabul etmeye başlamıştır (Al Rahman, 1922, ss. 543-551). Bu zamana dek gayrimüslimler olarak birbirlerine karşı savaşan Türkler ve Afganlar hem içte hem de dışta birçok cephede güç mücadeleleri içerisinde olmuştur. Orta Asya Hanlıkları ve Türkler, İslam ile bölgedeki azalan kontrollerini geri kazanma fırsatını yakalamışlardır.

Bu tarihî rivayetler, Çin ve Tibet sınırlarına ulaşmak isteyen Arap ve Müslüman tarafların farklı yönetim merkezlerinden geldiğini bildirmektedir. Mesela; Ebû Müslim, Abbâsî Halifesi Me'mûn'a isyan ettikten sonra, ona karşı Tibet yöneticileriyle ittifak yapmıştır. İşte bu zamana kadar Hint veya Hindistan'ı ele geçirmek adına önceden planlanmış herhangi bir strateji göze çarpmamaktadır ve bazı rivayetler,

Halife Ömer ve Osman'ın Sind'e askerî bir heyet göndermek konusunda dahi isteksiz olduklarını öne sürmektedir (Nadvi, 1970, s. 38).

Hindistan'da İslami Fetihler

Ayrı bir ulusal kimliğe temel oluşturabilmek adına Pakistan ve Hindistan'da tarihin millîleşmesi yaklaşımını besleyen ve fazlaca abartılmış olan İslami fütûhât veya İslami istila anlatısının büyük ölçüde bir mübalağa olduğu söylenebilir. Müslümanlar tarafından gerçekleştirilen üç ana askerî müdahale vardır. Bunlar Emevî Halifeliği, Orta Asya Hanlıkları, Babürlüler tarafından gerçekleştirilen müdahalelerdir. Merkezî Halifelik tarafından gerçekleştirilen tek İslami müdahale, sınırlı bir emir ve zaman dâhilinde ve hiçbir yayılmacı, genişlemeci arzusunun etkisi altında olmadan Sind Kralı Dahir'e karşı yapılmış saldırıdır. İslam öncesine dayanan Arap-Sind ticari ilişkileri Arap İslam Halifeliği döneminde de ta ki Beni Asar kabilesinden olan Arap asker Mahmud el-Lafi, düşmanlarından biri olan Abdurrahman Al-Ashab'ı öldürüp Umman'dan kaçtığında kendisine Kral Dahir tarafından koruma sağlanana dek aynı şekilde devam etmiştir. Düşmanı Ramil tarafından saldırıya uğrayan Kral Dahir, yakın zamanda Alt Kıta'ya ayak basmış olan bu Arap kabilesi tarafından bir şekilde kurtarılmış ve bu kabileye ödül olarak yaşam boyu koruma ve misafirperverlik teklif etmiştir. Ancak Mahmud el-Lafi ve kabile üyeleri zaman zaman Emevî subaylarına karşı küçük kavgalara girişmek durumunda kalmış ve bir Emevî vergi tahsildarı olan Said bin Aslam'ı öldürerek Irak Valisi Bin Yusuf'u hiddetlendirmişlerdir. Bin Yusuf, Kral Dahir'den el-Lafi'nin iadesini istemiş aksi hâlde kendisine karşı harekete geçeceğini bildirmiştir. Daha sonra bu ve benzeri birçok olayın vuku olduğu ve bu olayların iki tarafı sonunda genç komutan Muhammed bin Kasım komutasındaki askerî harekât neticesinde karşı karşıya getirdiği ifade edilmektedir. Muhammed bin Kasım, Sind'e ulaştığında, Budist manevi liderlerinin hâlihazırda Emevî Halifeliği ile temas hâlinde olduğunu ve Halifeliğin aslında karşılıklı ihtilaf noktalarında ara buluculuk yaptığını fark etmiştir. Başarılı askerî harekâttan sonra Muhammed

bin Kasım'ın operasyonunu daha da genişletmesine izin verilmemiş ve merkeze geri çağrılmıştır. Kasım yeni Halifelik yönetimi tarafından öldürülmüştür (Nadvi, 1970, ss. 38-42).

Bir sonraki yıl, merkezî Halifeliğin Sind üzerindeki kontrolleri gevşeyecek ve bağımsız yöneticiler hüküm sürmeye başlayacaktır. Bu yöneticiler, Bağdat'taki Abbâsî Halifeliği yerine Mısır'daki Fâtımî hanedanlığının desteğini aramışlardır. Gazneli Mahmud'un yükselişi ve Bağdat'ın Mahmud'un ağabeyi İsmail Sebüktekin'e karşı olan iktidar iddiasına destek vermesi, Sind için hak talebi noktasında önemli bir adım olmuştur. Emir Alptegin'in ölümünden sonra iki oğlu İsmail Sebüktegin ve Mahmud arasındaki iktidar mücadelesi Mahmud'un zaferiyle sonuçlanmıştır. Mahmud'un Horasan'ın en güçlü Emir'i hâline gelmesiyle birlikte Abbâsî Halifesi Kadir Billah kendisine Eminü'l Mille ve Yeminüddeve lakabını vermiştir. Abbâsîlerin merkezi ve Gazneliler arasındaki ilişkiler, Semerkant da dâhil olmak üzere Halifeliğin çevre bölgelerinde daha fazla güç ve etki arayışı içerisinde etkileşimsel ve zaman zaman rekabetçi bir biçimde devam etmiştir (Farishta, 2008, s. 61, 65-70).

Sufiler

İslam dünyasından ve özellikle Orta Asya'dan Alt Kıta'ya gelmeye başlayan sufiler, yönetici seçkinlerden bağımsız olarak Müslüman kamusal alanının kilit bir bileşenini oluşturmuştur. Yerel dilleri öğrenmeye ve yerel insanlarla etkileşime odaklanmışlardır. Bunu yaparken Hindistan'ın değişen kamusal alanının yaşam dünyasının bir parçası olmuşlardır. Öyle ki Müslüman din âlimleri gün geçtikçe Müslüman olmayan krallar ve âlimlerle daha iyi ilişkiler geliştirmişlerdir. Öte yandan sufiler ve sultanlar arasındaki ilişkiler her zaman iyi olmamıştır ve bazı durumlarda sufiler, sultanlar ve imparatorların baskılarına maruz kalmışlardır (Abdul Rahman, 1949). "Melfuzat" türü altında belgelenen tasavvuf söylemi genel itibarıyla siyasal olmayan konuşmalar şeklinde tanımlanabilir. Başlıca konuları; ruhların, etigin ve değerlerin ruhsal reformudur. Sufilerin, Hindistan'ı ve onların apolitik sosyalleşmelerini anlamaları, kitleler arasında daha popüler hâle gelen siyasal olmayan

bir İslam söyleminin önünü açmıştır. Politikadan uzak kalmaya devam etmişler ve sultanlar kendilerine ulaşarak taleplerde bulduklarında kendilerini sadece sultanlara rehberlikte bulunmak ile sınırlamışlardır. Sufilerin siyasete ilk güçlü müdahalesi Ekber Şah'ın Din-i İlahi adında yeni bir din oluşturmak istediği 15. yüzyılda olmuştur. İmam Ahmed Sirhindî (İmam Rabbani) bu karara karşı dik durmuş ve bunun sonucunda uzun yıllar zindanlarda hapsedilmiştir.

Sultanlar

Sultanlar ve Orta Asya'daki askerî komutanlar tarafından gerçekleştirilen askerî harekâtlar, hanların farklı zümreleri arasındaki rekabetin eşlik ettiği değişen stratejik manzara bağlamında değerlendirilmelidir. Hindistan'a gelişlerinin başlıca nedenleri, intikam almaktan Müslüman emirleri cezalandırmaya veya bu emirlerin Müslüman olmayan müttefiklerini desteklemeye kadar değişmektedir. Orta Asya komutanlarının birçoğu Hindistan'da uzun süre kalmayı hiç düşünmemiş ve birçoğu geri dönmüştür. Büyük parçalardan oluşan bir devlet kurma konusunda muvaffak olmalarına rağmen Babürlüler, Osmanlıların oluşturdukları gibi güçlü bir merkezî ordu kuramamışlardır. Müslüman Krallar ve Hindu Krallar arasındaki ittifak ve Hindu ve Müslüman yönetici seçkinler arasındaki evlilik ilişkileri, Hindistan'ın Müslüman yönetici sınıfının, Arap mevkidaşlarından nasıl farklı olduğu ve dârülişlâm hakkındaki fikirlerinin nasıl farklı bir şekilde uygulamaya konulduğu konusunda bir başka örnektir. Sadece bu da değil sufiler ve Sultan arasındaki gerilim o zamanın neredeyse kalıcı bir özelliği olmuştur.

Sultanlar yönetimleri için meşruiyet ve istikrar aramak istemişlerdir. Çoğu zaman Müslüman yönetici elitlerin beklentileri ile çoğunluğu gayrimüslim olan halk arasında denge kurmaya çalışmışlardır. Hatta birçoğu gayrimüslimlerden alınan cizye vergisini kaldırmış ve Müslümanlar ve gayrimüslimleri ve hatta başta sanatçılar, şarkıcılar ve şairler olmak üzere toplumun dinî olmayan kesimlerini kapsayan bir vergi koymuşlardır. Onların İslami şeriatı yürürlüğe sokma girişimleri sıklıkla birçok vergiyi gevşetip yumuşattıkları ama bazen de ağır vergiler

uyguladıkları ve insanların dinî özgürlüklerini bastırdıkları Hindistan'a özgü bağlamlara dayanmıştır. İslam hukukunda Hindistan, İslam şeriatının uygulandığı ve Müslümanların yönettiği bir yer olarak dârüislâm kabul edilmiştir. Bazı Arap rivayetlerinde Hindular, Müslümanların özel ilişkiler kurması gereken kitap arkadaşlarına benzetilmiştir. Arapların gerçekleştirdiği askerî harekâtlar sınırlı olmuştur. Bu harekâtlar orayı fethetmek ve orada bir Arap idaresi kurmaktan ziyade vuku bulan belirli olayların tahriki ile gerçekleştirilmiştir. Hindistan İslam hukuku, Hindistan'ın dârüislâm olduğunu kabul eden fetvalar yayınlamıştır. Örneğin; *Fetâva'l-Hindiyye*, dârüislâmın nasıl ve neden tanımlanabileceği ve nasıl değişebileceği konusunda çeşitli tartışmalar içermektedir.

Dârüislâmın Çöküşü

Hindistan'daki İslam âlimleri için en büyük zorluk, İslam şeriatını çoğunluğu oluşturan Müslüman olmayan nüfusun Müslüman yöneticiler tarafından yönetildiği Hindistan'ın sosyopolitik koşullarına duyarlı hâle getirmek olmuştur. Hindistan İslam akademisinin çoğunlukla dilbilimsel ve bilimsel nedenlerden ötürü Arap dünyasındaki İslami tartışmalardan izole edildiği görülmektedir. Hindistan'daki yöneticiler, yönetimlerini istikrara kavuşturmak için Müslüman olmayan vatandaşlarına Abbâsî bölgelerindeki Arap âlimlerin müsaade etmediği (cevaz vermediği) rahatlama olanakları sunmak zorunda kalmışlardır. Bu da iki tür gerilim oluşturmuştur. Birinci gerilim, yönetici elitler ve İslam âlimleri arasında Müslüman olmayan vatandaşların sistemle nasıl uzlaştırılacağı konusunda yaşanmıştır. Âlimler arasında yaşanan ikinci gerilim ise ülke sakinlerinin büyük bir çoğunluğunun gayrimüslimlerden oluştuğu Hindistan'ın dârüislâm ve dârülharp kategorileri içinde nasıl tanımlanacağı konusu olmuştur. Siyasi düzeyde bazı yöneticiler çözüm olarak olağanüstü açıklık ve genişlik sergilemişlerdir. Öyle ki bu açıklık ve genişlik, Ekber Şah'ın Din-i İlahi adlı yeni bir din kurma düşüncesine kadar uzanmıştır. Dinî düzeyde ise sufiler ve İslam âlimleri, Hindu felsefesini incelemeye başlamış ve Hinduların

Ehl-i Kitap olup olmadıklarını, Hindu felsefesindeki vahdet-i vücudun İslam felsefesindeki vahdet-i şühud ile aynı olup olmadığını anlamaya çalışmışlardır. Müslüman sufiler ve âlimler arasındaki farklılıkların büyük bir kısmı, kamusal söylemi şekillendirirken bu farklılıklar mevcut zorluklara cevap vermeleri noktasında İslami reformistlere baskı uyguluyordu. Hindu dinî düşünceleri de bu tartışmalara karşılık verme noktasında baskı altındaydı ve Hinduizm ile İslam'ı birbirlerine daha da yakınlaştırmak amacıyla Hinduizm dinî düşüncesini yeniden düzenlemek için Bhakti Hareketi olarak bilinen yeni bir manevi hareket başlamıştı. Bu tartışmaların merkezinde o dönemde Hindistan'daki gayrimüslimlere verilen zimmî statüsünün aşağılayıcı ve küçük düşürücü olduğu düşüncesiyle beraber İslami açıdan kabul edilebilir yeni bir tanım bulma girişimi bulunmaktaydı. Müslüman âlimler, Hindu bayramlarına katıldıkları için imparatorları sık sık eleştirdiler. Evrengzib Şah da dâhil olmak üzere çok sayıda İmparator, Hindu dinî kurumlarını ve eski tapınaklarının onarımını ve bakımını bilfiil finanse etmişlerdir. Ancak (ulus-devlete paralel olarak) “dar” ve “insanlar” fikrî felsefi bir uzlaşma ve uyuşma zemini bulamamış ve gerginlik devam etmiştir (Trushkey, 2017). Şeyh Ahmed Sirhindî, Babür İmparatoru'nun Din-i İlahi olarak uygulamak istediği şeyin en büyük karşıtı olarak ortaya çıkmıştır. Onun Cihangir Şah'a ve çağdaşlarına yazdığı mektuplar, Müslüman kamuoyunu harekete geçirdi. Ahmed Sirhindî sonraki yüzyıllarda, kendi dönemindeki meydan okumaları tespit eden, bu meydan okumalara karşı direnen ve böylece İslami anlayışı canlandıran bir “Müceddid” olarak kabul edilmiştir.

Şeyh Ahmed Sirhindî'nin ciddi bir entelektüel kampanya başlattığı zamanda Cihangir Şah, Büyük Britanya'ya ait Doğu Hindistan Şirketi'nin Hint limanlarında ticaret yapmasına izin vermişti. Şirket yakın gelecekte hem Müslüman hem de Müslüman olmayan Hint krallıklarının siyasi ve ekonomik olarak varlıklarını sürdürmeleri noktasında onlara tehdit oluşturan İngiliz sömürgeciliğinin Truva Atı hâline gelecekti.

Mevcut ittifak sistemi, Doğu Hindistan Şirketi vesayeti altında yeni bir ittifak sistemi ile değiştiriliyordu. Babür İmparatorluğu sürekli

bir düşünüş dönemine girmişti. Öyle ki Evrengzeb'in vârisleri ülkenin başkentini Delhi'deki Müslüman ya da gayrimüslim düşmanlardan savunacak durumda değillerdi. İslam âlimleri ilk defa Müslüman ege-menliğinin tehdit altında olduğunun ve İslam âlimlerinin duruma müdahale etmesi gerektiğinin farkına vardılar. Dönemin saygın İslam âlimi olan Şah Veliyyullah Dihlevî, Hicaz'dan dönmüştü ve yabancı güçlerin Babür İmparatorluğu'na yaşattığı zorlukları yakından takip ediyordu. Aziz'in tartıştığı üzere onun bu duruma verdiği ve "kökten-ci bir yaklaşım" olarak adlandırılabilir yanıt çelişkili iki eğilimin önünü açmıştı. Bu eğilimler canlanmacı gelenekselcilik (Siddiqi, 2002) ve rasyonalist moderniteydi (Ahmad, 1990). Sömürgeciliğin yarattığı mutlak kaçınılmaz zorluklar ve çürüyen İslami yönetimin ardından Şah Veliyyullah ve ekolü, Müslüman imparatorluğun siyasi geleceği ile ilgili konularda sesi en yüksek çıkan ekol olarak ortaya çıkmıştı. İslam âlimlerinin çoğunluğunun İngiliz yayılcılığına karşı mücadeleyi "İslami bir görev ve bir cihad" olarak gördüğü bu dönemde Şah Veliyyullah Dihlevî'nin oğlunun cihad çağrısı bir dönüm noktası olmuştu. Daha sonraki yıllarda yine cihad çağrısında bulunan Seyyid Ahmed Şehid günümüz Pakistan toprakları içerisinde yer alan Balakot'taki harp meydanında öldürülmüştür.

Şah Veliyyullah Dihlevî (1702-1762), 17. yüzyılın sonlarında Hindistan Müslümanlarının siyasi meselelere duyduğu ilginin artması noktasında birçok nedenden dolayı ana referans kaynağı olarak kabul edilebilir. Kitaplarında ve mektuplarında, düşünüşe niçin ve nasıl tepki verilip durdurulacağını açıkladı. Odaklandığı ilk nokta siyaset değildi. Babası Şah Abdurrahim tarafından kendisine icazet (hilafet) verildiği şekilde öğrencilerine dinî eğitim ve sufilik eğitimi vermeye odaklanmıştı. Ancak Şah Veliyyullah, Babür İmparatorları Evrengzeb Şah (1658-1707), I. Bahadır Şah (1707-1712), Müizzüddin Cihandar Şah (1712-1713), Feruhsiyer Şah (1713-1719), Refiüdderecat Şah (1719), Muhammed Şah (1719-1748), Ahmed Şah (1748-1754), II. Alemgir Şah (1754-1759), Şah Alem'in (1759-1806) kendi dönemlerinde sahip oldukları siyasi gücün artık düşünüşe geçtiğinin farkındaydı. Babür İmparatorluğu bakanlarıyla

ve İranlı Ahmed Şah Abdali (Dürrani) (1737) ve Necib ed-Devle dâhil olmak üzere Hindistan ve dışındaki diğer Müslüman hanedanların bakanlarıyla yakın ve sürekli temas halindeydi.

Şah Veliyyullah'ın Müslümanların siyasi çöküşüne dair yaptığı tespitler şöyle özetlenebilir:

- Râşid Halifeliğin monarşiye inkılap etmesinin daha sonra birbiri ardına gelen yüzyıllarda ortaya çıkan sorunların ana kaynağı olduğunu ve buna bağlı olarak Râşid Halifelğe geri dönmenin tek çözüm olduğunu görmüştür (Dehlavi, 2013, 1, s. 553).
- Hindistan Alt Kıtası'ndaki çağdaş Müslüman düşüncesi, sapkın sufi geleneklerine, Yunan felsefesine ve Müslümanların günlük yaşamında Kur'an ve hadislere önem vermemesi durumuna takılıp kalmıştır.
- Çağdaş Müslüman toplumunun ve politikanın ayrıntılı eleştirisi, âlimleri ve sufileri kâfirlere karşı cihad manasına gelen "İslami aktivizm"e katılmaya ikna etmiştir.
- Şah Veliyyullah, İslami siyaseti, dârüIslâm ve dârülharp kategorileri üzerinde ele almaya devam etmiştir. Onun için Hindistan İslam devletiydi ve onun İslami karakterini korumak her şeyden daha önemliydi. Bu amaçla, Babür İmparatorluğu'nu Maratha ve Sih Krallarının süregelen tehditlerinden kurtarmak üzere Ahmed Şah Abdali'yi davet etmiştir.

Her ne kadar herhangi bir İslami hareket tesis etme noktasında kendisi muvaffak olamamış olsa da daha sonraları oğlu Şah Abdulaziz, İngiliz yönetimindeki Hindistan'ın dârüIslâm olmaktan çıktığını ilan eden kapsamlı bir fetva yayınlamıştır. Hindistan artık dârülharp olduğundan tüm Müslümanlar için İngilizlerin varlığına karşı savaşarak (militanca) bir mücadele yürütmek yani cihad etmek zorunlu hâle gelmiştir. Çeşitli Müslüman yöneticilere yazdıkları mektuplarında Hindular, Sihler ve Hristiyanlar arasında ayırım yapmışlardır. Mektuplarının çoğunda, Hinduları kâfir olarak adlandırmaktan kaçınırken İngiliz işgalcileri kâfir kategorisi içerisine almışlardır. Öğrencileri Seyyid Ahmed

ve İsmail, Afganistan yakınlarında bağımsız bir devlet kurmaya çalışan Sihlere karşı cihad çağrısında bulunmuştur. Bununla birlikte Seyyid Ahmed'in militan hareketi başarısız olmuş ve Seyyid Ahmed 1831 yılında Balakot Savaşı'nda militanları ile birlikte öldürülmüştür. Müslüman din adamları mücadelelerine devam etmişse de çoğu başarısız olmuştur. Bu durum Müslümanlar ile İngiliz sömürge yönetimi arasında daha fazla çatışmaya yol açmıştır. Ardından 1857 yılında Hintli askerler, çok sayıda Hindu ve Müslüman liderden gördükleri destekle İngiliz yönetimine karşı ayaklanma başlatmışlardır. Ancak bu ayaklanma, Hintli Müslümanlar arasında bölünmeye yol açmıştır. Tanınmış bir âlim ve Aligarh Müslüman Üniversitesi'nin kurucusu olan Sir Seyyid Ahmed Han (1817-1898), ulus-devletin kurumsallaşmış hâliyle birlikte geldiğini ve Müslümanların ulus-devlete tepkisinin yanlış yönlendirildiğini görmüştür. Ayaklanma üzerine ayrıntılı bir analiz olan *Asbab Baghawat-e-Hind* (İsyanın Sebepleri) isimli eseri kaleme almış ve daha sonrasında 1888 yılında Yurtseverlik Derneği adında bir örgüt kurmuştur (Khan, 1958). Bu doğrultuda Hindistan Ulusal Kongresi Partisi'nin Britanya'daki gibi bir parlamenter sistemi uygulamaya koyma planına, Hindistan'daki Müslümanların çıkarlarına zarar vereceği düşüncesiyle karşı çıkmıştır. Sir Seyyid Ahmed Han, Şah Abdulaziz'e ithaf edilen Cihad Fetvası'nın gerçekliğinden şüphe etmiş ve fetvanın bağlamı dışında resmedilip anlatıldığını düşünmüştür (Khan, 1958, s. 37). Hunter'a cevaben yazılmış başka bir kitapta, Seyyid Ahmed, Hindistan'ın neden dârülharp hâline gelmediğini detaylarıyla açıklamıştır. Bu kitapta, İngiliz hükûmetine, ülkedeki Müslüman ve Hinduların dinî ve geleneksel duygularına daha fazla hassasiyet göstererek onları pasifleştirmeye yönelik adımlar tavsiye etmiştir (Khan, 2009, ss. 5055). Başka bir yerde de Müslümanlara halifelik altında yaşamakta ısrar etmemeleri gerektiği konusunda telkinlerde bulunmuştur. Seyyid Ahmed, Osmanlı Halifeliği hakkında şunları kaleme almıştır:

Onun (Sultan Abdülmecid 1839-1861) hâkimiyeti bize kadar uzanmaktadır. Bizler Hindistan'ın sakinleri ve bize dinî özgürlüğümüzü garanti eden İngiliz hükûmetinin tebaasıyız. Yaşamımız ve mallarımız

korunmakta ve kişisel işlerimiz -evlilik, boşanma, miras, bağış, vergi ve vasiyetnameler şeriata göre düzenlemektedir. Müslümanların bu gibi konulardaki davalarında Hristiyan yargıçlara bile İslam kanunlarını uygulamak mecbur kılınmıştır (Malik, 1966, s. 393).

Hintli Müslümanlarla ilgili diğer siyasi meseleler üzerine yaptığı yorumlar, onun, Hindistan'ın dârülharp hâline geldiğini söyleyen fetva ile İslami şeriata hâlihazırda uygulamaya devam ediyor olması nedeniyle aynı fikirde olmadığını ortaya koymaktadır. Dahası kurumsallaşmış bir demokrasi ile yönetilen modern devlet sisteminin mümkün olduğunu da kabul etmiştir. Râşid halifeliğin hanedan yönetimine dönüşme şeklini eleştirmeye devam etmiştir. Bu doğrultuda Bağdat'taki Abbâsî Halifeliği döneminde İspanya'da başka bir halifelik olarak Emevî Hilafeti'nin bulunması gibi birden fazla İslami yönetime aynı anda müsaade edildiğine (cevaz verildiğine) ikna olmuştur. Kendisinin çıkarttığı *Tehzibu'l Ahlak* (Ahlak Eğitim) dergisindeki başyazılarında, Müslüman âlimler arasında İngiliz karşıtı duyguların yükselişini şiddetle eleştirmiştir. Çok sayıda İslam âlimi tarafından eleştirilmesine rağmen Seyyid Ahmed Han, ileriki nesillerde ortaya çıkacak ve İslami gelenekler ile bilim arasında ılımlı bir yolu savunacak olan âlimler üzerinde etki bırakmıştır. Örneğin; Mevlana Şibli Numani, Diyûbend ve Aligarh arasındaki boşluğu kapatma konusundaki girişimleri başlatmıştır. Şibli'nin çabaları 1898'de "al Jadeed al Salih, wal Qadmeem al Nafe" (Uygun modern ve kullanışlı geleneksel: Modernin kullanışlı ve geleneğin faydalı taraflarının alınarak uyarlanması manasında) sözünü kendine slogan belirlemiş yeni bir hareket olan Nedvetü'l-ulema (Âlimler Meclisi) hareketinin ortaya çıkmasının önünü açmıştır (Jalal, 2000, ss. 72-78). Aligarh hareketi içerisinde bulunanların birçoğunun önceden tahmin ettiği üzere Nedve hareketi zamanla Diyûbend kampına geçmiştir (Ahmad, 1990, ss. 166-167).

İngiliz yönetime karşı daha sonra kurulan siyasi partilerle yaptıkları iş birlikleri ve bu partilere aktif bir şekilde katılmaları, gelişmekte olan ulus-devlet politika biçimlerinin bir parçası olmalarının da önünü açmıştır. Hint Ulusal Kongresi'ne katılmaları, laik ve çoğul

siyasal düzenleme ilkelerini tanımlarını ve “Müslüman yönetimi” fikrini arkada bırakmalarına neden olmuştur. Hindistan Ulusal Kongresi, eşitlik, özgürlük ve demokrasiye dayanan kapsamlı bir Hindistan ulus-devleti vizyonu ortaya koymuştur. 1857 İsyanı, Hindistan’ın Hindu ve Müslüman topluluklarını iyi kötü bir araya getirmiş ve daha sonrasında Hindistan Ulusal Kongresi, Hindistan’daki bütün toplulukların ortak siyasi platformu olarak ortaya çıkmıştır. O döneme kadar çoğunlukla Şah Veliyyullah Dihlevî ekolünden gelen Müslüman âlimler, sömürge karşıtı mücadelede aktif olarak yer almışlardır. Bunlar arasında daha sonra 1866 yılında Dar’ül-ulûm Diyûbend ilahiyat fakültesini kuran Muhammed Kasım Nanutevi ve Raşid Ahmed Ganguhi de vardır. Artık asıl mesele, Babür Sultanlığı’nın yeniden canlandırılması ya da İslam devletinin canlandırılması değil Hindistan’ın farklı toplulukları arasında nasıl bir ilişki kurulacağıdır. Yukarıda tartışıldığı üzere Hindu köktendinci grupları hâlihazırda Hindistan Ulusal Kongresi’ne ülkedeki Hindularının çıkarlarını savunması için büyük bir baskı oluşturuyorlardı. Lala Lajpat Ray ve Madan Mohan Malviya gibi Hindu Mahasabha (Hindistan’daki sağcı-milliyetçi siyasi parti) üyesi birçok Hindu köktendinci liderin Hindistan Ulusal Kongresi’ne katıldıklarına şahit olmalarıyla beraber Müslümanlar arasında Kongre’ye karşı gün geçtikçe artan bir güvensizlik oluşmaya başlamıştır.

Hint milliyetçiliği tüm topluluklar arasında birleştirici bir faktördü ancak Müslümanlar ve Hinduların nasıl tek bir millet tesis edebilecekleri Kongre Partisi ve partiye bağlı Müslüman liderler tarafından cevaplanması gereken en zorlu soru olmuştur Sir Seyyid Ahmed Han, Kongre Partisi ve onun Hindular ile Müslümanlar arasında eşit bir ilişki kurma becerisine dair şüpheli görüşlere sahip olan ilk kişilerdendir. Bir makalesinde şu ifadeleri kullanmıştır: “Hindular ve Müslümanlar gelin olarak tanımlayabileceğimiz ülkemiz Hindistan’ın iki gözü gibidir. Onun güzelliği her iki gözünü de güvende olması ve birbiriyle eşit olmasında yatar.” Ancak Sir Seyyid bir yandan da Hindistan Ulusal Kongresi’nin Hintli Müslümanlar hakkındaki niyetlerinden kuşkulandı. O ara ara parlamenter sistemin tek başına Müslümanların siyasi haklarını

güvence altına almayacağını savunuyordu (Khan, 1898). Onun zamanında bu tartışmalar daha başlangıç aşamasındaydı. Türkiye, Suriye ve Mısır'a yapmış olduğu geziden yeni dönmüş olan Mevlana Ebul Kelam, Arap milliyetçilerinden derinden etkilenmişti. Arap dünyasına yaptığı ziyarette kendisine defalarca Hintli Müslümanların neden İngiliz sömürgeciliğinin kökünü kazımak adına milliyetçi mücadelede yer almadıkları sorulmuştu. Mevlana Azad, Hindistan'a döndükten sonra 1912 yılında Al Hilal dergisini çıkarmaya başlamış ve ardından Hindistan Ulusal Kongresi'ne katılmıştı. Mevlana'nın Hint milliyetçiliği anlayışı, üç müşahedesini ve bu müşahedeler sonucunda yaptığı tespitler çerçevesinde şekillenmiştir. Birincisi, Mustafa Kemal Atatürk'ün arkadaşları ve Mısırlı liderler ile görüştüğü Orta Doğu'daki milliyetçiliğin yükselişini kavrayışıdır. İkincisi, çoğu aşırı derecede Müslüman aleyhtarı olmuş olan Bengalli Hindu milliyetçileri ile doğrudan etkileşimidir. Üçüncüsü, Müslümanların milliyetçi mücadelede aktif olarak yer almamasıdır. O döneme dek Müslümanların asıl mücadelesi, İngiliz egemenliği altındaki dinî haklarıyla sınırlı olmuştur. Fakat Mevlana Azad, İngiliz yönetiminden bağımsız olma meselesini, bu bağımsızlık elde edilmediği takdirde Müslümanların imanlarını koruyamayacakları şeklinde ele almış ve bunun İslam inancının olmazsa olmaz bir şartı olduğunu öne sürmüştür (Azad, 2003, ss. 19-20). Derginin ilk sayılarında Azad, Aligarh Müslüman Üniversitesi'ni ve İngiliz yönetimine olan desteğini hedef almaya başlamıştır. Mevlana Azad belki de Birleşik Hindistan Milliyetçiliği (Hint-Müslüman milliyetçiliği) lehine konuşan ilk ve en güçlü Müslüman bilgindi. En meşhur konuşmasının bir yerinde şöyle demiştir:

Eğer bir melek göklerden inip Kutup Minar'ın en tepesinden: "Hindu-Müslüman birliğini terk edin ve 24 saat içinde Swaraj (Hindistan'ın bağımsızlığı) sizindir" diye ilan etse dahi 'Swaraj'ı reddedeceğim ama tavrımdan bir santim dahi ödün vermeyeceğim. Eğer Swaraj ertelenirse sadece Hindistan'ı etkiler ancak birliğimizin sona ermesi ise bütün insanlığa zarar verir." (Azad, 1930).

Birleşik Hindistan milliyetçiliğini desteklemek adına Medine Antlaşması'na atıfta bulunmuş ve Hz. Muhammed'in Medine civarındaki

Müslüman olmayan topluluklarla bir anlaşma imzalamasında olduğu gibi Hindular ve Müslümanların da beraber Birleşik Ümmet (Ümmet-i Vahid) teşekkül ettiği fikrini savunmuştur. Konuşmalarından birinde, Hindistan'da Müslüman olmayanlar için kâfir teriminin kullanımını sorgulamıştır. Hindistan Müslümanlarının Hindistan'daki farklı topluluklar ile birlikte tek bir millet oluşturduğunu savunmuştur. Konuşmasında şu ifadeleri kullanmıştır:

Bir Müslüman olarak kendi dinî ve kültürel alanımda kendi kimliğime sahibim ve bununla ilgili herhangi bir müdahale girişimini kabul edemem. Ancak bununla birlikte hayatımın gerçekliklerinin ürünü olan başka duygularım da mevcut. İslam ruhu beni bundan alıkoymaz aksine İslam o noktada bana rehberlik eder. Hintli olmaktan gurur duyuyorum. Ben Hindistan'ın bölünmez milletinin bir parçasıyım. Bu bölünmezlik olmadan onun büyük ve görkemli yapısı eksik kalır. Ben onun varlığının ayrılmaz bir parçasıyım ve hiçbir zaman bu iddiamdan vazgeçemem (Malihabadi, 1997, ss. 21-23).

Hindistan'ın kaderi hakkında karar verilmiştir. Bu ülke farklı ırk, din ve medeniyet kervanlarının menzili hâline gelmiştir. (İslam'ın bu ülkeye ayak basmasından bu yana) on bir asır geçmiştir. İslam, bu topraklarda Hinduizm ile aynı hak ve iddialara sahiptir. Bir Müslüman, Hintli olmaktan gurur duymaktadır ve böyle bir Müslüman Hintli olmaktan gurur duyan bir Hindu aynı damarda akan kan gibidir. Sevelim ya da sevmeyelim biz tek millet olduk. Herhangi bir yapay ayrılıkçılık fikri birliğimizi ikiye bölemez. Allah'ın bu hükmünden memnun olmalı ve kaderimizi yeniden inşa etmeye başlamalıyız (Malihabadi, 1997, ss. 21-23).

İngiliz egemenliğine karşı savaşan ve İngilizlerin buna karşılık verdikleri tepkinin ağırlığı ile yüzleşmiş olan bilginlerin çoğu Şah Veliyyullah Dihlevî ekolünden geliyordu. Malta'daki sürgünden dönen Mevlana Mahmud Hasan Diyûbendi, Cemiyet-i Ulema'yı (Âlimler Cemiyeti) kurmuştur. Mevlana Hüseyin Ahmed Medeni ile birlikte Hilafet Hareketi'nde aktif olarak yer almış ve Hindistan Ulusal Kongresi ile iş birliği yapmıştır. Ancak Azad'ın "Birleşik Hindistan Milliyetçiliği"ni savunması, onun hem İslami hem de taktiksel argümanlarının bir araya gelmesinin sonucudur. En eski makalelerinden birinde; "Milliyetçilik, Osmanlı ve Müslüman monarşilerini yıkan çok lanetli ve kötü

bir şeye madem bırakın Hindistan Müslümanları da Britanya yönetiminin kökünü kazımak adına milliyetçiliği kullansın.” demektedir. Mevlana Hüseyin Ahmed Medeni ve Muhammed Ali Cinnah veya Mevlana Azad, oyunu sadece dinî düşüncelere dayanarak oynamamış aynı zamanda gerçekçi bir politika yürütmüşlerdir (Maududi, 1987, s. 37). Medeni ve Azad’a göre Hindistan Müslümanlarının tümü Pakistan’a gitmeye muvaffak olamayacaklardı ve bu durumda Pakistan’ın Hindistan’dan ayrılması, Müslüman gücünün azalması pahasına gerçekleşecekti. Cinnah’a göre ise yeni bir Müslüman ulus-devletinin kurulması özellikle de Hindistan Ulusal Kongresi ile daha fazla imtiyaz için yapılan müzakerelerin kabul edilme şansı bulunmadığı mevcut durumda en azından Güney Hindistan’daki Müslümanların pek yakın zamanda yaşamaları muhtemel güç kaybını engelleyecekti.

Muhammed İktbal, Medeni’nin yaptığı milliyetçilik savunuculuğunu kaleme aldığı ve Hindistan’daki İslami çevreler arasında büyük tartışmalara yol açan beyit üzerinden sert eleştirilere tabi tutmuştu. Ebu’l Ala Mevdudi de aylık olarak yayınladığı *Tercümanu’l Kuran* (Kur’an’ın Tercümanı) adlı dergisinde yayınlanan “Mesele-i Kavmiyyet” başlıklı meşhur makalesinde Muhammed İktbal’in savunuculuğunu yapmıştır. Mevdudi, Medeni’nin ulus temelli milliyet tanımını yalnızca reddetmekle kalmamış aynı zamanda Medeni’nin kendi argümanlarını desteklemek adına Kur’an ve hadise yanlış bir biçimde atıfta bulunduğunu ileri sürmüştür. Mevdudi, “kavim” ve “ümme” terimlerinin Kur’an’da, Kongre Partisi ve Mevlana Medeni’nin kullandıklarından farklı bir bağlamda kullanıldığını savunmuştur (Maududi, 1987, ss. 82-87). Mevdudi, Medeni’yi Hindistan Ulusal Kongresi tarafından Hz. Muhammed’in tebliğine eşit olarak kabul edilen “Temel Haklar Beyanname”ne inandığı için de eleştirmiştir (Maududi, 1987, s. 100). Mevdudi, Müslümanların neden bir ulus olarak değerlendirilmediğini açıklamıştır (Maududi, 1987). İdeolojik bir topluluk olarak Müslümanların bir ulus olamayacağını aksine modern anlamıyla bir parti olabileceğine işaret etmiştir. Hizbullah ve hizbuşşeytan (Mücâdele Sûresi, 58:3) şeklinde iki kampa bölünmüş olan dünyada dilsel, coğrafi, mezhepsel farklılıklarına rağmen Müslümanlar

tek bir küresel topluluktur. Mevdudi, ümmeti tanımlarken onun tek bir vazifeye ve ortak ilkelere inanan uluslararası bir parti olduğunu söylemiştir. Buradan hareketle yapmış olduğu tanıma, herhangi bir devletin Müslüman bir yönetici tarafından yönetildiği için “İslam devleti” olarak adlandırılmayacağını ve İslam tarihinin her döneminin İslami bir tarih olmadığını ifade ederek devam eder. Birkaç yıl sonra Mevdudi, Cemaat-i İslami’yi kuracak ve sonrasında hedefin Muhammed Ali Cinnah tarafından talep edildiği gibi bir ulus-devlet değil ideolojik bir devlet olması gerektiği önerisinde bulunacaktır (Maududi, 1987, ss. 165-175). Hindistan’ın 1947’de bölünmesinin ardından Mevdudi, Pakistan için İslami bir anayasa hazırlamak amacıyla kampanya yürütmüş ve İslam devletinin özelliklerini ayrıntılı olarak bizzat kendisi kaleme almıştır. Bununla birlikte onun İslam devleti tanımı, Allah’ın egemenliğine dayanacak olan bir ulus-devletin bütün temel bileşenlerini içermektedir. Aynı zamanda dünyada birden fazla İslam devleti olabileceğini ve bu farklı İslam devletlerinin bir İslami konfederasyon oluşturabileceğini ileri sürmüştür. Partisi Cemaat-i İslami, Pakistan’ın seçim politikalarına müdahil olmuş ve kendisini Pakistan milliyetçiliğinin ana çizgisi olarak kabul ettirmiştir. Cemaat-i İslami’nin bu milliyetçilik anlayışına göre Pakistan’ın ilk vatandaşı Muhammed bin Kasım’dır. Birleşik Hindistan milliyetçiliği ve ikili milliyetçiliğin (birbirinden ayrı ve farklı olarak Hindistan ve Pakistan milliyetçilikleri) destekçileri arasındaki tartışmalar, iki tarafın da Hindistan ve Pakistan’ın ayrılması sonrası dönemde takip edecekleri politikaların merkezinde ulus-devletin yer alacağı konusunda hemfikir olmalarıyla sonuçlanmıştır (Paracha, 2015).

Ulus Ötesi Kimliğin Yeniden Bölgeselleştirilmesi

Ulus-devlet gerçekliği kabul edilmiş olsa da bölge henüz her bir devlet ve söz konusu o devletin hayali milleti için farklı kimlik çıkmazının üstesinden gelememiştir. Prof. Ashis Nandy meseleyi mükemmel bir şekilde tahkik eder: “Güney Asya, çoğu devletin kendilerini ne oldukları ile değil ne olmadıkları ile tanımladığı dünyadaki tek bölgedir.

Pakistan, Sri Lanka ve Nepal can havli ile Hindistan olmamak için çabalamaktadır. Bangladeş, ne Hindistan ne de Pakistan gibi olmak adına daha büyük bir sorumluluk üstlenmiştir.” O, bu durumları yalnızca “zoraki” olarak değil aynı zamanda kısmen de olsa “yapay” ve dolayısıyla kendi güvenlik algılarına göre “kırılğan” olarak tanımlamaktadır (Nandy, 2005). Nandy, bu durumun; “Hindistan Devleti'nin, bölgedeki diğer devletleri kendi siyasi kültürleri için yeni temeller bulmaya ve kültürel benliklerinin önemli yönlerini reddetmeye zorlamasına ve böylece Hindistan'ın diğer devletlerin de sahip olduğu Hint medeniyeti ile ilgili hakları gasp etmesine yol açtığını” ileri sürmektedir. Bu durum ülkelerin ulusal savunmalarını yeniden bölgeselleştirirken mevcut ulusal kimliğin yalnızca kendi devletlerine ait olduğunu varsayarak gelişmiş ulusal füzelerine veya silahlarına bağımsızlık öncesi Hindistan'ın önde gelen figürleri olan Arjun, Bişma veya Gaznevi gibi kişilerin isimlerini vermelerinde de görülebilir. Bu durum belki de ulus-devletin ve rakip ulus-devletlerde yaşayan Müslüman vatandaşların varlığını bir realite olarak kabul etme yükünü üzerinde taşıyan Alt Kıta Müslümanları açısından daha büyük bir ciddiyet teşkil etmektedir. Hinduların çoğunluğu bugün Hindistan'ına ait bölgelerde yaşamasına rağmen Pakistan ve Bangladeş'te önemli bir Hindu nüfusu bulunmaya devam etmektedir. Aynı şekilde bugün Müslümanların çoğunluğu hâlâ Hindistan'da yaşıyor olsa da birçok Müslüman günümüz Pakistan'ında yaşayan Müslümanlara dâhil olmayı seçmiştir. Bangladeş'teki Müslümanlar da “Müslüman olmanın birbirlerinden kilometrelerce uzakta bulunan Müslümanların tek bir millet ve tek bir devlet olması teşekkül etmesi yeterli olmadığını” anlayana kadar Pakistan Müslüman kimliğini benimsemişlerdir.

Muazzam gücü sayesinde ulus-devlet, kendi vatandaşlarının kimliğini tanımlama noktasında, vatandaşlarının devletin kimliğini tanımlamasına nazarla çok daha etkin hâle gelmiştir (Yani artık devlet, vatandaşın kimliğini tanımlamaktadır, vatandaş devletin kimliğini değil). Pakistan, Hindistan ve Bangladeş, yeni ulusal kimlik arayışları esnasında çoğunlukla bir zamanlar ortak olan ya da sadece kendilerine özgü

olmayan tarihlerinin yeniden bölgesel hâle getirilmesi sürecine girmişlerdir. Yeni kimlik yaratma projesi, ilgili devletler tarafından himaye edilerek desteklenirken her üç ülkedeki Müslüman düşünürlerin de bu tür girişimlere karşı direndiklerini söylemek pek de mümkün değildir. Mesela; Pakistan'da Cemaat-i İslami, Pakistan'ın İslami kimliğinin kökenini Muhammed bin Kasım'a dayandırarak ona Pakistan'ın ilk vatandaşı ödülünü vermiş ve böylece kendisine ideolojik bir temel üretmiştir. Sind'in Muhammed bin Kasım tarafından fethini anmak için her yıl düzenlenen Yevm-i Babü'l İslam kutlamaları, Ehl-i Sünnet Cemaati ve Millî Yakjehti Konseyi gibi diğer İslami grupların desteğini almıştır. Cemaat-i İslami, Pakistan okullarında öğretilmek üzere Pakistan'ın İslami kimliğinin belirgin bir şekilde dâhil edilmesinin zorunlu kılındığı bir İslami müfredatın oluşturulmasında çok önemli bir rol oynamıştır. Pakistan'daki Cemaat-i İslami'nin lideri Asif Lokman Kazi dört aşamalı bir müfredat programına dikkat çeker (i) Bireysel düzeyde yaşam(sal) ve zihin(sel) (eğitim), (ii) erdemli bireyler yetiştirip eğitmek ve onları bu noktada örgütleyerek motive etmek, (iii) toplumu daha geniş bir biçimde reforme etmek ve (iv) hükûmeti ve siyasi yapıyı yeniden düzenlemek.

Pakistan'ın ortaya çıkışı, güçlü bir İslami kimliği gerektirirken Hindistan ulus-devleti, bütün dinlere eşit davranacak olan birleşik milliyetçilik ve laiklik temelli bir devlete dönüşüyordu (Qazi, 2017). Dinî, etnik veya dilsel azınlıklara sağlanan anayasal güvenceler, İslam düşünürlerinin laiklik ve demokrasinin olumlu yanlarını kabul etmelerini ve seçim temelli demokrasininin çoğulcu bir toplumdaki İslami kaygıları ele almadaki rolünü takdir etmelerini icap ettiriyordu. Hindistan'da bulunan Cemaat-i İslami'nin yenilenme dönemindeki dönüşümü çok daha belirgindi. Milliyetçilik üzerine Cemaat-i İslami'den farklı olan bakış açısını koruyan Hindistan Cemaat-i Uleması, ılımlı kültür milliyetçiliği savunuculuğu noktasında daha milliyetçi ve daha keskin bir ilerleme kaydetti. Sonuç olarak Hintli Müslümanların ve Pakistanlı Müslümanların entelektüel yörüngesi tamamen zıt yönlerde gelişti (Ahmad, 2010; Pathak, 2018). Ondan sonraki birkaç on yılda, her

iki ülkedeki başlıca İslami gruplar tamamen farklı anlatılar seçtiler. Bangladeş, 1971 yılında Pakistan'dan ayrıldıktan sonra Urduca'nın sahip olduğu hâkimiyetin sağlayamadığı yeni bir dayanışma temeli olarak Bangla diline vurgu yapan Bengal milliyetçiliği yolunu benimsedi. Bangladeş'in Pakistan'dan ayrılması, Alt Kıta'nın İslami entelektüel devamlılığına yeni bir meydan okumaya sebep olmuştu. Bu durum Müslüman din âlimlerini Müslüman milliyetçiliğinin veya İslam kimliğinin neden İslam ulusunu bir arada tutamadığı sorusunu sormaya zorladı. Bangladeş'in Pakistan'dan ayrılmasına karşı çıkan İslami gruplar daha sonraları hain, Pakistan yanlıları olarak adlandırıldı ve ayrılık esnasında Bangladeş yargı sistemi tarafından Pakistan ordusunu destekleme suçu ile yargılandılar. Kriz, Bangladeş'teki Cemaat-i İslami'nin başındaki ismin Cemaati, tepkisiz kalmakla suçlayarak istifa etmesiyle birlikte kırılma noktasına geldi: "Cemaatin hedefleri, planları ve programlarında dünya siyasetindeki ve özellikle de Müslüman ülkelerdeki ayaklanma ve kargaşaların yol açtığı değişimlerin etkisiyle birlikte temel değişiklikler yapılması çağrısında bulundum. Her zamanki gibi ortada bir cevap yoktu" (Uttom, 2019). Cemaat'in 1971 krizi konusundaki pozisyonu için neden özür dilemediğine dair bulmaya çalıştığı cevaplar, yeni nesil liderlerin çoğunu ikna edemedi. Haliyle bu yeni nesil liderler için Cemaat'ten ayrılıp yeni bir parti kurmak dışında başka bir seçenek kalmamıştı (The Daily Star, 28 April 2019).

Yeni ulus-devletler için İslami bir kimliğin çerçevesini çizme noktasındaki zorluklardan biri de nüfusunun büyük bir kısmının Müslüman olmasıyla birlikte Pakistan, Hindistan ve Çin gibi üç rakip egemen ulus-devlet tarafından yönetilen Keşmir'in kimliği idi. Kendi ayrı bir ulusal kimliğe sahip olmayı talep eden Keşmir, Britanyalıların Alt Kıta'dan ayrılması sırasında bağımsız kalma seçeneği olmadığı bir hâlde iken hem Hindistan'a hem de Pakistan'a karşı koymak zorunda kalmıştı. İslami grupların çoğu Keşmir'i sadece İslami bir tasavvur temelinde ele alırken Keşmir'deki sorunların merkezinde Keşmir'in etnik yapısı içerisinde yer alan çeşitli dinî gruplardan oluşan kolektif Keşmir kimliği bulunmaktaydı. İslami bakış açısı aynı Bangladeş meselesinde

olduğu gibi Keşmir meselesinde de siyasi gerçekliklere cevap veremeyen bir duruma düşmüştür (Varshney, 1991).

Bağımsızlık sonrası dönemde ulus-devlet, milliyetçilik ve ulusal kimlik konuları üzerine yapılan İslami tartışmalar, Alt Kıta'daki yeni Müslüman kimliğinin ana çerçevesi olarak ulus-devletin üstünlüğünü kabul eden İslami kimliğin yeniden bölgeselleştirilmesi mücadelesinde net bir biçimde görülebilir. Bununla birlikte Alt Kıta'da birbiriyle çatışma hâlinde bulunan ulusal daha henüz uzlaşmacı bir zeminde buluşamamış, farklı İslami kimlikleri uzlaştırabilecek bir noktaya gelememiştir.

Sonuç

Bu bölüm, İslam'ın yayılması ve bu yayılma ile birlikte Müslümanların diğer topluluklarla ve farklı toplulukların İslam ile karşılaşmaları sonucu ortaya çıkan ve daha sonrasında Hint Alt Kıtası'nın ulusal tasavvurunun tartışmaya açık güç kaynağı olan politik söylem ile ilgili bir perspektif ortaya koymaya çalışmıştır. Bu makale, İslam'ın Alt Kıta'ya ulaşmasının, sömürgecilik sonrası dönemde Alt Kıta'da ortaya çıkan devletlerin milliyetçi tarihleri tarafından sıkça kullanıldığı gibi "İslami Fetih" veya "İslami İstila" projesi olmak zorunda olmadığını savunmuştur. İslam, Hindistan'a birbirine paralel farklı süreçler sonucunda ulaşmıştır. Bu süreçler aynı yönden gelmediği gibi ortak hedefler doğrultusunda ilerleyen süreçler de değildir. Bu üç İslami akım da zaman zaman birbirlerinin otoritesine karşı çıkmışlar ve kendilerini savunmak adına yerel güçlerle iş birliği yapmışlardır. Hindistan'ın dârüislâm olarak adlandırılması meselesi, İslami literatürde her zaman tartışmasız olarak kabul edilen bir önerme olmamıştır. Hindistan bağlamında dârüislâm, Müslüman yöneticiler tarafından farklı şekillerde uygulanmış ve Müslüman fıkıhçılar tarafından farklı biçimlerde açıklanmıştır. İslam'ın siyasal olarak kavramsallaştırılması noktasında Müslüman din adamları, dârüislâm olarak kabul edilen bir bölgenin nasıl ve ne zaman dârülharp hâline gelebileceği konusunda ihtilaf içerisinde dirler. Dolayısıyla birçok Müslüman din adamı Şah Abdulaziz'e

atfedilen ve Hindistan'ın dârülharp olduğunu söyleyen fetvaya karşı çıkmışlardır. İngiliz yönetimi, gayrimüslim krallıklar ile olan ittifakını genişletmeye başladıkça Müslüman bölgesel krallıklar da güçlerini kaybetmeye başlamıştır. Böylece Hindistanlı Müslümanların siyasi tasavvuruna hüsrân ve hayal kırıklığı hissi sızmaya başlamıştır.

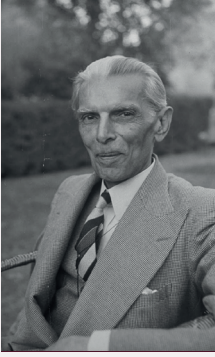
Dârülişlâmdan İngiliz hâkimiyetine ve oradan da ulus-devlete olan süreçte ortaya çıkan söylemsel değişim, aşağıdaki kabul ve varsayımlar çerçevesinde tespit edilmelidir. Birincisi, İslam'ın Hindistan'a gelişinin gerçekten bir "İslami İstila" veya "İslami Fetih" eylemi olup olmadığı. İkincisi, dünyadaki herhangi bir Müslüman toplulukta benzeri görülmemiş bir süreç diyebileceğimiz şekilde sufiler, tüccarlar ve gezginlerin Hindistan'daki Müslüman olmayan topluluklarla nasıl gerçek bir ilişki kurdukları. Üçüncüsü, Hindistan'ın gerçekten veya yargısal (fıkhi) anlamda dârülişlâm mı yoksa dârülharp mı olduğu konusu. Dördüncüsü, İslami entelektüellerin, tasavvuf ehlinin ve din adamlarının İngiliz kontrolünün yükselişine veya Müslüman olmayan güçlerin yükselişine tepkisinin politik gerçekçilik tarafından mı yoksa dinî idealizm tarafından mı şekillendirildiği. Her iki taraf da nihayetinde ülkelerinde ulus-devletin merkezîyetini kabul etme noktasında fikir birliğine varmışlardır.

Kaynakça

- Abdul Rahman, S. S. (1949). *Bazme sofia*. Azamgarh: Dar al Musannifin.
- Ahmad, A. (1990). *Hind-o-Pak me Islami jadidiyat* (Islamic modernity in Indian subcontinent). Delhi: Educational Publishing House.
- Ahmad, I. (2010). *Islamism and democracy in India: The transformation of Jamaat-e-Islami*. Princeton University Press.
- Al Rahman, M. J. (1922). *Qadeem tareekhe Hind* (India's ancient history). Hyderabad: Jamia Osmania.
- Asif, M. A. (2016). *A book of conquest: The chachnama and Muslim origins in South Asia*. Cambridge: Harvard University Press.
- Azad, A. K. (2003). *Azadiy-e-Hind* (Freedom of India). Maktaba Jamal, Lahaur: Lahaur Press.

- Char, S. (1945). India and the idea of the nationstate. *The Indian Journal of Political Science*, 7(1/2), 343-351.
- Dehlavi, S. V. (2013). *Izalat al khifa an khilafat al khulafa*. Şam: Dar'ul Kelam. Farishta, M. Q. (2008). *Tareekh-e-farishta*. Lahaur: Al Mizan Publication.
- Goyal, S. R. (1982). *Story of Islamic imperialism in India*. New Delhi: Voice of India.
- Hoyland, R. G. (2015). *In god's path: The Arab conquests and the creation of Islamic empire*. Oxford University Press.
- Ibrahim, S. Y. (2018). *Al Hind fil Al Masadir al Buldaniya* (India in the books of Buldania). Dar al Motaz li al Nashr wa Tauzee.
- Inden, R. (1986). Orientalist constructions of India. *Modern Asian Studies*, 20(3), 401-446.
- Jalal, A. (2000). *Self and sovereignty individual and community in South Asian Islam since 1850*. London: Routledge.
- Kawkab, R. U. (2011). *Muslim decline and revivalist movements in South Asia: A study of movements' views on Muslim decline*. VDM Verlag Dr. Müller.
- Khan, S. A. (1898). *Akhri mazameen* (The last articles). Lahaur: Refah-e-Aam Press.
- Khan, S. A. (1958). *Asbab baghawate Hind* (The causes of Indian mutiny). Aligarh Muslim University.
- Khan, S. A. (2009). *In response to the book of Dr. William Wilson Hunter's book "Our Indian Muslims"*. Sir Syed Academy, Aligarh Muslim University.
- Malihabadi, A. S. (1997). *Azad ne Kaha Tha Ittihad our Azaadi* (Azad had told: Unity and freedom). Delhi: Maulana Azad Education Foundation.
- Malik, H. (1966). Sir Sayyid Ahmad Khan's role in the development of Muslim nationalism in the Indo-Pakistan subcontinent. *Islamic Studies*, 5(4), 385-410.
- Maududi, A. A. (1987). *Masla-e-qaumiyyat* (The problem of nationalism). New Delhi: Markazi Mak-taba Islamia.
- McLane, J. (1977). *Indian nationalism and the early congress*. Princeton University Press. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt13x1cv8> adresinden ulaşılmıştır.
- Metcalf, B. D. (1982). *Islamic revival in British India: Deoband, 1860-1900*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Nadvi, S. A. Z. (1970). *Tareekh-e-sindh* (The history of Sindh). Azamgarh: Dar al Musannifin.
- Nadwi, S. S. (2010). *Arab Hind ke talluuqat* (Indo-Arab relations). Azamgarh: Darul Musannifin.
- Nandy. (9 Mart 2005). Imagined homeland: South Asia as civilisation as against nation state. *Times of India*. <https://timesofindia.indiatimes.com/edit-page/THE-LEADER-ARTICLE-Imagined-Homeland-South-Asia-as-Civilisation-as-against-Nation-State/articleshow/1045327.cms> adresinden 25.06.2019 tarihinde erişilmiştir.
- Paracha, N. F. (12 Nisan 2015). The first Pakistani. *The Dawn*. <https://www.dawn.com/news/1175127> adresinden erişilmiştir.

- Pathak, V. (2018). *Century not out, Jamiat still bats for an India with a composite culture*. <https://www.thehindu.com/news/national/century-not-out-jamiat-still-bats-for-a-nindia-with-a-composite-culture/article24242019.ece> adresinden erişilmiştir.
- Qazi, A. L. (2017). *How to Islamize an Islamic republic: Jamaat-e-Islami in its own words*. *The Brookings Institutions*. <https://www.brookings.edu/research/how-to-islamize-an-islamic-republic-jamaat-e-islami-in-its-own-words/> adresinden erişilmiştir.
- Sen, P. A. (2001). *Hindu revivalism in Bengal 1872-1905: Some essays in interpretation*. University Press.
- Shaikh, F. (1989). *Community and consensus in Islam: Muslim representation in colonial India, 1860-1947*. Cambridge University Press.
- Shaikh, F. (2009). *Making sense of Pakistan*. Londra: C Hurst & Co Publishers Ltd.
- Siddiqi, M. Y. (2002). *Hujjatullahil Baligha, aik tajziyati mutala* (An analytical study of Hujjatullahil Baligha). Aligarh: Shah Waliullah Dehlavi Research Cell Aligarh Muslim University.
- The Daily Star. (28 April 2019). *Jamaat men float new platform*. <https://www.thedailystar.net/frontpage/news/jamaat-men-float-new-platform-1735846> adresinden erişilmiştir.
- Trushkey, A. (2017). *Aurangzeb: The man and the myth*. Penguin.
- Uttom, S. ve Rozario, R. (20 February 2019). *Bangladesh's largest Islamist party in turmoil*. <https://international.la-croix.com/news/bangladeshs-largest-islamist-party-in-turmoil/9508#> adresinden erişilmiştir.
- Varshney, A. (1991). *India, Pakistan, and Kashmir: Antinomies of nationalism*. *Asian Survey*, 31(11), 997-1019.



MUHAMMED ALİ CİNNAH

1876-1948

Yüzyılın hukukçusu, politikacısı ve devlet adamı.

Hint asıllı, orta halli bir ailenin çocuğu olan Cinnah, 1876 yılında Karaçi'de dünyaya gelmiştir. Muhammed Ali Cinnah, babasının İngiliz bir arkadaşının tavsiyesi üzerine işletme eğitimini tamamlamak üzere Londra'ya gitmiştir. Hukuk eğitiminin yanı sıra bilgisini arttırmak ve İngiliz politikasını yakından tanımak için sık sık Avam Kamarası'nın toplantılarını takip etmeye başlayan Cinnah, iki yıl içinde okulun bütün derslerini vererek on dokuz yaşında en genç Hintli avukat unvanını almış ve 1896 yılında ülkesine geri dönmüştür. Babasının Karaçi'de kalmasına yönelik ısrarlarına rağmen Bombay'a gidip avukatlığa başlamış ve bir süre sonra sulh mahkemesi baş yargıçlığı yapmıştır.

Cinnah'ın politikaya fiilen girmesi 1900'lü yıllarda Indian National Congress'de Nevrûcî'ye özel sekreterlik yapmaya başlamasıyla gerçekleşmiştir. Müslümanlar 1910 yılında yasama meclisine kendi üyelerini gönderme hakkı kazandıklarında Cinnah, Imperial Legislative Council'e Bombay'dan üye seçilmiştir. 1913 yılından İngiliz hükümetinden bazı reform isteklerinde bulunmak üzere Londra'ya giden Cinnah, Hindistan'ın bağımsızlığı için çalışacaklarına dair kesin söz aldığı All India Muslim League'e önce üye olmuş sonra da 1916'da birliğin başkanı olmuştur. Özellikle anayasa ile ilgili reformlar

üzerinde Hindularla Müslümanların anlaşmalarını belgeleyen Leknev Paktı'nın (1916) hazırlanmasında büyük rol oynayan Cinnah'a "Hindu-Müslüman birliğinin en iyi elçisi" unvanı verilmiştir. Reform isteklerinin kabul edilmemesinin ardından çıkan olayları bastırmak için 'kara kanun' (Rowlat Kanununun) denilen ağır cezaların uygulanması üzerine Cinnah, Imperial Legislative Council'den istifa ettiğini bildirmiştir.

Bir yandan İngilizlerin baskıları bir yandan Osmanlı'nın Sevr Anlaşması'ndaki vahim durumu bir yandan da Gandhi'nin pasif direnişe çağırısı yüzünden girdikleri siyasi anlaşmazlıklar Cinnah'ı bütün görevlerinden ve üyesi bulunduğu siyasî kuruluşların hepsinden ayrılmaya sevk etmiştir. Üç yıl kadar politikadan uzak duran Cinnah, 1923'te tekrar Imperial Legislative Council'e Bombay Müslüman bölgesinden tekrar üye seçilmiş Hint-Müslüman birliğini tesis için çalışmalarda bulunmuştur. İşler onun istediği gibi gitmemiş taraflar arasındaki anlaşmazlıklar artarak devam etmiştir. Bunun üzeri ne İngiltere'de kalıp Privy Council'de çalışmaya karar vermiştir. Ülkesinden gelen yoğun isteklere dayanamayan Cinnah, 1934'te geri dönmüş fakat ilk genel seçimde Müslüman üyelere yer verilmeyince İkbâl'in "Müslümanlar için ayrı bir ülke" fikrine sıcak bakmaya başlamıştır. Mart

Yaşadığı Yerler: Pakistan, Hindistan, Londra

Görev Yaptığı Kurumlar: Indian National Congress, Imperial Legislative Council, All India Muslim League, Home Rule League, Privy Council

1940'ta Lahor'da Cinnah'ın başkanlığında bir toplantı yapılmış ve burada ayrı ülke fikri Müslümanların son politik kararı olarak kabul edilmiştir. (Buna "Lahor tasarısı" veya "Pakistan kararı" da denilir.)

II. Dünya Savaşı'nda Hindistan tarafından yalnız bırakılan ve ülkeden çekilmesi istenilen İngilizler, yönetimi halka bırakmaya karar vermiştir (1947). 11 Ağustos'ta Kurucu Meclis başkanlığına seçilerek kendisine "kâid-i a'zam" (büyük önder) unvanı verilen Cinnah, 15 Ağustos'ta iki ayrı devletin kurulduğunu resmen ilân etmiştir. Mücadele yıllarında sağlığı bozulan ve oldukça yorgun ve halsiz düşen Cinnah, ciğerlerindeki rahatsızlığın ilerlemesi sonucu 11 Eylül 1948 tarihinde Karaçi'de vefat etmiştir.

Hint yarımadasının çeşitli coğrafi bölgelerine dağılmış, farklı dilleri konuşan Müslümanları tek bir bayrak altında ve bir vatan üzerinde toplamak için verdiği uzun ve kararlı mücadele ile yalnız devlet değil millet kurmayı düşlemiş ve başarmıştır. Bu ideali gerçekleştirirken de Müslümanların mezhep farklılıklarını aşmaları gerektiğini söylemiş ve kendisi de bunu uygulamıştır. "Müslümanlardan daha demokrat hiçbir kimse yoktur." diyen Cinnah'ın kafasındaki Pakistan, İslam'dan ilham alan, fakat aynı zamanda modern, demokratik, halkın iradesine bağlı ve her dinden

vatandaşın eşit hak ve sorumlulukları olan bir devlettir. Ona göre devletin görevi birtakım teorik tartışmalarla uğraşmak yerine hürriyetçi ve sosyal adaletçi bir sistem geliştirip bunun işlenmesini sağlamaktır. Ancak bu genel çerçevenin ayrıntılarını ortaya koyup gerçekleştirmeye Cinnah'ın ömrü vefa etmemiştir.

Bütün gücüyle Hindu-Müslüman birliği için çalışan Cinnah, bunun dış mihraklar tarafından baltalandığını anladığı zaman hayal kırıklığına uğrasa da milletlerarası platformlarda Hindistan'ın itibarını yükseltmeyi ve Hindistanlılar arasında milliyetçilik duygusunu canlandırmayı politikasının temel unsuru haline getirmiştir. Hindistan'ın bağımsızlığının ancak Hindu-Müslüman birliğiyle gerçekleşebileceğini ifade etmesi ve bunun korunması yolundaki politik gayretleri, ona "Hindu-Müslüman birliğinin en iyi elçisi" unvanının verilmesine vesile olmuştur. Her ne kadar Gandhi ile siyasi görüşleri pek uyuşmasa da Cinnah'ın politik azmi Hindu Müslümanlara rehber olmuş haklarını savunmak ve almak konusunda inançlarını artırmıştır. Siyasî anlayış olarak liberal ve demokrat olan Cinnah, kurmayı amaçladığı İslam devletinin hukukî düzenlemeleri ve anayasaya ait ayrıntılarına girmezdi. Onun bu tavrı devletle ilgili farklı görüşleri savunan çeşitli grupların kendi görüşlerini savunmaları açısından örnek teşkil etmiştir.



Hindistan Müslümanları Birliği

Hindistan Müslümanlarının siyasi haklarını korumak ve geliştirmek için kurulan bir partidir.

Kuruluş Tarihi: 1906-1948

Bulunduğu Yer: Hindistan

Önemli İsimler: Nevvâb Muhsinü'l-Mülk, III. Ağa Han, Nevvâb Sâlimullah, Muhammed Ali Cinnah

Etkisi: Müslümanların ve Hinduların her açıdan farklı olmaları sebebiyle ayrı ayrı temsil edilmelerini sağlamıştır.

Hindistan'da 1857 yılında çıkan ayaklanmadan Müslümanlar sorumlu tutulmuş ve bütün siyasi, ekonomik ve kültürel imtiyazlarını kaybetmişlerdir. 1885'te kurulan Hindistan Millî Kongresi'nin giderek bir Hindu partisine dönüşmesi neticesinde Müslüman aydınlar harekete geçerek Hindistan Müslümanları Birliği'ni kurmuştur. Birlik, Müslümanların ve Hinduların birbirinden farklı olmaları hasebiyle ayrı temsil edilmeleri gerektiği inancındır. 1906 Nevvâb Muhsinü'l-Mülk ve III. Ağa Han tarafından çerçevesi çizilen yeni bir siyasi parti kurma fikrini tartışmıştır. Nevvâb Sâlimullah'ın hazırladığı proje kapsamında Aralık 1906'da Müslüman Eğitim Konferansı için Dakka'da toplanmış bulunan önderler tarafından Hindistan Müslümanları Birliği'nin kurulduğu ilan edilmiştir. Birlik, kısa sürede toplumun her kesiminde benimsenmiş ve Müslümanlara örgütlü bir biçimde kendi düşüncelerini açıklama fırsatı yaratmıştır. İdari işleri sekreterler tarafından yönetilen birliğin mali kaynağının büyük kısmını halk karşılamıştır.

Türkiye'de hilafetin kaldırılması üzerine (1924) Cinnah, teşkilatı yeniden organize etmiş ve kendi iç meselelerine

odaklanmışlardır. Toplumdaki kargaşaya çözüm arayan Müslüman Birliği ve Hindistan Millî Kongresi'nin çabaları netice vermemiştir. Birlik bu karışıklık içinde birlik kısa süreli bir bölünme yaşamıştır. Bu dönemde bizzat Müslüman Birliği üyeleri tarafından Hilafet Hareketi kurulmuş ve hilafet komitesi adı altında faaliyetler yapılmıştır. Cinnah liderliğinde bağımsızlık ve müstakil Müslüman vatani istekleri, Aralık 1931'de resmen ilan edilmiştir. İki toplum arasında yaşanan çatışmalar şiddetlenince Lahor kararları kapsamında Hindistan'ın tam bağımsız iki devlete ayrılması savunulmuştur. İngiltere'nin Hindistan'dan çekilme kararı neticesinde 1947'de bağımsız Pakistan Devleti ilan edilerek yönetimi Hindistan Müslümanları Birliği'ne bırakılmıştır.

Hindistan Müslümanları Birliği, Hindistan ve Pakistan tarihlerini büyük ölçüde etkilemiştir. Sadece Müslümanlara açık olmasından dolayı herhangi bir partiden farklı olarak milyonlarca insanı aynı hedefe yönlentmeyi başarmıştır. Cinnah'ın gayretleriyle amacına ulaşan birlik, onun ölümüyle çeşitli guruplara bölünerek siyasi hayattaki etkinliğini kaybetmiştir.

Günümüz Pakistan'ında İslam Düşüncesi: Allame Mevdudi'nin Mirası

Abdul Rashid Moten

Giriş

Seyyid Ebul A'la Mevdudi, çağdaş Müslüman düşünce ve hareketinde etkili bir isimdir. Mevdudi hem bilgi hem de ilham kaynağı olmuş ve onun metodu ve hareketinde farklı metot ve hareketleri takip edenler bile onun yaptığı katkının değerini sorgulamamıştır. Mevdudi'nin çekiciliği, geçerliliği başta kendisinin de bizzat parçası olduğu tarihî durum üzerindeki etkisinden kaynaklanmaktadır. İslam'ın değerini ve önemini ortaya koymuş ve Müslüman kardeşlerine İslam'ın canlandırma ve hayatlarına tatbik etmeleri çağrısında bulunarak onları bu noktada teşvik etmiştir. Devletin önemi, siyasi otoritenin meşruiyeti, inanç ve fiiller arasındaki kırılmaz ilişki, İslami yeniden canlanma için bağlılık, dürüstlük ve çabalamaya olan ihtiyaç gibi üzerinde durmuş olduğu konular, çağdaş İslami hareket içerisinde yer alanlar ve yine aynı zamanda dünya çapında Müslümanların yeniden uyanışının artan hareket gücünü anlamak isteyenler için hayati önem taşımaktadır. Mevdudi'nin fikirlerinin şekillendiği Güney Asya'da, onun bıraktığı etki daha bariz olmuştur. Hiç tartışmasız Mevdudi'nin fikirleri,

Hindistan Alt Kıtası'ndaki İslami siyasal düşünceye hükmetmektedir. Pakistan laik milliyetçiliğinin birbiri ardına başarısızlık yaşaması ve böylece kendisini artan İslami siyasal düşünce ve fiil dalgasından geri çekmesi ile birlikte bu durum daha da belirginleşmiştir. Bu sosyopolitik çalışma, Mevlana Mevdudi'nin fikirlerinin değerini ve geçerliliğini araştırmakta, bu fikirlerin günümüz Pakistan ve Müslüman dünyasıyla ilişkilerini değerlendirmektedir.

Müslüman Kimliğinin Oluşumu

Seyyid Ebu'l Ala Mevdudi, 25 Eylül 1903 yılında, Hindistan'ın Haydarabad eyaletine bağlı Evrengabad kasabasında güçlü bir dinî geleneğe sahip saygın bir ailede dünyaya gelmiştir. Mevdudi'nin eğitimi kısa sürmüş ve o, sistematik bir eğitime tabi olmamıştır. El-Ezher gibi çok büyük kurumlarda eğitim almamıştır. Aslında düzenli eğitim kurumları dışında İslami bilimler alanında derin bilgiler elde etmiş ve Delhi'deki Aliye Arabiye Fatehpuri Medresesi'ndeki üç meşhur hocadan ruhsat almıştır. Mevdudi, bir kısmı uzunlukları ve derinlikleri itibarıyla muazzam olan toplamda 67 eser ortaya koymuş ve iki derginin editörlüğünü yapmıştır. 1941 yılında Cemaat-i İslami'yi (İslam Partisi) kurmuş ve 1972'ye kadar partiye liderlik etmiştir. Cemaat ideolojisini somutlaştırmış ve Pakistan, Hindistan, Bangladeş, Sri Lanka ile birlikte Basra Körfezi, Büyük Britanya ve Kuzey Amerika'da yaşayan Güney Asya topluluklarının tarihinde ve siyasetinde önemli bir rol oynamıştır.

Seyyid Mevdudi, İslam dünyasının kendi kimliğini savunmak noktasında derin bir ihtiyaçla karşı karşıya kaldığı varsayımıyla başlamıştır. Her zaman olduğu gibi bu şartlar altında da insanoğlu mefhumu ile onun amacı ve kaderi, azami öneme sahip konular olmuştur. İslam'ı ilerici bir bakış açısıyla yorumlayan Mevdudi, bu sorulara kesin cevaplar vermiştir. İnsanoğlu Halık, Melik ve Hakim olan Allah'ın halifesidir. İtimat edip güvendiği Kur'an ve İslam'ın son peygamberinin sünneti içerisinde yer alan değerlere uygun olarak dünyayı dönüştürmek, onun görevi ve sorumluluğudur.

Âdemoğlunun bu şekilde Allah'ın halifesi olarak tanınması, insanın kendisini, yaşamını, faaliyetlerini ve insanlarla olan ilişkilerini yüceltmekte ve kutsallaştırmaktadır. İnsanların hepsi halife olduklarından hepsi eşitlerdir. Bu da adaletsizlik, baskı, nefret ve açgözlülüğe yer bırakmaz. O zaman İslam'ın zaferi için çokça mücadele etmek Müslüman'ın görevidir. Amaç, insanlığın yükselmesi olduğundan bu amaca ulaşmak için kullanılan metotların da buna tabi olması gerekir. Yoksulluk, sömürü ve adaletsizliğin ortadan kaldırılması ve yaşam kalitesini iyileştirmeyi amaçlayan faaliyetler, başlı başına bir amaç değil bir araç olarak görülmelidir. Açıkçası hayata böylesi bir bakış açısıyla bakılması, insanoğlunun kardeşleri olan diğer insanlarla, çevre ile ve etrafındaki cansız nesnelere ile olan ilişkisi açısından çok büyük bir öneme sahiptir.

Halife olma kavramının başka bir anlamı daha var. Halife ve emanetçi olan Müslüman, kendisinden ve bir bütün olarak bütün insanlıktan daha büyük olan Allah'a hizmet etmektedir. Onun nihai amacı, insanın kibir ve egosunu kontrol etmeye yardımcı olan aşkın bir güç Allah'a sadakattir. Bu durum insana kâinatın bütünü içerisindeki acziyetini hatırlatır. Farklı boyutlarıyla gücün her zaman tarihteki büyük çatışmaların tam merkezinde olduğu gerçeği göz önüne alındığında, insanın mevcut durumunu hatırlatması, onun akli başında, akılcı bir toplum oluşturabilmesi için hayati bir önem arz etmektedir.

İnsanın aynı anda hem Allah'ın halifesi hem de Allah'ın kölesi şeklinde bir kimliğe sahip olması, Mevdudi'nin düşünce planının temeli olan ve bir devrim niteliği taşıyan tevhid kavramında somutlaştırılmıştır. Bu kavram sayesinde Mevdudi, insanlara maddi ve manevi olanın, bu dünya ile ahiretin tek bir bütünü oluşturduğunu hatırlatmıştır. Öyle ki biri tevhide diğeri ise şirke (Allah'a ortak koşmaya) dayalı iki temel toplum biçimi vardır ve bu ikisi sürekli bir çatışma içerisinde. İşte halife olarak insanın görevi de Allah'a itaat ederek ve onun rızası dâhilinde aktif olarak ve İslam'ın zaferi için çalışmaktır. Mevdudi tüm hayatını bu fikri insanlara iletmeye ve insanın ruhsal özü manasına gelen insanlığını keşfetmesine yardımcı olmaya adanmıştır.

Mevdudi'nin ifade ettiği şeyler aslında İslam konusunda bilgili kişilerce (âlimler) ifade edilebilirdi. Fakat bu âlimler “ya muska ya tonlama ya da tespihlerle” meşguldüler ve böylece Müslüman cemaatin canlılığını baltaladılar ya da fıkıh (dinî hukuk) ayrıntılarını ilgilendiren sorularla meşguldüler ve Müslümanları, İslam'ın temellerinden “onlar ne için yarattıklarını unutacak ve İslam'ın dayandığı yüce amaçları görmezden gelecek” şekilde uzaklaştırdılar (Mevdudi, 1962). Bu nedenle Mevdudi, sert hücumlarını insanlara ihanet etmekle suçladığı, geleneksel otoriteyi temsil eden bu şahsiyetlere karşı harekete geçirmiş ve bunun karşılığında bu geleneksel otoriteler tarafından “ortaya bir İslam yorumu koyabilecek en az niteliğe sahip kişi” olmakla itham edilmiştir. Âlimlerin Mevdudi eleştirisi, genellikle ispat edilememiş suçlamalar içeren bir polemikten fazlası değildi (Afaqi, 1976).

Âlimlerin geneliyle ilgili sorun, İslam'ı anlamamaları değil onların çok açıkça gördükleri gerçeğin modern zamanlarda yeniden canlandırılması gerektiğinin farkında olmadıklarıydı. Başarısızlıkları, İslam'ı modernite ile ilişkilendirme, onu etkili bir şekilde tebliğ etme ve imanın manevi gerçekliğini modern insan için anlaşılır veya erişilebilir kılmadaki başarısızlıklarıydı. İşte Mevdudi, bu modern eğilimi temsil etti ve güçlü bir şekilde ileri taşıdı. Yazıları, onun öncelikli kaygısının modern insan olduğunu göstermektedir. Şaheseri olan *Tefhimü'l Kur'an*'ı “orta sınıf eğitilmiş Müslümanlar” için kaleme almıştı. Dolayısıyla Urduca'yı bir ifade aracı olarak kullanarak Kur'an'ın “kusursuz Arapça'sını kusursuz bir Urduca'ya tercüme etmeye” çalışmıştır (Mevdudi, 1978). Nesirde usta olan Mevdudi, günümüzün en çok okunan Müslüman yazarlarından biridir.

Mevdudi, âlimlerin çoğunun aksine Müslüman dünyasının karşı karşıya kaldığı modernite sorunlarına karşı hassasiyet göstermiştir. Bütün yazıları, çağın durum ve sorunlarıyla ilgili hassas farkındalığının kanıtıdır. Argümanlarını desteklemek adına bulduğu her fırsatta fizik, tıp, arkeoloji, ekonomi ve benzeri alanlardaki son araştırmaları referans göstermiştir. Meseleyi yalnızca etik ve manevi açıdan değil ele alınan meseleye uygun ekonomik, politik ve sosyolojik açılardan da bakarak

İslam'ın konumlandığı yeri ispat eden çok geniş bir konu yelpazesini ele almıştır. Modern okuyucu için İslami yaklaşımın boyutlarını netleştirmiş ve İslam'ın siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel konularda insanoğluna nasıl şaşmaz bir rehberlik sağladığını anlatmıştır. İslam'ın modern zamanlara uygunluğunu açıklamadaki başarısı tartışılabilir ve modern bilimler konusundaki anlayışının analitik derinliğinde hatalar ve kusurlar bulunabilir fakat onun, modern zihnin karşılaştığı mesele ve sorunların öneminin farkında olduğuna şüphe yoktur. Mevdudi'nin çekiciliği ve cazibesi, toplumun modernleşmiş olması beklenen eğitilmiş katmanlarının büyük bir kesimi arasında geometrik bir şekilde artmıştır.

Mevdudi'nin “Müslüman kimlik oluşumu” noktasındaki temel amacı, İslam'ı, ümmetin sosyal ve politik yaşamını düzenleyen en üst düzey ilke hâline getirmek olmuştur. Bunu dayandırdığı kavram, sözlük anlamıyla “dinin kurulması” anlamına gelen ikamet-i din olmuştur. Bu düşünceye göre tüm sivil toplum ve devlet kurumları, Kur'an'da bildirildiği ve Hz. Muhammed'in uyguladığı ilahi kanunların otoritesine tamamen bağlı olmalıdır. Evrensel ve kapsamlı bir yaşam biçimi olan İslam, tüm sorunlara cevap veren tutarlı bir bütün ve düzenli bir sistemdir. İslam'ın temel talebi ve esası, tevhididir. Öngördüğü yaşam şekli şeriat olarak bilinir ve inancın temel esasları üzerine kuruludur. Ahlaki, sosyal, politik ve ekonomik sistem yapılarının üzerine bina edildiği temel budur. Mevdudi'ye göre ideal İslam toplumu, İslam'a inanarak, kendilerini Allah'a olan bağlılıkları dışındaki tüm bağlılıklardan kurtarmış olan insanlardan oluşur. Böyle bir toplum özgür ve “teo-demokratik” olacaktır ve vatandaşları bir tarağın dişleri gibi eşit olacaktır.¹

Mevdudi'ye göre Müslümanlar, ümmet-i vasata (adil ve dengeli bir toplum) aittirler. Bu nedenle onların görevi; iyiliği emretmek ve kötülükten menetmektir. Tefsir ettiği Kur'an, tekke ve zaviyelerde ve

1 Mevdudi'nin İslami devleti tanımlamak için kullandığı tabir, Avrupa'nın acı bir tecrübe yaşadığı -rahip bir sınıf tarafından değil- şeriat uyarınca tüm Müslüman nüfus tarafından yönetilen “Allah'ın krallığı” anlamına gelen “teo-demokrasi”dir.

üniversitelerde ortaya çıkarılacak soyut teoriler ve dinî gizemlerden oluşan bir kitap değildir. O kitap, insanları Allah'ın tek doğru yoluna davet etmek amacıyla ortaya çıkan hareket ve galeyanın kitabıdır. Sonuç olarak İslam, İslami siyasal düzeni kurarak yarı tanrıların kutsallığı efsanesini paramparça etmeyi ve Allah'ın her şeyin müsebbibi olduğunu ortaya koymayı amaçlayan devrimci mücadelenin ve azami gayretin (cihad) dinidir. Bu nedenle İslam, dünyayı, insanlığın yararına olan öğretileri ve ilkeleri ile uyum bir hâle dönüştürme noktasında kararlı olan dinamik bir güç ve dünya çapında bir devrimci harekettir. Cihad, ilahi düzeni kurma girişiminin bir başka ismidir. Bu nedenle Kur'an, cihadın inancın mihenk taşı olduğunu ilan eder (Mevdudi, 1984). Bu mücadelede sadece izlemekle yetinenlere, seyirci kalanlara ve dönüp arkasına bakanlara yer yoktur ve cihada teşebbüs etmek o kadar önemlidir ki onu reddeden kimse için artık Allah'ın memnun edebileceği başka hiçbir yol kalmamıştır. Mevdudi'ye göre cihad; bas-kıyla, kalemle ve kamu işlerinde yer alarak mücadele etmek anlamına geliyordu. Zamana ve menfaatlere aldırmayan Mevdudi, hayatını İslam davasına adamıştır. Kendisinin kurduğu ve yönettiği rönesans hareketine karşı hükûmetin süregelen iğnelemeleri ve birçok kez Pakistan cezaevlerinde yatmış olması ile burada yaşadığı sıkıntılar ve kişisel rahatsızlıkları (4 Ekim 1948-28 Mayıs 1950, 28 Mart 1953-25 Mayıs 1955, 6 Ocak 1964-10 Ekim 1964, 29 Ocak 1967-16 Mart 1967) ve bir dönem (9 Mayıs 1953) askerî mahkeme tarafından ölüm cezası tehdidi altında olmuş olması belki de bu adamın ve fikirlerinin ne kadar önemli olduğunu ortaya koyan göstergelerdir.

Mevdudi'nin fikirleri ve yazıları yeni şeyler değildir. Yani Mevdudi bu anlamda özgün bir düşünür değildir. Kendisi de herhangi bir yeni ilke veya doktrin keşfettiğini reddetmiştir. Onun yaptığı şey sadece Kur'an ve sünnetin öğrettikleri şeyi ortaya koymak olmuştur. Müslüman kardeşlerine, yaratıcı ile yarattığı arasındaki en eski anlaşmayı, Kur'an'da adlandırıldığı üzere bir "satın alma işlemi" hatırlatmıştır: "Şüphesiz Allah, Mü'minlerden canlarını ve mallarını, kendilerine vereceği cennet karşılığında satın almıştır" (Tevbe Sûresi, 9:111). Mevdudi, geçmiş

reddetmemiş, onu basitçe yenilemiş ve onu şimdiki zamanla ve gelecekle uyumlu hâle getirmiştir. Bu manada Mevdudi, modern İslam'ın en sistematik düşünürü olarak ortaya çıkmaktadır. Onun büyük katkısı, Hursid Ahmed tarafından çok yerinde ifadelerle şu şekilde özetlenmiştir:

(Onun katkısı) kendisini İslam'ın sosyopolitik ve kültürel yönüne adanmış ve yakın geçmişte İslam üzerine yazanların uzun süredir kaçınmış olduğu sorunları tartışmış olmasıdır. Batı'nın yeni entelektüel meydan okumasına karşılık vermeye çalışmış ve İslam'ı bugünün diliyle temsil etmiştir. Mevdudi'nin siyasal düşünce noktasındaki asıl katkısı ise İslam'ın öğretilerini açık, kesin, akıcı ve ikna edici bir şekilde sunmakla kalmayıp aynı zamanda onları zamanımız için yorumlaması ve İslami ilkeleri alarak 20. yüzyılın dünyasında kristalleşeceği şekle dair tezleri ileri sürmeye çalışmasıdır (Mevdudi, 1967).

İki Ulus Teorileri

Mevdudi'nin siyasi düşüncesi, yaşadığı ve faaliyet gösterdiği sosyopolitik ve dinî ortam tarafından şekillendirilmiştir. Bağımsızlık öncesi Hindistan'da üç büyük siyasi güç egemen olmuştur: İngiliz Yönetimi, Hint Ulusal Kongresi ve Tüm Hindistan Müslüman Birliği. Britanya yönetimi, kararlılık ve etkili güç anlamında sürekli bir şekilde zayıflarken Hindistan Ulusal Kongresi, Hintlileri bağımsızlık noktasında birleştirmek konusunda çabalıyordu. İngilizler ve Kongre, (farklı nedenlerle olsa da) Hindistan'ın birliğini korumaya kararlıydılar. Ancak Tüm Hindistan Müslüman Birliği, Kıta'daki Müslümanlara vatan talebinde bulunulan bir Müslüman milliyetçiliği kavramına bağlı kalmıştır. Gerçekten de İslam'ın şair filozofu Allame Muhammed İkbal (1876-1938) de 1930 yılında ayrı bir Müslüman vatanı şeklinde bir öneride bulunmuştur. İkbal, konsolide bir Müslüman eyaletinin kurucu birimi olduğu federe bir Hindistan kurulması fikrine sahipti. Bir zamanlar Hindu-Müslüman Birliği'nin elçisi olarak bilinen Muhammed Ali Cinnah (1876-1948) da bundan on yıl sonra İkbal'in ayrı bir Müslüman vatanı fikrini benimsemiş ve "iki ulus" teorisi olarak bilinen teoriyi ileri sürmüştür. İslam ve Hinduizm'den ve bu dinlerin takipçilerinin hiçbir zaman "ortak bir milliyete"

evrilemeyeceği iki farklı ve birbirinden ayrı sosyal düzen olarak bahsetmiştir. Buna ek olarak “Müslümanların, herhangi bir millet tanımına göre bir millet olduğunu ve kendi vatanlarına, kendilerine ait bir bölgeye ve devlete sahip olmaları gerektiğini” ifade etmiştir (Ahmad, 1974). Bu noktadan hareketle Müslüman Lig, 23 Mart 1940'ta Lahore'da gerçekleştirilen yıllık oturumunda -daha sonra “Pakistan Kararı” olarak adlandırılacak bu kararı kabul etmiştir. Bu kararda Alt Kıta'da Müslümanların nüfusun çoğunluğunu oluşturduğu kuzeybatı ve doğu bölgelerinde bağımsız Müslüman devletlerin kurulması çağrısında bulunulmuştur.

Ancak Mevdudi, seküler olan veya Müslüman milliyetçiliğine dayanan bir ulusal hükûmetin niteliksel olarak Hindistan emperyalist hükûmetinden farklı olmayacağını savunmuştur. Milliyetçilik, sömürgecilik tarafından ithal edilen, Müslüman dünyasının birliğini bozan yabancı bir kavramdır. Aynı şekilde Batı, para birimlerini, etkisini, düşüncesini ve her türlü sapkınlık ve dalaletini, İslami yaşam biçiminin içerisine enjekte etmiştir. Bölücü bir fenomen olarak bir ulus-devlet, İslami sosyopolitik sistemin ortaya çıkmasına yardımcı olamaz. Bu nedenle Mevdudi, evrensel olan İslam'la bağdaşmaz olduğu için Müslüman milliyetçiliğini reddetmiştir. Onun ilgilendiği konu, ikamet-i din yani İslami yaşam tarzını tesis etmek olmuştur. Mevdudi, İslam'ın üstünlüğünün milliyetçi mücadele yoluyla tesis edilemeyeceğini savunmuştur. Ulusal bir mücadelenin, Hintli Müslümanlar için bir ulus-devlet yaratabileceğini ancak kesinlikle bir İslam devleti oluşturamayacağını savunmuştur. Ayrıca Batı'nın bilgi, kültür ve felsefe alanındaki üstünlüğünü kabul ettiği için Müslüman Birliği'ne karşı sert eleştirilerde bulunmuştur. Bu nedenle Cemaat-i İslami ve Tüm Hindistan Müslüman Birliği, Müslüman sorununa birbirinden farklı iki farklı bakış açısıyla çözümler önermiştir: Biri, bağımsızlık ve Müslümanlar için yeni bir vatanın tesis edilmesi adına ulusal bir mücadelenin içerisinde tutkuyula yer almışken diğeri, İslam'ın bozulmamış aslının eksiksiz bir yaşam biçimi olarak tahakkümü için mücadele etmiştir.

Ancak Mevdudi, Müslümanları, seküler demokratik değerler sistemi içerisinde seferber etmeye ve tamamen ekonomik meseleler

konusunda onları Müslüman Birliği'nden uzaklaştırmaya çalışan Kongre'ye şiddetle karşı çıkmıştır. Kongre, Mevdudi'nin gerçekleştirilmesinin imkânsız olduğunu düşündüğü, birlik temelli Hindu-Müslüman “karma milliyetçilik” için çağrıda bulunmuştur. Mevdudi, Müslümanların bu tür bir milliyetçiliği kabul edip kongreye katılmaları durumunda Hindu çoğunluğu içerisinde yok olup asimilasyona uğrayacaklarını savunmuştur. Mevdudi: “En çok dert edindiğim şey, Müslümanları kendi ayrı varlıklarını hissetmeleri açısından canlı tutmak ve Müslüman olmayan bir topluluk içerisinde asilime olmalarını engellemektir.” diye yazmıştır (Mevdudi, 1976). Mevdudi'ye göre Müslümanlar, dünyaya takdim etmek üzere kapsamlı bir yaşam sistemine sahip olan bir “kardeşlik” oluşturmuşlardır. İslam'ı sadık bir şekilde uygularlarsa ulusal bir vatan meselesi “kesinlikle önemsiz” hâle gelecekti. Müslüman topluluğunun bir zamanlar kendisine güç, zafer ve refah sağlayan geleneklere dönmesini ve bunları yeniden canlandırmasını savunmuştur. Hacimli yazılarında Mevdudi, Hindistan Müslümanlarının bir topluluk olarak varlıklarını devam ettirmeleri için İslam'ı yalnızca bir inanç ve ibadet sistemi olarak değil “yaşam biçimi” olarak yaklaşmaları gerektiğini savunmuştur. Kişiliklerini ve varlıklarını İslam'la birleştirmelidirler. Sahip oldukları bütün rolleri, tek bir role, Müslüman olma rolüne tabi kılarlar. Mevdudi'nin yaşadığı döneme yaptığı en büyük katkı, Müslümanların kendi kimliklerini tanımalarını sağlamış olması ve onların içerisinde idare biçimlerini İslam'ın ilkeleri doğrultusunda organize etmek için bir iştihak oluşturmasıdır. Mevdudi, Müslüman milliyetçiliğine karşı çıkarken iki ulus teorisine katkıda bulunmuş oluyordu. Hatta kendi iki ulus teorisini dahi ortaya koymuştur. Hindistan'ı bir federasyon veya gevşek bir konfederasyon olarak işlev gören kültürel olarak özerk iki demokratik birliğe ayırmayı önermiştir. Bu etki için yazdığı yazılar, üç cilt olarak Urduca kaleme alınan *Musalman awr Mawjudah Siyasi Kashmakash* (Müslümanlar ve Mevcut Siyasi Kriz) adlı kitabında toplanmış ve yayınlanmıştır. Yazıları, Müslüman Birliği'ne, milliyetçi hareketle savaşmak için çokça ihtiyaç duyulan entelektüel mühimmat sağlamıştır. Mevdudi bu nedenle iki ulus teorisinin arkasında ve birleşik Hint milliyetçiliğine karşı olan

bir entelektüel güç olarak tanınmıştır. Kureyşi'ye göre: "Mevdudi'nin vermiş olduğu sert cevap mantıklı, otoriter, kibar ve yıkıcıydı. Bu cevap kendisine çok fazla taraftar ve takipçi kazandırmamış olsa da çoğu Kaide-yi Azam'ın takipçileri olarak Müslüman Birliği'ndeki safları dolduran samimi ve zeki Müslümanları, Kongre'den uzaklaştırmak amacıyla hizmet etmiştir" (Qureshi, 1974).

Hâkim görüşün aksine Mevdudi, Pakistan'a karşı çıkmamıştır. Ancak Müslüman Birliği ve liderliğine karşı çıkmıştır. Onun tek kaygısı, İslam ve onu temsil etmek isteyenlerin bu noktadaki kabiliyetleri olmuştur. Cemaat'in 1941'de kurulması ile 1947'de Pakistan'ın bağımsızlığını ilan etmesi arasında geçen süre, Hindistan'ı bir İslam meskenine dönüştürmek amacıyla kamuoyunda İslami ideolojik mefhumun yayılması ve benimsenmesi için harekete geçirmek için harcanmıştır.

Pakistan'da İslam

1947'de Hindistan'ın bölünmesinin ardından Mevdudi, birçok parti lideriyle birlikte Pakistan'a taşınmış ve Lahor'da Cemaat-i İslami'nin Pakistan'ın merkezini kurmuştur. Pakistan'ın kuruluşu aşaması sırasında ortaya çıkan birçok güçlü bölünme, elit anlaşmazlığı ve çarpık ve karmaşık siyasi manevralar belki de Cemaat liderlerinin Pakistan siyasetinde aktif olmalarına yol açmıştır.

Israr Ahmed'e göre Cemaat aşağıdaki iki maddeli programı kabul etmiştir:

- Yeni kurulan Pakistan Devleti'ni İslami bir devlete dönüştürmek için İslami ideolojinin uygulanmasına yönelik kapsamlı bir harekete girişmek.
- Ülkenin siyasi liderliğinde devrimci bir değişime neden olarak devletin kaynaklarını İslam'ın hizmeti için kullanmak.

Israr Ahmed, Mevdudi'yi, Cemaat'in faaliyetlerinin kapsamını Müslüman olmayanları dışlayarak sadece Müslümanlar için sınırlandırmakla ve Cemaat'i, Pakistan'daki İslam davasına hizmet eden milliyetçi bir

organizasyona dönüştürmekle itham etmektedir (Ahmad, 1990). Mevdudi'nin "Pakistan'da İslam" tezini kabul etmesinin arkasındaki sebepler iki yönlüdür. Birincisi, bir ideolojinin faydalı olması için ampirik bir öneme sahip olması ve belirli vakalara veya örneklere referans vermesi gerekir çünkü yalnızca soyutluk içerisinde bir yaşam biçimi oluşturmak imkânsızdır. İkincisi, bir ideolojinin dünya çapında dikkatleri üzerine çekmesi için bu ideoloji, mutlu ve başarılı bir yaşam sistemi geliştirerek sahip olduğu değeri göstermeli ve işleyişinin temelinde yer alan sahip olduğu teori ve temel ilkeleri ortaya koymalıdır. Sonuç olarak Mevdudi, daha sonra dünya çapında örnek alınmak üzere ilk olarak bir ülkede bir İslam devletinin kurulmasının gerekli olduğunu düşünmüştür.

Cemaat bu iki amacın ilkinin gerçekleştirilmesi için organize bir kampanya başlatmıştır. 6 Ocak ve 19 Şubat 1948 tarihlerinde Mevdudi, Lahor'daki Hukuk Fakültesi'nde iki konferans vermiş ve burada Pakistan Kurucu Meclisi'nin şu dört talebi kabul etmesini istemiştir:

- Hâkimiyet yalnızca Allah'a aittir ve devlet otoritesini Allah'ın temsilcisi olarak kullanmalıdır.
- Şeriat, bu toprakların temel yasası olacaktır.
- Şeriat ile ihtilaf hâlinde olan yasalar kademeli olarak yürürlükten kaldırılacak ve gelecekte bir daha böyle bir yasa çıkarılmayacaktır.
- Devletin yetkilerini kullanması, İslam'ın öngördüğü sınırları aşmayacaktır.

Lahor Konferanslarını, Nisan ve Mayıs 1948 tarihlerinde gerçekleştirdiği Pakistan turu izlemiştir. Bu turda Kurucu Meclis üyeleri ile geniş kapsamlı lobicilik faaliyetleri ile birlikte yukarıdaki maddeleri Pakistan anayasasına dâhil etmek için liderleri baskı altına alan sıkı bir kamuoyu kampanyası yürütmüştür. 7 Mart 1949'da Kurucu Meclis bu dört maddelik talebi içeren Hedefler Kararı'nı kabul etmiştir. Karar'ın kabul edilmesiyle birlikte Pakistan, Mevdudi'ye göre prensipte İslami bir devlet şeklini almıştır. Bu devleti, İslam Devleti yapan şey tek başına bu karar değil insanların oy birliğiyle İslami bir yaşam tarzının yolunu

açacak bir İslam devleti talebinin hükûmet tarafından benimsenmesi gerçeği olmuştur. Bu başarıyı yalnızca Mevdudi ve örgütüne yüklemek abartı olur. Bununla birlikte Cemaat'ın, Mevdudi'nin önderliği altındaki örgütlü gücü büyük bir rol oynamıştır. Dolayısıyla bu, Mevdudi'nin ve Cemaat-i İslami'nin bir zaferi olarak yorumlanabilir.

İdealleri ve değerleri ortaya koyan Karar, Pakistan'da 1956, 1962, 1972 ve 1973'te anayasa yapımcıları için ülkede İslami bir düzenin oluşturulması noktasında yol gösterici olmuştur. Bu Karar, küçük değişikliklerle Pakistan'ın bütün anayasalarına dâhil edilmiştir. Amaç Kararı, 2 Mart 1985 tarihinde yürürlüğe konan bir anayasa değişikliği ile Cumhurbaşkanını General Ziyâülşahin tarafından anayasanın önemli bir parçası hâline getirilmiştir.

Amaç Kararı istenen sonucu vermemiştir. Kolayca anlaşılacağı üzere İslam'ın Pakistan'da kurumsallaşması, feodal ve kapitalist güçlerin ve sivil-asker bürokrasisinin çıkarlarını tehlikeye atacaktı.

Sonuç olarak Cemaat, kamu toplantıları, milletvekilleri ile temasa geçme ve Pakistan'ı gerçekten İslami bir cumhuriyet yapmak için güçlü bir kamuoyu baskısı yoluyla çabalarını yoğunlaştırmıştır. Mevdudi, İslami siyaset teorisi, İslami hukuk ve anayasa, İslami hukuki ve yasal yapılar ve Pakistan İslami siyasal sisteminde kullanılmaya yönelik yöntemler hakkında çeşitli çalışmalar yapmıştır. İslami deyimleri ve kavramları ortaya çıkarıp ulusal politik söylemin içine sokulmasını başaran ve Pakistan'ın İslamlaştırılması için güçlü bir kampanya başlatan kişi Mevdudi olmuştur. Mevdudi "İslami ideoloji", "İslami politikalar", "İslami anayasa", "ikamet-i din", "Nizam-ı Mustafa" ve "İslami yaşam tarzı" gibi kavramları icat etmiş ya da popüler hâle getirmiştir. Bu kavramlar, Pakistan'daki İslamcı söylemin kilit unsurları hâline gelmiştir.

Mevdudi'nin İslami sisteme yönelik çabalarını yoğunlaştırması, onun yetkililerle sert çatışmalara girmesine neden olmuştur. Bu çatışmalar birçok farklı biçime bürünmüştür: 1953 azınlık Ahmedî topluluğuna karşı çıkan ayaklanmalar ve bunu müteakiben Sorgu Mahkemesi'nin pozitif İslami devlet görüşüne tamamen zıt olan seküler muhalif laik

bakış açısına keskin bir biçimde odaklanan raporu ve İslam devletinin temel ilkelerinin 31 âlim tarafından formüle edilmesinden önce gerçekleşen ve 1956 Anayasası üzerinde yapılan tartışmalar. Bu, İslam anayasasının niteliği hakkında ulemanın oy birliği ile ortaya koyduğu beyana karşılık hükümetin meydan okuyuşuna bir cevap niteliğindedi. İslami bir anayasa üretmek için toplanan âlimler konferansında, Mevdudi liderliği üstlenmiş ve üretken ve iş birlikçi bir çabanın temelini atmıştır. Mevdudi, ilk önce ilkelerini okumuş ve bu ilkeler yönetim kurulu üyeleri tarafından yapılan bazı eklemelerle birlikte desteklenmiştir (Binder, 1963, s. 216). Ayrıca başta ülkenin ismindeki “İslami” ibaresinin kaldırıldığı 1962 Anayasası üzerine ateşli bir tartışma çıkmıştır fakat daha sonra ülkenin ismi Pakistan İslam Cumhuriyeti olarak kalarak eski hâlini korumuştur. Bu, büyük ölçüde bu fikrin Mevdudi tarafından anayasada bu kadar değişiklik yapılmasının yeterli olduğunun savunulmuş olmasına dayanıyordu (Brohi, 1980).

1956 Anayasası, devletin yasasını ve idaresini “modern hatta kapsamlı olarak laik” şeklinde nitelendirmesine rağmen bir İslam devleti kavramını onaylamış ve Pakistan'ı, İslam Cumhuriyeti olarak nitelendirmiştir. Devlet başkanının bir Müslüman olmasını zorunlu tutmuş, Amaçlar Kararı'na dayanan bir önsöz içermiş ve Kur'an ile sünnete muhalif olan yasanın geçersiz kılınmasını sağlamıştır. 1962 Anayasası, devletin İslami karakterini önemli ölçüde yumuşatmasına rağmen benzer hükümler içeriyordu. Bu, büyük ölçüde Eyüb Han'ın askerî rejiminin zorba yönteminden kaynaklanıyordu.

Bu anayasaların İslami hükümleri, inkâr edilemez bir biçimde ülkenin sosyopolitik ve yasal düzenlemeleriyle hiçbir şekilde uyuşmayan “şatafatlı ifadelerden” ibaretti. Bununla birlikte bu hükümlerin İslam'ın devletin çerçevesi olduğunun bir göstergesi olarak önemini göz ardı etmek zordur. Bu hükümler ayrıca Mevdudi ve destekçilerinin, İslam'ın Pakistan anayasasının temeli olarak kabul edilmesi noktasındaki başarısının da kanıtlarıdır. Herhangi bir hükümetin bu kararı değiştirmesi mümkün değildir (Ijaz, 1982).

Bir İdeoloji Olarak İslam

Çağdaş zorluklarla yüzleşmek için vaazlar vermek ve insanları yüksek ahlaki standartları benimsemeye davet etmek yeterli değildir. Bunun yerine geleneksel yaşam normlarından esaslı bir kopuş meydana getirmek gerekir. Mevdudi, İslami sistemin bütünlüğü içinde düşünülmesini ve günümüzdeki durumla uyumunun kabul edilmesini inatla savunmuştur. İçindeki ve onu oluşturan ahlaki değerler olmadan, sistem doğru yoldan saparak İslam'a aykırı düşen bir etik geliştirmek zorundadır. Sonuç olarak hükümet ve siyaset daireleri, kendi kendini tatmin etmenin ve gücün kaba bir şekilde kullanılmasının aracı hâline gelmiştir. Günümüzdeki bu rahatsızlık ancak insanlar seferber edilirse ve toplumda toptan bir dönüşüm gerçekleşirse düzeltilebilir. Bu, yabancı ideolojileri ödünç almakla değil diğer laik ideolojilerin kitlenin afyonu olarak gördüğü gelenek yoluyla yapılabilir. Fakat bunu başarabilmek için İslam'ın modern gerçeklik terimleriyle sunulması gerekmektedir. Mevdudi'nin büyüklüğü, imanın gerçek doğasını açıklama gibi görevi üstün gayretleriyle yerine getirmesinde yatmaktadır.

Mevdudi, İslam'ın, Batı'da yaygın olarak anlaşıldığı anlamda bir din olmadığını kesin bir surette belirtmiştir. Yani İslam, Batı'da anlaşıldığı üzere çeşitli inançların, ritüellerin ve duyguların toplamından ibaret değil insanın varlığının ve fiiliyatının tüm yönleriyle ilgilenen bir yaşam sistemidir. O bir inanç sistemi, eksiksiz bir yaşam biçimi, bir mesaj ve İslami bir düzenin kurulması için bir harekettir. Allah'a ibadet, ahiret inancı ve Hz. Peygamber'in sünnetine bağlılıktan oluşan "devrimci bir ideoloji"dir. Kapsamlı ve bir bütündür. Ahirete bakan boyutu na ek olarak bu dünyaya yönelik boyutu da güçlüdür. Mevdudi, İslam dünyasına hâkim olan kısmi İslam vizyonuna karşı haklı bir şekilde hoşnutsuzluk ve kızgınlık göstermiştir. İslam'ın bu dünyayla ilgili kültürel, politik, ekonomik, yasal, adli ve diğer meselelerle hiçbir ilgisi olmadığını düşünenleri hor görmüştür. Kur'an sadece İslam'ı "vaaz etmeyi" değil "İslam üzerine hareket etmeyi, İslam'ı teşvik etmeyi ve yaymayı ve onu hayata uygulamayı" öğretir.

Mevdudi'yi, iktidar, siyasi otorite ve eylemin hor ve aşağı görerek bunlardan kaçınmak isteyen diğerlerinden ayıran şey, onun İslami düzenin insan hayatı açısından sosyopolitik yönüne yaptığı bu vurgu olmuştur. Mevdudi için dinin ve siyasetin birleşmesi, İslam'ın emridir ve göz ardı edilemez. Bu sistemde öyle yaratıcı ile Sezar arasında bir ayrım ortaya çıkmaz. İslam'a göre Sezar yoktur sadece Allah ve Resulü vardır. Şeriat, maddi ve geçici olanı manevi olan ile bir araya getirir. Mevdudi'nin siyaset ve otoriteye vurgu yapmasının bir başka nedeni daha vardır. Bilginlik ve insan düşüncesinin bütün dallarında ideolojik yönelimler ve hareketler bulunurken ideolojiye toplumsal deneyimini, pratik eklenmesini ve anlamını veren şey politikadır. Bu pek de şaşırtıcı bir şey değildir. Çünkü ideoloji ve politika birbirlerinden ayrılmaz bir şekilde iç içe geçmiş ve karmaşık bir yapıya sahiptirler. Siyaset, kendisine işlevsel bir çerçeve sağlayan ve anlam kazandıran bir ideolojiye sahipken ideolojiye, onun pratik eylemlere çevrildiği bir tarz sağlar. Bu, fikirlerin gerçek dünya ile pratik ilişki kurmasını sağlar.

İnsan ilişkilerinde iktidar ve otoritenin merkezde olması aynı zamanda medeniyetin başlangıcından beri siyasi ve ekonomik yapılar hakkındaki tüm tartışmalara hâkim olan eşitsizlik ve baskı sorunlarına da bir cevaptır. Mevdudi'ye göre ne zaman dünyada yolsuzluk ve yozlaşma serbest bırakılmış, her türlü adaletsizlik yapılmış, zulüm ya da baskı ortaya çıkmış, insan kültürü, ekonomik yaşam ve siyasetin damarlarında herhangi bir zehir akmış, kaynaklar ve insan bilgisi, refah ve aydınlanma yerine yıkım amacıyla kullanılmışsa bunların nedeni hep kötü liderlik olmuştur (Mevdudi, 1984).

İktidar ve otorite, insan ilişkilerinde belirleyici faktörlerdir. Trenin sürücünün istediği yönde hareket etmesi gibi insan uygarlığı da iktidar merkezlerini kontrol edenlerin belirlediği yönde hareket eder. Doğru, dindar bir liderlik, iyi ve sağlıklı bir toplumun önünü açar. Asilerin elindeki bir toplum, Allah'a isyan etmeye, insanın insan tarafından sömürülmesine ve ahlaki yozlaşmaya ve kültürel kirlenmeye yol açar (Mevdudi, 1978). Bu nedenle insanın kurtuluşu, güç ve otoritenin zorla kontrolüne ve onu, ilahi rehberliği izlemeye münasip ve bu noktada

kararlı olanların ellerine vermeye bağlıdır. Yetki ve otorite bizzat kendisi için değil Mevdudi'nin dediği üzere: “Dünyada bulunan tüm kötülüklerin kökü yozlaşmış yönetimlerdir.” şeklinde ifade ettiği insanlığı etkileyen kötülüklerin kökünü kazımak amacıyla talep edilmektedir.

Mevdudi'nin İslam'ı “siyasallaştırma” motivasyonu, birçok kişi tarafından yanlış anlaşılacak yanlış yorumlanmış ve özellikle geleneksel âlimler tarafından eleştirilmiştir. Mevdudi, “Mevdudiyatı” yani yalnızca kendisine ait öğretileri tanıtmak ve İslam'da heterodoksiyi (genel olarak kabul gören inançlardan veya düşüncelerden sapmayı) teşvik etmekle suçlanmıştır. Pek çok âlim, Mevdudi'nin geçmişte bireysellik eğilimlerini destekleyen entelektüel temelleri ve İslam inancının manevi tabirlerini feda ettiğini ileri sürmüştür (Zakaria, 1976). İslam'ı siyasal bir formüle indirgemek şöyle dursun Mevdudi, siyaseti, İslam ile kavuşturarak siyaseti güçlendirmeye çalışmıştır.

Öyle ki onun anlayışında, insanın siyasal yaşamı her zaman dinî ve manevi yaşamının daha büyük çerçevesi içinde yer alıyordu. Politika'nın yozlaştırıcı etkisine karşı en güvenilir savunma budur. Mevdudi, Allah'ın Müslümanlara güç ve iktidarın peşinde olmalarını veya yöneten otoritenin desteğini almalarını emrettiğini şu şekilde açıklar:

Böylece ben, devletin zorlayıcı güçlerinin de desteğiyle, fazileti tesis edebilir, kötülüğü ortadan kaldırabilir, yolsuzluk ve görgüsüzlük dalgalarını ortadan kaldırabilir, insanlığı sarsan yıkımı düzeltebilir ve açıkladığınız kanuna göre adaleti uygulayabilirim (Mevdudi, 1985).

Böylece ehlileştirilmiş güç yalnızca sözlü davet ve vaaz vermek yoluyla yapılması imkânsız olan İslami sistemin hayata geçirilmesine yardımcı olur. Bu nedenle İslam'ın insan yaşamındaki her bir parça ile olan ilişkisini tanımlayarak hayata geçirmek ve İslam'ın bütünlüğünün işlevsel hâle getirilebileceği evrensel bir düzen oluşturmak her Müslümanın vazifesidir. Mevdudi, İslam'ın mesajının özünü anlamış ve aktarmıştır. Bu belki de onun dünyadaki tüm Müslüman entelektüellerin fikirlerini etkileme noktasındaki önemi ve başarısının nedenidir.

Mevdudi'nin insancıl bir dünya düzeni yaratma konusunda coşkulu bir göreve teşebbüs etmek üzere harekete geçme iması, bu dünyanın özünde, içindeki yaşam kalitesi ile derin bir ilişkiye sahip olan doğru bir sosyoekonomik ve siyasi biçimin olduğu ve dinamizmin anlamının, bunların ne derecede gerçekleştiği ile ilgili olduğunun kabul edilmesidir. Bununla birlikte Müslümanların bu durumda hayata geçirilebilir bir siyaset, ekonomi ve toplum teorisi olarak hizmet edebilecek bir İslam yorumunu üretme konusunda çok bariz bir başarısızlıkları olmuştur. Müslümanların içinde bulunduğu hareketsizlik ve sükûnet çıkmazını kırmak ve kabul edilebilir bir çerçeve oluşturmak, bugün Müslüman entelektüellerin karşısındaki en büyük zorluktur. Mevdudi çok çalışmış ve bir İslam devletinin şeriatı çerçevesinde şekillenen anayasal ve yasal özellikleri ayrıntılarıyla ortaya koyan bir İslami düzenin açık ve anlaşılır bir planını ortaya koymuştur. Mevdudi, yöneticilerin seçilmeye haiz olması ile ilgili ilkeleri, yönetilenlere karşı hesap verebilirlikleri, halkın seçilmiş temsilcilerine danışma yükümlülükleri ve sıradan vatandaşların iktidardaki herkesi eleştirme hakkı ve yetkisi konularındaki duruşu açısından çağdaşlarının büyük bir çoğunluğundan daha açık bir pozisyona sahiptir. Mevdudi'nin, bir uzmanın teknik dünyasına girmese de ancak İslami yaklaşımın ekonomik, politik, kültürel ve diğer faaliyet alanlarındaki temellerini ortaya koyduğu belirtilmelidir. İslam'ın nihai sosyal, ekonomik ve politik hedefi, adaletin tesis edilmesi ve tiranlığın ve baskının ortadan kaldırılmasıdır. Bireysel özgürlüğü, toplumsal saygınlığı ve evrensel eşitliği kısacası iyi ve doğru olan her şeyi teşvik etmeyi ve zararlı ve kötü olan her şeyi önlemeyi amaçlar.

İslam ve Ekonomi

İslam yalnızca politika ile organik bir bağa sahip değildir. O aynı zamanda devletin ekonomik yapısının da bir parçasıdır. Mevdudi, özel mülkiyet, girişim özgürlüğü, laissez faire (bırakınız yapsınlar ideolojisi) vb. kavramlardan modern kapitalizmin temel ilkeleri olarak

bahsetmiş ve bu ilkelerde bir gerçeklik unsuru olduğunu kabul ettiğinden Pakistan'ın "Müslüman Adam Smith"i olarak adlandırılmıştır (Malik, 1971, s. 75). Bununla birlikte kapitalizmin kişisel çıkar ve kâr güdüsü konularında yaptığı aşırı vurgu ve yaygın dert ve mahrumiyetlere yol açan tefeciliği (ribâ), kanunen düzenleme yoluyla bu ilkelere çok uç bir noktaya taşıdığını düşünür. İnsanlık dışı bir kötülüğün hâkim olduğu kapitalist ekonominin bir tefecilik olduğunu yazmıştır. Ticaret döngüsü, yüksek faizli bankacıların, brokerlerin, sanayicilerin ve kodamanların elindedir bunun yanında çok sayıda işsiz vardır ve bu kadar bolluğa rağmen yoksulluk vardır. Öte yandan komünist sistem, sosyal refah ve devlet planlaması alanında bazı başarılar göstermiş ancak bunun maliyeti, insan hayatı açısından çok büyük olmuştur. Komünizm, insanları özgürlüklerinden mahrum etmiş ve ahlaki değerleri reddetmiştir. Yolsuzluk yaygınlaşmış ve aşırı baskılayıcı önlemlerin alınmasına yol açan totaliter bir rejim kurulmuştur. İslam, kapitalizmin köklerini kesmekte ancak komünizmin aksine insanın özgürlüğünü ve Allah ile olan ilişkisini korumaktadır. Bir başka deyişle İslam, kapitalizm ile komünizm arasındaki altın orandır.

İslam, belirli sınırlar içinde özel mülkiyeti kabul eder ve üretim araçları ile üretim güçleri arasında bir ayırım yapmaz ve servetin eşit dağılımını amaçlamaz. Mevdudi, materyalist ekonomik eşitlik kavramının doğaya aykırı olduğunu ve böyle bir eşitliğin suni olarak herhangi bir şekilde hayata geçirilmesinin kaçınılmaz olarak başarısızlıkla sonuçlanacağını savunmuştur. Bu nedenle İslam, toplumda refahın adil ve hakkaniyetli bir şekilde dağılmasını gerektirir. İslam, sürekli yerinde sayan statik sınıfların veya grupların oluşmasını imkânsız kılan bir fırsat eşitliği sağlayarak ekonomik adaleti sağlar. Ekonomik adaletle birlikte İslam, sosyal dengesizliğe ve çelişkilere son veren iki yöntem kullanır. Birincisi, servet kazanma ve biriktirme konusunda bazı kısıtlamalar getirir. Örneğin; zenginlik edinme araçlarında, izin verilen ve yasaklananlar arasında bir ayırım yapar ve değişen oranlarda zorunlu zekât (zenginlik vergisi) uygular. Ayrıca İslam, Allah yolunda gönüllü harcamalar (sadaka) yapmayı da emir buyurur ve böylece devletin ve

tüm toplumun bir bireyin serveti üzerindeki haklarını belirler. İkincisi, İslam, geçimlerini kazanamayanlar için sosyal güvenliği garanti eder. Tüm vatandaşlar için istihdam, giyim, eğitim ve benzeri düzenlemeler yapmak, İslam devletinin görevidir (Mevdudi, 1969).

Diğer konularda olduğu gibi ekonomi konusunda da Mevdudi, bireyin özgürlüğü ve ahlaki ve etik gelişimini güvenceye alma şeklindeki ekonomik olmayan hedeflere öncelik vermiştir. Sosyal adalet, fırsat eşitliği ve iş birliği konuları ise onun İslami ekonomik sisteminin öncelikli hedefleri listesinde daha sonra gelmektedir. Mevdudi'nin ekonomik düşüncesindeki bir eksiklik, gaip (kiraya verdiği gayrimenkulden uzakta yaşayıp onunla pek ilgilenmeyen) toprak sahipliğinin özellikle Pakistan'daki insanların özgürlüğünü kısıtlamadaki rolünün ihmal etmiş olmasıdır. Mevdudi parasal ribâ tehdidinin farkında olarak bu ribânın İslam'da yasaklanmasının arkasında yatan gerekçeyi açıklarken gaip toprak sahipliğinin aslında tarım arazileri açısından gizli bir ribâ şekli olduğunu anlayamamıştır. Bu eksiklik, Pakistan'daki İslami hareketten en çok ihtiyaç duyulan devrimci ruhun ortadan kaldırılmasıyla sonuçlanmıştır. Mevdudi bunu fark etmiş olmalıdır ki Cemaat'ın Pakistan'daki 1970 seçimleri için yayınladığı manifesto hem bu toprak sahipliğine hem de modern Batı kapitalizmine karşı çıkan kategorik bir açıklama ile başlamıştır.

Her hâlükârda İslam ekonomisinin ilan edilen amacı, İslami yazıtlara (Kur'an ve hadislere) ve geleneklere uygun bir ekonomik düzen tanımlamak ve oluşturmaktır. Bu türde bir ekonominin ana pozisyonları 1940'lı yıllarda şekillenmiş ve otuz yıl sonra birçok ülkede bunları uygulamak adına çeşitli gayretler ortaya konulmuştur. Pakistan, Malezya ve başka yerlerde, hükûmetler şimdi zekât olarak bilinen merkezî bir İslami yeniden dağıtım sistemi işletmektedirler. 70'ten fazla ülkede, geleneksel bankacılığa karşı faizsiz bir alternatif sunduğunu iddia eden İslami bankalar bulunmaktadır. Pakistan, İran ve diğer birkaç ülke her türlü faizi yasa dışı kılmıştır. Yabancı iştirakler de dâhil olmak üzere tüm bankaları en azından resmî olarak İslami mevduat oluşturma ve kredi alma yöntemlerini benimsemeye ikna etmişlerdir. Ayrıca

fiyat belirleme, pazarlık ve ücret belirleme konularında dinî normlarını yayma girişimleri de devam etmektedir.

Reform ve Devrim

Mevdudi tutum ve değerlerde köklü bir değişiklik olmadığı sürece ahlaki olmayan ve insanlıktan çıkaran mevcut hâkim düzenin, insani bir düzen ile değiştirilemeyeceğini fark etmiştir. Mevdudi, bir gecede toplumsal dönüşümü sağlamanın mümkün olduğunu ve bunun arzu edilebilir bir şey olduğunu dahi düşünmemiştir. O, yeni bir düzene giden yolun yalnızca dua ve iyi niyetle döşenebileceği yanılığısına da düşmemiştir. Düşmanı suçlamak ya da suçu kadere yüklemek bir işe yaramaz. Ancak şartlar çok ağır olsa da inançlı bir kimseye düşen vazife hiçbir zaman aciz hissetmemektir. İnançlı bir kişinin öncelikle yapması gereken şey, kalbinden bencilliği çıkarıp atarak kendine yeni bir başlangıç yapmasıdır. Bu durum değişimin, değişen temsilcinin ahlaki gücüne bağlı olduğunu göstermektedir. Mevdudi'nin cesurca ortaya koyduğu üzere insan hayatı fiziksel yasalara değil ahlaki yasalara tabidir.

... insanın yükseliş ve gerilemesinin temel nedeni ve kaderi üzerinde en büyük etki, ahlaki gücünün kapsamı ve kalitesidir (Mevdudi, 1984, s. 94).

Ona göre ahlaki varlık insandır. Ahlak, yozlaşma ve suistimal ayartmalarına karşı bir kalkandır. İktidarın yozlaştırıcı etkisinin ahlaki ilkelere bağlı kalarak kontrol altına alınabileceği inancı, pratikte işe yaramayacak kadar ütöpik görünebilir. İslam'ın son peygamberinin Medine devletini yöneten 400 arkadaşının başarılı bir şekilde "insanlığı olabilecek en iyi şekilde" temsil etmiş olması ve Mevdudi'nin, İslam'ın davası için kişisel bütünlük ve tartışmasız fedakârlık gücü ile nitelendirilen bir grup insanın üretilmesindeki başarısı, Mevdudi'nin yönteminin işe yarayabileceğini söylemek için yeterli olmuştur. Her hâlükârda bu, Mevdudi için tek yöntemdi. Zalimlik, sömürü ve adaletsizlik sorunu ancak bu sorunların köküne inerek çözülebilirdi. Mevdudi'ye göre en iyi yol, cihada katılmalarını ve dünyada Allah'ın hükmünü tesis etmelerini

sağlamadan önce hizmet için gönüllü olan herkesi eğitmektir. Mevdudi'nin ahlaki olarak dürüst olanlar tarafından üretilen hayır etkisi üzerine yaptığı vurgu, bu niteliklerin olmadığı herhangi bir duruma ve sonuçta sürüklenmesi kaçınılmaz eşi benzeri görülmemiş bir felakete dair bir işarettir.

Mevdudi'nin savunduğu sosyal dönüşüm, insanların zihinlerinde ve kalplerinde değişiklikler olacağını öngörmüştür. Fransızlar, Naziler ve Rus devrimleri, nefret ve şiddet araçlarını benimsemek ve statükoya ve onun toptan yıkımına açıkça tepki göstererek insanları değiştirmeye çalışmak noktalarında yanılığa düşmüşlerdir. İhtiyaç, insandaki değişim sorununu onun düşünceleri, amaçları ve davranış modeli içerisinde ele almaktır. Bu tür değişiklikler öyle bir gecede gerçekleştirilemezler. Olması gerektiğinden daha hızlı da gerçekleşmezler. İnsan organizmasında olduğu gibi toplumda da güvenli bir değişim hızı vardır. Gönüllü ve barışçıl değişiklikler yavaş olabilir ancak daha kalıcı da olabilir. Tarih boyunca şiddet içermeyen katılımcı değişimler meydana gelmiştir. Erich Fromm'un işaret ettiği üzere "işçi sınıfının acımasız sömürü nesnesi olma durumundan Batı sanayi toplumunun etkili ekonomik ortaklarına dönüşmesi, şiddet içermeyen bir değişimin örneğidir" (Fromm, 1964, s. 5). Ancak bu tür değişiklikler, kuraldan ziyade istisna olmuştur. Fakat Mevdudi'nin hedeflediği şey de istisnadır. Toplumun toptan dönüşümünü amaçlayan İslam devrimi, bireyin kişisel reformuyla başlayarak yavaş yavaş gerçekleştirilmelidir. Yaşamını sosyal belirsizlik, sömürgecilik ve ulusal ön yargı ile mücadele ederek geçiren Mevdudi, büyük ve kalıcı değişikliklerin öyle istenildiği zamanda anında ve kısa sürede nasip olmayacağını biliyordu.

Şiddet ve Devrim

Dolayısıyla Mevdudi, şiddeti, devrimin belirleyici bir özelliği olarak gören gelenekten keskin bir biçimde farklı bir düşünceye sahipti. Bu gelenekten temel sapma noktası, evrimsel süreç anlayışına dayanıyordu. Devrimi, politik bir rejimin devrilmesinin ötesinde bir şey olarak

görüyordu. Devrim, her şeyden önce insanın kendisinin, bakış açısının, motivasyonunun ve kişiliğinin, sistemin değişmesini gerektirecek şekilde kapsamlı ve temel bir değişime uğrama sürecidir.

Mevdudi, sosyal değişimin gerçekleşmesi için evrimsel yaklaşım konusunun üzerinde ısrarla durmuştur. Hukuka, anayasaya aykırı ve yıkıcı eylemlere ve her türlü güvenilmez siyasi radikalizme karşı olmuştur. Yasaya ve düzene saygı, medeni toplum için vazgeçilmezdi ve bu nedenle devrimcileri “gizli hareketler ve kanlı devrimler”in yöntem ve tekniklerine başvurma cazibesine kapılmama noktasında uyarmıştır. Mevdudi, toplumsal düzeni bozarak olumlu bir şeye ulaşılabileceğine inanmıyordu. Ayrıca düzeni bozmak, “Allah’ın isteğine aykırıdır.” İslami hareket, Allah davası içindir ve sıkıntı ve sefalet riski altında olsa bile açıkça ve barışçıl bir şekilde yürütülmelidir.

Yaptığım ne olursa olsun bunu açıkça yasaların ve mevcut anayasanın sınırları dâhilinde yaptım öyle ki o kadar şiddetle karşı çıkarak mücadele ettiğim yasaları bile ihlal etmedim. Onları, yasal ve anayasal yollarla değiştirmeye çalıştım ve asla yasanın ihlali yolunu kabul etmedim (Jamelah, 1978).

Mevdudi, şiddet içermeyen bir yaklaşım konusundaki tercihi teorik ve pratik gerekçelerle meşruiyet kazandırmıştır. Mevdudi bir şeyleri değiştirmeye zorlamanın onların doğal düzenine aykırı olduğu yönünde bir teorik argümana sahipti: “İnsanların kolektif yaşamındaki tüm istikrarlı ve geniş kapsamlı değişikliklerin aşamalı olarak ortaya çıktığı temel doğa kanununu gözden kaçırmamalıyız.” Pratik açıdan ise değişimin kalıcı olması gerekiyorsa yavaş bir şekilde yapılması gerektiğini savunuyordu: “Bir değişiklik ne kadar ani olursa o kadar kısa ömürlü olur.” Kur’an ve hadis tetkik edildiğinde, İslam’ın son peygamberinin İslami idealleri gerçeğe dönüştürmek için aşamalı ama etkili bir yaklaşım benimsediği ortaya çıkmaktadır. Ancak Hz. Muhammed’in zora başvurduğunu ancak bunu yalnızca zulme karşı koymak amacıyla yaptığını kabul etmiş ve Hz. Peygamber döneminde bütün savaşlarda iki taraftan da en fazla 1200 insanın öldürüldüğünü ifade etmiştir.

Dünyadaki şiddetli devrim tarihi göz önüne alındığında, peygamberlik devrimi “kansız bir devrim” olarak adlandırılmayı hak etmektedir. Devrimci yaklaşım konusunda ısrar ederken Mevdudi, istisnai durumlarda zora başvurma olasılığını da bütün bütün göz ardı etmemiştir. İslam'ın barışçıl bir şekilde yayılmasını imkânsız kılan acımasız bir zulme direnmek için güç kullanılacaktır. Kimseyi iradesinin dışında İslam'ı kabul etmeye zorlamak için asla güç kullanılmaz. Güç kullanmanın amacı yalnızca İslam'ın özgürce yayılmasına elverişli koşulları sağlamaktır.

Güç de insanlarda İslami bir karakter yaratmada da rol oynar ancak bu yalnızca son çare olarak kullanılmalıdır. İslami hareketteki öncelik sırası, ilk olarak, insanların zihinlerini eğitim ve vaaz etme yoluyla düzeltmek olacaktır. İkincisi, karakterlerini İslami çizgiler çerçevesinde inşa etmektir. Üçüncüsü, iyiliği teşvik edip kötülüğü bastıran güçlü bir kamuoyu hazırlamak için adımlar atmaktır. Dördüncüsü ise iyi işler yapmayı ve tüm kötü uygulamalardan kaçınmayı kolaylaştıran bir sosyal, ekonomik ve siyasi düzen oluşturmaktır. Bütün bu girişimler başarısız olursa o zaman güç sadece “son çare olarak” kullanılmalı ve tüm suç eğilimlerini engelleyecek kadar açık ve acımasız bir biçimde kullanılmalıdır.

Mevdudi'nin toplumsal dönüşüm meselesine evrimsel yaklaşımı, ülkenin siyasi liderliğinde yaşanacak bir değişime öncelik vermiştir. Böylece devletin kaynakları, İslam'ın hizmetinde kullanılacaktır. Mevdudi'nin savunduğu devrimci hareketin, devlet otoritesini ele geçirmekten başka çaresi yoktur çünkü onusuz, İslam'ın öngördüğü dindar düzen asla tesis edilemez. Ek olarak devrimci partinin kendisine yabancı bir devlet sistemi altında kendi ideallerine göre hareket etmesi imkânsız hâle gelir.

Komünizme inanan bir adam, İngiltere veya Amerika'da yaşamını komünizmin ilkelerine göre düzenleyemez. Çünkü kapitalist devlet sistemi tüm gücüyle onu bastırarak ve o kişi için o ülkedeki iktidarın vereceği cezadan kurtulmak imkânsız olacaktır. Aynı şekilde bir

Müslüman'ın İslami olmayan bir hükûmet sisteminin yetkisi altında İslami yaşam biçimini hayata geçirme niyetinde başarılı olması da mümkün değildir (Mevdudi, 1981).

Bununla birlikte Mevdudi, devlet iktidarının ele geçirilmesinin, anayasal yollarla yani seçimler yoluyla gerçekleştirilmesi gerektiğini çünkü şeriatın siyasi sistemin dönüşümü için anayasaya aykırı yollara başvurmayı yasakladığını açıklamıştır. Bu karara bağlı olarak Cemaat neredeyse bütün seçimlerde yer almış fakat iktidarı ele geçirmek noktasında sefilce başarısız olmuştur. Cemaat'in seçim siyasetine katılımı, üyelerinin ahlaki davranışlarını olumsuz yönde etkilemiştir. Cemaat, ideal bir İslami devrimci partiden sağcı bir siyasi partiye dönüşerek dejenere olmuş, İslami bakış açısı tarafından sakıncalı görülebilecek ancak belki de tamamen partizan bir seçim kampanyası yürütmek için kaçınılmaz olan tüm uygulamaların parti içerisinde benimsenmesine yol açmıştır. Mevdudi'nin takipçilerinden bazıları özellikle Cemaat'in öğrenci kanadı şiddete başvurmuştur. Bu, seküler siyasal elitlerin zorba ve holiganları kullanılmasına sebep olarak misilleme kabilinde önlemler aldığı ve İslami güçleri açık siyasi katılım ve rekabet için bir alan olarak reddetme noktasında kararlı oldukları şeklinde yorumlanmıştır. Ancak genel olarak Cemaat ve destekçileri, şiddet içeren yollarla iktidara gelmek için demokratik yöntemi geçici olarak terk etmemişlerdir. 2002 seçimlerinde Cemaat, İslam temelli partilerle ittifak kurmuş ve Pakistan'ın Kuzeybatı bölgesinde bir hükûmet kurmayı başarmıştır.

İslam, Modernite ve Gelenek

Mevdudi, İslam devriminin başarılı olması için münevver Müslümanlara duyulan ihtiyacı fark etmiştir. Ne yazık ki Müslümanlar gerilemekteydi. Onların zihinleri ve ruhları, Batı'nın saltanatı altına girmişti. Düşünceleri, Batı fikirleri tarafından şekillendiriliyor ve entelektüel güçleri, Batı düşüncesi ilkelerine uygun olarak geliyordu (Mevdudi, 1966). Bu tehlikeli durum, iki aşırı tepkiye yol açmıştı; durağan ve

yenilgiyi kabul eden. Teknolojiye ve bilimsel ilerlemeye karşı çıkan “durağan” Müslüman literatürü, Batı'nın ahlaki başarısızlığını ortaya koyarak bir bütün olarak İslam mirasının geçerliliğini savunmuştur. Bunlar esas olarak kendinden emin bir İslam ifadesinden ziyade Batı eleştirisine bir tepki idi. Mevdudi, sıkı şekilcilikleri ve Batı'nın yeni medeniyetinin ilkelerini ve temel özelliklerini kavrama ve bu yeni ilerleme araçlarını İslam'ın ilkelerine uygun olarak Müslümanların eğitim sistemine ve sosyal hayatına uygun hâle getirme noktasındaki isteksizlikleri nedeniyle durağan dindar muhafazakârlara serzenişte bulunmuştur (Mevdudi, 1966, s. 11).

Yenilgiyi kabul edene tepki ise Batılılaşmış seçkin modernist Müslümanlardan gelmiştir. Batı kültürünün ve değerlerinin üstünlüğünü kabul etmişler ve İslam'ı, Batı'nın çizgileri çerçevesinde şekillendirmeye çalışmışlardır. Bu iki duruş zamanda daha da sertleşmiş, birincisi dogmatizme yol açmış, ikincisi ise İslami değer sistemlerinin, bilimin ve aklın soyut değerlerine tabi olduğu bir dejenerasyona uğramıştır. Müslümanların mevcut sosyoekonomik ve politik gerçekleri hakkında az endişe duydukları için Müslüman toplumun ve tüm insan ırkının refahı konusuna yalnızca çok ufak bir ilgi göstermişlerdir. Modernistlerin benimsedikleri eğitim sistemi, yabancı bir eğitim sistemidir ve İslam ümmetine hadsiz zarar vermektedir. Mevdudi'nin hayıflandığı bu eğitim sistemi “kahverengi İngilizleri”, “Anglo-Muhammedileri ve “Anglo-Hintlileri” üretmiştir (Mevdudi, 1966, s. 16). Dolayısıyla Mevdudi herhangi bir ayrıma tabi tutmadan modern olan her şeyi kabul etmenin bütün ümmeti psikolojik zayıflamaya maruz bırakacağından millet için en büyük tehlike olduğunu savunmuştur.

Geçmişte pek çok Müslüman reformcu bu hastalığı tedavi etmeye çalışmıştır. Seyyid Ahmed Han (1232-1316/1817-1898) ve Muhammed Abdudh (1260-1323/1845-1905) bu konuda meşhur olan kişilerden yalnızca ikisidir. Bu kişiler, sistemin ihtiyaç duyduğu şeyin mevcut İslami disiplinler müfredatımıza Batı bilimlerinin eklenmesi olduğuna inanıyorlardı. Görüşleri, Batı bilimlerinin tarafsız olduğu ve İslami değerlere zarar vermeyeceği varsayımına dayanıyordu. Mısır Cumhurbaşkanı

Cemal Abdünnasır, el-Ezher'in yapısını değiştirerek bu fikri hayata geçirmiş ancak modern bilimler ve teknoloji alanında verimli sonuçlar alınmamıştır. Daha da kötüsü, aşırı derecede reforma ihtiyacı olan geleneksel İslami öğretiler her zamanki gibi akim kalmıştır. Batılılaşan Müslüman modernistler, İslam'ı savunma noktasında iyi niyetli olsalar bile aslında kesik ve deforme olmuş bir İslam ortaya koymuşlardır.

Mevdudi'ye göre bu tür eğitim reformları, verimsiz hatta zararlı olur. Ona göre ihtiyaç duyulan şey, sisteme yeniden yön vermek ve bilgi ve ilmi İslamlaştırmaktır. Mevdudi'ye göre İslamlaştırmak; Batı beşerî ve doğal bilimlerini eleştirel bir biçimde analiz etmek ve onları İslam'ın öğretilerine uygun hâle getirmektir (Mevdudi, 1966, ss. 17-18). Bu kör taklitlere karşı eleştirel bir değerlendirme ve bir yandan Batı düşüncesinin toptan reddine öte yandan bir yıkıma karşı eleme, filtreleme ve yeniden yapılandırma sürecidir. Amaç, sosyal bilimleri, İslami çerçevede eleştirel olarak değerlendirmek ve yeniden düzenlemektir. Mevdudi'nin 1936 yılında yapmış olduğu bilgiyi ve onun özelliklerini İslamileştirme tanımının, 1982 yılında Dr. İsmail Raci el-Faruki (1346-1406/1921-1986) tarafından çığır açıcı *Bilginin İslamlaştırılması* risalesinde öne sürülenlerle benzer olduğuna dikkat çekmek önemlidir. El-Faruki'ye göre; "bilgiyi, İslam ile bağdaştığı şekliyle yeniden biçimlendirmek, onu İslamlaştırmaktır." Bu "verileri yeniden tanımlamak, verinin gerekçesini ve ilişkisini yeniden düşünmek, sonuçları yeniden değerlendirmek, hedefleri yeniden belirlemek ve bu disiplinlerin vizyonunu zenginleştirmek ve İslam davasına hizmet edecek hâle getirecek şekilde yapmak" anlamına gelmektedir (Al Faruqi, 1402/1982). Mevdudi'nin tasarladığı şekliyle bilginin İslamlaştırılması, Batı bilgi müktesebatı sorununa ve İslam'ın bilgi mirasına değinerek Müslüman aklın krizini hafifletmeyi amaçlamaktadır. Amacı, İslam ümmetinin günümüzdeki zorluklarla yüzleşmesini sağlamak ve kaybedilen ihtişamını geri kazanmak için ideoloji odaklı ve geçerli bir metodoloji sunmaktır.

Bilimi ve aklı vurgulayan Mevdudi hem Müslüman mirasının hem de Batı biliminin eleştirel bir değerlendirmesini yapmıştır. Müslüman

mirasının tarihsel arka plan bağlamında analiz edilmesini ve mirasın yetersiz veya yanlış içerisinde olduğunun tespit edilmesi durumunda, Kur'an'ın ilahi statüsü ve sünnetin normatifliği (kuralcılığı) ve bunların bugünkü sorunlara olan ilgisi tashih edilmelidir. Toplumu İslami bir kalıba sokma girişimleri, mirası hesaba katmasaydı ve seleflerin irfanlarından faydalanmasaydı daha perişan ve güçsüz olurdu. Top-tan reddetme veya yüceltme şeklindeki aşırı uçlar, ya mirasın modern zihne ulaşmamış olmasından ya da geleneksel bir eğitime tabi tutulmuş âlimlerin, bu mirasın günümüzdeki problemlerle olan ilişkisini keşfetmemesi ve bu ilişkiyi kurma noktasındaki yetersizliklerinden kaynaklanmaktadır. Mevdudi'nin çağrısı, dünya düzeninin yeniden yapılandırılmasını kolaylaştırmak amacıyla bu çıkmazın içinden çıkmaktır. Aynı şekilde Batı medeniyeti de İslami açıdan eleştirel analize tabi tutulmalıdır. Metodolojisi, temel prensipleri, tarihî gelişimi ve başarıları incelenmeli ve analiz edilmelidir. Sonrasında Batı medeniyetinin bilimsel ve teknolojik ilerleme bakımından elde ettiği yararlı kazanımlar, değer yargısız ve İslami ilkelere uygun olduğu sürece İslami yaşam düzenine kazandırılmalı ve özümsemelidir. Bu fikirler Raci El-Faruki ve başka Müslüman aydınların “Bilginin İslamlaştırılması” projelerini Mevdudi'nin kilit noktalarından yararlanarak daha ileri taşımalarını mümkün kılmıştır.

Mevdudi tarafından kavramsallaştırıldığı şekliyle Bilginin İslamlaştırılması sürecinin eğitim sorunuyla başa çıkması gerekir. Ümmetin gerçekten yeniden canlanışının ancak eğitim sisteminin yenilenmesi ve sistemin hatalarının düzeltilmesi durumunda mümkün olduğunu kuvvetle hissetmiştir. Aslında gerekli olan, sistemin yeniden şekillendirilmesidir. Bu amaçla Mevdudi, ilk, orta ve yükseköğrenim seviyeleri için eğitim reformları önermiştir. Ancak vurgusu daha çok reformların uygulanması için yaklaşımını bir bir anlattığı üniversite düzeyi üzerine olmuştur.

Mevdudi'nin öngördüğü “model üniversite”, 1980'li yıllarda Müslüman dünyasının birçok yerinde özellikle Uluslararası İslam Üniversitesi, İslamabat'ta uygulamalı tezahürlerini bulmuştur. Aynı zamanda iyi

yönetilen Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi (IIUM) tarafından da ortaya konulmuştur. 1983 yılında kurulan IIUM'un felsefesi; "İnsan bilgisinin İslamlaştırılması vizyonu ile birlikte dinî bilginin ve dünya bilimlerinin entegrasyonudur... Bu nedenle üniversite, ilahiyat çalışmalarıyla sınırlı değildir ancak tüm bilgi alanlarındaki eğitimlerin İslami değerler ve İslami bilgi felsefesi ile beraber aşılandığı, kapsamlı bir yükseköğrenim kurumudur." (Hassan, 1995, s. 211). Bu tamamen yerleşmiş ve dünyanın her yerinden gelen öğrencilere açık bir üniversitedir. Öğrenci ve öğretmenlerin davranışları denetime tabidir. Onlardan, İslami yaşam tarzını takip etmeleri beklenir. IIUM'da "Tüm mesleki kurslar İngilizce olarak verilmektedir ancak bir yandan öğrencilerin ileri düzeyde Arapça yeterlilik seviyesine ulaşması gerekmektedir. Şeriat, Arapça ve Ortaya Çıkan Bilgi derslerini alan öğrencilerin elbette bu dersleri Arapça almaları zorunludur. Ancak yan dersler İngilizce olarak verilir." (Hassan, 1995, s. 212). Üniversitede her türlü araştırmayı teşvik eden ve âlimleri her alanda İslami bir bakış açısıyla ders kitapları kaleme almaya teşvik eden köklü bir "Araştırma Merkezi" bulunmaktadır. Bu nedenle IIUM, ideolojik olarak sağlam bir İslami liderlik üretmeyi amaçlayan türde bir bilginin koruyucusu olarak kabul edilebilir. Aslında üniversite kendisini "Bilgi ve Erdem Bahçesi" olarak ilan etmektedir.

Sonuç

Mevdudi'nin temel meselesi, İslami değerlerin, eğitim, yasama ve reform yoluyla yeniden tesis edilmesi olmuştur ve bu mesele bugün tüm Müslüman dünyasında büyük ilgi görmektedir. Mevdudi'nin anavatanı olan Pakistan, Nizam-ı Mustafa kavramına uygun olarak toplumun bütün alanlarında İslami değerleri gelişigüzel bir şekilde yeniden tasdik etmektedir.

Aynı şekilde görülebilecek olan bir diğer şey de Müslüman düşüncesinde ekonomik ve yasal meseleler üzerine ortaya çıkan yeni eğilimlerdir. Mevdudi'nin sadece ekonomik problemler üzerine yazmakla kalmayıp

aynı zamanda İslami ekonomik modellerin geliştirilmesinde ön sıralarda yer alan birçok yazara ilham verdiği gerçeği de unutulmamalıdır. Mevdudi'ye göre yeni ekonomik düşüncenin özü, İslam'da tamamen yasaklanan tefecilik (ribâ) meselesi etrafında dönmektedir. Tefecilik ve faiz arasındaki ayırım üzerine on yıllarca süren tartışmalardan sonra Müslümanlar artık faize ribâ hükmü vermekte ve faiz ile İslam'da yasaklanan diğer tür işlemlerin kullanılmasını önleyen İslami bankacılık sistemlerini denemeye başlamışlardır. 1975 yılında İslam Kalkınma Bankası ile başlayan bu süreçte dünya çapında 97 İslami banka kurulmuştur. Benzer şekilde mevcut medeni, ceza ve şahsi kanunları şeriatta mevcut olan hükümler yardımıyla değiştirmeye yönelik girişimlerde de bulunmaktadır. Mevdudi'nin Kur'an ve sünnetteki temel ilkelere dönme ve günümüzde karşılaşılan sorunların onların ışığında nasıl çözülmesi gerektiği konusunda üzerinde iyice düşünülüp çalışılmış bir fikre ulaşma yöntemi giderek daha kabul edilebilir görünmektedir. Fakat İslamiyet'in anayasada koruma altına alınma derecesi ile Kur'an ve sünnette yer alan değerlerin, Müslüman sosyal doku içerisindeki boşluklara ne derece girdikleri hususunda farklılıklar bulunmaktadır. Kanun ve mevzuatların şeriata dayanması, toplumun tam bir dönüşüme uğramadığı müddetçe sihirli bir etki yaratmayacaktır. Bu, doğru yolu bilmeyi, günümüz gerçekliğini anlamayı ve birini diğerine tahmil etmeyi gerektirir. İşte Mevdudi'nin vazifesi de bu olmuştur ve bu, Müslüman dünyadaki çağdaş durum hakkındaki düşüncesinin geçerli olduğunu gösterir.

İslam'ı yeniden tasdik etme sürecinin devam ediyor oluşu, dünya ile karşı karşıya kalınan krizlerin belirtisidir. Ayrıca hastalığın hâlâ çözülmediği gerçeğinin de bir göstergesidir. Bununla birlikte bu durum inisiyatif, yaratıcılık ve başlangıç hissini sembolize eder. Şu an İslami kimliği vurgulamak için ortaya çıkan güdüde Mevdudi'nin eserleri dikkate değer bir rol oynamıştır. Yabancılaşmış Müslümanların büyük bir bölümünü İslam'la tekrardan özdeşleşme noktasında motive etmeyi başarmıştır. Cihadını devam ettirmek için takip edilebilecek fikir ve yönleri ortaya koymuştur. Mevdudi, düşüncüyü teşvik etmeyi

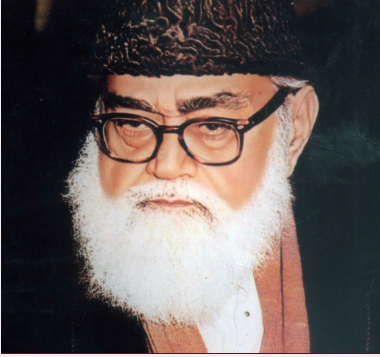
ve eleştirel tutumun norm olduğu bir entelektüel gelenek yaratmayı amaçlamıştır. Müslüman mirasının sahip olduğu derin bilgi ve bunun değerlendirilmesi, Batı medeniyetinin İslami açıdan eleştirel analizi ve bugün İslam'ın dünya ile hususi bir bağ kurması, Mevdudi'nin mirasıdır ve insancıl bir dünya düzeninin dengeli bir şekilde büyümesi için esastır.

Mevdudi'nin öğretilerine dayanan Cemaat-i İslami hem Müslüman olanlara hem de Müslüman olmayanlara ulaşmaya çalışan daha çok siyaseti kullanan bir gruptur. Mevdudi, Müslümanlar arasında İslami prensipleri ve uygulamaları telkin eden evrensel bir İslami hareketten bahsetmiştir. Bu bahisteki üstü kapalı mesaj, Müslümanların yaşadığı her yerde Kur'an'ın eşitlikçi ideallerine dayanan bir İslam toplumu yaratma ihtiyacıdır. Cemaat-i İslami'nin niyeti, toplumun politik önderliğinde bir devrim yaratmak, siyasi ve sosyoekonomik yaşamı, İslami çizgi çerçevesinde yeniden düzenlemek ve son olarak da İslami bir devlet oluşturmaktır. Pakistan kurulduğunda Cemaat-i İslami, şeriatın uygulanmasında halkın desteğini almak için bir kamuoyu kampanyası başlatmış ve bir "İslami Anayasa" talebinde bulunmuştur. Mevdudi sıkı sıkıya bağlı olduğu hedeflerine militan olmayan yollarla yürümüştür. Hareketin amaçlarını gerçekleştirmek için anayasal ve yasal yolların kullanılmasını savunmuştur. Ayrıca taraftarlarına İslami değerleri özümsetmek amacıyla eğitim kamplarını savunmuştur. Onun taraftarlarından bazıları, laik seçkinlerin tahammülsüzlüğüne ve İslami güçlerle uğraşırken şiddete başvurmalarına bağlı olarak şiddet içeren yollara başvurmuşlardır.

Mevdudi'nin vefat ettiği dönemde (22 Eylül 1979), Pakistan İslami yaşam tarzını destekleme konusunda yeterince ilerleme kaydetmişti. İslam'ın kavramsal temeli gelecekte hiçbir hükûmetin görmezden gelmeyeceği bir şekilde kısmen hayata geçirilmişti. Bu, Pakistan'ın İslami bir sistem geliştirmede en büyük başarısıdır. Bu, Seyyid Ebu'l Ala Mevdudi'nin mirasıdır.

Kaynakça

- Afaqî, A. A. (1976). *Fitna-e-Mawduduat per ek aur be lag tabsirah*. Jauharabad: Idara Adbastan.
- Ahmad, I. (1990). *Tehrik-e-Jama'at-e-Islami: Ek tehqiqi mutala'ah* (The Jamaat-e-Islami movement: A critical study). Lahore: Markazi Anjuman Khuddam alQur'an.
- Ahmad, J. D. (1974). *Some recent speeches and writings of Mr. Jinnah*. Lahore: Mohammad Ashraf.
- Al-Faruqî, I. R. (1402/1982). *Islamization of knowledge: General principles and work plans*. Virginia: International Institute of Islamic Thought.
- Binder, L. (1963). *Religion and politics in Pakistan*. Berkeley: University of California Press.
- Brohi, A. K. (1980). Mawlana Abul A'la Mawdudi: The man, the scholar, the reformer. K. Ahmad ve S. I. Ansari (Ed.). *Islamic perspectives: Studies in honour of Mawlana Sayyid Abul A'la Mawdudi* içinde. Leicester: The Islamic Foundation.
- Fromm, E. (1964). *May men prevail*. New York: Doubleday.
- Hassan, M. K. (1992). International Islamic University at Kuala Lumpur. J. L. Esposito (Ed.). *The Oxford Encyclopedia of the modern Islamic world* içinde. New York: Oxford University Press.
- Ijaz, S. Z. (1982). *Selected speeches and writings of Mawlana Mawdudi*. Karachi: International Islamic Publications.
- Jameelah, M. (1978). *Islam in theory and practice*. Lahore: Mohammad Yusuf Khan & Sons.
- Malik, H. (1971). *The spirit of capitalism and Pakistani Islam*. Contributions to Asian Studies, 2, 75.
- Mevdudi, A. A. (1962). *Jihad fi Sabil Allah*. Lahore: Islamic Publications.
- Mevdudi, A. A. (1966). *The sick nations of the modern age*. Lahore: Islamic Publications Ltd.
- Mevdudi, A. A. (1967). *Islamic law and constitution*. K. Ahmad (Çev. ve Ed.). Lahore: Islamic Publications.
- Mevdudi, A. A. (1969). *Islam awr jadid ma'ashi nazariyat* (Islam and modern economic systems). Delhi: Markazi Maktabah Jamaat-e-Islami Hind.
- Mevdudi, A. A. (1969). *Ma'ashiyat-e-Islam* (Islamic economics). Lahore: Islamic Publications.
- Mevdudi, A. A. (1976). *Jamaat-e-Islami ke 29 sal* (29 years of Jamaat-e-Islami). Lahore: Jamaat-e-Islami.
- Mevdudi, A. A. (1978). *Tafhim Al-Qur'an*. Lahore: Idarah Tarjumanul Qur'an.
- Mevdudi, A. A. (1981). *Jihad in Islam*. Malaysia: International Islamic Federation of Student Organization.
- Mevdudi, A. A. (1984). *The Islamic movement: Dynamics of values, power and change*. K. Murad (Ed.). Leicester: The Islamic Foundation.
- Mevdudi, A. A. (1985). *Let us be Muslims*. K. Murad (Ed.). Leicester: The Islamic Foundation.
- Qureshi, I. H. (1974). *Ulama in politics*. Karachi: Ma'arif Limited.
- Zakaria, M. (1976). *Fitnah-e-Mawduduyat*. Karachi: Kutub Khanah Mazhari.



SEYYİD EBU'L-A'LÂ EL-MEVDUDÎ

1903-1979

Pakistanlı âlim ve düşünür, Cemâat-i İslâmî teşkilâtının lideri.

1903 yılında Hindistan Haydarâbâd'a bağlı Evrehgâbâd şehrinde dünyaya gelmiştir. Mevdudi, ilk olarak modernist bir okul olan Aligarh kolejinde okumuştur. Buna rağmen Mevdûdî ailesinin tasavvufi gelenek ile güçlü bağları mevcuttur. 1915'te ailesinin Haydarâbâd'a taşınmasının ardından eğitimini Dârülulûm'da sürdürmüş fakat kısa bir süre sonra babasının rahatsızlığı neticesinde ailesinin geçimine yardımcı olmak için okuldan ayrılmak zorunda kalmıştır (1919). Delhi'ye taşındıktan sonra çeşitli gazete ve dergilerde editörlük ve yazarlık yapmıştır. 1920'li yıllarda Hindistan Hilâfet Hareketi'ne katılan Mevdudi yazılarında çoğunlukla Müslümanların içinde bulunduğu kötü durumu ele almıştır. Zira Hilafet Hareketi'nin başarısızlıkla sonuçlanması neticesinde ortaya çıkan çatışmalar onun fikri hayatında derin izler bırakmıştır. Mevdudi'nin 1932'de editörlüğünü üstlendiği Tercümânü'l-ur'ân dergisi, hayatının sonuna kadar fikirlerinin yayılmasında önemli rol oynamıştır.

Muhammed İkbâl'in davetiyle 1938 yılında Dârülislam'ın kurulmasına yardımcı olan Mevdudi orada siyasi faaliyetlerde bulunmak isteyince kabul görmemiş ve ayrılmak zorunda kalmıştır. Hint milliyetçiliği tavrına karşı olan

Mevdudi, Muhammed Ali Cinnah'ın öncülük ettiği Hindistan Müslümanları birliğine de İslami hassasiyetlerinin yetersizliğinden dolayı mesafeli durmuştur. Böylece yeni bir hareket başlatmaya karar veren Mevdudi, kendisiyle aynı fikirleri taşıyanlarla beraber 25 Ağustos 1941'de Lahor'da Cemâat-i İslâmî teşkilâtını kurmuş ve başkanlığını üstlenmiştir. 1947'de Pakistan'ın kurulması ile Cemaat-i İslami'nin iki ayrı teşkilat haline gelmesiyle Mevdudi, Pakistan tarafının liderliğini üstlenmiştir. Yeni kurulan Pakistan hükümetinin İslam hukukuna göre hareket etmesi gerektiğini savunan ve bu konuda bir kamuoyu oluşturan Mevdudi, hükümetin politikalarını eleştirdiği için hapse girmiştir (1948). Halkın yoğun tepkisi üzerine 1950'de serbest kalan Mevdudi, bu sefer de 1953'te Pençap'ta düzenlediği Kâdiyânîlik karşıtı gösterileri ve yazılarıyla halkı kızdırdığı gerekçesiyle askerî mahkeme tarafından ölüm cezasına çarptırılmıştır. Dünya çapında gelen tepkilerle ömür boyu hapse çevrilen cezası daha sonra yüksek mahkemede beraatla sonuçlanmıştır.

1972'de sağlığının bozulması sebebiyle cemaatin liderliğini Miyân Tufeyl Muhammed'e bırakan Mevdûdî tedavi görmek için doktor olan oğlunun yanına

Yaşadığı Yerler: TPakistan, Hindistan, Beyrut, Dımeşk, Suudi Arabistan, Ürdün, Suriye, Mısır, ABD

Görev Yaptığı Kurumlar: Tâc Dergisi editörlüğü, Müslim Gazetesi editörlüğü, Dârülislâm Medresesi, Berlin Wissenschaftskolleg

Önemli Eserleri: Tefhîmu'l-Kur'an, Kur'ân'a Göre Dört Terim, İslam'da İhya Hareketleri; İslam'da Hükûmet

ABD'ye gitmiş ve 22 Eylül 1979'da New York Buffalo'da vefat etmiştir. Naası, Pakistan-Lahor'daki bahçesine defnedilmiştir.

Mevdudi çağdaş İslam dünyasında etkisi Pakistan Hindistan sınırlarını aşan bir düşünürdür. El-Cihâd fi'l-İslâm Hinduizm, Budizm, Yahudilik ve Hristiyanlıktaki kutsal savaşla İslami cihadı karşılaştırıp cihadın güçsüzlerin (müstaz'af) sömürü, baskı ve zulümden kurtuluşunu sağlayan olumlu ve ahlâkî yönlerini ortaya koyduğu yazılarının toplandığı kitabıdır. Kur'an'ın anlamını ve tefsirini yazdığı eserinin adıdır Tefhîmu'l-Kur'an. Mevdudi, Kur'ân'a Göre Dört Terim: İlâh, Rab, İbadet, Din adlı eserinde, kişinin bu dört terimi layığı ile bilmesi gerektiğini yoksa Kur'an'ın onun için anlaşılmasız bir hal alacağını söyler. İslam'da İhya Hareketleri, hacim olarak küçük fakat muhteva olarak dev bir eserdir. Dört Halife döneminden sonra meydana gelen tecdid hareketlerinin ve bu hareketleri oluşturan mücedditlerin kısa fakat özlü bir değerlendirilmesi ve tarihçesi niteliğindedir. İslam'da Hükûmet kitabı ise Mevdudi'nin yaşam felsefesinin müshahaslaşmış örneğidir.

En büyük gayesi Pakistan'ı dünyaya örnek teşkil edecek modern bir İslam

devleti olarak kurmak olan Mevdudi'nin cevaplamaya çalıştığı ilk soru Müslümanların sömürge konumuna düşme sebepleriyle alakalıdır. Ona göre; İslam toplumunun kültürel ve siyasal emperyalizmden kurtulabilmesi için Kur'an ve sünnete dayalı, fertten topluma uzanan bir tecdid ve ihya hareketini gerçekleştirilmesi gerekir. Ümmetin geleceğine ilişkin kaygısı, Mevdudi'yi İslam'ın ihyası için aşılması zorunlu evrelerin ve izlenecek yöntemin tespitine yöneltmiştir. Mevdudi'nin şiddetle karşı çıktığı bir husus ise ırka, dile ve coğrafyaya bağlı milliyetçiliğidir; zira milliyetçilik onun için teorik değil pratik bir meseledir. Kendisinin bir mezhebe bağlı olduğunu fakat mezhep taassubuna karşı çıktığı çeşitli yazılarından ve tartışmalarından anlaşılmaktadır.

Mevdudi'nin tesiri lideri bulunduğu Cemâat-i İslami ile sınırlı kalmayıp görüşleri 20. yüzyıldaki İslami hareketlerin teşekkülünde de etkili olmuş. Savunduğu toplumsal değişim projesi Pakistan dışında dünyanın birçok ülkesindeki Müslüman topluluklar tarafından da benimsenmiştir. Görüşleri çeşitli ülkelerdeki İslamcı yazarlar ve siyasetçilerin yanı sıra İslami örgütlerin de fikirlerini etkilemiştir.

الإسلام



Cemaat-i İslami

Hint-Pakistan Alt Kıtası'nda kurulan en büyük İslami teşkilât.

Kuruluş Tarihi: 1941

Bulunduğu Yer: Hindistan, Pakistan, Bangladeş

Önemli İsimler: Seyyid Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, Mevlana Ebü'l-Leys İslahi

Etkisi: Kur'an ve sünnet rehberliğinde insan hayatının bütünüyle değiştirilmesini ve İslam'ın sosyal hayata yerleştirilmesini sağlamak üzere çalışmalar yapılmıştır.

Tebliğ Cemâat, Tebliğî Tahrîk, Tahrîk-i İmân ve Dîni Da'vet adlarıyla da bilinen Cemaat-i Tebliğ, Muhammed İlyas tarafından 1926 yılı civarında Delhi'de kuruldu. Belirtilen temel amacı, sosyal ve ekonomik şartlar içerisinde Müslümanlara uzanıp temelden çalışarak İslam'ın manevi reformunu sağlamaktır. Tebliğ Cemaati'nin öğretileri Altı Esas'ta toplanır. Bunlar; söz, namaz, ilim, Müslümana ikram, niyette ihlas, dava ve tebliğ olarak sayılabilir. Tebliğ Cemaati, Müslümanların devamlı olarak kötüyü mücadele manasında manevi cihad hâlinde olduğunu, seçilen silahın dava olup muharebelerin "insanların kalbinde" kazanılıp kaybedildiğine inanır. Cemaat, elektronik ortamdan kaçındığını iddia etmiş ve misyonerlik faaliyetleri için kişisel iletişimi tercih etmiştir.

Tebliğ Cemaati'nin siyaset ve fıkıh konularına karışmayan bir tutumu vardır. Tebliğ Cemaati'nin, toplantılarına katılan üyelerine, imanla ilgili sorunlarını çözmeleri, kişisel yaşantılarında İslami bir hayatın nasıl sürdürüleceği konusunda onlara örnek olmaları ve var olan örnekleri onlara sunmaları sürecinde apolitik bir hayat sürdürdükleri

herkes tarafından bilinen bir gerçektir. Hayatın bu boyutu, onlara göre kontrol edilmesi en kolay olanıdır. Siyasi katılım konusundaki görüş farklılığı aynı zamanda Tebliğ Cemaati'yle İslami hareketler arasındaki temel farklılığa da işaret eder. İslamcılar, İslami toplumu kurmak için politik güce sahip olmanın mutlak şart olduğuna inanırken Tebliğ Cemaati sadece politik gücü elde etmekle İslami sosyal düzeni kurmanın yeterli olmadığı görüşündedir. Cemaat, Hanefi fıkıhı içinde Diyübend alt okulundan çıkmasına rağmen Kur'an ve hadisi bir ve değişmez olarak kabul ettiğinden İslam'ın hiçbir mezhebini desteklememiştir.

Tebliğ Cemaati, 20. yüzyılın başlarından günümüze kadar olan dönemde Müslümanları Sünni İslam'a çağırmayı ve uyandırmayı hedefleyen küresel bir hareket olup bilhassa ibadet, kıyafet ve bireysel ahlaka ağırlık verir. İslam dininin siyasetten münezze bir şekilde uluslararası bir boyut kazanmasını sağlamıştır. Bugün Türkiye dâhil birçok ülkede Tebliğ Cemaati'nin faaliyetleri devam edip oldukça fazla sayıda mensubu bulunmaktadır.

Demokrasi ve İslam Devleti Üzerine Tartışmalar: Mevdudi, Israr Ahmed ve Hamidi'nin Söylemleri Üzerine Bir Çalışma

M. Faisal Awan

Giriş

Hem Batı'da hem de Müslüman dünyasında, İslam ile demokrasi arasındaki temel uyumluluk veya uyumsuzluk hakkında ateşli bir tartışma var. Batı'da bazı çevrelerde, İslam ve demokrasinin, birbirleriyle hiçbir şekilde uyuşmayan sabit esaslar olduğu varsayılır (Afsaruddin, 2011). Fakat ilginç bir şekilde bu sabit esaslar düşüncesi, bazı ılımlı İslamcılar tarafından ya demokrasiye alternatif bir anlam verilerek ya da seküler demokrasi kutsanarak önlenmiş görünüyor. Günümüz Hint Alt Kıtası'nda bu tartışma hem İslami reformculuk hem de İslami uyanış ve canlanma ruhunu yeniden ortaya çıkarmıştır.

İslam, demokrasi ve devleti çevreleyen tartışmada, Pakistan, Müslüman dünyasında önemli bir yer tutmaktadır. Pakistan'ın önemi çeşitli nedenlerle açıklanabilir. Bununla birlikte Pakistan'ın bu önemli durumunun en önemli nedeni, onun ideolojik kökleri yani onun varlık sebebidir (raison d'être). Din adına ilan edilen ve kurulan bir devlet olarak Pakistan'daki tartışma kendini diğer Müslüman ülkelerdekine göre çok daha yoğun olarak göstermektedir. Tartışma, Pakistan'ın modern bir ulus-devlet olmasıyla birlikte başlamamıştır. Aksine bu

tartışmanın geçmişine doğru iz süren birisi, başlangıcı, Osmanlı Halifeliği ve Alt Kıta'daki sömürge döneminin sonuna kadar götürülebilir. İngiliz sömürgeciliğinin şiddetli saldırısı ve ardından Osmanlı Halifeliği'nin acı sonu, Kıta'daki kitlelerin genelini ve İslami siyasi düşüncüyü büyük ölçüde etkilemiştir. Müslüman Alt Kıtası, Osmanlı Halifeliği'nin doğrudan kontrolü altında olmamasına rağmen bir kurum ve Müslümanlığın (ümmetin) merkezi olarak halifelik, siyasi ve pratik değerden daha ziyade manevi bir değer taşımaktaydı. Siyasal İslam'ın ortaya çıkışının tarihsel zemini ve perde arkasını akıldan tutmamız gereklidir. Halifeliğin 1924 yılında Cumhuriyetçi Türkler tarafından ansızın kaldırılması, İslam dünyasında keder dolu ve dehşete düşürücü sarsıntılara neden olan tek taraflı bir eylemdi (Afsaruddin, 2011, s. 147). Bu durum yalnızca Müslüman aydınları egemen Batı'ya karşılık gelen siyasi konularını yeniden tanımlamaya zorlamakla kalmamış aynı zamanda siyasi-dinî düşüncüyü yeni şart ve koşullar altında tekrar gözden geçirmeye zorlamıştır. Hem sekülerler hem de İslamcılar, Pakistan'ın İslami ya da laik bir devlet olduğuna dair düşüncelerini birçok defa yeniden gözden geçirmişlerdir. İslamcılar arasında bu düşünceye farklı boyutlardan yaklaşılmıştır. 20. yüzyılın ilk yarısında Hint Alt Kıtası Müslümanlarının Medinevari ayrı bir toprak parçasına sahip olmaları gerektiğini söyleyen bir talep ortaya çıkmıştır. Kolektif bilinci etkileyen bu hayal, o günden bugüne yani "Pakistan'ı Medine modeline uygun bir İslam devleti yapma gayesi" retoriğini kullanan İmran Han'ın mevcut hükûmetine kadar canlılığını sürdürmeye devam etmiştir. Pakistan'da İslam devleti üzerine yapılan tartışmaların bir kısmı demokrasi ve onun İslam'la olan karmaşık ve çetrefilli ilişkisi etrafında dönmektedir.¹¹ Pakistan çağdaş İslam düşüncesi, demokrasinin bir İslam devleti gayesi içerisinde nasıl şekillenebileceği ya da şekillenemeyeceğini ve tam tersini yani İslam devletinin demokrasi içerisinde nasıl şekillenebileceği ya da şekillenemeyeceğini tartışagelmıştır.

11 Pakistan Tahrir-i İnsaf (PTI) Partisi, 2018'de iktidara gelmiş ve Pakistan'ı Medine modeline dönüştürmeyi hedef hâline getirmiştir. Dinî bir parti olmasa da PTI'nın bu söylemleri siyasi olarak Pakistan'ı İslam devleti olarak arzu eden derin köklü kitle bilincine hitap etmektedir.

Bu konuda tarihsel olarak çeşitli düşünce akımları izlenebilir. Bu düşünce süreci ayrıca 20. yüzyılın sonlarında özel olarak Pakistan'da ve genel olarak Müslüman dünyasında İslami yeniden canlanmaya yol açmıştır. Bu bölüm, günümüz Hint Alt Kıtası Müslümanlarının demokrasi ve onun İslam devleti fikri veya amaçları ile karmaşık ilişkisi üzerine olan düşüncelerine önemli etkileri olmuş üç entelektüelin temel özelliklerini vurgulamayı amaçlamaktadır. Mevlana Mevdudi, Israr Ahmed ve Cevat Ahmed Hamidi, İslam devleti ve demokrasi fikri üzerine çokça kafa yormuşlardır. Bu çoklu seslerin İslam devleti ve demokrasi fikrinin karmaşık doğası üzerine olan fikirlerini anlamak ve deşifre etmek, konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Her üç âlimin de ayırt edici bir özelliği, hiçbirinin herhangi bir ilahiyat okulunda veya medresede geleneksel dinî eğitim almamış olmasıdır. Buna rağmen Alt Kıta'daki Müslüman entelijansiyası üzerinde derin bir etki bırakmışlardır. Her üçü de İslam devleti fikri üzerine yorumda bulunmuşsa da fikirleri uygulamada farklılıklar gösterir. Mevdudi ve Israr, İslam devletini kurmayı İslami bir görev olarak nitelendirirken Hamidi bunun bir görev olmadığını fakat İslam devletinin belli niteliklere sahip demokrasiye alternatif bir olasılık olduğunu düşünmektedir. İslam devletine yaklaşımları ve demokrasinin ancak bu İslam devletinin çerçevesi içerisinde olmak kaydıyla uygun bir yönetim şekli olabileceğine dair düşünceleri ile Mevdudi ve Israr Ahmed ılımlı İslamcılar içinde alışılmış (Ortodoks) kategorisine yerleştirilebilirken Cevat Ahmed Hamidi, toplumun yapılandırılmasında en önemli faktör olarak halkın iradesini oraya koymakta ve İslam devletinin toplumu şekillendirmedeki rolünü kısıtlamaktadır. Allah'ın iradesi tesis edildiği sürece devletin rolünün sınırlı olduğuna inanmaktadır. Bu, İslam toplumunun (temiz ruhlu dindar bireylerin bileşimi) İslam devletinden daha önemli olduğu düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Din reformcusu olarak algılanan Hamidi'nin eseri, İslam'ı günümüz modernizmi ile uzlaştırmaya çalışır. Pakistan'daki bu üç 20. ve 21. yüzyıl Müslüman düşünürünün aşağıda değineceğimiz tartışması, okuyucunun demokrasi ve İslam devleti tartışmasının içeriğini daha iyi kavramasına yardımcı olacağını düşünüyoruz.

Ebu'l Ala Mevdudi'nin İslam Devleti ve Demokrasi Anlayışı

Seyyid Ebu'l Ala Mevdudi'yi (1903-1979) Orta Doğu'dan Güneydoğu Asya'ya kadar farklı bölgelerde yaşayan Müslüman aydınları ve hatta Batı'da yaşayan Müslümanları dahi etkileyen ve 20. yüzyılda İslami canlanmanın öncüsü olan ikonik bir figür olarak tanımlamak abartılı bir ifade olmayacaktır. Mevlana Ebu'l Ala Mevdudi, birçok insan tarafından bilindiği gibi 20. yüzyılın Müslüman dünyasında en etkili İslam düşünürlerinden biridir. İslamcı bir ideolog, İslamiyet'in 20. yüzyıldaki önde gelen bir müçtehid, bir aktivist, bir yazar ve politikacı, mükemmel bir âlim ve İslam dinî ve devletinin tanıtılması ve desteklenmesi konusunda en büyük emeğe sahip kişi olarak yazıları, devam eden İslami dirilişin temelini oluşturan konulara güçlü bir ifade katmaktadır (Parray, 2010). Nasr'a göre Mevdudi'nin bir İslam devletinin ayrıntılı örgütlenmesi bağlamında ifade edilen tutarlı bir İslam ideolojisi yaratması, 20. yüzyıl İslami canlanışının yükselişine yol açan temel atılımdır (Nasr, 1996; Parray, 2010).

Mevdudi, modern Batı ideolojilerini iyice gözden geçirmiş, uzun uzun tüm ayrıntılarıyla açıklamış ve bu ideolojilerin modern dünyanın sorunlarını neden çözemedikleri ve bu sorunları çözmek bir yana dünyayı tüm insanlık için güvensiz bir yer hâline getirdiklerine dair düşüncelerini ortaya koymuştur. Mevdudi, Batı sömürgeciliğinin tehlikelerini yakından görmüş ve Müslümanları, Batı fikirleri konusunda uyarmıştır. Mevdudi, Alt Kıta'daki Müslümanları herhangi bir etnik, dilsel ya da kültürel köken grubu ile tanımlanan bir millet olarak algılamamıştır. Müslümanlar, diğerlerinden yalnızca Kur'an ve sünnette belirtilen şekilde Allah'ın ilahi planını dikkate alıp uyguladıkları ölçüde ayırt edilecek bir topluluktur (Brown, 2000). Hint Alt Kıtası Müslümanları için ayrı bir devlet talep eden (Tüm Hindistan) Müslüman Birliği liderliğindeki Müslüman milliyetçiliğine açıkça karşı çıkmıştır. Bu talep, ezici bir çoğunluğa sahip olan Hindu yönetimine duyulan korkudan kaynaklanan ve yalnızca Hintli Müslümanların durumunu

kötüleştirecek bir talepti. Carl Brown, Mevdudi ve Müslüman Birliği'nin bağımsız Pakistan Devleti'nin yapısı konusundaki anlaşmazlığını, konunun hakkını vererek özetlemiştir. O şöyle yazar:

Başka bir deyişle bağımsızlığı ertelemek, gerçek İslami ilkelerden başka temellere dayanan bağımsız bir devlet kurmaktan daha iyidir. Mevdudi, (Muhammed Ali) Cinnah ve Müslüman Birliği'nin takipçilerinin İslami bir millet oluşturmaktan çok İslam'ı millileştirmeye başladıklarına inanıyordu. Bunların hiçbirini istemiyordu. Ne bütün dinleri kucaklayacak tek bir Hindistan'ı arayan ezici bir çoğunluğa sahip Hindu Kongre Partisi ne de Müslümanlardan oluşan (fakat Mevdudi'nin katı mantığına göre İslami olmayan) bir millet inşa etmeye çalışan Müslüman Birliği kabul edilebilir bir seçenek sunmadı. Çok daha popüler ve güçlü olan Müslüman Birliği, Cemaat-i İslami'yi, herkesin bağımsız bir Pakistan hedefi etrafında toplanması gerektiği bir zamanda Müslüman saflarını zayıflatan bir hareket olarak görüyordu. Onların gözünde Pakistan'ı kurabilmek için yaptıkları kampanyadan vazgeçmek, Kongre Partisi'nin ekmeğine yağ sürmek demektir. Mevdudi'nin cevabı ve ısrarı öncelikli görevin İslamlaşmak olduğu, Müslüman bir devletin bundan sonra kurulması gerektiği şeklindeydi. Hindistan ve Pakistan'ın 1947'de ayrı bağımsız devletler olarak bölünmesi ile birlikte Cemaat-i İslami ile Müslüman Birliği'ni içten bölen ihtilaf konuları ortaya çıktı. Cemaat iki gruba ayrıldı - şu an Pakistan'a ait bölgedeki Müslümanlar ve Hindistan'da kalan Müslümanlar-. Mevdudi, 1947'den önce daha sonra Pakistan'a dâhil olan bir bölgede yaşıyordu ve hiç tereddüt etmeden orada kalmayı tercih etti. Müslüman Birliği liderliğinde kendince görmüş olduğu seküler milliyetçi yönelişi ortadan kaldıramamıştı ancak artık kurdukları Pakistan'ı uygun bir İslam devletine dönüştürmek için çalışacaktı (Brown, 2000).

Böyle bir İslami yönetim şekli yaratmak için İslam'ın, yaşamın tüm yönlerini ve herhangi bir istisna gözetmeden devleti de hükmü altına alması büyük önem arz eder. Mevdudi, İslam devletini bölgesel değil kültürel ve etik bir teşekkül olarak anlamıştır ve devletin sınırları, değerleri, amaçları ve vatandaşları İslami terimlerle tanımlanmıştır (Nasr, 1996, s. 84). Mevdudi için ilahi rehberlik ve ruh olmadan modern bir devleti yönetmek haksızlık ve adaletsizlikten başka bir şey olmaz. Onun adalet anlayışı, dinin modern devletin idaresi yoluyla uygulanmasını zorunlu kılmaktadır. Mevdudi'ye göre:

1. Devlet, insan toplumunun temel ihtiyacıdır ve devlet olmadan kolektif bir sosyal yaşam mümkün değildir.
2. İslam, din ve siyaseti birbirinden ayırmaz. İslam, tüm yaşamın Allah'ın iradesine maruz kalmasını gerektirir ve bu amaçla siyaset, İslami ilkeler etrafında çerçevelenmeli ve devlet, İslam'ın tesisi ve istikrarı için kullanılmalıdır.
3. Din, devlet ve yönetim birbirlerine o kadar bağlıdır ki dinsiz devlet ve hükümet adaletsizliğe yol açacak ve zulümle sonuçlanacaktır. Öte yandan İslam, devletsiz ve hükümeteşiz ise kısmen işlevsiz hâle gelir ve Allah'ın dinî hüküm sürmek yerine zapt edilmiş, hüküm altına alınmış ve köleleştirilmiş olur. Bu yüzden devletin İslami kurallara dayanması ve hükümetin İslam'ı takip etmesi ve dinî uygulama noktasında mücadele etmeye devam etmesi gerekmektedir.²

Mevdudi'nin demokrasi konusundaki söylemi, onun ideal İslam devleti ile olan karmaşık etkileşim ve ilişkisinin anlaşılmasında esastır. Mevdudi'nin İslam devletinin önemli ve temel bir özelliği, egemenliğin (hâkimiyetin) insana değil Allah'a ait olmasıdır. Emir ve hüküm Allah'ın elindedir ve yasama (teşri) Allah'a aittir ve insanlar sadece Allah'ın iradesine göre hareket etmek zorundadırlar. İnsanların iradesini Allah'ın iradesine tabi kılar. Mevdudi, Kur'an'dan: "Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendileridir." (Mâide Sûresi, 5:44) ve "Allah'a karşı cahiliye zannı gibi gerçek dışı zanda bulunuyorlar; 'Bu işte bizim hiçbir dahlimiz yok' diyorlardı. De ki: 'Bütün iş, Allah'ındır.'" (Âli İmrân Sûresi, 3:154) ayetlerine ve diğer bazı ayetlere (Arâf Sûresi, 7:3, 54; Mâide Sûresi, 5:45; Yûsuf Sûresi, 12:40)³ referans verir.

İslam devletinin hedefini gerçekleştirmek söz konusu olduğunda temel kaygılardan biri, siyasi iradeyi kontrol etmeden İslam devletinin hayata geçirilmesi hayalden öte bir şey olmayacağından demokratik

2 Bu kelimeler, Mevdudi'nin şu eserinden tercüme edilmiştir: İslami Riyaset: Falsafa, Nizam-e-Kaar, aur Ussol-e-Hukumrani (İslam Devleti: Felsefe, Metodoloji ve Yönetişim İlkeleri).

3 Daha fazla referans için Mevdudi'nin şu kitabına bakınız: İslami Riyaset: Falsafa, Nizam-e-Kaar, aur Ussol-e-Hukumrani (İslam Devleti: Felsefe, Metodoloji ve Yönetişim İlkeleri).

yollarla Allah'ın iradesinin veya Allah'ın egemenliğinin nasıl sağlanacağı ile alakalı olmuştur. İşte bu noktada Mevdudi'nin teokratik demokrasi anlayışı, onun İslam devletini geliştirmesinde ön plana çıkmaktadır.

Teokratik Demokrasi ve Mevdudi'nin İslam Devleti

20. yüzyılın başlarından itibaren birçok Müslüman düşünür, “İslami siyasal kavramlar ve düşünceler” ile “demokrasinin olumlu özellikleri” arasındaki ilişkiyi ve uyumluluğu (ve benzerliği) tanımlayarak, müzakere ederek ve tartışarak “İslami bir demokrasi” inşa etmenin mümkün olup olmadığını araştırmıştır (Parray, 2010). İslamiyet ve demokrasi arasındaki ilişkiyi anlamak için “halifelik, şura, icma, içtihad” gibi çok önemli birkaç İslami siyasal kavram ve diğer kavramlar yeniden değerlendirilmiştir (Parray, 2010). Mevdudi'nin İslam devletinde Müslüman yöneticiler, Allah'ın iradesini Kur'an ve sünnette belirtildiği üzere belirlemek ile yetinirler. Şeriatı anlamak ve uygulamak, onların olmazsa olmaz bir vazifesidir. Dolayısıyla devletin siyasal sistemi ne bir teokrasi ne de Batı tarzı demokrasi değil ikisinin arasında ikisinden de çeşitli unsurları temsil eden bir sistem olacaktır. Sonuçta ortaya çıkan sistem bir “teokratik demokrasi”dir. Demokratik idealleri Batı'dan ödünç almasına rağmen onları detaylı bir biçimde inceleyerek İslami düşüncelere tabi tutmuştur. İslami değerleri kaybetmeden demokrasiyi İslamileştirmeye çalışmıştır. Yazılarında Hz. Muhammed'in Medine Devleti'ne örnek olarak atıfta bulunmuştur. Mevdudi'nin amacı, İslam devleti ve yönetim biçimini şekillendirmede Peygamberi örneği taklit ederken demokrasinin amacına da sadık kalmak olmuştur (Nasr, 1996, s. 88). Mevdudi'nin daha sonraki yazı ve çalışmalarında demokratik semboller ve sloganlar gün geçtikçe daha sık görülmeye başlamış ve Peygamberlik modeli de ta ki İslam devleti kavramı nihayet “Muhammed'den bize nasip olan rehberlik üzerine kurulan Allah'a ibadet edilen demokratik bir halifelik” hâline gelinceye kadar giderek daha fazla Batı'daki anlamıyla kullanılmıştır (Nasr, 1996, s. 88). Mevdudi'ye göre demokrasi, İslamiyet'in hükmü altına girinceye ve Allah'ın iradesine

tabi oluncaya kadar İslami olmamaya devam edecektir. Çünkü egemenliğin halka ait olduğunu iddia eden seküler demokrasiden farklı olarak İslam'da egemenlik Allah'a aittir.

Mevdudi, İslam devletinin demokratik olacağı konusunda ısrarcı olmuştur çünkü bu devletin liderliği, usulüne uygun olarak seçilecek ve ilahi kanunların emirlerine bağlı olacaktır (Nasr, 1996, s. 84). İnsanlar halka ait sınırlı egemenliklerini kullanarak oy birliği ile bir yürütme ve yasama otoritesi oluşturabilirler (Nasr, 1996, s. 97). Yasama otoritesi, şura (parlamentovari danışma organı) fikrine dayanmaktadır. Yasama ise sadece birkaç kişinin hakkıyla bildiği ve yalnızca dindar insanların yapabileceği içtihad temelinde yapılacaktır. Bu saf (İslami olmayan unsurlardan arındırılmış) demokrasi, Cemaat-i İslami'nin Pakistan seçim siyasetinde önemli bir aktör olarak ortaya çıkmasına neden olmuştur. Cemaat hiçbir zaman muzaffer bir güç olarak ortaya çıkmamış olsa da seçimle gelen elite, devlet hedefinden sapmamaları için baskı yaparak devletin ideolojik kökenlerini koruyabilmiştir.

Israr Ahmed'in Demokrasi ve İslam Devleti Anlayışı

Israr Ahmed (1932-2010) 26 Nisan 1932'de Hisar, Doğu Pencap'ta (Hindistan) doğmuştur. Israr, 1954 yılında Lahor'da bulunan Kral Edward Tıp Fakültesi'nden mezun olmuş ve 1965'te Karaçi Üniversitesi'nden İslami çalışmalar alanında yüksek lisans derecesi almıştır. Israr, Bağımsızlık Hareketi esnasında kısa bir süre Müslüman Öğrenci Federasyonu'nda çalışmış ve sonrasında Pakistan Devleti'nin kurulması ile birlikte Cemaat-i İslami'nin öğrenci kanadında görev almıştır. Daha sonrasında ise Cemaat-i İslami'ye katılmış ancak Parti'nin başkanı ve kurucusu Ebu'l Ala Mevdudi 1957 yılında seçim siyasetine girmeye karar verdiğinde Israr ile Mevdudi arasında ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Israr, 1975 yılında Pakistan'da dinin ikame edilmesi için devrimci mücadele yoluyla çalışan bir örgüt olan Tanzim-i İslami'yi kurmuştur (Dawn, t.y.). Aynı zamanda 1991 yılında Pakistan'da Tarik-i Hilafet'i

(halifelik hareketi) kurmuştur. Günümüz siyasal sistemine alternatif olarak hilafet (halifelik) fikrini geliştirmek ve yaymak için şiddetle çalışmıştır.

Herhangi bir ilahiyat okulu veya medreseden mezun olmadığı için geleneksel bir din âlimi değildir. 1956 yılında Karaçi Üniversitesi'nden İslami çalışmalar üzerine yüksek lisans derecesi almış ve buna ek olarak 1954'te tıp fakültesini bitirmiştir. 1971 yılında tıp mesleğini bırakmış ve hayatını Allah'ın dininin devlette teşekkül etmesi konusuna adanmıştır.

İsrar, Müslüman ümmetin birincil eksikliğinin Kur'an'ın ortaya koyduğu metafizik değer ve prensiplere dair bir iman eksikliği olduğunu vurgular. Bu nedenle Kur'ani rehberliğin ve irfanın tanıtılması ve yayılması yoluyla imanın yeniden canlandırılması ve içselleştirilmesi sağlanmadan İslami bir Rönesans için gösterilecek hiçbir çabanın başarıya ulaşamayacağını belirtmiştir (Ahmed, 2006, s. 5). Bireysel seviyeden kolektif seviyeye (yani devlet seviyesine) kadar bu inanç yeniden canlandırılmalıdır. İsrar'ın modern devlet anlayışı, Mevdudi'nin modern devlet hakkındaki düşüncesini yansıtır. İsrar, Pakistan'ın, İngilizlerin Müslümanlara yaptıkları haksızlık ve adaletsizler ve Müslümanları inançlarını ilahi iradeye uygun olarak özgürce ifade edemeyecek ve yaşayamayacak hâle getiren Hindu hâkimiyeti tehdidi sonucu kurulduğuna inanıyordu. Ancak bu ilahi iradenin nasıl kurulacağını İsrar'ın İslam devleti ve demokrasi konusundaki düşünceleri üzerinden özetleyebiliriz.

İslam'ın gerçek özüne dönebilmesi, gerçek manada yaşanabilmesi için gereken temel şey, bir İslam devletine sahip olmaktır ve İsrar'a göre İslam devleti, Allah'ın yeryüzündeki egemenliğini ilan etmektir. İnanç ve din (bireysel seviyeden kolektif seviyeye davranış, kural, ahlak ve ilkelilerinin bütünü) arasında ayırım yapar. İnanç, özel hayata indirgenebilirken bir din olarak İslam'ın hayatın tüm alanlarına dair bir iddiası vardır. İsrar'a göre:

... Sıradan anlamda salt bir "din" olmak yerine İslam doğası gereği sosyo-politik bir gerçeklik olarak baskın olmasını gerektiren bir dindir (davranış

kural, ahlak ve ilkelerinin bütünü)... Bir Müslümanın pratik yükümlülüklerini İslam'ın iyi bilinen sütunları olan namaz, zekât, oruç ve hac ile sınırlandırmış hiçbir araç yoktur ancak İslam'ın bir din olarak tesis edilmesi için çaba gösterme zorunluluğu da dâhil olmak üzere bu ibadet tarzlarının ötesinde çok önemli görevleri vardır (Ahmed, 2006, s. 11).

Mevdudi'nin düşüncesinin yakın bir takipçisi ve bu düşünceleri alarak daha ileri taşımış olan Israr, bunun bir görev olduğuna inanmakta ve bunu da dinin ikame edilmesi (dinin tesisi) şeklinde adlandırmaktadır. Bu ise hilafet (halifelik) kurarak yapılabilir. Şayet bu hilafet kurulmaz ise İslam güçsüz bir dine indirgenir. Başka bir deyişle, baskın ve yükselen şey dindir, boyun eğdirilmiş ve güçsüz olan şey ise inançtır (Ahmed, 2006, s. 24).

Israr, tanrılık statüsüne yükseltile modern ulus-devleti, modern çağın kötülüklerinden biri olarak kabul eder. Allame İkbâl'in şiirinden alıntı yaparak modern ulus-devleti, İslam devletinin tam zıddı olarak sınıflandırır. Genellikle İkbâl'in şiirinden alıntı yapar:⁴

In taazakhudaaon may bara sub say watan hay	Ülke, bu yeni tanrılar arasında en büyüğüdür!
Jo pairahan is ka hay wo mazhab ka kafan hay	Onun kıyafeti dinin kefenidir
Ye but kay tarasheeda-e-tehzeeb-e-nawi hay	Modern uygarlığın ürünü olan bu idol
Ghaaratgar-e-kaashaana-e-deen-e-Nabavi hay	Hız. Peygamber'in dininin yapısının yağmacısıdır.

Israr'ın modern ulus-devlete metafiziksel düzeyde yaklaşımı, devletin en önde gelen varlık sebebinde (raison d'être) göze çarpan uygarlık farklılıklarını ön plana çıkarır. Modern Batı medeniyeti esasen İslami düşünceye aykırı iki unsur içermektedir. Bunlardan birincisi milliyetçilik, diğeri ise sekülerizmdir. İslam devleti bu iki unsuru kategorik

4 Israr Ahmed, Alt Kıta'nın meşhur şairi ve Pakistan'ın millî şairi olan Allame Muhammed İkbâl'i, entelektüel ve ruhsal gelişimi üzerinde büyük etkisi olan üstatlarından biri olarak kabul etmektedir.

olarak yapısından hariç tutacaktır (Ahmed, 2002, s. 14). Dinin sadece özel hayata indirgendiği sekülerizmin aksine İslam hem bireysel hem de kolektif seviyede (devlet seviyesinde) Tanrı'nın emirlerinin hüküm sürdüğüne inanmaktadır.

Bununla birlikte modern çağda İslam ruhu ile uyumlu olan şey ise demokrasinin cumhuriyetçi yönünün pratik etkinliğidir. Bu noktada İsrar, İslam'ın demokrasiyle uyumlu olduğunu düşünür. Demokrasi ve İslam hakkındaki düşüncelerinde, Mevdudi'nin düşünce sürecine katılır ve onu takip eder. İsrar, teorik olarak bireyin egemenliği anlamına geldiğinden Batı'nın demokrasi biçiminin esasen küfür olduğuna inanır. Hilafet kavramının bütünü, insan egemenliğinin reddedilmesine veya olumsuzlanmasına dayanır (Ahmed, 2006, s. 19). Kendisiyle yapılan mülakatların birçoğunda Batı demokrasisini tam manasıyla reddetmiştir. Müslümanlar ve gayrimüslimler teorik olarak asla eşit kabul edilemezler. O, Mevdudi'nin "halkın vekilliği" kavramını geliştirmiştir ve şöyle söyler:⁵

Mevlana Ebu'l Ala Mevdudi'nin İslam'ın siyasal teorisini tanımlamak için getirdiği ikinci terim, "halkın vekilliği" terimiydi. İslam'ın "halkın egemenliği" fikrini reddettiği gerçeğini tasvir etmek için bu terimi kullandı. Her ne kadar bu tatmin edici bir terim olsa da herhangi bir yanlış anlaşılmayı önlemek adına bir iyileştirme önerebilirim. İslami siyasal sistemde, hilafet veya vekillik aslında verili bir ulus-devletin inançlarından bağımsız olarak tüm vatandaşlarına değil Müslümanlara aittir. Bu nedenle "halkın vekilliği" yerine "Müslümanların kolektif vekilliği" terimini kullanıyorum (Ahmed, 2006, s. 19).

Müslüman olmayanlar, konu, yaşamlarını ve mallarını korumaya geldiğinde eşit muamele görürler. Ancak bu eşitlik, modern eşitlik kavramının ifade ettiği gibi bir eşitlik değildir. İsrar, eşitlik bağlamında kategorik olarak şöyle yazar:

5 Mülakatın ayrıntıları için bakınız: <https://www.youtube.com/watch?v=OPfwrF26VcM>

İslam devletinde gayrimüslimler, politika oluşturmada en üst seviyelerde yer alamazlar ya da yasama sürecine katılamazlar. Her ne zaman kurulursa kurulsun İslam devletinin en büyük önceliği, İslami düzeni diğer ülkelere de yaymak olacaktır. Gayrimüslimler bu vizyonu Müslümanlar ile paylaşmadıkları için bu politikayı oluşturma, planlama ve uygulama konusunda görevlendirilemezler. Benzer şekilde İslam devletindeki mevzuatın Kur'an ve sünnet çerçevesinde yapılması gerekecektir. Dolayısıyla Kur'an'a da sünnete de inanmayanlar, bu tür yasaları koymakla görevlendirilemezler (Ahmed, 2006, s. 14).

Peygamberlik kurumu son Peygamber Hz. Muhammed (s.a.v) ile sona eren kişisel halifeliğin bir yansımasıydı ve bundan sonra insanlar, hilafetlerini toplu karar alma yoluyla seçeceklerdi. Israr, insanların halifelerini demokratik olarak seçmelerine rağmen bunun halkın egemenliğinin üstünlüğü iddiası anlamına gelmediğine inanmaktadırlar.⁶ İslam, Kur'an'ın açık bir hükmünün olmadığı meselelerde insanların istişareye başvurmalarını emreder. Israr'ın parlamentoya verdiği statü yalnızca açık emirlerin bulunmadığı konularla ilgilenen bir danışma organıdır. Parlamento meclis-i şurayı (şura meclisi-bir danışma organı) yansıtır ve Kur'ani ruhu temsil eder: (Wa amruhum shura baynahum-Onların işleri de kendi aralarında bir istişare iledir) "Müslümanların işleri karşılıklı istişareler temelinde yürütülür" (Şûrâ Sûresi, 42:38).

Şura, yasama organı olarak modern parlamentoya eş değer olmasına rağmen tanrının hükmü ipine bağlıdır. Kur'an'a tamamen veya kısmen aykırı olan hiçbir yasa yapılamaz ve sünnet bu tür yasama veya istişarelerin temeli olacaktır. Modern İslam devletinin özelliklerini ana hatlarıyla çizen Israr, Allah'ın mutlak egemenliğine ilişkin taahhüdün hâlihazırda Pakistan İslam Cumhuriyeti Anayasası'nın ayrılmaz bir parçası olan Objektif Karar'da bulunduğunu söylemektedir (Ahmed, 2006, s. 9).

Israr'ın İslam halifeliği sisteminin bir diğer özelliği de yargıya verdiği güçtür. Bir muhalefetin ortaya çıktığı ya da şura tarafından yapılan yasalarla ilgili herhangi bir şüphe olduğu durumlarda, ülkenin yüksek mahkemeleri, Kur'an ve sünnetin ortaya koyduğu sınırları tamamen

6 Mülakatın ayrıntıları için bakınız: <https://www.youtube.com/watch?v=OPfwr26VcM>

veya kısmen karşılamadıklarını düşündükleri herhangi bir yasayı geçersiz ve hükümsüz kılmaya yetkilidir (Ahmed, 2006, s. 9).

İslam halifeliğindeki demokrasinin biçimiyle ilgili olarak halifenin doğrudan oyla seçileceği bir başkanlık sistemi yönetim şeklini tercih eder. Halife, yasama meclisinin veya “Millî Meclis'in” ya da “Şura Meclisi'nin” çoğunluğuna bağlı olmak zorunda kalmayacak ve birçok ülkede mevcut olan başkanlık sistemlerinde olduğu gibi kendisine belirli bir süre için geniş idari yetkiler verilecektir (Ahmed, 2006, s. 10).

İsrar, Mevdudi tarafından ortaya atılan veya Allame İkbâl tarafından tasavvur edilen teoriyi büyük ölçüde takip etse de pratikte seçim siyasetiyle alakalı herhangi bir faaliyete katılmaya karşıydı. Bunun için ortaya attığı nedenin “demokrasinin sistemi değiştirmek için değil yürütmek için bir aracı olduğu”nu gözlemlemek ilginçtir. İsrar ile Mevdudi ve Cemaat-i İslami arasında ortaya çıkan ihtilaflar teknik nitelikteydi. Mevdudi seçim siyasetinde yer almaya inanan biriydi çünkü ona göre sadece iktidar elinizde olduğu takdirde anayasal araçlar vasıtasıyla devrim gerçekleştirilebilirdi. Veli Rıza Nasr şöyle açıklar:

Pragmatik politik düşünceler, devrimci idealizmin yerini almaya başladıkça Cemaat, bir hükümet kurmayı ve ülkeyi yönetmeyi amaçlayan kontrollü ve sorumlu bir parti gibi görünmeye başladı. 1957 yılında Cemaat'ın yeni politikasının çerçevesini çizerken ortaya koyduğu şu beyanı ile Mevdudi, devrim tabutuna son çiviye çakmıştır: ‘Siyasi sistem yalnızca anayasal yollarla (seçimler ile) dönüştürülebilir, siyasi düzenin anayasaya aykırı yollarla dönüştürülmesi şeriat tarafından yasaklanmıştır’ (Nasr, 1996, ss. 72-73).

Mevdudi'nin gerekli olan devrimi tepeden inme bir yaklaşım ile yapmayı düşündüğü değerlendirilebilir. Oysa İsrar, Mevdudi'nin seçim siyasetini İslami devrimin aracı olarak kullanma kararına karşı çıkmıştır. O şöyle yazar:

Ancak seçimlerde yer almamaya karşı temel argüman, onun nihai amacı ile ilgiliydi. Seçimler müesses politik ve sosyoekonomik düzeni değiştirmek için değil yalnızca mevcut düzeni doğru şekilde yürütmek için yapılırdı. Bu, İslam'ı seçimler vasıtası ile tesis edebileceklerine inanan pek

çok samimi insan tarafından genellikle göz ardı edilen çok önemli bir noktadır. ABD'deki Cumhuriyetçi ve Demokrat Partiler veya İngiltere'deki Muhafazakâr ve Liberal Partileri düşünün. Bu siyasi partiler, seçimlere kendi ülkelerinin yerleşik kapitalist-liberal demokratik düzenini değiştirmek istedikleri için girmiyorlar. Seçimlere giriyorlar çünkü her birinin sistemi mümkün olan en iyi şekilde yürütmek için teklif edebileceği farklı bir şeyler bulunuyor. Vergilendirme, sağlık, emek veya göç politikalarının detayları tartışılabilir ancak sistemin kendisi üzerinde anlaşmaya varılmıştır. Bir ülkenin politik ve sosyoekonomik sistemi seçimlere katılarak değiştirilemediğinden bu ancak sistemin dışında yürüyen devrimci bir süreçle mümkündür. İslam'ın tesis edilmesi, devrimci bir değişimi temsil eder ve bu seçimler vasıtasıyla gerçekleştirilemez. Pakistan'ın yarım asırlık siyasal tarihi bu gerçeğin canlı bir kanıtıdır (Ahmed, 2006, s. 33).

İsrar'ın bir tür işleri yürütme biçimi olarak demokrasinin etkinliğini inkâr etmediğini not etmek önemlidir. Kurumsal çerçevesi ile birlikte demokrasi uygulanabilir ve esastır ancak İslami devrimi gerçekleştirmeye yetmez. İsrar, devrimi gerçekleştirmenin alternatif bir yolu olarak "adım adım" yöntemini takip eder. O şöyle yazar:

Gerçekten de herhangi bir sosyopolitik devrimin ilk adımı, insanları yeni bir ideolojiye davet etmektir. Konu İslam'a geldiğinde ise bu saf ve temiz yapıları veya fitratları bozulmamış olanları cezbetmek adına mevcut tüm modern iletişim araçlarını kullanarak geniş çapta yapılmalıdır. Bununla birlikte böyle kişiler bir kez bir araya getirildikten sonra disiplinli bir cemaat olarak takviye edilmeli ve bu cemaat, yalanın bozguna uğratılması ve gerçeğin her şeyden üstün hâle getirilmesi için çalışan bir birlik olarak mücadele etmelidir. Bu, Hz. Peygamber'in (s.a.v) bizzat kendisinin ilerlediği yoldur ve biz de bu yoldan devam etmeliyiz. Bu vizyondan yoksun olarak yalnızca davanın kendisi uğruna dava olan bir grup, İslam'ın üstünlüğünün tesis edilmesi şeklinde istenen sonucu veremez... daha sonra eğitim ve pasif direniş aşamalarından geçerez (Ahmed, 2006, ss. 35-36).

Cevat Ahmed Hamidi'nin İslam Devleti ve Demokrasi Anlayışı

Ortaya çıkan güçlü ancak çokça tartışılan Müslüman yenilikçi seslerden birisi de Cevat Ahmet Hamidi'dir (d. 1951). Hamidi, İslam ve Müslümanlar içinde süregelen mevcut söylemi sorgulamaya ve cevaplamaya çalışan Pakistanlı bir İslam âlimidir. Lisans derecesini 1972 yılında Lahor Devlet Koleji İngiliz Edebiyatı ve Felsefesi Bölümü'nde tamamlamış ve daha önceki yıllarda çeşitli hoca ve akademisyenlerden geleneksel İslami disiplinler dersi almıştır. Hamidi, Pakistan'da Cemaat-i İslami'nin kurucu üyelerinden biri olan Emin Ahsen İslahi'nin müridi olmuş ve ondan bizzat ders almıştır. Ancak İslahi, Mevdudi ile ortaya çıkan ciddi ihtilafların ardından 1958'de partiyi terk etmiş ve hayatını Kur'an'a tefsir yazmaya adanmıştır. Cevat Ahmed Hamidi ise İslahi'nin eğitim ve himayesi altında kalmış ve çeşitli entelektüel projeler üzerinde çalışmıştır (Baksh, 2017). Bu fikirlerden yola çıkan ve Batı kaynakları da dâhil olmak üzere yeni bilgiler elde eden Hamidi, Pakistan'da İslam, devlet ve toplum hakkındaki tartışmalarda önemli bir yer edinmiş ve fikirleri çeşitli medya kanalları aracılığıyla iletilmiştir: Bir dizi kitap içeren liste (Burhan ve Meezan); İsrak, *Rönesans* ve diğer İslami gazetelerde yayımlanan yazılar ve çok sayıda televizyon, radyo ve internette yayınlanan röportaj (Yasmeen, 2013, s. 100). Hamidi, Alt Kıta'daki geleneksel alışlagelmiş (Ortodoks) İslam söyleminin yeniden yorumlanmasında lider bir güç olan Al-Mawrid Vakfı'nın (İslam Araştırma ve Eğitim Vakfı) kurucu başkanıdır. Hâlihazırda Pakistan'da gönüllü sürgünde olan Hamidi, Pakistan'daki İslami entelektüel çevrelerde ve tartışmalarda en tartışmalı ve güçlü seslerden biri olmaya devam etmektedir.

Hamidi'nin ortaya koyduğu çalışma ve rolü bağlamına yerleştirirken cazip olan şey, onu İslam'ı liberal modernite koşulları ile bağdaştırmayı kendine görev edinmiş ve girişimlerinin önceliği de bu bağdaştırma olan bir reformcu olarak konumlandırmak adına onun İslami hakikat hakkındaki görüşlerinden geçmişe doğru giderek çalışmaktır (Aziz,

2011, s. 597). Bu görev altında İslam devletinin fikri, doğası ve yönetim şekli hakkında yorum yapmaya çalışmıştır. Cemaat-i İslami ve daha çok seküler ve liberal güçlerle meşgul olan geleneksel ulemadan farklı olarak Hamidi ve arkadaşları çoğunlukla İslamcılar ve ulema ile tartışma içerisindedirler (Amin, 2012, s. 176). Şeriatın ziyade fıkha takılıp kalmış Ortodoks İslam anlayışına dayandığına inandığı dinî aşırılıkçılığa karşı kızgınlığını açıkça dile getirmiştir. İslam devleti konusundaki söyleminin bir özetine “İslam ve Devlet: Bir Karşı Anlatı” adlı makalesinde yer vermiştir. Makalesinde şu düşünceleri dile getirir:

Bu yazar tarafından defalarca Müslüman bir toplumda din temelinde bir anarşi yaratıldığında, bu durumun çaresinin sekülerliğin savunuculuğunu yapmak olmadığı belirtilmiştir. Aksine çözüm mevcut dinî anlatıya karşı bir anlatı sunmakta yatmaktadır (Ghamidi, 2015b).⁷

Devleti ve onun vatandaşlarıyla olan ilişkisini ve işlevlerini ana hatlarıyla açıklamaya, devlet kurumunun günümüzdeki biçimine evrilmesine dikkat çekerek başlar. Hamidi, Pakistan’ı, dünyadaki diğer ulus-devletlere benzer olarak görür. Böylece Pakistan’ın Medine modeli devletine uygun ideolojiye sahip bir devlet olduğu fikrinde olan diğer geleneksel İslamcılarının varsaydığı üzere Pakistan’ın dünya devletleri arasında istisnai bir statüye sahip olduğu fikrini reddeder. Onun için bugüne kadar üç tür devlet ortaya çıkmıştır. Bu üç devleti şöyle açıklar:

İlk olarak, Arap Yarımadası’nda kurulan devlet. Kadiri Mutlak olan Allah, onun sınırlarını bizzat kendisi belirledikten sonra onu kendisine özgü kılmıştır. Böylece bizzat Yaratıcı’nın kendi buyruğu ve iradesiyle kendisine ibadetin ve kendisinin öğütlerinin evrensel merkezi Arabistan’da tesis edilmiş ve bu M.S. 7. yüzyılın sonunda Hz. Muhammed (s.a.v) aracılığıyla ilan edilmiştir: (Kıyamet gününe kadar Müslüman olmayan hiç kimse bu devletin vatandaşı olamaz). Daha önce aynı durum yüzyıllar boyunca Filistin’de yaşanmıştır.⁸ Buradaki İslam’ın ve İslami şeriatın muhatapları da farklı ehliyet ve iktidarlarıyla bireylerdir.

7 Orijinal makale Urduca olarak günlük Jang gazetesinde yayımlanmıştır. Bu Dr. Saleem Shahzad’ın günlük The News’de yayımlanan çeviri versiyonudur.

8 Abū ‘Abdullāh Mālik ibn Anas, Mu’aṭṭā’, vol. 2 (Cairo: Dār i ḥ yā’ al-turāth al-‘arabi, n.d.), 892, (no. 1584). Cevat Ahmed Hamidi tarafından alıntı yapılan referans.

Bununla birlikte böyle bir devlet için dininin İslam olduğu ve içinde yalnızca İslam'ın hüküm süreceği söylenirse bu ifade her koşulda makul bir ifadedir. Buna itiraz edilemez.

İkincisi ise sınırları, fatihleri tarafından belirlenecek olan devletlerdir. Onlar, devleti, devletin sakinlerini ona itaatkâr kılarak yönetmişlerdir. Bu tür devletlerde kraliyet ailesinin veya yöneticilerin dinî devlet-dinî olarak kabul edilirdi. Meydana çıkışlarının meşru olup olmadığına bakmaksızın şayet bu devletler Müslüman, Hristiyan veya komünist devletler olarak adlandırılırsa bu durum da “makul değil” şeklinde kabul edilemez.

Üçüncüsü, sınırları uluslararası antlaşmalar tarafından tespit edilen ve ortaya çıkmalarından bu yana vatandaşları için milliyetin kaynağı hâline gelen modern çağın ulus-devletleridir. Bu nedenle renk, soy, dil ve kültürde müştereklik veya çeşitliliğe sahip olmalarına rağmen kendilerini Mısırlılar, Amerikalılar, Afganlar ve Pakistanlılar olarak adlandırır ve milliyetlerini bu anlamda ifade ederler. Burada kimse amir ya da memur değildir. Aslında hepsi her bakımdan eşit vatandaşlar olarak kabul edilir ve bu sıfatla devletin işlerine dâhil olurlar. Ben bu üçüncü tür devletlerle ilgili olarak hiçbir dine sahip olamayacaklarını yazdım. Pakistan da bu tarz bir devlete örnektir (Ghamidi, 2015a, ss. 174-175).

Hamidi, böyle bir devletin dininin olamayacağını ve bu tür bir çabanın (dine sahip olma çabasının) ulusal bütünlük için bölücü olacağını düşünmektedir. İslam hiçbir çağdaş ulus-devlet fikrine karşı değildir. Hamidi, ulus-devlet oluşumunun tarihsel evrim sürecinin bir sonucu olduğunu düşünür. Bu evrim, küresel hükûmet biçimini alabilir ve eşitlik ilkesi hüküm sürdüğü sürece İslam'ın buna itirazı olmayacaktır.⁹

Yeşil ışık yaktığı ve vurguladığı en önemli şey ise vatandaşların eşitliği ilkesidir. Modern ulus-devletlerde hem yönetenler hem de yönetilenler kanun önünde eşittir. Bununla birlikte Müslüman topluluğunun hayatını İslam şeriatına göre yönlendirmek için hükûmetin demokratik ilkelere dayanması gerekir. Hamidi, akıl ve insan bilgisi temelinde yalnızca iki tür hükûmeti mümkün görür. Bunlar ya tanrı tarafından

9 Ulus-devlet üzerine kısa bir klip için Youtube'taki şu dersi izleyin: <https://www.youtube.com/watch?v=8aX1vHdsF0w>

peygamberlik kurumu aracılığıyla uygun bulunarak vazifelendirilmiş hükûmet ya da halk tarafından seçilen yöneticilerdir. Peygamberlik kurumunun sona ermesinden sonra yukarıdaki seçeneklerden ilki artık mümkün değildir (Ghamidi, 2015a, s. 178).

Hamidi'nin yaklaşımı, İslamcıların İslam devleti konusundaki geleneksel yaklaşımından büyük ölçüde farklıdır. Devletin İslamlaştırılması, İslam'ın gerektirdiği bir şey değildir. İslam öncelikle insana iradesini Allah'ın emirlerine riayet etmek için kullanması noktasında hitap eder. Hamidi, İslam'ın asıl amacının nefsin tezkiyesi (ruhların temizliği) olduğuna inanır.

Hamidi, demokrasi, devlet ve İslam hakkındaki düşüncelerinin ana hatlarını, Pakistan'daki yerel gazetelerde yayımlanan ünlü ve tartışmalı "İslam ve Devlet: Bir Karşı Anlatı" (Islam and the State: A Counter Narrative) isimli makalesinde özetlemiştir. Bu makaleden anlaşıldığı üzere Hamidi'ye göre İslamlaşma, geleneksel ulema tarafından ekseriyetle algılanan şey değildir. Aksine aslında devletin demokratikleşmesi, İslam'ın gerektirdiği bir şeydir. Hamidi, bir İslam devleti hükûmet sisteminin Kur'an'da ana hatlarıyla belirtilen şu ilkeye dayandığı konusunda ısrar etmektedir: (Ve onların işleri aralarında şuraya dayanmaktadır (Şûrâ Sûresi, 42:38) (Ghamidi, 2015a, s. 183). Aslında yerel ve ulusal işler, siyasi ve sosyal yönerge ve direktifler, yasama kuralları, yetkinin devri ve iptali, memurların görevden alınması ve atanması, İslam'ın yaşamın tümü için yorumlanması gibi devlet işlerinin tümü bu ayette ortaya konan ilkeye uygundur (Ghamidi, 2015a, s. 186). Hamidi halkın iradesine tam egemenlik verir. Yasayı çıkarabilecek olan da onu iptal ettirecek olan da çoğunluktur. Hamidi'ye göre nihayetinde en yüce ilkeler çoğunluğun otorite olmasıdır. İşte demokrasi tam olarak budur. Din ve şeriatla ilgili meselelerin yorumlanması noktasında din âlimleri bile şeriat ve din ile ilgili konularda karar vermede herhangi bir önceliğe sahip olamaz. Bu âlimler aslında fikirlerini sunma ve fikirlerini ifade etme hakkına sahiptir ancak görüşleri yalnızca seçilen temsilcilerin çoğunluğu kabul ettiğinde uyulması gereken bir yasa olabilir (Ghamidi, 2016). Hamidi'ye göre halkın temsilcisinin İslam

hukukunun ruhuna aykırı bir yasayı yasalaştırabilmesinin mümkün olması ve bu durumda dahi sadece parlamentonun bu yasayı iptal edebileceğine olan inancı, not edilmesi gereken ilginç bir noktadır. Kanun yapmanın nihai kaynağı insanlara aittir. Günümüz parlamentosu bu konuda diğer tüm kurumlara karşı bir üstünlüğe sahiptir. Parlamento, halkın temsilcileri tarafından uygun görülen her türlü yasayı çıkartabilir. Dinî önderlik dâhil insanlar, parlamentonun kararlarına katılabılır ve şeriata muhalif herhangi bir şeyi düzeltmek için görüşlerini ifade edebilirler fakat hiç kimsenin parlamentonun çıkardığı yasaları ihlal etme ya da sisteme karşı çıkma hakkı yoktur. Parlamentonun bu statüsü kabul edilirse İslam devletini seküler devletin tam karşısına oturtan tartışma da önemsiz hâle gelir (Ghamidi, 2015a, s. 1). Ne âlimler ne de yargı, parlamentonun üzerinde değildir. Bir devlet sisteminde parlamento nihai otoriteyi elinde tutar ve tutmalıdır (Ghamidi, 2016).

Bazı aydınlar bu yaklaşımı, İslam ile modernite arasında uyumlu bir ilişki kurmaya yönelik büyük bir değişim olarak tanımlamışlardır. Emin'e göre bu eğilim temel olarak İslam'ı, çoğulculuk, demokratikleşme, sivil toplum ve küresel insan hakları söyleminin bakış açıları ile uzlaştırmak için bilgi temelli bir şuur şeklinde karakterize edilebilir (Amin, 2012, s. 171).

İslam'da birincil muhatap birey olsa da İslam şeriati, Müslüman yöneticilere ancak demokratik olarak seçilmişlerse hitap eder.

Eğer Müslümanlar bu çoğunluğa sahipse ve eğer temelde bir devletin yöneticisi olduysa o zaman şayet dinleri onlara topluluk ile ilgili bir emir vermişse bu emri takip etmek ve ayrıca bu dinin takipçilerinin tüm meselelerine, tanrının son peygamberi vasıtasıyla ortaya koyduğu şeriata göre karar vermek, onların demokratik hakkıdır ve insan haklarının da bir gereğidir (Ghamidi, 2015a, s. 178).

İlginç bir şekilde böyle bir hükûmetin yapabileceği veya yapamadığı şeyler de sınırlandırılmıştır. Hamidi'ye göre kamusal alanda şeriat kanununun uygulanması sadece iki emir ile sınırlıdır. İslamcıların devletin yetkilerini eline alma eğilimindeki yaygın görüşünün aksine

Hamidi, dinî açıdan bakıldığında devletin Müslüman vatandaşlarından tanrıya ve peygambere inanmaktan, günlük ibadetlerini (namaz) yerine getirmelerinden ve zekât vergisini ödemelerinden başka bir şey istemeyeceğine inanıyordu (Zaman, 2014, s. 23). Müslümanlar yasa yoluyla namaz ve zekât dışında İslam'ın herhangi bir müspet ihtar ve öğüdüne karşılık gelen herhangi bir emri yapmaya zorlanmayacaklardır (Ghamidi, 2016). *Mizan* adlı kitabında bunu şöyle ifade etmektedir:

Bunlar bir devletin dinî yükümlülükleridir. Kuşkusuz her devlet, halkının refahı ve saadeti için çaba gösterme ve barışı sağlama ve sınırlarını savunma sorumluluğuna sahiptir. Bununla birlikte eğer bir devlet, Müslümanlar tarafından idare edilecekse Kur'an onlardan namazda gayretli olma, bir zekât sistemi kurma ve iyi olanı emredip kötü olanı yasaklama sorumluluklarına karşı kayıtsız kalmamalarını talep eder (Ghamidi, 2014, s. 457).

Onun yazılarından tezahür eden şey, demokrasinin herhangi bir şeriat uygulamasından önce geldiğidir. Böylece Allah'ın egemenliğini demokratik usule havale etmektir. İslam devleti için mücadele etmenin her Müslümanın temel görevi olduğuna inanan Mevdudi'nin aksine Hamidi asla bunun bir görev olduğunu düşünmez.

Sonuç

Üç büyük din âliminin İslam devleti ve onun modern demokratik normlar ve değerler ile ilişkisi üzerine yaptıkları yukarıda anlatılan tartışma, İslamcılarının içerisindeki tartışmalarda ortaya çıkan birbirinden farklı ve zaman zaman birbiriyle çelişen fikirlerin bir yansımasıdır. Üçü de Pakistan'daki Cemaat-i İslami'de bulunmuş ancak bunlardan ikisi birkaç nedenden dolayı Cemaat ile yollarını ayırmıştır. Israr Ahmed, Cemaat-i İslami'nin stratejisi ile ihtilafa düşmesi nedeniyle ondan yolunu ayırırken Hamidi, kendisinin İslami söylemi günümüze uyarlayarak alışılmış (Ortodoks) olmayan bir biçimde yeniden yorumlama konusundaki kesin inancı nedeniyle ortaya çıkan ciddi ideolojik farklılıklar nedeniyle radikal bir şekilde ayrılmıştır.

Yukarıdaki tartışmadan bazı önemli noktalar şu şekilde özetlenebilir:

1. Pakistan'da İslam, devlet ve demokrasi söylemleri, İslamcılar içerisinde değişen yaklaşımları sergilemektedir.
2. Hamidi'nin düşüncesinde reformizm ruhu hüküm sürerken Mevdudi'nin ve Israr Ahmed'in fikirlerini, canlanma ruhu yönlendirir.
3. İster pratik siyasi düzeyde (Mevdudi ve Cemaat-i İslami) ister sosyal düzeyde (Israr Ahmed ve Tanzim-i İslami Örgütü) isterse tamamen entelektüel/söylem düzeyinde (Cevat Ahmed Hamidi ve tefsirci topluluğu) olsun (belirli niteliklere rağmen) Pakistan'daki Müslüman söylemini bir fikir veya pratik olarak demokrasi belirler.
4. Mevdudi'nin düşüncesi, parlamenter hükûmet şeklini tercih ederken Israr Ahmed yargının tüm kurumların üstünde olduğu Başkanlık Hükûmeti şeklini tercih eder.
5. Hem Mevdudi hem de Israr'ın aksine Hamidi, parlamentonun (halkın iradesini) devletin idare edilmesine ilişkin konularda karar vermede en üstün merci olduğunu düşünür.
6. İslam devleti'nde eşitlik düşüncesi konusunda Mevdudi, Israr ve Hamidi arasında belirgin bir fark vardır. Mevdudi ve Israr, devlet vatandaşlarının eşitliği düşüncesini kategorik ve orantısız bir şekilde uygularken Hamidi, İslam'ın itirazda bulunmadığı ve modern ulus-devletlerin gerçek ruhunu yansıttığı şekilde vatandaşlar arasında hiçbir temelde ayrımcılık yapılmaması gerektiğine inanmaktadır.

Pakistan'daki İslam, İslam devleti ve demokrasi konusundaki çağdaş iç tartışma, gözlerimizin önünde ortaya çıkmakta olan ve söylemleri dönüştürmek, sindirmek ve yeni söylemler başlatmak için iç dinamik kapasiteyi işaret eden çoklu paradigmaları temsil etmektedir. Mevcut çalışma, yukarıdaki tartışmaya odaklanması ve yukarıda tartışılan üç ilahiyatçı ile sınırlı olmasına rağmen İslam ve demokrasi ve onun modern çerçevede devletle olan ilişkilerine dair söylemleri itibarıyla daha kapsayıcı bir tartışma ortaya koyan başka sesler de bulunmaktadır.

Bununla birlikte demokrasi konusundaki çağdaş tartışmayı değerlendirirken önemli bir noktası, ilahiyatçıların niyetlerinin ve düşüncelerinin işleneceği bir çevrenin de mutlaka oluşturulması gerektiğidir. Demokrasi ve İslam tartışmaları sadece içsel olarak değil aynı zamanda kamusal alanda her biri küresel eğilim ve dinamiklerle aynı derecede bağlantılı geniş çaplı eğilimler tarafından da etkilenmektedir. Neoliberal dönemde piyasanın egemenliği yalnızca İslamcılar için değil aynı zamanda devlet için de toplumun şekillendirilmesi açısından büyük yankılar uyandırmıştır. İleride yapılacak çalışmalar, okuyucunun, bu söylemin içinde şekillendiği değişen dinamiklerle ilgili bilgilendirilmesine yardımcı olacaktır.

Kaynakça

- Afsaruddin, A. (2011). Theologizing about democracy: A critical appraisal of Mawdu-di's thought. A. Afsaruddin (Ed.). *Islam, the state, and political authority* içinde (s. 131). New York: Palgrave Macmillan.
- Ahmad, I. (2006). *The call of Tanzeem-e-Islami*. Lahore: Maktab-e-Khuddam-ul-Quran.
- Ahmed, I. (2002). *Ahd-e-Hazir may Islami riyasat aur maeshat ky Buniyadi Masayil* (Islamic state and economy in contemporary age: Fundamental issues) (1. Baskı). Lahore: Markazi Anjuman-e-Khudam-ul-Quran.
- Ahmed, I. (2006). *Khilafah in Pakistan: What, why, and how* (2. Baskı). Lahore: Markazi Anjuman Khuddam-ul-Qur'an.
- Ahmed, I. (t.y.). *The constitutional and legislative framework of the system of khilafah in modern times*. <http://data.quranacademy.com> adresinden 09.04.2019 tarihinde erişilmiştir.
- Amin, H. (2012). Post-Islamist intellectual trends in Pakistan: Javed Ahmad Ghamidi and his discourse on Islam and democracy. *Islamic Studies*, 51(2), 169-192.
- Aziz, S. (2011). Making a sovereign state: Javed Ghamidi and 'enlightened moderation'. *Modern Asian Studies*, 45(3), 597-629.
- Baksh, A. (8 Haziran 2017). *Al-Mawrid Hind*. <http://www.almawridindia.org/javed-ahmad-ghamidi-a-brief-introduction-to-his-life-and-works/> adresinden erişilmiştir.
- Brown, L. C. (2000). *Religion and state: The Muslim approach to politics*. New York: Columbia University Press.
- Dawn. (t.y.). *Dawn*. <https://www.dawn.com/news/857508/prominent-scholar-dr-israr-ahmed-dies> adresinden erişilmiştir.

- Ghamidi, J. A. (2014). *Islam a comprehensive introduction* (2. Baskı). S. Saleem (Çev.). Lahore: Al Mawrid.
- Ghamidi, J. A. (2015a). *Selected essays of Javed Ahmed Ghamidi*. D. S. Saleem (Çev.). Lahore: Al-Mawrid.
- Ghamidi, J. A. (23 Ocak 2015b). *Islam and the state: A counter narrative*. <https://www.thenews.com.pk/print/20074-islam-and> adresinden erişilmiştir.
- Ghamidi, J. A. (3 Şubat 2016). *Al-Mawrid. A foundation for Islamic research and innovation*. <http://www.al-mawrid.org/index.php/articles/view/islam-and-the-state-a-counter-narrative> adresinden erişilmiştir.
- Nasr, S. V. (1996). *Mawdudi and the making of Islamic revivalism*. New York: Oxford University Press.
- Parray, T. A. (2010). Democracy in Islam: The views of several modern Muslim scholars. *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 27(2), 140-148.
- Yasmeen, S. (2013). Democracy for Muslims: Javed Ahmed Ghamidi. L. Z. Rahim (Ed.). *Muslim secular democracy voices from within* içinde. Palgrave Macmillan.
- Zaman, M. Q. (2014). *Islamic modernism and the shari'a in Pakistan*. Yale Law School Occasional Papers. <https://digitalcommons.law.yale.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1009&context=ylospapers> adresinden 04.04.2019 tarihinde erişilmiştir.



ISRAR AHMED

1932-2010

Tanzim-i İslam grubunun kurucusu İslam alimi.

Birinci Dünya Savaşı'nın akabinde idari olarak İngiliz-Hint İmparatorluğu'na bağlı bölgede dünyaya gelen Israr Ahmed, Çağdaş İslam düşüncesinin Hint bölgesindeki önemli isimlerinden birisidir. Hint alt kıtasında İngiliz sömürgesinin etkisiyle gençlik yıllarını geçiren Israr Ahmed'in babası İngiliz idaresinde görevli olarak çalışmaktaydı. Israr Ahmed liseyi tamamladıktan sonra üniversite eğitimi için Lahore'a gidip King Edward Medical Üniversitesi'nde Eczacılık bölümünü tamamladı. 1960 yıllarında ise Karaçi Üniversitesi'ne geçerek İslam ve Felsefe alanında çalışmalar yapmıştır. Üniversite yılları olan 1950'lerde Mevdudi'nin etkisi ve davetiyle Cemaat-i İslami'ye katılan Ahmed, Cemaat-i İslami'nin 1957'de seçimlere girmesini yöntem olarak doğru bulmadığını sebep göstererek Cemaat-i İslami'den istifa etmiştir. Bu olayın ardından 1975 yılında ise kendisinin öncülüğünde Tanzim-i İslami kurulup düşüncelerini bu grup etrafında pratiğe dönüştürmüştür. 14 Nisan 2010 tarihinde Pakistan'da vefat etmiştir.

Israr Ahmed'in Urduca dilinde 60'tan fazla kitabı bulunmaktadır. Bu eserlerinin birçoğu İngilizceye, bir kısmı da Türkçeye çevrilmiştir. Türkçeye de çevrilen eserlerinden en önemlisi 21. asırda İslam Rönesansı Neden Niçin Ve Nasıl? isimli eseridir. Ahmed bu eserinde 21. yüzyılda İslam siyaset, toplum ve ekonomisinin hangi temellere dayandırılması gerektiğine dair tezlerini ortaya koymuştur. Tevhid merkezli bir hilafet sisteminin üzerine toplumda ve siyasette devrim niteliğinde bir dönüşümün gerekliliğine de vurgu yapmıştır.

Israr Ahmed'in Pakistan merkezli düşünce sistematığının özünü tevhid dayalı akılcı bir yöntem teşkil etmektedir. Kendisi bölgesel kalkınmayı esas alıp İslam birliğini tesis etmenin önemine vurgu yapmıştır. Siyasal partilerin ortaya çıkardığı tahribatın kalıcı olduğuna vurgu yapan Ahmed, aynı zamanda buna çözüm olarak dinî bilinç ve siyaset dışı teşkilatlanmanın toplumda yapısal sonuçları olduğunu ifade eder. Toplum içinde yapısal reformlar gerçekleşmeden yapılacak siyasi

Yaşadığı Yerler: Hindistan, Pakistan-Hisar

Önemli eserleri: Islamic Renaissance: The Real Task Ahead, Religious Obligations of Muslim Women, The Way to Salvation in the Light of Surah Al Asr

Görev yaptığı kurumlar: Cemaat-i İslami, Tanzim-i İslami, Hizb-ut Tahrir

hamlelerin ise hilafetin kalıcılığını mümkün kılmayacağını düşünür.

Israr Ahmed, modern demokrasiye eleştiri getirerek İslam devleti için hilafetin gerekliliğine vurgu yapar. Cemaat-i İslami'nin demokrasi ile arasına mesafe koymamasına itiraz eden Ahmed, demokratik seçimlerin İslami bir yöntem olmadığını düşünür. Yönetici zümrenin çoğunluğun oylarıyla ve seçimle belirlenmesinin yapısal problemler oluşturacağını söyler. Kendisinin bu tezi 1957 yılında Mevdudi'nin öncülüğündeki Cemaat-i İslami grubundan ayrılmasının en önemli nedeni olarak söylenebilir.

2006 yılında yayımlanan bir yazısında İslam dünyasının hali hazırda çetrefilli bir durumda olduğunu belirtmiştir. Arap dünyasının Siyonist düşüncenin etrafını sarmasından dolayı ayağa kalkamadığını ve İslam dünyasındaki muhtemel ayağa kalkışın Pakistan önderliğinde olabileceğini ifade etmiştir.

Pakistanlı âlim Israr Ahmed'in üniversite yıllarında tanıştığı Mevdudi

ile olan ilişkisi, kendisinde tevhidi düşüncenin oluşumunda önemli bir rol oynamıştır. Cemaat-i İslami'nin İkinci Dünya Savaşı sonrasında Pakistan merkezli siyasi faaliyetlerde bulunması, esasen hem Hint alt kıtasında hem de Mısır ve Türkiye gibi İslam dünyasının önemli ülkelerinde karşılık bulmuştur. Tam da bu noktada Tanzim-i İslami'nin Cemaat-i İslami'den yönetsel farkı ortaya çıkmaktadır. Tanzim-i İslami'nin demokrasi ile arasına mesafe koymasının, etkileri bakımından 20. yüzyılın son çeyreğinde İslam dünyasında yönetsel kırılmaya neden olduğu söylenebilir. Israr Ahmed öncülüğündeki Tanzim-i İslami'nin Cemaat-i İslami'den temel farkı, Tanzim-i İslami'nin hem daha mistik hem daha dinî hem de daha ilmî bir arka plana sahip bir yapıda olmasıdır. Tevhidin evrenselliği fikrinden yola çıkan Israr Ahmed, bugün özellikle Kuzey Amerika'da düşünceleri takip edilen İslam alimlerinden birisi konumundadır.



Sindh Medresetü'l İslam Üniversitesi

Hasan Ali Efendi tarafından kurulan Güney Asya'daki en eski yükseköğretim kurumlarından birisi.

Kuruluş Tarihi: 1885

Bulunduğu Yer: Karaçi, Sindh

Önemli İsimler: Hasan Ali Efendi, Muhammed Ali Cinnah, Shah Nawaz

Etkisi: Sindh Medresetü'l İslam Üniversitesi Hint Alt Kıtası'nda kurulmuş olan ilk üniversitelerden birisidir.

Sindh Medresetü'l İslam Üniversitesi aslen Türk olan Hasan Ali Efendi tarafından 1885 yılında Karaçi'de kurulmuştur. Kuruluş sürecinde bölgenin önde gelen isimlerinden Syed Ahmad Khan ve Syed Ameer Ali'den de destek almıştır. Ali-garh eğitim merkezini kuran Ahmad Khan'dan tavsiyeler alan Ali Efendi, Ali-garh'ın yapılışından 10 yıl sonra Sindh Medresesi'ni tamamlayabildi. İlk başta okul olarak eğitim ve öğretime başlayan medrese, yıllar içerisinde kolej ve ardından 1920 yılı itibarıyla üniversite olarak hizmet vermiştir.

Sindh Medresetü'l İslam Üniversitesi'nin Hint Müslümanları açısından en önemli yönü, Hint Alt Kıtası'nda kurulan ilk üniversitelerden birisi olmasıdır. Aynı bölgede bulunan Karaçi Üniversitesi dahi 1951 yılında inşa edilmiştir. 1885 yılında inşa edilen Sindh Medresetü'l İslam Üniversitesi, modern dönemde kurulmuş üniversiteler içerisinde modern eğitim vermesi bakımından önemlidir. Hindistan Müslümanlarının müştereken kurduğu bu üniversite, bağımsızlık sürecindeki Hindistan'da Müslümanların yükseköğretime olan

yaklaşımını göstermesi bakımından da değerlendirilebilir.

Pakistan'ın kurucu Devlet Başkanı Muhammed Ali Cinnah da bu okulda uzun bir süre eğitim almış önemli isimler arasındadır. Ayrıca Muhammad Hashim Gazdar, Shah Nawaz, Abdullah Haroon, Ghulam Hussain ve Ayub Khuhro gibi önemli isimler de bu okuldan mezun olmuştur.

1885 yılında inşa edilen Sindh Medresetü'l İslam Üniversitesi, modern dönemde kurulmuş üniversiteler içerisinde modern tarzda eğitim vermesi bakımından önemlidir. Hindistan Müslümanlarının müştereken kurduğu bu üniversite, bağımsızlık sürecindeki Hindistan'da önemli bir siyasi merkez konumunda olmuş ve birçok siyaset adamının yetişmesine imkân sağlamıştır. Sindh Medresetü'l İslam Üniversitesi, Hint Alt Kıtası'nda yer alıp Müslümanların teşebbüsüyle kurulan ilk üniversitelerden birisidir. Bu üniversitede bağımsızlık sürecinde hem önemli devlet adamları yetişmiş hem de Müslümanların yükseköğretime dair yaklaşımının ilk tohumları atılmıştır.

Günümüz Güney Asya Müslüman Dünyasında Başlıca Tasavvuf Düşüncesi Akımları ve Yolları

Javad Laraik

Giriş

Tasavvuf, tarih boyunca İslam'ın Güney Asya Müslümanlarına en çok hitap eden yönü olmuştur. Başlangıcından günümüze kadar tasavvuf, Alt Kıta Müslüman dünyasının devlet, toplum, kültür, edebiyat ve siyasetini etkileyegelmiştir.

Güney Asya'da tasavvuf esas olarak ikiye ayrılmaktadır: Kentsel alanlarda yerleşik şeriat yanlısı ortodoks (geleneksel) skolastik (eğitsel/egitimsel) tasavvuf ve kırsal kitlelerin benimsediği popülist veya çoğulcu tasavvuf. Birinci grup, Ortodoks İslam'ı savunur ve şeriata (İslam Hukuku) sıkıca bağlıdır. İkinci grup ise Ortodoks (geleneksel) olmayan dinî inançların, ritüellerin ve uygulamaların karışımıdır. Tasavvufun bu ikinci formu, Güney Asya'da oldukça popülerdir. Bununla birlikte bu iki ana tasavvuf formunun ihtilafta oldukları temel konular, görüşler ve uygulamalarının da birbirinden farklı olarak şekillenmesine sebep olmuştur.

Skolastik veya Ortodoks tasavvuf, kendisini İslam şeriatına sıkı sıkıya bağlı görür ve tasavvufu, Kur'an ve sünnete dayanarak meşrulaştırır.

Bu grup, şeriatın emirlerini sıkıca takip eder ve bidatlere (yeniliklere) mesafeli olarak yaklaşır. Onların takip ettikleri ve kuralları ile çerçevesi daha önceleri belirlenmiş tasavvuf yolunun iki yönü bulunmaktadır: Birincisi, Hanefi fikhının getirmiş olduğu yorumlar çerçevesinde şeriata uyulması iken ikincisi, Allah'ı hatırlamak (zikir) ve oruç tutmak vs. gibi bazı dinî pratikler (ibadetler) ile birlikte manevi gelişimdir. Bu grup bazı özel durumlarda, cihad emri gereğince savaşta da yer almıştır. Bu tasavvuf ekolü, kentsel bölgelerde yaşayan halka hitap etmeye devam edegelmiştir ki bu bölgelerde skolastik geleneğin kökenleri çok eskiye dayanmaktadır. Bununla birlikte bu grup son yıllarda kırsal bölgelerde yaşayan kitleler üzerindeki etkisini de arttırmaktadır.

Diğer grup ise çoğulcu bir eğilime sahiptir ve Güney Asya Müslümanlarının büyük çoğunluğunun yaşadığı kırsal bölgelerde rağbet görmektedir. Bu popülist kırsal tasavvuf akımı, büsbütün Ortodoks şeriat yolunu takip etmez. Aksine Alt Kıta'da İslam öncesinde var olan geleneklere ait öğeleri özümsemiştir. Dolayısıyla İslam'ın renginin baskın olduğu fakat çoğulcu bir bakış açısına sahiptir. Pir veya azizlerin yaşadığı veya vefat etmiş pir veya azizlerin türbelerinin bulunduğu tekkeler, dinî ve sosyal yaşamın merkezidir. Alt Kıta boyunca uzanan bu kırsal topluluklar, yaşayan veya meftun sufilerden dünyevi işleriyle alakalı manevi yardım almak için bu tekkeleri düzenli olarak ziyaret ederler. Onlar için yaşayan ya da ölü aziz, Allah ile kendileri arasında bir şefaattir (aracıdır). Tekkeler bu tür dinî ritüellerin yanı sıra sosyal ve kültürel faaliyetlerin de merkezidir. Sema (Tasavvufi şiirlerin müzik eşliğinde söylenmesi) ve raks (vecd ile dans edilmesi) gibi tekkelerde düzenli olarak gerçekleştirilen dinî ve mistik programlar, ziyaretçileri eğlendirmekle kalmaz onlara tasavvufun gizemli mesajlarını da iletir. *Ursu Mübarek* (Şeb-i Arus) olarak adlandırılan ölüm yıldönümü, her yıl bütün tekkelerde kutlanır. Bu dönemde (Urduca ve Hintçede) "Mela" adı verilen üç günlük bir şenlik düzenlenir. Sonuç olarak bu şenlik, uzak bölgelerdeki ekonomik, sanatsal ve kültürel etkinlikleri de desteklemektedir.

Güney Asya İslam dünyasının yerel dillerinde şiir ve nesrin fevkalade bir şekilde gelişmesinin ardındaki en önemli dinamik, tasavvuf

düşünceleri olmuştur. Urduca, Sintçe, Pencapça, Saraikice, Peştuca, Baluçi, Keşmirce gibi farklı Güney Asya dillerinde üretilen literatür içerisindeki en büyük pay, tasavvufa aittir. Günümüzde hâlâ çok sayıda Güney Asyalı Müslüman şiir ve nesir yazarı, sanatsal ifadelerini dile getirirken bir araç olarak tasavvuf düşüncelerini ve sembollerini kullanmaktadır.

Güney Asya'da özellikle de Pakistan'da son günlerde yükselen dinî aşırılıkçılık sonucunda tasavvuf düşüncelerinin popülaritesi artmaktadır. Önde gelen birçok edebiyatçı ve entelektüel, tasavvufu toplumda aşırılıkçılığı engellemenin aracı olarak kullanmak için sürekli bir gayret içerisinde. Fakat öte yandan bazılarının tasavvufun aşırılıkçılıkla mücadele etme kabiliyeti konusunda ciddi çekinceleri bulunmaktadır.

Bu makale, Güney Asya tasavvufunun güncel düşünce ve uygulamalarını tetkik etmeyi amaçlamaktadır.

Güney Asya'da İslam Tasavvufunun Kökeni ve Evrimi

Şayet Ebu Turab'ın Sind'de bulunan tekkesi, egemen sınıfa ait olduğu için bir sufi tekkesi olarak kabul edilmezse Alt Kıta'daki ilk sufi tekkesi Şeyh Safiyuddin Kezeruni'nin (ö. M.S. 1007) (Günümüz Pakistan'ının Pencap şehrine bağlı) Uch Şerif'te bulunan mezarıdır (Ikram, 2009a, s. 72).

Önde gelen bir diğer sufi, 11. yüzyılda Gazne'den (günümüzdeki Afganistan) Lahor'a gelen ve "Dâtâ Gencbahş" (Hazine Bağışlayan Ulu Veli) olarak bilinen Şeyh Ali Hücveri'dir (Ikram, 2009a, s. 72). *Keşf'ül Mahcub* adlı meşhur eseri kaleme almıştır. Bu kitapta, çeşitli heterodoks (aykırı, geleneksel olmayan) sufi grupları kınamakta ve Orta Asya merkezli, şeriat yanlısı ortodoks tasavvuf geleneğini savunmaktadır. Lahor'daki belli başlı sufi grupların o dönemlerde gerçekleştirdikleri İslami olmayan bazı inanç ve uygulamalara dikkat çekmiştir (Rizvi, 1978, s. 110, 113). Bu durum Alt Kıta tasavvufunun daha ilk evresinde birbiriyle ters düşen iki farklı eğilime sahip olduğunu gösterir: Heterodoks

ve ortodoks tasavvuf. Böylece Güney Asya'da tasavvuf geleneği bu tür ihtilaflarla başlamıştır.

Alt Kıta'da popüler olan ilk tasavvuf tarikatları 13. yüzyılda Muînüddin Hasan el-Çiştî (ö. 1236) tarafından kurulan Çiştî Tarikatı ile Bahâeddin Zekeriyâ el-Mültânî (Şehâbeddin es-Sühreverdi'nin Hindistanlı halifesi) (ö. 1262) tarafından kurulan Sühreverdi Tarikatı'dır. Kadiriyye ve Nakşibendi Tarikatları, Alt Kıta'da 16. yüzyılda popüler hâle gelmiştir. Bu dört ana tasavvuf tarikatının tümü şeriat yanlısı ve ortodoks tasavvuf tarikatlarıdır. Bununla birlikte Çiştî Tarikatı'na mensup sufiler, Alt Kıta'nın kendine özel koşulları nedeniyle (müzikli) semayı meşru (caiz) görmüşlerdir. Fakat bu yaklaşım, Güney Asya'nın egemen fıkıh ekolü olan Hanefi Mezhebi'nin fakihleri tarafından ciddi bir biçimde eleştirilmiştir.

Günümüz Güney Asya Tasavvufunu Şekillendiren Tarihsel Faktörler

İslam Öncesi Dönemde Alt Kıta'da Mistik Gelenekler

Dünyada bilinen en eski mistik düşünceler, Upanişadlardır (Sanskritçe yazılmış ve topluca Upanişadlar olarak adlandırılan Hinduizm kitapları dizisi). Yaklaşık M.Ö. 8. yüzyılda Alt Kıta'da yazılmıştır (Chishti, 2015, s. 27). Budist mistik düşünceler, Alt Kıta'da ilk olarak M.Ö. 6. yüzyılda temsil edilmeye başlanmış ve daha sonrasında Orta Asya'ya ulaşmıştır. Adi Şankara'nın (ö. M.S. 8. yüzyıl) Vedanta doktrini, Upanişadlardan etkilenen Hint mistisizminin Orta Çağ'da ortaya çıkmış olan muhteşem bir yansımasıdır (Chishti, 2015, s. 47). Özetle İslami tasavvuf, Alt Kıta'ya ayak bastığı dönemde Alt Kıta mistik gelenekler açısından zengindir.

Şeriat Yanlısı Ortodoks Tasavvuf ve Çoğulcu Tasavvuf Arasındaki İhtilaf

Ortodoks sufilerin Güney Asya'da diğerlerinden ayrı bir İslam tasavvufu kimliğini devam ettirmeye dair yukarıda belirtilen mücadelesine

rağmen Müslüman sufiler ile Hindu ve Budist mistikleri arasındaki etkileşim durdurulamamıştır. Bu da Hindu mistisizmi ve Müslüman tasavvufunun birbirlerini etkilemelerine sebep olmuştur. Upanişadları Farsça'ya çeviren Prens Dara Şukuh (ö. 1659), Hindu mistisizmi ve İslam tasavvufunda kullanılan ve benzer anlamlara gelen birçok terim keşfetmiştir (Ahmed, 2005, s. 190). Profesör Shushtery, Vedantizm ile tasavvuf arasındaki benzerlikleri şu şekilde sıralar:

- Her ikisi de nefesi sınırlandırır.
- Her ikisi de meditasyon yapar.
- Her ikisinde de Pir veya Guru'ya hizmet ve itaat vardır.
- Her ikisinde de oruç ve kefarettir.
- Her ikisinde de zikir veya kutsal kelimelerin okunması vardır.
- Her ikisi de tespih kullanımını benimsemiştir.
- Her ikisi de yüce bir varlığın birliğine inanır.
- Her ikisi de diğer dinlere karşı hoşgörüyü inanır.
- Her ikisi de evrensel sevgiyi ve bhaktiyi inanır.
- Her ikisi de yüce varlığın iki yönüne inanır (Shushtery, 1938, s. 483).

Bu eğilim devam etmiştir ve 16. yüzyıla bakıldığında Shuttari, Madari ve Roshnia sufi tarikatlarının, İslam tasavvufu ve Hindu mistisizmi karışımının bariz örnekleri oldukları görülür (Ikram, 2009b, ss. 35-41).

Şeriat yanlısı ortodoks sufiler, İslami tasavvufun yerel antik mistik geleneklerle bütünleşmesine, tasavvufun Güney Asya'ya ayak bastığı zamandan beri sürekli karşı çıkmıştır. Delhi Sultanlığı döneminde (1206-1526), Sühreverdi Tarikatı'na mensup sufiler, Babür Dönemi'nde (1526-1857) ise Nakşibendiler ve bir dereceye kadar Kadiri Sufiler bu tarz çoğulcu girişimlere ve sufi kültürüne karşı çıkmışlardır.

Tasavvufun Değişim ve Gelişimini Etkileyen Devlet Politikaları

Devletin sufilere karşı tutumu, tasavvufun bütün değişim ve gelişim süreçlerini etkilemiştir. Sufiler, Müslümanlar ve gayrimüslim kitleler

arasında yüksek bir etkiye sahip olduklarından yöneticiler kendi iktidarlarını güçlendirmek adına sufilerin desteğini almayı bir zorunluluk addettiler. Bunun dışında sufiler, hükümdarlar tarafından gayrimüslim ordularla yapılan savaşları ya da rakipleriyle giriştikleri taht kavgalarını kazanmanın manevi sebebi olarak görüldüler. Alt Kıta'daki Müslüman hâkimiyetinin erken dönemlerinde Müslüman yöneticileri sufiler ile iyi ilişkiler geliştirmeye sevk eden faktörler bunlardır.

Her ne kadar ulema (din âlimleri), Çiştî Tarikatı'na mensup sufilerin, ulemalar tarafından İslam dışı ilan edilen tekkelerinde düzenli olarak organize ettikleri sema programlarına karşı sert bir duruş sergilemiş olsa da sultanlar bunu görmezden gelerek Çiştî Tarikatı'na olan ilgi ve muhabbetlerini sürdürmüşlerdir. Çiştî sufileri, Muiniddin Acmeri'den (ö. M.S. 1236) Nizameddin Aliye'ye (ö. M.S. 1325) kadar olan dönemde devlete karşı mesafeli durmuş ve münzevi bir hayat yaşamışlardır. Ancak Sühreverdi Tarikatı'na mensup sufiler ise tarikatın kurulduğu günden itibaren sultanlarla ilişki içerisinde olmuş ve bu ilişkilerini geliştirerek devam ettirmişlerdir (Ikram, 2009a). Bu dönemde ister şeriat yanlısı ister heterodoks olsun tasavvuf, imparatorluğun her tarafında etkisini artırmıştır.

Alt Kıta'da Müslüman egemenliğinin yayılması ve daha da sağlam hâle gelmesinin ardından sultanlar, tekkelerin seçkin sınıflar ve kitleler üzerindeki büyük etkilerinden dolayı sufi tekkelerini (özellikle Delhi'deki Nizameddin Aliye Tekkesi'ni) siyasi güçleri için büyük bir tehdit olarak görmeye başlamıştır. Tuğluk Sultanları, ortodoks âlimlerin de yardımıyla merkez Müslüman siyasi güç olan Delhi'deki Çiştî Tarikatı'nın tekkelerinin etkisini azaltmada başarılı olmuştur. Fakat bunun ardından tekkeler bölgedeki kırsal alanlara yayılmıştır (Ikram, 2009a).

Babür İmparatoru Ekber Şah (1556-1605) döneminde Din-i İlahi piyasaya sürülmüştür. Ekber'in veziri ve *Ayine-i Ekber*'in yazarı olan tarihçi (Ebü'l Fazl) bunun yeni bir din ve anayasa olduğunu iddia ve ilan etmiş olmasına rağmen modern tarihçilerden Pakistanlı S. M. Ikram ise Din-i İlahi'yi yalnızca bir tasavvuf tarikatı olarak adlandırmaktadır.

Uygulamaya yeni geçen bu devlet ideolojisi nasıl yorumlanırsa yorumlansın heterodoks eğilimleri teşvik etmiş ve İslami ortodoksiye büyük tehdit oluşturmuştur. Bhagti Hareketi, bu eğilimin alametifarikası olmuştur. Bhagti Hareketi, bazı Hindu mistikler tarafından dinî uyum ve çoğulculuğu teşvik etmek için başlatılmıştır. (Hepsi heterodoks eğilimlere sahip olan) Shuttari ve Madari tasavvuf tarikatları, Roshnia tasavvuf grubu ve Pencaplı Kadiri sufiler de Ekber Şah'ın saltanatı döneminde gelişmişlerdir (Ikram, 2009b).

Meşhur âlim Şeyh Ahmed Sirhindî (İmam Rabbani) ve Nakşibendi Tarikatı'nın (ortodoks tasavvuf tarikatı) Şeyhi Din-i İlahî'ye karşı durmuşlardır. Bu tarikatlar, Cihangir dönemine kadar Babür İmparatorluğu'nda görevli Sünni bakanların da desteğiyle Din-i İlahî'yi hükümsüz kılma konusunda başarılı olmuşlardır. Bunun dışında Şeyh Sirhindî, İbnü'l-Arabî'nin daha sonra kitleler arasında çok popüler hâle gelen ve İslam'ın yerel dinler ile ve nihayetinde İslami tasavvufun yerel mistik geleneklerle karışmasına yol açan vahdet-i vücud doktrininin aleyhinde olmuştur. İmam Rabbani, vahdet-i vücud (varlık birliği) yerine İslami şeriatın diğer dinlerden ayrılan karakterini ve diğer dinlere üstünlüğünü yeniden teşci eden vahdet-i şühud görüşünü (suret birliği) ortaya atmıştır. Bu nedenle Şeyh Sirhindî ve onun kurucusu olduğu Nakşibendi Tarikatı'nın Müceddidiye Kolu, ortodoks veya şeriat yanlısı tasavvufu yeniden tasarlamıştır (Ikram, 2009b).

İmparator Şah Cihan'ın (hüküm sürdüğü dönem: 1628-1658) oğulları Prens Dara Şüküh ve Prens Evrengzib arasındaki savaş aynı zamanda ortodoks tasavvuf ve heterodoks tasavvuf akımlarının Babür İmparatorluğu tahtına hâkim olma savaşıydı. Prens Dara, heterodoks ya da liberal sufizmi temsil ederken (O, liberal Kadiri bir sufi olan Molla Şah Bedaşiye bağlıydı) Evrengzib, ortodoks tasavvuftan (esasen Nakşibendi Tarikatı'nın Müceddidiye Kolu'ndan) çok etkilenmişti. Evrengzib'in zaferi, ortodoks tasavvufun heterodoks sufizme karşı kazandığı siyasi bir zaferdi.

İmparator Evrengzib Alemgir döneminde (1658-1707) ulema ve ortodoks sufiler, yukarıda belirtildiği üzere İmparator'un şeriat yanlısı

tasavvufa olan kişisel eğilimi ve onun ulemanın gücünden destek alarak kendi gücünü pekiştirmeye yönelik siyasi hırsı nedeniyle devletin himayesi altına alınmıştır. Fakat bunun tam tersi olarak heterodoks sufiler ise devlet tarafından saldırılara maruz bırakılmışlardır. İmparator Evrengzib'in ağabeyi Prens Dara Şükuh, sufi arkadaşları ile birlikte öldürülmüştür. Prens Dara'nın arkadaşlarından oluşan bu halkanın önde gelen sufilerinden birisi de Sarmad'dır.

Alt Kıta'daki Müslüman Yönetimlerin Zayıflaması ve Ortodoks Tasavvufta "Cihad" Eğiliminin Ortaya Çıkışı

Evrengzib'in (1707) ölümünden sonra Alt Kıta'daki Müslüman hâkimiyeti, Evrengzib'in haleflerinde devlet adamlığı sanatının yeterince gelişmemiş olması ve gayrimüslim kuvvetlerin güçlenmesi nedeniyle daha hızlı bir şekilde zayıflamıştır. Şah Veliyyullah Muhaddis Dihlevî (ö. 1763) tarafından şekillendirilen ortodoks ve skolastik tasavvuf, Babürlerden umduğunu bulamamış ve Afgan Hükümdarı Ahmed Şah Abdali Hindistan'ı istila etmeye ve Maratha Konfederasyonu'nun yükselen gücünü ezmeye davet etmiştir. Maratha Konfederasyonu'nun yenilgiye uğratılmasına rağmen Müslüman hâkimiyetinin zayıflamasının önüne geçilememiştir.

19. yüzyılda, ortodoks tasavvufun temsilcisi Ray Bereylili Seyyid Ahmed (Ahmed Şehid-ö.1831), (Babürlerin zayıflaması üzerine Pencap'ı işgal eden) Sih hükümdarlarına karşı cihad etmiş ve şehit düşmüştür (Mahar, 2017). Bu savaş, Modern Alt Kıta tarihinde Müslüman olmayan yöneticilere karşı "cihad" adı altında gerçekleştirilen ilk girişim olmuştur (Jalal, 2008, s. 1).

Bu dönem, İngilizlerin Doğu Hindistan Şirketi adı altında Alt Kıta'nın büyük bir bölümünü işgal ettiği ve Müslüman egemenliğini sona erdirdiği dönemdir. Müslümanlar ve Hindular, İngilizleri Alt Kıta'dan çıkarmak için 1957 yılında ciddi bir ortak girişimde bulunmuşlardır. İngilizlere karşı cihad etmek için fetva (İslam âlimleri tarafından ortaya konulan resmî tebliğ) çıkarılmış ve bu savaşa Ray Bereylili Seyyid

Ahmed'in (ö. 1831) takipçileri katılmıştır. Bu olay, 1857 Bağımsızlık Savaşı olarak da bilinir. Bu savaşta başarısız olunmasının ardından ortodoks tasavvuf, İngilizlerin getirdiği Batı eğitim sistemine karşı durmak ve İslam'ı yeniden canlandırmak için usulca ilahiyat okulu (medrese) kurmaya yönelmiştir. Dar'ül-ulûm Diyûbend (Diyûbend İlim Tahsil Evi) adlı ilahiyat okulu 1867 yılında küçük bir kasaba olan Diyûbend'de kurulmuştur (Metcalf, 1982, s. 87, 88).

Ortodoks ve Skolastik Tasavvufun Yeniden Tesisi: 19. Yüzyılda Ortaya Çıkan Diyûbendi ve Birelvi İslami Canlanma Hareketleri

Bu İslami canlanma hareketleri, 19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın başlarında Diyûbend ve Ray Bereyli (şu andaki Hindistan) kentlerinde bulunan iki ilahiyat okuluna (Medrese) mensup Hanefi âlimleri tarafından başlatılmıştır. Bu ilahiyat okullarının mezunları ve takipçileri daha sonrasında Güney Asya Hanefileri içerisinde Diyûbendiler ve Birelviler olarak adlandırılan iki farklı düşünce okulunu şekillendirmişlerdir. Bu iki hareket birçok yönden birbirleriyle ihtilaf hâlinde olmuştur. Dolayısıyla Güney Asya ortodoks tasavvufu da ikiye bölünmüştür. Aslında her iki ilahiyat okuluna mensup âlimler, fıkhıta Hanefi mezhebine, itikatta Maturidi mezhebine bağlı ve tasavvuf yolcularıdır. Ayrıca her iki gruptaki âlimler de şeriata sıkı sıkıya bağlı kalınması gerektiği konusunda hemfikirlerdir. Ancak bunlara rağmen bu iki ekol arasında hem usul hem de fûru yönünden bazı farklılıklar bulunmaktadır. Diyûbendilere göre Birelvilerin şu inançları sakıncalıdır: (1) Peygamber (s.a.v) gerçekte beşer (insan) değil nurdur (ışıktır). (2) Ona ilmu'l gayb (Gözle görülmeyen gizli şeylerin bilgisi) verilmiştir. (3) O, her yerde hazır ve nazırdır. Yani bütün evrende neler olduğunu görebilir ve dünyanın herhangi bir yerinde kendisine sığınan kişinin yanında hazır bulunabilir. Peygamber, muhtarul kuldur. Yani tüm yetki ve güçlere sahiptir. Böylece istediğini yapabilir. Diyûbendilerin Birelvilerden fûru açısından farklılaştıkları konular ise Birelvilerin

şu uygulamalarıdır: Allah'tan gayrısının adına çağırarak, mezarların önünde secde etmek, mezarların etrafını dolaşmak (tavaf etmek), Allah'tan gayrısı adına yemin etmek, mezarlarda ayinler yapmak, mevlit, taziye ve bunlarla birlikte uydurdukları ve bidat oldukları çok aşikâr olan diğer birçok şey (Palanpuri, 1997).

Öte yandan Birelvilerin ise Diyûbendi âlimleri tarafından kaleme alınmış olan dört kitapta yer alan ve kesinlik ifade eden hususi bazı cümlelere dair ciddi çekinceleri vardır. Bu kitaplar; Mevlana Muhammed Kasım Nanutevi'nin (ö. 1880) 1880) *Tahzıru'l Nas'ı*, Mevlana Raşid Ahmed Genguhi'nin *Fetava-yı Reşidiyye'si*, Mevlana Halil Ahmed Enbitevi'nin *Berahin-i Katıa'sı* ve Mevlana Eşref Ali et-Tehanevi'nin *Hıfzu'l İman'ı*dır. Nanutevi'nin pasajında Hz. Peygamber'in (s.a.v) son peygamber olduğuna dair inancın reddedildiği iddia edilmiştir. Enbitevi'nin, Hz. Peygamber'in (s.a.v) ilmu'l gayb (Gözle görülemeyen dünyaya dair bilgi) sahibi olduğuna dair inanca getirdiği eleştirinin, Hz. Peygamber'e (s.a.v) hakaret anlamına geldiği iddia edilmiştir. Ayrıca Tehanevi de Hz. Peygamber'in ilmu'l gayb sahibi olmasına dair görüşünü detaylandırırken Hz. Peygamber'e (s.a.v) hakaret anlamına gelen kelimeler kullanmakla itham edilmiştir.

Birelvi ve Diyûbendi âlimleri teolojik farklılıkların yanı sıra siyaseten de farklılardır. Bu farklılıklar Güney Asya tasavvufunun genel görünüşünü etkilemiştir. Diyûbend Dar'ül-ulûm'unun (ilahiyat okulunun) kurucuları, Ray Bereylili Seyyid Ahmed'in Sihlere karşı ettiği cihaddan çok etkilenmişlerdir. Onlar cihadı sömürgeci güçlere karşı savaşmanın en önemli aracı olarak görmüşlerdir. Diyûbend'deki medresenin kurucuları, medresenin kurulmasından önce 1857'de İngiliz sömürgeciliğine karşı gerçekleştirilen Bağımsızlık Savaşı'na katılmışlardır (Metcalf, 1982, s. 87, 88). I. Dünya Savaşı sırasında Diyûbend Dar'ül-ulûm'unun en meşhur âlimi ve öğretmeni olan ve Şeyhu'l Hind olarak adlandırılan Mevlana Mahmud Hasan, Osmanlı'nın Hicaz Valisi ve Afganistan Kralı'nın yardımıyla Hindistan'daki sömürgeci İngiliz hükûmetini gizlice devirmeye çalışmıştır. Onun meşhur öğrencisi Mevlana Ubeydullah es-Sindi de bu girişimde önemli bir rol oynamıştır. Fakat bu girişim

başlamadan önce ortaya çıkmış ve başarısız olmuştur (Shahjahanpuri, 2015). Osmanlı Devleti'nin İtilaf Devletleri arasında paylaştırılarak parçalandığı haberinin Hindistan'a ulaşmasının ardından Diyûbend âlimleri dindar bir siyasi parti olan Ulemayı Hind Cemiyeti'ni kurmuşlardır. Bu cemiyet, dinî bir siyasi partidir ve Hilafet Hareketi (Hintli Müslümanların, Osmanlı Hilafeti'ni parçalamaya yönelik komploları nedeniyle İngilizlere karşı başlattıkları hareket) içerisinde coşkulu bir biçimde yer almıştır. Bu sömürge karşıtı yaklaşım, onları daha sonra sömürge karşıtı Hint milliyetçileri ve laiklik taraftarlarının önderlik ettiği Hint Ulusal Kongresi'yle yakınlaşmaya teşvik etmiştir. İngiliz yanlısı oldukları iddiaları nedeniyle Tüm Hindistan Müslüman Birliği'ne ve lideri Cinnah'a şiddetle karşı çıkmışlardır. Diyûbendi âlimlerinin büyük bir kısmı, Hindistan'ın bölünmesi ve Pakistan'ın kurulması konusunda Kongre'nin yanında yer almış ve Pakistan'ın kurulmasına karşı çıkmışlardır. Bununla birlikte Diyûbendi âlimleri içerisinde başını Mevlana Şebbir Ahmed Osmani'nin çektiği küçük bir grup, Pakistan fikrini desteklemiştir. Böylece Ulemayı Hindistan Cemiyeti iki gruba bölünmüştür. Pakistan yanlısı grup, bölünmeden sonra Pakistan'a göç etmiş ve Pakistan'ın önde gelen dinî siyasi partilerinden Diyûbendi kökenli Ulemayı İslamiye Cemiyeti'nin kurulmasına öncülük etmişlerdir. Pakistanlı Diyûbendiler, 1980'lerde Sovyetlere karşı yapılan Afgan Cihadı sırasında önemli rol oynamışlardır. Bu olay sırasında çok sayıda öğrenci Afganistan'a gitmiş ve "Komünist" rejime karşı bizzat "cihad"a katılmışlardır (Cooley, 2000).

Diyûbendilerin aksine Birelviler, İngiliz sömürge dönemi boyunca çatışma politikası ve cihaddan uzak durmuşlardır. Hatta Hintli Müslümanlar tarafından kutsal Mekke ve Medine topraklarını ve Osmanlı Hilafeti'ni korumak amacıyla başlatılan hareketlerden en meşhuru olan Hilafet Hareketi'ne dahi katılmamışlardır. Birelvi düşünce ekolünün kurucusu olan Mevlana Ahmed Rıza Han Birelvi, Hz. Peygamber'in (s.a.v) hadisine göre Osmanlıların Kureyş Kabilesi'ne mensup olmadıkları için Müslümanların halifesi de olmadıkları görüşündedir (Sanyal, 2005, s. 81). Ancak Pakistan'ın bağımsızlığını ilan etmesinin

ardından Birelvi âlimlerinin içerisinde yer aldığı ilk dinî siyasi parti, Mevlana Muhammed Ahmed Kadiri tarafından Cem'iyet-i Ulemâ-yi Pâkistân adı altında kurulmuştur. Parti daha sonra Mevlana Şah Ahmed Nurani'nin liderliğinde, onun Zülfikar Ali Butto'nun ikinci hükûmetine karşı başlattığı hareket ile birlikte Pakistan Ulusal İttifakı'nın aktif bir parçası olarak ulusal siyaset sahnesine çıkmıştır.

Diyûbendi ve Birelvi düşünce okullarının birbirine zıt bu tutumları, bu okullarla ilişki içerisinde olan tekkeler veya tasavvuf merkezleri üzerinde de birbirinden farklı etkiler bırakmıştır.

Güney Asya Tasavvufunda Güncel Eğilimler

Güney Asya tasavvufu iki farklı düzeyde temsil edilmektedir: Kentsel alanlarda yerleşik şeriat yanlısı ortodoks veya skolastik tasavvuf ve kırsal kitleler tarafından benimsenmiş popülist veya şeriat dışı heterodoks tasavvuf. Bugün Güney Asya'da ortodoks tasavvufu temsil eden dört önemli tasavvuf tarikatı bulunmaktadır. Bunlar: Nakşibendi, Kadiri, Sühreverdi ve Çiştî Tarikatlarıdır. Bununla birlikte Güney Asya'da çoğulcu veya heterodoks olan onlarca sufi grubu da bulunmaktadır.

Şeriat Yanlısı Ortodoks Skolastik Tasavvuf

Bu grup tamamen İslam şeriatına dayanmaktadır. Bu gruba mensup olanlar, mistik öğretilerini Kur'an ve sünnet ile meşrulaştırırlar. Bu mistik öğretileri genellikle meşhur bir hadiste aktarıldığı üzere Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından kullanılan "ihsan" kavramıyla ifade ederler. Manevi anlamda Allah'a ulaşmanın en kısa yolunun İslam şeriatını takip etmek olduğunu kabul ederler. Bu gruptakiler, şeriatın sıkı takipçileri olduklarından İslam şeriatının öğretisiyle iç içedirler ve bu doğrultuda skolastik bir alt yapıya sahiptirler.

Ortodoks veya skolastik tasavvuf, takipçilerini eğitmek için iyi düşünümlü tasarılanmış iki yönlü bir plana sahiptir. Öncelikle takipçilerine Kur'an ve sünnetin emirlerini öğretirler ve onlara yaşamın bütün

yönlerinde şeriata sıkı sıkı bağlı kalmalarını tembihlerler. Sonra yavaş yavaş ruhun arındırılması ve maneviyatın yolcu (salik) ilahi hakikati bulabileceği manevi bir dünyaya (seyrû süluk) sokacak şekilde zenginleştirilmesi adına bazı özel dualar önerirler. Bunların dışında ahlaka da odaklanırlar. Kur'an ve sünnetin ortaya koyduğu erdemleri benimsemeleri ve manevi olumsuzluklara karşı mücadele etmeleri için takipçilerine sürekli olarak vaaz ederler. Tasavvufun bu şekli ekseriyetle kentsel alanlarda görülmektedir. Ancak son zamanlarda kırsal alanlardaki etkisi de artmıştır.

Mevcut şeriat yanlısı ortodoks skolastik tasavvuf, üç ana alt gruba ayrılabilir; Diyûbendi tasavvufu, Birelvi tasavvufu ve ne Diyûbendi ne de Birelvi olan tasavvuf. İlk ikisi yukarıda bahsi geçen ve 19. yüzyılda ortaya çıkan bilimsel ve İslami canlanma hareketlerinden ilham alırken sonuncusu ideolojik çatışmalardan uzak durmuş ve geleneksel tasavvuf tarzını korumuştur.

Diyûbendi Şeriat Yanlısı Skolastik Ortodoks Tasavvuf: Düşünceler ve Uygulamalar

Diyûbendi âlimleri, tasavvuf veya sufizmi ahlakla ilgili İslami bilimlerin bir parçası olarak ilan ederler. Onlara göre temel olarak tasavvuf herhangi bir müridin huzurunda kıskançlık, öfke, gurur, şehvet vb. gibi kötü ahlakın terk edilmesinden ve samimiyet, doğruluk misafirperverlik, Allah ve O'nun Resul'üne olan sevgi, sabır vb. gibi iyi ahlakın edinilmesinden sorumludur. Onlara göre şeriatın iki yönü bulunur: İlk yön; taharet, namaz oruç, ilişkiler, sosyallik gibi zahiri pratiklerle ilgilidir. Şeriatın ikinci yönü ise tasavvuf ve ihsan olarak adlandırılan manevi (içsel-batını) pratiklerle alakalıdır (Darul Ifta Darul Uloom Deoband, 2013).

Diyûbend âlimleri genel olarak Alt Kıta'daki dört büyük tasavvuf tarikatına mensuplardır: Nakşibendi, Kadiri, Sühreverdi ve Çiştî. Adı geçen tüm bu sufi tarikatlarında beyat almak Diyûbend Dar'ül-ulûm İlahiyat Okulu'nun kurulduğu dönemlerden bu yana yaygın bir uygulama olagelmıştır.

Diyûbend âlimleri her ne kadar tasavvufa bağlı olsalar da onların Alt Kıta'daki temel kimlikleri, takip ettikleri ilmî gelenektir. Aslında bu Diyûbend Dar'ül-ulûm'una bağlı din âlimleri ve vaizler ile birlikte Diyûbend Dar'ül-ulûm'unun Alt Kıta'ya yayılmış şubeleri tarafından yönlendirilen İslami bir canlanma hareketidir. Bu nedenle Diyûbendi ortodoks tasavvuf medrese (ilahiyat okulu) geleneğine bağlıdır. Hindistan'ın Diyûbend kasabasında bulunan Dar'ül-ulûm, günümüzde üniversite derecesine yükseltilmiştir.

Pakistan'da, 1959'dan beri aktif olan Vifâku'l-Medârisu'l Arabiyye Pakistan olarak adlandırılan Diyûbendi bağlantılı ilahiyat okullarının bağlı olduğu ayrı bir eğitim kurulu bulunmaktadır. Kurula kayıtlı toplam medrese sayısı 19.491'dir. Kurula bağlı medreselerden mezun olan erkek din âlimlerinin sayısı 154.848, kadın mezunların sayısı 188.923 ve hafızların (Kur'an'ı ezberleyenler) sayısı ise 1.198.438'dir. Son rakamlara göre Vifâku'l Medâris'e bağlı ilahiyat okullarında okuyan toplam öğrenci sayısı 2.498.239'dur. Bunlardan 1.606.516'sı erkek, 891.813'ü ise kız öğrencidir (Wifaq ul Madaris Arabiyyah, 2018).

Alt Kıta'da Diyûbend düşünce ekolü ile bağlantılı çeşitli dinî siyasi partiler bulunmaktadır: Ulemayı Hint Cemiyeti, Ulemayı İslam Cemiyeti (F), Ulemayı İslam Cemiyeti (S), Ulemayı İslam Cemiyeti (Q), Ahrar-ı İslam Meclisi, Ahrar Partisi (Hindistan), Tevhid ve Sünnet Cemiyeti, Pakistan Ulema Konseyi, Hefazat-ı İslam Bangladeş (Rana, 2011, s. 157; Wikipedia, 2019).

Aşağıdaki militan örgütler de Diyûbend düşünce ekolü ile bağlantılıdır: Ceyş-i Muhammed, Hareket'ül Mücahidin, Hareket'ül Cihadu'l İslami, Jamiatul Mücahidleri Aalami, Leşker-i Ömer, Leşker-i Cavi, Afgan Talibanı, Tahrik-i Taliban Pakistan, Sipahi Sahabe Pakistan (Rana, 2011, s. 353; Wikipedia, 2019).

Diyûbend Ortodoks Tasavvuf Düşüncelerini ve Uygulamalarını Anlama Noktasında Bir Örnek Olarak Ber Şerif'ten Mevlana Abdülkerim Kureyşi

Bu bölümde Diyûbend bağlantılı tasavvufun doğru bir şekilde anlaşılması ve Diyûbendi ortodoks tasavvufunun düşünce ve uygulamalarını tartışmak adına Mevlana Abdülkerim Kureyşi (ö. 1998) örnek olarak ele alınmıştır.

Sind'de yaşayan Mevlana Abdülkerim Kureyşi (M.S. 1923-1998) geçtiğimiz yüzyılın meşhur İslam âlimi ve Kadiri Tasavvuf Tarikatı'nın şeyhidir. Onun (aynı zamanda sufi tekkesi olan) ilahiyat okulu, (Sind, Pakistan'da bulunan) Kambar Shahdadkot'un yakınındaki Ber Şerif olarak adlandırılan küçük bir kasabada bulunmaktadır. Hocalarının silsilesi Diyûbendilere ulaşmaktadır. Dolayısıyla Diyûbendi Düşünce Okulu'na bağlıdır. Kadiri Tarikatı içerisinde (Sukkur Sind civarındaki) Haleci Şerif'teki Şeyh Mevlana Hamidullah'tan beyat almıştır. Daha sonra müritlerine manevi eğitim vermesine icazet verilmiş ve böylece kendisi de Kadiri Tarikatı Şeyhi olarak bilinmiştir. Günümüzde Abdülkerim'in Ber Şerif'teki ilahiyat okulunun ve sufi tekkesinin başında muallimlik ve mürşitlik vazifelerini yürüten oğlu Mevlana Abdülaziz Kureyşi bulunmaktadır.

Mevlana Abdülkerim Kureyşi, Haleci Şerif'teki Şeyhi Mevlana Hamidullah'ın vefat etmesinin ardından kendi tasavvuf tarikatını kurmuştur. Arayış içerisinde olan ve kendisine sığınan birisini müritliğine kabul etmesi onlara ders verdiği zikirlerle başlamaları yoluyla olmaktadır. Abdülkerim Kureyşi, bu kişilere öncelikle zikrin öneminden bahseder ve daha sonrasında kendi zikir tarzını açıklardı. Onlara iki tür zikir öğretirdi: Geceleri çekilen cehri (sesli) zikir ve hem gündüz hem de gece boyunca çekilen kalbi (kalpten sessizce, hafi) zikir (Soomro, 2004, s. 425).

Diğer tüm Diyûbend âlimleri gibi Mevlana Kureyşi de şeriatın sıkı takipçisi olmuş ve her türlü bidatten uzak durmaya çalışmıştır. Takipçilerine de aynı şeyi yapmalarını daima emretmiştir. Bir konuşmasında şöyle demiştir: “Şayet bir şeyhin şeriatın hilafında hareket ettiğini

görürseniz onu bırakın. Ve ona verdiğiniz beyatı da bozun. Onu takip etmek yasaklanmıştır. Bidatten kaçının... Bidat, İslam'ın üzerinde siyah bir noktadır. Yenilikçi, getirdiği yeniliğin İslam'a uygun olduğunu düşünür. Ama nihayetinde şirke düşer. Ve müşrik sıradan bir kâfir değildir. Müşriğin kâfirlik derecesi sıradan kâfire nazarla daha yüksektir.” (Soomro, 2004, s. 613).

Kameranın Güney Asya'da piyasaya sürülmesinin ardından çok sayıda Ortodoks âlim, kamera kullanımına karşı fetva vermiş ve fotoğrafın gayri İslami olduğunu ilan etmiştir. Aynı ortodoks çizgiyi temsil eden Mevlana Kureyşi de 1979 yılında fotoğraf ve fotoğrafçılığa karşı *El-Tanweer Li-Tahleeq Al-lhayat Wal Tasweer* başlığı altında Arapça bir kitap kaleme almış ve Arap âlimlerin bu bidatten kaçınmalarını sağlamak amacıyla kitabın kopyalarını Arap dünyasına göndermiştir (Soomro, 2004, s. 146).

Diyûbend Düşünce Okulu, Alt Kıta'da İngiliz sömürgesine karşı savaştığı ve Güney Asya'da İngilizlerin getirdiği her reforma karşı çıktığı için Mevlana Kureyşi de İngilizler ve İngiliz medeniyetine karşı güçlü bir nefret duymuştur. Kravatın “haç”ı temsil ettiğine inandığından kravat takan Müslümanlara karşı memnuniyetsizliğini ifade etmiştir. Ve ona göre kravat takma meselesi, Hristiyanların “Mesih'in asıldığı inancı” ile ilişkilidir. Müslümanlar ise buna yani Hz. İsa'nın asıldığına inanamamaktadır (Soomro, 2004, s. 543). Başka bir yerde şöyle demiştir:

Bana onların (İngilizlerin) düşüncelerinin iyi olduğu söylenip duruyor. Onların düşünceleri nasıl iyi olabilir? Maymun ve soytarıya benzeyen, renkleri kötü simaları da çirkin olan (bu kişiler nasıl iyi olabilir ki?)... İngilizler yüzünden kültürümüz bozuldu. İnsanlar sakallarını tıraş etmeye başladılar. Ve toplumdaki yalakalar, İngiliz efendilerini memnun etmek için kadınlarının örtü ve peçelerini açtılar. İngilizler, geniş toprak parçalarını ve unvanlarını, onların temsilcilerine verdiler. İngilizler, İslami eğitim sistemini engelleyerek laik eğitim sistemini uygulamaya koydular. İngilizce eğitimi mecburi kılarak kültürümüzü değiştirdiler. İngilizler, iş ve başka teşvikler sunarak Müslüman'ı Kur'an'dan uzakta tuttular. Okullarımız ve kolejlerimiz Kur'an'dan yoksun hâle geldi. Yargımız Kur'an'ı görmezden geldi ve Batı hukukunu takip etmeye başladı (Soomro, 2004, s. 574).

Diyûbend Düşünce Okulu da Ray Bereylili Seyyid Ahmed'in "Cihad Hareketi"nden etkilenmiştir. Hatta Diyûbendiler, 1857 yılında yapılan Bağımsızlık Savaşı'nda cihada katılmışlardır. Dolayısıyla Mevlana Kureyşi de bir Diyûbendi olarak cihadın emperyalist güçlerle baş etmek ve dünyada onurlu bir statü kazanmak adına Müslümanların elindeki en lüzumlu silah olduğu görüşündedir. Bu nedenle sadece takipçilerinin manevi eğitimine odaklanmakla kalmamış onları cihada katılmaya hazır olmaları konusunda da cesaretlendirmiştir.

16 Nisan 1982'de Kandiyaro'da (Sindh) takipçilerine hitap ettiği bir konuşmada onlara şu dersi vermiştir:

Ey Müslümanlar! Silahları yanınızda bulundurun. Eğer ruhsatınız yoksa dahi onları yanınızda bulundurmalısınız. Ruhsatlı silahlar, devlet tarafından el konulabileceği için sizin değildir ancak ruhsatsız silahlar gerçek anlamda sizindir... Silah bulundurmamak bizim dinimizdir. Kur'an mali durumumuzun el verdiği ölçüde silahlar satın alarak cihada hazırlanmamızı emreder (Soomro, 2004, s. 372).

Hatırlayın! İslam, güç dinidir. İnsanları şeriatı takip etmeye zorlamak için onlara korku salmalıyız. Avrupalılar ülkemizde, İslam'ın yumuşak bir din, ahlakini olduğu algısını yaymıştır. Şimdi size soruyorum: Güç ahlaklı bir şey midir yoksa ahlsızlık mıdır? Birisi faziletli ve erdemli bir yolu takip etmeye zorlanırsa bu ahlsızlık mıdır? Sir Seyyid Ahmed Han ve diğer bazı insanlar gibi Avrupalılaştırmış Kıta Altı Müslümanları, bu tarz bir duruş sergilediler. Hatta onlar, Hz. Peygamber'in (s.a.v) savaşlarının mazur görülmesi gerektiği açıklamasında bulundular. Allah, Müslümanlar eliyle kâfirlere elem ve azap göndermiştir. Kâfirlere karşı cihad etmek ve onları ya Müslüman ya da zimmi yapmak Müslümanların vazifesidir... İnanın bana, küfür ile mücadelenin başka bir yolu yoktur. İslam'da cihadın olmadığını iddia eden kişiler Avrupa'nın ajanlarıdır (Soomro, 2004, s. 373).

Mevlana Kureyşi, Afganistan'ın Sovyetler tarafından işgalinden önce (Aralık 1979) konuşmalar yapardı. Bu doğrultuda Mevlana, Afgan Cihadı başladığında öğrencilerini ve takipçilerini defaatle cihada katılmaya teşvik etmiştir. Onun teşvik ve cesaretlendirmeleri sonucunda çok sayıda öğrencisi ve takipçisi Afganistan'a gitmiş ve Sovyetler'e karşı savaşmıştır (Soomro, 2004, ss. 384-385).

Mevlana, Sovyet birliklerinin Afganistan'dan geri çekilmesinin ardından çıkan iç savaş döneminde Taliban hareketinin Kabil'in kontrolünü ele geçirmesine tam destek vermiştir. 15 kişiden oluşan Taliban heyeti, Mevlana'nın okulunu ziyaret etmiş ve ondan asker desteğinin yanı sıra maddi yardım da talep etmiştir. Mevlana da onların bu tekliflerini geri çevirmemiş ve başkalarından da aynı şeyi yapmalarını istemiştir (Soomro, 2004, s. 387). Sonrasında Taliban'ın Kandahar Valisi olan Molla Muhammed Hassan Rahmani kendisine bir mektup yazarak daha da fazla mali destek istemiştir. Mevlana, Taliban için bir fon yaratma kampanyası başlatmış ve Taliban'a emtia ve nakit paralarla yüklü kamyonlar göndermeye devam etmiştir (Soomro, 2004, s. 390). Mevlana, gerçek İslam yasalarının uygulandığı toprakları görmek için Taliban'ın Afganistan'ını ziyaret etmek istemiştir. Bu doğrultuda hastalığı ve yaşına rağmen 1997 senesinde Afganistan'ı ziyaret etmiş ve Molla Ömer de dâhil olmak üzere Taliban liderleriyle görüşmüştür (Soomro, 2004, s. 396). Memleketine döndükten sonra Taliban'ı daha da artan bir coşkuyla desteklemiştir. 10 Aralık 1997'de bugünkü Benazir Abad'da büyük bir halk toplantısı düzenlenmiştir. Ve bu tek günde Taliban için 1.050.000 Pakistan Rupisi toplanmıştır (Soomro, 2004, s. 399, 402).

Birelvi Şeriat Yanlısı Skolastik Ortodoks Tasavvuf Ekolü: Düşünceler ve Uygulamalar

Birelvi Düşünce Okulu, Alt Kıta'da Diyûbend Düşünce Okulu'ndan daha popülerdir. Güney Asya'da 200 milyonun üzerinde takipçisi bulunmaktadır (Bowker, 2003). Tasavvuf, Birelvi hareketinin en önemli parçasıdır. Hatta Güney Asya'da Diyûbendiler ve Ehl-i Hadis'in eleştirilerine rağmen "geleneksel Sufi kültürü" pankartını taşıdığından zaman zaman bir sufi hareketi olarak dahi tanımlanmaktadır. Birelvi Düşünce Okulu'nun kurucusu olan Mevlana Ahmed Rıza Han Birelvi (d. 1921), Kadiri Tarikatı'na bağlıydı ve Şah Âl-i Resûl Mârhervî'nin müridiydi. Tasavvuf yolunun yolcusu olmuş ve takipçilerine bunu benimsemeleri için yol göstermiştir.

Pakistan'da, Birelvi Düşünce Okulu ile bağlantılı Tanzimu'l Madaris adı altında faaliyet gösteren ayrı bir dinî eğitim kurulu bulunmaktadır. Çok sayıda medrese (İlahiyat Okulu) bu kurula bağlıdır.

Birelviler, sömürge döneminde siyasetten uzak durmuş ve sömürgecilik karşıtı mücadeleye katılmamışlardır. Ancak Pakistan'ın bağımsızlığından sonra ülkedeki ilk Birelvi merkezli siyasi parti olan Ulemayı Pakistan Cemiyeti ortaya çıkarmıştır. Günümüzde Birelvi Düşünce Okulu'yla bağlantılı altı dinî siyasi organizasyon bulunmaktadır. Bunlardan beşi Ulemayı Pakistan Cemiyeti (Nurani Grubu), Ulemayı Pakistan Cemiyeti (Niyazi Grubu), Ulemayı Pakistan Cemiyeti (Nifaz-ı Şeriat Grubu), Ulemayı Pakistan Cemiyeti (Fazıl Kerim Grubu) ve Meşaik Cemiyeti'dir (Rana, 2011, s. 353). Bunlara ek olarak yakın zamanda Lahorlu bir Birelvi âlimi olan Hadim Hüseyin Rizvi tarafından Tahrik-i Lebbeyk Pakistan adıyla bir başka Birelvi Partisi daha kurulmuştur.

Birelviler uzunca bir zaman militan hareketlerle bir ilişki içerisinde olmamış olsa da 1990'lardan bu yana artan mezhepçi şiddet nedeniyle Birelviler de militanlığa yönelmiştir. Birelviler'in Pakistan'daki ilk şiddet eylemleri "Sünni Tahrik (Hareket)" biçiminde ortaya çıkmıştır. Günümüzde Birelvilerle bağlantılı olan cihadçı örgütler şunlardır: İslam Cephesi (Leşker-i İslam), Sünni Cihadçılık Konseyi, Tahrik-i Cihad, Leşkeri Ebabil Mücahidleri, Tanzimu'l Arifin, Şeran-i İslam, Leşker-i Mustafa, Leşker-i Ehli Sünnet, Ensaru'l İslam ve Ensarul Mücahidin-i Âlemi Cemiyeti'dir (Rana, 2011, s. 354).

Birelvi Ortodoks Tasavvuf Düşünce ve Uygulamalarını Anlama Noktasında Bir Örnek Olarak Davet-i İslami

Güney Asya'daki mevcut Birelvi tasavvuf grubunu anlamak için Davet-i İslami (İslam'a Davet) üzerinde tartışılacak bir örnek olarak ele alınmıştır. Davet-i İslami, Mevlana Ebu Bilal Muhammed İlyas Attar Kadiri Rizvi Ziyai tarafından Eylül 1981'de Karaçi'de (Pakistan) Kur'an ve sünnetin telkin edilmesi amacıyla kurulan İslami fakat siyasi olmayan bir örgüttür. Merkez ofisi Karaçi'de bulunmaktadır ve 100'den fazla ülkede faaliyet göstermektedir. Başlıca hedefi, Birelvi Düşünce

Okulu'nun kurucusu Mevlana Ahmed Rıza Han Birelvi'nin en baştan kabul ettiği İslami yorum olan Sünniliği yaymak yani toplumu sünnileştirmektir (Sünni İslam'ın geleneğini dayatmaktır). Bu örgüt, Güney Asya'da Birelvi tasavvufunu temsil eden en büyük organizasyondur. Örgütün öne çıkan özellikleri şunlardır:

Davet-i İslami'nin kurucusu ve aynı zamanda Kadiri Tarikatı'nın Şeyhi olan Mevlana İlyas Attar Kadiri, takipçileri için 72 *Medeni İnamat* adında bir kitapçık hazırlamıştır. Aslında bu, onun takipçileri için bir ahlak kuralları bütünüdür. Bu kitapta takipçilerine beş vakit namazı camide ilk safta, cemaatle birlikte ve ilk tekbire yetiyecek şekilde kılmalarını telkin eder (Attar Qadri, t.y.).

Ayrıca takipçilerine geceleri Ayete'l Kürsi, Hz. Fatıma'nın tesbihatı ve İhlas ile Mülk sûrelerini okumalarını söyler. Bununla birlikte takipçilerinin konuşma, yürüme, bir şeyleri toplayıp bırakma, telefonda konuşma, araba kullanma vb. tüm faaliyetlerini durdurarak ezan ve kamete (cemaat namazına çağrı) icabet etmelerini zorunlu kılmıştır.

Ayrıca (Kadiri Tarikatı'nın tasavvuf üstatlarından oluşan) Şecere'den hasıl olan bazı evradı (kutsal duaları) okumalarını ve Hz. Peygamber'e en az 313 defa salavat getirmelerini telkin eder. (Farz namazın cemaatle eda edilmesi öncesinde) öğle, ikindi ve yatsının sünnetlerini ve farzdan sonra kılınan nafil namazları eda etmeleri konusunda onlara telkinde bulunur. Ayrıca onlardan Teheccüd, İşrak, Duha ve Evvabin namazlarını da kılmalarını ister. Bunlara ek olarak günde en az bir defa Tahiyetü'l Vüdu (Abdeste Hürmet) ve Tahiyetü'l Mescid (Mescide Hürmet) namazlarını da eda etmelerini bekler (Attar Qadri, t.y.).

Adından da anlaşılacağı üzere Davet-i İslami'nin asıl amacı; Kur'an öğretilerini ve sünneti yaymak olan misyoner bir organizasyondur. Bu doğrultuda Medeni Kafile, Medeni İnamat ve diğer Medeni faaliyetlere yönelik bireysel çabalarıyla takipçilerini en azından İslam kardeşi olduklarına ikna etmeye çalışır (Attar Qadri, t.y.).

Davet-i İslami'nin misyonları "Medeni Kafile" olarak adlandırılır. Bunlar; üç gün, on iki gün, bir ay ve on iki ay olacak şekilde tasarlanmıştır

ve bu kabileler vaaz etme amacıyla şehir şehir, köy köy ve ülke ülke gezerler (Dawat-e İslami, website).

Dünyevi problemlerin manevi olarak tedavi edilmesi, Güney Asya'daki Birelvi Düşünce Okulu'nun ayırt edici özelliğidir. Davet-i İslami, kitlelerin maddi sorunlarına manevi çareler geliştirmek için Mektubat (Mektuplar) ve Tavizat (Muskalar) Meclisi (Muskalar Kurulu) olarak adlandırılan ve çok aktif olan ayrı bir birime sahiptir. Muska (Taviz) üzerine bazı duaların Arapça olarak yazıldığı, genellikle kolye gibi boyna asılmak veya kola bağlanmak üzere bir ipe bağlanmış bir kâğıt parçası için kullanılan bir terimdir. İnsanlar, muskanın hastaların tedavi edilmesi ya da düşük gelir, işsizlik gibi insanların maddi ihtiyaçlarının giderilmesi noktasında manevi bir kaynak olduğuna inanırlar. Muska aynı zamanda ruhlar veya cinler tarafından çarpıldıkları düşünülenlerin tedavisinde de önemli olarak kabul edilir. Davet-i İslami, bu birim aracılığıyla dünya genelinde ihtiyacı olan kişilere posta yoluyla muskalar göndermektedir (Dawat-e İslami Taweezat e Attariya, t.y.).

Davet-i İslami'nin kurucusu olan Mevlana İlyas Attar Kadiri, takipçilerinin (ister evde ister dışarıda olsun) film ve tiyatro izlemelerini ve televizyondan VCR'den, DVD'den veya internetten müzik/şarkı dinlemelerini kesin bir şekilde yasaklamıştır (Attar Qadri, t.y.).

Takipçileri için belirli tarzda bir kıyafet zorunluluğu getirmiştir. Takipçileri işte, evde vb. nerede olursa olsun bütün gün Türban (Imamah Sharif) takmak, uzun saç (Zulfayn) ve avuç dolusu sakal (şayet o kadar çıkıyorsa) bırakmak, sünnete uygun bir biçimde dize kadar inen beyaz bir gömlek (Kurtā) giymek, ön cebinde fark edilebilir bir şekilde misvak (diş fırçası) taşımak ve alt kıyafetlerinin (pijama veya pantolon vb.) ayak bileklerine kadar uzanmasını sağlamak zorundadırlar (Attar Qadri, t.y.).

Ne Diyûbendi Ne Birelvi Olan Şeriat Yanlısı Ortodoks Tasavvuf

Güney Asya'da ortodoks tasavvufun iki ana grubu olan Diyûbendiler ve Birelviler dışında şeriat yanlısı ve ortodoks tasavvuf düşüncesine bağlı çok sayıda başka sufi zaviye, örgüt ve tekke de bulunmaktadır. Ancak bunlar Diyûbendiler ve Birelvilerin ideolojik kamplaşmasından uzak

durmaktadırlar. Allame Tahiru'l Kadiri'nin Minhacu'l Kuran ve Golra Şerifli Pir Meher Ali Şah'ın sufi tekkesi bunun en güzel örnekleridir. Söz konusu ideolojik meydan okumadan uzak durmalarının esas sebebi, her iki grubun birbirine karşı çıkardığı fetvalar olmuştur. Bu gruplar tarafından diğerine karşı küfür (dalalet) fetvası dahi çıkarılmıştır. Dolayısıyla söz konusu nötr grup, bu tür fetvaları ve bu grupların birbirini dalaletle itham etmelerini desteklememektedir. Bununla birlikte inançları ve uygulamaları Birelvilere yakındır. Bu nedenle bazen yanlış bir şekilde Birelvilere mensup olarak kabul edilirler.

Çoğulcu ve Popülist Tasavvuf Ekolü: Düşünceler ve Uygulamalar

Geleneksel olarak kendisini Güney Asya'nın kentsel alanlarıyla sınırlandırmış olan ortodoks tasavvufun yanında (gerçi Birelviler yakın zamanda kırsal alanlarda da etkili olmaya başlamıştır) Güney Asya Müslüman nüfusunun büyük çoğunluğunun yaşadığı kırsal alanlarda popüler olan bir başka tasavvuf akımı bulunmaktadır. Bu popülist tasavvuf, ortodoks olmayan dinî dogmalar ve pratikleri benimsemiştir. Bu gruptakiler, Müslüman olsalar da şeriata sıkı sıkı bağlı olma gibi bir dertleri yoktur.

Yukarıda da bahsedildiği üzere tasavvuf, Güney Asya'ya ayak basmadan önceki dönemde hâlihazırda gruplara bölünmüştü: (Data Gencbahş olarak bilinen Şeyh Ali Hücveri tarafından etkili bir şekilde temsil edilen) Şeriat yanlısı tasavvuf grubu ve gayri şeriati tasavvuf gurubu. Gayri şeriati tasavvuf grubu daha sonra zamanla Hinduizm ve Budizm'in eski mistik geleneklerini özümsemiş ve Melameti ile Kalenderi tasavvuf geleneklerinin etkisiyle kırsal kitleler arasında popüler hâle gelmiştir (Khalid, 2017a). Bu popülist tasavvufun bazı önemli özellikleri şunlardır:

Heterodoks ya da Çoğulcu Güney Asya Tasavvufu'nun Ayırt Edici Özellikleri

Devlete Bağlı Din Görevlilerinin Maddeciliğine ve Dünyeviliğine Karşı Muhalefet

Sufiler ve mollalar (vaizler) arasında esasen vaizlerin devlet tarafından kadı (yargıç) olarak atanarak yetkilendirilmesinin ardından ortaya çıkan ve tarih boyunca süregelen çok önemli bir ihtilaf bulunmaktadır. Sufiler, kadıların yavan, sert, dar görüşlü ve öngörüsüz olmalarını ve özellikle de gücün ihtirasına kapıldıktan sonra takındıkları kibirli tavrı sert bir biçimde eleştirmişlerdir. Halk kitleleri de kadıların bu kibirli davranışlarından ötürü mağdur olduklarından ezilen halk sufilere çok sevmiştir. Kendisi de bir sufi kadı olan Kadan (ö. M.S. 1551), kendi çağdaşı olan kadıların tutumunu orijinali Sintçe olan şu beyit ile kınamıştır: “Kanz, Qudoori ve Kafia gibi ilahiyat okullarında okutulan bütün kitapları okuduğunuz hâlde sizler anca kuyu içinde yaşarken gökyüzünü hesap etmeye çalışan bir karınca gibisiniz.”

Şeriat yanlısı ortodoks tasavvuf devlete bağlı din adamlarının bu tarz tutumlarını eleştirmiş olmasına rağmen heterodoks tasavvuf bu durumu (devlete bağlı din adamlarının tutumları) şeriattan sapmış olmaları noktasındaki eleştirilere karşı en etkili cevap olarak kullanmıştır. Yani eleştirilere karşılık olarak kadıların, dünyeviliğe batmış olmakla suçlanmışlardır.

Dinî Aşırılıkçılık ve Dar Fikirliliğe Karşı Muhalefet

12. ve 13. yüzyılda gerçekleşen Moğol İstilasının sonlanmasının ardından çok sayıda Orta Asyalı âlimin (İslam hukukçuları) Güney Asya'ya gidişleriyle bu âlimlerin yaptıkları baskılar, devletin Müslüman olmayan kişilere yönelik tutumlarını değiştirmiştir. Vaizler, Hindulara özgürlük vermek yerine onlara karşı sert bir tavır takınılması talebinde bulunmuşlardır. Sultan İltutmış'tan Hinduların ya İslam'ı kabul etmeye zorlanmaları ya da öldürülmeleri istenmiştir. Devlete bağlı olan din adamlarının yalnızca Müslüman olmayanlara değil aynı zamanda

aslen Müslüman olan fakat bu din adamlarının yorumlarına göre kâfir olarak kabul edilen insanlara yönelik bu tutumu, İngilizlerin Alt Kıta'ya ayak basması ve Alt Kıta'daki Müslüman egemenliğinin sona ermesine kadar devam etmiştir. Sufiler, bu tür girişimlere direnmiş ve Hindu vatandaşlarına da dindar Müslümanlara gösterdikleri şefkati göstererek dinî olarak çoğulcu yapıdaki toplumu ayakta tutmaya çalışmışlardır. İnsanları alçaltan bu tür dinî ayrımcılıklara inanmadıklarını açıkça ifade etmişlerdir. Onlara göre ister Hindu ister Müslüman olsun burada bulunan herkes, Allah'ın yarattığı bir mahluktur. Dolayısıyla renk, inanç, din veya mezhebinden bağımsız olarak bütün insanlık sevilmelidir. Rohal Faqir (ö. 1803), kaleme aldığı Sintçe mısralarda şöyle demektedir: “Onlar ne İslam'dan ne de dalaletten anlar. Onlar Hindu ve Müslümanlar arasındaki sürtüşmeye neden oldular. Onlara gerçeği kim söylüyor? Ey Rohal! Dinleri karşılaştırmalı olarak incelediğimizde, tüm dinlerde Tanrı'nın bir olduğunu görürüz. Söylesene, Kâbe içinde uyurken ayaklarını nereye doğru uzatacaksın?”

Bu tür sufi öğretileri nedeniyle bu sufi gruplar, gayrimüslim kitleler arasında da aynı şekilde popülerdir. Bunun bir örneği sadece Müslüman ziyaretçilerin değil Hindu ve Sihlerin de büyük bir saygı içerisinde ziyaret ettikleri Mian Mir Tekkesi'dir (Shamil, 2017).

Şeriattan Sapma

Bu tasavvuf grubunun ayırt edici bir diğer özelliği, onun İslami şeriatan sapmış olması ve çoğulculuğa olan eğilimidir. Daha önce de bahsedildiği üzere bazı sufiler, yerel tasavvuf geleneklerini özümsemeye başlamışlardır. Dolayısıyla süreç içerisinde İslami tasavvufun ayırıcı kimliğini koruyamamışlardır. Bunun yerine İslam tasavvufu ile İslami olmayan yerel mistik geleneklerin karışımı olan çoğulcu bir tasavvuf düşüncesini ortaya atmışlardır.

Tekke Kültürü

Kırsal kesimde ya hayatta olan ya da vefat etmiş bulunan bir mürşit veya şeyhe bağlanmak olmazsa kabul edilir. Bir kişinin tabi

olduğu bir pir veya müridin olmaması garip karşılanır. Bu tarz kişiler “be piro” (pir sahibi olmayan kişi) ifadesiyle aşağılanırlar.

İster hayatta ister ölmüş olsun pirlere, kitlelerin maddi sorunlarının çözümünde aracı olarak kabul edilirler. Aynı zamanda pirlere, ölümden sonraki yaşamda kurtuluşun kaynağı olarak da kabul edilirler. Kırsal alanlarda yaşayan insanlar, bu pir veya sufilerin muazzam bir manevi güce sahip olduklarını düşünmektedirler. Onlara oğullarını ve kızlarını verebilirler. Onlar dua ederlerse yağmur yağmaya başlayabilir. Bu pirlere duaları vesilesiyle iyi bir iş imkânı elde edilebilirler ya da gelirlerinde artış olabilir. Onların gazapları bu dünyadaki ve ölümden sonraki hayatlarını yok edebilir. Ziyaretçilerin tekkeye yapılan her kutsal ziyarette ve pirden her dua talep edişlerinde piri memnun etmek ve sorunları çözmek için onun yardımını almak amacıyla piri para ya da başka tür bir armağan sunmalarının zorunlu olduğunu düşünmelerinin sebebi de budur. Pirlere ve tekkelerin vasilerinin (Sajjadah Nashin) büyük çoğunluğu bu hediyeler sayesinde lüks bir yaşam sürerler.

Bu tekkeler aynı zamanda kitlelerde görülen hastalıkların “tıbbi” anlamda tedavi edildiği yerlerdir. Mian Mir Tekkesi’ni ziyaret eden Sakine adında 32 yaşında bir hanımefendi, bir araştırmacıya iki yıl boyunca hasta olduğunu söylemiştir. Pek çok doktor ve hekime gitmiş fakat kimse yaşadığı sorununun ne olduğunu bilememiştir. İlaçlar almış fakat hiçbir şey işe yaramamıştır. Sonra bir gün, annesi ondan tekkeye gitmesini ve kendisi için dua etmesini istemiştir. Ve o günden bugüne çok daha iyi olmuştur. Sakine, evliyanın (Allah’ın dostlarının) bu tarz işleri görecekle güçlere sahip olduğuna inanmaktadır (Shamil, 2017).

Tıbbi tedavilerin ötesinde Güney Asya tekkeleri daha çok (her ikisi de esrardan yapılmış olan) haşhaş ve kenevir olmak üzere uyuşturucunun serbestçe kullanılabilirdiği yerlerdir. Bu tür uyuşturucular, Güney Asya’daki tekkelerde merkezi bir rol oynamaktadır. Sufi malanglar, şirirlerinde ve edebiyatlarında haşhaş, el-lukaymeh (küçük yeşil lokma), musiletu’l kalb (kalb ile bağlanan şey) ve varak-i hayal (feraset yaprağı) olarak adlandırılırlar. Alt Kıta’daki birçok tasavvuf tekkesinde, sufuların

ateş etrafında toplanıp haşhaş ve kenevir tüttürdükleri bir manzarayla karşılaşılabilir (Khalid, 2017b).

Raks (müzik aletleri eşliğinde dans), tekkelerin çoğunda karşılaşılan en önemli ritüeldir. Sofular, kutsal dansa tanıklık etmek ve onu deneyimlemek için bir halka şeklinde otururlar. Tef çalarken tekrar eden ritmik vuruşlar ve ritme ayak uyduran sofuların yalın ayak bir şekilde yaptıkları sema, izleyici üzerinde transa geçiren bir etki yaratır (Khan, 2018).

Güney Asya'daki en ünlü raks, 12. yüzyılda yaşamış bir aziz olan Sehvanlı (Sind) Lal Şahbaz Kalender'in tekkesinde düzenlenen rakstır. Buradaki raks, güneş battıktan sonra başlar. Müzisyenler, dev davullar çalarken çocuklar, yaşlılar ve kadınlar tasasız bir şekilde dans ederler. Raks yaklaşık bir saat devam eder ve sonra biter. Fakat müzik ve davulun ritmi sizi gece boyunca takip eder (Soomro, 2017).

Tekkelerde kadın varlığı, Güney Asya tasavvufunun en çarpıcı olgusudur. Genel itibarıyla tekkelerin hemen hemen her tarafında kadınlara rastlanılabilir. Bazıları sadece alışveriş yapıyor ya da müziğin keyfini çıkarıyorken bazıları tekkedeki raksa dâhil olmuş dans ediyordur. Kadınlar burada diğer her yerde peşlerinden gelen damgalardan aridirler (Soomro, 2017).

Tasavvufa Karşı Modern Güney Asya İslami Reformcuları

İslam yanlısı ortodoks tasavvufun ortaya koyduğu öğretiyi şeriate dayanmasına rağmen bazı modern İslami reformcular, tasavvufu ciddi biçimde eleştirmekte ve onu gayri İslami olarak resmetmektedirler. Güney Asya'daki modern İslami reformizmin en önemli temsilcilerinden biri olan Cavid Ahmed Hamidi aşağıdaki nedenlere dayanarak tasavvufu, İslam'a paralel bir din olarak ilan etmiştir:

(i) İslami anlamda tevhid (Allah'ın birliği) kavramı, sufilerin tevhid anlayışı ile tezatlık teşkil eder. İslam'da Allah'ın zatı ve sıfatları itibarıyla bir olduğu ilan edilir. Ancak sufiler bunu sıradan insanların tevhid düşüncesi olarak kabul ederler. Sufilerin kendileri gibi özel

insanların bu evrende Tanrı dışında hiç kimsenin “var olmadığını” düşünmeleri gerektiğini ifade ederler. “La Mevcude İllallah” yani görebildiğimiz tüm maddi şeyler gerçekte var olmayan şeylerdir ve onlar yalnızca Allah’ın yansımalarıdır. İbn Arabi, Allah ve bütün mahlûkların aslında “tek bir şey” olduğunu söyler. Bu evrende Allah dışında hiçbir şey yoktur. Aslında mahluklar ve yaratıcı aynı ve tek bir gerçekliktir. Bu türde bir tevhid kavramı İslam’la çelişmektedir.

(ii) İslam’a göre, Hz. Muhammed (s.a.v), Allah’ın son elçisidir. Artık vahiy kapısı sonsuza kadar kapanmıştır. Ancak sufiler vahiy kapısının “keşf” (ortaya çıkarma) ve “ilham” (sezgi) şeklinde hâlâ açık olduğunu düşünürler. Melekler onlarla buluşmaya gelmeye devam etmektedir. Gizli dünyayı (gaybı) görebilirler. Önde gelen sufiler hâlâ bu dünyadan yani peygamberlerin vahiy aldığı yerlerden rehberlik almaktadır.

(iii) İslam, bir insanın Allah ile olan ilişkisini “abid” (ibadet eden) ve “mabud” (ibadet edilen) olarak yorumlar ve insanların Allah’a ibadet/kulluk için yaratıldığını vurgular. Ancak sufilerin yorumu ise ibadet ilişkisi yerine aşk ilişkisi şeklindedir. Bu ilişkide Allah “maşuk” (sevilen), insan ise “âşık”tır (sevendir).

(iv) Bunlara ek olarak tasavvuf ile İslam arasında ölüm kavramı ve Hesap Günü’ne bakış açısında da farklılıklar bulunmaktadır. İslam ölümden sonrasını ve özellikle Hesap Günü’nü bir insan tarafından işlenen fiillerin hesabının verilmesi şeklinde ifade ederken sufiler, ölümü, Allah ile yeniden bir araya gelme olarak kabul ederler ve dolayısıyla bunu kutlarlar. Bir sufinin öldüğü gün takipçileri tarafından kutlanır ve bu kutlamayı “arus” (bir çiftin düğün gecesi anlamındaki “arusu”den türetilmiştir) olarak isimlendirilir.

(v) Sufiler, Kur’an ve hadislerin emir ve hükümlerinin sıradan Müslümanlar için geçerli olduğunu düşünür. Onların takipçileri için tekemmül etmiş başka bir yol vardır. İnsan vücudundaki psikoruhsal organlar anlamına gelen “letaiif-i sitte” (altı latife -incelik-) kavramının dayandığı herhangi bir Kur’an ayeti veya hadis yoktur. Bu, sufilerin ortaya koyduğu bir yeniliktir.

(vi) Maneviyatı geliştirmek amacıyla ortaya çıkan ve riyazet olarak adlandırılan uygulamalardan şeriatta bahsedilmemiştir.

(vii) Ahlaklı ve erdemli olabilmek için tövbe, perhiz, dünyadan el etek çekme, yoksulluk, sabır, Allah'a güvenme, doyum gibi aşamaların olmazsa olmaz oluşu, sufilerin ortaya çıkardığı bir yeniliktir. Bu tabakalaşmanın İslam'da yeri yoktur (Ghamidi, 2006, ss. 159-189).

(viii) Hamidi'nin yanı sıra Lahor'daki Tahrîk-i Tulû-i İslâm'ın kurucusu olan Allame Perviz (1903-85) gibi 20. yüzyılın önde gelen başka Güney Asyalı İslam reformcuları da tasavvufa sert bir şekilde muhalefet etmektedir. Bu kişiler de tasavvufu, İslam etiketi altına saklanarak İslam'a zarar veren fakat gerçekte İslami olmayan bir hareket olarak resmederler (Parwez, 1981). Geçtiğimiz yüzyılın önde gelen İslami uyanış hareketlerinden birisinin temsilcilerinden olan Mevlana Mevdudi (1903-1979), tasavvufun İslami kökenlerinin olduğunu ve bunun Hz. Peygamber döneminde "ihsan" olarak bilindiğini itiraf etmiş olsa da günümüzde tasavvufun bozulmuş olduğunu ve dolayısıyla tasavvuf-tan uzak durulması gerektiğini öne sürer (Maududi, 2009, ss. 92-93). Allame Muhammed İkbâl ise gençlik yıllarında tasavvufa karşı sert bir muhalefet yapmış olsa da sonrasında "İslami Tasavvuf" ve "Acemi Tasavvuf" (Arabi olmayan tasavvuf veya İran tasavvufu) şeklinde bir ayırım yapmaya başlamıştır. İkbâl bunlardan ilkinin İslami olarak görür çünkü bu tasavvuf, şeriatin tarikata üstünlüğünü savunmaktadır. Ancak ikincisi gayri İslamidir çünkü şeriat yolundan sapmıştır (Parwez, 1981, s. 321).

Müslüman Güney Asya'da Tasavvuf ve Edebiyat

Ali Hazin bir hicvinde şöyle demiştir:

Tasavvuf (yalnızca) şiirsel beyitlerde sunulan haliyle harikadır.

Gerçekten de tasavvuf şiiri, dünya edebiyatındaki en güzel edebî geleneklerden biridir. Tasavvufu eleştirenler bile sufilerin muhteşem şiirsel ifadelerinin hakkını teslim etmektedirler.

Tasavvuf, güçlü içsel hisler, duygular ve sezgilerle ilişkili olduğundan ortaya çıkışının hemen ardından şiirin konusu hâline gelmiştir.

Keza Orta ve Güney Asya sufileri de şiirleri, kitlelerle iletişim kurmak için harikulade bir kanal olarak değerlendirmiştir. Tasavvufun Alt Kıta'ya ayak basmasından bu yana Güney Asya'da Müslümanlar tarafından konuşulan bütün dillerde yüzlerce ünlü şair tarafından birçok eser kaleme alınmıştır. Müslüman Güney Asya'nın yerel dillerinde tasavvuf şiiri dışındaki şiirlerin payı taş çatlasa %30 ile %40 arasındadır. Müslüman Güney Asya boyunca yayılmış hemen hemen bütün sufi tarikatlarının ve tekkelerinin kendileriyle bağlantılı şairleri olagelmıştır. Pencap Dili'nde Baba Ferid (ö. 1266), Şah Hüseyin (ö. 1599), Sultan Bahu (ö. 1691), Bulleh Şah (ö. 1757), Varis Şah (ö. 1798) ve Mian Muhammed Bahş (ö. 1903); Sind Dili'nde Şah Abdullatif-i Bihitai (ö. 1752), Mahdum Abdurrahim Girhori (ö. 1778), Rohal Fakir (ö. 1804), Sachal Sarmast (ö. 1827), Bedil (ö. 1873) ve Şah Inayat (ö. 1701) vb. Urducada Rahman Baba (ö. 1706), Peştucada Mir Dard, Ghalib, Zoq ve Iqbal, tasavvuf düşüncelerini şiir yoluyla etkili bir şekilde popüler hâle getirerek halka sevdirmişlerdir.

Tasavvuf doktrinleri, edebiyatı ciddi manada etkilemiştir. Müslüman Güney Asya edebiyat tarihi boyunca, fakr (yoksulluk), tevekkül (Allah'a mutlak güven), aşk (sevgi), marifet (gerçeğin arifane kavranışı), fena (fani olmak), vahdet-i vücud ve ahlak kavramları şairlerin konusu olagelmıştır. Bunların arasında şairler tarafından en yaygın ve sık kullanılan ve en önemli kavram, aşktır.

Özellikle Pencap ve Sind'in uzak köylerinde birkaç gece konaklayan birisinin, Pencab'ın kırsal bölgelerinde Varis Şah ile Mian Muhammad Bahş'ın ve Sind'in kırsal bölgelerinde Şah Abdullatif Bihitai ile Sachal'ın şarkıları ve şiirlerine denk gelme ihtimali oldukça yüksektir. Bu şarkı ve şiirler kırsal kitleler arasında çok popülerdir (Schimmel, 2006, ss. 383-384).

Güney Asya tasavvuf şiirinin önemli özelliklerinden birisi de tasavvuf şairlerinin kadınsı sesler kullanmasıdır. Dolayısıyla bu şairler, kadını, insan ruhunun sembolü olarak görmektedirler (Anjum, 2017, s. 214).

Tasavvuf edebiyatının nesir üretim geleneği de eski zamanlara dayanmaktadır. Farsçada tasavvuf üzerine bilinen ilk tez, Şeyh Ali Hücveri'nin 11. yüzyılda yazdığı *Keşfü'l Mahcub*'tur. Müslümanlar tarafından konuşulan bütün büyük Güney Asya dillerinde tasavvuf üzerine yazılmış çok sayıda kitap, biyografi, mefuzat (sufilerin takipçileri tarafından kaydedilen sözleri), ilke ve düsturlar bulunmaktadır.

Materyalizm ve metafizik hakkında yeni bir felsefi söylemin ortaya çıktığı Soğuk Savaş döneminde komünist edebiyatın Güney Asya'da hızla yayılması nedeniyle tasavvuf, başta Urduca'da olmak üzere olmak üzere Güney Asya edebiyatında yeniden önemli bir konu hâline gelmiştir. Cemile Haşimi, Mümtaz Müftü, Banu Kudsiye, Aşfak Ahmed, Baba Muhammed Yahya Han gibi edebî figürler, bu materyalist edebiyata karşı kaleme aldıkları edebî eserlerinde konu olarak tasavvufa yer vermiş ve böylece materyalist edebiyata bir karşı anlatı ile cevap üretmişlerdir (Lateef, 2018).

Dinî Aşırılıkçılıkla Mücadelede Karşı Anlatı Olarak Tasavvuf

11 Eylül saldırılarının ardından Pakistan başta olmak üzere Güney Asya'nın "terörle mücadele" yaptığı katkı, Güney Asya'yı terörün en büyük hedefi hâline getirmiştir. Ülke toprakları daha öncesinde böylesine büyük terör eylemlerine şahit olmamıştır. Sadece yirmi yılda 80.000 vatandaş hayatını kaybetmiştir (Nobel Ödüllü Nükleer Savaşın Önlenmesi için Uluslararası Hekimler, Sosyal Sorumluluk için Hekimler ve Küresel Hayatta Kalma için Hekimler Ortak Raporu, 2015, s. 82). Bu süreçte Pakistan ekonomisi 123.13 milyar dolarlık kayıp yaşamıştır (Pakistan Maliye Bakanlığı Yıllık Raporu, 2017, s. 280). Pakistan, 2016 yılı Küresel Terörizm Endeksi'nde terörizmden en çok etkilenen ilk beş ülkeden biri olarak ilan edilmiştir (Institute for Economics and Peace, 2016, s. 28). Pakistan'ın toplam nüfusu içindeki payı %30 ile %40 arasında olan genç nüfus hızla radikalleşmektedir. Yüksek eğitilmiş genç kız ve erkek çocukların bile terör örgütleriyle bağlantıları olduğu

ortaya çıkarılmaktadır (Samaa Pakistan TV Haber Kanalı, 2017). Bunun yanı sıra Hindistan ve Bangladeş de din adına gerçekleştirilen terörist saldırıların kurbanı olmuşlardır.

Bu, Müslüman Güney Asya'da yeni bir söylem ve tartışmanın doğmasına yol açmıştır. *“Tasavvuf, etkili bir karşı anlatı olarak dinî aşırılıkçılıkla mücadele etme noktasında yararlı olabilir mi?”* Diyûbendi Sufileri militanlık faaliyetler içerisinde olduğundan belli ki bu soruda tasavvuf ile kastedilen kesimler yukarıda tartışılan heterodoks ya da popülist tasavvuf ile birlikte cihadçı olmayan Birelvilerdir.

Bu soru ilk olarak Batı'da, Müslüman dünyasından gelen aşırılıkçılık tehdidi ile bağlantılı olarak ortaya atılmıştır. Sonrasında ise başta bölgenin terörizmden en çok çeken ülkesi olan Pakistan olmak üzere Güney Asya ülkelerinde de sıcak tartışma konusu hâline gelmiştir.

Pakistan'da devlet, tasavvufun aşırılıkçılıkla mücadelede karşı anlatı olarak yansıtılması girişimlerine nezaret etmiştir. 7 Haziran 2009'da Pakistan hükûmeti, yükselen aşırılıkçılıkla mücadele amacıyla bir Sufi Danışma Konseyi (SAC) kurulacağını ilan etmiştir (Ahsan, 2009). Pakistan Halk Partisi gibi solcu ve liberal siyasi partilerin liderleri dahi tasavvufu gün geçtikçe etkisi artan din namına aşırıcılığa karşı etkili bir karşı anlatı olarak tanıtmaya çalışmışlardır (Şafak, 2017). Federal ve yerel hükûmetler tarafından bir dizi “Tasavvuf Festivali” ve “Uluslararası Tasavvuf Konferansı” düzenlenmiştir.

Kayda değer sayıda solcu ve liberal edebî figür ve entelektüel, tasavvufu, toplumun radikalleşmesini durdurmak için etkili bir karşı önlem olarak ortaya koymuştur.

Bununla birlikte son yıllarda Ayşe Sıddika gibi bazı meşhur araştırmacılar, tasavvufun aşırılıkçılık veya terörizm olarak bilinen karmaşık dinsel-politik olguyla mücadele açısından sahip olduğu güç ve potansiyele yönelik ciddi çekincelerini ortaya koymuşlardır. Sıddika'nın getirdiği eleştiri şu üç noktaya dayanmaktadır: (a) Tasavvuf kurumlarının devletle etkileşimi ve devlet manipülasyonlarına maruz kalışı, (b) tasavvufun gün geçtikçe yükselen sosyopolitik ve sosyoekonomik modernite

içerisinde çok küçük bir yere sahip olması ve (c) tasavvuf kurumlarının karşı bir anlatı üretme kapasitesine sahip olmaması (Siddiqa, 2018).

Sonuç

Tasavvuf, Güney Asya'da İslam'ın en popüler boyutu olagelmıştır. Tasavvuf, Müslüman kitleler arasında kökleşmiştir. Günümüz Güney Asya tasavvufu, İslam şeriatına karşı tutumları temelinde iki farklı ana gruba bölünebilir. Bunlardan ilki şeriatın sıkı bir şekilde uygulamaya meyilli olduğundan ortodoks tasavvuf olarak adlandırılırken diğeri yerel mistik unsurları da özümsemiş olduğu ve kendisini şeriatı takip etmeye mecburi hissetmediğinden yapısı gereği çoğulcu ve uygulamada liberaldir. Dolayısıyla bu ikincisinin şekli, şeriat yanlısı tasavvuftan bir nebze farklıdır.

Güney Asya'daki mevcut şeriat yanlısı ortodoks tasavvuf, din âlimleri tarafından başlatılan iki farklı İslami canlanma hareketi temelinde iki ayrı gruba daha bölünebilir: Diyûbendiler ve Birelviler. Bu iki hareket çerçevesinde birbirinden farklı iki şeriat yanlısı tasavvuf akımı şekillenmiştir. Diyûbendi Tasavvufu, İslam'daki her türlü yeniliğe kesin bir şekilde karşıdır. Hatta mezarların üzerine mezar taşı dikilmesi ve tekkelerde ölüm yıldönümü kutlanmasına bile karşı çıkarlar. Aynı zamanda militanlığa da meyillidirler. Ancak Diyûbendilerin aksine Birelvi Tasavvufu, mezarların üzerine mezar taşı dikilmesinden yanadır ve azizlerin ölüm yıldönümlerini coşkulu bir şekilde kutlarlar.

Çoğulcu tasavvuf kırsal alanlarda son derece popülerdir. Yerel-antik mistik gelenekleri özümsemiş olan bu akım, diğer dinlere hoşgörü ile yaklaştığı ve dinî aşırılığa karşı olduğu için zaman zaman liberal sufizm şeklinde tasvir edilmiştir.

Tasavvuf edebiyatı özellikle şiir, Müslüman Güney Asya'da son derece popülerdir. Sufi şairlerin dinî hoşgörü, uyum, ahlak ve değerleri dile getiren beyitlerini yâd etmek ve bu şiirlerden alıntılar yapmak, kitleler ve ister solcu ister sağcı olsun Güney Asya Müslüman aydınları arasında yaygın bir uygulamadır.

Bununla birlikte tasavvufu, İslam adına İslami olmayan bazı doktrinleri savunan ve Güney Asya'daki kitleleri İslam şeriatının yolundan sapmaya teşvik eden gayri İslami bir düşünce olarak gören küçük bir modern İslam reformcusu grup da bulunmaktadır.

Güney Asya'da din adına gerçekleştirilen terör eylemlerinin ardından Müslüman Güney Asya'nın seçkinleri ve aydınları tarafından tasavvufun dinî aşırılığa karşı anlatı olarak tasarlanarak kullanılması gerektiği ciddi bir öneri olarak ortaya çıkmıştır. Devlet bile bu proje üzerinde çalışmaktadır. Fakat bazı araştırmacılar, tasavvufun karmaşık bir dinî, kültürel ve siyasi mesele olan aşırıcılığın üstesinden gelme potansiyeli ve kabiliyeti konusunda ciddi çekincelere sahiptir.

Kaynakça

- Ahmed, P. A. (2005). *Bar e sagheer men Islami culture (The Islamic culture in subcontinent)* (3. Baskı). D. J. Jalibi (Çev. ve Ed.). Lahore, Pakistan: Idarah Saqafat e Islamiyah.
- Ahsan, A. (8 Haziran 2009). Sufi advisory council set up to fight extremism. *Dawn* [Lahore]. <https://www.dawn.com/news/469894/sufi-advisory-council-set-up-to-fight-extremism> adresinden erişilmiştir.
- Anjum, T. (2017). Vernacularization of Islam and sufism in South Asia: A study of the production of sufi literature in local languages. *Journal of the Research Society of Pakistan*, 54(1), 214.
- Attar, M. I. (t.y.). *Mazarat par hazri ka tariqa (The way to pay visit the shrines)*. Karachi, Pakistan: Maktabat ul Madina.
- Attar Qadri, M. I. (t.y.). *72 madani unamat (72 madani gifts)*. Karachi, Pakistan: Maktabat ul Madinah.
- Bowker, J. (2003). *The concise Oxford dictionary of world religions* (2. Baskı). Oxford, United Kingdom: Oxford University Press.
- Chishti, Y. S. (2015). *Tasawwuf ji tareekh* (3. Baskı). Karachi, Pakistan: Sindhica Academy Karachi.
- Cooley, J. K. (2000). *Unholy wars: Afghanistan, America and international terrorism* (2. Baskı). London, United Kingdom: Pluto Press.
- Dar ul Ifta Dar ul Uloom Deoband. (t.y.). <http://www.darulifta-deoband.com/> adresinden erişilmiştir.
- Darul Ifta Darul Uloom Deoband. (31 Mart 2013). *Tasawwuf*. <http://www.darulifta-deoband.com/home/en/Tasawwuf/44650> adresinden erişilmiştir.
- Dawat-e Islami Taweezat e Attariya. (t.y.). <https://departments.dawateislami.net/taweezateattaria/> adresinden erişilmiştir.

- Ghamidi, J. A. (2006). *Burhan*. Lahore, Pakistan: Al-Mawrid.
- Ikram, S. M. (2009a). *Aab e kausar: Islami Hind o Pakistan ki mazhabi aur ilmi tarih, ahd e mughlia sy pahly (Religious and intellectual history of Islamic India and Pakistan, before mughal period)* (24. Baskı). Lahore, Pakistan: Idara Saqafat e Islamia.
- Ikram, S. M. (2009b). *Rood e kausar: Islami Hind aur Pakistan ki mazhabi aur ilmi tarikhahd e mughlia (The religious and intellectual history of Islamic India and Pakistan-mughal period)*. Lahore, Pakistan: Idara Saqafat e Islamia.
- Institute for Economics and Peace. (2016). *Global terrorism index 2016*. Sydney.
- Jalal, A. (2008). *Partisans of Allah: Jihad in South Asia* (1. Baskı). Cambridge, United Kingdom: Harvard University Press.
- Khalid, H. (3 Kasım 2017a). Sufi traditions, a Sikh past and Islamic influences come together in a Christian shrine in Pakistan. *Dawn* [Lahore]. <https://www.dawn.com/news/1367965> adresinden erişilmiştir.
- Khalid, H. (17 Kasım 2017b). These banyan trees are proof of Pakistan's roots in inter-religious peace. *Dawn* [Lahore]. <https://www.dawn.com/news/1371120> adresinden erişilmiştir.
- Khan, H. (14 Haziran 2018). Hashish, Sufism and modernity. *Dawn* [Lahore]. <https://www.dawn.com/news/1414141> adresinden erişilmiştir.
- Khan, W. A. (2 Ocak 2018). Pirs of today's world-fake or real? *Part-1. Pakistan Today*. <https://www.pakistantoday.com.pk/2018/01/02/pirs-of-todays-world-fake-or-real-part-1/> adresinden erişilmiştir.
- Lateef, R. (2018). *Urdu novel men maa bad ul tabiyati anaasir (The metaphysical element in Urdu literature)* (1. Baskı). Lahore, Pakistan: Majlis Taraqi Adab.
- Mahar, G. R. (2017). *Syed Ahmed Shaheed*. Lahore, Pakistan: Shaikh Ghulam Ali & Sons (Private) Ltd.
- Maududi, A. A. (2009). *A short history of revivalist movement in Islam*. New Dehli, India: Markazi Maktaba Islami Publishers. Thanawi, M. A. A. (t.y.). *Shari'at o tariqat*. Mumbai, India: Maktabat ul Haq.
- Metcalf, B. D. (1982). *Islamic revival in British India: Deoband, 1860-1900* (1. Baskı). Princeton: Princeton University Press.
- Parwez, G. A. (1981). *Tasawuf ki haqeeqat (The reality of tasawuf)* (1. Baskı). Lahore, Pakistan: Tolu e Islam Trust.
- Rana, M. A. (2011). *A to Z of jehadi organizations in Pakistan* (1. Baskı). Lahore, Pakistan: Mashal Books.
- Rizvi, A. A. (1978). *A history of sufism In India Vol. I: Early sufism and its history in India to AD 1600* (1. Baskı). New Dehli, India: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.
- Sanyal, U. (2005). *Ahmad Riza Khan Bareilwi: In the path of the prophet* (1. Baskı). Oxford, England: Oneworld Publications.

- Palanpuri, S. A. (1 Nisan 1997). *A call to Deobandi-Barelwi unity? Fatwas from two leading Deobandi institutes*. <https://www.deoband.org/2010/07/daqida/devi-ant-beliefs/a-call-to-deobandi-barelwi-unity-%E2%80%94-fatwas-from-two-leading-deobandi-institutes/> adresinden erişilmiştir.
- Schimmel, A. (2006). *Mystical dimensions of Islam* (1. Baskı). Lahore, Pakistan: Sang-e-Meel Publications.
- Shahjahanpuri, A. S. (2015). *Tahrik reshmi rumal and Sindh (The silk letter movement and Sindh)* (1. Baskı). Karachi, Pakistan: Sindhica Academy.
- Shamil, T. (20 Mayıs 2017). A sufi, a sikh and their message of love-A journey from Lahore to Amritsar. *Dawn* [Lahore]. <https://www.dawn.com/news/1235304> adresinden erişilmiştir.
- Shuhstery, A. M. (1938). *Outlines of Islamic culture Volume II: Philosophical and theological aspects* (1. Baskı). Bangalore, India: The Bangalore Press.
- Siddiqa, A. (16 Şubat 2018). Sinners, saints, soldiers of god: Has sufism failed to counter radicalism? *The Friday Times*. <https://www.thefridaytimes.com/sinners-saints-soldiers-of-god-has-sufism-failed-to-counter-radicalism/> adresinden erişilmiştir.
- Soomro, F. (17 Şubat 2017). Sehwan: The undisputed throne of Lal Shahbaz Qalandar. *Dawn* [Lahore]. <https://www.dawn.com/news/1136858> adresinden erişilmiştir.
- Soomro, M. Q. (2004). *Sawanih hayat hazrat Sain Maulana Abdul Kareem Qureshi Ber Shareef Waro* (1. Baskı). Kandyaro, Pakistan: Roshni Publication.
- Wifaq ul Madaris Arabiyyah. (2018). *Introduction*. <http://www.wifaqulmadaris.org/pages/introduction.php> adresinden erişilmiştir.
- Wikipedia. (2019). *Deobandi*. <https://en.wikipedia.org/wiki/Deobandi> adresinden 05.07.2019 tarihinde erişilmiştir.



MEVLANA MUHAMMED EŞREF ALİ THANAVİ

1863-1943

20. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Deoband İslami
Düşünce Okulu'nun kurucusu Pakistanlı İslam âlimi.

Mevlana Muhammed Eşref Ali Thanavi, 19 Ağustos 1863 tarihinde Hindistan'ın Thana Bahwan şehrinde dünyaya geldi. Kendisi beş yaşında iken annesi vefat etti. Annesinin vefatından sonra babası Eşref Ali'nin eğitimine ve gelişimine büyük özen gösterdi. Eşref Ali'nin disiplinli ve iyi bir karaktere sahip olmasının arkasında babasının bu yöndeki gayreti söylenmelidir. Daru-l Ulum Medresesi'nden mezun olduktan sonra Kanpur şehrine göç edip orada Faiz-i Aam Medresesinde on dört yıl boyuncadinî ilimlerde yüksek seviyeli kitaplar okuttu. Bir süre sonra Sufi âlimler arasında önemli bir pozisyona kavuştuktan sonra Hint bölgesindeki şehirlere gidip dersler vermeye başladı. Bu dersler ve yayımlarıyla İslam dünyasında tanınır bir âlim konumuna ulaştı. Hem bu seyahatleri hem de yayımlarıyla Hint bölgesindedinî uyanışın hazırlayıcısı oldu. Hayatı boyunca Hindistan Hilafet Hareketi, Hindistan Müslümanları Birliği gibi kuruluşların ortaya çıkmasında önemli bir kişi konumundadır. Uzun siyasi vedinî mücadele ile geçen bir hayatın

sonunda 4 Temmuz 1943 tarihinde doğduğu şehir olan Tahna Bahwan'da hayatını kaybetmiştir.

Eşref Ali Thanavi döneminin ve bölgesinin en üretken âlimlerinden sayılabilir. 350'den fazla kitap yazmış olup eserleri birçok dile tercüme edilmiştir. Kendisi Hint bölgesinde yaptığı seyahatler ile hem öğrencilerin yetişmesine ortam hazırlamış hem de bu derslerden oluşturduğu kitaplarla ilmî hareketliliğe katkıda bulunmuştur. Konferans ve söylemlerinin basılı versiyonları genellikle bu turlardan kısa bir süre sonra İslam dünyasında dolaşıma sokulup çeşitli bölgelerde okunması sağlandı. O zamana kadar az sayıda İslam âliminin dersleri kendi yaşamlarında basılmış ve yaygın bir şekilde dağıtılmıştı. Kendisinin eserleri Hindistan'dadinî ve milli bir ihtiyaca karşılık gelmiş olup bu yolla kitleleri canlandırmayı yani İslami Uyanışı başlatmayı amaçlamaktadır.

Eşref Ali Thanavi, Hindistan Müslümanları Birliği'nin en önemli destekçilerinden birisiydi. Kendisi Hindistan içinde yaşayan Müslümanların

Yaşadığı Yerler: Thana Bahwan, Kanpur

Görev Yaptığı Kurumlar: Hindistan Hilafet Hareketi, Hindistan Müslümanları Birliği, Deoband İslami Düşünce Okulu

Önemli Eserleri: The principles and codes of law in Hanafi Fiqh, Answer to modernism, The wisdom behind the commands of Islam

zor durumda olduğunu buna karşı eyleme geçilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu tarz problemleri çözüme kavuşturma adına Hindistan Müslüman Birliği kurulmuştur. Bu birlik, 1906'da Britanya egemenliği altındaki Hindistan'da Müslümanların haklarını savunmak amacıyla kurulmuş bir siyasi organizasyondur. Bu siyasi organizasyonun en önemli sonucu ise 1947 yılında Hindistan'ın bölünüp Pakistan'ın bağımsızlığını ilan etmesidir. Muhammed Ali Cinnah liderliğindeki bu grup Pakistan'ın kurucu siyasi ve dinî arka planını oluşturmuştur.

Eşref Ali Thanavi'nin Hint kıtasına yaptığı etkiyi yetiştirmiş olduğu öğrenciler, yayımladığı kitaplar ve de içinde bulunup destek verdiği kurumlar üzerinden okumak mümkündür. Kendisinin 350 kitabı ile İslam dünyasında toplamış olduğu etki kurumlar söz konusu olduğunda oldukça önemlidir. 20. yüzyılın özellikle ilk yarısında Hilafet ve Pakistan'ın bağımsızlığı konuları kurumlar üzerinden tartışılmıştır.

Kendisi hilafet meselesi söz konusu olduğunda hilafetin bekası adına Osmanlı hanedanına Hindistan merkezli kuruluş olan Hindistan Hilafet Hareketi ile destek vermiştir. Bu ise kendisinin İttihad-ı İslam düşüncesinin Hint topraklarında tartışıldığı ve desteklendiği anlamına geliyordu. Eşref Ali Thanavi, Mevlana Muhammed Ali Johar gibi İslam âlimleri ise bu sürecin fitilini ateşleyen önemli siyasi vedinî bir figürler olarak dikkat çekmektedir.

Eşref Ali Thanavi, Kanpur'dan döndükten bir süre sonra emekli olmaya karar verdi. Orada yaşarken Hindistan'ın medresesi olarak ifade edebileceğimiz "Khangah" isimli yapının yeniden inşasına kendini adayıp ilmî bir muhit oluşturma gayretine girdi.



Cemaat-i Tebliğ

Hint Alt Kıtası'nda kurulan ve ferdî takvayı önceleyen dinî cemaat.

Kuruluş Tarihi: 1926

Bulunduğu Yer: Hindistan, ABD, Avrupa, Türkiye

Önemli İsimler: Zakir Hüseyin

Etkisi: Hint alt kıtasından başlayarak dünyanın birçok bölgesinde faaliyet göstererek kişilerin Müslüman olmasını hedefleyen ahlaki öğretilere sahip uluslararası cemaattir.

Tebliğî Cemâat, Tebliğî Tahrîk, Tahrîk-i İmân ve Dinî Da'vet adlarıyla da bilinen Cemaat-i Tebliğ, Muhammed İlyas tarafından 1926 yılı civarında Delhi'de kuruldu. Belirtilen temel amacı, sosyal ve ekonomik şartlar içerisinde Müslümanlara uzanıp temelden çalışarak İslam'ın manevi reformunu sağlamaktır. Tebliğ Cemaati'nin öğretileri Altı Esas'ta toplanır. Bunlar; söz, namaz, ilim, Müslümana ikram, niyette ihlas, dava ve tebliğ olarak sayılabilir. Tebliğ Cemaati, Müslümanların devamlı olarak kötüyle mücadele manasında manevi cihad hâlinde olduğunu, seçilen silahın dava olup muharebelerin "insanların kalbinde" kazanılıp kaybedildiğine inanır. Cemaat, elektronik ortamdan kaçındığını iddia etmiş ve misyonerlik faaliyetleri için kişisel iletişimi tercih etmiştir.

Tebliğ Cemaati'nin siyaset ve fıkıh konularına karışmayan bir tutumu vardır. Tebliğ Cemaati'nin, toplantılarına katılan üyelerine, imanla ilgili sorunlarını çözmeleri, kişisel yaşantılarında İslami bir hayatın nasıl sürdürüleceği konusunda onlara örnek olmaları ve var olan örnekleri onlara sunmaları sürecinde apolitik bir hayat sürdürdükleri herkes

tarafından bilinen bir gerçektir. Hayatın bu boyutu, onlara göre kontrol edilmesi en kolay olanıdır. Siyasi katılım konusundaki görüş farklılığı aynı zamanda Tebliğ Cemaati'yle İslami hareketler arasındaki temel farklılığa da işaret eder. İslamcılar, İslami toplumu kurmak için politik güce sahip olmanın mutlak şart olduğuna inanırken Tebliğ Cemaati sadece politik gücü elde etmekle İslami sosyal düzeni kurmanın yeterli olmadığı görüşündedir. Cemaat, Hanefi fıkhı içinde Diyü bend alt okulundan çıkmasına rağmen Kur'an ve hadisi bir ve değişmez olarak kabul ettiğinden İslam'ın hiçbir mezhebini desteklememiştir.

Tebliğ Cemaati, 20. yüzyılın başlarından günümüze kadar olan dönemde Müslümanları Sünni İslam'a çağırma ve uyandırmayı hedefleyen küresel bir hareket olup bilhassa ibadet, kıyafet ve bireysel ahlaka ağırlık verir. İslam dininin siyasetten münezze bir şekilde uluslararası bir boyut kazanmasını sağlamıştır. Bugün Türkiye dâhil birçok ülkede Tebliğ Cemaati'nin faaliyetleri devam edip oldukça fazla sayıda mensubu bulunmaktadır.

Günümüz Müslüman Alt Kıtası'nda Liberalizm Eğilimleri

S. M. Mehboobul Hassan Bukhari

Giriş

Bu bölüm, günümüz sömürgecilik sonrası dönem Müslüman Alt Kıtası'nda İslam ile liberalizm arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışmaktadır. Alt Kıta'nın zengin İslami düşünce üretiminde oldukça aktif olduğunu dile getirmeye dahi ihtiyaç yoktur. Bu, sömürgecilik ve sömürgecilik sonrası dönem söylemlerinde daha barizdir. Müslümanların tek baskın ideoloji olarak liberalizmle ilişkileri derin ve çeşitli olmuştur.

Liberalizm yalnızca Batı'da değil dünyanın geri kalanında da tartışmaya açık bir ideolojidir. Sistematik bir politik inanç ve öğreti olarak liberalizm, 19. yüzyıl Batı Avrupa'sında tedavüle girmiştir. O zamandan bu yana birçok dönüşüm, revizyon ve yeniden yapılanma geçirmiştir. Dolayısıyla liberalizm, Batı'nın kendi içerisinde itiraz edilen, savunulan ve yeniden düzenlenen bir ideolojidir. Soğuk Savaş'ın sona ermesinden sonra liberalizm, tarihin sonu (yegâne muzaffer ideoloji) olarak sunulmuştur. Fakat liberalizmin yegâne muzaffer olmasına medeniyetler çatışması tezi (İslam'ın medeniyette eşitlik iddiasında bulunması) ile karşı çıkmıştır.

Oryantalist özcü bilimsel yaklaşım, Batı dillerinde ürettiği akademik literatürde İslam'ı yekpare olarak terör, cehalet, geri kalmışlık olarak

betimlemiştir. Yakın zamanda bu yekpare temsilin yerini çeşitlilik almıştır. Şimdi her ne kadar “İslam terördür” anlayışı devam ediyor olsa da demokrasiyi “ifade özgürlüğünü ve kadın haklarını destekleyen başka bir İslam” anlayışı da mevcuttur. İkinci anlayış, Batı liberal değerleriyle yakınlık içerisinde. İslam’ın temsili ve betimlenmesinde liberal faktörlerin işin içerisine girmesiyle birlikte yaşanan değişimin, İslam’ın akademik olarak çalışılması noktasında bir paradigma değişikliği olduğu düşünülmektedir.

Bununla birlikte İslam’ın yeni temsilleri, arkadaşlar ve düşmanlar kategorilerine ayrılmıştır. Uyanışçı ve gelenekçiler, düşman ve dolayısıyla istenmeyen kişiler olarak görülmüşken sekülerlere ve liberallere dostça muamelede bulunmuş ve destek verilmiştir. Dostları düşmanlara karşı cesaretlendirmek için politikalar hazırlanmıştır. İsmi ister İslami liberalizm ister liberal İslam olsun geçen yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkan İslam-liberalizm ortak yaşamı, bu betimlemelerin Batı’nın takdirini kazanmanın peşinde olduğu gerçeğiyle birlikte dikkat çekiyor gibi görünmektedir.

Paradigma Değişimi: Liberalizm ve İslam Çalışmaları

Liberalizm ve İslam ilişkisinin araştırılmasına ilişkin literatür, 20. yüzyılın son çeyreğinde oluşmaya başlamıştır.¹¹ 1988 yılında Leonard Binder, İslami Liberalizm adlı eserinde Orta Doğu’nun geleneksel ve uyanışçı İslam’ın zincirlerinden kurtulma olanaklarını ortaya koymaya çalışmıştır. Binder’in çalışması Orta Doğu’ya odaklanmaktadır. Binder, Orta Doğu’nun liberalleşmesinin ancak İslam’ın liberal bir şekilde yorumlanmasıyla mümkün olduğunu öne sürer. Müslüman düşünürlerde

11 Bu bölümde bahsedilen eserlerin yanında bazı önemli eserler arasında şunlar bulunmaktadır: Albert Hourani, *1898’den 1939’a Liberal Çağda Arap Düşüncesi* (1962); Nader Hashmi, *İslam Sekülerliği ve Liberal Demokrasi* (2009), Andrew March, *İslam ve Liberal Vatandaşlık* (2009), Joseph A. Massad, *Liberalizm’de İslam* (2015), Faysal Devji (ed.), *Liberalizm’den Sonra İslam* (2017).

izini sürdüğü İslam'ın liberal yorumu, Batı'nın liberalizm geleneğinden etkilenmiştir. Yani liberalizm, “Batı standartları” anlamına gelmektedir.

1998 yılında yayınlanan *Liberal İslam* adlı eserinde Charles Kurzman, Binder'in İslam liberalizminin Batı liberalizminin bir alt disiplini olduğu şeklindeki iddiasına karşı çıkar. Liberal değerlerin tarih ötesi olduğunu kabul eden Kurzman, İslam'ın liberal ideallere yönelmesinin Batı etkisinden kaynaklanmak zorunda olmadığını savunur. Ona göre Müslümanların da “din ve siyasetin birbirinden ayrılması, demokrasiye destek, kadın ve gayrimüslimlerin haklarının güvence altına alınması, düşünce ve inanç özgürlüğünün savunulması, insani gelişme olanaklarına olan inanç gibi” Batı liberalizmine paralel kaygıları vardır. Paylaşılan bu ortak kaygılar ille de Müslümanların Batı'yı taklit ettiği anlamına gelmez. Dolayısıyla liberal İslam'ı, İslam'ın bir alt disiplini olarak anlamak tutarsız değildir. Kurzman'ın seçkisi, Batı deneyimine ve idealizmine dayanan temalar etrafında dolaşıp durmasına rağmen İslam dünyasının bütün ana bölgelerini kuşatmaktadır. Kurzman'ın, Müslümanların Batı'nın sömürgecilik uygulamalarından bağımsız liberal idealler peşinden koştuklarını gösterme konusundaki bu itinalı çalışması sorunludur. Binder ve Kurzman'ın Müslümanları, liberal faktörler etrafında çerçeveselendirme istek ve arzularının epistemolojik bir teşebbüsün ötesine geçtiği görülmektedir. Ayrıca her iki yazar da günümüzdeki liberalizm-kapitalizm evliliğini bir hegemonya biçimi olarak incelemek konusunda gönülsüzdür.

Liberal değerlerin Müslüman Alt Kıta'da nasıl karşılandığına dair günümüz eğilimlerinin ana hatlarını çizmeden önce bu çağdaş eğilimlerin kökenlerinin dayandığı arka planın tartışılması yararlı olacaktır.

Alt Kıtada Liberalizmin Tarihsel Arka Planı

Genel olarak birçok liberal Müslüman entelektüel ve özellikle de Güney Asya Müslümanları, kendilerinin ilham kaynağı olarak 18. yüzyılın ünlü âlimlerinden Şah Veliyyullah'a (1703-1762) atıfta bulunurlar. Veliyyullah'a göre İslam'ın anlaşılması ve yayılması, “makul bir uyum” ilkesine uygun

olmalıdır ki bu, İslam'ın bütün çağlarda, o çağın insanları tarafından herhangi bir mukavemet ile karşılaşmadan kabul edilebilir olmasını sağlamaktır. İctihatta, insan aklı ve toplumsal örgütlenme, mevcut çağın meydana okumalarını karşılamak için bir araya getirilmiştir. Liberal aydınlar, Veliyyullah'ın içtihad, insan aklı ve yerel koşullara uyum sağlamaya verdiği önemi takdir ederler. Bununla birlikte Veliyyullah'ın geleneksel İslam ilim ve irfanının çağdaş dünyanın meydan okumalarına karşı koyma konusundaki kabiliyetine duyduğu güvene katılmamaktadırlar.

Alt Kıta, Doğu Hindistan Şirketi'nden Viktorya Hükûmeti'ne başarılı bir geçiş yapmasından sonra meşhur Müslüman düşünür ve eğitimci Seyyid Ahmed Han (1836-1898), Müslüman düşünce ve uygulamalarını zamanın ihtiyaçlarına uygun bir biçimde "taklit" zincirlerinden kurtarmak amacıyla "ıctihad"ı kullanmıştır. Onun için içtihad, akıl yürütmek ve başkaları ile aynı fikri paylaşmamak konusunda herhangi bir sınıra tabi olmayan bir Müslümanlık hakkıdır. Bu hak, çağın (modern bilimin) ruhuna uygun olarak uygulanması şartıyla tüm İslam cemaati üyeleri arasında eşit olarak dağıtılmaktadır. Han, Tanrı'nın kelamının, Tanrı'nın fiilleri ile birlikte idrak edilmesi gerektiğinin altını çizer. Mevcut sömürgeci bilim ve teknoloji mukabilinde anlaşıldığı takdirde içtihad herkese geçmiş yorum ve uygulamalara meydan okumak için ruhsat vermektedir. O, akıl yürütmek ve farklı düşünmek haklarından kaynaklanan bütün yorumların meşru olduğunu ifade eder. Onun düşünce özgürlüğü -Tanrı'nın sözünü eşit bir biçimde yorumlama hakkı-konusundaki düşünceleri ve İslam'ın geçmişteki yorumları suretinde ortaya çıkan otoriteye karşı eleştirel tutumu Han'ı, kendisinden sonra gelen liberalizm sempatanları için bir model yapmıştır. Açıklık ve yeniden yorumlamayı aşılacak için Han, Muhammedi Şarkiyat Koleji'ni kurmuştur. Bu noktada çağın ihtiyaçlarının nasıl anlaşıldığı ve yorumlandığı önemli bir husustur. Avrupa kural ve yönetimine karşı direnmek veya onu kabul etmek veya geleneksel okulları yeniden biçimlendirmek veya yenilerini kurmak bir yorumlama meselesidir.

18. yüzyılda yaşayan Şah Veliyyullah ve diğer Alt Kıta âlimlerinin İslam'ın günün zorluklarına karşı koyabilme noktasında kendi kendine

yeterli olduğu konusunda İslam'a olan güvenleri tamdı. Onlar, Batı bilimlerine ve moderniteye daha az maruz kalmışlardı. Buna karşılık 19. yüzyıl düşünürleri, İngiliz sömürgeciliği döneminde modernliği ve bilimlerin etkisini kısmen tecrübe etmişlerdi. Geleneksel İslam irfanını eleştirirken Batı modernitesine ve bilimlerine, askerî teknolojisine ve tıbbına saygı duyma noktasında açıktılar. Batı'yı görece daha az eleştiriyorlardı. Modernite ve ilerleme değer yargısız olarak yorumlanıyordu.

Alt Kıta'da Batı ile etkileşimin sömürgeci efendilerin varlığı bağlamında artması ve Müslümanların Batı'ya yolculukları özellikle de Batı üniversitelerinde tecrübe ettikleri şeyler ile birlikte 20. yüzyılın başlarında Müslüman âlimler, Batı değerlerinin yanılabilir ve hataya düşebilir doğasına karşı duyarlılık göstermeye başladılar. Artık geleneksel İslam'ın yanı sıra Batı'yı da eleştiriyorlardı. Hindistan'ın daha bölünmediği dönemde yaşayan şair ve filozof Muhammed İkbal (1878-1938), özgür düşünce ve bireysellik noktasında pek çok insana ilham kaynağı olmuştur. İkbal ilk önce Pakistan'daki Pencap Üniversitesi'nden ardından İngiltere'deki Oxford'dan mezun olmuştur. Daha sonrasında Almanya'nın Münih kentinde doktora derecesini almıştır. İkbal'e göre şimdiki zamana uyum sağlama prensibi, İslam'ın içtihad kavramında yatmaktadır. İctihad üzerindeki sınırlamalar, İslam irfanını katletmekle eş değerdir. İkbal ne Batı'yı ne de Doğu'yu idealleştirmez. Onun için Batı materyalizmden muzdaripken Doğu da yaratıcı düşünceden yoksundur. İhtiyatlı bir şekilde içtihadta bulunmak, Müslümanların çağın iyi yönlerine (belki de Doğu ve Batı'nın en iyilerinin birleşimine) uyum sağlamasına yardımcı olabilir. Bununla birlikte İkbal, bu süreçte bireyin toplumun refahı adına kendisinden ve özünden taviz vermemesi gerektiği konusunda uyarır. Bu noktada bireycilik bir değer olarak ortaya çıkmaya başlar.

Müslüman Alt Kıta'da Çağdaş Eğilimler

20. yüzyılın ikinci yarısında, Müslümanlar hem Alt Kıta'da hem de Batı'daki üniversitelerde modern eğitime tabi tutuldular. Bölünme sonrası tartışmalarda liberal Müslümanlar, geleneksel İslam anlayışıyla

mücadele etmek için güce -yani devlet mekanizması, üniversiteler ve araştırma ve politika kurumları- ulaşmada muvaffak oldular. Birçoğu seçkin Batı üniversitelerinden mezun oldular. Bunlardan bazıları Batı üniversitelerinde yeni açılan İslam ve dinî çalışmalar bölümlerinde ders vermeyi başardılar. Çalışmalarını saygın yayınevleri aracılığıyla İngilizce olarak yayınladılar. İslam'ı, dinî olmayan yöntem ve yaklaşımlar kullanarak çalıştılar. Onların görüşlerinde Batı, ideal imajını kısmen kaybetmiş olmasına rağmen soyut liberal değerler onlara çekici gelmeye devam etmektedir.

Yeni kurulduğu dönemde Pakistan'ın siyasi ve entelektüel eliti hem İslam'a hem de soyut liberal değerlere tamamen bağlı kalmıştır. Politik-entelektüel elitler, İslam'ı ve liberalizmi düzgün bir şekilde anlamaya çalışmadan birbirinin aynısı olarak kabul etmiştir. 1949'da Pakistan'ın kuruluşundan yaklaşık iki yıl sonra özgürlük, eşitlik, hoşgörü ve sosyal adalet gibi soyut liberal değerlere ilk olarak Amaçlar Önergesi'nde -Pakistan'ın gelecekteki anayasasının amaçlarının bir özeti- ve daha sonrasında gelecek Pakistan anayasaları (1956, 1962, 1973) üzerinde önemli bir değişiklik yapılmadan yer verilmiştir. Liberal esaslar ile ilgili kısa bahislere, "İslam'ın bildirdiği üzere" ifadesi eşlik etmiştir. Bu da çok sayıda soru, endişe ve hassasiyete yol açmıştır. Mesela; "İslam" ile ne kastedilmektedir? İslam nasıl bir özgürlük, eşitlik ve hoşgörü savunur? İslam ve Batı bu değerlere aynı anlamı mı vermektedir? Yoksa Müslümanlar bu değerleri Batı'da olduğundan farklı bir şekilde mi anlamaktadırlar? Küresel dünyanın sosyoekonomik ve politik koşulları, bu tartışmadaki farklılık ve ayrıntılara ne ölçüde katkıda bulunabilir? Bu sorular, onlara verilen yanıtlar ve onlarla alakalı eleştiriler, Pakistan'da yapılacak tartışmaların ana çekirdeğini oluşturmaktadır.

20. yüzyılın ikinci yarısında liberalizm, Pakistan'da birbirinden farklı yaklaşımlarla karşılanmış ve ele alınmıştır. Bazılarına göre soyut liberal değerler ve İslami normlar tek ve aynı şeydir. Bu düşünce, bu bölümde tartışılan "uyumluluk" eğilimini açık ve kesin bir biçimde formüle etmektedir. Özgürlük, eşitlik ve ilerleme değerleri, doğaları gereği iyidir ve İslam'la uyumludur. İslam'ın bu değerlerden farklılaşan herhangi bir

yorumu, İslam'a ihanet anlamına gelir. Bu eğilimin somut örneği Fazlurrahman'dır. İkinci bir kesim için liberalizm, genel olarak sömürgecilik sonrası alanlarda özellikle de sömürgecilik sonrası Müslüman kültürlerinde bir üst anlatı olarak işleyen bir Batı retoriğidir. Bir üst anlatı olarak liberalizm, bu kültürlerin sakinlerinin özgür seçimi olmaksızın onlara empoze edilmektedir. Daha iyi bir alternatif anlatı olarak İslam, bu üst anlatıya meydan okuyabilir. İslami anlatı, farklı ancak daha iyi bir özgürlük ve insan hakları deneyimi sunar. Her iki anlatı da eşittir ve birbirlerinden öğrenebilecekleri şeyler mevcuttur. Liberalizmin retorik karakteri ve onun kapitalizmden ayrılmazlığı, Batı'daki beyazların üstünlüğü düşüncesini görmek adına iyi bir fırsat olarak değerlendirilmektedir. Bu da bizi Müslüman kimliği eğilimine getirmektedir. Bu yaklaşımın savunucusu Arife Ferit'tir. Üçüncü bir kesim ise liberal anlatının sahip olduğu koşullara bağlı söylemsel ve emperyal karaktere dair bilginin, Müslüman âlimlerin liberal-kapitalist birlikteliğini bütünüyle terk etmeleri adına iyi bir fırsat olduğuna inanmaktadır. Bu koşullarda yeniden yorumlama veya diyalog irrasyoneldir. Mevcut eğilimlerden sonuncusu olan çatışma da bu bölümde tartışılacaktır. Cavit Ekber Ensari bu yaklaşımı savunmakta ve desteklemektedir.

Liberal Değerlerin Uyumluluğu

Çağdaş Müslüman Güney Asya'da, liberal ideallere ve değerlere tavizsiz verilen destek hem bölgede hem de dünya çapında birçok çağdaş Müslüman düşünürün referans noktası olan, Karaçi ve Chicago'nun etkili düşünürü ve aydınlanmanın çocuğu Fazlurrahman'dan kaynaklanmaktadır. Fazlurrahman 1919 yılında, günümüzde Pakistan'ın bir parçası olan Hazara bölgesinde geleneksel bir ailede doğmuştur. Babası, geleneksel eğitim almış bir İslam âlimidir. Fazlurrahman, geleneksel İslami müfredat programını, babasının hususi gözetimi altında tamamlamıştır. Daha sonra Lahor'daki Pencap Üniversitesi'nden Arapça alanında lisans ve yüksek lisans derecesi almıştır. 1946'da Oxford'da modern Batı düşüncesi üzerine çalışma imkânı elde etmiş ve 1949 yılında doktora derecesini almaya hak kazanmıştır. 1950'den

1958'e kadar Durham Üniversitesi'nde İslam Felsefesi dersleri vermiştir. Pakistan Devlet Başkanı Muhammed Eyüb Han, 1961 yılında Fazlurrahman'ı rejimin yeni düşünce kuruluşunun başkanı olarak atamıştır. Pakistan İslam Cumhuriyeti'nin mevcut yasalarını liberalleştirmek ve modernize etmekle görevlendirilmiştir. Farklı çevreler ve dönemin hükûmeti tarafından ağır bir şekilde eleştirilmesi sonucunda 1968 yılında bu projeden istifa etmiştir. Sonrasında ABD'ye geri dönmüş ve 1988 yılında hayata gözlerini yumana kadar Chicago Üniversitesi'nde profesör olarak ders vermiştir.

Genel olarak sömürgecilik sonrası Müslüman toplumların ve hususiy-le Pakistan'ın ekonomik ve siyasal refahı için servetin yeniden dağıtımı, kadınların ve gayrimüslimlerin statüsü, demokrasi ve eğitimin geliştirilmesi gibi konuları ele almaktadır. İslam'ı anlama konusundaki geleneksel yaklaşım Seyyid Ahmed Han ve Muhammed İkbâl'i ikna etmediği gibi onu da tatmin etmemiştir. "İslam'ın kişilere Kur'an'a dayanmaları şartıyla özgürce akıl yürütme hakkını tanıması" şeklinde tanımladığı içtihad vasıtasıyla İslam'ın yeniden inşası veya yorumlanması projesini başlatmıştır. İslam'ı doğru anlamak ve Müslüman toplumunu ilerici, eşitlikçi ve açık bir ruh üzerine kurmak için doğru bir yorumlama yöntemi gereklidir.

Müslüman toplumların günümüzde sosyoekonomik açıdan geri kalmış olması, onların Fazlurrahman tarafından saf, özgün ve yeterli İslami düşünce veya dünya görüşü olarak tanımlanan yaratıcılık noktasındaki yetersizliklerinden kaynaklanmaktadır. Müslümanlar, metodoloji eksikliği nedeniyle yanlış bir şekilde tarihsel İslam'ı normatif İslam'a öncelmişlerdir. Fazlurrahman, tarihsel İslam ile normatif İslam arasında bir ayırım yapar. Normatif İslam, İslam'ın özünde aşkın, evrensel ve soyut bir norm ve değerler kümesi olduğunun farkına varılması, bunun kabul edilmesidir. Kur'an bu norm ve değerleri içerir. Tarih ötesi normları takip etmek için her Müslüman toplum kendi sosyoekonomik ve siyasal koşullarına uygun olarak kendi politikalarını ve stratejilerini geliştirir. Evrensel normatif değerlerin farklı Müslüman kültürler ve toplumlarda o toplumlara has bir şekilde uyarlanması ve somutlaştırılması, İslam'ın

tarihî yönüdür. Tarihsel İslam ise zaman ve mekânla sınırlı ve belirli bir topluma özgü sosyoekonomik bağlamdır. Dolayısıyla tarihsel İslam, Kur'an'ın esas hedefi değildir. Diğer toplumlar için de bağlayıcı değildir. Fazlurrahman, bu ayırım yoluyla normatif İslam'ın mutlak ve evrensel yönünü ortaya koymaktadır. Normatif veya ideal İslam, bütün Müslüman toplumlar için bağlayıcıdır. Bu nedenle çağdaş Müslüman toplumlar, normatif/ideal İslam'ı araştırmalı ve mevcut bağlamı göz önünde bulundurarak bunu gerçekleştirmek için politikalar üretmelidir.

Çağın ihtiyaçlarını karşılamak için İslami dünya görüşünü normatif İslamiyet temelinde geliştirmek gerektiği ve açık bir şekilde formüle edilmiş bir etik sistemi olmadan kimsenin adaleti sağlayamayacağı gerçeğinden hareketle sistematik bir biçimde Kur'an'a dayanan bir etik anlayışı oluşturmak zorunludur (Rahman, 1979, s. 256). Rahman, geçmişte İslami etiği, Kur'an temelinde formüle etmek için herhangi bir sistematik girişimde bulunulmadığını öne sürer. İslam tarihinde İslam etiği üzerine herhangi bir çalışma yapılmamıştır (Rahman, 1979, s. 257). Bununla birlikte sistematik bir etik formülasyonunun mevcut durum göz önünde bulundurularak gerçekleştirilmesi gerektiği not edilmelidir (Rahman, 1979, s. 256). Normatif ilkeler, Kur'an'dan türetilirken Müslüman dünyasının ekonomi, siyaset, hukuk ve felsefesi buna göre formüle edilmelidir. Fazlurrahman, İslami dünya görüşü inşa edilirken geçmişte olduğundan farklı olarak siyasi ya da yasal hedefler adına hiçbir ödün verilmemesi gerektiği konusunda uyarıda bulunur.

Fazlurrahman, Kur'an'dan ahlaki normlar ve değerler (normatif İslam) türetmek ve İslami dünyası görüşünü oluşturmak adına doğru rasyo-nel yorumlama yönteminin önemine vurgu yapar. Yorumlamanın ikili hareketi teorisini ortaya atmıştır. Buna göre ilk hareket, Kur'an'ın indirildiği zamandaki toplumun ve dünyanın mikro ve makro sosyoekonomik bağlamının bütün karmaşıklıkları ile birlikte keşfedilmesine yöneliktir. Kur'an'ın farklı ayetlerinin farklı sebebi nüzulleri ve bazı farklı ayetlerin neshedilmiş olmaları bu yönleri keşfetmeye yardımcı olur. Tarihin bir noktasında Kur'an ayetlerinin vahyine vesile olan özel durumlar (sebebi nüzul), o ayetlerin pratik etkilerini ve hatta

denilebilir ki anlamlarını tüketip ortadan kaldırmaz (Rahman, 1982, s. 5). İlk hareket, çeşitli öğüt ve emirleri esas alan normatif İslam'ın tutarlı bir anlatımını oluşturur. İkinci hareket, normatif ilkelerin Kur'an'ın muhatabının mevcut sosyoekonomik bağlamında uygulanmasına yöneliktir. Vahyin tarih ile diyalogu -değişen dünyada evrensel normatif değerler uygulanır- işte tam da burada gerçekleşmektedir. Fazlurrahman ilkesel olarak normatif değerlerin koşulların olanakları tam olarak dikkate alınarak uygulanması gerektiğini vurgulamaktadır. İlginçtir ki Fazlurrahman, uygulamadaki karmaşıklıklar ve çağdaş koşulların olanakları konularını tam açıklamayarak belirsiz bırakmıştır.

Fazlurrahman'ın ikili hareket teorisi, onun fikir mücadelesinin yani vahyin tarihselleştirilmesi amacıyla İslam'ı yeniden yapılanmanın sonuca ulaşmasının aracıdır. Tarihî-vahiy diyalogu, Müslüman toplumların medeni Batı'dan soyutlanmasını engellemeyi amaçlayan yeni ve yenilikçi sosyoahlaki değerler doğurur. Basitçe ifade edecek olursak ikili hareket teorisi, tarihsel veya geleneksel İslam'ın yerine akılcılık, özgürlük ve insani ilerleme konularındaki geniş kapsamlı ideallerle pozitif bir şekilde ilişkili bir dizi soyut sosyal etik değeri koymaktadır (Rahman, 1975 akt. Zaman, 2014, s. 16). Başka bir deyişle yeni yaratılan değerler, liberal veya sol liberal ilke ve esaslara veya Rawls'ın modeline dayanır (Moosa, 2000, s. 23). Vahiy-tarih diyalogu ya da Kur'an'la kurulan sistematik yorumsal bağlantı, yeni değerler yaratır: Temel bireysel özgürlük, eşitlikçilik, sosyoekonomik adalet, düşünce ve ifade özgürlüğü, insanlığın ilerleme ve gelişme olanakları, kadınların ve Müslüman olmayanların hakları. Fazlurrahman'a göre hakikat tektir ancak farklı şekillerde tezahür edebilir. Buna göre hakikatin çağdaş ifadesi, liberal kapitalizm olarak görünmektedir.

Fazlurrahman, herhangi bir eleştiri getirmeksizin serbest piyasa ekonomisinin aksiyomlarını savunur. Kapitalist düzenin, otomatik bir süreç ile elde edilemeyecek ahlaki bir meşruiyet gerektirdiğini fark eder. Müslüman akademisyenlere ve reformculara, insanlara uygun bir çaba ve başarı duygusu aşılama, İslam'ın ekonomi sorunu ile ilgili ahlaki zorunluluklarını proaktif bir şekilde anlatıp nakletmeleri ve

ekonomik ilerleme için ahlaki bir iklim oluşturmaları çağrısında bulunur (Rahman, 1970, s. 4). Özel mülkiyet hakkı kapsamında servet kazanılmalı ve yaratılmalıdır. Fazlurrahman'a göre bu yani servet kazanma ve yaratma meşrudur (Rahman, 1970, s. 4). Fazlurrahman'a göre servet kazanmak iyi bir şeydir ve bu nedenle insanlar, servet sahibi olabilir ve zenginlik elde edebilir (Rahman, 1970, s. 5). Birikim yapmakta ahlaki açıdan yanlış bir şey yoktur. Rahman, özel mülkiyet hakkını kullanarak yeryüzündeki kaynakları ve benzerlerini kullanmayı teşvik eder (Rahman, 1970, ss. 4-5).

Rahman'a göre temel insan eşitlikçiliği ve sosyal adaletin ilkeleri, Kur'an'ın toplumsal emirlerine dayanır (Rahman, 1982, s. 19). Kur'an, kadın ve erkek arasında herhangi bir ayrımı onaylamaz ve onların toplum yaşamına ve toplumun idaresine veya bunlarla ilgili herhangi bir konuya eşit katılımlarını destekler (Rahman, 1984, s. 4). Kadınlar hakkındaki görüşlerini açıklarken Fazlurrahman, toplumsal kuralları, Kur'an'ın resmî kaynağına tercih eder. Kadınların şahitliği konusunda onların entelektüel olarak ne kadar gelişebileceğine bakılmaksızın bir erkeğe göre daha az değer taşıdığına (Yani 2 kadının şehadetinin 1 erkeğin şehadetine eşit olmasına- çev. notu) dair getirdikleri kanıtların ilkesel olarak Kur'an'ın sosyal evrim noktasındaki amaçlarını tahkir etmek manasına geldiğini gözlemler (Rahman, 1982, s. 19). Rahman'a göre tek eşlilik, İslam'ın normatif görüşüdür. İslamiyet'in ilk dönemlerinde Müslüman erkeklerin ölümleri nedeniyle koşullar değiştiği için geçici olarak çok eşliliğe izin verilmiştir. Fazlurrahman, 1961 yılında yürürlüğe giren Pakistan Müslüman Aile Yasaları Yönetmeliği'nin (PMFLO) mimarıydı. Bu yasa, çok eşli evlilik ve boşanma sözleşmeleriyle ilgili yeni bir prosedür getirmiş ve bunları kısıtlamıştır.

Ayrıca şura -karşılıklı düşünme, tartışma ve istişare-, topluluk ile ilgili işlerde sosyopolitik karar alma süreci için önemli bir normatif yol gösterici ilkedir. Kur'an yalnızca erkeğin fikir yürütme hakkını değil bu hakkın topluluğun tüm katılımcı üyeleri arasındaki eşit dağıtımını vurgulamaktadır. Şura kesinlikle eşit bir temel üzerinde görüşme ve tartışmaya dayanan karşılıklı bir istişaredir. Kur'an, birinin ötekine

üstün olduğu seçkin bir istişare biçimini reddeder. Rahman'a göre bir topluluğun başındaki kişi veya yöneticisi bile şura yoluyla alınan kararı keyfî bir biçimde reddedemez (Rahman, 1984, s. 5). Fazlurrahman, şuranın varsayılan gerekliliğini, onun siyasi rolü ve seçim ilkesi ile birlikte kategorik olarak açıklığa kavuşturur. Şuranın seçim ilkesi ile tarihsel ilişkisi, onun kendi kendine yeten bir kurum olarak gelişmesini engellemiştir. Sosyopolitik normatif bir ilke olarak şura, Müslüman bir toplumda tabandan tepeye doğru işler ve o toplumu özü itibarıyla demokratik yapar. Normatif demokratik ruh, çağdaş Müslüman toplumun tüm kurumlarına yansıtılmalıdır. Normatif ideal olan şuranın nasıl tezahür ettiği (doğrudan, temsilî ve müzakereci), yaygın sosyal politik koşullara bağlı olarak zamandan zamana ve yerden yere değişebilir.

Fazlurrahman'a göre modern demokratik kurumlar gayri İslami kurumlar değildir. Rahman'ın bu konudaki uygulama ve yaklaşımı ikirciklidir. Bazı yerlerde, Batı'nın temsilî demokrasi modelinin, Müslüman kitlelerin çoğunluğu okuma yazma bilmediğinden sömürgecilik sonrası az gelişmiş Müslüman toplumlara uygun olmadığını savunur. İnsanların arasında demokrasi ruhunun gerçek ve kademeli olarak işlenmesini garanti etmesi şartıyla güçlü, merkezî ve düzenleyici bir hükûmeti destekler (Rahman, 2007, ss. 654). Fazlurrahman, 1961-1968 yılları arasında Pakistan'da yaşamaya azmetmiş ve bu süre boyunca General Eyüb Han rejiminde, filozof kral rolünü üstlenmiştir. Bu süre zarfında onun dinî ve basın ifade özgürlüğünü devletin amacı doğrultusunda düzenlediği gözlemlenmiştir. Fazlurrahman'a göre; "İslam, topluma müdahale için ruhsat vermektedir ve bu ruhsatla toplumun ortak kurumuna yani hükûmete sosyal yapıyı sürekli izleme, ona yön ve şekil verme hakkı ve görevi verilmektedir" (Rahman, 1967 s. 107). İslam, kamu yararına olmayan haberlerin kamusal olarak yayınlanmasına izin vermez ve bu tür uygulamaları, halkın moralini düşürmesi ve birliğini bozması muhtemel muzır bir şey olarak kınar (Rahman, 1967, s. 112). Rahman'ın bu tutum ve yaklaşımları ironik bir biçimde daha sonra Pakistan Başbakanı olan Zülfikar Ali Butto Hükûmeti döneminde Diyanet İşleri'nin hedefleri konusunda danışmanlık görevini yürüttüğü zamanlarda kökten değişmiştir. İslam'ın sosyoahlaki normlarını,

akıl, özgürlük ve insani ilerlemenin geniş idealleriyle birlikte sunmayı ve ilişkilendirmeyi önerir (Rahman, 1975 akt. Zaman, 2014, s. 16).

Han'dan Fazlurrahman'a yani 19. yüzyılın sonlarından 20. yüzyılın sonlarına kadar Müslüman âlimlerin dikkatlerini akıl ve fikir yürütme ile birlikte tarih kategorisi üzerine yoğunlaştırdıkları görülmektedir. Han, İslam'ın rasyonel karakterine daha fazla vurgu yapmıştır. Fazlurrahman ise buna tarih kategorisini ekler. Fazlurrahman çağdaş âlimlerin, özünün bilinmesi için İslam'ı bütünüyle tarihselleştirmesi gerektiği konusunda ısrarcıdır. Rahman'ın oryantalist İslam inşasının ne derece aşkın olduğunu sorgulamak önemlidir (Faruqi, 1968, ss. 110-111). Rahman bazı yerlerde İslam'ı "din" olarak kabul ediyor görünür. İkincisi ise Avrupa tarihi ile birlikte yeni bir yapıdır. Avrupa sömürgeciliği nedeniyle din kategorisi küreselleşmiştir. Rahman fikirlerini açıklarken İslam'ın liberal ideallerle uyumlu olduğunu kanıtlamanın yükünü taşıdığını ve bu varsayıma asla karşı çıkmadığını kabul eder (Mahmood, 2004, s. 74). Rahman, İslami geçmiş konusunda daha çok eleştirel iken liberal ve neoliberal kapitalist hegemonik güçlerin güttüğü tek baskın bakış açısına karşı daha az eleştireldir. Rahman'ın liberal özgürlük ve insan haklarının tek doğru yorumu olarak kapitalizme olan tavizsiz ve dogmatik inancı, onun günümüzü titiz ve sistematik bir şekilde analiz etmesine engel teşkil etmiş olabilir. Günümüzün ya da geçerli bağlamın analiz edilmesi hayati öneme sahiptir çünkü normatif İslam'ın yeni değerler ve bilimlerin oluşturulması amacıyla uygulanacağı yer burasıdır. Günümüzün hegemonik koşulları, Müslümanların kendi geleceklerini belirleme iradesine gölge düşürmektedir (Moosa, 2000, s. 24). Bu yeniden düşünmenin nerede gerçekleştiğini not etmek aynı derecede önemlidir. Yoksulluk, soykırım, az gelişmişlik içerisinde olan Müslüman dünyada yeniden düşünmek, yerlilerin gerçek sorunlarını ele almayı başaramadığı takdirde lüks bir çaba olarak yorumlanır (Moosa, 2000, s. 25). Ek olarak kapitalizm öznelinin içkin bir biçimde ve durmaksızın yeniden kodlanması, soyut idealleri ve değerleri yeniden düşündürür. Fazlurrahman, soyut ideallerinin kontrolsüz kapitalizme karşı dayanacak kadar güçlü ve tesirli olmasını sağlamadığı için suçludur (Buhari, 2019, ss. 106-109).

Müslüman Kimliği

Karaçılı âlim Arife Ferit (d. 1939), İslam ile liberal Batı dünyası arasında özgürlük konusundaki diyalog olanaklarını araştırmaktadır. Pakistan ve ABD’de eğitim görmüştür. 1961’de Pakistan Karaçi Üniversitesi’nden ve ardından 1974’te ABD’de Hawaii Üniversitesi’nden felsefe alanında lisans derecesi almaya hak kazanmıştır. Daha sonra 1985’te ABD Arkansas Üniversitesi’nden doktora derecesi almıştır. 1991-1992 yılları arasında Hawaii, ABD’de bulunan Doğu-Batı Merkezi’nde misafir öğretim elemanı olarak görevlendirilmiştir. Birçok kitap ve makale kaleme almıştır. Emekli olana kadar Karaçi Üniversitesi’nde felsefe dersleri vermiştir. 2007’de Washington’daki Katolik Üniversitesi’nde misafir öğretim görevlisi olarak çalışmıştır.

Ferit, çağdaş liberalizmin ve Müslüman dünyasının kültürel, ekonomik ve siyasal koşullarıyla ilgilenmektedir. Ferit, iyinin aşkın değerlerini keşfetmeden önce çağdaş koşulların bugün oldukları hâle nasıl geldiklerini bilmenin zorunlu olduğunu savunur. Çağdaş dünya düzenini şekillendiren güçlerin bilgisi önemlidir. *Liberalizm ve İslam* adlı eserinde Ferit, liberalizmin bir üst anlatı olarak kabul edilmiş statüsüne itiraz eder.² Görünüşte cazip ama aslında sığ olan açık toplum, demokratik yönetim ve serbest piyasa ekonomisi sloganlarıyla liberal anlatı, günümüz dünyasında hakikat olarak vuku bulmuştur. Sonunda kendi ötekisine -Müslüman dünyası da dâhil olmak üzere dünyanın geri kalanına- bağlı hâle gelmiştir. Özgürlük, özgür bir seçimden ziyade neoemperyal Batı tarafından Müslüman toplumlara uygulanan zorunlu bir tercih olarak ortaya çıkmıştır. Ferit de Fazlurrahman gibi özgürlüğün ve insan haklarının evrenselliği inancına sahip görünmektedir. Bununla birlikte Fazlurrahman’ın aksine Ferit, özgürlük ve insan haklarının liberal Batı’nınkinden farklı olarak anlaşılabilceği ve uygulanabileceği inancına sahiptir.

Ferit, Batı’da özgürlüğün koşulsuz mutlak bir değer, kendi özünde bir amaç ve herhangi bir akli gerekçe gerektirmeyen temel bir bireysel

2 Joseph A. Massad, 2015’te yayınlanan *Liberalizm’de İslam* adlı eserinde, liberalizmin kimliğini kendisini İslam’ın ‘ötekisi’ yerine koyarak geliştirdiğini savunur.

insan hakkı olarak anlaşıldığını ileri sürer. Son zamanlarda özgürlük, ahlaki, sosyal ve kültürel değer hâline gelmiştir (Farid, 2016, s. 43). Bugünün liberalizmi, kapitalist düzende hayatta kalabilen bir retoriiktir. Kapitalizm, özgürlük projesini gasp etmiştir. Liberal özgürlük bugünkü yörüngesinde gerçek ruhunu yitirmiştir çünkü artık sermayenin maksimizasyonuna odaklanmaktadır (Farid, 2016, s. 45). Erken dönem Batı geleneğinde, insanın özgürlüğünün gerçek ahlaki anlamı/ruhu, insanın fikir yürüterek ve gerekçelendirerek yerine getirmesi koşuluyla seçme hakkıdır. Özgürlük argümanının bu mantığı ve tutarlılığı bugün hayatta kalamaz. Gerekçelendirme ve fikir yürütme artık sermayenin maksimizasyonu için bir araç hâline gelmiştir. Klasik liberal anlatıdaki ufak bir düzenleme ve uyarılama olarak karşımıza çıkan neoliberalizm, özgürlüğün durum ve vaziyetini geliştirmemiştir. Aksine özgürlük, güç ve iktidarla yer değiştirmiştir. Bugün ABD, daha önce bir Avrupa projesi olan liberal ideolojinin liderliğini üstlenmiştir. Müttefikleri ile birlikte ABD, IMF, DTÖ ve Dünya Bankası aracılığıyla İslam dünyasına serbest piyasa dayatmaktadır. Bunu yaparken İslam dünyasını sömürmek amacıyla kapitalizmle el birliği etmektedir. Günümüzde Müslümanların ve üçüncü dünya ülkelerinin yükselişi, özgürlük adına sömürülmelerinin farkına varmalarından kaynaklanmaktadır. ABD, Irak'a demokrasiyi dayatmaya çalışmıştır. Afgan toplumunu açık bir topluma dönüştürmek için Afgan halkının üzerine daisy cutter bombaları (amonyum nitrat ve alüminyum tozundan yapılmış bomba) yağdırmıştır. Güç, aklın yerini alır. İcbar, özgürlüğün yerine geçer. Hoşgörü ise yalnızca güçsüz ülkelerin sorumluluğu hâline gelir. Liberal gündem, işin içerisindeki kişilerin iradesi olmadan yürütülür (Farid, 2016, s. 54). Sonuç ise Batı'nın hegemonyasıdır. Liberal ideoloji, beyaz ırkın üstünlüğü ve güvenlik kaygıları anlamına gelmeye başlamıştır.

Batı liberalizminin altında yatan bu bireysel, maddeci, ticari ve veriye dayanan özgürlük deneyimi, Müslüman şuurunu tatmin etmemektedir (Farid, 2016, s. 29). Ferit, Müslümanların Yeni Çağ'da tabir edilen özgürlüğün anlamını anlamaları gerektiğini söylemektedir (Farid, 2016, s. 42). Onun için İslam'ın özgürlük anlayışı tabiatı itibarıyla Batı

liberalizminden farklıdır (Farid, 2016, s. 4). İslam'da özgürlüğü tetkik etmek amacıyla Prusyalı ünlü filozof Immanuel Kant'ın (1734-1804), algı ve kavram ayırımına başvurur. Ferit'e göre Batı'nın özgürlüğü, kavram odaklı bir özgürlüktür. Özgürlük kavramı etrafında tanımlanır, anlaşılır, uygulanır ve tartışılırken³³ İslam'da özgürlük, gerçek ve canlı insan deneyimlerine, Müslümanların özgür olmayı nasıl deneyimlediklerine veya hissettiklerine bağlıdır (Farid, 2016, s. 29, 44). Batı'nın bencil özgürlük anlayışından farklı olarak Müslümanların özgürlük tecrübesi toplulukçu ve kolektiftir. Müslümanlar, aile birlikleri sağlam olduğunda kendilerini özgür hissederler. Bir Müslüman, iyi bir komşu için mahremiyetini feda etmeye hazırdır. Özel zevk, bireysel başarı, ilintili ve ilişkili olmama ve yalnızlık burada büyük bir lanettir. Müslümanlar, ahlaki ve dinî yükümlülüklerini yerine getirirken kendilerini özgür hissederler. Müslüman kültürü kardeşlik, kardeşlik bağları, çocukların fedakârane sevilmesi, akrabalık ilişkisi, değer verme ve paylaşma etiği, yaşlılara ve ebeveyn otoritesine saygıya dayanmaktadır. Onlar, topluluk üyelerine Batı'da bilinmeyen hususi özgürlük deneyimleri yaşatan kendi öz rasyo-nelliklerine sahiptirler (Farid, 2016, s. 29).

Müslümanlar için özgürlük, kendi başına bir amaç değil araçtır. O, ahlaki hedefleri ve Tanrı'nın emirlerini gerçekleştirmenin bir aracıdır. İnsanın özgürlüğü, Tanrı'nın egemenliğine karşıt değildir. Özgürlük, adalet, eşitlik ve kardeşlik gibi insan bilincinde kökleşmiş evrensel normları ve değerleri gerçekleştirmek için Tanrı'nın bir ayrıcalığı/ armağanı/ödülüdür (Farid, 2016, s. 56). Özgürlük sadece temel insani hak değildir. İslam'da haklar ve görevler birbirlerinin tamamlayıcısıdır. Özgür seçime temel normların ihlal edilmemesini sağlayan bir sorumluluk duygusu da eşlik eder.

Ferit, liberalizm ve neoliberalizmin diğer kültürlerin duyarlılıklarına saygı duymayı öğrenmesi gerektiğini vurgular (Farid, 2016, s. 30).

3 Isaiiah Berlin, "Özgürlüğün İki Kavramı" adlı meşhur makalesinde, özgürlüğün Batı geleneğinde 200'den fazla anlama geldiğini beyan eder (bkz. Isaiiah Berlin, "İki Özgürlük Kavramı", Charles Taylor, "Olumsuz Özgürlükle İlgili Yanlış Olan Nedir?", Gerald Mac-Callum C. Jnr., "Olumsuz ve Olumlu Özgürlük" vb).

Diğer anlatılar eşit derecede önemli ve sahihtir. İslam'ı liberal ideolojiye karşı mantıklı bir alternatif anlatı olarak ileriye sürer. İslam ve Batı dünyası birbirlerinin söylemlerinden ve deneyimlerinden öğrenebilir. İlginç bir şekilde burada söz konusu olan İslam'ın kabul gören ve alkışlanan mutlak ve evrensel statüsüdür. Batı, Müslümanlardan özgürlük ve haklara dair yeni şeyler öğrenebilir çünkü İslam, özgürlük ve insan hakları meselesine kendi manevi bakış açısıyla bakar (Farid, 2016, s. 29). İslam'ın manevi yönü, Batı'nın özgürlük ve insan hakları anlatılarını iyileştirmeye yardımcı olabilir. İslam da kendi disiplinlerini geliştirmek için Batı'dan bir şeyler öğrenebilir.

Ferit'in liberal özgürlük konusunda tarih kategorisini ustaca uygulaması, liberal özgürlüğün günümüz söylemindeki retorik ve emperyal rolünü ortaya koymuştur. Liberal özgürlüğün kültüre özgü ve tarihsel karakteri bağıl bir kültürel güce dönüşmüştür. Onun Batı ile adil bir diyalog önerisi kulağa mantıksız gelmektedir. Diyalog, güven ve eşitliği gerektirir. Liberal özgürlüğün emperyal müdahalelerin eşlik ettiği retoriksel karakteri, Müslümanların çoğunun gözünde Batı'yı itibarsızlaştırmıştır. Anlamli bir diyalog için gerekli olan eşitliğin de noksan olduğu görülmektedir. Dünyadaki mevcut güç dengesi, Ferit'in önerisini aciz ve basit bir iddiaya dönüştürmektedir.

Çatışma

Karaçili bir politik iktisatçı ve uluslararası itibara sahip bir düşünür olan Cavit Ekber Ensari (d. 1960), liberal özgürlük ve insan haklarının evrensel ve mutlak statüsüne meydan okur. Pakistan ve İngiltere'de eğitim görmüştür. Yüksek lisans derecesini Londra Ekonomi Okulu'ndan, doktora derecesini ise Sussex Üniversitesi'nden almıştır. Londra Şehir Üniversitesi, Sussex Üniversitesi ve çeşitli BM kurumlarında çalışmıştır. Pakistan'da Federal Planlama Bakanlığı ve Karaçi Üniversitesi'nde çalışmıştır. Çok sayıda makale, birçok BM raporu ve 15'ten fazla kitap kaleme almıştır.

Ferit gibi Ensari de kapitalizmin günümüzde özgürlük kılığına bürünmüş olmasını eleştirir. Liberal özgürlük ve insan hakları, kapitalist disiplin ve terbiyeyi empoze etmenin ve küresel kapitalist düzenin pekiştirilmesinin bir aracıdır yani yalnızca söylemsel değil aynı zamanda sömürgecilik sonrası Müslüman kültürleri için birer emperyalizm araçlarıdır. Onlar kendi özlerinde hiçbir gerçekliğe sahip olmayan yalnızca zihinsel kurgulardır. Özgürlük, teoride bir kişinin dilediği herhangi bir yaşam biçimini benimsemesine olanak vermesine rağmen pratikte yalnızca kapitalist yaşam biçimine izin verir. Kişi, kendisini sermayeye teslim etmesi ve sermayenin hegemonyasına meydan okumaması şartıyla özgürdür (Ansari, 2016, s. 14). Birey, özgürlüğün kendisini, piyasa örgütlenmesini ve devleti reddetmekte özgür değildir. Bir değer veya hak olarak özgürlüğün kapitalist hegemonyanın yetki sınırlarının dışına çıkan herhangi bir anlam ve tanımı yalnızca bir hayaldir. Kapitalizm genişleyip büyüdükçe daha baskıcı ve sömürücü hâle gelir. İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, devletin kapitalist bireyselliklerin yeniden üretilmesindeki görevlerini listeler (Ansari, 2011, s. 14). İnsan hakları resmî olarak mevcut olsa da pratik olarak erişilemezdir (Ansari, 2014, s. 28). Kaynaklar, çağdaş kapitalist toplumlarda ister istemez eşit olmayan bir şekilde dağıtılmaktadır. Çalışma hakkı resmî olarak düzenlendiği hâlde işsizlik artmaktadır. Teoride yani yasal olarak ifade özgürlüğü olsa da pratikte bu özgürlük ifade alanının otuz çok uluslu kurum tarafından tekelleştirilmesi sonucunda sekteye uğratılmıştır. Büyük fonlar, fikirlerin özgürce beyan edilmesi için değil fikirleri biçimlendirmek için kullanılır. Mülklerin yönetiminin çok uluslu şirketler tarafından sermaye birikimi için tekelleştirilmesiyle birlikte özel mülkiyete ilişkin yasal hakka da meydan okunmuştur. İnsan hakları, bireylerin özel ahlaki değerlemelerinin eşit derecede önemsiz kılınmasını ve bu değerlemelerin kamu tercihlerini etkilemesinin engellenmesini garanti eden bir araçtır (Ansari, 2011, s. 17). İnsan haklarının insanı özerk ve özgür kılma konusundaki süregelen başarısızlıkları öncelikle sosyal ve ekonomik hakların sonra da refah haklarının desteğiyle daha önce kısmen düzeltilmiş olsa da insan haklarını yeniden biçimlendirmek için ortaya çıkan her yeni önlem bu hakları zorlama ve ihtimal dışı bir ideal hâline getirmektedir.

Sömürgecilik sonrası anlayışa göre teoride farklılığa müsaade edilse de kapitalist düzenin yeniden kodlanma mekanizması tüm farklılıkları homojenleştirir ve büyük kapitalist rejime entegre eder. Sermaye yasasına uymayan herhangi birisi ABD tarafında cezalandırılmayı hak eder. İnsan hakları kendi başlarına bir amaç değil kapitalist sömürünün araçlarıdır. Akıl, özgürlük ve ilerleme, koşullu ve bağlamsaldır. Bu değerler, 16. ve 20. yüzyıllar arasında Batı'da belirli bir sosyopolitik ortamda üretilmiştir. Liberal değerlerin bu kültürel özgünlüğü ve tarihselliği, onları kendi evrensel iddialarından yoksun bırakmaktadır. Bu değerlerin küresel olarak genişlemesine ve yayılmasına meydan okumak mantıksız değildir.

Özgürlüğün göreceli ve tarihî karakterinin farkında olan Batı, özgürlükten feragat etmek yerine onun yenilenmesi ve yorumlanmasına odaklanmıştır (Farid, 2016, s. 53). Ferit ve diğerlerinin aksine Ensari, özgürlüğün gerçek bir hedef olmasına karşı çıkma cesaretini gösterir. Ensari, *Özgürlüğü ve İlerlemeyi Reddetmek* adlı kitabında Lyotard'inki gibi postmodern söylemlere dayanan ve kapitalist düzenin tekil yönlerini yalnızca kısmen ve gönülsüz bir şekilde ortaya koyan eleştirilerin (ki bu yaklaşım Ferit tarafından da kabul edilmiştir) kritiğini yapar (Ansari, 2016, s. 1). Postmodernizm ve postyapısalcılık, özgürlük, eşitlik ve ilerlemenin içeriğine itiraz etmek yerine kapitalizmin belirli biçimlerine meydan okurken onu bütünüyle reddetmekten kaçınmaktan mutluluk duymaktadır. Ensari'ye göre gerçek değişim, kapitalizmin (bir yaşam biçimi olarak normlarının, düzenleme prosedürlerinin ve işlem biçimlerinin) ilkeli ve pratik bir şekilde reddi anlamına gelir.

Ensari, liberalizm/kapitalizmin tüm hileli ve aldatici tabirleriyle (yani insan hakları, özgürlük, eşitlik, ilerleme) birlikte içeriden bir patlama yaşadığını ve meşruiyet krizi içerisine girdiğini varsaymaktadır (Ansari, 2016, s. 164). Bu senaryoda, liberal kapitalizmi, İslami argümanlarla ister kimlik/ farklılık politikalarına dayanan bir diyaloga yer açmak isterse özür diler gibi kapitalist değerleri ve uygulamaları doğrulamak amacıyla yeniden yorumlamak, İslami irfanı yok etmekle eş değerdir. Bu cevaplar, kapitalist değerlerin ve aksiyomların esaslı biçimsel

değişimlere uğramadan korunarak devam etmesine neden olur. Yeni den yorumlama şeklindeki görüşler, sömürgecilik sonrası Müslüman toplumlarda gerçekleri ustaca çarpıtın ve kriz hissi yaratan ideolojik kör entelektüellerden kaynaklanmaktadır (Ansari, 2016, s. 198). Bu entelektüeller, İslam dünyasını kasti bir biçimde çöken ekonomi, kurumsal çöküntü, umumi çaresizlik vb. kelimelerle betimler. Gerçeklerin ve verilerin kasıtlı olarak bu şekilde temsil edilmesi (çarpıtılması), liberal/kapitalist çözümlerin vazgeçilmez olarak görülmesini sağlar.⁴ Günümüz Pakistan'ına yönelik liberal/kapitalist çözüm -Keşmir'in ihane ti, Hindistan'ın bölgesel hegemonyasının kabulü, toplumun İslam'dan uzaklaştırılması- emperyalistler tarafından finanse edilen STK'ların Bangladeş'i devlet olmaktan çıkardığı gibi sadece Pakistan'ın bu anlaşması ile sonuçlanacaktır (Ansari, 2016, s. 198). Basitçe söylemek gerekirse liberal/kapitalist çözümler, ötekini küresel kapitalist düzene entegre etmekten başka bir şey değildir.

Batı'nın epistemolojik ve etik değerleri ile Avrupa'nın siyasal ekonomik ve tarihî deneyimleri kapsamında ortaya konmuş olan herhangi bir çözüm, genel olarak Müslüman dünyasını özellikle de Müslüman Alt Kıtası'nı dönüştürmeyecektir. Çözüm, İslami değerler ve tarihsel deneyimlere dayandırılmalıdır. Ensari'ye göre medeniyet çatışması tezi, kapitalizm ve İslam'ın çatışmasını işaret etmektedir. Ensari, Samuel Huntington'ın örtük bir şekilde olsa da İslam'ın kapitalizme tamamen üstün gelme potansiyeline sahip olduğunu kabul ettiğini iddia eder (Ansari, 2016, s. 1). Tam üstünlük arayışı, kapitalizmin kesin ve nihai bir eleştirisidir (Ansari, 2016, s. 170). Kapitalizmin (liberal ideolojinin maddeci gerçekliğinin) reddedilmesi, İslami bir toplumunun inşasını ve sağlamlaştırılmasını ihtiva eder.

Ensari'ye göre özgürlüğün peşinde koşma ve gücün/zevkin maksimizasyonu olmazsa olmaz ya da cazip bir şey değildir (Ansari, 2016, s. 165). Ensari, reddetme eyleminin köklerinin İslami epistemolojiye

4 Isaiah Berlin, "Özgürlüğün İki Kavramı" adlı meşhur makalesinde, özgürlüğün Batı geleneğinde 200'den fazla anlama geldiğini beyan eder (bkz. Isaiah Berlin, "İki Özgürlük Kavramı", Charles

dayanması gerektiği konusunda ısrarcıdır (Ansari, 2016, s. 164). Müslüman akademisyenleri, kapitalizmi bütünüyle çürütmek ve aşmak için yöntemler geliştirmeye davet eder.

Ensari'nin kapitalizmin tamamen aşılması konusundaki iyimserliğinin altında 12. yüzyıl Orta Çağ Müslüman düşünürü Ebû Hamid Gazzâlî'nin (ö. 1111) yöntem ve modeli yatmaktadır. Gazzâlî esas olarak Yunan felsefesini çürütmek için iki eleştiri yöntemi geliştirmiştir. Bunlardan birincisi, iç eleştiridir. Gazzâlî, Yunan düşüncesinin varsayımları, metotları ve sonuçlarını tetkik ederek Yunan düşünce ve felsefesinin kendi içindeki tutarsızlığını ortaya koymaya çalışmıştır. İç eleştiriye ikinci olarak dış eleştiri yöntemi eşlik etmiştir. Gazzâlî, İslami düşünce ve değerler temelinde Yunan felsefesinin dile getirilmemiş varsayım, ima ve çıkarımlarını analiz etmiştir. Ensari'ye göre Gazzâlî'nin eleştirisi, Yunan felsefesini İslam'ın merkezinde kesin bir biçimde itibarsızlaştırmıştır. Ensari, Müslüman âlimleri Batı'nın evrensellik, üstünlük ve ahlakına dair açıkça ifade edilmeyen varsayımları geçersiz kılmak için uygun yöntemler geliştirmeye davet eder.

Ensari'nin bütünüyle reddetme iddiası, beyaz ırkın üstünlüğü tezinin ötesine geçmek anlamına gelmektedir. Bununla birlikte Ensari ve Ferrit'in Batı liberalizmine yönelik eleştirileri, yerel olarak geliştirilen söylemlerden kaynaklanmaktan ziyade esasen Frankfurt Okulu düşünürlerinin ana akım Batı düşüncesiyle olan anlaşmazlığı ve çatışmasına dayanmaktadır. Ensari, bütünüyle reddetme konusunda Müslüman Alt Kıtası'ndaki sömürgecilik sonrası bölgelerdeki olanakları tespit etse de yürüttüğü fikir mücadelesini hayata geçirmek adına karşısında duran pratik engelleri kapsamlı bir şekilde ele alma konusunda başarısızdır. Buna ek olarak mevcut kapitalist düzenin emperyal karakterinin tam olarak farkında olsa da onu bütünüyle reddetmenin Müslüman Alt Kıtası'nda yaratacağı etkileri de görmezden gelmiştir.

Sonuç

Bu bölümde, günümüz Müslümanlarının Pakistan'ın mevcut sosyoekonomik ve kültürel-politik ortamında liberalizm üzerine geliştirdikleri söylemleri incelenmiştir. Bunu yaparken tartışmadaki ilgili zorluklar ve sorunlar tarif ve analiz edilmiştir. Bölümde üç temel eğilim ana hatlarıyla özetlenmiştir. Her bir eğilim, o eğilimin önde gelen temsilcisinin görüşleri etrafında izah edilmiştir. Bu eğilimlerden birinin -daha önceki zamanlardan beri mevcut olan uyumluluk- öncülüğünü liberal değerleri yani bireysel özgürlük, insan hakları ve insani ilerlemeyi tarih ötesi olarak yansıtan ve doğru bir şekilde yorumlayan İslam'ın bu değerlerle tam bir uyum içinde olduğunu düşünen Fazlurrahman yapmaktadır. Fazlurrahman, İslam'ı anlamada kullanılan geleneksel yöntemler hakkında şüphecidir. Anlaşıldığı kadarıyla İslam'ı liberalizmin devamlılığı olarak görür. Geleneksel İslam'ı doğru hâle getirmek amacıyla yerleşik İslam'ı zamana ve mekâna bağlı İslam'dan ayırmak için tarih kategorisini kullanır. Çok şaşırtıcı bir şekilde liberal değerlerin ortaya çıkışını kendi sosyopolitik bağlamında kavramsallaştırmak konusunda tereddütleri vardır. Bunun yerine liberal ideallerle -yani Amerika sonrası dünyadaki mevcut statüko ile- uyumlu olduğunu ispat etme külfetinin İslam'a ait olduğunu varsaydığı görülmektedir. Bu varsayım, onun tüm fikir mücadelesi boyunca tartışılmadan kabul edilmiştir. Liberal ideallerle birlikte dogmatik motivasyon onun bu girişimini tamamen ideal yapar. Fakat iş bu ideallerin uygulanmasına geldiğinde, Fazlurrahman telaşa kapılmış gibi görülmektedir. Yenilikçi ideallerini Eyüb Han'ın otoriter rejimi yoluyla tepeden inme bir biçimde dayatmaya seve seve razı olmuştur. Liberal değerlerin tepeden inme bir biçimde dayatılması, onun etik projesine aykırı olmakla kalmaz aynı zamanda düzeltilen ve iyileştirilen (reforme edilen) bir İslam'a olan güveniyle ilgili şüpheler de uyandırır. Özgürlüğün tepeden inme bir biçimde icra edilmesi, rıza ve yerli Pakistanlıların eşitliği haklarını ciddi bir biçimde ihlal etmektedir. Öznenin özgür seçimi olmadan özgürlük kulağa tuhaf gelmektedir. Adil bir süreç göz ardı edilmiştir. Bu, Fazlurrahman için çok değerli olan ideallere bariz ve net bir ihanet olarak görülmektedir.

Yerli Müslümanların ihtiyaçları, değerleri ve duyarlılıkları, özgürlük ve haklar için göz ardı edilebilir mi? Herhangi bir araç, liberal değerlerin amaçlarını meşru ve haklı gösterebilir mi? Arife Ferit tarafından temsil edilen ikinci eğilim -Müslüman kimliği- bu soruları gündeme getirmektedir. Liberalizmin baskıcı üst anlatısına direnerek İslam'ı eşit derecede rasyonel ve kendi kendine yeten alternatif bir anlatı olarak ileri sürer. Liberal özgürlük anlayışının kültürel izafiyetini ve baskıcı kapitalizmle sürekli ilişkisini zekice ortaya koymuştur. Ferit'e göre neoliberal-kapitalist bağlantı veya rejimde aklın esası diyalektik yerine retoriğe dönüşmüştür. Liberal Batı, özgürlük retoriği teranesini tutturarak ulus ötesi siyasal ve finansal kurumlar aracılığıyla Müslüman dünyasına boyun eğdirmektedir. Batı'da özgürlüğün bencil ve bireyci yorumu, İslam'ın amaç ve duyarlılıklarıyla çelişki içerisinde. Pakistan'daki Müslümanlar için Tanrı'yla beraber olmak, dünyada olmaktan daha önemlidir. Liberal Batı'nın aksine özgürlük, İslam'da Tanrı'nın emirlerini yerine getirmenin bir aracıdır. Tanrı'nın egemenliği, özgürlükle çelişmez. İslam, liberal Batı'dan tamamen farklı bir özgürlük deneyimine sahiptir. İslam'ın manevi yönü, zengin ve daha iyi özgürlük ve insan hakları deneyimleri sunar. İslam, liberalizmin üst anlatısına karşı onunla aynı derecede sahih bir anlatı olarak direnmelidir. İslam'ın direnişi Batı için iyidir çünkü Batı kendi söylemini geliştirebilmek adına Müslümanların özgürlük ve hak deneyimlerinden bir şeyler öğrenebilir. Ferit aynı şekilde Müslümanların, Batı'nın teknoloji ve bilim alanlarındaki deneyimlerinden de bir şeyler öğrenmeleri gerektiğine inanır. Bu doğrultuda Ferit'e göre İslam'ın anlatısı, Batı'daki beyaz ırkın üstünlüğü anlayışını sona erdirmenin iyi bir aracıdır. Liberal değerler yani özgürlük ve haklar, bu noktada Batı'da yorumlandığı şekliyle değil tarih dışı olarak görülmektedir. Müslümanların sorunlarını çözmek için kültürel direniş yeterli midir? Diyalog, Müslüman dünyasının tüm sorunlarını çözecek midir? Mevcut güç dengesi göz önüne alındığında, Batı ile İslam arasındaki gerçek anlamda bir diyalog kurulma olasılığı var mıdır?

Bu bölümde tartışılan ve arka planı ortaya konulan üçüncü ve son eğilim, İslam'ı liberal değerlere göre yeniden yorumlamayı ya da retorik ve

emperyal karakterine rağmen liberal Batı ile diyaloga geçmeyi mantıksız kabul eden Cavit Ekber Ensari tarafından savunulan ve onun öncülük ettiği eğilimdir -çatışma-. Ensari, kimlik siyaseti yaklaşımında yer alan beyaz ırkın üstünlüğü tezinin ötesine geçmek istemektedir. Öncelikle onun için özgürlük ve ilerleme arayışı kaçınılmaz ya da arzu edilen değerler değildir. Liberal özgürlük ve insan hakları mücadeleleri, Batı neosömürgeciliğinin araçlarıdır. Bu retorik araçlar, teoride birinin istediği herhangi bir yaşam biçimini benimsemesine imkân tanırken pratikte iradenin serbestçe hareket etme durumunu ortadan kaldırır. Ensari'ye göre yabancı (Batı) epistemolojik söylemine dayanan herhangi bir çözümün başarılı olması mümkün değildir. Kapitalizmi bütünüyle aşmak gerekmektedir. Tam aşkınlığa, İslami epistemoloji ve İslam toplumunun saf İslami normlar üzerinde yeniden yapılanması eşlik etmelidir. Ensari'nin iyimserliği, Gazzâlî'nin Yunan felsefesini çürütmek için kullandığı model ve metodolojiye dayanır. Ensari, Müslüman âlimleri, Batı epistemolojisi ve değerler öğretisinin belirsiz varsayımlarını çürütmek ve itibarsızlaştırmak adına yöntemler geliştirmeye davet eder.

Pakistan'ın kurulduğu dönemde siyasi liberalizm, onun anayasalarında ve yasal çerçevesinde kristalleşmişti. Ancak birçok nedenden ötürü liberalizmin kaderi bugüne kadar pek de berraklaşmamıştır. Erken Pakistan tarihinde liberalizm, saf ve değer yargısız bir biçimde yansıtılıyordu. Zaman geçtikçe Batı'nın hegemonik tavır ve davranışları, ABD'nin çifte standartları, entelektüellerin dogmatik ve pragmatik bağılılıkları ve uygulamalarındaki tutarsızlıkları, geleneksel İslam ile ilgili yerel duyarlılıklar, Pakistan'da liberalizmin sınırlandırılmasına katkıda bulundu. Yukarıda bahsedilen üç eğilimde de ifade edilen farklı, zengin ama eleştirel İslam-liberalizm ilişkileri, tartışmadaki doğal sorunları ve meseleleri teşhir etmektedir. Daha sonraki eleştirilerin -yani Ferit ve Ensari'nin eleştirileri- Batı dünya görüşünün doğru olduğunu varsayan ve onu esas kabul eden eleştirel teoriye dayandığı görülmektedir. Eleştirel teoriye dayanan bu eleştirilerin, onların tezlerini destekleyip desteklemediği gün geçtikçe daha da belirginleşmeye devam etmektedir. Bunun dışında Ferit'in baskın Batı anlatısına direnme isteği ve Ensari'nin Pakistan'ın yerli ekonomik olanakları konusundaki iyimserliği

bu tartışmadaki olumlu yönlerdir. Bununla birlikte Ensari'nin kapitalizmin bütünüyle aşılmasının pratik engelleri ve İslam dünyasına etkileri konularını açıklığa kavuşturmamış olması bu konuların daha fazla araştırılmasını gerektirmektedir.

Kaynakça

- Ansari, J. A. (2011). Liberalism and the end of history: Myth or reality. *Pakistan Journal of International Relations*, 1-30.
- Ansari, J. A. (2014). *Sarmayadarana aqaid aur nazriyat*. Lahore: Warasat Publications.
- Ansari, J. A. (2016). *Rejecting freedom and progress*. Lahore: Kitab Mahal.
- Binder, L. (1988). *Islamic liberalism: A critique of development ideologies*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bukhari, S. M. (2019). The Islamisation of ILM. S. Akkach (Ed.). *Ilm: Science, religion and art in Islam* içinde (ss. 98-112). Adelaide: University of Adelaide Press.
- Farid, A. (2016). *Liberalism and Islam*. Karachi: Bureau of Composition Compilation & Translation University of Karachi.
- Faruqi, I. R. (1968). Islam by Fazlur Rahman. *Journal of Religion*, 48(1), 110-111.
- Hourani, A. (1962). *Arabic thought in the liberal age 1898 to 1939*. London: Oxford University Press.
- Kurzman, C. (1998). Liberal Islam. New York: Oxford University Press. Mahmood, S. (2004). Is liberalism Islam's only answer? K. A. El Fadl (Ed.). *Islam and the challenge of democracy* içinde (ss. 74-77). New Jersey: Princeton University Press.
- Moosa, E. (2000). Introduction. F. Rahman (Ed.). *Revival and reform in Islam* içinde (ss. 1-29). Oxford: Oneworld Publications.
- Rahman, F. (1967). *Some reflections on the reconstruction of Muslim society in Pakistan*. *Islamic Studies*, 6(2), 103-120.
- Rahman, F. (1970). *Islam and social justice*. *Pakistan Forum*, 1(1), 5-9.
- Rahman, F. (1975). *Report of Professor Fazlur Rahman's visit to Pakistan in summer 1975*. New York: Rockefeller Archive Center, Sleepy Hollow.
- Rahman, F. (1979). *Islam*. Chicago: Chicago University Press.
- Rahman, F. (1982). *Islam and modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Rahman, F. (1984). *The principle of shura and the role of umma in Islam*. *American Journal of Islam and Society*, 1(1), 1-9.
- M. Ahmed (Ed.). *State, politics, and Islam* içinde (ss. 90-91). American Trust Publications.
- Rahman, F. (2007). Revival and reform in Islam. P. M. Holt, A. K. Lambton ve B. Lewis (Ed.). *The Cambridge history of Islam* içinde (ss. 632-656). New York: Cambridge University Press.
- Zaman, M. Q. (2014). *Islamic modernism and the sharia in Pakistan*. Yale Law School.



MEVLANA SHABBİR AHMED USMANİ

1887-1949

20. yüzyılın ilk yarısında yaşamış Pakistan Hareketi'nin önemli isimlerinden olan İslam âlimi.

Mevlana Shabbir Ahmed Usmani, 11 Ekim 1887 yılında İngiliz Hindistan'ına bağlı Bijnor şehrinde dünyaya geldi. Kendisi doğduğunda babası Fazlurrahman müfettiş yardımcısı olduğu için başka bir şehre göç etmek durumunda kaldılar. Deobandi hareketine bağlı okullarından Darü'l-Ulum medresesinde ilkinî eğitimini aldı. Orada medresenin önemli hocalarından olan Mahmud ul Hasan'dan çalışma disiplini ve tefsir dersleri aldı. 1908 yılında medreseden mezun olduktan sonra Darü'l-Ulum medresesine hoca olarak atandı. Hadis ve tefsir alanında uzman olan Shabbir Ahmed Usmani, hocası Mahmud ul Hasan'ın Hicaz'a sürgününden sonra medresede Sahih-i Müslim dersleri vermeye başladı. 1926 yılında her ülkeden bir İslam âliminin katıldığı konferansa Hindistan'dan Shabbir Ahmed Usmani seçilmiştir. Bu ise onun İslam ilimleri alanındaki yetkinliğini ve kurumlardaki etkinliğinden ileri gelmekteydi. Yaşamı boyunca birçok kuruluşla siyasi vedinî organizasyon içinde bulunan Usmani, 13 Aralık 1949 tarihinde Punjab şehrinde vefat etti.

Ömrününün ilimlere adayan ve bu alanda kendini yetiştiren Shabbir

Ahmed Usmani'nin iki önemli eseri vardır. Birincisi; hocası Mahmud ul Hasan'ın yazdığı Kur'an-ı Kerim tefsirinin Urduca tercümesidir. Tafseer-i Usmani olarak bilinen bu eser, o dönemde yapılmış en önemli tefsir ve tercüme özelliğini taşımaktadır. İkincisi ise Fathul Mulhim Sharh Sahih Muslim isimli eseridir. Bu eserde hadis uzmanı olan ve uzun yıllar Darü'l-Ulum medresesinde Sahih-i Müslim dersleri veren Ahmed Usmani, Sahih Müslim üzerindendinî bir yorumlamaya gitmiştir.

Mevlana Shabbir Ahmed Usmani, 20. yüzyılın ilk yarısında Hindistan'ın içinde bulunduğudini ve siyasi problemlere karşı bir takım çözüm önerileri getirmiştir. Bunlardan en önemlisi milli bir uyanışın kurumlar üzerinden inşasıydı. Dioband hareketiyle eğitime verilen önem, siyaset söz konusu olduğunda Hindistan Müslümanları Birliği ile ortaya çıkmaktaydı. Hindistan'daki Müslümanların eğitim anlamındaki ihtiyaçlarını karşılamının önemine vurgu yapan Usmani, siyasi başarınının da bu yolla mümkün olabileceğini belirtir. Organik büyüme ile -yani siyaset, eğitim, ekonomi ve dinî birlikte kalkınması- toplumun

Yaşadığı Yerler: Bijnor, Punjab

Görev Yaptığı Kurumlar: Tefsir-i Usmani, Fathul Mulhim Sharh Sahih Muslim

Önemli Eserleri: Jamia Millia Islamia, Hindistan Müslümanları Birliği, Deoband Hareketi, Pakistan Hareketi

kalkınabileceğini düşünüp kurumlar üzerinden bir kalkınmayı savunmuştur. İçerisinde dinî bir kimlik barındıran Pakistan bağımsızlık hareketi ile Hint coğrafyasında problemlerle karşılaşan Müslümanların bağımsız bir dinî ve siyasi kimliğe sahip olması amaçlanmıştır.

Deoband hareketinin bir üyesi olan Ahmed Usmani, 1926 yılında Dabel şehrine göç ettikten sonra orada Darü'l-Ulum Deoband medresesinde hoca olarak görev yaptı. Ardından 1929 yılında New Delhi'de Jamia Millia Islamia isimli üniversitenin kurucular kurulunda bulundu. Maulana Husain Ahmad Madani, Maulana Abdul Bari Firangi Mahali, Maulana Abdul Haq Akorwi gibi önemli İslam uleması da Jamia Millia Islamia'nın kurucular kurulundaydı.

İngiliz hâkimiyetindeki Hindistan'da bütün Hintlilerin hakları için mücadele etmek üzere 1885'te kurulan Hindistan Millî Kongresi'nin giderek bir Hindu partisine dönüşmesi Müslüman aydınları harekete geçirdi ve Hindistan Müslümanları Birliği kuruldu. Kısa sürede de ülke geneline yayılan millî bir hareket haline geldi. Hareketin varlık sebebi Müslümanların dinî, kültürel ve tarihi değerler açısından Hindulardan farklı

olmaları dolayısıyla ayrı temsil edilmeleri gerektiğine inanılmasıdır.

Hindistan Müslümanları Birliği, Hindistan ve Pakistan tarihlerini büyük ölçüde etkilemiş ve özellikle sadece Müslümanlara açık olmasından dolayı herhangi bir siyasi partiden farklı olarak milyonlarca insanı aynı hedefe yöneltmeyi başarmıştır. Muhammed Ali Cinnah'ın üstün kişiliğinde etkin bir yönetime kavuşan birlik uzun mücadeleler sonucunda amacına ulaşmış, fakat onun ölümlüyle çok kısa sürede çeşitli gruplara bölünerek siyasî hayattaki etkinliğini kaybetmiştir.

1944 yılında Hindistan Müslümanları Birliği'ne katılan Ahmed Usmani, daha sonra Pakistan'ın bağımsızlığını amaçlayan Deobandi Hareketine katıldı. Bu çaba, 1947 yılında meyvelerini vermiş ve Pakistan, Hindistan'dan ayrılarak bağımsızlığını ilan etmiştir. Kendisi Pakistan'ın bağımsızlığını kazanmasının ardından kurucu lider Muhammed Ali Cinnah'ın yakın danışmanı olarak görev yapmıştır. Ahmed Usmani ek olarak, Muhammed Ali Cinnah'ın Pakistan'ın bağımsızlığından 1 yıl sonra vefat etmesinin ardından Cinnah'ın cenazesini kaldırmıştır.



El-Hilal

Hindistan'da bağımsızlık mücadelesine ve fikrî yenilenmeye büyük katkı sağlayan gazete.

Kuruluş Tarihi: 1912-1914

Bulunduğu Yer: Hindistan

Önemli İsimler: Ebü'l-Kelâm Âzâd

Etkisi: Müslümanların din anlayışlarını düzeltmek ve sömürgeci devletlere karşı bilinç geliştirmek için kurulmuştur.

Osmanlı Devleti'nin ve Hilafet'in bekası, Hindistan'daki Müslümanlar için her zaman önemli bir mesele olmuştur. Özellikle Trablusgarp, Balkan, Birinci Dünya ve Kurtuluş Savaşları sırasında Hindistan'da büyük bir hareketlilik yaşanmıştır. Hindistan'dan Payitaht'a sağlık ekipleri gönderilmiş, bağış toplanarak önemli miktarlarda mali destek sağlanmıştır. Diğer taraftan İngiliz işgali altındaki Müslümanların dinî-kültürel varlıklarını koruyabilmeleri ve yaşadıkları olumsuz şartlardan kurtulabilmeleri için İslam'a dönmeleri, hurafelerden kurtulmaları gerektiğine inanan aydınlar bu konuda büyük çaba göstermiştir. Hindistan'da kurulan birçok İslami eğitim kurumunun yanı sıra halkı haberdar edecek ve bilinçlendirecek bir faaliyetin eksikliğini Ebü'l-Kelâm Âzâd şöyle ifade etmiştir: "Orta Doğu'ya yaptığım seyahatler sırasında... Hindistan'ın istiklali için çalışmak ve yeni bir hareket başlatmak gerektiğine inandım. Önce bu hususta kamuoyu oluşturmak ve bunun için de bir gazete çıkarmak lazımdı." Bu hassasiyetle El-Hilal, Hindistan'ın Kalküta bölgesinde 13 Temmuz 1912'de Urduca olarak yayımlanmaya başlanmıştır.

Kısa sürede büyük bir talep gören gazete, İngiliz-Hindistan hükümetinin tepkisini çekse de yıldırma politikalarını umursamamıştır. I. Dünya Savaşı başlayınca daha sert yazılar yayımlamaya başlaması ve hükümetin bütün yasaklamalarına rağmen Osmanlılardan yana bir tavır sergilemesi neticesinde gazete 1914 yılında kapatılmıştır. Kapatmanın ardından aynı gazeteyi El-Belâğ adıyla çıkarmak isteyen Ebü'l-Kelâm Âzâd, önce sürgüne gönderilmiş sonra da savaş süresince hapsedilmiştir. Hemen her sayısında Osmanlı'ya ve devlet adamlarına ait birkaç resim ihtiva eden gazete, genelde Ebü'l-Kelâm Âzâd'ın dinî-siyasi görüşlerini yansıtır şekilde yayın yapmıştır. Ayrıca El-Hilal sık sık okuyucu mektuplarına da yer vermiş ve tartışmalar açmıştır.

Gazete asıl etkisini, İngiliz sömürgeciliğine yönelik yayımları ve Osmanlı tarafdarlığı ile yapmıştır. İngilizlere karşı bütün Hintlileri ortak mücadeleye çağırarak El-Hilal, İngilizler kadar bazı Müslümanlar tarafından da tepkiyle karşılanmıştır. Fakat iki yıl kadar kısa bir sürede 25.000 tiraja erişmesi amaçladığı etkiye ulaştığının bir ifadesi olarak görülmektedir.

Medreseler ve Modern Eğitim Etrafında Bir Tartışma

Mohammad Dawood Sofi & Azad Hussain Akhoon

Giriş: Medresenin Ortaya Çıkışı

Medrese (çoğul medreseler), Müslümanların Kur'an, hadis, tefsir ve bunlarla ilişkili konular gibi çeşitli dinî ilim alanlarında uzmanlaştığı eğitim kurumlarını ifade eder.

Medrese terimi, Arapçada "çalışmak" anlamına gelen "darasa" kökünden türemiştir ve ders terimiyle bağlantılıdır. Medrese, teknik olarak derslerin verildiği bir kurum ya da başka bir deyişle bir okuldur (Noor, 2008, s. 9). Medrese terimi tarihsel olarak insanların eğitim aldıkları yerleri ifade ederken hususiyle dinî ve yasal (fıkhi) çalışmalar için planlanmış ve tasarlanmış İslam üniversiteleri ve İslami merkezler de dâhil olmak üzere İslam dinî hakkında eğitim aldıkları yerleri belirtmek için kullanılır. Kökeni peygamberlik dönemine kadar uzanmaktadır. Peygamberliğinin ilanından sonra Hz. Muhammed (s.a.v), insanları cehaletten aydınlığa çıkarmak amacıyla medreseyi kullanmıştır. Erkam b. Ebi'l-Erkam'ın evinde (Dârü'l-Erkam) insanlarla (sahabelerle) toplanan Peygamber, burada takipçilerine onlara yüksek insani ahlaki değerleri kazandıran ilahi mesajını iletmiştir. Medine'ye hicretin

ardından Mescid-i Nebevî'nin kurulması da bu amaca hizmet etmiştir. Mescid, Müslümanlara günlük ibadetlerini yerine getirebilecekleri bir ortam sağlamanın yanı sıra manevi, eğitimsel, sosyal, resmî ve idari kurum rolüyle de hizmet vermiştir (Hardaker ve Sabki, 2019, s. 5). Hz. Peygamber'in ölümünden sonra sırasıyla Abdullah bin Abbas, Übey b. Kâ'b ve Abdullah b. Mes'ûd'un yönettiği Mekke, Medine ve Irak'ta üç yeni öğretim merkezi kurulmuştur.

Hardaker ve Sabki (2019, s. 11), medresenin 5. yüzyılda bir kurum olarak tanınıp kabul edildiğini ve 11. yüzyılda İslam âleminin doğusunda medreselerin gelişmesi noktasında çok önemli bir yeri olan Bağdat'ta bu tür kurumların sayısı ciddi bir biçimde arttığının gözlemlendiğini ifade ederler. Başlangıçta Mekteb (Kuttab) adı verilen bu kurumlar, küçük çocukların ihtiyaçlarını karşılayan, onların Kur'an'ı okumaları ve ezberlemelerine ve temel İslami ibadetleri yerine getirmelerine imkân sağlayan mescitlere bağlı iken ilerleyen dönemlerde üniversite büyüklüğünde bir camiaya ve Dar'ül-Ulûma dönüşmüşlerdir (Noor, 2008, s. 10). Bu gelişme üç safhaya ayrılmıştır. Mescit, mescit-han kompleksi (hukuk-fıkıh fakültesi) ve sonunda medresenin ortaya çıkışı (Hardaker ve Sabki, 2019, s. 6). Günümüzde mescit ve dinî eğitim kurumları (medreseler) amaçları bakımından farklılık arz etmeye devam etmektedir. Eğitim amacıyla ortaya çıkan medreseler; mimari yapıları, organizasyonları, personelleri, öğrencileri, müfredatları ve işleyişleri bakımından mescitlerden farklı bir şekilde kurulmuştur (Kadi, 2006). Bütün İslam âlemi boyunca yayılmış olan medreseler aslında yüzlerce yıl geçmişi olan dinî kurumlardır ve kendilerini temel olarak İslami bilginin çeşitli dallarını incelemeye vakfetmişlerdir. Medreseler, bu birincil işlevlerini şimdiye dek büyük ölçüde yerine getirmişlerdir.

Alt Kıta'daki Medreseler ve Medreselerin Modernleşme Süreci

Hindistan Alt Kıtası'nda medreselerin ve medrese eğitiminin tarihi, Alt Kıta'daki İslam tarihi ile paraleldir. Çünkü herhangi bir toprağı

ele geçirmenin ardından izlenen fetih politikası bağlamında atılan ilk adım, mescit ve medreselerin kurulması olmuştur. Alt Kıta Müslüman tarihinin başlıca kaynakları olan Çeçname ve *Tarih-i Firişte* gibi kaynaklarda ifade edildiği üzere Alt Kıta'daki İslami eğitimin tarihi açısından da benzer bir durum yaşanmıştır. Bununla birlikte Sind, Dabhel ve Mansur gibi çeşitli yerlerde bu tarz kurumların kurulmasına vesile olan Muhammed bin Kasım bu konudaki övgü ve takdirlerin en büyüğünü hak etmektedir. Buna ek olarak Mahmûd Gaznevî, Hicri 410 yılı civarında Gazne'de, Gökyüzü Köprüsü olarak bilinen ilahiyat okulu yani medrese için büyük bir yapıya sahip bir mescit inşa ettirmiştir. Birçok farklı köyden sağlanan gelirler ile desteklenen bu medresenin masrafları, bağışlama sisteminden (evkaf-vakıflar) elde edilmiştir (Astarabadi). Buna ek olarak, bu medreseye nadir eserler ve el yazmalarının bulunduğu zengin bir kütüphane eklenmiştir. Gurlu Muhammed ve Kutbiddin Aybek gibi diğer hükümdarlar, Delhi'de Medrese-i Mu'izzi ve Medrese-i Nasiri gibi benzer türde medreseler inşa ettirmişlerdir. Ünlü Arap tarihçi Kalkaşendî, Subhu'l-a'şâ adlı eserinde daha Muhammed bin Tuğluk döneminde (M.S. 1325-1351) bile yalnızca Delhi'de bin civarında medrese bulunduğunu söylemektedir (Qalashqandi, 1987, s. 66).

Eğitim konusundaki gayret aynı güç ve coşkuyla devam etmiş ve özellikle de Babürlüler döneminde daha da fazla ivme kazanmıştır. Bu nedenle Babür İmparatorluğu'nu 'kültür devleti' olarak adlandırmak yerinde olacaktır. Çünkü Babürlüler, birçok farklı eğitim-öğretim alanında kendilerini diğer devletlerden farklılaştırarak çeşitli entelektüel ve kültürel faaliyetlere muazzam bir himaye sağlamışlardır. Ekber Şah'ın saltanat dönemi, eğitim sisteminin eğitim-öğretim metodolojisi, müfredat ve diğer inançlara yönelik eğitimsel hükümler gibi farklı alanlarında reformlar başlatması noktasında dikkat çekidir. Onun döneminde, dinî inançlarına bakılmaksızın herkese eğitim olanakları sağlanmıştır. Medrese ve mekteplerin kapıları Hindulara bile açıktır. Ekber Şah pek çok Sanskritçe eserin Farsçaya çevirisine nezaret ettiği ve özellikle Agra ve Fetihpur Sikri'de birçok medrese ve mektep kurduğu için de övgüye mazhurdur. Müfredat, din bilimlerinin (ilahiyat) yanı

sıra ahlak, aritmetik, tarım, geometri, astronomi, yönetim kanunları, tıp, mantık ve matematik gibi bilimler üzerine odaklanmıştır. Dolayısıyla devletin himayesi yalnızca dinî öğretiyle sınırlı kalmamış bunun yerine diğer birçok bilimin öğretilmesi teşvik edilmiştir. Ebü'l-Fazl çeşitli kurumlarda etik, tarih, tıp, mantık, tarım, matematik, teoloji, muhasebe ve fiziksel ve mekanik bilimler gibi konuların öğretildiğini ifade etmektedir (Fadl, 1965, ss. 28689). Her ne kadar bu bilimler o günlerde o kadar gelişmiş olmasa da bu bilimlere yer verilmesi, Babür yönetimi ve himayesi altında geliştirilen eğitim sisteminin ne kadar kapsamlı olduğunu göstermektedir.

M.S. 1555 yılında kapıların İran ve Orta Asya âlimlerine açılmasıyla birlikte eğitim sisteminin modernizasyonu süreci de başlamıştır. Dinî ve rasyonel bilimlerin harmanlanması ve imparatorluk himayesi ile birlikte İran ve Orta Asya'dan gelen bu âlimler, yeni bir eğitim politikasının temelini atmış ve çeşitli medreselerin eğitim müfredatlarını gözden geçirmişlerdir. Mir Fethullah Şîrâzî'nin Babür hükümdarlığına teşrif etmesi Orta Çağ Hindistan'ı ve modern Hindistan'ın entelektüel tarihinde önemli bir dönüm noktasını teşkil eden bir gelişmedir (Hussain, 2005, ss. 24-36). Bu eğilimlerin yanı sıra 18. yüzyılda Şah Veliyyullah'ın Rahmaniyye Medresesi ve Molla Nizameddin'in Firengi Mahal Medresesi tarafından öncülük edilen iki farklı yaklaşım da ortaya çıkmıştır. Bu eğilimlerin her ikisi de öğretim geleneğinin bırakmış olduğu mirasın tam bir adanma, fedakârlık, dikkat ve itina içerisinde modern zamanlara aktarılması için gereken ortamı tesis etmişlerdir. Ancak bu ilahiyat okulları, sömürge döneminde Avrupalılar tarafından paramparça edilip ve kaynaklarına el konulduğu ve onların yerine yeni eğitim kurumları kurulduğu için büyük bir gerileme dönemine girmişlerdir. Özellikle eğitimin modernleştiği dönem olarak bilinen 18. yüzyılın sonları ve 19. yüzyıldan itibaren Müslüman aydınlar tarafından bu duruma birbirinden farklı tepkiler verilmiştir.

Medreselerdeki Eğitim-Öğretim Sistemi ve 1857 Öncesinde Uygulanan Müfredatın İstatistiksel Analizi

Medreselerin çoğunda sistem neredeyse tamamen metin odaklı ya da kitap merkezlidir. Bundan dolayı yani medrese eğitim sisteminde ders kitabı önemli bir yere sahip olduğu için medreselerde verilen eğitim yapısı gereği pedagojik ya da beceri odaklı değildir. Ünlü İslam âlimi Dr. Mahmud Ahmed Gazi, Ders-i Nizami'nin babası olarak bilinen meşhur âlim Molla Nizameddin tarafından hazırlanan müfredat araştırılırsa bu müfredatın yaklaşık 56 bilimi ve 120'den fazla farklı konuyla alakalı metni kapsadığının görüleceğini ifade eder. Buradaki tek amaç, öğrencilere yaşadıkları zamanda yaygın olan bilgi ve bilimler hakkında bilgi vermektir. Gazi, o dönemde "eğitim bilimlerinin tüm alanlarında metin seçimi ile ilgili yol gösterici bir ilke olarak en çetrefilli, müşkül, karmaşık ve kapsamlı kitapların müfredata alınması gerektiğinin ve böylece bir öğrencinin çok çalışmak zorunda kalarak mezun olduktan sonra yetenekli ve alanında başarılı bir kişi olacağını" düşünülüğünü ileri sürer (Ghazi, 2012, ss. 103-104).

Bu da medreselerin hayatın uygulamalı yönleriyle ilgili her aşamada yoğunluklu olarak ders kitabına odaklandığı anlamına gelmektedir. Buna karşın çağdaş eğitim sisteminin olağanüstü bir şekilde ilerlemesi ve gelişmesi, günümüzde yalnızca medreselerin hâlâ yüzyıllar önce yazılan metinlere dayalı çalışmaya devam ettiğini ortaya koymaktadır. Her ne kadar Müslüman Orta Çağ eğitimcileri, öğretme ve öğrenme etkinliğinde referans noktası olarak öğrenciyi kabul etseler de bu durum geçmişte mükemmel ve nesnel sonuçlar veren öğrenci merkezli etkinliklerden kaynaklanıyordu.

İslam dünyasına özel bu eğitim sistemi ve gelenek, varlığını 1857 yılına kadar sürdürmüştür. Bu döneme kadar medrese müfredatı aşağıdaki temel bileşenlerden meydana gelmiştir:

- Arapça Bilimleri: Lisaniyat (filoloji) olarak da bilinir ve sözdizimi, morfoloji, etkili yazma (retorik), konuşma (belagat) ve Arapça ile ilgili diğer bilimler de dâhil olmak üzere Arapça ve ilgili farklı bilimlerin anlaşılmasını amaçlayan bilimlerdir. Bu bilimde Arapça gramer ve Arap felsefesine odaklanılmıştır.
- İlahiyat Bilimleri: Kuran, hadis, fıkıh ve bunlarla ilgili ilkeler (usul) ve tüm bu bilimlerle ilişkili diğer bilimler de dahil olmak üzere doğrudan İslam irfanı üzerine olan ve diniyyat veya naklî ilimler veya menkûlât olarak da bilinen bilimlerdir.
- Rasyonel (Akli) Bilimler: Makulat veya akli ilimler olarak adlandırılan ve matematik, tıp, mantık, felsefe, astronomi, fizik vb. bilimleri içeren dünyevi işler için gerekli ve dünyaya özgü olan bilimlerdir.

Entelektüeller, bilim adamları ya da profesyonel olmasa da bilgiye ve gelişime aç olan herkes, bu bilimlerin bütünü tahsil etmiştir. Bu bilimler daha çok devletteki istihdam imkânları çerçevesinde tercih edilmiştir. Genel itibarıyla bakacak olursak Güney Asya'daki Müslüman eğitim geleneğinin ayırt edici özelliği, onun hem dinî hem de dünyevi bilimlerin harmanlanmasıyla oluşmuş olmasıdır. Öyle ki bu eğitim geleneği, aynı müfredat ve hocalar ile bir yanda ikinci bin yılın dehası ve dinî düşünce ve reform alanında öncü (müceddid, yenileyici) olan Şeyh Ahmed Sirhindî'yi (İmam Rabbani) öte yanda Babür Şahı Nevvab (Babür İmparatorluğu'nun idari sisteminde siyasi makam ve güç ifade eden bir unvan) Sadullah Han'ı yetiştirebilecek kadar etkili ve verimli olan bu eğitim geleneğidir. Bu gelenek ayrıca Şah Cihan için en büyük anıt olan Tac Mahal'i inşa eden ünlü mimar ve mühendis Üstad Ahmed Lahori'yi de ortaya çıkaran gelenektir. Üstad Ahmed Lahori'nin bu anıtı inşa etme konusundaki üstün başarısı ancak onun matematik, geometri ve Çağmini şerhinde yer verilen diğer rasyonel bilimleri öğrenmesi sayesinde mümkün olmuştur (Ghazi, 2012, ss. 148-149).

1857 yılına kadar müfredatta bulunan üç temel bilime ait içeriklerin yoğunluklarının dağılımı şu şekilde özetlenebilir:

Dinî Bilimler: En Düşük.

Arapça Bilimleri: Orta.

Rasyonel (akli) bilimler: En yüksek.

Bilimler	Kitap Sayısı	Müfredattaki Payı
1. Dinî Bilimler	9	21%
2. Arapça Bilimleri	14	32%
3. Rasyonel (Akli) Bilimler	20	47%

Sömürgecilik ve Medrese Eğitime Etkisi

İngiliz egemenliği boyunca tüm eğitim düzeni, yerli olandan modern olana doğru değiştirilmiştir. Yerli kurumlara olan saygı ve ilginin azalmasına yol açan İngilizce eğitim ile birlikte Müslüman olmayanlara birçok olanak sağlanmıştır. Sömürgeci otorite, istihdamın tamamen dünyevi tutku ve arzular ile gerçekleşmesi adına her yolu denemiştir. Sonuç olarak, dinî eğitim sadece hakir görülme veya kendisine şüphe ile bakılmakla kalmamış aynı zamanda İngilizler, medreselere sağlanan gelir ve maddi desteği de kesmiştir. Ana dilde eğitim gün geçtikçe daha da kısıtlanmış ve bu da onlarca medrese ve mektebin kapatılmasıyla sonuçlanmıştır. Netice itibarıyla İngiliz eğitim sisteminin devreye alınması, gayrimüslimler tarafından memnuniyetle karşılanmışken Müslümanların çoğunun bu gelişmeye pek de alaka duymadıkları görülmektedir. Hatta Müslüman liderlerin çoğu Müslümanların resmî hiyerarşideki pozisyonunu zayıflatan İngilizce eğitime karşı çıkmışlardır. İslam hukukunun, ceza yasası ile ikame edilerek kaldırılması ile birlikte Müslümanlar, bütün kayda değer atama ve fırsatlardan yoksun bırakılmış ve bu durum onları ana dilde eğitimle sınırlandırmıştır. Sonuç olarak bu mücadele alanı ve tecrit koşulları, Müslümanları, inançlarını savunmaları ve dinî kimliklerini korumaları amacıyla dinî bilimlerini incelemek için medreselere sahip çıkmaya mecbur etmiştir (Kaur, 1990, ss. 177-78). Bu cihetle medrese eğitim sistemine yapılan son darbe, 1854'teki Woods Sevkiyatı'ndan ve 1857'de Kalküta

Üniversitesi'nin kurulmasının ardından yapılan ve ilerleyen dönemlerde bu geleneğin tamamen dışlanmasına vesile olan darbe olmuştur. İmparatorluk sınıfının almış oldukları bu gibi eğitimsel ve idari önlemlere cevaben Müslümanlar ancak iki türlü bir bakış açısıyla buna cevap verebildiler. Birinci akım ve anlatı hem klasik hem de modern geleneğe hâkim olan entelektüeller tarafından dillendirilirken ikinci söylem, dinî eğitim akımını (yani medreselerin kurulmasını) takip eden âlimler tarafından sunulmuştur. Sesleri, İslam inancını, sömürgeci sınıf, oryantalistler, modernistler ve diğer dinî inançlara mensup kişilerin düşmanca eleştirilerine ve propagandalarına karşı savunmak için eğitiminde modernizasyonu savunan birçok kişi olmuştur. Cemâleddin Efgânî (1839-1897), Sir Seyyid Ahmed Han (1817-1898), Şibli Numani (ö. 1914), Dr. Muhammed İkbal (1938) ve 20. yüzyılda yaşayan diğer âlimler, kitleleri ve seçkinleri yeniden uyandırmak adına Müslümanlar arasında özellikle eğitim alanında bir reform hareketi biçiminde ortaya çıkan bütünsel reform ihtiyacına karşılık vermişlerdir. Sir Seyyid Ahmed Han, İslam'ı Orta Çağ bataklığından çıkarmaya çalışan ve reformu, rasyonel ve faydacı bir bakış açısıyla tartışan modernist düşüncenin öncüleri arasında kilit öneme sahip bir reformcuydu. Seyyid tarafından ifade edildiği üzere Hindistan'ın yalnızca bir Steele veya Addison'a değil aynı zamanda ve hatta bunlardan önce yüce bir Luther'e ihtiyacı vardır (Panipati, 1992, s. 50).

Müslüman eğitim reformunun ateşli savunucularından bir diğeri Şibli Numani, müfredatta yapılan değişiklik üzerinde temellenen eğitim reformunun yalnızca az sayıda aydınlanmış ruh (ulema) tarafından kabul edildiği ve halkın geri kalanının durgunluk şeklinde tezahür eden statükoyu korumaya devam ettiği görüşündedir. Numani (2009, ss. 131-136), eğitim anlamında geri kalmışlığı, pedagoji, metodoloji ve diğer bileşenlerde bulunan nesnellikten yoksun ve kusurlu müfredata bağlamıştır.

Burada belirtmelidir ki Alt Kıta'da sömürgeciliğin başlangıcı ve yayılışı öncesindeki dönemde, eğitim sistemi bir bütün olarak tüm ihtiyaçlara cevap veren ve politik alandan eğitim alanına zamanın tüm taleplerini karşılayabilecek yeterlikte tek ve bölünmez bir varlığa sahip olmuştur.

Sömürgeciler özellikle Babür İmparatorluğu'na ait son kalıntıları da yerle bir ettikten sonra tüm sistemi özellikle de eğitim sistemini ele geçirip kontrolleri altına aldılar ve sistemin tüm bileşenlerini kendi düzenleme ve yönetmeliklerine göre yönlendirip şekillendirdiler. Bu eğitimsel suikastın en iyi örneği, daha sonraları Delhi Koleji olarak bilinen Delhi'deki Gaziddin Medreseleridir. Bu medreselerin sahip oldukları gelir kaynakları, yapılan bağışlar (evkaf-vakıflar) ve finansmanlarında kullandıkları diğer varlıklar kesilmiştir. Bu durumda Mevlana Yakup Nanutevi, Kasım Nanutevi, Reşid Ahmed Genguhi ve diğer birçok din âlimi tarafından öğrenme geleneğini özellikle de dinî esaslara dair eğitimi, emperyalistlerin şiddetli hücumları karşısında koruma altına almak amacıyla yeni bir girişim planlanmış ve uygulanmıştır.

Bu Müslüman âlimler, 1866 yılında dünyaca ünlü ilahiyat okulu olan Diyûbend Darü'l-ulûmu'nu kurma başarısına imza atmışlardır. Bu okulda özellikle Kur'an, hadis, fıkıh, Arapça dilbilgisi, Arapça dili ve edebiyatından oluşan naklî ilimler ile birlikte mantık, belagat-hitabet, felsefe ve (müfredata daha sonra eklenen) dogma gibi rasyonel bilimlerden oluşan akli ilimlere odaklanan ve Ders-i Nizami olarak bilinen önceki eğitim müfredatı devam ettirilmiştir. 1857 sonrası dönemde Diyûbend Darü'l-ulûm, Mazahirü'l-Ulûm ve Nedvetü'l-ulema gibi ilahiyat okullarının kurulması, geleneksel eğitimin imdadına yetişmiş ve Müslüman kimliği, dinî ve toplumunun sömürgecilik saldırısından korunmasına destek olmuştur. Ancak bu noktada en büyük rolü, İslam kültürünü ve mirasını canlandırmak adına her türlü kararlılığı gösteren Diyûbend Darü'l-ulûm'u oynamıştır.

Diyûbend İslam okulunun sahip olduğu özellikler genel itibarıyla şu şekilde özetlenebilir:

- Kamu bağıışı ve yardımlarına dayanan,
- İnsanlarla iletişim hâlinde olan,
- Diğer eğitim sistemlerinden alınan derse devamlılık yoklamasının yapılması, yazılı sınav sistemi, tez yazma gibi modern eğitiminin bileşenlerinden yararlanan,

- Hadis ve hadisle ilgili ilimlerin tahsili durumunda olduğu gibi Şah Veliyyullah'tan ilham alan,
- Rasyonel bilimler ve dil bilimlerine nazaran dinî bilimlere daha çok odaklanan,
- Zaman, kitaplar ve dersler açısından kısa bir müfredata sahip olan.

Bu nedenle bu ilahiyat okullarının kurulması özellikle din bilimlerinin ve kimliğinin korunması ve Alt Kıta'daki Müslümanların dinî ihtiyaçlarını desteklemek için olmuştur. Diğer başka amaçlara ek olarak söz konusu bu amaçlar, bu kurumların en önemli amaçları olmuştur.

Medrese Reformu Üzerine Yapılan Tartışmalar ve Bu Bağlamda Ortaya Çıkan Söylemler

İslami eğitim/Müslüman eğitiminde hususiyile medrese eğitiminde reform söylemi medresenin kendisi kadar eskidir. İslami eğitimin tarihi, müfredata, metodolojiye ve yaklaşımlara birçok ekleme ve çıkarma yapıldığı gerçeğine şahitlik etmektedir. Bu bağlamda Ders-i Nizami yaşayan bir örnektir. Ders-i Nizami kapsamında ortaya çıkan değişikliklerle beraber Orta Çağ'da okutulan kitapların çoğu müfredattan kaldırılmış ve bunların yerini başka kitaplar almıştır (Gilani, 1944, ss. 274-75). Dolayısıyla medrese reformu tartışmaları, 1857 yılından itibaren Diyûbend İlahiyat Okulu ve Aligarh İslam Üniversitesi'nin kurulmasıyla birlikte başlamış ve hatta Nedvetü'l-ulema'nın kurulması dahi dinî geleneği tashih etmek adına ortaya çıkan bir çaba olmuştur (Falahi, 2010, ss. 59-68). Modern çağda din eğitiminde reform tartışmaları, Seyyid Ahmed Han ile başlamıştır. Seyyid Ahmed, din eğitimine karşı olmasa da onun medrese ve mekteplerde uygulanma şekline karşı olmuştur. Modern eğitim içerisinde bir tashih ve düzenleme yapılarak modern eğitimle uyumlu bir sistem oluşturulması gerektiğini savunmuş ve bu bağlamda konuyu: "Beyler, topluluğumuz yalnızca eğitim sayesinde prestij kazanacak ve ancak eğitim... bizi dejenerasyon bataklığından çıkaracak." sözleriyle vurgulamıştır (Wasey, 1977, s. 20).

İslam eğitim konferansı platformunu kullanarak modern gelişmeler ve zamanın kaçınılmaz gereklilikleri ışığında gerçekleştirilecek bir medrese eğitimi reformu için çaba sarf etmiştir. Seyyid Ahmed bir başka yerde Müslümanlar arasında yaygın olarak öğretilen bilimlerin (yani müfredatın) tamamen saçma ve dolayısıyla gelişme noktasındaki eksikliklerinin nedeni olduklarını açıkça dile getirmiştir. Şimdiye kadar herhangi bir ulusun ekonomik kaygıları gözetmeden başarılı olamadığını ileri sürmüştü ve bu nedenle dinî ve rasyonel bilimler arasındaki uyum meselesinin peşine düşmüştür (Siddiqui, 2009, ss. 129-131).

Şibli Numani de hem Müslüman hem de Avrupa eğitim sistemi konusundaki deneyimlerine dayanarak Müslüman eğitim reformu üzerine çalışmıştır. Modern eğitimin yanı sıra modern anlamda bir dinî eğitime taraftar olan Şibli Numani aynı şekilde geri kalmalarının ana nedeni olarak gördüğü müfredatı şiddetle eleştirmiştir. Şibli Numani, Nedvetü'l-ulema'nın 1907'deki yıllık toplantısında, zorunluluk ve gereklilikler nedeniyle müfredatın dinamik olması gerektiği görüşünü tekrarlamıştır (Nu'mânî, 1995, s. 60).

Medrese eğitiminin önde gelen ateşli savunucularından Mevlana Eşref Ali Tânevî (1863-1943), İslam düşüncesinin farklı yönleriyle ilgili vazaları ve kitapları ile binlerce âlim ve öğrenciye etki etmiştir. Kendisi geleneksel bir âlim olarak kabul edilse de İslam toplumunda eğitim konusu üzerine yapmış olduğu çok titiz ve yoğun tartışmalardan da anlaşılacağı üzere bu konu Tânevî'nin en çok alaka duyduğu konu olmuştur. Eğitim reformunun arkasındaki nedenleri araştırmış ve daha iyi ekonomik çıktılar elde etmeye katkı sağlayacak beceriler için verilecek bir eğitim ile birlikte mesleki eğitime olan ilgisini dile getirmiştir. Herkesin din âlimi olması gerekmediğini şayet öyle olsaydı ticaret ve ekonomik faaliyet için kimin çaba sarf edeceği sorusunun ortaya çıkacağını ifade etmiştir. Bu nedenle ekonomik geçimimizi güvence altına almak için tarımsal ve dinî meslekler arasında dengenin kolektif düzeyde sağlanması zorunludur. Onun modern bilimler üzerine sahip olduğu tarihsel düşünceler iyi bir şekilde kayıt altına alınmıştır. Bu düşünceler hâlâ geçerliliğini ve konuyla olan ilgisini korumaktadır.

Tânevî şöyle demektedir: “Ceza kanunlarına, posta kanunlarına, demiryollarına ve diğer alanlara ilişkin devlet yasaları, medreselerde de uygulanmalıdır ancak hiç kimse bu endişelerimizi gidermeye teşebbüs etmemektedir. Şu anda görünen o ki böyle bir çağrı kabul edilmekte veya bu çağrıya kulak asılmamaktadır.” (Thanawi, 2004, s. 135).

Diyûbend mezunu olarak medrese eğitimi konusunda derinlemesine bilgi sahibi olan 20. yüzyılın eğitim tarihçisi Seyyid Manazir Ahsen Gilani (d. 1956), Alt Kıta'nın önde gelen diğer isimlerinden biridir. Gilani, molla ve bay (yani geleneksel olanla modern olan) arasındaki ihtilafın bir kenara bırakılması (yani her iki akım arasında bir bilgi birliği sağlanması) ile birlikte gelenekteki öncelik ve özgünlük konularında yapılması gereken reform ile ilgili düşüncesini dile getirmiştir. Gilani'nin içtihadî vizyonu ve Müslüman eğitimi tarihî bağlamındaki analitik çıkarımları, Şibli'ye benzemektedir. Çünkü Gilani de dinin etki alanı içerisinde bir modern eğitim çağrısını desteklemektedir (Gilani, 1994, s. 404).

Bağımsızlık Sonrası Dönemde Medrese Eğitiminin Modernizasyonu

Bağımsızlık sonrası dönemde Alt Kıta, entelektüellerin bir kısmı modernizasyon çağrısında bulunmuş bir kısmı ise modernizasyona karşı çıkmıştır. Bu entelektüel kesimler genel itibarıyla dört gruba ayrılabilir: (a) Modern eğitimi destekleyen medrese âlimleri/mezunları, (b) modern eğitimin medrese müfredatına dâhil edilmesini destekleyen modern eğitim almış âlimler, (c) modern eğitim çağrılarını reddeden medrese mezunları ve (d) mevcut medrese geleneğine tamamen karşı olan modern eğitim almış âlimler.

Dr. Mahmud Ahmed Gazi, Sultan Ahmed Islahi, Zahid el-Raşidi, Halid Seyfullah Rahmani, İbrahim Musa ve Varis Mazhiri gibi ilk grup içerisinde sınıflandırabileceğimiz âlimler bu çağrıyı, medrese eğitiminin modern ve postmodern çağa uyumlu olmayı sürdürebilmesi adına yapmışlardır. Bu âlimler, mevcut geleneğin içinden çıkmış olan

ve gelenekte kapsamlı bir reform yapılmasını ve modern konuların kademeli olarak ve orantılı bir şekilde müfredata dâhil edilmesini talep eden seslerdir. Bu âlimler, İngilizce ve anadillerin, temel bilimler, ekonomi, politika ve sosyal bilimlerin ve mesleki eğitimin müfredata dâhil edilmesini desteklemekte ve devlet veya ulusal okullar ile yakın ilişki kurulması ve çağdaş bir bakış açısı ile öğretim yöntemlerinde ve metodolojisinde büyük değişiklikler yapılması çağırısında bulunmaktadır (Ghazi, 2012, ss. 106-108; Moosa, 2014, s. 203).

İkinci grupta yer alan âlimlerden bazıları; Dr. Nejatullah Siddiqi, Prof. Ahtarul Vasi, Dr. Asaf Ahmad, Dr. Fazlurrahman Feridi, Prof. Khurshid Ahmad, Dr. Fazlurrahman ve Dr. Mümtaz Ahmed'dir. Bu Müslüman âlimler, modern bilimler noktasında iyi yetişmiş olsalar da dinî eğitim geleneğine olan rağbetleri nedeniyle bu konuyla alakalı kaygılarını dile getirmişler ve çalışmalarını da bu kaygıları üzerine yoğunlaştırmışlardır. Modern bilimin eğitim müfredatında yapılacak esaslı bir değişiklik vasıtasıyla kendi özü ve ruhu itibarıyla tesis edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Siddiqi, Vasi, Ahmad ve Rahman, bu tür kurumları çağdaş dünyayla alakalı (güncel) ve uyumlu hâle getirmek amacıyla müfredat ve öğretim metodolojilerinde reformlar gerçekleştirmek adına bu konuları kapsamlı bir şekilde ele almışlardır (Siddiqui, 2009, ss. 14-15; Wasey, 2005, s. 19; Ahmad, t.y., ss. 85-86; Rahman, 1982, s. 43). Ancak Diyûbend Darü'l-ulûm'u projesinden de görülebileceği üzere işlerin başında bulunan medrese yetkilileri birçok durumda reform veya modern eğitim çağrılarını kesin bir biçimde reddetmiştir.

Modernleşme Karşıtı ve Modernleşme Yanlısı Sesler

Sömürgecilik dönemi ve sömürgecilik sonrası dönemde medreseler önemli kurumlar olmaya devam etmiş olmakla beraber bu tür kurumların ders programı ve müfredatlarının tekrar gözden geçirilmesi ve bunların üzerine yeniden düşünülmesi gerektiğini dile getiren yeni sesler ortaya çıkmaya başlamıştır. Esasen bu sesler aynı anda iki hedefe ulaşmanın peşinde olmuştur: a) Müslümanlara dinî eğitim vererek

onların İslami kimliklerini güçlendirmek ve b) Müslümanlara çağdaş toplumun talep ettiği ihtiyaçlarını karşılama noktasında destek olacak bilgi disiplinini öğretmek. Bu nedenle bu sesler “medrese modernizasyonu” veya “medrese reformları” olarak bilinen şeye duyulan ihtiyacı vurgulamışlardır.

Devlete bağlı ve az çok bir siyasi motivasyona sahip olan seslerden farklı olarak bu modernleşme yanlısı Müslüman sesler, dinî ilim (dinî bilgi) ile dünyevi ilim (dünyevi bilgi) arasındaki uçurumu daraltmayı amaçlamaktadır. Bu sesler, her iki bilgi türünü de kapsamlı bir bütünün parçası olarak ele almışlardır. Dolayısıyla bu tür farklı gruplar tarafından yönetilen eğitim kurumları, bir dizi “modern” konuyu müfredatlarına dâhil etmişlerdir. Bu kurumlar hem geleneksel medreselere hem de seküler devlet okulları ve özel okullara bir alternatiftir. Birçok açıdan geleneksel medreselerden farklıdırlar. Çoğu geleneksel medresede modern konulara ya hiç yer verilmemekte ya da çok az yer verilmektedir. Ancak bu kurumlar, modern bilgiyi benimsemiştir ve bu kurumlarda bazı ilaveler ve değişiklikler ile birlikte çoğu zaman devlet eğitim otoriteleri tarafından belirlenen müfredat takip edilmektedir. Bunun arkasında yatan sebep ise tüm faydalı bilgi türlerinin “İslami olarak” meşru görüldüğüne dair olan inançtır. Bunlar, geleneksel medreselerden farklı olarak yalnızca İslami eğitim öğretime mütehasıs kurumlar değildir. Aksine genel itibarıyla İslam aynı diğerleri gibi müfredatta yer alan konulardan biridir (Sikand, 2009, s. 237). Geleneksel medreselerin aksine bu kurumların amacı yalnızca geçim kaynağı “dinî sektör” olan tam zamanlı dinî uzmanlar (ulema) yetiştirmek değil hem iyi bir Müslüman ve hem de iyi bir doktor, avukat, mühendis, sosyal aktivist vb. olacak öğrenciler yetiştirmektir (Sikand, 2009, ss. 237-38). Bu nedenle medrese ders programı ve müfredatının tekrar gözden geçirilmesi ve bunların üzerine yeniden düşünülmesi çağrısında bulunmaktadırlar. Bunun arkasında yatan sebebi ise şöyle açıklarlar:

Müfredat, on yıllardır değişmemiştir ve artık günümüz dünyasının ihtiyaçlarını karşılayabilecek bir noktada değildir. Hindistan’da 13. yüzyıldan günümüze kadar medrese müfredatını inceleyen bir araştırmaya

göre, medrese müfredatında önemli değişiklikler yapılamamıştır. Modern dünyada yaşamak için gerekli beceriye sahip olmayan medrese öğrencileri, marjinalleşmeye ve Hindistan toplumunun genel kural, gö-rüş, tercih ve alışkanlıklarından uzak kalmaya mecburdur. Öğrenciler, yaşamlarında rasyonel veya mantıklı davranacak şekilde yetiştirilmemiş ve bu noktada teşvik edilmemişlerdir (Qasmi, 2005).

Medreselerin, büyük bir değişim sonucunda ortaya çıkan modern şart ve koşullar ile uyumsuzluğunun farkına varılmasıyla birlikte geleneksel ve modern bilimler arasında bir köprü inşa etmek amacıyla 1894 yılında Nedvetü'l-ulema kurulmuştur. Ancak bunun sonucunda da radikal bir değişime şahit olunduğu söylenemez. Müfredat, öğrenci merkezli olmak yerine tamamen kitap merkezli olarak kalmaya devam etmiştir. Öte yandan böyle bir sürece (modern mesleki ve teknik dersleri medrese eğitim müfredatına dâhil etme sürecine) şiddetle karşı çıkan sesler de vardır. Menzur Ahmed (İslam Eğitimi: Amaçların ve Metodolojinin Yeniden Tanımlanması), Muhammedullah Halili Kasımi (*Medrese Eğitimi: Güçlü ve Zayıf Yanları*) ve diğer bazı yazarlar, Saral Jhingran'ın ifadeleriyle medrese eğitiminin ateşli destekçileridirler. Bu nedenle bu dinî kurumların modernleşmesi sürecine karşı durmaktadırlar.

Mesela; Menzur Ahmed, Hindistan'daki medreselerin sahip oldukları kimlik, vasıf, hususiyet, ayrıcalık ve üstünlüklerinin önemini açıkça vurgularken şu anda ülkenin dört bir yanına yayılmış olan 30.000 sivil toplum eğitim kurumunun bulunduğunu belirtir. Bu, tarih boyunca dünyanın herhangi bir yerinde eşi benzeri görülmemiş büyüklükte bir gönüllü eğitim seferberliğidir. Bu medreseler, vasıflarının ve ayrıcalıklarının zayıflatılması korkusuyla devlet yardımlarını kabul etmemekte yani bunlardan korkmayarak devlet yardımını reddetmektedirler. Medreselerin, kitlesel okuryazarlığa, teolojik (dinî) eğitime ve İslami kimliğin derinleştirilmesi sürecinin muhafazasına yaptıkları katkıların haddi hesabı yoktur ve bu katkılara paha biçilemez. Benzer şekilde Kasımi, medreselerin temel amacının; Kur'an, hadis ve diğer dinî ilimlerde yetkin olan ulemayı yetiştirmek olduğunu savunmaktadır. Ona göre hükûmetin medreseleri modernize etme çabaları yalnızca

bu kurumların geleneksel özerkliklerini ortadan kaldırmakla kalmayacak aynı zamanda medreselerin varoluş amaçları olan dinî ilimlerin öğretilmesi noktasında da onları zayıflatacaktır.

Halili Kasımı, Müslümanların modern bilimleri ve sanatları takip etmemeleri gerektiği fikrini reddetmemektedir. Müslümanların modern eğitim alabilmelerine cevaz vermesine rağmen modern bilimlerin medrese müfredatına dâhil edilmesi gerektiği görüşüne karşı çıkmaktadır. O şöyle der:

Evet, medreseler sadece İngilizce, modern ekonomi, siyaset ve hukuk gibi bilimleri müfredata dâhil etmelidir. Bu, ulemanın İslam'ı yayması ve Müslüman olmayanların yaydığı şüpheleri ve yanlış anlamaları gidermesi açısından faydalı olabilir. Medreselerin varoluş sebepleri, Kur'an, hadis ve sayıları 17 civarında olan diğer ilimler hususunda yetkin olan ulemayı yetiştirmektir. Bu ilimlerin tahsili, zihinsel ve ruhsal sükûnetle beraber tam dikkat gerektirir. Bu nedenle aynı zamanda uzman bir doktor, bilim adamı veya ekonomist olan kabiliyetli bir din âlimi yetiştirmek neredeyse imkânsızdır. Tarihin her döneminde de bu böyle olmuştur ki bugünkü uzmanlık çağında akıl sahibi herhangi bir kişi, tıp biliminde uzmanlaşmak isteyen bir kişiye: 'Sen neden aynı zamanda mühendis de olmuyorsun?' diye sormayacaktır. Bir kurum şayet bilimsel bir eğitim veriyorsa hiç kimse o kuruma: 'Neden edebiyat, şiir ya da ticareti de öğretmiyorsun?' şeklinde itirazda bulunmayacaktır. Aynı şekilde hiçbir hukuk fakültesinin astronomi öğretmesi ve hiçbir ticaret fakültesinin müfredata mühendislik derslerini dâhil etmesi beklenmemiştir (Qasmi, 2005).

Müftü Taqi Usmani de Halili Kasımı ile benzer görüşleri dile getirir:

Mesele şu ki medreseler, bütün dikkatlerini İslami bilimler üzerine vermişlerdir. İnsanlar ne olmuş da medreseler; doktor, mühendis, bilim adamı, ekonomist yetiştirmediler diye ortalığı velveleye verip kargaşa çıkarıyorlar. Yoksa tefsir, hadis, fıkıh, kelim ve diğer İslami ilimler, bu hususi kurumlarda öğretilecek kadar ve bu ilimlerde uzmanlaşmış âlimler yetiştirilecek kadar değerli değiller mi? Birisi öyle düşünüyorsa biz bunu yalnızca esefle karşılıyoruz. Fakat eğer birisi, bu ilimlerin öneminin farkında ise bu talebin (aynı anda hem din âlimi hem de doktor, mühendis vs. olan kişiler yetiştirme talebinin) çok yüzeysel ve gerçeğe aykırı bir talep olduğunu kolayca anlayacaktır (Usmani, t.y., s. 88).

Her iki görüş de ortaya çıkan gerçek sorun ve zorluklar bağlamında son derece önemlidir. İlk görüşe göre, Müslümanların zamana ayak uydurmaları, düzgün bir hayat sürmeleri ve topluma karşı görev hizmetlerini yerine getirme noktasında daha büyük bir rol oynamalarına yardımcı olmak amacıyla Müslümanların çoğunluğuna, zamana uygun ve modern bir eğitim sağlama konusu ciddi ve önem arz eden bir konudur. Öte yandan Müslümanlara dinî bilimleri öğretmek ve Müslüman kimliğini korumak şeklinde ortaya çıkan temel amaçları göz önünde bulundurulduğunda ikinci görüşün medreselerin modernizasyonu noktasındaki çekinceleri, itirazları ve gerekçeleri de aynı derecede geçerli ve meşrudur.

Medreselerin Toplumsal Statüsü, Rolü ve Etkisi

Günümüz küreselleşme çağında sosyopolitik ve ekonomik durumun değişmesi, insan toplumu ve onun (bütün dünya çapındaki) kurumlarının da güncel ve sürdürülebilir kalmak adına çeşitli düzeylerde değişim ve dönüşümlere tabi olmasını zorunlu kılmıştır. Medreseler bu değişim ve dönüşümlere bir istisna teşkil etmezler. Seleflerimizin bize bıraktıkları entelektüel düşünce ve mirasın mevcudiyetine rağmen bu entelektüel düşüncelerden toplumsal dinamizmi doğru bir yöne yönlendirebilmek adına ilham almamız ve bize bırakılan bu mirastan faydalanmamızın önünde çeşitli handikaplar bulunmaktadır (Amini, 2013, ss. 17-25).

Günümüzde medreseler kendilerini yalnızca geçmiş ile sınırlandırmış ve mevcut gelişmelere gözlerini kapamışlardır. Ancak şu meşhur fikhî kaideyi biliyor olmaları gerekir: Zamane insanlarını tanımayan kişi cahildir (İbn Âbidîn, *Hashiyah*, 5, s. 359).

Bu nedenle yukarıda belirtilen fikhî kaide temelinde İslam cemaati içerisindeki ilahiyat okullarının (medreselerin) sahip oldukları farklı özellikler yeniden düzenlenerek tashih edilmelidir. Bununla birlikte günümüzde medreseler, küreselleşme nedeniyle toplumun genişleyen dinî ihtiyaçlarını cevap verememekte, bu da medreselerin sosyal

ve dinî özellikleri bakımından büyük bir eşitsizlik oluşturmalarına sebep olmaktadır. Bu nedenle Müslüman âlimlerin, gerçek misyonlarını yerine getirerek peygamberlerin vekilleri olarak hareket etmeleri, din hakkındaki uydurma, batıl anlatı ve çarpıtmaları aydınlığa kavuşturmaları ve toplumu, sıratı müstakim doğrultusunda yeniden düzenleyip inşa etmek adına toplumu eğitmeleri ve disipline etmeleri zorunludur. Bununla birlikte âlimlerin böylesine büyük bir görevi yerine getirmek için toplumda alçak gönüllü bir tutum ve davranış sergilemeleri ve herkesin iyiliğini isteyen ve kimseyle bir çekişme içerisine girme arzusu bulunmayan sınıf temelli ya da lobici bir zihniyetten uzak kişiler olmaları gerekmektedir. Dolayısıyla din âlimlerinin dinî yayma noktasındaki görev ve rolleri bakımından böyle bir karaktere sahip olmaları, temel ve sosyal bir zorunluluktur. Dinî ilişkiler alanına bakıldığında ise Müslüman toplumun, âlimlerin görüşlerini, toplumun günlük meseleleri ve kaygıları noktasında kendilerine rehberlik etmesi açısından dikkate aldıkları görülmektedir. Bunun sonucunda ortaya çıkan şey ise toplumun medreseleri dinî bir gereklilik olarak kabul etmesi ve medreselerin faaliyetlerini yürütmeye devam edebilmeleri için onlara kaynak sağlaması olmuştur. Ancak mesele, sosyolojik bir paradigma içerisinde incelendiğinde medreselerin, (özellikle bölünme sonrası Alt Kıta'da ve 1979'da yaşanan gelişmeler sonrasında) sahip oldukları statünün çoğu zaman farklı aktörlerin çıkarlarını korumak için bir araç olarak kullanıldığı bir sınıf olarak ortaya çıktığı görülmektedir. İlahiyat okullarını bu çıkar ilişkilerinden korumak ve onların sosyal ve dinî karakterlerini (doğru bir biçimde) yönlendirmek adına bazı gayretler ortaya konmuş olsa da bu, nadir görülen bir durumdur. Dolayısıyla bu sınırlamaları göz önünde bulundurduğumuzda medreseler, toplumda üçlü bir rol üstlenmişlerdir: (i) Nesillere günlük yaşam bağlamında din eğitimi vermek, (ii) evlilik, boşanma, miras, doğum ve ölümle ilgili kişisel işlerde rehberlik yapmak ve (iii) mescitlere imam yetiştirmek.

Davanın toplumdaki yüce ve önemli vazifesi, âlimlerimiz ve Müslümanlar tarafından büyük ölçüde ihmal edilmiştir. Bununla birlikte bu türde bir icraat (dava bilinci, davanın yüceliğinin ve öneminin

farkındalığı) içinde bulunan birkaç örnek bulunsa da âlimlerin büyük çoğunluğu bu misyonu unutmuştur. Şu anda yaşanan şey ise entelektüellerimiz ve âlimlerimizin benimsedikleri mezhepsel ve grupsal çıkarları yaymalarıdır. Günümüzde durum, entelektüellerimizin ve âlimlerimizin kendi benimsedikleri düşünce ve fıkhi mezheplerin üstünlüğünü ortaya koymak adına başkalarını küçük düşürmek için giriştiği mezhepsel çatışmalarla sınırlı kalmıştır.

Medrese davasının yürekli mensupları, medreselerimizin toplumsal olarak güncel kalabilmek adına geçmişteki yaklaşımlarını göz önünde bulundurarak mevcut durum ve koşulları dikkate almaları ve böylece geleceği düşünmeleri gerektiği gerçeğinin günümüzde acil bir ihtiyaç olarak ortaya çıktığını düşünmeye mecbur kalmışlardır. Zaman, dinin hayata dair meseleler ile ilişki kurmasını ve toplumdaki konumunu toplumda aktif bir rol oynayacak ve topluma öncülük edecek şekilde yeniden şekillendirmesini gerektirmektedir. Bu amaç doğrultusunda, bu türde bir geleneğe mensup âlimlerden önce uzmanlık sahibi kişilerin varlığı ve böylesine bir rolü üstlenmeleri gereken kişilerin dünya ve toplum hakkında ideal ve eleştirel bir bilgiye sahip olması zorunludur.

Siyasi Pozisyon, Rol ve Etki

Modern döneme bakıldığında, Alt Kıta'daki medreselerin 1979 İran Devrimi ve Afganistan Cihadı olaylarının ardından ilgi odağı hâline geldikleri görülür. Bunun sonucunda medreseler, bütün dünyada araştırma, müzakere ve tartışma konusu hâline gelmiştir. Medreselerin gelenek ve yaklaşımlarına dair çok sayıda çalışma ve rapor kaleme alınmış ve bunlar, çok geniş çevrelerde yayılmıştır. Araştırma dünyası ve akademide bu olguya ilk yönelimler daha çok propaganda, ön yargı ve peşin hükümlü kavram ve hedefler temelinde gerçekleşmiştir. Bazı istisnalar dışında Güney Asya medrese geleneğine bağlı olan insanların büyük çoğunluğu siyasi fikirleri ve ilişkileri bakımından barışçıl ve demokrattır. Medreseler sıklıkla radikal, köktendinci, aşırılıkçı ve terörist gibi ifadelerle yaftalanmaktadır. Medrese olgusunu derinlemesine

inceleyen araştırmacılar, medreselere bu türde yaftaların yapıştirilmasının küresel politikaların dinamiklerinin bir neticesi olduğu sonucuna varmışlardır (Sikand, 2009, s. 10).

Güney Asya medreseleri hakkında, medrese öğretmenlerinin ve öğrencilerinin büyük çoğunluğunun Batı'ya olumsuz bir şekilde ve düşmanca yaklaştığına dair genel bir algı bulunmaktadır. Ancak genel olarak Batı'nın ve özellikle de Amerika'nın, Müslümanların gözündeki ahlaki duruşlarının onarılamayacak derecede zarar gördüğü bir ortamın oluşmasında etkili olan birçok faktör sayılabilir. Bu faktörlerden bir kısmı şunlardır: Batı hükümetlerinin "teröre karşı küresel savaş" adı altında yürüttükleri genel politikalar, Afganistan ve Irak'ın işgali, Ebu Garip ve Guantanamo Körfezi cezaevlerindeki skandallar ve başta Müslümanlara yönelik gerçekleştirilen yaygın olarak rapor edilen işkenceler ve olağanüstü gözaltılar (Ahmed, 2009, s. 8).

Yoginder Sikand gibi uzmanlar, Hindistan medreselerinin siyasi sistem hakkında çok fazla tartışmadıklarını, esas kaygı ve odaklarının dinî inançlar (akaid), hukuk ilkeleri (fıkıh), ibadet konuları (ibadet), giyim kuşam ve diğer bireyler arası cinsiyet kuralları olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla medreseler genellikle gelenekselci, gerçekçi ve hukukidir ancak politik güdülerle hareket etmezler ve radikal değillerdir (Sikand, 2009, ss. 224-225).

Bu nedenle Hindistan genelindeki medreselerde radikal veya aşırılık yanlısı yaklaşımlar ya da ideolojiler, mikroskobik denilebilecek derecede mikro ölçeklidir. Bu kurumların aktif direniş, militanlık ve terörizm ile ilgisi olmadığı açıktır. Diyûbend Dar'ül-ulûm'u ve diğerleri gibi medreseler, Alt Kıta'nın özgürlük mücadelesinde hayati bir rol oynamışlardır. Bu kurumlar daha sonrasında Hindistan'ın sekülerliğe olan bağlılığının ve Tüm Hindistan Müslüman Birliği tarafından ortaya sürülen İki Ulus Teorisi'nin reddedilmesinin bir sembolü olarak kabul edilmiştir. Ancak son birkaç on yıldan beri bu kurumlar, Hindistan için bir kötülük ve felaket kaynağı olarak gösterilmektedir. Bu kurumların bu şekilde yansıtılmalarının birçok nedeni bulunmaktadır. Bunlardan bazıları:

- Yanlış yerleşmiş varsayımlar ve hayalî korkular,
- Radikal İslamcılık adına edilen yeminle alakalı sözde uydurma hikâyeler,
- Hindistan ve Keşmir'deki medreselerde kullanılan terim ve kavramların Pakistan ve Afganistan'dakine bezer bir biçimde bağlam-sallaştırıldığı şeklindeki uydurma algı.

Medreselerin Hindistan'da gerçekleşen herhangi bir militan faaliyete dâhil olduğunu söylemek mümkün değildir. Öyle ki Cammu ve Keşmir gibi çatışma bölgelerinde bile medreselerin dâhil olduğu herhangi bir militan vaka yoktur. Bu nedenle Hindistan'daki durum, medreseleri ve medrese âlimlerini sessiz bir duruş sergilemeye itmiştir (Sikand, 2009, s. 282).

Sonuç

Medreseler, gelenek ve modernite arasındaki rekabetin kavşak noktasında (kesişiminde) duruyormuş gibi görünmektedirler. Birçok durumda bu kurumlar, modern ve Batı karşıtı olarak adlandırılmakta ve Müslümanların geri kalmışlığı gibi çeşitli kavramlarla temsil edilmektedirler. Park ve Niyozov'a göre, medreselerin [öncelikli olarak] sadece mutaassıp ve dinî seçkinlerin yetiştirildiği yerler değil aynı zamanda ötekileştirilenler için İslami değerlerin dönüşümü için sosyal hareketliliğin kaynağı oldukları konusunda hiçbir şüphe yoktur (Park ve Niyozov, 2008, s. 324). Bu nedenle medreselerin genel olarak İslam dünyasında ve hususiyile Hindistan'da sahip oldukları önem hafife alınmamalıdır. Medreseler geçmişte önde gelen öğretim kurumlarıydı ve o zamanlarda Müslümanlar hem eğitim hem de ekonomi yönünden dünyadaki en iyi topluluğu temsil ediyorlardı. Maalesef günümüzde koşullar tamamen değişmiş bulunmakta ve medreselerin bugünkü durumları, geçmişte oynadıkları rolle tam bir zıtlık teşkil etmektedir. Yine de medreselerin Müslümanlara yiyecek-içecek ve barınma imkânı sağlamanın yanı sıra gelenekselde olsa ücretsiz eğitimi yaymada ki önemi hiçbir şekilde yok sayılamaz. Bu kurumlar genel itibarıyla

özellikle yoksul ailelerdeki genç Müslümanların iyi ve disiplinli bir şekilde yetişmeleri için gerekli olan bazı temel eğitimleri almalarına yardımcı olmaktadır. Medreseleri hayati bir eğitim kurumu olarak kabul etmek çok önemlidir. Çünkü onlar sadece çok sayıda Müslüman'a geleneksel de olsa bir eğitim sağlamakla kalmazlar aynı zamanda Hindistan'daki farklı çoğulcu topluluklarda yapıcı bir rol de üstlenirler.

Medreselerin bu yönü; “medrese öğrencilerinin daha iyi bir Müslüman, daha dindar, daha bilgili ve İslam davasına bağlı olmalarının yanı sıra yaşadıkları topluluklarda geleneksel liderlik rolünü üstlenmeleri de beklenmektedir” argümanını öne süren Park ve Niyozov tarafından da vurgulanmıştır (Park ve Niyozov, 2008, s. 324). Ancak modernleşme çağrısında bulunan ve modern eğitimin medrese müfredatına dâhil edilmesini isteyen seslerin her zamankinden daha yoğun bir şekilde yankılandığı günümüzde medreseler çok büyük meydan okumalar ile karşı karşıyadırlar.

Öyle veya böyle her iki görüş de çok önemlidir fakat her iki görüşün neticesinde ortaya çıkan cevaplar ve çözümler gerektiren bazı hayati zorluklar vardır. İlk süreçte en önemli soru şudur: Modernize edilmiş medreseler bir yandan kendi dinî kimliklerini ve karakterlerini bütünüyle korurken diğer yandan modern bir eğitim vermeyi başarabilecekler mi? İkinci süreçte en büyük meydan okuma ve bu bağlamda ortaya çıkan soru ise şudur: Medrese mezunları neden iyi bir yaşam sürdürmeleri için gerekli kayda değer kariyer seçeneklerine sahip değiller?

Kaynakça

- Ahmad, A. (t.y.). *Teaching Islamic economics & finance at Islamic schools in India*. New Delhi: IFA Publications.
- Al-Qalaqshandi, A. b.A. (1987). *Subh al a'shā'* (5. Cilt). Dimashiq: Dar al-Fikr.
- Amini, M. T. (2013). *Ahkam shar'i main halaatwa zamana' ki ri'ayat*. Lahore: Al Faisal Nashiran.
- Astarabadi, M. Q. H. (t.y.). *Tarikh ferishtah*. Ispahan: Anjuman Atharwa Mafakhir Firhangi.
- Fadl, A. (1965). *Āin-i-akbarī*. H. Blochmann (Çev.). Delhi.

- Falahi, U. F. (2010). *Madaris Islamiyyah ki dinî wa da'wati khidmat*. U.P: Idarah 'Ilmiyyah Jami'ah Tul Falah.
- Ghazi, M. A. (2012). *Muhadhirat-e-ta'lim*. Islamabad: Dar al-'Ilm.
- Gilani, M. A. (1944). *Hindustan main Musalmanuka nizam-i-ta'limwatarbiyyat* (1. Cilt). Azamgarh: Nadvatul Musannifin.
- Hardaker, G. A. A. S. (2019). *The Pedagogy in Islamic education: The madrasah context*. UK: Emirald Publishing Limited.
- Hussain, S. M. A. (2005). *Madrasa education in India-11th to 21st century*. New Delhi: Kanishka Publishers.
- Kaur, K. (1990). *Madrasa education in India: A study of its present and its past*. Chandigarh: CCRID.
- Moosa, E. (2015). *What is madrasa? UNC Press Books*.
- Noor, F. A. vd. (2008). *The madrasa in Asia: Political activism and transnational linkages*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Nu'mani, S. (1995). *Khutbat-i-Shibli*. Azamgarh: Dar al-Musannifin.
- Nu'mani, S. (2009). *Maqalat-i-Shibli* (3. Cilt). Azamgarh: Dar al-Musannifin Shibli Academy.
- Panipati, M. I. (1992). *Maqalat-i-Sir Syed* (10. Cilt). Lahore: Majlis Taraqq-e-Adab.
- Park, J. S. N. (2008). *Madrasa education in South Asia and Southeast Asia: Current issues and debates*. Asia Pacific Journal of Education, 28(4), 323-235.
- Qasmi, M. K. (2005). *Madrasa education: Its strength & weakness*. Delhi: Manak Publications Pvt. Ltd.
- Rahman, F. (1982). *Islam and modernity: Transformation of an intellectual tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rahmani, K. S. (t.y.). *Dinî wa 'asri darsgahein-ta'limi masa'il*.
- Rizvi, S. M. (t.y.). *Tarikh darul 'ulum Deoband* (1. Cilt).
- Siddiqui, M. N. (t.y.). *Deeni madaris: Masa'il wa andheishay*. New Delhi: MMI Publishers.
- Sidiqi, B. H. (2009). *Development of Muslim education althought*. Lahore: Institute of Islamic Culture.
- Sikand, Y. (2009). Bridging deen and duniya: The 'modernisation'of Islamic education in India. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 29(2), 237-247.
- Sikand, Y. (t.y.). *Deeni madaris aur dehshat gardi: Ilzam aur haqiqat*. Lahore: Kitab Mahal.
- Thanawi, A. A. (2004). *Afadât al yaumiyah* (6. Cilt). Multan: IdarahTa'lifatAshrafiyah.
- Usmani, M. T. (t.y.). *Hamara talimi nizam*.
- Wasey, A. (1977). *Education of Indian Muslims: A study of all India Muslim educational conferences-1886-1947*. New Delhi.
- Wasey, A. (2005). *Madrasa in India trying to be relevant*. New Delhi: Global Media Publications.
- Ahmad, M. (April 2009). *Madrasa reforms and perspectives: Islamic tertiary education in Pakistan*. The National Bureau of Asian Research NBR Project Report.



EBU'L HASEN EN-NEDVİ

1914-1999

20. yüzyılda yaşamış Hindistan İslamcı siyasi hareketin önemli isimlerinden olan İslam âlimi.

Hindistan'ın Uttar Pradeş eyaletinin başkenti Lucknow'da 1914 yılında dünyaya gelen Ebu'l Hasen en-Nedvi, günümüz İslam düşüncesinin oluşumunda büyük pay sahibi olan âlimlerden biri olarak kabul edilmektedir. Daha çok küçük yaşlarda babası Abdülhay el-Hasani ile birlikte eğitimine başladı. Henüz 9 yaşında babasını kaybedince maddi güçlüklerle karşı karşıya kalan Nedvi'ye Prens Nur Hasan sahip çıktı ve okul masraflarını üstlendiler. Arapçayı çok iyi derecede öğrenir. Urduca ve Farsça da konuşmaktadır. İngilizceyi de öğrenir. Yirmili yaşlarda medreselerde okutulan tüm dersleri tahsil etmiş olur.

1927'de Leknev Üniversitesi'ne girerek Arap Dili ve Edebiyatı üzerine tahsil görmeye başladı ve buradan sonra Dâru'l ulûm-i Nedvetü'l-ulemâ'ya kaydoldu. Arapça eğitimini tamamladıktan sonra Lahor'un yolunu tutan Nedvi, burada şiirlerini Arapçaya çevirdiği Muhammed İkbal'le tanıştı. Bu tanışıklık hayatının dönüm noktalarından biri oldu; zira İkbal'in şahsına ve fikirlerine olan alakası ve hürmeti arttı. 1934 yılında Dâru'lulûm-i Nedvetü'l-ulemâ'da hocalığa başlayan Nedvi, burada tefsir, hadis, Arap edebiyatı ve mantık okuttu. Teşkilatçı kişiliği ve ilmi birikimiyle Hindistan'da dikkat çekmeye

başladı. Mevdudî'nin davetiyle Cemaat-i İslami'nin kurucuları arasında yer aldı ancak Mevdudî'nin kişiliğinden kaynaklanan bazı sebeplerden dolayı daha sonra Cemaat-i İslami'den ayrıldı. 1943'te oluşturduğu İdâre-i Ta'limât-ı İslâm adlı kurumda dört yıl Kur'ân-ı Kerim ve hadis dersleri verdi.

Müslümanların Gerilemesi ile Dünya Neler Kaybetti? adlı eseri onun için bir dönüm noktasıdır. Artık Nedvi, bu eseri ile tanınacaktır. Eserin Arapça çevirisi yapıldıktan sonra İslam Dünyası'nın el kitabı gibi okunmuştur. Eser, İngilizlerin, İslam dünyası üzerindeki emellerini ve Müslümanların başına ördüğü çorapları tüm çıplaklığı ile ortaya koyduğu için İngiltere kitabın ülkelerine girişini uzun süre yasaklamıştır.

Eserlerinin ve konuşmalarının İslam dünyasında büyük yankı uyandırması, onun İslami ilimlerdeki otoritesi yanında etkileyici hitabetiyle de ilgilidir. Ortadoğu ve Mısır'daki Arap milliyetçiliği, Batıcılık, ahlaki gerileme ve israf konuları üzerine özellikle durdu ve Müslümanların bunlara karşı çok dikkatli olması gerektiğini her fırsatta dile getirdi. İslam ve peygamberler tarihi, Sîret-i Nebvî ve ulema biyografilerine ilgi duyan Nedvi, yazılarında özellikle toplumsal değişim

Yaşadığı Yerler: Uttar Pradeş

Görev Yaptığı Kurumlar: İslam Edebiyat Birliği, Leknev Üniversitesi, İdâre-i Ta'limât-ı İslâm, Râbitatü'l-âlemi'l-İslâmî ve Centre Islamique de Geneve, Nedvetü'l Ulema, Cemaat-i İslami

Önemli Eserleri: Müslümanların Gerilemesi ile Dünya Neler Kaybetti?, Büyük İslam Şairi Muhammed İkbal, Peygamber Efendimizin Hayatı ve Nebevi Şahsiyeti

ve gelişimi olumlu yönde etkileyen şahsiyetlere yer vermiştir. Ömer b. Abdülazîz, Hasan-ı Basrî, Ahmed b. Hanbel, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Selâhaddîn-i Eyyûbî, İzzeddin İbn Abdüsselâm, İbn Teymiyye, Şah Veliyyullah ve Ahmed Şehîd bunlardan bazılarıdır. Nedvi'nin toplumsal olaylara ve gelişmelere yaklaşımı inanç, ilim, amel, ahlak, ticaret, siyaset, yönetim gibi konularda olabildiğince dengeli bir dağılımı öngörür.

İslam dünyasını daha sağlığında etkilemeye başlayan Nedvi, bu etkisini halen sürdürmektedir. Bu sebeple Hint alt kıtasında yetişen Şiblî Nu'mânî, Mevdudi, Muhammed Hamidullah gibi âlimlerle beraber Müslümanların gönlünde yer etmiştir. Nedvi'nin aslen Arap olması ve zaman zaman Selefiliğe kaçan hayat tarzı onun özellikle Arabistan yarımadasında benimsenmesini kolaylaştırmıştır. Hint alt kıtasında bazı gruplarca Vehhabi hareketine yakınlık duyduğu iddia edilmişse de onun öze dönüş çağrısı radikal Selefilik'ten çokdinî hayatın güçlendirilmesiyle ilgilidir.

Nedvi birçok kuruluşta başkan, kurucu veya üye olarak yapmıştır. Bunların

başında 1962'de Mekke'de kuruluşunda bulunduğu Râbitatü'l-âlemi'l-İslâmî gelir. 1984 yılında oluşturulan Râbitatü'l-edebi'l-İslâmî el-âlemi'nin vefatına kadar başkanlığını yürütmüştür. Ayrıca Centre Islamique de Geneve, Râbitatü'l-câmiâtî'l-İslâmiyye (Rabat), el-Câmiatü'l-İslâmiyye (Medine), el-Câmiatü'l-İslâmiyye el-âlemiyye (İslâmâbâd), el-Meclisü'l-âlemî li'l-mesâcid gibi birçok müessesede kuruculuk, başkanlık ve üyelik yapmıştır.

Hindistan'daki en önemli İslami kuruluş olan Nedvetü'l-ulemâ, 1893 yılında kuruldu. Âlimler Meclisi anlamına gelen Nedvetü'l-ulemâ, genelde tüm Müslümanların özelde ise Hindistan'daki Müslümanların sorunlarıyla ilgilenmek ve çözüm üretmek üzere kurulmuştur. İçerisinde önemli ilim ve fikir adamları bulunmaktadır. Temeli eğitim ve öğretim üzerine bina edilmiş olan bu kurum, ilmî tedrisatın uygulamasına yönelik Dârü'l-Ulûm müessesesini de bünyesinde barındırmaktadır. Kurulduğundan bu yana binlerce insanın eğitimine vesile olmuş ve bir o kadar davetçi yetiştirmiştir.



Encümen-i Nedvetü'l-Ulemâ

Hindistan'da kurulan geleneksel ulema cemiyeti.

Kuruluş Tarihi: 1892

Bulunduğu Yer: Hindistan

Önemli İsimler: Muhammed Ali Mongeri, Şibli Numani, Ebü'l-Hasan Nedvi

Etkisi: Kur'an ve sünnet ekseninde, eğitim kurumlarının müfredatını ve işleyişini günün ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde geliştirilmek amacıyla çalışmalar yapmıştır.

Hindistan'da sömürgeci İngilizlerin yol açtığı sosyal, ekonomik, siyasal alanlardaki gerilemelerin yanı sıra eğitim sisteminin de Batılılaşması üzerine Muhammed Ali Mongeri Kanpuri önderliğinde bir grup Hindistan uleması tarafından 1892'de Encümen-i Nedvetü'l-ulemâ adıyla bir kurul oluşturulmuştur. Bu kurulun esas amacı; Müslüman toplumunu ve kültürünü koruyabilmek ve dinî ve modern ilimlerin birlikte okutulacağı müesseseler kurmak olarak belirlenmiştir. İslami eğitimle ilgili tasarılarını gerçekleştirmek amacıyla 2 Kasım 1898 tarihinde Dârü'l-Ulüm-i Nedvetü'l-ulemâ'yi öğretime açılmıştır. Günümüzde Dârü'l-ulüm'da ilkokuldan üniversiteye her düzeyde öğretim yapılabilmektedir. Dârü'l-ulüm'un bugün Hindistan'ın muhtelif şehirlerinde kendisine bağlı 100'den fazla şubesi, Pakistan ve Nepal'de ise bağlı okulları vardır. Günümüzde yaklaşık 4.000 öğrencisi bulunan Dârü'l-ulüm'a pek çok İslam ülkesinden öğrenci gelmektedir.

Kurumun, Urduca yayın organı olan Nedve Dergisi, ilk sayısını Ağustos 1904'te Şahcihanpur şehrinde çıkarmaya başlamış ve çeşitli aralıklarla 1945'e

kadar yayımını sürdürmüştür. Nedve'nin bünyesinde özel araştırma merkezleri ve enstitüler bulunmaktadır. Bunların en önemlisi olan Dârü'l-Musannifin 1916'dan itibaren Ma'ârif adıyla Urduca bir dergi neşretmektedir. Şibli Akademisi olarak da bilinen bu kurum, yazma eserleri de barındıran zengin bir kütüphaneye sahiptir. İslam'ın doğru tanıtılması için çalışmalar yapmak ve bu amaçla araştırma eserler yayımlamak için 1959'da Leknev'de, Meclis-i Tahkikât-ü Neşriyyât-ı İslam kurulmuştur. Nedvetü'l-ulemâ'ya bağlı kurumlardan biri de Meclis-i Tahkikât-ı Şerîa'dır. Bu meclis, İslam hukuku araştırmaları yanında günümüz meselelerine çözümler bulabilmek gayesindedir.

Nedvetü'l-ulemâ mensuplarının özellikle I. Dünya Savaşı sonrasında hilafet ve hicret hareketleri sırasında Hindistan'daki Osmanlı yanlısı faaliyetlere aktif biçimde katılmış olmaları İngilizler tarafından hoş karşılanmamıştır. Bu sebeple destek görmeyen kurum, önemli işler başarmış olmasına rağmen mali yapısındaki zayıflık yüzünden sıkıntılı dönemler yaşamıştır. 1947 sonrasında ciddi bir içe kapanma ve daralma yaşamıştır.

Pakistan'da Sivil Toplumun Kapsamı ve Liberalizmin Dinamikleri

Fasseh Ahmed

Giriş

Bildiğimiz üzere sivil toplum, çağdaş toplumlarda demokrasi, hukukun üstünlüğü, insan hakları, vatandaşlık, adalet ve serbest piyasa ile birlikte sürekli tartışılan modern kavramlardan biridir (Sajoo, 2002, s. 35). Geleneksel anlayışa göre sivil toplum, devletten ayrılan, özerklikten yararlanan, kâr amacı gütmeyen bir şekilde faaliyet gösteren ve çıkarlarını ya da değerlerini korumak veya genişletmek amacıyla toplumun üyeleri tarafından gönüllü olarak oluşturulan örgütler tarafından doldurulan, aile ile devlet arasında aracı olma işlevine sahip, ilişkisel ve özerk bir varlık alanıdır. Öte yandan politik ekonominin gelişmesiyle birlikte sivil toplum kavramının bu mevcut kullanım şekli ya da devlet ve sivil toplumun kavramsal karşıtlığı, önde gelen Batılı entelektüeller ile ayrılmaz bir şekilde ilişkilendirilmiştir (Bhargava ve Acharya, 2014, s. 194). Bu kavrama göre ticaret, piyasadaki anonim bireyleri birbirine bağladığından 'sivil toplumdaki' nezaket ve zarafetin kaynağıdır. Öte yandan devlet, hukuk ve adalet alanlarını meşru olarak tekelleştirebilirken devletin görevleri barışın, düzenin ve güvenliğin sağlanması ve sürdürülmesi şeklinde dar bir kapsama indirgenir (Bhargava ve Acharya, 2014, s. 194). Bu nedenle İskoç Aydınlanma düşüncesine göre sivil toplum, kapitalist politik ekonominin bir ürünü olan modern ticaret

temelli topluma verilen bir isimdir (Bhargava ve Acharya, 2014, s. 194). Bu anlayışa göre sivil toplum alanı, siyasal toplum ya da devletten sınırları net bir biçimde ayrılmıştır. Aynı zamanda sivil toplumun ahlaki temelleri, Aydınlanma düşünürlerinin 17. yüzyıl düşüncesinden özellikle de Locke'tan miras aldığı bireycilik felsefesine dayanır. Bireyler, saf çıkarları tarafından yönlendirilen özel hayatlarını sürdüren özerk sosyal aktörler olarak görülür (Bhargava ve Acharya, 2014, s. 194). 18. yüzyılda ilk kez sistematik olarak ortaya çıkan bu özel modern sivil toplum anlayışına göre devletten farklılaşan ancak ne kamusal ne de özel olan ya da belki de yalnızca hane halkının sahip olduğu özel alan ve devletin kamusal alanı dışında değil daha belirgin bir biçimde kendine özgü bir ekonomik ilişki ağı oluşturacak şekilde aynı anda hem kamusal hem de özel olan insan ilişkileri ve faaliyet alanlarını temsil eden bir dizi sosyal etkileşimdir (Wood, 1990, s. 26). Dolayısıyla bu görüşe göre sivil toplum, geleneksel kimliklerin gerçek bütünlüğünün parçalandığı ve bireysel kişisel çıkar temelinde yeni yapay bütünlüklerin ortaya çıktığı toplumdur. Fakat bu yeni yapay bütünlük biçimleri hususiyetle piyasa alanında var olan özerk ekonomik ilişkiler alanına aittir. Kısacası sivil toplum, kapitalizmin temel dayanağıdır ve herhangi bir toplumda liberalleşmeyle ayrılmaz bir ilişkiye sahiptir.

Sömürge sonrası düzende, çoğu üçüncü dünya ülkesinde sivil toplumun ve liberalizmin ortaya çıkışının tarihsel bağlamı, Batı'da olduğundan çok farklıdır (Bhargava ve Acharya, 2014, s. 202). Bunun temel nedeni, bu toplumların çoğunda Avrupa'nın tarihsel olarak tecrübe ettiği mutlakiyetçi egemen bir devlet hâkimiyetinin yaşanmamış olmasıdır (Bhargava ve Acharya, 2014, s. 202). Sudipta Kaviraj'ın Hindistan örneği üzerinden tartıştığı gibi çoğu sömürgeleştirilmiş ülkede toplum, devletten bağımsız bir örgütlenme düsturuna sahipti. Devlet otoritesi genellikle toplumun işleyişine müdahale etmezdi ve geleneksel olarak bakıldığında Avrupa tarihindeki mutlakiyetçi devletler kadar otoriter olamazdı. Sömürge devletleri ise egemen iktidarın ideolojisi tarafından yönlendirildi ve bunu kullanarak bu toplumlar üzerinde kontrol sağlamaya çalıştılar (Kaviraj ve Khilnani, 2001). Sömürgecilik döneminde sivil toplumun piyasa ilişkilerinin ve medeni hukukun alanı ve devletten

önce ve devletten bağımsız olarak var olan yoğun bir gönüllü kuruluşlar ağı olduğu fikri ister istemez sınırlı bir değere sahipti (Kaviraj ve Khilnani, 2001). Bunun nedeni, sömürge devletinin sivil toplumu hiçbir zaman özgür bireysel vatandaşlık alanı olarak kabul edememesidir. Öyle ki sivil toplumun amacı, vatandaşlardan ziyade yabancı yönetimi meşrulaştırması beklenen konuları tanzim etmek ve yerleştirmektir (Kaviraj ve Khilnani, 2001). Sömürgecilik döneminde sivil toplum benzeri alanın başlangıcı tarihsel olarak sömürgeci rejimlere karşı milliyetçi mücadelelere kadar götürülebilir. Diğer eski sömürge ülkelerinde olduğu gibi Hindistan Alt Kıtası'nda da modern siyasi kurumlar yalnızca sivil toplumun kendi tarihsel dinamiklerinden kaynaklanmıyordu (Bhargava ve Acharya, 2014, s. 202). Aynı zamanda sömürge sistemiyle tanışmasının bir sonucu oldu. Sömürgeci devlet, merkezî bir hukuk sistemi, birleşik idare, nüfus gruplarının sayımı, seçilmiş yasama meclisleri (başlangıçta kısıtlı imtiyazlar ile) ve modern İngilizce eğitimi gibi kendi işleyişi için gerekli olan modern kurumların temelini attı (Bhargava ve Acharya, 2014, s. 202). Bu eğitim kademeli olarak toplumda, Avrupa siyasi fikir ve kavramlarıyla temas hâlinde olan bir kısım insanlar üretti. İngilizler tarafından eğitilen sınıflar, bu yeni fikirlerin etkisiyle kendi kültürlerini engelleyen özgürlük ve eşitliklerin bir kısmına eleştirel yaklaşıma başladı. Sonrasında yavaş yavaş sömürgeci devlete de eleştirel yaklaşıma başladılar. Dolayısıyla sömürgecilik sonrası ülkelerde modernleşme sürecinde bireycilikten ziyade ilkel sadakatler kilit rol oynamaktadır (Bhargava ve Acharya, 2014, s. 202). Pakistan, kendine özgü bölgesel ve kültürel özellikleri ve kırılğan ekonomik kurumları ile sömürgecilik sonrası dönemde kurulmuş bir devlettir (Malik, 1997, s. 12). Prototip olarak sömürge karakterli devlet yapısını miras almıştır. Sıklıkla gönüllü ortaklar ve seçilmiş elitler olarak hareket eden toprak aristokrasisi ile birlikte Pakistan siyaseti, sömürgeci patronaj geleneğine dayanmaktadır. Pakistan'da toplum temelli ilişkiler ve patronaj ilişkileri, liberal bireycilikten daha güçlüdür. Daha önce de belirttiğim gibi modern sivil toplum, liberal bireycilik varsayımı üzerine kurulmuş olsa da Pakistan'da yakın gelecekte liberal kimliğin hüküm süreceği öngörülmemektedir. Pakistan'da sivil toplumun kapsamını ve liberalizmin dinamiklerini anlamak için

öncelikle Pakistan Devleti'nin ve toplumunun özelliklerini analiz etmeliyiz. Buradan hareketle öncelikle Pakistan'da liberalizmin ilerleyişini ve gelecekte beklenenleri aşağıdaki sorulara odaklanarak değerlendirmeyi öneriyorum: (1) Toplumsal düzen ne ölçüde "piyasalaştırmanın" işleyişine maruz kaldı? (2) Bu maruziyet toplumsal olarak ne ölçüde meşrulaştırıldı? (3) Bireycilik Pakistan'da ne ölçüde geliyor?

Pakistan Devleti'nin ve Toplumunun Yapısı ve Liberalizmin Dinamikleri

Pakistan, kentleşen bir toplumdur. Kentsel nüfusun toplam nüfus içindeki payı 1981'de %28,4 iken bu oran 2011'de %36,9'a yükselmiştir. Bununla birlikte akrabalık, kabile ve sınıf bilinci, baskın olmaya devam etmektedir (Ansari, 2017, s. 241). Bu durum dünya Müslümanları ile hayalî bir toplumsal birlik bilinciyle iç içe geçmiştir (Lieven, 2011). Akrabalık/kabile kimliği ile İslam kimliği arasında potansiyel bir gerilim bulunmaktadır (Lieven, 2011). Kast ve kabile değer sistemlerinin kökenleri, eski Hint geleneklerine dayanmaktadır. Dolayısıyla İran ya da Arap kültüründen çok Hinduizm'e daha yakındır (Lieven, 2011). Böylece hiyerarşi, sosyal ayrışma ve tikelciliği desteklerken yenilikçi evrenselci söylemlere ve uygulamalara pasif bir direniş gösterirler. Tipik bir Pakistanlı, pasif bir İslami bilince sahiptir. Bu pasif İslami bilinç, "İslam'ı resmî bir meşrulaştırma çerçevesi olarak kabul etmekle birlikte sosyal pratikte İslami normlardan sapmanın gerekliliğini de kabul etmek" şeklinde ifade edilir. İslami kimlik, devlet inşası projelerin eklenmesinde değil duygusal toplu iştihak hâllerinde ifadesini bulur (Pakistan halkının dinî iştihakı, 2018 yılında yapılan ve siyasetini küfür ve Ahmediye Mezhebi meselesi etrafında örgütleyen dinî parti olan Tehreeke Labbaik Pakistan'a Brelvi'nin [Barelvi Tahrik-i Lebbeyk Partisi] Ulusal ve İl Genel Meclisi'nde 6 milyondan fazla oy kazandığı ve ülkedeki dördüncü en büyük parti olduğu son seçimlerde görülebilir) (Lieven, 2011).

Bireycilik, geleneksel Pakistan kültüründe gelişmez. Pakistan kültüründe karşılıklı sosyal bağımlılık ve dayanışma yüksektir ve sosyal

güçsüzlük duygusu derindir. Ayrıca iktidar gruplarına katılma ve tabi olmayı kabul etme konusunda güçlü bir dürtü vardır. Grup kimliği o kadar güçlüdür ki akraba grubunun yararına dinî ve yasal yükümlülüklerin ihlal edilmesi ahlaki olarak meşru ve mazur görülmektedir (Ansari, 2017, s. 247). Hem kendini duygusal olarak ifade etme eğilimi hem de tabi ve teslim olma eğilimi, babanın neredeyse yok hükmünde bir figür olduğu ve anne ile sıkı bir yakınlık ve samimiyetin olduğu tipik Pakistan aile yapısı tarafından desteklenir. Kurtarıcı bir figürün varlığı için duyulan psikolojik ihtiyaç, pirlerin (tasavvuf liderlerinin) kitlesel olarak takip edilmesi ile dışa vurulur. Müritlerin pir ile olan münferit ilişkisi esasen duygusaldır ve pirin politikaları, onun kişisel yanılmazlığı varsayımı temelinde onaylanmaktadır. Karizmatik kurtarıcının yanılmazlığının ilham verici hususi bir liderlik olmasının yanı sıra onun silsile yoluyla gelen liderliği, rutin olarak babadan oğula ve ondan da toruna geçen türde bir liderliktir (Ansari, 2017). Pakistan'da değer değişikliği yavaştır ve toplum, gelenekselci, İslamcı ve modern olmak üzere üç kesime bölünmüş olsa da Pakistanlıların ezici çoğunluğu gelenekselcidir (Ansari, 2017). Toplumsal tezahürler o kadar gelenekseldir ki modernleşen elitler bile Pakistan toplumunda muazzam bir güç ve esneklik olarak görülen akrabalık ağları ile entegre hâlde kalmaya devam etmekte, akrabalarının kaynaklarını geliştirme konusunda kararlılıklarını sürdürmektedirler. Akrabalıklara olan bağlılık, bir mesleğe ya da devlete olan sadakati aşmaktadır. Bu durum elitlerin sosyal projeler, devlet projeleri ve politikalarının modernize edici etkisini hafifletmektedir. Kısacası Pakistanlı elitler, liberal sosyal ve siyasi örgütlerin gerektirdiği rasyonelliği açık bir şekilde telaffuz etmemektedir. Öyle ki bu elitlerin politikalarını, öngörülebilir gelecekte liberalleşmenin gerektirdiği rasyonel seçimlere dayandırmalarını beklemek için de hiçbir neden yoktur (Ansari, 2017). Genel olarak Pakistan'ın toplumsal düzeni, elitleri, elit patronajından yararlanan kitlelere bağlayan derinlere yerleşmiş bir akrabalık-patronaj yapısı nedeniyle değişimlere karşı dirençlidir. Kentleşme şimdye kadar geleneksel İslam'ın ya da geleneksel elitlerin etkisinin hafifletilmesine yol açmıştır. Çünkü yeni ve eski kentli kesimler, köyleri vasıtasıyla sosyal bağlılıklarını güçlü bir şekilde sürdürmektedirler. Pakistanlı topluluklar

genel itibarıyla elit politikarlardan üstün kabul ettikleri liberal olmayan tercihleri benimsemekte ve desteklemektedir. Bu, toplumsal adaletin sosyal hâkimiyetine yansımıştır (Devlet hukukunun uygulanmasını kısıtlayan jirga/ panchayat sistemleri ve devletin önleyemediği toplumsal olarak tasdik edilmiş insan hakları ihlalleri) (Ansari, 2017). Leiven'in görüşüne göre jirgas ve panchayats, Pakistan'daki tek demokratik kurumlardır ve bunlar liberal politikaları engellemektedir (Lieven, 2011, ss. 110-112). Pakistan'da bireylere atfedilen güç, bireylerin akrabalık-patronaj ağlarıyla, manevi otoriteyle ve servete erişimleriyle ilişkilidir.

Pakistan'ın güçlü bir topluma ve zayıf bir devlete sahip olduğuna dair sıkça ifade edilen bir görüş vardır. Pakistan, devlet süreçleri ve toplumsal süreçlerin eş zamanlı ilerlediği süreçleri ayırt etme noktasında başarısız olmaktadır. Butto, Eyüb ve Müşerref gibi modernleşme yanlısı yöneticiler, siyasi gündemlerini, toplumsal yapıları ve değerleri hesaba katacak şekilde değiştirmek zorunda kalmışlardır. Bu, rejim değişikliğinin yönetim sisteminde değişime yol açmamasının temel nedenidir (Ansari, 2017, s. 256). Hem askerî hem de demokratik rejimler, akrabalık bağlantılı müşterilere patronaj dağıtmak için devlet kaynaklarını kullanmıştır. Pakistan'da devlet, rekabet hâlindeki akrabalık patronaj ağları arasında pazarlık ve uzlaşma için alan sağlayan bir müzakere merkezidir (Ansari, 2017, s. 256). Buna rağmen siyasi liberalizm, Pakistan'ın her biri İslami siyasi norm ve uygulamaların liberal bir yorumunu sunan üç anayasasında da kutsal kabul edilen resmî bir akidedir. Resmîyette anayasal çerçeve (liberal haklara meydan okumayan ılımlı-İslami bir yeniden yorumlama ile birlikte) liberal olmaya devam etmektedir (Ansari, 2017, s. 252). 1947'den bu yana vatandaşlara resmî olarak sunulmuş liberal haklar bulunmaktadır ve askerî rejimler medeni hakları önemli ölçüde kısıtlamamıştır. Parlamento ve parti mekanizmaları, akrabalık-patronaj ağlarına hizmet etmek için manipüle edilmektedir. Parlametodaki çoğunluğa kalıcı bir tehdit teşkil eden siyasi partilerin bariz bölünme eğilimi, patronaj dağıtımını için kaynaklar üzerindeki çekişmeye birebir olarak yansımakta ve bu eğilimin ideolojik bir temeli bulunmamaktadır. Büyük siyasi partiler yani Halk Partisi, Müslüman Lig, Awami

Ulusal Partisi, hanedanvari liderlik yapılarına sahiptir. Siyasi liderlik, toprak sahipleri hanedanlar, pirlar, aşiret liderleri ve birkaç kodamanın boyunduruğu altındadır (2018'de yapılan son seçimler, müşteri-patronaj ilişkilerinin politik gücüne dair tanıklık teşkil etmektedir. Bu seçimde, hanedanvari hiyerarşilerin ve siyasi partilerdeki patronaj ağlarının en büyük muhalifi olan Pakistan Tehreeke Insaaf (Pakistan Tahriki İnsaf Partisi), pirların de desteğiyle Pakistan'ın en büyük ili olan Pencap'taki koltukların çoğunluğunu kazanan parti olmuştur). Açık ve net bir siyasi programın olmamasıyla birlikte siyasi partiler çürümekte ve örgütsel olarak zayıflamaktadır. Önde gelen politikacılar, Pakistan elitlerinin bel kemiğini oluşturan bir feodal altyapıya sahiptir. Siyasi elitler, İngilizler tarafından yaratılan "hukuk devletini" yok etmiştir ve (Niaz'ın bürokratik olarak tanımladığı) Babür İmparatorluğu'nun politik kültürüne geri dönmüştür. Ulusal güvenlik, demokrasi ve kalkınma söylemleri ise bu elitler tarafından söz konusu gerileme sürecini meşrulaştırmak için kullanılmıştır (Niaz, 2010). Sömürgecilik dönemi İngiliz-Hint "hukuk devleti", liberal düzenin unsurlarını ne ölçüde içeriyorduysa bu durum da o derece liberal norm ve yapılardan bir geri çekilme şeklinde yorumlanabilir. Pakistan'ın siyasi elitleri, ticari bürokratik imparatorlukların oldukça keyfî, varlıklı ve demokratik düzenine çok yakın bir iktidar kültürünü desteklemiştir. Yöneticiler gün geçtikçe İngiliz döneminin yasal psikolojik ve kültürel engellemelerinden daha fazla izole edilmiştir. Yönetici elit (mandarinler, praetoranlar, divanlar), bir yandan kalkınmacı/demokratik bir retoriğe öte yandan zanaat üzerine Orta Çağ vari otoriter ve keyfî bir devlet zanaatını ifade eden parçalı bir zihniyete sahiptir (Niaz, 2010, s. 256).

Devlet kurumları, sömürgeci kökenleri nedeniyle yetersiz kalmıştır. Bu kurumlar yalnızca akrabalık-patronaj ağlarının baskın yapısını daha da rahat hâle getirmek adına kısmi olarak yeniden yapılandırılmıştır. Böylece işbaşına seçim olmadan gelmiş yöneticilerin sahip oldukları çok geniş yetkiler korunmuştur. Polis kuvveti, yerel akrabalık ağları tarafından güç kullanımı için bir araç hâline getirilmiştir. Müşteri-patronaj ağları aynı zamanda yargı sistemini gerçek manada çarpık -ki

uzlaşmalar yıllarca sürmektedir- ve imkânları az ve temel sosyal haklardan yoksun olan kişilere karşı ciddi ölçüde ön yargılı hâle getirmiştir. Dil bu sisteme erişimde büyük ölçüde engel oluşturmaktadır. Yargı sisteminde, yargı sürecini sömürücü, haksız ve etkisiz olarak gören Pakistanlıların büyük çoğunluğu tarafından bilinmeyen İngilizce kullanılmaktadır (Niaz, 2010). 1990'ların sonundan bu yana hükûmetin yasama ve yargı organları, yargı kararlarına uymayı ve bunları uygulamayı genellikle reddetmiştir. Buna karşı jirga/panchayat (toplumsal adalet) sisteminin fikir birliğine dayalı karar verme sürecine büyük saygı vardır. Devletin kendisi jirga sistemini bizzat kullanmaktadır ve bu nedenle devlet ile toplumsal jirga kurumsal ağları arasında geçiş yapmak mümkündür. Toplumsal hukuk, akrabalık grupları arasında uzlaşma arar (hak edilen ceza/adalet). Jirga sisteminin varlığı aynı şeriat mahkemelerinin varlığı gibi Pakistan Devleti'nin liberal anayasal temelini baltalamaktadır. Elit sivil bürokrasinin de (aynı askerî bürokrasi gibi) devletin gerilemesinin coşkulu bir savunucusu olması muhtemel değildir ve işe alımların yapısı da üst sınıftan "orta" sınıfa doğru kaymıştır. On yıldan fazla bir süredir kamu hizmetine yeni giren elitlerin kariyer tercihi polis hizmeti olmuştur. Bu, kamu hizmetine yeni giren elitlerin otoriter değerleri ve politik patronaj ağlarının güçlendirilmesini tercih ettiklerini göstermektedir (Niaz, 2010).

Pakistan'ın tüm devlet kurumları arasında askeriye, Pakistan'daki en iyi örgütlenmiş devlet oluşumdur. İyi tanımlanmış ve tamamen operasyonel otoriter yapısıyla Pakistan'ın en modern devlet kurumu olmasına rağmen askeriye dahi kısmen de olsa akrabalık-patronaj ağları içerisine dâhil olmuştur. Genelkurmay başkanı etkili bir şekilde rejim geçişini kontrol eder. Genelkurmay başkanının verdiği karar sonucunda tüm asker kökenli başkanlar, güçlerinden feragat etmişlerdir. Üstelik ordu, atama ve terfi konularında siyasi müdahaleye karşı çıkmaktadır (Lieven, 2011, s. 162). Tüm askerî darbeler halk tarafından desteklenmiştir. Ordu, büyük bir ekonomik varlık tesis etmiş ve ordunun patronaj-akrabalık ağı bağlantıları, devlet kaynaklarını edinmek ve bunları katılımcıları arasında dağıtmak için bir mekanizma görevi görmektedir. Ordunun özellikle toprak sahibi elitler ile olan bağları güçlüdür (Lieven, 2011, s.

192). Kendi çıkarlarını ulusal çıkarlara önceleyen ordu “yağmacı” olarak tanımlanmaktadır. Orduya verilen halk desteği, ordunun Hindistan’la üç savaşın herhangi birini kazanamaması, (bu konudaki çekincelerine rağmen) Amerika’nın terör savaşında yer almaya devam etmesi ve uzun süren askerî hükûmet dönemlerinde devletteki yolsuzluk ağlarına dâhil olması ile birlikte azalmıştır. Müşerref ve Eyüb Han gibi nispeten liberal yönetici tarzlarına ve bu yöneticilerin münferit sosyal liberalleşme girişimlerine rağmen (örneğin; Müşerref tarafından medya üzerindeki devlet kontrolünün kaldırılması, Eyüb tarafından şeriat karşıtı Müslümanların aile hukuku düzenlemesinin yürürlüğe girmesi) ordunun Pakistan’da hiçbir zaman siyaseti liberalleştiren bir rol oynaması beklenmemiştir (Lieven, 2011, ss. 441-461).

Pakistan’ın ekonomi politikası, en azından 1988’den bu yana liberal bir yeniden yapılanmaya tamamen bağlı kalmış ve rejim değişikliği bu bağlılığı zayıflatmamıştır. Hükûmetin büyüklüğü son yirmi yılda önemli ölçüde azalmıştır. IMF programları sık sık uygulanmaktadır ve hükûmetin program yükümlülüklerini yerine getirme konusunda sık sık başarısız olmasına rağmen IMF programının tamamlanamaması nedeniyle politikanın liberal yönelimi değişmemiştir. Pakistan’ın küresel ekonomik sisteme katılımı önemsiz denecek düzeydedir. 2010-2011 döneminde Pakistan’da kişi başına düşen millî gelir 1.254 dolardı ve 178 milyar dolarlık GSYH ile küresel gelirin %0,3’ünden daha az bir paya sahipti (Ansari, 2017, s. 257). 2010-2011 döneminde toplam ihracat 21.41 milyar dolar ve toplam ithalat 37,5 milyar dolar olmuştur. Dünya-daki ticaret hacimleri düşünüldüğünde bu veriler neredeyse hiç hükümedir. Dış ticaretin (ithalat ve ihracat) GSYH’ye oranı 2010-2011 döneminde yüzde 32’dir ve sermaye ve finansman bilanço fazlasını önemli ölçüde aşmıştır. Yine aynı dönemde ülkeye toplam yardım ve kamu kredisi girişi 1.5 milyar dolar olarak gerçekleşirken borç faizleri 1.2 milyar dolar olmuş, bu nedenle net kredi girişi (267 milyon dolar olmuştur ki bu miktar GSYİH’nin %0,1’inden azına ve 1.3 milyar dolar civarında olan toplam yatırımın (doğrudan ve portföy yatırımlarının) yaklaşık %0,7’sine tekabül etmektedir) önemsizdir ve 6,1 milyar doların üzerine çıkarak en yüksek seviyeye ulaştığı 2007-2008’den bu yana

her dönemde azalmış olan toplam yatırım/ doğrudan yabancı yatırımın yaklaşık %3,8'ine tekabül etmektedir. Endüstriyel büyüme hem ücretliler hem de gecekondulu sakinlerinin genişlemesini körükleyen kentsel büyümenin gerisinde kalmıştır (Ansari, 2017). Profesyonellerin “kendi içinde bir sınıf” oluşturduğuna dair hiçbir işaret görülmesi de ücretli ve profesyoneller (özellikle askerî ve sivil bürokrasi) Pakistan toplumu ve devletinde dönüşüme talip olan unsurlar olarak ortaya çıkmıştır. Ancak aradıkları dönüşüm liberal bir siyasi düzen değildir. Öte yandan dönüşüm kabiliyetleri tüm kapsamlı akrabalık-patronaj ağları ile içe içe geçtikleri için sınırlıdır. Buna ek olarak iş dünyası da güçlü dinî ve milliyetçi duyguları dile getirmekte ve genel itibarıyla piyasa reformlarının ve liberal hakların genişlemesini değil hükümetten tavizler ve özel iyilikler istemektedir (Ansari, 2017).

Kimliklerin piyasalaşması noktasındaki ilerleme, yakın zamanda Maliye Bakanlığı ve Pakistan Devlet Bankası'nın talebi üzerine yaptırılan “Finansmana Erişim Çalışması” anketinde de görülebilir. Anketin amacı; Pakistan'da finansın niteliğini analiz etmektir. 10.000'in üzerinde görüşme (anket, görüşme, odak grup tartışmaları) gerçekleştirilmiştir. Finansmana Erişim Çalışması'nın temel bulguları aşağıdaki gibidir:

- Kentsel ve kırsal kesimde yaşayan Pakistanlıların toplamda %89'unun banka hesabı bulunmamakta ve banka hesabı bulunmayanların yalnızca %38'i banka hesabı açmak istemektedir.
- Toplam yetişkin nüfusun %56'sı resmî veya gayriresmî olarak tasarruf/ yatırım yapmaktadır. Bununla birlikte bunların %53'ü gayriresmî olarak tasarruf ederken resmî olarak tasarruf edenlerin oranı ise sadece %3'tür.
- Kentsel ve kırsal kesimde yaşayan erkek ve kadınların yüzde %84'ü en az bir 'komitenin' (bisee) bir parçasıdır (Zaidi, 2015, s. 581).
- Kayıt dışı sektördeki borç ve kredi kaynağının her yere nüfuz etmiş olan tefeciler olduğu yönündeki genel beklentilerin aksine toplamda insanların yalnızca %3'ü tefecilerden borç alırken %78'i yerel esnaf ve bakkallardan borç almaktadır.

- Kent sakinlerinin %70'i dükkân sahiplerinden %55'i aile ve arkadaşlarından borç almaktadır ve bu borçların çoğu da yiyecek almak için alınmaktadır.
- Hane halkının %80'inin kendi evi bulunmaktadır.
- Kent sakinlerinin yalnızca %5'i konut satın almak, inşa etmek veya mevcut konutlarını yenilemek için borç para almaktadır (Zaidi, 2015).

Çalışma, Pakistan'da kimliklerin piyasalaşmasının oldukça zayıf olduğunu, ekonomik işlemlerde bile insanların ilişki odaklı olduklarını açıkça göstermektedir. Pakistanlılar, ekonomik işlemlerde banka, sigorta şirketleri vb. finansal kurumlar yerine yerel bağlantılara bağımlıdırlar.

Pakistan'da değer değişimi yavaş olmuştur ve toplum, Qadeer'in "gelenekselci, İslamcı ve modern" olarak adlandırdığı üç kesime bölünmüş olsa da "Pakistanlıların ezici çoğunluğu gelenekselcidir." (Qadeer, 2009, s. 87). İslam her zaman Pakistan ulusal kültürünün çekirdeğini oluşturmuş ve İslami değer sistemlerine karşı doğrudan yapılan kitlesel meydan okumalar genellikle kaybetmeye mahkûm olmuştur (Qadeer, 2009, s. 192). Öte yandan geleneksel İslami uygulamalar, devrimci İslami ideolojinin kabul edilmesinin önündeki engeller olarak görülmüştür. Ancak İslami kültürel gücün etkisi, politik zayıflık nedeniyle azalmaktadır. Ulusal yaşamın tüm yönlerinin kapsamlı bir şekilde İslamlaştırılmasını talep eden ana akım İslami partiler, hiçbir zaman halkın desteğini almamıştır (Qadeer, 2009, s. 167). Bu durum sadece (2002 hariç) tüm ulusal seçimlerde oyların küçük bir kısmını elde etmelerine sebep olmamış aynı zamanda seküler partilerin seçim manifestosundan neredeyse ayırt edilemeyecek olan seçim manifestolarına da yansımıştır. Pakistan'daki çoğu İslami parti kendilerini mezhepçilik üzerinden ifade etmektedir. Mezhep gruplarının ortaya çıkması kısmen de olsa devlet elitinin ortodoks İslami parti kesimlerini destekleme girişiminin bir sonucudur. Mezhepçilik aslında maddi bir yoksunluk duygusu temelinde gelişen seküler bir fenomendir. Ebu Zahab "mezhepsel militanlığı" marjinalleşmiş ve yerinden edilmiş aşırı yoksul(luk çeken) insanlar(ın arasındaki) artan güvensizlik ve umutsuzluk duygusuna karşı bir tepki

olarak tanımlamıştır. Mezhepçi ulema, topluluğun ekonomik bağılıklarını korumak adına küçük teolojik farklılıkların altını çizmeler de onların “liberal haklar” söylemlerine başvurmaları doğası gereği araçsaldır. Mezhepçilik gibi etnik bilinç de modern bir olgudur. Bu çok daha yaygındır ve dikkate değer iki istisna olan Pencap ve Azad Keşmir dışındaki her yerde güçlü bir kimlik göstergesidir. Bu etnik milliyetçilik esasen ekonomik faktörlerin sürdürdüğü bir fenomendir. Dolayısıyla bu etnik milliyetçi hareketlerin çoğunun bölgesel olarak dağınık olması, ayrılıkçı ifadeyi geçersiz kılar. Etnik milliyetçi hareketler öncelikli olarak ayrılıkçılıktan ziyade devlet kaynaklarının kendi toplulukları için ele geçirilmesiyle ilgilenmektedir. Toplum ve devletin liberalleştirilmesine dair hem mezhepçi hem de etnik milliyetçi hareketlerin tutumu araçsal bir tutum olmaya devam etmektedir. Bu siyasi ve sosyal örgütler (Pakistan'daki tüm siyasi partiler gibi) katı bir şekilde otoriter olmaya devam etmektedir. Ancak bu, onlara maddi açıdan bir yarar sağladığı takdirde liberal yönetim süreçlerini yürütme noktasındaki istek ve arzuları devamlılık göstermektedir (Ansari, 2017, s. 254).

Ansari devlet ve toplum yapısını aşağıdaki tabloda şöyle özetler:

Tablo 1. Pakistan'ın Bireysel, Toplumsal ve Devlet Özellikleri

Liberalizm Gereksinimleri	Pakistan'a Özgü Özellikler
Kimlik	
Sekülerden dinî olana değer geçişi	Eksik değerler, seküler işlemler için gerektiği gibi dinî meşrulaştırmayı değiştirir. Geleneksel İslam'dan güçlü bir biçimde etkilenmiştir.
Politikaya karşı tutum	Katılımcı değildir. Politik süreçten pasif fayda beklentisi vardır. Kuvvetli bir güçsüzlük duygusu ve başarısızlıkları sürekli olarak komplo teorileri ile açıklamaya meyletme durumu vardır.

Bireyselleşme	Zayıf. Şeref ve haysiyetin, akrabalık gruplarının kaynaklarının teşvik edilmesine katkıdan kaynaklandığı görülür. Topluluk temelli ahlaki kurallar hâkimdir.
Materyalist sonrası değerleri tercih	Son derece sınırlıdır. Çok küçük bir kozmopolit elitler grubunun çok küçük bir bölümü ile sınırlıdır.
Düşünce yapısı	Duygusal: Güçlü kurtarıcı figürlere bağımlılık ihtiyacı vardır. Komplo teorileri paylaşılır. Bireysel özerklik net değerlendirilmiştir.
Kozmopolit kimlik	Yardımla finanse edilen projeleri yöneten teknokratik ve bürokratik elitler ve siyasi söylem noktasında baskın olsa da uygulamalar noktasında baskın olmayan İngilizce konuşan entelijansiya ve kadın liderler ile sınırlıdır.
Toplumsal Özellikler	
Bilimsel yöntemin toplumsal olarak üstünlüğü	Bilimsel metodolojiler, formüle edilmiş politikaları meşru kılmak adına siyasi söylemlerde düzenli olarak kullanılır. Ancak politikalar, akrabalık-patronaj çıkar ağlarına hizmet etmek amacıyla uygulanır.
Teknolojik olarak kalifiye bir orta sınıfın sosyal egemenliği	Teknolojik olarak kalifiye orta sınıf, politikaların gerçekleştirilmesi ve meşrulaştırılmasına güçlü bir şekilde etki ederken politika oluşturma ve uygulamalarına etki etmez. Birçok farklı tahmine göre orta sınıf oldukça küçüktür.
Burjuvazinin sosyal egemenliği	Politika oluşturma ve uygulama aşamasında endüstriyel ve ticari burjuvazinin rolü oldukça sınırlıdır. Toprakla ilgili çıkarlar ile bağlantılı ve akrabalık-patronaj ağı aracılığıyla maaş alan üst burjuvazi kademesi bulunur. Güçlü, gelişen ve başarılı bir "çarşı" burjuvazisi, kayıtlı ekonominin dışında faaliyet göstermektedir (az vergi öderler, rutin olarak devlet politikalarının açıklarından faydalanırlar).

Küresel piyasalara katılım	Hem ticaret hem de sermaye akışı bakımından az ve gittikçe azalmaktadır. Göçmenlerden gelen döviz havale miktarları ise artmaktadır.
Etnik çeşitlilik	Belirgin ve güçlü bir kimlik göstergesi olan mezhep çeşitliliği gerçekte olduğundan daha belirgindir. Etnik milliyetçilik zayıftır ve mevcut sosyopolitik sistem içinde uzlaşma aramaktadır.
Derneklerin toplumsal bilinirlikleri	Hem kentsel hem de kırsal toplulukları hem zengin hem de fakirleri hem yeni ortaya çıkan hem de geleneksel elitleri içeren akrabalık-patronaj bağlantı ağlarının egemen olduğu toplumdur. Pakistan toplumunun istikrarı ve gücü, her yere nüfuz eden ve tüm toplumu kapsayan akrabalık-patronaj ağlarının hâkimiyetinden kaynaklanmaktadır. Modern dernek grupları, meslek birlikleri ve sendikalar zayıftır ve etkileri azalmaktadır. STK ağları özellikle de kadın hareketi ile ilişkili olanlar, giderek artan bir biçimde sosyal olarak etkili hâle gelmektedir. Ancak bu ağlar büyük ölçüde patronaj finansmanının dağıtımı için araçlardır ve kitlesel olarak net değer dönüşümü noktasındaki potansiyelleri oldukça sınırlıdır.
Görelî sosyal eşitsizlik	Güney Asya veya gelişmekte olan ülke standartlarına göre yüksek olmasa da son yirmi yılda yükselmektedir. Sosyal performans göstergeleri çok zayıftır.
Devlet Özellikleri	
Liberal milliyetçilik	Müslüman milliyetçiliği, liberal milliyetçiliğin bir çeşididir. Başlangıçta kitleler Müslüman milliyetçiliğine şiddetle bağlı kalmışlarsa da başlangıçtaki idealizm, siyasetin akrabalık-patronaj ağlarıyla örülmesi dolayısıyla zayıflamıştır.
İşçi ve sermaye sınıfı arasındaki iş birliği	İşçi sınıfının pazarlık gücü son derece zayıftır. Toplu pazarlık işlevsel olarak kurumsallaşmamıştır.

Demokratik kurumların ve sivil özgürlüklerin gelişmesi	Tüm anayasalar sivil özgürlükleri güvence altına almıştır. İnsan hakları ihlalleri genellikle devlet tarafından desteklenmezken bu ihlaller, münferit vahşetler veya emir rıza ilişkisi içerisinde verilen kararlardır. Tüm devlet kurumları -yasama, yürütme ve yargı- akrabalık-patronaj ağı tarafından etkin bir şekilde kapsanmıştır. Bu durum Pakistan'ın en modern devlet kurumu olan ordu için daha az geçerli olmakla birlikte ordu, devlet tarafından müşterilerine aktarılan patronaj kaynaklarının dağıtıcısı işlevini görür. Ordu, toplumsal akrabalık-patronaj ağlarıyla ilişki içerisinde ve küresel sistem hegemonuna (yani Amerika'ya) bağlıdır. Genelde anayasal çerçevenin dışında faaliyet göstermektedir.
Otoriter rejimlerde bölünme	Üst düzey generallerin hâkim olduğu askerî rejimler. Geçiş, özellikle Amerika ve Suudi Arabistan başta olmak üzere yabancı güçlerin etkisi altındadır. Otoriter ve demokratik rejimlerin hem yönetim hem de politika süreçlerindeki süreklilik içerisinde oldukları aşikârdır. İktidar koalisyonlarında yaygın olarak görülen bölünmeler nedeniyle otoriter rejimlerden demokratik rejimlere geçiş sağlanmıştır.
Kozmopolit demokrasi içerisindeki entegrasyon	Zayıf Pakistan: Ticaret, sermaye ve teknoloji akışı bakımından çok küçük bir küresel oyuncudur. Hindistan hem ekonomik hem de stratejik olarak çok daha önemli bir ülkedir. ABD'nin Afganistan'dan çekildikten sonra Pakistan ordusuna bağımlılığı önemli ölçüde azalacaktır.
(Ekonomik) Performansın meşruiyeti	Ekonomik performans, rejimin meşruiyetinin önemli bir belirleyicisidir çünkü siyasi katılım her şeyden önce devletten akrabalık-patronaj ağına kaynak aktarımının bir aracı olarak görülmektedir. Geçiş süreci "Dönüşüm" veya "değiştirme" yerine "karşı yerleştirme"ye yol açmaktadır.

Devletin parçalanması (egemenliğinin zayıflaması)	Devletin egemenliği, Amerika'nın vermiş olduğu terör savaşına katılım ve IMF, Dünya Bankası ve Asya Kalkınma Bankası'nın ülkedeki ekonomi politikalarının oluşturulmasında (uygulanmamasında değil) rol almasının kabul edilmesi nedeniyle zayıflamıştır.
Yardım temini	İmtiyazlı kalkınma yardımları makul seviyede iken askerî yardım (özellikle teknik ve eğitim desteği şeklinde) önemlidir. Devletin, mezhepsel şiddeti, etnik milliyetçi ve İslami isyanları kısıtlamadaki sınırlı başarısı göz önüne alındığında ise zayıftır.
Küreselleşmenin etkisi Bilinmeyen liberal elitler	Devletin, mezhepsel şiddeti, etnik milliyetçi ve İslami isyanları kısıtlamadaki sınırlı başarısı ve yenilikçi rejimlerin (Eyüb, Butto, Müşerref) politika gündemlerinin revizyona uğraması göz önüne alındığında ise zayıftır.

Kaynak: Ansari, 2017, s. 247.

Yukarıda verilen tablo, Pakistan Devleti'nin ve toplumunun yapısal durumunu göstermektedir (Ansari, 2017). Bu tablo bütünüyle Pakistan'da yakın bir gelecekte liberal kimliğin gelişmesi olasılığının çok az olduğunu göstermektedir.

Sivil Toplumun Kapsamı

Pakistan'da sivil toplumun temel aktörü, etkisi küçük ölçekte olan STK sektörüdür. Ancak 1980'lerden itibaren Pakistan'da büyük ölçekte STK'lar ortaya çıkmıştır. Ayrıca bu STK'lar, insan hakları savunuculuğunda da aktif rol almışlardır. Pakistan'da dört tip STK vardır:

- Özellikle fakirlere ve yoksullara sosyal hizmet sağlayan refah odaklı, hayırsever veya iyiliksever örgütler.
- Bölgenin veya insanların kalkınması ve ekonomik ve sosyal olarak daha iyiye gitmesi için belirli hedef topluluklarla çalışan temel

kalkınma örgütleri. Bir görüşe göre bunlar genellikle hükûmetin yerini alan hizmet sağlayıcılar veya yüklenicilerdir.

- Sadece kadınların/kadınlar için olan STK'lar değil artan sayıda birçok STK artık savunuculuk temelli, farklı yasalar, hükümler vb. şeyler için lobicilik faaliyetleri yürütür hâle gelmiştir. Bunlar; insan hakları grupları, adalet ve tüketiciyi koruma gruplarıdır.
- Özellikle kadınların ekonomik ve sosyal durumlarıyla ilgili konuları hedef alan ve bunlara odaklanan kadın STK'ları. Bu STK'ların faaliyetleri sadece sosyal hizmetlerin sunulması ile sınırlı değildir. Araştırma, bilgi, yaygınlaştırma, yasal tavsiye ve savunuculuk ve diğer kalkınma konuları da bu STK'ların gündemlerindedir (Zaidi, 2015, s. 609).

Pakistan'daki STK'larla ilgili en önemli şeylerden biri, STK'ların çoğunun refah odaklı olmasıdır. Çoğunlukla mahalle düzeyinde faaliyet göstermekte ve sağlık, eğitim ve diğer hayırseverlik faaliyetleri gibi vatandaşlara rahatlık sağlayan imkânların temin edilmesinde rol almaktadırlar. Son 10 yıldan beri sayıları artmakta olan insan hakları temelli STK'ların toplum üzerindeki etkileri çok az iken bu STK'lar genellikle elit sınıfları etkilerler. 2007 yılında tam zamanlı ve resmî olarak faaliyet gösteren yaklaşık 264.000 STK'nın %64'ü eğitim ve (cinsiyetle ilgili konular dâhil olmak üzere) insan hakları savunuculuğu sektörlerinde faaliyet göstermekteydi. Kerry Lugar Yasası'nın ABD'de kabul edilmesinden bu yana Pakistan hükûmeti, STK'ların yabancı bağış fonlarına doğrudan erişilebileceğini kabul etti. Bu yasadan önce John Hopkins çalışma örnekleminde dış finansman, STK gelirinin sadece %6'sını oluşturuyordu. Bu gruplar temel olarak "modernleşme yanlısı"dır (yani dinî olmayan STK'lar). Pakistan'daki STK hareketinin iyi bilinen liderlerinden biri, STK'yı özellikle nükleer enerjinin yayılması ve basın özgürlüğü gibi konularda daha gelenekselci sosyal güçlerle çatışan kurumlar olarak görmektedir. Müşerref döneminde bazı STK'lar hızlı bir şekilde büyümüşse de çoğu kendilerini demokratikleşme sürecinin temsilcisi olarak sunmaya çalışmaktadır. Pakistan'daki tipik bir STK ise bir halk örgütü değildir. STK'lara genellikle önde gelen bir organizatör ve finansör yön verir. Ancak iki büyük STK girişimi -Ağa Han Kırsal Destek Programı (AKRSP)

ve Orangi Pilot Projesi (OPP)- yararlanıcı toplulukları demokratik olarak örgütlemeye çalışmıştır. Hâlen faaliyet gösteren hükûmet, Gelir Destek ve Gençlik İstihdam programları bilinçli olarak AKRSP ve OPP üzerine modellenmiştir. Savunuculuk yapan STK'lar, USAID ve bazı İskandinav bağışçıları tarafından militan İslam ile mücadelede ortaklar olarak görülmektedir. USAID, ulusal düzeyde bir STK koalisyonu oluşturmak için aktif olarak çalışmıştır (Ansari, 2017, s. 258).

İnsan hakları savunucusu olan STK'ların değer dönüşümündeki başarısı, ülkedeki düşük okuryazarlık oranı ve aile hayatının güçlü akrabalık-dinî bağları nedeniyle sınırlı olmaya devam etmektedir. Özellikle de İslami STK'ların rolü belirsizdir çünkü İslami modernizm etkili bir şekilde meşrulaştırılmamıştır. Bununla birlikte STK'ların baskısı, cinsiyet, çevre ve azınlık hakları konularıyla mücadelede etkili olmuştur. Ancak "demokratikleşmeye katkıda bulunma" potansiyelleri önemsizdir ve hem askerî hem de sivil hükûmetlerle çalışmanın eşit derecede kolay ve rahat olduğunu keşfetmişlerdir.

1980'lerin başında örgütlenen en önemli hareket, Ziya rejiminin (Muhammed Ziyâülhak) İslamlaştırma girişimlerine verilen tepkiydi. Bu hareket temelde temsili olmayan, lideri olmayan, ani ve kendiliğinden gerçekleşen bir hareketti. Bu hareket, toplumsal liberalleşme için bir güçtü. Bu hareketin temel başarısı, İslami gelenekçiler de dâhil olmak üzere tüm siyasi elit kesimlerin "kadın haklarını" meşru bir değer olarak kabul etmesi olmuştur. Weiss'a göre "geleneksel" kadınlar, ev işlerinin dışına çıkmaya giderek daha fazla isteklidir ve çoğu 'geleneksel' kadın burkalarını çıkarıp atmıştır (Weiss, 2002, s. 65). Kadın iş gücüne katılım oranı son on yılda mütevazı bir oranda artmıştır: 1999-2000 yıllarında %13,7 iken 2009-2010 yıllarında %21,9'a çıkmıştır. Ancak muhtemelen bu değişimde kadın hareketinin örgütlenmesi veya söylemlerinin etkisinden ziyade ekonomik yoksunluğun etkisi daha fazladır (Weiss, 2002).

Kadın hakları gruplarının sayısı -Kadınlar Eylem Forumu (WAF), Tecavüze Karşı Savaş (WAR)- son yıllarda artmıştır. Bunlar (ataerkilliğe itiraz eden) feminist hareketler değil temel olarak liberal haklar için mücadele eden hareketlerdir. Bu haklar prensipte gün geçtikçe daha

fazla kabul görmekte ise de sosyal ve ekonomik uygulamalarda açıkça dile getirilmemektedir -bu haklar genellikle topluluk rızasına dayalı kararlar temelinde ihlal edilmektedir. Kadın hareketi “kadınların kişisel yaşamlarına dokunmamıştır”. Dinî kimlik, hak söylemleri ve artan ekonomik katılımı birlikte azalmamıştır. Pakistan'da kadınlar dinî yükümlülüklerle erkeklerden daha bağlıdır. WAF gibi bu tarz örgütlerin tanınmasıyla birlikte bu örgütlerin şeriata karşı muhaliflikleri, İslami referanslarla meşrulaştırılmaya çalışılmıştır. Bu nedenle Pakistan'daki kadın hareketi, kadınların liberal haklarının genişletilmesi yoluyla kadınlar için “daha iyi bir anlaşma”yı müzakere etmeye odaklanmış bir hareket olarak görülmelidir. Kadın hareketinin entelektüel liderliği, diğer kimlikçi (etnik milliyetçi, mezhepçi) hareketlerden önemli ölçüde daha büyüktür (Weiss, 2002).

Sivil toplumun Pakistan'daki başarısızlığının iki ana nedeni vardır. Birincisi, hükûmeti özellikle askerî yönetimi eleştiren bu STK'ların ve grupların daha sonra askerî hükûmetlere katılmaları ve bu yönetimlerle ortak hareket etmeleri ile birlikte bu STK'ların 'sivil' toplumun bir parçası olduğuna dair güvenin sorgulanmasıdır. Açıkçası herhangi birisi sivil toplum aktörlerinin 'diğer tarafa' katıldıklarında artık sivil toplumun bir parçası olmadıklarını iddia edebilir (Zaidi, 2015, s. 709). Bu ise Pakistan'da sivil toplumun başarısızlığının önde gelen bir diğer nedenidir. Ordunun Pakistan'daki diğer sosyal aktörler gibi topluma ve siyasete egemen olma eğiliminin başlıca nedenlerinden biri de sivil toplum mensuplarının son olarak 1999'da General Müşerref'in gerçekleştirdiği darbeden sonra olduğu gibi askerî hükûmetlerle ortak olmaya ve onlara “hizmet etmeye” istekli olmalarıdır. Birçoğu geçmişte demokrasi korosuna katılmış olan sivil toplum grupları ve aktörleri belki de demokratlara olan nefret ve güvensizlikleri noktasında hiçbir tereddütleri olmayan teknokratlar gibi Genel Müşerref ve hükûmetini hevesle kucakladılar ve 1999'da gerçekleştirilen askerî darbeyi onayladılar (Zaidi, 2015). Pakistan sivil toplumunun önemli ve saygın üyeleri, Müşerref Hükûmeti'nde bakan oldular ve seçimle iş başına gelmemiş, demokratik olmayan, otoriter fakat liberal ve etkili bir hükûmetin

liberal olmayan etkisiz ve gün geçtikçe otoriterleşen bir demokrasiye tercih edilmesi gerektiğini savunarak askerî hükûmete demokrasi pahasına vermiş oldukları desteği meşrulaştırdılar (Zaidi, 2015). Bu aktörler için Pakistan'da uygulandığı şekliyle demokrasi başarısız olmuş ve ikinci plana atılmıştır. Önemli olan sivil-askerî ayrımı değildir. Görünen o ki bir generalin bizzat kendisinin tek adam olarak takip ettiği liberal politikalar, seçilmiş temsilcilerin izlediği liberal olmayan politikalara müreccaktır. Pakistan sivil toplumu geçmişte Pakistan'daki askerî hükûmeti, demokrasi pahasına güçlendirmek ve desteklemek konusunda kilit bir rol oynamıştır. Diğer pek çok ülkenin aksine Pakistan'da sivil toplum aktörleri ve grupları, askerî hükûmetlere karşı çıkmak yerine onlarla çatışmamış ve karşı çıkmamış ve hatta onlarla iş birliği yapmıştır. Pakistan'da sivil toplumun başarısız olmasının bir diğer önemli nedeni de STK'lar ile dış finansman arasındaki ilişkidir. Daha önce de belirttiğim gibi Amerika Birleşik Devletleri'nin Kerry Luger Yasası'nın yürürlüğe sokulmasıyla birlikte Pakistan hükûmeti, dış finansmanı, STK sektörüne yönlendirmiştir. O zamandan beri radikal sivil toplum örgütleri, özel çıkarları ya da gündemleri olan bağışçılardan fon almakta ve bu kuruluşların "siyaseti" sessizleşmektedir (Zaidi, 2015, s. 610). Pakistan'daki en büyük sivil toplum bağışçıları arasında yer alan İngiliz ve Amerikan hükûmetlerinin Irak ve Afganistan'ın işgalindeki ve hatta Pakistan'daki drone saldırılarıyla ilgili rolleri ile alakalı çok fazla protesto gösterileri yapıldığı görülmemektedir. Bu politikalar, bu örgütleri, halkın gözünde şüpheli hâle getirmiş ve bu da onların nüfusun geniş kesimlerinden yabancılaştırmasına yol açmıştır (Zaidi, 2015, s. 621). Liberalizmin dinamikleri ve sivil toplumun kapsamı pek de berrak değildir. Liberal çerçeve nihayetinde yalnızca kimlikleri modernize etmenin yolunu açan ilkel sadakatleri, dinî çıkar ve topluluk çıkarlarını en üst düzeye çıkarmada araçsal bir role sahiptir.

Sonuç

Pakistan'ın liberalleşmesine dair beklentilerin pek de berrak olmadığı yukarıdaki açıklamalardan açıkça anlaşılıyor. Bireyselleşme zayıftır ve vatandaşlar, akrabalık çıkarlarını desteklemeyi kararlı bir biçimde sürdürmektedir. Çok büyük bir nüfus, kayıt dışı ekonomide çalışmaktadır ve devletin piyasalaşma girişimleri, onların hayatlarına temas etmemektedir. Vızılı rasyonalite, topluluğa dayalı geleneksel ahlaki ekonomiye tabidir. Adalet duygusu, bireysel (insan) hak anlayışından değil akrabalık ağı yükümlülüklerinden kaynaklanmaktadır. Pakistan'ın kayıtlı olmayan ekonomisini karakterize eden katapleksi oyunu, faydaların (liberal piyasada olduğu gibi) üstün beceri ve şansa göre değil akrabalık-patronaj ağı hizmetlerine göre tahsis edilmesini uygun görür. Devlet ise akrabalık-himaye ağı uzlaşmalarının müzakere edildiği alandır. Bireysel hakların korunması ile meşrulaştırılmaz ve iktidarda olan belirli akrabalık-patronaj ağlarından yararlanmak adına uygun devlet kaynaklarının kullanımının ahlaki olarak zorunluluk olduğu kabul edilir.

Müslüman milliyetçiliği, liberal değerleri ve uygulamaları onaylayan bir yeniden yorum şeklinde yansıtılmaktadır. Ancak akrabalık patronaj ağlarının toplum aracılığıyla bütünleştirilmesi ve sağlamlaştırılması ile birlikte önemli ölçüde zayıflamıştır. Liberal bireyselliğin gelişimi, akrabalık-patronaj ağları tarafından arka plana itilmesi ve Pakistan'da neredeyse hiçbir sınıf bilincinin bulunmaması nedeniyle sınırlanmıştır. Liberal hakların kabulü ve devletin operasyonel prosedürleri resmîyette kalmış ve esas hâline gelememiştir. Devletin egemenliğinin ulusal ekonomik politikanın küresel kurumlara tabi kılınması ve Amerika'nın liderliğinde 2001'den bu yana devam eden terörle mücadele savaşına katılmasıyla birlikte kademeli olarak azalması sonucunda liberal beklentiler de zayıflamıştır. Pakistan'ın küresel ekonomik ve politik düzendeki önemsiz konumu, ülkenin kozmopolit demokrasiyi özümsemesini engellemektedir. Bu aynı zamanda katılımcı vatandaşlıktan ziyade geleneksel akrabalık-patronaj ağı ile zayıf bir bağlantısı

olan ve zayıf ve nispeten küçük bir orta sınıfın varlığıyla yeniden yapılandırılmakta ve bu şartlarda gelişmektedir.

Pakistan'da rejim değişiklikleri sık görülse de yönetim sisteminde önemli bir değişiklik yoktur. Demokrasi ve otoriter rejimler, liberal haklara ve anayasal biçimlere bağlı kalmaya devam etmişse de akrabalık-patronaj ağları ile iç içe olmaları, liberal yapısal değişimleri uygulamalarını engellemiştir. Rejim geçiş süreci "karşı yerleştirmeye" yol açmış ve yabancı güçler tarafından müzakere edilmiştir. Toplumsal olarak liberalleştirici bir rol oynaması beklenen unsurların sayısı azdır. Teknokratik, bürokratik ve İngiliz merkezli entelijansiya, devletten ve bağış kaynaklarından yararlanmak için müşteri-patronaj bağlantılarını korumaktadır. Öte yandan sivil toplumun kapsamı çok sınırlıdır; çünkü kitlesel ölçekte etkisi olan STK'lar daha çok refah odaklı ya da hayırsever kuruluşlarken liberal gündeme sahip savunuculuk ya da insan hakları temelli grupların kitle düzeyinde çok az etkisi ve nüfuzu bulunmaktadır. Bu STK'lar, elit kültürleri nedeniyle ya da dışarıdan finanse edildikleri için toplumun geri kalanından dışlanmakta ya da topluma yabancılaşmakta, bu yüzden oynadıkları roller halk tarafından şüpheli görülmektedir. Pakistan sivil toplumunun ikileminin özü, siyasete yönelik liberal tutumlarındaki ikilemden kaynaklanmaktadır. Bir yandan tüm geleneksel, ilkel ve dinî sadakatlerin üzerinde bir hukuk devleti için güçlü bir devlete ihtiyaçları vardır ve bu, geçmişte liberal askerî rejimleri desteklemelerinin ana nedenidir. Öte yandan ise bireyselleştirilmiş piyasa kimliğini ve siyasi liberalizmi geliştirmek için zayıf bir devlete ihtiyaç duyarlar. Sivil toplumun başarısızlığı, liberalizmin Pakistan'da başarısız olduğu anlamına gelmez. Pakistan'da liberal kapitalist düzen, modernizmin ilkel veya dinî gerekçelerle meşrulaştırılması gibi diğer sosyopolitik araçlar vasıtasıyla güçlenmektedir.

Kaynakça

- Ansari, J. A. (2017). *Capitalist values and Ideologies an Islamic Approach; The structure of Pakistani State*. Karachi: BCCT Press University of Karachi.
- Bhargava, R. ve Acharya, A. (2014). *Political theory an introduction*. New Delhi: Pearson.
- Kaviraj, S. ve Khilnani, S. (2001). *Civil society history and possibilities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lieven, A. (2011). *Pakistan a hard country*. London: Allen Lane.
- Malik, I. (1997). *State and civil society in Pakistan: Politics of Authority, Ideology, and Ethnicity*. New York: St. Martin's Press
- Niaz, I. (2010). *The culture of power and governance in Pakistan*. Karachi: Oxford University Press.
- Qadeer, M. A. (2009). *Pakistan social and cultural transformation in a Muslim world*. New York: Routledge.
- Sajoo, A. (2002). *Civil society in contemporary Muslim world*. New York: Islamic Publications Limited.
- Weiss, A. G. (2002). *Power and civil society in Pakistan*. Karachi: Oxford University Press.
- Wood, E. (1990). *The uses and abuses of civil society*. Socialist Register.
- Zaidi, A. (2015). *Issues in Pakistan economy*. Karachi: Oxford University Press.



AMİN AHSAN İSLAHİ

1904-1997

20. yüzyılda Pakistan'da yaşamış Cemaat-i İslami'nin kurucularından olan İslam âlimi.

Amin Ahsan Islahi, 1904 yılında Hindistan'ın Azamgarh bölgesine bağlı Bamhur şehrinde dünyaya geldi. Babası Hafız Muhammad Murtaza şehrin önde gelen kişilerinden idi. İlk eğitim-öğretimini medrese ve devlet okulu olarak birlikte tamamladı. 1915 yılında üçüncü sınıfta doğduğu köy olan Bamhur'a yakın bir mesafedeki Sara-i Mir şehrinde bulunan İslah Medresesi'ne başladı. Kendisinin soy ismindeki ifade ise İslah medreselerindeki görevinden dolayıdır.

İslah Medresesinin bu açıdan en önemli yanı; bu medresede kendisinin gelişimine doğrudan etki edecek olan Hamiduddin Farahi ile tanışmasıdır. Yine aynı medresede Mevlana Abdurrahman Nigrami isimli hocadan dersler alıp Arap edebiyatı alanında kendini geliştirdi. Bu dönemde ayrıca Hilafet hareketinin kurucularından olan Mevlana Muhammed Ali Johar, İslah medreselerine gelip burada dersler vermiştir. 1922 yılında medreseden mezun olduktan sonra Gazeteciliğe yöneldi. Bir süre gazetecilik yaptıktan sonra Hamiduddin Farahi onu tekrar Kur'an ilimleri için medreseye davet etti. Hamiduddin Farahi'nin Kur'anı anlama ve yorumlama

kabiliyetini dersleri boyunca kendisine örnek alan Islahi, 30'lu yaşlara geldiğinde Kur'an ilimlerinde tanınır ve güvenilir bir İslam âlimi olmuştu. İlim ve siyasetle harmanlanmış bu hayata 15 Aralık 1997 yılında Lahore'da veda etti.

Amin Ahsan Islahi'nin ilmi anlamda üretken olduğu esas dönem, kendisinin Cemaat-i İslami'den ayrıldığı döneme denk gelmektedir. Onun eserleri daha çok İslam hukuku, hadis, Kur'an'ı anlama ve yorumlama üzerinedir. İyi derecede Arapça bilen Islahi'nin tercümeleri bu anlamda zikredilmelidir. Islahi'nin medrese dönemi boyunca yaptığı en önemli katkılardan birisi, hocası Hamiduddin Farahi'nin Arapça yazdığı eserleri Urduçaya tercüme etmektir. Islahi'nin en önemli eseri ise Tedebbür-ul Kur'an isimli eserdir. Kendisi bu esere 1958 yılında Cemaat-i İslami'den ayrıldıktan sonra başlamış ve 22 yıl içinde tamamlayabilmiştir.

Islahi'nin düşüncelerinin arka planını kendisinin medrese hocalarından olan Hamiduddin Farahi'nin düşünceleri oluşturmaktadır. Onun Kur'an-ı Kerim'i anlama ve yorumlama

Yaşadığı Yerler: Bamhur, Azamgarh, Lahore, Punjab

Görev Yaptığı Kurumlar: Cemaat-i İslami, Daire-i Hamidiyye, Tedebbür-ul Kur'an Halkası

Önemli Eserleri: Tedebbür-ul Kur'an, Haqiqat-i-Namaz: The Essence of the Prayer, Islami Riyasetmayn Fihi Ikhtilafatka Hal: Solution of Juristic Differences in an Islamic State

konusundaki becerisi Farahî'den aldığı derslerden ileri gelmekteydi. 1941 yılında Mevdudi ve Islahî'nin öncülüğünde kurulan Cemaat-i İslami, Pakistan'ın sadece önemli bir partisi değil aynı zamanda toplumda karşılık bulan önemli toplumsal organizasyonu niteliğindedir. Islahî, Cemaat-i İslami'de görev yaptığı 17 yıllık dönemde partinin entelektüel isimlerinden olup Meclis-i Şuara'da bulunmaktaydı. İslam Hukuku alanında uzman olan Islahî, Pakistan Hükûmeti'nin 1956 yılında oluşturduğu İslam Hukuku Komisyonuna 2 yıl boyunca başkanlık yaptı. 1958 yılında ise Mevdudi ile fikir ayrılıklarından dolayı Cemaat-i İslami'den ayrılmıştır. Islahî ile Mevdudi'nin görüş ayrılığı yaşamasının en önemli nedeni; hilafette Emir'in ve Şuranın gücü hususundaki görüş farklılığıdır. Islahî, İslam devletinde Şura'nın önemine vurgu yaparken Mevdudi, Emir'in siyaseten güçlü olmasını savunmaktaydı. Bu durum ise iki ismin İslam siyaset düşüncesini hem teoride hem de pratikte farklı yorumladığını ortaya koyduğunun sade bir örneğidir.

Amin Ahsan Islahî'nin iki önemli katkısı sayılabilir; birincisi ilmî alandaki, ikincisi ise siyaset alanındaki katkıdır. 1941 yılında Cemaat-i İslami'nin kurucularından olması ve Pakistan'ın kuruluş sürecinde İslamcı siyasete getirdiği öneri ve eleştiriler, onu bu alanda önemli kılmaktadır. Hukuk ve riyaset alanında yapılan katkıların değeri, 20. yüzyıl ikinci yarısındaki ıslah düşünceleri söz konusu olduğunda açıkça görülebilir. Islahî'nin bir diğer katkısı ise ilmî alandaki katkıdır. Tedebbür-ul Kur'an isimli eserin yazılış süreci ve bu derslerin halkalara dönüşüp bölgelere yayılması, o bölgelerde İslami bilincin artmasına imkân sağlamıştır. Islahî'nin hocalığı döneminde yetiştirdiği öğrenciler, sonraki döneme önemli bir miras niteliği taşır. Khalid Masud, Javed Ahmad Ghamidi, Mahbub Subhani, Mahmud Ahmad Lodi, Majid Khawar, Abdullah Ghulam Ahmad, Saeed Ahmad ve Muhammad Da'ud gibi isimler Pakistan'ın ilmî hayatına yön veren Islahî'nin etkisinde kalmış önemli İslam âlimleridir.



Darul Musannefin & Ma'arif Dergisi

Müslüman toplumlarda İslami öğretileri ılımlı ve modern zamanların gereksinimlerini karşılayacak şekilde canlandırmak için hazırlanan süreli yayın.

Kuruluş Tarihi: 1914

Bulunduğu Yer: Azamgarh, Uttar Pradesh, India

Önemli İsimler: Mevlana Şibli Numani, Maulana Hamiduddin Farahi; Syed Suleman Nadvi; Allama Muhammad Iqbal

Etkisi: Ma'arif Dergisi, siyasi otoritelerin çöküşünden sonra Alt Kıta'da Müslüman cemaatinin karşılaştığı entelektüel ve ideolojik zorluklara karşı etkili bir şekilde yardımcı oldu.

Mar-ul Musannefin Şibli Akademisi, Mevlana Şibli Numani tarafından tasarlandı ve 21 Kasım 1914 tarihinde Mevlana Hamiduddin Farahi başkanlığında bir heyet tarafından onun ölümünden üç gün sonra, aşağıdaki amaçlar çerçevesinde kuruldu:

1. Uzmanları desteklemek ve çalışmalarına katkı sağlamak.
2. Uzmanların, akademik ve tarihsel değeri yüksek edebi eserleri yaratması, derlemesi ve çevirmesi için uygun bir ortam sağlamak.
3. Akademinin edebi eserlerinin basım ve yayınına yapmak.

Kurum, Müslüman siyasi otoritelerinin çöküşü neticesinde İngilizlerin iktidarı ele almasının ardından, Hint Alt Kıtası'nın Müslüman cemaatinin karşılaştığı fikrî ve ideolojik zorlukların etkin bir şekilde karşılanmasını amaçlamaktaydı. Aynı amaç doğrultusunda, akademi 1916'da bugüne kadar çıkan Urduca Ma'arif isimli dergisini yayımlamaya başlamıştır.

Dergi 1916'da aylık bir dergi olarak başladı ve o günden beri de devam etmenin haklı onuruna sahip. Hint Alt Kıtası'nda

birbiri ile sürekli çatışan aşırı rasyonalistler ile dinî fanatiklerle hep mevcuttur. Maarif, böyle bir ortamda, Müslümanların İslami öğretilerini canlandırmayı ve bu öğretilerin modern toplumun ihtiyaçlarını karşılamasını sağlamayı amaçlayan ılımlı bir Müslüman sesidir. Bu nedenle, modern toplumun ihtiyaçlarını karşılama kapsamında İslami öğretileri yeniden yorumlamak için bir platform haline geldi ve hem İslami öğretileri hem de İslami tarihini derlemeye yardımcı oldu. Dergi kargaşa zamanlarında Müslümanların rehberlik aramak için baktıkları bir deniz feneri gibidir.

Dergi, aynı zamanda konuyla ilgili akademik literatürün kısıtlı olduğu bir zamanda Müslüman aydınların sesi haline geldi. İslami iktisadî düşüncenin gelişimine etki eden alt kıtadan tüm isimler, bu derginin çıkmasında rol oynadılar. Bunların en dikkat çeken beyin takımından Maulana Şibli Nomani, kurucu editör yapan Syed Suleman Nadvi ve hem Darul Musannef'in hem de Ma'arif'in faaliyetlerinde yer alan Hamiduddin Farahi ile Muhammed İkbâl idi. Bu nedenle dergi, alt kıta Müslümanların karşılaştığı tüm zorlukları dillendiren bir organ hâline geldi.

İslami Politik Ekonomi ve Pakistan'da Ortaya Çıkışı

Ahsan Shafiq

Toplumsal ve iktisadi hayata dair İslami fikirlerle uyumlu bankacılık uygulamalarını geliştirmekte olan araştırma örgütünüzün çalışmalarını merakla takip edeceğim. Batı'nın iktisadi sistemi, insanlığın başına neredeyse çözülemeyecek sorunlar açmıştır ve aramızdan pek çoğuna göre bugün onu dünyanın karşı karşıya olduğu felaketten ancak bir mucize kurtarabilir gibi görünüyor. Bu sistem, insanlar arasında adaleti tesis etmekte ve uluslararası arenada anlaşmazlıkları ortadan kaldırmakta başarısız olmuştur. Aksine son yüzyılda gerçekleşen iki dünya savaşından büyük oranda kendisi sorumludur. Batı dünyası, sahip olduğu makineleşme ve sanayi verimliliği gibi avantajlara karşın bugün tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar büyük bir keşmekeş içerisindedir. Batılı iktisadi kuramın ve uygulamaların benimsenmesi, bize mutlu ve mutmain bir toplum yaratma hedefinde yardımcı olamaz. Kendi kaderimizi kendi yollarımıza göre şekillendirmeliyiz ve dünyaya, insanların eşitliği ve toplumsal adalet gibi hakiki İslami kavramlara dayanan bir ekonomik sistem sunmalıyız. Bu şekilde Müslümanlar olarak görevimizi yerine getirmiş, insanlığa onu kurtarabilecek tek şey olan barışa dair bir mesaj sunmuş ve insanlığın refahını, mutluluğunu ve esenliğini güvenceye almış olacağız.

Muhammed Ali Cinnah¹

1 Taylor, "Olumsuz Özgürlükle İlgili Yanlış Olan Nedir?", Gerald Mac-Callum C. Jnr., "Olumsuz ve Olumlu Özgürlük" vb).

Giriş: Arka Plan

İslami politik düşüncenin, Hint Alt Kıtası'nın bölünüşünden sonra Pakistan'daki gelişiminin kökleri, Alt Kıta'da 19. yüzyılın sonlarına doğru İslami siyasette görülen uyanışta yatmaktadır. Aynı zamanda taleplerini gerekçelendirmek için kapsamlı iki ulus kuramından yararlanan, bir Müslümanın anavatanı adına yürütülen mücadelenin de kalbinde yatmaktadır. Müslümanların kendilerine has bir dine ve göreneklere sahip ayrı bir topluluk olduğu görüşü, İkbâl² ve Mevdudî³ gibi siyasal felsefecilerin, ilahiyatçıların ve reformistlerin çalışmalarından doğmuştur. İkbâl'in görüşleri her ne kadar eksik bir biçimde olsa da günümüz Pakistan'ında tezahür etmiş olan Müslümanlar için ayrı bir devlet arayışının canlanmasına neden olurken buna paralel olarak Mevdudî'nin yazıları, Pakistan'ın Cemaat-i İslami'nin (Cİ) müstakbel bağımsız devletin öncü birliği hâline gelişine şahit olduğu üzere İslami uyanışa ideolojik bir zemin kazandırmıştır. Ekonominin yanı sıra ülkenin de İslamlaştırılmasına yönelik birçok dalga, büyük oranda siyasal İslamcılardan gelen talepler karşısında taviz veren umutsuz çözümler olarak ortaya çıkmış ve dolayısıyla düalizm ve isteksizlikle lekelenmiştir. Devlet tarafından faizi ortadan kaldırmak, ekonomiyi İslamlaştırmak adına atılan adımlar hem inişli çıkışlı hem de düzensiz olmuştur ve dolayısıyla uygulamaya geçirilmeleri de henüz gerçekleştirilmekten çok uzaktır. Ancak geçmişte gerçekleştirilen bazı girişimler, alicenap bir şeriat ile uyumlu finans sektörünün çiçeklenmesine olanak sağlamıştır. Bu sektör ise yalnızca ekonominin tamamen İslamlaştırılmasına yönelik umutları teşvik etmekle kalmamış aynı zamanda ülkenin İslami uyanış hareketi için de bir müjde teşkil etmiştir.

Politik ekonomi, her ne kadar dinî boyut bu disipline nispeten yakın zamanda eklenmiş olsa da artık belirli bir geçmişi olan kurulu bir disiplindir (Haqqı, 2015). Bu disiplin oldukça yakın bir zamanda doğmuştur

2 Muhammed İkbâl (1877-1938) aynı zamanda 'Pakistan'ın Manevi Babası' olarak da anılan bir şair, filozof ve siyasetçi.

3 Seyyid Ebu'l Ala Mevdudî (1903-1979): Ünlü âlim, filozof ve Cemaat-i İslami partisinin kurucusu.

ve tam olarak ifade etmek gerekirse 20. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkmıştır. İslami politik ekonominin tanımına dair bu disiplinin kendi doğasının bir sonucu olan anlaşılabilir bir ihtilaf söz konusu olmakla birlikte tüm bu tanımlar arasında ortak olan bir nokta, ekonomi ile aynı zamanda politik ekonominin kendisinin kaçınılmaz bir parçası olan devlet arasında etkileşimin mevcut olmasıdır (Choudhury, 1997a, 1997b; Ghosh, 1997; Khan, 1994). Diğer yandan aralarındaki farklılık, bu tanımların temelini teşkil eden epistemolojik dayanaklardan kaynaklanır çünkü köklerini Batılı etnomerkezci epistemolojiden alan ana akım politik ekonominin aksine İslami politik ekonomi, Kur'an epistemolojisi üzerine inşa edilmiştir (Salleh ve Rosdi, 2014). Dolayısıyla İslami politik ekonomi, politik eylemlerin iktisadi etkilerini ve tersine iktisadi eylemlerin politik etkilerini kısa ve öz bir şekilde açıklar. Elbette bunun nedeni, tıpkı iktisadi kalkınmanın politika üzerinde kaçınılmaz bir etkisi olması gibi politikanın da iktisadi kalkınma üzerinde de aynı şekilde etkili olmasıdır. Dünyanın hiçbir yerinde, işlevselliğini destekleyecek ve kolaylaştıracak bir toplumsal ve politik ortam olmadığı sürece ne makro ne de mikro düzeyde bir İslami iktisadi sistem kurmak mümkün değildir. İslami finansal girişimlerin başarı ya da başarısızlığının bu girişimlere yönelik politik desteklerin varlığı ya da yokluğu ile iç içe geçmiş olmasını nedeni de işte budur. Bir toplumda faizin tamamen ortadan kaldırılması, o toplumun başındaki hükûmetinin ne kadar kararlı olduğuna bağlıdır ve İslami iktisadi sistemin iniş ve çıkışları, bir toplumda bu sistemin inşasını destekleyen ya da köstekleyen politik unsurlarla örtüşür. İslami politik ekonominin, Pakistan'da İslamlaşma taraftarları ve karşıtları arasındaki mücadele bağlamında incelenmesi, bu konu ile ilgili derinlemesine bir anlayış sağlayacaktır.

Bir zamanlar Hint Alt Kıtası'nı oluşturan ülkelerde,⁴ yüzyıllar boyunca dinin politikada son derece önemli bir rol oynadığı ve toplumsal dokunun fazlasıyla dinî öğretiler ile şekillendiği coğrafyalar hâkim

4 Güney Asya'nın Himaya Dağları'ndan başlayarak güneye doğru Hint Okyanusu'nun kıyılarına doğru uzanan bölgesi Hint Alt Kıtası'nı oluşturur. Bu bölge bugünkü Pakistan, Hindistan, Bangladeş, Sri Lanka, Nepal, Bhutan ve Maldiv Adaları'nın bulunduğu bölgedir.

olagelmıştır. Bu özellikle de İslam'ın Hint Alt Kıtası'na gelişi ve İslami politik ve ekonomik düşüncenin buradaki gelişimi söz konusu olduğunda doğrudur. İslami hükûmet şekli, taleplerini gerekçelendirmek için kapsamlı iki ulus kuramından yararlanan, Müslümanlar için ayrı bir ülke (Pakistan) adına verilen mücadelenin kalbinde yatmaktadır. Doğal olarak mücadele eden, zorluklar karşısında dayanan ve göç eden insanlar, Pakistan'ın kuruluşunun ideal İslam devletinin canlanmasına neden olacağını düşünmüştür. Nihayetinde toplumsal ayaklanmalarda binlerce insan soykırıma uğramış ve Pakistan yalnızca Müslüman milliyetçiliği adına kazanılmıştır. Dolayısıyla kurbanlar için müstakbel Pakistan, İslam'ın temelleri üzerine inşa edilen özel bir devlet olacaktı. Bu duygu yalnızca kitleler arasında yaygın değil Cinnah'ın⁵ yakın yol arkadaşları arasında da yaygın bir duyguydu (Ahmed, 2004). İşte bu sebepten dolayı rejimin sağ ile sol arasında salınması ile birlikte İslami bir iktisadi sistem için gösterdiği kararlılık da değişip durmuştur. Rejimin ideolojik sağdan destek almak istediği ya da onlardan gelen muhalefet çok şiddetli bir hâle geldiği zamanlarda hükûmetler, İslami finans için desteklerini arttırmış ve Pakistan Devlet Bankası (State Bank of Pakistan-SBP) da İslami bir ekonominin kurulmasını ve işleyişini desteklemiştir. Diğer yandan ise koridorlarının İslami ülküye sıcak bakmadığı zamanlarda İslami finansa verilen destek iyice zayıflamış ve hükûmetlerin bir İslami ekonomi kurma yönündeki kararlılıkları birdenbire maziye karışmıştır. Pakistan'ın İslami temelleri hakkında kimsenin pek şüphe edemeyeceği Ziya yönetimi döneminde, İslami İdeoloji Konseyi (Council of Islamic Ideology-CII), faizsiz bir ekonomi tasarısı oluşturmaya yönlendirilmiştir (Wilson, 2008). Sonrasında ise Federal Şariat Mahkemesi (Federal Shariat Court-FSC) tarafından verilen, Pakistan ekonomisinden faizin tamamen çıkarılması yönündeki tarihî hüküm gelmiştir. Daha sonra 2002 yılında, Müşerref'in yönetimi esnasında Yüksek Mahkeme, hükûmetin daha önce başlayan İslamileşme politikasını terk etmesinden, faiz temelli bankacılığı ve ülkedeki baskın ana akım piyasa ortamını himayesine almasından kaynaklanan bir şekilde daha önce verilen hükümlerin

5 Muhammed Ali Cinnah, Pakistan'ın kurucusu.

uygulamadaki etkilerini geçersiz kılacak bir manevra yapmıştır (Khan ve Bhatti, 2008a, s. 159). Dolayısıyla tüm bu manzaraya yukarıdan bakıldığı zaman ülkedeki İslami iktisat, bankacılık ve finansın gelişiminin zirve yaptığı dönemlerin, rejimin bu alanlara sempati beslediği, bu alanları destekleyen yasaların çıkarıldığı dönemlerle çakışırken bu alanlarda görülen düşüşlerin ise hükûmetin tutumlarındaki isteksizlik ve ona destek olan, özenle seçilmiş mahkemelerin politik olarak taktik manevralarla verdikleri hükümler ile örtüştüğü görülmektedir.

Pakistan'ın İktisadi Profili

Pakistan'ın bağımsız bir ülke olarak bu dünya üzerinde ortaya çıkışı, 14 Ağustos 1947 tarihinde gerçekleşmiştir. Ülkenin eşsiz tarihi, her zaman iktisadi yolculuğu ve gerçekleştirdiği ilerleme üzerinde son derece güçlü bir etkiye sahip olagelmıştır. Britanya'dan bağımsızlığını kazandıktan hemen sonra çiçeği burnunda bu ülke, bir yandan muazzam boyutta bir göç dalgasının yükünü sırtlanırken diğer yandan çelimsiz bir ekonominin sorunlarıyla başa çıkmaya çalışmıştır. Mevcut sorunlar yeterince yıpratıcı değilmiş gibi bağımsızlığını yeni kazanmış taze bir ülke olan Hindistan, Pakistan'ın yeni doğan ekonomisini bal-talamak için iki ülke ayrılmadan önce ortak bir şekilde sahip oldukları varlıklarından Pakistan'ın payına düşen kısmını devretmeyi reddetmiştir (Sherani, 2017). İşte Pakistan'ın kaçıp kurtulduğu ve 70 yıl sonra dünyanın en büyük 24. ekonomisi hâline geldiği çukur budur. Bu yolculuk oldukça uzun ve zahmetli olmakla birlikte bu yıllar boyunca sergilenen gelişme yolu keyifli bir hâle gelmiştir.

Bu on yıllarca süren yolculuğun kapsamlı bir şekilde incelenmesi için ayrıyeten bir kitap yazılması gerekebilir ancak burada bu yolculuğu bir başarı hikâyesi hâline getiren iniş çıkışlar üzerinde tefekkür edebiliriz. Büyüme tecrübesi hem etkileyici hem de hayal kırıklığı olmuştur (Hussain, 2010).

Pakistan ilk kurulduğu zamandan beri hep tarımsal bir ekonomiye sahip olagelmıştır ancak bu sektörün ekonominin tümüne olan katkısı

zaman içerisinde düzenli olarak azalmıştır. Tarım sektörünün GSYH içerisindeki payı 1947 yılında %53 olmuştur. 30 milyonluk halk tabakasının çoğunluğu kırsal kesimlerde yaşamış ve bu nüfusun neredeyse %65'lik bir kısmı, tarım sektöründe çalışmıştır. İhraç edilen ürünlerin çoğu da tarımsal ürünler olmuş ve Pakistan'ın döviz girdilerinin büyük bir kısmını teşkil etmiştir (Anjum ve Sagro, 2017). Bağımsızlığını kazandıktan sonraki ilk 20 yıl içerisinde Pakistan, Güney Asya ülkeleri arasında en yüksek büyüme oranını yakalamıştır (Hussain, 2010).

1960'lı yıllar, kökleri temel olarak büyük çaplı dış yardım akışından ve politik istikrarda yatan bu etkileyici ekonomik büyümenin altın çağı olmuştur. İmalat sanayisinin dallanıp budaklanması ve ihracatçılar için devlet desteklerinin sunulması da yerli sanayiye koruma politikalarının takip edildiği bu dönemde gerçekleşmiştir. Ekonomi hızlı bir şekilde büyürken servet de belirli ellerde toplanmış ve bu durum toplumda ciddi gelir eşitsizliklerinin görülmesine neden olmuştur (Anjum ve Sagro, 2017). 1970'li yıllarda siyasi cephede yaşanan değişiklikler, devletin politikasını bırakınız yapsınlarca modelden sosyalizme doğru kaydırmıştır. Bunun sonucunda da ülkenin ithalat faturası artarak dış ticaret açığının kötüye gitmesine neden olmuş, enflasyon artmış ve tüm ana sanayi dalları kamulaştırılmıştır. Ancak kamulaştırma politikalarının 1980'li yıllarda geriye döndürülmesi ile ekonomi tekrar rayına girmiştir. Özel sektörün sanayi yatırımları artmış ve yüksek büyüme oranları görülmüştür. Yoksullukta hızlı bir düşüş yaşanmış ve 1990 yılında işsizlik oranı %2,6'ya düşmüştür (Fasih-Uddin ve Sawati, 2009). Ancak bir yandan iç borçlanma hızla tırmanmış ve ortalama olarak vergi gelirleri azalmıştır. Yine de ihracatta bir patlama yaşanmış ve yüksek endüstriyel ve tarımsal büyüme oranlarına şahit olunmuştur.

Pakistan'ın ekonomisi, en kötü günlerini, 1990 yılını takip eden on yılda tecrübe etmiştir. GSYH artışı dibe vurmuş, enflasyon artmış ve işsizlik oranları ağırlaşmıştır. Dış borç da ciddi bir şekilde artmış ve borcun GSYH'ye oranı, bir borç krizine işaret edecek şekilde ciddileşmiştir. 1990'lı yılların ikinci yarısına doğru nükleer savaş başlıklarını test ettiği için Pakistan'a ekonomik yaptırımlar uygulanmıştır. Kendisini hemen önünde

duran ekonomik gerilimden kurtarmak için Pakistan, IMF'nin ve Dünya Bankası'nın kapılarını çalmıştır. Bütçe açığı artmış ve sıklıkla uygulamaya konulan IMF uyum programları, ülkenin ekonomik egemenliğini kaybetmesine neden olmuştur. Bu programların bir parçası olarak vergiler arttırılmış, yerel para biriminin değeri düşürülmüş dolayısıyla enflasyon artmış ve istihdam oranı düşmüştür. Düşünmeden gerçekleştirilen bir beynelmilelcilik ve açıklık politikaları, yerel sanayiye dış baskılara maruz bırakmış ve dolayısıyla onun rekabet gücünün kaybolmasına neden olmuştur (Anwar, Abbas ve Ashfaq, 2017). Bu çalkantılı 90'lı yıllardan sonra ekonomide soluklanma fırsatı yakalamış ve canlanmıştır ancak bu da tekrar ülkenin aldığı dış borçlar ve yardımlardan kaynaklanan bir gelişme olmuştur. Dolayısıyla bu iyileşme dönemi de kısa sürmüş ve büyüme balonu bundan kısa bir süre sonra patlamıştır.

Bu yıllar boyunca bu ani ekonomik yükselişler ve düşüşler serüveninden geçen Pakistan, bugün tüm dünya ekonomileri arasında boyut olarak 24. en büyük ekonomi⁶ olarak karşımıza çıkmaktadır. Kişi başına GSYH, 1980 yılında 294 ABD Doları iken 2018 yılında 1.473 ABD Doları'na⁷ yükselmiştir. Pakistan, makroekonomik kırılganlığını azaltma yolunda büyük aşamalar kaydetmiş ve 2018 yılında GSYH büyüme oranı takdire şayan bir şekilde %5,79'a ulaşmıştır. Bu oran söz konusu yıldan önceki 13 yılın en yüksek oranıdır. Enflasyon düşmüş ve özel sektöre kredi akışları artmıştır, dış para havaleleri de bununla artış göstermiştir. Devasa altyapı projeleri gerçekleştirilmiş ve ülke, 2018 yılında özel altyapı yatırımları açısından Güney Asya sıralamasında ilk sıraya oturmuştur (Pakistan, 2018). Yine de ülkenin kırılgan ekonomisi hâlâ pek çok zorlukla karşı karşıyadır. Cari işlemler açığı büyük bir hızla ciddi boyutlara ulaşmış ve dış borç kendi tarihinin zirvesine ulaşmıştır. Pakistan rupisinin değerinin ABD Doları karşısında erimesi durdurulamamış ve kamu kuruluşları iflasın eşiğine gelmiştir.

6 Satın alma gücü paritesi (SAGP) açısından.

7 Kişi başına GSYH, SAGP, 2018 yılında 5.544 ABD Doları olarak kaydedilmiştir. 8 Enflasyon, 2016 yılında %2,9 ve 2018 yılında %4,1 olarak kaydedilmiştir.

Her ne kadar yol bozuk ve yolculuk inişli çıkışlı olsa da gösterilen ilerleme etkileyici bir boyutta olmuştur. Ülkenin bağımsızlığını kazandığı günden beri süren 70 yıllık yolculuğunda, 1960'lı yıllar Pakistan ekonomisinin altın yılları olarak anılırken 1990'lı yıllar ekonomik düşüş yılları olarak bilinmektedir. Ancak sıklıkla yaşanan düşüş dönemlerinin nedenleri için hiçbir ikna edici açıklama da getirilmiş değildir. Kimileri bu sık tekrarlanan sıkıntılı dönemleri, siyasi elitin hatalı ekonomi yönetimine, yozlaşmasına ve rant peşinde koşmasına bağlarken diğerleri bunun temel nedenleri olarak siyasi istikrarsızlığı, kısa bir ömür süren demokrasiyi ve sıklıkla yaşanan askerî darbeleri görmektedir. Ancak kesin olan bir şey varsa o da ülkenin bir potansiyele sahip olduğudur. Topraklar, pek çok doğal kaynak açısından bereketlidir ve halkın demografik profili, zengin bir insan sermayesine yönelik yüksek beklentilere işaret etmektedir. Bazı anahtar yapısal reformlar ve daha iyi bir ekonomik yönetim, ekonomiyi tekrar yoluna koyabilir ve yoksulluğun azaltılmasına, istihdam olanaklarının yaratılmasına, enflasyonun dizginlenmesine ve büyümenin gerçekleştirilmesine yardımcı olabilir.

Bir İslami İktisadi Sistem için Yasal Reformlar

İslam, dünyevi ile manevi, sivil ile din görevlisi ya da dindar ve seküler kategorileri arasında bir ayırım yapılmasına olanak sağlamadığı gibi Batı politik düşüncesinin temel ilkelerinden biri olan yetkinin ikiliği gibi bir kavramı da tasavvur etmez (Bowering, 2015). İslami yönetim biçimi alanındaki öncülerin özellikle de İkbâl ve Mevduđi'nin, Hint Alt Kıtası bağlamındaki yazılarında ve düşüncelerinde derinlemesine işlenen mesaj da tam olarak budur. İslam'da devlet ve dinin yetki alanları öylesine iç içe geçmiştir ki bireysel ya da toplumsal yaşamın hiçbir alanı, Allah (c.c.) tarafından çizilen sınırların dışında bırakılmamıştır. İslam yalnızca bir ibadet etme şeklinden ibaret değildir aynı zamanda bir yaşam tarzıdır ve bu yaşam tarzı da statik değil dinamiktir. Dolayısıyla İslam hem bireylerin hem de toplumların iktisadi yaşamlarını yönetmek için gerekli ilkeleri de içerir.

Kendi iki ulus kuramı için bir yerlerden destek almak için çaresizce çabalayan Müslüman Birliği, dindar kesimden destek elde edebilmek için Mevdudi'nin repertuarından bazı terimleri ödünç almıştır. Mevdudi'nin ayrı bir vatan fikrine yaptığı katkı o kadar derindir ki İkbâl⁸ ve Hasret Muhani gibi dava insanları, ona sıklıkla atıfta bulunmuştur ve yazıları, Birlik tarafından düzenledikleri toplantılarda dağıtılmıştır. Onların bıraktıkları yerden devam eden Cemaat-i İslami, Pakistan'ın ayrılmasından sonra daha ileri düzeyde bir İslamileşme talebinde bulunmuştur çünkü Mevdudi, Pakistan'ın yalnızca İslami yaşam tarzının etkililiğini göstermek üzere kurulmuş olduğuna inanmıştır. Yer yer görülen bu ani çıkışlar, daha sonra örgütlü bir kampanyaya dönüştürülmüştür ve Mevdudi, Pakistan Radyosu'nda yayınlanan ve ekonominin İslamleştirilmesi taleplerini de içeren bütünlüklü bir İslamileşme planını sunduğu çok sayıda konuşma yapmıştır.

Yani Pakistan'ın İslamleştirilmesine yönelik tüm talepler, mantıksal olarak ekonominin İslamleştirilmesine yönelik örtük çağrılar da ihtiva etmiş ve bu çağrılar, arada sırada yüksek sesle de ifade edilmiştir. Kendisi profesyonel bir iktisatçı olmamasına karşın Mevdudi, bir devleti İslami ilkelere göre yeniden şekillendirirken iktisadi sistemin ne kadar önemli olduğunun farkındadır. 2 Mart 1948 tarihinde Pakistan Radyosu'nda yaptığı 'İslam'da İktisadi Sistem'⁹ hakkındaki bir konuşmada, Müslümanların yeni inşa ettikleri vatanlarında, Pakistan'da, İslami bir iktisadi sistemin kurulması için hazırladığı bir mimari planı açıklamıştır (Mevdudi, 1958). Bu talep, doğal olarak devletten bir onay almıştır çünkü Cinnah'ın kendisi, ülkenin merkez bankasının açılışı münasebeti ile iktisadi ve toplumsal yaşamı kapsayan İslami ideallerle uyumlu uygulamaların geliştirilmesine yönelik arzusunu ima etmiştir.

Cinnah'ın Eylül 1948'deki vefatının ardından hükûmet, Cemaat-i İslami'ye göz açtırmamaya başlamıştır. İsyana teşvik eden bir parti olarak etiketlenip ilan edilmiş, yayınları kapatılmış ve Mevdudi de dâhil

8 Muhammed İkbâl, bir keresinde: "Mevdudi, bu kongre Müslümanlarına bir ders verecek" demiştir (Nasr, 1994).

9 Bu konuşma daha sonra İslam'da İktisadi Sistem başlığı altında bir kitap olarak basılmıştır.

olmak üzere liderleri tutuklanmıştır. Mevdudi, mücadelesine kapatıldığı parmaklıkların ardından devlet üzerinde ciddi bir etki gücü olanlar da dâhil olmak üzere âlimlerle irtibata geçerek devam etmiştir. Cemaat-i İslami, Liaquat Ali Khan tarafından sunulan bir toprak reformu önerisine, İslam'ın özel mülkiyet hakkını koruduğu savını temel olarak karşı çıkmıştır (Nasır, 2004). Mevdudi, âlimlerle ittifakının da yardımı ile Hedeflere Yönelik Önerge'nin içeriğini etkileyecek taleplerini seldirmekte başarılı olmuştur. Önerge, 7 Mart 1949 tarihinde meclisten geçmiş ve önergede Pakistan, İslam ile uyumlu bir demokrasi olarak anılmıştır. Önergede, egemenliğin Allah'a ait olduğu ifade edilmiş ve Pakistan'da demokrasinin ifa edileceği ancak bunun İslam'ın sınırları dâhilinde yapılacağı belirtilmiştir. Mevdudi ve Cemaat-i İslami'nin yanı sıra onlara benzer bir görüşe sahip olan diğer partilerin, faizin ekonomiden tamamen çıkarılması ve çiçeği burnundaki devletin bir bütün olarak İslamileştirilmesi doğrultusundaki mücadelesi, bir an bile ara vermeden devam etmiştir. Pakistan'ın 1956 yılında meclisten geçirilen ilk anayasasının 29(f) numaralı maddesi, hükûmete tartışma götürmez bir şekilde faizi mümkün olan en kısa sürede ülkeden çıkarma sorumluluğunu yüklemiştir (Khan, 2015, s. 40).

Bu anayasanın ömrü nispeten kısa sürmüş ve ülkenin tarihindeki ilk sıkıyönetim kanunu, Ekim 1938 tarihinde getirilmiştir. Devlet Başkanı İskender Mirza, o dönemde Kara Kuvvetleri Komutanı olan ve sıkıyönetim kanunu idarecisi olarak görev icra eden Eyüb Khan tarafından üç hafta içerisinde görevden alınmıştır. Eyüb, "İslami" sıfatını ülkenin isminden çıkarmış ancak hükûmetin, faizi, ülke ekonomisinden tamamen çıkarmasını zorunlu kılan maddeyi çıkarmak noktasında tereddüt etmiştir ki bu maddenin bir kopyası da 1962 Anayasası'na dâhil edilmiştir. Bu askerî yönetici, bu şekilde İslamleşme politikasından geri çekilme sinyalleri vermiş ancak İslamcı muhalefetten gördüğü şiddetli tepki ile karşı karşıya kalınca anında geri adım atmak zorunda kalmıştır ve niteleyici "İslami" ibaresi kısa bir süre sonra ülkenin ismine tekrar eklenmiştir (Khan, 2015, s. 41). Ancak uygulamada atılan adımlara bakıldığında, Pakistan'ın ekonomisini İslami bir ekonomi kılmamak için her yolun denenmiş olduğu görülmektedir. Ekonomik büyümeyi sağlama amacıyla

gerçekleştirilen sanayileşme, vergi tatilleri, düşük faiz oranları ve düşük gümrük vergileri, zenginler ile yoksullar arasında zaten kötüleşmiş olan eşitsizlik uçurumunu daha da genişletmiştir. Diğer yandan işçi sendikalarının gücü, kaba kuvvet ile zapt edilmiştir ve bu nedenle ülke yalnızca belirli bir gelir grubunun çıkarına hizmet ederek işçi sınıfını eskiden olduğu kadar mahrumiyet içerisinde bırakan bir büyümeyi tecrübe etmiştir (Falcon ve Stern, 1971). Hükûmet, İslamcılık lehine çağrılara açık bir şekilde karşı çıkmadığı için ilk olarak 1956 Anayasası'nda önerilmiş olan İslami İdeoloji Konseyi (CII) başlangıçta İslami İdeoloji İstişare Konseyi adı altında 1 Ağustos 1962 tarihinde kurulmuştur. Konsey, kendisine verilen diğer görevler bir yana İslami bir iktisadi sistem için detaylı bir tasarı planı oluşturmakla görevlendirilmiştir. 1960'lı yıllar boyunca konsey çok sayıda önerilerde bulunmuş ve şeriatta yasaklandığı için faizin ortadan kaldırılması çağrısında bulunmuştur.

1970 yılında gerçekleştirilen seçimlerin sonucunda patlak veren olaylar ve iç savaş, Doğu Pakistan'ın¹⁰ düşmesiyle nihayete ermiştir. 1971 yılında gerçekleşen savaş sonrasında gelişen olaylar, Zülfikar Ali Butto'nun¹¹ iktidara gelmesine neden olmuştur. Butto da kendi seleflerinin yolundan giderek İslami partilerin faaliyetlerini kontrol altına almaya çalışmış ancak nihayetinde yine onlar gibi bu partilerle uzlaşmak zorunda kalmış ve bu şekilde İslam'ın popülerliği de giderek artmıştır. Politikada İslami boyutta yaşanan bu canlanmayı göz önünde bulunduran Butto, politik sloganlarında İslam'dan sık sık bahseder olmuştur.¹² Eyüb'ün iktisadi politikalarına karşı hissedilen kızgınlık üzerine oynayan Butto, İslami sosyalizm sloganı altında dağıtımda adalet ve eşitlik ilkelerini, Pakistan'ın kalkınma stratejisindeki eski yerine getirerek tekrar ön plana alma sözünü vermiştir (Hussain, 2009). Cemat-i İslami'nin ve onunla benzer bir yaklaşıma sahip olan diğer muhalefet partilerinin anayasa üzerinde verdikleri mücadele nihayetinde

10 Bugünkü Bangladeş.

11 Pakistan'ın sol kanatta yer alan, sosyalist ilerici Pakistan Halk Partisi'nin Başkanı.

12 Butto: "İslam bizim inancımızdır, demokrasi bizim yönetim biçimimizdir, sosyalizm bizim ekonomimizdir" demiştir.

meyvelerini vermeye başlamış ve Pakistan'ın, çerçevesi seçimle iş başına gelen temsilcileri tarafından çizilen ilk anayasası olan 1973 Anayasası, 14 Ağustos 1973 tarihinde yürürlüğe konmuştur. Bu Anayasa, "İslami" ibaresini, devletin resmî isminin bir parçası olarak tekrar eski yerine koyarak bir yönetici meclis formu yaratmıştır. İktisadi sistemin İslamlaştırılmasına yönelik daha önce var olan ifadelerin çoğu yeni anayasada da korunmuştur. 1973 Anayasası'nın 38(f) numaralı maddesi, devletin faizi mümkün olan en kısa süre içerisinde ortadan kaldırması ile ilgili yükümlülüğünü de yinelemiştir (Khan, 2015).

Butto, İslami sosyalizm sloganı altında, görünürde eşitliği arttırmak için alınan önlemleri gerekçelendirmek amacıyla İslam'dan faydalanmıştır. İslam'ın eşitlik ilkesi ile ilişkili olan süslü retorik konuşmalar, 1972-1974 yılları arasındaki dönemde gerçekleştirilen sanayi ve bankacılık varlıklarının kamulaştırılması uygulamalarını tasdik etmek için kullanılmış ve benzer hükümler de toprak reformlarını temellendirmek için kullanılmıştır (Nasr, 2004). 1962 yılında bir danışma konseyi olarak kurulan CII, Pakistan'ın bankacılık sistemini, İslam'ın öğretileri ile uyumlu bir hâle getirmek için zaten 1960'lı yılların ikinci yarısında sayısız kez faizin bankacılık sisteminden bir bütün olarak çıkarılmasını tavsiye etmiştir. CII'nın 3 Aralık 1969 tarihinde gerçekleştirdiği bir toplantı nihayetinde Pakistan'ın bankacılık sisteminin ciddi düzeyde faiz üzerine inşa edildiği sonucuna ulaşılması açısından oldukça önemli bir yere sahiptir. CII bundan sonraki toplantılarında faizin feshedilmesini bir rapor tasarısı (CII, 1980) olarak sunmuş ve bunu Butto'nun hükûmetine bildirmiştir ancak hükûmet bu tasarıya pek de kulak asmamıştır (Kennedy, 2004).

Yeni Anayasa'nın 228. maddesi, hükûmetin 90 gün içerisinde İslami İdeoloji Konseyi'ni kurmasını ve ona, kurucu meclise; "Pakistan'ın Müslümanlarını... yaşamlarını İslam'ın ilkeleri ve kavramları ile aynı çizgide olacak şekilde... düzenlemeleri için gerekli desteği ve teşviki sağlayacak yollar ve araçlar ile ilişkili olarak..." tavsiyelerde bulunma görevini vermeyi zorunlu kılmıştır. Bu şekilde İslami İdeoloji İstişare Konseyi, yeni anayasanın ilgili maddelerinin ışığı altında İslami

İdeoloji Konseyi olarak yeniden adlandırılmıştır. 1976 yılında CII, Pakistan Devlet Bankası ve diğer Müslüman ülkelerdeki çeşitli iktisadi örgütlerde yer alan tanınmış İslam âlimleriyle, ödül almış itibarlı kişilerle, iktisatçılar ve araştırmacılarla, faizin sistemden tamamen çıkarılması için tavsiyeler oluşturma çabalarında kendilerine yardımcı olmaları için irtibata geçmiştir. Konsey'in tavsiyeleri Butto'nun hükûmetine sunulmuş ve onlar da açık bir şekilde bu tavsiyelere aldirmamış dolayısıyla resmî bir tartışmaya açılmak üzere meclise sunulmamıştır.

CII hâlâ bağnaz bir seküler olarak gördüğü Butto'yu ve hükûmetini iktidardan indirmek ve İslami bir yönetim biçimini tesis etmek amacı ile 1977 yılında bir hareket başlatmış, bu hareket ise daha sonraları giderek büyüyerek Pakistan Nizam-ı Mustafa (Peygamberin Düzeni) Hareketi adını alan, birlikte hareket eden dokuz muhalefet partisini kapsayan popüler bir harekete dönüşmüştür. Bu karışıklıklar, Butto'nun görevden alınması için gerekli ortamı hazırlamış ve 5 Temmuz 1977 tarihinde General Ziyaülhak yönetimindeki Pakistan ordusu, askerî bir darbe gerçekleştirmiştir.

Ziya, CII'ya Pakistan ekonomisini, faizsiz bir ekonomi hâline getirmek için ayrıntılı bir plan hazırlama görevini yüklemiştir (Hassan, 2007). Artık yeni devlet başkanından aldıkları emirler doğrultusunda CII, iktisatçılardan ve bankacılardan oluşan bir heyeti, faizi finansal kurumlardan tamamen çıkarmak gibi nazik bir hedefe doğru giden yolları belirlemek konusunda konseye yardımcı olmaları için görevlendirmiştir. Geline bu noktada Anayasa, ekonominin İslamileştirilmesi ile ilgili asli unsurlara sahip olsa da Ziyaülhak'ın iktidara gelişine kadarki yönetimlerin tamamı, bu hedefi gerçekleştirmek adına gerçekten çok az çaba göstermiştir (Ahmad, 2004).

Ekonominin İslamileştirilmesinde Devlet Himayesi

Ziya'nın iktidarına kadarki tüm hükûmetler, Pakistan ekonomisinin İslamileştirilmesi doğrultusunda bir sürekliliği olmayan gayrimuntazam hareketlerde bulunmuştur. Onun dönemi, Pakistan ekonomisini

İslamileştirmek adına planlı ve bütünlüklü çabaların gösterildiği ilk dönem olmuştur. Her ne kadar açık İslami anayasa hükümleri 1973 Anayasası'nda da yer alsada bu hükümleri şekillendirenler de dâhil olmak üzere hiç kimse onları uygulamaya dökmek gibi bir niyete sahipmiş gibi görünmemiştir (Khan, 2015, s. 43). Başkan, CII'ya bir yandan faizin yer almadığı bir ekonomi için ayrıntılı planlar oluşturma görevini verirken diğer yandan da konseyi, "faiz lanetinin kökünü kurutmak" için en iyi yolun ne olduğunu düşünmeye yönlendirmiştir (Kennedy, 2004). Bu şekilde faizin ortadan kaldırılması, konseyin en önemli hedefi hâline gelmiştir. Kasım 1977 tarihinde CII, iktisatçılardan ve bankacılardan oluşan bir heyeti, faizin sistemden tamamen çıkarılmasının yollarının araştırılmasında konseye yardımcı olmak üzere göreve getirmiştir. Konsey, kendilerine verilen görevi yerine getirmek için titiz bir şekilde çalışmış ve sayısız rapor hazırlamanın yanı sıra iktisadi sistemi, şariat ilkeleri ile uyumlu hâle getirmek için çok sayıda tavsiyede de bulunmuştur. Kendinden önce gelen hükümetlerin aksine Ziya yönetimi de bu raporların ve tavsiyelerin ışığı altında çeşitli adımlar atmıştır. 1979 yılında faiz, devletin sahip olduğu iki menkul kıymetler yatırım fonu olan NIT ve ICP'nin her türlü işlemlerinden çıkarılmıştır. Bu fonlardan yapılan yatırımlar, faiz getiren menkul kıymetlerden uzak tutulmuş ve ICP'nin yatırımcı programının yerine kâr ve zarar ortaklığına dayanan yeni bir program geliştirilmiştir. Temmuz 1979'dan itibaren devlete ait olan Konut İnşası Finans Şirketi (House Building Finance Corporation-HBFC) de işlemlerinden faizi tamamen çıkarmıştır. Faizsiz yatırımlara yönelik olan Katılım Vade Sertifikası (Participation Term Certificate-PTC) isimli yeni bir yatırım sertifikası ortaya çıkarılmıştır. İslami yasada mecburi olarak tanımlandığı üzere kişisel servetin ihtiyaç fazlası olan kısımdan alınacak zorunlu yıllık servet vergilerinin toplanması için Zekât Kararnamesi devreye sokulmuş ve bu vergi, Müslümanların banka hesaplarından yıllık olarak %2,5 oranında olmak üzere kesilmiştir. Ki bu yasa, şariat ile uyumlu bir şekilde ticari işlemler için iki kademeli bir fonlama yapısını uygulamak için yürürlüğe konan Mudabara Kararnamesi ile bağlantılıdır. Tarımsal

arazilerden elde edilen kazançlardan %10 oranında bir öşür¹³ vergisi alınmış ve 1984 yılında ilan edilen Bankacılık Mahkemesi Kararnamesi kapsamındaki çeşitli yasalar yeniden düzenlenmiştir. Faizin bankacılık sisteminden çıkarılması çağrısında bulunan Pakistan Devlet Bankası'nın talimatları doğrultusunda tüm kamusal ve özel anonim ortaklık şirketleri yalnızca faiz içermeyen şekillerde iş yapmaya yönlendirilmiştir. 1 Temmuz 1985 tarihinden itibaren Pakistan rupisi ile yürütülen tüm ticari bankacılık işlemlerinin faizsiz olduğu ilan edilmiş ve banka mevduatları, bir kâr ve zarar ortaklığı (KZO) temelinde işletilmeye başlamıştır (Hassan, 2007). Belirli bir alanda uzmanlaşmış olan finansal kurumlara ve ticari bankalara, faizi kendi işlemlerinden çıkarmaları için belirli bir geçiş dönemi süresi¹⁴ tanınmıştır. 1981 yılında, 7000 yerel şubede, KZO temelinde banka mevduatlarını kabul etmek için özel gişeler açılmıştır (Zaidi, 1988).

Değişmekte olan jeopolitik ortam ve uluslararası arenada gelişen olaylar, Ziya'nın önemini daha da arttırmıştır. Afganistan'ın Sovyetler Birliği tarafından işgalinin önlenmesinde ABD'nin ön cephedeki müttefiklerinden biri olmuştur. İşte bu zaman diliminde pek çok yeni medrese (dinî okul) inşa edilmiş ve diğerlerinin de birçoğu hem devlet himayesine alınmış hem de özellikle de Orta Doğu'dan olmak üzere uluslararası fonlarla¹⁵ desteklenmiştir. Bu on yılda olayların bir araya geliş şekli, Pakistan'ın Afganistan ve Keşmir sahnelerinde izlediği dış politikada ciddi bir değişiklik yaşanmasına neden olmuş ve bu değişikliğin damgası sonraki yıllar boyunca da devam etmiştir. Afganistan'da Sovyetler ile savaşmak için hızlı bir şekilde mücahit yetiştirmek amacıyla finansal destek sağlanmıştır. Ziya'nın çabaları sayesinde finansal sermayenin ve desteğin ülkeye girişi, İslami partilerin oluşmasını sağlamış ve bu gelişme de Afgan Cihadı'nı destekleyerek Sovyetler'in 1988 yılında Afganistan'dan çekilmesi ile sonuçlanmıştır.

13 Tarım sınıfından alınan zekâta öşür denir.

14 Finansal kurumlara Temmuz 1979 ile Temmuz 1985 tarihleri arasındaki dönem sağlanırken, ticari bankalara Ocak 1981 ile Temmuz 1985 tarihleri arasındaki dönem sunulmuştur.

15 Bu Arap finansal, kültürel ve siyasal sermayesinin ülkeye akışı, sonrasında da yıllar boyunca devam etmiştir.

Ziya, 17 Ağustos 1988 tarihinde bir uçak kazasında ölmüştür. Ancak onun yönetiminde geçen 11 yıl, İslam'ı yeniden Pakistan yönetiminin içine yerleştirerek tarihin akışını değiştirmiş ve ondan sonra gelen halefleri üzerinde de derin bir etki bırakmıştır. İslami dünya görüşü, toplumsal dokuya o kadar yerleşmiştir ki Navaz Şerif¹⁶ bile devletin İslam kanunlarını uygulamasını gerektiren 15. Yasa düzenlemesi yürürlüğe konduğu zaman kendisini bir İslamileşme politikasına adanmıştır.

Devlet Bankası'nın Rolü ve İslami Finansın Yükselişi

Pakistan Devlet Bankası da İslami bir ekonomi için uygun bir altyapının geliştirilmesinde hayati bir rol oynamıştır. Çalışmalarında CII'ya yardım etmek amacı ile Devlet Bankası 1963 yılında, ribâ ile ilişkili konuları ayrıntılı bir şekilde ele alan kapsamlı bir rapor hazırlamıştır. Konsey, kararını 1969 yılında vermiş ve modern faizin de “ribâ” tanımına dâhil olduğu hükmünü temel alarak hükûmete tüm bankacılık kurumlarında ve finansal kurumlarda modern faiz uygulamalarının terk edilmesi için baskı yapmaya başlamıştır. Daha sonra 1978 yılında Devlet Bankası, İslami finansal sistemin bileşenlerini (yani mudârebe, müşâreke, selem, murâbaha, zekât, öşür ve diğer ilişkili meseleler) listeleyen kapsamlı bir çalışma gerçekleştirmiştir. Bu çalışma, Pakistan Devlet Bankası'nın daha sonra şeriat ile uyumlu kapsayıcı bir finansal sistemin taslağının çizilmesinde bir merkez işlevi görecektir olan İslam İktisadı Birimi tarafından gerçekleştirilmiştir. Ayrıca birbirinden bağımsız altı çalışma grubu oluşturulmuş¹⁷ ve bu gruplara, finans sisteminin dönüşümü için gerekli tartışmalarla şekillendirilmesi gereken ayrıntılar üzerinde çalışma görevi verilmiştir. Nihayet Şubat 1980'e geldiğinde Devlet Bankası'nın himayesi altında bir araya gelen iktisatçılar ve bankacılar heyeti, faizin

16 Navaz Şerif, birbirini takip etmeyen üç dönem boyunca Pakistan başbakanı olarak görev yapmıştır (1990-1993; 1997-1999, 2013-2017).

17 Bu çalışma grupları, şu finans alanları üzerinde çalışmıştır: Devletin yürüttüğü finansal işlemler, yurt içi işlemler ve bankalar için para politikası, banka mevduatları ve bankalar arası ilişkiler, farklı sektörlerdeki sabit yatırımlar için krediler, işletme sermayesi gereksinimleri için finansman ve kooperatif kredi sistemi (Hassan, 2007).

ortadan kaldırılması için bir zaman çizelgesi öngören rapor hazırlamış ve raporda, 1982 yılının Temmuz ayı, faizin sistemden tamamen çıkarılması için kesin olmayan bir son tarih olarak önerilmiştir. Devlet Bankası da Haziran 1984 tarihinde uygulamada İslami bankacılık işlemlerini gerçekleştirmek için on iki¹⁸ finansman türüne onay vermiştir. 1 Nisan 1985 tarihinden itibaren bireyler de dâhil olmak üzere tüm iktisadi birimlere verilecek tüm finansmanlar, daha önce belirlenmiş olan ve faiz içermeyen finansman türlerinde sunulmaya başlamıştır. Aynı yılın Temmuz ayından sonra Pakistan rupisi ile yürütülen tüm ticari bankacılık işlemleri de faizsiz kılınmış ve böylece bankalar bu noktadan sonra faiz getiren mevduatları kabul edemez duruma gelmiştir. Bunlara ek olarak bankalardaki mevcut mevduat hesapları da kâr ve zarar ortaklığı temelinde işletilmeye başlanmıştır. Bunun tek istisnası, eskiden olduğu gibi işlemeye devam eden yabancı para mevduatları olmuştur (SPB, 2002).

Ağustos 1985 tarihinde bankaların KZO mevduatlarını faiz getiren hükümet tahvillerine yatırmalarına izin verildiğinde, finansal kurumların İslamileştirilmesi süreci ciddi bir aksilikle karşı karşıya kalmıştır. İslami bankacılık işlemlerinin şeriatla uyumlu olup olmadığını sürekli olarak takip edecek uygun bir yasal bir mekanizmanın olmaması da İslamileştirme sürecinin gevşeklik göstermesine neden olmuştur. Diğer bir sıkıntı ise Federal Şeriat Mahkemesi (Federal Shariah Court-FSC) 1991 yılında bankaların Temmuz 1985'ten veri benimsediği prosedürün İslami olmadığını ilan ettiği zaman ortaya çıkmıştır (SBP, 2002).

Ribâ Hakkında Tarihî Hüküm

Her ne kadar sistemde gerçek anlamda bir iz bırakılamamış olsa da Pakistan'ın üst mahkemelerinin gayretleri de ekonominin İslamleştirilmesine ciddi düzeyde katkıda bulunmuştur (Ahmad, 2004). FSC'ye¹⁹

18 Bu finansman türlerinin teferruatlı bir listesi, Hassan'da (2017, s. 96) mevcuttur.

19 1980 yılında 1. Başkanlık Kararı ile kurulmuş ve belirli bir karar ya da kanun hükmünün İslam'ın hükümlerine aykırı olup olmadığına yönelik inceleme yapma ve karar verme görevi ile yükümlendirilmiştir.

finansal faize (ribâ) onay veren kanun hükümlerine karşı çıkması için çok sayıda şeri talep dilekçesi verilmiştir. Mahkemenin bu dilekçeleri, kasıtlı bir şekilde sınırlandırılmış olan kendi yetki alanının dışında kaldığı gerçeğine dayanarak reddetmekten başka bir seçeneği olmamıştır. FSC'nin yetki alanı üzerindeki herhangi bir maliye kanunu ile ilgilenmesini önleyen kısıtlamanın üç yıl içerisinde geçerliliğini yitirmesi gerekirken bu kısıtlama kasıtlı olarak o dönemin başkanı olan Ziyaülhak tarafından üç kez uzatılmış ve nihayetinde 10 yıla çıkarılmıştır (Kennedy, 2004). Bu dönem, Ziya'nın vefatından²⁰ sonra sona ermiştir ve böylece FSC'nin yeni atanmış olan mahkeme başkanı bir karar ile mahkemenin yetki alanının maliye kanunlarına karşı çıkan şeri dilekçeleri kabul etmeyi de kapsadığını halka duyurmuştur. Yirmi farklı yasa aleyhinde, ribâ uygulamalarını teşvik ettikleri gerekçesi ile 115 dilekçe verilmiştir. FSC'nin üç üye kürsüsü tarafından tarihî bir karar verilmiş ve ribâ ile ilişkili olan yirmi yasa, İslam'a aykırı ilan edilmiştir. Mahkemenin bu hükmü diğer yandan da hükümeti de faizin Haziran 1992 tarihinden önce ortadan kaldırılması için gerekli önlemleri alma yönünde harekete geçirmiştir. Verilen hüküm aynı zamanda fiyat arttırmayı da faizle eş değer olduğu gerekçesi ile İslam'a aykırı ilan etmiştir (FSC, 1992).

Daha sonra Faysak kararı olarak anılmaya başlayan bu karar, o dönemin başbakanı olan ve ülkenin ekonomisini liberalleştirmeye çalışan Navaz Şerif'i sıkıntılı bir duruma sokmuştur. Şerif diğer yandan da ülkenin İslamlaştırılmasına yönelik bağlılığını tekrar tekrar ifade etmiş ve dolayısıyla manevra yapacağı bir alanı kalmamıştır. Mahkemenin bu kararını kabul ederse ülkedeki iş camiasının öfkesine maruz kalma riskine girecektir. Eğer bunun aksini yapar da karar karşı çıkarsa İslamcı destekçilerini karşısına almış olacaktır. İslami partilerin meclisteki desteklerine bel bağlayan Başbakan Navaz Şerif, anlaşılabilir bir şekilde kaygılı bankacıları Yüksek Mahkeme'de bu karara karşı çıkmaya teşvik etmiştir (Kennedy, 2004). Kamu sektöründe faaliyet gösteren

20 Ziya, Ağustos 1988 tarihinde bir uçak kazasında vefat etmiş ve bu olay da sol görüşlü Halk Partisi'nin başkanı Benazir Butto'yu iktidara getirmiştir. Butto, FSC'nin yetki alanı üzerindeki kısıtlamayı, 203-B numaralı madde üzerinden uzatmayı ihmal etmiştir.

Tarımsal Kalkınma Bankası bu hükme karşı temyize gitmiş²¹ ancak dava yıllar boyunca mahkemede bekletilmiştir. Daha sonra gelen Şerif ve Butto yönetimleri²² de Yüksek Mahkeme'nin mahkeme başkanları da halkın gazabından korktukları için bu konuyu tekrar açmayı göze alamamış ve bu şekilde dava, 1999 yılının Aralık ayına²³ kadar 5 yıldan fazla bir süre boyunca pasif bir şekilde bırakılmıştır. Bu tarihe gelindiğinde ise Pakistan'ın Yüksek Mahkemesi'nin Şeriat Temyiz Kürsüsü, Faysal kararına karşı yapılmış olan tüm istinafları iptal etmiştir. Mahkeme aynı zamanda hükûmete, daha önceki kararda kuşkulu bulunan 13 ile 20 arasındaki yasayı, 20 Haziran 2000 tarihine kadar İslam ile uyumlu hâle getirmeleri yönünde komut vermiştir. Mahkemenin daha önceki kararı ışığında²⁴ hükûmet, o dönemde mevcut olan finansal sistemi, şeriat ile uyumlu bir sistem hâline dönüştürmek için ayrıntılı bir taslak oluşturmak adına Dönüşümden Sorumlu Komisyon kurmak zorunda kalmıştır. Çok da sıkı bir şekilde takip edilmeyen hükûmet, 30 Haziran 2002 tarihine kadar bir uzatma talebinde bulunmuştur. Ancak bu tarih gelmeden önce devletin mülkiyetinde olan bir banka -Birleşik Banka Ltd. (United Bank Limited, UBL)- çoktan Yüksek Mahkeme'ye daha önce ribâ hakkında vermiş olduğu hükmü, banka faizinin bu kategoriye girmediği gerekçesi ile askıya alması için bir gözden geçirme dilekçesi vermiş bulunmaktadır (Khan, 2015). UBL tarafından desteklenmekte olan hükûmet de 6 Haziran 2002 tarihinde Yüksek Mahkeme'ye karşı harekete geçmiş ve üst mahkemenin İslami bir ekonomiyi desteklemek için ifade ettiği parametrelerin uygulanabilir olmadığını ve bunun ekonomiye kalıcı bir zarar verebileceğini ifade ederek mahkemenin daha önceki kararına karşı çıkmıştır (Kennedy, 2004). Buna karşılık olarak da mahkeme, 1999 yılında vermiş olduğu eski hükmü

21 İslami partilerin meclisteki desteklerine bel bağlayan Başbakan Navaz Şerif, anlaşılabilir bir şekilde kaygılı bankacıları Yüksek Mahkeme'de bu karara karşı çıkmaya teşvik etmiştir (Kennedy, 2004)

22 Benazir Butto, Başbakanlık dönemleri: 1988-1990, 1993-1996.

23 Pervez Müşerref'i iktidara getiren askerî darbeden yaklaşık olarak iki ay sonra.

24 Mahkeme'nin 1999 tarihli hükmü hakkındaki ayrıntılar Kennedy'nin (2004, ss. 110-111) çalışmasında bulunabilir.

iptal etmiş ve FSC'ye meseleyi tekrar incelemesini emretmiştir. Bu mesele o zamandan beri mahkemede asılı kalmıştır ve uygulamaya geçilmesi de hâlâ çok uzak bir ihtimal gibi görünmektedir.

Pek çok kişiye göre Yüksek Mahkeme'nin ribânın ortadan kaldırılmasına karşı olan dilekçeyi gözden geçirme kararı bariz bir şekilde politik, keyfî ya da kötü bir karardır. O noktadan sonra ülkedeki finansal sektörde kısıtlı bir ölçekte faaliyet göstermek üzere özel İslami bankalar ortaya çıkmaya başlamıştır. Pakistan'da Ekim 2002 tarihinde gerçekleştirilen meclis seçimlerinin sonucu, ülkede İslami bir iktisadi sistem kurma yönündeki gayretleri yeniden canlandırmıştır. Altı İslami parti arasında yapılan koalisyon (Muttahida Meclis-i Amal ittifakı ya da MMA), ulusal mecliste altmış koltuk kazanmış ve Pakistan'ın dört eyaletinin bir tanesinde oyların büyük bir çoğunluğunu elde etmiştir. Cemaat-i İslami yani ülkedeki İslamileşme hareketinin öncü birliği olan parti, koalisyondaki önde gelen partilerden biri olmuştur. MMA tarafından yayınlanan 15 maddelik seçim manifestosu "Pakistan'ı gerçek bir İslami refah devleti" yapmak ve "vatandaşlara helal meslek, iş ve yatırım olanaklarının sunulacağı bağımsız, adil ve insani bir ekonomik sistem" yaratma sözünü de içermektedir. Kendisine ülkeyi yönetme sistemi ile ilişkili olarak sahip olduğu vizyon sorulduğu zaman dönemin Cemaat-i İslami Başkanı Gazi Hüseyin Ahmed: "Anayasa ile Hedeflere Yönelik Önerge ve İslami İdeoloji Konseyi'nin tavsiyeleri ile uyum içerisinde olan" bir sistem şeklinde cevap vermiştir (Misra, 2006).

Kuzeybatı Sınır Eyaleti Meclisi, 2 Haziran 2003 tarihinde, bankacılık işlemlerinden faizin çıkarılması yönünde çağrıda bulunan bir şeri yasa tasarısını geçirmiştir. Buna ek olarak eyalet yönetimine İslamileşme sürecinde yol göstermek amacı ile kurulmuş olan Nifaz-ı Şeriat Konseyi'nin 21 üyesi tarafından şekillendirilen bir yasa tasarısı, aynı yıl içerisinde oy birliği ile kabul edilmiş ve diğer şeylerin yanı sıra bu da faizsiz bir ekonomik sistem yönünde atılmış bir adımdır (Waseem ve Mufti, 2009). 2003 yılına gelindiğinde, bu eyalette hükümetin himayesi altında İslami bankacılık faaliyetleri de başlamıştır. Pakistan Devlet Bankası tarafından onaylanan, Khyber Bankası (Bank of Khyber-BoK) isimli İslami bir

banka, 2003 yılının Kasım ayında faaliyete geçmiştir. Bu bankanın işlemlerini kâr-zarar ortaklığına dayalı olarak gerçekleştireceği ve bu şekilde ribânın sistemden çıkarılmasına yardımcı olacağı öne sürülmüştür.

Aynı dönemde eyaletlerden birinde faizsiz bir bankacılık sisteminin kurulmasına yönelik ilgiye paralel bir şekilde Pakistan Devlet Bankası, ülkedeki İslami finans sisteminin gelişimi adına belirli önlemler almıştır. İslami Bankacılık Politikası, 2001 yılında uygulamaya geçirilmiştir ve Meezan Bankası, ülkenin tam teşekküllü ilk İslami bankası²⁵ olma ayrıcalığına sahip olarak ortaya çıkmıştır. Bu politikanın ışığında, üç şeriat temelli banka türüne izin verilmiştir. Bunlar; tam teşekküllü İslami bankalar, İslami iştirakler ve ticari bankaların İslami şubeleridir.

Bu noktadan sonra ülkedeki İslami finans sektörünün kurulması ve geliştirilmesi için pek çok adım atılmıştır. Meezan Bankası'nın kurulmasından sonra ülkenin ilk İslami vade finansman sertifikası (İslami Term Finance Certificate-TFC) çıkarılmış ve Pakistan'ın menkul kıymetler ve borsalar komisyonu, mudârebelerin, müşâreke temelli TFC'leri piyasaya sürmesine izin vermiştir. Ülkenin tarihindeki ilk açık uçlu İslami yatırım fonu olan UTP İslami Fonu da kurulmuştur. Sonrasında Pakistan Devlet Bankası'nda bir İslami Bankacılık Birimi (Islamic Banking Department-IBD) ve Şeriat Kurulu oluşturulmuştur. 2005 yılında, ülkenin ilk tekâfül operatörü, Pak-Kuveyt Tekafül Şirketi faaliyetlerine başlamıştır. Devlet Bankası da İslami mikrofinans üzerine taslak yönergesini 2007 yılında yayınlamıştır. Yalnızca bir yıl sonra devlet tarafından icâre temelli sukuk çıkarılmıştır. 2010 yılına gelindiğinde İslami bankacılık sektörü, tüm bankacılık endüstrisinin pazar payının %6,7'lik bir kısmını ele geçirmiştir. Nihayet 2013 yılına gelince ülkenin ilk şeriat ile uyumlu endeksi, Karaçi Menkul Kıymetler Borsası'nda (Karachi Stock Exchange-KSE)²⁶ uygulamaya konulmuştur.

25 Meezan Bankası, daha sonra Kasım 2003 tarihinde kurulan Khyber Bankası'ndan önce gelmiş dolayısı ile ülkenin ilk tam teşekküllü İslami Bankası olmuştur.

26 Pakistan Devlet Bankası, Pakistan hükümeti tarafından bu yıllar süresince alınan önlemlerin ayrıntılı bir listesi için Pakistan İslami Finans Raporu 2016'ya (Thomson Reuters, 2016) başvurunuz.

Bugün Pakistan'daki İslami bankacılık, tüm bankacılık sisteminin sahip olduğu varlıklar açısından pazar payının neredeyse %11,9'unu elinde tutmaktadır. Pakistan'daki İslami sermaye piyasası, dikkat çekici bir şekilde iki haneli büyüme oranına sahiptir. Tekâfül ve mudârebe şirketleri kurulmuş ve şeriat ile uyumlu hisse senetlerinin, yatırım fonlarının ve sukukların uygulamaya konması, sermaye piyasaları üzerinden yatırım olanakları sunmaktadır. Sukuk da çeşitli büyük ölçekli özel ve kamusal projelerin fonlanması için hayati bir finansman kaynağı hâline gelmiştir. Bankalara paralel olarak tekâfül (şeriat ile uyumlu sigortacılık) sektörü ciddi aşamalar kaydetmekte ve mudârebe şirketleri bankalar ile aralarındaki mesafeyi kapatmaktadır.

Pakistan'da faaliyet gösteren 25 banka arasından 6 tanesi tamamen İslami banka olmakla birlikte 17 tanesi İslami bankacılık şubelerine sahiptir. Son birkaç yılda, İslami bankacılık endüstrisinin gösterdiği yıllık bileşik büyüme oranı %30'un üzerindedir ve toplam İslami bankacılık varlıkları 11,5 milyar ABD Doları'nın üzerine çıkmıştır. İslami bankacılık, 2.000'den daha fazla şube ile Pakistan'da güçlü bir şube ağına sahiptir. Pakistan Menkul Kıymetler ve Borsalar Komisyonu (Securities and Exchange Commission Pakistan-SECP) tarafından İslami Finans Birimi (Islamic Finance Department-IFD) kurulmuş ve şeriat ile uyumlu iki endeks kullanıma sokulmuştur. Son birkaç yılda piyasaya sürülen sukukların net değerinde muazzam bir artış yaşanmış ve Devlet Bankası, İslami bankalara likidite sağlamak için şeriat ile uyumlu açık piyasa işlemlerini başlatmıştır. Tekâfül sektörü de şaşırtıcı düzeyde bir büyüme sergilemiş ve çeşitli bankacılık dışı finans kurumları ortaya çıkmıştır (Khan ve Bhatti, 2008a).

Pakistan'da İslam İktisadı: Gelişim ve Beklentiler

Pakistan, İslami iktisat ve finans endüstrisinin gelişiminde önemli bir atılım gerçekleştirmiş bulunmaktadır. Kayda değer bir ilerleme kaydedilmiş olmakla birlikte bu ilerleme kesikli bir seyir izlemiştir ve her bir aşaması irticalen gerçekleştirilmiştir dolayısıyla sonuçları

da kesikli olmuştur. Daha önce de ifade edildiği ve bu nedenle baştan tekrar edilmesine gerek olmadığı üzere hem ülkenin hem de ülke ekonomisinin İslamileştirilmesi yönündeki çağrılar, ülkenin doğuşunun hemen ardından ortaya çıkmıştır. Ülkenin politik gidişatıyla sıkı sıkıya ilişkili bir şekilde bazı yönetimler tüm sınırlılıklara karşın şeriat ile uyumlu bir iktisadi sistemi uygulamaya geçirmeye çaba sarf ederken bazıları İslami muhalefetin yoğun baskıları karşısında bazı gayretsiz adımlar atmak zorunda kalmıştır. Ancak yine bazılarının kendileri zor durumda kalmadıkları sürece o dönemlerde zayıf olan muhalefeti dikkate almak için bir nedenleri olmadığı için İslami bir ekonomi yönünde yapılan çabaları da askıya almışlardır. Ancak toplumun İslami dokusu, ekonominin İslamileşmesi ya da İslami finansın uygulamaya geçirilmesi noktasında genellikle aralıklı ve cansız girişimlerde bulunan rejimlerin bile bu ilerleyişe katkıda bulunmasını sağlayan pratik adımların atılmasını sağlamış ancak bazı yönetimler, İslami sloganlara yalnızca İslami muhalefeti hoş tutmak için başvurmuştur.

Bu çabalar, ülkede çok geniş bir İslami finans sektörünün gelişimine katkıda bulunmuştur ancak bu sektörün toplam katkısı %11,9 ile hâlâ çok küçüktür. Şeriat ile uyumlu bir endeks geliştirilmiş olmakla birlikte yalnızca birkaç şirket bu endekse dâhil olmaktadır. Piyasaya sürülen sukuk hacminde ve tekâfül sektöründe oldukça büyük bir yükseliş gözlemlenmiş olmakla birlikte bunlar pastanın yalnızca çok küçük bir kısmını teşkil etmektedir.

Ekonominin makro düzeyde İslamileştirilmesi de benzer bir kader ile karşı karşıya kalmıştır. İslamileşme doğrultusundaki sayısız çağrı, İslamcılardan gelen güçlü muhalefet ve İslam yanlısı bir yönetim altında geçen birkaç yılın ortak bir etkisi olarak ribânın ortadan kaldırılması doğrultusunda önemli hukuki gelişmeler yaşanmış ancak bu pratik düzlemde pek de gerçekleştirilememiştir ve dolayısıyla atılan adımların çoğu kâğıt üzerindeki kanunlar, yasal eylemler ve anayasal ibareler olarak kalmıştır. Ribânın sistemden çıkarılması yönündeki yasama süreçleri, yönetimler tarafından geciktirilmiş ve mahkemeler tarafından ertelenmiştir nihayetinde on yıllar önce başlatılmış olan bir dava hâlâ

ülkenin üst mahkemesinin kapılarında kendi kaderini beklemektedir ve yakın zamanda herhangi bir karara varılması ihtimali de çok şüphelidir.

Bu geciktirilmiş ilerlemenin çok çeşitli nedenleri vardır. Öncelikli olarak ekonominin İslamileştirilmesi, büyük oranda siyasal İslamcılardan gelen talepler karşısında verilen tavizlerin bir parçası olarak umutsuz bir çıkar yol arayışı olarak gerçekleşmiştir. Bu nedenle de ikilemler ve isteksizlik ile lekelenmiştir. Bu nedenle hareket, halkın gözündeki gerçek önemini ve cazibesini yitirmiştir (Khan ve Bhatti, 2008b). Harekete yönelik politik desteğin eksik olmasına ek olarak bürokratların da aksi yöndeki tutumu, hareketin hedef noktasından uzaklaşmasına neden olmuştur. Ayrıca bazı iktisatçılar ve iş dünyasının mensupları, Pakistan ekonomisinin gelecekte alacağı şekilden, ekonominin şeri ilkelere uygun bir şekilde şekillendirilmesinden korkmuşlardır. Bu yönde atılacak olan adımların ilerlemenin önünde engel teşkil edeceğinden ve ülke için yıkıcı iktisadi sonuçlara neden olacağından endişe etmişlerdir. Her ne kadar bu tür korkular hatalı ve hatta bazı durumlarda saçma olarak görülse de yaygın bir şekilde ifade edilmişlerdir (Hathaway, 2004).

Finans sektörünün bütününe bakıldığında görülen ortam da İslami bankacılık ve finansa fırsat sunan bir ortam değildir (Khan ve Bhatti, 2008b). Devlet Bankası genellikle aşırı düzeyde bir politik baskı altında faaliyet göstermektedir ve dolayısıyla dürüstlüğü de şüphe altındadır. Bankacılara yönelik İslami eğitim ve öğretimin eksikliği de onları her türlü ulusal çaplı İslami bankacılık girişimi için uyumsuz kılmaktadır. Ana akım bir arka plandan gelen bankacılar da bu yola yeterinde adanmış değildir, ülkede İslami bankacılığın ve finansın tesis edilmesine bir şans vermeyi zor bulmaktadırlar. Genel sosyoekonomik yönetime de yansıyan bir ikilik, bu durumun nedenlerinden birini oluşturmaktadır. Çoğunluğu İslamleşmeyi isteyen ülke nüfusu, kâr-zarar ortaklığı ilkelere ile faaliyet gösteren bankalarla iş yapmakta tereddüt göstermektedir. Mudiler riskten kaçınmaktadır ve iş insanları, kâr-zarar ortaklığına dayanan işlemlerden kaçınarak kendi işletmelerinin kârını bankalar ile paylaşmaktan kaçmak istemektedirler. Çoğunlukla görmezden gelinen diğer bir neden ise hem yurt içi hem de yurt dışı kaynaklı olan faiz

temelli krediler yüküdür. Bu yük, ülkenin ekonomisinin İslami bir sisteme dönüştürülmesine sekte vurmaktadır. Pakistan'daki en önemli iktisadi patlamaların tümü dış yardımlarla, uluslararası borçlanmalarla ve IMF destekleri ile benzer zamanlarda gerçekleştirilmiştir. Hatta hükümet, ribâ karşıtı işlemler sürecinde mahkemede, ülkenin ekonomisinin İslami ilkeler doğrultusunda ıslah edilmesinin önündeki önemli bir engel olarak, dış borca alternatif olarak uygulanabilir bir faiz içermeyen alternatif olmadığından bile söz etmiştir. Toplum içerisinde yolsuzluk her tarafı sarmış durumdadır ve Yüksek Mahkeme de bu duruma, yönetim sistemini sarmış olan görevi suistimal uygulamalarının kökü kurtulmadan İslami bankacılık ve finansın Pakistan'da gerçek anlamda uygulamaya konulamayacağını ifade ederek atıfta bulunmuştur. Uluslararası hâle gelme hızına ayak uydurmaya yönelik özelleşme isteği, yerel finans kurumlarının rekabet gücünü arttırmıştır. Dolayısı ile hükümetin ekonomiyi İslamileştirme doğrultusunda ilerlemesi durumunda, sermayenin ve yabancı yatırımın çok ciddi düzeylerde ülke dışına kaçması yönünde bir korku söz konusu olmuştur.

Yukarıda sözü geçen nedenlere yönelik genel bakış, ekonominin İslamileştirilmesinin önündeki engellerin ya toplumsal ya da yönetim ile ilgili olduğu çıkarımını yapmakta yardımcı olmaktadır. Dolayısıyla en azından yakın gelecekte bu engellerin ortadan kaldırılması olasılığı, doğaları gereği çok da yüksek görünmemektedir. Ancak halkın çoğunluğunun dindar bir yönelime sahip olduğu göz önünde bulundurulduğunda, halkın İslamcılara verdiği destek ve İslami finans ve bankacılığa gösterdiği ilgi, alternatif bir sisteme yönelik arzunun da var olduğunun yüksek sesli bir ifadesidir. Potansiyel mevcut olmakla birlikte azim henüz mevcut değildir. Eğer ülke yönetimi, ülkenin kuruluşundan bu yana gerekli politikaların uygulanmasına gerekli düzeyde ilgi göstermiş olsaydı yalnızca İslami finans endüstrisi çeşitli şekillerde gelişip serpilmele kalmaz genel olarak ekonominin İslamileştirilmesi de bugüne kadar gerçekleştirilmiş olurdu. Faizi ortadan kaldırmak için dışa yönelik bağımlılıkta yaşanacak bir düşüş, kendi başına yerel endüstriye destek sağlamış ve kendi kendine yeterlilik de verimliliği arttırmış olurdu. 1980'li yıllarda başlamış olan zekâtın toplanması uygulaması, ülkenin yoksulluğunun

azaltılması yönündeki hedeflerini gerçekleştirmesine yardımcı olurdu. Tüm dünyanın karşı karşıya kaldığı son kredi darlığı dalgasından zarar görmeden çıktığı için daha sürdürülebilir bir finans biçimi olduğu kabul edilen İslami finans da ülkede daha istikrarlı bir bankacılık sisteminin oluşturulmasına yardımcı olabilirdi.

Bugüne kadar hedefler ancak kısmi olarak gerçekleştirilebilmiş olsa da bugüne kadarki yolculuk yorucu olmakla birlikte üretken bir yolculuk olmuştur. Pakistan toplumunun eşsiz doğası ve ülkenin köklerinde beslenip geliştirilen dinî politik ekonomi, bazı parçaları değil tamamı İslami olan bir ekonomik sistemi uygulama ve sergileme doğrultusunda altın bir fırsat sunmaktadır. Tüm sisteme her noktadan dâhil edilen İslami finans kurumları, hayatta kalmak ve ilerleme kaydetmek için yönetimden güçlü bir destek görmeye ihtiyaç duymaktadır. Ülkenin yasama sistemine ek olarak hükûmetin desteği kilit bir öneme sahiptir ve Pakistan ekonomisinin ve finans sektörünün İslami dönüşümü sürecinde yüzeysel değil çok asli bir yere sahiptir.

Sonuç

Özünde İslam dinî durağan değildir aksine dinamiktir ve hem bir yaşam tarzı hem de tek tanrılı bir tapınma biçimi dolayısıyla da donmuş bir sistemden ziyade yaşayan bir gerçekliktir. İslami yönetim şekli de politik felsefe açısından bakıldığında, Batılı demokrasinin antitezinin ta kendisidir. İslam, halk egemenliği felsefesini kabul etmez ve bunun aksine yönetim biçiminin temellerini, Allah'ın egemenliği ilkesine dayandırır (İslam'da Politik Teori). Ülkenin köklerinde, Müslümanlar için ayrı bir ülke kurma arzusu yani iki ulus kuramı yatmaktadır ve Pakistan bu dünya üzerinde ortaya çıkarken köklerinde taşıdığı İslami yönetim şekli ile birlikte gelmiştir. Cinnah'ın yeterince uzun yaşayamamış ve İslami bir Pakistan hayalinin onun yaşam süresi içerisinde gerçekleştirilememiş olması, kaderin bir cilvesidir çünkü çiçeği burnunda Pakistan, ciddi coğrafi, bölgesel ve kültürel zorluklarla karşı karşıya gelmek zorunda kalmıştır. Pakistan'ın İslamileştirilmesi çağrısında

bulunan sesler, gözü pek âlimler ve İslamcı siyasi partilerden kaynaklı bir şekilde bağımsızlığın kazanılmasından kısa bir süre sonra yükseltilmeye başlamıştır. Mevduci ve Cemaat-i İslami, bu seslerin öncüleri olmuştur. Hedeflere Yönelik Önerge'nin meclisten geçirilmesi ve 1973 yılında Pakistan'ın bir İslam Cumhuriyeti olduğunu ilan eden İslami bir anayasanın kabul edilmesi, bu isimlerin ihtişamlı bir başarısı olmuş ve bunun ardından Ziya'nın yönetiminde geçirilen on bir yıl ile ülkenin İslamlaştırılması süreci sürat kazanmıştır. İslami finansal altyapısının oluşturulması da benzer bir kadere sahip olmuştur. Ziya, her ne kadar bu çabalar bölük pörçük ve bağlantısız olsa da ülke ekonomisinin İslamlaştırılması doğrultusunda çaba göstermiştir. Pakistan'daki üst mahkemelerin özen ve azmi de her ne kadar sistemde gerçek bir değişiklik yaratmayı başaramamış olsa da ekonominin İslamlaştırılmasına katkıda bulunmuştur. Sonradan gelen hükûmetlerin gevşek ilgisi dolayısıyla daha önce sahip olunan itici gücün tamamı boşa gitmiş ve nihayetinde her şey bir köşeye atılmıştır. Ülkenin ekonomisini İslamlaştırma çabası içerisinde Pakistan, komite üstüne komite ve önerge üstüne önerge ile boğuşmuş ancak yine de pratik düzleme gelindiğinde her şey kocaman bir sıfıra dönmüştür. Dolayısı ile tüm bu çabaların sınırlı bir başarıdan başka hiçbir şey üretmediği ve tam olarak İslami bir sistemin asla gerçekleştirilemediği ancak yine de bu sistemin beraberinde getirdiği İslami finans altyapısının paha biçilemez bir kıymete sahip olduğu söylenebilir. Köklerinde İslam'ın özü yatarken yönetimler, sağ ile sol arasında salınıp dururken toplumsal doku dinî gelenekler ile yoğrulmuşken ve güçlü bir İslamcı yeniden doğuş hareketi ekonominin İslamlaştırılması için çok sayıda dalgaya güç vermişken yine de ülkenin kaderinde, bugün Pakistan'ın kendine has finansal mozaiğinin de işaret ettiği üzere muhtemelen ana akım faiz temelli finansın görülebilir gelecekte ülkedeki baskın konumunu sürdüreceği ikili bir sistem var gibi görünmektedir.

Kaynakça

- Ahmad, K. (2004). Islamizing the economy: The Pakistan experience. R. M. Hathaway ve W. Lee (Ed.). *Islamization and the Pakistani economy* içinde (ss. 37-44). Washington D.C.: Woodrow Wilson International Center for Scholars.
- Ahmed, I. (2004). Pakistan, democracy, Islam and secularism: A phantasmagoria of conflicting Muslim aspirations. *Oriente Moderno, Nuovaserie, Anno, 23(84)*, 13-28.
- Anjum, M. I.ve Sagro, P. M. (2017). A brief history of Pakistan's economic development. *Real-World Economics Review*, 80, 171-178.
- Anwar, S., Abbas, Q. ve Ashfaq, M. (2017). *Introduction to the economy of Pakistan*.
- Bowering, G. (2015). *Islamic political thought: An introduction*. New Jersey-Oxfordshire: Princeton University Press.
- Choudhury, M. A. (1997a). Theory and practice of Islamic political economy. M. A. Choudhury (Ed.). *Islamic political economy in capitalist-globalization, an agenda for change* içinde. Kuala Lumpur, Malaysia: Utusan Publications.
- Choudhury, M. A. (1997b). *Studies in Islamic social sciences*. London: New York: Macmillan.
- CII. (1980). *Elimination of interest from the economy*. Islamabad: Council of Islamic Ideology.
- Falcon, W. P. ve Stern, J. J. (1971). Pakistan's development: An introductory perspective. W. P. Falcon ve G. F. Papanek (Ed.). *Development policyII- The Pakistan experience* içinde (s. 4). Cambridge: Harvard University Press.
- Fasih-Uddin ve Sawati. (2009). *Pakistan's economic journey*. Islamabad: Institute of Policy Studies (IPS).
- FSC. (1992). *Judgement on riba*. Lahore: PLD Publishers.
- Ghosh, B. (1997). The ontology of Islamic political economy: A metatheoretic analysis. M. A. Choudhury (Ed.). *Islamic political economy in capitalist-globalization* içinde. Penang, Malaysia: Universiti Sains Malaysia: Utusan Publications and Distributors Sdn.
- Haqqi, A. R. (2015). The philosophy of Islamic political economy: Introductory remarks. *Journal of Islamic Studies and Culture*, 3(1), 103-112.
- Hassan, M. (2007). The Islamization of the economy and the development of Islamic banking in Pakistan. *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, 1(2), 92-109.
- Hathaway, R. M. (2004). Introduction. R. M. Hathaway ve W. Lee (Ed.). *Islamization and the Pakistani economy* içinde (ss. 1-9). Washington D.C.: Woodrow Wilson International Center for Scholars.
- Hussain, I. (2009). The role of politics in Pakistan's economy. *Journal of International Affairs*, 63(1), 1-18.
- Hussain, I. (2010). Pakistan's growth experience. *Business Review*, 5(2), 11-33.
- Kennedy, H. C. (2004). Pakistan superior courts and the prohibition of riba. R. M. Hathaway ve W. Lee (Ed.). *Islamization and Pakistani economy* içinde (ss. 101- 117). Washington: Woodrow Wilson International Center for Scholars Asia Program.

- Khan, F. (2015). *Islamic banking in Pakistan: Shariah compliant finance and the quest to make Pakistan more Islamic*. New York: Routledge.
- Khan, M. A. (1994). The philosophical foundations of Islamic political economy. *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 13(3).
- Khan, M. M. ve Bhatti, M. (2008a). The impact of the supreme court judgement of 1999 and 2002 on riba (interest) on the IBF movement in Pakistan (1999-2007). *Developments in Islamic banking: The case of Pakistan*, 158-180.
- M. M. Khan ve M. Bhatti (Ed.). *Developments in Islamic banking: The case of Pakistan* içinde (ss. 158-180). Hampshire, NewYork: Palgra ve Macmillan.
- Khan, M. M. ve Bhatti, M. I. (2008b). The causes of the failure of Islamic banking and finance in Pakistan. M. M. Khan ve M. I. Bhatti (Ed.). *Developments in Islamic banking: The case of Pakistan* içinde (ss. 181-198). Basingstoke, Hampshire, New York: Palgrave Macmillan.
- Maududi, S. A. (1958). *Economic system of Islam*. Lahore: Islamic Publications Ltd.
- Maududi, S. A. (1984). *Economics system of Islam*. Lahore: Islamic Publications Ltd.
- Misra, A. (2006). MMA democracy interface in Pakistan: From natural confrontation to co-habitation? *Strategic Analysis, Institute for Defence Studies and Analyses*, 30(2), 389-391.
- Nasr, S. V. (1994). *The vanguard of the Islamic revolution: The Jama'at-i-Islami of Pakistan*. Berkley: University of California Press.
- Nasr, V. (2004). Islamization, the state and development. R. M. Hathaway ve W. Lee (Ed.). *Islamization and the Pakistani economy* içinde (ss. 101-117). Washington D.C.: Woodrow International Center for Scholars.
- Pakistan. (2018). *Economics survey 2017/18*. Islamabad: Economic Advisor's Wing, Ministry of Finance.
- Salleh, M. S. ve Rosdi, M. S. (2014). Islamic political economy: A special reference to the use of tahaluf siyasi in the State of Kelantan, Malaysia. *American International Journal of Contemporary Research*, 4(5), 118-130.
- SBP. (2002). Islamization of financial system in Pakistan. *State Bank of Pakistan annual report FY02* içinde (ss. 190-198). Karachi: State Bank of Pakistan.
- Sherani, S. (2017). *Institutional reforms in Pakistan; The missing piece of the development puzzle*. Islamabad: Friedrich-Ebert-Stifung (FES).
- Thomson Reuters. (2016). *Pakistan Islamic finance report 2016: Innovation at Asia' across roads*. Thomson Reuters.
- Waseem, M. ve Mufti, M. (2009). *Religion, politics and governance in Pakistan*. Working Paper No. 27-2009. Birmingham: University of Birmingham.
- Wilson, R. (2008). Foreword. M. M. Khan ve M. I. Bhatti (Ed.). *Developments in Islamic banking: The case of Pakistan* içinde (ss. xv-xvi). Basingstoke, Hampshire, New York: Palgrave Macmillan.
- Zaidi, N. A. (1988). *Eliminating interest from banks in Pakistan*. Karachi: Royal Book Company.



MUHAMMED HAMİDULLAH

1908-2002

Hindistanlı önemli İslam tarihçisi.

Muhammed Hamidullah, 1908'de Hindistan'ın Haydarâbâd şehrinde dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini babasından almış, daha sonra Câmia Nizâmiye'de dinî eğitimini yüksek derece ile tamamlamıştır. Sorbone Üniversitesi'nde "İslam Peygamberi ve Hülefa-i Raşidîn Döneminde İslam Diplomasisi/ Savaş Mektupları" başlıklı bir doktora tezi daha hazırlamıştır. Ülkesine döndükten sonra 1936-46 yılları arasında Osmaniye Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde, İslam hukuku ve devletler hukuku profesörü olarak görev yapmıştır. 1948 yılında Haydarâbâd Nizamîliği'nin işgali ile birlikte Hamidullah, "Haymatlos" (Vatansız) sıfatıyla Paris'e yerleşmiş ve 1954'te burada bulunan Centre National des Recherches Scientifiques'de araştırmacı olarak çalışmaya başlamıştır. Emekli olduğu 1978 yılından sonra da burada araştırmalarına devam etmiştir. Bir dönem Türkiye'de çeşitli üniversitelerde dersler veren Hamidullah 17 Aralık 2002'de 94 yaşında iken ABD'nin Pennsylvania şehrinde vefat etmiştir.

Hamidullah'ın, siyer ve İslam tarihi alanlarına dair ortaya koyduğu bakış açısı, kaleme aldığı eserleri ve serdettiği teklifleri, onun günümüzde İslam tarihçiliğinin yeni siması olmasının ötesinde modern dönemde bir Müslüman âlim

portresi çizmesi itibarıyla de ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Onun tümdengelim yöntemini dikkate alarak ilimlere odaklanması yani ilimleri, bütünü parçaları olarak gören yaklaşımı, ilimlere interdisipliner yaklaşımı, bilimsellikten ödün vermeyen yazım biçimi, Doğu'nun ve Batı'nın her yönüyle mezc edilerek itidal çizgisinde vasatı temsili gibi hususiyetleri, mezkûr portreyi temsil etmesinin sadece birkaç cihetidir. İşte, bütün bunlardan dolayı, Hamidullah'ın ilim adamlığı Haydarâbâd ile Hint havzasının, Paris ile Avrupa'nın, İstanbul ile Anadolu'nun birikimini ve tecrübesinin üzerine inşa olmuştur. Bu inşa onun meseleleri ele alışında geleneksel ile modernin, klasik ile çağdaşın, eski ile yeninin arasında her ikisinin de birbirlerini tamamlayan unsurlar olduğunun sarıh bir formunu almıştır.

Hamidullah'ın üstlendiği kritik rollerden birisi Müslümanların Modernite ile karşılaştıklarında yaşadıkları sancılı geçişe dair çözümler üretmesidir. Bu süreçte özellikle devlet aygıtını yönetenler çoğunlukla Avrupa'ya göre (muhafazakâr modernleşme çabaları) veya Avrupa için (Batıcı modernleşme çabaları) olmak üzere Batılılaşmacı akımlar üzerinden devleti yönetmeye çalışmışlardır. Ancak

Yaşadığı Yerler: Haydarâbâd, İstanbul, Erzurum, Paris, Cenevre, Jacksonville

Görev Yaptığı Kurumlar: Sorbone Üniversitesi, Osmaniyeli Üniversitesi, Centre Nationaldes Recherces Scientifiques

Önemli eserleri: İslam Peygamberi, İslam'da Devlet İdaresi, İlk İslam Devleti

Hamidullah, ne Avrupa'ya göre ne de Avrupa için tavır almaktan ziyade kendi tecrübelerinden ve birikimlerinden beslenerek Avrupa'yı da insanlığın tecrübelerinden bir tecrübe olarak görerek İslam dünyasının karşı karşıya kaldığı meydan okumalar karşısında İslam'ın temel esasları ve Hz. Peygamberin en güzel örneği (üsve-i hasene) merkezinde meseleleri yeniden ele almaya gayret göstermiştir. Hamidullah Müslüman yöneticilerin imparatorluktan ulus-devlete geçiş sürecinde devletin hukukunda İslam hukukunu, siyaset ve idare uygulamalarında İslam'ın siyasi ve idari ilkelerini, eğitim sisteminde İslam eğitim sistemini, iktisadi kararlarında ise İslam iktisadının ilkelerini merkeze alarak yönetimlerini inşa etmelerini teklif etmektedir. Diğer taraftan Avrupalı yöneticiler için ne kapitalizmin ne sosyalizmin ne de ulus-devlet sürecinin kendileri başta olmak üzere tüm insanlık için münasip olmadığını, dolayısıyla İslam Peygamberinin örneği ve İslam'ın mükemmel sistemine ayak uydurmaları gerektiğini ilmi çalışmalar ile ortaya koymaktadır.

Ömrünü İslam araştırmaları, İslam'ın tebliği ve sadece Müslümanların değil esasen tüm insanlığın 20. asırda karşı karşıya geldikleri sorunların üstesinden

gelmeleri konusunda yoğun bir ilmi çaba ile geçiren Hamidullah, İslam ve İslam'ın ilgili alanlarına dair İngilizce, Fransızca, Almanca, Arapça ve Urduca dilleri başta olmak üzere yedi dilde 1000 makale ve 174 kitap yazmıştır. Bu eserlerin konuları siyer, fıkıh, hadis, tefsir, dinler tarihi, coğrafya, eğitim tarihi, bilim tarihi, dil bilimleri, güzel sanatlar gibi alanlara şamildir. Bunlar arasında en önemlileri İslam'da Devlet İdaresi, İslam Anayasa Hukuku, İslam'a Giriş, Hz. Peygamberin Savaşları, İslam Peygamberi, İlk İslam Devleti, Muhtasar Hadis Tarihi, Kur'an-ı Kerim Tarihi, Aziz Kur'an (Kuran Tercümesi), Bahawalpur Hutbeleri (İslam'ın Doğuşu)'dur. Bu eserlerdeki bütünlük ve itidali takip etmek gerekmektedir. Ancak Hamidullah'ın bir yerde sabitkadem bir şekilde kalarak teorilerini yeterince derinleştirememesi, teorilerini tartışan ve geliştiren talebeler yetiştirememesi ve kurumlar ihdas edememesi durumu, bu bütünlüğün yeterince gündem edilmesini engellemiştir. Hamidullah'ı takip etmek, onun bu noktadan itibaren yürüyerek modern düşünce ile bütünlüklü mücadele etmeyi ve Doğu ve Batı'nın aşırı düşünceleri karşısında İslam'ın da hedeflediği itidal çizgisinde kalarak bütünlüklü çözümler üretmeyi gerekli kılmaktadır.



The Muslim Outlook

Hindistan bağımsızlık mücadelesine destek veren İslami günlük gazetedir.

Kuruluş Tarihi: 1922-1932

Bulunduğu Yer: Lahore

Önemli İsimler: Maulv Nur-u-Haq

Etkisi: Hindistan'da Müslümanların siyasi olarak bağımsızlık mücadelesi verdiği dönemde emperyalist güçler ile mücadele vermeleri, İslami yayıncılığın ortaya çıkmasına ve İslami bilincin gazeteler üzerinden aktarılmasına ortam oluşturmuştur.

1922 yılında Lahore'da kurulan The Muslim Outlook gazetesi, Hindistan'da kurulan İngilizce yayım yapan ilk günlük İslami gazetedir. Bu gazetenin esas amacı; Müslümanların Hindistan içerisinde haklarını arayabilecekleri bir platform oluşturmaktır. Çoğu zaman hak arama şeklinde gerçekleşen bu yayım süreci ilk olması bakımından önemlidir. İlk yıllarında özellikle kuzeybatı Hindistan'da büyük etki uyandıran gazete, günlük 1800 baskı yapmıştır. Hindistan'daki ilk İslami yayıncılık olarak değerlendirilen The Muslim Outlook gazetesi, kullanılan kağıt ve yöntem bakımından modern tekniklerle yayımlanması bakımından önemlidir.

The Muslim Outlook isimli günlük gazetenin bu dönemde yürüttüğü önemli siyasi görevler de vardı. Özellikle 1924-1937 arası dönemde Hindistan Müslümanlar Birliği'nin sözcüsü ve en önemli medya destekçisi konumundaydı. İslami yayıncılığın ilk dönemlerine tekkabül eden bu dönemde Müslümanlar için bu görevi yapan iki önemli yayım vardı. İlki, The Muslim Outlook, ikincisi ise İnqılap isimli gazetedir. Simon

Komisyonu'na Müslüman halkın taleplerini iletmek, Nehru raporuna karşı Müslümanların özellikle siyasi haklarını garanti altına almayı amaçlayan "Cin-nah'ın 14 İlkesi" isimli bildirisine destek vermek bunlardan bazılarıydı. Aynı zamanda Muhammed İkbal'in "Allahabad Bildirisi"ni yayımlamak, Şeyh Abdullah ve Ghulam Abbas tarafından yürütülen Keşmir Hareketi'ne destek vermek gibi siyasi faaliyetleri meşrulaştırma ve halk nezdinde uyanışı sağlama görevini üstlenmiştir.

The Muslim Outlook'un en temel katkısı özellikle 1920'li yıllarda Hindistan Müslümanlar Birliği'nin ve Pakistan ve Keşmir hareketlerinin aktif bir şekilde mücadele verdiği dönem tahlil edildiğinde daha iyi anlaşılabilir. Bu dönem esas itibarıyla Hindistan'da Müslümanların siyasi olarak bağımsızlık mücadeleleri verildiği dönemdir. Müslümanların Hint Alt Kıtası'nda emperyalist güçler ile mücadele vermeleri, İslami yayıncılığın ortaya çıkmasına ve İslami bilincin gazeteler üzerinden aktarılmasına imkân sağlamıştır.

Hint Alt Kıtası Çağdaş Müslüman Düşüncesi Kronolojisi

- 1707 *Evrenzib'in ölümü.* Evrenzib'den sonra Babür İmparatorluğu uzun süreli bir çöküş dönemine girdi.
- 1740 İngiliz egemenliği. 1613'te Hindistan'a ayak basan İngiliz Doğu Hindistan Şirketi, kısa bir süre sonra Pakistan ile birlikte tüm Batı Hindistan'ı ele geçirdi ve İngiltere'nin bir eyaleti yaptı.
- 1757 *Babür yönetimi çöküyor.* Robert Clive, Plassey Savaşı'nda Bengal hükümdarını yendi ve kendi adamını tahta yerleştirdi. Son Babür İmparatoru Bahadur Şah, Doğu Hindistan Şirketi tarafından 1762'de öldüğü Babür yönetimine resmî bir son verilerek Rangoon'a sürüldü ve sınır dışı edildi.
- 1799 *Mysore hükümdarı Tipu öldü.* Mysore Hükümdarı Tipu Sultan, Seringapatam'ı İngilizlere karşı savunurken savaşta öldü.
- 1818 *Serampore Koleji kuruldu.* Hindistan'da hâlâ işlevsel en eski eğitim kurumu olan Howrah'daki Serampore Koleji, Batı Bengal'de kuruldu.
- 1835 İngilizleştirilmiş bir Hintli sınıf oluşturuluyor. Macauley, Eğitimde Bir Dakika'da, eğitilmiş ve İngilizleştirilmiş bir Hintliler sınıfı oluşturmak için dili İngilizce olan bir eğitimi savundu. Genel Vali Lord William Bentinck, hükümetin İngilizce öğretimi için daha iyi düzenlemeler yapmasının en büyük yükümlülüğü olduğuna ve ayrıca eğitim amacıyla tahsis edilen tüm fonların tek başına İngilizce eğitiminde de en iyi şekilde kullanılacağına dair bir karar verdi.
- 1836 *Hindistan Ulusal Kütüphanesi kuruldu.* Şu anda ülkedeki en büyük hacimli kütüphane olan Hindistan Ulusal Kütüphanesi kuruldu.

- 1846 *Cammu ve Keşmir satıldı.* Dogra Hükümdarı Maharaja Gulab Singh, Amritsar Antlaşması'nı imzaladıktan sonra Doğu Hindistan Şirketi'nden Cammu ve Keşmir bölgesini satın aldı.
- 1857-1858 *Sömürgeciliğe isyan.* İsyân veya İlk Kurtuluş Savaşı, tarihî bir dönüm noktasına işaret eder. Devam eden bölünme olaylarında yüz binlerce kişi öldü. İsyân resmen Temmuz 1858'de sona erdi. Bu, Hindistanlıların aynı yıl topraklarını ve özgürlüklerini kazanma girişimleriydi. İngiliz Doğu Hindistan Şirketi dağıldı ve Parlamento İngiliz Hindistan'ını doğrudan kontrol altına aldı.
- 1849 İlk gazete çıktı. Delhi doğumlu Syed Muhammad Azim, 1849'da bugün Pakistan'da yayımlanan ilk gazete olduğuna inanılan Lahore Chronicle'i kurdu.
- 1857 Üniversiteler kuruluyor. Her yıl binlerce mezun veren Mumbai, Kalküta ve Madras'taki üniversiteler kuruldu.
- 1858 *Hint İsyânının Sebepleri yazıldı.* Sir Seyyid Ahmed Khan, 1857 yılında isyana yol açan şeyleri açıkladığı Urduca ünlü Asbab e Baghawat e Hind (Hint İsyânının Sebepleri) broşürünü yazdı. Bu broşür daha sonra iki arkadaşı tarafından İngilizceye çevrildi.
- 1860 İlk tıp fakültesi kuruldu. Ülkede, bağımsızlık dönemindeki tek tıp fakültesi olan Kral Edward Tıp Üniversitesi (KEMU) Lahor'da kuruldu.
- 1864 *Modern okullar açılıyor.* Lahor Hükûmet Koleji ve Forman Hristiyan Koleji Lahor'da kuruldu.
- 1866, 30 Mayıs *Dar'ül-ulûm-i Diyûbend kuruldu.* Esasta geleneksel eğitim sistemini benimseyen Diyûbend Dar'ül-ulûmu, Hindistan'da o zamana kadar geçerli olan üç değişik dinî eğitim geleneğini (Delhi, Leknev, Haydarabad) birleştirmeye ve bir denge kurmaya çalışmıştır. Diyûbendîler kendilerini Ehl-i Sünnet esasları üzerine eğitim ve öğretim yapan bir kurum olarak tanımlarlar. 1857 yılından sonra Hindistan'da meydana gelen olaylardaki rolü dikkate alındığında Diyûbend Dar'ül-ulûmu'nun bir eğitim müessesesinden çok bir düşünce akımı ve hareket merkezi olarak dikkat çektiği görülmektedir.

- 1872 *Lahor Kütüphanesi kuruldu.* Lahor'da kurulan kütüphane daha sonra 1988'de Pencap Üniversitesi'ne bünyesine alındı ve o zamandan beri Pencap Üniversitesi Kütüphanesi olarak biliniyor. Çok sayıda kitap ve dergi ile binlerce el yazması koleksiyonuna sahip olan kütüphane Pakistan'ın en zengin kütüphanesidir.
- 1875 *Aligarh İslam Üniversitesi kuruldu.* Modernist düşünür Sir Seyyid Ahmed Han tarafından Mohammedan Anglo-Oriental College adıyla kuruldu. Kolej, 1920'de Aligarh İslam Üniversitesi adını aldı.
- 1876 *Muhammed Ali Cinnah doğdu.* Pakistan'ın kurucu babası önemli siyaset ve fikir adamı Muhammed Ali Cinnah, Karaçi'de doğdu.
- 1882 *Pencap Üniversitesi kuruldu.* Öğrenci sayısı bakımından şu anda Pakistan'ın en büyük üniversitesi olan Pencap Üniversitesi kuruldu.
- 1884 İslam'ı Himaye Encümeni kuruldu. Mevlana Gazi Hamid-ud-Din, bir grup yurtsever küçük bir toplantıya davet etti ve İslam'ı Himaye Encümeni'ni kurdu. Cemiyet, Hristiyan misyonerlerin ve Hindu vaizlerin vaaz ve propagandasına karşı koymak için İslami değerleri yaymayı amaçladı.
- 1884 *Pencap Halk Kütüphanesi kuruldu.* Babür döneminin tarihî bir binası olan Baradari Nawab Vazeer Khan'da Pencap Halk Kütüphanesi kuruldu. Kütüphanede şu an 300.000 kitap ve dergi ve 1.000'den fazla nadir el yazması bulunuyor.
- 1885 *Hindistan Ulusal Kongresi kuruldu.* Hindistan bağımsızlık mücadelesini yürüten ana aktör olan Parti, 1885 yılında A. O. Hume tarafından kurulmuştur. Merkez sol eğilimli olan Parti, uzunca yıllar iktidarda kalmıştır.
- 1885 *Sindh İslam Medresesi kuruldu.* Güney Asya'nın hizmet veren en eski eğitim kurumlarından biri olan Sindh İslam Medresesi, 1885'te Karaçi'de Hassan Ali Efendi tarafından kurulmuştur.
- 1893-1894 *Punjab Observer gazetesi yayıma başladı.* Ünlü gazete Punjab Observer iki haftada bir İngilizce-Urduca yayın yapacak şekilde kuruldu. Urduca edebiyatının önde gelen isimlerinden Sir Abdul Kadir, editörlük görevini 1898'den 1904'e kadar sürdürdü.

- 1894 *Nedvetü'l-ulema kuruldu.* Hindistan'da İngiliz hâkimiyetinin yerleşmesinden sonra Müslümanların giderek sosyal, ekonomik, siyasal alanlarda gerilemesi ve eğitim sisteminin yerini Batı eğitim sisteminin almaya başlaması üzerine Muhammed Ali Mongerî Kanpûrî önderliğinde bir kısım Hindistan uleması tarafından bir âlimler cemiyeti olarak kuruldu.
- 1898 *Seyyid Ahmed Han vefat etti.* Hindistanlı tanınmış fikir adamı ve yazar olan Ahmed Han, 19. yüzyıl Avrupa akılcılığı ve tabiat felsefesinin geniş ölçüde tesirinde kalmıştır. İnanç sistemlerini değerlendirirken “tabiata uyma” ilkesini kabul etmiş ve İslam'ın bu ölçüye en çok uyan din olduğu sonucuna varmıştır.
- 1898 *Urduca Edebiyatının Yeni Ekolü basıldı.* Şeyh Abdul Kadir'in yazdığı Urduca Edebiyatı'nın Yeni Ekolü adlı ünlü kitap Lahor'da basıldı.
- 1898, 2 Kasım *Dar'ül-ulûm eğitime başladı.* Merkezini Kanpûr'dan Leknev'e taşıyan Nedvetü'l-ulema, İslami eğitimle ilgili tasarılarını gerçekleştirmek amacıyla Dar'ül-ulûm-i Nedvetü'l-ulema'yı öğretime açtı. Bu kurumda medrese müfredatı çağın ihtiyaçlarına göre revize edilmiştir. Ancak kurum daha sonra Diyûbend ve Aligarh karşısında 1947 sonrasında ciddi bir içe kapanma ve daralma yaşamıştır.
- 1900 *Yetimin Ağdı.* Muhammed İkbâl, İslami Himaye Encümeni'nde “Nalah-e Yetim” (Yetimin Ağdı) adlı şiirini okudu. Şiir büyük beğeni topladı ve kısa bir sürede tanınır oldu.
- 1901-1905 *İkbâl tanınmaya başlandı.* Allame İkbâl, Abdul Kadir'in (1874-1950) yeni dergisi Makhzan'da şiirler yayımlamaya başladı ve bir milliyetçi olarak tanınır oldu.
- 1903 *Mevdudi doğdu.* Önemli bir İslam düşünürü ve iyi bir yazar olduğu kadar dinamik bir hatip, güçlü bir siyasetçi, usta bir organizatör ve karizmatik bir lider olan Mevdudi yalnız Hindistan Alt Kıtası'nda değil bütün dünyada İslami uyanışın sembolü hâline gelmiştir. Hindistan'ın Haydarabad eyaletinde Evrengabad'da doğan Mevdudi, meşhur tarikat liderleri yetiştirmiş olan seçkin bir aileye mensuptur.

- 1904 İktbal'in Ekonomi Bilimi yayımlandı. Allame Muhammed İktbal Urduca'daki ilk kitabı Ekonomi Bilimi'ni yayımladı.
- 1903 *Tibet'e İngiliz Seferi*. Çin'in Tibet üzerindeki etkisini arttırması sonrasında Tibet güçleri ile Çin arasında çatışmalar çıkmıştır. Bunu fırsat bilen Lord Curzon, Tibet'e bir harekât düzenlemiştir. 1904 yılında Tibet ile İngiltere arasında ticaret anlaşması yapıldı.
- 1904 *Urdu-i-Mu'alla dergisi yayımlandı*. Aligarh'tan Mevlana Hasrat Mohani, ülkenin yazarlarının katkıda bulunduğu, hafızlık olarak yayımlanan ve en iyi edebî-politik-siyasal dergi olan ünlü Urdu-i-Mu'alla dergisini yayımlamaya başladı. Mayıs 1951'de öldüğü sırada Hilafet Hareketi günlerinden bu yana seçkin yol arkadaşı Sardar Abdur Rab Nishtar: "Haşrat büyük bir şair, büyük bir politikacı, büyük bir okuyucuydu ama her şeyden önce büyük bir adamdı" diyerek onu övmüştür.
- 1905, 16 Ekim *Bengal'in bölünmesi*. 1854'te eyalet statüsüne kavuşan Bengal, gittikçe artan idari güçlükleri giderebilmek için 1905'te çıkarılan bir kanunla Doğu Bengal-Bihar-Orissa ve Batı Bengal-Asam olmak üzere iki ayrı eyalete ayrıldı.
- 1906, 30 Aralık *Müslüman Birliği kuruldu*. 1906 sonbaharında Leknev ve Simla'da toplanan önderler, Nevvâb Muhsinü'l-Mülk ve III. Ağa Han tarafından çerçevesi çizilen yeni bir siyasi parti kurma fikrini tartıştılar. Daha sonra Nevvâb Sâlimullah bu amaçla bir proje hazırladı ve Aralık 1906'da da Müslüman Eğitim Konferansı için Dakka'da toplanmış bulunan önderler, Hindistan Müslümanları Birliği'nin kurulduğunu ilan ettiler; Ağa Han başkanlığa, Muhsinü'l-Mülk ile Vikârü'l-Mülk de sekreterliklere getirildiler.
- 1909 *Hindular ile Müslümanlar ayrışıyor*. Muhammed İktbal, Munshi Ghulam Qadir Farrukh'a yazdığı bir mektupta, kişisel görüşlerine aykırı olarak "Hindular ve Müslümanlar için ortak bir politika oluşturmanın çok zor olduğunu" çünkü "temel kültürlerinin farklı olduğunu" ve "Müslümanların kimliklerini Hindu çoğunlukta kaybetmek istemediklerini" yazmıştır.

- 1909 *Hindistan Vatan Yönetimi yayımlandı.* Mahatma Gandhi, Hindistan ziyareti sırasında Hindistan Vatan Yönetimi (Hind Swaraj) başlıklı bir broşür yayınladı.
- 1911, 12 Aralık *Başkent, Delhi'ye taşındı.* İngiltere hükûmeti başkenti, Kalküta'dan Delhi'ye taşıdı.
- 1911 *Bengal'in bölünmesinden vazgeçildi.* 1905'te çıkarılan bir kanunla Doğu Bengal-Bihar-Orissa ve Batı Bengal-Asam olmak üzere iki eyalete ayrılan Bengal'in bölünmesine Hindular şiddetle karşı çıktılar ve bunun önlenmesi için yoğun bir protesto faaliyetine giriştiler. Hinduların bu gayretleri sonunda başarılı oldu ve 1911'de İngiliz Hindistan hükûmeti 1905 Kanunu'nu iptal etti.
- 1913 *Tagore Nobel Edebiyat Ödülü'nü kazandı.* 1861'de soylu bir ailenin çocuğu olarak Kalküta'da dünyaya gelen Rabindranath Tagore hukuk okumak üzere gittiği Londra'da İngiliz edebiyatıyla tanıştı. Hint edebiyatının önemli isimlerinden birisi olan Tagore, Gora isimli eseriyle Nobel Edebiyat Ödülü'nü aldı.
- 1913-1920 *İpek Mektup Hareketi.* Diyûbend liderleri tarafından organize edilen ve Hindistan'ı, Osmanlı Türkiye'si, İmparatorluk Almanyası ve Afganistan ile bir araya gelerek İngiliz yönetiminden kurtarmayı amaçlayan İpek Mektup Hareketi (Tehreek-e-Reshmi Rumal), Ubaidullah Sindhi tarafından kurulmuştur. Hareket, mektuplar üzerinden organize edildiği için bu ismi almıştır.
- 1914 *Şibli Numani vefat etti.* 1857 Yılında Hindistan'ın Azamgarh kasabasında dünyaya gelen Hindistanlı âlim ve tarihçi Şibli Numani fıkıh, hadis ve siyer konularında etkili çalışmalar yapmıştır.
- 1914 *Urduca'nın Kuralları yazıldı.* Popüler olarak Urducanın Babası (Baba-e-Urdu) olarak bilinen Molvi Abdul Haq, ünlü eseri Urducanın Kuralları (Qawaid-e-Urdu'yu) isimli eseri yazdı.
- 1915 *Mahatma Gandhi Hindistan'a döndü.* Modern Hindistan'ın kurucusu Gandhi, kendisine C. F. Andrews tarafından iletilen davet neticesinde Hindistan'daki siyasi danışmanı Gopal Krishna Gokhale'nin isteği üzerine Güney Afrika'dan Hindistan'a döndü. Gandhi döndükten sonra direniş hareketi hız kazandı.

- 1916 *Lucknow Paktı kuruldu.* Kongre ve Müslüman Birliği, bir dizi toplumsal olarak örgütlenmiş ve ağırlıklı seçim düzenlemesi üzerinde anlaştı.
- 1919 *Sömürge şiddeti artıyor.* Amritsar'da General Dyer, Gurkha birliklerine kapalı bir bahçede (Jallianwala Bagh) barışçıl bir gösteriye ateş açma emri verdi, 370 pusuya düşürülmüş protestocu öldürüldü, 1.000'in üzerinde kişi de yaralandı.
- 1919-1922 *Hindistan Hilafet Hareketi.* Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğünü ve hilafetin otoritesini savunmak üzere Hindistan'da oluşturulan dinî-siyasi hareket. Hilafet Hareketi bildirisi Bombay Konferansı'nda yayımlanmıştır. Hilafeti savunma konusu önce Türk sempatizanı olarak tanınan küçük bir grup tarafından ortaya atılsa da kısa bir zamanda geniş ufuklu fikirlere sahip bazı politikacılar tarafından da benimsenmiş ve Hindistan'da İngiliz idaresine karşı millî bir dava hâline gelmiştir.
- 1919 Kasım *Hint Ulemaları Cemaati kuruldu.* Hindistan'daki Diyûbend düşünce okuluna ait İslam âlimlerinin önde gelen örgütlerinden Hint Ulemaları Cemaati, 19 Kasım 1919'da kurulmuş ve örgütün ilk başkanlığına Müftü Kifayatullah seçilmiştir.
- 1920, 6 Eylül *Hicret fetvası.* Kurulduktan bir yıldan daha az bir zaman sonra Hint Ulema Cemaati, İngilizlere karşı gücü azalan Osmanlı Hilafeti'ni desteklemek için ünlü Ülkeyi Terk (tark-e-mawalat) fetvasını yayınladı.
- 1920 *Hindistan Hicret Hareketi.* I. Dünya Savaşı'ndan sonra doğan olumsuz sömürge koşullarından ötürü Ebul Kalam Azad ve Mevlana Muhammed Ali gibi etkili kişilerin de desteklediği Hintli Müslümanların Afganistan'a hicret etmelerini teşvik için ortaya çıkan hareket. Fikir, Mevlana Eşref Ali Thanvi, Mevlana Habib-ur-Rahman, Mevlana Abdul Rauf Danapuri, Pir Mehr Ali Şah ve Hakeem Ajmal Han gibi Müslüman âlimlerin çoğunluğu tarafından onaylandı. Ancak hareketin sonuçları facia olmuştur.
- 1920 *Jamia Millia Islamia kuruldu.* Yeni Delhi, Hindistan'da bulunan üniversite, İngiliz egemenliği sırasında Ebul Kalam Azad tarafından kuruldu. Hindistan'ın önemli ilim ve eğitim merkezlerinden birisidir.

- 1920 *Mevdudi'nin yayın faaliyetleri başlıyor.* Ebu'l Ala Mevdudi, haftalık Bijnore Medinesi'ne (U.P.) katıldı ve henüz 17. yaşını bitirmeden Jabalpure Tac'in editörü oldu. Daha sonra bu genç yaşında İslami bakış açısını temsil eden açık sözlü bir Müslüman gazetesi olan Jamiat gazetesinin günlük editörü oldu.
- 1922 İlk İngilizce Müslüman gazetesi yayımlanıyor. Muslim Outlook günlük bir gazete olarak yayıma başladı. Bu, bir Müslümanın sahip olduğu ilk günlük İngilizce gazeteydi ve Kuzeybatı Hindistan'daki Müslümanların duygularını dile getirme hedefi ile ortaya çıktı.
- 1923 *Pencap Ulusal İttihatçı Partisi kuruldu.* Mian Fazl-ı-Hussain ve Chhotu Ram, 1923'te Pencap Ulusal İttihatçı Partisi'nin temelini attı.
- 1923 İslam karşıtı Hindu hareketlere tepkiler. Seyyid Attaullah Şah Buhari, Shudi Sangthan hareketine (Hindular tarafından Müslüman karşıtı hareketler) karşı bir hareket başlattı.
- 1924 *Hindistan Bağımsızlık Beyannamesi İstanbul'da yayımladı.* 1923'te Rusya'dan Türkiye'ye taşınan Mevlana Ubaidullah Sindhi, Hindistan Bağımsızlık Beyannamesi'ni İstanbul'da yayımladı.
- 1924 *Tezkire tefsiri yazıldı.* Inayatullah Han Mashriqi, Nobel ödülüne aday gösterilen kutsal Kur'an'ın bilimsel bir yorumu olan ünlü kitabı Tazkirah'ı yazdı. Nobel ödülü komitesi ondan kitabı herhangi bir büyük Avrupa diline çevirmesini istediğinde, bunu yapmayı reddetti çünkü bunu Urduca dilini konuşan milyonlarca insana hakaret olarak değerlendirdi.
- 1924 *Hindistan Sosyalist Cumhuriyetçi Birliği kuruldu.* Yeni Delhi'deki Chandrasekhar Azad, Bhagat Singh, Sukhdev Thapar tarafından Yeni Delhi'deki Feroz Shah Kotla'da kurulan devrimci örgütün temel adı ve amaçları bir sarı kâğıda yazılmıştır. Bu sebeple Sarı Kâğıt birliği olarak da bilinir. Örgüt sonraki yıllarda Hindistan'daki sol partilerin temelini oluşturur.
- 1926 *Cemaat-i Tebliğ kuruldu.* Hint-Pakistan Alt Kıtası'nda kurulan ve ferdî takvayı savunan milletlerarası dinî cemiyet olan Cemaat-i Tebliğ, Mevlana Muhammed İlyas tarafından Delhi'nin güneybatısında yer alan Mevat'ta kuruldu.

- 1926 İkbâl, Pencap Yasama Meclisi'nde. Muhammed İkbâl, yeni Pencap Yasama Meclisi'nde Lahor vekili olarak seçildi, aktif siyasi hayatı başladı.
- 1927 Kasım *Simon Komisyonu*. 1919 tarihli Hindistan Hükûmet Yasası'nın 84. maddesi uyarınca Hindistan'da öz idarenin gerçekleştirilmesinde bir sonraki aşamayı belirlemek için on yılın sonunda bir yasal komisyon atandı.
- 1929 Ocak *Müslüman Konferansı toplandı*. Tüm partilerin katıldığı Müslüman Konferansı, Delhi'de Ağa Han başkanlığında toplandı. Konferans, Müslümanların taleplerini mümkün olan en açık şekilde ortaya koydu ve alınan kararlar, Müslümanların Nehru Raporu'na verdikleri cevap oldu.
- 1929 Mart *Cinnah'ın On Dört Noktası yayımlandı*. Cinnah, Tüm Hindistan Müslüman Birliği Konseyi'nde yapılan toplantıda Nehru Raporu'nu Hindu belgesi olarak nitelendirdi ve ünlü On Dört Noktası'nı sundu.
- 1929, 29 Aralık İlk İslami siyasi parti kuruldu. İslam Hürriyet Birliği (Majlis-e Ahrar-e İslam), Hindistan Yarımadası'nda dinî bir Müslüman siyasi parti olarak Lahor'da İngiliz Raj'ında kuruldu.
- 1930 *Yuvarlak Masa Konferansları başladı*. Konferanslar Eylül-Aralık 1931 ve Kasım-Aralık 1932'de devam etti.
- 1930 *Sivil itaatsizlik başlıyor*. Sivil itaatsizlik hareketi, Gandhi'nin meşhur tuz yürüyüşüyle başlıyor. Gandhi, Hindistan'da alınan Britanya tuz vergisine karşı 400 kilometrelik Tuz Yürüyüşü ile ülkesinin Britanya'ya karşı başkaldırmasına öncülük etti.
- 1930 Aralık İkbâl'in Allahabad konuşması. Muhammed İkbâl, 29 Aralık 1930 Pazartesi günü öğleden sonra Tüm Hindistan Müslüman Birliği'nin 25. yıllık oturumunda ünlü Allahabad konuşmasını yaptı.
- 1930 İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası yayımlandı. Muhammed İkbâl'in ıslahçı fikirlerinin yer aldığı ünlü eseri İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası yayımlandı. Eser son hâlini 1934'te son bölümün eklenmesiyle aldı.

- 1931 *Haşar Hareketi kuruldu.* İngiltere Hindistan'ında, Pencap kentinde bulunan Lahor merkezli bir toplumsal hareket olan Haşar Hareketi, Hindistan'ı Britanya İmparatorluğu'nun yönetiminden kurtarmak ve Hindistan'da bir Hindu-Müslüman hükûmeti kurmak amacıyla 1931'de Allama Inayatullah Mashriqi tarafından kuruldu.
- 1931 *Kudüs'te Dünya Müslüman Konferansı düzenlendi.* Hilafet hareketinin ünlü lideri Mevlana Şerif Ali, Kudüs'te Dünya Müslüman Konferansı'nı düzenledi.
- 1931 *Keşmir'e bağımsızlık hareketi.* Dogra yönetimine karşı Keşmir'e Bağımsızlık Hareketi ivme kazanmaya başladı.
- 1932, Ekim 15 *Keşmir Ulusal Konferansı kuruldu.* Maharaja Hari Singh'in yönetimine karşı Cammu ve Keşmir'in ilk büyük siyasi partisi olan Ulusal Konferans (NC), kurucusu Şeyh Muhammed Abdullah'ın siyasete girmesi ile birlikte doğdu.
- 1932 *Tercümanü'l-Kur'an dergisi.* Mevdudi bugün de Pakistan'da Cemaat-i İslami'nin esas yayın organı olan aylık Tercüman'ül-Kuran dergisinin editörlüğüne getirildi.
- 1932 *Cavidname yazıldı.* Muhammed İkbâl Cavidname isimli önemli eserini yazdı.
- 1934 *Cinnah, Müslüman Birliği'nin başkanı oldu.* Muhammed Ali Cinnah, Hindistan'daki Müslüman Birliği'nin başkanı oldu. 1906'da Britanya egemenliği altındaki Hindistan'da Müslümanların haklarını savunmak amacıyla kurulan siyasal topluluk ilk zamanlarda yalnızca Müslümanların Hindularla aynı haklara sahip olması için mücadele ediyordu. Ancak zamanla bağımsızlık yanlısı bir harekete evrildi. Hareket modern Pakistan'ın kurucusudur.
- 1935 Ağustos *Hindistan Hükûmeti Yasası kabul edildi.* Bu yasa daha sonra İngiliz hâkimiyeti altındaki prenslik ya da sultanlıkların her birinin Hindistan veya Pakistan'dan birine katılmalarını belirlemiştir.
- 1936 *Ağa Han doğdu.* Ağa Han Kerîm el-Hüseynî Sultan Muhammed Şah'ın torunu olup dedesinin vasiyeti gereği 14 Temmuz 1957 tarihinde Nizârî İsmâiliyye'nin 49. ve şimdiki imamı olmuştur.

- 1937-1939 *Mevdudi, bağımsızlık yazılarını yazıyor.* Mevdudi, Tercüman'ül-Kuran dergisinde daha sonra Müslümanlar ve Hint Bağımsızlık Mücadelesi (Tehreek e Azadi e Hind aur Musalman) başlığı altında bir kitap olarak yayınlanan makalelerini yazdı.
- 1938 *İkbal, Mevdudi'yi davet ediyor.* Filozof şair Allame Muhammed İkbal'den gelen bir davet, Ebu'l Ala Mevdudi'yi Haydarabad'dan ayrılmaya ve Pencap'ın Doğu kısmına Pathankot bölgesinde yerleşmeye ikna etti. Mevdudi esasen Darül-İslam denilen bir akademi ve araştırma merkezi kurdu.
- 1938, 21 Nisan *İkbal vefat etti.* Pakistanlı İslam âlimi, şair, filozof ve politikacı Alleme Muhammed İkbal, bağımsızlık mücadelesinin neticelerini göremeden vefat etti.
- 1940, 23 Mart *Müslümanların ayrı devlet fikri olgunlaşıyor.* Müslüman Birliği, Hindistanlı Müslümanlar için ayrı devlet fikrini onayladı. Müslüman Birliğin Lideri Muhammed Ali Cinnah, Müslümanların çoğunluğunu oluşturduğu bölgelerde bağımsız bir devlet kurulması çağrısında bulunan Lahor Çözümü'nü resmen onayladı.
- 1941, 26 Ağustos *Cemaat-i İslami kuruldu.* Güney Asya'daki en etkili ve en iyi teşkilata sahip İslami hareket olan Cemaat-i İslami, İngiliz Hindistan'ında İslami uyanışı başlatmak isteyen Ebu'l Ala Mevdudi'nin çağrısı üzerine yetmiş beş delege tarafından Lahor'da kurulmuştur.
- 1942 Ağustos *Hindistan'ı Terk Edin Hareketi başladı.* İngilizlerin Hindistan'dan ayrılmasını talep eden hareket, Gandhi önderliğinde başladı.
- 1944 *Gandhi, Ulusun Babası olarak ilan edildi.* Hindistan Ulusal Ordusu'nun kurucusu Subhas Chandra Bose, Mahatma Gandhi'yi Ulusun Babası olarak ilan etti.
- 1944 *Pakistan fikri olgunlaşıyor.* Müftü Muhammed Şafi, Pakistan kurucu hareketlerine zaman ayırmak amacıyla Diyûbend Dar'ül-ulûm'da fıkıh öğretmeyi ve fetva yayınlamayı bırakarak istifa etti. Hindistan'ı gezdi, konuşmalar yaptı ve bu amaç doğrultusunda fetvalar verdi.

- 1945 Özgür Hindistan anayasası. Tazkira'nın yazarı ve Haşar Hareketi'nin kurucusu Inayetullah Han el-Meşriki, özgür Hindistan anayasasını sundu.
- 1945 Ekim *Jamiatul Ulama-i İslam kuruldu.* Ulama'nın büyük bir toplantısında, Ekim 1945'te Kalküta Muhammad Ali Park'ında, Pakistan'ın kurulması için mücadelede büyük bir dönüm noktası olan Jamiatul Ulama-i İslam kuruldu.
- 1946 Şubat *Kraliyet Hint Donanması İsyanı.* Clement Attlee başkanlığındaki dekolonizasyon yanlısı İşçi Partisi galip çıktı ve Hindistan'ın bağımsızlığı sorununu halletmek üzere faaliyetlere başladı. Halk arasında gittikçe artan sivil itaatsizlikler ve Hindistan Kraliyet Donanması'nda çıkan isyan, Attlee'nin 30 Haziran 1948'den önce bağımsızlık sözü vermesine yol açtı.
- 1946, 16 Ağustos *Doğrudan Eylem Günü/Büyük Kalküta Katliamı.*
- 1947 Temmuz *Hint Bağımsızlık Yasası.* İngiliz Raj'ı tarafından Hint Bağımsızlık Yasası çıkarıldı.
- 1947, 14 Ağustos *Pakistan Devleti kuruldu.* Müslümanların Doğu ve Batı Pakistan devleti kuruldu. Hindistan ve Pakistan'ın bölünmesiyle iki ülke bağımsız birer devlet hâline geldi. Sömürge İngiliz yöneticilerinin Güney Asya'daki imparatorluğu parçalamaya başladıkları 1947 yaz ve sonbaharında evlerini terk eden yaklaşık 14 milyon insanın olduğu düşünülüyor. O aylarda öldürülen insan sayısı tahmini 200.000 ile 2 milyon arasında değişmektedir.
- 1948 İslam Cumhuriyeti fikri geliyor. Cinnah'ın izni ile Mevdudi, Telsiz Pakistan'dan ülkedeki İslami siyasal ve İslami ekonomik sistemin mimari planını ortaya koyan konuşmalar yaptı.
- 1948 *Cinnah öldü.* Pakistan'ın kurucu lideri Muhammed Ali Cinnah vefat etti.
- 1948 Ocak *Keşmir Çatışması başladı.* Hindistan, Keşmir Meselesi'ni Birleşmiş Milletlere (BM) taşıyarak Pakistan'ın Keşmir'in bazı bölümlerini işgal etmesi konusundaki endişelerini dile getirdi. BM, bir halk oylaması önerisinde bulunurken Hindistan ve Pakistan bölgeyi nasıl silahsızlandıracakları konusunda hemfikir olamadılar. Tartışmalı Keşmir toprakları üzerine ilk savaş çıktı ve Hindistan bölgeyi işgal etti.

- 1948 *Gandhi öldürüldü.* Hintli lider Mahatma Gandhi sağcı bir Hintli tarafından öldürüldü.
- 1949, 7 Mart *İslam cumhuriyeti hedefi.* Mevdudi'nin Cemaat-i İslami'sinin ve diğer İslamcı partilerin baskısı üzerine Pakistan'ı İslam'la uyumlu bir demokrasi olarak nitelendirilen Hedefler Önergesi kabul edildi.
- 1951 *Pakistan Ulusal Kütüphanesi kuruldu.* Bu kütüphane, Pakistan Ulusal Derleme Kütüphanesi'dir.
- 1951 *Anayasal ilkeler belirleniyor.* Mevdudi, Karaçi'de bir toplantı düzenledi. Bu toplantıda 22 anayasal ilke belirlendi. Yönetim modelini, "Tanrı'nın krallığı" terimiyle karşılaştırılabileceğini düşündüğü "ilahi demokrasi" olarak tanımladı.
- 1953 *Mevdudi, ölüm cezasına çarptırıldı.* Mevdudi, savaş hukuku otoriteleri tarafından, Kadiyani sorunuyla ilgili Kadıyanileri kâfir olarak ilan ettiği iddia edilen bir broşür yazma suçlamasıyla ölüm cezasına çarptırıldı.
- 1956 *Pakistan İslam Cumhuriyeti ilan edildi.* Yeni Anayasa ile Pakistan İslam Cumhuriyeti ilan edildi. Bu anayasa hükümeti faizi kaldırmaya zorladı.
- 1958, 22 Şubat *Ebul Kelam Azad vefat etti.* Ebul Kelam Azad, Hint bağımsızlık hareketinin üst düzey siyasi lideridir. Azad, Hint Müslüman birliğinin sağlanması için mücadele eden isimler arasında önde gelenlerden biridir. Azad, 1947'de kurulan ilk bağımsız Hindistan hükümetinde eğitim bakanı oldu ve ölümüne kadar bu görevde kaldı.
- 1962 *Hint-Çin Savaşı.* Tartışmalı Keşmir toprakları için Çin ile savaş. Çin, Hindistan ile bir savaşın ardından Cammu ve Keşmir'de Aksai Chin bölgesinin kontrolünü ele geçirdi.
- 1962 *İslami İdeoloji Konseyi kuruldu.* Pakistan'ın yeni anayasası çerçevesinde bir danışma organı olarak İslami İdeoloji Konseyi (CII) kuruldu.
- 1965, 6-23 Eylül *Keşmir için Pakistan ile ikinci savaş.*
- 1969 *General Eyüb Han istifa etti ve General Yahya Khan başkanlığı devraldı.*

- 1970 *Bangladeş ayrılık yolunda.* Doğu Pakistan'da ayrılıkçı Awami Ligi için seçimlerden zaferle çıktı. Batı Pakistan ile gerginlik arttı.
- 1971 *Bangladeş ayrıldı.* Doğu Pakistan Hindistan'ın da desteği ile ayrıldı ve Bangladeş ismini aldı.
- 1971 *Hindistan, SSCB ile dostluk anlaşması imzaladı.*
- 1973 *Zülfikar Ali Butto başbakan oldu.* Popülist Zülfikar Ali Butto başbakan oldu. Pakistan Devleti'nin resmî adının bir parçası olarak İslam'ı geri getiren anayasa, 14 Ağustos 1973'te yürürlüğe girdi. Bu anayasa, devletin faizleri ortadan kaldırma sorumluluğunu da yineledi.
- 1972-1974 İktisadın millîleştirilmesi. İslami sosyalizm sloganı altında olan Butto, bankacılık ve sınai varlıkları millîleştirildi.
- 1974 Şubat İslam İşbirliği Teşkilatı Zirvesi Pakistan'da. 22 Şubat 1974'te Lahore, İslam İşbirliği Teşkilatı (İKÖ) zirvesinde İslam dünyasının tüm liderlerini ağırladı.
- 1977 İsyandar. Seçimlerde Zülfikar Ali Butto'nun Pakistan Halk Partisi (PPP) tarafından hile yapıldığı iddiası ayaklanmalara yol açtı. Pakistan'daki dokuz partiden oluşan halkçı hareket, Zülfikar Ali Butto'nun laik hükümetini devirmek ve Pakistan'da İslami bir hükümet sistemi kurmak için Cemaat-i İslami tarafından 1977'de başlatıldı. General Ziyaülhak askerî darbeyi başlattı.
- 1978 *Ziyaül Hak başkan oldu.* General Ziyaülhak başkan oldu, İslami hukuk sistemini getirdi.
- 1979 *Butto idam edildi.* Zülfikar Ali Butto, uluslararası protestoların ortasında idam edildi.
- 1979, 22 Eylül *Mevdudi vefat etti.* Tedavi görmek amacıyla oğlunun tabip olarak bulunduğu Amerika Birleşik Devletleri'ne giden âlim ve düşünür, Cemaat-i İslami teşkilâtının lideri Mevdudi burada vefat etti. Naaşı Pakistan'a götürülerek 1 milyondan fazla insanın katıldığı cenaze namazının ardından Lahor'daki evinin bahçesine defnedildi.
- 1979 *Ekonomi İslamileştiriliyor.* İslami bir eğilime sahip olan Ziyaülhak'ın yönetiminde ekonominin İslamileştirilmesi yolunda adımlar atıldı.

- 1980 *Afgan Cihadı*. Afganistan'a Sovyet müdahalesinin ardından direniş başladı ve zamanla arttı. Amerika'nın da yoğun bir biçimde müdahil olduğu bu savaş yakın dönem Pakistan tarihini ciddi bir biçimde etkilemiştir.
- 1984 *Indira Gandhi öldürüldü*. Indira Gandhi Sih koruması tarafından öldürüldü. Oğlu Rajiv yerini aldı. Bu olaydan sonra Sihlere karşı ciddi bir kıyım gerçekleştirildi.
- 1985 *Demokratikleşmeye geçiş*. Pakistan'da savaş kanunları ve siyasi partiler yasağı kaldırdı.
- 1985, 1 Temmuz *Faizin kaldırılması*. Pakistan rüpiğine dayanan tüm ticari bankacılık faizden arındırıldı ve mevduatlar, kâr ve zarar paylaşımı (PLS) esasına göre işletilmeye başladı.
- 1986 *Benazir Butto, Pakistan'a döndü*. Zülfikar Ali Butto'nun kızı Benazir, yeni seçim kampanyası için sürgünden Pakistan Halk Partisi'ne (PPP) liderlik etmek üzere geri döndü. Butto, 1988 Kasım'ında genel seçimleri kazandı.
- 1988 Ağustos *General Ziya'nın uçağı düştü*. General Ziya, ABD Büyükelçisi ve üst düzey ordu mensupları bir uçak kazasında öldü.
- 1990 *Benazir Butto yolsuzluk suçlaması üzerine başbakanlık görevinden alındı*.
- 1990 *Keşmir sorunu büyüyor*. Hindistan Devleti, Cammu ve Keşmir'de Müslümanlara karşı baskı ve şiddet uygulamaya başladı.
- 1991 *Ekonomik serbestleşme ve hukuki İslamileşme*. Muhafazakâr Başbakan Navaz Şerif, ekonomik serbestleşme programına başladı. İslam Şeriat Kanunu resmen yasal koda dâhil edildi.
- 1991, 14 Kasım *Faizle mücadele genişliyor*. Federal Şeriat Mahkemesi, faizin bütün formlarının ribâ olduğuna ve Kur'an ve sünnet tarafından kesinlikle yasaklandığına karar verdi. Mevcut bankacılık ve finans sisteminin ve Pakistan'da bir dizi mali kanunun ribâyâ dayandığı belirtildi.
- 1993 *Başbakan Şerif ordunun baskısı altında istifa etti*. Genel seçimle Benazir Butto tekrar iktidara geldi.
- 1996 *Cumhurbaşkanı Leghari, Butto hükümetini yolsuzluk iddiaları nedeniyle düşürdü*.

- 1997 *Müslüman Birliği seçimleri kazandıktan sonra Navaz Şerif başbakanlık görevine geri döndü.*
- 1998 *Nükleer rekabet.* Hindistan'dan sonra Pakistan da kendi nükleer testlerini yaptı.
- 1999 Ekim *Darbe.* General Pervez Müşerref iktidarı darbeyle ele geçirdi.
- 1999 Mayıs *Kargil Çatışması.* Pakistan destekli kuvvetler, Hindistan'ın işgalindeki Keşmir'de Hint ordusuyla çarpıştı. Her iki tarafta da 1.000'den fazla insan öldü.
- 1999 Nisan *Butto ülkeyi terk etti.* Benazir Butto ve kocası yolsuzlukla suçlandı ve hapis cezasına çarptırıldılar. Bayan Butto ülkeyi terk etti.
- 1999, 31 Aralık *Nedvî vefat etti.* Hintli âlim, İslam davetçisi ve edip, Dar'ül-ülûm-i Nedvetü'l-ulema hocalarından Ebül-Hasan Ali en-Nedvî vefat etti ve doğduğu köyde defnedildi.
- 2000 Nisan *Navaz Şerif sürgünde.* Navaz Şerif, 1999 darbesini önleme eylemleri nedeniyle adam kaçırma ve terör suçlamasıyla ömür boyu hapis cezasına çarptırıldı. Askerî otoriteler tarafından affedildikten sonraki yıl Suudi Arabistan'da sürgüne gitti.
- 2001 Eylül *Taliban'a karşı Amerika'ya destek.* Cumhurbaşkanı Müşerref, ABD'nin Afganistan'da Taliban ve El-Kaide'ye yönelik saldırılarını destekledi. Buna mukabil ABD, 1998'de Pakistan'ın nükleer testlerinden sonra uyguladığı bazı yaptırımları kaldırdı.
- 2001 İlk Hint uydusu uzayda. Hindistan uzaya ilk kez uydu gönderdi ve yörüngeye oturttu.
- 2002, 17 Aralık *Muhammed Hamidullah vefat etti.* İslam dünyasında tanınmış son dönem avukat ve din bilgini. İlköğrenimini Haydarabad'da tamamladıktan sonra yine bu kentteki hukuk fakültesini bitirdi. İslam tarihçiliğine çok ciddi katkıları olmuştur. Hindistan İslam davasına bağlılığından ötürü vatandaşlığını kaybetmiş ve bir haymatlos olarak ABD'de ölmüştür.
- 2003 Haziran *Faiz kaldırıldı.* Mecliste banka işlemlerinden faizin kaldırılmasını içeren bir şeriat tasarısı kabul edildi.

- 2003 Kasım-Aralık *Keşmir ateşkesi*. Pakistan ve Hindistan arasında Keşmir konusunda ateşkes ilan edildi. İki ülke hava sahalarını birbirlerine açtılar
- 2007 Aralık *Benazir Butto öldürüldü*. Benazir Butto, Rawalpindi'deki seçim kampanyası sırasında suikasta uğradı.
- 2007 *Hindistan'ın ilk kadın devlet başkanı*. Pratibha Patil, Hindistan'ın ilk kadın devlet başkanı seçildi.
- 2008 Ekim *Hint-Amerikan nükleer iş birliği*. Amerikan Kongresi'nin onayından sonra Amerika ile Hindistan nükleer bir anlaşma imzaladı.
- 2014 *Ulusal Kongre iktidarı sona erdi*. İrkçı lider Narendra Modi, başbakan seçildi. Küresel milliyetçi otoriter yönetimlere eklenerek Modi, İslam karşıtı bir siyaseti sürekli gündemde tutmaktadır.
- 2018 Ağustos *Imran Khan başbakan*. Eski uluslararası kriket yıldızı Imran Khan'ın liderliğindeki Pakistan Tehreek-e-Insaf'ı (PTI) yolsuzluk ve hanedanlık politikalarını sona erdirme vaadi ile genel seçimleri kazandı ve başbakan oldu.

Yazarlar Hakkında

Abul Rashid Moten, Uluslararası Malezya İslam Üniversitesi, Siyaset Bilimi bölümünde öğretim üyesidir. Güney ve Güneydoğu Asya politikası, bilginin İslamileştirilmesi ve karşılaştırmalı politika çalışma alanları arasındadır.

Ahsan Shafiq, İslam İktisadı Araştırma Merkezi'nin (IKAM) koordinatörü ve Turkish Journal of Islamic Economics (TUJISE) Dergisi'nin yardımcı editörüdür. Marmara Üniversitesi'nde doktora çalışmalarını sürdürmektedir.

Azad Hussain Akhoun, Keşmir Üniversitesi İslami Çalışmalar Bölümü'nde doktora öğrencisidir. İslam eğitim tarihi, dünyada medrese eğitimi, çağdaş İslam dünyası meseleleri, sosyal, siyasal ve ekonomik İslam düşüncesi alanlarında çalışmalar yapmaktadır.

Fasseh Ahmed, Karaçi Üniversitesi'nde öğretim görevlisidir. Avrupa Alan Araştırma Merkezi'nde "Sömürge Hindistan'ında Batı Biliiminin, Devletin ve Pazarın Gelişimi" üzerine doktora çalışmasını yürütmektedir.

İbrahim Aksu, Delaware Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde doktora öğrencisidir. İslam siyaset düşüncesi üzerine çalışmaktadır.

Javed İkbal Ahmed, Pakistan'da Mehran Mühendislik ve Teknoloji Üniversitesi'nde Temel Bilimler Bölümü'nde Pakistan Çalışmaları alanında dersler vermektedir. Güney Asya'da İslam, Güney Asya'da tasavvuf ve Pakistan'da dinî aşırılık alanlarında çalışmalar yapmaktadır.

Lütfi Sunar, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesidir. Şarkiyatçılık, sosyal teori, tabakalaşma ve toplumsal değişim alanlarında çalışmalar yapmaktadır.

Mehboob ul Hasan Bukhari, Karaçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesidir. Uluslararası siyasal teori, Postkolonyal Güney Asya kültürü, toplumu ve eğitimi, postmodernizm ve post yapısalcılık çalışma alanları arasındadır.

Mohammad Dawood Sofi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi'nde doktora sonrası araştırmacısıdır. Çağdaş Siyasi felsefe, uluslararası ilişkiler teorisi, Ortadoğu, Güney ve Güneydoğu Asya politikaları ve İslam ve insan hakları çalışma alanları arasındadır.

Muhammad Faisal Awan, Karachi Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde öğretim üyesidir. İnsan hakları, Güneydoğu Asya ve Orta-doğu'da gelişme, söylem ve siyasal İslam çalışma alanları arasındadır.

Muqtadar Khan, Delaware Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde öğretim üyesidir. İslam ve demokrasi, İslami politik düşünce çalışma alanları arasındadır.

Omair Anas, Ankara Yıldırım Bayezit Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde öğretim üyesidir. Uluslararası ilişkiler teorileri, medya çalışmaları, küreselleşme ve Güneydoğu Asya alanlarında çalışmalar yapmaktadır.

Syed Ubaidur Rahman, Yeni Delhi, Hindistan'da ikamet eden ödüllü bir gazeteci ve yazardır. Understanding Muslim Leadership in India ve Muslim Freedom Fighters: Contribution of Indian Muslims in the Independence Movement isimli kitapların yazarıdır.

Tauseef Ahmad Parray, Aligarh Muslim University'de doktor öğretim üyesidir. İslam ve demokrasi, modern İslami politik düşünce alanlarında çalışmalar yapmaktadır.

Dizin

A

Abdülkerim Sürüş 78
Ahmed Sirhindî 135, 141, 143, 229, 294
Ahmed Usmani 286, 287
Aligarh İslam Üniversitesi 74, 77, 78, 81, 298, 375
Ali Thanavi 258, 259
Asbab Baghawat-e-Hind 146
Atatürk 76, 77, 149

B

Babür Dönemi 227
Bangladeş 14, 98, 111, 132, 133, 153, 155, 164, 196, 236, 253, 280, 343, 351, 386

C

Cavit Ekber Ensari 20, 21, 267, 277, 284
Cemaat-i İslami 11, 15, 19, 29, 31, 45, 50, 77, 78, 82, 152, 154, 155, 164, 170, 172, 174, 192, 194, 196, 201, 204, 209, 211, 212, 216, 217, 220, 221, 312, 313, 338, 339, 342, 349, 350, 351, 360, 367, 382, 383, 385, 386
Cevat Ahmed Hamidi 16, 17, 199, 211, 212, 217

D

Diyûbend 3, 6, 25, 28, 36, 45, 46, 98, 110, 112, 113, 122, 125, 147, 148, 196,

231, 232, 233, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 260, 297, 298, 300, 301, 308, 374, 376, 378, 379, 383

Doğu Hindistan Şirketi 5, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 119, 120, 123, 124, 143, 230, 264, 373, 374

E

Ekber Şah 8, 27, 135, 141, 142, 228, 229, 291
El-Hilal 288
Eyüb Han 88, 175, 268, 272, 282, 323, 385

H

Hamiduddin Farahi 338, 340
Hilafet Hareketi 94, 95, 96, 129, 150, 162, 194, 233, 258, 259, 377, 379

İ

İslam Devleti 17, 19, 173, 197, 200, 202, 203, 204, 211, 371

K

Kalküta 94, 119, 129, 288, 295, 374, 378, 384
Keşmir 34, 125, 155, 156, 280, 309, 326, 355, 372, 374, 382, 384, 385, 387, 388, 389, 390

M

Mevdudi 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 29, 30, 33, 45, 46, 77, 151, 152, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 211, 216, 217, 220, 221, 250, 312, 313, 339, 342, 348, 349, 350, 367, 376, 380, 382, 383, 384, 385, 386

Mevlana Abdülkerim Kureşî 237

Mevlana Ebu'l Kelam Azad 13, 128

Mevlana Şibli Numani 147, 340

Mevlana Vahiduddin Han 11, 77, 82

Modernite 8, 37, 48, 75, 76, 186, 265, 370

Modernleşme 23, 290, 301

Muhammed Ali Cinnah 5, 16, 96, 129, 151, 152, 160, 162, 169, 194, 222, 259, 287, 341, 344, 375, 382, 383, 384

Muhammed Hamidullah 313, 370, 388

Müslüman Birliği 80, 162, 169, 170, 171, 172, 200, 201, 233, 259, 308, 349, 377, 379, 381, 382, 383, 388

N

Nevvâb 162, 377

O

Osmanlı Devleti 36, 94, 95, 96, 128, 129, 233, 288, 379

R

Rahmetullah Kairanvi 122, 123

S

Seyyid Ahmed Han 3, 6, 8, 10, 21, 25, 45, 46, 50, 54, 55, 72, 74, 77, 80, 81, 82, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 128, 146, 147, 148, 187, 239, 264, 268, 296, 298, 375, 376

Seyyid Kutub 45, 77

Sömürgecilik 5, 13, 44, 97, 279, 295, 301, 316, 317, 321

Ş

Şah Veliyyullah 3, 8, 9, 41, 43, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 58, 59, 60, 62, 64, 65, 109, 144, 145, 148, 150, 230, 263, 264, 292, 298, 313

T

Tebliğ Cemaati 4, 77, 196, 260

V

Vahiduddin Han 11, 77, 82, 89

Z

Ziyâül Hak 386

