

Müslim'in temel prensipleri yeni Selefiyye tarafından ortaya konan prensiple- re oldukça yakındır. Bu durumu, İhvân-ı Müslimîn'in kurucu lideri Hasan el-Ben-nâ'nın (ö. 1949) *İlâ eyyi şey'in ned'u'n-nâs* (Kahire 1939 [?]) adlı risâlesinde gör- mek mümkündür. Nitekim İhvân-ı Müs- limîn hareketi de İslâmî değerleri orijinal saflığına döndürmek üzere ıslah etmeye koyulmuş, fakat modern kültür ve me- deniyetin yeni değerlerini kasıtlı olarak göz ardı eden bir görünüm sergilemişti. Bu eğilim ne sosyokültürel liberalizmin ve düşünce özgürlüğünün ateşli savunucuları olan modernistlerin ne de hâlâ İslâm'a bağlılığını sürdüren, ancak etraflarındaki içtimai ve siyasî değişimlerin de farkında olan genç neslin sempatisini kazandı. "Tarihin mantığı"na tamamıyla inanmış ve hem kendisine yeterince ile- rici gelmeyen ıslahçılığın muğlaklıkların- dan hem de gerici olduğuna inandıkları dinî akımların koyu muhafazakârlıkların- dan uzak durmak isteyen genç nesil po- pülist bir ıslahçılığı yeğledi ve daha önce- ki rejimlerin uzun süre göz ardı ettiği kit- lelerin tarafında yer alarak sosyal adalet için mücadele verdi. II. Dünya Savaşı son- rası siyasî-dinî literatüründe hâkim konu- lardan biri sosyal adalet olmuştur. Me- selâ Seyyid Kutub'un *el-Âdâletü'l-icti- mâ'iyye fi'l-İslâm* adlı eseri (Kahire 1952) bu çerçevede değerlendirilebilir. Genç ne- sil, kültürün toplumsallaşmasını savunup sömürü ve baskıyı teröre başvurmadan sona erdirecek sosyalist bir devlete da- yalı yeni bir Arap-İslâm hümanizmi tesis etmeye çalıştı. Baas ideolojisiyle temel- leri atılan Arap sosyalizminin teorisyenle- ri bu yaklaşımın savunucuları oldular. Me- selâ bunlardan biri olan Selâhaddin el- Baytâr'ın *es-Siyâsetü'l-'Arabiyye bey- ne'l-mebde' ve't-ta'tbik* (Beyrut 1960) adlı kitabı Arap sosyalizminin prensiple- rini aynı yaklaşımla ortaya koymaktadır. Sonunda bu "ilerici" grubun ıslahçı ya- zarları, Ortaçağ zihniyetinin ürünü oldu- ğunu düşündükleri kolektif kavram ve fi- kirleri reddettiler; ayrıca Kur'an'ın mesa- jına ait bazı aslı unsurları günümüzün di- liyle açıklayabildikleri kadarıyla İslâm dü- şüncesiyle çağdaş kültürün önde gelen kavramlarını, hatta sosyalizm (iştirâkiyye) ve devrim (sevra) gibi ateist denilen ideo- lojilerin ürünü olan fikirleri bütünleştir- meye çalıştılar.

Sonuç olarak artık ıslah düşüncesi iki dünya savaşı arasındaki dönemde sahip olduğu güç, tecânüs ve birliğe sahip dinî ve kültürel bir akım olarak görünmese de

bir kısmı sert, bir kısmı daha ılımlı çeşitli formlar olarak varlığını sürdürmektedir. İster İslâm adına müsamaha ve araştır- ma hürriyetini savunan, eğitim ve öğre- tim yoluyla halkların kurtuluşunu arzula- yan, insanın akıl ve bilim yoluyla evrimle- şeceği şeklinde iyimser bir görüşe sahip olan ılımlı entelektüellerin liberal ıslahçı- lığını, ister Peygamber yolunda mücade- leye koyulmaları ve İslâm'a yeryüzünde etkin bir var oluş kazandırma yönündeki arzularıyla İhvân-ı Müslimîn'in radikal ıslahçılığını, isterse sosyal adalet ve siyasî ahlâk talebiyle harekete geçirilmiş ve "sol kanat"a özgü terimlerle ifade edilmiş ide- alist gençliğin ıslahçılığını göz önüne ala- lım, bu eğilimlerden her biri Cemâleddin-i Efgânî, Muhammed Abduh ve Abdurrah- man el-Kevâkibî tarafından ortaya kon- muş ve onların sadık takipçilerince Doğu' ya ve Mağrib'e yayılmış temel tercihler- den birini temsil etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Lane, *Lexicon*, IV, 1408, 1714-1715; Wen- sinck, *el-Mu'cem*, "şlḥ" md.; Ebû Dâvûd, "Me- lâhim", I, Şâfiî, *er-Risâle* (nşr. Ahmed M. Şâkir), s. 403, 478-479; İbn Hazm, *el-Iḥkâm* (nşr. Ah- med Şâkir), Kahire 1345/1927, I, 121-122; IV, 132 vd., 152; Şâtibî, *el-'İtişâm*, M. Reşid Rızâ'nın girişi, I, 1-19; İbn Hacer, *el-İşâbe*, I, 71; Ce- mâleddin-i Efgânî – Muhammed Abduh, *el-'Ur- vetü'l-vuşḡâ*, Kahire 1958, s. 65, 128; Muham- med Abduh, *Risâletü't-tevhid* (nşr. Reşid Rızâ), Kahire 1379/1960, s. 7, 15, 101, 113, 124-125, 129, 139, 155-156, 169-172, 178, 195-199, 202; a.e. (nşr. Mahmûd Ebû Reyze), Kahire 1966, s. 52; a.e.: *Risalat al-Tawhid-Exposé de la re- ligion musulmane* (trc. Mustafa Abdürrâzık), Pa- ris 1925, s. 33-34; C. Zeydân, *Âdâb*, IV, 186-217; M. Reşid Rızâ, *el-Hilâfe evi'l-imâmetü'l-'uz- mâ*, Kahire 1341/1922, s. 6-8; a.mlf., *Târiḥu'l-üstâz*, Kahire 1344-50/1925-31, I, 425-567, 605-645; II, 20, 22, 34, 175-181; a.mlf., *Tefsî- rü'l-Menâr*, I-XII, tür.yer.; a.mlf., *el-Menâr ve'l- Ezher*, Kahire 1353/1934; a.mlf., *Nidâ' li'l-cin- si'l-laṭif fi ḥuḳûḳ'h-n-nisâ' fi'l-İslâm*, Kahire 1992; E. Dermenghem, *La vie de Mahomet*, Paris 1929, XVIII. bl.; Muhammed İkbâl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Oxford 1934, s. 89, 125-129, 164; H. Laoust, *Le califat dans la doctrine de Rashid Ridâ*, Beyrut 1938, s. 21 vd.; a.mlf., *Essai sur les doc- trines sociales et politiques de Taki-D-Din Aḥ- mad b. Taymiyya*, Kahire 1939, s. 226, 506-575, 615-630; J. H. Dunne, *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt*, London 1938, s. 96-287; Brockelmann, *GAL Suppl.*, III, 310-335, 435-436; K. S. Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, London 1944, VI, 6-64; J. Tâcir, *Hareketü't-terceme bi-Miṣr ḥilâle'l-karni't-tâsi'* 'aşer, Kahire 1945, tür.yer.; Selâme Mûsâ, *Terbiyyetü Selâme Mûsâ*, Kahire 1947, s. 52; J. Schacht, *The Ori- gins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950, s. 122 vd.; a.mlf., "Usûl", *El*, VIII, 1054-1058; a.mlf., "Fıkḥ", *EP* (İng.), II, 886-891; J. Jomier, *Le commentaire coranique du Manâr*, Paris 1954, tür.yer.; a.mlf., "Quelques positions

actuelles de l'exégèse coranique en Egypt (1947-1951)", *MIDEO* (1954), s. 39-72; F. M. Pareja v.dğr., *Islamologie*, Beyrut 1964, s. 339 vd., 583, 724-743; Ebû'l-Hasan Ali en-Nedvî, *Ricâ- lü'l-fikr ve'd-da'fe fi'l-İslâm*, Dimaşk 1379/1960, tür.yer.; Homa Pakdaman, *Djamel ed-Din Assad Abadi dit Afghani*, Paris 1960, s. 81 vd., 369-382; Zâfir el-Kâsimî, *Ebi: Cemâleddin el-Kâsimî*, Dimaşk 1380/1961, s. 594, 603-604; Abdülmüteâl es-Sâidî, *el-Müceddidün fi'l-İs- lâm*, Kahire 1382/1962, tür.yer.; J. Berque, "Ça et là dans les débuts du réformisme religieux au Maghreb", *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de E. Lévi-Provençal*, Paris 1962, II, 471-494; Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muḥammad 'Abduh and Rashid Riḍâ*, Berkeley 1966, s. 179 vd.; Abdülatif et-Tibâvî, *American Interest in Syria 1800-1901*, Oxford 1966, s. 247-253, 316-324; Philip K. Hitti, *Lebanon in History*, New York 1967, s. 452-464; Ali Merad, *Le réfor- misme musulman en Algérie*, Paris 1967, s. 79-86, 275-276, 287 vd., 315-331, 376 vd.; a.mlf., *Ibn Bâdis: Commentateur du Coran*, Pa- ris 1971, s. 43-65; Ahmed Halefullah, *el-Kur'ân ve müşkilâtü hayâtine'l-mu'âşıra*, Kahire 1967, s. 31; Abdurrahman el-Kevâkibî, *Ümmü'l-kurâ*, Beyrut 1402/1982, s. 66-68, 118, 124-125; *el-Menâr*, I, Kahire 1315-16/1898, s. 1, 807, 822, 949; III (1318/1900), s. 244, 572; IV (1318/1901), s. 210; V (1319/1902), s. 459-465; IX (1324/1906), s. 515-525, 699-711, 906-925; L. Mas- signon, "Le vraies origines dogmatiques du Wahhabisme", *RMM*, sy. 36 (1918-19), s. 320 vd.; eş-Şihâb (nşr. Abdülhamîd b. Bâdis), *Kosan- tine 1925-39*, tür.yer.; H. Pérès, "Les premières manifestations de la renaissance littéraire ara- be en orient au XIX^e siècle, Naşif al-Yazîğî et Fâris as-Şidyâk", *Annales de l'Institut d'Étu- des Orientales*, I, Algier 1934-35, s. 233-256; R. Caspar, "Le renouveau du Mu'tazilisme", *MIDEO*, IV (1957), s. 141-202; Hüseyin Münis, "La renaissance culturelle arabe", *Orient*, XLI- XLII, Hambourg 1967, s. 16-17.



ALİ MERAD

II. ARAP DÜNYASI DIŞINDAKİ ÇEŞİTLİ İSLÂM ÜLKELERİNDE İSLAH HAREKETİ

A) Türkiye (bk. İSLÂMÇILIK).

B) İran. XIX ve XX. yüzyıl İran tarihinde ıslah kelimesinin daha çok siyasî ve içti- mai reform anlamında kullanıldığı, müs- lüman topluluğun bünyesinden doğup gelişen İslâmî gelenek ve âdetlerle ilgili reformu ifade eden anlamıyla Arap ülke- leri ve Hindistan-Pakistan alt kıtasından daha az seviyede ve önemde olduğu gö- rülür. Meselâ Seyyid Kutub ve Muham- med İkbâl düzeyinde etkili ve edebî biri- kimi olan ıslahçı şahsiyetler İran'da yetiş- memiştir. Bunun başlıca sebeplerinden biri, Şii olmasının bir sonucu olarak İran'ın İslâm dünyasının diğer bölgelerindeki en- telektüel hareketlerden bir ölçüde ayrı kalmasıdır. Asıl sebep ise İran'da gelenek- sel eğitim öğretim metotları ve müesse-

selerinin öteki İslâm ülkelerine göre daha iyi muhafaza edilmiş olması ve diğer müslüman toplumlarda laik aydınlar din âlimleri karşısında daha bağımsız davranma imkânına sahip olurken İran ulemâsının kendi etki gücünü, prestijini ve otoritesini büyük çapta koruyabilmesidir. Hatta en etkili yenilik hareketlerinin din âlimleri arasında çıktığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte Batı'nın etkisiyle oluşmuş, İslâm'ı her şeyden önce bir içtimaî ve siyasî reform aracı ve modern bilim ve rasyonaliye ile uyumlu olarak temsil etmeye mütemayil belirli bir modernist akım İran'da da gelişmiştir.

İran'daki islahın başlangıcı, Feth Ali Şah'ın oğlu veliaht Abbas Mirza'nın Batı menşeli bir kısım askerî reformlar yapma girişiminde bulunduğu Feth Ali Şah'ın devrine (1797-1834) kadar gider. Her ne kadar yalnızca ordu kesimiyle sınırlı tutulmuşsa da bu reform tedbirleri kayda değer bir muhalefet doğurdu; bunların dine karşı olduğu, ayrıca nefret edilen Avrupalı'ya bağımlılığı benimsemek anlamına geldiği şeklinde tepkiler görüldü. Abbas Mirza bu tür girişimlere karşı, tesis etmeye çalıştığı disiplinli orduyu benimsetmek amacıyla Saf sûresinin, "Gerçek şu ki Allah yalnızca kendi davası uğrunda, sağlam ve yekpâre bir bina gibi kenetlenmiş saflar halinde savaşanları sever" meâlindeki dördüncü âyetle mukabelede bulunuyordu (Hidâyet, X, 436). Bundan sonra reformist düşüncede dinî emir ve yükümlülüklerden hareketle siyasî ve içtimaî değişiklikler teklif etmek olağan hale geldi. Ancak bu düşünce hiçbir zaman sistematik bir açıklamanın konusu olmadı; ayrıca çok defa köklü dinî inancı olmayan kişiler tarafından gündeme getirildi. Nihayet değişiklikleri dinî temele oturtma fikri, Batılılaşma ve reform konusunda halkın ve ulemânın desteğini kazanmak için kullanılan, gerektiğinde atılabilecek bir araç olarak düşünüldü. Bu sınıf içinde en etkili ve önde gelen isim Ermeni asıllı Mirza Melkum Han'dır (ö. 1908). Bu zat Paris'te okumuş, Dârülfünun'da hocalık yapmış, 1858'de Tahran'da kısa ömürlü bir mason locası kurmuş ve Mirza Hüseyin Han'ın görevde olduğu sırada İstanbul'daki İran sefârethânesi kadrosunda hizmet vermiştir. Onun ve fikir arkadaşlarının o dönemde Osmanlı Devleti'nde cereyan eden Tanzimat hareketinin etkisinde kaldıkları açıktır. Her ne kadar Melkum, Mirza Hüseyin'in islah perdesi altında şahsî zenginleşme arzusuna katılmışsa da onun XIX.

yüzyıl İran'ındaki idarî reformun en önemli teorisini olduğu inkâr edilemez. Özel ifadelerine (bilhassa arkadaşı ve sırdaşı olan Ahundzâde'ye söylediklerine) dayanarak onun pozitivist olduğu sonucuna varılabilir. Buna rağmen İslâmî islahın kabul edilebilirliği ve hatta zarureti hususunda etkili ve kestirme açıklamaları sebebiyle İran'daki İslâm modernizmi tarihine ait bir şahsiyet olarak görülür. Melkum bu konuyu birçok risâlesinde, özellikle *Kitâbçe-yi Gaybî* ve 1890-1898 yılları arasında Londra'da yayımlanan *Kânûn* gazetesindeki yazılarında ele almaktadır.

Reform ihtiyacını dinî yükümlülük olarak tanımlamada hukuk önemli bir rol oynadı. Devletin yeniden kurulacak hukuku şeriat mı yoksa Batı'dan mülhem hukuk mu olmalıydı? Problem ilk etapta, refahın artması için âdil ve düzenli işleyen bir toplum kurma hedefine ulaşmada her iki sistemi de eşit derecede yararlı ve birbirine uygun görmek suretiyle çözüldü. Melkum'un gazetesinin başlığında zımnî olarak bulunan bu eşitlik, Mirza Yûsuf Han Müsteşârüddeve'nin *Yek Kelime* adlı risâlesinin başlığında (belki daha çok kendi kendini ikna için) açıkça ifade edildi (1870). "Tek kelime" anlamına gelen bu başlığın işaret ettiği şey İran'ın meselelerine yeterli çözümü ihtiva eden hukuktur. Söz konusu olan hukuk, Mirza Yûsuf Han'ın Kur'an ve hadisten iktibaslar yaparak İslâm'a uygun olduğunu ispatamaya teşebbüs ettiği Fransız kanunudur. Mirza Yûsuf Han, benzeri bir gaye ile yazdığı *Rûh-ı İslâm* adlı bir başka eserinde şunları söylemektedir: "Kur'an'da ve sahih hadislerde medeniyetin ve ilerlemenin araçlarına dair birerininin, 'Şu ve şunlar İslâm'a aykırıdır' veya, 'İslâm'ın prensipleri ilerleme ve medeniyete engeldir' demelerini imkânsız kılan delil ve işaretler buldum."

Her ne kadar düşüncesindeki dinî vurgu Melkum ve Mirza Yûsuf'tan çok daha yoğun ise de bütün modern dinî islah akımlarının atası olduğu yönünde yaygın bir kanaat bulunan Cemâleddin-i Efgânî'nin İran'daki tesiri Batılılaşma'ya da vesile olmuştur. Efgânî'nin İran üzerindeki etkisi, İran menşeli olmasına ve modern İran tarihine dair yazılarda sık sık abartılarak zikredilmesine rağmen Mısır üzerindeki etkisinden daha azdır. Onun dini savunduğu önemli eseri *Hakikat-i Mezheb-i Neyçerî* Haydarâbâd'da yazılıp ilk defa yine orada yayımlandı (1298/1881). Bu eserin Arapça tercümesi *er-*

Red 'ale'd-Dehriyyîn belki de Farsça orijinalinden daha fazla tanınıp okunmaktadır. 1886 ve 1889-1891 yıllarında Efgânî'nin İran'a gerçekleştirdiği iki seyahatinde karşılaştığı değişik kesimdeki insanlar üzerinde ciddi bir etki bıraktığı anlaşılmaktadır. Bunların arasında, meşrutiyet devrimini destekleyen müctehidlerin en önde geleni Seyyid Muhammed Tabâtabâî'nin babası Seyyid Sıddîk Tabâtabâî, Meşrutiyetçiliğin ünlü savunucusu Mirza Nasrullah İsfahânî ve Mâlik el-Mütekellimîn zikredilmektedir. Efgânî, 1890'da Tahran'ın güneyindeki Şah Abdülazîm Türbesi'ne sığındığı zaman daha az önemde insanlarla karşılaştı. Öldükten sonra hakkında söylenenler kadar olmasa bile yine de onun İran'daki çağdaşlaşma hareketini güçlendirdiği düşünülebilir.

Efgânî'nin tesirine bağlanan konuların başında İran modernizminde önemli yeri olan panislâmizm gelir. O zamanlar hem Osmanlı Devleti'nin hem de İran'ın Batı emperyalizmi tarafından yok edilme tehlikesiyle karşı karşıya kaldığına inanıldı ve Osmanlı hükümdarının hâkimiyeti altında birleşmesi uygun bir savunma yöntemi olarak görüldü. Efgânî, 1892'de İstanbul'da bu fikrin güçlendirilmesi yönünde propaganda yapmaları için sürgündeki İranlılar'dan oluşan bir grup kurdu. İran ve Irak'taki kutsal şehirlerde bulunan ulemâyâ mektuplar gönderildi ve olumlu cevaplar alındı. İstanbul ile Şii ulemânın arasındaki irtibat Efgânî'nin ölümüne kadar devam etti ve özellikle 1900 ile 1903 yılları arasındaki İran'ın bir kısım meselelerinde önemli rol oynadı. Farsça'da panislâmizm konusundaki en ciddi değerlendirmeyi, Kaçar Prensi Mirza Ebû'l-Hasan Şeyh er-Reis'in *İttihâd-ı İslâm* başlığıyla yazdığı risâlede (Bombay 1894) görmek mümkündür. Sonraki yıllarda ve özellikle II. Dünya Savaşı'ndan sonra İslâm birliği hissiyatı İran'da yeni ifadeler buldu. Bu fikir, hem siyasî alanda iş birliğini temin etme hem doktrin alanında Şii'ler ve Sünnî'lerin paylaştığı inançları vurgulayarak bir dinî yakınlaşmayı hedeflemekteydi.

Özellikle sosyal ve pedagojik reformların dinî bakımdan önceliğiyle çağdaş bilimsel metotları elde etmenin gerekliliği gibi belirli modern temalar, Azerbaycanlı Tâlibof'un hem vurgu hem de amaç bakımından ilk planda dinî sayılmaması gereken *Kitâb-ı Ahmed* (İstanbul 1314/1896) ve *Mesâlik-i Muhsinîn* (Kahire 1323) adlı eserleriyle onun hemşehrîsi Zeynelâbidîn-i Merâğî'ye ait *Seyâhatnâme-i İbrâhîm Big* (I-III, 1903-1909) gibi

eserlerde ima edildi. Ulemâdan da birkaç kişi eğitimde bazı yeniliklerin olmasını savunmuştur.

Belli derecede bir etkilenmeden söz edilebilse de işaret edilen eserlerin ve yönelişlerin çoğu ulemâdan sudur etmemiştir. Ancak Meşrutiyet İnkılâbı yıllarında (1905-1911) siyasî ve içtimâî reform konularında ulemâ sınıfının gerçek bir endişeden kaynaklanan ilmi terimlerle ifade edilmiş ciddi ve tutarlı açıklamalarına rastlanmaktadır. Bu konuda kayda değer bir çalışma, Şiilik açısından Meşrutiyet'i ele alan *Tenbihü'l-ümme ve Tenzihü'l-mille der Esâs ve Uşûl-i Meşrûtiyyet* adlı eserdir (İlk defa Necef'te 1327 yılında, daha sonra Seyyid Mahmûd Tâlikânî'nin önsözüyle 1955'te basıldı). Eserin yazarı, 1891-1892 yıllarında bütün boykotunda çok etkili olan fetvanın sahibi Hasan eş-Şîrâzî'nin talebesi, Necefli müctehid Şeyh Muhammed Hüseyin-i Nâinî'dir. Nâinî, aynı zamanda Molla Muhammed Kâzım Horasânî ve Molla Abdullah Mâzenderânî gibi büyük meşrutiyetçi şahsiyetlerin de yakın arkadaşı idi. Bazan İranlı ulemâdan hatırı sayılır bir kısmının Meşrutiyet İnkılâbı'na katılmasının genelde bir fikrî kargaşanın veya çevreden gelen baskının sonucu yahut ulemânın devlete karşı geleneksel düşmanlığının basit bir uzantısı olduğuna inanılır. Halbuki Nâinî'nin anılan kitabı, ulemânın anayasacılığı desteklemesinin Kur'an ve Sünnet'e dayandırılan müsbet doktrinel sebeplerini ortaya koymaktadır. O devletin fonksiyonunu, toplum içinde uyumu tesis etmek ve onu dış saldırılara karşı korumak tarzında tarif etmiştir. Devletin elinde bulunan güç sadece bu fonksiyonları icra ile sınırlı olmalıdır; burada az da olsa aşırılığa kaymak devleti istibdada götürür; bu ise neticede hükümdara ilâhî hükümlerle sıfatlarını gasbetme eğilimi verecektir ki bu da onu şirk denilen büyük günahı işlemiş durumuna düşürecektir. Bu tür bir sapıklığa düşmek sadece yöneticinin günah ve hatadan mâsum olmasıyla engellenir. Bu sebeple de meşrû hükümlerle hayatta oldukları sürece Ehl-i beyt imamlarına aittir. On ikinci imamın gaybûbeyle birlikte tam meşruiyet dünyevî alandan kaldırılmış bulunduğundan hâkimiyeti gasbetme eğilimi az da olsa bütün rejimlerden beklenebilir. Bununla birlikte yöneticinin gücünün sınırını asgari düzeye indirmek hem mümkün hem de istenen bir şeydir. Bu ise Kur'an'da belirtilen istişârî prensipleri uygulayacak temsilcilerden oluşan bir meclis ihdas etmek-

le başlanacaktır. Böyle bir meclis şeriatla bulunmayan konularda kanun yapıcı olarak hareket edebilecek, Kur'an ve Sünnet'teki genel düzenlemeleri özel konulara uygulamada tamamlayıcı çalışmalar yapabilecektir. Meclisin fonksiyonu ise anayasa ile düzenlenecektir. Anayasanın yeni ve daha şümüllü bir kanun olarak şeriatla rekabet edeceği itirazı yanlış bilgilenden veya kötü niyetten kaynaklanmaktadır. Meclise sınırlı kanun yapma yetkisinin tanınması dinî ve seküler hukuk ikilemini ortaya çıkarmıştır; fakat mecliste bir müctehidliğin heyetinin bulunmasıyla seküler kanunların zararsızlığı garanti edilecektir. Herhangi bir olayda kanunlarına göre hayatın her safhasının düzenlendiği bir şeriatın tam uygulanması ise ancak gaib imamın yeniden zuhur etmesiyle mümkün olacaktır. Nâinî'nin Şiilik açısından anayasal yönetimin arzu edilir olduğuna dair ifadeleri, sadece ulemânın siyasî otoritenin kaynağı olarak hem Kur'an hem de anayasaya nasıl müracaat ettiklerini göstermekle kalmaz, aynı zamanda ortak politik hedeflere ulaşmada seküler unsurlarla uzlaşmanın onlar için mümkün olduğunu da gösterir. Nâinî'nin bu fikirlerine birkaç din âlimi katıldıysa da (*Resâ'il-i Meşrûtiyyet*, nşr. Gulâm Hüseyin Zergerî Nejâd, Tahran 1374 hş./1995) Meşrutiyet İnkılâbı'nın sonuçlarından dolayı hayal kırıklığına uğrayınca ortaya attığı teoriden vazgeçtiği söylenmektedir.

Himayesinde milliyetçi ve seküler ideolojilerin ve İslâm karşıtı temayüllerin geliştirildiği Rızâ Şah dönemi boyunca (1925-1941) İslâmî terminoloji ile ifade edilen modernist düşünce ve anlatım arka planında kaldı. Bununla birlikte özellikle dinî kâritlara başvurarak Şiilik'te reforma gidilmesine yönelik çağrılar ilk defa Rızâ Şah döneminde yapıldı. 1928'de medenî kanun tasarısını hazırlamada Ali Ekber Dâver'e yardım eden ve Rızâ Şah rejimiyle dinî temaslarını sürdüren Şeriat Sengelecî, on iki imamın şefaati ve imamların Irak ve İran'daki türbelerini ziyaret etme inancını tevhidin ihlâli sayarak tenkit etti; dinî uygulamalarda taklidi Kur'an'a aykırı bularak reddetti; cami inşasında minaresi ve kubbesi olmayan basit bir tarzın uygulanması gerektiğini öne sürdü. Bütün bu fikirleriyle Sengelecî, daha önce Hicaz'a ziyareti esnasında bilgi sahibi olduğu Vehhâbilik'ten açık biçimde etkilendi; ancak daima Şîî bir kimliğe sahip olduğunu iddia etti. Ali Ekber Hake-mizâde, *Esrâr-ı Hezârsâle* adlı kitabın-

da çağdaşı olduğu Sengelecî'ninkilerle aynı hedeflere saldırdı. Yine Sengelecî'nin çağdaşı olan Ahmed-i Kesrevî, *Şî'agerî* adlı kitabında Şîî geleneğine çok daha geniş kapsamlı eleştirilerde bulundu ve bu onun 1946'da bir suikasta kurban gitmesine yol açtı. Bu üç kişiden hiçbirinin kayda değer bir takipçi kitlesi olmadı. Söz konusu polemiklerini ilginç kılan başlıca unsur, onlara *Keşf-i Esrâr* adlı basılmış ilk eserleriyle İmam Humeynî tarafından topluca cevap verilmiş olmasıydı.

Muhammed Rızâ Şah'ın tahta geçirilmesinden sonra o devirden itibaren alını gittikçe daralmasına rağmen dinî çevrelerin de kullandığı sınırlı bir ifade hürriyeti getirildi. İslâmî çağdaşlık ilk defa II. Dünya Savaşı sonrasında İran'da gelişmeye başladı. İslâmî yönelişlere sahip bir grup aydın faaliyet içine girdi; bunların arzusu Şîî İslâm'ı reforma tâbi tutmak değil onun sosyal ve kültürel cazibesine yeniden hayat vermektir. Bununla birlikte meşgul oldukları bilim ve dinin uzlaştırılması, temel dinî uygulamaların aklılığı, hurafelerin dinden ayıklanması, ilerlemeye inanma ve sosyal reform arzusu gibi konular, Efgânî'den itibaren Sünnî dünyadaki ıslah taraftarlarınca ortaya atılan tartışma konularını hatırlatmaktadır. Söz konusu aydınlar önce Kânûn-ı İslâm adlı bir dernekte toplandılar, sonra da müslüman doktorlar, mühendisler ve öğretmenler gibi çeşitli meslek birliğinde faaliyet gösterdiler.

Muhammed Rızâ Şah'ın tahta çıkışından Başbakan Musaddık'ın Temmuz 1953'teki azline kadar geçen sürede halkın meselelerinde etkin bir faktör olarak İslâm'ın yeniden canlanması siyasî faaliyetlerin yoğunlaşması şeklinde de görülür. Bu tesbitler, Newvâb-ı Safevî liderliğindeki Fidâiyyân-ı İslâm teşkilâtının ve Âyetullah Ebû'l-Kâsım Kâşânî gibi şahsiyetlerin faaliyetlerinde görülmektedir. Fidâiyyân, toplum ve devlet hayatını İslâm'a göre yeniden düzenlemek için öngördükleri tedbirleri *Rehnûmâ-yı Hakâ'ik* adı altında bir beyannâmede ortaya koydular. Onların yayın organları *Zelzele* ise sadece o günün meseleleri hakkındaki geniş yorumları ihtiva etmekteydi. Necef'teki Molla Kâsım Horasânî'nin en önde gelen öğrencisi olan Kâşânî, her ne kadar geçici bir süre Fidâiyyân'la iş birliği yapsa da XX. yüzyılın başındaki geleneksel anayasacı müctehidleri temsil eder. Kâşânî, konuşma ve mektuplarında Nâinî gibi Kur'an ve anayasayı siyasî otoritenin iki ayrı kaynağı tarzında kabul etmekle ilk ulemâ

neslinin düşüncesini yansıtır. Bu konuya dair ifadeleri o devirdeki aşırı tansiyonu yansıtan polemikçi sivriligi ihtiva etmektedir.

Bu devirde İran'ın dinî hayatında en önde gelen şahsiyet, ilimde Kâşânî'den üstün olduğu herkes tarafından kabul edilen Âyetullah Hüseyin Burûcirdî olmuştur. Sessiz ve siyasî tavrında bazan itaat-kâr olan Burûcirdî, içtimâî ve siyasî meselelerle ciddi tarzda alâkadar olmadığı için hiçbir anlamda modernist olarak adlandırılmaz. Her şeye rağmen Burûcirdî, on beş yıl İsnâaşeriyyeci Şîî topluluğun tek merci-i taklîdi olarak görev ifa etti, bu arada yenilenme ve dinî müesseselerin kendi kendilerini tenkit etmesi sürecini başlattı. Ölümünden sonra daha da hızlanan bu süreç, İran'daki çağdaş dinî ilgi ve düşüncenin gelişmesine büyük bir katkıda bulunmuştur. Burûcirdî, Kum'dan ülkenin bütün bölgelerine ulaşan "sehm-i imâm"ın toplanmasını sağlayan bir iletişim ağı kurmuştu. Daha sonra dinî rehberlik ve emirlerin yayılmasında bu ağıın çok faydalı olduğu görüldü. İlmî sahada da bağımsız hadis çalışmalarını canlandıran Burûcirdî, Hür el-Âmilî'nin *Ta'şîlû vesâ'il-i Şî'a* adlı temel Şîî el kitabının tenkitli neşrini teşvik etti. Sünnî-Şîî yakınlaşmasına da ciddi bir ilgi gösterdi ve bunun için Ezher Üniversitesi rektörleriyle yazışmalara girişti. Onların da konuya sıcak bakmaları üzerine bir şubesi Kum'da açılmak üzere, Kahire'de *Risâletü'l-İslâm* adlı bir yayın organı olan Dârü't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye adında bir müessese kuruldu. Burûcirdî'nin bu ilgisi ölümüne kadar devam etti. Tahran ile Kahire arasında diplomatik ilişki bulunmamasından dolayı başlangıçta Ezher'le bağlantıyı devam ettirmek zor ol-duysa da 1970'te bu engel kaldırıldı. 1971 yazında Ezher Üniversitesi Rektörü Muhammed Fahhâm, İran'a gerçekleştirdiği uzun bir ziyaret sırasında Meşhed'deki Âyetullah Muhammed Hâdî Milânî'nin de içinde bulunduğu ileri gelen birçok müctehidle görüştü. Burûcirdî'nin başlattığı diğer bir verimli faaliyet de Avrupa'daki İranlılar'ın ihtiyaçlarını gidermek ve ilgilenen Avrupalılar'a Şîiliğin tanıtımını yapmak üzere Batı Avrupa'ya temsilciler göndermesidir.

Burûcirdî'nin ölümünün açtığı boşlukla lidere ve onun yol göstericiliğine duyulan ihtiyaç da açıkça ortaya çıktı. Burûcirdî'nin, derin bir saygı görmesine rağmen Musaddık devrinde İran'ı sarsan olaylarda dirâyetli bir rehberlik göstermede başa-

rısız olması bir eksiklik olarak hissedildi. Böylece artık topluma etkili bir rehberlik yapmak ve çağdaş problemlere İslâmî çözümler üretebilmek için geleneksel dinî ilimlerde derinleşmiş olmanın yetmediği de ortaya çıkmış oldu. Diğer taraftan belirlenen gaye için zaruri görülen birçok özel ilmî dalda yetkin hale gelmek bir tek şahsın gücünün üstündedir. Bundan dolayı bazıları kolektif bir merciin uygun bir çıkış olduğu sonucuna ulaşılar. Teklif edilen diğer çözümlerle birlikte bu fikirlerin birçoğu, *Bahşî der Bâre-yi Mercî'îyyet ve Rûhâniyyet* başlığı ile ilk baskısı 1963'te yapılan ve o zamandan beri ilâve edilen materyallerle yeniden basılan kolektif bir kitapta ifade edilmektedir. Hem ulemâdan hem de dinî olmayan ilimlerle uğraşan uzmanlardan oluşmuş yedi kişinin yazdığı bu kitap, Nâînî'nin anayasal hükümeti tartışmasından bu yana belki de en etkili ve en esaslı dinî eserdir. Kitap taklit, ictihad ve velâyet gibi temel kavramları (Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtâbâi ve Murtazâ Mutahharî tarafından ele alınmıştır) ve genelde din adamları sınıfının, özelde merciin sosyal fonksiyonu (Mehdî Bâzergân ve Seyyid Muhammed Bihiştî meseleyi tartıştılar) hakkında kısa fakat sarîh açıklamaları ihtiva eder. Bu kitabın belki de en önemli bölümü, dinî müesseseleri devlet ve halkın baskısına karşı korumak amacıyla bu müesseselere bağımsız maddî kaynak temin etmenin gerekliliğini savunan Mutahharî'ye ait bölümle Bâzergân ve Seyyid Murtazâ Cezâîrî'nin ferdî olanın yerine kolektif merciin (Cezâîrî'nin tabiriyle şûrâ-yı fetvâ) konulmasını savunduğu bölümdür.

Şîiliğe mahsus bu tür meseleleri tartışmanın yanında, II. Dünya Savaşı sonrasında İslâm dünyasının başka yerlerinde yazılan modernist eserlerin Farsça'ya tercümesi de İran'daki dinî alana katıldı. Eserleri sık sık tercüme edilen yazarlardan bazıları şunlardır: Seyyid Kutub, Muhammed Kutub, Yûsuf el-Kardâvî ve İhvân-ı Müslimîn ile irtibatlı olan diğer yazarlar, Pakistan'daki Cemâat-i İslâmî'nin lideri Ebû'l-Alâ el-Mevdûdî. Bu çevirilerden etkili olan kitaplar arasında Seyyid Kutub'un *el-'Adâletü'l-ictimâ'îyye fi'l-İslâm* adlı eseri zikredilmelidir. Bu tercümelerin ihtiyaç duyulan yerlerinde Şîiler'in ayrıldığı noktalar dipnotlarda belirtilmiştir.

İran'da modernist literatürde etkili olmuş orijinal ve verimli yazarların başında adı geçen kolektif esere de katkıda bulunan Mehdî Bâzergân gelir. Bâzergân, bilimsel gerçeklikle dinî hakikatin uyuştur-

ğunu akıcı ve ikna edici bir üslûpla anlatan bir yazar olarak nitelendirilebilir. İlk eseri *Mutahhîrât der İslâm* (Tahran 1322 hş./1943; daha sonra tekrar basılmıştır), İslâmî emirlerde ve ibadetlerde biyolojik ve hijyenik temizliğin yerini ve önemini anlatmıştır. Daha sonra yayımladığı *'İşk ve Perestîş* de (Tahran 1335 hş. / 1956) anılmaya değer bir çalışmadır. *Du'â'* (Tahran 1343 hş. / 1964) başlıklı eserinde duanın psikolojik faydalarından bahseder; *Ders-i Dindârî* (Tahran 1344 hş./1965) adlı kitabında ise modern dünyada insanın ve toplumun dine ihtiyacının devam ettiğini vurgular. Bâzergân, aynı zamanda Rızâ Şah döneminde dinî merkezli Nihdat-i Âzâdî'nin ilham kaynaklarından biri ve İslâm devriminden sonra İran İslâm Cumhuriyeti'nin ilk başbakanı olarak politik bakımdan da faal bir şahsiyetti. Onun bu faaliyetlerindeki arkadaşlarından biri de *Cihâd ve Şehâdet* (Tahran 1385/1965) dahil olmak üzere birçok önemli eserin yazarı olan ulemâdan Seyyid Mahmûd Tâlikânî'dir.

Bâzergân ve Tâlikânî'nin eserlerinin çoğu, Şirket-i İntişâr diye bilinen ve sık sık modernist dinî eserler yayımlayan Tahran'daki bir basımevi tarafından neşredildi. Modern meselelerle ilgili diğer yayınlar arasında Ali Gaffûrî'nin, İslâm'ın evrensel insan hakları fikrini daha önceden belirlediğini göstermeyi hedefleyen *İslâm ve İ'lâmiyye-yi Cihânî-yi Hukûk-i Beşer* (Tahran 1342 hş. / 1964) adlı eseri; Muhammed Takî Şeriatî'nin Kur'an'ın son cüzünü akılcı bir temayülle yorumlayan *Tefsîr-i Nûvîn* ve Muhammed Muctehid Şebisterî'nin İslâm'ın evrenselliği ve kardeşliği teşvik eden yönlerini vurgulayan *Câmi'a-yı İnsânî-yi İslâm* (Tahran 1347 hş. / 1969) adlı kitapları sayılabilir.

Burada zikre değer çok özel dinî literatür alanlarından biri de popüler dinî biyografilerdir. Bu alanın önemli temsilcisi Zeynelâbidin Rehnûmâ olup onun Hz. Peygamber'in biyografisine dair oldukça başarılı olan ve ilk baskısı 1937'de yapılan *Peyâmbere* adlı eseri on beşinci baskıya geçti; eser Fransızca'ya da tercüme edildi (Paris 1957). Rehnûmâ'nın eserinde başarılı bir hikâye tekniği ve kendisinin kurduğu serbest diyalog üslûbu kullanılmıştır. İki cilt halinde yazdığı *Zindegânî-i İmâm Hüseyin* (yeni baskısı Tahran 1345 hş. / 1966) adlı eseri de benzeri bir popülerite kazanmıştır.

Şîa'nın özel kimliğini vurgulamak, bazan da Sünnî-Şîî yakınlaşmasına yardımcı olmak için sayısız eser yazılmıştır. Bu ka-

tegorinin belki de en önemli kitabı Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'nin *Şî'a der İslâm* adlı eseridir (Tahran 1347 hş. / 1969). Hz. Peygamber'in Gadîr-i Hum'da Hz. Ali'yi halife olarak tayin ettiği şeklinde yorumlanan olayı anlatan ve kısmen Farsça'ya çevrilen *el-Gadîr* adlı Arapça hacimli eseri de Şeyh Abdülhüseyin Emî-nî kaleme almıştır. Bu konuyu daha popüler tarzda ele alan kitap ise kolektif tarzda yazılan *Hassâsterin Ferâz-i Târîh yâ Dâstân-i Gadîr*'dir (Tahran 1347 hş. / 1969). Diğer bazı eserler de din adamları aleyhtarlığı yapan Ahmed-i Kesrevî'nin sık sık basılan kitabı *Şî'agerî*'deki Şiiliğe yöneltilen itirazları çürütmek için kaleme alınmıştır. Bunlar arasında Hâc Sirâc Ensârî'nin *Şî'a çi Mîgûyed* (Tahran 1327 hş. / 1948) ve Muhammed Taki Şeriatî'nin *Fâide ve Lüzûm-i Dîn* (1965) adlı eserleri sayılmalıdır. Son olarak daha çok Bahâilîliği reddetmek için yazılan broşür niteliğinde kitaplar da mevcuttur. Kitapların yanında dinî konulara dair vaaz ve konferansları içeren sesli yayınlar İran'da da çağdaş İslâm düşüncesinin yayılmasında önemli rol oynamıştır. Muhammed Taki Felsefî ve Hüseyin Râşid gibi isimler meşhur olan vâizlerdir.

Savaş sonrası dönemdeki bir başka yenilik ise kendisini sesli ve yazılı yayınla dinî tebliğe adanmış teşkilât ve cemiyetlerin kurulmasıdır. Meselâ 1965'te Kum şehrinde, Burûcirdî'nin vasiyetini gerçekleştirmek için diğer önemli bir müctehid olan Âyetullah Muhammed Kâzım Şeriatmedârî'nin himayesinde Dârü'l-Tebliğ el-İslâmî adında bir müessese kurulmuştur. Bu müessese öğrencileri, medreseler gibi sadece bilgi vererek değil aynı zamanda halk arasında dini yayma fikrini aşılayarak dinî konularda eğitmeyi gaye edinmekteydi. Tebliğ faaliyetleri yapmayı amaçladığı için İngilizce'nin de okutulduğu bu müesseselerin kuruluşunun dördüncü yılı münasebetiyle çağdaş yazarların katkılarıyla dinî meseleleri ele alan *Sîmâ-yı İslâm* adlı bir kitap basılmıştır. Yine 1965'te Tahran'da kurulan Hüseyiniyye-yi İrşâd ise seküler eğitim almış genç neslin İslâm'a bağlılığını sağlamayı hedefliyordu. Faaliyetleri çok başarılı olan bu kurumun etkili şahsiyeti Ali Şeriatî idi. Köktenci bir yaklaşıma sahip olan Şeriatî'nin İslâm Devrimi'ni hazırlayan yıllarda büyük etkisi oldu. Kendisi, geleneksel İran Şiiliği'nin birçok yönünü reddetme hususunda açık seçik bir tavra sahipti. Ona göre geleneksel Şiilik asıl Hz. Ali Şiiliği'nden bir sapmaydı ve te-

melleri Safevî hânedanı tarafından atılmıştı. Onun Teşeyyü'-i 'Alevî, Teşeyyü'-i Şafevî (Tahran, ts.) adlı eseri bu konuyu işlemektedir. Şeriatî'ye göre Safevî Şiâsi hurafe ve boş bir şekilcilik üzerine, Alevî Şiâsi ise aklilik ve sosyal suur üzerine kurulmuştur. Onun yaptığı bir başka ayırım kültür olarak İslâm ve ideoloji olarak İslâm ayırımıdır. Şeriatî ilkini faydasız tarihî ilâveler dizisi diye reddetmiş, ikincisini ise gerçek İslâm kabul etmiştir. Sünnî dünyadaki birçok ıslah taraftarı gibi Şeriatî de din ilimlerinde sağlam bir temelden mahrumdu ve onun ulemâya karşı tavrı en iyimser yorumla müphemdi. Bu yüzden ondan tevarüs edilen fikirlerin İslâm Cumhuriyeti'nde çatışma konusu olması şaşırtıcı değildir; bunun sebebi, kısmen dindar entelektüellerle ulemânın söylemleri arasında süregelen rekabet problemi gibi daha geniş meselelerle ilgili bulunmaktadır. Bir müddet Hüseyiniyye-yi İrşâd'da faaliyet gösteren Âyetullah Murtazâ Mutahharî, çeşitli İslâmî konularda verdiği konferanslar ve kaleme aldığı kitaplarla Şeriatî ile aynı yolda çalıştıysa da bir din âlimi olması sebebiyle eserleri daha kalıcı olmuş, devrimden sonra da okunmaya ve okutulmaya devam etmiştir.

Burûcirdî'nin 1961'deki ölümünden sonra birçok İranlı Şîi tarafından merci-i taklîd kabul edilen İmam Humeynî ile fikrî ve siyasî mücadelesinde daima onun yanında yer alan ve hepsi de ulemâdan olan Ali Ekber Hâşimî Rafsancânî, Hücetü'l-İslâm Cevâd Bâhûner, Âyetullah Murtazâ Mutahharî, Âyetullah Seyyid Muhammed Bihiştî, Âyetullah Hüseyin Ali Muntazırî, Âyetullah Muhammed Mehdevî Kânî, Âyetullah Seyyid Ali Hamaney gibi isimlerin İran'da yürüttükleri ilmî, içtimai ve siyasî faaliyetlerin başaşarında olduğu gibi Humeynî ve arkadaşlarının 1962'de temellerini attıkları ve nihayet 1979'da gerçekleştirdikleri devrimin halk tarafından büyük destek görmesinde ve İran İslâm Cumhuriyeti'nin kurulmasında da bu ülkenin kendi şartlarına has olup bir asra yakın geçmişte bulunan mezkûr faaliyetlerin ihmal edilemez bir rolünün bulunduğu muhakkaktır (geniş bilgi için bk. HUMEYİNİ).

BİBLİYOGRAFYA :

Hidâyet, *Ravzatü's-şafâ*, X, 436; Firidûn Âdemiyyet, *Fikr-i Âzâdî ve Mukaddime-yi Nehdat-i Meşrûtiyyet-i İran*, Tahran 1340 hş./1961; Yahya Armajani, "Islamic Literature in Post-war Iran", *The World of Islam*, London 1960, s. 271-282; R. W. Cottam, *Nationalism in Iran*, Pittsburgh 1964; N. R. Keddie, *An Islamic Re-*

sponse to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani, Berkeley 1968; a.mlf., "Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism", *Comparative Studies in Society and History*, IV/3 (1962), s. 265-295; Hamid Algar, *Religion and State in Iran, 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period*, Berkeley 1969; a.mlf., "The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth Century Iran", *Sufis, Saints and Scholars* (ed. N. R. Keddie), Berkeley 1972, s. 231-255; a.mlf., *Mirzâ Malkum Khân: A Study in the History of Iranian Modernism*, Berkeley 1973; Shaul Bakhash, *Iran: Monarchy, Bureaucracy and Reform under the Qajars: 1858-1896*, London 1978; Yann Richard, "Shari'at Sangalaji: A Reformist Theologian of the Rîdâ Shâh Period", *Authority and Political Culture in Shi'ism* (ed. Said Amir Arjomand), Abany 1988, s. 159-177; a.mlf., "Clerics et intellectuels dans la république islamique d'Iran", *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain* (ed. G. Keppel - Y. Richard), Paris 1990, s. 29-70; *CHIR*, VII, tür.yer.; A. K. S. Lambton, "A Reconsideration of the Position of the Marja' Al-Taqlid and the Religious Institution", *SLI*, XX (1964), s. 115-135; Azmi Özcan, "Jamaladdin Afghani's Honorable Confinement in Istanbul and Iran's Demands for His Extradition", *Osm.Ar.*, sy. 15 (1995), s. 285-291.



HAMİD ALGAR

C) Hindistan. Hint alt kıtasında (bugünkü Bengladeş, Hindistan, Pakistan ve Sri Lanka) İslâm'ın yayılmaya başlamasından itibaren müslümanlar daima azınlık olarak yaşamak durumunda kalmışlardır. Birçok farklı din ve inanışın bulunduğu bu çevrede kaçınılmaz olarak gerçekleşen karşılıklı etkileşim, bazı gayri İslâmî unsurların müslümanlar tarafından da benimsenmesine yol açmış, bu durum, zaman zaman bir kısım ulemâ ve tasavvuf erbabını İslâm inancını yabancı unsurlardan temizleme gayretlerine sevk etmiştir. Kaynaklarda bununla ilgili dağınık halde epeyce bilgi bulunmakla birlikte teknik anlamda Hindistan'da ıslahın başlangıcı Şah Veliyyullah'ın (ö. 1762) çalışmalarına dayandırılmaktadır.

XVIII. yüzyılla birlikte Hindistan'daki Bâbürlü hâkimiyetinin gerileme ve çöküş sürecine girmesi müslümanlar üzerinde derin tesirler bırakmıştır. Müslümanların tarihlerinde ilk defa siyasî hâkimiyeti kaybetmeleri psikolojik sarsıntılara, bunu takip eden iktisadî ve idarî güçlükler de halkın bâtıl inanışlara, hurafelere ve bazı büyüklerin mezarlarından medet ummalarına yol açmıştır. Genel olarak bunalım dönemlerinde birçok toplumda yaşanan bu tür gelişmelerin Hindistan'da fazlasıyla görülmesi, halkın bu yönelişinden istifade etmek isteyen bazı dinî kisveli şahıslar ve müesseselerin de ortaya çıkmasına ze-