

toplanan şiirler Leknev'de Nedvetü'l-ulemâ Kütüphanesi'nde bulunmaktadır) adlı eserleri vardır.

Literatür: Ali Muhammed Fakir, *Hayât-ı Hüccetü'l-İslâm* (Delhi 1962); Abdül Qayyûm Mazâharî, *Shâh Wali-Allâh Muhaddith Dihlavi* (Kanpûr 1967); İsmail Godharawî, *Wali Allâh* (Lahor 1968); Mahmûd Fazle, *A Study of Life and Works of Shâh Wali Allâh* (Haydarâbâd 1972); Muhammed Rahîm Baksh, *Hayât-ı Velî* (Lahor 1972); A. D. Muztar, *Shâh Wali Allâh: A Saint - Scholar of Muslim India* (Islamabad 1979); S. A. A. Rizvi, *Shâh Wali-Allâh and his Times: A Study of Eighteenth Century Islam, Politics and Society in India* (Canberra-Australia 1980); G. N. Jalbani, *Life of Shâh Waliullah* (Delhi 1981); Ebû'l-Hasan Ali en-Nedvî, *el-İmâm ed-Dihlevî* (Küveyt 1405/1985 [Ricâlû'l-fikr ve'd-da'ue fi'l-İslâm serisinin IV. cildi olarak yayımlanan eser Yusuf Karaca tarafından *İslâm Önderleri Tarihi Şah Veliyyullah Dehlevî 5* adıyla tercüme edilmiştir, İstanbul 1992]); A. J. Halpota, *The Practical Theology and Ethics of Shah Waliullah of Delhi* (doktora tezi, 1949, Oxford Üniversitesi); Abd el-Hamid Abd el-Aal, *God, The Universe and Man in Islamic Thought: Contribution of Shâh Waliullah of Delhi (1703-1762)* (doktora tezi, 1971-72, London SOAS); M. I. Al-Qeisi, *Some Religious and Political Aspects of Thought of Shâh Wali Allâh of Delhi 1703-1762* (doktora tezi, 1977, Manchester Üniversitesi); Marcia K. Hermansen, *Shâh Wali Allâh's Theory of Religion* (doktora tezi, 1982, Chicago Üniversitesi); A. J. Halpota, *Philosophy of Shâh Wali Ullâh* (Lahor, ts); G. N. Jalbani, *Teachings of Shâh Wali Ullâh* (Lahor 1973); J. M. S. Baljdon, *Religion and Thought of Shâh Wali Allâh Dihlavi 1703-1762* (Leiden 1986). Şah Veliyyullah'ın Urduca ve İngilizce pek çok makalesiyle ilgili olarak yayımlanmış bibliyografik çalışmalar bulunmaktadır (meselâ bk. Kabir Ahmad Khan, "A Select Bibliography of Writings by and about Shâh Wali-Allah Dihlavi in English and Urdu", *MWBR*, VII/1 [1986], s. 56-65; M. K. Hermansen, "The Current State of Shâh Wali Allâh Studies", *HI*, XI/3 [1988], s. 17-30).

BİBLİYOGRAFYA :

Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-Fevzû'l-kebir fi usûl-i't-tefsîr* (trc. Selâm el-Hüseynî en-Nedvî), Beyrut 1407/1987, s. 7-14; a.e. (trc. Mehmed Sofuoğlu), İstanbul 1980, s. 118; a.mlf., *Hüccetullâhi'l-bâliga* (nşr. M. Şerif Sükker), Beyrut 1990, s. 5-18; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1232-1233; Brockelmann,

GAL Suppl., II, 614-615; Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtîr*, VI, 398-415; Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerîm Tarihi ve Türkçe Tefsirler Bibliyografyası* (trc. Macit Yaşaroğlu), İstanbul 1965, s. 131; *İctihad, Taklid ve Tefkik Üzerine Dört Risâle* (haz. Hayreddin Karaman), İstanbul 1971, s. 139-149; A. D. Muztar, *Shâh Wali Allah: A Saint-Scholar of Muslim India*, Islamabad 1979; Fazlurrahman, *İslâm* (trc. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın), Ankara 1981, s. 187, 253 vd.; a.mlf., *İslâm ve Çağdaşlık* (trc. Alpaslan Açıkgeçen - M. Hayri Kırsapoğlu), Ankara 1990, s. 121, 125; Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisû'l-fehâris*, II, 1119-1121; Ebû'l-Hasan Ali en-Nedvî, *el-İmâm ed-Dihlevî*, Küveyt 1405/1985; *World Bibliography of Translations of Meanings of the Holy Qur'an* (haz. İsmet Binark - Halit Eren), İstanbul 1406/1986, s. 356-362, 464-465; *Mezheplerin Doğuşu ve İçtihad Tartışması* (haz. Şükrü Özen), İstanbul 1987, s. 11-42; G. N. Celbânî, *Şah Veliyyullah'ın Hayatı* (trc. Hasan Nureddin), İstanbul 2002; Abdül-müteâl es-Saidî, *el-Müceddidün fi'l-İslâm*, Kahire, ts. (Mektebetü'l-âdâb), s. 442-444; Aziz Ahmad, "Political and Religious Ideas of Shah Wali-Ullah of Delhi", *MW*, LII/1 (1962), s. 22-30; Ahmad Khan, "A Unique Manuscript of Fath al-Rahmân by Shâh Wali Allâh", *HI*, V/1 (1982), s. 37-44; Kabir Ahmad Khan, "A Select Bibliography of Writings by and About Shâh Wali-Allâh Dihlavi in English and Urdu", *MWBR*, VII/1 (1986), s. 56-65; M. K. Hermansen, "The Current State of Shah Wali Allâh Studies", *HI*, XI/3 (1988), s. 17-30; Muhammad al-Faruque, "Some Aspects of Muslim Revivalist Movements in India During the 18th Century: The Activities of Shah Wali-Allah", *IC*, LXIII/3 (1989), s. 19-41; Abdul Azim Islahi, "Shah Wali Allah's Concept of Ittifaqat (Stages of Socio-Economic Development)", *Journal of Objective Studies*, II/1, Aligarh 1990, s. 46-63; Arshad Islam, "Shâh Wali Allah Dehlavi: Some Aspects of His Life and Works (1703-1762)", *JPHS*, LII/3 (2004), s. 81-110; Özgür Kavak, "Zor Zamanda Âlim Olmak: Şah Veliyyullah Dihlevî'nin Kendi Kaleminden Hayatı", *Divân: İlmî Araştırmalar*, sy. 17, İstanbul 2004, s. 117-145; A. S. Bazmee Ansari, "al-Dihlavi, Shâh Wali Allah", *Eİ²* (İng.), II, 254-255.



MEHMET ERDOĞAN

Düşüncesi. A) Din ve Hikmet. 1. Kur'an ve Hadis. Şah Veliyyullah dinî bilginin öncelikle Kur'an'dan öğrenilmesini, dolayısıyla toplumun her kesiminin doğrudan Kur'an'la irtibat kurup kendi seviyesine göre ondan yararlanmasını sağlamak amacıyla büyük gayret göstermiştir. Yaşadığı toplumda belâgat ve edebî ilimler bilinmeden Kur'an'ı anlamının zorluğuna kanaat getirilerek sadece okunmasının yeterli görülmesi Şah Veliyyullah'ı meâl çalışmalarına yöneltmiştir. Kur'an'ı o dönemde Hindistan'da eğitim dili olan Farsça'ya tercüme etmesi yörenin âlimleri tarafından bid'at ve sapıklıkla itham edilmesine yol açmışsa da o bu yöndeki çalışmalarını sürdürmüştür. İlim ehlinin ömürlerini yardımcı bilgileri öğrenmek ve hacimli tefsirleri okumakla geçirip Kur'an'ın özünü

kavramaya vakit bulamamaları ona göre dinî hayatın gelişmesinin önündeki engellerin başında yer almaktadır. Bundan dolayı kendisi tefsir yazmamış, klasik bir tefsir usulü yerine Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasına dair ilkeleri ortaya koymak maksadıyla *el-Fevzû'l-kebir*'i kaleme almıştır. Öncelikle itilâfları asgariye indirecek ve ortak kabulleri öne çıkaracak prensipler üzerinde duran Şah Veliyyullah, gerekli gereksiz her konuya temas eden tefsir kaynaklarından kaçınmayı tavsiye eder. Tefsir yazarların çoğunun kendi ilim dallarındaki teorik problemlere yoğunlaştıkları ve önemsiz ayrıntılara daldıkları için Kur'an'ın ana meselelerinden uzaklaştıklarını ileri sürer. Şah Veliyyullah, medrese ilimlerine vâkıf olmasına rağmen kendini daha çok Kur'an'ın vasıtasız talebesi olarak görür (*el-Fevzû'l-kebir*, s. 17, 104-106). Kur'an'daki nesih konusuna değinen Şah Veliyyullah, ilk zamanlarda farklı muhtevadaki birçok âyetin hükmen mensuh kapsamına alındığını, halbuki müteahhir dönemdeki âlimlerin âyetler arasında anlam ilişkileri kurup mensuh kabul edilen âyet sayısını azalttıklarını, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ve Süyûtî'nin bunları yirmi bire indirdiklerini ifade eder ve kendisi sadece beş âyetin mensuh sayılabileceğini söyler. Nüzûl sebebi diye zikredilen hususlar, âyetlerin söz konusu olaylara dayanmasını değil benzeri olayların aynı anlam kapsamına girdiğini ortaya koyar. Ayrıca bazı âyetlerin hangi sebeple indirildiği âyetlerden anlaşılır. Dolayısıyla Kur'an'ı anlamak için nüzûl sebeplerini bilmek şart değildir. Kur'an'daki müteşâbihlerin ilim ehli tarafından anlaşılabilceğini belirten Şah Veliyyullah müteşâbihlere dair âyeti (Âl-i İmrân 3/7) bu şekilde anlamak gerektiğini kaydeder (a.g.e., s. 53-67, 82-84).

Şah Veliyyullah hadis ilmine de büyük önem vermiş, hadisi bütün ilimlerin esas ve dinî bilgilerin dayanağı kabul etmiş, bu sebeple Hindistan coğrafyasında muhaddis lakabıyla şöhrat bulmuştur. Talebelerine Arapça'yı öğrendikten sonra hadis tahsiline İmam Mâlik'in *el-Muvaṭṭaʾ*'ını Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî el-Masmûdî'nin rivayetinden okumakla başlamalarını tavsiye etmiştir. *Kütüb-i Sitt*e'den üstün kabul ettiği ve bütün hadis metnlerinin kaynağı saydığı *el-Muvaṭṭaʾ*'a *el-Muşaffâ* adıyla Farsça ve *el-Müsevvâ* ismiyle Arapça birer şerh yazmıştır. Fıkıh alanındaki itilâflarda hadisle amel etmenin gerektiğini söyleyen Şah Veliyyullah, benimsedikleri mezhebin dışında kalan mezhepleri dışlayan kimseleri hadislerle susturmuştur.

Ancak o, zamanındaki hadisçilerin çalışmalarını yeterli bulmaz, onları sadece sahih ve zayıf rivayetleri sayarak metinleri süratle tekrarlayıp durmakla itham eder (*Hüccetullâhi'l-bâliğa*, I, 20, 442; II, 25). Sahih hadislerin ve özellikle fiilî sünnetin terk edilmemesini uygun bulmaz. Gerektiğinde haber-i vâhidi bile delil olarak kullanır, gelecekle ilgili haberlerde ve mucizelerin açıklanmasında bunlara yer verir. Öte yandan mezhepler arası ihtilâflara yol açan birçok kuralın da Ebû Hanîfe zamanında değil sonraki fukaha tarafından tahrîc yoluyla belirlendiğini ve bu konuda birçok hadisin göz önüne alınmadığını ifade eder (a.g.e., I, 459-461). Bununla birlikte rivayetlerin yanında dirayete ve metin tenkidine dikkat eder, imam ve müctehidlerin zayıf rivayetlere dayanarak verdikleri hükümleri eleştirir.

2. Fıkıh ve İctihad. Hadislerle teyit edilen bir fıkıh sistemi oluşturmaya çalışan Şah Veliyyullah bütün Sünnî fıkıh mezheplerini öğrenip onlardan yararlanmayı amaçlamıştır. Nitekim ailesi içinde Hanefîliği öğrenmiş, Medine'de kendisinden çok faydalandığını söylediği Şâfiî âlimi Ebû Tâhir Muhammed b. İbrâhîm el-Kürdî'den ders almış, İmam Mâlik'in *el-Muvatta'*ı ile meşgul olmuş ve muhaddis kimliğinden dolayı Ahmed b. Hanbel'e yakınlık duymuştur. Allah'ın emirlerini genel ahlâk ilkeleri ve fîtrî prensipler gibi daima sabit kalanlarla zamana ve mekâna uyum gösterebilen hükümler şeklinde ikiye ayıran Şah Veliyyullah farklı ümmetlere farklı şeriatların gelmesini ve ahkâmın değişmesini bu çerçevede ele alır. Bu açıdan icthadı "tafsilî delillerden fer'î hükümlerin çıkarılması hususunda çaba gösterme" şeklinde tarif eder ve müctehidlerin farklı sonuçlara varmasını eş değerde görür (*İkdû'l-cid*, s. 5-6). Bu konuda icthad yerine zaman zaman re'y ve istinbat terimlerini de kullanır. İctihad çeşitlerini nasların açık anlamını ortaya çıkarma, istinbatla hüküm elde etme ve kıyas yapma şeklinde sıralar. Ona göre İslâm'ın ilk dört asrında icthad faaliyeti yoğun biçimde gerçekleşirken sonraki dönemlerde yavaşlamıştır (*Hüccetullâhi'l-bâliğa*, I, 438-439; *el-İnşâf*, s. 55). Önceleri âlimler arasında birbirinin görüşünü benimsemek, fetvasına dayanmak veya mezhebine bağlanmak gibi uygulamalara fazla rastlanmazken III. (IX.) yüzyıldan itibaren mezhebe bağlılık ve IV. (X.) yüzyıldan sonra taklit yaygınlaşmış yerleşmeye başlamıştır. İlk dönemlerde muhakkik âlimler hem hadise hem re'ye ağırlık vererek meseleleri çözüyorlardı. Zira ha-

dis bilgisi re'y olmaksızın amaca ulaştırılmayacağı gibi re'y de sünnete dayanmayan görüş demek değildir. Şah Veliyyullah, Ehl-i hadîs ile Ehl-i re'y ekollerini karşılaştırarak iki tarafın yöntemlerini uzlaştıran fakih hadisçilerin yaklaşımını tercih eder (*Hüccetullâhi'l-bâliğa*, I, 447-449, 461-462). Müctehidleri tabakalara ayırırken farklı bir tasnifle mutlak müctehidi "müstakil" ve "müntesib" diye iki grupta ele alır. Müstakil müctehid, hüküm çıkarma usulünde tasarrufta bulunabilen ve meseleleri çözebilen, müntesip müctehid ise imamının icthad yöntemini izleyen, fikhî delilleri bilen ve bunlardan hüküm çıkarabilen âlimdir. Bunlardan sonra gelen ve mezhep içinde otorite sayılmayan müctehidi "muharric", mezhep savunması yapan âlimi "mütebahhir", mezhep âlimlerine tâbi olanı da "mukallit" şeklinde nitelendirir (*İkdû'l-cid*, s. 7-8, 26). Kendi zamanında birçok kişinin icthad kapısının kapandığını ileri sürmesine rağmen Şah Veliyyullah, yeryüzünde Allah'ın hücceti konumunda bulunan âlimler sayesinde bu faaliyetin kesintiye uğramadığını belirtir (*Hüccetullâhi'l-bâliğa*, I, 442; *el-İnşâf*, s. 63). Her asırda yeni meselelerin ortaya çıkması sebebiyle icthad farz-ı kifâye çerçevesinde bir zorunluluk arzeder. İctihad yapılmaksızın fıkıh ilkelerini topluma mal etmek mümkün değildir. Bu gayreti gösterecek çağdaş âlimlere *el-Muvatta'*ın rehberliği çerçevesinde hareket etmelerini ve şer'î hükümlerdeki hikmetleri kavramaya çalışmalarını tavsiye eder. Ona göre hükümlerde gözetilen maksatları kavrayamayan veya bu maksatların bir amaç taşımadığını zannedenlerin anlayışı denize batırılıp çıkarılan iğnede kalan su kadar kıttır (*Hüccetullâhi'l-bâliğa*, I, 29). Şah Veliyyullah'ın fikhî düşüncesinde helâl ve haramlar nefsi olgunlaştırma, dinî hayatı güçlendirme veya topluma hizmet etme sonuçlarından birini gerçekleştirmeye yöneliktir.

3. Kelâm ve Tasavvuf. Son dönem Hint âlimlerinden Şiblî Nu'mânî, Şah Veliyyullah'ın doğrudan kelâm ilmine dair bir eser yazmadığını, dolayısıyla kelâmcılar arasında sayılmadığını, buna karşılık *Hüccetullâhi'l-bâliğa*'da dinin hakikatlerini ve esrarını ele aldığını, aslında kelâmın özünü de bu konuların oluşturduğunu belirtir (*Târîh-i 'İlm-i Kelâm*, s. 86). Fazlurrahman da Şah Veliyyullah'ın kelâma geleneksel yapısından daha geniş bir çerçeve çizdiğini, İslâm'ın sosyal ve ekonomik adalet düşüncesine sosyolojik bir temel kurduğunu, bunu ayrıca tasavvufî bir anlayışa bağladığını ifade eder (*İslam*, s. 202-203).

Şah Veliyyullah'ın eserleri incelendiğinde onun itikadî düşüncesinde kelâm ve tasavvufun iç içe geçtiği görülür. Kendisi de kelâmcıların çoğunun benimsemeyeceği bazı ifadeleri kullandığını kabul eder; ancak o, bu tür görüşlerini âyet ve hadislerle teyit ettiğini ve bu konuda derunî ilim sahibi bazı âlimleri örnek aldığını söyler (*Hüccetullâhi'l-bâliğa*, I, 39-40). Ulûhiyyet hakkında konuşan kişilerin fayda sağlamayacak tartışmalardan kaçınmaları ve bunların yerine Allah'ın nimetleri üzerine yoğunlaşmaları gerektiğini vurgular, peygamberlerin de bunu tavsiye ettiğini belirtir. Özellikle esmâ ve sıfatlar için kullanılan kelimelerin tevkîfi olması sebebiyle değiştirilemeyeceğini ve yorumlanamayacağını söyleyen Şah Veliyyullah bu konuda farklı te'villere ve akli tasarruflara meydan verilemeyeceğini ileri sürer (a.g.e., I, 191-193, 252). Ancak bu yaklaşımı o daha çok avam için uygun görür; ilimde derinleşenlerin akıl, keşf ve ilham yoluyla bazı hakikatlere ulaşmalarının mümkün olduğunu belirtir. Aslında insanların inanmaya ve Allah'ı yüceltmeye eğilimli olduğunu, yaratıcıyı inkâr etmenin selim fıtrata ters düştüğünü ifade eder (a.g.e., I, 200-204, 234).

Ulûhiyyetle ilgili terimleri kullanırken İşrâkî ve tasavvufî felsefenin etkisinde kaldığı görülen Şah Veliyyullah sudûr nazariyesini destekler, fakat vâcibü'l-vücûdun hakikatinden sudûr eden ilk şeyin bazı felsefecilerin öne sürdüğü gibi akıl değil Allah'ın isimlerinin bütün mânalarını kendinde toplayan ism-i a'zam olduğunu iddia eder. Esmâ-i hüsnânın gölgeleri ve yansımaları olan mümkün varlıklar günü geldiğinde ortadan kaybolup tekrar Allah'a döner ve O'nun zâtı dışında hiçbir varlık kalmaz (*et-Tefhimâtü'l-ilâhiyye*, II, 27-28, 31-32, 41). Şah Veliyyullah, Cenâb-ı Hakk'ın âlemle ilgili tasarruflarında rahmân ismini öne çıkarır ve yaratma hadisesini ibdâ', halk, tedbir olmak üzere birkaç aşamada ele alır. İbdâ' mevcudatın ilk defa yokluktan varlığa çıkarılması, halk bir varlığın başka bir nesneden yaratılması (ilk insanın topraktan yaratılması gibi), tedbir ise yaratılan varlıkların bir maslahat ve hikmete göre düzen içinde işleyişlerinin sağlanmasıdır. Ayrıca kabz, bast, ihâle ve ilhamla mahlûkat üzerinde bir çeşit ilâhî rehberlik ve yönlendirmeden söz edilebilir. Kabz yaratıkları zarar ve tehlikelere karşı korurken bast yollarını açacak kolaylıklar sağlar; ihâle, içinde bulunulan konum ve şartları değiştirir, ilham da doğruya yönlendirmek için bazı bilgi ve işaretler verir (*Hüccetullâhi'l-bâliğa*, I, 47-50).

Allah'ın hidayet ve rehberliğini insanlara ulaştırmakla görevlendirilen peygamberler başkalarının vâkıf olamayacağı derin meselelere nüfuz edebilecek kapasiteye sahip olup Allah tarafından korunmuştur. Her dönemde toplumlar kendilerine önderlik edecek günahsız insanların rehberliğine ihtiyaç duymuştur. Peygamberler fitratın dört temel özelliğini oluşturan iç temizliği, Allah'a bağlılık, hoşgörü ve adalet ilkelerini yerleştirmek ve bunların önündeki engelleri kaldırmak için çalışır. Böylece insanların maddî güçlerini ıslah ederek melekî yönlerinin gelişmesine yardımcı olurlar. Dinin temel prensiplerinde ve genel hükümlerde peygamberler mütefiktir, aralarındaki farklılıklar sadece şekil bakımındandır. Nebîlerin ismet sıfatı taşıması dinin korunması açısından zorunlu olup henüz bu görevi üstlenmedikleri dönemi de kapsamaktadır (a.g.e., I, 159-165, 243-256; II, 135-136, 558). Şah Veliyyullah'a göre peygamberliğin tasdik edilmesi için mücize şart değildir; mücizenin yanı sıra kesin akfî delil, ilâhî kitap veya ortaya konulan farklı hayat tarzı da delil sayılabilir. Nitekim Hz. Muhammed'in en büyük mücizesi Kur'an-ı Kerim ve insanların mutluluğunu sağlayan dinî hükümlerdir (a.g.e., I, 37; *el-Hayrû'l-keşir*, s. 83). Mücizelerin her zaman olağan üstü özellikler taşıması gerekmez. Onların bir kısmının âdetullah çerçevesinde cereyan etmesine rağmen sebepleri bilinmeyebilir ve nâdiren meydana geldikleri için insanlar tarafından mücize şeklinde algılanır (*Ta'wil al-ahadith*, s. 91).

Şah Veliyyullah sahâbe, tâbiîn ve on iki imama büyük saygı gösterir, ancak peygamberler dışında kimsenin hatadan korunmadığını söyler, buna bağlı olarak Şîa'nın mâsum imam teorisini reddeder. On iki imam birer kutub sayılmakla birlikte vahye mazhar olmamıştır. İmamların vahye benzer bir bilgiye sahip olabileceklerini iddia etmek nübüvvetin Hz. Muhammed'le sona ermiş olması ilkesine ters düşer. Ayrıca Şîi âlimlerinin Ehl-i bey'tin soyundan gelenlere övgüde bulundukları halde büyük sahabîleri itham etmeleri bâtil bir anlayıştır (*et-Tefhimâtü'l-ilâhiyye*, II, 294-295, 301). Bununla birlikte Şah Veliyyullah yaşadığı dönemde kendi bölgesinde çokça bulunan Şiiler'i tekfir etmeyi reddeder. Hatta Şîa'yı küfürle suçlamadığı için bazıları tarafından kendisi Şiilik'le itham edilmiştir (Muztar, s. 116). Fakat Şah Veliyyullah'ın bir yandan Şîa'nın imâmet görüşünü tenkit ederken aynı zamanda nebîlerden sonra hakikate mazhar kılınan, kâ-

mil, hakîm, velî gibi unvanlara sahip bazı ruhanî şahsiyetlerden söz etmesi tezat oluşturmaktadır (*Hüccetullâhî'l-bâliğa*, I, 248-249; Baljon, *Religion and Thought*, s. 116-128).

İnsanın ölümden sonra hayatîyetini sürdürmesini sağlayan ruh "neseme" denilen ve canlılığı sağlayan bir unsur taşır. Ölüm anında bedenden ayrılan neseme kabir hayatı boyunca varlığını sürdürür. Ruhlar ise "hazretü'l-kuds"te toplanarak küllî bir şahsiyete katılır. Kişinin dünyadaki davranışları doğrultusunda berzah âlemiyle bağlantılı olan ferdî ruhaniyeti kabirde acı veya mutluluk hisseder. Dünya hayatının bir uzantısı olan kabir âleminde insanlar kendi nefisleri hakkındaki hükümleri ferdî olarak müşahade ederken haşirdeki dirilme sırasında toplu halde verilen hükme muhatap kalacaklardır. Âhiret hayatında insanların dünyada yaptıkları kötülöklere misliyle karşılık verilir; iyiliklerin kat kat ödüllendirilmesi ise güzel davranışların o hayattaki nuranî ortamı bereketlendirmesiyle ilgilidir (*Hüccetullâhî'l-bâliğa*, I, 106-118; *et-Tefhimâtü'l-ilâhiyye*, I, 200, 223-224, 296). Öte yandan fizik âlemin sona erme sürecini bilmenin imkânsızlığını vurgulayan Şah Veliyyullah'ın bir eserinde sözünü ettiği kıyamet anlamındaki büyük hadisenin (ed-dâhiyetü'l-kübrâ) kendi döneminden itibaren üç veya dört yüzyıl içinde vuku bulacağını söylemesi (*et-Tefhimâtü'l-ilâhiyye*, I, 219, 307) nasların zâhiriyle uyuşmamaktadır.

Gençliğinde kendisine hırka giydirilen ve babası tarafından irşad icâzeti verilen Şah Veliyyullah tasavvuf geleneğini benimseyip özümsemiş, düşüncesinde temel öğelerden biri olarak bu geleneğe yer vermiştir. Babası vasıtasıyla Nakşibendî tarikatına intisap etmekle birlikte Kâdirîlik, Çiştîlik ve Sühreverdiyye'le de ilgilenmiş, Medine'deki hocası ve müşşidi Ebû Tâhîr el-Kürdî'den hilâfet almıştır. Tarikatlar arasında uzlaştırma faaliyetlerinin yanı sıra tasavvuf düşüncesinin tartışmalara yol açan iki önemli teorisini, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûdu ile İmâm-ı Rabbânî'nin vahdet-i şühûdunu birleştirme yönünde çaba sarfetmiş ve bu konuda bir risâle yazmıştır. Allah'ı mutlak ve küllî varlık kabul eden İbnü'l-Arabî diğer bütün mevcudatı mutlak varlığın tezahürleri şeklinde görür. Bu sebeple ontolojik olarak sadece o tek varlığın mevcudiyetini öne çıkarır ve O'nu görünürdeki farklılıkların yegâne kaynağı sayar. Görünürdeki nesneler kendi başlarına varlıkları bulunmadığı için aynada görünen sûretler gibidir (*Fuşûşü'l-*

hikem, s. 54-55, 61-62, 101-105). Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin varlık düşüncesinde şehâdet âleminde olup bitenler -Platonik düşüncüyü çağrıştıracak biçimde- asıllarına ait gölgelerden ibarettir. İmâm-ı Rabbânî ise bu görüşü eleştirerek gölgenin asıl varlıkla özdeşleştirilemeyeceğini ve yaratanla yaratılan arasında bütünlük kurulamayacağını söyler. Ona göre sadece şehâdet âlemindeki bir uyum ve birliktir yani antolojik bir monizm yerine fenomenolojik monizmden söz edilebilir. Zira görünen âlem ilâhî varlığın bir uzantısı değil O'nun yokluk (adem) üzerine yansıyan tecellilerinin sonucudur. Yokluktan geldiği için bu âlemin ilâhî varlığa benzer bir gerçekliği yoktur (*Mektûbât*, II, 3-7). Şah Veliyyullah, müslüman toplumlardaki ihtilâfları en aza indirmek amacıyla bu iki şahsiyetin fikirlerini uzlaştırmaya çalışmış, iki teori arasında ciddi bir farklılığın bulunmadığını, benzer görüşlerin farklı ifadelerle dile getirildiğini iddia etmiştir. Görünür âlemdeki tezahürleri hem realite hem temsil açısından ele almanın mümkün olduğunu belirtmiş ve bunu bal mumu örneğiyle açıklamaya çalışmıştır. Bal mumundan yapılan şekiller farklı görünümlere sahip olsa da asılları bal mumudur. Şah Veliyyullah ayrıca, doğrudan tezahürle yokluk üzerine tecelli etme arasında büyük bir farkın bulunmadığını belirtmiştir (Siddiqi, II, 1569-1572; Ansari, XXXV/2 [1988], s. 201-202). Şah Veliyyullah, bu açıklamalarla İbnü'l-Arabî'nin içkin ulûhiyyet anlayışını yumuşatarak İmâm-ı Rabbânî'nin aşkınlık teorisine yaklaştırmaya gayret etmişse de aralarındaki farkı göz ardı etmiş ve meseleyi belirsiz hale getirmiştir. Öte yandan şehâdet ve gayb âlemleri arasında "âlem-i misâl" adını verdiği ruhanî bir alanın bulunduğunu kabul etmiş, Allah'ın vücut bulmasını murat ettiği nesne ve olayların misâl âleminde karşılık bulduktan sonra çeşitli formlara dönüşerek görünür âleme yansıdığını belirtmiştir. Burada somut durumlarıyla idrak edilen eşya ve hadiseler misal âlemindeki karşılıklarıyla uyum içinde olur. Şah Veliyyullah bunu rüyada görülüp sonra gerçekleşen olayların uykudaki soyut görünümüne benzetir. Normal insanlara görünen bu temsiller peygamber ve velîlere daha belirgin halde zuhur eder. Misal âleminin varlığını ise kabirde veya kıyamet gününde amellerin çeşitli sûretlerde görüneceği veya cansız varlıkların dile geleceği yolunda rivayet edilen hadislerle dayandırır. Ayrıca bu rivayetlerde geçen tasvirleri temsil şeklinde algılayıp başka mânalara yoranların hakikat ehli

olamayacağını söyler (*Hüccetullâhi'l-bâliğa*, I, 51-54, 198-199). Ona göre Allah'ın isim ve sıfatlarının maddî âlemde çokluk şeklinde tezahürü de (vahdetten kesrete geçiş süreci) misal âlemindeki ara oluşumlar ve irtibatlar sayesinde gerçekleşir. Bu aşamada mânalar temessül ederken çoğalmalar da meydana gelir (a.g.e., I, 292). Büyük ölçüde İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite teorisinin izlerini taşıyan âlem-i misâl görüşü, Şah Velîyyullah'ın tasavvuf felsefesine bağlılığının bir sonucu olarak dinî düşüncesinde belirleyici rol oynamıştır. Ancak onun bu düşüncüyü farklı maksatlar taşıyan hadislerle ilişkilendirip naslara dayandırmaya çalışması bazı anlam zorlamalarına yol açmıştır. Bununla birlikte Şah Velîyyullah süflîği sosyal hayattan tamamen el çekme şeklinde yorumlayanlara karşı çıkmış, birtakım dinî uygulamalara kalkışan sahte süflîleri sert bir dille eleştirmiştir. Nitekim mezarlara tâzimde bulunmanın ve ölümlerden yardım dilemenin büyük günah işlemekten veya müşriklerin Lât ve Uzzâ'ya yalvarmalarından farklı bir şey olmadığını söylemiştir. Şah Velîyyullah kanaatin Allah'ın verdiği nimetlerden feragat etmekten ibaret olmadığını belirtmiş, çalışmanın, kazanmanın ve topluma hizmet etmenin gerekliliği üzerinde durmuş, aktif bir dinî hayatın önemine vurgu yapmıştır. İnsanların dini öğrenmelerine yardımcı olmayan şeyhlere ve onların keramet iddialarına karşı halkı uyarmış, gerçek mânevî rehberliği onaylamakla birlikte herkesin dinî sorumluluğunu öncelikle kendi inisiyatifinde tutmasının önemini vurgulamıştır (*et-Tefhimâtü'l-ilâhiyye*, I, 152-158; II, 49, 202, 289-291).

B) Toplum ve Siyaset. Cenâb-ı Hak, insan türüne sosyal hayatta mükemmele ulaşmaya çalışırken nasıl bir yol izleyeceği konusunda yaratılıştan bazı nitelikler lutfetmiştir. Nitekim insan herhangi bir sebep olmaksızın faydalı davranışlarda bulunma özelliğine sahiptir. Dolayısıyla sosyal düzenlemeler yapmaya, ahlâkını geliştirmeye ve kendini olgunlaştırmaya yönelebilir. Ayrıca bunu estetik ölçüler içinde yerine getirmeye özen gösterir ve bundan haz duyar. Bunun ötesinde insanlar kendilerine sunulan imkânlardan daha iyi yararlanabilmeleri için yenilikleri keşfetme kabiliyetiyle donatılmıştır. Ancak bu özelliklerin pratiğe aktarılmasında bütün toplumlar aynı düzeyde değildir. Bedevî ve medenî toplumlar ihtiyaçlarını farklı şekillerde karşılar, seviyeleri yükseldikçe ihtiyaçları da artar ve bunların karşılanması için çeşitli yönetim modelleri ortaya çıkar.

Nitekim tarihte insanlar asgari düzeyde sosyal davranışlar gösteren ilk topluluklardan şehir devletlerine, oradan belli bir düzen kurmak için güç kullanan monarşik yapılanmaya ve nihayet halifeliğin hâkim olduğu âdil topluma doğru yükselmiştir (*Hüccetullâhi'l-bâliğa*, I, 119-123). Şah Velîyyullah'ın "irtifak" adını verdiği bu teorisinde İbn Haldûn'dan etkilenmiş olması muhtemeldir. Yine onun Hulefâ-yı Râşidîn döneminden sonra müslümanlar arasında yerleşen saltanat yönetimlerini geriye dönüş diye algıladığı anlaşılmaktadır. Bir medrese âlimi olmasına rağmen sosyolojik tahliller yapması, fikhî hükümleri sosyal hayatın barış ve huzur ilkesine dayandırması onu çağdaşlarına oranla daha ilgi çekici bir konuma getirmiştir (krş. Abbot, LII [1962], s. 122). Şah Velîyyullah'a göre hükümdarlar arasında çıkan sorunlar üst otoriteyi temsil eden ve halka güven veren bir halifenin varlığını zorunlu kılar. Halife herkesin menfaatini gözetken, halkın sevgisini kazanan, kararlarında isabet bulunan, mevcut şartları gözetmede gerçekçi davranan bir yöneticidir. Ayrıca hilâfetin zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki boyutu vardır. Zâhirî hilâfet, toplumun korunması ve ihtiyaçlarının giderilmesini sağlarken diğeri ilmi ve ahlâkî rehberliği yerine getirir, bu ikincisinde âlimler de rol oynar (*Hüccetullâhi'l-bâliğa*, I, 145-147; *et-Tefhimâtü'l-ilâhiyye*, I, 8-9). Şah Velîyyullah bazı hadis rivayetlerine dayanarak halifenin Kureys'ten olması gerektiğini kabul eder ve halifeye karşı isyan etmenin meşruiyetini yalnızca küfür şartına bağlar (*Hüccetullâhi'l-bâliğa*, II, 396-399).

Kendi dönemindeki siyasî meselelerle yakından ilgilenen Şah Velîyyullah, Bâbürlü hükümdarına, yönetici ve ileri gelenlerine gönderdiği mektuplarda ekonomik, idarî ve sosyal reformlar yapmalarını ve ülkeyi muhtemel saldırılara karşı güçlendirmelerini istemiştir. Onun önemli bir siyasî girişimi de Afgan hükümdarıyla temasa geçmesidir. Hindu gruplarının yayılcı faaliyetlerini önlemesi ve müslümanların güvenliğini sağlaması için Ahmed Şah Dürânî'ye mektup yollayarak onu Delhi bölgesine sefer yapmaya çağırmış, Hindistan'daki Bâbürlü yöneticilerinin kendi aralarında bölünüp cihad yapmaktan kaçındıklarını, dolayısıyla İslâm topraklarının kaybedilmesi tehlikesiyle karşı karşıya gelindiğini bildirerek harekete geçmesini istemiştir. Şah Velîyyullah'ın kısa dönemdeki amacı müslümanların dağılmaya mâruz kalmalarını önlemek, uzun vadede ise onların Hint alt kıtasında yeniden güçlü bir

konum elde etmelerini sağlamaktı. Ahmed Şah, Rûhile bölgesi lideri Necibüddeve ile birlik olarak 1760'ta Hindistan'a girmiş ve Şah Velîyyullah'ın vefatından kısa bir süre önce Hindular'la yaptığı savaşı kazanmıştır (Muztar, s. 140-163; Ghazi, s. 95-109, 126-131). Bununla birlikte Şah Velîyyullah'ın sadece Delhi yöresinin sorunlarıyla ilgilenmesi ve ülkenin diğer yerleri hakkında faaliyetle bulunmaması eleştiri konusu yapılmıştır. Meselâ 1757'de İngilizler'in Bengal'i işgal etmesi ve Hindistan'ı sömürgeleştirmenin ilk adımını atması konusunda sessiz kalması şaşırtıcı bulunmuştur. Bazı tarihçiler, bunu mevcut şartlar içindeki öncelikler durumuyla açıklayarak Hindu hâkimiyetinin o sırada daha âcil bir tehdit oluşturduğunu ileri sürmüştür (Ghazi, s. 123-124; al-Faruque, LXIII/3 [1989], s. 35-36).

C) Eğitim ve Islahat. Eğitimde esas hedefin fıtratı korumak olduğunu söyleyen Şah Velîyyullah insanların tecrübeyle kazandığı örf, âdet ve kültürlerine fazlaca müdahale edilmesini yanlış bulur. Peygamberlerin geliş amacı da toplumlarının mâkul şekilde devam eden yaşama biçimlerini bozan ve kültürlerine karışmış olan yanlışlıkları düzeltmektir. Nitekim peygamberler kendi toplumlarını örnek alınacak biçimde eğitmişler, onları diğer toplulukların doğru prensiplerine uyum gösterecek şekilde yetiştirmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla eğitimcinin işi bozmak ve değiştirmek değil denetlemektir. Zaman ve mekânın değişmesiyle şeriatın değişmesi ilkesinin amacı da örf ve âdetlere ahkâm içinde yer temin etmek ve onları içselleştirmektir (*Hüccetullâhi'l-bâliğa*, I, 265-266, 304-305; *et-Tefhimâtü'l-ilâhiyye*, II, 20). Muhammed İkbal, sosyal değişim meselesi bağlamında Şah Velîyyullah'ın bu tebitlerinin çok aydınlatıcı ve yeni tartışmalara ışık tutucu olduğunu vurgular (*The Reconstruction*, s. 136).

Sadece medreselerde ders okutmakla yetinen âlimleri örnek almayan Şah Velîyyullah içinde yaşadığı toplumu sorgulayan, meseleleri teşhis etmeye çalışan ve sorunların çözülmesi için çareler arayan bir tavır benimsemiştir. Dönemindeki müslüman Hint toplumunu tasvir ederken belli kesimler arasında sefahatin artık bir hayat standardı haline geldiğini, bunun gerektirdiği harcamaları karşılamak üzere insanlara ağır vergilerin yüklendiğini, durumun böyle devam etmesi halinde din ve ilimle meşgul olacak kimselerin kalmayacağını, mutlu azınlığın beklentilerini yerine getirmek için kitlelerin sürekli çalışmak

zorunda kalacağını belirtir. Bu durum halk tabakasında özentiye yol açmasının yanı sıra zenginlere yaranmaya çalışan şair, sanatçı ve derviş görünümüne dalkavukların çoğalmasına sebep olmaktadır. Bu ise geçmişte Bizans ve Sâsânî hânedanlarının tarihten silinmelerine yol açan duruma benzerdir (*Hüccetullâhi'l-bâliğa*, I, 305-307). Şah Velîyyullah'ın islah düşüncesi çerçevesinde müslüman toplumun dinamiklerine zarar veren, ümmetin kendisini temsil kabiliyetine ve yenilemesine engel olan iki temel problemin üzerine gitmeyi amaç edildiğini söylemek mümkündür. Bunların birincisi hilâfetin saltanata dönüşmesi, diğeri taklidin yaygınlaşmasıdır. Bu açıdan Şah Velîyyullah şeyhleri ve ulemâyı eleştirmekten kaçınmamış, toplumun her kesimine hitap ederek onlara sorumluluklarını hatırlatmıştır. Yeni neslin daha sağlam bir ilim anlayışı kazanabilmesi için iyi yetişmesine vurgu yapmış, Farsça kaleme aldığı vasiyetnâmesinde Arapça'nın öğrenilmesi, tefsirlere başvurmadan Kur'an'ın anlaşılması ve ardından diğer ilimleri geçilmesi gibi tavsiyelerde bulunmuştur (*et-Tefhîmâtü'l-ilâhiyye*, I, 282-288; II, 495-496).

D) Tesiri. Şah Velîyyullah henüz hayatta iken çevresinde etkili olmuş, ölümünden sonra, hocalık yaptığı Delhi'deki Rahîmiye Medresesi mensupları tarafından görüşlerine sahip çıkılmış, önce Hindistan müslümanları arasında, ardından bütün İslâm âleminde şöhreti yayılmıştır. Başta Şah Abdülazîz olmak üzere oğulları, Murtaşâ ez-Zebîdî, Senâullah Pânîpetî gibi talebeleri ve Ubeydullah es-Sindî gibi takipçileri onun düşünce ve ideallerinin yayılmasına katkıda bulunmuştur. Şah Velîyyullah hareketiyle özdeşleşen Rahîmiye Medresesi 1857'deki İngiliz işgali sırasında yıkılmışsa da, yakın zamanlarda Haydarâbâd'da onun eserlerinin neşri yanında görüşlerinin tanıtılması için yayınlar ve çeşitli etkinlikler yapan bir Şah Velîyyullah Akademisi kurulmuştur. Ölümünden sonra Şah Velîyyullah'ın görüşlerini esas alan, birbirinden farklı çeşitli gruplar ortaya çıkmıştır. Hanefî mezhebiyle hadis ilmini kaynaştırmaya çalışan Muhammed Kâsım Nânevteví öncülüğündeki Diyûbend ekolü, onun muhaddis yönüne vurgu yapan torunu Şah İsmâil eş-Şehîd'in kurduğu ve Seyyid Nezîr Hüseyin'in devam ettirdiği Ehl-i hadis ekolü ile akılcılığını esas alan Seyyid Ahmed Han'ın önderliğindeki modernist Aligarh ekolü bunların başında yer alır. Hatta kendisine yakınlık duymayan gelenekçi Berelvîler grubundan bazıları onun sûfî meşrebinden etkilenmiştir. Ancak bun-

ların hiçbirisi Şah Velîyyullah'ı aynen takip etmemiş, sadece görüşlerinden kendilerine uyan tarafları sahiplenmiştir. Onun değişik kesimler üzerindeki bu etkileri, Cemâleddîn-i Efgânî ve Muhammed Abduh'un Mısır'da, Yeni Osmanlılar hareketinin Türkiye'de farklı çizgilere mensup gruplar üzerindeki etkilerini andırmaktadır. XX. yüzyılın başlarında Şibli Nu'mânî, Ebû'l-Kelâm Âzâd ve Muhammed İkbal gibi yenilikçi ilim adamı ve düşünürler üzerinde Şah Velîyyullah'ın belirgin bir etkisinden söz etmek mümkündür. Nitekim Şibli, akılcı yaklaşımların zayıfladığı son dönemde Şah Velîyyullah'ın İslâm düşüncesine bir canlılık getirerek Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî ve İbn Rüşd'ün başarılarını bile geride bırakan bir süreç başlattığını ifade eder (*Târîh-i 'İlm-i Kelâm*, s. 85). Modern dönemde müslümanlara geçmişleriyle bağlarını koparmadan düşünce sistemlerini gözden geçirme sorumluluğu yükleyen İkbal de bu yeni ruhu kendinde hissedilen ilk müslüman şahsiyetin Şah Velîyyullah olduğunu belirtir ve onu son büyük kelâmcı olarak anar (*The Reconstruction*, s. 78, 97).

Bu tür övgülerin yanında Şah Velîyyullah'a bazı eleştiriler de yöneltilmiştir. Bunların arasında M. Zâhid Kevserî'nin farklı ichtihadları dolayısıyla onu sert biçimde eleştirmesini zikretmek mümkündür. Şah Velîyyullah'ın büyük bir âlim olduğunu, hadis ilminin güçlenmesinde hizmetlerinin bulunduğunu söyleyen Kevserî bununla birlikte görüşlerinde bulanıklık görüldüğünü, müctehidlere cüretle karşı çıktığını, eserlerinde ilim ehlinin bile zor anlayacağı ağır ibarelerin bulunduğunu, Hanefî mezhebinden uzaklaştığını ve torununun sonradan mezhepsizliği tercih ettiğini ileri sürer (*Hüsnü't-tekâdî*, s. 116-118). Kevserî'nin daha ziyade üslûpla ilgili eleştirilerini bu tür bir suçlamaya dönüştürmesinin ne kadar uygun olduğu tartışılabilir. Diğer eleştirileri ise ilme büyük katkılar yapan bir kişi için üzerinde durulacak hususlar değildir. Öyle görünüyör ki Kevserî'nin Şah Velîyyullah'a asıl kızgınlığı onun Hanefî olmayan Ebû Tâhîr'den etkilenmesi, kendi ifadesiyle fıkıh ve tasavvufun onun mezhebine kaymasıdır. Kevserî'ye göre her ne kadar Şah Velîyyullah bir eserinde (*Füyûzü'l-Haremeyn*) Hanefî mezhebine dönüşüne işaret etmişse de *el-İnşâf*, *İkdü'l-cîd* ve *Hüccetullâhi'l-bâliğa* gibi eserlerinde Hanefî mezhebinin "kazma kürekle yıktığı için" affedilemez. Halbuki Şah Velîyyullah'ın mezhep içinde tercihler yaptığı bilinmektedir. Ayrıca Kevserî'nin ifadeleri göz önüne alındığında onun Şah Velîyyullah'ı kendi eser-

lerinden incelemediği, daha çok Keşmîrî'nin eleştirel yönü ağır basan *Feyzû'l-bârî* adlı kitabından etkilendiği anlaşılır (krş. *Mezheplerin Doğuşu*, s. 29-39).

Şah Velîyyullah'ın asıl sorgulanması gereken yönü müteahhirin döneminde felsefi bir renge bürünen tasavvufî düşünce teorileriyle nasırlar arasında bir özdeşleştirmeye gitmesidir. Ancak bu da onun hem aile hem ilmi çevre itibarıyla yoğun bir tasavvufî ortam içinde bulunması ve çok kültürlü Hint coğrafyasında yetişmesiyle bağlantılıdır. Hint düşüncesi tarih boyunca farklı ekoller arasında eklektizmin gerçekleştiği, birbirine zıt fikirlerden sentezlerin yapıldığı bir çeşitliliğe sahip olmuştur. Nitekim Şah Velîyyullah'tan hemen önce Ekber Şah döneminde İslâm'ın yerli inançlarla bir araya getirilip ortak bir dine dönüştürülmesi arayışı içine girilmiş, bazı âlimlerin sert tenkitleri neticesinde bu teşebbüs sonuçsuz kalmıştı. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin görüşleriyle Hint öğretisi Upa-nişadlar arasında benzerliklerin kurulması onun eserlerine rağbetin artmasına ve yeni yorumlara tâbi tutulmasına yol açmıştı. Öte yandan bâtinî ve gnostik düşüncelere açık yorumların yaygınlaşmasına karşı tepkiler VIII. (XIV.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren Sultan Muhammed b. Tuğluk'un desteğiyle bir kısım Hint ulemâsı arasında İbn Teymiyye düşüncesinin tutunmasına sebep olmuştur. İki görüş arasındaki çatışma ve mücadeleler uzun yıllar etkisini sürdürürken denge arayışları da gündemden düşmemiştir (bk. HİNDİSTAN [Din]). Şah Velîyyullah, böyle bir geçmişe dayanan dinî hareketlerin hüküm sürdüğü bir dönemin siyasal açıdan istikrarsız ortamında yetişmiştir. Uzlaştırma ve sentez hareketinin etkileri onun eserlerinde açık biçimde görülmektedir. Bu da kısmen mezhep kalıpları yüzünden artan dinî ayrınlıklara esneklik getirme isteğinden, kısmen de Hint kültür ortamının zenginliğinden ve sūfliğin yoruma açık yapısından kaynaklanmıştır. Şah Velîyyullah'ın bir yandan Kur'an ve Sünnet akılcılığına yaptığı vurguya, bid'atlara karşı duruşuna, diğer yandan vahdet-i vücûd ve âlem-i misâl gibi görüşlere olan bağlılığına bakıldığında onun uzlaşmaz gibi görünen İbn Teymiyye ile İbnü'l-Arabî düşünceleri arasında sentez yapmaya çalıştığını söylemek mümkündür. Islahatçı yönü, eserlerinin muhtevası ve sık sık yaptığı alıntılar Gazzâlî'den etkilenmesinin göstergeleridir. İslâm düşünce tarihine katkısı, onun klasik ilim geleneğine bağlılığını sürdürürken modern öncesi bir dönemde disiplinler arası

ilişkiler, temel kaynaklar ve ictihad gibi alanlarda yenilikçi tavırlar sergilemesidir.

BİBLİYOGRAFYA :

Şah Velîyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhî'l-bâliğa* (nşr. M. Şerîf Sükker), Beyrut 1413/1992, tür.yer.; a.mlf., *et-Tefhîmâtü'l-ilâhiyye* (nşr. Gulâm Mustafa el-Kâsimî), Haydarâbâd 1387/1967, tür.yer.; a.mlf., *el-Hayrû'l-keşîr ev hazâ'inü'l-hikme* (nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Beyrut 2008, s. 83; a.mlf., *el-Fevzü'l-kebîr fî uşûli't-tefsîr* (trc. Selâm el-Hüseynî en-Nedvî), Beyrut 1407/1987, s. 17, 53-67, 82-84, 104-106; a.mlf., *el-Müsevvâ Şerhu'l-Muvaţta'*, Beyrut 1403/1983, I, 62-65; a.mlf., *Ta'wîl al-ahadith* (trc. G. N. Jalbani), New Delhi 1990, s. 91; a.mlf., *'İkdü'l-cid fî ahkâmî'l-ictihâd ve't-taklîd* (nşr. Kusay Muhibbuddin el-Hatîb), Kahire 1398, s. 5-8, 26; a.mlf., *el-İnşâf fî beyânî sebebi'l-ihtilâf fî'l-ahkâmî'l-fıkhiyye* (nşr. Kusay Muhibbuddin el-Hatîb), Kahire 1398, s. 55, 63; Muhibbuddin İbnü'l-Arabî, *Fuşûşü'l-hikem* (nşr. Ebû'l-Alâ el-Affîf), Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), s. 54-55, 61-62, 101-105; İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, İstanbul 1963, II, 3-7; Şibî Nu'mânî, *Târîh-i 'İlm-i Kelâm* (trc. M. Takî Fahr-ı Gilânî), Tahrân 1328, s. 85-91; M. Zâhid Kevserî, *Hüsnu't-tekâdî fî sîreti'l-İmâm Ebtî Yûsuf el-Kâdî*, Humus 1388/1968, s. 116-118; Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford 1969, s. 201-217; İctihad, *Taklîd ve Telfik Üzerine Dört Risâle* (haz. Hayreddin Karaman), İstanbul 1971, s. 142-146; Fazlur Rahman, *Islam*, Chicago 1979, s. 202-203; A. D. Muztar, *Shah Wali Allah: A Saint-Scholar of Muslim India*, Islamabad 1979, s. 116, 140-163; S. A. Rizvi, *Shah Wali-Allah and His Times: A Study of Eighteenth Century Islam, Politics and Society in India*, Canberra 1980; Abdul Hamid Siddiqî, "Renaissance in Indo-Pakistan: Shah Wali Allah Dihlawî", *A History of Muslim Philosophy* (ed. M. M. Sharif), Karachi 1983, II, 1557-1579; J. M. S. Baljon, *Religion and Thought of Shah Wali Allah al-Dihlawî: 1703-1762*, Leiden 1986; a.mlf., "Shah Waliullah and the Dargah", *Muslim Shrines in India* (ed. C. W. Troll), Delhi 1989, s. 189-197; Hafiz A. Ghaffar Khan, *Shah Wali Allah: An Analysis of His Metaphysical Thought* (doktora tezi, 1986), Temple University, s. 362-366; a.mlf., "Shah Wali Allah on the Nature, Definition and Classification of Knowledge", *Journal of Islamic Studies*, III/2, Oxford 1992, s. 203-213; a.mlf., "Shah Wali Allah (Qutb al-Din Ahmad al-Rahim)", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London 1998, VIII, 732-735; *Mezheplerin Doğuşu ve İctihad Tartışması* (haz. Şükrü Özen), İstanbul 1987, s. 15-40; G. N. Jalbani, *Teachings of Shah Waliullah of Delhi*, New Delhi 1988; Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore 1989, s. 78, 97, 136-137, 196-197; M. K. Hermansen, "Contemplating Sacred History in Late Mughal Sufism: The Case of Shah Wali Allah of Delhi", *The Heritage of Sufism* (ed. L. Lewisohn - D. Morgan), Oxford 1999, III, 319-343; a.mlf., "Shah Wali Allah's Theory of the Subtle Spiritual Centers (Lataif): A Sufi Model of Personhood and Self-Transformation", *JNES*, XLVII (1988), s. 1-25; Halid Zaferullah Daudi, *Pakistan ve Hindistan'da Şâh Velîyullah ed-Dehlevî'den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları*, İstanbul 1995, s. 97-148; Abdülhamit Binşık, *Hind Altıktası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul 2001, s. 55-62; Mahmood Ahmad Ghazi, *Islamic Rena-*

issance in South Asia: 1707-1867, Islamabad 2002, s. 95-109, 123-163; Özgür Kavak, *Şah Velîyullah Dihlevî'nin İctihad Anlayışı* (yüksek lisans tezi, 2002), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; *Shah Waliullah (1703-1762): His Religious and Political Thought* (ed. M. Ikram Chaghatai), Lahore 2005; Hamid Naseem Rafiabadi, *Saints and Saviours of Islam*, New Delhi 2005, s. 130-191; Mehmet İlhan, *Şah Velîyullah Dihlevî'nin Kelâmî Görüşleri*, Ankara 2007; Muhammad Daud Rahbar, "Shah Wali Ullah and İjtihad", *MW*, XLV/4 (1955), s. 346-358; Freeland Abbot, "The Decline of Mughul Empire and Shah Waliullah", *a.e.*, LII (1962), s. 115-123; Hafeez Malik, "Shah Waliy Allah's Last Testament: al-Maqala al-Wadiyya fi al-Nasiha wa al-Wasiyya", *a.e.*, LXIII (1973), s. 105-118; A. J. Halepota, "Shah Waliullah and Iqbal, the Philosophers of Modern Age", *IS*, XIII/4 (1974), s. 225-233; K. A. Nizami, "Shah Waliullah of Delhi: His Thought and Contribution", *IC*, LIV/3 (1980), s. 141-152; M. Abdul Haq Ansari, "Shah Waliy Allah Attempts to Revise Wahdat al-Wujud", *Arabica*, XXXV/2, Leiden 1988, s. 197-213; Muhammad al-Faruque, "Some Aspects of Muslim Revivalist Movements in India During the 18th Century: The Activities of Shah Wali-Allah", *IC*, LXIII/3 (1989), s. 19-41; Abdul Azim Islahi, "Shah Wali Allah's Concept of Itifaqat (Stages of Socio-Economic Developments)", *Journal of Objective Studies*, II/1, Aligarh 1990, s. 43-63; Ahmad Dallal, "The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850", *JAOS*, CXIII/3 (1993), s. 343-349; Muhammad al-Ghazali, "Universal Social Culture: An Emprico-Revelational Paradigm of Shah Wali Allah", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, XI/1, Herndon 1994, s. 13-24; a.mlf., "Holistic Trend in Islamic Thought: Pioneering Contribution of Shah Wali Allah", *HI*, XVIII/4 (1995), s. 41-55; R. Geaves, "A Comparison of Ideas of Maulana Mawdudi (1903-1980) and Shah Wali-Allah (1703-1762): A Pure Islam or Cultural Heritage", *IQ*, XLI/3 (1997), s. 167-186; Muhammad Athar Ali, "A Critical Evaluation of Shah Wali Allah's Attitude to İjtihad Vis-a-Vis the Views of the Other Jurists", *HI*, XX/1 (1997), s. 19-26; Abdul Ali, "The Style of Shah Wali-Allah as Arabic Author in Huccat-Allah al-Balighah in the Historical Perspective", *IC*, LXXVI/3 (2002), s. 83-92; Tassadduq Husain, "The Sufi Epistemology of Shah Waliullah", *Journal of Objective Studies*, XIV/1-2 (2002), s. 59-89; Jamil Farooqui, "Sociological Thought of Shah Wali Allah al-Dehlawi", *IQ*, XLVII/3 (2003), s. 177-196.



M. SAİT ÖZERVARLI

ŞÂH-ı ZİNDE

(شاه زنده)

Özbekistan'ın

Semerikant şehrinde

Kusem b. Abbas'ın türbesi etrafında zamanla oluşan yapılar topluluğu.

Şehrin kuzeyinde Efrâsiyâb tepesi diye bilinen yükseltinin güney yamaçları mahallî çevrede kutsal bir mevki olarak kabul edilmiş, bu alanın önemi bölgede İslâ-

miyet'in yayıldığı tarihlerden başlayıp yüzyıllarca sürmüştür. Bunun sebebi, Hz. Peygamber'in amcasının oğlu Kusem b. Abbas'ın İslâm dinini yaymak üzere bölgeye gelerek burada şehid olmasıdır. Kusem b. Abbas için yapılan kabir zamanla önemli bir ziyaretgâh olmuş, etrafında türbeler ve mezarlık başta olmak üzere birçok yapı inşa edilmiştir. Kusem b. Abbas'ın kabiri "Şâh-ı Zinde" (yaşayan sultan) diye anılmış ve bu adlandırma bütün alanı tanımlar hâle gelmiştir. Yapılar topluluğu kaynaklarda Mecmûa-i (Gûristân-ı / Kabristân-ı / Ârâm-gâh-ı) Şâh-ı Zinde (Şâh-ı Zend) şeklinde geçmektedir.

1220'de Cengiz Han kumandasındaki Moğollar tarafından tahrip edilen eski Semerkant şehriyle birlikte mezarlık ve mezarlıktaki türbelerin temellerine kadar yıkıldığı anlaşılmaktadır. Moğol tahribatından kısmen kurtulmuş olan Kusem b. Abbas Türbesi ve Mescidi 1335'te yeniden inşa edilmiş, daha sonraki yıllarda tâdil ve tamirler sürmüştür. 1360'lı yıllardan itibaren mezarlık alanı olarak tercih edilen ve kutsal alan özelliğini kazanan bölge önemli bir imar faaliyetine sahne olmaya başlamıştır. XV. yüzyıl boyunca devam eden bu faaliyet Timur ve Uluğ Bey devirlerinde doruğa ulaşmasına rağmen XIX. yüzyılda yapılan tamir, tâdil ve ilâvelerle sürmüştür. Alanda XX. yüzyılda çeşitli tarihlerde önemli arkeolojik çalışmalar yapılmış, bu arada restorasyon faaliyetleri hız kazanmıştır. Bütün bu çalışmalara rağmen henüz tam olarak anlaşılamamış kalıntılar mevcuttur.

Bugün alana güney tarafında Uluğ Bey'in yaptırdığı âbidevî taçkapıdan (dervâze, 1434) geçilerek girilmektedir. Girişin yanlarında bulunan binalar günümüzde müze şeklinde kullanılmakta olup esasında mescid, dergâh ve medrese gibi bölümlerden meydana gelmiştir. Doğu tarafındaki Devlet Kuşbek Medresesi 1813 tarihli bir bina iken batıdaki bölümler Uluğ Bey devrinden kalmadır. Uluğ Bey'in, oğlu Abdullah adına inşa ettirdiği bu kısım mescid ve değişik bölümlerden oluşan bir dergâhtır ve âbidevî taçkapıyla aynı zamanda 1435-1436'da yapılmıştır. Âbidevî taçkapıdan sonra yer alan binalar dar ve uzun bir sokak etrafında üç kısım halinde teşekkül etmiştir. Arazinin eğimine göre şekillenen sokak önce merdivenlerle varılan bir çardak teşkil eden ikinci taçkapıya, daha sonra en yukarı kısımda bulunan üçüncü taçkapıya varacak biçimde yapıların eksenini oluşturmakta ve en üst kı-