

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DOKTORA TEZİ

**ŞAH VELİYYULLAH ed-DİHLEVÎ'NİN
KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ**

Mehmet İLHAN

Danışman

Prof. Dr. Mehmet BULUT

İZMİR
2006

YEMİN METNİ

Doktora Tezi Projesi olarak sunduğum “**Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin Kelâmî Görüşleri**” adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlâk ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin bibliyografyada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

. .2006

Mehmet İLHAN

TUTANAK

Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü' nün/...../..... tarih ve sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisanüstü Öğretim Yönetmeliği'nin maddesine göre **Temel İslâm Bilimleri** Anabilim Dalı Doktora öğrencisi **Mehmet İLHAN**'nın “**Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin Kelâmî Görüşleri**” konulu tezi incelenmiş ve aday/...../..... tarihinde, saat’ da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından jüri üyelerine sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin.....olduğuna oy..... ile karar verildi.

BAŞKAN

ÜYE

ÜYE

ÜYE

ÜYE

YÜKSEK ÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ
TEZ VERİ FORMU

Tez/Proje No: Konu Kodu: Üniv. Kodu

*Not: Bu bölüm merkezimiz tarafından doldurulacaktır.

Tez Yazarının

Soyadı: **İLHAN**

Adı: **Mehmet**

Tezin Türkçe Adı: “**Şah Veliyyullah ed-Dihlevî’nin Kelâmî Görüşleri**”

Tezin Yabancı Dildeki Adı: “**Shah Wali Allah ad-Dihlavi and His Theological Thoughts**”

Tezin Yapıldığı

Üniversite: **Dokuz Eylül Üniversitesi**

Enstitü: **Sosyal Bilimler Enst. Yıl: 2006**

Diğer Kuruluşlar:

Tezin Türü:

Yüksek Lisans:

Dili: **Türkçe**

Doktora:

Sayfa Sayısı: **XI + 201**

Tıpta Uzmanlık:

Referans Sayısı: **754**

Sanatta Yeterlilik:

Tez Danışmanının

Ünvanı: **Prof. Dr.**

Adı: **Mehmet**

Soyadı: **BULUT**

Türkçe Anahtar Kelimeler:

İngilizce Anahtar Kelimeler:

1. **Şah Veliyyullah**

1. **Shah Wali Allah**

2. **Dihlevî**

2. **Dihlavi**

3. **İlahiyat**

3. **Theology**

4. **Nübüvvet**

4. **Prophethood**

5. **Mead**

5. **Eschatology**

Tarih: . . . 2006

İmza:

Tezimin Erişim Sayfasında Yayınlanmasını İstiyorum

Evet

Hayır

ÖZET

Dihlevî h. XII. asırda Hindistan'da yaşamış önemli bir Müslüman mütefekkiridir. Siyâsî ve sosyo-kültürel bakımdan sıkıntılı bir ortamda yaşaması, fikir dünyasını etkilemiştir. Farklı sahalarda kaleme almış olduğu eserleri ve etkilediği âlimlerle İslâm fikir dünyasında haklı bir üne sahip olmuştur.

Şah Veliyyullah bilginin, insanın fitratına uygun yaşayabilmesi ve ahlakî kemale erişebilmesi için önemli oluşunu belirtir ve ilim tasnifini bu ölçüye göre yapar. Bilgi anlayışında tasavvufî ve işrâkî unsurların etkisi görülmektedir.

Şah Veliyyullah, Allah'ın isimlerini Bed'î ve Avdî şeklinde kendine özgü bir şekilde tasnif eder. Allah'ın âlemdeki tasarrufunda ve insanlarla münasebetinde meleklerin önemli bir role sahip olduklarını vurgular. Onun âlem-i misâl tabiri, Eflatun'un, Gazâlî'nin ve İbn Arabî'nin varlık anlayışlarını çağrıştırır.

Peygamberliğin hem kesbî hem vehbî yönünün bulunduğu altını çizer. Fert ve toplum açısından peygamberlik müessesesine duyulan ihtiyacı açıklarken kullandığı irtifak kavramı, psikolojik ve sosyolojik açıklamaları öne çıkar. Mûcize konusundaki akılcı yaklaşımı dikkat çekmektedir. Peygamberliğin sona ermesi inancına aykırı görüşlerinden olayı Şîa'yı eleştirse de kendisinin de tenkid edilebilecek görüşleri bulunmaktadır.

Dihlevî meâda dair konuların naklî olduğunu fakat aklın da bunları anlamamıza ve açıklamamıza yardımcı olduğunu düşünür. Âhirette Allah'ın görülüp görülemeyeceği meselesinde Eş'arî ve Mu'tezilî görüşler arasında uzlaştırmacı bir tavır takınmıştır.

ABSTRACT

Shah Wali Allah ad-Dihlawi is an important Muslim scholar who lived in India in 18th century. It seems that the caotic atmosphere of that period was deeply affected his world views and opinions. He had an earned fame thorough his studies and his students in the universe of ideas of Islam.

According to him the knowledge is very important both for to live as a humanbeing and to reach to the ultimate goal of the Islamic Ethic. He also classifies the knowledge according to these criteria. It could be said that his understanding and evaluation of the knowledge is very much affected by the mystical and ishraqi schools.

Shah Wali Allah also was a unique in his classification of Allah's holy names as startng names (asma bed'iyya) and returning names (asma avdiyya). He emphasizes role and function of the angels in Allah's deeds and His relation with humanbeings. His description of the world of prefiguration (alam al-mithal) reminds us the Plato's ideas, as well as Gazali's and Ibni Arabi's concept of existence.

He also underlines that prophethood has both (given) vehbi and (acquired) kesbi aspects. While explaining the necessity of the prophethood, the psychological and sociological explanations become prominent. His logical approach to the miracle is striking. Even though he criticizes the Shia for their belief in the end of the prophethood period, there are some of his ideas deserve to be critized.

ad-Dihlawi thinks that although all the eschatological subjects could be known only by revelation, but the mind also helps us understand and explain them. He has a compromising attitude between Asharite and Mutazilite in the problem of whether Allah would be seen in the after life or not.

ÖNSÖZ

Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, hicrî XII. (miladî XVIII.) asırda Hint altkıtasında yetişen önemli bir İslâm mütefekkiridir. Çeşitli sahalarda eserler veren müellif, gerek gelenekçi gerekse modernist akımlar üzerinde önemli etkilere sahiptir. Fikirleriyle hem kendi çağında hem de daha sonraki devirlerde, özelde Hint Müslümanlarının, genelde ise İslâm dünyasının düşünce hayatında önemli izler bırakmıştır.

Dihlevî'nin hayatı, eserleri ve fikirleriyle ilgili, gerek Müslümanlar gerek Batılı araştırmacılar tarafından -tezimizin Giriş kısmında temas edeceğimiz üzere- birçok çalışma yapılmıştır. Ancak ülkemizde müellifin Tefsir, Fıkıh ve Hadis sahalardaki görüşlerini ele alan bazı yüksek lisans tezleri hazırlandığı halde, düşüncelerini Kelâm ilmi açısından inceleyip değerlendiren bir akademik çalışma, tespit edebildiğimiz kadarıyla, henüz yapılmamıştır. Çalışmamız bu boşluğu kısmen de olsa doldurmayı hedeflemektedir.

“*Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin Kelâmî Görüşleri*” isimli doktora çalışmamız bir giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Girişte; Dihlevî'nin yaşadığı sosyo-kültürel ortam, hayatı ve eserleri ile onun hakkında yapılan çalışmalara yer verilmiştir. Birinci bölümde; Dihlevî'ye göre bilginin önemi ve kaynakları üzerinde durulduktan sonra onun, din anlayışı ve çeşitli İslâmî ilimlere bakışı özet olarak işlenmeye çalışılmıştır. İkinci bölümde; Allah'ın zâtı, isim ve sıfatları hakkındaki fikirleri, onun isim ve sıfat tasnifi üzerinde durulduktan sonra Allah'ın âlemde tasarrufu, Allah-insan münâsebeti ve bu konuda meleklerin rolü gibi konularla ilgili olarak Şah Veliyyullah'ın görüşleri incelenmiştir. Üçüncü bölümde; peygamberlikle ilgili nebî, rasûl ve ulu'l-azm gibi bazı kavramların Dihlevî tarafından nasıl anlaşıldığı tespit edilmeye çalışılmış, ardından peygamberlerin özellikleri, peygamberliğe fert ve toplum açısından duyulan ihtiyaç, mucize ve peygamberliğin son bulmasıyla ilgili Şah Veliyyullah'ın görüşleri tahlil edilmiştir. Dördüncü ve son bölümde; Dihlevî'nin ölüm ve ölüm ötesi hayatla ilgili görüşleri değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamızda Şah Veliyyullah'ın *Huccetullahi'l-Bâliğa, et-Tefhîmâtu'l-İlâhiyye, el-Hayru'l-Kesîr* başta olmak üzere ulaşabildiğimiz eserlerinden istifade edilmiştir. Ayrıca hayatı ve görüşleri hakkında yapılan çalışmalardan da yararlanılmıştır. Dihlevî'ye ait kitaplara yapılan atıflarda, tekrardan ve monoton görüntüden kaçınmak maksadıyla müellif adı yazılmamış, doğrudan eser adı kullanılmıştır. Hadisler temel kaynaklardan tahrir edilmiş, istifadeyi kolaylaştırmak maksadıyla kitap isimleri ve bâb numaralarının yanında parantez içerisinde cilt ve sayfa numaraları da verilmiştir.

Tez konusunun tespiti esnasında değerli görüş ve düşüncelerinden istifade ettiğim muhterem Prof. Dr. Bekir TOPALOĞLU hocama ve Sayın Doç. Dr. Sait ÖZERVARLI'ya şükranlarımı sunarım. Çalışmanın hazırlanmasında görüş, yönlendirme ve tashihleriyle yol gösterici olan danışman hocam Prof. Dr. Mehmet BULUT'a, tez izleme komitesinin diğer üyeleri Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU ve Prof. Dr. A. Bülent BALOĞLU'na teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca tezi okuyup çeşitli öneri ve düzeltmeleriyle katkıda bulunan araştırma görevlisi arkadaşlarıma, birçok makale ve esere ulaşmamızda yardımcı olan TDV İSAM Kütüphanesi idareci ve çalışanlarına teşekkür etmeliyim. Son olarak ve özellikle, akademik hayatın zorluklarına katlanma hususunda teşvik edici tavırlarıyla bana daimâ destek olan İlhan ailesine şükranlarımı sunarım.

Mehmet İLHAN
İzmir 2006

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ	II
TUTANAK.....	III
YÖK DOKÜMANTASYON MERKEZİ TEZ VERİ FORMU	IV
ÖZET	V
ABSTRACT	VI
ÖNSÖZ.....	VII
İÇİNDEKİLER	VII

GİRİŞ

ŞAH VELİYYULLAH ED-DİHLEVÎ

A. Dihlevî'nin Dönemindeki Sosyo-Kültürel Ortam.....	1
1. Tarihî ve Siyasî Durum	1
2. Dinî-İlmî Durum	10
B. Şah Veliyyullah'ın Hayatı Eserleri ve Hakkında Yapılan Çalışmalar	14
1. Dihlevî'nin Hayatı	14
a) Doğumu	15
b) İsmi.....	15
c) Evlilikleri ve Çocukları	16
d) Tahsil Hayatı	17
2. Dihlevî'nin Eserleri.....	18
a) 1143/1731 Yılından Önce Yazdığı Eserleri.....	20
b) 1145/1732-1151/1738-39 Yılları Arasında Yazdığı Eserleri	20
c) 1152/1739-1740 Yılından 1160/1747 Yılına Kadar Yazdığı Eserleri	24
d) 1160/1747 Yılından 1176/1762 Yılına Kadar Yazdığı Eserleri	27
e) Yazım Tarihi Tam Olarak Bilinemeyen Eserleri.....	29
3. Dihlevî Hakkında Yapılan Çalışmalar	31

BİRİNCİ BÖLÜM

DİHLEVÎ'NİN BİLGİ VE DİN ANLAYIŞI

1.1. Bilginin Önemi ve Kaynakları	37
1.1.1. Bilginin Önemi ve Tasnifi.....	37
1.1.2. Bilginin Kaynakları	39
1.1.2.1. Muhbir-i Sâdık: Peygamber.....	43
1.1.2.2. Vahiy	46
1.1.2.3. Keşif ve İlham	52
1.1.2.4. Rüyâ.....	55
1.1.2.5. Akıl	56
1.1.2.6. Vehim ve Kuvve-i Müdrike.....	59
1.2. Dihlevî'de Dinî Düşünce	60
1.2.1. Genel Din Anlayışı	60
1.2.2. Dinî İlimlere Yaklaşımı	70

İKİNCİ BÖLÜM

İLÂHİYYÂT

2.1. Allah'ın Zâtı, İsimleri ve Sıfatları	83
2.2. Allah-Âlem Münâsebeti	93
2.2.1. Allah'ın Âlemi Yaratması	93
2.2.2. Allah'ın Âlemde Tasarrufu	96
2.2.3. Âlem-i Misâl	100
2.3. Allah-İnsan Münasebeti	103
2.3.1. İman-Nifak, Tevhid-Şirk	109
2.3.2. Meleklerin Allah-Âlem-İnsan Münasebetindeki Rollerini	114

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NÜBÜVVET

3.1. Nübüvvetle İlgili Kavramlar	119
3.2. Peygamberlerin Özellikleri	120
3.3. Fert ve Toplum Açısından Nübüvvet	126
3.3.1. Fert Açısından	126
3.3.2. Toplum Açısından Nübüvvet	131
3.4. Mûcize	141
3.5. Hatmu'n-Nübüvve	145

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MEÂD

4.1. Ölüm	157
4.2. Berzah Hayatı	160
4.3. Âhiret Hayatı	165
4.3.1. Kıyâmet	165
4.3.2. Haşr	168
4.3.3. Hesap ve Mücâzât	170
4.3.4. Büyük Günah İşleyeninin Durumu	176
4.3.5. Cennet ve Cehennem	179
4.3.6. Ru'yetullah	181

SONUÇ	183
--------------------	-----

KAYNAKÇA	187
-----------------------	-----

EKLER	201
--------------------	-----

KISALTMALAR

AÜSBE	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
ay.	: aynı yer.
Bkz.	: Bakınız.
el-Budûr	: el-Budûru'l Bâziğa
Çev.	: Çeviren
DEÜ	: Dokuz Eylül Üniversitesi
DEÜİFD	: DEÜ İlahiyat Fakültesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Dîvan	: Divan İlmî Araştırmalar Dergisi
dnot:	: Dipnot
ed.	: Editör
Hucet	: Hucetullahi'l-Bâliğa
IC	: Islamic Culture
Iqbal	: Iqbal Review
İhyâ	: İhyâu Ulûmi'd-Dîn
Mûcize	: İlim ve Din Açısından Mûcize
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Nşr.	: Neşir, nâşir
OMÜEFD	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi
Religion	: Religion and Thought of Shah Wali Allah Dihlawi
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfalar
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
tah.	: Tahkîk
et-Tefhîmât	: et-Tefhîmâtu'l-İlâhiyye
terc.	: Tercüme
ts.	: Tarihsiz.
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı.
vs.	: Ve sâire

GİRİŞ

ŞAH VELİYYULLAH ed-DİHLEVÎ

A. Dihlevî'nin Dönemindeki Sosyo-Kültürel Ortam

Zaman ve mekânın insanların düşüncelerinin teşekkül etmesindeki etkisi göz ardı edilemez. Bu bakımdan kelâmî görüşlerini incelemeye çalışacağımız Şah Veliyyullah'ın, hac seyahati ve bunun için Hicaz'da bulunduğu süre hâricinde,¹ hayatının büyük kısmının geçtiği Hint alt-kıtasının coğrafi, tarihî ve kültürel yapısını, kısa da olsa irdelemenin Dihlevî'nin bazı düşüncelerini daha iyi anlamamıza imkân vereceği kanaatindeyiz.

1. Tarihî ve Siyasî Durum

Asya kıtasının güneyinde yer alan ve kaba hatlarıyla bir üçgene benzer şekilde, doğuda Bengal Körfezi, batıda Umman Denizi, güneyde Hint Okyanusu ve kuzeyde de Himalaya dağlarıyla sınırlanan Hindistan, tarih boyunca farklı dilleri konuşan çeşitli ırk ve dinlere mensup topluluklar tarafından yurt edinilmiştir.²

¹ 8 Rebîussânî 1143/21 Ekim 1730'da başlayan hac seyahatinden 14 Recep 1145/30 Aralık 1732'de Hindistan'a dönmüştür. Bkz. **el-Cüzü'l-Latif fî Tercümeti Abdi'd-Daif (Shah Waliullah key Siyâsî Mektûbat**, nâşir Hâlik Ahmed Nizâmî, Lahor 1978, s. 198 ekler kısmında); Özgür Kavak, "Zor Zamanlarda Âlim Olmak: Şah Veliyyullah Dihlevî'nin Kendi Kaleminden Hayatı", **Dîvan İlmî Araştırmalar**, 2004/2, yıl: 9, sayı: 17, s. 130-131. (Bu dergiye bundan sonra **Dîvan** şeklinde atıf yapılacaktır.)

² Sırrı Erinç, "Hindistan: Fizikî ve Beşerî Coğrafya", **DİA**, XVIII, 70-71. Buraya yerleşmiş olan en eski halklar olarak Dravidler ve Avustraloidler zikredilmektedir. Yaklaşık olarak milattan önce 1500 yıllarında Hint-Ârî kökenliler, milattan önce altıncı yüzyılda Persler, milattan önce dördüncü yüzyılda Yunanlılar ve Makedonlar, daha sonra Akhunlar, Moğollar, Türkler ve Afganlar Hindistan topraklarına gelerek yerleşmişlerdir. Zamanla farklı etnik kökenlere, dillere ve dinlere mensup bu topluluklar birbirleriyle de karışmışlar, böylece Hindistan'ın sosyo-kültürel yapısı daha da karmaşık hale gelmiştir. Bu ülkede dört ana dil ailesine ait 1600 kadar dilin konuşulduğu bilgisi, bu karmaşıklığı ve çeşitliliği gösteren çarpıcı örneklerden biri olsa gerektir. Bkz. Erinç, "Hindistan: Fizikî ve Beşerî Coğrafya", **DİA**, XVIII, 70-71. Hindistan'ın etnik yapısı, çeşitli ırkların buraya göçleriyle ilgili geniş tarihî bilgi için bkz. Yusuf Hikmet

İslâmiyet'in doğuşundan önce Arap tüccarların, Basra körfezi ile Çin arasındaki deniz yolu üzerinde bulunması hasebiyle, Hindistan'ın batı ve güney kıyılarındaki limanlara çok eski tarihlerden beri gidip geldikleri, dolayısıyla Hint ve Arap yarımadaları arasında önemli ticarî faaliyetlerin yapıldığı kaydedilmektedir.³ Bu sıkı ticarî ilişkiler neticesinde Müslüman Arap tüccarlardan bir kısmı, Hindistan'ın bazı kıyı beldelerine yerleşerek bu bölgelerde İslâmiyet'i tebliğ etmişler, yerli hanımlarla evlenip, Hindu prenslerin hizmetine girmişlerdir.⁴

Müslümanlar, Hindistan ile daha önce sadece ticarî olan ilişkilerini Hz. Ömer (ö.23/644) devrinde siyâsî ve askerî yönde de geliştirmişlerdir. Bu devirde istihbarat maksatlı başlayan hareketler, Hz. Osman (ö.35/656), Hz. Ali (ö.40/661) ve Muaviye b. Ebî Süfyân (ö.60/680) zamanında da devam etmiş, Emevî halifelerinden Velid b. Abdulmelik (ö.96/715)'in hilâfeti esnasında, Irak valisi Haccac b. Yusuf (ö.95/714)'un talimatıyla Muhammed b. el-Kâsım es-Sekafî (ö.98/717) komutasındaki Müslüman ordular, bugün Pakistan olarak anılan Sind topraklarını ve İndus vadisinin de Multan'a kadar uzanan kısmını 92–93/710–711 yıllarında hâkimiyet altına almışlardır.⁵

Emevî Devletinin 132/750 yılında yıkılmasının ardından Abbasîler devrinde de Müslümanların bölge üzerindeki hâkimiyetleri devam etmiştir. Bu devirde Sind'in idaresi Abbasî halifeliği tarafından, hali hazırda güneyde İndus vadisinden kuzeyde Tuharistan'a kadar uzanan topraklarda fiilen hâkim durumda olan Saffarî Yakup b. el-Leys (ö.265/879)'in valiliğine bırakılmıştır. Yakup b. el-Leys'in ölümünden sonra Sind üzerinde Abbasî halifesinin dinî otoritesini kabullenmiş gözükmekle birlikte siyaseten bağımsız davranan pek çok küçük prenslik ortaya çıkmıştır.⁶ Hicrî dördüncü yüzyılın sonlarında Hindistan'a başlayan Gazneli akınları-

Bayur, **Hindistan Tarihi**, Ankara 1946, I, 4-125; Ethem Rûhi Fığlalı, "*IX. Yüzyıl Sonlarında Hindistan*", **DEÜİFD**, I, İzmir 1983.

³ Aziz Ahmed, **Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları**, çev. Latif Boyacı, İstanbul 1995, s. 110; S. Maqbul Ahmad, "*Hindistan*", **DİA**, XVIII, 73; aynı müellif, "*Commercial Relations of India with the Arab World*", **Islamic Culture**, XXXVIII, sayı: 2 Nisan 1964, s. 141 vd.

⁴ Ahmed, **Hindistan'da İslâm Kültürü**, s. 110-111.

⁵ Azmi Özcan, "*Hindistan: Tarih*", **DİA**, XVIII, 76; Ahmed, **Hindistan'da İslâm Kültürü**, s. 9-10.

⁶ Ahmed, **Hindistan'da İslâm Kültürü**, s. 10-11.

la, özellikle de Gazneli Mahmud (ö.421/1030)'un on yedi seferiyle bu coğrafyada İslâmiyet'in yayılması açısından önemli bir merhale kat edilmiştir. Zira bu seferler sonrasında Orta Asya ve Afganistan'dan gelen pek çok Müslüman Türk ve Afganlı unsur özellikle Lahor'a yerleşmiştir. Bunlarla birlikte bölgeye gelen âlim ve mutasavvıflar burada İslâmiyet'in kök salmasını sağlamışlardır.⁷ Sultan Mes'ûd (ö.395/1005) zamanında Lahor'a gelerek yerleşen, vefatına kadar burada ders veren müfessir ve muhaddis Şeyh İsmail Lahorî ile (ö.448/1056), *Keşfu'l-Mahcûb* müellifi Hücvârî (ö.465/1072) göçlerle Hindistan'a gelen ilim adamlarına ve sûfilere birer örnek olarak zikredilebilir.⁸ Gaznelilerin başkent Gazne'de yaptırdıkları dört medrese ile burada düzenli ilmî faaliyetlerin başlayıp gelişmesinde büyük pay sahibi oldukları kabul edilir.⁹

Medrese eğitimini daha da geliştirip güçlendiren Gurlular¹⁰ zamanında İslâmiyet Lahor dışındaki Hint topraklarına da yayılmıştır. Gurluların Hindistan valisi olan Kutbuddin Aybeg (ö.607/1210), 602/1206'da bağımsızlığını ilan edip Delhi Sultanlığını kurmuştur. Damadı ve halefi Şemsüddin İltutmış (ö.633/1236) zamanında da sultanlığın hâkimiyet sınırları Pencap, Bihar, Keşmir ve Orta Hint yaylasını içine alacak şekilde genişlemiş, neticede Abbasî halifesi Mustansırbillah (ö.640/1242), 640/1242 yılında bu sultanlığı tanımıştır. Daha sonra Delhi'ye sırasıyla Halacîler (688/1290–719/1320), Tuğluklar (719/1320–816/1414), Seyyidler (816/1414–854/1451), Lûdîler (854/1451–932/1526) hâkim olmuşlardır. Bu sayılan hanedanların egemenliği altında ülkede merkezî idare sağlanmış, Delhi ve diğer şehirler gelişmiş, özellikle Moğollardan kaçan ve Delhi Sultanlığına sığınan âlimlerin sayesinde ilim ve kültür hayatı ilerlemiş, Delhi her bakımdan önemli, gelişmiş bir merkez olmuştur.¹¹

⁷ Özcan, "*Hindistan: Tarih*", **DİA**, XVIII, 76.

⁸ Bkz. Abdulhamit Birişik, "*Hind Alt-Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler*", **Dîvân**, 2004/2, yıl: 9, sayı: 17, s. 3.

⁹ Birişik, "*Hind Alt-Kıtasında İslâm Araştırmaları*", **Dîvân**, s. 2; Gazneliler'in Gazne'de Sultan Mahmud zamanında inşâ ettirmiş oldukları bu dört medrese Beyhakiyye, Saîdiyye, Ebû Said el-Esterâbâdî ve Ebû İshâk el-İsferâyânî adlarını taşıyordu. Bkz. Ara Altun, "*Gazneliler: Mimari*", **DİA**, XIII, 485.

¹⁰ Birişik, "*Hind Alt-Kıtasında İslâm Araştırmaları*", **Dîvân**, s. 3.

¹¹ Özcan, "*Hindistan: Tarih*", **DİA**, XVIII, 76.

Adını kurucusu ve ilk hükümdarı Bâbü'r'den (ö.936/1530) alan ve 932/1526–1274/1858 yılları arasında hüküm süren Bâbü'r Hanedanlığı, İslâmiyet sonrası Hindistan tarihi içerisinde en çok göze çarpan devletlerden biridir.¹² Özellikle ilmî ve mimarî açıdan bu dönemin önceki devirlere göre daha ileri bir seviyeye ulaştığı söylenebilir.

Bu dönemin genel karakteri hakkında şunlar ifade edilebilir: Fetihler sonrasında burada yaşayan Hindular ve Müslümanlar arasındaki münasebetlerin seyri değişmiş, başlangıçta görülen ticarî ilişkiler yerini siyâsî mücâdelelere bırakmıştır. Neticede Müslümanların idareci, Hinduların da yönetilen haline geldiği bir durum ortaya çıkmıştır.¹³ Dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren başlayan ve Orta Asya'daki göç hareketleri ile cihad ruhunun hız kazandırdığı Türk ve Afgan akınları neticesinde Hindistan, büyük kısmında Müslümanların hâkim olduğu bir coğrafya haline gelmiştir. Müslümanlar nüfus bakımından değilse bile nüfuz olarak üstün hale gelmişler; idareciler de tebaalarını, genellikle Müslümanları gayrimüslim unsurlardan ayrı tutan bir hukukî ve siyâsî düzen içerisinde yönetmişlerdir.¹⁴ Fakat yine de Müslümanlar, siyâsî ve askerî bakımdan hâkim konumda oldukları zamanlarda bile kendilerini Hindistan'a yabancı hissetmişlerdir.¹⁵ Nitekim Hindistan'a gelişinde askerlerinin duyduğu sıkıntıyı tasvir ederken Bâbü'r, *Vekâyînâme*'sinde şöyle demektedir:

¹² Bâbü'r ve Bâbürlülere hakkında geniş bilgi için bkz. Bâbü'r, **Vekâyi Bâbü'r'ün Hâtürâtı**, (Bu eser bundan sonra **Vekâyînâme** şeklinde gösterilecektir) (Doğu Türkçesinden Çeviren Reşit Rahmetî Arat), Ankara 1987, I, 72 vd. (Hikmet Bayur'un yazdığı tarihi özet kısmı), Fatih Bayram, "*Garip Bir Memleket, Garip Bir Sultan: Bâbü'rname'deki Hindistan*", **Divân**, 2004/2, yıl: 9 sayı: 17, s. 169 vd.

¹³ Müslüman hükümdarlar, kazanmış oldukları askerî ve siyasî başarılarını mimarî eserlerle özellikle dinî mimariye ait önemli örneklerle perçinlemek ve âbideleştirmek istemişlerdir. Sözgelimi Delhi'yi fetheden Kutbuddin Aybeg'in 588/1193 yılında inşasını başlattığı mescide *Kuvvetu'l-İslâm* adının verilmesi, Gazneliler ve Gurlular tarafından minârelerin birer zafer âbidesi gibi daire planlı kalın ve yüksek yaptırılması vb. örnekleri burada hatırlatmak yeterlidir. Bu örnekler için bkz. A. Engin Beksaç, "*Kutub Minâr*", **DİA**, XXVI, 499.

¹⁴ Ahmed, **Hindistan'da İslâm Kültürü**, s. 111. Böyle bir ayrımın yapılmadığı ve herkese eşit davranıldığı şeklinde farklı görüşler de bulunmaktadır. Meselâ bkz. Durmuş Bulgur, "*Ticaretten Sömürgeciliğe XIX. Yüzyılda Hindistan ve İngiliz Hâkimiyeti*", **Divân**, 2004/2, yıl 9 sayı: 17, s. 82.

¹⁵ Jadunath Sarkar, **A History of Aurangzeb**, Kalküta, 1912-24, V, 487-8'den naklen Ahmed, **Hindistan'da İslâm Kültürü**, s. 107.

"... Fakat onları ayıplamak olmaz; onlar da haklı idi. Çünkü vatandan iki-
üç ay yol yürüyerek gelmişti ve işleri de garip bir kavim ile idi. Ne biz
onların dilini biliyorduk, ne de onlar bizim dilimizi biliyorlardı."¹⁶

Kısacası bu coğrafyada nüfusun çoğunluğunu teşkil eden Hindular ile azınlıkta bulunan Müslümanlar arasında siyâsî ilişkilerin başlangıcından, günümüze kadar bir hâkimiyet mücâdelesini devam edegelmiştir.¹⁷ Hindistan tarihi içerisinde Hindularla Müslümanlar arasındaki dinî-kültürel münasebet ve mücadelelerde yukarıda bahsedilen çekişmenin önemli bir yeri olduğu görülmektedir. Hatta söz konusu ilişkiler bakımından İslâmiyet, Hinduizm'in bir anti-tezi olarak değerlendirilmektedir.¹⁸ Bu durumun, Dihlevî gibi, bu coğrafyada yetişen Müslüman âlimlerin şuurlarında önemli bir etkiye sahip olduğu da söylenebilir.

Avrupalıların Hindistan'ı sömürgeleştirme faaliyetleriyle birlikte Bâbürlü hükümdarlarının taht mücadelelerinin de Şah Veliyyullah'ın yaşadığı devrin siyâsî, iktisâdî ve kültürel durumunu etkilediği söylenebilir. Şah Cihangir (ö.1036/1627) zamanında Portekiz, Hollanda, İngiltere ve Fransa bir takım şirketler kurup imtiyazlar elde ederek Hindistan'ı ekonomik bakımdan hâkimiyetleri altına almaya başlamışlardı.¹⁹ Bâbürlülerin zayıflaması ve bilhassa bölgeye, önce şirketleriyle ekonomik olarak daha sonra da siyaseten hâkim olan İngilizlerin burayı tamamen ele geçirme niyetleriyle birlikte, Müslümanlar açısından var olan Hindulaşma tehlikesine bir de sömürge idaresi altında kalma riski ilave olunmuştu. Dihlevî'nin hayatı boyunca da devlet idaresini ele almak için İranyân, Hindistanîyân, Afganlılar ve Turâniyân²⁰ adı verilen hizipler arasındaki eskiden beri süregelen çetin çekişmelerin yol açtığı siyâsî ve askerî karışıklıklar ile ekonomik zorluklar²¹ alt-

¹⁶ Bâbür, **Vekâyinâme**, II, 300.

¹⁷ Percival Spear, **India, Pakistan and the West**, Londra 1958, s. 88'den naklen Ahmed, **Hindistan'da İslâm Kültürü**, s. 109.

¹⁸ Ahmed, **Hindistan'da İslâm Kültürü**, s. 105.

¹⁹ Konukçu, "**Bâbürlüler**", **DİA**, IV, 401.

²⁰ Adı geçen hizipler hakkında bilgi için bkz. Bayur, **Hindistan Tarihi**, II, 328-329.

²¹ Bayur, **Hindistan Tarihi**, III, 4.

kıtayı sömürme hedefini güden Avrupalıların, bilhassa İngilizlerin işlerini kolaylaştırmıştır.²²

Şah Veliyyullah, Âlemgir Evrengzib'in 1118/1707'de Ahmednagar'da vefat edişinden dört sene önce dünyaya gelmiş²³ ve hayatı boyunca on Bâbürlü hükümdarının saltanatına şahid olmuştur.²⁴ Evrengzib'in ölümünden sonra yerine geçen I. Bahadır Şah'ın hükümdarlığının ilk yılları Maratalar, Racputlar ve Sihlerle mücadele içinde geçmiş,²⁵ bu sırada ülkenin siyasî istikrarı bozulmuş, ekonomisi de zayıflamıştır. Müslümanlar arasındaki birlik beraberlik azalmış, toplum başıboş, düzensiz bir hale gelmiştir.²⁶ 1124/1712'de, I. Bahadır Şah ölünce meydana gelen taht mücadelesi sonrasında, 1124/1713'de Bahadır Şah'ın torunu Ferruhsiyer hükümdar oldu. Fakat bu hükümdar, tahta geçmesine yardımcı olan güçlerle –ki Alemgir ve özellikle de Bahadır Şah'tan sonra hükümdarlar adeta kukla gibi olmuş, esas idare onları iktidara getiren unsurların eline geçmiş bulunmaktaydı²⁷ – anlaşmazlığa düşmüş ve bunu fırsat bilen İngilizler de gümrük vergisinden muaf tutulma imtiyazını elde etmişlerdir.²⁸

1129/1717 senesinde Ferruhsiyer'in tahttan indirilip öldürülmesi, ülkenin asayişinin iyice bozulmasına ve daha çok kan dökülmesine sebep olur.²⁹ Ferruhsiyer'den sonra Şemseddin Refiudderecât, Refiuddevle II. Şah Cihan ve Nîkûsiyer, 1131/1719 yılında birbiri ardına tahta çıkarlar. Fakat ülke onlardan çok

²² Avrupalıların bu yöndeki gayretleri, kurmuş oldukları şirketler vs. hakkında bkz. Bayur, **Hindistan Tarihi**, III, 56 vd, Konukçu, "*Bâbürlüler*", **DİA**, IV, 401.

²³ Konukçu, "*Bâbürlüler*", **DİA**, IV, 402.

²⁴ Jalbani, **Şah Veliyyullah Dihlevî Hayatı ve Eserleri**, çev. Hasan Nureddin, İstanbul 2002, s. 45; Bâbürlü hükümdarlarının listesi için bkz. Konukçu, "*Bâbürlüler*", **DİA**, IV, 404.

²⁵ Konukçu, "*Bâbürlüler*", **DİA**, IV, 402.

²⁶ Jalbani, **Şah Veliyyullah**, s. 27, 45.

²⁷ Bayur, **Hindistan Tarihi**, II, 349.

²⁸ Konukçu, "*Bâbürlüler*", **DİA**, IV, 403.

²⁹ Jalbânî, Dihlevî'nin babası Şah Abdurrahim'in de aynı yıl vefat ettiğini ve ülkenin bu karışık durumuyla beraber babasının ölümünün, o sırada 17 yaşında olan Şah Veliyyullah'ı derinden etkilediğini yazmaktadır. Bkz Jalbani, **Şah Veliyyullah**, s. 27. Ancak Dihlevî'nin doğum tarihi olarak Jalbânî'nin de 1114/1702 yılını esas aldığı (bkz. Jalbânî, **Şah Veliyyullah**, s. 11) göz önüne aldığımızda Jalbânî'nin verdiği bu bilgide bir yanlışlık olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim, Rizvî, **Enfâsu'l-Ârifin**, ss. 83-85'den naklen Şah Abdurrahim'in ölüm tarihini 12 Sefer 1131/ 4 Ocak 1719 olarak aktarmaktadır. Bkz. Rizvî, **Shah Wali-Allah and His Times**, Canberra 1980, s. 214.

Barha Seyyidlerinin³⁰ ve Hindu ileri gelenlerinin kontrolü altında kalır. Bunların ardından Bâbürlülerin son büyük hükümdarı Nâsıruddin Muhammed gelir. O da seyidlerin desteğini almak sûretiyle 1132–1161/1719–1748 yılları arasında hüküm sürer.³¹ Ancak onun devrinde de sosyal, siyasî ve ekonomik hayat istikrara kavuşmamış aksine mevcut sıkıntılar artarak devam etmiştir.

1149/1737 ilkbaharında, Hindu asıllı Maratalar'ın Delhi'ye yapmış oldukları baskın sonrasında burayı almalarına ramak kalmıştır.³² 1152/1739 yılında ise Delhi'nin başına başka bir gâile daha açılır. Bu da Nâdir Şah Avşârî ordularının şehri istilâsıdır.³³ İşgal esnasında şereflerinin çiğnendiğini düşünen şehir âyânı, kendilerini yakarak intihar etmek isterler. Ancak Şah Veliyyullah, onlara, Hz. Hüseyin (ö.61/680)'in başına gelenleri hatırlatarak sabır tavsiyesinde bulunur ve bu teşebbüse mâni olur. Bu işgalden sonra Delhi'de Müslümanların durumu daha da zayıflar.³⁴

1160/1747'de Nadir Şah'ın ölüm haberinin duyulmasından sonra, kendisini daha önce Hindistan'da hüküm süren Türk asıllı Afganlaşmış Lûdî hânedânının³⁵ vârisi sayan³⁶ Afgan sultanı Ahmed Şah Abdâlî/Dürrânî (ö.1187/1773)³⁷ Delhi'yi işgal etmek üzere yola çıkar, Sirhint'te meydana gelen savaşta Bâbürlüler mağlup olurlar. Nâsıruddin Muhammed, oğlunun Dürrânî'nin adamları tarafından öldürülmesinin akabinde, 1187/1748'de ölür. Bu tarihten sonra da Bâbürlü hâkimiyetinin iyice zayıfladığı Hindistan'da Afganlar, Maratalar, Catlar ve Sihler arasındaki iktidar mücadelesi tüm şiddetiyle devam eder. Bunların neticesinde de Âlemgir

³⁰ Seyyidler, soylarını 669/1271 yılında Hindistan'a gelmiş olan Vâsıt'lı Seyyid Ebu'l-Ferah'a dayandıran, Muzafferpur bölgesinde yerleşmiş kişilerdir. Alemgir onların zamanla idareye talip olacaklarını önceden görmüşçesine vasiyetinde Barha Seyyidlerine karşı, Peygamber soyundan gelmeleri açısından hürmette kusur edilmemesi fakat yine de ihtiyatlı olunması uyarısında bulunur. Zira onların durumları gereğinden fazla yükseltilirse ülke idaresini ele geçirmek isteyeceklerini belirtir. Bkz. Bayur, **Hindistan Tarihi**, II, 317.

³¹ Konukçu, "*Bâbürlüler*", **DİA**, IV, 402.

³² Bayur, **Hindistan Tarihi**, III, 1.

³³ Konukçu, "*Bâbürlüler*", **DİA**, IV, 402.

³⁴ Jalbani, **Şah Veliyyullah**, s. 46.

³⁵ Lûdîlerin kökeni için bkz Bayur, **Hindistan Tarihi**, I, 5-7; 471-477.

³⁶ Bayur, **Hindistan Tarihi**, III, 101.

³⁷ Hakkında bilgi için bkz. Bayur, **Hindistan Tarihi**, III, 100.

(Evrengzib) zamanında en geniş sınırlarına ulaşmış olan Bâbürlü Devleti hızla inkıraza sürüklenir.³⁸

Muhammed Şah, dünya hayatına düşkün ve ayyaş biri olarak bilirse de ilme ve âlimlere hürmet etmiş, onlara önem vermiştir. Dönemindeki meşhur âlimlerin Delhi'de toplanmış olması, onun bu özelliği sayesinde gerçekleşir. Muhammed Şah gittikçe öğrenci sayısı artan ve bunları barındırmakta yetersiz hale gelen - Şah Veliyyullah'ın babası Şeyh Abdurrahim'in kurduğu- Rahimiye medresesine, Şah Cihan mahallesini tahsis eder.³⁹

Nâsıruddin Muhammed'den sonra yerine geçen Mücâhidüddin Ebû Nasr unvanlı Ahmed Şah Bahadır (ö.1167/1754), 1161-1167/1748-1754 arasında hükümdar olarak kalmış fakat siyasî bir varlık gösterememiştir. Marataların ve Afganların istilalarına engel olamamış, üstüne üstlük emrindeki adamları, düşmanı Maratalara katılıp isyan edince de gücünü iyice kaybetmiş ve neticede tahttan indirilmiştir. 1167-1173/1754-1760 yılları arasında hüküm süren Azîzüddin II. Alemgîr'in, Pencab'ı Dürrânîler'den geri alma çabaları başarısızlıkla sonuçlandığı gibi, Afganlıların ikinci defa Delhi'yi ele geçirmelerine zemin hazırlamıştır. 1170/1757'de gerçekleşen bu istila sonrasında, 1173/1760 yılında, II. Alemgîr, veziri Gaziddin tarafından tahttan indirilip öldürtülmüş ve yerine, oğlu Celeleddin Şah Âlem unvanlı Ali Cevher (ö.1221/1806) geçirilmiştir. Celeleddin Şah Âlem, Baksar savaşından sonra İngilizlerin hâkimiyetini tanımak mecburiyetinde kalmış ve zamanla İngilizlerin maaşlı memuru durumuna düşmüştür.⁴⁰

Özetle ifade etmek gerekirse, Dihlevî'nin yaşadığı devirde yukarıda bahsedilen iktidar mücadeleleri,⁴¹ siyasî ve sosyal açıdan kargaşaya ve istikrarsızlığa,

³⁸ Özcan, "*Hindistan: Tarih*", **DİA**, XVIII, 77; Konukçu, "*Bâbürlüler*", **DİA**, IV, 402.

³⁹ Jalbani, **Şah Veliyyullah**, s. 45.

⁴⁰ Konukçu, "*Bâbürlüler*", **DİA**, IV, 403.

⁴¹ Daudî bu mücadele hakkında fikir verebilecek olan şu ifadeyi kullanmaktadır: "Evrengzib'in ölümünden Şah Veliyyullah'ın ölümüne kadar aşağı yukarı yirmi kişi hükümdarlık iddiasında bulunmuş fakat bunların ancak onu tahta geçmiştir." Zaferullah Daudî, **Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları**, İstanbul 1995, s. 100.

toplumun ahlâkî ve dinî yapısında bozulmalara yol açmıştır.⁴² Şah Veliyyullah, muhtelif vesilelerle dile getirdiği devrindeki bu durumdan son derece rahatsızlık duymuştur. Fakat Müslüman bir aydın olarak o, yalnızca sıkıntının varlığından bahsetmekle kalmayıp problemlerin kaynağını tespitte ve çözüm yolları teklif etmeye de çalışmıştır.

K. A. Nizâmî, Şah Veliyyullah'a ait olduğunu düşündüğü ve onun devrindeki siyasî hadiseler hakkında yorumlarının da yer aldığı mektupları “*Şah Veliyyullah'ın Siyâsî Mektupları*”⁴³ adı altında toplayarak yayınlamıştır. Dihlevî'nin eserlerinde devrindeki politikayla ilgili çok az eleştirisinin olduğunu öne süren Baljon, bu mektupların tamamının Şah Veliyyullah'a ait olduğu iddiasına -Muhammed İkrâm'ın *Rûd-i Kevser* adlı eserinde beyan ettiği bu yöndeki kanaatine katıldığını da ifade ederek- şüpheyle yaklaşmaktadır.⁴⁴ Fakat biz, yine de Şah Veliyyullah'ın yaşadığı devirdeki siyasî ve sosyal hadiselere kayıtsız kalmadığını düşünüyoruz. Meselâ *Huccetullâhi'l-Bâliğa*'daki aşağıda aktarılacak türden bazı ifadeleri, yaşanan problemleri tespit etme ve bunlara çözüm yolları bulma hususunda, onun iyi bir gözlemci olduğuna delâlet eder:

"Zamanımızda ülkelerin harap olmasının sebepleri başında iki şey gelmektedir:

1. Devlet hazinesine üşüşmek: Hazinesinde hakları bulunan askerler ve ilim adamlarının, ya da yöneticilerin ihsanda buluna geldikleri zâhid ve şâirlerin veya dilencililiği âdet haline getirenlerin, geçimlerini devlet hazinesinden karşılamayı itiyat haline getirmiş olmaları. Bunların asıl amaçları, bir yarar sağlamaksızın geçimlerini sağlamak, kadro işgal etmektir. Gün geçtikçe sayıları kabaran bu sınıf, giderek şehir hayatını zehir etmeye ve halk üzerinde yük olmaya başlarlar.

2. Ağır vergilerin konulması: Ziraatçiler, tüccarlar ve çeşitli meslek erbabı üzerine konulan ağır vergiler, gönüllü icra edilen bu faaliyetlerin zamanla altından kalkılamaz bir yük haline gelmesi ve onların kökünün kazınması sonucunu doğurur ve güçlü kuvvetli kimseler vergi kaçırmaya başlar ya da isyana kalkışır. Oysaki şehri mamur edecek şey, mükelleflere fazla yük ge-

⁴² Bkz. Daudî, **Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları**, s. 97 vd.; Fığlalı, "*XIX. Yüzyıl Sonlarında Hindistan*", **DEÜİFD**, I, s. 19.

⁴³ **Şah Waliullah key Siyâsî Mektûbat**, nâşir: Halîk Ahmed Nizâmî, Lahor 1978.

⁴⁴ Muhammed İkrâm, **Rûd-i Kevser**, Lahor 1970, s. 548'den naklen Baljon, **Religion and Thought of Shah Wali Allah Dihlawî**, Leiden 1986, s. 15, dnot.1.

tirmeyen bir vergi sisteminin olması, asayışı sağlayacak kadar da güvenlik görevlisinin bulundurulmasıdır. Zamanımız insanları bu ince nokta üzerinde düşünmelidirler."⁴⁵

Acem ve Bizans hükümdarlarının içerisinde düştükleri lüks ve sefahat hayatından bahsettikten sonra Şah Veliyyullah, kendi devrinde de durumun pek farklı olmadığını şu cümleleriyle ifade etmektedir:

"Kendi ülkenin hükümdarlarına bakarsan Acem ve Bizans hükümdarlarının durumlarını hikâye etmeye gerek kalmaz. Lüks ve sefahat hayatının gerekleri olan şeyler, geçim için zorunlu olan şeylerin arasına girmiş ve insanların kalbinden çıkmaz bir hal almıştır. Bunlardan meydana gelen şifa bulmaz hastalık bütün bedeni istilâ etmiş, ülkeyi baştan ayağa sarmıştır. Sokaklarında, evlerinde zengin ya da fakir herkes bu hastalığa yakalanmıştır. Bu düşünce ve yaşam biçimi insanları yakalarından kavramış, onları uçsuz bucaksız gam ve keder içerisinde sürüklemiştir..."⁴⁶

Buraya kadar aktarılmaya çalışılan siyâsî ve askerî durum hakkındaki özet bilgilerden sonra şimdi de dinî ve ilmî durum hakkında bazı bilgiler sunulacaktır.

2. Dinî-İlmî Durum

Dihlevî'nin düşünce yapısını şekillendiren unsurlar hakkında bir kanaata ulaşabilmek için, genelde Hindistan'ın özelde de bu coğrafyada yaşayan Müslümanların dinî, ilmî ve fikrî durumunu kısaca ele almamız uygun olacaktır.

Hindistan en az etnik yapısı kadar zengin bir dinî çeşitliliğe sahip olagelmıştır. 183/800 yılında Abbasî veziri Yahya b. Hâlid el-Bermekî (ö.190/805)'nin, Hindistan'a göndermiş olduğu bir görevliye hazırlattığı ifade edilen raporda, Hindistan'da o zaman için kırk dört grup altında toplanan doksan dokuz çeşit inançtan bahsedildiği zikredilmektedir. Bunlar da başlıca: Tevhide inananlar, bir yaratıcının varlığına inandıkları halde peygamberleri kabul etmeyenler, ne yaratıcıya ne de peygambere inananlar, sadece ceza ve mükâfatın bulunduğu inananlar

⁴⁵ Dihlevî, **Huccetullâhi'l-Bâliğa**, I, 154-155 (138-139). (Bundan sonraki dipnotlarda eser kısaca **Huccet** şeklinde zikredilecek, Türkçe cilt ve sayfa numarası verildikten sonra Arapça nüshadaki sayfa numarası parantez içinde gösterilecektir.) Ayrıca Dihlevî, genel mânâda siyasî idarede nasıl bir yöntem izlenilmesi gerektiğine dair fikirlerini ve tavsiyelerini de yeri geldikçe sıralamaktadır. Bkz. **Huccet**, I, 157 vd.(140 vd.).

⁴⁶ **Huccet**, I, 388 vd. (306 vd.).

şeklinde tasnif edilmişlerdir.⁴⁷ Bîrûnî (ö.453/1061)'ye göre ise "*Hindular Tanrı'nın tek olduğuna inanmaktadır. O'nun başlangıç ve sonu yoktur, istediğini yapar, her şeye kâdirdir, her şeyi bilir, her şeye hayat veren O'dur, evreni yöneten ve koruyan O'dur.*"⁴⁸

Rizvî'ye göre İslam dünyasının diğer alanlarında olduğu gibi Hindistan'da da, konumuzla ilgili olan bu zaman dilimi içerisinde felsefî, dinî ve tasavvufî hareketler ve etkilenmeler var olagelmıştır. Bu hareketler de, şüphesiz daha önce ortaya çıkan fikirlerden, görüşlerden şu veya bu şekilde etkilenmişlerdir. Daha önce Ebû Yusuf Yakup el-Kindî (ö.260/873) ile başlamış, Farabî (ö.338/950), İbn Sînâ (ö.428/1037) ve Muhammed Zekeriyya el-Râzî (ö.312/925) gibi önde gelen İslâm filozoflarının faaliyetleri ve eserleriyle güç kazanmış olan felsefî akım, Gazâlî (ö.505/1111) tarafından tenkid edilmiş, bu tartışmaların tesiri şüphesiz Hindistan'a da ulaşmıştır. Dihlevînin zamanından yaklaşık beş asır kadar önce yaşamış olmakla beraber, etkileri Hindistan'da hâlâ devam etmekte olan iki büyük tasavvufî ve felsefî şahsiyetten biri Muhyiddîn İbn Arabî (ö.638/1240) diğeri ise Sühreverdî ismiyle maruf Şihabuddin Sühreverdî Yahya el-Maktûl (ö.587/1191)dür. Meşşâf felsefecilerin ve İbn Arabî'nin eserleri, yazılmalarının hemen akabinde Hindistan'da aksülamel bulmuşken Sühreverdî'nin eserleri tesirini on dördüncü asırdan itibaren özellikle Seyyid Şerif Cürcânî (ö.816/1413) ve Celâluddin ed-Devvânî'nin (ö.908/1502) eserleri⁴⁹ aracılığıyla göstermeye başlamışlardır.⁵⁰

⁴⁷ Adı geçen raporun Abbasî veziri Yahya b. Hâlid el-Bermekî'nin emriyle Hindistan hakkında hazırlatıldığı fakat yazarının bilinmediği kaydedilmektedir. Mervezî, **Fusûl Havle's-Sin ve't-Türk ve'l-Hind: Sharaf al-Zaman Tahir Marvazi on China the Turks and India**, çev. Vladimir Fedorov Minorsky; nşr. Fuat Sezgin, Frankfurt 1993, 40-41 (Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften'in hazırladığı İslâm Coğrafyası serisinin CXXV. cildi içerisinde); S. Maqbul Ahmad, "*Hindistan: Ortaçağ Müslüman Coğrafyacılarına Göre Hindistan*", **DİA**, XVIII, 74-75. Ayrıca Hint dinleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ali İhsan Yitik, **Hint Dinleri**, İzmir 2005.

⁴⁸ Ebû Reyhan el-Bîrûnî, **Tahkîku mâ li'l-Hind**, Beyrut 1983, s. 23. Ayrıca Hint dinleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ali İhsan Yitik, **Hint Dinleri**, İzmir 2005.

⁴⁹ Özellikle Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî* ismiyle meşhur olan *Levâmiu'l-İşrâk fî Mekârimi'l-Ahlâk*'ının pek çok baskısının yapıldığı ve bu asra kadar Hindistan'da pek çok okulda ve medresede ileri derecede bir ders kitabı olarak okutulduğu kaydedilmektedir. Bkz. Harun Anay, "*Devvânî*", **DİA**, IX, 261; Rizvî, **Shah Wali-Allah**, s. 59.

⁵⁰ Rizvî, **Shah Wali-Allah and His Times**, s. 58 vd.

Şah Veliyyullah'ın yetiştiği Delhi, çeşitli siyasî çalkantılara rağmen asırlar boyunca önemli bir ilim merkezi olma özelliğini korumuştur. Moğolların yakıp yıkması neticesinde İran ve Orta Asya'daki ilmî ve kültürel çevreler gücünü yitirirken, tahribata uğrayan bu bölgelerden kaçıp gelen çok sayıda âlim, şâir, sûfi ve sanatkâr Delhi'ye yerleşmiş ve böylece şehir, özellikle İslâmî ilimler sahasında önemli merkezlerden biri haline gelmiştir. Tuğluklular döneminde kurulan Firûzî medreseleri,⁵¹ Şah Veliyyullah'ın babası tarafından kurulan Rahîmiye medresesi,⁵² bu kentin değerini arttıran ilmî kurumlar arasında sayılabilir. Delhi, aynı zamanda, Tasavvuf açısından da önemli bir yere sahiptir. Nitekim Çişti, Sühreverdi, Firdevsî, Kâdirî ve Nakşibendî tarikatlerine mensup çok sayıda mutasavvıfın buraya yerleşmiş oldukları bilinmektedir.⁵³

Delhi, Âlemgir'in ölümüyle başlayan süreçte siyasî merkez olma vasfını kaybetmiştir. Yukarıda da bahsedildiği üzere, merkezî hükümetin zayıflaması sonrasında yaşanan siyasî istikrarsızlık, sosyal çöküntülere yol açmasının yanında dinî ve ahlâkî değerlerin zayıflamasında da etkili olmuştur. Hindistan'da İslâmiyet'in yayılışına dair yazmış olduğu eserinde Nedvî, Âlemgir'in ölümünün ardından ortaya çıkan sıkıntılı durumu, ondan sonra gelen hükümdarların dirâyetsizliğine bağlamakta ve onların hallerini, Abbasî devletinin son halifelerine benzetmektedir. Zira ona göre, Delhi'deki Bâbürlü hükümdarları, artık mülkleri üzerinde tasarruf yetkisi olmayan, adeta çıkarılıp atılan ve yerine yenisi giyilen eskimiş elbiseler gibi, nasbedilen sonra azledilen, sadece devletin başında gözükep kimseye tesir edemeyen göstermelik idareciler haline gelmişlerdi. Böyle bir ortamda da devletin gücü zayıflamış, sıkıntılar artmıştı. Bu yüzden de halkın İslâmî kültürle donatılması, eğitimi, terbiyesi gibi hususlarda devletin eksikliğinin âlimler tarafından giderilmesi gerekmektedir. İşte Şah Veliyyullah'ın bu hususlardaki hizmetleri sözkonusu şartlar altında gerçekleşmiştir.⁵⁴

⁵¹ K.A. Nizâmî, "*Delhi*", **DİA**, IX, 128.

⁵² Daudî bu medresenin Delhi'de Mehindiler mahallesinin yanında kurulduğunu kaydeder. Bkz. Daudî, **Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları**, s. 318-328.

⁵³ Nizâmî, "*Delhi*", **DİA**, IX, 128.

⁵⁴ Ebu'l-Hasen en-Nedvî, **Da'vetu'l-İslâmiye fi'l-Hind**, Luknow 1986, s. 22 vd.

Hindistan'da, yukarıda da anlatılmaya çalışıldığı üzere, Müslümanların siyâsî ve askerî olarak hâkimiyetleri olsa da, nüfus bakımından azınlıkta kaldıkları ve dahası kendi aralarında fırkalara ayrılmış oldukları da akılda tutulmalıdır.⁵⁵ Muztar'ın verdiği bilgilere göre, Şah Veliyyullah'ın yaşadığı zamanda Şîî-Sünnî çekişmesi, Müslümanların Hindistan'da siyasî gücünü sarsacak derecede ciddî boyutlara varmıştı. İki görüşün mensupları, birbirlerine son derecede katı davranmakta ve herhangi bir uzlaşmayı iman zayıflığı olarak kabul etmekteydi. Bu tutum bazen, özellikle de Muharrem ayında, şiddet hareketlerine de dönüşmüştü. Sözgelimi Şah Veliyyullah'ın yakın arkadaşlarından Mirza Mazhar Cancanân⁵⁶ böyle bir hareket esnasında muhtemelen Şîî bir fanatik tarafından 7 Muharrem 1195/ 3 Ocak 1781 tarihinde vurulmuş ve üç gün sonra 10 Muharrem 1195/6 Ocak 1781'de de ölmüştür.⁵⁷

Farklı inanç ve kültürlere mensup kalabalık bir nüfusa sahip olan Hindistan gibi büyük bir coğrafyada, yukarıda aktarılmaya çalışılan şartlar altında, Müslüman ilim adamları, Müslümanların kendi dinlerinden uzaklaşarak eriyip kaybolmalarını önlemek için sürekli gayret sarf etmişlerdir.⁵⁸ Bu misyona sahip âlimlerden biri olarak Dihlevî, daimâ Müslümanların birlik ve bütünlüğünü istemiş ve bunu zedeleyen her türlü ihtilâfı halletmeyi kendisine vazife edinmiştir.

Fazlur Rahmân, Dihlevî hakkında yazmış olduğu bir makalesinin başlığında, yukarıda özetle sunulan bu durumu gâyet isabetli bir şekilde "*buhran dönemi*", Dihlevî'yi de bu dönemin "*düşünüürü*" olarak tavsif etmektedir.⁵⁹

⁵⁵ Freeland Abbott, "*Islam in India Before Shah Waliullah*" **Encyclopaedic Survey of Islamic Culture** I-XX, ed. Mohamed Taher, New Delhi 1998, XIV, s. 31.

⁵⁶ Hakkında geniş bilgi için bkz. Rizvî, **Shah Wali-Allah**, s. 317 vd.

⁵⁷ Rizvî, **Shah Wali-Allah**, s. 340-341; A.D. Muztar, **A Saint Scholar of Muslim India**, Islamabad 1979, s. 112.

⁵⁸ Özcan, "*Hindistanda İngiliz Hâkimiyeti ve Ulemânın Tavri*", **Divân**, 2004/2, yıl: 9 sayı: 17, s. 103-115.

⁵⁹ Fazlur Rahman, "*Shah-Waliyullah-The Thinker of Crises*", **Pakistan Quarterly**, VI, sayı: 2, 1956, ss. 44-48.

B. Şah Veliyyullah'ın Hayatı Eserleri ve Hakkında Yapılan Çalışmalar

1. Dihlevî'nin Hayatı

Şah Veliyyullah, Delhi eşrafından çok sayıda seçkin bilgin, sûfi, komutan, saray memuru yetiştiren bir sülâleden,⁶⁰ baba tarafından Hz. Ömer'e,⁶¹ ana tarafından ise on iki imamın yedincisi Musa Kâzım'a (ö.183/799) dolayısıyla Hz. Ali'ye kadar dayandığı nakledilen⁶² bir soydan gelmektedir. Dihlevî'nin ataları, Delhi'nin⁶³ fethedilmesinin hemen akabinde buradan yaklaşık 30 mil batıda bulunan ve o zaman için şeyhlerin ve seyyidlerin önemli bir buluşma merkezi olan Rohtak'a yerleşmişler, Delhi Sultanlığı'nda kadılık, müftülük gibi çeşitli hizmetlerde bulunmuşlardır. Şah Veliyyullah'a göre büyük dedesi Şeyh Şemsuddin Müfti, Kureyş'den buraya ilk yerleşen ve İslâm'ı yayıp küfrü durduran kişidir.⁶⁴

Şah Veliyyullah'ın dedesi Şeyh Vecihuddin, Âlemgir'in ordusunda önemli hizmetlerde bulunmuş, kendisine bu hükümdar tarafından önemli mansıplar verilmiştir. Şeyh Vecihuddin'in Ebû Rıza Muhammed, Abdurrahim (Şah Veliyyullah'ın babası) ve Abdulhakîm isimlerinde üç oğlu olmuştur. Her üçü de babaları gibi intisap ettikleri sûfilik yolunda ilerlemişlerdir. Rizvî'nin belirttiğine göre, Şeyh

⁶⁰ Mahmud Ahmad Ghazi, **Islamic Renaissance in South Asia 1707-1867: The Role of Sah Wali Allah and His Successors**, Islamabad 2002, s. 75 vd.

⁶¹ Şah Veliyyullah'ın soy kütüğü Hz. Ömer'e kadar şu şekilde zikredilmektedir: "Veliyyullah b. Abdirrahîm b. Şehîd Vecihuddîn b. Muazzam b. Mansûr b. Ahmed b. Mahmud Kivâmuddîn b. Kâdî Kâsım b. Kâdî Kebîr b. Abdilmelik b. Kutbuddin b. Kemâluddin b. Şemsuddin Müftî b. Şeyr Melik b. Muhammed Atâ Melik b. Ebu'l-Feth Melik b. Ömer Hâkim Melik b. Adil b. Farûk b. Cercis b. Ahmed b. Muhammed Şehriyâr b. Osman b. Hâmân b. Humâyûn b. Kureyş b. Süleymân b. Affân b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdillâh b. Ömer b. Hattâb". Şah Veliyyullah, **el-İmdâd fî Meâsiri'l-Ecdâd**, s. 152'den naklen Beşîr es-Siyâlkûtî, **eş-Şah Veliyyullah: Hayatuhu ve Da'vetuhu**, İslâmabad, 1993, s. 17. el-Hasenî ise Şah Veliyyullah'ın soyu hakkında şu bilgiyi vermektedir: "Baba tarafından soyu, kabri Sonipat'ta bulunan ve teberrük için ziyaret edilen Seyyid Nâsiruddin eş-Şehîd'e dayanır. Dedesi Şeyh Şehîd Vecihuddîn el-Ömerî, Seyyid Nuru'l-Cebbâr el-Meşhedî'nin torunudur ve onun da soyu İmam Musa Kâzım'a kadar dayandırılmaktadır." Abdulhay el-Hasenî, **İ'lâm bimen fî Târihi'l-Hind mine'l-A'lâm** (Bu eser **Nüzhethü'l-Havâtır ve Behcetü'l-Mesâmi ve'n-Nevâzır** olarak da bilinmektedir.), Beyrut 1420/1999, VI, 858; **et-Tefhîmâtu'l-İlâhiyye**, Haydarabad 1967, I, 3 Eser bundan sonra **et-Tefhîmât** şeklinde zikredilecektir.

⁶² Hasenî, **el-İ'lâm**, VI, 858.

⁶³ Delhi hakkında bilgi için bkz. K. A. Nizâmî, "*Delhi*", **DİA**, IX, 126-128.

⁶⁴ **Enfâsu'l-Ârifîn**, s. 152 den Rizvî, **Shah Wali-Allah**, s. 203.

Vecihuddin'in hayatı daima fütüvvet ruhuyla –bu ruh Hint alt-kıtasında o zamana dek çok iyi bilinmemesine rağmen– dolu olarak geçmiştir.⁶⁵ Şah Veliyyullah'ın da –ileride görüleceği üzere– onun bu özelliğinden etkilendiği ve bu mücâdele ruhunu oğullarına ve torunlarına aktardığı düşünülebilir.

a) Doğumu

Daha önceki evliliğinden Salahaddin adında bir çocuğu olan Dihlevî'nin babası Şeyh Abdurrahim, altmış yaşına geldiğinde ikinci defa evlenme kararı alır. Zira bazı manevî işaretlerde ileride yüksek bir ilmî seviyeye ulaşacak ve meşhur olacak bir oğlunun olacağı kendisine gösterilmiştir. Bu kararının duyulması üzerine Şeyh Muhammed Pühletî (ö.1125/1713) kendi kızını Şeyh Abdurrahim ile evlendirmeye talip olur. Bu evlilikten Şeyh Abdurrahim'in iki oğlu doğar: Şah Veliyyullah ve kardeşi Şah Ehlullah.⁶⁶ Dihlevî, dedesinin (annesinin babasının) evinde 4 Şevvâl 1114/21 Şubat 1703 Çarşamba günü şafak sökmesine yakın bir saatte⁶⁷ Pühlet'te⁶⁸ doğmuştur.

b) İsmi

Şah Veliyyullah'ın tam adı şu şekilde zikredilir: İmam Kutbuddin Veliyyullah Ahmed b. İmam Abdurrahîm b. Şeyh Vecîhuddîn eş-Şehîd b. Mansûr

⁶⁵ **Enfâsu'l-Ârifîn**, s. 160-161'den naklen Rizvi, **Şah Wali-Allah**, s. 205.

⁶⁶ Jalbani, **Şah Veliyyullah**, s. 13.

⁶⁷ **el-Cüzü'l-Latîf**, s. 192; Kavak, "*Zor Zamanlarda Âlim Olmak*", **Dîvan**, s. 130-131. s. 124; Jalbânî 4 Şevval 1114 tarihinin karşılığı olarak 1702 milâdî tarihini kabul etmektedir. Bkz. **el-İrşâd ilâ Mühimmâti İlmî'l-İsnâd**, s. 2'den naklen Jalbani, **Şah Veliyyullah**, s. 11. ancak onun bu hesaplaması yanlıştır, doğrusu 1703 olmalıdır.

⁶⁸ Şah Veliyyullah, dedesi Şeyh Muhammed Pühletî'nin hal tercümesinden bahsederken Pühlet hakkında bilgi verir, bu köyün o zaman için bir ilim ve irfan yurdu olduğunu belirtir. **Enfâsu'l-Ârifîn**, s. 176'dan Jalbani, **Şah Veliyyullah**, s. 13. Köyde sıkça vuku bulan eşkıya baskınlarına son verilmesi hakkında Şah Veliyyullah şunları söyler: "Yol kesici eşkıyalar Pühlet adlı köyümüzü ele geçirdiler, hayvanları sürüp götürdüler, malları gasbettiler. Neticede orası yaşanamaz hale geldi. Bunun üzerine Cenab-ı Allah'a köy halkının bu sıkıntısını gidermesi için dua ettim. Rabbim onları (duamın) emin hale getirdiğini bana ilham etti. Bunu bazı sevenlerime yazdığım da durum bana ilham edildiği gibi gerçekleşti. Allah'a hamdolsun." **et-Tefhîmât**, II,183.

b. Ahmed el-Umerî ed-Dihlevî. Babasının lakabı Ebu'l-Feyz, kendi lakabı da Ebu'l-Feyyâz olarak zikredilmektedir.⁶⁹

Dihlevî isminde geçen Kutbuddin'in hikâyesini babası Şeyh Abdurrahim'in, Kutbuddin Bahtiyar el-Kâki'(ö.632/1235)nin⁷⁰ türbesini ziyaretine dayandırır. Buna göre bu zât ziyaret esnasında Şeyh Abdurrahim'e görünür ve ona bir oğlu olacağı müjdesini verir, doğacak olan bu oğluna Kutbuddin adını vermesi tavsiyesinde bulunur. Fakat doğduğunda babası bunu unutarak Dihlevî'ye Veliyyullah⁷¹ ismini verir. Zira sebepler onun Allah'ın sürekli yardımlarına mazhar olacak bir kişi (mütevellâ) olduğunu göstermektedir.⁷² Ancak babası Kutbuddin Bahtiyar el-Kâki'nin tavsiyesini hatırlayınca Kutbuddin adını da ilâve eder.⁷³

c) Evlilikleri ve Çocukları

Şah Veliyyullah Dihlevî, kendi kısa hayat hikâyesi mahiyetindeki eseri *el-Cüzü'l-Latîf*te anlattığına göre, on dört yaşındayken dünya evine girer. Babası Şeyh Abdurrahim daha sonra doğabilecek bir takım sıkıntılar içine doğmuşçasına bu evliliğin bir an önce yapılması hususunda ısrarcı olur ve yeterli hazırlık yapılmadığını öne sürerek kendisine itiraz eden akrabalarını dinlemez. Zaman, onun haklı olduğunu ortaya çıkarır.⁷⁴

⁶⁹ Bkz. **el-Hayru'l-Kesîr**'in başında yer alan müellifin tercüme-i hali. **el-Hayru'l-Kesîr**, Kahire 1974, s. 3.

⁷⁰ "Muînuddîn Çiştî'nin halifesi Çiştî veli. Türbesi Delhi'nin güneyinde Mihravli'dedir. Riyâzâtı esnasında yalnızca Kâk diye bilinen yiyeceklerle iktifa ettiği için böyle anılır." Baljon **Religion**, s. 1, dipnot.1) 626/1229 yılında Delhi fatihi Kutbuddin Aybeg tarafından yaptırılan Kutup Minar'ın hem fethin hem de Kâki'nin anısına inşa edildiği rivâyet edilmektedir. Bkz. K. A. Ni-zâmî, "*Delhi*", **DİA**, IX 126; Bektaş, "*Kutub Minâr*", **DİA**, XXVI, 499.

⁷¹ Allah'ın, kulunun velisi olması hakkında Şah Veliyyullah şunları söyler: "Kurbu'l-kemal halinin özelliklerinden biri zâhiren ve bâtunen kulun işlerini Allah'ın üstlenmesi (tevellî etmesi) ve böylece kul bilse de bilmese de Allah'ın tedbirini, ilâhî hikmeti gereğince yürütmesi, icra etmesidir: 'O Sâlih kullarının işlerini üstlenir.' (*Araf sûresi* 196. âyet)" **et-Tefhîmât**, II, 148. Ayrıca bkz. **Huccet**, II, 298 (257-259).

⁷² **et-Tefhîmât**, II, 185-186; Baljon, **Religion**, s. 1.

⁷³ **et-Tefhîmât**, II, 178, 185-186; Jalbani, **Şah Veliyyullah**, s. 12-13; Baljon, **Religion**, s. 1.

⁷⁴ Çünkü önce Şah Veliyyullah'ın kayın vâlidisi, sonra hanımının (Fatıma Hanım) baba tarafından dedesi, bunun ardından kendisinin anne tarafından büyük amcası Şeyh Ebû Rıza Muhammed'in oğlu Şeyh Fahrulâlem, sonra da kendi ağabeyi Şeyh Salahaddin vefat ederler. **el-Cüzü'l-Latîf**, s. 193-194; Kavak, "*Zor Zamanlarda Âlim Olmak*", **Dîvan**, s. 125-126.

Dihlevî'nin, dayısı Şeyh Ubeydullah b. Muhammed Pühletî'nin kızı Fâtıma Hanım ile olan bu evliliğinden oğlu Muhammed (ö.1142-1208/1730-1793) ve Emetü'l-Aziz adında bir kızı doğmuştur.⁷⁵ Dihlevî ilk hanımının vefatından sonra Sonipat'lı Seyyid Tanullah'ın kızı Bî İrâde hanımla evlenmiş ve bu evlilikten sırayla Şah Abdulaziz (1159-1238/1746-1823), Şah Refüddîn (1163-1233/1749-1817), Şah Abdulkâdir (1167-1230/1753-1814) ve Şah Abdulganî (1171-1202/1757-1787) isimlerinde dört oğlu olmuştur.⁷⁶

d) Tahsil Hayatı

Şah Veliyyullah, onun ileride iyi bir âlim olacağına yürekten inanan ve iyi yetişmesi için ellerinden geleni yapmaya çalışan dedesi (annesinin babası) Şeyh Muhammed Pühletî'nin ve özellikle de babası Şeyh Abdurrahim'in teşvik ve yönlendirmeleriyle küçük yaşlardan itibaren ilim tahsil etmiştir.⁷⁷ Dihlevî, beş yaşında medreseye başlamış, yedi yaşında Kur'ân-ı Kerîm'i hatmetmiş, babasının yönlendirmesiyle namaz kılmaya, oruç tutmaya başlamış ve babası Şeyh Abdurrahim'den İslâmiyet hakkında bazı Farsça ve Arapça muhtasar risâleleri okumuştur. On yaşında Molla Câmi'nin (ö.898/1492) *Kâfiye Şerhi*'ni bitiren Şah Veliyyullah, on beş yaşında iken Tasavvufta babasına intisap etmiş ve ondan Nakşibendî tarikatının usul ve erkânını almıştır. Yine babasından Beyzâvî tefsirini bitirip onu okutma iznini almıştır. Böylece o, yaşadığı dönemde okutulması âdet olan ilimlerin birçoğunu tahsil etmiştir. Bunlara ilaveten, Şeyh Muhammed Efdal es-Siyalkûtî'den⁷⁸ ve Şeyh Abdullah b. Sâlim el-Basrî el-Mekkî'den de Hadis dersleri almıştır.⁷⁹ Şeyh Muhammed Efdal ed-Dihlevî'den aldığı bilgilerle ilmini daha da arttırmış, böylece

⁷⁵ Baljon, **Religion**, s. 4.

⁷⁶ Jalbani, Dihlevî'nin kızı Emetü'l-Aziz'in ikinci evliliğinden dünyaya geldiğini aktarır. Bkz. Jalbani, **Şah Veliyyullah**, s. 15; Hafız A. Ghaffar Khan, **Shah Wali Allah: An Analysis of His Metaphysical Thought**, (Ph. D. Thesis), Temple University 1986, s. 50-51; oğullarının ilmi yeri hakkında bkz. Jalbani, **Şah Veliyyullah**, s. 15.

⁷⁷ **et-Tefhîmât**, I, 3 (Muhakkik Kâsımînin yazmış olduğu eserin mukaddimesi içine); Jalbani, **Şah Veliyyullah**, s. 13.

⁷⁸ **et-Tefhîmât**, I, 3 (eserin mukaddimesinde).

⁷⁹ **et-Tefhîmât**, I, 3 (eserin mukaddimesinde).

yaklaşık on iki sene süren bir tahsil hayatı boyunca pek çok eser okumuş⁸⁰ ve neticede önemli ilmî derecelere ulaşmıştır.

Baljon ve Dâûdî gibi araştırmacılar Dihlevî'nin hac seyahatini onun düşünce hayatında bir dönüm noktası olarak değerlendirir. Hatta Baljon, hacca gitmeseydi, büyük ihtimalle Şah Veliyyullah'ın Hindistanlı pek çok Müslüman âlimden pek farkı olmaksızın ölüp gideceği varsayımını ifade eder.⁸¹ Dâûdî ise Mekke ve Medine'de tanıştığı âlimlerden Hanefîlik dışındaki fikhî mezheplere ait yakinen bilgi edindiğini ve bunun onun kafasında Hanefîlik, Şafiîlik ve Mâlikîliği birleştirme fikrini doğurduğunu⁸² ifade eder. Son dönem Osmanlı âlimlerinden ve Şeyhulislâm vekillerinden Muhammed Zâhid el-Kevserî (ö.1371/1952)⁸³ ise Dihlevî'nin Hicaz'da bazı olumsuz fikirlerden etkilendiğini, daha önce saf olan inancının orada bulandığını, acaib bazı fikirler edindiğini iddia ederek⁸⁴ bu seyahat hakkında Baljon ve Daudî'nin tam zıddına bir değerlendirme yapmaktadır.

2. Dihlevî'nin Eserleri

Şah Veliyyullah Kur'ân-ı Kerîm, Tefsir Usûlü, Hadis, Fıkıh, Usûlu'l-Fıkıh, Akâid ve Kelâm, Tasavvuf, Arapça Şiir ve Gramer ile Biyografi gibi sahalarda eserler yazmıştır. Eserlerinin sayısı hakkında farklı rakamlar zikredilmektedir.⁸⁵ Bu farklılığın sebepleri arasında da bazı müelliflerin Dihlevî'ye ait küçük çaptaki risâleleri birlikte basılan eserler içinde saymaları, bazılarının ise bunları müstakil eser kabul etmeleri; günümüze ulaşmayan eserlerinin sayısı hakkındaki ihtilâf;

⁸⁰ Okuduğu eserlerin listesi için bkz. **el-Cüzü'l-Latîf**, s. 196-197; Kavak, "*Zor Zamanlarda Âlim Olmak*", **Dîvan**, s. 126-129.

⁸¹ Baljon, **Religion**, s. 5.

⁸² Daudî, **Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları**, s. 135-136.

⁸³ Bkz. Bekir Topaloğlu, **Kelâm İlmi**, İstanbul 1991, s. 39.

⁸⁴ Muhammed Zâhid el-Kevserî, **Husnü't-Tekâdî fî Sîreti'l-İmam Ebî Yûsuf el-Kadî**, Kahire 1948, s. 96.

⁸⁵ Meselâ Rizvî bazı müelliflerin 200 rakamını verdiklerini, Mevlânâ Rahim Bakhsh Dihlevî'nin ise **Hayat-ı Velî** isimli eserinde Dihlevî'nin eser sayısını 45 olarak verdiğini belirttikten sonra isimleri bilinen eser sayısının 70 civarında olduğunu, ancak bunların da yarıya yakınının kısa risâleler şeklinde olduğunu zikreder. Bununla birlikte Rizvî kendisi de bu sayıya varacak miktarda eser ismi kaydetmemektedir. Bkz. Rizvî, **Şah Wali-Allah**, s. 221.

ölümünden sonra Şî-Sünnî ihtilâfı içerisinde bazı kitapların kendisine nispet edilmesi sayılmaktadır.⁸⁶

Gulâm Mustafa Kâsımî'nin *et-Tefhîmâtu'l-Îlâhiyye*'ye yazmış olduğu mukaddimedeki ifadeleriyle "eserlerinde kullanmış olduğu dilin veya ibarelerin ince nüanslar içermesi, felsefesinin kapalılığı, fikirlerini bir eserde değil farklı eserlerinde farklı yerlerde dağınık olarak ele alması, bazen bir ıstılahı bazen başka bir yerde başka bir ıstılahı kullanması", Dihlevî'nin ortaya koyduğu felsefeden veya kendi tercih ettiği şekliyle hikmetten kemâliyle istifade etmede bazı zorluklara yol açmaktadır.⁸⁷ Baljon da *Religion and Thought of Shâh Walî Allâh Dihlawî* adlı eserinde Kâsımî'ninkine benzer kanaatini zikretmektedir. Hatta o, ıstılahların daha iyi anlaşılabilmesi gayesiyle eserin sonuna kısa bir fihrist ya da lügatçe de koymuştur.⁸⁸

Şah Veliyyullah yazdıklarının⁸⁹ bir kısmını 8 Rebîussânî 1143/21 Ekim 1730'da⁹⁰ başlayan hac seyâhatinden önce,⁹¹ bir kısmını hac için gittiği Mekke ve Medine'de, çoğunluğunu da hacca gidip geldikten sonra Hindistan'da 14 Recep 1145/31 Aralık 1732 tarihinden vefat ettiği 29 Muharrem 1176/20 Ağustos 1762'ye⁹² kadar geçen süre zarfında kaleme aldığı kaydedilmektedir.⁹³ Eserlerinin az bir kısmında yazım tarihi bulunduğu ifade edilmektedir. Diğerleri hakkında ise Dihlevî'nin yazım tarihi belli eserlerinde ve talebelerine verdiği icâzetnâmelerde

⁸⁶ Bu konuda bkz. Kavak, "Zor Zamanlarda Âlim Olmak", *Dîvan*, s. 133.

⁸⁷ *et-Tefhîmât*, I, s. 2. (eserin mukaddimesinde)

⁸⁸ Bkz. Baljon, *Religion*, s. 207-216.

⁸⁹ Burada şu bilgiyi de ilave etmek uygun olacaktır. Gulam Mustafa Kâsımî'nin ifadelerine göre Dihlevî'nin eserleri arasında sadece *Huccetullahi'l-Bâliğa*'nın müellif hattı bulunmaktadır. *et-Tefhîmât* (eserin mukaddimesinde), I, 15.

⁹⁰ Bkz. Baljon, *Religion*, s. 5.

⁹¹ Hacca gidip gelmesi ve bu ikisi arasında geçen süre hakkında bilgi için bkz. *el-Cüzü'l-Latîf*, s. 198; Kavak, Özgür, "Zor Zamanlarda Âlim Olmak", *Dîvan*, s. 130-131.

⁹² Rizvî, *Şah Wali-Allah*, s. 2120. Rizvî, milâdî tarihi 30 Ağustos olarak düşürmüştür. Biz Türk Tarih Kurumu internet sayfasındaki Tarih Çevirme Kılavuzu'nun bilgilerini esas alarak bunu 20 Ağustos olarak yazdık. Bkz. <http://www.ttk.gov.tr/takvim.asp>

⁹³ Jalbani, *Şah Veliyyullah*, s. 35.

bunların isimlerinden bahsetmesi⁹⁴ gibi birtakım ipuçlarına dayanarak tahminler yürütülmektedir.⁹⁵ Burada Şah Veliyyullah'ın eserlerinin listesi sunulurken büyük ölçüde Rizvî'nin, yukarıda bahsedilen, kronolojik tasnifi⁹⁶ esas alınacak, ancak bu listede bulunmayan bazı ilâvelere veya farklılıklara da işaret edilecektir.

a) 1143/1731 Yılından Önce Yazdığı Eserleri

1. İmam Rabbânî'nin *Redd-i Revâfid* (رد روافض) adlı⁹⁷ Farsça eserinin Arapça tercümesidir. Rizvî Dihlevî'nin bu eseri hac seyahatinden önce yazdığını belirtmekle beraber Baljon, Zübeyd Ahmed'e dayanarak onun bu tercümeyi Hac esnasında gerçekleştirdiğini; yer yer İmam Rabbânî'nin görüşlerini açıkladığını, onlara katkıda bulunduğunu bazen de onun yanlış bulduğu görüşlerini tenkid ettiğini ifade etmektedir.⁹⁸

2. *Redd-i Cevher-i Murâd* (رد جوهر مراد): Molla Sadrâ'nın (ö.1050/1641) talebesi Molla Abdurrezzâk Lâhicî (ö.1071/1661) tarafından kaleme alınan *Cevher-i Murad* adlı esere yazmış olduğu Farsça bir reddiyedir.⁹⁹

b) 1145/1732-1151/1738-39 Yılları Arasında Yazdığı Eserleri

1. *el-Kavlu'l-Cemîl fi Beyâni Sevâi's-Sebîl* (القول الجميل في بيان سواء السبيل): Rizvî bu Arapça tasavvufî eserin, Kâdirîlik, Çiştîlik ve Nakşibendîlik'teki tarîkat usûl ve erkânı hakkında kaleme alındığını Cemâziye's-Sânî 1146/Aralık 1733den önce

⁹⁴ Meselâ *et-Tefhîmât*, I, 4'da 26 Cemâziyelâhir 1146 tarihiyle kaydettiği tefhîmde *Fuyûdu'l-Haremeyn* adlı eserinden bahsetmektedir. Buradan *Fuyûdu'l-Haremeyn* 'in bu tarihten önce yazıldığı sonucu çıkmaktadır.

⁹⁵ Baljon, *Religion*, s. 8; Rizvî, *Shah Wali-Allah*, s. 221.

⁹⁶ Rizvî, *Shah Wali-Allah*, s. 221-224.

⁹⁷ Müceddid-i Elfi Sâni lakabıyla da anılan Şeyh Ahmed es-Sirhindî İmam Rabbânî'nin Rafizîlere reddiye olarak kaleme aldığı eseridir.

⁹⁸ Bkz. M. G. Zubaid Ahmad, *The Contribution of Indo-Pakistan to Arabic Literature*, Lahore 1967, s. 115'ten naklen Baljon, *Religion*, s. 8.

⁹⁹ Rizvî, *Shah Wali-Allah*, s. 221.

tamamlandığını kaydetmektedir.¹⁰⁰ Baljon ise eserin hemen her sayfasında Dihlevî'nin babasından bahsettiğini, bunun da Şah Veliyyullah'ın üzerinde babasının ne ölçüde güçlü bir etkiye sahip olduğunu gösterdiğini ifade eder.¹⁰¹

2.Fuyûdu'l-Haremeyn (فيوض الحرمين): Mekke ve Medinede kaldığı süre içerisinde rüya yoluyla elde ettiğini ifade ettiği bazı bilgileri içeren eseridir. *et-Tefhîmâtü'l-Îlâhiyye* adlı eserinde *Fuyûdu'l-Haremeyn*'in adını zikretmektedir.¹⁰² Dolayısıyla bu eserin *et-Tefhîmat*'tan önce yazıldığı sonucu çıkmaktadır. Baljon'un tahminine göre, Şah Veliyyullah, Mekke ve Medine'de kendisine bahşildiğini ifade ettiği bu kırk altı rüyanın yazılmasını Hac seyahatinden Hindistan'a döner dönmez tamamlamış olmalıdır.¹⁰³

3.Huccetullahi'l-Bâliğa (حجة الله البالغة): Şah Veliyyullah'ın en bilinen, en kapsamlı eserlerinden biridir. Müellif bu eserin ismini, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen "فلة الحجة البالغة" ibaresinden mülhem olarak vermiştir.¹⁰⁴ Bu eser, Ezher Üniversitesinde ve Sudan'da ders kitabı olarak da okutulmuş¹⁰⁵ ayrıca onu konu edinen çeşitli tezler ve makaleler de yazılmıştır.¹⁰⁶

¹⁰⁰ Rizvî, **Shah Wali-Allah**, s. 221.

¹⁰¹ Baljon, **Religion**, s. 8.

¹⁰² **et-Tefhîmât**, I, 4.

¹⁰³ Baljon, **Religion**, s. 8.

¹⁰⁴ En'âm, 6/149.

¹⁰⁵ Fazlur Rahman, "Shah-Waliyullah-The Thinker of Crises", **Pakistan Quarterly**, ss. 45-46.

¹⁰⁶ Bu tezlere örnek olarak Sabih Ahmad Kamali'nin yazdığı, **The Concept of Human Nature in Hujjat Allah al-Baligha and its Relation to Shah Wali Allah's Doctrine of Fiqh**, Ph.D. McGill University 1959; Marcia Hermansen'in çalışması, **Shah Wali Allah's Theory of Religion in Hujjat Allah al-Baligha With a Translation of Volume I of Hujjat Allah al-Baligha**, Ph. D. Thesis The University of Chicago 1982 hatırlanabilir. Marcia Hermansen'in hazırladığı, "Shah Wali Allah of Delhi's Hujjat Allah al-baligha: Tension Between The Universal and The Particular in an Eighteenth-Century Islamic Theory of Religious Revelation", **Studia Islamica**, LXIII, Paris 1986, ss. 143-157 makale ile Sabih Ahmad Kamali'nin teziyle aynı ismi taşıyan "The Concept of Human Nature in Hujjat Allah al-Baligha and its Relation to Shah Wali Allah's Doctrine of Fiqh" ve **Islamic Culture** XXXVI/3, 1962, ss. 207-224; XXXVI/4 1962, ss. 256-274 makaleleri de bu konu ile ilgili makalelere örnek olarak zikredilebilir. Diğer makaleler ve Huccetullahi'l-Bâliğa hakkında daha fazla bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu, "Huccetullahi'l-Bâliğa" **DİA**, XVIII, 454-455. Eser, Muhammed

4. *Enfâsu'l-Ârifîn* (أنفاس العارفين): Atalarının, babasının, amcasının, Mekke ve Medineki tasavvuf ehlinin biyografilerinden bahseden bu eseri yedi bölümden oluşmaktadır ki bunlar ayrıca risale şeklinde de bulunmaktadır:

a. *Bevâriku'l-Velâye* (بوارق الولاية): Babası Şah Abdurrahim'in biyografisidir.

b. *Şevâriku'l-Ma'rife* (شوارق المعرفة): Amcası Şeyh Ebû Rıza Muhammed'in hayat hikâyesidir.

c. *el-İmdâd fî Meâsiri'l-Ecdâd* (الإمداد في مآثر الأجداد): Diğer akrabalarının biyografisidir.

d. *en-Nebzetü'l-İbrîziyye fî'l-Latîfeti'l-Azîziyye* (النبتة الإبريزية في اللطيفة العزيزية): Şeyh Abdulaziz'in atalarının hal tercümeleri üzerinedir.

e. *el-Atiyyetü's-Samediyye fî Enfâsi'l-Muhammediyye* (العطية الصمدية في أنفاس الحمديّة): Şeyh Muhammed Pühletî'nin biyografisidir.

f. *İnsânu'l-Ayn fî Meşâyihi'l-Haremeyn* (إنسان العين في مشايخ الحرمين): Mekke ve Medinede ders ve feyz aldığı hocaları ve meşâyihî hakkındadır.

g. *el-Cüz'ü'l-Latîf fî Tercümeti'l-Abdi'd-Daîf* (الجزء اللطيف في ترجمة العبد الضعيف): Şah Veliyyullah'ın doğumundan, tahsil hayatından, okumuş olduğu bazı kitaplardan ve Hacca gidip gelişinden bahsettiği kısa hayat hikâyesidir. Halîk Ahmed Nizâmî, Şah Veliyyullah'ın çeşitli devlet adamlarına gönderdiği mektuplarını derlediği ve *Shah Waliallah key Siyâsî Mektûbat* adıyla neşrettiği eserin sonunda ek olarak

Şerif Sükker'in tahkiki ile Beyrut 1990'da yapılan baskısı esas alınarak, Mehmet Erdoğan tarafından Türkçe'ye çevrilmiş ve 1994 yılında İstanbul'da yayınlanmıştır.

Dihlevî'nin bu otobiyografisini Farsça aslı ve yanında Urduca tercümesi ile birlikte sunmuştur.¹⁰⁷

5. Lemahât (اللمحات): En çok bilinen eserlerinden biridir. Bu Farsça kitap; varlık, hakikat, insan türleri, Şahs-ı Ekber, zaman ve mekan, tezâhürün hakikati gibi çeşitli konuları ihtiva etmektedir. Eser, G.N. Jalbani tarafından İngilizceye çevrilmiş *Sata'ât* tercümesiyle birlikte Londra'da 1980 yılında "*Sufism and The Islamic Tradition: The Lamahat and Sataat of Shah Waliullah*" ismiyle yayınlanmıştır.

6. Lamaât (اللمعات): Tasavvuf'a dair kaleme aldığı bir eseridir.¹⁰⁸

7. Eltâfu'l-Kuds fî Ma'rifeti Letâifi'n-Nefs (الطاف القدس في لطائف النفس): Bu Farsça eserde tasavvufî ve felsefî meselelerden bahsedilmektedir. G.N. Jalbani "*The Sacred Knowledge*" adıyla bu eseri İngilizceye çevirmiştir ve bu çeviri Londra'da 1982 yılında basılmıştır.

8. Hema'ât (الهمعات): 1148/1736 yılında tamamladığı bu eserinde Dihlevî, sûfîliğin tarihî gelişiminden ve uygulamalarından bahseder.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Bu otobiyografi Husain M. Hidayat tarafından neşredilmiş İngilizce'ye çevrilerek "*The Persian Autobiography of Shah Waliullah bin Abd al Rahim al-Dihlavi*" adıyla **Journal of The Asiatic Society of Bengal** 1912, ss. 161-175'te yayınlanmıştır. K. A. Nizâmînin neşrettiği *Shah Waliullah key Siyâsî Mektûbat*'ta ek olarak yer alan metin ve Hidayat'ın İngilizce tercümesinden istifade edilerek Kavak tarafından "*Zor Zamanlarda Âlim Olmak: Şah Veliyullah Dihlevî'nin Kendi Kaleminden Hayatı*" başlığıyla **Dîvan**, 2004/2, Yıl 9 sayı: 17, ss. 117-145 içerisinde Türkçe'ye çevrilerek ve ekinde Dihlevî'nin eserleri hakkında bilgi sunularak neşredilmiştir. Tez içerisinde *el-Cüz'ü'l-Latf fî Tercümeti'l-Abdi'd-Dâif* ten aktarılan bilgiler *Shah Waliullah key Siyâsî Mektûbat* ss. 191-200 arasında bulunan Farsça metin esas alınarak ve Kavak'ın tercümesi göz önünde tutularak aktarılmıştır.

¹⁰⁸ Rizvî, **Shah Wali-Allah**, s. 222.

¹⁰⁹ Rizvî, **Shah Wali-Allah**, aynı yer. Baljon bu kitabın 1148 Cemâziyessâni/1735 Ekim/Kasım ayında tamamlandığını da ifade etmektedir. Baljon, **Religion**, s. 11. Gulam Mustafa Kasîmî bu eserin kütüphane kayıtları hakkında bilgi vermekte fakat konusu ve muhtevası hakkında herhangi bir bilgi sunmamaktadır, **et-Tefhimât** (eserin mukaddime), I, 16.

9. *Fethu'r-Rahmân fî Tercümetil-Kur'ân*¹¹⁰ (فتح الرحمان في ترجمة القرآن): Kur'ân-ı

Kerîm'in Farsça'ya yapılmış ilk meşhur tercümelerinden biridir.¹¹¹ Müellif tarafından hicrî 1151 yılının Şaban ayında (Kasım 1738) tamamlanmıştır.¹¹² *Fethu'r-Rahmân* Mevlâ Muhammed Cemâluddîn ed-Dihlevî tarafından Mevlânâ Muhammed Hayruddin Han el-Hindî eliyle Türkçe'ye tercüme ettirilmiş ve bu tercüme de Mısır'da "*Tefsîru'l-Cemâlî*" adıyla basılmıştır.

10. *Etyabu'n-Nağam fî Medhi Seyyidi'l-Arabi ve'l-Acem* (أطيب النغم في مدح

سيد العرب والعجم): 24 Rebîu'ssânî' 1150/21 Ağustos 1737 de tamamladığı¹¹³ Hz. Peygamber'e medhiyesidir.

11. *Kasîde Na'tiyye Hemziyye* (قصيدة نعتية همزية): Hz. Peygamberin medhi

için 1151/1739 yılında yazmış olduğu¹¹⁴ bir diğer kasîdesidir.

c) 1152/1739–1740 Yılından 1160/1747 Yılına Kadar Yazdığı Eserleri

1. *el-Müsavvâ şerhu'l-Muvattâ* (المسوى شرح الموطأ): İmam Mâlik'in meşhur

eseri el-Muvattâ'nın Arapça şerhidir. Bu eserinde Dihlevî, Muvatta'daki hadisleri yeni bir düzen içinde ele alıp Mâlikîlerin bu hadislerden çıkardıkları hükümleri Şafîîlerin ve Hanefîlerin görüşleriyle mukayese eder. Baljon'un aktardığı bilgiye

¹¹⁰ Bu kitabın muhtelif yazma nüshaları hakkında bkz. Gulam Mustafa Kâsîmî, **et-Tefhîmât** (eserin mukaddimesinde), I, 15.

¹¹¹ Ahmed, Hindistan'da Kur'ân'ın daha önce Kadî Şehabeddin Devletâbâdî tarafından yapılan Farsça bir çevirisinin bulunduğunu; ancak bu çalışmanın daha ziyade bir tefsir mahiyetinde olduğunu kaydeder. Ahmed, **Hindistan'da İslâm Kültürü**, s. 287.

¹¹² Rizvî, **Shah Wali-Allah**, s. 222.

¹¹³ Rizvî, **Shah Wali-Allah**, aynı yer. Baljon ise eserin yazım tarihini 24 Rebîussânî 1156/ 17 Mayıs 1743 olarak kaydetmektedir. Baljon, **Religion**, s. 11.

¹¹⁴ Baljon, beyitleri hemze harfîyle bittiği için bu isimle anılan eserin yazımının hicrî 1157 yılının sonlarında yani milâdî 1745 yılı başlarında, Farsça şerhinin de 1762 yılında tamamlandığı bilgisini vermekte, eserin adını da *el-Kasîdetu'l-Hemziyye fî'l-Medâihi'n-Nebeviyye* şeklinde zikretmektedir. Baljon, **Religion**, s. 11.

göre, Ubeydullah es-Sindî'nin isteği üzerine Mekke'de I. Cildi 1351/1932; II. Cildi de 1353/1934'te olmak üzere basılmıştır.¹¹⁵

2. *el-İntibâh fî Selâsil-i Evliyâillah* (الانتباه في سلاسل أولياء الله): Şah Veliyyullah'ın Hadis ve Tasavvuf'taki isnadlarıyla ilgili Farsça eseridir. Bu eserin Hadis ve Fıkıh ile ilgili kısmı “*İthâfu'n-Nebîh bimâ Yahtâcu İleyhi'l-Muhaddisu ve'l-Fakih*” ismiyle ayrıca yayınlanmıştır.¹¹⁶

3. *el-Fevzü'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr*¹¹⁷ (الفوز الكبير في أصول التفسير): Tefsir Usûlü hakkında yazılmış kısa fakat değerli bir eserdir. Arapça, İngilizce ve Türkçe tercümeleri¹¹⁸ bulunmaktadır.

4. *Mukaddime der Fenn-i Terceme-i Kur'ân* (مقدمه در فن ترجمه قرآن): Kur'ân-ı Kerim'i tercüme etme usûlüne dair eseridir.

5. *Te'vîlu'l-Ehâdis fî Rumûzi Kasasi'l-Enbiyâ* (تأويل الأحاديث في رموز قصص الأنبياء): Peygamber kıssalarının ihtiva etmiş oldukları hikmetlere dâir yazılmış ve eserin tahkikini yapan Gulam Mustafa Kâsımî'nin deyimiyle “*hacmi küçük fakat mânâsı büyük*”¹¹⁹ bir eserdir. Bu eser Baljon ve G.N. Jalbani tarafından ayrı ayrı İngilizce'ye de tercüme edilmiştir.

6. *Kurretu'l-Ayneyn fî Tafdîli's-Şeyhayn* (قرة العينين في تفضيل الشيخين): Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in faziletleri hakkında yazmış olduğu bir eserdir.

¹¹⁵ Baljon, **Religion**, s. 12.

¹¹⁶ Kavak, “*Zor Zamanlarda Âlim Olmak*”, **Dîvan**, s. 139.

¹¹⁷ Yazma nüshaları hakkında bilgi için bkz. **et-Tefhîmât**, I, 15–16 (eserin mukaddimesinde).

¹¹⁸ Türkçe'ye Mehmet Sofuoğlu (İstanbul 1980); Arapça'ya Selman el-Huseynî en-Nedvî (Beyrut 2005) ve İngilizce'ye G.N. Jalbani (New Delhi 2004) tarafından çevrilmiştir.

¹¹⁹ **Te'vîlu'l-Ehâdis fî Rumûzi Kasasi'l-Enbiyâ**, Haydarabad 1966, s. 7. Bu dipnottan sonra yapılan atıflarda eserin ismi kısaca **Te'vîlu'l-Ehâdis** şeklinde belirtilecektir.

7. İzâletu'l-Hafâ an Hilâfeti'l-Hülefâ (إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء): Bu kitap Sünnî-Şîh ihtilafını gidermek gayretiyle yazılan ve her iki tarafı da tatmin etmeye çalışan bir eser olarak tasvir edilmektedir.¹²⁰

8. el-Hayru'l-Kesîr (الخير الكثير): Bu eserin ismi *Tefhîmâtü'l-Îlâhiyye*'nin çeşitli yerlerinde geçtiği dikkate alındığında¹²¹ *el-Hayru'l-Kesîr*'in daha önce yazıldığı neticesi açık şekilde anlaşılmaktadır. Eser müellifinin *hizâne* adını vermiş olduğu on bölümden müteşekkildir. Bu *hizânelere* dolaylı *Hazâinu'l-Hikme* lakabıyla da anılmaktadır. Bunlar tekvîn'in sırrı, Zâtın marifeti ve tekvînün sıfatlarla bağı, varlığın türleri, ilmî ve kemâlî neşve, peygamberlerin özellikleri ve yetkinlikleri ilgili ilkelerin açıklanması, Hz. Muhammed'in kemâlâtının açıklanması, velâyetle ilgili hükümler, şeriat, meâd ve muhtelif mevzûlar hakkındadır.

9. el-Budûru'l-Bâziğa (البدور البازغة): Şah Veliyyullah'ın genel olarak felsefî, kelâmî ve tasavvufî meseleleri ele aldığı bu eser, Sağîr Hüseyin Masumi, tarafından tahkik edilerek Pakistan'ın Haydarabad şehrinde 1970 yılında basılmış, G.N. Jalbani¹²² ve Baljon tarafından da İngilizceye tercüme edilmiştir.

10. Sata'ât (سطعات): Tasavvufî, kelâmî muhtelif mevzular hakkında yazmış olduğu Sat' adını verdiği kırk altı kısa parçadan oluşan, risale çapında bir eserdir. G.N. Jalbânî tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir.¹²³

¹²⁰ Jalbani, *Şah Veliyyullah*, s. 50.

¹²¹ Bkz. *et-Tefhîmât*, I, 45; II, 11,22, 23, 33, 34, 167, 168, 248.

¹²² *Al-Budur Al-Bazighah, The Rising Moon*, çev. G.N. Jalbani, New Delhi 1997. Tezde, kitabın aslına ulaşamadığımız için Jalbani'nin bu tercümesi kullanılmıştır. Eser bundan sonraki dipnotlarda *el-Budûr* şeklinde anılacaktır.

¹²³ *An English Translation of Sata'ât*, çev. G.N. Jalbani, New Delhi 1981. Eserin aslına ulaşamadığımız için tezimizde bu tercümeden istifade edilmiştir. Tezde eserin bu çevirisinden yapılacak alıntılarda "An English Translation" ifadesi kullanılmayacak, sadece *Sata'ât* şeklinde eser ismi belirtilecektir.

d) 1160/1747 Yılından 1176/1762 Yılına Kadar Yazdığı Eserleri

1. *Sarf-ı Mîr* (صرف مير): Oğlu Şah Abdulaziz'in(ö.1159-1238/1746-1823)

istifade etmesi için Seyyid Şerif Cürçânî'nin (ö.816/1413) yazdığı Arapça gramer kitabını Farsça'ya aktararak hazırlamış olduğu gramer kitabıdır. Baljon oğlunun doğum tarihinden hareketle eseri tahminen 1165/1751 yılında tamamlandığını ileri sürmektedir.¹²⁴

2. *el-Musaffa şerhu'l-Muvattâ* (المصفى شرح الموطأ): Bu eser yukarıda geçen *el-Musavva şerhu'l-Muvattâ* isimli eserinin Farsçasıdır.

3. *el-İnsâf fî Beyâni Sebebi'l-İhtilâf beyne'l-Fukahâi ve'l-Müctehidîn*

(الإنصاف في بيان سبب الاختلاف بين الفقهاء والمجتهدين): Bu eserinde Dihlevî fikhî mezhepler arasında görülen ihtilafların sebepleri, bunların telif yolları, ichtihadla ilgili bazı meseleler üzerinde durmaktadır. Bu risâle Türkçe'ye de çevrilmiştir.¹²⁵

4. *Erbeûne Hadisen Müselseten bi'l-işrâf fî Gâlib-i Senedihâ* (أربعون

حديثا مثلثة بالإشراف في غالب سندها): Baljon bu eserin Dihlevî'nin Ebû Tâhir el-Medenî'den duyduğu kısa, darb-ı mesel türünden kırk hadisi ihtiva eden telifi olduğunu ifade etmektedir.¹²⁶ Kasımî de kitabın Urduca tercümesiyle birlikte basıldığını belirtir; fakat basım tarihi ve yeri hakkında bir bilgi vermez.¹²⁷

5. *ed-Dürrü's-Semîn fî Mübeşşirâti Nebîyyi'l-Emîn* (الدر الثمين في مبشرات النبي

الأمين): Orta boy on iki sayfadan müteşekkil Arapça bir eseridir. Hz. Peygamber'den

¹²⁴ Baljon, **Religion**, s. 12.

¹²⁵ Bkz. Şükrü Özen, **Mezheplerin Doğuşu ve İctihad Tartışması**, İstanbul 1987 (Suyûtî, Nablûsî, Şeyh Davûd ve Sıddık Hasan Han'ın bu konudaki risâlelerinin tercümeleriyle beraber ve önüne); **İctihad Risâlesi ve İslâm Hukukundaki Farklı Görüşlerin Sebepleri**, çev. Rahmi Yaran İstanbul 2002; **Fikhî İhtilaflarda Ölçü**, çev. Mûsâ Hûb, İzmir 2006.

¹²⁶ Baljon, **Religion**, s. 10.

¹²⁷ **et-Tefhîmât**, I, 20 (eserin mukaddimesinde).

rüyâ ya da onun ruhunu müşahede etmek sûretiyle aldığını ifade ettiği kırk hadisi bu risâlede topladığını belirtir. Bunların bir kısmını doğrudan, bazılarını bir, bazılarını da iki veya daha çok aracı vasıtasıyla almıştır.¹²⁸

6. en-Nevâdir min Ehâdîsi Seyyidi'l-Evâil ve'l-Evâhir (النوادير من أحاديث سيد)

(الأوائل والأواخر): Baljon'un kaydettiğine göre bu derlemesi, çoğunu Ebû Tâhir el-Medenî'den naklettiği ve isnad zincirinde cinn, Hızır gibi olağanüstü karakterlerin yer aldığı ve hadis olarak nakledilen sözlerden oluşmaktadır.

7. Şerhu Terâcimi Ba'di Ebvâbi Sahîhi'l-Buhârî (شرح تراجم بعض أبواب)

(صحيح البخاري): Adından da anlaşıldığı üzere Buhârî'nin bazı bâb başlıklarının tercümesiyle ilgilidir.

8. et-Tefhîmâtü'l-Îlâhiyye (التفهيمات الإلهية): İki ciltten müteşekkil bu eserde,

Dihlevî'nin *tefhîm* ismini verdiği ve farklı tarihlerde ve muhtelif konular hakkında yazdığı uzunlu kısıklı fasıllar bulunmaktadır. Bunlardan bazısının sonunda yazılış tarihleri hakkında notlara rastlanılmaktadır. Meselâ birinci ciltte müellifin mukaddimesinin sonunda 26 Cemâziyelâhir 1146, aynı cilt sayfa 311'de son bulan 76. *tefhîm*'in sonunda 29 Ramazan 1160 tarihleri zikredilmektedir.

Varlık, Allah'ın zâtı ve sıfatları, vahiy, nübüvvet, hikmet, kendisi hakkındaki ifadeleri ve iddiaları, bazı müridlerine verdiği icâzetler... bu *tefhîm*lerde Şah Veliyyullah'ın ele aldığı konulardandır. Bazen bir *tefhîm* içinde de muhtelif konulardan bahsettiği ve çoğu zaman konu bütünlüğünün gözetilmediği de dikkat çekmektedir. Eser Gulam Mustafa el-Kâsîmî tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. İkinci cildin sonunda genel olarak *Vahdet-i Vücûd* ve *Vahdet-i Şühûd* konusunu mukayese sadedinde İsmail Efendi er-Rûmî'nin bu konudaki sorusuna cevaben kaleme aldığı *Mektubu'l-Medenî* adlı risâle, *el-Makâletü'l-Vad'iyye fi'n-Nasîha*

¹²⁸ et-Tefhîmât, I, 25 (eserin mukaddimesinde).

ve'l-Vasiyye adını verdiği vasiyetnâmesi¹²⁹ ve Şah Veliyyullah'ın Hz. Peygamber'in kendisine verdiğini ifade ettiği bazı müjdeler de bulunmaktadır.

e) Yazım Tarihi Tam Olarak Bilinemeyen Eserleri

1. *Ikdu'l-Cîd fî beyâni Ahkâmi'l-İctihâd ve't-Taklîd* (عقد الجيد في بيان أحكام)

(الاجتهاد والتقليد): İctihadla ilgili çeşitli meseleleri hâvi önemli bir risâlesidir. Türkçe'ye de çevrilmiştir.¹³⁰

2. *Keşfu'l-Ğayn fî Şerhi'r-Rubâ'iyeteyn* (كشف الغين في شرح الرباعيتين)

3. *Surûru'l-Mahzûn fî Tercümeti Nûri'l-Uyûn* (سرور المحزون في ترجمة نور)

(العيون): İbn Seyyidi'n-Nâs'in (ö.734/1334) *Uyûnu'l-Eser fî Fünûni'l-Meğâzî ve's-Şemâili ve's-Siyer'* adlı eserinin yine kendisi tarafından yazılan özeti olan *Kitâbu Nuri'l-Uyûn*'un Farsça tercümesidir.¹³¹

4. *es-Sirru'l-Mektûm fî Esbâbi Tedvîni'l-Ulûm* (السر المكتوم في أسباب تدوين)

(العلوم): Muhtelif ilimlerin tedvîn edilme sebeplerine dâir kaleme almış olduğu Arapça bir eserdir.

5. *Risâle-i Danişmendî* (رسالۃ دانشماندي): Kasımî'nin verdiği bilgiye göre iki

varaklık bu Farsça küçük bir risâlesinin baş tarafında Dihlevî'nin bu ilmi kimler-

¹²⁹ Farsça olan vasiyetnâmenin Urduca, İngilizce ve Türkçe'ye yapılan tercümeleri için sırasıyla bkz: **Wasiyat-Namah in Armaghan-i-Wali Ullah** (Urdu Translation by Muhammad Sarwar) Lahore 1971; Hafeez Mâlik, "Shah Wali Allah's Last Testament: *al-Maqala al-Waadiyya fî al-Nasiha wa al-Wasiyya*" **The Muslim World**, LXIII, Nisan 1973, s. 105 vd.; "Şah Veliyyullah'ın Vasiyetnâmesi: *el-Makâletu'l-Vad'iyye fî'n-Nasîha ve'l-Vasiyye*" çev: İbrahim Hatiboğlu, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 2002 sayı: 5; 157-173.

¹³⁰ Hayrettin Karaman'ın yaptığı bu tercüme ilk baskısı **İslam Hukukunda Mezhepler** olarak yapılan (İstanbul 1971) **İctihad, Taklîd ve Telfik Üzerine Dört Risâle**, İstanbul 2000 içerisinde yer almaktadır.

¹³¹ Bkz. **el-Fevzül-Kebîr**, (Arapça tercümesi) s. 13 (mütercim Selmân el-Hüseynî en-Nedvî'nin yazmış olduğu mukaddime); Rizvî, **Şah Wali-Allah**, s. 224.

den aldığına dair bir sened bulunmaktadır. Buna göre silsileyi babası Şeyh Abdurrahim ile başlatır ve İmam Eş'arîye kadar dayandırır.¹³² Ayrıca eğitim- öğretim usûlüne dair yazdığı bu eserde kendi devrinde resmî olarak okutulan naklî ilimlerin ayrıntılı bir tasnifini de sunmaktadır.¹³³

6. *Husnü'l-Akîde* (حسن العقيدة): Benimsemiş olduğu itikâdî esasları özetlediği risâlesidir. *et-Tefhîmâtü'l-Îlâhiyye* içerisinde de yer almaktadır.¹³⁴

7. *el-Hevâmi' fî Şerhi Hizbi'l-Bahr* (الهوامع في شرح حزب البحر): İçinde özellikle denizciler tarafından okunan bazı duaların bulunduğu, İmam Şazeli'nin *Hızbu'l-Bahr* adlı eserinin şerhidir.¹³⁵

8. *el-İrşâd fî Mühimmâti 'ilmi'l-İsnâd* (الإرشاد في مهمات علم الإسناد): Hadis'te İsnad ilmine dair yazmış olduğu eseridir.

9. *el-Fadlu'l-Mübîn fî Müselseli min Hadîsi'n-Nebeviyyi'l-Emîn*

(الفضل المبين في مسلسل من حديث النبي الأمين)

Rizvînin kronolojik olarak yaptığı, yukarıda kaydedilen, bu tasnifte yer almayan fakat Dihlevî'ye atfedilen bazı eserler de bulunmaktadır:

1. *et-Ta'likât alâ Ebvâbi'l-Buhârî* (التعليقات على أبواب البخاري): Bu eseri, Kâsımî *et-Tefhîmâtü'l-Îlâhiyye* mukaddimesinde kaydetmektedir.

¹³² *et-Tefhîmât*, I, 26 (eserin mukaddimesinde).

¹³³ Muztar, *A Saint Scholar*, s. 189.

¹³⁴ *et-Tefhîmât*, I, 196-202.

¹³⁵ Baljon, *Religion*, s. 6.

2. *el-Kasîdetü'l-Lâmiyye* (القصيدة اللامية): Baljon'a göre Dihlevî bu eserini Hicaz'a gitmeden önce kaleme almıştır. Eser, sonu “ل” harfiyle biten beyitlerden oluştuğu için bu isimle anılmaktadır. Yine Baljon'un kaydettiğine göre bir kıtası *Fuyûdu'l-Haremeyn* adlı eserinde on birinci rüyâ sonunda yer almıştır.¹³⁶

3. *Âsâru'l-Muhaddisîn* (آثار المحدثين): Bu eseri Kasimî, *et-Tefhîmatu'l-Îlâhiyye* mukaddimesinde zikreder ve Farsça bu eserin telif tarihini 1176 olarak verir.¹³⁷

4. *Ecvibetün 'an Selâsi Mesâil* (أجوبة عن ثلاث مسائل): Bu eseri de yine Kasimî zikretmektedir.¹³⁸

3. Dihlevî Hakkında Yapılan Çalışmalar

Dihlevî hakkında, hem başta Pakistanlılar olmak üzere Müslüman bilim adamları hem de Batılı araştırmacılar tarafından yapılmış çeşitli çalışmalar bulunmaktadır.

Marcia Hermansen'in, 1982 yılında Chicago Üniversitesi'nde Yakın Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümünde tamamlamış olduğu **Shah Wali Allah's Theory of Religion in Hujjat Allah al-Baligha with a Translation of Volume I of Hujjat Allah al-Baligha** adlı doktora tezi sözünü ettiğimiz çalışmalardan biridir. Burada kaydedilen bilgilere göre Şah Veliyyullah'ın düşüncesine yönelik ilgi hem Batı'da hem de Hint alt kıtasında özellikle 1940'lardan sonra artmıştır. 1941 yılında Leknev/Lucknow'daki Nedvetü'l-Ulemâ, yayın organı olan **Furkan** dergisinin Mevdûdî, Ubeydullah es-Sindî vb. Hintli Müslüman âlimlerin Şah Veliyyullah'ı konu alan makâlelerinin bulunduğu özel bir sayısını yayınlamıştır.

¹³⁶ Baljon, **Religion**, s. 8.

¹³⁷ **et-Tefhîmât**, I, 20 (eserin mukaddimesinde).

¹³⁸ **et-Tefhîmât**, I, 20 (eserin mukaddimesinde).

A.J. Halepota'nın 1949 yılında Oxford Üniversitesinde yaptığı ve Şah Veliyyullah'ın Ahlâk Felsefesine dair görüşlerini tahlil eden **The Practical Theology and Ethics of Shah Waliullah of Delhi** isimli tezi daha sonra kısaltılarak **Philosophy of Shah Waliullah** başlığıyla Lahor'da 1970 yılında yayınlanmıştır.

1959 yılında Sabih Ahmed Kemâlî isimli bir başka Pakistanlı araştırmacı McGill Üniversitesi İslâmî Araştırmalar Enstitüsü'nde **The Concept of Human Nature in Hujjat Allah al-Balighah and Its Relation to Shah Waliullah's Doctrine of Fiqh** adlı doktora tezini tamamlamıştır. Kemâlî bu çalışmasının önsözünde Şah Veliyyullah'ın *Hucetullahi'l-Bâliğa* adlı eserini temel alarak onun düşüncelerinin bir tahlilini ortaya koymaya çalıştığını ifade eder. Kemâlî tezinden geliştirdiği bazı bölümleri **Islamic Culture** ve **Iqbal** dergilerinde yayınlamıştır.¹³⁹

Yine Hermansen'in yukarıda zikri geçen tezinden öğrendiğimize göre, 1961 yılında Pakistan'ın batısındaki Haydarabad'da kurulan *Şah Veliyyullah Akademisi* Dihlevî'nin **Lemahât** (1963), **Hamaât** (1964), **et-Tefhîmâtu'l-İlâhiyye I-II** (1967) ve **el-Budûru'l-Bâziğa** (1970) gibi eserlerinin basımını üstlenmiştir. Urdu ve Sind dillerinde yayınlanan aylık **Rahim** dergisi de Şah Veliyyullah'ın kısa fakat kendilerine ulaşılmaları daha zor olan bazı metinlerini Urduca neşretmiştir. Yine aynı akademinin himayesinde Pakistanlı ilim adamı G. N. Jalbani, Dihlevî'nin **Sataât** (1970), **Lemahât** (1970), **Te'vîlü'l-Ehâdis** (1972) ve **el-Hayru'l-Kesir** (1974) gibi bazı eserlerinin İngilizce tercümelerini hazırlamıştır. Jalbani, Şah Veliyyullah'ın eserlerinden özet olarak seçilmiş parçalardan müteşekkil bir açıklama ve yorum olmaktan ziyade, kaynaklara ulaşmada kolaylık sağlayacak bir eser olarak değerlendirilebilecek **Teaching of Hazrat Shah Waliyullah'** 1967, Dihlevî'nin hayatını konu edindiği **The Life of Shah Waliyullah** adlı çalışmasını da 1978 yılında tamamlamıştır. Bu ikincisi Hasan Nûreddin tarafından **Şah Veliyyullah'ın Hayatı ve Eserleri** adıyla Türkçe'ye çevrilmiş ve 2002 yılında İstanbul'da basılmıştır.

¹³⁹ “*The Concept of Human Nature*”, **IC**, XXXVI, Temmuz 1962; “*Shah Wali Allah's Doctrine of Irtifiqat*”, **Iqbal**, II, Ocak 1963.

Dihlevî'nin hayatına dair bir başka biyografik eser Urduca yazılmış bulunan Mevlânâ Rahim Bahş (Bakhsh) Dihlevî'nin **Hayat-ı Velî** (1972) adlı kitabıdır. Esas itibarıyla Şah Veliyyullah'ın **Enfâsu'l-Ârifîn** adlı eserine dayanılarak kaleme alınan bu çalışmanın onun oğulları ve torunlarının hayatlarına da yer verdiği ifade edilmektedir.¹⁴⁰

A.D. Muztar, National Commission on Historical and Cultural Research tarafından İslamabad'da 1979 yılında basılan **Shah Wali Allah, A Saint-Scholar of Muslim India**, adlı eserinde Şah Veliyyullah'ın hayat hikâyesini, devrinin dinî ve sosyal şartlarını, Şah Veliyyullah'ın siyâsî tutumunu, tasavvufî meşrebini ve etkilerini ele almaktadır.

Hafiz Ghaffar Khan'ın 1986'da Seyyid Hüseyin Nasr'ın danışmanlığında Temple Üniversitesi'nde tamamlamış olduğu felsefe doktorası tezi **Shah Wali Allah: An Analysis of His Metaphysical Thought**'da Şah Veliyyullah'ın fikrî alt yapısı ve biyografisi, metafizik görüşleri ve tesirlerini üç ana bölümde inceler.

Şah Veliyyullah hakkında önemli çalışmalara imza atan bir başka Batılı araştırmacı J.M.S. Baljondur. Onun Leiden'de 1986 yılında yayınlanan **Religion and Thought of Shah Walî Allah** adlı eseri Dihlevî'nin genel düşünce yapısı hakkında yapılan en kapsamlı çalışmalardan biri olma özelliğini korumaktadır.¹⁴¹ Eserde daha çok Şah Veliyyullah'ın düşünceleri farklı eserlerinden yapılan ilgili alıntılar aracılığıyla aktarılmaya çalışılmış, onun öğretisi ve tartışma metodu hakkında fikir veren cümleleri aynen aktarılmıştır. Eserin sekizinci bölümü peygamberlik hakkında olup Baljon'un daha önce yayınladığı "*Prophetology of Shah Wali Allah*"¹⁴² isimli makalesinin neredeyse bir tekrarı mahiyetindedir. "*Two Lists of Prophets: A Comparasion Between Ibn Arabi's Fusus al-Hikam and Shah Wali Allah al-Dihlavi's Ta'wil al-Ahadith*"¹⁴³ adlı bir başka makalesinde ise adından da anlaşıldığı üzere İbn Arabî'nin **Fusûsu'l-Hikem**'i ile Şah Veliyyullah'ın **Te'vîlu'l-**

¹⁴⁰ Marcia Hermansen, **Shah Wali Allah's Theory of Religion in Hujjat Allah al-Baligha with a Translation of Volume I of Hujjat Allah al-Baligha**, Doktora tezi, Chicago, Illinois 1982, s. 122-123.

¹⁴¹ Bu kitap İsmail Çalışkan tarafından "**Modernist Düşüncenin Şekillenışı Şah Veliyyullah Dehlevî**" adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiş ve Ankara'da 2002 yılında yayımlanmıştır.

¹⁴² **Islamic Studies**, IX, sayı: 1, 1970, ss. 69-79.

¹⁴³ **Theological Tijdschrift Neederland**, XXI, Aralık 1966, ss. 81-89.

Ehâdîs adlı eseri karşılaştırılmaktadır. Baljon “*Psychology as Apprehended and Applied by Shah Wali Allah Dihlawi*”¹⁴⁴ adlı makalesinde ise Şah Veliyyullah'ın latâif (insanın psikolojik merkezleri) fikri ve bunun peygamberliğin gelişim dönemleriyle irtibatı hakkındaki görüşleri üzerinde durur. Lale Bahtiyar'ın 1996 yılında Chicago'da yayınlanan **Sufi Women of America: angels in the making** adıyla yayımlanan eserinde, Nakşibendî tarikatına mensup rastgele seçilmiş yedi sufi hanımla, "Sufizm hayatınızı nasıl değiştirdi?" sorusu çerçevesinde yapılan söyleşiler yazıya dökülmüştür. Daha sonra bu veriler, Şah Veliyyullah'ın **Eltâfu'l-Kuds** adlı eserinden çıkarılan Tasavvuf ve Psikolojiye dair ilkeler ışığında yorumlanmıştır. Eser Türkçe'ye de çevrilmiştir.¹⁴⁵

Ülkemizde de Şah Veliyyullah' ve görüşleri hakkında kaleme alınan Hasan Basri Çantay'a ait “*Müceddid Büyük Alimlerden Şah Veliyyullâh Dehlevî*”¹⁴⁶ ve Osman Keskiöğlü'nün “*Ahmed Şah Veliyyullah Dehlevî*”¹⁴⁷ gibi bazı kısa makaleler veya Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin **Husnü't-Tekâdî fi Sîreti'l-İmam Ebî Yûsuf el-Kadî**'si gibi onun bazı görüşlerini eleştiren kitaplar bulunmaktadır. Şükrü Özen tarafından hazırlanan **Mezheplerin Doğuşu ve İctihad Tartışması**¹⁴⁸ adlı kitapta ise kısaca Şah Veliyyullah'ın hayatı ve eserleri üzerinde durulurken Kevserî'nin tenkidlerine de cevap verilmeye çalışılmıştır.

İslam Hukukunda İctihad¹⁴⁹ adlı eserinde Şah Veliyyullah'ın görüşlerine sıkça atıfta bulunan Hayrettin Karaman ayrıca hem **Ikdu'l-Cîd**'i de Türkçe'ye çe-

¹⁴⁴ **Acta Orientalia Nederlandica Proceedings of The Congress of The Dutch Oriental Society**, Leiden, 8-9 Mayıs 1970, ed. P. W. Pestman, E. J. Brill Leiden 1971, s. 53-60. Baljon'un Şah Veliyyullah hakkındaki diğer makaleleri şu şekildedir: “*The Ethics of Shah Wali Allah Dihlawi*” Herausgegeben von Albert Dietrich, **Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft**, Göttingen, 15-22 August 1974, Göttingen 1976, s. 66-73; “*Social and Economic Ideas of Shah Wali Allah*”, Readings in Islamic Economic Thought, ed. Abul Hasan M. Sadeq- Aidit Ghazali, Kuala Lumpur 1992, ss. 238-245.

¹⁴⁵ Lale Bahtiyar, **Bir Melek Olmak: Amerikalı Sûfi Kadımlar**, çev. Orhan Düz, İstanbul 2002.

¹⁴⁶ **Hilâl Dergisi**, I/8, Temmuz 1959.

¹⁴⁷ **Diyanet Dergisi**, V/12, Aralık 1966.

¹⁴⁸ İstanbul 1992.

¹⁴⁹ Hayrettin Karaman, **İslâm Hukukunda İctihad**, Ankara 1975. Çalışma ilk olarak “**Başlangıçtan Dördüncü Asra Kadar İslâm Hukukunda İctihad**” adıyla İstanbul 1971'de tamamlanmış daha sonra kitaplaştırılmıştır.

virmiş hem de öğrencileri Mehmet Erdoğan'ı **Huccetullahi'l-Bâliğa**'yı, Şükrü Özen'i **el-İnsâf**'ı Türkçe'ye çevirmeleri yönünde teşvik etmiştir.¹⁵⁰

M. M. Şerif'in editörlüğünde hazırlanan **İslam Düşüncesi Tarihi** içerisinde de Abdulhamid Sıddıkî, Şah Veliyyullah'ın hayatı ve eserleri, düşüncesinin kaynakları, sosyo-ekonomik ve siyâsî düşüncesi, tarih felsefesi, metafiziği ve hukuk anlayışı üzerinde kısaca durmaktadır.¹⁵¹ Benzer konuları, Dihlevî'nin ıslahatçı ve yenilikçi yönünü vurgulamak sûretiyle İhsan Alnıaçık'ta **İslâm'ın Yenilikçileri** adlı çalışmasında işlemektedir.¹⁵²

Türkiye'de Dihlevî'nin Tefsir, Hadis ve İslam Hukuku sahalarındaki görüşleri hakkında yazılan bazı yüksek lisans veya bunları kısmen konu edinen doktora tezleri bulunmaktadır. Cemaleddin Özdemir'in **Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahim ed-Dehlevî Hayatı, Eserleri ve Fikirleri**¹⁵³ adlı çalışması tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkiye'de Dihlevî'yi müstakil olarak konu edinen ilk yüksek lisans tezi olma hüviyetini hâizdir. Abdulhamit Birişik daha sonra **Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri**, adıyla 2001 yılında İstanbul'da basılan doktora tezi **Hind Altkıtasında Urduca Tefsirler ve Ehl-i Kur'ân Ekolü**'nde, Şah Veliyyullah ve soyundan gelenlerin Tefsir ile ilgili yaptıkları çalışmalar ve onların Hindistan'da bu ilmin gelişmesine yaptıkları katkılar hakkında bilgi sunmaktadır.

Hadis sahasında Şah Veliyyullah'ın Hadis anlayışına dair üç yüksek lisans tezi ve bir doktora tezi hazırlanmıştır. Mehmet Özşenel **Pakistan'da Hadis Çalışmaları** adlı yüksek lisans tezinin; Zaferullah Daudî ise **Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları** adıyla basılan doktora tez çalışmasının ilgili bölümlerinde Şah Veliyyullah'ın Hadis ile

¹⁵⁰ Bkz. Hayrettin Karaman, "Dihlevî ve Huccetullahi el-Bâliğa" (Karaman'ın Huccetullahi'l-Bâliğa çevirisine yazdığı takdim yazısı). Ayrıca bkz. tez "Dihlevî'nin Eserleri".

¹⁵¹ Bkz. Abdulhamid Sıddıkî, "*Şah Veliyyullah Dehlevî*", çev. Yusuf Ziya Cömert, **İslâm Düşüncesi Tarihi**, ed. M. M. Şerif, IV, 345-366.

¹⁵² R. İhsan Eliaçık, **İslâm'ın Yenilikçileri**, İstanbul 2001, ss. 255-324.

¹⁵³ AÜSBE Tefsir-Hadis Anabilim Dalı'na bağlı olarak hazırlanan ve iki bölümden meydana gelen çalışmanın ilk bölümünde Dihlevî'nin hayatı, ilmi şahsiyeti, eserleri ve özellikleri; ikinci bölümünde ise Tefsir ve Tefsir haricindeki fikirleri işlenmiştir. 1990 yılında tamamlanan tez Bibliyografya dâhil 92 sayfadan ibarettir.

ilgili görüşleri ele almışlardır.¹⁵⁴ Eyüp Akdağ'ın **Şah Veliyyullah Dehlevî'nin Huccetullahi'l-Bâliğa Adlı Eseri Işığında Hadis Anlayışı**¹⁵⁵ adlı yüksek lisans çalışması da Dihlevî'nin Huccetullahi'l-Baliğa'da Hadis Usûlü, hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasıyla ilgili serdetmiş olduğu fikirlerini irdelemektedir. Sibel Akça'nın **Şah Veliyyullah Dihlevî ve Huccetullahi'l-Bâliğa'daki Hadisçiliği** isimli tezi de hemen hemen aynı konuları ele almaktadır.¹⁵⁶

Şah Veliyyullah'ın Fıkıh Anlayışıyla ilgili yapılmış iki yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Bunlardan biri Murat Şimşek'in hazırlamış olduğu **Şah Veliyyullah Dihlevî'nin İslam Hukuk Felsefesi (Makâsıdu'-Şerîa) İle İlgili Görüşleri**¹⁵⁷ isimli tezdır. **Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin İctihad Görüşü** adlı diğer tez ise Özgür Kavak tarafından hazırlanmıştır.¹⁵⁸

¹⁵⁴ Özşenel'in tezi MÜSBE'nde 1992 yılında, Dâûdî'nin doktora Tezi de AÜSBE Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalında, 1994'de tamamlanmıştır.

¹⁵⁵ 2000 yılında AÜSBE Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalında bitirilmiştir.

¹⁵⁶ Selçuk Üniversitesi SBE Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Bilim Dalı, Konya 2000.

¹⁵⁷ Selçuk Üniversitesi SBE Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Bilim Dalında yapılmıştır.

¹⁵⁸ MÜSBE İslam Hukuku Bilim Dalı, İstanbul 2002.

BİRİNCİ BÖLÜM

DİHLEVÎ'NİN BİLGİ VE DİN ANLAYIŞI

1.1. Bilginin Önemi ve Kaynakları

Bilindiği gibi, klasik kelâm eserlerinde genellikle İlâhiyyât, Nübüvvet ve Meâd ile ilgili konuların açıklanmasından önce bilginin önemi, imkânı, kaynakları gibi mevzulara yer verilmektedir. Zira bilgi konusundaki tavır, daha sonra yürütülecek tartışmanın seyrini etkilemektedir. Bu bakımdan biz de Dihlevî'nin yukarıda sayılan ana başlıklar altında kelâmî görüşlerini incelemeye geçmeden önce, onun genel olarak bilgi ve din anlayışını ortaya koymaya çalışacağız. Önce bilgi anlayışını gözden geçirelim.

1.1.1. Bilginin Önemi ve Tasnifi

İnsan için bilgi neden önemlidir? Şah Veliyyullah'a göre bu soruya kısaca şu şekilde cevap verilebilir: İlim, insanın fitrî haline ulaşabilmesi için önemlidir. Farklı şekillerde uygulamalara sahip olsalar da, esasen bütün şeriatların özü ve amacı, insanın fitratı üzere yaşamasını¹ ve onun, kendisi için belirlenmiş olan kemâl mertebesine ulaşmasını sağlamaktır.² Eğer insanın tabiatı, onda bulunan idrak kuvvetine boyun eğerse, bu onun nefsinde hayâ ve takvâ gibi hallerin meydana gelmesine ve şehvet vb. arzuların kontrol altına alınmasına imkân verir. Çünkü kişi, fitratına uygun bir bilgi edindiği takdirde bunu nefsinde gerçekleştirmeye çalışacaktır.³ Fitratın en önemli gerekleri ise insanın öncelikle kendisini yaratan Allah'ı tanınması ve O'nun emirlerini yerine getirip yasaklarından kaçınmasıdır.

¹ Huccet, I, 214 (175).

² Huccet, I, 71 (79).

³ Huccet, I, 197 (166).

Şah Veliyyullah'ın bu hedefe uygun olarak ilmi, muhtevâsı bakımından yedili bir tasnife tâbi tutarak değerlendirdiği görülmektedir. Bunlar şunlardır:

1- *Îlâhiyat İlmi*: Bu ilim sayesinde, Allah'ın sıfatları bilinebilir.

2- *Tabîî İlimler*: Şah Veliyyullah'a göre bu ilimler hakkında bir tabiat âlimiyle bir Kur'ân talebesi farklı tarzlarda düşünür. Meselâ bir tabiat âlimi herhangi bir türe ait bütün özellikler hakkında bilgi sahibi olmak için uğraşırken, Kur'ân talebesi sadece ilâhî kudreti anlamak için bu türlere bakar. Yani ilki bilgi, ikincisi hikmet için çabalamaktadır. Hikmeti keşfetmeye yönelik bu ilimleri, Dihlevî "Allah'ın âyetlerini hatırlatıcı" olarak da adlandırır.

3- *Allah'ın Günlerinin İlmi*: İtaatkârları mükâfatlandırma, âsîleri cezalandırma neticesinde ortaya çıkan hâdiselerin ilmi.

4- *Yeniden Dirilme, Cennet ve Cehennemle İlgili İlim*.

5- *Muhâsama İlmi*: Muhâsama (Mücâdele) dalâlettekilere karşı yürütülür. Kur'ân-ı Kerîm'de şu dört gruba karşı muhâsama edileceği bildirilmektedir: Müşrikler, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Münâfıklar.

6- *Ef'âlu'l-İbâd İlmi*: Vâcib, mendub, mübah, mekruh ve haram. Bu ilim aynı zamanda ev idaresi (tedbîru'l-menzil) ile ilgili amellerin özelliklerini, şehir idaresini, hayat tarzlarını ve manevî huyları da işlemektedir.

7- *Terğîb ve Terhîble İlgili Hâdiselerin İlmi*: Bununla, yapılması istenilen işlerin teşvik edilmesi, kaçınılması gerekenlerin de kötü sonucunu hatırlatarak bunlardan caydırılması hedeflenir.⁴

⁴ **Sata'ât**, s. 16-17. Dihlevî, **Huccetullahi'l-Bâliğa**'da buna benzer fakat kısmen daha sınırlı bir tasnif yaparak ilmi; tevhid ilmi, ibadetler ilmi, ihtiyaçlara ve bunların giderilmesine dönük ilimler, cedel ilmi, Allah'ın nimetlerini ve âhirette olacakları hatırlatma ilmi şeklinde ayırmaktadır. **Huccet**, I, 71-72 (79-80).

Şah Veliyyullah'ın bir başka ilim tasnifi gerçeğe ve kemâl devresine karşılık gelen ilimler şeklindedir. Ona göre *ilmu'l-hak* yani gerçek bilgi veya gerçekliğin bilgisi, var olan duruma, olguya tekâbül eden ilimdir. Kur'an-ı Kerîm de hâle uygun olarak gelmiş en değerli ve en önemli, en büyük ilimdir. Hikmet, mevıza, hayırları işleme, ilâhiyât, meâd, zikir ve dua, kemâl ehlinin durumlarını bilme ise onun kemâl devresine ait ilimler arasında saydıklarındandır. Şah Veliyyullah bazı ilimleri “nübüvvetin yayılmasına dair” diye adlandırır. Bunlar müminlerin kâfirlerle mücâdele etmesi, bağlayıcı şeriat ilmi, kaza ve muhâkeme ilmi, terğib ve terhib, cihad ve hicret ilimleridir. Bir de peygamberlerden sadece Hz. Musâ'ya ve Hz. Muhammed'e nasip olduğunu düşündüğü ve hilâfete tekâbül ettiğini belirttiği mülk ilmi vardır.⁵ Bu tasnifinde de Dihlevî'nin, hemen hemen yukarıdakine benzer şeyler dile getirdiği görülmektedir.

Peki, insan bilgiye nasıl ve hangi yollardan ulaşabilir? Şimdi Dihlevî'nin söylediklerini göz önüne alarak, ona göre bu sorunun cevabını arayalım.

1.1.2. Bilginin Kaynakları

Şah Veliyyullah, insanın zihninde bilginin nasıl oluştuğunu şöyle açıklamaktadır: İnsanın bilgisi, varlık ile (mevcûd) olduğu kadar yok olan (ma'dûm) ile de bağlantılıdır. Varlık hakkında bilgi edinmemiz ya onun sûretini zihnimize getirmemiz ya da benzetme ve mukayese yapmamızla gerçekleşir. Mutlak yokluk (adem) ve mechûlü de aynı yolla biliriz. Yani var olmanın ne olduğunu bildiğimiz takdirde ona kıyasla ve onunla nitelenmemesi bakımından ademin veya madumun ne olduğunu da anlarız. Diğer kavramlar da zihnimizde böylece yer ederler. Bu şekilde kavramların bir araya getirilmesi ve birbirine bağlanması ile dış dünyada ya da zihinde bulunmayan şeyler de anlaşılır hale gelebilir. Meselâ insan tamamen nazarî olan kavramları cins veya fasıllara ayırarak tahlil eder, yapı çözümlemesi

⁵ et-Tefhîmât, II, 200.

yapar sonra da bunları yeni bir terkiple bir araya getirir. Böylelikle form ya da sûretler elde edilmiş olur.⁶

Şah Veliyyullah'a göre gaybî bilgi iki türlü elde edilebilir:

1- Görmek, mukaddimleri düzene koymak, hads (sezgi), rüyâ, nefesine tamamen zıt görmediği şeylerden ilham almak... gibi yollarla bilgiyi elde etmek;

2- Zâtî ilimle yani bilenin başka birinden almadığı, elde edilmesi için bir külfete girmediği, zâtının gereği olan ilimle bu bilgileri edinmek.⁷

Şah Veliyyullah, ilk maddede bahsettiği bilgiyi bir vasıtayla elde etmeye *ilm-i husûlî*, ikinci maddede bahsettiği bilgiyi varlığın gereği olarak bilmeye *ilm-i hudûrî* demektedir. O, insanların kendilerinde hâkim olan unsura bağlı olarak bazı derecelerinin bulunduğunu belirtir. Bu dereceler en üstünlerinden biri olarak da *ferdiyeti* zikreder. Çünkü onun anlayışında fert eşyanın hakikatlerini, onların sûretleri veya bazı âletlerin yardımıyla değil, doğrudan eşyanın kendisiyle bilme yeteneğine sahiptir.⁸

Şah Veliyyullah'a göre Allah hakkında doğru bilgi edinmenin yolu hem *ilm-i husûlî* hem de *ilm-i hudûrî*'ye aynı anda sahip olmakla mümkün olmaktadır:

"Ârife, hem *ilm-i husûlî* hem de *ilm-i hudûrî* ile malum olmak suretiyle, isimlere bürünmüş bir halde ve ceberûtî taayyünleriyle birlikte hakikatlerin hakikatı tecellî ederse, bu inkişaftan sonra o, başka bir hakikati, kendisine yöneleceği bir kıble edinmekten ya da Allah'ı olduğundan başka bir şekilde tasavvur etmekten emin olur."⁹

Ancak diğer taraftan Şah Veliyyullah, "*kim nefsinin ilm-i hudûrî ile bilirse Rabbini da açık bir şekilde bilir*" demektedir¹⁰ ve böylece *ilm-i hudûrî*yi *ilm-i*

⁶ Huccet, I, 208-209 (172-173).

⁷ Huccet, I, 222 (180).

⁸ et-Tefhîmât, II, 235-236.

⁹ et-Tefhîmât, I, 14. Yine *ilm-i husûlî* ve *hudûrî* konusunda şöyle demektedir: "Sâlik başlangıçta kendini *ilm-i hudûrî*, Allah'ı ise *ilm-i husûlî* ile bilir." et-Tefhîmât, I, 17.

¹⁰ et-Tefhîmât, II, 46-47.

husûlîye tercih eder gözükmektedir. Çünkü ona göre *ilm-i hudûrî* doğrudan doğruya Vâcib'e ve O'nun sıfatlarına ulaştırırken, *ilm-i husûlîde* bilen ile bilinenin arasına istidlâl girmektedir.¹¹

Dihlevî, *el-Hayru'l-Kesîr*'in ilme ayırdığı dördüncü bölümünde, ilmin mutlak olarak dört kısımda kabul edildiğini belirtir ve bunları da *ihşâs*, *tahayyül*, *tevehhüm* ve *taakkul* olarak sıralar. *İhşâs*, beş duyu organından biriyle duyumsamaktır. *Tahayyül*, hayal gücünün bir faaliyetidir. Bununla insan renkli, şekilli ve gâîb şeylere yönelir. *Tevehhüm*, mahsûsâta yani beş duyu organıyla algılanılan şeylerle kaplanmış olan cüz'î anlamları idrak edip ezberlemeye ve kavramaya yarar. *Taakkul* da yine idrak kuvvetinin bir parçasıdır ve bununla da küllî kavramları ve soyut şeyleri kavrarız. Şah Veliyyullah'a göre *müdrîke*, *vehm* ve *tahayyül* adı verilen bütün bu kuvveler insanın hem bedeni hem de nefsiyle; onun hem akledici hem de amel edici gücüyle ilgilidir.¹²

Onun bu şekilde bir ayırım yapması, âlem ve insanın bedeniyle ilgili görüşleriyle de bağlantılıdır. Zira Dihlevî'ye göre dış dünyada yalnız gözün idrak ettiği ışık, renk ve şekillerden oluşan, yalnız kulağın algıladığı seslerden oluşan, aynı şekilde yalnızca tatma, koklama ve dokunma duyularının idrak ettiği bir âlem bulunduğu gibi, yalnızca *hiss-i müşterek*in veya yalnızca *vehmin* yahut yalnızca *idrakin* ulaşabildiği âlemler de vardır. Etrafımızdaki somut varlıkları algılayan beş duyu, daha çok insanın somut yönünü teşkil eden arzî bedeninin özellikleri iken *hiss-i müşterek*, *vehim* ve *idrak* ise insanın soyut tarafını oluşturulan havâî bedeninin özelliklerindedir.¹³

Dihlevî, *Sata'ât*'ta ilâhî ta'lîmin yollarını da şöyle sıralamaktadır:

¹¹ **et-Tefhîmât**, II, 46-47.

¹² **el-Hayru'l-Kesîr**, s. 55.

¹³ **el-Hayru'l-Kesîr**, s. 47.

1- *İhtiyaç anında idrak kuvvesinde özel bir sûrette parlayan ilim:* Dihlevî buna örnek olarak “*Rabbin arıya ilham etti:...*”¹⁴ âyetinde bahsedilen arıya ilham edilmesini buna örnek olarak vermektedir.

2- *Kişi farkına varmadan onun iyiliğine olan şeyin gönlüne bildirilmesi:* “*Musâ'nın anasına onu emzirmesini... ilham ettik*” âyetinde Hz Mûsa'nın durumunda buna işaret edilmektedir.¹⁵ Bu bilgi kişinin idrak kuvvetinde ortaya çıkar ve bu kimse o anda semâvî güçler ve yaratma sırrının hizmetkârları olan melekler vasıtasıyla umulmadık bir yetenek kazanır.

3- *Müsamerele:* Sâlikin, makamlar esnasında aklında parlayan rıza, huzû, sabır, niyet, aşk, itmi'nân vb. düşünceleridir. Aynı zamanda kişinin ulûhiyet üzerinde yoğunlaşmasıyla onun yapısında (cibilliyetinde) ortaya çıkan şeylerdir.

4- *Ferâset:* Bu, tıpkı kurt veya onun sûretini gören koyunun kalbinde korkunun ortaya çıkması gibi, dış dünyada var olan belli nesnelere veya bedenler gördüğünde kişinin zihninde vehm yoluyla ortaya çıkan bilgidir.

5- *Rüyâ:* Bilginin, uygun düşünceler formunda uykuda temsil edilmesidir. Bazı rüyâlar melekîdir ve meleklerin ilham ettiği bu rüyâlar sâdıktır. Bununla insanda ortaya çıkan melekî vasıfların uygun suretlerde temessülü kastedilir. Meselâ tahârete riâyet eden kişi rüyâsında kendisini parlar halde görür. Mamafih bazı rüyâlar açık ve net değil karışıktır.

6- *Vahiy:* Özel bir şekilde peygamberlere gönderilen vahiy, ilâhî öğretimin en kuvvetli şeklidir. Bu vahiy hangi yolla gelirse gelsin velilere gelen ilhamdan, onların *hâtif* denilen gaybtan işittikleri sestem ve rüyâlarından farklıdır.¹⁶ Va-

¹⁴ Nahl, 16/68.

¹⁵ Kasas, 28/7.

¹⁶ **Sata'ât**, s. 17-18.

hiyle ilhamı aynı sayarak hataya düşmemelidir. Şah Veliyyullah'a göre kendi devrinde yaşayan birçok insanın düştüğü hataların çoğu buradan kaynaklanmaktadır.¹⁷

et-Tefhîmâtü'l-İlâhiyye adlı eserinde ise Dihlevî, insanın Allah'ı tanıyabilmesi için *muhbir-i sâdık*, *keşf* ve *burhan* olmak üzere üç yol bulunduğunu belirtir.¹⁸ *Muhbir-i sâdık*, Allah tarafından insanların inanç ve amellerindeki kötülükleri gidermek maksadıyla gönderilmiş olan peygamberdir. Fenâ, hikmet, kurbu'l-ferâiz ve fert olmak gibi bazı vasıflar ya da haller kazanıldıktan sonra meydana gelen *keşf* Şah Veliyyullah'a göre her hakikatı olduğu gibi gösteren bir vasıta. Üçüncü yol olan *burhan* ise doğru işleri tasdik ederken, yanlışların da yanlışlığını ortaya koyar. Mamafih her üç yol için bazı zorluklar bulunmaktadır. Şah Veliyyullah bunları şöyle tespit etmektedir:

“*Muhbir*'in, sâdık olduğunu anlamak gerekir. Bu bilinince kendisinden gelen naklin güvenilir kişiler yoluyla bize ulaştığını tespit etmek gerekir ki bu da zahmetli bir iştir. *Keşfe* gelince haklı olsa da olmasa da herkes *keşif* iddiasında bulunabilir. Bazen de *keşf* sahibi kişi, kendi ulaştığı *keşfin* ötesinde başka bir şeyler bulunabileceğini hesaba katmayabilir ve *keşf* ile ulaştığı ilmin genel geçer ve nihâi olduğu zannına kapılabilir. *Burhamı* da vehm müşkil hale getirebilir, şek ve şüpheler burhâna karışabilir. Bu bakımdan doğru bilgi sahibi olabilmenin yolu kâmil kişilerin yaptığı gibi haberi *muhbire* isnad etmek, burhanı tahkik etmek ve keşfi derinleştirmektir.”¹⁹

Şimdi yine onun kendi yazdıklarından hareketle, bilginin kaynakları hakkında söylediklerini biraz daha ayrıntılı şekilde görelim.

1.1.2.1. Muhbir-i Sâdık: Peygamber

Şah Veliyyullah'a göre peygamberlerin ilmiyle peygamber olmayanların ilmi birbirinden farklıdır. "*Bil ki ilim ikidir: İlmu'n-nebî ve ilmu gayri'n-nebî*"²⁰ Hem gaybe hem de günlük hayatla ilgili bir takım sanat ve zanaat uygulamalarına dair bilgiler, ilâhî bir lütuf olarak ilk önce peygamberlere bildirilmiştir. Sonra da

¹⁷ Sata'ât, s. 19.

¹⁸ et-Tefhîmât, II, 215.

¹⁹ et-Tefhîmât, II, 215.

²⁰ et-Tefhîmât, II, 134.

onlar vasıtasıyla diğer insanlara bu bilgiler veya teknikler ulaşmıştır. Bu bakımdan peygamberler medeniyetin oluşmasında öncü rollere sahiptir.²¹

İnsanın ilim ve idrak kuvveti, onu diğer varlıklarınkinden farklı kılmaktadır. Aynı şekilde insanların kendi aralarındaki ilmî mertebeleri de onların manevî seviyelerine, rûhî riyâzetle uğraşmalarına, herhangi bir sahada uzmanlaşmalarına vs. bağlı olarak değişebilmektedir. Dihlevî bu noktada günümüzde “uzmanlık ce-hâleti” olarak da adlandırılan bir müşkile işaret etmekte ve bu durumun peygamberlerin getirmiş olduğu hususların anlaşılmasını zora soktuğunu şöyle ifade etmektedir:

“İnsanlardan birçoğu hayatları boyunca hep aynı fen(bilim)le uğraşmaktan dolayı, ya da başka sebeplerden ötürü zevk-i selimlerini yitirmekte ve bunun sonucunda peygamberlerin sözlerini olmayacak mânâlara yormaktadırlar.”²²

Halbuki Allah Teâla insanlara –onların tamamının emir ve yasaklarını anlaması bakımından- yaratılışlarında kendilerine vermiş olduğu akıllarını esas alarak hitap etmiş; Hikmet, Kelâm ve Usûl ilimlerinin inceliklerini tahsil etmiş olan bir akli esas almamıştır. Dihlevî’ye göre bu esas, dinî emir ve yasaklarda kolaylık prensibinin uygulanış yollarından biridir. Aksi halde dinî emir ve yasakların herkeşe şâmil olması mümkün olamaz. Bu bakımdan peygamberler, insanlara Allah’ı anlatırken, onların farklı seviyelerini ve fitrî özelliklerini dikkate alarak herkese şâmil olacak şekilde basit ve sade bir dil kullanmışlar, belli bir aklı seviyeyi gerektiren burhânî istidlâller ya da ağır riyâzetler sonrası erişilebilecek müşahede ve tecellîler yoluyla bilgi edinmeyi kimseye şart koşmamışlardır. Kendileri de esasen nefis terbiyesi ve ümmetin terbiyesi ile uğraşmış, bunun dışındaki tarihî, astronomik vb. mevzulara, “Allah’ın nimetlerinin yadedilmesi” ve “Allah’ın günlerinin

²¹ Şah Veliyullah’ın, **Te’vîlu’l-Ehâdîs** adlı eserinde bununla ilgili olarak verdiği örneklere sıkça rastlamak mümkündür.

²² **Huccet**, I, 322 (252). Aynı konuda Gazâlî de benzer şeyleri dile getirmektedir. Ona göre de tıp, hendese, hesap, felsefe gibi akli ilimlerde uzmanlaşıp otorite olanlar âhîret ilimlerinde iyice câhillerdir; uhrevî ilimlerde uzmanlaşanlar da dünya işlerinde böyledir. Gazâlî’ye göre bunun nedeni, akıl kuvvetinin her iki türdeki ilimleri birleştirecek kapasiteye, doğal olarak, sahip olmamasıdır. Bu ikisini birleştirmek sadece peygamberlere nasip olmuştur. bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, **İhyâu Ulûmi’d-Dîn**, Beyrut 1990, III, 131.

hatırlanılması” için, sadece bu ikisini ilgilendirdiği ölçüde, yeri geldikçe ve tafsi-lâta girmeden değinip geçmişlerdir.²³

Şah Veliyyullah’a göre peygamberler bilgilerini *mele-i a’lâ*dan alır. *Mele-i a’lâ* ve *hazîratu’l-kuds* tabirleri bundan sonra da sıkça geçecektir. Bu bakımdan Şah Veliyyullah'a göre onların ne olduğundan kısaca bahsedelim. Allah ile kulları arasında aracılık yapan meleklerin mukarreb olarak adlandırılan bir kısmı, O'na diğerlerinden daha yakındır. Meselâ "arşı yüklenen ve bir de onun çevresinde bulunan, Rablerini hamd ile tesbih eden melekler"²⁴ böyledir. Ayrıca Dihlevî'ye göre hayatları boyunca *mele-i a'lâ*ya katılmayı hak edecek sâlih amel işleyen insanların ruhları da buraya dâhil olur. Bunların hepsi Allah'ın dilediği yerde ve keyfiyette toplanırlar. Bu toplantılarına nispetle aldıkları isimlerden birisi de *mele-i a'lâ*dır. Şah Veliyyullah, *mele-i a'lâ* mensupları ile Ruh'un bir araya geldiği bir bütün olduğu hale ya da yere ise *hazîratu’l-kuds* der. Burası da insanlığın dünya ve ahiret saadetiyle ilgili kararların alındığı önemli bir yerdir.²⁵

Mele-i a’lâ mensupları da zevk ve vicdan yoluyla marifeti elde ederler. Meselâ onların, yeryüzünde ilâhî feyiz ve rûhaniyetin yayılmakta ve misâl âlemin-den inen ilâhî inâyet ve kuvvetin kendisini göstermekte olduğunu bilişleri bu şekilde gerçekleşmektedir. Onlar içlerine bir şeyin doğmasıyla, zevk ve vicdanları ile bu kutlu vakitlerden haberdar olurken peygamberlerin kalplerine de bu bilgi *mele-i a'lâ*dan iner. Böylece onlar da astronomik hesaplarla değil, zevk ve vicdanları ile bilgiyi elde etmiş olurlar.²⁶

Dihlevî'nin nazarında *vicdan*, midesi boş olanın açlık veya tıkabasa dolu olanın ağırlık hissetmesi gibi bir şeydir ve vâkıya uygun olur. Bu bakımdan insan kendi nefsinin dinlediğinde günahlara karşı bir arzu veya yeryüzünde bozgunculuk yapma isteğini; bedeniyle yalnız kaldığında onun yeme içme gibi varlığını idame ettirmesi için gerekli isteklerini bulacaktır. Şayet kişi kendisini kalbi ya da ruhuyla

²³ **Huccet**, I, 322-323 (252-253).

²⁴ Mü'min, 40/7-9.

²⁵ Bkz. **Huccet**, I, 49-52 (59-62).

²⁶ **Huccet**, I, 362 (286)

baş başa bırakabilirse –ki Dihlevî’ye göre ruh ya da kalp esasen kötü telkinlere değil ancak melekî feyizlere açıktır– orada meleklerin ilhamını, bir ruh genişliği ve açılması halini (inşirah ve infisah) bulabilir. Bunu şöyle izah etmektedir:

“Ruhun yani Allah’ın insanı yaratmadan iki bin yıl önce halk ettiği varlığıyla başbaşa kalırsan bu takdirde nefsin gerektirdiği her türlü kötülük senden uzak olur. Her inşirahı, nuru, insanlar arasında bulunan ıslah ve ülfeti melek ilham eder. Sonra sırrınla kaldığında çeşitli renklere bürünen varlıktaki tek tedbiri bulursun. Bütün bunlar *vicdândan* bir türdür. Yüksek ya da daha düşük bir hakikate teveccüh ettiğinde nefsinde, aynada sûretin etki bırakması gibi, etki bırakan bir hal bulman da *vicdandır*. Sen nefsinde bırakılan bu etkiyi, bunu bırakan şeyi anlamak için kullanırsın. Tıpkı aynayı senden gizlenen şeyi mülâhaza etmek için bir âlet olarak kullandığın gibi. Bu da *vicdânın* ikinci türüdür.”²⁷

Bu söylediklerinden hareketle Dihlevî’ye göre *vicdânın*, insanın kendi dışındaki varlıklar hakkında sanki kendi içinde olup biteni hissediyormuşcasına yakînen bilgi sahibi olması anlamında olduğunu söyleyebiliriz. Ona göre *vicdan* vasıtasıyla dış dünyadaki şeyler hakkında bilgi edinebilmenin çeşitli yolları bulunmaktadır. Uykuda bir şeylerin temessül etmesi veya meleklerle konuşmak bunlardandır. Bu yol hisle karışıktır ve Peygamberlerinki hariç, çoğu zaman yorumlanmaya ihtiyaç duyar. Bir diğeri, Allah’ın yaratmış olduğu şeylerdeki tedbirine yönelmektir. Burada bir şeyin varlığını veya yokluğunu gerektiren sebepler vardır. Rahmân bunlar hakkında o günkü nisbî hayra göre hüküm verir. Bu gibi şeylerde ihtilâf veya tenâkuz olabilir. Ârifin maksadı bu hükmü değil, hükmü gerektiren sebebi beyan etmektir. Hüküm müsbet veya menfî olsa da ârif söylediğinde sâdıktır.²⁸

1.1.2.2. Vahiy

Peygamberlerin ilâhî bilgiyi elde etmesinin yolu denilince aklımıza ilk olarak gelen kavram vahiydir. Şah Veliyyullah vahyi, Kur’ân-ı Kerîm’de de olduğu üzere, hem Allah’ın âlemlerle münasebetinin bir yolu hem de Allah ile insanlar arasındaki iletişim vasıtalarından biri anlamında kullanılmaktadır. Şu ifadelerinde vahyi Allah’ın âleme emretmesi manasında kullandığı görülmektedir:

²⁷ et-Tefhîmât, I, 20-22.

²⁸ et-Tefhîmât, I, 22.

"Âlemin ilâhi hikmetin gereği olmak üzere çeşitli devirleri ve dönemleri vardır. Devri geldiğinde Allah Teâlâ, her semâyâ yapılması gerekeni vahyeder ve *mele-i a'lâ* o emre uygun düşecek tedbirleri alır. O devirde yaşayanlar için bir şeriat ve maslahat belirlenir. Sonra *mele-i a'lâyâ* ilham olunarak bu devrin gereği olan ilâhî düzenin âlemde yürürlüğe konması hususunda icma etmeleri istenir ve onların bu icmaları insanların kalblerine gelen ilhamların sebebi olur."²⁹

Dihlevî, Allah'ın kelâm sıfatından bahsederken Allah ile insanlar arasındaki iletişim vasıtalarından biri olan vahyin tarifi üzerinde durmaktadır. Buna göre irade ve şeriat gibi Allah'ın kelâm sıfatı da 'müteceddid' yani yenilenendir. Bu da harflerin aynî ve vicdânî olarak temessül etmesi anlamında vahiy ile olmaktadır. İşte Allah ancak bu sûretlerin taşması şeklinde konuşur ve dinleyenin nefsinde tam bir kelâm ve işitilen harfler temessül eder. Şah Veliyyullah'a göre Eş'arî'nin *kelâm-ı nefsi* görüşü böyle anlaşılmalıdır. Yani Allah'ın kelâmı, *kelâm-ı nefsidir*. Sonra bu mutlak ve mukaddes olan kelâmın vahiy ile sesler ve telaffuz ettiğimiz harflere dönüşmesi câizdir.³⁰

Şah Veliyyullah, "*Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur ya da bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder. O yücedir hakîmdir*"³¹ âyetinde "Cenab-ı Allah, konuşmasının sadece üç yolla gerçekleştiğini beyân etmektedir" diyerek bu ayette geçen Allah ile insan arasındaki iletişim şekillerini şöyle açıklamaktadır: İlk yol yani vahiy, insana Allah'ın isimlerinin keşfolunması ve onun buna bağlı olarak onun bazı işleri kavramasıdır. İkincisi, yani örtü

²⁹ **Huccet**, I, 301 (236). Dihlevî'nin burada anlattıkları, Fussilet, 41/9-12 âyeti gibi, özellikle yaratılışla ilgili âyetlerden mülhem gözükmektedir. Söz konusu âyetin meâliyle yukarıda Dihlevî'nin anlattıklarını mukayese ettiğimizde bunu açık bir şekilde görebiliriz: "De ki siz yeri iki günde yaratana inkar edip O'na ortaklar mı koşuyorsunuz? O, âlemlerin Rabbidir. Yeryüzünde sâbit dağlar yerleştirdi. Orada bereketler yarattı ve orada dört günde arayan herkese eşit olarak verilmek üzere rızıklarını takdir etti. Sonra buhar halinde olan göğe yöneldi, ona ve yerküreye: 'İsteyerek veya istemeyerek gelin' dedi. İkisi de: ' isteyerek geldik' dediler. Böylece onları yedi gök olarak iki günde var etti ve her göğe görevini vahyetti ve biz dünya semasını kandillerle donattık, bozulmaktan koruduk. İşte bu aziz, alîm Allah'ın takdiridir."

³⁰ **el-Hayru'l-Kesîr**, s. 34.

³¹ Şûrâ, 42/51.

(hicab) Allah'ın kişinin idrak kuvvetinde eksiksiz bir kelâmı temessül ettirmesidir. Üçüncü yol ise meleğin tam bir insan sûretinde gözükmesidir.³²

Hız. Peygamberin kendisine vahyin iniş şekillendiren biri ve en zoru olarak zikrettiği “çingirak sesine benzer hal”i³³ ise Dihlevî, duyu organların güçlü bir etkiyle veya bir başka deyişle algılama eşiğini açan bir uyararla karşılaşmalarına benzeterak açıklar. Buna göre bu durumda meselâ göz net olarak bir cismi görmez, kırmızı, sarı, yeşil gibi renkler görür; kulak net işitme gücünü kaybeder ve tınlama, çınlama, mırıldanma gibi anlaşılmaz sesler duyar. Fakat çingirak sesine benzer hal ile gelen vahiyde başlangıçta durum böyle iken, vahiy bildirme işi tamamlandığında peygamber ilmi elde etmiş olur.³⁴

Dihlevî'nin, Kur'ân-ı Kerim'in Hız. Peygamber'e nasıl vahyedildiğine dâir görüşleri özellikle vahyin mânâ ile mi yoksa lâfızla mı olduğu hakkındaki görüşleri, bazen yanlış anlaşılrsa da, ilginç bulunmuş ve takdirle karşılanmıştır.³⁵ Onun bu konudaki görüşleri şu şekilde özetlenebilir: Allah, insanlar arasındaki rehberliğini ilelebet devam ettirmeyi ve onların nesilden nesile buna sınıksız sarılıp O'na yaklaşmanın yollarını sürekli aramalarını murad etmiş ve bu maksatla peygamberler göndermiştir. Neticede ilâhî inâyet peygamberin şahsını fethederek Kitabullah'ı öz olarak onun saf zihnine naksetmiştir. Peygamber bu nakşını ilk olarak zuhur ettiği *hazîratu'l-kudste* gördüğünde, onun Allah kelâmı olduğuna ikna olmuştur. Daha sonra ise bu (kelâm) melek vasıtasıyla ve uygun bir şekilde düzenlenmiş bir dil

³² **el-Hayru'l-Kesîr**, s. 80. Vahyin geliş şekilleriyle ilgili daha geniş bilgi için bkz. Muhsin Demirci, **Vahiy Gerçeği**, İstanbul, 1996, s. 177-185.

³³ "Bazen bana çingirak sesi gibi gelir. Bu benim için en şiddetli olanıdır. Sonra açılır ve vahiy bellemiş olurum. Bazen de adam sûretinde biri gelir ve benimle konuşur. Ben de onun söylediklerini bellerim." Müslim b. el-Haccâc Ebu'l-Hüseyn, **Sahîhu Müslim**, İstanbul 1992, Fedâil, 23 (II, 1817).

³⁴ **Huccet**, II, 650 (558).

³⁵ Meselâ Fazlur Rahman şöyle demektedir: "Kur'ân'ın tümü ilk önce semâvâtın en alt tabakasına indirilmiş ve sonra ihtiyaç olduğu zaman o ihtiyaca cevap verecek sözler şekline dönüşmüştür. Gazâlî ve Şah Veliyyullah gibi düşünürler, gâyet doğru olarak bu hadisteki 'semâvâtın en alt tabakası'nı Hız. Peygamber'in kalbi olarak yorumlamışlardır." Bkz. Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'ân**, çev. Alpaslan Açıkgeç, Ankara 1993, s. 197; ayrıca bkz. Mehmet Erdoğan, **Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet**, İst. 1995, s. 46. Fazlur Rahman'ın bahsettiği hadis için bkz. Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, **el-Mu'cemu'l-Kebîr**, tah. Hamdi b. Abdilmecid, Musul 1983, XII, 32.

şeklinde kendisine vahyedilmiştir.³⁶ Buradan hareketle Baljon'un da işaret ettiği üzere³⁷ Seyyid Ahmed Han'ın “*Şah Veliyyullah'a göre Kur'ân'ın yalnızca anlamının vahye dayandığı, lâfızlarının ise peygambere ait olduğu*”³⁸ şeklindeki sözleri için yanlış bir yorumdur denilebilir.

Onun vahiy konusunda dikkat çeken diğer önemli görüşü “*biz senden önce hiçbir rasül ve nebî göndermedik ki o, bir temennîde bulunduğu, şeytan onun dileğine ille de (beşerî arzular) katmaya kalkışmasın. Ne var ki Allah, şeytanın katacağı şeyi iptal eder. Sonra Allah kendi âyetlerini (peygamberin kalbinde ve zihninde) sağlam olarak yerleştirir. Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir*”³⁹ meâlindeki âyette geçen "şeytanın bir şeyler katması" (ilkâsı) ve bunun iptali (neshedilmesi) ile ilgili söyledikleridir. Şah Veliyyullah'a göre vahyin muhtelif geliş şekillerinden birisi yüce Allah'ın peygamberin kalbine bazı şeyleri bildirmesidir. Bu esnada ilâhî âlemlerle irtibata geçtiği ve oradaki bazı bilgileri elde ettiği için, onun bütün benliğini bir hal kaplar. Dihlevî bunu insanın yüzünü kıpkırmızı yapan aşırı kızgınlık ya da korku durumunda görülen tabî hâllere benzetir. Ona göre böyle bir hâli yaşamasının ardından peygamber, kötülüklerden uzak durmanın ve iyiliklere yönelmenin gereğine ve gelecekte Allah'ın vuku bulmasını takdir ettiği bazı hâdiselere dâir genel bilgilere erişmiş veya bunları sezmiş olur. Temennî bu anlamdadır ve sırf iyilik ve saf doğrudur. Şah Veliyyullah, bu manada temennîyi bütün hayırların kaynağından taşan vahiy olarak değerlendirir. O ayette geçen "şeytanın ilkâsı"nı ise peygamberin bazen bu genel ve soyut bilgiyi somutlaştırmasına ve bunun gerçekleşmesini duyu organları aracılığıyla elde edebildiği bilgileri kullanarak tasavvur etmesine yol açan bir şey olarak yorumlar. Böyle bir durumda peygamber kendi düşüncesiyle vardığı sonuçta yanılabilir. Çünkü şeytan onun istek ve arzularına batıl bir şeyler karıştırmaya çabalamıştır. Ancak Allah, "sonra Allah kendi âyetlerini (peygamberin kalbinde ve zihninde) sağlam olarak yerleştirir" ifadesiyle de işaret edildiği üzere şeytanın gayretlerini boşa çıkarır, şeyta-

³⁶ Sata'ât, s. 21-22.

³⁷ Baljon, **Religion**, s. 136.

³⁸ Seyyid Ahmed Han, **Makalat-ı Sör Seyyid**, mürettibi: Muhammed İsmail Panipeti, Lahor 1985, II, 228.

³⁹ Hac, 22/52.

nın kattığı batıl şeyleri giderir ve nihayet peygamberine gerçeğe uygun olan ne ise onu açıklar. Şah Veliyyullah bu yorumunu desteklemek için bir hadisi⁴⁰ örnek vermektedir. Buna göre Hz. Peygamber rüyâsında, İslâm'ın yükselip güç ve kuvvetinin artması için Mekke'den içerisinde hurmalıklar bulunan bir yere hicret ettiğini görmüştür. Rasûlullah bu yerin Yemâme veya Hecer⁴¹ olduğunu vehmetmiş ve buna uzun bir süre inanmış fakat sonra Allah Teâlâ, bu yerin Medine yani Yesrib olduğunu bildirmiştir.⁴²

Dihlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliġa*'da nesh konusunu ele alırken, vahiyle ilgili olarak yukarıda aktarılan ifadelere ilaveten Rasûlullah'ın temennîsinin, kendiliğinden düşündüğü doğrultuda başarıya erişmesi; şeytan'ın ilkâsının ise Rasûlullah'ın, Allah'ın murâdının hilâfına hareket etmesi olduğunu ifade eder. Buna göre Allah'ın şeytanın katacağı şeyi iptal etmesi, Hz. Peygamber'e işin hakikatini öğretmesi, rızasına uygun olmayan şeyleri onun kalbinden gidermesi anlamında düşünölmelidir.⁴³

Şah Veliyyullah vahyin, gönderildiği toplumun ilgi, ihtiyaç, bilgi ve beklentileriyle birlikte lütuf anlayışına da uygun olması gerektiğini vurgulamaktadır.⁴⁴ Ona göre birtakım unsurlar bir arada bulunursa vahyin belli bir şekilde inmesine yol açarlar. Bunlar insanların vahiyle inecek olan şeye ihtiyaç hissetmeleri ve dolayısıyla ona karşı bir beklenti içinde olmaları, peygamberin de onlar için gerekli olan şeyi Allah'tan istemesidir. İlâhî kitapların gönderildikleri toplumun dilinde ve onların anlayabilecekleri usluapta olması, gönderilen hüküm ya da delillerin mutlaka muhatap alınan kişilerin akıl ve kavrayışlarına uygun olması vahiy-toplum uyumu hakkında üstünde dikkatle durulması gereken hususlardır. Bütün bunlar Şah

⁴⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul 1992, Menâkıb, 25 (IV, 182-183); Müslim, *es-Sahîh*, Rüya, 4 (II, 1779).

⁴¹ Yemâme, Arap yarımadasının Necid bölgesinde yer alan bir yerleşim yeridir. Hecer ise Bahreyn civarında bulunan ve Yemâme'ye on gün, Basra'ya onbeş günlük mesafede bir şehirdir. Bkz. Ebû Abdullah Şihâbuddin Yakut b. el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut ts., V, 393, 442.

⁴² *et-Tefhîmât*, II, 258-260.

⁴³ *Huccet*, II, 652 (560).

⁴⁴ Şah Veliyyullah bu fikirlerini "Ey insanlar! Allah, size haccı farz kılmıştır. Dolayısıyla haccedin!" Bir adam: 'Her sene mi, yâ Rasûlallah!' diye sordu. Rasûlullah (as) sustu. Adam sözünü üç defa tekrarladı. Bunun üzerine şöyle buyurdu: Evet desem, her sene vâcip olur, siz de buna güç yetiremezsiniz. Ben sizi bıraktığım sürece, siz de beni bırakın." Müslim, *es-Sahîh*, Hac, 73 (I, 975) anlamındaki hadisi açıklarken ortaya koymaktadır.

Veliyyullah'a göre vahyin Allah tarafından gelen bir lütuf olmasının çeşitli yönleridir ve o bunu "zira vahyin başlangıcı lütuftur. Lütuf ise icabet için en elverişli şeyin seçimi demektir"⁴⁵ sözleriyle ifade etmektedir.

Şah Veliyyullah'ın nazarında kişinin bilgiyi elde edebilmek için öncelikle belli şartları yerine getirmesi gerekmektedir. Meselâ insan, hem ilmî hem de amelî yönden kemâlini sağlayan ve bunun zıddı olan durumlardan koruyan *semâhat*⁴⁶ hasletine sahip olmalıdır. Bu hasleti elde edebilmenin yolu ise insanın hayvânî gücünün esaretinden kurtulmaktan geçer.⁴⁷ Şâyet kişide adâlet vasfı yer ederse, onunla melekler arasında bir kapı açılır ve bu kapıdan meleklerin rengi ve ilhamı üzerine yağar.⁴⁸ Yine insanın Allah'a tam teslimiyeti de insan nefsinin ilmî açıdan kemâle erebilmesi için önşart kabilindendir. Dihlevî ilmî kemâl ile "*nefsin zihin levhasında marifet-i ilâhiyyenin nakşedilmiş olması ve herhangi bir şekilde kelimelerle ifade edilemeyen huzura katılması*"⁴⁹ nı kastedtiğini ifade eder.⁴⁹ Vahiy, ilham ya da keşif vasıtasıyla bir bilgi alabilmek için de insanî ruhun yani *nesemenin* temizlik hali içerisinde bulunması gerekmektedir. Zira hades hali onun vesveseleri kabul etmesine, kötü rüyâlar görmesine vb. sebep olurken temizlik ise onun meleklerin ilhamını almasını, onları görme kabiliyetini vs. beraberinde getirir.⁵⁰ Hz Peygamber de nefsini arındırmak maksadıyla "*kendisine sevdirmiş olan*" halvet yoluyla Hira mağarasında uzlete çekilmiş ve de Allah'ın kendisini yarattığı fitrî haline yönelmiştir.⁵¹ Hz. Muhammed'e peygamberliğin gelmesinden sonra vahyin ke-

⁴⁵ **Huccet**, II, 178 (149-150).

⁴⁶ Semâhat, aslında hoşgörü tolerans gibi manâlara sahip olsa da Şah Veliyyullah, bu kelimeyi cömertlik, tevâzu ve affetme gibi güzel huyların tamamını içine alan bir kavram olarak kullanmaktadır. Bkz. **Huccet**, I, 426 (336).

⁴⁷ **Huccet**, I, 193-194 (163-164).

⁴⁸ **Huccet**, I, 195 (165).

⁴⁹ **Huccet**, I, 193 (163).

⁵⁰ **Huccet**, I, 192 (162). Devamla şöyle demektedir: "İnsanî ruh için temizlik hali, hayvânî kir ve pisliklerden arınma, inen nurla sevinme ve açılma konusunda *mele-i a'lâ* sâkinlerinin hallerine en çok benzeyen nitelik olmaktadır. Hades hali insanda yer eder ve onu her tarafından kuşatırsa, onu şeytanın vesveselerini kabule, *hiss-i müsterek* gücüyle onları görmeye müsaid bir hale sokar; kötü rüyâlar görme, üzerinde zulmet eserlerinin görünmesi, lanetli ve alçak varlıkların gözüne gözükmesi gibi hallere maruz kılar. Temizlik hali, insanda yer edip her tarafını kuşatınca, insan ona dikkat edip kalbi bir meyil gösterince, bu hal onda meleklerin ilhamını alma ve onları görme kabiliyeti doğurur; güzel rüyâlar görmesini sağlar, nurlar kendisine açılır, gözüne mübarek ve saygıya layık temiz ve güzel şeyler gözüktür." Bkz. **Huccet**, aynı yer.

⁵¹ **Huccet**, II, 649-650 (557).

silmesi (fetret-i vahiy) de Dihlevî tarafından yine bu hususla, yani peygamberin nefsinde meydana gelen melekî güç ile behîmî güç arasındaki mücâdele ve peygamberin fitrî haline gelinceye kadar geçen tasfiye süreciyle ilişkilendirilerek açıklanmaktadır.⁵²

1.1.2.3. Keşif ve İlham

İnsanın yaşayabilmesi için gerekli olan ve sosyal hayatın esasını teşkil eden ‘*medenî ilhamlar*’, Allah tarafından feyz olarak iner ve her insan kendi kapasitesi ölçüsünde bu ilimlerden alabilir. Dihlevî, bunun nasıl gerçekleştiği hakkında şunu söylemektedir:

"Bu aynen insanların olayları rüyâ halinde iken anlamalarına benzer. Beşerüstü ilimler aslî mekânından insanlar üzerine feyiz halinde iner ve onlarca algılanabilecek uygun sûretlere bürünür. Algılanan sûretlerdeki farklılık, bilginin kaynağına nisbetle olmayıp, onu algılayacak olanların kabiliyetine göredir."⁵³

İnsan *mele-i a'lâdan* kendisine gelen buyruklara itaat eder, kendi benliğinden geçip Allah'tan kendisine gelen ilhamı alıp Allah'ın muradına uyarsa iyilik (birr) işlemiş olur. Kendi benliğini unutup da şeytanın isteklerine tâbi olursa kötülüğe düşmüş olur. Nasıl beşerî ihtiyaçların karşılanması için gerekli hususlar kabiliyetli insanlara gelen ilhamlar vasıtasıyla gerçekleşmişse, aynı şekilde iyiliğe giden yollar da ilham edilir:

"Allah Teâlâ tarafından melekî nurla müeyyed bulunan ve kendilerinde fitrat hali galip bulunan kimselerin kalblerine –aynen arılara ne yapmaları lâzım geldiğinin ilham edilişi gibi- ilham edilmiştir. Bunun sonucunda onlar, bu yollar (sünnetler) üzerine yürümüşler, onları kabullenmişler, insanları onlara yönlendirmişler ve teşvik etmişlerdir. Diğer insanlar da onlara uymuşlar ve bütün milletler birbirlerinden uzak yaşamalarına, ayrı ayrı dinlere sahip olmalarına rağmen fitrata uygunluk hükmünce ve beşer türünün gereği olmak hasebiyle bu yollar üzerinde görüş birliği etmişlerdir. Bu

⁵² “Sonra Hira mağarasında iken kendisine Hak (Cibrîl/vahiy) geldi. Bunun behîmî gücün melekî güce galebesinden kaynaklanan bir düş olabileceğinden korktu. Hz. Hatice onu Varaka'ya götürdü. Varaka gördüğü şeyin, Hz. Musa'ya inen nâmûs (vahiy, şeriat) olduğunu söyledi. Sonra bir süre sonra vahiy kesildi. Bu normaldi; çünkü insanoğlu iki yöne sahipti: beşerî yön, melekî yön. Zulmetten nura çıkma esnâsında, Allah işini tamamlayıncaya kadar bir çok çarpışma ve çatışmalar olur.” **Huccet**, II, 650 (558).

⁵³ **Huccet**, I, 304 (237-238).

yolların esasta bir olmasına rağmen sûret ve şekillerde farklılıklarının bulunması önemli değildir. Keza insanlıktan nasibini almamış bazı kimsele-
rin bunlara yanaşmamasının da önemi yoktur." ⁵⁴

Şah Veliyyullah ilhamı, bir işi vukua gelmeden önce bilmenin yollarından biri ve ilk aşaması olarak değerlendirir. Bunun için kişi nefisini bütün bildiklerinden arındırmalı sonra Allah'ın huzurunda olduğunu hissederek, O'nun kendisine o vâkıya dair açacağı şeyi beklemelidir. Uyanıklık halinde bile olsa, kişi kendinde bir gaybet hali hissederse hemen kalbinde ne bulduğuna bakmalı ve bedihî (yakîn/apaçık) olarak bulduğu şeyle hükmetmelidir. Çünkü bu ilhamdır. ⁵⁵ Dihlevî'ye göre kişinin böyle bir ilhamı elde edebilmesi, onun nefisini ıslah edici ameller işlemesine bağlıdır:

"Kim ıslah edici amelleri yaparsa, Allah'ın rahmeti, meleklerin duası onu her taraftan çepeçevre kuşatır ve orada güneş ve ay huzmeleri gibi, onu saran ince ışık huzmeleri oluşur. Bu, insanların ve meleklerin kalblerine, o kimseye iyilik yapmaları doğrultusunda ilhama dönüşür, gökte ve yerde hüsnü kabule mazhar olur. *Tecerrüd* âlemine intikal ettiği zaman, kendisini saran o haleleri hissederek, onlardan haz alır, bir genişlik ve kabul görür, kendisiyle melekler arasına bir kapı açılır." ⁵⁶

Dihlevî ilham ile buna yakın gördüğü bazı kavramları ve aralarında gördüğü farkları ise şu sözleriyle açıklamaktadır:

"Peygamberlerin nefislerine benzeyen nefis, ilâhî bir bilginin feyz yoluyla inmesine müsaid hale geldiğinde, eğer aklî kuvve, amelî kuvvenin önüne geçer ve onu ilk kabul eden o olursa, feyiz yoluyla inen o bilgi 'feraset' ve 'ilham' olur. Amelî kuvve önce davranır ve aklî kuvvenin önüne geçerse, inen ilâhî bilgi 'azim', 'ikbal' ya da 'nefret' ve 'inhicâm(el çekme)' olur." ⁵⁷

Dihlevî'nin özellikle vahiy ile ilham farkı üzerinde daha fazla durduğu söylenebilir. O, *et-Tefhîmâtü'l-Îlâhiyye* adlı eserinde Allah'a ulaştırılan yolları başlıca iki kısımda mütalaa eder. İlk kısımdakiler, vahyin ve peygamberlerin bilgilerinin ortaya koyduklarıdır ki Dihlevî, bunu *kurbu'l-ferâiz* olarak da adlandırır. Çünkü

⁵⁴ Huccet, I, 213-214 (174-175).

⁵⁵ et-Tefhîmât, II, 125.

⁵⁶ Huccet, II, 216 (183).

⁵⁷ Huccet, II, 303 (263).

peygamberleri yoluyla Allah'ın vahyettiği taatle ilgili şeyler, ya farzdır ya da Kur'ân okumak, nâfile namaz gibi farz nev'inden olan şeylerdir. İkinci kısımdakiler ilhamın ya da velilerin bilgilerinin ortaya koyduklarıdır. Buna da Şah Veliyyullah, *kurbu'n-nevâfil* adını vermektedir. Zira Allah'ın, O'na ulaştırıcı şeylerden velilere ilham ettiği huzur, zikir, kalp tezkiyesi, tevekkül gibi şeyler farz değil nâfile cinsindedir.⁵⁸

Dihlevî'ye göre vahiy ile ilham arasındaki farkları üç maddede özetlemek mümkündür:

a) Vahiy halinde, vahyi alan şahsın idrak edici melekesi, *mele-i a'lânın* melekelerinin hâkimiyeti altına alınır ve bundan sonra ona doğru *hazîratu'l-kudsten* bilgi akar. İlhamda ise bunlar bulunmaz.

b) Her yaratılmışın, fâilin etkisi karşısında belli bir kabul etme kapasitesi vardır. Herhangi bir kişinin sözü edilen bu kapasitesi, bilgi almak için hazır ve yeterli bulunursa bu bilgi ilham olur; şâyet *hazîratu'l-kudsün* genel tedbiri, bu feyzin o kişinin kapasitesinin üstünde olanı da alabilmesi için önde gelirse işte bu da vahiy olur. Yani Şah Veliyyullah'a göre ilham kişinin kapasitesi ölçüsünde, vahiy ise kapasitesini aşan şekilde bir bilgi akışıdır.

c) Vahiy, ilham ya da rüyâlarda görülen karışıklık ve kapalılıktan, bunların yorumundan veya kastedilen anlamı bulamamaktan kaynaklanabilecek yanlışlıklardan uzaktır. Bununununun de Şah Veliyyullah, Allah'ın âlemde hayır nizamını murad etmesine ve bu iradesinin hiç kesilmeden devam etmesine bağlamaktadır. “Allah kirlenmiş temizden ayırt etmeksizin müminleri bulduğunuz hal üzere bırakacak değildir. Bununla beraber Allah size gaybı da bildirecek değildir. Fakat Allah, elçilerinden dilediğini ayırt eder. O halde Allah'a ve peygamberlerine iman edin”⁵⁹ âyeti Şah Veliyyullah'a göre buna işaret etmektedir.⁶⁰

⁵⁸ et-Tefhîmât, II, 27.

⁵⁹ Âl-i İmran, 3/179.

⁶⁰ Sata'ât, s. 18-19.

1.1.2.4. Rüyâ

Dihlevî, rüyâyâ bilgi kaynağı olarak hayli önem verir ve eserlerinin muhtelif yerlerinde “*Sâdık rüyâ ile şu bilindi ki*” şeklinde ibarelere yer verdikten sonra rüyâsında edindiğini ifade ettiği bilgileri okuyucusuyla paylaşır.⁶¹ Ayrıca, *ed-Dürri’s-semîn fi mübeşşirâti nebiyyi’l-emîn* isimli hadise dair eseri rüyâ yoluyla Hz. Peygamberden muttali olduğunu ifade ettiği hadislerden oluşmaktadır.

Dihlevî, bir rüyânın sâdık olup olmadığının muhtevâsından anlaşılabilceğini belirtir. Buna göre rüyâda bazı şeyleri görmek o rüyanın doğru olduğunun anlaşılması için ölçü olabilir: Rasûlullah'ın veya diğer peygamberlerin, sâlih kişilerin, cennet ve cehennem, Beytullah gibi mübarek yerlerin; gelecekte vuku bulacak bir olayın görülmesi ve onun görülen şekilde gerçekleşmesi; geçmiş bir olayın olduğu gibi rüyâda malum olması, nurların ya da güzel rızıkların, meleklerin görülmesi gibi örnekler⁶² Dihlevî'nin bu konuda saydıkları arasında zikredilebilir. Şah Veliyyullah, yatmadan önce yapılacak bazı uygulamalar ile görülecek olan rüyânın sâdık olmasının sağlanabileceğini belirtir. Bunun için o; Şems, Leyl ve Tîn sûrelerini yedişer kez okuduktan sonra Allah'a yönelerek temiz bir şekilde ve saf bir kalp ile Allah'ı zikrederek uyumayı tavsiye etmektedir. Ona göre böyle bir uygulamadan sonra görülen rüyâyâ göre bir hükme varılabilir.⁶³

Müslümanları namaza çağırarak bir vasıta olarak ezanın belirlenmesi sürecinde Abdullah b. Zeyd el-Ensârî'ye rüyâsında ezan gösterilmiş ve bu diğer Müslümanlar tarafından da benimsenmiştir. Ancak yine de bu rüya ile amel edilebilmesi ve bunun rüyayı gören dışındakiler için de bağlayıcı olabilmesi için Hz. Peygamber'in tasdiki gerekmiştir:

⁶¹ Meselâ bkz. **Sata'ât**, s. 19, 25, 30.

⁶² **Huccet**, II, 293 (253).

⁶³ **et-Tefhîmât**, II, 125-126.

"Her ne kadar sefir Abdullah ise de gaybî feyize mazhar olan her zaman için Rasûlullah idi. Onun onayı ile ezan meşru kılınmış ve insanlar camiye, cemaate çağrılmaya başlanmışlardır."⁶⁴

Dihlevî, *Te'vîlu'l-Ehâdis* isimli eserinin mukaddimesinde ise dünyada olmuş ya da olacak hâdiselerin rüya ile yakından alâkası olduğunu ifade eder. Ona göre Allah insanlara yine bir insanın lisanıyla, ilâhi bir ilim göndereceğinde bunun için izleyeceği yol, sıradan insanların ilminde olduğu gibi mecaz veya kinâyeye değil; kişide gerçekleşecek bir halin, bu duruma benzerlik taşıyan hayvanların ya da fiillerin sûretleri yansıtılarak, rüyâ formunda ona sunulmasıdır. Kâmil kişilere umulmadık şekilde vaki olan haller veya onların rüyâda gördükleri sıradan olaylar, arzularının yerine getirilmesine işaret ederler. Bu olayların ve hallerin hükmünün sebebi, rüyânın sebebi gibidir. Hatta dünyada yer alan her hadise rüyâ/hayaldir (menemâtün) ve belli esasları ve formları vardır.⁶⁵ Şah Veliyyullah'ın rüyâyla ilgili zikredilen bu görüşlerinin, onun ileride görülecek üzere *âlem-i misâl* anlayışıyla yakından ilgili olduğu söylenebilir. Bu bakımdan âlem hakkındaki fikirleri üzerinde durulduktan sonra daha iyi anlaşılacaktır.

1.1.2.5. Akıl

Şah Veliyyullah akli ve akıllıların ittifakını; nakil ve tecrübe ile birlikte bilgi vasıtaları olarak sayar.⁶⁶ Dihlevî'ye göre akıl ve idrak onu diğer yaratılmışlardan ayıran ve insanlığından çıkmadıkça kendisinde hep bulunan bir meleke;⁶⁷ kalp ve nefse birlikte insanı insan yapan latîfelerden biridir.⁶⁸ İnsanın medenî bir varlık olarak hayatını idame ettirmesi onun akli ve temyîz gücü sâyesinde mümkün olmaktadır.⁶⁹

Hayvanlar sadece beş duyularına dayanarak ya da yaratılışlarından gelen cibillî ilham yoluyla bazı bilgilere ulaşabilirler. İnsanoğlu ise görmediği ve duy-

⁶⁴ **Huccet**, II, 655 (564).

⁶⁵ **Te'vîlu'l-Ehâdis**, s. 3.

⁶⁶ **Huccet**, II, 271 (234).

⁶⁷ **Huccet**, I, 322 (252).

⁶⁸ **Huccet**, II, 271 (234).

⁶⁹ **Huccet**, I, 306 (239).

madığı meseleler hakkında da zekâsı, başka bir deyişle kesb ve nazar sayesinde veya vahiy ve taklit yoluyla bilgi elde edebilir.⁷⁰ Yine hayvanlar, sadece duyularıyla algıladıkları ya da vehmettikleri şeylere karşı arzu gösterirken, insanlar onlardan farklı olarak hem vehmettikleri hem de aklettikleri şeyleri talep ederler.⁷¹ Çünkü akıl, duyular vasıtasıyla algılayamadıklarımızı idrak etmemizi sağlamaktadır.⁷²

Bazı insanlar akılla kavranabilen ilimlerin kaynağına ulaşma imkânına sahiptir. Aslında Şah Veliyyulah'a göre her insan rüyâ, basiret, gâibten ses işitme veya içine bir şey doğma gibi yollarla gaybî bilgileri elde edebilmek için bir istidada sahiptir. Ancak yalnızca bazı insanlar bilfiil bu bilgilere ulaşabilir. Vahiy, kalbe doğma veya rüyâ gibi yollarla bilgi edinebilen bu insanlara diğerleri de uyarlar ve onların elde ettikleri bu gaybî bilgilerinden yararlanırlar.⁷³ Burada onların akli devreye girer. Çünkü insanı hayvanlardan ayıran üstün akıl gücü, hem onun dünyevî ve maddî ihtiyaçlarını gidermek için yollar bulmasına yardımcı olur hem de -tek başına gaybî bilgileri elde edemese de- "*bağış yoluyla*" verilen bu tür bilgilerin daha iyi anlaşılmasına, kavranmasına yardımcı olur.⁷⁴ Diğer taraftan insanın kemâle erebilmesi için, aklını takviye amacıyla gönderilmiş olan bu gibi ilimlerin de onun aklının kavrayabileceği şekilde olması gerekmektedir.⁷⁵

İdrak kuvvelerinin mahalli dimağdır. Bu kuvveler, tahayyül ve tevehhüm gücü, yani muhayyel ve mütevehhim olan şeyler üzerinde tasarruf gücü ile herhangi bir şekilde mücerred şeylerden söz etmek gücü gibi şeylerdir. Duyu organları, aklın hizmetinde olmaksızın insanın herhangi bir şeyi idrak etme imkânı bulunmaz. Kesbî bilgiler, bedihî bilgilerin uzantısıdır ve onlar da duyularla algılanan verilerin (mahsûsâtın) dalıdır.⁷⁶

⁷⁰ **Huccet**, I, 74 (81-82), 304 (238).

⁷¹ **Huccet**, I, 306 (240).

⁷² **Huccet**, II, 272 (235).

⁷³ **Huccet**, I, 69 (77).

⁷⁴ **Huccet**, I, 69-70 (77-78).

⁷⁵ **Huccet**, I, 71 (79).

⁷⁶ **Huccet**, II, 273 (235).

Dihlevî insan aklının *aklu'l-maâşî* (maîşetle ilgili akıl), *aklu'l-meâdî* (meâdla ilgili akıl) ve *aklu'l-ilâhî* (ilâhî akıl) gibi bazı dereceleri bulunduğunu belirtir. Buna göre kişinin hayatını idâme ettirebilmek için çareler bulunduğu akıl, *aklu'l-maâşî*'dir. Allah korkusu, tevekkül, teslimiyet ve sâlih ameller işlemeye teşvik gibi âhiret hayatına yönelik işleri yapmasında tasarruf sahibi olan ise *aklu'l-meâdî*'dir. *Aklu'l-maâşî* derecesini geçtiğinde bunun yerini *aklu'l-meâdî* alır. Bu durumdayken insanı aile, evlat, mal, makam meşgul etmez. Bunların yerine âl sevgisi ve nefsin kemâli hakkındaki sözlerle meşgul olur. Belli bir dereceye geldiğinde bu akıl da yerini *aklu'l-ilâhî*'ye bırakır. Bu durumda havâtır ya da nefsin sözleri insana sıkıntı vermez ve insan herhangi bir mâni olmaksızın *leysü's-sırf'a* (mutlak hiçliğe) doğru ilerler.⁷⁷ Dihlevî'ye göre re'yle vahye uygun hüküm verildiği takdirde, bu neredeyse bâtinî vahiy gibi olur. Bu çerçevede o, Hz. Ömer'in kendi re'yine binâen verdiği hükümleri örnek olarak kullanır:

"Emîru'l-Mü'minîn Ömer ibnu'l-Hattâb'ın vermiş olduğu hükümler, bir çok meselede vahye uygundu. Bil ki re'yden bazıları *ilâhiyât, nübüvât, meâd* vb konularda yol gösteren *bâtinî vahiy* gibidir."⁷⁸

Ne var ki Dihlevî, bazen de nazar ve istidlal hakkında oldukça olumsuz görüşler beyan etmektedir:

"*Nazar ve istidlâl* yolu yaratılışları eksik olanların uydurduğu bidatlerdir. Peygamberlerin tasdiki kelâmcıların zannettiği gibi değil *bâtinî ve mizâcî ilham* ile olur."⁷⁹

Yukarıdaki cümlelerinde açık bir şekilde belirtmemiş olsa da Dihlevî'nin, tenkid ettiği hususun nazar ve istidlâlın esas alınarak vahyi ve nakli dışlamak şeklinde bir tavır olduğu ve nakille akıl arasında esasen bir çatışmayı kabul etmediği, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*'daki şu ifadelerinden de açık bir şekilde anlaşılmaktadır:

"Ümmetten bir grup ise kendi kuruntularınca nassların aklî esaslara uymaması halinde tevili yoluna gitmişler ve onların zahirini terk etmişler; durumu ortaya koymak ve olduğu hal üzere açıklık getirmek için aklî esas-

⁷⁷ *et-Tefhîmât*, II, 101,102.

⁷⁸ *et-Tefhîmât*, II, 17.

⁷⁹ *el-Hayru'l-Kesîr*, s. 54.

lara başvurmuşlardır. Meselâ kabir suâli, amellerin tartılması, sıratın geçilmesi, Allah'ı görmek, velilerin kerametleri... bu kabilden konulardır. Bunların tamamı hem Kitap hem Sünnette yer almış Selef de bunları aynen kabul etmiştir. Ancak akli ön plana çıkaranlara göre bunlar, akli esaslara uymayan şeylerdir; dolayısıyla ya inkâr ya da tevil edilmeleri gerekir. Nitekim öyle de yapmışlardır. Onlardan bir grup: 'Bunların hakikatini kavrayamasak da, akli esaslar onları desteklemese bile biz öylece iman ettik' demişlerdir. Biz ise şöyle diyoruz: Biz bunların hepsine Rabbimizden gelen bir burhan üzere iman ettik ve bize göre akli esaslar da bunları desteklemektedir."⁸⁰

Ayrıca ilgili hadise⁸¹ dayanarak imanı, yakînden ibaret görmesi, yakîni ise akılla ilgili hal ve makamların aslı sayması;⁸² gerçek mümini "aklı; kalbine ve nefesine galebe çalan" kişi olarak değerlendirmesi,⁸³ imanı da "aklın kemâle ulaştırılmasının temel umdesi" olarak görmesi onun, akıl ve iman arasında önemli bir bağ gördüğünü ve bir bilgi kaynağı olarak akla değer verdiğini göstermektedir.

1.1.2.6. Vehim ve Kuvve-i Müdrike

Bir kısım varlıkların farkına ancak *vehim* yoluyla varılabilir. Bunlar, insanın hem akledici hem de âmil (yapıp eden, işleyen) kuvveti üzerinde etkili olan, açlık, gazap, muhabbet gibi arazî ve vicdânî işlerdir. Zaman, mekan, madde ve sûret ilişkisi gibi bazı şeylerin varlıkları hakkında ise ancak idrak kuvveti ile bilgi sahibi olabiliriz. Yine insânî veya hayvânî formu da ancak bununla kavrayabiliriz. Duyu organlarımız ise sadece kendi özelliklerine uygun bazı şeyleri algılayabilir. Meselâ göz, ışığı ve renkleri algılar, fakat bunların meydana getirdiği sûreti yalnızca idrak kuvveti bilebilir.⁸⁴

Görüldüğü gibi Dihlevî muhtelif bilgi kaynakları kabul etmekte ve bunlardan sağlıklı ve doğru bilgiye ulaşmak için birtakım hususlara dikkat etmemiz gerektiğini belirtmektedir. Bilginin kaynakları konusunda söylediklerinin Kelamcılardan genellikle çok da farklı olmadığını söylemek mümkündür. Ancak rüyâya

⁸⁰ **Huccet**, I, 25 (41).

⁸¹ Buhârî, **es-Sahîh**, İman, 1 (I, 8).

⁸² **Huccet**, II, 280 (243).

⁸³ **Huccet**, II, 275 (238).

⁸⁴ **el-Hayru'l-Kesîr**, s. 48.

verdiği önem ve *ilm-i hudûrî* görüşü, bilgi anlayışında tasavvufî ve işrâkî yönlerinin öne çıktığı ve onun Kelamcılardan ayrıldığı noktalar olarak belirtilebilir. Şimdi onun dini anlayışıyla ilgili öne çıkan bazı hususları incelemeye geçebiliriz.

1.2. Dihlevî'de Dinî Düşünce

1.2.1. Genel Din Anlayışı

Şah Veliyyullah Dihlevî, kendisiyle Hindistan'da Ortaçağ İslâm düşüncesi-nin son bulunduğu modern İslâm düşüncesinin başladığı ilham kaynağı;⁸⁵ dinî ilimleri ihya gayretinden ötürü “Hindistan’ın Gazâlisi” olarak anılır.⁸⁶ Modern dönemde de İslâm yenilikçiliğinin ilk büyük siması hatta “*İslam modernizminin kurucusu*”,⁸⁷ “*Hindistan’da Ortaçağ İslâmıyla modern İslâm arasında köprü kuran kişi*”,⁸⁸ “*siyâsî ve sosyal reform hareketinin kurucusu*”⁸⁹ olarak kabul edilir. Bununla birlikte o, Hadis ve Sünnet'e verdiği önemden dolayı Hint alt-kıtasındaki Ehl-i Hadis Okulu, ayrıca burada ciddi ilmî geleneği temsil eden gelenekçi Diyûbend Okulu⁹⁰ tarafından da benimsenir ve bu okullar kendilerini onun devamı addeder.⁹¹

⁸⁵ Hafeez Mâlik, "Shah Wali Allah's Last Testament: al-Maqala al-Waadiyya fi al-Nasîha wa al-Wasiyya" **The Muslim World**, LXIII, Nisan 1973, s. 105; Türkçe çevirisi: "Şah Veliyyullah'ın Vasiyetnâmesi: el-Makâletu'l-Vad'iyye fi'n-Nasîha ve'l-Vasiyye" çev: İbrahim Hatiboğlu, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 2002, sayı: 5, s. 157.

⁸⁶ Jalbani, **Şah Veliyyullah**, s. 10; Aynı kanaati ifade için Baljon, “*Gazâli'nin Hindistanlı sûreti*” tabirini kullanmaktadır. Bkz. **Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler**, çev. Şaban Ali Düzgün, Ankara 1994, s. 14-15.

⁸⁷ Fazlur Rahman, “*Shah-Waliyullah-The Thinker of Crises*”, **Pakistan Quarterly**, s.44.

⁸⁸ Ahmed, **Hindistan'da İslâm Kültürü**, s. 281.

⁸⁹ Bu değerlendirme, Marcia Hermansen'in Şah Veliyyullah hakkındaki doktora tezindeki ifadesine göre ilk defa Ubeydullah es-Sindî tarafından yapılmıştır. Bkz. Marcia Hermansen, **Shah Wali Allah's Theory of Religion in Hujjat Allah al-Baligha with a Translation of Volume I of Hujjat Allah al-Baligha** Chicago, Illinois 1982, s. 120.

Ancak Sindî'nin bazı konularda tenkid edildiği de olmaktadır. Meselâ Pakistanlı araştırmacılardan S. Ali Khan, Sindî'nin Şah Veliyyullah'ın bazı görüşlerini seküler bir çerçeveye oturtmakla hatalı davrandığını belirtmektedir. Bu bakımdan S. Ali Khan, Sindî'yi, Dihlevî'nin Kur'ân ve Sünnet'e dayanan felsefesinden sapmakla suçlamaktadır. Bkz. Shafique Ali Khan, *Nationalist Ulama's Interpretation of Shah Wali Allah's Thought and Movement*, **Journal of the Pakistan Historical Society**, XXXVIII, sayı: 3, Karachi 1990, s. 192-194.

⁹⁰ Birişik, “*Hind Alt-Kıtasında İslâm Araştırmaları*”, **Dîvan**, s. 10-14.

⁹¹ A. Birişik, **Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri**, İstanbul 2001, s. 52-53; ayrıca bkz. <http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/meseleler/0531.htm>.

Şah Veliyyullah'ı, bir taraftan o devirde Müslümanların siyâsî, ekonomik vb. sıkıntılar neticesinde içine düştükleri ümitsiz halden kurtarmak için çabalayan bir aksiyon adamı, diğer taraftan "*geleneksel Kelâm'dan daha geniş esaslara dayandırılmış bir İslâm anlayışı ortaya koymaya çalışmış etkili bir mütefekkir*" olarak nitelendiren Fazlur Rahman'a göre:

"Onun düşüncesine; kendi içinden bakıldığında, çeşitli unsurlar mantıken tutarlı olan bir sistem içinde kaynaşmış olmaktan çok, gelişigüzel bir araya getirilmiş gibi görünmesine rağmen, yine de birlik arzeden bir İslâmın ortaya konması için şuurlu bir çabanın harcanmış olduğu gerçeği önemlidir. Bu sistemde geniş ve insancıl bir sosyolojik temel, İslâmî terimlerle ifade edilmiş, sosyo-ekonomik bir doktrinle kaplanmış ve sûfi dünya görüşü ise bu temele taç olarak giydirilmiştir."⁹²

Yine Fazlur Rahman'a göre Şah Veliyyullah'ı İslâm düşüncesi içerisinde özel kılan şey, onun, yukarıdaki cümlelerde ve tezin giriş kısmında bahsedilen sıkıntılı durum içerisinde, Müslümanların uyanmalarını ve yeniden kalkınmalarını sağlayabilmek için değerler manzûmesi olarak İslâm'ın bir bütün halinde siyâsî, ilmî ve kültürel hayatın her sahasına tatbik edileceği bir alt yapıyı kurmaya çalışması olmuştur.⁹³

Şah Veliyyullah bir taraftan Kur'ân ve Sünnet'e gerekli önemi vererek, dini bid'at ve hurâfelerden temizlemek sûretiyle onu asıl saf haline kavuşturmaya, Tasavvufta şeriata aykırı gördüğü hususları tenkid edip bunları kaldırmaya çalışmış; diğer taraftan da Müslümanların Sihlere ve İngilizlere karşı mücadelesinde öncülük yapmıştır.⁹⁴ Özellikle babası Şah Abdurrahim tarafından 1070/1660 yılında kurulan Rahimiye medresesinde, Dihlevî'nin kendisinin ve vefatından sonra da oğullarının, özellikle büyük oğlu Şah Abdulaziz'in verdiği derslerle yetişen âlim-

⁹² Fazlur Rahman, **İslâm**, çev. Mehmet Aydın-Mehmet Dağ, Ankara 1993, s. 281.

⁹³ Fazlur Rahman, "*The Thinker of Crises: Shah Waliy-Ullah*", **Pakistan Quarterly**, s. 44.

⁹⁴ Muhakkik Mustafa el-Kâsımî tarafından *et-Tefhîmâtu'l-İlâhiyye* adlı eserinin ikinci cildinin sonunda 246. tefhîm olarak da sunulan "*el-Makâletu'l-Vad'iyye fî'n-Nasîhati'l-Vasiyye*" adlı Vasiyetnâmesi, Dihlevî'nin Kitap ve Sünnet, Tasavvuf, Fıkîh mezhepler vb. konulardaki görüşleri için de önemli bilgiler ihtiva eder. Bkz. **et-Tefhîmât**, II, 288 vd. Ayrıca bkz. <http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/meseleler/0531.htm>.

ler, Hint alt kıtasında önemli fikrî hareketlerin liderleridir.⁹⁵ Bu kişiler, Müslümanlar arasında cihad hareketinin yayılmasında ve bugünkü Pakistan'ın temellerinin atılmasında da merkezî bir öneme sahip olmuşlardır.⁹⁶

Onun hakkındaki değerlendirmelere kısaca temas ettikten sonra, öncelikle Dihlevî'nin kendisi hakkındaki kanaat ve iddialarını, ardından bizim Şah Veliyyullah'ın dinî anlayışında önemli bulduğumuz bazı hususları aktarmada fayda görüyoruz.

Dihlevî'nin düşüncesi hakkında genel bir kanaat edinebilmek bakımından onun kendisi hakkındaki sözleri önem arz etmektedir. Acaba o kendisini ve sahip olduğu din anlayışını nasıl değerlendirmektedir? Bu sorunun cevabını hemen bulabilmek pek kolay değildir. Zira onun, konuyla ilgili doğrudan ve dolaylı ifadelerinin iyi tahlil edilmesi gerekmektedir.

Kesin olan bir husus varsa o da Şah Veliyyullah'ın telif ettiği eserlerin muhtelif yerlerindeki ifadelerinden kendisine son derecede güvendiğinin aşîkâr olduğudur. O, iddialı bir biçimde, Kur'ân, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelâm ve Tasavvuf gibi sahalarda söz sahibi olduğunu açıkça beyan etmektedir. Meselâ *Huccetullâhi'l-Bâliğa*'nın hemen başında hadislerin sırlarını anlayabilmek için kişide bulunması gereken şartları sıralar ve bunların aynı zamanda kendi özellikleri olduğunu da belirtir. Buna göre bir kişinin hadislerin manasını tam olarak kavrayabilmesi için, hem şer'î ilimlerin hepsi hakkında bilgi sahibi olması hem de kendisine birtakım vehbî bilgilerin bahşedilmiş olması gerekir. Yine kıvrak bir zekaya sahip olmak, usullerin nasıl tespit edileceğini, fer'i meselelerin bunların ışığında ve aklî-naklî delillerle nasıl yorumlanacağını iyi bilmek de bunun için elzemdir. Elde edilen neticeyi açıklamak için tasvir ve ifade gücüne sahip olunmalıdır.⁹⁷

⁹⁵ Birışık, "*Hind Alt-Kıtasında İslâm Araştırmaları*", **Dîvan**, s. 4; <http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/meseleler/0531.htm>.

⁹⁶ Waheedu'z-Zaman, "*Shah Wali Ullah and His Impact on The Muslim Freedom Movement*", **Proceedings of the First Congress of Pakistan History and Culture**, Islamabad 1975, I, 77-83.

⁹⁷ **Huccet**, I, 5-6 (22-23).

Yine o, Kur'ân, Hadis ve itikâdî meseleleri Allah'ın kendine olan lütfu sayesinde iyi bir şekilde öğrendiğini şöyle izah etmektedir:

"Ben garip, âciz bir kişiyim, herhangi bir kemâl veya harikulâdelik, yüce bir hal ya da makam iddiasında değilim. Nasıl doğru olmayan bir şeyi iddia edeyim ki! Ben ancak şunu söylemekteyim: Allah Teâlâ kendi cömertliği ve keremiyle beni doğru yola erdirdi. Benim yanımda tam ve gerçek ilim yolunda eşsiz bir örnek bulunur. Bu, nebilerin, rasûllerin ve çoğu öncekilerden azı da sonrakilerden olan sâbıkların yoludur. Ben *mebde* ve *meâdi* öğrendim, Hadis ve Kur'ân'ın mânâsını te'vilsiz idrak ettim..."⁹⁸

Şah Veliyyullah kendisinin Felsefe'yi bir felsefeciden, Kelâm'ı bir mütekelimden, Hadis'i bir muhaddisten, Fıkhı bir fakihten, Nahvi dilcilerden ve Tasavvuf'u da bir mutasavvıftan daha iyi bildiğini ve gerekirse onlara bilmediklerini gösterebileceğini iddia etmektedir. Böylece kendisine son derecede güvendiğini ortaya koymaktadır. Ona göre böyle bir seviyeyi elde etmesi, onun *lâhût*, *ceberût*, *mele-i a'lâ*, *mele-i sâfil*'in bilgileriyle donatılmış olması; *ilâhî tedbirin* dünya ve âhirette vereceği kazânın bilgisine sahip olmasından kaynaklanmaktadır.⁹⁹ Dihlevî'nin tasavvufî yanı da dikkate alındığında bütün bu ifadelerinde ortak olarak göze çarpan husus, onun kesbî ilim yanında vehbî ilmlerle de donanmış olduğunu söylemesidir. Şimdi Şah Veliyyullah'ın genel din anlayışı çerçevesinde göze çarpan hususlardan biri olarak onun din ve şeriat kavramlarına nasıl baktığına göz atalım.

Dihlevî'nin dinî konularda önemle vurguladığı noktalardan biri itidal ve şer'î hükümlerin küllîliğidir. Ümmetin genelini idare edecek bir siyaset anlayışı, aşırılıklar üzerine değil ancak orta yol üzerine kurulabilir.¹⁰⁰ Nitekim şeriata ferdî ayrılıkları değil insanların genel yapısını dikkate alan hükümleri içerir¹⁰¹ ve onların hepsinin tabîi olarak kabul ettikleri, benimsedikleri telakkîlere uygun olur.¹⁰²

Peygamberlerin insanlığa öğretmiş olduğu dinin esası tevhiddir. Yani kulluğu yalnız Allah'a yapmak, yalnız O'ndan yardım istemek, O'nun her türlü nok-

⁹⁸ **et-Tefhimât**, II, 4.

⁹⁹ **et-Tefhimât**, I, 111-112.

¹⁰⁰ **Huccet**, I, 353 (278).

¹⁰¹ **Huccet**, II, 277 (240).

¹⁰² **Huccet**, II, 366-367 (314).

sanlıktan münezze, kemâlât ile muttasıf olduğunu tasdik etmek ve âmentü esaslarına inanmaktır. Yine onların insanlara öğretmiş olduğu ibadetler ve muamelâtla ilgili prensipler de aynıdır. Şeriatlar arasındaki farklılık, ibadetlerin vakitleri, adab ve erkânıyla ilgili şekil ve kalıpla ilgili bazı ayrılıklardan ibarettir. Çünkü Dihlevî'nin ifadesiyle, “*şeriat, insan tabiatı kıstas alınarak konulur.*”¹⁰³

Şah Veliyyullah, din ile şeriat arasındaki münasebeti fıkhıdaki azimet-ruhsat ilişkisine benzetmektedir. Yani dinin özü azimet gibidir, değişmez. Bazı şerî hükümler ise yükümlülerin içine düştükleri zorlukların azaltılması bakımından veya “*Allah bir kavmin durumunu onlar kendilerinde olanı değiştirmedikçe değiştirmez*”¹⁰⁴ meâlindeki âyette de işaret edildiği üzere, muhataplarda meydana gelen değişikliklere göre kaldırılır veya yürürlüğe konur.¹⁰⁵

“Özel konuların dikkate alınması sonucu devrin ihtiyaçlarını karşılamak üzere getirilen hükümler, kurumlar vb. şeriat ve yöntem (minhâc) olmaktadır. Bunlar deşikendir; dinin esası ise bâkîdir.”¹⁰⁶

Şah Veliyyullah, şer’î emir ve yasakların insanın tabiatıyla uyumlu olduğu hususunun altını önemle çizmektedir. Buna göre şeriatların temelinde, hem insanlarda fitrî olarak bulunan bazı maksad ve maslahatların korunması hedefi gözetilir¹⁰⁷ hem de şer’î esaslar toplumda yerleşmiş olan genel telakkiler dikkate alınarak belirlenir.¹⁰⁸ Şer’î hükümlerin fitrîliğinden kasıt, insanın Allah’la ve hemcinsleriyle olan ilişkilerinde özen göstermesi gerekli esaslara uygunluğun dikkate alınmasıdır. Allah'a karşı kulun vazifesi, hürmette kusur etmemek, emirlere harfiyen uymaya çalışmaktır. İnsanların kendi aralarındaki muamelelerde esas olan prensipler ise, aralarında sevgi ve saygıyı tesis edecek, her türlü dayanışmayı sağlayacak ve nihâyet, birbirlerine eza ve zarar vermelerini önleyecek şeylerdir.¹⁰⁹

¹⁰³ Huccet, II, 312 (270).

¹⁰⁴ Ra'd, 13/11.

¹⁰⁵ Huccet, I, 333-334 (261-262).

¹⁰⁶ Huccet, I, 326 (255-256).

¹⁰⁷ Huccet, II, 453 (381).

¹⁰⁸ Huccet, II, 385 (330).

¹⁰⁹ Huccet, I, 336 (264).

Şeriatların birbirinden farklılığı, ferdî ve/veya toplumsal farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Şer'î emir ve yasaklar; gönderildikleri toplumda yerleşmiş bulunan telakkîler, inançlar ve âdetler içerisinde en muteber, en yaygın şekilde kabul görmüş olanlar dikkate alınarak belirlenmiştir.¹¹⁰ Âdet ve telâkkîlerin çoğunluğu, üzerinde aşağı yukarı bütün insanların ittifak ettikleri –geceleri uyumak, gündüzleri çalışmak, ölüleri hayırla yad etmek vs. gibi- bir takım hususlardır. Şer'î hükümlerde öncelikle bunlar, daha sonra da şeriatın gönderildiği kavmin kendisine has âdet ve inançları dikkate alınır. Bu ikinciye örnek olarak Dihlevî, deve etinin ve sütünün İsrailoğulları'na haram kılınmasını, buzağının annesinin sütü içerisinde pişirilmesinin İsmailoğullarına helal kılınmasını; Yahudi örfünde ve şeriatında helal olan kızkardeş kızlarıyla evlenmenin Müslümanlara haram kılınmasını örnek olarak vermektedir.¹¹¹

Şah Veliyyullah'a göre her devre, her kişiye ve topluluğa uygun olmak bakımından şeriatın dayandığı esaslar basit, sâde, anlaşılır ve kolay olmalıdır. Bir örnek olmak üzere o, Ramazan ayının başlaması ve bitmesiyle ilgili olarak "*Biz ümmî bir ümmetiz; hesap kitap bilmeyiz. Ay şöyle, şöyle ve şöyledir...*"¹¹² hadisini hatırlatarak buradaki şu ilkeye işaret etmektedir:

"Şeriatların dayandığı temel esaslardan biri, hükümlerin ümmî kimselere nispetle açık ve munzabıt olan şeylere bağlanması, astronomi hesapları gibi inceliklere dalınmamasıdır."¹¹³

Bu konuyla ilgili zikrettiği bir başka örnekte, şeriatı bir ilaca benzetir ve bunun belli kişilerin özelliklerine göre değil, insan türünün genel özelliklerinin dikkate alınarak hazırlandığını belirtir.¹¹⁴ *Huccetullâhi'l-Bâliğâ'* da bunu şu şekilde formüle etmektedir: "*İlâhî şeriatlar sadece bütün insanların gönül rahatlığıyla kabul edecekleri hükümler getirir.*"¹¹⁵ Bunu zekat miktarlarının belirlenmesiyle

¹¹⁰ **Huccet**, I, 336 (263).

¹¹¹ **Huccet**, I, 336-337 (263-265).

¹¹² Müslim, **es-Sahîh**, Sıyâm, 2 (I, 761).

¹¹³ **Huccet**, II, 159 (133).

¹¹⁴ **Eltâfu'l-Kuds**, s. 23.

¹¹⁵ **Huccet**, II, 323 (281).

ilgili verdiği örnekte de görürüz. Buna göre zekat oranlarının belirlenmesi için zenginlik seviyesinin tesbiti vb. işlerde zaman, mekan, örf gibi ölçüler dikkate alınmalı ve böylece Arap olsun Acem olsun herkesin kabul edebileceği belli esaslar konulmalıdır. Zira o, "*bu gibi konularda, çoğunluk insanların örf ve âdetleri gözetilmediği takdirde toplumsal düzen ve huzuru tesis edilemeyeceği şeklinde kesin bir kanaate sahiptir.*"¹¹⁶

Dihlevî'nin vurguladığı hususlardan bir diğeri de şeriatta gözetilen kolaylık prensibidir. O, bu konuyla ilgili âyet¹¹⁷ ve hadisleri¹¹⁸ zikrederek kolaylaştırmadan ne kastedildiğini açıklama yoluna gider. Buna göre, kolaylaştırmanın bazı yolları mevcuttur: Zor olan şeyin, rükün ya da şart kılınmaması; dünya işlerinin taat haline dönüştürülmesi; arzu duyulan şeylerin taate dönüştürülmesi; mükelleflerden ağır yüklerin kaldırılması; insanların çoğunluğunun tabiatlarının dikkate alınması; ilim öğretmenin, vaaz ve nasihatte bulunmanın sünnet kılınması; Hz. Peygamberin kolaylık getiren uygulamaları örnek olarak önce bizzat kendisinin göstermesi ve ümmetinin olgunlaşması için dua etmesi; Hz. Peygamber sayesinde ümmetinin üzerine huzur ve sekînenin inmiş olması; işlediği fiille hakkın dışında başka bir şey isteyenlerin önünü kesecek yaptırımların bulunması; meşakkat içerebilecek emir ve yasakların tedricî olarak getirilmesi; Hz. Peygamberin ashabının kalben zorlanacağı işleri yapmaması; hayır ve amellerin kolayca yapılabilmesi için belirlenmiş hale getirilmesi vb.¹¹⁹ Şah Veliyullah'a göre şer'î esasların belirlenmesinde ayrıntıya gitmeden sadece genel ilkelerin belirlenmiş olması da kolaylık prensibinin bir tezahürüdür. O, bu durumu şöyle açıklar:

¹¹⁶ **Huccet**, I, 376 (297).

¹¹⁷ Dihlevî'nin bu konuda zikrettiği âyetlerin meâlleri şunlardır: "Allah size kolaylık diler, zorluk dilemez." Bakara 2/185; "O vakit Allah'tan bir rahmet ile onlara yumuşak davrandım! Şâyet sen kaba, katı yürekli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılıp giderlerdi." Âl-i İmrân 3/159.

¹¹⁸ Şah Veliyullah konuyla ilgili şu hadisleri hatırlatmaktadır: "Kolaylaştırın zorlaştırmayın, sevdiren, nefret ettirmeyin! Uyum içinde olun, ihtilafa düşmeyin!" Buhârî, **es-Sahîh**, Cihad, 124 (IV, 26), Meğâzî, 60 (V, 108), Edeb, 80 (VII, 101), Ahkâm, 22 (VIII, 114); Müslim, **es-Sahîh**, Cihad, 3 (II, 1359); Ebû Dâvûd Suleyman b. el-Eş'as, **Sünenü Ebî Dâvûd**, İstanbul 1992, Edeb, 17 (V, 170); "Şüphesiz siz kolaylaştırıcılar olarak gönderildiniz, zorlaştırıcılar olarak gönderilmediniz." Buhârî, **es-Sahîh**, Edeb, 80 (VII, 102); **Ebû Dâvûd**, **es-Sünen**, Taharet, 136 (I, 264).

¹¹⁹ **Huccet**, I, 409 vd. (322 vd.)

"Bu esaslar belirlenirken ayrıntıya dair şeyler insanların akıllarına havale edilmiş, lâfızlardan anladıkları gibi ve itiyatları olduğu üzere davranmaları istenmiştir. Herhangi bir esasta ayrıntıya kaçılması, ileride o ayrıntının da tekrar açıklanılmasına ihtiyaç gösterir ve bu fasid dâire haline gelebilir. Bu da kolaylık ilkesine zıddır. Çünkü her kayıtlama, insanların bir nebze sıkıntıya sokulması demektir. Kayıtlamalar çoğaldıkça, alan son derece daralır. Kaldı ki şeriat uzak yakın herkese yöneliktir. Yükümlülük her alanı ve herkesi kapsamaktadır. Bu durumda getirilen yükümlülükte ayrıntıya gidilmesi büyük zorluklar doğurur."¹²⁰

Şer'î hükümlerin dayandığı illetler tespit edilirken ilk nesillerin fikir ve hükümlerine de ayrı bir önem verilmelidir. Çünkü şer'î hükümlerin belirlenmesinde Kur'ân'ın ilk muhatabı olan Arapların halleri dikkate alınmıştır:¹²¹

"İlletin belirlenmesi sırasında, mevcut özellikler ayıklanırken, sadece zevk-i selimleri bozulmamış olan ilk nesillerce bilinen ve yaygın kabul edilen özellikler dikkate alınır."¹²²

Ruhsatların belirlenmesinde de yine ilk muhatapların ayrı bir yeri vardır:

"Bazı zorluk ve zaruretlere binaen ruhsatlar söz konusudur. Fakat her zorluk ve sıkıntı ruhsat sebebi değildir. ...Ruhsatlara esas olacak zorlukların, çokça vukû bulan ve özellikle Kur'ân'ın kendi dilleriyle indiği ve şerâitin, örf ve âdetlerini dikkate aldığı ilk muhatap Araplarca büyük sıkıntı olarak görülen nitelikte olması gerekmektedir."¹²³

Şah Veliyyullah'ın din anlayışında göze çarpan bir başka nokta onun hikmet ve maslahata önem vermesidir. Ona göre, şer'î hükümler bir maslahata ve hikmete mebnîdir. Yoksa bu emirler bir efendinin kölesini sırf sınamak için "*şu ağaca dokun, şu taşı getir!*" vs. gibi verdiği anlamsız emirlere benzemez. Ameller niyetlere göre değerlendirilir ve her bir ibadetin bir hedefi vardır.¹²⁴ Allah'ın sonsuz ilmi dolayısıyla hiçbir şey O'na gizli olmadığı gibi O'nun dininde de rastgele konulmuş hiçbir hüküm yoktur. Bu hikmetleri ise ancak ilimde vukûf sahibi olanlar anlayabilir:¹²⁵ "*Hükümlerin şer'î maksadlarını kavrayamayan ve bunların herhan-*

¹²⁰ Huccet, I, 412-413(325-326).

¹²¹ Huccet, I, 376 (297).

¹²² Huccet, I, 352 (277).

¹²³ Huccet, I, 382 (300).

¹²⁴ Huccet, I, 9 (27).

¹²⁵ Huccet, I, 330 (259).

gi bir maslahat içermediğini zanneden kimsenin ilim ve irfandan nasibi, bir işnin denize batırılıp çıkarılışında sudan aldığı nasibi kadardır.”¹²⁶

Şah Veliyyullah’ın, *Huccetullâhi'l-Bâliğâ* adlı kitabını, esasen sözünü ettiği bu hikmet ve maslahatları anlatmak ve açıklamak gayesiyle kaleme aldığı anlaşılmaktadır. O, sahabe ve tabiîn âlimlerinin hükümleri maslahatlarla ta’lîl ettiklerini, onların mânâlarını kavradıklarını, nasslarla belirlenmiş hükümler için zararın def’i ya da faydalının elde edilmesi amacına hizmet edecek uygun bir illet çıkardıklarını belirtir ve bunun önemini vurgular.¹²⁷

Şah Veliyyullah hükümlerin maslahata mebni olduklarını kabul etmekle birlikte, fiillerin iyilik ya da kötülüklerinin yani hüsün ve kubhun yalnızca akılla bilinemeyeceğini, bunun için şeriata ihtiyaç duyulduğunu da ifade eder. Ona göre fiillerin güzellik ya da çirkinlikleri yalnız akla bağlı olsaydı, meşakkat çeken mukîm birinin oruç tutmaması câiz olur, konfor içinde yolculuk yapan kişinin de orucunu tutması gerekirdi. Dolayısıyla Dihlevî’nin anlayışında, sahih rivâyetle sâbit olan şer’î bir hükmün ifası, maslahatı bilmeye bağlanamaz. Çünkü insanların çoğu maslahatları yalnız başına kavrayacak bir seviyede olmayabilir. Ayrıca Peygamberimiz aklımızdan daha güvenilirdir.¹²⁸ Bunun için, hikmeti anlaşılrsa da anlaşılmasa da emirleri yerine getirip yasaklardan kaçınmak şer’an zorunludur:

“Mükellefler herhangi bir emir ya da yasağın gerçek amacını bilemeseler de onlar kendileri için tesiri olduğunu bilmelidir. Hz. Peygamber de çoğu kez emir ve yasakların sırlarını açık ve net bir şekilde beyan yoluna gitmemiş, bunlardan bir kısmını ümmetinden ilmde derinleşmiş olanlara telmihte bulunma gibi bir yol tutmayı yeğlemiştir. Bu yüzden dinin koruyucuları olan Râşid halifeler ve müctehid imamlar, dinin şekil ve kalıplarının ikâmesine, onların ruhuna olan itinadan daha çok özen göstermişlerdir. Yine bu esastan hareketle eski yeni bütün müftiler, fetva verirlerken meselelerin delilini açıklamama yolunu tutmuşlardır. Yine emrolunan şeyi olduğu gibi almak ve yerine getirmek tescil edilmiş, terki cihetine gidenler ise şiddetli bir şekilde yerilmişlerdir. Öbür taraftan nefislerin emir ve yasaklara rağbet duyması, gerçek iştihak ve ülfetle, onları arzular hale gel-

¹²⁶ **Huccet**, I, 12 (29).

¹²⁷ **Huccet**, I, 15 (31).

¹²⁸ **Huccet**, I, 16-17 (33).

mesi istenir. Böylece ilâhî davetin insanların hem zâhir hem de bâtinlarını kuşatması amaçlanır."¹²⁹

Fakat Dihlevî, bütün bu saydılarıyla birlikte yine de maslahat ve mefsedetın anlaşılmaya çalışılmasının gerekli olduğunu belirtir. Çünkü bidatçılar akla uymadığı gerekçesiyle İslâmi hükümlerin birçok konuda anlamsız olduğunu iddia etmişlerdir. Kabir azabı, hesap, mizan, sırat vb. hakkında “*duyular ve akıl bunu yalanlar, böyle haberleri ya reddetmek ya da tevil etmek gerekir*” demişlerdir. İşte bunların önünü kesmek ancak maslahat ya da mefsedetın bilinmesine ve açıklanmasına bağlıdır.¹³⁰

Zaten yükümlülükler esasen, herkes tarafından ve her zaman tatbikine imkân verecek şekilde kolaydır; yükümlülüğü gerektiren hususlar açık ve net bir şekilde belirlenmiş olup bir kapalılık söz konusu değildir. Emir ve yasaklar belirlenirken gönderildikleri toplumun özellikleri de dikkate alınmış, onların büsbütün yadırgayacağı şeyler emredilmemiştir. Bütün bunlar teşri sırasında gözetilen bazı esaslardır.¹³¹

Dihlevî'nin üzerinde önemle durduğu bir başka ilke, itidal veya dengedir. İnsanın sürekli olarak dünya-âhiret dengesini gözetmesi gerekmektedir. Ne Acem hükümdarları gibi lükse kaçmalı ne de mağara devri insanları gibi ilkel bir biçimde yaşamalıdır. Yapılması gereken şey, maddî ihtiyaçları, âhireti unutturmayacak şekilde makul bir ölçüde gidermek, bunun yanında âhiret için gerekli âdâb ve erkâna riâyet etmek, ibadetleri ifa etmektir.¹³²

Şeriatın getirmiş olduğu emirler gibi yasaklar da yine bir hikmete mebnîdir. Bir yasaklama iki türlü olabilir. Ya bir sınır getirilir ve o sınırın ötesi yasaklanır. Meselâ yeme, içme giyim kuşamdaki aşırılıklar gibi. Ya da azı çoğa götüren bazı şeyler tümenden haram kılınır. Sözelimi İslamiyetin yasaklamış olduğu alkollü içe-

¹²⁹ **Huccet**, I, 379-380 (298).

¹³⁰ **Huccet**, I, 22-23 (38-39).

¹³¹ **Huccet**, I, 356 (280-281); **Huccet**, II, 385 (330).

¹³² **Huccet**, I, 385 (302-303).

cekler ve kumar gibi şeylerin "özlerinde çirkinlik ve kötüye sebebiyet verme" bulunduğu için tamamen yasaklandığı görülmektedir.¹³³

Dihlevî şer'î emirlerin her biri için tayin edilen miktarın bir hikmeti olduğunu da şöyle ifade eder:

"Şeriat, benzerleri içerisinde belli bir sayı, ya da miktar belirleme cihetine bir hikmet ya da maslahat sözkonusu olmadan asla gitmemiştir. Her ne kadar bu konuda küllî mesned, mükelleflerin hallerini ve onlara uygun düşecek halleri bilme esası üzerine kurulu zan ve tahmin ise de, erbabının bilebileceği hikmet ve sırlar bulunmaktadır."¹³⁴

Genel olarak din ve şeriat hakkındaki görüşlerine bu şekilde göz attıktan sonra Dihlevî'nin çeşitli dinî ilimlere yaklaşımını ele alabiliriz.

1.2.2. Dinî İlimlere Yaklaşımı

Kur'ân'a ve Tefsire Bakışı

Şah Veliyyullah, "*Şeriatın kaynağı ikidir: Muhkem âyetler ve Sünnet-i kâime; bu ikisinden başkası değil*"¹³⁵ sözleriyle dinin temel kaynakları hakkındaki asıl görüşünü özetlemektedir. Bir Müslüman iman ve amel hususunda Kur'ân ve Sünnet'e sıkı sıkıya bağlanmalı, âyet ve hâdislerden hergün belli bir kısmını okumalı ve onlar üzerinde dâimâ tefekkür etmelidir. Şâyet kendisinin bunları doğrudan okumaya gücü yoksa en azından iki sayfa kadar tercümelerini dinlemelidir.¹³⁶

Jalbânî'nin ifadelerine göre, Kur'ân'ı Kerîm'i herhangi bir tefsire başvurmadan yalnız başına okuyup mânâsını anlamaya çalışma uygulamasını Hindistan'da ilk olarak Şah Veliyyullah'ın babası Şeyh Abdurrahim gerçekleştirmiş, oğlu

¹³³ Huccet, II, 328 (284).

¹³⁴ Huccet, I, 369 (290-292).

¹³⁵ et-Tefhîmât, II, 142. Huccetullahî'l-Bâliğa'da ise aynı hususu şöyle ifade eder: "Şer'î maksatları öğrenmenin en açık yolu, Kitap ve Sünnet'te nass yoluyla açıklanmış olmasıdır." Bkz. Huccet, I, 506 (396).

¹³⁶ et-Tefhîmât, II, 288.

Dihlevî de bu konuda babasının izini takip etmiştir.¹³⁷ Böylece onlar, tefsirlere dahil edilen bir takım teferruata dair meselelerden öğrencilerin zihnini kurtararak Kur'ân'ın kastettiği esas manayı anlamının kolaylaşacağını düşünmüşler ve yine bu yolla Kur'ân okuyan kişinin zihnine veya gönlüne daha evvel tecrübe edilme- yen birtakım hikmetlerin keşfolunabileceğini düşünmüşlerdir.¹³⁸ Nitekim daha önce tahsil hayatı anlatılırken Şah Veliyyullah'ın, henüz yedi yaşında iken babası- nın gözetiminde Kur'ân-ı Kerim'i hatmettiği ardından Farsça kitaplar ve muhtasar eserler okumaya başladığı ifade edilmişti.¹³⁹

Dihlevî'nin gerek kendisinin ve gerekse oğullarının¹⁴⁰ meâl yazmak suretiyle Kur'ân-ı Kerîm'in geniş halk kitleleri tarafından anlaşılması yolunda yapmış oldukları önemli hizmetleri, onun ve çocuklarının Kur'ân-ı Kerîm'e verdikleri önemin bir tezahürü olsa gerektir. Şah Veliyyullah'ın *Fethu'r-Rahmân fi Tercemeti'l-Kur'ân* adlı eseri, alt-kıtada Kur'ân'ın talimi açısından en önemli ki- taplardan biri sayılmaktadır.¹⁴¹ Hindistan'da yazılan ilk tefsirlerin en erken tarihi milâdî on dördüncü asır olarak verilir. Ancak o tarihten itibaren Şah Veliyyullah'ın yaşadığı çağa kadar kaleme alınmış olan bu tefsirlerin, daha ziyade âlimlere ya da tasavvuf ehline hitap eder tarzda yazıldığı, üsluplarının ağır, anlaşılmasının zor olduğu ve dolayısıyla halkın seviyesine inemediği ifade edilmektedir. Şah Veliyyullah ve oğullarının Kur'ân'ı Farsça ve Urduca'ya çevirmeleri, hiç şüphesiz halkın Kur'ân-ı Kerîm'i anlamasını kolaylaştırmıştır. Ne var ki onun böyle bir meâl yazmış olması devrindeki bazı ulema ve onların yönlendirdiği kişiler tarafından hiç de hoş karşılanmamış, hatta Şah Veliyyullah Allah Kelâmının kutsallığını ze- delediği ithamıyla ve ölüm tehditleriyle karşı karşıya kalmıştır. Ancak zamanla

¹³⁷ Mamafih tespit edebildiğimiz kadarıyla Şeyh Abdurrahim'in yazdığı bir meâl bulunmamakta- dır. Öyleyse o, muhtemelen medrese derslerinde böyle bir uygulamaya gitmiş olmalıdır.

¹³⁸ Jalbani, **Şah Veliyyullah**, s. 19.

¹³⁹ Bkz. **el-Cüzü'l-Latif**, s. 193; Kavak, "*Zor Zamanlarda Âlim Olmak*", **Dîvan**, s. 125.

¹⁴⁰ Oğulları Şah Rafiuddîn ve Şah Abdulkâdir de Kur'ân-ı Kerîm'in Urduca mealini yazmışlardır. Bkz. Waheedu'z-Zaman, "*Shah Wali Ullah and His Impact*", **Proceedings of the First Congress of Pakistan History and Culture**, I, 75.

¹⁴¹ *Fethu'r-Rahmân*'ın önemi ve çeşitli yazma nüshaları hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ahmad Khan, *A Unique Ms. of "Fath al-Rahmân" by Shah Waliullah*, **Islamic Culture**, LV, sayı: 2, Hyderabad 1981, ss. 77-82; **Hamdard Islamicus**, V, sayı: 1, Karachi 1982, ss. 37-44.

onun bu hizmeti takdir edilmiştir.¹⁴² Yine Dihlevî'nin *el-Fevzü'l-Kebîr* isimli eseri, Tefsir Usûlü hakkında Hindistan'da yazılan ilk eser sayılması bakımından önem taşımaktadır.¹⁴³

Şah Veliyyullah her vesileyle Müslümanların Kur'ân-ı Kerîm ile olan bağlarının kuvvetlendirilmesinin gereğini vurgular. Bunun yolu da onların Kur'an'ı anlamaya çalışmalarından geçmektedir. Bu anlayışı doğrultusunda Dihlevî, meselâ Cuma namazında kıraatin cehrî olmasının, hem Kur'ân'ın önemini ve İslam toplumdaki değerini hatırlattığını hem de insanların Kur'ân üzerinde tefekkürüne imkân verdiğini ifade etmektedir.¹⁴⁴

İnsanlar bazen ibadetlerin sûretine dalarak özünden uzaklaşabilmektedir. Şah Veliyyullah, Kur'ân'la ilgili olarak da benzeri bir yanlışa zaman zaman düşüldüğüne işaret etmektedir. Bu da tecvidli okumaya ve lâfızları doğru telaffuza fazla dikkat edildiği halde mânâyı anlamaya gerektiği kadar önem verilmemesidir.¹⁴⁵ Ona göre Kur'ân okurken dikkat edilmesi gereken tavır şu şekilde olmalıdır:

"Kur'ân tilâvetinin ruhu, büyük bir şevk ve saygıyla Allah'a yönelmek, Kur'an'ın mevzaları üzerinde düşünmek, hükümlerine gönülden bağlılık hissetmek, darb-ı mesellerinden ve kıssalarından ibret almak, Allah Teâlâ'nın sıfat ve âyetlerinden her bahsedişte *Subhânallah* demek; cennet ve rahmetten söz edilen her yerde, O'nun fazlu kereminden istemek, cehennem ve gazabından söz edilen her yerde ise Allah'a sığınmaktır."¹⁴⁶

Dihlevî, Kur'ân-ı Kerîm'de beş türlü ilim bulunduğunu belirterek bunları şöyle sıralar: 1- İlmu'l-Ahkâm: Bu, birinci bölümde bilginin önemi başlığı altında bahsedilen yedi maddelik ilim tasnifinde altıncı maddede geçen "ef'âlu'l-ibâd ilmi"dir. Dihlevî, söz konusu eserinde yukarıdaki bilgilere ek olarak bu ilmin ayrınıtısını fakihlerin bildiğini söylemektedir. 2- Muhâsama İlmi: Bu ilim, Şah Veliyyullah'a göre tamamıyla Kelâm âlimlerinin zimmetindedir. 3- Allah'ın nimet-

¹⁴² Waheed'uz-Zaman, "Shah Wali Ullah and His Impact", **Proceedings of the First Congress of Pakistan History and Culture**, I, 74-75.

¹⁴³ K.A. Nizâmî, "Hindistan: Din", **DİA**, XVIII, 89-92.

¹⁴⁴ **Huccet**, II, 88 (75).

¹⁴⁵ **Huccet**, I, 413 (326).

¹⁴⁶ **Huccet**, II, 212 (179).

lerini hatırlama: Kâinâtın yaratılması; Allah'ın kullarına gerekli şeyleri ilham etmesi ve Allah'ın sıfatlarının açıklanması gibi hususlarla ilgilidir. 4- Allah'ın günlerinin hatırlanması. 5- Ölüm ve sonrasını hatırlatma ilmi. Üç, dört ve beşinci maddedeki ilimlerin tafsilatını öğrenip öğretmek de Dihlevî'ye göre müzekkirin (hatırlatıcı) ve vâizin görevidir.¹⁴⁷

Hadis ve Sünnet'e Bakışı

Şah Veliyyullah, Hadis ilmine ve Ehl-i Hadis'e ayrı bir itibar göstermiş, onlara yöneltilen bazı tenkid ve suçlamaları zaman zaman cevaplandırmaya çalışmıştır. Meselâ *Huccetullâhi'l-Bâliğâ*'da Ehl-i Hadis'in, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olarak haksız yere *Mücessime*'den veya *Müşebbihe*'den sayıldıklarını ve "*belkefecilik*"¹⁴⁸ ile suçlandığını belirtir.¹⁴⁹ Diğer taraftan Şah Veliyyullah, Hindistan'da Ehl-i Hadis ekolünün kurucusu kabul edilmekte, Hindistan'daki önemli hadis kitaplarının senedleri kendisine dayandırılmaktadır.¹⁵⁰

Şah Veliyyullah, İslâmiyet'in doğru ve özüne uygun anlaşılabilmesi için Sünnet ve Hadis'e, Kur'ân kadar önem vermektedir.

"Bütün yakînî ilimlerin esası ve başı, dinî bilgilerin dayanağı ve temeli Hadis ilmidir. Hadis, peygamberlerin en üstünü olan Efendimiz'den –onun âl ve ashabına salat ve selâm olsun- sâdır olan söz, fiil ve takrirlerdir. Bunlar karanlıkları aydınlatan ışıklar, hidâyete götüren yolun işaretleridir, her tarafı aydınlatan dolunay mesabesindedir. Kim onlara boyun eğer ve itaat şuuruna varırsa, doğruyu bulur, hidâyete kavuşur ve muradına erer. Kim de yüz çevirir ve sırt dönerse, azar ve aşağılaşır; eline zarar ve ziyandan başka bir şey geçmez. O yüce Peygamber (as) yerine göre yasaklamış, emretmiş, korkutmuş, müjdelemiş, temsiller getirmiş, öğüt vermiş, hatırlatmıştır. Bu haliyle Sünnet en az Kur'ân kadar önemlidir."¹⁵¹

¹⁴⁷ **el-Fevzü'l-Kebîr**, (Türkçe tercümesi), s. 3. Kur'ân'daki ilimler ve Kur'ânın üslûbu hakkındaki fikirleri için ayrıca bkz. **et-Tefhîmât**, II, 147-148.

¹⁴⁸ Besmele, hamdele gibi belli bir fiil kökü olmayan bu kelime, bilâ keyften türetilmiştir. "*Al-lah'in eli*" vs. gibi teşbîhî ifadeleri keyfiyeti üzerinde düşünmeden "*bilâ keyf*" diyerek kabul edip geçenler anlamında kullanılmıştır. Bk. **Huccet**, I, 238 dnot 100.

¹⁴⁹ **Huccet**, I, 238 (191).

¹⁵⁰ Bkz. Daudî, **Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları**, ss. 318-328.

¹⁵¹ **Huccet**, I, 3 (20).

En meşhur eseri *Huccetullahi'l-Bâliğa*'da, İslâmın genel prensiplerinin, emir ve yasaklarının altında yatan hikmetleri açıklamaya ve bunları âyetlerle daha çok da hadislerle örneklendirmeye çalışmaktadır. Yine burada, hadisle ilgili ilimlerin çeşitli derecelerinin bulunduğunu belirten Dihlevî, bunların içerisinde en zoru olmakla birlikte en değerlisinin *Hikmetü't-Teşrî'* ilmi olduğunu ifade eder. Çünkü bu ilim sâyesinde dinin özü kavranabilir. Ancak bu ilme sahip olabilmek de şer'î ilimlerin hepsinde bilgi sahibi olmayı gerektirir. Dihlevî hükümlerdeki maslahat ve mefsedetın bilinmesini "*İlmu Esrâri'd-Dîn*" dediği ve Hadisle ilgili ilimlerin özü olarak nitelediği *Hikmetü't-Teşrî'* ilmine ¹⁵² bağlar. Ona göre bu ilim sayesinde mümin kişi inandığı esasları tahkik etmiş olur, niçin inandığını anlar. ¹⁵³ Ne var ki bu ilmin, "*Huccetullahi'l-Bâliğa adlı eserinin satır aralarında kalmaya mahkûm kaldığı*" ve Dihlevî'den sonra gereği gibi üzerinde durulup geliştirilemediği de ifade edilmektedir. ¹⁵⁴

Dihlevî, Hadis ve Sünnet'in mezhep imamlarının görüşünden daha önemli olduğu kanatindedir. Ona göre herhangi bir meselede bir mezhep imamını taklid eden kişinin, o konu hakkında Hz. Peygamberden kendisine ulaşan ve sahih olduğuna inandığı muhalif mânâda bir hadis rivâyeti olduğu takdirde, Peygamberin sözünü bırakıp başkasının sözüyle amel etmesi mazur görülemez. Müslüman böyle davranmamalıdır. Eğer böyle yaparsa onun nifâka düşmesinden korkulur. ¹⁵⁵

Başkasını taklid konusunda durum böyle olduğu gibi ictihad eden bir kiş de buna dikat etmelidir. Nitekim o kendi fikri olarak zikrettiği bir görüşün ardından şöyle demektedir:

¹⁵² Şah Veliyyullah'dan önce de bazı müelliflerin şer'î hükümlerin illetleri veya hikmetleri konusunda eserler kaleme aldıkları bilinmektedir. Meselâ Hakîm et-Tirmizî'nin (320/932) de bu konuda müstakil olarak yazdığı "*İlelü's-Şeria*" ve "*Menhiyât*" adlı kitapları bulunmaktadır. Bu eserlerinde ilâhi emir ve yasakların bir hikmetinin bulunmadığı, bunlardan maksadın sadece insanların denenmesi olduğunu söyleyenlere karşı çıkar. "Fikhî hükümleri ruhî gayelere bağlayarak zâhırla bâtın arasındaki sıkı münasebeti göstermeye çalışır." Bkz. Abdülfettah Abdullah Bereke, "*Hakîm et-Tirmizî*", *DİA*, XV, 196-199.

¹⁵³ *Huccet*, I, 4-5 (21-22).

¹⁵⁴ Bkz. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 1997, s. 3.

¹⁵⁵ *et-Tefhîmât*, II,161.

"Bu bizim inceleme ve araştırmalarımız sonucu ulaştığımız görüşümüz olmaktadır. Eğer Sünnet'ten bunun aksine delâlet eden bir Şey sbitse, durum Sünnet'te yer aldığı Şekildedir."¹⁵⁶

Böylece Dihlevî, Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'in bir Müslüman'ın hayatında birinci derecede rol oynaması gerektiğini ısrarla vurgular. Bu iki temel kaynağı bir yana bırakıp teferruatla ilgili ihtilaflara dalanları ise Őiddetle tenkit eder. Şah Veliyyullah'ın Sünnet'i İslâm'ın anlaşılmasında en önemli kaynaklardan biri olarak kabul ettiği Şu ifadelerinde de gâyet açık Şekilde görülmektedir:

"Bil ki: Şer'î esasları ve hükümleri, Rasûlullah'ın (as) Sünnet'i olmaksızın bilme imkânı yoktur. Maslahatlar ise öyle değildir. Çünkü onlar tecrübe, nazar, istintac... vb. yollarla öğrenilebilir."¹⁵⁷

Dihlevî'nin *Muvatta*'ya Hadis ğreniminde ayrı bir ehemmiyet verdiği görülmektedir. Vasiyetnamesinde, bir ğrenci yeterli Arapça düzeyine ulaştığında ona, Yahya b. Yahya Endls (234/848)'nin rivâyet ettiği Şekliyle İmam Mâlik'in *Muvattâ*'sının okutulması gerektiğini belirtir. Ona göre bu, Kur'ân'a dayalı araştırmaların anahtarı mesabesinde ve kendisi de *Muvatta*'nın tedrisini Kur'ân-ı Kerîm'in Farsça meali ve *Celleyn* tefsiri gibi bazı Arapça tefsirlerinin okunmasından önceye almıştır. Bunlardan sonra ğrencilere Kütüb- Sitte'deki Hadis kitapları, Fıkıh, Kelâm ve Tasavvuf'a dair eserler okutulmalıdır.¹⁵⁸

Şah Veliyyullah, Sünnet'i vahiyle olan ilgisine ve risaletin tebliğine ait olup olmamasına göre Şöyle bir tasnife tabi tutmaktadır:

I- Tebliğe dair Sünnet

a) hiret hayatı ve melekût âlemine dair hadisler. Bu türden olan Sünnet'in tamamı vahye dayalıdır.

b) İbadetlerle ilgili hükümler ve onları belirleyici hadisler.

¹⁵⁶ **Huccet**, II, 616 (529).

¹⁵⁷ **Huccet**, I, 489 (383).

¹⁵⁸ **et-Tefhîmât**, II, 295; Rizvî, **Şah Wali-Allah**, s. 244; Jalbani, **Şah Veliyyullah**, s. 19.

c) İrtifakların belirlenmesine dair hadisler. Bu kısımda yer alan hadislerin bazıları vahye bazıları ise ictihada dayanır. Ancak “*Rasûlullah'ın ictihadı da vahiy mesabesinde, zira Allah'ın koruması altındadır*” diyerek bir bakıma bu madde de zikrettiği hadislerin tamamının vahiy gibi olduğunu ortaya koymuş olmaktadır.

II- Risâletin tebliğine âit olmayan Sünnet

Dihlevî, Hz. Peygamberin “*Size dininizden bir şey işaret ettiğim zaman onu alın; size kendi görüşümden bir şey emrettiğim zaman ben de nihâyet bir insanım*”¹⁵⁹ mânâsındaki hadisiyle böyle bir ayrımı işaret buyurdıklarını ifade ettikten sonra, risâletin tebliğinden sayılmayan Sünnet kapsamındaki şeyleri şöyle sıralar:

- a) Peygamber efendimizin tıpla ilgili hadisleri;
- b) Tecrübeye dayalı “*Siz siyah ve alnı sakar ata bakın!*”¹⁶⁰ türünden sözleri veya değerlendirmeleri;
- c) İbadet niyeti olmaksızın âdet kabilinden gerçekleştirdiği tasarrufları;
- d) Kavminin örf, âdet ve gelenekleriyle ilgili anlattığı şeyler;
- e) O güne has olan ve ümmetin tamamı için bağlayıcı olmayan uygulamaları;
- f) Şahsa veya olaya özel olarak verdiği hükümleri.¹⁶¹

¹⁵⁹ Müslim, **es-Sahîh**, Fedâil, 38 (II, 1835-36).

¹⁶⁰ Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, **Sunenu't-Tirmizî**, İstanbul 1992, Cihad, 20 (IV, 203); İbn Mâce Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, **Sunenu İbni Mâce**, İstanbul 1992, Cihad, 14 (II, 933); Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, **Müsnedü Ahmed b. Hanbel**, İstanbul 1992, V, 300.

¹⁶¹ **Huccet**, I, 471-473 (371-373).

Tasavvufî Yönü:

Dihlevî babasının da sûfi olması hasebiyle tasavvufla iç içe büyümüştür. Nitekim onbeş yaşında iken tasavvufta babasına intisap ettiğini ve ondan özellikle Nakşibendîlik tarikatının usûl ve erkânını öğrendiğini kendisi belirtmektedir.¹⁶² Babası Şeyh Abdurrahim'den Nakşibendîlik dışında Çiştîlik ve Sühreverdîlik gibi Hindistan'da yaygın olan tarikatlar hakkında da bilgi edinmiştir ve bunların hepsine karşı olumlu yaklaşımı vardır.¹⁶³ Hatta Dihlevî, kendisini *hâdimu'l-ulemâ ve's-sûfiyye* ve onların yolunun takipçisi olarak vasıflandırır.¹⁶⁴

Şah Veliyyullah'ın ıslahat hareketinde Kur'ân ve Sünnet'i esas almak, dine sonradan karışan bidatleri ayıklamak, ahlâkı düzeltmek ve de tasavvufta önem vermek ilk etapta göze çarpan ilkelerdendir.¹⁶⁵ Nitekim, Dihlevî'nin ıslah ve tecdid anlayışının Vehhâbîlikle karıştırılmaması gerektiğini belirten Fazlur Rahman da, bunun sebebini onun tasavvufî yönüne bağlayarak şunları söyler:

"Şah Veliyyullah'ın *İslâmî teceddüd ve ıslahat faaliyeti*, Arabistan'daki Vehhâbî ıslahat programından zaman itibarıyla daha önce yer aldığı gibi, esasta da ondan farklı idi. Şöyle ki o, sufîliği sadece muhafaza etmekle kalmadı, aynı zamanda sistemini kesin bir sûfi dünya görüşüyle taçlandırdı."¹⁶⁶

Şah Veliyyullah'ın hadislerle ilgili çalışmaları genellikle takdirle karşılanmış olmasına rağmen tasavvufî-felsefî görüş ve değerlendirmelerine dönük tenkidler olduğu göze çarpmaktadır. Meselâ Hint alt-kıtasındaki hadis çalışmaları hakkında kaleme aldığı çalışmasında Zaferullah Dâûdî, Şah Veliyyullah'ın tasavvufî mahiyetteki eserlerinin bazı hurafeler ihtiva ettiğinden bahseder ve Mes'ûd en-Nedvî'nin "*Bizler muhaddis, fakih Huccetullâhi'l-Bâliğa ile İzâletü'l-Hafâ eserle-*

¹⁶² Bkz. **el-Cüzü'l-Latif**, s. 194; Kavak, "*Zor Zamanlarda Âlim Olmak*", **Dîvan**, s. 126.

¹⁶³ **et-Tefhîmât**, I, 10-13. Dihlevî burada babasının bu üç tarikattaki önemli gördüğü ve meşhur olan bazı şeyhlerini zikreder. Ayrıca *Enfâsu'l-Ârifîn* adlı eserinde babasının ve kendisinin feyz aldığı şeyhlerden bahsetmektedir. *et-Tefhîmât*'ta sûfiler arasında Cüneydîyye'den olanların ifrat ve tefritten uzak bir şekilde hak yolunun ortasında bulduklarını; *Eltâfu'l-Kuds*'te (The Sacred Knowledge) ise Cüneyd'in "*Sûfilerin Efendisî*" olduğundan bahsetmektedir. Bkz. **et-Tefhîmât**, I, 152; **Eltâfu'l-Kuds (The Sacred Knowledge)**, s. 63.

¹⁶⁴ **et-Tefhîmât**, I, 166.

¹⁶⁵ <http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/meseleler/0531.htm>.

¹⁶⁶ Fazlur Rahman, **İslâm**, s.281.

rinin sahibi Veliyyullah'ı tanyor ve yüceltiyoruz. Ama mutasavvıf ve felsefeci Veliyyullah ile bizim aramızda bağ yoktur"¹⁶⁷ hükmüne katıldığını belirtir. Muhammed Zâhid el-Kevserî de aynı şekilde onun hadisle ilgili çalışmalarını takdirle karşılamakla beraber, Felsefî, Kelâmî ve Tasavvufî bazı fikirlerini acaib olarak değerlendirir ve tenkid eder. Ayrıca onun ictihadla ilgili görüşlerini de cüretkâr bulur, onun bu hareketleri hakkında bid'atçılık değerlendirmesinde bulunur.¹⁶⁸

Dihlevî, aynı anda hem hayvânî ve hem de melekî özellikleri bulunan insanın, melekî gücünün takviye edilerek onun manevî olarak tekâmül etmesinde tasavvufun önemini belirtir. Ancak yine de *fenâ fillah* ve *bekâ billah* gibi tasavvufî hedeflerin ferdî tekâmül için önemli olmakla beraber herkesten bunun talep edilemeyeceğini de dile getirir. Hatta herkesin fenâ ve bekâ gibi tasavvufî mevzulara dalmasının Müslümanlar arasında görülebilecek önemli bir bozulma olduğunu da söyler. Bu bakımdan herkesten talep edilen öncelikli olarak şer'î emir ve yasakları yerine getirmeleridir.¹⁶⁹

Bazı müridlerine icazet verirken ifade etmiş olduğu tavsiyelerinde de tasavvufî anlayışına ait bu kıstasları görmek mümkündür. Buna göre mürid takvaya sarılmalı, hevedan uzak durmalı, melik ve emirlerle sohbeti terk etmeli, zikirle devam etmeli, yalnız Allah için öfkelenmeli bunun dışında öfkesini yutmalı, Sünnet'e sarılmalı, insanlardan bir şey istememeli, muhaddis ve fakihlere inanmalı, kendisini gücü yettiğince şatahâttan ve şeriatın hoş görmediği hallerden alıkoymalıdır.¹⁷⁰ Bir ihtiyacını istemek maksadıyla herhangi bir ziyaret yerine ya da kabre gitmeyi, katl ve zinadan daha büyük bir günah sayan Dihlevî'ye göre bu davranışın puta tapmaktan, Lat ve Uzza'ya dua etmekten pek de farkı yoktur. Bu fiilleri işleyenlerin tekfir edilmesi için açık bir nass bulunmasa da bu tür davranışlar, "*fisk*"¹⁷¹

¹⁶⁷ Mes'ûd en-Nedvî, *Târihu'd-Da'veti'l-İslâmiyye fi'l-Hind*, s. 159-160; Daudî, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, s. 146.

¹⁶⁸ Kevserî, *Husnû't-Tekâdî*, s. 96 vd.

¹⁶⁹ *et-Tefhîmât*, II, 291-293.

¹⁷⁰ *et-Tefhîmât*, I, 10.

¹⁷¹ *Mâide*, 5/3.

hükümündedir. Ârif, müridinden şeriatın mübah görmediği bir işi yapmasını istediğinde, müridin bunu yapmaması gerekir.¹⁷²

Dihlevî, kendi devrinde gördüğü bazı kötü ve istismarcı sözde sûfileri tenkid etmekten çekinmez. Bunların zararlı etkilerinden korunabilmek için belli başlı Hadis kitaplarını, Hanefî ve Şafîî fıkına dair eserleri, Sühreverdî'nin *Avârifü'l-Maârif*'ini ve Nakşibendiyye tarikatının esaslarına dair eserleri okumayı tavsiye eder. Bunları öğrenmek için herhangi bir kişinin manevî rehberliğine ihtiyaç olmadığını da belirtir. Şah Veliyyullah, zamanında yaşayan sûfilerin pek azı hariç çoğunun, bid'atlere daldığını ve keramet dedikleri birtakım aldatmacalarla insanlardan menfaat elde etmeye çalıştıklarını belirterek bunlardan uzak durulması ve onlara mürid olunmaması uyarısında da bulunur.¹⁷³

Şah Veliyyullah'ın da aralarında bulunduğu onsekizinci asrın Müslüman yenilikçi âlimlerinin genel karakteristiğinin, Hadis ve Tasavvufa müştereken ağırlık vermeleri oldukları ifade edilir.¹⁷⁴ Kendilerini "*Haremeynin Müceddidleri*" ve "*Sünnetin Bayraktarları*" gibi ünvanlarla tanımlayan, Mekke ve Medinede neşv-ü nemâ bulup XVII. yüzyılın ortalarından XVIII. asrın ortalarına kadar devam eden bu akımın temsilcileri¹⁷⁵ Hadis ve Tasavvufun her ikisine de önem vermişler, hadisleri yeniden yorumlamaya, açıklamaya gayret etmişlerdir. Hedefleri, fenâfillah-tan ziyade fertlerin peygamberin örnekliliğine uymasını sağlamaya çalışmak olmuştur.¹⁷⁶ Hadis ve Tasavvuf'a eşit derecede ehemmiyet veren bu anlayışı Necid ve Yemen'li selefî âlimler bir kenara bırakmış ancak Hicaz'lı ve Hindistan'lı âlimler devam ettirmeye çalışmışlardır.¹⁷⁷ Muhtemelen Hicaz seyahatinde bu akımdan

¹⁷² **et-Tefhîmât**, II, 49-50.

¹⁷³ **et-Tefhîmât**, II, 289-291.

¹⁷⁴ " XVIII. yy hadis çalışmalarının en önemli özelliklerinden biri Hadis, Tasavvuf ve Yenilikçilik kavramlarının yan yana gelmesidir. Biz neden bu hale geldik? diyenler hadis ve tasavvufa sarılırken, İslâm neden modern tarihin temel dinamiklerine güç yetiremiyor diye soranlar ise hadisleri yeniden yorumlamaya ve değerlendirmeye başladılar. Daha doğrusu yenilikçi ama uyarlamacı bir düşünceye meylettiler." Görmez, **Metodoloji Sorunu**, s. 83.

¹⁷⁵ John Voll, **İslâmda Süreklilik ve Değişim**, çev. Cemil Aydın-Cengiz Şişman-Mehmet Demirkan, İstanbul 1991, I, 99.

¹⁷⁶ Voll, **İslâmda Süreklilik ve Değişim**, I, 62.

¹⁷⁷ Görmez, **Metodoloji Sorunu**, s. 83.

etkilenen Şah Veliyyullah, bu anlayışı devam ettirmeye çalışan Hindistanlı âlimlerden biri olarak göze çarpmaktadır.

Kelâm ve Felsefe'ye Bakışı

Şah Veliyyullah'ın bazı sözleri ilk bakışta onun Felsefe ve Kelâm'a bütünüyle karşı olduğu gibi bir düşünceyi akla getirebilir. Ancak yer yer eserlerinde gördüğümüz Felsefe'ye dönük bu gibi tenkidlerinde, daha çok Aristocu Meşşâî felsefeyi kastedtiği, İshrâkî Felsefe'ye ise daha ılımlı bir yaklaşım sergilediği göze çarpmaktadır. Meselâ *el-Budûru'l-Bâziğ'a*'da şöyle demektedir:

"İshrâkîlerin ilimlerinin, Meşşâîlerin yanlış yazdıkları şeyler arasında silinip gittiğini görürsün. Onların yazdıklarından, haklarında hiçbir şey anlatmayan silik eserler dışında bir şey kalmamıştır..."¹⁷⁸

Onun kelâmcılara olan tenkidlerinde de daha çok Eşârîlik haricindeki bazı mezhepleri, özellikle Mürcie ve Mu'tezile'yi hedef aldığı düşünülebilir. Nitekim *Huccetullahi'l-Bâliğ'a*'da Mu'tezile'yi Râfizîlerle birlikte bidat ehli olarak nitelendirmekte¹⁷⁹ *et-Tefhîmâtü'l-İlâhiyye*'de ise Mürcie ve Mu'tezile'yi bâtil akîde sahipleri olarak değerlendirmektedir.¹⁸⁰ *el-Hayru'l Kesir*'de ise konuyla ilgili olarak şöyle der:

"Müteteklimlerin sonradan ortaya koydukları ise dikkate değmez ve onlara uymak vâcib de değildir. Aynı şekilde kıyasa dayanan şerî hükümler de bize göre iç huzuru verici rahatlatıcı değillerdir. Bizde ancak Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin mezhebinin tesiri vardır. Çünkü onun mezhebi sahâbenin görüşlerinin bir örneği durumundadır."¹⁸¹

Bu sözleriyle Şah Veliyyullah, Eşârîliği benimsediğini –veya en azından bu mezhebi kendine daha yakın bulduğunu– açık bir şekilde ifade etmektedir. Fakat

¹⁷⁸ **el-Budûr**, s. 5. Ayrıca akılcıların Rahmân isminin hükümlerini tam anlayamadıkları yönündeki eleştirileri için bkz. **el-Budûr**, s. 6

¹⁷⁹ **Huccet**, I, 497 (390).

¹⁸⁰ **et-Tefhîmât**, I, 34.

¹⁸¹ **el-Hayru'l Kesir**, s. 139. Yine bu konuda aynı eserinin 32. sayfasında konuyla ilgili sarfetmiş olduğu şu sözleri de bu bağlamda zikredilebilir: "İmam Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin sıkıntıları aşmak için 'O'na yaptıkları sorulmaz, ama onlara (müşriklerin Allah'a şirk koşmuş oldukları tanrılara veya kullara) sorulur' (Enbiyâ, 21/23) hükmüne bağlanması ne kadar da doğrudur."

bazen Eşarî'nin görüşünü yanlış veya eksik bulduğu olmaktadır. Meselâ *el-Hayru'l-Kesîr*'de husun ve kubuh meselesine dair şunları ifade etmektedir:

"(Eşarîler) Hâdis olan tahakkuk açısından *husun* ve *kubhun* şerî olduğunu söylerler... Bize göre bu konudaki nihâî hüküm (kavlu'l-fasl) şudur: Herhangi bir şey ezelden *hasen* veya *kabihtir*. Akıldan bazı şeyler ise bu hükümü açıklar ve ortaya çıkarır. Sonra şeriatlar ortaya çıkınca iki başka husun ve kubuh daha tahakkuk etmiş olur. Şeyh (Eş'ari) bu son ikisini görmektedir. Mu'tezile ise (sadece başlangıçtaki husun ve kubuhu) dikkate almıştır. Çünkü onlar sahabeyi taklitten kaçınmışlar ve buna göre hükmetmişlerdir."¹⁸²

Burada ayrıca Dihlevî'nin bidat ehli olarak değerlendirdiği Mu'tezile'nin görüşlerini zaman zaman dikkate aldığı ve onların görüşlerini büsbütün yok saymayıp kısmen de olsa kabul ettiği de dikkatimizi çekmektedir. İleride Ru'yetullah meselesinde Dihlevî'nin görüşlerinden bahsedilirken, onun yine Mu'tezileye atıfta bulunduğu görülecektir.

Şah Veliyyullah, yer yer Kelâm âlimlerinin söylemediği bazı görüşleri dile getirdiğini beyan eder ve bunlardan bazı örnekleri sunar. Meselâ ona göre Allah Teâlâ kıyâmet gününde sûret ve şekillerle tecellî edecektir. Maddî olmayan bir âlem vardır ve orada manâlar ve ameller kendilerine uygun olan şekillerle tecesüm etmektedir. Yine sözkonusu olan âlemde, hâdiseler yeryüzünde var edilmeden önce yaratılmıştır. Amellerin (şevk, korku, ümit gibi) psikolojik hallerle ilgisi vardır ve hakikatte hem dünya hayatında hem de âhirette fiillere verilen karşılığın gerçek sebebi olarak Dihlevî bizzat bu halleri görür. Ancak o bahsetmiş olduğu bu görüşlerini kendiliğinden uydurmadığını; ayetlere, hadislere, sahabe ve tâbiûn sözlerine dayandığını ya da Ehl-i Sünnet içerisinden ledün ilmüne sahip bazı kişilerin de bu konularda kendisiyle aynı görüşte olduğunu söylemeyi ihmal etmez.¹⁸³

¹⁸² **el-Hayru'l-Kesir**, s. 140. Dihlevî'nin husun ve kubuh konusundaki görüşlerini şu ifadelerinde de görmek mümkündür: "Biliyoruz ki şeriatların nüzulünden önce abdest ve gusl için bir nur vardı. Şeriat da bunu emredince bu hüküm tekid edilmiş oldu. Aynı şekilde hades ve cenâbet halleri için de şeriatın önce bir zulmet bulunmaktaydı. Bu yüzden o devrin hakimleri ismetlerinin bir gereği olarak abdest ve gusül alırlar, hades ve cenâbet hallerinde de sıkılırlardı." **el-Hayru'l-Kesir**, s. 47-48.

¹⁸³ Bkz. **Huccet**, I, 24 (39-40).

Dihlevî'nin inanç esaslarını aklî esaslara dayanarak açıklamak ve bunlarla ilgili şüpheleri bertaraf etmek maksadındaki bir Kelâm metoduna karşı çıkmadığını söylemek mümkündür. Nitekim onun Yahudilerle, Hıristiyanlarla, Dehrîlerle ve benzerleriyle olan tartışmalarda İslam dinindeki emir ve yasakların aklî esaslara da dayandığının gösterilmesi gerektiğini ifade ettiğini görürüz.¹⁸⁴

Buraya kadar kısaca aktarmaya çalıştığımız örnek ifadelerine dayanarak Dihlevî'nin Felsefe ve Kelâmı tamamıyla reddetmediği, hatta kendi görüşüne yakın bulduğu noktalarda bidat ehli olarak değerlendirdiği Mu'tezile'nin fikirlerinden bile yararlandığı söylenebilir. Şimdi onun Kelâm'ın temel konularından olan İlâhiyyât hakkındaki fikirlerini incelemeye geçebiliriz.

¹⁸⁴ **Huccet**, I, 23 (39).

İKİNCİ BÖLÜM

İLÂHIYYÂT

Bilindiği üzere *Allah'ın zâtı ve sıfatları, mebde ve meâd itibarıyla yaratılmışların halleri*, Kelâm ilminin temel konularındandır.¹ Bu bölümde Şah Veliyyullah'ın bu konulardaki fikirleri ele alınacaktır. Baljon'un da işaret ettiği üzere² Dihlevî, *Huccetullahi'l-Bâliğa*'da Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında belli ölçüde dururken, daha ayrıntılı ve derinliğine bilgilere *el-Hayru'l-Kesîr*, *Sata'ât* ve *Lemahât* gibi eserlerinde yer vermiştir.

2.1. Allah'ın Zâtı, İsimleri ve Sıfatları

Dihlevî, *Huccetullahi'l-Bâliğa*'da, Muhammed Abduh'un (ö.1323/1905) "*sahih olmasa bile mânâsı Allah'ın Kitab'ı tarafından doğrulanmıştır*"³ diye nitelediği "*Allah'ın mahlûkâtı üzerinde düşünün; Allah'ın zâtı üzerinde düşünmeyin!*" mânâsındaki hadisi⁴ de iktibas ederek şöyle demektedir:

"Bil ki peygamberlerin takip ettikleri metotlardan olmak üzere bir özellikleri, Allah Teâlâ'nın zâtı ve sıfatları üzerinde tefekkür etmemeyi emretmeleridir. Çünkü insanların büyük çoğunluğu bunun altından kalkamazlar. Peygamberler sadece Allah'ın nimetleri ve O'nun kudretinin büyüklüğü üzerinde düşünülmesini isterler."⁵

el-Hayru'l-Kesîr'de hikmetin özünün, öncelikle Allah'ın zâtının ve zâtı vasıtasıyla isimlerinin her birinin kendine ait özellikleri ve hükümlerinin; ardından ortaya çıkan varlık aşamalarının ve isimlerin burada özel bir şekilde zuhur etmesi-

¹ Bkz. Seyyid Şerif el-Cürcânî, "*Kelâm*", *Kitâbu't-Ta'rifât*, Beyrut 1996, (s. 237).

² Baljon, *Religion*, s. 38.

³ Muhammed Abduh, *Tevhid Risâlesi*, çev. Sabri Hizmetli, Ankara 1986, s. 104.

⁴ el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyn, *Şu'abu'l-Îmân*, tah. Ebû Hâcir Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Beyrut 1990, I, 136.

⁵ *Huccet*, I, 321-322 (252). *Te'vilu'l-Ehâdîs* adlı eserinde de şöyle demektedir: "Bil ki Nebî (as) bizim için Allah'ın Zâtı hakkında tefekkür etmeyi câiz görmemiş aksine bundan nehyetmiştir." *Te'vilu'l-Ehâdîs*, s. 92.

nin, en nihâyetinde de tekrar Allah'a dönmelerinin bilinmesinde yattığını ifade etmektedir. Ona göre, “*kime zevk yoluyla bu silsile-i devriyenin ilmi verilirse ona bol hayır verilmiştir.*”⁶

Bu ifadeler, onun yukarıda zikredilen zât üzerinde düşünmeyi hoş görmeyen hatta bunu yasak gören anlayışıyla çelişmemekte midir? Kanaatimizce yukarıdaki ifadelerinde geçen *tefekkiir* ve *zevk* kelimelerine dikkat edildiği takdirde bu iki mütenâkız gözükken ifade telif edilebilir. Şu halde, Dihlevî'ye göre, *tefekkiir* ile Allah'ın zâtı hakkında bilgi edinmemizin mümkün olmadığı ve bunun ancak *zevk* yoluyla mümkün olabileceği sonucuna varılabilir. Ayrıca zât hakkında bilgi edinmeye en lâyık olanın sırasıyla Hz. Muhammed, sonra isdidatları nisbetinde diğer peygamberler olduğunu ve velîler ile hakîmler için de bunun mümkün olduğunu belirten⁷ Dihlevî'nin, bu yasağı herkes için değil, halka yönelik düşündüğü, açıkça ifade etmese de, bu konuda bir avam-havas ayırımına gittiği de akla gelmektedir.

Allah'ın zâtından bahsederken Dihlevî, samimî olarak inandığını ifade ettiği hususları şöyle özetlemektedir:

“Âlemin, kadîm, var olan ve olmaya devam edecek olan, varlığı zorunlu (vâcibu'l-vucûd), yokluğu imkânsız, büyük ve aşkın bir yaratıcısı vardır. O bütün kemâl sıfatlarla muttasıftır, her türlü eksiklik ve zevalden uzaktır. O her yaratılmışın Yaratıcısıdır, her bilineni bilir, bütün mümkünlere kâdirdir, bütün olanları O irade eder; O hayy, işiten ve görendir. Benzeri, zıddı, rakibi (nid) ve misli yoktur. Varlığının zorunlu oluşunda ve ibadet edilme-yi hak etme hususunda, halk ve tedbirde ortağı yoktur...”⁸

Şah Veliyyullah, Allah'ın zâtından bahsederken *sırf Mutlak* ve *Vahdet* tabirlerini kullanmaktadır. Onun mutlaklığı, her türlü küllîlikten ya da cüz'îlikten uzak olması fakat aynı zamanda, her türlü cihet ve itibarı da harflerle ya da kelimelerle ifade edilemeyecek bir sırlıkla içermesi anlamındadır. Allah hakkında kullandığımız “*vâhid*” kelimesi ise, sayı bakımından çokluk ya da azlığı değil, her

⁶ el-Hayru'l-Kesîr, s. 24.

⁷ el-Hayru'l-Kesîr, s. 25.

⁸ et-Tefhîmât, I, 196-197.

şeyin kaynağı olmayı ifade etmektedir.⁹ Aslında buradaki *vâhid*, bir sayısı anlamında değil, hem vahdetten hem de kesretten münezzehe olan mânâsındadır. Zira kesret, sonradan vuku bulur. Dolayısıyla Allah hakkında kullanılan vahdeti, bunun zıddı anlamında ele almak da yanlış olacaktır. Allah mümkün hakikatlerden ve irâde âleminin bidatlerinden yücedir.¹⁰ Allah'ın, genel olarak diğer varlıklar için düşünülen varlık kavramının bir parçası olarak değerlendirilmesi doğru değildir. Çünkü O, her şeyin Evveli'dir; İlklerin İlkidir. Kendisi dışındaki bütün varlıkları, bütün kâinâtı her yönden kuşatmıştır. O'nun hakkında "*hâdistir*" veya "*eserdir*" şeklinde bir hüküm verilemez.¹¹ Çünkü her eser hâdistir, zira sebebi kendisinden önce gelir. Her hâdis değişir, çünkü muhdisi ve değiştireni tarafından öncelenir. İki bileşenden oluşan her bileşik varlığın parçaları, kendisinden önce vardır. Allah ise her şeyin *Evvel*'i ve *Muhdis*'idir.¹² Allah *Hayy*'dir, *Kâim bi Nefsihî*'dir, küllî ve cüz'î her şeyi bilendir. O, *Gören*, *İşiten* ve her şeye *Kâdir* olandır, *fa'âlin limâ yürîd (dilediğini yapan)*dir. O, kullarının kalbine vahyetmek, onlara bir perdenin arkasından hitap etmek ya da belli bir sûrette görünen bir meleğini onlara göndermek sûretiyle kullarıyla konuşmaktadır. O *Müdebbir*, *Hakîm* ve *Âdil*'dir. Her şeyi bütün incelikleriyle bilir, fakat bizim bilgimiz eksiktir.¹³

Şah Veliyyullah'a göre Allah'ın zâtının idrâk edilemez oluşu çeşitli varlık mertebelerinin Allah ile insan arasında bazı ontolojik perdeler veya engeller teşkil etmesinden kaynaklanmaktadır. Dihlevî bu konuyla ilgili olarak şu hadisi zikreder: "*O'nun hicâbı nûrdur. Şâyet bunu kaldırırsa, Onun vechinin haşmeti, mahlûkatından kendisine bakarı yakar.*"¹⁴ Şah Veliyyullah'a göre hadiste geçen bu örtü, mev-

⁹ *Huccetullahi'l-Bâliğa*'da bunu genel olarak şöyle ifade etmektedir: "Nerede bir kesret varsa başlangıcı vahdettir. Kesret halinde olanlar içerisinde vahdet haline en yakın olanı tek olandır." *Huccet*, I, 369 (291).

¹⁰ *el-Hayru'l-Kesîr*, s. 214.

¹¹ "Evvelin onu her türlü form ve ilişkiden koruyan kendine has bir tarzı vardır." *Lemehât*, s. 3.

¹² *Lemehât*, s. 1.

¹³ *Lemehât*, s. 57.

¹⁴ Müslim, *es-Sahîh*, İman, 79 (I, 162).

cûdâtın hakikatlerinde bulunan *Vücûdu'l-Münbasıt*'tır. Yani bütün mahlûkata yayılan varlıktır.¹⁵ Bu da *Nûr* ve *Sudur*, ve mahlûkat bu suyun içinde yaratılmıştır.¹⁶

Buraya kadar ele alınan hususlarda, Dihlevî'nin genelde kelâmcılar tarafından kabul edilen ve dile getirilen hususlardan çok da farklı düşünmediği görülmektedir. Ancak Şah Veliyyullah'ın Allah'ın isim ve sıfatlarını tasnif ederken farklı eserlerinde genelde Kelâm kitaplarında rastladığımızdan kısmen değişik bir tasnifi benimsediği söylenebilir. Meselâ *et-Tefhîmâtü'l-Îlâhiyye*'de "*Ruhlar üzerinde tesir eden ilâhî kuvvetler beştir*" diyerek sıfatları beş başlıkta ve birbiriyle ilişkili olarak şöyle ele alır:

1- *Îzâfiyât*: Bunlar, tesirler ve fiillerdir. Âlemlere en yakın olan sınıf budur.

2- *Subûtî ve Gayr-ı İzâfî Sıfatlar*: Bunlar hayat, sem', basar vb gibi sıfatlardır ve izâfî olanlardan daha yücedirler.

3- *İlim altında gizlenmiş olan şuûnât*: Bu sınıf birinci ve ikinci gruptaki sıfatların asılları durumundadır. Bu sıfatlar tahakkuk hazretinde gizli olunca tahakkuk için kendisinden neşet edecek şeylerden önce, bu sıfatların aslı olan *şuûn*un bulunması gerekir.

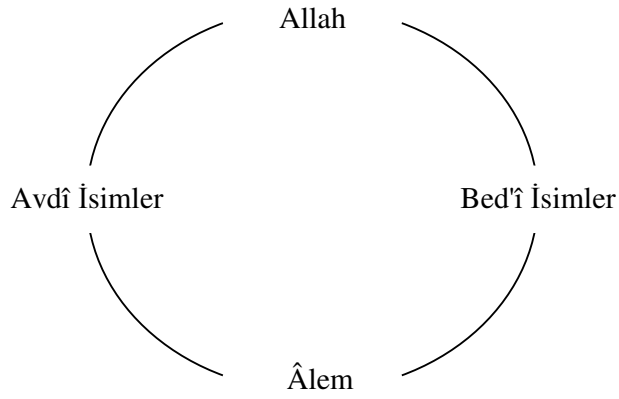
4- *Selbî sıfatlar*: Bunlar da sözü edilen neşetlerin ikiz kardeşidir. Çünkü nasıl ilkinde bazı mefhûmlara iltifat etmek ve onları kabul etmek anlamı varsa, bunda da yine bazı mefhumlara yönelmek ve onları reddetmek anlamı bulunmaktadır. Hatta selbî sıfatlar bu *şuûna* bir adım daha yakındır. Çünkü teksîri (çokluğu) reddetmek, her ne kadar bu da teksîrin vechelerinden biri olsa da, icmal hazretine, onu kabul etmekten daha yakındır.

¹⁵ *el-Hayru'l-Kesîr*'de inbisât yerine inbicâs kelimesini tercih etmektedir. Bkz. *el-Hayru'l-Kesîr*, s. 40.

¹⁶ *et-Tefhîmât*, I, 87.

5- *Tahakkuk Sıfatı*: Bu, sıfatların esası, âlemin yaratıcısı, bütün vecmeleri toplayıcı olandır.¹⁷

Şah Veliyyullah'ın düşüncesinde Allah, âleme isimlerinin taalluku ile hükmeder. İsimleri ise zâtın mutlaklığından çıkarlar, âleme etki ederler ve nihâyetinde tekrar zâta dönerler. İşte ilk başta âleme etki eden bu isimlere aşağıdaki şekilde gösterildiği üzere, Şah Veliyyullah, *el-Hayru'l-Kesîr*'de *Bed'î İsimler*, sonra tekrar zâta dönenlere de *Avdî İsimler* demektedir.



O, Bed'î isimleri altı aşamada şöyle izah eder:

a- *Allahu Lâ ilâhe illâ hû*: Bu Allah'ın her türlü mümkünden, irâde âleminin bidatlerinden uzak olduğu derecedir. Dihlevî'ye göre, ancak tam bir hayret hali olarak vasfedilebilen bu zât mertebesine sadece *Tecellî-yi Zâtî*¹⁸ ile erişilebilir.

b- *el-Hayyu'l-Kayyûm el-Hakku en-Nûr*: Şah Veliyyullah bu aşamayı tecellîlerin ilki, en büyüğü, en değerlisi ve en genişisi olarak tavsif eder. Ona göre bu mertebe Zâtiyyet mertebesinin bir şerhidir ancak bir çokları yanılarak bunu Zât

¹⁷ **et-Tefhîmât**, II, 43.

¹⁸ Şah Veliyyullah'a göre *Tecellî-yi Zâtî*, Allah'ın kendisinden başka her şeyin mebdî, sıfat ya da zât olsun her şeyin varlık kaynağı olduğunu; O'nun ehadiyyetinin varlıkla ilgili bütün yönleri toplayıcı olduğunu; bütün varlıkların O'nun esmasının temessülleri olup kendi isimleri de dahil neticede her şeyin O'na döneceğini icmâlî olarak bilmek ve buna bağlı olarak Allah'ı birlemektir. **et-Tefhîmât**, II, 31.

ile karıştırmıştır. Halbuki bu ancak onun bir şerhi durumundadır. Zâttan tafsîlî bir heyetle ayrılır ki bu da mahiyetin ilk temessülü olan takarrurdur.

c- *el-Mecîdu'l-Azîmu'l-Aliyyu'l-Kebîru'l-Celîl*: Bu takarrurun cihetlerinden birinin şerhidir. Bunun hakikati de örtüsü olduğu Kibriyâdan bir şeylerin tahakkukudur.

d- *el-Ganî, el-Vasî, el-Kavî, Zu't-Tûl, el-Mübârek*: Kibriyânın cihetlerinden birinin şerhidir.

e- *er-Rahmân, el-Rahîm, el-Birr, el-Kâdir*: İzâfî ifâde açısından gınânın bir temessülüdür.

f- *Mürîd İsmidir, bunun da cüzîyyâtı vardır*: *el-Bârî, er-Razzâk, el-Musavvir, el-Hâdî, el-Gaffâr, el-Kâbîd, el-Bâsît, el-Hâfîd, er-Râfî', el-Mübîd', el-Muîd, el-Muhyî ve el-Mümît*.¹⁹

Böylece bed'î isimlerin bu silsilesi tamamlanır. Bu silsilede her isim kendinden önce gelenlerin bir şerhi mahiyetindedir.

Avdî isimlerin dayandığı prensibi ise Dihlevî şöyle açıklamaktadır:

“Allah dışındaki her şeyin varlığı O’nda son bulur... Varlığı bir şeyde son bulanlar eğer mutlak iseler, O şeye hamledilmeleri sahih olur.”²⁰

Dihlevî, *Avdî* isimleri de üç tabakada tasnif eder. Birinci tabakada *el-Alîm, es-Semî', el-Basîr, el-Habîr, eş-Şehîd*, ikinci tabakada *el-Melik, ed-Dâim, el-Müteâlî, es-Sabûr, eş-Şekûr, el-Halîm, el-Vâhid, el-Vâris*, üçüncü tabakada ise *el-Kuddûs, es-Selâm, es-Samed* bulunur.²¹

¹⁹ *el-Hayru'l-Kesîr*, s. 25-26.

²⁰ *el-Hayru'l-Kesîr*, s. 19.

²¹ *el-Hayru'l-Kesîr*, s. 27-28. Baljon, Dihlevî'nin *et-Tefhîmâtü'l-Îlâhiyye*'de yaptığı yukarıdaki tasnif ile *el-Hayru'l-Kesîr*'deki tasnifinden vazgeçtiğini hatta bir nevi pişmanlık duyduğunu

Onun, Allah'ın isimleriyle ilgili bir başka tasnifi de *kadîm* ve *müteceddid* isimler şeklindedir. Buna göre kadîm isimlerden oluş bildiren her isim, hakikatte de isimdir; fenâ/yok oluş bildirenler ise mecâzî anlamıyla isimdir. Müteceddid isimlerde ise, olumsuzluk bildirenler de hakîki anlamda isimdir. Din, *kadîm* isimlere bağlanmaktadır.²²

Her ne kadar Dihlevî, Allah'ın sıfatlarının zâtının aynı mı yoksa zât üzerine zâid mi olduğu meselesi ve sıfatlarla ilgili benzeri meselelerde, Hz. Peygamber'in bu konularda konuşmadığı gibi ümmetine de bunlar hakkında spekülasyonu yasakladığını, dolayısıyla kimsenin bu mevzuda söz söylemeye hakkı olmadığını ifade etse de,²³ kendisi de sıfatlar hakkında kalem oynatmaktan kaçınmamıştır. Yukarıda yapmış olduğu isim ve sıfatlarla ilgili tasnifler de haddi zâtında kendisinin bir yorumudur. Ayrıca o, Allah'ın sıfatlarının zâtının aynı mı yoksa ondan ayrı mı olduğu meselesi hakkında görüşler de serdetmiştir. Meselâ o, şöyle demektedir:

"En yüce varlık, ulûhiyetin melekeleridir. Daha sonra onun Zihnî varlığı gelir. ulûhiyete doğru yüceldiğinde orada ayrı sıfatlar görürsün. Gerçekte bunlar ulûhiyetin kendisidir ve ulûhiyete nispetle yokluk sınıfında bulunur."²⁴

Onun bu ifadeleri, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının ileri sürdükleri "Allah'ın sıfatlarının zâtının ne aynı ne de gayrısı olduğu" şeklindeki görüşe de hayli yakın gözükmektedir.

Dihlevî'ye göre, Allah'ın sıfatlarının ontolojik hakikatine erişmek mümkün değildir. Sıfatların tanınması onların nihaî hedefi açısından ele alınması sayesinde olabilir. Bütün ilâhî sıfatların hedefi, âlemde hayır nizâmını gözeten İlâhî Tedbir'in yerine getirilmesini sağlamaktır.²⁵ İlâhî sıfatlar, varlıkları bakımından zât gibi ezeldirler. Ne zâta ne de sıfatlarda hâdis olan bir şey vardır. Hudûs sadece

kaydeder. Bkz. Baljon, **Religion**, s. 40. Ancak biz onun pişmanlık bildiren türden açık bir ifadesine rastlamadık.

²² **el-Hayru'l-Kesîr**, s. 117.

²³ **Huccet**, I, 238-239 (193).

²⁴ **Lemehât**, s. 211.

²⁵ **Lemehât**, s. 57.

sıfatların müteallaklarına taalluk etmesindedir. Neticede fiiller ortaya çıkarlar. Hat-tâ sıfatların taalluku da hâdis değildir. Hâdis olan ancak müteallaktır. Böylece taallukun hükmü müteallakların derecelerine göre aşamalı bir şekilde ortaya çıkar.²⁶ Bu durum Allah'ın âlemin müdebbiri oluşu ve dolayısıyla âleme her an müdahale edebilmesiyle ilgilidir.²⁷ Dihlevî aşağıda aktarılan sözleri ile de bu durumu ifade etmektedir:

"Allah her ne kadar zamandan münezzehtir ise de zaman ve zamanlı olan şeylerle bir tür irtibatı bulunmaktadır... Ne zaman âlem, şeriatların indirilmesi, hükümlerin belirlenmesi, Hakk'ın insanlığa dini indirerek tecellî etmesi için hazır hale gelir, *mele-i a'lâ*, bu doğrultuda himmetlerini bir araya getirir, işte o zaman arızî basit bir sebep, ilâhî cömertlik kapısını çalmak için yeterli bir hal alır. Kim de kerem sahibi Yüce Allah'ın kapısını çalarsa, o kapı kendine açılır."²⁸

Müteşâbih İfadelerin Tevili

Şah Veliyyullah, insanların sıfatları anlama hususundaki temel sıkıntısını şu şekilde izah etmektedir: Allah aşkın bir varlıktır, yani akıl ya da duyularla kavranabilen şeylerle karşılaştırılmaktan, insanların kendileri için kullandıkları birtakım sıradan benzetmelerin ya da ifadelerin kendi hakkında kullanılmasından münezzehtir. Fakat diğer taraftan insanın, Allah ile kendisi arasında bir bağlantının temin edilebilmesi ve bu sûretle kemâle erebilmesi için, O'nun sıfatlarını tanıması da gereklidir. Şah Veliyyullah, Allah hakkında kullanılan sıfatları ve bazı ifadeleri anlamak için birtakım tavsiyelerde bulunur:

1- Allah hakkında kullanılan sıfatlar zâhirine göre değil, sonuçlarına göre düşünülmelidir. Meselâ Rahmet sıfatını, O'nun kalbinin hislenmesi ya da şefkat duyması anlamında değil, nimetlerini yaratıklarına indirmesi anlamında değerlendirmek gerekir.

²⁶ **et-Tefhîmât**, I, 197.

²⁷ **Lemehât**, s. 58.

²⁸ **Huccet**, I, 339 (266).

2- Bir hükümdarın ülkesini yönetmesi için kullanılan birtakım ifadeler isti-âre yoluyla Allah'ın kâinâtı idare etmesi için de kullanılabilir.

3- Allah hakkında teşbihler kullanılabilir. Ancak bu takdirde bunları lafzî anlamıyla değil, örfte ifade ettikleri anlamıyla düşünmek gerekir. Meselâ “*eli açık*” tabirinin “*cömertlik*” anlamında ele alınması gibi. Yapılacak teşbihlerin muhatabın zihninde hayvânî özellikleri uyandırmamasına dikkat edilmelidir. Bunun için meselâ Allah hakkında “*görür*”, “*işitir*” denilebilir fakat “*tadar*” “*dokunur*” demek uygun olmaz.

4- Allah hakkında O'nun fiilî sıfatlarına binâen *Rezzâk*, *Musavvir* gibi isimler kullanılabilir.

5- Allah'ı O'nun hakkındaki yanlış itikadlardan tenzih edici tabirlerle nitelemelidir, “*lem yelid ve lem yûled*” gibi.²⁹

Şah Veliyyullah'a göre Allah'ı nitelemek maksadıyla kullanılan bu gibi ifadelerin üzerinde çok fazla durmamak, bunların keyfiyetini sorgulamamak gerekir. Müslümanların ilk nesillerinin tavrı böyle olmuştur. Hatta ona göre bu konuda bütün semâvî din mensuplarının görüş birliği vardır. Ancak sonradan bazı Müslümanlar, herhangi bir nass ya da aklî delile dayanmaksızın sıfatların manalarını araştırmaya çalışmışlardır.³⁰ Dihlevî'ye göre bu konuda meşgul olmak, spekülasyon yapmak felsefecilerden Mu'tezile'ye ve onlardan da Ehl-i Sünnet'e bulaşmıştır. Halbuki Allah hakkında kullanılan *el*, *ayak* gibi teşbîhî nitelemeler ve Allah'ın bunlarla nasıl muttasıf olduğu hakkında spekülasyon yapmamak gerekir. Bu konuda yapılması gereken iş, nasslarda sabit olan bu gibi ifadeleri tevile gitmeden kabul etmek, Selef'in yoluna uymaktır.³¹

Bununla beraber yine de Dihlevî *sem'*, *basar*, *istivâ*, *kelâm* gibi ifadeleri sözlük anlamlarıyla anlamının Allah'ın kudsiyetine uygun düşmeyeceğini de be-

²⁹ **Huccet**, I, 235-236 (189).

³⁰ **Huccet**, I, 236 (189-190).

³¹ **Te'vîlu'l-Ehâdis**, s. 104.

lirtmekten kendini alamaz. Çünkü sözlük anlamlarıyla bu ifadeler bazı organların, ya da maddî unsurların varlığını gerektirir. Allah ise bunlardan münezzehtir. Dihlevî bu konudaki kanaatini şu sözleriyle ızhar etmektedir:

"Bu konuya dalanlar, ileri gitmişler ve *Ehl-i Hadis'e* yüklenerek onları 'mücessime' ve 'müşebbihe'cilikle itham etmişler, onların 'belkefe' perdesine sığındıklarını söylemişlerdir. Doğrusu, bu konunun perdesi bana tamamen aralanmıştır ve bunun sonucunda ben gördüm ki, onların *Ehl-i Hadis'e* yüklenmeleri, bu konuda ileri gitmeleri tamamen temelsizdir; onlar iddialarında hem rivâyet hem de dirâyet yönünden hatalıdır, din imamlarına yönelik saldırılarında isabetsizdirler."³²

Şah Veliyyullah, bu konudaki kıstaslarını şöyle sıralamaktadır:

1- Hz. Peygamber kendisi bu konulara dair bir şey söylemediği ve ümmetinden de böyle konulara dalmamalarını istediği için kimsenin bu sahada söz söylemeye hakkı yoktur.

2- Allah'ın isim ve sıfatları tevkîfidir,³³ yani Allah hakkında kendi ictihadımızla ya da reyimizle bir isim ya da sıfat belirleyemeyiz.

Buna izin verilirse, bu durumda bazı insanlar hem kendileri sapar hem de başkalarını saptırır. Bunun sebebini ise şöyle izah etmektedir:

"Sıfatların birçoğu esas itibariyle Allah Teâlâ'yı nitelendirmeye uygun ise de, istenilmedik sonuçlara sebebiyet vermesi yüzünden kullanılmasına müsaade edilmemiştir. Meselâ kâfirlerden bir grup, bir lâfzı uygunsuz şekilde yorumluyordu ve bu insanlar arasında yayılmıştır. Dolayısıyla şeriatın hükmü, sözü edilen mefsede meydan vermemek için, o sıfatın Allah

³² **Huccet**, I, 238 (191-192).

³³ Bu noktada Dihlevî'nin İmam Gazâlî'den farklı düşündüğü görülmektedir. Çünkü Gazâlî, isim ile sıfat arasındaki ayırmadan yola çıkarak, doğru olmak kaydıyla Allah hakkında vasıf mânâsında bir kelimenin kullanılabileceğini, fakat O'nun kendisinin kullanmadığı bir ismin, hakkında kullanılmayacağını açıklar. İsim, müsemâyı (isimlendirilene) tanıtmak için vaz edilen lafızdır. Herkes kendisine, evlâdına dilediği ismi koyabilir. Bu isim dışında çağrılmak da istemeyebilir. Peygamberler, hatta sıradan insanlar için bile kendilerinin olmayan ismi kullanmak doğru değilken Allah'a O'nun kendisi hakkında kullanmadığı bir ismi vermek hiç doğru olmaz. Vasf ise bir işi haber vermektir. Bu ya doğrudur ya da yalandır. Bu bakımdan Allah hakkında O'nda olmayan veya O'na noksanlık isnad eden bir vasfı kullanmak her halükârda yanlıştır. Bunun dışında Allah hakkında *muzhîr*, *muhfî* gibi vasfı ifade eden lafızlar *tevkîf* vârid olmasa bile kullanılabilir. Bkz. Gazâlî, **el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi'l-Esmâ'i'l-Husnâ**, çev. M. Ferişt, İstanbul ts., s. 231 vd.

Teâla hakkında kullanılmasının yasaklanması şeklinde olmuştur. Öyle sıfatlar vardır ki, onların zâhirleri üzerine kullanılması murâd olunan mânânın aksini hatırlatmaktadır. Bu yüzden bu gibi sıfatların kullanılmasından kaçınılmıştır. İşte bu hikmetlerden dolayı isim ve sıfat bahsi *tevkîfî* kabul edilmiştir. Dolayısıyla rey ile bu konuya dalmak mübah olmaz.³⁴

2.2. Allah-Âlem Münâsebeti

2.2.1. Allah'ın Âlemi Yaratması

Âlem ile mâsivâyı yani Allah'ın dışındaki her şeyi kasededen Dihlevî, âlemi oluşturan bu varlıkların fiiliyat ve tahakkuk açısından Allah'tan bağımsız olmadıklarını, Vâcibu'l-Vücûd'un bir cihetinin timsâli ve kemâlinin şerhi olduklarını vurgular.³⁵ Âlem ile Allah arasındaki münasebet deyince, akla ilk olarak Allah'ın âlemi yaratması gelmektedir. Şah Veliyyullah, Allah'ın âlemin yaratıcısı olduğunu çeşitli yollarla izah etmektedir. Tercih ettiği yollardan birisi de "*Hudûs Delili*"dir. Buna göre âlem; zamanı, mekânı, heyûlası ile kısacası tamamıyla hâdistir. Bu, onun irâdeyle ma'lûl olması -yani varlık sebebinin kendisinden önce onun var olmasını isteyen bir irade sahibinin mevcûdiyeti olması- zaman³⁶ ve mekân bakımından hareket ve intikâl etmesi anlamındadır.³⁷

Her eser ya da sonuç hâdistir, zira sebebi kendisinden önce gelmektedir. Her hâdis ise değişir, çünkü muhdisi ve değiştireni tarafından öncelenir. Bir başka deyişle her değişiklik, bunu gerekli kılacak bir başka varlığı gerektirmektedir. İki bileşenden oluşan her bileşik varlığın parçaları kendisinden önce vardır. Ayrıca bu durum, parçaları bir araya getirecek birini de gerektirecektir. Bu bakımdan her şeyin Evvel'i ve Muhdis'i olan Allah'ın, eser, hâdis olmaması ya da herhangi bir fertten tahakkuk etmiş olmaması gerekir. Her mümkün varlık, tabiatı bakımından tahakkuk etmek için bir Evvel'e ihtiyaç duyar. Fakat Evvel'in, mümkün varlıklardan oluşan bir silsileyle diğerlerini yarattığını düşünmemiz doğru değildir. Müm-

³⁴ Huccet, I, 238-239 (192-193).

³⁵ el-Hayru'l-Kesîr, s. 20.

³⁶ Dihlevî'ye göre zaman mutlak değil mukayyed olmak anlamında hâdistir. Onun dışındakiler ise hem mukayyed olmak hem de zamana bağlı olmak anlamında hâdistirler. Zaman ve benzerlerinin hudûsunu, zaman bakımından anlayanlar aşırı gitmişlerdir. Yani bunu sadece onların mukayyed oluşu açısından değerlendirmek gerekir. Bkz. el-Hayru'l-Kesîr, s. 42.

³⁷ el-Hayru'l-Kesîr, s. 33.

kün varlıkların hakikat sahasına çıkabilmek için bir tecellîye,³⁸ bunun kendinden önce gelen başka bir tecellîye ve nihâyetinde bir ilk tecellîye ihtiyaç duyduklarını ve böylece var olduklarını düşünmek doğru değildir. Çünkü Allah, her mümkün varlığı, herhangi başka bir varlığa ve vasıtaya ihtiyaç duymaksızın doğrudan kendisi yaratır.³⁹ Böylece görüldüğü gibi Dihlevî, devir ve teselsülün imkânsızlığına da işaret etmek sûretiyle âlemin yaratılışını izah ederken hudûs delilini kullanmaktadır.

Dihlevî'nin sarfettiği bazı ifadeler ve kullandığı terimler, Allah'ın ilk olarak neyi yarattığı konusunda onun tasavvufî ve işrâkî görüşlerin tesiri altında olduğunu akla getirmektedir. Meselâ o, âlemin var oluşunun Vâcibu'l-Vücûd'un zâtının tekâmülü vasıtasıyla olduğuna inanır ve bunu şu şekilde ifade eder:

“İşrâk ve burhân, âlemin sudûrunun ve mahlûkâtın feyzân etmesinin, Zâtın tekâmülü dışında bir yolla olmasını kabul etmez. Zâtın şûunatı ve itibarları da ancak bu yolla sudûr eder.”⁴⁰

Zâttan, öncelikle bir şey tecellî etmiş ve diğer mahlukât ondan sonra yaratılmıştır:

"Gerçek şu ki Evvelden sadece bir şey tecellî eder."⁴¹

O, bu ilk tecellî edenin ne olduğu hakkında ise şunları söylemektedir:

"Birden ancak Birin sâdır olacağı yolundaki kazıye doğrudur. *Hakikat-i Vâcibiyye*'den ilk sâdır olan, felsefecilerin iddia ettiğinin hilâfına akıl değil⁴² Allah'ın isimlerinden bir isimdir.”⁴³

Ona göre bu isim de kendisinde bütün isimlerin konulmuş olduğu *İsm-i A'zâm*dır:

³⁸ Dihlevî tecellîyi ikiye ayırarak şöyle izah eder: 1-Vücûdî yani kendisinden varlığın meydana geldiği tecellî. Bu da ona göre Vahdet-i Vücûd üzere olur. 2- Şühûdî yani kendisinden kulun birtakım şeyler öğrendiği tecellî. Bu ona göre ilkinin gölgesi durumundadır. Bkz. **et-Tefhîmât**, II, 32-33.

³⁹ **Lemehât**, s. 1-2.

⁴⁰ **et-Tefhîmât**, II, 41.

⁴¹ **Lemehât**, s. 4.

⁴² Dihlevî'ye göre ilk yaratılanın akıl olmadığına dair yine bkz. **el-Hayru'l-Kesîr**, 45.

⁴³ **et-Tefhîmât**, II, 27-28.

"Ancak, ilk fuyûz eden kendisinde bütün isimlerin derc edilmiş olduğu *İsm-i A'zâm*'dir. *İsmi Âzam* sudûr etmeden nasıl başka bir şey sudûr etsin?!"⁴⁴

Dihlevî, Allah'ın isimlerinin, O'nun âlemlerle olan münasebetindeki rolünü şöyle izah etmektedir: Allah, mâsivânın yani kendisi dışındakilerin mebdî; sıfat olsun zât olsun, her şeyin takarrurunun ve sebâtının aslıdır. O, varlığının ehadiyyeti bakımından varlıkla ilgili bütün cihetleri toplamaktadır. Allah'tan ilk olarak temessül eden şeyler *Esmâ-i İlâhiyye*'dir. "Mümkün varlıkların hakikatleri esmânın gölgeleridir" görüşünü benimseyen Şah Veliyyullah nazarında her türlü yetkinliğin aslı ve furûu bu gölgelerden feyezân etmekte, her türlü yetkinlik icmâlî olarak burada bulunmaktadır. Sonra fasıllar üzere a'yânlar gelirler. Dihlevî bunun için *inbicâs-ı evvel* kavramını kullanır. İkinci fasılda bir nûr akseder ve Allah'ın zâtı dışındaki her şey; isimler ve diğerleri tekrar Allah'a dönerler, O'nun vechi dışında geride hiç bir şey kalmaz. O'nun dışındaki her şey O'nun zâtında yok olur. Böylece Allah kendi nefsinin *hudûrî* ve *icmâlî* şekilde birleşmiş olur. Şah Veliyyullah bu bahsedilen durumu bazılarının tevhid, bazılarının *tecellî-yi zâtî* olarak adlandırdığını da belirtir.⁴⁵

Allah'ın âlemlerle olan münasebetinin izahında Dihlevî, Rahmân ismine ayrı bir ehemmiyet vermektedir. Ona göre Rahmân, bütün hakikatlerin, hiçlikten varlığa gelmelerini sağlayan isimdir. Bütün hakikatler ya Rahmân'ın kendisi, ya onun bir hali ya da nispetidir. Rahmân'dan önce bir kesret söz konusu değildir. Rahmân varlığı bahşetme konusunda kat'î sûretle cimri değildir. Zira kendisinden kesintisiz olarak küllî tecellî taşmaktadır. Âlem, onun bu sonsuz feyezânının yalnızca bir parçasından ibarettir.⁴⁶ Rahmân her hakikati ihtiva eder ve ilâhî inâyet oradan istidadlarına göre varlıklara iner.⁴⁷ Çünkü, ister cevherî ister arazî olsun, yaratılmış olan bütün formları bahşeden Rahmân'dır.⁴⁸ Şah Veliyyullah'a göre anlık hâdiseler, zorunlu olarak yaratılmadan önce ve sonra olmak üzere iki durumdadırlar. Aynı şekilde süreli ya da ebedî olayların da zorunlu olarak hepsi, Zât'tan feyezân

⁴⁴ **et-Tefhîmât**, II, 41.

⁴⁵ **et-Tefhîmât**, II, 31-32.

⁴⁶ **el-Budûr**, s. 4.

⁴⁷ **el-Budûr**, s. 16.

⁴⁸ **el-Budûr**, s. 6.

eden Rahmân isminin sırrına girinceye kadar iki haldedirler. Yaratılmamış olanlar imkânsızdır ve bunun için varlık sahnesine çıkamazlar. Mümkün olanlar ise muhakkak sûrette varlık sahnesine çıkarlar. Rahmân'ın hikmeti, bu imkâniyetlerin, öncelikle var olan şeyin idrak ve zihin kuvvelerinde sırf, mutlak ve belirlenmiş hakikatler olarak vukua gelmesini gerektirir, ardından onların dış âlemde var olma ve fiiliyata geçme zamanı yaklaştığında bu da Rahmân tarafından sağlanır. Böylelikle mahlûkât Rahmân'dan çıkar ve tekrar O'na döner.⁴⁹

2.2.2. Allah'ın Âlemde Tasarrufu

Şah Veliyyullah, Allah'ın âlemle münâsebetinin gerçekleşmesi için çok sayıda yol bulunsa da bunları dört başlıkta toplamanın mümkün olduğunu belirtir: *İbdâ, halk, tedbir ve tedellî*.⁵⁰ *İbdâ* yoktan yaratma, bir şeyi mutlak yokluk sahasından varlık sahasına getirmek anlamındadır.⁵¹ *Halk*, Hz. Âdem'in topraktan yaratılması gibi, bir şeyi başka bir şeyden yaratmaktır. *Tedbîr*, "varlık âleminde (âlem-i mevâlid) meydana gelen hâdiselerin Yüce Allah'ın hikmetinin gerektirdiği nizâma uygun, cömertliğinin gereği olan Küllî Maslahata ulaştırıcı tarzda yürütmesi";⁵² *tedellî* ise "insan ruhunun bedeni idâre ettiği gibi Allah'ın da âlemin Müdebbiri olarak tezahür etmesi" anlamındadır. *Halk, ibdâyı; tedellî de tedbiri* tamamlamaktadır.⁵³ Şah Veliyyullah bu durumu şöyle anlatır:

"Evvelin fiilleri bellidir ve ilişkileri sabittir. Bunun hakkında genel kural ise şudur: Şâyet bu fiiller ve ilişkiler *ibdâyı* isnad edilirse, ilk tecellî onların hepsine yeter. Çünkü Evvele yakın addedilmesi itibarıyla, onun tecellîsi bütün âlemin bizzat tecellîsidir. Eğer *halk'a* isnad edilirse 'Bütün avlar yaban eşeğinin karnındadır'⁵⁴ darb-ı meselinde de denildiği gibi *Şahs-ı Ekber'in*⁵⁵ tecellîsi istisnâsız her şeyi içerir. Fakat *tedbir ve tedellîye* isnad edilirse, o takdirde şu şartla olur: Ya onlar (fiiller ve ilişkiler) Allah tarafından halk edilmişlerdir ya da O onlara doğru tezâhür etmiştir. Bu durum

⁴⁹ **el-Budûr**, s. 18-19.

⁵⁰ İlk üçünü *Huccetullahi'l-Bâliğa* ve *Lemehât*'ta müşterek olarak zikrederken *tedellî* kavramını yalnızca *Lemehât*'ta zikretmektedir. Bkz. **Huccet**, I, 37-39 (47-51); **Lemehât**, s. 38.

⁵¹ Dihlevî'ye göre *ibdâyı* ilk konu olan şeyler sırasıyla kalem, levh, arş ve Hûd sûresi 7. âyetinde işaret edildiği üzere sudur. Diğer varlıkları ise Allah sudan halk etmiştir. **et-Tefhîmât**, I, 75.

⁵² **Huccet**, I, 37-39 (47-50); **Lemehât**, s. 38-39.

⁵³ **Lemehât**, s. 39.

⁵⁴ Bu diğer avların yaban eşeğine göre ikincil öneme sahip olduğunu ifade eder.

⁵⁵ Şahs-ı Ekber ile Dihlevî kâinâtı kasteder.

gemide bulunan ve geminin hareketiyle birlikte mecbûren hareket eden gemicinin veya yazdığı takdirde mecburen elini kımıldatan hattatın durumuna benzer.”⁵⁶

Şah Veliyyullah’ın düşünce sistemine göre *tedbir*, âlemde olup bitenlerin küllî maslahata uygun olarak cereyan etmesini sağlayan ve Allah ile kesret âleminde yer alan türler ve fertler arasında cereyan eden bir kanundur. *Tedbirin* gereği, kuvvetlerin uygun biçimde karışmasıdır. Ortada *tedbîr* olmasaydı, bu karışma, ilahî hikmete göre reddedilmesi gereken kötülüğe götürürdü. Halbuki *tedbir* sayesinde bu, hayır nizamına hizmet etmektedir.⁵⁷ Âlemde işleyen bu tür bir hayır nizamının olduğunu görmesi Dihlevî’nin Allah’ın kudret ve rahmetini bir görmesiyle bağlantılı olarak değerlendirilebilir. Çünkü ona göre Allah her makdûru rahmetiyle var etmiştir.⁵⁸ Buradan hareketle Dihlevî’nin, Allah’ın her şeyi belli bir düzen içerisinde yaratmış olmasını, O’nun rahmetinin ve kudretinin bir gereği olarak düşündüğünü söylemek mümkündür.

Allah’ın âlemdeki tedbiri *kabz*, *bast*, *ilham* ve *ihâle* gibi yollarla gerçekleşir. Bütün bu tasarrufları da yine Allah’ın kullarına olan rahmeti, lütûf ve keremi ile derinden alâkalıdır. *Kabz*; bir şeyin sebebinin olmasına rağmen gerçekleşmesini engellemek veya sebepten, ondan beklenenden daha az bir etkinin doğmasını sağlamak şeklinde gerçekleşir. Meselâ bir kötülüğün sebepleri tam olarak bulunsa bile Allah Teâlâ’nın rahmeti, lütuf ve keremi, o kötülüğün sevdiği bir kuluna yapılmasını engelleyebilir ki bu *kabza* örnek olarak verilebilir. *Bast* ise, normal şartlarda belli bir tesiri olabilecek bir fiilin bu tesirinin Allah tarafından arttırılmasıdır. Dihlevî buna örnek olarak Hz. Eyyûb’a ayağını yere vurma emri verildiğinde oradan bir pınarın fışkırmasını hatırlatır. Zira ayağın yere vurulmasının normal şartlar altında böyle bir sonucu doğurması beklenmez.⁵⁹ Olağanüstü hallerle ilgili bir baş-

⁵⁶ **Lemehât**, s. 3-4.

⁵⁷ **Lemehât**, s. 39.

⁵⁸ **el-Hayru’l-Kesîr**, s. 217.

⁵⁹ Sata’ât’ta bu konuyu şöyle özetlemektedir: Allah hem *Kâbız* hem de *Bâsıt*’tır. O bazı sebepleri kabzeder. Böylece son derecede önemsiz ve vasat etkiler meydana gelir. Bazı sebepleri de bast eder ve böylece ziyâdesiyle muhteşem ve fevkalâde bir etki zuhûr eder." **Sata’ât**, 8-9.

ka şekil de *ihaledir*. Bu durumda, tıpkı Hz. İbrahim için ateşin lâtif bir havaya çevrilmesi gibi madde veya enerji başka bir madde ya da hale bürünür.⁶⁰

*Tedellî*nin rüyada, yakaza halinde ya da âhirette yansımaları ortaya çıkabilir. Şah Veliyyullah, *tedellî*yi esasen iki kısımda kabul etmektedir. İlki âlemin tedbiri anlamındadır. İkincisi, aynı zamanda bunun bir uzantısı olarak, Allah ile insanlar arasında vuku bulur. İnsanların bilgi edinebilmesi, ilâhî rehberliğe, hidâyete mazhar olması, nefisleri kemale erdirecek yolları öğrenmeleri bu *tedellî* neticesinde gerçekleşmektedir. Bunun bir gereği olarak insanlara şer'î hükümler farz kılınmış ve onların o gün itibarıyla ancak bu ilahî *tedellî* ile tam hale gelen küllî maslahat sâyesinde kemale ermeleri sağlanmıştır. Burada *tedellî*nin fâili Allah'tır ve tüm insanlar da bu *tedellî*yi kabul etmiştir.⁶¹

Allah, âlemde türler ve cinsler yaratmış, her birine de belli özellikler vermiştir. Şah Veliyyullah'ın düşüncesinde Allah'ın âlem ve insanla ilgili tasarrufunda, O'nun tabiat içerisine yerleştirdiği kuvvetlerin⁶² vasıta olması önemlidir.⁶³ Âlemde bulunan bu kuvvetler şunlardır:

a- Cisimlerin karakterleri, istidadları ile Allah'ın türlere ait olarak koyduğu hususiyetler, herhangi bir varlıkta saklı bulunan istidadların ortaya çıkması. Meselâ ateşe yakma özelliği yerleştirilmiştir ve bu yüzden ateş değdiğini yakar. Bu özellikleri Şah Veliyyullah, tabiî kuvvetler olarak adlandırır. Bir başka sebep ise Allah'ın temessül eden isminin özelliğidir. Meselâ Hayy ismi, mazharının (tezahür

⁶⁰ **Huccet**, I, 39-40 (49-50); aynı konuda bkz. **Lemehât**, s. 53-57; **Te'vîlu'l-Ahâdis**, s. 5.

⁶¹ **Lemehât**, s. 39- 40.

⁶² Meselâ Dihlevî, yıldızların bazı atmosferik olayları tetiklemek sûretiyle insanlara etkisi olabileceğini kabul eder. Buna göre güneş ve dünyanın hareketlerine göre mevsimlerin, gece ve gündüzün meydana gelmesi, ay hareketlerine göre med-cezir oluşması gibi hallerin etkileri zorunlu olarak kabul edilmelidir. Fakat kıtlık-bolluk ya da fakirlik-zenginlik gibi hallerin yıldızların ya da gezegenlerin durumlarına bağlanmasının şer'î bakımdan sahih kabul edilmesi mümkün değildir. **Huccet**, I, 55-56 (65).

⁶³ **Huccet**, I, 38 (48).

ettiği şeyin), o türe has şekilde hayat özelliğine bürünmesini sağlar. Veli isminin zuhûru, mazharının mukaddes bir sevgiyle sevilmiş olmasını gerektirir.⁶⁴

b- *Âlem-i misâl'e* ait haller ve eşyanın *âlem-i mevâlid*, yani gözle görülür âlemde meydana gelmeden önce buradaki mevcûdiyeti;

c- *Mele-i a'lâ* sâkinlerinin, yeryüzünde kendisini düzelten veya insanların ıslahı için çalışan kimseler için hayır dua etmeleri; aksine hareket edenlere de lânet etmeleri;

d- Allah'ın insanların uymaları için göndermiş olduğu şeriatlara uymak, insanın Allah'ın göndermiş olduğu nizamı uymasına ve böylece Allah'ın rızasını kazanmasına, bunlara aykırı davranmak da O'nun gazabına ve azabına müstehak olmayı gerektirir.

e- *Sünnetullah'ta* bulunan ayrılmazlık (lüzûm) ilişkisi: Allah'ın yarattığı bir şey yanında başka bir şeyin de var olmasını gerektirebilir. Allah bu şekilde varlıklar arasında bir ayrılmazlık veya birbirine bağıllık münasebeti, yani lüzûm ilişkisi koymuştur ve O, bu nizâmın bozulmasını istemez.⁶⁵

Yukarıda sayılan çeşitli kuvvetlerden meydana gelen bir sebep varsa, *Sünnetullah* dairesinde, ona göre bir sonuç meydana gelir. Birbiriyle çatışan sebepler varsa ve bunlar eşit derecede bir etkiye sahipse, yani bu sebeplerin sonucu bir arada meydana gelemeyecek ise, neticede ilâhî hikmet hayır nizâmına daha uygun olan sonucun gerçekleşmesini sağlar. Çünkü âlemin işleyişinde mutlak mânâda gözetilen şey hayır nizâmıdır. Böylece Allah sürekli olarak âleme bu doğrultuda

⁶⁴ **el-Hayru'l-Kesîr**, s. 49.

⁶⁵ **Huccet**, I, 54 (63-64). Bu hususu *Lemehât*'ta şöyle açıklamaktadır: "Âlemde gözetilen temel sebep *küllî maslahattır*. Eşyanın oluşu, sebeplerinin gereklerine bağlı zorunluluk yoluyla cereyan eder. Bize göre, zorunlu niyete veya sebeplerin gereklerine göre bir oluş olursa herhangi bir çatışma meydana gelmez. Bu tıpkı bir bitkinin bünyesinde vücuda faydalı gıdaya veya belli şekilde yapraklara, çiçeklere, dallara ve meyvelere dönüşme yahut belli ölçüler dâhilinde büyüyüp gelişme sonra da solup kuruma kuvvelerinin bulunması gibidir. Hepsinin tesiri, fayda vermek yararlı olmaktır. Benzer şekilde *şahs-ı kebird* de beden azalarının belli türde ve şekilde olmalarını gerektiren *küllî tabiat* bulunmaktadır. Ardından o şey bundan hiçbir şekilde ayrılmaz." **Lemehât**, s. 41.

müdahalede bulunmaktadır. "O her gün bir şe'n (tasarruf, iş)dedir"⁶⁶ âyetinde geçen şe'n ve "Mîzân O'nun elindedir; indirir, kaldırır"⁶⁷ hadisinde geçen mîzan ile bu anlamı Şah Veliyyullah bu mânada yorumlamaktadır. İlâhî hayır nizâmına göre sonucun meydana gelmesinde bazen güçlü olan sebep bazen ise neticesi hayırlı olan sebep tercih edilebilir.⁶⁸ Takdir edilen şey için zayıf bir sebep varsa, *Sünnetullah* bu sebebin etkisinin arttırılması ve o güçlü bir sebepmiş gibi etki etmesi doğrultusunda tecellî eder.⁶⁹ Zira Şah Veliyyullah'a göre "Olan bir şey varsa o mutlaka olmaya en lââyık olduğu için olmuştur."⁷⁰ Böylece o, bu konuda "لَيْسَ فِي" "الإِمْكَانِ أَحْسَنُ مِنْهُ وَلَا أَتْمُّ وَلَا أَكْمَلُ" : Var olandan daha iyisi tam ve mükemmeli imkân dâhilinde değildir" cümlesiyle özetlenen görüşü⁷¹ benimsediğini açık bir şekilde ifade etmiş olmaktadır.

2.2.3. Âlem-i Misâl

Allah-âlem-insan münasebetini nasıl izah ettiğini anlamak bakımından, Dihlevî'nin âlem anlayışı ile sıkça kullanmış olduğu *âlem-i misâl* kavramı üzerinde durmamız gerekmektedir.

Şah Veliyyullah, beş duyu organıyla algılayamadığımız mücerred âlem ve hislerimizden algılayabileceği şehâdet âlemi gibi farklı âlemlerin bulunduğunu belirtir⁷² ve bunu şöyle ifade eder:

“Bil ki hikmet ehli kesin olarak şunu ifade ederler ki dış dünyada yalnız gözün idrak ettiği ışık, renk ve şekillerden oluşan, yalnız kulağın algıladığı seslerden oluşan, aynı şekilde yalnızca tatma, koklama ve dokunma duyularının idrak ettiği bir âlem bulunduğu gibi yalnızca *hiss-i müsterek*in veya

⁶⁶ Rahmân, 55/29.

⁶⁷ Buhârî, *es-Sahîh*, Tefsir, 11/2 (V, 213).

⁶⁸ *Huccet*, I, 55(65).

⁶⁹ *Huccet*, II, 419 (357).

⁷⁰ *Huccet*, I, 55(65); *Huccet*, I, 244 (196-197).

⁷¹ Gazâlî, *İhyâ*, V, 135. Bu görüşün diğer kaynakları ve değerlendirmesi için bkz. Şaban Ali Düzgün, *Sosyal Teoloji*, Ankara 1999, s. 98-103.

⁷² *Sata'ât*, s. 1.

yalnızca vehmin veya yalnızca idrakin ulaşabildiği âlemler vardır... Abdestin ve guslün nuru, hades ve cenâbetin karanlığı da bu âlemedir."⁷³

İşte *âlem-i misâl*, âdetâ bizim görüp müşahade ettiğimiz şu âlem ile ilâhî ya da rûhânî âlem arasında bir ara bölge gibidir. Maddî âlemde gördüğümüz eşyanın manaları, yeryüzünde tahakkuk etmeden önce bu misâl âleminde tecessüm eder ve daha sonra oradaki mânâyâ göre şehâdet âleminde meydana gelir. Madde âleminde vuku bulacak herhangi bir şeyin meydana gelişi, misâl âlemindeki şekline uygun olmak durumundadır.⁷⁴ Mutlak ya da mukayyed olan misâller hâricîte cismânî hale geldikleri takdirde gerçekleşmiş olurlar.⁷⁵ Benzer şekilde maddî varlıkların mücerred anlamı da bu âleme gider ve orada saklanır. Şah Veliyyullah bunu şu cümlelerle ifade eder:

"*Âlem-i Misâl*, mücerred âlem ile müşahade ettiğimiz fizik âlem arasındadır. İşlevi, mücerred olanın hükmünü maddî hükme; maddî olanınkini de mücerred olana çevirmektir. Bu güç olmasaydı, eserler formlarla tabii şekilde bir araya gelmez, meselâ beyinde bulunan Zeyd'in formu 'Zeyd'in Formu' olarak adlandırılmaz ve maddî formun, sırf tecerrüd olduğu için, doğrudan *Rahmân* isminden sudûr ettiği söylenemezdi."⁷⁶

Ona göre, vahdetin kesrete inmesi, *Sünnetullah* gereği sadece misâl âlemine ait irtibatlarla olabilir, vâkıalar da bu irtibatlara göre temessül eder.⁷⁷ Ona göre, cisimler âlemindeki her varlığın, aynı zamanda misâl âleminde mevcûdiyeti vardır. Ancak misâl âlemindeki her varlığın hâricî dünyada mevcudiyeti yoktur.⁷⁸ Bu de-

⁷³ **el-Hayru'l-Kesir**, s. 47-48.

⁷⁴ **Huccet**, I, 41(51); I, 246 (198).

⁷⁵ **el-Hayru'l-Kesir**, s. 46.

⁷⁶ **el-Budûr**, s. 19.

⁷⁷ **Huccet**, I, 371 (292). "... cevher ve araz hakkında söz konusu olan her şeyin de aynı şekilde bir imam ve vasîsi vardır. Meselâ "nokta imamdır, daire ve küre ise noktanın vasîsidir ve bu ikisi imama en yakın şekillerdir" diyen Dihlevî ardından babasından konuyla ilgili bir rivâyette bulunur: "Babam-Kuddise sirruh- bana şöyle demişti: 'Büyük bir olay gördüm ve o olayda hayat, ilim, irâde ve diğer ilâhî sıfatlar bana temessül etmişti veya Hayy, Âlim, Mürîd ve diğer isimler. Bunlar ışık saçan daireler sûretinde idi.' Sonra benim dikkatimi çekerek basît/latif şeyler eğer çeşitli şekillere girecekse bunun noktaya en yakın şekiller ile olacağını ve noktaya en yakın şekillerin de sath üzerinde daire, hacim bakımından da küre olduğunu ifade etti." Şah Veliyyullah'a göre ezeli dilinin mütercimleri mümkün olduğu sürece bu irtibatlarla riâyet eder. bkz. **Huccet**, I, 371 (292). Ne var ki Dihlevî'nin bu tür yorumlarının oldukça zorlama, aşırı hatta Hurûfiliğe kaçır gözüktüğünü de belirtmemiz gerekir. Hurûflik ve onların bu konudaki benzer görüşleri için bkz. Hüsamettin Aksu, "Hurûflik", **DİA**, XVIII, 408-412.

⁷⁸ **et-Tefhîmât**, I, 73-74.

diğinden hareketle Dihlevî'ye göre misâl âleminin, hâricî dünyaya göre daha fazla sayıda varlıktan oluştuğunu söylemek mümkündür.

"Sühbânallah bu gece ne hazineler ne fitneler indirildi. Namaz kılmaları için odalardakileri kim uyandırır"⁷⁹ hadisini Dihlevî, "Bence bu hadis, olayların duyularla algılanacak şekilde meydana gelmeden önce, mânâ halinde temessül ettiğine ve yeryüzüne indiğine delildir" diyerek bu âlemin varlığını ispatlama sadesinde zikretmektedir.⁸⁰

Dihlevî'ye göre, a'yân-ı sâbitenin⁸¹ Rahmân isminden varlık sahasına çık-malarında, âhirette ceza ve mükâfatların belirlenmesinde hep bu misâl âleminin etkisi vardır:

"Sonra misal âleminde bazı sûretler vardır ki, hükümler onların üzerine bi-na edilir. Cibril'in (as) başkalarının değil Dihyetu'l-Kelbî sûretinde görülmesinin, Hz. Musâ'ya ateşin gözükmemesinin sebepleri vardır. Bu sözü edilen münâsebetleri bilen kimse –aynen rüyâ tevilini bilen kimsenin, görünen sûretlerin hangi mânâyâ geldiğini bildiği gibi- işlenen amelin karşılığının ne olacağını bilir."⁸²

Şah Veliyyullah'a göre, misâl âlemiyle ilgili hadisleri ya da âyetleri anlar-ken üç tavrı söz konusu olmaktadır:

1- Bu gibi hadislerin mânâlarını zâhirine hamletmek ve misal âleminin mevcudiyetine inanmak.

2- Anlatılanların haddi zâtında var olmayıp psikolojik halin gereği olarak var gibi görüldüğünün kabul edilmesi. Abdullah b. Mes'ud'un "*Şimdi sen, göğün insanları büriyecek açık bir duman (duhân) çıkaracağı günü gözetle. Zira bu e-*

⁷⁹ Buharî, **es-Sahîh**, Teheccüd, 5 (II, 43).

⁸⁰ **Huccet**, II,45 (40-41).

⁸¹ *A'yân-ı sâbite* bir var oluş safhasıdır. Bu safhadaki varlık, hâricî dünyadakinden farklılık arzeder. Bu farkı Dihlevî, güneş ışığı, ay ışığı ve ay ışığının aksini örnek vererek açıklamaya çalışır. Güneş ışığı ile ay ışığı veya ay ışığının yeryüzüne yansıması ile aynaya yansıması bir olmamaktadır. Yine her ikisine de beyaz denilmekle birlikte kar beyazı ile fildişi beyazı da bir değildir. **Lemhât**, s. 4-5; 21. Ayrıca konu hakkında bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, "*A'yân-ı sâbite*", **DİA**, IV, 198-199.

⁸² **Huccet**, I, 420 (331-332).

lemli bir azaptır"⁸³ âyetinde geçen *duhâm*, insanların açlıklarından dolayı göğü dumanlı görmeleri şeklinde tefsir etmesini buna örnek olarak verir.

3- Anlatılanların temsilî olarak başka mânâlara delâlet ettiğini kabul etmek ki bu görüşü benimseyenlerin ehl-i haktan olmadıkları fikrindedir.⁸⁴

Dihlevî, bu tür hadislerin yorumu hakkında yukarıda aktarılan fikirlerinin Gazâlî'nin kabir azabı konusunda söyledikleriyle uyumlu olduğunu belirtir ve onun görüşlerini aktarmak sûretiyle kendi fikirlerini desteklemeye çalışır.⁸⁵ Nitekim onun söyledikleri ve *teşbihî varlık* gibi birtakım isimlendirmeleri kullanması⁸⁶ Gazâlî'nin varlık tasnifini, özellikle burada yer alan şibhî varlık anlayışını⁸⁷ ve Eflatun'un ideler âlemiyle ilgili görüşlerini çağrıştırmaktadır.

2.3. Allah-İnsan Münasebeti

Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında daha önce Dihlevî'nin görüşlerinin ne olduğu hakkında bilgi sunulmuştu. Burada da kısaca insanın yapısı, onun âlemdeki yeri, diğer varlıklara göre durumuna dair bilgi sunulduktan sonra Allah-insan ilişkisi hakkında Şah Veliyyullah'ın görüşlerini aktarmaya çalışacağız.

Şah Veliyyullah, varlıkların madde ve formdan müteşekkil olduğu yolundaki düşünceye katılmaktadır. Ona göre, formların en küllîsi, bedenî formdur; o bütün bedenî formlarda müştereken görülen tesirlerin aslıdır. Elementlere, gök cisimlerine, bitkilere, hayvanlara ve insana has etkiler ile bunların kaynaklandığı formlar vardır. Şah Veliyyullah aşağıdan yukarı doğru elementlerden başlayarak

⁸³ Duhân, 44/10-11.

⁸⁴ **Huccet**, I, 44 (54).

⁸⁵ **Huccet**, I, 44-46 (54-56).

⁸⁶ Meselâ bu konuda şöyle demektedir: "Sadakaların insanların keri olması, günahları temizlemiş, belaları uzaklaştırmış olmasından ve bu konuda kula fidye sayılmasındandır. Bu *mele-i a'lâ* sâkinlerinin zihinlerinde sanki öyleymiş gibi temessül eder. Aynen zihnî, lafzî ve yazıya ait sûretlerin, karşılık tutulan hâricî şeye ait varlıklar olarak temessül etmesi gibi. Bu bizce *teşbihî varlık* olarak isimlendirilir." **Huccet**, II, 139 (117).

⁸⁷ Bkz. Gazâlî, **Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka**, nşr. Semih Duğaym, Beyrut 1993, s. 57-63. Ayrıca bu varlık tasnifinin Gazâlî'nin te'vil probleminde yaklaşımı açısından ele alınması hakkında bkz. Sabri Yılmaz, **Kadı Abdulcebbar ve Gazali'de Te'vil Problemi**, İzmir 2004 (basılmamış doktora tezi), ss. 73-78.

insana kadar uzanan silsile-i merâtibe dayalı bir tasnifi benimser. İnsan türünün içindeki fertlerin de her birinin kendine has "*onu o yapan*" yani Zeyd'i Zeyd, Amr'ı Amr yapan formları vardır. Buna Şah Veliyyullah *nefs* der. Bu tıpkı insanı insan yapan insânî sûret/form; hayvanı hayvan yapan hayvânî sûret/form gibidir.⁸⁸ Bütün insan fertlerinde müşterek olan forma ise Dihlevî "*imâmu'l-insan*" demektedir. Bu form şu veya bu şahıs değildir, potansiyel (bilkuvve) olarak böyle olma imkânı vardır. Bu potansiyel ve genel form, "Amr" veya "Zeyd" olduğunda onun bilkuvve olarak sahip olduğu güç, bilfiil tezahür etmiş olmaktadır.⁸⁹ İnsânî form, Rahman'dan feyezân etmiştir.⁹⁰ Allah Teâlâ Hz. Âdem'i yarattığında ona cömertlik denizinden taşmıştır. Bu feyezân sâyesinde, Hz. Âdem meleklerin bilmediği marifet ve ilimleri bilmiş; bu mükemmelliğine hürmeten melekler tarafından secde edilen Rahmân'ın sûretinde; O'nun kendisine izâfe ettiği ruhundan kendisine üflenmiş ve böylece Allah'ın eliyle yaratılmış bir varlık olmuştur.⁹¹ Bu yüzden insan "*Biz hakikaten insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık...*"⁹² âyetinde de ifade edildiği üzere bir çok mahluktan üstündür.⁹³

İnsan ile Allah arasında bir münasebetten bahsedebilmemiz için öncelikle insanın, Allah'ın varlığı ile birlikte O'nun kendisini böyle mükemmel ve üstün bir şekilde yarattığını kabul etmesi gereklidir. Şah Veliyyullah'a göre insanın, kendisini yaratan Allah'ı tanımaması, fitratına aykırıdır. Çünkü "*Her doğan fitrat üzere doğar*"⁹⁴ hadisinde ve "*Kıyamet gününde 'biz bundan habersizdik' demeyesiniz diye Rabbin Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini aldı ve onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da) "Evet (Rabbimiz olduğuna) şahit olduk' dediler*"⁹⁵ meâlindeki âyette işaret edildiği üzere, insanın içinde Allah'a saygı duyma hissi, fitrî olarak bulunmaktadır. Fıtrata

⁸⁸ **el-Budûr**, s. 7-8.

⁸⁹ **el-Budûr**, s. 18.

⁹⁰ **el-Budûr**, s. 16.

⁹¹ **et-Tefhîmât**, II, 41.

⁹² İsrâ, 17/70.

⁹³ **Huccet**, II, 278 (240-241).

⁹⁴ Buhârî, **es-Sahîh**, Cenâiz, 93 (II, 104); Ebû Dâvûd, **es-Sünen**, Sünnet, 17 (V, 86), Tirmizî, **es-Sünen**, Kader, 5 (IV, 447).

⁹⁵ A'râf, 7/172.

aykırı davranarak Allah'ı tanımamanın genel adı ise Dehrîlik'tir.⁹⁶ Dihlevî dehrîliğin şu şekillerde ortaya çıkabildiğini belirtir:

1- Varlıkların bir Yaratıcı'ya dayandığı fikrini inkâr etmek,

2- Bir Yaratıcı olduğunu kabul etmekle birlikte onun âlemde bir tasarrufu olmadığını düşünmek ve birtakım tasarrufları olsa bile bunları kendi irade ve ihtiyarıyla değil zorunlu olarak yaptığını düşünmek,

3- Âhirette, kullarının dünyada yaptıklarının karşılığını vereceğine inanmamak,

4- Allah'ı mahlûkata benzetmek, yalnız O'na ait olan sıfatlarda kullarını O'na ortak görmek,

5- Allah'ın peygamberler göndermek sûretiyle insanları şer'i emir ve yasaklarla yükümlü tuttuğunu inkâr etmek.⁹⁷

Dihlevî'ye göre iman, her insanî ruha, fitratı itibarıyla yerleştirilmiş bir emânettir. Ancak insanlar zamanla bu saf inanca birtakım şeyler bulaştırmışlardır. Allah Teâlâ, sonradan bulaşan bu fazlalıkları temizlemek ve insanları asıllarına döndürmek için Kur'ân'ı indirmiştir.⁹⁸ Fıtratın önüne gerilen birtakım perdeler insanın Rabbi ile sağlıklı bir bağı olmasını engeller. Şah Veliyyullah bunları *yapı perdesi*, *merâsim perdesi* ve *yanlış bilgi perdesi* olmak üzere üç kısımda mütalaa eder.⁹⁹ Dihlevî'ye göre *yapı perdesi*, insanın fitratına uymasını şu şekilde engellemektedir: İnsanın, yaratılışından kaynaklanan yeme, içme vb. fizikî bazı ihtiyaçları ve üzüntü duyma, öfkelenme, sevinme vs. gibi psikolojik bazı halleri vardır. İnsan sürekli olarak bunlarla meşgul olursa, bu yapıyı aşip kemâle erebilmek için imkan ve vakit bulamaz. Bu durumdaki bir kişinin nefsi aklına hâkim olduğundan bu per-

⁹⁶ **Huccet**, I, 300 (234); **Huccet**, I, 249 (200-201).

⁹⁷ **Huccet**, I, 300 (234).

⁹⁸ **et-Tefhîmât**, II, 147.

⁹⁹ **Huccet**, I, 203-205 (169-171); **el-Budûr**, s. 137, 239.

deye *nefs* de denilebilir. Akli kendisine hâkim olan insan ise bu ihtiyaçlarına takılıp kalmaz; kendisi için mümkün olan kemâl haline erişebilmenin yollarını arar. İçinde yaşadığı toplumun merâsim, örf, âdet ve geleneklerinin kişide adetâ fitrî bir özellik gibi yer etmesi merasim perdesidir ki Dihlevî bu perdeye *dünya* demektedir. Çünkü kişi bunlara kapılıp manevî bakımdan kemâle erişme hedefinden uzaklaşabilir.¹⁰⁰ Üçüncü perde veya engel ise Allah hakkında yanlış bilgi sahibi olmaktır ki Dihlevî, bunun genelde *teşbih* ve *şirk* şeklinde olduğunu belirtir.¹⁰¹ Bu üçüncü üzerinde aşağıda daha geniş şekilde durulmaya çalışılacaktır.

Şah Veliyyullah, “*Kadın dört şey için nikâhlanır: Malı, soyu, güzelliği ve dini...*”¹⁰² hadisini fitratla ilgili bu perdelerle irtibat kurarak şöyle izah eder:

“Evlenirken mal ve makamı, gözleri töre perdesince bürünmüş kimseler arar. Gençlik, güzellik gibi şeyleri ise tabiat perdesinin bürüdüğü kimseler arar. Dindarlık ise nefsi arınmış, fitratı bozulmamış kimselerin aradığı bir nitelikler.”¹⁰³

Bu üç perdeyi kaldırmak için de çeşitli yollar bulunmaktadır: *Tabîî yapı perdesi* iki şeyle kaldırılır. İlki aşırıya kaçmadan gerçekleştirilecek olan oruç tutmak ya da gece ibadeti gibi hayvânî yönü zayıflatan riyâzetlerdir. İkincisi bu tabii perdenin engellemesinden kurtulamayan ve Sünnet'e muhalefet eden kimseleri uyarmak; onlara bu engelden kurtulmaları için çareler göstermek, gerektiğinde ikaz etmek, gerektiğinde zecrî tedbirler uygulamaktır. *Merasim perdesi* ise Şah Veliyyullah'a göre her ihtiyaç esnasında Allah'ın adının anılması ve O'nun çizdiği sınırlara uyulmasıyla ve de taatlerin yaygın merasim haline getirilmesiyle aşılır.¹⁰⁴

Teşbih ve şirk şeklinde görülen *Allah hakkında yanlış bilgi sahibi olma perdesini* ise Dihlevî şöyle izah etmektedir: İnsan akla veya duyularına yönelik delillere bakarak Allah'ın varlığının farkına varır. O'nun kendine ve diğer kulları-

¹⁰⁰ **Huccet**, I, 204-205 (169-171); **Huccet**, II, 384 (329).

¹⁰¹ **Huccet**, I, 205 (170-171).

¹⁰² Buhârî, **es-Sahîh**, Nikah, 15 (VI, 123); Ebû Dâvud, **es-Sünen**, Nikah, 2 (II, 539); İbn Mâce, **es-Sünen**, Nikah, 6 (I, 597).

¹⁰³ **Huccet**, II, 383 (328).

¹⁰⁴ **Huccet**, I, 207-208 (171-172).

na vermiş oldukları nimetlere bakar ve kalbinde O'na karşı bir sevgi duyar, O'na yakınlaşmak ister, ihtiyaçlarını O'na arzeder. Fakat bazı insanlar Allah'a yönelirken genelde teşbih ya da şirk gibi iki önemli hataya düşülmektedir. Teşbih, Allah'ta yaratıklara ait sıfatların bulunduğuna inanmak; *kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid* yani görülmeyeni, gâib olanı, görülene (şâhid) benzetmek; şirk ise yaratıklara Allah'ın sıfatlarını isnad etmek anlamındadır.¹⁰⁵ Şirkin aslı ise bazı insanlardan sâdır olan olağanüstü hallerin, onların insan türüne mahsus olmayan bir sıfata sahip olmasından kaynaklandığına, bunun neticesinde onlarda –aslında sadece Allah'a mahsus olan ve diğer varlıklarda bulunmayan- ulûhiyet vasfının bulunduğuna inanılmasıdır. Şah Veliyyullah müşriğin niye şirk koştuğunu şu sözleriyle anlatır:

"Şirke inanan kişiye göre bu şöyle olur: Tanrı, kendi ulûhiyet libâsından bir başkasına giydirir veya başkası O'nun zâtı içerisinde kendi varlığını yok eder ve O'nun zâtı ile kâim olur, ya da başka yollarla ilahlık vasfını kazanır. Bu tür hurâfelerle şirk koştuğu şeye kudsîyet atfeder."¹⁰⁶

Şah Veliyyullah şirkin; Allah'tan başkasına secde etmek, ihtiyaçları Allah'tan başkasına arz etmek, şirk koşulan şeyleri Allah'ın oğulları ya da kızları olarak isimlendirmek, din adamlarını ilah edinmek, putlara ya da yıldızlara kurban kesmek, Allah'tan başkası adına yemin etmek veya kurban kesmek ya da haccetmek, çocukları Allah'ın dışında bir varlığın kulu olarak adlandırmak gibi birtakım sûret ya da kalıpları bulunduğunu belirtir.¹⁰⁷

Dihlevî, şirk koşan insanları iki farklı grupta mütalaa eder. Birinci gruptakiler, her ne kadar *nazar-ı burhânî* ile Allah'ın Vâcibu'l-Vücut olduğu neticesine ulaşırsalar bile, davranışlarıyla Allah'tan başkasına ibadet etmeleri sebebiyle fiilen Allah'tan gâfil duruma düşmüş olan kişilerdir. Diğer gruptakiler ise Allah'ın celâl ve azametini, O'nun kâinatı idare ettiğini kabul etmekle birlikte, "*Allah'ın sevgilisi*" veya "*Allah'ın oğlu*" diye adlandırdıkları bazı kullarında, gerçek tevhid inancına göre, yalnızca Allah'a ait olan, ulûhiyet vasfından bulunduğunu iddia etmişlerdir. Kendileri de –yalnızca Allah'a ibadet etmeleri gerekirken- bu kullara tapar

¹⁰⁵ Huccet, I, 204-205 (170-171).

¹⁰⁶ Huccet, I, 227 (184).

¹⁰⁷ Huccet, I, 228-233 (187-189)

hale gelmişlerdir. Müşrik, Yahudi ve Hıristiyanların çoğunluğu ile Müslüman gözüken bazı münafıklar bu kategoridedir.¹⁰⁸

Dihlevî'ye göre teşbihe ve şirke düşmenin altında bazı sebepler yatmaktadır. Bunlardan birisi Allah'ın varlığının aşkınlığı, yüce ve erişilmez oluşudur. İnsan dışarıdan bir etki altında kalmadan kendi halinde kalırsa, imkân silsilesinin, sonunda Vâcibu'l-Vücûd'un varlığına dayanacağını kabul eder. Bunu kabul eden her kişi de O'na ait olan sıfatlarla, insanların sahip oldukları sıfatların iki farklı ontolojik seviyeye ait olduklarını da anlar. Meselâ Allah'ın ilmi zâtîdir. Yani O, bilgiyi elde etmek için herhangi bir araca ihtiyaç duymaz, ilmi başka birinden değil bizzat kendisinden alır. İnsanların elde edebileceği ilim ise görmek, mukaddimeleleri düzene koymak, hads (sezgi), rüyâ ve ilham gibi vasıtalara dayanır. Allah cis-mânî bir keyfiyet olmaksızın yaratır. "O'nun işi bir şeyi yaratmak istediği zaman sadece "Ol!" demektir ve o şey hemen olur."¹⁰⁹ İnsanlar ise bir şey yapmak için organ ya da melekelerini kullanmak, fizikî ya da kimyevî bazı unsurları kullanmak gibi araçlara muhtaçtırlar. İnsanların sahip oldukları azamet, şeref vs. gibi değerler izâfîdir. Yani diğer insanlara veya başka varlıklara nispetle böyle adlandırılırlar. Halbuki Allah'ın azameti zâtındandır. Ne var ki Allah'a ait olan sıfatlarla insana ait olanlar için kullanılan lâfızlar birbirine yakındır ve bu ilahî-şer'î nassları yanlış anlamaya yol açabilmektedir.¹¹⁰

Fakat diğer taraftan O'nun insanlarca tanınması da gerekmektedir. Bu zorluğu aşmak için Allah, insanlara zihinlerinin alabileceği şekilde anlatılır. Meselâ "Allah vardır fakat varlığı bizimki gibi değildir; diridir fakat bizim diriliğimiz gibi değildir" gibi ifadeler kullanılmalıdır. Kısaca varlık âleminde müşâhede edilen her türlü kemâl sıfatıyla Allah'ın muttasıf olduğu söylenilmeli fakat teşbihin önüne geçmek için, O'nun bizim görüp bildiğimiz şeyler gibi olmadığını da hatırdan çıkarmamalıdır.¹¹¹

¹⁰⁸ Huccet, I, 225 (182-183); el-Hayru'l-Kesîr, s. 144.

¹⁰⁹ Yâsin, 36/82.

¹¹⁰ Huccet, I, 222-224 (180-181).

¹¹¹ Huccet, I, 208-209 (172-173).

Bir başka sebep ise duyuların dünya güzelliklerine dalmasıdır. İnsan kendisini duyularıyla algıladığı lezzetlere, dünya hayatının süslerine kaptırırsa idrak güçleri ve ilmî melekeleri görevini yapamaz hale gelir. Neticede kişinin kalbi hislerine, arzularına boyun eğer ve Allah'a olması gereken şekilde yönelemez. Bu durumu önlemek için ise kalbi meşgul edebilecek şeyler riyâzet ve itikaf gibi yollarla bertaraf edilmelidir.¹¹²

2.3.1. İman-Nifak, Tevhid-Şirk

Fıtrat üzerine bulaştırılan bu kirlerden arındırılınca, imanın nuru belirgin bir şekilde ortaya çıkmış olur. Dihlevî'ye göre, iman esasen iki mânâyâ gelmektedir. İlki iman eden kişinin canının ve malının güvende olması gibi üzerine dünyevî hükümlerin taalluk ettiği, "Allah'ın var ve bir olduğuna, Hz. Muhammed'in O'nun kulu ve elçisi olduğuna şehâdet etmek"tir. Küfür de bunu inkâr etmektir.¹¹³ Buna göre imanın mihveri veya özünde yatan –hatası onu tamamen kuşatmış olsa bile- kişinin Allah'a, Rasûlüne bağlandığını ve âhiret gününe inandığını ikrar etmesidir. Bu anlamdaki iman, İslâm diye de isimlendirilir, çünkü İslâm da kelime anlamı itibariyle inkıyâd demektir. Nitekim *"Bedevîler "inandık" dediler. De ki; Siz iman etmediniz, ama 'Müslüman olduk' deyin. Henüz iman kalplerinize yerleşmedi. Eğer Allah'a ve elçisine itaat ederseniz, Allah işlerinizden hiçbir şeyi eksiltmez. Çünkü Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir"*¹¹⁴ âyeti de bunu ifade etmektedir. İman, kurtuluşa erişmek, üstün derecelere erişmek ve Allah'a yakın olmak gibi âhirete bağlı ikinci bir anlamı daha hâizdir. Bunun zıddı nifak ve kalp hastalığıdır. Bu anlamdaki imanın mihverinde ise doğru itikad, kendisinden razı olunan amel ve de üstün melekeler bulunmaktadır. Şah Veliyyullah söz konusu imanın bütün hayırlara verilen bir isim olduğunu ve bu bakımdan artıp, eksildiğini belirtir.¹¹⁵

Şah Veliyyullah, Mürcie ve Ebû Hanife'nin Mürcie'den olup olmadığı hakkında kendisine sorulan bir soruya cevaben görüşlerini ifade ederken iman-

¹¹² Huccet, I, 208-209 (172-173).

¹¹³ el-Hayru'l-Kesîr, s. 142.

¹¹⁴ Hucurât, 49/14.

¹¹⁵ et-Tefhîmât, I, 40-41.

amel münasebeti konusundaki görüşlerini serdeder. Buna göre *ircâ* iki kısımdır. İlki, kalbten inandıktan ve dil ile bunu ikrar ettikten sonra masiyetlerin asıl itibarıyla bu imânâ zarar vermeyeceği görüşüdür ki bu görüş bağlılarını Ehl-i Sünnet çizgisinden uzaklaştırır. Diğeri ise amelin imanın şartından olmadığını kabul etmekle birlikte sevap ya da cezanın amele bağlı olduğunu bilmektir. Bu görüş sahipleri Ehl-i Sünnet'ten ayrılmamış olurlar. Çünkü sahabe ve tâbiîn sevap ve ikâbın amele taalluk ettiği konusunda icma etmiştir. Onlara muhalefet etmek ise sapıklık ve bidat olur. Bu konudaki âyet ve hadislerin bütünü dikkate alındığında amelin imandan bir parça olmadığı görülecektir. Nitekim masiyet işleyen kişinin imandan çıkmadığı fakat cezaya müstehak olduğu konusunda ittifak edilmiştir. İmam Ebû Hanife bu ikinci görüştedir yani amelin imandan bir cüz olmadığını, ancak sevap ya da ceza konusunda insanın amelinin etkisi olduğunu kabul eder. Ebû Hanîfe'ye birinci manâda bir *ircânın* isnad edilmesi asla doğru değildir. Bu gibi asılsız suçlamalar; itikadda ona uymadıkları halde fikhî bazı meselelerde onun görüşlerine tabi olan bazı kişilerin bu yanlış görüşlerini ona isnad etmeye çalışmalarından kaynaklanır.¹¹⁶

Dihlevî'ye göre nifak iki anlamı olan müşterek bir lâfızdır. İlki küfrü ve inkârı saklayıp da teslimiyetini izhar etmektir. Bu tür münafık cehennemden en aşağı tabakasına müstehaktır. Nifak ikinci anlamıyla kulun hatalarının kendisini tamamen kuşatması ve onun "*Bize kavuşmayı beklemeyenler, dünya hayatına razı olup onunla mutmain olanlar ve âyetlerimizden gâfil olanlar var ya!...*"¹¹⁷ âyetinde de işaret edildiği üzere dünya hayatının lezzetlerinin ona galip gelmesi, birtakım örf âdetlerin onda meleke haline gelmesidir. Bazı insanların ise imanlarını saklayıp küfrü izhar ettikleri de olmaktadır. Şah Veliyyullah, bu davranışın en büyük günahlardan olduğunu belirtir. Bu kişilerin hükmü, ilgili âyette¹¹⁸ hicret etmeye güçleri yettiği halde bunu yapmayanların maruz kalacağı haber verilen ceza yani ce-

¹¹⁶ et-Tefhîmât, I, 32 vd.

¹¹⁷ Yûnus, 10/7.

¹¹⁸ "Kendilerine yazık eden kimselere melekler, canlarını alırken: 'Ne işdeydiniz?!' dediler. Bunlar: 'Biz yeryüzünde çaresizdik' diye cevap verdiler. Melekler de 'Allah'ın yeri geniş değil miydi? Hicret etseydiniz ya!' dediler. İşte onların barınağı cehennemdir: orası ne kötü bir gidiş (yeri)dir" Nisa, 4/97.

henneme gitmek olacaktır.¹¹⁹ Ancak, bu ikinci anlamda münâfık olanların – her ne kadar hataları kendilerini kuşatsa da – bir süre azab gördükten sonra Allah'ın izniyle cennete gireceklerini ifade eder.¹²⁰

Dihlevî'ye göre imandan beklenen, insanın ruhunu, üzerine bulaşan kirlerden arındırması ve fitratını aslî haline döndürmesidir. Bunu gerçekleştirdiği takdirde insanın şu üç yetkinliğe ulaşması mümkündür: *İffet*, *ilim* ve *sekîne*. *İffet*, huy ve amel bakımından geçici lezzetlere dalmaktan uzak kalmaktır. İmanın bu vasfından ötürü Allah mümin kullarını müttakî olarak da isimlendirir. *İlimle* kastedilen kulun *ilâhiyat* ve *meâda* dair meselelerde âyetlerden ve delillerden yola çıkarak bilgi sahibi olmasıdır. Bunun için Allah müminleri âlimler, akıllılar şeklinde de adlandırır. *Sekîne*, Allah tarafından nâzil olan nur anlamındadır. Bunun etkisi ise ibadetleri yerine getirmede sebat, yasaklardan kaçınmada sabır göstermek ve Allah'ın düşmanlarına karşı öfke duymaktır.¹²¹

Şah Veliyyullah açısından, imanın davranışa tesiri şu şekilde gerçekleşmektedir: Öncelikle akılda itikâdî gerçekler, doğru bilgiler bulunmalıdır. Şâyet bu varsa, akıl imanın nuruyla aydınlanmışsa, bu nur oradan çıkarak kalbe gider ve onun cibilliyetiyle birleşir. Bunun neticesinde nefsi kontrol altına alacak olan bir güdü meydana gelir. Sonra bu ikisi arasından daha önce işlenen hata ve günahlara karşı duyulan bir nedamet/pişmanlık ve bir daha aynı kötülöklere bulaşmama azmi doğar. "*Rabbinin makamından korkan ve nefsinin heva ve heveslerinden alıkoyana gelince şüphesiz, onların barınağı ancak cennettir*"¹²² âyetini bu görüşünü desteklemek için hatırlatır. Kısaca, Dihlevî'ye göre akıldaki doğru bilgi ve itikad, insanın kalbinde doğru hislerin ortaya çıkmasına; bunlar nefsin hâkimiyet altına alınması-

¹¹⁹ **et-Tefhîmât**, I, 41.

¹²⁰ **el-Hayru'l-Kesîr**, s. 143.

¹²¹ **et-Tefhîmât**, I, 46-47. Dihlevî, *el-Hayru'l-Kesîr*'de kalp ve bedenle Allah'a bağlanma anlamındaki imandan meydana gelen faziletleri hikmet, ismet ve vicâhe olarak sıralamaktadır. Burada kastedtiği anlam bakımından iki ayrı eserinde zikrettiği bu cümleleri arasında fazla farklılık yoktur. Çünkü ilim hikmete; ismet iffete ve vicâhe de sekîneye benzer anlamlardadır. **el-Hayru'l-Kesîr**, s. 142.

¹²² Nâziât, 79/40-41.

na bu da cennete götürür. Buradaki motivasyonu sağlayan güç ise Allah korkusudur.¹²³

Şah Veliyyullah'a göre Allah-insan ilişkisinde, Allah korkusu kadar Allah'a duyulan muhabbet de önemli unsurdur. İnsan bütün gayretiyle Allah'ın rızasını kazanmak için ibadet ederse, neticede kalbinde Allah ve Rasûlü'nün sevgisi, muhabbeti doğar. O, bunu şöyle açıklamaktadır:

"Akıl, zikrullah ve O'nun celâli üzerinde tefekkür ile dolunca iman nuru doğar ve bu akıldan kalbe yansır. Kalp bu nuru kendisinde yaratılıştan bulunan bir kuvve ile alır ve bu muhabbete dönüşür... Sevginin hakikati yakîn lezzetinin akla ve oradan da kalbe ve nefse hâkim olmasıdır. Neticede kişinin Allah dışındaki varlıklara karşı sevgisinin yerini tamamen Allah'a karşı duyduğu muhabbet alır."¹²⁴

Müminin Allah'a muhabbeti tam olursa bu, Allah'ın da onu sevmesini gerektirir. Ancak bunu Allah'ın etkilenmesi olarak değil, kulun kabiliyeti doğrultusunda ona muamele etmesi olarak anlamak gerekir. Şah Veliyyullah bunu güneşin ışıması karşısında, metal eşyaların daha çok ısınmasına benzetir. Aslında güneşin ışımasında bir fark olmasa da, aynı ışıktan farklı nesnelere özelliklerine göre değişik şekilde etkilenirler. İnsanların da Allah'ın inâyeti karşısında durumları buna benzemektedir:

"Onlardan mübtezel sıfatlarla sıfatlananlar ve böylece aşağı sınıfa dahil olanlar, ehadiyet güneşinin ışığı karşısında kendi istidadına uygun düşecek etkiyi görür. Kim de üstün sıfatlarla muttasıf olur ve bu sebeple *mele-i a'lâ* saflarında yerini alırsa, o da ehadiyet güneşinin ışığından öyle bir nur ve ziya alır ki, sonuçta *Haziretu'l-kuds* cevherlerinden bir cevher halini alır; artık onun hakkında *mele-i a'lâ* sâkinlerine uygulanmakta olan hükümler uygulanır ve işte o anda 'Allah onu sevdi' denilir. Çünkü Allah Teâlâ, ona sevgilinin sevgilisine yaptığı şeyi yapmıştır. Kul da artık *velî* diye isimlendirilir."¹²⁵

İnsanın Allah ile münasebetinde gerçekleştirmesi gereken doğru davranış, kulun Allah'ı tevhid etmesidir. Dihlevî'ye göre tevhîd "*bütün şekilleriyle şirki at-*

¹²³ Huccet, II, 307 (265).

¹²⁴ Huccet, II, 296 (255).

¹²⁵ Huccet, II, 297 (257).

mak ve Allah'ı lâyıkıyla vasfetmek"tir.¹²⁶ İnsan gayb âlemine teveccüh edip o âleme katılabilmeyi arzular. Bunun yolu, kulun Allah'a huşû içinde teslim olmasıdır. Huşû ve teslimiyet ise öncelikle tevhide dayanır. Çünkü dinin aslında Allah'a gerekli saygıyı göstermek ve O'nu hiçbir şeyle eş tutmamak yatmaktadır.¹²⁷ Bu mânâda tevhid her türlü iyilik ve güzelliğin temelini teşkil etmektedir.¹²⁸

Tevhid dört çeşittir:

- 1- Sadece Allah'ı Vâcibu'l-Vücut olarak tanımak,
- 2- Kâinâtın yaratıcısı olarak sadece Allah'ı bilmek,
- 3- Mahlûkatın idaresini ona hasretmek,
- 4- O'ndan başkasını ibadete layık görmemek.

Esasen ilk iki madde hakkında ne Arap müşriklerin, ne de Yahudi ve Hıristiyanların muhalefeti bulunmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'in kendisi de bu iki maddenin herkes tarafından kabul edildiğini bildirmektedir.¹²⁹ Yıldızla tapanlar, dördüncü maddeye muhalefet etmişler; yıldızların kendilerine ait düşünen nefisleri olduğunu iddia ederek yıldızların da ibadete layık olduğuna, onlara ibadet etmenin fayda vereceğine, ihtiyaçları onlara arzetmenin hak olduğuna inanmışlardır. Müşrikler ise kendilerinden önce yaşayan bazı sâlih insanların yapmış oldukları ibadetler ve hizmetler neticesinde Allah'a yaklaştıklarını ve neticede Allah'ın onlara bunun karşılığı olarak ulûhiyet vasfını verdiğini kabul ederler. Onlara göre Allah çok yüce olduğu için bizzat O'na yapılan ibadetler insanı O'na yaklaştırmaz. Bu yüzden onlar, Allah ile kendi aralarında aracı kabul ettikleri sâlih kişilere ibadet etmenin gerekli olduğuna inanırlar. Zamanla onları temsîlen yaptıkları putları kible gibi edinmişler fakat kendilerinden sonra gelen nesiller, putlar ile temsil ettikleri kim-

¹²⁶ **et-Tefhîmât**, I, 48.

¹²⁷ **Huccet**, II, 462 (387).

¹²⁸ **Huccet**, I, 217 (175-176).

¹²⁹ Bkz. Zuhruf, 43/9; Ankebût, 29/61; Lokman, 31/25; Zümer, 39/38, Fetih,48/87.

seler arasındaki irtibatı kavrayamaz hale gelmişler bizzat putlara tapar hale gelmişlerdir.¹³⁰

Hıristiyanların Hz. İsa'daki yanlış inanışlarını Dihlevî şu şekilde izah etmeye çalışır: Onlar Mesih'in Allah Teâlâ'ya bir yakınlığının olduğuna, diğer insanlardan farklı bir yüceliğe sahip olduğuna inanmışlardır. Buna binaen de Mesih'in kul olarak nitelenmesinin uygun olmayacağını; bunun onu diğerleriyle aynı seviyede tutmak ve ona bir saygısızlık etmek ve Allah'a olan yakınlığını görmezlikten gelmek anlamına geleceğini iddia etmişlerdir. Onlara göre Hz. İsa'nın durumu için en uygun ifade onun "*Allah'ın oğlu*" olarak isimlendirilmesidir. Çünkü tıpkı bir babanın oğluna karşı şefkat duyması ve onu terbiye etmesi gibi Allah da Hz. İsa'ya aynı şekilde muâmele etmiştir. Ayrıca yine kişinin oğlunun, onun hizmetçilerinden, uşaklarından daha üstün bir mevkide bulunması gibi Hz. İsa da diğer insanlardan farklı bir mertebededir. Bazı Hıristiyanlar ise Mesih'ten, Allah'ın izniyle ölüleri diriltmesi, balçıktan kuş sûreti yapıp ona ruh üfleyerek can vermesi gibi, başka insanlardan görülmemiş bazı fevkalâdeliklerin sâdır olmasına bakarak onu "Allah" diye isimlendirme yoluna gitmişlerdir. Çünkü bunların zannınca "*Vâcibu'l-Vücûd*" onun içine hulûl etmiştir. Onlara göre bunun için onun kelâmı Allah kelâmı; ona ibadet de Allah'a ibadet sayılmalıdır. Zamanla onun oğulluğunu gerçek bir oğulluk kabul etmiş ya da onun her yönden "*Vâcibu'l-Vücûd*" olduğuna inanır hale gelmişlerdir. Allah Teâlâ da, onların bu yanlış inancını kendisinin asla bir eşi olmadığını, göklerin ve yerin yaratıcısının sadece kendisi olduğunu, bir şeyin olmasını dilediği zaman, ona sadece "*ol*" demesinin yeterli olduğunu ve o şeyin de a- nında olacağını ifade ederek reddetmek yoluna gitmiştir.¹³¹

2.3.2. Meleklerin Allah-Âlem-İnsan Münasebetindeki Rollerini

Yukarıda Şah Veliyyullah'a göre âlemin işleyişinde etkili olan kuvvetler sayılırken, bunlardan birinin de *mele-i a'lâ* yani üst düzeydeki melekler olduğundan bahsedilmişti. Dihlevî'nin düşüncesinde, meleklerin hem fizik âlemdeki düze-

¹³⁰ Huccet, I, 219(177-178).

¹³¹ Huccet, I, 220(178).

nin işleyişinde hem de Allah ile insanların ilişkisinde ayrı bir önemi vardır. Burada onların fizik âlemdeki tesirlerine de değinilmekle birlikte daha çok Allah-insan ilişkisindeki konumlarından bahsedilecektir.

Dihlevî, meleklerin insanlarla Allah arasında sürekli olarak aracılık yaptıkları bir sistemin bulunduğunu belirtir. Meleklerin bazıları Allah tarafından yeryüzündeki işleri idare etmekle vazifelendirilmiş,¹³² bazıları da insanlar için müvekkel kılınmıştır. Onların insanlar üzerindeki etkisi, insanın idrak kuvvetinin bünye üzerindeki tesirine benzemektedir. İnsanlar meleklerin tabî kuvvetleri, melekler de insanların idrak kuvveti gibidir. Bu işle görevli (müvekkel) melekler insanlara bazı ilhamlar getirdiği gibi, insanların amellerini göğe yükseltirler ve bu ameller mukabilinde *hazîratu'l-kuds*'te rıza ya da gazab gibi manevî hallerin oluşmasında aracılık da yaparlar.¹³³

Dihlevî insanın, nefsini tezkiye ve tasfiye ettikten ve belli mertebeleri aştıktan sonra, *hazîratu'l-kuds*'e ulaşabileceğinden bahsetmektedir.¹³⁴ Gazâlî'de de benzeri bir iddianın var olduğunu görmekteyiz. Nitekim o, *Makâsıdu'l-Felâsife*'de şöyle demektedir:

"İnsan, İlk Varlığı, melekleri ve bunların dışındaki varlıkları algılar. Beden ile kapladığı yerden dolayı, bazen bu hayatta onlara muttali olmasına rağmen en az lezzeti hisseder. Beden, ölümle mekândan ayrılıp engel kalktığında lezzet tamamlanır, perde kalkar ve mutluluk ebedî olarak devam eder, *mele-i a'lâya* çıkar ve hakk olan İlk Varlığa yaklaşımda – mekân bakımından değil sıfat bakımından- meleklerle eşlik eder. Bu yalnızca mutluluğun anlamıdır, doğrusunu ise Allah bilir."¹³⁵

Dihlevî'nin anlayışında da insanlar açısından melekler bir bakıma ahlâkî mükemmellekle erişilebilecek bir hedeftir. *Mele-i a'lâya* katılma anlayışında bunu açık bir şekilde görmek mümkündür. Burada o, Gazâlî'nin görüşlerinden hayli etkilenmiş görünmektedir. Nitekim şu sözleri bunu destekler mahiyettedir:

¹³² Şah Veliyyullah her mukarreb meleğin âlemin tedbirinde dahil olduğunu kabul eder. **et-Tefhîmât**, II, 107.

¹³³ **Huccet**, I, 76-77 (83-84).

¹³⁴ **Huccet**, I, 121 (115).

¹³⁵ Gazâlî, **Felsefe'nin Temel İlkeleri (Makâsıdu'l-Felâsife)**, çev. Cemaleddin Erdemci, Ankara 2001, s. 195

"Kısaca, o (insan) öyle bir inanca sahip olur ki, bu inanç kalbinde büyük bir heybet ve saygı doğurur, orada sivrisinek kanadı kadar da olsa Allah'tan başkası için teslimiyet, korku ya da saygı gibi bir duyguya yer bırakmaz. Bunun sonucunda kişi, insanın kemâl halinin, sadece Rabbine yönelmesi, sırf O'na kulluk etmesi olduğunu bilir, insânî davranışlar içerisinde en güzelinin meleklerle benzemek ve onlara yaklaşmak olduğunu kabul eder, bu inanç gereği olan fiillerin, kendisini Rabbine yaklaştıracağına, Allah Teâlâ'nın bu özellikleri sebebiyle kullarından razı olduğuna, kendisi bu hal üzere devam ederse Allah Teâlâ'nın kendisini elbette başarıya ulaştıracağına inanır."¹³⁶

Dihlevî'ye göre, insanın melekî yönünün nasıl güçlendirebileceğini ve böylelikle Allah'a daha yakın olabileceğini anlayabilmek açısından insanın özelliklerine bir göz atmamız gerekir. Ona göre insanın, hem ulûhiyet âleminde hem âlem-i ervâhta, hem âlem-i misâlde ve hem de cesetler/bedenler âleminde belirlenmiş olan bir varlığı bulunmaktadır.¹³⁷ İnsanın kendine has tabiatı, konuşma, gülme istidadı vb. birtakım özelliklerin bütün insan fertlerinde bulunmasını gerektirir. Bu tabiat, fertler varlığını sürdürdükçe var olmaya devam eder. İnsan tabiatının bir ömrü, belli bir şekli vardır ve bütün insan fertleri bu özellikleri taşır.¹³⁸ Şah Veliyyullah, insanın maddî yapısının onun tabiatında bulunan dört unsurdan meydana geldiği, her bir unsura karşılık vücudunda bir unsurun yer aldığı görüşünü benimser:

"İnsan dört unsurdan meydana geldiğine göre mizacı da dört türdür. Safra ateş gücünün, balgam ise su ve benzerlerinin meskeni olmuştur."¹³⁹

Dihlevî, *neseme* olarak bahsettiği, insanın manevî yapısının *akıl, kalp ve nefis* gibi latife adını verdiği şubelerden oluştuğunu kabul eder.¹⁴⁰ Akıl, insanın duyuyla algılayamadıklarını idrak etmesini sağlayan kuvvesi; kalp insanın sevmek, nefret etmek, azmetmek gibi duygularının kaynağıdır. Nefs ise insanın yeme, içme vb. bedeni haz ve lezzetleri arzuladığı kuvvesidir. Bunlar bir iş yapabilmek için birbirinin yardımına muhtaçtır. Fakat aynı zamanda her biri, idareyi kendisi ele almak ister. İşte Şah Veliyyullah'a göre insanın karakterini belirleyen, kendisi-

¹³⁶ **Huccet**, I, 198 (166).

¹³⁷ **el-Budûr**, s. 20.

¹³⁸ **el-Budûr**, s. 15.

¹³⁹ **Sata'ât**, s. 5.

¹⁴⁰ **Huccet**, II, 271vd; **et-Tefhîmât**, I, 229.

ne hâkim olan latifedir. İki kuvvet birden insanda hâkim olmaz, mutlaka biri diğ-
ğerlerini kontrol eder. Bazılarının kalbi nefesine hâkimdir; bazılarının nefsi kalbine
hâkimdir. Bu ikincisi, her ne pahasına olursa olsun şehvetlerinin esiri olur ve onla-
ra göre hareket eder. Bu kişi yırtıcı hayvanlara benzer. Kimi insanda nefisle kalp
arasındaki mücadele sürekli ve genellikle nefis galib gelir. Bunlar hayvanlara
benzetilir. Akı, nefesine ve kalbine hâkim olan insanlar ise gerçek müminlerdir.¹⁴¹
İmanın bu üç lâtifeyi nasıl olumlu yönde etkilediğini Dihlevî'nin şu ifadelerinde
bulmaktayız:

"İnsan Allah'ın Kitab'ına, O'nun peygamberinin getirdiklerine iman eder,
bu imanı bütün kalbî ve nefsî kuvvelerini peşinden sürükleyecek güçte o-
lur, sonra dille zikrederek, kalble tefekkür ederek, organlarıyla edebe riâ-
yet ederek gerçek anlamda ubudiyetle meşgul olur, buna uzun süre böyle
devam ederse işte o zaman bu üç latîfeden her biri ubudiyetten kendi payı-
na düşeni kana kana içer. Tıpkı kuru bir ağacın dallarına ve yapraklarına
suyun yürümesi gibi ubûdiyet de her bir latifeye girer, onların hasis doğal
sıfatlarını üstün melekî sıfatlara dönüştürür. Bu sıfatlar kalıcı olursa ma-
kamlar olur, şimşek çakması gibi kısa süreli ise haller ve vakitler adını a-
lır." ¹⁴²

Şah Veliyyullah'a göre müminin hayatında sürekli olarak nefesine hâkim
olma mücâdelesine vardır. Burada "Allah'ın nuru" ile "nefsânî dürtü" iki zıt etkindir.
Nefs mutmain ise ve iman nuruyla aydınlanan akla tabi olursa rahmânî hâtıra;¹⁴³
âsî ve serkeş ise, şeytanın vesvesesi doğrultusunda, bâtıla uyar.¹⁴⁴ Nefis hep aslı
hali üzerinde kalmak ister. Hz. Yusuf'un "*nefsimi temize çıkarmam*"¹⁴⁵ şeklinde
bahsettiği nefsin sürekli olarak nefsânî dürtülerin peşinden gitmeye çalışmasıdır.
İman nuru işte insanın bu duruma karşı uyanmasını ve nefesine karşı mücadele et-
mesini sağlar. Dihlevî bu mücâdeleyi şöyle ifade eder:

"Mümin hayatı boyunca Allah'tan yardım isteyerek nefesine karşı mücadele
eder. Her ne zaman içinden şeytanî bir vesvese geçse hemen Allah'a sığı-
nır, Allah'ın celâl ve azametini hatırlar, mutilere sevap verileceğini âsilerin

¹⁴¹ **Huccet**, II, 277 (239-240).

¹⁴² **Huccet**, II, 278-279 (241-242).

¹⁴³ *Hâtır* kavramı hakkında daha geniş bilgi için bkz. el-Cürçânî, "*Hâtır*", **Kitâbu't-Ta'rifât**, (s. 129); Yusuf Şevki Yavuz, "*Havâtır*" (Kelam), **DİA**, XVI, 523-526.

¹⁴⁴ **Huccet**, II, 313 (271).

¹⁴⁵ Yusuf, 12/53.

cezalandırılacağını hatırlar ve bunun üzerine kalbinde ve aklında hak şimşeği çıkar ve o bâtil düşünceyi yok eder."¹⁴⁶

Burada sıkça kullandığı “aklın iman nuru ile aydınlanması”nı Dihlevî, “*takvaya erenler var ya; onlara şeytan tarafından vesvese dokunduğunda, hemen (Allah'ı) hatırlarlar; bir de bakarsın onlar gerçeği görmektedirler*”¹⁴⁷ âyeti sadesinde şöyle izah etmektedir:

"Şeytan nefsin şehvet penceresinden insanın içini gözetler ve ona, masiyete sürükleyecek şekilde vesvese verir. İnsan bu haldeyken Rabbinin celâlini hatırlar ve huşû içerisinde O'na yönelirse, aklında bir nur ortaya çıkar ki bu, âyette sözü edilen *ibsâr* yani *gerçeği görmedir*."¹⁴⁸

Şah Veliyyullah'a göre insanların kendi aralarında fazilet sırası onların sahip oldukları bu lâtifelerin hallerine bağlıdır. İnsanların derece bakımından en üstünü, aklen ve bedenen sağlam bir yapıya sahiptir. Ayrıca bu kişinin aklı, sağlam ve kuvveleri tam olarak işleyen kalbine, kalbi de nefesine hâkim konumdadır. İşte bu insanın, ahlâken kemâle erdiği söylenebilir.¹⁴⁹

Dihlevînin Allah'ın âlemi yaratması, onda tasarrufta bulunması Allah-insan münâsebetinden bahsettikten sonra şimdi bu son ilişki bakımından ayrıcalıklı ve önemli bir role sahip olan peygamberler hakkında Şah Veliyyullah'ın görüşlerini incelemeye geçebiliriz.

¹⁴⁶ **Huccet**, II, 312 (270-271).

¹⁴⁷ A'râf, 7/201.

¹⁴⁸ **Huccet**, II, 313 (272).

¹⁴⁹ **Huccet**, II, 277 (240).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NÜBÜVVET

3.1. Nübüvvetle İlgili Kavramlar

Bilindiği gibi Türkçemizde peygamber olarak ifade ettiğimiz Allah elçileri için Arapça'da nebî, rasûl vb. isimler kullanılmakta ve bunlar çeşitli şekillerde tarif edilmektedir. *et-Tefhîmatu'l-Îlâhiyye* adlı eserinde Dihlevî, peygamberlikle ilgili temel kavramlardan biri olan *nebîn*'in tanımını şu şekilde yapar: "*Allah Teâlâ'nın mahlûkatına, şeriatın hükümlerini tebliğ etmek ve kendisine itaatı ve nübüvvetini ikrar etmeyi emretmek üzere gönderdiği kişidir.*"¹

Dihlevî, *el-Hayru'l-Kesîr* adlı eserinde ise "*Nebî ayn-ı sâbitesî, Hüve isminden neşet eden a'yân arasında ona en yakın olanı, çeşitli vücûh ve itibârları en toplayıcı olanı, en mükemmelidir*" şeklinde, anlaşılması oldukça zor ve daha ziyâde tasavvufî mâhiyette bir tanım yapmaktadır. Ancak bu tanım o, hemen arkasından yapmış olduğu nebîn'in özellikleriyle ilgili açıklamalar ile kısmen açmaktadır:

"Nebîn'in fitratı, dünyevî unsurlardan oluşan sûretlerden sıyrılarak *kurbu'n-nevâfil*, *kurbu'l-ferâiz* ve *kurbu'l-vücûd*tan ayrı ayrı ve icmâlen hâsıl olan şey ile Allah'a yakınlaşmıştır. Nebî ümmîdir yani onun ne bir sebep olma durumu ne de bir hükmü vardır. Hüküm ancak şanı yüce olan Allah'ındır ve bu nebîn'in *ayn-ı sâbitesinde* böylece tecellî etmiştir. Nebî melekûta katılır ve ismi onlarla anılır. Sonra kendisinde bütün kemâlâtın toplanması mertebesi gelir. Nebî bütün yetkinlikleri kendisinde toplayan ve Allah'a yönelen kişidir. Bunun neticesinde Allah ona şeriat, zühd ve diğer hususları vahy eder. Nebîn'in kemâli, hayırlar üzerine bina edilmiş olan âlemin nizamındandır. Allah bununla kötülükleri yok etmeyi, insanları zulmetten nura çıkarmayı murad eder de böylece ona bağlayıcı bir şeriat verir ve insanlara yol göstermesini emreder."²

Şah Veliyyullah'a göre peygamberlerden rasûl olanlar; "*kâfirlere karşı muhâsama ve mücâdele etmeleri ve insanlara ister yeni olsun ister olmasın, şer'î hükümler getirmeleri emredilmiş*" kişilerdir. Rasûl, mizâcî bakımından, nebilerden Allah'a daha yakındır.³ Dihlevî, Hz. Nuh'u niçin ilk rasûl olarak kabul ettiğini açıklarken de rasûlün bu özelliklerini vurgulamaktadır:

¹ *et-Tefhîmât*, II, 164.

² *el-Hayru'l-Kesîr*, s. 70.

³ *el-Hayru'l-Kesîr*, ay.

"Cenab-ı Allah onu ikinci Âdem kılmıştır. O, uyarmak, şer'î emirleri bildirmek, kâfirlerle mücâhede etmek ve inâyetin gerektirdiği tedbirleri almak hususunda İlâhî İnâyetin hizmetkârları olan rasüllerin ilkidir. Peygamberlerin bu husustaki yolları ona varıp dayanır. Ümmeti de (insanların iyiliği için) ortaya çıkarılmış hayırlı bir topluluktur..."⁴

Şah Veliyyullah'a göre *ulû'l-azm* peygamberlerin, diğerlerinden farklı olarak, yeni bir şeriat ile gelmeleri, kendilerine vahyin kolaylıkla ve tam bir şekilde gelmiş olması ve ayrıca bir kitaplarının bulunması gerekir.⁵

3.2. Peygamberlerin Özellikleri

Peygamberler, Allah ile insanlar arasında aracılık yapabilmeleri için; insanlar arasından seçilmişlerdir. Çünkü onlar insanlara, Allah'tan gelen emir ve yasakları aktarmış ve bunları uygulamada örnek olmuşlardır. Mahiyet itibariyle farklı olan melekleri veya başka bir varlığı, insanların örnek alması mümkün değildir. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de muhtelif âyetlerde bu duruma işaret edilmiştir.⁶ Diğer taraftan Allah'tan gelen ilâhî vahye muhatap olmaları bakımından peygamberlerin insanlardan farklı bir takım özelliklerinin bulunması da gerekmektedir.⁷ Şah Veliyyullah'a göre bu farklılıkların en önemlilerinden biri, peygamberlerin Allah'a olan yakınlıklarıdır. Peygamberlerin Allah'a diğer insanlardan daha yakın olduğu, câhil ya da âlim bütün insanlar tarafından kabul edilir. Şah Veliyyullah, bu yakınlık için *vicâhe* kavramını kullanır ve bununla Allah'ın peygamberine diğer kullarından daha fazla nimette ve ikramda bulunmuş olduğunu kastederek şu örneği verir:

"Bazen günlük konuşmalarda falanca, sultana falandan daha yakın diye söylenir. Burada kasdedilen, sultanın ona gösterdiği izzet-i ikrâmın diğerine gösterdiğinden daha fazla olması ve sultanın ona önem vermesidir. Buna göre peygamber Allah'a olan yakınlığı sayesinde Allah tarafından gönderilen birçok nimete mazhar olur, duaları kabul edilir.... İşte *vicâhenin* avama uygun mânâsı budur. Daha mükemmel ve latîf olan mânâ ise hakîmlere hastır."⁸

⁴ **Te'vîlu'l-Ehâdîs**, s. 19. Ayrıca bkz. **et-Tefhîmât**, II, 83, 130.

⁵ **el-Hayru'l-Kesîr**, s. 70-71.

⁶ Peygamberlerin bu beşerî yönlerinin hatırlatıldığı âyetlerden bazıları şunlardır: Âl-i İmrân, 3/79; Ra'd, 13/38; İbrâhîm, 14/11; İsrâ, 17/94-95; Enbiyâ, 21/8; Furkân, 25/20.

⁷ Peygamberlerin vahiy alma yönleriyle, diğer insanlardan ayrıldıklarını ifade eden şu âyetlere bakılabilir: Kehf, 18/110; Fussilet, 41/6.

⁸ **et-Tefhîmât**, II, 16-17.

Ona göre peygamberlerin kemâli, ayn-ı sâbitelerine, Allah'a olan yakınlıklarına vb. hususlara göre değişmektedir.⁹ Onların Allah'a diğer insanlardan daha yakın olması ise yaratılışlarından kaynaklanır.¹⁰

Peygamberlerin üstün yönlerinden biri son derecede zekî olmalarıdır. Nebi, insanlar üzerine hâkim, hem aklî hem de amelî melekeleri tam bir denge halinde olan bir kişidir.¹¹ Peygamberler dinî meseleleri kavrayış bakımından diğer insanlardan üstündür. Başkalarının kavrayamayacağı ince, kapalı meseleleri rahatça anlayabilirler.¹² Zekâları ve ilahî teyide mazhar olmaları hasebiyle dinde aşırılığa düşmekten korunmuşlardır.¹³

Peygamberlerle insanlar arasındaki farklardan biri olarak meleğin sadece peygambere görüldüğünü, diğer insanlara görünmediğini ifade etmek Dihlevî'ye göre doğru değildir. Çünkü Hz. Meryem gibi peygamber olmadığını bildiğimiz insanlar arasında, kendisine Allah'ın elçisi olarak bir melek gelen ve onu görenler bulunmaktadır. Fakat onların meleği görmesi kemâl devresinden elde edilmemiştir. Peygamberleri sâir insanlardan ayıran en temel fark, bi'set ve onların insanları hakka davet etme arzusundan ibarettir.¹⁴ Bazılarının meleği görüp bazılarının görememe sebebi Şah Veliyyullah'a göre "*misâl âlemiyle şehâdet âleminin bir araya geldiği yerlere herkesin vâkıf olamamasından*" kaynaklanmaktadır.¹⁵

Diğer insanlardan farklı olan yönlerini anlamak bakımından Şah Veliyyullah peygamberlerin, bi'setlerinden önce de bir takım manevî özelliklere sahip kişiler olduklarını belirtir ve onları bu vasıfları açısından şöyle sıralar:

Kâmil: İbadetle nefsinin olgunlaştıran kişiler.

Hakîm: Üstün ahlâk ilkeleri, geçim ve ev idaresiyle ilgili bilgilere ulaşanlar.

⁹ **et-Tefhîmât**, II, 83-85.

¹⁰ **el-Hayru'l-Kesîr**, s. 70.

¹¹ **Sata'ât**, s. 22-23.

¹² **Huccet**, I, 396 (312).

¹³ **Huccet**, II, 161, 163 (135, 136).

¹⁴ **et-Tefhîmât**, II, 161.

¹⁵ **Huccet**, II, 650 (558).

Halîfe: Küllî siyaset bilgi ve becerisine sahip olan; böylelikle insanlar arasında adâleti yerleştirep zulmü ortadan kaldırmaya muvaffak olan kimseler.

Müeyyed bi Rûhi'l-Kuds (Rûhu'l-Kuds tarafından desteklenen): Bunlar *Mele-i a'lâyı* gören, onlardan çeşitli ilimleri öğrenen ve sürekli olarak onların yardım ve desteğine mazhar olan bunun neticesinde kendisine birçok kerâmet bahşedilen kimselerdir.

Hâdî-Müzekkî: Dillerine ve kalblerine ilahi nur konulan kimselerdir. Sohbet ve vaazlarıyla insanlara fayda verirler. Kendilerinden seçkin sahabilerine/havârîlerine bir içgüven ve nûr intikâl eder. Bunlar sayesinde insanlar, kemâl mertebelerine ulaşırlar. Onlar da insanların hidâyete ulaşması için bütün gayretleriyle çalışırlar.

İmam: Ümmeti ayakta tutacak ilkelere ve onların çıkarlarına yönelik bilgilere sahip olanlara denir. İmamlar kaybolmuş insânî değerlerin tekrar ikamesi için son derecede hırslı olurlar ve bu yolda çalışırlar.

Münzir: Kalblerine gönderilen ilhamlara dayanarak, insanların dünyada başlarına gelecek musibetleri bildirirler. Hak Teâlâ'nın bir kavme lânet edeceğini görürler ve onları uyarırlar. Bazen nefislerinden soyutlanırlar; kabirde, haşırde ne olup biteceğini öğrenirler ve onları insanlara bildirerek gerekli hazırlıkları yapmalarını isterler.

Önceki peygamberler bu vasıflardan sadece bir veya birkaçına sahipken, Hz. Muhammed bu vasıfların hepsine birden sahip olmakla, diğer peygamberlerden ayrı bir yere sahiptir ve bu sebeple de *Hâtemu'n-Nebiyîn* olmuştur. Onun bu gibi vasıfların hepsine birden sahip olması, hem kendi risâletinin mükemmelliğini hem de ümmetinin diğer insanlar arasında örnek bir topluluk olmasını beraberinde getirmiştir.¹⁶

Peygamberleri diğer insanlardan ayıran önemli özelliklerinden birisi, onların günahlardan korunmuş olmaları mânâsına gelen ismettir. Peygamberin söyledikle-

¹⁶ **Huccet**, I, 317(249); **el-Budûr**, s. 2109.

rinin ciddiye alınıp uyulması ve böylece vazifesini yapabilmesi için, masum olduğu herkes tarafından kabul edilmiş olmalıdır. İnsanlara önderlik edecek olan peygamberlerin doğru yolu bilmeleri; söylediklerinde hataya düşmekten ve başkalarını saptırmaktan korunmuş olmaları gerekir. Ayrıca onların, insanları düzeltecek bazı konuları bilip bazılarını bilmemeleri sözkonusu olamaz.¹⁷ Bütün peygamberler, küfürden ve kasıtlı olarak büyük günah işlemekten korunmuşlardır.¹⁸ Tabii ki bu durum, onların bi'setten önceki durumları için de geçerlidir. Dihlevî bu konudaki görüşünü şöyle ifade etmektedir:

"Melekût âlemi sâkinleri, peygamberliğe namzet nefislere karşı ayrı bir özen gösterirler ve her ne vakit bu kişi onların kontrolünden çıkacak olsa, derhal durumun gerektirdiği şekilde onun üzerine melekî bir şimşek çakar. Bu aynen halkın nefislerinin rüyâda bazı şeylere muttali olması gibidir."¹⁹

Şah Veliyyullah'a göre, Allah peygamberlerini üç şekilde günahattan korumaktadır. İlki, onların fitratlarını selîm ve ahlâklarını da mükemmel bir itidâl içinde yaratmış olmasıdır.²⁰ Böylece peygamberlerin nefisleri şehvî ve süflî arzular dan arındırılmıştır. Bu sâyede onlar günahlara meyiletmezler, aksine onlardan nefret ederler. İkincisi, Allah Teâlâ'nın onlara kötülük ve günahların cezaya, taatlerin ve ibadetlerin ise sevaba yol açacağını vahyetmesi, iyi ve kötü olan şeylerin özelliklerini bildirmesidir. Bu da onlar için kötülüklere karşı caydırıcı olmuştur. Üçüncüsü, Allah'ın onları, hata ya da günaha yönelmeleri halinde, gaybî bir işaretle uyarmasıdır.²¹

Ancak ne var ki, Dihlevî'nin yukarıda arzetmeye çalıştığımız üzere, kendisinin de önemini vurguladığı ismet anlayışıyla bağdaştırılamayacak ve peygamberlere yakıştırılamayacak bazı rivâyetleri kullandığı görülmektedir. Meselâ "*Sizi*

¹⁷ **Huccet**, I, 312 (244).

¹⁸ **et-Tefhîmât**, I, 201.

¹⁹ **Huccet**, II, 650 (558).

²⁰ Şah Veliyyullah *et-Tefhîmâtul-İlâhiyye*'de ismetin Rasûlullah'ın *Semtu's-Sâlih* denilen özelliklerinden biri olduğunu bunun da "*sahih hadise göre*" nübüvvetin yirmi beşde biri olduğunu ifade etmektedir. Bkz. **et-Tefhîmât**, II, 12. *et-Tefhîmât*'ın muhakkiki Gulam Mustafa el-Kâsımî böyle bir rivâyeti hadis kaynaklarında tespit edemediğini ifade etmektedir. Ancak muhtemelen Dihlevî, burada Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde geçen "*Güzel huy ve mutedil davranmanın nübüvvetin yirmi beşte biri olduğu*" şeklindeki rivâyeti kasdetmektedir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, I, 296.

²¹ **et-Tefhîmât**, I, 201; **Huccet**, I, 321 (251-252).

bir tek nefisten yaratan gönülsün diye O'ndan eşini yaratan O'dur. Eşini sarıp örtünce hafif bir yük yüklendi. Onu bir müddet taşıdı. Hamileliği ağırlaşınca, Rableri Allah'a 'Andolsun bize kusursuz bir çocuk verirsen muhakkak şükredenlerden olacağız' diye dua ettiler"²² âyetiyle ilgili olarak Hz. Havva'nın doğan çocuklarına –bunun şeytanın bir ismi olduğunu bildikleri halde- Abdulhars ismini verdiği yolundaki rivâyetleri herhangi bir tenkide tâbi tutmaksızın nakletmektedir.²³ Halbuki, -her ne kadar rivâyette ismi koyanın Hz. Havva olduğu söylene de- Hz. Âdem'in buna göz yumduğu iması vardır. Dolayısıyla bu gibi rivâyetlerin bir peygambere şirk isnad etmek anlamı taşıdığı, peygamberlerin bundan masum olduğu şeklindeki inanç esasına aykırı olduğu açıktır.²⁴

Şah Veliyyullah'ın peygamberliğin kesbî veya vehbî oluşu hususundaki tartışmalara girmediği yönünde bazı iddialar bulunsa da²⁵ onun bu konuya dair çeşitli ifadelerine rastlamak mümkündür. Meselâ *et-Tefhîmâtü'l-Îlâhiyye*'de Dihlevî, gerekli özellikleri taşımadığı halde, risaletin Allah'tan bir lütuf olarak sadece peygamber olan kişiye verildiği şeklinde bir görüşün Ehl-i Sünnet âlimlerine isnad edilmesinin doğru olmadığını belirtir. Ona göre risâletin yalnızca bir lütuf olduğu şeklindeki anlayış, saadet asrından sonra ortaya atılmıştır. Şah Veliyyullah'a göre risâlet vazifesiyle şereflendirilmek için istidâd gerekir ki bu da ahlâkî mükemmelliklerdir. Yakışıklılık, yüz güzelliği gibi halk arasında önem verilen zâhirî hususların peygamberlikle doğrudan alâkası yoktur. Esas olan derûnî vasıflardır. Şüphesiz peygamberler, yaratılmışların ahlâk bakımından en mükemmelleri ve nefisleri en temiz olanlarıdır. Esasen bunu inkâr eden birisiyle nübüvvet meselesini konuşmaya bile gerek yoktur.²⁶ Dihlevî, Hz. Muhammed'in kavmi arasındaki konumunu

²² A'râf, 7/ 189-190.

²³ **Huccet**, I, 232 (188).

²⁴ Bu konudaki rivâyetler ve tenkidi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Bulut, **Ehli Sünnet ve Şîa'da İsmet İnanç**, İstanbul 1991, s. 46 vd.

²⁵ Bu iddia Baljon tarafından dile getirilmiştir. O, Dihlevînin düşünce sisteminde bütün dikkatin kozmik ilahî ve dünyevî ve insanî güçlerin karşılıklı ilişkilerine ve etkilerine çekildiğini ve Şah Veliyyullah'ın bu tartışmaya girmediğini ifade eder. Bkz. Baljon, **Religion**, s. 107-108. Dihlevînin düşünce sisteminde böyle bir bakış açısı olduğu yargısına iştirak edebiliriz. Ancak bu durum Şah Veliyyullah'ın peygamberliğin kesbîliği ve vehbîliği konusuna girmesine mani değildir.

²⁶ **et-Tefhîmât**, I, 238.

anlatırken diğere peygamberlerin benzer durumuna da atıfta bulunarak şunları söyler:

"O, nesep bakımından en üstün, şecaat bakımından en güçlü, en cömert, dil bakımından en fasih, kalp bakımından en temiz olan Araplar içerisinde yetişmiştir. Diğer peygamberler de aynı şekilde kendi kavimleri içerisinde gönderilmişlerdir. İnsanlar altın ve gümüş madenleri gibi madendir. İyi huylar babadan oğula tevâris eder ve peygamberliğe ancak ahlâk bakımından en üstün olan kimseler lâyık olurlar. Allah Teâla peygamberleri göndermekle hakkı izhar eylemek, onlar vasıtasıyla hak yoldan sapmış ümmetleri doğru yola getirmek ve onları önderler kılmak istemiştir. Bu amacı gerçekleştirmeye en lâyık olanlar ise, nesepçe en yüksek mevkiye sahip olanlardır. Lütuf ise Allah'ın emrinde gözetilmiş bulunur. Nitekim şu âyet²⁷ bu mânâyı ifade eder: 'Allah peygamberliği kime vereceğini daha iyi bilir.'²⁸

Şah Veliyyullah, Hz. Muhammed'i örnek göstererek, peygamberlerin fitraten melekût âlemiyle irtibatlı, *mele-i a'lâya* benzeyen, maddi-manevî her türlü kirden arınmış kişiler olmakla birlikte, zaman içerisinde bu fitrî özelliklerinin daha da tekâmül ettiğini ifade eder.²⁹ Bu bağlamda o, Hz. Muhammed'in göğsünün yarılması hadisesini de onu vahye hazırlayan manevî bir operasyon olarak değerlendirmekte ve şöyle demektedir:

"Sadrinin şerh edilmesi ve göğsünün iman ve hikmetle doldurulmasının hakikati, melekî nurların galebesi, tabiat ateşinin söndürülmesi, yapısının *haziru'l-kudsten* üzerine incek olan feyizleri kabule hazır hale getirilmesidir."³⁰

Buradaki ifadelerinden Dihlevî'nin peygamberlerin bi'setten önce bu ilâhî vazife için hem fitrî hem de kesbî özellikler bakımından hazırlandığını kabul ettiğini söylemek mümkündür. Onun aşağıya aktaracağımız ifadeleri yine bu anlamda değerlendirilebilir:

"Allah bir peygamber gönderdiğinde, onu *Rûhu'l-Kuds* ile destekler, kalbine kavmini ıslah etmesi düşüncesini üfler, ruhunun cevherine, şerf hükümlerin inmesi ve misâlî sûretlerin ortaya çıkması için geniş bir kapı aralar. Peygamber de bütün gayretini ortaya koyar ve çalışır..."³¹

²⁷ En'âm, 6/124.

²⁸ **Huccet**, II, 647 (554).

²⁹ **Te'vilu'l-Ehâdis**, s. 6-7.

³⁰ **Huccet**, II, 652 (561).

³¹ **Huccet**, I, 343 (270-271).

Dihlevî'nin Hz. Peygamber hakkındaki şu sözlerinden de onun, peygamberlerin fitrî özellikleri yanında, kendilerine tevdi edilecek vazife için hazırlanmaları hususunu vurguladığını görmekteyiz:

"Devamlı *âlem-i melekût* üzerine düşünür, kendisini Allah'ın zikrine verirdi. Onun bu durumu dilinden dökülürdü. Tüm davranışları gaybî teyide mazhardı, kutlu bir hali vardı, duası müstecâbtı, kendisine *hazîratu'l-kudse* ait ilimler açılır, dualarının kabul görmesi, geleceğe ait haberler vermesi, eline kattığı şeye bereket inmesi gibi yönlerden kendisinden mucizeler sâdır olurdu. Diğer peygamberler de aynı sıfat üzere yaratılmışlardı ve Allah Teâlâ'nın onların fitratına koymuş olduğu özelliğe göre hareket ederlerdi."³²

Şah Veliyyullah, "*peygamberler baba bir, ana ayrı kardeşler gibidirler*"³³ hadisini yorumlarken de peygamberliğin hem vehbî hem de kesbî yönünün olduğunu belirtir. Onun yorumuna göre peygamberlerin babaları ilâhî terbiye; anneleri ise onların sahip oldukları vehbî ve kesbî istidatlarıdır. Bu durum, yani farklı vehbî-kesbî istidatlar peygamberlerin birbirlerinden farklı özelliklere sahip olmasını beraberinde getirir.³⁴

3.3. Fert ve Toplum Açısından Nübüvvet

Dihlevî, nübüvvetin hem insan fitratı hem de toplum nizamı açısından gerekli olduğunu ortaya koymaya çalışır. Ona göre insanın, fitratına uygun hale gelmesi, hayvânî yönlerinden sıyrılıp melekî yönünün açığa çıkarılmaya çalışılması, nübüvvetin başlıca hedeflerinden biridir. Ümmetin, kâinatta gözetilen hayır nizamına uygun yönetilebilmesi için de peygamberlere ihtiyaç duyulmaktadır. Şimdi onun bu konudaki görüşlerinin ayrıntısına geçelim.

3.3.1. Fert Açısından

Şah Veliyyullah, nübüvvetin gerekli olduğunu insanın tabiatıyla, yaratılış özellikleriyle bağlantılı olarak izah etmektedir. İnsan ne melek ne de hayvandır. O, her iki varlığa benzer yönleri olmakla birlikte nev-i şahsına münhasır bir varlıktır. Melek ancak iyilik işleyebilir, kendisine verilen görevi yapar; hayvan herhangi bir ahlâkî yükümlülüğe uymaksızın ancak içgüdülerine uyar. İnsan ise bu iki varlığın

³² **Huccet**, II, 648 (555-556).

³³ Buhârî, **es-Sahîh**, Enbiyâ, 48 (IV, 142); Müslim, **es-Sahîh**, Fedâil, 40 (II, 1837).

³⁴ **Te'vilu'l-Ehâdis**, s. 56.

özelliklerini müştereken taşımaktadır. Yani insan bir bakıma melekle hayvanın birleşimidir; hem melekî temâyülleri vardır, hem de hayvânî bir takım güdülere sahiptir.³⁵ İnsan melekî gücünü geliştirmek sûretiyle meleklerden oluşan *hazîratu'l-kudse* yükselme potansiyeline sahiptir. Dihlevî bu imkânı ve peygamberin burada üstlendiği rolü şöyle anlatmaktadır:

"Bil ki: İnsan, *hazîratu'l-kudse* yükselebilir ve Cenâb-ı Allah'a sımsıkı yapışabilir. İşte o anda kudsiyyet âleminde üzerine tecellîler iner, bunlar nefse galebe çalar ve bu sayede kişi, dil ile tavsifi mümkün olmayan şeyleri görür. Sonra tekrar eski haline döndürülür, ama artık kararı kalmaz, nefsi ile mücadeleye girer, süflî haller arasında, nefsin marifetullah içerisinde istiğrak haline en yakın bulunan bir vaziyetle ona karşı koyar, bu hali, elden kaçırmış olduğu şeylerin telafisi için bir ağ olarak kullanır. Bu hal şüphesiz ki bu amaçla konulmuş bulunan fiiller ve sözler aracılığıyla yapılan tazim, huşu ve yakarıştır. Bu mertebedeki insanı şöyle biri takip eder: *Muhbir-i Sâdık*'ı (peygamberi) işitir, onu bu hale çağırır ve teşvik eder bulur. Kendisinde mevcut bulunan kalbî şehadetle hemen onu tasdik eder ve emrolunan şeyi yapar, onun haber verdiği şeylerin hep hak olduğunu görür ve böylece umduğu makamlara yükselir. Bu mertebedekileri takip eden bir zümre daha vardır ki, bunlar namaz niyaz nedir bilmezler, ancak peygamberler onları namaza zorlamışlardır. Bu aynen bir babanın çocuklarını bir sanat öğrenmeleri için hoşlanmadıkları halde zorlamasına benzer."³⁶

Allah Teâlâ insanın hem bedenini hem de ruhunu ona has bir sûrette yaratmıştır.³⁷ Neticede onu emanet ile yükümlü tutmuştur. Peygamberlerin gönderilmesi, insanın tabiatıyla ve bunun neticesinde *emaneti* yüklenmiş olmasıyla doğrudan bağlantılıdır. Dihlevî'nin, "*Biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, (sorumluluğundan) korktular da onu insan yükledi. Muhakkak o, çok zâlim ve çok câhildir*"³⁸ meâlindeki âyetle ilgili yorumu dikkat çekicidir. İnsan emanetle yükümlüdür. Çünkü insanın câhil ve zâlim olması aynı zamanda onun âlim ve âdil olma potansiyelini de göstermektedir. Oysaki diğer mahlûkat ya melekler gibi bilgi sahibi ve âdildir ve başka türlü davranmaları tabiatları gereği söz konusu bile olamaz ya da hayvanlar gibi âdil olma imkânına sahip olmayan varlıklardır. Bu imkân insanın yapıp ettiklerinden sorumlu olmasını gerektirir. İnsanın niçin sorumlu olduğunun cevabı ona göre gâyet açıktır ve sahip

³⁵ **Huccet**, I, 63 (71).

³⁶ **Huccet**, I, 267 (215); benzeri ifadeler için bkz. **Huccet**, I, 277 (221).

³⁷ **et-Tefhîmât**, I, 45; **el-Hayru'l-Kesir**, s. 53-54.

³⁸ **Ahzâb**, 33/72.

olduğu imkân ve tabiatına bağlıdır. Bu tıpkı hayvanların acıktığında yemini ya da avını yemesi gibidir ve dolayısıyla bunlar hakkında niçin sorusu sormanın bir anlamı yoktur. Bu sorunun cevabı "tabiatının gereğidir" olacaktır.³⁹

İşte peygamberler, insanlara bu sorumluluklarını ve tabiatlarını hatırlatırlar, onları fitratları üzerine sonradan bulaştırdıkları kötülüklerden temizlemeye çağırırlar.⁴⁰ Hatta, Dihlevî'ye göre nübüvvetin temel hedefinin *fitratla* ilgili, *taharet*, *Allah'a teslimiyet*, *semâhat* ve *adâlet* gibi dört hasletin oluşabilmesi için gerekli ilmî ve amelî sebepleri sağlamak ve ona ulaşmayı engelleyen perdeleri, mâniaları ortadan kaldırmak olduğu söylenebilir. Çünkü insanın melekî yönünü güçlendirmesi ve tekâmül etmesinin özünde bu vardır. Nasıl otçul hayvan ot yediğinde, etçil de et yediğinde bedenî bakımdan vücûdu gelişiyor ve tersini yaptıklarında hastalanıyor ya da zayıflıyorsa, aynı şekilde insan da sayılan dört hasletin gereklerini yerine getirdikçe melekî yönü gelişir bunları yapmayınca da zayıflar.⁴¹ Nitekim şu sözlerinde bunu açıkça ifade etmektedir:

"*Nefs-i nâtika*, hayvânî gücü etkisiz hale getirip, onu kendisine uygun olan şeyi kabule zorladığı zaman, bu hasletler arınmış olarak kendisini gösterir ve bu hal insanın *mele-i a'lâ* sâkinlerine en çok benzediği haldir. Bu onlara katılma, onların âleminde yer alma için bir hazırlıktır. Yine Allah bana lutfettiği ilhamında, peygamberlerin asıl gönderiliş amacının bu yola davet ve teşvik olduğunu, şeriatların bu yolun tafsilatından ibaret olduğunu ve ona râci olduğunu bildirmiştir."⁴²

Hz. Peygamber de bu dört hasletin elde edilmesi için gerekli olan davranışları emretmiş, bunların neler olduğunu açıklamıştır.⁴³ Fıtratı oluşturan dört temel hasletten elde edilebilecek kemâl hallerine peygamberlerin getirmiş olduğu emir ve yasaklara riâyet etmek, ruhunu ve nûrunu koruyarak çokça ibadet etmek sâyesinde ulaşılır.⁴⁴ İbadetlerden arzu edilen ruhun elde edilmesi ise, ancak onların

³⁹ **Huccet**, I, 61-62 (70-71). Hayvanların emanete ehil olamamasıyla ilgili olarak ise şöyle demektedir: "Dilsiz hayvana gelince onda da üç kuvve mevcuttur. Ancak onun aklı, kalbine ve nefesine iyice boyun eğmiştir. Dolayısıyla yükümlülüğe ehil değildir. *Mele-i a'lâya* katılma şansı da yoktur." **Huccet**, II, 277-278 (240).

⁴⁰ **et-Tefhîmât**, I, 46.

⁴¹ **Huccet**, I, 75 (82).

⁴² **Huccet**, I, 191 (161).

⁴³ **Huccet**, II, 218 (185).

⁴⁴ **Huccet**, II, 211 (178).

peygamberden öğrenilen şekle göre ifa edilmeleri, onun öğrettiği dua ve zikirlerle eda edilmeleriyle mümkündür.⁴⁵

Dihlevî'ye göre insan, yapısında herhangi bir bozukluk olmadığı takdirde "*demirin mıknatıs tarafından çekildiği gibi*" fitrî bir his olan mutluluk arzusu tarafından yönlendirilir.⁴⁶ İnsanın mutlu olmasının yolu, kendisini maden, bitki, hayvan gibi diğer varlıklardan ayıran özelliklerini geliştirmesinden geçer. Bu bakımdan kişinin yalnızca dünyadaki geçimiyle ilgili işlere dönük elde ettiği şeylerle - bunlar da belli ölçü dâhilinde gerekli olmakla birlikte- gerçek mutluluğu yakalaması mümkün değildir. Bunlar dünya hayatıyla birlikte sona erip giden hususlardır. İnsanın gerçek mutluluğu yakalaması, hayvânî gücünün nefs-i nâtikasına (aklı gücüne) boyun eğmesi, arzuların akla tâbi olması, nefs-i nâtikanın hayvânî güce hâkim olması, onu kontrolü altında tutması, aklın hevâ ve heveslere gâlip gelmesi ile gerçekleşebilir.⁴⁷ Hayvânî gücün kontrolü ise ya insanın hayvânî tabiatının ortadan kaldırılması ya da ıslah edilmesi şıklarından birinin gerçekleştirilmesiyle irtibatlıdır. Birinci yolu, İshrâkîlerin (Müteellihûn) ve meczub sûfîlerin benimsediğini belirten Dihlevî, bu işi başarabilenlerin oldukça sınırlı sayıda olduğunu ve bunların da münzevî bir hayat yaşadıklarını ifade etmektedir. İkinci yol ise hayvânî gücün tamamen ortadan kaldırılmaksızın ıslah edilmeye çalışılmasıdır.⁴⁸ Bu arzu edilen hem bu dünya hem de âhret saadetini sağlamak için daha uygundur. Çünkü insanların büyük çoğunluğunun birinci yolu gerçekleştirme imkânı bulunmaz. Zira bu yol dünyayı tamamen ihmal etmeyi, onunla hiçbir ilişkinin kalmamasını gerektirir. İnsanların çoğu bu yolu benimseseler dünya harap olur. Halbuki dünyevî ihtiyaçları nefisten ayırma imkânı yoktur. Böyle bir şeyle insanları yükümlü tutmak onları kaldıramayacakları bir yükün altına sokmak anlamına gelir.

⁴⁵ **Huccet**, II, 212 (179).

⁴⁶ **Huccet**, I, 182 (156).

⁴⁷ **Huccet**, I, 180-181 (154-156).

⁴⁸ Zira insan bedeni itibarıyla da diğer canlılardan farklıdır. Çünkü o, uzun ve zorlu bir sürecin sonucunda dünyaya gelmektedir. Allah, bekâsını ve yeryüzüne yayılmasını istediği insanların, içine yerleştirdiği şehvet gücüyle neslinin çoğalmasını talep etmiştir. Peygamberler de insan türünün bedenî özelliklerini dikkate alarak livata, kısırlaştırma gibi insanların üreme amacına ters düşen, bu yolu tıkayan ya da bu sonuca ulaştırmak için araç olarak kullanılan shevî güçlerin ihmali ya da amacından saptırılması ve yerli yerinde kullanılmaması mânâsı taşıyan davranışları yasaklamışlardır. **Huccet**, I, 394 (310).

Kâinâta cârî olan tedbîri ile Allah Teâlâ, tüm insanlığın yararını gözetmiş, onların hem bu dünyada hem âhirette mutlu olabilmelerini sağlamak için kullarına olan sonsuz rahmeti ile peygamberlerini göndermiştir.⁴⁹ Dihlevî, bu durumu şöyle izah etmektedir:

"Kalbin soyutlanmaya meyli ile rahmet ve sevgiye boyun eğmesi, insanların çoğu hakkında özellikle de güçleri çatışmalı olanlarda bir arada bulunmaz. Bunun içindir ki ehlullahtan çoğunun dünyadan el etek çektiklerini, uzlet hayatı yaşadıklarını, çoluk çocuktan ayrı yaşadıklarını, insanlardan çok uzak bir hal aldıklarını görürüz. Halka gelince onlar ise çoluk çocuğa karışırlar, kendilerini meşgalelere kaptırırlar. O derecede ki bu durum onlara Allah'ı anmayı unutturur. Peygamberler her iki maslahata birden riâyet etmeyi emrederler. Bunun için de bu iki haslet hakkında müşkil noktaların diğerlerinden ayrılması ve konunun iyice açık bir hale gelmesine aşırı özen gösterirler. Şeriatlarda muteber olan ahlâk anlayışı işte budur."⁵⁰

Allah Teâlâ, kullarının mutluluğu için onlara hangi amelin sevap hangisinin günah ya da azaba sebep olduğunu, yapacakları ibadetleri, sakınacakları günahları ve ihtiyaçlarını giderebilecekleri meşru yolları peygamberleri vasıtasıyla öğretmiştir.⁵¹ Ayrıca vahyin gerektirdiği ya da işaretle bulunduğu şeyler de peygamberler tarafından açıklanmıştır.⁵² Zira insanlar mutluluğa ulaşma imkânı bakımından farklı yaradılışlara sahiptirler. Bazı insanlar akl-ı selîm sahibidirler ve dolayısıyla, lehlerine ya da aleyhlerine olanı, hayvânî güçlerinin melekî güçlerine boyun eğmesi için günahlardan kaçınmak gerektiğini ve bunun yollarını bilebilirler. Ne var ki insanların çoğu bu bilgilere ancak bir aracı vasıtasıyla ulaşabilir. Çünkü birtakım engelleri aşır doğru bilgiye ulaşamazlar. Bunun için kendilerine iyi ve doğruyu gösterecek, onları kötülüklerden uzak tutacak bir rehber ihtiyacı duyarlar. Bazı insanlar kısmen doğru ancak eksik ve yetersiz bilgiye ulaşmışlardır, ancak bunun farkında değillerdir. Üstelik kendilerinin her şeyi bildiği gibi bir vehme kapılırlar. Bu kişiler de hatalardan masum, tam bilgi sahibi bir kişi yani peygamber tarafından ikaz edilmeye ihtiyaç duyarlar.⁵³ İnsanların bir kısmının –Hızır'ın öldürdüğü kişi gibi- mutlu olabilme kapasitesi, imkânı ya da umudu yoktur. Bunlar hem ken-

⁴⁹ Huccet, I, 187-189 (159-160).

⁵⁰ Huccet, II, 217 (184).

⁵¹ Huccet, I, 415 (326-327).

⁵² Huccet, I, 393 (309).

⁵³ Huccet, I, 311-312 (243-244).

dileri sapmıştır hem de başkalarını saptırmak isterler. Bununla birlikte mutluluktan yoksun oldukları halde, onu elde etme umudu bulunanlar da vardır. Bunlar, ancak riyâzetler ve ameller sayesinde mahrum buldukları iyi ahlâka, dolayısıyla mutluluğa erişebilirler fakat bunun için gerekli davranış kalıplarını bilemeyebilirler. Dolayısıyla mutluluğa ulaşabilmek için peygamberlerin tebliğ ettikleri esaslara, onların sünnetlerine muhtaçtırlar. İşte peygamberler onlara ihtiyaç duydukları bu davranış biçimlerini öğretirler ve onların bu noktadaki eksikliklerini gidermiş olurlar.⁵⁴

Allah'ın, kullarının ıslahı için peygamberlerini göndermesini, Dihlevî efendiköle benzetmesiyle şöyle açıklar:

"Meselâ bir efendinin köleleri vardır ve bunlar hastalanmışlardır. Efendi, yakın bir adamına emrederek, onları gönüllü gönülsüz ilaç içmeye zorlamasını ister. Bu durumda o bunu kölelere zorla yaptırmak isterse, efendi olması hasebiyle böyle bir hakkı vardır. Ancak tam iyilik yapacaksa, ne yapmalıdır? Tabii önce onlara hasta olduklarını bildirmeli, ilacın kendilerine faydalı olduğuna dair bazı olağanüstü işler yapmalı, ilaca tatlı bir şeyler katmalıdır. İşte o zaman köleler kendilerine emredilen şeyi bilinçli olarak ve isteyerek yapacaklardır."⁵⁵

Bu örnekte de anlatmaya çalıştığı üzere Dihlevî, insanın sorumluluklarını bilmesi, "*kurtulanın bilerek kurtulması, helâk olanın da bilerek helâk olması*"⁵⁶ için ilâhî emir ve yasakların peygamberler aracılığıyla insanlara gönderilmiş ve yine onlar tarafından açıklanmış olduğunu ısrarla vurgulamaktadır.⁵⁷

3.3.2. Toplum Açısından Nübüvvet

İnsan, bütün mahlûkât arasında medenî olarak yaratılmış olan yegâne varlıktır. Hemcinsleriyle yardımlaşma ve dayanışma içinde olmaksızın yaşayabilmesi neredeyse imkânsızdır.⁵⁸ İnsanın toplum içerisinde ihtiyaçlarını giderme yollarını ve bunların tekâmülünü, beşeriyetin sosyo-ekonomik gelişim safhalarını Dihlevî,

⁵⁴ Huccet, I, 183-185 (156-158).

⁵⁵ Huccet, I, 319-320 (250-251).

⁵⁶ Bkz. Enfâl, 8/42.

⁵⁷ Huccet, I, 347 (272-273).

⁵⁸ Huccet, I, 303 (237).

irtifak kavramıyla anlatır.⁵⁹ Onun, peygamberliğin toplum açısından gerekliliği hakkında söylediklerinde bu kavramın merkezi bir önemi olduğu göze çarpmaktadır.

Dihlevî *irtifak* kavramını şu şekilde izah etmektedir: Arı, kuş vs. gibi insan dışındaki mahlûkât yeme, içme, barınma, üreme vb. konularda Allah tarafından kendilerine verilen fitrî ilhamlar sayesinde hayatlarını devam ettirirler. Benzeri bir ilham zarurî ihtiyaçlarını gidermesi için insana da bahşedilmiştir. Fakat insana onu diğer türlerden üstün ve farklı kılan üç ayrı özellik daha verilmiştir:

1- Hayvanlar sadece fizikî ihtiyaçlarını gidermek için görünür sebeplere binâen hareket ederlerken, insan böyle bir sâik olmasa da huy güzelliği kazanmak, nefisini olgunlaştırmak gibi ruhânî ihtiyaçlarını temin sebebiyle de hareket eder.

2- İnsan, yalnızca maddî ihtiyaçlarını gidermekle yetinmez, bunların zarif ve estetik bir şekilde gerçekleşmesini de arzular. Bu sebeple de güzel bir eş, lezzetli yemek, şık bir elbise veya ferah bir mesken vs. ister.

3- İnsanın keşfedici bir yönü vardır. Bazı kabiliyetli insanlar bu yönleri sayesinde ihtiyaçlarını giderebilmek için yeni yollar, âlet ve edevat bulabilir. Kendisinde bu özellik bulunmayan diğer fertler de onları taklit ederler. Sonra bu yol ve yöntemler birikir, nesilden nesile aktarılır ve neticede insanlar hayatlarını doğumlarından ölümlerine kadar bu birikime göre şekillendirirler.⁶⁰ Hareket noktaları fitrat, insanların yüz yüze olduğu ihtiyaçları karşılama gereği ve insaniyetin gerektirdiği ahlâk anlayışı olduğu için irtifaklar evrenseldir.⁶¹ Ancak tabiatları, akıl seviyeleri ve sahip oldukları imkânlar birbirinden farklı olduğu için bu üç özellik, her insanda aynı derecede bulunmaz. Bu bakımdan irtifaklar farklı seviyelerdedir:

⁵⁹ Dihlevî'nin irtifak anlayışı hakkında ayrıca bkz. Sabih Ahmed Kemâlî, "The Concept of Human Nature", **IC**, XXXVI, Temmuz 1962; "Shah Wali Allah's Doctrine of Irtifakat", **Iqbal**, II, Ocak 1963; Saide Hatun, "Shah wali Allah's Philosophy of Society- an Outline", **Hamdard İslamicus**, VII, sayı: 4, 1984, s. 57-67 (Türkçe tercümesi: "Şah Veliyyullah'ın Toplum Felsefesi(Kısa Bir Değerlendirme)", çev. Sıddık Yüksel, OMÜEFD, sayı: 3, ss. 253-263).

⁶⁰ **Huccet**, I, 127-129 (119-122), 147 (133).

⁶¹ **Huccet**, I, 171 (149).

1. *Birinci derecede karşılanması gerekli ihtiyaçlar:* En ilkelden en gelişmişe kadar her toplumda yaşayan bütün insanların gidermek zorunda oldukları iletişim kurma, beslenme, barınma, giyinme, üreme ve bunların giderilmesi için uygun yolların bulunmasına dönük ihtiyaçlardır.⁶²

2. *İkinci derecedeki ihtiyaçlar:* Bunlar medenî insanlarla, üstün ahlâk sahibi kimselerin ve filozofların yetişmesine imkân sağlayan, bayındır bölgelerde yaşayan insanların hissettikleri daha üst seviyedeki ihtiyaçlardır. Bu ikinci derecenin en üstünde tam bir refah halinde yaşayan hükümdar bulunur. Bu hükümdar, etrafına çeşitli memleketlerden toplamış olduğu düşünür ve âlimlerin ihtiyaçların karşılanması için getirdiği yenilikleri benimser ve tabiattan istifade etmede yeni yollar keşfedilir. Bu yollar tek tek denenerek faydası çok, zararı az olanlar tercih edilir. Toplum içerisinde kâmil kabul edilen kişilerin benimsedikleri ve kamu yararına uygun olanlar yaygınlaşır, diğerleri terk edilir.⁶³

3. *Üçüncü derecedeki ihtiyaçlar:* Bunların giderilmesi hükümdarlık kurumuna bağlıdır. İnsanların kendi aralarında yaptıkları muâmeleler esnasında – cimrilik, kin, haset, dürüst olmama vb. sebeplerle- ortaya çıkan anlaşmazlıkların ve bunlardan doğabilecek kavga, şiddet vb. hareketlerin giderilmesi sûretiyle âsâ-yişin sağlanması; tek başına fertlerin yerine getiremeyecekleri altyapı hizmetlerinin yürütülmesi ve bu maksatla vergi toplanması gibi işleri gerçekleştirecek bir düzene, yani hükümdarlığa ihtiyaç duyulmuştur.⁶⁴

4. *Dördüncü derecedeki ihtiyaçlar:* Hükümdarların kendi aralarında çıkabilecek anlaşmazlıkların giderilmesi için ise halifelik kurumuna ihtiyaç duyulmuştur. Halifenin, gücü herkes tarafından kabul edilen sağlam bir iktidarı olmalıdır. Bu sâyede o adâletten şaşan hükümdarları düzeltebilir.⁶⁵ Burada, peygamberlerin özellikleri bahsinde geçtiği üzere, Dihlevî'nin peygamberlerin bir kısmında hilafet özelliğinin bulunduğunu söylediğini hatırlamamız gerekmektedir. Nitekim Şah Veliyyullah, âyette geçtiği üzere İsrailoğullarının peygamberlerine söylediği

⁶² **Huccet**, I, 133-135 (124-126).

⁶³ **Huccet**, I, 127 (119); 137 vd. (127 vd.).

⁶⁴ **Huccet**, I, 130 (123); 151 vd.(136 vd.).

⁶⁵ **Huccet**, I, 131; (123); 165-166 (145-146).

"...Bize bir hükümdar gönder ki başımıza geçsin de Allah yolunda savaşalım..."⁶⁶
sözünü de peygamberlerin bu yönünü ortaya koymak için hatırlatır.⁶⁷

Bazı insanlar beşerî ihtiyaçlarını gidermek için keşfedici özelliğe sahiptirler. Diğerleri de kendilerinden bu hususta üstün olan hemcinslerine uyma, onları taklid etme konusunda neredeyse ittifak halinde olmuşlardır. Aynı şekilde iyiliğe ve dolayısıyla manevî kemâle erişme noktasında da bazı insanlar, Allah tarafından melekî nurla desteklenmişler, ne yapmaları gerektiği kalplerine ilham edilmiştir. İnsanlığı iyiliğe götürecektir olan bu yollar, vahiyle müeyyed peygamberlerin gayretleriyle ortaya çıkarılmıştır. Bunun için insanlık onlara minnettar olmalıdır.⁶⁸

Peygamberlerin gönderilmelerinde, esasen insanlara ibadet yollarının öğretilmesi hedeflenmekle birlikte, bozulmuş olan törelerin ortadan kaldırılması, insanî ihtiyaçların giderilmesi için gerekli olan kurum ve kuruluşların teşvik edilmesi de önemli bir maksad olarak göze çarpar.⁶⁹ İlk madde, yani ibadetlerin insanlara anlatılması insanın kemâlini hedeflemektedir; sosyal kurumların ve uygulamaların teşviki ise toplumda nizamın sağlanmasını amaçlar. Aslında hayır nizamına uygun bir toplum aynı zamanda insanın da kendi fitratına uygun yaşayabileceği bir yerdir. Nasıl insandan, hayvanî gücünü -tamamıyla öldürmeye çalışmayıp- melekî gücünün hakimiyeti altında tutmaya çalışması bekleniyorsa aynı şekilde sağlıklı bir toplumdan beklenen de âhiret hayatını bütünüyle ihmal etmeksizin maddi refaha da ermeleridir. Çünkü maddî refah, manevî yönü ihmal ettirmemesi şartıyla, insanın güzel ahlâklı olmasına, sağlıklı bir yapıya sahip olmasına vesile olabilir. Bu bakımdan itidal dairesinde maddî ihtiyaçlar giderilmeli, ayrıca gereğince de ibadetlere ve adâba riâyet edilmelidir.⁷⁰

İnsanlar genellikle bir arada köy, kasaba, şehir gibi yerlerde yaşarlar. Şehir hayatında -sıradan insanlar, az çok şehrin idaresi için gerekli hususları bilebilse de- o beldenin ihtiyaçlarını ve çıkarlarını en iyi şekilde bilen bir belediye reisine ihti-

⁶⁶ Bakara, 2/246.

⁶⁷ Huccet, I, 165-166 (145).

⁶⁸ Huccet, I, 214-215 (175).

⁶⁹ Huccet, I, 383 vd. (301 vd.)

⁷⁰ Huccet, I, 385 (303).

yaç duyulur. Aynı şekilde her ümmet, işlerinin idare edilebilmesi için bunları iyi bilen, zeki ve fitratı bozulmamış ya da sonradan fitratına bulaşmış olanlardan kendini arındırmış liderlere ihtiyaç duyar. Marangozluk, demircilik gibi zanaatları öğrenmek için bile bir ustaya ve o ustadan çırağa aktarılacak bilgilerin tevârih edilmesine ihtiyaç duyulurken, ümmetin idaresi için yukarıda zikredilen evsafa sahip liderlere duyulan ihtiyaç daha açık bir şekilde hissedilir.⁷¹ Bunun için Allah, insanların rehberliğe ihtiyaç duydukları anda yeryüzünde risâlete en layık, en mükemmel kişiyi peygamber olarak göndermiştir.⁷²

Toplumun mutluluğu, sosyal yardım ve dayanışmaya, medenî hayata zarar veren davranışların yasaklanmasına bağlıdır.⁷³ Şah Veliyyullah'a göre peygamber gönderilmesinde gözetilen önemli maksatlardan biri, insanlar arasında mezâlîme son verilmesi, haksızlıkların önlenmesidir. Çünkü insanların birbirine zulüm ve haksızlık etmeleri, onların düzenlerini bozar, insanları sıkıntıya sokar.⁷⁴ Bunun için Hz. Peygamber, cahiliye devrinden kalan kan davalarını, miras konusundaki belirsizlikleri, faiz vb. uygulamaları, sosyal hayatı zorlaştıran, İran ve Bizans topluluklarında görüldüğü gibi, bir sınıfın lüks ve sefahat içinde yaşamasına, diğerlerinin ise ezilmesine yol açan yanlışlıkları ortadan kaldırmış ve yasaklamıştır. Böylece topluma yeniden hak ve adâlet nizamını getirmiştir.⁷⁵

Dihlevî'ye göre, fertlerin huzur içinde yaşayabilmeleri ve toplumun gelişebilmesi, müreffeh hale gelebilmesi için önce asâyişin sağlanması gerekir. Bu çerçevede "...Eğer Allah, bir kısım insanları diğer bir kısmı ile defetmeseydi, mutlak sûrette, içlerinde Allah'ın ismi sıkça anılan manastırlar, kiliseler, havralar ve mescidler yıkılır giderdi..."⁷⁶ âyetini naklederek, hasta ruhlu bozguncu insanlarla mücadele yoluyla ıslah edilmelerini, yola gelmeyenlerin de bertaraf edilmelerinin gerekliliğini savunur. Onları kangren olmuş uzuvlara benzeterek Cenâb-ı Allah'ın

⁷¹ **Huccet**, I, 312 (244).

⁷² **Sata'ât**, s. 22-23.

⁷³ **Huccet**, II, 317-318 (275-276).

⁷⁴ **Huccet**, II, 481 (402).

⁷⁵ **Huccet**, I, 390 (309); II, 324-325 (281-282).

⁷⁶ **Hac**, 22/40.

bu hususu insanlara peygamberleri aracılığıyla ilham ettiğini söyler.⁷⁷ Dihlevî'nin bütün bu ifadeleri, kanaatimizce, peygamberlerin savaşmasını veya insan öldürmesini doğru bulmayanlara adeta bir cevap niteliği taşımaktadır.

Şah Veliyyullah, toplumda egemen olan davranış kalıplarının toplum düzeni açısından son derecede önemli olduğunu; hatta bunların bedene nispetle kalp me-sabesinde olduğunu ifade eder. Bazen küllî akıldan nasibi olmayan kimselerin yö-netici olmaları yüzünden, sözü edilen davranış kalıpları bozulabilir. Bu insanlar hem kendileri saldırgan veya şehevî ya da şeytânî fiillere yönelirler hem de idareci olmaları bakımından insanların çoğu onların peşine düştüğünden bu gibi zararlı davranışların yayılmasına sebep olurlar. İşte bu tür yanlış davranış kalıp ve kural-larının doğrularıyla değiştirilmesi için *Rûhu'l-Kuds* tarafından desteklenen, yete-neğini küllî maslahat doğrultusunda ilâhî tedbîrin tatbik edilmesi için kullanan insanlara, yani peygamberlere ihtiyaç duyulur.⁷⁸

Dihlevî'nin bu görüşleri, nübüvete duyulan ihtiyacın temelinde insanın sos-yal bir varlık olmasının bulunduğunu belirten İbn Sinâ'nın bu konudaki fikirlerine hayli yakın gözükmetedir. Buna göre insan, hemcinsleriyle bir arada adâlet içeri-sinde yaşamak için bunu sağlayacak belli kurallara muhtaçtır. Bunu da peygamber-ler getirir. Yoksa insanların kendi başlarına koyacakları kurallar bu adâleti temin edemez.⁷⁹

Şah Veliyyullah âlemde bir peygamberin bi'setle görevlendirilmesinin onun gönderilmesini gerekli kılacak bir halin bulunmasına bağlı olduğunu düşünür.⁸⁰ Ona göre bi'seti gerektiren sebepler veya durumlar şöyle sıralanabilir:

a- Bir devlet vasıtasıyla; tefessüh etmiş, azgınlaşmış başka devletlerin hizaya getirilmesi gerektiğinde, bu işi gerçekleştirme için bir peygamber gönderilmiştir. Dihlevî, bu duruma örnek olarak Hz. Muhammed'in gönderilişini verir. Allah Teâlâ Acem ve Rumların bozuk âdetlerinden ve dünya görüşlerinden etkilenmemiş

⁷⁷ **Huccet**, I, 166 (146).

⁷⁸ **Huccet**, I, 383 vd. (301 vd.).

⁷⁹ İbn Sina'nın nübüvvetin psikolojik ve sosyal açıdan temellendirilmesine dair görüşleri için bkz. Salih Sabri Yavuz, **İslam Düşüncesinde Nübüvvet**, İstanbul ts., s. 114.

⁸⁰ Bkz. Baljon, **Religion**, s. 142 (108).

ümmî peygamberi Hz. Muhammed'in kurmuş olduğu devlet vasıtasıyla, lüks ve sefâhat hayatının peşine düşen hükümdarların ve etraflarındaki mutlu azınlıkların, dünya hayatının geçici zevklerine dalarak âhireti tamamen unuttuğu ve kendi lüksleri için halkı, mazlumları ezdiği Sâsânî ve Bizans imparatorluklarının hâkimiyetlerine son vermiştir.⁸¹

b- Allah bir kavmin bekâsını dilediğinde, bunu gerçekleştirecek bir peygamber göndermiştir. Meselâ İsrailoğullarını, köklerini kazımak isteyen Firavun'dan Hz. Musa eliyle kurtarmıştır.

c- Bir kavme bahşettiği devletin devamı ya da onlara gönderdiği şeriatın tecdidi için peygamber gönderdiği durumlar olmuştur. Hz. Dâvud, Hz. Süleyman ve İsrailoğullarına bu mânâda gönderilen diğer peygamberler buna örnek olarak verilebilir.

d- Allah insanlardan helâk olmak ya da “*kurtulmak isteyenlerin bilerek, isteyerek kurtulması, helâk olmak isteyenlerin bilerek helâk olması*” ve insanların artık bu noktada ileri sürecekleri bir mazeretin kalmaması için peygamberler göndermiştir.⁸² Çünkü toplumların kurtuluşu, onların doğru yolda olmalarına, yalnız Allah'a itaat ve ibadet etmelerine bağlıdır. Ancak insanların çoğu ibadetlerin şeklini vb. bilgileri Allah'tan doğrudan alabilecek kabiliyette değillerdir. Bunu ancak bir peygambere uyararak öğrenebilirler. Bunun için Allah Teâlâ peygambere itaatin vacipliğine hükmetmiştir.⁸³

Yukarıda, (c) maddesinde ifade edildiği üzere Şah Veliyyullah peygamberliğin toplumla olan yakın bağını ve gerektiğinde şeriatların yenilenmesini sıkça ve önemle vurgulamaktadır. “*Atanız İbrahim'in milleti*”,⁸⁴ “*Şüphesiz İbrahim de onun (Nûh'un) milletindendi*”⁸⁵ âyetlerinde de ifade edildiği üzere peygamberlik çoğu kez bir din (millet) süreci şeklinde olur. İnsanlar önce gelen bir peygamberin getirdiği şeriat üzere uzun süre yaşarlar. Fakat zaman içerisinde o peygamberin getir-

⁸¹ **Huccet**, I, 387 vd. (305 vd.)

⁸² **Huccet**, I, 318(249); **Huccet**, II, 165-166(146); **el-Hayru'l-Kesîr**, s. 79-80.

⁸³ **Huccet**, I, 318 (249).

⁸⁴ Hacc, 22/78.

⁸⁵ Sâffât, 37/83.

miş olduğu Şeriatın aslından olmayan bazı inançlar ve hükümler ortaya çıkar ve insanlar bunlara körü körüne bağlanmaya başlarlar. Bu durumda yeni bir peygamber gelir; hali hazırdaki hükümleri denetler ve önceki peygamberin getirdiklerinden insanların bozmadıkları, milletlerin idaresi için takip edilen yöneme uygun olan hükümlere uymaya teşvik eder. Tahrif edilmiş şeyleri ayıklar, bozulanları düzeltir, yeni bir hüküm gerekirse bunu getirir ve daha önceki peygamberden gelen esasları delil göstererek insanlardan kendisine uymalarını ister: *“Bu durumda da ‘Bu peygamber, falan peygamberin milletindedir, ya da onun izindedir’ gibi nitelermelere gidilir. Çoğu kez de peygamberlikler, indirilen milletlerin farklılığı sebebiyle değişiklik arzeder.”*⁸⁶

İnsanların maslahatları zamana, mekâna ve âdetlere göre değişebildiğine göre, peygamberlerin insanların ihtiyaç duyduğu kurum ve kuruluşları gerektiği takdirde ıslah etmesi, bazı hükümleri neshetmesi de gâyet tabiîdir. Şah Veliyyullah burada Allah Teâlâ’yı bir tabibe benzetmektedir. Bir doktor hastanın durumuna göre farklı tedavi uygulayabilir fakat neticede hedefi hastasını iyileştirmektir. Yüce Allah da mizacı bozulmuş, nefsâni arzulara kapılmış ve hastalanmış olan kullarını tedavi etmek istediğinde her kavmin durumuna, insanların âdetlerine göre hareket etmiştir.⁸⁷ Vahyi gökten inen suya benzettiği şu örnekte de bu durumu vurgulamaktadır:

“Vahyin indiği kabilenin âdetlerinin, teşri hususunda tam bir dahli söz konusudur. Cumhuriyet ifade etmiş olduğu ‘Şeriat zaman ve mekâna göre değişir’ sözünün sırrı budur. Bu durumun örneği semâdan saf haliyle inen ve sonra düşmüş olduğu yerin ve havanın tesiriyle özelliği değişen yağmura benzer. Başta inen saf su ile sonradan değişime uğrayan su elbette aynı değildir.”⁸⁸

Peygamberlerin getirmiş olduğu şer’î hükümlerin hem kendilerinin hem de ümmetlerinin ya da gönderilmiş oldukları toplumun özelliklerine uygun olduğunu Şah Veliyyullah, oruç örneği üzerinden şöyle izah etmektedir: Hz. Dâvud ve Nuh güçlü bir yapıya sahip oldukları için, oruca ağırlık vermişler ve Hz. Nûh her gün, Hz. Dâvûd ise gûnaşırı oruç tutmuştur. Daha zayıf bir bedene sahip olan Hz. İsâ

⁸⁶ **Huccet**, I, 338 (266).

⁸⁷ **Huccet**, I, 333 (261) Ayrıca Dihlevî’nin vermiş olduğu benzer örnekler için bkz. **Huccet**, I, 328-330 (257-258); **el-Fevzü’l-Kebîr**, (Türkçe tercümesi), s. 18.

⁸⁸ **et-Tefhîmât**, II, 20.

bir gün oruç tutup iki ya da üç gün yemiştir. İtidâl yolunu benimseyen Hz. Muhammed (as) ise hiç yemiyor denilecek kadar oruç tutmuş, hiç oruç tutmuyor denilecek kadar da yemiş ve Ramazan haricinde hiçbir ayı tam olarak oruçlu geçirmemiştir.⁸⁹

Peygamber re'y-i küllîye binaen yeni bir hüküm vacip kılacaksa, iki durum söz konusu olabilir. Bu hüküm peygamberin gönderilmiş olduğu toplumun riâyet ettiği yeme, içme, giyinme, mesken edinme vb. örf ve âdetlerinde bulunan ya da bunlara yakın bir hüküm ise bu durumda yeni bir uygulamaya gitmenin gereği olmaz ve peygamber, insanları yapmakta oldukları o iyi örf ve âdetlerini devam ettirmeleri yönünde teşvik eder. Ya da örf ve âdetler peygamberin getirmek istediği hükme uygun değildir. Bu durumda peygamber bunlardan bir kısmını kaldırır ya da değiştirir. Fakat bunu yaparken peygamberlerin dikkat ettikleri husus gönderilmiş oldukları toplumdaki insanların yeni getirilen hükmün hak olduğu noktasında akıllarına yatacak, gönüllerini tatmin edecek şeyler getirmeleridir. Bu da onların önceden beri benimsedikleri iyi alışkanlıklara veya onların içinde sâlih olarak bilinen kişilerin davranışlarına tamamen uzak şeyler getirmemeleri sayesinde olmuştur. İbadetler için de bu hal geçerli olmuştur. Yani peygamberler toplumun büsbütün yadırgayacağı yeni ibadetler değil, daha önce mevcut bulunanlara benzer şeyler getirmişler; öncekiler arasından unutulmaları hatırlatmış, tahrif edilenleri düzeltmiş⁹⁰, belirsiz olanları vakit ve rükünler ile belirli hale getirmişlerdir.⁹¹

Bütün bu açıklamalara rağmen bazılarının peygamberin getirmiş olduğu yeni hükme uymama sebebi ise ya hükmü değiştirilen şeyin peygamberin getirdiği şeriatında bulunduğu tereddüt etmekten kaynaklanır ki bu iddiada bulunan, peygamberi inkâr etmiş demektir. Ya da değiştirilen hükmün sâlih bir kişi tarafından daha önce ortaya konulmuş olduğu ve bunun neshe ihtimali bulunmadığı şeklinde sabit bir fikre sahip olma sebebiyle olabilir. Bu fikir sahibi, Dihlevî'ye göre sâlih bir kulun yasakladığı ya da emrettiği şeylerin değişmez olduğu kanaatine, onun ulûhi-

⁸⁹ **Huccet**, II, 170 (142); ayrıca bkz. **el-Hayru'l-Kesîr**, s. 118.

⁹⁰ Câhiliye devri inançları ve Hz. Peygamberin bunları ıslah etmesi hakkındaki görüşleri için **Huccet**, I, 457 vd (360 vd.)

⁹¹ **Huccet**, I, 386-387 (303-305).

yet vasfı taşıdığı şeklindeki zannına dayandırır ki bu da iddia sahibinin şirke düşüğünü göstermektedir.⁹²

Peygamberlerin esas hedefleri insanlığın nefislerini ıslah edip iyileştirme, âdet ve ibadetlerini düzeltmektir. Yoksa bu, iyilik ve günah asılları icad etmek değildir. İbadetlerde ev ve aile idaresinde her kavmin kendine göre bazı âdetleri vardır. İçlerinden bir peygamber çıkınca bu âdetler birden yok olmaz, hemen yeni bir âdet de başlamaz. Fakat peygamber yürürlükte olan âdetlerden Hakkın rızasına uygun olanları seçer ve olduğu hal üzere bırakır; buna uygun olmayanları ise zaruret miktarınca değiştirir.⁹³ Peygamberler toplum için yeni bir uygulama getirdiklerinde ise bu mutlaka öncekinden daha iyisi olur.⁹⁴

"Peygamberlikten amaç, insanlığın ihtiyaç duyduğu şeyleri karşılamak için gerekli olan kurum ve kuruluşların ıslah edilmesidir. Bu durumda, getirilecek hükümlerde, onların öteden beri alışageldikleri kalıpların dışına çıkılmaması, ilâhi hikmetin bir gereği olacak; bunun dışına ancak Allah'ın irâde buyurduğu istisnâî durumlarda çıkılacaktır. Kaldı ki maslahatları karşılayacak yollar; zaman, mekân ve âdetlere göre değişebilmektedir. Neshin vuku bulması da, işte bu gerekçeden dolayı sahih olmaktadır."⁹⁵

Dihlevî, Peygamberliğin getirdiği esasların insanın özelliklerine ve zamana göre tekâmül etmesini Hz. Muhammed'in getirdiği şeriat örneğiyle şöyle izah etmektedir:

"*Nübüvvet-i ulyâ* (Hz. Muhammed'in peygamberliği), insan fitratının özelliklerini dikkate alarak bazı hükümler getirmiştir. Sözelimi namaz vakitlerinin belirlenmesinde, onun gündüzün aydınlığında çalışma ve geceleyin dinlenme işteği dikkate alınmıştır. *Şeriat-ı Mustafa* –onun sahibine salât ve selâm olsun-

⁹² Şah Velîyyullah bunu şu sözleriyle anlatmaktadır: "Bil ki: Alah Teâlâ, bir peygamber gönderip mücize yoluyla onun peygamberliği sabit olup, onun vasıtasıyla daha önce kendilerince haram olan bazı şeyleri helal kılınca, bazı insanlar içlerinden o şeye karşı bir çekingenlik duyarlar ve gönüllerinde o şeyin haramlığına doğru bir meyil bulurlar. Zira millet olarak onu haram saymaktaydılar. Bu çekingenlik hali: a) Helal kılınan o şeyin, bu şeriatla bulunduğu dair tereddüt sebebiyle olabilir. Bu durumda o kimse, helallik hükmünü getiren peygamberi inkar etmiş bir durumda bulunur. b) İlk haramlık hükmünün, neshe ihtimali bulunmayacak muhkemlikte olduğu inancı sebebiyle olabilir. Bu inançta olan kişiye göre Allah Teâlâ, bir kuluna ulûhiyet elbisesi giydirmiş veya o kişi Allah'ta fâni olup O'nunla bâki olmuştur. Böyle birinin bir şeyi yasaklaması ya da mekruh kılması (kendisine muhalefet edilmesi halinde) mala ve aileye bir felaketin gelmesini gerektirir. Böyle bir kişi, Allah Teâlâ'ya şirk koşuyor; ilâhî gazap ve öfke hali ile, mukaddes olan haram ve helal kılma yetkilerini O'ndan başkası için tanıyor demektir." **Huccet**, I, 230 (186).

⁹³ **el-Fevzü'l-Kebîr**, (Türkçe tercümesi), s. 18.

⁹⁴ **Huccet**, II, 102 (86).

⁹⁵ **Huccet**, I, 333 (261).

köylü kentli insanların sabahın aydınlığından akşam karanlık basana kadar uyanık kalmayı âdet edinmiş olmalarını dikkate alarak namaz vakitlerini belirlemiştir. İbadetlerin belirlenmesinde peygamberlerin birbirlerinden miras aldıkları hususların da tam bir tesiri vardır."⁹⁶

3.4. Mûcize

Bilindiği gibi peygamberliğin ispatı sadedindeki tartışmalar genelde mûcize konusu etrafında toplanmaktadır. Mûcize; "*inkâr edenlere meydan okuduğu esnada, peygamberlik iddiasında bulunan zâtın elinde, benzerini getirmekten inkârcıların acze düşüren, fiilî veya men'î tarzda meydana gelen iş*"⁹⁷ şeklinde tarif edilmektedir.

Şah Veliyyullah nübüvvetin ispatlanması için mûcizenin kullanılması hakkında şöyle demektedir:

"Nebînin mutlaka mûcize ile ikrar ve tasdik edileceği şeklinde meşhur olan haber bize göre genel geçer değildir. Aksine (peygamberin göstermesi) vâcib olan (şey) burhân, mûcize, kitap ya da diğer insanlarınkinden farklı bir hayat tarzı gibi bir şey göstermesidir. Peygamberler mûcize gösterirken ise Allah'ın isimleri ile dua etmeye sarılmışlardır."⁹⁸

Baljon'un da doğru bir şekilde tespit ettiği üzere,⁹⁹ Dihlevî yukarıda aktardığımız sözleriyle bu konuda kelâmcıların çoğunluğundan farklı düşünmektedir.¹⁰⁰

⁹⁶ et-Tefhîmât, II, 36.

⁹⁷ Osman Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mûcize*, İstanbul 1999, s. 27.

⁹⁸ el-Hayru'l-Kesîr, s. 80. Dihlevî *Hucce'tullahi'l-Bâliğa'* da Hz. Muhammed'in esas mûcizesinin onun getirmiş olduğu şer'î nizâm olduğu görüşünü ifade etmektedir. bkz. *Hucce't*, I, 21-22 (37).

⁹⁹ Baljon'un ifadelerinin İngilizce aslı şöyledir: According the common Muslim creed, prophets need to dispose of miracles in order to prove their idendity and to silence opponents. But Shah Wali Allah disagrees with orthodoxy in the postulate of their being a conditio sine qua non, and declares against it: '*this is not a fixed rule. It is necessary, however, for there to be something similar to which people can give credence. That may be rational argumantation (burhan), a (heavenly) book, or a mode of conduct (samt) distinct from that of other people.*' (tek tırnak içinde italik verilen kısım Dihlevî'nin *el-Hayru'l-Kesîr*'inden yukarıda aktardığımız kısmın tercümesidir.) Baljon, *Religion*, s. 105.

Baljon'un bu eserinin Türkçe tercümesinde aynı yer şu şekilde tercüme edilmiş: "Bu şart koşulmuş bir kural değildir. Yine de mûcize olacaksa bunun insanların inanacağı türden olması gerekir. Bu (vahiyle gelen bir) kitap veya insanların genelinden farklı bir davranış modu gibi rasyonel bir kant (burhan) olabilir" ve Baljon'un kullanmadığı "yine de mûcize olacaksa" şeklinde bir ifadeye yer verilmiştir ki kanaatimizce bu metnin gelişyle pek tutarlı bir tercüme değildir. Bkz. *Şah Veliyyullah Dehlevî Modernist Düşüncenin Şekillenışı*, çev. İsmail Çalışkan, s. 138. Bunun yerine şöyle tercüme etmek daha uygun olabilir: "Bu sabit bir kaide değildir. Bununla birlikte insanların itimad edebileceği benzer bazı şeylerin de bulunması gerekir..." Çünkü bu hem Dihlevî'nin kendi sözlerine hem de Baljon'un ifadelerine daha sâdik bir tercüme olacaktır.

Ayrıca o, hârika denilen olayların aslında âdet dışı olmadığı; bu gibi olayların aslında yine bir âdet çerçevesinde gerçekleştiği, ancak bunların -sıkça rastlanılmadığı için- insanlar tarafından hârika olarak kabul edildiği¹⁰¹ şeklindeki değerlendirmeyle de farklılık arz eder. Onun bu yaklaşımının bir örneğini ateşin Hz. İbrahim'i yakmamasını açıklarken görürüz:

"İbrahim (as.) Allah'ın yerine tapılan şeylerden iyice nefret ettiği için putları parçalamış ve neticede ateşe atılmıştı. Fakat o, Allah'ın kendisinden razı olduğu bir kuluydu ve O, onun dünyada yaşamasını arzuladı. Bunun için, soğuk bir bölgeden gelen ve aşırı derecede soğukluk taşıyan rüzgârı ateşin üzerine estirerek onun etkisini değiştirdi. Bu yakıcı ateş ve serin rüzgârın karşılıklı çatışmasından hoş ve latif bir hava meydana geldi."¹⁰²

Dihlevî, "*saat yaklaştı ve ay yarıldı*"¹⁰³ meâlindeki âyette geçen inşikâk-ı kamer hadisesinin de Hz. Peygamberin hayatında gerçekleşmiş bir mûcize değil, kıyametin yaklaştığını gösteren alâmetlerden biri olduğu görüşündedir. Ancak burada Hz. Peygamber'in ayın yarılacağını vukuundan önce haber vermesi yönüyle bir mûcize söz konusudur.¹⁰⁴ Şah Veliyyullah bu hadisenin nasıl gerçekleşeceğini ise İbnü'l-Mâcişûn'un (ö. 212/827)¹⁰⁵ bir görüşünü aktararak açıklamaya çalışmaktadır. Buna göre bu hadisenin, yani inşikâk-ı kamerin sebebi şudur: Arkasında bir dağ ya da kalın bir bulut olan, parlak su zerrecikleri bir araya toplanacak ve bunlar adeta bir ayna haline geleceklerdir. Sonra, bunun üzerine ayın sûreti düşecek ve insanlar gökte sanki iki ay varmış gibi göreceklerdir. Belki de sûreti buraya (su zerreciklerinden oluşan ayna benzeri şeye) düşen ay, semâda gördüğümüzden başka bir ay olacaktır. Belki ayın kendisi saklanacak ve havada iki parça gözükcektir. Dihlevî'ye göre bütün bunların olması imkân ve ihtimal dâhilindedir. Bu-

¹⁰⁰ Bu konuda bkz. Karadeniz, **Mûcize**, s. 169-170.

¹⁰¹ **Te'vîlu'l-Ehâdîs**, s. 101. Âdet ve hârikulâde kavramları hakkında benzer bir değerlendirme için bkz. Karadeniz, **Mûcize**, s. 92 vd.

¹⁰² **Te'vîlu'l-Ehâdîs**, s. 25.

¹⁰³ Kamer, 54/1.

¹⁰⁴ **et-Tefhîmât**, II, 65.

¹⁰⁵ Ebû Mervân Abdulmelik b. Abdilazîz b. Abdillâh b. Ebî Seleme el-Kureşî et-Teymî el-Medenî; İmam Mâlik'in önde gelen talebelerinden Mâlikî fakihidir. Hakkında daha geniş bilgi için bkz. H. Mehmet Günay, **DİA**, "İbnü'l-Mâcişûn", XXI, 122-123.

nunla birlikte o, Allah'ın kudretinin her şeye yeteceğini ve bütün bunların gerçek bilgisinin Allah'ın indinde olduğunu söylemeyi de ihmal etmemektedir.¹⁰⁶

Bu örneklerde görüldüğü üzere Şah Veliyyullah, mûcizelerin kabulü için eşyanın içerisinde ayrılmaz sâbit özelliklerin bulunmadığını iddia eden Eş'arî mezhebinden farklı düşünmektedir. Bu hususta o, Allah'ın âlemde gözettiği hikmet gereği eşyada belli özelliklerin bulunduğunu, fakat Allah'ın dilediği anda bunları değiştirebileceğini kabul eden Maturîdîlerden ve Mu'tezile'den de ileri gider ve Farabî, İbn Sîna gibi mûcizelerin gizli tabii sebeplere bağlı olarak meydana geldiğini kabul eden felsefecilerin bu görüşünü paylaşır.¹⁰⁷ Şah Veliyyullah'ın mûcizeleri tabiat kanunlarıyla izah etme şeklindeki bu yaklaşımı, kendisinden sonra Seyyid Ahmed Han (ö.1898), Ebu'l-Kerim el-Âzâd (ö.1958) gibi Hint alt-kıtası düşünürleri tarafından özellikle tefsir sahasında benimsenmiş ve kullanılmıştır.¹⁰⁸

Dihlevî'ye göre mûcizeler esas itibarıyla üç şekilde ortaya çıkabilir ki bunlar sırasıyla şunlardır:

a) Peygamberlerin bazı hâdiselerin iç yüzünü bilmeleri ve onların hakikat bilgisine sahip olmalarının neticesinde duaları müstecap olur; meselâ çoğalmasını istedikleri şeylere bereket gelir. Dihlevî'ye göre bereketin aslı, bir şeyde var olan özelliğin etkisinin artmasıdır. Bu, ya bir şeyi daha tesirli kılarak ya da gıda verici bir maddenin normalde vücuda vereceği faydayı arttırarak veya bizzat nesnenin kendisinin artması gibi yollarla vuku bulur. Peygamberin duası, isteği, himmeti ve beklentisi, onun arzu ettiği şeyin gerçekleşmesi için güçlü bir sebep olur. Bazen söz konusu istek dinî bir hükmün inmesi için de belirleyici olabilir.¹⁰⁹

b) *Mele-i a'lâ*da alınan peygamberin işinin yürütülmesi kararı ve *mele-i a'lâ* sâkinlerinin himmetlerinin bu doğrultuda birleşmesi neticesinde ilham, ihale ve amaca yaklaşıtrıcı hârikulâdelikler meydana gelir. Bu sayede peygamberin dostları yardım görür, düşmanları rezil rüsva olur.

¹⁰⁶ **Te'vîlu'l-Ehâdîs**, s. 103-104.

¹⁰⁷ Mûcize hakkında çeşitli Kelâmî mezheplerin ve felsefecilerin bahsedilen görüşleri için bkz. Karadeniz, **Mûcize**, s. 136 vd.

¹⁰⁸ Bu konuda bkz. Baljon, **Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler**, s. 48, 76, 85.

¹⁰⁹ **Huccet**, I, 320 (251), 339 (267).

c) Bazen âsîlerin cezalandırılmasına hükmedilir. Bu emir önce semada şekillenir. Sonra bunun için bazı haricî sebeplere dayalı olarak meydana gelen bazı hadiseler olur. Allah Teâlâ, onları önceden haber vermek veya peygamberin emrine muhalefet edenlere karşı ceza tertip etmek sûretiyle ve bu cezayı ilâhî sünnete uygun şekilde peygamberlerin önceden haber vermesi ve bunların da haber verildiği şekilde ortaya çıkması ile peygamberlerin elinde mûcizeye dönüştürür.¹¹⁰

Şah Veliyyullah, peygamberlerin mûcizelerinin, onların gönderilmiş oldukları kavimlerin ileri gittikleri bir sahada meydana geldiği ve böylece onları aciz bıraktığı hususunun altını çizer.¹¹¹ Hz. Musâ'ya, o zamanki Mısırlıların mahir oldukları sihirde, Hz. Muhammed'e de Arapların son derecede ileri gitmiş oldukları hitabet ve belağat sahasında, inkarcılarını susturan ve âciz bırakan mûcizelerin (Hz. Musa'ya asâ, Hz. Muhammed'e Kur'ân-ı Kerîm) verildiğini hatırlatır. Bundan sonra da peygamberler gibi *vasî* ve *müceddid*lerin de aynı şekilde kendi devirlerinde insanlar arasında yaygın ve ilerlemiş olan ilim vb. hususlarda üstün bir dereceye sahip olduklarını söyler. Kendisinin de devrinde yaygın olan burhan vs.de üstünlüğünü iddia etmektedir.¹¹² Dihlevî'nin bu iddiası mûcize konusunda söyledikleri arasında dikkat çekmektedir.

Dihlevî, bazı harikulâdeliklerin sudûrunu, Allah Teâlâ'nın ilim ve teshîr gücünün, bazı seçkin kullarına, onlara verdiği bir imtiyaz olarak, intikâl etmesi şeklinde yorumlamanın yanlışlığına işaret eder. Halbuki ellerinde harikulâdelikler görülen kişiler kendi başlarına bir şeyi var etme ya da Allah'a ait böyle bir özelliğe sahip olma gücüne asla sahip değillerdir. Bu değerlendirme yanlışsa, doğru inançtan uzaklaşmaya, hatta şirke dahi götürebilmektedir. O, bu duruma örnek olarak Hıristiyanların yaptıklarını hatırlatır. Nitekim onlar Hz. İsa'da ve daha sonra din adamlarında bazı ilahî güçler bulunduğu vehmine kapılmışlardır. Halbuki ellerinde bu tür hâdiseler görülen kişiler kendiliklerinden bir şeyi var veya yok etme gücüne sahip değillerdir. Bu ancak Allah'a mahsus bir özelliktir.¹¹³ Bu gibi harikulâde

¹¹⁰ **Huccet**, I, 320 (251).

¹¹¹ **et-Tefhîmât**, I, 110, 196.

¹¹² **et-Tefhîmât**, I, 110.

¹¹³ **Huccet**, I, 224-225 (182)

hadiseler ve mûcizeler yukarıda da geçtiği üzere, *kabz, bast, ihâle* ve *ilham* gibi hallerle izah edilmelidir.¹¹⁴

3.5. Hatmu'n-Nübüvve

Bilindiği gibi, gerek Kur'ân-ı Kerîm'de gerekse hadislerde açık bir şekilde ifade edildiği için¹¹⁵ Hz. Muhammed'in son peygamber olduğu nübüvvetle ilgili önemli bir inanç esasıdır. Bununla beraber nübüvvetin Hz. Muhammed'den sonra da bir yönüyle devam edip etmediği, ettiyse bunun mahiyetinin ne olduğu gibi bazı meseleler zaman zaman tartışılmıştır. Burada öncelikle imamet meselesindeki durumları itibariyle Şîa'nın görüşüne değindikten sonra, Dihlevî'nin onlar hakkındaki tenkid ve değerlendirmelerine yer verilecek, ardından Şah Veliyyullah'ın "*nübüvvetin tevârüsü*" fikri çerçevesinde söylediklerine göz atılacaktır.

Hilâfet meselesi hakkında, Dihlevî'nin Hz. Peygamber sonrası ortaya çıkan durumla ilgili tavrı ya da anlayışları "*imamet, nübüvvet ve risâletin devamı, onun doğal ve mantıksal bir sonucudur*"¹¹⁶ şeklinde özetlenen Şîa hakkında bazı eleştirilerde bulunduğu görülmektedir. Şah Veliyyullah'ın Şîa'yı bütün yönleriyle tenkid ettiği söylenemez. Hatta kendisinden onları tekfir etmesini isteyenlerin bu taleplerini yerine getirmediği için kendisi Şîî olmakla dahi itham edilmiş olmasına rağmen,¹¹⁷ Ehl-i Beyt imamları hakkında övgü dolu sözler söylemekten çekinmemiştir.¹¹⁸ Ancak Dihlevî Şîa'yı, özellikle imâmet nazariyesinden ötürü, bâtil bir mezheb olarak kabul etmektedir. Nitekim o, bunu, konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber'i gördüğü bir rüyâsını aktarırken şöyle izhar etmektedir:

"Kendisine (as) Şîa hakkında sordum ve bunun üzerine o da onların mezhebinin bâtil olduğunu ve bunun da imam kelimesinden bilinebileceğini imâ etti. Ben de bu konu üzerinde durunca şunu anladım ki Şîa'ya göre imam, *masum* ve kendisine itaat farz olan ve de *batnî vahiy* alan kişidir. Aslında bu sayılan-

¹¹⁴ Bu kavramların izahı için bkz. Tez, Allah-Âlem münâsebeti.

¹¹⁵ Bkz. Ahzâb, 33/40; Buhârî, **es-Sahîh**, Menâkıb, 18 (IV, 162-163); Müslim, **es-Sahîh**, Fedâil, 7 (II, 1791) vb. âyet ve hadisler bu mânâda hatırlanabilir.

¹¹⁶ Muhammed Mescid-i Câmîî, **Ehl-i Sünnet ve Şîa'da Siyâsî Düşüncenin Temelleri**, çev. Mâlik Eşter, İstanbul 1995, s. 98.

¹¹⁷ Daudî, **Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları**, s. 139.

¹¹⁸ Meselâ bkz. **et-Tefhîmât**, I, 142.

lar nebînin mânâsıdır. İşte bu yüzden onların bu görüşleri -Allah onları ıslah etsin- *hatmu'n-nübüvve* inancının inkârını gerektirir."¹¹⁹

Bilindiği gibi, Hz. Peygamberden sonra kimin halife olması gerektiği ve ilk dört halife arasındaki fazilet sıralaması, Şîa ile Ehl-i Sünnet arasında önemli ayrım noktalarından biri kabul edilir. Şîa'ya göre en faziletli, dolayısıyla hilâfete en ehil ve lâıyk olan Hz. Ali iken, Sünnîler genellikle buradaki fazilet sıralamasının hilâfete geçiş sırasına göre olduğunu kabul etmektedirler. Dihlevî de ümmetin en faziletlisinin Hz. Ebû Bekir sonra da sırasıyla diğer halifelerin olduğunu kabul eder.¹²⁰ Dihlevî bunu, nübüvvetin Allah'tan ilim alma ve alınan bu ilmin insanlar arasında yayılması şeklinde iki yönünün bulunduğunu belirterek açıklamaya çalışır. Allah'tan ilim alma konusunda peygamberin bir ortağı yoktur. Nübüvvet vasıtasıyla gelen ilmin insanlar arasında yayılması ise siyaset ve insanların kalplerini ısındırmakla gerçekleşir. Bu açıdan bakıldığında Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer, hem Hz. Peygamberin sağlığında hem de vefatından sonra yaptıklarıyla öne çıkmışlardır.¹²¹ Fazilet hakkında esas aldığı bu kıstası *Tefhîmât*'ta şöyle açıklar:

“Ebû Bekir ve Ömer, Muhammed (as) ümmetinin en faziletlieleridir. Burada faziletin anlamı şudur: Allah Teâlâ peygamberlerinin (onlara salât ve selâm olsun) sadrlarında irşad ile tecellî edince hiç şüphesiz onların ümmetinden olan havârîlerin sadrında de peygamberin getirmiş olduğu dinin ikame edilmesi ve hükmünün yürütülmesi şeklinde tecellî etmiştir. Bu tecellînin eseri olarak da himmetini Müslümanların nusreti, kâfirlerin burnunun sürtülmesi üzerinde toplamıştır. Fazilet işte bu mânâdadır. Bu gerçeği zâhir ilmi ehlinin diliyle ifade edecek olursak, insanların en faziletlisinin, onlara en faydalıları olduğunu söyleriz. Hangi fayda, dinin yayılmasından daha üstündür. Gerçek şu ki dinin emri, ancak rey ehlinde bazı kişilerle tamam olur. Onların durumu saltanatı tamamlayan vezirlerinki gibidir. İşte onlar ümmetin en faziletlieleridir... İnsanların en faziletlisi onlara karşı en faydalı olandır.”¹²²

Şah Veliyyullah Şîa'nın imâmet ve fazilet görüşünü tenkid bâbında, Hz. Peygamberin vefatından sonra da- onun sağlığında olduğu üzere- şer'î hükümlerin tatbikinde herhangi bir kimsenin bir ayrıcalığı olmadığını belirttikten sonra, herhangi bir kişinin – bu Hz. Ali de olsa- sahibi olduğu her ilimle ilgili doğru kararlar ver-

¹¹⁹ **et-Tefhîmât**, II, 301. Rizvî, bu ifadeleri -pek de haklı olmayarak- Dihlevî'nin İslamiyeti Sünnilik ile aynileştirmesi olarak kabul etmektedir. Rizvî, **Şah Wali-Allah**, s. 229.

¹²⁰ **el-Hayru'l-Kesîr**, s. 141.

¹²¹ **Huccet**, II, 677 (585-586).

¹²² **et-Tefhîmât**, II, 207. Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in üstünlüklerinin onların ümmete verdikleri fayda açısından değerlendirildiği ifadeler için ayrıca bkz **et-Tefhîmât**, I, 202.

mesinin, Şîa'nın iddia ettiği gibi ona itaatin farz olmasını gerektirmediğini de ifade eder.¹²³

Dihlevî, hilâfetin kureyşliliğini¹²⁴ iki sebebe bağlamaktadır. İlk olarak, insanların şüpheyeye düşüp, “*peygamber de bir hükümdar gibi davranıp hâkimiyeti kendi Ehl-i Beytine tahsis etti*” demelerinin önü kesilmek istenmiştir. İkinci olarak, halifenin bir kavimden değil, bir aileden olması durumunda istenilen evsafa birini bulmak zordur. Halbuki bir kavim içinde hilâfete ehil birisini bulma imkânı daha çoktur.¹²⁵

Görüldüğü üzere Dihlevî, bir bakıma imâmetin Ehl-i Beyt'in hakkı olduğunu düşünen Şîa'yı açıkça tenkid etmektedir. Ne var ki onun, Şîa'yı red için ileri sürdüğü gerekçelerin kendi içinde tutarlı bir bütünlük arzemediğini ifade etmek durumundayız. Zira “*hâkimiyeti kendi ehl-i beytine tahsis etti*” diyecek kişiler olduğu gibi; şâyet “*İmamlar Kureyştendir*” sözü, “*halifede bulunması gereken şartlardan biri onun Kureyşten olmasıdır*” şeklinde algılanılacak olursa ki bu genelde böyle anlaşılmıştır,¹²⁶ “*hâkimiyeti kendi kavmine tahsis etti*” itirazı da pek âlâ haklı gözükebilir.

Her şeyden önce, Şîa'yı bu şekilde tenkid etmiş olmakla beraber, Dihlevî'nin bazı söz ve fikirleri de Şiî, hattâ İsmâilî nübüvvet telâkkîlerine yakın gözükmektedir. Meselâ ona göre, ilahî hayır nizâmı gereği peygamberlerin gönderilmesi nasıl ilâhî bir lütuf ise peygamberlerden sonra onların yerine geçecek ve peygamberin ilmini koruyacak vârislerin bulunması da ilâhî bir lütuftur.¹²⁷ Yine ona göre, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar gelip geçen peygamberler yedi devrede gelmiştir. Her bir devrenin imamı durumunda bulunan bir peygamber vardır. İddiasına göre Dihlevî, her devreyi ve bu devrenin imamı olan peygamberin özelliğini

¹²³ **et-Tefhîmât**, I, 26 vd.

¹²⁴ Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, III, 129, 183; IV, 185, 421, 424. Benzer rivâyetler için Buhârî, **es-Sahîh**, Menâkıb, I (IV, 154); Müslim, **es-Sahîh**, İmâret, I (II, 1451).

¹²⁵ **Huccet**, II, 474-475 (397-398).

¹²⁶ Meselâ bu konuda en meşhur sünnî siyâset teorisyenlerinden biri olan Mâverdî, halifede bulunması gereken şartlardan biri olarak onun Kureyşli olmasını da zikreder. Bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, **el-Ahkâmü's-Sultâniyye**, çev. Ali Şafak, İstanbul 1976, s. 6-7. Ayrıca bu konuda Cem Zorlu, **İslâm'da İlk İktidar Mücadelesi**, Konya 2002, s. 117 vd.

¹²⁷ **et-Tefhîmât**, I, 239.

bilmektedir.¹²⁸ Onun bu şekilde yedili bir tasnifi benimsemiş olması, peygamberler hakkında imam gibi bazı terimleri kullanmış olması dikkat çekicidir. Zira peygamberler ve sonrasında imamlar hakkında benzeri yedili bir tasnifi Bâtînîler de yapmışlardır ve tespit edebildiğimiz kadarıyla Dihlevî'nin ifadeleri onlarınkine bir hayli benzer gözükmektedir. Bâtînîlere göre her peygamberin getirdiği şeriatın bir müddeti vardır ve bu sûrenin bitiminde öncekini nesheden başka bir peygamber gönderilir. *Nâtk*, şeriatı kendisinden öncekini nesheden demektir. *Sâmit* ise, başka bir peygamberin tesis ettikleri üzere devam eden demektir. Onun vefatından sonra birbiri arkasına altı imam gelir geçer. Bunların ömürleri tamam olunca Allah daha önceki şeriatı neshedecek diğer bir peygamber gönderir. Bâtînîlerin iddialarına göre Hz. Âdem'den beri bu iş böyle süregelmiştir. Hz. Muhammed'den sonra da Hz. Ali gönderilmiş, onun devri de Câfer (es-Sâdık) b. Muhammed (ö.148/765) ile tamamlanmıştır. Onun şeriatı da nesh edilmiştir. Bu durum, yani şeriatların neshedilmesi ilelebed devam edecektir.¹²⁹ Bâtînîler, peygamberlerin gönderilmesini ihtiyaca dayalı olmaktan çok belli bir sürenin geçmesine bağlamaktadır. Bu görüş, Allah'a mecbûriyet isnad etmek bakımından, O'nun mürîd ve hakîm olmasıyla çelişir. Bu yüzden onların bu iddiaları hem nübüvvet hem de ilâhiyyat açısından sakıncalıdır.

Dihlevî'nin eserlerinde *hatmu'n nübüvve* açısından dikkat çeken diğer bir yaklaşımı, "*nübüvvetin tevâriüsü*" çerçevesinde ifade ettiği birtakım ifade ya da terimlerde görülmektedir. Bunun mâhiyeti nedir? Bir insan nübüvvetten pay alabilir mi? Alırsa bu nasıl olur ve ne anlama gelir? Şimdi Dihlevî'nin ifadeleri ışığında bu gibi soruları tartışmaya geçebiliriz.

Şah Veliyyullah'ın düşünce sisteminde, peygamberlerden sonra onların getirmiş oldukları esasların korunması önemli bir fikir olarak göze çarpmaktadır. Dihlevî'nin anlayışına göre Hz. Peygamber'in hilâfetinin zâhirî ve bâtınî olmak üzere iki yönü vardır. Zâhirî yön, hükümdarların ya da devlet idarecilerinin görevi olan savunma, adâlet ve mâlî işlerin yürütülmesi; cihad, kazâ ve haddlerin yerine

¹²⁸ et-Tefhîmât, II, 83-85.

¹²⁹ bkz. Gazâlî, *Bâtînîliğin İçyüzü, (Fedâihu'l-Bâtiniyye/el-Mustazhırî)*, çev. Avni İlhan, Ankara 1993, s. 26-27.

getirilmesi; öşür ve haracın toplanması ve hak sahiplerine dağıtılmasıdır. Âdil Müslüman hükümdarlar bunu ifa etmişlerdir. Bâtınî tarz ise, vaaz ya da sohbetlerle halkın bilgilendirilmesi ve böylece onlara kitap ve hikmetin öğretilmesi, onların aydınlatılmasıdır. Bu görevi yerine getirenler ise âlimlerdir. Peygamberin bâtınî yönden halifesi olan kişi, yukarıda zikredilen görevleri yerine getirmeli, Kitap ve Sünnet'i muhafaza etmeli, seyr-i sülûkun kanunlarını ve sâliklerin terbiyesini iyice bilmelidir. Şah Veliyyullah, Hz. Peygamber'in insanlığa öğrettiği hususları üç ana maddede topladıktan sonra yukarıda bahsedilen âlimleri de kendi içinde şöyle de-recelendirir:

1. İnsanların *mebde* ve *meâdâ*, ceza ve mükâfâta vb. hususlara dâir inançlarının düzeltilmesi, yani Akâidle ilgili hususlar. Bu vazifeyi Hz. Peygamber'den sonra Usûlu'd-Dîn ilmi ile ilgilenen âlimler üstlenmiştir.
2. Amellerin ve Allah'a yaklaşımcı taatların ve zarûri irtifakların Sünnet'e göre tashihi. Bu işi Fıkıh âlimleri üstlenmiştir ve Allah onlar vasıtasıyla pek çok kişiyi hidâyete erdirmiş, sapık fırkaları da düzeltmiştir.
3. İhlâsın ve ihsânın düzeltilmesi, Allah'ın kulları için razı olduğu hanif dinin asıllarıdır.

Şah Veliyyullah üçüncü maddeyi, şer'î hedeflerin asıl itibariyle en incesi ve aynı zamanda en köklüsü olarak niteler. Diğer şer'î hususlara göre ihlas ve ihsânın durumu cesede nazaran ruh, lâfızlara nazaran mânânın durumu gibidir. Bu üçüncü hedefin gerçekleştirilmesini ise sûfler üstlenmiştir. Bu bakımdan onların faydaları çok ve kapsamlıdır.¹³⁰ Şah Veliyyullah bu sözleriyle sûfilere, peygamberin mirasçılarını olarak değerlendirdiği kişiler arasında ayrı bir önem verdiğini izhar etmektedir.

Dihlevî kendi tasavvufî anlayışı çerçevesinde nübüvvet sonrasında bazı kişilerde de peygamberlere ait bir takım özelliklerin var olduğunu kabul etmektedir.

¹³⁰ et-Tefhîmât, I, 7-8.

Bu noktada onun kullanmış olduğu bazı tasavvufî kavramlardan hareketle *hatmu'n-nübüvve*ye dâir tutumunu değerlendirmenin uygun olacağı kanaatindeyiz.

Öncelikle nübüvvet sonrası durumla ilgili Dihlevî'nin görüşlerini anlayabilmek için onun hikmet ve hakîm hakkında söylediklerini göz önünde tutmak ve bunu nübüvvet açısından değerlendirmek gerekmektedir. Dihlevî'ye göre hikmet “*kendisine sarılanın kurtuluşa erdiği, Allah'ın yeryüzündeki hucctidir. Sanki o, içinde her türlü bilginin bulunduğu bir kitap*”¹³¹ veya “*kendisiyle çeşitli ilimlerin fenlerinin yakalandığı ve eşyanın hakikatinin olduğu hal üzere bilindiği kıymetli bir ağ gibidir.*”¹³²

Her nebînin bir hakîmi olmalıdır.¹³³ Hakîmlerin Allah'ın Zâtı hakkında Teccellî-yi Zâtî ile hayret halinde olmaları, sonra Allah'ın bed'î ve avdî isimlerini, dünya, âhiret, şeriat ve ibadetle ilgili ilimleri inceliğine ve derinliğine bilmeleri gerekir.¹³⁴ Bu gerçekleştiğinde onlar için tam ismet, kâmil hikmet ve genel bir vicâhe¹³⁵ hasıl olur ve böylece onlar tıpkı peygamberler gibi olurlar.¹³⁶

Dihlevî, hakîm ve nebî arasında bazı farkların ve epeyce benzerliklerin bulunduğunu belirterek, bu konuda şu şekilde bir tasnif yapar:

¹³¹ **et-Tefhîmât**, II, 12.

¹³² **et-Tefhîmât**, II, 21.

¹³³ **et-Tefhîmât**, II, 63.

¹³⁴ Dihlevî şeriatların zaman ve mekâna bağlı olarak hükümlerinin değiştiği hususunu vurguladıktan sonra hakîmin bu inceliği kavrayan kişi olduğunu şöyle belirtir: “Kabilenin âdetlerinin ve o beldenin durumunun, teşri hususunda tam bir dahilî vardır. Bu, cumhurun şeriatın zaman ve mekana göre değiştiği şeklindeki sözünün özüdür. Bu şuna benzer: gökten yağmur saf ve ince bir tabiata sahip olarak yağar, yere indikten sonra ona havanın ve arâzinin etkisi olur. Böylece bir bölgenin suyu ile diğer bir bölgeninki aynı olmaz... Bu diğer insanlara zor gelen bir işten diğerine intikal etmek, hadiseler arasında bağlantı kurabilmekle ilgilidir. İşte bu gibi durumlara nüfuz edecek olan kişi hakîmdir.” **et-Tefhîmât**, II, 20. Ancak aynı vasıflara sahip kişiye fakîh dediği de vâkidir: “Bu dört hasleti (*tahâret, teslimiyet, semâhat, adâlet*) gerçek anlamda kendinde bulundurduğun, onların ilmî ve amelî kemâl için gereklerinin ne olduğunu, meleklerin dünyasına girebilmek için ne yapmak gerektiğini anladığın ve ilâhî şeriatların, -gönderildikleri asrın şartlarına uygun olarak- bu hasletlerden kaynaklandığını kavradığın an, bilmelisin ki sen artık hayr-ı kesîre ulaştımsın ve Allah Teâlâ'nın haklarında hayır murad ettiği fakihlerden olmuşsunur.” **Huccet**, I, 195 (165).

¹³⁵ Şah Veliyyullah'ın vicâheyi Allah'a olan yakınlık anlamında kullandığına, peygamberlerin özelliklerinden bahsedilirken değinilmişti.

¹³⁶ **et-Tefhîmât**, II, 20.

a- Peygamberlere bi'setlerinden önce hikmet verilmiştir. "*İlim ehline şurası açıktır ki "peygamberlik ve hikmet (hüküm) birbirinden ayrıdır"* deriz. Hikmet peygamberlikten öncedir...."¹³⁷

b- Hakîm de peygamber gibi bilgilerini zevk yoluyla elde etmektedir ve bazı bilgilere ulaşmada ayrıcalıklı bir yere sahiptir. "*Levhalarda yazılı olanı bilmek ancak nebinin ve hakimin zevki yoluyla olur.*"¹³⁸

c- Şah Veliyyullah'a göre nübüvvetin özelliklerinden kabul edilen sıdk, iffet, verâ ve sâlih amel işlemek gibi birtakım hasletlerin tümüne birden *ismet* denilir. Bunlar nübüvvetten önce peygamberlerde bulunan özellikler olduğu gibi peygamberler dışında bir topluluk da *ismet* sahibidir. Şah Veliyyullah bunu kabul etmeyenleri aşırı gitmek ve inatçılıkla suçlar.¹³⁹ Dolayısıyla, kendisinde ismetin bulunduğunu kabul ettiği bu kişilerden biri de hakîmdir.¹⁴⁰

Kâimu'z-Zaman

Dihlevî bu tabiri, muhtemelen, İmam-ı Rabbanî Ahmed Sirhindî'nin (ö. 1034/1624) *kayyûm* kavramından almış olmalıdır. İmam Rabbânî'nin iddiasına göre *kayyûm* kısaca "Allah adına vekâletin, kâinâtın varlığını ayakta tutan kişi"dir. O'nun nazarında, bu makamın ilk sahibi Abdulkâdir el-Geylânî (ö.1034/1624)'dir.

¹³⁷ **et-Tefhîmât**, II, s. 16-17.

¹³⁸ **el-Hayru'l-Kesîr**, s. 44.

¹³⁹ Tam olarak şöyle demektedir: "Böylece avamdan olsun âlim olsun kimsenin şunda şüphesi yoktur: Peygamberler nübüvvetlerinden önce de, sıdk, iffet, verâ ve sâlih amel işlemek gibi birtakım vasıflarla yaratılmışlardır. Peygamberlerin dışında bir topluluk da bu vasıflarla donatılarak yaratılmışlardır. Bu vasıfların ortak adı ismettir. Hakîmler bunun ne olduğunu, ne ile olduğunu ve kimde olduğunu bilirler. Yalnız sözün özü bu üç hasletin bütün insanların ittifak ettiği ve câhil olsun kâmil olsun hepsinin zihninde yer etmiş olduğudur. Ancak hepsi bunlarla muttasıf değildir. Bu meselenin hakikatinin ve aslının anlaşılması, ancak kendilerine hayr-ı kesîr verilenlere hastır. Bu durum, tıpkı bizim yakînî olarak bulutun yağmurun sebebi olduğunu bilmemize rağmen duhanı/dumanı suya çevirme işinin ancak basîret ehline has olmasına benzemektedir. Öyleyse benim bununla ilgili görüşüm ve bu saydıklarımı, peygamberlerden başka kişiler için de sabit görmem bidat veya icmaya ters bir şey değildir. Bunu ancak aşırı gidenler ve inatçılar reddederler." **et-Tefhîmât**, II, 17-18

¹⁴⁰ "Peygamberlerin kendisine davet etmek için gönderilmiş olduğu kemâl hali, imandır. İman ile hikmet arasındaki fark, hikmetin hâricî ayn'da ortaya çıkması, imanın ise nesemenin kemâli olmasıdır. Muhakkak Allah insan için ona has bir beden heyeti yarattığı gibi nesemesi için de aynı şekilde bir heyet yaratmıştır. Nesemenin bu özelliklerinden biri iffettir ve bunun hakîmdeki mukâbili de ismettir. İsmet ise huy ve amel bakımından kötülöklere atılmamak/dalmamak anlamındadır." **et-Tefhîmât**, II, s. 135.

İmam Rabbânî kendisinin ve ardından da oğlu ve halifesi Hâce Muhammed Ma'sûm'un (ö. 1097/1688) da *kayyûm* olduğunu iddia etmiştir. Müceddidîyye'ye göre kayyûmluk irsîdir. Nitekim onlardan sonra da soylarından gelenlerce bu iddia yinelenmiştir.¹⁴¹

Şah Veliyyullah'ın babası Şah Abdurrahim de kendisinin kâinatın kayyûmu olduğunu ve her bir parça maddenin ona bağlı olduğunu iddia etmiştir.¹⁴² Bu iddianın Şah Veliyyullah tarafından kendisi hakkında da kullanıldığını görmekteyiz. Fakat o, bunun için gördüğü bir rüyaya istinâden *Kâimu'z-Zaman*¹⁴³ tabirini tercih etmektedir. Buna göre Dihlevî, Allah'ın kendisini bu dünyada kuracağı yeni düzenin başına getireceği *Kâimu'z-Zamandır*.¹⁴⁴

Dihlevî'nin *Kâimu'z-Zaman* tabirini Kâdiyânîlerin de kullandığını, hatta Mirza Gulam Ahmed tarafından bu fikrin "*kurtarıcı*" gibi görüldüğünü belirten Fığlalı şöyle demektedir:

"Şah Veliyyullah, Şeyh Ahmed Sirhindî'nin *vahdet-i şühûd* anlayışı ile İbn Arabî'nin *vahdet-i vücûd* anlayışını uzlaştırmaya gayret eder. Böylece *vahy-i nübüvvet* ile *vahy-i velâyet* meseleleri üzerinde durarak kendisinin de zamanın içinde özel bir görevi olduğu inancıyla *kâimu'z-zaman* olduğu fikrine gider. Nitekim ona göre Hz. Muhammed'ten sonra yeni bir nebî gelmeyecektir; fakat bu kesinlikle şu anda nebevî ışığın söndüğü anlamına gelmez. Aksine Muhammed'in vârisleri vardır, yani kendileri nebî olmadıkları halde nebîlik kapasitesine sahip kimseler vardır."¹⁴⁵

Dihlevî, genellikle Hakîm et-Tirmizî (ö.320/932) tarafından ortaya atıldığı kabul edilen *Hâtemu'l-Evliyâ* tabirini de kullanır.¹⁴⁶ Ona göre "*Hâtemu'l-Evliyâ*

¹⁴¹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Necdet Tosun, **İmam-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri**, İstanbul 2005, s. 124-127; Rizvî, **Shah Wali-Allah**, s. 210-211.

¹⁴² **Enfâsu'l-Ârifin**, s. 35'den naklen Rizvî, **Shah Wali-Allah**, s. 210.

¹⁴³ Philip K. Hitti'nin kaydettiğine göre *Kâimu'z-Zaman* imamiyeye göre 12. imam ve beklenen mehdînin bir unvânıdır. Bkz. Philip K. Hitti, **Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi**, I-IV, çev. Sâlih Tuğ, İstanbul 1980, II, 680. Bu bilgi, akla Şah Veliyyullah'ın imamet anlayışını tenkid ettiği Şîa'dan bilerek veya bilmeyerek, ödünç kavramlar aldığı getirmesi bakımından dikkat çekmektedir.

¹⁴⁴ **Fuyûdu'l-Haremeyn**, 44. rüyâdan naklen, Jalbânî, **Şah Veliyyullah'ın Hayatı**, s. 31; Baljon, **Religion**, s. 16.

¹⁴⁵ Fığlalı, "*XIX. Yüzyıl Sonlarında Hindistan*", **DEÜİFD**, I, s. 19.

¹⁴⁶ Konu hakkında bkz. Bereke, "*Hakîm et-Tirmizî*", **DİA**, XV, 196-199.

mizâcî sûretler âleminde Hâtemu'l-Enbiyâ'nın hizâsında olandır."¹⁴⁷ Şah Veliyyullah, bu tabiri ima ederek İbn Arabî'nin kendisi için nübüvvetin altında ve velâyetin üstünde bir makam iddiasında bulunduğunu kabul eder.¹⁴⁸ O, *el-Hayru'l-Kesîr* adlı eserinde kendisi hakkında, *Hâtemu'l-Enbiyâ* tabirinin bir benzeri olarak, *Hâtemu'l-Hukemâ* tabirini tercih eder. Yine aynı eserinde hakîmler için *masum* ifadesini kullanması da ismet anlayışı açısından üzerinde durulması gerekli bir durumdur.¹⁴⁹

Allah bu ümmetin âlimlerinden peygamberlerden sonra onların getirdikleri ilimlerle amel etmelerini ve onların sünnetlerini ihyâ etmelerini, gösterdikleri doğru yola çağırma larını istemiştir.

"Cenab-ı Hakk'ın rızası, âlimlerin peygamberlerden alınmış olan nurun bekâsı için çaba sarfetmeleri, onu yaymaları ve insanları onunla hidâyete sevk etmelerine bağlıdır... Binâenaleyh âlimler halifelerin makamına geçtiler ve her asırda ve tabakada Allah'ın sözünün en yüce olması ve Allah'ın Kitabında zikrettiği 'Kur'ân'ı biz indirdik, muhakkak biz onu koruyacağız"¹⁵⁰ vaa-dinin gerçekleşmesi için dâîler geldi."¹⁵¹

Peygamberlerin tamamı hak dini tebliğ etmişlerdir. Peygamberlerin vefatından sonra onların yolundan giden sahabîleri de bu dini ve doğru inancı korumaya gayret etmişlerdir. Ancak daha sonra gelen nesiller içinde bozulmalar başlamış ve bunlar dini tahrif etmişlerdir.¹⁵² Dihlevî, şu hadisi bu bağlamda hatırlatmaktadır:¹⁵³

"Allah Teâlâ tarafından, ümmetine gönderilmiş her bir peygamberin, mutlaka ümmeti içerisinde *havârî*leri ve seçkin *sahabî*leri bulunur. Bunlar, onun Sünnet'ini öğrenirler, emrine uyarlar. Sonra onların arkasından nesiller gelir, bunlar yapmadıklarını söylerler, kendilerine emredilmeyen şeyleri işlerler. Kim onlarla eliyle mücâdele ederse, o mü'mindir; kim onlarla kalbiyle mücâdele ederse, o da mü'mindir. Bunların dışında hardal tanesi kadar bile olsa iman yoktur."¹⁵⁴

¹⁴⁷ **et-Tefhîmât**, II, 23-24.

¹⁴⁸ **et-Tefhîmât**, II, 34.

¹⁴⁹ **el-Hayru'l-Kesîr**, s. 65.

¹⁵⁰ Hicr, 15/9.

¹⁵¹ **et-Tefhîmât**, I, 8.

¹⁵² **Huccet**, I, 447-448 (353).

¹⁵³ **Huccet**, I, 447 (353).

¹⁵⁴ Müslim, **es-Sahîh**, İman, 20 (I, 70); Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, I, 458.

Dihlevî, peygamberlerden sonra onların getirmiş oldukları esasları koruma görevini eserlerinde *nübüvvetin tevârüsü* olarak adlandırmakta ve bu çerçevede ele almaktadır. Meselâ şöyle demektedir:

"Nebîlerini müjdeleyici, uyarıcı, hak dine çağırıcı ve ulaştırıcı olarak gönderen Allah'a hamdolsun. Sonra hidâyetlerini onların ardından bâki kalan bir kelime ve ashâbı arasında tevârüs edilen bir mîras kılmıştır. Başka bir peygamber gelene kadar onların getirdiklerini devam ettiren *kâimler* ya da *azîmler* olagelmıştır. Son peygamber gelince, Allah onun sırrını kendisinden sonra kıyâmete kadar koruyacağını vaat etmiştir... Sonra ümmeti içerisindeki *havâriilerine*¹⁵⁵ asırlar boyunca onun yerini almalarını ilham etmiştir..."¹⁵⁶

Aslında bu fikir, "*âlimler peygamberlerin vârisleridir*" meâlindeki hadise¹⁵⁷ dayanmaktadır. Özellikle tasavvufî çevrelerde bu tabire bir hayli anlam yüklendiği görülmektedir. Burada "*peygamber vârisleri*"ne atfedilen özellikler, Şîa'nın imamları için kabul ettikleri vasıfları çağrıştırmaktadır.¹⁵⁸

Şah Veliyyullah, mûcize konusunda da bahsedildiği üzere peygamberler gibi vasî ve müceddidlerin de kendi devirlerinde insanlar arasında yaygın ve ilerlemiş olan ilim vb. hususlarda üstün bir dereceye sahip olduklarını söylemekte, kendisi hakkında da bu tür iddialarda bulunmaktadır. Kendisinin de devrinde yaygın olan burhan vs.de üstünlüğünü iddia etmektedir.¹⁵⁹

Hız. Peygamberin irtihâli ile birlikte nübüvvetin de sona erdiği Müslümanların kabul ettiği inanç esaslarından biridir. Daha sonra ortaya çıkan durum hakkında belli başlı tavırlar olduğu da malumdur. Bunlardan biri Şîa'nın anlayışıdır. On-

¹⁵⁵ "Ey iman edenler! Allah'ın yardımcılarını olun. Nitekim Meryem oğlu İsmâ havâriilere 'Allah'a giden yolda benim yardımcılarım kimdir?' demişti. Havâriileri de 'Allah yolunun yardımcılarını biziz.' demişlerdi." (Sâff, 61/14) âyetinde de geçen havâri'yi Şah Veliyyullah "peygambere karşı katıksız muhabbeti olan ve onunla birlikte uzun sohbet hayatı bulunan böylece ona yakınlık kesbeden kişi" olarak tarif eder. **Huccet**, II, 300 (260).

¹⁵⁶ **et-Tefhîmât**, I, 165.

¹⁵⁷ Ebû Dâvûd, **es-Sünen**, İlim, 1 (IV, 58); Tirmizî, **es-Sünen**, İlim, 19 (V, 48-49); İbn Mâce, **es-Sünen**, Mukaddime, 17 (I, 81).

¹⁵⁸ Meselâ Mevlânâ'nın bu konuyla ilgili şu sözleri bu konuda bize bir fikir verebilir: "Çünkü o, ey mürit, vaktinin peygamberidir... Peygamberin nuru ondan zuhur eder. Ona uydun, onun elini tuttu mu Hudeybiye'de bulunup Peygambere biat eden sahabeden olursun. Cennetle muştulanan o on kişiden sayılırsın, halis ve potada erise bile ayarı düşmez altına dönersin" bkz. Abdülbâkî Gölpınarlı, **Mesnevî ve Şerhi**, İstanbul 1989, V, 134. Bu ve benzeri örneklerle Mevlânâ'nın peygamberlik anlayışı hakkında bilgi için bkz. Dilâver Güner, "*Mesnevî'de 'Peygamber' Kavramı ve Peygamberler*", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, yıl: 6, sayı: 14, Ankara 2005, s. 119.

¹⁵⁹ **et-Tefhîmât**, I, 110.

ların bu konudaki tavrı imâmet, nübüvvet ve risâletin devamı, tabî ve mantıkî sonucu olarak algılanmasıdır. Buna göre nübüvvet Allah'ın kullarına bir lütfudur ve bunun kesilmemesi gerekir. Peygamberler, insanlar için şer'î ve siyâsî konularda rehber olmuşlardır. Bu rehberliğin devamı yine onlar gibi masum ve kendisine itaat edilmesi farz olan imamlar vasıtasıyla mümkün olabilir. Bu anlayış Ehl-i Sünnet inancına mensup diğer âlimler gibi, Dihlevî tarafından da *Hatmu'n-Nübüvve*'ye aykırı addedilmiştir.

Ehl-i Sünnet'e göre Hz. Peygamber'den sonra hatadan masum bir kişi gelmeyecektir. Şîa'daki masum imamın yerini Ehl-i Sünnet'te Hz. Peygamber'in yanlı üzerine birleşmeyeceğini haber verdiği ümmet almaktadır.

Peygamber Efendimizin ebediyete irtihâliyle birlikte artık yeni nass gelmeyeceğine göre, inananlar karşılaşacakları yeni meselelerin çözümünü nasıl bulacaklar? İşte bu kritik sorunun cevabıyla ilgili olarak Dihlevî'nin aslında makul ve Ehl-i Sünnet anlayışına uygun görüşleri de bulunmaktadır. İnsanın hayatında karşılaşması muhtemel problemlerin bir sınırı yoktur. Halbuki ilahî hitap sınırlıdır, tek tek bütün hâdiselere dâir bir ilâhi hükmün inmesi beklenilemez. O halde bu hükümlerin küllî olması kaçınılmaz olmuştur.¹⁶⁰ Şâyet hususî hükümlerin gelmesini gerektiren sebepler bulunacak olursa Dihlevî'ye göre bu, daha sonra gelecek nesilleri sıkıntıya sokar. Bu bakımdan şer'î hükümlerin evrenselliği ve devamı açısından prensip olarak bu tür sebeplerin az olması arzulanır. Çünkü böyle sebepler sadece o devrin maslahatına has olabilir. Şah Veliyyullah, “*Ey iman edenler! Açıklandığı takdirde sizin hoşunuza gitmeyecek olan şeyleri sormayın. Eğer Kur'ân indirilirken onları sorarsanız size açıklanır. Allah onları affetmiştir. Allah çok bağışlayıcıdır, aceleci değildir*”¹⁶¹ meâlindeki âyet-i kerîme ile “*Sizi bıraktığım sürece siz de beni rahat bırakın. Çünkü sizden öncekiler çok soru sormaları ve peygamberlerine muhalefet etmeleri sebebiyle helâk olmuşlardır*”¹⁶² ve “*Müslümanlar hakkında en büyük vebal altına giren, bir şey hakkında soru soran ve soru-*

¹⁶⁰ Huccet, I, 348 (273-274).

¹⁶¹ Mâide, 5/101.

suyla o şeyin haram kılınmasına sebep olan kişidir”¹⁶³ anlamlarındaki hadisleri de bu meyanda zikretmektedir.¹⁶⁴

Ne var ki Dihlevî, Ehl-i Sünnet inancına bağlılığını açıkça ifade etmiş olsa da Şîa'yı tenkid etmiş olduğu hususlara (imamların masumlğu, onların vahy-i bâtinî alması gibi) benzer düşüncelere, onun eserlerinde de rastlamak mümkündür. Nitekim yukarıda *Kâimu'z-Zaman, Hâtemu'l-Hukemâ* gibi tabirlerden bahsedilirken buna temas edilmişti. Şah Veliyyullah'ın peygamberlere ait birtakım vasıfların ondan sonra ümmeti içerisindeki bazı sâlih kullarında da bulunduğu dair “*nübüvvetin tevârüsü*” fikrine dair ifadeleri -Dihlevî bunu kasdetmese veya istemese de- Gulam Ahmed Kâdiyânî (ö. 1908) gibilerin peygamberlik iddialarına yol açabilecek unsurlar barındırmaktadır. Nitekim Gulam Ahmed ve bağlıları kendi sapık görüşlerini desteklemek için bu türden sözleri kullanmışlardır. Şehristânî (ö. 548/1153) nübüvvetle ait bazı özelliklerin insanlarda da bulunması hakkında şöyle demektedir:

"Nübüvvet pek çok parçanın bir araya gelmesinden oluşan bir bütün gibidir. Bu parçalar ve özellikler ancak Allah'ın peygamber olarak seçtiği kişide tamamen toplanır. Peygamberlikle ilgili bu özelliklerden bir kısmı, Allah'ın bazı sâlih kullarında bulunabilir. Onlar bu özelliklere itaat ve ibadetleri sâyesinde erişebilir. Fakat peygamberlikle ilgili özelliklerin tamamına birden, kimse çalışmakla erişemez."¹⁶⁵

Gulam Ahmed gibi cüz'î nübüvvet vb. iddiaların arkasına sığınarak sözde peygamberliklerine kapı aralamaya çalışanlara ve bunun için bazı ayet ve hadisleri kendi düşüncelerine göre tevil edenlere günümüzde de rastlamak mümkündür. Bu bakımdan onların gizli veya açıktan nübüvvet iddialarına yol açan bu tür ifadeler ihtiyatla karşılanmalıdır.

¹⁶² Müslim, **es-Sahîh**, Hac, 73 (I, 975); Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, **Sünenü'n-Nesâî**, İstanbul 1992, Menâsik, 1 (V, 110); İbn Mâce, **es-Sünen**, Mukaddime, 1 (I, 3).

¹⁶³ Buhârî, **es-Sahîh**, İ'tisâm, 3 (VIII, 142); Müslim, **es-Sahîh**, Fedâil, 37 (II, 1831).

¹⁶⁴ **Huccet**, I, 340 (268).

¹⁶⁵ Şehristânî, **Nihâyetu'l-İkdâm fî İlmî'l-Kelâm**, tah. Alfred Guillaume, London 1934, s. 466.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MEÂD

İslâm inancına göre, Allah'ın varlığına, insanları yarattığına, onları yaptıklarından sorumlu tuttuğuna, bu sorumluluklarını bildirmek ve açıklamak üzere peygamberler gönderdiğine inanan mümin kişi, *meâd*ın yani ölüm ötesinde bir hayatın varlığını da kabul etmelidir. Çünkü peygamberler böyle bir hayatın var olduğunu ve bununla ilgili bazı hükümleri haber vermişlerdir. Esasen *meâda* dâir birçok mesele hakkında insan aklının kendi başına bilgi edinme imkânı yoktur. Bunlar ancak nübüvvet yoluyla yani Kitap ve Sünnet'in bildirdiği haberleri işitmekle öğrenilebildiği için de bu konu Kelâm kitaplarında semiyât bahisleri olarak ele alınmıştır.

Şimdi, Şah Veliyyullah'ın ölüm, berzah, kıyâmet, ve nihâyet âhiret hayatı ile diğer bazı meselelere dâir görüşlerini inceleyelim.

4.1. Ölüm

Şah Veliyyullah'ın ölüm ötesi hayata dair fikirlerini tahlil etmeden önce, ona göre ölümün ne olduğunu ortaya koymak uygun olacaktır. Ölüm aslında bir hayatın bitişi ve diğerinin başlamasıdır. Dihlevî bu gerçeği, "ölüm döşesinde olan kişi, dünya hayatının son, âhiret hayatının ilk gününü yaşıyor demektir"¹ sözüyle ifade eder. Şu halde, ona göre ölümün nasıl gerçekleştiği sorusunu cevaplayabilmek için öncelikle onun insanın yapısı hakkında söylediklerine bakmamız gerekmektedir.

Allah-insan münâsebetinden bahsederken Dihlevî'nin, varlıkların madde ve formdan meydana geldiği görüşüne katıldığını ifade etmiştik. Bu anlayışı çerçevesinde o, müşâhede ettiğimiz her varlığın bir sûreti ve bu sûretin de bir

¹ Huccet, II, 98 (81).

kalıbı veya maddesi bulunduğunu belirtir. İnsanın sûreti ruh,² maddesi bedendir. Ruh olmadan bedende hayat olmaz, ancak ruh bedensiz canlılık belirtile-rini tam gösteremese de bir şekilde canlılığı devam eder.³ Esasen Dihlevî, ruh-ların başlangıçta bedenlerden iki bin yıl önce yaratıldığını ifade ederek⁴ onla-rın bedene bağlı olmaksızın var olduğunu kabul etmiş olmaktadır.

Dihlevî'ye göre, onun *nefs-i nâtika* tabiriyle ifade ettiği insânî ruhun da *zâtî* ve *arazî* olmak üzere iki ayrı maddesi bulunur. O, *zâtî* maddeye *neseme*; *arazî* olana da dünyevî beden demektedir. İşte insanın ölümüyle kastedilen, onun dünyevî bedeninin yok olmasıdır. Çünkü *neseme*, varlığını ölümden son-ra da devam ettirir. *Nefs-i nâtika*, *beden* ölse de *neseme* sâyesinde bazı mele-kelerine sahip olmaya devam eder.⁵ Bu durumu Şah Veliyyullah, eli kesilmiş bir hattatın, yürüme yeteneğine sahip olduğu halde ayakları kesilen ya da kırılı-lan birinin veya altından atı alınmış süvârînin durumuna benzetmektedir. Her ne kadar eli kesik hattat yazamasa ve süvârî de ata bilfiil binemese bile onların bu melekeleri devam etmektedir.⁶ Bu bakımdan insan ölse de *nefs-i nâtikas*-nın onunla bağlantısı tamamen kopmaz, *nesemesi* vasıtasıyla devam eder.⁷

Dihlevî öldükten sonra ruhların ne olacağı konusuna temas ederken, yu-karıda bahsedilen, ruhun bir şekilde hayatiyetini devam ettirmesi meselesine de kısmen açıklık getirmektedir. Onun düşüncesine göre, insan ölünce ruhu *hazîratu'l-kudse*⁸ gidecektir.⁹ Beden elbisesinden sıyrılmış ruhlar, demir zerre-

² Şah Veliyyullah "Sana ruh hakkında sorarlar. De ki ruh, Rabbimin emrindedir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir" (İsrâ, 17/85) âyetinde "kendilerine ruh hakkında az bilgi verilenler" olarak bahsedilenlerin, ruh hakkında soru soran Yahudiler olduğu kanaatindedir. Bu bakımdan Dihlevî'ye göre ilgili âyet, hiç kimsenin ruhun hakikatini bilemeyeceğine dair bir nass olarak anlaşılmalıdır. Ona göre "Şâri Teâlânın sükût geçtiği her şey aslında bilinemez" de-ğildir. Ümmetin çoğunluğu bu gibi ince meseleleri kavrayamasa da bazıları anlayabilir. Bkz. **Huccet**, I, 57 (66). Böylece Şah Veliyyullah, Allah'ın zâtı, isimleri ve sıfatları hakkındaki gö-rüşlerinden bahsederken ifade ettiğimiz gibi, yine bir havas-avâm ayırımına gitmekte ve ruh hakkında söz söylemek için kendisinin salâhiyetli olduğunu ima etmektedir.

³ **Huccet**, II, 257 (222).

⁴ **et-Tefhîmât**, I, 223.

⁵ **Huccet**, I, 109-111 (106-108); **et-Tefhîmât**, I, 224.

⁶ Günümüzde protez ayak, kol vb. takılan kişilerin tekrar yürümeye ya da o organın yaptığı işi, kısmen de olsa, tekrar yapabilmeye başlamaları, Dihlevî'nin bu görüşlerinde haklılık payı bu-lunabileceğini akla getirmektedir. Çünkü herhangi bir uzvun yok olmasıyla onunla ilgili me-leke de büsbütün kaybolacak olsaydı bu gerçekleşmezdi.

⁷ **Huccet**, I, 110-111 (107-108); **Sata'ât**, s. 25.

⁸ Bu kavram hakkında tezin Bilginin Kaynakları kısmında muhbir-i sâdık altbaşlığı altında yapılan açıklamalar hatırlanabilir.

çiklerinin mîknatıs tarafından çekilmesi gibi buraya çekilirler ve orada toplanırlar. Yalnız burada toplanan ruhların artık şahsî özellikleri artık yoktur. Onların sadece insan türüne ait genel özellikleri olacaktır. İnsan ruhunun *hazâratu'l-kudste* bulunmasının iki yolu vardır. İlki, insanın yapıp ettiklerinin karşılıklarını, elem duymak ya da nimete mazhar olmak şeklinde görmesi için bir sûrete bürünerek buraya katılması;¹⁰ ikincisi, kendilerini bedenî kirlerinden arındıran sâlih kişilerin ruhlarının da buraya ölmeden önce gitmesi ve buradaki bazı bilgilere muttali olmasıdır.¹¹

Dihlevî, inanan bir insanın ölüme karşı nasıl yaklaşması gerektiği konusunda, ilgili hadislerin de ışığında yol gösterici bazı tavsiyelerde bulunmaktadır. Buna göre insan, ölümü sıkça hatırlamalı ancak ölmeyi temennî etmemelidir. Ölümü hatırlamaktan maksat, insanın dünyadan nasıl ayrılacağını ve Allah'a kavuşacağı anda iyi ve kötü nâmına ne işlediyse onlarla baş başa kalacağını ve karşılığında sevap ya da azap göreceğini düşünmesidir. Bu tefekkür, nefsinin insan üzerindeki olumsuz etkisini azaltır; hayvânî yönünün melekî yönünün boyunduruğu altına girmesine yardımcı olur. Bunun için Hz. Peygamber'in "*Her türlü lezzeti bozan ölümü sıkça hatırlayınız!*"¹² tavsiyesine uymak gerekir.¹³

Bununla beraber Dihlevî, Allah'a karşı edebin bir gereği olarak insanın, ölümü temenni etmemesi gerektiği üzerinde de durur. Çünkü hayat iyiliklerin elde edilmesini sağlayan bir sebep ve nimettir. İnsan öldüğünde ameli kesilir ve o, daha yüksek derecelere ulaşamaz. Bunun için, Allah'ın kendisine bahsettiği nimeti geri almasını istemek gibi bir anlama geleceğinden, insanın ölümü temennî etmemesi gerekir. Şah Veliyyullah'a göre "*Kim Allah'a kavuşmayı severse, Allah da ona kavuşmayı sever; kim de Allah'a kavuşmayı sevmezse,*

⁹ Bedenden ayrılan ruhun nereye gideceği hakkında muhtelif görüşler için bkz. Süleyman Toprak, **Ölümden Sonraki Hayat, Kabir Hayatı**, Konya 1991, s. 233-245.

¹⁰ Bu konuyu amellerin yazılması meselesinde daha detaylı olarak ele alacağız.

¹¹ **Huccet**, I, 119-121 (113-115).

¹² Tirmizî, **es-Sünen**, Zühd, 4 (IV, 553); İbn Mâce, **es-Sünen**, Zühd, 31 (II, 1422).

¹³ **Huccet**, II, 105 (89), 254 (219).

Allah da ona kavuşmayı sevmez..."¹⁴ anlamındaki hadiste *Allah'a kavuşmayı sevmek* ile ölümü temennî etmek kastedilmemiş; ölüm melekleri geldiğinde mümin ya da kâfir kulun ruh halinin ne olacağı anlatılmıştır. Dihlevî'nin yorumuna göre, *Allah'a kavuşmaktan* maksad, gaybî imandan müşâhede yoluyla imâna geçmeyi istemektir. O, bunu insanın melekî ve hayvânî gücünün etkisiyle açıklamaktadır. Buna göre hayvânî yönünü zayıflatıp melekî yönünü güçlendiren mümin kul, -bedenen ölümünden ve sebeplerinden acı duysa bile- Allah'a kavuşmayı ister. Çünkü hayvânî gücünün sebep olduğu perdelerden kurtulunca kendisindeki melekî nûr ortaya çıkar ve böylece yakîn sahibi olur. Neticede kendisine vaad edilen şeyleri bizzat müşahede eder. Hayvânî yönünü güçlendirmek için uğraşan günahkâr kul ise Allah'a kavuşmayı istemez ve dünya hayatını arzulamaya devam eder.¹⁵

Ölümden sonra kişi, yeniden diriltilme anına kadar sürecek bir ara dönemden geçecek, bir başka ifadeyle bir ara hayat yaşayacaktır. Şimdi berzah adı verilen bu süre hakkında Şah Veliyyullah'ın görüşlerini tahlile geçebiliriz.

4.2. Berzah Hayatı

Berzah kelimesi "*iki şey arasındaki engel, hudut*" gibi anlamlara sahiptir. Buna göre dünya hayatı ile âhiret hayatı arasında bir sınır, bir geçiş yeri anlamında ölüm ile yeniden diriltilme arasında geçen süreye de berzah denilmektedir.¹⁶ Berzah kavramı, Kur'ân-ı Kerîm'de hem lügatteki "*sınır, engel*" anlamlarıyla¹⁷ hem de yukarıda ifade edildiği şekildeki ıstılâhî anlamıyla kullanılmıştır.¹⁸ Ölen insanların çoğunluğu kabre konulduğu için berzah yerine

¹⁴ Müslim, **es-Sahîh**, Zikir, 14-18 (III, 2065-2067). Hadisin devamında Hz. Aişe: 'Yâ Rasûlallah! Bu ölümden hoşlanmamak mı? Öyleyse hiçbirimiz ölümden hoşlanmıyoruz.' deyince Hz. Peygamber mümine Allah'ın rahmeti, rızası ve cenneti müjdelendiğinde, onun Allah'a kavuşmayı dileyeceğini kâfirin ise Allah'ın azabı ve hışmı haber verilince Allah'a kavuşmak istemeyeceğini; Allah'ın da ona kavuşmaktan hoşlanmayacağını ifade etmiştir.

¹⁵ **Huccet**, II, 103-104 (87-88).

¹⁶ İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, Beyrut ts., "*b-r-z-h*" (III, 8); Toprak, **Kabir Hayatı**, s. 22.

¹⁷ "Birinin suyu tatlı ve susuzluğu giderici, diğerininki tuzlu ve acı iki denizi salıveren ve aralarına bir engel ve aşılmaz bir sınır koyan O'dur." Furkân, 25/53; "Aralarında bir engel vardır, birbirine geçip karışmıyorlar." Rahmân, 55/20.

¹⁸ "Nihâyet onlardan birine ölüm gelip çattığında 'Rabbim! der, lütfen beni (dünyaya) geri gönder; ta ki boşa geçirdiğim dünyada iş yapayım.' Hayır! Onun söylediği laftan ibarettir. Onların gerisinde ise, yeniden dirilecek güne kadar bir berzah vardır." Mü'minûn, 23/100.

kabir hayatı da denilmektedir. Ancak bazı insanların cesetlerinin kalmadığı, yakıldığı, bulunamadığı vb. hususlar göz önüne alınırsa berzahın daha kapsamlı bir tabir olduğu kabul edilebilir. Çünkü ölen herkes, kabre konulmasa da, berzah hayatını yaşayacaktır.¹⁹ Bununla beraber biz, iki tabiri de, yani berzah veya kabir hayatını, dünya hayatından sonra yeniden diriltilmeye kadar geçen süre için geniş anlamda kullanacağız.

Şah Veliyyullah'a göre berzah, bu âlemin devamı mâhiyetindedir. Kabir hayatında herkes kendi nefesine ait hükümleri müşahede edecek, mahşerde ise insanlar toplu olarak lehlerinde veya aleyhlerinde verilecek hükümlerinin ne olduğunu öğreneceklerdir.²⁰ Mümin kullar için kabirde bazı nimetler verileceği gibi fâsıklar için de azap söz konusu olacaktır.²¹ Dihlevî berzah âleminde insanların durumunun ne olacağını, görecekleri azap ya da nimetin mahiyetini; onların sahip oldukları melekî ve hayvânî güçlerin kuvvetli ya da zayıf oluşuna, bu güçlerin birbirlerini etkilemelerine bağlı olarak ele alıp açıklamaya çalışmaktadır. Bu bakımdan öncelikle onun bu konuda söylediklerini gözden geçirmemiz gerekecektir.

Şah Veliyyullah'a göre, insanda melekî ve hayvânî iki kuvvet bulunmaktadır. Melekî güç kişide onun insanlığa mahsus özelliklerinin baskın durumda olması ve bunların bedenden kaynaklanan arzuları kontrol edip onlara boyun eğdirmesidir. Böylece insan yücelebilir, kötü hareketlerden uzak durabilir. Hayvânî güç ise insanî ruha galip gelmek ve kişiyi aşağılara çekmek ister.²² İnsandaki bu iki kuvvet, farklı seviyelerde bulunur. Melekî kuvvet üst veya alt derecelerde; hayvânî güç de ifrat derecesinde (aşırı fazla) veya zaaf derecesinde (aşırı az) olabilir. İnsanda bu iki güç birbiriyle ya uzlaşarak ya da çatışarak bir araya gelir. Çatıştıkları takdirde hangisi baskın gelirse, onun etkisi diğerininkini ortadan kaldırır. Uzlaşırlarsa, her iki güç kendi isteklerinden fedakârlık yaparak uyum içinde bir arada bulunur. İşte Şah Veliyyullah'a göre,

¹⁹ Toprak, **Kabir Hayatı**, s. 41.

²⁰ **Huccet**, I, 117 (113).

²¹ **et-Tefhîmât**, I, 200.

²² **Huccet**, I, 63 (71).

insanların dünyada iken kemâle erme kapasitelerini ve kabirde nasıl bir karşılık göreceklarını, sahip oldukları farklı seviyelerdeki melekî ve hayvânî güçlerin birbirleriyle çatışarak veya uzlaşarak bir araya gelmeleri belirler. Burada Dihlevî sekiz ana gruptan bahseder. Bunların dördü melekî ve hayvânî gücün çatışma halinde, diğer dördü de uzlaşma halinde gerçekleşir. Bu iki gücün çatışarak bir arada olması halinde söz konusu olan dört ihtimal şunlardır:

1. Üst seviyedeki melekî gücün, ifrat halindeki hayvânî güçle birleşmesi;
2. Üst seviyedeki melekî gücün, zaaf halindeki hayvânî güçle birleşmesi;
3. Alt seviyedeki melekî gücün, ifrat halindeki hayvânî güçle birleşmesi;
4. Alt seviyedeki melekî gücün, zaaf halindeki hayvânî güçle birleşmesi.

Bu sayılan dört ihtimal melekî ve hayvânî güçlerin uzlaşarak bir araya gelmeleri durumunda da geçerlidir.²³

Dihlevî, yukarıda anlatılan görüşüyle bağlantılı olarak berzah âlemindekileri de şu dört grupta toplar:

1- *Uyanıklık halinde olanlar*: Bunlar davranışlarının karşılığını uyanık kimsenin hissettiği gibi algılayacaklardır.

2- *Tabîî nur ehli veya rüyâdakiler*: Bu sınıfta yer alanlar adetâ kıyâmete kadar sürecek bir rüyâ halini yaşayacaklardır. İnsanın rüyâda gördüklerini gerçek zannedip bunların hâricî âlemde gerçek olmadığını ancak uyanınca anlaması gibi, bu gruptakiler de kıyâmetin kopuşuyla birlikte kabir hayatındaki bu rüyâya benzer hallerinden uyanacaklardır.

²³ **Huccet**, I, 82-85 (87-90).

3- *Hayvânî ve melekî gücü zayıf olanlar*: Bunlar da iki kısımdır. Birinciler; öldükten sonra, ya yaratılış özellikleri bakımından, yani melekî güçleri hayvânî güçlerine boyun eğmeyen bir yapıya sahip oldukları için, ya da işledikleri sâlih ameller karşılığında *mele-i sâfil* arasına katılırlar. Ölümle birlikte dünyada iken kendilerini bağlayan yeme içme vb. dünyevî hallerin etkisinden sıyrılırlar ve böylece kendilerinde potansiyel olarak bulunan melekî güçleri ortaya çıkar ve melekleşirler. Bu gruptakilere bir örnek olarak Şah Veliyyullah "*Câfer b. Ebî Tâlib'i cennette meleklerle birlikte iki kanatla uçan melek olarak gördüm*"²⁴ hadisini zikrederek Câfer-i Tayyâr'ı (ö.8/629) verir. "*Allah yolunda öldürülenlere sakın ölümler demeyiniz. Bilakis onlar diridirler fakat siz hissedemezsiniz*"²⁵ meâlindeki âyet de Şah Veliyyullah'ın nazarında bunların durumuna işaret etmektedir. İkinci kısımda yer alanlar ise ya kötü cibillî özellikleri ve ahlâkları ya da devamlı olarak sapık fikirler edinip şeytanın aldatmalarına kanmaları sebebiyle, ölünce şeytanlara katılırlar.

4- *Hayvânî gücü kuvvetli, melekî gücü zayıf olanlar*: Dihlevî'ye göre insanların büyük çoğunluğunu bu grupta yer alanlar oluşturmaktadır. Bunlar melekî ve hayvânî güçleri birbiriyle uzlaşan, melekî gücü zayıf, hayvânî gücü kuvvetli olan gruptandırlar. Bu kişiler, hayvânî güçleri kuvvetli olduğu için ruhlarının bedenlerinde bir araz olarak bulunduğuna inanırlar, öldükten sonra ruhun bedenden ayrılabilmesine ve kendi başına var olacağına ihtimal vermezler. Bu da öldükten sonra bedenlerine yapılanlardan etkileneceklerine inanmalarına yol açar. Bu gruptakilerin göreceği azap ya da nimeti Dihlevî, *hayâlî* ve *misâlî* olarak nitelemektedir. Ona göre bu kişiler, öldüklerinde üzerlerine çakan zayıf bir şimşekten sonra riyazete çekilenlerin gördüğü gibi hafif bir hayal göreceklerdir. Akabinde bu hayal, misâlî sûretlere bürünmüş olarak hariçte de gözükecektir. Eğer ölen kişi dünyada melekî yönüne uygun düşen işler yapmışsa, kendisine iyi davranan melekleri, cennetten bir kapıyı görecektir, hatta kendisine cennetin kokusu gelecektir. Mevtâ dünyada iken kötü işlerle

²⁴ Tirmizî, *es-Sünen*, Menâkıb, 29, (V, 654).

²⁵ Âl-i İmrân 3/169.

meşgul olmuş ise bu takdirde de kendisine sert ve kötü davranan "kara yüzlü melekler"i görecektir.²⁶

Şah Veliyyullah kabir hayatıyla ilgili olarak, ölen kişinin arkasından kendisi için yapılan şeylerden nasıl etkileneceğini şöyle izah etmektedir: Ruh bedenden ayrıldığında, kişinin dünya hayatında sahip olduğu beş duyu gücünün yerini, *hiss-i müsterek* denilen ve beş duyunun işlevlerini yerine getiren bir başka kuvvet alır. Bu durumda insanın dünyada iken sahip olduğu bilgi veya zanları ona tesir etmeye devam eder.²⁷ Kabir hayatında bedeninden ayrılmış olsa da nefis, dünyada iken üstüne vâcip olduğu halde yerine getirmediği sorumluluklardan dolayı sorgulanacağını *hiss-i müsterek* ile bilir ve bu yüzden bir acı, hasret ve pişmanlık hisseder.²⁸ Bunun için ölenin sağlığında yerine getiremediği yükümlülükleri, vefatından sonra bir yakınının gerçekleştirmesi câizdir. Dihlevî bu görüşünü, ölen kişi adına kurban kesilmesi, sadaka verilmesi, dua edilmesi gibi çeşitli örneklerle izah etmeye çalışır. Yine Allah'ın sâlih kullarının himmetlerinin *hazîratu'l-kudse* yükseldiğini, onların mevtâ hakkında ettikleri ısrarlı duanın, Allah'ın tedbiriyle, ölüye fayda verdiğini, onun halinin iyileşmesine yardımcı olduğunu da belirtir.²⁹ Onun konuyla ilgili vermiş olduğu bir başka örnek, kişinin ölmeden önce yapmış olduğu vasiyetin yerine getirilmesinin ona fayda verip vermeyeceği hususuyla ilgilidir. Nitekim insan yaratılıştan gelen bir duyguyla, bu dünyada olduğu gibi, öldükten sonra da hayırla anılmak ister. Bunun için hemen her toplumda adlarının iyi bir şekilde anılmasını isteyen kişiler, kalıcı ve büyük eserler bırakmışlardır.³⁰ Bu bakımdan Dihlevî'ye göre, kişinin hayırla yâdedilmesini sağlayacak vasiyetini yerine getirmek de ona bir nevi iyilik yapmak anlamına gelecektir.³¹

²⁶ **Huccet**, I, 113-117 (109-113).

²⁷ **Huccet**, II, 98 (82).

²⁸ **Huccet**, II, 167 (140).

²⁹ **Huccet**, II, 98 (82), 167 (140).

³⁰ İnsanların öldükten sonra da adlarının anılması için arkalarında bu tür eserler bırakmasından "Sosyal ölümsüzlük" şeklinde bahsedilmektedir. Bkz. Mehmet Aydın, **Din Felsefesi**, İzmir 1987, s. 191.

³¹ **Huccet**, II, 98 (82).

4.3. Âhiret Hayatı

Kelime olarak “son” veya “sonra gelen” gibi manalara sahip olan³² âhiret ile ölümden sonra insanların dünyada yaptıklarının karşılıklarını görecekleri ebedî hayat kastedilir. Geniş düşünüldüğünde berzahı da içine aldığı kabul edilebilir. Ancak konuyu biraz daha sistematik bir biçimde ele alabilmek için bu kavramı, kıyâmetin kopması ile kabir hayatının nihâyetinde başlayacak olan, insanların mahşerde tekrar diriltilecekleri ve bunun ardından sürekli yaşayacakları hayat anlamında kullanacağız. Bu kısa girişten sonra âhiret hayatı ve safhaları hakkında Dihlevî'nin görüşlerini ele alabiliriz.

4.3. Kıyâmet

Kıyâmet, kalkmak, dikilmek, ayaklanmak gibi anlamlara sahip olan k-v-m kökünden gelmektedir.³³ Bilindiği gibi bu kelime, hem kâinattaki mevcut düzenin alt üst olması ve canlıların öldürülmesi hem de bozulan düzenin daha sonra tekrar düzeltilmesi, helâk edilen ya da öldürülenlerin yeniden var edilmesi anlamında kullanılmaktadır.³⁴ Türkçe’de evrende bulunan düzenin bozulması ve her şeyin yok edilmesi anlamında "kıyâmetin kopması" tabiri kullanılmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde kıyâmetin mutlaka kopacağı³⁵ ancak bunun zamanını yalnız Allah'ın bildiği açık bir şekilde ifade edilmiştir.³⁶ Bununla birlikte kıyâmetin gittikçe yaklaştığı³⁷ ve kıyâmetin kopması esnasında bazı hâdiselerin meydana geleceği de bildirilmiştir.³⁸

Şah Veliyyullah'ın eserlerinde de bu tür hâdiselerin neler olabileceğine dair birtakım ifadeler bulunmaktadır. Meselâ, *Te'vîlu'l-Ehâdîs*'te o, insanları, hayvanları ve birçok bitkiyi hatta madenleri yok edecek olan ay tutulması,

³² İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, Beyrut ts., "a-h-r" (IV,12-14).

³³ İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, Beyrut ts., "k-v-m" (XII, 496 vd.).

³⁴ Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, **Kelâm**, Konya 1988, s. 372-373.

³⁵ Mü'min, 40/59.

³⁶ Bu konuda şu âyetlere bakılabilir: Lokman, 31/34; Zuhruf, 43/85; A'râf, 7/187; Fussilet, 41/47. Konuyla ilgili Cibrîl hadisi olarak meşhur olan hadis de hatırlanabilir: Buhârî, **es-Sahîh**, İman, 37 (I, 18); Müslim, **es-Sahîh**, İman, 1 (I, 36-37); Ebû Dâvud, **es-Sünen**, Sünnet, 16 (V, 72); İbn Mâce, **es-Sünen**, Mukaddime, 9 (I, 24-25), Tirmizî, **es-Sünen**, İmân, 4 (V, 7); Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, I, 27.

³⁷ Bkz. Buhârî, **es-Sahîh**, Rikâk, 39 (VII, 191), Müslim, **es-Sahîh**, Fiten, 27, (III, 2268).

³⁸ Vâkıa, 56/1-10; Kıyâme, 75/1-15;

salgın hastalık, zelzele gibi semâvî ya da arzî sebepler sonucunda meydana gelecek olan karmaşa ve kaos hallerini kıyâmetin öncesinde ortaya çıkacak birtakım hadiseler arasında zikretmektedir. Ona göre kıyâmet öncesinde yer-yüzünde bozuk formlar artacaktır. Bunların bir kısmı insanların bilinçli eylemleri sebebiyle olur, bazısında insanların herhangi bir dahli bulunmaz. Hava bozuk renklere bürünür. Âlem, Allah'ın insan türü için koymuş olduğu sınırı, ifrat ve tefrit sınırlarını aşan nefislerin ortaya çıkması için hazırlanır. Bunların bazıları soyutlanmaya (*tecerrüd* ve *insilâh*) meylederken bazıları da hayvânîliğe doğru kayar. Neticede insan türü için bir hastalık ortaya çıkmış olur. Ardından bundan daha kötü ve daha çok fitneye sebep olacak hadiseler olacaktır.³⁹

Dihlevî, *Huccetullahi'l-Bâliğa*'da kıyâmetin habercisi olan bu fitneleri altı grupta ele alır. Bunlardan birincisi, insanının kalbinin, aklının ve nefsinin bozulmasıyla ilgilidir. İkincisi, aile düzeninin bozulması, huzur ve sukûnun yok olmasıdır. Üçüncüsü, şehir veya toplumda anarşi ve keşmekeşin hâkim olması, ehil olmayanların baş olmaya kalkmasıdır. Dördüncü fitne, din adamlarının dinde aşırılığa kaçması, idarecilerin iyiliği emretme kötülüğü yasaklama ilkesinin uygulamakta ihmalkâr ve yetersiz davranmalarıdır. Dihlevî beşinci fitneyi "*insanlıktan, onun gereklerinden çıkmak*" olarak adlandırır. Bu, temiz ve zâhid kişilerin tabî özelliklerini ıslah etmekten ziyâde bunlardan tamamen sıyrılmaya vve neticede soyut varlıklara benzemeye çalışmaları; insanların çoğunun sadece hayvânî güçlerinin isteklerini yerine getirmeye çalışmalarıdır. Altıncı fitne semâvî olaylar fitnesidir. Bunlar, insanları toptan helâk edebilecek olan salgın hastalık, depresyon ve büyük yangınlar gibi afetlerdir.⁴⁰

Yukarıda aktarmaya çalıştığımız görüşlerinden onun kıyâmet alâmeti olarak kabul ettiği fitneleri, fert ve toplum hayatına zarar verenler ile fiziki olaylar şeklinde iki ana başlık altında ele alabiliriz. Buradan şöyle bir sonuca ulaşmamız da mümkündür: İnsanoğlu kâinâtın bozulmasına sebep olacak semâvî olaylara, doğrudan bir müdahale veya etkide bulunamasa da fertleri ve

³⁹ **Te'vîlu'l-Ehâdis**, s. 85.

⁴⁰ **Huccet**, II, 665-668 (231-233).

toplumu ilgilendiren fitnelerin önünü kesmek için gayret göstermek zorundadır.

Dihlevî, âhirette gerçekleşecek nefhaların⁴¹ zamanının, âlemin nizâmındaki küllî maslahata bağlı olduğunu ve bu konuda bir beyân ya da burhan olmadığı için insanlar tarafından bilinemeyeceğini ifade etmektedir.⁴² Fakat o *et-Tefhîmâtü'l-İlâhiyye* adlı eserinde, feleklerin (galaksilerin) ne zaman son bulacağını detayına girmeden genel olarak bildiğini, bunun da kendi yaşadığı dönemden yaklaşık üç veya dört yüzyıl sonra gerçekleşeceğini iddia eder.⁴³ Ona göre bu, aynı zamanda kıyâmetin kopacağı vakit anlamına da gelmektedir.⁴⁴

Dihlevî'nin gaybe dair bu iddiasıyla, hem kıyâmetin vaktinin yalnızca Allah'ın indinde olduğuna dair âyetlerle hem de biraz önce aktardığımız nefhaların zamanının insanlar tarafından bilinemeyeceği şeklindeki görüşleriyle ters düştüğü görülmektedir. Yine o bu düşünceleriyle, kendisinin gaybî konuların "sadece nassla bilinebileceği, bunun ötesinde aklın bu konuda söz söyleme yetkisinin olmadığı, ancak nassta bildirilenleri anlamaya çalışması gerektiği" şeklinde semîyâta dâir meselelerde takındığı tavırla çelişmektedir. Şah Veliyyullah'ın genel düşünce yapısına dayanarak bizim esas yapmamız gere-

⁴¹ Bilindiği üzere kıyâmetin kopuşu öncesinde ve sonrasında da insanların mahşer yerine toplanılması için iki defa sûra üfürüleceği âyetlerde haber verilmiştir. "Artık sûra ilk nefha üflendiği ve dağlar kaldırılıp birbirine tek çarpışla darmadağın edildiği zaman, işte o gün olacak olur" (Hâkka, 69/13-16) âyetlerinde ilk; "Sûra üfürülmüştür. Bir de görürsün ki onlar kabirlerinden kalkıp Rablerine doğru koşup gidiyorlar" (Yâsin 36/51) âyetinde ise ikinci nefhaya işaret edilmektedir. "Sûra üflenince, Allah'ın diledikleri müstesnâ olmak üzere göklerde ve yerde olan kim varsa ölmüş olacaktır. Sonra bir daha üflenince, hemen ayağa kalkıp bakacaklardır." (Zümer, 39/68) meâlindeki âyette ise iki nefha birden ifade edilmiştir.

⁴² *et-Tefhîmât*, I, 307. Bir hadiste iki nefha arasında geçecek olan zamandan muğlak bir biçimde "kırk" rakamı verilerek bahsedilmekte, fakat râvî Ebû Hureyre bununla "gün, ay veya yıl gibi zaman birimlerinden hanginin kastedildiğini bilmediğini" ifade etmektedir. Bkz. Buhârî, *es-Sahîh*, Tefsîr, 39 (V, 34); Müslim, *es-Sahîh*, Fiten, 28 (III, 2270-71).

⁴³ Baljon, "According to Shah Wali Allah 'they will happen three or four centuries from today' " yani Şah Veliyyullah'a göre bu hadiseler bugünden itibaren üç veya dört asır sonra olacaktır" derken (bkz. Baljon, *Religion*, s. 98, dnot. 8) ilgili kısmın Türkçe çevirisinde "Şah Veliyyullah'a göre onlar başladığı andan itibaren üç veya dört yüzyıl sürecektir" şeklinde hatalı bir tercüme yapılmıştır. Bkz. Baljon, *Şah Veliyyullah Dehlevî Modernist Düşüncenin Şekillenmesi*, çev. İsmail Çalışkan, s. 138, dipnot: 15.

⁴⁴ *et-Tefhîmât*, I, 219.

kenin, Peygamberimizin de işaret ettiği üzere,⁴⁵ kıyâmetin ne zaman kopacağını araştırmaktan çok onun için hazırlanmak olduğunu söylememiz mümkündür. Çünkü insan, esas itibarıyla kendi yapıp ettiği şeylerden sorumlu olacaktır. Dihlevî'nin sürekli olarak insanın melekî yönünün güçlendirilmesi, toplumda huzur ve adaletin sağlanması başta olmak üzere insanın kendi elinden gelebilecek işleri yapmasının önemini vurguladığı, tezin ilgili bölümlerinden hatırlanabilir. Bu bakımdan bu tür varsayımlarda bulunması, kanaatimizce kendi düşünce sisteminin hedefleri ile de uygun gözükmemektedir.

4.3.2. Haşr

Haşr, bilindiği gibi kıyâmetin kopmasından sonra insanların ruh ve bedenlerinin yeniden bir araya getirilmesi ve yeniden diriltilmesidir. Şah Veliyyullah bunun hak olduğuna inandığını açıkça ifade eder.⁴⁶ Ona göre haşrin, ölümden sonra diriltilme veya kıyâmetten önce insanların sayısı azaldığında, onların birbirlerini takip ederek veya bir yangından kaçarak Şam'da toplanması⁴⁷ gibi iki anlamı bulunmaktadır.⁴⁸

O, haşr ile başlayan bu hayatın, kendi başına müstakil bir süre olmadığı, dünya hayatının tamamlanması şeklinde gerçekleşeceğinin altını çizer. Aksi takdirde yeniden diriltilecek insanların, ilk yaratılanlardan farklı olması gibi bir durum ortaya çıkar ki bu, insanların yaptıklarından dolayı sorgulanmasına imkân vermez.⁴⁹

Dihlevî, insanların diriltilmesini, onların bedenlerini oluşturan unsurların yeniden bir araya getirilmesi ve insanın ruhunun buraya iadesi olarak yorumlamaktadır. Onun, haşrin ve yeniden diriltilmenin bedenle veya bir başka

⁴⁵ Hz. Peygamber, kendisine kıyâmetin saatini soran bir kişiye karşılık olarak "Onun için ne hazırladın?" buyurmuştur. Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, III, 168, 200, 228.

⁴⁶ **et-Tefhîmât**, I, 199-200.

⁴⁷ Dihlevî burada açıkça zikretmese de muhtemelen Tirmizî, **es-Sünen**, Fiten, 42 (IV, 498); Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, II, 53'te geçen bazı hadislerle telmihte bulunmaktadır. Bu hadislerde kıyâmet öncesinde Hadramevt denizinden veya Hadramevt'ten bir ateşin insanları tehdit edecek derecede yükseleceği ve Hz. Peygamber'in bu durumu görenlere Şam'a gitmelerini tavsiye ettiği nakledilmektedir.

⁴⁸ **Huccet**, II, 671 (581).

⁴⁹ **Huccet**, I, 121 (115).

deyişle cismânî olacağı şeklindeki yaklaşımının, ilgili âyet ve hadislerin mânâlarına ve kelâmcıların genelinin görüşlerine uygun olduğu görülmektedir.⁵⁰

İnsanın çürümüş gitmiş ve kendisinin bünyesinde bulunan madenlere ya da maddelere dönüşmüş bedeninin yeniden terkip edilmesinin nasıl olacağı hakkında birtakım hadisler vardır. Bu hadislerde insanların kuyruk sokumu (acbu'z-zeneb) haricinde cesetlerinin toprağa karışacağı ve bu çürümeyen kuyruk sokumlarından yeniden var edileceği ifade edilir.⁵¹ Şah Veliyyullah da insanın haşrinin bedeni meydana getiren unsurlar ile olacağını, ruhların kuyruk sokumuna bağlanması (taalluk) ile diriltilmiş olacağını ifade etmektedir. Ancak insanın bedeninden geriye kuyruk sokumu vs. hiçbir parçası kalmamış ise –Dihlevî bu durumda olanların az sayıda olduğu görüşündedir- o takdirde bunların yeniden diriltilmeleri madde (nâsût) ve misâl âlemleri arasında gerçekleşecektir. Hesap ve sorgu zamanı geldiğinde bunların bedenleri nûrânî varlıklara dönüşecektir.⁵²

Bu noktada akla bazı problemler takılmaktadır. Dihlevî'nin, insanların ölünce ruhlarının *hazîratu'l-kudse* gideceğini, ancak burada toplanan ruhların artık şahsî özellikleri kalmayacağını kabul ettiğini yukarıda ifade etmiştik. Ancak şahsî özelliği kalmayan insânî ruhların nasıl tekrar fertlere göre ayrılacağı hususunu açık bir şekilde ortaya koymaması akla gelen meselelerden birincisidir.

İkincisi, Dihlevî'nin, bedeninden hemen hiçbir parçası kalmamış insanların sayısının hayli az olduğunu ve bunlar için diğer insanlarınkinden farklı bir haşrin olacağını kabul etmesi de kanatimizce pek isabetli gözükmemektedir. Zira bu şekilde ölen insanların sayısı bir hayli olduğu

⁵⁰ Maşher yerinde cismânî bir dirilişten bahseden Âl-i İmrân, 3/106-107; Tâhâ, 20/124126; Abese, 80/38-43 gibi âyetler ve Nesâî, **Sünenü'n-Nesâî**, Ba's, 118 (IV, 114); Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, V, 165; Buhârî, **es-Sahîh**, Rikâk, 45 (VII, 194-195), Enbiya, 8 (IV, 110); Müslim, **es-Sahîh**, Cennet, 14 (III, 2194-95)'te yer alan hadisler bu manada zikredilebilir. Ayrıca bu konuda kelâmcıların görüşleri için bkz. Erkan Yar, **Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu**, Ankara 2000, s. 175 vd.

⁵¹ Buhârî, **es-Sahîh**, Tefsîr, 39 (V, 34); Müslim, **es-Sahîh**, Fiten, 28 (III, 2270-71); Ebû Dâvûd, **es-Sünen**, Sünnet, 11, (V, 108); Mâlik b. Enes, **el-Muvatta**, I-II, İstanbul 1992, Cenâiz, 16, (I, 239).

⁵² **et-Tefhîmât**, I, 221.

gibi ilgili âyetlerde⁵³ de işaret edildiği üzere, cesetlerin kül haline gelmesinin, un ufak olmasının vb durumların insanları ilk defa yaratan yüce Allah'ın kı-yâmette onları tekrar bedenleriyle yaratması için bir mani olmayacağı açıktır. Bu yüzden yukarıda zikredildiği üzere cismânî haşri kabul etmesine rağmen-Dihlevî'nin böyle kişilerin nûrânî varlıklar olarak yeniden diriltileceklerini söylemesi ve diğerlerinden ayrı tutması tutarlı ve makul gözükmemektedir.

4.3.3. Hesap ve Mücâzât

İnsanların yeniden diriltildikten sonra yaptıklarından hesaba çekileceği ve bunların karşılığını eksiksiz alacağı âyetlerde açıkça belirtilmiştir.⁵⁴

Şah Veliyyullah'a göre insanın -büyük günahlar gibi- amellerinin bir kısmının karşılığı bellidir. Bunun hâricinde, kişinin işlediklerinden dolayı hesabının kolay ya da zor olması, onun Allah hakkındaki zannıyla doğrudan ilgilidir. Kulun huy ve bilgilerinin kaynağı olan yaratılışı yani kendisinde melekî gücün üstün oluşu ve nefsinin ameller vasıtasıyla kazanmış olduğu yatkınlıklar (heyât) onun hakkında Allah'ın rahmetinin inmesine vesile olabilir. Yalnız bunun için kişi, güzel ahlâk (semâhat) sahibi olmalı, Rabbi hakkında iyi zan beslemeli, O'nun günahlarını bağışlayacağına, ufak tefek şeyler yüzünden kendisini sorgulamayacağına, müsâmahalı davranacağına inanmalıdır. Çünkü böyle olursa, Allah onun bu umuduna ve nefsinin hatalardan uzak tutmaya çalışmasına bakarak onu affedebilir. Ancak bazı kişiler Allah hakkında hüsni zan sahibi değildir. Yaptıkları en ufak bir hatanın dahi affedilmeyeceği gibi bir kötü zanna kapılırlar. Bu inanç, ölümlerinden sonra onların nefsinin yakasına yapışır. Bu kötü düşünceleri onların azap görmelerine sebep olabilir.⁵⁵ Anlaşılacağı üzere Dihlevî bir bakıma ceza veya bağışlanmayı psikolojik bir temele de dayandırmaktadır. Bu söylediklerinden hareketle Dihlevî'nin büyük günahların karşılığının belirlenmiş olduğuna, küçük günahlara karşı yapılacak muamelede ise kulun durumuna göre hareket edileceğine inandığını söylememiz mümkündür.

⁵³ Meselâ bkz. Meryem, 19/66-67; Rûm, 30/27; Yâsin, 36/77-82.

⁵⁴ Bu konuda çok sayıda âyet bulunmaktadır. Örnek olarak bkz. İsrâ, 17/13-14; Kehf, 18/30; Enbiyâ, 21/47; Ahkâf, 46/19; Lokman, 31/16.

⁵⁵ **Huccet**, II, 220 (186).

Mücâzât, iyi veya kötü davranışların karşılığının verilmesi anlamındadır. Şah Veliyyullah'a göre amellerin karşılığını görmenin çeşitli gerekçeleri vardır:

1- Her şeyden önce bu insan olmanın gereğidir. "Fert Açısından Nübüvet" bahsinde de bahsedildiği üzere, insan yaptıklarından sorumlu olacak şekilde yaratılmıştır. İnsanın kendine has yapısı, imkân ve kabiliyetleri vardır. Bunlar sebebiyle, onun kendisinde bulunan melekî güce uygun sâlih amelleri yapması vâcip kılınmış; onu hayvânîlik derekesine iten davranışlar da yasaklanmıştır. Bu durum iyi iş yapanların ödüllendirilmesini, kötü davranış sahiplerinin de cezalandırılmasını gerektirmiştir. İnsan bedeninden ayrıldığında, insanlığına zıt olarak işlediği davranışların karşılığını tıpkı yanıktan acı duymak gibi hissedecektir.

2- İkincisi insanın *mele-i a'lâ* ile olan irtibatının bunu gerekli kılmasıdır. Allah-insan arasındaki ilişkide meleklerin rolü hakkında bilgi verilirken belirtildiği üzere, Dihlevî'ye göre melekler insanın idrak kuvveti gibidir. İnsan iyi bir iş yaptığında onlardan sevinç ve neşe parıltıları meydana gelmekte, kötülük yaptığında da onlardan kin ve nefret dalgaları yayılmaktadır. Bunlar kişide huzur veya elem gibi hallere sebep olur ve melekler diğer insanların iyilik yapan kişiyi sevmelerini, kötülük yapanlardan nefret etmelerini ilham eder. Bu durumu Şah Veliyyullah meleklerin aşağıya doğru dalgalar göndermesi şeklinde ifade eder. Melekler ayrıca insanların amellerini yukarıya yani *haziratu'l-kudse* taşırlar. Bunun sonucunda orada insanın amelleri mukabilinde rahmet, rıza, gazap ve lanet gibi haller doğar. İşte kâinata bu şekildeki bir yapılanma bulunması da Dihlevî'ye göre amellerin karşılığının görülmesinin bir şekli olmaktadır.

3- İnsanların yükümlü tutuldukları şer'î hükümlerin ve bunları açıklamak üzere peygamberlerin gönderilmiş olmasını da Şah Veliyyullah mücâzâtı gerektiren durumlar olarak ifade etmektedir. İlk iki maddede belirtilen hususlardan dolayı bütün insanlar iyilik ve kötülüğe dâir genel ilkeler çerçevesinde yapıp etiklerinden sorumlu tutulacaklardır. Ancak ayrıntıya dair bazı konular-

dan ve şer'î hükümlerden ancak kendilerine bir peygamber gelmiş ve bu hükümleri açıklamış ise mesûl tutulacaklardır.⁵⁶

Dünyada ya da âhirette yapılan işlerin karşılığının verilmesi için, bunların bir yere kaydediliyor olması gerekir. Dihlevî, bunun soyut ya da soyuta yakın olarak nitelediği misâl âleminde gerçekleştirildiğini kabul eder. Her insanın amellerinin yazılması için bir zarf veya defter konumunda olan bu yerde, aynı zamanda kavimlerin, bölgelerin hatta bütün insanlığın amelleri görevli melekler tarafından kaydedilmektedir. İçinde yaşadığımız dünya var edildiğinde, karşılığında insanların amellerinin ve ahlâklarının kaydedildiği soyut âlem de yaratılmıştır.⁵⁷ Dihlevî'ye göre misâl âleminde bulunan düzen gereği, orada her insanın bir sûreti bulunmaktadır. Allah'ın *elest bezminde*⁵⁸ kendilerinden yemin aldığı işte bu sûretlerdir. Kişi varlık âlemine çıktığında, misâl âlemindeki sûreti de onunla eşleşir ve bu ikisi bütünleşir, o iyi bir amel işledikçe söz konusu sûreti de sevinir.⁵⁹

Âlem-i misâl, sevdiğini yitirmiş birini ziyaret eden kişinin kendi yakınını yitirdiğini aklına getirip üzüntü duyması gibi⁶⁰ birbirini çağrıştıran manâların ortaya çıkması esasına dayanır.⁶¹ İnsanın yapıp ettikleri görünüşte yok olmuş gözükse de nefis amellerin ruhunu özümser ve neticede bunların etkisi misâl âlemindeki işleyişe uygun olarak, bir aydınlık (nur) ya da karanlık (zulmet) olarak nefiste tezâhür eder.⁶² Şah Veliyyullah, kıyamette zekâtı verilmeyen paraların sahibine eziyet vereceğini,⁶³ zekât ve sadakası verilmeyen altın ve gümüşün kızdırılmış tabakalar halinde getirilip, sahiplerinin bununla dağlanması vb. bazı ifadelerin geçtiği hadisleri⁶⁴ delil göstererek, amellerin misâl

⁵⁶ **Huccet**, I, 75-79 (82-86).

⁵⁷ **el-Hayru'l-Kesîr**, s. 50.

⁵⁸ A'râf, 7/172'de geçmektedir.

⁵⁹ **Huccet**, I, 91-92 (94-95).

⁶⁰ **Huccet**, II, 116 (98).

⁶¹ **Huccet**, II, 126 (106).

⁶² **Huccet**, I, 70 (78).

⁶³ Buhârî, **es-Sahîh**, Zekât, 3 (II, 110); Müslim, **es-Sahîh**, Zekat, 6 (I, 684).

⁶⁴ Müslim, **es-Sahîh**, Zekat, 6 (I, 682). Şah Veliyyullah'ın misâl âleminin varlığını ispat sadedinde zikrettiği diğer hadisler için bkz. **Huccet**, I, 41-44 (51-54), 247(199), II, 126 (106).

âleminde sahibinin yaptıklarına uygun bir sûrette temessül ettiğini açıklamaya çalışır.⁶⁵ Sonra amellerin bu sûretleri, görevli melekler tarafından kişinin misâl âlemindeki sûreti üzerine yazılırlar. Böylece kişi iyi bir amel işledikçe söz konusu sûreti de sevinir.⁶⁶ Dihlevî, "*meleklerin, oradaki sûretten, beden perdesinden soyutlanması halinde kişiye ne ceza tertip edileceğini bir şekilde anladıklarını ve kendisinin bunu defalarca müşâhede ettiğini*" ifade eder. Ona göre meleklerin, amelin karşılığını yazabilmeleri için hangi huysudan kaynaklandığını bilmeleri gerekir. Zevk ya da vicdan yoluyla bu huyları bilemedikleri hallerde onlar amelin sûretini değil aynısını yazarlar.⁶⁷

Cezayı gerektiren ameller Dihlevî'ye göre iki türdür: Bir kısmı, *nesemenin* dış yönüne bağlıdır. Bunların sûreti, *nesemenin* bir kısmının dağılmasıyla birlikte kaybolur. Bu türden amellerin karşılığı âhirette değil kabir hayatında görülecektir. *Nesemenin*, *nefs-i nâtıkaya* bakan iç yönüne bağlı amellerin karşılığı ise kabirde değil âhirette görülecektir. Şah Veliyyullah, Müslümanlardan hem hayvânî hem de melekî yönü zayıf olan çoğunluğun, daha ziyade kabir azabı göreceği ve böylece üzerlerinde günah kalmadan kolay bir şekilde haşr olunacakları görüşündedir. Müslümanlar arasında geçmiş ümmetlerin çoğunluğunda olduğu gibi, hayvânî yönü güçlü olanlar kabir azabını ya az görecek veya hiç görmeyecek, ancak yeniden diriltildikten sonra azaba daha çok dâ'îr olacaklardır.⁶⁸

Şah Veliyyullah'ın düşüncesine göre amellerin âhirette sevap ya da azaba yol açmasının başlıca iki ana sebebi bulunur:

- 1- Bunların *tahâret*, *adâlet*, *semâhat*, *teslimiyet* gibi fitrata ait dört hasletle olan olumlu veya olumsuz ilgisi,

⁶⁵ **Huccet**, II, 126-127 (106-107), 145 (123).

⁶⁶ **Huccet**, I, 91-92 (94-95).

⁶⁷ **Huccet**, II, 157 (132).

⁶⁸ **et-Tefhîmât**, I, 307.

- 2- *Mele-i a'lânın* yürürlüğe konması doğrultusunda üzerinde birleştikleri, şeriatların yerleştirilmesi, peygamberlerle destek olunması gibi şeylerle ilgili olması.

İşlenen ameller dört huyun elde edilmesi, şer'î emirlere uyulması gibi olumlu bir özellik taşıyorsa sevaba, tersi durumda da azaba sebep olur.⁶⁹

İnsan yaptıklarının karşılığını yalnızca kabirde veya âhirette almaz. Bunların bir kısmının karşılığı, o daha dünyada iken verilir.⁷⁰ Dihlevî'ye göre bu karşılık kişinin nefsinde huzur, korku ve sıkıntı verme şeklinde olabilebileceği gibi gam, korku sonrasında ortaya çıkan hastalıklarla bedeninde yahut malı ve ailesi üzerinde de gerçekleşebilir.⁷¹ Bazen *mele-i a'lâda*, insanın yapıp ettikleri karşılığında rıza ve gazap hali belirir ve buna binâen de insanlar üzerine rıza veyahut lânet iner.⁷² Diğer insanlara veya hayvanlara amel sahibi kişiye iyi ya da kötü davranmaları ilham edilir veya bizzat o kişi, kendisine gönderilen ilhamlarla hayır ya da şerre yönlendirilir.⁷³

Şah Veliyyullah'ın düşüncesindedünyada gerçekleşecek mücâzât, ya sebepler dairesinde ya da küllî nizâmın tesiriyle bazı hükümlerin değişmesi şeklinde cereyân eder. İlke olarak kişinin iyilik yapması nimete kavuşması, kötülük yapması da azap görmesine sebep olur. Bu, karşılık vermenin sebepler dâiresinde gerçekleşmesidir. Allah Teâlâ bu dünyâda, ilâhî nizâmı gereği olarak hiçbir âsiyi cezasız bırakmayacaktır. Ancak bazen fâsık kişiye yaptıklarının karşılığı hemen verilmeyebilir. Sâlih amel sahipleri iyilikleri sebebiyle mükâfatlandırılır veya –sebepler azabı gerektirse de- ona gelebilecek belâ

⁶⁹ **Huccet**, I, 418 (329).

⁷⁰ Dihlevî, "Başınıza gelen her türlü musibet, kendi ellerinizle işlediğinizdendir. (Bununla beraber) Allah çoğunluğu affeder" (Şûrâ, 42/30); "Kim bir kötülük işlerse karşılığını görür" (Nisâ, 4/123) "...Gönlünüzde olanı açığa vursanız da gizleseniz de fark etmez; Allah sizi sorguya çeker, sorgudan sonra dilediğini affeder, dilediğine azap eder. Allah her şeye kâdirdir" (Bakara, 2/284) meâllerindeki âyetlerin ve bu son âyeti izah sadedinde Hz. Peygamberin söylediği "Bu, Allah'ın kulunu, kendisine isabet eden humma, musibet veya dikenle hatta gömleğinin cebine koyduğu eşyasını kaybedip üzülmeye ve sonra astarının içinde bulması yoluyla cezalandırmasıdır. Bütün bunların sonucunda kul külçe altının (arınmış) kıpkırmızı bir halde potadan çıkması gibi günahlarından çıkar." (Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, VI, 218) hadisinin bu mânâyâ işaret ettiğini belirtir. **Huccet**, I, 104-107 (101-102).

⁷¹ **Huccet**, I, 106 (105).

⁷² **Huccet**, I, 98 (99).

⁷³ **Huccet**, I, 107 (105).

kaldırılabilir, hafifletilebilir, ya da kişi iyi işler yapsa da başına belâlar gelebilir. Şah Veliyyullah bu sıkıntıların kişiye ârız olmasının, onun hayvânî gücünün kırılması için bir vesile olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bütün bunlar ilâhî nizâm gereği gerçekleşmektedir.⁷⁴

Dihlevî, Allah'ın amellerin karşılığını bu dünyada hemen vermeyip âhirete ertelemesini, bir efendinin kölelerini cezalandırma veya mükâfatlandırma işini sonraya bırakmasına, bu iş için daha sonra zaman ayırmasına benzetir. Bu benzetmeye göre Allah'ın bu işe ayıracağı zamanın adı âhîret olacaktır.⁷⁵

Şah Veliyyullah kişinin amellerinin karşılığını görmesi konusunda, amellerin yazılmasında olduğu gibi yine misâl âleminin etkisi üzerinde durur. Buna göre insan, işlemiş olduğu amellerin neticesini âlem-i misâlden bu hale en yakın, en uygun olanlara benzer bazı sûretler şeklinde kabir hayatında görecektir. Kişi öldüğünde nefsiyle ve onun (işlediği ameller sonucu) aldığı şekillerle baş başa kalacaktır. Bunlardan bir kısmı nefesine uygun, bir kısmı da zıt düşecektir. Şu halde çekeceği elemelerin, alacağı hazların oradakilere (misâl âlemindekilere) yakın bir sûrette ortaya çıkması gerekir. Bu konuda aklî değil; uykudaki manaların sûrete bürünmesindeki benzer başka bir ayrılmazlık (mülâzemet) ilişkisi dikkate alınır. Bu ilişkiye vâkıf olan kişiler, rüyâ yorumlayabilenlerin uykuda görülen sûretlerin ne mânâyâ geldiğinden haberdâr oldukları gibi, yapılan işlerin, amellerin sûretlerini ve bunların karşılığını bilirler.⁷⁶

Diğer taraftan o, âhirette amellerin karşılığının görülmesini de yine misâl âlemindeki sûretler vasıtasıyla açıklamaktadır. Kolay ya da zor hesaba çekilmek, sırattan zor ya da kolay bir şekilde geçmek, hesaba çekilmeden önce dünyada iken tâbi olunan kişilerin peşine düşmek ve bunun sonucunda kurtulmak ya da helâk olmak, ellerin ve ayakların kişinin yaptıklarına tanıklık etmesi vb. yollarla insan, dünyada işlediklerinin karşılığını âhirette bulacaktır.

⁷⁴ **Huccet**, I, 105 (103).

⁷⁵ **Huccet**, I, 106 (105).

⁷⁶ **Huccet**, I, 420 (331).

Dihlevî'ye göre bütün bunlar, haşır âlemiyle ilgili sûretlere bağlı tezâhürlerdir. Bu sûretler, imanında yakîn derecesine erişmiş ve insânî ruhu kâmil olan kişiler hakkında tam olarak görülecektir. Ancak âhirette temessül edecek, Hz. Muhammed'in bi'setinin havuz, yazılan amellerin terazi; nimetin lezzetli yemek, hoş içecek, arzulanacak eş vs. şeklinde kendisini göstermesi gibi bazı şeyleri ise bütün nefisler eşit olarak müşahede edecektir.⁷⁷

İnsanın yapmış olduğu kötülüğe misliyle mukabele edilirken, iyiliğe kat kat sevapla cevap verilmesinin sebebini Şah Veliyyullah, ilâhî tedbirin, hayrın yayılması maksadı üzerine cereyân etmesine bağlar. İnsan ölüp de hayvânî gücün etkisi ortadan kalktığı zaman, melekî yönü ortaya çıkar ve bu yönünün nurları parlar. Eğer ameli iyi ise, melekî yönün ortaya çıkması ve amelin buna uygun olması sebebiyle işlemiş olduğu az hayır çok olur. Çünkü âlemde esas olarak gözetilen hayrın yayılmasıdır ve hayır, varlık âlemine şerden daha yakındır.⁷⁸ Dihlevî'nin bu izahları, Allah'ın âlemde tasarrufu konusu anlatılırken de işaret edildiği üzere, Allah'ın yaratmayı murad ettiği her şeyi (maktûru) rahmetiyle var ettiği şeklindeki görüşünün ışığında sanırız daha iyi değerlendirilebilir. Âhiret bu dünyanın bir devamı olarak düşünülecekse - ki Şah Veliyyullah da bu kanaattedir- burada gözetilen hayır nizâmının ve rahmetin yansımalarının, amellerin karşılığının verilmesi esnasında da görülmesi tabîdir.

4.3.4. Büyük Günah İşleyeninin Durumu

Bilindiği gibi büyük günah işleyen kişinin (mürtekeb-i kebîre) âhiretteki durumu, itikâdî mezheplerin ve fırkaların oluşumunda etkili olan önemli Kelâmî meselelerden biri olmuştur. Şah Veliyyullah da büyük günah işleyen bir kişinin tevbe etmeden ölmesi halinde durumunun ne olacağı, Allah'ın onu affının câiz olup olmayacağı gibi meseleler hakkında ihtilaf olduğunu, her fırkanın âyet ve hadislerden bu konuda kendi görüşünü desteklemek için deliller getirmeye çalıştığını hatırlattıktan sonra, bu meselenin çözümü hakkında görüşlerini ortaya koyar. Burada Şah Veliyyullah'a göre büyük gü-

⁷⁷ Huccet, I, 123 (117).

⁷⁸ Huccet, II, 157(132), 221(187). Ayrıca bkz. et-Tefhîmât, I, 295-296.

nah işleyenin akibetinin ne olacağı sorusunun cevabına geçmeden önce ona göre günahın ne manaya geldiği, dereceleri ve nihâyet büyük ve küçük günahların tasnifini ortaya koymamız gerekmektedir.

Dihlevî'ye göre günah, “*melekî gücün hayvânî güce teslim olması haline ait fiiller ve davranış biçimleridir.*” Şah Veliyyullah bu tarifi doğrultusunda günahları insanın kemâle erişmesinin önünde engel teşkil eden bazı haller ve davranışları göz önünde tutarak beş safhada ele almaktadır:

1- İlk safhada yer alan günahlar insanın yücelmesinin önünü tamamen kapatır. Dihlevî bunları da kendi içinde *mebde* (yaratılış, başlangıç) ve *meâda* dönük olmak üzere iki grupta mütalaa eder. İnsanın yaratıcısı olan Allah'ı tanımaması, varlığını kabul etmemesi veya teşbih ve şirke düşmesi gibi hususlar mebde ile ilgili günahlardandır. Şah Veliyyullah'a göre bu günahları işleyenler, kâinatta bulunan ilâhi nizam ve tedbirle ilgilenmezler. Bunlar, sadece kendi nefisleri veya başka insanlarla meşgul olurlar ve doğal olarak Allah'la aralarındaki bağ kopar. *Meâda* dönük günahları Şah Veliyyullah, "kişinin bu dünyadaki bedenî hayatın dışında nefse ait ikinci bir oluşun bulunmadığına, talep etmesi gereken bir kemâl halinin bulunmadığına inanması" olarak tarif eder. Bu inanç üzere ölen kişilerin de kurtuluşa erme imkânı yoktur.

2- Bu gruptaki günahlar, kişinin, Allah'ın peygamberleri aracılığıyla göndermiş olduğu şeriatları inkâr etmesidir. Onların bu inkârlarının sebebini Dihlevî, hayvânî kibirleriyle böbürlenmelerine bağlamaktadır. Bu durumdakilerin işlemiş oldukları günahlar kendilerini kuşatacak ve bunlar kurtulmak için bir çare bulamayacaklar, sürekli işkence ve ezaya maruz kalacaklardır.

3- Bu derecedeki günahlar, kişinin nefsini terbiye edebilmesi ve böylelikle hayvânî gücün baskısından kurtulabilmesi için yapması gerekli amelleri terk etmesi veya yeryüzünde fitne ve bozgunculuğa yol açan haksız yere adam öldürmek, zina vb. fiilleri işlemek, kumar, ribâ vb. yollarla haksız kazanç elde etmek gibi birtakım lanetlenmiş işler yapmasıdır. Bu tür günahlar bütün şeriatlarda yasaklanmışlardır. İşte bunlar *kebâir* yani büyük günahlardır.

4- İnsanların faydasına ya da zararına olan hususları Allah, peygamberleri aracılığıyla en uygun şekiller ve vasıtalarla bildirmiş, onlara kendi faydalarına olan şeyleri emretmiş, kötü fiilleri yasaklamıştır. İnsanlar bunlardan ilkini yapmak, ikincisinden de kaçınmakla yükümlü tutulmuşlardır.⁷⁹ Bu hükümlere uymamak da dördüncü safhadaki günahları teşkil etmektedir.

5- Bazı meseleler hakkında şeriat tarafından kesin bir hüküm bildirilmemiştir. Böyle bir durumda kişi kendisi bir hükme varmak ve buna uymak durumunda kalır. Burada kişinin yapması gereken en uygun şey ihtiyatlı davranmaktır. Dihlevî'ye göre kişinin kendi gayretiyle ulaştığı sonuca uymaması da günahın bir başka çeşididir. Şah Veliyyullah, "*Uydurdukları ruhbanlığa gelince onu, biz yazmadık. Fakat kendileri Allah rızasını kazanmak için yaptılar. Ama buna da gereği gibi uymadılar. Biz de onlardan iman edenlere mükâfatlarını verdik*"⁸⁰ meâlindeki âyette böyle bir duruma işaret edildiğini belirtir.⁸¹

Dihlevî, büyük günah işleyenin âhiretteki durumu meselesini, öncelikle büyük ve küçük günahın (kebîre ve sağîre) ne olduğunu tanımlayarak ele alır. Ona göre günahın tanımında iki unsur etkilidir: Birincisi, iyilik ve kötülük telâkkîsi (hikmetü'l-birr ve'l-ism)dir. Buna göre büyük günah - üçüncü maddede zikredilen günahlar gibi- kabirde ve âhirette şiddetli azabı gerektiren eylemler ya da suçlardır. Bunların ortak özelliği fitrata aykırı olmaları, irtifakları yani ihtiyaçların giderilme yollarını tahrip etmeleri ve böylece yeryüzünün bozulmasına sebep olmalarıdır. Küçük günahlar ise büyük günahlara yol açan işlerdir. İkinci unsur ise şeriatdır. Şah Veliyyullah şeriat açısından büyük günahın belirlenmesinde şu kıstasları zikreder:

1- Büyük günahlar, kesin nasslarla haram kılınmışlardır,

2- Allah, bu tür günahları işleyenlerin cehenneme gideceğini haber vermiştir.

3- Allah, bu kişiler hakkında dünyada had cezası koymuştur.

⁷⁹ Dihlevî burada açıkça ifade etmese de bunlar bildiğimiz farz, vâcip, haram, mekruh gibi hükümlerle ifade edilen işlerdir.

⁸⁰ Hadîd, 57/27.

⁸¹ **Huccet**, I, 289-293 (227-231).

4- Allah tarafından bu günahın çirkinliğini belirtmek için işleyenleri "kâfir" ya da "dinden çıkmış" olarak nitelenmiştir.⁸²

Şimdi Şah Veliyyullah'a göre büyük günah işleyeninin durumunun ne olduğu konusuna gelebiliriz. Şah Veliyyullah, bu husustaki ihtilâfın çözümünü "âdet" kavramıyla izah etmeye çalışır. Buna göre Allah Teâlânın fiilleri genellikle âdet dâhilinde cereyân etmekle birlikte bazen istisnâlar olmaktadır. Bu hüküm dünyadaki işler için geçerli olduğu gibi âhiret için de geçerlidir. Mese-lâ dünyada "zehir içen ölür" denilse bu, âdeti ifade etmiş olur. Bazen zehir içen kişinin ölmediği de vâkîdir. Bu bakımdan "zehir içen herkes ölmez" denilse de doğru olabilir. Ancak bu istisnâ ifade etmektedir. İşte Şah Veliyyullah benzer şekilde âhirette de büyük günah işleyeninin –tevbe etmeden öldüğünde- uzun süre azap görmesinin âdet veya ilke gereği olduğunu kabul eder. Ancak "kulun, işlemiş olduğu büyük günah sebebiyle ebedî azap içerisinde kalmasının ve böylece Allah'ın kâfirlere tatbik edeceği hükmün aynısını büyük günah işleyen mümine de uygulamasının O'nun hikmetiyle bağdaşmayacağını" söyleyerek istisnâi olarak bu âdetin dışına çıkılabileceğini kabul etmektedir.⁸³ Ayrıca Şah Veliyyullah'a göre genel olarak Allah'ın izni dâhilinde olmak kaydıyla şefaathet de olacaktır. Hz. Muhammed'in de ümmetinden büyük günah işleyenlere şefaathet etmesi haktır.⁸⁴ Ancak onun yukarıda büyük günah işleyenlerin bir taraftan; Allah tarafından 'kâfir' ve 'dinden çıkan' olarak nitelendiğini söylemesiyle, diğer taraftan; "Allah'ın kâfirlere tatbik edeceği hükmün aynısını, büyük günah işleyen mümine de uygulaması O'nun hikmetiyle bağdaşmaz" ifadelerinin birbiriyle çeliştiğini düşünmekteyiz.

4.3.5. Cennet ve Cehennem

Dihlevî'ye göre cehennem, ihsan mertebesine sırt çevirip hayvânîliğe esir olan ve tevbe etmeden ölen kişinin, işlediği kötü amellerin karşılığını alacağı yerdir.⁸⁵ O, cennetin hakikatinin ise, "nefsin, üzerine inen hoşnutluk, uy-

⁸² Huccet, I, 296 (231-232).

⁸³ Huccet, I, 296-297 (232-233); et-Tefhîmât, I, 200.

⁸⁴ et-Tefhîmât, I, 200.

⁸⁵ Huccet, II, 520 (438-439).

*gunluk ve itmi'nân hali sebebiyle rahat etmesinden ibaret olduğu" görüşündedir.*⁸⁶

Dihlevî, cennet ve cehennem için yaratılmış olduğunu, fakat onların yerinin tam olarak neresi olduğu hususunda sarih bir nass bulunmadığı için bizim bu konuda bilgi sahibi olmamızın mümkün olmadığını altını çiziyor.⁸⁷

Şah Veliyyullah, "*Cennetin sekiz kapısı vardır; kim namaz ehlinden ise, namaz kapısından çağırılır, kim cihad ehlinden ise, cihad kapısından çağırılır, kim oruç ehlinden ise Reyân kapısından çağırılır...*"⁸⁸ hadisinde zikredilen sekiz kapıyı, insanda bulunan melekî gücün hayvânî güce hâkim gelmesini sağlayan huylar olarak yorumlamaktadır. Ona göre bu huylar yoluyla insan, hayvânî zulmetlerden cennete giden çıkış yollarını bulabilir. Dihlevî, cennetin sözü edilen kapılarının isimlerini şu şekilde sıralamaktadır: Huşû ve taharet kapısı, semâhat kapısı, şecaat kapısı, riyâzet kapısı, ilimde rüsûh sahibi olan âlimler kapısı, belâ, musîbet ve yoksulluk ehli kapısı, adâlet kapısı, tevekkül ve uğursuzluğun terki kapısı. Allah'ın hikmeti gereği nefsin Allah'ın rahmetine kavuşmasını sağlayan bu huyların karşılığında cennetin de sekiz kapısı bulunmaktadır ve her huy sahibi kendisiyle ilgili kapıdan çağrılarak cennete girecektir. Ancak Hz. Ebû Bekir gibi önde giden müminler için bu kapılardan birkaçı birden açılacaktır.⁸⁹

Dihlevî'ye göre cehennemde amellerine karşı kişinin göreceği ceza, işlediği fiile uygun sûrette olacaktır. O bunu, içki içene cehennemde verilecek cezâyı "*dünyada sarhoşluk verici şey içene, âhirette kan ve irin verileceği*"⁹⁰ ve "*dünyada şarap içip de tevbe etmeden ölen kişinin âhirette onu içemeyeceği*"⁹¹ ne dâir hadislerin ışığında açıklarken örneklendirir. Dihlevî'ye göre bura-

⁸⁶ **Huccet**, II, 129 (108).

⁸⁷ **et-Tefhîmât**, I, 200.

⁸⁸ Buhârî, **es-Sahîh**, Savm, 4 (II, 226); Nesâî, **Sünenü'n-Nesâî**, Zekât, 1, (V, 9-10).

⁸⁹ **Huccet**, II, 129-130 (109). Bu konudaki hadis için bkz. Müslim, **es-Sünen**, Zekat, 27, (I, 711-712).

⁹⁰ **Müslim**, Eşribe, 7 (II, 1587); Ebû Dâvûd, **es-Sünen**, Eşribe, 5 (IV, 86).

⁹¹ Buhârî, **es-Sahîh**, Eşribe, 1, (VI, 240); Müslim, **es-Sünen**, Eşribe, 8 (II, 1588); Tirmizî, **es-Sünen**, Eşribe, 1 (IV, 290); İbn Mâce, **es-Sünen**, Eşribe, 2, (II, 1119).

da arzu edilen şeyden mahrum edilmek ve bunun yerine iğrenilen, insana eziyet veren bir şeyin verilmesi gibi iki yönlü bir ceza söz konusu olmaktadır. Birincisi yoksun bırakılmak, ikincisi yapılan kötü işin karşılığında kötü bir uygulamaya maruz kalmak şeklinde olacaktır. Buna göre bir lezzete ulaşmak için isyan eden ve böylece günaha giren, istediği ve beklediği bir anda o lezzetten mahrum edilecektir. Hadiste geçen şarap örneğini esas alırsak şarap içen ve tevbe etmeden ölen kişi âhirette susadığı anda içilebilecek sıvılardan mahrum kalacaktır. İkinci olarak da içki sıvı bir madde olduğu için bunu içmek sûretiyle günaha dalacak kişiye verilecek ceza da yine insanlar tarafından en iğrenç, tiksindirici sıvılardan olan kan ve irinin içirilmesi şeklinde olacaktır.⁹²

4.3.6. Ru'yetullah

Dihlevî, *Hucetullahi'l-Bâliğ'a*'da ilgili hadiste⁹³ geçtiği üzere, ihsânın dünyada "*sanki O'nu görüyormuş gibi Allah'a kulluk etmek*" olduğunu belirttikten sonra, âhirette ise gözle görerek (ıyânen) müşâhedenin olacağını beyân eder.⁹⁴ Yine aynı eserinde İbn Mâcişûn'dan rivâyet edildiğini belirttiği bir görüşe dayanarak, Allah'ın intikâli ve görülmesi gibi ibareleri açıklamaya çalışır. Buna göre Allah Teâlâ, âhirette yaratılmışların gözlerini değiştirecek ve onlar O'nun Zâtının iner, tecellî eder ve kullarıyla konuşur olduğunu sanacaklardır. Gerçekte ise O, zamandan ve mekândan münezzeh olmaya devam edecek, Zâtının yüceliğinden hiçbir şey eksilmeyecektir.⁹⁵

Şah Veliyyullah, *et-Tefhîmâtu'l-Îlâhiyye* adlı eserinde konu hakkındaki kendi fikirlerini ortaya koyarken Mu'tezile'nin bu konu hakkındaki görüşlerini de değerlendirmektedir. Dihlevî'ye göre, Allah Teâlâ'nın kıyamet gününde görülmesi iki tarzda kabul edilebilir. İlki, O'nun akılla tasdikten daha tam ve mükemmel bir şekilde, tam bir inkişâfıdır. Bu tıpkı gözle görmek gibidir. An-

⁹² **Hucet**, II, 520 (438-439).

⁹³ Buhârî, **es-Sahîh**, İman, 37 (I, 18); Müslim, **es-Sahîh**, İman, 1 (I, 36-37); Ebû Dâvud, **es-Sünen**, Sünnet, 16 (V, 72); İbn Mâce, **es-Sünen**, Mukaddime, 9 (I, 24-25), Tirmizî, **es-Sünen**, İmân, 4 (V, 7); Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, I, 27.

⁹⁴ **Hucet**, II, 290 (251).

⁹⁵ **Hucet**, I, 44 (54).

cak bu, karşılıksız, cihetsiz, renksiz ve şekilsiz olacaktır. İşte bu açıklamayı Mu'tezile ve diğerleri de kabul etmektedir ve bu doğrudur. Fakat onların hatası ru'yeti bu mânâ ile sınırlayacak şekilde tevil etmeleridir. İkincisi, Allah'ın kullarına en güzel sûrette temessül etmesi ve onlar tarafından şekil, renk, karışıda olma gibi unsurlarla ve Hz. Peygamber'in haber verdiği üzere⁹⁶ uykudakine benzer şekilde, gözle görülmesidir.⁹⁷

Görüldüğü üzere Şah Veliyyullah, ru'yetullah meselesini de genel olarak sem'iyat bahislerindeki tutumu çerçevesinde ele almaktadır. Nitekim o, Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde yer alan meâda dair meseleleri, aklî esaslara uymadığı gerekçesiyle inkâr edenleri veya bunların zâhiri anlamlarını bir kenara bırakıp tevil edenleri tenkid etmektedir. Çünkü bu hususlar nassta açıkca yer almış ve Selef de bunları olduğu gibi kabul etmiştir. Ayrıca akıl, bu konuda kendi başına bilgi edinemese de aklî esaslar ilgili nakilleri desteklemekte ve bunları daha iyi anlayabilmemize yardımcı olmaktadır.⁹⁸

Son tahlilde Dihlevî'nin ahirete dair meselelerde kelamcılarının geneli gibi nassa ehemmiyet verdiği söylenebilir. Ancak meadla ilgili değerlendirmelerinde zaman zaman kendi keşiflerine dayanarak bazı varsayımlarda bulunduğu da görülmektedir. Ruhların başlangıçta bedenlerden iki bin yıl önce yaratıldığı, kıyâmetin kendi zamanından üç veya dört asır sonra vuku bulacağını ima etmesi gibi ifadelerinin, tespit edebildiğimiz kadarıyla, naklî bir dayanağı bulunmamaktadır.

⁹⁶ Bkz. Tirmizî, **es-Sünen**, Tefsir 38 (V, 367-368)

⁹⁷ **et-Tefhîmât**, I, 198.

⁹⁸ **Huccet**, I, 25 (41).

SONUÇ

Ömrünün büyük kısmını farklı dilleri konuşan çeşitli ırk ve dinlere mensup toplulukların yaşadığı Hint alt-kıtasında geçiren Dihlevî, hayatı boyunca on Bâbürlü hükümdarının saltanatına şahid olmuştur. Bu zaman zarfında meydana gelen iktidar mücadeleleri, siyasî ve sosyal açıdan kargaşaya ve istikrarsızlığa, toplumun ahlâkî ve dinî yapısında bozulmalara yol açmıştı. Bu yüzden mütefekkirin, "*buh-ran dönemi düşünürü*" olarak adlandırılmasını haklı çıkaracak sıkıntılı bir ortamda yaşadığı söylenebilir. Bir yandan yaşanan iç karışıklıklar diğer taraftan batılıların sömürgeleştirme hareketleri, bu dönemin belirgin problemleri olmuştur.

Farklı inanç ve kültürlere mensup kalabalık bir nüfusa sahip olan Hindistan gibi büyük bir coğrafyada, mütefekkirimiz böylesi zor şartlar altında ortaya koymuş olduğu fikirleri ve yazmış olduğu eserleriyle, Müslümanların kendi dinlerinden uzaklaşarak eriyip kaybolmalarını önlemeyi hedeflemiştir. Şah Veliyyullah, Müslümanların karşılaştığı sosyal, ekonomik ve siyasî problemlerin tespiti ve halli için zihin yormuş ve çözüm için onların birliği fikrini önemsemiştir. Aynı duyarlılığa sahip diğer ilim adamları gibi, Dihlevî de, Müslümanların bütünlüğünü zedeleyen her türlü engeli ortadan kaldırmayı adeta kendisine vazife edinmiştir. Telif ettiği eserlerinin genel amacının da bu meselelere ışık tutmak olduğunu söylemiz mümkündür.

Dihlevî bazen mütekellimlerden “farklı şeyler” söylediğini iddia eder. Bunu dile getirirken nassların, sahabenin, tâbiînin görüşlerine sadık kalmaya gayret ettiğini de vurgulamaktadır. Buradan hareketle onun selefî düşünceye yaklaştığı söylenebilir. Ancak onun Vahhabîlikte görüldüğü gibi tasavvufu dışlayan bir anlayışı yoktur. Nitekim onun Ehl-i Sünnet içerisindeki ilm-i ledün sahibi olarak tanımladığı kişilerin görüşlerinden istifade ettiğini de açıklaması, kelâmî konularda belli ölçüde tasavvufa yer vermeye çalıştığını akla getirmektedir.

Kelâmî meselelere yaklaşımının genellikle bu konulardaki âyet ve daha ziyâde hadislerin yorumuna dayalı olduğu söylenebilir. Ancak âyet ve hadislerde geçen *mele-i a'lâ*, *hazîratu'l-kuds* vb. ifadeleri alarak bunlara lafzî anlamların ötesinde birçok mana ve fonksiyon yüklediği göze çarpmaktadır.

Şah Veliyyullah'ın, bilginin kaynakları konusundaki görüşlerinin genel olarak Kelamcılarinkinden çok da farklı olmadığını söylemek mümkündür. Ancak onun bilgi edinme yolları olarak “zevk” ve “vicdan”ı öne çıkardığını belirtmeliyiz. Onun rüyaya bilgi kaynağı olarak aşırı bir yer vermesi de dikkat çekmektedir. Rüyâya verdiği bu önem ve *ilm-i hudûrî* görüşü, bilgi anlayışında tasavvufî ve işrâkî yönlerinin öne çıktığı ve onun Kelamcılardan ayrıldığı noktalar olarak belirtilebilir.

Allah'ın isim ve sıfatlarını *bed'î* ve *avdî* şeklinde tasnif etmesi, tespit edebildiğimiz kadarıyla, en azından isimlendirme bakımından, kendine özgüdür. Ayrıca *rahmet* ve *kudretin* aynı olduğunu ifade etmesi orijinal ve dikkat çekici bir yaklaşım olarak kabul edilebilir. Allah'ın âlem ve insanla münasebetini açıklarken, tasavvufî kavramlardan, bazen de tenkit ettiği filozofların fikirlerinden istifade ettiği görülmektedir. Nitekim kendi ifadesine göre diğer kelamcılardan ayrıldığı görüşlerinden biri olan, *âlem-i misâl* anlayışını Dihlevî, kabir azabıyla ilgili hadiseler ve Gazâlî'nin bunlar hakkındaki yorumlarına dayandırma gayretindedir. Bunların yanında onun konu hakkında söyledikleri Gazâlî'nin *şibhî varlık* anlayışını; Eflatun'un *ideler âlemi* ve İbn Arabî'nin *âyân-ı sâbite* ile ilgili görüşlerini de çağrıştırmaktadır.

Şah Veliyyullah, Allah'ın âlemi yaratması ve onda tasarruflarda bulunması hususunda, hikmet ve küllî maslahat kavramına önem vermiştir. Bu yönüyle, etkisinde kaldığını ifade ettiği Eşarî mezhebinden ziyade Maturîdî ve Mu'tezilî bir çizgiye yaklaştığını söylemek mümkündür. Onun, “vahyin başlangıcı”nı lütuf, lütfu ise “icabet için en elverişli şeyin seçimi” olarak izah etmesi de bunu akla getirmektedir.

Dihlevî, peygamberliğin insanın fitratı ve toplumun nizamı açısından Allah'ın insanlara bir lütfu olduğunu vurgulamaktadır. O, insanın hem melekleşme hem de hayvânileşme potansiyeline sahip bir varlık olduğunu ve mutlu olabilmesi için melekî yönünü güçlendirmesi gerektiğini hatırlatır. Bunun da peygamberlerin şekil ve ruhunu açıkladıkları ibadetler sayesinde gerçekleşebileceğini belirtir. Şah Veliyyullah'a göre genel olarak âlemin düzeninde “hayır nizamı” gözetildiği gibi toplum hayatında da esasen bu hedeflenir. Peygamberlerin gönderilmesiyle hem

insanlara ibadet yollarının öğretilmesi hem de bozulmuş olan törelerin ortadan kaldırılması, insânî ihtiyaçların giderilmesi için gerekli olan kurum ve kuruluşların teşvik edilmesi hedeflenilmiştir. Bu itibarla onun itikâdî konuları, insanın ve toplumun davranışlarına etkisi açısından yani psikolojik, sosyal ve ahlâkî çerçevede de ele aldığı da söylenebilir.

Peygamberliğin sırf lütuf olduğu, peygamberin herhangi bir istidadı olmaksızın ona bu ilâhî vazifenin verilebileceği şeklindeki bir anlayışı, Dihlevî doğru bulmaz. Ona göre peygamberliğin hem vehbî hem de kesbî yönü bulunmaktadır. Peygamberler hiç şüphesiz fitraten diğer insanlardan farklı özelliklere sahiplerdir. Fakat onlar aynı zamanda vahiy alabilmek ve insanlara örnek olabilmek için riyazet, tefekkür vs. gibi uygulamalarla kendilerini buna hazırlamışlardır. Bu şekilde Dihlevî peygamberlik için gerekli özelliklerden bahseder. Ancak onun peygamberlerin ismet sıfatına yakışmayacak birtakım rivayetlere, tenkide tâbi tutmaksızın, eserlerinde yer vermesi eleştirilebilir.

Şah Veliyyullah, genelde Eşarî mezhebinin anlayışına yakın gözüke de çeşitli mezheplere yaklaşımının ılımlı olduğu söylenebilir. Dihlevî'nin mûcizeleri âdet dışı olarak görmemesi ve hârikulâde denilen bu hâdiselerin nâdiren görülmelerinden ötürü böyle nitelendirildiğini söylemesi, kendisinden sonra Hind altkıtasındaki bazı Müslüman düşünürlerini etkilemiştir. O, peygamber kıssalarını ve mucizeleri aklî denilebilecek şekilde yorumlamasıyla Mu'tezilî anlayışa oldukça yakın durmaktadır. Ru'yetullah meselesinde de Mu'tezilî görüşleri kısmen de olsa doğru bulmaktadır. Bu gibi konularda onun neo-Mu'tezilî addedilen Seyyid Ahmed Han'a ilham kaynağı olduğu da söylenebilir.

Onun *âdet* kavramına verdiği önem, mûcizelere yaklaşımında olduğu gibi, büyük günah işleyeninin durumunu değerlendirmesinde de etkili olmuştur. Bu çerçevede o, büyük günah meselesinde Allah'ın fiillerini “âdet üzere gerçekleşenler” ve bu “âdetin dışına çıkanlar” olarak nitelendirmektedir. Halbuki Şah Veliyyullah, mucizelerin âdet dışı olmadığını, insanlara saklı olan bir diğer âdete göre gerçekleştiğini ifade etmektedir. Bu iki görüşü arasında bir tutarsızlık olduğunu söylemek mümkündür.

Şah Veliyyullah, yaşadığı çağdaki Şî-Sünnî çekişmesini önlemek için gayret etmiştir. Aynı zamanda Şîilerin imamların masum olduğu ve vahiy aldığı şeklindeki görüşlerinin peygamberliğin Hz. Muhammed ile son bulması inancına aykırı olduğu şeklinde eleştirilerde bulunmuştur. Bununla birlikte kendisinin kullanmış olduğu *hakîm*, *hâtemu'l-hukemâ*, *kâimu'z-zamân* gibi tabirler ile ilgili ortaya koyduğu görüşlerinde bir anlamda vahyin devamı fikrini imâ etmekte, diğer taraftan halifelerin günahlardan korunmuş olması gerektiğini ifade ederken de İmâmiyye inancına yakın görüşler ileri sürmüş olmaktadır.

Dihlevî'nin *vasî*, *kâimu'z-zaman*, *hilâfet-i bâtın*, *hilâfet-i zâhir* gibi esasen Şîi, hatta Bâtınî-İsmâilî kökenli bir takım terim ya da kavramları kullandığı da görülmektedir. Bunun onun sürekli olarak vurguladığı Ehl-i Sünnet inancına bağlı kalma iddiasına gölge düşürdüğü söylenebilir. Şah Veliyyullah'ın nübüvvet nurunun kesilmediği şeklindeki kendisinden önce Hakîm et-Tirmizî ve İbn Arabî gibi bazı sûfîler tarafından da dile getirilen fikirleri, Kadiyânîler tarafından risâletin devam ettiğini ispatlamak için referans gösterilmektedir. Bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla, onun hakkında yapılan çalışmalarda bu konuya dikkat çekilmediği görülmektedir.

Kabir hayatında ve âhirette görülecek cezaların misâl âleminde temessülü gibi düşüncelerinin onun genel olarak varlık ve âlem anlayışına uygun olduğu görülmektedir. Ancak öldükten sonra herhangi bir bedenî parçası kalmayanların nûrânî olarak haşredileceğini ifade etmesi, bizce cismânî haşr anlayışına uygun gözükmemektedir.

Dihlevî, hem Ehl-i Hadis ve Diyûbend ekolüne mensup alimler gibi geleceği hem de Seyyid Ahmet Han, Fazlur Rahman gibi modernist kabul edilen fikir adamlarını etkilemiştir. Değeri gerek batılı gerekse Müslüman düşünürlerce teslim edilen Dihlevî'nin görüşlerini ele aldığımız bu çalışmanın, ülkemizde onun düşüncelerinin daha iyi anlaşılması için atılmış mütevazı bir adım olduğunu düşünüyoruz. Bununla birlikte şüphesiz onun daha iyi anlaşılmasını sağlayacak, özellikle tasavvufî ve felsefî çalışmalara ihtiyaç vardır. Ayrıca farklı dillere tercüme edilen fakat henüz Türkçeye çevrilmemiş bazı eserlerinin dilimize kazandırılmasının faydalı olacağı inancındayız.

KAYNAKÇA

ABBOTT, Freeland,

- ❖ “*Islam in India Before Shah Waliullah*”, **Encyclopaedic Survey of Islamic Culture** I-XX, ed. Mohamed Taher, New Delhi 1998.

ABDUH, Muhammed,

- ❖ **Tevhid Risâlesi**, çev. Sabri Hizmetli, Ankara 1986.

AHMAD, Maqbul,

- ❖ “*Hindistan: Ortaçağ Müslüman Coğrafyacılarına Göre Hindistan*”, **DİA**, XVIII, 73-75.

- ❖ “*Commercial Relations of India with The Arab World*”, **Islamic Culture**, XXXVIII, sayı: 2, Nisan 1964, ss. 141 vd.

AHMED b. HANBEL, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî,

- ❖ **Müsnedü Ahmed b. Hanbel**, I-VI, İstanbul 1992.

AHMED, Aziz,

- ❖ **Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları**, çev. Latif Boyacı, İstanbul 1995,

AKÇA, Sibel,

- ❖ **Şah Veliyyullah Dihlevî ve Hucetullahi'l-Bâliğa'daki Hadisçiliği**, Selçuk Üniversitesi SBE, (basılmamış yüksek lisans tezi) Konya 2000.

AKDAĞ, Eyüp,

- ❖ **Şah Veliyyullah Dehlevî'nin Huccetullahi'l-Bâliğa Adlı Eseri Işığında Hadis Anlayışı**, AÜSBE (basılmamış yüksek lisans tezi) Ankara 2000.

AKSU, Hüsamettin,

- ❖ "Hurûfîlik", **DİA**, XVIII, 408-412.

ALTUN, Ara,

- ❖ "*Gazneliler: Mimari*", **DİA**, XIII, 484-486.

ANAY, Harun,

- ❖ "*Devvânî*", **DİA**, IX, 257-262.

AYDIN, Mehmet,

- ❖ **Din Felsefesi**, İzmir 1987.

BÂBÜR,

- ❖ **Vekâyi Bâbür'ün Hâtırâtı**, (Doğu Türkçesinden Çeviren Reşit Rahmetî Arat), Ankara 1987.

BAHTİYAR, Lale

- ❖ **Bir Melek Olmak: Amerikalı Sûfi Kadınlar**, çev. Orhan Düz, İstanbul 2002.

BALJON, J.M.S.,

- ❖ **Religion and Thought of Shah Wali Allah Dihlawi, 1703-1762**, Leiden 1986.
- ❖ **Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler**, çev. Şaban Ali Düzgün, Ankara 1994.

- ❖ “*Prophetology of Shah Wali Allah*”, **Islamic Studies**, IX, sayı: 1, 1970, ss. 69-79.
- ❖ “*Two Lists of Prophets: A Comparasion Between Ibn Arabi’s Fusus al-Hikam and Shah Wali Allah al-Dihlavi’s Ta’wil al-Ahadith*”, **Theological Tijdschrift Neederland**, XXI, Aralık 1966, ss. 81-89.
- ❖ “*Psychology as Apprehended and Applied by Shah Wali Allah Dihlawi*”, **Acta Orientalia Nederlandica Proceedings of The Congress of The Dutch Oriental Society**, Leiden, 8-9 Mayıs 1970, ed. P. W. Pestman, E. J. Brill Leiden 1971, ss. 53-60.
- ❖ “*The Ethics of Shah Wali Allah Dihlawi*” Herausgegeben von Albert Dietrich, **Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft**, Göttingen, 15-22 August 1974, Göttingen 1976, ss. 66-73.
- ❖ “*Social and Economic Ideas of Shah Wali Allah*”, Readings in Islamic Economic Thought, ed. Abul Hasan M. Sadeq- Aidit Ghazali, Kuala Lumpur 1992, ss. 238-245.

BAYRAM, Fatih,

- ❖ “*Garip Bir Memleket, Garip Bir Sultan: Bâbürnâme’deki Hindistan*”, **Dîvân İlmî Araştırmalar**, 2004/2, yıl: 9, sayı:17, ss. 169-191.

BAYUR, Yusuf Hikmet,

- ❖ **Hindistan Tarihi**, Ankara 1946.

BEREKE, Abdülfettah Abdullah,

- ❖ “*Hakîm et-Tirmizî*”, **DİA**, XV, 196-199, İstanbul 1997.

el-BEYHAKÎ, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn,

- ❖ **Şuabu’l-Îmân**, I-IX, tah. Ebû Hâcir Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Beyrut 1990.

BİRİŞİK, Abdulhamit,

- ❖ **Hind Altktası Düşünce ve Tefsir Ekolleri**, İstanbul 2001.
- ❖ "*Hind Alt-Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler*", **Dîvân İlmî Araştırmalar**, 2004/2, yıl: 9, sayı: 17, ss. 1-62.

el-BİRÛNÎ, Ebû Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Harizmî,

- ❖ **Tahkîku mâ li'l-Hind**, Beyrut 1983.

el-BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail,

- ❖ **Sahîhu'l-Buhârî**, I-VIII, İstanbul 1992.

BULGUR, Durmuş,

- ❖ "*Ticaretten Sömürgeciliğe XIX. Yüzyılda Hindistan ve İngiliz Hâkimiyeti*", **Dîvân İlmî Araştırmalar**, 2004/2, yıl: 9, sayı:17, ss. 63-102.

BULUT, Mehmet,

- ❖ **Ehli Sünnet ve Şîa'da İsmet İnancı**, İstanbul 1991.

el-CÛRCÂNÎ, Seyyid Şerîf,

- ❖ **Kitâbu't-Ta'rîfât**, tah. İbrahim el-Ebyârî, Beyrut 1996.

ÇANTAY, Hasan Basri,

- ❖ "*Müceddid Büyük Alimlerden Şah Veliyyullâh Dehlevî*", **Hilâl Der-gisi** I/8, Temmuz 1959.

DAUDÎ, Zaferullah,

- ❖ **Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları**, İstanbul 1995.

DEMİRCİ, Muhsin,

❖ **Vahiy Gerçeği**, İstanbul, 1996.

ed-DİHLEVÎ, Şah Veliyyullah,

❖ **Al-Budur Al-Bazighah, The Rising Moon**, çev. G.N. Jalbani, New Delhi 1997.

❖ **el-Cüz'ü'l-Latîf fî Tercümeti Abdi'd-Daîf** (Hâlik Ahmed Nizâmî'nin Lahor'da 1978'te neşrettiği **Shah Waliallah key Siyâsî Mektûbat** içerisinde).

❖ **An English Translation of Sataat**, çev. G.N. Jalbani, New Delhi 1981.

❖ **el-Fevzü'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr**, Türkçe'ye çev. Mehmet Sofuoğlu İstanbul 1980; İngilizce'ye çev. G.N. Jalbani, New Delhi 2004; Arapça'ya çev. Selmân el-Hüseynî en-Nedvî, Beyrut 2005.

❖ **el-Hayru'l-Kesîr**, Kahire 1974.

❖ **Hucetullâhi'l-Bâliğa I-II**, tah. Muhammed Şerif Sükker, Beyrut 1990; Türkçe tercümesi: **Hucetullahi'l-Bâliğa I-II**, çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul 1994.

❖ **el-Ikdu'l Cîd fî beyâni Ahkâmi'l-İctihâd ve't-Taklîd**, nşr. Kusay Muhibbuddîn el-Hatîb, Kahire 1978.

❖ **el-İnsâf fî Beyâni Sebebi'l-İhtilâf**, nşr. Kusay Muhibbuddîn el-Hatîb, Kahire 1978; Türkçe terc: **İslâm Hukukundaki Farklı Görüşlerin Sebepleri**, çev. Rahmi Yaran İstanbul 2002; **Fikhî İhtilaf-larda Ölçü**, çev. Mûsâ Hûb, İzmir 2006.

❖ **The Sacred Knowledge (Eltâfu'l-Kuds)**, çev. G.N. Jalbani, London 1982.

- ❖ **Sufism and The Islamic Tradition: The Lamahat and Sataat of Shah Waliullah**, çev. G.N. Jalbani, London 1980.
- ❖ **et-Tefhîmâtu'l-İlâhiyye**, I-II, tah. Gulam Mustafa Kâsımî, Haydarabad 1967.
- ❖ **Te'vîlu'l-Ehâdîs fî Rumûzi Kasasi'l-Enbiyâ**, tah. Gulam Mustafa Kâsımî, Haydarabad 1966.

DÜZGÜN, Şaban Ali,

- ❖ **Sosyal Teoloji**, Ankara 1999.

EBÛ DÂVÛD, Süleyman b. el-Eş'as,

- ❖ **Sunenu Ebî Dâvûd**, I-V, İstanbul 1992.

ELİAÇIK, R. İhsan,

- ❖ **İslâm'ın Yenilikçileri**, İstanbul 2001.

ERDOĞAN, Mehmet,

- ❖ **Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet**, İstanbul 1995.

ERİNÇ, Sırrı,

- ❖ "*Hindistan: Fizikî ve Beşerî Coğrafya*", **DİA**, XVIII, 69-73.

FAZLUR RAHMAN,

- ❖ **Ana Konularıyla Kur'ân**, çev. Alpaslan Açıkgenç, Ankara 1993.
- ❖ **İslâm**, çev. Mehmet Aydın-Mehmet Dağ, Ankara 1993.
- ❖ "*Shah-Waliyullah-The Thinker of Crises*", **Pakistan Quarterly**, 1956/VI, sayı: 2, ss. 44-48.

FIĞLALI, Ethem Rûhi,

- ❖ "*IX. Yüzyıl Sonlarında Hindistan*", **DEÜİFD**, İzmir 1983, I, 1-24.

eI-GAZÂLÎ,

- ❖ **İhyâu Ulûmi'd-Dîn**, I-VI, Beyrut 1990.
- ❖ **Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka**, nşr. Semih Duğaym, Beyrut 1993.
- ❖ **Felsefe'nin Temel İlkeleri (Makâsıdu'l-Felâsife)**, çev. Cemaleddin Erdemci, Ankara 2001.
- ❖ **el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Esmâillâhi'l-Husnâ**, çev. M. Ferşat, İstanbul ts.

GHAZÎ, Mahmud Ahmad,

- ❖ **Islamic Renaissance in South Asia 1707-1867 The Role of Sah Wali Allah and His Successors**, Islamabad 2002.

GÖLPINARLI, Abdalbâkî,

- ❖ **Mesnevî ve Şerhi**, I-VI, İstanbul 1989.

GÖLCÜK, Şerafeddin-TOPRAK Süleyman,

- ❖ **Kelâm**, Konya 1988.

GÖRMEZ, Mehmet,

- ❖ **Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu**, Ankara 1997.

GÜNAY, H. Mehmet,

- ❖ "İbnü'l-Mâcişûn", **DİA**, XXI, 122-123.

GÜRER, Dilâver,

- ❖ “*Mesnevî’de ‘Peygamber’ Kavramı ve Peygamberler*”, **Tasavvuf İl-mî ve Akademik Araştırma Dergisi**, yıl: 6, sayı: 14 (Mevlânâ Özel Sayısı), Ankara 2005, ss. 103-120.

HAN, Seyyid Ahmed,

- ❖ **Makalat-ı Sör Seyyid**, mürettibi: Muhammed İsmail Panipeti, Lahor 1985.

eI-HASENÎ, Abdulhay,

- ❖ **İ’lâm bimen fî Târihi’l-Hind mine’l-A’lâm** (Bu eser **Nüzhetü’l-Havâtır ve Behcetü’l-Mesâmi ve’n-Nevâzır** olarak da bilinmektedir), Beyrut 1420/1999.

HERMANSEN, Marcia,

- ❖ **Shah Wali Allah’s Theory of Religion in Hujjat Allah al-Baligha With a Translation of Volume I of Hujjat Allah al-Baligha**, Ph. D. Thesis The University of Chicago 1982.
- ❖ “*Shah Wali Allah of Delhi’s Hujjat Allah al-baligha: Tension Between The Universal and The Particular in an Eighteenth-Century Islamic Theory of Religious Revelation*”, **Studia Islamica**, LXIII, Paris 1986, ss.143-157.

HİTTİ, Philip K.,

- ❖ **Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi**, I-IV, çev. Sâlih Tuğ, İstanbul 1980.

İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd,

- ❖ **Sunenu İbni Mâce**, I-II, İstanbul 1992.

İBN MANZÛR, Ebu'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî,

❖ **Lisânu'l-Arab**, I-XV, Beyrut ts.

JALBANI (CELBÂNÎ), G.N.,

❖ **Şah Veliyyullah Dihlevî Hayatı ve Eserleri**, çev. Hasan Nureddin, İstanbul 2002.

❖ **Teachings of Hazrat Shah Waliyullah**, New Delhi 1988.

KARADENİZ, Osman,

❖ **İlim ve Din Açısından Mûcize**, İstanbul 1999.

KARAMAN, Hayrettin,

❖ **İslam Hukukunda İctihad**, Ankara 1975.

❖ **İctihad, Taklîd ve Telfîk Üzerine Dört Risâle**, İstanbul 2000.

❖ <http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/meseleler/0531.htm>.

KAVAK, Özgür,

❖ "*Zor Zamanlarda Âlim Olmak: Şah Veliyyullah Dihlevî'nin Kendi Kaleminden Hayatı*", **Dîvan İlmî Araştırmalar**, 2004/2, Yıl 9 sayı 17, ss. 117-145.

KAMALÎ, Sabih Ahmed,

❖ **The Concept of Human Nature in Hujjat Allah al-Balighah and Its Relation to Shah Waliullah's Doctrine of Fıqh**, McGill University 1959.

❖ "*The Concept of Human Nature*", **IC**, XXXVI, Temmuz 1962.

❖ "*Shah Wali Allah's Doctrine of Irtifiqat*", **Iqbal**, II, Ocak 1963.

KESKİOĞLU, Osman,

- ❖ “*Ahmed Şah Veliyyullah Dehlevî*”, **Diyanet Dergisi**, V/12, Aralık 1966.

el-KEVSERÎ, Muhammed Zâhid,

- ❖ **Husnü't-Tekâdî fî Sîreti'l-İmam Ebî Yûsuf el-Kadî**, Kahire 1948.

KHAN, Ahmad,

- ❖ *A Unique Ms. of “Fath al-Rahmân” by Shah Waliullah*, **Islamic Culture**, LV, sayı: 2, Hyderabad 1981, ss. 77-82; **Hamdard Islamicus**, V, sayı:1, Karachi 1982, ss. 37-44.

KHAN, Hafız A.Ghaffar,

- ❖ **Shah Wali Allah: An Analysis of His Metaphysical Thought**, (Ph. D. Thesis), Temple University 1986.

KHAN, Shafique Ali,

- ❖ *Nationalist Ulama’s Interpretation of Shah Wali Allah’s Thought and Movement*, **Journal of the Pakistan Historical Society**, XXXVIII, sayı:3, Karachi 1990.

KONUĞU, Enver,

- ❖ “*Babürlüler*”, **DİA**, IV, 400-404.

MÂLİK b. ENES,

- ❖ **el-Muvatta**, I-II, İstanbul 1992.

MALİK, Hafeez,

- ❖ “*Shah Wali Allah's Last Testament: al-Maqala al-Waadiyya fî al-Nasiha wa al-Wasiyya*”, **The Muslim World**, LXIII, Nisan 1973.

- ❖ "*Şah Veliyyullah'ın Vasiyetnâmesi: el-Makâletu'l-Vad'iyye fi'n-Nasîha ve'l-Vasiyye*" çev: İbrahim Hatiboğlu, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 2002 sayı 5; 157-173.

el-MÂVERDÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed,

- ❖ **el-Ahkâmu's-Sultâniyye**, çev. Ali Şafak, İstanbul 1976.

el-MERVEZÎ, Şerefuzzamân Tâhir,

- ❖ **Fusûl Havle's-Sîn ve't-Türk ve'l-Hind: Sharaf al-Zaman Tahir Marvazi on China the Turks and India**, çev. Vladimir Fedorov Minorsky; ed. Fuat Sezgin, Frankfurt 1993 (Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften'ın hazırladığı İslâm Coğrafyası serisinin CXXXV. cildi içerisinde).

MUZTAR, A.D.,

- ❖ **A Saint Scholar of Muslim India**, Islamabad 1979.

MÜSLİM b. el-Haccâc Ebu'l-Hüseyn,

- ❖ **Sahîhu Müslim**, I-III İstanbul 1992.

en-NEDVÎ, Ebu'l-Hasen,

- ❖ **Da'vetu'l-İslâmiyye fi'l-Hind**, Luknow 1986.

en-NEDVÎ, Mes'ûd,

- ❖ **Târihu'd-Da'veti'l-İslâmiyye fi'l-Hind**, (yayın yeri yok) 1951.

en-NESÂÎ, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb,

- ❖ **Sünenü'n-Nesâî**, I-II, İstanbul 1992.

NİZÂMÎ, K.A.

- ❖ "*Delhi*", **DİA**, IX, 126-128.

- ❖ "*Hindistan: Dini İlimlerin ve Literatür'ün Gelişmesi*", **DİA**, XVIII, 89-92.

ÖZCAN, Azmi,

- ❖ "*Hindistan: Tarih*", **DİA**, XVIII, 75-81.
- ❖ "*Hindistanda İngiliz Hâkimiyeti ve Ulemânın Tavri*", **Dîvân İlmî Araştırmalar**, 2004/2, yıl 9 sayı17, ss. 103-115.

ÖZDEMİR, Cemaleddin,

- ❖ **Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahim ed-Dehlevî (1114-1176h.-1704-1763 m.) Hayatı, Eserleri ve Fikirleri**, AÜSBE (basılmamış yüksek lisans tezi), Ankara 1990.

ÖZEN, Şükrü,

- ❖ **Mezheplerin Doğuşu ve İctihad Tartışması**, İstanbul 1992.

ÖZŞENEL, Mehmet,

- ❖ **Pakistan'da Hadis Çalışmaları**, MÜSBE (basılmamış yüksek lisans tezi) İstanbul1992.

RİZVÎ, S. Athar Abbas,

- ❖ **Shah Wali-Allah and His Times**, Canberra 1980.

SİDDİKÎ, Abdulhamid,

- ❖ "*Şah Veliyyullah Dehlevî*", çev. Yusuf Ziya Cömert, **İslam Düşüncesi Tarihi**, I-IV, İstanbul 1991, ed. M. M. Şerif, IV, 345-366.

SIYÂLKÛTÎ, Beşîr,

- ❖ **eş-Şah Veliyyullah: Hayatuhu ve Da'vetuhu**, İslâmabad 1993.

eş-ŞEHRİSTÂNÎ, Ebu'l-Fettah Muhammed b. Abdilkerîm,

- ❖ **Nihâyetu'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm**, tah. Alfred Guillaume, London 1934

ŞİMŞEK, Murat,

- ❖ **Şah Veliyyullah Dihlevî'nin İslam Hukuk Felsefesi (Makâsıdu'-Şerîa) İle İlgili Görüşleri**, Selçuk Üniversitesi SBE (basılmamış yüksek lisans tezi), Konya 2002.

et-TABERÂNÎ, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed,

- ❖ **el-Mu'cemu'l-Kebîr**, I-XX, tah. Hamdi b. Abdilmecid, Musul 1983.

et-TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa,

- ❖ **Sunenu't-Tirmizî**, I-V, İstanbul 1992.

TOPALOĞLU, Bekir,

- ❖ **"Hüccetullahi'l-Bâliga" DİA**, XVIII, 454-455.
- ❖ **Kelâm İlmi**, İstanbul 1991.

TOPRAK, Süleyman,

- ❖ **Ölümden Sonraki Hayat, Kabir Hayatı**, Konya 1991.

ULUDAĞ, Süleyman,

- ❖ **"A'yân-ı sâbite"**, DİA, IV, 198-199.

VOLL, John,

- ❖ **İslâmda Süreklilik ve Değişim**, çev. Cemil Aydın-Cengiz Şişman-Mehmet Demirhan, İstanbul 1991.

WAHEEDU'Z- ZAMAN,

- ❖ “*Shah Wali Ullah and His Impact on The Muslim Freedom Movement*”, **Proceedings of the First Congress of Pakistan History and Culture**, Islamabad 1975, I, 77-83.

YAKUT EL-HAMEVÎ, Ebû Abdullah Şihâbuddin

- ❖ **Mu’cemu’l-Buldân**, Beyrut ts., I-V.

YAR, Erkan,

- ❖ **Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu**, Ankara 2000.

YAVUZ, Salih Sabri,

- ❖ **İslam Düşüncesinde Nübüvvet**, İstanbul ts.

YAVUZ, Yusuf Şevki

- ❖ "*Havâtır*" (Kelam), **DİA**, XVI, 523-526.

YILMAZ, Sabri,

- ❖ **Kadı Abdulcebbar ve Gazali’de Te’vil Problemi**, DEÜSBE (basılmamış doktora tezi), İzmir 2004.

YİTİK, Ali İhsan,

- ❖ **Hint Dinleri**, İzmir 2005.

ZORLU, Cem,

- ❖ **İslâm’da İlk İktidar Mücadelesi**, Konya 2002.

EKLER