

J. M. S. Baljon

## *Modernist Düşüncenin Şekillenışı: Şah Veliyyullah Dehlevî*

çev. İsmail Çalışkan, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, 263 s.

**B**u yazıda Hollandalı şarkiyatçı J. M. S. Baljon'un kaleme aldığı *Religion and Thought of Shah Wali Allah Dihlavi 1703-1762* (E. J. Brill, Leiden 1986) başlıklı kitap ve *Modernist Düşüncenin Şekillenışı: Şah Veliyyullah Dehlevî* başlığıyla yapılan çevirisi (çev. İsmail Çalışkan, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, 263 s.) esas alınarak muhtelif başlıklar altında bazı hususlara işaret edilecek ve sözkonusu kitabın tafsilatlı bir değerlendirmesine yer verilecektir.

### A. Modern Dönemde

#### Şah Veliyyullah Çalışmaları

Şah Veliyyullah Dihlevî'nin düşünce yapısı, haiz olduğu ilmî seviye ve İslam medeniyeti içerisinde oynadığı rol hakkında İslam ve Batı dünyasında, özellikle 1940'lı yıllardan sonra yoğunlaşan çalışmalarda çeşitli müellifler tarafından oldukça ayrıntılı değerlendirmelerin yapıldığı görülmektedir. Sözkonusu külliyatta esas itibarıyla iki farklı yorum tarzı dikkati çekmektedir: Fazlur Rahman<sup>1</sup> başta olmak üzere Gulam Celbani,<sup>2</sup> A. S. Ensari,<sup>3</sup> Marcia K. Hermansen,<sup>4</sup> Abdulvahid Halepota,<sup>5</sup>

1 Fazlur Rahman, "Shah Waliyullah- The Thinker of Crises", *Pakistan Quarterly*, VI/2 (Summer, 1956), s. 44-48.

2 Gulam Hussein Jalbani, *Life of Shah Waliyullah*, Idarat-i Adabiyat-i Delli, Delhi 1980 [Türkçesi için bkz. *Şah Veliyyullah Dihlevî, Hayatı ve Eserleri*, çev. Hasan Nureddin, Gelenek Yayınları, İstanbul 2002]; a.mlf., *Teachings of Shah Waliyullah of Delhi*, Kitab Bhavan, New Delhi 1988.

3 A. S. Bazmee Ansari, "al-Dihlavi, Shah Wali Allah", *EI2*, II, New Edition, E. J. Brill, Leiden 1954, s. 254-255.

4 Marcia K. Hermansen, "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/63 (1986), s. 143-157.

M. İkrâm<sup>6</sup> gibi bazı müellifler, Şah Veliyyullah'ı modernist bir okumaya tabi tutarak onun, Hind alt-kıtasında modernizmin habercisi veya kurucusu olduğunu iddia etmektedirler. Buna mukabil, özelde Şah Veliyyullah, genelde Hind alt-kıtası üzerine çalışan kimi müellifler bu iddiayı yer-siz bulmaktadır. Hâfız Gaffar Han,<sup>7</sup> Seyyid Rizvi<sup>8</sup> ve Aziz Ahmed'in<sup>9</sup> de aralarında bulunduğu bu müellifler Dihlevî'nin İslâm'ın kendi iç dinamiklerinden hareketle mevcut bozuk durumu *ısla-ha* çabalayan birisi olduğu kana-

atindedirler. Bu son görüş, modern döneme geçiş sürecinde Müslüman müellifler arasında yaygınlık bulan Dihlevî'nin hadis ve fikhî birleştirme çabası içindeki “mutlak müctehid” ve “müceddid” olduğu yönündeki kanaatle paralellik arz etmektedir.<sup>10</sup>

Oryantalist literatürde mezkûr okuma tarzlarının bir uzantısı olarak Şah Veliyyullah ile ilgili doktora tezi, makale ve kitap çevirileri düzeyinde az sayıda da olsa dikkate değer çalışmaların varlığından söz etmek mümkündür.<sup>11</sup> Daha ziyade Dihlevî'nin

5 A. J. Halepota, *Philosophy of Shah Waliullah*, Ashraf, Lahore 1970.

6 M. İkrâm Chaghatai, *Shah Waliullah, His Religious and Political Thought*, Sang-e-Meel Publications, Lahore 2005.

7 Hafız A. Ghaffar Khan, *Shah Wali Allah: An Analysis of His Metaphysical Thought*, Temple University, 1986.

8 Saiyid Athar Abbas Rizvi, *Shah Wali Allah and His Times: A Study of Eighteenth Century Islam, Politics and Society in India*, Ma'rifat Publishing House, Canberra, Australia 1980.

9 Aziz Ahmad, “The Wali-Ullahi Movement”, (*Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, The Clarendon Press, Oxford, 1964 içinde), s. 201-217.

10 Dihlevî ile ilgili bu minvaldeki değerlendirmelerin Türkçe literatürdeki dökümü şöyledir: Hasan Basri Çantay, “Müceddid Büyük Alimlerden Şah Veliyyullah'ı Dehlevî”, *Hilal*, I/8 (Temmuz 1959), s. 12; Osman Keskiöğlü, “Ahmed Şah Veliyyullah Dehlevi, H. 1110-1176 (M. 1699-1763), (Hayatı-Hizmetleri-Eserleri)”, *Diyanet Dergisi*, V/12 (Aralık 1966), s. 359-362; Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1996, s. 191 vd.; a.m.f., “Şah Veliyyullah, Hayatı ve Eserleri”, (*İctihad, Taklid ve Telfik Üzerine Dört Risâle*, Haz. Hayreddin Karaman, İz Yay., İstanbul 2000 içerisinde), s. 116; Şükrü Özen, “Şah Veliyyullah, Hayatı, Mücadelesi ve Eserleri”, *Mezheplerin Doğuşu ve İctihad Tartışması*, Haz. Şükrü Özen, Pınar Yay., İstanbul 1992 içerisinde), s. 15; Cemalettin Özdemir, *Şah Veliyyullah Ahmed İbn Abdîrrahîm ed-Dehlevî Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1989, s. 50-53, 81.

11 Şah Veliyyullah hakkında yapılan çalışmaların listesi için bak. Marcia K. Hermansen, “The Current State of Shah Wali Allah Studies”, *Hamdard Islamicus*, XI/3 (1988), s. 17-30; Kabir Ahmad Khan, “A Select Bibliography of Writings by and About Shah Wali-Allah Dihlawi in English and Urdu”, *The Muslim World Review*, VII/1 (1986), s. 56-65; M. İkrâm Cahaghatai, “Shah Wali Allah (Select Bibliography)”, (*Shah Waliullah, His Religious and Political Thought* içinde), s. 695-697.

tasavvufî ve felsefî yönüne ilişkin olması ve hadis, tefsir ve fıkıh gibi nakle dayalı İslamî ilimlere ilişkin faaliyetlerine yönelik çalışmaların ise yok denecek kadar az bir yekûn tutması bu literatürün ilk bakışta göze çarpan bir özelliğidir. Sözkonusu literatürü meydana getiren müellifler içinde özellikle iki ismin öne çıktığı görülmektedir: Dihlevî'nin şaheseri *Hüccetullahi'l-Bâliğa*'nın birinci cildini *The Conclusive Argument from God, Shah Wali Allah of Delhi's Hujjat Allah al-Baligha* (E. J. Brill, Leiden 1996, [ilk baskısı: 1988]) başlığıyla İngilizceye tercüme eden Marcia K. Hermansen ve bu yazının konusunu teşkil eden eserin yazarı Johannes Marinus Simon Baljon.

**B. J. M. S. Baljon ve  
Şah Veliyyullah  
Araştırmalarındaki Yeri**

Batı dünyası Şah Veliyyullah Dihlevî'nin düşünce dünyasıyla gerektiği gibi ilgilenmekten fazlasıyla uzaktadır.  
J. M. S. Baljon

Hollandalı Protestan bir misyonerin oğlu olarak 18 Temmuz 1919 yılında Cava'da doğan Baljon, Utrecht Üniversitesi'nde teoloji, Arapça ve Sanskritçe eğitimi görmüş, ardından da Lond-

ra'da *School of Oriental and African Studies*'de Urdu dilini öğrenmiştir. Doktora tezini Seyyid Ahmed Han üzerine yapan (*The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan*, University of Utrecht, 1949) Baljon'un akademik ilgi alanını Hind alt-kıtası İslam düşüncesi teşkil etmekteydi. Ancak Leiden Üniversitesi'ne İslam araştırmaları profesörü olarak atandığı 1972 yılından vefat ettiği 2001 yılına kadar neredeyse bütün çalışmalarının Dihlevî'nin düşüncesine yönelik olduğunu söylemek mümkündür. Daha önceleri yayınladığı birkaç makalenin dışında Dihlevî ile ilgili diğer bütün çalışmalarını bu süre zarfında kaleme almıştır. Şah Veliyyullah'ın *Te'vîlü'l-Ebâdis (A Mystical Interpretation of Prophetic Tales by an Indian Muslim: Shah Wali Allah of Delhi's Ta'wil Al-Abâdith*, E. J. Brill, Leiden 1973) ve *Budûrü'l-Bâziğa (Full Moon Appearing in the Horizon*, Sh. Muhammad Ashraf, Lahore 1988) adlı eserlerini de İngilizceye bu devrede tercüme etmiştir.<sup>12</sup>

**C. “Modernist Düşüncenin  
Şekillenışı: Şah Veliyyullah  
Dehlevî”**

Baljon'un Şah Veliyyullah'la ilgili olarak *Religion and Thought of Shah Wali Allah Dibrangi*

<sup>12</sup> Baljon'un hayatı ve eserleri hakkında malumat için vefatı dolayısıyla Fredrick de Jong tarafından kaleme alınan taziye yazısına bak. “Johannes Baljon (1919–2001)”, *Islamic Studies*, 40.1 (2001), s. 193–194.

1703-1762 (Leiden: E. J. Brill 1986) adıyla yayınladığı eseri esas itibarıyla bir kısmı, *Islamic Studies* (Islamabad) dergisinde yayınlanan muhtelif makalelerine dayanmaktadır.<sup>13</sup> Giriş ve sonuç kısmının dışında on beş bölümden oluşan eserin girişinde (s. 15-30) Dihlevî'nin hayatı ve eserlerine yer veren müellif, Şah Veliyyullah'ın eserlerini kronolojik olarak sıralama teşebbüsünde de bulunmuştur. Ancak günümüzde yapılan birçok çalışmaya rağmen Şah Veliyyullah'ın ne eserlerinin sayısını ve ne de bu eserlerin yazım tarihlerini tam anlamıyla tespit etmek hâlâ mümkün olamamıştır.<sup>14</sup>

Eserin “Göreve Hazırlayıcı İlhamlar” başlıklı birinci bölümünde (s. 31-36), çağdaşlarının manevî duruşlarının bozulmasına neden olarak Dihlevî'nin üç

önemli faktörü teşhis ettiğine işaret edilmektedir: “Aristocu mantığın (*burhân*) yayılması, sahte avam sufilerinin öldürücü etkisi ve aşırı bireysellik” (s. 31). Kitabın bu bölümünde Dihlevî'nin eserlerinden alıntılarla onun tecrübe ettiği manevî halleri anlatan birçok ifadeye yer verilmiştir. Bu ifadelerden Dihlevî'nin kendisini ilahî birtakım işaretlerle, yaşadığı çağın mevcut bozuk durumunu ıslah etmekle görevlendirilmiş seçkin bir şahsiyet olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Gerçekten de mükâşefe içerisinde değerlendirildiği rüya ve ilhamı bir bilgi kaynağı olarak kabul eden Şah Veliyyullah, Hicaz'daki ikameti sırasında birçok kez Hz. Peygamber'i rüyasında gördüğünü ve çeşitli meseleleri ona sorarak cevaplarını öğrendiğini, bu rüyalar ile kalbine doğduğunu iddia ettiği

13 Baljon'un kaleme aldığı makalelerin kronolojik olarak sıralanışı şöyledir: “Two Lists of Prophets: A Comparison between Ibn Arabi's Fusus al Hikam and Shah Wali Allah al-Dihlawi's Ta'wil al-Ahadith”, *Theological Tijdschrift Neederland* 22 (December 1967), s. 81-89; “Prophetology of Shah Wali Allah”, *Islamic Studies*, 9 (March 1970), s. 69-79; “Psychology as Apprehended and Applied by Shah Wali Allah Dihlawi”, (*Acta Orientalia Neederlanica*, E. J. Brill, Leiden 1971 içinde), s. 53-60; “Ethics of Shah Wali Allah of Delhi”, (*Acts of VII Congress of Arabists and Orientalists*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen 1976 içinde), s. 63-73; “Shah Wali Allah's Terminology of Creation”, (*Actes du 8ème Congrès de l'Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, Aix-en Provence 1976 içinde), s. 17-22; “A Comparison between the Quranic Views of 'Ubayd Allah Sindhi and Shah Wali Allah”, *Islamic Studies* 16 (iii 1977), s. 179-188.

Kitabın yayımından sonra kaleme aldığı bir diğer makale için bak. “Shah Waliullah and *the Dargah*”, *Islamic Shrines in India* içinde, (ed. Christian W. Trol, New Delhi, OUP 1989 içinde), s. 189-197

14 Dihlevî'nin eserlerinin sayısını belirlemeye yönelik son dönemde yapılan bir teşebbüs için bak. Chaghatai, “Shah Wali Allah (Select Bibliography)”, s. 697-708.

ilhamları topladığı ve adına *Füyûzu'l-Haremeyn* adını verdiği kitabında belirtmektedir. Onun sonraki hayatında bu rüya ve ilhamlara uygun bir yaşam sürmeye ve eser vermeye çabaladığı görülmektedir.

“İlahî Vahyin Fevkalade Gizemli Ortamları” isimli ikinci bölüm (s. 37-53), Dihlevî'nin düşünce dünyasını keşfedebilmek için anahtar mesabesinde olan bazı önemli kavramlara ayrılmıştır. Aralarında *'âlemü'l-misâl* (s. 37), *hazîretü'l-kuds* (s. 40), *melek çeşitleri* (s. 42), *tecelliyât* (s. 49) ve *et-tecellî el-a'zam* (s. 50) gibi Şah Veliyyullah'ın birçok eserinde sıklıkla kullanılan tabirlerin anlam aralıkları Baljon tarafından tespit edilmeye çalışılmıştır. Müellif bu konular içerisinde yer alan kavramlar çerçevesinde şekillenen düşünceleri Tusî ve İbnü'l-Arabî gibi müelliflerin düşünceleri ve bazı hadisler ile mukayese etmekte, birtakım benzerlikler kurmaktadır.

Kitabın en geniş bölümünü oluşturan üçüncü bölüm “Metafizik” başlığını taşımaktadır (s. 55-87). Bu bölümde üç konu ele alınmaktadır: “Allah Kavramı” (s. 55-65), “Kozmoloji” (s. 65-78) ve “Vahdet-i Vücûd” (s. 79-87). Dihlevî evrenin var oluşunu *el-'aklü'l-fa'âle* dayandıran iddianın kabul edilemez olduğu görüşündedir: “Aksine dünya, vacibu'l-vücûddan yansıyan örnek bir suret (*timsâl*) ve O'nun mükem-

melliğinin bir örneği olarak değerlendirilmelidir. Allah dünyayı kendisi gibi yani saf iyilik olarak yaratmıştır” (s. 69). Vahdet-i vücûd ile vahdet-i şuhûd anlayışının uzlaşması mümkün iki farklı anlayış olduğunu kabul eden Dihlevî'ye göre “her iki teori de kendi içerisinde doğru olmakla birlikte; yine de her biri, bir bütün olarak *vucûda* sadece sınırlı bir bakış ortaya koymuştur. Başka bir ifadeyle, onlar belli bir dereceye kadar doğrudurlar” (s. 87).

Kitabın “Psikoloji” başlığını taşıyan dördüncü bölümünde (s. 89-103) *letâif* kavramı çerçevesinde akıl, kalb ve nefse ait ahvâl ayrıntılı bir şekilde ele alınır. Şah Veliyyullah'ın *beş tegayyurât* anlayışını izah edişine de temas edilen bu bölümde, Dihlevî'ye ait düşüncelerin Gazzalî ve Ahmed Sirhindî gibi müelliflerin görüşleri ve Hind düşüncesine ait bazı kavramlar ile karşılaştırmalarına da yer verilmiştir.

Beşinci bölümün konusu “Tasavvuf”tur (s. 105-113). Başlangıçta tasavvufun önemine ilişkin çok kısa bir malumat verilen bu bölümde, ayrıca tasavvuf tarihiyle ilgili bir alt başlık yer almaktadır. Dihlevî tasavvuf tarihini, kendisinin son halkasını teşkil ettiği yedi farklı devreye ayırır. Onunla birlikte tasavvufta artık yeni bir dönem başlamaktadır. Bu devrede Dihlevî vasıtasıyla yeni bir hayatın yeşerip serpileceği ümit edilmektedir (s. 107). Öyle görün-

yor ki ilimlerin tarihlerini yazmak Dihlevî'nin faaliyetleri içerisinde ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Tasavvufun başka fıkıh ve kısmen hadis de tarihini kaleme alan Dihlevî'nin bu çabasının esas itibarıyla ıslah projesi ile ilişkili olduğunu düşünmek mümkündür. Yaptığı tespit ve tasniflerin İslam tarihiyle ne ölçüde tetabuk ettiği tartışılır olmakla beraber tarihin yeniden yorumlanması yoluyla onun, hem tasavvurunda olan ve sürekli ulaşmayı arzuladığı ilk mükemmel durumu ortaya koyduğu, hem de içinde bulunulan ve tasavvurundaki dünya ile uyum içerisinde olmayan mevcut durumun sebeplerini belirleme hususunda bir fikir edinmeye çalıştığı ileri sürülebilir. Başlangıcından o güne kadarki süreçte, bu ilimlerin tarihine yeni ve kapsamlı bir yaklaşım içinde olan Dihlevî'nin, temel iki gayesinin olduğunu söylemek mümkündür: a) Kendi döneminde bu ilimlerin geldiği noktanın esaslı bir eleştirisini yapmak. b) Bu ilimlerin geldiği bu noktaları aşmakta sağlam tutamaklar bulmak. Şah Veliyyullah'ın tarihi bir perspektiften bakarak bu çerçevede zengin açıklamalar ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Baljon da dâhil olmak üzere Dihlevî araştırmacılarının bu hususu yeterince değerlendiremedikleri görülmektedir. Bu bölümün diğer konuları "Mistik Macera" (s. 107-111) ve "Tarikatları Takdir ve Değer-

lendirme" (s. 112-113) başlıkları altında ele alınmıştır.

"Ahlak" başlıklı altıncı bölümde (s. 115-127) hüsün-kubuh meselesi, insan fitratı, ahlakî ve dinî değerler açısından insanların tasnifi gibi konulara yer verilmiştir. Özellikle *iffet* ve *diyanet* kavramı başta olmak üzere bazı kavramları Dihlevî'nin nasıl kendi yüklediği anlamlar dâhilinde kullanıldığı da gösterilmiştir. Kitabın en kısa bölümlerinden biri olan "Ahiret Hayatı"na ayrılan yedinci bölümde (s. 129-133) ise berzah, büyük kıyamet, hesap günü ve cennet ve cehennemle ilgili hususlara yer verilmiştir.

Sekizinci bölüm "Peygamberlik" konusuna ayrılmıştır (s. 135-150). Dihlevî'ye göre esas itibarıyla dinî bir karakterde yaratılan insana gidişatlarını düzeltmeleri için peygamberler gönderilmiştir. Bütün peygamberlerin ortak olduğu birçok husus vardır. Bu hususlar içinde özellikle dikkate değer olanı "peygamberlerin bilgilerinin Allah tarafından verilmiş olması ve dolayısıyla bu bilginin herhangi bir toplumun adetlerine ilişkin bir kafa yorma veya tefekkür sonucu olmamasıdır" (s. 135-137). Bu bölümde ayrıca mucize ve şefaet gibi konulara da yer verilmiştir.

"Fazilet Hiyerarşisi" adını taşıyan dokuzuncu bölümde (s. 151-172) Dihlevî'nin yeni anlamlar yüklediği ve İslâm medeniyetindeki genel kullanımından nispe-

ten farklı olan bir dizi sıfatlara sahip şahıslar açıklanmıştır. Hakîm, velî, halîfe, muhaddes (salih rüyalar yoluyla kendisine ilham gelen kimse), ferd, müceddid, ulemâ, filozoflar ve kelmacılarla ilişkin bilgiler bu bölümde yer almaktadır. Burada dikkat çeken bir husus, Dihlevî'nin "ruhanî yolculuğunun belli bir noktasında Allah'ın kendisine mücedditlik elbisesi giydirdiği" iddiasıdır (s. 166).

Onuncu bölüm "Kur'an" başlığını taşımaktadır (s. 173-190). "Kur'an'ın Kaynağı ve Oluşumu" alt başlığında (s. 173-175), Kur'an'ın yaratılma sürecindeki tekamül aşamaları üçe ayrılmış; "Kur'anî Öğreti" başlığı altında da (s. 175-177) sözkonusu öğretilerin beş çeşit olduğuna dikkat çekilmiştir. "Kur'anî Üslup ve Dil" başlıklı kısımda (s. 177-178) ise özellikle Dihlevî'nin modernist ve geleneksel okumalarının şekillenmesinde kritik olarak görülebilecek şu görüşlere işaret edilmektedir: "Allah topraktan yaratılmış olan insanların kullandığı dille konuşmak istediği zaman, (...) esnek ve ortak zevki esas alan bir üslûba riayet etmiş olup, ne sadece bir topluma uygun olup öbürlerini dışarıda bırakan konuşma biçimini (...) ve ne de çağdan çağa değişen normları esas almıştır" (s. 178). Bu bölümün diğer konularını "te'vîl" (s. 178-181), "tahrîf" (s. 182-184) ve "nesh" (s. 184-190) oluşturmaktadır.

On birinci bölüm "Hadis" konusuna ayrılmıştır (s. 191-199). Dihlevî'nin düşünce dünyasının, Kur'an merkezli olduğunu söyleyen kitabın müterciminin iddiasının aksine (s. 10), hadis merkezli olduğunu ileri sürmek mümkündür. Gerçekten de onun kitabın "Hadislerin Önemi" adlı alt başlığında yer verilen bazı fikirleri bu iddiamızı desteklemektedir. Zira ona göre "hadisler bilginin esasını oluşturur." "Hadis rivayeti, gerçekte dini kıyamete kadar koruyacak olan tek araçtır (...)." "Bu nedenle *şerî'attan* çıkarılan hükümler (*tefrî'ât*), *sünnetle* test edilir; eğer sünnete uymuyorsa reddedilir" (s. 191). Bu bölümdeki diğer konular şunlardır: "Hadis Kitaplarının Değeri" (s. 192-193), "Hadislerden Hüküm Çıkarma" (s. 194-199) ve "Hadis Metinlerindeki Gizli Anlamları (Esrâr) Keşfetme" (s. 199).

Daha önce *İslamiyât* dergisinin "Şeriat Dosyası" başlıklı nüshasında (I/4, Ekim-Aralık 1998, s. 147-160) "Şah Veliyyullah Dehlevî'nin Şeriat Anlayışı" adıyla, tanıtımını yaptığımız kitabın mütercimiyle birlikte Abdullah Kahraman tarafından tercüme edilen "Şeriat" adlı bölüm kitabın on ikinci bölümünü oluşturmaktadır (s. 201-214). Mezkur çeviriye kitabın mütercimi tarafından herhangi bir atfın yapılmadığı bu bölümde, "teşrîi, Allah'ın âlemdaki bütün eşyaya bir ölçü koymasını (*takdîr*) işleminin tamam-

lanması” olarak gören Dihlevî'nin görüşlerine “Şeriatın Doğuşu” (s. 201-203), “Evrensel Bir Şeriat İhtiyacı” (s. 203-204), “Şeriatın Uygulanma İmkamı” (s. 204-205), “Şeriatın Kendine Has Özellikleri” (s. 205-207), “Mezheplerin Değerlendirilmesi” (s. 207-209), “İçtihat ve Taklit” (s. 210-211) ve “İcma ve Kıyas” (s. 211-214) gibi alt başlıklar dâhilinde temas edilmiştir.

Yine daha önce mütercim tarafından *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde (1999, sy. 3, s. 291-298) “Şah Veliyyullah Dehlevî'ye Göre Hak ve Batıl Din” adıyla tercüme edilen (ve fakat kitaptaki tercüme ile arasında ciddi manada ifade farklılıkları bulunan ve mütercimin burada sözkonusu çeviriye temas etmediği) “Hak ve Batıl Din” isimli on üçüncü bölümde (s. 215-223) mü'min, münafık ve kâfir hakkında bilgiler verilmekte, iman-ihsan ilişkisi, Şîilerin durumu gibi hususlara işaret edilmektedir.

“Dinî İbadet ve Âdetler” başlıklı on dördüncü bölümde (s. 225-238), şe'air, namaz, zekat, oruç, hacc, cihad, zikir, Kur'an tilaveti ve dua, akika, ölümlerle ilgilenme, büyük zatların türbelerini ziyaret ve gizemli şeyler başlıkları altında Dihlevî'nin görüşlerine yer verilmiştir.

Kitabın son bölümü “Sosyal ve Ekonomik Düşünceler” başlığını taşımaktadır (s. 239-247). Bu

bölümde daha önceleri İbn Sînâ ve İbn Haldun tarafından da dile getirilen toplumun muhafazası için *teâvumun* önemine dikkat çeken Dihlevî'nin *irtifakât* olarak kavramsallaştırdığı konular müellif tarafından “ibtidâi sosyolojinin temelini oluşturan özgün bir fikir” olarak ele alınmaktadır. Kanaatimizce günümüzde de birçok çalışmaya konu olan bu kavramın özellikle İbn Haldun'un düşünce sisteminin temelini oluşturan umran ilmiyle mukayesesi ilginç sonuçlar verebilir. Bu bölüm müellifin, Dihlevî'nin birçoğu günümüze de seslenen ve müceddidlik vazifesinin bir uzantısı olarak gördüğü tavsiyelerinden yaptığı alıntılarla sona ermektedir.

Eserin sonuç kısmında (s. 249-253), müellif önceki kısımlarda herhangi bir şekilde esas unsur olarak temas etmediği İbn Teymiyye'nin görüşleri ile Dihlevî'ninkileri karşılaştırmakta, benzer ve farklı yönlerine işaret etmektedir. Kitap, müellifin “Dihlevî'nin nihaî amacının, dinin temel hakikatlerine (*esrârü'd-dîn*) kendi bakış açısının hâkim olduğu bağımsız bir araştırma yapmak” olduğu yönündeki kanaatiyle sona ermektedir.

Kitabın esas itibariyle Şah Veliyyullah'ın eserlerindeki yukarıda ele alınan konulara dair görüşlerinin yer aldığı metinlerin bir araya getirilerek İngilizceye tercüme edilmesi suretiyle oluşturulduğu söylenebilir. Gerçekten de Baljon



eserin sonuç kısmı dışında hemen hemen hiçbir yerde dikkat çekecek bir yorum yapmamakta, konu başlıkları altında Dihlevî'nin görüşlerini sıralamaktadır. Kitabı bu haliyle Batılı okuyucular için hazırlanmış bir Dihlevî sözlüğü olarak nitelemek mümkündür. Onun katkısı kuşkusuz sözkonusu başlıkların seçiminde ve bu başlıklar içerisinde dâhil edilen malumatın tercihinde kendisini göstermektedir. Eserin bu yönüyle ciddi bazı eksiklikler taşıdığı da görülmektedir. Kitapta siyasetle ilgili bir bölümün olmaması bu eksikliklerin başında yer almaktadır. Baljon'un Dihlevî'ye ait olduğu iddia edilen siyasi mektupların otantikliğini bahane ederek bu konuya yer vermemesi (s. 13) isabetli bir tavır değildir. Zira müstakil olarak Dihlevî'nin siyaset düşüncesi üzerine yapılmış çalışmalarda<sup>15</sup> onun diğer eserlerinden hareketle kendi içerisinde tutarlı bir siyaset düşüncesine sa-

hip olduğu ortaya konulmuştur. Müellifin fıkıh ilmine aşina olması ise "Şeria" başlığını taşıyan bölümde bazı hususları yanlış ve eksik aktarmasına sebebiyet vermiştir. Mezheb bağlılığı ve taklidi eşdeğerde kabul ederek bu yargısını Dihlevî'nin metinleri içerisinde aramaya çalışması ve sözkonusu kabulün bir uzantısı olarak Dihlevî'nin eserlerinde önemle vurguladığı taklid-ittiba ayırımına değinmemesi bu kısımda göze çarpan ciddi eksiklikler arasında yer almaktadır. Mütercimim burada yaptığı önemli bir hata da Dihlevî'nin görüşlerinin anlaşılmasını ciddi anlamda zorlaştırmıştır. "Hiçbir suretle *kıyas, maslahat* üzerine kurulmamalıdır" şeklinde çevrilmesi mümkün olan "On no account should people found *qiyas* on a *maslahat*" ifadesi metinde tam tersi bir anlama gelecek şekilde "kesinlikle insanlar, *kıyas* maslahat üzerine kurulmalıdır" şeklinde yer almıştır (s.

15 Mesela bak. Khaliq Ahmad Nizami, "Shah Wali Allah Dehlavi and Indian Politics in the 18th Century", *Islamic Culture*, XXV/25 (1951), s. 133-145; Aziz Ahmad, "An Eighteenth-Century Theory of the Caliphate", *Studia Islamica*, XXVII (1968), s. 135-144; a.mlf., "Political and Religious Ideas of Shah Wali-Ullah of Delhi", *The Muslim World*, LII/1 (January 1962), s. 22-30; Saiyid Athar Abbas Rizvi, "The Political Thoughts of Shah Wali Allah", *Abr-Nabrain*, XVI (1975-1976), s. 91-107; a.mlf. *Shah Wali Allah and His Times*, s. 287-316; Mahmood A. Ghazi, "State and Politics in the Philosophy of Shah Waliy Allah", *Islamic Studies*, XXIII/4 (Winter 1984), s. 353-371; Abdur Rashid Bhat, "Shah Wali Allah's Political Thought in The Context of His Irtifaqat", *Journal of Objective Studies*, II/1 (January, 1990/1409), s. 67-78; a.mlf., *Political Thought of Shah Wali-u-Allah, (An Analytical Study)*, Delhi 1996; A. Satar Khan & Zulfikar Anwar, "The Movement of Shah Waliullah and Its Political Impact", *Journal of Research Society of Pakistan*, XXXII/4 (October 1995), s. 13-23.

212). Gerçekten de mütercim buradaki ifadesiyle paralellik arz edecek şekilde kimi müelliflerin Dihlevî'yi Şatibî ve Tahir b. Aşûr arasında makasîd-ı şerîa'yı merkeze alan aynı silsilenin bir unsuru olarak gördükleri bilinmektedir. Hâlbuki Dihlevî, Farsça olarak kaleme aldığı ve muhtemelen yazdığı en son eser olan *el-Musaffa Şerhu'l-Muvatta* adlı eserinde genişçe ele aldığı icthadın çeşitleri konusu dâhilinde maslahatı esas alarak icthad etme meselesinden herhangi bir şekilde bahsetmemektedir. Dolayısıyla bazı eserlerinde geniş bir şekilde şer'î hükümlerin, özellikle de hadislerin dayandığı maslahatları ele alan Dihlevî maslahatın, ancak mazbut ve duyularla algılanabilir (*mahsûs*) bir özellikte olduğunda yahut fıkıh sahasında belirli niteliklere sahip olan kimseler (*hâssa*) ile bu konuda herhangi bir birikimi olmayan kimselerin (*âmm*) bilmesi mümkün zahir bir vasıf olduğunda hükme mesnet kılınabileceğini ileri sürer ki, bu özellikleri taşıyan maslahat, yine onun verdiği illet tarifıyla aynı özellikleri haizdir. Dolayısıyla Dihlevî'nin maslahat üzerinde durmasının, maslahatları hükümün vazolunmasının olmazsa olmaz şartı olarak görmesinden ve maslahatın bulunmadığı yerde hükümün de olmayacağı anlayışından kaynaklanmadığını, şer'î hükümleri daha iyi anlama çabasının bir uzantısı olduğunu söylemek

mümkündür. Kitapta göze çarpan bir diğer eksiklik ise Dihlevî'nin kaynakları üzerine müstakil bir değerlendirmeye yer verilmiş olmasıdır. Ahmed Sirhindî, İbn Haldun, İbn Sînâ, Gazzâlî, Molla Sadra, Tusî, İbnü'l-Arabî, Devvanî, Abdurrahman Camî ve İbn Teymiyye gibi müellifin çeşitli vesilelerle zikrettiği isimlerle birlikte, başta Süyûtî olmak üzere bazı Şafi fakihlerin Dihlevî'nin düşüncesine kaynaklık ettiği düşünülebilir. Bunlarla birlikte diğer başka isimlerin Dihlevî tarafından ne oranda ve nasıl kullanıldığına ilişkin bir değerlendirme (aslı, talî ve tenkit edilen vb.) onun eserlerinden hareketle rahatlıkla yapılabilir.

İtinâlı bir çalışmanın ürünü olduğu anlaşılan eserde az da olsa bazı ilmî ve teknik hatalara rastlanmaktadır. Mesela Dihlevî'nin kendisini “mezhepte müctehid” olarak gördüğü iddiası (s. 210) isabetli değildir. Zira Şah Velîyullah hayatının sonlarına doğru yazdığı *Musaffa* adlı eserinde kendisini “mutlak müntesib müctehid” olarak gördüğünü ifade etmektedir. Ayrıca Dihlevî'nin *el-İnsaf fî beyâni sebebi'l-ibtîlâf* isimli eseri yanlışlıkla *el-İnsaf fî sebebi beyâni'l-ibtîlâf* şeklinde yazılmıştır. (Mezkûr hata mütercim tarafından da düzeltilmemiştir, s. 28). Yine mut'a nikâhının yasaklanmasıyla ilgili olarak yer verilen bir rivayetin orijinalinde geçen “âmü Hayber”

[Hayber(’in fethedildiği) yıl] ifadesi müellif tarafından “Year of Khabar” şeklinde İngilizceye çevrilmiştir. Mütercim ise mezkûr ifadeyi “Haber Yılı” şeklinde Türkçeleştirerek aynı hatayı tekrarlamıştır (s. 198).

Kitabın tercümesiyle ilgili olarak muhtelif başlıklar altında ele alınabilecek birçok hususa işaret etmek mümkündür. Öncelikle mütercimin müellifin kitabı için seçtiği başlıktan çok farklı bir başlıkla neşrettiği tercüme yazdığı iki buçuk sayfalık giriş yazısında (s. 9-11) ciddi bilgi yanlışlıklarına düştüğü görülmektedir. Mesela Ali Genceli tarafından yapılan *Hüccetullahi’l-Bâlîğa* çevirisi mütercimin ifadesinin aksine Urduca tercümeden yapılmıştır ve eksik bir çeviridir. Dihlevî’nin *İkdu’l-Cîd fî Beyâni Sebebi’l-ihtilâf* adlı bir risalesi yoktur. Onun sözkonusu risalesi *İkdu’l-cîd fî ahkâmi’l-ictihad ve’t-taklîd* adını taşımaktadır. Bu risalenin Türkçe çevirisinin yer aldığı eserin adı *İtikat, Taklid ve Telfik Üzerine Dört Risâle* değil, *İctihad, Taklid ve Telfik Üzerine Dört Risâle*’dir. Ayrıca kitabın birinci sayfasındaki Dihlevî’nin doğum tarihine işaret eden 1701 rakamı 1703 olmalıdır.

Mütercimin sunuş yazısında çeviride takip ettiği yolla ilgili olarak zikrettiği hususların dışında işaret edilmeyen birkaç önemli nokta bulunmaktadır. Buna göre Baljon’un kitabın bölümlerinde

ri içinde italik olarak dizdiği başlıkları mütercim A, B, C şeklinde maddelendirmiştir. Ayrıca çeviriye yaptığı ilavelerini parantez içerisinde yazmıştır. Ancak bu durumda müellifin kullandığı parantezlerle mütercimin ilavelerini ayırt etmek imkânsız hale gelmektedir. Mütercimin kendi ilavelerini köşeli parantez içerisinde vermesi daha uygun olabilirdi (mesela bkz. s. 236). Ayrıca orijinal metinde yer alan sözlük kısmının tercüme edilmemesi yerine, bir seçme yapılarak Türk okuyucusunun da yararlanabileceği Dihlevî’ye has bazı kavramların çevirisine yer verilebilirdi. Bunlardan başka müellifin metinde orijinal halini zikrettiği parantez içi ifadelerin Türkçeye aynen çevrilmesi, bu ifadeler zaten Türkçede de kullanıldığı için, gereksizdir. [Mesela bkz. “kerametlerini (*kerâmât*)” (s. 17), “mezheplerin (*mezheps*)” (s. 35), “felekler (*eflâk*)” (s. 40), “vahye (*vahy*)” (s. 43), “hükümlerinin (*ahkâm*)” (s. 46), “aklın (*akl*)” (s. 51), “duası (*du‘â*)” (s. 63), “dairesidir (*dâire*)” (s. 146)].

İngilizce metnin Türkçeye yanlış aktarılmasından kaynaklanan çeviri hataları arasında yukarıda yer verilen hatadan başka şunlar zikredilebilir: “Şazilî’nin meşhur *Hizbü’l-Bahr* [adlı eserinin] şerhi olan *Hevâmi*’de, (...)” şeklinde çevrilebilecek olan “In *Hawami*’, a commentary of the famous *hizb al-bahr* of al-Shadhilî, (...)” ifade-

sinin “*Hevâmi*” adlı eserde Şazilî’nin meşhur *hizbu’l-balab* üzerine yaptığı bir açıklamada (...)” (s. 189) şeklinde çevrilmesi sadece bir çeviri hatası olarak kalmamakta ve bu ifade kitabın iki yerinde verilen bilgilerle de çelişmektedir (s. 27, 237). “The olive tree” [zeytin ağacı] ifadesinin ise “yağ ağacı” şeklinde çevrilmesi bir başka çeviri hatasına örnektir. Üstelik bu ifadenin Nûr suresinde yer alan bir ayetten (24/35) iktibas olduğuna dair kitapta bir kaydın bulunması (s. 37) bu hatanın vahametini arttırmaktadır. Bir diğer hatalı durum bazı kavramların Türkçe ifade edilmesinde kendisini göstermektedir. “The mystic journey” ifadesinin “seyr-i sülûk” yerine “mistik yolculuk” (s. 108), “the mystic wayfarer” ifadesinin ise “sâlik” yerine “mistik yolcu” (s. 109) şeklinde çevrilmesi bu tür hataların müstakil örneğini teşkil etmektedir. Yine “lisans” ve “lisans sertifikası” (s. 24) tabirleri yerine “icazet” ve “icazetnâme” denilmesi daha uygun olabilirdi. Mütercimim Urduca ve Farsça bilmemekten kaynaklandığı izlenimini veren bazı yazım ve transkripsiyon hataları da mevcuttur. Mesela “*Fetâvâ-i Dâri’l-Ulûm-i Devbend*” (s. 220), “*Fetâvâ-i Dâri’l-Ulûm-i Diyobend*” şeklinde; “Amat el-‘Azîz” (s. 19), “Emetü’l-Azîz” şeklinde; “Awrengzib” (s. 167) “Evrengzib” şeklinde yazılmalıdır. Müterci-

min özellikle Urduca eserleri ise bütünüyle metindeki orijinal haliyle yazdığı görülmektedir. Mesela “*afkâr-i Şah Walî Allâh*” (s. 257) adlı eseri “*efkâr-i Şah Velîyyullah*” şeklinde, “*Şah Walî Allâh awr un kî siyasî tabrik*” (s. 258) ifadesini ise “*Şah Velîyyullah aôr un kî siyasî tabrik*” şeklinde yazmak gerekmektedir. Metinde ayrıca bazı Arapça isim ve kelimelerin yanlış okunduğu da görülmektedir. “*Muhaddisûn*” (s. 163) “*muhaddesûn*” şeklinde, “*el-İrşâd ilâ mubhemâti ilmi’l-isnâd*” (s. 25) “*el-İrşâd ilâ mühimâmâti ilmi’l-isnâd*” şeklinde yazılmalı; “Şeyh Ebû Said Ebi’l-Hayr” (s. 106) ise “Şeyh Ebû Said b. Ebi’l-Hayr” olmalıdır. Bazı isimlerin yazımında ise metin içi standardın tutturulmadığı görülmektedir. Baljon’un “al-Shadhili” şeklinde yazdığı isim “Şazeli” (s. 21, 27) ve “Şazilî” (s. 188, 189) şeklinde; yine orijinal metinde “al-Jilânî” şeklinde yer alan isim, “Ceylanî” (s. 32, 188) ve “Cilânî” (s. 112, 113); “Jalbani” ismi ise “Celbânî” (s. 17, 25) ve “Calbanî” (s. 14) şeklinde okunmuştur. Eserde ayrıca bazı matbaa hatalarının da bulunduğu görülmektedir [mesela bkz. “*Sahin*” (s. 21) yerine, “*Sahîb*”; “*fî’l-intişâr*” yerine (s. 24) “*fî’l-intisâr*”; “*hâ-irru’l-kuds*” (s. 92) yerine “*bazî-rü’l-kuds*” olmalı vs.].

Baljon, ölümünden kısa bir süre önce bu eserin genişletilmiş ve

gözden geçirilmiş bir nüshasını hazırlamaya muktedir olabilmişti. Mütercim bu çevirinin ikinci baskısında sözkonusu metni esas alması daha uygun olabilir. Tabii asıl olan, kısa bir müddet önce doğumunun üç yüzüncü yılını idrak ettiğimiz Dihlevî'nin eserlerinin bu vesileyle orijinal nüshaları üzerinden Türkçeye kazandırılması olmalıdır. Mezkûr metinlerin Türkçeye çevrilmesi ve bunların kendi bağlamları içe-

risinde değerlendirilmeleri neticesinde, Dihlevî'nin faaliyetlerinin “modernist düşüncenin şekillenmesi” ile herhangi bir irtibatının olmadığını, kendisini “mutlak müntesib müctehid” olarak gören birinin zihninde tasavvur ettiği İslam'ın ilk sahih ve mükemmel haline ulaşabilmek için esas itibarıyla hadise ittiban daha sahih tatbikini gerçekleştirme uğraşısı olduğunu anlamak mümkün olabilecektir.