

Kelantan/Malezya'daki Sûfiler ve Muhalifleri 20. Yüzyılın Başında Ahmediye Karşısı Tartışmalar*

Werner KRAUS

Çev.: Yusuf ÖZTEL**

14., 15. ve 16. yüzyılda Malay adalarına ulaşan ve oralara nüfuz eden İslam, Tanrı'nın mündemiçliğinin mistik tasavvurunun etkisindeydi. Bu hususta diğer bölgelerdeki muasır müslümanlıktan muhtemelen pek farklılık göstermez. Tasavvuf ve tarikatlar, Mağrib'den Ortaasya'ya ve Malay'a kadar müslüman toplumların dinî tecrübe ve nazari aklı üzerinde kuvvetli bir tesir icra etti. O zamanın Malay-İslam tasavvufuna muhalefet, adeta İslam'a muhalefet gibi olurdu. İslam'ın içinde barınan aşkınlık ve içkinlik, şeriat ve tasavvuf arasındaki gerilim, Güneydoğu Asya'da başlangıçta ve uzun süreliğine sadece çok az uzman tarafından kaydedilmişti. Malay müslümanların çoğunluğu, bu gerilimin bilincinde değildi. Onlar için İslam, öncelikle canlı ve cansızlar aleminin güçlerini kısmen denetim altında tutmak için yeni bir ilave yöntemdi. Burada şeriatın faydası azdı. Buna karşın gizemli-büyüsel tekniklerin faydası daha fazlaydı.

Bundan dolayı tasavvuf ve tarikatlara¹ karşı mukavemetin Güneydoğu Asya'da ancak geç bir dönemde, 19. yüzyılda ortaya

* Frederick De Jong ve Bernd Radtke editörlüğünde 1999 senesinde Brill yayınları arasında çıkan, *Islamic Mysticism Contested Thirteen Centuries of Controversies and Polemics* isimli eserin 729-740 sayfalarında yer alan; "Sufis und ihre Widersacher in Kelantan/Malaysia. Die Polemic gegen die Ahmadiyya zu Beginn des 20. Jahrhunderts" isimli makalenin çevirisidir.

çıkması ve o zaman da bilhassa Araplar tarafından taşınması şaşırtıcı değildir. Hadramî Salim ibn Samir ve Seyyid Osman bin Abdullah bin Akil bin Yahya Alevî gibi âlimleri tarikatları eleştirmeye sevk eden elbette yalnızca dogmatik düşünceler değildir. Onlar böylelikle dinî karizmalarını güçlendirmeyi ve aynı zamanda Hollanda sömürgesindeki güvensiz hukukî konumlarını lehlerine göre etkilemeyi umuyorlardı. 19. yüzyılın bitiminde sömürge idaresi, 'esrarengiz' tarikatlar karşısında adeta histerik bir korkuya kapıldı ve Avrupalıların korkusunu teolojik olarak desteklemek Arapların lehineydi. Fakat mühim yerli tasavvuf tenkitçileri Güneydoğu Asya'da ancak Selefiye'nin oraya nüfuz etmesiyle ortaya çıktı. Selefiye'nin taşıyıcıları genellikle tarikat şeyhlerinin evlatlarıydı ve onların sert saldırılarının bir baba-oğul çatışmasının ifadesi olduğu izleniminden kendini alıkoyamak çoğu kere mümkün olmaz. Tarikatlar artık sıklıkla abartılı ve karalayıcı tasvirlerle istinaden *bid'at* ve *şirk* ifadeleriyle tetkik ve zikir meclisleri dinsizlik yuvaları olarak tahkir edilmekteydi.² Bu makalede tasvir edilen Kelantan'daki durum, tartışmaların şiddetine iyi bir bakış vermekte ve Selefiye'nin kurtuluş hevesiyle düşüncesizce gayri meşru yöntemler kullanma eğiliminde olduğunu göstermektedir.

Kelantan, Malezya ana karasının en kuzeydoğu'sundaki devlettir ve pek çok bakımdan bu cumhuriyetin en 'Malay' bölgesidir. Malezya'nın neredeyse bütün eyaletlerinde Çinliler ve Malaylar sayıca denkleşirken, Kelantan'daki demografik oranlar açıktır: Aşağı yukarı nüfusunun % 94'ü müslüman Malay'dır. Bundan dolayı Kelantan Malezya'daki Malay kültürünün ağırlık merkezi sayılır. Bunun yanında Kelantan, ülkedeki İslam geleneğinin merkezi olarak görülme hakkına taliptir ve "Serambi Mekke", Mekke'nin mahfili şeref payesiyle övünür.

Kelantan yaklaşık bin yıllık bir maziye sahiptir. Kelantan nehrinin deltası ve yatağı, doğu Akdeniz, Hindistan ve Güneydoğu Asya'daki Çin arasında yapılan uluslararası dış ticaret için gerekli olan sıkıca örülmüş rıhtım ve limanlar ağının bir parçasıydı.

** Dok. Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, yustel@yahoo.com

² *Tarikat* (çoğulu *turuk*) Arapça'da bir cemiyet ve/veya onun ideolojisini (yolunu) ifade eder. Malay kültür havzasında bu kavram sahası, *tarekat*, *thariqat*, *thoriqoh* v.b. şekilde yazılan kelimelere dönüştürülmüştür. Bu yapılırken tekil ve çoğul arasında bir ayırım yapılmaz. Çoğul basitçe tarikatı iki kere tekrar ederek oluşturulur. Bundan sonra Malay dilindeki terimlere uyacağım ve şayet bu dilde karşılıkları varsa teolojik kavramları da Malay dilindeki yazılışa göre vereceğim. Bu hareketlerin de dikkate alınmayacağı anlamına gelir.

² Sürekli tekrarlanan bir iddia, tarikat mensuplarının zikir esnasındaki cinsel günahlardır.

Kelantan lüks malların uluslararası olarak takas edildiği bu sistemi pirinç yanında, altın, kalay, karabiber ve orman ürünleriyle de besliyordu. Böylece oluşan küçük ölçekli hükümdarlık şekilleri varlıklarını bazen bağımsız, çoğunlukla da kuzeydeki Patani ve güneydeki Trengganu komşu devletlerine bağımlı olarak sürdürmekteydiler. Ancak Kelantan'ın bu devletlerden birini kendi hakimiyeti altına girmeye zorlayabildiği dönemler de oluyordu. Bu bölgesel çatışmalar elbette daha büyük siyasî boyutlara bağlıydı. Uzun bir zaman Kelantan ve komşuları, Siam'ın güneyindeki haraç vermekle yükümlü devletleriydiler ki bu yük genellikle fazla külfetli değildi. Ancak 19. yüzyılda Siam ve Britanya sömürge hükümdarlığı Kelantan bölgesinde sürüşünce, Bangkok'dan gelen baskı artmıştı. Siam monarşisi güneydeki sınırlarını ve bu civarda sömürgeci güçler olarak yerleşen Britanyalılar ve Fransızlarla olan ilişkilerini açıkça tayin etmek istiyordu. Ancak Siam; Kelantan, Kedah, Perlis ve Trengganu'yu kendi sınırları içinde tutmayı başaramaz. 1909'daki Anglo-Siam anlaşması bu devletleri kendi rızaları hilafına İngiltere'nin hükümdarlığı altına soktu. Kelantan, Britanya sömürge hükümdarlığının bir parçası oldu ve 1957'de bağımsız Malezya Cumhuriyeti'ne katıldı.

Son otuz yıl boyunca Kelantan, Malezya siyasetinin sıkça dışında kalmıştır. Yapısal nedenlerden dolayı Kelantan Malezya'nın gelişim sürecinde diğer devletlerden daha az katkıda bulunmuştur ve bu halen böyledir. Günümüzde bile Kelantan'daki ortalama aylık gelir milli gelirin ancak % 58'ini teşkil etmektedir.³ Halkının özgün yapısı Kelantan'ı Malay çoğunluk partisi UMNO'nun iktidar talebine muhalefet eden İslamî PAS partisinin kalesi durumuna getirmekte. Böylelikle PAS ve UMNO arasındaki ihtilaf aynı zamanda sıkça devlet yönetimi ve yerel yönetim, Kuala Lumpur ve Kota Bharu arasındaki bir ihtilaf haline geliyordu. Bu, siyasî gerçekliğin mevcut durumunu da tasvir etmektedir.⁴ Kelantan günümüzde PAS muhalefeti tarafından yönetilmektedir ve İslamî kimliğini şeriatin getirilmesiyle güçlendirmeye çalışmaktadır.

Kelantan'ın müslümanlaşma süreci, tarihi olarak açıkça yeniden inşa edilemez. Yerel yazarlar müslümanlaşma dönemini mümkün olduğu kadar geçmişe götürmeye çalışmaktadırlar. Ancak Kelantan'ın 15. yüzyıldan önce derin bir müslümanlaşmayı tecrübe etmiş olduğunu kanıtlamak zor olacaktır. Dağınık malumatlar bu

³ Dieter Nohlen ve Franz Nuscheler (ed.), *Handbuch der Dritten Welt*, Bonn, 1994, c. VII, s. 470.

⁴ Kelantan nehrinin girişindeki Kota Bharu Malezya Kelantan federal devletinin başşehridir.

yeni dinin Kelantan'a Malakka'dan değil de kuzey sınırındaki Patani'den ulaştığına işaret etmektedir.

İslam'ın Güneydoğu Asya'daki etkinliği, Arap dünyası, Hindistan ve Çin arasındaki uluslar arası deniz ticaretinin büyük genişleme dönemi olan 16. ve 17. yüzyılda yaygınlaşmıştır. Takımadalarda yeni kurulan ticaret merkezlerinin halkı, çoğunlukla adaların animistik iç bölgelerinden geliyordu. Ancak animizm kolayca nakledilebilir bir dinî kıymet değildir. Tapınım nesnelere - yerel ruhi ile tabii varlıklar, ölenlerin ruhları - güçlü bir yerleşik bağa sahiptir. Bundan dolayı bu ruh ve ataların himayesi yerleşik olan sınırlı bir etkiye sahiptir. Liman şehirlerine giden insanlar bu himayeden mahrum kalıyordu. Onlar oradaki yerel ruhların etkisine kayıtsız ve şartsız maruz kalmıştı. Onlar mümkün olduğu kadar sık atalarının kabirlerine ve onları himaye eden ruhların bulunduğu yerlere bedeni ve ruhi bağıklıklarını tazelemek için dönüyorlardı ya da kendilerine belirli bir ruhaniyet coğrafyasına bağlı olmayan yeni bir evrensel sistem arıyorlardı. İslam ve özellikle tasavvuf böyle bir sistem oluşturuyordu. Her yerde geçerli büyüsel himayenin yanı sıra maddî dünya üzerinde hakimiyet de ilaveten vaad ediliyordu.

Malay kozmolojileri *semangat* (büyüyle izah edilen güç) kavramıyla çok yakından bağlantılıdır. *Semangat* tabiat aleminin her cihetinde tezahür eden ve yaşam sırrının odağında, doğum, hayat ve ölüm döngüsünde en derin ifadesini bulan bir güçtür. Bu güç belirli bir yaşam tarzı ile artırılarak azamileştirilebilir ve nihayetinde dünyada "karizma"⁵ olarak tezahür eder. Java ve takımadaların diğer kısımlarındaki her dinî veya siyâsî önder şahsiyet tarifteki gibi bir *semangat* yoğunlaşmasına sahiptir. Nitekim kudret, şu veya bu şekilde *semangat* yoğunluğunun kaçınılmaz neticesinden başka bir şey değildir.⁶

Büyüleyici güç sadece karizmatik kişilikte yoğunlaşmaz, aynı şekilde belirli kayalıklarda, harikulade yeşermiş bitkilerde, hayvanlarda, insanlarda ve türbelerde toplanabilir. İslam'ın etkisi altında *semangat* mefhumu bir anlam kaymasına uğradı. Esas itibarıyla yalın kozmik etkiye tahsis edilen bu güç artık gittikçe Allah'ın iradesi ve kazasına bağlandı. Bu terim İslami *bereket* kavramına yakınlığı. Böylece *bereket* bazı insanların diğerlerine göre daha fazla sahip olduğu bir nitelik haline geldi. Bu ender ve

⁵ Karizma'yı burada harfiyen Weberci değil de günlük konuşma dilindeki anlamıyla kullanıyorum. Yani "önderlik vasfı", tabii kılmak, cezb etmek.

⁶ Bk. Benedict R. O. G. Anderson'un meşhur yazısı, "The Idea of Power in Javanese Culture", *Cultur and Politics in Indonesia* (ed. Clair Holt v.d.), Ithaca 1972.

kıymetli nimetin sahibini belirlemek yalnızca toplumsal mutabakatla oluyordu.

Müslümanlığın şeriatın tasavvufa olan gelişimi içinde yalnızca tasavvuf *karizma* ve *bereket* oluşturabilir. Takımadalardaki daha önceki dinî sistemlerin manevi gayretlerinin özünde *semangat*'ı yani *bereket*'i arttırmak olduğu varsayılırsa, İslam'ın Güneydoğu Asya'ya sadece tasavvufî şekli ile girebilmiş olması anlaşılabilir. Topluma *bereket* getiremeyen ve bunu orada yayamayan dinî bir sistemin Güneydoğu Asya'daki manevi yaşamı kalıcı olarak etkilemede hiçbir şansı olamazdı.

Bundan dolayı benim tezim, İslam'ın Malay takımadalarda sultanlar için yeni meşruiyet biçimleri getirdiğinden (teorik olarak tasavvuf etkisindeki İslam, saltanatın her şeklini sorgular) ya da yeni bir hukuk sistemi sunduğundan (Malay takımadalarda 19. yüzyılın ortalarına kadar İslam hukuku daha az önemsenmiştir) kabul görmüş değildir. İslam *semangat*'ı yoğunlaştıran ve böylece kudrete ulaştıran yeni bir kaynak olduğundan başarılı oldu.

Tasavvufun Malay takımadalarının manevi kültürüne getirdiği diğer önemli bir yenilik kozmik gücün (*semangat*) yalnızca zühd ile elde edilerek *karizma* ve *bereket*'in kazanılamayacağı, dinî bilginin de bu sürecin önemli bir parçası olduğu hususundaki kesin kanaattir. İslamî bir deyim şöyledir: "Allah bir velî'yi asla cahil kılmamıştır." İtikadında cahil olan velî olamaz. Zühd, vecd ve gnostik nitelikteki kurtuluş arayışına ilmi olan bir yenisi katılır. İslam kültüründe velîler aynı zamanda alim olduğundan ve ilim, metinler tahkik edilerek kazanıldığından bir velinin ilmi istidadı ve yazılı metinlerle olan gelişmiş münasebeti başarısının ön şarttır. Bütün menâkıbnâmelerde velinin akaid bilgisi (vahy ve tefsirlere aşinalık) en derin nitelikte (mahalli ölçek bağlamında) tasvir edilir. Bu müslüman sūfiyi, Malay büyücülerden (*dukun*) ayırır ve bu iki alanı açık bir şekilde birbirinden ayırt eder.⁷

Bundan dolayı Güneydoğu Asya'da tasavvuf etkisindeki müslümanlık şeriat ve akaid hakkında teolojik bir temel bilgi de aktarmış ve nakletmiştir - acaba bütün sufiler dini uygulamalarda şeriatın önemini tasvip etmiş midir, bu ayrı bir sorudur - böylece etik, şeriata sadık sūfilik en azından kuruluşunda takımadalarda oldukça evvelden mevcuttu. Ancak inkişaf etmek için çoğu zaman kültürel ve sosyal önşartlardan yoksundu.

⁷ Richard Winstedt'in, *The Malay Magician being a Shaman, Shaiwa and Sufi* (London 1951) kitabı başlık ve metinde animistik ve İslamî gelenekler arasında bir süreklilik olduğu iddiasındadır oysa bu artık kabul edilemez.

Bundan dolayı Güneydoğu Asya'daki tarikatlara nassa bağlı ulemanın heretik karşıtları olarak bakmıyorum. Ulemâ ve sūfîler arasındaki en uygun ayırım işlevlerdedir, şahıslarda değildir. Şeriatın koruyucusu ve savunucusu *alim* ile inananlara ilahi marifeti aktaran manevi müşşid *sufî* çoğu zaman aynı şahısta birleşmişti. Bu özellikle Malay'daki müslümanlık için geçerlidir. Şettâriyye tarikatını Güneydoğu Asya'ya getiren Abdurrauf es-Singkelî, Halvetiyye tarikatını yayan Şeyh Yusuf Makassarî ve Nakşbendî-Halidî tarikatının erken temsilcisi Şeyh İsmail Simabur gibi mutasavvıflar sadece sufi olmayıp aynı zamanda Malay'daki müslümanlığın müderris uleması ve islahatçısıydılar. Güneydoğu Asya'ya getirilen her yeni tarikat İslamî islahatın bir parçasıydı.

Yeni İslam araştırmacıları tasavvuf'a artık İslam teolojisinin egzotik bir tali hattı olarak bakmıyor, onu şeriatı tamamlayıcı bir karşı kutup olarak görüyorlar. Ancak Malay takımadalarında tasavvuf, yüzyıllarca şeriatı tamamlayan bir karşı kutup olmaktan daha fazla bir şeydi. Hem halk hem de elit dindarlığının odak noktasıydı. Yüzyıllarca Güneydoğu Asya'da marjinal önemde olan şeriat yani İslam hukukuydu. Güneydoğu Asya'da çoğunluğunu yerli müslümanların oluşturduğu organize topluluklar için şeriatın kısıtlı bir işlevi vardı.⁸ Etnik grupların her birinin kendilerine ait olan hukuk sistemleri yani *Adet*'leri 19. yüzyılın ortalarına kadar toplumsal yapılanma için belirleyici bir öneme sahipti. Yerel örf ve töreleri ilk eleştiren ve gayri İslami olarak nitelendirenler 19. yüzyılda Güneydoğu Asya'ya artık çok sayıda nüfuz eden Hadramiler ve islahatçı tarikatlar olmuştur. Böylece Güneydoğu Asya topluluklarının arınma ve nizam kriterleri ile yerel bağlamda gelişen İslam kültürü arasında artan gizli gerilim bir çatışmaya dönüşmüştür ki bu Endonezya ve Malay'daki Hollanda ile İngiltere'nin sömürgeci ilerleyiş ve de güçlü bir İslamî islah hareketi tarafından desteklenmiş ve kışkırtılmıştır. Avrupalı kuvvetler boyundurukları altına alınan toplulukların kültürel *status quo*'yu (statüko) muhafaza etmek istemelerine karşın İslamî kuvvetler bunu aşmaya çalışmışlardır. *Adet* ve İslam artık iki düşman haline gelmişti.

Muhtemelen *Adet* ve İslam arasındaki çatışma, ancak İslamî esasların tedvininden sonra İslam ümmetine dahil olan kültürlerdeki tipik bir çatışmadır. Arap kültürünün toplumsal kural ve töreleri dahili bileşenler olarak Kur'an sûrelerinde yer almıştır. İslam'ın ilk ve

⁸ 19. yüzyıla kadar Güneydoğu Asya'da Malay dilinde fıkıh hakkında yazılmış sadece iki risale oluşturulmuştur. 17. yüzyılda Nureddin er-Raniri tarafından kaleme alınan *Sıratü'l-müstakim* ve 18. Yüzyılda Muhammed Erşed el-Bencari tarafından yazılan *Sebîlü'l-mühtedîn*. Her iki risale günümüzde halen kullanılmaktadır.

ani yayılmasıyla bu yeni dini benimseyen kültürlerin örf ve törelerinin *hadis* aracılığıyla dinen meşrulaştırılması ihtimali çok yüksekti. Buna karşın ancak 13. yüzyıl ve sonrasında, İslamî tedvin döneminin çoktan tamamlanarak fikhen muteber biçimde yorumlanmasının ardından *dârü'l-İslam* çatısı altına dahil olan kültürler, kültürel özgünlüklerinin, yani *Adet*'lerinin, dinî olarak kabul görme olasılığı artık yoktu. Bunlar sünnetin dışındaydı ve uzun vadede vahiy literatürüne mukavemet etmeleri ihtimali yoktu. Buna karşın kısa süreli olarak bu imkanları elbette vardı ve bunu da kullanıyorlardı. Her yerde ve her zaman yerel dünya görüşleri, sünnilikten ödünler elde etmeyi hatta onu tanınmayacak hale getirmeyi başarmışlardır. Ancak İslam'da bulunan ıslah ve ihyanın dinamikliği, yılmaz bir şaşmazlıkla iş başında olmuştur. Bu dirençle yerli *Adet*'in kaleleri birbiri ardına ele geçirilmiştir. Arabi-İrani, Tanrı'nın varlığı ve ideal toplum tasavvurunu İslam aleminin her yerinde hakim kılan bu süreç, hala iş başındadır ve sürekli *Adet* ve İslam arasındaki farkı azaltmaktadır. Burada söz konusu olan genelde bütün toplum tarafından desteklenen ve bundan dolayı çoğunlukla sorunsuzca yürütülen bir uyum sürecidir.⁹

Tasavvuf ve tarikatlar genelde aynı kategoriye koyulan, ama yine de esas itibarıyla birbirine bağlı olmayan iki fenomendir. Yukarıda belirtildiği gibi Malay yarımadasında İslam, mistik şekli ile benimsendi. Ancak bu onun tarikatlar tarafından getirildiği ve taşındığı anlamına gelmez. Aksine tarikatların Malay'da uzun zaman tali bir rolü vardı. 19. yüzyılda yeniden güçlenerek büyük yayılma gösteren tarikatlar bile Malay adalar bölgesinde fevkalade önemliyken Malay karasında sadece hafif izler bıraktılar.

Yarımadanın Malay sultanlıkları genelde bir akarsuyun havzasını geçmeyen, nüfusu seyrek küçük devletlerdi. Onların birkaç eğitilmiş din mütehassısı yetiştirecek ne kaynakları ne de iradeleri vardı. İslam, Malaylı büyük çoğunluğunun dini idi, ama genelde toplumun sembolik hayat sahasında etkindi. Gündelik ahlak esas itibarıyla intikal eden *Adet* tarafından belirlenmişti. 19. yüzyıldan önce ancak çok az Malaylı Hac serüvenine girişmiştir ve daha da azı uzun süreliğine Haremeyn'de okumuştur. Ancak oldukça önemli istisnaları yalnızca Patani, Trengganu ve Kelantan'dan biliyoruz. Özellikle Patani'de 19. yüzyılın ilk yarısından itibaren etkileri, memleketlerinin daha mahdut sınırlarının çok ötesine uzanan belirli sayıda âlim yetişmiştir.

⁹ Çatışmalar genelde toplum dışındaki (sömürge güçleri gibi) güçler bu sürece müdahalede buldukları yani onu durdurmak istediklerinde olmuştur. Elbette *Adet*-otoriteleri ictimai ve dinî dönüşümden dolayı güç kaybettiklerinde de çatışmalar olmuştur.

Malaylı hacı sayısındaki azlığın bir sebebi ülkenin nispeten geç sömürgeci 'açılımdır'. Hollanda-Hindistan'ındaki sömürgeci hakimiyetin etkisindeki ticaretle hacda büyük bir artış yaşandı. Takımadalarda bu ticaret Hollandalılar tarafından daha 1830 yıllarından itibaren başlatıldığı halde bu süreç Malay'da ancak elli yıl sonra iyicene işledi.

Yarımadanın Malay bölgelerinde yaygın olan tek tarikat Şettariye idi. Şettariye muhtemelen Şeyh İbrahim el-Kûrânî'nin¹⁰ (17. yüzyılda Şettariye Güneydoğu Asya'ya genel olarak onunla yayıldı) talebesi olan Abdulmalik b. Abdullah (? 1650-1736) tarafından Pulau Manis/Trengganu'ya getirildi.¹¹ Oğlu Abdullah b. Abdulmalik'in Şettariye *icazet'ini* Pamijahan/Batı Java'da Şettariye geleneğinin Java'daki kurucusu olan Abdulmuhyi'den aldığı kesindir.¹²

Fakat bu erken Şettariye zümrelerinde günümüz anlamındaki tarikatların sözkonusu olmadığına inanıyorum. Onlar bir şeyhin otoritesi etrafında şekillenen ve sıkı bir mensubiyetin bulunduğu "cemiyyetler" değildi. Şettariler'e daha ziyade bir kültün, manevi (ve büyüsel) yöntemleri olan bir geleneğin mensupları yani *ngelmu* olarak bakmalıdır. *Ngelmu* Arapça "ilm" kelimesinden türemiştir, ancak bununla Malay-İslam bölgesinde bâtinî bir ilim kastedilir. *Ngelmu* ya da *ilmu* maneviyatla dolu ama güç ve refah da vaad eden bir yaşam öğretisidir. *Ngelmu* Güneydoğu Asya'da çoktu ve hala öyledir. Dinler tarihine göre onlar büyü ve mistik süreç arasında bulunurlar. Şattarilerin *ilmî'nin* merkezinde yedi varlık mertebesi, *martabat tujuh* öğretisi vardı. Bunlar İbnü'l Arabî tasavvufunun Hintli bir yeniden yorumlama teşebbüsüydü. Bu doktrinin 'ilk şekli' Muhammed b. Fadlullah el-Burhanpuri'nin *et-Tühfetü'l-mürsele ile'n-nebî* (1590) adlı eserinde bulunmaktadır. *Martabat-tujuh*'un temel söylemi Tanrı'nın 'varlığın' bütünü olduğu ve bu varlığın muhtelif mertebeler halinde alemde sudur ederken hiç değişmediğidir. Bu arada *el-insânü'l-kâmil*, bu tezahürlerin nihai parçasıdır. Şayet sūfi

¹⁰ Abdülmâlik b. Abdullah *Risâletü'n-nakl* adlı eserinde İbrahim el-Kûrânî'nin yanında tahsil görmüş olduğunu yazmaktadır. Bk. Shafie Abu Bakar, *Institusi Shaykh Abdu'l-Malik Bin Abdullah (Satu Corak Pengajian Di Trengganu) Dan Kitab-Kirab Padanya* (Thesis Untuk Sarjana Oersuratan, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi 1976-77) s. 86. Bunun yanı sıra aynı müellifin, "Risalah Naql Syekh Abdul Malik bin Abdullah dengan Anotasi", *Pesaka*, III (1985) s. 22.

¹¹ Shafie bin Abu Bakar, "Syeikh Abdul Malik bin Abdullah dan Karangan Karangannya", *Pesaka* II (1984).

¹² R. O. Winstedt, "Notes on Malay Subjects", *Journal of the Malayan Branch, Royal Asiatic Society*, XX, 1 (1947), s. 141-142.

bu sudur yolunu rüçü ederek kat etmeyi başarırrsa mutlak birliğe, *vahdet-i vücud*'a erişecektir.¹³

Diğer İslam bölgelerinde pek önemsenmeyen yedi varlık mertebesi nazariyesi Malay adalarında özgün bir dinamik oluşturdu. *Martabat tujuh* teolojik spekülasyon düzleminden Malay kültür ve manevi tarihinin her türlü alanına kaydı. Böylece Kelantan'daki cami mimarisinin sembolizminde taslak olarak kullanılır, Güneydoğu Selebe'nin Buta adasında toplumu tasnif ederken temel alınır ve klasik Malay literatüründe (mesela *Syair Perahu*) de bir tasnif taslağı olarak görünür.¹⁴

Şettariye'nin yedi varlık mertebesi nazariyesi ile bağlantısı oldukça içsel. Java'dan, 19. yüzyılda bile Şettariye'nin *ilmu pitu* (yedili öğretisi) veya *ilmu Satariyah* (yani *Tarekat Satariyah* olarak değil) olarak adlandırıldığını biliyoruz. Şettariye, tarikatların önemli özelliklerinden mahrum gibi görünüyor. Hoca ve talebe arasında sıkı bağlar ve tabii ki teşkilatlanma biçimleri de yoktu.¹⁵ Malay'da da Şettariye *ilmu martabat tujuh* ile sıkıca bağlantılıydı.

19. yüzyılın sonuna doğru Şettariye bu şekliyle hem Java hem de Malay'da gözden düşmüştür.¹⁶ Mistik yedi varlık mertebesi sistemi, artık olumsuzluk ifade eden *vahdet-i vücud* kavramıyla yakından bağlantılıken daha 'sünni' tasavvurlar tarafından bir kenara itilmişti. Şettariye beynelmilel İslam ile olan temasını yitirmişti. Onların dinî uygulamaları yerel büyüsel tasavvurlarla yoğun olarak karışmıştı; elit geleneğinin gözünden düşerek kendini avami renkler taşıyan geleneklerin teolojik bakımdan daha kaypak

¹³ Werner Kraus, *Zwischen Reform und Rebellion. Über die Entwicklung des Islams in Minangkabau (Batusumatra) zwischen den beiden Reformbewegungen der Padri (1837) und der Modernisten (1908)*, Wiesbaden 1984, s. 68 v.d.

¹⁴ Malay kültür tarihinin bu yönü şimdiye kadar gözetilmemiş ki çalışılmış olsun.

¹⁵ Snouck Hurgronje kurgusal ama tecrübeye dayanan bir bölümde Şettariye'e olan bir intisabtan bahseder ve Şeyhe karşı müride hiçbir yükümlülüğünün verilmemesini vurgular. Yani bir hoca-talebe (mürşid-mürid) ilişkisi kurulmamıştır ve düzenli irtibatlar da belirlenmemiştir. Şeyh yalnızca zikri telkin etmiştir. Bk.: "Briefen van een wedeno-pensioen", *Verspreide Geschriften van Snouck Hurgronje*, Bonn-Leipzig 1924, c. IV, s. 188-190.

¹⁶ Fakat Güneydoğu Asya'ya yeni giren ıslahatçı tarikatlar bakımından Şettariye'nin bir yeniden doğuşu söz konusu gibi görünüyor. Nitelik günümüzde Açe, Batı ve Orta Java'da mevcut olan Şettariye silsilelerinin çoğunluğu 19. yüzyılda yeni bir silsilenin varolduğunu gösterir. Bu silsile İbrahim el-Kürâni'nin nesebi üzerinden yürümüşdür. Davud Abdullah Patani de bu silsileye sahipti ve onu muhtemelen Kota Bharu/Kelantanlı Hacı Yakub b. Hacı Abdülhalim'e (Tuan Padang) aktardı. Gerçi bu Şettariye geleneğinin Kelantan'da ne kadar etkili olduğu bilinmiyor. Bk. Nik Abdul Aziz b. Hj. Nik Hassan "Approaches to Islamic Religious Teachings in the State of Kelantan between 1860-1940", *Sari I* (1983).

zemininde bulmuştur. Gerçi sömürge gücüne karşı kadim ve yerel etkiler taşıyan direniş hareketlerinde belirli bir işlev görmüştür, ancak İslamî bir güç olarak anlamını yitirmiştir.

19. yüzyılın ikinci yarısında Malay dünyasına bir İslami tecdid dalgası sıçradı. Bunlar, yeni gelen bazı tarikatlar tarafından taşınmıştı. Sumatra ve Java'nın bazı bölgelerinde bunlar, Nakşbendi-Hâlidî ve yerli Kâdiriye ve Nakşbendiye tarikatlarıydı. Celebe'de yerel gerekçelerden dolayı kendini Halvetiye-Semmaniye olarak da adlandıran Semmaniye tarikatı daha sonra benzer bir işlev gördü. Semmaniye, takımadaların diğer bölgelerinde de (Batı Sumatra ve Java'nın kuzey kıyısı) yukarıda belirtilen tarikatların gücüne ulaşmasa da başarılar elde etmişti.

Malay yarımadasında yeni bir İslamî özgüven dalgası adalardakine göre daha zayıftı. Yeni, ıslahatçı tarikatlar¹⁷ Hollanda sömürgesindeki benzer hale ve aynı etkiye orada ulaşamadılar. Bu, Malay'daki siyasi durumun daha küçük boyutlu ve daha 'geleneksel' oluşu ile ilgiliydi. Daha geleneksel olması, Malay devletlerinde sömürgecilerin nüfuzunun özellikle doğu kıyısındaki yerlerde az ilerlemesi bakımındandır. Yerli 'geleneksel' hakimiyet biçimleri hala yürürlükteydi ve bundan dolayı İslamî meşruiyeti temin edecek muhalif bir teşkilata gerek yoktu. Sumatra ve Java'daki yeni tarikatlar çoğu kez yıkılan yerel kurumlar için adeta bir tür 'ikame yapılanma' idi. Özellikle bundan dolayı sömürge güçleri tarafından tehlikeli görülüyorlardı.

Şayet yeni tarikatlar Malay yarımadasında yerleşebildiğinde başka bir rol oynuyorlardı. Böylece, mesela, genelde Tukku Paloh olarak anılan Seyyid Abdurrahman b. Muhammed el-İdris tarafından Trengganu sultanlığında yayılan Nakşbendi-Mazhariye tarikatı çok hızlı bir şekilde siyasi ve dinî elitin tarikatı haline geldi.¹⁸ Hükümdar ailelerle olan yakın bağlantı, bu tarikatın Trengganu'da yayılarak etkin olmasını engelledi. En azından *ancien regime* (eski rejimin) şartları altında bir kitle hareketi olmadı.¹⁹ Ancak Sultanlık, İngiliz

¹⁷ İslam araştırmalarının geniş çevreleri tarafından reddedildiğinden burada *Neo-sufizm* terimini kullanmaktan kaçınmaya çalışıyorum. Nitekim Güneydoğu Asya'da 'eski' ve 'yeni' tarikatların öğretilerini birbiriyle karşılaştırmak için uygun olacak yazılı kayıtlar pek yoktur. Sadece tarihsel neticeleri görüyoruz. Burada mutad olarak 'Neo-sufizm' sayılan tarikatların seleflerinden daha farklı (daha geniş) bir dini, ictimai ve siyasi etkinlik geliştirdikleri bilakis belirginleşir.

¹⁸ Gerçi 1926'da Ulu Trengganu'daki isyana (Britanya sömürge güçlerine karşı yapılan az sayıdaki direniş hareketlerinden biridir) etkin olarak katılmıştı ama Malay'da çok cahil bir İslam politikası güden İngilizler bu durumu fark etmemiştir.

¹⁹ Benzer şeyler Riau ve Kedah'taki Nakşbendi-Mazhariye ile Nakşbendi-Hâlidîye için söylenebilir.

sömürge idaresine bağımlı hale geldiğinde siyasi elit ile Nakşbendi-Mazhariye'nin yollar ayrıldı. Tarikat ve müşşidleri 1926'da Hulu Trengganu'daki isyanın odağı haline geldiler.

19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında Ahmediye-Reşidiye, Malay yarımadasına dalgalar halinde ulaştı ve en önemli tarikat olarak yerleşmeye başladı. Ahmed b. İdris el-Fâsî (1749-50-1837) geleneğinden gelen tarikat ilkin daha çok Tuan Tabal adıyla tanınan Abdussamed b. Muhammed Salih (1816-1891) tarafından Kelantan'a getirildi. Tuan Tabal yıllarca Mekke'de tahsil gördü ve muhtemelen 1860 civarında tekrar memleketine döndü.²⁰ Mekke'deki hocalarından biri Ahmed b. İdris'in talebesi olan İbrahim er-Reşid idi. Muhtemelen İbrahim er-Reşid, Tuan Tabal'ı Ahmediye tarikatına kabul etti ve ona icazet verdi. Tuan Tabal, Mekke'den döndükten sonra Kelantan'ın yeni başkenti Kota Bharu'ya yerleşti. Burada tüm Malay ile Sumatra, Güney Tayland ve Kamboçya'dan kısa sürede talebeler çeken bir medrese kurdu. Tuan Tabal, zahiri ve batini İslam ilimlerinin verimli müzakerelerle birbiriyle ilişkilendirildiği dini bir usul telif etti. Bunun için Malay müslümanlığının vecdi ve senkretik geleneklerinin aşılması gerektiği gayet açıktır. Tuan Tabal sabırlı bir eğitimle İslam anlayışını yaymış olan sakin ve ölçülü bir adam olarak tarif edilir. Kelantan'da 20. yüzyılın başındaki dini yükselişi oluşturan temeller arasında onun nitelikli âlimliği de vardı. Tuan Tabal hiçbir eserinde Ahmediye ismini belirtmediği halde başka vesikalardan²¹ bu tarikata mensup olduğunu ve onu başkasına aktardığını biliyoruz. Tarikatı, kitlesel olmak yerine elit bir yapılanmaydı. Onun zamanında Kelantan'daki müslümanların büyük bir bölümü en iptidai dini eğitimden yoksun olduklarından, Ahmediye'yi sadece, yerel aristokrasi mensuplarını da içeren, bilgili bir dar halka içinde yaymıştı.

Ahmediye'nin Malay'a intikalinde Tuan Tabal'ın yanı sıra başka üç yol daha vardır. Bunlar: 1. Kedah'tan Muhammed Şâfii b. Salih b. Abdurrahman, 2. Negri Sembilan'dan Hacı Muhammed Said el-Lingî, 3. Arap bir göçmen olan Seyyid Ebû Hassan el-Ezherî. Biz burada bilhassa Hacı Muhammed Said el-Lingî'yi ele almak istiyoruz. Bu sadece onun silsilesinin en önemlisi olacağından değildir, onun burada tasvir edilecek çatışmaya da sebebiyet vermesindedir.

²⁰ Hamdan Hassan, *Tarekat Ahmediyah di Malaysia*, Kuala Lumpur 1990, s. 74. Eğer Tuan Tabal gerçekten 1860 civarında Mekke'den dönmüş ise 1840'dan önce doğmuş olması gerekir. Fevzi b. Hacı Awang onun 1860 yıllarının sonlarında Malay'a döndüğünü varsayıyor. 1869'da Tuan Tabal'ın ilk oğlu Hacı Nik Wan Ahmed Kelantan/Malay'da doğdu. Bk. Fevzi b. Hacı Awang, *Ahmediyya Tarikah in Kelantan* (M.A. Thesis, University of Canterbury, Kent 1983).

²¹ Hamdan Hassan, *Tarekat Ahmediyah di Malaysia*, s. 244.

Muhammed Said b. Cemalüddin el-Lingî (1875-1926) Negri Sembilanlı'dır ve bu devlette ikamet edenlerin çoğu gibi Minangkabau kökenlidir. Mekke'de uzun zaman yaşamış olan babası Cemalüddin el-Lingî de önemli bir âlimdi. Annesi Patani/Güney Taylandlı idi. Muhammed Said b. Cemaluddin el-Lingî 1875'te Mekke'de doğdu ve hayatının ilk yedi yılını orada geçirdi. Daha sonra annesi ile birlikte Patani'ye döndü. Patani bu dönemde Malay dünyasının en önemli İslami merkeziydi ve Muhammed Said orada sağlam dini tahsilinin temelini attı. 17 yaşında (1892) Mekke'ye döndü. Orada bazı Arap ulemadan²² ve ayrıca Minangkabaulu bir "proto-modernist" olan Ahmed Hatib'ten (onu daha sonra Nakşbendi-Halidiye'nin sert bir muhalifi olarak tanıyacağız) eğitim aldı. Diğer hocaları Zeynüddin es-Sümbâvi, Ahmed b. Muhammed Zeynü'l-Patani, Muhammed Nevevi Banten (1813-1895) ve Şeyh Abdülkerim Banten idi. Yani yüzyılın sonunda Haremeyn'de ders vermiş olan Malaylı bütün ehemmiyetli âlimler. Muhammed Said, el-Ezher medresesinde eğitim görmek için Kahire'ye de gitti. Fakat uzun süre kalmadı. O dönemde el-Ezher'in entelektüel havasını belirlemiş olan ıslahat ve modernleşme iklimi ona yabancıydı. Henüz sekiz ay geçmişti ki Mekke'ye tekrar döndü ve orada kendine sufi bir hoca aradı. Ahmediye-Reşidiye-Dandarâviye tarikatının halifesi Seyyid Muhammed b. Ahmed ed-Dandaravi'de karar kıldı. Tarikatın geleneklerine vakıf olduktan sonra Muhammed Said, hocası Muhammed ed-Dandaravi tarafından uzak doğudaki temsilcisi olarak tayin edildi ve Ahmediye'nin Malay'da yayılması ile vazifelendirildi.

Muhammed Said bin Cemalüddin el-Linggî 1900 civarında Malay'a tekrar döndü ve memleketi Ampangan, Negri Sembilan'a yerleşti. Orada aile fertlerini ve Serembanlı kimseleri Ahmediye'ye almaya başladı. Bunların arasında birçok yerel tarikat mensubu vardı yani Ahmediye yerel (senkretik?) tarikat mensupları için bir tür toparlayıcı hareket oldu. Güneydoğu Asya halifesi olarak vazifesini yerine getirmek için çok geçmeden seyahatlere çıktı. İlk olarak Kedah'a gitti, fakat orada başarısı az oldu. Bunun üzerine Kelantan'a geçti ve birkaç yıllığına Kota Bharu'ya yerleşti. Ahmediye'nin Tuan Tabal tarafından zaten tanıtılmış olduğu Kelantan'da fikirleri verimli topraklar buldu. Fakat eğitim yöntemi, selefenden esasta farklıydı. Tuan Tabal sadece dini tahsili olanlara yönelirken Muhammed Said'in *zikir* meclisi herkese açıldı. Çok geçmeden belki vecdi nitelikli mistik temrinleri dolayısıyla umumun dikkatini çekti. Ahmediye-

²² Bunlar arasında Hasbullah el-Mekki olarak bilinen Muhammed b. Süleyman, Seyyid Ebü Bekir Şata, Şeyh Ömer Bereket eş-Şâmi, Muhammed Said Babsil Muhammed Yusuf el-Hayyât, Ömer b. Ebü Bekir Ba Cüneyd, Üstad Muhammed Said Yemenî vardır.

Reşîdiye'nin *zikir* meclisleri sırasında insanlar sırayla kendinden geçiyor, rüyetler görüyor, peygamber ve meleklerle buluşuyor, *meczub*, mest oluyorlardı. Şeyhin, Malay tasavvuruna göre "*belum berakal*", henüz akli olmayan ve bu gibi dini uygulamalarda bulunmaması gereken beş yaşındaki oğlu bile ilahi bir rüyet gördü: Tanrı, ufaklığa çocukluğu gereğince ağaç üzerindeki bir kuş olarak göründü.

Muhammed Said'in Kota Bharu'daki hızlı başarısı herhalde Şeyh İsmail veya Tuk Veli İsmail diye biriyle olan erken bağlantısına dayanır. Tuk Veli İsmail 20. yüzyılın başında Kelantan'daki müntesipleri tarafından veli olarak hürmet, muhalifleri tarafından ise deli diye hakaret edilmiştir.²³ O, *Tarekat Darajat*'ın bir şeyhiydi.²⁴ Daha sonra *bereket*'i dolayısıyla çok sayılan ve aranan bir şifacı oldu.²⁵ İslamî *karizma* ve tevfiik için gerekli olan iki genel önşart, yani keramet gösterme kudreti ve marifet, burada açıkça iki şahısa paylaştırıldı. Yerli Tuk Veli İsmail keramet göstermekten, oraya gelen Muhammed Said ilimden sorumluydu.

Muhammed Said'in Kota Bharu'daki *zikir* geceleri kısa zaman sonra heyecanlı bir dini tartışmanın konusu oldu. Bunlar Ahmediye mensupları tarafından caiz sayılırken başkaları buna İslami ölçüden gayr-i meşru bir sapma olarak baktılar. Toplumsal huzuru muhafaza etmek için Kelantan'ın o zamanki hükümdarı IV. Raja Muhammed, Mekke'de yaşayan meşhur Patani âlimi Wan Ahmed b. Muhammed Zeynü'l-Fethani'yi²⁶ fetva vermesi için görevlendirdi. Raja Hicri 1321 veya 1323 (1903 veya 1905) tarihinde Mekke'ye Ahmed b. Muhammed Zeyn'e bir mektup yazdı.²⁷ Burada Ahmediye'nin

²³ Hamdan Hassan, *Tarekat Ahmadiyah di Malaysia*, s. 62.

²⁴ *Darajat* ya da *derajah*, makam, mertebe, derece anlamına gelir. Belki burada söz konusu olan Şettâriyye'nin, yedi varlık mertebesi yolunun (*martabah tujuh*) bir koludur.

²⁵ Raymond Firth, "Faith and Scepticism in Kelantan Village Magic", *Kelantan, Religion, Society and Politics in a Malay State* (ed. William R. Roff), s. 208.

²⁶ Wan Ahmed b. Muhammed Zain al-Fathani 1856'da Kampung Sena Janjar, Jambu, Patani'de doğdu. Mekke, Kudüs ve Kahire'de dini ilimler ve İslamî tıp eğitimi aldı. Daha sonra Mekke'deki el-Haram mescidinde dersler verdi ve Malaylı talebe ve Osmanlı otoriteler nezdinde büyük bir itibar kazandı. 1883'te Mekke'de yeni kurulan Malay matbaasını yönetmekle görevlendirildi; krş.: Christian Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*, London 1931, s. 286. 1908'de vefat ettiğinde geride hacimli bir eser ve bir çok talebe bırakmıştır. Bk.: Wan Ahmad b. Muhammad Zain al-Fathani, *Sufi dan Wali Allah*, ed. Wan Muhammad Shagir Abdullah (Bandung 1985) ve Wan Ahmad b. Muhammad Zain al-Fathani, *Fatwa tentang binatang hidup dua alam*, ed. Wan Muhammad Shagir Abdullah (Shah Alam 1990).

²⁷ Bu mektubun üç nüshası varmış. Bk.: Hamdan Hassan, "Kepustakaan Tarekat Ahmadiyah di Malaysia", *Dewan Sastra*, (Kasım 1986) s. 78 ve (Aralık 1986), s. 75-76. Bu mektup defalarca yayımlandı. Mesela bk. Hamdan

Kelantan'da kadın ve erkekler, genç ve yaşlılar, bilgili ve bilgisiz, hükümdar evlatları ve ulemadan katılımının olduğundan bahsetti. Ahmediler *zikir* sırasında ayakta sema eder gibi ileri geri hareket ediyor, ayakları ile yere vuruyor ve bunları yaparken bazen ışıkları söndürüyorlardı. Bazıları bayılıyor ve başkaları gayb perdesinin ardında Allah'ı, Hz. Muhammed'i ve ashabını, cenneti ve cehennemi müşahade ettiklerini ileri sürüyordu. Bazılarında bu dini heyecan *zikir* meclislerinin dışında da sürüyor, Cuma namazlarında ağlıyor, "Allah Allah" diye haykırıyor ve etraftakileri kendilerine çekiyorlardı. Kelantan'da şimdiye kadar buna benzer bir şeyin bilinmediğini farkedene Raja bu ihya hareketinden açıkça endişeleniyordu. Muhtemelen harekete geçen kitlelerin kontrol dışına çıkabileceğinden, öngörülemeyen neticeleri olan toplumsal bir hareketin gelişebileceğinden kaygılanıyordu. Wan Ahmed'den Ahmediler'in bu uygulamalarının sahih mi yoksa sapkın mı olduğunu öğrenmek istiyordu.

İdrisî geleneği genelde vecdi uygulamalar karşısında daha ziyade şüpheciydi. Mesela Hatmiye'nin 'harikulade' hallere teşvik etmediğini biliyoruz.²⁸ Vefatından sonra "İbn İdris yolunun en sadık takipçilerinden biri" olarak nitelenen Muhammed ed-Dandarâvî de zikrin daha ayık bir şeklini öğretmiş gibi görünüyor.²⁹ Kelantan'da Tuan Tabal ve daha sonra Ebû Hassan el-Ezherî (Muhammed Said gibi icazetini ed-Dandarâvî'den aldı) müntesiplerine meczûbluğu teşvik etmemiştir. Muhammed Said bile daha sonra Negri Sembilan'da vecdi hallere izin vermedi. 1917 yılında Negri Sembilan ile ilişkili bir hatıra şöyledir:

"Tertibin nihayetinde, fark gözetmeden iştirak etmiş olan tecrübeli talebe ve müptediler, ayakta el ele tutuşarak halka oluşturmuş vaziyette hep birlikte 'lâ ilahe illallah' zikrini icra ediyorlardı. Yanlara sallandıkça, hareket hızlandıkça, ses yükseldikçe, müptedilerden biri 'Allah' diye haykırdı ve halkanın ortasına ölmüş gibi baygın halde yere yığıldı.

Hassan, *Tarekat Ahmadiyah di Malaysia*, s. 60 ve 243-245; Fauzi b. Haji Awang, *Ahmadiyah Tariqah in Kelantan*, s. 93-94 ve ek F.

²⁸ Spencer Trimingham, *Islam in the Sudan*, London 1949, s. 212 ve 217.

²⁹ Ancak bu halefleri için geçerli değildir. Oğlu Ebu'l-Abbas (ö. 1953) kendini 1942 veya 1943'te Mehdi'nin ardından gelecek olan İsa nebi olarak ilan etti. Bu İdrisî gelenek içerisinde bir protesto fırtınası kopardı ki nihayetinde Ahmediye-Dandaraviye Mısır'daki Meclis-i Süfiyye tarafından 1949'da yasaklandı. Ali Salih Karrar, *The Sufi Brotherhoods in the Sudan until 1900* (Ph.D. Diss., Bergen Üniversitesi 1985), s.: 124. Onun günümüzde Mısır'ın en zengin petrol tüccarlarından biri olan oğlu ve halefi Emir Fâdıl b. Abbas bundan dolayı cemiyetine artık Tarikat-ı Ahmediyye yerine Üsretü'l-Ahmediyye (Ahmediyye Ailesi) olarak vasıflandırmaktadır.

İştirak edenlerin geri kalanları tertibe devam ettiler... tâ ki Tuan Hacı Said ellerini çırparak hararetle tertibin sona erdiğini işaret edene kadar. Yere yığılan müptedinin kendine gelmesi biraz zaman aldı, bu esnada Tuan Hacı Said ona hemen tarikatla olan ilişkisini sona erdirmesi tavsiyesinde bulundu.”³⁰

Bundan dolayı; yukarıda Raja Kelantan tarafından tasvir edilen kitle histerisi belirtilerinin esas itibarıyla Ahmediye'nin ideolojisi veya metodları ile hiçbir ilgisinin olmadığı varsayılabilir. Burada açıkçası yalnızca Kelantan'ın 20. yüzyılın başındaki tarihi dramın arka planından anlaşılabilir yerel bir istisna sözkonusudur.

20. yüzyılın ilk on yılı Kelantan'da dramatik devrimlerin olduğu bir dönemdi. II. Sultan Muhammed'in (1839-1886) saltanatı altında, birkaç 'tali devlet'in tek bir devlet olarak daha henüz kaynaştırıldığı ülke, bir dizi şiddetli veraset kavgaları yüzünden tekrar karışıklık ve güvensizlik ortamına düştü. Aristokrat elitler tekrar bazı toprak parçalarına doğrudan hakim olmaya, merkezi hükümetin himayesine bağımlı kalmaktan kurtulmaya çalışıyorlardı. Muhtelif fırkalara bölünerek ülke çapında sıkı bir söylenti ve entrikalar ağı ördüler. Böylece halkın geniş kesimlerini kendi iktidar ve itibar mücadelesine karıştırdılar. Bu kargaşalı durum Malaylı kuzeydeki devletler üzerinde hakim güç olan Siam'ı müdahale etmeye kışkırttı. Bu karışıklık Sultan Mansur'un (1900) vefatının ardından Tuan Long Senik'in IV. Raja Muhammed olarak tahta çıkışı ile zirveye ulaştı. Kelantan'ın geniş bölgelerini ele geçiren ve halka ek külfet yükleyen muhalif amcalarına karşı koyamadı.³¹ Aynı zamanda Kelantan Malay yarımadasının kuzeyine etkisini genişletmeye çalışan Büyük Britanya ile Kedah, Perlis, Tregganu ve Kelantan üzerindeki itibari hükümranlığını muhafaza etmek isteyen Siam arasındaki çatışmalara düşer oldu. Bu çatışmaların devamı ve bir parçası olarak *Duff Development* Şirketi Kelantan'da geniş imtiyazlar edinmeyi ve kapitalist iktisat yöntemlerinin temellerini atmayı başardı. 1902'de Britanyalı ve Siamlılar Kelantan Raja'sını dahil etmeden Kelantan'ın dış ilişkilerinin Siam kontrolünde olacağını belgeleyen bir anlaşma yaptılar. Ayrıca Raja, tavsiyelerine uymak zorunda kalacağı bir 'danışman'ı (İslam dini ve Malay geleneği meseleleri hariç) kabul etmeliydi. Bu danışman *de jure* (yasal) olarak Bangkok'taki Siam hükümeti tarafından atanıyor, fakat Britanya uyruklu olması

³⁰ Muhammad Said Tan Sri Datuk, *Memoirs of a Menti Besar*, (Singapore 1980?), s.: 12-13.

³¹ Kelantan tarihinin bu dönemi hakkında ayrıntılı bir tasvir için: Mohammed b. Nik Mohd. Salleh, 'Kelantan in Transition: 1891-1910'; William R. Roff (ed.), *Kelantan, Religion, Society and Politics in a Malay State*, s.: 22-61; ayrıca bk.: J.M. Gullick, *Rulers and Residents Influence and Power in the Malay States, 1870-1920* (Singapore 1992), s.: 143-48.

gerekiyordu. Onun atanması veya azledilmesi Singapur'daki Britanya idarecilerin onayını gerektiriyordu. Siam idaresi altındaki Kelantan'ın bir Britanyalının tavsiyelerine uymasını gerektiren bu tuhaf yapılanma sadece birkaç yıl sürdü. 1909'daki Anglo-Siam anlaşması Kelantan'ı Siam hükümrانlığından kurtarır ve Britanya hakimiyeti altına sokar. Daha sonraki dönemde Kelantan *Malay bağımsız devletlerinden* biri oldu.

1900-1909 arasındaki zaman Kelantan'da kültürel ve siyasal bir kriz dönemi idi. Şimdiye kadarki düzenin bütün temelleri sorgulandı veya parçalandı. Halkın geniş çevreleri kültürel kargaşa ve anarşiye düştü. Bir dünyanın nizamı ve onunla birlikte Kelantanlılara intikal eden kimlik dağıldı. Bu kriz ortamının karizmatik hareketler için elverişli olan verimli topraklar haline gelmesi şaşırtıcı değildir. 1902/3 civarında Muhammed Said tarafından Kelantan'a getirilen Ahmediye bu kargaşa devresinde geçici (mecburen?) bir karizmatik ihya hareketinin taşıyıcısı oldu. Kelantan'ın sarsılmış halkı Ahmediye'de yeniden bir dini kimlik edinme fırsatını gördü. Muhammed Said Mekke'deki uzun ikameti ve vasatın üzerindeki alimliği sayesinde karizmatik beklentiler için ideal bir temsilci olarak uygundu. Gerçi Max Weber'e göre genelde karizmatik süreci harekete geçiren bir mucizeden haberdar değiliz ama belki yukarıda anılan Kelantanlı 'gezgin veli' Tuk Veli devreye girmiş olabilir. *Zikir* esnasında yaşanan rüyet hadiseleri de Malayları zaten bizden daha yakın oldukları harikuladeliğin mevcudiyetini tecrübe eder hale getirmiş olmalıdır. Fakat Muhammed Said'in karizmasının cemiyetleşmesi söz konusu olmamıştır. Kota Bharu'da uzun süreliğine yerleşemedi. Herhalde bu dönemler fazlasıyla çalkantılıydı. Ne Kelantan'dan ayrılış tarihini ne de bunun hangi şartlar altında gerçekleştiğini biliyoruz. Muhtemelen hükümdar ve İslamî hiyerarşi tarafından belirli bir baskı oldu. Kesin olan, izlerinin oldukça çabuk silinmiş olmasıdır.

Kelantan'daki büyük kültür krizinin sona ermesi ile (bu paradoksal olarak Britanyalı idari gücün yerleşmesi ile birlikte ortaya çıkmıştır) Ahmediye'nin Kelantan'daki vecdi karakterinin de sonu geldi. Tarikat tekrar Tuan Tabal zamanında olduğu gibi ayık, 'sünnî', tasavvufun bir parçası haline geldi.

Yukarıda belirtilen, IV. Raja Muhammed'in, Wan Ahmed b. Muhammed el-Fethani'den dilediği fetva ayrıca Kelantan hükümdarlarının yeni konum anlayışlarının başlangıcı olarak da görülebilir. Britanyalı danışman dolayısıyla bütün siyasal otoritesi gaspedilen hükümdara kısıtlanmış gücünü uygulama alanı olarak yalnızca din ve *Adet* sahası kaldı. Böylece onun dini yapılanmaya dair meselelere olan ilgisi arttı. 1915'te kurulan "*Majlis Ugama dan*

Isti'adat Malayu" Kelantan hükümdarlarının bu yeni icraatlarında geçici bir doruk noktası olacaktır.

Wan Ahmed b. Muhammed Zain', Raja'nın mektuplarına uzun bir fetva ile cevap vermiştir, fakat hükümdarın - "mezcûb"un (böylece Ahmediye'nin) hali meşru mudur? Yoksa değil midir?"- şeklindeki asıl sorusuna açık bir cevap vermez. Wan Ahmed *mezcup* hakkında bazı meşhur müslüman yazarlardan hem olumlu hem de olumsuz nitelikte olan görüşler aktarır. Herhalde Kelantan'daki güç dengelerinden tam haberdar bulunmadığından ve Raja'nın niyetinden emin olmadığı için veciz biçimde dini vecd halinin meşru olduğunu, ancak bir sürü şarlatanın bu hali taklit ettiğini ifade eder. Allah'ı bilmek hususunda bunu bir araç olarak faydalı bulmaz. Wan Ahmed'in, kendisinin de Ahmediyye'ye mensup olduğunu ancak mezcupluk halini hiç yaşamamış olduğunu aktarması ilginçtir. İdrisi geleneğin kurucusu Ahmed b. İdris ve halifelerini büyük veliler olarak nitelendirir ve onlara hürmet göstermeyi bütün müslümanlara tavsiye eder. Ahmed b. İdris'in halifeleri olarak İbrahim er-Raşid, Ahmed Dendûrî (Muhammed b. Ahmed ed-Denderâvî) ve Sidi Muhammed Şeyh Halife (Şeyh ibn Muhammed b. Salih) yani kendi dönemindeki Raşidiye geleneğinin en mühim isimlerini sayar.³² Kelantanlı bazı gelenekçi âlimlerin Ahmediye'yi gayri İslami olarak damgalama teşebbüsü böylece başarısız olur.

Fakat bu teşebbüs sadece bir başlangıçtı. Ahmediye'nin meşruiyeti birkaç yıl sonra yeniden ve bu sefer oldukça sert bir şekilde sorgulandı. Bu seferki *el-İmam* gazetesindeki bir yazıdan dolaydı.³³ *El-İmam* 1906'da kuruldu ve sadece iki buçuk yıl yayınlandı. Buna rağmen Malay'ın bu yüzyıldaki en önemli gazeteleri arasında sayılır. *El-İmam*, Selefiye'nin fikirlerini Güney Doğu Asya'ya taşıyan ve orada yayan ilk yayın oldu. Yayıncılıkta Mısır'ın el-Menâr'ı örnek alınıyor, oradaki bazı yazılar da Malayca'ya çevrilerek tekrar basılıyordu. Gazetenin ilk başmakalelerinden birinde Güney Doğu Asya'daki İslami düşünceyi günümüze kadar etkileyen aşağıdaki temel ilkeler sıralanmıştır. Orada şöyle denilmektedir:

"Muhtemelen en çok vasıflı işgücüne ve ziraate veya düşmanlara karşı vatanımızı nasıl koruyacağımızın bilgisine, kayıtsızlık ve uyuşukluk bataklığından bizi kurtaracak eğitime, ortak değerler için birleşmeyi öğrenmeye muhtaç olduğumuz söylenebilir... Bütün bunlar doğrudur. Ancak bütün arzularımızı güçlendirecek ve

³² Wan Ahmed bin Muhammad Zain al-Fathani, Sufi dan Wali Allah, s. 54.

³³ *Al-İmam* ii, no. 8, 4. 2. 1908, s. 225-260. Bu yazı ayrıca ayrıntılı bir şekilde Abu Bakar Hamzah, *Al-İmam. Its Role in Malay Society, 1906-1908* (Kuala Lumpur 1991), s. 37-49, içinde alıntılanır ve belgelendirilir.

gerçekleştirecek yegane şey dinimizin emirlerinin bilgisidir. Zira din, cemiyetimizin bütün hastalıkları için tecrübe edilmiş ilaçtır.”³⁴

El-İmam kısa sürede Malay ile Hollanda Hindistanı’nda en önemli gazete haline geldi ve Güney Doğu Asya’daki İslamî elitlerin geniş çevrelerinde dinî otorite olarak tanındı. Gerçi *el-İmam*’ın sadece iki buçuk yıllık bir ömrü oldu, ama hem Endonezya’da hem de Malay’da bazı takipçiler buldu. Gazete bir standart belirledi, bir tarzın başlangıcı oldu. *El-İmam* gazetesi *Kaum Muda*’nın (genç fırka), Güney Doğu Asya’daki çağdaş müslümanlığın borazanıydı. Gazetenin kurucusu olarak dört kişi görünür: Batı Sumatra’dan Şeyh Muhammed Tahir b. Celaledin el-Ezheri, Malakka’dan Arap kökenli bir Malaylı olan Seyyid Şeyh bin Ahmed el-Hâdi, Singapur’dan Hacı Abbas b. Muhammed Taha ve Kuzey Sumatra’daki Açe’den Şeyh Muhammed Selim el-Kalali. Bu topluluğun önderi Şeyh Muhammed Tahir idi. 12 yıl Minangkabulu proto-modernist yeğeni Ahmed Hatib’in yanında Mekke’de eğitim görmüştü. 1893’de Şeyh Muhammed Tahir Kahire’ye gitti ve Ezher’de astronomi okudu. Muhammed Tahir Mekke’deki Malay-Müslüman hocaların ıslahatçı ruhlarını Mısırlı Selefîye’nin fikirleri ile birleştirdi ve böylece Güney Doğu Asya’ya yeni nitelikte bir İslami ıslahat getirdi.

El-İmam’ın 4 Şubat 1908 tarihli baskısında Siam’ın güneyindeki Ahmediye hakkında olan bir yazı çıktı (Kelantan bu tarihte hala Siam’a haraç veren bir devletti). Yazı adsız olarak yayınlandı, ancak yazarın Şeyh Muhammed Tahir olduğu varsayılabilir. Mart 1908 tarihine kadar *el-İmam*’ın baş redaktörüydü. Muhammed Tahir daha 5 Ocak 1908 tarihli baskıda Güney Doğu Asya’daki tarikatları Malay-İslam kültürünün gelişmesinde büyük bir engel olarak nitelendirmişti.³⁵ Açıkçası hocası Ahmed Hatib’in tarikatlara karşı olan sert hoşnutsuzluğunu devralmıştı. Ahmed Hatib’in Mekke’de Nakşibendi-Hâlidî tarikatının çok nüfuzlu halifesi Şeyh Süleyman Efendi ile şahsi bir anlaşmazlığı olmuştu. Her ikisi Malay takımadalardan olan çok sayıdaki talebenin bağlılığı için rekabet halindeydi ki bu her iki hocanın itibarı açısından oldukça önemliydi. Muhammed Tahir’in kendisi, zaten Güney Doğu Asya’daki selefî temsilcilerinin bir çoğunun olduğu gibi, Minangkabau’daki önemli bir Nakşibendi şeyhinin oğluydu.

³⁴ Alıntı: William R. Roff, *The Origins of Malay Nationalism* (Singapore, Kulala Lumpur, University of Malaya Press 1967) s. 56. İtalikler benim.

³⁵ Bu yazıyı sadece alıntı olarak biliyorum: Mohd. Sarim b. Haji Mustajab. ‘Sheikh Muhammad Tahir Jalaluddin Al-Falaki, Pelopor Gerakan Islah Islamiyyah di Tanah Melayu’, *Malaysia in History* xx, 2 (1977) s. 10.

El-İmam'daki yazıları ile Muhammed Tahir, Kelantan Raja'sının birkaç yıl öncekinden tamamen başka bir maksat takip ediyordu. Raja sosyal bir hareketi kontrol altına almaya çalışmasına karşın *el-İmam* için yalnızca ideolojik bir problem, genelde tarikatlar ve özelde Ahmediye'ye karşı olan polemik söz konusuydu. Yazar bunu sözde cehalete karşı gerekli bir tartışma olarak anlıyor ve kendisini yani *el-İmam* gazetesini fetva makamı yerine koyuyordu. Fakat yazının içeriğinden yazarın Ahmediye-Raşidiye'nin gerçek mahiyetine aşına olmadığı ortaya çıkıyor.

El-İmam, memleketinde bir Ahmedi şeyhinin *zikir* meclislerini ziyaret etmiş olan Güney Tayland/Patanili³⁶ bir müslümandan bahseder. Patanili adam gazeteye Ahmediye tarikatının bazı uygulamalarına dair sorulardan oluşan bir liste göndermiştir. Fakat Patanali bu adam bir kurmacadır. Sözde onun kaleminden çıkmış olan mektup yukarıda değinilen Kelantan Raja'sının Mekke'ye Ahmed b. Muhammed el-Patani'ye gönderdiği yazıdan başka bir şey söz konusu değildir. Fakat bu mektup *el-İmam*'daki maksat ve iktibas tarzı dolayısıyla açıkça düşmanca olan bir nitelik alır. Yazı Kelantan'da tarikatını büyük bir başarı ile yaymış olan, adı belirtilmeyen (kastedilen Muhammed Said el-Linggi'dir) bir Ahmediye şeyhinden bahseder. *El-İmam* onu kendisine gelen bütün insanları (İslam'ın farzları hakkındaki temel bilgileri zayıf olduğunda bile) Ahmediye'ye kabul etmekle suçlar. Nitekim bu Malay takımadalardaki sufi karşıtları tarafından sürekli tekrar edilen bir suçlamaydı.

"Tasavvufi eğitim arayışı içinde olanlar arasında hükümdar ailesinin fertleri ve bakanların çocukları vardır. Bu böyledir, çünkü tarikat şeyhi insanlara tarikata giren herkesin cennete de gireceğini vaad etmektedir. Tarikat tesirini hemen gösteren ateş gibidir"³⁷

Patanili kurgusal adam katılmış olduğu bir *zikir* gecesini de şöyle tarif eder:

"...Işıklar söndürülüyor ve elde buhulu tütsüler ile bir halka oluşturulurken salınarak *zikir* yapılıyor. Bu hareket Arapların Ta'in ve Takassur raksına benziyor. Orada bulunanlar bunu yaparken ayakları ile yere vurmaları komşuları ürküterek uyandıran büyük bir davul sesini andırıyor. Raks ederek yapılan bu *zikrin* doruk noktasına erişildiğinde şeyhin susturucu sesiyle durulur. Bu esnada bazıları bayılır gibi yere düşüyor ve şeyhin hafif değnek darbeleriyle kendine gelmeleri gerekiyor. Bu cezbe (*meczub*) esnasında gaybı,

³⁶ Patani Kelanta'nın kuzeyine bitişik ve o dönemde hükümdar hanedanı olmayan bir bölgeydi.

³⁷ *Al-İmam* ii, No. 8 (1908), s. 256.

peygamberi ve ehl-i beytini, kabirlerdeki, cennet veya cehennemdeki insanları müşahade ettiklerini haykırırlar.”³⁸

Tanrı'yı bir ağaç üzerinde otururken gören şeyhin beş yaşındaki oğlunun hikayesi de tekrar edilir.³⁹ Tarikat şeyhi müridlerine rüyetlerinin şeytan işi olmadığını bilakis ilahi takdirin tezahürü olduğunu teyid eder. Raşidiye'nin (Şeyh Tuan Tabal) daha önceki müntesiplerinin bu rüyetlere vakıf olmadığını belirtilmesi üzerine şeyh muhtemelen onların gerekli manevi tecrübeden mahrum oldukları şeklinde cevap vermiş.

Patanili kurmaca mektup yazarı *el-İmam*'dan görüş belirtmesini rica eder. Yazının yazarı Şeyh Muhammed Tahir şu beş soruyu sıralar (Kelantan Raja'sının yazdığı asıl mektupta bunlar bu şekilde yer almaz):

1. Peygamber zamanında tarikatlar var mıydı? Bunlar İslam geleneğinin bir parçası mıdır? Hangi Kur'ân âyetleri veya hangi hadis bununla alakalıdır?
2. Peygamberin zamanında tarikatlar yoksa, bunlar bid'at olarak mı anlaşılmalıdır? Eğer cevap evet ise bunlar iyi bid'atler (*bid'a hasene*) veya kötü bid'atler (*bid'a dalale*) midir? Bunlar iyi bid'atler ise, bunların tam tanımını nedir?
3. Tarikatlar kötü bid'atler ise, bu meselelerden sorumlu olan hükümdar ve otoriteler bu tarikatların öğretilerinin yayılmasını yasaklamaları gerekmez mi?
4. Tarikatlar yasaklanırsa tarikat şeyhlerinin durumu ne olur? Bu meselelerden sorumlu olan hükümdar ve otoriteler onların yanlış öğretilerini daha fazla yaymamaları için onları kendi topraklarından sürmeleri gerekmez mi?
5. Hükümdarlar tarikat öğretilerinden vazgeçmeyenleri cezalandırmaları gerekmez mi?⁴⁰

El-İmam'ın bu beş soruya verdiği cevaplar şu şekilde özetlenebilir:

Peygamber zamanında tarikat yoktu. Ne Kur'ân'da ne de hadiste belirtilmezler. Bundan dolayı onlar *bid'attır*. Onların iyi veya kötü bid'at oldukları sorusu cevaplandırılmadan evvel yazar bazı söylentiler serpiştirir: Mesela *zikir* meclislerinde cinsel suçların işlenmesi ve tarikat şeyhlerinin intisap etmek isteyen kadınlara sıkça cinsel istismarda bulunması. Bunlar Malay takımadalarda

³⁸ İbid. s. 255-256.

³⁹ Oğlunun yaşının artmamış olması Kelantan Raja tarafından yıllar önce tasvir edilen aynı hadiselerinin söz konusu olduğunu gösterir.

⁴⁰ *al-İmam* ii, No. 8 (1908), s. 257.

tarikatlara karşı olan her polemikte rastlanılan basmakalıp iddialardır. Böylece kasıtlı olarak serpiştirilen bu söylentiler bir sonraki cevaba hazırlık teşkil eder, yani tarikatlar yasak bid'atlerdir. Bundan dolayı hükümdarın ve yetkili otoritelerin hakimiyet bölgelerinde tarikatları yasaklamaları gerekir. Tarikat şeyhleri sürülmeli ve iğrenç faaliyetlerinden vazgeçmeyen tarikat müridleri cezalandırılmalıdır.⁴¹

Bu doğrudan saldırısı ile *el-İmam* bir taşla birçok kuş vurmuş oldu. İlk olarak Malay dünyasındaki bütün tarikatların meşruiyetleri reddedildi. İkinci olarak *el-İmam* tarafından fetvasında Ahmediye'yi meşru bir tarikat olarak tanıyan Wan Ahmed b. Muhammed el-Fatani'nin (o zaman daha henüz vefat etmişti) dini otoritesi açıkça tenkit edildi. Üçüncü olarak kendi topraklarında tarikatlara müsamaha gösteren Malay hükümdarlar dini idari vazifelerini ihmal etmekle suçlandı ve dördüncü olarak Selefî otoriteler *el-İmam*'ı Malay dünyasındaki fetva makamı olarak yerleştirmeye çalıştılar.

Malay dünyasında daha önceden de tarikatlar hakkında eleştirel beyanların bulunduğu önceden belirtmiştim. Hadrami Salim b. Samir'in Nakşbendi-Hâlidîye'yi 1850'lerde Riau'ya getiren İsmail Minangkabau'ya saldırısı veya 1880'lerde (sömürge idaresi ve Snouck Hurgronjes buna çok memnun oldu) Seyyid Osman b. Abdullah b. Akil b. Ali el-Alevî tarafından neşredilen *en-Nasiha li'l-mütelebbisîn bi't-tarika* risalesi gibi.⁴² Fakat her iki yazar tarikatların aleyhinde söz söylemiş değildir, sadece bazı sapmalara ve şeyh ile müridlerinin bilgisizliğine karşıdır. Sorun tarikatlar değil, cahil müntesiplerdi!⁴³

20. yüzyılın başında eleştiriler sertleşti. Muhammed Tahir'in daha önce birkaç kez adı geçen yeğeni ve hocası Sumatralı Ahmed Hatib bin Abdu'l-Latif (1852-1915), 1906 ve 1908 arasında Nakşbendiye'ye yönelik üç sert saldırı yayınladı ki bunlarda bütün tarikatların meşruluğu sorgulanıyordu. Muhammed Tahir'in *el-İmam*'daki yazısını hocasının bu üç risalesi ile bağlantılı olarak görmek gerekir. Fakat Muhammed Tahir hocasından daha ileri gider. Ahmed Hatib Nakşbendiye'yi *bid'at* ve *şirk* olarak nitelendirir, ancak siyasi tavsiyelerde bulunmaz ve bu tarikatın devlet tarafından yasaklanmasını da talep etmez. Buna karşın *el-İmam*'daki yazı tarikat önderlerine ve hatta görevini yerine getirmeyen dini

⁴¹ *al-İmam* ii, No. 8 (1908), s. 277.

⁴² Bk. Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqshbandiyah di Indonesia* (Bandung 1992), s. 109-10.

⁴³ Fakat bu polemiklerin Arap bayraktarları gerekli ilmi edinmek için Malezyalı bir müslümanın ne manevi ne de ilmi istidada sahip olamayacağını zımnen varsayar.

makamlara karşı siyasi tedbirlerin alınması gerektiği uyarısında bulunur. Böylece bu yazı Güney Doğu Asya'da tarikatlara ve müntesiplerine karşı basılan en sert polemik haline gelir.

El-İmam yazısındaki aşırı ifadelerin Malay'daki tarikatların durumunu doğrudan etkilemiş olduğu kanıtlanamaz. Ancak Ahmediye şeyhi Ebû Hasan el-Azaharî'nin Kelantan'dan daha sonra sürülmesi (1917) herhalde İslam dahilinde *el-İmam*'ın teolojik görüşleri ile gerekçelendirilmiş olabilir. *Majlis Ugama Kelantan*'ın bir kararında o, aşırı dini galeyana sebep olmakla suçlandı.⁴⁴ Aynı karar, gelecekte sûfi hocaların resmi bir icazet edinmelerini ve öğretilerinin içeriğinin teftiş edilmesini gerektirecektir.⁴⁵

Şeyh Muhammed Tahir'in tarikatlara karşı uzlaşmaz tutumu *el-İmam*'ın diğer üç yayıncısı tarafından herhalde paylaşılmamıştır. Kelantan'da (yaklaşık 30 yıl sonra) köpeklerin ev hayvanı olarak bakımına cevaz verilmesi hakkında büyük bir tartışma olduğunda bunu tasvip edenlerin büyük ittifakında Ahmedî Şeyh Wan Musa'nın yanında *el-İmam*'ın eski yayıncılarından Hacı Abas Taha da bulunuyordu.⁴⁶ Selefiye'nin büyük çoğunluğunun tarikatlar karşısında nispeten tarafsız bir tutum sergilediklerini Endonezya'dan da biliyoruz.

1954'te vefat edene kadar Muhammed Tahir, birçok Malay hanedanında çok etkin bir dini danışman olmuştur ve tarikatlara karşı olan olumsuz tutumunu da muhafaza etmiş ve aktarmış olduğu varsayılabilir. Durum her neyse basitçe müsamahasız yazısının zamanla etki gösterdiği söylenebilir. Günümüzde Malezya'da kitabi, şeriata bağlı, dar İslam anlayışından uzaklaşan her türlü dini ifade biçimine yönelik büyük bir baskı vardır. Burada tarikatlar özellikle şüphe altındadır ve sürekli "*ajaran sesat*" (sahte öğreti) olarak karalanmak tehlikesine maruzdurlar. Ahmediye, Malezya'nın yerleşik *Ummat Islam* elitine yükselmiş olan nitelikli önderlere sahip olduğundan uzun zaman bu akıbetten kaçınabilmiştir. Böylece Muhammed Said el-Linggi'nin oğlu Ahmed b. Muhammed Said 1950'de Negri Sembilan müftüsü oldu. Ama daha yakın zamanda ve Malay müslümanlığının artan ıslahat ve nassçılık süreci çerçevesinde tarikatlara yönelik saldırılar tekrar

⁴⁴ William Roff, 'The Origins and Early Years of the Majlis Ugama', W. Roff (ed.) *Kelantan* (Kuala Lumpur 1974), s. 140. Dipnot 101.

⁴⁵ Ebu Hasan'ın sürülmesinin asıl gerekçesi Tuan Tabal'ın oğlu Hacı Wan Musa ile olan yakın ilişkiydi. Wan Musa dini 'ruhsatlar' vermeyi reddettiğinden hükümdar ailesi ile ilişkisi çok gergindi.

⁴⁶ William Roff, 'Whence Cometh the Law? Dog Salvia in Kelantan, 1937', *Comparative Studies in Society and History* xxy, 2 (1983), s. 323-38.

artmıştır. Artık sıkça *ajaran sesat* ile *tarikât* arasında hiçbir ayırım çizgisi çekilmemektedir.⁴⁷

1908'deki *el-İmam* yazısını Malezya'daki günümüz gelişmelerden dolayı sorumlu tutmak elbette akılsızca ve abartılı olur. Herhalde ülkede bu yazının içeriğini bilen bir avuç insan yoktur. Ancak erken Selefiye'nin Malay'a taşıdığı ruhun Malay müslümanlığının 20. yüzyıldaki gelişimine mühim bir temel teşkil ettiği şüphesizdir. Nitekim bu gelişmeler tarikâtların hayatını kolaylaştırmamıştır.

⁴⁷ Bk.: Mesela John Bousfield, 'Adventures and Misadventures of the New Sufis: Islamic Spiritual Groups in Contemporary Malaysia', *Sojourn viii*, 2 (1933), s. 328-44.