

# tasavvuf

İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi



Ankara 2003

# Endonezya'da Tasavvufî Hareketler ve Bazı Özellikleri

İsmail Hakkı GÖKSOY

Doç. Dr. , Süleyman Demirel Ü. İlahiyat Fakültesi

goksoy@sdu.edu.tr

## Özet

Endonezya İslam dünyasının doğu uç bölgesinde yer alan ve birçok adadan meydana gelen bir takımadalar ülkesidir. 200 milyonu aşkın nüfusuyla dünyanın en kalabalık İslam ülkesi konumundadır. Tarih boyunca tasavvufun Endonezyalılar için büyük bir önemi vardır. Gerek İslamiyet'in Endonezya adalarında yayılışında gerekse Müslüman halkın din anlayışının şekillenmesinde önemli roller oynadığı herkes tarafından kabul edilmektedir. Endonezya toplumu bugün bile velilere büyük hürmet göstermekte ve onların kerametlerine inanmaktadırlar. Çeşitli yerlerdeki başlıca mutasavvif ve sufilerin mezar ve türbeleri günümüzde iyi bir şekilde korunmakta ve yaygın olarak ziyaret edilmektedir. Dolayısıyla bu makalenin esas hedefi de, başlangıcından günümüze kadar tasavvufi ekollerin Endonezya'daki önemini, bazı etkilerini ve özelliklerini ortaya koymak olmuştur. Bu çerçevede, ilk olarak tarikatların takımadalara girişi ve bunların daha çok nerelerde yayılıp etkili oldukları ve belli başlı önderleri üzerinde duruldu. Ardından adaların İslamlaşmasında tasavvufun ve tarikatların rolü tartışma konumuz oldu. Daha sonra da, Hollanda sömürge rejimine karşı çıkan isyan ve hareketlerde tarikat şeyhlerinin ne tür rol oynadıkları, yenilikçi Müslüman dini düşünce akımlarının tasavvufa ve tasavvufi uygulamalara karşı takındığı tutumlar ele alındı. Ayrıca, tasavvufi hareketlerin siyaset ve yönetimle ilişkileri, yakın dönemde ve günümüzde tasavvufi faaliyetlerin boyutu üzerinde duruldu. Kısaca, geçmişte olduğu gibi günümüzde de tasavvufun Endonezya toplumu üzerindeki etkisinin hala güçlü olduğu sonucuna varıldı.

**Anahtar Kelimeler:** Endonezya, Tasavvuf, Tarikatlar, Dini Hareketler

## 1. Giriş

İslam toplumlarında tasavvufun doğuşu, VII. Yüzyıla, yani İslamiyet'in doğup geliştiği ilk yüzyıla kadar uzanmaktadır. Başlangıçta bir zühd hayatı olarak doğan

İslam tasavvufu, zamanla gelişerek farklı fikir ve uygulamalara sahip tasavvuf ekollerinin ortaya çıkmasına yol açmış ve bu gelenek İslam kültürünün bir parçası haline gelmiştir. Her sufi geleneğin kendine has farklı merasim ve dini uygulamalara sahip olmaları da, zamanla bunları icra edebilecekleri bir tarikat yapısını ortaya çıkartmıştır. Dolayısıyla, XIII. Yüzyıldan itibaren her tarikat kendi uygulamalarını, yani zikir, dini merasim ve ayinlerini icra ettikleri tekke, zaviye ve dergah gibi kurumlar oluşturarak kurumsallaşmıştır. Böylece, her sufi gelenek bir tarikat şeyhinin önderliğinde müstakil birer kurum haline gelmiş ve tarikat şeyhlerinin müntesipleri aracılığı ile de İslam dünyasının her tarafına yayılma imkanı bulmuştur. Tarikatlar esas itibariyle bir şeyh tarafından öğretildiği ve müridleri tarafından takip edilen tarikat kuralları, metotları ve dini ayin ve zikirleri birbirinden farklı olduğu için, zamanla İslam dünyasında birçok tarikatın doğmasına da zemin hazırlamıştır.<sup>1</sup>

Günümüze kadar İslam dünyasında birçok sufi gelenek ve tarikat kurumu oluşmasına rağmen, genellikle bunlar iki temel çizgide yer almışlardır. Birisi, sufilerin kendi dini uygulamaları vasıtasıyla gerçeğe ulaşabileceği, Tanrı'nın sıfatlarıyla vasıflanabileceği ve batına daha fazla önem veren bir sufi gelenektir. Bu geleneğin fikri temelleri, ilk olarak Beyazid-i Bistami (ö. 874) ve Hallâc-ı Mansur (ö. 921) tarafından atılmış ve daha sonra Muhyiddin İbni Arabî'nin (ö. 1240) geliştirdiği vahdet-i vücud doktrini ile kemale ermiştir. Dinin temel esaslarına ve dini vecibelerin yerine getirilmesine büyük vurgu yapan fakih ve kelimacılar, ehl-i sünnete aykırı olduğu gerekçesiyle bu tür bir tasavvufi anlayışa şiddetle karşı çıkmışlardır. Diğerleri de, Cüneyd-i Bağdadî (ö. 909) ile başlayan, Kuşeyrî (ö. 1072) ve benzerleri ile devam ettirilen ve Gazâlî (ö. 1111) ile ulema arasında meşru bir zemine oturtulan tasavvuf-şeriat yakınlaşmasını esas alan bir sufi anlayıştır. O, ehl-i sünnete aykırı görülen sufi din anlayışı ile şeriate önem veren fakihlerin ve kelimacıların din anlayışı arasında bir orta yol bularak yeni bir tasavvufi anlayış geliştirmiş ve ehl-i sünnet din anlayışını şahsi dini tecrübenin temelleri üzerine bina etmiştir.<sup>2</sup> Dolayısıyla Gazâlî, tasavvufu müslümanlar nazarında meşrulaştırmak için tasavvufu şeriate yaklaştırmaya çalışmış ve zahirle batını, şeriatle hakikati bağdaştıran bir sufi düşünür olarak ta tanınmıştır.<sup>3</sup> "Gazâlî sufizmi" olarak ta adlandırılan bu sufi geleneğe göre, temel dini vecibelerin yerine getirilmesini şart koşan ve İslam dininin yerleşmiş temel ilke ve anlayışlarını içeren şeriate büyük önem verilir. Tanrı'nın tüm diğer varlıklardan farklı olduğu düşüncesi esas alınarak şeriat, tarikat ve hakikat kavramlarına vurgu yapılır.<sup>4</sup>

1 İslam tasavvufunun doğuşu, tarihi gelişimi ve tarikatların kurumsallaşması için bkz., J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, New York/Oxford 1998, ss. 1-30.

2 H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago 1945, ss. 20-21.

3 Süleyman Uludağ, "Gazzâlî: Tasavvufî Görüşleri", *TDVİA*, İstanbul 1996, c. XIII, ss. 515-518.

4 Alfian, *Mubammadiyab: The Political Behavior of A Muslim Modernist Organization Under Dutch Colonialism*, Yogyakarta 1989, ss. 69-74.

Çoğu Batılı müellif ve şarkiyatçı İslam tasavvufunun oluşmasında ve gelişmesinde çeşitli faktörlerin ve etkilerin rol oynadığını ileri sürerler. Özellikle, İslamiyetin tevhid anlayışı üzerindeki şüpheci yaklaşımlar, Hıristiyan zühd hayatı ve Hıristiyan mistisizmi, eski Yunan ve Hind felsefi akımları ile gnostizmin bunda etkili olduğu iddia edilir.<sup>5</sup> Ancak, İslam tasavvufunun müslüman toplumun kendi iç dinamiklerinden doğduğunu ve kaynağının da Kur'an ve Sünnet'e dayandığını, Hz. Peygamber ve ashabının uygulama ve davranışlarının örnek alınması neticesinde ortaya çıktığını söylemek mümkündür. İslam'a getirilen farklı yorum ve dini anlayışların ve insan tabiatının sahip olduğu farklı özellikler de buna yardımcı olmuştur.<sup>6</sup> Bununla birlikte, İslam dünyasının çeşitli yerlerinde ortaya çıkan sufi gelenek ve tarikatlar, özellikle bazı mistik düşünce ve biçimsel uygulamalarında içinde buldukları toplumların eski kültürel birikiminden yararlanmışlar ve bunları Kur'an ve Sünnetin muhtevasıyla uzlaştırmışlardır. Böylece, İslam tasavvufu zamanla müslüman toplumların sahip olduğu gelenekleriyle şekillenmiş ve onların dini hayatı üzerinde derin tesirler bırakmıştır. İşte bu makale de, İslam dünyasının doğu uç bölgesinde yer alan ve birçok adadan meydana gelen Endonezya'da tasavvufî hareketler ve tarihi gelişim süreci içerisinde bazı özellikleri üzerine yoğunlaşmaktadır. Halkın çoğunluğu müslüman olan Endonezya, aynı zamanda 200 milyonu aşkın nüfusuyla dünyanın en kalabalık İslam ülkesi konumundadır.<sup>7</sup>

Tasavvufun Endonezya takımadalarında gerek İslamiyetin yayılışında gerekse müslüman toplumun din anlayışının şekillenmesinde önemli roller oynadığı genellikle kabul edilir. Mesela, Mukti Ali, tasavvufun Endonezyalılar üzerinde ne kadar etkili olduğunu şu cümlelerle ifade etmektedir: "İslamiyetin Endonezya'da yayılışı büyük ölçüde sufilerin işidir; çünkü sufiler çoğu kez geleneksel uygulamalara ve İslamiyetin katı tevhid anlayışına karşı olan düşünce kalıplarına hoşgörü ile bakmaktaydılar. Endonezyalılar, kelamcılar ve fakihlerden daha çok tasavvufa, tasavvufî uygulamalara ve tarikatlara önem atfetmişlerdir. Endonezyalılar arasında tarikat önderleri mütekelimler ve fukahadan daha ziyade hürmet görmüşlerdir. Nitekim, Kuzey Sumatra'da XVI. Yüzyılda en çok meşhur olan müslüman alimlerden Hamza Fansurî Şemseddin Sumatranî, Nureddin er-Ranîrî, Abdurrauf Singkilî birer mutasavvıf idiler. Aynı şekilde Cava'da da "veli sanga" olarak bilinen dokuz veli de mutasavvıf idiler."<sup>8</sup>

5 Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, s. 2.

6 Necmeddin Bardakçı, *Sosyo-Kültürel Hayatta Tasavvuf*, Isparta 2000, ss. 20-22; Mustafa Kara, "Tasavvuf", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi* (İlmi Redaktör: Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1989, c. XIV, ss. 318-319.

7 1998 yılı itibarıyla, ülkenin nüfusu 204 milyon olup, halkın % 88'i Müslüman, % 5'i Protestan Hıristiyan, % 3'ü Roman Katolik Hıristiyan, % 2'si Hindu, % 1'i Budist ve % 1'i de diğer (özellikle animist) inançlara mensuptur.

8 Mukti Ali, *The Spread of Islam in Indonesia*, Jogjakarta 1970, s. 27.

Diğer bir Endonezyalı bilim adamı Deliar Noer da benzeri ifadelerle tasavvufun Endonezyalılar arasındaki önemini şu cümlelerle belirtir: "Endonezya'da tasavvufun önemi hiçbir zaman göz ardı edilemez. Hatta panteizm bile İslam'ın temel öğretilerine aykırı kabul edilmesine rağmen, Endonezya'nın manevi ve ruhi hayatında başlangıçtan beri verimli topraklar bulmuştur. Çünkü Endonezya insanının yapısı ve ruhi mentalitesi ile Hinduizmin ve Budizmin eskiden kalan etkisi dolayısıyladır ki, mistisizmin etkisi her zaman devam etmiştir"<sup>9</sup>

Gerçekten de geleneksel Endonezya toplumu velilere büyük hürmet gösterirler, onların kerametlerine inanırlar ve mezarlarını ziyaret ederler. Bugün, Cava ve Sumatra adalarında XVI. Yüzyıla ait eski velilerin türbeleri hala ziyaret edilmekte ve büyük bir ihtimamla korunmaktadır. Diğer taraftan, tasavvufun çoğu zaman eski kültür ve gelenekleri kolay bir şekilde İslamiyet'in temel prensipleriyle uzlaştırması, toplumların yeni düşüncelere ve bu dinin toplumlarında daha kolayca yayılmasını sağladığı da bir gerçektir. Batılı bir araştırmacı G. W. J. Drewes, müslüman toplumlar arasında "yeni kazanılmış fikir ve düşüncelerin eski temel düşünce kalıplarıyla uzlaştırılmasında Endonezya'nın şaşılabilecek bir yeteneğe sahip olduğunu ve büyük bir kabul gösterdiğini" belirtir.<sup>10</sup>

Endonezya gibi eski mistik Hint felsefesinin mevcut olduğu bir ortama sufizmin girişi ve gelişmesi gayet kolay olmakta ve böyle bir kültürel ve dini çevrede doğup büyüyen bölge halkının sufizme meyletmesi de normal karşılanmaktadır. Çünkü tarikatların kullandığı metotlar, özellikle sema, musiki, rabita ve zikir uygulamaları, bölge halkının daha önceki dini uygulamalarıyla büyük ölçüde benzerlik içindeydi. Konuya sosyolojik açıdan bakıldığı zaman, tasavvuftaki mürid ve şeyh ilişkisinin olması da, akrabalık bağı kuvvetli olan geleneksel toplumlar da tasavvufun benimsenmesini daha da kolaylaştırmıştır.<sup>11</sup>

Endonezya'da etkili olan ilk sufi anlayış esas itibariyle İbni Arabî tarafından şekillenen ve batına daha fazla önem veren vahdet-i vücud geleneğidir. Dolayısıyla, bu tür bir sufi anlayış dinin şeriatine fazla önem atfetmediği için mahalli kültürle daha kolay bir şekilde uyum sağlayabilmiştir. Mesela, Sumatra'nın Açe ve Minangkabau bölgelerinde "adat" denilen yerli örf ve adetler İslam dininin temel prensipleriyle kolayca bağdaştırılabilmektedir. Cava'da da eski Hindu tesirindeki Cava kültürü ve animist uygulamalar tarikatlar sayesinde İslam diniyle uzlaştırılmıştır. Bu uz-

9 Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942*, Oxford/London/Kuala Lumpur 1973, s. 12; Benzeri ifadeler için ayrıca bk., P. A. Hoessein Djajadiningrat, "Islam in Indonesia", *Islam: The Straight Path* (ed. Kenneth W. Morgan), New York 1958, s. 395. Yazarın burada panteizmden kasdettiği, vahdet-i vücud anlayışı olmalıdır. Nitekim, bu anlayış Endonezya'da ilk zamanlar çok etkili olmuştur.

10 G. W. J. Drewes, "Indonesia: Mysticism and Activism", *Unity and Variety in Muslim Civilization* (ed. Gustave E. Von Grunebaum), Chicago/London, s. 284.

11 Nicholas Tarling (ed.), *The Cambridge History of Southeast Asia*, II, Cambridge/Singapore 1999, ss. 178-180.

laşmacı tavırla birlikte, İslamiyet'in bölgede daha hızlı bir şekilde yayıldığı görülür. Ancak zamanla, çeşitli tarikatların girişiyle birlikte dinin zahir yönüne daha fazla önem veren sufi düşüncenin de geliştiği görülür.

## 2. Tarikatların Takımadalara Girişi

Tasavufî din anlayışı Endonezya'daki İslamiyet'in bir parçası olmasına rağmen, tarikatların varlığına dair XV. yüzyıl öncesinden kalma herhangi bir kaynak metin bulunmamaktadır. Bu yüzyılın sonlarından itibaren genelde Malay-Endonezya dünyasında, özeldede Endonezya'da bazı tarikatların taraftar bulduğu tahmin edilmektedir. Bölgede İslamiyet'in ilk yayılmaya başladığı Sumatra adasının kuzey sahillerinde kurulan Perlak ve Samudra-Pasai küçük sultanlıklarıyla ilgili hikaye tarzındaki sözlü rivayetlerde sufilerin sıkça kullandıkları "şeyh", "mahdum" gibi bazı unvanlar geçmesine rağmen tarikatların varlığına dair herhangi bir bilgiye rastlanmaz. Tarikatların varlığına dair belgesel nitelikteki ilk deliller, genellikle mistik şiirler ve diğer metinler şeklinde olan XVI. Yüzyıla aittir. Arapça eserlerden yapılan çeviriler veya eski Malay dilinde yazılan Sumatra menşeli elyazma eserlerde, mistik konulara yer verilmektedir. Bu tür eserlerin bazılarının yerli Sumatralılar, diğerlerinin de bölgeye gelen yabancı alimler tarafından olmak üzere çeşitli tarikatların temsilcileri tarafından yazıldığı kabul edilmektedir. Bölgedeki mistik şahsiyetler ve eserleri hakkında kaleme aldığı bir makalesinde Johns, bu eserlerden hareketle, bu bölgedeki Endonezya toplumunun önemli bir bölümünün sufi gelenekleri tanıdıklarını ve tarikat mensubu olduklarını tahmin ettiğini belirtir. Bu mistik yazılar, aynı zamanda tarihi malzeme değerine de haizdirler. Çünkü onlar herhangi bir şuurlu menfaat için yazılmış eserler değildir. Ona göre, mistik yazılar XVI. Yüzyılın sonları ile XVII. Yüzyılın ilk yarısında Açe'de üç veya dört büyük uluslararası tarikatın varlığına işaret eder. Bunlardan ilk olarak Abdülkadir Geylânî (ö. 1166) tarafından Bağdat'ta kurulan Kadiriyye, ikinci olarak Bahaeddin Nakşibend (ö. 1388) tarafından Türkistan'da kurulan Nakşibendiyye ve üçüncüsü de Abdullah Şettar (ö. 1415 veya 1428) tarafından kurulan Şettariyye tarikatı bulunmaktaydı.<sup>12</sup>

Sumatra adasında ilk mutasavvıflar Hamza Fansurî (ö. 1610) ve talebesi Şemseddin Sumatranî (ö. 1630) idiler ve bunlar Muhyiddin İbni Arabi tarafından öğretilen vahdet-i vucut anlayışının bu bölgedeki temsilcileri oldular. Arapça ve eski Malay dilinde bölgede bilinen ilk dini metinlerin yazarları olarak bu mutasavvıfların Kadiriyye tarikatına intisapları bilinmesine rağmen, arkalarında herhangi güçlü bir tarikat kurumu bırakmadıkları kabul edilmektedir. Bölgede bilinen hiç-

12 A. H. Johns, "Muslim Mystics and Historical Writing", *Historians of South East Asia* (ed. G. E. Hall), London/Oxford 1961, s. 39.

bir Kadiri silsilesinde de adları geçmemektedir.<sup>13</sup> Bunda büyük ölçüde daha sonra bölgeye gelen Nureddin er-Ranirî (ö. 1658) adlı bir Hint asıllı sufünün 1637 ve 1644 yılları arasında Açe sarayında hizmet etmesi ve vahdet-i vucut geleneğini reddeden bir sufi anlayışı hakim kılmasının etkili olduğu zannedilmektedir. Birçok eser sahibi velud bir yazar olan Ranirî'nin Rifaiyye tarikatına mensup olduğu bilinmektedir. Açeli büyük sufilerin dördüncüsü ve sonuncusu olan Abdurrafuf Singkilî (ö. 1699) ise 1679'da Açe'ye Şettariyye tarikatını sokan ilk kişi olarak tanınır. Ancak o, bu tarikatı ilk doğduğu yer olan Hindistan'dan değil, Ahmed Kuşaşı vasıtasıyla Mekke'den almıştır. İleriki yüzyıllarda da özellikle Halvetiyye, Semmaniyye, Nakşibendiyye, Ticaniyye ve İdrisiyye gibi tarikatlar Endonezya'da yaygınlık kazanmıştır.<sup>14</sup> Kadiriyye, Şettariyye ve Nakşibendiyye gibi üç büyük tarikat bölgede en fazla etkili olan tarikatlar olmuşlardır ve bunların Ortadoğu'daki şeyhleriyle de bağlantıları vardı. Daha sonraları, özellikle XIX. yüzyılda Hadramutlu Araplar da başta Singapur olmak üzere Endonezya'nın bazı bölgelerine yerleşerek onların mensup oldukları tarikatları getirmişlerdir.<sup>15</sup>

Endonezya'ya tarikatların girişi daha çok Mekke kanalıyla olmuştur. Hac ve tahsil yapmak üzere buraya gelen Endonezyalılar, birkaç yıl burada kalıp, dini tahsillerini ilerlettikten sonra memleketlerine dönüşlerinde intisap ettikleri ve icazet aldıkları tarikatların halifeleri olarak onları yaymaya çalışmışlardır. Nitekim, Mekke'deki tarikatlar eskiden İslam dünyasının çeşitli bölgelerinden gelen hacılar üzerinde büyük tesir icra etmekteydiler. Bazıları birkaç tarikata birden intisap ederken, diğerleri de mensup oldukları tarikat şeyhlerinden icazet alarak kendi ülkelerine o tarikatın halifesi olarak dönüyorlardı. Trimmingham, Malay-Endonezya takımadalarında tarikatların XIX. Yüzyıldaki yayılışı, daha çok hac vasıtasıyla olmuştur diyerek bu konuya dikkat çekmektedir.<sup>16</sup> Endonezya'daki tarikatlar üzerine de araştırmalar yapan Hollandalı şarkiyatçı Martin van Bruinessen de, XVII. Yüzyılda Mekke ve Medine'de yaşayan tasavvuf alimlerinden Ahmed Kuşaşı, İbrahim Kurânî ve oğlu Muhammed Tahir'in bu şehirlere gelen Endonezyalı hacı ve öğrenciler üzerinde derin tesirler bıraktıklarını belirtir. XVIII. Yüzyılda Medineli Muhammed Semman, XIX. Yüzyıl ortalarında ise Mekke'de uzun yıllar ikamet eden Endonezya asıllı Ahmed Hatib Sambaşı adlı bir alimin Ebu Kubeys Dağı üzerindeki Nakşibendiyye zaviyesi şeyhi olarak hemşehrileri üzerinde büyük tesir icra etmiştir.<sup>17</sup>

1925 yılında Hicaz'da Suudi yönetiminin tam olarak kurulmasıyla birlikte ve

13 Martin van Bruinessen, "Tarikatların Güneydoğu Asya'daki Kökleri ve Gelişimi", Türkçesi: Ahmet Delidağ, *İlim ve Sanat*, S. 40, Şubat 1996, s. 75.

14 P. A. Hoesein Djajadiningrat, "Islam in Indonesia", *Islam: The Straight Path* (ed. Kenneth W. Morgan), New York 1958, s. 396.

15 Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, s. 130.

16 Aynı eser, s. 122.

17 Bruinessen, "Tarikatların Güneydoğu Asya'daki Kökleri ve Gelişimi", ss. 75-76.

tarikatların faaliyetlerinin Vehhabi din anlayışını benimseyen Suudlu idareciler tarafından yasaklanıncaya kadar, Mekke ve Medine şehirlerinin tarikatlerin Endonezya'ya girişi ve yaygınlık kazanması için önemli bir oryantasyon merkezi olma özelliğini sürdürmüştür. Tarikatların Endonezya'ya girişi ile ilgili giriş niteliğindeki bu bilgilerden sonra, şimdi tarihi gelişim sırasını dikkate alarak tarikatların Endonezya'ya girişi ve yaygınlık kazanmasını ele alalım.

### a) Kadiriyye

Şeyh Abdülkadir Geylânî (ö. 1166) tarafından kurulan Kadiriyye, İslam dünyasında kurulan ilk tarikatlardan olup, İslam dünyasının çoğu yerinde, özellikle Türkiye, Mısır, Suriye, Afrika ve Hindistan'da yayılmıştır.<sup>18</sup> Bu tarikat Endonezya'da XVI. Yüzyıldan itibaren bilinmektedir ve Sumatralı meşhur mutasavvif Hamza Fansurî bir Kadiri şeyhi olarak kabul edilir. Kadiriyye, ilk defa onun vasıtasıyla Açe'ye girmiş ve onun Sumatra'nın diğer bölgelerine ve Cava adasına yaptığı seyahatler de bu tarikatın buralarda yayılmasını sağlamıştır.<sup>19</sup> Ancak, XVI. Yüzyılda Cava'daki yayılışının ise, daha çok onun öğrencileri vasıtasıyla gerçekleştiği zannedilmektedir.<sup>20</sup> Kadiriyye'nin Endonezya'da ileriki yüzyıllarda, hatta XIX. Yüzyıl ortalarına kadar fazla bir etkinliği olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü, tespit edilebilen önemli bir şeyhine rastlanılmamaktadır. Hamza Fansurî'nin talebesi ve takipçisi olarak bilinen Şemseddin Sumatranî'nin hangi tarikata mensup olduğu hususunda herhangi bir bilgiye sahip olunmamasına rağmen, hocasının tarikatına, yani Kadiriyye tarikatına mensup olduğu tahmin edilmektedir. Bununla birlikte XIX. yüzyılda Batı Borneolu Şeyh Ahmed Hatip Sambasî, bu tarikatı Mekke'deki Endonezyalılar arasında yayarak Endonezya'da daha geniş kitleler arasında tanınmasını sağlamış ve günümüze kadar etkinliğini devam ettirmiştir.<sup>21</sup>

Şeyh Ahmed Hatip Sambasî, Batı Kalimantan'ın Sambat şehrinde doğmuş ve Mekke'de dini tahsil gördükten sonra Mescidü'l-Haram'da 1875 yılındaki ölümüne kadar hocalık yapmıştır. Cava'da etkili olan Kadiriyye ve Nakşibendiyye tarikatlarını birleştirerek ve "Kadiriyye-i Nakşibendiyye" adıyla tek bir çatı altında toplamıştır. Cava'da bu adla bilinen Kadiriyye, Mekke'deki ana merkezi kanalıyla XIX. Yüzyılda ve XX. Yüzyıl başlarında Endonezya'da etkili olan bir tarikattır. Hatta, tarikatın etkisi Malezya'da da bu şeyhin Mekke'ye gelen müridleri vasıtasıyla olmuştur. Şeyh Sambasî'nin yazdığı *Fethu'l-arifin* adlı eser, Güneydoğu Asya'da bu tarikat çevrelerinde fazlaca okunan meşhur bir kitaptır. Şeyh Sambasî, hayatı-

18 Trimmingham, *age.*, ss. 40-44.

19 Djajadiningrat, "Islam in Indonesia", s. 395.

20 Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, LP3ES, Jakarta 1982, s. 142.

21 *Ensiklopedi Islam* (hızl. Komisyon), "Kadiriah", Ictiâr Baru/Van Hoeve, Jakarta 1997, c. II, ss. 340-341.



nın büyük bölümünü Mekke'de geçirmesine rağmen, o Endonezya'da bir tarikat lideri olarak tanınır. Mekke, onun yaşadığı dönemlerde birçok tarikat şeyhinin bulunduğu bir merkez konumundadır ve Şeyh Sambasi de böyle bir ortamda yetişmiştir. Mekke'ye giden Endonezyalılar da hep onun tesirinde kalmışlardır.<sup>22</sup>

Şeyh Ahmed Hatip Sambasî'nin müridleri arasında, daha sonra Endonezya'da birçok eserleriyle tanınan Şeyh Nevevî Bantenî (veya Şeyh Nevevî Cavî) adıyla tanınan Cavalı bir alim de vardı. İşte Kadiriyye-i Nakşibendiyye tarikatı XIX. Yüzyılın ikinci yarısında Şeyh Sambasî'nin yanında Mekke'de öğrenim görmüş Şeyh Nevevî Bantenî ve onun müridleri vasıtasıyla Endonezya'da, özellikle Cava adasında taraftar bulmuştur. Ayrıca, Şeyh Ahmed Hatip Sambasî'nin müridlerinden olan Şeyh Abdülkerim Bantenî de Kadiriyye-i Nakşibendiyye'yi Batı Cava'da, 1880'li yıllarda gelişmesini sağlamıştır. Büyük bir alim ve veli olarak görülen Şeyh Abdülkerim'in Mekke'den dönüşü ile birlikte bu tarikat Cava'nın batısında hız kazanmıştır. Bu tarikat mensuplarının çoğu 1888'deki Banten ayaklanmasına katılmış ve Hollandalılar'ın büyük bir baskısına maruz kalmıştır.<sup>23</sup> Kadiriyye-i Nakşibendiyye, daha sonraları Cava'da geleneksel dini eğitim kurumu olan beş büyük medresede (mahalli dilde: pesantren) etkisini sürdürmüş ve günümüze değin onbinlerce müntesip kazanmıştır. Cava'daki bu dini merkezler, Bogor'daki Pesantren Pegentongan, Tasikmalaya'daki Pesantren Suryalaya, Semarang'daki Pesantren Mranggen, Jombang'daki Pesantren Bejosa ve Jombang'daki Pesantren Tebuireng'dir.<sup>24</sup>

### b) Şettariyye

XV. yüzyılda Abdullah eş-Şettar tarafından Hindistan'da kurulan Şettariyye tarikatı, XVI. Yüzyılın sonlarına doğru Endonezya'da da yayılmaya başlamıştır. Ancak, bu tarikatın yayılışı doğrudan Hindistan'dan değil, bizzat Mekke ve Medine'ye gelen Endonezyalı öğrenciler ve hacılar vasıtasıyla takımadalara taşınmıştır. Şettariyye'nin ilk defa Endonezya'ya girişi, Açe'nin Singkel kasabasından gelen Şeyh Abdurrauf Singkilî (ö. 1693) adlı bir alim vasıtasıyla gerçekleşmiş ve onun faaliyetleri neticesinde yayılmıştır. 1615 yılında Açe'nin Fansur bölgesindeki Singkil kasabasında doğan Şeyh Abdurrauf, önceleri Fansurî nisbesiyle de anılmıştır. 1643 yılında hac ve tahsil için Mekke'ye giden Şeyh Abdurrauf Singkilî, yaklaşık 19 yıl Arabistan'da kalmış ve bu tarikat çevreleriyle yakın temas kurmuştur. Bunlar arasında ders aldığı Şettariyye şeyhi Ahmed Kuşaşî (ö. 1661) ve İbrahim el-Kuranî bulunmaktadır. Her iki şeyhten de icazet alan Singkilî, Ahmed Kuşaşî'yi "Allah yolunda çalışan önemli bir hoca ve ruhani lider" olarak tanımla-

22 Dhofier, *Tradisi Pesantren...*, ss. 85-87, 141.

23 Werner Kraus, "Some Notes on the Introduction of the Naqshbandiyya-Khalidiyya into Indonesia", *Naqshbandis: Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order* (ed. Marc Gaborieav ve dğr.), İstanbul/Paris 1990, s. 704.

24 Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, s. 90.

miş ve hocasının ölümünden sonra 1662 yılında Açe'ye gelerek Şettariyye tarikatını yaymaya başlamıştır. Endonezya'ya Şettariyye tarikatını getiren ilk kişi olarak tanınmasının yanı sıra, Abdurrauf Singkilî aynı zamanda Kadiriyye ve Kuşaşiiyye tarikatlarına da intisap etmiştir. Ancak o, bölgede bir Şettariyye şeyhi olarak bu tarikatın yayılmasını sağlamıştır.<sup>25</sup>

Abdurrauf Singkilî, Açe'de Kraliçe Safiyyüddin Tacü'l-alem döneminde (1642-1675) onun yakın himayesini görmüş ve müftülük makamına kadar yükselerek önemli bir şahsiyet olmuştur. Ranirî'nin ölümünden sonra yaklaşık 5 yıl burada çalışmış ve 1690'daki ölümüne kadar da memleketi olan Singkil'de dini tedrisatta bulunmuştur.<sup>26</sup> O, aynı zamanda *Celaleyn* tefsirini ilk defa Malay diline çeviren yazar olarak ta bilinir. Açe'de "Wali Tanah Aceh" (Büyük Açe Velisi) olarak ün kazanmış ve "Teungku Syiah Kuala" lakabıyla da tanınmıştır. Ölümünden sonra Banda Açe'deki türbesi önemli bir ziyaretgah yeri olmuştur. Günümüzde de hala onun mezarı, önemli bir ziyaret yeridir. Ayrıca, 1961 yılında Universitas Syiah Kuala adıyla onun adına bir üniversite de kurulmuştur.<sup>27</sup>

Şettariyye tarikatı zamanla onun öğrencileri ve müridleri vasıtasıyla Sumatra'nın batı bölgelerine ve diğer Endonezya adalarında da taraftar bulmuştur. Batı Sumatra'nın Priaman bölgesindeki Ulakan'dan gelen öğrencilerinden Şeyh Burhaneddin (ö. 1704), Abdurrauf Singkilî'nin en önemli halefi idi ve bu öğrencisi vasıtasıyla Şettariyye tarikatı Batı Sumatra bölgesinde yayılmıştır. Açe'de şeyhinin yanında uzun yıllar tahsil görüp ondan icazet aldıktan sonra memleketine dönen Şeyh Burhaneddin, Ulakan'da geleneksel dini eğitim merkezi olan bir *surau* da kurmuştur. Ulakan Surausu (Surau Ulakan), uzun süre bölgede bir Şettariyye merkezi olarak kalmış ve bu merkez vasıtasıyla Şettariyye tarikatı Batı Sumatra'nın Minangkabau bölgesinde de onun öğrencileri vasıtasıyla yayılmıştır. Yaklaşık 39 yıl Ulakan'da dini eğitim veren ve şeyhlik yapan Şeyh Burhaneddin, burada kurduğu suraуда yetiştirdiği öğrencileri vasıtasıyla onun tesiri uzun süre bölgede devam etti ve Şettariyyenin etkisi onun öğrencileri vasıtasıyla Minangkabau'nun diğer çevre bölgelerine de yayıldı. Ancak, Batı Sumatra'da XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Şettariyye'nin yanı sıra Kadiriyye tarikatı da yayılmaya başlamış ve taraftar bulmuştu.<sup>28</sup> Aynı bölgede XIX. yüzyılda da Nakşibendiyye ve Semmaniyye tarikatları müntesipler bulmuş, özellikle Nakşibendiyye Minangkabau'nun iç ve kır-

25 Azyumardi Azra, "Education, Law, Mysticism: Constructing Social Realities", *Islamic Civilisation in the Malay World* (ed. Mohammad Thaib Osman), Dewan Bahasa dan Pustaka/IRCICA, Kuala Lumpur/ İstanbul 1997, s. 174.

26 A. H. Johns, "From Coastal Settlement to Islamic School and City: Islamization in Sumatra, The Malay Peninsula and Java", *Indonesia: Australian Perspectives* (ed. James J. Fox ve diğer), Canberra 1980, s. 169.

27 *Ensiklopedi Islam*, "Abdur Rauf Singkel, Syekh", c. I, ss. 29-30.

28 Azra, agm., s. 160.

sal kesimlerinde daha fazla itibar kazanmıştır. Bu tarikatlar da surau adıyla anılan hem eğitim hem de dergah vazifesi gören yerler açmışlardır. Öğrenciler bazen bir suraudan diğerine veya bir tarikattan diğerine geçmekteydiler.<sup>29</sup>

Başlangıçta bu bölgedeki Şettariyye müntesipleri aynı zamanda diğer tarikatlara da ilgi gösterirken, zamanla bu durum yeni yayılan tarikatlar lehine çevrilince, Şettariyye ile diğer tarikat şeyhleri ve taraftarları arasında büyük bir rekabet yaşanmaya başlanmıştır. Özellikle Nakşibendiyye, Semmaniyye ve Kadiriyye mensupları Şettariyye müridlerini "fasik ve fanatik" olarak değerlendirmişler ve onlarla mücadeleye başlamışlardır. Çünkü, Şettariyye zahirden çok batına, Nakşibendiyye ise batın ile birlikte zahire daha çok önem veriyordu. Daha sünni bir çizgi takip eden Nakşibendiyye, bölgede İslamiyet'i saflaştırmak ve müslüman toplumu bazı yanlış uygulamalardan arındırmak iddiasıyla Şettariyye taraftarlarıyla tartışmalara girmiştir. Özellikle Ramazan ayının başlangıcı ve bitişi, kıblenin yönü, bölgede mirasta sadece kadınların pay alması gibi "adat" denilen geleneksel uygulamalara karşı çıkmıştır. Eski uygulamaları devam ettiren ve onlara karşı musamahalı davranan cami görevlileri ve dini liderlerle de mücadeleye girmiştir. Neticede Pedri savaşları olarak bilinen ve Hollandalılar'ın adat liderleri lehine müdahalesiyle sonuçlanan savaşlar meydana gelmiştir.<sup>30</sup> Günümüzde bile Şeyh Burhaneddin'in ölüm ayı olan hicrî Safer ayında birçok Batı Sumatralı onun mezarını ziyaret etmektedir. Biri, "büyük ziyaret", diğeri de "küçük ziyaret" olarak bilinen ve her yıl Safer ayında bir dini tören yapılmaktadır. Bu törene, Şettariyye mensuplarının yanı sıra sıradan halk ve Nakşibendiyye müntesipleri de katılmaktadır.<sup>31</sup>

Şettariyye tarikatı Cava adasının ilk defa batı kesimlerinde yayılmaya başlamış ve bu da Abdurrauf Singkili'nin diğer öğrencisi Abdül Muhyi kanalıyla gerçekleşmiştir. Bu öğrencisi vasıtasıyla Şettariyye daha sonra Cava'nın orta ve doğu kesimlerinde de taraftar bulmuştur. Sulavesi adasında ise Şeyh Yusuf Tacü'l-Halvetî (ö. 1699) vasıtasıyla yayılmıştır. Her ne kadar Endonezya'da çok yaygın olmasa da, bu tarikatın günümüzde de bazı müntesipleri olduğu bilinmektedir.<sup>32</sup> Bugün Şettariyye tarikatı Doğu Cava'da Kiai Kusnun öncülüğünde Madiun bölgesindeki Nganjuk'ta ve Kiai Turmudhi önderliğinde de Takeran ve çevresinde yayındır.<sup>33</sup>

### c) Rifaiyye

Ahmed er-Rifaî (ö. 1182) tarafından kurulan Rifaiyye, ilk defa Irak'ın güne-

29 Azra, "Education, Law, Mysticism: Constructing Social Realities", ss. 157, 160.

30 Taufik Abdullah, "Adat and Islam: An Examination of Conflict in Minangkabau", *Indonesia*, 2, Ithaca, New York, (October 1966), ss. 8-9, 17-18; M. C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia*, Macmillan Asian Histories Series, London 1987, ss. 133-134.

31 *Ensiklopedi Islam*, "Burhanuddin, Syekh", c. 1, ss. 261-262.

32 *Aynı eser*, "Syattariah", c. V, ss. 1-2.

33 Dhofier, *Tradisi Pesantren*, ss. 141-142.

yindeki Bataih'de teşekkül etmiştir.<sup>34</sup> Ancak zamanla Türkiye, Ortadoğu ve Endonezya dahil İslam dünyasının çoğu bölgelerine yayılmıştır. Rifaiyye'nin ilk defa Endonezya'ya girişi, 1637-1644 yılları arasında Açe sarayında kalan Şeyh Nureddin er-Raniri (ö. 1658) vasıtasıyla gerçekleşmiştir. 1637 yılında Açe'ye bir Rifai şeyhi olarak gelen Şeyh Nureddin er-Raniri'nin aynı zamanda babasının tarikatı olan Aydarusiyye'ye de mensup olduğu söylenir. Daha önceki Açeli mutasavvıfların öğrettiği vahdet-i vücud akımına karşı sert tavırlar koyması sebebiyle onun bu tarikatlara girişi sorgulanmasına rağmen, bir tarikata mensubiyetinin vahdet-i vücuda karşı olmasına engel teşkil etmediği anlaşılmıştır.<sup>35</sup>

Rifaiyye, diğer İslam dünyasında olduğu gibi Endonezya'da da tarikat zikri ve ayinlerinde *dabbus* veya *debus* adı verilen bir def ve keskin bir demir parçası olan şişler kullanıldığı için müzikli tarikat veya şişli tarikat olarak tanınır. Buna Açe'de *rapai*, Batı Sumatra'da ise *badabuib* adı verilir. Bu zikirler genellikle bir şeyhin halifesi liderliğinde yapılır.<sup>36</sup> Rifaiyye, özellikle Açe'nin batı ve kuzey bölgelerinde, Cava'da, Batı Sumatra'da ve Sulavesi adasında yayılmıştır.<sup>37</sup>

Debus tabir edilen uzun şiş, kılıç ve benzeri aletlerle yapılan sema törenleri, Açe, Batı Sumatra ve Cava'nın batısındaki Banten bölgesinde hem Rifaiyye hem de Kadiriyye tarikatları arasında görülmektedir. Banten'de bazı camilerin bitişinde bulunan yapılarda, yani sünnet ve diğer dini merasimlerin yapıldığı yerlerde eskiden bu tür tarikat zikirlerinin de icra edildiği bilinmektedir. Hatta halkı müslüman olmayan Bali adasında bile büyük bir *kris* (kılıç) kullanılarak benzeri gösterilerin yapıldığı belirtilmektedir.<sup>38</sup>

#### d) Halvetiyye

Ömer el-Halvetî (ö. 1397) tarafından Azerbaycan'da kurulan ve halvet zikrine büyük önem veren Halvetiyye'nin Endonezya'ya girişi, Şeyh Yusuf Makassarî (ö. 1699) vasıtasıyla XVII. Yüzyılın ortalarına doğru olmuştur. Şeyh Yusuf Makassarî, aslen Güney Sulavesi'nin Gova bölgesindeki Moncong Loe'de 3 Temmuz 1626 tarihinde doğmuş, birkaç defa hac ve tahsil için Mekke ve Medine'ye gitmiş ve bu arada Şam ve Yemen taraflarında da kalmıştır. Ayrıca, Cava'nın batısındaki Banten Sultanlığı'nda ve Sumatra'nın kuzeyindeki Açe Sultanlığı'nda da kalan önemli bir tarikat şeyhidir. Toplum nazarındaki itibarı dolayısıyla Hollandalılar'ın dikkatini çekmiş, önce Sri Lanka'ya, daha sonra da Güney Afrika'ya sürgün edilmiştir. 23 Mayıs 1699'da Güney Afrika'da vefat etmiştir. Türbesi hala

34 Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, ss. 37-40.

35 *Ensiklopedi Islam*, "Nuruddin ar-Raniri", c. IV, ss. 48-49.

36 Osman b. Bakar, "Sufizm in the Malay-Indonesian World", *Islamic Spirituality* (ed. Seyyad Hossein Nasr), New York 1991, ss. 272-273.

37 *Ensiklopedi Islam*, "Rifaiyah", c. IV, ss. 171-172.

38 Djajadiningrat, "Islam in Indonesia", s. 396.

Güney Afrika'da ziyaret edilmektedir. Şeyh Yusuf, Açe'de bulunduğu sırada Şeyh Nureddin er-Raniri'den Kadiriyye icazeti, Medine'de Şeyh Burhaneddin el-Milleh'ten Şettariyye, Şam'da da Şeyh Ebul-Berekat Eyyup bin Ahmed el-Halvetî el-Kureşî'den Halvetiyye icazeti almıştır. Bu tarikatların dışında o, Nakşibendiyye, Ba-Aleviyye, Desukiyye, Şazeliyye, Çiştîyye, Aydarusiyye, Ahmediyye, Medariyye, Kübreviyye gibi diğer tarikatlara da intisap ettiği belirtilir.<sup>39</sup> Ancak o, Endonezya'da daha çok Halvetiyye şeyhi olarak tanınmıştır. Tasavvuf ve tarikatlar üzerine bazı eserler de veren Şeyh Yusuf'un elyazma halinde bugün Cakarta'da Merkez Müzesi'nde bazı eserleri olduğu kaydedilir.<sup>40</sup>

Halvetiyye'nin Endonezya'da Yusufiyye ile Semmaniyye kolları yayılmıştır. Yusufiyye kolu 1644 yılında Şeyh Yusuf Makassarî'nin Şam'daki Halveti şeyhi Ebul Berekat Eyyup'tan icazet almasından sonra memleketine dönüşüyle birlikte yayılmaya başlamıştır. Şeyh Ebul Berekat Eyyup ona "Tacü'l-Halvetî" unvanı vermiştir. Halvetiyyenin Semmaniyye kolu ise, Şeyh Muhammed bin Abdülkerim es-Semmanî vasıtasıyla Endonezya'ya girmiştir. Bu ikinci kol da, aslında aynı silsileden, yani Şeyh Mevlana Efendi Ömer el-Halvetî'den gelmektedir. Halvetiyye'nin Yusufiyye kolu Ömer el-Halvetî'nin pîr-i sanî olarak anılan müridi Yahya eş-Şirvanî (ö. 1480), Semmaniyye kolu da diğer müridi Muhammed Amir Ümmül-Halvetî kanalıyla aynı silsileden gelmektedir.<sup>41</sup> Endonezya'da Halvetiyye'nin ilk olarak Şeyh Yusuf Makassarî vasıtasıyla Yusufiyye kolu yayılmış ve esas itibarıyla Yusuf Makassarî'nin geldiği Güney Sulavesi'de, özellikle Makassarlı aristokratlar arasında taraftar bulmuştur.<sup>42</sup> Bunun yanı sıra Sumatra ve Cava adalarında da belirli bir taraftarı olduğu bilinmektedir.

### e) Semmaniyye

Şazeliyye tarikatının bir kolu olan Semmaniyye, esasen birkaç tarikatın birleşiminden meydana gelmiştir. Halvetî, Nakşî ve Kadirî tarikatlarından icazetli olan Muhammed bin Abdülkerim es-Semmân (ö. 1775), tüm bu tarikatları birleştirerek Medine'de Semmaniyye adıyla yeni bir tarikat oluşturmuş ve zamanla Kuzey Afrika, Mısır ve Sudan'ın yanı sıra Endonezya'da da taraftar bulmuştur. Semmaniyye ilk defa Sumatralı Şeyh Abdüsseamad Palembangî (ö. 1788) vasıtasıyla Sumatra'ya girmiş ve daha sonra da çevreye yayılmıştır. Şeyh Palembangî, uzun yıllar Mekke'de yaşamış ve Endonezya'dan Mekke'ye hac ve tahsil için gelen Endonezyalılar arasında yayılmasını sağlamıştır.<sup>43</sup> Palembangli bir alim ve sufi olan bu kişi, Açe'de etkili olan vücudiyye akımına karşı mücadele etmiş ve Gazali'nin

39 Bruinessen, "Tarikatların Güneydoğu Asya'daki Kökleri ve Gelişimi", s. 76.

40 *Ensiklopedi Islam*, "Yusuf, Syekh", c. V, ss. 216-218.

41 *Ensiklopedi Islam*, "Khalawatiah", c. III, ss. 33-34.

42 Bruinessen, "Tarikatların Güneydoğu Asya'daki Kökleri ve Gelişimi", s. 76.

43 Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, s. 130.

tasavvuf anlayışını benimseyen bir çizgi takip etmiştir. Gazalî'nin meşhur eseri olan *İhyai Ulûmiddin*'i ilk defa Malay diline çevirmiş ve *Lûbabü İhyai'l-ulûmid-din* adıyla özetleyerek bir kitapta toplamıştır. Şeyh Palimbanî'nin, Semmaniyye'nin yanı sıra Halvetiyye'nin öğretilerini de öğrettiği belirtilir. Eserlerinin büyük kısmını 1764-1788 yılları arasında Mekke, Taif ve Hicaz'da kaleme almıştır.<sup>44</sup>

Semmaniyye, kurucusu es-Semman'ın XVIII. Yüzyılın sonlarında Mekke ve Medine'ye tahsil ve hac için gelen, fakat ikamet sürelerini birkaç yıl uzatan Endonezyalı hacılar ve öğrenciler arasında ve Şeyh Abdüssemad Palimbanî'nin geldiği Sumatra'nın güney kesimlerinde, özellikle Palembang ve çevresinde yayılmıştır. Hatta Palembang Sultanının Cidde'de bir zaviye kurulması için ödenek bile ayırdığı belirtilir. Değişik ada ve yerlerden gelen birçok Endonezyalı Mekke'de es-Semman'ın ölümünden sonra da onun halifesi Sıddık b. Ömer Han'dan talim görmüşlerdir. Bunlar memleketlerine dönüşlerinde tarikatın daha sonra Güney Kalimantan, başkent Cakarta, Sumbava adası, Güney Sulavesi gibi yerlerde yayılmasını sağlamışlardır.<sup>45</sup> Açe'de de yaygınlık kazanan tarikatın "Ratib Saman" adıyla bilinen zikir ayinine Açe ulemasının birçoğu karşı çıkmıştır. Bir çeşit dans şeklindeki ayinleriyle dikkat çeken bu tarikate yöneltilen tenkitler, esas itibariyle kadın ve erkeklerin zikir esnasında aynı mekanda bulunmalarından kaynaklanmaktadır.<sup>46</sup> Semmaniyye, sesli zikir ve ayiniyle tanınan bir tarikat olarak başkent Cakarta ve çevresinde de uzun süre etkisini sürdürmüştür. Yakın dönemlerde bile kurucusunun biyografisi ve kerametleri buralarda meşhurdur.<sup>47</sup>

### **f) Nakşibendiyye ve Kolları**

Muhammed Bahaeddin Nakşibend (ö. 1389) tarafından kurulan Orta Asya menşeli Nakşibendiyye tarikatı, Endonezya'da en azından XVII. yüzyıldan itibaren bilinmektedir. Ancak, tarikatın yaygınlık kazanması XIX. Yüzyıl sonlarına rastlar. Bu yüzyıldan önce bölgede herhangi bir silsile ve şubelerinin bulunmasına dair kesin deliller bulunmamaktadır. Bazı el yazma eserlerde tarikatın adı geçtiği belirtilmesine ve Şeyh Yusuf Makassarî ile Abdurrauf Singkilî gibi mutasavvıfların Mekke'de Nakşî şeyhleriyle ilişki içinde olduğu söylenmesine rağmen, Endonezya'da bu tarikat için herhangi bir işaret vermelerinin söz konusu olmadığı tahmin edilmektedir. Hatta, Şeyh Yusuf Makassarî'nin 1644 yılında hac mevsiminde Mekke'deki Nakşî Şeyhi Taceddin Sambhalî'nin fikir ve görüşlerine *Tuhfetü'l-lebih ve Sefinetü'n-necât* adlı eserlerinde büyük ölçüde yer verdiği be-

44 *Ensiklopedi Islam*, "al-Palimbani, Abdus Samad", c. IV, s. 78-79.

45 Bruinessen, "Tarikatların Güneydoğu Asya'daki Kökleri ve Gelişimi", s. 76.

46 *Ensiklopedi Islam*, "Samaniyah", c. IV, ss. 245-246.

47 Djajadiningrat, "Islam in Indonesia", s. 396.

48 Kraus, "Some Notes on the Introduction of the Naqshbandiyya-Khalidiyya into Indonesia", ss.

lirtilir.<sup>48</sup> Bu tarikatın Endonezya'ya genellikle XIX. yüzyılda hac ve tahsil için Mekke'ye giden Endonezyalı öğrenciler ve hacılar vasıtasıyla girdiği kabul edilmektedir. Nitekim, J. Spencer Trimmingham'a göre 1845 yılı civarında Minangkabau bir kişi Mekke'de Nakşi Şeyhi olan Süleyman Efendi'den icazet alarak bu tarikatın Endonezya'da yayılmasını başlatmıştır.<sup>49</sup>

Nakşibendiyye, Endonezya'da zamanla en yaygın ve en güçlü tarikatlardan birisi olmuştur. Fakat bu tarikat daha çok farklı tarikatların birleşimi ve çeşitli kollarıyla tanınmıştır. Mesela, Nakşibendiyye'nin esas itibariyle Kadiriyye, Muzhariyye ve Halidiyye kolları yayılmış olup, bunlar farklı silsile geleneklerine bağlıdırlar. Nakşibendiyye'nin Halidiyye kolu ile Semmaniyye tarikatının birleşiminden meydana gelen Semmaniyye-i Nakşibendiyye tarikatı da, geçen asrın sonlarında Batı Sumatra'da bu iki tarikatın birleşmesiyle oluşmuştur. Nakşibendiyye'nin Kadiriyye koluna gelince, bu da Nakşibendiyye ile Kadiriyye tarikatlarının birleşiminden meydana gelen Kadiriyye-i Nakşibendiyye olup, Batı Kalimantan'ın Sambas bölgesinden olan Şeyh Ahmed Hatip Sambasî tarafından kurulan bir tarikattır. Kadiriyye ve Nakşibendiyye'nin bazı zikir metotlarını meczeden, fakat silsile bakımından daha çok Kadiriyye ile bağlantılı olan bir tarikattır. Bu tarikat ve kurucusu Şeyh Ahmed Hatip Sambasî hakkında yukarıda daha geniş bilgi verildi.

Hollanda kaynaklarına dayanarak hazırladığı bir araştırmasında Sartono Kartodirdjo, XIX. yüzyıl boyunca Cava'da en etkili ve en çok müntesibi bulunan tarikatın Nakşibendiyye olduğunu, bunu sırasıyla daha sonra Kadiriyye ve Şettariyye'nin takip ettiğini, Rahmaniyye ve Rifaiyye tarikatlarının ise çok küçük bir taraftar kitlesine sahip olduğunu belirtir.<sup>50</sup>

Bu arada Nakşibendiyye tarikatının Endonezya'daki iki kolu, yani Muzhariyye (veya Mazhariyye) ve Halidiyye de yaygınlık kazanmıştır. Muzhariyye kolu, aynı dönemlerde Seyyid Muhammed Salih ez-Ze'vevî'nin birçok Endonezyalı müridi vasıtasıyla takımadaların çeşitli yerlerinde taraftar bulmuştur. Özellikle Pontianak asıllı Şeyh Abdülaziz bin Muhammed Nur, Seyyid Cafer b. Muhammed, Seyyid Cafer bin Abdurrahman Kadir ve Madura adasından Şeyh Abdülazim Mandurî vasıtasıyla Muzhariyye kolu, Kalimantan'ın batı bölgesi ve Madura adası ile Cava'nın doğu bölgelerinde yayılmıştır. Halidiyye kolu ise, Minangkabau'da Şeyh İsmail Minangkabavî el-Halidî adıyla tanınan bir Nakşi şeyhi tarafından Batı Sumatra'nın Batusangkar bölgesindeki Simabur yerleşim yerinden diğer yerlere, önce Riau adasına, sonra da Langkat ve Deli sultanlıklarına ve Malezya'daki Cohor sultanlığına kadar yayılmıştır.<sup>51</sup>

Şeyh İsmail Minangkabavî el-Halidî, Nakibendiyye'nin Halidiyye kolunun

49 Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, s. 130.

50 Sartono Kartodirdjo, *The Peasants' Revolt of Banten in 1888, Its Conditions, Course and Sequel: A Case Study of Social Movements in Indonesia*, Martinus Nijhoff, 's-Gravenhage 1966, ss. 157-158.

51 *Ensiklopedi Islam*, "Naksyabandiah", c. IV, ss. 9-10.

Batı Sumatra'nın Minangkabau bölgesinde yayılmasını sağlayan ilk kişi olarak tanınır. Batı Sumatra'nın Batusangkar bölgesindeki Simabur şehrinde hicri 1125'te doğan Şeyh İsmail, memleketinde ilk dini tahsilini yaptıktan sonra dini ilimlerde ilerlemek için 1820'li yılların sonuna doğru Mekke'ye gitmiş ve uzun yıllar Mekke'de kaldıktan sonra orada 1857 yılında vefat etmiştir. Mekke'de çeşitli alimlerin yanı sıra o dönemde Şeyh Mevlana Halid'in halifelerinden biri olan Nakşi Şeyhi Abdullah Erzincanî Efendi'den de dersler almış ve onun vasıtasıyla bu tarikata girmiştir. Nitekim, Şeyh İsmail Minangkabevî'nin Batı Sumatralı öğrencilerinden biri olan Muhammed Tahir Barulak'ın silsilesinde İsmail Minangkabevî'nin Mekke'de Abdullah Erzincanî'nin müridi olduğu ve silsilede de Mevlana Kürdî - Abdullah Erzincanî - İsmail Minangkabavî - Muhammed Tahir Barulak adları geçtiği belirtilir.<sup>52</sup> Şeyh İsmail Minangkabevî Nakşibendiyye'nin kollarından hem Muzhariyye hem de Halidiyye şeyhlerinden icazet almış olmasına rağmen, o ikinci kol Halidiyye'yi Endonezya'ya taşıyan kişi olarak anılır. İslam'ın şartlarını konu edinen *Kıfayetü'l-Gılâm fî Beyâni'l-Erkânî'l-İslâm vel-Şurutibî ve Mukararatü Urfiyyetü* adlarında iki risalesi bulunduğu kaydedilir.<sup>53</sup> Hayatının önemli bir kısmını Mekke'de geçiren şeyhimiz, sadece bir defa memleketine dönmüştür; 1856 yılında önce Singapur'a, ardından da Riau adasına geçmiştir. Burada Riau Sultanı Raca Ali tarafından büyük bir memnuniyetle karşılanmış ve bir süre Riau sarayında kaldıktan sonra çeşitli hediyelerle birlikte tekrar Mekke'ye gitmiştir. Nakşibendiyye'nin Halidiyye kolu, Riau kraliyet ailesi ve üyeleri arasında uzun zamanlı tesir bırakmış ve hatta Raca Muhammed Yusuf bir Nakşi/Halidi müşidi olarak da kabul edilmiştir. Dindar ve eğitilmiş bir hükümdar olarak tanınan bu Riau Racası'nın, daha sonra Penyengat adasında inşa ettirdiği kütüphanede çok sayıda tasavvufa ait eserlerin bulunduğu belirtilmektedir.<sup>54</sup>

İlk defa Singapur ve Riau adalarında yayılan Halidiyye, Şeyh İsmail Minangkabevî'nin öğrencileri vasıtasıyla daha sonraları Batı Sumatra'ya, Doğu Sumatra'nın Langkat bölgesine, Batı ve Orta Cava bölgelerinde de taraftar bulmuştur. Batı Sumatra bölgesinde bu tarikatın yayılışı, özellikle Mekke'de öğrencisi olan Şeyh Muhammed Tahir Barulak (ö. 1855) vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Uzun yıllar Mekke'de hocasının yanında kalan Şeyh Barulak, memleketine döndükten sonra Halidiyye'yi yaymaya başlamış ve Hollandalı yetkililerin söylediğine göre bölgedeki halkın en az altı kişiden biri bu tarikata mensup olmuşlardı. Şeyh Barulak'ın Barulak'taki mezarı büyük çapta olmasa da bugün önemli bir ziyaret yeridir. Batı Sumatra'da bulunan diğer bir Halidiyye merkezi de, Cangking idi. Cangking Surausu'nun Şeyhi olan Celaleddin Tuanku Cangking, Mekke'de Halidi şeyhi Süley-

52 Kraus, "Some Notes on the Introduction of the Naqshbandiyya-Khalidiyya into Indonesia", ss. 693-694.

53 *Ensiklopedi Islam*, "Syekh İsmail bin Abdullah al-Khalidi", Supplement-II, ss. 55-56.

54 Osman b. Bakar, "Sufizm in the Malay-Indonesian World", ss. 276-277.



man Zühdi'den icazet almış ve memleketine döndüğünde de Cangking'de bir surau kurarak tarikatı yaymaya başlamıştır. Halidiyye, bölgede şeriat eksensli bir din anlayışı veya tasavvufi gelenek başlatmıştır. Şeyh Celaleddin Cangking'in oğlu Şeyh Tahir Celaleddin (ö. 1952) daha sonraları ilk yenilikçi *el-İmam* dergisini yayımlamış ve Kaum Muda (Yeni Nesil) olarak bilinen selefiyye akımını başlatmıştır.<sup>55</sup> Minangkabau'daki diğer bir Halidi merkezi de Batu Hampar olup, 1840 yılında Şeyh Abdurrahman tarafından kurulmuştur. Onun da, muhtemelen Mekke'de Şeyh İsmail'in hocası Şeyh Abdullah Erzincani'den icazet aldığı tahmin edilmektedir. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Minangkabau'daki kırsal bölgede en büyük ve en meşhur suraulardan biri olan Batu Hampar, uzun süre önemini korumuştur. Şeyh Abdurrahman'ın torunlarından birisi olan Muhammed Hatta, 1930'lu yıllarda Endonezya milli hareketi önderi, 1945'ten sonra da Cumhurbaşkanı Yardımcılığı ve Başbakanlık görevlerinde bulunmuş önemli şahsiyet olmuştur.<sup>56</sup> Minangkabau'daki diğer bir Halidi merkezi de, Mevlana Şeyh İbrahim el-Halidi tarafından kurulan Kumpulan Surausu olup, şeyhinin yüz yaşlarında iken öldüğü 1915 yılına kadar bölgede etkisini sürdürmüş ve Minangkabau'nun kırsal kesimlerindeki halk arasında ilk defa Ramazan orucunun tutulmasını yaygınlaştırmıştır.

Hollandalı yetkililer raporlarında, 1890'lı yıllarda bölgedeki 44 tane mahalli yöneticiden çoğunun Halidiyye'ye, 12 tanesinin Şettariyye'ye, 1 tanesinin de Muhammediyye'ye intisap ettiğini, halkın adet liderlerinden çok Halidilerin cami ve okullarına itibar ettiklerini, okumuş kesimlerde bu tarikatın çok yaygın olduğunu belirtmişlerdir. Halidiyye siyasete fazla ilgi göstermeyen ve XIX. yüzyıl sonlarında bu bölgede meydana gelen ayaklanmalara katılmayan bir tarikat olarak ta bilinir. Nitekim, 1908 yılında "kelle vergisi" adıyla anılan bir verginin konmasına karşı çıkan ayaklanmada, Şeyh Kumpulan taraftarlarına hükümetin emrine uymalarını ve vergilerin ödenmesini tavsiye etmiştir. Halidiyye, genellikle okumuş kesimlerde ve üst tabaka idareciler arasında yaygın olduğu için ve bunların da çoğunluğu Hollanda sömürge sisteminden istifade ettiklerinden Hollanda aleyhtarları bir tutum takınmamıştır.<sup>57</sup>

Halidiyye Sumatra'nın kuzey ve doğu bölgelerindeki yayılmasını, büyük ölçüde Abdülvehhab Rokan el-Halidî en-Nakşibendî adlı bir şeyhe borçludur. Şeyh Abdülvehhab Rokan'ın doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte 1811, 1817 ve 1830 tarihleri ileri sürülmüştür. Doğu Sumatra'nın Danau Runda yerleşim yerinde doğan Abdülvehhab Rokan, 1863 yılında hac ve tahsil için Mekke'ye gitmiş ve orada birçok alimin yanında dersler almıştır. Hocası Nakşi Şeyhi Süleyman Zühdi ona Şeyh Hacı Abdülvehhab Rokan Cavî el-Halidî en-

55 Kraus, "Some Notes on the Introduction of the Naqshbandiyya-Khalidiyya into Indonesia", ss. 695-697.

56 Aynı makale, s.697-698.

57 Aynı makale, ss. 698-670.

Nakşibendî unvanını vermiştir. Memleketinde Nakşiliği yaymak için icazet verecek Açe'den Palembang'a kadar uzanan kuzey ve doğu Sumatra bölgeleri için halife tayin etmiştir. O da 1869 yılında önce Riau'ya, 1874'te de Doğu Sumatra'nın Dumai şehrine, daha sonra da doğduğu yer olan Rantau Binuang Sakti'ye gelerek burada Persatuan Rokan adlı dini bir teşkilat kurmuştur. Langgat sultanının verdiği bir arazi üzerine kurduğu bu dini merkez, daha sonraları Babusselam adıyla anılan bir yerleşim yerine dönüşmüş ve kendisi de daha sonraları "Tuan Guru Babusselam" olarak anılmıştır.<sup>58</sup> Ancak, Langgat Sultanı Zeynelabidin ile iyi ilişkiler kurması ve bu sultanın Osmanlı halifesine bağlılık için mektuplar göndermesi üzerine Hollandalılar onun teşkilatını kapatmışlar ve sultanı da Madun'a sürgün etmişlerdir. Daha sonra Hollandalılarla iyi geçinen Abdülvehhab Roka'n'a gösterdiği faaliyetler sebebiyle nişan verilmiştir. 1926 yılında Babusselam'da ölmüş ve mezarı da buradadır.<sup>59</sup>

Halidiyye'nin Cava adasına ne zaman girdiği tam olarak bilinmemekle birlikte, Sumatra'da yayıldığı dönemlerde olduğu tahmin edilmektedir. XIX. yüzyıl sonlarına doğru Hollandalı yetkililerin raporlarında bu tarikata rastlandığı ve 1871 yılında Batı Cava'daki Canjur penghulusunun (din görevlisi) ve hatta Canjur çevresindeki mahalli yöneticilerden bazılarının bu tarikata girdiği belirtilir. 1885 tarihli bir rapora göre, Halidiyye'nin bu bölgede 36 yıldır var olduğu ve raporun sahibi Hollandalı yetkilinin de bu tarikatı bir nevi "İslami bir mason teşkilatı" olarak nitelediği kaydedilir. Önde gelen Nakşi/Halidi şeyhleri olarak ta Hacı Abdüsselam ve Hacı Abung adları verilmektedir. Halidiyyenin bu bölgede, Şeyh İsmail Minangkabavî el-Halidî'nin öğrencileri vasıtasıyla yayıldığı tahmin edilmektedir. Nitekim aynı raporda, Singapur'da basılan *Kitab İsmail Minangkabavî ve Kitab Şeyh Süleyman Efendi* adlı tarikatın el kitaplarının 1885 yılında üç Halidî müridi tarafından başkent Batavya'ya getirilirken Hollandalı yetkililer tarafından yakalandığı ifade edilir.<sup>60</sup>

Halidiyye aynı dönemlerde Orta Cava'da da yayılmaya başlamış, fakat buralardaki yayılması diğer bir Halidî şeyhi vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Orta Cava'nın en önemli Nakşi/Halidi şeyhlerinden biri olan Semaranglı Şeyh Abdülkadir, Mekte'de Süleyman Zühdi'den icazet almış ve memleketine dönüşünde Halidiyye kolunu yaymaya çalışmıştır. 1881'de Yogyakarta'ya giderek orada bir Halidiyye şubesini açmak istemişse de şehirdeki baş penghulu ve Hollandalı yetkililerin büyük bir tepkisini çekerek ayrılmak zorunda kalmıştır. Solo'da da aynı şekilde karşılaşan Şeyh Abdülkadir, 1885'te Hollandalılar tarafından yakalanarak sürgün edilmiş-

58 Kraus, "Some Notes on the Introduction of the Naqshbandiyya-Khalidiyya into Indonesia", ss. 671-672.

59 *Ensiklopedi Islam*, "al-Khalidi an-Naqsyabandi, Abdul Wahab Rokan", Supplement-I, ss. 322-323.

60 Kraus, agm., ss. 673-674.

tir. Çünkü Hollandalılar, tarikatlara her zaman şüphe ile bakmışlar ve müridin şeyhine iradesini teslim etmesini potansiyel bir tehlike olarak görmüşlerdir. Buna rağmen Halidiyye Cava'da yayılmaya devam etmiş, Mekke'de hacdan dönenler bu tarikatın yayılmasında rol oynamışlardır. Mesela, 1889 yılında Banyumas'ta 9 Nakşi şeyhi tespit edilmiş ve bunlar arasında Muhammed İlyas Mekke'den icazet almıştır. 1881'de de Kedu'da 13 Nakşi şeyhi bulunduğu ve en meşhurunun Mekke'de Süleyman Efendi'den icazet aldığı kaydedilir; Süleyman Zühdi'nin diğer bir halifesi de Tegalsari şehrindeki Kiai Abdülcelil'dir. Magelang'da da Semarang'ta Şeyh Abdülkadir'den icazet alan Hacı Hasan bulunmaktadır.<sup>61</sup> Nakşibendiyye'nin Halidiyye kolunun günümüzde de yaygın olduğu kabul edilmektedir.

### g) Ticaniyye

XIX. yüzyılda Kuzey Afrikalı Ahmed et-Ticanî (ö. 1815) tarafından kurulan Ticaniyye tarikatı, esas itibarıyla Afrika'nın kuzeyi ve batısındaki İslam ülkeleri ile Mısır ve Sudan'da yaygınlık kazanmıştı. Bu tarikat, Endonezya'ya ilk defa Medineli Ali bin Abdullah et-Tayyip el-Ezherî ve onun talebeleri vasıtasıyla girmiştir. Mekke'de el-Ezherî'nin yanında eğitim gören birçok Endonezyalı bu tarikata girmişler ve icazet almışlardı. 1928 yılında el-Ezherî *Kitabü'l-Munyatü'l-Mürîd* adlı bir kitap yazmış ve bu kitap Muhammed Reis adlı bir Endonezyalı tarafından Cirebon'un Kampung Pekalongan'a getirilmiştir. Ticaniyye bu bölgede Muhammed Reis ve Cirebon'daki Buntet Pesantreni'nin yöneticisi Kiai Enes'nin faaliyetleri neticesinde yayılmıştır. Kiai Madrais olarak ta tanınan Muhammed Reis, bizzat Medine'de kitabın müellifinin yanında, Kiai Enes de Mescidü'l-Haram'daki Alfa Haşim'in yanında tahsil görmüşlerdir. Bu iki alimin öğrencileri vasıtasıyla da Ticaniyye, 1928 yılından sonra Brebes, Pekalongan, Tasikmalaya ve Ciamis bölgelerinde yayılmıştır. Ayrıca, 1932 yılında Ticaniyye Probolinggo ve Orta Cava'daki diğer bazı yerleşim yerlerinde de taraftar bulmuştur. Ancak Ticaniyye ile diğer bölgelerdeki tarikatlarda, özellikle Nakşibendiyye ve Kadiriyye mensupları ile rekabet yaşanmıştır. Kiai Kracak olarak bilinen Kadiriyye ve Nakşi Şeyhi Muhammed İsmail, Ticaniyye müntesipleriyle münakaşaya girerek Ticaniyye aleyhinde propaganda etmiştir.<sup>62</sup> Ticaniyye'nin Vehhabilerin Mekke'de yönetimi ele geçirdikleri bir ortamda gelişmesi ve onlar gibi velilerin mezarlarından medet ummayı şiddetle men etmeleri, Ticaniyye müntesipleri ile Cava'daki diğer tarikatlardan arasını bozmuştu. Hatta, ehl-i sünnet inancına daha fazla önem veren Nakşi ve Kadiri şeyhleri doğru dürüst bir silsilesi olmadığı ve Vehhabi görüşlere sahip olduğu gerekçesiyle bu tarikatı batıl olarak nitelemekte idiler. 1930'lu yıllarda yaşanan bu rekabet, neticede Ticaniyye taraftarlarının belirli ölçüde azal-

61 Kraus, "Some Notes on the Introduction of the Naqshbandiyya-Khalidiyya into Indonesia", ss. 704-705.

62 *Ensiklopedi Islam*, "Tijaniah", c. V, ss. 102-104.

masına ve bu tarikatın Cava'da etkisini kaybetmesine yol açmıştır. Ancak, 1980'li yıllara doğru Ticaniyye, özellikle Doğu Cava ile Madura adası ve Batı Cava'daki bazı yerlerde güçlenmeye başlayınca tekrar benzeri tartışmalar yaşanmış ve mu-teberliği sorgulanmıştır.<sup>63</sup>

### h) İdrisiyye

XIX. yüzyılda Arabistan'da Kuzey Afrikalı Ahmed bin İdris tarafından kurul-duğu için babasının adına nispetle İdrisiyye, aynı zamanda Ahmediyye ve Mu-hammediyye adlarıyla da tanınır. Arabistan ve Kuzey Afrika'da yaygınlık kaza-nan bu tarikat da, Endonezya'ya Abdülfettah (1884-1947) adlı Cavalı bir halife vasıtasıyla girmiştir. Cava adasındaki Tasikmalaya'nın Cidahu'dan gelen Abdül-fettah, tahsil ve hac için gittiği Mekke'de tarikatın şeyhi Ahmed eş-Şerif es-Senu-sî'nin yanında kalmış ve tarikatı Endonezya'da yayması için icazet vermiştir. 1932 yılındaki dönüşünün akabinde bu tarikatı Tasikmalaya çevresinde yayma-ya başlamış ve bu yörede kendisine Şeyhü'l-ekber unvanı verilerek hürmet edil-miştir. Abdülfettah'ın 1947'deki ölümünden sonra ise, İdrisiyye Endonezya'da Şeyh Muhammed Dahlan tarafından sürdürülmüştür ve Tasikmalaya'nın Pagen-dingan'daki Pesantren Fathiyah adlı pesantreni merkez edinerek çevresine yayıl-mıştır. Bu tarikat mensupları, genellikle erkekleri sakal, beyaz şal ve tülbent, be-yaz entari, kadınlar ise peçe takmaları ile tanınırlar.<sup>64</sup> Ancak bu uygulamaların, ilk başlarda olmadığı ve Şeyh Dahlan'ın yönlendirmesi neticesinde olduğu belir-tilir. Nitekim, Şeyh Dahlan müridlerinin sigara içmelerini yasaklamış ve başkala-rından kendilerini ayırdedici elbiseler giymelerini zorunlu kılmıştır. Ayrıca, bu tarikatın zikri, ayakta, yüksek sesle ve şiddetli vücut hareketleriyle icra edilir ve vecd haline gelmek olağan karşılanır.<sup>65</sup>

### i) Haddadiyye

Hadramevli Seyyid Abdullah bin Alevî bin Muhammed el-Haddad (ö. 1775) tarafından kurulan bu tarikat da, özellikle Arap Yarımadası'nın Hadramut bölge-sinde, Batı Afrika ve Hindistan'da yaygınlık kazanmıştır. Tarikat şeyhlerinin yanı sıra verimli bir yazar olan el-Haddad'ın kitaplarından *Ratib el-Haddâd* adlı zikir kitabının yanı sıra *en-Nesaihü'd-diniyye* adlı eseri, Endonezya'da da yayımlan-mıştır. Özellikle Bandung al-Maarif yayınevi, Surabaya'daki Salim Nablan yayı-nevi tarafından birkaç defa basılmıştır. Bu tarikatın Endonezya'daki kurucusu Hadramutlu olduğu için, daha çok Hadramutlu Arap asıllı Endonezyalılar arasın-da taraftar bulmuştur.<sup>66</sup>

63 Bruinessen, "Tarikatların Güneydoğu Asya'daki Kökleri ve Gelişimi", ss. 78-79.

64 *Ensiklopedi Islam*, "İdrisiah", c. II, ss. 175-176.

65 Bruinessen, agm., aynıyer.

66 *Ensiklopedi Islam*, "Haddadiyah", c. II, ss. 39-41.

### j) Ekmeliyye

XIX. Yüzyıl sonlarında ortaya çıkan Ekmeliyye tarikatı, yerli tarikatlardan biri olup mahalli alimlerden Kiai Kahfi tarafından kurulmuştur. İlk olarak Sunda ve Cava kültürlerinin bulunduğu Cirebon ve Banyumas bölgelerinde yayılmıştır. Hollanda sömürge aleyhtarı bir tutum takındığı, istihbarat raporlarında belirtilir. Ayrıca, tarikatın üç üst düzey şeyhi tutuklanarak hapse atılmıştır. Daha sonraları tekrar Garut civarında Kiai Kahfi'nin oğlu Asep Martavicaya tarafından tekrar canlandırılmış ve Sunda dilinde uzunca yazılmış didaktik *Layang Muslimin Je-ung Muslimat* adlı kitapla tarikatın öğretilerini yaymaya çalışmıştır. Daha sonra Garut'tan Cava'nın değişik bölgelerine yayılan tarikat, vahdet-i vücud metafiziğine sıkı sıkıya bağlı ve Abdülkerim el-Cilî'nin *el-İnsânü'l-Kamil* adlı eserini en yetkin tarikat kitabı olarak kabul etmektedirler. Ayrıca diğer tarikatlarda pek görülmeyen farklı bir rabita tekniğine de sahiptir.<sup>67</sup>

### k) Sıddikiyye

XX. yüzyılın ikinci yarısında Endonezya'da görülen Sıddikiyye, tasavvuf tarihindeki aynı adla anılan tarikatla bir ilişkisi olmayıp, tamamen bir Endonezya tarikatıdır. Bağımsızlıktan sonra Doğu Cava'da ortaya çıkan mahalli tarikatlardan en iyi bilinenidir. İlk defa 1958 yılında Doğu Cava'nın Jombang'ın Losasi yerleşim yerinde Kiai Muhtar Mukti tarafından kurulan Sıddikiyye, daha sonraki yıllarda bu bölgede yaygınlık kazanmıştır. Şettariyye tarikatından ayrılan mahalli bir kol olarak kabul edilen Sıddikiyye, Kiai Muhtar Mukti'nin bir büyücü ve dükün (halk doktoru) olması sebebiyle özellikle sıradan halk arasında yaygınlık kazanmıştır. O, eski Halveti Şeyhi Yusuf Makassarî'nin soyundan geldiğini söyleyen Bantenli Şuayp Cemalî'den aldığı öğretilere dayandırmakta ve hocası olarak ta Kadiriyye-i Nakşibendiyye silsilesine sahip bulunduğunu ileri sürmektedir.<sup>68</sup> Bununla birlikte, Sıddikiyye geleneksel eski Cava halk kültürüne önem veren bir özelliğe de sahiptir. 1977 genel seçimlerinde dönemin hükümet partisi Golkar'ı destekleyerek bölgede itibarını artırmıştır.<sup>69</sup>

### D) Vahidiyye

Diğer bir yerli Endonezya tarikatı olan Vahidiyye de 1963 yılında Kediri'nin Kedunglo yerleşim yerinde Kiai Abdülmecid Maruf tarafından kurulmuştur. Kedunglo Pesantreni'nin de sahibi olan Kiai Abdülmecid, tarikatları müslüman halkın dini vecibelerini yerine getirmeleri yönünde bir araç olarak gördüğü için böyle bir tarikatı kurduğunu belirtir. Bu tarikata girerken "salavât-ı vahidiyye"

67 Bruinessen, "Tarikatların Güneydoğu Asya'daki Kökleri ve Gelişimi", s. 79.

68 Aynı makale, s. 79.

69 Dhofier, *Tradisi Pesantren*, ss. 142-143.

adıyla bilinen ve “fe-firru ilallah” (Allah'a koşunuz)<sup>70</sup> diye başlayan uzunca bir zikrin sürekli tekrarını ihtiva etmesi sebebiyle tarikata bu ad verilmiştir.<sup>71</sup> Bu salavatın toplu tekrarları, zikir meclisinde yoğun bir duygusal atmosfer üretmekte ve zikredenlerin yüksek sesle ağlamasına ve kontrolden çıkmalarına neden olabilmektedir. Cavalı önde gelen alimlerin şiddetli tepkilerine rağmen, bu tarikat da Kediri bölgesindeki sıradan halk arasında hızlı bir şekilde yayılmış ve daha sonra da Doğu Cava'nın bazı yerlerinde müntesipler kazanmıştır.<sup>72</sup>

Endonezya'da diğer bazı küçük tarikatların da müntesibi bulunmaktadır. Mesela, Doğu Cava'da Şazeliyye tarikatının bazı taraftar kitlesi vardır. Orta ve Doğu Cava'da Nehdatü'l-ulema teşkilatına bağlı alimler daha çok muteber olarak bilinen Kadiriyye ve Nakşibendiyye tarikatlarına mensup olduğu için bunu muteber olarak görmezler.<sup>73</sup> Ayrıca, özellikle Cava'da İslam öncesi geleneklere bağlı ve aynı zamanda da vahdet-i vücüt doktrininin bazı özelliklerini benimseyen çeşitli küçük tarikatlara veya *aliran* adı verilen gruplara rastlamak mümkündür. Hatta, Cava'nın dışında Güney Kalimantan bölgesinde Cüneydiyye adlı mahalli bir tarikat ortaya çıkmıştır ki, bu tarikat *Aliran Zauk* adıyla da anılmaktadır.<sup>74</sup> Bu tür akım ve gruplar, köklü bir silsileleri ve tarikat geleneği olmadığı için büyük tarikat şeyhleri ve yetkin ulema tarafından muteber tarikat olarak kabul görmemektedir.

### 3. Takımadaların İslamlaşmasında Tasavvufun ve Tarikatların Rolü

Gerek bazı Batılı araştırmacılar gerekse birçok Endonezyalı ve Malezyalı yazar İslamiyet'in Malay-Endonezya takımadalarında yayılmasının büyük ölçüde sufizm vasıtasıyla gerçekleştiğini savunurlar. Batılı şarkiyatçılardan H. A. R. Gibb, İslam dünyasının uç bölgeleri sayılabilecek yerlerde İslamiyet'in yayılışının esas itibarıyla tarikatların faaliyetleri neticesinde gerçekleştiğini vurgular ve bunu şu cümlelerle ifade eder: “Asya ve Afrika'nın doğu ve güneyindeki yeni bölgelerde İslamiyet'in yayılışı, büyük ölçüde sufi tarikatların işidir.... Çünkü tarikatlar birçok durumlarda geleneksel kullanımlara ve düşünce kalıplarına İslam'ın katı tevhid uygulamasına aykırı dahi olsa daha müsamahalı idiler”.<sup>75</sup>

Batılı araştırmacılar arasında bu görüşün esas savunucularından birisi Avustralyalı şarkiyatçı A. H. Johns'tur. O, bölgeyle ilgili olarak kaleme aldığı çeşitli makalelerinde bunu sürekli canlı tutmaya çalışmış ve yerli düşünceye uzlaşmacı bir tavır takınan sufi ekollerin ve dini tebliğ faaliyeti yürüten tarikat şeyhlerinin böl-

70 Zaria Suresi/50.

71 Dhofier, *Tradisi Pesantren*, s. 143.

72 Bruinessen, “Tarikatların Güneydoğu Asya'daki Kökleri ve Gelişimi”, s. 80.

73 Dhofier, *age.*, s. 143.

74 Bruinessen, *agm.*, s. 80.

75 Gibb, *Modern Trends in Islam*, s. 25.

genin İslamlaşmasında önemli bir rol oynadığını ispat etmeye çalışmıştır. Johns, tarikatların İslam dünyasında XII. Yüzyıldaki kuruluşuna kadar İslamiyet'in Malay-Endonezya takımadalarında yerli halk arasında tam anlamıyla kök salmadığını, ancak XIII. yüzyıldan sonra İslamiyet'in yayılışının hızını artırdığını, bunun da büyük ölçüde tarikatların faaliyetleri neticesinde olduğunu belirtir.<sup>76</sup> O, tarikat mensubu sufilerin genellikle Çin, Çampa, Hindistan ve Arabistan'dan geldiklerini söyler; çeşitli milliyetlere mensup bu sufilerin ticaret gemileriyle takımadalara seyahat ettiklerini ve oralarda daha hoşgörülü ve yerli kültüre daha az muhalif bir üslupta İslamiyet'i yaydıklarını ileri sürer. Çünkü tarikatlar birçok durumlarda İslam tevhid inancına aykırı görülen mahalli örf ve adetlere, geleneksel uygulama ve düşüncelere müsamahalı bir tutum takınmışlardır. Dolayısıyla o, sufilerin mahalli kültürle İslami prensipleri kolayca birbiriyle mezcettiklerini ve bunun İslamiyetin takımadalarda yayılışını büyük ölçüde kolaylaştırdığını savunur. Ona göre, sufiler, özellikle Cava adasında İslam öncesi eski Hindu gelenekleri özümseyerek, bu dinin yayılışını hızlandırmıştı. O, bir makalesinde bu görüşünü şöyle dile getirmektedir: "Onlar bilinen tüm dünyada dolaşan ve gönüllü olarak fakirliği benimsemiş gezginci davetçiler idiler; onlar genellikle mensup oldukları tarikatın ticaret ve zenaat loncalarıyla ilişki içindeydiler. Onlar yaygın olarak Endonezyalılar tarafından da bilinen karışık bir sentezci teosofiyi öğrettiler. Bu, İslam'ın temel akidelerine zıd görünse de onlarla bağlantısını kurabilmekteydiler. Onlar sihirli uygulamalarda mahir idiler ve güçsüz hastaları tedavi etme gücüne sahiptiler; en azından bilinçli veya bilinçsizce eski geleneklerin devamlılığını sağlamaya hazırdılar. İslam öncesi kültürel unsurları ve terimleri İslami bir bağlamda kullanmasını bildiler."<sup>77</sup>

Miladi VIII. yüzyıldan itibaren bölge halkı ile İslam ülkeleri arasında sıkı bir ticari ilişki olmasına rağmen, bölge halkının İslamlaşma süreci içine girmesi genellikle XII. ve XIII. yüzyıllarda gerçekleşmiştir. Dolayısıyla bu gecikme niçin olmuştur sorusuna Johns, İslamiyet'in bölge halkı arasında yayılışı ile tarikatların kurumsallaşması arasındaki paralelliğe dikkat çeker. Ona göre, bölgede İslamiyet XIII. ve XVIII. yüzyıllar arasında tüm İslam dünyasına yayılan sufi hareketlerin ve onlarla bağlantılı tarikatların sayesinde gerçekleşmiştir. Çünkü bu dönemde sufizm tarikatlar çatısı altında iyice kurumsallaşmış ve her bir tarikat bir ticaret veya meslek odasıyla bütünleşerek iyice güçlenmiştir.<sup>78</sup> O, tarikatlarla ticaret loncalarının arasındaki ilişkiyi ve bunun sonucunu şöyle vurgular: "Endonezya halkı arasında İslamiyet'in yayılışının arkasında yatan esas itici güç sufilerin davet faaliyet-

76 A. H. Johns, "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History", *Journal of Southeast Asian History*, c. II, 1961, s. 23.

77 Aynı makale, s. 15.

78 A. H. Johns, "The Role of Sufism in the Spread of Islam to Malaya and Indonesia", *Journal of the Pakistan Historical Society*, c. IX (1961), s. 143.

leridir; tarikatler ve onların yakın ilişki içerisinde olduğu esnaf ve ticaret birlikleri sayesinde sufiler, Kuzeydoğu Cava'nın liman şehirlerinin idari birimlerinin denetimini ele geçirebildiler ve en sonunda da Macapahitler'i güçsüz hale düşürebildiler. Cava Siva-Buda dininin büyüleyici merkezi olarak burasını yıkabildiler.<sup>79</sup>

Dolayısıyla Johns'a göre Endonezya'da İslamiyet'in kök salması tamamen sufi davetçilerin yoğun faaliyetleri sonucunda olmuştur. Bunlar, bazen mensup oldukları tarikatın bağlı olduğu ticaret ve esnaf loncalarıyla bağlantılı, bazen de bağımsız ve gönüllü olarak ticaret ve tebliğle iştigal eden davetçiler olarak faaliyet yapmışlardır. Sufi bağlantılı bu tebliğler, genellikle Endonezyalıların da aşına oldukları karmaşık bir teosofi öğretisini yaymışlar. Ancak bu İslam'ın temel prensipleriyle uzlaştırılarak yapılmaya çalışılmıştır. Sufiler eski yerli örf ve adetlerle uzlaşmacı bir yol takip ederek İslam öncesi terim ve kültürel unsurları da İslami bir bağlamda kullanmışlardır.<sup>80</sup>

İslamiyet'in yayılışında tarikatların önemli bir rol oynadığı görüşü, mahalli araştırmacılar Malezyalı S. Qodratullah Fatimi tarafından da paylaşılır. O, Arap ve İran asıllı müslüman tüccarların miladi VII. ve VIII. yüzyıllardan itibaren takımadalardaki liman kentlerine ticaret yapmak maksadıyla uğradıklarını ve IX. yüzyıldan itibaren de bazı sahil liman kentlerinde uzun süreli konakladıklarını belirttikten sonra XII. yüzyıla kadar yerli halkın İslamlaşmasının gerçekleşmediğini vurgular. Bölge halkının geniş çaplı ihtidasının ancak sufizmin İslam dünyasında etkisinin arttığı ve İslam sufilerinin yoğun olarak takımadalarda görülmeyle başlamasıyla gerçekleştiğini belirtir. Çünkü sufiler bir taraftan hayatın manevi yönünü ve dini tebliği dünyevi işlerden daha fazla önemserken, diğer yandan da İslamiyet'in daha eklektik bir yorumunu sunmaktaydılar. Dolayısıyla, mahalli halkın İslamiyet'i kabulü de kolay olmaktadır.<sup>81</sup>

Gerek yazılı mahalli kaynaklarda gerekse sözlü geleneklerde, XIII. ve XIV. yüzyıllarda takımadaların çeşitli yerlerinde ilk müslüman davetçiler arasında "fakir", "veli", "şeyh" gibi doğrudan sufizmle alakalı teknik terim ve unvanların bulunması, sufizmin bölgede etkili olduğunu ve İslamiyet'in yayılışında önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Mesela, *Sejarah Melayu* ve *Hikayat Raja-Raja Pasai* adlı eserlerde Mekke'den gönderilen Şeyh İsmail adındaki bir davetçiden bahsedilir. Onun faaliyetleri sonucunda Sumatra adasındaki Perlak ve Samudra-Pasai şehir devletlerinin müslüman olması sağlanır ve hükümdarı Merah Silau, Müslüman olduktan sonra Melik es-Salih (ö. 1297) adını alır.<sup>82</sup>

79 Aynı makale, ss. 146-147.

80 Johns, "The Role of Sufism in the Spread of Islam to Malaya and Indonesia", s. 152.

81 S. Qodratullah Fatimi, *Islam Comes to Malaysia*, Singapore 1963, ss. 22-24.

82 Russell Jones, "Ten Conversion Myths from Indonesia", *Conversion to Islam* (ed. Nehemia Levtzion), New York/London 1979, ss. 133-136; Ayrıca bk. İsmail Hakkı Göksoy, *İslam'ın Güneydoğu Asya'ya Girişi ve Yayılışı*, İstanbul 1998, ss. 73-74.



Mahalli kaynaklardan *Sejarah Banten* ve *Babad Tanah Javi* adlı eserler de İslamiyet'in Cava'ya girişini genellikle sufi olan tebliğcilere bağlarlar. Karizmatik bir otoriteye ve sihirli bir güce sahip olduğuna inanılan bu tebliğciler, yerli asillerin kızlarıyla evlilik ilişkileri kurarak ve dini telkinlerde bulunarak İslamiyet'in kraliyet sarayı çevresinde tutunmasını sağlamışlardır. Nitekim, Şeyh Cumazil Ekber (Djumadil Akbar) adlı birisi, Çin hükümdarını İslam'a kazanmak için oraya gider, fakat bunda başarısız olur. Rüyasında Çin hükümdarının kafir kalacağını ilham eden bir ses duyar. Bir süre Cava'da dolaştıktan sonra bir gün Gresik sahillerinden bir gemiyle Cava'dan ayrılır. Şeyh Cumazil Ekber'in ayrılışından sonra, Cava hükümdarı müslümanların kafirlerden üstün olduklarına kanaat getirir ve Patih'e şeyhi aramasını emreder. Patih önce, Siam (Tayland), sonra da Sambodja (Palembang), Snaggora ve Patni'ye giderek şeyhi arar, fakat onu bulamaz. En sonunda Gresik'e geri döner ve orada Çucu (Tjutju) ve Çunçoh (Tjuntjoh) adlarındaki iki oğluyla birlikte İslamiyet'e girerler. Oğlu Çunçoh ile birlikte Patih orada ölür. Diğer taraftan Çucu, Gaca Mada'nın hizmetine girer... Çucu, Palembang'da kral adına hizmet eder ve Arya Suwangsang unvanıyla terfi eder. Daha sonra da prensesle evlenir.<sup>83</sup>

Yine, Çampa'ya Arifin adında bir veli gelir ve Çampa kralının ve halkının İslamiyet'e girmelerini sağlar. Kral öldükten ve oğlu onun yerine geçtikten kısa bir süre sonra, Arifin yeni kralın kız kardeşlerinden biriyle evlenir. Arifin'in hanımından Raden Rahmet adında bir oğul dünyaya gelir. Raden Rahmet büyüdüğü zaman, Cava'da bir savaş olduğu haberini alır ve diğer üç genç komutan arkadaşıyla birlikte Cava'ya giderler. Macapahit kralı onları büyük bir sevinç ve sıcaklıkla karşılar.<sup>84</sup>

Ayrıca, birgün Ampel'e Mevlana Usalam adında bir veli gelir. Ampel'de biraz kaldıktan sonra, yolculuğuna devam eder ve Balambangan'a uğrar. Balambangan regentinin kızı, o günlerde çok kötü hastalanır ve veliden ona yardım etmesi istenir. Veli ona bir pinang meyvesi verir ve kız onu yiyince iyileşir. Vaad edildiği üzere kız onunla evlendirilir. Fakat, Regent (mahalli idareci) damadının, İslam'a girmesi yönündeki telkinlerini reddettiği zaman, damadı hamile eşini ve doğacak çocuğunu orada bırakarak ülkeden ayrılır. Akabinden oraya musibetler gelir. Regent'in sağlığı buzulur ve ülke bulaşıcı bir veba hastalığına yakalanarak kırılır. Regent, bu musibetleri henüz doğacak olan kızının karnındaki çocuktan kaynaklandığını düşünür ve çocuk doğduğunda onu bir kutu içine koyarak denize atar. Daha sonra, çocuğun bulunduğu kutu, Macapahit kralının şebbenderi olan Hoca Mahsum adlı bir müslümanın dul eşi tarafından bulunur ve dini bir davetçi olarak yetiştirilir.<sup>85</sup>

83 Johns, "The Role of Sufism in the Spread of Islam to Malaya and Indonesia", s. 148.

84 Aynı makale, ss. 148-149.

85 Aynı makale, s. 149; Göksoy, *İslam'ın Güneydoğu Asya'ya Girişi ve Yayılışı*, ss. 99-100.

Ayrıca, Cavalıların kabulüne göre Cava adasının İslamlaşması tamamen “veli sanga” denilen dokuz veliye bağlanır. Mahalli dilde velilere Cava’da “sunan” unvanı verilir ve bu velilerin adları Sunan Gresik, Sunan Ampel, Sunan Bonang, Sunan Giri, Sunan Dracat, Sunan Kalicaga, Sunan Kudüs, Sunan Muria ve Sunan Gunungcati olarak kaydedilir. Cava adasının genellikle kuzey sahillerinin çeşitli yerlerinde bulunan türbeleri bugün hala önemli bir ziyaret merkezi olarak korunmaktadır. Gezgin derviş ve sufi nitelikli bu şahsiyetlerin, sahillerdeki şehirlerin yanı sıra Cava’nın iç kesimlerine de seyahat ettikleri belirtilir. Nitekim, Sunan Bonang’ın ve diğer bazılarının Cava’nın kırsal kesimlerinde gezerek oralarda da tebliğ faaliyetlerinde buldukları ve eski dinlere mensup olan azizleri İslam’a davet ederek müslüman olmalarını sağladıkları ifade edilir. Hatta, geleneksel Cava gölge oyunu olan *wayang*’ı kullanarak halkın İslam dinine karşı sempatisini kazandırdıkları söylenir.<sup>86</sup>

Mahalli kaynaklardaki bilgilerden hareketle dervişlerin İslamiyet’in bölgede yayılmasında önemli bir rol oynadığını söylemek mümkündür. Ancak, mahalli kaynaklarda anlatılan olayların gerçekten vuku bulup bulmadığı ve belirtilen şahsiyetlerin gerçek olup olmadığı konusu tartışmalıdır. Çünkü, bu bilgiler nesilden nesile aktarılan sözlü rivayetlere dayanmakta olup, ancak çok sonraları kaleme alınmışlardır. Dolayısıyla, olayların geçtiği zaman dilimiyle sözlü rivayetlerin yazıya geçirildiği zaman dilimi arasında epey bir uzaklık farkı bulunmaktadır. Günümüze kadar ulaşan çoğu eski dini ve edebi literatürün veya el yazma eserlerin, genellikle XVI. ve XVII. yüzyıllara ait olduğu tahmin edilmekte ve bu yüzyıllardan öteye gitmediği belirtilmektedir. Bugün Cakarta’da ve Avrupa’nın çeşitli kütüphanelerinde bulunan elyazma halindeki nüshaları, genellikle XIX. yüzyıldan kalma istinsah nüshalarıyla bilinmektedir. Ayrıca, yakın dönemlerde başta Açe’deki Tanah Abee’deki bir medresede bulunan bazı elyazmalarda da sufi geleneğin yer aldığını belirtmek gerekir.<sup>87</sup>

Gerçekten bölgenin İslamlaşmasında sufi düşüncenin ve tarikatların rolünü inkar etmek mümkün değildir. Ancak, mahalli halkın İslamlaşmaya başladığı ilk dönemlerde, yani XII. ve XIII. yüzyıllara ait tarikatların düzenli ve teşkilatlı bir şekilde bölgedeki faaliyetleri hakkında elimizde yeterli bilgiler mevcut değildir. XVI. yüzyıla ait Malayca ve Cava dilinde yazılmış mahalli literatürde ve dini metinlerde tasavvufî düşünceler, özellikle vahdet-i vücud çizgisindeki sufi düşünce ile daha mutedil tasavvufî anlayışların varlığı ve aralarındaki fikri çatışmalar hakkında epeyce bilgiler bulunmaktadır. Yine aynı yüzyıl ve bir sonraki yüzyılda Açe’de eser veren büyük mutasavvıfların varlığına da daha önce temas edilmiş-

86 *Ensiklopedi Islam*, “Wali Songo”, c. V, ss. 173-184.

87 E. U. Kratz, “Islam in Indonesia”, *The World’s Religions* (ed. Steward Sutherland ve diğer), Routledge, London 1990, s. 439.

ti. Dolayısıyla, bölgenin ilk İslamlaşma sürecinde, yani XII. ve XIII. yüzyıllarda tarikatların ne derece rol oynadığı tam olarak kesin ve yeterli delillerden yoksun olmasına rağmen, bu yüzyıllardan sonraki dönemlerde bu rolün büyük olduğunu söylemek mümkündür. En azından mahalli literatürde halkın İslamlaşmasında sufi nitelikli şahsiyetlere ve sufi düşünceye fazlaca yer verilmesi, tarikatların ve tasavvufi din anlayışının bölgenin İslamlaşmasında önemli bir rol oynadığı sonucunu ortaya koymaktadır.

Tarikatların, özellikle eğitim faaliyeti de yürüten sufi ve eser vermiş mutasavvıfların bölgedeki dini eğitimin ve İslam kültürünün yaygınlaşmasında da önemli rolü vardır. Cava'da *pesantren* adı verilen geleneksel dini eğitim merkezlerinin -bazıları bir tarikatla bağlantılı idiler. Bu tür yerlerin sahibi ve kurucuları, eğer bir tarikata mensup ise, onun bu mensubiyeti burasının bir tarikat merkezi olarak kullanılmasına da zemin hazırlamaktaydı. Pesantrenler, Cava'da *kiai* adı verilen din alimi veya bir hoca tarafından yönetilmekte ve genellikle miras yoluyla kendi oğluna veya damadına geçirdi. Bu tür dini eğitim kurumlarının bazıları da tarikat ve tasavvufun savunucuları idiler. Ancak, tüm pesantren mensuplarının aynı zamanda bir tarikata mensup oldukları söylenemez. Daha ziyade ileri seviyedeki *kiai* ve yardımcı öğretim kadrosuna mensup olan eğiticiler bir tarikata girmeye meyilli idiler. Dini ilimlere yeni başlayan ve mistik anlayış ve yorumları henüz özümsemesi kolay olmayan aşağı seviyedeki talebelere tarikat girmeleri istenmezdi.<sup>88</sup>

Sumatra'nın Minangkabau bölgesinde ise geleneksel dini eğitim merkezlerine *surau* adı verilmekte ve bu tür merkezlerin de genellikle bir tarikat ile bağlantısı vardı. Başında bulunan "Tuanku Şeyh" unvanlı hoca ve yönetici vasıtasıyla İslamiyet'in tasavvufi yorumuna uygun olarak birçok taraftar bulmaya çalışırlardı. Ancak, XVIII. yüzyılın sonlarına doğru bir *surau*'dan diğerine veya bir tarikattan diğerine intisap eden taraftarlar da bulunmaktaydı. Bu dönemde Şettariyye tarikatı mensupları aynı zamanda Nakşibendiyye ve Kadiriyye tarikatlarının taraftarları konumundaydılar. *Surau* denilen bu merkezlerde okuyan öğrenciler, genellikle mürid adıyla anılmakta ve şeyhlerinden aldıkları icazetle çeşitli yerlerde onların halifelliğini yapmaktaydılar. Minangkabau bölgesinde 1800'lü yıllarda Mekke'den dönen çeşitli öğrenci ve hacıların öncülüğünde ortaya çıkan Pedri hareketinin toplumda yaygınlaşmasına kadar, bir tarikat merkezi olan *surau*ların toplumdaki etkinlikleri devam etti. 1870'li yıllarda Hollanda sömürge okullarının bölgede açılmaya başlamasıyla ve yine XX. yüzyılın başlarından itibaren müslüman yenilikçi hareketlerin bölgede modern dini eğitim kurumu olarak medreseler açmalarıyla birlikte tarikat bağlantılı bu tür eğitim merkezlerinin önemi ve toplumdaki etkinliği azalmıştır.<sup>89</sup>

88 Azra, "Education, Law, Mysticism: Constructing Social Realities", ss. 165-166.

89 Aynı makale, s. 161.

#### 4. Hollanda Sömürge Aleyhtarlığı Hareketlerinde Tarikat Şeyhlerinin Rolü

XIX. yüzyılda ve XX. yüzyıl başlarında Endonezya'nın çeşitli yerlerinde ortaya çıkan sömürge aleyhtarı hareket ve ayaklanmalarda sufi tarikatların ve tarikat şeyhlerinin önemli roller oynadıklarına dair birçok örneğe rastlamaktayız. Hollandalı yetkililer sufi tarikatları ve tarikat şeyhlerini kendi otoriteleri için en büyük tehlike olarak görmekte ve tarikat şeyhlerinin ve hocaların halk üzerinde ve kendi müntesipleri arasında büyük bir tesir icra etmesinden endişe duymaktaydılar. Çünkü, tarikat liderleri genellikle toplumda, özellikle köylerde büyük bir itibara sahiptiler. Ayrıca, tarikat şeyhleri, müntesiplerinin sadakatini yönlendirebilmekte ve sömürge yönetiminin herhangi bir uygulaması konusunda müridlerini kolayca karşıt tavır ve hareket tarzı almaya yönlendirebilmekteydiler. Tarikatların uygulamalarının çoğunun da gizli olarak yapılması, Hollandalılar'ın onları diğer dini gruplara ve dini merkezlere nazaran daha zor denetim altında tutmasına yol açmaktaydı. Hatta, onların faaliyetleri hakkında bile tam ve yeterli bilgi toplama da zaman zaman zorlandığı olmaktaydı. Dolayısıyla Hollandalı yetkililer tarikat liderlerinin halk arasında yönlendirici konumu nedeniyle onların halkı ayaklanmalara teşvik etmelerinden her zaman endişe duyarlardı. Mesela, XIX. yüzyılın sonlarında Endonezya'da sömürge hükümetinin Yerli ve İslam İşleri Danışmanlığını yapan meşhur Hollandalı müsteşrik C. Snouck Hurgronje, sömürge hükümetine sunduğu bir raporda "... şeyhler ve onların takipçileri, Hollanda otoritesinin en tehlikeli düşmanlarını oluşturmaktadırlar. En azından Cezayir'deki Fransız otoritesine Senusiler'in arzettiği tehlike kadar büyüktür" demektedir.<sup>90</sup>

Bunun için Hollandalılar, şeyhlerin toplumdaki nüfuzlarından çekindikleri için bazı şeyhleri sürgüne gönderme yoluna başvurmaktaydı. Mesela, aslen Güney Sulavesili olan Şeyh Yusuf Makassarî (ö. 1699), Mekke'den dönüşünden sonra Cava'daki Banten sultanlığında kalmış ve Hollandalılar'a karşı XVII. yüzyılın ikinci yarısında yürütlen Banten savaşlarında önemli bir lider olarak savaşı yönlendirmişti; sonra da büyük bir kahraman olmuştur. Hollandalılar onu yakaladığı zaman, önce Sri Lanka'ya, ardından da Güney Afrika'nın Cape Town şehrine sürgün etmişlerdir.<sup>91</sup> Yine, Sumatra'nın Minangkabau bölgesindeki nüfuzlu bir tarikat şeyhi olan Simaburlu Hacı Yahya da, 1904 yılında Endonezya'nın doğusundaki Ambon adasına sürgün edilmiştir.<sup>92</sup> Tarikat şeyhleri Hollandalılar'a karşı cihad çağrılarını yapmada ve halkı onlara karşı tavır almalarını sağlayarak yönlendirmede önemli roller oynamaktaydılar. Nitekim, Sumatra adasından

90 Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*, ss. 23-24.

91 *Ensiklopedi Islam*, "Yusuf, Syekh", c. V, ss. 216-218.

92 Noer, *age.*, s. 24.

Şeyh Abdüssemed Palimbanî de Cavalı Mataram hükümdarlarına sürekli Hollandalılar'a karşı ayaklanmaları çağrısında bulunmakta ve nüfuzları giderek artan bölgedeki Avrupalı güçlere karşı cihad ilan edilmesini telkin etmekteydi. Benzeri cihad çağrıları Davud b. Abdullah Patanî gibi Malaylı sufi müslüman liderlerden de gelmekteydi ve o da Taylar'ın Patani Müslüman halkı üzerindeki yönetimine karşı cihad yapılmasını istemekteydi.<sup>93</sup>

Hollanda sömürgeciliğine karşı tarikat şeyhlerinin oynadığı muhalif rolü inkar etmek mümkün değildir. Nitekim, 1861 yılında Güney Kalimantan'ın Bancarmasin bölgesinde Hollanda sömürge yönetimine karşı çıkan ayaklanmada tarikat şeyhlerinin önemli rolü vardı. O yıllarda yazılan bir rapora göre, bu hareketin liderlerinin o yöredeki köy sakinlerinden ve cami cemaatinden kimseler olduğunu, bunların gece gündüz zikir meclisleri düzenleyerek halkı sömürge hükümetine karşı galeyana getirdiklerini, bunun da tamamen başlarındaki şeyhlerin yönlendirmesiyle gerçekleştirildiğini, tüm müridlerin beyaz renkli elbiseler ve sarıklar giydiklerini, boyunlarına "cimat" adı verilen muskalar taktıklarını ve bunlardan manevi güç aldıklarını yazmaktaydı. Bir kaç yıl sonra P. J. Veth adındaki bir Hollandalı coğrafyacı ve araştırmacı da, bu bölgeyi tetkik ettikten sonra bölgede Hollanda aleyhtarlığının mistik geleneği sürdüren tarikatlar arasında yoğun olduğunu, Hollanda sömürge yönetiminin tüm adalarda genişlemesi ve adaların ekonomik olarak sömürülmesinin neticesinde bu tür dini kaynaklı hareketlerin giderek arttığını, tarikat şeyhlerinin de sömürge aleyhtarı hareketlerde önemli bir rol oynadığını tespit etmişti.<sup>94</sup>

Sömürge döneminde tasavvufi hareketlerin sömürge aleyhtarı hareketlere destek vermeleri ve bu tür hareketlere doğrudan katılmaları hususunda herhangi bir şüphe yoktur. Yukarıda zikrettiğimiz olayın bir benzerini Güney Sumatra'nın Palembang bölgesinde de görmekteyiz. Endonezya'nın 1811-1816 yılları arasındaki geçici İngiliz işgalinden sonraki yıllarda, bu küçük bölgenin sultanı olan Bedreddin, Hollanda yönetiminin bölgede tekrar kurulmasına karşı çıkmış ve mahalli halkın desteğinin yanı sıra Batı Sumatra'dan gelen Minangkabaulu göçmenlerin de desteğini kazanarak Hollandalılarla mücadele etmişti. 1819 yılında Hollandalılar H. W. Muntingh komutasında bölgeye bir askeri sefer düzenlediler. Savaş sırasında Palembang sultanının sarayında genç yaşlı birçok hacının bulunduğu ve bunların halkı galeyana getirmek için zikir meclisleri düzenledikleri ve muskalar yazdıkları bilinmektedir. Palembangliler'in yazdıkları *Syair Perang Menteng* (Menteng Savaşı Şiiri) adlı destansı bir şiir de Palembanglilerin bu mücadeleye nasıl hazırlandıklarını açıkça göstermektedir.<sup>95</sup>

93 Azra, "Education, Law, Mysticism: Constructing Social Realities", s. 178.

94 M. van Bruinessen, "De Tarekat in Indonesie: Tussen Rebelie en Aanpassing", *Islam en Politiek in Indonesie* (ed: C. van Dijk), Dick Coutinho, Muiderberg 1988, ss. 69-70.

95 Bruinessen, "De Tarekat in Indonesie: Tussen Rebelie en Aanpassing", s. 70.

(...)

*Haji berzikir di pamarakan tentu / Hacılar hep birlikte zikir ederler*

*Haji ratib di pengadapan / Hacılar dergabta dua ederler*

*Berkampung bagai mengadap ayapan / Sanki bir festival varmış gibi toplanmışlar*

*Tidaklah ada malu dan sopan / Onlarda hiçbir tubaflık ve karışıklık görmezsin*

*Ratib berdiri berhadapan / Karşılıklı durup hep birlikte dua ederler*

*La ilaha illa ilahu dipalukan ke kiri / Sola doğru "La ilaha illallah" diyerek*

*Kepada hati nama sanubari / Sağ ellerini kalplerinin üstüne koyarak O'nu anarlar*

(...)

*Haji bertariak Allahu akbar / Hacılar Allahü Ekber diyerek nida ederler*

*Datang mengamuk tak lagi sabar / Hiç durmaksızın kendinden geçinceye kadar*

*Dengan tolong tuban Malik al-Jabbar / Malik ve Cebbar olan Tanrı'nın yardımıyla*

*Serdadu Menteng habislah bubar / Menteng [Hollanda] askerleri savrulup yokolurlar*

(...)

Hindistan kaynaklı Şettariye tarikatı, XVII. yüzyılda Mekke ve Medine kanalıyla Endonezya'da da taraftar bulmaya başladı. İlk olarak Sumatra'nın kuzeyindeki Açe'de taraftar kazanan Şettariyye, daha sonra Batı Sumatra ve Cava'nın çeşitli bölgelerinde de yaygınlaşmıştı. XIX. yüzyıl boyunca ve XX. yüzyıl başlarında Batı Sumatra'da Şettariyye ve Nakşibendiyye tarikatları halk üzerinde büyük bir tesir icra etmekteydiler. Nitekim, 1908 yılında Hollanda sömürge hükümeti Batı Sumatra'da kahve üretimi ve satışıyla ilgili yeni bir ücret politikası uygulamaya koyduğu zaman, yani uluslar arası kahve pazarının daralması neticesinde zorunlu kahve üretiminin kaldırılmasını ve bunun yerine halkın istediği ürünlerden ekmesini, fakat aynı vergilerin ödenmesini şart koştuğunda bir ayaklanma çıkmıştı. Bu vergilerin halka ağır gelmesi neticesinde Oud-Agam bölgesindeki halk silahlanarak Hollandalılar'a karşı protesto gösterileri düzenlemişlerdi. Hollanda aleyhtarları bu hareketin liderlerinin çoğunun da, yine Şettariyye tarikatına mensup kişiler olduğu kaydedilmiştir. Hollandalı bir yetkilinin hazırladığı rapora göre, insanlar bellerinde silahlar ve kendilerini düşmana karşı koruyacağına inandıkları muskalar taşımaktaydılar. Genellikle tarikat mensupları beyaz renkli entariler giydikleri için bu cins kumaşların pazarlarda satışları artmış ve insanlar beyaz giysileri tercih eder olmuşlardı. Bölgedeki Hollandalı görevliler Hollanda askeri garnizonunun bulunduğu Fort de Kock (bugünkü Bukittinggi) şehrine kaçmak zorunda kalmışlardı. Bu şehirden gönderilen bir askeri müfrezenin kırsal kesimde

yakaladıkları kimselerden elli kadarı beyaz elbiseler giymiş oldukları halde ‐la ilahe illallah‐ diyerek tutukluluk sürelerinde bile zikir etmekteydiler.<sup>96</sup>

Bu olaydan da anlaşılacağı üzere tarikat mensupları, Hollandalılarla mücadele zamanlarında genellikle beyaz elbiselerini giymekteydiler. Hollandalı gözlemciler bu beyaz entari elbiseyi kendilerine karşı olmayı, yani sömürge karşıtlığını sembolize ettiğini kabul etmekteydiler. Her ne kadar beyaz elbise giymek ölümle ilgili bir anlam taşımasına ve genellikle Yarımada Arapları'nın giydikleri geleneksel bir elbise olmasına rağmen, bu tip bir elbise Endonezya'da zamanla Hollandalılar'a muhalefeti sembolize eder hale gelmişti. Gerçekte ise, Endonezyalı hacılar Arabistan'dan dönüşlerinde hac farizasını hatırlamak ve Araplar'ı taklit etmek üzere ihramlarını ve beyaz elbiselerini getirirler ve hacı olduktan sonra beyaz entari giymeye başlarlardı. Dolayısıyla beyaz entari giymek eskiden Endonezyalılar için hac farizasını ifa etmiş hacıların ve dini liderlerin bir elbisesi görünümünde idi. Ayrıca, bir yaşlının hayattan yavaş yavaş umudunun kesildiğini gösteren bir giyim tarzını da sembolize etmekteydi.

1880'li yıllarda Batı Cava'nın çeşitli yerlerinde çıkan Hollanda karşıtı ayaklanmalarda da tarikat şeyhlerinin önemli rol oynadıkları kabul edilir. Özellikle 1885'teki Ciancur, 1888'deki Cilegon ve 1919'daki Garut olaylarında tarikat liderlerinin halkı Holandalılara karşı ayaklanmalara teşvik ettikleri yönünde bazı bilgiler mevcuttur. 1885'teki Ciancur olaylarında Nakşibendiyye tarikatı mensuplarının olaylara karıştıklarını savunurlarken, diğeri bazı araştırmacılar da mahalli yönetimdeki bazı Endonezyalı idarecilerin kendi nüfuzlarını artırmak maksadıyla tarikat şeyhleriyle işbirliğı yaptıkları ileri sürülmüştür.<sup>97</sup> 1888'deki meşhur Cilegon ayaklanmasının ortaya çıkmasında da tarikat kurumunun ve şeyhlerin etkili olduğu kabul edilir. Buna göre ayaklanmanın gerçek liderlerinin bölgede itibar sahibi dini liderler olduğu belirtilir ve takipçileri üzerinde karizmatik bir otoriteye sahip oldukları için bunların ayaklanmada önemli rol oynadıkları ileri sürülür.<sup>98</sup> Ayrıca, Cilegon olayında tarikat şeyhleriyle ilişki içinde olan bazı mahalli sivil idarecilerin de Hollanda aleyhtarlığı ve yabancı düşmanlığını teşvik ettikleri belirtilir.<sup>99</sup>

XIX. yüzyılın sonlarına doğru Endonezya'da en meşhur silahlı direniş hareketlerinden biri olan Banten ifti ayaklanmalarında tarikat şeyhlerinin önemli rol oynadığı genellikle kabul edilir. 1888 yılında Batı Cava'nın Banten şehrinde çıkan bu ayaklanmalarda Kadiriyye-i Nakşibendiyye tarikatının rolü, bu ayaklanmayla ilgili olarak yapılan araştırma mahsl bir çalışmada da ortaya konulmuş ve ayaklanmanın gerçekte ilk liderlerinin mahalli tarikat şeyhleri olduğunu ve bu tarikatlara mensup alimler tarafından yönlendirildiğini ortaya koymuştur.<sup>100</sup> Bazı

96 Bruinessen, ‐De Tarekat in Indonesie: Tussen Rebelie en Aanpassing‐, s. 73.

97 H. Aqıp Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, LP3ES, Jakarta 1986, ss. 65-66.

98 Kartodirdjo, *The Peasants' Revolt of Banten in 1888*, ss. 316-317.

99 Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, ss. 66-68.

100 Kartodirdjo, *age.*, ss. 104-128.

araştırmacılar ise tarikat şeyhlerinin rolünün biraz fazla abartıldığını ve ayaklanmanın esas öncülerinin tarikat liderleri olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bantenli Şeyh Hacı Abdülkerim'in bu tarikatın en yüksek otoritesi olarak ayaklanmada tarafsız kaldığı ve ayaklanma sırasında bölgede olmadığı iddia edilmiştir. Ancak tüm bu eleştirilere rağmen, tarikatların vekil ve müridleri vasıtasıyla geniş bir iletişim ağına sahip olmaları hasebiyle birliktelik ve koordine sağlama açısından önemli rol oynadıkları kabul edilir. Çünkü Kadiriyye-i Nakşibendiyye tarikatı da Banten'de büyük bir taraftara, özellikle kırsal kesimlerdeki küçük yerleşim yerlerinde önemli bir desteğe sahiptir. Mahalli tarikat şeyhleri müntesiplerinin basıncıyla ayaklanmanın liderleri olarak görülmüştür. Bu tarikatın şeyhi Hacı Abdülkerim bu bölgede güçlü bir karizmaya sahipti; vekil ve temsilcileri vasıtasıyla da halk üzerinde önemli bir tesir icra etmekteydi.<sup>101</sup>

Ayaklanmanın arkasındaki önde gelen şahsiyetler arasında Şeyh Ahmed Hatip Sambaşı ve onun halifesi Bantenli Şeyh Hacı Abdülkerim olarak gösterilmiştir. Bu iki şeyhten Ahmed Hatip Sambaşı, XIX. yüzyılda Hameyn'de eğitim ve öğretim faaliyeti yürütmüş Endonezyalı önemli bir alim idi. Diğeri de onun Endonezya'daki halifesi konumundaydı. Şeyh Hacı Abdülkerim, 1872 yılında hac farızasını ifa etmiş ve bir süre Mekke'de yaşamıştı. Mekke'de Nakşi ve Kadiri Şeyhi Ahmed Hatip Sambaşı'den icazet aldıktan sonra onun halifesi olarak memleketi Banten'e dönmüş ve doğduğu yerleşim yeri Cilegon'da hem bir tarikat şeyhi olarak faaliyet göstermekte hem de geleneksel dini eğitim kurumu olan bir pesantren kurarak eğitim hizmeti sunmaya başlamıştı. Civar yerleşim yerlerine de seyahatler düzenleyerek ve zikirler organize ederek etkisini bölgede artırmıştı. Zamanla adı tüm Cava adasına yayılmış ve olağanüstü güçlere sahip ve kerametleriyle ünlü bir veli olarak kendisine saygı duyulmaya başlanmıştı. İleriki yıllarda "Kiai Agung" (Büyük Kiai) olarak tanınan Şeyh Abdülkerim'in halk arasında cihad ve mehdi fikirlerini yaydığı iddia edilmişti. Hollanda sömürge hükümetinin Yerli ve Arap [İslam] İşleri Danışmanı Christian Snouck Hurgronje, onun hakkında hazırladığı bir raporunda şöyle demektedir: "Her akşam yüzlerce insan onun bulunduğu yere kurtuluşa ermek için koşmakta, ondan zikir öğrenmekte ve ellerini öpüp ona sorular sormaktadırlar. Kafir (Hollanda) hükümetinin ne zamana kadar devam edeceğini sual etmektedirler."<sup>102</sup> Hollandalıların Banten halkının hoşnut olmadığı siyasi ve ekonomik tedbirler alması üzerine çıkan halk ayaklanmasında Şeyh Hacı Abdülkerim'in kendisi bizzat liderlik yapmamasına rağmen, bunu onayladığı yönünde halka bilgiler sızdırılmış ve vekilleri vasıtasıyla müridlerinden ayaklanmaya destek olmalarını istediği belirtilmiştir. Çünkü o, ayaklanma çıkmadan yaklaşık 2 ay önce Mekke'ye gitmek üzere Banten'den ayrılmıştı.<sup>103</sup>

101 Bruinessen, "De Tarekat in Indonesie: Tussen Rebelie en Aanpassing", s. 74.

102 Tarling (ed.) *The Cambridge History of Southeast Asia*, c. III, ss. 220-221.

103 Dhofier, *Tradisi Pesantren*, s. 89.



Tarikatların, özellikle Kadiriyye-i Nakşibendiyye tarikatının Cava'nın doğu kesimlerindeki bazı köylü ayaklanmalarıyla da bağlantısı olduğu söylenir. Aynı tarikat 1891'de Lombok adasının büyük bir kısmını işgal eden Hindu Balilere karşı yöneltilmiş olan bir halk hareketinde de yer aldığı kabul edilir.<sup>104</sup> Gerçekte, tarikat şeyhlerinin de rol aldığı bu tür isyanların bir kısmı daha çok sömürge yönetiminin yerleşmesine duyulan tepkiler iken, bazıları da belirli hükümet yaptırımlarına ve uygulamalarına karşı çıkan ayaklanmalar veya ekonomik bozukluklar ve baskılara cevap niteliğindeki hareketler idiler. Ancak bu olayların ilk çıkışlarında tarikat şeyhlerinin inisiyatifi pek görülmezken, sahip oldukları iletişim ağları, toplumu harekete geçirebilme özellikleri ve olaylara katılanlara sağladıkları muska gibi gizemli korunma ve manevi teknikler ayaklanmaların seyrini değiştirebilmekteydi.

XIX. yüzyıl boyunca Endonezya'da sufi tarikatlar ve şeyhler, Hollanda aleyhtarı hareketlerde rol almalarının yanı sıra takipçileri arasında daha katı bir dini kimlik oluşturarak aşağı tabaka insanlar üzerinde liderlik yapmaktaydılar. Sihirli güçlere ve muska gibi şeylere sahip olduğuna inanılan tarikat mensupları, bunlar vasıtasıyla halk üzerinde büyük tesir icra etmekteydiler.<sup>105</sup> Özellikle Cava'da *regent* adı verilen mahalli sivil otoriteler ile *pengbuhlu* denilen resmi dini otoriteler dışında tarikat liderleri serbest ve bağımsız faaliyet gösteren ayrı bir dini grubu oluşturmaktaydılar. Halkın ölüm, sünnet gibi geleneksel dini adetlerinin yerine getirilmesinde ve ilk dini bilgilerini almada onlara yardımcı olan tarikat şeyhleri, yazdıkları muskalar ve organize ettikleri sohbet ve zikir meclisleri vasıtasıyla da halkı etkilemekte ve onları gerektiği zaman sömürge aleyhtarı hareketlere ve ayaklanmalara katılmalarında, hatta halkın ekonomik ve sosyal içerikli problemlerinin çözümünde önemli rol oynamaktaydılar. Dolayısıyla tarikat şeyhleri toplumun gündelik hayatında karşılaştıkları problemlerine çözüm öneren hem birer fakih hem de onları yönlendiren birer sufi konumunda idiler. Bunun yanı sıra, onlar yabancı güçlere, özellikle sömürge yönetimlerine karşı mücadelede motor gücünü sağlamaktaydılar.<sup>106</sup> Sömürge aleyhtarı düşünce ve duygular, özellikle tarikat çevrelerinde ve genel olarak ta dindar kesimlerde toplumun diğer kesimlerine nazaran daha güçlü idi. Dolayısıyla toplumda sosyal içerikli protestolar ortaya çıktığı anlarda tarikatlar halktan daha fazla destek görmekteydiler. XIX. yüzyılın sonlarına doğru tüm Endonezya'da tarikatların sıradan halk arasındaki itibarı, onların protesto hareketlerine destek vermeleri neticesinde daha da artmıştı.<sup>107</sup> Neticede, Hollandalılar'ın nazarında tarikatlar karışıklıkların ve huzursuzlukların kaynağı, tarikat mensupları da "ateşli fanatikler" ola-

104 Bruinessen, "Tarikatların Güneydoğu Asya'daki Kökleri ve Gelişimi", ss. 77-78.

105 M. C. Ricklefs, "Six Centuries of Islamisation in Java", *Conversion to Islam* (ed. Nehemia Levtzion), New York/London 1979, s. 113.

106 Azra, "Education, Law, Mysticism: Constructing Social Realities", ss. 177-178.

107 Bruinessen, "De Tarekat in Indonesie: Tussen Rebelie en Aanpassing", s. 75.

rak görülmekteydi. Özellikle resmi görevliler ve misyonerler onlara önyargılı bir bakış açısıyla bakmaktaydılar. Tarikat mensupları, siyasi muhalefet hareketlerinde yer alan kimseler olarak kabul edilmekteydi.

Tarikat liderleri, mahalli yöneticilerle de iyi ilişkiler kurma yoluna giderek nüfuzlarını artırmaya çalışmışlardır. Mesela, Endonazya'da en çok etkili olan Nakşibendiyye tarikatı, Cava'da mahalli yöneticiler, diğer adalarda da, mesela Doğu Sumatra'daki Deli ve Langkat sultanları ve Batı Borneo'daki Pontianak sultanı ve Riau sultanı nezdinde hamilik arayışında olmuşlardır. Tüm bu otoriteler siyasi bakımdan Hollanda taraftarı bir politika izlemelerine rağmen, sadece sonuncusu Riau sultanı sömürge aleyhtarı bir tutum takınmıştı. Ancak, XIX. yüzyıl boyunca tarikatların sömürge aleyhtarı hareketlerle olan doğrudan bağlantısı yüzyılın sonlarında azaldı. Nitekim, Hollandalı yetkililer de tarikatları a-politik, yani siyasi olaylara fazla karışmayan bir grup olarak nitelemeye başladılar. XX. yüzyıl başlarından itibaren Hollanda karşıtı hareketlerde daha çok bağımsızlık taraftarı yenilikçi dini ve siyasi akımlar ile milli teşkilatlar ön plana çıkmışlardır. Bu dönemde, tarikatların etkisi sadece 1926'daki Banten'deki komünist ayaklanmasında dolaylı da olsa biraz hissedildi. Nitekim, bu ayaklanmanın küçük çaptaki birkaç önde gelen liderinin, bölgedeki Kadiriyye ve Nakşibendiyye taraftarlarıyla ilişkili olduğu belirtilmiştir.<sup>108</sup> 1930'lu yıllardaki bağımsızlık hareketlerinde ise, tarikatların önemli bir rol oynamadığı görülmektedir. Daha ziyade kendi hallerinde yaşayan küçük ve sezgisel gruplar olarak dikkati çekerler. Bunun sebebi de Endonezya'da gelişen yenilikçi dini akımların daha fazla etkili olmaları ve tarikatların savunmaya geçmeleri idi.

## 5. Yenilikçi Dini Hareketlerin Tasavvufa ve Tarikatlara Bakışı

XX. yüzyılın başlarından itibaren Endonezya'da oldukça etkili olmaya başlayan yenilikçi dini hareketler, tarikatları ve onların uygulamalarını gerçek İslam'a aykırı, hurafe dolu dini inanışları benimseyen gruplar olarak gördüler. Gerek konuşmalarında gerekse yayın organlarında onları sık sık tenkit etmekte ve sufi eksenli din anlayışının müslüman toplumun geri kalmasına yol açtıklarını ileri sürmekteydiler. Özellikle kişi ile Allah arasında şeyhlerin aracı rolü, vefat etmiş velilerin mezarlarının ziyaret edilmesi ve onlardan medet umulması, sihir ve büyü uygulamaları, yenilikçi dini grupların fazlaca tenkit ettikleri hususlardı. Bu tür uygulamalar İslam'a sonradan sokulmuş bidatler olarak görülmekteydi. Dini gruplar arasında, özellikle yenilikçi dini düşüncelere sahip İslami gruplar milli hareketlerde en çok aktif rol alan çevrelerdi. Tarikat taraftarları ise, daha çok yenilikçi dini akımlara bir reaksiyon olmak üzere 1926 yılında Cava'da kurulan

108 Bruinessen, "De Tarekat in Indonesie: Tussen Rebelie en Aanpassing", s. 76.

Nahdatü'l-ulema (NU) hareketi ile 1928 yılında Sumatra'da kurulan Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti) teşkilatı içerisinde yer almışlardı. Geleneksel bir çizgi takip eden bu dini teşkilat ve hareketler, milli ve yenilikçi dini hareketlerin aksine sömürge yönetimine karşı daha ılımlı bir tavır takınmışlar ve mevcut otoritelerle zaman zaman işbirliği içerisine giren bir yol izlemeye çalışmışlardır.<sup>109</sup>

Sumatra'da yenilikçi dini düşüncelere sahip Şeyh Tahir tarafından çıkarılan *Al-İmam* adlı dergi, tarikat aleyhtarı modernist bir yayın organı idi. Derginin çeşitli sayılarında tarikatları tenkit eden yazılar yayımlanmıştı. Yine Sumatra'daki yenilikçilerden Şeyh Cemil Cambek de, tarikatlara mensup olanları ve geleneksel usulleri takip edenleri, diplomatik ve nazik bir dil kullanarak konuşmalarında tenkit etmekte ve hayretlerini ifade etmekteydi.<sup>110</sup> Sumatra'nın Minangkabau bölgesinde İslamiyet'in tevhid anlayışını ön plana çıkaran ve tarikatlara karşı bir tavır takınan Şeyh Ahmed Hatib ve onun öğrencileri de bölgedeki ilk yenilikçiler gibi tarikatlara karşı çıktılar. Gerek Sumatra gerekse Cava'daki tüm yenilikçi hareketler, tarikatlar tarafından kullanılan sihirli uygulamaları, büyü yapmayı, muska takmayı, *keris* adı verilen geleneksel bir kılıcın uğur getirmesi maksadıyla evde bulundurulmasını, nazar değmemesi için akik taşı kullanımını, velilerin mezar ve türbelerinden medet beklemeyi reddettiler. Ancak onlara göre, bunları reddetmek İslam sufizmini veya tasavvufu tamamen reddetmek anlamı taşııyordu. Onlar Gazali'nin kişisel dindarlık örneğini sık sık tekrarlayarak sufizmin müslüman toplumu daha dindar ve daha çok takva sahibi bir hayata ulaştırmada bir vasita olduğunu da vurgulamaktaydılar.<sup>111</sup>

1912 yılında Cava'nın Yogyakarta şehrinde Kiai Ahmed Dahlan tarafından kurulan Muhammediyye hareketi de, tarikatları sihir, büyü gibi şeylerle uğraştıkları gerekçesiyle itham etmekte ve üyelerinin herhangi bir tarikata girmelerini kesinkes yasalamaktaydı. Muhammediyye'ye göre sufizm insanlığın kalbini ve ruhunu her türlü kötülüklerden ve yanlış hareketlerden temizlemek ve korumak olarak görülmekteydi; sihirli uygulamalarla kazanılan uhrevi bir tecrübe değil, insan ilişkilerinde iyiliğe götüren bir ölçü ve müslümanları daha sağduyulu ve daha ahlaki bir hayat yaşamaya götüren bir araç olarak değerlendirildi. Diğer taraftan, tüm dünyevi şeyleri reddeden bir mistik anlayışın, dünyadan el ve eteğini çekmiş bir zühd hayatının ve sürekli zikir tekrarını gerektiren bir tasavvufi anlayışın, Muhammediyye içerisinde yer olmadığı kabul edilmekteydi.<sup>112</sup>

Esas itibariyle Muhammediyye, Endonezyalıların sufizme verdikleri önemi tanımakla birlikte onun halk tarafından benimseniş biçimine ve bazı sufi uygulamalara karşı çıkmaktaydı. Dolayısıyla teşkilat, sufizmi tamamen reddetmemek-

109 Bruinessen, "De Tarekat in Indonesie: Tussen Rebelie en Aanpassing", s. 76.

110 Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*, ss. 34, 36.

111 Aynı eser, s. 99.

112 Aynı eser, s. 100.

le birlikte ona yeni bir anlam yüklemektedir. Ona göre, tasavvufun esas gayesi kalbi kötü düşüncelerden ve insanı ahlaki olmayan davranışlardan alı koyan ve temizleyen bir anlayış olmalıydı. Sufizm, sihirli uygulamalarla kazanılan dünyevi bir tecrübe değil, bilakis insan ilişkilerinde iyiliği esas alan faziletlerin ve etkilerin görülmesini sağlayan bir araçtı. Müslümanların daha sağduyulu, daha dindar ve sade bir dini hayat yaşamalarına yardımcı olmalıydı. Diğer taraftan tüm dünyevi şeyleri bırakan bir tasavvuf anlayışına ise, insanları sofuluğa ve miskinliğe götürdüğü için zikir gibi belirli ibarelerin tekrarını gerektiren bilinçsizce yapılan uygulamalara şiddetle karşı çıkmaktaydı. Dolayısıyla Muhammediye, muska takmak, *kris* denilen sihirli kılıç taşımak ve ondan medet ummak, akik taşından nazarlık bulundurmak ve sihirli güçlere sahip olduğuna inanılan şeyleri kullanmaya karşı idi. Ayrıca, evlilik, sünnet, cenaze ve telkin ile ilgili bazı dine dayalı uygulamalara da muhalif bir tavır takınmıştı.<sup>113</sup>

Yenilikçi müslüman grup ve akımlar, sufizmi ve tarikatları İslam toplumunun gerilemesine sebep olan kurumlar olarak gördüler. Onlar tarikatları dini açıdan bidatlerin kaynağı, hurafe ve tahayyul dolu merkezler olarak değerlendirdiler. Sosyal açıdan da müslümanları dünya işlerinden uzak durmaya ve onları pasifliğe, miskinliğe yönelten çağdışı kurumlar şeklinde itirazlarda bulundular. İçinde yaşadıkları toplumların sosyo-ekonomik hastalıklarından kaçmayı teşvik ettiğini ileri sürdüler. Sonuçta da böyle bir tasavvufî anlayış sebebiyle İslam toplumunun, gelişmiş ve teknolojik yönden ilerlemiş Batı dünyasıyla rekabet etmeyi kaybettirdiğine inanmaktaydılar.<sup>114</sup>

Yenilikçi grupların tarikatlara karşıt bir tavır almalarına tepki olarak muhafazakar çevreler de kendilerini savunmaya çalıştılar ve bu sebeple çeşitli toplantılar ve yayınlar yaptılar. Şeyh Ahmed Hatib'in tarikatlara karşı Mekke'den yürüttüğü faaliyetlere karşı bu tür yayın faaliyetleri yapanlar arasında Mungkarlı Şeyh Muhammed Saad bin Tanta ve Padanglı Şeyh Hacı Muhammed Ali bin Abdülmuttalip (Şeyh Hatib Ali) vardı. Hatta muhafazakar ve yenilikçi gruplar arasında İslam'da tasavvuf ve tarikatlarla ilgili olarak her iki tarafın katıldığı umumi toplantı ve tartışmalar da gerçekleştirildi. Mesela, 1903 yılında Agam bölgesinde Si-anok Camii'nde düzenlenen bir toplantıda iki karşıt grubun savunucuları, kendi görüşlerini kabul ettirmeye çalıştılar. 1905 yılında da Padang Pandjang bölgesinin Bukit Surungan şehrinde Nakşibendiyye tarikatı üzerine büyük bir toplantı düzenlendi. Bu toplantıya da *Kaum Muda* (Eski Nesil) grubundan Hacı Abdullah Ahmed, Hacı Resul, Şeyh Cemil Cambek, Hacı Abdullatif, *Kaum Tua* (Yeni Nesil) grubundan da Şeyh Bajang, Şeyh Hatib Ali ve Hacı Abbas katıldılar. Aynı

113 Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern di Indonesia dan Modern Islamic Thought in Indonesia*, Jogjakarta 1969, s. 38.

114 Azra, "Education, Law, Mysticism: Constructing Social Realities", s. 177.

konu ve gaye ile diğer bir toplantı da, aynı yılda Padang'daki Cembatan Besi Surau'sunda gerçekleştirildi. Tüm bu toplantılarda her iki taraf ta, kendi sahip oldukları görüşleri savunmaya çalıştılar ve pek fazla bir uzlaşmaya da gidilemedi.<sup>115</sup> İki grup arasındaki benzeri tutum ve değerlendirmeler, Eylül 1937'de Endonezya Yüksek İslam Konseyi (*Majlis Islam Alaa Indonesia-MIAI*) adlı bir federasyon kuruluncaya kadar devam etti. Ehl-i sünnet geleneğinin korunmasını savunan muhafazakar Nahdatü'l-ulema ile modernist eğilimli Muhammediyye teşkilatının öncülüğünde kurulan bu federasyona, daha sonra diğer dini grup ve teşkilatlar da katıldılar.<sup>116</sup>

## 6. Bağımsızlık Sonrası Dönemde ve Günümüzde Tasavvufi Hareketler

1945-1949 yılları arasında Hollandalılar'a karşı yürütülen bağımsızlık savaşı döneminde tarikat şeyhlerinin Hollandalılar'a karşı Cumhuriyet yönetimini destekleyici bir tavır takınmalarına ve halkı mücadeleye teşvik edici konuşmalarına rağmen, ülke gündeminde pek fazla etkileyici rolü olmadığı görülmektedir. Bu dönemde daha çok Kasım 1945'te tüm dini ve İslamcı teşkilatların bir federasyonu niteliğindeki Maşumi teşkilatı yenilikçilerin hakim olduğu bir siyasi partiye dönüşmüş ve siyasette etkili olmaya başlamıştı. Modern anlamda her hangi bir teşkilattan yoksun olan tarikatlar ise, geri planda kalmışlardır. Bununla birlikte kırsal kesimlerde yaşayan halk kitleleri arasındaki nüfuzları devam etmiştir. Ayrıca, yenilikçi dini akımların tarikatlara karşı suçlayıcı tavırlarında da bir değişiklik söz konusu olmamıştır. Nitekim, 1954 yılında Muhammediyye teşkilatı halkın tasavvufi hareketlere meyletmesini araştırmak için bir komisyon oluşturmuş ve bu komisyonun hazırladığı rapora göre halkın dini bakımdan cahilliğinin, bazı kişilerin halk üzerinde hakimiyet kurma emelleri gütmemesinin ve siyasi sebepler gibi çeşitli faktörlerin bunda etkili olduğu sonucuna vardıklarını belirtmişlerdir. Teşkilat tebliğcilerin bu tür akımlara meyledenleri doğru ve gerçek İslam'a döndürmelerini, hatta bazı üyelerinin tarikatlar içine sızarak daha sonra o tarikatları ehl-i sünnetin kabul edeceği bir tasavvufi anlayışa getirmelerini tavsiye bile etmişti. Ancak bu zorlu bir işti ve başarı sağlamak ta pek mümkün görülmemekteydi.<sup>117</sup>

Diğer taraftan 1950'li ve 1960'lı yıllarda tasavvufi ekoller ve bazı tarikatlar kendilerini yenilikçi grupların mücadelelerine karşı korumak maksadıyla yönetimdeki devlet görevlilerinden destek sağlama peşine düştüler ve hatta bazıları sosyalist eğilimli partiler ve gruplarla ittifak oluşturmak için çaba harcadılar.<sup>118</sup> Ayrıca,

115 Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*, s. 220.

116 Ricklefs, *A History of Modern Indonesia*, s. 182.

117 Howard M. Federspiel, "The Muhammadiyah: A Study of an Orthodox Islamic Movement in Indonesia", *Indonesia*, 10, Ithaca, New York, (October 1970), ss. 71-72.

118 Federspiel, "The Muhammadiyah: A Study of an Orthodox Islamic Movement in Indonesia", s. 72.

bazı şeyhler tarikatları bir siyasi parti şemsiyesi altında toplama gayreti içine girek toplumdaki etkinliklerini artırmaya çalıştılar. Maşumi Partisi'nin tamamen modernist eğilimli bir İslamcı parti kimliğine bürünmesi ve geleneksel dini teşkilat olan Nehdetü'l-ulema'nın partiden ayrılması neticesinde, Batı Sumatralı bir tarikat şeyhi olan Şeyh Celeleddin de 1951 yılında İslam Tarikatı Siyasi Partisi (*Partai Politik Tharikat Islam -PPTI*) adıyla ayrı bir tarikat partisi kurdu. Siyasi hayatın modernistlerin egemen olduğu bir parti yoluyla sürdürüleceği endişesi karşısında, diğer tarikat şeyhleri de bu tarikat partisi çatısı altında toplanmaya başladılar. Savunmacı emellere sahip olan bu parti, ileriki yıllarda yönetimi elinde bulduran diğer siyasi eğilimlerle iyi ilişkiler kurmaya çalıştı. Devlet başkanı Sukarno'nun milliyetçi, İslamcı ve komünistleri birleştirmeye çalıştığı NASAKOM dönemi (1955-1965) boyunca, Celeleddin devlet başkanı Sukarno'nun en yakın siyasi destekçilerinden biri oldu. Hatta, 1963 yılında yazmış olduğu bir broşürde Sukarno'nun Mehdi'nin tüm özelliklerini taşıdığını ispatlamaya çalışmıştı. PPTI'nın siyasi otoriteyle iyi ilişkiler kurma çabası, 1965-1966 yıllarındaki yönetim değişikliği sürecinden sonra da devam etti. Nitekim, bu dönemde de PPTI yeni devlet başkanı Suharto tarafından oluşturulan hükümet partisi Golkar'ın temelini teşkil eden eğilimlerin en ilkleri arasında yer aldı. Bu politikaları yoluyla liderinin vefatı olan 1975 yılına kadar PPTI, üye sayısını ve desteğini belirli oranda artırmayı başardı. 1970'li yıllarda ise Sumatra'nın diğer bölgelerinde, Cava, Kalimantan ve Sulavesi adalarında da önemsenecek bir oranda desteğe sahipti. Nitekim PPTI'nın, bu tarihte 3 milyon civarında bir üyeye sahip olduğu belirtilir.<sup>119</sup>

Diğer taraftan PPTI, tüm tarikatların ve tarikat taraftarlarının yegane bir teşkilatı olarak da görülmemelidir. 10 Ekim 1957'de bazı tarikat üyeleri de Nahdatü'l-ulema'nın Magelang'daki kongresinden sonra Muteber Tarikat Mensupları Cemiyeti (*Jamiyyatu Ahliih Thoriqotil Mutabaroh*) adıyla ayrı bir cemiyet kurdular. Başlangıçta tüm muteber addedilen tarikatların bir nevi federasyonu olarak düşünülen bu cemiyetin 1979 yılında da NU'ya bağlı bir birim olması istendi. Cemiyetin adında "muteber" kelimesinin kullanılması, Cava adasında geleneksel Sünnî inanışa aykırı görülen bazı mistik hareketlerin varlığı ve yenilikçi İslami grupların ve çevrelerin tarikatların bazı uygulamalarını tenkit etmelerine bir tepki olmak üzere verilmiştir. "Muteber" kelimesinden maksadın da bu tarikatın mutlaka Hz. Peygamber'e kadar ulaşan bir silsilesi olması idi. Aksi halde yakın dönemlerde çıkan mistik bir hareket ne kadar Sünnî olursa olsun muteber sayılmıyordu. Dolayısıyla cemiyet, 44 mevcut muteber tarikatın listesini yapmıştır. Ancak, cemiyetin üyelerinin ve yönetim kademelerinin büyük bir çoğunluğu Kadiriyye-i Nakşibendiyye, az bir kısmı da Nakşibendiyye ve Ticaniyye tarikatlarına mensuptular. Cava'daki büyük pesantrenlerin yöneticilerinin bulunduğu cemiyet üyeleri arasında

119 Bruinessen, "De Tarekat in Indonesie: Tussen Rebelie en Aanpassing", s. 77.

Kiai Baidlawi, Lasem Pesantreni'nden Kiai Masum ve Kiai Hafız, Semarang'daki Mranggen Pesantreni'nden Kiai Muslih, Tebuireng Pesantreni'nden Kiai Adlan Ali, Orta Cava'daki Kudüs'ten Kiai Arwani bulunmaktaydı. Bunların hepsi de Kadiriyye-i Nakşibendiyye tarikatına mensuptular ve aynı zamanda da geleneksel NU teşkilatının önde gelen isimleri idiler. Bu tarikat cemiyetinin kuruluş yasa-sında da toplumda İslam şeriatinin uygulamalarını kuvvetlendirmek, dört hak mezhepten birine bağlılığı teşvik etmek ve tarikat üyelerinin dini ibadetlerini yerine getirmelerini ve sahih ulemanın yaşam örneklerini takip etmelerini sağlamak gibi kuralları bulunmaktaydı. Ayrıca, üyelerinin ve müslüman toplumun ehl-i sünnet vel-cemaat düşüncesine göre yetiştirilmelerini öngörmekteydi.<sup>120</sup>

Daha sonraki yıllarda Ticaniyye'nin muteberliği de tartışma konusu olmuş, özellikle Doğu Cava'da müntesiplerinin artması üzerine basında ve çeşitli platformlarda Ticaniyye'nin muteberliği sorgulanmaya başlanmıştır. Cemiyetin karşılaştığı diğer bir sorun da 1975 yılında Kiai Mustain Romly'nin cemiyet başkanı olarak seçilmesiyle ortaya çıkmıştır. Cemiyetin *kiai* adı verilen dini liderlerin etkisi altına girmesi ve 1977 genel seçimlerinde hükümet partisi olan Golkar'ı desteklemeleri, İslamcı parti PPP'nin üye kuruluşu olan NU arasında çeşitli gruplaşmalara yol açtı. Kiai Mustain Romly dışlanarak cemiyet iki gruba ayrıldı. Neticede cemiyet giderek Doğu Cava'daki kiaiilerin ve Tebuireng Pesantreni çevresinin denetimine geçti.<sup>121</sup>

Hükümet Partisi Golkar, özellikle tarikatlar vasıtasıyla dini çevrelerin desteğini kazanmaya çalışmaktaydı. Çünkü tarikatlar, şeyh, halife ve bedel gibi temsilciler ağı vasıtasıyla küçük İslami çevrelerin tenkit ve muhalefetine karşı resmi makamlardan hamilik koparma peşinde idiler. Nitekim, PPTI lideri Şeyh Celaluddin de Suharto iktidarı ve iktidarın önde gelen liderleri ile iyi ilişkiler kurmuştu. Tarikatlar vasıtasıyla Golkar Partisi de Cava ve Sumatra'da, özellikle kırsal kesimlerde daha fazla siyasi destek toplayabildi. Böylece tarikatlar, bağımsızlık sonrası dönemde yönetim kademelerinin destekçilerinden biri olarak gelişti.<sup>122</sup>

1980'li ve 1990'lı yıllara doğru Endonezya'da tarikatların milli ve toplumsal hayattaki rolü giderek azaldı. Çünkü, mistisizmin genellikle akıldışı, kalkınma ve modernleşmeye aykırı olarak görülmesi, yenilikçi dini ve laik görüşlü liberal çevrelerin tarikatların bazı uygulamaları aleyhindeki propagandaları sebebiyle genellikle savunmada kaldı. Siyasi otoritelerle her zaman işbirliği yapmaya çalışmaları, neticede kendilerinin siyasi polemik konusu olmalarına yol açtı. Yakın dönemlerde Cava'da *kebatinan* adı verilen ve eski Cava kültürel izlerini taşıyan çeşitli mistik hareketler ortaya çıktı.<sup>123</sup> Bu hareketler arasında en yaygın ve güçlü

120 Dhofier, *Tradisi Pesantren*, ss. 143-144.

121 Bruinessen, "De Tarekat in Indonesie: Tussen Rebelie en Aanpassing", s. 78.

122 Aynı makale, s. 79.

123 Kebatinan hareketleri hakkında bk. Tarling (ed.), *The Cambridge History of Southeast Asia*, c. IV, ss. 239-241.

olanı, geleneksel Cava mistisizmini savunan *Pangestu* (Pagujuban Ngesti Tunggal) hareketidir. Daha çok aydınlar arasında taraftar bulan ve uluslar arası bir niteliğe sahip olan diğer yaygın bir kebatinan hareketi de, *Subud* (Susila Budi Dharma) adıyla bilinmektedir. Özellikle bu sonuncusu, Avrupa'daki bazı ülkelerde de müntesipleri bulunmaktadır.<sup>124</sup>

Günümüzde Endonezya genelinde birkaç milyon civarında tarikat mensubu bulunduğu tahmin edilmekte ve bunlar da genellikle yaşlı insanlardan, özellikle 50 yaş üzeri dindar kimselerden ve az sayıdaki meraklı gençlerden oluşmaktadır. Tarikatlar daha çok kırsal kesimlerdeki köy halkının fakir kesimleri ile şehirlerin gecekondu kesimlerinde yaşayan yoksullar arasında taraftar bulmaktadırlar; tarikat mensubu veya sempatanlarının az bir kısmı da resmi görevliler ve ordu mensuplarından oluşmaktadır. Tarikatlar fakir kimselere sundukları aile sıcaklığı ve korunma duygusu ile aynı zamanda sosyal bir işlevi de yerine getirmektedirler. Ayrıca, taraftarlarının ekonomik alandaki faaliyetleri sebebiyle, işsizlere iş bulmada ve onlara ekonomik menfaat sağlamada yardımcı olmaktadır.<sup>125</sup>

Bugün ülkede mevcut irili ufaklı birçok tarikat arasında Nakşibendiyye ve onun Halidiyye, Mazhariyye ve Müceddidiyye kolları ile büyük ölçüde Nakşi geleneğini sürdüren Halvetiyye ve Ulviyye; Kadiriyye ve Kadiriyye-i Nakşibendiyye, Semmaniyye ve Semmaniyye-i Nakşibendiyye, Siddikiyye, Şazeliyye, Şettariyye, Ticaniyye, Vahidiyye, İdrisiyye, Vaksabendiyye, Ekmeliyye, Ba-aleviyye ve Çiştiiyye'nin adları verilmektedir. Bunlar arasında en fazla Nakşibendiyye ve Kadiriyye'nin, özellikle Kadiriyye-i Nakşibendiyye ve Halidiyye-i Nakşibendiyye'nin müntesibi olduğu tahmin edilmektedir. Bunları Ticaniyye, Ahmediyye, Vahidiyye, Siddikiyye ve İdrisiyye gibi diğer yeni ve mahalli tarikatların takip ettiği zannedilmektedir.<sup>126</sup>

### Abstract

Indonesia is an archipelago which consists of many islands and lies in the far eastern region of the Muslim world. With her 200 million populations, she has the most populous Muslim country in the world. Throughout history the importance of mysticism has been very great for the Indonesians. It is generally accepted that mysticism has played an important role in the spread of Islam in Indonesian islands and in the shape of Muslim people's religious understanding. Even today the Indonesians show great sympathy towards the saints and believe in their miracles. The tombs and shrines of major Indonesian mystics and saints in various places have been kept in good manner and are being visited commonly. Therefore, the ma-

124 Osman b. Bakar, "Sufizm in the Malay-Indonesian World", s. 282.

125 Bruinessen, "Tarikatların Güneydoğu Asya'daki Kökleri ve Gelişimi", s. 80.

126 İnternet sitesi: <http://www.geocities.com/Athens/5738/sufiorder.htm> (Kasım 2002)



in aim of this article is to examine the importance of mystical orders and some of their impacts and aspects in Indonesia from the right beginning until now. In this respect, firstly the entry of mystical orders into the Indonesian islands, where abouts they are mostly spread and made impacts as well as their major leaders were taken into account. And then, the role of mysticism and of sufi orders in the Islamisation of the islands became our subject of discussion. After that, what kind of roles that the leaders of mystical orders played in the riots and movements directed towards the Dutch colonial regime, the attitudes of modernist religious movements towards mysticism and mystical usages were examined. Moreover, the relationship of mystical orders with politics and administration and the extent of mystical activities during the recent times and today were dealt with. In short, it is concluded that the impact of mysticism upon the Indonesian society is still strong today as it has been in the past.

**Keywords:** Indonesia, Mysticism, Sufi Orders, Religious Movements.

#### BİBLİYOGRAFYA

ABDULLAH, Taufik, "Adat and Islam: An Examination of Conflict in Minangkabau", *Indonesia*, 2, Ithaca, New York, (October 1966), ss. 1-25.

ALFIAN, *Mubammadiyah: The Political Behavior of A Muslim Modernist Organization Under Dutch Colonialism*, Gadjah Mada University Press, Yogyakarta 1989.

ALİ, Mukti, *Alam Pikiran Islam Modern di Indonesia dan Modern Islamic Thought in Indonesia*, Jajasan Nida, Jogjakarta 1969.

-----, *The Spread of Islam in Iridonesia*, Jajasan Nida, Jogjakarta 1970.

AZRA, Azyumardi, "Education, Law, Mysticism: Constructing Social Realities", *Islamic Civilisation in the Malay World* (ed: Mohammad Thaib Osman), Dewan Bahasa dan Pustaka/IRCICA, Kuala Lumpur/ İstanbul 1997, ss. 141-195.

BARDAKÇI, Necmeddin, *Sosyo-Kültürel Hayatta Tasavvuf*, Fakülte Kitabevi Yayınları, Isparta 2000.

BRUINESSEN, Martin van, "De Tarekat in Indonesie: Tussen Rebelie en Aanpassing", *Islam en Politiek in Indonesie* (ed: C. van Dijk), Dick Coutinho, Muiderberg 1988, ss. 69-84.

-----, "Tarikatların Güneydoğu Asya'daki Kökleri ve Gelişimi", Türkçesi: Ahmet Delidağ, *İlim ve Sanat*, S. 40 (Şubat 1996), ss. 73-81.

DHOFIER, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, LP3ES, Jakarta 1982.

DJAJADININGRAT, P. A. Hoesein, "Islam in Indonesia", *Islam: The Straight Path* (ed: Kenneth W. Morgan), New York 1958, ss. 375-402.

DREWES, G. W. J., "Indonesia: Mysticism and Activism", *Unity and Variety in Muslim Civilization* (ed: Gustave E. Von Grunebaum), University of Chicago Press, Chicago/London, ss. 284-310.

*ENSİKLOPEDI İSLAM* (hzL: Komisyon), I-VII, Ichtiar Baru/Van Hoeve, Jakarta 1997. (İlgili Maddeler).

FATİMİ, S. Qodratullah, *Islam Comes to Malaysia*, Malaya Publising House, Singapore 1963.

FEDERSPIEL, Howard M., "The Muhammadiyah: A Study of an Orthodox Islamic Mo-

- vement in Indonesia", *Indonesia*, 10, Ithaca, New York, (October 1970), ss. 57-80.
- GIBB, H. A. R., *Modern Trends in Islam*, The University of Chicago Press, Chicago 1945.
- GÖKSOY, İsmail Hakkı, *İslam'ın Güneydoğu Asya'ya Girişi ve Yayılışı*, Beyan Yayınları, İstanbul 1998.
- JOHNS, A. H., "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History", *Journal of Southeast Asian History*, II, 1961, ss. 10-23.
- , "Muslim Mystics and Historical Writing" *Historians of South East Asia* (ed: G. E. Hall), Oxford University Press, London/Oxford 1961, s.37-49.
- , "The Role of Sufism in the Spread of Islam to Malaya and Indonesia", *Journal of the Pakistan Historical Society*, IX (1961), ss. 143-161.
- , "From Coastal Settlement to Islamic School and City: Islamization in Sumatra, The Malay Peninsula and Java", *Indonesia: Australian Perspectives* (ed: James J. Fox ve dğr.), The Australian National University Press, Canberra 1980, ss. 163-182.
- JONES, Russell, "Ten Conversion Myths from Indonesia", *Conversion to Islam* (ed: Nehemia Levtzion), Holmes & Meier Publishers, New York/London 1979, ss. 129-158.
- İnternet sitesi: <http://www.geocities.com/Athens/5738/sufiorder.htm> (Kasım 2002)
- KARA, Mustafa, "Tasavvuf", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi* (İlmi Redaktör: Hakkı Dursun Yıldız), Çağ Yayınları, İstanbul 1989, XIV, ss. 309-440.
- KARTODIRDJO, Sartono, *The Peasants' Revolt of Banten in 1988, Its Conditions, Course and Sequel: A Case Study of Social Movements in Indonesia*, Martinus Nijhoff, 's-Gravenhage 1966.
- KRAUS, Werner, "Some Notes on the Introduction of the Naqshbandiyya-Khalidiyya into Indonesia", *Naqshbandis: Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order* (ed: Marc Gaborieav ve dğr.), ISIS Yayıncılık Ltd., İstanbul/Paris 1990, ss. 691-706.
- KRATZ, E.U., "Islam in Indonesia", *The World's Religions* (ed: Steward Sutherland ve dğr.), Routledge, London 1990, ss. 425-455.
- NOER, Deliar, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942*, Oxford University Press, Oxford/London/Kuala Lumpur 1973.
- OSMAN b. Bakar, "Sufizm in the Malay-Indonesian World", *Islamic Spirituality* (ed: Seyyad Hossein Nasr), The Crossroad Publishing Company, New York 1991, ss. 259-289.
- OSMAN, Mohammad Thaib (ed.), *Islamic Civilisation in the Malay World*, Dewan Bahasa dan Pustaka/IRCICA, Kuala Lumpur/ İstanbul 1997.
- RICKLEFS, M. C., *A History of Modern Indonesia*, Macmillan Asian Histories Series, London 1987.
- , "Six Centuries of Islamisation in Java", *Conversion to Islam* (ed: Nehemia Levtzion), Holmes & Meier Publishers, New York/London 1979, ss. 100-128.
- SUMINTO, H. Aqip, *Politik Islam Hindia Belanda*, LP3ES, Jakarta 1986.
- TARLING, Nicholas (ed.), *The Cambridge History of Southeast Asia*, I-IV, Cambridge University Press, Cambridge/Singapore 1999.
- TRIMINGHAM, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, New York/Oxford 1998.
- ULUDAĞ, Süleyman, "Gazzalî: Tasavvufî Görüşleri", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, XIII, ss. 515-518.