

Karizmatik Otorite Nassî Otoriteye Karşı: İngiliz Hindistanı'nda Aracı Tasavvufu Reddedenlere Nakşibendî Yanıt*

Arthur F. Buehler

Çev.: Orhan Ş. KOLOĞLU

Arş. Gör.; U.Ü. İlâhiyat Fakültesi

Özet

Sünnî İslâm'da iki tür otorite bulunmaktadır: Karizmatik ve nassî. Bunlardan ilki manevî silsile yoluyla Hz. Muhammed'e ulaşırken, diğeri aktarılan dinî bilgi vasıtasıyla ulaşmaktadır. Hint altkıtasında Sufiler ve Ehl-i Hadîs sırasıyla bu iki farklı paradigmayı yansıtır. Bu makalede bu iki paradigma arasındaki mücadeleler ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler : İslâm'da otorite kavramı, Hindistan'da tasavvuf, Barelvîler, Deobandîler, Ehl-i Hadîs

Abstract

Charismatic Versus Scriptural Authority: Naqshbandi Response to Deniers of Mediation Sufism in British India

There are two kinds of authority in Suni Islam: Charismatic and Scriptural. First of them connects to the Prophet Muhammad via a spiritual genealogy and the latter via transmitted religious

* "Charismatic Versus Scriptural Authority: Naqshbandi Response to Deniers of Mediation Sufism in British India", *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics* içinde, ed.; Frederick De Jong & Bernd Radtke, Leiden; Brill, 1999, ss. 468-491.

knowledge. In Indian subcontinent, Sufis and Ahl-i Hadith reflects these two differing paradigms respectively. In this article, mainly the struggles between these two paradigms are examined and elaborated.

Key Words : The concept of authority in Islam, Sufism in India, Barelvis, Deobandis, Ahl-i Hadith

‘Müslüman türbeleri ve sufi velilerin kabirleri Müslüman kültür [ve] gelenekleri temsil eder... Bu sufi veliler hala Pakistanlılar’ın ve diğer ülkelerdeki müslümanların kalplerinde hüküm sürmektedirler. Zaman geçtikçe, bu türbelere bağlı kimselerin sayısı artmıştır. Türbelerin her yıl milyonlarca insan tarafından ziyaret edilmesi, sufilerin takipçilerinin üzerindeki mutlak ve tartışmasız tesirinin ve onların mukaddes mezarlarından yayılan ilâhî inayetin daimî bir kanıtıdır’.⁸²⁶

Ehl-i Hadis... Allah’ın birliğine kuvvetli bir şekilde vurgu yapar, şöyleki... (tevhidin) sıradan müslümanların Hz. Muhammed’e, İmamlar’a ve velilere gösterdiği hürmet nedeniyle tehlikeye düştüğünü söylerler ve duanın, Kâdir-i Mutlak ile aracı şeklinde dahî, herhangi bir peygambere, bir zâhid ya da veliye yapılmasını yasaklarlar. Kutsal insanların mezarlarına saygı göstermeyi, onların türbelerinin aydınlatılmasını, ziyaret edilmesini, önlerinde secde edilmesini, hatta kalıntıları üzerinde inşa edilen kubbeleri yıkmak için bile bu yerlere gitmeyi kınarlar. Muhammediler (alıntı yapılan metinden aynen aktarılmıştır)’in geri kalanını “Müşrik”, ya da Allah’a bir başkasını ortak koşanlar olarak kabul ederler.⁸²⁷

Birbirine zıt bu yargılar Sünnî İslâm’daki otoritenin iki kutbunu temsil eder: bir tarafta manevî silsile yoluyla Hz. Muhammed’e ulaşan karizmatik otorite, diğer tarafta aktarılan dini bilgi vasıtasıyla Hz. Muhammed’e ulaşan nassî (scripturally: metinsel, kutsal metinlere dayalı/ç.n.) otorite. Hint Altkıtası bağlamında sufiler (Müslüman mistikler) ve *Ehl-i Hadis* (nebevî *hadisin* takipçileri), ondokuzuncu yüzyılın ilk dönemlerinden itibaren Hint Müslümanlarını keskin bir biçimde bölen İslâm’daki bu iki farklı paradigmayı yansıtır. Sufî gelenek genellikle *şeyh* ya da *pîr* (kelime anlamı olarak; yaşlı) denilen Allah dostu (*velî*, kelime anlamı olarak; Allah’a yakın) kabul ettikleri ve bundan dolayı Müslümanlar ile Allah arasında aracılık edebilen

⁸²⁶ Pakistan Turizm Geliştirme broşürü, 1985.

⁸²⁷ *A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and the Northwest Frontier Province*, 1911.

şahsi karizmatik otorite etrafında toplanır.⁸²⁸ Temel otoritesini nassî terimlerle, yani Kur'ân ve Hadis'le⁸²⁹ belirleyen *Ehl-i Hadis*, her hangi bir Müslüman'ın her hangi bir aracılığa ihtiyaç olmaksızın Allah'a yakarabileceğini ve temel kaynaklara doğrudan danışabileceğini vurgularken, insanların Allah'ın önünde eşit olduklarını öne sürer.

Geniş ölçekte Hint İslâmı'nın bu iki kutbu, idealleştirilmiş Arabistan İslâmı ile Hint kültüründen etkilenmiş Hint İslâmı'nın fiili gerçeklikleri arasında bir gerilim meydana getiren yegâne İslâmlaş-tırma sürecinin sonucudur.⁸³⁰ Hint islâmı'nın süre giden yeniden canlandırma (*tecdîd*) süreci, bu iki aşırı uç arasında orta bir yol izler. Bu tür yenilenme hareketleri Hz. Peygamber'in yedinci yüzyıl Arabistan'ındaki paradigmatik uygulamalarının (*sünnet*) yerleşmesine çalışırken, genellikle Hindu geleneklerle özdeşleşmiş Hint ananevî uygulamalarını tenkit edici olmuştur.⁸³¹ Bu tecdid süreci ilk İslâmîletirme güdüsünü devam ettirir, bu süreçte, diğer şeyler arasında, adı olup kendisi olmayan Müslümanlara uygun İslâmî ortopraksiyi (orthopraxy; doğru davranış/ç.n.) öğretmeye, daha bilinçli Müslüman kimlik geliştirmeye teşebbüs eder.⁸³² Müteakip bölüm Hindistan'daki İslâm'ın kısa bir tarihini ve İngiliz Hindistanı'ndaki üç temel yenilikçi/reformcu grubu; Barelvîler, Deobandiler ve Ehl-i Hadis'i tartışmadan önce Hint Müslüman yenilikçi akımların genel bir tanıtımını vermektedir. Onların hem mümin ile Allah arasındaki aracılığın kapsamı, hem de şahsi karizmatik otoritenin göreceli önemi üzerindeki

⁸²⁸ Hint sufleri ve bu münasebetle Hindistan'daki Deobandî ve Barelvî düşünce ekolleri bu aracılığın kapsamı üzerinde farklı görüşlere sahiptirler.

⁸²⁹ Onuncu yüzyılda derlenmiş olan kanonik Sünnî eserler için "Hadis"i kullandım. Bu eserlerden bir ya da birkaç rivayete müracaat edildiğindeyse "hadis" terimi kullanılmıştır.

⁸³⁰ Bu, sözkonusu kutuplaşmaların sadece Hint İslâmı'na özgü olduğunu söylemek değildir. Bk. Mervyn Hiskett, 'The 'Community of Grace' and its Opponents, the 'Rejecters': A Debate About Theology and Mysticism in Muslim West Africa with Special Reference to its Hausa Expression', *African Language Studies*, xvii (1980), 99-140. Elbette İslâm'ın Şii ve Sünnî ifadelerinin can alıcı bir vechesi, Şii İmamların karizmatik liderliği üzerine odaklanmayla ilgilidir.

⁸³¹ Hint gelenekleri ve normatif Arap şeriat kaideleri arasındaki gerilim, şeriata ek olarak *örf* ve *âdet* kaideleri şeklindeki yerel gelenekleri kabul eden toplum uzlaşısının (icmâ/ç.n.) esnekliğiyle bir dereceye kadar azaltılmıştır. Bu çok yönlülüğe rağmen çoğu Hint Müslümanı, Mekke ve Medine'deki manevi yurtlarından ayrı kaldıkları hissindedirler. Tanınmış modern Hindistanlı düşünür Muhammed İkbâl (ö. 1938) sık sık yazılarında Mekke ve Medine'ye dönüş timsallerine başvurur.

⁸³² Buna göre *Ehl-i Hadis* Hint İslâmı'nı, yavaş yavaş gelişen bir tarzdan ziyâde, radikal bir şekilde (tam bir yeniden inşâ anlamında) yeniden biçimlendirmeye kalkışarak, daha fazla reform (*ıslâh*) hareketi olacaktır.

fikir ayrılıkları, makalenin onların asıl teolojik farklılıklarını ve tartışmalarını inceleyen ikinci bölümünde ortaya koyulmaktadır.

En büyük Hint Müslüman ıslah ve ihyâ hareketleri Pencap'ta, Pencabî İslâm'ın kendine özgü gelişimine bir cevap olarak başladı. Geleneksel olarak İslâm'ın batı Pencap boyunca yayılışı, Çiştîyye ve Sühreverdiyye'nin büyük üstadları olan, sırasıyla Pakpattanlı Bâbâ Ferîd Şakir Ganj (ö. 1265) ve Multanlı Bahâü'l-Hakk Zekerîyya (ö. 1267) tarafından başlatılan çalışmalara atfedilmektedir.⁸³³ Richard Eaton din değiştirmenin iki yönlü bir sürecin, yani göçebe Jat kabilelerinin çiftçi haline gelmeleri ve eşzamanlı olarak Moğol idaresinin etkilerini benimsemelerinin sonucu olarak meydana çıktığını ileri sürmüştür. Bu durum, ölmüş sufilerin ailelerine ve türbedârlarına onaltıncı yüzyılda idare edilmesi güç olan Jat gruplarını kontrol altına alma imkânı vermiştir.⁸³⁴ Köylerle ve alt kabilelerle bütünleşmiş daha küçük, yerel türbeler ondokuzuncu yüzyılda ölmüş kutsal insanların mezarlarıyla kaplanmış Pencabî arazisi yaratarak bu büyük türbeleri artırmıştır.

Tipik Pencabî taşralısının zihninde sufi şeyhler, ölü ya da diri olsunlar, açıkça görülen dünyevî otoritelerini, bütünüyle aşkın ve uzak olan Allah'a yakınlıklarından almaktadırlar. Allah'la olan bu tür bağlantılar sufilere, tıpkı sosyal hiyerarşinin çeşitli katmanları arasında araçlar kullanmayı gerektiren kuzey Hint toplumundaki pratik ve sosyal ilişkiler ve etkileşimlerde olduğu gibi, mümin adına aracılık etme imkânı verir. Manevî ve dünyevî alemler arasındaki iletişim benzer şekilde tasavvur edilmiştir. Şerafeddin Manerî (ö. 1381) şöyle der:

‘... şeyhler, Melik'e yakın olan meliklerdir ve onların istekleri O'nun nezdinde makbuldur. Şeyhlere gelen ve kendilerini şeyhlere bağlayan herkes, arzu ettiği şeylere kavuşur’.⁸³⁵

⁸³³ İngiliz coğrafi indeksleri ve nüfus sayımı tutanakları Müslümanların ihtidalarını bu kişilere ve diğer önde gelen sufilere atfettiklerini kaydeder. Hem Thomas Arnold *Preaching of Islam* (London 1913) adlı eserinde, hem de Murray Titus, Richard C. Martin (ed.), *Indian Islam: A Religious History of Islam in India* (London 1930)'da, Hindistan'daki ihtidaların zorla olduğu yönündeki basmakalıp Avrupalı tutumu reddeden karşı argümanı desteklemek için bu raporlara itimat ederler.

⁸³⁴ Richard M. Eaton, 'Approaches to the Study of Conversion to Islam in India', Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson 1985) içinde, 106-123. Eaton gerçekte, Hint-Müslüman (Indo-Muslim) hakimiyetinin kenarlarındaki bölgeler olan Doğu Bengal ve Batı Pencap'taki en çarpıcı ihtidâ oranlarını zikrederek, Müslüman siyasi etki, yani kılıç ile İslâm'a dönme arasındaki ters ilişkiyi çizer.

⁸³⁵ Şerafeddin Manerî, *The Hundred Letters*, İng. trc. Paul Jackson (New York 1980), 28.

Pek çok Hint Müslümanı'na göre türbe kültü, İslâm'la olan tek bağlantılarıydı ve onlar kendilerini Hindular'dan ayırmak için elbiselerini ve yaşam tarzlarını değiştirmeye her hangi bir lüzum görmemişlerdir. Bu eğilime karşı çıkmak için onyedinci yüzyıldan günümüze kadar yenilikçi bir gelenek gelişmiştir. Nakşibendî-Müceddidi silsilesinin kurucu şahsiyeti Ahmed Sirhindî (ö. 1624), Hint Altkıtası'ndaki ilk büyük İslâmi yenilenme hareketinin öncülüğünü yaptı. Bir *müceddid* olarak onun gündemi, Hz. Peygamber; yani örnek alınacak başlıca Müslüman'ınkileri model alan davranış ve inancı teşvik etmeyi içeriyordu. Onsekizinci yüzyılın başından itibaren Müceddidiyye, şariat zihniyetli yenilikçi sufizmi yayarak, Hindistan'da başarılı olmuş ve uluslararası bir silsile haline gelmişti. Bir Müceddidi şeyhi olan Şâh Veliyyullah (ö. 1763) bu ihtiyacı geleneği devam ettirdi. Hem dinî ilimlerin üstadı, hem de bir sufi olan Şâh Veliyyullah, bizzat kendisi *hadiste* mütehassıs hale gelerek *hadis* öğreniminin üzerinde durdu. *Hadis* alimi Şâh Abdülaziz (ö. 1824)'in liderliğini yaptığı oğulları, Şâh Veliyyullah'ın İngiliz sömürge dönemi esnasında ıslah ve ihyâ gruplarının çoğunu doğrudan etkilemiş olan çalışmasını devam ettirdiler. En açık miras dini polemiklerin üslûbunda görünür. 1900'de sufizmin meşruiyetini ortaya koymaya çalışan hiçbir delil, pek çok Kur'an ve *hadis* alıntısıyla desteklenmedikçe ciddi kabul edilmeyecektir, ne kadar çok alıntı yapılırsa, o kadar iyi olacaktır.⁸³⁶

Hiçkimse Hint aracılık tarzı sufizmi daha nassî olan alıntılarla, allâme Ahmed Rıza Han Barelvî (ö. 1921)'den daha fazla desteklememiştir. Binlerce fikhî görüşüyle ve üretken telifiyle Ahmed Rıza, büyük ölçüde kırsal kesime özgü olan kuzey Hindistan türbe kültürüne reformist açıdan meşruiyet sağlamaya, yani türbe kültürünün faaliyetlerini ve dünya görüşünü Kur'an ve Hadis açısından meşrulaştırmaya çalıştı. Onun takipçileri Barelvîler, nebevî modele uygun davranan her bir Müslüman'ın reformist idealiyle, kırsal kesimde yaygın türbe merkezli bir İslâm'ın inançlarına ve uygulamalarına bağlılık arasında

⁸³⁶ Bu durum onuncu yüzyıldan beri bir dereceye kadar daima böyle olmuştur, fakat İngiliz Hindistanı'nda abartılmıştır. Cemâ'at Ali Şâh'ın makalesi 'Zarûret-i mürşid' [Muhammed Sâdık Kusûrî (ed.), *İrşâdât-i amîr-i millet* (y.y. 1983) içinde, 16-61]de, manevî bir rehber ihtiyacını kanıtlamak için verilmiş yirmidokuz nassî delil vardır. Tartışma sık sık, muhalefetten ziyâde, daha fazla alıntı yapılmak suretiyle perçinlenmiştir. Bk. Barbara Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900* (Princeton 1982), 308. Genellikle bu Kur'an ve *hadis* delilleri aşırı derecede zorlanmıştır, meselâ, *Risâle-i envârî's-süfiyye* vii, no. 1, 16 [bundan böyle cilt, sayı, sayfayla birlikte *Risâle* şeklinde iktibas edilecektir, meselâ, *Risâle*, vii.1.16]. Sayfa numaralandırması bu mecmuada oldukça düzensizdir.

hiçbir tezat görmezler.⁸³⁷ Bu meşruiyet, aracılık tarzı sufizme kent çevrelerinde de gittikçe artan bir şekilde popüler olma imkânı sağladı. İşte kırsal alanda hâkim türbe kültürleriyle modern kentsel kurumların bu yegâne karışımı, İslâm ve tasavvuf erkânı hakkında ayırt edici Güney Asya bakış açısını üretmiş olan şeydir.

Ahmed Rıza kendisinin aracı İslâm versiyonunu desteklemek ve güçlendirmek için daha önce benzeri ortaya konulmamış olan bir Sünnî profetoloji (prophetology; peygamber bilim, nübüvvet tasavvuru/ç.n.) ortaya koydu. Onun faal ilkesi, Hz. Muhammed'in ve sufilerin statülerini emsalsiz derecelere yükseltecek inançlar ve gelenekler geliştirmektir. Allah'tan gelen ilâhî *feyzin* yerine Barelvîler, yaratılışın başlangıcından beri var olan *Nûr-i Muhammedî'ye* vurgu yaptılar.⁸³⁸ Ayrıca Hz. Peygamber'in her zaman ve yerde hâzır ve nâzır olduğuna, ihtiyaç duyulduğu her anda çağrılabilceğine inanırlar.⁸³⁹ Buna ek olarak Barelvîler, Hz. Peygamber'in bilinmeyen kapsamı bilgisine (*ilm-i gayb*) sahip olduğuna da inanmaktadırlar.⁸⁴⁰

Ahmed Rıza, bu teolojik arka plâna bağlı olarak, Deobandîlerin ve diğer Müslüman grupların karşısına çıkmıştır, çünkü onlar Hz.

⁸³⁷ Ahmed Rıza'nın takipçileri kendilerini "Ehl-i Sünnet ve'l-Cema'at" şeklinde tanımlarlar, fakat dışardan bakanlar tarafından "Barelvîler" olarak bilinirler. Zira pek çok diğer topluluk da kendilerini "Ehl-i Sünnet ve'l-Cema'at" olarak kabul eder. Barelvî terimini kötüleyici olmayan (non-pejorative) anlamda kullandım. Hareket hakkında genel bilgi için bk. Metcalf, *Islamic Revival*, 296-314. Ahmed Rıza Hân ve hareketinin sufi olmayan yönleri hakkında detaylı bir inceleme için bk. Usha Sanyal, *Devotional Islam & Politics in British India: Ahmed Riza Khan Barelwi and his Movement, 1870-1920* (Delhi 1996).

⁸³⁸ Muhammedî nûr düşüncesi onuncu yüzyılın başında bütünüyle geliştirilmiştir. Bk. Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill 1975) 214-15. Ahmed Rıza'nın Hz. Muhammed'in ve onun neslinin (*ehl-i beyt*) merkeziyetine olan vurgusu ile İsnâaşeriyye Şii kavramları arasında çok sayıda açık benzerlikler vardır. Ahmed Rıza profetolojisine, Hz. Muhammed'e bağlılık ve onun nebevî örneğini sadakete taklit etmeye yönelik hararetle bir arzu vasıtasıyla ulaşmıştır. Barelvîler, Muhammed figürü etrafında dönen uygulamalarını ve öz kimliğini Sünnî kaynaklardan alıntılar yapmak suretiyle doğrularlar. Barelvî ve Şii fikirlerin bu derece örtüşmesi, "Şii etki"den ziyâde iki farklı gelenekten çıkan bir gelişme şeklinde anlaşılmalıdır. Bk. Sanyal, *Devotional Islam* 212-216.

⁸³⁹ Bu inancın kısaltması *Yâ Resûl* ifadesidir. Günümüz Pakistanında, üzerinde bu ifadenin yazılı olduğu yeşil düğmeler takarak kendi kimliklerini ortaya koyan Barelvîler görmek olağandışı değildir. Genellikle Barelvî değil de Şii olarak kabul edilen Benazir Butto, 1989 seçimlerinde Lahor'da kampanya posterlerinin çoğuna bu ibareyi yazdırmıştır.

⁸⁴⁰ Bu fikir İsmail Şehîd (ö. 1831) tarafından, sınırlı insan bilgisini sadece Allah'ın sahip olduğu bilgiye ortak koşmak (*el-işrâk fi'l-ilm*) şeklinde itham edilmiştir. Bk. İsmail Şehîd, *Reddül-işrâk* (Lahor 1988) 20-22.

Muhammed'in mukaddes bir üstün insan şeklindeki statüsünü, ona atfetmeyi bilinçli bir şekilde ihmal etmişlerdir.⁸⁴¹ Gerçekte, her hangi bir şekilde Hz. Muhammed'in şanını küçülten bir kimse, Ahmed Rıza'ya göre küfre girmiştir. Hz. Muhammed'e insani davranış için mü-kemmel, fakat beşerî bir model olarak hürmet eden Deobandiler, diğer ulemâ ve sufiler, Ahmed Rıza'nın Hz. Peygamber hakkında mü-nasip sevgi ve aşırı övgü olarak düşündüğü şeyin uzağında kalmış-lardır. Barelviler için Hz. Peygamber'in aşırı övülmesi, kendilerine hem Hz. -Muhammed'in faziletini yüceltseler de- zayıf *hadis*leri, hem de -Hz. Peygamber'e saygı gösterecekler de- pratikte bidatleri meşrulaş-tırma imkânı veren, doğru dinî uygulamanın ve inancın mihenk ta-şığıdır.⁸⁴² Barelviler bağlılıklarını, aşk şiiri yazarak, mukaddes kişileri çiçeklerle süsleyerek ve onların âli huzurlarında bulduklarında gül suyu ve tütsü kullanarak Hint *bhakt*alarının uygulamalarına benzer bir biçimde, tipik Hint tarzında ifade ederler –ki bunlar, Hz. Mu-hammed'in; *Ehl-i Hadis* mensuplarının uygun İslâmî ortopraksinin müstesnâ ölçütü olarak kullandıkları Arap peygamberin örnek teşkil eden uygulamalarından oldukça uzaktır. Bu tür Hint bağlılık uyu-lamaları, bunun gibi aktiviteler Barelviler ve *Ehl-i Hadis* arasında ciddi çarpışmalara sebep olsa da, Deobandileri genellikle rahatsız etmemiştir.

İngiliz sömürge dönemi boyunca *Ehl-i Hadis*, tasavvufi müesse-seleri ve Allah ile mümin arasında aracılara dair her hangi bir dü-şünceyi şiddetle reddetti. *Ehl-i Hadis*, kendisini Hint ulemasının en radikal gruplarından biri yapacak şekilde, geleneksel Hint İslâmî yaşam felsefesine ve kaynaşmış uygulamalara meydan okudu.⁸⁴³

⁸⁴¹ Ahmed Rıza, tıpkı Müslüman itikadi doktrininin (*akâid*) her bir ilkesine bağlı olmayan bir kişinin gayri-müslim olarak düşünüleceği şekilde, onun profetolojisinin her bir de-tayını paylaşmayan her hangi bir kişinin de kafir olduğunu ileri sürer. Ahmed Rıza *Husamü'l-haremeyn*'inde, peygamber olduğunu iddia eden Ahmedîlerin lideri Mirza Gulâm Ahmed ve Deobandî liderler; Muhammed Kâsım Nânevî, Reşîd Ahmed Ganguhî ve Eşref Ali Tânevî'nin de içinde bulunduğu pek çok tür kafiri tarif eder. Ahmed Rıza son üçünü "Vehhâbiler" şeklinde yaftalamıştır. Bk. Usha Sanyal, *Devotional Islam* 235-7. Deobandîler, gayri İslâmî uygulamalar olarak kabul ettikleri şeylerden yoksun tasavvufu destekleyen ondokuzuncu yüzyıl yenilikçi ulema grubuy-du.

⁸⁴² A.e. 348, 448. Güzel bidatleri (*bidat-ı hasene*) temize çıkaran, bu düşünce tarzıdır, zirâ genel delile (*delîl-i 'âmm*) karşı değildir ve bir kimseyi şeriata ve *sünnet*in uygulamasına götürür. Bk. Ahmed Sa'îd, *Bî'l-fevâidi'z-zâbita fî isbâti'r-rabita* (y.y. 1875) 16-31, burada şeyhin tahayyül edilmesi (visualization), bidat-ı hasene olarak haklı görülmektedir. Ge-nel delil, bu bağlamda daha çok icmâyı ifade etmektedir.

⁸⁴³ Metcalf, *Islamic Revival* 268-296. Bu bölüm boyunca başka türlü belirtilmedikçe Metcalf'in *Ehl-i Hadis* hakkındaki özetine dayanmaktayım.

Onlar kategorik olarak İslâm'daki tüm sonraki gelişmeleri dışarıda bırakmışlar⁸⁴⁴, böyle yapmakla bin yıl boyunca Müslümanlara rehberlik eden kurumların; ortaçağ fıkıh ekollerinin ve tasavvufun lüzumsuz olduklarını ifade etmişlerdir. Kur'ân ve Hadis'in vasitasız ve literal yorumuna vurgu yaparak *Ehl-i Hadis*, her müslümanın, ibadetlere dair eylemler ve yaşam durumları için bu orijinal kaynaklardan ilkeler çıkarabileceğine inanır. Bir sufi gaye olan Allah'ı tecrübe etmek, onlara göre doğru İslâmî gaye değildi. Asla çok popüler olmamasına rağmen bu grubun nispeten az olan taraftarları, *Ehl-i Hadis* ulemâsının, hem yüksek sesle "amin" demek (*âmin bi'l-cehr*), duada ellerini kaldırmak (*ref'ü'l-yedeyn*) gibi geleneksel Hint Sünnî Hanefî ritüel âdetleri, hem de üstâd-talebe münasebetlerini öğreten geleneksel uygulamayı reddetmesini umursamayan seçkin sınıftan gelmektedir.⁸⁴⁵

Şâh Abdülaziz (ö. 1824)'in yeğeni olan Şâh Muhammed İsmail Şehîd (ö. 1831), daha sonraları Vehhâbiler ya da *Ehl-i Hadis*⁸⁴⁶ olarak tanınacak olan grubun görüşlerini destekleyen ilk Hindistanlı'ydı. Ondört ayını Hindistan'ın dışında Arabistan ve Türkiye'yi ziyaret ederek geçirdikten sonra 1824'te meşhur eseri *Takvîyetü'l-İmân*'ı bitirdi. *Ehl-i Hadis*'in reformist gündemi Necdli Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 1792)'inkine yakından benzese de, onun reformcu fikirlerinin gerçekte Muhammed b. Abdülvehhâb'ın yazılarından ne derecede etkilendiği belirsizdir.⁸⁴⁷ 1857'deki ilk bağımsızlık savaşından sonra İngi-

⁸⁴⁴ *Ehl-i Hadis* onuncu yüzyıl makbul (canonical) *hadis* külliyâtlarına dayanmaları sebebiyle ilk üç asrı hesaba katmak zorunda kalmıştır.

⁸⁴⁵ *Ehl-i Hadis* takipçisi olduğunu iddia eden kaç kişinin olduğu hususunda güvenilir bilgi yoktur. Muhammed Cafer Hânesari'nin *Tevârih-i 'acibân* (Delhi 1891)'ına göre 1861'de Pencap'ta sadece on Vehhâbi vardı ve 1879'da Müslümanların dörtte biri "Muhammed İsmail'in takipçileriydi", Ebu Hasan Fârûkî, *Mevlânâ İsmail evr Takvîyetü'l-İmân* (Lahor 1984) 10'dan alınmıştır. Pakistan Dini İşler Bakanlığı tarafından Pakistan'daki dinî okulların sayısı hakkında yürütülen 1979 tarihli bir rapora göre, 354 okul Deobandî, 267'si Barelvî, 126'sı *Ehl-i Hadis* ve 41'i Şii'ydi. Her bir okulda kaç tane öğrenci olduğu hakkında bir rakam yoktur ve okullar arasındaki ilişkiyi ve dini bakış açısının popülaritesini saptamak zordur.

⁸⁴⁶ *Ehl-i Hadis* ismi yazıda ik defa 1864'te Nazîr Hüseyin (ö. 1902) tarafından kullanılmıştır.

⁸⁴⁷ Bu açık bağlantı, *Ehl-i Hadis* uygulamalarına ve doktrinlerine bağlı olanların muhalifleri tarafından niçin "Vehhâbiler" şeklinde yaftalandırılmış olduklarını açıklar. *Ehl-i Hadis* ve onların Arap taydaşları arasındaki temel bir fark, Hindistanlılar her hangi bir İmâmî *taklîd* reddederken, ikincilerin bir dereceye kadar Hanbelî fıkıh ekolüne tâbi olmalarıdır. Şâh İsmail'in düşüncesine modern Nakşibendî yanıt sabık Ebu Hasan Fârûkî'nin *Mevlânâ İsmail evr Takvîyetü'l-İmân*'ıdır, burada (sy. 14) o, Şâh İsmail'in *Reddül-işrâk*'ının Muhammed b. Abdülvehhâb'ın eserinden alındığını zikreder.

lizler Hint Vehhâbileri'ni özellikle müfsit bir grup olarak ayrı bir kefe-ye koymuşlardır.⁸⁴⁸ 1887'de, bir Lahor gazetesi olan *İş'a'atü's-Sünne*'nin editörü Muhammed Hüseyin, Pencap hükümetini "*Vehhâbî*" ismini "*Ehl-i Hadis*"le değiştirmeye ikna etti. *Ehl-i Hadis*'in yirminci yüzyılın son dönemlerindeki, kendi reform düşüncelerini Abdül-Hakk Muhaddis ed-Dihlevî (ö. 1642), Ahmed Sirhindî (ö. 1624), Şâh Veliyyullah (ö. 1762) ve Mirza Mazhâr-ı Câncânân (1781'de suikastle öldürüldü) gibi tanınmış Hint Müslümanları'yla ilişkilendirme çabalarına rağmen, pek çok Hint Müslümanı'na göre *Ehl-i Hadis* hâlâ Hintli olmayan İslâmı sembolize etmektedir.⁸⁴⁹

1867'de bir grup ulema şeriat zihniyetli reformist İslâm'ı yaymak için Deoband'da *Dârü'l-'Ulûm*'u kurdu.⁸⁵⁰ Deobandlı reformist yönelim, tıpkı Sirhindî ve ardıllarının geçmiş üç asırda ısrarla vurguladıkları gibi, bireylerin İslâmî davranış normlarına bağlılığına vurgu yaptı. Türbe kültürleri ve yıllık 'urs kutlamalarını merkeze alan popüler aracılık tarzı İslâm'ın aksine Deobandîler dini liderleri, sıradan halk için dini vazifelerin öğretmenleri ve nebevî sünnetin örnekleri olarak düşünmüştür. Deobandî liderlik modeli, kırsal kesimde baskın olan sufi aracılık tarzı dini otoritenin temelinde meydan okumasına rağmen, Deobandî üstadlar reformist olmayan kardeşleriyle pek çok şeyi paylaşmışlardır. Deobandî ulema aynı zamanda öğrencilerine karşı sufi şeyhler olarak da davranmakla birlikte, kendilerini esas olarak fikhî danışmanlar (*müftüler*) olarak düşünmüşlerdir.

Deobandîler kendi reformist düşüncelerini yayan fikhî hükümlerin (*fetvâlar*) formülasyonunda uzmanlaştılar ve meşruiyeti *Ehl-i Hadis* tarafından sürekli reddedilmiş olan Ebû Hanife'nin fıkıh ekolünün takip edilmesi şeklindeki mevcut durumu takviye ettiler. Deobandî ulema, sufilerin mezarlarında özenle hazırlanmış yıllık ölüm yıldönümü ('urs, kelime anlamı olarak; evlilik) kutlamaları, her İslâmî ayın onbirinci günü Abdülkâdir el-Cilânî (ö. 1166)'nin anıldığı aylık *gyârhvîn* (kelime anlamı olarak; onbirinci) kutlamaları, sufi

⁸⁴⁸ W. W. Hunters, *The Indian Musalmans*'da Vehhâbilerin İngiliz imparatorluğunun, örneğin Siddik Hasan Hân'ın *Tercümân-ı Vehhâbiyye*'si gibi savunmacı tepkileri harekete geçiren düşmanları olduklarını ileri sürer.

⁸⁴⁹ Muhammed İbrahim Mir Siyâlkütî, *Tarîh-i ehl-i hadîs* (Sargodha, ts.) 273-284. Bu meşhur Hint Müslümanlarının biyografileri, İsmail Şehîd ve onun Muhammed İshâk (ö. 1846), Nazir Hüseyin (ö. 1902) gibi *Ehl-i Hadis* içerisindeki halefleriyle biten kesintisiz *hadis* rivayet zinciri içinde, *Ehl-i Hadis*'in mümtaz Hint kökenini ima ederek tertip edilmiştir. *Ehl-i Hadis* reform düşüncelerinin (*hadis* rivayeti yoluyla) bu sözde atalarının hepsi, *Ehl-i Hadis*'in uygun Müslüman davranışı düşüncelerine tamamen zıt olan Hanevî şeriat zihniyetli tasavvufa vurgu yapmış meşhur Nakşibendî şeyhleriydi.

⁸⁵⁰ Metcalf, *Islamic Revival* 157-183. Bu bölümde başka türlü belirtilmedikçe Metcalf'in Deobandîler hakkındaki incelemesine dayanmaktayım.

musikî toplantıları (*sema*), sufi türbelerine özel hacclar, her hangi bir zamanda ve yerde yakarışları duyabilen ölmüş sufilerin yardımını dileme gibi gayri İslâmî adetler olduğunu düşündükleri şeylerin önüne geçmeye çalışırken, bu fikhî kararlar vasıtasıyla kendi dogmatik akidevî *Ehl-i Hadis* ve Şii eleştirisini de ortaya koydu. Barelvîler tüm bu adetlerin nebevî *sünnete* uygun olduğunu, Deobandiler ise olmadığını düşündüklerinden, iki grup zamanlarının çoğunu birbirleriyle kavga ederek geçirdiler.⁸⁵¹

Deobandiler ve Barelvîler arasındaki sürtüşmenin bir kaynağı, onların manevî mürşidin rolü hakkındaki birbirleriyle çelişen fikirleridir: Deobandiler eğitici şeyhlerken, Barelvîler aracı (mediator) şeyhlerdi. ⁸⁵²Deobandiler'e göre şeyh bir eğitici ve ahlâkî karakter ve dindarlığın timsaliyken, Barelvîler'e göre şeyh şefaathçi (intercessor) ve efendiydi. Deobandî yaklaşım müridin, karakterini değiştirmesi için çaba sarfetmesini bekler; dinî konularda bireysel sorumluluk bulunmaktaydı. Deobandî mürid, manevî mürşidin rehberliği altında manevî ekzersizleri yapmanın yanında, şeyhe itaati severek nefesine hakim olur. Bunun aksine Barelvîler, müridlerin bireysel sorumluluklarına daha az vurgu yapmışlardır. Hatta, müridin manevî gelişimi şeyhin şefaatine (intercession) –ki, bu da Hz. Muhammed'in şefaatine (intercession) bağlıdır– dayanmaktadır. Barelvîler, Allah'a doğrudan bir yaklaşmanın, Allah'ın Kendisine yakın olmak için tedarik ettiği vasıtaların aptalca bir reddi olmasının yanında, bir kibir işareti, Hz. Muhammed ve onun manevî varislerini tahkir olduğunu düşünmüşlerdir.⁸⁵³

Yukarıda verilen tartışmadan, İngiliz Hindistanı'ndaki sufiler ve reformist/ihyâcı ulemâya dair Hint Müslüman kimliği sınıflandırmak kolay görülebilir. Örneğin Deobandiler orta bir yoldayken, *Ehl-i Hadis* ve Barelvîler her konuda birbirine zıttır. Yine de bu çatı, özellikle de sufi silsileleri ve bireysel sufiler söz konusu olduğunda, görüldüğü gibi düzgün kurumsal kategoriler öbeği değildir. Dışardan bakanlar reformist grupların sufi temayüllerini, liderlerinin sufi bağlantıları temelinde sınıflandırmışlardır. Örneğin, çoğu Çiştî-Sâbiriler

⁸⁵¹ Deobandî reformcuların gayri-İslâmî olarak kabul ettikleri, özellikle kadınlar arasındaki şeyler hakkında daha kapsamlı görüş için Mevlânâ Eşref Ali Tânevî'nin *Bihîştî zevâr*'ının Barbara Metcalf tarafından yapılan kısmi tercümesi olan *Perfecting Women* (Berkeley 1990)'a bakınız.

⁸⁵² Bu iki tür şeyhin tarihsel gelişimi hakkında daha fazla detay için bk. Arthur F. Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh* (Columbia 1998).

⁸⁵³ Bir Nakşibendî şeyhi; Cemâ'at Ali Şâh (ö. 1951)'ın, bir *Ehl-i Hadis* lideri; Mevlevî Senâullah Amrîtsarî'nin Hz. Peygamber'i tahkir ettiğini nasıl düşündüğü hakkında bir örnek için bk. Ahtar Hüseyin, *Siret-i emür-i millet* (Karaçi, 2. bs. 1982) 256.

Deobandiler’le, Kâdiriler Barelviler’le yakın ilişki içerisindeyken, Nakşibendiler genel olarak *Nedvetü’l-Ulemâ*’ya yakınlaşmışlardır. Ahmed Rıza, *Nedvetü’l-Ulemâ*’ya bağlı ulemâ tarafından savunulan inançlara karşı sürekli şiddetli konuşmalar yapmıştır. Yine de Nakşibendî-Barelvî olan Cemâ’at Ali Şâh (ö. 1951), *Nedvetü’l-Ulemâ*’nın ilk rektörü olarak çalışmış ve 22 Eylül 1907’de burada bir konuşma yapmıştır.⁸⁵⁴ Barelviler tarafından Vehhâbiler olarak isimlendirilen Deobandiler,⁸⁵⁵ çoğu kez Barelviler’le aynı öğretmenleri paylaşmışlardır. Örneğin, Ahmed Rıza’nın en yakın takipçilerinden çoğu, Vasî Ahmed Muhaddis Süreti’nin öğrencileriydi. Süreti’nin manevî mürşidi ise, aynı zamanda *Nedvetü’l-Ulemâ*’nın ilk liderlerinin de mürşidi olan Nakşibendî Şâh Fazlurrahman Ganj Murâdâbâdi (ö. 1895)’ydi. Ortak öğretmenlere sahip olan sufiler, bununla birlikte, İngiliz Hindistanı’ndaki Müslümanlar’ın nisbeten güçsüz konumlarını değiştirme arzusundan başka aralarında her hangi bir kuşatıcı vizyon birliği olduğunu söylememişlerdir. Genellikle sufiler *Ehl-i Hadis*’le yüzleşmenin daha acil (ve pratik) bir mesele olduğu fikrindeydiler.

Hint sufileri ve onları kötöleyenler –ki bu bağlamda *Ehl-i Hadis*’tir- arasındaki teolojik tartışma, İslâm içerisinde birbiriyle çelişen iki dindarlık paradigmasını ortaya koyar. Onların tartışmaları, birbirine karışmış üç unsur üzerindeki farklılıklar hakkındadır: Aracılık (mediation), manevî hiyerarşi ve bireysel karizmatik otorite. İlk unsur aracılık olsun ya da olmasın, müminin Allah’a ulaşmadaki vasıtası ve yolunu belirler. Sufî modelinde şeyhler; hem yaşayanlar hem de ölmüş olanlar, genellikle bireysel müslümanlarla Allah (Hz. Muhammed aracılığıyla) arasında araçlar olarak kabul edilmektedir. Aracılık ilkesi hukuka uygulandığında, dört sünni hukuk ekolünün İmamı ve bu ekolleri takip eden ulema temel İslâmî yazılı kaynakların yorumlanmasına aracı olmaktadır. Dolayısıyla diğer Müslümanlar da, *taklîd* denen uygulama çerçevesinde, kıyas ve icmaya dayanmakta olan bu yorumları takip eder. Aracılığın tüm biçimlerine karşı olarak *Ehl-i Hadis*, her hangi bir Müslüman’ın her hangi bir yerde Allah’tan doğrudan hidâyet dileyebileceğini (dolayısıyla kutsal şahısların mezarlarına gitmek faydasızdır) ve bir uzmanın izah edici aracılığına dayanma ihtiyacı olmaksızın geleneğin kaynaklarına; Kur’ân ve Hadis’e baş vurabileceğini söyler.

İkinci unsur nisbî (relative) manevî hiyerarşi ve eşitlik önyargısıyla ilgilidir. Sufiler belli şahısların Allah’a daha yakın olduğunu

⁸⁵⁴ *Risâle* iv.1.6-10. Cemâ’at Ali bu konuşmayı yaptığında (daha ziyâde Barelviler tarafından) *Nedvetü’l-Ulemâ*’nın üyesi olmakla itham edilmiştir. Ahmed Rıza’ya yakın olan iki ulemâ; Vâsi Ahmed Süreti ve Abdülkâdir Bedâ’ünî *Nedve*’nin 1893’teki yıllık toplantısına katılarak *Nedve*’ye olan desteklerini kanıtlamışlardır.

⁸⁵⁵ Sanyal, *Devotional Islam* 240-4.

kabul ederler, nitekim *velî* terimi, Allah'a yakın olan kişi demektir. Bu yakınlık bir kimsenin Hz. Muhammed'e, meselâ kesintisiz bir intisap ve mistik tecrübe zinciri içinde, bağlanma işlevidir.⁸⁵⁶ Manevî hiyerarşiye göre Hz. Muhammed tüm insanların en mükemmelidir ve buna göre saygı görmeyi hakeder. Türbelerin dinî topoğrafyası bu hiyerarşiyi yansıtır, zira örnek alınacak bu şahısların mezarları Allah'la temas kurmak için etkili yerler olmaktadır. *Ehl-i Hadis* ise Müslümanlar'a peygamberlerin insanlar olduklarını ve önemlerinin abartılmaması gerektiğini hatırlatarak, insanların Allah'ın önünde doğuştan eşit olduklarını ileri sürer. Böylelikle bazı Müslümanlar'ın Allah'a diğerlerinden daha yakın olduğu fikri reddedilmiştir; bu perspektiften bakılınca türbeler sadece toz mahzenleridir.

Üçüncü unsur ise, ister nassî olsun (scriptural), ister şahsî olsun, dinî otoritenin asıl şeklini tarif eder. *Ehl-i Hadis* sürekli olarak bireyin temel yazılı metinlere; Kur'an ve Hadis'e müracaat edebileceğine ve uygun hükümler çıkarabileceğine vurgu yapar. Niyazda bulunmak için bir kimse doğrudan Allah'a dua edebilir. Bunun aksi bakış açısına göreyse sufi şeyhler (ve daha dar bir kapsamda ulemâ), "Hz. Peygamber'in varisleridir" ve bundan dolayı, bir zamanlar Hz. Peygamber'in yaptığı gibi benzer otoriter karizmatik duruşu sergileyebilirler. Nebevî karizmanın bu yeniden canlandırılması özellikle İngiliz Hindistanı'nda önemlidir. Onsekizinci yüzyılın başlarında nakşibendî reformcu üçlüsü; Şâh Veliyyullah (ö. 1762), Mîr Dard (ö. 1785) ve Mîrzâ Mazhar-ı Câncânân (1781'de suikastle öldürüldü) yazılarında Hz. Peygamber'in yeniden canlanan önemine vurgu yaptılar. Annemarie Schimmel bu dinamiğin, şu anda "gayr-i müslim istilâcılarının saldırıları altında çaresiz kalan" milletlerin en büyüğüne; Nebevî "Altın Çağ"a, duyulan özlemden doğmuş olabileceğini ileri sürer.⁸⁵⁷ Hristiyan misyonerler, Hz. Muhammed'in aziz şahsiyetine iftiraları da içeren eylemlerine başlayınca, Müslümanlar Hz. İsa'nın Hristiyanlarca yüceltilmesi karşısında dengeyi sağlamak için, Hz. Muhammed'in yüksek vasıflarına dikkat çekerek buna tepki gösterdiler. Barelvîler bu etkilere karşı en şiddetli tepkiyi gösterdiler ve *Ehl-i Hadis* ise görünüşte daha az karşılık verdi.

İki temelinden farklı faraziyeler öbeğiyle İslâm'ın bu iki vizyonu, hem Hint reformcu hem de ihyâcı grupların kendi konumlarını haklı çıkardıkları kaynaklar olan Kur'an ve Hadis'in muhtelif yorumlarına ulaştılar. Mûteakîp bölümlerde Muhammed Hasan Cân Sirhindî (ö. 1946)'nin, *Ehl-i Hadis*'in üç temel iddiasına cevap olan *el-Usûlü'l-*

⁸⁵⁶ Müslümanların Hz. Peygamber'e bağlı olmayı nasıl tanımladıklarının örnekleri için bk. Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet*.

⁸⁵⁷ Annemarie Schimmel, "The Golden Age of 'Sincere Muhammadans'", Bruce Lawrence (ed.), *The Rose and the Rock* (Durham 1979) içinde, 120.

erba'a fî terdidi'l-vehhâbiyye adlı eserine odaklandım.⁸⁵⁸ Muhammed Hasan Cân pek çok *Ehl-i Hadis* müellifinin yazılarını kullanmakla birlikte, genellikle, daha sonra ondokuzuncu ve yirminci yüzyıl Hindistanı'nda *Ehl-i Hadis* hareketi olarak bilinen şeye öncülük yapan Şâh İsmail Şehîd (1779-1831)'in popüler eseri *Takviyetü'l-îmân'a*⁸⁵⁹ atıfta bulunur.⁸⁶⁰ Bu iki grup tarafından ortaya konulan ve halen üretilen geniş literatürden, İsmail Şehîd'in risalesi ve Muhammed Hasan Cân'ın bir eseri açık ve veciz bir biçimde, İngiliz sömürge dönemi boyunca reformist tartışmanın her iki tarafını temsil eder

'Mevlevî Dîn Muhammed, İsmail Şehîd'in *Takviyetü'l-îmân*'ını Sincde'ye tercüme edip *Tevhîdü'l-islâm* olarak yayınladıktan [sonra], Hanefî *ulemâ* onlara [Ehl-i Hadis] karşı kışkırtılmış oldu ve savaş ilan etti. Hazreti İshân [Muhammed Hasan Cân Müceddidi] da belirli bir hukuk ekolünü takip etmenin gerekliliği (*taklîd*) üzerine [el-] *Usûl* [el-] *erba'a'yı* [yazarak] Hanefîleri desteklemek ve kendi dinini savunmak [bu suretle] *ehl-i sünnet ve'l-cema'ate* yardım etmek için kendisini faaliyete hazırladı.⁸⁶¹

⁸⁵⁸ Muhammed Hasan Cân, *el-Usûlü'l-erba'a fî terdidi'l-vehhâbiyye* (İstanbul 1989 [1927]). 1862'de Kandehar'da doğan Muhammed Hasan Cân, Ahmed Sirhindî'nin torunuydu ve Tanda Muhammed Han, Sind'de yaşamış üretken bir yazardı. Sufiler "Vehhâbî" terimini, Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 1792)'in dinî bakış açısını takip edenler olarak gördükleri kimseler için kullanırlar. Barelvîler bazı Deobandîleri (kendilerini tasavvufun bazı çeşidinin destekçileri olarak tanımlarlar) "Vehhâbîler" şeklinde yaftalayacaklardır, zira bu Deobandîler güya hem Hz. Peygamber'e hem de takva sahibi bireylere yeterince saygı göstermemişlerdir. *Ehl-i Hadis* tartışmalarında sufiler genellikle politeistler olarak kabul edilirler.

⁸⁵⁹ Esasında Şâh İsmail'in Arapça eseri *Reddü'l-işrâk*'ın (1799 ve 1804 arasında yazıldı) ilk bölümünün bir şerhi olan *Takviyetü'l-îmân*, ilk olarak 1818'den önce yazıldı ve Urduca'da 1826'da basıldı, Mir Şehamet Ali'nin İngilizce tercümesiyle ilk olarak 1852'de basıldı. Bk. 'Translation of the *Takviyat-ul-Iman* preceded by a Notice of the Author, Maulavi İsmâ'il Hâjî', *Journal of the Royal Asiatic Society* xiii (1852) 310-372, ve sonraki tekrar gözden geçirilmiş ve düzenlenmiş versiyon, *Support of the Faith*, ed. M. Ashraf Darr (Lahore 1974 [1969]). Benim *Reddü'l-işrâk* edisyonum sadece konu başlıkları altında Kur'an ve *hadisten* yapılan alıntılarının numaralandırılmış listesidir. Nürü'l-Hasan Reşîd Kandehlevî hâlihazırda *Takviyetü'l-îmân*'ın ve Şâh İsmail'in kronolojisini tekrar gözden geçirmektedir. Bk. onun *Al-Furqan* (Luknov)'daki seri makaleleri, Mart 1992-Ekim 1993.

⁸⁶⁰ *Takviyetü'l-îmân* ve yazarı hakkında daha fazla detay için bk. Marc Gaborieau, 'Critizing the Sufis: The Debate in Early Nineteenth Century India', *Islamic Mysticism Contested* içinde, ed. Frederick De Jong & Bernd Radtke (Leiden 1999) 452-467.

⁸⁶¹ Abdullah Cân, *Mu'nisü'l-Muhlisîn* (Karaçi 1947) 201-202. Bu eser onun en büyük oğlu tarafından yazılmış bir biyografidir. Bu pasajdan önce müellif, *taklîd* karşıtlarının

İsmail Şehîd, Allah'ın insan karşısında belirgin bir ontolojik üstünlüğünü öne sürerek, belirli şekillerdeki hürmetin yalnız Allah'a has olduğunu vurgular. İsmail Şehîd, secde etme, hac elbiseleri içinde (Kâbe'den başka) uzak türbelere gitme, türbeleri tavaf etme, bir kişinin ismini zikir şeklinde yüksek sesle söyleme, mezarı bez parçalarıyla örtme, türbenin eşğinde dualar okuma, türbedeki taşları öpme, türbede hizmetkâr olma, türbedeki suyun ölmüş kişinin varlığı sebebiyle mübarek olduğuna inanma, türbeden ayrılırken geri geri yürüme (bir kimsenin bir başkasına sırtını dönmesinin hakaret olduğu yerlerde bir saygı geleneğidir) fiillerinin ibadette Allah'tan başkasını ortak koşmanın (*el-işrâk fi'l-'ibâde*) örnekleri olduğunu düşünür.⁸⁶² Bu örnekler açıkça, Hint İslâmı'nın göze çarpan özelliği olan popüler türbe kültlerini hedef alır. Buna ek olarak İsmail Şehîd "putperestliğin" iki çeşidini de zikreder; Allah'ın mahlukâtından birinin süretinde heykel yapmak ve türbeler, tapınaklar, *imâmbâralar* (Şii-ler'in Muharrem'i kutladıkları ve kendi ritüellerini icrâ ettikleri yerler) gibi ibadet objesi olan anıtlar ve Sufi şeyhlerinin oturdukları yerler yapmak.⁸⁶³

Sadece Allah'a yemin etmek yerine, Hz. Peygamber'in, Ali b. Ebu Tâlib'in, Sufi şeyhlerin adına yahut onların türbeleri vasıtasıyla yemin etmek gibi, yalnız Allah'a hürmet edilmesi gereken şekilde başkalarına saygı gösterme âdetleri (*el-işrâk fi'l-'âdât*), bu uygulamalara yakından benzer.⁸⁶⁴ İsmail Şehîd, Allah'ı, mahlukâtı üzerinde nimetlerin yegâne ve nihâi bahşedicisi olarak kabul etmek yerine, bu insanların çocuklarına niyaz ettikleri kişilerin isimlerini vererek diğer insanları Allah'a ortak koştuklarına işaret eder. Böylece, bir kimse 'Abdünnebî ('Abdullah; Allah'ın kulu yerine Hz. Peygamber'in kulu), İmâm Bahş veya Pîr Bahş (İmâm veya Sufi piri tarafından bahşedilen) ve hatta Gangâ ya da Sitalâ Bahş (Gangâ ya da Sitalâ [Hindu tanrıları] tarafından bahşedilmiş) şeklinde isimler bulur.⁸⁶⁵

Hasan Cân'a göre İsmail Şehîd'in bakış açısı doğrudan doğruya mukaddes Hz. Peygamber'i tahkir etmektedir. O, *Takviyetü'l-îmân*'i reddederken, daha içkin (immanent; her yerde hâzır ve nâzır) Allah

(*gayrû'l-mukallidân*) Pencab ve Hindistan'dan, Sind'e nasıl sızdıklarını anlatır. Müslümanların yeniden tecdidi ve Sufi - *Ehl-i Hadis* tartışmasının dinamikleriyle ilgili olarak Pencab, Sind ve Kuzey Hindistan'ın büyük kısmı birbirine bağlıydı.

⁸⁶² İsmail Şehîd, *Support of the Faith* 9-10.

⁸⁶³ A.e. 55-56.

⁸⁶⁴ A.e. 11, 78-79.

⁸⁶⁵ A.e. 11, 64. Şeriatın sıkı ilkelerine aykırı pek çok diğer Hint geleneğine işaret edilmiştir. Bk. a.e. 67-68. Bu tür uygulamalara dalan Müslümanlar *şirke* düşmüşlerdir, çünkü onlar 'kendileri için yeni bir *şer'* tesis etmeye çalışmaktadırlar'. Bk. a.e. 68.

fikrine dikkati çeken Kur’ân ayetiyle başlar; ‘Kim Allah’ın [dininin] işaretlerine (*şe’âir*) saygı gösterirse, şüphesiz bu kalplerin takvasındandır’ (Hac 22/32).⁸⁶⁶ Şâh Veliyyullah (ö. 1762)’a göre bu Allah’ın *şe’âiri* Kur’ân, Hz. Muhammed, Kâbe ve ibadet sevgisinden oluşmaktadır, zira bunların hepsi Allah’a bağlıdır (*münteseb*); Allah’ın dostları da (*evliyâ*) bunun kapsamında olacaktır.⁸⁶⁷ Hz. Muhammed’e tazimde bulunmak, Allah’ı övmek, Hz. Peygamber’in nesline ve takva sahibi bireylere hürmet etmek gerçekte, Hz. Muhammed’i övmektir ki, bu da bir sonraki aşamada Allah’a tazimde bulunmak demektir, çünkü Hz. Muhammed Allah’ın sevgilisidir.⁸⁶⁸ İşte burada ulûhiyyetin aşkın ve içkin vechelerini birleştiren, dini otoritenin çok daha fazla birbirine bağlı ve şümüllü bir fikri vardır.⁸⁶⁹

Necdîler’i Hz. Peygamber’e uygun olmayan şekillerde davranmakla itham ederek⁸⁷⁰ Hasan Cân, Kıyamet Günü’ne kadar Hz. Peygamber’e karşı yakışan manevî âdâbı göstermenin dinen farz olduğunu ileri sürer. O, maksadını kanıtlamak için ‘Ey inananlar [Peygamber’e] “Bizi gözet (*râ’inâ*)” demeyin, “Bize bak (*unzurnâ*)” deyin ve [Peygamber’i] dinleyin’ (Bakara 2/102) ayetini, Hz. Peygamber’e münasip saygıyı göstermeyen kimsenin kafir olduğu sonucunu çıkararak delil getirir.⁸⁷¹ Bilahare Hasan Cân tartışmada, insanlara Hz. Muhammed’i, Sahabileri ve onların ailelerini hatırlatan kutsal mekânları Vehhâbîler’in nasıl imha ettiklerini zikreder.⁸⁷² Oğlu Abdullah Cân, babasının tepkilerini aktarır:

⁸⁶⁶ Hasan Cân, *el-Usûlü’l-erba’a* 10. Bu ayetin ve bu terimi kullanan diğer pasajların bağlamı göz önüne alındığında, *şe’âir* genellikle hac ibadetindeki erkân ve mekânlar olarak yorumlanmıştır. Hasan Cân, Safâ ve Merve’nin *şe’âirden* olduğunu ifade eden ayetin (Bakara 2/158) farkındadır, bununla birlikte bu durumun diğer yorumlayıcı ihtimallerine izin verdiğinin idrâkindedir.

⁸⁶⁷ Sayfa numarası olmadan iktibas edilmiştir, *a.e.* 11.

⁸⁶⁸ *A.y.* Bu durum, Allah ve Hz. Muhammed’in birlikte zikredildiği Hucurât 49/1 ayetine dayanarak doğrulanmıştır: ‘Ey inananlar, Allah’ın ve Resûlünün huzurunda öne geçmeyin’.

⁸⁶⁹ Krş. ‘Beni gören kimse Allah’ı (*el-hakk*) görmüştür’ *hadisi*. Bu hadis, hem el-Buhârî hem de Müslim’in *hadis* koleksiyonlarında bulunmaktadır. Bk. Bedî’üzzamân Fûrûzânfer, *Ehâdis-i Mesnevî* (Tahran, 3. bs. 1983) 63.

⁸⁷⁰ Necdî, Vehhâbî gibi, Muhammed b. Abdülvehhâb’in doğum yerinin Hint olmayan kökenine; günümüzde Suudi Arabistan olan Necd’e göndermede bulunmaktadır. Bu tür yaftalardan çıkarılan bir sonuç da, *Ehl-i Hadis*’in İslâm’ın Arap versiyonunu desteklediğidir.

⁸⁷¹ Hasan Cân, *el-Usûlü’l-erba’a* 15. Bu ayet, ilk selamlama biçimiyle Hz. Peygamber’e hitap ederek onu tahkir eden gayri-müslimlere göndermede bulunmaktadır.

⁸⁷² *A.e.* 21.

Necdiler Hicâz'ın idaresini ele geçirdiklerinde ve o [Hasan Cân], onların kan dökme, müslümanların mallarını yağmalayarak insanları öldürme, müslümanları tekfir etme, kutsal mekânların yok edilmesi ve mezar ve türbelerin tahribi [gibi] zulümlerini işitince çok üzüldü... [Daha sonra] Medine'nin efendisinin [Hz. Muhammed], Allah onu mukaddes kılsın ve mağfiret ihsan eylesin, yeşil kubbesinin tahrip edildiğini duyunca, Hz. Peygamber'in türbesini korumak için Shikarpur'daki Sind ileri gelenlerinin hepsini bir araya çağırdı... Tüm Sind müslümanları adına "Tüm müslümanlar... bu haberlerden tedirgin ve rahatsızdır. Umarım Hicâz Kralı, müslümanların hiddetini hissederek, dikkatsizlik taşıyla onların sabır penceresini kırmaz" diyen acil bir protesto telgrafi Necd Kralı İbn Su'ud'a gönderildi. Ertesi gün Kral'dan "...Biz ne Hz. Peygamber'in türbesini yok ettik, ne de yok edeceğiz" diyen bir cevap ulaştı.⁸⁷³

Yine de, kutsal mekânların bu tahribatı, eğer muazzam uluslararası protestolar olmasaydı Vehhâbiler'in Hz. Peygamber'in türbesini yok edeceğine inanan Hint müslümanlarının çoğu için, bugün bile, hâlâ canlı bir hatıradır.

Hacc ifâ etmek Müslümanlar üzerine dinen zorunlu olmadığı halde, bütün Hint Müslümanları olmasa da, Mekke'ye giden tüm Müslümanlar Hz. Peygamber'in Medine'deki türbesini ziyaret eder. Gerçi Hasan Cân muhaliflerini, Hz. Muhammed'in mezarını ziyaret etmek *şirktir* dedikleri için suçlar.⁸⁷⁴ Burada esas konu mezara gitmekle alâkalı değil, bir kimsenin Hz. Peygamber'in mezarına ulaştıktan sonra ne yaptığıdır, yani bir kimse Allah'a dua ettiğinde Hz. Muhammed'in Allah nezdinde tavassutta bulunacağını ve Hz. Peygamber'in mezarında yapıldığı için duanın kabul edileceğini ummaktır.⁸⁷⁵

⁸⁷³ Abdullah Cân, *Mu'nisü'l-Muhlisîn* 202.

⁸⁷⁴ A.e. 16. Hasan Cân okuyucularına, ulemânın Hz. Muhammed'le ilişkisi olan mekânları ziyaret etmenin övgüye değer (*müstehab*) olduğunu belirttiklerini hatırlatır. Meselâ Ahmed b. Hanbel (ö. 855) bereket elde etmek için Hz. Muhammed'in minberini ve türbesini öpmüştür. Çiştîyye-Nizâmîyyeli Mîhr Ali Şâh (ö. 1937), Vehhâbiler'i reddettiği uzun bir tartışmada beş *hadîs*le Hz. Peygamber'in mezarını ziyaret etmeyi desteklemiştir. Bk. Feyz Ahmed, *Mîhr-i münîr* (Lahor 1987) 260-261.

⁸⁷⁵ Krş. sahih *hadîs*, 'Şefaatin, kabrimi ziyaret eden herkes için geçerlidir', el-Gazzâlî, *The Remembrance of Death and the Afterlife*, ter. T. J. Winter (Cambridge 1989) 113. Hasan Cân tarafından da zikredilmiştir, *el-Usûlü'l-erba'a* 51. Buradaki bir yorumlama meselesi de, bu şefaatin Kıyamet Günü'ndeki şefaati de içine alacak biçimde her hangi bir dua için geçerli "umûmî" bir şefaati mi, yoksa sadece Kıyamet Günü'yle sınırlandırılmış bir şefaati mi olduğudur.

Ehl-i Hadis'in bakış açısından bu *şirk*dir, zira sadece Allah bir kimsenin isteklerini bahşedebilir ve O, her mekânda ve zamanda hâzır ve nâzır olduğu ve her hangi bir mekânda da affedebileceği için özel bir yere gitmeye ihtiyaç yoktur. Hasan Cân, eğer Hz. Muhammed mağfireti kabul ederse Allah'ın da kabul edeceğini ifade eden iki ayeti aktarır. “Eğer onlar kendilerine zulmettikleri zaman sana gelseler de Allah'tan bağışlanmayı dileseler, Resûl de onlar için istiğfâr dileyseydi Allah'ı ziyâdesiyle affedici, esirgeyici bulurlardı” (Nisâ 4/64) ve “Muhakkak ki sana biat edenler [Ey Muhammed] ancak Allah'a biat etmektedirler. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir” (Fetih 48/10).⁸⁷⁶ Sufiler, Allah'la olan özel nebevî bağlantısı sebebiyle Müslümanlar için Allah nezdinde aracılık yapabilen Hz. Muhammed'i Allah'a oldukça yakın kabul ederler. *Ehl-i Hadis*, bir kimse Allah'tan doğrudan yardım istemek zorunda olduğu için bu uygulamayı açıkça reddeder.

Allah'tan, peygamberler ve Allah dostları (*evliyâ*) gibi araçlar vasıtasıyla yardım istemek (*tevessül, istiğâse*),⁸⁷⁷ “Allah'ı bırakıp da sana fayda veya zarar vermeyecek şeylere tapma” (Yunus 10/16), “De ki [Ey Muhammed]: Doğrusu ben size ne zarar verme ne de fayda sağlama gücüne sahibim. De ki: Allah'a karşı beni kimse himaye edemez. O'ndan başka sığınacak kimse de bulamam” (Cin 72/21-22) ayetlerine referansta bulunan İsmail Şehîd tarafından sert bir şekilde reddedilir.⁸⁷⁸ Bir kimseyi Allah'la aracı telâkki etmek küfür ve *şirk*dir, zirâ ihtiyaç anlarında Allah'tan başkasına dua eden kimse, söz konusu kişi Allah'ın kulu olarak düşünülse de, her yerde hâzır ve nâzır olmayı ve alemleri kontrol etme gücünü Allah'tan başka kimselere at-

⁸⁷⁶ A.e. 16-17. Hasan Cân'a göre, Vehhâbiler Nisâ 4/64 ayetinin sadece Hz. Muhammed'in yaşadığı zamana hasredileceğini söylerler. Onun cevabı; “iz” (o vakit, zaman) lafzı, belirli olmayan bir zamana işaret eder, bu yüzden hâlâ geçerlidir ve Kıyamet Günü'ne kadar da geçerli olacaktır, şeklindedir. Bu farklılık, iki farklı faraziyeyle bağlıdır: Sufiler, ölmüş peygamberlerin ve takva sahibi Müslümanların canlı ve faal ruhları olduğunu kabul ederken, *Ehl-i Hadis* ölülerin toz olduğunu iddia eder. Sonraki ayet (Fetih 48/10), 628'de Hudeybiye'de Sahabiler tarafından yapılan *biatî* model alan Sufi *biatî*nin (initiation) Kur'ânî ispatıdır.

⁸⁷⁷ Dört fıkıh ekolünün İmamının da, kendileri mükemmelliğe ulaşmış ve diğer insanların mükemmelliğe ulaşmasına yardım edebilen (*kâmil ve mükemmül*) fakihler olarak, Kıyamet Günü'nde şefaathiler olacakları düşünülür. Bk. a.e. 79.

⁸⁷⁸ İsmail Şehîd, *Support of the Faith* 34-35. O, Yunus 10/18, Tevbe 9/31, Meryem 19/93-95, Sebe 34/22-23 ayetlerini de zikreder. İsmail Şehîd, her halükârda Allah'ın izni olmaksızın hiçbir şefaath olmayacağından, kişinin doğrudan Allah'a gitmesi gerektiği sonucunu çıkarır. Dolayısıyla şefaate hiçbir ihtiyaç yoktur.

fetmektedir.⁸⁷⁹ İsmail Şehîd, Allah'ın tabiatüstü gücünün insanlara atfedilmesini *el-işrâk fi't-tasarruf* olarak tanımlar.

Cevap olarak Hasan Cân, Kıyamet Günü hakkındaki “Yarışıp geçenlere, derken işi düzenleyenlere (*müdebbirât*)” (Nazi'ât 79/4-5) ayetini, Beydâvî (ö. ykl. 1286)'nin *müdebbirât* melekler ve takva sahibi nefislerle eşit gören tefsiriyle birlikte zikreder.⁸⁸⁰ Buradan hareketle Hasan Cân, tabiatüstü gücün (*tasarruf*) kaynağının ('*ayn*) ilâhî emir aleminde ('*âlemü'l-emr*)⁸⁸¹ meydana gelen mer'î plan (*tedbîr*)da olduğu sonucunu çıkarır. İlâhî emir alemindeki, melekler ve cinler gibi manevî nefisler, Kur'ân'da belirtildiği gibi, görünür alemde Allah'ın izniyle doğaüstü gücü kullanmaya yönelik somut yeteneğe sahiptirler.⁸⁸² Dünyevî alemde ortaya çıkan hava ve rüzgâr gibi görünmeyen faal güçler vardır, dolayısıyla ne peygamberlerin nefislerinin sahip olduğu görünmeyen doğaüstü güç, ne de Allah'ın velilerinininki inkâr edilmelidir.

Tartışma bu noktada ayrılmaz bir biçimde ölmüş peygamberler ve *evliyânın* ölü yahut canlı kabul edilip edilemeyeceği konusuna bağlıdır. Gerçekten bu konu sürekli olarak tartışmanın tüm aşamalarında ortaya çıkar, çünkü sufiler peygamberlerin ve takva sahiplerinin ruhlarının canlı olduğunu kabul ederler.⁸⁸³ Hasan Cân, eğer ölümden sonra canlı ruhlar olmasaydı, kimin ölüm meleklerine cevap vereceği ve kimin cezalandırılacağını sorar. Niçin ölü insanların, nasıl konuştuğunu açıklayan bu kadar çok *hadis* vardır?⁸⁸⁴ Hz. Muhammed'in, önceki peygamberlerle karşılaştığını söylediği, semavî yolculuğu (*mi'râc*) hakkındaki rivayetler açıkça peygamberlerin ruhlarının hâlâ canlı olduğunu gösterir. Bu bir defa ortaya konulunca,

⁸⁷⁹ A.e. 5.

⁸⁸⁰ Hasan Cân, *el-Usûlü'l-erba'a* 46.

⁸⁸¹ İlâhî emir aleminde çok katmanlı Nakşibendî kozmolojisinde sadece bir katmandır. Bk. Buehler, *Sufi Heirs of the Prophets*.

⁸⁸² Hasan Cân, *el-Usûlü'l-erba'a* 46. O, Hz. Süleyman örneğini ve onun cinlerle olan faaliyetlerini (Sebe 34/12-13) zikreder.

⁸⁸³ Meselâ, Hasan Cân'a göre, Vehhâbiler bir kimsenin Hz. Muhammed'e sadece Hz. Peygamber'in yaşamı sırasında tazimde bulunabileceğini, bundan sonra ise hem tazimde bulunulmaması, hem de yardım istenmemesi gerektiğini söylerler. A.e. 15.

⁸⁸⁴ A.e. 28. Bk. el-Gazzâlî, *The Remembrance of Death* 111-120. Hz. Peygamber'in hitap etmesinin yararının dokunaklı bir tasdiki, el-Gazzâlî tarafından kaydedilen rüya görüşüdür; 'Sana gelen ve seni [Muhammed] selamlayan insanlar, onların selamlarını duyuyor musun?' 'Evet' dedi, 've onlara mukabele ediyorum'. A.e. 114.

sufilerin genellikle *evliyâ* şeklinde isimlendirdiği Hz. Peygamber'in mirasçılarının ruhları da canlı olarak kabul edilecektir.⁸⁸⁵

Yaşayan ruhların olduğunu kesin bir biçimde kabul etmiş olarak Hasan Cân, ilâhî emir alemindeki mesut kimselerin (*su'adâ'*) ruhlarının, ilâhî Nûr aleminin kaynaklarına (*füyûz ve berekât*), yaşıyor oldukları zamankinden daha yakın olduklarını, zira onların artık bedenlerinin dört unsuruyla engellenmediğini ifade eder. Ölmüş kutsal kişiler bundan dolayı diğer insanlara yardım ve aracılık etmek için oldukça fazla güce (*kuvve*) sahiptirler.⁸⁸⁶ Bu inanç, insanların maslahatları hakkında Hz. Peygamber'in Allah nezdinde tavassut edecek gücü olduğu yönündeki yaygın halk inancıyla (*icma'*) paralellik arzeder. Annemarie Schimmel, Kıyamet Günü'nde Hz. Peygamber'in şefaatinin teyit eden, en eski *hadis* külliyâtlarından birinde hemen hemen değişmeden kalan bir metni aktarır.

'Allah der ki: "Ey Muhammed, başını kaldır ve iste, isteğin verilecektir; şefaatte bulun, [istediğin şey] sana bahsedilecektir!"
Başımı kaldırdım ve dedim ki: "Yâ Rab, *ümme'ti, ümme'ti*".⁸⁸⁷

Bu ifadeden hareketle Kıyamet Günü'nden önce diğer konularda Hz. Peygamber'in şefaatinin olacağını ummak, özellikle de biri onun mezarını ziyaret ederse, mantikî bir şeydir. Meselâ, 'Her kim benim mezarımı ziyaret ederse şefaatime nâil olacaktır'. Hz. Muhammed'den bir şey isteyen ve rüyada cevap alan Müslümanlar'ın sayısız örneği vardır.⁸⁸⁸ Dokuzuncu yüzyılda sufi şeyhler de şefaatchi-

⁸⁸⁵ Bu, "İsrailoğullarına peygamberler neyse, benim ümmetime de *ulemâ* öyledir" (*'ulemâ' ümme'ti ke-enbiyâ' benî İsrâ'îl*) *hadisine* uygundur. -Nakşibendilere göre gerçek *ulemâ* hem din alimlerinin zahiri dini bilgisine, hem de sufilerin batını bilgisine sahip olan kimselerdir. Nebvî örnekleri "peygamberlerin varisleri" ninkilerle kıyaslayan bu akıl yürütme süreci, *Ehl-i Hadis*'i, Hz. Muhammed'in ontolojik konumunu ve gücünü sıradan insanınkine nazaran ciddi bir biçimde sınırlandırmaya zorlamıştır. Onların sufi ve sufi olmayan muhalifleri bunu sadece bir hata değil, hatta daha kötüsü, Hz. Peygamber'e karşı bir hakaret olarak görürler.

⁸⁸⁶ Hasan Cân, *el-Usûlü'l-erba'a* 27. Tüm Nakşibendiler bu fikirde değildiler. Mantıksal olarak, eğer ölü ve yaşayan *pir*lerden çıkan *feyz* eşit olsaydı, bu durumda Hz. Peygamber'den günümüze kadar Medine'de oturan herkes, Sahabiler gibi aynı manevi dereceye sahip olacaklardı ve Allah dostlarıyla arkadaşlığa (*suhbe*) gereksinim duymayacaklardı. Bk. Kâdî Senâullah Pânîpatî, *İrşâdü'l-tâlibîn* (Lahor, ts.) 25.

⁸⁸⁷ Tor Andrae, *Die person Muhammads in lehre und glaupe seiner gemeinde* (Stockholm 1918) 236-38. Çok az farklı bir yazılışı Esed b. Musa'nın *Kütübü'z-Züh'd*ünde bulunmaktadır, ed. R. G. Khoury (Wiesbaden 1976) 73-76. Schimmel, *And Muhammed is His Messenger* 85'den aktarılmıştır [köşeli parantezler orijinal metindedir].

⁸⁸⁸ Hasan Cân, *el-Usûlü'l-erba'a* 34 ve el-Gazzâlî, *The Remembrance of Death* 156-159.

ler rolünü üstlenmişlerdi. Şeyh, peygamber gibi, Yarattıcı ve yaratılanlar arasında iki dünyanın aralığı (*berzah*) haline gelmişti.

Üretken bir Hintli Nakşibendî yazar olan Vekil Ahmed Sikenderpûri (ö. 1904-5) Allah'a dua etmenin doğru metodunu insanlara öğreterek, bu aracılığın nasıl meydana geldiğini izah eder. Onun öğretileri, bilfiil dua eden insan hakkında Allah, Hz. Peygamber ve Allah dostlarının ilişkilerini aydınlatır. Bu süreçte o, aracılığın yanlış anlaşılma şekillerini; hem aracılığı Allah'tan başkasına ibadet şeklinde anlayan *Ehl-i Hadis*'inkini, hem de yanlışlıkla bizzat sufünün esas fail olduğunu düşünebilen diğer Müslümanlarınkini reddeder.

Vekil Ahmed peygamberlerin ve Allah'ın velilerinin öldükten sonra, tıpkı yaşadıkları zamanki gibi, hâlâ duyabileceklerini ve görebileceklerini anlatır. Nitekim bir kimse 'Ey Allah'ın resülû!' veya 'Ey Abdül-Kâdir!' diye haykırdığında, işte bu aracılığın şeklidir (*tevessül ve şefa'at*). Zira Allah hariç, hiçbir kimse öldükten sonra tabiatüstü güce (*tasarruf*) sahip değildir, peygamberlere ve *evliyâyâ* hitap eden insanlar gerçekte, müminlerin çağrılarını Allah'a ulaştıran aracı vasıtasıyla Allah'ın yardımını istemektedirler.⁸⁸⁹

Vekil Ahmed, peygamberler ve Allah dostları ile aracılığın gerçekte nasıl yapılacağını açıklarken İbnü'l-Hâcc'ın *Medhal*'ini iktibas eder:

'Allah'ın peygamberlerinden yardım dilemek için ... onların kutsal mezarlarını ziyaret etme niyetiyle yola koyul. Türbede nurlar görüldüğünde mütevazî bir şekilde davran ve huzûr-i kalp ile tüm düşünceleri kalbinden çıkar. Sonra Allah'ı öv, mezardaki kişiye övgüler gönder, onun Sahabilerini (Allah onlardan razı olsun) takdis et [ve] onların Tâbüilerini kutsa. Sonra Allah'ın bir kimsenin ihtiyaçlarını karşılayacağı [düşüncesiyle], peygamber ile bağlantı vasıtaları tesis et ve karşılanan ihtiyacı isterken, bu ilişkide ihtiyaç duyulan şeyin karşılanacağına peygamberin bereketinden olduğunu muhakkak addederek ondan yardım dile... Peygamberin türbesine ulaşamayan kimse evvelâ peygambere salât-ü selâm getirmeli ve Allah Teâlâ'nın ikmâl edeceği ihtiyaçlarını beyan etmelidir. Yardım istemek (*istimdâd*) için Allah dostlarının türbelerine gittiğinde ilk olarak [Hz. Muhammed'in] (Allah'ın salât ve selâmı üzerine olsun) bu hazır bulunuşu vasıtasıyla niyazda bulun. [İkinci olarak] mezardaki şahıs vesilesiyle yardım dile ve kendin, ebeveynin, şeyhler, mezardakilerin akra-

⁸⁸⁹ Vekil Ahmed Sikenderpûri, *Vesîle-i celîle* (Luknov 1883-4) 20.

baları ve yaşayan ve ölmüş olan Müslümanlar için dua et. Sonra dileğinde bulun.⁸⁹⁰

Aracı (mediatory) paradigma tüm yardımın Allah'tan geldiğini, fakat inanan Müslümanların peygamberler ve ölü yahut diri olsunlar peygamberlerin varisleri yani sufiler vasıtasıyla Allah'la bağ kurabileceğine inanarak ileri sürer. Bu aracılık, açık bir biçimde ibadetten farklıdır; yardım istemek başka bir şey, ibadet etmek başka bir şeydir. Vekil Ahmed'e göre putlara tapınmak aracılıkla kıyaslanamaz, zira ibadet kişilerin kendilerini ya da niyazlarını Allah'a ulaştırması için bir başkasına teslim olmasından bütünüyle farklıdır.⁸⁹¹

Türbelerin varlığını dahi reddeden *Ehl-i Hadis* bir tarafa, ölmüş sufilere türbelerinde niyazda bulunmanın dinsel meşruiyetiyle alâkalı pek çok farklı görüş vardır. Bazıları yardım dilemek için kişinin sadece peygamberlerin türbelerine gidebileceğini söyler.⁸⁹² Abdülhakk ed-Dihlevî (ö. 1642), ne Hz. Muhammed'i, ne de diğer peygamberleri zikretmeksizin niyazda bulunmanın mekruh olduğunu belirtir.⁸⁹³ Hint sufileri arasında umümi fikir birliği, sufi erkânı için şeyhin Allah'la aracılığının bazı mertebeleri zorunlu olduğundan dolayı, bir kimsenin diğer ihtiyaçları için de Allah nezdinde aracılık yapmaları için Allah dostlarına niyazda bulunabilecekleri yönünde olmuştur.

Hanefî Müslüman kardeşleri tarafından *gayr-i mukallid* (non-conformist) şeklinde yaftalanan Hint *Ehl-i Hadis* grubu, her hangi müesses Sünnî fıkıh ekolünün otoritesini reddeder. Bu ekollerin, çoğunlukla önderler veya imamlar şeklinde isimlendirilen kurucu şahsiyetlerinin otoritesini körü körüne kabul etmek yerine *Ehl-i Hadis*, Müslümanları temel kaynaklara; Kur'an ve *Hadise* başvurmaya sevkeder. Bu otoritenin sessiz kaldığı durumlarda *Ehl-i Hadis*, ortaçağ sünnî ekollerin analoji (*kıyas*) uygulamalarının kısıtlayıcı kullanımından çok daha esnek olan bağımsız düşünmeye (*ictihād*) ruhsat

⁸⁹⁰ Sikenderpürî tarafından sayfa numaraları belirtilmeksizin iktibas edilmiştir, *Vesîle* 22-23. Bu metinde sadece bir defa açıkça zikredilmesine rağmen, burada geçen peygamber genel olarak Hz. Muhammed şeklinde anlaşılacaktır. Muhtemelen bu metin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Hâcc'ın *el-Medhal*'inden alınmıştır; bk. msl. iv ciltlik Beyrut 1972 baskısı.

⁸⁹¹ A.e. 24-26.

⁸⁹² A.e. 32. Tanınmış Nakşibendî şeyhi Kâdî Senâullah Pânîpatî (ö. 1810), secde etme, tavaf etme, para, hediye vb. sunma, türbelerde bir kimsenin ihtiyaçları için da etme (kişi, mezaradaki ölünün yardım hususunda doğrudan sorumlu olduğunu düşünse bile) uygulamalarını yasaklamıştır. Onun şu eserine bk. *Mâ lâ budde minhu* (Multan 1956) 70-71.

⁸⁹³ Sikenderpürî'de iktibas edilmiştir, bk. *Vesîle* 34.

verir. Pek çok Hint sünnesine göre bu, dini uygulamanın devrimci yeni bir formülasyonuydu. Dini görüş açılarında ve geleneklerindeki farklılıklara rağmen Hint sünneleri hep birlikte uyumlu bir biçimde, cemaatle kılınan namazlarda ve diğer toplumsal uygulamalarda Hanefî ekolünün ilkelerine göre davranmışlardır. Gerçekten Hint sünni toplumunun büyük çoğunluğu Hanefî Müslüman kimliklerini Ebu Hanife'nin rehberliğini takip etme temelinde şekillendirmişlerdir. Pek çokları *gayr-i mukallid* düşüncesini, izinsiz bir şekilde giren yabancı Arap düşüncesi olarak telâkki etmiştir. İsmail Şehîd'in *taklide* karşı olan muhalefetini popüler eseri *Takviyetü'l-İmân*'da tartışmaması sürpriz değildir.⁸⁹⁴

Hasan Cân muhaliflerine, yani Allah ve Hz. Peygamber dışında her hangi birini takip edenleri *şirk* ve bidatle itham edenlere “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, Peygamber’e ve sizden olan idareciler (ulü’l-emr) de itaat edin” (Nisâ 4/59) ayetiyle cevap verir.⁸⁹⁵ O, *ulü’l-emrin* manasını, *ulemâ* ve hukuk ekollerinin dört imamını da kapsayacak bir biçimde, hukukî ve teolojik konularda bağımsız hüküm verme yetkisine sahip olanlar (*müctehidûn*) şeklinde yorumlayarak, Allah’ın bu otoritelere itaat etmeyi dini bir zorunluluk haline getiren emrinin altını çizer. Tartışma, “Halbuki onu Peygamber’e veya aralarında yetki sahibi kimselere (*ulü’l-emr*) götürselerdi, onların arasında işin iç yüzünü anlayanlar/düşünüp netice çıkaranlar (*yestenbitûn*) onun ne olduğunu bilirlerdi” (Nisâ 4/83) ayetiyle ilişkilidir. Hasan Cân, daha önce tarif edilen dini mütehasısların (*ulü’l-emr*), yegâne nüfuz alanları olan kıyası kullanarak Kur’ân ve *Hadis*-ten hukukî hükümler çıkarmanın ilmi olan *yestenbitu*’nun manası üzerinde odaklanır.⁸⁹⁶ Hem İsmail Şehîd, hem Hasan Cân şu *hadisi* zikreder: [Dini] bilgi üçtür; apaçık Kur’ân ayetleri (*ayâtün muhkemât*), Hz. Peygamber’in geçerli sünneti (*sünnetün kâime*) ve bunlara eşit dinî vâcip (*farıza ‘adile*).⁸⁹⁷ Abdülhakk ed-Dihlevî sonuncusunun icma’ ve kıyasla çıkarılan hukukî hükümler olduklarını, bundan dolayı dört hukuk ekolünü *taklit* etmeyi Müslümanlar için

⁸⁹⁴ Onun *Reddü'l-İşrâk* adlı eserinin ikinci cüzünde ‘*Taklid* bidatinin reddi’ başlıklı bir bölüm vardır, 121-124.

⁸⁹⁵ Hasan Cân, *el-Usûlü'l-Erba’a* 76-77. Kezâ Hasan Cân *Tarîku'n-necât* (İstanbul 1988 [1931]) adlı eserinin 26-31. sayfalarında fıkıh ekollerinden birini takip etmenin gerekliliğini tartışır. Celâleddin es-Süyûtî (ö. 1505) *ulü’l-emri* fakihler (*fukahâ*) olarak tanımlar, a.e. İsmail Şehîd bu ayeti (4/59), ‘Eğer herhangi bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz; - Allah’a ve Ahiret Günü’ne iman ediyorsanız- onu Allah’a ve Resûlüne götürün. Bu [sizin için] daha iyidir ve sonuç bakımından daha güzeldir’ kısmını da ilâve ederek bütün olarak alıntı yapar. İsmail Şehîd, *Reddü'l-İşrâk* 121.

⁸⁹⁶ Hasan Cân, *el-Usûlü'l-Erba’a* 77.

⁸⁹⁷ A.e. 78; İsmail Şehîd, *Reddü'l-İşrâk* 122.

dinî bir zorunluluk kılan Kur’ân ve nebevî uygulamaya denk olduklarını ifade eder.⁸⁹⁸

(Daha bilgili oldukları farzedilen) diğerlerini takip etme fikri taklid uygulamasını haklı çıkarmak için sürekli vurgulanır. Meselâ “Bana yönelenlerin yoluna uy” (Lokman 31/15), “[Her kim] müminlerin yolundan başka bir yola giderse, onu seçmiş olduğu o yönde bırakırız ve cehenneme sokarız” (Nisâ 4/115).⁸⁹⁹ Burada, söz konusu ayetlere ve müteakip Kur’ân tefsirlerine dayalı olan argüman, “Kur’ân’ın bereketinden zamanımıza kadar” dört İmamı takip etme yönündeki toplumun *icmâsına* tâbî olma hususuna odaklanır.⁹⁰⁰ Hasan Cân bilahare Beydâvî’nin bu ayetler hakkındaki tefsirini (Arapça olarak) iktibas eder.

‘... Ayet *icmâ’ya* karşı gelmenin yasaklanmış olduğunu kanıtlamaktadır. Eğer inananların yolundan başka bir yolu takip etmek yasaklanmıyorsa, o halde inananların yolunu takip etmek dinî bir zorunluluktur.’⁹⁰¹

Hasan Cân onun delillerini özetleyerek şöyle der:

‘Onlar *ulemânın* ve toplumun dindar kişilerinin görüşlerini takip etmenin (*taklîd*) her zaman dinî yükümlülük olduğunu yazmışlardır’.⁹⁰²

Ortaçağ fakihlerinin yerleşmiş uygulamalarını *taklit* etmek de, ortaçağ fıkıh ekollerinin dört imamının Kıyamet Günü’nde Müslümanlar için şefaet etmesine imkân verir. Mükemmel ve mükemmellik bahşeden her kimse (*kâmil ve mükemmil*) kendi takipçileri için şefaet edebilecektir. Abdülvehhâb eş-Şa’rânî (ö. 1566) şöyle der:

‘Sufilerin ve fakihlerin hepsi takipçileri için şefaet edecektir. Onlar takipçilerinden her birine, ruhu yükseldiğinde, Münker ve Nekir onu Ba’s Günü [nde neler olduğu hakkında] sorguya çektiğinde, amelleri tartılırken, Cehennem çukurunun üzerinden geçerken dikkat ederler ve ahirette [onun kötü durumunu] asla görmezlikten gelmezler. Eğer sufi şeyhler, dünyada ve ahirette, her türlü durumda ve zorlukta taraftarlarını ve müritlerini gözetiyorlarsa, o halde dünyayı ve Şâri’ Te’alâ’nın sayesinde insanları koruduğu dini ayakta tutan müctehid mezhep imamlarının (*el-eimmetü’l-müctehidîn*) ki çok daha fazla olacak-

⁸⁹⁸ Hasan Cân, *el-Usûlü’l-Erba’a* 78.

⁸⁹⁹ A.e. 80.

⁹⁰⁰ A.e. 79. Kezâ ‘Ümmetim hata üzerine birleşmez’ hadisi de iktibas edilmiştir.

⁹⁰¹ A.e. 80-81.

⁹⁰² A.e. 81.

tır... Dolayısıyla dilediğin her hangi bir imamı taklit ederek takip et'.⁹⁰³

Bu dünyadaki fikhî aracılık, tıpkı evliyâullahın kendi müritleri için yerine getirdikleri fonksiyon gibi, ki bu 'Alimler peygamberlerin vârisleridir' şeklindeki mevzu *hadisi* akla getirir, ahiretteki şefaath için örnek teşkil eder.⁹⁰⁴

Bu makalede anlatılan açık farklılıklara rağmen *Ehl-i Hadis* ve Barelvî sufilere kadar birbirine muhalif gruplar tarafından bile paylaşılan ortak kaygılar vardır. Örneğin İngiliz Hindistanı'ndaki reformcu ve ihyâcî gruplar, Müslümanların sünnete uymasının gerekliliği ve *hadis* öğrenmenin faydaları üzerinde ittifak edeceklerdir. Yine de bir kimsenin sünnet ve *hadisin* delâletini nasıl yorumlayacağı, kişinin İslâmî davranışta başlıca otoritesinin karizmatik mi yoksa nassî (scriptural) mi olacağıyla doğrudan alakalıdır. Örneğin sufiler *hadis* ilmini, manevî mürşidin refakatiyle ilişkilendirirler. Fikir, nitelik bakımından *Ehl-i Hadis*'in bağımsız *hadis* öğretimi telâkkileriyle farklıdır. *Hadis* öğretiminde dahi olsa, şeyhin refakatinde olmak, fiilen bizzat Hz. Peygamber'in huzurunda olmak şeklinde algılanmıştır. Meşhur Hindistanlı Nakşibendî Mirzâ Câncânân (1781'de suikastle öldürüldü) şöyle demektedir:

'Hazreti Hâcî Muhammed Efdal (Allah rahmet eylesin)'in *hadis* dersi esnasında, Hz. Peygamber'in karşısında hazır bulunuyor hale gelirdim. Pek çok nur ve bereket kendisini izhâr ederdi. Esas itibarıyla Allah'ın elçisiyle sohbet halinde olurum. Bu zaman zarfında nebevî manevî iltifatı (*teveccüh*) ve manevî desteği (*letâfet*) tecrübe ettim. Mükemmel nebevî bağı, kuşatıcı ve nur dolu olduğu için muhteşemdi. "Alimler, peygamberlerin vârisleridir" sözünün manası apaçık hale geldi'.⁹⁰⁵

Bunun aksine *Ehl-i Hadis* bireyin temel yazılı metinlere; Kur'ân ve *Hadis*'e başvurabileceğine ve bir fakihin ya da şeyhin her hangi bir aracılığı olmaksızın uygun hükümler çıkarabileceğine sürekli vurgu yapar. Sufi şeyhler (ve daha dar kapsamda ulemâ) "Peygamberlerin vârisleridir" ve bundan dolayı Hz. Peygamber'in bir zamanlar yaptığı gibi benzer karizmatik duruşu sağlayabilirler. Nebevî karizmanın bu yeniden ihyâsı, sonraki nesillerin Hz. Peygamber'in Arabistan'da yaşadığı dönemdeki "Altın Çağ"dan gittikçe uzak kalması göz önünde bulundurulursa, özellikle önemlidir. İronik olan şu ki, *Ehl-i Hadis* de aynı amacı, yani sembolik olarak erken dönem İslâm'ına dönmeyi taşır. İslâm'ın karizmatik boyutu hakkında olumsuz düşünürler, zira

⁹⁰³ A.e. 80.

⁹⁰⁴ Bu *hadisin* kısa bir tartışması için bk. Fürûzanfer, *Ehâdis* 82.

⁹⁰⁵ Gulâm Ali Şâh, *Makâmât-ı mazhârî* 287-88.

bu tür inançları ve uygulamaları Hz. Peygamber'in zamanındaki bozulmamış ve saf İslâm'ı kirleten, şiddetle eleştirilebilir bidatler olarak yorumlamışlardır. Onlara göre bu karizmatik uygulamalar gerçekte Müslümanları, onları tek affedilmeyen günaha; "putperestliğe" ya da başkalarını Allah'a ortak koşmaya (şirk) bulaştırarak doğru İslâm'dan uzak tutan şeylerdir.⁹⁰⁶

Bu makalede anlatılan çeşitli kutuplaşmalar, son aşamada Hz. Peygamber'in ve tarihin nebevî dönemi etrafında dönen meseleler olarak kavramlaştırılabilir. Müslümanlar, tarihsel olarak merkezi konumda bulunan, Hz. Muhammed'in dünyadaki nebevî misyonu hakikatinden gittikçe artan dünyevî uzaklaşmalarının bütünüyle farkındadırlar. Bu durum, Hint Müslümanları'nın Mekke ve Medine'nin, yani Hz. Muhammed'in hayatının çoğunu geçirdiği coğrafi dünya merkezlerinin (*axis mundi*) kutsal yerlerinden mesafe olarak uzak olmalarıyla daha da karmaşıklaşmıştır. *Ehl-i Hadis* sembolik anlamda nebevî döneme, Hz. Muhammed ve onun sahabilerinin paradigmatik Arap uygulamalarına sembolik ve fiilî anlamda ulaşmalarını engelleyen tüm uygulamaların izlerini kaldırmaya, hatta yok etmeye teşebbüs ederek ulaşır. Arabistan'da türbeler ve kutsal mekânlar tahrip edilir edilmez, *Ehl-i Hadis* hem Allah ve insanlar arasında aracılar sokan manevî hiyerarşiyi, hem de gayri Arap bidatleri bertaraf etmeye çalıştı. Bu şekilde onlar sembolik olarak, müslümanların Allah'a, O'na aracılar ve özenle yapılmış kubbeli türbeler olmaksızın niyazda bulunmalarına yetecek kadar yakın olduklarının idrâkinde oldukları nebevî döneme geri dönerler.

Hint sufileri nebevî gerçekliği, Hz. Peygamber'in varisleriyle beşeri temas vasıtasıyla tecrübe etmeye çabalarlar. İngiliz Hindistanı'nda şeriat zihniyetli sufi şeyhin, Hz. Peygamber'in bir varisi olarak, Müslüman topluma rahmeti ve bereketi taşıyan, Hz. Peygamber'in örnek alınacak modelinin canlı bir teecessüsü olması beklenir. Yani peygamberin varisinin varlığı, Hz. Muhammed'in karizmatik duruşunun, Hz. Peygamber'e saygı gösteren Müslümanlar'la doğrudan temas haline getirilmesini kolaylaştırmıştır. Deobandiler arasında, Reşid Ahmed Ganguhî (ö. 1905), manevî mürşid ve mürid arasında kalpte bir münasebet olması gereğine vurgu yaparak, mürşitlerine kendisini sevmelerini ve taklit etmelerini öğretmiştir. Muhammed Kâsım Nânevteví (ö. 1877)'nin çağdaşları onu sürekli Hz. Peygamber'e benzetirken, Reşid Ahmed Ganguhî'nin müritleri şeyhlerinin sözlerini, Hz. Muhammed'inkilere benzetmişlerdir.⁹⁰⁷

⁹⁰⁶ Nisâ 4/48 ayetini delil getirirler.

⁹⁰⁷ Metcalf, *Islamic Revival* 174, 166.

Ehl-i Hadis ve sufiler arasındaki bu açık farklılıklar, bazı seviyelerde kendilerini bir parça ortak gayede halletseler de, en azından ondokuzuncu yüzyıldan uzun zaman önce gerilim içinde bulunan birbirleriyle çatışan iki İslâmî uygulama paradigması vardır. Bu haricî teolojik akımlar, Müslümanları kendi bireysel davranışlarını bilinçli bir şekilde düşünmeye zorlayarak, İslâm'ı canlandıran yenilik hareketlerinin yakıtını sağladığından, bir kimse 'Ümmetimin ihtilâfî rahmettir' şeklindeki mevzu *hadisi* hatırlar. Yine de çoğu Müslüman için, Ebu Muhammed el-Gazzâlî tarafından güya uzlaştırılan "Tasavvuf-Sünnilik" tartışması henüz sona ermemiştir.