

Sûfîlere Yönelik Eleştiriler: On Dokuzuncu Yüzyılın Başlarında Hindistan'daki Tartışmalar^{*}

Marc Gaborieau

Çev.: Abdurrezzak Tek

Dr.; U.Ü. İlahiyat Fakültesi

Modernistler ve yeni fundamentalistler tarafından başlatılan tasavvuf geleneğinden kesin bir şekilde kopma süreci, Hindistan'da 19. yy'ın ikinci yarısında başladı. Bundan önce tasavvuf, sâiiistimal edilmesi ve aşırılıklara sebebiyet vermesinden dolayı eleştirilmesine rağmen Hindistan'da İslâm'ın ayrılmaz bir parçasıydı. Bu dönemde, genellikle Vahhabî olarak nitelendirilen reform hareketleri bile tasavvufun önemli bir boyutuydu. Ebü'l-A'lâ Mevdûdî'nin (1903-1979) eserlerinden birinden yapılan aşağıdaki alıntı bunu teyit etmektedir:

“Bana göre reformistlerimizin, Müceddid-i elf-i sâni [Ahmed Sirhindî (1564-1624)] den Şâh Veliyyullah (1703-1762) ve haleflerine kadarki dönemde yaptıkları çalışmalara devamlı olarak atfedilen zayıf nokta, onların Müslüman halkın tasavvufla olan marazi ilişkilere dair doğru bir bakış açısı oluşturmadaki başarısızlıklarıyla ilişkilendirilebilir. Rahatsızlık veren bu husus, son derece gerekli olan tedbirlerin alınmasıyla çözülebilir....Yeminle söylüyorum ki ben reformistlerin sunduğu *tasavvufa* karşı kişisel bir kin beslemiyorum: Manen

bakıldığında bu, İslâm'ın gerçek tasavvufudur ve *İhsân*'dan hiçbir farkı yoktur. Fakat benim dikkatle kaçındığım husus, mistik imâlar, mecazî sözler, mistik dil, hususî mistik irfân, âdet ve geleneklerdir. Halk arasında bu tarz mistik sûiistimal-lerin geniş ölçüde yayılması, oldukça yanlış bir din anlayışı, ahlakî açıdan yozlaşmayı doğurmuştur ki, bu durum akli selim insanlar tarafından gayet iyi bilinmektedir...

Su kadar gerekli olan bir ihtiyacın yasaklanması hasta olan birisine son derece zarar verir. Benzer bir ihtiyaç olan tasavvuf inancı da, mübah olmasına rağmen, kaçınılmayı gerektirmektedir. Tasavvuf anlayışıyla Müslümanlar, yüzyıllar boyunca onları rehâvete sürükleyen ve hayattan uzaklaştıran bir çeşit manevî sarhoşluğa düşmüşlerdir. Şeyhe biat gerçekleştirilir gerçekleştirilmez müridler, müridlik sistemiyle ilişkili olan kölelere özgü bir anlayış geliştirmeye başlamışlardır....

Mevlânâ İsmail Şehîd (1779-1831) tasavvufun sûiistimal edilmesinin boyutlarını bütünüyle tahmin etmesine ve İmam İbn Teymiyye'nin (1263-1328) ortaya koyduğu yaklaşıma sıkı bir şekilde bağlı kalmasına rağmen, Şâh Veliyyullah'ın yazıları, onun mistik tecrübelerine referans oluşturmuş ve bu durum aynı şekilde yazılarını da etkilemiştir. Uygulama açısından bakıldığında şeyh-mürîd ilişki geleneği, başlangıcından itibaren Seyyid Ahmed'in (1786-1831) yürüttüğü hareketin içinde yer almıştır. Bu nedenle, hareket, tasavvufî sûiistimalin oldukça tehlikeli zararlarından korunamamıştır. Seyyid Ahmed'in şehîd edilmesinin ardından müridlerinden bir bölümü, *Şîâ* düşüncesinde olduğu gibi "ortadan kaybolma" fikrini benimsemişler ve Seyyid Ahmed'i *mehdî* olarak beklemeye başlamışlardır.

Bu yüzden İslâm'ı yeniden diriltmek isteyen birisinin, sufilere dil ve terminolojilerinden, mistik imâ ve mecazî ifadelerinden, giyimlerinden, adâb ve erkânlarından ve tasavvufla ilgili her şeyden kaçınması gerekir. Aslında bu kişi, şeker hastasının şekerden sakındırılması gibi Müslümanları bu tarz sûiistimallerden sakındırmalıdır.”¹

Bu alıntı aynı zamanda tasavvuftan bütünüyle uzaklaşmak isteyen yirminci yüzyılın yeni fundamentalistleri ile Bengal'in doğusunda Hacı Şeriatullah ve oğlu Muhammed Muhsin (Dûdhû Miyân); Pencap ve Kuzey-Batı sınır bölgesinde Seyyid Ahmed Birelvi gibi on dokuzuncu yüzyılın başındaki reformcular arasındaki farkı açıkça göstermektedir. Ferâ'idîyye olarak bilinen ilk grubun mensupları

¹ Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Short History of the Revivalist Movement in Islam*, çev. El-Eş'arî (Lahore 1963, Urduca ilk baskısı 1940) 105-8.

*Kadirî zikrî*² icra ederken, *Tarikat-ı Muhammediyye* olarak tanınan ikinci gruba mensup olanlar daha büyük tarikatlara katılmışlardır. Böylece her iki durumda da tasavvuf, fikir ve eylemin ayrılmaz bir parçası olmuştur; eleştiriler ise, tasavvufa daha sonra giren ve aslında tasavvufu ilgisiz olmayan süiistimaller üzerine odaklanmıştır.

Seyyid Ahmed hareketi özellikle önemlidir: Hindistan'da günümüze kadar tasavvufa yönelik eleştirileri haklı çıkaran pek çok argümanı tek sebebe indirgemektedir. Bu nedenle sonraki sayfalarda, hareketle ilgili temel metinlerde açıklanan düşüncüyü inceleyeceğiz ve hareketin istikrârı ve muhtemel menşeyi sunacağız. Bunu sadece tarihî bir ilgiden dolayı değil aynı zamanda modern Güney Asya'da tasavvuf karşıtı tartışmaların daha iyi anlaşılmasını sağlayabileceğinden dolayı yapacağız.

Hareketin geleneksel kronolojisi, genellikle Seyyid Ahmed Birelvi'nin biyografisine dayanmaktadır.³ Söz konusu hareketin yeni ve en geniş öyküsü⁴ aşağıda özetle anlatılacaktır.

Seyyid Ahmed, 1786 yılında Râey Bireli-Avaz'da tasavvufî ve askerî kültüre sahip bir ailede doğdu. Ailesi, atalarından olan Nakşibendî şeyhi Seyyid 'Alamullâh'ın (1624-1684) türbesinin bulunduğu külliyyeye yerleşti. Bir çocuk olarak Seyyid Ahmed ilimden çok savaş eğitimiyle ilgilendi. Lucknow'da iş bulamayınca okumak amacıyla 1803 veya 1804'de Delhi'ye gitti. Burada yeniden sanat ve ezoterik ilimlere eğilim göstermiş, hatta istidatlı bir sufi olduğunu kanıtlamıştır: Şah Abdülazîz (1746-1824) tarafından zahiren müridliğe kabul edilmiş; fakat gerçekte Nakşîliğe mensûbiyetinin, üveysilik yoluyla direkt olarak Hz. Peygamber, Hz. Fatıma, Hz. Ali ve nihayetinde Allah tarafından olduğunu iddia etmiştir.⁵ 1808'de Râey Bireli'ye geri döndü ve evlendi. 1811-1812'de Delhi'ye dönerek burada birkaç ay kaldı. Daha sonra 1812'den 1817'ye kadar Afgan maceraperest Emir Hân'ın (1768-1834) ordusunda bir asker olarak ilk mesleğini edinmiş oldu. Emir Hân 1817 yılında, Racpûtana'da ufak bir müslüman beyliği olan Tonk beyliğinin nüvvâblık görevine getirildi ve aynı yılda İngilizler tarafından ordusunu dağıtmaya mecbur bırakıldı.

² Muinüddin Ahmed Hân, *History of the Farâ'idî Movement in Bengal, 1818-1906* (Dhaka 1984, ikinci baskı) 7. bölüm, 273.

³ El, s.v. Ahmed Birelvi; Muhyiddin Ahmed, *Seyyid Ahmed Şehid; his Life and Mission* (Lucknow 195)

⁴ Seyyid Eser Abbas Rizvi, *Shâh 'Abd al-'Azîz and his Time: Puritanism, Sectarianism, Polemics and Jihâd* (Canberra 1982) 473-97.

⁵ Marc Gaborieau, "The description of Sufism in the first manifesto of the Indian Wahhabis; the Sirâtul'l-Müstakîm by İsmail Shahid and 'Abdu'l-Hayy (1818)" Muzaffer Alam, Françoise 'Nalini' Delvoye, Marc Gaborieau (editörler), *The Making of Indo-Persian Culture, Indian and French Essays* (Delhi, baskıda)

Marathas'ın son mağlubiyetiyle birlikte, ancak 1849'da ilhak edilen (Pencab, Kuzey-Batı sınır bölgesi ve Keşmir'deki) Sih krallığı hariç, 1818'e kadar Kuzey Hindistan'da *Pax Britannica* etkili olmuştur. Seyyid Ahmed 1818'in ortalarında Delhi'ye yerleşti ve bir reformist olarak 1831 yılındaki ölümüne kadar devam eden ikinci mesleğine (mürşidliğe) başladı. Bu hareketin ilk bildirisi olan *Sırâtu'l-müstakîm*, İsmail Şehid (öl. 1831) ve Şâh Abdülaziz'in kayınbiraderi Abdülhay (öl.1828) tarafından, iddiaya göre 1818 yılında, Farsça kaleme alındı. Geleneksel kronolojiye göre bu tarihte her ikisi de Seyyid Ahmed tarafından, bir çok yorumcuya göre yeni bir tarikat olan *Tarikat-ı Muhammediyye*'ye kabul edildi. Seyyid Ahmed'in ikinci mesleği üç aşamaya sahiptir: Ganges ovalarında 1818'den 1821'e kadar süren reformu anlatma dönemi; 1821 ile 1824 arasında altı yüzden fazla müridiyle birlikte gerçekleştirdiği Hac yolculuğu; ve Hindistan'a dönüşünden sonraki *cihâd* çağrısı. 1826 yılında Peşâver'den (şimdiki Kuzey-Batı Pakistan) Sihlere karşı tereddütlü bir *cihâd* çağrısı başlattı. Ancak 1831'deki Bâlâkot savaşında büyük bir yenilgiye uğradı. Bu savaşta Seyyid Ahmed ve İsmail Şehid öldürüldü. Diğer taraftan Seyyid Ahmed'in cesedi savaştan sonra bulunamadığı için müridleri onun gözden kaybolduğuna ve onları zafere ulaştırmak için daha sonra geri geleceğine inandılar. Bu durumda Seyyid Ahmed bir bakıma *mehdî* olarak ölümünden sonra onlarca yıl devam eden üçüncü rolüne sahip olmuştu.

Geleneksel rivayetlere göre, bu hareketin başlangıcı, Seyyid Ahmet'in 1818 yılında bir reformist olarak ikinci mesleğine başlamasına olanak sağlayan *Pax Britannica*'nın kuruluşuyla aynı döneme denk gelir. Bu husus, Seyyid Ahmed'in bizzat kendisinin reform hareketini başlattığı ve bu hareketin ilham kaynağı olduğunu peşin olarak kabul etmektedir. Bu bakış açısına göre Seyyid Ahmed'in, harekete ilk ivmeyi vermesinin hemen ardından önde gelen müridi İsmail Şehid, onun yenilikçi düşüncesinin detaylarını, hareketin ilk bildirisi olan *Sırâtu'l-müstakîm*'de Farsça olarak kaleme almaya başlamıştır. Bu manifestoyu, 1822-1823 yılında Mekke ve Medine'de yazıldığına inanılan Arapça risâle *Reddû'l-işrâk* takip etmiştir.⁶ *Reddû'l-işrâk*'ın ilk bölümü, bizzat İsmail Şehid tarafından Urduca'ya tercüme edilmiş ve onun 1824'de Hindistan'da tamamladığı en meşhur kitabı *Takvîyetü'l-îmân*'ı oluşturmuştur. İkinci bölümü ise, İsmail Şehid'in müridi Muhammed Sultan Hân Şâhâbâdî

⁶ Rizvi, *Shâh 'Abd al-'Azîz*, 509. Hareket tarafından oluşturulan literatürün ayrıntılı bir listesi için bk. Marc Gaborieau, "Late Persian, Early Urdu: The Case of 'Wahhâbî' Literature (1818-1857)" Françoise 'Nalini' Delvoye (editör), *Confluence of Culture, French Contributions to Indo-Persian Studies* (Delhi 1994) 170-196.

veya Şâhcihân-pûrî⁷ tarafından *Tezkiretû'l-ihvân* başlığı altında 1834-1835'de tercüme edilmiştir.

Neredeyse hareketin bütün literatürü, bu hareketin önde gelen bir ideologu gibi görünen İsmail Şehîd tarafından yazılmıştır. Onun, 1818 yılında Seyyid Ahmed'e katılmadan önceki faaliyetlerinin tarihi seyri hakkında kesin olarak bildiklerimiz⁸, Urduca yazılan hikâyemsi bir biyografiden elde edilmiştir;⁹ ve bu husus, onun hayatıyla ilgili tutarlı bir biyografiye ulaşmamızı engellemektedir. 1779 yılında Şâh Veliyyullâh'ın (1703-1762) en küçük oğlu Abdülgani'nin (öl.1789) oğlu olarak dünyaya geldi ve on yaşında iken yetim kaldı. Bunun üzerine, Seyyid Ahmed'in de hocası olan amcası Şâh Abdülkâdir (1753-1815) tarafından yetiştirildi. İsmail, savaş sanatları ve dinî ilimleri öğrendi; eğitimini on altı yaşında, yani 1795 civarında başarıyla tamamladı. Daha sonra Delhi Mescidi'nde vâiz olarak işe başladı. Burada veli inancı, kabirlerin kutsanması, şehitler, cinler, periler, Hindû tanrı ve tanrıçaları aleyhine yaptığı vaazları, dinî kurumların düşmanlığa neden oldu. Bu husus, İsmail'in Seyyid Ahmed'den önce ve onun yerine reform hareketini başlatan kimse olarak düşünülmesi gerektiğini gösterir mi?

Bu, yakın zamanda Urduca basılan biyografisinin yeniden gözden geçirilmiş versiyonunda ileri sürülen bir iddiadır.¹⁰ Bu biyografide *Reddû'l-işrâk*'ın kaleme alındığı tarih, (Bu tarih, 1822-1823'deki hac zamanına denk gelmektedir.) kabul edilmemekte fakat onun yerine daha eski bir tarih, yaklaşık olarak 1798, yani Seyyid Ahmed'in ilk eğitimi için Delhi'ye gelmeden önceki tarih kabul edilmektedir. Geleneksel kayıtlarda 1824'de tamamlandığı gösterilen *Takviyetû'l-îmân*'ın, İsmail'in *Sirâtu'l-müstakîm*'i kaleme almadan yani en geç 1818'in ortalarından önce tamamlandığı belirtilmektedir.¹¹

Bu husus *Reddû'l-işrâk*'da formüle edilen yenilikçi düşüncenin tarihinin, on sekizinci yüzyılın sonuna götürüldüğü anlamına gelmektedir. Kânzalevî'ye göre,¹² bu metnin on altı adet elyazmasının mevcut olduğu bilinmektedir ve bir baskısı 1983 yılında Pakistan'da

⁷ Rizvi, *Shâh 'Abd al-'Azîz*, 509; Nur el-Hasan Reşid Kânzalevî, *Taqviyat al-îmân aur Shâh Ismâ'il Shahîd-ke Khilâf bar-pâ shûrish târikh aur hakîqat-ke â'ina men, al-Furqân* (Lucknow), Ixı/ 7 (1991) dan Ixı/10-12 (1993)'e kadarki bölümler. Burada zikredilen pasajlar Ixı/10-12 (1993) 79-80, 87-8 sayfalarda yer almaktadır.

⁸ EI, s.v. Ismâ'il Shahîd; Rizvi, *Shâh 'Abd al-'Azîz*, 509, 99. not.

⁹ Mirzâ Hayrât Dihlevî, *Hayât-i tayyiba* (Amritsar 1933, ikinci baskı).

¹⁰ Kânzalevî, 7 nolu nota bakınız.

¹¹ Kânzalevî, Ixı/9 (1991) 24-25; Ixı/3 (1993) 28-32; Nesim Ahmed Feridi, *Tezkire-i Şâh Muhammed İsmâ'il* (Lucknow 1988).

¹² Kânzalevî, Ixı/4-5 (1993) 65-76.

neşredilmiştir.¹³ Kronolojik açıdan bilinen en eski yazmada, bu nüshanın kaleme alındığı tam tarihin 1213/1798-1799 olduğu tahmin edilmektedir. Bu tarihte ise İsmail Şehîd, yaklaşık olarak yirmi yaşındaydı.¹⁴ Söz konusu nüsha, tamamlanmamış olmakla birlikte sadece iki bölüm içermektedir: *şirk*le ilgili ilk bölüm ile mücadele edilmesi geren *bidât*ler hakkındaki ikinci bölüm.¹⁵ İsmail Şehîd'in 1798 ile 1818 arasında hareketin içinde yer alıp almadığı yeterince net değildir ve onun pek çok kitabının tarihi bilinmemektedir. Ancak yeni oluşturulan kronolojide birkaç önemli nokta ortaya çıkmaktadır: Buna göre İsmail, Seyyid Ahmed tarafından müridliğe 1818 değil 1812'de kabul edilmiştir ki bu husus geleneksel kayıtlarda da geçmektedir. Çünkü *Tenvîrû'l-'ayneyn fî isbâti ref'u'l-yedeyn* adlı risâlesini 1815'den önce yazmıştır. Kronolojideki temel problem, *Takvîyetü'l-îmân*'ın kaleme alındığı tarihle ilgilidir. Geleneksel kronolojiye göre, bu risâle 1824'de yazılmıştır. Bununla birlikte risâle 1818'in ilk yarısında yazılmış olmalıdır: çünkü bilinen en eski el yazmanın tarihi Temmuz 1818'dir¹⁶ ve metinde Seyyid Ahmed'in adı zikredilmemektedir. Bu nedenle *Takvîyetü'l-îmân*'ın, zikredilen iki kişinin 1818'de bir araya gelmesinden önce yazıldığı sonucu çıkarılabilir. Daha önce de belirtildiği gibi, *Reddû'l-işrâk*'ın *şirk* ile ilgili ilk bölümünün tercüme edildiği genellikle düşünülür. Ancak gerçekte risâlenin orijinal metninin dörtte birini oluşturan bu bölümün sadece genişletilmiş bir yorumudur.¹⁷ *Reddû'l-işrâk*'ın bidatler hakkındaki ikinci bölümü,¹⁸ 1834-1835'de yazılan ve aslında Urduca'ya tercüme edilen metnin genişletilmiş bir yorumu olan *Tezkîrû'l-ihvân* için temel oluşturmuştur. Bu nedenle yeniden gözden geçirilmiş kronolojiye göre hareketin yenilikçi doktrini, *Reddû'l-işrâk* ve *Takvîyetü'l-îmân*'da tanzim edilmiştir. Bu metinler, İsmail Şehîd *Sırâtü'l-müstakîm*'i yazmadan ve dolayısıyla Seyyid Ahmed, dinî bir reformist olarak harekete geçmeden önce kaleme alınmıştır.

Sırâtü'l-müstakîm'in yanı sıra İsmail Şehîd, temel olarak tasavvuf üzerine yoğunlaşan diğer kitabını yazmıştır. '*Abakât*'¹⁹ adını verdiği bu Arapça eseri, Şâh Veliyyullâh'ın tasavvuf doktrininin

¹³ Bakınız İsmail Şehîd, *Reddû'l-işrâk* (Lahore 1983, yeni baskı 1988). Bana yeni baskısından bir nüsha gönderdiğinden dolayı Arthur Buchler'e teşekkür ederim.

¹⁴ Ferîdî, *Tezkîre-i Şâh Muhammed İsmâîl*; Kânzavî, Ixi/3 (1993) 28-32.

¹⁵ Kânzavî, Ixi/10-12 (1993) 79.

¹⁶ A.g.e, Ixi/7 (1993) 32-33.

¹⁷ A.g.e, Ixi/6 (1993) 22-25.

¹⁸ A.g.e, Ixi/10-12 (1993) 79-80, 87-90.

¹⁹ İsmail Şehîd, '*Abakât* (Karaçi 1960); Manâzir Hasan Gilânî tarafından yapılan Urduca tercümesi, '*Abakât* (Haydarabâd-tarihsiz); J.N. Jalbanî tarafından yapılan İngilizce tercümesi, '*Abaqât of Shâh Ismâ'il Shahîd* (Delhi 1994)

açıklamasıdır. Eserin kaleme alındığı tarih bilinmediği için tasavvufun, hareketin tarihi içindeki kesin konumuyla ilgili bazı yargıların doğmasına neden olmuştur. Bununla birlikte 1818 yılında Seyyid Ahmed'in önderliğinde teşkilatlı bir hareket olarak kurulan *Tarikat-ı Muhammediyye*'nin başlangıcını gösteren *Sırâtü'l-müstakîm*²⁰ tarihi net olan bir bildiridir. Risâlenin muhtevası şimdi daha iyi bilinmektedir. Konuyla ilgili son çalışmalar,²¹ eserin ilk yorumcusu olan ve risâleyi tasavvufi bir eser olarak niteleyen İngiliz yargıç John Russell Colvin'in değerlendirmeleriyle ilgili kuşkuları doğrulamaktadır.²² Hareketin lideri olarak Seyyid Ahmed'in karizması, bir şeyh olarak taşıdığı özelliklere ve bir bakıma Delhi'n en büyük Nakşibendî lideri olmasına dayanmaktadır.²³ Diğer şeyhler gibi o da müridlerini Hindistan'da o zamanki dört ana tarıkata: Çiştiyye, Kâdiriyye, Nakşibendiyye ve Nakşibendiyye'nin kolu olan Müceddidiyye'ye kabul etmiştir. *Sırâtü'l-müstakîm* sadece bir manifesto değil aynı zamanda on dokuzuncu yüzyıl boyunca Hindistan'daki Nakşiler arasında son derece meşhur tasavvufi bir ders kitabıdır.²⁴ Velâyet ile nübüvvet arasındaki üstünlük tartışmasıyla şekillenen kitabın bütün yapısı, Nakşibendiyye'nin Müceddidiyye kolundan gelen ilhamı ortaya koymuştur. Bu nedenle *Tarikat-ı Muhammediyye*, sadece yeni bir tarikat değil, aynı zamanda Peygamber tarafından açıklandığı şekilde şeriata uygun bir yaşam sürmeyi vurgulayarak Müceddidiyye'yi yeniden düzenleyen bir hareket olarak ortaya çıkmıştır.

Bu nedenle Seyyid Ahmed'in başlattığı hareket, hem fikir planında, hem de hayata geçirilmesi açısından Şâh Veliyyullâh ve on dokuzuncu yüzyılda Delhi'deki diğer büyük Nakşî şeyhlerin geleceğinden kopmadı. Bununla birlikte, Seyyid Ahmed'in hayatından bahseden tezkirelerden²⁵ ve İsmail Şehîd'in başlıca eserlerinden, harekete mensup olanların, şeriatin emirlerine ters düştüklerini

²⁰ İsmail Şehîd, *Sırâtü'l-mustakîm*, ilk baskı Calcutta 1822; buradaki alıntı Lucknow'un taş baskısından yapılmıştır (tarihsiz). Aynı zamanda Urduca tercüme de kullanılmıştır. (Deoband, tarihsiz ve Lahore, tarihsiz.)

²¹ Muhammed Hidâyetullah, *Sayyid Ahmad. A Study on the Religious Reform Movement of Sayyid Ahmad of Rae Bareli* (Lahore 1970); Rizvi, *Shâh 'Abd al-'Azîz*, 499-508; Gaborieau, "The description of Sufism".

²² John Russel Colvin, "Notice on the peculiar Tenets held by the followers of Syed Ahmed, taken chiefly from the 'Sirat-ul-Mustaqim', a principle Treatise of that Sect, written by Moulavi Mahommed Ismail", *Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal I/II* (1832), 479-498.

²³ Warren Fusfeld, *The Shaping of Sufi Leadership in Delhi: The Naqshbandiyya Mujaddidiyya, 1750-1920* (Ph.D. Philadelphia 1981, University of Pennsylvania, basılmamış)

²⁴ Arthur F. Buchler, *Sufi Heirs of the Prophet. The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh* (University of South Carolina 1998).

²⁵ Muhammed Ali, *Mahzen-i Ahmedî* (Agra 1881)

düşündükleri diğer sûfilerin ritüellerini yerine getirmekten kaçınmak suretiyle kendilerini diğer sûfilerden ayırt eden kimliklerini vurguladıkları görülmektedir.

Öte yandan diğer sûfiler, özellikle de Delhi'de Mazhar-ı Cân-ı Cânân'ın (1700-1781) müridleri, o dönemde Seyyid Ahmed'in müridlerini düşman ve *küfür* sınırındaki farklı bir mezhebe mensup olarak görmüşler²⁶ ve hâlâ da görmektedirler.²⁷ Velilerin türbelerini özellikle de Medine'deki Peygamberin torunlarına ait mezarları yıkmalarından dolayı Hindistan'da kötü şöhretleri olan Arabistan Vahhâbileriyle ilişkilendirmek suretiyle ayrıca onlara *Vahhâbî* adını da takmışlardır. İngilizler tarafından ibda edildiğinin aksine bu takma isim ki, Hindistan'da bugün büyük oranda böyle olduğuna inanılıyor, ilk defa Hindistan müslümanları tarafından kullanılmış ve 1821'e kadar da açıkça ifade edilmiştir.²⁸

Seyyid Ahmed'in müridlerini diğer sûfilerden ayıran özellikler, menâkıbnâmelerdeki anekdotlarda, *Sırâtü'l-müstakîm*'deki *bidat*lerle ilgili maddelerde, *Takvîyetü'l-îmân*'daki *şîrk* hakkındaki tartışmalarda ve *Tezkiretü'l-ihvân*'da yer almaktadır.²⁹

Sırâtü'l-Müstakîm'in ikinci bölümünün ilk kısmı,³⁰ özellikle mülhid sûfiler, yani sûfiler gibi davranan heretiklerin (*sûfî-şî'âr*

²⁶ Warren Fusfeld, "The Boundaries of Islam and Infidelity" Katherine P. Ewing (editör), *Shari'at and Ambiguity in South Asian Islam* (Berkeley 1988) 205-219.

²⁷ Ebû'l-Hasan Zeyd Faruki, *Mawlânâ Ismâ'il Dihlawî aur Taqwîyat al-imân* (Delhi 1984); Marc Gaborieau, "Protestations d'un soufi indien contemporain contre trois interpretations recentes de Shaikh Ahmad Sirhindi", Marc Gaborieau, Alexandre Popovic ve Thierry Zarcone (editör), *Naqshbandis, Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman* (İstanbul 1990) 263-264.

²⁸ Rizvi, *Shâh 'Abd al-'Azîz* 509, 485, 498.

²⁹ Muhammed Sultan Şâhâbâdî (Şâhchânpûrî), *Tezkîrû'l-ihvân* (1834) [*Takvîyetü'l-îmân*'ın devamı (bilinen ilk baskı, Dehli 1850, Taqwîyat al-imân'dan sonra basılmıştır, Multan 1987)] 55-222. Bununla birlikte, Seyyid Ahmed ve İsmail Şehîd döneminde kaleme alınan başlı başına ne bir kitap ne de bir kitabın her hangi bir bölümü, sûfilerle ilgili süiistimallere bütünüyle hasredilmemiştir; Benim bildiğim böyle bir çalışma görünümü veren tek metin, *Belâğu'l-mübîn* adlı Farsça bir risâledir. Yanlışlıkla Şâh Veliyyullah'a nispet edilen bu eser, aslında 1831'den sonra yazılmıştır. (Marc Gaborieau, "A Nineteenth-Century Indian 'Wahhabi' Tract Against the Cult of Muslim Saints: *Al-Balâgh al-mubîn*, W. Troll (editör), *Muslim Shrines in India. Their Character, History and Significance* (Delhi 1989) 198-239. 1831'den önce yazılan kitaplarda yer alan Süfilerle ilgili süiistimaller, tasavvufla alakalı olmayan diğer mahzurlu uygulamalar arasında tasnif edilmiştir. Bununla birlikte, *Sırâtü'l-müstakîm*'de , tasavvufla ilgili en dikkat çekici süiistimleri sıralayan kısa bir alt başlık yer almaktadır. (İsmail Şehîd, Lucknow, tarihsiz, 49-63; Rizvi, *Shâh 'Abd al-'Azîz* 509, 500-502).

³⁰ Bu bölümün kısmi tercümesi için bakınız, Kıyâmüddin Ahmed, *The Wahhâbî Movement in India*, (Calcutta 1966), 6-9.

mülhid) veya sūfiler gibi davranan putperestlerin (*sūfi-şi'âr müşrik*) yeni olarak ortaya koydukları düşüncelere ayrılmıştır. Ayrıca Tanrı'nın aşkınlığının inkar edilmesi, vahdet-i vücūd hakkında heretik yorumlar, kader konusunda en ince ayrıntılara varan tartışmalar, mürşide karşı aşırı derecede gösterilen tazim, velilerin türbelerinin kutsal mekanlar gibi ziyaret edilmesi, şefaathleri için dua edilmesi ve velilerin mezarlarına adakta bulunma gibi konuları da içermektedir. Hareketin literatüründe, vefat etmiş olan veliler kültü ile hayatta bulunan ruhanî liderlere karşı tâzimin süüistimal edilmesi³¹ özellikle dikkati çekmektedir.

Vefat etmiş olan velileri kutsama, reformist literatürde genellikle eleştirilmiştir. *Sırâtü'l-müstakîm*'de yer alan birçok sayfa "Velilerin türbeleriyle ilgili bidatlerin" kınanmasına ayrılmıştır. Bu konuyu, hareketle ilgili literatürde sık sık geçtiğinden dolayı burada ele almayacağız. Ayrıca ben konuyu, burada analiz edilen metinleri temel alarak³² ve yakın zamanda elde edilen risalelerin ışığı altında ayrıntılı olarak inceledim.³³

Mürşidlere karşı gösterilen aşırı tazimin eleştirilmesi, aynı zamanda özellikle hareketin fikrî yapısını yansıtmaktadır. En azından Güney Asya'da bu böyledir ve orada bu tarz eleştiriler, diğer bölgelerde olduğu kadar açıkça söylenmemektedir. Benzer şekilde kınamalar, Seyyid Ahmed'in biyografisinde üstü kapalı şekilde yer almaktadır: Şâh Abdülazîz'e müridliğine kabul etmesi için gittiğinde – daha önce de gördüğümüz gibi Seyyid Ahmed'in müridliğe kabulü aslında *üveysî* yolla olmuştur.- görünüşe göre onun sûretine rabîta yapmayı reddetmiştir. Çünkü ona göre bu, putperestliğin bir şeklidir.³⁴ Bu husus, *Sırâtü'l-müstakîm*'de etraflıca ele alınmıştır.³⁵ Kitapta İsmail Şehîd, konuyla ilgili şunları yazmaktadır:

"Allah'a veya peygambere benzediği inancıyla mürşide aşırı derecede saygı göstermek, aynı zamanda sūfiler gibi davranan putperestlerin (*sūfi-şi'âr müşrik*) sonradan ortaya koydukları bir şeydir. Mürşidlere karşı bu şekilde saygı gösterilmesi, son günlerde geniş ölçüde yaygınlaşmış ve özellikle de Hindistan'da yaygın hale gelmiştir. Öyle ki, veliler bile bu tarz bidatlere düşmektedirler. Bu konudaki sınırın ne olduğunun anlaşılması

³¹ Söz konusu suistimallerin yer aldığı geniş bir liste için bakınız, Marc Gaborieau, 'A Nineteenth-Century Indian "Wahhabi" Tract' 219-5.

³² Marc Gaborieau, "Le culte des saints musulmans en tant que rituel: controverses juridiques" *Archives de sciences sociales des religions*, lxxxv/I (1994) 85-98.

³³ Gaborieau, "A Nineteenth-Century Indian 'Wahhâbi' Tract."

³⁴ Muhammed Ali, *Mahzen-i Ahmedî*, 18-22; Muhyiddin Ahmad, *Saiyid Ahmad Shahîd*, 36-37; Rizvi, *Shâh 'Abd al-'Azîz*, 475-476.

³⁵ İsmail Şehîd (Lucknow, tarihsiz) 53.

son derece önemlidir.... Mürşid, Kur'an'ın da bildirdiği şekilde (5/34) Allah'a giden yolda sadece bir vasıtaadır.... Mürşid olmadan doğru yolun bulunması imkansızdır.... Fakat mürşid de şeri hükümlere muhâlif bir davranışı bulunmayan veya böyle bir şeyi tavsiye etmeyen birisi olmak zorundadır.”

Söz konusu husus, *Sırâtü'l-müstakim*'in benzer tartışmaların yer almadığı ve sadece tasavvufi usûllerin tasvir edildiği üçüncü bölümünde yeniden ele alınan birkaç noktadan biridir. Bu bölümde İsmail Şehîd, şeyhin sûreti göz önüne getirilerek tefekkür edilmesine, (*şuğli-i berzâh*³⁶ veya *tasavvur-i şeyh*) şiddetle karşı çıkmıştır. Bu yöntem, tasavvufi eserlerde *râbita* -müridin mürşidiyle irtibat kurması- olarak zikredilmiştir.³⁷ İsmail Şehîd'e göre mürşidin sûreti göz önüne getirilerek tefekkür edilmesi, putperestliğin bir çeşidi olması nedeniyle şeriat tarafından kesinlikle yasaklanmıştır (*haram*). Bu husus, İsmail Şehîd'in yaşadığı dönemde ve ondan sonra da son derece önemli bir tartışma konusu olarak ortaya çıkmıştır.³⁸ Seyyid Ahmed Hân'ın (1817/1898) bidatlere karşı pek çok yenilikçi düşüncüyü kabul eden yapısı,³⁹ bu özel reformist durumu kabul etmekte zorlanmıştır. Seyyid Ahmed Hân'ın kendisi, *râbita*nın meşruluğunu doğrulayan Farsça bir risâle yazmıştır.⁴⁰ Bununla birlikte konuyla ilgili tartışmalar, Hindistan ve diğer yerlerdeki müslümanlar arasında hala devam etmektedir.⁴¹

³⁶ İsmail Şehîd (Lucknow, tarihsiz) 130-131; Urduca tercüme, (Deoband, tarihsiz) 163-164; Gaborieau, “The description of Sufism.”

³⁷ Michel Chodkiewicz, “Quelques aspects des techniques spirituelles dans la tariqa naqshbandiyya” Marc Gaborieau, Alexandre Popovic ve Thierry Zarcone (editör). *Naqshbandis*, 75-80; özellikle bakınız, Fritz Meier, *Zwei Abhandlungen über die Naqshbandiyya* (İstanbul 1994); ilk makale için bkz., *Die Herzensbindung an den Meister*, 17 ve devamı.

³⁸ Gaborieau, “A Nineteenth-Century Indian ‘Wahhâbi’ Tract” 214-215.

³⁹ Christian W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan: a Reinterpretation of Muslim Theology*, (Karaçi 1979) 40-42.

⁴⁰ Seyyid Ahmed Hân, *Namika der beyân-ı mesele-i tasavvur-ı şeyh* (Aligarh 1883); krş., Bruce Lawrence, “Introduction” and “Mystical and Rational Elements in the Early Religious Writings of Sayyid Ahmad Khan” Bruce Lawrence (editör), *The Rose and the Rock, Mystical and Rational Elements in the Intellectual History of South Asian Islam* (Durham, N.C. 1979) 9-10; 63-79.

⁴¹ Gaborieau, “Protestations”, 258; Butrus Ebu-Manneh, “*Khalwa* and *Râbita* in the Khâlidî suborder” Gaborieau (editör), *Naqshbandis*, 299-300.

Takviyetü'l-îmân'da daha çok *şirk* konusu işlenmiştir.⁴² Kitabın dört bölümünde, putperestliğin dört kategorisi, bir çok örnek verilerek başarılı bir şekilde tanımlanmıştır. Yani, *fi'l-ilm* (ilmî meselelerde *şirk*: gözle görülmeyen âlem hakkında sadece Allah'a ait olan herhangi bir bilgiyi mahlukâta nispet etmek); *fi't-tasarruf* (tasarruf ve güç konusunda *şirk*: Yalnızca Allah'a ait olan tasarrufu ve özellikle de şefâati, veliler veya pagan deistler gibi, mahlukâta nispet etmek); *fi'l-ibâdât* (ibâdetlerde *şirk*: secde ve tavaf gibi Allah için yapılması geren ibâdeti mahlukât için yapmak); *fi'l-'adât* (adelerde *şirk*: kehanette bulunmak gibi kısmen diğerleriyle örtüşen ve mahzurlu kabul edilen pek çok adeti bir bütün olarak kabul etmek.)⁴³

Tezkîru'l-ihvân'ın daha uzun ve *Takviyetü'l-îmân*'a göre daha serbest bir üslupla kaleme alındığı görülmektedir. Yedi bölümde ele alınan bidatlerin tanımlanması kitabın ana konusu oluşturmaktadır. Bu yedi bölümde şu temalar işlenmiştir: Hz. Peygamberin sünnetine uymanın gerekliliği, inanç ve İslâm'ın beş şartı, kader konusu ve muska kullanmak gibi kader anlayışına ters düşen uygulamalar, ilk Müslümanların üstünlüğü, velilerin türbelerindeki uygulamalarda görülen bidatler, hak mezheplere uymak ve son bölümde de, *sema*, kumar oynamak, soydan dolayı gurura kapılmak, insanları övmeye aşırıya kaçmak, evlilik için aşırı derecede masraf yapmak, yeniden evlenmeleri için dullara izin vermeyi reddetmek, yas tutmada aşırı gitmek ve günlük yaşamda israf ölçüsünde harcamada bulunmak gibi kabul görmeyen muhtelif fiiller ele alınmıştır.

Her iki eserde de yer alan tartışmaların amacı, belirli inanç ve uygulamaları, sadece Allah'a ait olan sıfatları, sanki mahlukâta aitmiş gibi tahsis ettiklerini göstermektir. Tartışmalar, uygun bir şekilde Kutsal Kitab'a dayanmakta fakat ilâhiyatı (*teoloji*) referans almamaktadır ki, bu alan zaten Seyyid Ahmed ve müridlerinin özel bir salâhiyet iddia ettikleri bir alan değildir. İlâhiyatla ilgili belli başlı

⁴² İsmail Şehîd, *Takviyetü'l-îmân* (Lucknow 1956). Seyyid Ahmed, Hindistan'ın çeşitli bölgelerinde halifeler tayin ettiğinde, onlara iki husustan kaçınmalarını emreden birer mektup verdi: İngilizce'ye "idoltary" olarak tercüme edilen, *şirk* ve *bid'at* (çoğ. bida'). Bu mektuplar, [krş, Kiyâmüddin Ahmed, *The Wahhabi Movement in India* (Calcutta 1966) 39-41] belirtilen doktrinin özetini oldukça kısa bir şekilde sunmaktadır.

⁴³ Bu kitabın güvenilir tam İngilizce tercümesi, bir asırdan daha fazla zaman önce Mir Şahamat Ali tarafından yapılmıştır. "Translation of the Taqwiyat-ul imân, preceded by a notice of the author, Maulavi İsmâ'il Hajji", *Journal of the Royal Asiatic Society* xiii/I (1852) 310-372; Yeniden gözden geçirilmiş basımı M. Eşref Darr tarafından *Support of the Faith* (Lahore-1969) başlığı altında yapılmıştır. T.P. Hughes tarafından yazılan "Shirk" başlıklı makale, *A Dictionary of Islam* (London 1885, yeni baskısı Lahore 1964) 579-580, eserin ismi zikredilmemekle birlikte *Takviyetü'l-İmân*'ın ayrıntılı bir özetidir.

konular, 1824'ten sonra İsmail Şehîd'in de katıldığı *Takvîyetü'l-îmân* hakkında yapılan tartışmalarda ortaya çıkmaktadır. Tartışılan konular, Allah'ın Hz. Muhammed'e eşit olan başka bir peygamberle birlikte başka bir dünya yaratıp yaratamayacağı problemi ile şefaât konusuyla ilgilidir.⁴⁴ Burada da her zaman olduğu gibi asıl sorun, Kutsal Kitab'a uygunluğu devam ettirmek olmuştur.

Tutarlı tartışmalar yerine Kur'an'dan geniş ölçüde yapılan alıntılar *Reddû'l-işrâk*'ın dikkat çeken bir özelliğidir. İsmail Şehîd'in bu ilk kitabı, oldukça kabataslaktır ve daha çok Kur'an ve Sünnet'ten yapılan alıntıları içermektedir.⁴⁵ Orijinali Arapça olan *Takvîyetü'l-îmân* ve *Tezkiretü'l-ihvân* adlı eserlerin Urduca'ya uyarlanması *Reddû'l-işrâk*'la karşılaştırıldığında daha dikkatli bir şekilde yapılmıştır. Bununla birlikte Kur'an ve Sünnet'ten yapılan iktibaslar bu kitapların ana yapısını oluşturmaya devam etmektedir. *Takvîyetü'l-îmân*'ın ibâdetlerde şirkle ilgili dördüncü bölümü⁴⁶ bu hususa örnektir. Bu bölüm, örneğin Hac sûresi 27-29 ayetleri gibi, Kur'an'dan yapılan altı alıntıyı içermektedir:

“İnsanlar arasında haccı ilan et ki, gerek yaya olarak, gerekse nice uzak yoldan gelen yorgun argın develer üzerinde kendilerine ait birtakım yararları yakinen görmeleri, Allah'ın kendilerine rızık olarak verdiği kurbanlık hayvanlar üzerine belli günlerde Allah'ın ismini anmaları (*kurban kesmeleri*) için sana (*Kâbe'ye*) gelsinler. Artık ondan hem kendiniz yiyin, hem de yoksula, fakire yedin. Sonra kirlerini gidersinler: adaklarını yerine getirsinler ve o Eski Ev'i (*Kâbe'yi*) tavaf etsinler.”

Kur'an'dan yapılan bu alıntı, haccın sadece Mekke'de Kâbe'yi tavaf etmek suretiyle yapılmasının şart olduğunu ve ibadetin Allah adına yapılması gerektiğini göstermek için kullanılmıştır. Bunun dışında her hangi biri, hac maksadıyla velilerin türbelerini veya yaşadıkları yerleri ziyaret edemezler; ve bu gibi mekânların kutsal oldukları düşünülemez. Yine hiç kimse, onların etrafında tavaf yapamaz ve hiçbir hayvan buralarda kurban edilemez. Çünkü:

“Bütün bu davranışlar, şirk koşmak demektir. Mutlaka bu gibi fiillerden kaçınılması gerekir. Aslında benzer davranışlar, sadece Yaratıcı için yapılabilir: hiçbir mahlukât böylesi bir hürmete layık değildir.”⁴⁷

⁴⁴ Rizvi, *Shâh 'Abd al-'Azîz*, 517-522.

⁴⁵ Kânzâlavî, *Ixi/6* (1993) 22-25.

⁴⁶ İsmail Şehîd, *Lahore* 1956, 55-67.

⁴⁷ İsmail Şehîd, a.g.e., 58-59.

Eserde yer verilen Kur’ân ayetlerini, putperestler tarafından ibadethane olarak kullanılan mekanlar, buralarda kurban kesilmesi ile kıyamete yakın putperestliğin yaygınlaşmasıyla ilgili altı hadis takip eder. Bu bölümde zikredilen altıncı ve son hadis, yorumuyla birlikte şöyledir:

“*Miškât*’ın ‘Kötü insanlar çoğaldığında kıyamet saati gelecektir” adlı bölümünde Buhârî ve Müslim’de yer alan şu hadis aktarılmıştır: “Ebû Hureyre,’den rivâyete göre Peygamberimiz şöyle buyurmuştur: Devs kabilesinin kadınlarının kışları, Zül-Halasa putun etrafında titremedikçe kıyamet kopmaz. Zül-Halasa, Devslilerin câhiliye devrinde tapındıkları puttur.”⁴⁸

“Devs”, Zül-Halasa adı verilen puta tapanların yaşadığı kabilenin adıdır: Bu put, Hz. Peygamber devrinde kırılmıştır. Ancak Hz. Peygamber, kıyamet saati yaklaştığında insanların, bu puta tapınmaya yeniden başlayacaklarını, kadınların onun etrafında tavaf edeceklerini ve peygamberimizin de onların kışlarının titrediğini göreceğini söylemiştir. Bu hadis bize Kâbe’nin dışında başka bir evin etrafında tavaf etmenin şirk ve bunun kâfirlerin adetlerinden olduğunu öğretmektedir. Herkesin böylesi tavaflardan kesinlikle kaçınması gerekir.”⁴⁹

Bu satırlar açık bir şekilde, Hindistan’da gerçekleştirilen ve Vahhâbiler’in yasaklanmasının gerekli olduğunu düşündükleri iki çeşit uygulamayı eleştirmektedir: velî türbelerinin kadınlar tarafından kutsal mekanlar olarak ziyâret edilmeleri ve velilere ait mezarların etrafında tavaf edilmesi.

Yukarıdaki alıntılar, İsmail Şehîd’in Kur’ân’ı Hindistan’daki Vahhâbiler’in görüşlerine uygun olarak nasıl yorumladığını resmetmekte ve bu konudaki bütün deliller, sadece iki kaynaktan gelmektedir: Kur’ân ve Sünnet, yani hadis. *Sırâtü’l-müstakîm*⁵⁰ ve *Tezkiretü’l-ihvân*’da⁵¹ Kur’ân ve Sünnet’in klasik fıkıh mezheplerinin hükümlerinden daha öncelikli olduğu vurgulanmıştır; ve eğer bu mezheplerin hükümleri, bu iki kaynaktan biriyle çatışırsa, bu kural terk edilmelidir. Böylece bu mezheplerin gözü kapalı bir şekilde *taklid* edilmesi eleştirilmiş olmaktadır. Bu bakış, 1850’lerde

⁴⁸ *Miškâtü’l-mesâbih* xxvı/vı; İngilizce tercüme James Robson’dan alınmıştır, *Miškâtü’l-mesâbih*, açıklayıcı notlarla İngilizce tercümesi, i-iv (Lahore 1963-1965) III, 1163. Ayrıca hadis için bk., Buhârî, Fiten 23; Müslim, Fiten 51. (çevirenin notu)

⁴⁹ İsmail Şehîd (Lahore 1956) 67.

⁵⁰ İsmail Şehîd (Lucknow, tarihsiz) 77; Rizvi, *Shâh ‘Abd al-‘Azîz*, 504-505.

⁵¹ Şâhâbâdî, *Tezkirü’l-ihvân* (Multan 1987) 158-162.

Vahhâbîler'in radikal mirasçısı olan ehl-i hadîs ekolü tarafından nesiller boyunca temsil edilmiştir.⁵²

Aslında bu reformist hareketin öncüleri, kendilerini ilâhiyatçı ve kadı olarak değil Şâh Veliyullah Dihlevî ve Yemenli Muhammed b. Ali el-Şevkânî'nin (öl.1834) ekolünde yetişen gelenekçiler (*selefler*) olarak görmüşlerdir.

Yeniden gözden geçirilmiş kronolojiye göre, Vahhâbî hareketinin başlangıcı, Seyyid Ahmed Birelvî'nin sahneye çıkışıyla aynı döneme denk gelmemektedir. Aksine İsmail Şehîd tarafından 1798'de yazılan ve hareketin başlangıcını gösterdiği düşünülen *Reddû'l-işrâk* böyledir. Hindistan'daki müslümanlar özellikle de sûfiler arasında yaygın belli inanç ve uygulamaların reformunu amaçlayan bu eserin muhtevası, Hindistan'daki spesifik tarihi olaylar veya belli dini akımlarla ilişkilendirilemediği için reformist hareketin kökleri, İslam dünyasında başka yerlerde aranmıştır. Doğal olarak herhangi birisi, Hindistan'daki reformistlerin, dışarıdaki muhâlifler ve aynı şekilde İngiliz otoriteler ve oryantalistler tarafından Vahhâbîler olarak isimlendirilmeleri nedeniyle bu hareketin Vahhâbî temellere dayandığını söyleyebilir.⁵³

Bu kimlik, milliyetçi duygulardan dolayı günümüz Hindistan ve Pakistan'ında şiddetli bir şekilde reddedilmektedir; ve Batılı bir çok bilim adamı da bunu desteklemektedir.⁵⁴ Diğer taraftan geçenlerde Arabistan Vahhâbîleri'nin Hindistanlı reformcular üzerinde etkilerinin mümkün olabileceğini ima ettiğimde,⁵⁵ bu husus, Vahhâbî hareketi hakkında uzman olan Hindistanlı bir tarihçi tarafından hemen reddedildi.⁵⁶ Bununla birlikte Arabistan Vahhâbîleri'nin fikirleri ve faaliyetlerinin Delhi'de son derece yaygın olduğu da oldukça dikkat çekicidir.⁵⁷ Aynı şekilde İsmail Şehîd tarafından *Reddû'l-işrâk* ve *Takviyetü'l-îmân*'da ayrıntılı olarak işlenen temalar, Vahhâbîliğin kurucusu Muhammed b. Abdulvahhâb'ın (1703-1792) başlıca eseri

⁵² EI, s.v. Ahl-i hadîth.

⁵³ Bu kimlik William Hunter tarafından yaygınlaştırılmıştır; *Our Indian Musalmans: Are they Bound in Conscience to Rebel against the Queen?* (London 1871) Oryantalistler arasında söz konusu kimlik ilk olarak T.P. Hughes tarafından formüle edilmiştir; *A Dictionary of Islam* (London 1885), "Wahhabî" adlı makale, 659-662; *Shorter EI, Wahhabiyya*, bu kimliği ifade etmektedir. Daha önce (43. nolu dip not) ifade edildiği gibi Huges *Shirk* isimli makalesini *Takviyetü'l-îmân*'a dayandırmıştır. Bununla birlikte bu eserin adını zikretmeyen bu çalışmada, aslında Vahhâbî inancıyla (Arabistan Vahhâbîliği, Hindistan Vahhâbîliği değil) ilgili kaynak kullanılmıştır.

⁵⁴ Son örnek için bkz., Fusfeld, "The Boundaries of Islam and Infidelity."

⁵⁵ Gaborieau, "A Nineteenth-Century Indian 'Wahhâbî' Tract" 231-232.

⁵⁶ Kiyâmüddin Ahmed, *The Wahhabî Movement in India* (Delhi 1994) 31-32.

⁵⁷ Rizvi, *Shâh 'Abd al-'Azîz*, 190, 498, 517.

Kitābu't-tevhid'deki konularla sık sık karşılaştırılmıştır. Bazı alimler⁵⁸ İsmail Şehid'in düşüncelerinin direkt olarak *Kitābu't-tevhid*'den mülhem olduğu görüşündedirler. Hatta onun bazı müridlerinin, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in türbelerinde olduğu gibi dinî içerikli *taziyeler*de bulunulması gibi konulara karşı şiddet kullanılmasını yönlendirmelerinin yanı sıra İsmail Şehid'in hararetli tartışma üslubu,⁵⁹ Şâh Veliyyullah'ın şiddet yansıtmayan uyarılarından ziyade Vahhâbiler'in uygulamalarını hatırlatmaktadır. Bununla birlikte bütün bunlar, Vahhâbiliğin etkisinin ölçüsünü göstermesi açısından yeterli delil değildir. Bu nedenle her hangi biri, reformist hareketin ilham kaynağı olarak başka bir kaynağın; İbn Teymiyye'nin eserlerinin olduğunu düşünebilir.

İsmail Şehid'in bazı uygulamalar ve inançları şiddetle eleştirmek için kullandığı argümanlar, İbn Teymiyye'nin eserlerinde yer almaktadır. Örneğin her hangi birisi şeyhlere rabıta yapılmasına karşı çıkıldığını bu eserlerde bulabilir.⁶⁰ J.M.S Baljon, on sekizinci yüzyılda Hindistan'da yaygın biçimde tartışılan İbn Teymiyye'nin görüşlerinin, sûfilere eleştirme hususunda Şâh Veliyyullah (1703-1762) için temel ilham kaynağı olduğunu ikna edici bir şekilde göstermiştir.⁶¹ İsmail Şehid ve Seyyid Ahmed Birelvi'nin döneminde İbn Teymiyye'nin kitapları bilinmekte ve Delhi'de görüşleriyle ilgili yorumlar yapılmaktaydı.⁶² Delhi'de İbn Teymiyye aleyhinde yazan alimlerden biri, büyük müftü, Sadrettin Âzurda'dır (1789-1868). Âzurda, "İbn Teymiyye ile diğerlerinin, velîlerin ve başka kutsal kişilerin türbelerinin ziyaret edilmesinin meşru olmadığını ileri süren görüşlerinin reddedilmesi hususunda" bir risâle yazmıştır.⁶³ On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Seyyid Ahmed tarafından kurulan *Tarikat-ı Muhammediyye*'nin radikal mirasçılarından olan Ehl-i Hadis, aynı şekilde İbn Teymiyye'den geniş ölçüde yararlanmıştır.⁶⁴ Bu nedenle İsmail Şehid, (muhtemelen İbn Abdulvahhâb tarafından hulasa edildiği üzere) Hindistan'da İbn Teymiyye'nin görüşlerinin en önemli destekçilerinden birisi olabilir. Bununla birlikte, ne İsmail Şehid'in kendi eserlerinde ne de çağdaşı olan müridlerinin çalışmalarında, İbn Abdulvahhâb veya İbn Teymiyye'nin her hangi bir şekilde zikredildiğine rastlamadık.

⁵⁸ Rizvi, *Shâh 'Abd al-'Azîz*, 509; Fârûkî, *Mawlânâ İsmâ'il Dihlawî*.

⁵⁹ Rizvi, *Shâh 'Abd al-'Azîz*, 478.

⁶⁰ Chodkiewicz, "Quelques aspects" 79, 39. not.

⁶¹ M.S. Baljon, *Religion and Thought of Shâh Walî Allâh Dihlawî (1703-1762)* (Leiden 1986) 200; ve "Shâh Waliullah and the Dargah" Christian W. Troll (editör), *Muslim Shrines in India*, 195-196.

⁶² Rizvi, *Shâh 'Abd al-'Azîz*, 190.

⁶³ Bkz., El, s.v. Âzurda.

⁶⁴ Gaborieau, "A Nineteenth-Century Indian 'Wahhabi' Tract."

İsmail Şehid'in fikirlerinin muhtemel diğer bir kaynağı, Yemenli âlim, Muhammed b. Ali eş-Şevkânî'dir (öl. 1834). Menâkıbnâmeden öğrendiğimize göre, Seyyid Ahmed ve mensupları, 1822 yılında hac için Mekke'ye giderken Cidde'ye vardıklarında Şevkânî ile bağlantı kurmuşlar ve bu buluşmayı ondan bir hadis kitabı almak için gerçekleştirmişlerdir.⁶⁵ Seyyid Ahmed'in vefatından sonra Hindistan'daki önde gelen müridlerinden Patna'lı Vilâyet Ali (1790-1852), *hadis* icâzeti almak için hemen Yemen'e gitmiştir. Ona göre bu icâzet, hareketin liderliğini elde etmede kendisine meşrûluk kazandıracaktır.⁶⁶ Şevkânî'nin var sayılan etkisi, böylece tarihsel veriler ve metinlere dayanarak kanıtlanmıştır. Bu husus, Birelvî hareketinin temel özelliklerini; bilhassa (yaşadığı dönemde Hindistan'da yaygın olan *taklîd* düşüncesine karşı olarak) *icthâd*'ı ve önemli bir tasavvuf unsurunun muhafaza edilmesini vurgulayan özelliklerini kesin bir şekilde açıklamaktadır. Bu özellikler bütünüyle Arabistan Vahhabiliği'nden farklıdır.

Menâkıbnâme, İsmail Şehid'in ısrarla *taklîd*i reddettiğine ve Kuzey-Batı'daki *cihâd* süresince bu hususta Seyyid Ahmed tarafından engellenmek zorunda kalındığına dair bir izlenim vermektedir. Benzer şekilde Seyyid Ahmed'in şeyhe rabıta yapılmasını yasaklamada ısrar ettiği görülmektedir. İsmail bu uygulamayı ölünceye kadar devam ettirmiştir.⁶⁷ Yenilikçi hareketin 1831'den sonra birkaç kola ayrılması, bu konularla ilgili farklı görüşlerde kısmen kök salmış birbiriyle çatışan eğilimleri göstermektedir.⁶⁸

On dokuzuncu yüzyılın başlarında Hindistan'lı reformcular, tasavvufa tamamen karşı değillerdi; daha çok, gerek yaşayan gerekse vefat etmiş velilerle ilgili belli uygulama ve inançları eleştirmişlerdir. Bu dönem reformcuların görüşleri, kısmen Nakşibendî öğretileri, büyük oranda da yeni Hanbelî doktrinleriyle şekillenmiştir. Yakın dönemde Arabistan Vahhâbi düşüncesinin ve belki Şevkânî'nin görüşlerinin biraz etkisi olabilir. Makalenin başında Mevdûdî'den yaptığımız alıntılar, yaygın modern yeni-fundamental düşüncüyü yansıtmaktadır: ortaçağ tasavvufu, etkin bir politik ve sosyal reforma manidir. Bu görüş bir bakıma, Mevdûdî ve diğer yeni reformcuların politik ve sosyal faaliyet kaygılarının mantıksal bir çıkarımıdır. Bununla birlikte benzer sorunlar, İsmail Şehid gibi on dokuzuncu yüzyılın başlarındaki reformcuların tipik sorunlarıdır. Onun *Sıratu'l-*

⁶⁵ Rizvi, *Shâh 'Abd al-'Aziz*, 484.

⁶⁶ Muhyiddin Ahmed, *Seyyid Ahmed Şehid*, 300-310; Kiyâmüddin Ahmed, *The Wahhabi Movement*, 86.

⁶⁷ Christian W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan: a Reinterpretation of Muslim Theology* (Karaçi 1979) 42.

⁶⁸ Hân, *History of the Farâ'idî Movement* (Dhaka 1984) 39-88. Yenilikçi harekette ortaya çıkan ayrılıklarla ilgili en önemli belge olma özelliğini korumaktadır.

müstakîm adlı eserinden açıkça ortaya çıktığı gibi, ortaçağ tasavvufu hâlâ canlı ve etkindir. Bu nedenle Fazlur Rahman'ın "modern dönem öncesi" reformcuların var olan sosyal ve politik durumdan hoşnut olmadıkları şeklindeki düşüncesi,⁶⁹ İsmail Şehîd örneğiyle uyusmaktadır. O'Fahey ve Radtke'nin Rahman'ın "Yeni-Tasavvuf" (Neo-Sufism)⁷⁰ kavramına karşı geliştirdikleri argüman teyit edilmiş gibi görünmektedir. Aslında İsmail Şehîd ve Seyyid Ahmed gibi on dokuzuncu yüzyılın başlarında yaşayan reformcular, politik ve sosyal reformlarla ilgili makul bir program ortaya koyamamışlardır.⁷¹ Onlar, esas olarak İslâm'ı bidatlerden arındırmayı hedefleyen ilk ve en önemli gelenekçilerdi ve İslâm'ın doğuş devrindeki saadet dönemine dönülmesiyle ilgili ütöpik bir görüşe sahiptiler. Bu amaç için kuzey-batıdaki cihâd hareketleri tek araçtı ve mehdî beklentilerini sürekli dile getirmişlerdir. Onların bu beklentileri, Seyyid Ahmed'in ölümünden sonra *mehdî* olarak üçüncü kariyerini elde ettiğini açıkça ortaya koymaktadır.

⁶⁹ F.Rahman, *Islam* (Chicago 1979) 209-210.

⁷⁰ R. Sean O'Fahey ve Bernd Radtke, "Neo-Sufism Reconsidered", *Der Islam*, lxx (1993) 52-87.

⁷¹ "Les oulémas/soufis dans l'Inde moghole: anthropologie historique de religieux musulmans", *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, v (1989) 1192 ve 1200-1201, adlı makalemde az çok Fazlur Rahman'ı takip ettim. Burada, daha önceki pozisyonumu tekrar belirtmek isterim. İsmail Şehîd tarafından ortaya konan *Sırâtü'l-müstakîm* gibi tasavvufî metinler ve *Mansıb-ı imâmet* (takriben 1827'de yazılmış; Delhi, tarihsiz) gibi politik görünen metinler tam olarak incelendiğinde, ortaçağ tasavvuf anlayışının hala canlı olduğu görülmektedir: Son zamanlarda O'Fahey ve Radtke tarafından "Yeni-tasavvuf" anlayışına karşı sürdürülen tartışma, (69 nolu dip nota bakınız) Hindistan örneği için de geçerlidir; Bkz., Nicole Grandin & Marc Gaborieau, "Le renouveau confrérique (fin XVIIIe et XIXe siècle)", Alexandre Popovic ve Gilles Veinstein (editör), *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui* (Paris 1996) 68-83. Bu nedenle klasik tasavvufun on dokuzuncu yüzyılın başlarında son bulduğuyula ilgili tespit yanlış gibi görünebilir.