

ON DOKUZUNCU VE YİRMİNCİ YÜZYIL HİND-PAKİSTAN'INDA TASAVVUF AKIMLARI: GENEL BİR DEĞERLENDİRME

Arthur BUEHLER* | çev. Mehmet ATALAY**

Öz

Hindistanlı Nakşbandî sufi Cemaat Ali Şah'ın (vef. 1951) teşkil ettiği örnekten yola çıkarak bağımsızlık öncesi dönem itibarıyla Hind-Pakistan tasavvufundaki dönüşüm yönlerini vurgulayan bu makale; bu sufinin matbaayı, tren yolu ulaşımını ve örgütlü modern yapıları kullanımının nasıl olup da birçok çağdaş Hind-Pakistani sufilerce paylaşılan yeni bir dinamikler bütününe örneklediğini göstermeye çalışmaktadır. Bu örneklik, bağımsızlık sonrası hükümetlerin sufi türbe-külliyeleri kontrol etme ve ulus-devlet çıkarlarına yarayan resmi ve modernist bir tasavvuf versiyonu gündeme getirme amacı güden çabalarına zıt düşmektedir. Bağımsızlık öncesi dönemin – bu dünya ile kutsal/doğa ötesi arasında vesile teşkil eden– tasavvuf şeyhlerinin kişisel ve karizmatik otoritesi; tüzel sosyal hizmetler, tıbbi

Abstract

Currents of Sufism in Nineteenth and Twentieth Century Indo-Pakistan: An Overview

Using a case study of the Indian Naqshbandî Jama'at 'Ali Shah (d. 1951) to highlight transformations in pre-independence Indo-Pakistani sufism, this article demonstrates how his use of print media, railway transportation, and modern organizational structures models a new set of dynamics shared by many modern Indo-Pakistani sufis. This contrasts with post-independence government efforts to control sufi shrines and put forward an official, modernist version of sufism that benefits the interests of the nation-state. The personal, charismatic authority of the pre-independence sufi shaykh who was a mediator between this world and the sacred/supernatural became replaced by impersonal bureaucratic social services, medical assistance, and secular

* Prof. Dr. Arthur Buehler, Victoria University of Wellington'da (Yeni Zelanda) *Classics and Religious Studies* Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. (E-mail: art.buehler@vuw.ac.nz). Makalenin ilk yayımlandığı yer itibarıyla tam künyesi şöyledir: Arthur F. Buehler, "Currents of Sufism in Nineteenth- and Twentieth-Century Indo-Pakistan," *The Muslim World*, July-Oct. 1997, 87, 3/4, pp. 299-314.

** Doç. Dr. Mehmet Atalay, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Psikolojisi Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. (E-mail: matalay@istanbul.edu.tr). Bu makale, Prof. Arthur Buehler'in özel izniyle yayımlanmaktadır.

yardımlar ve seküler resmi eğitim ile yer değiştirmiş olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hind-Pakistan Tasavvufu, Hind-Pakistan Nakş-bendiliği, Cemaat Ali Şah

government education.

Keywords: Indo-Pakistani Sufism, Indo-Pakistani Naqshbandiyyah, Jama'at 'Ali Shah

Müslüman mutasavvıfların kabir ve türbeleri, İslami kültür ve gelenegi temsil etmektedir. . . . Bu sufler Pakistanlıların ve diğer ülkelerdeki Müslümanların gönüllerini cezbetmektedir. Bu kabir ve türbelere saygı duyan Müslümanların sayısı zamanla artmış bulunmaktadır. Bu mekânlara yönelik olarak milyonlarca insanın her yıl gerçekleştirdiği ziyaretler, bu kabir ve türbelerin ziyaretçileri üzerindeki mutlak ve tartışmasız etkilerine ilişkin kesin bir tanıklık/kanıt düzeyine yükselmektedir. Dahası, bu ziyaretler, sözkonusu mutasavvıfların mübarek mezarlarından neşet eden ilahi bereketlere ilişkin olarak da bir tanıklık/kanıt niteliği arz etmektedir.

Pakistan Turizm Geliştirme broşürü, 1985

Tasavvuf âlimleri/akademisyenleri müstemleke dönemi ve müstemleke sonrası dönem itibarıyla son yüz yılda Hind-Pakistani tasavvufunda meydana gelen gelişmeleri tetkik etmeye ve –daha az verimli bir çaba olarak– bu zaman zarfında meydana gelen önemli değişimleri analiz etmeye yeni yeni başlamışlardır. Bu makalede, Kuzey Hindistan ve Pakistan'daki –diğer Kuzey Hindistan tarikatlarını da temsil eden– Nakşbendiyye araştırmalarımın bazı yürümleri ve nirengi noktaları seçmiş bulunmaktayım.¹ Bu sebeple; yazılı

¹ Nakşbendiyye, kurucusu Bahaüddin Nakşbend'in (vef. 791/1389, Buhara yakınlarında) adına nisbet edilen bir tasavvuf tarikatıdır. Nakşbendiyye-Müceddidiyye ise ikinci Hicri bin yılın yenileyicisi (*müceddidî*) diye unvanlandırılan Ahmed Farûki Sirhindi'nin (vef. 1034/1624) adına nisbet edilen bir tarikat ya da tarikat silsilesidir. Müstemleke dönemine ilişkin diğer tasavvuf araştırmaları için bkz.: Sara F. D. Ansari, *Sufi Saints and State Power: The Pirs of Sind, 1843-1947* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); Farhan Nizami, *Madrasahs, Scholars and Saints: Muslim Response to the British Presence in Delhi and the Upper Doab, 1803-1857* (basılmamış doktora tezi, Oxford University, 1983). Bu makalede gündeme getirilen hususlara ilişkin daha ayrıntılı bir tetkik için bkz.: Arthur F. Buehler, *Masters of the Heart: Sufi Authority and Naqshbandi Revival in British India* (Columbia: University of South Caroline Press, 1997).

medya, demiryolu ve (diğer) çağdaş örgütsel modelleri kullanmasının modern Hind-Pakistani sufi üstadlarınca sergilenen dinamikleri örneklediği Cemâat Ali Şah üzerine yoğunlaşmaktayım. Bu tetkikten hemen sonra Bağımsızlık sonrası dönem itibarıyla Pakistan devletinin mutasavvıf türbelerini kontrol ve tasavvufun resmi modernist bir versiyonunu teşvik çabalarına ilişkin bir tetkik gündeme gelecektir. Bu makalede, müstemleke dönemi devlet yapıları ve yazılı medya tarafından geliştirilmiş evrensel bir İslam algısının Hind-Pakistan tasavvufunda gözlemlenen değişimlere katkı sağladığını öne sürmekteyim.

Arkaplan

Geleneksel anlamda, İslam'ın Kuzey Hindistan bölgesinde yayılışı tasavvuf üstadlarının toplu çabalarına izafe edilmektedir. Richard Eaton'un tezine göre, Pencap bölgesindeki ihtidalar iki katmanlı bir sürecin neticesinde tahakkuk etmiştir: Konar-göçer Cat (*Jat*) kabileleri Moğol hükümetinin etki ve taleplerine intibak ederken eş zamanlı olarak ziraatçiliğe yönelmişlerdir. Bu gelişme de müteveffâ sufilere ailelerinin ve bu sufilere türbe-kabirlerinin hâmlerinin, on altıncı yüzyıl dolaylarına kadar serkeş Cat gruplarını kontrol etmelerini mümkün kılmıştır.² Köyler ve kabile alt gruplarıyla bağlantılı daha küçük yerel türbeler giderek çoğalarak –bu büyük türbelerle birlikte– Pencap kırsalını, değişik amaçlara binaen Tanrı ile kullar arasında tevessül işlevi 'taşıyabilen' müteveffâ 'kutsal' simaların yer yer mezarlarıyla karşılaşılan bir vadiye dönüştürmüştür.³

² Richard M. Eaton, "Approaches to the Study of Conversion to Islam in India," in Richard C. Martin, ed., *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: University of Arizona Press, 1985), 106-23. Bengal bölgesindeki ihtida süreçleri için ayrıca bkz.: Richard M. Eaton, *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760* (Berkeley: University of California Press, 1993).

³ Kırsal bölge Müslümanları, Sihler ve Hindular hem tasavvuf dergâhlarına ve Müslüman simaların türbelerine (*mezârlar*) hem de küçük sufi türbelerine (*pir hânele*), köylerin kurucu simalarının yakıldığı mekânlara (*catherâlar*) ve Sih ve Hindu kutsal simalarının kabirlerine sık sık gitmekteydiler. Bkz.:

Gerek köylü gerekse şehirli birçok Hindistanlı Müslümanın zihninde, yaşayan ya da müteveffâ şeyhler (Arapça sözlük anlamı itibarıyla *yaşlı*, Farsçada *pîr*) somut dünyevî otoritelerini, tamamen aşkın ve erişilmez bir Tanrı'ya yakınlıkları dolayısıyla elde etmişlerdir. Tanrı'yla böylesine yakın irtibatları itibarıyla sufilerin, müminlerin lehine *şefaatchilik* makamına yükselmeleri mümkün olmuştur. Bu şefaatchilik niteliği, Kuzey Hindistan toplumundaki siyasi ve sosyal ilişkilerin gerektirdiği sosyopolitik hiyerarşinin çeşitli düzeyleri arasındaki aracılık niteliğine çok benzemektedir.

Tevevüli Tasavvuf

Tevevül (*mediation*) olgusuna ilişkin olmak üzere diğer tarikatlarla örtüşen kavramsal çerçeveler kullansalar da Nakşbendî tarikatının günümüzdeki 'tevevüli şeyhleri' aynı gelenekten gelen türbe sahibi müteveffâ şeyh akranlarından ekseriya farklı deyimler kullanmışlardır.⁴ Örneğin, Nakşbendî geleneği itibarıyla 'aracı şeyhler' sevgi olgusunu vurgulama hedefinde manevi pratikleri yeniden formüle etmişlerdir; diğer bir deyimle sevgi (ya da aşk) bütün bu pratiğin hedefi haline gelmiştir. Şeyhe yönelik sevgiyle birlikte manevi kurtuluş da dâhil olmak üzere her şeyin peşi sıra tahakkuk etmesi beklenmektedir. Yalnızca sevgi, sürekli uzakta bulunan şeyh ile mürit arasındaki giderek artan hiyerarşik mesafeyi kestirmeden aşabilecektir. Bu adanmışlık yaklaşımı, müstemleke Hindistan'ının temelden değişmiş sosyal koşullarınca en çok etkilenen grup olan İngilizce eğitilmiş birçok Müslümanı cezbetmiştir. Böylece yeni bir

Harjot Oberoi, *The Construction of Religious Boundaries: Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition* (New York: Oxford University Press, 1994), 198.

⁴ Burada 'tevevüli (aracı) şeyh' (*mediating-shaykh*) kavramını, müritlerinin kendilerine yönelik sevgi geliştirmek suretiyle aynı tarikatın diğer şeyhlerine yönelik olarak yakınlık kazandığı 'manevi üstad' anlamında kullanmaktayım. Müritler böylece tarikatın diğer şeyhlerine yakınlık kazanırlar ve bu şeyhler de buna karşılık o müritler namına Allah için şefaatte bulunurlar. Diğer taraftan, 'yönlendirici şeyh' (*directing-shaykh*) ise mübtedî düzeyindeki müritleri ahlaki ve manevi kemâlâta doğru yönlendirir. Böylece de bu müritler manen Allah'a yakınlık seviyesine ulaşabilir ve doğaüstü güçlere hâkim olabilir.

dindarlık türü ortaya çıkmıştır. Bu dindarlık çerçevesinde İngiliz geleneğinden kaynaklanmış çağdaş bir teşkilatçılık anlayışı, aylık bir dergi ve yeni inşa edilmiş Hint demiryollarında yılda binlerce mil seyahat eden şeyhler sözkonusudur. Nakşbendiler arasında Cemaat Ali Şah (vef. 1370) zahiren üç farklı Müslüman grubu tek çatı altında toplama kabiliyeti bağlamında bu tevessüli tasavvuf tarzını en iyi örnekleyen simadır. Sözkonusu gruplar; kırsal bölge köylüleri, şehirli âlimler ve İngilizce eğitilmiş yüksek sosyal tabakadan ibarettir. Şehirli ulemadan müteşekkil bir koalisyon heyeti olarak İttihad-ı Millet teşkilatınca Hint Müslümanlarının lideri (*emîr-i millet*) seçilen Cemaat Ali Şah, bağımsızlık öncesi dönem itibarıyla yirminci yüzyıl Hindistan'ındaki Hint Nakşbendî-Müceddidîleri arasında en ziyade tanınmış simalardan biri olarak öne çıkmaktadır.

Cemaat Ali Şah'ın temsil ve teşvik ettiği 'tevessüli tasavvuf,' bir Kadiri sufisi olarak allâme Ahmed Rıza Han Barelvi (vef. 1339-40/1921) tarafından desteklenmiştir. Miktarı binleri bulan fıkhi görüşleri ve çok sayıda yazılı mahsulleriyle Ahmed Rıza, başat ölçüde kırsal diyebileceğimiz Kuzey Hindistan sufi türbelerine –reformist yaklaşımların çağrıştırdığı anlamda– 'meşruiyet' kazandırmaya çalışmıştır. Diğer bir deyimle, Cemaat Ali Şah, bu türbelerdeki faaliyetlere ve bu faaliyetlerin dayandığı yaklaşımlara Kur'an ve Hadis açısından meşruiyet kazandırmaya çalışmıştır. Ahmed Rıza Barelvi'nin takipçileri, her Müslümanın nebevî modele göre hareket etmesi gerektiği ideali ile baskın ölçüde kırsal ve türbe merkezli İslam inanç ve pratiklerine temayül arasında hiçbir çelişki görmemişlerdir.⁵ Bu meşruiyet, tevessüli tasavvufun şehirli çevrelerde de

⁵ Ahmed Rıza'nın takipçileri kendilerini 'Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat' (ana-mecra Sünnî yaklaşımın üyeleri) olarak tanımladıkları halde genel anlamda Barelvi olarak tanınmışlardır. Başkaca birçok cemaat de kendini 'Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat' olarak tanımladığı için, şahsen, hakaret ya da hakaretimsi hiçbir anlam içermeyecek şekilde Barelvi ifadesini kullanmayı tercih ediyorum. Hint İslami uyanışı bağlamına ilişkin genel bir tetkik için bkz.: Barbara Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900* (Princeton: Princeton University Press, 1982), 296-314. Ahmed Rıza Han ve hareketinin gayri tasavvufi boyutlarına ilişkin ayrıntılı bir tetkik için bkz.: Usha Sanyal, *Devotional Islam and Politics in British India: Ahmad Riza Barelwi and His Movement, 1870-1920* (Delhi: Oxford University Press, 1996).

giderek artan bir şekilde popüler olmasını mümkün kılmıştır. Başat ölçüde kırsal olan bu türbe faaliyetleri ve şehir ortamında tesis edilmiş çağdaş enstitüler, İslam'a ve tasavvufi uygulamalara yönelik olarak nev-i şahsına münhasır bir Güney Asya perspektifinin doğmasına vesile olmuştur. İngiliz Hindistan'ındaki bu tevessüli-Barelvi yaklaşım, bütün Hindistan'a yayılmış birçok farklı gönüllü cemiyet (*encümen*) tarafından da benimsenerek geliştirilmiştir.

Gönüllü Tasavvuf Teşkilatları: Encümen-i Huddâmi's-Sufiyye

Gönüllü teşkilatlara üyelik, bütün dini cemaat elitlerinin İngilizlerin modernizasyon çabalarına iştirak etmesine müsaade eden kültürler arası bir olgunun tezahürünü temsil etmektedir. 1880'li yıllardaki bu gelişme, sıra dışı (marjinal) insanlardan müteşekkil yekpare bir sınıfın ortaya çıkmasıyla çakışmıştır. Bu sınıf, İngilizce konuşan üniversite eğitilmiş Pencaplıların oluşturduğu ilk toplumsal katmandı. Keza bu insanlar, geçmişin ideallerine ve paradigmalara dayanmadığı gibi İngilizlerin sebebiyet verdiği değişim ve yeniliklerin süratinden de memnun değildi. Yirminci yüzyılın başlarında, 'İngilizleşmiş' Pencaplılar, -insanların algı ve hayat tarzlarını hızla değiştirmek suretiyle- Pencap'ı kültürel olarak dönüştürecek benzeri teşkilatlar ile kültürler-arası yeni bir sentez meydana getirmişlerdi.

İngiliz-Hint hayat tarzıyla uyumlu olmak üzere Pencaplılar; *sebhâ*, *semâj*, kulüp, *encümen* ya da cemiyet diye çeşitli adlarla anılan ve üyeliği gönüllülük esasına dayanan teşkilatlar meydana getirmişlerdi. Yıllık toplantılar, görevli memurlar, bütçe, icra komiteleri, raporlar, yardım talebi ve para toplama faaliyeti gibi İngiliz teşkilatçılığının Pencap kültürüne yabancı boyutları, Anglo-Pencabî hayatına bütünüyle uyarlanmış bulunuyordu. Bu teşkilatların doğurduğu genel toplumsal teşkilatlar; okul, kütüphane, yetimhane ve basımevi gibi kurumları içermekteydi. Bütün bu kurumlar İngilizcenin hâlâ kendileri için 'hayli' yabancı bir dil olduğu çok sayıda Pencaplıya hizmet sağlıyordu. Son olarak belirtmek gerekirse, eğitilmiş insanların tanışmasına ve etkileşimine vesile olma işlevlerine ek olarak gönüllü teşkilatlar, ailevi ya da diğer toplumsal çevrelere paralel

olarak alternatif bir kabilevî-akrabâî çevre gibi bir destek grubu işlevi görme potansiyeli taşımaktaydı.

1904 yılında Cemaat Ali, Pencap'taki ilk başarılı tasavvuf cemiyetini (Encümen-i Huddâmi's-Sufiyye) [bundan böyle Encümen diye zikredeceğiz] kurmak ve başına geçmek suretiyle tasavvufi ihya hareketini kurumlaştırmaya ve faaliyetlerini Pencap sınırları dışına intikal ettirmeye teşebbüs etti. Encümen'in ortaya çıkışı, Pencap'ın Rohtak mıntikasından olan ve İngiliz tarzı eğitim görmüş bir bölge yargıcı ve toprak sahibi olarak Enver Ali (1862-1920) tarafından başlatılmıştır. Enver Ali aynı zamanda Muhammedi Tasavvuf Cemiyeti'nin (*Muhammadan Sufism Society*) kurucusudur. 1904 yılında bu tasavvuf cemiyeti, başında Cemaat Ali'nin olduğu Gönüllü Sufi Hizmetçiler Cemiyeti olarak yeniden adlandırılmıştır.

Encümen'in aylık yayın organı *Risâle-yi Envâri's-Sufiyye*'nin [bundan böyle *Risâle* diyeceğiz] kuruluş sorumluluğunu kişisel olarak üstüne alan Enver Ali, Cemaat Ali'nin sağ kolu olarak hizmet gördü.⁶ Encümen'in asıl niyeti; geleneksel fıkıh ekollerinden (fıkıh mezhepleri) ve tasavvuftan bağımsız/uzak alternatif bir Sünni yaklaşım savunuculuğu yapan Ehl-i Hadis gibi *nass* (hüküm belirleyen dini metin) merkezli gruplara (yergi amaçlı olmak üzere Vehhâbi diye yaftalanan gruplar) karşı Hint sufilerini birleştirmekti. *Risâle*'nin ilk sayısının ön kapağında iri puntolu harflerle yazıldığı şekliyle Encümen'in zahiri amaçları şunlardı: 1) Nakşbendiyye, Çeştiyye, Kâdiriyye ve Sühreverdiyye gibi bütün tasavvufi cemaatleri birleştirmek; 2) Tasavvufi bilgiyi yaymak; 3) Tasavvufla ilgili kitapları kolay bulunur hale getirmek ve yaymak; 4) Sufi menâkıbnâmelerinin, örnek karakter ve davranışlarının sergilendiği *Risâle*'yi yayımlamak ve ona 'tedavül' kazandırmak.⁷ Encümen, birbirinden daima farklı ve çeşitli kollara ayrılmış tasavvuf tarikatlarını bir ara-

⁶ Bkz.: *Risâle-yi Envâri's-Sufiyye*, 1 (1904), no. 2, 6 [bundan böyle bu yayın organını *Risâle* diye anacağız gibi hemen ardından ilgili cilt, sayı ve sayfa numaralarını vereceğiz. Örneğin: *Risâle*, 1.2.6]. Ayrıca belirtmek gerekirse, bu dergide sayfaların numaralandırılması hayli düzensizdir.

⁷ *Risâle*, 1.1.(sayfa numarası yok).

ya getirmeye çalışmıştır. Bu gayeye ulaşmanın yolu olarak da Encümen; yazılı basın tarafından vücuda getirilmiş, önceden bir örneği olmayan ve gerçek anlamda bir kurumsal olgu anlamında tevessüli tasavvufu destekleyip muhafaza edecek “hayali” bir kurum olarak yeniden tanımlanmış bir Tasavvuf-çuluk akımı oluşturmuştur.

Tasavvufu tasavvuf *olarak* yaymaya çalışma teşebbüsü, haddi zatında modern bir olgudur. Bin yıl boyunca irşad ehli şeyhlerin yaptığı gibi müritlerin kendisine gelmesini beklemektense, Cemaat Ali, İngiliz Hindistan’ındaki çağdaşı başka birçok mutasavvıf gibi çağdaş Hint demiryolu ağının sağladığı coğrafi hareketlilik imkânından azami ölçüde istifade etmiştir. Cemaat Ali’nin Alipur’daki evinde bulunduğu zamanlar nadirdir. Örneğin 1908 yılında Cemaat Ali, beş ay boyunca Mysore (Bangalore) ve Haydarabad’da (Dekkan) bulunmak üzere yılın en az sekiz ayını Pencap dışına seyahatte geçirmişti. Kuzey istikameti boyunca uzun geriye dönüş seyahati için Haydarabad nevvâbı (valisi) kendisine tren istasyonuna kadar özel araba kiralamıştı. Geriye dönüş seyahati boyunca trenin durduğu istasyonlarda insanlar kendisini görmek istemiş ve ona meyve ve çiçek takdim etmek istemişti. İnsanların bu ilgisi, seyahatleri sırasında Mahatma Gandhi’nin karşılaştığı ilginin küçük bir örneğini teşkil ediyordu.⁸ Altı yıl kadar sonra, yine Pencap dışına yaptığı uzun bir seyahatten sonra, Siyalkot’daki heveskâr takipçileri Cemaat Ali ve oğlu Hâdim Hüseyin’i çiçek çelenklerine bezediler. Cemaat Ali’yi görmek için bekleyen insanların oluşturduğu kalabalık ve baskı öylesine yoğundu ki tren istasyonunu terk edebilmesi için müritler bedenleriyle ‘canlı’ bir kordon açmak zorunda kalmışlardı.

Cemaat Ali’nin Tevessüli Tasavvufu ve Üstad-Mürit İlişkisi

Cemaat Ali’yi Nakşbendî seleflerinin büyük çoğunluğundan ayrılan tevessüli tasavvufu, müritleriyle kurduğu daha çok fiziksel anlamdaki uzak mesafeli ilişkiydi. Daha çok insana ulaşabilmek amacıyla Cemaat Ali, yıllık toplantılar ve ay bazında süreli bir yayın

⁸ *Risâle*, 4.4.3.

organıyla iletişim gibi daha önce örneği görülmemiş teşkilat modellerinden istifade etmiştir. Manevi uygulamalar, ‘manevi seyahat’ yerine “şeyhe bağlılığı” vurgulamıştır. Bütün bu teşkilatçılık modelleri ve yeni Nakşbendî uygulamalar, benzeri görülmemiş bir ölçüde şeyh otoritesine yoğunlaşmıştır. Mürit şeyhe yönelik sevgi ve bağlılığını geliştirdiğinde yine şeyhe yönelik olarak belli bir ülfet ve yakınlık kesp etmekteydi ki bu durum da Allah’a yakınlık durumuna yol açmaktaydı.

Hacc ibadetini gerçekleştirmek hariç olmak üzere irşad ehli şeyhler, tasavvuf dergâhlarından uzun süreli ayrılmazlardı. Manevi seyahat mecrasındaki müritlerine yardımcı olmak amacıyla irşad ehli şeyhler, her gün düzenli olarak *teveccüh* ve *sohbet* etkinliklerinde bulunmak üzere ulaşılabilir durumda olurlardı. Müritler irşad ehli şeyhlerinin dergâhta bulunduğunu ve mümkün olduğunda onları ziyaret edebileceklerini bilirlerdi. Birçok mürit uzun yıllar tasavvuf dergâhında şeyhlerinin yanı başında bulunurdu. Daima değilse de genel olarak önde gelen bir mutasavvıf, kendi dergâhının çevresinde bulunan ve yaygın olarak kendi manevi alanı (*vilâyet*) olarak bilinen bir alana hâkim olur, bu alandan sorumlu olurdu. Normal olarak şeyhin keramet gösterme yeteneği sadece bu alanın sınırlarını kapsardı. Bir mutasavvıf bir başka mutasavvıfın belirlenmiş manevi alanına girerken uygun manevi ‘protokol’e riayet etmediği takdirde son derece zararlı sonuçlarla karşı karşıya kalabilirdi.⁹

Böylesi durumlar, sürekli hareket halinde ve –dolayısıyla– otoritesi belli bir coğrafi merkez ya da alanla kolayca irtibatlandırılmayan Cemaat Ali için sözkonusu değildi. Cemaat Ali gibi sürekli seyahat eden irşad ehli şeyhlerin müritlerinin, manevi öğretmenin

⁹ Bkz.: Khaliq Ahmad Nizami, *Some Aspects of Religion and Politics in India During the Thirteenth Century* (Delhi: İdare-yi Edebiyat-ı Delhi, 1978), 175-7; Simon Digby, “Encounters with Jogis in Indian Sufi Hagiography,” (Londra Üniversitesinde sunulmuş yayımlanmamış tebliğ, 27 Ocak, 1979). Mısır örneğinde manevi alanla alakalı problem türleri için bkz.: Kathryn Vitginia Johnson, *The Unerring Balance: A Study of the Theory of Sanctity (Wilayah) of Abd al-Wahhab al-Sharâni*, (basılmamış doktora tezi, Harvard University, 1985), 126-34.

kendilerine gelmesini ya da yıllık toplantı zamanını şevkle bekleme tavırlarıyla bağlantılı olarak hayli farklı bir uygulamanın tezahür etmesi mümkün oluyordu: Cemaat Ali'nin grubunda cari olan tevessüli tasavvufu birlikte şeyh ile sürekli beraberlik hali bir gereklilik olmaktan çıkıyordu. Aslında, manevi üstadın yokluğu sebebiyle ortaya çıkan özlem hali, müritlerin şeyhe yönelik sevgisini artırıyor-
du.¹⁰

Cemaat Ali, nisbeten hareketsiz/sabit seleflerine göre farklı bir tarzda faaliyet göstermiş, tren yolunu kullanarak genellikle müritlerine kendi gitmiştir. Hindistan dâhilinde tevessüli bir şeyh (*mediating-shaykh*) olarak devamlı seyahat etmesinin kendisine, müritleriyle doğrudan ve devamlı iletişim kuran bir şeyhinkinden (*directing-shaykh*) daha fazla takipçi/mürit kazandırdığına şüphe yoktur. Bir yerde çok uzun süreli olmak üzere ancak nadiren kalan Cemaat Ali, müritlerinin ve müridi olmak isteyenlerin akınına uğradı. Her ay yayımlanan *Risâle*'de gelen ay itibarıyla Cemaat Ali'nin 'tahmini' seyahat planı ilan edilse de, Güney Asya'da seyahat koşulları, yapılan seyahat planını en iyi ihtimalle 'belirsiz' hale getirirdi (ki günümüz için de öyledir). Bir mürit Cemaat Ali'nin sohbetini murad ettiğinde nereye gidecekti? Bu mürit –son derece nadir bir imtiyaz olarak– Cemaat Ali'ye seyahatlerinde refakat edebilse, hemen her seyahat istikametinde müritlerinin daimi iştiyak ve baskısıyla karşılaşan Cemaat Ali'nin ne kadar dikkatini çekebilirdi? Gerçekten de, bir mürit yıl içinde Cemaat Ali'yi ancak iki defa bulabileceğinden emin olabiliyordu: Encümen'in ekseriya Mayıs ayında akdedilen yıllık toplantısında ve Cemaat Ali'nin annesinin (kameri ayların sekizincisi) Şaban ayının dördünde akdedilen vefat yıldönümünde (*urs*). Bu etkinliklerin her ikisi de Cemaat Ali'nin Alipur'daki köyünde gerçekleştirilmekteydi.

¹⁰ Bu yaklaşım, müritleriyle doğrudan-devamlı iletişim kurmuş Ubeydullah Ahrar (vef. 895/1490) gibi şeyhlerin yöntemiyle keskin bir farklılık göstermektedir. Ubeydullah Ahrar geniş ölçekli seyahat sorumlulukları dolayısıyla kendinden önce kullanılan iletişim tekniklerini değiştirmiş ama buna rağmen müritleriyle doğrudan-devamlı iletişim kuran şeyhler olarak bir halef kadrosu yetiştirmeyi başarmıştı.

Yıllık toplantı, mübarek görülen mütefevvâ bir sufinin türbesinde akdedilen ölüm yıldönümü etkinliği ile İngiliz teşkilatçılık modellerinden müteşekkil karma bir etkinlik demek oluyordu. Aslında bu karma etkinlik, Cemaat Ali'nin tevessüli tasavvufunu tam anlamıyla temsil eden bir kombinasyona tekabül ediyordu. Çeşitli şekillerdeki sadakat faaliyetleriyle birlikte yıllık kutlamalar, 'tevessüli türbe tasavvufu'nu karakterize etmekteydi. 1911 yılında Miles Irving, bir akşam vakti boyunca Baba Ferid'in kabrinde "Cennet Kapısı"na dolmuş tam kırk bin insan saymıştı. Bu insanlar, o kapıdan geçen herkesin cennete gideceğine inanıyordu.¹¹ Diğer yıldönümü faaliyetleri de şunlardı: mütefevvâ zatın kalıntı eşyalarının tören havasında gezdirilmesi, türbenin üst katmanının değiştirilmesi ve üzerine çiçek konması, tasavvufi şiirlerin (*kavvâlî*) ve Hz. Peygamber'i öven kasidelerin okunması.¹² Mütefevvâ sufinin iki ya da üç gün süren ölüm yıldönümü etkinlikleri boyunca insanların isteklerini Allah'a iletme (ya da bu isteklerin ifası) konusunda daha etkin olduklarına inanıldığından dolayı türbe çevresinde daima büyük bir kalabalık bulunurdu.

İngiliz tarzında yükseköğrenim görmüş sufiler, yıllık Encümen toplantısı fikrine, çağdaş İngiliz modellerini örnek alarak ulaşmışlardı. Toplantının başkanlığını Enver Ali yaptığı gibi açılış konuşmasını da ya o ya da Risâle Dergisinin editörü yapıyordu. 1911 yılında akdedilen toplantının konuşmalarının üçte ikisinden daha fazlasını editörle birlikte yine İngiliz tarzında yükseköğrenim görmüş çeşitli Müslümanlar yapmışlardı. Toplantıdaki 'yüksek' mevcudiyeti dışında Cemaat Ali'nin "İngiliz tarzında" ama Urduca yazılmış

¹¹ Miles Irving, "The Shrine of Baba Farid at Pakpattan," in *Notes on Punjab and Mughal India: Selections from the Journal of the Punjab Historical Society*, Zulfiqar Ahmed, ed., (Lahore: Sang-e Meel Publications, 1988), 55. Irving, şöyle bir hiciv de yapmaktadır: "Bu insanların türbede geçirecek çok az zamanı olduğu zannedilirdi." Aynı gelenek, Muinüddin Çeşti'nin (vef. 633/1236) *urs*'unda da gözlemlenebilmektedir. Bkz.: Liyaqat Hussain Moini, "Rituals and Customary Practices at the Dargah of Ajmer," in *Muslim Shrines*, Christian W. Troll, ed., (Delhi: Oxford University Press, 1989), 72.

¹² Tahir Mahmood, "The Dargah of Sayyid Salar Mas'ud Ghazi in Bahraich: Legend, Tradition and Reality," in *Muslim Shrines*, 34.

programdaki yegâne rolü, Cuma vaazını irad etmek oluyordu.¹³ Risâle’de aylar öncesinden ilan edilen yıllık toplantı, genel olarak bu derginin iki sayılık muhtevasının sözel versiyonunu temsil ediyordu: namaz fasıllarıyla birlikte günde sekiz ders, Kur’an kıraati, na’t-i şerif iradı ve yemek fasılları. Belli ki tasavvufi derslere odaklı yıllık toplantı fikri, çoğu Encümen üyesine yabancı geliyordu; çünkü Encümen’in idari işler sorumlusu olarak Muhammed Kerem İlâhî, beş kısımlı uzunca bir makale yazmayı gerekli görmüştü.¹⁴

Odak noktasında (*axis mundi*) bir mütefevvâ sufinin bulunduğu ölüm yıldönümü (*urs*) etkinlikleri, Encümen’in yıllık tasavvufi toplantısının Hindistanlı bir Müslümana ifade ettiği öneme en yakın benzerlik olarak zikredilebilir. Bu çok uzak olmayan benzerlik, daha ‘aşına’ olunan Hintli gelenekler ile yeni İngiliz âdetleri arasındaki uçurumu kapatmaya yetmemiş olabiliyordu. Encümen toplantısında merkez alınan odak noktasını, bütün seçkin *seccâdenişinler* ile *ulemânın* oturduğu yüksek platform teşkil ediyordu.¹⁵ Kur’an kıraati, na’t-i şerif okumaları ve konuşmalar bu platform üzerinde yapılmaktaydı. Böylesi bir platform ve toplantının kültürel muğlaklığı ya da çok-anlamlılığı, tam niteliği konusunda insanın aklına iki tür ihtimal getirmektedir: 1) Lord Lytton tarafından 1877 yılında düzenlenen şatafatlı etkinliğin (*the Imperial Assemblage*) ve bu etkinlikteki yaklaşık yedi metre yüksekliğinde ve etrafını seksen dört bin Hintli ve Avrupalının çevrelediği kürsünün düşük ölçekli bir versiyonu, 2) ya da, saray erkânının hafif yüksek minderlerde oturduğu ve birkaç yüz insanla çevrelendiği Moğol divanı (*derbâr*).¹⁶

¹³ *Risâle*, 7.7.39.

¹⁴ Bu beş kısımlı ve “The Necessity of the Annual Conference and the Blessed Urs” (Yıllık Toplantının ve Mübarek Urs Etkinliklerinin Gerekliliği) başlıklı makale, *Risâle*’nin şu ciltlerinde bulunmaktadır: 7.8, 7.10, 8.2, 8.3, 8.4. Bu başlığına rağmen makale, türbe ‘urs’larıyla herhangi bir benzerlik irtibatına yer vermeksizin yıllık toplantıyı gerekçelendirmeye çalışmaktadır.

¹⁵ *Risâle*, 14.7/8.4; Ahtar Hüseyin, *Srât-ı Emîr-i Millet*, 2. bs., (Karachi: A. Ayndâlis Printers, 1982), 351.

¹⁶ İngilizler tarafından Hint simgelerinin nasıl uyarlandığına ve özellikle 1877 yılındaki şatafatlı İmparatorluk Divanı (*the Imperial Assemblage*) etkinliğinin

Bununla beraber asıl mesele, bir yeniden kavramsallaştırma hamlesinin gerçekleşmiş olmasıdır. Yaygın olarak kabul edilen simgesel bir manevi merkez çevresinde uhrevî âlem ile yeryüzü arasında her yıl için düzenlenen tevessüli bir *urs* etkinliği, artık, şeyh ile müritleri arasında önceden hiç olmadığı kadar artan hiyerarşik mesafeyi meşrulaştıran bir “*derşan*” ritüeline dönüşmüştü.¹⁷ Encümen’in yıllık toplantısıyla ilgili olmak üzere potansiyel olarak rahatsız edici kültürel-simgesel alandan kaynaklanabilecek gerilimi yatıştırmak amacıyla konuşmacılar, şeyh sevgisine ya da Hz. Peygamber sevgisi ve övgüsüne dair çeşitli konuşmalar yapmışlardır.¹⁸

Tasavvuf ve Siyaset

Şeyhliği babadan oğula intikal yoluyla elde eden (*tevarüsî*) şeyhler, Müslüman akranelerinin karşısında mahcubiyet duygusu ya da itibar (*izzet*) kaybı dolayısıyla bir gayri Müslim müstemleke gücüyle herhangi bir bağlayıcı ilişkiye girmemeyi tercih eder olmuşlardır. Ancak, arazi sahibi türbedar aileler İngiliz müstemlekeciliğinin idari sistemini istem dışı olmak üzere desteklemek durumunda kalmış-

de Moğol divanının bir model olarak kullanıldığına dair basiretli bir analiz için bkz.: Bernard S. Cohn, “Representing Authority in Victorian India,” in *The Invention of Tradition*, ed. Eric Hobsbawm & Terence Ranger, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 165-209. Elimdeki kaynaklar, Encümen platformunun yüksekliği ve önemli simaların koltuk ya da halı üstünde oturup oturmadığına dair bilgi vermemektedir.

¹⁷ “Derşan” bir Nakşebendî terimi olmadığı gibi Hindu çağrışımlarından ötürü Hint sufilerince de sıkça kullanılan bir terim değildir. Güney Asya’da bilinen ve ibadet niyetiyle gerçekleştirilen bir fiil olarak derşan; bir insanın mübarek görülen başka bir insanı, imgeyi ya da mekânı görmesi ya da bu unsurlar tarafından ‘görülmesi’dir (yani bu unsurlara ‘maruz’ kalmasıdır). Bkz.: Diana Eck, *Darsan: Seeing the Divine Image in India*. 2nd ed., (Chambersburg, Pennsylvania: Anima Books, 1985). Derşan teriminin Cemaat Ali’yi tebci eden kısa bir şiirin başlığı olarak *Risâle*’de bir defa zikredildiğini tesbit etmiş bulunmaktayım. Söz konusu şiirin başlığı şöyledir: “Kendi Şeyhimin Derşanı” (*Derşân-ı Şeyh-i Hüddî*). Bkz.: Risâle 11.4. (son sayfa).

¹⁸ 1911 ila 1925 yılları arasında gerçekleştirilen on dört yıllık toplantıya dair kayıtlar, konuşma konularının çoğunun listesini vermektedir. Konuşmalar genel olarak üç konuyu ele almıştır: 1) Şeyh ve özellikle şeyhe yönelik sevgi, 2) Hz. Peygamber sevgisi ve övgüsü, 3) Tasavvufun (çeşitli) boyutları. Yapılan konuşmaların kabaca yarısı, şeyhe ya da Hz. Peygamber’e yönelik sevgi olgusunu vurgulamıştır.

lardır. Müstemleke bölgesi idari görevlisi, o bölgedeki önde gelen insanlar arasında titiz bir şekilde itibar tevzi eden ataerkil kral (*mâ-bâp*, kelime anlamı itibarıyla: ana-baba, ebeveyn) durumundaydı. Arazi sahibi eşraf, konumlarının teyit edilmesi ve nüfuzlu arazi sahipleri olarak kendi güçlerini istihkak ve icra etmek için İngilizlere dayanıyorlardı.¹⁹ Bir pîr için itibar sadece bir şatafat unsuru olmayıp daha küçük arazi sahiplerinin desteğini celp edebileceği ve keza daha çok mürit cezbedebileceği bir vesileye tekabül ediyordu.

Son derece özenli bir 'itibar tevzi sistemi' kullanan İngilizler, – ekseriya sufiler olmak üzere– kırsal bölgelerdeki arazi sahiplerini pasif olarak da olsa müstemleke düzenini destekler hale getirmişlerdi. İngiliz müstemleke sistemi dâhilinde bir şeyh için en büyük itibar, hukuk mahkemelerinde kişisel olarak bulunma mecburiyetinden muaf olmaktı. Her şeyh için böylesi bir durum sözkonusu değildi ve bu imtiyaza sahip olan şeyhler için de bu değerli imtiyazı iptal ettirmemek son derece önemliydi.²⁰ Pîrler müstemleke *statüko*-suna zarar vermemiş, İngilizler de kırsal bölgelerdeki arazi sahipleri arasında cari olan dengeye müdahale etmemişti.

Pencap'ın İngiliz idaresinde bir aracı köylü-elit kesimin ortaya çıkışı, resmi anlamda, –İngiliz Hindistan'ının diğer bölgelerinde tekrar edilmeyen bir gelişme olarak– Arazi Yabancılaştırma Tasarısının (*Alienation of Land Act*) yasalaşmasından kaynaklanmıştır.²¹ Kırsal bölgede istikrar tesis etme amacıyla köylülerin arazisinin tefecilerce

¹⁹ Kenneth W. Jones, *Arya Dharm: Hindu Consciousness in 19th-Century Punjab* (Berkeley: University of California Press, 1976), 7-7; Ansari, *Sufi Saints*, 45-52. Ansari'nin, Sind'in kırsal bölgelerindeki pîrler ile İngilizler arasındaki ilişkiye ilişkin sosyo-politik tasvir ve analizi, İngilizlerin hemen hemen aynı şartlardaki Pencap'ta nasıl hüküm sürdüğüne dair paralellikler arz etmektedir. On dokuzuncu yüzyılın kuzey Afrika'sındaki Faslı sufiler de kendi otoritelerini muhafaza edebilmek için müstemleke otoriteleriyle uzlaşmaya mecbur kalmışlardı. Bkz.: Julia Clancy-Smith, *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800-1904)* (Berkeley: University of California Press, 1994), 259.

²⁰ Ansari, *Sufi Saints*, 50-1.

²¹ Bu bağlamda, sözkonusu yasa ile ilgili olarak şu çalışmayı esas almaktayım: David Gilmartin, *Empire and Islam: Punjab and the Making of Pakistan* (Delhi: Oxford University Press, 1989), 26-38.

geniş ölçekli inhisar altına alınmasını engelleyen İngilizler, arazi mülkiyetini kendilerinin tarif ettiği “zirai” ve “kabilevi” gruplara has kılmıştı. Müslümanlar ve özellikle Hz. Peygamber’in ahfadı olarak Seyyidler ve türbedar aileler (*mücâvirler*) bu yasadan istifade etmiş ve diğer arazi sahipleriyle birlikte İngiliz müstemlekecilığının otorite yörüngesine yaklaşmışlardır. Pencap’taki sosyal hiyerarşi ve aracılık sistemini korumak ve meşrulaştırmak suretiyle İngilizler, arazi sahibi (*zemindâr*) sınıfın resmi hamisi haline gelmişlerdir. Böylece, sufi aile mensuplarının çoğu; kırsal bölge idarecisi, fahrî yargıç (*honorary magistrate*) ve bölge idare kurulu üyesi olmuştur.

Genel olarak sufiler, İngiliz hükümeti nezdinde çok az etkiye sahipti. Bunun bir örneği, Şehîdgenç Camii olayıdır.²² Müslümanlar, 1935 yılının Temmuz ayında Sihler tarafından henüz tahrip edilmiş Şehîdgenç Camii’nin kendilerine iade edilmesi amacıyla Cemaat Ali’nin İngilizlere baskı uygulayacağı yönünde bir beklentiye girmişti. Köylü ve şehirli olmak üzere çeşitli bir takipçi kitlesi olan Cemaat Ali bir lider olarak mantıklı bir seçim olsa da, Sihleri Şehîdgenç Camii’ni iadeye zorlayacak tek güç İngiliz hükümetiydi. Bu bağlamda benimsenen strateji; Cemaat Ali’nin, binlercesi zaten İngiliz ordusunda asker olarak bulunan müritleri de dâhil olmak üzere Müslüman toplumu harekete geçirmesi suretiyle İngilizlere baskı uygulaması şeklindeydi. Bununla beraber, Şehîdgenç hareketi birkaç ay içinde dağılmış, akamete uğramıştı.

Arazi sahibi ve köylü bir pîr olarak Cemaat Ali ve ailesi, müstemleke rejimiyle ilişki içinde olmak zorundaydı. Bu durum da, etkin siyasi bir hareket için gerekli olacak düzeyde İngilizlere muhalefet

²² Bunun bir istisnası Pîr Pâgârô (kelime anlamı olarak: Sarıklı Pîr), Pîr Ali Gohar II ve onun ‘Hürler Ordusu’dur. Pîr Ali Gohar ve Hürler Ordusu, 1890’lı yıllarda Sind’de karışıklık meydana getirmişti. Bu olaydan sonra İngilizler, Pîr Ali Gohar’ı aşırı hamiyetkâr takipçilerine yakın kontrol uygulamaya dikkatli ve ustalıkla bir yolla mecbur etmişlerdi. Pîr Pâgârô (Sibğatullah II) 1940’lı yıllar boyunca Sind’de İngilizlerin belahısı haline gelmişti. Pîr Pâgârô’nun, onu “Allah’ın yeryüzündeki gölgesi” addeden özel bir ordusu vardı. İngilizler Pîr Pâgârô’yu 1943 yılında idam etti ancak bu olay Sind’deki olayları yatıştırma bağlamında karşılaştıkları zorlukları bertaraf etmeye yetmemişti.

edebilme imkânını sınırlamaktaydı. Dahası, Cemaat Ali, Pencap'ın kırsal bölgelerinde kendisine siyasi bir güç de sağlayan zengin mürit ve danışmanlarının etkisinden azade değildi.²³ Pencap'ın kırsal bölgesindeki muhalif Ahrar Partisi'nden Mevlânâ Habîbürrahman şöyle bir soru soruyordu: "Hükümete 'mai-bap' (anne-baba, ebeveyn) diyen bir insana Müslümanlara önderlik etme konusunda nasıl güvenilebilir?"²⁴ Cemaat Ali'nin bu 'kusuru,' eyalet düzeyinde kırsal siyasi desteği örgütleyebilme bağlamında (hâlâ) en etkin vasıta olan tasavvufi ağlara rağmen, geniş ölçekli siyasi yelpazedeki etki sınırlılıklarının açık bir göstergesine tekabül etmektedir.

Şehidgenç olayı, İslam'ın temel öğretisine ilişkin 'ihyacı' bir pîr olarak Cemaat Ali'nin eyalet temelindeki sınırlı siyasi etki gücünden çok daha esaslı simgesel meseleler ihtiva etmektedir. Her şeyden önce Şehidgenç Camisi, Lahor'da bir yüzyıldan fazla sürmüş gayri Müslim hâkimiyetini temsil ediyordu.²⁵ Keşmir ve Pencap'taki on dokuzuncu yüzyıl Sih bölgelerinin fatihi olarak Ranjit Singh liderliğindeki Sihler; Lahor'daki en önemli camiler olarak Badşahi Camisi (Alemgir tarafından 1084/1635 yılında inşa edildi) ile Vezir Han Camisini (1083/1634 yılında tamamlandı), kasıtlı olarak buralarda domuz boğazlayarak ve avlularını da ahıra çevirerek tahkir etmiş-

²³ David Gilmartin, "The Shaîdganj Mosque Incident: A Prelude to Pakistan," in *Islam, Politics, and Social Movements*, Edmund Burke & Ira M. Lapidus, eds., (Berkeley: University of California Press, 1988), 161. Gilmartin; Cemaat Ali'nin liderliğinin, Barelvi akımın tevessülü (*mediational*) İslam yaklaşımını benimsemeyenler nezdinde etkili olmadığını da belirtmektedir. Gilmartin'in aktardığına göre Delhi'li bir Müslüman şunları söylemiştir: "Pîr Cemaat Ali Şah'ın görüşüne göre ben büyük bir kâfirim." Cemaat Ali, kendi hareketine karşı çıkanların İslam ümmeti dışında olduğunu ilan etmişti. Bkz.: A.e., 161-2; Gilmartin, *Empire and Islam*, 103-7.

²⁴ Gilmartin, *Empire and Islam*, 104.

²⁵ Caminin bulunduğu alan, birçok Sih'in Moğol valilerince idam edilmiş olduğu bir alandı (Şehidgenç adı da alanın bu geçmişiyle alakalıdır: Şehidgenç, yani, "şehitler yeri"). 1762 yılında şehir Sihler tarafından işgal edildiğinde cami Müslümanların ibadetine kapatılmış ve bu durum 1935 yılındaki yıkılışına kadar sürmüştü. Bkz.: Gilmartin, "The Shaîdganj Mosque Incident," 148.

lerdi.²⁶ Ancak, Ranjit Singh, Lahor'daki sufi türbelerine bağışlarda bulunmuştur. Büyük ihtimalle bunu sebebi, sözkonusu türbelerin kapılarının Sihler ve Hindular da dâhil olmak üzere herkese açık olmasından kaynaklanıyordu. Şayet çok daha önceki bir zaman dilimi sözkonusu değilse, on dokuzuncu yüzyılın başlarında cami, özellikle şehir ortamı itibarıyla Hint-İslam kimliğinin bir simgesi haline gelmişti. Bu bağlamda Hint-İslam kimliğinin iki önemli boyutundan söz edilebilir: bir taraftan sufi türbeleri gibi dini kimliğin hayli belirsizleştiği ve diğer dini gruplara açık olduğu kutsal mekânlar ('düşük profil modlu' İslam, yani, halk İslam'ı), diğer taraftan da gayri Müslimleri dışalayan sıkı kuralların uygulandığı camilerin teşkil ettiği kutsal mekânlar ('yüksek profil modlu' İslam, yani yüksek-elit İslam'ı).

Yirminci yüzyılda popüler basın, yerel "tasavvuf dergâhı İslam'ı"na karşılık olarak, Muhammed İkbâl'in 'aracısız İslam birliği'ni teşvik edip yücelten fikirlerinin çoğunu (da) içeren evrensel "cami İslam'ı" anlayışını yaymaya çalıştı.²⁷ Bu "evrensel" İslam anlayışı, "Hz. Peygamber, Kur'an ve cami ile simgeselleşen –ve her Müslümanın doğuştan gelen hakkı olarak düşündüğü– özel miras fikrini"

²⁶ Charles Masson (James Lewis), *Narrative of Various Journeys in Balochistan, Afghanistan, and the Punjab, including a residence in those countries from 1826-1838*, 3 vols., (London: R. Bentley, 1842), 1: 409-10. Pencap tarihinin bu çok önemli boyutuyla ilgili olarak beni ilk bilgilendiren Prof. İkbâl Mücceddidi oldu. Bildiğim kadarıyla bu olay, Sih tarihini tetkik eden kaynaklarda tamamıyla gözardı edilmektedir.

²⁷ Popüler basın, –1915 yılı itibarıyla 15,000'den fazla basan– *Zemindâr* gibi gazeteler sayısal olarak diğer Urduca yayın organlarını gölgede bırakmış olsa da, yekpâre bir karakter arz etmekteydi. Cemaat Ali'nin *Risâle*'sinin ayda 500 nüshadan fazla basılması pek muhtemel değildi; bu yayın organının hele 1000 nüshadan fazla basılması kesinlikle sözkonusu değildi. Pencap'ta, Ağa Han tarafından sağlanan desteklere dayanan Fazl-i Husain, Birlikçi Parti'nin (Unionist Party) yayın organları olarak hem İngilizce hem de yerel dille yayın yapan gazeteler çıkardı. Fazl-i Husain, ayrıca, broşürler ve yerel haber özetleri yayımlıyor ve bunları İngiltere'ye gönderiyordu. 1937 yılında yapılan hayati önemdeki genel seçimlerden önce, 24 Temmuz 1936 yılında Ağa Han, büyük at yarışlarından elde ettiği kazançtan on bin rupi göndermiş, hemen iki ay sonra da yine aynı amaçla on bin rupi daha göndermişti. Bkz.: Fazl-i Husain, *Letters of Mian Fazl-i Husain*, edited by Waheed Ahmad, (Lahore: Research Society of Pakistan, 1976), 596-8.

vurgulamaktaydı.²⁸ Şair ve aynı zamanda Lahor'da yayımlanan popüler gazete *Zemindâr*'ın editörü olarak Zafer Ali Han, İstanbul'daki simgesel halifeyi ön plana çıkararak bir İslam birliği anlayışını hararetle desteklemişti. Aynı zamanda Zafer Ali Han, bir yandan Urdu şiirini popüler siyasi söyleme dönüştürmeye çalışırken bir yandan da Hz. Peygamber ve cami mefhumlarını vurgulamaya gayret etmiştir.²⁹ Şehirli Müslümanlarca formüle edilip savunulmak üzere bu yeni ve henüz tasarlanmış İslam toplumu fikri Muhammed İkbal'in güçlü şiiriyle birlikte birçok Hintli Müslümanın farklı ve yeni bir kimlik kazanması sürecinde çok önemli bir rol oynamıştır. Bu yeni kimlik, tasavvuf şeyhlerinin ve mutasavvıf türbelerinin önemli ölçekte teşkil ettiği yerel kimliğe ters düştüğü gibi nebevî örneklige ittiba etmeyi vurgulayan ihyacı sufi ve ulemanın teşkil ettiği kimliğe de ters düşmekteydi.

Şehidgenç Camisi ile ilgili olarak tezahür eden muazzam heyecan, kırsal bölge Müslümanları tarafından daima paylaşılmış değildi. Bir kırsal bölge Nakşbendisi olarak Hundiyan'da (Miyaneli, Pencap) meskûn Ebu's-Sa'd Ahmed Han (vef. 1941) şunları söylemişti: "Şehidgenç Camisi Müslümanların elinden çıktıysa da buna hayıflanmamak gerekir, [çünkü] Kadir-i Mutlak Allah'ın inayetiyle başkaca birçok cami inşa edilecektir."³⁰ Ahmed Han'ın benimsediği ve ihyacı birçok pîr tarafından da paylaşılan Müslüman kimliği anlayışına göre, İslami yapıların, nebevî modelin samimiyetle taklit ve temsil edilmesi şeklinde tanımlanan önemli vazifeye alakası yoktur. Elbette ki Ahmed Han'ın sergilediği bu yaklaşımın benimsenmesi, tasavvuf dergâhınca temsil edilen kutsal mekân ve zaman olgularının Sihler ve İngilizler tarafından müdahaleye maruz kalmadığı şehirlere uzak bir kırsal bölgede daha kolay olmaktadır. Yine de şu soru cevapsız kalmaktadır: Cemaat Ali'den önce ya da sonra gelen

²⁸ Gilmartin, "The Shahidganj Mosque Incident," 153.

²⁹ *a.e.*, 155.

³⁰ Mahbûb İlâhî, *Tuhfe-yi Sa'diyye* (Lahore: Al-Hamra Art Printers, 1979), 118. Asıl problemin Ahmedilerle başa çıkmak olduğunu söyleyen Ahmed Han şunları da eklemektedir: "Cami inşası faziletli bir iştir ancak karakter tadili ve *nefs* tasfiyesi zahmete değer dâhili inşa faaliyetleridir." *a.e.*, 164.

ihyacı pîrler, niçin –neredeyse münhasıran– yerel bağlamlarla sınırlı kalmıştı? Bağımsızlık kazanmasını takip eden elli yıllık süre zarfında Pakistan'ın kırsal bölgelerindeki tasavvuf şeyhleri, müstemleke Hindistan'ında olduğu gibi taşra siyasetini ara sıra etkilemiş ama ülke genelinde neredeyse hiçbir önemli siyasi etki meydana getirmemiştir.

Bağımsızlık Sonrası Eğilimler: Pakistan'da Tasavvuf

Tasavvuf ve özellikle de yüksek profilli (ve ekonomik anlamda 'verimli') sufi türbelerince temsil edilen tasavvuf,³¹ Pakistan hükümetinin sorumluluk alanına ve dolayısıyla Pakistan devletinin liderlerinin modernist-milliyetçi ideolojisinin kapsamına dâhil edilmişti. Cavid İkbâl'in *Pakistan'ın İdeolojisi (Ideology of Pakistan)* kitabından etkilenen Eyüp Han 1959 yılında Batı Pakistan Vakıf Emlâk Yönetmeliğini yasalaştırdı. Bu yönetmelik hükümete, türbelerin ve bu türbelerin yönetiminin kontrolünü doğrudan doğruya ele geçirme yetkisi tanıyordu. Cavid İkbâl bu konuya ilişkin yaklaşımını şöyle ifadelendirmişti:

“Böyle bir Bakanlığın tesisi. . . Mollaların ve Şeyhlerin köylü ve şehirli Müslüman kitleler üzerindeki felç edici etkisine karşı yegâne çaredir. Mollalar ve Şeyhler dini hayatımızdan dışlanmadığı takdirde/dışlanıncaya kadar Pakistan halkı içinde başarılı bir aydınlanma, liberalizm ve anlamlı ve canlı bir İmanın yaygınlaşma ihtimali hiç sözkonusu değildir.”³²

³¹ Örneğin 1980'li yılların başlarında Dâtâ Genç Bahş'ın (kelime anlamı olarak: Hazine İhsan eden Usta) türbesinin yıllık gelirinin 12.3 milyon rupi ya da yaklaşık bir milyon dolara tekabül ettiği tahmin edilmekteydi. Bkz.: *Pakistan Times* 2 Aralık 1982'den aktaran: P. Lewis, *Pirs, Shrines, and Pakistani Islam* (Rawalpindi: Christian Study Centre, 1985), 54.

³² Javid İqbâl, *Ideology of Pakistan*, 2nd ed., (Karachi, Ferozson's, [1959] 1971), 58'den aktaran: Katherine Ewing, “The Politics of Sufism: Redefining the Saints of Pakistan,” in *Journal of Asian Studies* 42, no. 2 (Feb. 1983), 259.

Bu yönetmelik yasaladıktan sonra, hem ulemanın hem de şeyhliği tevarüs yoluyla elde eden şeyhlerin siyasi gücünü azaltmak amacıyla hükümet; Şah Abdüllatif La'î Şâhbâz Kalender, Belhî Şah, Dâtâ Genç Bahş ve Baba Ferid türbeleri gibi Pakistan'ın en büyük ve en muteber türbelerini kendi kontrolüne aldı. Meşhur ihyacı Mihr Ali Şâh'ın (vef. 1356/1937) medfun bulunduğu Golra Şerif'teki Çeşti türbe, Evkâf Bakanlığına müracaat edilmesi ve bir yıl süren hukuk mücadelesinin kazanılmasıyla devlet kontrolü dışında kalmayı başardı.³³

Hükümet, doğaüstü güçlerin 'gözetleyicisi' ve 'simsarı' olarak geleneksel otoritelerinden soyutlanmış yeni bir tasavvuf şeyhi ve türbesi anlayışı geliştirmeye çalışıyordu. Türbe müştemilatı içinde dikkat çekici ölçüde ilave binalar yapan ve bu binaları –okul, kütüphane ve hastane olarak– sosyal merkez işlevinde hizmete sokan ve böylece türbeler üzerinde kontrolü ele geçiren hükümet, pîrlerin türbe hamisi olarak ayrıcalıklarını bertaraf etmeye çalışmıştır. Sufi türbeler ve müştemilatları, Allah'ın lütfunu 'tevzi' eden tevessüli ve 'tevarüsi' şeyhlerin bulunduğu 'ilahi iktidar' mekânları olmaktan ziyade birer eğitim merkezi haline gelmişlerdi. Ayrıca bu gibi mekânlarda hükümet, içinde Kur'an'dan ayetlerin yazılı olduğu ve sufi türbelerde ikamet edenlerce elle hazırlanıp dağıtılan muskaların revaç bulmasına karşı türbe müştemilatının bir parçası olarak tıbbi ilaç tedavisinin uygulandığı birçok hastane inşa etmiştir.

Bu politika, türbelerdeki dini faaliyetlere devletin bizzat iştirak etmesinin önemini vurgulayan Zülfikâr Ali Butto tarafından genişletilmiştir. Butto'nun iktidar yıllarında önde gelen devlet görevlileri, her yıl gerçekleştirilen vefat yıldönümü (*urs*) kutlamalarına iştirak etmiş, kabri yıkamak ve onu örtmek amacıyla yeni bir örtü (*çadır*) temin etmek gibi temel faaliyetleri bizzat icra etmişlerdir. Belirtmek gerekir ki normal olarak bu gibi temel faaliyetler, türbe müştemilatı içinde en önde gelen dini uzman olarak *seccâdenişîn* (sözlük anlamı olarak: seccâde üstünde oturan kişi) denen kişi tarafından yapıl-

³³ Bkz.: Harald Einzmann, *Ziarat und Pir-e-Muridi* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1988), 115-38.

maktaydı. Ayrıca belirtmek gerekir ki genellikle Dâtâ Genç Bahş olarak bilinen Ali Hucviri (vef. 1070) bu tasavvufi çevrelerde “eşitlik fikrini propaganda eden ve *mûsâvât-ı Muhammedî* (Hz. Muhammed’in getirdiği eşitlik) kavramına dayanarak sınıfsız bir toplum resmeden” bir sufi olarak takdim edilmekteydi.³⁴ Laiklik yanlısı liderler olarak Eyüp Han ve Butto, dini otoritelerle özdeşleşmek ve böylece siyasi iktidarlarını meşrulaştırmak amacıyla kendilerini sufi türbelerle bağlantılandırmışlardır. Eyüp Han ve Butto bir yandan türbeleri ve bu türbelerle bağlantılı tasavvufi öğretileri Pakistan’ın ve İslam’ın medâr-ı iftiharî olarak yüceltirken bir yandan da pîrlerin kişisel otoritesini bilinçli olarak ele geçirmeye çalışıyorlardı.

Ziyaü'l-Hak hükümeti genel olarak İslamileşme olgusunun önemini vurgulamasına ve ulemânın bu sürece daha doğrudan iştirak etmesini açıkça teşvik etmesine rağmen pîrlerin otoritesini de aynı zamanda kabul etmişti. 1980 yılının Ağustos ayında akdedilen ve iki gün süren ulemâ toplantısından sonra, Pakistan’da ilk kez olmak üzere yüz mutasavvıf Ziyaü'l-Hak tarafından bir gün sürecek bir *meşâyih* toplantısına davet edildi. General Ziyaü'l-Hak davetine icabet etmelerinden dolayı bu mutasavvıflara teşekkür etmiş ve şunları söylemiştir: “Bu toplantı davetini kabul etmek suretiyle *meşâyih*, mevcut hükümeti İslam’ın hizmetkârı olarak kabul ettiğini göstermiş bulunmaktadır.” Daha sonra Ziyaü'l-Hak bu mutasavvıfların tavsiyesine muhtaç olduğunu belirtmiş ve şöyle bir yorumda bulunmuştur: “Pakistan hükümetine tavsiyelerde bulunmaya en layık insanlar sizsiniz, çünkü Pakistan nüfusunun çoğunluğu sizin sadece etkiniz altında olmayıp aynı zamanda bir bakıma emriniz altında da bulunmaktadır.”³⁵ Önceki dönemlerde olduğu gibi sufilere, iktidar sahiplerini desteklemeleri ve meşrulaştırmaları beklenmekteydi.

Çeşitli kitle iletişim araçları ve müteveffâ sufileri tanıtan turist broşürleri aracılığıyla hükümet, bu dini simalara âlim, şair ve sos-

³⁴ The Pakistan Times, 23 September 1980’den aktaran: Lewis, *Pirs, Shrines, and Pakistani Islam*, 54.

³⁵ *ay.*

yal reformcu olarak yeni bir rol izafe etmektedir. Sind'li Şah Abdül-latif bir şair olarak resmedilmekte ve ziyaretçiler, ekseriya "halk müziği" eşliğinde "sema icra eden dervişler"i seyretmek amacıyla bu zatın kabrine gitmeleri tavsiye edilmektedir. Ayrıca ziyaretçilerin, "yeni inşa edilmiş Kültür Merkezi ve Bhitşah Müzesi" turlarına katılmaları teşvik edilmektedir:³⁶ Lahor'lu Dâtâ Genç Bahş ömrü boyunca "İslam'ı anlatmaya ve İslami İlimlerle ilgili nazariyeleri şerhetmeye çalışmıştır. . . seçkin bir âlim olan bu zat birçok Kelam (İslami Teoloji) kitabının yazarıdır."³⁷ Öte yandan Sultan Bâhû "bütün ömrünü sevgi, barış ve mazlum ve mağdur (*mustaz'af*) kitlelerin müdafaasına adanmıştır."³⁸ Pakistan Uluslararası Havayolları (The Pakistan International Airlines) dergisi *Hemsefer* (Sonbahar, 1984); Karaçi, Multan ve Lahor'daki önde gelen sufi türbelerine yedi gün sürecek bir "mistik tur" reklamı vermektedir. Dergi, "huzur ve ferahlık" arayışındaki potansiyel ziyaretçilere, "türbe ve kabirlerin. . . dini müzikle renklendiği" teminatını vermektedir. Günümüz tasavvufu ile ilgili olarak çok daha fazla araştırma yapılması gerekmektedir; ancak, öyle görünmektedir ki Pakistan vatandaşlarının çok az bir kesimi bu türbelere turist olarak gitmektedir. Büyük ihtimalle kitleler, sufi türbelerdeki hükümet-destekli sosyal hizmetlerden hoşlanmaktadır; ancak, bu durum büyük kalabalıkları, mütefevvâ sufinin kendileriyle Allah arasında vesile işlevinde olmasını beklemekten alıkoymamaktadır. Türbelerle ilgili olarak geçmişin alışkanlıkları devam ederken Hind-Pakistan tasavvufundan meydana gelen önemli değişiklikleri açıklamak zordur.

Çağdaş Hint Tasavvufunda Dönüştürücü Süreçler

Hindistan'ın hem içindeki hem de dışındaki geniş ölçekli İslam toplumlarıyla irtibatlar geliştirmek suretiyle matbaaya dayalı yazılı

³⁶ Ubaidullah Baig & A.A.K. Brohi, *Pakistan Journey into light: An Instant Guide to Devotional Tours* (Islamabad: Pakistan Tourism Development Corporation, 1985), 9.

³⁷ *a.e.*, 21.

³⁸ *a.e.*, 27.

mahsuller, Hint-Müslüman kimliğindeki İslam birliği idealini beslemiştir. Bu gelişme, Hindistan'ın kırsal bölgelerindeki yerel ve bölünmüş akrabalık sistemlerini temsil eden sufi üstatların kişisel otoritesini nisbeten önemsiz hale getirmiştir. Matbaa, mevcut fikirlerin yeni ve devrimsel tarzda sentezlenmesi sonucunu doğurduğu gibi (mesela Cemaat Ali'nin aylık dergisinin takipçilerinin örneklenirdiği şekliyle) üyelerinin birbirleriyle hiç irtibat kurmadığı daha geniş ölçekli yeni kolektif birimlerin oluşmasını da sağlamıştır. Muhammed İkbâl Kur'an ve Kabe simgelerini gündeme getirmek yoluyla sürekli olarak büyük İslam toplumunun önemini vurgulamıştır³⁹: "İman Ümmetimizin kalbi, İlahi Kelam (Kur'an) ile küt küt atmakta;"⁴⁰ ve "o Ümmetin mabedini (Kabe) tavaf eden cemiyetimiz payidar olmaktadır"⁴¹ İkbâl'in matbaa ile çoğaltılıp dağıtılan ve okumayazma bilmeyen kitlelere de sözel olarak nakledilen şiirleri, İslam'ı önceden hayli yerel ve kişisel bir tarzda algılayan Hint Müslümanlarının muhayyilesini kuvvetle cezbetmiştir. Hintlileri uzak bir ülkeyle (Britanya) zor yoluyla irtibatlandıran bir müstemleke kuvvetinin köklü müdahalesi, Hintli Müslümanların Hindistan dışındaki Müslümanlarla kaçınılmaz olarak irtibat kurmaları ve yazılı mahsullerin yaygınlaşması sonucunu da beraberinde getirmişti. Böylesi sosyal ihtiyaçların gün yüzüne çıkması ve karşılanması üzerine yerel sufi otoriteler, inhisarlarını kaybetmiş ve -bazıları her türlü tasavvufi

³⁹ Peter Brown, Hıristiyan dünyasındaki 'aziz' simalarının toplumsal öneminin M.S. altıncı yüzyılda azaldığı notunu kaydetmektedir. Brown bu gelişmeyi, Roma İmparatorluğunun doğu kısmındaki şehirlerin yeniden canlanması ve batı kısmındaki şehirlerde ortaya çıkan dini gelişmeyle tezahür eden "toplum içinde ortaya çıkmış yeni bir heybet/görkem duygusu"na bağlamaktadır. Bkz.: Peter Brown, "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity," in *Journal of Roman Studies*, 61 (1971): 100. Benzer şekilde, İngiliz yönetimi dönemiyle daha sonraki dönem itibarıyla Hindistan'da sufilerin nisbeten önemsiz bir duruma düşmesi, İslam birliği idealiyle tasavvur edilen (ve Muhammed İkbâl tarafından mehabetle tebcil edilen) büyük İslam Ümmeti ile irtibat kuran Hint Müslümanlarının sayısının giderek artmasının bir sonucu olarak düşünülebilmektedir.

⁴⁰ Muhammed İkbâl, *Rumûz-ı Bihûdî*, İngilizceye çeviren: Arthur J. Arberry, *The Mysteries of Selflessness: A Philosophical Poem* (London: John Murray, 1953), 42.

⁴¹ a.e., 51.

yaklaşımına etkin bir şekilde düşmanlık gösteren– diğer bakış açıları ve dünya görüşleriyle –üstelik giderek aleyhlerine gelişen şartlarda– yarışmak zorunda kalmışlardı.

Daha önce de gördüğümüz gibi, bağımsızlık sonrası dönem itibarıyla sufiler, genel olarak Pakistan'ın meseleleriyle yakından ilgili bir daire içinde kalmışlardır. Camiinin, Kur'an'ın (ve bir dereceye kadar ulemânın) hükümet destekli, şekilsiz, şehirli, gayrı şahsi, *nass* merkezli ve evrensel İslam'ı; sufi türbelerinde tezahür ettiği şekliyle tevessüli, kişisel ve yerel İslam'ı sözkonusu daire içinde tutmaktadır. Büyük paradigma değişimi; gayrı şahsi İslami simgelerin ve teorik çerçevelerin, karizmatik bir kişisel otorite ve genellikle de bir tasavvuf şeyhi çevresinde yoğunlaşmış İslami uygulamaların yerini tutmasını (ya da bu uygulamaları yeniden şekillendirmesini) gerektirmektedir.

İngiliz müstemleke idaresi altındaki Hindistan'da, gayrı şahsi, türdeşleştirici ve teşkilatlandırıcı bir İslam modelini azami ölçüde destekleyen ilave mekanizmalar da gündeme gelmiştir. Yerel İslami yaklaşımların çoğu kez yoğun kişisel yönetimle irtibatlandırılmış “efsunlu evren”i (Weberyan bir ifade), dar bir sosyal çerçevenin ötesine geçebilenlerin muhayyilesini ancak nadiren etkileyebilmiştir.⁴² Bağımsızlıktan hem önce hem de sonra önemli ölçüde siyasi etki gücüne sahip ve İngiliz tarzında eğitim görmüş elit kesimin soyut Müslümanlığı; etnisite, soy ya da lisan düzeyindeki bütün farklılıkları aşmaya yönelik olarak yapılandırılmıştı. Yazılı medya tarafından desteklenen ve giderek yaygınlaşan uluslararası iletişim, Batılı fikirler ve şehirli-evrensel İslam'ın simgeleri; yerelleştirilmiş-kişisel İslam'ın ürünü bir yapı diyebileceğimiz olguya ‘meydan okuyordu.’ Daha rasyonel ve ‘efsunsuz’ bir dini evren, paradigma değişiminin sonucu olarak ortaya çıkmıştır.⁴³ Büyük sufi türbelerinin idaresinin

⁴² İslam tarihi boyunca Java, Orta Asya ve Arabistan gibi uzak coğrafyaları birbiriyle irtibatlandıran teşkilatlar söz konusuydu. Ancak, yine de bütün bu irtibatlar kişisel düzeyde kalmaktaydı.

⁴³ Müstemleke dönemi Pencap'ında hem ana-mecra Sih toplumunun hem de Müslüman toplumunun gelişimini olumlu olarak etkileyen birçok paralel sü-

Pakistan devleti tarafından ele alınmasının da bir sonucu olarak bürokratik düzeyde genel sosyal hizmetler, sağlık yardım ve hizmetleri ve devlet destekli eğitim; kişisel karizmatik otoritenin ve doğaüstü/mukaddes âlemlerle irtibat olgusunun yerini almıştır.⁴⁴

Cemaat Ali, müstemleke Hindistan'ında sayısı giderek artan çoğul dünya görüşlerini kuşatan bir evrensel sevgi yaklaşımına yoğunlaşmak suretiyle, İslam'ın kişisel ve kişisel olmayan boyutları arasında bir irtibat kurmayı başarmıştır. Barelvî fikirler, bu 'dine adanmışlık' yaklaşımını, İslam ümmetinin evrensel anlamda simgesel bir unsuru olarak Hz. Peygamber'i medhü sena etmeye ilişkin çeşitli yöntemler aracılığıyla payandalanmıştır. Yazılı medya ve çağdaş iletişime ilişkin diğer vasıtaları özgürce kullanmak suretiyle tevessüli (mediating) şeyhler, Hz. Peygamber'e (ve dolayısıyla O'nun varisi olarak tasavvuf üstadına, şeyhine) yönelik evrensel bir sevgi yaklaşımını teşvik etmiştir. Bu yaklaşım, bazı açılardan kişisel bir İslami yaklaşım olarak görünse de, tasavvufi dergâh ya da türbekülliyelerde içkin olarak temsil edilen coğrafi merkez algısından yoksun bulunmaktaydı. Cemaat Ali'ye mensup camia içinde dergi, ara sıra gerçekleştirdiği ziyaretler ya da senelik toplantılar yoluyla gerçekleşen sosyal etkileşimler, genellikle esaslı bir düzensizlik (asimetri) arz etmiştir. Cemaat Ali'nin müritleri, onunla irtibat kurma meyânında neredeyse hiçbir imkâna sahip değildi. Cemaat Ali'yi görmeyi sağlayan "fırsat penceresi"ne nail olma imkânı yakalayan müritlerinin çok az sayıda oluşu, bu tevessüli İslam yaklaşımına nev-i şahsına münhasır (ya da en azından 'yönlendirici şeyh'e nisbetle) 'tüzel' (kişisel olmayan) bir nitelik kazandırmıştır.

reçler sözkonusudur. Bkz.: Oberoi, *The Construction of Religious Boundaries*. Sih toplumunda seyrek olarak rastlanan çeşitlilik, Hind-Müslüman toplumunda (ekseriya mezhep düzeyinde ihtilaf ve çözülme pahasına) hâlâ inkişaf etmektedir.

⁴⁴ 1991 yılı itibarıyla, Pencap Evkaf Bakanlığının dâhili kayıtlarına göre, 84'ü Kadiri, 36'sı Çeşti, 7'si Sühreverdî, 5'i Nakşbendî ve 123 tanesi de 'bağlantısız' olmak üzere bu bakanlıkça idare edilen 255 sufi türbesi sözkonusuydu. Bkz.: Evkaf Bakanlığı (Endowments Department), *Fihrist-i A'râs-i Mezârât*, basılmamış liste, 9. Ayrıca eklemek gerekirse, devlet kontrolünde olmayan başkaca birçok sufi türbesi daha vardır.

Yönlendirici şeyhlerin dini evreni, kültürün paradigmatik simgelerini yayma amacına hizmet etmek üzere çeşitli insanlara dayanmaktaydı; bu dünya, kişiler arası yoğun ilişkilere dayalı bir dünya idi. Kutsalın vasıtaları olarak sufiler, ekseriya bu dini evrenin merkezinde konumlanmaktaydı ve bundan ötürü de büyük sufi şeyhleri tarif etme kastıyla “kutup” kelimesi kullanılmaktaydı. Yirminci yüzyıla kadar Hindistan’da hayati simgelerin kültürel anlamda yayılması büyük ölçüde ‘tüzel’ yazılı medya yoluyla gerçekleşmiştir. Batılı eğitim almış siyasetçiler, kültürel simgelerin ‘tüzel’ yayılışını yönlendirme ve dolayısıyla geniş kitlelere İslam’ın ‘efsunsuz’ ve tüzel (ve ekseriya Arap dünyası merkezli) versiyonunu yayma bağlamında gerekli kaynak ve güce genellikle malik bulunmaktaydılar. ‘Kutsal’ ve ‘profan’ arasındaki ilişki keskin bir şekilde değişmiş bulunmaktaydı. Bu köklü ayrışmada, birleşik etkileri doğaüstü alanı sınırlama ve hatta bertaraf etme işlevinde ince bir tüzelleşme ve sekülerleşme süreci devreye girmişti. Son yüzyıl boyunca Hindistan’daki Müslüman toplumun çoğunu etkileyen bu süreçler, Hind-Pakistan alt kıtasında tasavvuf algı ve pratiğine ilişkin değişimlere de yansıyan önemli dönüşümlere yol açmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

- Ahtar Hüseyin, *Sırât-ı Emîr-i Millet*. 2. bs. Karachi: A. Ayndâlis Printers, 1982.
- Ansari, Sara F. D. *Sufi Saints and State Power: The Pirs of Sind, 1843-1947*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Baig, Ubaidullah & A.A.K. Brohi. *Pakistan Journey into light: An Instant Guide to Devotional Tours*. Islamabad: Pakistan Tourism Development Corporation, 1985.
- Brown, Peter. “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity.” In: *Journal of Roman Studies*, 61 (1971).

- Buehler, Arthur F. *Masters of the Heart: Sufi Authority and Naqshbandi Revival in British India*. Columbia: University of South Caroline Press, 1997.
- Clancy-Smith, Julia. *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800-1904)*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- Cohn, Bernard S. "Representing Authority in Victorian India." In: *The Invention of Tradition*. Edited by Eric Hobsbawm & Terence Ranger. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Digby, Simon. "Encounters with Jogis in Indian Sufi Hagiography." (Londra Üniversitesinde sunulmuş yayımlanmamış tebliğ, 27 Ocak, 1979).
- Eaton, Richard M. "Approaches to the Study of Conversion to Islam in India." In: Richard C. Martin (ed.) *Approaches to Islam in Religious Studies*. Tucson: University of Arizona Press, 1985.
- Eck, Diana. *Darsan: Seeing the Divine Image in India*. 2nd ed. Chambersburg, Pennsylvania: Anima Books, 1985.
- Einzmann, Harald. *Ziarat und Pir-e-Muridi*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1988.
- Ewing, Katherine. "The Politics of Sufism: Redefining the Saints of Pakistan." In: *Journal of Asian Studies* 42, no. 2 (Feb. 1983).
- Fazl-i Husain, *Letters of Mian Fazl-i Husain*. Edited by Waheed Ahmad. Lahore: Research Society of Pakistan, 1976.
- Gilmartin, David. "The Shaïdganj Mosque Incident: A Prelude to Pakistan." In: *Islam, Politics, and Social Movements*. Edited by Edmund Burke & Ira M. Lapidus. Berkeley: University of California Press, 1988.
- Gilmartin, David. *Empire and Islam: Punjab and the Making of Pakistan*. Delhi: Oxford University Press, 1989.

- Iqbal, Javid. *Ideology of Pakistan*. 2nd ed. Karachi, Ferozson's, [1959] 1971.
- Irwing, Mile. "The Shrine of Baba Farid at Pakpattan." In: *Notes on Punjab and Mughal India: Selections from the Journal of the Punjab Historical Society*. Edited by Zulfiqar Ahmed. Lahore: Sang-e Meel Publications, 1988.
- İkbal, Muhammed. *Rumûz-ı Bihûdî*. İngilizceye çeviren: Arthur J. Arberry, *The Mysteries of Selflessness: A Philosophical Poem*. London: John Murray, 1953.
- İlâhî, Mahbûb. *Tuhfe-yi Sa'diyye*. Lahore: Al-Hamra Art Printers, 1979.
- Johnson, Kathryn Vitginia. *The Unerring Balance: A Study of the Theory of Sanctity (Wilayah) of Abd al-Wahhab al-Sharânî*. (Unpublished doctoral dissertation). Harvard University, 1985.
- Jones, Kenneth W. *Arya Dharm: Hindu Consciousness in 19th-Century Punjab*. Berkeley: University of California Press, 1976.
- Lewis, P. *Pirs, Shrines, and Pakistani Islam*. Rawalpindi: Christian Study Centre, 1985.
- Mahmood, Tahir. "The Dargah of Sayyid Salar Mas'ud Ghazi in Bahraich: Legend, Tradition and Reality." In *Muslim Shrines*, 34.
- Masson, Charles (James Lewis). *Narrative of Various Journeys in Balochistan, Afghanistan, and the Punjab, including a residence in those countries from 1826-1838*. 3 vols. London: R. Bentley, 1842.
- Metcalf, Barbara. *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*. Princeton: Princeton University Press, 1982.
- Moini, Liyaqat Hussain. "Rituals and Customary Practices at the Dargah of Ajmer." In: *Muslim Shrines*. Edited by Christian W. Troll. Delhi: Oxford University Press, 1989.

Nizami, Farhan. *Madrasahs, Scholars and Saints: Muslim Response to the British Presence in Delhi and the Upper Doab, 1803-1857*. (Unpublished doctoral dissertation). Oxford: Oxford University, 1983.

Nizami, Khaliq Ahmad. *Some Aspects of Religion and Politics in India During the Thirteenth Century*. Delhi: İdare-yi Edebiyat-ı Delhi, 1978.

Oberoi, Harjot. *The Construction of Religious Boundaries: Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition*. New York: Oxford University Press, 1994.

Richard M. Eaton, *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760*. Berkeley: University of California Press, 1993.

Sanyal, Usha. *Devotional Islam and Politics in British India: Ahmad Riza Bareilwi and His Movement, 1870-1920*. Delhi: Oxford University Press, 1996.

