

GÜNEY ASYA'DA TASAVVUF^{1*}

Sufism In South Asia

Yazar: Carl ERNST²

Çevirmen: Mehmet ATALAY³

Öz

Bu makalede, İslam dünyasının nüfusça en yoğun bölgesi olan Güney Asya'da tasavvuf konusu kısaca ele alınmaktadır. Genel olarak tasavvufi örgütlenme özelliği, bu örgütlenme çevresinde oluşan tasavvufi kültürü ve Hz. Adem'in ayak izinin bulunduğu inanılan Adem Zirvesi'ni [Serendip Dağı] içermesi dolayısıyla Güney Asya, genel İslam kültür ve geleneklerinin önemli bir kısmını teşkil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Güney Asya Tasavvufu, Adem Zirvesi, Deobandi Okulu, Tekil İslamcı Söylem.

Abstract

In this article, the issue of Sufism in South Asia, which is the most populous region of the Islamic world, is being concisely investigated. The region of South Asia constitutes in general a significant part of the Islamic culture and traditions, mainly because of its Sufi organizations, the relevant Sufi culture, and its inclusion of Adam's Peak [Mountain of Sarandib] which is believed to have the footprint of the prophet Adam.

Key Words: South Asian Sufism, Adam's Peak, Deoband Academy, Monolithic Islamist Discourse.

* Bu makale, Prof. Carl W. Ernst'ün özel izniyle –ve kendi son yazdığı taslak esas alınarak– tercüme edilmiştir.

² Prof. Dr. Carl W. Ernst, University of North Carolina'da (Chapel Hill) Din Bilimleri (Religious Studies) Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. (E-mail: cernst@email.unc.edu). Makalenin –kitap içinde giriş bölümü olarak– ilk yayımlandığı yer itibarıyla künyesi şöyledir: Carl W. Ernst, "Islam and Sufism in Contemporary South Asia," in *Sacred Spaces: A Journey with the Sufis of the Indus*, by Samina Quraeshi, (Cambridge, MA: Peabody Museum Press, 2009), pp. 21-40.

³ Doç. Dr. Mehmet Atalay, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Psikolojisi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye / e-posta: matalay@istanbul.edu.tr / ORCID ID: 0000-0002-6241-8959

Giriş

Hindistan, Pakistan, Bangladeş, Afganistan ve diğer komşu ülkelerden oluşan Güney Asya alt kıtası, günümüzde tüm dünya Müslümanlarının üçte birlik bir nüfusunu barındırmaktadır. Kitle medyasında bu bölgeyle ilgili olarak en ziyade tedavül eden bilgi, birçok bakımdan 'çatışma'ya odaklıdır: genel çarpışmalar, terörizm ve savaş. Bu sansasyonel 'tasvirler'in tümüyle ihmal ettiği şey, alt kıtaya asıl çeşnisini katan yerel kültür unsurlarıdır. Ne ki yüz milyonları bulan Güney Asya Müslümanlarının büyük çoğunluğu için hayat, gazetecilerin çizdiği korku kültürüyle tasvir edilmektedir. Yerel kültürün izleri, hem uzak kırsal mıntıkaların hem de şehir merkezlerinin görünümünü süsleyen mukaddes türbe külliyeleri etrafında yoğunlaşmaktadır. Büyük sufi velilerin hatıraları, bazıları mimari cevher niteliğindeki bu türbelerde muhafaza edilmektedir. Tartışmaya açık olsa da bu mekânlar, Güney Asya İslam'ının bazı en önemli merkezlerini teşkil etmektedir.

İslam kültürünün Güney Asya alt kıtasındaki coğrafi yayılışını değerlendirebileceğimiz başka bazı bakış açıları da sözkonusudur elbette. Bruce Lawrence, kavramsal olarak çok farklı olsa da iki çok önemli kısa makalesinde bu bakış açılarından iki tanesini dirayetle sergilemiş bulunmaktadır. Bu makalelerinin "The Eastward Journey of Muslim Kingship" (Müslüman Krallığının Doğu Seyahati) başlıklı olanında Lawrence, Müslüman toplumun oluşumunu gözlemeye yarayan bir büyüteç olarak Moğol imparatorluk müesseselerine ilişkin canlı bir anlatı sergilemektedir.⁴ "Islam in South Asia" (Güney Asya'da İslam) başlıklı diğer makalesindeyse Lawrence, geniş açılı (periferik) bir yaklaşım benimsemiş ve bir 'merkez-kaç' bakış açısı sağlamak amacıyla (Bengal ve Kerala da dâhil olmak üzere) alt kıtanın en ücra bölgelerini tetkik etmiştir.⁵ Bu bağlamda çok daha geniş ölçekli kültürel bir tetkik olarak bir başka çalışma, Annemarie Schimmel'in geniş kapsamlı olması ve ilgili kaynaklara hâkimiyeti açısından gerçek bir klasik haline

⁴ Bruce B. Lawrence, "The Eastward Journey of Muslim Kingship," in *The Oxford Illustrated Encyclopedia of Islam*, ed. John Esposito.

⁵ Bruce B. Lawrence, "Islam in South Asia," in *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World*, ed. John Esposito.

gelmiş *Islam in the Indian Subcontinent (Hint Alt Kıtasında İslam)* başlıklı kitabıdır.⁶ Bu kitapta sergilenen yaklaşım, Lawrence'in akademik makalelerindeki farklıdır ve daha çok Annemarie Schimmel'in kendi kültürel bakış açısını yansıtan niteliktedir. Aslında bu yaklaşım, Güney Asya'lı Müslüman bir kadın olarak Samina Quraeshi'nin kişisel yolculuğunun etkisinde teşekkül etmiştir. Özellikle belirtmek gerekirse, Schimmel, Güney Asya'nın orta ve kuzey batısında bulunan çekirdek bölgelerdeki büyük tasavvuf merkezlerinin derin manevi cazibesini anlatmaktadır. Pencap'ın kırsal bölgeleri ve Ganj nehri ovasına ilişkin olduğu kadar antik dönem şehirleri olarak Lahor ve Delhi'yi de ele almaktadır. Her ne kadar bu vizyon, Güney Asya Müslüman kültürünün hayranlık uyandıran girift boyutlarını bütün yönleriyle sergiliyor değilse de, Güney Asya İslam'ının anlaşılmasına yönelik olarak büyük önemi haiz gelenekleri gündeme getirmektedir.

Güney Asya İslam'ı için farklı bir kader ve 'güzergâh' sözkonusu olduğu fikri yeni değildir. On üçüncü yüzyıl gibi erken bir tarihte, tarihçi Minhac-i Sirâc, Müslüman Hindistan'ı İslam'ın kalesi ve aslında -Orta Doğu'nun maruz kaldığı Moğol istilası ve 1258 yılında İslam halifeliğinin yıkılması felaketinden sonra- İslam'ın 'merkezi sığınağı' olarak görmüştür. İslami hükümlerine yönelik bu darbelerden sonra, hem Delhi'de hem de ücra bölgelerdeki sultanlıklarda Müslüman hükümdarlar, hilafet simgelerini kendi bastıkları madeni paralarda bir yüzyıldan fazla bir süreyle muhafaza etmişlerdir. Toynbee'nin seçtiği tabir ile söylersek, bir 'kurmaca' tarzındaki görkemli halifelik fikrinin devamlılığı; aynı zamanda, Hint-İslam hükümdarlarının sözkonusu İslami mirası muhafaza etmedeki rolleri açısından da güçlü bir iddia durumundaydı. Sultan Firuz Şah İbn Tuğluk örneğinde olduğu gibi bazı hükümdarlar, Türk Orta Asya'sı kökenli dünya hâkimiyeti ülküsünü İslam hukukuna yönelik itibar ve himaye tavırlarıyla desteklemişlerdir. On dördüncü yüzyılın sonlarına doğru İbn Tuğluk, İslam hukukunun Hanefi mezhebine ait çok sayıda yazılı ilmi mahsulü mali anlamda desteklediği gibi, aynı zamanda, şeriat

⁶ Annemarie Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, Handbuch der Orientalistik, Zweite Abteilung: Indien, 4:3 (Leiden-Köln: E. J. Brill, 1980).

dışı hükümet etme ve vergilendirme yol ve yöntemlerini terk ettiğini ilan etmiştir. Ayrıca İbn Tuğluk, Çeştî sufi Nizamüddin Evliya'nın türbesinin tadil edilmesine nezaret etmiştir. Benzeri bir şekilde Moğol imparatoru Âlemgir Şah (vef. 1707), fıkhi metin derlemelerini (meşhur *Fetâvâ-i `Alemgîrî*) teşvik edip destekleyerek İslami simge ve müesseselerin kamusal cazibesinden istifade etmiştir. Aynı zamanda Âlemgir Şah (her ne kadar "muhafazakâr" tutumu ve Hindu put kırıcılığı eğilimi önemli ölçüde abartılmışsa da); ataları Ekber Şah, Şah Cihangir ve Şah Cihan tarafından inşa edilmiş olan görkemli Moğol ve Fars saltanat abidelerine İslami çeşni ve emareler ilave etmiştir.

Bununla beraber, Samina Quraeshi'nin tasrih ettiği gibi, saray içi entrika ve mücadele masallarına yönelik genel romantik hayranlığa rağmen hükümdarlık müessesesi, Güney Asya Müslüman kültürünün merkezi önemi haiz bir unsuru değildir. Hindistan'ın Müslüman zihin dünyasına merkezi etkisine vakıf olabilmek için geriye doğru çok daha uzak bir noktaya yoğunlaşmak gerekmektedir. Bu son derece güçlü öngörü, Hintli şair ve âlim Gulam Ali Azad Bilgrami'nin (vef. 1786) *Hint Geleneklerinin Mercan Tesbihi* (*Coral Rosary of Indian Traditions*) başlıklı geç dönem Arapça şaheserinde dikkate alınmış ve geniş ölçüde istihdam edilmiştir. Bu eserinde Bilgrami, Hz. Peygamber'in hadislerinden müteşekkil en temel İslami kaynaklar bağlamında Hindistan'ın merkezi bir rol oynadığına işaret etmiştir. Örnek olarak söylersek, Taberî'nin (vef. 923) *Peygamberler ve Hükümdarlar Tarihi* (*History of the Prophets and Kings*) başlıklı hacimli eserinde geniş ölçüde gösterildiği gibi Hindistan, İslam kozmolojisinin en eski ve temel anlatılarından biri olarak Hz. Adem'in cennetten yeryüzüne in(diril)işine konu olmuş bir coğrafyadır.⁷ Hz. Adem'in yeryüzünde ilk ayak bastığı yer, Arapların adlandırdığı şekliyle söylersek, büyük Serendip adasında (Seylan ya da günümüzün Sri Lanka'sı) bir dağın tepesi idi. Hz. Adem'in ilk ayak bastığı bu mekân, orada bir kaya üzerinde oyuk halinde bulunan ayak izi aynı zamanda Budist ve

⁷ Carl W. Ernst, trans., "India as a Sacred Islamic Land," in *Religions of India in Practice*, ed. Donald S. Lopez, Jr., Princeton Readings in Religions, 1 (Princeton University Press, 1995), pp. 556-64, online olarak şurada mevcut: (<http://www.unc.edu/~cernst/articles/azadtrans.DOC>).

Hindu gelenekleri mensuplarınca –sırasıyla– Buda'nın ya da Şiva'nın ayak izi olarak tazim görse de, günümüzde –isabetli bir adlandırma olarak– Adem Zirvesi olarak bilinmektedir. Fakat Müslümanlar için burası, yüzyıllardır mübarek bir mekân olarak muamele görmektedir. Bu bağlamda, meşhur seyyah İbn Battûta'nın 14'üncü yüzyılın başlarında kaleme aldığı şu müşahedeyi gözden geçirmekte fayda vardır:

Serendip Dağı [Adem Zirvesi], dünyanın en yüksek dağlarından biridir. Dokuz gün süren seyahatimiz sırasında bu dağı denizden görmüştük. Bu dağa tırmandığımızda ise hemen alt tarafımızda dağın dip taraflarını görmemizi engelleyen bulutlar vardı. Dağın tepesinde, el ayası büyüklüğünde kırmızı bir gül de dâhil olmak üzere yemyeşil bitkiler ve çeşitli renklerde çiçekler vardı. Dağda, Ayak izine doğru giden iki yol var. Bunlardan birine –Hz. Adem'e gönderme olmak üzere– Baba yolu, diğerine ise –Hz. Havva'ya gönderme olmak üzere– 'Ana yolu' denmektedir. 'Ana yolu,' üzerinde yürünmesi kolay bir yoldur ve hacıların dönüş güzergâhını teşkil etmektedir. Ancak bu yolu gidişte kullananlar, hacılar tarafından, bu manevi seyahati kesinlikle yapmamış kabul edilmektedirler. 'Baba yolu' ise zordur ve çetin bir tırmanışa tekabül etmektedir. Eski nesiller, dağda bir nevi merdiven kullanmışlardır. Bu merdivenin kenarlarına sabitlenmiş demirden direkler var ki bu direklere dağa tırmananların tutunmasına yarayan zincir halkalar adapte edilmiş. Merdiven yolunda böyle on tane zincir halkası var: dağın dip tarafında "eşik" denen noktada iki adet; daha sonra merdiven yolu güzergâhı boyunca artarda yedi halka daha; onuncu halka ise "İman İkrarı Zinciri" diye adlandırılmıştır. Son halka böyle adlandırılmış, çünkü herhangi bir ziyaretçi bu halkaya ulaşıp dağın dip tarafına baktığında düşme korkusuyla endişeye gark olmakta ve imanını ikrar etmektedir ("Lâ ilâhe illallah, Muhammedürresûlullah!"). Bu demir halkayı geçtiğinizde pürüzlü-kaba bir yol buluyorsunuz. Onuncu demir halkadan Hızır mağarasına kadar 11,2 kilometrelik (7 mil) bir mesafe var; bu mağara geniş bir plato üzerinde bulunmakta ve yakınında da balık dolu bir su kaynağı var; ama bu balıkları kimse tutmaz. Bu noktaya yakın ve yolun her iki tarafında olmak üzere iki kayaya oyulmuş iki

'depo' bulunmaktadır. Ziyaretçiler eşyalarını Hızır mağarasında bırakıp o noktadan itibaren yaklaşık iki kilometre boyunca Dağın 'Ayak İzi'nin bulunduğu zirvesine çıkarlar.

Babamız Hz Adem'in Ayak İzi, geniş bir düzlükteki yüksek bir kaya üzerinde bulunmaktadır. Mübarek Ayak kayaya öyle batmış ki üzerinde oyuk gibi bir iz bırakmış. Bu ayak izi yedi karış (span) büyüklüğündedir. Çok eski zamanlarda Çinliler buraya gelmiş ve ayak başparmağı ve diğer kısımların izlerini oymuşlar. Sonra da bu parçaları Zaytun'da bir mabede yerleştirmişler. Bu mabed ülkenin en uzak bölgelerinden bile ziyaretçi çekmektedir. Ayak İzi'nin bulunduğu kaya üzerinde sekiz delik mevcuttur. Kâfir ziyaretçiler bu deliklere altın, mücevher ve diğer değerli taşlardan adak niyetine bağış bırakırlar. Hızır mağarasına ulaştıktan sonra dervişlerin bu deliklerdeki şeyleri almak için birbirleriyle yarışmasına koşuşturduklarını görebilirsiniz. Kendi adımıza söylersek, bu deliklerde birkaç taş parçası ve biraz altından başka hiçbir şey bulamadık; bulduklarımızı da kılavuzumuza verdik. Ziyaretçilerin Hızır mağarasında üç gün boyunca kalmaları ve bu süre zarfında her sabah ve akşam Ayak İzi'ni görmeye gitmeleri âdettendir. Biz de öyle yaptık. Üç gün geçtikten sonra da Mama yolu üzerinden döndük. Bu dönüşümüz esnasında da dağdaki birçok köy üzerinde mola verdik. Dağın dip tarafında, ulaşılamayan bir noktada, yaprakları hiç yere düşmeyen eski bir ağaç mevcuttur. Ancak, bu ağacın yapraklarını gören hiç kimseyle karşılaşmadım.⁸

Bu değerlendirmeyi uzunlamasına iktibas ettim ki böylece bu Faslı Müslüman yargıcın, Hz. Adem'in Ayak İzi'nin bulunduğu yere yaklaşırken yaşadığı tecrübenin mahiyeti iyice tebellür etsin istedim. Burada genel olarak atmosfer; sözlencesel imalar, ziyaretçilerin erkek ya da kadın olmasına bağlı olarak sergilediği farklı yaklaşımlar ve hâlâ yaşadığına inanılan peygamber Hz. Hızır'a ithaf edilmiş 'belli belirsiz' bir mağaranın mevcudiyeti itibarıyla hayli zengindir. Ayrıca belirtmek gerekirse bu mağara, günümüzde

⁸ Ibn Battuta, *Travels in Asia and Africa 1325-1354*, trans. H. A. R. Gibb, (New York: Robert M. McBride & Company, 1929), pp. 258-9.

bile birçok zahit ve derviş ziyaretçi çekmektedir.⁹ Bu iktibasın kaleme alındığı zamandan dört yüzyıl sonra Azad Bilgrami, bu mıntıkanın halk arasında gördüğü rağbet, çektiği sufi ziyaretçiler ve Müslüman ziyaretçileri memnuniyetle karşılayan dostane “Hindu” (gerçekten Budizm’in Theravada mezhebi mensubu) hükümdar ile ilgili olarak değerlendirmeler yapmıştır. Daha da önemlisi, Azad’a göre Hindistan, Müslümanlar için dünyadaki en kutsal yerler olarak Mekke ve Medine’den sonra gelmektedir: Azad’a göre Hindistan; (Hz. Adem Hindistan’ı terk edip Cidde’ye ‘düşmüş’ Hz. Havva’yı aramaya başladığı yer olduğundan) ilk hac ziyaretinin başladığı, bütün sanatların, bilimlerin ve nadir şeylerin yeryüzüne ilk olarak ihsan edildiği, Hz. Adem vasıtasıyla Hz. Muhammed’in manevi hakikatinin ilk tecelli ettiği yer olmaktadır. Bilgrami’nin vardığı sonuç yargıya göre Hz. Adem’in çocukları olmamız hasebiyle hepimiz aslında Hindistanlıyız.

Hatta resmi Arap-İslam ilim geleneği bağlamında Bilgrami, özellikle Arapça olmak üzere çeşitli bilim ve sanat dallarına terakki kazandıracak çalışmaların çoğunun Arap olmayanlar –İranlılar, Türkler ve elbette Hintliler– tarafından gerçekleştirildiğini ifade etmiştir. Bilgrami, bir taraftan, Hindistan Müslümanlarının özellikle tasavvufun son derece hayranlık besledikleri önder simalarının hayatına yoğunlaştığını itiraf ve teyit ederken (bu konuyu kısaca tekrardan ele alacağım), bir taraftan da, –Arapların Hindistan alt kıtasına tabir ettikleri şekliyle– el-Hind’de yetişmiş İslam âlimlerinin hayat hikâyelerine dair özgün bir değerlendirme serdetmiştir. İngilizlerin müstemlekeci yayılma hamlesinin büyük ve başarılı saldırısından kısa bir süre önce kaleme alınmış bu 18. yüzyıl tasvirinin daha da ilginç tarafı, Güney Asya’lı Müslüman âlimlerin hayat hikâyelerinde tezahür eden entelektüel perspektif genişliğidir. Hindistanlı Müslüman âlimler tarafından tefsir ve özellikle hadis araştırmaları teşvik edilmekteydi. Ancak bu âlimlerin tasavvufi tarikatlarla sıkı bağları vardı ve üstelik bu âlimlerin çoğu antik Yunan’a kadar uzanan felsefi geleneklerle ciddi şekilde alakadardı.

⁹ Hz. Adem’in Ayak İzi’nin bulunduğu mıntıkanın yakınındaki Hz. Hızır makamını konu alan zengin içerikli görsel ve yazılı belge (ve bu makama ilişkin benzer Hindu ve Budist yorumlamalara) bkz. Bu belge, on line olarak şurada mevcuttur: (<http://kataragama.org/islamic.htm>).

Bundan daha ilginç olan şuydu ki bu âlimler Arapça ve Farsça şiir alanlarında da derinlemesine uzmanlık sahibiydiler. Dahası, bizzat Bilgrami, Hint edebi gelenekleri üzerine dört başı mamur bir uzmanlık sergilemişti. Bilgrami bu gelenekleri, *Mercan Tesbih (Coral Rosary)* başlıklı çalışmasının son bölümlerinde Hint belağatinin önemli simalarını tanıtmak ve muhtelif âşık türlerine ilişkin bir değerlendirme yapmak amacıyla uzun uzadıya Arapça şiir numunelerine yer vermek suretiyle ele almıştı. Bilgrami'nin emsal teşkil edecek derecede sergilediği 'beşeri birlik yaklaşımı' (kozmpolitanizm) ve nezaket, evliya kabirleri çevresinde inşa edilen Hint tasavvufi merkezleri tarafından hem entelektüel hem de maddi-somut anlamda bihakın muhafaza edilmiştir.¹⁰

Sufiler Güney Asya'ya nasıl gittiler? Tasavvuf, erken İslami dönemde (9. – 10. yüzyıllar), esas itibarıyla Bağdat'da ve Horasan diye bilinen İran'ın doğu bölgesinde tam olarak teessüs etmişti. Fakat Türk ve Fars etkisi doğuya doğru yayılırken, tasavvuf tabir edilen manevi geleneğin Hint alt kıtasında ortaya çıkması sadece bir zaman meselesiydi. Bu bağlamda dikkat çeken ilk sufi sima, Lahor'lu meşhur sufi veli olarak Şeyh Ebu'l-Hasan Ali el-Hucviri'dir. Afganistan'ın Gazni bölgesi yakınlarında küçük bir kasabada doğan el-Hucviri, 1039 yılında Lahor'a gelmiş ve 1073 yılındaki vefatına kadar orada kalmıştır. Manevi faziletleri dolayısıyla Lahor halkı, bir minnettarlık eseri olarak kendisine, Hintçe basit bir isimle "Data" ("bağışta bulunan") ya da "Data Genç Bahş" (hazine bağışlayan) diye tabir ediyordu. Özellikle yazılı mahsulleriyle Hint alt kıtasının manevi hayatını önemli ölçüde etkilemiş olmasına rağmen bu zatın hayatına dair az miktarda ayrıntı bilinmektedir. Bu yazılı mahsullerin en meşhuru da, Farsça yazılmış ilk temel tasavvuf kaynağı (compendium) olarak *Keşfu'l-Mahcûb* başlıklı kitabıdır. Lahor'daki türbesinin yakınında, Şeyh Muinüddin Çeştî'nin (vef. 1236) el-Hucviri'nin türbesine yaptığı ziyareti kaydeden küçük bir abide mevcuttur. Muinüddin Çeştî, Hindistan'a, Türklerin Delhi'yi

¹⁰ Bilgrami'nin çalışmalarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için şu tebliğ metnine bkz.: Carl Ernst, "Indian Islam: Reconfiguration of the Relation between Religion and World in Sufism and Reformist Islam since the 18th Century," presented at the conference on "Religion and Civil society – Germany, Great Britain and India in the 19th century" at WZB Berlin on 10-13 May 2006.

fethettiği zamanlarda gelmiş ve en nihayet Acmer'e bağlı Rajasthani denen kasabaya yerleşmiştir. Afganistan'ın Çeşt denen bir muntikasında iki yüzyıl boyunca faal olan bir tasavvuf tarikatına mensup olan Muinüddin Çeştî'nin, gördüğü bir rüyada Hz. Peygamber'den aldığı talimatlar sayesinde seyahat ettiği Hindistan'a girmek için Şeyh Hucviri'nin müsaadesini istediğine inanılmaktadır. Şeyh Muinüddin Çeştî, daha sonraki nesillerden Çeştî tarikatına mensup sayısız halifeler aracılığıyla Güney Asya üzerinde öylesine kuvvetli bir etki icra etmiştir ki yaygın olarak bu bölgede "Hindistan'ın Sultanı" (Sultan-ı Hind) diye adlandırılmıştır. 11. ve 13. yüzyıllarda yaşamış -ve her ikisi de Hindistan sahasına Afganistan'dan gelmiş- bu iki sima (el-Hucviri ve Muinüddin Çeştî), tasavvufi geleneğin intişarının sadece iki en bariz örneğidir. Bu iki simanın yanı sıra, Orta Asya ve Fars bölgelerinden olup Hindistan'a gelen sayısız miktarda gezici sufi de olmalıdır.

'Sufi veliler'in (çalışılmasının), Güney Asya İslam'ı için 'tanımlayıcı-belirleyici bir etki' sağladığı hangi anlamda söylenebilmektedir? Bu olguya ilişkin bir gösterge olarak, 'kavvâli' ilahileri icracısı ve yaygın olarak tanınmış merhum Nusret Fatih Ali Han'ın repertuarı içinde çok meşhur olmuş bir ilahi dikkate alınabilir. Bu ilahi, 13'üncü ve 14'üncü yüzyıl büyük Çeştî velilerinin tarikat silsilelerini övmektedir. İlahinin çok güçlü bir ahenk ve vurgu içeren nakarat bölümü şöyledir: "Allah, Muhammed, ve dört evliya (*Allah Muhammed çehar-ı yâr*): Hacı, Hâce, Kutub, Ferid." Çok net bir şekilde bu ifade, aşağıdaki simalara göndermede bulunmaktadır: Hacı Osman Hervânî (vef. 1211), Hâce Muinüddin Çeştî (vef. 1236), Kutbuddin Bahtiyar Kâkî (vef. 1235), ve Feridüddin Genc-i Şeker (vef. 1265). Nisbetleriyle birlikte bu isimler, 'ilahi bir coğrafya'yı kısaca özetlemiş olmaktadır: Osman Hervânî, Afgan şehri Çeşt'de ikamet etmiş son Çeştî şeyhti ve bu zatın halifeleri de Çeştiyye tarikatının Hindistan'a intikalini sağlamışlardır; Muinüddin'in kabri, Recesthan bölgesindeki Acmer şehrinde; Kutbuddin'in kabri, Delhi'nin güneyindedir; Feridüddin'in türbesi ise Pakistan Pencap'ındaki Pakpattan şehrinde bulunmaktadır. Bu 'dini merkezler,' günümüzde bile büyük ziyaretçi kalabalığı çekmektedir. Bu ziyaretçiler de; tasavvuf

ehli elit simalardan, toplumsal hayatın her kademesinden gelen sıradan insanlara kadar geniş ölçekli bir profil arz etmektedir.

Bu velilerden teselli arayan elit bir sima örneği olarak, Şah Cihan'ın kızı ve Dârâ Şikuh ile Alemgir'in kızkardeşi olan Moğol prensesi (şahzâdi) Cihan Ârâ zikredilebilir. Cihan Ârâ, ilmi merakını, Kadirî şeyhi olan hocası Molla Şah ile Muinüddin Çeşti'nin biyografilerini yazma yönünde kullanmıştır. Cihan Ârâ'nın mütevazı kabri, Feridüddin'in halifesi Şeyh Nizamüddin Evliya'nın (vef. 1325) Delhi'deki türbesiyle aynı mıntıkada bulunmaktadır. Bu kabrin üzerindeki sade mezar taşında şunlar yazmaktadır: “Yeşillik hariç kimse kabrimi örtmesin, çünkü gariplere mezar örtüsü olarak çimen yeter.” Hem manevi hem de maddi faydalar devşirmek istendiğinde, avam halk mensubu muazzam miktarda insan – özellikle de vefat yıldönümlerinde (*urs*)– evliya türbelerini ziyaret ederler. Ancak, evliya türbelerini ziyaretle amaçlanan şefaath beklentisi, modern zamanlarda, Selefî ya da Vehhabî ıslahatçılığı (reformizm) diyebileceğimiz haşin ve hoşgörüsüz yaklaşımı destekleyenlerce tenkit edilegelmektedir.

Bununla beraber, tasavvufî velilerin gayri Müslimler arasında ne boyutta sadık ve tutkulu takipçiler edindiğini dikkate almak son derece önemlidir. Bu bağlamda klasik bir örnek, muhtemelen, Çeşti tarikatının anahtar simalarından biri olarak yukarıda zikredilen Feridüddin Genc-i Şeker olmaktadır. Feridüddin bilim ve eğitim dili olarak Arapça ve Farsça dillerinde dört başı mamur bir eğitim gördüğü halde, anlaşılan o ki, anadili olarak Pencap lisanının (Farsça metinlerde sadece Hindevî ya da “Hint lisanı” diye tanımlanan) bir erken dönem lehçesini konuşmaktaydı. Feridüddin ve Hindistan'da doğmuş diğer sufiler, alışkanlık ve teamül gereği kendi ana dillerinde şiir inşad etmişlerdir. Feridüddin'in zaman zaman kaleme aldığı kendi mısralarıysa Sihlerin ‘Guru Granth Sahib’ denen kutsal metinlerine dâhil olduğunda bir tür ölümsüzlük ihraz etmiştir. MacAuliffe gibi müstemleke dönemi İngiliz âlimlerinin şüphecilğine rağmen Feridüddin'in Guru Granth Sahib'deki mısralarının gerçekliği (ve ona aidiyeti), 14. yüzyılda Dekkan kaynaklı Çeşti yazılı mahsuller olarak bazı el yazma

nüshalarca teyit edilmektedir.¹¹ Dini pratik alanı itibarıyla Hinduların, Sihlerin, Hıristiyanların ve diğer bazı din mensuplarının büyük sufi türbelerdeki mevcudiyeti, kuvvetli bir sosyal olgudur ve her dini grup içindeki 'öz'cü simaların eleştirilerine rağmen bu olgunun giderek bertaraf olacağına dair de herhangi bir belirti sözkonusu değildir. Sadece bir örnek zikretmek gerekirse, on altıncı yüzyılın meşhur bir Güney Asya velisi olarak Şahul Hamdi'nin kabri, bu veliye yönelik büyük bir saygı belirtisi olarak Hindu kral Maharaja Pratap Singh tarafından yaptırılmıştır (bu kabrin, Malezya'nın Penang adlı adasında bulunan ve Hintli göçmenlerce yapılmış küçük bir benzeri de sözkonusudur). Güney Asya alt kıtasında, 'Adem Zirvesi'ndeki mabette olduğu gibi, tasavvuf velilerinin (manevi) mevcudiyetinin geniş kalabalıklara velayet müessesesiyle ilişki kurma imkânını sağladığı çok sayıda mekân sözkonusudur.

Güney Asya'daki herhangi bir büyük sufi türbesine yapılan bir ziyaret, o türbenin bulunduğu bölgedeki göstermelik hükümdarların (hakan ve sultanlar) evliya otoritesinin üstün konumunu somut olarak itiraf ve kabul ettiği yönünde önemli bir delil teşkil edecektir. Büyük sufi türbelerinin çoğu, evliyalar için ihsan ettikleri bağışlar sayesinde kendi kişisel eylemleriyle temin edemeyecekleri bir manevi fazilet elde etmeye çalışan Şah Cihan gibi hükümdarlar tarafından inşa edilmiştir. Çok daha dramatik bir örnekle ifade edecek olursak, bembeyaz badanayla ya da bazen rengârenk boyanmış ve çok sayıda ziyaretçi çeken birçok sufi türbesinin dış çevresinde; evliyaya fiziksel yakınlığın, işledikleri günahları 'tazmin' edeceğini ümit etmiş kralların metruk kabirleri bulunmaktadır. Dolayısıyla, modern dönem öncesi Güney Asya coğrafyasında sufiler, Allah'ın dünya üzerinde otorite ihsan ettiği gerçek hükümdarlar olarak görülmüştür.

Fakat evliyanın insanların kaderi bağlamında benimsenen aracılık ve belirleyicilik rolü, son yıllarda ciddi şekilde sorgulanır olmuştur. Bu sorgulama, en ziyade, dinin tasavvur edilen kaynaklarına dönüş çabası içinde dini öğretinin saflığı ve aslına

¹¹ Carl W. Ernst, *Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center* (2nd ed., New Delhi: Oxford University Press, 2005), pp. 166-168.

uygunluğuna azami önem veren yazılı temel dini metinlere dayalı kitle hareketlerinden gelmektedir. Dolayısıyla, merhum sufilerin türbelerine ziyaret; şirk olarak kötülenmiş ve politeist Hindularla içli-dışlı olmanın bir sonucu olarak kınanmıştır. Bu tür bir fundamentalizm; sadece Müslümanlar arasında değil, aynı zamanda Hindu çevrelerde de hayatiyet bulmaktadır. İslam'ın doğuş dönemi kaynaklarına müracaat hassasiyetlerine rağmen bu kitle hareketlerinin görece yeni hareketler olduğu gerçeğini fark etmek önemlidir. İngiliz müstemlekeciliklerinin ortaya çıkışı ve yerli elit kesimlerin (eşrâf) gücünü kaybetmesi, Azad Bilgrami'nin örneklendirdiği 'beşeri birlik' (kozmpolitanizm) fikrini besleyen yüksek eğitim kurumlarının sonu anlamına geliyordu. 1857 yılında İngilizlere karşı gerçekleştirilen başarısız Hint isyanından sonra, Deoband okulu örneğinde olduğu gibi yeni Müslüman dindarlığı örnekleri ortaya çıktı. Kendi müfredatı itibarıyla Deoband okulu, dini davranış ve öğretiyeye ilişkin tasavvur edilebilir her mesele karşısında 'karar mercii ve kaynağı' olarak Hz. Peygamber'in hadislerine merkezi bir önem atfetmişti. Deoband örneğinde yeni olan şey, bir anlamda, bilginin intişarı hedefinde elle çoğaltılan yazılı metinlerin yerine İngiliz ön örnekleri model alan bir bürokratik eğitim planı çerçevesinde ikame edilen modern baskı teknolojisi olmuştu. Her ne kadar modern bir ortamda neşvü nema bulsa da, Deoband'ın temsil ettiği bir başka yenilik, diğer kaynak metinlerin dıştalanması pahasına temel dini metinlere (Kur'an ve Hadis) yoğunlaşmak olmuştu. Ve en nihayetinde Deoband okulu, köken itibarıyla kendi yerel ve kültürel temellerini reddetme pahasına İngiliz hükümlerinin getirdiği kültürü açıkça reddetme tavrı takınacaktır.

Son yıllarda, bir eğitim-öğretim kurumu olarak medreseleri fanatikliğin tek-boyutlu kaynağı olarak resmetmek revaç bulmuştur. Önemli ölçüde bu yaklaşım, Pakistan'ın Kuzey Batı Yakası'ndaki mülteci kamplarında kurulu Deobandi okulların rolüne dayalı olarak dile getirilmektedir. Çünkü bu okullar, Taliban ile işbirliği içinde cihad hareketi başlatma konusunda önemli bir fonksiyon icra etmiştir. Bazı 'acar' gazeteciler, bu eğitim-öğretim merkezleri ile ilgili olarak müfrit ve akıl dışı şiddet faaliyetlerini tecrit etme umuduyla haber dosyaları hazırlamaya devam

etmektedirler. Sözkonusu gazeteciler bu eğitim-öğretim merkezlerini Amerikan karşıtlığı yuvaları olarak resmetmektedirler. Gerçekteyse durum çok daha girift bir nitelik arz etmektedir. Deobandî âlimlerin, büyük Hindu destanı *Mahabharata*'nın etkisiyle düzenlenmiş kendi Racput şecereleri bağlamında pek bilgili olması hâlâ muhtemel bulunmaktadır.¹² Yanısıra, yakın zamanlarda bir yazarın gösterdiğine göre, medrese eğitimi tecrübesi bir kurumdan diğerine muazzam ölçüde farklılık arz etmektedir.¹³ Dolayısıyla, birçok Deoband âliminin, özellikle de Deoband ekolünün kurucularının Çeştî üstad Hacı İmdadullah'ın müridi olduğu gerçeğini dikkate alırsak, tasavvuf tarikatlarıyla bağlantılarını muhafaza ettiğini kaydetmek önemlidir.

İslam'ın yekpâre (monolitik) yorumlarının revaç bulması, ironik bir durum teşkil etmektedir; çünkü, hiçbir zaman 'tekil bir fenomen' olmayan İslam için gelecekte de böylesi bir yönelim sözkonusu değildir. Tarih, İslam'ın temel metin ve -yerel geleneklerde tezahür eden bazı farklılıklarla birlikte- temel uygulamaları çevresinde salkım salkım kümelenmiş çoğul yorum otoriteleri olduğu gerçeğini ifşa etmektedir. Müstemlekecilik (kolonyalizm) karşıtı bir ideoloji olarak yeni İslam konsepti ile birlikte çağdaş iletişim imkânları, Müslüman birliği fikrini canlandırma teşebbüsünü son derece cazip hale getirmiştir. Bu bağlamda muhalif görüşler, evrensel İslam ümmeti içindeki kırılma noktaları olarak nahoş bulunmakta ve sindirilmektedir. Farklı yerel uygulamalar, mütecanis (türdeş) modelden sapma olarak değerlendirilmekte ve kınanmaktadır. Yine de sorulması gereken soru şudur: İslam'ın tam anlamıyla ne olduğuna kim(ler) karar verecektir?

Aynı zamanda, küresel yaygınlık kazanmış iletişim imkânları, yekpâre bir İslami söylem imkân ve ihtimaline yol vermiş bulunmaktadır: bu doğrultuda önceleri cılız çıkan sesler şimdi

¹² Shail Mayaram, "Rethinking Meo Identity: Cultural Faultline, Syncretism, Hybridity or Liminality?", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 17 (1997), pp. 35-44, online olarak şurada: (<http://www.cssaame.ilstu.edu/issues/V17%2D2/MEO.pdf>)

¹³ Ebrahim Moosa, "Inside the Madrasa: A Personal History," *Boston Review* 32.1 (2007), online olarak şurada: (<http://bostonreview.net/BR32.1/moosa.html>)

pekâla işitilebilmektedir. Yeni gelişmeler arasında, geleneğin, – İslamcı kadınlar da dâhil olmak üzere– feministlerce yeniden değerlendirilmesi bulunmaktadır. Gelişme odaklı Avro-Amerikan feministlerine, kendi takip ettikleri yörüngenin, Müslüman kadınlarca da takip edilmesi gereken yegâne yol olduğu fikri cazip gelmektedir. Ancak, şayet Müslüman kız kardeşlerinin gerçek seslerini işitmeyi murad ediyorlarsa, Avro-Amerikan feministlerinin sözkonusu varsayımı direnmesi gerekmektedir. Keza şimdilerde, – mezhepsel sapkın olarak yaftalanıp ‘cemaat dışı’ kabul edilenler de dâhil olmak üzere– Müslüman azınlık gruplarının seslerini de işitebilmekteyiz. Kendilerini İslami devlet olarak tanımlayan Pakistan gibi ülkeler, insan hakları konusu olarak kadın hakları ve dini azınlık hakları meseleleriyle uğraşmaktadır. Çoğulculuğa ilişkin bu tartışmalar, yerel bölgelerdeki seçmen gruplara olduğu kadar medya aracılığıyla gerçekleşen uluslararası denetim teşebbüslerine de cevap verecektir.

İslam’ı tanımlama yetkisini kim taşımaktadır? Tarihi dönem ve ortamların pragmatik çoğulculuğu, İslam’ı tekil bir ‘ses’ e indirgeme temayül ve iradesine aykırı düşmektedir. Bununla beraber, –İslam’ı tek bir sese indirgemek yerine– Güney Asya İslam’ı bağlamında çoğul nitelik taşıyan ve yerel olarak küçük farklar arz eden bir İslam vizyonu öneren Samina Quraeshi’nin söylemi dikkatle dinlenebilir. Bu söyleme göre Güney Asya İslam’ı sanatla zenginleşmiştir ve hem dişil hem de eril bakış açılarını hesaba katmaktadır. Bu bağlamda mevcut ideolojinin fakirliği, kültürün tarihsel derinliğine dayalı bir tasavvur zenginliğine yoğunlaşmak suretiyle aşılabilmektedir. Aynı minval üzere bu kitabın okuyucuları; bu kitabın, Güney Asya İslam’ının anahtar bir veçhesi diyebileceğimiz tasavvufi kültüre ilişkin olarak sergilediği bakış açılarından istifade edebilecektir.

KAYNAKÇA

Lawrence, Bruce B. "The Eastward Journey of Muslim Kingship." In *The Oxford Illustrated Encyclopaedia of Islam*. Ed. John Esposito.

Lawrence, Bruce B. "Islam in South Asia." In *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Ed. John Esposito.

Schimmel, Annemarie. *Islam in the Indian Subcontinent*. Handbuch der Orientalistik, Zweite Abteilung: Indien, 4:3, Leiden-Köln: E. J. Brill, 1980.

Ernst, Carl W. (trans.) "India as a Sacred Islamic Land." In *Religions of India in Practice*. Ed. Donald S. Lopez, Jr., Princeton Readings in Religions, 1 (Princeton University Press, 1995), pp. 556-64.

Ibn Battuta. *Travels in Asia and Africa 1325-1354*. Trans. H. A. R. Gibb. New York: Robert M. McBride & Company, 1929.

Ernst, Carl. "Indian Islam: Reconfiguration of the Relation between Religion and World in Sufism and Reformist Islam since the 18th Century," presented at the conference on "Religion and Civil society – Germany, Great Britain and India in the 19th century" at WZB Berlin on 10-13 May 2006.

Ernst, Carl W. *Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center*. 2nd ed. New Delhi: Oxford University Press, 2005.

Mayaram, Shail. "Rethinking Meo Identity: Cultural Faultline, Syncretism, Hybridity or Liminality?" *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 17 (1997).

Moosa, Ebrahim. "Inside the Madrasa: A Personal History." *Boston Review* 32.1 (2007).