

Hadis Âlimleri ve Tarikatler: 18. Yüzyıl Haremeyn Ulema Grubu ve İslâm Dünyasındaki Etkileri*

İslâm tarihinde 18. yüzyıl zannedildiği gibi İslâmî hayatın bir çok yönden "entellektüel (fikrî) durgunluğunun ve bilgisizliğinin" karanlık dönemi değildir. Askerî yenilgilerin olduğu ve imparatorluğun yavaş yavaş yıkıldığı zamanlarda bile aktif ıslahatçılar ve kurumsal yenilikler de vardı. İslâmî geleneğin temel esaslarında büyük gelişmeler olduğu bu asır hem İslâm tarihinin ilk bin yılında ulaştığı son noktayı hem de modern dünyadaki İslâm'ın dinamik pekçok veçhesinin bir esasa dayandığını ortaya koymaktadır.

Yukarıda zikrettiğimiz bu cümleler, 18. yüzyıldaki İslâm'da bazı büyük gelişmelerin neler olabileceğine dair özet bir bilgiyi sunmakta, Mekke ve Medine'deki ulema grubunun (ilmî cemaatin) bu inkişafta çok önemli bir role sahip olduğunu göstermektedir. Konuyla ilgili temel hipotezleri şöyle özetlemek mümkündür: Onsekizinci yüzyıl, hadis tedrisâtında ve "neosufizm" adı verilebilecek aktivist bir tür tasavvuf hareketinde çok önemli gelişmeler olduğu bir devirdi. Bu tür gelişmeler, İslâm dünyasında farklı ırk ve kültürlere mensup ulemanın bir tür iletişim ağıyla (cosmopolitan network) etkileşimleri sonucunda ortaya çıkmış, İslâm dünyası içerisindeki bölgeler arası bir fenomendi. Bu iletişim ağında bulunan en önemli bağlantı noktalarından biri de Haremeyn'deki (Mekke ve Medine) ilmî topluluk (ulema) idi. Bu iki şehirdeki meşhur ve nüfuz sahibi âlimler hadis çalışmalarının ve yeni-sufizm'in gelişmesinde kozmopolit çekirdeği oluşturdular ve her iki yönelişin dinamik olarak bütünleşmesinde katalizör oldular. Bu asır süresince hadis tedrisatı ile yeni-sufizmin sentezi dini ihya hareketlerinde etkisini yeni-sufi organizasyonları aracılığıyla daha akademik olan hadis disiplini araştırmalarından daha aktif bir role doğru kaydırıldı.

John O. Voll**

(Çev. Mustafa Ertürk***)

* "Hadith Scholars and Tariqahs: An Ulama Group in the 18th Century Haramayn and their Impact in the Islamic World", *Journal of Asian and African Studies*, XV (3-4), 1980, s.264-273. Bu makalenin bir versiyonu 7 Kasım 1980 tarihinde Washington'daki "Middle East Studies Association" adlı bir kurumun tertiblediği bir konferansta sunulmuştur.

** Hew Hampshire Universty, Durham, U.S.A.

*** Yrd.Doç Dr. Ertürk, Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesidir.

Hadis çalışmalarında 18. yüzyıl muhtelif pek çok tedris geleneğinin bir araya gelmesine imkan hazırlayan milletlerarası âlimler iletişim ağı sayesinde kozmopolitçiliğin gittikçe arttığı bir dönemdi. Açıkça ifade etmek gerekirse, önemine yapılan vurgunun dereceleri epeyce değişken olmakla birlikte hadis çalışması İslâm dünyasının hemen her dönem ve bölgesinde var olan müslü-

man ilim adamlığının (âlim olmanın) temel disipliniydi. Ayrıca, nicelik bakımından sınırlı bile olsa, 18. yüzyıl öncesinde âlimlerin İslâm coğrafyasını bir baştan bir başa seyahat etmeleri de bir hakikatti. Mesela İbn Battuta ve diğer önemli şahsiyetlerin ilim yolculukları bu konuda örnek gösterilebilir. Bununla beraber İslâm dünyasının değişik bölgelerinde hadis ilminin de dahil olduğu farklı disiplinlerde özel ilmî çalışmalara bir temayül vardı. (Bu ilmî faaliyetlerde) hadis literatürünün özü bilhassa kütübü sitte, müşterek bir başlangıç noktasını sağlamış ancak her bölge kendi yöresinin ortaçağa ait "standart otoritelerini" belirlemiştir. Bu durum muhtelif bölgelere mensup âlimlere verilen icazetlerin, yani ilmî otorite sertifikalarının incelenmesiyle anlaşılabilir. Temel hadis eserlerinin her bölgenin kendine mahsus rivayet senetleriyle nakledilmesi oldukça yaygındır.

Mesela Kuzey Afrika'da pek çok isnad Kuzey Afrikalı ravilerden müteşekkil "standart" rivayet zincirlerinden oluşmaktadır¹. O bölgeye mahsus müşterek isnadlarda genellikle; Muhammed b. Câbir el-Vâdî'Âşî (673-749/1274-1348), daha sonra, yaklaşık altmış yıldır Tilmisân müftülüğü yapmış Ebû Osman Sâid b. Ahmed el-Makrî (h. 930-1010) ve Sâid Kadûra (1066/1656) yer alır. Fas'ta ise hadis rivayetinde standart veya meşhur isnadlar da vardı. Hadis çalışmalarıyla ilgili bu gelenekte Mâlikî mezhebinin imamı Mâlik b. Enes'in eserlerine özel bir önemin verilmesi ve bunun üzerinde ehemmiyetle durulması hadis tedrisatında Mâlikî bir âlim olmanın hususi geçerliliğini de aynı şekilde vurgulamaktaydı. Mâlik'in **Muvatta'** hakkında yapılan çalışmaların çok önemli olduklarının sürekli belirtilmesi özellikle altı hadis kitabının (kütübü sitte'nin) Mağrib bölgesindeki hadis çalışmalarında bütü-

1- Mesela bu çeşitli isnadlar için bk. Dârül-kütüb, Kâhire: Şihâbüddin Ahmed el-Makarrî et-Tilimsânî, Mustalahu'l-hadis 335, s. 51; Sâlih b. Muhammed el-Fülanî, "el-Kitab katfu's-semer fi refi esânîdî'l-musannefât fi'l-fünun ve'l-eser", Mustalahu'l-hadis, Talat 195; Muhammed b. Ali es-Senûsî, "el-Minhâcu'r-râik fi'l-usûl ve't-tarâik", Mustalahu'l-hadis, Teymûr 125; Muhammed b. Muhammed b. Süleyman el-Mağribî, "silâhu'l-halef bi mevsûli's-selef", Mustalahu'l-hadis, Mucâmî'sh6.

nüyle hâkim konumunda olmadığını göstermektedir.

Doğu Akdeniz bölgesinde 18. yüzyıl öncesi hadis çalışmaları daha ziyade kütübü sitte'nin şerhedilmesi faaliyetleriyle yoğunluk kazanmıştı. Ashında o bölgede yazılan eserlerin bütün senedleri Ahmed İbn Hacer el-Askalânî (ö. 1449) Zekerriyya el-Ensâri (ö. 1520) ve Süyûtî (1505)² gibi Mısır'da yaşamış büyük muhaddislere kadar uzanmaktadır. Bu ilim geleneğinin en önemli özelliği kütübü sitte'deki rivayetleri muhafaza edip onları şerhederek ve yeniden tasnif ederek "standart bir kanun (şeriat) kitabı"na dayalı kılavuz kitapları hazırlamaktı.

Üçüncü bir tür genel hadis tedrisatı da Hindistan'da gelişti. Orada 16. yüzyıl öncesinde formal hadis çalışması görünüşe göre sınırlı idi. O devirde Hindistan'da gerçek İslâm'ı korumanın bir yolu olarak daha köktenci (son derece muhafazakar) bir duyarlılığı canlandıran muhalif fikir ve düşünce akımlarını birleştirici hareketler ve yönelişler vardı³. Bu hareketin bir bölümü hadis çalışmalarına özen gösterilmesine kuvvetli vurgu yapılmasında kendini gösterdi. Mekke ve Medine'ye gelen Hindistanlı âlimler Doğu Akdenizli ulemanın ortaya koyduğu tahlil vasıtalarını öğrendiler ve bu ilim geleneğini Hindistan'a taşıdılar. Bu konudaki öncü şahsiyet ise Abdülhak ed-Dihlevî idi (ö. 1052/1642)⁴. Bu yolla aktif bir hadis ilmi ekolü fundamentalist bir faaliyet çerçevesine bürünerek Hindistan'da gelişti. Hadis çalışmaları içtimâî-dinî ıslah programlarının temeli oldu ve açık bir şekilde fundamentalist ruhun içerisinde yer aldı.

2- Bu tür isnadlar için bkz. Dârü'l-kütüb, Kâhire: Şeyh Abdülkerim eş-Şerâbâtî'nin Abdülğânî en-Nablûsî'den aldığı icazetin nüshası, Mustalahu'l-hadis, Teymûr 49, s. 23-25; Şeyh Abdüllatif Cebe-llî'nin Muhammed Alvân eş-Şerâbâtî'den aldığı icazetin bir sureti, Mustalahu'l-hadis, Teymûr 49, s. 26-34; Abdülkerim b. Ahmed el-Halebî'nin Ebû'l-mevâhib el-Hanbelî'den aldığı icazetin sureti, Mustalahu'l-hadis, Teymûr 49, s. 35.

3- Aziz Ahmed, **Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964**, London, Oxford University, 1967, s. 114.

4- Bu âlimin çok önemli açıklaması için bk. M. S. Akhtar, "An Introduction to the Life and Works of Sheikh 'Abd al-Haqq Muhaddith Dihlavi", **Muslim World**, 68 (1978), s. 205-214.

18. yüzyıl boyunca haberleşme ve ticarî faaliyetlerinin değişmesi bu üç çeşit hadis ilminin stilleri arasında da gözle görülür bir etkileşimi mümkün kıldı. Mesela Avrupa deniz taşımacılığının Hint Okyanusunda gelişmesi Hindistan ile Hicaz arasındaki seyahati daha kısa ve kolay hale getirirken ticarî faaliyetlerin artması da Akdeniz havzasındaki seyahat imkanını ve vasıtalarını benzer şekilde artırmıştı. Bunun neticesinde daha çok âlim geniş bir coğrafyaya dağılan İslâm dünyasının diğer bölgelerindeki ulemayla daha sık bir araya gelebilmişlerdi. Hac farızasının yerine getirilmesi ve Mekke ile Medine'nin İslâm dünyasında merkezî bir mevkide bulunması bu iki kutsal beldeyi de önemli bir toplanma yeri haline getirmişti.

XVIII. yüzyıl boyunca gerçekleştirilen bu üç tip hadis çalışması merkezdeki gelişmeleri İslâm dünyasının diğer bölgelerindeki gelişmelerle bağlantı sağlayan sürekli büyüme olan kozmopolit bir ulema iletişim ağı sayesinde Haremeyn muhaddislerinin ilminde harmanlandı. Bu konuda, sened zincirlerine göz atmamız 18. yüzyıl süresince yapılan hadis çalışmalarındaki ilmî etkileşim silsilesini takip etmemize yardımcı olacaktır.

Hicrî XII. asrın başlangıcında, Haremeyn'deki büyük muhaddislerin ekseriyeti hadis tedrisatını Mısırlı hadis âlimi Muhammed b. 'Alâuddîn el-Bâbilî'nin (1000-1077/1592-1667) önderliğinde yapmışlardı⁵. Bu muhaddisler Abdullah b. Sâlim el-Basrî (1040-1134/1640-1722)⁶, Ahmed b. Muhammed en-Nahlî (1044-1130/1634-1718)⁷, Hasan b. Ali el-'Uceymî (1049-1113)⁸, İbrahim b. Hasan el-Kûrânî (1025-1101/1616-1689)⁹, Muhammed b. Abdurresûl el-Berzencî (1040-1103)¹⁰ ve Ebü'l-Hasan

Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî (ö. 1138/1726)¹¹ gibi âlimlerden teşekkül etmektedir. 18. yüzyıl İslâmî ihya hareketlerini araştıran ilim adamları, hakikatte o dönemin en faal büyük âlimlerinin bunu şerefli bir görev olarak yaptıklarını kabul edeceklerdir. O âlimler Haremeyn'deki kozmopolit ilmî topluluğun esas çekirdeğini temsil etmektedirler.

Bu grubun bir çok üyesi seyyah Mağribli âlimler vasıtasıyla Kuzey Afrika'nın hadis ilmî geleneğiyle aynı şekilde irtibat halindeydiler. Bu önemli şahıslardan birisi de hadis çalışmalarında hem Kuzey Afrika'nın hem de Doğu Akdeniz'in ilmî geleneğini birleştiren Muhammed b. Muhammed b. Süleyman el-Mağribî'dir¹² (1037-1094)¹³.

18. yüzyıl boyunca Haremeyn'deki hadis çalışmalarını daha safiyane tona kavuşturmayı sağlayan önemli bir etkileşim de Hindistanlı muhaddislerle gerçekleşmişti. Ebü'l-Hasan Muhammed es-Sindî ile Muhammed Hayat es-Sindî (ö. 1163/1750)¹⁴ öncelikle Hindistan'da Abdülhak ed-Dihlevî'nin geleneğinde tedris yapmış ve Haremeyn'deki hadis çalışmalarına daha fundamentalist bir hususiyet getirmiş muhaddislerdi.

Bu hadis çalışmaları geleneğinde ortaya çıkan karşılıklı etkileşimin sonuçlarını talebelerle ilişkisinin yer aldığı bir seneddeki ilmî iletişim ağında örnek olarak görmek mümkündür. Onsekizinci yüzyılın en büyük entellektüellerinden biri de Şah Veliyullah'dı. Delhi'de doğan Şah Veliyullah ilk eğitimini Hindistan'da önce babasından sonra da Şeyh Efdal es-Sirhindî'den aldı. Eğitimini daha çok Abdülhak'tan tevarüs ettiği klasik bir hadis türü çalışmayla devam ettirmiş ve Şeyh Efdal'le yaptığı tedriste temel hadis kaynakları üzerine yoğunlaşmıştı.¹⁵ O daha sonra

5- Muhammed Emin el-Muhibbi, *Hülâsatü'l-eser fi a'yân el-kamil-hâdî aşar*, I-IV, Kahire, 1248/1867-8, (Aynca Beyrut, Dârü's-sadr), IV, 39-42.

6- Abdurrahman el-Cebertî, *Acâibü'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr* (nşr. Hasan Muhammed Cevher), I-VII, Kahire, Lecnetü'l-beyani'l-Arabî, 1958-1967, I, 208-210.

7- Muhammed Halil el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fi a'yânî'l-karnis-sani aşar*, I-IV, Bağdat, 1301/1883-84, I, 171-172.

8- el-Cebertî, a.g.e., I, 177.

9- el-murâdî, a.g.e., I, 5-6.

10- A.g.e., IV, 65-66.

11- A.g.e., IV, 66.

12- Muhammed b. Muhammed b. Süleyman el-Mağribî, "Silâhu'l-halef bi mevsûli's-selef", *Mustalahu'l-hadis*, Mucâmî sh 6, Darü'l-kütüb, Kahire.

13- el-Muhibbi, A.g.e., IV, 204-208.

14- Bu meslek hakkındaki tartışma için bk. John Voll, "Muhammad Hayyâ al-Sindî and Muhammad ibn Abd al-Wahhâb: an analysis of an intellectual group in eighteenth century Madina", *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, University of London 38 (1975), s. 32-39.

15- Veliyullah ed-Dihlevî'nin kısa öz geçmişi için bk.

Haremeyn'e giderek aralarında Ebû Tâhir Muhammed b. İbrahim el Kûrânî'nin de bulunduğu kozmopolit ulema topluluğunun önde gelenleriyle hadis ve diğer ilimler hakkında müzakereler yaptı. Çalışmaları kütübü sitte'den başka bilhassa Mâlik'in *Muvatta'*ının yer aldığı bir çok hadis kaynağının tahliline yönelikti. Başka hususlarda olduğu gibi hadis hocalığında da en önemli konuma geldiği yer olan Hindistan'a geri dönünce sadece altı hadis kitabı ile daha sonraki kaynaklar üzerinde değil, öteki hadis eserleriyle ilgili çalışma yapılmasının önemini vurguladı. Hanefîîğin ehemmiyeti üzerinde durmayı gerektirecek Hanefî ekol ağırlıklı bir Hind alt yapı bulunsa da, yine de o hadis koleksiyonu ve hadis tedrisinde bilhassa Mâlikî geleneğine önem verdi¹⁶. Kuzey Afrika, Doğu Akdeniz ve Hindistan stili hadis çalışmalarının sentez hâle getirilmesi Şah Veliyullah'da açıkça görülür. Böylece fundamentalist bir tavır, herkes tarafından kabul görmüş hadis kaynaklarına bağlı olmayan bir başka tür çalışmayla birleşmiştir.

Hoca-öğrenci ilişkisinin yer aldığı ilmî iletişim ağı Şah Veliyullah'ın öğrencisi Muhammed Murtaza ez-Zebîdî ile devam etmektedir¹⁷. ez-Zebîdî hadis çalışmalarına Hindistan'da başladı; daha sonra Haremeyn'e giderek aralarında Mağribli muhaddis Muhammed b. Muhammed et-Tayyib'in de bulunduğu pek çok ilim adamından hadis öğrendi¹⁸. İbnü't-Tayyib hadis çalışmasında kullanılan analitik vasıtaları geliştirmeye, bilhassa lügatçiliğe ehemmiyet veren bir şahsiyetti. ez-Zebîdî sonunda Kahire'ye yerleşti ve döneminin önde gelen âlimi oldu. İbnü't-Tayyib'in en büyük katkılarından biri lügatçiliğin daha ileri

Veliyullah ed-Dihlevî, *el-Hayrî'l-kesîr* (el-Mulakkab bi hazâini'l-hikme) (nşr. Ali Yusuf Süleyman), Kahire, 1394/1974, s.3-5, adlı kitabın başlangıcında.

16- Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford Clarendon Press, 1964, s.201-202; G.N. Jalbani, *Teachings of Shah Waliyullah of Delhi*, Lahore: Sh. Muhammas Ashraf, 1973, Chapter II.

17- Selahaddin-el-Müneccid'in görüşleri için bk. Murtaza ez-Zebîdî, *Tevîhu'l-kulûb fi zikri mülûki Benî Eyyûb* (nşr. Selahaddin el-Müneccid), Şam, Mecmau lügatî'l-arabiyye, 1388/1969, (naşinin mukaddimesi).

18- el-Muradî *age.*, IV, 91-94.

seviyede gelişmesine öncülük etmesiydi. İslâm dünyasının bir çok bölgesinden gelen öğrenciler ondan ders alıyorlar ve onun eserlerini okuyorlardı. Bu öğrenciler arasında Batı Afrika'da cihad ruhunun gelişmesine katkıları olmuş ulema da vardı.

Hadis çalışmalarıyla ilgili bu gelişmenin temel özelliklerini şu şekilde özetlemek mümkündür: Bu dönemde standart altı hadis kitabı (kütübü sitte) ile bunlara dayalı ortaçağa ait diğer eserleri aşacak bir gayret vardı. Bu âlimlerin zihninde en önemli bir mevkiye bulunan aralarında Mâlik'in *Muvatta'*ının da yer aldığı ilk döneme ait hadis koleksiyonlarını tahlil etmeye yönelik bir çaba da bulunmaktaydı. Böylesine spesifik bir bakış açısının muhtemel ilham kaynağı ise Kuzey Afrika türü hadis ilim geleneğidir. Böylesine bir araştırma ve inceleme modeli, bağlantılı olduğu disiplinlerde lügatçilik gibi daha iyi analiz yapma vasıtalarına yönelik ihtiyacı da ortaya çıkarmış ve sonuç olarak bu model 18. yüzyılda oldukça yaygın hâle gelmiştir. Buna ilave olarak hadis çalışmaları entellektüel seviyede hareketsiz ve durağan bir uğraş olarak kalmadı. Müslümanlar arasındaki mevcut uygulamalarla ilgili hükümler çıkarmanın bir ölçüsü olarak hadis çalışmalarından büyük oranda istifade edildi. Mesela rivayete göre, Muhammed Hayât es-Sindî öğrencisi Muhammed b. Abdülvehhab ile hadis müzakeresi yaptıktan sonra Medine'deki halkın yaptığı mevcut dinî uygulamaları örnek göstermiş ve öğrencisine Medine'de gördüklerinin hadisten öğrendikleriyle uyuşmadığını ısrarlı bir şekilde hatırlatmıştı¹⁹. Hadis çalışmaları 18. yüzyıldaki İslâm'ın içtimâî-ahlakî açıdan yeniden doğuşuna yönelik teşebbüsleri destekleyici bir disiplindi; dolayısıyla da fundamentalist bir hususiyete sahipti. Bu, Hind geleneğindeki çalışmaların hadis disiplinine yaptığı bir katkı idi. Kozmopolit ulema grubunun rehberliğinde ta'lim ve terbiyenin yapıldığı yer olan Haremeyn'de bu sentez çok açık biçimde ortaya çıkmıştı.

19- George S. Rentz, *Muhammed İbn 'Abd al-Wahhâb (1703/03-1792) and the Beginnings of Unitarian Empire in Arabia*, (Ph.D.,diss, University of California, 1948), s.27-28.

Bahsetmek istediğim ikinci genel bir gelişme de yeni-sufizmin (neo-sufizm) ortaya çıkışıdır. Yeni-sufizm'in temel karakteri Fazlur Rahman tarafından açıkça ortaya konularak tartışılmıştır. O yeni-sufizm'i "ortodoks çizgiler takip edilerek reforme edilen ve aktif bir anlamda yorumlanan sūflilik hareketi" şeklinde izah etmektedir²⁰. Fazlur Rahman bu konuyla ilgili yaptığı geniş açıklamasında şunları söylemektedir: "Tasavvuf hareketinin gerek kendi içinden gerekse dışından gelen sūnniliğin baskısı altındaki ıslahı onun vecdî ve metafizik karakterinden ve muhtevasından geniş ölçüde sıyrıldığı ve yerine içeriğinin sūnnî din anlayışının yargılarından başka bir şeyin doldurulmadığı bir fenomenle sonuçlandı. Bu göz ardı edilemeyecek kadar açık bir gerçektir. Zira bu gerçek sayesinde tasavvuf sūnnî İslâm'ın faaliyet gösteren muharriki haline getirildi ve hâlâ modernist öncesi en önemli reform hareketlerinin bütün biçimlerinde etkisini her yerde göstermektedir."²¹ Fazlur Rahman bir başka yerde bu reform hareketlerinin "topluma değil bilhassa ferde önem veren eski sūfliliğe karşı İslâm toplumunun içtimâî-ahlâkî açıdan yeniden oluşması noktasına çekmiştir" şeklinde genel karakteristik özelliğinden bahsetmektedir²². Bu genel gelişmenin 18. yüzyılda vuku bulduğunu kabul etmekle birlikte, bunun Haremeyn'deki entellektüel topluluğun odak noktası olan kozmopolit ulema iletişim ağı bağlamında gerçekleştiğini ısrarla vurgulamaktayım.

Milletlerarası bu ulema grubunda, toplumun içtimâî-ahlakî açıdan yeniden yapılandırılması sorumluluğunu üstlenenlerin ekseriyetinin paylaştıkları bu düşüncenin muhtevası, gerçekleştirdikleri hadis çalışmalarından neş'et etmiştir. (Zira ideal toplum için kullanılan model hadisin açıkladığı toplumdur). Hadis çalışmalarıyla gerçekleşen hoca-talebe ilişkilerine ilaveten, ayrıca sūfî tarikatlar şahsi rabitanın daha fazla gelişme-

sini ve gayr-i resmi ulema gruplarına birbirlerine daha tutkun olma hissini verdiren cemiyetler arası ortak bir zümrenin oluşmasını sağladı. Haremeyn'deki büyük ıslahatçı muhaddisler ile onların öğrencilerine göre tarikate bağlılık kendi kimliklerinin hemen hemen en önemli parçasıydı. Bu durum onların sadece hadis isnadlarını değil, aynı zamanda tarikat silsilelerini kaydetmelerindeki ihtimamda da görülebilir. İbrahim el-Kûrânî, Hasan el-Uceymî ve ez-Zebîdî'nin eserleri burada örnek olarak zikredilebilir²³.

Yeni-sufizmin 18. yüzyılda aldığı şekil farklı bölgelerde gelişen temaların birbirleriyle olan etkileşiminin ürünüdür. Hadis çalışmalarında olduğu kadar, 18. yüzyıl öncesi bölgesel tarzlar (üslûplar) da 19. yüzyılın başlangıcında çok sayıda faaliyet gösteren tarikatlarla ve hareketlerle son noktasına ulaşan arındırıcı (purificationist) yeni-sufizmin tekamülünde birleşmiş görünmektedir.

Hind İslâm'ının tarikat geleneğiyle birlikte içtimâî-ahlakî açıdan yeniden yapılanma ruhuna sahip bir kimliği olduğu 18. yüzyıl öncesinde de çok açık bir şekilde gözükmektedir. Hindistan'da Moğollar'ın muhalif grupları birleştirerek uyum sağlama çabalarına ilk karşı çıkanlar Nakşibendiyye Tarikatı'yla işbirliği içinde olan dinî liderler olmuştur. İlk dönemlerde Orta Doğu'da Nakşibendîlerden çok az grup bulunmasına rağmen, 17. ve 18. yüzyıl boyunca Doğu Akdeniz'e kadar yayılmış tarikatın bu formu daha faaldi. Murad el-Buhârî'nin (1640-1720) Doğu Akdeniz'de yaygın bir şekilde propagandasını yaptığı Ahmed Sirhindî (Serhendî)'ye (ö. 1625) varan silsile, en önemli silsilelerden biriydi²⁴. O çok sayıdaki ulemayı tarikate intisab ettirerek Osmanlı Sultanı II. Mustafa'dan özel destek aldı. İkinci önemli silsile Mekke'de ikamet eden Taceddîn b. Zeke-riyya (ö. 1640) ile devam etti. Hicrî 12. asrın baş-

20- Fazlur Rahman, *Islam*, Garden City, New York: Doubleday, Anchor Books, 1968, s.254.

21- A.g.e., 253.

22- Fazlur Rahman, "Revel and Reform in Islam", *The Cambridge History of Islam* (ed.P.M.Holt, Ann K.S.Lambton, and Bernard Lewis), I-II, (Cambridge University Press, 1970), II,637.

23- Bk. Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ el-Hüseynî, "İkdü'l-cevheri's-semîn fiz-zikr ve turuku'l-libâs ve't-tekin", Tasavvuf, Teymur 332, Dârü'l-külüb, Kahire; Hasan el-Uceymî el-Mekkî, "Hubâyâ ez-Zevâyâ", Târih 2410, Dârü'l-külüb, Kahire; İbrahim b. Hasan el-Kürdî el-Kûrânî, "el-Ümem li ikâzî'l-himem, Mucâmî, Tal'at 933, Dârü'l-kütüb, Kahire.

24- el-Murâdî, a.g.e., IV, 129-131.

langıcında Nakşibendiyye Haremeyn'de teşkilatlandı ve bu tarîkate, ihyacı ulema grubu içerisinde söz sahibi olan İbrahim el-Kûrânî, Ahmed en-Nahlî, Hasan el-Uceymî ve Muhammed Hayat es-Sindî gibi bir çok önemli şahsiyet katıldı.

Nakşibendiyye, halkın dinî uygulamalarının arındırılması gerektiği üzerinde ehemmiyetle durdu. Âlimlerin karşı çıktığı bu uygulamaların bir çoğu mahallî geleneğe uyum sağlamış tarikatlarla bağlantılı olduğu için, Nakşibendiyye Sûfî uygulamasının arındırıcıları olarak ıslahatçılarla sürekli irtibat halindeydi. Hakikî İslâmî uygulamalar Kur'ân'da ve Peygamber'in hadislerinde belirlenmişti, bu sebeple Haremeyn uleması hadis tedrisinin gayesine uygun olarak tarikatleri yeniden düzenleyip ıslah etme çalışmalarına katıldı. Haremeyn uleması talebelerine, ıslah şuuruna sahip bir azım ve gayretle memleketlerine dönmelerini devamlı teşvik ve telkin etmişler, onlar da Mekke ve Medine'den sadece hadis tedrisatına katılmış muhaddisler olarak değil, aynı zamanda arındırılmış tarikatlerin yayıcıları olarak ayrılmışlardı. Nitekim Abdurrauf es-Sinkilî Medine'de İbrahim el-Kûrânî ile hadis eğitim-öğretim faaliyetini bitirdiğinde el-Kûrânî'nin Şettâriyye tarikatını yaymaktan sorumlu bir üyesi olarak Endonezya'ya geri döndü. Nitekim yüzyılın sonunda içtimâî-ahlakî açıdan faaliyetçiliğin, âlimleri sadece memleketlerinde okullar kurmak amacıyla neticelenmeyen Haremeyn'deki tedristen ilham alması bunun bir benzeridir. Onların sosyal reform ve mobilizasyon için kullandıkları en önemli vasıtaları tarikatlerdi. Senusiyye ve Hatmiyye bunun en güzel örnekleridir.

Hind geleneğinin yeni-sufizmin gelişmesine yaptığı katkı, yeniden tanzim edilmiş bir sufizm vasıtasıyla, toplumun sosyo-ahlakî açıdan tekrar yapılanması için sürdürülen faaliyeti kuvvetlendirmesiydi.

Ancak yüzyılın sonunda ortaya çıkan tarikatlerde ilk Nakşibendiyye geleneğinde açıkça görülmeyen teşkilatlanmaya yönelik önemli bir hususiyet vardı. Bu özellik geniş organizasyon amacını güden bir tarikatın temelini teşkil etmekteydi. Tarikatlerin böyle bir yönünün bulunmasında Kuzey Afrika tecrübesinin önemli

katkısı vardı. Zira orada, mahallî sūfler halk dinî yaşamının odağı olmuş ve onların çevresinde de nisbeten iyi bir organizeyle büyük kitleye sahip cemiyetler çoğalmıştı. Tarikat düzeni bu organizasyonların esasını oluşturdu. Ne var ki Kuzey Afrika bağlamından bakıldığında 18. yüzyıl öncesindeki bu halk tarikatleri pek de gayretli ıslahatçı eğiliminde değillerdi. Kuzey Afrika geleneğinin Murâbitûn ve Muvahhidûn dönemlerine varan çok büyük ihyacı hareketlerde etkisi olmakla birlikte, 17. yüzyıla kadar geniş kitlesi bulunan tarikatler daha fundamentalist olan ihyacıların ve âlimlerin karşı çıktığı bu halk uygulamalarını müdafaa etme eğilimindeydiler. Hicrî 12. asır süresince bu tip organizasyonlara her ne kadar alışıksal olsalar da halkın uygulamalarına karşı çıkan Kuzey Afrikalı âlimler böylesi bir teşkilatlanmayı, eksiksiz yaptıkları hadis çalışmalarından ilham aldıkları arındırma düşüncesiyle birleştirme işine koyuldular. Sonuçta Nakşibendiyye ruhu Kuzey Afrika türü tarikat organizasyonu ile harmanlandı. Bu durum ortaya çıkmakta olan Haremeyn'in ilmî topluluğu yeni-sufizmin iki boyutunu temsilen müşterek buluşma zemininde meydana geldi.

Kuzey Afrika geleneğinin yeni-sufizm'in teşkilatlanmasıyla ilgili inkişafında bir rolünün olduğuna dair bu tahminimiz Mağribli âlimlerin Haremeyn'deki diğer âlimlerle gözle görülür etkileşimlerine dayanmaktadır. 18. yüzyılın sonuna doğru faaliyetçi akımların ortaya çıkışındaki hakikat bu varsayımı desteklemektedir. Şöyle ki, hareketin başında bulunanların Mağrib ulemasıyla bağlantıları eğer o kadar çok yakın idiyse, hareketin resmî anlamda büyük bir tarikat organizasyonu kabul edilmesi gerektiği de o kadar çok ihtimal dahilindedir. Tarikat organizasyonlarının Mağribî geleneğiyle o derece yakın bağları bulunduğunu sarahaten gösteren en meşhur misalleri şunlardır: Senusiyye tarikatı Mekke'de Faslı bir hocadan ders almış Mağribli bir öğrenci tarafından ve Hatmiyye tarikatı da aynı Faslı hocanın talebesi olan bir Mekkeli tarafından kurulmuştur. Hindistan'daki ihya hareketleri yeni-sūfî düşüncesinin etkisinde kalmalarına rağmen, tarikatler gibi şuursuzca teşkilatlanmışlardı. Hal-

buki Vehhâbî hareketi bir çok yönden tarikat biçiminin bir reddiydi. Yine de mümkündür ki bu olaylarda inkişaf halindeki büyük tarikat organizasyonlarının fikri diğer hareketlerin düşüncelerinde katalizör görevi yapmıştır.

Kuzey Afrika'ya ve doğuya ait İslâmî unsurların Haremeyn'deki kozmopolit ihyacı grubun başta gelen üyelerinin tecrübesinde ve bilgisinde mezceldiği, onların talebelerinin ve çalıştıkları materyalin (eserlerin) incelenmesinden açıkça anlaşılmaktadır. Bu mezcetme süreci yüzyıl boyunca devam etti. 12. yüzyılın başlangıcında Mekke ve Medine'deki sûfî alt yapısına sahip büyük âlimler, mevcut bu kombinasyonu önemli bir aşamaya kadar sağlayamadılar. Mesela İbrahim el Kûrânî ve onun çağdaşı Muhammed b. Abdürresûl el-Berezencî gibi tasavvuf eğitimi almış hocalar aslında Doğu Akdeniz bölgesi ile Haremeyn'den gelmektedirler. Ayrıca bu eğilim bir sonraki neslin âlimlerinde de açıkça görülmektedir. Abdullah b. Sâlim el-Basrî (ö. 1134), Ahmed en-Nahlî (ö. 1130) ve el-Kûrânî'nin oğlu Ebû Tâhir Muhammed (ö. 1145) gibi ulemanın hepsi aynı zamanda Nakşibendiyye ile ilişki içerisinde olmalarına rağmen Muhammed b. Muhammed b. Süleyman el-Mağribî ve diğer Kuzey Afrika ulemasıyla da birlikte çalışmışlardır. 18. yüzyılın sonunda yeni-sufizmin en önemli şahsiyetleri bu baği sarahaten gösteriyorlardı. Semmaniyye tarikatının kurucusu Muhammed b. Abdülkerim es-Semmân²⁵ Doğu Akdeniz'de yeniden revaç bulan Halvetiyye tarikatının lideri Mustafa el-Bekrî'nin müridi olup, Medine'de ikamet eden Mağribli sûfî Muhammed ed-Dakkâk²⁶ ile Nakşibendiyye tarikatına bağlı bir Hind âlimi olan Muhammed Hayat es-Sindî'nin öğrencisiydi. Benzer şekilde Hatmiyye'nin kurucusu Muhammed Osman el-Mîrganî Faslı âlim Ahmed b. İdris'in öğrencisi olup aynı zamanda Hint Okyanusu havzasından olan âlimler vasıtasıyla Nakşibendiyye tarikatına intisap etmişti.

25- eş-Şeyh Sâdık el-Medenî b. Ömer Hân, *Kutfu ez-hâri'l-mevâhib er-Rabbâniyye min efen Riyadî'n-nafla el-kudsîyye li seyyidînâ eş-şeyh es-Semmân* (Kahire, Ahmed el-Bedevî es-Semmânî et-Tayyibî, 1393/1973), "A"-"Z".

26- el-Murâdî, IV, 122-123.

Teşkilatlanmanın yapılarında bazı farklılıklar ortaya çıksa da 18. yüzyılın bitimine doğru yeni-sufizm bazı müşterek mevzuları temsil etti. Bahsetmek istediğim bu mevzulardan birincisi, sûfî düşüncenin entellektüel temellerinin yeniden yönlendirilmesidir. Önceki yüzyıllarda sûfî anlamları bir çok bölgede İbn Arabî'nin fikir ve görüşlerinin tahakkümü altındaydı. Bu durum dışlayıcı olmaktan ziyade, daha kuşatıcı bir tutumu ve nisbeten fizik ötesi panteist bir tavru ihtiva etmekteydi. Bilimsel açıdan bakıldığında, bir çok ulema bu geleneği sûfî uygulamalarının bölgesel örflerle uzlaşmalarını sağlayan bir esasî şekilde izah etti. Yeni-sufizmin inkişafı İbn Arabî'nin düşünce stilinden uzaklaşıp daha katı bir ortodoks sufizmine doğru kayan bir harekete dönüştü. Bahsi geçen hareket Güneydoğu Asya'dan Kuzey Afrika'ya kadar görülebilen Gazzalî'nin eserlerindeki bir ihya düşüncesiyle birleştirildi. Nitekim kozmopolit grup olan Haremeyn âlimleri böyle bir eğilimi yansıtmışlardı. Bu gelişmenin en önemli eseri yüzyılın sonunda Muhammed Murtaza ez-Zebîdî tarafından hazırlanan Gazzalî hakkındaki geniş çalışmaydı.*

İkinci ortak mevzuun da birincisiyle bağlantısı vardır. Panteistik (vahdet-i vücudçu) eğilimler reddedilmeye başlandığı zaman sûfî yolunun hedefi değişti. İlk dönem standartlaşmış sûfî açıklamalarında hedef Allah'la bir olma şeklinde tarif ediliyordu. Ne var ki bir çok ilim adamı yeni sufizmin bu durumdan bir parça uzaklaştığını kaydediler. Mesela H. A. R. Gibb Ahmed b. İdris'in fikirlerini açıklarken şunları söyler: "O, Allah'la bir olma şeklindeki sûfî doktrini bütünüyle reddetmiş, onun yerine mistik hayatın hedefinin Peygamber'in ruhuyla mistik birlik olduğunu ortaya koymuştu."²⁷

Bu yaklaşım hem organizasyonu hem de hukuku açısından Peygamber Muhammed merkezli tarikatlerin oluşmasıyla neticelendi. Belirli şartlarda bir tarikat, hocadan talebeye intikal eden bir zikir egzersizler (evrad) bütünüdür. Bu egzer-

*- Söz konusu eser ez-Zebîdînin Gazzalî'nin *Ihyau ulûmi'd-din* isimli kitabına yazdığı *İthâfî's-seâde* adlı çalışmadır.(çev.)

27- 27- H.A.R. Gibb, *Mohammedanism*, London: Oxford University Press, 1953, s.171.

sizler grup faaliyetleri için temel teşkil etmekte ve her bir tarikatın hususî zikir âyinlerini temsil etmektedir. 18. yüzyıl boyunca sufizmin yeni stili zikir âyinlerini doğrudan Peygamber'le bağlantılı kabul etmiş, genellikle de tarikatın kurucusunun Hz. Muhammed'i rüyada görmesiyle belirlenmiştir. Tarikat kurucusu bu yolla kendisinin tarikat-ı Muhammediyye üzerine olduğunu iddia edebilmekteydi. Bu durum hadis çalışmalarıyla da teyid edildi. Şöyle ki, lider (şeyh) tarikat uygulamasının sağlam ve doğru şekliyle Peygamber'in fiilen uyması gerektiğini delil olarak ileri sürerdi. Muhammed'in yolu üzere olan tarikatlerden biri aynı zamanda, hiçbir aracı olmaksızın, kurucudan Muhammed'e uzanan özel bir bağın olduğunu iddia ederdi. Bu Muhammediyye silsilesine umumiyetle daha fazla gelenekçi olanlar ilave edilir ve tarikat kurucusu (şeyh) kendisine bağlanan tarikatlarla kendi tarikatının veya hareketinin Muhammediyye ruhunda birleştiğini iddia ederdi.

Bazı versiyonlarıyla bu Tarikat-ı Muhammediyye 18. yüzyılın sonunda en önemli ihyacı hareketlerde görülmektedir. Öyle ki bu dönem sürecinde sufizm, yeni yönelişinin etkisini göstermektedir. Senusiyye ve Hatmiyye gibi hemen hepsi Ahmed b. İdris'in öğrencileri tarafından kurulan aktivist yeni sûfi tarikatleri kendilerini açıkça Muhammediyye tarikatleri olarak tanımlamışlardır²⁸. Ticaniyye Tarikatı'nı kuran Ahmet et-Ticânî de kendi tarikatına Tarikat-ı Muhammediyye adını vermişti. Zira bu isimlendirme bizzat Muhammed Peygamber'in, tarikatın bütün zikirlerini et-Ticânî'ye öğrettiği ve Ticânîyye için en önemli silsilenin de Ahmed et-Ticânî'den doğrudan peygamber'e uzandığı esassından hareketle verilmiştir²⁹. "Muhammediyye" fikirlerinin daha sarîh eyleme yönelmesi formel tarikat organizasyonu ile daha az ilişkili olan diğer tarikatlerde de görülmektedir. Ahmed Birilvî'nin (ö. 1246/1831) Hindistan'da cihad hare-

ketine* Tarikat-ı Muhammediyye adı verilmişti. Bu tarikat bâtinî büyük Hind tarikatlerin Kur'an ve Sünnet'e tam uygunluğunu esas alan haricî eylem yönüyle bir sentezi olarak görüldü³⁰. Sufizme karşı çıkmada daha net bir tavır koyan Vehhabi hareketi bile kendi sistemine Tarikat-ı Muhammediyye adını vermiştir³¹. Muhammed Murtaza ez-Zebidî gibi teşkilatçılık düşüncesi daha az olan âlimler de kendi tarikat ilişkilerine Muhammediyye (zikir) âyinlerini dahil etmişlerdir. Mesela ez-Zebidî bağlı bulunduğu tarikatleri arasında Muhammediyye Tarikatı'nı zikreder. Ancak o, bu tarikatı, "düzenli" bir silsilesi bulunan tarikatlerden farklı bir biçimde, Peygamber'in ilhamının doğrudan etkisinin olmadığı bir tarikat şeklinde açıklar. Ez-Zebidî Muhammediyye zikirlerini Taifte münzevî hayat yaşayan bir sûfiden Kuzey Afrika ve Hindistan'a kadar seyahat eden seyyah âlimlerin bulunduğu bir silsileyi vererek çok geniş bir halk topluluğundan aldığını kaydeder³². O münzevî sûfnin hem yeni-sufizmin ortaya çıkışında bile rolünün bulunması hem de Hatmiyye'nin kurucusunun kendi dedesi olması oldukça ilginçtir.

Tarikat-ı Muhammediyye kavramının kaynağının neresi olduğunu ve nasıl ortaya çıktığını tespit etmek oldukça zordur. Bununla birlikte bana öyle geliyor ki, tanımı ve nisbeten standart bir form içinde yayılması Haremeyen'deki karşılıklı fikir teatisinin bir ürünüdür. Gerçekte bu kavramı kullanan en önemli şahsiyetlerin hepsi şu ortak özelliğe sahiptirler: Onlar Haremeyn'de bir süre tedris görmüşler ve başlattıkları hareketleri umumiyetle bu tecrübenin sonunda tesbit ve tayin etmişlerdir.

18. yüzyıl boyunca bu iki gelişmede hadis çalışmalarının ve yeni-sufizmin tekamülünde aynı isimler gözükmeye devam etmektedir. Bunlar açıkça birbirinden uzak ve bağımsız ortaya çıkan gelişmeler değildir, aksine aynı isimlerin hayatıyla ve çalışmalarıyla da bağlantılıdır. Önemli

28- Bk. Nicola A. Ziadeh, *Sanusiyyah*, Leiden, E.J. Brill, 1968, Chapter III ve John Obert Voll, *A History of the Khatmiyyah Tariqah in the Sudan*, (Ph.D., diss, Harvard University, 1969), s.117-122.

29- Jamil M.Abun-Nasr, *The Tijaniyya*, London: Oxford University, 1965, s.37.

*- İngilizler'e karşı başlatılan cihad hareketidir (çev.)

30- Aziz Ahmad, *Studies*, s.210-211.

31- Fazlur Rahman, "Revel and Reform in Islam", II, 638.

32- Ebül'Feyz Muhammad Murtazâ, *İkdü'l-cevher*, s.89.

şahsiyetlerin bir çoğu en azından belli bir süre Haremeyn'deki kozmopolit âlimler topluluğuyla ilişki içerisinde bulunmuş ilim adamlarıdır. Bu merkezî yerde, bölgesel geleneklerin en ayırt edici özellikleri daha sonraki gelişmelere ilham kaynağı olacak bir tarzda bir araya gelebilmişlerdir.

İslâm tarihinin 18. yüzyıldaki hareketlerinde her birinin önemli bir katkısının olduğu çok sayıda bu şahsiyetlerle ilgili şu özet açıklamayı yapabiliriz: Eğer muhtelif çizgilerden oluşan karma bir resim çizmek gerekirse burada belli unsurların ortaya çıktığı gözükülecektir. Bu harekete dahil olmuş kişilerin ekseriyeti hem iyi eğitim görmüş muhaddisler hem de sufizmin oldukça bilgili ulemasıydı. 18. yüzyılın sonlarına doğru, kabaca tarif etmek gerekirse, hadis ilhamlı reformizmden, tarikatlerde ya da tarikat benzeri organizasyonlarda açıkça faaliyet gösteren içtimâî-ahlakî yönden yeniden yapılanmacılığa doğru dereceli bir yöneliş vardı. Bu gelişmenin başlangıcında İbrahim el-Kûrânî gibi bir âlimi görebiliriz. O, Medine'deki hadis çalışmalarında faal bir hocası idi ve onun sūfliliği militan türü organizasyonlardan ziyade, dinî ve samimi uygulamalarla ilişkiydi. Bazı öğrencilerine dini arındırma tutum ve davranışını telkin etti, ancak kendisi Medine'de kaldı. Öğrencilerinin ıslahatçılığı da geniş organizasyonları teşekkül ettirmekten ziyade, ilmî eserlerle ortaya çıktı. Talebesi Abdurrauf es-Sinkilî'nin eseri bunun en güzel örneğidir. Bu inkişafın diğer ucunda Muhammed b. Ali es-Senûsî'yi görmekteyiz. O da bir muhaddis olup

hadis çalışmalarına katılmıştı. Belli bir süre için Haremeyn'de meşhur ve bilinen bir hocaydı. Bununla birlikte o, esas itibarıyla İslâm toplumunun içtimâî-ahlakî açıdan yeniden yapılanmasına yönelik olarak faaliyet gösteren bir tarikatın organizatörüydü de. Es-Senushî Haremeyn'den ayrılarak Kuzey Afrika'ya gitti ve orada hem okullar hem de bir çok faaliyetlerde bulunan bir tarikat kurdu.

Bu makalede 18. yüzyılın büyük gelişmeler ve bu gelişmelerde Haremeyn ulemasının rolüne dair nazârî bir bilgi sundum. Mekke ve Medine'deki kozmopolit ilmî topluluk içerisinde oluşmuş entellektüel etkileşim, hadis çalışmasını toplumun içtimâî-ahlakî açısından yeniden yapılandırılmasında fundamentalist bir gayretin vasıtası haline getirmiştir. Farklı yaklaşımları bir araya getirmek suretiyle, 18. yüzyıl hadis çalışmalarının tekamülünde önemli bir rol oynamıştır. Benzer şekilde, bu âlimlerin aynı yüzyılın sonunda aktivist hareketlerin esasını ortaya koyarak sūfî geleneğinin yeniden yönlendirilmesinde etkin olduklarına da inanmaktayım. Bu gelişmelerin tesiri altında modern dönemin başlangıcında içtimâî-siyasî açıdan ortaya çıkan İslamcı ihya hareketleri uyarlayıcı veya ferdiyetçi ya da muhafazakar bir tavırdan öte, tam anlamıyla fundamentalist tutum içindeydiler. Bu açıdan bakıldığında 18. yüzyıl tarihi, sadece kendi içerisinde değil, aynı zamanda modern ve çağdaş İslâmî tecrübenin mühim yönlerine ışık tutacak önemli başlangıç noktasını göstermesi yönüyle de ilginçtir.□