

Şettârî Sufîlikte Mihne Ve Temkin Tavrı*

Carl W. ERNST
Çev.: Ulvi Murat KILAVUZ
Arş. Gör; U. Ü. İlâhiyat Fakültesi

Özet

Şettârî sufi tarikatı, XV. yüzyılın sonunda Güney Asya alt kıtasında teşekkül etmiş bir gruptur. Bunlar, özellikle tefekkür ve tezekkür usullerine vurgu yapmışlardır ve otoriteleri, vecdci Horasanlı Ebû Yezîd el-Bistâmî'ye ulaşan silsilelere dayandırılmıştır.

Şettârî lider Muhammed Gavs'in kendi manevî durumuyla ilgili dile getirdiği şatahât, O'na yönelik mihneye sebebiyet vermiş ve mihnenin bir sonucu olarak temkin tavrı teşvik edilmiştir. Şeriat temelli davranış normlarına açık biçimde riayet, Muhammed Gavs'in ardından gelen kuşaklardaki Şettârî faaliyetini karakterize etmiştir.

Abstract

Persecution and Circumspection in Shattârî Sufism

The Shattârî sufi order is a group which was established in the South Asian subcontinent in the late fifteenth century. They have emphasized on mediative techniques and their authority was derived from chains of transmission that went to the Khorasanian ecstatic Abû Yazîd al-Bastamî.

The ecstatic statements that Shattârî leader Muhammad Ghawth

* "Persecution and Circumspection in Shattârî Sufism", *Islamic Mysticism Contested (Thirteen Centuries of Controversies and Polemics)* içinde, ss. 416-435, ed. Frederick De Jong & Bernd Radtke, Brill 1999.

made regarding his spiritual status caused him to be persecuted and a climate of circumspection was encouraged in the wake of persecution. Conspicuous conformity with sharia-based norms of behavior characterized Shattārī activity in the generations following upon Muhammad Ghawth.

Anahtar kelimeler : Şettârî tarikatı, Muhammed Gavs, mihne ve temkin

Key words : Shattārī order, Muhammad Ghawth, persecution and circumspection

Önde gelen liderlerinden birisine zulmedildiği ve sapkınlık ithamında bulunulduğunda, bir sufi tarikatının durumu ne olur? İslâm tarihi boyunca pek çok sufi liderle ilgili olarak kurgulanabilecek bu sorunun, Şettârî sufi tarikatıyla özel bir ilgisi bulunmaktadır. XV. yüzyılın sonunda Güney Asya alt kıtasında teşekkül eden bu grubun, Kuzey Hindistan hanedanlarının siyasi yazgısıyla iç içe geçmiş renkli bir hikâyesi vardır. Bu tarikata intisab Hindistan'ın batısı ve Dekken'de yayıldıktan sonra Hicaz yolu ile Güneydoğu Asya'ya geçiş yapmıştır. Şettârî tarikatı özellikle tefekkür ve tezekkür usûllerine yaptığı vurguyla tanınmış ve bu, O'na karakteristik bir tarz kazandırmıştı. Sufi tarikatlarının büyük bölümü "sahvî" sufilüğün pîri olan Bağdatlı Cüneyd'e uzanan silsilelerle kendisini tanımlamakta iken, Şettârîler, otoritelerini bunun aksine vecdci Horasanlı Ebû Yezîd el-Bistâmî'ye ulaşan silsilelere dayandırmışlardır. Şettârî tarikatının boyutları ve etkisi henüz yeterince açıklığa kavuşturulmuş değildir; tarikatın tarihini ayrıntılı biçimde ele alan metinlerin çoğu basılmamıştır.¹ Bu konuya yönelik az sayıda ilmi çalışma söz konusudur; 30-40 yıl önce yazılan birkaç makale Kuzey Hindistan'daki Şettârî faaliyeti üzerine eğilmiş, Dekken'deki Şettârîler üzerine de birkaç çalışma yapılmıştır.²

¹ Bunun bir istisnası, Muhammed b. Hatîrüddin Hâce el-Attâr (Muhammed Gavs)'ın Farsça tezekkür kitapçığının Arapça tercümesi *el-Cevâhiru'l-hams'tır*; ed. Ahmed b. el-Abbâs, I-II, Kahire, 2. bsm., 1393/1973.

² bkz. Halik Ahmed Nizamî, "The Shattari Saints and Their Attitudes Towards the State", *Medieval India Quarterly* III (1950), 56-70; Seyyid Hasan Askerî, "A Fifteenth Century Shuttari Sufi Saint of North Bihar", *Proceedings of the 13th Indian History Congress* (1950), 148-157; M. M. Hak, "The Shuttari Sufi Order in India and Its Exponents in Bengal and Bihar", *Journal of the Asiatic Society of Pakistan* XVI (1971), 167-75; Richard M. Eaton, *Sufis of Bijapur 1300-1700: Social Roles of Sufis in Medieval India*, Princeton University Press, 1978; Muhammed Yusuf Kokan, *Arabic and Persian in the Carnatic 1710-1969*, Madras, 1974; a. mlf., "Sufi Presence in South India", *Islam in India: Studies and Commentaries*, c. II: *Religion and Religious Education* içinde, ed. Christian W. Troll, 73-85, Delhi 1985; Seyyid Athar Abbas Rızvî, *A History of Sufism in*

1963'te Aligarh'ta yapılan tek bir tez Şettâri'lerin tarihini yeniden kurgulama gayreti göstermiştir.³ Şettâri'ler'e dair bir hayli biyografik kaynak sebebiyle, ilk elde onların mihne problemine karşı tepkilerini tahlile girişilebilir.⁴

Bu çalışmada kullanılan malzeme, Şettâri lider Muhammed Gavs'ın kendi manevî durumuyla ilgili dile getirdiği şatahâtın O'na yönelik mihneye sebep olduğu izlenimi verir. Siyasî mülâhazaların din kaynaklı mihne vakalarıyla ilgisi bulunduğu açık olmakla birlikte, el-Hallâc'ın mahkemesine kadar uzanan bu neviden diğer örneklerde de mihnenin hakikî özellikleri tam ve doğru biçimde değerlendirmeyi zorlaştıran menkıbevi yorumlarla kuşatılmıştır.⁵ el-Hallâc örneğine kıyas edilebilecek bir başka husus, mihnenin bir sonucu olarak temkin tavrının teşvik edilmesidir. Şeriat temelli davranış normlarına açık biçimde riayet, tıpkı el-Hallâc'ın idamından sonraki 10. asır sufilerinde olduğu gibi Muhammed Gavs'ın ardından gelen kuşaklardaki Şettâri faaliyetini karakterize etmiştir. Belki de erken dönemlerinden itibaren Şettâri liderlerin aynı anda birden fazla sufi tarikatına bağlanması mutad olduğundan, Muhammed Gavs'ın eleştirisi onları en azından halkın önünde "Kâdiri tavrı" olarak değerlendirilebilecek daha muhafazakâr bir görüntü vermeye sevk etmiştir. Bu tür oto-sansür, Şettâri lider Burhânüddin Râz-i İllâhî örneğinde had safhasına ulaşır. O'nun, bazı müridlerini vecd

India, II, 151-73, Yeni Delhi, 1983.

³ Kadı Muinüddin Ahmed, "History of the Shattari Silsilah" (Doktora tezi), Aligarh, 1963. Ne yazık ki, bu çalışmada listesi verilen çalışmaların büyük kısmı artık mevcut değildir.

⁴ Kaynaklarda, Muhammed Gavs'ın Fadlullah Şettâri tarafından hazırlanan biyografisi *Menâkıb-ı gausiyye* yer almaktadır; Urduca çeviri, Muhammed Zahir el-Hakk, Agra, 1933. Lahor'da Pencab Üniversitesi'nde bulunan bu nadir taş baskı, Muhammed Gavs'ın 941/1534-35'e kadar olan hayatını açık biçimde ihata eden, Şeyh Vecihüddin Alevî'nin Ahmedâbâd'da bulunan *hângâh*ındaki Farsça bir yazmadan tercüme edilmiştir, diğerleri de mütercim tarafından "meşhur kitaplar" olarak eklenmiştir (s. 80). Şettâri'ler üzerine önemli miktarda malzeme ihtiva eden Moğol dönemine ait bir menâkıbnâme Muhammed Gavsî Mendevî'nin *Ezkâr-ı ebrâr Urdu tercüme-i gülzâr-ı ebrâr*'ıdır; çev. Fadl Ahmed Cevârî, Agra, 1326/1908; yeniden basım Lahor 1395/1975; orijinal Farsça metin henüz basılmamıştır, ben de yazmalarına ulaşabildiğim birkaç bölüm haricinde Urduca çeviriye göre iktibasta bulundum. Bu konuda vazgeçilmez olan bir başka kaynak, Seyyid Muhammed Mutî'ullah Râşid Burhân-pûri'nin kapsamlı modern menâkıbnâmesi *Burhân-pûr ke Sindî evliyâ , el-ma'rûf be-tezkîre-i evliyâ-i Sind*'dir, Karaçi, 1957. Arabistan'da sonraki dönem Şettâri'ler için bkz. F. Wüstenfeld, "Die Cufiten in Süd-Arabien im XI. (XVII.) Jahrhundert", *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaftern zu Göttingen*, Philologisch-historische Klasse 30/1, 1883.

⁵ *Words of Ecstasy in Sufism* (Albany 1985) ve "From Hagiography to Martyrology: Conflicting Testimonies to a Sufi Martyr of the Delhi Sultanate", *History of Religions* XXIV (1985), 308-327 isimli çalışmalarına bakınız.

halinde iken şeyhlerini Tanrı olarak vasıflandırdıkları için idam edilmek üzere şeriat mahkemesine teslim ettiği söylenir. Sonraki dönemde Muhammed Gavs'ın vecde dayalı iddialarını halk önünde tekrarlayan bir Şettârî sufîyi aramak beyhude bir çabadır. Şu halde mihne, vecd eğilimli sufîliğin en müfrit iddialarını bastırmakta gerçekten başarı kazanmış olmalıdır.

Şeyh Muhammed Gavs Gevâliyârî'nin 7 Receb 907/16 Ocak 1502'de doğduğu kabul edilir; 14 Ramazan 970/7 Mayıs 1563'te ise vefat etmiştir.⁶ Gençliğinin yaklaşık on üç yılını ıssız Çunâr Kalesi'nde (şimdi doğu Utar Pradeş'te) riyazet ve mücahede ile geçirmiştir. Muhammed Gavs, gördüğü bir rüya üzerine geldiği bölgede, büyük Gevâliyâr Kalesi'nin Sultan İbrahim Lōdî tarafından fethine (muhtemelen 925/1520 civarı) tanık oldu.⁷ İbrahim Lōdî, verdiği hediyelerle kendisine sıcak davransa da, Muhammed Gavs bazı nüfuzlu asilzadeleri hapsedmesi sebebiyle sultanı eleştirdiğinden sultanla arasında bir dostluk teessüsü imkânsız hale geldi. Velinin hoşnutsuzluğunun sonucu, Moğollar'ın Lōdî kuvvetlerini 932/1526'da Panipat'ta bozguna uğratması oldu.⁸ Aynı yıl içinde, Gevâliyâr'da yaşayan Muhammed Gavs, Gevâliyâr'ın isyancı valisi Tatar Han için imparator Bâbü'r'e aracılıkta bulundu.⁹ Muhammed Gavs'ın Moğollar'la daha sonraki irtibatı da, 936/1530'da, bir başka isyancı soylu olan Rahîm Dâd'ın yargılanması talebiyle oldu.¹⁰ Ertesi yıl bir başka olayda velî, yakın bir kasabayı harap eden Afganlı Bâyezîd adında bir isyancıya beddua etti ve suçlu birkaç gün içinde Bâbü'r tarafından idam edildi.¹¹ Muhammed Gavs'ın ağabeyi olan bir başka Şettârî lider Şeyh P'hûl (veya Behlûl), bu dönemde Bâbü'r'ün halefi Hümâyûn'un baş sufi danışmanı oldu. P'hûl siyasetin o kadar içine girdi ki, Hümâyûn Bengal'de isyancı Mirzâ Hindâl tarafından idam edildiğinde, O'nun hizmetinde hayatını kaybetti. Hümâyûn'un 947/1540'ta Şîr Şah Sûri'ye yenilmesinin, Moğollar'la bu derece yakın ilişkisi bulunan Muhammed Gavs için, bu aynı yılda Guccerat'a gitmesiyle sonuçlanan problemlere yol açması şaşırtıcı değildir.

⁶ Fadlullâh, 76.

⁷ Fadlullâh, 33; Hâce Nizâmüddin Ahmed, *The Tabaqât-i Akbarî*, çev. B. De, Bibliotheca Indica, 300, I, 401-403, Kalkûta 1911; yeniden basım 1973.

⁸ Fadlullâh, 40-41, 44.

⁹ Fadlullâh, 42, 58-61; bu, Zahîrüddin Muhammed Bâbü'r Pâdşâh Gazî'nin *Bâbur-nâma (Memoirs of Babur)*'sindeki veciz anlatımdan çok daha ayrıntılıdır; çev. Annette Susannah Beveridge, Yeni Delhi, 1979 (1922), 539-540.

¹⁰ Bâbü'r, 688 n. 2, 690.

¹¹ Fadlullâh, 43; Bâbü'r, 677.

Gucerat'taki sürgün hayatı, Hümâyûn'un yeniden başa gelişine kadar on altı yıldan fazla sürmüş olmalıdır.¹²

Menâkıbnâme yazarları, mihnenin ilk belirtisinin Şîr Şah'ın danışmanlarının girişimiyle ortaya çıktığına işaret etmektedirler.¹³ Ali Şîr Bengalî adında bir mürid, Muhammed Gavs'ın "Sür Afganlar'ın içindeki kötülüğü gördüğü" mütalâasında bulunur.¹⁴ Bir başka menâkıbnâme yazarı Abdullah Khwishagi, 1096/1685'teki yazısında, Şîr Şah'ın danışmanlarının, Muhammed Gavs'ın, Ebû Yezîd el-Bistâmî'nin meşhur mi'râcı gibi Cennet'e yükselişini (*mi'râc*) tasvir ettiği kitabına karşı çıktıklarını ifade eder; Şeyh'in bu yükselişte Allah'la, çok sayıda peygamber ve velî ile yüz yüze geldiği yolundaki cüretkâr iddiaları, ölüm cezasını hak etmek için yeterli görülmüştür.¹⁵ Çeşitli yerlerde bu kitap *Risâle-i mi'râciyye* olarak isimlendirilse de, doğru isim *Evrâd-ı gavsîyye*'dir ve Kalkûta'da iki yazma nüshası bulunmaktadır.¹⁶ Metnin büyük bölümü karakteristik Şettârî riyâzet ve mücahede usûlleriyle, yazarın bağlı bulunduğu manevî şecerelerin açıklanmasına ayrılmış olmakla birlikte, uzun sonuç bölümü, Muhammed Gavs'ın üstadı Şeyh Zuhûr Haccî Hudûr'dan aldığı manevî eğitimin dikkat çekici bir anlatımını ihtiva etmekte ve kendi mi'râc tecrübesinin ayrıntılı bir tasviriyle son bulmaktadır.¹⁷ Sûrî rejiminin şeyhe karşı ne gibi faaliyetlerde bulunduğunu tam olarak bilmiyoruz, ancak akıllıca Guçerat'tan ayrılması, O'nu geçici olarak tehlikeden uzak tutmuştur.

Muhammed Gavs'a uygulanan mihnenin ikinci aşaması, Guçerat krallığına gelişinden sonra başladı. Ahmedâbâd şehrine ulaştığında problemler patlak verdi. Bu manzara, müridi Ali Şîr Bengalî tarafından dramatik ifadelerle fakat üstü kapalı biçimde resmedilmektedir:

Burada bir takım dar görüşlü âlimler ve cahil dervişler O'na olan düşmanlıkları için bir bahane aramaya başladılar. Ne bildikleri, ne de anladıkları bir takım ifadeleri O'na isnad etmekle, yalnızca

¹² Fadlullâh, sürgünün 18 yıl olduğunu ifade eder, s. 66. Aynı zamanda Muhammed Gavs'ın Ahmedâbâd'da 963/1556'da bir cami inşa ettiğini belirtmektedir.

¹³ Fadlullâh, 65.

¹⁴ Gavsî, 309.

¹⁵ Rızvî, II, 157-158, Abdullah Khwishagî Kusûrî, *Me'âricü'l-Vilâyât*'tan naklen, yazma Adhar koleksiyonu, Pencab Üniversitesi Kütüphanesi, vr. 543a. Khwishagi ve menâkıbnâmesi için bkz. Muhammed İkbâl Müceddidî, *Ahvâl ü âsâr-ı 'Abdullah Khwishagî Kusûrî*, 80 vd., Lahor 1391/1972.

¹⁶ Muhammed Gavs, *Evrâd-ı gavsîyye*, 446 no.lu Curzon Farsça yazma ve 1252 no.lu Farsça yazma, her ikisi de Kalkûta'da Asiatic Society'dedir.

¹⁷ *Evrâd-ı gavsîyye*, yazma 1252, vr. 107-130.

O'nun saf ve aydınlık kalbini daha parlak hale getirdiler. O'nun için burada kalmak nâhoş bir durumdu. Uygun bir zamanda, [Gucerat'a] hicret sebebinin ortadan kalktığı ve muhalefet fırsatı doğduğuna dair Cennet'ten mesajlar geldi. O da buna kulak vererek Gevâliyâr'a doğru yola çıktı.¹⁸

Modern bir menâkıbnâme yazarı, yani Fadlullâh'ın nâşiri biraz daha ayrıntılı bilgi verir:

Gucerat'ta kaldığı süre içinde bazı olaylar meydana geldi, ister beğenin ister beğenmeyin, görünüşe göre bu olaylar oldukça iyi hikâye edilmiştir. Bunun sebebi şöyle izah edilebilir: O, vecde dayalı konuşmalarla (*şathiyyât*), yani kendi yüksek tasavvurundaki manevî gerçekliklerin son derece açık ibarelere dökülmüş biçimleriyle meramını ifade etmekteydi. Bunları anlamak avâmı oldukça aşmaktaydı ve bu cahil halktan başlayarak öyle büyük bir husumet doğdu ki, din âlimleri, bilginler ve hattâ dönemin sultanını bile kaçınılmaz biçimde içine aldı.¹⁹

Bu anlatımların tamamı, basmakalıp menkıbevi hikâye tarzının anlaşılmağına düşmektedir. Tüm yapılan, Muhammed Gavs'i meçhul itham sahipleriyle ilintilendirmek ve O'nu örnek bir sufi olarak resmetmektir. Gavs'i, yörenin âlimlerinin bir kısmının, Muhammed Gavs'a, aralarından birisi oğlunu O'nun hakkında casusluk yapmak üzere gönderecek kadar muhalif hale geldiklerini nakleder:

Gucerat'ın dar görüşlü insanları şeyhin şöhretine dayanamadıklarından, âlimler de kıskançlıkları ve firasetsizlikleri sebebiyle Gavsü'l-Evliyâ'ya düşman olmaya başladılar. Bunlar arasından Şeyh Abdül-Muktedir Banbâni, küçük oğlunu Gavsü'l-Evliyâ'nın sakıncalı söz ve davranışlarını izlemek ve bu hareketleri değerlendirmeleri için üstlerine bildirmek üzere daima uyulacak bir takım talimatlarla gizlice Gavs'iye hângâhına gönderdi. Rivayet edilir ki bu casus bir gün [Muhammed Gavs'a]: "Bu hakîr bendeniz bir süre terbiye edilme ümidindedir" dedi. [Şeyh'ten] cevap geldi: "Sâlikin hedefi gelişmektir. İnşallah fakirlerin mutfağında çalışabilirsin; bu, terbiye etkisi doğuracaktır." Nihayet birkaç gün sonra kuvvetli bir cezbeye tutuldu ve gözleri hakikati gördü; öyle ki her yerde ve her durumda durmadan şu ifadeyi tekrarlıyordu: "Münafiğin

¹⁸ Gavs'i, 309.

¹⁹ Fadlullâh, 65.

durumu bu ise, sırrını bu büyük velinin eşğinde bırakan kimseye ne dersin?”²⁰

Görüldüğü gibi, sözde bir casus bir mürid haline gelirken, Şeyh'in manevî gücü, konumunu zayıflatmaya yönelik bu sinsi girişimi boşa çıkarmıştır. Gucerat'ta Muhammed Gavs'in durumu iyiye gitmiş görünmektedir. O'nun farklı zamanlarda Berüc (950/1543-44) ve Ahmedâbâd (951/1544-45) şehirlerinde bulunduğu dair ifadelere rastlarız.²¹ Buradaki son faaliyetlerinden birisi, kendi anısına yazılmış bir şiirde 963/1556 tarihine ait olarak gösterilen bir cami inşa etmektir.²²

Gucerat'ta Muhammed Gavs'in önde gelen âlimlerden Ali el-Müttakî (885-975/1480-1567) tarafından itham edildiği tartışmanın oldukça ayrıntılı bir hikâyesini vermek lâ-dinî bir vak'anüvise, yani Moğol saray mensubu Bedâ'ünî'ye kalmıştır. Şeyh bu tartışmada bir başka âlim, yani bu tartışma sürecinin sonunda Şettârî müridi olan Vecihüddin Alevî tarafından savunulmuştur.

Şeyh Muhammed Gavs, Gucerat Sultanı Mahmud döneminde Hindistan'dan Gucerat'a gittiğinde, o zamanın en büyük şeyhlerinden, en nüfuzlu dinî liderlerinden ve en önemli hakimlerinden olan Şeyh Ali el-Müttakî, Şeyh Muhammed Gavs'in idam edilmesi yolunda bir fetva yayınladı, Sultan ise Miyân Vecihü'd-Din'in isteği üzerine bunu iptal etti. Miyân Vecihü'd-Din ilk fırsatta Şeyh'in evine gittiğinde, O'nun simasından son derece etkilendi ve fetvayı yırttı. Şeyh Ali bunun üzerine öfke içinde Miyân'ın evine geldi, yakasına yapıştı ve şöyle dedi: “Sapıklığın yayılmasına ve itikadda tefrikaya nasıl razı olursun?”. O cevap verdi: “Biz zahirin peşindeyiz, Şeyh ise özün. Bizim idrâkimiz O'nun kemâline ulaşamaz, (hattâ) kanunun yazılı hükmü geçerli olduğu müddetçe, O'nun açıkça kınanmasına vesile teşkil edecek bir istisnâ bile olamaz.” İşte bu, Gucerat sultanları ve idarecilerinin Şeyh'e olan büyük inançlarının ve O'nun bu tehlikeli durumdan kurtuluşunun sebebiydi. O zamandan itibaren (Miyân) her toplulukta şunları tekrarlardı: “Şeyh Ali el-Müttakî'nin tavrından sonra kanunun zahirine, benim manevî mürşidimin (yani Şeyh Muhammed Gavs) tavrından sonra da öze boyun eğilmeli”.²³

²⁰ Gavsî, 288.

²¹ Gavsî, 362, 427.

²² Fadlullâh, 66.

²³ Abdülkâdir ibn Mülûkşâh el-Bedâ'ünî, *Muntakhabu't-tawârîkh*, çev. Wolseley Haig, III, 71-72 (metin, III, 44), Kalküta 1898-1925, küçük imlâ farklılıkları mevcuttur. Vecihüddin Alevî'ye ayrılan bölümdeki bu anlatım, Bedâ'ünî'nin, Muhammed Gavs'tan bahsettiği kısımda mihneden hiç söz etmemesiyle çelişki gösterir: “Hindistan'daki isyandan sonra Şir Şah, Şeyh Muhammed'e eziyet etmeye başladığında O, hükümdar ve idarecileri, hepsi kendisine hizmet etmeye hazır olacak derecede itaat ve öğretisine iman etme durumuna

Bu tasviriden hareketle Ali el-Müttakî'nin öfkesinin tam sebebini söyleyemeyiz, ancak Vecihüddin Alevî'nin, Muhammed Gavs'ın takipçisi olma kararı çarpıcı bir değişime sebep olmuştur. Öte yandan, bu hikâye, İbn Süreyc'in Hallâc'ın davasında hâkimlikten çekilmesi veya Feridüddin Attâr'ın, Hallâc'ın son duruşmasına Cüneyd'in cevabı hakkındaki efsanevi tasviri gibi sufi menâkıbnâmelerindeki sair meşhur mihne olaylarını yansıtmaktadır.²⁴ Sonraki dönem bir Şettârî metni, yani Âkil Han Râzî'nin *Semerâtü'l-hayâtı* da (1053/1643-44), Ali el-Müttakî'nin, Ahmedâbâd'da iken, Muhammed Gavs'ın müridi olan Şeyh Leşker Muhammed Ârif tarafından okunan İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'inin bir nüshasını şüpheli biçimde soruşturduğu bir olayı nakleder. Leşker, İbn Arabî'nin ilâhî birlik hakkındaki öğretisinin özüyle kısaca cevap verdiğinde, Ali el-Müttakî bu cevapla tatmin olmuş, O da saygı duyulacak biçimde, kendi müridlerine, böyle bir adamın ilâhî hakikatlerin bilgisine lâyık olduğunu söylemiştir.²⁵

Maamâfih, Ali el-Müttakî'nin bu mihnedeki rolü ile ilgili bir problem ortaya çıkmaktadır. Ali el-Müttakî, her ne kadar O'ndan gelen hediyeleri kabul etmekte gönülsüz olsa da, Gucerat Sultanı Bahadır Şâh'ın (932-43/1526-37 tarihleri arasında hüküm sürmüştür) ilgisine mazhar olmuştu. Ali el-Müttakî'nin biyografisini yazanların bir kısmı O'nun, Hümâyûn'un orduları 941/1534'te bu toprakları istilâya ilk başladığında Gucerat'tan ayrıldığını ve Hicaz'a vardikten sonraki otuz yıl boyunca burada kaldığını ifade eder.²⁶ Bazıları da daha sonra, 953/1546-47'de Arabistan'a gitmek üzere Hindistan'ı terk ettiğini bildirir.²⁷ Garip olan şudur ki, yalnızca Bedâ'ünî Ali el-Müttakî'nin bu olaydaki rolüne işaret etmektedir. Ali el-Müttakî'nin en önemli biyografi yazarı Abdülhak Muhaddis, Ali el-Müttakî'den, Muhammed Gavs'a uygulanan mihneyle ilgili olarak ne kapsamlı evliyâ lugati *Ahbâru'l-ahyâr* içinde O'na ayırdığı kısa bölümde, ne de Ali el-Müttakî ve halefi Abdülvehhâb el-Müttakî'nin biyografisi *Zâdü'l-müttakîn*'de bahseder.²⁸ 1022/1613'te tamamlanan Gucerat tarihi *Mir'ât-ı sikenderî*, Ali el-Müttakî ve Muhammed Gavs'ı, aralarında herhangi bir anlaşmazlık bulunduğunu belirtmeksizin, Sultan Mahmud (943-61/1537-54 arasında hüküm sürmüştür)

getirdiği Gucerat'a doğru yola koyuldu." (a. yer, III, 8; metin, III, 5).

²⁴ bkz. *Words of Ecstasy*, 102-103, 131.

²⁵ Âkil Han Râzî, *Semerâtü'l-hayât*, 1258 no.lu Farsça yazma, Asiatic Society of Bengal, Kalkûta, vr. 61b-62a.

²⁶ bkz. *al-Muttakî al-Hindî* md., EI, VII, 800-1.

²⁷ Gavsî, 402.

²⁸ Abdülhak Muhaddis Dihlevî el-Buhârî, *Ahbâru'l-ahyâr fî esrâri'l-ebrâr*, nşr. Muhammed Abdülehad, 257-269, Delhi 1332/1913-14; basılı olmayan *Zâdü'l-müttakîn* Rızvî tarafından özetlenir; II, 319-327.

döneminin meşhur dinî şahsiyetleri olarak bir arada zikreder.²⁹ Gavsî, Vecîhüddin Alevî ve Hamîd Lâr'ın "hem nakli hem de akli cevaplarla" Muhammed Gavs'ın savunulmasındaki rolünden söz eder, ancak Şeyh'e zulmedenlerden herhangi birisinin adını veremez.³⁰ Ali el-Müttaki'nin, Mahmud döneminde geçici olarak Gucerat'a döndüğü ve bu vesile ile Muhammed Gavs'la karşılaştığı rivayet edilir.³¹ Ali el-Müttaki'nin imzaladığı bir *icâzet* belgesinden, 961/1554'te Mekke'ye dönmüş olduğu ve mihne hadisesinin bundan sonra vukû bulduğu anlaşılmaktadır.³² Abdülhak'ın bu sükûtu, müridi Muhammed Sâdik tarafından daha açık biçimde ele alınan erken dönem Çiştî sufi Mes'ûd Bek'in öldürülmesini tartışma noktasındaki isteksizliğine kıyas edilebilir.³³ Abdülhak'ın ihtiyatlı sessizliği belki de en iyi biçimde, şer'î normlara vurgu yapmaya özen gösteren bir menâkıbnâme yazarı olma stratejisiyle açıklanabilir.

Muhammed Gavs, Gucerat'taki sürgün yıllarının ardından, Hümâyûn'un kısa bir süre için yeniden otorite kurduğu ve O'nun ani ölümüyle Ekber'in imparatorluk tacını giydiği 963/1556'dan sonra nihayet Kuzey Hindistan'a döndü.³⁴ Muhammed Gavs Delhi ve Agra'da umumî bir kabul gördü. 966/1558-59'da Agra'da bir görüşme için Ekber'in huzuruna çıktığında, Bedâ'ûnî'ye göre birdenbire baş *sadn*n (vakıflardan sorumlu devlet görevlisi), yani Sühreverdi sufi Şeyh Gadâi'nin düşmanlığı başgösterdi. Bedâ'ûnî bu düşmanlığı tamamen Şeyh Gadâi'nin meslekî kıskançlığına bağlı olarak yorumlar. Her halükârda bu, Şettârî sufiye uygulanan mihnenin üçüncü devresi için zemin hazırlamıştır. Hükümdar nâibi Bayram Han, Şeyh Gadâi'nin teşvikiyle, açıkça *Evrâd-ı gavsîyye*'ye telmihte bulunarak, Muhammed Gavs'ın miracı hakkındaki iddialarını sarayda alay konusu haline getirdi.³⁵ Şeyh, sıkıntı içinde,

²⁹ Edward Clive Bailey, *The History of India as told by its own Historians: The Local Muhammadan Dynasties-Gujarat*, 441, ed. Nagedra Singh, Yeni Delhi, yeniden basım 1970.

³⁰ Gavsî, 345.

³¹ Rızvî, II, 321.

³² Ali el-Müttaki, Şâzeliyye, Medyeniyye ve Kâdiriyye tarikatlarında Arapça *icâzetnâme*, 52 no.lu Arapça yazma, kayıt no. 239, vr. 247a, 18 Şa'bân 961/19 Temmuz 1554 tarihli, Câmia Milliyeye İslâmiyye, Yeni Delhi.

³³ Ayrıntılar için "From Hagiography to Martyrology" isimli eserime bakınız.

³⁴ Gavsî, bunun 963/1556'da olduğunu söyler, 298; Bedâ'ûnî, Muhammed Gavs'ın Gucerat'tan Agra'ya doğru hareketinin 966/1558-59'da gerçekleştiğini ve kendisinin O'nu Agra pazarında büyük bir insan kalabalığının arasında ata binmiş vaziyette gördüğünü belirtir, çev. III, 8; metin, III, 5. Bu, kabaca, Fadlullâh'ın, Muhammed Gavs'ın Gucerat'ta 18 yıl kaldığı şeklindeki ifadesiyle örtüşür, s. 66.

³⁵ Bedâ'ûnî, çev. II, 28-29, metin II, 34-35; Sukumar Ray, *Bairam Khan*, 175-

yakın zamanda Şîr Şâh kuvvetlerine mensup Moğollar tarafından ele geçirilen Gevâliyâr'a çekildi. Maamâfih, şüphesiz Ekber'in onayı ile kendisinin harcamalarına tahsis edilen büyük gelirlerle rahatladı.³⁶ Ekber avlanmak için Gevâliyâr bölgesine geldiğinde Muhammed Gavs O'nunla son bir kez görüştü ve kendisinin beslediği semiz inek sürüsü hakkındaki hikâyelerle O'nun ilgisini uyandırdı. Muhammed Gavs, bu görüşmede manevî mürşidi olmayı teklif ederek, bir sufi kabul töreni tarzında genç hükümdarın elini tuttu; ancak Ekber, bu bir şakaymış gibi davrandı, veziri Ebu'l-Fadl da Şeyh'e ve O'nun bu üstünlük edâlarına karşı küçümseyici bir tavır sergiledi.³⁷ Muhammed Gavs, 970/1563'teki vefatına kadar müridlerine Şettârî terbiyesi vererek Gevâliyâr'da kaldı.

Yukarıda verilen ayrıntılardan bir ölçüde zorlamayla çeşitli sonuçlar çıkar. İlk olarak, Muhammed Gavs'a karşı muhalefete gerçekte neyin sebep olduğu noktasında bazı rivayetler açık değilse de, O'nun mirac tecrübesi, ilki Sûrî idaresi, ikincisi Gucerat Sultanı ve sonuncusu da Ekber Şah'ın nâibi tarafından gerçekleştirildiği nakledilen her üç mihne hadisesinde de, âlimlerin şüpheye karşılıdığı bir metin olarak zikredilmiştir. İkinci olarak, tüm bu durumlarda Muhammed Gavs'ın başına gelenler, Moğol idarecileriyle yakın şahsî ilişkisine dayanmaktadır; Şeyh'e dost veya düşman tüm yorumcular, O'nun pek çok siyasî şahsiyet üzerinde olağanüstü bir etkisi olduğu noktasında ittifak etmektedir. Şîr Şah tarafından O'na uygulanan mihne, bir Moğol destekçisine yönlendirilmiş olarak kolaylıkla anlaşılabilir. Gucerat'taki baş suçlayıcısı Ali el-Müttakî ise, Moğollar'a muhalif bir Gucerat sultanıyla ittifak halindedir. Son hadisede, Ekber'in, babasının manevî danışmanlarından birisinin kardeşine olan saygısının, Muhammed Gavs'ı, Şeyh Gadâî ve Bayram Han'ın düşmanlığından koruduğu görülmektedir. Üçüncü olarak, Muhammed Gavs, tüm bu durumlarda tehdit altında iken son derece nüfuzlu ve güçlü bir kimsedir ve muhaliflerinin girişimlerinden zarar görmeden çıkmıştır. Kardeşi Şeyh Behlûl, sadece tamamen siyasî bir tartışmada anlaşmazlığa düştüğü için hayatını kaybetmiştir. Dördüncü olarak, Muhammed Gavs'a uygulanan mihne, Şettârî lidere muhalif olan hiçbir idareci veya âlimin, prensipte tasavvufa karşı olmadığı alışılmadık bir olaydır. Sûrîler, Gucerat sultanları ve Moğollar, tasavvufun cömert hamileri idi. Muhammed Gavs'ı eleştiren Ali el-Müttakî, çocukluğunda Çiştî tarikatına, Arabistan'da hadis tahsil ederken de Kâdirî, Şâzelî ve

177, ed. M. H. A. Beg, Karaçi, 1992.

³⁶ Bedâ'ünî, Şeyh'in gelirini 100.000 rupi gibi büyük bir miktar olarak tahmin etmektedir; a. yer.

³⁷ *The Akbar Nama of Abu-I-Fazl*, çev. H. Beveridge, II, 133-135 (metin II, 88-89), Delhi, 1977.

Medyenî tarikatlarına intisab etmişti. Üstelik O, prensip olarak vecde dayalı tasavvufa da karşı değildi. Çiştî mürşidi Bahâüddîn Şah Bâjan vasıtasıyla, eserlerinden sık sık alıntılar yaptığı, hattâ bir eserini Farsça'dan Arapça'ya tercüme ettiği Çiştî şehit Mes'ûd Bek ile de irtibatlıydı.³⁸ Görüldüğü gibi, Mehdevî hareketinin ateşli bir tenkitçisi olsa da, kolay kolay tasavvufa muhalif olarak nitelenemez. Buna binâen, Muhammed Gavs hadisesindeki "sufî karşıtı" hususu anlamak istersek, bu O'nun aşağıda tartışılacak olan mirac hikâyesinde aranmalıdır. Şimdilik, Muhammed Gavs'ın iddiaları arasındaki kabul edilemez ifadenin özünün, Ebû Yezîd el-Bistâmî'den ileri bir dereceye ulaşmak olduğunu düşünebiliriz.

Mihnenin, öğretilerinde herhangi bir değişime yol açması bakımından Muhammed Gavs üzerinde doğrudan bir etkisini aramak boşuna olur. Hümâyûn, Muhammed Gavs'ın bir sürgün olarak maruz kaldığı problemlerden üzüntü duyduğunu ifade etmek üzere O'na yazdığında, Şeyh, verdiği cevapta bunları önemsiz olarak değerlendirmiştir.³⁹ Her ne kadar Muhammed Gavs müridlerinin isteği üzerine 956/1549'da bilinen tüm nüshaları tashih ederek riyazet kitabı *Cevâhir-i Hams*'i yeniden gözden geçirmişse de, bu, dışa yönelik herhangi bir siyasî ilgiden hâli görünmektedir.⁴⁰ Khwîshagî (Sûrî idaresi dönemindeki) ilk mihnenin *Evrâd-ı gavsîyye*'deki mirac hikâyesini hedef aldığı iddiasında bulunur ve bundan hareketle, Muhammed Gavs'ın sonradan kendi miracının Peygamber'de olduğu gibi bedenle değil, yalnızca ruhen olduğunu söyleyerek açıklığa kavuşturduğu tartışmalı metne dair uzlaştırıcı bir bakış açısı benimsediğini belirtir.⁴¹ (Sıklıkla Khwîshagî'den iktibasta bulunan) Gulâm Server, 1280/1864-65'te, aynı hikâyenin bir başka versiyonu gibi görünen anlatımında, Vecîhüddîn Alevî'nin Muhammed Gavs'a, âlimlerin kendisine karşı olup olmadıklarına göre değişken bir tavır takınması tavsiyesinde bulunduğunu yazar; yani eğer O'nu

³⁸ Ali el-Müttakî'nin, Abdülhay b. Fahrüddîn el-Hasenî'nin *Nûzhetü'l-havâtir ve behcetü'l-mesâmi' ve'n-nevâzım* isimli eserindeki biyografisine bakınız; (8 cilt, Haydârabâd, 2. baskı, 1386/1966), IV, 234-244. Ali el-Müttakî, Ensârî, Sa'dî, Hüseyinî Sâdât, Mes'ûd Bek vd.nden alıntılardan oluşan derlemesi, *el-Cevâhiru's-semîne* olarak da bilinen *Cevâmi'u'l-kelim fi'l-mevâ'iz ve'l-hikem*'de Mes'ûd Bek'ten iktibasta bulunur; bkz. 1254 no.lu Farsça yazma, Asiatic Society, Kalkûta. Ali el-Müttakî, Melikzâde Mes'ûd'un (Bek) *Minhâcü'l-ârifîn* (yani *Mir'âtü'l-ârifîn*) isimli eserini *en-nashu'l-vâfi li'l-kalbi's-şâfi* adıyla Arapça'ya tercüme etmiştir; yazma, Pencab Üniversitesi, Lahor, Şirani 3923/871/6, katalog II, 262, no. 1452.

³⁹ Gavsî, 292-294.

⁴⁰ Bazı müellifler (Hak, 174; Nizâmî, 59) *Cevâhir-i hams*'in din âlimlerinin sert eleştirisine maruz kaldığını öne sürmüştür, ancak bu, *Evrâd-ı gavsîyye* ile karıştırılmış gibi görünmektedir.

⁴¹ Khwîshagî, *Me'âricü'l-vilâyât*, vr. 533b, Rızvî, II, 158 içinde.

desteklerle miracının gerçekten uyanık halde vukû bulduğu iddiasını sürdürmelidir, ancak eğer karşı çıkarlarsa bunun rüyada gerçekleştiğini söylemelidir.⁴² Bir *takiyyeyi* çağrıştıran bu manzara karşısında, bir kaynakta yer alan, Muhammed Gavs'ın *Evrâd-ı gavsiiyye*'yi kırk üç yaşında iken, yani Gucerat'a varışından üç yıl sonra yazdığı şeklindeki tesbite dikkat çekebiliriz. Bu durumda, Şeyh'in Şîr Şah'la olan problemlerinin mirac hikâyesiyle ilgisi yoktur. Eğer bu doğru ise, Khwishagî'nin Muhammed Gavs'a Sûriler'in uyguladığı mihne hakkındaki anlatımının, *Evrâd-ı gavsiiyye* üzerindeki ihtilâfı yanlışlıkla daha önceki salt siyasî bir mihneye ircâ ettiği hatıra gelmektedir.⁴³

Maamâfih, Muhammed Gavs'ın halefleri arasında açık biçimde muhafazakâr, şeriat eksenli bir yapı, norm haline gelmiştir. Muhammed Gavs ve çağdaşları tarafından yazılan erken dönem Şettârî eserlerinin büyük bölümü bâtinî riyazet uygulamaları koleksiyonu tarzında iken, özellikle Burhânepûr şehrinde yerleşen sonraki Şettârî sufiler, giderek artan bir şekilde zarurî şer'î ibadetler, Kur'ân ve hadis çalışmaları üzerine yoğunlaştılar. Bu muhafazakâr eğilim, Gucerat'ta Muhammed Gavs'ı mihneden koruyan ve sonra da O'nun müridi olan hukukçu Vecihüddîn Alevî'de de (1504-1589) açık biçimde görülmekteydi. Vecihüddîn'in tasavvufi eserleri, Eş'arî kelâmına ters düşerek sufi metafiziğinin ilmî açıklamasını yapar, ancak O, bu tartışmalarda anlamlı biçimde ihtilâflı konulardan uzak durur veya sessiz kalır. Meselâ, tasavvufi eseri *el-Hakikatü'l-muhammediyye*, peygamberliğin teşriî ve hikemî yönleri arasında naif bir ayırım yapar, ancak Vecihüddîn, hemen peygamberliğin velilikten üstün olduğunu ifade ederek, peygamberliğe nakîsa getirebilecek herhangi bir heretik çağrışıma engel olur. İşin ilginç tarafı, bu öğretisinin kaynaklarından biri, ismi İbn Arabî ile birlikte anılan Bâyezîd Bistâmî'dir.⁴⁴ Bir yandan Şettârî silsilesinde mihver şahsiyet olan velinin (Bâyezîd) merkezî önemini vurgularken, diğer yandan peygamberliğin üstünlüğünü göstermek suretiyle, muhafazakârlığının belgesini ortaya koymaktadır. Bu, Bâyezîd'in Peygamber'in konumunu ihlâl eder görünümdeki vecde dayalı ifadelerinin, daha önce Attâr gibi tasavvufu yaygınlaştırıp halka sevdiren kişiler tarafından yumuşatıldığını hatıra getiren bir tutumdur.

⁴² Gulâm Server, *Hazînatü'l-asfiyâ'*, 333-334.

⁴³ Fadlullâh, 76.

⁴⁴ Vecihüddîn Alevî, *er-Risâletü'l-müsemmât bi'l-Hakikati'l-muhammediyye*, 29-30, Urduca çeviriyle birlikte thk. Muhammed Zübeyr Gulâm Nebî Kureyşî, Ahmedâbâd, 1385/1966.

Muhammed Gavs'la, daha muhafazakâr müridleri arasındaki zıtlık, sonradan tam bir mürid haline gelen sofî âlim Tahir Muhammed Muhaddis'le karşılaştığında meydana gelen hadisede görülebilir. Şeyh "O'nun kadehi çok saf ve güzel. Onu şarapla doldurmak ne harika olurdu" der. Bu, her ne kadar sonradan alışmış olsa da, henüz "kötülüklerin anası" adını kullanan sufileri dinlemeye alışkın olmayan âlimi öfkelenendir.⁴⁵ Tahir Muhammed (v. 1004/1595-96) bir süre Berar'da kaldıktan sonra, 982/1574-75'te, hadis üzerine eserlerin muhtasar ve fihristlerinin yanısıra, Kuşeyri, Ebû Tâlib el-Mekki ve Gazzâlî'nin klâsik tasavvufî eserlerini temel alan çalışmalar telif ettiği Burhânîpûr'a yerleşmiştir.⁴⁶ Eserlerinin yalnız bir tanesi vecde dayalı ifadelerle değinir; *Riyâzü's-sâlihîn* adlı eseri üç bölümden oluşur: Birincisi hadis izahlarını muhtevîdir; ikinci bölüm (Abdülkâdir el-Cilânî, Gazzâlî, Ebû Tâlib el-Mekki, Şihâbüddîn es-Sühreverdî ve gariptir ki, Ali el-Müttakî gibi) sufi önderlerinin ifadelerine yorumlar getirir; üçüncü bölüm ise, "vahdet ve vecd önderleri, aşk ve hikmet insanlarının" (İbn Arabî, 'Aynü'l-Kudât-ı Hemedânî, Sadruddîn Konevî ve diğer *vahdet-i vücûd* taraftarlarının) açık veya dolaylı ifadeleriyle ilgilidir.⁴⁷ Her ne kadar son bölüm potansiyel olarak tartışmalı görünse de, diğer Şettârî eserlerine bakıldığında da, İbn Arabî ile bütünleşen *vücûdî* metafizikten bahsetmenin aşağı yukarı tüm Şettârî yazarlar arasında standart hale geldiği ortaya çıkar. Belli ki, bu dönemde Hindistan'da İbn Arabî'nin görüşleri problemliler olarak kabul edilmemektedir.

Muhammed Gavs'ın bir başka müridi, savaşçı bir aileden gelen Leşker Muhammed Ârif (v. 993/1585) idi. Hayatının son döneminde Burhânîpûr'a gelmeden önce uzun yıllar Ahmedâbâd'da sufilere mürişlik yaptı. Hz. Muhammed'e yönelik olarak oldukça dikkat çekici seviyede bir sofuluk sergiledi. Allah'a ulaşmanın kolay, Peygamber'in seviyesine ulaşmanın ise oldukça zor olduğunu ifade etti. Bunun sebebi şudur: Kişi Peygamber'e yaklaşmak için en mükemmel sıfatlara ulaşmalıdır, oysa Allah yaratılışın her mertebesinde kendisini gösterir ve dolayısıyla ulaşılması çok daha kolaydır.⁴⁸ Şeyh Leşker, velî vasıflı kızı Bibî Râstî tarafından nakledilen bir menkıbe ile ilgili olarak, takipçileri arasında uzun bir tartışmanın konusu olmuştu. Bu kız, Bûbû Râstî olarak da bilinir ve Burhânîpûr'a komşu olan Râstîpûra, adını O'ndan almıştır. 1013/1605'te, çok sayıda önde gelen sufi ile Moğol emir Abdürrahîm

⁴⁵ Râşid, 5-6, *Keşfü'l-hakâ'ik*'tan naklen, vr. 3.

⁴⁶ Gavsî, 427-432. sayfalarda Kuşeyri usûlü bir tefsirden uzun bir iktibas yaparak, sekiz çalışmayı liste halinde verir, 426-433.

⁴⁷ Gavsî, 433.

⁴⁸ Gavsî, 362.

Hân-ı Hânân'ın da hazır bulunduğu bir toplantıda, babasının, sonradan Bâyezîd-i Bistâmî'nin makamı olduğu kendisine gösterilen tarif edilemez bir konuma nasıl ulaştığını anlatır.⁴⁹ Babası, tamamen Allah'ın bir lütfu olarak duyularını geri kazandığında O'na, Bâyezîd'in meşhur sözü "Ben ne yüceyim (sübhânî)"i tekrarlamadığını söylemiştir. Bâyezîd'in düştüğü hatadan kaçınmak için "O ne yücedir (sübhânehû)" veya benzeri bir şey demenin daha iyi olduğunu ifade etmiştir. *Gülzâr-ı ebrâr*'ın müellifi Muhammed Gavsî, bu durumun nezaketinin farkındadır. O, biraz daha farklı bir yorum ortaya koyar:

Yükseliş yolculuğunda fenâyı amaçlayan sufi yaratılmış beden elbisesini çıkarır ve ilâhî elbisenin içine girer, gayesi kendi aşkınlığı olur; işte bu noktada "O ne yücedir" ifadesinin açıklanıp yorumlanmasına ihtiyaç vardır. Şayet "be ne yüceyim" nidâsında bulunursa, bu da yanlış olmaz, zira aslında onun gayesi budur. Dolayısıyla, "O ne yücedir" ifadesi evlâ olmakla birlikte, her ikisi de kullanılır.⁵⁰

"Bâyezîd mertebesi"nin bu tereddütlü onaması, ilk olarak Şeyh Leşker'in baş müridi İsâ Cündullâh tarafından ortaya konmuştur. İsâ, İbn Arabî'nin *Fusûs*'unu bir model olarak kullanarak, Hallâc'ı, vecd halindeki ifadesi "ene'l-Hakk"a sebep olan ilâhlıkla vasıflanmadan daha üst bir konuma taşımıştır; (Şeyh Ahmed Sirhindî'nin İbn Arabî'yi eleştirisini hatıra getiren) bu yüksek mertebe, yaratılmış varlıkla vasıflanmadır.⁵¹ Gerek Şeyh Leşker'in Bâyezîd'e uzanan bu arzusu üzerindeki tartışmaların anlatımında, ve gerekse İsâ'nın oldukça kararsız düşüncelerinde, vecde dayalı ifadeleri kabul edilmiş metafizik teorilerle temellendirmeksizin onaylama noktasında bir isteksizlik görülmektedir.

Tahir Muhammed'in yeğeni İsâ Cündullâh (v. 1031/1622) genelde uzlaştırıcı bir şahıstı. Allah'ın Arapça isimlerini kullanarak tezekkür usûllerine dair bir eserin yanısıra, *vahdet-i vücûd*cu düşünceler üzerine yorumda bulunan bir çift eser kaleme aldı.⁵² Din âlimleri arasında hadis konusundaki bir anlaşmazlık, sapkınlık

⁴⁹ Hân-ı Hânân ve oğlu Dârâb Han, Bibî Râstî'nin Irâkî'nin *Leme'âtı* gibi tasavvuf klâsikleri üzerine verdiği derslere de devam ettiler; bkz. Râşid, 51.

* Burada kullanılan Fransızca *lése majesté* tabiri, "iktidardaki bir krala veya bir hükümete karşı işlenmiş olan suç, ihanet; saygısız ve kendisinden daha önemli bir kişiyi gücendiren davranış" gibi anlamlara gelmektedir (çev. notu).

⁵⁰ Gavsî, 364.

⁵¹ a. yer, 365-366; bu bölüm geniş ölçüde İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'inde Nüh hakkındaki bölümden iktibasta bulunur.

⁵² Râşid, eserlerin bir listesini sıralar, 63-73; s. 74-80'de *Risâle-i dakîka* isimli kısa bir esere yer verir.

ithamına dönüşme tehdidi arz ettiğinde, Abdürrahîm Hân-ı Hânân'ı bu sapkın avcısı âlimi Mekke'ye hacca göndermesi için ikna etti.⁵³ Maamâfih, Moğol istilâsından önce Fârûkî hükümdarları tarafından Burhân-pür'da öyle âhenkli bir ortam tesis edilmişti ki, İsa da bölgedeki diğer pek çok sufi gibi Ekber'e karşı Fârûkîler'i destekledi. Ancak Moğollar 1010/1601'de sonunda Fârûkî kalesi Esir'i bir savaş hilesi ve ihanetle ele geçirmeyi başardılar. Bunun sonucunda Ekber, İsa'yı, orduya manevî eğitim vermesini talep bahanesiyle, diğer muhalif sufilerle birlikte bir süre için Agra'ya sürgün etmeyi plânladı; Allah'tan, Şeyh'in duaları kabul oldu ve bu çileye uzun süre katlanmak durumunda kalmadı.⁵⁴ Bu, tabir caizse oldukça hafif bir mihne olarak görünmektedir ve aslında tasavvufla ilgisi olmayan siyasi bir meseledir.

Daha fazla şer'î muhafazakârlığa doğru yönelim, Şeyh İsa'nın çocuklarıyla devam etti. İsa'nın oğlu Baba Feth Muhammed Muhaddis, esas olarak ibadete dair eserleriyle tanınır. İsa'nın Burhân-pür'daki halefi Burhânüddin Râz-i İlahî öğrenim talebiyle İsa'ya geldiğinde, O'na iki seçenek sunulmuştu: Şayet para ve toprak istiyorsa *sadra* hitaben bir referans mektubu ve eğer dinî eğitim istiyorsa Feth Muhammed'le birlikte çalışma imkânı. Râz-i İlahî, Allah'ın isimlerinin ilmini aradığı için İsa'nın yanında kaldı.⁵⁵ Feth Muhammed, akideler tarzında birkaç küçük *vahdet-i vücûd* risâlesinin yanısıra ibadet ve riyazet üzerine bir düzineden fazla eser yazdı. Ayrıca, namaz için Burhân-pür'dan Mekke'ye doğru yönün belirlenmesi konusunda da eser verdi.⁵⁶ Bunlar, Muhammed Gavs'tan sonraki Şettârî tarikatından sadece birkaç örnektir. Richard Eaton, Vecihüddin Alevî ve O'nun müridi Sıbgatullâh'ı (*Cevâhir-i Hams*'ın Arapça'ya mütercimi) kaynak göstererek, bu sonraki Şettârîler'in aşırı vecdciden ziyade, "eğitici" ve "kuralcı reformist" özellikler sergilediğini ifade etmektedir.⁵⁷ Bu sufilerin öğretilerine dair çok daha açık bilgilere ulaşmak mümkün olduğunda, bu nitelermeleri belli oranda değiştirmek gerekebilecekse de, temeldeki farklılaşma doğru görünmektedir.

Şer'î muhafazakârlığa doğru bu hareket, mihneye bir cevap mı teşkil etmektedir? Burhânüddin Râz-i İlahî'nin (v. 1083/1673)

⁵³ Râşid, 45-46.

⁵⁴ Râşid, 55-57, 106-107. İsa'nın müridi ve *melfûzâtı* kayda geçiren kimse olan Ferhî'nin anlatımına göre, bu muhalif sufiler, Şeyh Ahmed Sirhindî'nin halefi Mîr Muhammed Nu'mân Nakşbendî'nin denetimine verilmişlerdir.

⁵⁵ Râşid, 41; *Revâ'ihu'l-enfâs*, 13'ten naklen.

⁵⁶ Râşid, 70, 118-142; s. 143-150'de de *mesnevî* tarzında kısa bir şiire yer verilmektedir.

⁵⁷ Richard M. Eaton, *Sufis of Bijapur*, 60, 206.

hayatından elde edilen işaretler durumun böyle olduğunu hatıra getirmektedir. Bu Şeyh, istememesine rağmen, Moğol tahtı için hak iddia eden iki kişi, yani Dârâ Şükûh ve Evrengzîb arasındaki haleflik mücadelesinin içine çekilmişti. Râz-i İlähî mizac itibarıyla katı bir zâhid ve muhafazakâr bir âlimdi. Şayet raks etmeye yol açacaksa, ney musikîsi icrâsına da karşıydı.⁵⁸ Eserleri arasında bir akide şerhi (*şerh-i âmentü billâh*), bir vasiyetnâme ve müridleri tarafından kayda geçirilen çeşitli vaaz mecmuaları mevcuttur. Saray mensuplarıyla herhangi bir ilişkiye girmekten kaçınırdı. Soylulardan Şâyeste Han bir Cuma namazında O'na katıldığında, Râz-i İlähî bir müridine, esasen bir soylunun (*emîr*) bulunmasının namazını değersiz kıldığını söyleyerek, bir daha namaz kıldırılmamak üzere imamlık görevinden çekildi.⁵⁹ Benzer biçimde, Evrengzîb sıradan birisi kılığında girerek hukuk âlimi Şeyh Nizâm'la (*el-Fetâvâ'l-âlemgriyye* isimli hukuk eserinin derleyicisi) birlikte Râz-i İlähî'nin uzlete çekildiği mekâna geldiğinde, Şeyh O'nunla görüşmekte isteksiz davranmıştı. Bu görüşmenin sonucu hakkında birbiriyle çelişen iki farklı anlatım mevcuttur. Tarihçi Hâfi Han'a göre Evrengzîb, Dârâ Şükûh'un İslâm'ın imansızlıkla (*küfr*) aynı şey olduğunu söylemesine dayanarak O'na karşı mücadelesinde Şeyh'in yardımını talep etti. Bu anlatımda, Râz-i İlähî O'na destek vermiş, Şeyh Nizâm da zaferin Evrengzîb'in olacağını görmüştür. Bir başka tarihçi Ma'mûri, bunun yerine Şeyh'in bir iktidar mücadelesinde taraf olmayı reddettiğini ifade eder.⁶⁰ Hâfi Han'ın hikâyeyi resmî tarihe uyacak şekilde genişlettiği düşüncesi akla gelebilir. Her halükârda, eğer Evrengzîb tarafından Râz-i İlähî'ye görünüşte dinî bir meselede taraf tutması için müracaat edildi ise, bu O'nu mihne problemine duyarlı hale getirmiş olmalıdır. O'nun muhafazakârlığının en çarpıcı örneği, müridlerinden Şeyh Nûr Remz-i İlähî yüksek sesle "Burhân yüceler yücesi Rabdır" demeye başlayıp, diğerleri de bu nağmeye katıldıklarında ortaya çıkmıştır. Hâfi Han'a göre Şeyh, müridlerini bundan vazgeçmeleri için uyarılmış, ancak onlar devam edince idam edilmek üzere kadiya teslim etmiştir.⁶¹ Aslında bu, başlangıçta Muhammed Gavs'a yönlendirilen mihnenin içselleştirilmesi olabilir, ancak bu durumda önceki Şeyh'e uygulanan mihneden çok daha başarılı olmuştur. Burada Şeyh'in manevî mertebesi bizzat kendisi tarafından değil müridleri tarafından ilân edilmektedir. Şeyh

⁵⁸ Râşid, 322-323.

⁵⁹ Râşid, 296.

⁶⁰ Enis Cihân Seyyid, *Aurangzeb in Muntakhab al-Lubab*, 83 ve dipnot 11, Bombay, 1977.

⁶¹ K. A. Nizamî, "Sufi Movement in the Deccan", *History of Medieval Deccan (1295-1724)* içinde, ed. H. K. Sherwani-P. M. Joshi, I-II, Haydârâbâd, 1973-74, II, 194, *Müntehabu'l-lubâb*, II, 554'ten naklen.

Leşker'in kendi "Bâyezîd mertebesi" hakkındaki tavrının belirsizliğinden farklı olarak, Râz-i İlahî, müridlerinin O'nun Allah'la aynı olduğu şeklindeki iddiasını kesin ve açık biçimde reddetmiştir. Şeyh hakkında bir şiir, bu duruma telmihte bulunuyor görünmektedir: "Burhân Allah'ın delilidir, O ancak mahbûbun bir aracısıdır; gördüm ki Şeyh Allah'ın görünen şeklidir, Allah ise O'nun iç yüzü".⁶² Yerel bir hikâye, Râz-i İlahî'yi, Evrengzîb'le karşılaşmasında kutsallık beklentilerine tamamen uygun hareket eder biçimde gösterir. Burhânpür'da, Râz-i İlahî'nin türbesinin Evrengzîb'in emriyle inşa edildiğine ve türbenin temeli için gerekli paranın, imparatorun örme takkeleri ve Kur'an nüshalarının satışından elde edilen gelirinden alındığına yaygın biçimde inanılır. Maamâfih, kubbe devlet hazinesinden alınan parayla yapılmak zorunda kaldığından, Şeyh İslâm hukukuna aykırı olduğu gerekçesiyle bu bağışı reddetmiş ve şimdiki kubbe için uygun biçimde başka yerden kaynak sağlanmıştır.⁶³

İlginç olan odur ki, Şettârî literatüründe Muhammed Gavs'a uygulanan mihneye dair çok az işaret bulunmaktadır. Bir zaman, Ahmedâbâd'daki Pîr Muhammed Şah Kütüphanesi'nde Muhammed Gavs'a yönelik ithamlara yer veren bir belge bulunduğu ifade edilmiştir, ancak şu anda kütüphanede bunun kaydı yoktur. Muhammed Zübeyr Kureşi, bu mesele üzerine yaptığı geniş yorumda, *Muhbirü'l-evliyâ'* isimli bir menâkıbnâmede Muhammed Gavs'a uygulanan mihne ve Ali el-Müttakî'nin rolünden bahsedildiğini söylemektedir, ancak bunun, diğer kaynaklardan elde edilemeyen bir malzemeyi ihtiva edip etmediği meçhuldür.⁶⁴ Kureşi, Muhammed Gavs'ın müridlerinin yazma halinde muhafaza edilen pek çok eser telif ettikleri mütalâasında bulunur, "Ancak hiçbirisi, Muhammed Gavs Gevâliyârî'nin [kendisini itham edenlerle] karşılaşmasına değinmez. Bunlar ihtiyatlı bir sessizlik içindedirler. Bu ise ilginçtir".⁶⁵ Şayet yukarıda ileri sürülen görüşler doğru ise, Muhammed Gavs'ın ardından gelen Şettârî önderleri O'na uygulanan mihne hakkındaki her şeyi unutmayı tercih etmiş görünmektedir. Bu nâhoş bir olaydır ve bunu bir şehit menkıbesi şeklinde yeniden canlandırmak istememişlerdir.

⁶² Râşid, 333.

⁶³ Râşid, 354-356.

⁶⁴ Mevdûd Lâlâ Çiştî'ye atfedilen bu eserin, Storey, *Persian Literature I*, 1059, no. 55'te tek bir Bombay yazmasına (Molla Firuz 14) işaret edilir, ancak Kureşi, Ahmedâbâd'daki Çiştî türbesinde bir başka nüshanın varlığından haberdardır.

⁶⁵ Şahsî irtibat, 13 Şubat 1995 tarihli mektup.

Muhammed Gavs'a mihne uygulanmasına yetecek kadar tartışmalı olan neydi? Yukarıda bunun Bâyezîd el-Bistâmî'den daha yüksek bir mertebeye erişme yolundaki iddia olduğunu öne sürmüştüm. Tabiatıyla, bir sufi veliye yapılacak olan mihnenin, bir hükümdar için doğuracağı başka türlü sıkıntılara değmesine yetecek siyasî şartların var olması gerekliydi. Moğollar'ın diğer Hint hanedanlarıyla mücadeleleri böyle bir mihne için siyasî ortamı hazırladı. Sufi geleneğindeki diğer örneklerle kısa bir mukayese, Bâyezîd Bistâmî'nin konumunun, sufilere kendi tecrübelerini kıyas ettikleri bir standart haline geldiği pek çok örnek ortaya koyar. Şîrâzlı Rûzbihân Baklî'nin (v. 606/1209) biyografileri, O'nun oldukça çarpıcı manevî iddiaları ile ilgili sadece bir tek hukukî şüphe örneği kaydeder. Bu şüphe, Rûzbihân'ın, otobiyografik eseri *Keşfü'l-esrâr*'da, kendisini bir dağın zirvesinde oturup Allah'la kadeh tokuşturur ve Bâyezîd el-Bistâmî ile diğer sufi şeyhlerin imrenerek yukarı baktıkları ovaya güller saçarken tasvir ettiği pasajı bir âlimin fark etmesiyle ortaya çıkmıştır. Maamâfih, Rûzbihân'ın görüşünün doğruluğunu teyid etmek üzere Bâyezîd el-Bistâmî rüyada kendisine görüldüğünde âlimin şüpheleri yok olmuştur.⁶⁶ Bâyezîd el-Bistâmî'yi aşılacak bir standart olarak görmenin bir başka örneği, el-Bistâmî'yi değerlendirirken yoğun bir fikrî kararsızlık sergileyen İbn Arabî'dir. Bistâmî'nin ifadelerinden bir kısmının son derece yüksek bir mertebenin alâmeti olduğunu düşünmekle birlikte, vecde dayalı ifadelerde (*şathiyyât*) mündemic bulunan övünmeyi (*fahr*) eleştirmekte ve bu şekilde kendisini el-Bistâmî'den daha üstün bir konuma yerleştirmektedir.⁶⁷ Muhammed Gavs'ın zamanından kısa süre sonraki bir örneği almak gerekirse, Bâyezîd ve İbn Arabî'nin iddialarının, kendi öğretilerinin açıklığa kavuşturduğu, yanlış yorumlanmış tecrübelerle dayandığı mütalâasında bulunarak açıkça her ikisini de aşan bir manevî mertebe iddiasında bulunan Ahmed Sirhindî'yi düşünebiliriz. Tenkitçileri sonradan O'nu kibirlilikle itham etmişlerdir. Ek olarak, kendisinin, Hz. Peygamber'in Ebû Bekir gibi ashâbının mertebesini aştığını iddia etmesi, Sirhindî'nin Moğol imparatoru Cihângîr tarafından hapsedilmesi için yeterli sebep olmuştur.⁶⁸ Bu iddiaların ihtiva ettiği suçlamalara yol açan temel

⁶⁶ *Rûzbihân Baqlî: Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism* isimli eserime bakınız, Londra, 1996.

⁶⁷ "The Man without Attributes: Ibn 'Arabî's Interpretation of Abû Yazîd al-Bistâmî" isimli çalışmamı bakınız, *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, XIII (1993), 1-18.

⁶⁸ Yohanan Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindî: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, 28, 60, 88, 62-68, 94-96, Montreal, 1971; Gulâm Ali Âzâd Bilgrâmî, *Subhatü'l-mercân fî âsâr-i Hindustân*, thk. Muhammed Fazlurrahmân en-Nedvî es-Sivânî, I, 131-137, Aligarh, 1972.

ilke, vecd halindeki kişinin, bilinegelen sufi silsilelerince ortaya konulan tarih geleneğinin şekil verdiği “yatay” gerçekliğin sınırlarını aşmasıdır. Kendi doğrulama biçimi olarak Tanrı’yla dolaysız irtibat yoluyla, “dikey” gerçeklik tarih geleneğinin muhkemliğini ortadan kaldırabilir. Bu ise, vecdci sufiler eliyle kurumlaşmış dine karşı yöneltilen nihai meydan okuma anlamına gelir.

Muhammed Gavs’a uygulanan mihnenin başka sebeplerini bulmak için yapılacak bir araştırma, inandırıcı alternatifler ortaya koyamayacaktır. Gördüğümüz gibi Şettârî tarikatı normal şer’î ibadetleri yerine getirmekte ısrarcıdır ve bu açıdan kurumlaşmış sufi tarikatlarının pek çoğundan farklı değildir. İbn Arabî’nin felsefesi, belki sadece yetkin araştırmacı çevrelerine açık bulunsa da, aşağı yukarı tüm Şettârî önderleri tarafından mistik İslâm’ın temel teorik çerçevesi olarak muhafaza edilmiştir.

Muhammed Gavs’ın yogaya ilgisinin tartışmaya yol açacak bir husus olduğu öne sürülebilir, zira O’nun, bir *hatha yoga* kitabının Arapça versiyonunu *Bahru’l-hayât* adıyla Farsça’ya tercüme ettiği bilinmektedir. Bununla birlikte, Muhammed Gavs’ın hayatında, herhangi bir kimsenin dinî mülâhazalarla yoga temrinlerine karşı çıktığını ortaya koyabilecek bir delil mevcut değildir. Şettârî metinlerinde söz konusu edilen yoga temrinlerinin açık etkisinin, herhangi bir Hint teolojisiyle çok az ilgisi vardır. Muhammed Gavs’ın müridleri, O’nun yoga eğitim biçimlerini ele alışının esas olarak bunları İslâmileştirdiği noktasında ittifak halindedir.⁶⁹ Şettârîler’in sonraki kuşakları, dışarıdan herhangi bir yoga geleneğiyle çok az bağlantısı bulunan özel meditasyon usûlleri geliştirmeye devam etmişlerdir. Râz-i İllâhî’nin hâtırâtında, Muhammed Gavs’ın yogacı niteliğine yoğun ilgi duyduğuna ilişkin ancak bilgi kısıntıları mevcuttur. Râz-i İllâhî’nin yoga ile ilgili olarak naklettiği tek hadise, Muhammed Gavs’ın bacağını bir yılanın ısırması hikâyesidir; Şeyh’in gücü o kadar yoğundur ki yılan hemen ölmüştür. Bunu gören bir yogi, Şeyh’i kâmil bir *siddha* olarak tanımlamıştır.⁷⁰ Bu menkıbe, yoga temrinleriyle ilgili bir şey ihtiva etmemektedir, ancak yalın bir tazda, sufilerin yoga yapanları mucizevî biçimde çoktan aşığı menkıbevî usûlü öne çıkarır. Benzer şekilde, İsa bir keresinde bir müridine sonraki mürşidinin bir sufi şeyhi mi, divane bir Kalenderî mi, yoksa bir yogi mi olarak görüneceğini keşf yoluyla bulmasını söylemiştir.⁷¹ Burada yogi, basitçe, sufi müridler için hangisinin geleneğe daha az uygun olduğuna işaret etmek üzere, bir mukayese

⁶⁹ Etraflı bir tartışma için *The Pool of Nectar: An Islamic Interpretation of Yoga* isimli eserime bakınız, Suny Press, basılacak.

⁷⁰ Râşid, 313-314, *Revâ’ihu’l-enfâs*’tan naklen, vr. 380.

⁷¹ Râşid, 46.

aracı işlevi görmektedir; maamâfih İsâ, şayet gelişmesine yardımcı olacaksa bir müridin bir yogiden eğitim görmesini de onaylayabilir.

Erken dönem Şettârîler, muhtemelen vecdci yaklaşımlarının İslâm'ın tarihî gelenekleriyle olan bağlara zarar verebilme potansiyelinin farkına varmışlardır. Şettârî önderlerinin kendilerini meşrulaştıracak birden fazla silsileye dayanma eğilimi, tarikatın Hindistan kolunun kurucusu olan ve hem Kâdiri hem de Kübrevî tarikatlarına intisabı bulunan Abdullâh Şettârî'nin (v. 832/1248-49) biyografilerinde dahi görülmektedir.⁷² Aynı şekilde, Bahâüddîn Ensârî (v. 921/1515) Şettârî meşrepli bir Kâdiri olarak tanınmaktadır.⁷³ Bizzat Muhammed Gavs da on dört farklı sufi tarikatına mensubiyet iddiasında bulunur. Bu durumla ilgili kesinlik ifade etmeyen bir mütalâa olmakla birlikte, bu birden fazla intisab olgusunun, sufilğin kurucu şahsiyetleriyle mümkün olduğunca çok sayıda bağlantı noktası ortaya koymak suretiyle, geleneğe bağlılıkla tarihî meşruiyet kazanımını en üst noktaya çıkarmanın bir yolu olduğunu söyleyebilirim. Gerçek şu ki, içten gelen vecdin tarihî geleneğe bağlılığını arz etmesi, sadece dahili Üveysî bağlantıların bir başarısıdır. Her halükârda, Şettârî tarikatının Muhammed Gavs'tan sonraki asır tarihinin yeniden gözden geçirilmesi, ruhi vecdiliğin cür'etkâr iddialarından dönüşün çarpıcı bir tablosunu gözler önüne serecektir. Kurucularına yönelik yinelenen eleştiriler ve mihneyi takip eden dönemde Şettârî önderleri, vecdî tecrübeye olan tabii eğilimi tadil etmiş ve tasavvufun kurucu şahsiyetleriyle övünme mücadelesine girişme yönündeki kuvvetli isteği bastırmışlardır. Mihne her zaman için siyasi bir eylemdir ve bunun etkisi oto-sansür görünümünde içselleştirilebilir. Sonraki dönem Şettârîler'in ihtiyatlılığı, mihnenin, toplumsal davranışı değişikliğe uğratma noktasındaki gücünün bir kanıtı olarak görülmelidir.

⁷² *Nüzhetu'l-havâtr*, III, 100-101; *Mecma'u'l-ibrâr ve Gülzâr-ı ebrâr*'dan naklen.

⁷³ Abdülhak, 198.