

## Ahmed Fârûkî Sirhindî: Yeni Bir Değerlendirme

Arthur F. BUEHLER\*  
(trc. Mehmet ATALAY)\*\*

### Giriş<sup>1</sup>

XX. yüzyılda Şeyh Ahmed Fârûkî Sirhindî (ö. 1624) ile ilgili olarak -özellikle Batıda- yapılan akademik çalışmalara dayalı yorumlar hâlâ onu basit ve 'basitçi' bir tarzda ele alıp 'yargılamak'tadır. Bu durum kısmen, Sirhindî'nin yaşadığı ve öğretim faaliyetinde bulunduğu toplumsal ve ananevî bağlamı dikkate almayan evvelki çalışmaların bir sonucudur. Dolayısıyla bu makale Sirhindî le ilgili araştırma ve inceleme bağlamını, 'eşrâfi' diye nitelendirilen sosyal çevresini ve daha geniş ölçekli tasavvufi eğitimi meyanındaki 'düşünce pratiğini' kapsayacak şekilde genişletmeyi amaçlamaktadır. Sirhindî'nin hayatının bu iki farklı boyutunu mercek altına almak sûretiyle bu makale Yohanan Friedmann ve J. G. J. ter Haar tarafından gerçekleştirilen -akademik anlamda- öncü ve dengeli Sirhindî muhasebelerinin analitik olarak ötesine düşmeye ve böylece de Sirhindî'ye dâir eldeki mevcut anlayışları tâdil etmeye çalışmaktadır.<sup>2</sup> Kısmen bu te-

\* Batı dünyasında Yohanan Friedmann ve J. G. J. ter Haar ile birlikte önde gelen Sirhindî uzmanlarından olan Prof. Dr. Arthur Buehler, Victoria University of Wellington'da (Yeni Zelanda) *Classics and Religious Studies* Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır (e-mail: art.buehler@vuw.ac.nz). Makalenin ilk yayımlandığı yer itibarıyla tam künyesi şöyledir: Arthur F. Buehler, "Ahmad Sirhindî: A 21<sup>st</sup>-Century Update", *Der Islam*, cilt: 86, sayı: 1, Temmuz 2011, s. 122-141.

\*\* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (atatalay@yahoo.com)

1 Burada kısaca ele alınan meseleler, Sirhindî ile ilgili monografi çalışmamızda yer alan birçok seçili mektup için yazılmış giriş mâhiyetindeki yazılarda detaylı bir şekilde ele alınmış konuların sadece küçük bir kısmıdır. [Yazarın sözünü ettiği çalışma 2012 yılında yayımlanmıştır ve tam künyesi şöyledir: Arthur F. Buehler, *Revealed Grace: The Juristic Sufism of Ahmad Sirhindî (1564-1624)*, Louisville, Kentucky: Fons Vitae, 2012. (Mütercimnin notu)]. Bu monografideki her bir mektup tamamen tercüme edilmiştir ve müstakil ve ayrıntılı bir giriş yazısı taşımaktadır. Ayrıca, bu çeviri mektuplar *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*, ed. Nur Ahmad, III, Karachi: Educational Press, 1972.

2 Bk. Yohanan Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindî: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, Montreal: McGill Queen's University Press, 1971; J. G. J. ter

şebbüs, Sirhindî'nin modern akademik eleştiricilerinin 'en ziyâde kaygı verici' diye işaretledikleri beyanlarını doğrudan doğruya ele alacaktır. Bu beyanlara örnek olarak; sıradan insanları (*avâm*) davara benzetmesini, Hindulara köpek gibi muamele edilebileceğini önermesi, ya da -sözümöna- 'böbürlenmeci' ve 'aşırı mütekebbirâne' bulunan iddialarını sözkonusu edebiliriz. Sirhindî'yle alâkalı en dengeli akademik çalışmalar; bu meseleleri, esas itibarıyla bir sûfi olması ya da bu gibi ifadelerin etkin Moğol idarecilerine gönderdiği mektuplarda 'az sıklıkta' yer alması gibi gerekçelerle geçiştirerek gözardı etmeyi tercih etmiştir. Bu makalenin okuyucusunu, Sirhindî hakkındaki peşin hükümlerini bir kenara koymaya ve onu yeni ve zinde bir bakışla değerlendirmeye dâvet ediyorum.

Ahmed Fârûkî Sirhindî'yi tanıyanlar için, onun en meşhur eseri çoğunluğu itibarıyla tasavvufî tefekkür uygulamasını ve bununla alakalı diğer tasavvufî meseleleri ele alıp işleyen ve tartışan mektuplarının derlemesinden oluşan *Mektûbât*'ıdır. Bu mektuplarda özetlenmiş tefekkürî uygulamaları kullanan Nakşbendî-Müceddidî öğreti, İslâm coğrafyasının özellikle doğu bölgelerinde hızla yayılmıştır. Tarihsel kayıtlar bu tefekkürî yöntemlerin iki nesil içerisinde dünya ölçeğinde neredeyse evvelki bütün Nakşbendî uygulamaların yerine geçtiğini göstermektedir. Sirhindî'nin temellerini attığı Nakşbendî-Müceddidî geleneği günümüzde hâlâ faaldir. Aynı zamanda, XVII. yüzyılın bu dinamik mutasavvıfı, Cihangir tarafından dinî açıdan "mütekebbirâne" olarak değerlendirdiği iddialar sebebiyle hapsedilince tarihsel anlamda tartışılan bir sîmâ hâline gelmiştir. Akademik literatürde Sirhindî, gelişigüzel eleştiriden yana dengesiz, orantısız ve asimetrik bir hisseye -başkaca herhangi bir sûfiden daha fazla- mâruz kalmaya devam etmektedir. Bu makale, Sirhindî'nin bu türden bir 'dikkat'i ne ölçüde hak ettiğini keşfetmeye çalışmaktadır.

Sirhindî hakkındaki birçok üstünkörü modern yargıyı aşmaya yetecek kadar tarihsel kanıtın varlığı sözkonusudur. Makalenin birinci kısmı şimdiye dek akademik literatürde dikkate alınmamış sosyo-kültürel ve düşünsel bağlamları sunmak sûretiyle modern akademisyenlerin Sirhindî'nin en tartışmalı beyanları olarak değerlendirdiği sözlerine yoğunlaşmaktadır. Makalenin ikinci kısmı Sirhindî'nin tefekkürî şehâdet birliği (*vahdet-i şühûd*) tecrübesinin, genellikle İbnü'l-Arabî (ö. 1240) ile ilişkilendirilen

Haar, *Follower and Heir of the Prophet: Shaykh Ahmad Sirhindi (1564-1624) as Mystic*, Leiden: Het Oosters Instituut, 1992.

varlığın birliği (*vahdet-i vücûd*) anlayışı kapsamında yaşanan tecrübeler zıt düştüğü şeklindeki genel akademik yaklaşımı yeniden ele almaktadır. Her ne kadar Sirhindî'nin hayatının bu iki alanı birbirinden farklı olsalar da, bunlar Ahmed Sirhindî'yi akademik açıdan anlama çabalarının en fazla yanlış anlaşılmiş iki boyutunu teşkil etmektedir.

### Sosyolojik Bağlam: *Eşrâf/eclâf*

Sirhindî, dinî mensûbiyet ve irtibatı vurgulamıştır. Sirhindî sadece son derece şuurlu bir Müslüman değil, aynı zamanda Hanefî-Matürîdî bir Müslümandı. Diğer insanların, özellikle de XVII. yüzyıl Güney Asyalı çağdaşlarının, gözünde Sirhindî'nin Hindistan dışında köklere sahip bir aileden gelmiş olması son derece önemliydi. Bu sebeple Sirhindî'ye ve babasına 'Kâbilî' ya da 'Fârûkî' adlarını eklediler. 'Kâbilî' şeklindeki nisbet nâmı Sirhindî'nin atalarının Hindistan dışından, tam olarak Kâbil'den gelmiş olduğuna işâret etmektedir. İkincisiyse onun ikinci Sünnî İslâm halifesi Hz. Ömer'in soyundan geldiğine işâret etmektedir. Her ne kadar Hint-Müslüman hayatı analizlerine yoğunlaşan çağdaş yaklaşımlar genel olarak bu sosyal boyutu gözden kaçırsalar da,<sup>3</sup> Türk-Moğol hâkimiyeti altındaki Hindistan sosyal çevresinde (ve bundan birçok asır öncesinde) böylesi bir bilgi ziyadesiyle önemliydi. Bu *nisbet* namı, Hindistan dışından gelen 'asil' Müslümanlarla (*eşrâf*), sıradan yâni 'avâm' sayılan Hintli Müslüman mühtediler (*eclâf*) arasındaki ayrıma işâret etmektedir. İşte bu ayrım, Sirhindî'nin bazı beyanlarını -özellikle de modern okuyucuların olumsuz olarak yorumladıkları ifâdeler olmak üzere- anlamada yardım sağlayacak bir büyüteç işlevi görmektedir.

Müslüman *eşrâf*, -en azından eldeki mevcut metinlere dayalı olarak söylersek- IV. yüzyıl kadar erken bir dönemden beri dört sosyal alt katmana ayrılmaktaydı: Hz. Peygamber'in soyundan geldikleri kabul edilen Seyyidler; Sahâbîlerin soyundan geldikleri kabul edilen Şeyhler; Türk kökenli

3 David Damrel, Sirhindî'nin gayr-i Müslimlerin devlet teşkilâtına katılmalarına ve genel olarak Hintli gayr-i Müslimlere yönelik düşmanlığa dâir isâbetli bir yorum yapmakta ve şunları söylemektedir: "[Bu düşmanlık] Orta Asya'dan ithal Nakşbandî tarikatı üyeliğinden ziyade büyük bir ihtimâlle onun Hint-İslâm arka planından/kökeninden kaynaklanmaktadır." Ama yine de Damrel'in makalesinde bu konuyla alakalı daha fazla bir açıklama bulunmamaktadır. Bk. David Damrel, "The 'Naqshbandi Reaction' Reconsidered," in Gilmartin, *Beyond Turk and Hindu: Rethinking Religious Identities in Islamicate South Asia*, Gainesville, FL: University Press of Florida, 2000, s. 216-245, 188.

olduğu kabul edilen Moğollar; ve Afgan kökenli olduğu kabul edilen Peş-tunlar (Pathans).<sup>4</sup> ‘Şeyh’ tâbiri saf Arap soyundan olanları kapsamaktadır. Hz. Peygamber’den sonraki ilk halife Ebû Bekir Sıddîk’in adından gelen ‘Sıddîki’ nâmıyla biten adlar; Meşhed’de medfûn sekizinci Şîi imam Ali b. Musa er-Rızâ adından gelen ‘Rızvî’ nâmıyla biten adlar; yanısıra da, Hz. Peygamber’in amcası Abbas’ın adından gelen ‘Abbasi’ nâmıyla biten adlar da sözkonusudur. İsimlerine ‘Mirza’ ya da ‘Emirzâde’ ekini ekleyen Moğol-lar genellikle Fars ya da Çağatay kökenlidir. Sıradan insanlar (*eclâf*) genel-likle ya ticaret ya da tarımla uğraşmaktadır. Bu kesimin en alt katmanında-ki insanlar da kasaplık, terzilik, berberlik ve deri işçiliği ile uğraşmaktadır. *Eşrâf* ise devlet teşkilatında itibarlı memuriyet görevleri icra etmektedir.

XIV. yüzyıl tarihçisi olan el-Bârânî, Şemseddin İltutmuş’un [Delhi Türk Sultanlığında hüküm sürdüğü yıllar: 1211-1236], aşağı toplumsal kat-man mensubu olmaları dolayısıyla otuz üç kişiye devlet memuriyetinden el çektirdiğini belirtmektedir.<sup>5</sup> Aynı şekilde Balban Şah [hüküm sürdüğü yıllar: 1266-1287], aşağı toplumsal katman mensubu insanları (*eclâf*) bü-tün önemli memuriyetlerden uzaklaştırmış ve aristokrasiden gelmeyen bir Hintli Müslüman olarak Kemal Mohiyar’a Amroha bölgesi vergi toplayı-cılık görevi (mutasarrıflık) vermelerinden dolayı kendi maiyyetindekileri şiddetle kınayıp azarlamıştır. Muhammed Tuğluk [hüküm sürdüğü yıllar: 1325-1351] bilinçli olarak hükümet ve bürokratik idâre düzeyinde yaban-cı-doğumlu Müslümanlara öncelik tanıyan bir siyaset izlemiş ve Hintli Müslümanların haklarını/taleplerini sistematik olarak es geçip görmezden gelmiştir.<sup>6</sup> *Eşrâf* tabakasına mensup olmak, tasavvufî önderlik açısından da önemli bir nitelik sayılmaktaydı; en azından, *eşrâfi* şakirt/mürîd celbedil-mek isteniyorsa, sözkonusu nitelik önemliydi. Yanısıra, *eşrâfi* mutasavvıf-lar daha yüksek bir konuma sahiptiler çünkü -yerel âdetlerin yerini tuttu-ğu kabul edilen- kendi şekilsel İslâmî faaliyet ve yaşayışlarında ‘daha ziyâde

4 Bk. Ja’far Sharif, *Islam in India: The Customs of the Muslimans of India*, trc. G. A. Herklots, ed. William Crooke, Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1972, s. 10-11.

5 İltutmuş’un aşağı tabakadan insanlara yönelik küçümseme tavrı için ayrıca bk. Ziyâuddin Bârânî, *Tarih-i Firâz Şâhî*, trc. H. M. Eliot, *The History of India*, 2. Baskı, Calcutta: Susil Gupta Ltd., 1953, XIV, 178.

6 Bk. Imtiaz Ahmad, “The Ashrâf-Ajlâf Dichotomy in Muslim Social Structure in India,” *Indian Economic & Social History Review*, sayı: 3, 1966, s. 270. Bu bağlamda ‘Hintli’ ya da ‘Hindistan-lı’ kendi aile kökenlerini Hindistan dışındaki Müslüman bölgelere dayandırmayan insanlar anlamına gelmektedir.

Şeriat bilinci taşıyan, 'daha dindar' insanlar olarak algılanmaktaydılar.

Aslında, Sirhindî'nin yazdığı insanların tamamı (bir Hindu'ya yazılmış olan hâriç) Farsça mektupları okuyabilmeleri dolayısıyla *eşrâf* tabakasına mensuptu. Müslüman Hint-Moğol kültüründe soy silsilesi azamî önemdedir. Güney Asya sûfileri ticaret işleriyle özdeşleştirilmekten ya da ticaret çağrıştıran meslekî sıfatları (nisbeler) adlarına eklemekten neredeyse dâimâ kaçınmışlardır. Bunun sebebi, tüccarların toplumsal katmanların en alt tabakasında sayılmasıdır. *Eclâf* kelimesinin *eşrâfî* terimlerle 'tercümesi,' 'moloz tabakası' demektir. Güney Asya tarihinde öne çıkan sûfi simaların menâkıbnâmelerle ilgili dikkatli bir şekilde hazırlanmış olduğu *Riazul İslâm* adlı eserinde, konuyla ilgili hemen hemen bütün menâkıbnâmelerin önde gelen şeyhlerin yüksek şeceresini zikretmeye önem verdiğini ve özen gösterdiğini kaydetmektedir.<sup>7</sup> Yazılı metin kayıtlarına dayanarak söylersek, öyle görünmektedir ki, *eşrâf/eclâf* şeklindeki bu sınıfsal tabakalaşmanın toplumsal, siyasal ve hattâ mânevî olarak Hint-İslâm hayatına kuvvetle nüfûz ettiğinden yana şüphe yoktur.

Şeyh Ahmed Fârûkî Sirhindî, âlimlik geleneğini sürdüren saygın bir *eşrâfî* ailenin ferdi olarak doğdu. Yetiştigi ortamın normal akışının *eşrâfîn* Müslüman toplumun üst katmanı imtiyazlı kesimde olması, aşağı katmanında *eclâfîn*, daha solgun ve belirsiz bir katmanında da gayr-i Müslimlerin oluşturması gerektiği beklentisiyle yetiştirdi. Ekber Şah'ın [hüküm sürdüğü yıllar: 1556-1605] ve Cihangir'in [hüküm sürdüğü yıllar: 1605-1627] haznedârı [günümüz itibarıyla, Maliye Bakanı] Şeyh Ferid Buhârî'ye yazdığı bir mektupta Sirhindî, kâfirleri (*küfür ehlini*) onurlandıran bir kimse'nin Müslümanları aşağılamış olacağını söylemektedir. Bu mektup yalnızca Hinduların elit Hint-Türk idarecileri düzeyinde bir memuriyete atanmasını değil, aynı zamanda, -devlet görevinden daha geniş bir bağlam ima ederek- bütün gayr-i Müslimlerle yakınlık kurmayı ve onlarla konuşmayı ifade etmektedir. Bu insanlar [gayr-i Müslimler] köpekler gibi uzak tutulmalıdır.<sup>8</sup> Sirhindî'nin dediğine göre, bu gayr-i Müslim düşmanlarla yakınlık kurmanın getireceği en küçük zarar, şeriat hükümlerini zayıflatmak ve gayr-i Müslim âdetlerini kuvvetlendirmek olacaktır. "Onlardan *cizye* alma-

7 Bk. Riazul Islam, "Stories of Saintly Wrath", *Sufism in South Asia: Impact on Fourteenth Century Muslim Society*, Karachi: Oxford University Press, 2002, s. 204.

8 Burada gayr-i Müslimlerin necis olmasıyla ilgili bir ima vardır; çünkü köpeklerin salyası necis addedilir ve şayet bu salya bir elbiseye değmişse -Hanefî fıkına göre- o elbisenin namaz kılmazdan önce yıkanması gerekir.

nın amacı, güzel elbise giymeye çekinecek düzeyde onları aşağılamaktır.”<sup>9</sup>

Bir Moğol elite yazdığı bir mektupta Sirhindî, toplumsal düzenin ana prensibini hatırlatmaktadır. Müslümanlar (ve diğer çok sayıdaki gayr-i Müslim kültürlerle mensup insanlar) toplumun faydası ve toplumsal düzenin korunmasına katkı sağlama adına genel anlamda bireysel hak ve özgürlüklerden fedakârlıkta bulunabilmişlerdir. Abdülhak Muhaddis Dehlevî'nin (ö. 1642) Şeyh Ferid aracılığıyla Cihangir'den niyazında olduğu gibi<sup>10</sup> Sirhindî de hükümetin *mevcut* sosyal düzeni muhafaza etmesini istemiş ve beklemiştir. Diğer bir deyişle, herkesin ananeye ve geçmiş örneklere göre kendi 'münasip konumunda' olması gerekiyordu. Bu iki allâme mutasavvıf geçmişte işlediğini düşündükleri düzeni muhafaza etmeyi tercih etmeleri dolayısıyla muhafazakâr bir yaklaşım içindeydiler. Ekber Şah'ın mâlî ıslahat ve kanunları Hindular, Hintli Müslümanlar (*eclâf*) ve Hindistan dışı soylardan gelen imtiyazlı Müslüman aristokrasi (*eşrâf*) arasında ayırım gözetmiyordu. *Eşrâf*, Ekber Şah'ın siyasetinden yana memnun değildi çünkü kârlı arazi mülkiyeti tekellerini ve devlet teşkilatı içindeki yüksek memuriyet imkânlarını kaybetmişti. Anane, askerlik yapmayan genç gayr-i Müslim erkekleri vergilendirmeyi ve genel olarak gayr-i Müslimleri aşağılamayı, zillate maruz bırakmayı emrediyordu. *Eşrâf* tabakasına mensup bir birey olarak Hindular hakkındaki düşüncelerini açıklayan Sirhindî'nin tavrı, neredeyse, Hindu Brahminlerin [Brahma rahibi] dokunulmasını câiz görmedikleri 'parya' (*mleccha*) Müslümanlara yönelik tavrıyla özdeş düşmektedir. Pervasız ve bâriz eşitsizliği aşağılayıcı ayrımcılığıyla tüm bunlar istikrarlı bir toplumsal düzeni koruma amacı güdüyordu. Elbette ki bu yapılanların tamamı olmasa bile, çoğu, çağdaş duyarlılıkların hazmedebileceği şeyler değildir.

Sirhindî'nin *Mektûbât*'da böyle konuşması hayli nadirdir. Ancak, Sirhindî'de el-Bârânî'nin yaklaşık olarak dört yüzyıl önce ifâde ettiği hükümet prensibinin “*Şeriat, kâfirlik (küfr) cihad ve cizye kavramları çevresinde dolanan ve iyi ve güzel olan her şeyin İslâm'dan doğduğunu, bir gayr-i Müslimin vücut bulmuş 'şer'den başka bir şey olmadığına*” dâir<sup>11</sup>

9 Bk. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 43-44, mektup: 163. Bundan böyle kaynak belirtirken sadece *Mektûbât* olarak geçecektir. Tırnak işareti olmadan yaptığım alıntılarda, -Sirhindî'nin üslubuna sadık kalarak- ilgili mektubun bizzat yaptığım kısmî tercümesine yer vermiş olacağım.

10 Bk. Ebu'l-Mecd Abdülhak Muhaddis Dehlevî, *Kitâbü'l-Mekâtib ve'r-Resâil ilâ Erbâbi'l-Kemâl ve'l-Fezâil*, Delhi: Matbaa-i Muhtabai, 1867, s. 84-91, mektup: 17.

11 Bk. Muzaffar Alam, “Shari'a and Governance in the Indo-Islamic Context”, David Gilmartin-

söyleminin yankıları mevcuttur. Sirhindî'nin babasının gençliğinde tanıştığı büyük Çeştî-Sabirî şeyhi Abdülkuddûs Gengûhî sadece 'saf ve gayretkeş iman sahibi' Müslümanların devlet memuriyetlerinde görev almasını, gayr-i Müslimlerinse (*küffâr*) devlet vazifelerinde istihdam edilmemesi gerektiğini ilân etmişti. Dahası, *cizye* vermeye zorlanmış insanlar olarak gayr-i Müslimlerin ne Müslümanlar gibi giyinmelerine izin verilmeli, ne de âşikâr bir şekilde ve halka açık yerlerde inançlarını tatbik etmelerine izin verilmelidir. Belli ki, Hint-İslâm dindar eliti açısından, Hindu çoğunluğa nasıl davranılacağına ve nasıl hükûmet edileceğine dâir dört yüzyıllık belirgin bir uzlaşma/ittifak sözkonusudur. Tahmin edilebileceği gibi Sirhindî'nin tavırları, *eşrâfi* görüntüye ekseriya uygun düşmektedir.

Ancak, belirtmeli ki, Sirhindî örneğimizde sıradan halk (*avâm*) ile ilgili sert üslup bütünüyle *eşrâfi* yaklaşıma atfedilemez. Friedmann'ın dediğine göre Sirhindî, "sıradan insanlar hakkında 'davar sürüsüne benzeyen avâm' gibi ifadeler [kullanarak] belirgin bir küçümseme tavrıyla söz etmektedir."<sup>12</sup> Aslında, *Mektûbât*'da ki *avâm* halka yönelik göndermelerin çoğu, "Şerîat" a ittibâ eden *avâm* Müslümanları daha şuurlu *havâs* Müslümanlardan ayırt etmek amacıyla sözkonusu edilmektedir. Sirhindî'nin çok az örnekte sözkonusu olan *avâm* insanları davar sürüsüne benzetmesi, *avâm* insanların gafleti (*makâm-ı avâm ke'l-en'âm*) ya da midelerine esir düşmelerine yönelik bir benzetmedir.<sup>13</sup> Bu tavır, tipik bir *eşrâfi* tavır ya da 'belirgin bir küçümseme tavrı' olarak görünmemektedir. Hindistan yerlisi Müslümanlara yönelik bir *eşrâfi* tavır, daha ziyade, onların "değersiz, iğrenç, sırnaşık ve çoğunun da cafcacı, yüzeysel ve uyumsuz olduğunu" söylenmesi şeklinde olacaktır.<sup>14</sup> Oysaki Sirhindî'nin beyanları, gerçek bir insan olmaya dâir belirlediği yüksek standartları örneklendirmektedir. Sirhindî şöyle söylemektedir: "Avâm halk hayvanî temâyüllerine esir olmakla bu ortak beşerî

Bruce B. Lawrence, *Beyond Turk and Hindu: Rethinking Religious Identities in Islamicate South Asia*, Gainesville, FL: University Press of Florida, 2000, s. 225 [216-245].

12 Bk. Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindî*, s. 50. Her ne kadar *Fehâris-i Tahlîli-yi Heştgâne-yi Mektûbât-i Ahmed Sirhindî* (Lahore: Iqbal Academy, 2000) tam bir konkordans niteliğinde olmasa da, *avâm* kelimesinin zikredildiği on yerden sadece iki tanesinde onlara davar göndermesinde bulunmaktadır. *Eclâf* terimi onlara atıfta bulunmak için kullanılan bir terim değildir.

13 Bk. *Maktûbât*, I, 168, mektup: 313; III, 114, mektup: 49.

14 Bk. Richard C. Foltz, *Mughal India and Central Asia*, Karachi: Oxford University Press, 1998, s. 107.

hakikatin dışındadır.”<sup>15</sup> Bu açıdan bakıldığında Sirhindî, sadece, ne kadar az insanın kendi egosunu (*nefs*) terbiye ettiğini ifade etmektedir. Diğer bir deyimle Sirhindî burada bir tasavvuf şeyhi olarak konuşmaktadır.

Bu tahlilde, Orta Asya merkezli Nakşbendî gelenekleri de sözkonusudur. Sirhindî’yi ve Hindistan’daki diğer *eşrâfi* Müslümanları Ekber Şah idaresinin gayr-i İslâmî doğasından şikâyet eder bulduğumuzda, referans modellerinden biri olarak, Nakşbendîlerin ve fukahânın siyasî sahada daha çok etkisinin olduğu Maverâünnehir bölgesindeki geleneği esas aldıklarını görüyoruz. Nakşbendî şeyhi Ubeydullah Ahrar (ö. 1490) Sirhindî’nin mektuplarında sıklıkla zikredilir (33 defa). Ahrar hayattayken Semerkant’taki en geniş arazi mülkiyetine sahipti ve Timurlenk hanedanından hükümdarların ve Semerkant elitinin siyasi destekçisiydi. Ahrar “Müslümanları zâlimlerin şerrinden korumakla emrolunduğu” açık bir keşfi ilham almıştı.<sup>16</sup> Pratik siyasi seviyede Ahrar, idarecileri, şiddetle “Şerîat”ı uygulamaya teşvik etmişti. Hindistan’da *eşrâf*, *eşrâfi* Müslümanlar olarak rahat ve refahlarının sağlanmasının hükümetin birinci ve azami önceliği olmasını bekliyordu. Baz alınan bu model açısından hükümetin vazifesi, gayr-i Müslimleri yıldırma ve âdetlerini kaldırmak olmalıydı.

Moğol siyasi gerçekliği açısından Hoca Ahrar’ın Orta Asya’sı önceki diğer İslâmî idare prensiplerinin çoğu için sözkonusu olduğu gibi başka bir yer ve zamandır. Sirhindî gibi Abdülhak Muhaddis de *Eclâfleri* (sıradan Hint kökenli Müslümanları) ve hattâ gayr-i Müslimleri (Racput Hindularını) devlet teşkilatı içinde elit konumlara getirerek sosyal düzeni alt-üst eden Ekber Şah’tan, şikâyet etmekteydi. Bu şikâyet Abdülhak’ın -Ekber Şah’ın gözardı ettiği- nebevî gelenek yani Sünnet yorumuna dayalıdır. Ekber Şah’ın bakış açısına göre, intişar etmekte olan bir Moğol imparatorluğu, İslâmî meşrûiyet adına çıkar çığırtkanlığı yapan bir *eşrâfi* çıkar grubu tarafından ‘dizginlenmemiş’ bir liderlik gerektiriyordu. *Eşrâfi* Müslümanlar nüfusun en fazla yüzde üçlük bir kesimini teşkil ederken yalnızca onları dikkate almak, siyâsî, ekonomik ve askerî açıdan bir anlam ifade etmiyordu.<sup>17</sup> Çok az istisnasıyla tari-

15 Bk. *Mektûbât*, II, mektup: 67.

16 Bk. Muzaffar Alam, “The Mughals, the Sufi Shaikhs, and the Formation of the Akbari Dispensation”, *Modern Asian Studies*, 43/1, 2009, s. 144 [135-174].

17 Kırsal kesim nüfusu, 110 milyon olduğu tahmin edilen Moğol İmparatorluğu nüfusunun yüzde 15’ini, yani, 16.5 milyonluk kısmını teşkil ediyor. *Eşrâfi* Müslüman nüfusu ise kırsal nüfusun yüzde 20’si diye şişirilse bile bu 110 milyonluk nüfus içinde ancak 3.1 milyona teka-bül ediyordu.



hin bütün zamanlarında hükümdarlar, siyasî çıkarlarına ve siyasî hâkimiyet sürdürme kabiliyetlerine hemen her şeyden daha ziyade öncelik vermişti. Moğol imparatorlar da bu kuralın hiçbir şekilde istisnası değillerdi.

Sirhindî'nin istikrarlı toplumsal düzen mefhumu, “yalnızca Müslümanları” ilgilendiren, onları kapsayan bir mefhum değildi. Onun dünya görüşü, farklı yaşama tarzları (*şeriatlar*) sunan farklı dinleri de içermektedir.<sup>18</sup> Bu dünya görüşü, Sirhindî'nin bizzat ictibas ettiği “*Sizin yaşama tarzınız (dininiz) size, benim yaşama tarzım (dinim) da bana*” [Kâfirûn 109/6]<sup>19</sup> Kur'an âyetiyle örneklendirilen ‘yaşa ve yaşat’ şeklinde özetlenebilecek bir yaklaşım içermektedir. Sirhindî'nin gayr-i Müslimleri İslâm'a girmeleri için ya da gayr-i Müslimlerin kendi dinlerini yani kendi hayat tarzlarını pratiğe dökmelerini engellemek gibi bir çaba içinde olduğunu ya da böyle bir çabayı kendine vazife addettiğini gösteren hiçbir delil sözkonusu değildir. Ancak, Sirhindî'nin Müslümanların Müslüman olarak özgürce yaşayamamalarına dair kaygısı sözkonusuydu. Nitekim bir mektubunda şunları söylemektedir: “Kâfirler kendi dinlerinin hükümlerini icra ederken Müslümanlar İslâm'ın hükümlerini tatbik etmekten engellenmektedir. Bu hükümleri tatbik ettikleri takdirdeyse öldürülmektedirler.”<sup>20</sup> Burada söz ettiği hükümler, şeriatın bireysel ibadet boyutuna ilişkin hükümler (*ibâdât*) değildir, çünkü Müslümanlar belli ki namaz kılabilir, oruç tutabilir, zekât verebilir ve hac ibadetini de yerine getirebilirlerdi. Burada Sirhindî, câmi inşa etmek, inek boğazlamak ve hükümetin ihtiyaç duyulan Müslüman hâkimlerin ataması haklarını içine alan şeriatın toplumsal hükümlerine göndermede bulunuyordu. Nitekim Sirhindî'nin kendi memleketi Serhend'de yıllardır bir hâkim bulunmuyordu.<sup>21</sup> Sirhindî'nin endişeleri bölgedeki Hindular ve Müslümanlar arasındaki yüksek gerilim düzeyini yansıtmaktadır. Sirhindî'nin anlattığına göre, 1616 ve 1619 yılları arasında Hindular (Sanesvar yakınlarındaki) Kurukşitra bölgesinde (rezervuar) bir ziyaret merkezindeki bir câmiyi ve türbeyi yıkıp yerine bir tapınak inşa etmişlerdi. Yine Sirhindî'nin naklettiğine göre, Hindu kültüründe Ekadaşi (Ekadashi) denen oruç günü olarak her ayın on birinci gününde Müslümanların ekmek pişirmesine ya da yiyecek satmasına izin verilmemekte-

18 Bk. *Mektûbât*, II, mektup: 55.

19 Bk. *age*, I, 18, mektup: 47.

20 Bk. *age*, I, 14, mektup: 47.

21 Bk. *age*, I, 85, mektup: 195.

dir ama aynı şeyleri Hindular Ramazan aylarında yapabilmektedir.<sup>22</sup> Bu gibi meseleler, Moğol hükümetine yönelik kuvvetli bir *eşrâfi* muhalefetin doğmasına yol açmıştı. Konumuzla daha alakalı olmak üzere söylersek, Ekber Şah'ın 'ters-yüz edilmiş toplumsal düzeni' Sirhindi'nin ailesi üzerinde ciddi kalıcı sonuçlar meydana getirmişti.

### Kişisel Meseleler

Mirza Hakim'in (Ekber Şah'ın üvey kardeşi) ordusu 1580 yılında Ekber Şah'ı tahtından devirmek amacıyla Serhend'e geldiğinde, Serhend *eşrâfı*ndan birçok kişi tarafından âşikâr bir şekilde sevinçle karşılandı. Bu muhalefetin ardında yatan geleneksel sebepler makalemizde şimdiye dek tartışılmış bulunmaktadır. Bu bağlamda daha az âşikâr olan, Sirhindi'nin hayatına etki eden ve şimdiye dek Batılı akademik literatürde dikkate alınmamış kişisel sebeplerdir. Spesifik olarak bu sebepler Ekber Şah'ın, Hicrî 1007 yılının beşinci ayında (Aralık 1598) Sirhindi'nin kayınbabası Şeyh Sultan'ın idamını emretmesi etrafında şekillenmiştir. Bu olay Sirhindi'nin Moğol idaresini ya da Hinduları herhangi bir şekilde sevimli görmesini sağlayacak herhangi bir etkisi olmamıştı. Bu Ekber Şah iktidarında yegâne değilse bile birkaç halka açık infazdan biriydi. Hacı Şeyh Sultan, Ekber Şah'ın saray hizmetinde *Mahabharata*'yı tercüme etmekle görevlendirilen kişilerden biriydi<sup>23</sup> ve bir aralık Hindular tarafından hakkında Sanesvar'da birkaç sığır kestiği yönünde şikâyette bulunuldu. Sığır boğazlamak Pencap'ta yürürlükte olan kanunlara aykırıydı; dolayısıyla Şeyh Sultan, Bakkar'a sürgün edildi. O sıra Multan valisi olan Ferid Buhârî'nin şefaath ve tavassutu sayesinde Şeyh Sultan, Sanesvar vergi toplayıcılığı (*karûri*) vazifesine tayin edildi.<sup>24</sup> Ebulfazl'ın dediğine göre sonradan "Şeyh Sultan eski hıncını tekrar kuşandı ve iyilere (ya da iyi şeylere)

<sup>22</sup> Bk. *age*, II, 93-94, mektup: 92.

<sup>23</sup> Ekber Şah'ın Şeyh Sultan Sanesvârî'nin Hindulara karşı 'iflah olmaz' tavrını bildiği düşünülebilir. Bir İslâm âlimi ve Ekber Şah'ın sarayında mütercim olarak bulunan ve Hinduların saray eliti arasına alınmasına karşı çıkan Abdülkadir Bedâuni de *Mahabharata*'nın bazı kısımlarını tercüme etmekle görevlendirilmişti. Şeyh Sultan hakkında, Abdülhâyy b. Fakrud-din Hasani'nin *Nüzheti'l-Havâtir* başlıklı kitabında [8 cilt, Hyderabad, Dekkan: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniye, 1976, V, 161-162] Abdurrahman Hân-ı Cihan ile Şeyh Ferid'i birbirine karıştıran küçük bir biyografik not söz konusudur. Ancak hayatının Ekber Şah sebebiyle son bulduğuna dair bir kayıt zikredilmemektedir.

<sup>24</sup> Bk. Abdulqadir Bada'uni, *Muntahabü't-Tevârih*, 3 cilt, trc. Wolseley Haig, Calcutta: Baptist Mission Press, 1925, III, 173-174. Ferid Buhârî, bilahare Muhammed Bâkibillah'ın Delhi'deki tekkesinin hamisi olmuş ve Sirhindi'den toplam yirmi dört mektup almıştır.

zarar vermeye başladı.”<sup>25</sup> Şeyh Sultan’ın alelacele idam edildiği bilgisi dışında hiçbir ayrıntı verilmemektedir. Öyle anlaşılmaktadır ki Şeyh Sultan’ın ailesinden en az bir fert için daha işler iyi gitmemiştir. Sirhindî, Ferid Buhârî’ye Şeyh Sultan’ın biraderi Şeyh Zekeriya ile ilgili olarak yardım talebi içeren iki mektup yazar; çünkü Şeyh Zekeriya maliye memuru olarak vazifesinde sıkıntılar yaşamaktadır. İkinci mektupta Sirhindî yüksek düzey Moğol idarecilerinden Hân-ı Cihan’a, Şeyh Zekeriya’nın hapisten çıkarılmasına dair ricada bulunmaktadır. Son mektupsa Şeyh Zekeriya’nın oğluna yazılmıştır.<sup>26</sup>

Şeyh Sultan’la ilgili bu olay, son zamanlarda akademik literatürde bazı yanlış değerlendirmelere yol açmıştır. Örneğin, Müslümanlarla Moğol kanunları arasındaki ‘anlaşmazlık’ ve ‘sürtüşme’ye dair Sirhindî’nin -önceki bölümde zikredilen- yorumları yanlış olarak şöyle tercüme edilmiştir: “Kâfirler kendi âyinlerini aşikâr bir şekilde icra ederken Müslümanlara bu konuda engel çıkarılmaktadır [burada mütercim tarafından *muamelât* hükümleri yerine *ibadât* yani ibâdetler îmâ edilmektedir]; Müslümanlar bunu yaptıklarında, o zaman öldürülmektedirler.” Sonra da, mütercimin kendi düşüncesine yer verilmektedir: “Kendini beğenmişlerin pekâlâ muktedir olduğu yaygın bir kibirli abartıyla zat-ı mukaddes böyle söylemektedir.”<sup>27</sup> Bu iki olayı irtibatlandırmayan mütercim M. Athar, on üç satır sonra kaydedilmiş tek idam örneğinin (Sirhindî’nin kayınpederi Şeyh Sultan olduğunu bilmediği) Hacı Sultan Sanesvârî adında bir vergi memuru olduğunu zikretmektedir. Malesef yazar Sirhindî’nin yorumunu Şeyh Sultan ile irtibatlandırmamıştır.

Moğol hâkimiyeti altında yaşayan bir Müslüman olarak Sirhindî, idare ve hükümetin âdil ve aslına bakılırsa ziyadesiyle âdil olabileceğini düşünmüştür. Hindular köpek muamelesine tâbi tutulmuş olsalardı, toplumsal istikrar sağlanırdı (Sirhindî’nin *eşrâfi* versiyonu) ve bütün bu olanlar da hiç gerçekleşmeyebilirdi. Sirhindî’nin babası Abdülahad, kayınpederinin idamı üzerinden bir ay geçmezden önce, Hicrî 1007 yılının altıncı ayında vefat etmişti (Ocak 1599). Bu olaylardan kısa bir süre sonra Sirhindî bir Nakşbendî şeyhi olarak Delhi’de Bâkibillah (ö. 1603) ile karşılaşmış ve hayatını değiştiren mânevî dönüşümü yaşamıştır.

25 Bk. Abu’l-Fadl ‘Allami, *The Akbarnama*, 3 cilt, trc. H. Beveridge, Delhi: Low Price Publications, 1993, III, 1118.

26 Bk. *Mektûbât*, I, 9, mektup: 43; I, 22, mektup: 50; I, 54, mektup: 72; I, mektup: 98.

27 Bk. *Mektûbât*, I, 14, mektup: 47. Bk. M. Athar Ali, *Mughal India: Studies in Polity, Ideas, Society, and Culture*, Delhi: Oxford University Press, 2006, s. 167.

## Modern Sosyal Düzen Mefhumuna Karşı Modern Öncesi Sosyal Düzen Mefhumu

Halk içinde ihtilaf ve çekişmeye yol açma potansiyeli taşıması itibarıyla Sirhindi'nin *avâm* halk ya da Hindular hakkındaki yorumları, herkes için barış (*sulh-i küll*) fikrini destekleyen ve Ekber Şah ile onun Moğol haleflerinin yararına işlev gören daha geniş yaklaşıma sert bir şekilde zıt düşmektedir.<sup>28</sup> Modern bir bakış açısı ile, kayıt altına alınmış bütün mânevî ilham ve tecrübelerine rağmen Şeyh Sirhindi toplumsal uyumu bozacak yaklaşımlar dile getirmesinden ötürü suçlanabilirdi. Daha geniş bir açıdan bakarak söylersek, dinî kimlik itibarıyla, dinî cemaatler arasında ortaya çıkan sert sınırlar ile 'öteki'ler arasında nisbeten akışkan ya da hiç olmayan sınırlar arasındaki zıtlık modern öncesi ve modern dünya görüşleri arasındaki niteliksel farkları örneklendirmektedir. Modern dünyada, etnik kökene, deri rengine, mensup olunan dine ve taşınan cinsiyete bakılmaksızın diğerleri arasında hukukî, ahlâkî ve siyasî olarak eşit derecede özgür bir vatandaş olmak şeklindeki rasyonel bir anlayış mevcuttur. Sirhindi'nin dünyasındaysa kişi, belli inançları benimsemek ve belli pratikleri yerine getirmek sûretiyle Âhirette kurtulacak bir *mümin*dir. Modern insan için bu özgürlüklerden mahrum kalmak, acı verici düzeyde düşünülmesi imkânsız bir durumdur. Sirhindi'nin dünyasındaysa kâfir olmak, aileden ve cemiyetten dışlanmak ve Âhirette de ebedî azaba dâ'ir olmaktır. Bunlar son derece birbirinden farklı dünya görüşleridir. Sirhindi'nin dünya görüşünde, *eşrâfi* Müslümanların siyaseten buyurgan tarzda Hinduların üstünde yer alması kaydıyla Müslümanların ve Hinduların kendi dünyalarında yaşamaları halinde hiçbir çatışma sözkonusu olmayacaktı. Onun dünya görüşünde karşılıklı anlayışa, ortak anlamlara yer yoktu; bu iki dinî-kültürel dünyada, paylaşım düzeyi çok daha düşük karşılıklı etkileşim sözkonusuydu.<sup>29</sup>

Bireyin öznel tecrübe ve gelişimine yoğunlaşan tasavvufî tefekkür uygulamaları (ya da başkaca herhangi bir modern öncesi tefekkür uygulaması), bunun olması için dinler-arası alan oluşturma kabiliyetine yapısal anlamda haiz değildi. Öznel tefekkür gelişimi, insanlar arası ilişkilerin bu dinler-arası gelişim boyutundan bağımsızdır. Bir kimsenin tefekkürî an-

28 Nasiruddin Tûsi'nin kitapları düzenli olarak Ekber Şah'a okunmaktaydı. Muzaffer Alam, "Şeriat modeli hükümet" ile "Nasiruddin Tûsi'den mülhem hükümet modeli" arasındaki farkları "Shari'a and Governance" başlıklı makalesinde açıklamaktadır (s. 216-245).

29 Bk. *Mektûbât*, I, mektup: 167.

lamda yetenekli ve ihsan görmüş (*vehbi*) ve başka insanlara da benzeri tecrübeler yaşamada yardım edebiliyor olması, kültürel olarak belirlenmiş önyargı ve temayüllerin otomatik olarak ortadan kalkacağı anlamına gelmez. Sürekli köleliği, sınıf (toplumsal katman) taassubunu, etnik merkezçiliği ve cinsiyetçiliğe sahip kültürel cehâlet ve aymazlığı rasyonel olarak gözden geçirecek eleştirel bir kitlenin ortaya çıkışı ancak modern dönemlerde mümkün olabilmektedir. Kitlesele olarak birleşmiş ve insanlar arası ilişkilerde artmış sosyal farkındalıklarıyla modern insanlar, küresel anlamda beşerî toplumlarda -hâlâ tahakkuk etmeye ve gelişmeye devam eden- geri alnamaz değişimler meydana getirmiştir. Bu ifade, Sirhindî'nin çağdaş dünyada İngilizce okuyup yazan insanlarınkinden hayli farklı bir dünya görüşü ve yaklaşımı olduğunu söylemenin biraz dolambaçlı bir yoludur sadece.<sup>30</sup> Kendi kabulüne göre sosyal harmoni ve uyumu sağlamak amacıyla Sirhindî'nin toplumu düzenleme tarzı, işlevsel demokrasilerde çok-kültürlülük temelli harmoni ve uyum anlayışının gerektirdiği çağdaş düşüncelere sert bir şekilde karşıt düşmektedir.

### Abartılı İddialar

Son on yıllar itibarıyla Batı akademi dünyasında Sirhindî çok iltifat görmez. Bu yeni bir bilgi değildir. Abdülhak Muhaddis Dehlevî ve Cihangir'den günümüze kadar Sirhindî ile ilgili en yaygın eleştiri, âşikâr biçimdeki abartılı iddiaları olmuştur. Sirhindî bazı mânevî bilgileri alan ilk kimse olduğunu, Hz. Ebubekir'den daha yüksek bir makamda olduğu (oysa Sirhindî Hz. Peygamber'in ilk halifesi olarak Ebu Bekir'in peygamber olmayan en yüce insan olduğunu da söylemiştir), ve Hz. Muhammed'e bir nevi 'denk' olduğunu iddia etmiştir.<sup>31</sup> Sirhindî ayrıca semadan arza mutlak otorite sahibi olarak kendisinin biricik (*ferd*) olduğunu da iddia etmiş ve ikinci bin yılın yenileyicisi olduğunu ima etmiştir.<sup>32</sup> Bu ve Sirhindî'den önceki sûfilerce benzeri türden dile getirilen iddialara âlimler nasıl bir anlam verebilirler? İbnü'l-Arabî (ö. 1240) -Allah dostu olmanın, yani *velâyetin* ebedî kaynağı anlamında- Allah dostlarının sonuncusu (*hâtem-i evliyâullah*) olduğunu

30 Dara Şikuh (ö. 1659) ve Miyan Mir (ö. 1635) gibi XVII. yüzyıl Hint alt kıtasındaki başat İslâm kültürünün bakış açılarına takılı kalmayıp onları aşan simalar da sözkonusuydu.

31 Bk. Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi*, s. 87-89.

32 Bk. Ahmed Sirhindî, *Mebde' ve'l-Meâd*, edisyon ve Urduca çeviri: Zevvar Hüseyin, Karachi: Ahmad Brothers Printers, 1984, s. 9-11.

gösteren zuhuratlar görmüştür.<sup>33</sup> Rûzbihan Baklı (ö. 1209) yeryüzünde ve diğer bütün âlemlerde 'Allah'ın nâib velisi' (vice-regent) olduğunu gösteren ilâhî bir 'tecrûbe' yaşamıştır. Bunlar iyi bilinen örneklerden yalnızca bazılarıdır.

Sirhindî'nin durumu ile ilgili olarak üç ihtimal sözkonusudur. İlk ihtimal, bu iddiaların normal dışı bir esrik 'bilinç' halinde (*sekerat* hali) dile getirildiği ve Carl Ernst'ün "esrik ifadeler" tabiri ettiği<sup>34</sup> kategoriye dâhil edilmeye uygun olduğu şeklindedir. Sirhindî'nin, henüz *mârifetullaha* ulaşmamış sûfilerin, hata eseri olarak kendilerini Allah'a -olduklarından- daha yakın algıladıkları normal dışı bilinç halleri (*ahval*) yaşayabileceğini ifade ettiği mâlumdur. Yanısıra Sirhindî'nin, bazı iddiaları için hatalı olduğunu belirtip özür dilediği de mâlumdur.<sup>35</sup> Burada, bir sûfinin bazı iddialarını bizzat uygunsuz bulup feshettiği nadir bir örnek ile karşı karşıyayız aslında. Ancak, yine de mesele çözülmüş olmamaktadır, zira Sirhindî'nin -en azından görünüş itibarıyla- çoğu 'heybetli-tantanalı' iddiaları varlığını sürdürmektedir.<sup>36</sup> İkinci ve üçüncü ihtimaller ise bu iddiaların ya doğru ya da yanlış olduğu (ya da hem doğru hem de yanlış olduğu) yönündedir. Bu noktada rahatsız edici ve can yakıcı sorun şudur ki akademisyenler, akademisyenlik sıfatlarıyla bu iddiaları doğrulama şansına sahip değildir. Bununla beraber, sûfî kitle içinde en az iki ya da daha fazla simanın vardığı uzlaşımın bir iddia hakkında olumlu ya da olumsuz bir hüküm bildirmesinin belli bir ağırlığının olması sözkonusudur. Ne ki böylesi gelişmeler yazılı metinlere ancak nadiren intikal etmektedir. Sirhindî örneğinde, ikinci

33 Burada kaydetmeli ki, İbnü'l-Arabî araştırmalarının duayeni William Chittick'in, Sirhindî'nin iddialarını abartılı bulurken İbnü'l-Arabî'ninkileri hiç sorgulamaması ve -örneğin- Sirhindî'nin İbnü'l-Arabî eleştirilerinin "yapay ve böbürlenmecî" olduğunu söylemesi, tek kelimeyle ironiktir. Bk. William C. Chittick, "On Sufi Psychology: A Debate between the Soul and the Spirit", ed. Jalal al-Din Ashtiyani et. al., *Consciousness and Reality: Studies in Memory of Toshihiko Izutsu*, Leiden: Brill, 2000, s. 343.

34 Bk. Carl Ernst, *Words of Ecstasy*, Albany, NY: State University of New York Press, 1985, s. 3.

35 *Mektûbât*, I, mektup: 220. Bu mektupta Sirhindî, (*Mektûbât*, I, mektup: 11) iddiaları için özür beyan etmektedir.

36 Sirhindî'nin bu bağlamla alakalı birçok iddiasını, başlıca metin çevirilerini kullanarak şurada sergilemiş bulunmaktayım: Arthur Buehler, "Tales of Renewal: Establishing Ahmad Sirhindî as the Reformer of the Second Millennium", Jack Renard, *Tales of God's Friends: Islamic Hagiography in Translation*, Berkeley: University of California Press, 2009, s. 234-248. Bu iddialar ayrıca şurada analitik olarak ele alınıp tartışılmaktadır: Friedman, *Shaykh Ahmad Sirhindî*, s. 28, 60-68, 87-91.

bin yılın müceddidi olduğu yönündeki iması, Nakşebendî topluluğu tarafından zaman içinde tadil edilmiştir. Şah Veliyyullah (ö. 1762) ve Abdülğani Nâblusi (ö. 1731) de dâhil olmak üzere XVIII. yüzyıla kadar Sirhîndî'den sonra gelen Nakşebendîler, onu ikinci bin yılın *ilk* asrının müceddidi olarak görmüşlerdir.<sup>37</sup>

'Sûfilerin ifadelerini' değerlendirirken, akıl-ötesi iddiaları 'böbürlenmeler,' 'kendini abartmalar' ya da 'gerçek' diye değerlendirmeden önce akıl-ötesi ölçütler ve veriler elde hazır olmalıdır. Akıl alanı akıl-ötesi alana (veya isterseniz ruhsal alan diyebilirsiniz) ima ve tariz yapabilir ama akıl, akıl-ötesine ilişkin veriler olmaksızın, -matematik eğitimi olmayan bir kimsenin diferansiyel denklemler çözme maharetine sahip olmaması gibi- akıl-ötesi durumlarda olup biteni değerlendirme maharetine sahip değildir. Akıl alanı ile akıl-ötesi alanlar, farklı ilke ve metodolojiler barındıran farklı bilgi alanlarıdır. Cezbe halindeki ifadeler de 'ego enflasyonu' da bir vâkıdır ancak bilim adamlarının elinde bu ikisini ayıracak araçlar ve ölçütler yoktur. Bu konuda bilgi ve tecrübemin olmaması ve genel anlamda ruhsal gelişimi ölçmeye yarayacak standart ölçütlerin olmaması sebebiyle 'abartılı iddialar' şeklinde seçtiğim ifadeye 'görünüş itibarıyla' ya da 'en azından görünüş itibarıyla' şeklindeki nitelemeleri eklememin sebebi de budur. Belki de gelecekte, ilim adamları şimdilerde antropologların gerçek tecrübî saha araştırmalarında 'eğitim' görmesinin zorunlu tutulması gibi, bilinç keşfi alanında 'tecrübî olarak' eğitim göreceklidir.<sup>38</sup> Bilim adamlarının şimdilerde yapabildiği tefekkürî uygulama bağlamını dikkate alıp incelemek olmaktadır ki bu diğer şeyler yanında İbnü'l-Arabî *karşısında* Sirhîndî'nin ekseriya saptırılmış ilmî değerlendirmelerini düzeltecektir.

### Sirhîndî, İbnü'l-Arabî ve Vahdet Tecrübeleri

Sirhîndî'nin geliştirdiği -ve antitez sayılan- *vahdet-i şühûd* kavramı ile yaygın ama hatalı olarak İbnü'l-Arabî'ye nisbet edilen *vahdet-i vücûd* kavramı hakkında şimdiye dek çok şey söylenmiştir.<sup>39</sup> Şimdiye dek konuyla ilgili

37 Şah Veliyyullah'ın (ö. 1762) dile getirdiği teccid 'kanıtları' için şuraya bk. Abdülahad Vahdet Sirhîndî, *Sebilü'r-Reşâd*, Urduca tercüme: Ğulam Mustafa Han, 1979, s. 4-8; ayrıca bk. Pagani, *Il Rinascimento Mistico*, s. 254 (Pagani burada *Mektûbât*'da bir pasaja [*Mektûbât*, I, mektubu: 260] atıf yapmaktadır.)

38 Transpersonal Psikoloji çalışan psikologlar böylesi bir tetkik faaliyetine öncülük etmeye çalışmaktadırlar.

39 William Chittick, Sirhîndî'nin *vahdet-i şühûd* kavramına yaptığı vurgunun *vahdet-i vücûd* mu-

yapılan tartışmalarda neredeyse evrensel olarak farkına varılmayan şey, Sirhindi'nin Allah'ın birliğine dair algısının kendi tefekkürî tecrübesine ve bu tecrübeye ilişkin *diğer* sûfilerin yaşadığı birlik tecrübesi ışığı altında bilahare yapılan yorumlara dayandığı gerçeğidir. Sirhindi'nin tefekkürî tecrübesini bir dogma, akide, felsefe, ideoloji ya da bir doktrinle irtibatlandırmak sûretiyle somutlaştıranlar, (ekseriya) sûfi olmayan yorumculardır. Sirhindi'nin mektuplarına ilişkin kendi tercüme çalışmamda özellikle onun tefekkürî tecrübesine işaret eden mektupları seçtim. Bu seçimdeki amacım da, Sirhindi'nin tecrübesinin farklı boyutlarını somutlaştıran akademisyenlerin bu somutlaştırma ameliyesini uygun olan daha geniş bir bağlam içinde -yani çerçevesi *Mektûbât*'da belirlenmiş tefekkürî tecrübenin akıl ötesi alanı içinde- gerçekleştirmeleri gerektiğini göstermek oldu.

Şimdi, Şeyh Ahmed Sirhindi'nin tecrübesini incelemeye çalışalım. Bâkibillah'ın eğitim ve gözetimi altında Sirhindi, tefekkürî tecrübeye nihayet hayatını değiştirecek kendi büyük dönüşümlerini yaşamıştır. Sirhindi, babasının kitaplara dayalı olarak öğrettiği (zâhirî) ontolojik birliği tecrübe etmişti. Bu tecrübeyi kavramsal olarak izah etmenin yaygın bir yolu, normal uzlaşmış gerçekliğe dair bilinci, çokluğu temsilen karanlık bir geceye ve çok yıldızlı bir semaya benzetmektir.<sup>40</sup> Başarılı tasavvufî teşebbüsün başlangıç merhalelerinde sûfi, -tevhidi temsil etmek üzere- *vecd* hali içinde parlak güneş ışığına garkolur. Bu tecrübeyle hâsıl olan *sekerat* hali içinde mürit, sadece güneşi görür ve güneşin dışında varlık âleminde onun için başkaca hiçbir şey sözkonusu değildir. Tecrübî anlamda, bilinen reel dünyadaki *kesret* (çoğulluk, çokluk) bertaraf olur ve kişi her şeyi Tanrı olarak yorumlamaya başlar. Egonun ya da nefsin *fenâ* bulmasıyla sûfinin bilinci *vecd* hâli içinde "Tanrı'nın okyanusunda garkolur. Mürid bilinen gerçekliğe mecburen döndüğünde, *kesret* dünyası yanılısama olarak yorumlanır. Bu noktadan sonra, şeriat uygulamalarını lüzumsuz addetmeye çok kısa bir adım kalmış demektir. Sirhindi, reel dünyayı yanılısama olarak değerlendiren ve/veya bu tecrübeleri hatâen Tanrı tecrübesi olarak yorumlayan sûfilere '*vücûdî*' tâbir etmektedir.

haliflerini engellemeye mâtuf olduğu şeklinde enteresan bir fikir ileri sürmüştür. Şahsen, bu gözlemi tekrar ifadelendirerek şunu söylemek isterim ki, Sirhindi'nin *vahdet* yaklaşımı, daha çok sayıda fıkıhçının tasavvufî etkinlik ve tecrübeye iştirak etme ihtimalini yükseltmiştir. Bk. William Chittick, "Rumi and wahdat al-wujud", *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rumi*, ed. Amin Banani-Richard Hovannisian-Georges Sabagh, New York: Cambridge University Press, 1994, s. 90.

40 Sirhindi bu metaforu şurada zikretmektedir: *Mektûbât*, I, 6-7, mektup: 43.



Bâkibillah, Sirhindî'nin bu merhalenin ötesine mümkün olan en kısa sürede geçmesine özellikle özen göstermiştir.<sup>41</sup> Bu merhaleden sonra Sirhindî, hem *kesreti* hem de *vahdeti* tecrübe etmeye muktedir olabilmiştir; diğer bir deyişle, metaforik anlamda hem yıldızları hem de güneşi eş zamanlı olarak görebilmiş ve aralarını ayırabilmiştir. Nihayetinde de kabul edilmiş/bilinen reel âlemle ilgili olarak herkesin tecrübe etmesi gibi, Sirhindî de güneş ve yıldızları ayrı ayrı olarak görebilmiştir. Bu muvakkat tecrübeler arasında geçen fasıladaki değişen şey, Sirhindî'nin muazzam düzeyde değişmiş ve dönüşmüş bir insan haline gelmesi olmuştur. Bu farkındalık sayesinde Sirhindî, sûfilerin büyük bir kısmının, yalnızca güneşin sözkonusu olduğu *vahdet* versiyonunun sülûkünü son olduğunu düşünerek mânevî seyahatlerine son verdiklerini kaydetmiştir. Sûfilerin *vahdet* tecrübesini Tanrı tecrübesi olarak değerlendirmeleri Sirhindî'yi rahatsız etmiştir. Sirhindî, *şeyhinin* kendisine anlattığı şeyi, yani, sûfilerin yalnızca Allah'ın sıfatlarının gölgelerini tecrübe ettiğini tecrübi olarak kesin bir şekilde tasdik ve teyit etmiştir. Sirhindî için daha ziyade rahatsız edici olan, sûfilerin şeriat hükümlerine karşı artan umursamazlıklarıdır. Dolayısıyla Sirhindî, zeki, atılgan ve çiçeği burnunda bir *şeyh* olma noktasından büyük vazife sahibi bir dâvâ adamına dönüşmüş oldu.

Makalemizde daha ileri bir noktaya varmazdan önce, Sirhindî'nin vücûdî mutasavvıflara ve 'onların *vahdet* versiyonu'na karşı tavrını -muhtemelen Sirhindî'nin ilgili eleştirisine gönülden iştirak edecek olan- İbnü'l-Arabî'ye yansıtılmak gerektiğini hatırlamanın önemli olduğunu kaydetmek gerek. Gündelik faaliyet anlamında Sirhindî'nin temel çabası, -öyle görünmektedir ki, İbnü'l-Arabî'nin aksine- büyük miktardaki bir mürid grubunu yetiştirmek ve büyük bir mürid grubunun yetişmesine nezaret etmek şeklinde özetlenebilecek bir çabaydı. Bu pedagojik bağlam içinde Sirhindî, yukarıda zikri geçen tasavvufî öğrenim zorluklarına müridlerinde karşı karşıya kalıyordu. Bu tasavvufî öğrenim zorluklarından biri de onun *tevhid-i vücûdî* diye isimlendirdiği iddiaydı. Bu öğrenme engeliyle başa çıkma adına Sirhindî, tecrübe edilen *vahdetin* ontolojik olmayıp öznel olduğunu yani *vahdet-i şühûdu* vurguladı. Böylece Sirhindî, "şeriat"la birlikte reel âlemin, öznel muhayyile mahsulü olarak önemsizleştirilmemesini amaçlıyordu. Tefekkürî tecrübe sürecinden çıkıldığında âlem yine aynı âlem olacaktı. Sülûk ve tasavvufî tecrübe esnasında da Allah yine aynı Allah olarak

41 Bu husus şurada ayrıntıyla kaydedilmektedir: *Mektûbât*, I, mektup: 290.

binecekti. Bu *vahdet* yaklaşımı, bariz bir şekilde Allah'ın ezeli ve ebedi benzersizliğini teyit etmekteydi ki böylesi bir yaklaşımın daha çok fakihin tasavvufî tâlim ve terbiye sürecine celbolunmasına vesile olabilirdi.

*Vahdet-i sühûd* terimi popüler anlamda ilk olarak Alâüddevle Simnânî (ö. 1336) tarafından kullanılmıştır. Ancak, Sirhindî bu teknik terimi kendi tecrübelerine ve öğrencilerinin ihtiyaçlarına dayalı olarak kendi tarzında kullanır. Sirhindî esas itibarıyla *vahdet-i vücûd* yaklaşımına kendi tefekkürî tecrübesine dayalı olarak itiraz etmişken, Simnânî aynı yaklaşıma fikhî sebeplerle itiraz etmişti.<sup>42</sup> İbnü'l-Arabî'den farkları dolayısıyla (ki aslında bu farklar gerçek olmaktan ziyade görünüş itibarıyla mevcuttur) Simnânî ile Sirhindî'nin düşüncelerini birbirine eşitlemek gibi bir temâyül sözkonusudur.<sup>43</sup> Mevlânâ Abdurrahman Câmî'nin (ö. 1492) *Nefehâtü'l-Üns* kitabında Simnânî'den iktibasta bulunan Bâkibillah, Simnânî'nin İbnü'l-Arabî'nin dile getirdiği şeyleri tecrübe ettiğinde onunla ittifak ettiğini, tecrübe etmediği hususlar üzerinde de onunla ihtilaf ettiğini kaydetmektedir.<sup>44</sup> Belki de Bâkibillah, o dönemde bu iki şeyhin yaklaşımlarıyla muhtemelen uğraşmakta olan Sirhindî'ye (ki bu yorumlardan hemen sonra adı zikredilmektedir) yönelik dolaylı bir tâlim çabası içinde bulunmaktadır.<sup>45</sup> Daha sonra Bâkibillah, İbnü'l-Arabî ile Simnânî arasındaki farkların 'semantik' olduğuna işaret edecektir.<sup>46</sup>

42 Bk. *Mektûbât*, I, mektup: 42.

43 Gençliğinde Alâüddevle'nin öğrenciliğini yapmış olan Seyyid Eşref Cihangir Simnânî (ö. 1425) aşağıdaki kitabında Alâüddevle'nin fikirlerine yanıt vermektedir: Eşref Cihangir Simnânî, *Letâif-i Eşrefî fî Beyân-i Tavâif-i Süfî*, 2 cilt, Karachi: Mektebet-i Simnânî, 1999, s. 2; 129-150. Simnânî'nin Alâüddevle'ye cevabı 144'üncü sayfada, 27. fasıl (*Latife*) içinde başlamaktadır. Ayrıca bk. Hermann Landolt, "Der Briefwechsel zwischen Kashani und Simnani über Wahdat al-Wujud," *Der Islam*, 1973, L, 29-81; Hermann Landolt, "Simnani on Wahdat al-Wujud", *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. M. Mohaghegh-Hermann Landolt, Tahrân: Institute of Islamic Studies, 1971, s. 93-111.

44 Bk. Muhammed Bâkibillah, *Külliyât-ı Bâkibillah*, ed. Ebu'l-Hasen Zeyd Farûki-Burhan Ahmed Fârûkî, Lahore: Din Muhammadi Press, 1967, s. 28.

45 Sirhindî ile ilgili olarak bu bilgiyi *Mektûbât*'ın şu mektubunun sonuna doğru anlıyoruz: Bk. *Mektûbât*, I, mektup: 11. Sirhindî'nin müritlerinden olan Muhammed Sadık Keşmîri hocasının Simnânî'nin yaklaşımından etkilenip İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımından sarf-ı nazar etme eğilimi gösterdiğini kaydetmektedir. Belki de bu açıklamanın sebebi, Muhammed Sâdık'ın bir fakih olması ve Sirhindî'nin fakih tarafını öne çıkarmak istemesidir. Bk. Muhammed Sâdık Keşmîri, *Kelimât-ı Sâdikîn*, ed. Muhammad Selim Ahtar, Lahore: al-Quraysh Publishers, 1988, s. 187 (Farsça metin).

46 Bk. Muhammed Bâkibillah, *Külliyât*, s. 37. Bâkibillah bu açıklamayı 'sınırsız mutlak' (*itlâk-ı*

Kendi *Mektûbât* okumalarımından anladığım kadarıyla, mânevî yolun başlangıç aşamasındaki sûfilerin (*mübtedi mürid*) bu iki *vahdet* yaklaşımını bilmesi önemli görünmektedir; çünkü bu yaklaşımlar, sülûk esnasında ‘işaret taşı’ işlevi taşımaktadır. *Vahdet-i vücûd* tecrübesine tanıklık eden müritler için tipik bir ‘yol işareti,’ *vecd* ve *sekarat* halidir. Müridler, *vecd* ve *sekarat* hali tecrübesine saplanıp kalmazdan önce o makamın ötesine geçmeleri gerektiğinin farkına varırlar. *Mektûbât*’tan anladığımıza göre Sirhindî, belli ki on yıl boyunca bu *vecd* hali içinde kalmıştır.<sup>47</sup> Sirhindî, tecrübî basiret ve buluşları ve sonradan bu basiret ve buluşlarıyla ilgili olarak gerçekleştirdiği derin tefekkür sayesinde müridlerinin bu merhaleye (ve makama) saplanıp kalmamasına matuf eğitim yöntemleri geliştirmiştir.<sup>48</sup> Sirhindî’nin fikhî tasavvufunda bu iki *vahdet* yaklaşımı arasındaki farklar çok önemlidir; çünkü *vahdet-i şühûd* fıkıh ilmine -diğerine nisbetle- daha dostanedir. Buna ek olarak söylemek gerekirse, fakih ‘kafası’ ve ‘kişiliği’ açısından tasavvufu reddetmeyi daha ziyade zorlaştırmaktadır. Elbette ki böylesi değerlendirmelerin tasavvufî eğitim ortamlarında yansımaları olacaktır.

Yine de, bu iki *vahdet* formülasyonu arasında ‘üretmiş’ sözümona ihtilaf, ilmî literatürde geniş ölçüde abartılmıştır. İbnü’l-Arabî’yi anlamadı diye ya da farklı yaklaşımları umursamayıp takdir etmedi diye Sirhindî’yi eleştirenler, aslında onun konu üzerindeki görüşlerini kısmî olarak anlamaktadırlar. Sirhindî’nin iletmeye çalıştığı söylem ve yaklaşımları araştırma çabasında, öğretim ve öğretmenlik bağlamını kabul etmek ziyadesiyle önemlidir. Genel sûfî uzlaşısı, bu konu ile ilgili gerçek bir ihtilafın sözkonusu olmadığını yönündedir. Gerçekten de, hem İbnü’l-Arabî hem de Sirhindî bu iki geçerli *vahdet* yaklaşımının, sadece Bir’i (Vâhid) algılamasının iki geçerli yolu olduğu noktasında ittifak etmektedir. Sirhindî’nin hocası Bâkibillah, Allah’ın veli kulları arasındaki öznel deneyim farklarının, meşrû fıkıh mezheplerinin imamları arasındaki içtihat farkları gibi olduğunu hatırlatmaktadır. Yani, sözkonusu farklar bu insanların kelimeleri anlama noktasındaki farklara dair olup bahis konusu olan asıl meselenin esasına

*mutlak*) kavramı bağlamında yapmaktadır. Bu açıklamaya göre, Simnânî ilgili kavramı ‘negatif şartlı varlık’ (*bi şart-i lâ şey*) olarak anlamakta ve İbnü’l-Arabî’den ayrılmaktadır. Oysa Simnânî’nin esas itibarıyla kastettiği, ‘görece şartlı varlık’tır (*lâ bi şart-i şey*). Bu anlayış da aslında İbnü’l-Arabî’nin ve Simnânî’nin yaklaşımlarını örtüştürmektedir.

47 Bk. *Mektûbât*, I, 98, mektup: 36.

48 Bk. ter Haar, *Follower and Heir of the Prophet*, s. 34. *Mektûbât*, I, mektup: 290’da bu merhaleyi (makamı) aşmasını sağlayan ayrıntılı tecrübeler hakkında bilgi ediniyoruz.

ilişkin değildir (diğer bir deyimle bu farklar Allah'ın birliğini, yani *tevhidi* beyan etmeye dair değildir).<sup>49</sup> Sirhindî *vahdet-i vücûd* fikrinin salt İbnü'l-Arabî'nin formülasyonuna ait olmadığına pekâla farkındaydı. Sirhindî aynı zamanda, hem *Fusûsü'l-hikem*'in hem de *Fütühâtü'l-Mekkiyye*'nin (bu kitap başlıklarını bir noktaya dikkat çekmek için engel işlevinde kullanmasına rağmen), şeriat hükümlerine uyan bir Müslümanın bu davranışını teşvik ve takdir ettiğini kabul etmektedir. Sûfiler ve fakihler arasındaki farklar ile bu *vahdet* tecrübeleri arasındaki farklar da dâhil olmak üzere Sirhindî, birçok yaklaşım farklarını uzlaştırma çabası göstermektedir.<sup>50</sup> Sirhindî, semantik olarak farklı olsa da 'Her şey Allah'tır' ifadesiyle 'Her şey Allah'tandır' ifadelerinin aslında aynı olduklarını izah etmektedir. İkinci ifade (onun için) daha ziyade tercihe şayandır; çünkü bu ifade fukahâya daha ziyade hitap etmekte ve *aşkınlık* kavramına daha uygun ve elverişli düşmektedir.<sup>51</sup> İbnü'l-Arabî için madeni paranın varlık tarafı, 'Tanrı tarafı' *vahdet-i şühûd* tarafıysa, 'beşerî tarafı' olmaktadır.<sup>52</sup>

Bütün bu bilgiler, çok yönlü bir mutasavvıfın yazılı mirasının kısmî olarak incelenmesine dayalı olarak anlamadan sonuç-yargılara varmamak gerektiğine dâir bir hatırlatıcı unsur işlevinde olsa gerektir. Sirhindî'nin yazdıkları ne kadar çok okunursa, diğer 'tamamlayıcı' yaklaşımları nasıl kabul ettiğini o nisbette daha iyi görülecektir. Sirhindî'nin yazdıkları, İbnü'l-Arabî'ninkiler gibi bütün görüşleri kapsamamaktaydı,<sup>53</sup> fakat Moğol yönetimindeki Hindistan tasavvufî çevresinde dile getirdiği eleştiriler,

49 Bk. Bâkibillah, *Külliyât-ı Bâkibillah*, s. 28.

50 Sûfileri ve fakihleri uzlaştırma çabası bağlamında Bk. *Mektûbât*, III, mektup: 32.

51 Bk. Ahmed Sirhindî, *Şerh-i Rubâiyyât-ı Hâce Bâkibillah*, ed. Sena'l-Hakk Sıddîki, Karachi: Educational Press, 1966, s. 33-36.

52 Bk. Qasim Kaka'i, *Vahdetü'l-Vücûd bi Rivâyât-ı İbn-i Arabî ve Meister Eckhart*, Tahran: İntişâret-i Hürmüz, 2007, s. 255, 259-260. İbnü'l-Arabî sûfiler için varlık, varlık *fenâsı* (*fenâ-i ayn*) değil hüküm *fenâsı* (*fenâ-i hükm*) [hükmen fâni olmak] sözkonusu olduğunu söylemektedir. Hüküm *fenâsı* salt *fenâ* değil de şühûd makamını teşkil etmektedir. Bk. *age*.

53 "İbnü'l-Arabî, *Fütühât*'da böylesi eleştirmenlerin dediği her şeyi dile getirdiğini, çünkü orada bütün geçerli yaklaşımları sergilediğini son derece isabetli olarak belirtmek suretiyle [bir nevi Ahmed Fârûkî Sirhindî'ye] yanıt vermektedir." Bk. William C. Chittick, "On Sufi Psychology: A Debate between the Soul and the Spirit", ed. Jalal al-Din Ashtiyani et. al., *Consciousness and Reality: Studies in Memory of Toshihiko Izutsu*, Leiden: Brill, 2000, s. 343. Böylesi bir iddia aşırı görünebilir fakat İbnü'l-Arabî'nin otorite figürü olarak kabul edildiği bir cemaat ortamında mantıklı bulunabilmektedir. Kaka'i'nin hacimli *Vahdetü'l-Vücûd* kitabını okuduğumuzda Sirhindî'nin, İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf düşüncelerinin birçok boyutunu nasıl tasdik ve teyit ettiği kolayca görülebilmektedir.

dönemin genel durumuyla ilgili aşırı addettiği gelişmeleri büyük ölçüde dengelemiştir.<sup>54</sup> Kendi yaşadığı dönem ve coğrafya itibarıyla Sirhindî'nin kendine özgü bir rolü vardı. Aynı zamanda kendi mânevî keşifleri de sözkonusuydu. Bu keşiflerin bazıları İbnü'l-Arabî'ninkilerden farklılık göstermekteydi; ancak Sirhindî, -tıpkı kendinden önceki Bâkibillah gibi- bu farklılığı, değişik fıkıh mezheplerinin imamlarının benimsediği yorum ve görüş farklılığı gibi görmekteydi.<sup>55</sup> Bununla beraber sözkonusu farklılıklar, bu iki büyük şeyhin ortak yönlerine nisbetle küçük bir miktar teşkil etmektedir. Herhangi bir dönemdeki bir sûfi için nadir görülecek bir şekilde Şeyh Sirhindî hatalarını açık bir şekilde kabul etmektedir.<sup>56</sup>

“Elden ne gelir ki! Şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabî -Allah rahmet eylesin- ile bazen muharebe ediyorum, bazen de barış yapıyoruz. Allah'a dair tasavvufî bilginin (*mârifet* ve *irfân*) temellerini tesis edip kâmilan izah eden oydu. Allah'ın birliğinden (*tevhid*), O'nunla *bile* olmaktan (*ittisal*) ayrıntıyla bahseden ve kesretin (multiplicity) ve şekil çokluğunun (multiformity) kaynağını izah eden oydu... Sonra gelen sûfilerin çoğu onu takip etmeyi seçti ve onun terminolojisini kullandı. Benim gibi bir âciz bile onun bereketinden feyiz aldı, mârifet ve basiretlerinden çok şey öğrendi. Allah bu vesileyle ona en hayırlı mükâfatları ihsan eylesin. İnsanın hata yaptığı zamanlarla isabet ettiği zamanlar illa ki birbirini takip ettiği için ve yine insan bazen hata yapıp bazen isabet ettiğinden dolayı, kişi -ki o kişi her kim olursa olsun ve ne öğretiyorsa öğretsin- Allah'ın kullarının çoğunluğunun görüş birliğini doğruluğunun ölçüsü, ve bu görüş

54 Bu noktada, “Ahmed Sirhindî'nin eleştirilerinin dengesiz bir karakteristiği olduğu” şeklinde kayıt düşen William Chittick'e yanıt vermekteyim. Bk. “Spectrums of Islamic Thought: Sa'îd al-Din Farghani on the Implications of Oneness and Manyess”, ed. Leonard Lewisohn, *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, New York: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1992, s. 205'de 2 no'lu dipnot. Tedris faaliyetinin kendine özgü koşul ve zorlamaları vardır. Çağdaş Batı dünyasında dürüst ve dik durmaya çalışarak İslâm tedrisi yapan herkes, bu tedris faaliyetini -İslâm medeniyetinin olumsuz yönlerinden daha ziyade olumlu yönlerini vurgulamak sûretiyle- belli ölçüde dengesiz bir tarzda gerçekleştirecektir. Bunun sebebi, medyayı istila eden olumsuzluk ve bunun sonucunda oluşan çağdaş Batı kültürüne hâkim olan tavrıdır.

55 Bâkibillah'ın çocuklarından yaygın olarak Hoca Hurd diye bilinen Muhammed Ubeydullah, *vahdet-i vücûd* ve *vahdet-i şühûd* hakkında tasrih yapılması ihtiyacını sürekli beyan etmiştir. Bk. Muhammad Ma'sum, *Mektûbât-i Ma'sûmiyye*, 3 cilt, ed. Ğulam Mustafa Han, Karachi: Walend Military Press, I, 410-422. Bu mektup, Muhammed Ma'sum'un *Mektûbât*'ının birinci cildindeki 239'a balığ mektupları içinde on sayfadan fazla tutan üç mektuptan birini teşkil etmektedir. (Muhammad Ma'sum, Sirhindî'nin oğlu ve meşrû halefidir; diğeri bir deyimle, Nakşi-Müceddidî silsilede ondan sonra gelen şeyhidir).

56 Bk. *Mektûbât*, I, mektup: 220 ve I, 108, mektup: 209.

birliğinden uzaklaşmasını da yanlışlığının alâmeti olarak sayması gerekir.”<sup>57</sup>

Sirhindi sonrası Hindistan’ındaki tasavvufi uzlaş, İbnü’l-Arabî’nin akıl-ötesi beşerî bilince ilişkin disiplinli tetkike geniş ölçekli katkısı takdir etmeye devam etmiştir. Zaman zaman bir Hindistanlı Çeşti *vahdet-i vücûdu* müdaafa eden bir risale yazmış olsa da, Sirhindi’nin *vahdet-i şühûd* formülasyonu Nakşbendî çevrelerde kıyametler koparmış, bu çevreleri tamamen ‘fethetmiş’ değildi.<sup>58</sup> Hem Şah Veliyullah (ö. 1762) hem de oğlu Şah Refiuddin Dehlevî (ö. 1818), *vahdet* tecrübesine dair bu iki tarzın esas itibarıyla aynı olduğunu gösteren küçük mektuplar ya da risaleler yazmıştır. Bu iki *vahdet* arasındaki fark, semantik ya da terminolojik bir fark niteliğindeydi.<sup>59</sup> Delhili Seyyid Nakşbendî-Müceddidî Mîr Dard (ö. 1785), yoğun bir şekilde İbnü’l-Arabî ve Molla Sadrâ’nın kitaplarını okumuş ve çalışmıştır.<sup>60</sup> Hindistan alt kıtasındaki tasavvufi geleneğin çalışılmamış birçok cevher simasından biri olarak nitelendirebileceğimiz Nakşbendî-Müceddidî Fakîrullah Şikarpûri (ö. 1781); İbnü’l-Arabî’nin fikirleriyle İbnü’l-Arabî’nin takipçilerinin fikirlerini, Sirhindi’nin *Mektûbât*’ı ve bizzat kendi tasavvufi tecrübesini harmanlayan yoğun donanımlı tasavvufi risâleler yazmıştır.<sup>61</sup> Nakşbendî-Müceddidî şeyhlerin büyük çoğunluğu, okunması gerekli görülen bir metin olarak İbnü’l-Arabî’nin *Fûsûsü’l-hikem*’ini Sirhindi’nin *Mektûbât*’ıyla değiştirmiş olsa da, İbnü’l-Arabî’nin inşâ ettiği tasavvufi çer-

57 *Mektûbât*, III, mektup: 79’dan tercüme eden: ter Haar, *Follower and Heir of the Prophet*, s. 130-131.

58 Bk. William C. Chittick, “Notes on Ibn al-Arabî’s Influence in the Subcontinent”, *The Muslim World*, 82/3-4, 1992, s. 218-241.

59 Bk. Şah Veliyullah, *et-Tefhîmâtü’l-İlâhiyye*, 2 cilt, ed. Ğulam Mustafa el-Kâsîmi, Hydarabâd, Sind: el-Matba’ü’l-Haydari, 1967, II, 261-284. Bu mektup Fazle Mahmud tarafından İngilizceye tercüme edilmiştir. Bk. Fazle Mahmud, “Shah Walyullah’s View on Wahdatul Wujud and Wahdatush Shuhud”, *al-Hikma*, I, 1964, s. 42-64. Bir XIX. yüzyıl Nakşbendî-Hâlidî şeyhi olarak Abdülkâdir el-Cezâiri (ö. 1883) çok iyi bilinen bir İbnü’l-Arabî duâyenidir. El-Cezâiri bu iki yaklaşımı (adlarını zikretmeksizin) iki sayfadan daha az bir kâğıt hacminde ve açık ve özet bir tarzda çözümleyip sonuca bağlamaktadır. Bk. Abdulqadir al-Jazairi, *Le livre des haltes (Kitâbü’l-Mevâkif)*, 3 cilt, trc. Michel Lagarde, Leiden: Brill, 2000, I, 552-553 (mektup no: 191).

60 Mir Derd ile ilgili en ayrıntılı çalışma olarak şuraya bk. Homayra Ziad, “Quest of the Nightingale: The Religious Thought of Khwajah Mir Dard (1721-1785)”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Yale University, 2008.

61 Basılı iki çalışması şunlardır: Fakîrullah Şikarpûri, *Kutbü’l-İrşâd*, Quetta: Mektebe-yi İslâmiyye, 1978; Fakîrullah Şikarpûri, *Mektûbât-ı Fakîrullah*, ed. Mevlevi Kerem Bahş, Lahore: İslamiyya Steam Press, [ts.].

çeve ve geliştirdiği bakış açıları Hindistan tasavvufunun içine işlemiştir.<sup>62</sup> *Vahdet* tecrübesini yorumlamanın bir yolu olarak *vahdet-i vücûd* Sirhindî'nin *Mektûbât*'ının sayfalarında muhafaza edilmiştir. *Mektûbât*'daki mektuplar, *vahdeti* bilmenin yollarının nasıl teyit edileceğini gösteren tefekkürî uygulamanın müfredatına ilişkin ayrıntılı bir çalışma el-kitabı olarak işlev görmüştür. Eğitilmiş ve tefekkürî anlamda tecrübeli Müceddidî şeyhlerce yönlendirilen Müceddidî çevrelerde okunan ve tartışılan Sirhindî'nin yazılı ve tecrübî mirası, elbette ki büyük bir etki meydana getirmiştir. Bu miras, yeni baştan yenilenmiş bir tasavvufun fukahâ-dostu versiyonuydu.

### Sonuç

Tasavvuf çalışan akademisyenler geçmiş on yıllar boyunca kendi araştırma bağlamlarını tasavvufî faaliyetin kültürel, siyasî, antropolojik ve linguistik bağlamlarını sürekli çoğalan ayrıntılarla incelemek sûretiyle genişletmişlerdir. Freidmann ve ter Haar akademik anlamda Sirhindî araştırmalarını onu ya aşırı öven ya da aşırı yeren milliyetçi ajandaların ötesine taşıyabilmiş olmasına rağmen birkaç mesele ve yanlış algı kalıntıları hâlâ çözülmüş değildir. Kontrol edilemeyen bu konuların bazılarını ele almak amacıyla, bu makalede, Ekber Şah'ın reformları karşısındaki *eşrâfî* muhalefeti açıklayan bölgeler-arası bağlamı ve sosyolojik ön kabulleri sergilemeye çalıştık. Bu bağlam ve ön kabuller Sirhindî örneğimizde kayınpederinin idam edilmesi dolayısıyla muhtemelen daha da şiddetli bir muhalefet doğurmuştur diyebiliriz. Bu arkaplan bilgisiyle Sirhindî'nin birçok tartışmalı beyanını daha dikkatli ve hassas bir tarzda yorumlayabiliriz. Aynı zamanda belirtmek gerekir ki, araştırmacılar için Sirhindî'nin (ya da diğer sûfilerin) 'problemli beyanlarının teşkil ettiği kategori' diye niteleyebileceğimiz ve -görünüş itibarıyla- 'abartılı' olan iddialarını incelemek, sadece akıl ötesi tecrübeyi değerlendirmeye yönelik mevcut kıstas noksanımızdan ötürü çok zor bir görev olarak kalmaya devam etmektedir. Bu tür kıstaslar yakın gelecekte ortaya çıkacak gibi görünmüyorsa da, tefekkürî bağlama yönelik artan akademik dikkat; sûfilerin tefekkürî tecrübelerini somutlaştırmaya yönelik entelektüel eğilimi düzeltip sahil bir mecraya sevk edebilecektir. Bu tefekkürî verileri bizzat kendi terimleriyle incelemek ve birçok sûfinin 'icra-i faaliyet-te' olduğu eğitim ortamlarını hesaba katmak sûretiyle, *vahdet-i şühûd* ve

62 Bk. Hamid Algar, "Reflections of Ibn 'Arabi in Early Naqshbandi Tradition", *Journal of the Muhyiddin ibn 'Arabi Society*, sayı: 10, 1991, s. 61.

*vahdet-i vücûd* gibi evvelki katı (kavramsal) ikili yapıların (dikotomilerin) çok daha farklı bir görünüm arz edeceği gerçeğini teslim etmeliyiz. *Vahdet-i şühûd* ve *vahdet-i vücûdun* tecrübî temelini incelemek, akademik anlayışın niteliksel olarak daha dikkatli ve daha incelikli olmasını sağlayacaktır. XXI. yüzyıl tasavvuf incelemelerinde ciddi bir boşluğu kapatmaya mâtuf şiddetle ihtiyaç duyulan ve arzu edilen hamle, özellikle de kavrayış araçlarımızın keder verici biçimde noksanlık arz ettiği mâlum öznel alana ilişkin bağlamı genişletmeye devam etmek olacaktır.