

## AHMED FARÛKİ SERHENDİ: MİLİYETÇİ KAHRAMAN, MÜSBET SUFİ, MENFİ SUFİ? *Ahmad Sirhindi: Nationalist Hero, Good Sufi, Bad Sufi?*

Yazan: Prof. Dr. Arthur BUEHLER\*, Çeviren: Doç. Dr. Mehmet ATALAY\*\*

### ÖZET

*Bu makalenin amacı, Ahmed Farûki Serhendi (vef. 1624, Serhend, Hindistan) ile ilgili bilimsel-akademik uzlaşmayı güncellemektir. Makale; Ahmed Farûki Serhendi'nin nasıl bir süreç itibarıyla modern bir ulus-devlet olarak Pakistan'ın siyasi atası, günümüz Hindistan'ı için de baş düşman haline geldiğini özetleyip tartışmaktadır. Zira birçok yazar, özellikle de 1980 sonrası itibarıyla kendi yazılı mahsullerine bu yaklaşımları yansıtmışlardır. Bunun yanı sıra makale, 20'nci yüzyılın son on yılları ve 21'inci yüzyılın ilk yılları itibarıyla akademik 'anlatı'larda teşekkül eden Serhendi portresini ele alacaktır. Makale, akademik-bilimsel literatürde şimdiye dek dikkate alınmayan sosyo-kültürel ve tefekkürî bağlamları gündeme getirmektedir.*

**Anahtar Kelimeler:** Ahmed Farûki Serhendi, Mektûbât, Indo-Pakistanî Tasavvuf Geleneği.

### ABSTRACT

*The objective of this article is to update the scholarly consensus regarding Ahmad Sirhindi (d. 1034/1624, Sirhind, India). It briefly outlines how Ahmad Sirhindi has become the political grandfather for the modern nation-state of Pakistan and the arch-villain of an independent India because many scholars, particularly before 1980 wrote from those agendas. Then the article views Sirhindi's image in late 20th –and early 21st– century academic narratives. It provides socio-cultural and contemplative contexts that heretofore have not been considered in the scholarly literature.*

**Keywords:** Ahmad Sirhindi, Maktûbât, Indo-Pakistani Sufi Tradition.

\* Prof. Dr. Arthur F. Buehler, Victoria University of Wellington'da (Yeni Zelanda) Classics and Religious Studies Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. (E-mail: art.buehler@vuw.ac.nz). Prof. Buehler, ayrıca, aşağıdaki kitapların yazarıdır: Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1998); Revealed Grace: The Juristic Sufism of Ahmad Sirhindi (1564 – 1624), (Louisville, KY: Fons Vitae, 2011). Bu makalenin (kitap içi bölüm olarak) ilk yayımlandığı yer itibarıyla tam künyesi şöyledir: Arthur Buehler, "Ahmad Sirhindi: Nationalist Hero, Good Sufi, or Bad Sufi?" in South Asian Sufis: Devotion, Deviation and Destiny, edited by Clinton Bennett & Charles M. Ramsey, (New York : Continuum, 2012), pp. 141-162..

\*\* Doç. Dr. Mehmet Atalay, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Psikolojisi Anabilim Dalında öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. (E-mail: matalay@istanbul.edu.tr). Bu makale Prof. Arthur Buehler'in özel izniyle yayımlanmaktadır. Ayrıca, çeviri makalede Serhendi'nin Mektûbât'ından yapılan bazı doğrudan iktibaslarda –çok az değişikliklerle– şu çalışmadan istifade edilmiştir: İmâm-ı Rabbânî, Mektubât-ı Rabbânî, çev. Talha Hakan Alp, Ömer Faruk Tokat, Ahmet Hamdi Yıldırım, (3 cilt. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2004)..

## Giriş

Bu makale, ana-mecra akademik uzlaşmayı tadil etmek suretiyle Ahmed Farûki Serhendi'yi (vef. 1034/1624, Serhend, Hindistan) daha geniş bir bağlam içinde ele alıp tetkik etmeye çalışmaktadır. Serhendi'ye aşına olmayanlar için peşinen söylemek gerekirse, onun en iyi bilinen yazılı mahsulü; büyük çoğunluğu (kabaca %85'i) tefekkürü (tasavvufi) uygulamayı ve buna ilişkin tasavvufi meseleleri ele alıp tartışan *Mektûbât*'ıdır (*Mektuplar*). Bu mektuplarda ana hatları belirlenen tefekkürü (tasavvufi) uygulamaları istihdam eden –ve iki nesil içinde neredeyse bütün önceki Nakşibendî uygulamaların yerine ikame eden– Nakşibendî-Müceddidî şeyhler; İslam dünyasının doğu bölgelerine hızla yayılmıştır.<sup>1</sup> Nakşibendîlik-Müceddidîlik geleneği günümüzde de canlı ve enerjik bir şekilde devam etmektedir.

Bu dinamik Nakşibendî sufi aynı zamanda 'ihtilafı bir sima' olarak ön plana çıktı. Hayat vazifesini İslam'ın tecdidî olarak gören ve dönemin önde gelen simaları olan fıkıhçılar, yöneticiler ve diğer sufiler hakkında olumsuz konuşan biri olarak Serhendi; on yedinci yüzyılın 'halk katında rağbet görme yarışması'nı açık ara farkla kaybetmiş olacaktı. 'İkinci bin yılın Müceddidî' unvanını sahiplenmesi de 'kamu ilişkileri imgesi'nin kuvvetlenmesine ve kamusal anlamda tanınmışlığına olumlu etki etmeyecekti. Aslında, Serhendi'nin kamusal tanınmışlık bağlamındaki eksikliği öyle bir noktaya ulaşmıştı ki ömrünün sonlarına doğru, Cihangir tarafından, insanları zındıklığa sevk eden pagan hikâyelerden müteşekkil ve adı *Mektûbât* olan bir kitap tertip eden küstah bir sahtekâr olmakla suçlandı.<sup>2</sup> Cihangir Serhendi'yi Ağra'ya celbetti ve onu 1028/1619 ile 1029/1620 yılları arasında mahbus tuttu. Serhend'deki evinde inzivaya çekilmeden önce Serhendi, en az iki yıl daha orduya refakat etmeye mecbur edildi. Kısa bir süre sonra da, hicri takvim itibarıyla 1034/1624 yılında –bundan yaklaşık bin yıl önce vefat eden Hz. Peygamber'le aynı yaşta, yani– 63 yaşındayken vefat etti.

Hem Hindistan'daki hem de Hicaz bölgesindeki birçok fakih, ölümünden sonra Serhendi'nin İslam dairesinin dışında olduğunu ilan etti. Hatta Cihangir'in torunu olan Moğol hükümdarı Âlemgir (Aurangzeb, hükümrânlık yılları: 1068/1658-1118/1707) Serhendi'nin *Mektûbât*'ının okunmasını yasakladı. 1022/1613 tarihinden itibaren hemen her bir on yılda, Serhendi'yi ya da tartışmalı fikir ve yaklaşımlarından birini müdafaa eden bir kitabın yazıldığını dikkate alırsak, on yedinci yüzyıldan beri Serhendi'nin aleyhinde konuşanların, onu kötöleyenlerin hiç eksik olmadığını anlıyoruz.<sup>3</sup> Yirminci yüzyıla kadar, Şeyh Ahmed

1 Nakşibendîliğin Orta Asya'ya tekrardan intikali, Şah Murad (hükümrânlık dönemi: 1785 – 1800) ve Emir Haydar (hükümrânlık dönemi: 1800 – 1826) denen iki Müceddidî lider sayesinde gerçekleşmiştir. Her iki lider de Buhara Hanlığını ele geçirme gayesinde Müslüman kimliklerini vurgulamış ve böylece de sabık hükümdarların meşruiyet amacıyla Cengiz Han'la soy irtibatı kurma temayülüne son vermişlerdir. Bu hükümdarların her biri; Serhendi'nin neslinden gelen Müceddidî Şeyh Miyan Fazl Ahmed'in (vef. 1231/1815, Peşaver) müridiydi. 18'inci yüzyılın ilk yarısında Orta Asya'ya gelen ilk Müceddidî dalgayı teşkil edenler; Serhendi'nin oğlu Muhammed Masûm'dan (vef. 1079/1668) Mekke'de ya da Hindistan'da manevi talim görmüş Habibullah Sufi Allahyâr'ın (vef. 1110/1700) müritleriydi. Bkz.: Bakhtiyor M. Babajanov, "On the History of the Naqshbandiya Mujaddidiya in Central Mawara'annahr in the Late 18th and Early 19th Centuries," in *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, eds., by Michael Kemper, Anke von Kügelgen and Dmitriy Yermankov, Vol 1, (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1996), 385-413; "Die Entfaltung der Naqshbandiya mujaddidiya im mittlern Transoxanien vom 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts: Ein Stück Detektivarbeit," in *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, eds., Anke von Kügelgen, Michael Kemper, Allen J. Frank (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1998), 101-151.

2 Bkz.: Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity* (Montreal: McGill Queen's University Press, 1971), 83. İngilizce metinlerden alıntılanmadığı ya da aksi belirtilmediği müddetçe bu makalede yer alan bütün çeviriler şahsıma aittir. Serhendi'ye muhalefet edenler hakkında ayrıntılı bilgiye malik değiliz. Serhendi'ye karşı gelişen bu muhalefet hakkında Cihangir'i bilgilendirenlerden biri muhtemelen Dara Şikuh'tur. Bkz.: Hamid Algar, "İmâm-ı Rabbânî," İslâm Ansiklopedisi, 35 vols., (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988-2014), 22: 194-99.

3 Bu yazılı mahsullerin tamamı kayıp değildir. Serhendi'yi ikinci bin yılın müceddidî olarak müdafaa eden ilk yazılı mahsul, 1022/1613 yılında Abdülhakim Siyakûtî tarafından yazıldı. Son yazılı mahsul ise (münhasıran Serhendi'yi ya da fikirlerini mü-

Farûki Serhendi hakkında daha fazla bilgi edinilmek istendiğinde, ya menkıbenâmeler ve müdafaanâmeler ya da –kendisinin ve fikirlerinin aleyhinde olmak üzere– broşür hacminde küçük risaleler söz konusuydu. Gelgelelim, yirminci yüzyılda Ebu'l-Kelam Azad ve daha sonra da Muhammed İkbâl (vef. 1938) tarafından kuvvetle tebci edilmemesinin akabinde Ahmed Farûki Serhendi, Pakistan'ın on yedinci yüzyılda yaşamış doğal ve fiili bir "kurucu siması" haline gelmiştir. Bu bağlamda Serhendi'nin Muhammed İkbâl tarafından tebci edilmesi son derece önemliydi. Çünkü İkbâl, Hint alt kıtasında bağımsız bir İslam devletinin kurulmasını 29 Aralık 1930 yılında Müslüman Birliğine (Muslim League) müteveccih bir riyaset konuşmasında aşikâr olarak müdafa eden ilk sima idi.<sup>4</sup> Şeriatı uygulama ve gayr-i müslimlerin idaredeki rollerini azaltma çabası görünümü altında Serhendi'nin modern siyasi gündemlerle özdeşleştirilmesi, sadece onun 'portre'sini tahrif etmeye yaramıştır.<sup>5</sup>

1971 yılında Yohanan Friedmann bariz bir gerçeği 'ibraz' ederek (fakat bu gerçeğin pek de o kadar bariz olmaması söz konusuydu), yani, Serhendi'nin öncelikli olarak bir sufi olduğunu ve dini tecrübenin doğru ve isabetli yorumuyla (Friedmann'ın kelimeleriyle söylersek, "tasavvufi sırların keşfi" ile)<sup>6</sup> ilgilendiğini belirttiği dengeli bir çalışma meydana getirmiştir. Yirmi yıl sonra Serhendi'nin fikirlerine ilişkin kapsamlı çalışmasında ter Haar, Friedmann ile kesişmektedir ancak bu kesişme noktasına elbette ki daha nitelikli bir tarzda ulaşmaktadır. Ter Haar, öncelikle ve azami ölçüde bir sufi olmasına rağmen Serhendi'nin nüfuzlu Moğol elit kesimine mektuplar yazdığını ve Moğol Hindistan'ının daha ziyade İslami bir yer olması gerektiğine dair –fırsat buldukça– ısrar ettiğini hatırlatmaktadır.<sup>7</sup> Bu makalede, Şeyh Ahmed Farûki Serhendi'yi mümkün merteye tam isabetle tasvir etmeye çalışarak ter Haar'ın ayak izlerini takip edeceğim. Bu da, Serhendi'nin günümüz akademi dünyasındaki eleştirilenlerin azami ölçüde tahrikkâr bulunduğu beyanlarını doğrudan doğruya ele almam anlamında gelmektedir. Bu beyanlara örnek olarak, Serhendi'nin sıradan insanları davara benzetmesini, Hindulara köpek muamelesi yapılması gerektiğini söylemesini ya da –sözümona– "böbürleneci" ve "kerameti kendinden menkul mütekebbirâne beyanları" nı zikredebiliriz. Konuyla alakalı en dengeli ve titiz akademik-bilimsel çalışmalar bu iddiaları gözardı ederek inceleme dışı bırakmıştır: çünkü Serhendi esas itibarıyla bir sufidir (bu da, 'Serhendi müsbet bir simadır' anlamına gelmektedir), ya da, bu tür ifadeler nüfuzlu Moğol görevlilerine yazılmış mektuplarda çok nadir olarak tezahür etmektedir. Yine de, 21'inci yüzyıl tasavvuf araştırmacılarının yakın zamanlarda oluşturduğu yazılı mahsul kümesi kapsamında Serhendi ve hatta onun Nakşibendî şeyhi Muhammed Bâkibillah (vef. 1012/1603) gelişigüzel ve orantısız bir eleştiri hissesine maruz kalmaya devam etmektedir.

dafa'a amacıyla yazılmış değilse de) Hindistan Müceddidliği hakkında kaleme alınmış on bir ciltlik devasa (neredeyse 7500 sayfalık) bir ansiklopedir (Muhammed Mesûd Ahmed, ed., *Cihân-ı İlmâm-ı Rabbânî: Müceddid-i Elf-i Sâni Şeyh Ahmed Serhendi*, 11 cilt., (Karaçi: İmam Rabbânî Foundation, 2005-2007). Bkz.: Muhammed İkbâl Müceddidî, "Hazrat Müceddid Elf-i Sâni kuddise sirruhu ke dafa' men likhi jane wali kitaben" in *Nuru'l-İslam* 33 (Jan./Feb. 1988), 45-72. Yohanan Friedmann'ın çalışmalarına ilave olarak, bu ihtilafların ve ilgili kaynakların bir kısmı şurada kısaca ele alınıp tartışılmaktadır: Arthur Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Shaykh* (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1998), 246-247.

- 4 Bkz.: Muhammed İkbâl, *Speeches, Writings, and Statements of Iqbal*, derleme ve edisyon: Latif Ahmed Şirvani, (Lahore: Iqbal Academy, 1977 [1944]), 2nd ed., gözden geçirilmiş ve genişletilmiş olarak), 3-26.
- 5 Akademisyen araştırmacılığın kılığındaki bu tahrif ameliyelerinin birkaçı Yohanan Friedman tarafından ifşa edilmiştir. Bu makale Friedmann ve ter Haar'ın tetkiklerinden daha ileri bir noktaya gitmektedir. Bkz.: J.G.J. ter Haar, *Follower and Heir of the Prophet: Shaykh Ahmad Sirhindi (1564-1624) as Mystic* (Leiden: Het Oosters Instituut, 1992).
- 6 Yohanan Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi*, 115.
- 7 Ter Haar, Serhendi'nin mektup gönderdiği hükümet memurlarının ve onlara gönderilen mektupların listesini vermektedir. Onun değerlendirmesine göre bu mektuplar 66 tanedir. Bkz.: ter Haar, *Follower and Heir*, 16-17.

Okuyucunun, Serhendi hakkında evvelce benimsenen yaklaşımları parantezlemesini ve ona bütün ayrıntılarıyla yeni bir tarzda bakmasını öneriyorum. Bu makalenin ilk bölümü, Ahmed Farûki Serhendi'nin Pakistan modern ulus-devletinin siyasi atası haline ve diğer bağımsız devlet olarak Hindistan'ın baş düşmanı haline nasıl geldiğini kısaca açıklamaya çalışacaktır. İkinci bölümse 20'nci ve erken dönem 21'inci yüzyıl akademik anlatılarındaki Serhendi tasvirlerini ele alacaktır. Böylece şimdiye dek akademik-bilimsel literatürde ele alınmamış sosyo-kültürel ve tefekkürî bağlamlar açıklık kazanmış olacaktır. Böylesi bir tetkik de daha geniş bir bağlam itibarıyla Serhendi ve şeyhi Bâkîbillah'ın bu tür bir akademik dikkat ve ilgiyi ne ölçüde hak ettiğini/cezbettiğini keşfetmemizi mümkün kılacaktır.

### Serhendi nasıl Pakistan'ın Milli Kahramanı oldu?

Pakistan'da genel olarak kabul edilir ki Muhammed Cinnah (vef. 1948) ülkenin '(kurucu) babası'dır, çünkü Pakistan'ın ilk devlet başkanıdır. Farsça ve Urduca şiirlerinde ifade zemini bulmuş fikirleri dolayısıyla da Şair-Filozof Muhammed İkbâl, Pakistan'ın manevi babası olmuştur. Hindistan'da bir Müslüman Birliği (Muslim League) toplantısında Kuzeybatı Hindistan'da ayrı bir İslam devleti kurulması yönünde atılan ilk adımı da Muhammed İkbâl temsil etmektedir. Buna ilave olarak Hint Müslümanları arasında İkbâl'in kendi dönemi itibarıyla fiili bir devlet şairi olarak teessüs eden itibarı, onu tarihi bir kişilik haline getirmiştir. Ancak, Pakistan'ın çağdaş resmi tarihçilerine (ve birçok Pakistanlı akademisyene) göre iki-millet kuramını tesis eden sima, İkbâl değildir.<sup>8</sup> Aksine, iki-millet kuramının "gerçek" kurucusu olarak Şeyh Ahmed Farûki Serhendi kabul edilmektedir.<sup>9</sup> Bu durum –tartışmaya açık bir şekilde de olsa– Ahmed Farûki Serhendi'yi Pakistan'ın siyasi atası haline getirmektedir. Son derece hızlı bir algı değişimidir bu! Önceki üç yüzyıl boyunca Serhendi; karşıtları tarafından, görkem duygusu yanılmalariyle Hz. Peygamber'e karşı son derece saygısız ve abartıcı bir mutasavvıf olarak geniş ölçekte resmedilmişti. Peki ya şimdi ne oluyordu?<sup>10</sup>

1919 tarihli *Tezkire*'sinde Ebu'l-Kelam Azad (vef. 1958); Serhendi'yi, 'Ekber Şah'ın (hükümlerlik dönemi: 963/1556-1014/1605) dini yeniliklerine fedakârane karşı çıkan kahraman' diye resmetmişti. Muhteris din âlimlerinin, dünyacı sufilerin ve kendi dini kılıklı yeniliklerine ek olarak genel dini yenilikleri (*bidat*) destekleyen bir imparatorun bulunduğu bir çevrede, zamanın dini-sosyal kokuşmuşluğuyla –tıpkı 'evvelce' peygamberlerin yapmış olduğu gibi– bir dini müceddid olarak mücadele eden yegâne sima, Şeyh Ahmed Farûki Serhendi olmuştu. Sadece cahilane tasavvufi uygulamalara karşı çıkan, batını şuur alanlarını keşfeden ve *vahdet-i şühûd* basiret ve tecrübesini ilam eden bir mutasavvıf olarak algılanmasına ek olarak Serhendi, şimdi (bir de) siyasi aksiyoner (eylem insanı) olarak resmedilmektedir.<sup>11</sup>

8 'İki-millet' kuramı, dini Hint Müslümanlarının öncelikli kimlik unsuru olarak önermektedir ve bu vesileyle Müslümanlar ile Hindu'ların iki farklı millet olduğunu öneren ve dolayısıyla bir ulus-devlet olarak Pakistan'ın kuruluşunu gerektirendiren siyasi bir ideolojidir.

9 Dört yıllık Pakistan yaşantısı tecrübeme dayanarak söyleyebilirim ki ortalama bir Pakistanlı, Ahmed Farûki Serhendi'nin adını hiç duymamıştır. Bununla beraber belirtmeli ki, Pakistan Devlet memurları (Sivil Servis çalışanları) internet sitesindeki testte memurlar "İki-millet kuramının gerçek kurucusu kimdir?" sorusunun doğru cevabını 'Ahmed Farûk Serhendi' olarak elde etmektedirler (diğer seçenekler, Sir Seyyid ve Allâme İkbâl [Muhammed İkbâl] olmaktadır (19 no'lu soru). Bkz.: <http://www.cssforum.com.pk/provincial-public-service-commission-examinations/ppcs-pms/35485-paper-subject-specialist-pakistan-studies-2010-a.html> (son ziyaret: 22 Şubat, 2011).

10 Burada Friedmann'ın Serhendi tasvirini parafte (kendi kelimelerimle ifade) etmekteyim. Bkz.: Yohanan Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi*, 101.

11 Bkz.: Ebu'l-Kelam Azad, *Tezkire*, ed., Malik Ram, (New Delhi: Sahitya Academy, 1990), 263-264.

Serhendi ile ilgili olarak bu algı değişimi, ölümünden birkaç yıl öncesine kadar İkbâl'in yazılı mahsullerinde bariz değildi. Kendi yazılı mahsullerinde İkbâl, Ahmed Farûki Serhendî'yi çok az kere zikreder ve bu göndermelerde genel olarak onun manevi vasıflarını ve kişisel tecrübesini vurgular. 1916 yılında İkbâl, Nur Ahmed tarafından henüz hazırlanıp yayımlanmış *Mektûbât*'ın bir nüshasını temin eder.<sup>12</sup> Çok geçmeden de, 1917 yılı içinde Süleyman Nedvî'ye gönderdiği bir mektupta, Bahaüddin Nakşibend (Nakşibendiyye yolunun abidevi kurucu siması, vef. 1389) ve Ahmed Farûki Serhendî'nin (mektupta İkbâl'in tercih ettiği ifadeyle, "Serhendîli Müceddid") nasıl gönlüne yattığından bahsedecektir.<sup>13</sup> İkbâl, Ekber Allahabadi'ye (vef. 1921) gönderdiği bir mektupta da Ahmed Farûki Serhendî'nin İslam Ümmetini nasıl canlandırmaya çalıştığından söz etmektedir.<sup>14</sup> 1928 ve 1929 yıllarında İkbâl yedi konferans verir ve bu konferanslar daha sonra İslam Düşüncesinin Yeniden Yapılandırılması (*The Reconstruction of Religious Thought in Islam*) başlığıyla bir kitap olarak yayımlanır. Burada İkbâl, Ahmed Farûki Serhendî'ye şöyle bir göndermede bulunmaktadır: "Kendi dönemindeki tasavvufa yönelik olarak Serhendîli Şeyh Ahmed'in korkusuzca dile getirdiği analitik eleştiriler [çağdaş tasavvufi uygulamalarda] yeni bir usulün gelişimine sebebiyet vermiştir."<sup>15</sup> İkbâl, on yaşındaki oğlu Cavid'le 1934 yılında Serhendî'nin kabrini ziyaret de etmiştir ve aynı ziyaretle ilgili olarak "Bu ziyaretin üstümde büyük tesiri var" demiştir.<sup>16</sup> İkbâl, aynı yıl içinde Urdu dilindeki şaheseri *Cebraîl'in Kanadî'nin* (*Bâl-i Cibril*) tamamlayacaktır. Bu kitapta İkbâl, Ahmed Farûki Serhendî'yi –Fars şiirinde ekseriya tasavvuf şeyhini temsil eden bir simge olarak– "saki" diye zikredecektir:

"Ey *sâki!* Şarabı ve kadehi bir daha getir.

Ey *sâki!* Menzilime neredeyse ulaştım.

Hindistan şarap meyhanesi üç asır önce kapanmış.

Ey *sâki!* Şimdi herkese biraz ilahi feyiz gerekir."<sup>17</sup>

Daha sonra İkbâl, *Cebraîl'in Kanadî*'nda "Şeyh Müceddid"i şöyle zikretmektedir:

"Cihangir'e boyun eğmedi;

Tatlı nefesi, hür insanlara huzur.

Hindistan'da Müslüman [dini] mirasının hamisi;

Zamanı geldiğinde Allah'ın ilam ettiği."<sup>18</sup>

- 12 Süleyman Şah Pulvari'ye gönderdiği 24 Şubat 1916 tarihli bir mektupta da Serhendî'nin bir mektubuna gönderme mevcuttur. Bkz.: Beşir Ahmed Dar, ed., *Anvâr-i İkbâl* (Karachi: yayınevi yok, 1967), 9. Aktaran: Mesûd Ahmed, *Mujaddid-i Alf-i Thani aur Dakhtar 'Allama İqbal* (Lahore: Students' Welfare Organization, tarihsiz), 3, dipnot: 1.
- 13 Şeyh Atâullah, İkbâlîname, 2 cilt, (Lahore: Şeyh Muhammed Eşref, 1951), cilt: 1, mektup: 35. Aktaran: Muhammed Mesûd Ahmed, "Allama İqbal and Hadrat Mujaddid-i Alf-i Thani," *Iqbal Review* 5 (April, 1964), 114.
- 14 Şeyh Atâullah, İkbâlîname, cilt: 2, mektup: 19. Aktaran: Muhammed Mesûd Ahmed, "Shar'iat wa tariqat: afkar İqbal ki rawshani men," in *Iqbal Review* 6 (January, 1965), 89.
- 15 Muhammad İqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1986), 193.
- 16 Nadhir Niyazi, *Maktubat-i İqbal* (Karachi: İqbal Academy, 1957), 161. Aktaran: Mesûd Ahmed, *Müceddid-i Alf-i Thani aur Dakhtar 'Allama İqbal*, 6.
- 17 Muhammad İqbal, *Bal-i Jibril*, in *Kulliyat-i İqbal Urdu* (Lahore: İqbal Academy, 1990), 351. Şarap meyhanesi tasavvuf dergâhı için, şarap aşk için mecazdır. Menzil (ya da makam) ise aşka tevhidî şuur durumuna gönderme olarak kullanılabilmektedir. Miyan Beşir Ahmed'in bu mısraya dair sorusunu İkbâl, *sâki* ifadesiyle Ahmed Farûki Serhendî'yi kastettiğini söyleyerek cevaplamıştır. Bkz.: Mahmud Nizami, *Melfûzât-i İkbâl* (Lahore: Lahore Isha'at Manzil, 1949), 28-29.
- 18 Ibid., 488-489. Kendi hatıratında İkbâl, Ahmed Farûki Serhendî ile ilgili olarak ileri düzey çalışmalar yapılması gerektiğinden söz etmektedir. Bkz.: Şeyh Atâullah, İkbâlîname, 2:48.

Serhendi'yi '20'nci yüzyılın bir siyasi reformcusu' şeklinde tasvir eden bir imgeyi Muhammed İkbâl'in şiirinin bu sekiz dizesine bağlayabilmemiz ihtimal dışıdır. Ancak, Ebu'l-Kelam Azad'ın sözkonusu yeni fikirlerinin yaklaşık on beş yıl boyunca tedavülde olduğunu da unutmamamız gerekir. Günümüz Pakistan'ında Ahmed Farûki Serhendi milli bir kahraman haline gelmiştir, çünkü "[Hindistan'da bir] İslam devleti kurulması yönündeki çabalarını sürdürmüş... Müslüman Hindistan'ın kurulması için de muazzam bir gayret göstermiştir."<sup>19</sup> "Hazreti Müceddid-i Elf-i Sâni (*rahmetullahi aleyh*) tarafından telaffuz edilip yorumlanan ideolojik kavram (*vahdet-i şühûd*) [!] Dr. Muhammed İkbâl'in ideolojik bakış açısını cezbetmiş ve etkilemiştir... Bundan ötürüdür ki 'şayet Müceddid olmasaydı İkbâl de olmazdı' demek yanlış değildir."<sup>20</sup>

1940 yılında Nakşibendî menkıbenâme geleneğini yansıyan Burhan Ahmed Farûki; Cihangir'in, Serhendi'nin İslam anlayışına –Serhendi'nin mahbus tutulduğu yıl içinde– nasıl 'ihtidâ' ettiğini ayrıntıyla anlatmaktadır.<sup>21</sup> Burhan Ahmed 'anlatı'sına, beklenmedik bir akademik yörünge tutmasına yol açan ilavelerde bulunmaktadır. İlk olarak, İbn-i Arabi okuluyla bağlantılandırılan 'varlığın birliği' (*vahdet-i vücûd*) yaklaşımının (isabetsiz bir iddia olarak) gayri İslami olduğu ileri sürülmektedir.<sup>22</sup> Dolayısıyla da Serhendi'nin 'varlığın birliği' yaklaşımına karşı bilinen/kabul edilen mücadelesi Burhan Ahmed Farûki'yi, Serhendi'nin İbn-i Arabi'yi kâfir ilan ettiğini ima etmeye götürmektedir (oysa Serhendi böylesi bir iddianın yanından bile geçmemiştir).<sup>23</sup> Bu yanlış ve sapkın bilgi M. Mujeeb tarafından eleştiriye tabi tutulmadan benimsenmiş ve "Serhendi... İbn-i Arabi'yi gayretkeş bir şekilde kâfir ilan etmiştir"<sup>24</sup> diyen John Esposito tarafından Batı dünyasında revaç bulur hale getirilmiştir. Burhan Ahmed Farûki'nin yaptığı ikinci ilave de, 'varlığın birliği' yaklaşımını 'Hindu monizmi'yle eşitlemek olmaktadır. Böylece Serhendi'nin –şimdilerde artık daha somut hale getirilmiş– 'varlığın birliği' yaklaşımına karşı bilinen/kabul edilen mücadelesi, Müslümanları 'varlığın birliği' denen kaygan zemin vasıtasıyla Hinduizm kapsamına dâhil olmaktan kurtarma mücadelesine dönüştürmektedir:

"Müceddid'in [Serhendi'nin] monizme karşı taarruzunun [!] önemi; Hint alt kıtasının Dârâ Şikuh gibi esas itibarıyla İslam'ın ve Vedanta'nın birliğine inananlardan müteşekkil çevreleri tarafından pekâlâ fark edilmişti."<sup>25</sup>

Takep eden sonraki çalışmalar Serhendi'yi, Müslümanların ve Hinduların uzlaşabileceği ve bir arada yaşayabileceğine dair herhangi bir ihtimali reddeden bir dini-siyasi "hareket"i

19 Mesûd Ahmad, *Mujaddid-i Alf- Thani aur Daktar 'Allama Iqbal*, 12.

20 Ibid., 14.

21 Burhan Ahmad Faruqi, *The Mujaddid's Conception of Tawhid* (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1977), 26-27.

22 "Bu en fena sapkınlıktır." Ibid., 107. İbn-i Arabi'nin fikirleri "dine ve vahye zıt düşmektedir." Ibid., 113.

23 Belirtmek gerekir ki, Serhendi'nin bazı mübtedi suflerle ilgili sıkıntıları mevcuttur. Zira bu mübtedi sufler kendilerini '*vahdet-i vücûd*'dan yana ikna eden bir takım tecrübeler yaşamıştır ve artık birer "*vücûd*" olarak bu sufler tasavvufi eğitimlerini tamamladıklarını düşünmüşlerdir. İkinci olarak, Serhendi, İbn-i Arabi'nin bazı yaklaşımlarına iştirak etmemekte fakat ona ciddi ölçüde saygı duymaktadır. İbn-i Arabi'ye bir kez bile olsa 'sapkın' dediğini düşünmek saçmadır. Konuyla alakalı geniş bilgi için bkz.: Arthur Buehler, "Ahmad Sirhindi: A 21st-century Update," *Der Islam*, vol. 86, issue: 1, July 2011, pp. 122-141; Arthur F. Buehler, *Revealed Grace: The Juristic Sufism of Ahmad Sirhindi (1564-1624)*, (Louisville, Kentucky: Fons Vitae, 2012).

24 Bkz.: M. Mujeeb, *The Indian Muslims* (London: George Allen and Unwin Ltd., 1967), 245; John Esposito, *Islam, The Straight Path* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 124.

25 Ishtiaq Husain Qureshi, *The Muslim Community of the Indo-Pakistan Subcontinent* (Karachi: Ma'aref Ltd., 1977), 175.

lideri olarak tasvir etmektedir.<sup>26</sup> Bu sözde hareket en nihayetinde Cihangir'in, –henüz mahbus olduğu halde– Serhendi'nin yaklaşımına çark etmesi sonucunu doğurmuştur. Yine Cihangir'deki bu değişim, Hindu kalesi Kangra'nın ele geçirilmesinden sonra bir ineğin kurban edilmesiyle güya pekişmiş olmaktadır. Daha sonraysa, Serhendi sayesinde İslami ortodoksi/ortopraksi [itikat ve/veya amel bakımından ana-mecra İslami yaklaşım] Alemdar'ın hükümdarlık döneminde yeni baştan ve tamamen tesis edilmiştir. Ekber ve Dara Şikuh hain iken Serhendi ve Alemgir kahramandır.<sup>27</sup>

Aynı şekilde, eğer Serhendi bir Pakistan milli kahramanı ise, bağımsızlık sonrası Hindistan'ında bir 'şerir' olarak resmedilmesi beklenecektir. Rizvi ve Aligarh Müslüman Üniversitesinden bazı tarihçiler Serhendi'yi akademik-bilimsel literatürde bir 'şiddet kışkırtıcısı' olarak resmetmeyi vazife edinmiş görünmektedir.<sup>28</sup> Rizvi'nin iddiasına göre Serhendi'nin benimsediği temel vazife, Müslümanlar ve Hindular ile Sünniler ve Şiiler arasında nefret ve fitne kışkırtıcılığı yapmaktı. Modern Hint terminolojisinde buna "cemaatçılık" (communalism) denmekte ve cemaat şiddetçiliğine yol açan etnik-dini ayrımcılık anlamına gelmektedir.<sup>29</sup> Dolayısıyla, Serhendi'nin Cihangir'in baş maliye memuru (maliye bakanı) Hoca Cihan'a gönderdiği mektupları tetkik bağlamında Rizvi şunları söylemektedir: "Yeterince şaşırtıcı bir durumdur ki Serhendi cemaat(çilik) virüsünü ona [Hoca Cihan'a] zerk etmeyi gerekli görmemiştir."<sup>30</sup> Cihangir'e dair olarak da Rizvi, şunu iddia etmektedir: Serhendi'nin, "Hindu ve Şiilere karşı kılıca sarılması halinde Cihangir'in her şeyi yerli yerine oturtacağı ve İslam'ı asıl saflığına döndüreceği yönünde yanlış bir düşünce besliyordu."<sup>31</sup> Başka bir paragrafta Rizvi şunları söylemektedir: "Şeriat kılıçla geliştirilebilir" sözü Serhendi'nin kendi çağdaşları için teşvik ettiği bir slogan haline gelmişti.<sup>32</sup> Serhendi Hindulara karşı sözümona öylesine derin bir nefret taşımaktaymış ki doğrudan doğruya Rizvi'nin kelimeleriyle söylersek:

"O [Serhendi] gayr-i müslimlerin mahkûm edilmesini ve imha edilmesini savunuyordu. Hinduların nasıl bir dürtüyle öldürüldüğüne de hiçbir önem vermiyordu. Hinduların salt imhası onun için yeterliydi."<sup>33</sup>

Rizvi'nin yukarıda zikredilen ve kişisel saldırı amacı gözeten (*ad hominem*) yorumları, dikkatli bir akademik tetkikten ziyade kendi kişisel önyargılarını göstermektedir. Bununla beraber, belirtmek gerekir ki, Moğol devlet görevlilerine gönderdiği bazı mektuplarda keskin ve anlamca net yorumlar yapmıştır. Örneğin Serhendi şöyle sözler söylemiştir: Kâfirleri (*küfür*

26 Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi*, 107.

27 Ibid., 108.

28 Aligarh Müslüman Üniversitesi tarih departmanından Muhammed Habib (vef. 1971) ve oğlu İrfan Habib de ideolojik anlamda Rizvi'ye iştirak etmektedir. Muhammed Habib'in Ahmed Farûki Serhendi'ye yönelik sert bir eleştirel yaklaşım sergilediği şu kitaptaki önsözüne bkz.: Athar Abbas Rizvi, *Muslim Revivalist Movements in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1993), xi-xix. Ayrıca bkz.: İrfan Habib, "The Political Role of Shaikh Ahmad Sirhindi and Shah Waliullah," *Enquiry* 5 (1961), 36-55 and in *Proceedings of the Twenty-Third Session of the Indian History Congress*, 1960 (Calcutta, np, 1961), Part I, 209–223.

29 Tuhaftır ki Hint-Pakistan alt kıtası İslam'ına dair deneyimsiz ve acemi bir başka akademisyen de Serhendi'nin mücadelesini "cemaatçılığa ve en nihayet ayrılcılığa yol açmakla" suçlamaktadır. Bkz.: Malise Ruthven, *Islam in the World* (London: Penguin, 1984), 280.

30 Athar Abbas Rizvi, *Muslim Revivalist Movements in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1993), 237.

31 Ibid., 247.

32 Ibid.

33 Ibid., 249.

*ehlini*) onurlandıran bir kimse Müslümanları aşağılamış olacaktır... Bu insanlar [gayr-i müslimler] köpekler gibi muamele görmeli ve uzak tutulmalıdır.<sup>34</sup> “Onlardan *cizye* almanın amacı, güzel elbise giymeye çekinecek düzeyde onları aşağılamaktır (*zillet*).”<sup>35</sup> Serhendi’ye karşı yaklaşımını destekleyecek düzeyde Rizvi’nin elinde elbette ki bazı somut dokümanlar vardır; ama bu dokümanlara dayanarak yaptığı kişisel ve yüzeysel değerlendirmeler, Serhendi’yi tarihsel anlamda tanınmışlığının çok uzağına taşıyıp çarpıtmıştır. Serhendi’den yapılan bu ve benzeri iktibasları aşağıda tekrar gündeme getireceğiz.

Rizvi bu kadarla da yetinmemektedir. Bu yorumlara ilave olarak, kendisi de bir Şii olan Rizvi’ye göre “Şeyh Ahmed Serhendi, Şii’lerin kronik bir düşmanıydı.”<sup>36</sup> Bu bağlamda delil olarak Rizvi, Serhendi’nin Nakşibendiyye tarikatına girmezden önce yazdığı, ilk üç halifeyi ve Hz. Ayşe’yi müdafaa eden ve *Risâle-yi Redd-i Mezheb-i Şî’a* ya da *Redd-i Revâfiz* (Şîa *Mezhebine Reddiye Risalesi* ya da *Râfızilere Reddiye*) başlığını taşıyan risalesini gündeme getirmektedir. Serhendi bu risaleyi, –Özbek lider Abdullah Han Şeybânî’nin, Şah Abbas Safevî’nin hükümlerlik döneminin (997/1588-89) ikinci senesinde Meşhed şehrini işgal etmesinden sonra<sup>37</sup>– Meşhed’in Şii fakihlerinin Orta Asya fakihlerine gönderdiği bir mektuba cevap olarak yazdığını belirtmektedir.<sup>38</sup> Bu risalesinde Serhendi, Şii’lerin Hz. Ebu Bekir, Hz. Osman ve Hz. Ali’ye kâfir dediklerinden ve Hz. Ayşe’ye iftira ettiklerinden dolayı kâfir olduklarına dair deliller zikretmektedir. Bundan dolayıdır ki –Serhendi’ye göre– Şii’ler öldürülmeli ve malları da müsadere edilmelidir.<sup>39</sup>

Serhendi artık tanınmış bir tasavvuf şeyhi haline gelince Hz. Peygamber’in ahfadından olan, Muhammed Bâkîbillah ile Serhendi’nin tasavvuf dergâhlarına cömertçe mali kaynaklar sağlayan ve Moğol hükümetinde maliye sorumlusu (*mir bakhski*) olarak görev yapan Şeyh Ferid Buhari’ye bir mektup yazar. Bu mektubunda Serhendi şunları söylemektedir: “Şunu kesin olarak biliniz ki bidatçı (*mubtedi*) biriyle dost olmak kâfirle dost olmaktan daha zararlıdır. Bidatçıların en çirkin ve en alçağı da Resûlullah’ın ashabına nefret duyguları taşıyanlardır.” Burada Serhendi ilk üç halifeyi tahkir eden Şîa’ya gönderme yapmaktadır.<sup>40</sup>

Sonraları Serhendi bu sert yaklaşımı bir miktar tadil etmektedir: “Yine de ihtiyatlı olan; Hz. Osman’ın [Hz. Ali’ye] üstünlüğünü inkâr edenin, hatta Şeyhayn’in (Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer’in) [Hz. Ali’ye] üstünlüğünü inkâr edenin, kâfir olmadığını söylemektir.”<sup>41</sup> Başka bir mektubunda Serhendi şunları söylemektedir:

“Fakat âlimler bu vakalarda Hz. Ali’yi (r.a.) haklı görmüş, muhaliflerinin içtihadını hatalı bulmuştur. Buna rağmen onların kâfir veya fasık olduğunu söylemek şöyle dursun, kendi-

34 Burada gayr-i müslimlerin pis olduğuna dair bir ima vardır, zira Hanefî fihına göre köpeklerin salyası necistir ve temas etmesi halinde elbiselerin –kılınacak namazın sahih olması için– yıkanmasını gerektirir.

35 Bkz.: Ahmad Farûki Serhendi, *Mektûbât*, 1.163.43-44. (cilt.mektup.sayfalar). Tırnak işaretlerinin olmadığı iktibaslarda, Serhendi’nin üslubuna sadık kalarak mektubun önceki kısımlarını özetlemiş bulunmaktayım.

36 *Ibid.*, 326.

37 Bkz.: Muhammed İkrâm, “*Hazret-i Müceddid-i Elf-i Sâni Şeyh Ahmed Serhendi kuddise sirruhu*” in Muhammed İkrâm Çağatâyi, ed., *Hazret-i Müceddid-i Elf-i Sâni* (Lahore: Seng-i Mil Publications, 2009), 234.

38 Bkz.: Ahmed Farûki Serhendi, *Redd-i Mezheb-i Şî’i*, edisyon ve Urduca terc. Gülâm Mustafa Han, (Karachi: Anjuman Press, 1974), 3-4. Mütercim risalenin başlığını ebced hesaplı bir başlık olarak “*Te’yîd-i Ehl-i Sünne*” diye tekrardan adlandırmıştır. Ter Haar bu risalenin bağlam ve içeriğini tartışmakta ve Serhendi’nin bu risaleyi bir vefat vesilesiyle yazdığı şeklindeki Friedmann’ın yorumlarını düzeltmektedir. Bkz.: Ter Haar, *Follower and Heir*, 25-26.

39 Ahmed Farûki Serhendi, *Redd-i Mezheb-i Şî’i*, 5. Bölüm. Aktaran: Ter Haar, *Follower and Heir*, 26.

40 Bkz.: Ahmed Farûki Serhendi, *Mektûbât*, 1.54.28.

41 Bkz.: Ahmed Farûki Serhendi, *Mektûbât*, 1.266.130.



lerini yadırgamamız bile söz doğru olmaz. Nitekim Hz. Ali'nin (r.a.) bizzat kendisi muhalifleri hakkında "Kardeşlerimiz bize başkaldırdılar. Onlar ne kâfirdirler, ne de fasıktırlar; zira ellerinde kendilerini haklı kılacak tevilleri vardır" demiştir. Sevgili Peygamberimiz de "Ashabım arasında cereyan eden tartışmalardan uzak durun"<sup>42</sup> buyurmuştur. Şu halde sahabenin hepsine hürmet göstermeli ve kendilerini hayırla yâd etmeliyiz. Onlar hakkında asla suizanda bulunmamalı ve onların kavgalarının başkalarının barışından daha hayırlı olduğunu düşünmeliyiz.<sup>43</sup> İşte gerçek kurtuluş yolu budur. Zira sahabeye duyulan muhabbet Peygamberimize duyulan muhabbetten kaynaklanmaktadır. Yine onlara duyulan nefret de Peygamberimize yönelik nefret anlamına gelmektedir.<sup>44</sup>

Daha sonra aynı mektupta Serhendi bu kez şunları söylemektedir:

"Yine çok şükür ki Allah bizleri Peygamberimizin ashabından nefret eden ve onlar hakkında suizanda bulunan diğer iki fırkadan da (Şîa ve Hâriciyye) kılmamıştır. Bu iki fırka, sahabenin birbirine düşman olduğunu ve birbirlerine içten içe kin ve nefret duyduğunu iddia etmiştir. Hâlbuki Allah Teâlâ sahabe hakkında "**Onlar birbirlerine karşı son derece merhametlidir**" [Fetih Suresi (48): 29] buyurmuştur. Şu halde bu iki fırka Allah'ın sözünü yalanlamakta ve sahabe arasında düşmanlık olduğunu iddia etmektedir. Allah kendilerine tevfiik versin ve doğru yolu gösterson."<sup>45</sup>

Tonlama farkı bizzat bir 'gösterge' teşkil etmektedir.

Ahmed Farûki Serhendi'nin *Mektûbât*'ı üç cilt içinde 536 mektuptan oluşmaktadır. Bir mektuptaki değerlendirme ve yorumlar –muhababın kim olduğu akılda tutularak– diğer mektuplardaki değerlendirme ve yorumlarla bir bağlam birliği içinde mütalaa edilebilmektedir. Serhendi'nin hayatının son dönemlerinde yazdığı mektupların önceki Nakşibendî yaklaşımlarını nakzedip etmediğini tesbit edebilecek durumda değiliz; ancak, *Mektûbât*'da Serhendi'nin zamanla daha uzlaşmacı olduğunu gösteren bir seyir (örüntü) olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda söylemek gerekirse: Ümit edilir ki bundan 350 küsur sene sonra bazıları benim seçili elektronik mektuplarımı tesbit etmez ve –birilerinin Şeyh Ahmed Farûki Serhendi'ye dair ahkâm kesmesi gibi– hakkımda ahkâm kesmeye başlamaz.

### Kötü İnsandan İyi Sufiye: Serhendi hakkında Menkıbevi ve Akademik Tadil

Yukarıda zikredildiği gibi Friedmann zamanla değişen/gelişen Serhendi algısına dair dengeli bir değerlendirme veren ilk sima oldu. Serhendi'nin yaşadığı dönemde, Abdülhak Dehlevî (vef. 1052/1642) gibi Serhendi'nin kibri, aşırı beyanları ve Hz. Peygamber hakkında olumsuz düşen sözler olarak algılanan yaklaşımlarından rahatsız olan kimseler vardı. Serhendi'nin *vücûdî* diye adlandırdığı diğerleriyse 'Allah ile bir olma' tecrübesini normal dini uygulamalara yönelik herhangi bir gerekliliği aştığını düşünmekteydi. Dolayısıyla bu kimseler; sürekli olarak Hz. Peygamber'in sünnetine tabi olmanın ve dini ödevleri icraya

42 Bu hadis İbn Esir'in hadis kitabında bulunmakta ve *Mektûbât*'da iki defa ıktibas edilmiştir.

43 Tarihsel bilinç hassasiyeti açısından belirtmek gerekir ki böylesi bir beyan en iyi ihtimalle 'problematik' olmaktadır. İlk dört halifeden üçünün cinayete kurban gitmesi, Hz. Peygamber'in vefatından sonra mantar gibi büyüüp kontrol dışına çıkan bütün 'öznclî' davranış ve tutumların sadece 'ön yüz (kapak)' hikâyesidir. İktidar mücadelesi, insanların karanlık taraflarını gün yüzüne çıkarır. Burada Serhendi okuyucuya, geçmiş hadiseler üzerinde durmanın faydadan çok zarar getirici bir etkisinin olduğu gerçeğini hatırlatmaktadır.

44 Ibid., 2.67.49.

45 Ibid., 2.67.54.

yönelik gayretkeş faaliyetin gerekliliğini vurgulayan ve kendilerine de tasavvuf yolunda sadece mübtedi düzeyinde olduklarını 'ihtar' eden Serhendi'yi kötüleyip çekiştiriyorlardı. Öte yandan menkıbenâme muhasebeleriye tarihi yeniden yazmaktadır (yani bu muhasebeler, mevcut tarihsel belgelere zıt düşmektedir). Bir menkıbenâme muhasebesinde, birçok önde gelen mutasavvıfın Serhendi'nin doğumunu öngörmesi söz konusu olduğu gibi yetişkin dönemiyle ilgili birçok kerametden de söz edilmektedir.<sup>46</sup> Cihangir Serhendi'yi, hükümdar önünde yere kapanma (secde) teşrifatına katılmayı reddettiğinden hapse atar. Bir yıl sonra Cihangir, Serhendi'yi hapsedmesinin hata olduğunu fark edip pişman olur ve bu kez onu onurlandırır. Daha sonralarıysa, menkıbenâmelere göre, Cihangir'den sonraki iki Moğol imparatoru, yüksek düzey hükümet azaları ve din âlimleri Nakşibendî-Müceddidî müritler olacaktır. Friedmann'ın araştırmasına göre on yedinci yüzyılda Serhendi, –kendi müritleri ve onu müdafaa eden ya da onu nakzetmeye çalışan din âlimleri müstesna olmak üzere– büyük bir âlim olarak görülmemekteydi.<sup>47</sup>

18'inci yüzyılda Şah Veliyyullah (vef. 1176/1762), Serhendi'nin –ikinci bin yılın değil de– on birinci/on yedinci yüzyılın müceddidi olduğunu kabul eder.<sup>48</sup> Daha sonra, 20. yüzyılda Serhendi'ye ilişkin olarak gün yüzüne çıkan yazılı mahsullerde sıkça vurgulandığı gibi, Şah Veliyyullah'a göre Serhendi'nin bir müceddid olduğunu gösteren (yedinci) bir kanıt şudur: "Serhendi, Sultan'ın [Sultan Cihangir] zulmüne karşı koyabildiği gibi hakkı ilana ve Allah'ın hukukunu müdafaya devam ederken muhaliflerinin taarruzuna da direnebilmişti."<sup>49</sup> Daha önceki yüzyıllarda (on sekiz ve on yedinci yüzyıllar) olduğu gibi 19'uncu yüzyılda Serhendi'yi desteklemek/reddetmek üzere yazılan risaleler onu siyasi bir sima olarak değil de bir sufi ve din âlimi olarak ele almaktadır. 20'nci yüzyılda Serhendi hakkındaki –gerek destekçileri gerekse de eleştirmenleri tarafından sebebiyet verilen– hızlı algı değişimlerine bir yanıt olarak Friedmann, "onun öncelikle bir sufi olduğunu ve sufi olarak tetkik edilmesi gerektiğini" söylemektedir.<sup>50</sup>

Ter Haar da Friedmann'ın Serhendi hakkındaki sonuç-yargısını küçük farklarla tasdik etmektedir. Serhendi, Nakşibendî şeyhi Muhammed Bâkibillah ile karşılaşmadan önce, yani Nakşibendî olmazdan önceki dönemi itibarıyla, akâid (kelâm) ve fıkhîta ihtisas sahibi bir din âlimidir. Sonrasındaysa, "bütün düşünme tarzı üzerinde tasavvuf, belirleyici ve başat hale gelmiştir."<sup>51</sup> Ter Haar, Serhendi'nin tasavvufi bağlam dışında dile getirdiği ihtilafı beyanlarını

46 Serhendi'nin babasının şeyhi olan Şah Kemal (vef. 981/1573) Serhendi'nin büyüklüğünü henüz bir çocuk iken keşfeder. Bkz.: Keşmî, *Zübdetü'l-Makâmât*, 127, 134. Serhendi'nin doğumunu öngören türden olmak üzere burada zikredilen menkıbeler şu isimleri ihtiva etmektedir: Hz. Muhammed (vef. 10/632), Ahmed Cem (vef. 536/1141), Ahmed Cem'in oğlu Zahirüddin, Halilullah Bedehşânî ve Muhammed Bâkibillah. Bkz.: Bedruddin Serhendi, *Hazarâtü'l-Kuds*, 42-44. Bu menkıbeler daha da zenginleşip süslenmektedir ve Serhendi'nin doğumunun Abdülkadir Geylânî (vef. 561/1166), Abdülkuddûs Gangôhî (vef. 944/1537) ve Selim Çeştî (vef. 979/1572) vb. şeyhler tarafından öngörülmesi söz konusu edilmektedir. Bkz.: Muhammed İhsan Serhendi, *Ravzatü'l-Kayyümiyye*, çev. İkbâl Ahmed Farûkî, 4 cilt, (Lahore: Mektebe-yi Nebeviyye, 1989), 1.101-110.

47 Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi*, 91-102

48 Bkz.: Abdülahad Vahdet Serhendi, *Sebilü'r-Reşâd*, edisyon ve Urduca çeviri: Gülâm Mustafâ Hân, (Haydarabad, Sind: neşreden bilgisi yok, 1979), 4-8. Bu risale Siyalkûtî'nin *Delâilü't-Tecdid*'iyle karıştırılmaktadır. İkbâl Müceddidî de bu karışıklığı düzeltmektedir. Bkz.: İkbâl Müceddidî, "Hadarat Mujaddid-i Alf-i Thani ke dafa' men lik'hi jani wali kitaben," *Nuru'l-Islam* 33/1 (Jan-Feb, 1988), 47.

49 Abdülahad Vahdet Serhendi, *Sebilü'r-Reşâd*, 7. (Şah Veliyyullah bu başlıksız risalede on bir tecdid kanıtını özetle dile getirmektedir).

50 Yohanan Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi*, 111.

51 Ter Haar, *Follower and Heir*, x. Bâkibillah ile karşılaştıktan sonra tasavvufi uygulama ve tecrübenin Serhendi'nin mektuplarının konularında başat hale geldiğini söylemek daha doğru olacaktır. Serhendi'nin akâid ve fıkhî konularına ilişkin mektuplarının çoğu bir din âlimi üslubuyla kaleme alınmıştır.

özellikle tetkik konusu yapmaz; çünkü Serhendi “kendi Hindistan çevresine” yalnızca marjinal ölçüde ilgi göstermektedir.<sup>52</sup> Şimdi burada ele alacağımız konu, –marjinal olsun ya da olmasın– bu beyanlardır.

### Serhendi'nin Sosyolojik Bağlamı: *Eşrâf/Eclâf*

Bu kısım, Serhendi ile ilgili akademik literatürde şimdiye dek ele alınmamış olan sosyo-kültürel ve tefekkürî bağlamlara yoğunlaşmaktadır. Serhendi dini mensubiyet ve irtibatı çok kuvvetli ölçüde vurgulamıştır. Serhendi'nin, dini irtibat ve hassasiyeti çok kuvvetli ve şuurlu bir Müslüman olduğu bilgisiyle beraber, Hanefi-Matürîdi bir Müslüman olduğu bilgisini de zikretmek gerek. Diğer insanların, özellikle de on yedinci yüzyıl Güney Asya çağdaşlarının gözünde, Serhendi'nin Hindistan dışında köklere sahip bir aileden gelmiş olması son derece önemliydi. Bu sebeple Serhendi'ye ve babasına 'Kâbilî' ya da 'Farûkî' adlarını eklemiş oldular. 'Kâbilî' şeklindeki nisbet namı Serhendi'nin atalarının Kâbil'den, yani Hindistan dışından gelmiş olduğunu belirtmektedir. İkincisiyse ikinci İslam halifesi Hz. Ömer b. el-Hattab'ın soyundan geldiğini belirtmektedir. Türk-Moğol hâkimiyeti altındaki Hindistan sosyal çevresinde (ve üstelik bu dönemi önceleyen asırlar öncesinden beri) böylesi bir bilgi ziyadesiyle önemliydi. Ne ki Hint-Müslüman hayatı analizlerine yoğunlaşan çağdaş yaklaşımlar genel olarak bu sosyal boyutu gözden kaçırmakta, ihmal etmektedir.<sup>53</sup> Bu *nisbet* namları; Hindistan dışından gelen 'asil' Müslümanlarla (*eşrâf*) sıradan insan yani 'avâm' sayılan Hintli Müslüman mühtediler (*eclâf*) arasındaki ayrımı işaretlemektedir. İşte bu ayrım, Serhendi'nin –özellikle modern okuyucuları tarafından olumsuz olarak yorumlanan ifadeleri olmak üzere– bazı beyanlarını anlamada yardım sağlayacak bir büyüteç işlevi görmektedir.<sup>54</sup> Şimdi, öncelikle bu sosyolojik boyutu keşfetmeye çalışalım.

Müslüman *eşrâfın*, –en azından eldeki mevcut metinlere dayalı olarak söylersek– dördüncü yüzyıl kadar erken bir dönemden beri dört sosyal alt katmana ayrıldığını görüyoruz: Hz. Peygamber'in 'kabul edilmiş' torunları olarak Seyyidler; Sahabilerin 'kabul edilmiş' torunları olarak Şeyhler; Türk kökenli olduğu kabul edilen insanlar olarak Moğollar; ve Afgan kökenli olduğu kabul edilen Peştunlar (Pathans).<sup>55</sup> Bu tasnifte 'Şeyh' tabiri saf Arap soyundan olanları kapsamaktadır. Hz. Peygamber'den sonraki ilk halife Ebu Bekir Sıddîk'in adından gelen 'Sıddîkî' namıyla biten adlar; Meşhed'de medfun sekizinci Şii imam Ali b. Musa er-Rıza adından gelen 'Rızvî' namıyla biten adlar; yanısıra da, Hz. Peygamber'in amcası Abbas'ın adından gelen 'Abbasi' namıyla biten adlar da sözkonusudur. İsimlerine 'Mirza' ya da 'Emirzâde' ekleni ekleyen Moğollar genellikle Fars ya da Çağatay kökenlidir. Sıradan insanlar demek olan avâm (*eclâf*) genellikle ya ticaret ya da tarımla uğraşmaktadır. Bu kesimin en alt katmanındaki insanlar da kasaplık, terzilik, berberlik ve deri işçiliği ile uğraşmaktadır. *Eşrâf* ise devlet teşkilatında itibarlı memuriyet görevleri icra etmektedir.

52 Ibid., xii. Bu ifadede ter Haar, Friedmann'ı (*Shaykh Ahmad Sirhindi*, 69-87) iktibas etmektedir.

53 David Damrel, Serhendi'nin devlet teşkilatındaki gayr-i müslim iştirakine ve genel olarak Hintli gayr-i müslimlere yönelik düşmansılığına dair isabetli bir yorum yapmakta ve şunları söylemektedir: “[Bu düşmansılık] Orta Asya'dan ithal Nakşibendî tarikatı üyeliğinden ziyade büyük bir ihtimalle Hint-İslam çevrelerindeki arkaplan algılardan kaynaklanmaktadır.” Ne ki Damrel'in makalesinde bu konuyla alakalı ileri düzey bir tasrih sözkonusu değildir. Bkz.: 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), 216-245, 188.

54 Bkz.: Arthur Buehler, “Trends of Ashrafization in India,” in *Sayyids and Sharifs in Muslim Societies: The Living Links to the Prophet*, ed. by Kazuo Morimoto, (London: Routledge, 2012), pp. 231-245. Bu makalenin giriş bölümü kısmen burada tekrar edilmektedir.

55 Bkz.: Ja'far Sharif, *Islam in India: The Customs of the Muslims of India*, translated by G. A. Herklots, edited by William Crooke, (Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1972), 10-11.

Bir on dördüncü yüzyıl tarihçisi olarak el-Bârâni'nin verdiği kayda göre Şemseddin İltutmuş [Delhi Türk Sultanlığında hüküm sürdüğü yıllar: 607/1211- 633/1236], aşağı toplumsal katman mensubu olmaları dolayısıyla otuz üç kişiye devlet memuriyetinden el çekmiştir.<sup>56</sup> Aynı şekilde Balban Şah [hüküm sürdüğü yıllar: 664/1266 – 686/1287], aşağı toplumsal katman mensubu insanları (*eclâf*) bütün önemli memuriyetlerden uzaklaştırmış ve aristokrasiden gelmeyen bir Hintli Müslüman olarak Kemal Mohiyar'a Amroha bölgesi vergi toplayıcılık görevini (*mutasarrıflık*) vermelerinden dolayı kendi maiyetindekileri şiddetle kınayıp azarlamıştır. Muhammed Tuğluk [hüküm sürdüğü yıllar: 725/1325 – 752/1351], bilinçli olarak hükümet ve bürokratik idare düzeyinde yabancı-doğumlu Müslümanlara öncelik tanıyan bir siyaset izlemiş ve Hintli Müslümanların iddialarını sistematik olarak es geçip görmezden gelmiştir.<sup>57</sup> *Eşrâf* tabakasına mensup olmak, tasavvufi önderlik açısından önemli bir nitelik sayılmaktaydı; en azından, *eşrâfi* şakirt/mürit de celbedilmek isteniyorsa, sözkonusu nitelik önemliydi. Yanısıra, *eşrâfi* mutasavvıflar daha yüksek bir konuma sahiptiler çünkü –yerel âdetlerin yerini tuttuğu kabul edilen– kendi şekilsel İslami faaliyet ve yaşayışlarında 'daha ziyade Şeriat bilinci taşıyan,'daha dindar' insanlar olarak algılanmaktaydılar.

Aslında, Serhendi'nin mektup gönderdiği, yazıştığı insanların (mektup gönderdiği bir Hindu hariç) tamamı, Farsça mektupları okuyabilmeleri dolayısıyla doğal olarak *eşrâf* tabakasına mensuptu. Müslüman Hint-Moğol kültüründe soy silsilesi azami önemdedir ve bu durum da tasavvufi uygulamaları etkilemiştir. Güney Asya sufileri ticaret işleriyle özdeşleştirilmekten ya da ticaret çağrıştıran mesleki sıfatları (*nisbeler*) adlarına eklemekten neredeyse daima kaçınmışlardır. Bunun sebebi, tüccarların toplumsal katmanların en alt tabakasında sayılmasıdır. *Eclâf* kelimesinin *eşrâfi* terimlerle 'tercümesi,' 'moloz sürüsü' demek olmaktadır. Güney Asya tarihinde öne çıkan sufi simaların biyografilerine ilişkin korkordans tetkikinde Riazul Islam; konuyla ilgili hemen hemen bütün kısa biyografik özetlerin, önde gelen şeyhlerin yüksek şeceresini zikretmeye önem verdiğini ve özen gösterdiğini kaydetmektedir.<sup>58</sup> Yazılı metin kayıtlarına dayanarak söylersek; öyle görünmektedir ki, *eşrâf/eclâf* şeklindeki bu sınıf düzeni ayrımının toplumsal, siyasal ve hatta spiritüel olarak Hint-İslam hayatına kuvvetle nüfuz ettiğinden yana şüphe yoktur.

Şeyh Ahmed Farûki Serhendi, âlimlik geleneğini sürdüren saygın bir *eşrâfi* ailenin ferdi olarak doğmuştu. Yetiştigi ortamdaki genel normal algı; Müslüman toplumun üst katmanını imtiyazlı kesim olarak *eşrâf*'ın, aşağı katmanını *eclâf*'ın, daha solgun ve belirsiz bir katmanını da gayr-i müslimlerin oluşturması gerektiği yönündeydi; dolayısıyla, Serhendi de böyle bir algı içinde yetişmişti. Ekber Şah'ın [hüküm sürdüğü yıllar: 963/1556-1012/1605] ve Cihangir'in [hüküm sürdüğü yıllar: 1013/1605-1036/1627] mutemet maaş kâtibi [günümüz itibarıyla, maliye bakanı] Şeyh Ferid Buhârî'ye yazdığı bir mektupta Serhendi, kâfirleri (*küfür ehlini*) onurlandıran bir kimsenin 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 etmek üzere– bütün gayr-i

56 İltutmuş'un aşağı tabakadan insanlara yönelik küçümseme tavrı için ayrıca bkz.: Ziyâuddin Bârâni, *Tarih-i Firûz Şâhî*, trans. H.M. Eliot, *The History of India* Vol. 14, 2nd Edition (Calcutta: Susil Gupta Ltd., 1953), 178.

57 Bkz.: İmtiaz Ahmad, "The Ashrâf-Ajlâf Dichotomy in Muslim Social Structure in India," *Indian Economic & Social History Review* 3 (1966) 270. Bu bağlamda Hintli (ya da Hindistanlı), kendi aile köklerini Hindistan dışındaki Müslüman coğrafyalara isnat etmeyen insanlar demek olmaktadır.

58 Bkz.: Riazul Islam, "Stories of Sainly Wrath," in Riazul Islam, *Sufism in South Asia: Impact on Fourteenth Century Muslim Society* (Karachi: Oxford University Press, 2002), 204.

müslimlerle yakınlık kurmayı ve onlarla konuşmayı ifade etmektedir. Bu insanlar [gayr-i müslimler] köpekler gibi muamele görmeli ve uzak tutulmalıdır. Serhendi'nin dediğine göre, bu gayr-i müslim 'düşman'larla yakınlık kurmanın getireceği en küçük zarar, Şeriat hükümlerini zayıflatmak ve gayr-i müslim âdetlerini kuvvetlendirmek olacaktır. "Onlardan *cizye* almanın amacı, güzel elbise giymeye çekinecek düzeyde onları aşağılamaktır (*zillet*)."<sup>59</sup>

Bir Moğol elitine yazmış olduğu bu mektupta Serhendi, esas itibarıyla toplumsal düzenin korunması gerektiğini belirtmektedir. Müslümanlar (ve gayr-i müslim kültürlerle mensup diğer insanlar) toplumsal düzeni koruma ve toplumsal düzenin korunmasına katkı sağlama adına genel anlamda bireysel hak ve özgürlüklerden fedakârlıkta bulunabilmişlerdir. Moğol hâkimiyetine muhalif olanlar şikâyetlerini dini terimlerle ifadelendirmişlerdi. Bu bağlamda en bariz örnek, Abdülkadir Bedâuni'nin *Müntahabü't-Tevârih* başlıklı kitabıdır.<sup>60</sup> Bedâuni'nin Ekber Şah'ın hükümet etme tarzına karşıt yaklaşımları, *eşrâfi* Müslümanların çoğu tarafından da paylaşılmaktaydı. Moğol mahkemelerinde yaklaşık olarak beş yıl görev yapan Abdülhak Dehlevi, Ekber Şah öldükten hemen sonra, Hz. Peygamber'in ahfadından –yukarıda zikri geçen– Şeyh Ferid Buhari'ye bir mektup gönderir. Bu mektup, Hz. Peygamber'den daha büyük-müş gibi hareket eden Ekber Şah'ı kuvvetle kınamakta ve bu bağlamda (Kur'an'da geçtiği üzere Tanrılık iddiasında bulunan) Mısır Firavunlarına göndermede bulunarak dini terimler kullanmaktadır. Aynı mektupta Abdülhak Dehlevi, Ekber Şah'ın tavırlarını –(bir kadınla erkeğin ilişkisinde olduğu gibi) *ruh latifesi*nden ayrışmamış– *nefsi*yle bağlantılandırarak 'tasavvufi bir teşhis' koymaktadır.<sup>61</sup> Abdülhak Dehlevi'nin bu mektubu nasıl bitirdiği dikkat çekicidir:

"Her bir topluluğun muamelesinin mesleğine göre olduğu söylenmiştir. Bu sözün anlamı, her meslek ya da uğraşı içinde her şahıs kendi [mesleğine uygun] iş yapma tarzına göre hareket eder. Şeriat-ı Ğarrâ tarafından celbolunmak, en önemli iştiğal tarzıdır. Aynı şekilde Hz. Peygamber (*sallallâhu aleyhi ve sellem*) hiç kimseyi [gündelik hayat içindeki] mesleğinden (*hırfet*) alıkoymamıştır. Çiftçileri ziraata, tüccarları ticarete, aile babalarını eş ve çocuklarının bakımına, bekârları ayrı [tekil] yaşamaya; zenginleri kendi servetlerine, fakirleri de kendi fakirliklerine ve oruca bırakmıştır. Her bir topluluğun kendilerine ait kurulu ve intizamlı bir iştiğal tarzı vardı. Böylece de her bir topluluk kendi işini yapıyor ve kendi işlek ve dosdoğru yolundan sapmıyordu. Bu yoldan sapmak, [ekseriya inançsızlık olarak tercüme edilen bir kelime olarak] *küfür* ve itaatsizliktir."<sup>62</sup>

Burada Abdülhak; *eclâfi* (Hint kökenli avâm Müslümanlar) ve hatta hiç kabul edilmeyecek toplumsal kesimleri (Rajput Hinduları) devlet ve hükümette elit konumlara yerleştirmek suretiyle toplumsal düzeni 'karma' hale getiren Ekber Şah'dan şikâyet etmektedir. Bu şikâyet; Ekber Şah'ın ihmal ettiği nebevî örneklige yani Sünnet'e ilişkin olarak Abdülhak'ın kendi yorumuna dayanmaktadır.

59 Bkz.: Ahmed Farûki Serhendi, *Mektûbât*, 1.163.43-44.

60 Bkz.: 'Abdulqadir Bada'uni, *Muntakhab al-tawarikh*, 3 vols., trans. by Wolseley Haig (Calcutta: Baptist Mission Press, 1925).

61 *Ruh (latifesi)* ile *nefs (ego)* arasındaki bu ilişki çok ayrıntılı bir şekilde şurada izah edilmektedir: Serhendi, *Mektûbât* mektubu, 1.287. Bu mektubun İngilizce çevirisi için ayrıca bkz.: Arthur Buehler, *Revealed Grace: The Juristic Sufism of Ahmad Sirhindi (1564 – 1624)*, (Louisville, KY: Fons Vitae, 2011).

62 Bkz.: Khaliq Ahmad Nizami, *Akbar and Religion* (Delhi, Jayyed Press, 1989), 409. Abdülhak tarafından yazılan orijinal Farsça mektuptan yapılan bu iktibasın çevirisi şahsıma aittir. Ayrıca bkz.: Ebu'l-Mecd Abdülhak Muhaddis Dehlevi, *Kitabü'l-Mekâtib ve'r-Resâil ilâ Erbâbî'l-Kemâl ve'l-Fezâil* (Delhi, Matba'-i Müctaba'î, 1867), 84-91 (mektup no: 17). '*Ehamtarin*' ve '*ehambarin*' şeklinde okunabilecek bir kelimeyi '*ehambarin*' şeklinde okumayı tercih ettim. Nizami Sahib tercüme ettiğim iktibasın fasıl başlığını "Din sahası ümeraya yaraşmaz" şeklinde yorumlamaktadır. Nizami, *Akbar and Religion*, 404. Ben daha farklı tercüme etmeyi tercih ediyorum. Mektubun geri kalan kısmı bu hayatta yapılan amellerin meyvesinin ahirette ortaya çıkacağı yönünde bir izahat yapmaktadır.

Abdülhak Muhaddis Dehlevî'nin Şeyh Ferid aracılığıyla Cihangir'den niyazında olduğu gibi Serhendi de hükümetin *mevcut* sosyal düzeni muhafaza etmesini istemiş ve beklemiştir. Diğer bir deyişle, herkesin ananeye ve geçmiş örneklerle 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 mali islahat 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 salahiyetlerini ve devlet teşkilatı içindeki yüksek memuriyet imkânlarını kaybetmişlerdi. Anane; genç ve askerlik yapmayan gayr-i müslim erkekleri vergilendirmeyi ve genel olarak gayr-i müslimleri aşağılamayı, zillete maruz bırakmayı emrediyordu. *Eşrâf* tabakasına mensup bir birey olarak Hindular hakkındaki düşüncelerini açıklayan Serhendi'nin tavrı; neredeyse, Hindu Brahminlerin [Brahma rahibi] dokunulmasını caiz görmedikleri 'parya' (*mleccha*) Müslümanlara yönelik tavrıyla özdeş düşmektedir. Bütün bu pervasız eşitsizliği aşağılayıcı ve ayrımcı siyah-beyaz, ak-kara tantanası; istikrarlı bir toplumsal düzen gözetme amacı güdüyordu. Elbette ki bu 'tantana'nın tamamı, ya da hiç değilse çoğu, çağdaş duyarlılıkların hazmedebileceği türden değildir.

Serhendi'nin *Mektûbât*'da böyle konuşması hayli nadirdir, fakat muhtemeldir ki o gün yalnızca bir duygu dalgalanmasından daha farklı bir durum sözkonusuydu. Serhendi'de; benimsediği hükümet prensibi "*Şeriat, kâfirlik (küfr) cihad ve cizye kavramları çevresinde dolanan ve iyi ve güzel olan her şeyin İslam'dan doğduğunu, bir gayr-i müslimin vücut bulmuş 'şer'den başka bir şey olmadığını*" söyleyen el-Bârâni'nin<sup>63</sup> yaklaşık olarak dört yüzyıl önce ifade ettiği söylemin yankıları mevcuttur. Serhendi'nin babasının gençliğinde tanıştığı büyük Çeşti-Sabirî şeyhi Abdülkuddûs Gangohi; sadece 'saf ve gayretkes iman sahibi' Müslümanların devlet memuriyetlerinde görev almasını, gayr-i müslimlerince (*küffâr*) devlet vazifelerinde istihdam edilmemesi gerektiğini ilan etmişti. Dahası, *cizye* vermeye zorlanmış insanlar olarak gayr-i müslimlerin Müslümanlar gibi giyinmelerine izin verilmemeli; ne de aşikâr bir şekilde ve halka açık yerlerde inançlarını tatbik etmelerine izin verilmelidir. Belli ki, Hint-İslam dindar eliti açısından, Hindu çoğunluğa nasıl davranılacağına ve nasıl hükümet edileceğine dair dört yüzyıllık belirgin bir uzlaşma/ittifak sözkonusudur. Tahmin edilebileceği gibi Serhendi'nin tavrı, *eşrâfî* görüntüye ekseriya uygun düşmektedir.

Sert üslup bütünüyle *eşrâfî* tavrılara bağlanamaz elbette. Friedmann, Serhendi'nin "avâm insanlardan... 'davarvâri avâm insanlar' gibi ifadeler kullanarak açık bir küçümseme tavrıyla bahsettiğini söylemektedir.<sup>64</sup> *Mektûbât*'da *avâm* insanlara yönelik göndermelerin çoğu Şeriat'a uyan avâm insanlara, bu insanları aydın elitten (havâs) ayırt etmek amacıyla gönderme yapmaktadır. Serhendi'nin *avâm* insanları davar sürüsüne benzettiği çok az örnekte sözkonusu edilen, *avâm* insanların gafleti ya da midelerine esir düşmesi mefhumudur (*makâm-i avâm ke'l-en'âm*).<sup>65</sup> Bu tavrı, tipik bir *eşrâfî* tavrı ya da 'belirgin bir küçümseme tavrı' olarak gö-

63 Bkz.: Muzaffar Alam, "Shari'a and Governance in the Indo-Islamic Context," in David Gilmartin & Bruce B. Lawrence, *Beyond Turk and Hindu: Rethinking Religious Identities in Islamicate South Asia* (Gainesville, FL: University Press of Florida, 2000), 225. Bu bölüm ve bundan sonraki iki bölüm için bazı kısımlar aynı zamanda şurada bulunabilir: Arthur F. Buehler, "Ahmad Sirhindi: A 21st-Century Update," in *Der Islam*, vol. 86, issue: 1, July 2011, pp. 122-141.

64 Bkz.: Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi*, 50. *Mektûbât*'da geçen bütün kelimelerin alfabetik fihristi niteliğinde kapsamlı bir çalışma olmasa da, *Fehâris-i Tahlîli-yi Heştgâne-yi Mektûbât-ı Ahmed Serhendi* (Lahore: Iqbal Academy, 2000) başlıklı fihrist çalışmamızın tesbitine göre, *avâm* kelimesinin zikredildiği on yerden sadece iki tanesinde onlara davar göndermesinde bulunulmaktadır. Avâm halka gönderme yapılırken *eclâf* kelimesi kullanılmamaktadır.

65 Bkz.: *Mektûbât* 1.313.168; 3.49.114.

rünmemektedir. Hindistan yerlisi Müslümanlara yönelik bir *eşrâfi* tavır, daha ziyade, onların “değersiz, iğrenç, sırnaşık ve çoğunun da cafcaflı, yüzeysel ve uyumsuz olduğunu” söylemeyi tercih eden tavidir.<sup>66</sup> Oysaki Serhendi’nin beyanları, gerçek bir insan olmaya dair belirlediği yüksek standartları örneklemiştir. Serhendi şöyle söylemektedir: “*Avâm* halk hayvani temayüllerine esir olmakla bu ortak beşeri hakikatin dışındadır.”<sup>67</sup> Bu açıdan bakıldığında Serhendi, sadece vakayı ifade etmektedir; zira gerek onun zamanında gerekse günümüzde çok az insanın kendi egosunu (*nefs*) terbiye etmesi söz konusudur. Diğer bir deyimle Serhendi burada bir tasavvuf şeyhi olarak konuşmaktadır.

Bu tahlilde, Orta Asya merkezli Nakşibendî ‘ön-örnekler’ de sözkonusudur. Serhendi’yi ve Hindistan’daki diğer *eşrâfi* Müslümanları Ekber Şah idaresinin gayr-i İslami doğasından şikâyet eder bulduğumuzda, referans modellerinden biri olarak, Nakşibendîlerin ve fukahânın siyasi sahaya daha çok etki ettiği tarihi Türkistan olarak Semerkant bölgesindeki eski örnek modeli esas aldıklarını görüyoruz. Nakşibendî şeyhi Ubeydullah Ahrar (vef. 1490) Serhendi’nin mektuplarında sıklıkla zikredilir (33 defa). Ahrar hayattayken Semerkant’daki en geniş arazi mülkiyetine sahipti ve Timurlenk hanedanından hükümdarların ve Semerkant elitinin siyasi destekçisiydi. Ahrar, “Müslümanları zalimlerin şerrinden korumakla emrolunduğu” yönünde açık bir keşfi ilhamı olduğunu söylemişti.<sup>68</sup> Pratik siyasi düzlem itibarıyla Ahrar; idarecileri, Şeriat’ı uygulama yönünde kuvvetle teşvik etmişti. Hindistan’da *eşrâf*, *eşrâfi* Müslümanlar olarak huzur ve refahlarının idari açıdan birinci ve azami öncelik taşıması beklentisi içinde olmuştu. 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 İslami idare prensiplerinin çoğu için sözkonusu olduğu gibi ‘eskide kalmış’ bir örnek model teşkil ediyordu. *Eclâfî*leri (sıradan Hint kökenli Müslümanları) hatta gayr-i müslimleri (Rajput Hindularını) devlet teşkilatı içinde elit konumlara getirerek sosyal düzeni alt-üst eden Ekber Şah’dan, Serhendi gibi Abdülhak Muhaddis de şikâyet etmekteydi. Bu şikâyet Abdülhak’ın –Ekber Şah’ın gözardı ettiği– nebevî ‘ön-örnek’ yani Sünnet yorumuna dayalıdır. Ekber Şah’ın bakış açısına göre, intişar etmekte olan bir Moğol imparatorluğu; İslami meşruiyet 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; siyasi, ekonomik ve askeri açıdan bir anlam ifade etmiyordu.<sup>69</sup> Çok az istisnasıyla bütün dönemlerde hükümdarlar, siyasi menfaat sağlama ve siyasi iktidarı sürdürme olgusuna her şeyden çok önem vermiştir. Moğol imparatorları da bu kurala hiçbir şekilde istisna teşkil etmiyordu.

Serhendi’nin ‘istikrarlı toplumsal düzen’ mefhumu; yalnızca Müslümanları ilgilendiren, onları kapsayan bir mefhum değildi. Onun dünya görüşü, farklı yaşama tarzları (*şeriatlar*) sunan farklı dinleri de içermekteydi.<sup>70</sup> Bu dünya görüşü, Serhendi’nin bizzat iktibas ettiği

66 Bkz.: Richard C. Foltz, *Mughal India and Central Asia* (Karachi: Oxford University Press, 1998), 107.

67 Bkz.: Mektûbât mektubu, 2.67.

68 Bkz.: Muzaffar Alam, “The Mughals, the Sufi Shaikhs, and the Formation of the Akbari Dispensation,” *Modern Asian Studies* 43/1 (2009), 144.

69 Moğol imparatorluğunun tahminen 110 milyonluk nüfusunun %15’i yani 16,5 milyonluk bir kesimi şehirlerde meskün idi. *Eşrâfi* Müslümanların miktarı şehirli nüfusun %20’si olarak şişirilse bile bu miktar 110 milyonluk toplam nüfusun yalnızca 3,1 milyonluk kısmına tekabül etmektedir.

70 Bkz.: Serhendi, *Mektûbât* mektubu, 2.55.

bir Kur'an ayetiyle örneklendirilen, 'yaşa ve yaşat' şeklinde özetlenebilecek bir yaklaşım içermekteydi. Sözkonusu Kur'an ayeti şudur: "Sizin yaşama tarzınız (*dininiz*) size, benim yaşama tarzım (*dinim*) da bana" [Kur'an: 109/6].<sup>71</sup> Serhendi'nin gayr-i müslimleri 'İslama girmeye zorlamak' 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.

### Modern Öncesi Toplumsal Düzen Düşüncelerine Karşı Modern

Halk içinde ihtilaf ve çekişmeye yol açma potansiyeli taşıması itibarıyla Serhendi'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>72</sup> Modern bir bakış açısı itibarıyla, kayıt altına alınmış bütün manevi basiret ve tecrübelerine rağmen Şeyh Serhendi, toplumsal uyumu bozacak yaklaşımlar dile getirmesinden ötürü suçlanabilirdi. Daha geniş bir açıdan bakarak söylersek, dini kimlik itibarıyla, dini cemaatler içinde ortaya çıkan sert sınırlar ile 'öteki'ler arasında nisbeten akışkan ya da hiç olmayan sınırlar arasındaki ziddiyet; modern öncesi ve modern dünya görüşleri arasındaki niteliksel farkları örneklendirmektedir. Modern dünyada; etnik kökene, deri rengine, mensup olunan dine ve taşınan cinsiyete bakılmaksızın eşit düzeyde hukuki, ahlaki ve siyasi olarak özgür olan vatandaşlar arasında 'vatandaş olmak' gibi çağdaş bir nosyon mevcuttur. Serhendi'nin dünyasındaysa kişi, belli inançları benimsemek ve belli pratikleri yerine getirmek suretiyle Âhirette kurtulacak bir *mümindir*. Modern insan için bu özgürlüklerden mahrum kalmak, -acı verici şekilde- algılanamayacak bir durumdur. Modern öncesi insan içinse kâfir olmak, aileden ve cemiyetten dışlanmak ve Âhirette de ebedi azaba düçar olmaktır. Bunlar radikal anlamda birbirinden farklı dünya görüşleridir. Serhendi'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 müşterek anlayışa, ortak anlamlara yer yoktu; bu iki-din yapılı din-kültürel dünyada, paylaşım düzeyi çok daha düşük bir etkileşim sözkonusuydu.<sup>73</sup>

Öznel ve *bireysel* tecrübe ve gelişime yoğunlaşan tasavvufi tefekkür uygulaması (ya da modern dönem öncesi başkaca herhangi bir tefekkür uygulaması), bu ortak anlayışa zemin sağlayacak bir dinler-arası alan oluşturma konusunda yapısal olarak müsait değildir. Öznel tefekkürü gelişim, bu öznel-arası ve dinler-arası gelişim boyutundan bağımsızdır. Tasavvufi 'tefekkür' uygulaması anlamında bir kimsenin yetenekli (ve lütuf görmüş) ve başkalarının da benzeri tecrübeler yaşamasını sağlayabiliyor/kolaylaştırabiliyor olması, kültürel olarak belirlenmiş önyargı ve yatkınlıkların otomatik olarak bertaraf edileceği anlamına gelmemektedir. Ancak modern dönemin gelip çatmasıyla birlikte ki eleştirel bir insan kitlesi; köleliği, sınıf anlayışını, etnik merkezçiliği ve cinsiyetçiliği devam ettiren kültürel cehaleti akılcı açıdan gözden geçirebilmiştir. Bu kitlenin birbirine eklenmiş ve öznel-arası geçerli bir şuur olarak artmış toplumsal farkındalığı sayesinde modern dönem insanları, bütün dünya

71 Bkz.: Serhendi, *Mektûbât*, 1.47.18.

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

73 Bkz.: Serhendi, *Mektûbât* mektubu, 1.167.



ölçeğinde beşeri topluluklarda –hâlâ işlerlik kazanmaya devam eden– tersine çevrilemez değişimler meydana getirmiştir. Bu sözler; Serhendi'nin, –İngilizce konuşulan ya da İngilizce okuyabilen– modern dünyada çoğumuzun benimsediği dünya görüşünden hayli farklı bir dünya görüşünde olduğunu söylemenin dolambaçlı bir yoludur.<sup>74</sup> Toplumsal âhenk ve uyum olarak düşündüğü nitelikleri temin etme amacıyla Serhendi'nin toplumu düzenleme tarzı, işleyen demokrasilerde çok kültürlü toplumsal yapının gerekli kıldığı modern yaklaşımlara sert bir şekilde zıt düşmektedir.

### Abartılı İddialar

Son on yıllar itibarıyla Batı akademik dünyasında Serhendi çok iltifat görmemektedir. Serhendi için aslında bu yeni bir durum değildir. Abdülhak Dehlevi ve Cihangir'den günümüze gelinceye kadar Serhendi'ye ilişkin en yaygın eleştiriler, onun görünüş itibarıyla abartılı görünen iddiaları olmuştur.<sup>75</sup> Serhendi, belli manevi bilgileri telakki eden ilk şahıs olduğunu, (Serhendi'nin, Hz. Peygamber'in ilk halifesi olarak peygamber olmayan en yüce insan olduğunu ilan ettiği) Hz. Ebu Bekir'den daha yüksek bir makamda bulunduğunu ve Hz. Peygamber'e –bir nevi– müsavi bir seviyede olduğunu iddia etmiştir.<sup>76</sup> Ayrıca Serhendi, kendisini gökten yere mutlak otorite sahibi bir *Ferd* (yegâne birey) olduğunu ilan ettiği gibi Hicri ikinci bin yılın müceddidi olduğunu da ima etmiştir.<sup>77</sup> Akademisyen uzmanlar, bu ve –Serhendi'den önceki sufilerce dile getirilmiş– benzeri türden iddialarla ilgili olarak ne yapabilmektedir ki? İbn-i Arabî (vef. 1240, Şam), Allah dostu olmanın (*velâyet*) ebedi kaynağı anlamında Allah dostlarının sonuncusu (*hâtem*) olduğunu gösteren zuhuratlar görmüştür.<sup>78</sup> Rûzbihan Baklî (vef. 1209, Şiraz) kendisinin yeryüzünde ve diğer âlemlerde Allah'ın halifesi olduğunu ilan eden tecrübeler yaşamıştır. Bunlar daha iyi bilinen bazı örneklerdir yalnızca.

Şimdi, sadece Serhendi'nin iddialarını ele alalım. Böylece genel olarak diğer sufilerin –göründüğü kadarıyla– abartılı iddialarına ilişkin değerlendirmeler için bir örneklem elde etmiş olacağız. Serhendi ile ilgili olarak esas itibarıyla üç ihtimal söz konusudur. Birincisi şudur: Bu iddialar coşkun bir üst-şuur halinde (*sekerat* halinde) dile getirilmiştir ve dolayısıyla Carl Ernst'ün “sekerat ifadeleri” dediği kategori dâhilinde değerlendirilmelidir.<sup>79</sup> Nitekim Serhendi şu gerçeği kabul etmektedir ki, tam farkındalık elde edememiş sufiler hata eseri kendilerini –olduklarından daha fazla olmak üzere– Allah'a yakın olarak algıladıkları *sekerat* hallerine kapılabilmektedirler. Dahası Serhendi, hatalı olduğunu kabul ederek bazı iddialarından istinkâf edip özür dilemiştir.<sup>80</sup> Aslında bu durum, bir sufinin bazı iddialarını bizzat uy-

74 Dara Şikuh (vef. 1069/1659) ve Miyan Mir (vef. 1045/1635) gibi başat kültürün dayatmalarını aşabilen bireyler de vardır elbette.

75 Aziz Ahmed'e göre Serhendi “bir mistik bencillik duygusu” taşımaktaydı. Bkz.: Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment* (Oxford: Clarendon Press, 1964), 183. Niles Green, eleştiri amaçlı olmayan bir bağlamda Serhendi'nin “soyut ve ego şişirici türden spekülasyonları” üzerinde yorumlar yapmaktadır. Bkz.: Niles Green, *Indian Sufism Since the Seventeenth Century: Saints, Books and Empires in the Muslim Deccan* (New York: Routledge, 2006), 19.

76 Bkz.: Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi*, 87-89.

77 Bkz.: Ahmed Farûki Serhendi, *Me'de' ve Me'ad*, edisyon ve Urduca çev. Zevvar Hüseyin, (Karaçi: Ahmad Brothers Printers, 1984), 9-11.

78 İbn-i Arabî araştırmalarında duâyen olan William Chittick'in Serhendi'nin iddialarını mübalağalı bulurken İbn-i Arabî'nin aynı türden ‘yüksek’ iddialarını asla sorgulamaması ironik bir durumdur. Bir örnek olarak Chittick'in, Serhendi'nin İbn-i Arabî eleştirilerinin nasıl da “yapay ve böbürlenmeci” olduğuna dair beyanına dikkat ediniz: Bkz.: William C. Chittick, “On Sufi Psychology: A Debate between the Soul and the Spirit,” in Jalal al-Din Ashtiyani et. al., eds., *Consciousness and Reality: Studies in Memory of Toshihiko Izutsu* (Leiden: Brill, 2000), 343.

79 Bkz.: Carl Ernst, *Words of Ecstasy* (Albany, NY: State University of New York Press, 1985), 3.

80 Şurada: Serhendi, *Mektûbât* mektubu, 1.220. Bu mektupta Serhendi, *Mektûbât* mektubu 1.11'deki iddialarından istinkâf etmek ve özür dilemektedir.

gunsuz kabul edip iptal ettiği nadir bir örnek teşkil etmektedir. Yine de bu durum meseleye bir nihayet vermiş olmamaktadır zira Serhendi'nin – görüldüğü kadarıyla– görkemli iddialarının çoğu böylesi bir iptal hamlesine konu olmamıştır.<sup>81</sup> İkinci ve üçüncü ihtimallerse bu iddiaların ya doğru ya da yanlış (ya da hem doğru hem de yanlış) olmasıdır. Can sıkıcı problem şudur ki akademik uzmanların akademik uzman olarak bu iddiaları teyit etmeye yönelik herhangi bir yöntemleri mevcut değildir. Sufi topluluk arasında özneler-arası uzlaşısı, bir iddia ile ilgili olarak kabul ya da red yönünde teşekkül ederse elbette ki bu uzlaşının belli bir ağırlığı söz konusu olur. Fakat böylesi uzlaşılar yazılı mahsullerde çok nadir tezahür etmektedir. Serhendi'nin Hicri ikinci bin yılın müceddidi olduğu yönündeki iddiası Nakşibendî topluluk tarafından zaman içinde tadil edilmiştir. On sekizinci yüzyıla kadar Şah Veliyyullah (vef. 1762, Delhi) ve Abdülğani Nablûsî (vef. 1731, Şam) de dâhil olmak üzere Serhendi'den sonra gelen Nakşibendîler onu Hicri ikinci bin yılın *ilk* yüzyılının müceddidi olarak kabul etmişlerdir.<sup>82</sup>

Bu meyanda benim tezim basittir. "Sufi sözleri"ni tetkik ederken, akıl-ötesi (post-rational) iddiaları "böbürlenmeci," "kerameti kendinden menkul" ya da "gerçek" diye değerlendirmeden önce elde akıl-ötesine ilişkin kıstaslar ve veriler olmalıdır. Akıl alanı akıl-ötesi alana (yani ruhsal alana) imada bulunabilir ama akıl, akıl-ötesine ilişkin kıstaslar olmaksızın, –matematik eğitimi olmayan bir kimsenin diferansiyel denklemler çözme maharetine sahip olmaması gibi– akıl-ötesi durumlarda olup biteni değerlendirme maharetine sahip değildir. Esrik (kendinden geçmiş/sekerat halinde söylenmiş) ifadeler de, 'ego enflasyonu' da bir vakadır ancak bilim adamlarının elinde bu ikisini ayıracak ya da doğru ve gerçek ifadeleri diğerlerinden ayırmaya yarayacak şekilde spiritüel hiyerarşiyi keşfetmeye yönelik araçlar ve ölçütler yoktur. Bilim adamları bu gibi vakaları incelemeye yönelik olarak "bir tefekkürü uygulama teleskobu" bile henüz ele geçirmiş değillerdir. "Abartılı iddialar" şeklinde seçtiğim ifadeye "görünüş itibarıyla" ya da "görüldüğü kadarıyla" şeklindeki nitelemeleri eklememin sebebi de budur: çünkü tam bu konuya ilişkin olmak üzere bilgi ve tecrübe noksanım olmakla birlikte genel anlamda ruhsal gelişimi ölçmeye yarayacak standart ölçütler henüz günyüzüne çıkmış değildir. Şimdilerde antropologların gerçek tecrübi saha araştırmalarında 'eğitim' görmesinin zorunlu tutulması gibi tefekkürü uygulama tetkiklerinin bilim adamlarının bilinç keşfi bağlamında 'tecrübi' olarak eğitim görecekleri bir düzeye ulaşacağı güne kişisel olarak özlem duyduğumu belirtmeliyim. O zaman da, konunun bundan böyle uzmanı olacak bilim adamları sözkonusu iddiaları tam anlamıyla incelemeye başlayabilecek ve ne derece gerçek ya da ne derece salt 'kerameti kendinden menkul' olduğuna karar verebilecektir. Geçerli bir değerlendirme, sadece, uygun şekilde tecrübe edinmiş bir bilim adamları topluluğu tarafından kabul görmüş kanıtlı bir uzlaşısı temeline dayanabilir. Tefekkürü tecrübeye ilişkin bu eksiklikler ki, aynı zamanda, İbn-i Arabî *karşısında* Serhendi'ye ilişkin akademik değerlendirmeleri saptırmaktadır.

81 İlk el kaynaklardan çeviriler yapmak suretiyle, Serhendi'nin birçok iddiasını şurada ele almaktayım: Arthur Buehler, "Tales of Renewal: Establishing Ahmad Sirhindi as the Reformer of the Second Millennium," in Jack Renard, *Tales of God's Friends: Islamic Hagiography in Translation* (Berkeley: University of California Press, 2009), 234-248. [Kitap içi bölüm olarak kaleme alınan bu makale, Türkçeye tarafımızdan ayrıca tercüme edilmiştir. (–bu makalenin mütercimi Mehmet Atalay'ın notu)]. Ayrıca belirtmek gerekirse, bu iddialar analitik olarak şurada ele alınıp tartışılmaktadır: Friedman, *Shaykh Ahmad Sirhindi*, 28, 60-68, 87-91.

82 Şah Veliyyullah'ın "tecdid kanıtları"na dair bkz.: Abdülehad Vahdet Serhendi, *Sebilür-Reşâd*, Urduca çev. Gülâm Mustafa Han, (yer yok, 1979), 4-8; Samuela Pagani, *Il Rinascimento Mistico Dell'Islam: Un commento di 'Abd al-Ghani al-Nabulisi a Ahmad Sirhindi* (Naples: Universita Degli studi Di Napoli "L'Orientali", 2003), 254: burada Mektûbât mektubu 1.260'daki bir pasaja göndermede bulunmaktadır.

Tefekkürî bağlamı dikkate almama olayı, “Aligarh Okulu” uzmanlarının sadece Serhendi ile ilgili olarak değil,<sup>83</sup> aynı zamanda onun şeyhi Bâkîbillah ile ilgili olarak da serdettikleri tek-boyutlu analizlerinde özellikle belirgindir. Bâkîbillah’ın yazılı mahsullerine yakından bakma işini üstlenmiş yegâne uzman olarak Muzaffar Alam, bu mahsullerin daha çok “kavgacı bir ton” taşıdığı sonucuna varmaktadır. Bu yaklaşımı müdafaa bağlamında Alam; Bâkîbillah’ı, “kendi tarikatının hâkimiyet alanını –genel olarak kabul edilmiş tasavvufî uygulamaları ihlal anlamına gelse bile– genişletmeye yönelik bir çaba içinde olmakla” suçlamaktadır.<sup>84</sup> Sonra da Alam, Bâkîbillah’ın şu sözünü doğrudan doğruya iktibas etmektedir: “Bazı talipleri iki tasavvuf yoluna müteveccih gördüğümde, onlara tek bir yola teveccüh etmelerini tavsiye ediyorum...”<sup>85</sup> Alam’ın bu iktibasta hazfettiği bölüm, Bâkîbillah’ın sufi eğitiminin ‘tekil’ bir tarikat mecrası içinde olması gerektiğine dair gerekçelendirme sözleridir. Bu sözler şunlardır: “Bir yerde olan her yerdedir ama her yerde olan hiçbir yerde değildir;” “Tasavvufî yolun bir şartı, amaç (seçilen tasavvufî yolun) tekiliğidir.”<sup>86</sup> Alam, bilahare şunları söylemektedir: “Diğer tarikat ve dergâhların müritlerini celp etmek meşrudur, [ancak] Bâkîbillah bir Nakşibendî müridinin Hindistan’daki herhangi başka bir şeyhin manevi kılavuzluğunu aramasına müsaade etmemiştir.” Yine Alam, Bâkîbillah’ın eski icazetli halifelerinden biri olarak Şeyh Tâcüddin’e kendi tasavvufî talimini diğer tarikatların talim yöntemleriyle asla harmanlamaması gerektiği yönünde tembih ve nasihatte bulunduğu bir sözünü iktibas etmektedir: “Senin müridin yalnızca senin müridindir. Müritlerine yalnızca Nakşibendî yoluna göre talim ve tedris yap (...). Senden feyiz alan bir kimse ne diye bir Şettârî’ye [bir Şettârî şeyhe] ittiba etsin ki?”<sup>87</sup>

Böylesi bir durum için de tasavvufî bir eğitim bağlamının varlığı gerekir. Tâcüddin’e gönderdiği önceki mektubunda Bâkîbillah aralarındaki irtibatın ilahi feyzin akışını engelleyecek şekilde dâhili olarak kesildiğinden son derece nazik bir üslupla şikâyet etmektedir. Bâkîbillah, diğer tarikat yöntemlerini uygulamamasını Tâcüddin’e doğrudan doğruya söylemektedir.<sup>88</sup> Önceden Şettârî tarikatında olan Tâcüddin, Bâkîbillah’ın kendisine Nakşibendî uygulamalarını öğretebilmesinden önce dört ya da beş ay beklemek zorunda kalmıştı.<sup>89</sup> Tasavvufî eğitim bağlamı itibarıyla yukarıdaki ifadelerden şöyle bir anlam çıkarmaktayım: “Senden Nakşibendiyye nuru alan bir kimse için Şettârî’den [Şettârî tarikatı uygulamalarından] nasıl bir çeşni gelecektir ki?”<sup>90</sup> Profesör Alam, makalesinin geri kalan kısmı boyunca, –latifeler (manevi güç merkezleri) ve nefsi ilahi iradeye teslim gayesi güden tasavvufî eğitim (ve uygulamalar), iktidar elde etme faaliyetine yönelik kulis yapan bir diğer siyasi grup için örtü işlevindeymiş gibi– “Moğollar üzerinde nüfuz tesis etme konusunda değişik tarikatlar arasındaki yarışmacı mantalite”yi<sup>91</sup> göstermeye çalışmaktadır. Alam’ın makalesi, Bâkîbillah’ın tasavvufî faaliyetlerinin siyasi bir boyutu da olduğu şeklinde anlamlı ve geçerli bir tez ileri sürmektedir. Bununla

83 Bu grup yukarıda zikredilen şu isimleri de ihtiva etmektedir: Muhammad Habib, İrfan Habib, ve Athar Abbas Rizvi.

84 Bkz.: Muzaffar Alam, “The Mughals, the Sufi Shaikhs, and the Formation of the Akbari Dispensation,” *Modern Asian Studies* 43/1 (2009), 168 [135-174].

85 Bkz.: Ibid., 169.

86 Bkz.: Baqibillah, *Külliyât-ı Bâkîbillah*, edited by Abu'l-Hasan Zayd Faruqi & Burhan Ahmad Faruqi, (Lahore: Din Muhammadi Press, 1967), 35.

87 Bkz.: Alam, “The Mughals,” 169. (Italikler orijinal metinden).

88 Bkz.: Bâkîbillah, *Külliyat*, 75-76; Gülâm Mustafa Han, *Bâkiyat-ı Bâkî* (yayınevi ve yayını yeri bilgisi yok, 1989), 38.

89 Bkz.: Mustafa Han, *Bâkiyat-ı Bâkî*, 27.

90 Bkz.: Bâkîbillah, *Külliyat*, 77.

91 Bkz.: Alam, “The Mughals,” 173.

beraber, kaydetmeli ki, Bâkîbillah'ın faaliyet alanı, tıpkı kendisinden sonra gelen halifesi Şeyh Serhendi için söz konusu olduğu gibi ağırlıklı ölçüde tasavvufi eğitim alanıydı.

### Sonuç

Bu makale, kategorik olarak bakış açıları değişimine, özel olarak da Şeyh Ahmed Farûki Serhendi'nin kim olduğuna dair bakış açılarını değiştirmeye ilişkin bir makaledir. Burada tetkik edilen yaklaşımlarda ve dünya görüşlerinde içkin bir tema varsa, bu tema sonuç-yargılara sıçramada dikkatli olunması gerektiğine dairdir. Akademisyen uzmanlar için bile (ya da, özellikle akademisyen uzmanlar için), bakış açılarının "elinde çekiç olan her şeyi çivi görür" vecizesiyle özlü bir şekilde ifade edilen farkındalık düzeylerine bağlı olduğu gerçeğini unutmak bütünüyle çok kolaydır. On yedinci yüzyılda yaşamış birçok 'birebir anlamcı sima'ya göre Serhendi en iyi ihtimalle cahil, en kötü ihtimalle İslam dairesinin dışında bir şahıstır. Dört yüzyıl sonra bile Serhendi, ya bir kahraman ya da bir cani olarak algılanacak şekilde motamot ele alınmaktadır. Bu motamot değerlendirmede, ekseriya, değerlendirmecinin ajandasına göre şekil alan çağdaş milliyetçi bir yaklaşımın "süzgeç" işlevinde olması söz konusudur. Akademik bir bağlamda, özel bakış açılarının daha geniş ölçekli dünya görüşlerine iliştilmiş olduğunun hatırlatılması daima faydalıdır. Diğer bir deyişle, içinde yaşadığımız geleneksel kültür dünyamız demek olan 'koşullandırılma çevremiz'den azade olmamız imkânsız denecek kadar zordur.

Bu makalede ele alınıp özetlendiği şekliyle Serhendi hakkında nisbeten dolambaçsız bir *tarihi ve kültürel* anlayışın, –Serhendi'nin mektuplarından geriye kalan % 85'lik kısmını hakkında yazdığı alanı kapsayacak şekilde– genişletilmeye çalışıldığını tasavvur ediniz. Bilimsel-materyalist varsayımlara dayalı bir kültürel zemin üzerinde eğitilmiş ve yetiştirilmiş olarak bizler, Serhendi'nin (sadece ilginç bir entelektüel fikir olarak benimsemesinden daha fazlası olmak üzere) tecrübe ettiği bu geniş şekilsiz alanı *gerçekten* kabul etmeyi son derece zor kılan bir dünya görüşü benimsemiş bulunuyoruz. Bu kültürel programlama çok derinlere gitmektedir. Serhendi bir Tanrı-merkezli dünya yaşamış, solumuş ve tecrübe etmiştir. Bu, görece birçok doğru içeren bir 'Mutlak Doğru' dünyasıdır. Bilimsel-materyalist dünya görüşü içinde yetiştirilmiş modern insanlar, bir 'çoklu görece doğrular' dünyasında yaşarlar. Şekil ötesindeki dâhili alanlar dünyasının bilimini değil de, harici şekil dünyasının bilimini kabul eder ve benimserler. Modern uzlaşma gerçekliğinde "gerçek" olarak kabul edilen şey; Serhendi için, bir insanın Eflatun'un mağarasında ellerini gözlerine kapatmış vaziyette oturmasına denk bir durum olmaktadır. Bu makalede Ahmed Farûki Serhendi hakkında çoklu bakış açılarına/görece doğrulara temas ettiysem de, umuyorum ki okuyucu Serhendi'nin yaşamış olduğu bağlamın niteliksel olarak bu bakış açılarının toplamından daha ötede olduğu gerçeğini takdir edebilecektir.