

Müslüman Güney Asya'da Tasavvufa Yönelik Örtülü Muhalefet: Büyük Moğollar'ın Tarikatları Manipülasyonu*

Bruce B. LAWRENCE

Çev.: Salih ÇİFT**

Sûfiler, Güney Asya İslam tarihinin sosyal ve kültürel dokusunu oluşturan unsurlardan biri oldukları gibi aynı zamanda âlimler ve siyasî seçkinlerdirler. Sûfi önderler, özellikle de menkıbeleri ve türbe kültürleri yaygın şöhrete sahip olan şeyhler, Güney Asya tarihinin her bir döneminde kendilerine destek olanlar ya da muhalefet edenlerle çoğunlukla aynı ayrıcalıklı sosyal sınıfa mensuptular. Bununla birlikte, yalnızca sosyal adaletsizliklerden beslenenler sıfatıyla değil de manevî modeller olarak şeyhlerin merkezî rollerini anlamak istediğimizde, tıpkı muhalefetin esasında olduğu gibi desteğin doğası da, ayrıntılarıyla ortaya konulması gereken geniş kapsamlı etkenler karşısında farklılık arz etmektedir.

* Bruce B. Lawrence, "Veiled Opposition to Sufis in Muslim South Asia: Dynastic Manipulation of Mystical Brotherhoods by The Great Mughal", *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Ed.: Frederick de Jong- Bernd Radtke, Leiden; Boston Köln: Brill, 1999, ss. 436-451.

** Doç. Dr., Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi, sacift@uludag.edu.tr

Bu yazıya iki hermenötik ilke kılavuzluk etmektedir. Bunlardan birincisi Althusser'in Mağribli talebesi Abdullah Laouri'ye aittir. Bu, kendisinin üçlü mit diye adlandırdığı şeye karşı bir uyarıdır ki, söz konusu anlayışa göre, ister antik, ister ortaçağ, isterse modern olsun bütün tarihin üç eşit parçaya ayrılabilceği şeklindeki görüştür ve Güney Asya örneğinde saltanat, Moğol ve İngiliz (yönetimlerine) tekabül etmektedir. Buradaki gizli tehlike, bir döneme ait kriterlerin dolaylı olarak diğer dönemlere ait verilerin değerlendirilmesinde sıkça kullanılmasıdır.¹ İkinci ilke, yapısalcılık karşıtı, post-Marksist antropolog Talal Esed'e dayanmaktadır. Bir slogandan ziyade vecize formundaki bu ifade şöyledir: "Ortodoksi daima bir güç ağının ürünüdür."²

Hint Alt Kıtası'nda tasavvufi şahsiyetlerin ve tarikatların bütün bir tarihi -geniş edebî külliyatları, kendilerine özgü zikir ve semboller- yukarıda ifade edilen iki ilke kapsamına dahil edilebilir. Din bilginleri ya da ulemânın, kendi Sünnilik anlayışlarının vecd kaynaklı tecrübeden farklı olduğu temeline dayalı husûmetleri saltanat dönemine damgasını vurmuştur. Bu dönemdeki başlıca ihtilaf semâ, yani sûfî tekkelerinde müzik ve şiir dinleme hakkındadır. Moğol döneminde ise hanedân çevrelerinden kaynaklanan husûmet öne çıkmıştır. On altıncı asrın ortalarına dayanan bu karşıtlığın merkezinde şeyhlerin ya da müntesiplerinin müstakil manevî otoritellik iddialarının yanında yegâne kabul edilebilir doğru ve geçerli dinî anlayışın (orthodoxy) büyük bir ülkenin siyasî hâkimi olmasının yanı sıra başkomutan olarak imparatora ve onun egemenliğine sadakat olduğu iddiası yer almaktadır. İngiliz/modern dönemde ise sûfilere yönelik muhalefet hem geleneksel eğitim kurumlarından hem de Büyük Moğolların makamını işgal eden haleflerinin ihanetine uğradıklarını düşünen reform yanlısı Müslümanlardan gelmiştir. Onların itirazları başlıca kabir kültürleri ve ölmüş şeyhlere hürmetle Kur'ân'a dayalı Sünnilik arasında varsaydıkları farklılığa odaklanmıştır.

İronik bir şekilde, Güney Asya tarihindeki bu safhalardan hiçbiri sûfilere muhalefet hakkında herhangi bir örnek içermediği gibi, kendilerine karşı olan aynı grubun üyelerinin iddia ettiği üzere, şeyhlerin manevî güçlerini tasdik ettiklerine dair bir hususu da kapsamamaktadır. Bundan dolayı, saltanat döneminde sûfî şeyhleri eğiten, kendilerine dostça davranan ve onlara mürid olan ulemâdan kimseler vardı. Aynı şekilde Moğol döneminde tekkelere ziyaretler gerçekleştiren, sûfî türbelerini inşâ ve tamir ettiren, hatta şeyhlerin

¹ Abdallah Laroui, *The History of the Maghrib: An Interpretative Essay* (trc. Ralph Manheim), Princeton 1977, s. 34.

² Talal Asad, "The Idea of an Anthropology of Islam", Washington D.C. 1986, s. 21.

torunlarını kendi hizmetlerinde istihdam eden imparatora varıncaya değin saray mensupları mevcuttu. Benzer biçimde, İngiliz/modern dönemde bizzat reformist Müslümanların bile süfi silsilelerine dâhil edilmesi sıkça rastlanan bir durumdu. Bunlar arasında en azından dikkate değer bir vakada (Tebliğiler) bunlar, türbe kültlerine karşı mücadele eden bir organizasyon tesisi maksadıyla sūfilerin hiyerarşik otorite anlayışlarını benimsemişlerdi.

Müslüman Güney Asya'daki bütün bu gelişmeler sūfilerle sūfi olmayanlar arasındaki mahirane, karşılıklı husûmet içeren ilişkiyi ya da uzlaştırılmaz düşmanlığı şüpheli hale getirmektedir. Diğer taraftan kendi açıklamaları bir hususu daha önemli kılmaktadır: Güney Asya Müslüman kimliğinin başlıca unsuru olarak kurumsal tasavvufun değerlendirilmesi. Asya Alt Kıtası'nda sūfilere ve karşıtlarına yönelik bu zıt-sezgisel yaklaşımın içyüzünü keşfetmek için genel olarak Moğol dönemine bakıp, diğer taraftan özellikle ironik şekilde saraydan sūfilere yönelik, bilhassa menkıbevi bir tarzda sūfilerin destekçisi olarak tasvir edilen ve büyük Moğol ünvanıyla da bilinen Ekber Şâh'dan (1556-1605) kaynaklanan kurumsal düşmanlığa odaklanacağım.

Büyük Moğol olarak Ekber'in yaklaşık yarım asırlık iktidarının, doğuş, zirve ve çöküş olmak üzere başlıca üç evresi olduğu görülmektedir. Bunlar 1556-74, 1574-85, 1585-1605 şeklinde sıralanırlar. Birinci aşamada 1556'dan 1574'e genç Ekber kendi bağımsız saltanat kimliğini izhar etmeye kalkışır. Bu noktada o henüz ne sâdık vakanüvis Ebu'l-Fazl-ı Allâmî ile ne de onun muhalifi Abdülkâdir Bedâünî ile karşılaşmış olmakla birlikte daha sonra her ikisi de kendisinin Büyük Moğol olarak nitelenmesine yol açan belirleyici saiklerin bu dönemde mevcut olduğuna inanmışlardır. Bunların başında, onun, babası Hümâyün'un hakimiyetindeki toprakları Batı Hindistan'ı, bunun da ötesinde, Racastan ve Gucerat'ı içine alacak şekilde genişletme saplantısı yer almaktaydı. Bu, yeni yetme Moğol devlet yapısının dâhili birliği için ne denli önemli olduğunu ispat eden bir strateji idi. Denizcilik faaliyetleri yoluyla ticaret bölgesi Gucerat'ı Pencab'ın tarım merkezleri ve Ganj havzalarıyla birbirine bağlaması sayesinde Ekber Moğol sınırları dâhilinde (tahmin edilmesi güç) bir ticarî gelişmeyi mümkün kılmıştı.³ Aynı zamanda imparator kendisini Hindistan'daki Çiştî tarikatının pîri ile de ilişkilendirdi. Halk arasında, İslam'ı Hindistan'daki seçkin olmayan zümreler arasında yayan kişi olarak tanınması sebebiyle, öyle görünüyor ki Ekber kendisini, Hint Alt Kıtası'nda İslam'ın sağlam temellerini atan kişi olarak Çiştî şeyhin sonraki muadili olarak tanıtmayı amaçlıyordu.

³ Fritz Lehmann, "Akbar", *Elran*, I, 708.

1574'ten sonra Ekber Batı Hindistan'a ya da Çiştîyye'ye olan ilgisini inkar etmemekle birlikte ilerleyen dönemde, 1574-1585'ten itibaren, Moğol İmparatorluğu'nu genişletme arzusunda olduğu şeklinde bir görüntü sergilemeye başladı. Bu yıllarda o, kendi amaçları doğrultusunda inşa ettirdiği yeni kraliyet şehrinde ikamet etti; Fetihpür Sikri'de, kendiliğinden oluşan bir ortamın ancak temin edebileceği coğrafi izolasyonun ve sosyal kontrolün tadını çıkardı. Eşsiz bir komuta merkezi olarak hizmet veriyor olmasının oldukça farklı düzeylerdeki estetik başarıyı yansıtan bir tablo görüntüsü arz etmesinin ötesinde Fetihpür Sikri Ekber'e tabiatla iç içe inziva arzusuna nail olma fırsatını tanıyordu. John Richard bu ruh halini şöyle tasvir etmektedir:

“Yeni başkent, Arapların yedinci yüzyılda yeni zaptettikleri alanları kontrol amacıyla oluşturdukları çöl ordugahlarını andıran bir sığınaktı. Komutan şehri güvenli bir şekilde dolaşırken özgür ve huzurlu olabilirdi. Ekber, Fetihpür Sikri'nin sınırları dahilinde taştan konforlu ve muhteşem yeni bir ordugah inşa ettirdi. Burası başkent ile kamp alanı arasında bir yerde şehir tarzında idi.”⁴

Hiçbir şey, Fetihpür Sikri döneminde meydana gelen değişimi daha önce bilinen ve Müslüman olan atalarını (Cengiz Han, Timur, Delhi sultanları gibi) gölgede bırakan bir ilahi saltanat anlayışının yaygınlık kazanmasından daha fazla sembolize edemez. Ekber, kendisinin kudsiyetini yasallaştırdı, ya da en azından öyle gözükmektedir. İmparatorun ilahiyatla meşguliyeti o günden bugüne tarihsel araştırmanın çekim merkezini oluşturmuştur. Bu husus burada sürekli dikkati hak etmektedir.

Ekber'in faaliyet alanı Hint Alt Kıtası olsa da, Ebu'l-Fazl'ın da desteğiyle onun kendisini evrensel bir monark rolüne kaptırdığını söylemek abartı olmasa gerekir. Bu yeni Müslüman saltanat modelinin delili Ebu'l-Fazl'ın metni ile sınırlıdır ve her ne kadar herkes Ebu'l-Fazl'ı okumamış olsa da, Moğol sarayının siyasi arenası Ebu'l-Fazl'ın beyanlarının icra ettiği üzere bu bakış açısını yansıtmıştır.⁵ Ekber şüphesiz, sultanın ilahi nür olarak sembolize edildiği⁶ Zerdüştlük'teki saltanat nûruna (khshwarena) yönelik

⁴ John F. Richards, “Fatehpur-Sikri: The Imperial Capital”, *International Journal of Art and Art History* (1987), s. 70.

⁵ Douglas E. Strausand, *The Formation of the Moghol Empire*, New Delhi 1989. 6. bölüm diğer pek çoğunda olduğu gibi bu noktada da alışılmadık bir içgörü ortaya koyar. Ekber'in iktidarının dönemlere ayrılmasının önemi üzerinde yeniden düşünme hususundaki bu ilhamın çoğu söz konusu bu monografa dayanmaktadır.

⁶ İlahi lutfu mazhar olan sultanlar vasıtasıyla yansıyan kozmik nür manasına gelen Zerdüştlük menşeli khshwarena kavramı hususundaki referans kaynağım ve Güney Asya kültürü üzerindeki çalışmalarımda ilk ve daimi hocam Norvin Hein'e minnettarım.

temâyülün farkındaydı, bununla birlikte o yeni ihdas edilmeye başlayan huzura kabul törenlerinde (dârbâr) bunun görsel etkisinden istifade etmek suretiyle, özellikle de sultanın evrenin bir mikrokozmozunu olduğu şeklindeki anlayışa (rajyâbhiseka) ve aynı zamanda Hindü geleneğe de yaklaşıyordu. Douglas Streusand Ekber'in kendisiyle ilgili tasavvurunun aşamalarını şu şekilde özetlemektedir:

“Böylece bu Moğol saltanat doktrini, bu hanedanın egemenliği Tanrı'dan özel bir zuhurât olarak elinde bulundurmakta olduğunu, bunun da yüzyıllar süren olgunlaşma evresinin ardından Ekber'de kemale ulaştığını iddia etmektedir. O hükümlerliği atalarından devraldığı gibi aynı şekilde kendisinden sonrakilere aktaracaktır. Egemenlik nûrunu elinde bulundurması Moğol imparatorunu, evrenin bütün unsurlarını ve dahi toplumu kendi bünyesinde barındırmakta olan mikrokozmos insan-ı kâmil kılmıştır. Bu doktrin “rajyâbhiseka”daki (saltanatın başlangıcı, ç.n.) klasik Hindü krallığı modeline benzemektedir ve muhtemelen Hindüların Moğol idarecileri meşrû birer sultan olarak kabul etmelerini kolaylaştırmıştır. “Jhâruka darshân” (sultanın her sabah saray balkonuna çıkarak kendisini aşağıda toplanan kalabalığa göstermesi, ç.n.) ve tartı töreni (tuladan/weighing ceremony/bayram günlerinde sultanın ağırlığınca muhtaçlara sadaka dağıtılması töreni, ç.n.) gibi ritüeller de söz konusu kabule katkıda bulunmuştur. Moğol ritüelleri ve metinleri sultanların daha önce Alt Kıta'da var olan Müslüman yöneticilerden daha üst konumda bulduklarını açıkça ortaya koymaktadır. Böylece Moğollara, Delhi sultanlarına karşıt (ve de farklı bir şekilde) imparator denmesinin haklılığı söz konusu olmaktadır. (Bu bağlamda dârbâr/halk Dîvân'ını ziyaret de) bir toplum ve dünya modeli olarak fonksiyonel hale gelmektedir.”⁷

Bununla birlikte Ekber derin anlamları haiz İslamî sembolleri de unutmamıştı. Bunlardan biri, takvim sistemlerinde kayıtlı olduğu üzere, zamanın beklentileriyle alakalı tehlikelerle dolu olduğu kadar mühimdi de. Fetihpûr Sikri'de geçirdiği yıllar boyunca o yalnızca meşhur ibadethanede gerçekleştirilen münazaralara çok sayıdaki dinî otoriteyi katmakla kalmadı, aynı zamanda uzun ama amacı olan tarihsel süreci gerçekleştirmeye kendini adadı. Bunun yanı sıra o, evrensel sultan olarak tanınma amacını gerçekleştirmek için kendi saltanat arzularını yansıtan geçici bir çerçeve dahilinde saltanatını konumlandırmıştı. Hayatının birinci İslamî bin yılın sonuna denk gelmiş olması gerçeği bu hususta ona yardımcı olmuştur. Bununla birlikte diğerleri bu takvimsel hesaplamanın gücünün farkında olmalarına rağmen bunu doğrudan ne Hindistan'daki Timurlular hanedanı ne de Ekber'le ilişkilendirmişlerdi. Sûrî hanedanlığı

⁷ Streusand, age, 138.

döneminde (1540-1555) bir Mehdevî sözcüsü ve Muhammed Cevnpürî'nin (ö. 1505) sonraki müridlerinden olan Alâî'nin bizzat kendisi 1550'de tüyler ürpertici bir şekilde vefat etmeden evvel Agra'da çok sayıda müridi cezbetmeyi başarmıştı. Alâî'nin müridleri arasına Ebu'l-Fazl'in babası ve *Âyîn-i Ekberî*'nin müellifi Mübârek ve Bedâûnî gibi birbirinden tamamen farklı adamları dâhil etmesinden hareketle Ekber Mehdevî milenyalizminin (bin yılcılık/Mehdi'nin âhir zamanda bin yıl hükmedeceği inancı, ç.n.) farkına varmış olduğu söylenebilir. Aralarında Blochmann'ın da yer aldığı bazı araştırmacılar Ekber'in bu muazzam *Târîh-i Elîfî*'yi Sünnî milenyalizmine açık bir mukabele olmak üzere özel olarak ısmarladığını iddia edecek kadar ileri gitmişlerdir. Onun çok sayıdaki cildi şu amaçları gerçekleştirmeye matuftu:

“İslam'ı geçmişe ait bir şey olarak tanıtmak; zira o bin yıl boyunca var olmuş ve görevini tamamlamıştır. Sünnileri kızdırma pahasına, ilk dönem İslam tarihi Şii bakış açısıyla takdim edilmiş ve daha da kötüsü Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicreti değil vefatı esas alınmak suretiyle İslam tarihi kronolojisi değiştirilmiştir.”⁸

Fakat, *Târîh-i Elîfî*'nin asıl önemi bir başka hususta saklı gibi gözükmektedir. Bu da, S.A.A. Rizvi'nin oldukça isabetli bir şekilde belirttiği üzere, İslam'ın dinî bir fenomen olmaktan ziyade siyasî bir güç olarak genişlemesinin şânına vurgu yapmasıdır.⁹ Ekber, kendi bölgesel genişlemesini Güney Asya dahilinde doğal, beklenen ve hatta ilahi takdire mazhar bir gelişme olarak ifade etmek üzere önceki İslamî idare biçimlerinin bir kaydını talep ediyordu. O, İslam tarihini yok etmek değil, zirveye çıkarmak için gayret etmekteydi. Kendisinden önce ve kendi döneminde vukubulan her şeye damgasını vurmak maksadıyla Ekber takvimsel işaretler üzerinde oynadı. Hicreti (622) değil de Hz. Peygamber'in vefatını (632) esas almak suretiyle İslam tarihini hesaplama yöntemini değiştirmesi –ki dört asır sonra Muammer Kaddafi de buna öykünecekti- sayesinde o bazı Sünnî milenyalistleri gücendirebilecekti; fakat büyük çoğunluk dönemin sona ermesi için bütün insanlık tarihinin apokaliptik manada son bulmasının değil bir tecdidin gerekli olduğuna inanmaktaydı. O, *Târîh-i Elîfî*'nin planlamasında eş zamanlı olarak bütün milenyalist umutların önünü almış ve bunları dönüştürmüştü. Bir Hicrî takvim hesabına göre 1591'i milenyumun sonu olarak kabul etmek suretiyle o, 1584 yılında yayınladığı bir

⁸ Bk. H. Blochmann, *Âyîn-i Ekberî*, Kalküta 1873, Giriş, XLI. Bununla birlikte Blochmann'ın ima ettiği üzere Bedâûnî'nin yorumları öyle polemige yol açıcı bir üsluba sahip değildir, bk. Abdülkâdir Bedâûnî, *Müntehabü't-tevârih* (trc. W.H. Lowe), Kalküta 1898, II, 301, 318.

⁹ S.A.A. Rizvi, *Religious and Intellectual History of the Muslims in Akbar's Reign*, New Delhi 1975, s. 258-259.

fermanla yeni ilahi dönemi kendi hanedanlığının tarihsel aşamalarına denk gelecek şekilde ilan etti. Bu durum diğer takvimleri bir kenara bırakmayı amaçlamaktan ziyade, Ekber'in kendi ifadesiyle: "Bu yeni döneme onların bir tamamlayıcısı olarak girmek ve böylece zenginliğin kapılarını açmak" demek oluyordu.¹⁰ İlahi yılın başlangıcını Nevruz 1556'ya denk getirmek suretiyle Ebu'l-Fazl asıl amacına işaret etmiş oluyordu: Asil ailesinin (yani Moğol hanedanlığının) binlerce yıl dünyayı aydınlatan, tesiri altına alan ve onun yıllarının ve aylarının sayısının semavî devirlerin hesaplayıcılarının hesaplarındaki tarihleri daimî bir şekilde aşmasını garanti altına almak.¹¹

Ebu'l-Fazl'ın *Ekbernâme*'yi kaleme almaya başladığı 1590 yılına kadar Fetihpür Sikri'nin görkemli inzivası sona ermiş ve bu durumun destek sağlamış olduğu evrensel yönlendirme hayali de silinmeye başlamış olmalıydı. Bununla birlikte birinci İslamî bin yılın sonu da henüz gelmemişti. Katı milenyalistler ise global bir felaketin geleceğine dair umutlarını beslemeye devam ediyor olmalıydı. Münavebeli bir hesaplama yöntemi olarak ilahi çağı benimsemek suretiyle Ekber 1591'de dikkati birinci İslamî bin yıldan başka tarafa yöneltti. İkinci İslamî bin yılın gelişi asla kutlanmadı. Beş yıl sonra, Fars yeni yılı (Nevruz) nedeniyle sarayda büyük bir kutlama yapılır ki Ebu'l-Abbas bunu uzun uzadıya tasvir ederken milenyal coşkuya dair en ufak bir imaya yer vermez.¹²

Ekber kendisini zamanın yaygın fikirlerine kaptırmıştı. O, samimi bir şekilde kendi saltanatını insanlık tarihinin en önemlisi görüyordu. Bununla birlikte onun siyasî üstünlüğüne yönelik başlıca meydan okumalar mistik olmaktan ziyade askeriydi. Doğu'da Afgan generallerin bastırılması (1580-82) ve Gucerat'ta Muzaffer Han'ın yenilmesi (1583-84) naipler vasıtasıyla başarılmış olsa da üvey kardeşi Mirza Muhammed Hakim'in Pencap'taki isyanı bizzat imparatorun orada hazır bulunmasını gerektiriyordu. Ekber ordugâhını nakletmek zorundaydı. O da başkentini, Mirza Muhammed'in meydan okuyuşuna mukabelede bulunmak maksadıyla Kuzeye taşıdı.

Ekber 1585'ten vefat yılı olan 1605'e kadar hayatının son dönemini Fetihpür Sikri'dekine benzer şekilde sürdürmekle birlikte

¹⁰ Ebu'l-Fazl, *Ekbernâme* (trc. H. Beveridge), Kalküta 1907-1939, II, 23.

¹¹ *age*, II, 17-18.

¹² *age*, III, 927-928. K.A. Nizami Ekber'in takvimsel dönemlerle ilgili manipülasyonuna da dikkat çekmektedir, bk. *Akbar and Religion*, New Delhi 1989, s. 142-146. Müslüman Hint dünyasındaki tasavvuf üzerine çalışan önde gelen tarihçilerden birine ait olan bu kitap genel olarak Ekber'in düşüncesi ve kişiliğine olduğu kadar onun dinî-siyasî görüşleri ve bunlara yönelik tavra dair de fikirler sunar.

ne imparatorluğun idare şekline ne de kendisinden sonra yönetimi üstlenecek olan kişiye dair kapsamlı bir düzenlemeye gitti. O, Mirza Muhammed'i nispeten kolay bir şekilde yenilgiye uğrattı ve ardından çetin bir iş olan Keşmir'in işgaline (1586-89) koyuldu, bunu 1590'lardaki Sind, Orissa ve Dekken'in bazı bölgeleri takip etti. Geriye doğru bakıldığında, bu son on yılların Moğol imparatoru için bir tür çöküşün habercisi olduğu görülür. Dahası o, sağlığı kötüye gitmeye başladığında bile, Dânyâl ve Murad isimli diğer iki oğlu kendilerini savaş alanı yerine içki masasında ispat etmeyi tercih ederek kendisinden önce vefat ettiklerinden dolayı tahtın yegâne varisi olan Selim'le barışmaya teşebbüs etmemiştir.¹³ Tahta kimin geçeceği hususu Moğol hanedanının kaderi açısından en önemli mesele olacaktı, bu yüzden imparatorluk siyasetinin tarikatlara tesirleri konusuna eğilmeden evvel bu husustaki zafiyetlerine dikkat çekmek önem arz etmektedir.

Ekber ile Prens Selim arasındaki soğukluğun gerçek nedenleri öyle gözüküyor ki bir dereceye kadar birincinin uzun ömürlü oluşu, kısmen de ikincinin kendisinin ilahi lütfi mazhar olmak için adaylardan yalnızca biri olarak saray entrikalarının sonuçları hakkındaki endişelerinden kaynaklanmaktaydı. Cihangir hatıralarında, Ekber Dekken'den askerî manevraları yönettiği sırada, Selim'in kendisini Allahabad'da imparator ilan etme teşebbüsü hususundaki doğrudan tahrikleri hakkında çok az dolaylı bilgi vermektedir.¹⁴ *Ekbernâme*'de ise Ebu'l-Fazl daha doğrudan malumat aktarır. Erken dönem kaynakları imparatorla veliahdı arasındaki ilişkiye baba ihtimamının damgasını vurduğunu ima etmektedir.¹⁵ Fakat bu durum 1589'dan itibaren değişir. 1589 senesi, o dönemde yirmi yaşında olan Prens Selim'in babasını gücendirdiği üç vakanın birincisine işaret etmektedir.¹⁶ Hatta daha da şaşırtıcı bir şekilde, net olmayan terimler kullanarak da olsa Ebu'l-Fazl, 1589'da onunla Prens Selim arasında vuku bulan şartların değişimi hususunda bilgi verir.¹⁷ Her ne kadar bir üçüncü tarafın tahrikiyle gerçekleşmiş gibi gözükse de, Prens Selim'in Ebu'l-Fazl ile ilgili güvensiz tavrı, Ebu'l-Fazl'in 1602'de katline yol açmıştır.¹⁸

Geriyeye doğru bakıldığında, üçüncü aşamanın başlıca değerinin vasıta niteliğinde ve didaktik olduğu görülür: Birinci evredeki (1556-

¹³ Son yılların bir özeti için bk. Richards, *age*, s. 70-71.

¹⁴ Bk. *Tüzük-i Cihangir* (trc. A. Rogers, ed. H. Beveridge), Londra 1909-1914, I, 24-25.

¹⁵ Özellikle Prens Selim'in eğitim koşulları hakkında bk. *Ekbernâme*, III, 401; çok sayıdaki evlilikleri hakkında muhtelif sayfalara bakılabilir.

¹⁶ *Ekbernâme*, III, 824-825, 1088, 1217.

¹⁷ *age*, III, 1104-1107.

¹⁸ *age*, III, 1218-1221. *Bizzat Ekbernâme* daha sonraları Muhibb Ali tarafından derlenmiştir, bk. *Ekbernâme*, III, 1201-1205.

1574) teşebbüsler ile ikinci aşamanın (1574-1583) başarıları dâhilinde düşünülduğünde insan yalnızca Ekber'in hükümranlığının yarım yüzyıllık eşsizliğini anlamakla kalmaz aynı zamanda ilk otuz yılın belirleyici önemini de kavrar.

Resmî beyanların hiçbirinin izah etmediği husus tarikatların tabiatı ve bunların vârislerinin ve müntesiplerinin imparatora yönelik tavırlarıdır. Sorulması gereken pek çok soru vardır. Bunların tamamı Ekber'in hakimiyeti döneminde ortaya çıkan bu özel İslamî dindarlık örneği ile alakalıdır. Ekber'in zengin ve renkli hayatının ana hatlarına ne kadar âşinâ olursak o oranda yeni sorular ortaya çıkar. On altıncı asrın ortalarına kadar belli tarikatlar için manevî otoritenin konumu neydi? Ekber'in hakimiyetinin yarım yüzyılı boyunca bunların tamamı mı askıya alınmıştı? Nasıl oldu da bunlar imparator için alternatif bir manevî otoriteye dönüştüler? Muasır meşâyihâ hürmet gösterilmesi hususunda yapılan baskı dervişleri sahih bir irşad kaynağı olarak daha önce yaşamış olan evliyaya yönelmeye mi mecbur etti? Moğol hakimiyeti dahilinde ya da haricindeki başka yerlerde bulunan belli başlı türbelerle karşılaştırıldığında mahallî türbeler ve bunların türbedârları nasıl bir fonksiyon icra ediyorlardı? Aralarında bizzat imparatorun da bulunduğu diğer dünyevî/manevî sembollerle olan rekabetlerinden dikkatleri başka yöne çekmek için şeyhler ne gibi stratejiler geliştirdiler?

Bütün bu sorular sentaks ve semantik arasında, yani bilinçsiz ya da en azından ifadelendirilmemiş bir dünya görüşü ile o dünya görüşünün sözlü veya yazılı iletişim yoluyla bilinçli bir tekrar ve teyidi arasında gelir gider. Saray çevresi ile kurumsal tasavvuf hakkındaki her türlü yargının çerçevesini belirleyen esas ilişki Ekber'le Selim Çiştî arasında vuku bulmuş gibi gözükmektedir. Bu, *Ekbernâme*'nin beyanında¹⁹ geniş bir şekilde yer alması sebebiyle müteakip tarihsel ilgiyi tesiri altına almıştır. Bununla birlikte, konu çağdaş ve sonraki okuyuculara arz edildiği imparatorluk ideolojisinden başka bir açıdan ele alınmaya muhtaç durumdadır. En azından elimizde şeyhle imparator arasındaki müşterek bağlılık hakkında –zahiri metinlerin ötesine geçen ve bazı bâtinî saik ve bilinçsiz dürtüler hakkında spekülasyon yapmayı icbar eden- bir dizi baskılanmış saik mevcuttur. Selim'in tasavvufi silsilelerini ele alalım. O yalnızca bir tarikata değil bunun bir alt koluna mensuptur. Ferîdî silsile geriye doğru, bir başka keramet sahibi dervişe, Ferîdüddîn Genc-i Şeker'e (ö. 1265) dayanır. Ebu'l-Fazl tarafından imparatora atfedilen manevî saikleri reddetmeksizin biz işe yarar başka pragmatik bir motivi görebiliriz: Güney Asyalı Müslüman bir sultan olarak kendisinin meşrûyetini takviye eden Ekber Hindistan'a has

¹⁹ *age*, II, 502-507.

meşhur bir tarikatla yakınlık kurar. Ekber'in iktidar olma iddiasının teminatı hususunda geçmişe yönelik bütün bu vurguya rağmen onun, babası Hümâyûn'un Biharlı Şirşâh Sûri'nin askerî alandaki yiğitliğinin yanında ideolojik iddialarına mukabelede bulunma hususundaki beceriksizliği yüzünden Hindistan'dan çıkarılışını çabucak unutuverdiği noktasında şüphe duyulabilir.

Bununla birlikte, alternatif bir şekilde Ekber kendisini, o zamanlar Kuzey Hindistan'ın başat türbesi, Delhi'deki Nizâmüddîn Evliyâ'nın (ö. 1325) kabri ile ilişkilendirebilirdi. Neden yapmadı? K.A. Nizâmî ve S. Digby'nin ortak bir dille Nizâmî'nin Çiştîyye ile bağlantısının düzeyine ve yine Nizâmüddîn'in türbesinin Lûdî dönemi boyunca ne derece başat olduğuna işaret etmişlerdir.²⁰ 1564 senesinde, saltanatının sekizinci yılında Ekber Nizâmüddîn'in türbesini ziyarete teşebbüs eder fakat bir saldırgan tarafından yaralanır.²¹ Her ne kadar aldığı yara küçük olsa da olayın sembolik yansımaları olur: Delhi yönetici Müslüman elitin kalesiydi. Burası aynı zamanda İskender Lûdî (1489-1517) Agra'yı başkent olarak tercih edene değin Kuzey Hindistan'daki Müslüman hanedanların başkentliğini yapmıştı. Yine Agra onun halefi, son Lûdî sultanı İbrahim'e (1517-1526) başkent olarak hizmet vermeye devam etmişti. Hümâyûn İran'dan çıkarılmadan evvel ve sonra Delhi'yi başkent olarak tercih ederken Bâbü'r'ün kısa hakimiyeti döneminde de (1526-1530) burası imparatorluğun merkezi olma özelliğini muhafaza etmişti.²²

Kendi hakimiyetini Agra'da güven altına alırken (1556-1570) Ekber, rakip saltanat merkezleri olarak Agra ve Delhi arasındaki gerilim hususunda dikkatli olmak zorundaydı. Bu durum kısmen bu iki şehrin asimetrik pozisyonlarından kaynaklanıyor olmalıydı ki (Delhi daha eski bir tarihe sahipken Agra daha doğrudan stratejik bir avantajı elinde bulunduruyordu) Ekber imparatorluk otoritesinin kendine özgü bir versiyonunu oluşturma noktasında farklı bir dayanak aramaya koyulmuştu. Bununla birlikte herhangi bir kimse kolaylıkla başka bir yer seçemezdi. Bu tercihin sembolik ve başkalarının imparatorun kararının doğruluğunu kabul edecekleri meşrûiyet gücüne sahip olması gerekiyordu. O, yeni başkenti Fetihpûr Sikri'deki Ulu Cami'nin haziresine Selim Çiştî için bir türbe inşa etmeyi seçti. Fetihpûr Sikri ile vârislerinin ve halifelerinin doğumunu keşfen bilen bu veliyle arasında bağ kurmak, onun yeni bir imparatorluk merkezi olarak seçimini mantıklı ve hatta zorunlu hale getirmişti. Ekber'in çok yönlü kişiliğinin manevî boyutuna işaret eden başka meziyetler de vardır. Fetihpûr Sikri'yi tercih etmek

²⁰ Özellikle bk. K.A. Nizami, *EI*, "Chistiyya".

²¹ *Ekbernâme*, II, 312-315.

²² Gavin Hambly, *Iran*, "Agra".

suretiyle o, Racastan'da bulunan Şeyh Muînüddîn'in türbesiyle olan alakasını teyid edip sürdürebilir, bunu yaparken de berhayat bir veli olan Selim Çiştî'nin manevî gücünü kendi yanına çeker ve bu sayede onun manevî hâmisî, Ferîdüddîn Genc-i Şeker'in feyzinden istifade edebilirdi. İki yönlü, katmerli Çiştî bağlılığı yoluyla Ekber Uttar Pradeş'e komşu olan Pencap ve Racastan eyaletlerinde imparatorluk meşrûyetini perçinleyebildi ki bu iki eyalet de onun hükümranlığının siyâsî-askerî hedefleri açısından kritik önemi haizdi.

Hayatının Fetihpür Sikri evresinde Ekber'in Çiştî şeyhleriyle olan bağlantısı ne kadar mühim olsa da bu dönemden sonra, yani hakimiyetinin son yirmi yılında, söz konusu önemini yitirir. Onun bağlılığındaki bu ani değişim, kurumsal tasavvuf üzerine yansımaları bütün Moğol dönemi boyunca devam eden bir etki yaratmıştır. Daha önce ifade ettiğimiz üzere, ne Selim ne de Muînüddîn Fetihpür Sikri'nin sürekli başkenti olarak kalabilmesinden daha fazla Ekber'in daimî ilgi odağı olabildiler; sonuçta Ekber tarafından yeniden tasarlanan Moğol siyasetinde –manevî ya da dünyevî olsun- otoritenin zirvesi olarak övülen ne bir mekan ne de bir veliydi, yalnızca bir imparatordu. O ölçüde ki, onun varlığı Richard'ın oldukça isabetli ifadesiyle, Ekber'e ve sadece kendisine atfedilen en üst otorite mefhumu dâhilinde ona bağlanmak ya da emri altına verilmek suretiyle, manevî seçkinlerin yalnızca imparatorluk kültürüyle birlikte icra edebildikleri imparatorluk metaforu haline geldi. Ekber ya da *Ekbernâme*'de Ebu'l-Fazl tarafından ortaya atılan mutlakiyet iddiaları, veliliğin ve hanedanlık hilafet sisteminin her ikisinin de yeni bir tanımını zorunlu kılmıştı. Biz sırasıyla, bu değişken ortam içerisinde Çiştî tarikatının konumu ve sonra da Ekber'in tayin edilmiş halifesi, geleceğin Cihangiri Prens Selim'in karşı karşıya kaldığı ikilemi ele alacağız.

Biz, Ebu'l-Fazl'la ilgili vakâinâmelerde Çiştîyye hakkında delil bulmayı umuyorduk; fakat gerçekte, Ekber'in, Hoca Muînüddîn'in türbesini sık ziyaretlerine ve imparatorun Selim'le karşılaşmasına dair *Ekbernâme*'nin beyanları dışında, *Âyîn-i Ekberî*'nin bütün Hind velilerine dair, Çiştîleri de içeren biyografik profilleri oldukça kısa, basmakalıp özetlerden ibarettir.²³ Onların verdiği malumatın büyük bölümü, Ebu'l-Fazl'ın eli altında bulunması yüksek ihtimal olan erken dönem tezkirelerinden devşirilebilecek türdendi. Aksine biz, Sünniliğin sözde savunucusu Bedâûnî'nin *Muntehabu't-tevârih*'inde yalnızca sûfilerin aşırılıkları hakkında hicivler ya da Ekber'i tesir altına alan başka velilerle ilgili bilgileri saklamasını bekliyorduk. Doğrusunu söylemek gerekirse, vâkıa bunun tam zıddıdır. Bedâûnî, sıklıkla, bizzat karşılaştığı ya da kendisinin utanmasına sebep olan

²³ Bk. *Âyîn-i Ekberî*, II, 388-423.

kişisel hikayeleri özetleyerek nakletmek suretiyle pek çok veliyi medheder.

Ekber'in hakimiyet dönemine ait olup elimizde mevcut güvenilir bir tezkire olan Abdülhak Muhaddis Dihlevî'nin *Ahbâru'l-ahyâr* isimli eserinin bağlamı içerisine dahil etmeden evvel bu her iki tuhaflığa bakmak gerekir.²⁴ Eklektik ve özgürlükçü ilgilerine rağmen, çileci sūfilerin disipline hayatları Ebu'l-Fazl'in ilgisini çekmemiştir. O ne tekkeleri ziyaret hususunda hevesli olmuş ne de tasavvufi/tefsirle alakalı/Kelâmî meseleler hakkındaki tartışmalara bulaşmıştır. İmparatoru övmek için kullanılan mecazlara eşdeğer sūfi metaforlarını mecbur kaldığından dolayı kullanmak onun yegane ustalığıydı. Yargılayıcı havasına rağmen Bedâûnî iflah olmaz bir manevî hakikat arayıcısıydı.

Müntehabu't-tevârih'i okuyan herhangi bir kimse mütemadiyen bu eserin müellifinin kötü zamanlamanın ve yetersiz muhakemenin kurbanı olduğunu düşünür. 1577'de Abdünnebî'nin imparatorluk teveccühünden mahrum kaldığı dönemde söz konusu alakaya nail olma fırsatını elde etmiş olsa da o, Ekber'in kendisine göstermiş olduğu ilgiyi, kendisi için dönüm noktası niteliğindeki fırsatı tahmin edilemez bir başarısızlığa dönüştürmek suretiyle değerlendirememiştir. Söz konusu olan mühim bir karar anydı: On yıldan daha fazla bir süredir (Bayram Hân'ın 1561'de kovulmasından bu yana) imparatorun sırdaşı ve güvenilir müşaviri olan Abdünnebî, Peygamber'in adını lekeleyen bir brahmanın idam kararı hususunda imtihandan geçiriliyordu. Tartışmanın iyice kızıştığı bir anda, karar vermekte zorlandığı âşikâr olan imparator orada bulunanlardan destek bekledi. Bedâûnî olayı kendine has mütevazî tavrıyla öylesine tasvir eder ki bu durum yalnızca o anın dokunaklılığına dikkat çekmekten başka bir işe yaramaz. Ebu'l-Fazl'in babası Mübârek'le aralarındaki zıtlık²⁵ daha vahim olamazdı. Nihayetinde o huzura geldiğinde imparator, Abdünnebî ile o an vefat etmiş olan brahman meselesi hakkında kendisinin görüşünü sordu. Sağduyulu bir şekilde Mübârek, imam ve asrın müctehidi olarak Ekber'in görüşünü tasdik etti, yani, o her ne karar vermişse yerinde, âdil ve kabul edilebilir olduğunu beyan etti. Bu olayı müteakiben Mübârek, Bedâûnî'nin ifadesiyle "imparatorun manevî yüceliğini ve dinî vazifelerden sorumlu olan memurlara üstünlüğünü beyan eden" "mahzar"ı kaleme aldı.²⁶

²⁴ Ekber tarafından sergilenen bu tavrın bizzat kendisi tezkirelerin telifi hususunda saltanat desteğinin sınırlı olduğunu işaretidir. *Ahbâru'l-ahyâr'a* ilaveten yalnızca buna yakın bir nüsha olan *Ahbâru'l-asfîyâya* sahibiz, benim *Elran*'daki makaleme bakınız, I/7: 711-712.

²⁵ Bk. *Müntehabu't-tevârih*, III, 130-131.

²⁶ *age*, III, 131.

Bununla birlikte, saray çevresinde söz konusu tartışmanın cereyan ettiği tarihte (1577) Çiştî silsilesi -türbedâr, yaşayan veli, ya da Hindü/Müslüman müntesipler- taraftarlarının daha önce Ekber'in kendilerine sağladığı imkanlar sayesinde elde etmiş oldukları her türden menfaatlerini/avantajlarını yitirmişlerdi. Abdünnebî hakkında nadiren kaydedilen ironilerden birine göre, onun nesebi doğrudan Bâbü'r döneminin önde gelen Çiştî şeyhlerinden biri olan Abdülkuddüs Kangohî'ye (ö. 1537) dayanmaktaydı. Tıpkı Mübârek'in kendi soyunu daha önce yaşamış olan bir Çiştî ceddine, Hamîdüddîn Suvali Nagori'ye (ö. 1274) dayandırması gibi. Bununla birlikte her iki saray mensubu da ne kendi sūfî mirasları ne de diğerlerinin faal tasavvufî ilgilerinin aktif savunuculuğunu yapabildiler. Selim'e ait türbenin Fetihpür Sikri'deki Ulu Cami'nin duvarla çevrili haziresinde inşa edilmesi, onun temsil etmekte olduğu Çiştî soyunun manevî gündemindeki hususlara da destek sağlamadı. Diğer taraftan, Richard'ın açıkça belirttiği üzere, Ekber, Çiştîleri Ulu Cami'ye yerleştirmek suretiyle onların İslam dahilindeki meşrû rollerini -kasıtlı olduğu kesin olan sembolik bir beyan- onaylamış oluyordu. (Aynı zamanda, bununla birlikte) Fetihpür Sikri'nin kuruluşu imparatorun Sünniliği ve onun kendi hakimiyeti için iddia ettiği meşrûiyetin tasdiki anlamına geliyordu.²⁷

Ayrıca Mahzar'dan sonra Ekber herhangi bir başarıdan ziyade, hatta Fetihpür Sikri'nin cami-türbe külliyesinden daha fazla, kendi şahsına sadakati emretmeye devam eder. Narnaullu Nizameddin'i ziyaretinde (1579) Ekber'in bu yaşlı dervişe ne denli az ilgi gösterdiğine dikkat çekmiştik. Ertesi yıl, mukaddes ayak izinin Mekke'den geri getirildiği zaman da bununla ilgilenmemiş gibi gözükse de (şayet Ebu'l-Fazl'a inanacak olursak) aslında onun orijinalliğinden şüphe etmiştir. 1581'de o, meşhur Çiştî/Sabirî şeyhi Abdülkuddüs Gangohî'nin (ö. 1537)²⁸ müridlerinden ve aynı zamanda saygın bir şeyh olan Celâl Thanesarî'yi ziyaret eder. Fakat beklenenin ve esasen Ekber'in Ecmir'e ilk zamanlarda yaptığı dinî ziyaretteki uygulamasının ve müteakiben Selim'in uyguladığının aksine, rollerin değişmesiyle imparatoru öven ve onun otoritesine boyun eğen bir veli olur. En önemlisi de, Ekber 1580'den sonra herhangi türbeyi ziyaret ederek kendi varlığı ile orayı teşrif etmez. *Ekbernâme*'nin Ekber'in velilerin kabirlerini ziyaretlerinin seyri hakkındaki delaleti, imparatorun değişen ruh halinin ifşasıdır. 1579'daki ciddi olaylardan sonra Ekber Delhi'yi bir defa ziyaret eder ve zamanının çoğunu Hümâyün'un türbesinde geçirir; 1585'de

²⁷ Richards, *age*, . 67.

²⁸ Bk. *Ekbernâme*, III, 341-342 (trc. III, 500-501) ve yine Rizvi'deki müzakere, *age*, s. 163-164.

Delhi'yi son ziyaretinde Hümâyûn'unkinden başka bir türbeyi ziyaret etmez. Ziyaretin şekli ve Giyaspur'a gerçekleştirilen bir ziyaretten Ebu'l-Fazl'ın kasten ya da sehven bahsetmemiş olması, Çiştî bağlantının manevî gücünün Ekber'in nezdinde itibarının kalmadığına işaret etmektedir. Aynı neticeye başka deliller vasıtasıyla ulaşmak mümkün olmakla birlikte, Ekber'in en bariz şekilde görüldüğü nokta olan bir dizi askerî vazifeleri arasında faziletli ya da hatıra değeri olan yerlere yaptığı seyahatlerde bu durum teyid edilmektedir. Bu nedenle, Ekber müdâfilerinin mütemediyen yapmaya çalıştıkları üzere, bu en büyük Moğol imparatorunun hayatının sonuna değin örnek sūfi şahsiyetlere bağlı kaldığını söylemek imkansızdır.

Bedüni'nin *Müntehabü't-tevârih'e* dahil ettiği evliya biyografilerine daha fazla dikkat göstermek gerekmektedir. Bunlar yalnızca *Âyîn-i Ekber*'nin mukayese edilebilecek bölümünde eksik olan hususlarda yenilik arz etmekle kalmaz aynı zamanda, 1574'ten sonra yani Fetihpür Sikri'deki hakimiyet döneminin tamamında giderek Ekber üzerine odaklanan imparatorluk kültürüyle açıkça bir rekabet olmasa da, saray çevresinin dışında cereyan eden bir dizi manevî çabaya da işaret ederler. Bedâüni'nin kitabından dolayı bir mükafat beklemediğini hatırlatmakta fayda vardır. O eserini, güçlü bir hâmiyi memnun etmek için kaleme almadı. Kendisi en fazla bazı tarihsel tashihler yapmayı amaçlamış olmalıdır. Bütün bunların ötesinde, eserinin sonundaki niyazından da anlaşıldığı üzere, o ilahi hesap gününde kendini temize çıkarmayı arzu etmiştir: "Ey Rabbim! Bu eseri, belli bir süre, muhafaza kusurlarından, küfürden ya da kötü niyetli ellere düşme tehlikesinden koru!...Daimî surette senin gözetiminde ve rızâna nail olmasını nasip eyle!..."²⁹ Herhangi bir kimse müellifin bu kendine özgü tecrübesinin otoritesi hususundaki özel yakarışını önemsemese de, bu bireysel ifadelerin tamamı yukarıda ortaya atılmış olduğumuz sorulara umulmadık cevaplar içermektedir. Baskıdan uzak bir şekilde tarikatlar, kendi bölgesel tezahürlerinde bir esneklik arz ederler. Sünnî İslam'ın geleneksel ilimleri üzerine temel eğitim ile tasavvufî uygulamalara bağlılığı birleştiren şeyhler, hakiki maneviyat temsilcilerinin kendileri olduklarını iddia eden en güçlü gruptu. İki örnek, Bedâüni'nin kendi prensibini uygulaması ile tutarlılık gösterir: Nizâmüddin Ambetî³⁰ ve Dâvûd Çâtî.³¹ Bu her iki örnekte de Bedâüni soy asaleti, ilimle meşguliyet ve zor şartlar altında sağduyulu hüküm verme gibi hususlar üzerinde durur. Müellif, bunlar ve diğer veliler hakkındaki kendi görüşünü araya sokuşturur. Onlar ya kıskanç ekabir ya uzak

²⁹ *Müntehabu't-tevârih*, III, 535-536.

³⁰ *age*, 27 vd.

³¹ *age*, 47 vd.

bir sultan ya da ısrarcı bir ziyaretçi eliyle mütemediyen imtihana tabi tutulan mukaddes şahsiyetler şeklinde vücut bulurlar. Nizamüddin söz konusu olduğunda bu kimse, konuşmadaki bir gafından dolayı velinin ihsanına nail olmaktan mahrum kaldığı anlaşılan aşırı hevesli misafir Bedâüni'dir. Dâvûd vakasında ise o bizzat şeyhin kendisidir ki o, Sürî fetret döneminde, şeyhlere karşı planlanan bir saray komplosunun kurbanı olarak suçlanmış (muhtemelen Mehdevî inançlarından dolayı) fakat nazik tavırları ve sağlam eğitimi yalnızca onun bu durumdan kurtarmakla kalmamış, aynı zamanda durumu rakiplerinin aleyhine çevirmiştir.

Bedâüni'nin süfi biyografilerinin çekiciliği, Moğol menakıbnâmeciliğinin üstadı Abdülhak Muhaddis Dihlevî'ye ait anlatıların araya sokuşturulduğu izlenimini uyandırmaktadır. Bizzat Abdülhak'ın kendisi Bedâüni'nin ele aldığı şahıslardan biridir ve dolayısıyla ilk planda fark edilebileceği üzere bu karşılaştırma alakasız ve yersiz değildir. Tıpkı Bedâüni gibi Abdülhak da on altıncı asrın son dönemlerindeki Hint-İran seçkin ulemâsı arasında yer almaktaydı: Her ne kadar kendisi Şâh Cihân'ın hakimiyet yıllarını görece kadar uzun yaşamış olsa da, en meşhur *Tezkire*'si ile *Ahbârü'l-ahyâr* Ekber döneminin üçüncü evresinde, 999/1591, kaleme alınmıştır. Aynı şekilde Bedâüni gibi o da 1570'lerde Ebu'l-Fazl tarafından oluşturulup Ekber eliyle desteklenen yeni saltanat ideolojisinden memnun değildi. Her ne kadar ilk gençlik yıllarında Fetihpûr Sikri'de eğitim görmüş olsa da, yirmi bir yaşında (1572) doğduğu, büyüdüğü, ailesinin halen ikamet etmekte olduğu ve babasının medresesinde hocalık yapabileceği Delhi'ye dönmeyi seçti.

Bununla birlikte Bedâüni'nin aksine Abdülhak eserini halka yaymak için kaleme alıyordu. Bedâüni'nin korkularını göz önüne almak suretiyle, asıl niyetini ilk planda belli belirsiz yansıtır şekilde onun yazım stratejisi kurnazca şekillenmeliydi. Ekber'le doğrudan anlaşmazlığa düşmeksizin o Bedâüni'nin öyle çok da mâhirâne olmayan korsan çalışmasını örnek alamazdı: İmparatorun sırdaşlarını eleştirmek, özellikle de Feyzî ve Ebu'l-Fazl'ı. Bunun yerine o kendi çalışmasını öylesine tasarladı ki bu şekilde o hem Ekber'in saltanat gündemlerini desteklemiş ve hem de bir dizi alternatif manevî otorite teklifinde bulunmuş olacaktı. O, erdem sahibi Çiştî muakkiblerini medhederken Selim'den söz etmez. Bunun yerine, Çiştîler ve Muînüddin ile başlayan, Delhi sultanlığından Ekber dönemine gelinceye değin devam eden kuşaklarla devam eden tarihsel bir plan uygular. En yoğun ilgiyi çeken ve biyografileri Abdülhakk'ın eğilimini yansıtan veliler son dönem Kâdirileridir. Bunlar, babası Seyfüddin ile kendi şeyhi Abdülvehhâb'ın manevî müjdecileriydiler. O, bütün velilere karşı öylesine cömert gözükür ki düzenleme ile ilgili planlamasına ya da toplamı iki yüz elliyi aşan şahıs ilavesi hususunda herhangi bir münekkid onu tenkidde

zorlanır. Kısacası Ekber'in, avanesinden aldığı destekle yürüttüğü Moğol egemenliğini genişletme projesinde Abdülhakk bir piyondan daha fazla bir şey olmaya kalkıştı. Buna rağmen bu Delhi bilgini, yaygın bir Hint-İran kültürünün bütün boyutlarına hakim olan, hatta ona hayat veren, bürokratik yapının sınırlamalarının haricinde faaliyet gösteremezdi.

Bizim Ekber dönemi Moğol Hindistan'ı hakkındaki bu örnek olay incelememizden ortaya çıkan netice, tasavvuf muhaliflerinin daima düşman ilan edilmeleri varsayımı hakkında bir uyarı niteliğindedir. Düşmanın Sünni Müslümanlar, sûfilerin ise şeriatin sınırlarını zorlayan tasavvufi aşırılıkların suçlusu olduklarını ima eden "onlara karşı biz" şeklinde bir tablo ortaya koymak çok kolay ve aynı zamanda basite indirgeyici bir yaklaşımdır. Burada ileri sürülen tez, meşâyih, halifeleri ve aynı zamanda onların türbedarları tarafından üretilen iddiaları, bu iddiaların tabiatı gereği bakış açıları ve güttükleri siyaset ne kadar liberal olursa olsun, mutedil hanedan mensuplarıyla çatışmaya yol açtığı doğrultusundadır. Bu tezdən çıkan doğal sonuç, sûfi ile padişah, manevi sultanla siyasi imparator arasında baş gösteren çatışmanın, bütün bir tasavvufa muhalefetten ziyade belli sûfileri diğerlerine tercih etmek şeklinde tasvir edileceğidir. En önemlisi, içerisinde çok sayıda tarikatın ve manevî üstünlük rekabeti içerisinde bulunan birçok kimsenin yer aldığı her bir vakada, tarikat ve manevî modelin seçimi tasavvufi ilhama ya da manevî ikna kadar saltanatın ihtiyacına bağlı olarak hükümdar tarafından yapılacaktır.

Üstü örtülü ideoloji, kurumsal tasavvufun yanında yer alma ya da ona karşı çıkma hususunda etkin bir güç olmayı sürdürmektedir. Belli bir dönemle sınırlı ve Moğol Hindistan'ındaki tek bir hükümdar üzerine yapılan bu örnek olay çalışması İslam sosyal tarihinde bir istisna olarak düşünülebilir; bununla birlikte, bunun tam aksi de aynı düzeyde makuldür, yani, Ekber'in söz konusu manipülasyonları modern dönem öncesi Müslüman imparatorluklarda mevcut genel bir durumun altını çizmekte ve bunlardan biri olarak şu ana kadar gerçekleştirilmiş olanlardan çok daha detaylı incelemeyi hak etmektedir.