ŞEYH AHMED SİRHİNDÎ'NİN SİYASÎ VE DİNÎ DÜŞÜNCELERİ

Aziz AHMED *
Çev.: Celal EMANET **

Ekber Şah'ın İslâm'a aykırı olan sapık fikirlerine karşı İslâmî bir reaksiyonun öncüsü niteliğinde olan Nakşibendilik yolu Hindistan'da nisbeten yeni bir akımdı. Diğer tasavvuf okullarından daha fazla akılcı bir inanç sağlamlığına sahipti. Ayrıca şeyhin[1] (manevi hoca) yüceltilmesi, ona saygı ve hürmet gösterilme teorisi İbn Arabî'den alınmış ve ayrıca bu düşüncenin üzerine bölgelerinde nüfuzları olan Sûfi liderlerden bazıları müritleri üzerinde manevi tasarrufunu artırmakla ortaya çıkan tasavvur-i şeyh (şeyhinde fena olma) terbiyesinde bulunma kavramı geliştirilmişti. Evliya ile kurulan yakın mesafedeki işbirlikleri Ekber Şah'ın imparatorluğunun etkilerinin ortadan kaldırılmasına ve devamında Sühreverdî geleneğinin yerleştirilmesine, İbn Arabî'ninkine benzer bir yol takip etmek gibi bir politika geliştirilmesine yol açtı.[2] Nakşibendîlik, Ekber Şah'ın hükümdarlığının son yıllarında ve Ebu'l Fazl'ın ölümünden sonra inanç bakımından güçlü bir öze sahip olan iyi insanların yönetimde gücü elde etmeleri ve Hace Baki Billah'ın Hindistan'a gelmesiyle canlandı. Bunlara Ekber'in sütkardeşi Mirza Aziz Koka, güvenilir *bakhshi* imparator Şeyh Ferid[3] ve Lahor valisi Kılıç Han'da dâhildir. Ayrıca Hace Baki Billâh, liberal bir düşünceye sahip Hintli şair,[4] Tûlsi Dâs'ın koruyucusu olan Hân-ı Hânân Abdurrahim Han'ın[5] gönlünün derinliklerini etkilemiştir. Bu muhteşem insanlar, Müslüman Hindistan'da dinine bağlılığın fark edilmeyen fakat çok sağlam bir kalesi ol-

---

* Çevirisini sunduğumuz "Religious and Political Ideas of Shaikh Ahmad Sirhindi" başlıklı bu makale *Rivista degli Studi Orientali* dergisi tarafından (36, Roma 1961) tarihinde yayınlanmış olup derginin 259–270. sayfaları arasında yer almaktadır.

** Doktora öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslâm Tarihi Anabilim Dalı.

1 İbn Arabî, *el-'Emr el-Muhkem*, İstanbul h. 1315, s.82. Esasında bu doktrin St. John of the Cross diye bilinen Hıristiyanlık mistisizminden kaynaklanmaktadır. (Miguel Asin Palacios, *El Islam Cristianizado*, Madrid 1931, s. 143; cf. Baruzi, *Saint Jean de la Croix*, Paris 1924, s. 556).

2 Buna benzer bir rolü Suriye ve Anadolu'daki mahkemelerde Haçlılara karşı İbn Arabî oynamıştır. Bk. Asin Palacios, *age*, ss. 94–111.

3 Şeyh Ahmed Sirhindi politik mektuplarının pek çoğunu ona göndermiştir.

4 Pandit Vanshidhar, "Abdur Rahim Khan Khanan and his Hindi Poetry", *Islamic Culture*, Hyderabad Deccan 1948, XXIV, s. 123 et seq.

5 Şeyh Muhammed İkram, *Rûz-i Kevser*, Karaçi, ts., ss. 69-70, 126-127.

muşlardır.

Nakşibendîlik yolu, Hace Baki Billâh'ın en önde gelen müridi olan Şeyh Ahmed Sihrindi'nin yaşamında onun çalışmalarıyla doruk noktasına ulaştı. Onun ilminin sağlam kökleri dinine bağlılık felsefesi içinde gelişti. Ayrıca o, Çeştî, Sühreverdî ve Kadirî yollarından da istifade ederek seyr-i sülûkde bulundu.[6] Şeyh Yakup Keşmirî tarafından Seyyid Ali Hamdâni'ye ait politik felsefeden soyutlanma düşüncesinin çoğunu buradan aldığı gözüken Kibriyâ yoluyla tanıştırıldı.[7] Fakat o dönemdeki sapık inanışlara karşı kendisi için Orta Asya'daki şekliyle Nakşibendîlik yolunu tercih etti. Bununla birlikte Şeyh Sirhindî'nin ilmine, öğretilerine[8] saygı gösteren ve onun Kur'ân'ı yorumlamasında[9] yardım isteyen Ebu'l Fazl ve Faizî ile olan münasebetleri sebebiyle onlarla çok yakın bir dostluk kurmuş olmalıydı.

Şeyh Sirhindî'nin ilk işi Hindistan'daki İslâm'da öncelikle Alfî Jaunpûr'lu Mehdi tarafından zayıflatılan Peygamber'e saygıyı, Ekber Şah'ın ima ile vurguladığı Peygamberlik makamına sahip olunan yetkilerin kendisinde de mevcut olduğu fikirlerini, Ebu'l-Fazl'ın ve diğerlerinin Allah'a tam bir iman için Peygambere imanın gerekli olmadığı yönündeki görüşlerine karşı mücadele ederek Hz. Peygamber'in saygınlığını onarmaktı. O, bu sapık fikirleri çürütmek için İsbatü'n-Nübüvve isimli önemli bir eseri kaleme aldı. Şeyh Yahya Mânerî'nin daha önceden dini propagandanın bir tekniği olarak İslâm'ın yeniden canlanması için kendisinin tasavvufî ve politik görüşlerini belirten mektuplar gönderme metodunu, Şeyh Sirhindî Hindistan'da şahıslara yazdığı ve daha sonra bunların toplatıp yayınlatarak halkın da eline ulaştırdığı o metinleri Mektubat'ında kullandı. Bu eserde, Ekber Şah'ın ölümünden sonra onun takip etmiş olduğu siyaseti açık bir şekilde kınayan mektuplar da bulunmaktadır.

İmam-ı Rabbani, Şeyh Ferid'e yazdığı bir mektubunda; "Bu âleme nisbetle sultan, âdemoğullarının bedenine nisbetle kalp mesabesindedir. Buna göre, kalp temiz ve saf olursa, beden de faydalı olur. İslâm'ın gurbeti, Müslümanların çaresizliği, azlıkları ve zaafları olmasına rağmen Müslümanlar dinleri üzerinde sabit kalmışlar; kâfirler ise, küfürleri üzerinde durmuşlardır… Ancak geçen asırda yani Ekber Şah'ın saltanatı döneminde istilâ ve galebe yoluyla; İslâm diyarında kâfirler (putperestler) hükümlerini yürütmüşlerdir. O kadar ki; Müslümanlar, İslâm'ın emirlerini izhar edip yaşamakta dahi, aciz kalmışlardır.

---

6 İkram, *age*, s. 150.

7 Seyyid Ali Hemadânî, *Zâkirâtü'l-Mulûk*, Hindistan Devlet Kütüphanesi, no: 1130, vr. 88 *a*, 94 *a*-95 *a*.

8 Muhammad Haşim Keşmî, *Zubdetu'l-Makâmât*, Cawnpore, ts., s.126.

9 İkram, *age*, s. 148.

Hatta izhar edenler öldürülmüşlerdir."[10] Ayrıca Han-ı A'zam'a yazdığı bir mektubunda ise Müslümanların durumunu şu şekilde belirtir: "İslâm'ın garipliği öyle bir safhaya ulaşmıştır ki; kâfirler, toplum içerisinde İslâm'a taan etmek ve Müslümanları kötülemektedirler. Hiç sakınmadan küfür hükümlerini icra etmektedirler. Sokaklarda, pazaryerlerinde küfür ehlini övmektedirler. Müslümanlar ise aciz durumdadırlar. Onlara, İslâm'ın hükümlerini yaşama hususunda yasaklar konulmuştur. Üstelik bu Müslümanlar, şeriatın hükümlerini yerine getirdikleri için kâfirlerin yanında taana uğramaktadırlar."[11]

"Şeyh Ahmed'in öfkesini dışa yansıtmasının boyutu Badâuni'nin bakış açısından pek de farklı değildir. Mesela; Lala Beğ'e yazmış olduğu bir mektupta; "Müslümanların dini özgürlüklerini engellemek adına Ekber Şah'ın Hindistan'da sığır boğazlamayı yasakladığından"[12] söz eder.

Cihangir 1605 yılında tahta çıktıktan sonra Şeyh Sirhindî, Şeyh Ferid'e yazdığı mektubunda Müslüman bir sultanın tahta çıktığını, ondan beklentilerini, dini hukuka göre devlet şeklinin oluşturulmasındaki sorumluluklarının gereğini fark etmeleri, daha önceki saltanatın dini felaketinin temel sorumlusu olan çıkarcı mollalardan sakınmaları ve takva sahibi, kendini düşünmeyen özverili din adamlarına kendisini tanıtmaları için saraydaki yetkili müritlerine dileklerini ileterek nasihatlerde bulundu.[13]

Şeyh Ahmed'in, Cihangir'in dostluğunu henüz kazanmamış olmasından veya Müslüman Hindistan'ın elit tabakada olan âlimlerinden dolayı kendi söylemlerinde onları derinden rahatsız eden bir mistik egoizm vardı. Aslında Şeyh Ahmed'in Hindistan'a ilk bin yılın son bulmasına yol açan hareketleri getirmesinde onlarında rolü vardı. Hâlbuki Ekber'in veya Janpur'lu Mehdi'nin ifadelerine benzeyen aşırı iddialardan kaçınmıştır. Onun benliği (egoizmi), İslâm'ın ilk halifesi ve Nakşibendîlere göre silsilenin başı olan Hz Ebûbekir'in ruhî mertebesini aştığı ve Velâyeti Muhammedî'den Hz. İbrahim'in seviyesine ulaştığı gibi beyanlarında özel bir mistik yol arzulamaktadır. Şeyh Sirhindî yapmış olduğu bu beyanlarından dolayı Hace Baki Billâh tarafından uyarıldı,[14] Cihangir de kendisini hapse attırdı.[15] Ulema ise onun geleneklere ters bir kimse olduğu-

10 Şeyh Ahmed Sirhindî, *Mektûbât*, Lucknow 1877, c. I, mno: 47, s. 65.
11 Sirhindî, *age*, c. I, mno: 65, s. 82.
12 Sirhindî, *age*, c. I, mno: 81, s. 106.
13 Sirhindî, *age*, c. I, mno: 47, s. 65; c. I, mno: 53, s. 70 vd.
14 İkram, *age*, s. 153.
15 İmparator Cihangir, *Tüzük*, Aligarh 1864, ss. 272–3. Seyyid Ahmed tarafından yayına hazırlanmıştır. Şeyh İnayetullah'ın görüşü olan; Şeyh Sirhindî'nin Şia'nın entrikaları yüzünden hapse atıldığı düşüncesiyle hem fikir olmak çok zordur. *İslâm Ansiklopedisi*, Yeni baskı fasikül 5, s. 297.

nu iddia edip, onu kınadılar ve idam edilmesi gerektiğini öne sürdüler.[16] Daha sonraki özür dilemesinde anlık bir ruhî vecd nurunun kendisinin silsilesinin başındaki kişiden daha üstünmüş gibi gözüken bir makama yükselttiğini bunun mübareğe saygısızlık anlamına gelmediğini bu gibi durumların sûfiler arasında yaygın olduğunu ve bunu üstadına ifade etmek zorunda kaldığını veya Velâyet-i Muhammedi'yeye yapılan bu abartının bir kölenin efendisine yaptığı hizmet anlamına geldiğini ifade etmiştir.[17] Bu gibi ifadeler hiçbir durumda halka yayılmaması gereken özel sırları içinde bulunduran mektupları kendisinin yayması hala tartışmaya açık bir konudur.[18]

İkinci bin yılda İslâm'ın müceddidi (yenileyen kimse) olduğunu ortaya koyduğu davada,[19] o çok daha başarılı oldu.[20] Elfî hareketler icmâyı müceddidîlik yönünde şekillendirmiş ve Şeyh Ahmed İslâm'ın ikinci bin yılını, onun zayıfladığı bir yüzyıl olarak değil, yeniden doğuşu (Rönesans) olarak görmektedir.[21] Tasavvufi seviye olarak o, İbn Arabî'nin Kutb[22] kavramını daha sonra talebeleri tarafından Allah'a ibadet edenlerin iradesini ve metodunu yöneten ibadet edilenle edenler arasında aracı olan bütün isimlerin, prensiplerin, anlatımların ve özelliklerin üzerinde olan Kayyum kavramına dönüştürmüştür.[23] O, bir Kayyum iddiasında olmamasına rağmen onun yolundan gidenler ve onun haleflerinden olan iki kişi derece olarak onu, Kayyum olarak görmektedirler. Aklı öne çıkaran ulema ise Kayyum olmayı sadece Peygamberliğin değil aynı zamanda ilahî bir güç olarak saydıklarından böyle bir iddiayı inanca ters düşen bir durum olarak kabul etmektedirler. Hindistan'daki icmâ, kendilerine Hindistan'da dini ve politik güvenliği temin eden Şeyh Ahmed'in bıraktığı ilmi mirastan dolayı onu Müceddidi Elf-i Sâni (ikinci bin yılın yenileyicisi) olarak kabul etmişler ve Ekber Şah'ın sapık inanışlarını görmezden gelip onu çok ciddi bir şekilde eleştirmişlerdir.

Şeyh Ahmed, Cihangir'in hapishanesinde çile çektikten sonra Cihangir'le aralarında bir dostluk ortamı oluştu.[24] İmparator, ona hediyeler gönderdi ve

16 İkram, *age*, ss. 15- 62.
17 Sirhindî, *age*, c. II, mno: 97, s.174.
18 Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, III. Bölüm, Müsamaha gösterilmeden gizliliğin ve buna benzer şeylerin menedilmesi.
19 Sirhindî, *age*, c. II, mno: 4, s. 14-15; c. II, mno: 6, s. 17.
20 Molla 'Abdulhakîm Siâlkoti, bu kimse için ilk defa Şeyh İnayetullah ismi kullanılmıştır. *age*, s. 297.
21 Sirhindî, *age*, c. I, mno: 261, s. 305; c. I, mno: 209, ss. 208-212.
22 İbn Arabî, *Futûhâtu'l-Mekkiye*, Kahire h. 1293 , c. II, ss. 7–11; c. IV, s. 95.
23 İkram, *age*, ss. 191-2.
24 Cihangir, *age*, s. 308, 370.

onun biyografisinde isminden saygıyla bahsetti. Ayrıca Şeyh Sirhindi Cihangir'i 'İslâm ordusunu genişlettiği için' tebrik ettiği bir mektupta 'İslâm kılıçların altında yayılır' vecizesini tekrar etmiştir.[25] Şeyh Ahmed'in Cihangir üzerinde direkt veya dolaylı olarak bir etkisinin olması konusunda kesin bir değerlendirme yapıp hüküm vermek zordur. Ancak Sör Thomas Roe ve başka Avrupalı tarihçilerin anlattıklarına göre yumuşak huylu imparatorun putperest olmadığı kesindir.[26] Onun, Müslüman evliyalara ve din adamlarına büyük saygı gösterip muhafaza ettiğine dair kanıtlar hayat hikâyesinde mevcuttur.[27] Ve Jadrup gibi Hindu tapınaklarını ziyaret etmiş olsa da bu, onların sûfizm bilimi olan Vedanta bilimine öncülük ettiklerini düşündüğünden dolayıdır.[28] O, sadece Hind festivallerine katılımlara, shîvarâtri ve rajhi-bandhan gibi kutlamalara açık bir şekilde saygı göstermekle kalmamış,[29] politik geleneğin bir sesi olarak Müslümanların festivali olan Muharrem ayına benzer günlerin de etkili bir şekilde kutlanmasını yeniden canlandırmıştır.[30] Ancak diğer bir yandan o, Hint puta tapıcılığını aşağılamış,[31] Jainizm dini mensuplarına sıkıntılar çektirip, işkence yapmış[32] ve Kangrâ'nın fethini kutsal bir savaş olarak düzenlediğini bil-

25 Sirhindî, *age*, c. III, mno: 47, s. 82.

26 "… Hiçbir dinle kesinlikle bağının olmaması yani bir Ateist olarak devam etmesi…" (*The Embassy of Sir Thomas Roe to the Court of the Great Mogul, 1615-1619*, edited by William Foster, Londra 1800, II, s. 314.) Roe'nin bazı açıklamaları genellikle dedikodulara dayandırılmış görünmektedir. Mesela o, Cihangir'in sünnetsiz olduğundan bahseder.(II, 313). Halbuki Badâuni, Cihangir'in sünnet merasimini özellikle belirtmektedir. (Badâuni, *Muntehabu'l-Tevârih*, Calcutta 1868-9, II, s. 170). Croyat ise Cihangir'in bir dinin takipçisi olduğunu kabul eder. (Croyat, *Early European Travellers to India*, ss. 147-8). Çağdaş Hindli tarihçilerden birisi olan Beni Prasad, Cihangir'in Peygamber'e inanmadığını düşüncesindedir (Beni Prasad, *Cihangir*), fakat Cihangir'in *Tüzük*'ündeki deliller ve onun diplomatik ilişkilerindeki haberler bunun tam tersini ispatlamaktadır. Şeyh Ahmed Sirhindi'nin *Mektûbât*'ındaki açıklamalara göre Cihangir'in dini görüşlerine dair yapılan hemen hemen tüm değerlendirmelerde onun akılcı İslâm'a bağlılığı dile getirilmektedir. (c. I, mno: 53, s. 70; c. I, mno: 43, s. 76; c. II, mno: 193, 193-4; c. II, mno: 92, s. 161; c. III, mno: 43, s. 76 bir Ramazan gecesinde sarayda yapılan dini müzakereler anlatılır; c. III, mno: 43, s. 76, burada Cihangir'in Hindistan'da İslâm'ın kuvvet kazanması için desteklemesinden övgüyle bahseder.) başka bir çağdaş Hintli tarihçi olan Srî Râm Sharma, *The Religious Policy of the Mughal Emperors*, Oxford 1940, Jahangir bölümündedir), ve Ishwari Prasad, Muslim Rule in India, Allâhâbâd 1930, s. 526) onun başkalarının düşüncelerine saygılı bir Müslüman olarak kabul eder. Modern Urdu edebiyatındaki dinsel uyanışın eğilimlisi (Shibli'nin şiirleri) İslâm geleneğinde Hz. Ömer'le temsil edilen adaletle alakalı olarak Cihangir'in adaletinden bahsedilir.

27 Cihangir, *Tüzük*, İngilizceye çev.:Rogers, N. Beveridge, Londra 1999, ss. 58, 189–90, 240, 256, 425, 428.

28 Cihangir, *age*, s. 356.

29 Cihangir, *age*, s. 246, 361.

30 Guerrîro, Payne tarafından tercüme edildi.

31 Cihangir, *age*, s. 254.

32 Cihangir, *age*, s. 438.

dirmiştir.[33] İslâm'dan dönülmesini hoş görmemesine rağmen[34] zorla İslâm'ın kabul ettirilmesine de müsaade etmemiştir.[35] Şeyh Ahmed Sirhindi, imparatorluk emirlerinin etkili bir şekilde ulaşmadığı garnizon kasabalardan çok uzaklarda imparatorluğunu kırsal veya ücra kesimlerinde Hindular tarafından camileri yıkılan, ibadet özgürlükleri ellerinden alınan[36] Müslümanların durumunu ortaya koymasına rağmen imparatorun şahsi dini yaşantısından epeyce memnun gözüküyordu. [37]

Şeyh Ahmed Sirhindî, ceddi Hz. Ömer'in geleneğinde olmayan siyasî düşüncelerini açıkça ifade ederek mektupların içerisine yaydı.[38] O, Nizam el-Mulk Tûsî,[39] Seyyid Ali Hamdânî[40] ve Ziyaeddin Barnî[41] gibi çalışmalarını Hindistan'da veya Müslüman devletin potansiyel güvensizlik içinde olan sınır bölgelerinde yazan dini-politik düşünürlerin soyutlanma taraftarı (izolasyonist) eğilimini takip eder. Şeyh Ahmed dini kılıcıyla savunan krala saygı duyar. Onun devletle olan ilişkisi ve yakınlığı kalbin bedene olan yakınlığı gibidir. Ve onun bu görüşü Müslüman büyüklerini (ulema) ülkede İslâm kurallarının hâkim olması için imparatora doğru tavsiyelerde bulunmaya memur eder. Sonuçta bu yüce insanlar konumlarını ve güvenliklerini ülkedeki Müslüman nüfusa borçludurlar.[42]

Ona göre, İslâm ve küfür (Hindistan bağlamında bu imansızlık, Hinduizm) birbirinin zıddıdır; bir arada asla olamazlar. Bunlardan birini ihya etmek diğerini kaldırmaktır. Birini ağırlamak, diğerini küçük düşürmektir.[43] Şayet kâfirler fırsat bulurlarsa, onlar Müslümanları İslâm dininden çıkaracaklar Hindû dinine çevirecekler veya onları öldüreceklerdir. İslâm dininin izzet bulması, küfrün ve küfür ehlinin zelil düşmesindedir. Bununla birlikte şayet onlarla günlük dünyalık işlerine ait zaruri ihtiyaçlardan dolayı ilişkiler icap ediyorsa, o zaman uy-

33 Cihangir, *age*, (Aligarh baskısı, 1864), ss. 318, 340-2.

34 Cihangir, *age,* s. 83.

35 Cihangir, *age*, s. 101.

36 Sirhindî, *age*, c. II, mno: 92, ss. 161-2.

37 Sirhindî, *age*, c. II, mno: 92, ss. 161-2.

38 *Hazrat 'Umar kê Sarkârî Khutût* (Halife Ömer'in Resmî Mektupları) Hurşid Ahmed Fâruk tarafından Urdu'caya çevrilerek bir araya getirildi, Delhi 1959, ss. 36, 66, 118–9, 140–1, 145–6, 161, 164, 190, 363–4, (Arapça metin *age,* ss. 13-14, 29-30, 59-69, 70, 71-74, 82, 83, 96, 197-8).

39 Nizamü'l-Mülk Tûsî, *Siyasetnâme*; C. Shefer tarafından yayınlandı, Paris 1891, ss. 138–56.

40 Seyyid Ali Hemadânî, *age*, vr. 94a-95a.

41 Zîyaeddin Barnî, *Fatâwâ-i Jahândârî*, India Office, Londra, Persian, demirbaş no: 1149, vr. 15b-16*b*, 118*b*-133*a*, 166*b*, muhtemelen Fahri Mudbir'in *Âdâbu'l-Mulûk* adlı çalışması bu çizgide düşünen İslâm siyasi düşüncesinin vurgulandığı ilk eserdir. India Office, Londra Persian demirbaş no: 647, vr. 18*b*-25*b*.

42 Sirhindî, *age*, c. II, mno: 62, s. 121.

43 Sirhindî, *age*, c. I, mno: 163, ss. 165-6.

gun olan, ancak zaruret miktarı onlarla olunabilir. Bu arada onları bir şey yerine koymamak ve kendilerine lüzumsuz yere iltifatta bulunmamaya riayet edilmelidir.[44] Bununla birlikte Şeyh Ahmed kendi dini-sosyal soyutlanma politikasını kesin bir biçimde Hinduizm'in kast sisteminden ayırır. O, 'müşriklerin necis olması,' hususunda onların zahiren pis olmadıklarını ancak inançsızlıklarından dolayı necasetin bâtın da olduğuna işaret eder. Onların necasetinin zahirle aynı olmadığını Hz. Peygamber'in Yahudi'nin evinde yemek yemesi ve müşrik bir kimsenin kabından abdest almasını yani onların yardımlarını reddetmemesi örneklerini aktararak açıklar.[45]

O, müşrikleri ve onların muhafaza ettikleri putlarını aşağılayıp, hor görmeyi Müslümanlardan istemektedir.[46] Bidatlere karşı –muhtemelen bunlar eklektizme yönelik olanlar- İslâm'ın kuvvetli olduğu günlerde müsamahalı olunabilirdi ancak onun (politik) olarak da zaafa düşmüş olduğu çağımızda müsamaha gösterilmemelidir.[47] Ayrıca onun zimmîlerden alınan cizyenin onları korumak için değil zilletlerinin bir sembolü olarak alındığını kabul etmesi fikri bile[48] İslâm'ın politik düşüncesine göre neredeyse Hz. Ömer'in kumandanlarına verdiği emrin tam zıddı nitelikteydi: zimmîlere karşı haksızlık yapmaktan kaçının, yaptığınız sert davranışlar ve inançlarına yaptığınız müdahaleler o bölgedeki hâkimiyetinizi kaybetmenize sebep olabilir.[49]

Onun İslâm'daki düşüncesi şeriat ile tarikat arasındaki farazi ayrılığı kapatmak ve bunları basit bir sentez içinde muhakkak birleştirmektir. Tasavvufi deneyimler (keşifler) tamamıyla şeriatın disiplinine göre olmalıdır.[50] Aksi halde sapıklıklara veya kişisel yanlış inanışlara düşülür.[51] Şeriat, dünyaya ve âhirete ait tüm saadetleri özünde toplamıştır. Tarikat sülûku esnasında sofiye zümresi için hâsıl olan haller şeriatın dışında değildir.[52] Allah'ın kelamı ezeli ve ebedidir. Tevrat'ta, İncil'de ve Kur'ân'daki bütün emir ve nehiyler Allah'ın kelamından inzal buyrulmuştur.[53] Kur'ân, Hz. Peygamber'in sünnetinde, kendisinden sonraki haleflerinin ve Raşit halifelerin özellikle Hz. Ebûbekir'in (Peygamber-

44 Sirhindî, *age*, c. I, mno: 163, s. 165.
45 Sirhindî, *age*, c. III, mno: 22, ss. 36-77.
46 Sirhindî, *age*, c. I, mno: 269, s. 339.
47 Sirhindî, *age*, c. II, mno: 23, ss. 38-39.
48 Sirhindî, *age*, c. I, mno: 163, s. 166; c. I, mno: 193, s. 193.
49 Hurşid Ahmed Fâruk, *age*, Utbe b. Gazvan'a Halife Ömer'in Mektubu, s. 174, Arabic text in *age*, s. 88 (Taberi'den nakledilmektedir, c.IV, s. 212).
50 Sirhindî, *age*, c. I, mno: 13, s. 18.
51 Sirhindî, *age*, c. I, mno: 30, s. 40.
52 Sirhindî, *age*, c. I, mno: 36, s. 50; c. I, mno: 40, s. 54.
53 Sirhindî, *age*, c. I, mno: 266, s. 312.

lerden sonra tüm âdemoğullarının en faziletlisi) yaşantısında bir hayat şekli olarak gözler önüne serildi.[54] Şeriat ilminin bir sureti bir de hakikati vardır. Onun sureti, zahir ulemanın nasibidir ki; bunlar Kur'ân ve hadisin muhkem manalarıdır. Onun hakikati ise rasihûn ulemanın nasibidir. Bunlar da Kur'ân ve hadisin müteşabihatıdır.[55] Bu ulema da Peygamberin takipçisidirler. Çünkü nübüvvet yolundan neş'et edip gelen kıymet; velâyet yolundan neş'et edip gelen kıymet üzerine kat kat üstündür. Bundan dolayı faziletli olma bakımından hiçbir veli derece itibariyle Peygamberlerden birine bile ulaşamazlar.[56] Nefsanî arzuların izalesi için dinin emirlerinden birisinin yerine getirilmesi, bin senelik riyazetten ve bu uğurda mücahededen daha faziletlidir. Ancak bu riyazet ve mücahede şeriatın muktezasına göre olmayınca, nefsin arzusunu takviye ve teyid eder. Mesela Hindular riyazet ve mücahede hususunda hiçbir kusur etmezler; ama bunu şeriat uyarınca yapmadıklarından dolayı kendilerine hiçbir fayda sağlamaz. Yani nefsin takviye ve terbiyesinden başka bir şey elde edemezler.[57]

Şeyh Ahmed'in heteredoks tasavvuf anlayışına olan güvensizliği Hinduizm ve İslâm'ın keşiflerinde yaygın olan panteistik ve monistik fikirleri barındırıyor olmasından dolayı idi. Şeyh Sirhindi'ye göre bu akım popüler seviyede Kabir, aristokratik seviyede Ekber gibi syncretic akımlara yönlendiren İslâm'ın Hindistan'da güç kaybetmesine ve Hinduizm içinde dejenere olmasına yol açan bir akımdır. Bununla birlikte o, Müslümanın tasavvufî deneyimlerini, onun şer'i yaşantısı kapsamında katı bir biçimde sınırlandırmıştır. Bu dini tasavvufî kompleks algılama sonucunda *bhakti* harekete yönlendirebilecek her türlü heteredoks unsurdan kaçınmak kolaylaşmıştır. "Rahîm ile Râm'ın birlik olduğunu zannetmek son derece akılsızlıktır. Zira yaratıcı ile yaratılan asla müttehit olamaz… Râm ve Kirişna yaratılmadan evvel hiç kimse, Râm ve Kirişna isimleri ile Allah'ı anmıyordu. Durum böyle olunca hangi şey sebebi ile bu ikisinin

54 Sirhindî, *age*, c. I, mno: 221, s. 231; c. I, mno: 248, s. 266; c. I, mno: 266, s. 334; c. I, mno: 313, s. 455.

55 Sirhindî, *age*, c. II, mno: 18, s. 31.

56 Sirhindî, *age*, c. I, mno: 266, s. 325. Hace Nizameddin Evliya benzer şekilde evliyanın Allah ile meşgul olmaları ve Peygamberlerin de insanlarla meşgul olmalarından dolayı evliyanın Peygamberlerden üstün olduğu görüşünü tenkit etmektedir. Çünkü peygamberlerin Allah'a olan kulluklarındaki durumlarında bir lahza bile boşluk yoktur. Onun kulluğundaki tek bir an bile evliyanın tüm hayatındaki kulluğuyla ulaşabileceği dereceden çok daha yüksektir. (Amîr Hasan Sijzî, *Fevâidu'l-Fevâd*, Delhi 1865, s. 68). Diğer taraftan İbn Arabî nübüvvetin son bulduğunu ancak velâyetin sonunun olmadığını ifade eder. *Füsûs el-Hikem*, çev.: Hâce Hân, Madras 1928, s. 12.

57 Sirhindî, *age*, c. I, mno: 52, s. 69.

ismini anmak Allah'ı anmak olarak farz edilebilir."[58] Nitekim o, İslâm'ın Hindlilerin fakir halk tabakasındaki yayılışını kontrol etmekle kalmamış gerçek manada İslâm'ı kabul edenleri kazanmış ve Kabîr ve Chaitânya hareketlerini etkisiz hale getirmiştir.[59] Onun ilahi lütfun Hindistan'ı kendilerine yol göstermek için peygambersiz bırakmayacağı fakat muhtemelen onların gelip ihmal edildiği düşüncesine rağmen[60] Hindu'ların Avatârs'ı veya onların ulusal tanrıları konusunda Şeyh Ahmed'in tutumu polemik konusudur.[61] O, Hinduizm'i sadece zıt bir inanç olarak değil, İslâm'ın baş düşmanı olarak görmekte ve bu düşmanlığın bir ilanı olarak da Müslümanların kâfirlerin amellerini lanetlemelerini emretmiştir.[62]

O, çok fazla bir şey söylememesine rağmen İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışını şiddetli biçimdeki eleştirisi panteist bir öğreti olan Vedanta anlayışıyla benzerlik göstermesinden dolayıdır. Onun sahip olduğu bu esneklik İslâm'ın ruhuna aykırı sapık fikirlere zemin hazırlayabilirdi. Fakat daha sonra bazı ülkelerdeki tüm tasavvuf okulları vahdet-i vücûdun etkisinde kalarak onu İbn Arabî'nin açıkladığı tarzda bütünüyle benimsemişlerdir.[63] Onun reddi ise tasavvufun temel yapısında bir devrime yol açmıştır. Şeyh Ahmed evvelkilerle aynı yolu takip etti ve Allah'a kavuşturmada rehberlik eden tüm dinleri dikkate aldı.[64] Böylece O, vahdet-i vücut yerine vahdet-i şühûdu getirerek tasavvufta bir devrime sebep oldu. Fakat bu devrim sahip olduğu konumu tamamıyla olumsuz yönde etkiledi.

Şeyh Ahmed, önceden felsefeden daha keşfî olan fakat İbn Arabî'nin eserinde mantıklı ifadesini bulan Bayezid-i Bistâmî, Hallac-ı Mansur ve onların kategorisinde bulunan diğer sûfilerin heterodoks tarzdaki tasavvuf anlayışını ortaya koymaya başlamıştır.[65] Bu görüşe Miguel Asîn Palacios karşılaştırmalı ilginç bir bakış açısıyla yaklaşır.[66]

Bir konu hakkında Kur'ân ayetinin işaret etmiş olduğu nokta varken Şeyh

58 Sirhindî, *age*, c. I, mno: 167, s. 171.

59 D. C. Sen, *Chaitanya and His Age*, Calcutta 1922, ss. 219–229.

60 Sirhindî, *age*, c. I, mno: 167, ss. 171-2.

61 Sirhindî, *age*, c. I, mno: 259, s. 248.

62 Sirhindî, *age*, c. I, mno: 266, s. 325.

63 İbn Arabî'nin Vahdet-i Vücûd anlayışı ile Vedanta arasındaki benzerlikler için *Füsûs el- Hikem*'in çevirisi ve özeti niteliğindeki Hâce Hân'ın notlarına bakınız. Madras 1928. İbn Arabî'nin tasavvufi sistemindeki unsurlar dolaylı olarak Hinduların mistisizmine dayandırılabilir. Bunun için bakınız: Miguel Asîn Palacios, *El Islam Christianazado*, Madrid 1931, ss. 189–96.

64 Sirhindî, *age*, c. I, mno: 31, s. 41.

65 Sirhindî, *age*, c. II, mno: 1, ss. 5-6.

66 Miguel Asîn Palacios, *El Mistico Murciano Abenarabi* (Extracto de Boletin de la Academia de la Historia), Madrid 1925-8, c. III, s. 4.

Ahmed hiçbir 'kinayeli' yoruma veya mistik sapmalara göz yummayarak; " Biz Füsûs el-Hikem'e değil, Kur'ân'daki ayetlere inanırız. Bizim için Fütuhat-ı Medeniye (Kur'ân), Fütuhat-ı Mekkiye'den daha yeterlidir."[67]

Şeyh Ahmed'e göre tevhid sûfiler tarafından vahdet-i vücûd ve vahdet-i şühûd olarak iki kısım olarak kabul edilebilir. Vahdet-i vücûd'un manası; Salik bilir ve itikat eder ki, mevcud birdir. Ondan gayrını da, itikad veya zan yolu ile yok görür. Ondan başkasını yok bilmekle beraber; o Vahid Zât'ın tecelligâhı ve zuhur yerleri sanır. Bununla birlikte Vahdet-i vücûd öğretisi ilme'l yakîn kabilindendir. Fakat Şeyh Ahmed, Yüce Mukaddes Zât'ın (Allah) gayrını nefyeden Vahdet-i vücûdu, akla ve şeriata muhalif olduğu fikrini savunmaktadır.[68] Ona göre Vahdet-i şühûd ise sâlik olan bir kimsenin müşahede ettiği şeylerde Vahid Zât'tan gayrısının olmamasıdır. Bu da ayne'l- yakîn kabilinden bir makamdır ki burada çatışma gibi bir durum söz konusu değildir. Ayrıca şunların da bilinmesi vaciptir: Allah, mukaddes zâtı ile mevcuttur; yaratılan eşya ise Allah'ın yaratması ile mevcuttur. Allah (c.c.), zâtında, sıfatında ve fiillerinde birdir. İşlerin hiçbirinde, hiçbir kimsenin Allah ile bir ortaklığı söz konusu olamaz. Allah'ın sıfatı ve fiilleri; zâtı gibi, misilden ve keyfiyetten münezzehtir. Bunlarla, yaratılmış olanların (mümkünatın) sıfatları ve fiilleri arasında hiçbir münasebet yoktur.[69] O, öyle bir yüce Zât'tır ki: İmkânı vücûbun aynası kıldı; ademi dahi vücûdun mazharı eyledi. Vücûb ve vücûd, her ne kadar Sübhan Hakk'ın kemalinde iki sıfat ise de; Allah (c.c.) bütün sıfat ve isimlerin ötesindedir. Bu yüzden " Âlem, Yüce Hakk'ın aynıdır" sözü yanlıştır. Onun yerine;

"Âlem, Allah'ın yarattığıdır" demek daha doğrudur.[70] İnsanın yaratılmasındaki asıl gaye ancak ibadet vazifelerinin edasıdır. Bundan dolayıdır ki, velâyet mertebelerinin en yüksek mevkisi, kulluk makamıdır. Velâyet derecelerinde kulluk makamının üstünde bir makam yoktur. Bir sâlik bu makamda Yüce Mevlâ'sı ile kendi beyninde münasebet olarak, ancak ona karşı: Kendi ihtiyacını bulur; Mevlâ'sının ise zât ve sıfat olarak tam istiğnasını. Hiçbir şekilde sâlik; kendi zâtını O'nun zâtına, sıfatını O'nun sıfatına, fiillerini de O'nun fiillerine uyumlu göremez. Kulun itikadı şu olmalıdır: O Yüce Sübhan Zât, yaratanı olup kendisi de yarattığı kuludur. Bunun dışında herhangi bir şeye cür'et etmemelidir. Bu yola sülûk esnasında birçoklarına gelen fiilî tevhide gelince; onlar bu

67 Sirhindî, *age*, c. I, mno: 100, ss.121-2. (İbn Arabî'nin düşünce yapısının tamamı tutarlı bir şekilde eleştirilmesine rağmen Şeyh Ahmed, pek çok kez onun 'yanılgılarını' makul olarak değerlendirerek İbn Arabî'nin izahlarının sadece yanlış yönlendirme olarak kabul eder. *age*, c. I, mno: 30, s. 40; c. I, mno: 266, s. 316.)

68 Sirhindî, *age*, c. I, mno: 43, s. 57; c. I, mno: 291, ss. 410-4.

69 Sirhindî, *age*, c. I, mno: 265, s. 311.

70 Sirhindî, *age*, c. II, mno: 1, ss. 6-7.

makamda Yüce Hakk'tan gayrı bir fail bulamazlar. İşte bu yanlış olup insanı zındıklığa kadar götürür. Açıklanan bu tarz ilimler sekir ve halin ağır basması sonucudur. Ama ledünnî ilimlerin sıhhati, şer'i ilimlerin sarahatine uymasına bağlıdır.[71]

Vahdet-i şühûd öğretisi dinamikti. Hâlbuki İbn Arabî'nin ve Hintli ve Türk yorumcuların vahdet-i vücûd düşüncesi statikti. Onun sahip olduğu söylem; 'Allah her şeydir', sloganı değil; 'Allah, yol gösteren, hidayet edendir (el-Hâdi)' idi. İnsan ile Allah arasındaki ilişkide O'na vasıl olma değil, O'nun rızasına (sevgisine) kavuşma istenir. Yaratılan yaratanın görünemeyecek kadar küçük de olsa bir parçası değildir. Yaratıcı- kul ilişkisindeki durum Vahid'in diğeriyle birlikte olması şeklindedir. Manevi coşkunluğa ait 'Ene'l-Hakk' çağrısı doğru değildir. Allah dostunun söylemi ' Ene Abd (ben, yaratanın kuluyum)' olmalıdır.[72]

Şimdiye kadar İbn Arabî'nin eleştirilişi ya rasyonalist çevrelerce ya da sadece aklı ön plana çıkaran kimseler tarafından olmuştur. Bundan önceki zamanlarda tasavvufun içerisinde alternatif bir sistem geliştirilerek Hindistan'da veya başka yerlerde de İslâm'ın özüne bu derece yakın bir tasavvuf anlayışı getirilmemişti.[73] Bu yüzden Şeyh Ahmed'in vahdet-i şühûd öğretisinin Hindistan'daki İslâm üzerinde devrim etkisi yaratması şaşılacak bir durum değildir. Bu, aklı ön plana çıkaran liberal ve esoterik gibi çeşitli akımları bir kanalda toplamış İslâm hukukuyla tasavvufî sülûk arasındaki tansiyonu düşürmüş sûfilerle ulema arasında uzun zamandır süren çatışmayı basit bir birlik sentezinde birleştirerek çözmüştür. Ayrıca Şeyh Ahmed'in Hindistan'ın dışındaki ülkelerde de İslâm anlayışı üzerine etkisi dikkate değerdir.[74]

Şeyh Ahmed'in neden olduğu tasavvufî düşüncedeki Vedanta ile sûfizmin monist doktrinleri arasındaki benzeşmeden aldığı ilhamla eklektizmin temelinde dikkat çekici dini-politik amil olan bu devrim, birçok yönüyle Râmânuja'nın Shankrachârya'nın açık tek Tanrı düşüncesini reddetmesiyle paralellik göstermesi ilginçtir. Her ikisi de iki ayrı dinin geçmişinde birbirine paralel fakat birbirinden bağımsız gelişimi temsil etmelerine rağmen Şeyh Ahmed üzerinde Râmânuja veya onun talebelerinin etkisi şöyle dursun direkt veya dolaylı olarak bu yönde bilgi bile yoktur. Benzer bir metnin içerisinde Tara Chand'ın varmış olduğu sonuç şu şekilde tekrar etme gereklidir: "Açıkça ifade edilecek

71 Sirhindî, *age*, c. I, mno: 30, s. 38.

72 Sirhindî, *age*, c. I, mno: 1, ss. 6-7.

73 Şeyh Ahmed Sirhindi'nin vahdet-i şühûd anlayışı hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız; Burhan Ahmed Faruki, *Mujjaddid's Conception* by Tawhîd, Bombey, 1940.

74 Mustafa Sabri, *Mevakîfu'l-'akl ve'l-'ilm ve'l-'âlim*, c. III, ss. 275–99 Kahire, 1950.

olursa tüm dinlerde bahsi geçen mistik tecrübeler için tasavvufun tarih içerisindeki menşei ve nereden geldiği konusundaki tartışma beyhudedir."[75]

Yerleştirilen vahdet-i vücûd geleneğinden kesin çizgilerle ayrılma gerçekleştikten sonra bu ortamda Hindistan'daki yenilikçi İslâmî anlayışını inanç bakımından sağlamlaştırmak için rasyonalistlerin hücumlarını önleme işi daha kolaydı. Şeyh Ahmed'in yapması gereken tek şey Gazzâlî'nin Farabi ve İbn Sina'yı İslâm'ın dışında kabul etmesi tutumunu takınmak[76] ve Mutezile'ye karşı çok etkili olan Eş'ari suçlamasını tekrar etmekti.[77]

İcmâ, Şeyh Ahmed'in İkinci bin yılın müceddidi olduğunu onayladı. Hindistan'daki İslâm içerisine sonradan girmiş olan sapık inanışların parçalanıp hakiki İslâm'ın gelişmesinde onun yazıları ve nüfuzunun etkili olduğunda şüphe yoktur. O, şeriatın dinamikleri ile tasavvufun derûnî bilgilerini yeniden kaynaştırarak bütün hale getirdi. Bu muhtemelen geneldeki dini mistik İslâm düşüncesiyle Hindistan İslâm düşüncesinin en büyük çatışmasıdır. Fakat diğer taraftan onun bu basit zaferi özellikle rasyonalistlerin bugün hak ettiği şekliyle Hindistan İslâm'ına katı ve muhafazakâr damgasını vurmalarına karşıydı. Bir şekliyle bugünkü Hindistan kıtasında ayrımcı, izolasyonist, kendine güvenen, muhafazakâr, toleranslı olmadan ziyade katı, fazla liberal olmayan, reformculuğun gereğine derinden inanan fakat yeniliklere güvenmeyen, teoride spekülasyonları kabul eden fakat pratikte reddeden, diğer topluluklarla münasebette içine kapalı modern İslâm'ın öncüsüydü. Bu şaşırtıcı değildi çünkü bugün veya yarın modern Müslüman Hindistan'ın dini liderleri olan Seyyid Ahmed Han,[78] İkbal[79] ve Ebu'l Kelâm Azad[80] dini düşünceleri Şeyh Ahmed Sirhindi'nin etkisi altında olmuş ve olmakta ise de şahsiyet olarak her biri diğerinden tamamen farklıydı.

---

75 Tara Chand, *Influence of Islam on Hindu Culture*, Allahabâd 1936, s. 105.

76 Sirhindî, *age*, c. I, mno: 31, s. 43.

77 Sirhindî, *age*, c. I, mno: 266, ss. 315-323.

78 Altâf HusainHâli, Hayât-i Jâvîd, Cawnpore 1901, II, ss. 9-10; Seyyid Ahmed Han, *Namiqâ, dar Bayân-i Tasawwur-i Shikh*, 1852.

79 Muhammed İkbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Oxford 1934, s. 182, 187; *Bal-Jibril*, Lahor 1935, s. 17.

80 Ebu'l-Kelâm Âzâd, Tezkire, Lahor, ts., ss.131-132, 264-268. Ebu'l Kelâm Âzâd dini-politik devrim (dava) ve devrim kararlılığı (azîmet-i dava) tanımlamaları yapar. İbn Teymiye ve Şeyh Ahmed'in çalışmalarının bu ikinci kategoriye ait olduğu değerlendirmesini yapar.