

## İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'nin *Mektûbât*'ında Şerîat ve Ulemâ\*

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

### Giriş

Bu makalenin konusu bağlamında temel tetkikimiz, Nakşbendî silsilesinin bölgeler arası gelişiminin dinamiklerini ihtiva etmektedir. Esas itibarıyla, kurucu siması Bahâüddin Nakşbend'in (ö. 1389, Buhara) adıyla anılan Orta Asya kökenli bir tasavvuf silsilesi, bir tarikat olan Nakşbendîlik,<sup>1</sup> sonradan Nakşbendîlik-Müceddidîlik kurucusu Ahmed Farûkî Sirhindî (ö. 1624, Serhend, Hindistan)<sup>2</sup> ve Nakşbendîlik-Hâlidîlik kurucusu Hâlid el-Kürdî/el-Bağdâdî (ö. 1827, Şam) tarafından dönüştürülmüştür. Burada esas aldığımız fikir, Müceddidîlik ve Bâb-ı Âlî arasındaki çoğu kez yakın ilişkinin Osmanlı ulemâ çevrelerini kapsadığı yönündedir.<sup>3</sup> Bu âlimler ara-

\* Yazar, sûfi kelimesini -muhtemelen tasavvufun, Şeriat'ın bir parçası ya da uzantısı olmadığı yönündeki imalara yol vermemek amacıyla ve mistik *yeni-çağ* çevrelerinin tercihinin aksine- ilk harfi küçük şekilde yazmaktadır. Ayrıca belirtmek gerekirse, yazar mükemmel düzeyde Farsça ve -Sirhindî'nin *Mektûbât*'ının asıl yazıldığı- Farsçanın İndo-Pakistani lehçesini bilmektedir. Yazarın atıfları *Mektûbât*'ın Farsçasıdır. Sayfa numaraları hariç bu atıflardaki cilt ve mektup numaraları, Türkiye bilim ve kültür coğrafyasında genellikle tedavül eden ve takip edilen *Mektûbât*'ın Arapça nüshasındakilerle aynıdır.

\*\* Batı dünyasında Yohanan Friedmann ve J. G. J. ter Haar ile birlikte önde gelen Sirhindî uzmanlarından olan Prof. Dr. Arthur Buehler, University of Wellington'da (Yeni Zelanda) *Classics and Religious Studies* Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Makalenin ilk yayımlandığı yer itibarıyla tam künyesi şöyledir: Arthur Buehler, "Şari'at and 'Ulamâ in Ahmad Sirhindî's *Collected Letters*" in *Die Welt des Islams*, cilt: 43, sayı: 3, 2003, s. 309-320.

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

1 Bu makalenin ilk versiyonu, 'World Organization for Middle Eastern Conference' (9 Eylül 2002) başlıklı uluslararası sempozyum sürecinde Haifa Üniversitesinden Prof. Dr. Abu-Manneh tarafından organize edilen panelde sözlü olarak sunulmuştur. Makalenin nihai hâli önemli ölçüde Stefan Reichmuth'un eleştirilerinden istifade etmiştir. Bu makaledeki bütün tarihler Miladi takvime göre verilmektedir.

2 "Müceddidî" lakabı, takipçilerinin onu "Müceddid-i elf-i sâni" yani "Hicri ikinci bin yılın Müceddidî" diye ilân etmelerinden kaynaklanmaktadır.

3 Bk. Barbara Kellner-Heinkele, "Abd al-Ghani an-Nâbulusi and His Turkish Disciples," in Abdeljelil Temimi (ed.), *Les actes du IIIe Symposium International de Études Ottomanes: La vie intellectuelle*

sındaki Müceddidiler, Sirhindî'nin âşîkar biçimde Sünnîlik savunucusu *Mektûbât*'ının kitabî otoritesini değerlendirip istihdam etmişlerdir. Aslında *Mektûbât* bu âlimlerin otoritesini kuvvetlendirdiği kadar Osmanlı Sünnî kimlik ve otoritesini de tahkim etmekteydi.<sup>4</sup> Sirhindî'nin mektupları XVIII. yüzyılda Farsçadan Türkçeye tercüme edilmişti.<sup>5</sup> Köken olarak Hindistan'da doğmuş Müceddidîliğe müntesip Osmanlı âlimleri yani "Osmanlı Müceddidîliği", *Mektûbât* gibi kaynakları değerlendirip istihdam ederek İstanbul ve çevresindeki asıl Nakşbendîliğin yerini almıştı. Bu makale; Sirhindî'nin Şerîat, Şerîat-Tasavvuf ilişkisi ve âlimler konusuna ilişkin fikirlerini keşfetmeye yönelik bir başlangıç teşebbüsüdür.<sup>6</sup> Bu teşebbüs dâhilinde, Ahmed Farûkî Sirhindî'nin dünya görüşünün fıkhi boyutlarını, yani, muhtemelen Osmanlı coğrafyasındaki Müceddidîlerin etkisini artıracak olan düşünce boyutlarını ve ufkunu araştırmaya çalışacağım.<sup>7</sup>

*dans les provinces arabes à l'époque ottomane*, Tome 3 (Zaghuan, 1990), s. 107-112. Profesör Stefan Reichmuth nezaket eseri olarak beni bu makaleden haberdar etmişti. Şam'daki ulemâ *çevreleri* ve Nakşbendîlik-Hâlidîlik üzerine yapılan önemli bir çalışma da şudur: Itzhak Weismann, *Taste of Modernity: Sufism, Salafîyya, & Arabism in Late Ottoman Damascus*, Leiden: Brill, 2001.

- 4 İkincil düzeyde birçok kaynak, -Müceddî ve Hâlidî kolları da dâhil olmak üzere- Nakşbendîlerin siyasî faaliyetlerine işaret etmektedir. Örnek olarak bk. Hamid Algar, "Political Aspects of Naqshbandî History" in Marc Gaborieau, Alexandre Popovic and Thierry Zarcone, eds., *Naqshbandîs*, Istanbul-Paris: Éditions Isis, 1990, s. 123-152; özellikle de şu sayfalar: 129-130; 140-142. Bu bağlamda *Mektûbât*'ın nasıl kullanıldığıнын belgelenmesi ileri düzey araştırma ilgisine muhtaçtır.
- 5 Ahmed Farûkî Sirhindî, *Mektûbât Tercemesi*, trc. Süleyman Sa'deddin b. Muhammed Müstakimzâde, (İstanbul 1860). *Mektûbât*, bilâhare XIX. yüzyılda Muhammed Murad el-Menzilevî/el-Kazânî tarafından Arapçaya tercüme edilmiştir. Bk. Muhammed Murad el-Menzilevî/el-Kazânî, *Maktûbât: ed-Dururü'l-Meknûnâtu'n-Nefise*, 2 cilt, İstanbul: Mektebetü'l-Mahmûdiyye, [ts.].
- 6 *Büyük çoğunluğu itibarıyla Mektûbât* Farsça yazılmış olduğundan ve bu makalenin çoğu kısmı oradan alındığından dolayı Arapça kelimelerin Farsça şekillerini kullanıyorum; yani, mesela 'Şeria' yerine 'Şeriat' diyorum. *Mektûbât*'ın bölgeler arası geçişkenliğini araştırmaya yardımcı olabilecek, Nur Ahmed edisyonuna ayarlı, sekiz kategoriden müteşekkil bir indeks yayımlanmıştır: Arthur F. Buehler, *Fehâris-i Tahlîlî-yi Heştgâne-yi Mektûbât-i Ahmed Sirhindî*, Lahore: Iqbal Academy, 2000. Aynı zamanda belirtmek gerekirse, şahsen, *Mektûbât*'ın tasavvuf ve Şeriat ilişkisine ilişkin kısmi bir tercümesi üzerinde çalışıyorum. Bu makaledeki *Mektûbât* çevirileri o projeden alınmadır.
- 7 Sirhindî'nin bakış açısı ve basiretini esas alarak söylersek, süfi-din âlimi (ya da derviş-molla) meselesi yanlış bir dikotomidir [yani, esas itibarıyla bunlar birbirinin karşıtı ya da simetriği değildir]. Bunu söylerken, konu üzerinde, Sirhindî'nin öncelikle ve ağırlıklı ölçüde süfi olduğu yönündeki Batılı akademik uzlaşuya [Yohanan Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindî: An Outline of His Thought and a Study of His Image* (New Delhi: Oxford University Press, 2000) ve J. G. J. ter Haar, *Follower and Heir of the Prophet: Shaykh Ahmad Sirhindî (1564-1624) as Mystic* (Leiden: Het Oosters Instituut, 1992)] itiraz ediyorum değilim. Aslında, önde gelen bir Müceddî şeyhi (ve hilâfet silsilesi İstanbul'daki Müceddidîliğin yerine geçmiş Hâlid-i Bağdâdî'nin mânevî öğretmeni, yani şeyhi) olan Ğulâm Ali Şah [Abdullah ed-Dehlevî] da açıkça aynı şeyi söylemektedir. [Bk. Ğulâm Ali Şah, *Şerh-i Dürri'l-Maârif: Minhâcu'r-Râğîbin ilâ Mektûbât-i İmâm'il-Muttakin İmâm Rabbânî Müceddî-i Elf-i Sâni*, ed. Ayyüb Ganji, Sanandaj, İran: İntişârât-i Kürdîstân,

### A. Nübüvvetin Velâyete Önceliği<sup>8</sup>

Sirhindî'nin dünya görüşünde, peygamberlik seviye ve katmanının velâyetin (Allah'a yakınlık) seviye ve katmanına üstün olduğu şeklinde temel yapısal bir yaklaşım sözkonusudur. Velâyette maksat, Sünnet ve Şeriat'a ittibâ etmek sûretiyle Sahabiler gibi ya da -mümkünse daha iyi bir seviye olarak- peygamber 'gibi' olmaktır. Sirhindî'nin yaklaşımına göre tasavvuf yolunun kademelerine tek tek baktığımızda şunu görmekteyiz ki -Sirhindî'nin dediği gibi- *tarikat* ve *hakikat* Şeriat'ın hizmetçileridir.<sup>9</sup> Allah'la yakınlık (*velâyet*), Allah'da fenâ bulma ve Allah ile esrikleşme hâli (*fenâ fillâh*) ve varoluşsal vahdet (*vahdet-i vücûd*); *tarikat* ve *hakikat* ile bağlantılıdır. Peygamberlik (nübüvvet), yakaza ve ayık olma hâli ile Allah'da bâki olma hâli (*bekâ billâh*) ve *vahdet-i şühûd*; Şeriat ile bağlantılıdır. Sirhindî'ye göre sûfilerin büyük çoğunluğu velâyetle irtibatlı ve ilgilidir ve yine ona göre bu durum mânevî seyahatin başlangıç da olsa önemli bir kısmını teşkil etmektedir.<sup>10</sup> Sirhindî'nin dünya görüşünde böylesi bir ontolojik hiyerarşi anlayışı da Kur'an, Sünnet ve fıkıh üzerine vurgu yapmakta ve ulemâyı ön plana çıkarmaktadır.

Şimdi Sirhindî açısından Şeriat'ın önceliğini keşfetmeye ve incelemeye çalışalım. Şeriat'ın herkesin bildiği gibi dört kaynağı vardır: Kur'an, Hadis

1997, s. 127.] Bu kullanımı kolay metin, editörün küçük açıklama notlarıyla birlikte Gülâm Ali Şah'ın matbaa formatında konuşmalarını ('melfûzât') [*Dürri'l-Maarif*] içermektedir. Bu kitabın bir kopyasını tarafıma temin ettiğinden dolayı Marmara Üniversitesinden Prof. Dr. Necdet Tosun'a minnettar olduğumu belirtmeliyim.

8 Muhammad Abdul Haq Ansari, *Sufism and Shari'ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindî's Effort to Reform Sufism* (Leicester, UK: The Islamic Foundation, 1986), bu meseleleri aşağıdaki başlık altında tartışmaktadır: "The Saintly Way and the Prophetic Way", s. 63-70. Ansari'nin *Mektûbat* üzerine öncü nitelikteki çalışması orijinal metni okuyamayanlar için faydalıdır. Benim bu kitapla ilgili genel tecrübem, yazarın Sirhindî okumasının incelikli (nuanced) olmadığı yönündedir. Muhtemelen de bu durum, İngilizcenin kelime hazinesinin Sirhindî'nin yazılı mirasının anlam kapsamlarına tam mukabil gelmemesinden kaynaklanmaktadır. Bu durum bir örneği şudur: Yazar, adı geçen eserinin altmış üçüncü sayfasında *velâyet* konusunu tartışmaktadır ama tartışılan konunun hangi *velâyet* olduğunu belirlememektedir (aşağıdaki 26'ıncı dipnotla karşılaştırınız). Ayrıca, yazarın 'düalizmi kaldırmak (ki velî'nin yolunu spesifik eder) ya da kaldırmamak' (ki peygamber yolunun niteliğini tasvir eder) yönündeki siyah-beyaz tartışması; nebevî yolun hem vahdeti hem de düalizmi yani bir tür 'nitelikli düalizmsizliği' ihtiva ettiği gerçeğinin farkına varamamaktadır (*age*, s. 64). Yazarın bu önemli çalışması, makalemizin işlediği konuları nisbeten tamamlayıcı olduğu yerlerde anılmaktadır.

9 Ahmed Farûki Sirhindî, *Maktûbât-ı İmâm-ı Rabbâni*, ed. Nûr Ahmed, 3 cilt, Karachi: Educational Press, 1972, I, 98, mektup: 36. Krş. Ansari, *Sufism*, s. 221-222.

10 Bu, Peygamber'i taklidin (yedi seviyesinden) üçüncü seviyesidir. Makalenin ilerleyen paragraflarına bk.

[Sünnet], Kıyas ve İcmâ-i Ümmet. Sirhindî tasavvuf için de dört kaynak tesbit eder: İlham, keşf, ahvâl (hâller) ve vecd.<sup>11</sup> Sirhindî'ye göre tasavvufun kaynakları Şerîat'ın kaynaklarına nisbetle yarı güvenilirlikte bile değildir.<sup>12</sup> Ona göre, "Şerîat'ın hakikatının meyveleri nübüvvet kemâlâtıdır; Şerîat, nübüvvet makâmından gelir."<sup>13</sup>

Sirhindî'nin yaklaşımına bütüncül olarak bakarsak, tekil bir nüfuz alanının sözkonusu olduğunu görürüz ki o da Şerîat'dır. Sirhindî Şerîat'ı, -Cibrîl hadisindeki 'din' kavramına mukâbil ve benzer şekilde- *islâm*, *imân*, ve *ihsân*'ın toplamına eşit bir olgu olarak târif eder.<sup>14</sup> Şerîat, İslâmî hayatın merkezî kaynağı ya da şekillendirici ilkesidir. Hiçbir şey tam olarak Şerîat dışında değildir.<sup>15</sup> "Bu üç boyut gerçekleştirilinceye dek Şerîat'ın gerçekleştirildiği (tahkik edildiği) söylenemez. Bu üç boyut gerçekleşince de Allah'ın rızasına kavuşulmuş olur. Şerîat'ın mükemmelleşmesi 'ihsân'dır. Keşif sahibi olan ve bu merhaleleri geçip rıza makâmına ulaşan sûfiler -o makamda- Şerîat cânibinden yana tecrit edilirler."<sup>16</sup> Sirhindî'ye göre "*hakikat ve tarikat*, tasavvuf yoludur ve Şerîat'ın hakikatıdır; Şerîat, *hakikat ve tarikattan*, *tarikat ve hakikat* da Şerîat'dan ayrı değildir bu, (*hakikat ve tarikatın* Şerîat'tan ayrı ve ona mugâyir unsurlar olduğuna inanmak) irtidat ve küfürdür."<sup>17</sup> "Şerîat'ın dışına çıkılabilen bir merhaleye gelinebilir mi? Bu, tecrübeye dayalı bir mesele olmaktan ziyade zihinde tasavvur edilen bir meseledir. Mutlak-ı Şerîat'ın ya da Şerîat'ın özünün dışına çıkmanın anlamı nedir ki? [Çıkacak bir yer yoktur, varsa da o yer ancak irtidattır]. Şerîat'ın özü ruhun ya da kalbin latîfeleri (*hafî ve ahfâ*) ötesinde değildir."<sup>18</sup>

Sirhindî sorar: "İnsanlar Şerîat'ın kemalâtından yana ne biliyorlar ki? Kabuk ve öz şeklindeki [Şerîat'ı kabuk'a, hakikat'ı da 'öz'e karşılık tutan] dualistik klişeyi tekrar edip dururlar ve sekerat hâlindeki sûfilerle övünüp

11 Ansari'nin bu konuya ilişkin tartışmasına (*Sufism*, s. 71-72; 77-80) ve Sirhindî'nin bir mektubuna yaptığı kısmi tercüme (s. 208-210) bk.

12 *Mektûbât*, I, 125, mektup: 217.

13 *age*, II, 137, mektup: 50.

14 Ansari'nin konuyu ele alışına ve bu bağlamda bir başka mektup çevirisine bk. *Sufism*, s. 71.

15 *Mektûbât*, I, 104, mektup: 40.

16 *age*, I, 98, mektup: 36. Şuna dikkat ediniz ki Şeriat, velâyet yolunda değil de, nübüvvet yolunda konumlanmaktadır.

17 *age*, I, 30, mektup: 57. Burada *fenâ fillâh* 'esrikliği' ile *bekâ billâh* 'ayıklığı' arasında bir gerilim söz konusudur.

18 *age*, I, 59, mektup: 172.

çeşitli mânevî hâl ve derecelerle de zevklenirler.”<sup>19</sup> “Şeriat'ın özünden gelen tecrübeyi inkâr ederler.”<sup>20</sup>

Sanki Sirhindî tasavvufun *yeni-çağ* (*new-age*) versiyonlarını ele alıyor, onları sözkonusu ediyor gibidir. Sirhindî'nin yaklaşımının gerçekliğe ilişkin insan merkezci bir yaklaşım olduğunu; yani bu yaklaşımda birbirinden ayrı bir *tarikat*, *hakikat* ya da *Şeriat* olmadığını; aksine bu üç unsurun yalnızca gerçekliğin hiyerarşik boyutları olduğunu görebiliyoruz. Sirhindî tasavvufla ilgili yaygın fikirleri tersine çevirmektedir. Örneğin, genel olarak *aşağı-üst* olarak görünen bir unsur -mesela 'toprak' elementi- *üstün-üst* bir unsur olarak tezâhür edebilmektedir. Mânevî yükselişin çeşitli basamaklarına çıkarken “toprak elementi en öncelikli-imtiyazlı element olmaktadır. Mânevî iniş merhalelerinde ise aynı element en düşük unsur olmaktadır. Şu hâlde toprak elementi normal olarak en düşük unsur iken neden öncelikli-imtiyazlı unsur olmaktadır? En düşük olana doğru inişte insanları Allah'a davet etme eylemi kemâlât kazanmakta, mükemmelleşmektedir.”<sup>21</sup> Burada Sirhindî tasavvufun yaygın yaklaşımlarını tersine çevirmektedir, çünkü Allah'a yükseliş yani diğer sûfiler için yüce ve en üstün seviye olarak Allah'a yakın olma hâli (*velâyet*), Müceddidi yolun mübtedileri için sözkonusu olmaktadır. Maddî dünya kozmolojik olarak Allah'dan en uzak olan varlık, yeryüzü (toprak) ise bütün elementlerin en katı ve ham olanıdır. [Bu mefhumu, *İblis'in topraktan yaratılma bir varlığa secde etmeyi kabul etmemesi* mefhumu ile karşılaştırınız]. Zâhirî olarak 'aşağı' olan bu dünyaya, mânen dönüşmüş, kemâle ermiş olarak dönmek; Sirhindî için temel hedeftir. Beşerî kemâlât maddî dünyada tezâhür etmektedir.<sup>22</sup>

Sirhindî şunları söylemektedir: “Kelime-i şehâdetin ikinci kısmı ('Muhammedü'r-Rasûlullah: Muhammed, Allah'ın elçisidir') hakkında düşünürken, birinci kısmını bir su damlası gibi gösteren engin bir okyanus bulmaktayım. Evet! Velâyetin kemâlâtı nübüvvet kemâlâtına nisbetle -güneşe göre zerre misâli- önemsiz ve ikinci derecededir. Bazıları kendi çarpık tasavvurlarında nübüvvete nisbetle Allah'a yakın olma hâline ön-

19 *age*, I, 104, mektup: 40.

20 *age*, II, 46, mektup: 18. Bu pasajda bu özün ne olduğu belirtilmemektedir.

21 *age*, I, 81, mektup: 260. Burada sözkonusu edilen dünya değil, dünyadaki 'toprak' unsurudur.

22 Bk. Arthur F. Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Shaykh*, Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1998, s. 100. Ansari, beşeriyete hizmet yoluyla Allah'a kulluk etmenin (nebevî yol) Allah ile bir olma hâlini tecrübe etmeye nasıl tercih edilebilir olduğunu temellendirmektedir (Bk. Ansari, *Sufism*, s. 239-242).

celik vermekte ve Şeriat cevherini ikincil öneme haiz göstermektedir. Bu insanlar ne yapıyor? Gerçekte bu insanların dar basiretleri, 'öz'ün dış kabuğundan az bir miktar elde ederken yalnızca Şeriat'ın şekline yoğunlaşmış olmaktadır."<sup>23</sup>

Şekil ve şekilsizliğin, madde ve ruhun birleşimidir sözkonusu olan. Sirhindî'nin Şeriat anlayışında, akıl üstü ve içkin (batınî) olan unsurların birbirine renk verdiği, birbirini tamamladığı söylenebilmektedir. Burada, Budizm'deki mânevî yükseliş kademelerinde nihayete ulaşıldığı hâlde insanlığa yardım etmek üzere 'geriye dönme' şeklinde özetlenebilecek *bodhisatva* (*bodhsattva*) idealiyle bariz bir paralellik sözkonusudur. Dahası, bu noktada meşhur Zen nosyonunu hatırlamak da mümkündür. Bu nosyonda sıralı on öküz otlatma resmi sözkonusudur. Bu resimler sıradan ve düalistik dünyevî hakikat içeren bir resimle başlar, tekil bir şuur hâline doğru olağanüstü 'metafizik kaçış' içeren bir resimle zirve yapar ve aynı dünyevî hakikati içeren bir resimle sona erer, ama sıradan normal hayat içinde düalistik olmayan bir farkındalık diyebileceğimiz tamamen değişmiş bir şuur hâliyle sona erer. İslâmî açıdan ve İslâmî terimlerle söylersek, kişi dünyaya müşrikvârî tarzda dalmış iken nihai hakikatin yani Allah'ın görülebilir sınırların ötesinde olduğunun farkına varır. Sonra kişi diğer bir uç noktaya, Allah'ı dünyevî hakikatin ötesinde bir vahdet duygusuna eşitlediği, *fenâ fillâh*'a tekabül eden -ve benim de 'metafizik kaçış' tabir ettiğim- bir noktaya varır. Daha sonra da kişi dünyevî ve metafizik hakikati, Allah ile kalıp (*bekâ billâh*) normal hayata dönmek sûretiyle imtizac eder; ki bu da Sirhindî'nin gayesi demek olmaktadır. İşte bu, yani rücû ve diğer insanları Allah'a götürmek, onların Allah'a ulaşmasına vesile olmak; nebevî yol ve tarzı teşkil etmektedir. Ve işte Şeriat, bu sıradan ve doğrudan doğruya beşeri hayatta organize edici prensip, yani, yaşama nizâmı olmaktadır.

Şeriat'ın ötesinde mânevî bir aydınlanma olup olmadığı meselesi, Sirhindî tarafından *Mektûbât*'ında ele alınmaktadır. "Soru: Bu bilgiden hareketle zorunlu olarak gündeme gelmektedir ki mânevî bilgi sahibi olan kimse (ârif), bir mârifet merhalesinde Şeriat'ı bırakacak ve Şeriat dışında kalarak Allah'a ulaşacak değil midir? Cevap: Şeriat bu dünyada kişinin mânevî varlığıyla bağlantılı harici fiillerden oluşur. Harici fiil daima Şeriat'a bağlıdır, fakat mânevî şahsiyet de bu hususa iştirak eder. Fiillerin sahası maddi dünya ise de mânevî şahsiyetin de harici fiillerde büyük

<sup>23</sup> *age*, II, 127, mektup: 46.

yardımı vardır. Mânevî şahsiyetin gelişimi Şeriat'a tâbi olmaya bağlıdır. Şeriat da aynı şekilde harici davranışla ilgili ve irtibatlıdır. Maddi dünyada ne mânevî ne de zâhiri şahsiyetin Şeriat dışına çıkmasına imkân vardır. Harici fiil Şeriat'a göre icra edilirken mânevî faydalar Şeriat'a bağlılık sebebiyle tahakkuk eder. Şeriat bütün kemâlâtın ve katedilen bütün mânevî merhalelerin temelidir. Şeriat'ın meyveleri bu dünya ile sınırlı değildir. Âhîret hayatının ve âhîret hayatının ebedî zevklerinin kemâlâtı, Şeriat'ın neticesi olarak tahakkuk eder.”<sup>24</sup>

Sirhindî'den yaklaşık olarak iki asır sonra Ğulâm Ali Şah [Abdullah ed-Dehlevî] (ö. 1824, Delhi), onun tasavvuf tasnifine dair yorumlarda bulunur. Bu tasnif şu kademeleri içermektedir: 1) Kalp latifesinin gizleri, 2) Egoyu (*nefs*) terbiye etme konusuyla bağlantılı sırlar, 3) Kemâlâtın üç kademesi (nübüvvet, risâlet ve büyük [*ülû'l-azm*] peygamberlik), 4) Allah'a yakınlığın üç derecesi (*velâyet-i suğrâ*, *velâyet-i kübrâ*, *velâyet-i ulyâ*) ve 5) Latifelerle bağlantılı yeni merhale ve hakikatlerin keşfi.<sup>25</sup> Öyle anlaşılmaktadır ki, ağırlıklı ölçüde tasavvufî terminolojiyi kullanmasından ötürü Ğulâm Ali, Sirhindî'nin Şeriat'ın önceliğine dâir vurgusunu ihmâl etmiştir. Yine de, kolaylıkla fark edilebilmektedir ki tasavvuf tasnifine dair bütün bu beş kademe, nübüvvetin velâyete ontolojik üstünlüğünü göstermek amacıyla tasavvufî terminolojiyi kullanmaktadır.<sup>26</sup>

## B. Sirhindî'ye Göre Ulemânın Rolü

Sirhindî'ye göre ulemânın rolü, öncelikli ve esaslıdır. Hem Friedmann hem de ter Haar, Sirhindî'nin zayıf ve kötü dünyevî ulemâyı (*ulemâ-i sū*)

24 *age*, II, 129, mektup: 46. Ansari, Şeriat ve tasavvuf ilişkisini kısaca ele almakta ve tartışmaktadır. (Bk. *Sufism*, s. 80-83).

25 Ğulâm Ali, Şerhu Dürri'l-Maarif, s. 233. Kalp latifesine (bu latifenin sırrına) dair bir örnek şöyledir: “Muhabbet ve cezbelenme hâli de -(kalp merhalesinde Hakk'ı)- *müşâhede* hâline benzer. Bu iki durum arasındaki fark da şudur: Muhabbet ve cezbelenme hali *seyr-i ilallah*'ın sonunda tahakkuk eden *fenâ fillâh*'a bağlıdır.” (*Mektûbât*, I, 56, mektup: 287). Nakşebendî öğretideki latifeler ve Allah'a yakınlık (*velâyet*) türleri *Sufi Heirs* başlıklı kitabımızda açıklanmaktadır.

26 Buradaki espri şudur: Bir merhaleler kümesi ya da toplamı sözkonusudur ki burada Allah'a yakınlık (*velâyet*) vardır fakat bütün bu merhaleler nübüvveti göre aşağı-ast konumdadır. Örneğin, cezbe ve sekerat hâlindeki *sûfilerin* velîliği yani *velâyet-i suğrâ* (küçük velâyet); Sirhindî'nin, *fenâ fillâh*'ın ötesine geçip insanlara yardım için geriye dönenlere isnat ettiği velâyet türleri olarak *velâyet-i kübrâ* (büyük velâyet) ve *velâyet-i ulyâ*'ya (yüksek velâyet) göre aşağı-ast konumdadır. Bu son hareket (geriye dönüş, *nüzûl*) peygamberlerin ayak izlerini takip etme anlamına tekabül etmektedir.

nasıl eleştirdiğine dair muhasebeler verir.<sup>27</sup> Fakat Sirhindî'nin şemasında sûfilerin çoğunluğu kendilerine ulemâ tâbir eden insanlardan sonra gelmektedir. “Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat ulemâsı -tasavvufî açıdan- eksik de olsa ilâhî sıfatlara ve Zât-ı İlâhî'ye dâir itikatlarının güzelliği, noksanlarını gözardı ettirecek düzeyde onları aydınlatır. Mânevî temrin ve terbiyeleri gerçekleştiren sözümona sûfîler ise ilâhî sıfatlara ve Zât-ı İlâhî'ye dâir sahih itikat sahibi değillerdir. Onlar bu güzellikten yana noksandır.”<sup>28</sup> *Mektûbât* boyunca Sirhindî, âlimlere ve âlimlerin öğrencilerine yönelik yüksek bir sevgi ifade eder.

Sirhindî ulemânın önceliğinden yana şüphe duyulmamasını ister: “Allah dostu daima peygamberi ölçü almakla denetim altındadır. Sûfîler ve ulemâ arasında ihtilaf sözkonusu olduğunda ulemâ daima haklı çıkar. Çünkü ulemânın içtihat ve görüşleri peygamber yolu ve tarzını takip etmek sûretiyle tahakkuk eder. Ulemâ peygamberlik kemâlât ve bilgisini iktisab eder. Sûfîlerin içtihat ve görüşleri ise Allah'a yakınlık (*velâyet*) kemâlâtıyla sınırlandırılır.”<sup>29</sup> [Yukarıda zikredilen *tasavvuf kaynaklarıyla* karşılaştırınız]. Peygamberlik kandilinden gelen bilgi Allah'a yakınlıktan (*velâyet*) hasıl olan bilgiden doğal olarak daha doğru ve daha gerçektir. Burada Sirhindî'nin övülen 'derinlik' sahibi ulemâyâ yani *ulemâ-i rasihûn*'a göndermede bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu ulemâ, diğer akıl alanlarının fevkinde olmak kaydıyla, ekseriya dâhilî ve hâricî bilgi diye adlandırılan aklî ve tecrübî bilgi ile mücehhezdir ve bu bilgiye dayanmaktadır. Öyle anlaşılmaktadır ki Sirhindî'nin farkındalık ve tesbitleri açık bir şekilde gündelik maddi dünyayı (da) dikkate almaktadır.<sup>30</sup>

Râsîh (derinlikli, köklü) ve değerli ulemâ Şeriat'ın hem zâhiri hem de batını hakkında bilgi sahibidir ve egoları da (*nefs*) tamamen itmi'nân (*nefs-i mutmainne*) seviyesine ulaşmıştır.<sup>31</sup> “Peygamberler gibi onlar da -bazen, Allah'a cezbe tarikiyle bağlanmaksızın ve herhangi bir tasavvufî yolu da takip etmeksizin- *fenâ fillâh* ve *bekâ billâh* makamlarına erişmişlerdir. Bu âlimler; Şeriat'ın, -peygamberleri taklidin hakikati demek olan- hakikatine

27 Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindî*, s. 47-48; ter Haar, *Follower and Heir of the Prophet*, s. 50-51.

28 Sirhindî, *Mektûbât*, I, 16, mektup: 8.

29 *age*, I, 123, mektup: 266.

30 Ansari (*Sufism*, s. 225-228), Şeriat'ın zâhiri ve hakikati arasındaki ilişkiyi ve hem zâhiri âlimlerin hem de onların zıttı demek olan âlimlerin konularını ele almakta ve tartışmaktadır.

31 *age*, II, 46, mektup: 18.



erişmişlerdir.”<sup>32</sup> Sirhindî'ye göre Bahâeddin Nakşebend (ö. 1389) Şeriat'ın ötesinde özel bir bilgi olduğuna dâir bir şey söylememiştir: “Peygamberlerin vahiy yoluyla öğrenmesi gibi insanlar da keşif ve ilham yoluyla Şeriat'a dâir bilgi sahibi olabilirler. Gerçekte ulemânın görüş ve içtihatları sekerat hâlindeki sûfilerin irad ettiği abuk sabuk sözlerden daha değerlidir. Ehl-i hak olan ulemâ Allah'ın tasvir ve târife gelmezliğini, ifade edilemezliğini bilirler ve kendi tahayyülleriyle tecrübe ettikleri şeyi Allah'ın henüz tecelli eden hakikatiyle karıştırmazlar. Dolayısıyla ulemâ bütünüyle sûfilerden daha yüksek bir konumdadır.”<sup>33</sup>

Bu noktada akla gelen soru, “din âlimlerinin derinlikli (*râsih*) ve değerli sayılması için tam olarak gereken şey(ler) ne(ler)dir?” şeklindeki pratik bir sorudur. Şu hâlde şimdi Sirhindî'nin, Sünnet'i takip etmeye dâir yedi seviyenin ilk dördünü nasıl derecelendirdiğine bakalım.<sup>34</sup>

“İlk seviye sıradan Müslümanların (*avâm-ı ehl-i İslâm*) seviyesidir ve Allah'ın koyduğu kanunlar demek olan Şeriat'ı esas alıp ihtiva etmektedir. Bu seviye kelime-i şehâdet getirdikten yani Allah'dan başka ilâh olmadığını ve Hz. Muhammed'in de O'nun elçisi olduğunu kalb ile tasdik ettikten sonra Sünnet'i yani yüce Peygamber'in örneğini takip etme seviyesidir. Bu, velîlik (*velâyet*) derecesinin bağlı olduğu nefsi mutmain kılma merhalesinden önceki derecedir. Yalnızca zâhirî anlayışa sahip zâhirî âlimler (*ulemâ-i zâhir*), âbidler ve nefsi itmi'nan merhalesine ulaşmamış herkes, Hz. Peygamber'in örneğini zâhiren taklit derecesinde ortaktır ve bu tür taklitten aynı şekilde istifade ederler...”<sup>35</sup>

“Hz. Peygamber'i taklidin ikinci seviyesi -Allah O'na ve âline salât ve selam eylesin- O'nun bâtına ilişkin olarak söyledikleri ve eylediklerine uygun hareket etmeyi ihtivâ eder. Bu seviye; ahlâkı güzelleştirme, kötü sıfatlardan arınma ve bâtinî kusurları -bu kusurların asıl sebeplerinine yoğunlaşarak- bertaraf etmeyi sağlayan tasavvuf yolundakilerin seviyesidir. Bu insanlar Allah'a ulaşma çabalarında tasavvufî yolun ıssız vadi ve çöllerinde kâmil bir şeyhin kılavuzluğundan istifade ederler. Üçüncü seviye, mânevî seyrinde hususi velîlik (*velâyet-i hâssa*) noktasına ulaşmış olanların hâllerini, zevk ve vecdlerini ihtiva eder... Bu noktadan sonra na-

32 *age*, II, 7, mektup: 54.

33 *age*, I, 82, mektup: 130.

34 Bu yedi seviyeyi açıklayan mektup, ter Haar tarafından kısmen tercüme edilmiştir. Bk. *Follower and Heir*, s. 56.

35 Sirhindî, *Mektûbât*, II, 5-6, mektup: 54.

maz, oruç, zekat veya Şeriat'ın başkaca herhangi bir hükmü konusunda müridin Hz. Peygamber'i taklit çabaları gerçek taklit seviyesine (*hakikat-i mütâbaat*) ulaşmış olacaktır.”<sup>36</sup>

“Dördüncü taklit seviyesi, birinci seviyenin zâhirî taklidi yerine gerçek bir taklit seviyesini ifade etmektedir. Bu dördüncü seviye, özellikle, -Allah çabalarını ziyade kılsın- derinlikli âlimlere (hem zâhirî hem de bâtinî ilimlerle mücehhez *ulemâ-i râsihûna*) hasdır. Bu âlimler nefsi-i mutmainne merhalesiyle birlikte Hz. Peygamber'i gerçek anlamda taklit etme merhalesine erişmişlerdir. Allah dostları -Allah sırlarını pâk ve mukaddes kılsın- kalplerinde itmi'nân hâlini bulduktan sonra nefislerini önemli ölçüde boyunduruk altına almışlardır. Ancak tam itmi'nân hâli nübüvvet kemâlâtını elde ettikten sonra tahakkuk etmektedir. Derinlikli ulemâ (*ulemâ-i râsihûn*) bu kemâlâtı tevârüs etmiş ve nefisleri için tam bir inkiyad hâli ile Şeriat'ın hakikatine yani Hz. Peygamber'i taklidin hakikatine ermiştir. Derinlikli din âlimlerinin dışındakiler -ister sadece Şeriat'ın sûretini temessül etsinler isterse de sadece Şeriat'ın hakikatine ermiş olsunlar- bu kemâlâta sahip değildir.<sup>37</sup> Râsih âlimler hakkındaki bu hususu izah edeceğim ki, böylece, Şeriat'ın sadece zâhirini anlayan âlimler (*ulemâ-i zâhir*) râsih olduklarını ya da inatçı nefislerinin huzur ve itmi'nân hâlinde olduğunu iddia etmesin...”<sup>38</sup>

“Hz. Peygamber'i taklidin bu derecesini kazanmak; nefsi tamamen itmi'nân hâline getirmek ve 'Sahib-i Şeriat'ı (Hz. Peygamber) -salât ve selâm onun ve âlinin üzerine olsun- taklidin hakikatine ulaşmakla alakalıdır. Bu seviye; bazen *fenâ fillâh*, *bekâ billâh*, *sülûk*, *cezbe*, *sülûk* esnasında arız olan hâller, vecdler ya da zuhuratları gerektirmemektir. Bu devlete; daha kestirme bir yol olarak, Allah ile yakınlığa götüren yolları takip etmekle birlikte ama ondan ziyade özellikle Sünnet-i Seniyyeye -salât, selâm ve ekmeli't-tahiyyât Hz. Peygamber'in üzerine olsun- tâbi olmakla erişilir. Bu fakir [Sirhindî] bid'at yollarından sakınmanın ve Sünnet'e ittibâ etmenin eşsiz tesirini isbat ve ilân eder.”<sup>39</sup> Dördüncü seviyeden sonra Sünnet'i

36 *age*, II, 6, mektup: 54.

37 Bir kimsenin böylesi bir bilgelik düzeyine nasıl ulaşacağı Sirhindî'nin *Mektûbât*'ında (en azından benim için) belirgin değildir. Bu çaba; Sünnet'e uyma, Allah'da fânî olma (*fenâ fillâh*) ve beşeriyete hizmet ederken Allah'da bâki olma (*bekâ billâh*) durumlarının tümünü birden ihtiva etmektedir. Bu bağlamda Ansari (*Sufism*, s. 222-226) 'ihlâs'ı elde etmenin gerekliliğinden bahsetmektedir.

38 *Mektûbât*, II, 7, mektup: 54.

39 *age*, II, 7-8, mektup: 54.

takep etmenin üç seviyesi daha vardır ve bunların tamamı Allah'ın lutfuyla tahakkuk eder.

Burada temel mesele, dördüncü ya da daha yukarı seviyedeki bir âlimin diğer seviyedekilerden nasıl ayırt edileceğidir. Muhakkak olan şu ki, Sirhindî'nin yücelttiği/övdüğü âlimlerin sayısı son derece düşük olacaktır; ama, böylesi bir rolü taşıdığını iddia edenlerin sayısı da, (özellikle de elde Sirhindî'nin *Mektûbât*'ı gibi idareciler ve diğer önde gelen insanlar üzerinde hâkimiyet tesis etmeye yarayan otorite sahibi bir dinî metin olunca) muhakkak ki son derece yüksek olacaktır.

### C. Sirhindî'nin *Mektûbât*'ının Nakşbendî Geleneğindeki Konumu

Müceddidî öğretide gelenek, Nebevî Sünnet'e ittibâ eden Sahabilerin yolunu takip etmek anlamına gelmektedir. Ancak, Ahmed Farûki Sirhindî'nin ölümünün hemen akabinde *Mektûbât*'ı, pratik amaçlar doğrultusunda geleneğin kendisi hâline gelmiştir. Diğer bir deyimle, *Mektûbât*, Sirhindî'nin ölümünden sonra, İslâmî tavır ve Müslüman davranışı açısından hukukî, siyasî, doktrinel, ahlâkî ve mânevî/tasavvufî anlamda önemli olan şeylerin 'damıtılmış bir öz'üne dönüşmüştür. *Mektûbât*, normal/ortalama Sünnî davranışın pratik metni hâline gelmiştir. Bir örneklendirme yapmak gerekirse, *Mektûbât* ile ilgili olarak sözkonusu olan bu gelişme, Brannon Wheeler'ın bir fıkıh mezhebi olarak Hanefilik hakkında yaptığı şu tesbitle büyük ölçüde örtüşmektedir: Ebu Hanife'den sonra Hanefî fıkıhçıları; Hanefî geleneğini, Kur'ân ve Hadis gibi temel kaynaklara değil de -bu kaynakların kaynak olarak teşekkül edip istihdam edilmesinden çok sonraki dönemlerde yazılmış- Hanefî risalelere dayalı olarak tahkim ve idame etmişlerdir.<sup>40</sup>

Böylesi bir 'literatür'ün Sünnî dünyada siyasî avantaj elde etmek amacıyla istihdam edildiği söylenebilir. Örneğin, 1833 yılında Kokand'dan (günümüz Özbekistan'ında başkent Taşkent'e yakın bir şehir) yola çıkan bir elçi, Sultan II. Mahmud'un İstanbul'daki sarayına ulaşır. Elçi; Sultan'a, Orta Asya'dan hediye olarak getirdiği birtakım elbiseler ve şallarla birlikte üç de kitap takdim eder: Kur'ân-ı Kerîm, Sirhindî'nin *Mektûbât*'ı ve Sirhindî'nin oğlu ve halifesi Muhammed Ma'sûm'un

40 Brannon Wheeler, *Applying the Canon in Islam: The Authorization and Maintenance of Interpretive Reasoning in Hanafi Scholarship*, Albany: State University of New York Press, 1996.

(ö. 1668) *Mektûbât*'ı.<sup>41</sup> Türk Nakşbendileri Sirhindî'nin *Mektûbât*'ına Kur'ân-ı Kerîm ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Mesnevî*'si yanında bir konum izafe ederler.

Ğulâm Ali Şah'ın Sirhindî'nin *Mektûbât*'ına verdiği rol son derece dikkat çekicidir. Mesela, Kur'ân ve Hadis külliyatı için istihdam edilen ifade tarzı -bir anlamda- *Mektûbât*'a da uyarlanabilmektedir (örneğin, şu ifade: '*Mektûbât-ı Kudsi Âyat*').<sup>42</sup> Ğulâm Ali, bir şakirt ya da müridin kendi mânevî kılavuzundan feyiz alması gibi *Mektûbât*'dan ilâhî feyiz almaktadır. Nitekim *Mektûbât*'ı kastederek şunları söylemektedir: "Allah'a hamdolsun ki kendi hakikatine dair bu ilâhî ve mübarek kelimeleri ona ilham etti. Onun [Sirhindî'nin] sözleri beşeri algının ötesindedir. Gerçekte *Mektûbât* ilâhî ilhamlara denk gelmekte ve tekabül etmektedir... Bu yüce şahsiyeti tasvir etmek için ne diyebilirim ki? Peygamber değildir ama bir kitabı vardır."<sup>43</sup> *Mektûbât*'ın önemini abartmama amacına matuf olarak şu da kaydedilmelidir ki Ğulâm Ali; üç büyük kitabın Kur'ân, Buhârî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Mesnevî*'si olduğunu da belirtir.<sup>44</sup>

Friedmann'ın dediği gibi, "Sirhindî'nin Şerîat meselesine ilişkin kendine özgü yaklaşımı bârizdir."<sup>45</sup> Müceddidiler, Sirhindî'nin Şerîat konusundaki fikirlerinin Abdülkâdir Geylânî'nin aynı konudaki fikirleriyle örtüştüğünü söylerler; fakat bu söylemin doğruluğu çok belirgin değildir.<sup>46</sup> *Mektûbât* ve tabii olarak Osmanlıca ve Arapça (daha sonra da Urduca ve Belgalce) tercümeleri, Sirhindî'nin söylem ve bakış açısının bölgeler arası "seyahat" ve tedavülünde çok önemli bir rol oynamış olmalıdır. Hindistan coğrafyasında günyüzüne çıkmış ilgili literatüre dayanarak vardığım ilk sonuç-yargı; kendi faaliyet ve çalışma tarzla-

41 Ahmet Lütfî, *Târih-i Devlet-i 'Aliye-i Osmâniye*, İstanbul: Dârü't-Tab'ati'l-Âmire, 1873-1912, 8 cilt, IV, 77. Bu dipnot için Hayfa Üniversitesi'nden Prof. Abu-Manneh'e minnettar olduğumu belirtmeliyim.

42 Ğulâm Ali, *Şerhu Dürri'l-Maarif*, s. 135, 181.

43 *age*, s. 135.

44 *age*, s. 184.

45 Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi*, s. 46.

46 Abdülkâdir Geylânî -iddiaya göre- Ğulâm Ali Şah'a Sirhindî'nin kendisinin en önde gelen vekili olduğunu ve Sirhindî'den önce kendi tavassutu olmaksızın hiçkimsenin Allah'a yakınlık kesbetmediğini söylemiş. Yanı sıra, yine iddiaya göre, şimdi ikinci Hicri bin yıl içinde, hem Ahmed Farûki Sirhindî'nin hem de Abdülkâdir Geylânî'nin tavassutu gerekli olmaktadır. (Bk. Ğulâm Ali, *Şerhu Dürri'l-Maarif*, s. 245, 224). [Ahmed Farûki Sirhindî'nin Abdülkâdir Geylânî'nin vekili olduğu bilgisi için aynı eserde s. 226 ile karşılaştırmız.]

rını tahkim etmek amacıyla hem sûfilerin hem de âlimlerin -özellikle de âlimlerin- Sirhindî'nin fikirlerini kullanmış, onlardan istifade etmiş olduğu yönündedir. Bununla beraber, öyle görünmektedir ki, bu sûfî ve âlimlerin pek azı Sirhindî'nin 'şekil ve şekilsizliğin entegrasyonu' diyebileceğimiz idealini gerçekleştirmeyi başarabilmiştir. Belli ki, böylesi bir başarı; -konumuzun sonradan günyüzüne çıkarmaya çalışacağım farklı bir boyutu olarak- bir Nakşebendî şeyhinin, Osmanlı Sultanının İstanbul'daki sarayında bir *câizeye* nail olması için gerekli koşul değil imiş.