

G. Yezdânî – C. B. Hüseyin), Haydarâbâd 1948; Bayur, *Hindistan Tarihi*, bk. İndeks; a.mlf., “Maysor Sultanı Tipu ile Osmanlı Pâdişahlarından I. Abdülhamid ve III. Selim Arasındaki Mektuplaşma”, *TTK Belleten*, XII/47 (1948), s. 617-652; a.mlf., “Osmanlı Pâdişahı II. Süleyman’ın Gürkanlı Pâdişahı Âlemgîr (Evrengzîb’e Mektubu”, a.e., XIV/54 (1950), s. 269-287; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/2, s. 261-297; IV/2, s. 150, 156, 186-187; M. Hasan Khan, *History of Tipu Sultan*, Calcutta 1951; Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford 1964, s. 28, 37-38, 53, 54; S. A. Rashid, “Ottoman-Mughul Relations During the Seventeenth Century”, VI. *TTK Bildiriler* (1967), s. 533-545; M. Mujeeb, *The Indian Muslims*, London 1967, s. 72, 236; T. W. Arnold, *The Caliphate*, London 1967, s. 159-162; I. H. Qureshi, *Ulema in Politics*, Karachi 1972, s. 219-220; P. Hardy, *The Muslims of British India*, Cambridge 1972, s. 70 vd.; Ahmet Asrar, *Kanunî Devrinde Osmanlıların Dinî Siyaseti ve İslâm Alemi*, İstanbul 1972, tür.yer.; M. Yakub Mughul, *Kanunî Devri: Osmanlıların Hint Okyanusu Politikası ve Osmanlı-Hint Müslümanları Münasebetleri: 1517-1538*, İstanbul 1974; N. Magrebi, “Ottoman-Gujarat Relations: 1517-1566”, *Studies in the Foreign Relations of India*, Haydarabad 1975, s. 184-193; Naimur Rahman-Farooqi, *Mughal-Ottoman Relations*, Delhi 1989; Azmi Özcan, *Pan-İslamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere: 1877-1914*, İstanbul 1992; a.mlf., “Sultan II. Abdülhamid ve Hindistan Müslümanları”, *Sultan II. Abdülhamid ve Devri Semineri: Bildiriler*, İstanbul 1994, s. 125-139; a.mlf., “1857 Büyük Hind Ayaklanması ve Osmanlı Devleti”, *İslâm Tetkikleri Dergisi*, X, İstanbul 1995, s. 271-280; B. Lewis, “The Mughals and the Ottomans”, *Pakistan Quarterly*, VII/ 2, Karachi 1958, s. 5-9; Cengiz Orhonlu, “Seydi Ali Reis”, *TED*, I (1970), s. 38-56; a.mlf., “Osmanlı İmparatorluğu ve Hindistan Yolu”, *TD*, XXXI (1978), s. 65-143; Salih Özbaran, “The Ottoman Turks and the Portuguese in the Persian Gulf: 1534-1581”, *JAH*, VI (1972), s. 45-87; G. Minault, “Indian Muslims’ Reactions to the Abolition of the Caliphate in 1924: The Collapse of a Nationalist Political Alliance”, *Les Annales de l’Autre Islam*, sy. 2, Paris 1994, s. 245.



AZMİ ÖZCAN

V. DİN

A) **İslâmiyet.** Hindistan’ın Arap dünyasıyla ilişkilerinin tarihi İslâm öncesine dayanır. Bu dönemde Arabistanlı tüccarların Hindistan kıyılarına kadar gidip buradan aldıkları malları Mısır ve Suriye yoluyla Avrupa pazarlarına ulaştırdıkları bilinmektedir. Kaynaklarda Hz. Peygamber’in Hindistan hakkında bilgi sahibi olduğuna dair rivayetler yer almaktadır (Nesâî, “Cihâd”, 41; Âzâd-ı Bilgrâmî, I, 7-57; Kâdî Ather Mubârekpûrî, *el-‘Arab ve’l-Hind*, s. 107-110). Resûl-i Ekrem, bir Hint racasının kendisine gönderdiği bir kavanoz zencefil turşusunu ashabi ile paylaşmıştır. Aynı şekilde Hz. Peygamber’in kâfur ve öd

ağacı gibi bazı Hint mallarını sevdiği, Hz. Âişe’nin de Hint elbisesi giydiği rivayet edilmektedir. Kur’ân-ı Kerim’de geçen “zencebîl” (el-İnsân 76/17), “kâfûr” (el-İnsân 76/5) ve “misk” (el-Mutaffifîn 83/26) kelimelerinin Sanskritçe olduğu ileri sürülmektedir (Seyyid Süleyman Nedvî, s. 71).

Hindistan kökenli Zut, Esâvire, Seyâbice ve Meyd kabileleri çok erken zamanlarda Arap yarımadasına yerleşmişlerdi. Bilhassa Zutlar meşhurdu; hatta Resûl-i Ekrem bir vesile ile Hz. Mûsâ’nın onlara benzediğini söylemişti. Zut kabilesinin hekimlerine zaman zaman başvurulmuş ve Hz. Âişe’nin bir hastalığında yardımları istenmişti. Cemel Vak’ası sırasında Hz. Ali Basra’daki devlet hazinesini Zutlar’a emanet etti; daha sonra da Muâviye Zutlar’ı Bizans akınlarına karşı Suriye’ye yerleştirdi. Zaman içerisinde ticarî ilişkiler sonucu Arabistan kıyılarında Hint, Hindistan kıyılarında da Arap kolonileri oluştu. Arap yarımadasında yerleşen Hintliler kendi dinlerini korumuşlarsa da Hz. Peygamber zamanında münferit ihtidâ hadiselerinden de bahsedilmektedir.

Serendibliler Resûl-i Ekrem hakkında bilgi edinmek amacıyla Arabistan’a bir elçi göndermişler, elçi Medine’ye ulaştığında Hz. Peygamber’in vefat ettiğini öğrenmiş ve o sırada halife bulunan Hz. Ömer’den bilgi almıştır. Elçi de yolda ölmüş, yardımcıları geri döndüğünde halka Resûlullah’ın ve ashabın yayışı hakkında bilgi vermiştir. O dönemde Araplar arasında Hindistan “akıl ve hikmet ülkesi” diye meşhurdu. Şehristânî Araplar’la Hintliler’in benzer felsefî tavırlarından söz eder; meselâ her iki tarafın da eşyanın sırrını araştırdığını ve olayları metafizikle açıklama yoluna gittiğini söyler.

Hindistan ve Seylan adasındaki ticaret merkezleri arasında Arap kolonileri çok önemliydi. Bu topraklarda özellikle Guce-rât, Maldiv ve Malabar kıyılarında müslümanların siyasi hâkimiyet kurmasından önce yoğun Arap yerleşimi vardı. Belâzürî, Haccâb b. Yûsuf’un İrak valiliği sırasında Serendibli bir racanın iyi niyet gösterisi olarak Irak’a bir gemi dolusu hediye gönderdiğini, geminin dönüşte, erkekleri daha önce Serendib’e yerleşen kadınları onların yanına götürdüğünü kaydeder (*Fütûh*, s. 126). Yakın zamanda Kahire-Geniza arşivinin bulunmasından sonra yapılan bazı çalışmalar ilk zamanlardaki ilişkiler hakkında ayrıntılı bilgiler ortaya koymaktadır (Goitein, XXXVII/3 [1963], s. 188-205).

İslâm’ın Yayılması. Hindistan’da İslâmiyet fetih, ihtidâ, kolonileştirme ve göçler yoluyla yayılmıştır; ancak bunlardan ihtidâ faktörünün önemi büyüktür. Muhammed b. Kâsım es-Sekaffî’nin 92-93’te (710-711) Sind’i fethetmesinden sonra yerli halka müsamahalı davranması onları etkilemiş ve İslâm’ı cazip hale getirmişti. Muhammed b. Kâsım bütün mâbedlere dokunulmazlık hakkı tanıırken halka da cizye ödemeleri karşılığında ekonomik istikrar sağlanacağı ve mevcut sınıf ve statülerine dokunulmayacağı sözünü veriyordu. Bu dönemde Halife Ömer b. Abdülazîz, ele geçirilen yerlerdeki Hindû ricalarına mektup göndererek ihtidâ ederlerse müslümanlarla aynı haklara kavuşacaklarını bildirmiş, bu arada Cay Sing ve diğer bazı ricalar müslüman olmuşlardı (Belâzürî, s. 441). Sind’de müslümanların yerleştiği ilk bölge Deybül yakınlarında idi ve burada Araplar yaşamaktaydı. Ardından Mahzûze, Beyzâ ve Mansûre gibi kasabalar kurulmuş ve bunlar zamanla birer kültür merkezi haline gelmişti. Özellikle Mansûre’nin nüfusunun büyük çoğunluğu Arap’tı. Öte yandan kaynaklar Sind’de birçok köyde Hindûlar’la müslümanların birlikte yaşadığını, Mansûre ve Mûltan’da halkın Sincde ve Arapça, Mekrân’da ise Mekrânca ve Farsça konuştuğunu bildirmektedir.

872’de müslüman olan bir Sind racası Mekke’ye kıymetli taşlarla süslü altın bir zincir yollamış, Abbâsî Halifesi Mu’ternid-Alellah da bunu Kâbe’nin içine astırmıştı. Daha sonra bir Hint racası, Mansûre Emiri Abdullah b. Ömer b. Abdülazîz’den İslâmiyet’i anlatan bir kitap hazırlamasını istedi. Racaya hazırlanan kitapla birlikte bir de Kur’ân-ı Kerim gönderildi. Raca Yâsîn sûresinin tefsirini dinleyince hemen müslüman oldu. Önemli bir kişinin müslüman olması daha kalabalık grupların İslâm’a girmesine yol açıyordu. Bu alanda bir diğer gelişme Abbâsîler devrinde Hindistan ile Bağdat arasında kurulan bağlantıdır. Bu dönemde her iki tarafın ilim adamlarının karşılıklı ilişkileri sonucunda bir fikir alışverişi gerçekleşmiştir.

Gazneliler’in yükselişi Hindistan’da İslâm kültürünün gelişmesinde yeni bir dönem başlatmıştır. Sultan Mahmûd-ı Gaznevî Hindistan’a on yedi sefer düzenleyerek İslâmiyet’in yayılmasına zemin hazırlamış ve bölgede asırlarca sürecek Türk hâkimiyetinin temellerini atmıştır. Bunu gerçekleştirirken de Hindûlar’a karşı iyi davranmış ve ordusuna aldığı çok sayıda ki Hindû askerinin inançlarına karışmamış-

tır. Sultan Mahmud birçok yerde cami yaptırmış ve İslâm'a girenleri dini öğretmek için hocalar göndermiştir. Pencap'taki müslüman hâkimiyeti, bölgenin çok geçmeden İslâm-Fars ve Türk kültürü ile tanışmasını sağladı. Öte yandan daha önce Araplar tarafından başlatılan göç hareketi Hindû racaların idaresinde bulunan bölgelerde de devam etmekteydi. Böylece Kannevc, Bilgram, Benâres, Bedâûn, Ecmîr, Nâgevr, Hâcîpûr, Maner, Madanpûr ve Mahastan gibi yerlerdeki birçok şehirde müslüman toplulukları oluşmuştu. Bu göçler beraberinde kültürel değerleri getirmekteydi. Ancak gerçek müslüman-Hint toplumu Kuzey Hindistan'ın Gurlular tarafından fethedilmesinden sonra oluştu. Ele geçirilen yerleşim bölgelerinde yapılan camiler ihtidâ hareketleri için önemli birer merkez teşkil ediyordu. Muhammed b. Tuğluk da fethin hemen arkasından her tarafa dervişler göndererek İslâm'ı tanıtmalarını istemişti. Sonuç olarak Hindistan'da İslâmiyet'in gönüllü ihtidâlar ve sûflerin faaliyetleriyle yayıldığı söylenebilir. Kaynaklarda sûflerin bu alanda başarılarını gösteren birçok olay nakledilmektedir.

XI ve XII. yüzyıllarda Hint toplumu sıkı bir kast temeli üzerine kuruluydu. Bîrûnî'ye göre Hindû kast sistemine dahil olanlar şehirlerde yaşıyorlardı ve geniş imkânlarla sahiptiler. Diğerleri ise şehirlerin varoşlarında yaşamaya zorlanıyorlardı; zira kast dışı Hindûlar'ın (paryalar) buldukları yeri kirlettiklerine inanılıyordu. Müslümanların ise fethettikleri şehirlerin halkına mûsamahakâr davranmaları özellikle kast dışı Hindûlar'ı cezbetmiş ve İslâm'ı kabul etmelerini sağlamıştır. Bunda Şeyh Muînüddin Çiştî gibi sûflerin de çok etkisi olmuştur.

Hindistan'da İslâmiyet'in yayılmasında etkili olan bir diğer faktör de XII ve XIII. yüzyıllarda Orta Asya'dan Hindistan'a göç eden müslüman ailelerdir. Bunlar, o sıralarda gelişimini sürdüren Delhi Sultanlığı'na gereken idarî kadroları sağlıyor ve ülkeye kültürel canlılık katıyorlardı. Çünkü bu ailelerin önemli simaları hemen bir dinî-kültürel tesir sahası oluşturuyor ve oturdukları yerin etrafında camiler, medreseler, tekkeler, zâviyeler ortaya çıkıyordu. Hemen hemen Hindistan'ın bütün önemli iskân yerlerinde bunlardan bir veya birkaç aile bulunuyordu. Kaynaklarda, Moğol baskısı yüzünden Hindistan'a göç eden ve Bedâûn, Sâ mâne ve Biyâne gibi şehirlere yerleşen ailelerden bahsedilmektedir. Kast dışı ve düşük kastlı Hindû-

lar'ın kitleler halinde ihtidâsı, Moğol baskısı, bitmeyen göçler, erken zamanlarda kurulan müslüman-Arap kolonileri ve sûflerin faaliyetleri, değişik müslüman grupların topyekûn bir sosyal varlık olarak ortaya çıkmasını sağlayan gelişmelerdi.

Dinî Düşüncenin Gelişmesi. XII ve XIII. yüzyıllarda İslâm düşüncesi, dinî ilimlerin değişik dallarında Hindistan dışında ortaya konulmuş klasik eserlere dayanmaktaydı. Tefsirde Zemaşerî'nin *el-Keşşâf'ı*, hadiste Radiyyüddin es-Sâgânî'nin *Meşâriku'l-envârî'n-nebeviyye'si*, fıkıhta Kudûrî'nin *el-Muhtaşar'ı* ile Merginânî'nin *el-Hidâye'si* ve tasavvufta Gazzâlî'nin *Kimyâ-yı Sa'âdet'i* ile Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin *Avârifü'l-ma'ârif'i* temel başvuru kitapları idi. Bu dönemde genel eğilim, İslâm düşüncesinde yeni ufuklar açmaktan çok mevcut bilgilerin muhafazası şeklindeydi. Eş'ariyye-Mu'tezile ihtilâfı burada da sürdürülüyordu.

XIII. yüzyılda Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin Hindistan'a girmesiyle dinî düşüncede bir dalgalanma görülür. Fîrûz Şah Tuğluk zamanında (1351-1388) *Fuşûşü'l-hikem* yaygın şekilde okunuyordu. İbnü'l-Arabî'nin görüşleriyle Upanişadlar arasında benzerlikler bulunması, Hindûlar'la müslümanların dinî düşünceleri açısından yakınlaşma çabalarına büyük katkıda bulunmuştu. Tasavvufî şiirler ve ilk defa Çirâğ-ı Dehli tarafından sohbetlerde okunan Mevlânâ'nın *Meşnevî'si* de tasavvufî düşüncenin yayılmasında etkili olmuştur. Seyyid Ali Hemedânî, Şerefeddin ed-Dihlevî ve Mahdûm el-Mehâimî gibi önde gelen ilim adamları *Fuşûşü'l-hikem'e* şerhler yazdılar. Mehâimî, İbnü'l-Arabî'nin fikirleri ışığında bir tefsir kaleme almaya teşebbüs etmişti. İbnü'l-Arabî aynı zamanda Mes'ûd Bek'in *Nûrü'l-ayn* ve *Mir'âtü'l-ârifîn* adlı eserleri için de ilham kaynağı olmuştur.

Hindistan'ın dinî-kültürel hayatında daha sonra Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin etkisi görülür. Onun fikirlerini öğrencisi Abdülazîz Erdebilî bölgeye ulaştırdığı zaman İbnü'l-Arabî'nin görüşleri oldukça yaygındı. Sultan Muhammed b. Tuğluk İbn Teymiyye'nin fikirlerinden etkilendi. Bu etki siyasî ve dinî meselelerde, özellikle de mutasavvıflarla ilişkilerde kendini hissettirmeye başladı. Sonuçta İbnü'l-Arabî ile İbn Teymiyye'nin görüşleri arasında bir çatışma söz konusu oldu. Muhafazakâr müslümanlar o zamana kadar mutasavvıfların tasavvufî tecrübelerine hoşgörü-

lülü davranmıştı. Fakat İbnü'l-Arabî'nin fikirleriyle birlikte bu anlayışların organize bir şekilde ortaya çıkmasını, İbn Teymiyye'nin düşüncelerinin etkisi altında kalan âlimler şeriatın temellerine karşı bir tehdit olarak değerlendirdiler ve şeriatın toplum hayatındaki etkinliğinin zedeleneceğinden endişe etmeye başladılar. Böylece ulemâ ve Tuğluklu sultanları bunlarla mücadele etmeyi kararlaştırdılar. Denilebilir ki Hindistan tarihinin fıkıh literatürü açısından en verimli çağı olan XIV. yüzyılda yazılmış çok sayıdaki eser doğrudan doğruya, dinin temellerini zayıflattığı kabul edilen vahdet-i vücûdçu görüşlere karşı kaleme alınmıştır.

Dönemin ünlü sûflerinden Çirâğ-ı Dehli bu iki görüş arasında denge kurmaya çalışmıştır. Dehli, bir taraftan şahsî bir dinî tecrübe mahiyetinde vahdet-i vücûdu benimserken bir taraftan da Kur'an ve Sünnet'e sınıksız bağlılığı savunuyor, şeyhin huzurunda secdeye varmak gibi birtakım sûfî âdetlerini reddediyordu; talebesi Gîsüdirâz ise İbnü'l-Arabî'yi şiddetle eleştirmiştir. Bu ihtilâflı dönem süresinde uzun bir zaman İbn Teymiyye'nin görüşleri daha çok kabul görmüş, ancak toplum hayatında İbnü'l-Arabî'nin etkisi daha fazla olmuştur. Buna bağlı olarak özellikle XV ve XVI. yüzyıl Hindistan'ında ortaya çıkan yeni mezhep ve felsefelerin pek çoğu vahdet-i vücûdçu esaslara dayanmaktadır. Şüttâriyye tarikatı ve Bakti (Bhakti), Revşeniyye hareketleri gibi dinin zâhirinden ziyade bâtınına önem veren bazı hareketler bu anlayışın tezahürleridir. Özellikle Revşeniyye hareketinin kurucusu Bâyezîd-i Ensârî, dinî uygulamaların şekli yönünden çok mânevî yönü üzerinde durmuştur. Gavsıyye tarikatının kurucusu Şeyh Muhammed Gavs da Sanskritçe mistik bir risâle olan *Amratkund'u Bahrû'l-hayât* adıyla Farsça'ya tercüme ederek Hindû felsefesini ve yoga prensiplerini sûfî geleneğine uyarlamaya çalışmıştır.

Bütün ülkeye hitap edecek ortak bir dinî kimlik arayışında olan Ekber Şah, kendi Din-i İllâhî düşüncesini geliştirirken geniş ölçüde vahdet-i vücûdçu görüşlerden faydalanmıştır. Ancak onun bu düşünceleri muhafazakâr kesimleri endişelendirmiş, bütün dinlerin birleşmesiyle ortaya çıkacak Din-i İllâhî'nin İslâm'ın kendine has mahiyetini tehlikeye düşüreceği belirtilmişti. Ekber Şah'ın bu yöndeki müdahaleleri sert tepkilere yol açtı. Bu tepkiler bir taraftan Abdülhak ed-Dihlevî gibi âlimlerin hadis ve fıkıh eserleriyle, bir ta-

raftan da İmâm-ı Rabbânî'nin Nakşibendiye hareketiyle ortaya konulmuştur. Abdülhak ed-Dihlevî, hocası Abdülvehhâb b. Velîyyullah el-Müttakî'nin tesiriyle İbnü'l-Arabî'nin fikirlerine karşı tedbirli bir tavır ortaya koydu. İmâm-ı Rabbânî bu hususta daha kararlı ve katı idi; vahdet-i vücûdu olgunlaşmamış mânevî bir tecrübe olarak niteliyor ve bunu İslâm toplumu ve dine karşı bir tehdit sayıyordu. Bu sebeple Ekber Şah'ın İslâm, Hinduizm, Budizm, Jainizm ve diğer inançları birleştirme girişimini şiddetle reddetmiş ve birçok etkili şahsiyeti çevresinde toplayarak Bâbürlü sarayındaki genel atmosferi değiştirmeye çalışmıştır. Ekber Şah'tan sonra gelen sultanlar bu etkiyle Ekber'in düşüncelerinden uzaklaştılar. Özellikle Şah Cihan ile oğlu Evrengzîb tamamen İmâm-ı Rabbânî'nin fikirlerini benimzediler. Bununla birlikte iki farklı dinî anlayış mevcudiyetini korumaktaydı. Şah Cihan'ın büyük oğlu Dârâ Şükûh ile Miyân Mîr, Molla Şah Bedahşî, Sermed ve Şah Muhibbullah vahdet-i vücûdu savunurken Evrengzîb ve İmâm-ı Rabbânî'nin oğlu Muhammed Ma'sûm, Rabbânî'nin anlayışını sürdürüyorlardı. Şah Cihan'ın oğulları Evrengzîb ile Dârâ Şükûh arasındaki taht kavgası da aynı zamanda vahdet-i vücûd ile Dîn-i İlahî anlayışı arasında bir dinî düşünce mücadelesidir. Dârâ Şükûh bu arada *Mecma'u'l-bahreyn*'i yazdı ve *Upaşişadlar*'ı tercüme etti; Evrengzîb ise *el-Fetâva'l-Âlemgîriyye*'nin derlenmesi için büyük gayret gösterdi. İmâm-ı Rabbânî'nin görüşlerinin o dönem Hint-İslâm düşüncesi üzerinde büyük tesirleri olmakla birlikte bazı fikirlerinin Hindistan şartlarıyla bağdaşmadığı ileri sürülmüştür. Meselâ İmâm-ı Rabbânî ekolüne mensup Şah Velîyyullah ed-Dihlevî ile Mirza Mazhar Cân-ı Cânân, vahdet-i vücûd ve Hinduizm konusunda İmâm-ı Rabbânî'den farklı bir tavır ortaya koymuşlardır. XVIII. yüzyılda Hindistan ulemâsının bu iki görüşü uzlaştırmaya çalıştığı görülmektedir. Şah Velîyyullah, *Fayşalâtü vahdeti'l-vücûd ve ş-şühûd* adlı risâlesinde İbnü'l-Arabî'nin görüşleriyle İmâm-ı Rabbânî'nin düşünceleri arasında esaslı bir fark bulunmadığını söylüyordu. Hâce Mîr Nâsir ve Gulâm Yahyâ gibi Nakşibendî şeyhleri bu konuda ondan farklı düşünmelerine rağmen Şah Velîyyullah açısından yüzyıllardır Hindistan'ı etkileyen bu çatışma artık sona ermiştir.

Şah Velîyyullah, Hint müslümanlarının düşünce hayatını etkilediği gibi dönemin

birçok dinî akımına ilham kaynağı olmuş, tesirleri ölümünden sonra da devam etmiştir. Klasik İslâm'ın geleneksel değerlerini ön plana çıkarmak isteyen Diyûbendî hareketiyle Batılı anlamda modernizasyonu savunan Seyyid Ahmed Han'ın Aligarh hareketi gibi birbirinden çok farklı iki anlayışın ondan destek ve ilham alması kendisine verilen değeri göstermektedir. Esasen Şah Velîyyullah, İslâm düşüncesinin gelişen medeniyetin ışığında yeniden yorumlanmasını ve İslâm hukukunun özel bir coğrafi bölgenin kendine has şartlarına ve bölgenin içtimaî, dinî ve geleneksel yapısına göre yeniden ortaya konulmasını savunan son büyük klasik dönem âlimidir. Onun bu yaklaşımı temel dinî değerlerin tekrar ele alınmasına imkân hazırlamıştır. Şah Velîyyullah karşılaştığı meseleleri dört Sünnî mezhepten biriyle çözebiliyordu. Onun İslâm hukukuna bu serbest yaklaşımı Hindistan şartlarına uygun düşüğü için sonraki nesiller üzerinde de iz bırakmış, aynı zamanda bütün İslâm dünyasını etkileyen bir düşünce reformu oluşturmuştur. Şah Velîyyullah'ın bu yeni ictihad ruhu dar anlamdaki mezhepçiliğin ve taassubun karşısındadır. Kendisi Kur'an'ı Farsça'ya, oğulları Abdülkâdir ed-Dihlevî ile Refiuddin ed-Dihlevî de Urduca'ya çevirerek müslümanlara İslâm'ın ana kaynağına ulaşabilme imkânı sağlamışlardır. Ayrıca oğullarıyla birlikte hadis ilmi çalışmalarına da yoğunluk kazandırmış ve bu alana önemli katkılarda bulunmuştur. Şah Velîyyullah'ın en büyük eseri *Hüccetullâhi'l-bâliğa* Hindistan'da İslâm düşüncesinin klasikleri arasında yer alır. Hatta Şibî en-Nu'mânî'ye göre bu alanda Gazzâlî, Râzî ve İbn Rüşd'ü bile geride bırakmıştır (*İlm-i Kelâm*, I, 117). Şah Velîyyullah yeni bir kelâm anlayışının temellerini ortaya koymuş ve tefsirde zaman-mekân faktörünün önemine işaret etmiştir.

Hindistan'da İslâm düşüncesi üzerinde tesiri olan bir başka hareket de Vehhâbilik'tir. Vehhâbilik, Hindistan'a XIX. yüzyılın başlarında Seyyid Ahmed Şehid tarafından taşınmıştır. Bir süre Hicaz'da kalan Seyyid Ahmed orada Muhammed b. Abdülvehhâb'ın görüşlerinden etkilenmiş, Hindistan'a dönünce dinin Kur'an ve Sünnet ışığında ihya edilmesi gerektiğini savunarak dine sonradan girdiğini ileri sürdüğü bütün gelenekleri şiddetle eleştirmiştir. Ahmed Şehid'in taraftarlarının ve özellikle Şah Muhammed İsmâil Şehid'in eserlerinde Vehhâbilîğin izleri açıkça görülür.

XIX. yüzyılın İslâm dünyasında nüfuzu nu hissettiren Batı düşüncesi Hint müslümanları arasında şaşkınlık uyandırdı. İlimde, teknikte ve sanayide Batı'nın üstünlüğü bir gerçektir; ancak Hindistan'da İngilizler müslüman bir devletin ortadan kalkmasına sebep oldukları için iyi karşılanmadılar. Bu durum müslümanlar arasında bir belirsizliğe yol açtı. Şah Velîyyullah'ın büyük oğlu Abdülazîz ed-Dihlevî ilim, teknik ve sanayide üstünlüklerinden dolayı İngilizler'i överek dillerinin öğrenilmesine olumlu bakarken diğer taraftan onların hâkimiyetindeki toprakları dârül-harp olarak niteliyordu. Ancak bu tavır daha sonraki nesiller tarafından tamamen benimsenmedi. İngiliz dilini ve kültürünü öğrenenler İngilizler'in yönetimlerini de kolaylıkla kabul ederken bunu reddedenler aynı zamanda İngiliz dil ve kültürünü de reddediyorlardı. Bunun kaçınılmaz sonucu olarak Hindistan müslümanları arasında birbirine zıt iki anlayış ortaya çıktı. Bunlardan biri Muhammed Kâsım Nânevtevi'nin önderliğindeki Diyûbendî, diğeri ise Seyyid Ahmed Han'ın önderliğindeki Aligarh hareketidir. Her iki hareketin liderleri Mevlânâ Reşîdüddin Han'ın öğrencileridir.

Hindistan'da İngiliz hâkimiyetinin kurulması aşamasında yoğunluk kazanan misyonerlik faaliyetleri müslümanlar arasında tepki uyandırdı. Rahmetullah el-Hindî, Mevlânâ Ali Hasan, Vezir Han, Muhammed Kâsım Nânevtevi gibi önde gelen âlimler bu konuda eserler yazarak misyoner propagandalarını tesirsiz kılmaya çalıştılar. Bu alanda başarılı isimlerden biri olan Seyyid Ahmed Han'ın *Huṭabât-ı Ahmediyye*'si bu açıdan çok önemlidir. Eser özellikle gençlerin itikadını güçlendirmede son derece etkili olmuştur.

XIX. yüzyıl Hindistan'ındaki İslâm düşüncesinin bir özelliği de İslâmî gruplar arasında meydana gelen dinî tartışmalardır. Ehl-i hadis hareketi hadislerin temel dinî kaynak ve rehber sayılmasını savunmuş, ancak fikhî mezheplere tâbi olmayı tasvip etmemiştir. Bu hareketin mensupları tasavvufî yapılanmayı ve tarikatları da İslâmî bulmamışlardır. Buna karşılık bütün meselelerde doğrudan Kur'an'a müracaatı savunan Ehl-i Kur'an hareketi, Hz. Peygamber'in sünnetine veya fikhî mezheplere pek o kadar önem atfetmemiştir. Ancak İslâm düşüncesine yönelen en büyük tehdit Batı felsefesi ve medeniyetiydi. Seyyid Ahmed Han bu konuda ilk defa belirli bir tavır ortaya koymuş, değişen şartlarda müslümanların

ihtiyaç duyduğu en önemli şeyin bir modern ilm-i kelâm olduğunu söyleyerek bunun temellerini ortaya koymuştur. Dinî anlayışta akılcı bir yaklaşımı savunan Seyyid Ahmed Han, taklidi reddedip Kur'an'ın akılcı bir biçimde yeniden yorumlanması gerektiğini söylemiş, ayrıca bu alanda ilk defa Kur'an ve İncil üzerine *Tebyînü'l-kelâm* (Aligarh 1862) adlı mukayeseli bir çalışma yayımlamıştır. Daha sonraki yıllarda Çirâğ Ali, Muhsinü'l-Mülk ve Seyyid Emîr Ali gibi birçok âlim Seyyid Ahmed Han'ın yolundan gitmiştir.

Ebü'l-Kelâm Âzâd, Hamîdüddin Ferâhî ve Muhammed İkbâl gibi isimler, İslâm düşüncesinin yeniden yönlendirilmesini savunmakla birlikte Seyyid Ahmed Han geleneğinin dışında kalmışlardır. Ebü'l-Kelâm Âzâd Cemâleddin-i Efgânî, Muhammed Abduh ve M. Reşid Rızâ'dan etkilenmiş ve görüşlerini kendi yayımladığı *el-Hilâl* ve *el-Belâğ* adlı dergilerle yayımlamıştır. Ancak Ebü'l-Kelâm Âzâd'ın en önemli eseri *Tercümânü'l-Şur'ân* adlı tamamlanmamış tefsiridir. Âzâd'a göre dönemin tartışma konusu olan ilim ve din ilişkisi gerçekte gereksizdir; zira ilim uğraştığı alan itibariyle dinden farklı bir yerdedir. Doğu ve Batı'nın din ve felsefelerine hâkim olmasının verdiği rahatlıkla İslâm'da dinî düşüncenin yeniden yapılanması gereği üzerinde duran Muhammed İkbâl'e göre din toplumun gelişmesi ve insan şahsiyetinin olgunlaşması için güçlü bir faktördür. İkbâl'in fikirleri günümüz İslâm düşüncesini derinden etkilemiştir. Son iki yüz yıllık dönem göz önüne alındığında Şah Veliyyullah'ın *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, Seyyid Ahmed Han'ın *Huṭabât-ı Ahmediyye*, Şibî Nu'mânî ve Süleyman Nedvî'nin *Sîretü'n-nebî*, Ebü'l-Kelâm Âzâd'ın *Tercümânü'l-Şur'ân* ve İkbâl'in *Reconstruction of Religious Thought in Islam* adlı eserlerinin Hint alt kıtasındaki İslâm düşünce tarihinin temelini oluşturdukları açıkça ortaya çıkar.

İslâm'ın yayılmaya başlamasıyla birlikte Hindistan ile diğer İslâm ülkeleri arasında ilmî ve kültürel ilişkiler de gelişme yoluna girerek kısa zamanda ileri bir seviyeye ulaşmıştır. Delhi Sultanı İltutmış'ın Bağdat'tan kitap getirtme arzusunu bilen Abbâsî halifelerinin ona çeşitli eserler gönderdikleri bilinmektedir. Nâsir-Lidînîlâh da İltutmış'a *Meşâriku'l-envâri'nebeviyye*'nin müellifi Radiyyüddin es-Sâgânî'yi elçi olarak yollamıştı. Hâce Reşidüddin Fazlullah, Alâeddin Halacî'nin sarayında İhlanlılar'ın elçisi sıfatıyla bulun-

muş, Mevlânâ Şemseddin Türk de Mısır'dan Hindistan'a bir deve yükü kitapla birlikte gelmişti. Balaban Han'ın oğlu Şehzade Muhammed Sa'dî-i Şîrâzî ile mektuplaşmış, Sultan Muhammed b. Tuğluk Muînüddin el-İmrânî'yi Şîraz'a elçi gönderip Kadı Adudüddin el-İcî'nin yazmakta olduğu *el-Mevâkıf* adlı eserini kendisine ithaf etmesini istemişti. Muhammed b. Tuğluk Mısırlı âlim ve yöneticilerle ilişki içerisindeydi.

el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye'den anlaşılacağına göre III. Firûz Şah Tuğluk zamanında İslâm âleminde yazılan bütün fikhî eserleri Hindistan'da bulmak mümkündür (*DiA*, XII, 446). Hâfız'ın şüurleri de daha onun sağlığından itibaren okunuyordu. Orta Asya kökenli Nakşibendiyye tarikatı Hindistan'da İmâm-ı Rabbânî ile yeni bir muhteva kazanmıştı. Abdullah ed-Dihlevî'nin Delhi'deki hankahında İslâm dünyasının uzak yerlerinden gelen müridlere rastlanıyordu. Bu silsile, onun müridlerinden Hâlid el-Bağdâdî tarafından Ortadoğu'ya getirilmiştir. İran ve Afganistan'da gelişen Hurûfluk, Noktavilik, Revşeniyye, İşrâkiyye ve İhvân-ı Safâ gibi birçok dinî akım da Hindistan'da yayılma imkânı bulmuştur.

Dinî Hareketler. Hindistan müslümanları arasında ortaya çıkan birçok dinî hareketin dört farklı eğilim ortaya koyduğu söylenebilir. Bu hareketler XII. yüzyıldan XVI. yüzyıla kadar Hindistan'da İslâm'ın yayılmasını, XVII. yüzyılda İslâm toplumunda ve inançlarında reform yapmayı hedeflemiştir. XVIII. yüzyılda ıslah düşüncesi ön plana çıkmıştır. XIX. yüzyılda ortaya çıkan çok sayıdaki dinî hareket ise ya İslâm'ın klasik değerlerinin ya da Batı düşüncesinin ışığında İslâm düşüncesine yeni bir yön verilmesi gerektiği konusu üzerinde durmuştur.

Dini yaymayı amaç edinen tasavvufî hareketlerin en önemlileri Çiştîyye, Sühreverdîyye, Firdevsiyye, Kâdiriyye ve Şüttâriyye tarikatlarıdır. Bu tarikatlar, metot ve ayrıntılarda birbirinden farklı olmakla birlikte hemen hepsinin benimsediği esas, kişinin ancak İslâmî şuurunun gelişmesiyle ahlâkî ve ruhî açıdan yükselebileceğidir. Tarikatlar, içinde buldukları çevrenin sosyal ve kültürel şartlarına uyum göstererek toplumla kaynaşmışlar, bazı geleneksel Hint davranış biçimlerini benimsediklerinden Hindûlar'ı da cezbetmişlerdir. İslâm'ın yayılmasında çok önemli bir rol oynayan tarikat şeyhlerinin aynı zamanda vahdet-i vücûd düşüncesine

olumlu bakmaları, onların Hindûlar'la entelektüel anlamda ilişki kurmalarına imkân sağlamıştır.

XVII. yüzyılda ön plana çıkan reform hareketleri müslümanların bu yöndeki beklentilerine cevap verme gayreti içerisindedir. İlk defa Hâce Bâki-Billâh (ö. 1012/1603) tarafından Hindistan'a getirilen ve İmâm-ı Rabbânî ile hemen bütün ülkeye yayılan Nakşibendiyye tarikatı bu açıdan büyük önem taşımaktadır. İmâm-ı Rabbânî kendisinden önce yaşayan sûfilere aksine İslâm'ın yayılmasıyla öncelikli olarak ilgilenmemiş, bütün çabasını gayri İslâmî bulduğu inanç, alışkanlık ve davranışlardan İslâm toplumunu kurtarmaya harcamıştır. Bid'atlara karşı sert tepki göstererek Hz. Peygamber'in sünneti konusunda çok hassas davranmış, bu arada kıyas ve ihtihadi öne çıkararak ve sünnetten sapan ulemâya da şiddetle karşı çıkmıştır. Bu çerçevede halka, ulemâya ve sûfilere yönelik telkin ve tavsiyelerde bulunurken yöneticilerle de irtibat kurmuş ve bunda etkili olmuştur.

Hindistan'da XVIII. yüzyıl İslâm düşüncesinde genel olarak ıslah fikri hâkimdir. Şah Veliyyullah ve Şah Kelîmullah-ı Cihânâbâdî bu fikrin iki önemli temsilcisidir. Şah Veliyyullah dinî ilimlerin ihyasına yeni bir hız kazandırdı ve yeni bir kelâm anlayışının temellerini attı. Fikhîçilerle mutasavvıflar arasındaki geleneksel soğukluğu gidermeye yönelik girişimlerde bulundu ve vahdet-i vücûda dair lehte ve aleyhte katı görüşleri yumuşatarak dinî araştırma ve anlama için yeni bir ruh ve heyecanın gelişmesini sağladı. Şah Veliyyullah'ın ders verdiği Medrese-i Rahîmiyye bu ıslah hareketinin merkezi gibi işlev görmüş, Hindistan'ın her tarafından ulemâ ve öğrenciler buraya akın etmişlerdir. Onun bu çalışmaları daha sonra oğulları ve talebeleri tarafından devam ettirilmiştir. XVIII. yüzyıldan sonra Hindistan'da faaliyet gösteren dinî eğitim kurumlarının pek çoğunun açılmasında Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ailesinin katkıları vardır.

Faaliyetlerini bir başka yönde yoğunlaştıran Şah Kelîmullah-ı Cihânâbâdî, önce Çiştî tarikatına ilk şeyhlerin prensipleri doğrultusunda çeki düzen verip bâtinî eğilimlerin gelişmesini engellemiş, bu arada müridlerini Hindistan'ın her tarafına göndererek Çiştîyye tarikatını yaymaya çalışmıştır. Pencap, Dekken, Serhad (kuzeybatı sınır eyaleti) ve Utar Pradeş'te Çiştî hankahlarının çoğalması onun halifelerinin gayretleriyle olmuştur.

XIX. yüzyılda Hindistan İslâm düşüncesinde yeni yön arayışları görülür. Bu çağda Batı düşüncesi ve kültürünün İslâm topraklarına nüfuz etmesiyle ortaya çıkan meselelere çözüm bulma çabaları genel olarak üç şekilde tezahür etmiştir. 1. Geleneksel çizgide dinî düşüncenin yeniden yönlendirilmesi. 2. Yeni şartlara uygun bir kelâm ilmi geliştirip Batı'nın iyi değerlerinin kabul edilmesi. 3. Bu iki görüşün birleştirilerek bir orta yolun bulunması. Vehhâbî, Ferâizî ve kısmen Diyûbendî hareketleri birinci kategoride yer alır. Bu hareketler dinî eğitimi teşvik ederken Batı düşüncesine ve medeniyetine şüpheyle bakar. Seyyid Ahmed Han önderliğindeki Aligarh hareketi ikinci kategoridedir. Önceleri ciddi bir muhalefetle karşılanmışken zamanla kendisini kabul ettiren bu hareket müslümanlara Batı düşüncesini tanıma imkânı sağlamıştır. Bu iki görüşün ortasında yer alan Nedvetü'l-ulemâ hareketinin önde gelen ismi Şiblî Nu'mânî, Aligarh hareketinin başlangıcında katkısı bulunan bir âlimdir. Şiblî, daha sonra Seyyid Ahmed Han'ın modernizmini tam olarak benimsemiş ve gelişmesine büyük katkı sağladığı Nedvetü'l-ulemâ hareketiyle mütedit bir yol takip etmiştir.

XIX. yüzyılın sonuna doğru Mirza Gulâm Ahmed tarafından Ahmediyye adıyla bilinen bir hareket başlatıldı. Gulâm Ahmed kendisini Krişna, Hz. İsa'nın yeryüzündeki ruhu ve Hz. Muhammed'in yeniden tezahürü diye tanıttı. İslâm inancının esasını teşkil eden Hz. Muhammed'in son peygamber olması prensibine ters düşen bu hareket büyük tepki uyandırdı; Muhammed İkbâl ve birçok âlim bu konuda reddiyeler yayımladı. Pakistan'da ise bu hareket mensupları resmen müslüman sayılmamıştır (bk. HATM-i NÜBÜVVET; KÂDİYÂNİLİK).

XIX. yüzyılda ortaya çıkan dinî hareketler içerisinde tamamen dinî-mânevî karaktere sahip olanlar Şah Gulâm Ali, Eşref Ali Tehânevî (Tânevî) ve Muhammed İlyas Kandehevî etrafında gelişmiştir. İlyas Kandehevî, önce Delhi'de Cemâat-i Teblîğ adıyla bilinen bir merkez kurarak müslümanların ahlâkî ve mânevî bakımdan olgunlaşmasına yönelik çalışmalara başladı. Taraftarlarını uzak memleketlere gönderip aynı zamanda İslâm'ın tanıtılmasına da çalıştı. Cemaât-i Teblîğ günümüzde bölgedeki en etkin dinî hareketlerdendir. Bu alanda Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî tarafından 1941'de kurulan Cemâat-i İslâmî'nin dinî-siyasî fikirleri Hindistan'daki yerleşik görüşlerden farklıdır.

Onun özellikle fukahaya ve sülfile yönelik tenkitleri geleneksel çevrelerde rahatsızlığa yol açmıştır.

Şiiler. Hindistan'a İsmâiliyye İsnâaşeriyye'den önce girmiş ve dâileri hemen propagandaya başlamışlardı. X. yüzyılın son çeyreğinde Karmatîler'in Mültan'da kurduğu siyasî hâkimiyete Mahmûd-ı Gaznevî 1006 yılında son vermişti. Daha sonra İsmâilî dâileri Sind, Pencap ve Guzerât bölgelerine dağılarak kaybolan prestijlerini tekrar kazanmaya çalıştılar. Gurlular'dan Sultañ Muizzüddin Muhammed b. Sâm, İsmâilîler'in bölgede giderek güçlendiğini görünce 1175'te onları Mültan'dan çıkardı ve kendilerine karşı tedbirler aldı. Bunun üzerine pek çok İsmâilî varlığını ancak takiiye yaparak devam ettirebildi ve 1206 yılında Muhammed Gürî'ye yapılan suikastta rol aldı. Delhi sultanlarından İltutmuş, Abbâsî halifesinden hil'at ve menşur alınca İsmâilîler Delhi Sultanlığı'na karşı saldırgan bir muhalefet ortaya koymaya başladılar. Delhi sultanları da İsmâilîler'e karşı sert politikalar takip etmişlerdir.

XV. yüzyılda Güney Hindistan'da üç Şii devleti kuruldu: Bicâpûr'da Âdilşâhiler, Ahmednagar'da Nizamşâhiler ve Gûlkunde'de Kutubşâhiler. Kuzey Hindistan'da ise Şii nüfuzunun ortaya çıkması İran'da Safevî hâkimiyetinin kurulması (1501) ve özellikle Hümâyûn'un 1544'te Hindistan'dan ayrılmasından sonra başladı. İran'dan Hindistan'a olan Şii göçü Ekber Şah ve Cihangir zamanlarında yoğunlaştı. Bu sıralarda Cihangir, Şii âlimi Kâdî Nûrullah et-Tüsterî'yi *İhkkâku'l-hak ve ibtâlû'l-bâtl* adlı eseri yüzünden ölümüne mahkûm etti. Gittikçe artan Şii propagandası Sünnî ulemâ arasında tepkilere yol açtı ve bunlara cevap vermek için İmâm-ı Rabbânî'nin *Risâle-i Redd-i Revâtizî*, Molla Muhammed Muhsin'in *Reddû's-Şî'â'sı*, Şeyh Kelîmullah'ın *Redd-i Revâtizî*'si ve Şah Abdülazîz ed-Dihlevî'nin *Tuhte-i İsnâ 'Aşeriyye*'si başta olmak üzere çok sayıda eser yazıldı. XVIII. yüzyılda Mürşîdâbâd (Bengal), Eved, Râmpûr (Utar Pradeş) ve Hayrûpûr'da (Sind) Şii devletleri kuruldu. Bu devletler Hindistan'da Şii inanç ve kültürünün yayılmasında önemli rol oynadılar.

Hindistan'daki Şii grupları arasında en iyi organize edilenler Hoca ve Bohrâ'dır. Bâtınî disiplinine inanan bu gruplarda dinî otorite olarak hiyerarşik bir silsile vardır ve bu silsile bütün toplum hayatını düzenler. Hoca İsmâilîleri kendi ifadelerine göre Hindûlar'ın lohana kastına mensup-

ken Pîr Sadreddin adlı bir İranlı dâî sayesinde İsmâilî olmuşlardır. Hoca İsmâilîleri'nin büyük çoğunluğunun (Nizârî İsmâilîler) lideri Ağa Han'dır. İsmâilî fıkhrının temel kaynağı ise Kâdî Nu'mân'ın *De'â'imü'l-İslâm* adlı eseridir. Şii literatürü arasında Nûrullah et-Tüsterî'nin *İhkkâku'l-hak ve ibtâlû'l-bâtl* ve *Mecâlisü'l-mü'minin*'i ile Dildâr Ali'nin *İmadü'l-İslâm* ve *eş-Şihâbü's-sâkıb*'ını özellikle zikretmek gerekir.

Dinî İlimlerin ve Literatürünün Gelişmesi. Hindistan'da yazılan İslâmî eserler, buradaki müslüman toplumun dinî hayatını anlamak için önemli bir kaynak olduğu kadar Hint-İslâm dinî düşüncesinin İslâm dünyasındaki tesirlerini görmek için de önemlidir. Daha XII. yüzyılda kıraat ve tecvid gibi Kur'an ilimleri Hindistan'da çok yaygındı ve Kuzey Hindistan'da Mültan yakınlarındaki Aror gibi küçük bir kasabada yedi kıraat (kırâat-i seb'a) üzere Kur'an okunabilmekteydi. Hindistan müslümanları arasında Kur'an'ı ezberleme geleneği yaygın bir şekilde süregelmiştir. Kaynaklarda, Dârâ Şükûh'un eyalet valiliği sırasında Lahor'un bir bölümünde 5000'den fazla hâfız bulunduğu kaydedilmektedir. Hint alt kıtasında kaleme alınan tefsirlerin tarihi XIV. yüzyıldan geriye gitmemektedir. Bölgede yazılan ilk tefsirin, İbn Tâc diye bilinen Ebû Bekir İshak b. Tâceddin'e (ö. 736/1336) ait *Cevâhîrü'l-Kur'ân* olduğu sanılmaktadır. Bu tarihten sonra da ağır bir üslûpla kaleme alınan tefsirler daha çok ulemâ ve sülfile hitap etmekteydi. Çiştîyye tarikatının önde gelen isimlerinden Gîsûdirâz'ın tefsiri bu türdendir. Mahdûm el-Mehâimî'nin *Tebşîrû'r-rahmân* ve *teysîrû'l-menân*'ı (Delhi 1286) İbnü'l-Arabî'nin görüşleri çizgisindedir. Bu Arapça tefsirlerden başka Şehâbeddin Devletâbâdî'nin Farsça *Bahr-i Mevvâc*'ı da (Leknev 1297) ağır bir üslûpta yazılmıştı. Şeyh Nizâmeddin Evliyâ'nın talebesi Hâce Kâsım'ın halk için yazdığı *Le'â'ifü't-tefsîr* ise günümüze ulaşmamıştır. Şah Veliyyullah ve oğullarının Kur'an-ı Kerim'i Farsça ve Urduca'ya çevirmelerinden sonra halk Kur'an ile doğrudan irtibat kurabilmiştir. Şah Abdülkâdir ed-Dihlevî'nin Urduca *Mûzîh-ı Kur'ân*'ı (Delhi 1829) önemli bir meâl çalışmasıdır. Şah Veliyyullah'ın Farsça *el-Fevzû'l-kebîr*'i (Delhi 1296) tefsir usulü alanında Hindistan'daki ilk eserdir. Onun bu gayretlerinden sonra Hint alt kıtasında çok sayıda tefsir yazılmıştır.

Hindistan tefsir ve Kur'an ilimleri literatürünün en önemli eserleri şunlardır:

Mübârek b. Hızır Nâgevrî, *Menbâ'u 'uyûni'l-me'ânî ve ma'tla'u şümûsî'l-meşânî* (Seyyid Takî'nin Leknev'deki özel kütüphanesinde); Mîr Fethullah Şîrâzî, *Hulâşatü'l-menhec* (Farsça, Khuda Bakhsh Oriental Public Library, Patna, nr. 2057); Feyzî-i Hindî, *Sevâtî'u'l-ilhâm* (Leknev 1306/1889); Şah Murâdullah Ensârî, *Hüdâ'î Nîmet* (Urduca, Hugly 1831; Kalküta 1844); Mustafa b. Muhammed Saîd, *Necmü'l-furkân* (Madras 1292); Şah Veliyyullah, *Fethu'r-rahmân* (Farsça, Hâşimî Press 1296); Şah Kelîmullah-ı Cihânâbâdî, *Kırânü'l-Kur'ân* (Mîrat 1290); Şah Raûf Ahmed Müceddî, *Tefsîr-i Ra'ûfî* (Urduca, Bombay 1876); Şah Abdülâzîz ed-Dihlevî, *Fethu'l-âzîz* (Farsça, Lahor 1278); Şah Refiuddin ed-Dihlevî, *Tefsîr-i Refî'î* (Urduca, Delhi 1855); Şah Abdülkâdir ed-Dihlevî, *Mûzih-ı Kur'ân* (Urduca, Delhi 1829); Senâullah Pânîpetî, *et-Tefsîrü'l-Mazharî* (Delhi 1301); Seyyid Ali Müctehid, *Tavzîh-i Mecid fi tenkihî kelâmi'llâhî'l-hamîd* (Urduca, Bombay 1836); Muhammed Hasan Amrohavî, *Tefsîr-i gâyetü'l-burhân fi te'vîli'l-Kur'ân* (Urduca, Amroha 1887); Seyyid Ahmed Han, *Tefsîrü'l-Kur'ân* (Urduca, Aligarh 1880-1895), *Tahrîr fi uşûli't-tefsîr* (Urduca, Agra 1892); Siddîk Hasan Han, *Fethu'l-beyân fi makâsidi'l-Kur'ân* (Bopal 1290), *el-İksîr fi uşûli't-tefsîr* (Farsça, Kanpûr 1290); Emîr Ali Melihâbâdî, *Mevâhibü'r-rahmân* (Urduca, Leknev 1896-1902); Abdullah Çekrâlevî, *Tefsîrü'l-Kur'ân bi-âyâtî'l-Kur'ân* (Urduca, Siyalkot 1899); Ahmedüddin Amritsarî, *Beyânün li'n-nâs* (Urduca, Amritsar 1905); Eşref Ali Tehânevî, *Beyânü'l-Kur'ân* (Urduca, Delhi 1326); Süleyman Nedvî, *Arzû'l-Kur'ân* (Urduca, A'zamgarh 1924); Ebû'l-Kelâm Âzâd, *Tercümânü'l-Kur'ân* (Urduca, Lahor-Delhi 1931-1936); Eslem Ceyrâcpûrî, *Târîhu'l-Kur'ân* (Urduca, Aligarh 1326; Hint alt kıtasındaki tefsir ve Kur'an ilimlerinin tarihî gelişimi ve daha geniş bir literatür için bk. Abdülhay el-Hasenî, *eş-Şekâfetü'l-İslâmiyye*, s. 161-175; Zubaid Ahmad, s. 15-40, 270-290; Ahmed Han, s. 23-270; Cemîl Nakvî, s. 15-128; *World Bibliography*, s. 523-687; Birşık, *Hind Alt Kıtasında Urduca Tefsirler ve Ehl-i Kur'ân Ekolü*).

Hindistan müslümanlarının İslâmî ilimlere en büyük katkısı hadis alanında olmuş ve Reşîd Rîzâ'ya göre Arap dünyasında çok zayıflamış bulunan bu ilmi XVI. yüzyılda tekrar diriltmişlerdir. Hadis sahasında bilinen ilk eser Radiyyüddin es-Sâgânî'nin (ö. 650/1252) *Meşâriku'l-en-*

vârî'n-nebeviyye'sidir (Kahire 1329). Müttakî el-Hindî'nin *Kenzü'l-ummâlî*' (Haydarâbâd 1313), Süyûtî'nin *Cem'u'l-cevâmîf* adlı kitabının *Ziyâdetü'l-Câmi'i's-şâgîr*'i de ihtiva eden daha ilmî bir tarzda düzenlenmiş şeklidir. Hindistan'da hadis ilmine dair sistematik çalışmalar Abdülhak ed-Dihlevî ile başlamış ve Şah Veliyyullah ile gelişmiştir. Şah Veliyyullah gerek fikhî meselelerin çözümlenmesine çok uygun olduğu, gerekse kendi düşüncelerine destek sağladığı için İmam Mâlik'in *el-Muvaţta'*ına büyük önem vermiş ve fikh kitaplarındaki bölümlere paralel biçimde şerhlerini yapmıştır. XIX ve XX. yüzyıllarda ise bu ilmin hâmisî ehl-i hadis ve Diyûbendî ekolleri olmuştur. Bunlara mensup âlimler bir yandan temel hadis kaynaklarına şerhler yazarken bir yandan da bu kaynakları Urduca'ya tercüme etmişlerdir. Bu alanda kaleme alınan bazı önemli eserler şunlardır: Muhammed Tâhir el-Fettenî, *Mecmâ'u bihârî'l-envâr fi garâ'ibi't-tenzil ve lefâ'ifi'l-aşbâr* (Leknev 1314); Abdülhak ed-Dihlevî, *Eşî'atü'l-leme'ât fi şerhi'l-Mişkât* (Leknev 1277), *Mâ şebete bi's-sünne fi eyyâmî's-sene* (Kalküta 1253), *Leme'âtü't-tenkih fi şerhi Mişkâtî'l-Meşâbih* (Leknev 1873); Şah Veliyyullah, *el-Müsevvâ şerhu'l-Muvaţta'* (Delhi 1876), *el-Muşaffâ fi şerhi'l-Muvaţta'* (Farsça, Delhi 1876), *Şerhu Terâcimi ebvâbi Sa-hîhi'l-Buhârî* (Haydarâbâd 1321), *ed-Dürü's-semîn fi mübeşşerâti'n-nebiyyi'l-emîn* (Delhi 1890); Abdülâzîz ed-Dihlevî, *'Ucâle-i Nâfi'a* (Farsça, Delhi 1348); Siddîk Hasan Han, *Minhâcü'l-vuşûl ilâ iştilâhu ehadîsi'r-Resûl* (Farsça, Bopal 1292); Şemsülhak Azîmâbâdî, *'Avnü'l-mâ'bûd fi şerhi Süneni Ebî Dâvûd* (Delhi 1901-1904); Enver Şah Keşmirî, *Feyzül-bârî 'alâ Şahîhi'l-Buhârî* (Kahire 1938); Abdurrahman Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-aşvezi bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizî* (Kahire 1335/1934); Hafîl Ahmed Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd fi şerhi Süneni Ebî Dâvûd* (Kahire 1988); Zâhir Ahsen Şevk Nîmevî, *Âşârü's-sünen mâ't-talîki'l-âhsen* (Azîmâbâd 1319); Fazlullah Câbir (Şebbîr) Ahmed Osmânî, *Fethu'l-mülhim fi şerhi Şahîhi Müslim* (Bicnör 1353-1357); Menâzir Ahsen Geylânî, *Tedvîn-i Hadîs* (Karaçi 1956); Ziyâeddin Islâhî, *Tezkiretü'l-muhaddîsîn* (Azamgarh 1990; hadis konusunda yapılan diğer çalışmalar için bk. Abdülhay el-Hasenî, *eş-Şekâfetü'l-İslâmiyye*, s. 131-161; Muhammad Ishaq, *India's Contribution to the Study of Hadith Literature*, Zu-

baid Ahmad, s. 41-61, 291-310; Muhammed Sa'd Siddîkî, s. 164-331; Özşenel, s. 9-103; Halid Zaferullah Daudî, s. 39-230).

Fıkıh alanındaki literatür oldukça geniştir. *el-Hidâye*, *et-Telvîh*, *Hüsâmî*, *el-Menâr* gibi bazı fıkıh klasiklerine yapılan şerhler dışında orijinal fıkıh eserleri de yazılmıştır. *el-Fetâva't-Tatarhâniyye* (nşr. Seccâd Hüseyin, I-V, Karaçi 1416/1996), III. Fîrûz Şah Tuğluk döneminde Âlim b. Alâ tarafından tamamlanmış, *el-Fetâva'l-Âlemgîriyye* ise (Kalküta 1827-1832) Evrengîzîb'in zamanında onun desteğiyle bir heyet tarafından hazırlanmıştır. Abdülâzîz ed-Dihlevî'nin *Fetâvâ-yı 'Azîzî*'si (Farsça, I-II, Delhi 1311-1314), Abdülhay el-Leknevî'nin *Mecmû'a-i Fetâvâ'sı* (Leknev 1330), Diyûbendî âlimlerin *Fetâvâ-yı Dârü'l-ülûm-i Diyûbendî*' (Urduca, I-XV, Diyûbend 1962), Reşîd Ahmed Gengûhî'nin *Fetâvâ-yı Reşîdiyye*'si (Urduca, Lahor 1987), ehl-i hadis ekolü âlimlerinin *Fetâvâ-yı 'Ulemâ-i Hadîs*'i (Urduca, I-II, Delhi 1913) ve Hafîl Ahmed Sehârenpûrî'nin *Fetâvâ-yı Mezâhirü'l-ülûm*'u (Urduca, Karaçi 1403/1983) diğer önemli fetva mecmualarıdır. Muhibbullah Bihârî'nin usûl-i fıkıha dair *Müselle-mü's-sübût*'u da (Kanpûr 1949) önemli bir eserdir. Fıkıh usulüne, fîrûna ve tarihine dair yazılan diğer bazı önemli eserler şunlardır: Kirmânî, *Fıkh-ı Fîrûzşâhî* (India Office Library, nr. 2564); Şerefeddin Muhammed el-Atâî, *Fevâ'id-i Fîrûzşâhî* (Asiatic Society of Bengal, nr. 1069); Mahdûm el-Mehâimî, *Fıkh-ı Mahdûmî* (Bombay, ts.); Abdülhak ed-Dihlevî, *Fethu'l-mennân fi te'yîdi mezhebi'n-Nu'mân* (Haydarâbâd-Dekken 1320); Şah Veliyyullah, *'İkdü'l-cid fi beyâni aşkâmi'l-ictihâd ve't-taklîd* (Delhi 1344), *el-İnsâf fi beyâni sebebi'l-ihtilâf* (Delhi 1308); Senâullah Pânîpetî, *Mâ lâ büdde minh* (Leknev 1299); M. İshak Battî, *Berr-i Şâgîr Pâk u Hind meyn 'İlm-i Fıkh* (Urduca, Lahor 1973), *Fukahâey Hind* (Urduca, I-V, Lahor 1974-1981), *Fukahâey Pâk u Hind* (Urduca, I-III, Lahor 1982-1989; Hindistan'da 1857 yılına kadar oluşan fıkıh literatürü için bk. Abdülhay el-Hasenî, *eş-Şekâfetü'l-İslâmiyye*, s. 102-131; Zubaid Ahmad, s. 62-80, 311-341).

Siyer alanında yazılan iki önemli eser, Abdülhak ed-Dihlevî'nin *Medâricü'n-nübüvve*'siyle (Delhi 1261) Şiblî Nu'mânî'nin Süleyman Nedvî tarafından tamamlanan *Sîretü'n-nebî*'sidir (A'zamgarh 1918-1938). Siyerin yanı sıra biyografi alanında da pek çok eser yazılmış olup bunların

başlıcaları şunlardır: Ziyâeddin Berenî, *Na't (Şenâ')-ı Muhammedî* (Râmpûr Rızâ Ktp.); Emîr Hurd, *Siyerü'l-evliyâ'* (Delhi 1302); Dervîş Cemâlî, *Siyerü'l-ârifîn* (Delhi 1311); Hâşim Bedaşânî, *Züb-detü'l-makâmât* (Kanpûr 1890); Bâbâ Nasîb, *Tezkire-i Meşâ'ih-i Keşmîr* (Farsça, Asiatic Society of Bengal, nr. 260); Ekrem Barasvî, *İktibâsü'l-envâr* (Lahor 1895); Abdülhak ed-Dihlevî, *Ahbârü'l-ahyâr* (Delhi 1309); Şah Veliyyullah, *Enfâsü'l-ârifîn* (Delhi 1335); Seyyid Ahmed Han, *Âşârü's-şanâdîd* (Delhi 1847); Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır* (I-VIII, Haydarâbâd-Dekken 1947-1959); Fakîr Muhammed, *Hadâ'îku'l-Hanefiyye* (Leknev 1906); Gulâm Server, *Hazînetü'l-aşîiyâ'* (Leknev 1873); Ebû Yahyâ İmam Han Nevşehrevî, *Terâcîm-i 'Ulemâ'ey Hâdis-i Hind* (Delhi 1356); Rahman Ali, *Tezkire-i 'Ulemâ-i Hind* (Leknev 1899; ayrıca bk. Abdülhay el-Hasenî, *eş-Şekāfetü'l-İslâmiyye*, s. 82-100; Zubaid Ahmad, s. 182-194, 444-451).

Hindistan'da tasavvuf alanında zengin bir literatür oluşmuştur. Şeyhlerin sohbetlerinden derlenen eserler (melfûzât) âdeta Hindistan'daki İslâm kültürünü yansıtan bilgi hazineleridir. Tasavvufa dair ilk Farsça eser olan Hücvîrî'nin *Keşfü'l-mahcûb'u* Hindistan'da yazılmıştır. Bu eser hakkında Nizâmeddin Evliyâ'nın, "Mürşidi olmayan bir kimse bu esere müracaat etse başka mürşide ihtiyacı kalmaz" dediği rivayet edilir. İmâm-ı Rabbânî'nin *Mektûbât'ı* tasavvuf literatürü arasında ayrı bir öneme sahiptir. Tasavvufun teorik yönüyle ilgili olarak Gîsûdirâz *Esmârü'l-esrâr'ı*, Abdülevvel *Ma'rîfetü'n-nefs'i* ve Hâce Mîr Derd *'İlmü'l-ki-tâb'ı* telif etmiştir. Tasavvufa dair diğer önemli eserler şunlardır: Emîr Hasan ed-Dihlevî, *Fevâ'idü'l-fu'âd* (Leknev 1302/1885); Hamîd Kalender, *Hayrû'l-mecâlis* (Aligarh 1956); Zeyn Bedr Arabî, *Me'âdinü'l-me'ânî* (Bihâr 1301); Mes'ûd Bek, *Mir'âtü'l-ârifîn* (Agra 1892); Şerefeddin Yahyâ Menerî, *Mektûbât* (Leknev 1891); Hüseyin Sâdât el-Gürî, *Nüzhetü'l-ervâh* (Bombay 1322); Gîsûdirâz, *Hâtime* (Haydarâbâd-Dekken 1356), *Mektûbât* (Haydarâbâd-Dekken 1362); Muhammed b. Ebû'l-Kâsım, *Melfûzât-i Ahmed Mağribî* (Asiatic Society of Bengal, nr. 247); Tâceddin Siyâpuş, *Sirâcü'l-hidâye* (nşr. Seccâd Hüseyin, Delhi 1983); Abdülkuddûs Gengûhî, *Mektûbât-ı Kud-dûsî* (Delhi 1870); Muhammed Gavs, *Bahrü'l-hayât* (Delhi 1311); Abdülkâdir el-Bedâûnî, *Necâtü'r-reşîd* (nşr. Muînül-

hak, Lahor 1972); Hâce Muhammed Ma'sûm, *Mektûbât* (Kanpûr 1304), *Vesîle-tü's-sa'âdet* (Ludhyâne 1324); Abdülazîz ed-Dihlevî, *Melfûzât-ı 'Azîzî* (Mîrat 1314); Bahrülülüm el-Leknevî, *Şerhu'l-Faşi'n-Nûh min Fuşûsi'l-hikem* (Râmpûr Rızâ Ktp., nr. 347); Fazl-ı Hak Hayrâbâdî, *er-Ravzü'l-mücûd fi tahkîki hâki-katî'l-vücûd* (Haydarâbâd-Dekken 1313; tasavvufa ilgili diğer eserler için bk. Abdülhay el-Hasenî, *eş-Şekāfetü'l-İslâmiyye*, s. 175-206; Zubaid Ahmad, s. 81-106, 342-370).

Şah Veliyyullah'ın *Hüccetullâhi'l-bâliğa* adlı hikmet-i teşrî konusundaki eseri (Kahire 1322) Hindistan'ın İslâm düşüncesine büyük bir katkısı olarak değerlendirilebilir. Bu eserin tesirleri Cemâleddîn-i Efgânî, Reşîd Rızâ ve Muhammed Abdüh'un çalışmalarında açıkça görülür. Şah Veliyyullah bu eserinde İslâm düşüncesini yeni bir sistematığe oturtmak için çok ciddi bir çaba sarfetmiştir. Hilâfet müessesesinin dinî ve tarihî cephelerini ortaya koymaya çalıştığı *İzâletü'l-hafâ'sında* (Birîlî, 1286), hilâfetin sembolik bir makam olmaktan öte canlı ve müslümanların içtimâî ve siyasî hayatında etkin bir şekilde işleyen bir kurum olması gerektiği üzerinde durmuştur. Şiblî Nu'mânî'nin *'İlm-i Kelâm aor Kelâm* (A'zamgarh 1939; Karaçi 1979) adlı Urduca kitabı da bu sahaya yapılan değerli katkıdandır. Kelâm ve mezhepler tarihi alanlarında yazılan diğer önemli eserler şunlardır: Nûrullah et-Tüsterî, *İhkkâku'l-hak ve İbtâlû'l-bâtıl* (Tahran 1273); İmâm-ı Rabbânî, *Risâle fi isbâtî'n-nübüvve* (Karaçi 1383); Abdülhak ed-Dihlevî, *Risâle-i Nûriyye-i Sulţâniyye* (İslâmâbâd 1972); Dârâ Şükûh, *Mecma'u'l-bahreyn* (Kalkûta 1929); Şah Veliyyullah, *Vaşiyyetnâme* (Şahcihanâbâd 1268), *Tuhtetü'l-muvaḥhidîn* (Delhi, ts.); Abdülazîz ed-Dihlevî, *Tuhtfe-i İsnâ 'Aşeriyye* (Farsça, Leknev 1313), *Mizânü'l-akâ'id*; Şah İsmâîl Şehid, *Takvîyetü'l-îmân* (Leknev 1299); Rahmetullah el-Hindî, *İzhârü'l-hak* (Şahcihanâbâd 1269); Senâullah Amritsarî, *Ehl-i Hâdis ka Mezheb* (Amritsar 1926); Miyân Vâlî, *İnsâfnâme* (Haydarâbâd-Dekken 1368); Seyyid Hândmîr Siddîk, *el-Mi'yar* (Haydarâbâd-Dekken 1370); Seyyid Kâsım, *Envârü'l-uyûn* (Haydarâbâd-Dekken 1370), *Şifâ'ü'l-mü'minîn* (Haydarâbâd-Dekken 1363); Şeyh Mustafa Gucerâtî, *Cevâhirü'l-taşdîk* (Haydarâbâd-Dekken 1367); Şah Abdurrahman, *Sîret-i İmâm Mehdî-i Mev'ûd* (Haydarâbâd 1369; kelâm ve mezhepler tarihiyle ilgili

diğer çalışmalar için bk. Abdülhay el-Hasenî, *eş-Şekāfetü'l-İslâmiyye*, s. 207-250; Zubaid Ahmad, s. 107-126, 371-394).

Hindistanlılar'ın dinî ve içtimâî hayatlarına İslâm'ın derin tesirleri olmuştur. Hindü dinî düşüncesinin yeniden yönelmesinde en etkili unsur İslâmiyet'tir; Bakti, Sih ve Arya Samaj hareketlerinin ortaya çıkışında da İslâmiyet'in rolü büyüktür. İslâm'ın yerli dinlere getirdiği bir diğer önemli anlayış insanın Allah'la aracısız irtibat kurabileceği hususudur. Bakti ve Sih literatüründe bu konuda sık sık İslâmî kaynaklara atıflar yapılmıştır. Dinî eğitim ve tartışmaların herkese açık olması ve hiç kimsenin inhisarında bulunmaması fikri de Hindistan'a İslâm'ın getirdiği yeni bir anlayıştır. Hindü sosyal sisteminde kutsal dinî metinler sıradan halka kapalı idi; müslümanların bu konudaki tavrı Hindûlar'ı daha esnek davranmaya teşvik etmiştir. İbadetle ilgili uygulamalar hususunda da Hindûlar arasında İslâm'ın tesiri açıktır. İslâmiyet bölgeye girmeden önce inşa edilmiş olan Hindü mâbedlerinde tanrıya tapınmak için birer kişilik yerler ayrılmışken sonradan İslâm'ın cemaatle ibadet uygulamasından etkilenerek bu yerler genişletilmiştir. Bîrûnî, Hinduizm'in önceleri kendi saflarına katılanlara sempatiyle bakmazken İslâm'dan sonra bu tavrını değiştirdiğini ve dışı açıldığını söyler.

Öte yandan İslâmiyet de Hindistan'daki dinî anlayışlardan etkilenmiştir. Tasavvuf erbabının bazı uygulamalarının Hindü yogilerinden veya Budistler'den alındığı ileri sürülmektedir. Yogaya benzer uygulamalar müslümanlar arasında Şeyh Muhammed Gavs tarafından yaygınlaştırılmıştır. Ancak şeyhlerin bunları yerli halka hitap edebilmek için bir vasıta olarak kullandığı unutulmamalıdır. Mühtedilerin eski alışkanlıklarından dolayı İslâm dışı inanışların zamanla dinin bir parçası olarak kabul edilme ihtimaline karşı âlimler halkı sık sık uyarmışlardır. Meselâ Seyyid Muhammed Gîsûdirâz yogaya itiraz etmiş, İmâm-ı Rabbânî de bid'atlara karşı ısrarla mücadele etmiştir. Şah Veliyyullah ve Şah İsmâîl Şehid de putperest çağrışımlar taşıyan her çeşit Hindü geleneğine karşı çıkmıştır. Bununla birlikte Hinduizm ile İslâmiyet arasında sentez girişimlerinde de bulunulmuştur. Ancak aynı zamanda karşılaştırmalı dinler sahasında bir âlim olan Dârâ Şükûh'un sentezci düşünceleri müslümanlar arasında fazla itibar görmemiştir.

Hindû inanışlarının müslümanları en çok etkilediği alan sosyal hayat ve geleneklerdir. İhtidâ eden yerli halkın eski alışkanlık ve davranışlarından bir anda kopması mümkün olmadığından birtakım Hindû âdetleri müslümanlar arasında yaşamaya devam etmiştir. Hatta bazı kırsal kesimlerde eğitim imkânsızlıkları yüzünden Hindû gelenekleri İslâm'da varmış gibi aynen kabullenilmiştir; özellikle doğum, ölüm ve evlenme merasimlerinde bu geleneklerin tesirleri çok belirgindi. Pencap ve Eved'de yaşayan bazı aileler İslâm miras hukuku yerine eski örflerini uyguluyorlardı. Öte yandan Hindistanlı müslümanlar, Hinduizm'deki kast sistemini reddederek İslâm'da evlilik kurumunda söz konusu olan denklik (kefâet) prensibini hemen benimsemişlerdir. Yüzyıllardır iç içe yaşayan farklı inanç ve kültürlerin birbirini etkilemesi kaçınılmaz bir sosyolojik olgudur. Nitekim Hindistan'da da bu iki kültür birbirini etkilemekle birlikte İslâmiyet genelde kendine has farklılığını daima sürdürülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA :

Nesâî, "Cihâd", 41; Belâzürî, *Fütûh* (Rıdvân), tür.yer.; İbnü'l-Fakih, *Kitâbü'l-Büldân*, tür.yer.; İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, s. 62-68; İbn Rüste, *el-A'lâku'n-nefise*, tür.yer.; Büzürg b. Şehriyâr, *Kitâbü 'Acâibi'l-Hind* (nşr. P. A. van der Lith), Leiden 1883-86; Mes'ûdî, *et-Tenbih*, tür.yer.; a.m.f., *Mürûcü'z-zehed* (Meynard), tür.yer.; a.m.f., *Ahbarü'z-zamân*, Kahire 1938; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Teceddüd), tür.yer.; Makdisî, *Ahşenü't-tekâsım*, tür.yer.; Şehristânî, *el-Milel* (Vekil), tür.yer.; İdrîsî, *Nüzhetü'l-müştekâk* (nşr. Ahmed Makbûl), Leiden 1960; Ebû'l-Fidâ, *Takvîmü'l-büldân* (nşr. M. Reinaud - M. de Slane), Paris 1840; Kalkaşendî, *An Arab Account of Indian in the 14th Century* (trc. O. Spies), Aligarh 1941; Âzâd-ı Bilgrâmî, *Sühbatü'l-mercân fi âşâri Hindistân* (nşr. M. Fazlurrahman), Aligarh 1976, I, 7-57; W. W. Hunter, *The Indian Musalmans*, London 1871; T. W. Thomas, *Mutual Influence of Muhammadans and Hindus in India*, Cambridge 1892, tür.yer.; T. W. Arnold, *The Preaching of Islam*, London 1913; E. D. Ross, *Hindu-Muhammadian Feasts*, Calcutta 1914, tür.yer.; Meer Hassan Ali, *Observations on the Musulmans of India*, Oxford 1917, tür.yer.; Sharif Ja'far, *Islam in India or Qânûn-ı İslâm* (trc. G. A. Herklotz), Oxford 1921; Seyyid Süleyman Nedvî, *'Arab u Hind key Ta'allukât*, Allahâbâd 1930; Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtir*, I, 9-12; a.m.f., *eş-Şekâfetü'l-İslâmiyye fi'l-Hind* (nşr. Ebû'l-Hasan Ali Nedvî), Dimaşk 1983, s. 82-100, 102-131, 175-206, 207-250; Seyyid Amir Ali, *The Spirit of Islam*, London 1935; Muhammed İqbal, *Islam and Ahmadism*, Lahore 1936; a.m.f., *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore 1944; Şiblî Nu'mânî, *'İlm-i Kelâm aor Kelâm*, A'zamgarh 1939, I, 8, 117; S. M. Husayn Nainar, *Arab Geographer's Knowledge of Southern India*, Madras 1942; B. A. Faruqi, *The Mujaddid's*

Conception of Tawhid, Lahore 1943; W. C. Smith, *Modern Islam in India*, Lahore 1943; M. G. Zubaid Ahmad, *The Contribution of India to Arabic Literature*, Allahabad 1946, s. 15-40, 41-61, 62-80, 81-106, 107-126, 182-194, 270-290, 291-310, 311-341, 342-370, 371-394, 444-451; T. Chand, *Influence of Islam on Indian Culture*, Allahabad 1946; a.m.f., *Introduction to Sırr-i Akbar by Dara Shukoh*, Tahrân 1957; a.m.f., "Indian Sources of Islamic Mysticism", *Medieval India Quarterly*, V/1, Aligarh 1950-53, s. 1-9; J. M. S. Baljon, *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan*, Leiden 1949; K. A. Nizâmî, *Târîh-i Meşâyih-i Çişt*, Delhi 1953; a.m.f., *Hayât-i 'Abdülhak Muhad-diş Dihlevî*, Delhi 1953; a.m.f., *The Life and Times of Shaikh Faridu'd-Din Gandji Shakar*, Aligarh 1955; a.m.f., *Selâtin-i Dihlî ki Mezhebi Rûçhânât*, Delhi 1958; a.m.f., *Some Aspects of Religion and Politics in India During the 13th Century*, Aligarh 1962; a.m.f., *Akbar and Religion*, Delhi 1989; a.m.f., *The Life and Times of Shaikh Nizam-ü'd-din Auliya*, Delhi 1992; a.m.f., *The Life and Times of Shaikh Nasir-ü'd-din Chiragh of Delhi*, Delhi 1992; a.m.f., "Şeyh Muhyiddin el-'Arabî aor Hindüstân", *Burhan*, I, Delhi 1950, s. 9-25; a.m.f., "The Impact of Ibn Taimiyya on South Asia", *Journal of Islamic Studies*, I, Oxford 1990, s. 120-149; Gulâm Resûl Mihr, *Seyyid Ahmed Şehîd*, Lahor 1954; Muhammad Ishaq, *India's Contribution to the Study of Hadith Literature*, Dacca 1955; J. N. Hollister, *The Shi'a of India*, London 1956; Bashir Ahmad Dar, *Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan*, Lahore 1957; Muhammed İkrâm, *Âb-ı Keuşer*, Lahor 1958; a.m.f., *Rûd-i Keuşer*, Lahor 1958; a.m.f., *Meuc-i Keuşer*, Lahor 1958; A. Karim, *Social History of Muslims in Bengal*, Dacca 1959; Ebû'l-Hasan Ali Nedvî, *Hindustânî Müselmân Ek Nazar meyn*, Leknev 1961; a.m.f., *Saviours of Islamic Spirit*, I-IV, Lucknow 1983-93; a.m.f., *Muslims in India* (trc. M. A. Kidwai), Lucknow, ts. (Academy of Islamic Research and Publications); I. H. Qureshi, *The Muslim Community of the Indo-Pakistan Subcontinent*, The Hague 1962; Yusuf Husain Han, *Glimpses of Medieval Indian Culture*, Bombay 1962; a.m.f., *Rûh-i İqbâl*, Delhi 1963; a.m.f., "Dara Shikuh: a Mystic Prince", *Muslim University Journal*, I, Aligarh 1932, s. 543-562; a.m.f., "The Influence of Islam on the Cult of Bhakti in Medieval India", *IC*, VII/1 (1933), s. 640-662; S. Shaked, *A Tentative Bibliography of Geniza Documents*, Paris 1964, s. 188-205; Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford 1964; a.m.f., *An Intellectual History of Islam in India*, Edinburgh 1969; Muhammed Mujeeb, *The Indian Muslims*, London 1967; Kâdî Ather Mübârekburî, *el-İkdu's-şemîn*, A'zamgarh 1968; a.m.f., *el-'Arab ve'l-Hind fi 'ahdi'r-risâle*, Kahire 1973, s. 107-110; a.m.f., "el-Hükûmâtü'l-'Arabiyye fi'l-Hind ve's-Sind" (trc. Abdülazîz İzzet Abdülcelfî), *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, V/3, İslâmâbâd 1970, s. 41-64; V/4 (1970), s. 35-74; VI/1 (1971), s. 33-65; VI/2 (1971), s. 63-84; VI/3 (1971), s. 55-72; VI/4 (1971), s. 63-78; VII/1 (1972), s. 65-76; VII/3 (1972), s. 29-42; Y. Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, Montreal 1971; Muhammed İshak, *'İlm-i Hadîş meyn Pâk u Hind ka Hîşşa*, Lahor 1977; S. Mo-

inul-Haq, *Islamic Thought and Movements in the Subcontinent: 711-1947*, Karachi 1979; M. T. Titus, *The Religious Quest of India: Indian Islam*, Delhi 1979; A. Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, London 1980; Hamid Şetârî, *Kur'an-ı Mecid key Urdu Terâcim u Tefâsîr ka Tenkîdî Mutâlâ'a*, Haydarâbâd 1982; Cemil Nakvî, *Urdu Tefâsîr: Kitâbiyât*, İslâmâbâd 1982, s. 15-128; K. S. Lal, *Early Muslims in India*, New Delhi 1984; Qamaruddin, *The Mahdawi Movement in India*, Delhi 1985; Muhyiddin el-Elvâî, *ed-Da'vetü'l-İslâmiyye ve te'avvuru-hâ fi şibli'l-kârretü'l-Hindîyye*, Dimaşk 1986; *World Bibliography of Translations of the Meaning of the Holy Qur'an: Printed Translations 1515-1980* (ed. İsmet Binark - Halit Eren), İstanbul 1986, s. 523-687; Muhammed Sa'd Sıddîkî, *'İlm-i Hadîş aor Pâkistân meyn u ki Hîdmet*, Lahor 1988, s. 164-331; Ahmed Han, *Kur'an-ı Kerîm key Urdu Terâcim: Kitâbiyât*, İslâmâbâd 1989, s. 23-170; Halid Zaferullah Daudi, *Pakistan ve Hindistan'da Şâh Velîyullah ed-Dehlevî'den Günümüze Kadar Hadîş Çalışmaları*, İstanbul 1995, s. 39-230; Abdülhamit Birşik, *Hind Alt Kitasında Urduca Tefsîrler ve Ehl-i Kur'an Ekolü* (doktora tezi, 1996, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); S. Hasan Askari, "Historical Significance of Islamic Mysticism in Medieval Bihar", *Historical Miscellany*, Patna, ts.; Sâliha Abdülhakîm, *Kur'an-ı Hakîm key Urdu Terâcim*, Karaçi, ts. (Kadîmî Kütübhâne); A. B. M. Habibullah, "Medieval Indo-Persian Literature Relating to Hindu Science and Philosophy", *Indian Historical Quarterly*, I, Calcutta 1925, s. 167-181; Muhammed Shafi, "Firka-i Nur Bakhshi", *Oriental College Magazine*, Lahore 1925-29; A. W. Khan, "Hinduism According to Muslim Sufis", *JASB* (1929), s. 237-252; A. Ghosh - R. S. Avasthy, "References to Muhammadans in Sanskrit Inscriptions of Northern India", *Journal of Indian History*, XV (1936), s. 161-184; XVI (1937), s. 24-26; Hamid Ali, "The Customary and Statutory Laws of the Muslims in India", *IC*, XI/3 (1937), s. 354-369; XI/4 (1937), s. 444-454; O. R. von Ehrenfels, "The Socio-Religious Role of Islam in the History of India", *a.e.*, XIV (1940), s. 45-62; S. D. Goitein, "Letters and Documents on the Indian Trade in Medieval Times", *a.e.*, XXXVII/3 (1963), s. 188-205; Makbûl Beg Bedahşânî, "Hind", *UDMİ*, XXIII, 173-204.



K. A. NIZAMI

B) Diğer Dinler. Uzun tarihî geçmişi ve geniş coğrafyası içinde Hindistan'da pek çok inanç ortaya çıkmış ve bu ülke çeşitli dinleri bünyesinde barındırmıştır. Tarihte Vedizm ve Brahmanizm gibi adlarla anılmakla beraber bugün artık Hinduizm diye bilinen, Hint yarımadasında doğmuş ve ona kendi damgasını vurmuş resmî dinden başka bu dine tepki olarak ortaya çıkmış veya farklı yorumlarla ondan ayrılmış bulunan Budizm, Jainizm ve Sihizm de Hindistan menşeli dinlerdendir. Zamanla Zerdüştlük, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'ın da yayıldığı Hint yarımadasında ayrıca çeşitli kabile dinleri mevcuttur.