

Öğretim Okulları, İstanbul 1994; Ahmet Ünsür, *Kuruluşundan Günümüze İmam-Hatip Liseleri*, İstanbul 1995; Kenan Evren, *Unutulan Gerçekler*, Ankara 1995, s. 109-119; *Onbeşinci Milli Eğitim Şurası: Raporlar, Görüşmeler, Kararlar*, İstanbul 1996, s. 188, 197, 198; *Türkiye'de Demokratikleşme Perspektifleri* (haz. Bülent Tanör), İstanbul 1997, s. 116-120; Nâhid Diñer, *1913'ten Günümüze İmam-Hatip Okulları Me-selesi*, İstanbul 1998; Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, İstanbul 1999, s. 165-205, 333-343, 380; Suat Cebeci, "İmam-Hatip Liselerinde Din Eğitimi", *Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye'de Din Eğitimi* (haz. Fahri Unan - Yücel Hacaloğlu), Ankara 1999, s. 385-393; *T.B.M.M. Tutanak Dergisi*, III, Ankara 1946, s. 445; VI (1959), s. 561; XX (1997), s. 524; "Mekteplerde Din Dersi ve İlahiyat Fakültesi Hakkında Halk Partisi Meclis Grup Komisyonunun Raporu", *İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, II/96, İstanbul 1948, s. 9-11; Metin Toket, "Dünyanın En İhtiyar Talebeleri", *Cumhuriyet*, İstanbul 4 Şubat 1949; Ahmet Hamdi Akseki, "Din Tedri-satı ve Dinî Müesseseler", *SR*, V/104 (1951), s. 52-53; *M.E.B. Tebliğler Dergisi*, sy. 1700, Ankara 1972, s. 416; sy. 1950 (1977), s. 479-480; *Resmî Gazete*, sy. 14574, Ankara 1973; sy. 18081 (1983); sy. 23048 (1997); sy. 23084 (1997); "Evren İmam-Hatip Okullarına Sıcak Bakıyor", *Tercüman*, İstanbul 23 Nisan 1989.



HALİS AYHAN

## İMAM MEHMED EFENDİ

(ö. 1052/1642)

Osmanlı hattatı.

Tokat'ta doğdu. Tokadî nisbesi ve "İmam" lakabıyla tanınmıştır. Genç yaşta ilim ve sanat tahsili için İstanbul'a gitti. Hıfzını tamamladıktan sonra Hasan Üsküdarî'den (ö. 1023/1614) Şeyh Hamdullah üslûbunda aklâm-ı sitteyi meşke-dererek mezun oldu. Nesih yazıda başarılı eserler vererek devrinin önde gelen hattatları arasında yer aldı. Pek çok mushaf ve evrâd yazdı. Mehmed Efendi'nin ölüm tarihini Müstakimzâde *Tuhfe-i Hattâtîn*'de 1052 (1642), Suyolcuzâde Mehmed Necîb *Devhatü'l-küttâb*'da 1045 (1635-36) olarak kaydetmiştir. Ancak araştırmacıların çoğu daha dikkatli bir müellif olan Müstakimzâde'nin verdiği tarihi tercih etmiştir.

Mehmed Efendi'nin sınırlı sayıdaki eseri zamanımıza kadar gelebilmiştir. Yazdığı mushaflardan biri Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktaydı (Hırka-i Saâdet, nr. 322). Ancak sahneye konan "IV. Murad" isimli piyes münasebetiyle teşhir edildiği İstanbul Kültür Sarayı'nda (Atatürk Kültür Merkezi) 27 Kasım 1971 akşamı çıkan yangında IV. Murad'a ait resim, kaftan ve diğer bazı kıymetli eşya ile bir-

likte yanmıştır. Nesih hattı ile ve on üç satırlı olarak tertiplenmiş bulunan bu mushaf 1 Ramazan 1041 (22 Mart 1632) tarihinde tamamlanmıştı; tezhibi ve cildi devrinin özelliklerini taşımaktaydı.

Günümüze ulaşan eserleri içinde İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlı (AY, nr. 6677) ve ferâğ sayfasında 1048'de (1638) tamamlandığı belirtilen bir mushaf daha bulunmaktadır. Bu mushafın, Müstakimzâde'nin *Tuhfe*'de naklettiği şu hadiseye konu teşkil eden eser olması kuvvetle muhtemeldir: IV. Murad, Bağdat Seferi'ne çıkmadan önce devrin bazı âlim ve sanatkârlarını kendileriyle görüşmek ve ikramda bulunmak üzere saraya davet eder. Davetliler arasında bulunan Mehmed Efendi'den de bir mushaf yazmasını ister. Mehmed Efendi hiç çekinmeden, "Sözleşmesiz bu pazara girmem. Değerini tayin buyurun ki dönüşünüz kadar hem dua hem şevkle sonuna gelinsin inşallah" der. Bu sözlere şaşıran IV. Murad ona ne kadar istediğini sorunca, "1000 kuruştan aşağı yazamam" cevabını alır ve 1000 kuruş yerine pey akçesi olarak 1000 altın verir. Bağdat'ın fethinden

sonra padişah İstanbul'a döndüğünde hattat henüz tezhiplenmemiş cüzler halindeki mushafı sarayda IV. Murad'a sunar. Mushafı dikkatle inceleyen padişah hattata, "İmam Efendi, bu mushafın sonu hattı itibarıyla baş tarafından daha hoş olmuş, niçin mutâbık değil?" diye sorar. Hattat, tabii olarak hattın yazıldıkça açılıp güzelleşeceğini söylemek yerine, "İlk kısımları Bağdat fethinin kalp çarpıntılarıyla, son kısımları ise fethin ve dönüşünüzün sevinci hayaliyle yazıldı" karşılığını verince 1000 altın daha ihšana nâil olur. Müstakimzâde'nin *Tuhfe*'de, "Satılır bir sözü bin dînâra" mısraıyla bahsettiği bu mushafın yazıldığı tarih ve tamamlanmamış tezhibi göz önüne alınarak bunun anılan eser olduğu düşünülebilir. İmam Mehmed Efendi'nin Sabancı koleksiyonunda da 1043 (1633) tarihli bir mushafı mevcuttur.

Yetiştirdiği talebeler arasında Tophânevî Mahmud Nûri, Abdullah b. Cezzâr efendilerle Belgradlı Mehmed Paşa hat sanatının XVII. yüzyıldaki mühim isimlerindendir. Mehmed Efendi'nin, Mehmed b. Tâceddin (ö. 996/1588) tarafından telif edilen *Risâle-i Kavâid-i Hat* (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1505) adlı eseri istinsah etmesi, hüsn-i hattın tatbikatından başka nazariyatına da meraklı olduğuna bir delil sayılabilir.

## BİBLİYOGRAFYA :

Suyolcuzâde, *Devhatü'l-küttâb*, s. 11; Müstakimzâde, *Tuhfe*, s. 475-476; Habîb, *Hat ve Hattâtân*, İstanbul 1305, s. 148; Cl. Huart, *Les calligraphes et les miniaturistes de l'orient musulman*, Paris 1908, s. 134-135; Karatay, *Türkçe Yazmalar*, II, 4; a.m.f., *Arapça Yazmalar*, I, 257; Şevket Rado, *Türk Hattatları*, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 94, 96; M. Uğur Derman, "İmam Mehmed", *TA*, XX, 104.



M. UĞUR DERMAN

## İMÂM-ı RABBÂNÎ

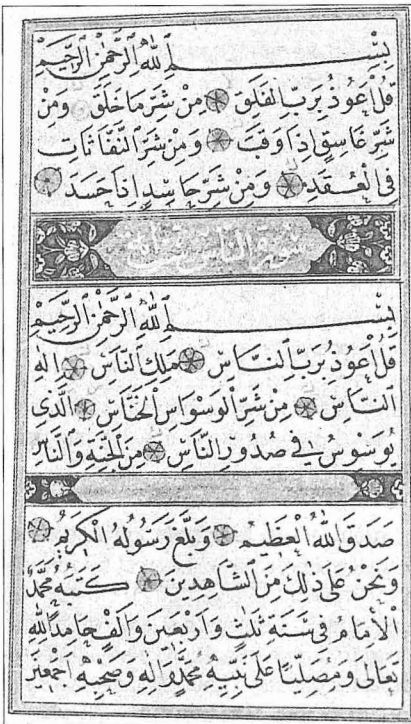
(İmam Rabbânî)

Ebü'l-Berekât Ahmed  
b. Abdilehad b. Zeynilâbidîn  
el-Fârûkî es-Sirhindî  
(ö. 1034/1624)

Nakşibendiyye tarikatının  
Müceddidiyye kolunun kurucusu.

14 Şevval 971'de (26 Mayıs 1564) Doğu Pencap'taki Sirhind'de (Serhind) doğdu. Nakşibendiyye tarikatı mensupları arasında İmâm-ı Rabbânî (ilâhî bilgilere sahip âlim) ve "müceddid-i elf-i sâni" (hicrî II. binyılın müceddidi) unvanlarıyla tanınır.

İmam Mehmed Efendi'nin nesih hatla yazdığı mushafın son sayfası (Rado, s. 96)



Soyunun ikinci halifeye dayandığını iddia eden Kâbil asıllı bir aileye mensuptur. Tasavvufa ve özellikle vahdet-i vücûda dair birkaç risâlenin müellifi olan babası Çiştîyye ve Kâdirî şeyhi idi.

Ahmed-i Sirhindî öğrenimine babasının yanında başladı. Küçük yaşta Çiştîyye ve Kâdirîyye tarikatlarına intisap etti. Sonraki yıllarda eleştirdiği vahdet-i vücûdu babasından büyük bir şevkle öğrendi. Siyâlkût'a giderek Şeyh Ya'kûb Keşmîrî'den hadis, Kadı Behlûl Bedahşânî'den tefsir, Mevlânâ Kemal Keşmîrî'den akil ilimler okudu. Bu sırada Kûbrevî şeyhi olan hocası Ya'kûb Keşmîrî'ye intisap etti. Öğrenimini tamamlayıp memleketine döndüğünde on yedi yaşında idi. Yaklaşık üç yıl sonra muhtemelen hocası Şeyh Ya'kûb'un aracılığıyla Agra'ya gidip Bâbürlü Hükümdarı Ekber Şah'ın sarayına girdi. Burada Feyzî-i Hindî ve Ebû'l-Fazl el-Allâmî adlı iki kardeşle dostluk kurdu. Noktasız harflerle *Sevâtî'u'l-ilhâm* adlı bir tefsir yazan Feyzî'ye yardım etti. Ebû'l-Fazl ile bir süre sonra araları açıldı. Ebû'l-Fazl'ı, akılcı felsefeye peygamberliğin gerekliliğinden şüpheye düşecek derecede önem verdiği için eleştirdi. Aralarındaki ihtilâfın bir tartışmaya dönüştüğünü ve tartışma sırasında Ebû'l-Fazl'ın Sünnî âlimlere hakaret ettiği rivayet edilmektedir. Sirhindî ilk eseri *İşbâtü'n-nübüvve*'yi bu sırada kaleme aldı. Onun Agra'dan Sirhind'e dönmek üzere ne zaman ayrıldığı bilinmemektedir. Yolculuğu sırasında bir süre kaldığı Şânesar'da muhtemelen kendisini almak için gelen babasıyla buluştu ve orada eşraftan Şeyh Sultan'ın kızıyla evlendi. Sirhind'e döndükten sonra babasının gözetiminde seyrü sülûkünü devam ettirdi. Babasından Kelâbâzî'nin *et-Ta'aruf*, Sühreverdî'nin *'Avârifü'l-ma'ârif* ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *Fuşûşü'l-ḥikem* adlı eserlerini okudu. Babasının öldüğü yıl (1007/1598) hacca gitmek üzere Sirhind'den ayrıldı. Delhi'de, Nakşibendiyye tarikatını Hindistan'da yayan Hâce Bâkî-Billâh ile karşılaştı. Teklifini kabul ederek bir süre onun yanında kaldı; bu arada kendisine intisap etti. Bâkî-Billâh'ın bazı müridleriyle birlikte Sirhind'e döndüğünde dâimî bir istiğrak haline girdi ve inzivâya çekildi. Bu hal zâil olunca Bâkî-Billâh ile mektuplaşmaya başladı (bu mektuplar onun *Mektûbât* adıyla derlenen eserinin temelini oluşturur; *Mektûbât*'ta Bâkî-Billâh'a yazılmış yirmi altı mektup bulunmaktadır). Bir yıl sonra Delhi'ye giderek şeyhini tekrar ziyaret eden Sirhindî, 1012'deki (1603) üçüncü ve son ziya-

retine kadar onunla mektuplaşmayı sürdürdü. Bu ziyaret sırasında Bâkî-Billâh oğullarının mânevî eğitimi için onu görevlendirdi ve aynı yıl içinde vefat etti. Sirhindî kısa bir süre sonra Tâceddin Osmânî, Şeyh İlâhdâd gibi halifeleri geride bırakarak şeyhin en önemli halifesi konumuna geldi.

Sirhindî 1028 (1619) yılında Bâbürlü Hükümdarı Cihangir tarafından, mânevî makamının yüksekliği ve bilhassa sülûk esnasında ilk üç halifeyi aştığına dair iddialarından dolayı sorgulanmak üzere Agra'ya getirildi. Verdiği cevaplarla ikna olmayan Cihangir, onun tutuklanarak Gevâliyâr (Gwalior) Kalesi'ndeki hapishaneye gönderilmesini emretti (Cihângîr, s. 272-273). Cihangir'in Sirhindî'yi, yıllar önce Bâkî-Billâh'a yazdığı bir mektupta geçen bu iddialarından dolayı (*Mektûbât*, I, 24) tutuklattığını kabul etmek biraz zor görünmektedir. Dârâ Şükûh'un, muhaliflerinin onun hakkındaki iftira ve kötölemelerinden bahsettiği dikkate alınarak (*Sefînetü'l-evliyâ*, s. 197-198) Cihangir'in asıl tutuklama sebebinin bu iddialar olmadığı, açıklamak istemediği birtakım baskılar altında kaldığı söylenebilir. Öte yandan Sirhindî, Cihangir tarafından kibirlikle suçlandığını, kendisinin hükümdar önünde secde etmeyi reddettiğini söyler (*Mektûbât*, II, 235).

Yaklaşık bir yıl sonra serbest bırakılan Sirhindî, hapse girmesini mazharı olduğu cemâl sıfatının tecellisini tamamlayan celâl sıfatının bir tecellisi olarak yorumlar (a.g.e., II, 284-285). Serbest bırakıldıktan sonra bir müddet anlaşıldığı kadarıyla kendi arzusu ile sultanın sarayında kaldı. Orada oğluna yazdığı bir mektuptaki ifadesiyle, sultanla İslâm'ın prensiplerinden "bir kıl kadar bile olsa" ayrılmadan olağan üstü sohbetler yaptı. Bu sohbetlerde aklın sınırlılığı, âhiret inancı, sevap ve ceza, peygamberliğin sona ermesi ve her yüzyılda bir müceddidin gelmesi gibi konular konuşuldu (a.g.e., II, 471). Sirhindî, saraydan ayrıldıktan sonra kendisini sultanın "dua ordusu"nun değersiz bir neferi olarak tanımlayarak ona sadakatini ifade etmiştir (a.g.e., II, 380-381).

8 Safer 1034'te (20 Kasım 1624) vefat eden Ahmed-i Sirhindî Sirhind'de defnedildi. Ardında bıraktığı sayısız halife, daha kendisi hayatta iken görüşlerini ve Nakşibendîliğin, adını onun hicrî II. binyılın müceddidi olma iddiasından alan Müceddiyye kolunu yayma konusunda başarılı oldu. Bunlar arasında Burhânpûr'da faa-

liyet gösteren Mîr Muhammed Nu'mân, Lahorlu şeyh Muhammed Tâhir, o dönemde Bâbürlü başşehri olan Agra'da Müceddiyye'yi yaymak için çaba sarfeden Bedüddin Sahârenpûrî, Patnalı şeyh Nûr Muhammed, Müceddiyye'yi Bengal'e taşıyan Şeyh Hâmid Mangalkotî, Kâbil ve Kandehar'da faal olan Kanpûrlu Şeyh Muhammed Tâhir Bedahşî, Mevlânâ Ahmed Berkî, *Mektûbât*'ın derlenmesine yardımcı olan ve Sirhindî'nin hayatı hakkında *Nesemâtü'l-ḳuds* ve *Zübdetü'l-Maḳâmât* adlı iki kitap yazan Hâce Muhammed Hâşim-i Kişmî'den özellikle bahsetmek gerekir (Muhammed Hâşim-i Kişmî, *Zübdetü'l-Maḳâmât*, s. 326-398; Rizvî, *A History of Sufism in India*, II, 223-241). Mânevî mirasının devamı konusunda Hâce Muhammed Sâdık (ö. 1025/1616), Hâce Muhammed Saîd (ö. 1072/1662), lakabı Urvetü'l-Vüskâ olan Hâce Muhammed Ma'sûm (ö. 1079/1668) ve Hâce Muhammed Yahyâ (ö. 1096/1685) adlı dört oğlunun emekleri de önemlidir. Üçüncü oğlu diğerlerine nisbetle daha etkili olmuştur.

Sirhindî'nin Nakşibendiyye tarikatına intisap etmesi kendisinin de ifade ettiği gibi bütûn ruhî terakkisinin temelini oluşturmuştur (*Mektûbât*, I, 567-568). Birçok mektubunda çeşitli vesilelerle bu tarikatin üstün yanları olarak gördüğü hususları saymıştır. Bunların belki de en önemlisi Nakşibendiyye'nin bidâyetinin nihayeti içermesidir (indirâcû'n-nihâye fi'l-bidâye). Bu Nakşibendî terimini, sonunda cezbeye götüren bir sülûk yerine cezbenin sülûkten önce gelmesi şeklinde anlayan Sirhindî, bunun sūfinin müşahade ettiği şeyleri Allah ile özdeşleştirmesini önlediğine ve onları iççülü bir şekilde değerlendirmesine imkân sağladığına inanmaktadır (a.g.e., I, 136). Hz. Ebû Bekir'e ulaşan bir sisileye mensup olduğunu iddia eden tek tarikat Nakşibendiyye'dir. Hz. Ebû Bekir, Sirhindî'ye göre peygamberden sonra en mükemmel insandır; onun tarafından temsil edilen siddîkiyyet makamı en yüksek velâyet makamıdır ve bundan dolayı en yüksek makam olan nübüvvet makamı ile derinden bağlantılıdır. Çünkü peygambere vahiy yoluyla gelen her şey siddîka ilham yoluyla gelir. Ancak vahiy melek yoluyla getirildiği için hatadan uzaktır, halbuki ilham zannîdir; onun mekânı olan kalp hata ve fessada müsait olan akıl ve nefisle bağlantılıdır. Bununla beraber siddîk, peygambere yakınlığından dolayı daha aşağı seviyede bulunanların ulaşamayacağı bir ruhî uyanıklık (sahv) sahibidir. Siddîk olmasından dolayı Ebû Bekir,

şahip olduğu örnek ruhî uyanıklığı kendisinin mânevî nesli olan Nakşibendîler'e miras bırakmıştır (a.g.e., I, 109). Bu ruhî uyanıklık Nakşibendî dervişine birçok şey yanında semâî, raksı, zikir-i celfiy ve mevîd okumayı terkettirir (a.g.e., I, 540). Sirhindî bazı Nakşibendîler'in bu fiilleri yaptıklarını, hatta "halvet der-encümen" ilkesine aykırı olan kırk gün süren çileye bile girdiklerini söyleyerek onları eleştirmiştir (a.g.e., I, 237, 279).

Başlangıçta Sirhindî vahdet-i vücûd veya tevhîd-i vücûdî (onun mektuplarında bazan kısaca tevhid olarak geçer) anlayışına tam mânasıyla bağlıydı. Sirhindî bunu önce babasından öğrenmiş, Bâkî-Billâh'ın yanında gördüğü seyrü sülûk sırasında Nakşibendî geleneği tarafından da kabul edilen bu tasavvuf anlayışını iyice sindirmişti: "Bu mübarek tarikata intisaptan sonra tevhîd-i vücûdî bana tamamen âşîkâr oldu ... Şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin mârifetinin bütün incelikleri tam mânasıyla bana zâhir oldu ve ben tecellî-i zâtî ile şerefendirildim ki bu makam *Fuşûş* müellifinin gözünde mânevî terakkinin son mertebesidir; onun ötesinde sadece hiçbir vardır" (a.g.e., I, 86). Bu tecrübenin tesiriyle sarhoş hale gelmiş, kendinden önceki birçok meczup sûfî gibi zâhirî mânasıyla küfrü şeriatın üstün tutan şiirler yazmış, hatta bu şiirler yüzünden şeyhi onu azarlamıştı. Öğrencileri tarafından *Ma'ârif-i Ledünniyye* adıyla derlenen risâle Sirhindî'nin tevhîd-i vücûdî konusundaki yaklaşımlarını içermektedir. Sirhindî, bir müddet sonra vahdet-i vücûd anlayışını tasavvufta son mertebe olarak değil sadece ileri mertebelerden biri olarak görüp ondan uzaklaşmaya başladı. Vahdet-i vücûd makamını aşmış bütün hâdis varlıkları Allah tarafından yaratılmış gölgeler olarak görme (zilliyet) makamına geçtiğini, fakat başlangıçta birçok büyük şeyhin bulunduğu bu makamın ötesine geçme konusunda isteksiz olduğunu söyler. Ona göre bu makam vahdet-i vücûda bir ölçüde benzemektedir. Sirhindî kemâlin bu makamda bulunduğunu düşündüğü, fakat daha sonra Allah'ın inâyeti sayesinde bu makamın da üstüne çıkıp abdiyyet makamına eriştiğini, bu yeni makamın mükemmelliğini bizzat gördüğünü, önceki makamlarından dolayı tövbe ettiğini, abdiyyetin en yüce makam olduğunun, Kur'an ve Sünnet yolu ve bu makama erenlerin keşiflerinin de tekidiyle ispatlandığını yazar (a.g.e., I, 266-267). Sirhindî, kendisinin vahdet-i vücûd ve zilliyet makamında

bulunmaktan ötürü tövbe ettiğinden bahsetse bile bu onun, bu makamları sahte makamlar olduğunu düşünerek tenkit ettiği ve o dönemlerdeki ifadelerini knadığı anlamına gelmez. Ona göre bütün haller ve makamlar farklı mârifet ve keşifler getirir. Bu durum, şer'î hükümlerin birbirini neshetmesinin bir tezâat doğurmamasına benzer (a.g.e., I, 267). Başka bir ifadeyle vahdet-i vücûd ve aradaki diğer makam olan zilliyet, kabul ettikleri makamlardan sûfinin geçişinden dolayı tecrübî geçerliliğe sahiptir. Ancak bu makamlar sûfinin nihai makam olan abdiyyet makamına ermesiyle hükümsüz kalır. Bu sebeple hata, vahdet-i vücûd makamı ile alâkalı algılamalardan değil ondan ileride makamlar olduğunu algılamamaktan kaynaklanır. Sûfinin birleştirici tecrübesi bir şühûd meselesidir. Şühûdun ontolojik bir geçerliliği yoktur; vahdet-i şühûd hakikatin vahdet-i vücûddan daha doğru bir ifadesidir. İlâhî sıfatlar sadece zâhirde değil gerçekte de çoktur; bunlar aslında zâtin gölgeleridir, ancak ondan farklıdır. Kâinat sıfatların gölgesi olarak farklı bir varlığa sahiptir (a.g.e., I, 381-386; II, 9-13).

Bizzat Muhyiddin İbnü'l-Arabî tarafından asla kullanılmamış bir terim olan vahdet-i vücûdu eleştirmesine rağmen Sirhindî hiçbir zaman İbn Teymiyye gibi İbnü'l-Arabî muhalifleri arasında sayılmaz. Onun, "Biz Muhammed-i Arabî sözlerine muhtacız, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin veya Sadreddin Konevî ve Abdürezzâk el-Kâşânî'nin sözlerine değil; biz nassa bakarız, fassa (*Fuşûşü'l-hikem*) değil; fütûhât-i Medeniyye (Medine'de vahiy olan sûreler) bizi *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'den müstağni kılar" (a.g.e., I, 205) sözleri, İbnü'l-Arabî'ye aşırı tutkunluklarından dolayı onun eserlerini yüceltip Kur'an ve Sünnet'e müracaatı ihmal edenlere yöneltilmiş bir eleştiri olarak görülebilir. Sirhindî, İbnü'l-Arabî hakkında, "Allah'ın evliya ve makbul kullarından; nasıl olur da o keşiften kaynaklanan bir hatadan dolayı reddedilebilir?" demektedir (a.g.e., I, 470). Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'den sonra gelen ve nazarî tasavvuf hakkında eser kaleme alan birçok müellif gibi Sirhindî de onun geliştirdiği terminolojiyi sıkça kullanmıştır. Sırf bundan dolayı İbnü'l-Arabî mektebi-ne mensup sayılabilir.

Sirhindî'nin tasavvuf anlayışının önemli özelliklerinden biri de onun velî ve nebî ayırımına İbnü'l-Arabî'nin ifade ve nazariyelerini yansıtan yaklaşımıdır. Tasavvu-

fî yaklaşıma göre nebî aynı zamanda velîdir. Nübüvvet velâyetin özel bir çeşidi olarak görülebilir. Velî genel bir sınıf olup nebî onun içinde hususi bir cins gibi görünmektedir. Peygamber, Allah'a ileri derecedeki yakınlığı ve dâimî zikri sebebiyle velî, insanlarla muamelesi söz konusu olduğunda ise nebîdir. Bununla beraber Sirhindî, velînin velâyetinin nebînin velâyetinden farklı olduğunu vurgulamaktadır; çünkü nebînin Allah'a yakınlığı çaba sarfetme ve sülûkte ilerleme sonucu olmadığı gibi değişim ve dönüşüme uğraması da söz konusu değildir. Ayrıca rüya ve keşif gibi benzer tecrübeler hem nebîler hem velîlerde müşterek olmakla birlikte bunlar sadece nebîler için yakın ifade eder. Buna ilâveten nebîlerin kendilerine has bir vahiy alış şekli vardır; bu hususî şekil dinin temelini oluşturur. Bundan dolayı nebî olan velî nebî olmayan velîden daha üstündür. Sirhindî'den önceki birçok mutasavvıf bunun aksini iddia etmiştir. Onlara göre nebînin davranışlarının kaynağı insanlarla ilişkileri, velînin davranışlarının kaynağı ise Allah'a yakınlığıdır. Sirhindî, velînin nebîden daha üstün olduğu sonucuna götüren bu yaklaşımı reddetmiştir. Ona göre nebî, nebîliği hasebiyle sadece insanlarla değil aynı zamanda Allah ile ilişki içersindedir; iç dünyasında Allah ile, dış dünyasında insanlardır. Tamamen insanlara yönelmiş olanlar nasipsiz lânetlilerdir, halbuki peygamberler mahlûkatın en hayırlılarıdır. Nübüvvetin insanlarla ilişki yanında Allah'a yönelişi de ihtiva ettiği anlaşılınca onun velâyet karşısındaki konumu da tersine çevrilmiş, yani nübüvvetin kül, velâyetin onun içinde bir cüz olduğu anlaşılabilir olur (a.g.e., I, 192). Bu yaklaşımın bir sonucu da peygamber tarafından getirilen şeriatın her şeyi kuşatıcı tabiatı ve bu sebeple tarikata üstünlüğüdür.

Genellikle tasavvuf literatüründe tarikat şeriatın özü veya şeriatın bir derece ötesindeki mertebe olarak görülmüştür. Bu görüş her iki durumda da tarikatın şeriata üstünlüğünü iddia eder. Sirhindî ise tarikatı şeriatın bir hizmetçisi haline dönüştürür. Şeriatın üç kısmı vardır: İlim, amel ve ihlâs. Bu üçü kâmilin bir arada bulunmadıkça şeriat tam mânasıyla tatbik edilmez. Sûfîleri toplumdaki diğer insanlardan ayıran tarikat şeriatın bir hizmetçisi olup görevi ihlâsî kemâle erdirmektir. Tarikata intisap etmekten maksat yalnızca şeriati mükemmel bir şekilde yaşamaktır, yoksa şeriata ilâveten yeni şeyler ortaya koymak değildir (a.g.e.,

I, 100-101). Bu tür ifadeleri değerlendiren onun sadece İslâm'ın hukukî esaslarını değil vahiy yoluyla gelen dinin tamamını kastettiğini unutmamak gerekir.

Sirhindî'nin, Nakşibendiyye'nin seçkinliğinin ayırt edici işareti olarak gördüğü Hz. Ebû Bekir'den miras alınan "itidal", onun kendisinin hicrî II. binyılın müceddidi olduğu ve dolayısıyla Hz. Peygamber ile hususi bir alâkaya sahip bulunduğunu iddia etmesiyle büyük ölçüde gölgelenmiştir. Bu konuda çıkış noktası, Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'inde yer alan ("Melâhim", I) ve her asrın başında Allah'ın ümmete onun dinini ihya edecek birisini göndereceğini ifade eden hadistir. Sirhindî'ye göre asrın müceddidi başka, binyılın müceddidi başkadır; ikisi arasındaki fark yüz ile bin arasındaki fark gibidir, hatta daha da büyüktür (a.g.e., II, 21). Önceki ümmetlerde binyılın geçmesi, sıradan bir nebînin değil ülü'l-azm bir peygamberin gönderilmesini gerektirirdi; şimdi ihtiyaç duyulan, daha önceki ümmetlerdeki ülü'l-azm peygamberlerin yerini tutacak mârifeti tam olan bir âlim ve ârif-tir (a.g.e., I, 390).

Kendi zamanını tam bir karanlık olarak gören (a.g.e., I, 390) Sirhindî'ye göre bu karanlık, Hz. Peygamber'in velâyet yönünü nübüvvet yönünden üstün gören ve böylece şeriatın ayrılanlar tarafından temsil edilmektedir (a.g.e., I, 455). Bununla beraber bininci yılın müceddidine duyulan ihtiyaç, bozulmadan olduğu kadar olgunlaşmadan da kaynaklanmaktadır. Çünkü I. binyılın sona ermesi, II. binyılın müceddidi olarak kendisinin "yakînin üç mertebesi" (yakîn için bk. a.g.e., II, 21) ve binyıl sonra ortaya çıkan "namazın kemâlâtı" (a.g.e., I, 454) gibi konularda "peygamberlerin nurundan istifadeyle" ilim elde etmesini mümkün kılmıştır. Bundan dolayı müceddidin vazifesi, sadece zamanın geçmesi sebebiyle aşınmış veya bozulmuş olan şeyleri tashih etmek değil, aynı zamanda daha önce bilinmeyen meseleleri yalnız kendine has bir özellik olan doğrudan nebevî bilgiden istifade yoluyla izah etmektir. Bu tür ilimlere ve mârifete sahip olan kişi II. binyılın müceddididir; ispata gerek kalmadan görüldüğü gibi onun ilâhî zât, sıfatlar, fiiller, mânevî haller, mevâcid, tecelliyat ve zuhûrat hakkındaki ilmi bütün sûfilerin mârifetini ve âlimlerin ilmîni aşarak geride bırakır; onların ilmi müceddidin ilmîyle mukayese edildiğinde çekirdeğe nisbetle kabuk gibi kalır (a.g.e., II, 21).

Sirhindî, bu iddiasını haklılaştırabilmek için Hz. Peygamber'in ümmeti hakkında söylediği rivayet edilen şu hadisini iktibas eder: "Ümmetimin evveli mi âhiri mi daha hayırlıdır bilmiyorum." Kendisini sonuncularla özdeşleştiren Sirhindî'ye göre "sonunculuk" Hz. İsa'nın ve Mehdî'nin de şehâdet ettiği gibi II. binyılın girmesiyle başlamıştır (a.g.e., I, 454). Daha çok dikkat çeken bir başka husus da Sirhindî'nin, nübüvvetin hitama ermesinden sonra geriye kalan nübüvvet bakiyesinden pay aldığını ima eden sözleridir: Kimse Hz. Muhammed'e has olan ululuğa ortak olamadığı halde o bunu ümmetinden nasibi olan birine (müceddid-i elf-i sâni) bahşetmiştir (a.g.e., II, 518-519). Sirhindî kendisini "nübüvvet sofrasının bakiyesinden beslenen bir tufeyli" olarak tanımlar. Bazan kendilerine de bir pay düşmesini isteyen peygamberleri bile kuskandıran sıraların tufeyliye zâhir olduğunu söylemesi (a.g.e., II, 508) onun bu tevazuunun aldatıcı olduğunu göstermektedir.

Hindistan'a mutlaka peygamberler gönderilmiş olduğuna inanan Sirhindî, bazı yerlerde nübüvvet nurunun bir zamanlar meşaleler gibi parladığının hâlâ farkedilebilmeğe olduğunu söyler. Ona göre bu peygamberlerden bir kısmının hiç ümmeti yoktu, diğerlerinin ise mütevazı sayıda takipçileri olmakla birlikte hiç-biri bir ümmet oluşturmak için gerekli asgari sayı olan dörde ulaşmamıştır. Bununla beraber Hindistan'da küfrün önde gelenlerinin sahip olduğu ilâhî öz ve onun aşkınlığı hakkında her ne bilgi varsa aslında nübüvvet nurlarının kaynağından beslenmiştir; çünkü "bu lânetlilerin topal ve kör akılları" böyle bir ilme ulaşmaktan âcizdir. Onların yaratıcı hakkındaki bilgileri hulûl hurafesiyle karışmıştır (a.g.e., I, 429-430). Sirhindî, İslâm'a girmeden önce Nakşibendî tarikatına intisap etmeyi isteyen bir Hintli'ye tevhidin temellerini açıklamış ve tevhidin Hindü şirki ve hulûl inancı ile hiçbir şekilde telif edilemeyeceğini söylemiştir. Onun Hindûlar'la münazaraya girmek veya onları hidayete erdirmek gibi ciddi bir çabasının olmadığı da vurgulanması gereken bir husustur.

Sirhindî, genel tecdid görevinin yanında kendisini Nakşibendiyye'nin de ihya edicisi olarak görmüş ve tarikatı yeni fikirlerle zenginleştirmiştir. Bunlar arasında Müceddidiyye'nin kolay yayılmasına tesir eden en önemli husus, onun şeriatın başka bir şeye ihtiyaç bırakmaması konusundaki vurgusudur. Bu vurgu tarikatın ulaştığı her yerde zâhir ulemâsına

cazip gelmesine, hatta bazı durumlarda medrese ve tekke arasında kurumsal bir kaynaşmaya bile yol açmıştır.

Orta ve Batı Asya ile Hint yarımadasında Sirhindî'ye gösterilen ilginin vahdet-i şühûdu kabul edip etmemekle ya da onun iyice anlaşılması ile bir alâkası bulunmadığı söylenebilir. Birçok önde gelen sûfi gibi Sirhindî'nin mirası da temelde bir metinle (mektûbât) ve ondan doğan silsileden (Nakşibendiyye tarikatının Müceddidiyye kolu) ibarettir. Halifeleri ve özellikle oğlu Muhammed Ma'sûm'un çabalarıyla Müceddidiyye batıda Haremeyn'e, Suriye'ye, Osmanlı topraklarına ve kuzeyde Mâverâünnehir'e kadar yayılmıştır. Bu süreçte Müceddidiyye, Nakşî geleneğinin mevcut diğer kollarının çoğunun yerini almıştır.

Birçok çağdaş müellif, *Mektûbât*'ta yer alan çok sayıdaki delili göz ardı ederek Sirhindî'nin müceddidlik rolünü siyasî ve sosyal reform olarak yorumlamıştır. Bu yorum, bir yandan Sirhindî'nin farke dilediği bir şekilde tasavvufi tecdid anlayışı ile daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan islah kavramlarının karıştırılmasından, öte yandan Sirhindî'ye anakronistik bir şekilde çağdaş telakkilerin atfedilmesinden kaynaklanmaktadır. Sirhindî, bazı siyasî endişeleri ifade etmekle birlikte bunlar doğrudan siyasî anlamda tecdidle bağlantılı değildir ve kısmen onun Nakşibendiliğe intisabından öncedir. *İsbâtü'n-nübüvve* adlı eserinin girişinde (s. 10), üstü kapalı olarak "zamanımızdaki bir zalim" olarak bahsettiği Ekber Şah'ı ulemâya zulmetmek, "Hindistan'da İslâm'ın en büyük şiarlarından biri olan" inek kesmeyi yasaklamak, müslümanlara ait camileri ve mezarları mahvetmek ve kâfirlerin mâbed ve bayramlarını onurlandırmakla suçlamıştır. Cihangir 1014 (1605) yılında tahta çıktığı zaman bir başka yorum daha yapmış, bu hadiseyi yeni bir dönemin başlangıcı olarak görmüştür. Sirhindî, küfre ve özellikle onun mahallî tezahürü olan Hinduizm'e kesin olarak düşmandır. Ona göre zaruret hali dışında kâfirlerle her türlü muameleden kaçınılmalıdır (*Mektûbât*, I, 270).

Modern çağ öncesi dönemde tarikat mensupları arasında Sirhindî'nin ihtilâfa sebep olan tek düşüncesi vahdet-i vücûdu eleştirerek vahdet-i şühûdu savunmasıydı. Takipçileri, bu iki kavramın müsbet ve menfi taraflarını değerlendiren çalışmalar yapmışlardır. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Fayşalât vahdetü'l-vücûd ve ş-*

şühûd adlı risâlesinde her iki kavram arasındaki farkın sadece lafzî olduğunu ve hakkıyla anlaşıldıkları takdirde aynı sonuca götürdüklerinin anlaşılacağını ispatlamaya çalışmış. Mîr Muhammed Nâsir Andelîb *Nâle-i 'Andelîb* (Bopal 1890) ve oğlu Hâce Mîr Derd *'İlmü'l-Kitâb* (Delhi 1310/1892) adlı eserlerinde vahdet-i şühûdu savunmuşlardır. Gulâm Yahyâ'nın Mirza Mazhar Cân-ı Cânân'ın isteği üzerine kaleme aldığı *Kelimetü'l-hak*, vahdet-i şühûdun daha keskin ve polemik yönü daha fazla bir savunması olup Şah Veliyyullah'a cevap olarak yazılmıştır. Mirza Mazhar'ın bir başka müridi Gulâm Ali Dihlevî de yalnızca vahdet-i şühûdun geçerli olduğu görüşündedir (*Mekâtib-i Şerîfe*, s. 22-23, 51-54, 61-63). Şah Veliyyullah'ın oğullarından Şah Refiuddin, *Damgu'l-bâtıl* (Gujranwala 1976) adlı eseri kaleme alarak babasının görüşlerini müdafaa etmiştir. Onun ardından Şah Veliyyullah'ın torunlarından Şah İsmâil Şehîd *Abakât* adlı eserinde vahdet-i vücûdun üstünlüğünü savunmuş, ancak daha sonra bizzat kendi keşfinin bir sonucu olarak vahdet-i şühûdu savunan Seyyid Ahmed-i Birilvî'nin etkisiyle görüşünü değiştirmiştir. Nakşibendiyye tarikatına mensup olan Hint-İran şairi Abdülkâdir Bidil'in bazı şiirlerinde vahdet-i şühûdu ifade ettiği söylenmiştir (Selâhaddin Selçûkî, s. 176). Hint yarımadası dışında, kendisi hiçbir tarikata mensup olmayan Osmanlı Devleti'nin son şeyhülislâmı Mustafa Sabri Efendi, Sirhindî'yi bâtil bir akîde olan vahdet-i vücûdu başarılı bir şekilde reddettiğinden dolayı övmüştür (*Mevkîfî'l-akl*, III, 275-350).

Abdullah Hivişâgî *Me'âricü'l-vilâye* adlı eserinde, Sirhindî'nin "müceddid-i elf-i sâni"lik hakkındaki iddialarına karşı yazılan reddiyelerle çağdaşı Hindistanlı âlimlerin onu şiddetle tenkit eden bazı fetvalarını aktarmıştır (*Me'âricü'l-vilâye*'nin yazmasından alıntı için bk. Friedmann, s. 94-96). 1093'te (1682), devam edegelen ihtilâfın bir neticesi olarak Sirhindî'nin muhalifleri Haremeyn ulemâsından onun düşünceleriyle alâkali otuz iki hususta fetva istediler. Muhammed b. Abdürresûl el-Berzencî, onların bu isteğine cevap olarak kaleme aldığı *Qadhu'z-zend* adlı risâlede Sirhindî'nin Kâbe'nin hakikatinin hakikat-i Muhammedî'den üstün olduğu hakkındaki nazariyesini şiddetle reddetmiş ve onun "müceddid-i elf-i sâni" kavramını, haşrin hicretten 1400 sene sonra gerçekleşeceğine dair yerleşmiş Ehl-i sünnet inancına aykırı

olduğunu ileri sürerek alay konusu yapmıştır (yazma nüshası Dekken Âsafiyeh Kütüphanesi'ndedir; risâle için bk. a.g.e., s. 97-99). Dönemin Mekke şerifi Saîd Bere-kât, Berzencî'nin kitabını bütûn Haremeyn ulemâsının Sirhindî'yi kâfir saydığı meâlindeki bir mektupla beraber Hindistan'a göndermiştir. Buna karşılık Muhammed Bek el-Uzbekî ve Hasan b. Muhammed Murâd et-Tûnisî *Qadhu'z-zend*'e birer reddiye yazmışlardır. Uzbekî'nin eseri *'Atıyyetü'l-vehhâb fi'l-ha-ğâ? ve's-şevâb* başlığıyla *Mektûbât*'ın Arapça tercümesinin kenarında yayımlanmıştır (I, 1-184). Sirhindî'nin halifelerinden Şeyh Âdem Benürî'nin üstadının görüşlerini müdafaa için yazdığı üç eser henüz basılmamıştır. Yaklaşık 100 yıl sonra kendisini XII. (XVIII.) yüzyılın müceddidi olarak gören Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Şevâhidü'l-tecdîd* başlıklı eserinde Sirhindî'nin XI. (XVII.) yüzyılın müceddidi olduğu konusundaki iddiasında neden haklı olduğuna dair on bir sebep sıralamış, ancak onun binyılın müceddidi olması konusuna girmemiştir. Sirhindî'nin görüşleri etrafındaki tartışmalar XIX. yüzyılda ortadan kalkmış gibi görünmektedir. Bununla beraber Vekîl Ahmed Sikkenderpûrî ikisi Farsça, biri Arapça üç kitap yazarak Sirhindî'yi savunmuştur.

Tarikata mensup olmayan bazı Hindistanlı ve Pakistanlı yazarlar, Sirhindî'nin faaliyetlerinin siyasî ve sosyal boyutuna aşırı vurgu yaparak aslında onun önde gelen tarafı olan tasavvufî yönünü geri plana itmişlerdir. Bu bakış açısının dikkate değer ilk örneği Sirhindî'yi Hint müslümanlarını zalim idarecilerden, bozulmuş sôffilerden ve dünya peşinde koşan âlimlerden kurtardığı için öven Mevlânâ Ebü'l-Kelâm Âzâd'dır (*Tezkire*, s. 264-268). Pakistan'da Cemâat-i İslâmî'nin kurucusu olan Mevdûdî de Sirhindî'yi benzer şekilde Hint yarımadasında İslâm'ı kurtarmakla över ve onun "müceddid-i elf-i sâni" olduğunu kabul eder. Fakat bu sıfatı ona Sirhindî'nin kendisinin öne sürdüğü sebeplerden dolayı değil, Ekber Şah ve Cihangir'e karşı durarak yaygın tasavvufî bozuk felsefî düşüncelerden arındırdığı ve halk arasında yaygın olan bâtil hurafelere acımasızca saldırdığı için lâiyk görür (*A Short History of Revivalist Movement in Islam*, s. 76-78). Muhammed İkbâl ise Sirhindî'yi yeni bir din psikolojisi geliştirdiği ve Nietzsche'nin sözünü ettiği "yön verici güç dünyası"ını keşfettiği için tasavvufun ihyâ edicisi olarak görür (*The Reconstruction*, s. 192-194). Tasavvufun ıslahı meselesi

Muhammed Abdülhak el-Ensârî'nin *Sufism and Shari'ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism* (Leicester 1986) adlı çalışmasında da merkezî bir yer işgal eder.

İrfan Habîb, Sirhindî'nin Hinduizm karşıtlığı meselesine gerektiğinden fazla vurgu yaparak onu 1948'de Hindistan'ın bölünmesine yol açan cemaatleşmeye sebep olmakla suçlamıştır (*Inquiry*, V [1961], s. 36-50). Sirhindî'ye aşırı derecede olumsuz bir tavırla yaklaşan Seyyid Abbas Rızvî aslı kaynakların geniş bir taramasına dayanan iki eser kaleme almıştır: *Muslim Revivalist Movements in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Agra-Luknow 1965) ve *A History of Sufism in India* (II, Delhi 1983). Yazarın ön yargıları ve alıntı yaptığı kaynakların çok defa çıkardığı sonuçları desteklememesi bu kitapların değerini düşürmektedir.

Gayri müslim araştırmacılar tarafından Sirhindî hakkında çok az çalışma yapılmıştır. Yohannan Friedmann'ın *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity* (Montreal 1971) adlı eseri yukarıda ortaya konulan saptırmaları düzeltici mahiyette olmakla birlikte ilgi alanı çok dardır. Bir Batı dilinde Sirhindî'nin tasavvuf düşüncesini kapsamlı bir şekilde ele alma konusundaki tek çaba Johan G. J. ter Haar'ın *Follower and Heir of the Prophet: Shaykh Ahmad Sirhindi (1564-1624) as Mystic* adlı eseridir (Leiden 1992).

Eserleri. 1. *İşbâtü'n-nübüvve*. Allah inancına paralel olarak peygamberliğe inancın da zorunlu olduğunu ispat etmeyi amaçlayan eser, Ekber Şah'ın "dîn-i ilâhî" adıyla savunduğu sinkretizm (bütün dinlere aynı anda inanma) anlayışı tarafından desteklenen şüphecilığe karşı kaleme alınmıştır. Arapça yazılan kitap Gulâm Mustafa Han tarafından Urduca tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Karaçi 1383/1963). 2. *Te'yîd-i Ehli's-sünne (Redd-i Revâfîz)*. İnan Şii ulemâsı ile Mâverâünnehir Sünnî ulemâsı arasındaki bir tartışmanın ürünü olan eser Şîa'ya bir reddiyedir. Sirhindî'nin, ileride kendisini takip edecek olan Nakşibendî geleneği çizgisine miras bırakacağı kuvvetli Şîa düşmanlığının zeminini hazırlayan eseri Gulâm Mustafa Han Farsça metni ve Urduca çevirisiyle birlikte neşretmiştir (Karaçi 1384/1964). 3. *Mektûbât*\*. Sirhindî'nin görüşlerini yansıtan eser mektuplarının derlenmesiyle meydana gelmiştir.

Üç ciltten (defter) oluşan kitabın ilk cildi 1025 (1616) yılında Yâr Muhammed Tal-kânî tarafından derlenmiş olup 313 mektup, 1028'de (1619) Abdülhay Pütnî tarafından derlenen II. cilt doksan dokuz mektup, Sirhindî'nin ölümünden sonra Muhammed Hâşim-i Kışmî tarafından derlenen III. cilt 114 ve daha sonra eklenen on mektupla birlikte eser toplam 536 mektup ihtiva eder. Hint yarımadası, Orta Asya ve Türkiye'deki kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası bulunan *Mektûbât*'in edebî değeri pek yüksek değildir. Birkaçı dışında bütün mektuplar Farsça'dır. Eserin iki cilt halinde çeşitli baskıları yapılmıştır (Leknev 1889; Amritsar 1352/1933; Karaçi 1393/1973; İstanbul 1977 [Karaçi baskısından ofset]; Lahor, ts.). *Mektûbât*, Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi tarafından 1158'de (1745) ağdalı bir dille Türkçe'ye (İstanbul 1277), Muhammed Murad el-Kazânî tarafından Arapça'ya (Mekke 1317) tercüme edilmiştir. Arapça tercüme bazı yerlerde Farsça aslından daha anlaşılır niteliktedir. Hüseyin Hilmi Işık eserini ilk cildini (İstanbul 1968), Abdülkadir Akçiçek Arapça tercümesinin tamamını (İstanbul 1979) Türkçe'ye çevirmiştir. *Mektûbât*'in Kadî Alîmüddin tarafından yapılmış Urduca tercümesi de bulunmaktadır (Lahor 1913). Eserin bazı bölümleri ayrıca yayımlanmıştır (Fazlurrahman, *Selected Letters of Shaikh Ahmad Sirhindi*, Karachi 1968; *Hzret-i Müceddid-i Elf-i Şânî ke Siyâsi Mektûbât*, Lahor 1977 [Urduca trc.]; *el-Müntehabât*, İstanbul, ts. [Arapça trc.]; *Meslek-i Müceddid*, Lahor, ts., nşr. Miyân Sâhib Şarkpûrî [Urduca trc.]).

Sirhindî'nin diğer eserleri şunlardır: *Mükâşefât-ı Ayniyye* (Karaçi 1384/1965); *Havâşî ve Ta'likât ber Şerh-i Rubâ'iyât-ı Hâce Bâkî-Billâh* (Karaçi 1386/1966); *Ma'ârif-i Ledünniyye* (Karaçi 1388/1968); *Mebde' ü Me'âd* (Karaçi 1403/1983); *Risâle-i Tehlîliyye* (Karaçi 1403/1983).

#### BİBLİYOGRAFYA :

İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, Karaçi 1393/1973, I-II, tür.yer.; a.mlf., *İsbâtü'n-nübüvve*, Karaçi 1404/1984, s. 10-13; a.mlf., *Ma'ârif-i Ledünniyye*, Karaçi 1388/1968, s. 12; Muhammed Ma'sûm, *Mektûbât-ı Ma'sûmiyye* (nşr. Esrâr Muhammed Han), Karaçi 1396/1976, I-III; Bedreddin Sirhindî, *Hzarâtü'l-kuds* (nşr. Mevlânâ Mahbûb-ı İllâhî), Lahor 1971; Cihângir, *Tüzük-i Cihângirî* (nşr. Seyyid Ahmed Han), Aligarh 1864, s. 272-273; Dârâ Şükûh, *Sefinetü'l-evlîyâ*, Leknev 1872, s. 197-198; Hâce Muhammed İhsan Müceddidî, *Rauzatü'l-Kayyûmiyye* (trc. İkbâl Ahmed Fârûkî), Lahor 1409/1989; Muhammed Hâşim-i Kışmî, *Zübdetü'l-Makâmât*, Kan-

pûr 1307/1890; a.mlf., *Nesemâtü'l-kuds* (trc. Mahbûb Hasan Vâsıtî), Siyâlkût 1990; Gulâm Ali Dihlevî, *Mekâtib-i Şerife*, İstanbul 1985, s. 22-23, 51-54, 61-63; Şah Refiuddin, *Damğu'l-bâhul* (nşr. Abdülhamid Swâtî), Gujranwala 1976; Muhammed Murad el-Kazânî, *Tercümetü aḥvâlî'l-İmâm er-Rabbânî (Mektûbât* in Arapça tercümesi içinde), Mekke 1317, I, 2-183; Gulâm Server Lâhürî, *Hzinetü'l-aşfiyâ*, Leknev 1284/1868, II, 607-619; Vekil Ahmed Sikenderpûrî, *Envâr-ı Aḥmediyye*, Delhi 1309/1891; a.mlf., *Hediyye-i Müceddidiyye*, Delhi, ts.; a.mlf., *el-Kelâmü'l-münctî*, Delhi, ts.; Ebû'l-Hayr el-Mekkî, *Hediyye-i Aḥmediyye*, Kanpûr 1313/1895; Rahman Ali, *Tezkire-i 'Ulemâ-i Hind*, Leknev 1332, s. 10-12; Burhan Ahmad Faruqi, *The Mujaddid's Concept of Tawhid*, Lahore 1940; Sayyid Nurul Hasan, "Shaikh Ahmad Sirhindi and Moghul Politics", *Proceedings of the Indian History Congress, 8<sup>th</sup>. Session*, Delhi 1945, s. 248-254; Mustafa Sabri, *Mevkîfû'l-akl*, Beyrut 1369/1950, III, 275-356; Muhammed Fermân, *Hz-yât-ı Müceddid*, Lahor 1958; a.mlf., "Shaikh Ahmad Sirhindi", *A History of Muslim Philosophy* (ed. M. M. Sharif), Wiesbaden 1966, II, 873-883; Ebû'l-Kelâm Âzâd, *Tezkire*, Lahor, ts., s. 264-268; Muhammed Manzûr Nu'mânî, *Tezkire-i İmâm-ı Rabbânî Müceddid-i Elf-i Şânî*, Leknev 1378/1959; Cavit Sunar, *İmam Rabbânî-İbn Arabî: Vahdet'i Şühûd-Vahdet'i Vücûd Meselesi*, Ankara 1960; Selâhaddin Selçûkî, *Naḫd-i Bîdil*, Kâbil 1343 hş./1964, s. 176; Athar Abbas Rizvî, *Muslim Revivalist Movements in Northern India*, Agra 1965, s. 202-309; a.mlf., *A History of Sufism in India*, Delhi 1983, II; Aziz Ahmad, *Studies in the Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford 1965; a.mlf., "Religious and Political Ideas of Shaikh Ahmad Sirhindi", *RSO, XXXVI* (1961), s. 259-270; M. Mujeeb, *The Indian Muslims*, London 1967, s. 243-247; Muhammed İkrâm, *Rûd-i Keşer*, Lahor 1970, s. 223-342; Y. Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, Montreal 1971; a.mlf., "Aḥmad Serhendi", *Eir.*, I, 654-657; Hâce Ahmed Hüseyin, *Cevâhir-i Müceddidiyye*, Lahor 1972; Maududi, *A Short History of Revivalist Movement in Islam*, Lahor 1972, s. 76-78; Nurbahş Tevekkülî, *Tezkire-i Meşâyih-i Nakşibendiyye*, Lahor 1976, s. 188-238; Ebû'l-Hasan Zeyd Fârûkî, *Hzret-i Müceddid aur ūnki Nakşidin*, Delhi 1977; a.e.: *Hazrat Mujaddid and His Critics* (trc. Mîr Zâhid Ali Kâmil), Lahore 1982; Muhammed Mes'ûd Ahmed, *Hzret-i Müceddid-i Elf-i Şânî aur Doktor Muhammed İkbâl*, Siyâlkût 1980; Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahor 1982, s. 192-194; S. Abul Hasan Nadwi, *Saviours of Islamic Spirit*, Lucknow 1983, III, 103-251; Mevlânâ Seyyid Züvâr, *Hzret-i Müceddid-i Elf-i Şânî*, Karaçi 1983; Muhammed Abdul Haq Ansari, *Sufism and Shari'ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism*, Leicester 1986; Ahmed Ali Çiğti, *Kaşr-ı 'Ârifân* (trc. İkbâl Ahmed Fârûkî), Lahor 1408/1988, I, 177-180; M. Gaborieau, "Les protestations d'un soufi indien contemporain contre trois interprétations récentes de Shaikh Ahmad Sirhindi", *Naqshbandis* (ed. M. Gaborieau v.dğr.), İstanbul - Paris 1990, s. 237-267; J. G. J. ter Haar, "The Naqshbandi Tradition in the Eyes of Aḥmad Sirhindi", a.e., s. 83-93; a.mlf., *Follower and Heir of the*

*Prophet: Shaykh Ahmad Sirhindi (1564-1624) as Mystic*, Leiden 1992; Mir Waliuddin, "Reconciliation Between Ibn 'Arabi's Wahdat-i-Wujud and the Mujaddid's Wahdat-i-Shuhud", *IC, XXV* (1951), s. 43-51; Irfan Habib, "The Political Role of Shaikh Ahmad Sirhindi and Shah Waliullah", *Inquiry*, V (1961), s. 36-50; Khaliq Ahmad Nizami, "Naqshbandi Influence on Mughal Rulers and Politics", *IC, XXXIX/1* (1965), s. 41-52.



HAMİD ALGAR

#### İMÂM-ı SULTÂNÎ

(bk. HÜNKÂR İMAMİ).

#### İMÂM-ı SULTÂNÎ HAYRULLAH EFENDİ

(bk. HAYRULLAH EFENDİ,  
İmâm-ı Sultânî).

#### İMAM ŞÂFİİ TÜRBESİ

(bk. KUBBETÜ'L-İMÂM eş-ŞÂFİİ).

#### İMAM ŞAH

(İمام شاه)

İmâmüddîn Abdürrahîm b. Hasen  
b. Sadridîn  
(ö. 919/1513)

Nizârî İsmâiliyye'nin  
İmamşâhîler fırkasının pîri.

Hindistan'daki Nizârî Hocalar üzerinde son derece etkili olan İsmâilî dâisi Pîr Sadreddin'in torunu, Pîr Hasan Kebîrüddin'in oğludur. Kendisi genç yaşta iken babasının ölümü üzerine onun yerine Hocalar'ın pîri olan ağabeyi Tâceddin'in bu görevine karşı çıkınca Sind Hoca cemaatinin de mânevî baskısı sonucu İran'a gitmek zorunda kaldı. İran'da otuz birinci Nizârî imâmı Muhammed b. İslâm Şah ile görüşerek ondan Sind'deki Hoca cemaatine pîr olarak tayin edilmesini istedi. Bu isteği kabul edilmeyince Gucerât'a döndü. Burada mahallî Hindûlar'ın ihtidâ edip İsmâiliyye'ye katılmasını sağlama konusunda büyük başarılar gösterdi. Rivayete göre Gucerât Sultanı Mahmud Şah onun vasıtasıyla İsmâiliyye'ye intisap etmiştir. İmam Şah, oğlu Nûr (Nâr) Muhammed Şah'ı sultanın büyük kızı ile evlendirerek Gucerât'taki durumunu sağlamlaştırdı. Mensupları tarafından velî sayılan, fakat Nizârî toplumunda Hz. Ali neslinden olmayıp sadece unvan olarak seyyid kabul edilen İmam Şah, bazı konularda onlar-