T.C.
ERCİYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

ORYANTALİZM VE SÖMÜRGECİLİK BAĞLAMINDA MODERNİST DİNİ DÜŞÜNCENİN TEŞEKKÜLÜ -HİNDİSTANDA SİR SEYYİD AHMED HAN ÖRNEĞİ-

Hazırlayan
Salih KALKAN

Danışman
Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU

Doktora Tezi

Haziran 2024, KAYSERİ

T.C.
ERCİYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

ORYANTALİZM VE SÖMÜRGECİLİK BAĞLAMINDA MODERNİST DİNİ DÜŞÜNCENİN TEŞEKKÜLÜ -HİNDİSTANDA SİR SEYYİD AHMED HAN ÖRNEĞİ-

(Doktora Tezi)

Hazırlayan
Salih KALKAN

Danışman
Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU

Bu çalışma, Erciyes Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi tarafından SDK-2022-11775 kodlu proje ile desteklenmiştir.

Haziran 2024, KAYSERİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Salih KALKAN

T.C.

ERCİYES ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Program Adı : Doktora

Tez Başlığı : Oryantalizm ve Sömürgecilik Bağlamında Modernist Dini Düşüncenin Teşekkülü –Hindistan'da Sir Seyyid Ahmed Han Örneği-

Yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının a) Giriş, b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan (Kapak, Önsöz, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) toplam 341 sayfalık kısmına ilişkin 05/06/2024 tarihinde ***Turnitin*** intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre tezin benzerlik oranı**: % 9'**dur.

Filtrelemeye **alıntılar dâhil** edilmiştir. Filtrelemede **yedi (7) kelimeden daha az** örtüşme içeren metin kısımları hariç tutulmuştur.

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez İntihal Raporu Uygulama Esaslarını inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmasının herhangi bir intihal içermediğini, aksinin tespit edilmesi durumunda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim. 05.06.2024

Danışman: Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU Öğrenci: Salih KALKAN

İmza İmza

KILAVUZA UYGUNLUK

Oryantalizm ve Sömürgecilik Bağlamında Modernist Dini Düşüncenin Teşekkülü - Hindistan'da Sir Seyyid Ahmed Han Örneği- adlı Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Lisansüstü Tez Önerisi ve Tez Yazma Yönergesi 'ne uygun olarak hazırlanmıştır.

Hazırlayan	**Danışman**
Salih KALKAN	Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Başkanı

Prof. Dr. Mustafa KARAGÖZ

KABUL ONAY SAYFASI

Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU danışmanlığında **Salih KALKAN** tarafından hazırlanan **"Oryantalizm ve Sömürgecilik Bağlamında Modernist Dini Düşüncenin Teşekkülü –Hindistan'da Sir Seyyid Ahmed Han Örneği-"** adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü **Temel İslam Bilimleri** Anabilim Dalında Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

16/05/2024

JÜRİ:

Danışman: Prof. Dr Muharrem AKOĞLU

Üye: Prof. Dr. Recep ÖNAL

Üye: Prof. Dr. Harun YILDIZ

Üye: Prof. Dr. Hakkı BÜYÜKBAŞ

Üye: Prof. Dr. Abdullah Ömer YAVUZ

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun ……...… tarih ve ……..…… sayılı kararı ile onaylanmıştır.

……. /……../ ……

Prof. Dr. Atabey KILIÇ

Enstitü Müdürü

ÖN SÖZ

Tarihsel süreç içerisinde İslam düşüncesinde çeşitli zihinsel kırılmaların yaşanmış olduğu malum olunan bir husustur. On dokuzuncu yüzyılda câri İslam düşüncesinin modern Batılı paradigmalar ışığında reforme edilmesi iştiyakıyla ortaya çıkan modernist hareketler de bu cihetten yaşanan kırılmalardan kabul edilmektedir. Söz konusu dini düşünce formunun İslam beldelerindeki ilk örneklerinden birisi ise Seyyid Ahmed Han (ö.1898) öncülüğünde Hindistan'da neşet eden Aligarh Hareketi'dir. Alan çalışmalarına yansıdığı itibarla gerek Seyyid Ahmed Han'ın düşüncesi gerekse modernist dini düşünce formu genel olarak Müslümanların içerisine düştükleri müşkül durumdan kurtarılma çabasının bir ürünü olarak telakki edilmektedir. Elinizdeki bu çalışma ise Seyyid Ahmed Han'ın geleneksel olandan modernist bir çizgiye doğru dini düşüncesinde yaşanan dönüşümü, yetiştiği dönemin sosyopolitik ve sosyokültürel şartları ile irtibatlı bir şekilde oryantalizm ve sömürgecilik bağlamında tartışmaktadır. Seyyid Ahmed Han örnekliğinde tartışmaya açılan modernist dini düşünce formunun böylece farklı bir çerçevede anlamlandırılmasına gayret edilmiştir.

Bu çalışmanın her aşamasında destekleriyle beni cesaretlendiren, önerileriyle beni doğru yönlendiren, samimiyetini daima hissettiren kıymetli hocam Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU'na ne kadar teşekkür etsem azdır. Yüksek lisans ve doktora sürecinde bilgi ve tecrübesinden istifade ettiğim, yakın zaman önce aramızdan ayrılan değerli hocam Prof. Dr. Yusuf BENLİ'ye bu vesileyle bir kez daha rahmet dilerim. Araştırmamın henüz başında konu hakkındaki tecrübe ve önerileriyle faydalarını gördüğüm Urdu Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı öğretim üyeleri olan Doç. Dr. Durmuş BULGUR ve Doç. Dr. Davut ŞAHBAZ'a; araştırma sürecinde kaynak toplamak için Hindistan'ın Aligarh şehrine yaptığımız ziyarete yönelik anlamlı katkılarından dolayı Erciyes Üniversitesi BAP birimine; kaynaklara ulaşmam noktasında destekleriyle son derece işimi kolaylaştıran Aligarh Muslim University öğretim üyelerinden Prof. Dr. Arshi KHAN ile Dr. Asad Faisal FAROOQİ'ye; Mevlana Azad Kütüphanesi ile Sir Syed Academy'de görevli yönetici ve personellere; çalışmamızla ilgili Urduca metinlerin tercüme edilmesinde emeği geçen Dr. Sajid KHAN ile Shahzaib Ul HASSAN'A müteşekkir olduğumu ifade etmek isterim. Son olarak ise bu sürecin meşakkatine benimle birlikte katlanan sevgili eşim ve çocuklarım başta olmak üzere tüm aile efradım ve dostlarıma teşekkür etmezsem haklarına girmiş olurum. Gayret bizden, tevfik Allah'tandır.

Salih KALKAN

Haziran 2024, Kayseri

ORYANTALİZM VE SÖMÜRGECİLİK BAĞLAMINDA MODERNİST DİNİ DÜŞÜNCENİN TEŞEKKÜLÜ -HİNDİSTANDA SİR SEYYİD AHMED HAN ÖRNEĞİ-

Salih KALKAN

Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora Tezi, Haziran 2024
Danışman: Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU

ÖZET

Çağdaş İslami akımlardan olan Aligarh Hareketi'nin kurucu lideri Seyyid Ahmed Han, modernist dini düşüncenin Hintli Müslümanlar arasında ilk temsilcisi olarak kabul edilir. Konu ile ilgili araştırmalarda onun çabası genel olarak; Batılı hegemonya karşısında Hintli Müslümanların dini kimliklerinin muhafaza edilmesi ile irtibatlandırılır. Seyyid Ahmed Han, İngilizlerin Hindistan'da siyasi ve askeri üstünlüklerini kabul ettirmiş olmalarına rağmen henüz toplum nazarında benimsenmedikleri bir dönemde yaşadı. Bu dönem aynı zamanda Hintliler nazarında İngiliz sömürge idaresinin meşru bir çerçeveye oturması için oryantalistler tarafından çeşitli kültür politikalarının hayata geçirildiği bir sürece tekabül eder. On dokuzuncu yüzyıl modern Batılı paradigmalar ise bu noktada işlevsel bir fonksiyon üstlenirken oryantalistlerin kontrolünde bu paradigmaların yayıldığı gruplar arasında İngiliz emperyalizmi ile barışık düşüncelerin geliştiği görülür. Söz konusu etkileşimin Hintli Müslümanlar arasında makes bulduğu isimlerden birisi Seyyid Ahmed Han'dır. 1837-8 yılından itibaren İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin hizmetine giren Seyyid Ahmed Han, 1857 Ayaklanması sonrası siyasi olarak İngiliz idaresi ile Müslüman tebaa arasında köprü olma vazifesini üstlendi. İngilizlerle yakınlaşan siyasi temayül zamanla zihinsel etkilenime evrildi ve Seyyid Ahmed Han, İngiliz oryantalistlerin düşünsel hinterlandına girerek İslam düşüncesini Batılı paradigmalar ışığında yorumlamaya gayret etti.

Bu bağlamda elinizdeki çalışma Seyyid Ahmed Han'ın modernist dini düşüncesi hakkında yukarıda zikredilen yaygın kanaate karşılık olarak; onun modernist dini düşüncesinin üzerindeki oryantalist yaklaşımların ve modern Batılı paradigmaların iz düşümleri ile İngiliz idaresinin Hintli Müslümanlar nazarında meşru bir yönetime kavuşma arzusu açısından kritik edilmesine odaklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Aligarh Hareketi, Seyyid Ahmed Han, Hindistan, Oryantalizm, Sömürgecilik

THE FORMATION OF MODERNIST RELIGIOUS THOUGHT IN THE CONTEXT OF ORIENTALISM AND COLONIALISM-THE CASE OF SIR SEYYID AHMED KHAN IN INDIA-

Salih KALKAN

Erciyes University, Graduate School of Social Sciences
PhD Thesis, June 2024
Supervisor: Prof. Dr. Muharrem AKOGLU

ABSTRACT

Sayyid Ahmad Khan, the founding leader of the Aligarh Movement, one of the contemporary Islamic movements, is considered to be the first representative of modernist religious thought among Indian Muslims. In studies on the subject, his endeavour is generally linked to the preservation of the religious identity of Indian Muslims in the face of Western hegemony. Sayyid Ahmad Khan lived in a period when the British had established their political and military supremacy in India, but they were not yet accepted by the society. This period also corresponds to a time when various cultural policies were implemented by orientalists to legitimise British colonial rule in the eyes of Indians. The modern Western paradigms of the nineteenth century assumed a functional function at this point, and under the control of the orientalists, it is seen that ideas compatible with British imperialism developed among the groups to which these paradigms spread. Sayyid Ahmad Khan was one of the names that this interaction found its expression among Indian Muslims. Sayyid Ahmad Khan, who entered the service of the British East India Company from 1837-8, undertook the task of being a bridge between the British administration and the Muslim subjects politically after the 1857 Uprising. The political inclination that became closer to the British evolved into intellectual influence over time, and Sayyid Ahmad Khan entered the intellectual hinterland of British orientalists and endeavoured to interpret Islamic thought in the light of Western paradigms.

In this context, in response to the above-mentioned widespread opinion about Sayyid Ahmad Khan's modernist religious thought, the present study focuses on the projections of orientalist approaches and modern Western paradigms on his modernist religious thought and the criticism of the British rule in terms of the desire to achieve a legitimate rule in the eyes of Indian Muslims.

Keywords: Syed Ahmad Khan, Aligarh Movement, India, Orientalism, Colonialism

İÇİNDEKİLER

MODERN İSLAM DÜŞÜNCESİNİN TEŞEKKÜLÜNDE ORYANTALİZMİN ETKİSİ -HİNDİSTANDA SİR SEYYİD AHMED HAN ÖRNEĞİ-

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK ..... **i**
TEZ ÖZGÜNLÜK SAYFASI ..... **ii**
KILAVUZA UYGUNLUK ..... **iii**
KABUL ONAY SAYFASI ..... **iv**
ÖN SÖZ ..... **v**
ÖZET ..... **vi**
ABSTRACT ..... **vii**
İÇİNDEKİLER ..... **viii**
ŞEKİL LİSTESİ ..... **xi**
KISALTMALAR VE SİMGELER LİSTESİ ..... **xi**
GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM

TARİHSEL ARKA PLAN

1.1. Sömürge Öncesi Hindistan 50
1.1.1. İslam Öncesi Dönem 51
1.1.2. İslam Hâkimiyeti Dönemi 52
1.1.2.1. İlk Temaslar 53
1.1.2.2. Türk-İslam Akınları 55
1.1.2.2.1. Gazneliler (351/963-582/1186) 56
1.1.2.2.2. Gurlular (390/1000-612/1215) 60
1.1.2.3. Türk İslam Hâkimiyeti Dönemi 61
1.1.2.3.1. Delhi Türk Sultanlığı (602/1206-932/1526) 62
1.1.2.3.1.1. Delhi Türk Sultanlığı Döneminde Dikkat Çeken Hususlar 62
1.1.2.3.1.2. Siyasi Gelişimi 64
1.1.2.3.2. Bâbürlüler (932/1526-1275/1858) 70
1.1.2.3.2.1. İsimlendirme 70
1.1.2.3.2.2. Siyasi Gelişimi 72
1.2. Hindistan'ın Sömürgeleştirilmesi 97
1.2.1. İngiliz Tahakkümü Öncesi Batı Avrupalı Devletlerin Girişimleri 99

1.2.2. İngiliz Doğu Hindistan Şirketinin Kurulması ve Ticari Faaliyetleri 101
1.2.3. Şirket'in Askeri ve Siyasi Genişlemesi 104
1.2.4. Şirket'in Devletleşme Süreci 111

İKİNCİ BÖLÜM

SEYYİD AHMED HAN

2.1. Hayatı.....122
2.1.1. Hindistan'ın Sosyopolitik ve Sosyokültürel Ortamı.....122
2.1.1.1. Sosyopolitik Ortam.....122
2.1.1.2. Sosyokültürel Ortam.....132
2.1.1.3. Ailesinin Konumu.....143
2.1.2. Kişisel Kariyeri.....150
2.1.2.1. Çocukluk ve Gençlik Yılları (1817-1836).....150
2.1.2.2. Düşünce ve Kariyerini Şekillendiren Kırılma Noktaları 152
2.1.2.2.1. Doğu Hindistan Şirketi Hizmetine Girmesi (1837).....152
2.1.2.2.2. 1857 Sipahi Ayaklanması.....158
2.1.2.2.3. Bilim Cemiyeti'nin Kurulması (1863).....167
2.1.2.2.4. İngiltere Ziyareti (1869) 173
2.1.2.2.5. Mohammedan Anglo-Oriental College'nin (MAO) Açılışı (1875).....181
2.1.2.2.6. Emeklilik Dönemi Faaliyetleri ve Vefatı (1876-1898).....190
2.2. Seyyid Ahmed Han'ın Edebi Yönü 196
2.2.1. Tarih Alanına Yönelik Çalışmalar.....198
2.2.1.1. Telif Eserler 198
2.2.1.2. Tahkik Çalışmaları.....201
2.2.2. Siyasi Amaçlarla Telif Edilen Çalışmalar 202
2.2.3. Dini Konulardaki Eserleri.....213
2.2.3.1. Geleneksel Dini Düşüncenin Etkisi Altında Telif Edilen Eserler 213
2.2.3.2. Vehhâbî Düşüncenin Etkisi Altında Telif Edilen Eserler.....216
2.2.3.3. Modernist Dini Düşüncenin Etkisi Altında Telif Edilen Eserler.....220
2.2.3.3.1. Kitap Çalışmaları.....220
2.2.3.3.2. Gazete ve Dergi Yayınları 229

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SEYYİD AHMED HAN'IN DİNİ DÜŞÜNCESİ

3.1. Zihinsel Yapısının Teşekkül Süreci 233
3.1.1. Nakşibendî ve Dihlevî Çizginin Etkisi 234
3.1.2. Agra'nın Sosyopolitik ve Sosyokültürel Ortamının Etkisi 236
3.1.3. Delhi'nin Sosyopolitik ve Sosyokültürel Ortamının Etkisi 238
3.1.3.1. Vehhâbî Yaklaşımın Modernist Düşünceye Hazırlayıcı Etkisi 239
3.1.3.2. Modernist Düşünceye Geçişte Delhi Rönesans'ının Etkisi 244
3.1.4. Modernist Düşüncelerin Şekillenmesinde İngiltere Ziyaretinin Etkisi 247
3.2. Zihinsel Yapısına Yön Veren Bazı Batılı Paradigmalar 249
3.3. Modernist Dini Düşüncesinde Oryantalist İz Düşümler 256
3.3.1. Modernist Dini Düşüncesinin Temel Misyon ve Vizyonu 257
3.3.1.1. Dini Reforme Etme Çabasının Arka Planındaki Motivasyon 258
3.3.1.2. Dini Düşüncesinin Genel Çerçevesi 260
3.3.2. Ulûhiyyet Düşüncesi ve Âlem Tasavvuru 261
3.3.3. Nübüvvet Düşüncesi 270
3.3.3.1. Bir Makam Olarak Peygamberlik 271
3.3.3.2. Mûcizenin İmkânı 274
3.3.3.3. Hadisler ve Hadis Külliyatının Dindeki Konumu 278
3.3.4. Kur'an-ı Kerim Düşüncesi 287
3.3.4.1. Seyyid Ahmed Han ve Kur'an'a Dönüş Söylemi 287
3.3.4.2. Natüralizmin Tabiat Anlayışı ve Kur'an-ı Kerim 290
3.3.4.3. Rasyonalizm Bağlamında Kur'an Âyetlerinin Yorumu 292
3.3.4.4. Evrimsel Bakış Bağlamında Kur'an-ı Kerim 298
3.3.4.5. Geleneksel Kur'an Anlayışı ve İsrâîliyyat 303
3.3.5. Kader Anlayışı ve İnsanın Özgürlüğü 265
3.3.6. Fıkıh ve Muâmelâta İlişkin Konulardaki Görüşleri 307
3.4. Modernist Dini Düşüncesinin Sömürgecilik Bağlamında Kritiği 314
3.5. Seyyid Ahmed Han'ın Modernist Düşüncedeki Konumu 326
3.5.1. Hindistanlı Müslümanların Modernleşmesindeki Konumu 330
3.5.2. Umumi İslam Toplumunun Modernleşmesindeki Konumu 326
3.5.3. Seyyid Ahmed Han ve Neo-Mu'tezile Söylemi 328
SONUÇ 335
KAYNAKÇA 342

ŞEKİL LİSTESİ

Şekil 1.1. Gazneli Mahmud'un vefat ettiği dönemdeki harita. 59
Şekil 1.2. Sultan İltutmış devrinde Delhi Türk Sultanlığı'nın sınırları. 66
Şekil 1.3. Ekber Şâh'ın öldüğü dönemde Bâbürlü sınırlarını gösterir harita. 77
Şekil 1.4. Evrengzîb'in vefat ettiği dönemde Bâbürlü sınırlarını gösterir harita. 89
Şekil 1.5. On sekizinci Yüzyılın sonunda Bâbürlü sınırlarını gösterir harita. 97

KISALTMALAR VE SİMGELER LİSTESİ

ABD : Anabilim Dalı

AMU : Aligarh Muslim University

BAP : Bilimsel Araştırma Projeleri

Bkz. : Bakınız

CMS : Church Mission Society

CSI : Companion Star of India

Çev. : Çeviri

DİA : Diyanet İslam Ansiklopedisi

Ed. : Editör

Haz. : Hazırlayan

ICS : Indian Civil Service

Krş. : Karşılaştır

MAO : Mohammedan Anglo-Oriental College

MÖ. : Milattan Önce

MS. : Milattan Sonra

s. : Sayfa

SBE : Sosyal Bilimler Enstitüsü

ŞİRKET : İngiliz Doğu Hindistan Şirketi

TDK : Türk Dil Kurumu

Ter. : Tercüme

Vd. : Ve devamı

Yay. : Yayınları

YÖK : Yükseköğretim Kurumu

GİRİŞ

İnsanlığa bir rahmet vesilesi olarak yeryüzünü yedinci yüzyılda şereflendiren İslam, evrensel bir din olması hasebiyle Hz. Peygamber'e nazil olduğu süreçten itibaren Hicaz Bölgesi dışına hızlı bir şekilde yayıldı. İslam coğrafyası olarak telakki edilen sınırlar, üstünde İslam dışı din ve geleneklerin biçim verdiği toplumların yaşadıkları yerlere doğru genişledi. Üstelik söz konusu coğrafyaların kahir ekseriyeti, İran, Hint, Yunan, Mısır gibi kadim geleneklerin kültürel hinterlandında bulunan bölgelerden müteşekkildi. Muzaffer komutan ve askerler uhdesinde fethedilen bölgelere taşınan İslam dini, burada meskûn olan gelenekler ile kurduğu müstesna ilişkiler neticesinde, bir arada yaşama kültürünün hâkim olduğu bir medeniyet inşa etmeye muvaffak oldu. Bu coğrafyalardan birisi de hiç şüphesiz Hint kültürünün hâkim olduğu topraklardır.

Haddizatında Müslümanların sekiz asırdan fazla bir süre idareci konumunda olduğu Hindistan'da,[1] İslam dışı geleneklerin mevcudiyetlerini günümüze kadar muhafaza edebilmiş olmaları, bir taraftan yukarıda zikredilen soyut iddiayı somutlaştırırken diğer yandan İslam düşüncesinin "öteki" ile çatışma üzerinden bir ilişki ağı oluşturmadığını göstermektedir. Sadece Hint coğrafyası ile sınırlı olmaksızın diğer İslam beldelerine de yayılmış olan bu atmosferin, toplumsal geçişkenliğin tabii bir süreci olarak farklı gelenekler arasında bir takım zihinsel etkileşimleri/kırılmaları beraberinde getirmiş olması malumdur.

"*Hikmet Mü'minin yitiğidir*" şiarınca hareket eden Müslümanlar ile söz konusu bu gelenekler arasındaki etkileşimin İslam düşüncesinin gelişimine olumlu yönde bir katkısının olduğu ifade edilebilir. Zira modern olarak telakki edilen dönem öncesinde

---

[1] Araştırmamız boyunca Hindistan veya Alt Kıta şeklinde tariflenen bölge, günümüzde Pakistan, Bangladeş, Hindistan, Sri Lanka ve Myanmar gibi siyasi müstakil yapıların tasarrufunda olan bir coğrafyaya tekabül etmektedir.

Müslümanlar, genel itibarıyla muhatap oldukları toplumlara karşı siyasal üstünlüklerini kabul ettirmiş durumdaydılar. Bu siyasal üstünlüğün kendilerine sağladığı psikolojik özgüvenle hareket eden Müslümanların etkileşime girdikleri gelenekler karşısındaki etken pozisyonları, sahip oldukları değerleri muhafaza etmekle birlikte muhatap olunan düşüncelerden istifade edebilecek bir potansiyele sahipti. Ortaya çıkan bu potansiyel, Müslüman toplumun bizatihi yapısında mündemiç olan İslam düşüncesinin gelişmek suretiyle beynelmilel büyük bir medeniyet tasavvuru inşa edebilmesine katkı sundu. Fakat on dokuzuncu yüzyıla geldiğimizde İslam düşüncesinin etkisi altında olan Hindistan, Mısır gibi beldeler –tıpkı diğer coğrafyalarda olduğu gibi- Batılı güçlerin emperyal hedeflerinin fonksiyonel bir aracına dönüşen modernite olgusunun yıkıcı etkisine maruz kaldı.

Özellikle sömürge tecrübesinin idrak edildiği coğrafyalarda meskûn olan Müslümanların, sahip oldukları siyasal ve psikolojik üstünlüğü kaybetmelerinin yanı sıra dini düşüncelerinin de sahip olduğu potansiyelden uzaklaşarak bizzat dönüşüme açık bir hüviyet kazanması,[2] İslam düşüncesinde çok ciddi zihinsel kırılmaların ortaya çıkmasına neden oldu. Nitekim Avrupalı güçlerin emperyal hedeflerine muhatap olan İslam beldelerinde dini düşüncede yaşanan kırılmalardan birisi, bizim de çalışmamıza konu edindiğimiz on dokuzuncu yüzyıl Batı modernitesinin ürettiği paradigmalar ışığında İslam düşüncesinin yeniden yorumlanması iştiyakında olan modernist[3] dini düşüncedir.

Söz konusu dini düşüncenin araştırmamıza konu edilmesinde en temelde iki faktörün etkili olduğunu ifade edebiliriz. Bunlardan birincisi modernist dini düşüncenin nerede, ne zaman ve kiminle başlatılması ile ilgili yaklaşım farklılıklarıdır. Bu noktada Seyyid Ahmed Han özelinde Hindistan'ın Çağdaş İslami Akımlar alanında yürütülen çalışmalardaki konumuna dikkat çekilmesi amaçlanmaktadır. İkinci husus ise modernist dini düşüncenin İslam düşünce geleneğinde nereye konumlandırılacağı ile ilgili farklı yaklaşımlardır. Buna göre dini düşüncede yaşanan bu kırılmanın ortaya çıkmasında,

---

2 Kara; oryantalim ve misyonerlerin çalışmaları neticesinde Müslümanların özgüvenlerini kaybederek sahip oldukları değerlerden kuşkulandıklarını ifade eder. Bkz. İsmail Kara, *Türkiyede İslamcılık* (İstanbul: Yeni Şafak Kitaplığı, 1995), 14-15.

3 Zihinsel yapılanmalarında Batılı paradigmalara merkeziyetçi bir konum tahsis eden bu akımlar ve sahip oldukları dini düşünce formasyonu, elinizdeki bu çalışmada sosyal bilimler alanında kabul gören modernleşme hareketlerini karşılayacak şekilde "modernist" kavramı ile anılacaktır. Ayrıca çalışmamızda dini düşüncedeki modernleşme çabalarına yönelik isimlendirmedeki ve yaklaşımlardaki nüanslar ilgili başlık altında yeniden ele alındı.

Müslüman toplumun bizatihi yapısından kaynaklanan problemlerin mi, yoksa sömürge idealleri bağlamında bölgede istihdam edilen oryantalist çalışmaların mı daha etkili olduğuna yönelik mülahazaların yapılması amaçlanmaktadır. Maksadımızın hâsıl olması açısından bu hususları biraz daha açabiliriz.

Çağdaş İslami akımlar içerisinde modernist dini düşünce ile ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında, söz konusu hareketlerin her ne kadar Batılı sömürge faaliyetleri ile irtibatları sağlanıyor olsa da bu tecrübeyi ilk idrak eden İslam beldelerinden olan Hindistan üzerinde yeterince durulmadığı gözlemlenmektedir. Söz konusu düşünce sistemi genel olarak Cemaleddin Efgānî (ö. 1897) ve Muhammed Abduh (ö. 1905) ile irtibatlı bir şekilde Mısır üzerinden çalışmalara konu edilirken[4] İslam düşüncesinin Batılı paradigmalarla uyumlanabilmesine hayatını vakfetmiş olan ve elinizdeki araştırmanın ana konusunu teşkil eden Hintli modernist Seyyid Ahmed Han'ın ise ilgili literatürde aynı bağlamda ihmal edilen bir isim olduğu belirtilebilir. Söz gelimi Seyyid Ahmed Han'ın Kur'an-ı Kerim ve Hadisler konusunda serdettiği görüşlerin kendisinden sonraki dönemde modernist eğilim gösteren kimseler üzerinde biçimlendirici bir tesiri olmasına rağmen[5] ülkemizde mezkûr dini düşünce formu etrafında oluşan büyük literatüre kıyasla Seyyid Ahmed Han hakkında yürütülen akademik çalışmaların son derece kısıtlı olması bu ihmalin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Hindistan'ın on altıncı yüzyıldan itibaren Batılı istilalara maruz kalan ve sömürgeciliğin hemen hemen tüm biçimleriyle yüzleşen bir coğrafya olması, diğer İslam beldelerindeki modernist isimlere kıyasla Seyyid Ahmed Han'a öncelik kazandıran bir unsur olmalıdır. Nihayetinde sömürgecilik faaliyetleri ile irtibatlı bir şekilde modernist düşünce hakkında yapılacak mülahazaların, Hindistanlı Seyyid Ahmed Han'dan hareketle başlatılmasının daha makul bir yaklaşım olacağı kanaatindeyiz. Bu bağlamda ülkemizdeki akademik

---

4 Söz gelimi Hatiboğlu "Dini düşüncede çağdaşlaşma Cemaleddin Efgâni ile başladı. Muhammed Abduh ile sistemleşti. Reşid Rıza ve Ahmed Emin gibi isimlerle devam etti." demektedir. Bkz. İbrahim Hatiboğlu, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni Hint Alt Kıtası, Mısır Diyarı ve Türkiye Modernleşmesi Üzerine*, 3. bs (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), 23; Görgün modernist hareketin sömürgecilik ile irtibatlandırılması noktasında Hindistan'a dikkat çeken nadir araştırmacılardandır. Bkz. Tahsin Görgün, *İslam Modernizm ve Batılılaşma*, 1. bs (İstanbul: Tire Kitap, 2021), 68, 70-74.

5 Hadisler konusunda oldukça mesafeli bir yaklaşım belirleyen "Ehl-i Kur'ân" ve "Kur'âniyyûn" olarak betimlenen hareketin sahip olduğu fikirlerin bânisi Seyyid Ahmed Han görülür. Bkz. Abdulhamit Birışık, "Kur'âniyyûn" (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2002), 428; Günümüzde ayrıca "Kur'an bize yeter" söylemi veya "Kur'an İslamı" terkibiyle de anılan söz konusu düşüncenin öncüsü olan Seyyid Ahmed Han'ın görüşleri çalışmamızın ilgili bölümünde etraflıca ele alınmaya çalışıldı.

çalışmalarda Seyyid Ahmed Han ile doğrudan ilgili olan kitap ve tez çalışmasının yok denecek kadar az olması, bu eksikliğin giderilmesine mütevazı bir katkı sunmak amacıyla bu çalışmaya yönlenmemize etki eden ana unsurlardan birisini teşkil etmektedir.

Ülkemizde Seyyid Ahmed Han'ı müstakil olarak konu edinen tez çalışması tespit edebildiğimiz kadarıyla iki tanedir. Bunlardan ilki Doğu Dilleri ve Edebiyatı, diğeri ise Temel İslam Bilimleri Anabilim dallarında yürütülmüş ve her iki çalışma da yüksek lisans düzeyinde hazırlanmıştır. Bu çalışmalardan *Sir Seyyid Ahmed Han ve Aligarh Hareketi* isimli Urdu Dili ve Edebiyatı Bilim dalında yürütülen çalışma, alanı itibarıyla tabii olarak Seyyid Ahmed Han'ın Urdu diline yönelik katkılarına odaklanmış olup dini düşüncelerine hemen hemen hiç yer vermemiştir.[6]

Temel İslam bilimlerinden Kelam alanında 1992 yılında Şaban Ali DÜZGÜN tarafından yürütülen ve 1997 yılında aynı isimle kisve-i tab'a bürünen *Sir Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi* isimli yüksek lisans tez çalışması ise alanı itibarıyla Seyyid Ahmed Han'ın dini düşüncelerini konu edinmiştir. Mezkûr çalışma onun dini düşüncesi ile ilgili olmakla birlikte Kelam bilim dalının perspektifinde yürütülmesi hasebiyle, onun modernist dini düşüncesinin oluşum süreçlerinin çalışmanın dışında bırakıldığı görülmektedir. Bir başka ifadeyle Kelam ilminin usulleri doğrultusunda yürütülen bu çalışmada; Seyyid Ahmed Han'ın dini düşüncesinin teşekkül ettiği ortamın sosyokültürel ve sosyopolitik şartları ile tarihsel arka plana yüzeysel temas edilirken onun dini sahada ortaya koyduğu görüşler ise nispeten etraflıca ele alınıp, kelamî açıdan kritik edilmiştir.[7] Elinizde bulunan bu araştırma ise Seyyid Ahmed Han'ın dini düşüncesinin kelamî açıdan kritik edilmesinden ziyade, İslam Mezhepleri Tarihi ilminin usulleri ışığında modernist dini düşünce yapısının oluşum süreçlerine odaklanmayı temel gaye edinmektedir. Bu bağlamda araştırmamız; Seyyid Ahmed Han'ın zihinsel yapılanmasının ve dini sahadaki modernist yaklaşımının teşekkül süreci merkezinde arka plandaki sosyal ve siyasal muhtemel etkilerin tartışılması amacına matuftur.

---

6 Seyyid Ahmed Han'ın Urdu dilinin ve aynı dildeki nesir yazı çeşidinin gelişmesindeki katkısı hakkında detaylı malumat için bkz. Nuran Vurur, "Sir Seyyid Ahmed Han ve Aligarh Hareketi" (Yüksek Lisans, Ankara, Ankara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001).

7 Araştırmamızın istifade edilen kaynaklar hakkında bilgi verilen bölümünde, bu tez çalışması hakkında daha detaylı malumat verilecektir. Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997).

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Seyyid Ahmed Han'ı doğrudan konu edinmemekle birlikte tez çalışmalarında kendisine müstakil başlıklarda değinen iki adet araştırmadan bahsedilebilir. Fakat söz konusu çalışmalar Seyyid Ahmed Han ile doğrudan ilintili olmadıkları için konularına taalluk eden boyutları itibarıyla kendisine yer vermektedirler. Bu noktada Urdu Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı altında 1999 yılında Durmuş BULGUR tarafından doktora düzeyinde yürütülmüş olan *1850–1900 Yılları Arası Hind Yarımadası'ndaki İslâmî Fikir Akımları* ile 2019 yılında Davut ŞAHBAZ tarafından yürütülen *İki Ulus Teorisi Işığında Pakistan'ın Kuruluşu ve Sorunsal Olarak Keşmir* isimli çalışmalardan bahsedilebilir. Her iki çalışma da Seyyid Ahmed Han'a müstakil başlıklarda yer verirken birinci çalışmanın daha çok Urdu Dili ve Edebiyatı bağlamında konuya yaklaştığını ikinci çalışmanın ise Seyyid Ahmed Han'ın siyasi görüşlerinin belirli bir kısmına odaklandığını ifade edebiliriz.[8]

Ülkemizde yapılan kitap ve tez çalışmaları dışında Seyyid Ahmed Han'ı doğrudan konu edinen makalelerin de niceliksel açıdan çok fazla olduğunu söyleyemeyiz. Ayrıca makalelerden oluşan bu literatürün büyük kısmı yine Urdu Dili ve Edebiyatı alanında yapılan çalışmalardan müteşekkildir.[9] Seyyid Ahmed Han'ın dini düşüncelerini doğrudan konu eden makalelerden birisi Şaban Ali DÜZGÜN tarafından dilimize kazandırılan Christian TROLL'e ait *Seyyid Ahmet Han (1817-1898) ve 19. Yüzyılda İslam Kelamı'nın Yeniden Oluşumu* isimli tercüme makaledir. Yine Şaban Ali DÜZGÜN tarafından kaleme alınan makalelerden bir diğeri *Seyyid Ahmet Han'da Entelektüalite ve Siyasa* isimli çalışmadır. Her iki çalışma da Seyyid Ahmed Han'ın dini düşüncesini konu edinirken ikinci makale ayrıca siyasi temayüllerini de ön plana çıkarmaktadır.[10] Bunun dışında dikkat çeken bir diğer çalışma *Hindistan'da 19. Yüzyıl İslam Modernizmi ve Seyyid Ahmed Han* ismiyle Azmi ÖZCAN tarafından kaleme alınan makaledir. Söz konusu makale Seyyid Ahmed Han'ı Hintli Müslümanlar arasında ilk modernist kimse olarak

---

8 Bkz. Durmuş Bulgur, "1850-1900 Yılları Arası Hind Yarımadasındaki İslami Fikir Akımları" (Doktora Tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999), 127-83; Davut Şahbaz, "İki Ulus Teorisi Işığında Pakistan'ın Kuruluşu ve Bir Sorunsal Olarak Keşmir" (Doktora Tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 48-54.

9 Urdu Dili ve Edebiyatı alanında üretilmiş olmasına rağmen Seyyid Ahmed Han'ın modernist dini düşüncesine yer verilen bir makale için bkz. Gülseren Halıcı Özkan, "Bağımsızlık Mücadelesinde Yenilikçi Bir Ruh; Sir Seyyid Ahmed Han ve Aligarh Hareketi", *Nüsha* 3, sy 8 (2003): 147-56.

10 Christian W. Troll, "Seyyid Ahmet Han (1817-1898) ve 19. Yüzyılda İslam Kelamı'nın Yeniden Oluşumu", çev. Şaban Ali Düzgün, *İslami Araştırmalar Dergisi* 8, sy 1 (1995): 35-64; Şaban Ali Düzgün, "Seyyid Ahmet Han'da Entelektüalite ve Siyasa", *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 12, sy 47 (15 Nisan 2016): 43-56.

kabul etmektedir.[11] Seyyid Ahmed Han'ı kendisine konu edinen ve diğerlerine nispeten günümüze daha yakın bir tarihte kaleme alınan çalışmalardan bir diğeri Özgür KAVAK'a ait olan *Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dünyevileşmesi* isimli makaledir. Söz konusu makale Seyyid Ahmed Han'ın muâmelâta ilişkin konularda ve Kur'an-ı Kerim âyetlerine yönelik hususlarda serdettiği görüşleri tartışmaktadır.[12]

Seyyid Ahmed Han ile ilgili ülkemizdeki akademik çalışmalara kıyasla yurt dışındaki çalışmaların bir hayli fazla olması dikkat çekicidir. Özellikle İngiltere başta olmak üzere hemen hemen tüm Batılı ülkelerde, gerek Hintli Müslümanların modernleşmesi gerekse İslam düşüncesinde yaşanan kırılmalar bağlamında ele alınan modernist dini düşünce ile ilgili yapılan çalışmalarda Seyyid Ahmed Han'ın ismi ön plana çıkarılmaktadır.[13] Söz konusu çalışmaların her geçen gün sayısının artıyor olması, elinizdeki bu araştırmada zikredilemeyecek kadar devasa bir literatürün Batı'da teşekkül ettiğini göstermektedir. Ayrıca ifade edilmesi gerekmektedir ki; Seyyid Ahmed Han hakkında Batı'da teşekkül eden mezkûr literatüre ait yaklaşımların bazı hususlarda Hindistan ve Pakistan başta olmak üzere Doğu'da yürütülen çalışmalar üzerinde tesir edici bir fonksiyonu olduğu hissedilmektedir.[14]

---

11 Azmi Özcan, "Hindistan'da 19. Yüzyıl İslam Modernizmi ve Seyyid Ahmed Han", *İslâmiyat* 7, sy 4 (2004): 197-204.

12 Özgür Kavak, "Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dünyevileşmesi", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy 14 (2003): 137-64.

13 Seyyid Ahmed Han ismini ön plana çıkaran bazı oryantalistler için bkz. Hamilton Alexander Rosskeen Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1945), 56-57; Hamilton Alexander Rosskeen Gibb, *Mohammedanism An Historical Survey*, Second Edition (Newyork: Oxford University Press, 1962), 181-82; Christian W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan a Reinterpretation of Muslim Theology* (New Delhi: Dhawan Printing Works, 1978), 223-24; Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 32-33.

14 Söz gelimi Seyyid Ahmed Han hayatta olduğu dönemde içerisinde yaşadığı Müslüman toplumun kahir ekseriyetinin milli duygularını paylaşmayan bir kimse olmasına rağmen onun İngiliz sömürge idaresine yönelik olumlu siyasi çizgisi, "milliyetçi, vatansever" gibi kavramlarla idealize edilmektedir. Seyyid Ahmed Han'ın siyasi temayüllerini İngiliz oryantalistler tarafından idealize edilmesinin sonraki dönemde Doğu'da oluşan literatürün şekillenmesine yön tayin etmiş olduğu rahatlıkla görülür. Seyyid Ahmed Han'ı bu cihetten ön plana çıkaran çalışmalar için bkz. Hendrik Kraemer, "Islam in India Today", *The Muslim World* 21, sy 2 (1931): 158 vd.; H. K. Sherwani, "The Political Thought of Sir Syed Ahmad Khan", *The Indian Journal of Political Science* 5, sy 4 (1944): 306-28; Ishtiaq Husain Qureshi, *The Muslim Community of the Indo-Pakistan Subcontinent, 610-1947: A Brief Historical Analysis* (Mouton & Co., 1962), 236 vd.; Hafeez Malik, "Sir Sayyid Ahmad Khan's Role in the Development of Muslim Nationalism in the Indo-Pakistan Subcontinent", *Islamic Studies* 5, sy 4 (1966): 385-410; Shan Muhammad, *Sir Syed Ahmad Khan a Political Biography* (Meerut: Meenakshi Prakshan, 1969); Hafeez Malik, "Sir Sayyid Ahmad Khan's Contribution to the

Hindistanlı Müslümanlar arasında ilk modernist kimse olarak kabul edilen Seyyid Ahmed Han'ın modernist dini düşüncesi ve bu konudaki yaklaşımları, ilgili literatürde genel itibarıyla Hintli Müslümanların içerisinde bulundukları müşkül durumdan kurtarılma çabası ile irtibatlı bir şekilde ele alınmaktadır.[15] Seyyid Ahmed Han özelinde çerçevelenen yaklaşım biçimine göre modernist düşünce, emperyal güçler altında ezilen Müslümanların izzetlerinin kurtarılmasına yönelik reçeteler sunan bir muhtevaya sahiptir. Buna göre; sahip oldukları geleneksel düşünce sistemleri nedeniyle Batı modernitesi karşısında direnç gösteremeyen Müslümanlar arasında gelişecek yeni bir dini söylem ihtiyacı, modernist düşüncenin neşvünema bulduğu zemin olarak kabul edilir. Elinizdeki bu çalışma ise Seyyid Ahmed Han özelinde modernist dini düşünceyi, Müslümanların ihtiyaçları üzerinden ziyade, o coğrafyalarda tutunmayı arzulayan emperyal güçlerin kolonyal beklentilerinin makes bulması üzerinden anlamlandırmaya çalışmaktadır. Bir başka ifadeyle modernist dini düşüncenin teşekkül etmesinde; Müslümanların içerisinde bulundukları sosyopolitik ve sosyokültürel açmazlardan kurtulabilmeleri noktasında yeni bir dini düşünceye olan "ihtiyaca" karşılık olarak; sömürgecilerin İslam beldelerinde tutunabilmeleri için Müslümanlar arasından neşet edecek yeni bir dini söylem ihtiyacının Seyyid Ahmed Han örnekliğinde tartışılması, bu araştırmanın en temel hipotezidir.

Esasında bu durum Batı uygarlığının işgal ettiği coğrafyalarda kültür emperyalizmi bağlamında "öteki" ile kurduğu ilişkinin, diğerini yok edici bir tavrı benimsemesi ile yakından ilişkilidir. Zira Batılı güçlerin askeri ve siyasi gölgesinde, kolonyal beklentilerle ve oryantalistler marifetiyle işgal edilen bölgelere taşınan on dokuzuncu yüzyıl Batı modernitesinin muhatap olduğu geleneklerin hayatta kalabilmelerinin yegâne yolunun,

---

Development of Muslim Nationalism in India", *Modern Asian Studies* 4, sy 2 (Mart 1970): 129-47, https://doi.org/10.1017/S0026749X00005096; Nadeem F. Paracha, "The Forgotten Future: Sir Syed and the Birth of Muslim Nationalism in South Asia", DAWN.COM, 15 Ağustos 2016, http://www.dawn.com/news/1277341; Sharif Al Mujahid, "Sir Syed Ahmad Khan and Muslim Nationalism in India", *İslamic Studies* 38, sy 1 (1999): 87-101; Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*, 39-51.

15 Bashir Ahmad Dar, *Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan*, First Edition (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1957), 267-69; J. M. S Baljon, *The Reforms and Religious İdeas of Sir Sayyid Ahmad Khan,* 2. Baskı (Lahore: Orientela Publishers, 1958), 121-23; Troll, *Reinterpretation*, 12-19; Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, çev. Ahmet Küskün (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990), 41; Mazharuddin Sıddıki, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Murat Fırat ve Göksel Korkmaz (İstanbul: Dergah yayınları, 1990), 15; Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*, 159; Özcan, "Hindistan'da 19. Yüzyıl İslam Modernizmi", 198; Düzgün, "Seyyid Ahmet Han'da Entelektüalite ve Siyasa", 55.

modern paradigmalara entegre olabilme kabiliyetleri ile ilişkili olduğu görülür. Yani herhangi bir düşünce geleneği, meskûn olduğu coğrafyada on dokuzuncu yüzyıl dünyasında moderniteye rağmen var olamazken söz konusu gelenekler ancak moderniteye uyumlanabildiği ölçüde geçerliliğini sürdürebilir.

Hindistan'da 1774 yılında İngiliz sömürge idaresinde yüksek rütbeli memur olarak bölgeye gelen İngiliz oryantalizminin babası kabul edilen[16] William Jones (ö. 1794) önderliğinde başlayan oryantalist çalışmalarla gelişen kültür emperyalizminin ideolojik zeminini Batılı modern paradigmalar oluşturuyordu. İngiliz emperyalizmine eklemlenen bu zihinsel sömürü işgalin yayıldığı bölgelere doğru genişleyerek orada hâkim olan düşünce sistemleri açısından yıkıcı bir etkiye sahip oldu. Haddizatında modernitenin tesis ettiği bu ilişki, sadece İslam düşüncesinde değil aynı zamanda Alt Kıta'da Hinduizm içerisinde bazı kimselerin sahip oldukları inançları Batılı modern paradigmalara eklemleme çabalarında da belirir.[17] Bu bağlamda on altıncı yüzyılın başlarından itibaren Batılı işgale maruz kalan, süreç içerisinde sömürgeciliğin türlü biçimleriyle boğuşmak zorunda kalan ve oryantalistlerin taşıyıcısı oldukları modern paradigmalarla yüzleşen İslam beldelerinin ilklerinden olan Hindistan'da, modernist dini düşüncenin öncüsü kabul edilen Seyyid Ahmed Han'ın dini düşüncesinin geçirdiği dönüşüm, mezkûr hipotezimizin temellendirilmesi noktasında yerinde bir örneklem oluşturmaktadır.

Seyyid Ahmed Han'ın modernist dini düşüncesini sömürgecilik bağlamında tartışırken araştırmamızın onun İngilizler tarafından görevlendirildiği gibi bir iddiaya sahip olmadığını bu noktada belirtmek isteriz. Zira bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla elimizde böyle bir iddiayı destekleyecek sarih delil yoktur. Muhtemelen içerisinde yaşadığı dönem ve maruz kaldığı şartlar itibarıyla siyasi ve dini temayüllerinin sömürgecilik açısından ne anlam ifade ettiğini analiz edebilecek psikolojik ve zihinsel imkânlardan yoksundu. Benzer şekilde aynı kaderi paylaşan coğrafyalarda aynı minvalde görüşler serdeden modernist düşünürlerin de farklı bir düşünce biçimi inşa etmediği düşünülebilir. Fakat bugün itibarıyla biz, mezkûr dönemin günümüze tevarüs eden etkilerini hissetmekle birlikte tamamen aynı şartlar altında yaşadığımızdan

16 A. J. Arberry, *British Orientalists* (London: William Collins, 1943), 30.

17 Brahma Samaj veya Arya Samaj olarak isimlendirilen bu hareketler çalışmamızın sonraki bölümlerinde konumuz bağlamında detaylıca ele alınmaya gayret edildi.

bahsedemeyiz. Bundan dolayı Müslümanların, İslam coğrafyaları için son derece kasvetli bir dönemde neşvünema bulmuş modernist dini düşünceyi kendi dönemindeki hâkim şartlar ile irtibatlı bir şekilde kritik edebilme yeterliliğine sahip olduğu kanaatindeyiz.

On dokuzuncu yüzyıl modernitesi üzerine inşa edilen Batı merkeziyetçiliğine refere edilen mevcut dünya düzeninin geldiği nokta itibarıyla insanlık adına sunabileceği olumlu tüm vasıfları kaybettiği anlaşılmakta ve bu durum yeryüzünde yeni düşünce sistemlerinin ihdas edilmesini gerekli kılmaktadır. Her ne kadar günümüz İslam coğrafyaları bundan uzak bir görüntü içerisinde olsa da İslam toplumlarının ürettiği medeniyet tasavvurunun yeryüzünün tarihi tecrübesi ile mukayyet olması, Müslümanları alternatif bir medeniyet tasavvuru inşa etmeye icbar etmektedir. Bu bağlamda mevcut dünya düzeni ile aynı zeminde neşet eden ve onunla çağdaş olan modernist düşüncenin kritik edilmesinin, alternatif bir medeniyet tasavvuru üretebilmenin adımlarından biri olduğunu düşünerek elinizdeki çalışmayla bu çabaya mütevazı bir katkı sunmayı amaçlamaktayız.

Araştırmamız, giriş bölümüne ilave olarak üç ayrı bölümden oluşmaktadır. Çalışmamızın giriş bölümünde araştırmamızın akademik alandaki konumuna, amacına ve önemine dair bazı değerlendirmeler yapıldıktan sonra takip edilen metodoloji ve çalışma boyunca kendisinden istifade edilen kaynaklara dair kısa bir malumat verildi. Akabinde kavramsal çerçeve başlığı altında oryantalizm, modernite ve modernleşme (modernist düşünce) kavramlarının muhteviyatlarına yönelik bazı mülahazalar yapılarak aralarındaki ilişki, çalışmamız bağlamında kritik edilmeye çalışıldı. Giriş bölümünde ele alınan kavramların muhteviyatına yönelik zikredilen yaklaşımların, araştırmamızın ana hedefi olan hipotezin temellendirilmesi noktasında okuyucunun zihninde uygun bir alt yapı sunması amaçlandı.

Giriş bölümünün akabinde araştırmanın birinci bölümünde tarihsel arka planın görülmesi açısından Hindistan coğrafyasının muhatap olduğu sömürgecilik tecrübesi merkezli olarak öncesi ve sonrasına dair genel bir çerçeve çizilmeye çalışıldı. Bu bölümde özellikle bölgede sekiz asırdan fazla hâkimiyet kuran Türk-İslam devletlerinin siyasal yapıları ile kültürel bakiyelerinin günümüze tevarüs eden etkilerine işaret edilmesine karşın, Hindistan'da bu sürecin akabinde tecrübe edilen sömürgeciliğin bölge üzerindeki yıkıcı etkisinin resmedilmesi gaye edildi.

Araştırmamızın ikinci bölümü Seyyid Ahmed Han'ın hayatı ve edebi yönüne tahsis edildi. Bu bölümde onun içerisine doğduğu ortamın sosyopolitik ve sosyokültürel şartlarına konumuz bağlamında değinilirken onun hayatı, düşüncesindeki kırılma noktaları üzerinden aktarılmaya gayret edildi. Onun hayat sürecinde yaşanan bu kırılmaların edebi yönüne olan yansımaları aynı bağlamda takip edilmeye çalışıldı. Araştırmamızın son bölümü ise Seyyid Ahmed Han'ın modernist dini düşüncesine ayrılırken bu bölümde iki hususun ön plana çıkarılması amaçlandı. Bunlardan birincisi onun zihinsel yapısının nasıl modernist bir kimlik kazandığı ile ilgilidir. Zira hayatının erken dönemlerinde geleneksel dini düşünceyi temsil eden zihinsel yapısının geçirdiği evreler neticesinde modernist bir yapıya kavuşmuş olması, modernist düşüncenin arka planındaki oryantalist etkinin tartışılmasına zemin hazırlayan bir muhtevaya sahiptir. Bu bölümde öne çıkarılmaya çalışılan ikinci husus ise onun modernist dini düşüncelerinin, on dokuzuncu yüzyıl Batılı paradigmalar ve onların taşıyıcısı konumunda olan oryantalist isimler ile irtibatlandırılmasıdır. Nitekim bu irtibatlandırmanın, onun modernist dini düşüncesinin İngiliz emperyalizminin sömürgecilik hedefleri açısından kritik edilmesine imkân tanıması beklenmektedir.

A. METOT VE KAYNAKLAR HAKKINDA

Araştırmamızın muhteviyatına geçmeden önce elinizdeki metnin ortaya çıkmasında takip edilen metodolojik yaklaşımlar ve kaynaklar hakkında kısa bir malumat vermeyi planlanmaktayız. Bu bağlamda öncelikle araştırma sürecinde takip etmeye çalıştığımız metot hakkında, akabinde ise araştırmamızın temellendirilmesi noktasında itibar edilen kaynaklara yönelik bilgi verildi.

1. Metot ve Yöntem

Sosyal bilimler alanı çalışmalarında araştırmanın niteliğini belirleyen unsurlardan birisinin araştırma sürecinde dikkate alınan gelenekte ifade edildiği şekliyle usul olarak da bilinen metodolojik yaklaşımlar ve yöntemler olduğu ifade edilebilir.

Elinizdeki araştırma hâlihazırda İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı çerçevesinde yürütülmüş olması hasebiyle, çalışma sürecinde bu ilim dalının usullerine riayet edilmeye gayret edildi. Yukarıda işaret edildiği üzere Seyyid Ahmed Han ile ilgili oluşan

literatürdeki hâkim yaklaşımların üzerinde İngiliz oryantalistlerin çalışmalarının son derece biçimlendirici bir tesiri olduğu kanaatini taşımaktayız. Bu noktada düşünce, olay ve olgular arası sahih bağlantılar tesis etmek adına çalışmamız boyunca dikkat etmeye gayret ettiğimiz en temel metot İslam Mezhepleri Tarihi biliminin önemli bir usulü olan "Zaman-Mekan bağlamında Fikir-Hadise İrtibatı" yaklaşımıdır. Buna göre Seyyid Ahmed Han ile ilgili aktarılan bir düşüncenin, o düşünceye ilişkin aktarılan hadise ile irtibatının niteliğine yönelik kritiklere başvuruldu. Bu metot sayesinde çalışma boyunca zaman zaman Seyyid Ahmed Han'a ilişkin aktarılan bazı yaygın kanaatlerin sıhhatleri hakkında mülahazalar yapıldı.

Çalışmamızın ana konusunun Seyyid Ahmed Han olması hasebiyle araştırmamızda "şahıslar üzerinde derinleşme" yöntemi benimsendi. Buna göre Seyyid Ahmed Han'a ilişkin temel referans kaynaklarına müracaat edilmek suretiyle onun doğduğu ve yetiştiği dönemin sosyal ve siyasal şartlar ile hayatı boyunca kurduğu ilişkiler dikkate alınarak tarihi kişiliğinin betimlenmesine gayret edildi. Böylece onun sadece dini kişiliğinden ziyade siyasi ve sosyal kimlik gelişimi de sürece dâhil edilerek bütünsel bir perspektifin yakalanması amaçlandı.

Araştırmada ayrıca riayet edilmeye çalışılan usullerden bir diğeri konuya deskriptif / betimleyici bir şekilde yaklaşmaktır. Bu noktada özellikle modernist dini düşüncesinin aktarıldığı bölümlerde Seyyid Ahmet Han'ın görüşleri, tespit edilen kaynaklar ışığında betimleyici bir şekilde aktarılmaya çalışılırken bu görüşlerin İslam düşüncesi içerisindeki herhangi bir mezhebi eğilimi baz alarak kritik edilmesi yoluna gidilmedi. Bu durumun tam tersi bir şekilde, ilgili konu hakkındaki rivayetlerin tarihi bağlamından koparılıp övücü bir unsura dönüştürülmesi yaklaşımının da benimsenmediğini ifade edebiliriz.

Usul bağlamında riayet etmeye gayret ettiğimiz yaklaşımlardan bir diğeri "Menkulde makul olanın tercih edilmesi" şeklinde formüle edilir. Buna göre birbirine muhalif olacak şekilde kaynaklarda yer alan verilerden, tarihi realiteye göre daha makul olanlar tercih edilmeye çalışıldı. Bu metodun uygulanabilmesi noktasında kaynak kritiğine başvurularak mevcut rivayetin sıhhatine yönelik bazı mülahazalar yapıldı. Söz gelimi tarihi bir hadiseyi yahut sözü aktaran râvinin sübjektif değerlenmelerinin rivayete yansıdığının tespit edildiği durumlarda, okuyucunun haberdar edilmesi amacıyla çalışma içerisinde muhakkak bununla ilgili malumat verilmeye çalışıldı.

Araştırmamız İslam Mezhepleri Tarihi alanı itibarıyla çalışılmış olmasına rağmen bazı noktalarda disiplinlerarası bir metodun benimsenmesini gerekli kılmaktadır. Özellikle İslam Mezhepleri Tarihi'nin doğrudan konusunu teşkil etmeyen *Oryantalizm, Modernite, Modernleşme* gibi kavramlar daha çok Tarih, Sosyoloji, Felsefe ve Siyaset Bilimi alanlarının temel araştırma alanlarına girmektedirler. Bu bağlamda mezkûr kavramların anlamsal çerçevesi oluşturulurken ilgili alanların perspektifine sadık kalmaya gayret edildiğini ifade etmek isteriz. Bunun bir neticesi olarak elinizdeki çalışmada *Modernist Dini Düşünce* ilgili bilim dalları perspektifinde *Modernleşme* faaliyeti ile irtibatlı bir anlam çerçevesine sahip olarak takdim edildi.

Çalışmanın okuyucu açısından müphem bir noktası kalmaması açısından bazı hususlara işaret edilebilir. Bu hususlardan birisi başlıkta Seyyid Ahmed Han ile ilgili "Sir" ünvanını kullanılmış olmasına rağmen metin içerisinde sadece "Seyyid Ahmed Han" şeklinde tercih edilmesidir. Bu kullanıma ilişkin olarak; gerek Hindistan gerekse uluslararası kullanımlarda "Sir Seyyid Ahmed Han" veya sadece "Sir Seyyid" tercih edilmiş olması dikkat çekerken ülkemizde ise "Seyyid Ahmed Han" veya "Ahmed Han" şeklindeki kullanımın daha yaygın olduğu görülür. Nitekim elinizdeki bu çalışmanın başlığında uluslararası bilinen kullanım tercih edilirken metin içeriğinde ise ülkemizdeki kullanımı baz alan bir yaklaşım sergilendi.

Çalışma içerisinde tarihlendirmeler noktasında, genel olarak hicri takvim ile miladi takvim beraber verilmeye gayret edilirken gayrimüslim kimselerin ölüm tarihleri ile yakın döneme ilişkin aktarımlarda sadece miladi takvimin aktarılması ile yetinildi. Söz konusu tarihler hususunda öncelikle Diyanet İslam Ansiklopedisi'ne itibar edilirken DİA'da ilgili bilgiye ulaşılamadığı durumlarda ise diğer kaynaklara müracaat edilerek tarihlendirmeler yapılmaya çalışıldı. Çalışmamızda DİA'ya itibar edilen konulardan bir diğer husus ise yazım biçimleri ile ilgilidir. Buna göre araştırmamızda takip edilen transkripsiyon ve bazı özel kavramların, olayların ve coğrafi yer isimlerinin yazımı noktasında mümkün mertebe DİA'nın baz alınarak metne geçirildiği ifade edilebilir.

Yazım hususunda belirtilebilecek diğer bir konu ise araştırmada takip edilen bazı kısaltmalardır. Araştırmamızda zikredilen bazı özel kuruluşlar ilk geçtikleri yerde tam isimleri ile aktarılmakla birlikte sonraki bölümlerde okuyucuyu yormamak adına bilinen veya belirlenen kısa bir isim ile anıldı. Söz gelimi çalışmamız boyunca kendisine çok kez

atıfta bulunulan *İngiliz Doğu Hindistan Şirketi* (British East Indian Company) metin içerisinde ikinci geçtiği yerden itibaren *Şirket* olarak aktarıldı. Fakat bu kullanım ile Şirket'in; günümüzde yaygın bir şekilde faaliyet gösteren şirketlerden ziyade kendi uhdesinde askeri, hukuki ve siyasi güçleri barındıran bir yapıyı karşıladığının bilinmesi gerekir. Bunun dışında okuyucu açısından kolaylık olması adına çalışmada bazı özel kuruluşlarla ilişkili olarak MAO, CMS gibi kısaltmalar tercih edilirken ayrıca kısaltmalar bölümünde ve metin içerisinde bu husus tekraren okuyucunun bilgisine sunuldu.

Araştırma boyunca takip edilmeye çalışılan metodolojik yaklaşımlardan sonra bu araştırmanın şekillenmesi ve hipotezinin delillendirilmesi noktasına kendisinden istifade edilen kaynaklardan kısaca bahsedilmesi uygun olacaktır.

2. Kaynaklar

Araştırma boyunca müracaat edilen kaynakların şüphesiz tamamına burada yer vermemiz mümkün olmamakla birlikte bu başlık altında dikkat çeken eserlerin aktarılması planlandı. Çalışmamıza kaynaklık eden eserleri; *Seyyid Ahmed Han'a Ait Metinler*, *Seyyid Ahmed Han ile İlişkili Çalışmalar* ve *Hindistan Tarihine İlişkin Kaynaklar* olmak üzere üç başlık altında tasnif ederek sunmanın daha makul olduğuna kanaat getirildi. Fakat bu başlıklara geçmeden önce giriş bölümü içerisinde kavramsal çerçevenin oluşturulmasına yönelik başvurulan bazı kaynaklara işaret edilmesi gerekmektedir.

Çalışmamızda sosyal bilimler alanının geneline hitap eden oryantalizm, modernizm ve bunlara ilişkin diğer kavramlarla ilgili tasavvurların inşa edilmesi noktasında farklı alanlarda kaleme alınmış eserlere müracaat edildi. Bu kapsamda oryantalizm kavramının muhteviyatına ilişkin olarak Edward SAİD'e ait olan ***Oryantalizm*** ile Yücel BULUT'un ***Oryantalizmin Kısa Tarihi*** isimli çalışmaları zikredilebilir. Said'in 1978 tarihli eseri oryantalist çalışmalar ile sömürgecilik arasında tesis ettiği ilişki sayesinde oryantalizm konusunda paradigma değiştiren bir çalışma olarak telakki edilir. Söz konusu eser dilimize birkaç farklı yayınevi tarafından kazandırılmıştır. Bulut'un 2004 yılında yayımladığı eser ise muhteviyat olarak oryantalist çalışmaların ilk dönemlerden itibaren günümüze kadar takip edilmesini amaçlar. Sade ve oldukça anlaşılır bir üsluba sahip olan söz konusu bu çalışma ülkemizde oryantalizmi tarihsel süreciyle birlikte derli toplu ele alan nitelikli eserlerdendir.

Modernite ve modernleşme bağlamında Doğu ile Batı arasındaki ilişkiler noktasında İbrahim KALIN ve Tahsin GÖRGÜN isimlerini ön plana çıkarılabilir. Her iki ismin de bu sahaya ilişkin çok sayıda eserine müracaat edilmekle birlikte; Kalın'ın ***İslam ve Batı*** ve ***Barbar Modern Medeni*** isimli çalışmaları ile Görgün'ün ***İslam Modernizm ve Batılılaşma*** ve ***Medeniyet Meselesi -İslam ve Batı İlişkileri Çerçevesinde-*** isimli çalışmaları zikredilebilir. Kalın, çalışmalarıyla Batı'nın İslam ile kurduğu ilişkinin tarihsel serencamı hakkında tafsilatlı bir tablo çizerken Görgün ise bu ilişkinin sömürgecilik ile irtibatı noktasında dikkat çeken çıkarımlarda bulunmaktadır.

Bu hususta son olarak elinizdeki çalışmanın nihayete erdiği süreçte aramızdan ayrılan ve ülkemizin önemli aydınlarından olan merhume Alev ALATLI'nın ***Batı'ya Yön Veren Metinler*** isimli koleksiyonundan konumuza taalluk eden kısımları itibarıyla istifade edilmeye çalışıldı. Söz konusu koleksiyonun özellikle modernite gibi bizatihi Batılı tecrübeye ilişkin olguları birinci el kaynaklardan takip etmek için kıymetli bir eser olduğu ifade edilebilir. Giriş bölümünün oluşmasında müracaat edilen çalışmalardan dikkat çekenlerin aktarılmasından sonra Seyyid Ahmed Han'a ait metinlere geçilebilir.

2.1. Seyyid Ahmed Han'a Ait Metinler

Seyyid Ahmed Han tarafından kaleme alınan eserler çalışmamız açısından birinci el kaynak niteliği taşımakta olması sebebiyle araştırmamız boyunca en fazla müracaat edilmeye çalışılan eserlerdir. Fakat araştırmamızın ilgili bölümünde Seyyid Ahmed Han'a ait olan ve bizim ulaşabildiğimiz eserlere müstakil bir başlık altında yer verilmiş olması hasebiyle tekrara düşmemek adına bu başlık altında sadece ona ait metinlerden derlenen ve bizim de istifade etmeye gayret ettiğimiz çalışmalara işaret edilmesi planlandı.

Seyyid Ahmed Han'ın toplumun reforme edilmesi noktasında makale veya risale şeklinde isimlendirilebilecek küçük hacimli çalışmalara oldukça önem verdiği anlaşılmaktadır. Hatta Seyyid Ahmed Han tarafından yayımlanan makaleler onun dini düşüncesinin tespit edilebilmesi noktasında son derece önemli kaynaklar olarak görülebilir. Fakat makalelerin farklı zamanlarda muhtelif araçlarla yayımlanmış olması söz konusu kaynakların temini noktasına problematik bir durum ortaya çıkarırken Seyyid Ahmed Han'ın yayımladığı makalelerden yapılan derlemeler ise bu problemin çözülmesine hatırı

sayılır bir katkı sunar. Bu bağlamda araştırmamız boyunca en fazla müracaat edilen derleme çalışmalarından birisi Muhammed İsmail PANİPATİ tarafından ***Maqâlât-ı Sir Seyyid (مقالات سرسید)*** ismiyle on altı ciltten oluşan Urduca devasa bir koleksiyondur. Seyyid Ahmed Han tarafından kaleme alınmış olan makalelerin konularına göre tasnif edilmiş olması, araştırmacı açısından kolaylık sağlamaktayken aynı zamanda yayımlanan makale hakkında kısa bir bilgi de derleyen tarafından hemen hemen her makaleye eklenmiştir. Koleksiyonun birinci cildinin girişinde Seyyid Ahmed Han'a ait bir bibliyografya yer alır. Seyyid Ahmed Han'ın hemen her konuda kaleme aldığı makalelere yer verilen koleksiyonun büyük kısmını dini metinler istiva eder. Hatta ilk ciltlerin neredeyse tamamen dini düşüncesine ait metinlere ayrıldığı görülürken diğer ciltlerde de dini metinlerle karşılaşılmaktadır.

Seyyid Ahmed Han'ın makalelerine ilişkin derleme çalışmalardan bir diğeri ise Muhammad HAMEEDULLAH (Hamidullah) tarafından ***Selected Essays of Sir Syed Ahmad*** ismiyle İngilizceye tercüme edilen çalışmadır. 2004 yılında *Sir Syed Academy* tarafından basılan birinci cildine ulaşabildiğimiz koleksiyonda Seyyid Ahmed Han'ın dini düşüncesinde ve modernist görüşlerinde ön plana çıkan 27 adet makalenin İngilizce olarak bir araya getirilmiş olması, çalışmamız açısından oldukça kıymetli verilere ulaşılmasını sağladı. Benzer bir şekilde Seyyid Ahmed Han'ın konuşma ve derslerinin Mohammad Abdul MANNAN tarafından derlenen ***Selected Lectures of Sir Syed Ahmad*** isimli koleksiyon da çalışmamızda dikkate alınmaya çalışılan kaynaklardandır. 2005 yılında yayımlanan birinci cildine ulaşabildiğimiz çalışmada Seyyid Ahmed Han'ın toplantı, açılış veya muhtelif merasimlerde yaptığı 11 adet konuşma İngilizce olarak yer alır. Yine benzer şekilde derlenen çalışmalardan bir diğeri ise Seyyid Ahmed Han ile ilgili konularda son derece büyük bir otorite olarak kabul edilen ve Hindistan'a yaptığımız ziyarette kendisi ile röportaj yapma fırsatı elde ettiğimiz Shan MUHAMMAD tarafından oluşturulan ***Writings and Speeches of Sir Syed Ahmad Khan*** isimli İngilizce koleksiyondur. Söz konusu eserde Seyyid Ahmed Han'ın meşhur eserleri geniş bir şekilde özetlenerek okuyucuya aktarılmakta ve bunun yanında bazı konuşmalarına yer verilmektedir.

Seyyid Ahmed Han'ın tıpkı makale konusunda olduğu gibi mektuplarının da modernist düşüncenin kamuoyuna aktarılması noktasında bir araç olarak kullanılmış olması dikkat

çeker. Özellikle İngiltere ziyareti sürecinde gönderdiği mektuplarda gözlemlerine uzun uzadıya yer vermektedir. Haddizatında İngiltere'den dostlarına gönderdiği mektuplar daha sonradan müstakil bir kitap olarak tabedilecek bir boyuta ulaşmıştır. Yine tefsir faaliyeti ile ilgili olarak yakın arkadaşı Muhsinü'l-Mülk Seyyid Mehdi Ali (ö. 1907) ile karşılıklı mektuplaşmalarının da çalışmalarda yer alan popüler referans kaynaklarından olduğu görülür. Bu bağlamda dikkat çeken derlemelerden birisi ***Mektûbât-ı Sir Syed*** isimli Muhammed İsmail PANİPATİ tarafından oluşturulan iki ciltlik Urduca koleksiyondur.

Yukarıda zikredilen derleme çalışmaları hakkında belirtilmesi gereken hususlardan birisi, Seyyid Ahmed Han'a ait herhangi bir makale, risale, mektup veya konuşmanın birden fazla kaynakta yer alıyor olmasıdır. Bu durumda ***Maqâlât-ı Sir Seyyid*** isimli çalışmanın hacimli bir eser olması, diğer derlemelerde yer alan bilgilerin mezkûr çalışmada genel itibarıyla bulunması anlamına gelmekteyken ayrıca söz konusu derlemenin tarihsel olarak diğerlerine göre daha önce oluşturulmuş olması da muhtemelen diğerlerine kaynaklık teşkil ettiğini gösterir. Bu bağlamda elinizdeki çalışmada aktarılan bir bilginin ***Maqâlât-ı Sir Seyyid'de*** bulunması durumunda genellikle bu derleme referans olarak kullanılmaya, fakat diğer derlemelerden de teyit edilmeye gayret edildi.

2.2. Seyyid Ahmed Han ile İlişkili Çalışmalar

Araştırmamızda daha önceden ifade edildiği gibi özellikle İngiltere başta olmak üzere Seyyid Ahmed Han ile ilgili oryantalistler tarafından yürütülen çalışmaların sayısı oldukça fazladır. Ayrıca Hindistan ve Pakistan'da üretilen çalışmaların da bu sayıya eklenmesiyle esasında onu kendisine konu edinen büyük bir literatür karşımıza çıkar. Bu başlık altında Seyyid Ahmed Han'ı konu edinen ve çalışmamızda istifade edilen çalışmalardan ön plana çıkanların kronolojik olarak aktarılması planlandı.

Seyyid Ahmed Han ile ilgili çalışmalarda temel referans kaynağı olan iki temel biyografik çalışmadan bahsedilebilir. Bu eserlerin her ikisi de Seyyid Ahmed Han'ın yakınında bulunan iki kişi tarafından onun hayatta olduğu dönemde hazırlandı. Bu çalışmalardan ilki Seyyid Ahmed Han'ın yakın dostu İngiliz Doğu Hindistan Şirketi görevlisi Albay George Farquar Graham tarafından ***The Life and Work of Syed Ahmed Khan, C.S.I.*** ismiyle 1885 yılında henüz Seyyid Ahmed Han hayattayken yayımlanan eserdir. Uzun

yıllar onunla birlikte görev yapan Graham, şahit olduğu olayları kronolojik bir şekilde aktarır. Eserin muhteviyatında döneme ait yazı, mektup ve konuşmaların olduğu gibi aktarılmış olması ayrıca önemlidir. Seyyid Ahmed Han'ın editörlüğünü yaptığı *Aligarh Instute Gazette* tarafından eserin basıldığı dönemde bir de değerlendirme makalesi yayımlandığı aktarılır ki bu durum eserin verdiği bilgilerin Seyyid Ahmed Han tarafından onaylandığı anlamına gelir.

Biyografik eserlerden bir diğeri ise Urdu dilinin önemli şair ve edebiyatçısı, aynı zamanda Seyyid Ahmed Han'ın yakın dostu olan Altaf Hüseyin Hâlî'nin ***Ḥayât-ı Câvid*** isimli çalışmasıdır. Biyografi, Seyyid Ahmed Han'ın vefatından kısa süre sonra 1901 yılında iki bölüm olarak yayımlandı. Eserin ilk bölümü Seyyid Ahmed Han'ın biyografisine ayrılırken ikinci bölüm ise onun faaliyetleri hakkında bilgi verir. Çalışma daha sonra ***Hayat-i-Javed: A Biographical Account of Sir Sayyid*** ismiyle K.H. Qadiri ve David J. Matthews tarafından İngilizceye tercüme edilerek tek cilt halinde 1979 yılında yayımlandı. Çalışmamızda esas alınan nüsha söz konusu İngilizce çeviri oldu.

Hâlî Seyyid Ahmed Han'ın en yakınında bulunan kimselerdendir. Hâlî, onun sadece yakın bir arkadaşı olmasının ötesinde aynı zamanda Seyyid Ahmed Han'ın hayranı ve en büyük destekçilerinden birisi olarak da dikkat çeker. Bu bakımdan onun eserinin aynı zamanda Seyyid Ahmed Han'ın bir savunusu niteliğinde olduğu göz ardı edilmemelidir. Onun bu tavrı eserinden rahatlıkla anlaşılabilmekte olup konu özelinde çalışma yapan kimselerin Hâlî'nin aktarımlarına Graham'ın biyografisi ile karşılaştırmalı olarak itibar etmesi tarihi realite bağlamında daha isabetli bir yaklaşım olacaktır. Araştırmamız boyunca yeri geldikçe bu duruma metin içerisinde işaret edilmeye çalışıldı.

Seyyid Ahmed Han ile ilgili mezkûr eserlere nazaran daha modern dönemde oluşturulan ve çalışmamızda müracaat edilen biyografik çalışmalardan bir diğeri 1965 yılında Khalıq Ahmad NIZAMI tarafından kaleme alınmış olan ***Sayyid Ahmad Khan*** isimli eserdir. Eserde Seyyid Ahmed Han'ın hayatı kronolojik olarak ele alınırken ayrıca onun dini ve politik düşüncelerine müstakil başlıklarda yer verildiği görülür. Ayrıca Seyyid Ahmed Han'ın hem hayat kronolojisinin, hem de eserlerine ait bibliyografyanın yer aldığı iki adet liste müellif tarafından eserin sonuna eklenmiştir. Eserin 1974, 1980, 2002 ve 2014 yıllarında yeniden basımı yapılmıştır. Elinizdeki araştırmada 2002 yılında *Sir Syed Academy* tarafından neşredilen nüshadan istifade edilmeye çalışıldı.

Seyyid Ahmed Han'ın dini düşüncesine yönelik üretilmiş çalışmaların, çalışmamızı doğrudan ilgilendirmekte olduğu bilinciyle araştırmamız boyunca Seyyid Ahmed Han'ın dini düşüncesine yönelik hem Doğulu hem de Batılı yazarlar tarafından oluşturulmuş literatürden olabildiğince istifade edilmeye çalışıldı. Bu bağlamda ilk olarak 1949 yılında Johannes Marinus Simon BALJON tarafından kaleme alınan ***The Reforms and Religious İdeas of Sir Sayyid Ahmad Khan*** isimli esere işaret edilebilir. Söz konusu çalışmada Seyyid Ahmed Han'ın dini düşüncesi üç ayrı evrede ele alınarak dini düşüncesinde yaşanan dönüşüme dikkat çekiliyor olması oldukça önemlidir. Ayrıca eserin sonunda müellif tarafından Seyyid Ahmed Han'a ait bir bibliyografya sunulmuştur. Eserin ilk baskısından ziyade 1958 yılında tabedilen ikinci baskısı araştırmamıza referans olan nüshadır. Seyyid Ahmed Han'ın dini düşüncesini konu edinen ve araştırmamıza kaynaklık eden çalışmalardan bir diğeri Bashir Ahmad DAR tarafından 1957 yılında üretilen ***Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan*** isimli çalışmadır. Onun dini düşüncesine farklı yönlerinden bakmaya çalışan eserde ayrıca Hindular arasında neşet eden modernist hareketlere de hatırı sayılır derecede yer verilmektedir.

Seyyid Ahmed Han'ın dini düşüncesi ile ilgili olarak en dikkat çeken çalışmalardan birisi Christian W. TROLL tarafından 1978 yılında kaleme alınmış olan ***Sayyid Ahmad Khan a Reinterpretation of Muslim Theology*** isimli eserdir. Hindistan'daki Müslümanların lideri olarak takdim edilen Seyyid Ahmed Han'ın dini düşüncesi etraflıca ele alınırken, çalışmada onun modernist dini düşüncesi ile Batılı paradigmalar arasında zaman zaman irtibat kurulduğu görülür. Ayrıca eserin sonuna müellif tarafından Seyyid Ahmed Han'a ait bazı dini metinlerin İngilizce tercümesi eklenmiştir.

Seyyid Ahmed Han'ın dini düşüncesi ile ilgili klasikleşmiş bu üç çalışma dışında onun bânisi olduğu *Aligarh Muslim University* çatısı altında telif edilen yakın dönem çalışmalarından da istifade edilmeye çalışıldı. Bunlardan bazılarına burada işaret edersek; bu bağlamda ilk etapta kısa süre önce *Sir Syed Academy'nin* yeni müdürü olan Shafey KIDWAI'nin 2010 yılında kaleme aldığı ***Cementing Ethics with Modernism: An Appraisal of Sir Sayyed Ahmed Khan's Writings*** ile 2021 yılında yayımladığı ***Sir Syed Ahmad Khan: Reason, Religion and Nation*** isimli çalışmaları zikredilebilir. Müellifin haddizatında Kitlesel İletişim (Mass Communication) alanı uzmanı olması hasebiyle

Seyyid Ahmed Han ile ilgili literatüre yönelik kritikleri, telif ettiği eserlerde en dikkat çeken hususlardan birisidir.

Son dönemde Aligarh'ta Seyyid Ahmed Han'ın dini düşüncesine odaklanan ve bizim çalışmamızda dikkate alınan çalışmalardan bir diğeri ise Shabnam PARVEEN tarafından 2008 yılında hazırlanmış ***Sir Syed Ahmad Khan's Contribution To Islamic Learning*** isimli doktora tezidir. Söz konusu çalışmada Seyyid Ahmed Han'ın dini düşüncesi üzerinde oryantalist etki kabul edilmekle birlikte onun dini düşüncesinin daha çok İslam düşünce geleneği ile irtibatlandırılmaya çalışılmış olması dikkat çeker. Çalışmada ayrıca Seyyid Ahmed Han'a at bazı dini metinlerin geniş değerlendirmelerine yer verilmektedir.

Ülkemizde Seyyid Ahmed Han'ın dini düşüncesini doğrudan kendisine konu edinen tek çalışmanın 1992 yılında Şaban Ali DÜZGÜN tarafından yürütülmüş olan ***Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*** isimli yüksek lisans tezinin 1997 yılında aynı isimle basılmış nüshası olduğu ifade edilmişti. Araştırmamızda dikkate alınan söz konusu eser beş bölümden oluşmakta olup Kelam alanı perspektifinde Seyyid Ahmed Han'ın dini düşüncesini genel hatlarıyla konu edinmekte olduğu ifade edilebilir.

Seyyid Ahmed Han hakkında müstakil çalışmalar olmamakla birlikte Kur'an ve Tefsir alanında ülkemizde telif edilen bazı kitap çalışmalarında da Seyyid Ahmed Han'a yer verildiği görülür. Abdulhamit BİRIŞIK'ın ***Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*** isimli çalışması ile Şehmus DEMİR'e ait olan ***Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması Batı'yla Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansımaları*** isimli eserler, Seyyid Ahmed Han'ın Kur'an-ı Kerim ile ilgili düşüncelerine müstakil başlık tahsis etmişlerdir. Fakat mezkûr eserler Seyyid Ahmed Han'ın genel olarak tefsir ve Kur'an hakkındaki yaklaşımlarını dikkate almaktadırlar. Ayrıca ülkemiz okuyucularına tercüme yoluyla kazandırılmış olan Aziz AHMET'in ***Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam***, Zaferullah DAUDÎ'nin ***Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*** ve Mazharuddin SIDDIKÎ'nin ***İslam Dünyasında Modernist Düşünce***, isimli çalışmalarına da bu bağlamda değinilebilir. Zira bu çalışmalar, doğrudan olmamakla birlikte Seyyid Ahmed Han'a sınırlı bir şekilde yer

veren eserler arasında sayılabilir.[18] Çalışmamızda Seyyid Ahmed Han ile ilgili istifade edilen kaynaklardan dikkat çeken çalışmalardan sonra araştırmamızın tarihsel sürecine ilişkin bazı kaynaklara işaret edilebilir.

2.3. Hindistan Tarihine İlişkin Kaynaklar

Bu başlık altında zikredilen kaynaklar çalışmanın birinci bölümünde kendisine sıkça başvurulan eserlerdir. Bu bağlamda ulaşılan birinci el nitelikli eserlerin kronolojik olarak aktarılması planlanmaktadır. Bunlardan ilki Hindistan'da büyük bir medeniyet inşa eden Türk-İslam devleti Bâbürlülerin kurucu lideri Zahîrüddîn Muhammed Bâbür'e (ö. 937/1530) ait olan ***Bâbürnâme*** isimli eserdir.

Bâbür tarafından kaleme alınan ***Bâbürnâme*** üç ayrı bölümden müteşekkildir. Bâbür, olayları kronolojik bir şekilde Fergana, Kabil ve Hindistan sıralamasını takip ederek yıl yıl aktarır. Farklı dillere çevirisi yapılan eser günümüz Türkçesine Reşid Rahmeti ARAT tarafından çevrilerek Türk Tarih Kurumu bünyesinde 1943 ve 1946 yıllarında iki cilt olarak basıldı. Bunun yanında Milli Eğitim Bakanlığı 1000 Temel Eser serisi kapsamında 1970 yılında aynı çeviriyi üç cilt olarak yayımlandı. Çalışmamızda MEB'in yayımlamış olduğu üç ciltlik baskı dikkate alındı. Bu baskının özellikle üçüncü cildini Hindistan'a tahsis eden ve Alt Kıta hakkında gözlemlerini aktaran Bâbür, hem coğrafi hem de sosyolojik olarak doyurucu bilgiler sunar. Bir hatırat olmasının yanında siyasetname olma özelliği de taşıyan bu eserde Bâbür'ün kendisini ve kurduğu siyasi yapıyı Türk olarak tanımlıyor olması, Batılı kaynakların Bâbürlüler hakkındaki iddialarından olan *Mughal Empire* terkibini temelsiz bırakacak niteliktedir.

Bâbür'den sonra hanedanlık mensupları tarafından hatıraların yazıya dökülme âdeti, bugün bize o döneme ait bilgileri birinci el kaynaklardan elde etme imkânını vermektedir. Bu kaynakların başında gelen ve araştırmamızda itibar edilen ***Hümâyunnâme*** bu eserlerden birisidir. Bâbür'ün kızı Gülbeden Begüm (ö. 1011/1603) tarafından yazılmış

---

[18] Mezkûr çalışmaların Seyyid Ahmed Han ile ilgili bölümleri için bkz. Abdulhamit Birışık, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 3. bs (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2019), 304-25; Şehmus Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması Batı'yla Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansımaları*, İkinci Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 64-74; Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, 41-73; Halid Zaferullah Daudî, *Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 297-301; Sıddıki, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, 241-49.

olan bu hatırat Bâbür sultanı Ekber Şâh'ın saltanat döneminde (963/1556 - 1014/1605) kaleme alınmış olmasına rağmen Bâbür ile Hümâyun dönemlerini konu edinir. Ayrıca 1553 yılında Şehzade Kamran'ın gözlerine mil çekilmesi ibaresi eserin verdiği son bilgi olması hasebiyle günümüze tam olarak ulaşmadığı anlaşılmaktadır. Yaşadığı dönemdeki siyasi olayların arka planları hakkında detaylı bilgiler sunmasa da harem hayatı ve törenlere ait önemli ayrıntılara yer vermektedir.

Eserin tek nüsha olarak Farsça el yazması *British Museum'da* yer alır. *Asiatic Society* tarafından 1902 yılında Farsça ve İngilizce olarak basılan eser, söz konusu nüsha baz alınarak Abdürrab YELGAR ve Eymen MANAS tarafından Türkçeye çevrildi. Türk Tarih Kurumu Basımevi bünyesinde 1944 ve 1987 yıllarında iki kez tabedilen esere, Hindistan tarihi hususunda uzman bir araştırmacı olan Yusuf Hikmet BAYUR tarafından giriş ve özet ilave edildi. Elinizdeki çalışmada 1987 tarihli ikinci baskıdan istifade edilmeye gayret edildi.

Bâbürlü hanedanında yaygın olan hatırat yazma geleneği muhtemelen Ekber'in okuma yazma bilmemesinden dolayı kendisi tarafından yapılamadı. Onun devrinde saray erkânından olan iki ismin çalışmaları, hem Hindistan'da teşekkül eden İslam devletleri hem de Ekber Şâh dönemi hakkında oldukça geniş bilgiler verir. Bunlardan birincisi Ekber Şâh'ın hem danışmanı hem de akıl hocası olan Ebü'l-Fazl el-Allâmî'nin (ö. 1011/1602) ***Ekbernâme*** isimli hacimli eseridir. Resmi tarih yazıcılığı bağlamında önemli olan ve Allâmî tarafından üç kitap halinde kaleme alınan bu eser Ekber Şâh'a ithaf edilmek maksadıyla hazırlansa da, Allâmî'nin öldürülmesinden dolayı eserin tamamlanamadığı anlaşılmaktadır. Birinci kitap Hz. Âdem'den itibaren 1572 yılına kadar olan süreci önemli gördüğü şahıslar üzerinden menkıbevi şekilde aktarır. İkinci kitap ise 1572 yılından 1602 yılına kadar cereyan eden hadiseleri kronolojik olarak rivayet eder. Eserin üçüncü ve son kitabı ise Ekber Şâh'ın düşünceleri ile yönetim usulleri hakkında detaylı bilgi verir. Üçüncü kitap aynı zamanda *Âyîn-i Ekberî* ismi ile meşhur olup bazen müstakil bir eser olarak da değerlendirilir. Eserin yazma nüshalarının dünyanın farklı kütüphanelerinde bulunduğu aktarılır. Çalışmamızda Henry BEVERİDGE tarafından

The Akbar Nâmâ of Abu'l Fazl (Ekbernâme) ismiyle İngilizceye kazandırılan çeviriden istifa edilmeye çalışıldı.[19]

Ekber Şâh dönemine ait itibar edilen kaynaklardan bir diğeri yine saray hocalarından olan Abdülkādir b. Mülûkşâh el-Bedâûnî'nin (ö. 1024/1615 [?]) ***Münteḫabü't-tevârîḫ*** adlı eseridir. Üç cilt olarak hazırlanan eserin birinci cildi Gazneliler'den itibaren Bâbürlüler devrine kadar olan bölümü aktarır. İkinci cildin Ekber Şâh'ın iktidardaki sürecini kronolojik olarak konu edindiği görülür. Eserin ikinci cildinde özellikle Ekber'in sosyal alanda yapmış olduğu yeniliklere eleştirel bir şekilde dikkat çekilir. Üçüncü ciltte ise kendi dönemindeki âlim, zâhid, şair gibi kimseler hakkında bilgi vermektedir. Eserin Farsça ve İngilizce basımı yapılmış olup araştırmamızda ***A History of İndia Muntakhabu-t-tawarikh*** ismiyle İngilizceye tercüme edilen nüsha nazarı dikkate alındı.[20]

Ekber Şâh döneminde kaleme alınan bu iki eser hakkında ayrıca belirtmek isteriz ki; Ekber Şâh'a methiye niteliğinde olan ***Ekbernâme'de*** -el-Allâmi'nin tasavvuf geleneğinden gelmesinden dolayı olsa gerek- metinler genel olarak kapalı bir anlama ve soyut bir anlatıma sahiptir. Aynı zamanda kendisinin Ekber Şâh'ın danışmanı olması hasebiyle de onun düşünce ve faaliyetlerini daima olumlu bir şekilde değerlendirmekte ve aktarmakta olduğuna dikkat edilmelidir. ***Münteḫabü't-tevârîḫ*** ise Badâûnî'nin koyu bir Sünnî olmasından dolayı Ekber Şâh'a muhalif bir çizgide kaleme alınmıştır diyebiliriz. Bu sebepten her iki eserin de karşılıklı takip edilerek söz konusu döneme ilişkin hadiselerin değerlendirilmesi daha makul bir yaklaşım olacaktır.

Hindistan tarihine ilişkin modern dönemde kaleme alınmış bazı eserlere de bu başlık altında işaret edilebilir. Bu eserlerin başında ülkemizde Milli Eğitim Bakanlığı yapmış olan Yusuf Hikmet BAYUR (ö. 1980) tarafından kaleme alınan üç ciltten müteşekkil ***Hindistan Tarihi*** isimli hacimli çalışma gelmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hindistan'ın tarihine ilişkin dilimizde hazırlanan en kapsamlı eserdir. Eserin dikkat çeken

---

19 Eser hakkında malumat için ayrıca bkz. Enver Konukçu, "Ebü'l-Fazl el-Allâmî", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 314.

20 Eser hakkında bilgi için ayrıca bkz. Enver Konukçu, "Bedâûnî, Abdülkādir", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 295-96.

yönlerinden birisi Bâbürlüler'in menşei noktasında oryantalistler tarafından ileri sürülen Moğol iddialarına karşı yazıldığı dönem itibarıyla ilk itiraz eden eserlerden olmasıdır.

Eserin birinci cildi ilk çağlardan itibaren Gürkanlılar olarak isimlendirdiği Bâbürlülerin kuruluşuna kadar Hindistan'ın tarihi sürecini kronolojik olarak aktarır. İkinci cilt Bâbürlülerin kuruluş sürecinden itibaren yükseliş dönemi ile ilgili olup 1739 yılında Delhi'nin Afganlar tarafından işgal edilmesi ile tamamlanır. Son cilt ise Afganistan tarihini de uhdesinde barındırmakla birlikte Hindistan'ın bağımsızlığını elde ettiği 1947 yılına kadar bölgede gerçekleşen hadiseler hakkında tafsilatlı bilgiler vermektedir.[21] Hindistan tarihine ilişkin detaylı bilgi edinmek isteyenler için önemli bir eser olarak görülebilir. Bu hacimli çalışma Türk Tarih Kurumu tarafından 1946, 1947 ve 1950 yıllarında yayımlanmış olup araştırmamızda bu basımlardan istifade edilmeye çalışıldı.

Bayur'un eserine nispeten daha yakın döneme ait modern dönem çalışmalarından bahsedilebilir. Cemil KUTLUTÜRK'ün ***Hint Düşüncesinde İslâm Algısı*** isimli kitabı bu çalışmalar arasındadır. 2019 yılında yayımlanan eserde müellif, Hint toplumu içerisinde İslam düşüncesinin yayılması neticesinde Hinduizm içerisinde ortaya çıkan dini akımlara odaklanır. Bu noktada Türk-İslam düşüncesinin etkisine *Bhakti* gibi hareketler üzerinden dikkat çekilir. Hindistan'ın siyasi tarihi hakkında da malumat elde edilebilecek eserde özellikle Orta çağ Hindistan'da yazılan bazı Hindu eserlerindeki İslam algısının vurgulanması amaçlanır. Araştırmamıza taalluk eden boyutlarıyla ilgili olarak mezkûr eserden faydalanılmaya çalışıldı. Yakın dönemde ülkemizde kaleme alınan eserlerden bir diğeri de Ahmed Aydın'ın ***Yavana İslam Medeniyetinin Büyük Havzası: Hint*** isimli çalışmasıdır. 2021 yılında basılan eserde müellif, Gazneliler, Delhi Türk Sultanlığı ve Bâbürlüler üzerinden Hint coğrafyasının bir ilim havzasına dönüşme sürecine ve Türk-İslam medeniyetinin günümüze tevarüs eden kültürel bakiyesi üzerine odaklanır. Çalışmanın son bölümünde ise sömürge dönemi hakkında bilgi verilir.

İngilizlerin Hindistan'da kurdukları devasa sömürge sistemini iktisadi ve siyasi boyutuyla değerlendirme gayretinde ülkemizde hazırlanan Taha İsmet ÖZEL'in ***İngiliz Doğu Hindistan Şirketi*** isimli çalışması yine modern çalışmalar arasında zikredilebilir. 2021

[21] Eser ve müellif hakkında bilgi için ayrıca bkz. Mahmut H. Şakiroğlu, "Bayur, Yusuf Hikmet", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 282-83.

yılında yayımlanan eserde Hindistan'ın sömürgeleştirilme süreci en başından itibaren etraflıca ele alınarak İngilizlerin kurdukları sömürge imparatorluğu İngiliz Doğu Hindistan Şirketi üzerinden aktarılır. Sömürgeciliğin iktisadi boyutunu daha çok nazarı dikkate alan çalışmadan, bölgede yürütülen sömürgecilik faaliyetlerinin ortaya çıkardığı yıkımlar noktasında istifade edilmeye gayret edildi.

Araştırmamızda özellikle İngiliz sömürgeciliğine ilişkin mezkûr döneme yakın kaleme alınmış bazı oryantalist çalışmalara da müracaat edildi. Bunlar arasında 1922-1937 yılları arasında hazırlanan ***The Cambridge History of India*** isimli hacimli eserin özellikle İngiliz sömürgecilik dönemini konu edinen Henry Herbert DODWELL (ö. 1946) tarafından hazırlanan beşinci cildi dikkate alındı. Bunun yanında John Clark MARSHMAN'ın ***The History Of India*** isimli çalışmasının 1867 ve 1871 yılında yayımlanan iki ve üçüncü ciltleri ile Vincent Arthur SMİTH'in 1923 yılında yayımladığı ***The Oxford History of India, From the Earliest Times to the end of 1911*** isimli çalışması aynı kapsamda zikredilebilir. Ayrıca İngiliz sömürge idaresinde görev alan yönetici ve memurların hatıratlardan ve resmi kayıtlardan elde edilebildiği ölçüde istifade edilmeye çalışıldı.

Sömürgecilik çalışmalarına eklemlenen oryantalist faaliyetler bağlamında özellikle Hindistan'daki kültür emperyalizmi ile ilgili Hindular özelinde yürütülen bazı çalışmalara işaret edilebilir. Bu noktada dikkat çeken isim David KOPF olmaktadır. Söz konusu şahsın ***British Orientalism and the Bengal Renaissance: The Dynamics of Indian Modernization 1773-1835*** isimli eseri ile İbrahim KALIN tarafından dilimize tercüme edilen ***Oryantalizm ve Hindistan'ın Okumuş Elit Sınıfı*** isimli çalışmaları, İngilizlerin Bengal bölgesi özelinde yürüttükleri oryantalist çalışmalar hakkında oldukça kıymetli bilgiler sunar. İngiliz oryantalizminin bölgedeki faaliyetleri noktasında müracaat edilen çalışmalar arasında; Kana TOMIZAWA'nın ***Sympathy and Prejudice: Late Eighteenth-century British "Orientalists" and Their Ambiguous Attitudes towards India*** ile Yücel BULUT'un ***Hindistan'da İngiliz Sömürgeciliği, Oryantalizm ve William Jones*** isimli makaleleri zikredilebilir.

Araştırmamız boyunca sıklıkla müracaat edilmeye çalışılan eserler hakkında genel bir malumatı buraya kadar aktarmaya gayret ettik. Bunun akabinde *Giriş* bölümü içerisindeki

son başlıkta ise muhatabımızla ortak bir dil yakalamak amacıyla kavramsal çerçevenin oluşturulması amaçlandı.

B. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

İnsanoğlunu diğer canlılardan tefrik etmemize yarayan en temel vasıflardan birisi, onun düşünme yetisi ile yaratılmış olmasıdır. Düşünme yetisi düşünme eyleminde açığa çıkarken, bu eylem ise bize ürün olarak bir olgu veya olay hakkındaki düşüncelerimizi verir.[22] Bu işleyişin sonucunda elde ettiğimiz düşüncelerimizin nasıl şekillendiği ise epistemolojik araştırmaya değer bir diğer husustur.

Bir kimsenin bir konu hakkındaki düşüncesini, yani düşünme biçimini şekillendiren pek çok unsur vardır. Psikolojik ve sosyolojik saiklerin yanında en belirleyici unsurlardan birisi, o konu hakkında zihinsel tasavvurlardan ibaret olan kavramlardır. Bir başka ifadeyle bir kavramın zihnimizde oluşturduğu tasavvur, o kavramın ifade ettiği konu hakkındaki düşüncelerimizi şekillendirir. Toplumsal yapıyı oluşturan bireylerin zihinlerindeki tasavvurların homojen bir şekilde inşa edilmesi demek, aynı zamanda toplumsal ilişkilerin de sağlıklı bir zeminde yürütülmesi anlamına gelir. Fakat bu durum diğer taraftan kavramların, toplumsal standartizasyonun sağlanması açısından müspet veya menfi olarak mahiyetlerinin kurguya açık hale gelmesine kapı aralar. Bu sebeple olsa gerek, sosyal değişim ve dönüşümlerde, toplum mühendisliği bağlamında, kavramların mahiyetlerine yönelik manipülatif müdahaleler yapıldığı sık sık dile getirilen bir husustur.

Özgürlük kavramının bu noktada, zihinlerdeki tasavvuruna dair geçirdiği dönüşümün, çalışmamız açısından maksadın hâsıl olması için örneklik teşkil edebileceğini düşünüyoruz. Şöyle ki; İslam düşünce geleneğinde ve diğer bazı kadim kültürlerde özgürlük kavramı, insanın nefsi ile girdiği mücadelede anlam kazanan bir çerçeveye sahipti. İnsan nefsine karşı verdiği mücadelede başarılı olduğu müddetçe köle olmuyor ve dolayısıyla kişi, nefsin arzularına karşı hür iradesini ortaya koyabildiği ölçüde özgürleşmiş oluyordu. İnsanı nefsinin prangalarından kurtarmaya yönelik reçeteler sunan din ve ilahi buyruklar ise bu bağlamda insanı özgürleştirmeye yarayan birer ruhani araç durumunda algılanmışlardır.

---

22 Nihat Aycan ve Hediye Şule Aycan, "Düşünme ve Düşünce Analizinden Deney Tasarımına", *Türkiye Kimya Derneği Dergisi Kısım C: Kimya Eğitimi* 1, sy 1 (25 Ekim 2016): 122.

On dokuzuncu yüzyıldan itibaren yeryüzündeki hemen hemen tüm düşünce gelenekleri üzerine, bir şekilde tahakküm kuran Batı modernitesinin ise bu algıyı tam tersi bir hâle getirerek insanı özgürleştirmeye yarayan buyruklara uymanın kölelik, nefsin istek ve arzularına göre yaşamanın ise özgürlük olarak algılandığı bir tasavvuru merkeze aldığı ifade edilebilir. Bu bağlamda özgürlük kavramının zihinlerdeki tasavvuruna dair bu dönüşüm, iddiasını bir adım daha ileri taşıyarak, ilahi buyruklara karşı olabilmeyi özgürleşmenin yeter sebeplerinden biri hâline getirdi.

Bu açıklamalar ışığında sağlıklı bir bilgi aktarımı için kavramların zihinde doğru bir şekilde yapılandırılmasının oldukça elzem bir konu olduğunu düşünüyoruz. Bu sebeple biz çalışmamıza konu edindiğimiz hususların öncelikle zihinlerimizdeki tasavvuru ile ilgilenmeyi planlamaktayız. Böylece çalışmamızda, muhataplarımızla ortak bir dil yakalamaya ve konumuz dâhilindeki kavramların, çalışmamız bağlamında doğru bir tasavvura sahip olmasına gayret etmiş olmaktayız.

Kavramsal çerçeveye önem vermemizin bir diğer nedeni ise çalışmamızın ana konusunu teşkil eden Seyyid Ahmed Han ve diğer modernist düşünürlerin, mezkûr kavramlara yönelik algılama biçimlerinin, bu çalışmada tariflenmesi amaçlanan anlam çerçevelerinden bir hayli farklı olduğuna dikkat çekmektir. Çünkü on dokuzuncu yüzyılda genel olarak sömürge topraklarında neşvünema bulan modernist düşüncenin ilk temsilcilerinin, muhtemelen içerisinde bulundukları sosyopolitik şartların kuşatıcı ve zorlayıcı etkisiyle, oryantalizm, modernite ve modernleşme kavramlarının mahiyetlerine yönelik, Batı merkeziyetçiliğine refere edilen anlam çerçevesi dışında alternatif tanımlamalar geliştirilemediği görülür. Bu bakımdan Seyyid Ahmed Han'ın ve aynı düşünce temsilcilerinin zihninde mezkur kavramlara yönelik inşa edilen tasavvur, on dokuzuncu yüzyıl Batı düşüncesinin çizdiği çerçeve ile tahdit edilmişti. Söz gelimi oryantalizm veya modernite kavramlarının son derece idealize edilerek müspet birer olgu olarak sunulduğu bir dönem ve coğrafyada yaşayan Seyyid Ahmed Han'ın zihninde, bu kavramlarla ilişkili olan her şey makul bir zemine oturmaktaydı. Günümüzde bu yaklaşımların hâlen belirli çevrelerde aynı algılanma biçimleriyle devam ettiklerinin bilincinde olarak biz çalışmamızda yukarıda zikredilen kavramları, özellikle postmodern olarak ifade edilen dönemde kazandığı yeni anlam çerçevelerine uygun bir perspektifte sunmayı amaçlıyoruz.

1. Oryantalizm Kavramı ve Mahiyeti

Oryantalizm kavramı sözlüklerde en temel manada *"Doğu Bilimi"*[23] daha geniş bir ifadeyle ise *"Din, dil, bilim, düşünce, sanat, tarih gibi alanlarda Doğu dünyasını inceleyen ve Doğu hakkında değer yargıları üreten Batı kaynaklı kurumsal faaliyet"*[24] olarak aktarılır. Her ne kadar sözlüklerde bu şekilde genel bir tanımlama yer alsa da bu, içinde bulunduğumuz dönemin algılama biçimine uygun bir oryantalizm yaklaşımıdır. Fakat biz biliyoruz ki kavramlar statik değildirler ve tarihsel süreçte semantik olarak bazı değişimlere uğrarlar. Özellikle oryantalizm kavramı gibi hem müspet hem de menfi manada hakkında çok sayıda yargı bulunan ve uluslararası ilişkilerde politik yönü ağır basan kavramların, değişim ve dönüşümleri çok daha hızlı olabilir. Bu durum maalesef bu kavramların anlam çerçevesinin net bir şekilde çizilmesini güçleştirir. Bu bağlamda oryantalizmin kavramsal çerçevesini ortaya koymanın, diğer herhangi bir şeyin kavramsal çerçevesini ortaya koymaktan çok daha zor olduğu ifade edilebilir. Bu güçlüğün oluşmasına neden olan bazı alt faktörler vardır

Bu faktörlerden birisi, oryantalizm kavramının muhteviyatını dolduran *"Doğu"* ve *"Batı"* ifadelerinin bile zihinlerde ne anlama geldiğinin muğlak olmasıdır. Bunu açmak gerekir ise oryantalizmin anlam çerçevesini en genel anlamıyla "Batıda yapılan Doğu hakkındaki çalışmalar" olarak çizdiğimizde bile, tarihsel olarak Doğu ve Batı ayrımının ne anlama geldiği, zihinsel mi yoksa coğrafi mi olduğu, zihinsel ise hangi referanslar ışığında kritik edilerek tasnif edildiği, coğrafi ise Doğu'nun ve Batı'nın nerede başlayıp nerede bittiği şeklinde ilk planda akla gelebilecek sorulara yönelik tatmin edici cevaplar bulmak zordur. Ayrıca Bulut'un belirttiği üzere, uzmanların konuya bakış açılarına göre oryantalizm kavramına yeni anlamlar yüklediklerini[25] dikkate aldığımızda, oryantalizmin net olarak kavramsal çerçevesini ortaya koymak mümkün gözükmemekle beraber, ilgili literatürde var olan tanımlamalardan yola çıkarak kavramın muhteviyatına yönelik bazı çıkarımlar yapılabilir.

---

23 "oryantalizm ne demek TDK Sözlük Anlamı", erişim 22 Şubat 2022, https://sozluk.gov.tr/?kelime=oryantalizm.

24 Yücel Bulut, "Oryantalizm", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2007), 428.

25 Yücel Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi* (İstanbul: Küre Yayınları, 2010), 4.

1.1. Etimolojik Arka Plan

İngilizce Doğu anlamına gelen "Orient" kavramından mülhem olarak terimleşen oryantalizm (Orientalism) kavramının etimolojik kökeninin, Latincede güneşin doğuşunu ifade eden *"*Oriens*"* kelimesinden geldiğini ifade edenler olduğu gibi, Fransızca *"*Orientalisme*"* kelimesinden İngilizceye geçtiğini belirtenler de vardır. Oryantalizmin karşılığı olarak Türkçede *"*Şarkiyat*"* kavramı kullanılmaktayken, bu kavram, Arapçada *"*İstişrak*"* ile karşılanır. Bu işle meşgul olan kimseyi karşılayan oryantalist kavramı yerine ise *"*Müsteşrik*"* kavramı kullanılır. Son dönemlerde dilimizde daha çok *"*Doğu Bilimi*"* ifadesinin kullanıldığı belirtilir.[26] Bu açıdan bakıldığında, oryantalizmin muhteviyatının oluşmasında merkezi bir konumda olan Doğu ve Batı kavramlarının tarihsel süreçte ne anlama geldiği ayrıca önem kazanır.

Doğu ve Batı kelimelerinin tarihsel süreçte ilk defa milattan önce Asurlular devrinde Babil şehrinin iki tarafını belirtmek için kullanıldığı ifade edilmekle beraber, bu kullanıma göre; Babil şehrinin bir yakasına Doğu anlamına gelen "Asu" diğer tarafına da Batı anlamına gelen "Ereb" kelimesinin kullanıldığı ifade edilir. Asu ve Ereb kelimeleri daha sonra Ege denizinin iki tarafını ifade etmek için kullanıldı. Romalılar devrine geldiğimizde ise; Roma şehri merkez alınarak yapılan ayrımda, Roma'nın doğu tarafını betimlemek için "Oriens" kavramının, batı tarafını işaret etmek için ise "*Occiden*" ifadesinin kullanıldığını görürüz. Asu ve Ereb kelimeleri aynı zamanda, günümüz kullanımında Asya ve Avrupa kelimelerinin kökenini oluşturur.[27]

Bu açıklamalar doğrultusunda Doğu ve Batı kavramlarının ilk kullanımlarının coğrafi bir ayrımı ifade etmek için kullanıldıkları anlaşılır. Elimizdeki veriler ışığında söz konusu dönemde Doğu ile Batı kavramları arasında henüz bir mücadele zeminin olmadığı söylenebilir. Ancak Romalıların, Roma şehrini merkez kabul ederek Doğu-Batı algısını bunun üzerine kurgulamış olması, oryantalizmin omurgasını oluşturan *"benmerkezci"* yaklaşım olarak yorumlanabilir ki, bu durum kavramın anlam çerçevesindeki dönüşüme

---

[26] Bulut, "Oryantalizm", 428; Erkan Dikici, "Doğu-Batı Ayrımı Ekseninde Oryantalizm ve Emperyalizm", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 3, sy 2 (2014): 47; Meryem Köse ve Meryem Küçük, "Oryantalizm ve 'Öteki' Algısı", *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi* 1, sy 1 (2015): 110.

[27] Ayhan Syleman, "Muhammed Abduh, Reşid Rıza ve Oryantalistler", içinde *İslam Araştırmaları ve Oryantalizm* (İstanbul: İfav Yayınları, 2016), 66; Dr. H. Sadi Selen, "Tarihte Şark ve Garp Mefhumları", *Belleten Türk Tarih Kurumu* 7, sy 27 (1943): 543.

yönelik bir kırılmaya işaret eder. Çünkü oryantalizmin ortaya çıkmasına etki eden dini, siyasi ve sosyal başta olmak üzere birçok faktör sayılmakla birlikte literatürde, en önemli etkinin toplumların *"*Ben*"* algısı olduğu yönünde değerlendirmeler yer alır. Bu noktada Kalın; toplumların *"*Ben*"* tasavvurlarının *"*öteki*"* algılarını etkilediğinin altını çizer.[28] Yine bu noktada *"*öteki*"* kavramının ifade ettiği anlam Said'e göre emperyal düşüncelerin hayata geçmesi için kurgulanan mekânlardır. Said *"Şark (Doğu), Avrupa'nın (Batı) sadece komşusu değildir; Avrupa'nın en büyük, en zengin, en eski sömürgelerinin mekânı, uygarlıkları ile dillerinin kaynağı, kültürel rakibi, en derin, en sık yinelenen öteki imgelerinden biridir"*[29] diyerek bunu ifade eder. Paçacı ise *"*öteki*"* konusunda, kavramın dini yönüne değinerek; oryantalizmin Doğulu toplumların geri kalmışlıklarını onların dinleri ile ilişkilendirdiğini, bunun da Batı'nın *"*öteki*"* oluşturma sürecinin bir ifadesi olduğuna işaret eder.[30]

Sonuç itibarıyla Doğu ve Batı kavramları tarihsel süreçte, önceleri coğrafi bir ayrımı yansıtacak şekilde Asu ve Ereb kelimeleri ile karşılanırken; ilerleyen dönemlerde ise bu ayrım coğrafi özelliğini yitirerek zihinsel bir farklılaşmayı ifade edecek şekilde Oriens ve Occiden ifadeleri ile karşılanmıştır çıkarımı yapılabilir. Konumuz bağlamında Doğu ve Batı arasındaki coğrafi bir ayrımdan ziyade zihinsel ayrımı ifade eden bu kullanımların, oryantalizmin hem *"*öteki*"* oluşturma metodunu, hem de bu kavramın -bugünkü anlamı düşünüldüğünde- etimolojik kökenini bize sunmaktadır. Kavramın etimolojik kökeninde yaşanan bu dönüşümün, oryantalizmin tanımlanması hususunda da benzer şekilde devam ettiği görülür.

---

28 İbrahim Kalın, *İslam ve Batı* (İstanbul: İsam Yayınları, 2016), 7. Kalın bir başka çalışmasında Yunanlıların da aynı "*ben*" algılarının varlığı üzerinden "*barbar*" kavramını ürettiğini belirtir. Buna göre Yunanlıların Yunanca konuşamayan toplumların kendi aralarındaki konuşmalarını "*bır bır*" gibi sesler çıkardıkları düşüncesinden hareketle Yunan olmayanlara bır bır edenler manasında "*Barbar*" dediğini ve münasip olanın da Yunanların barbarlar üzerinde hüküm sürmesi olduğunu belirterek Aristo'nun doğal kölelik prensibine atıfta bulunur. Bkz: İbrahim Kalın, *Barbar Modern Medeni* (İnsan Yayınları, 2021), 67-68. Ayrıca Yunanlıların kendilerinden olmayan herkese barbar dediği aktarılmaktadır. Bkz. Alev Alatlı, ed., *Batı'ya Yön Veren Metinler Rönesans / Protestan Reformu Erken Modern Dönem / Bilim Çağı (1350-1650)*, c. 2 (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014), 840.

29 Edward W Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Yıldırım (İstanbul: Metis Yayınları, 2016), 11.

30 Mehmet Paçacı, "Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem", *İslâmiyât* IV, sy 4 (2001): 94.

1.2. Tanımlamaya Yönelik Yaklaşımlar

Araştırmamız bağlamında elde edebildiğimiz kaynakların oryantalizm kavramının muhteviyatına yönelik yaklaşımlarının ittifak içerisinde olduğunu söylemek mümkün değildir. Kavramın dini, siyasi ve sosyal yönlerinin olması hasebiyle farklı disiplinlerin konusu olması ve her bir alanın kendi ilmi usulleri nazarıyla konuya yaklaşması, farklı bakış açılarının gelişmesine bir etken olarak görülebilir. Buna bağlı olarak ilgili literatürde çok sayıda oryantalizm tanımı bulunur. Literatürdeki tanımların farklılaşmasının temel nedenlerinden birisi, oryantalizmin ne zaman başladığına yönelik yaklaşımların birbirinden farklı olmasıdır.

Modern Dönem olarak ifade edilen süreci merkeze aldığımızda, bir faaliyet olarak oryantalizmi bunun öncesinde başlatanların farklı, sonrasında başlatanların ise farklı tanımlamalar yapmaya çalıştığını görmekteyiz. Örneğin, modernite öncesi bir dönem üzerinden oryantalizm tanımı yapma gayretinde olanlar daha çok dini saikleri ön plana çıkarırlarken oryantalizmi modernite üzerinden okumaya çalışanların ise dini motivasyonun dışında farklı argümanlarla kavramı dizayn etmeye çalıştıkları dikkat çeker. Bu farklılaşma ayrıca, oryantalizmin ve oryantalistlerin tarihsel süreçte icra ettikleri fonksiyonların değişimi ve dönüşümü ile de ilişkili olduğu izlenimi verir. Oryantalizm ile ilgili yapılan tüm tanımlamaları zikretmemiz çalışmamızın sınırları bağlamında mümkün olmadığı için biz araştırmamızda, her kategorinin yaklaşımlarını, o grubun öne çıkan isimleri üzerinden aktarmaya gayret ettik.

Kavramı dini çerçevede yorumlayanların gündemine aldıkları oryantalizm, genel olarak sömürge dönemi öncesi faaliyetler ile ön plana çıkar. Bu yaklaşımda olan araştırmacılara göre oryantalizm, yedinci yüzyıldan başlayan bir çaba ile bazen korkulan, bazen nefret edilen, bazen özenilen fakat her zaman merak edilen bir yer olarak değerlendirilen Doğu çalışmalarının bütününü kapsar. Oryantalist faaliyetlerde Doğu dünyası bu süreçte sadece İslam ve Hz. Muhammed merkezli olarak ele alınır. Zira o dönemde, Batılılar için Avrupa'nın dışında Hristiyanlaştırılması gereken topluluklardan (vahşilerden) başka kimse yaşamıyordu. Buna göre oryantalizm, Batı'nın Doğu'yu Hristiyanlaştırma

politikasının, dolayısıyla misyonerlik çalışmalarının bir aracı hüviyetindedir.[31] Bu yaklaşımda, kilisenin yönlendirmeleriyle şekillenen İslam ve Doğu araştırmalarının, kavramın dini muhteviyatını kazanmasına doğrudan etki etmiş olduğu görülür. Hatta bu dönem için kilise oryantalizmi yakıştırması yapılmakta olup bunu destekler mahiyette, on yedinci yüzyılda oryantalist denildiği zaman Doğu ve Yunan kilisesinin bir üyesi kastedilmekte olduğu ifade edilir.[32] Buradaki kullanım muhtemeldir ki İslam toplumlarıyla muhatap olan Doğulu Hristiyanların kendi dinlerini savunmak amacıyla İslam'a dair yaptıkları araştırmalardan kaynaklanan bir kullanımdır.

Bundan sonraki süreçte kavramın kullanım alanının sadece Doğulu Hristiyanlarla sınırlı kalmadığını görüyoruz. Örneğin oryantalist kavramının ilk kez, on sekizinci yüzyılda İngiltere'de yayımlanan ve Doğu araştırmacısı bir din adamı olan Edward Pocock'u (ö. 1691) kendisine konu edinen bir makalede kullanıldığı, daha sonra on dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreğinde Fransız Louis-Mathieu Langlès (ö. 1824) için yayımlanan ölüm ilanında oryantalist kavramına yer verildiği aktarılır. Bu iki kullanımdan anlayabileceğimiz üzere oryantalist olarak zikredilen kimseler artık sadece Doğu'da değil bizzat Batı Avrupa'da yaşayan kimselerdir. Yine Bulut'un ifade ettiği üzere, bu tarihten itibaren oryantalizm, Doğu'nun sadece dini yönüyle değil bütünüyle ilgilenen bir eylem olmasıyla dini anlam çerçevesinden de kurtulmaya başlamış izlenimi vermektedir. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren Avrupa'daki gelişmeler kavramların içeriğini oldukça etkiledi. Bu tarihlerde sınırları belli olmamakla beraber Doğu ile ilgilenen misyoner, siyasetçi, ressam, müzisyen, filozof vb. her kesimden insan için oryantalist ifadesinin kullanılması, ayrıca ilerleyen süreçte sadece Avrupa'da sınırlı kalmayıp Amerika Birleşik Devletleri'nin de bu çalışmalara katılması, kavramın ifade ettiği anlam üzerinde muğlaklığa sebep oldu.[33]

Tarihsel olarak Batı'ya göre Doğu kavramının "Hristiyan-Hristiyan Olmayan" ayrımından "Modern-Modern Olmayan" ayrımına evrilmesi olarak da tanımlanabilecek

---

31 M. Hamdi Zakzuk, *Oryantalizm veya Medeniyetler Hesaplaşması*, çev. Abdülazîz Hatip (Yeni Akademi Yayınları, 2006), 8; Rudi Paret, *ed-Dirâsetü'lArabiyye ve'l-İslamiyye fî Câmiati'l-Âlmânyâ el-Müsteşrigûne'l-Âlmân münzü Teodor Nöldeke*, çev. Mustafa Mahir (Kahire: El-Merkezü Gavmi't-Terceme, 2011), 14; İsmail Kıllıoğlu, "Aydınlanma'nın Felsefi Temellerinin Tartışılması II", *FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, sy 5 (2015): 339.

32 Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 3.

33 Bulut, "Oryantalizm", 428.

bu süreç, aynı zamanda, Said'in yukarıda zikredilen tanımında vücut bulduğu şekliyle, oryantalizmin ilgilendiği Doğu'nun hayali bir Doğu'ya dönüşmesine neden olduğu bir süreç olarak karşımıza çıkar. On dokuzuncu yüzyıl ile birlikte oryantalizm kavramının dini karakterinden kurtulmasıyla oluşan yeni anlam çerçevesine yönelik yaklaşımlar, biri müspet diğeri menfi olmak üzere iki kategoride tasnif edilebilir.

Birinci kategoride yer alan araştırmacılar için oryantalizm, akademik bir merakla ortaya çıkan masumane bir bilim dalıdır. Bu araştırmacılar özellikle oryantalizmin iki farklı kültür arasındaki olumlu rolü ve yabancı bir kültürün tanınması konusunda yaptığı hizmetler üzerinde dururlar. Bernard Lewis (ö. 2018), John MacDonald MacKenzie ve Lynne Thornton gibi kimselerin bu grubun popüler isimleri olduğu zikredilir. Bu grup araştırmacıların oryantalizme bakış açıları onların tanımının şekillenmesine doğrudan etki etmiştir ki onlar hali hazırda oryantal faaliyetlerle uğraşan kimselerdir. Söz konusu kimseler, oryantalistlerin objektif bilim kıstasları doğrultusunda nesnel bilgi ürettiklerini iddia ederler.[34]

Bu perspektifle oryantalizmi tanımlama gayretinde olanlardan ünlü oryantalist Bernard Lewis'e göre oryantalizm iki anlama gelir. Bunlardan birincisi Doğu dünyasını ziyaret eden sanatçıların kendi sanatlarına Doğu'yu konu edinmeleriyle oluşturdukları sanat akımıdır. Diğeri ise Rönesans sonrası dönemde Batı'da ortaya çıkan filoloji alanındaki akademisyenlerin Doğu dillerinin araştırılmasına yönelik yaptıkları akademik faaliyetlerinin tümüne denir.[35] Lewis, kavramı salt bilimsellik üzerinden tanımladığı için oryantalizmi teorik düzeyde ele almıştır diyebiliriz. Onun bu teorik tanımının uluslararası ilişkilerdeki karşılığının, yani pratikteki yansımalarının ne olduğu ise tartışmaya açıktır. Lewis'in belirttiği üzere Batı'da yapılan filoloji çalışmalarının oryantalizmin akademik bir disipline dönüşmesine şüphesiz katkısı vardır. Fakat şunu ifade edebiliriz ki bu bakış açısı indirgemeci bir yaklaşım olarak değerlendirilmelidir. Zira oryantalizm bu bakış açısıyla salt akademik ve sanatsal çalışmalara teşmil edilerek; onun, sosyal, siyasal ve dini yönleri dışarıda bırakılmaya çalışıldığı gözlemlenir. Bu bağlamda Lewis'in oryantalizm konusunda takındığı tavrın, kavramın muhteviyatına yönelik kuşatıcı bir tanımlama girişiminden ziyade, oryantalizme yönelik literatürde var olan eleştirilere karşı

34 Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 3-5.
35 Bernard Lewis, "The Question of Orientalism", *The New York Review of Books* 29, sy 11 (1982): 51.

geliştirilmeye çalışılan bir savunu çabası olarak değerlendirilmesinin daha makul bir yaklaşım olacağı kanaatindeyiz.

Lewis'in üzerinden çerçevesini çizmeye çalıştığımız oryantalizmin bu şekilde tanımlamasına, Doğu ve Batı dünyasından çok sayıda araştırmacı karşı çıkarak oryantalizmin dışarıda bırakılmaya çalışılan yönleri üzerinden, tam tersi bir oryantalizm çerçevesi çizmeye çalışmışlardır. İkinci kategoride yer alan bu araştırmacılar oryantalizme karşı menfi bir tavır sergilerler. Bunlar; Mustafa es-Sibâî (ö. 1964), Mâlik b. Nebî (ö. 1973), Muhammed Kâmil el-Behî (ö. 1982), Edward Said (ö. 2003), Meryem Cemile (ö. 2012), Enver Abdülmelik (ö. 2012?), Bryan Stanley Turner gibi araştırmacılardır.[36] Bu araştırmacıların yanına postmodern dönemdeki çalışmalara yön veren düşünürlerden Frantz Fanon (ö. 1961), Jean-Paul Sartre (ö. 1980), Michel Foucault (ö. 1984), Jacques Derrida (ö. 2004) gibi isimler de dâhil edilebilir.

Şüphesiz bu grubun en önde gelen ismi Edward Said'dir. Said Oryantalizmi;*"...On sekizinci yüzyıl sonlarını kabaca belirlenmiş bir başlangıç noktası kabul edersek, Oryantalizm Şark ile uğraşan toplu müessesedir; yani Şark hakkında hükümlerde bulunur, Şark hakkındaki kanaatleri onayından geçirir, Şark'ı tasvir eder, tedris eder, iskân eder, yönetir; kısacası Doğu'ya hâkim olmak, onu yeniden kurmak ve onun amiri olmak için Batı'nın bulduğu bir yoldur*" şeklinde tanımlayarak oryantalizmin salt bilimsel bir alan olmasından ziyade, Batı'nın Doğu'dan üstünlüğünü meşru bir zemine oturtmayı amaçlayan bir uğraşı olduğunu vurgular. Said oryantalizmi, Batı'nın kolonyalist tavrının önemli bir enstrümanı olarak düşünüyordu. Ona göre Oryantalist çalışmalar, basit bir hülyanın ürünü olmayıp, arka planında ciddi ekonomik yatırımların olduğu bir uygulama bütününden ibarettir.[37] Bu anlam çerçevesinde oryantalizm; Doğu'yu Batı'nın kullanımına sunmak için onu yeniden inşa edip bir bakıma Doğu'yu Doğululaştırarak Batı'nın onun üzerinde hegemonya kurmasını sağlamıştır.[38]

Said'in Oryantalizm tanımının arkasında Foucault'un "Bilgi-İktidar ilişkisi" teorisi olduğu ifade edilir. Foucault, güç sahibi olan iktidarın kendisine sürekli yeni bilgi

---

36 Yücel Bulut, "Oryantalizmin Ardından", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3, sy 24 (12 Kasım 2012): 2.

37 Said, *Şarkiyatçılık*, 16.

38 Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 7-8.

nesneleri ürettiğini ve yeni bilgi yığınları biriktirdiğini belirtir. Bilgi ile gücün ne ayrı, ne de eş anlamlı olduğunu ifade eden Foucault, gücün (iktidar) bilgi üzerinde biçimlendirici bir etkisinin olduğunun ve onu istendik şekilde kullandığının altını çizer.[39] Said'in teorisinde, güç Batı'yı temsil ederken, bilgi ise oryantalizmin ürettiklerinden başkası değildir. Böylece Said, Foucault'un kavramlarıyla bilginin nesnel değil siyasi olduğunun altını çizmiştir.[40] Oryantalizmi siyasal olmakla niteleyen Said, bu mekanizma sayesinde üretilen bilginin geçerliliğini tartışmaya açar. Said'in hipotezine göre doğru bilgi siyasal olamazken diyalektik olarak siyasal bilginin de doğru kabul edilmesi mümkün değildir.[41]

Said'in oryantalizm ile sömürgecilik arasında kurduğu bu ilişkinin salt bir teorik iddiadan ziyade uluslararası realitede karşılığının olması, onun tezinin sömürge toprakları başta olmak üzere hemen hemen tüm coğrafyalarda hızla yayılmasını sağladı. Bu sebepten Said'in tezi oryantalizm hususunda paradigma değiştiren bir yaklaşım olarak kabul edilir.[42] Bunun yanında Said'in bu yaklaşımına, oryantalizmin sadece olumsuz yönünü öne çıkarmaya, tüm Doğu yerine sadece Arap coğrafyasıyla ilgilenmeye, toplumlar arası ilişkilerdeki olumlu yönlerini gizlemeye matuf indirgemeci bir yaklaşım olduğu yönünde Bernard Lewis gibi oryantalistler tarafından getirilen eleştiriler de literatürde yer almaktadır.[43]

Said'in düşüncelerine benzer şekilde tanımlama yapanlardan birisi de Bryan S. Turner'dır. Turner oryantalizm tanımlamasını, oryantalizmin varsaydığı üç önerme üzerinden yapar. O, oryantalizmin birinci önermesinin, Doğu toplumlarının statik tarihi ile Batı kültürünün dinamik evrimi arasındaki karşıtlığın kurulması olduğunu belirtir. İkinci önermede ise oryantalizm, Doğu'nun niçin statik kaldığına dair çıkarımlarda bulunur. Bu çıkarımlar, Doğu'da özel mülkiyetin olmaması, köleliğin olması, despotik yöneticilerin varlığı gibi önermeleri içerir. Oryantalizmin üçüncü ve son önermesi ise Müslüman psikolojisi ile ilintilidir. Bu önermede, İslam'ın psikolojik etkisi, boyun eğme

---

39 Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected İnterviews and Other Writings, 1972-1977*, ed. Colin Gordon (Edinburg: Harvester Press Limited, 1980), 51-52.

40 Köse ve Küçük, "Oryantalizm ve 'Öteki' Algısı", 111; Bulut, "Oryantalizm", 436.

41 Said, *Şarkiyatçılık,* 20.

42 Bulut, "Oryantalizm", 436.

43 Lewis, "The Question of Orientalism", 57 vd.; Söz konusu eleştiriler için ayrıca bkz. Bulut, "Ory. Ardından", 5-14.

tutumunu teşvik etmesi gibi yaklaşımlar bulunur.[44] Turner'in yukarıda aktarılan yaklaşımı, Batı'nın Doğu'dan üstünlüğünü vurgulamayı amaçlayan çıkarımların tamamının, oryantalizm kavramının mahiyetine dâhil edildiği izlenimi vermektedir.

Özellikle Said ile Turner'ın yaptıkları tanımlamalar oryantalizmin, Batı'nın Doğu'yu sömürebilmesinin meşrulaştırıcı bir fonksiyonunun olduğu üzerinde durur. Her iki ismin oryantalizm kavramına yönelik yaklaşımlarında sömürgecilik ile kurulan irtibat hâkimdir denilebilir. Kalın ise sömürgecilik öncesi Doğu araştırmalarını oryantalizmin kapsamında değerlendiriyor olmakla birlikte oryantalizm kavramının muhteviyatının sömürgecilik ile ilişkilendirilmesi hususunda Said ve Turner ile uyum içerisindedir. O, oryantalizm tanımlamasını, Batı'da yürütülen kolonyal faaliyetlerin, Doğu'nun medenileştirilmesi misyonunun bir parçası olarak gösterilmesindeki çaba üzerine kurmaktadır.[45]

Gerek Said ve Turner'da gerekse Kalın'da gördüğümüz modern dönemle ilişkilendirilen tanımlamalarda genel olarak oryantalizmin muhteviyatı dini argümanlardan ziyade sömürgecilik ekseninde belirlenir. Şüphesiz bu oryantalist faaliyetlerin tamamen dinden arındırılmış olduğu anlamına gelmemelidir. Aksine bazı araştırmacılar tarafından on dokuzuncu yüzyıl Protestanlık düşüncesinin Avrupa dışında farklı ülkelere yayılma faaliyetlerinin yoğunlaştığı bir asır olarak tasvir edilir.[46] Burada vurgulanan husus ise on dokuzuncu yüzyılla birlikte oryantalist faaliyetlerin belirleyici unsurunun, emperyal hedefler olduğu yönündedir. Örneğin İngilizlerin Mısır Sömürge Valisi Lort Cromer; Batılılar ile Doğular arasında bir kıyas yaparak, Doğuluları yolda veya kaldırımda bile yürümeyi beceremeyen insanlar olarak değerlendirmektedir.[47] Böylece, yürüme gibi basit bir eylemi bile gerçekleştiremeyen Doğuluların, Batılılar tarafından yönetilmeye olan ihtiyaçları, oryantalist bakışta meşru bir daireye oturur.

Söz konusu bu sürecin aynı zamanda, Batı Avrupa toplumlarında dinin sosyal hayattan tecrit edildiği bir döneme tekabül etmesi, oryantalistik çalışmaların muhteviyatındaki bu değişimi bir yönüyle açıklayıcı bir mahiyettedir. Batı'da seküler düşüncenin gelişimi ile

---

44 Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam*, çev. Ahmet Demirhan (İnsan Yayınları, 1991), 17-19.

45 Kalın, *İslam ve Batı*, 128.

46 Ali Erbaş, *Hristiyanlıkta Reform ve Protestanlık Tarihi* (İnsan Yayınları, 2004), 105.

47 Evelyn Baring Cromer, *Modern Egypt* (New York : Macmillan, 1916), 127.

oryantalist söylemin dini rengini kaybederek rasyonel bir çizgiye taşındığı ifade edilir.[48] Bu bize kavramın semantik olarak tarihsel süreç içerisinde farklı anlamlara büründüğünü gösterir. Yani oryantalizm kavramından kasıt, modernite öncesi bir zaman dilimi ise muhteviyat genellikle Hristiyanlık-İslam ilişkileri bağlamında kurgulanırken modern zamanlarda dini muhteviyat gerileyerek farklı içerikler onun yerini doldurur. Esasında oryantalist olarak isimlendirilen kimselerin kritiklerine baktığımızda da bunu net olarak görebilmekteyiz. Örneğin orta çağ olarak ifade edilen dönemde bir Avrupalı için *"*Doğulu*"* Hristiyanlığın heretik bir koluna mensup kimse anlamına gelir.[49] Burada Doğulu tanımının muhteviyatı Hristiyanlık açısından ele alınıp tanımlanmaktadır. Fakat on dokuzuncu yüzyılda oryantalist olarak zikredilen bir kimsenin merkeze aldığı kritik modernite ile ilgilidir. Zira ona göre *"*Doğulu*"* hâlâ dini dogmaların esaretinde kalan modernleşememiş kimse anlamına gelir.

Araştırmacıların kahir ekseriyetinin, oryantalizm kavramındaki bu değişimin ortaya çıkardığı sonuçlar üzerinden yaptıkları tanımlamalarla, kavramın daha önceki pozitif çağrışımlarını negatif yönde değiştirmeyi başarmış oldukları ifade edilebilir. Bu noktada Edward Said'in kavrama kazandırdığı yeni yaklaşımın katkısının son derece önemli olduğu gözükür. Said'in, "Bizim Dünyamız" dediği Batı'nın inşa ettiği Doğu ile mevcut olan Doğu arasında çok az benzerlik olduğunu belirtmiş olması,[50] Batı'nın bu tahayyülüne atıfta bulunur. Ötekileştirilen Doğu, özne olan Batı'nın karşısında nesne konumuna getirilir. Bir başka ifadeyle, "*Ötekinin bu ontolojik 'nesne'liği ve Batı'nın ontolojik 'özne'liği, oryantalizmin de ontolojik temelidir*."[51] Nesne konumuna getirilen Doğu'nun tanımlanması, dizayn edilmesi ve hükmedilmesi; özne olarak konumlandırılan Batı'nın meşru bir hakkı olarak görülür. Felsefi olarak Aristo'nun doğal kölelik teorisinden, Batı'da Hegel'in (ö. 1831) köle-efendi diyalektiğine[52] kadar izleri takip

48 Kalın, *İslam ve Batı,* 111-15.
49 Kalın, 48.
50 Said, *Şarkiyatçılık,* 26-27.
51 Dikici, "Oryantalizm ve Emperyalizm", 52.
52 Köle-efendi diyalektiği, yaklaşık olarak on sekizinci yüzyılın son çeyreği ile on dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreğinde yaşamış olan Alman filozof Georg Wilhelm Friedrich Hegel tarafından geliştirilen ünlü teoridir. Teori en genel anlamda, tarih boyunca ortaya çıkan toplumsal eşitsizliklerin özbilinçsel birer kabul neticesinde oluştuğu bir ön kabule dayanır. Şöyle ki, bir birey karşılaştığı başka bir bireyle girdiği mücadeleden bir tarafın köle, diğer tarafın da efendi olmayı kabul ettiği birer özbilinçle sonuçlanır. Bu durumda bir efendinin efendi olması ile bir kölenin köle olması kendi özbilinçsel kabullerinin ürünüdür. Bir başka ifadeyle, bir efendinin efendi olabilmesi, bir kölenin onun efendi olarak kabul etmesi ile mümkün olabilmektedir. Yani kölenin özgürlüğünü elinden alan aslında efendi

edilebilecek olan bu yaklaşımın, günümüz Batı sosyolojisinde halen sürdürülebilir olmasının oryantalizmin bir fonksiyonu olduğunu söylemek bu tanımlarla çok anlamsız değildir. Bu noktada Kalın'ın belirttiği üzere; dünyanın geri kalanının medenileştirilmesinin, Batılılar tarafından "beyaz adamın yükü (The White Man's Burden)"[53] olarak algılanması, oryantalizmin anlam çerçevesindeki bu değişime işaret eder.

Kolonyal Dönemle birlikte oryantalizmin ifade ettiği anlamın -özellikle sömürgecilikle kurulan bağlantının- ortaya çıkardığı tablonun, oryantalistleri rahatsız etmiş olması, kavramın muhteviyatına yönelik değişimin bizatihi oryantalistler tarafından kabul edildiği anlamına gelir. Oryantalistler ortaya çıkan bu olumsuz tabloya karşı bazı tedbirler almaları gerektiğini düşünmüş olacaklar ki; ilk toplantısı 1873 yılında olmak üzere 100. yılı olan 1973 yılında 29. kez toplanan Uluslararası Oryantalistler Toplantısı'nda alınan bir kararla, o güne kadar akademik bir statü olarak görülen oryantalizm ve oryantalist kelimelerinin kullanımından vazgeçildi.[54] Bu tarihten sonra oryantalizm yerine Doğu İncelemeleri[55] tabiri kullanılmaya başlandı.

Oryantalizm kavramının kullanımına yönelik ortaya çıkan değişimin arka planında iki sebebin olduğu düşünülür. Bunlardan birincisi, özellikle ikinci dünya savaşından sonra oryantalist çalışmaların muhteviyatındaki değişimdir. Örneğin, önceleri oryantalist faaliyetler için Doğu olarak tavsif edilen bölge, yakın, orta ve uzak olarak hepsini kapsar mahiyetteyken ikinci dünya savaşı sonrası her bölge ve her ülke için ayrı uzman ihtiyacı ortaya çıktı. Üstelik bu bölgelerdeki dil, tarih, din gibi her alan için ayrı ayrı uzmanlaşma ihtiyacı da buna eklendi. Bu gruba bir de Doğu dünyasından bilginlerin Doğu hakkındaki

değildir, ancak kölenin kendi özbilincidir. Bu aşamadan sonra köle özbilinci gereği efendisine itaat etme ile efendi de kölesine hükmetme ile var olacaklardır. Bu diyalektik ilişki de efendi özne, köle ise nesne konumunda kabul edilir. Hegel tarafından kurulan ve çalışmamız bağlamında oryantalizmin Batı ile Doğu arasında tesis etmeye çalıştığı ilişki ile oldukça benzer bir yaklaşıma dayanan bu teori için bkz. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phenomenology of Spirit*, çev. A.V. Miller (Delhi: Motilal Banarsidass, 1998), 111-19.

53 1899 yılına kadar Hindistan'da yaşayan Nobel ödüllü İngiliz şair Rudyard Kipling tarafından Filipin halkının sömürge şartlarını kabul etmesi için kaleme aldığı şiirin adıdır. Oryantalist perspektifle 1899 yılında kaleme alınmış şiirin tamamı için bkz. Rudyard Kipling, "The White Man's Burden", The Kipling Society, 2021, https://www.kiplingsociety.co.uk/poem/poems_burden.htm; İbrahim Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi: İslâm-Batı İlişkileri Tarihine Giriş*, Yedinci baskı, İnsan Yayınları Tarih dizisi, 673 22 (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 21.

54 Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 1.

55 Said, *Şarkiyatçılık*, 15; Köse ve Küçük, "Oryantalizm ve 'Öteki' Algısı", 112.

araştırmalarının eklendiğini düşündüğümüzde, kavramın mahiyetindeki bu karışıklık neticesinde kullanımdan kaldırıldı. İkinci sebep olarak ise, başta Edward Said olmak üzere oryantalizm hakkındaki olumsuz değerlendirmelerin toplum nazarında menfi çağrışımlarda bulunmasından dolayı söz konusu toplantıda bu kavramın kullanılmasından vazgeçildi.[56] Kavramın tedavülden kalkması hususunda yapılan ikinci değerlendirmenin daha makul olduğunu ifade ederek şunu eklemek isteriz. İkinci dünya savaşından sonra sömürge topraklarında alevlenen dekolonizasyon sürecinde, Amerika başta olmakla beraber emperyalist hedefleri olan devletlerin, sömürge toplumları üzerinde siyasal olarak varlıklarını muhafaza edebilmeleri için yeni çıkış yolları aradıkları bilinen bir husustur. Bu bağlamda oryantalizm ile sömürgecilik arasındaki kurulan bu ilişkinin bıraktığı mirastan rahatsız olan oryantalistlerin,[57] 1799 yılından beri İngilizce, Fransızca ve diğer Avrupalı devletlerin sözlüklerinde yer alan[58] oryantalizm kavramında değişikliğe gitmeleri, Batılıların aradığı yeni çıkış yolları kapsamında atılan bir adım olmalıdır.

Sonuç olarak en genel anlamda Batı'nın Doğu hakkındaki muhayyilesi olarak tavsif edebileceğimiz oryantalizm kavramının çerçevesi, hem tarihsel süreç içerisinde oryantalizmin icra ettiği fonksiyona göre, hem de araştırmacıların oryantalizme yaklaşımlarına göre şekil alan bir kavrama dönüştüğü açıktır. Kolonyal dönem öncesi kilise oryantalizmi olarak ifade edilen dönemde kavramın çerçevesini, dini karaktere oturtabilirken, sömürge döneminde kavramın çerçevesini sömürgecilik bağlamında kurgulamak daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Bu bağlamda elimizdeki bu çalışmada, oryantalizm ve ona ilişkin faaliyetlerin zikredildiği pasajlarda, sömürgecilikle irtibatlandırılan bu anlam çerçevesi referans alınmıştır.

2. Modernite Kavramı ve Mahiyeti

Günlük kullanımda veya akademik metinlerde birbirinden farklı tasavvurlara sahip olan kavramlardan bir tanesi de modernitedir. Bu kavram, sözlükte *"*çağcıl*"*[59] anlamına gelen

---

56 Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 3-4.

57 Bulut, "Oryantalizmin Ardından", 136.

58 Yasin Uğraş, "Fransız Oryantalizmi ve Tasavvuf" (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 9.

59 "modern ne demek TDK Sözlük Anlamı", erişim 01 Ağustos 2022, https://sozluk.gov.tr/?kelime=modern.

modern kelimesinden mülhem olarak kullanılmakta olmasına rağmen modernite ile modern kavramlarının aralarında bir nüans olduğu görülür. Zira zamansal olarak *"*eski*"* ile *"*yeni*"* mefhumlarının tefrik edilmesi bağlamında kullanılan modern kavramı, sosyal, siyasal, dini ve ekonomik açıdan yeniliğin ve eskiden kopuşun ideolojik olarak bir anlam ifade ettiği modernite kavramından farklılaşır. Bu açıdan modernite; mezkûr sahalarda Batılı toplumlarda meydan gelen kökten değişimleri, bizatihi Batılı bir tecrübe olarak ele alır. Ayrıca literatürde modernite kavramının yerine zaman zaman kullanılan modernizm ve modernleşme kavramları da, farklı anlam çerçevelerine sahiptir. Bu bağlamda modernizm, yeniliğin sadece sanat ve edebiyat ile ilgili kısmını betimlemeye yarayan bir anlam çerçevesine otururken, modernleşme ise Batı dışı toplumların kendilerine Batı'yı rol model alarak hedefledikleri maddi ve manevi değişime yönelik gösterilen çabayı tanımlamak için kullanılır.[60]

Esasında Batılı toplumlardaki değişim ile çerçevelenen modernite ile Batı dışı toplumlardaki değişimi betimleyen modernleşme kavramları, Batılı ve Doğulu arasında tesis edilen ontolojik bir farklılaşmaya işaret eder. Şöyle ki; Batılı bir tecrübe olarak modernite kendiliğinden olup Batılının doğasında mündemiçtir. Batı dışında herhangi bir coğrafyada yaşayan toplumlara ise bu payenin verilmediği anlaşılır. Çünkü modernleşme olarak kavramsallaşan faaliyetin muhteviyatında kendiliğindenlikten ziyade bir öykünme ve çaba yer alır.

Modern kelimesinin etimolojik kökenine baktığımızda kelimenin Hint-Avrupa dil grubundan "kıyas, ölçme, düzeltme" gibi anlamlara gelen "med" kelimesinden geldiğini iddia edenler olduğu gibi,[61] Fransızca kökenli olarak "modo" kelimesinden bir sıfat olarak "moderne" kavramından türediğini aktaranlar da vardır.[62] Bu yaklaşıma benzer şekilde orta çağ Avrupa'sında "az önce" anlamına gelen "modo" sözcüğünden "modernus" kelimesinin türediği, bu kelimenin de Latince "zamanımızda olanlar, en çağdaş ve muasır" anlamlarına geldiği aktarılır. Hatta bu kavramın zıttı olarak *"antiques, vetus ve priscus"* yani "eski, kadim ve önceden var olan" ifadelerinin kullanıldığı

---

60 Kolektif, *Toplumsal Değişme Kuramları*, ed. Mustafa Altunoğlu (Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2018), 12.

61 Cedidi Muhammed, "(El Hadese vemâ Ba'de'l-Hadese Fî Felsefeti Ritşârd Rortî) الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي" (Basılmamış Doktora Tezi, Cezayir, Mentouri Universty, 2006), 97-98.

62 William R. Everdell, *İlk Modernler / Yirminci Yüzyıl Düşüncesinin Kökenlerine İlişkin Profiller*, çev. Hülya Kocaoluk (Yapı Kredi Yayınları, 2018), 13.

belirtilir.[63] Modernus kelimesinin beşinci yüzyıl Roma'sında pagan kültürden kopuşu ve Hristiyan kültüre bağlanışı simgeleyen bir ayrımı ifade ettiği aktarılmakla beraber,[64] manidar bir şekilde aynı kavram asırlar sonra Katolik-Roma Hristiyanlığından kopuşu sembolize edecek bir kavramsal çerçeveye oturur. Buna ilaveten Modern kavramının, Rönesans ile ilişkili olarak ilk defa İtalya'da literatüre girdiği ifade edilir.[65]

Bu açıklamalar doğrultusunda modern kavramının etimolojik çerçevesinin eskinin zıddı mahiyetinde yeni dönemi işaret ettiği görülür.[66] Her ne kadar tarihsel olarak "şu an" dediğimiz zaman diliminin genel olarak "önce" dediğimiz zamana göre olumlu bir anlam ifade etmesi söz konusu olsa da tarihin hiçbir döneminde *"şu an"* için hayatın tüm alanlarına yönelik ideolojik anlamlar yüklenmediğinin altı çizilir.[67] Bu durumda modern kavramı zamansal bir farklılaşmayı bünyesinde barındırırken modernite ideolojik bir tefriki ifade eder. Bir başka ifadeyle şimdi ile öncesi arasındaki zamansal farkı "modern" kavramı karşılarken ideolojik ayrımı ise "modernite" kavramının karşıladığı ifade edilebilir. Zira Altun da buna destek olacak şekilde modernitenin genel olarak eskinin dışlanması ile yeninin kutsanması olarak algılandığı kanısındadır.[68]

Moderniteye ilişkin aktarılan bu bilgiler aynı zamanda kavramın ideolojik bir boyutu olduğu izlenimi verir. Modernitenin bu ideolojik yapısı, süreç içerisinde kavramı, Batılı toplumları dünyanın geri kalan toplumlarından tefrik etmek için kullanılan temel bir kıstasa dönüştürmüş olduğu görülür. Dünya üzerinde yaşayan toplumlar modernite düşüncesine sahip olan veya olmayan olarak tasnif edilir. Bu düşünceye doğası gereği kendiliğinden sahip olan Batılı toplumların, yine doğaları gereği bu düşünceye sahip olamayan toplumlar tarafından takip edilmesi elzemdir ki bu durum bir sonraki başlıkta dikkate alacağımız modernleşmenin teorik zeminini oluşturur.

---

63 Matei Calinescu, *Modernliğin Beş Yüzü Modernizm Avangard Dekadans Kitsch Postmodernizm*, çev. Sabri Gürses (Küre Yayınları, 2017), 21-22.

64 Gamze Aslan, "Ortaçağ'dan Günümüze Modernite: Doğuşu ve Doğası", *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy 7 (01 Aralık 2011): 11; Calinescu, *Modernliğin Beş Yüzü Modernizm Avangard Dekadans Kitsch Postmodernizm*, 22.

65 Kıllıoğlu, "Aydınlanma'nın Felsefi Temelleri", 334.

66 Ali Coşkun, *Sevgi Sosyolojisi Din Sosyolojisi ve Antropolojisi Yazıları* (Rağbet Yayınları-kampanya, 2012), 92-94.

67 Yasin Aktay ve Abdullah Topçuoğlu, *Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm* (Vadi Yayınları, 2017), 12.

68 Fahrettin Altun, "Modernleşme kuramı ve gelişme sorunu", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy 8 (01 Haziran 2000): 10.

Modernite ideolojisinin küreselleşmesi, şüphesiz Batı sömürgeciliğinin on dokuzuncu yüzyılda dünyanın büyük bir kısmını tahakkümü altına alması ile eş zamanlıdır. Bu bağlamda tıpkı oryantalizm gibi modernitenin de sömürgecilik ile irtibatlandırılması gereken bir kavram olduğuna yönelik bazı çıkarımlarda bulunulabilir. Nitekim Batı hegemonyası etkisi altında olan topraklarda, oryantalist faaliyetlerin oluşturduğu zemin üzerine modernite ve ona ilişkin Batılı paradigmaların inşa edilmesine yönelik çaba, Batılı bir tecrübe olan modernitenin ideolojik bir dayatmaya dönüşmesini sağladı. Bu dayatmanın yerli kimseler arasında makes bulmasının veya diğer toplumların Batılı toplumları kendilerine rol model olarak belirleyebilmelerinin zihinlerde meşru bir çerçeveye oturması, ancak modernitenin onların nazarında öykünülmesi gereken bir değerler bütünü olarak oryantalistler tarafından takdim edilmesi ile mümkün olabildi.

On dokuzuncu yüzyılda Batı modernitesi tarafından çerçevelenen rasyonalizm, laisizm, natüralizm gibi paradigmalar, oryantalizm marifetiyle son derece ideal değerler olarak Batı dışı toplumlara ihraç edildi. Bu noktada modernitenin bu paradigmalarının on beşinci yüzyıldan itibaren Rönesans, Reform gibi Batı Avrupa tarihine ilişkin referansları oluşturulmuş olsa da mevcut anlam çerçevelerinin on dokuzuncu yüzyılda teşekkül ettiğine dikkat etmek gerekir. Zira Batılı toplumların kendi iç dinamiklerinden beslenerek ortaya çıkan bu sosyal olguların, on dokuzuncu yüzyıldaki modernitenin idealize ettiği beynelmilel paradigmalar ile ne kadar örtüştüğü büyük bir sorunsaldır. Söz gelimi Seyyid Ahmed Han'da da görüldüğü üzere, İslam coğrafyalarında dini sahada Batılı modern paradigmaları referans alan modernleşme çabalarının, saf dine veya kutsal metne dönüş iddialarının kendisini, Batı'da ortaya çıkan Reform hareketine refere etmesi malumdur. Bu durum, Reform hareketine on dokuzuncu yüzyılda çizilen ve idealize edilen anlam çerçevesi sayesinde onun, salt dini bir hareket olarak telakki edilmesi ile yakından ilişkilidir. Oysa on altıncı yüzyılda Martin Luther (ö. 1546) öncülüğünde ortaya çıkan bu hareketi sadece dini bir olgu olarak tanımlamak yerine, söz konusu hareketin ortaya çıktığı sosyal, ekonomik ve siyasi zeminin de sürece dâhil edildiği bir tasavvura sahip olması gerekir. Fakat Reform kavramının on dokuzuncu yüzyılda ideal bir değer olarak İslam coğrafyalarına ihraç edilirken içerisinden neşet ettiği toplumun mevcut şartlarından bağımsız bir anlam çerçevesine sahip olmasının, daha ibtidâda İslam coğrafyalarındaki modernleşme çabalarının muğlak bir zeminde hareket etmesine neden olduğu görülür. Sonuç olarak modernite tarafından on dokuzuncu yüzyılda şekil verilen paradigmaların,

tarihsel süreçte Batılı toplumların müstakil tecrübesi olarak ortaya çıkan sosyal olgularla kurulan irtibatlarının, sosyal bilimler alanında tartışılması gereken bir husus olduğuna işaret edilebilir.

3. Modernleşme Kavramı ve İslam Coğrafyasında Modernist Hareket

Oryantalizm ve modernite kavramları, merkezinde bizatihi Batılı toplumların yer aldığı olgular olarak görülebilir. Söz konusu kavramlarla ilişkili olmasına rağmen merkezinde Batı dışı toplumların yer aldığı bir diğer olgu ise modernleşme kavramı ile çerçevelenmektedir.

3.1. Modernleşme Kavramı ve Mahiyeti

Modernleşme, ilgili alan çalışmalarında geleneksel toplumların modern toplumlara dönüşme süreçlerine ilişkin bir kavram olarak tanımlanır.[69] Fakat bu yaklaşımda "geleneksel" olarak ve "modern" olarak birbirinden tefrik edilen toplum modellerinin modernitenin kritikleri bağlamında tasnif edildiğine ve çalışmamızda daha önceden ifade edildiği üzere, modern olan ile modernleşmesi gereken toplumlar arasında ontolojik bir fark olduğuna dikkat edilmelidir.

Bu bilgiler ışığında modernleşmeyi, Batı dışı toplumların hayatlarında modernitenin ürettiği paradigmaların yer edinmesi olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır.[70] Fakat toplumlar, kendi yaşamlarına yön veren içsel tecrübelere haddizatında sahip olmalarından dolayı, ancak bu tecrübelerin istiva ettiği sahada yer açabildikleri ölçüde moderniteyi üstlenebilirler. Kavramın bu yönüne dikkat çeken Görgün, modernite ve ona ait olguların Batı toplumları için bir "durum" ifade ederken, bizim gibi topumlar için idealleşerek bir "değer" olarak algılanmış olduğunu belirtir. Bir değer olarak telakki edilen Batılı modern paradigmaların diğer toplumlarda yerleşebilmesi, ancak o toplumda mündemiç olan değer yargılarının yenileri ile değişimi sayesinde mümkün hâle gelebilir.[71] Modernleşme kavramının mahiyetine yönelik bu yaklaşım, oryantalizm, modernite ve modernleşme kavramlarının kesişim noktasına işaret eder.

İslam dünyasının eskiye nazaran güç kaybettiği bir dönemde, Batı Avrupa'nın askeri ve ekonomik gücünü ardına alan oryantalistler, Batı hegemonyasının genişlediği coğrafyalara

---

69 Kolektif, *Toplumsal Değişme Kuramları*, 12.

70 Tahsin Görgün, *İslam Modernizm ve Batılılaşma*, 1. bs (İstanbul: Tire Kitap, 2021), 32.

71 İslâm Araştırmaları Merkezi, ed., "Bir Problem Olarak Modernite", içinde *İslâm ve modernleşme: II. Kutlu Doğum İlmî Toplantısı*, İslâm Araştırmaları Merkezi yayınları İSAM sempozyumlar, paneller, 283 2 (İstanbul, 1997), 29.

modernitenin ürettiği paradigmaların ideal bir değerler bütünü olarak ihraç edilmesini sağladı. Oryantalist düşüncenin kazandırdığı yeni formla modernite olgusu küresel bazda bir karşılık arayışında "öteki" ile kendisi arasında genel olarak çatışma üzerinden bir ilişki ağı oluşturdu. Bu bağlamda insanlık tarihi boyunca toplumların sahip oldukları tecrübelerin tamamı, modernitenin ürettiği parametreler ışığında kritize edilerek olumlu veya olumsuz bir değere haiz olabildi.[72] Modernitenin bu dışlayıcı tavrı neticesinde, onu üstlenmeye mecbur bırakılan toplumların modernleşebilme kabiliyetleri, sahip oldukları değerlerin yerine yenilerini ikame etmedeki başarılarıyla ölçüldü. Şayet on dokuzuncu yüzyıl itibarıyla bir toplum kendi yaşantısına modernitenin ürettiği paradigmalar dışında herhangi bir "değerler sistemi" ikame etmeye çalışırsa, kendisini modern dünyanın dışına itilmiş buldu. Tam da bu noktada, İslam dininin vazettiği dini değerlerin, Müslümanlara kazandırdığı kimlik ve onların hayatlarındaki merkezi konumu dikkate alındığında, oryantalistler marifetiyle modernitenin küresel bir karşılık bulması bağlamında modernleşmenin önüne çıkan en büyük engellerden birisinin, İslam dininin hayatın her alanını kuşatan "değerleri" olduğunu söyleyebiliriz.

Batı modernitesinin idealize edilerek ihraç edildiği topraklarda farklı reaksiyonlarla karşılaştığı ifade edilir. Buna göre, Müslüman toplumların yaklaşık iki asırdır kendilerini tarihin dışına itilmiş olmalarının verdiği psikolojik kompleksle hareket eden kimseler olması[73] hasebiyle, İslam coğrafyasında modernleşme projesine karşı direniş, uzlaşma ve asimile olma gibi farklı reaksiyonların ortaya çıktığı belirtilir.[74] Tezimiz bağlamında moderniteye karşı direniş gösteren kimselerin aksine, ona adapte olmayı kurtuluş reçetesi olarak gören kimselerin faaliyetleri çalışmamızın kapsamında yer almakta olduğu için modernleşme başlığı altında bu yaklaşımları dikkate almak durumundayız. Bunun dışında kendini moderniteye eklemlemeye gayret eden toplumların modernleşme tecrübeleri birbirinden farklılaşmaktadır. Modernleşme gayretleri genel olarak ordu, devlet ve kültür üzerinden kendine yer açmış olmakla birlikte,[75] İslam coğrafyasındaki modernleşme çabalarından dini sahaya taalluk eden hareketler bizim konumuz kapsamındadır. Bu noktada İslam coğrafyalarında modernleşme tecrübelerine ilişkin bir kavram olarak literatürde en fazla kendisine atıfta bulunulan kavramın İslamcılık olduğu görülür.

---

72 Kolektif, *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. İhsan Çapçıoğlu ve Niyazi Akyüz (Grafiker Yayınları, 2012), 183.

73 Kalın, *İslam ve Batı*, 20.

74 Kalın, 127.

75 Kolektif, ed., "İslam ve Pozitivizm", içinde *Bilgi Bilim ve İslam I-II* (Ensar Neşriyat, 2005), 175.

İslam toplumlarındaki modernleşme çabaları bağlamında İslamcılığı şemsiye bir kavram olarak tanımlayan Kara'ya göre İslamcılık; " *XIX –XX. yüzyılda, İslam'ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim…) 'yeniden' hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metodla Müslümanları, İslam dünyasını Batı sömürüsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden… kurtarmak; medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütününü ihtiva eden bir hareket olarak tarif edilebilir. İslamcılık için İslam dünyasında 'tecdit, ıslah, ittihadi islam, ihya…' batıda 'panislamizm', özellikle yeni araştırmalarda 'modern islam(iyet), çağdaş islam düşüncesi, İslamda reformist düşünce…' gibi kelime ve terkipler kullanılmaktadır. Bu hareket Mısır'da Cemaleddin Efgānî(1839-1897), sadık talebesi Muhammed Abduh(1845-1905), Hindistan'da Seyyid Ahmed Han (1817-1898, Seyyid Emir Ali (1849-1928), Türkiye'de Sırat-ı müstakîm-Sebilürreşad, Beyanu'l-hak, İslam Mecmuası, Volkan gibi dergilerde kümelenen kişilerin öncülüğünde ortaya çıktı ve gelişti…*"[76] şeklinde bir anlam çerçevesine sahiptir. Kara'nın bu yaklaşımı ile İslam coğrafyasında dini sahada ortaya çıkan modernleşme çabaları arasındaki nüansı kaldırdığı ve tümünü *İslamcı* üst kimliği altında birleştirdiği anlaşılmaktadır. Fakat literatürde farklı kavramlarla ifade edilen modernleşme çabalarının aralarındaki nüanslarla birlikte tefrik edilebileceği kanaatinde olan araştırmacılar da vardır. Bu bağlamda araştırmacıların bir kısmı, İslam coğrafyasında modernleşme lehinde ortak bir zeminde ortaya çıkan farklı fraksiyonları betimlemek için farklı kavramlar kullanmışlardır. Bu araştırmacılardan olan Büyükkara, modernleşme çabalarının etrafında anlam kazanan İslamcılık, batıcılık, tecdit, ihya, reform gibi çok sayıda kavramı gündemine almış olup aralarında nüanslar olduğunu ifade eder.[77]

Yukarıda aktarıldığı şekliyle İslam toplumu içerisinde modernleşme çabalarının nasıl tanımlanabileceğine yönelik yaklaşımların ittifak içerisinde olduğunu söylemek güçtür. Literatüre yansıdığı şekliyle bu konu hakkında yapılacak uzun tartışmalar çalışmamızın sınırlarını bir hayli zorlayacak mahiyettedir. Bu tartışmaların dışında bir metot belirleme amacıyla, İslam coğrafyalarındaki yenileşme çabalarını zamansal bir tefrik yöntemi ile tasnif

---

76 İsmail Kara, ed., *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi 1*, 4. bs, c. 1 (İstanbul: Dergah Yayınları, 2020), 17.

77 Mezkûr kavramların muhteviyatları ve aralarındaki nüanslara yönelik detaylı bilgi için bkz; Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 19; Tahsin Görgün, "Tecdid", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 234-39; Ali Merad, "Islah (Kavramın İçeriği, Ortaya Çıkışı ve Gelişmesi)", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 143-56; Hatiboğlu, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni Hint Alt Kıtası, Mısır Diyarı ve Türkiye Modernleşmesi Üzerine*, 22, 43-44.

etmeyi araştırmamız açısından daha isabetli buluyoruz. Bu bağlamda elinizdeki çalışmada, tecdit, ıslah vb. adı ne olursa olsun on yedi ve on sekizinci yüzyılda beliren yenilenme çabalarını dışarıda bırakacak şekilde on dokuzuncu yüzyılda neşvünema bulan ve Batı modernitesinin ürettiği paradigmalar merkezinde İslam düşüncesini reforme etmeye gayret eden faaliyet modernist düşünce olarak betimlenirken bu faaliyetin aktörleri ise modernist kimseler olarak telakki edilmektedir.[78]

Modernleşme çabalarının Batılı paradigmaya refere edilen bu anlam çerçevesinin, söz konusu çabanın ilk ortaya çıktığı zemin hakkında ipucu verdiği söylenebilir. Bu açıdan baktığımızda bir kimsenin veya toplumun, farklı bir kimse veya toplumun yaşam standardını kendi standardına dönüştürme gayretinin, ne zaman, nasıl ve hangi gerekçelerle başladığı konusuna konumuz bağlamında işaret edilebilir. Burada modernleşme çabaları ile ilgili iki husus ön plana çıkar. Bunlardan birincisi bir kimsenin yaşam şekillerinin diğer bir kimse tarafından üstlenilmesine ihtiyaç duymasının ne zaman ve hangi motivasyonla ortaya çıktığıdır. Bu bize konumuz dâhilinde olan modernleşme eyleminin tarihsel olarak hangi şartlarda ortaya çıktığı hakkında bir perspektif kazandıracaktır. Dikkat çekmeye çalıştığımız bir diğer husus ise bu çabanın İslam coğrafyasına ve Müslüman düşüncesine ne zaman geldiği ve modernist düşüncenin hangi şartlarda geliştiğidir.

3.2. Ortaya Çıkışı ve İslam Coğrafyasına İntikali

Tarihsel süreçte birbirleriyle karşılaşan toplumların veya kişilerin birbirlerinden etkilenmesi, davranış değişikliğine gitmesi, örnek alması gibi reaksiyonlar, toplumsal ilişkiler bağlamında tabii bir hadisedir. Fakat bu durumun ideolojik bir anlam ifade etmesi, muhteviyatında bir dayatma olması, görelilik esasına göre düşünülmesi gereken "ileri ve geri" kavramlarının mutlaklaştırılması ve karşılıklı etkileşimden ziyade tek taraflı bir etkilenim olma mecburiyeti gibi nedenler, çalışmamız bağlamında modernleşme olarak kavramlaştırılan olguyu, tarihsel ve tabii durumun dışında değerlendirmemize neden olur.

Çalışmamızda, modernleşmeyi tabii bir süreçten ziyade ideolojik bir kavram olarak ele almamızda, modernleşme ile medenileşme arasında kurulan irtibatın etkisi vardır. Medeniyet kavramının muhteviyatına yönelik dönüşümün, böyle bir irtibatın kurulmasını sağladığı anlaşılıyor. Batılı dillerde "civilisation" olarak kullanılan kelimenin medeniyet kavramının

[78] Özcan, İslami fikir akımları noktasında Hindistan özelinde benzer bir ayrıma işaret ederek, on dokuzuncu yüzyılda "İslam modernizmi" olarak betimlediği hareketi öncekilerden tefrik etmektedir. Bkz. Özcan, "Hindistan'da 19. Yüzyıl İslam Modernizmi", 197-98.

karşılığı olarak ilk defa on sekizinci yüzyılın ortalarında (1757 yılında) Marquis de Mirabeau (ö. 1789) tarafından kullanıldığı aktarılır. Bu kullanıma göre medeniyetin ortaya çıkması için toplumsal yapının üç sınıfa ayrılarak en önemli görevin din adamlarına verilmekte olduğu ve bunun da Osmanlı toplumsal yapısından mülhem oluşturulduğu ifade edilir.[79] On dokuzuncu yüzyılda Modernite düşüncesinin hegemonik yapısı ile birlikte birçok şeyin kavramsal içeriğinin değişmesine bağlı olarak medeniyet kavramının da muhteviyatında önemli değişiklikler oldu. Bu değişiklikle birlikte medeniyet kavramı önceki ifade ettiği anlam çerçevesinden kurtulup, artık Batı Avrupa'da yaşayan aristokrat sınıfının yaşam tarzını betimlemek için kullanılan bir kavrama dönüştü. Onlar gibi yemek, onlar gibi giyinmek, onlar gibi konuşmak kısacası onlar gibi davranmak toplumun diğer kesimleri tarafından bir "değer" olarak görülmeye/gösterilmeye başlandı. Aristokrat yaşam tarzının toplumun diğer kesimleri tarafından öykünecek bir pozisyon almasının neticesinde, toplumun geri kalanı bu yaşam tarzını üstlenerek medenileşmiş (civilized) oluyordu. Özellikle on dokuzuncu yüzyılla birlikte Batı Avrupa'nın dünyanın diğer kısımlarını istila etmesinin akabinde, aristokratlar veya onların yaşam tarzının taklitçileri, bu yaşam tarzının diğer topraklara aktarılmasını sağladı. Burada yaşayan yerli kimseler tarafından bu yaşam tarzının öykünerek üstlenilmesi, aynı zamanda bu insanları da "medenileşmiş" yapıyordu.[80]

Böylece modernite öncesi dönemde medeniyet anlamında İslami etkilerin muhteviyatını doldurduğu anlaşılan "civilisation" kavramı, modernite ile birlikte Batı Avrupa'da yaşayan aristokratların yaşam tarzlarını betimlemek için kullanıldı. Şu hâlde medenileşebilmenin yegane yolu, aristokratların muhataplarına empoze edilen yaşam şartlarının üstlenilmesinden geçmekte olduğu kabul edildi. Bu durum, bir kimsenin modernleşebildiği ölçüde medenileşebileceğini dikte eden bir anlayışa dönüştü. Medenileşme ile modernleşme arasında tesis edilen ilişki, bu çabanın tarihsel serüveni hakkında bize malumat vermiş olmakla birlikte, çalışmamız bağlamında modernleşme eyleminin bunun yanında farklı bir muhtevaya sahip olduğu izlenimi uyandırır. Bu bağlamda modernleşmenin tarihi bağlamında öne çıkarılması gereken bir diğer husus, modernleşme ile sömürgecilik arasında tesis edilen ilişkidir. Nitekim bazı araştırmacılar modernleşme çabalarının sömürgeciliğin Müslüman coğrafyalarda tutunmasına doğrudan veya dolaylı yoldan zemin hazırladığı kanaatindedir.[81]

---

79 Tahsin Görgün, *Medeniyet Meselesi İslam ve Batı İlişkileri Çerçevesinde* (Endülüs, 2020), 12-14.

80 Görgün, 17.

81 Hatiboğlu, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni Hint Alt Kıtası, Mısır Diyarı ve Türkiye Modernleşmesi Üzerine*, 40, 42; Ahmed, Batılıların güçlü bir pozisyonda olmalarından dolayı

Esasında Batı Avrupalıların dünyanın geri kalan kısmına yayılması ile sömürgecilik faaliyetlerinin eş zamanlılığı, sömürgecilik ile modernleşme çabaları arasında tesis edilmesi gereken ilişkiyi konumuz bağlamında zorunlu kılar. Sömürgeci güçler Müslümanların topraklarını sadece işgal etmekle kalmamış aynı zamanda modernleşme adına fikri ve siyasi olarak İslam geleneğiyle irtibatı koparılmış, elit bir tabaka ihdas ettiler. Bundan dolayı Müslümanların medenileşme/modernleşme tarihi, aynı zamanda Avrupa'nın sömürgecilik tarihi olarak değerlendirilir.[82] Zira konumuz açısından medenileşebilmenin asgari şartlarından sayılan dini düşüncede modernleşme çabalarının, ilk olarak sömürge topraklarında neşvünema bulması bu bağlamda tabii bir süreç yaşanmadığını kanıtlar niteliktedir.

Bilindiği üzere on dokuzuncu yüzyıl, Batı Avrupa'nın dünyanın geri kalan kısmını işgal ettiği bir dönemdi. Avrupalıların işgal sahasının büyük bir kısmı İslam topraklarından oluşuyordu. İşgal kavramı gelip geçici olan bir durumu ifade etmek için kullanılır. Fakat bu süreçteki işgalleri diğer dönemlerdeki işgallerden tefrik etmemize neden olan durum, Batılıların gelip geçici olma gibi bir hedeflerinin olmamasıdır. Onlar, bu toprakların yer altı ve yer üstü kaynaklarını kendi tasarrufları doğrultusunda kullanabildikleri, yerli halkların bu duruma itiraz etmediği, edenlerin anında en ağır cezaya çarptırıldığı ve yerli halkın tüm bu olup bitenlerin kendi iyilikleri için yaşandığına ve yaşanması gerektiğine ikna edildiği[83], kalıcı bir süreç inşa etmek istediler. Bu, gelip geçici olan işgal şartlarının kalıcı hâle getirilmesi anlamına gelen sömürgecilik anlayışının genel bir metodu olarak nitelendirilir. Bu yaklaşımdan mülhem olarak sömürgeleşme süreci; *"Neredeyse bütün dünyada Batı Avrupalıların hayat tarzının en doğru ve en iyi hayat tarzı olduğuna inanan ve varlığını kendi memleketlerinde Batılıların çıkarlarına hizmet etmekten alan bir kesim teşekkül ederek bu kesim üzerinden sömürge dönemi dediğimiz bir dönem yaşandı"*[84] olarak yorumlanır.

Odak noktamızı biraz daha genişletirsek bölgeye askeri gücün gölgesinde gelen oryantalistleri de sürece dâhil etmemiz gerekir. Oryantalistler tarafından modernite, neyin ileri ve iyi, neyin geri ve kötü olduğuna karar veren bir mekanizma olarak takdim edildi.

Batılılarla işbirliği yapmanın o dönem için en akıllıca yöntem olduğunu iddia ederek bu çabanın dolaylı olarak sömürgeciliğin menfaatine olduğunu belirtir. Bkz. Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, 8.

82 Kalın, *İslam ve Batı*, 40.

83 İngilizlerin yoğun gayreti neticesinde Mısır'da müftülük görevine getirilen Muhammed Abduh'un gerek Rus gerekse İngiliz işgallerinin Mısırlı Müslümanlar olarak kendi çıkarlarına uygun olduğu yönündeki çabaları olduğu aktarılır. Bkz. Görgün, *Modernizm ve Batılılaşma*, 63.

84 Görgün, *Medeniyet Meselesi*, 23.

Böylece kendisini baskı altında hisseden ve moderniteye hayatında yer açmak zorunda bırakılan bir Müslümanın zihninde neyin ileri neyin geri olduğuna hükmetme yetkisi otomatik olarak moderniteye verilmiş oldu. Ayrıca işgal edilmiş olan coğrafyalara yerleşen oryantalistlerin emperyal hedefler doğrultusunda "ileri ve geri" olan şeyleri tasnif ederek modernleşmenin yönünü tayin etmiş olması, aynı zamanda modernleşme gayretlerini, Müslümanların sömürgecilik sistemine entegrasyonu anlamında değerlendirmemize olanak tanır. Bu bağlamda medenileşebilme adına ilericilik olarak dikte edilen birçok oryantalist iddianın, esasında emperyalist beklentilerin Müslümanların zihninde meşru bir zemine taşınması amacına matuf olduğu ifade edilebilir. Bugün bile hâlen içerisinde bulunduğumuz bu sürece ilişkin Batılıların kendilerini rasyonel, diğer toplumların ise rasyonaliteden bihaber oldukları yönünde önce bizatihi kendilerini ikna ettiklerini daha sonra istila ettikleri bölgelerde yetiştirdikleri insanlara bu durumu kabul ettirdikleri ifade edilir. İstila edilen bölgede karşılık bulan bu düşünce etrafında, Batılılar gibi düşünen, davranan ve karar veren insanların yetişmesi süreci bize modernleşmenin İslam coğrafyasındaki tarihini verir.[85]

Burada ayrıca dikkat çekmemiz gereken bir diğer husus ise oryantalistlerin, Müslümanların düşünce dünyalarının neredeyse tamamına yönelik modernitenin parametrelerine göre şekil verme amacına sahipken emperyal çıkarlara müdahale etmeye teşebbüs etmeyen kimselerin, nasıl giyindiği, ne yediği, saçının ve sakalının nasıl olduğu konularında muhataplarına müdahalede bulunmamış olmalarıdır. Bu tutarsız gibi görünen durum ile ilgili olarak sömürgecilerin sömürge şartlarını muhafaza etmek kaydıyla yerel halka özgür bir alan açtığına dikkat çekilir.[86] Modernleşme bağlamında oryantalistlerin tanzim ettiği bu "özgür" alan, zihinsel açıdan gelenek ve değerlerinden uzaklaştırılan kimselerin dini kimliklerinin bedensel olarak ifade ettikleri bir alana dönüştürmüştür. İngiltere'nin en büyük sömürgelerinden biri olan Hindistan'da, -Seyyid Ahmed Han başta olmak üzere- Müslümanlardan bazı grupların zihinsel olarak moderniteye teslim olmalarına rağmen bedensel olarak geleneksel görüntüleri, üstelik bunu dini kimliğin belirleyici bir unsuruna dönüştürmeleri bu durumu kanıtlar niteliktedir.

Nihayetinde İslam coğrafyalarında dini düşüncede ortaya çıkan modernleşme çabalarının, sömürgeci güçlerin emperyal beklentileri bağlamında kritik edilmesine yönelik yapılacak çalışmalara, birçok bilim dalının ilmî usulleri çerçevesinde ihtiyaç olduğu ifade edilebilir. Bu

85 Görgün, *Modernizm ve Batılılaşma*, 49.
86 Görgün, 76.

açıdan çalışmamızın farklı amaçlarının yanında, Hint Alt Kıta'sında müteammim İslam düşüncesinin Seyyid Ahmed Han öncülüğünde Batılı modern paradigmalar merkezinde reforme edilme sürecine, İngiliz sömürge idaresinin emperyal beklentilerini dâhil etme amacına matuf olduğu yeniden ifade edilebilir.

Modernleşme hareketlerinin tanımlanması noktasında literatüre yansıyan farklı yaklaşımlar neticesinde dârülislâm içerisinde modernist düşüncenin ilk ne zaman ve nerede ortaya çıktığına ilişkin görüşlerin de farklılaştığı görülmektedir. Bazı çalışmalara göre İslam düşüncesinde modernleşme çabalarının başlangıç noktası Mısır'ın Napolyon tarafından 1798 yılında işgal edilmesi olarak tarihlenir.[87] Fakat elinizdeki çalışmanın nazarı dikkate aldığı şekliyle modernleşme tarihi ile sömürgecilik tarihi arasında bir ilişki kurulacaksa modernleşme ile ilgili süreci daha erken bir dönemden, yani Batı'nın Hindistan sömürgecilik tecrübesinden başlatmak daha isabetli olacaktır. Bu bağlamda on altıncı yüzyılın başlarından itibaren düşman işgal girişimleriyle boğuşan ve 1858 yılında fiilen İngiliz yönetimi altına giren Hindistan'ın, dini düşüncenin Batı modernitesi ışığında reforme edilmesi için ideal bir başlangıç noktası olacağı kanaatindeyiz. Çalışmamızda İslam düşüncesinde modernleşme çabalarının Hindistan'da gösterdiği gelişim Sir Seyyid Ahmed Han üzerinden takip edilmeye gayret edildi.

87 Paçacı, "Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem", 91.

BİRİNCİ BÖLÜM

TARİHSEL ARKA PLAN

Toplumların siyasi tarihlerinde yaşanan önemli kırılmalar, o toplumun siyasi tarihine ilişkin dönemlendirme yapılmasında önemli bir referans kaynağı olarak görülebilir. Bu cihetten bakıldığında, Hint toplumunda tarihsel süreçte meydana gelen siyasal kırılmalara ilişkin bir dönemlendirme yapılacaksa, günümüze intikal eden sonuçları itibarıyla yaşanan en büyük siyasi kırılma olarak kabul ettiğimiz sömürge sürecini merkeze alarak Alt Kıta'nın tarihi, sömürge öncesi Hindistan ve Hindistan'ın sömürgeleştirilmesi gibi iki ana başlık altında ele alınabilir.

1.1. Sömürge Öncesi Hindistan

Bugünkü sınırlarından farklı olarak tarihsel süreçte; kuzeyinde Himalaya Dağları, batısında İndus ve doğusunda Ganj Nehirleri arasından güneye doğru Umman Denizi ile Bengal Körfezi'nden itibaren daralarak adeta bir üçgen gibi Hint Okyanusu'na kadar uzanan toprak parçasına Hindistan adı verilir. Topraklarının büyük bir kısmı devasa bir yarımada büyüklüğünde olması hasebiyle coğrafi bir terim olan Alt Kıta (sub-continent) kavramı, yine Hindistan bölgesini tanımlamak için kullanılır. Bugün bu topraklar, çoğunluğu Hindistan sınırlarında olmak üzere; Hindistan, Pakistan, Bangladeş, Myanmar, Sri Lanka ve Keşmir tarafından paylaşılır.[88]

Hindistan kelimesinin etimolojik olarak kökeninin Sanskritçe *"ırmak, nehir"* manalarına gelen *İndus (Sindhu)* kelimesinden mülhem olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Buna göre; Himalayalardan doğarak Kuzeybatı Hint topraklarını mamur eden akarsuya İndus

---

88 Sırrı Erinç, "Hindistan", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998), 69-70; Hindistan bölgesinin coğrafi ve sosyolojik yapısına yönelik geniş bir değerlendirme için ayrıca bkz. Yusuf Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi*, c. 1 (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1946), 1-20.

ismi verildi. İndus Nehri'nin etrafında yaşayan kimseleri betimlemek için *"Hint Ülkesi"* manasına gelen Farsça *"Hind-u-sitan"* terkibinin kullanıldığı ve bu terkibin zamanla sadece İndus Nehri etrafındaki yerleşkeyi değil tüm Alt Kıta'yı kapsayan bir anlam çerçevesine oturduğu görülür. Hindistan bölgesinin Sanskritçe *"Bhârat Varşa"* kavramıyla karşılandığı ifade edilir.[89]

1.1.1. İslam Öncesi Dönem

Alt Kıta'da, tarihi süreçte yerleşik hayata ilk olarak milattan önce yedi veya sekiz bin yılları civarında geçildiği düşünülmektedir. İndus Nehri etrafında meskûn olan bu topluluğa, İndus uygarlığı adı verilmekte olup kaynaklarda, özellikle şehir planlama çalışmaları bağlamında, bu uygarlığın üstün özelliklerinden bahsedilir.[90] Tahminlere göre coğrafi şartların kötüleşmesiyle MÖ. 1900 yıllarından itibaren gerilemeye başlayan uygarlığa,[91] MÖ. 1500 civarında İran veya Asya üzerinden gelip o bölgede göçebe olarak çobanlık yapan ve "asil" anlamına gelen "Âri veya Arya" ismi verilen bir topluluk tarafından son verildi.[92] Raca[93] ismi verilen yöneticiler tarafından idare olunan Âriler ile bölgede yeni bir sürece girilerek bugün Alt Kıta'da en yaygın inanç sistemi olan Hinduizm'in temelleri atıldı. Özellikle Âri toplumunun hiyerarşik toplumsal yapısının bir ürünü olan kast sisteminin bu dönemde ortaya çıktığı ifade edilir.[94]

Ârilerden sonra çeşitli topluluklar tarafından bölgenin işgal edildiği görülüyor. Bu süreçte MÖ. 518'de Pers Kralı I. Dara ile MÖ. 327 veya 330'da meşhur Makedonyalı Büyük İskender tarafından bölgeye seferler düzenlense de bu akınlar, bölgede kalıcı bir

---

89 Sayyid Maqbul Ahmad, "Ortaçağ Müslüman Coğrafyalarına Göre Hindistan", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998), 73; Ahmet Aydın, *Yavana İslam Medeniyetinin Büyük Havzası: Hint* (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021), 75.; Nitekim bu çalışmanın hazırlandığı süreçte Alt Kıta'nın mevcut yönetimi, uluslararası kullanımda Hindistan yerine Bhârat Varşa ismini kullanacaklarını açıklamıştır.

90 Azmi Özcan, "Hindistan(Tarih)", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998), 75; Aydın, *Yavana*, 76-77; Dietmar Rothermund, *Hindistan Tarihi Orta Çağ'dan Günümüze*, çev. Nurettin Demir (İstanbul: Runik Kitap, 2021), 7.

91 Rothermund, *Hindistan Tarihi*, 7.

92 Rothermund, 8; Özcan, "Hindistan(Tarih)", 75.

93 Hinduizm'in kast sistemi içerisinde yönetici sınıfını temsil eden kimselere "*Raca*" unvanı veriliyordu. Genelde küçük Hindu topluluklarına hükmeden bu yöneticilerin bazılarına da Büyük Raca manasında "*Maharaca*" unvanının verildiği aktarılır. Bilgi için bkz. Enver Konukçu, "Xııı.-Xvı. Yüzyıllarda Hindistan'da Türk Kurucular Ve Hanedanlar", *Erdem* 9, sy 27 (01 Ocak 1997): 1177.

94 Aydın, *Yavana*, 77.

hâkimiyetin kurulmasını sağlamadı.[95] İskender'in geri çekilmesine müteakip MÖ. 321 yılında kurulan Maurya Devleti döneminde bölgede siyasal birlik sağlanmış olmasına rağmen bu devletin üçüncü ve en büyük kralı kabul edilip bölgede Budizm inancının yayılmasını sağlayan Aşoka'nın ölümünden sonra Alt Kıta'da siyasi birlik yeniden bozuldu. MS. 320 yılında kurulan olan Gupta devletine kadar farklı bölgelerde irili ufaklı çok sayıda küçük bölgesel idareler tesis edildi. Bu dönemlerde dikkat çeken bir ayrıntı ise Türk asıllı boylardan olan Sakaların ve Kuşanların, Gupta Devleti öncesinde bölgeye akınlar düzenlemeleridir.[96] MS. 320 yılında kurulan Gupta Devleti tarafından kısa bir süre Alt Kıta'da siyasi birlik sağlanmış olsa da 470 yılında yine bir Türk boyu olan Akhunlar (Eftalit) bu siyasi yapıyı ortadan kaldırdı. Yerel Racalarla uzun yıllar verdikleri hâkimiyet mücadelesini yedinci yüzyılda kaybeden Akhunlar, daha sonra Gazneliler tarafından tertiplenen akınlara katılarak bölgedeki Türk hâkimiyetinin tesisine destek verdi.[97]

Sonuç olarak tarihin ilk dönemlerinden itibaren bölgede çok sayıda devlet kurulmasına rağmen Alt Kıta'ya İslamiyet'in gelmesinden önce siyasal istikrarın sağlandığını söylemek mümkün değildir. Hindistan'da İslam inancının yayılması Alt Kıta'nın dini ve kültürel yapısına tesir edeceği gibi aynı zamanda siyasi istikrarın yaşanacağı yeni bir sürecin başlatıcısı oldu.

1.1.2. İslam Hâkimiyeti Dönemi

İslamiyet'in Hindistan'a yayılma serüveni üç aşamada ele alınabilir. Birinci aşama, ticari maksatla gelen Arap Müslümanlar eliyle İslam'ın ilk kez bu topraklara taşınması ve İslam inancının Hindular arasında sınırlı da olsa yayılma imkânı bulmasıdır. İkinci aşama ise Müslüman fatihlerin bölgeye yaptıkları akınlardır. Bu aşamada Müslümanlar çeşitli siyasal kazanımlar elde ederek İslamiyet'i özellikle Hindistan'ın kuzeyindeki bölgelerde etkin bir konuma taşımayı başardılar. Üçüncü aşama ise Müslümanların Hindistan'da siyasi olarak tek güç haline gelmeleri ve İslam'ın Alt Kıta'nın tüm bölgelerine yayılma

---

95 Özcan, "Hindistan(Tarih)", 75; Aydın, *Yavana*, 79; Büyük İskender'in bölgedeki faaliyetleri için ayrıca bkz. Bayur, *Hindistan Tarihi,* 1:53-56.

96 Özcan, "Hindistan(Tarih)", 75; Rothermund, *Hindistan Tarihi,* 8-9; Saka ve Kuşan boylarının bölgedeki faaliyetlerine dair geniş malumat için bkz. Bayur, *Hindistan Tarihi,* 1:65-80.

97 Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1946, 1:86; Aydın, *Yavana,* 51.

imkânına sahip olmasıdır. [98] Ayrıca birinci aşamada Müslüman Araplar etkili iken ikinci ve üçüncü aşamada Müslüman Türklerin daha etkin bir konumda olması dikkat çeker.

1.1.2.1. İlk Temaslar

İslamiyet'in yeryüzüne inmesinden önce Hindistan'ın kuzeybatısında bulunan Deybül Limanı'nın, güneyinde yer alan Malabar Sahili'nin ve Seylan Adaları'nın (Sri Lanka), putperest Arap tüccarlar tarafından maruf olduğu, ticari amaçla buralara gelenlerin bir kısmının buralara yerleştiği bilinmektedir.[99] Ticari zeminde başlayan bu ilişkilerin Hz. Peygamber'in bi'setinden sonraki süreçte gelişerek devam ettiği görülür. Müslüman olup ticari maksatla Alt Kıta'ya gelen ve çeşitli bölgelerde evlilikler yaparak oraya yerleşen Araplar ile İslam ilk kez bu coğrafyaya intikal etti. Müslüman Arap tüccarların yerli Hintli kadınlarla olan evliliklerinde olan çocuklara *Moplah* ismi verildi ve bu kimseler aynı zamanda Alt Kıta'da meskûn olan ilk Müslüman grubu oluşturdu.[100]

Alt Kıta'ya ticari maksatla gelip yerleşen ilk Müslüman Arapların ticari faaliyetlerindeki örnekliğinin ve temsil ettikleri dini düşüncenin sadeliğinin, muhatap oldukları yerli kimseler tarafından özenilecek bir hâl aldığı müşahede edilir. Fakat bu noktada bölgede meskûn bir hayata geçen ilk Müslüman Arap tacirlerin sağladıkları bu etkileşimin, onların ticari hinterlandı ile sınırlı olduğunun farkında olunmalıdır. İslam inancının ticari amaçlarla buraya gelenler tarafından yayılması daha önceden işaret ettiğimiz üzere ilk aşama olup, bu süreç Müslüman fatihlerin akınlarıyla iç bölgelere doğru genişlemeye devam etti.

Hz. Muhammed'in hayatta olduğu dönemde Hint seferlerine yönelik tavsiye niteliğindeki rivayetlerin olduğu aktarılıyor olsa da[101] bölge ile askeri maksatla kurulan ilk temaslar, en erken Hz. Ömer (ö. 23/644) Devri'ne kadar geri götürülebilir. Hz. Ömer Devri'nde askeri bir kuvvet, Deybül ve Sind Nehri'ne kadar ulaşıp çeşitli kazanımlar elde ederek geri döndü.[102] Hz. Osman (ö. 35/656) Dönemi'nde ise askeri bir harekât yerine istihbarat

98 Farklı bağlamda benzer bir tasniflendirme için bkz. Aydın, *Yavana,* 69.

99 Cemil Kutlutürk, *Hint Düşüncesinde İslam Algısı*, 1.Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 37.

100 Günümüzde Alt Kıta'nın güney bölgelerinde ikamet eden bazı Müslüman gurupların hâlen aynı isimle anılmakta olduğu ve İngiliz sömürge yönetimi döneminde bir tehdit olarak görülüp sıkı takibata maruz kaldıkları ifade edilir. Bkz. Aydın, *Yavana,* 21.

101 Aydın, 21.

102 Kutlutürk, *Hint Düşüncesinde İslam*, 38; Aydın, *Yavana,* 80; Aziz Ahmed, *Hindistan'da İslam Kültürü Çalışmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 9.

çalışmasının yapıldığı görülür. O, Irak valisi olan Âmir b. Küreyz b. Rebîa'dan (ö. 59/679) Hindistan'a birisini göndermesini ve o kişiden bölge hakkında bilgi toplamasını talep etti. Bu istek üzerine Hukeym b. Cebele el-Abdî (ö. 36/656) bilgi toplamak amacıyla Hindistan'a gönderildi. Dönüşte Hz. Osman'ın huzuruna gelen el-Abdî, *"Oranın suyu az, meyvesi âdî, hırsızı yamandır. Oraya giden ordunun sayısı az olursa askerler mahvolur; çok olursa aç kalırlar"* diyerek gözlemlerini dile getirdi. Bu olumsuz rapor karşısında, Hz. Osman Devri'nde Hindistan'a yönelik askeri bir faaliyet olmadığı belirtilir.[103] Hz. Ali (ö. 41/661) Devri'nde el-Hâris b. Mürre el-Abdî (ö. 42/662) önderliğinde yeni bir kuvvet Hindistan'a gönderildi. İlk etapta başarılı olunmasına rağmen, Hz. Ali'nin vefatından sonra verilen desteğin azalmasıyla 42/662 yılında hepsinin orada şehit olduğu ifade edilir.[104] Kaynaklardan aktarılan bilgiler ışığında ilk dört halife döneminde çeşitli askeri seferlerin düzenlenmiş olduğu fakat bölgede kalıcı bir merkez edinilemediği anlaşılmaktadır.[105]

Emeviler Dönemi'nde (41/661-132/750) Hindistan seferleri Muâviye b. Ebû Süfyân (ö. 60/680) ile başlamış olmasına rağmen, Halife el-Velîd b. Abdilmelik b. Mervân (ö. 96/715) öncesinde tertiplenen seferlerin genel olarak keşif amacına matuf olduğu söylenebilir. Velîd b. Abdilmelik Dönemi'nde (86/705-96/715) ise seferlerin sayısı artırıldı ve 93/711 yılındaki seferde gidilen bölgede ilk kez kalıcılık söz konusu oldu.[106]

Müslümanlara ait bir geminin Deybül halkından bir grup tarafından saldırıya uğraması, Hindistan topraklarına yönelik gerçekleşen mezkûr sefere gerekçe olarak aktarılır. Bu saldırıya müteakip dönemin en meşhur isimleri arasında olan Irak Valisi el-Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî (ö. 95/714), akrabası olan Muhammed b. Kāsım es-Sekafî'yi (ö. 96/715) 711 yılında yanında altı bin askerle Deybül üzerine gönderdi. Muhammed b. Kāsım ve yönetimindeki Müslüman akıncıların, Hindistan'ın kuzeybatısında yer alan Mültan'dan Himalaya kıyılarına kadar olan bir bölgeyi alarak (Sind Bölgesi) dârülislâm sınırlarına kattığı aktarılır. Sind Bölgesi'nde Hicaz merkezine bağlı bir Müslüman idaresi tesis edildikten sonra bölge, merkezden görevlendirilen valiler marifetiyle yönetildi. Bu

---

103 Ahmed b. Yahyâ Belâzurî, *Fütûhu'l Büldân (Ülkelerin Fetihleri)*, çev. Mustafa Fayda, 1. Baskı (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 495.

104 Belâzurî, 495; Ahmed, *Hindistan'da İslam Kültürü*, 9.

105 Kutlutürk, *Hint Düşüncesinde İslam*, 38.

106 Belâzurî, *Fütûhu'l Büldân (Ülkelerin Fetihleri)*, 496; Kutlutürk, *Hint Düşüncesinde İslam*, 38; Ahmed, *Hindistan'da İslam Kültürü*, 10.

işleyişin Emeviler'den sonra kurulan Abbasi Hanedanlığı ile de devam ettiği görülür. Sind Bölgesi'nin Abbasiler tarafından atanan valilerce yönetildiği dönemde hutbeler Abbasi halifeleri adına okutuldu.[107]

Müslümanların bölgede kalıcı olması ile kültürel etkileşimin başladığına işaret edilebilir. Bu bağlamda Abbasi idaresi içerisinde dönemin ünlü ailesi Bermekîlerin, Sanskritçe yazılmış özellikle tıp alanındaki eserleri Arapçaya tercüme ettirdikleri, Sind Bölgesi'nde şehirler kurdukları, Bağdat'ta inşa ettikleri hastaneye Hintli hekimler getirdikleri ve bu münasebetleri sayesinde, Hindistan ile Bağdat arasında bir köprü vazifesini üstlendikleri anlaşılmaktadır. Abbasiler devrindeki bu ilişkinin seyrini göstermesi bağlamında; Hintlilerin kullandığı sayı sisteminin Araplar tarafından Avrupalılara taşınması ile *Binbir Gece Masalları'nın* bir bölümünün Hint kültüründe yer alan masallardan oluşturulması örnekleri verilebilir.[108]

Merkezleri olan Bağdat'ta Abbasi Hanedanlığının zayıflamasına paralel olarak Hint bölgesindeki valilikler güç kaybetmeye başladı. Bu dönemde Sind coğrafyasında Abbasilerin gerileyen otoritesine karşın, İsmâilî öğretinin devlet erkiyle temsil edildiği Fâtımîler'in bölgeye yayılmaya çalıştığı görülür. İsmâilî daveti taşıyan ilk dâinin 269-70/883 yılında bölgeye ulaştığı ve bunu takip eden yıllarda bu hareketin askeri olarak desteklendiği aktarılır. İbn Şeybân isimli bir komutan önderliğinde gönderilen Fâtımî ordusu 366-7/977 yılında Mültan'ı ele geçirerek hutbelerin onlarca yıl Fâtımî halifeleri adına okunmasını sağladı.[109] Bu süreçten sonra Türk-İslam akınlarının Hindistan'a yoğunlaşması ile bölgedeki İsmâilî öğretinin bu gücünün kırıldığı anlaşılmaktadır.

1.1.2.2. Türk-İslam Akınları

Türklerin Hint coğrafyası ile temasları çalışmamızda daha önceden belirtildiği üzere tarihsel olarak çok daha eskilere dayanıyor olsa da Türk boylarının İslam'ı kabul ettikten sonra bu bölgeye yönelik seferlerinin onuncu yüzyıl ile başladığı söylenebilir. Bölgede

---

107 Belâzurî, *Fütûhu'l Büldân (Ülkelerin Fetihleri)*, 499-503; Ahmed, *Hindistan'da İslam Kültürü*, 10; Özcan, "Hindistan(Tarih)", 76; Yılmaz Öztuna, *Devletler ve Hânedanlar İslâm Devletleri*, 3. Baskı, c. 1, Kültür Eserleri Dizisi 397 (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2005), 108; Aydın, *Yavana*, 83.

108 Aydın, *Yavana*, 37-41.

109 Aydın, 83; Ahmed, *Hindistan'da İslam Kültürü*, 11.

kurulacak olan Türk-İslam hâkimiyetine bir altyapı sunması bağlamında Gaznelilerin ve Gurluların faaliyetleri dikkat çeker.

1.1.2.2.1. Gazneliler (351/963-582/1186)

Bu Türk-İslam Devleti, Gazneliler ismini başkentleri olan Gazne şehrinden almaktayken, bunun yanında "Yemîniler veya Âli Sebük Tegin" olarak da isimlendirilir. Mâverâünnehir ve Horasan bölgelerinde 204/819-395/1005 yılları arasında hüküm süren Sâmânîlerin bir komutanı olan Alp Tegin (ö. 352/963), Sâmânî yönetiminde çıkan anlaşmazlıklardan dolayı merkezden uzaklaşıp 352/963 yılında Gazne'yi ele geçirerek devletin temellerini burada attı. Gazne'ye daha önceden gelip meskûn olan Türklerin desteğini arkasına alan Alp Tegin, kısa sürede bölgede güçlü bir duruma geldi. Henüz Sâmânîlere bağlı bir yapıda olan Gazneli hanedanlığında, Alp Tegin'den sonra kısa bir süre karışıklık yaşanmış olsa da 366/977 yılında Sebük Tegin'in (ö. 387/997) göreve gelmesiyle otorite sağlandı.[110]

Sebük Tegin görevde olduğu süre zarfında hâkimiyet alanını doğuda Afganistan'ın Zâbülistan ve Gur bölgelerine, Hint bölgesinde ise Kâbil ve Peşâver'e kadar genişletti.[111] Kısa süre sonra, Sâmânîlerin Karahanlılar karşısında zayıf düşmesi ile birlikte Gazne'de 998 yılında babası Sebük Tegin'in yerine tahta çıkan Gazneli Mahmûd'un (ö. 421/1030) otuz yıldan fazla süren iktidar döneminde, hem Gaznelilerin bağımsız bir devlete dönüşmesine, hem de Hindistan'ın İslamlaşmasına yönelik girişimlerin artmasına şahit oluruz.[112]

Gazneli Mahmûd'un, hükmettiği dönemde Gaznelilerin en güçlü dönemini yaşamasından ve Hind bölgesinin Türk-İslam hâkimiyetine girmesine yönelik çok sayıda faaliyetinden bahsedilebilirse de bu sayılanlardan hiçbiri, onun Gazne merkezli olarak Hindistan'a yönelik yaptığı on yedi sefer kadar meşhur değildir. Onun her yıl bir gaza düsturu ile çıktığı bu seferlerin arasından en önemlisinin ise 416/1025-26 yılında yaptığı Somnât (*veya Sûmenât)* seferinin olduğu birçok araştırmacı tarafından ifade edilir. Tar Çölü'nü

---

110 Erdoğan Merçil, "Gazneliler", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995), 480.

111 Aydın, *Yavana*, 92; Sebük Tekin'in askeri faaliyetleri için bkz. Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1:128-35.

112 Merçil, "Gazneliler", 480; Kutlutürk, *Hint Düşüncesinde İslam*, 39; Aydın, *Yavana*, 93; Gaznelilerin kuruluş devri faaliyetlerine dair geniş malumat için bkz. Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1:127-39.

aşarak Hintlilerce en kutsal bölgelerden biri olarak kabul edilen şehri fetheden Gazneli Mahmûd, Hindu Tanrısı Şiva tarafından korunduğuna inanılan büyük bir tapınağı putlardan temizledi. Mahmûd'un bu başarısı ona Abbasi Halifesi tarafından "Sultan" ünvanının verilmesini sağlarken Hindular tarafından zapt edilmesi imkânsız olarak görülen bir tapınağın bu şekilde Müslümanların eline düşmesinin, ayrıca bölgedeki Hinduların psikolojik direncinin kırılmasını sağlayarak bölgenin İslamlaşmasını kolaylaştırdığı aktarılır.[113]

Gaznelilerin en güçlü döneminin Sultan Mahmûd Devri'nde yaşandığına değinmiştik. Onun, devletin en güçlü hükümdarı olarak kabul edilmesi, sadece askeri anlamda elde ettiği başarılardan dolayı değil aynı zamanda bölgenin İslam yurdu olması noktasında yürüttüğü önemli faaliyetlerle de ilintili bir durumdur. Bu faaliyetler kapsamında fethettiği bölgelerde dini merkezler inşa ederek buralara İslami konularda bilgili âlim ve mutasavvıfların yerleşmelerini sağladı. Askeri bir güç dışında bu kimselerin temsil ettiği din anlayışı vasıtasıyla İslamiyet Hindular arasında daha hızlı yayıldı.[114] Ayrıca, ilme ve âlimlere oldukça önem verdiği anlaşılan Sultan Mahmud'un yanında, Ebû Nasr Muhammed el-Utbî (ö. 427/1036), Ebü'l-Fazl Muhammed el-Beyhakī (ö. 470/1077) gibi önemli tarihçiler yer alırken aynı zamanda yaşadığı dönemde dünyanın en büyük âlimlerinden kabul edilen Ebü'r-Reyhân Muhammed el-Bîrûnî'nin de (ö. 453/1061 [?]) Sultan Mahmud'un hizmetinde bulunduğu ifade edilir. Onunla Hint seferlerinin çoğuna katılan Bîrûnî, Hindistan'ın coğrafyası, kültürü ve dini hakkında yakinen bilgi elde etme fırsatı bularak bu seferlerden edindiği tecrübeleri yazıya döktü. Onun, *Tahkîku Mâli'l-Hind* adıyla Hindistan hakkında derli toplu bilgi veren İslam dünyasının ilk eseri olmakla meşhur kitabı, bu seferlerin bir ürünü olarak ortaya çıktı.[115]

Sultan Mahmud'un Hindistan bölgesinde Müslümanlar arasındaki mezhebi eğilimin, Sünnî çizgide gelişmesine son derece katkısının olduğu söylenebilir. Abbasilerin zayıflamasıyla bölgede Fatımî-İsmâilî dâîlerin yayıldığını, hatta İbn Şeybân tarafından Mültan'ın ele geçirilerek Fâtımî halifeler adına hutbe okunduğunu belirtmiştik. Sultan Mahmûd'un Hind coğrafyasına yönelik tertip edilen meşhur on yedi seferinden, 396/1006

113 Kutlutürk, *Hint Düşüncesinde İslam*, 40; Aydın, *Yavana*, 95; Sultan Mahmud'un Hindistan bölgesine yönelik yaptığı seferlerin tamamına ait bilgiler için bkz. Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1:140-78.
114 Kutlutürk, *Hint Düşüncesinde İslam*, 41.
115 Merçil, "Gazneliler", 483.

ve 401/1010 yılında düzenlenenlerin İsmâilîlerin kontrolündeki Mültan üzerine yapılmış olması, İsmailî düşünce ile mücadele kapsamında değerlendirilir. Zira söz konusu bu seferlerde, Mültan'ın ele geçirilerek İsmâilî düşünceye mensup kişilerin ortadan kaldırıldığı aktarılır.[116] Böylece Sultan Mahmûd'un bu seferleri marifetiyle bölgede, İsmâilî düşüncenin etkisi yok edilerek Sünnî anlayışın gelişmesine katkı sunduğu belirtilir.[117] Bunun yanında, Gazneli Mahmud'un ve sonraki sultanların, Abbasi halifesinden iktidarlarını meşrulaştırıcı menşur (berat) ve hil'at gibi sembolleri kabul ettikleri, fetihlerden elde edilen ganimet ve çeşitli hediyeleri Abbasi halifelerine sundukları ve Bağdat'ta Halife'ye baskı uygulayan Büveyhîler'e yönelik faaliyetlerde bulundukları aktarılır.[118] Bu bilgileri dikkate aldığımızda, Hindistan bölgesinde hâkimiyet kuracak olan İslam toplumunun mezhebi renginin, ağırlıklı olarak Sünnî çizgide gelişmesine Gaznelilerin hatırı sayılır bir tesirinin olduğu söylenebilir.

Otuz yıldan fazla iktidarda kalan Sultan Mahmûd, yakalandığı bir hastalık sebebiyle 1030 yılında vefat etti. Bu süreçten sonra Gaznelilerin bir daha aynı gücü yakalayamadığı anlaşılmaktadır. Sultan Mahmud'un vefatından sonra oğulları arasında kısa süren bir mücadele neticesinde Mesud (ö.431/1040), kardeşi Muhammed'i tahttan uzaklaştırarak sultan oldu.[119] Gaznelilerin lideri olarak Mesud'un hüküm sürdüğü 421/1030-431/1040 yılları arasında, askeri yanlış politikaları ile kişisel zafiyetlerinin devletin zayıflamasına neden olduğu, özellikle Selçuklularla girilen başarısız mücadelelerin nihayetinde yine Selçuklulara karşı 431/1040 yılında Dandanakan Savaşı'nda bozguna uğraması ile de sonunun geldiği aktarılır.[120]

Esasında Mesud'un vefatından sonraki süreçte Gazneli tahtı çok kez el değiştirmiş olsa da Gazneliler bölgede bir daha hâkim güç haline gelmeye muvaffak olamadı. Dandanakan'dan sonra Selçuklular tarafından çeşitli müdahalelerle zayıflatılan

116 Bağdadî Abdulkadir, *Mezhepler Arasındaki Farklar(El fark Beyne'l Fırak)*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, 7. Baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 227; Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1:142,149.
117 Kutlutürk, *Hint Düşüncesinde İslam*, 41; Aydın, *Yavana*, 84.
118 Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1946, 1:217-19; Ahmed, *Hindistan'da İslam Kültürü*, 13; Aydın, *Yavana*, 94.
119 Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1946, 1:181-86.
120 Bayur, 1:186-204.

Gaznelilerin, bu süreçten sonra bölgesel güç mücadelesindeki rakipleri, 582/1186 yılında kendilerine son verecek olan Gurlular oldu.[121]

Hindistan'ın Türk-İslam hâkimiyetine girmesinde Gaznelilerin çok önemli bir rol üstlendiği anlaşılmaktadır. Hatta Hindistan'ın kuzey batısındaki Pencap Bölgesi'nin dârülislâm olarak kabul edilmesi, Hindistan'ın iç bölgelerine yönelik daha sonra gerçekleşecek olan akınlara iyi bir dayanak noktası oldu. Fakat bunun yanında Gazneliler Sultan Mahmud önderliğinde Hindistan'ın farklı bölgelerine çok sayıda sefer düzenlemiş olsa da Lahor dışında bir yerleşim düşünmediler. Bu bağlamda Sultan Mahmud'un Hindistan'ın tamamında egemenlik kurma gibi bir düşüncesinin olmadığı aktarılır. Fethedilen bölgeler valiler vasıtasıyla yönetilmeye çalışılmış, fakat bunda muvaffak olunamamış ve birçok kez valiler merkezi yönetime karşı isyan etmişlerdir.[122] Gaznelilerden sonra Hindistan'ın kuzeyinde kısa bir süre Gurlular hâkimiyet kurarak bölgenin İslamlaşma sürecine katkı sundular.

Şekil 1.1. Gazneli Mahmud'un vefat ettiği dönemdeki harita.[123]

121 1040-1059 yılları arasındaki Selçuklu-Gazneli mücadelesi için bkz. Bayur, 1:205-8.

122 Özcan, "Hindistan(Tarih)", 76; Merçil, "Gazneliler", 483; Rothermund, *Hindistan Tarihi*, 23; Aydın, *Yavana*, 98.

123 C. Colin Davies, *An Historical Atlas of The Indian Peninsula* (Oxford University Press, 1949), 27.

1.1.2.2.2. Gurlular (390/1000-612/1215)

Afganistan'ın orta bölgesi olan Herat'ın civarındaki dağlık bölgeye Gur adı verilirken burada meskûn olan Şensebânî Hanedanlığı mensupları Gurlular olarak bilinir.[124] Hanedanlık mensuplarının soylarının İran hükümdarlarından Arap ve mitolojik bir kökene sahip olan Dahhâk'a dayandığına, Afgan asıllı olduklarına veya Halaç Türklerinden geldiklerine dair farklı yaklaşımlar vardır. Kaynaklardan anlaşıldığına göre onların neseplerine dair yaklaşımlar kesin olmamakla birlikte, Bayur'un belirttiği bazı gerekçelere[125] baktığımızda, Türk asıllı olma ihtimallerinin daha kuvvetli olduğu iddia edilebilir.

Gurlu hanedanlığının ilk dönemlerine dair kaynaklarda yeterince malumat bulunmadığı ifade edilir. Muhtemelen, bulundukları bölgenin dağlık ve sarp bir arazi olması nedeniyle o dönemin iki önemli gücü olan Selçuklular ve Gazneliler tarafından ilhak edilmeyip vergiye bağlandığı, dolayısıyla Gurlular'ın, hem Selçuklulara hem de Gaznelilere bağlı olarak yaşadığı anlaşılmaktadır.[126]

On ikinci yüzyılın ikinci yarısı itibarıyla Gaznelilerin ve daha sonra Selçukluların otoritelerini kaybetmesiyle Gurluların hâkimiyet alanlarını, onların boşalttıkları bölgelere doğru yaydıklarını görüyoruz. Önce Gıyâseddin Muhammed b. Sam (ö. 599/1203) daha sonra kardeşi Muizzüddin Muhammed b. Sam, (ö. 602/1206) Hârizmşahların baskısıyla bulundukları bölgeden doğuya doğru hareket ederek, Hindistan bölgesinde daha önceden değindiğimiz üzere Gaznelilerin siyasi varlıklarına son verdiler ve bağımsız bir yapıya dönüştüler.[127] Bağımsız olduktan sonra hâkimiyetleri altına aldıkları toprakların daha çok Hindistan dışında kalan batı yakasını Gıyâseddin, Hindistan'ın kuzeybatısını içeren toprakları içine alan doğu yakasını ise Muizzüddin kontrol etti. Gaznelilerin Hindistan bölgesindeki hâkimiyet alanlarını ele geçiren Muizzüddin, Alt Kıta'nın farklı bölgelerine seferler düzenledi. 599/1203 yılında Gıyâsseddin'in ölümünden sonra tüm Gur topraklarında Muizzüddin hâkim oldu. Fakat onun tek lider olarak bölgede sürdüğü hâkimiyet uzun sürmedi ve abisinin ardından 602/1206 yılında Muizzüddin vefat etti.

---

124 Iktidar Husain Sıddıqui, "Gurlular", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996), 207.

125 Bu yaklaşımlar için bkz. Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1946, 1:249-51; Sıddıqui, "Gurlular", 207.

126 Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1946, 1:251; Sıddıqui, "Gurlular", 208.

127 Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1946, 1:252-53; Özcan, "Hindistan(Tarih)", 76.

Onun vefatından sonra Gurluların egemenlik kurduğu toprakların Hindistan dışındaki kısmı Hârizmşahlar'ın kontrolüne girerken, Hindistan içerisinde yer alan kısım ise Delhi Türk Sultanlığı'na kaldı. Gurlular, kısa bir dönem boyunca hüküm sürmüş olmalarına rağmen özellikle Hindistan'ın kuzeybatısında yer alan toprakların fetihlerinin onlarla tamamlandığı aktarılır.[128]

Sonuç olarak Hindistan'da Türk-İslam hâkimiyeti bağlamında Gaznelilerin açtığı fetih yolunun Gurlular ile Kuzeybatı Hindistan'da pekişerek Alt Kıta'nın diğer bölgelerine daha sonradan yapılacak seferler için güvenli bir karargâh ortamı sunduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Kuzeybatı merkezli bu güvenli bölge, Gurlular'dan sonra onların bir valisi olan Aybek (ö. 607/1210) tarafından genişletildi ve Hindistan'ı artık yurt edinmeyi düşünen bir yapıya dönüşerek Delhi Türk Sultanlığı tarih sahnesine çıktı. Hindistan'ın siyasi tarihi açısından sömürge öncesi yaşanan bu kırılma, Alt Kıta'da Türk-İslam hâkimiyeti döneminin başlangıcı olarak telakki edilebilir.

1.1.2.3. Türk İslam Hâkimiyeti Dönemi

İslamiyet Hindistan'a her ne kadar sekizinci yüzyıl itibarıyla girmeye başlamış olsa da on üçüncü yüzyıl öncesi dönemde devlet erki eliyle tüm Alt Kıta'ya şamil olacak hâkim bir güç olamadı. Daha önceden belirtildiği üzere Hindistan'a yapılan akınlarda kazanımlar elde edildikten sonra genel olarak Müslümanlar meskûn mahallerine geri dönüp Alt Kıta'yı yurt tutmadılar. Bu durum Delhi Türk Sultanlığı ile köklü bir değişime giderek fethedilen bölgede ilk defa kalıcı olmak hedeflenmiştir diyebiliriz. Bu hedef doğrultusunda, Horasan ve Mâverâünnehir üzerinden bölgeye akın eden Türk-İslam hanedanlıkları önce Delhi Türk Sultanlığı, daha sonra Bâbürlü Devleti çatısı altında buradaki Türk-İslam bakiyesini giderek güçlendirdiler. 1858 yılında İngilizlerin çeşitli faaliyetlerle zayıflattıkları Bâbürlü Devleti'ne son vermesi ile bu süreç siyasi olarak sonlanmış olsa da Hindistan, yaklaşık sekiz asır fasılasız devam eden Türk-İslam mevcudiyetinin hem maddi hem de manevi izlerini günümüzde hâlen taşımaktadır.

---

128 Muizzüddin tarafından düzenlenen on bir adet sefer için ayrıca bkz. Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1946, 1:254-58; Ahmed, *Hindistan'da İslam Kültürü*, 14; Kutlutürk, *Hint Düşüncesinde İslam*, 41; Vural Öntürk, "Gurlu Sultanı Muizzeddin Muhammed b. Bahâeddin Sâm'ın Hindistan Seferleri", *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 4, sy 2 (2020): 119-44; Rothermund, *Hindistan Tarihi*, 17.

Türklerin bölgede kurmaya muvaffak oldukları hâkimiyet, Hintlilerin üzerinde o kadar iz bırakmıştır ki yerel dilde Türk kavramı ile Müslüman kavramı diğer farklı coğrafyalardakine benzer şekilde aynı anlam potasında eritilmiştir. Hint kaynaklarında Türk kelimesinin yerel dildeki karşılığı olan "Turak, Turuka, Turuşka" ifadelerinin Müslüman olan kimseleri betimlemek için kullanıldığı aktarılır.[129] Hindistan bağımsızlığının sembol ismi olan Mahatma Gandhi'nin *"Hindistan bir anadır. Onun iki çocuğu vardır. Bunlardan biri Türkler diğeri Hintlilerdir"*[130] sözü esasında bu durumun en güzel örneklerinden birini teşkil eder.

1.1.2.3.1. Delhi Türk Sultanlığı (602/1206-932/1526)

Üç asırdan fazla bir süre kahir ekseriyeti Türklerden oluşan çeşitli hanedanlıklar tarafından yönetilen ve Hindistan'da meskûn olarak Türk-İslam kültürünün bölgede yerleştirilmesini sağlayan ilk devlettir. Başlarda Gurluların vasalı olarak bölgede yaşayan hanedanlık mensupları Gurluların yıkılmasından sonra bağımsız olarak yoluna devam etti. Öncelikle Alt Kıta'da kurulan bu ilk Türk-İslam devletinin hâkimiyet kurduğu dönemde dikkat çeken yönlerini genel hatlarıyla aktarmaya, daha sonra ise siyasi gelişimlerinden kısaca bahsetmeye gayret edeceğiz.

1.1.2.3.1.1. Delhi Türk Sultanlığı Döneminde Dikkat Çeken Hususlar

Hindistan'ı ilk defa kendisine yurt edinen hanedanların kurduğu Delhi Türk Sultanlığı'nın genel olarak devlet modelinde, İran'ın merkezi yönetim biçimi rol olarak alınırken, bunun yanında idari mekanizmada, İslam ve Hint geleneklerine de yer verildiği ifade edilir. Resmî dili Farsça olmasına rağmen daha sonraları çeşitli yerel diller ile Farsça, Türkçe ve Hintçenin karışımından *Urdu-Ordu* dilinin oluştuğu belirtilir.[131] Bu dil günümüzde, Urduca ismiyle Pakistan ile birlikte, Hindistanlı Müslümanların yoğun olarak yaşadığı Kuzey-Batı Eyaletlerinde en yaygın kullandıkları dildir.

Delhi Türk Sultanlığı Dönemi boyunca yönetimde olan hanedanların en önemli gündemi önceleri Moğol akınlarının,[132] Moğolların zayıflamasıyla birlikte Çağatay/Barlas

---

129 Kutlutürk, *Hint Düşüncesinde İslam*, 97.
130 Akt. Aydın, *Yavana*, 75.
131 Naimur Rahman Farooqi, "Delhi Sultanlığı", içinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1994), 130.
132 Aydın, *Yavana*, 124.

Türklerinden olan Emir Timur'un[133] oluşturduğu tehdidin olduğu anlaşılır. Hindistan özelinde düşündüğümüz zaman Moğolların bu olumsuz etkisinin yanında dolaylı olarak iki adet olumlu katkısından söz edilebilir. Bunlardan birincisi, Moğol tehdidi sebebiyle Mâverâünnehir üzerinden Alt Kıta'ya gelenlerle birlikte, bölgede Türk nüfusunun artması[134] ile Hint Alt Kıtası'nda devletleşme sürecinin daha güvenli bir zeminde gelişmesidir. Diğeri ise Hindistan dışındaki Müslüman bölgelerde yaşayan yine aynı sebepten dolayı kendine yeni yurt arayan âlim ve mutasavvıflar için Türk-İslam hâkimiyetindeki Hindistan, güvenli bir bölge hüviyetinde âdeta bir çekim merkezi olarak bölgenin kültürel manada gelişimine ve İslamlaşmasına doğrudan katkı sunmasıdır.

Delhi Türk Sultanlığı'nın ilk döneminde Lahor'da yaşan her yüz kişiden doksanının âlim olduğuna yönelik rivayetlerin olduğu belirtilerek bu rakamın abartılı bir veri olduğu yönünde değerlendirmeler olsa da[135] kesretten kinaye bağlamında bölgede yaşayan âlimlerin çokluğunu betimlemek için önemli bir aktarım olarak değerlendirilebilir. Bu dönemde Alt Kıta'da Çiştiyye, Kādiriyye ve Sühreverdiyye tarikatlarının yayıldığı, daha sonraki süreçte ise bu gruba Nakşibendiyye'nin de eklenmesiyle bu dört tarikatın Hindistan'ın tasavvufi geleneğine rengini verdiği ifade edilir.[136]

Delhi Türk Sultanlığı Dönemi'nin mezhebi rengi hakkında ise; kısa bir dönem iktidarda kalan Seyyidler Hanedanlığı dışındaki tüm hanedanlık mensuplarının, Gaznelilerden kendilerine tevarüs eden Abbasi Hilafeti'ne sıkı sıkıya bağlı olarak İslam düşünce ekollerinden Sünnî kültürünü devam ettirdikleri rahatlıkla söylenebilir. İkinci sultan Şemseddin İltutmış'tan (ö. 633/1236) itibaren iktidara gelen hemen hemen tüm hanedanlık mensuplarının bastırdıkları paraların bir yüzüne kendi isimlerini, diğer yüzüne de Abbasi halifesinin isimlerini bastırma geleneğini devam ettirmesi ve Abbasi

---

133 Timur'un Moğol mu yoksa Türk mü olduğu hususunda tartışmalar devam ederken bizim takip ettiğimiz modern çalışmalar genel olarak Timur'un Türk olduğu üzerinde dururlar. Buna göre; Çağatay Türkleri'nden Barlas Hanedanlığı mensubu olan Timur'un Cengiz Han ailesiyle olan akrabalık münasebetinin damat olmaktan ötede olmadığı belirtilmektedir. Fakat onun Moğollara benzer bir yaşam tarzına sahip olması ve Hindistan bölgesinde Moğolların bıraktığı tesirin gücünü kullanmak istemesi gibi nedenlerden dolayı Moğol olduğuna yönelik yanlış kanaatler vardır. Detaylı bilgi için bkz. Ahmed, *Hindistan'da İslam Kültürü*, 31-33; İsmail Aka, "Timur", içinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012), 171.

134 Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1946, 1:279.

135 Aydın, *Yavana*, 138.

136 Aydın, 152.

hilafetinden alınacak menşur, hil'at gibi iktidar sembollerinin önemli görülmesi[137] bu durumu gösterir. Bölgede Gazneliler Devri'nde gücü kırılmasına rağmen halen meskûn olduğu bilinen İsmâilî ekolün ise Delhi Türk Sultanlığı Dönemi'nde kayda değer siyasi bir etkinliğine rastladığımızı söyleyemeyiz. Sultan İltutmış'a yönelik başarısız bir suikast girişimi ve Sultan Raziye'ye (Radıyye Begüm) (ö. 637/1240) karşı menfi tavırları dışında haklarında belirgin malumatın bulunmadığı İsmâilî grupların, Fîrûz Şah Tuğluk (ö. 1388) döneminde ise sıkı takibata uğradıkları aktarılır.[138]

Alt Kıta'da Delhi Türk Sultanlığı'nın hâkimiyet döneminde dikkat çeken bir diğer ayrıntı da Batılıların Hindistan'ı keşfetmelerinin o döneme tekabül etmesidir. Daha öncesinde bir takım girişimler olmakla birlikte, gerçek manada Batılıların Alt Kıta ile ticareti, on beşinci yüzyılın sonlarında Vasco de Gama (ö. 1524) önderliğinde Lizbon limanından kalkan filonun, Ümit burnunu dolaşarak 15 Eylül 1500 yılında Hindistan'ın güney sahillerinden Kalikut'a ulaşmasıyla başladı.[139] Başlarda Müslüman tüccarlar temkinli davranmış olsa da ilerleyen süreçte Portekizli tüccarlarla ticari ilişkiler gelişerek devam etti. Bir süre sonra Alt Kıta'nın güneyinde meskûn olan Gucerâtlı Müslümanlar bu durumdan rahatsızlık duyup Osmanlı'dan yardım istedilerse de Portekizlerin denizlerdeki üstünlüğüne son vermeye muvaffak olamadılar.[140] Bu bağlamda Delhi Türk Sultanlığı'nın Hindistan'ı ticari olarak dünyaya açan ilk devlet olduğu yönünde değerlendirmeler vardır.[141] Batılıların ticari varlığının tehditkâr bir durum almasının ise daha çok kendilerinden sonra kurulacak olan Bâbürlüler devrinde söz konusu olduğu görülür. Alt Kıta'da Türk-İslam hâkimiyetinin Delhi Türk Sultanlığı tarafından temsil edildiği süreç, genel hatları ile bu şekilde aktarılabilir. Şimdi söz konusu Türk-İslam devletinin siyasi tarihine genel hatlarıyla temas edebiliriz.

1.1.2.3.1.2. Siyasi Gelişimi

Çalışmamızda daha önceden işaret edildiği üzere Delhi Türk Sultanlığı'nın hâkimiyet döneminde Delhi tahtı çoğunluğu Türk ve Sünni olmak kaydıyla beş farklı hanedanlık

137 Ahmed, *Hindistan'da İslam Kültürü*, 14-29.
138 Detaylı bilgi için bkz. Bilal Koç, "Şia'nın Hindistan'da Varolma Mücadelesinin Delhi Türk Sultanlığı Safhası", içinde *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu*, 2018, 75-90.
139 Portekiz filosuna ünlü Arap denizci İbn Mâcid'in rehberlik ettiği aktarılır. Bkz. İsmail Yiğit, "Memlükler", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 95.
140 Aydın, *Yavana*, 136-37.
141 Farooqi, "Delhi Sultanlığı", 130.

tarafından idare olundu. Bu hanedanlıklardan ilki Kutbîler veya Memlûk[142] olarak isimlendirilir. Sultan Muizzüddin'in ölümünün akabinde Lahor'da Gurlular adına valilik yapan Aybek, 1206 yılında bağımsızlığını ilan etti. Aybek *Kutbüddin* ünvanını alarak hem Delhi Türk Sultanlığı'nı hem de bu sultanlık içerisinde Kutbîler Hanedanlığı dönemini resmi olarak başlatmış oldu. Esasında 1193'ten beri de facto olarak Lahor'da hükmeden Aybek'in idaresi, 1206 yılından itibaren bir nevi resmi bir hüviyet kazanmış oldu. Bağımsız olarak ilk yaptığı faaliyet yönetim merkezini Lahor'dan, coğrafi ve stratejik olarak birçok avantajı olan Delhi'ye taşımak oldu. O, daha sonra Hindistan'ın güney bölgelerine doğru seferler başlatarak bu bölgelerde yer alan Hindu Racalıklarından bazılarına üstünlüğünü kabul ettirdi ve onları vergiye bağladı.[143]

Dindar bir kimse olduğu anlaşılan Kutbüddin Aybek'in bu özelliğinin Delhi'de bazı imar çalışmalarına yansıdığı görülür. Delhi'yi ilk fethettiği dönem olan 1192 yılında yapımına başlanan ilk büyük Türk-İslam eseri sayılan *Kuvvetü'l-İslam Camisi* ve bu caminin avlusunda yer alan Hindistan'ın en önemli mimari yapılarından olan *Kutub Minâr'ın* ilk katı onun döneminde inşa edildi. Bunun yanında ona, şairlere ve sanatkârlara cömert bağışlar yaptığından dolayı yüz bin bağışlayan anlamına Farsça *lek bahş* ünvanı verildi. Kutbüddin Aybek, devletin henüz teşekkül dönemi olan 1210 yılında at üstünde oynanan *Çukan* veya *Çevgân* olarak isimlendirilen bir oyun sırasında attan düşerek hayatını kaybetti.[144]

Delhi tahtını elinde bulunduran Kutbîler, Kutbüddin Aybek'in vefatından sonra Şemsettin İltutmış (ö. 633/1236) ve Gıyâseddin Balaban (ö. 686/1287) gibi kabiliyetli yöneticiler sayesinde devletin siyasi olarak teşekkülünü sağladılar. Bunun yanında Bihâr, Ranthambhor, Mandar, Mültan, gibi şehirler Delhi Türk Sultanlığı'nın sınırlarına dâhil edilirken, Alt Kıta'da dârülislâmın sınırları güney-kuzey istikametinde Narbada Irmağı'ndan, Himalayalara; doğu-batı istikametinde ise Ganj Nehri'nden Süleyman Dağları'na kadar genişletildi. Kutbîler döneminin kültürel olarak da gelişim gösteren bir

---

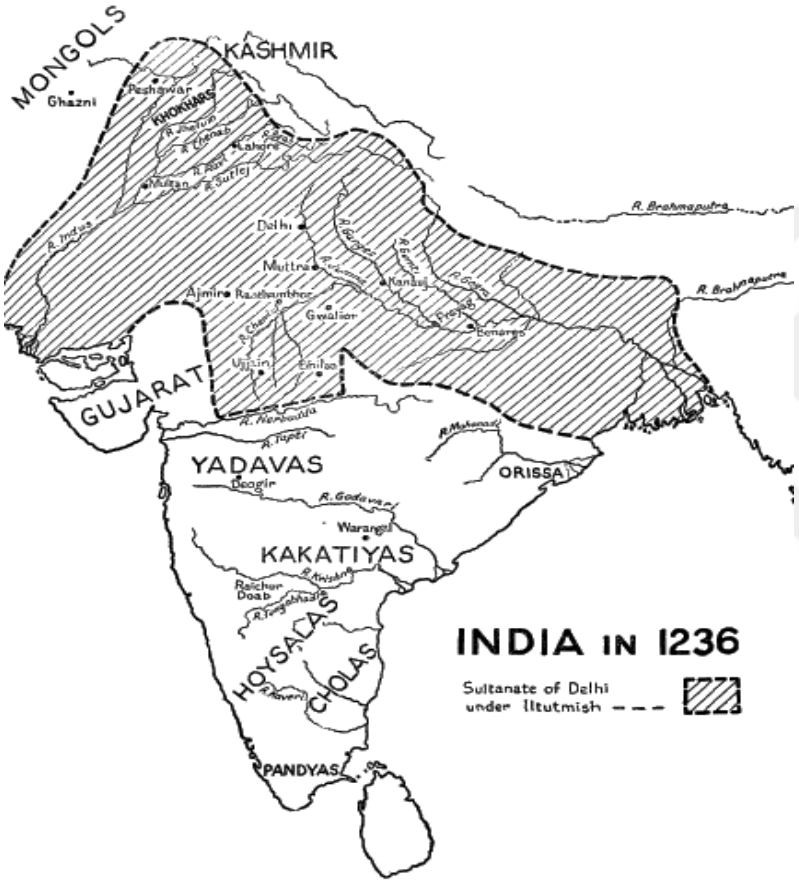
142 Mısır, Suriye ve Hicaz'da hüküm süren Memlükler ile karıştırılmamalıdır. Delhi Türk Sultanlığı'nın kurucusu ve bu hanedanlığın ilk temsilcisi olan Kutbüddin Aybek'in azatlı bir köle olmasından mülhem olarak Memlûk Hanedanlığı ismi verilir.

143 Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1946, 1:275; Kutlutürk, *Hint Düşüncesinde İslam*, 44; Aydın, *Yavana*, 128.

144 Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1946, 1:275; Aydın, *Yavana*, 138-39, 160; Haluk Kortel, "Bilimin Koruyucuları Olarak Delhi-Türk Sultanları 1206-1414", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 4, sy 11 (01 Kasım 2017): 162-63.

süreç olduğu görülür. Bu dönemde Bağdat'ın harabeye dönmesinden sonra Moğol tehdidinden kaçanların yoğun olarak Delhi Türk Sultanlığı'na sığındığı belirtilir. Bu bağlamda Gıyâseddin'in sarayında çok farklı ilimlerde uzman olan ulemanın sık sık ilmî toplantılar yaptığı aktarılır.[145]

Şekil 1.2. Sultan İltutmış devrinde Delhi Türk Sultanlığı'nın sınırları.[146]



Gıyâseddin Balaban'ın vefatından sonra hanedanlık mensupları arasında yaşanan yönetimsel krizler ve Moğolların bu süreçte Delhi Türk Sultanlığı için açık bir tehdit oluşturması, Kutbîlerin zayıflamasına neden oldu. Bu olaylar neticesinde Kutbîlerin hâkimiyetine 1290 yılında son veren Fîrûz Şah Halacî (ö. 695/1296) *"Celâleddin"*

145 Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1946, 1:281; Farooqi, "Delhi Sultanlığı", 13; Ahmed, *Hindistan'da İslam Kültürü*, 33; Kutlutürk, *Hint Düşüncesinde İslam*, 44; Aydın, *Yavana*, 145.

146 Davies, *An Historical Atlas*, 33.

ünvanını alarak Delhi Türk Sultanlığı devletinde Halacî Hanedanlığı Dönemi'ni başlattı.[147]

Halacîler Dönemi Celâleddin Fîrûz Şah ile başlamış olmakla birlikte bu hanedanlık içerisinde kendisinden sonra sultan olan yeğeni ve damadı Alâeddin Fîrûz Şah (ö. 715/1316) ismi dikkat çeker. Henüz amcasının idaresinde olduğu dönemde, Alâeddin'in komutasındaki ordunun Hindistan'ın güney bölgesine sefere çıkıp o zaman için uzak bir bölge olan Dekken'i fethetmiş olması, bir taraftan Alt Kıta Müslümanların ufkunu genişletirken aynı zamanda Alâeddin'in isminin devlet içerisinde ön plana çıkmasını sağladı. 1296 yılında Dekken seferinden dönüşte Alâeddin, amcası Celâleddin Fîrûz Şah'ı ortadan kaldırarak hükümdar oldu.[148]

Alâeddin Fîrûz Şah ile birlikte Delhi Türk Sultanlığı'nın sınırları genişlemeye devam etti. Gucerât, Ranthambor, Cithormândû, Sivana ve Jalor'u fethetti. Bunun yanında güney bölgede bulunan Devagiri (Devletâbâd), Telongama, Dvarsamudra ve Madura gibi vilayetleri vergiye bağladı.[149] Böylece ekonomik olarak devletin gelirlerini en üst düzeye taşıdı. Alâeddin Fîrûz Şah'ın en fazla üzerinde durduğu konu askeriye oldu. O, vergilerden ve fetihlerden elde ettiği serveti devasa bir ordunun tefrişi için kullandı. Dört yüz yetmiş beş bin kişiden oluştuğu aktarılan süvari bir birlik ile Moğolların en güçlü olduğu dönemde onlara karşı başarılı mücadeleler verdi. Askeri anlamda Hindistan'ı tam anlamıyla tek bir devlet çatısı altında birleştirdi. Askeri anlamdaki başarılarından dolayı Alâeddin Fîrûz Şah, İltutmış ve Balaban gibi Delhi Türk Sultanlığı'nın en önemli hükümdarları arasında kabul edilir.[150]

Delhi Türk Sultanlığı'nın sınırlarının genişlemesi, devletin gelirleri açısından bir takım olumlu kazanımlar sağlamış olmasına rağmen bu durumun, kontrol ettiği sınırlar

147 Bazı kaynaklarda Halacîler, Halaçlar veya Kalaçlar olarak ifade edilen hanedanlığın Afgan olduğuna yönelik özellikle Batılı kaynaklarda malumat olduğu ifade edilir. Fakat yeni çalışmalar bu hanedanlığın Aybek zamanında Hindistan'a göç eden Türk bir aile olduğunu, yönetimde Afganların desteğini almak maksadıyla Afgan unsurunu ön plana çıkardığı için böyle bir yanlış değerlendirme yapıldığı belirtilir. Biz çalışmamızda DİA'nın yazımını dikkate aldık. Bkz. Kutlutürk, *Hint Düşüncesinde İslam*, 44-45; Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1946, 1:300; Farooqi, "Delhi Sultanlığı", 131; Aydın, *Yavana*, 131.

148 Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1946, 1:301-4.

149 Bayur, 1:305-8; Kutlutürk, *Hint Düşüncesinde İslam*, 45-46; Farooqi, "Delhi Sultanlığı", 131.

150 Rothermund, *Hindistan Tarihi*, 25; Kutlutürk, *Hint Düşüncesinde İslam*, 45; Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1946, 1:313; Aydın, *Yavana*, 132; Ahmed, *Hindistan'da İslam Kültürü*, 27.

içerisinde Hindu nüfusun artmasıyla bazı dezavantajları da beraberinde getirdiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda 1316 yılında Alâeddin'in vefatından sonra saray çevresindeki Hindu tesirinin arttığı hatta Hinduizm'e ait bazı âdetlerin saray efradınca uygulandığına dikkat çekilir.[151] Delhi idaresinde belirginleşen bu Hindu çizgiye devlet ricali arasında ilk itiraz eden Melik Tuğluk (ö.1325) oldu. Alâeddin Halacî'nin yukarıda mevzubahis edilen devasa ordularının komutanı olan ve yirmi dokuz Moğol akınını önleyerek kendisine *Gazi* lakabı verilen Melik Tuğluk, 1320 yılında beylerin davetiyle Mültan'dan çıkarak kısa sürede Delhi'yi ele geçirdi ve beylerin ittifakı ile *"Gıyâseddin"* ünvanını alarak sultan oldu. Böylece Delhi Türk Sultanlığı çatısı altında Halacîler Devri kapanırken Tuğluk Hanedanlığı Dönemi başladı.[152]

Gıyâseddin Melik Tuğluk yönetimi devraldıktan sonra ilk iş olarak devlet kademesinde azalan Türk nüfuzunu yeniden tesis etmesinin akabinde, mürtet ayaklanmaların üzerine giderek onları bastırdı. Bir taraftan Hindu tebaanın devlete bağlılığını artırmak için yumuşak politikalar sergilerken diğer taraftan tedbirli olarak onların zenginleşmesine müsaade etmedi.[153] 1325 yılında vefat ettikten sonra Muhammed Tuğluk (ö. 752/1351) babası Gıyâseddin'in yerine tahta oturdu. Onun, iktidara geldiğinde Delhi Türk Sultanlığı'nın en geniş sınırlara sahip olduğunu ve bir daha devletin bu kadar geniş bir hâkimiyet alanına sahip olamadığı belirtilir.[154] Fakat Muhammed Tuğluk'un siyasi faaliyetlerinin sonuçlarının müspet olmamasından dolayı olsa gerek bazı araştırmacılar tarafından Delhi Türk Sultanlığı'nın dağılma döneminin onunla başladığı ayrıca ifade edilmektedir.[155]

Muhammed Tuğluk'un vefatından sonra Fîrûz Şah Tuğluk (ö. 790/1388) döneminde kısa süreli bir toparlanma yaşansa da Delhi Türk Sultanlığı idaresinde ciddi krizlerin baş gösterdiği anlaşılmaktadır. Haddizatında var olan sorunlara ilave olarak 800/1398 yılında Delhi'nin Timur tarafından işgal edilmesi idaredeki sorunları derinleştirdi. Delhi'de on beş gün kalan Timur'un ordusu, bu on beş gün boyunca şehri yağmaladı. On beşinci günün sonunda Timur, Delhi'de bulunan âlim, sanatçı ve usta sınıfından pek çok kişiyi

151 Farooqi, "Delhi Sultanlığı", 131; Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1946, 1:316-18.
152 Farooqi, "Delhi Sultanlığı", 132; Ahmed, *Hindistan'da İslam Kültürü*, 24-28; Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1946, 1:318.
153 Farooqi, "Delhi Sultanlığı", 131; Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1946, 1:319.
154 Aydın, *Yavana*, 132; Kutlutürk, *Hint Düşüncesinde İslam*, 46.
155 Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1946, 1:323.

yanına alarak Semerkant'a döndü. Timur'un arkasında bıraktığı Delhi'nin harabe durumda olduğu ifade edilir.[156] Esasında Timur'un işgalinden ve bu işgalin sonuçlarından tek etkilenen yerin Delhi olmadığını görüyoruz. Timur'un ayrılmasına müteakip dönemde, Delhi Türk Sultanlığı sathında bozulan devlet otoritesinin etkisiyle Alt Kıta'nın çeşitli bölgelerinde Hindu ve Müslüman kökenli pek çok irili ufaklı bağımsız siyasal yapı teşekkül etti.[157]

Bu karışık dönemin akabinde Delhi Türk Sultanlığı Devleti'nde Seyyid Hızır Han (ö. 1421) önderliğinde Seyyidler Hanedanlığı Devri başladı. Delhi tahtında 1414-1451 yılları arasında hüküm süren dördüncü hanedanlık olan Seyyidler Dönemi genel olarak devlet içerisindeki karışıklıkların devam ettiği ve devlet yönetiminde Türklerden ziyade Afganların nüfuzlarını artırdığı bir süreç olarak karşımıza çıkar. Nitekim bunun neticesinde Afgan asıllı ailelerden olup Fîrûz Şah döneminde Hindistan'a göç eden Lûdîler, Delhi Türk Sultanlığı tahtına oturan son hanedanlık oldu.

1451 yılında Delhi Türk Sultanlığı idaresini Afgan Lûdîler devralırken bu hanedanlığın ilk lideri, Behlûl-î Lûdî (ö. 894/1489) oldu. Behlûl'ün, uzun süren iktidarı boyunca Delhi Türk Sultanlığı'nın yeniden bölgede güçlü bir devlet durumuna geldiği anlaşılmaktadır. Hatta onun devrinde, güney bölgesinde bulunan Dekken'in de altına geçerek devletin otoritesinin Hint Okyanusu'na ulaştığı ifade edilir. Yaklaşık kırk yıllık bir iktidar döneminin ardından 1489 yılında vefat eden Behlûl-î Lûdî'nin ardından oğlu İskender Lûdî (ö. 923/1517) hanedanlığın ve devletin yeni lideri oldu. 1489 yılından hükümdarlığının sonlandığı 1517 yılına kadarki süreçte onun genel olarak babasının askeri siyasetini devam ettirdiği ve sınırların genişlemesine yönelik çalışmalara yoğunlaştığı söylenebilir. Onun dönemindeki en önemli değişiklik ise yönetim merkezinin Delhi'den Agra'ya taşınmasının olduğunu ifade edebiliriz. İskender'in 1517 yılında vefatı ile Delhi Türk Sultanlığı devletinin son lideri olacak olan İbrâhîm Lûdî (ö.1526) iktidara geldi. [158]

Lûdî Hanedanlığı'nın son temsilcisi olan Sultan İbrâhîm'in, babası ve dedesi gibi bir yönetim tarzına sahip olmadığı, aksine maiyetinde bulunan bey ve valilere yönelik sert

156 Aydın, *Yavana,* 134-35.
157 Kutlutürk, *Hint Düşüncesinde İslam*, 47; Aydın, *Yavana,* 135.
158 Farooqi, "Delhi Sultanlığı", 132.

uygulamalarda bulunduğu görülür. Bu politikaları nedeniyle amcası Âlem Han ile Pencap Bölgesi Valisi Devlet Han'ın, Kâbil'de bulunan Timur'un torunu Zahîrüddîn Muhammed Bâbür'den (ö. 937/1530) yardım istediği ve bu davete müspet cevap veren Bâbür'ün de Kâbil'den yola çıkarak 1526 yılında ünlü Pânîpet Savaşı'nda İbrâhim'i yenip Delhi Türk Sultanlığı Devleti'ne son verdiği aktarılır.[159] Delhi Türk Sultanlığı'nın yenilmiş olması Kutlutürk'ün de belirttiği üzere bölgedeki Türk-İslam hâkimiyetinin sonu değil yeni bir sayfanın açılması anlamına gelir.[160] Açılan bu sayfa bir başka büyük Türk-İslam devleti olan Bâbürlüler tarafından Hindistan'ın siyasi, dini ve kültürel tarihine işlendi.

1.1.2.3.2. Bâbürlüler (932/1526-1275/1858)

Hindistan'da hüküm sürmüş Türk-İslam devletlerinden olan Bâbürlüler, Çağatay Türklerinden Zahîrüddîn Muhammed Bâbür tarafından kurulmuştur. Bâbürlüler hakkında üzerinde durulması gereken ilk hususun, onların nesepleri ve isimlendirilmeleri konusu olduğunu düşünüyoruz.

1.1.2.3.2.1. İsimlendirme

Bâbürlüler hakkında bilgi veren kaynaklara baktığımız zaman, söz konusu bu devlet için *Mughal, Mongol, Mogul, Bâbürlü*[161]*, Timurî* ve *Gürkanlı* gibi farklı isimlendirmelerin yapıldığı görülür. Özellikle Batılı kaynaklarda dikkat çeken kullanımın "Mughal Empire" şeklinde olmasına binaen, modern dönem Hint edebiyatında da genel olarak bu kullanımın tercih edilmiş olması dikkat çeker. Batılı veya Hintli kaynaklarda Mughal Empire terkibinde ısrar ediliyor olmasının, Bâbürlüler ile Moğollar arasında bağ kurma amacına matuf olduğu anlaşılmaktadır.

Dönemin birinci el kaynaklarının başında gelen *Bâbürnâme'de*, Bâbürlülerin kurucu lideri Bâbür, kendisini ve kurduğu yapıyı Türk olarak tanımlar. Eserinde zaman zaman yaptığı vurgulamalardan bu durum net bir şekilde anlaşılmaktadır.[162] Kendisine karşı olumsuz bazı tavırlar sergileyen bir Afgan beyine karşı "*Ey Biyâne Emîri, Türkler ile*

---

159 Farooqi, 132.

160 Kutlutürk, *Hint Düşüncesinde İslam*, 48; Farooqi, "Delhi Sultanlığı", 132.

161 Biz çalışmamızda DİA'nın kullanımı olan "*Bâbürlüler*" kavramını tercih ettik. Enver Konukçu, "Bâbürlüler", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1991).

162 Zahîrüddîn Muhammed Bâbür, *Bâbürnâme*, çev. Reşit Rahmeti Arat, 1.Baskı, c. 2 (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1970), 357,361.

kavgaya girme; Türklerin çevikliği ve kahramanlığı malûmdur. Eğer çabuk gelmez ve öğüt dinlemezsen, malûm olanı beyana ne lüzum vardır"[163] şeklindeki hitabı ise bu durumu gösteren en açık örneklerdendir. Fakat Türk oldukları bariz olan bu hanedanlık hakkında Batılı yaklaşımda Moğol anlamına gelen "Mongol" kavramından farklı olarak "Mughal" kavramının daha çok tercih ediliyor olması, Bâbürlülere doğrudan Moğol/Mongol denilebilecek bir delilin yoksunluğunu, fakat Türk demeye de istekli olunmadığını gösterir.

Hindistan tarihinde önemli bir sürece tekabül eden bir medeniyetin menşei hakkındaki bu yaklaşımın yanlışlığına dikkat çeken ilk araştırmacılardan birisi Yusuf Hikmet Bayur'dur. Bayur, tafsilatlı çalışmasında "Gürkanlılar" olarak isimlendirdiği Bâbürlüler'e yapılan Moğol yakıştırmasının önceleri tarihsel bir yanılgı sonucu olduğunu fakat daha sonraları bu alışkanlığın devam etmesinde politik etkilerin ağır bastığını söyler. Bayur'un ifade ettiğine göre, Cengiz Han idaresindeki Moğolların Hindistan topraklarına yönelik akınlarının Alt Kıta'nın kuzeybatı istikametinden yapılmış olması, bu dönemden sonra kuzeyden gelen her akın için menşeine bakılmaksızın Hindistan'ın yerel yerleşimcileri tarafından Moğol akını olarak algılandı. Böylece Bâbür ve ordusunun Alt Kıta'ya girişlerinin coğrafi olarak aynı cihetten gerçekleşmiş olması hasebiyle, orada yaşayan yerliler tarafından Bâbürlülere, Moğol yakıştırması yapıldı.

Hindistan'a ilk ulaşan Batılıların, Alt Kıta'nın güneyinden gelerek Bâbürlüler'den önce yerli halklarla temas kurmuş olması neticesinde ise Bâbürlüler, erken dönem Batılı literatüre, yerli alıntılardan mülhem olarak "Mughal" kavramı ile geçti. Fakat ilerleyen süreçte, yerliler ile aralarındaki ilişkiyi geliştiren Bâbürlülerin Moğol olmadıklarının anlaşılmasına rağmen Batı edebiyatı, "Mughal Empire" kullanımına devam etti. Batılıların bu alışkanlığı terk etmemesinin arka planında Bâbürlülerin inşa etmiş olduğu büyük medeniyetin kaynağının Türkler olmasını itiraf etmekten kaçınması olduğu belirtilir.[164] Batılı yazarlardan bir istisna kabilinden Marshall G. S. Hodgson ise Bâbürlülere "Mughal" isminin verilmesinin yanlışlığına değinen yazarlardan birisidir. Çalışmasında "Timûrî" ismini kullanan Hodgson "Mughal" veya "Mogul" gibi

---

163 Zahîrüddîn Muhammed Bâbür, *Bâbürnâme*, çev. Arat Reşit Rahmeti, 1. baskı, c. 3 (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1970), 484.

164 Yusuf Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi*, c. 2 (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1948), 1-5.

tercihlerin sadece bir hata olmayıp aynı zamanda bir aldatmaca olduğu kanısını taşımaktadır.[165]

Ayrıca günümüzde *A Short History of the Mughal Empire* isimli meşhur kitabın yazarı Prof. Dr. Michael Fisher ile yapılan bir röportajda yazara, kitabın başlığında "Mughal Empire" terkibini tercih etmiş olmasına rağmen eserin Türkçe çevirisinde *Bâbürlüler: Hindistan'da Bir Türk İmparatorluğu* başlığının kullanılması konusundaki görüşleri sorulur. Fisher; Bâbürlülerin Türk olduğunu, Türkçe konuştuklarını hatta bazı Avrupalıların da onlarla Türkçe irtibat kurduğunu dolayısıyla böyle bir isimlendirmenin yanlış olmayacağını belirterek yine de başlık konusunun yayınevlerinin satış stratejileriyle ilgili olduğunu ifade eder.[166]

Esasında 2007 yılında uluslararası bir ödüle layık görülen söz konusu çalışmanın başlığının belirlenmesi gibi bilimsel bir konuda belirleyici olan unsurun, nesnel kıstaslardan ziyade yayınevlerinin satış stratejilerinin görülüyor olması oldukça ilginçtir. Adeta tüketicinin beklentilerine göre şekillenen bilimsellik anlayışının bir oryantalistin düşüncesinde kabul görmesi, oryantalizmin bilimsellik, nesnellik, objektiflik vb. konulardaki yaklaşımını göstermekle birlikte, Fisher'in bu yaklaşımı üzerinden, Batılıların Bâbürlülere yönelik "Mughal Empire" yakıştırmasının arka planında hangi motivasyonların etkili olduğunu açığa çıkarır. İsimlendirilme hususunun çalışmamız bağlamını ilgilendiren boyutunun kritik edilmesinin ardından, Bâbürlülerin siyasi gelişimlerine geçebiliriz.

1.1.2.3.2.2. Siyasi Gelişimi

Bâbürlülerin kurucusu Zahîrüddîn Muhammed Bâbür'ün babası Emir Timur'un torunlarından Fergana hâkimi Ömer Şeyh'tir.[167] Babasının 899/1494 yılında vefat etmesinden sonra 12 yaşında Fergana'da tahta geçen Bâbür,[168] dedesi Timur'un mirası olarak gördüğü Semerkant ve dolayısıyla Mâverâünnehir Bölgesi'nin hâkimiyeti için

---

165 Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam, The Gunpower Empires and Modern Times*, c. 3 (Chicago and London: University of Chicago Press, 1974), 62-63.

166 M. Fatih Çalışır ve Zeynep Çavuşoğlu, "Bâbürlüler: Hindistan'da Bir Türk İmparatorluğu Kitabının Yazarı Prof. Dr. Michael H. Fisher", *Derin Tarih*, Ocak 2022, 37.

167 Enver Konukçu, "Bâbür", içinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1991), 395.

168 Gülbeden Begüm, *Hümâyunnâme*, çev. Abdürrab Yelgar ve Eymen Manyas (Ankara: Türk Tarih Kurumu, t.y.), 115; Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1948, 2:8.

uzun bir süre hem kendi akrabalarıyla hem de Özbeklerle mücadele etti. 1494 yılından 1504 yılına kadar iki kez Semerkant'ı kontrolüne almış olmasına rağmen Özbeklerin lideri Şeybânî Han (ö. 916/1510) karşısında tutunamayarak orayı terk etmek zorunda kaldı. Semerkant'tan canını zor kurtaran Bâbür, 1504 yılında Kâbil'e yerleşti. Hindistan'a yerleştiği 1526 yılına kadar merkez olarak kullandığı Kâbil'den hem Horasan hem de Mâverâünnehir bölgelerine yönelik seferlerine devam etti.[169] Bu süreçte büyük oğlu Hümâyun'a (ö. 963/1556) Bedahşan'ın, diğer oğlu Kâmrân'a ise Kandehar'ın kontrolünü verdi. Yine bu süreçte Safevî Hükümdarı Şah İsmâil'in (ö. 1524) desteği ile bir kez daha almaya muvaffak olduğu Semerkant'ı sekiz ay sonra terk etmek zorunda kalarak[170] bu tarihten itibaren Mâverâünnehir ile ilgili hayallerini kaybetmiş bir şekilde hedefini Hindistan'a yöneltti.[171]

Bâbür üçüncü ve son Semerkant hâkimiyetinden sonra yeniden Kâbil'e yerleşerek buradan yedi sekiz yıl boyunca Hindistan'ın iç bölgelerine yönelik seferler düzenledi. Bu süreçte daha önceden aktarıldığı üzere, Delhi Türk Sultanlığı tahtında Hindistan'ın kuzeyinde hüküm sürmekte olan Lûdî hanedanlığının Lahor valisi Devlet Han ile Sultan İbrâhîm Lûdî'nin amcası Alâeddin Lûdî, Bâbür'den yardım istedi. Bu talebe olumlu yaklaşan Bâbür, 1522-24 yılları arasında, Alt Kıta'nın Kuzeybatı istikametindeki topraklardan Pencap ve Lahor'u kontrolüne almayı başardı.[172] Alt Kıta'nın içerilerine yönelik devam eden seferlerin en meşhuru ve önemlisi beşinci seferdir. 1526 yılında gerçekleşen bu seferde, Delhi'nin yakınında bulunan Pânîpet topraklarında, Bâbür'ün ordusu ile Sultan İbrâhîm'in ordusu karşı karşıya gelerek ünlü Pânîpet Savaşı'nı gerçekleştirdi. Bu savaşta Bâbür'ün on iki bin kişilik ordusu, Sultan İbrâhîm'in yüz bin kişiden ve bin adet filden müteşekkil ordusu karşısında yarım gün gibi kısa bir sürede

169 Bu seferler için bkz. Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1948, 2:9-13.

170 Bâbür'ün Şah İsmâil adına hutbe okutup Şii düşünceye ait temayüller göstermiş olmasının Sünni düşüncenin yaygın olduğu Semerkant'tan çıkarılmasına neden olduğu aktarılır. Bkz. Ahmed, *Hindistan'da İslam Kültürü*, 37; Konukçu, "Bâbür", 395.

171 Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1948, 2:17-19; Bu dönemde doğan oğluna "Hindâl" ismini, Bâbür'ün Hindistan'ı almak için verdiği aktarılır. Begüm, *Hümâyunnâme*, 117-23.

172 Bâbür, *Bâbürnâme*, 1970, 3:438.

galip gelmeyi başardı.[173] Sultan İbrâhîm'in de öldüğü bu savaş neticesinde Hindistan'da Delhi Türk Sultanlığı dönemi tamamlanarak Bâbürlüler devri resmen başlamış oldu.[174]

Pânîpet zaferinin hemen akabinde Delhi ve Agra'yı kontrolüne alan Bâbür, daha sonra doğu ve batı istikametine doğru seferler düzenleyerek Kuzey Hindistan bölgesindeki hâkimiyet alanını genişletti. Bu süreçte bölgedeki Türk nüfusunun sayısının artırılmasına yönelik Türkistan bölgesinden çok sayıda ailenin Alt Kıta'ya getirildiği, aynı zamanda Afgan tebaanın desteğini almak için Müslümanlardan alınan vergilerin azaltıldığı ve Kâbil-Agra arası yol güvenliğine yönelik tedbirlerin alındığı aktarılır.[175]

Agra'yı kendisine merkez yapan Bâbür, burada çok fazla zaman geçiremeden aniden hastalandı.[176] Hastalığının şiddetinin artması üzerine büyük oğlu Hümâyun'u Kâbil'den[177] çağırtarak tüm beylerinin huzurunda kendisini veliaht tayin etti. Bu tayinden üç gün sonra Agra'da vefat etti.[178] Bâbür iyi bir devlet adamı olmasının yanında, edebî yönüyle de dikkat çeken bir kimsedir. Fergana'da tahta çıkmasından ömrünün son günlerine kadar, başından geçen olayları Çağatay Türkçesiyle aktardığı *Bâbürnâme* adlı eserde topladı. Söz konusu bu eser, bir hatırat olmasının yanında aynı zamanda siyasetname özelliklerini de taşır.

Hümâyun görevi devraldığında Bâbürlüler tam anlamıyla askeri, ekonomik ve bürokratik açıdan teşekkül etmiş bir devlet yapısına henüz kavuşmuş değildi. Onun 937/1530-962/1555 yılları arasına tekabül eden hükümdarlık dönemi üç ayrı süreci ihtiva eder. 1530-1540 yılları arasındaki ilk dönem, Hindistan'ın kuzeyinde otorite kurma mücadelesi ile geçti. 1540-1554 yılları arasındaki ikinci dönem ise Hümâyun'un ve dolayısıyla

---

173 Gülbeden 180.000 rakamını telaffuz ediyor olsa da Bâbür ve sonraki tarihçiler 100.000 rakamı üzerinde mutabıktır. Bkz. Begüm, *Hümâyunnâme*, 128; Bâbür, *Bâbürnâme*, 1970, 3:431-435; Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1948, 2:21-22.

174 İki ordu arasındaki sayısal farka rağmen kısa bir sürede savaşın Bâbür lehine sonuçlanmış olmasında Bâbür'ün sahip olduğu ateşli silahların etkili olduğu aktarılır. Konukçu, "Bâbür", 396; Aydın, *Yavana*, 173; Rothermund, *Hindistan Tarihi*, 33; Ayrıca Bazı tarihçiler tarafından zikredilen meşhur barut imparatorluklarının Osmanlı ve Safevîler'den sonraki üçüncü halkasını Bâbürlüler oluşturmaktadır. Bkz. Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam, The Gunpower Empires and Modern Times*, c. 3 (Chicago and London: University of Chicago Press, 1974), 16.

175 Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1948, 2:25-28; Konukçu, "Bâbür", 396.

176 Hümâyunnâme'de bu hastalığa sebep olarak Bâbür'ün Sultan İbrahim Lûdî'nin annesi tarafından birkaç yıl önce zehirlenmesi gösterilir. Bu zehirlenme olayı Bâbürnâme'de de sitayişle anlatılmaktadır. Bkz. Bâbür, *Bâbürnâme*, 1970, 3:496-99. Begüm, *Hümâyunnâme*, 137-38.

177 Hümâyun babasının sağlığında Pânîpet savaşından sonra Batı sınırlarını koruması için Kabil'e idareci olarak gönderilmişti. Bkz. Rothermund, *Hindistan Tarihi*, 34.

178 Konukçu, "Bâbür", 396; Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1948, 2:27.

Bâbürlülerin, Hindistan'daki varlıklarının inkıtâa uğradığı bir süreç olarak karşımıza çıkar. 1554-1555 yılları ise üçüncüsü olup, Bâbürlülerin Delhi tahtına yeniden oturdukları bir dönemdir. Genel olarak Hümâyun'un yönetimi boyunca kardeşlerinin iktidar hırsları ve Afganların halen devam eden idareyi yeniden ele geçirme arzuları ile mücadele ettiği görülür. Bu dönemin en dikkat çeken yönü ise onun, Afgan lider Şîr Han Sûr (ö. 1545) tarafından Alt Kıta'dan uzaklaştırılmasının akabinde İran'da Safevî Şah'ı Tahmasb'ın (ö. 984/1576) yanına sığınmasıdır.[179] Tahmasb'ın yanında maiyetindeki kimselerle yaklaşık beş yıl kaldıktan sonra onun desteği sayesinde Hindistan'a 1554 yılında yeniden dönerek Afgan unsurları Delhi'den uzaklaştırdı.[180]

Hümâyun, Hint topraklarında ikinci kez Bâbürlü tahtına oturmasından yaklaşık bir yıl sonra 963/1556 yılında kendi yaptırdığı kütüphanenin merdivenlerinden düşerek kaza sonucu vefat etti. O esnada Osmanlı Sultanı Kanuni Sultan Süleyman (ö. 974/1566) tarafından Hindistan'a gönderilmiş olan Seydi Ali Reis'in (ö. 970/1562) şahitlik ettiği bu

179 Ayrıca tüm bu kargaşa yaşanırken Hümâyun'un ileride Bâbürlü tahtına oturarak Hindistan tarihinde önemli izler bırakacak olan oğlu Ekber dünyaya gelmiş fakat kısa süre sonra Hümâyun'un kardeşi Askeri çocuğu alarak Kandahar ve Kabil'e götürmüştür. Böylece Hümâyun bir daha Hindistan sathına dönene kadar oğlundan uzak kalmıştır. 1530-40 arası yaşan bu gelişmeler için bkz. Begüm, *Hümâyunnâme*, 159-75; Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1948, 2:34-52.

180 Alt Kıta'nın sınırlarını mahzun bir şekilde terk etmek zorunda kalan Hümâyun'u, Şah Tahmasb'ın gerçek bir hükümdar gibi karşıladığı ve ona oldukça hürmet gösterdiği rivayet olunur. Begüm, *Hümâyunnâme*, 188. Şah Tahmasb'ın bu şekilde davranmasının arka planında bazı politik hedefleri olduğuna dikkat çekilmektedir. Hümâyunnâme'ye geniş bir özet yazan Bayur, Tahmasb'ın, öncelikle Şah unvanı olarak Delhi tahtına oturan Şîr Şah'ın Osmanlı ile irtibata geçerek Sünnî iki güç arasında kalmasını engellemek için Hümâyun'un manevi otoritesini Şîr Han Sûr'a karşı kullanma amacında olduğunu bunun yanında ise diğer bir neden olarak Hümâyun üzerinden Hindistan bölgesine Şii düşüncenin taşınmasını sağlamak niyetinde olduğunu belirtir. Bkz. Begüm, *Hümâyunnâme*, 95-96. Aziz Ahmed ise diğer bir neden olarak Kâmrân ile Tahmasb arasında 1538 yılında Kandehar için yapılan savaştan Kâmrân'ın galip ayrılmasını gösterir. Buna göre kardeşleri arasında özellikle Kâmrân tarafından ihanete uğramış olan Hümâyun'a Tahmasb yakınlık göstermiş ve daha sonra gönderdiği orduyla Kandehar'ın alınmasını sağlamıştır. Bkz. Ahmed, *Hindistan'da İslam Kültürü*, 39.

hadise,[181] yeni hükümdar Ekber Şâh'ın (ö.1014/1605) tahta oturup kontrolü eline alana kadar, Seydi Ali Reis'in tavsiyesi üzerine bir süre gizli tutuldu.[182]

Celâlüddîn Muhammed Ekber Şâh, yaklaşık elli yıllık iktidar dönemiyle hem en uzun süre tahta oturan sultan olarak hem de idari, iktisadi ve sosyal açıdan yaptığı değişikliklerle Bâbürlülerin gerçek kurucusu olarak kabul edilir.[183] Ekber Şâh, 949/1542 yılında babasının sürgün hayatı sürdüğü dönemde bugünkü Pakistan sınırları içerisinde kalan Sind Bölgesi'ndeki *Ömerkût* adı verilen bir kalede dünyaya geldi.[184] Hümâyun'un yeniden Hindistan topraklarına döndüğü döneme kadar babasından uzakta büyüyen Ekber Şâh'ı, çocukluğunda Mîr Abdullatif, gençliğinde ise Bayram Han yetiştirdi. Pek çok alanda kabiliyetli olsa da ilginç bir şekilde birinci el kaynaklarda onun okuma yazma bilmediği aktarılır.[185]

Ekber Şâh'ın idarede olduğu süreçte Bâbürlülerin gelişimi, askeri, idari ve sosyal olarak üç ayrı cihetten dikkat çeker. Bunlardan birincisi onun, devletin sınırlarını genişletmeye yönelik başarılı askeri seferleridir. İkincisi ise devlet teşkilatlarında idari yönden getirdiği ve kalıcı olacak sistemsel yeniliklerdir. Onun yönetiminin üçüncü özelliği ise Alt Kıta sakinlerinin tümünü ilgilendirecek düzeyde kapsamlı olarak tedavüle konulan, sosyal ve dini hayata dair yapılan düzenlemelerdir.

Ekber Şâh'ın yönetime geldiği anda Kuzey Hindistan'ın sadece bir bölümünden ibaret olan Bâbürlüler, Ekber Şâh öldüğünde sınırları Hindistan topraklarının dörtte üçünü

---

181 Seydi Ali Reis Portekizlilerle mücadele etmek için geldiği Hint denizinde fırtınaya kapılarak Gucerât Limanına sığındı. Buradan kara yoluyla İstanbul'a dönmek arzusuyla Sind bölgesini geçerek oradan *Mültan* üzerinden Lahor'a ulaştı. Buradan da Bayram Han'ın nezaretinde Delhi'ye geçen Seydi Ali Reis Hümâyun ile görüştü. Hümâyun tarafından oldukça iyi karşılanan Seydi ali Reis mevsimsel şartlardan dolayı burada bir süre konaklamak zorunda kaldı. Hindistan'da kaldığı süre boyunca gözlemlerini anlatan Seydi Ali Reis'e gerek Sind bölgesi lideri Hüseyin Argun gerekse Bâbürlü sultanı Hümâyun tarafından teklif edilen valilikleri padişah tarafından kendisine verilen görev gerekçesiyle nezaketle reddederek Ekber Şah'ın izniyle İstanbul'a döndü. Seydi Ali Reis'in Hindistan gözlemleri için bkz. Seydi Ali Reis, *Mir'atü'l-Memalik Seydi Ali Reisin Maceraları Basra-Hindistan-Türkistan-İran (1554-1557)*, ed. Ömer Tellioğlu (İstanbul: Kitabevi, 2021), 47-64.

182 Konukçu, "Bâbürlüler", 401; Rothermund, *Hindistan Tarihi*, 35; Seydi Ali Reis, *Mir'atü'l-Memalik*, 60.

183 Aydın, *Yavana*, 175-76.

184 Enver Konukçu, "Ekber Şah", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1994), 542.

185 Nurü'd-din Cihangir Selim Şah, *Târîh-i Selîm Şâh IV.Bâbürlü Hükümdârı Cihângîr Şâh'ın Hâtırâtı*, ed. Fahri Unan, çev. Nevres-i Kadim (Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013), 90-91; Aydın, *Yavana*, 176.

kaplayan bir devlet hüviyetine gelmişti.[186] Askeri olarak Ekber Şâh, önce Hinduların en savaşçı grubu olan Racpûtları kontrol altına almayı başardı. 977/1570 yılına geldiğimizde Racpûtların Mâlvâ, Çitor, Racastan gibi bölgelerinin hemen hemen tamamı, Ekber'in otoritesini tanımış duruma geldi. Bundan sonra güneybatıya doğru yönelen Ekber Şâh, 980/1573 yılında Gucerât topraklarını kontrolüne aldı. Daha sonra ordunun yönünü doğuya çevirerek, 983-4/1576 yılında Bihâr ve Bengal'de hâkimiyet sağladı. Doğudaki fetihlerden sonra, kuzeybatıda Keşmir, Kâbil ve Kandehar'da bozulmuş olan istikrarı yeniden tesis etti. Ekber Şâh devrinde askeri faaliyetler sonrası devletin sınırları; doğuda Orissa*'ya*, batıda Sind ve Mekran'ı da içerisine alacak şekilde Belûcistan'a ve güneyde Dekken'e kadar genişleyerek, Bâbürlülerin siyasal otoriteleri, Hindistan'ın kuzey ve orta bölgelerinde şerik kabul etmeyecek bir seviyeye ulaştı.[187]

Şekil 1.3. Ekber Şâh'ın öldüğü dönemde Bâbürlü sınırlarını gösterir harita.[188]

186 Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1948, 2:159.

187 Kutlutürk, *Hint Düşüncesinde İslam*, 52; Aydın, *Yavana*, 176-77; Konukçu, "Ekber Şah", 542; Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1948, 2:85-94; Hodgson, *The Venture of Islam*, 3:63.

188 Davies, *An Historical Atlas*, 47.

Bâbürlüleri hâkimiyet alanının bu derece gelişmesinde askeri başarıların yanında idari ve sosyal politikaların da etkili olduğu düşünülmektedir. Bâbürlü tahakkümünün Alt Kıta'da bu denli genişlemesi, Ekber Şâh'ın tek bir merkezden toprakları yönetebilmesi için bir takım idari ve iktisadi yenilikler ihdas etmesini zorunlu kıldı. O, ülke topraklarını on iki ayrı *Sûbe* denilen kısma bölerek bu *Sûbelere* merkeze bağlı çeşitli idari görevleri olan ve *Sûbedar* olarak isimlendirilen memurlar atadı. Daha sonra bu memurları denetleyebilecek bir haber alma sistemi kurarak merkezi otoriteyi güçlendirdi. İktisadi olarak çeşitli düzenlemelere giderek mahsullerden alınan vergiler, belirlenen bir bedel üzerinden peşin olarak tahsil edildi. Yine merkezi otoriteyi güçlendirmek adına toprakların dağıtılması hususunda, asker ve sivil farkının önüne geçerek bölgesel yöneticilerin orantısız güçlenmesini önleyici tedbirler aldı.[189] Ekber Şâh'ın idari yönden Bâbürlüler Devri'nde uyguladığı yöntemin Hindistan'da kalıcı etkileri olduğunu savunan Smith, kendi yaşadığı dönemde Hindistan'ı kontrol eden İngilizlerin yönetim esaslarını, Ekber Şâh'ın uygulamalarının oluşturduğunu iddia eder.[190]

Ekber Şâh hem askeri hem de idari yönden Hindistan'a bir takım yenilikler getirmiş olsa da şüphesiz bunların hiç birisi, onun sosyal ve dini alana yönelik getirdiği yenilikler ve özellikle bu kapsamda uygulamaya koyduğu *Dîn-i İlâhî* nazariyesi, kadar dikkat çekmedi. 1582 yılında ilan edilen, Ekber Şah'ın ölümü ile tedavülden kalkan, çok sınırlı sayıda müntesibi olan, İslam, Hinduizm, Hristiyanlık, Budizm, Zerdüştlük gibi dinleri uhdesinde birleştirmeyi amaçlayan ve *Dîn-i İlâhî* veya *Tevhîd-i İlâhi* isimleriyle anılan söz konusu bu nazariye, bir anda ortaya çıkmış bir olgu olarak görülmez. Söz konusu nazariye, Alt Kıta'nın bizatihi heterojen dini ve kültürel zemininde, Ekber Şâh'ın siyasi hedeflerinin ortaya çıkardığı bir olgu olarak değerlendirilir.[191]

Dîn-i İlâhî'nin oluşmasında Hindistan'ın toplumsal yapısının muhteviyatına yönelik Ekber'in siyasal beklentilerinin etkisinden bahsetmiştik. Bu bağlamda öncelikle Hintli

---

189 Ebu'l Fazl Allâmî, *The Akbar Nâmâ of Abu'l Fazl (Ekbernâme)*, çev. Henry Beveridge, 2. bs, c. 3 (Delhi: Low Price Publications, 1989), 412-14.

190 Vincent Arthur Smith, *Akbar the Great Mogul, 1542-1605* (Oxford, Clarendon Press, 1917), 354-55.

191 Konukçu, "Ekber Şah", 543; Abdülkādir b. Mülûkşâh el-Bedâûnî, *A History of İndia Muntakhabu-t-tawarikh(Münteḫabü't-tevârîḫ Târîḫ-i Bedâ'ûnî)*, çev. George S. A. Ranking, c. 2 (New Delhi: Atlantic Publishers, 1990), 335-36.

bazı Müslümanlar arasında görülen mehdîlik düşüncesi ile irtibat kurulur. Ekber Şâh'ın yaşadığı dönemin hicri bininci yılın tamamlandığı bir dönem olmasından dolayı, özellikle bazı sûfî çevrelerde ikinci bin yıl ile ilişkili olarak mehdîlik düşüncesinin yaygın olduğu, yine söz konusu sûfî çevrelerin etkisi altında olan Hindular arasında da benzer toplumsal bir beklenti olduğu aktarılır. Kendisi de Hindistan'da yaygın tasavvufî bir gelenek olan Çiştiyye tarikatına mensup olan Ekber Şâh, toplumun belirli kesimlerinde sezimlediği bu beklentiyi, Hindularla Müslümanları ortak bir paydada birleştirmeye yarayacak iyi bir fırsat olarak gördü.[192]

Ekber Şâh 983/1575 yılında Fetihpûr Sikri'de adına ibadethane denilen bir divanhane inşa ettirdi. Her haftanın cuma gecesi, bu ibadethaneye, âlimler gelerek çeşitli dini konularda tartışmalar yapar, Ekber Şâh ise bu tartışmaları ilgiyle takip ederdi. Önceleri sadece Müslüman ilim adamlarının katıldığı bu toplantıların konusunu, mezhepler arasındaki farklı yaklaşımlar teşkil etti. Özellikle Sünnî ve Şiî âlimlerin aralarındaki tartışmaların çok şiddetli geçtiği ve birbirlerini tekfir derecesine ulaştığı aktarılır.[193] Ekber Şâh'ın divanhane toplantılarının, Müslüman âlimlerin tartıştırılarak toplumsal otoritelerinin zayıflatılması amacına matuf olduğu aktarılır.[194] 987/1579 yılında Divanhâne'den yayımlanan bir vesikanın muhteviyatı da, bu yaklaşımı doğrulayacak mahiyettedir. Ekber Şâh'ın destekçisi olan âlimler, söz konusu yıl içerisinde bir cuma günü yayınladıkları bir bildiri ile Ekber Şâh'ın, Müslümanların, hem dünya hem de din işlerinde tartışmaya kapalı olacak şekilde liderleri olduğunu ilan ettiler. O, bu bildiriye göre; Müslümanların yaşayan tek geçerli halifesi, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak takdim edilmekte ve ona isyan etmenin Allah'a isyan etmek anlamına gelmesinden dolayı, muhatabın hem bu dünyada hem de ahirette azaba duçar olacağı iddia edildi.[195] Bayur'a göre bu belge, yapılan divanhane toplantılarının bir neticesi olarak kabul edilir. Buna göre söz konusu toplantılarda halkın önünde cereyan eden mezhepsel tartışmaları

---

192 Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1948, 2:77; Ekber'in Çiştiyye tarikatına bağlılığının oldukça yoğun olduğu görülüyor. Çiştî postnişinde oturan Selim Çiştî'ye olan bağlılığından dolayı sık sık hocasının yaşadığı yere ziyarete giden Ekber, orada bir şehir kurarak adına Fetihpûr-Sikri adını vermiştir. Dîn-i İlâhî propagandasının merkezi olacak bu şehir aynı zamanda kurulduktan sonra başkent olarak kullanıldı. Yine tarikata ve hocasına olan bağlılığını göstermesi açısından oğluna hocasının adı olan Selim adını vermesi gösterilmektedir. Bkz. Bayur, 2:91-92; Hodgson, *The Venture of Islam*, 3:71-72.

193 el-Bedâûnî, *Münteḫabü't-tevârîḫ*, 2:262-66.

194 Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1948, 2:100.

195 Yayımlanan bildirinin tam metni için bkz. el-Bedâûnî, *Münteḫabü't-tevârîḫ*, 2:276-81.

ve bu sayede vurgulanan mezhepsel tefrikayı bitirebilmeye kudreti olan bir lider olarak Ekber Şâh takdim edilmiş oldu.[196]

Ekber'in Müslümanların tartışmasız tek lideri olarak ilan edilmesini, *Dîn-i ilâhî* propagandasının ilk adımı olarak görmek gerekir. İkinci adım ise Ekber Şâh'ın diğer din mensuplarının nazarında, özellikle Hinduların dini lideri konumuna taşınmasıdır. Divanhane toplantılarında diğer dinlere *sulh-ı küll* kapsamında müsamaha gösterildiği ve Ekber Şâh'ın diğer dinlere ait ritüelleri âdet edindiği aktarılır.[197] Onun diğer dinlere karşı takındığı bu tavrın 990/1582 yılında ilk meyvelerini verdiği görülür. Müslümanlar için Allah'ın yeryüzündeki gölgesi (*zıllullah fi'l-arz - Shadow of God*) olarak ilan edilen Ekber Şâh'ın, 1582 yılında Hinduların bir kısmı için *Krişna* ve *Rama*, yani yaratıcı Tanrı Vişnu'nun dünyaya yansıması anlamına gelen bir *Avatar* olduğu ilan edildi.[198] Ekber Şâh'ın etrafında gelişen bu olayların 1582 yılından itibaren hem Müslümanları hem de Hinduları merkeze alan, bunun yanında diğer inançları da bünyesinde barındıran yeni bir din ihdasına dönüştüğü ifade edilebilir.

İlginç ritüelleri olan bu dine kabuller sadece Ekber Şâh'ın onayıyla oluyordu. Temel felsefesi, her dinde mutlak bazı doğruların varlığı ve her dinin mutlaka amacının bir olan Allah'a ulaşmak olduğu tezine dayanıyordu. "Allahuekber" ifadesinin, "Ekber Allah'tır." şeklinde yorumlandığı, iki müridin karşılaşınca biri "Allahuekber" diğeri de "cellecelâluhu" diyerek selamlaştığı ve bu uygulamanın Celâleddîn Ekber Şâh'tan mülhem olduğu yönünde aktarımlar söz konusudur.[199] Bu din çerçevesinde politika üreten Ekber Şâh, her iki dinin bireylerinin ortak katılımıyla kutlanacak bayramlar ve yine ortak uyulması gereken kanunlar ihdas edilmesini istedi. Birden fazla kadınla evlenebilmenin sadece çocuk olmaması şartına bağlanması, Hindular arasında yaygın olan Sati uygulamasının (dul kadının kocası ile ateşe atılması) kaldırılması, kardeş

196 Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1948, 2:111.

197 el-Bedâûnî, *Münteḫabü't-tevârîḫ*, 2:267-69; Hodgson, *The Venture of Islam*, 3:73; Hatta Ekber'in Portekizlilerden talep ettiği Hristiyan bilginlerden olan Cizvit papazlarının Kiliselerini sık sık ziyaret ettiğini fakat papazların onu Hristiyan olmaya ikna edememesinden dolayı hayal kırıklığına uğradıkları aktarılır. Bkz. Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1948, 2:112-15.

198 el-Bedâûnî, *Münteḫabü't-tevârîḫ*, 2:294-95,336; Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1948, 2:128.

199 Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1948, 2:129; Konukçu, "Ekber Şah", 543.

çocukları gibi yakın akraba evliliklerinin yasaklanması, İslam hukukuna göre haram kabul edilen bazı fiillerin yasal hâle gelmesi gibi kanunlar bu noktada ön plana çıkar.[200]

Çağdaş araştırmacılar, Ekber Şâh'ın bu girişimini genel olarak, Hindistan sınırları içerisinde Müslüman ve Hindu tebaanın ortak bir zeminde yaşaması için alınmış siyasal bir tedbir olarak değerlendirirler.[201] Örneğin Kutlutürk, Ekber Şâh'ın faaliyetlerinin, dönemin sosyal ve kültürel şartlarının baz alınarak kritik edilmesi gerektiğini belirterek, toplum içerisinde *sulh-ı küll* gibi bir olguyu hedeflemiş olmasını ön plana çıkarır. O, Avrupa'da yüzyıllar sonra gündeme gelecek olan "toplumsal barış" veya "birlikte yaşama kültürü" gibi olguların, Ekber Şâh tarafından "herkesle barış, herkesin inancına saygı" anlamına gelen *sulh-ı küll* kavramı ile Alt Kıta'da kurulmaya çalışıldığını ifade eder. Meseleyi politik bağlamda ele alan araştırmacılardan olan Bayur, Ekber Şâh'ın *Dîn-i İlâhî* propagandasını yeni bir din olarak değil, İslamiyet'in içerisinde politik hedefleri olan "bid'at" bir hareket olarak değerlendirir. Buna göre *Dîn-i İlâhî*, İslamiyet ile Hinduizm inançları arasında ihdas edilen benzerliklerle, toplum içerisinde içi içe yaşayan Müslüman ve Hinduların aralarındaki farkı yok edip onları ortak bir zeminde buluşturma amacına matuf, politik bir hareket olarak görülür.[202]

Bu anlayışın kısa vadede Ekber'in politik beklentilerini karşıladığı iddia edilebilir olsa da uzun vadede Hindistan'ın siyasal birliğine ne kadar katkı sunduğu tartışmaya açıktır. Zira Ekber Şâh'ın bu politikasından istifade eden Hristiyan Cizvit papazların Goa'da hızlı bir şekilde iki tane misyoner okulu açma isteğinde bulunarak Hindistan'da Hristiyanlığın, dolayısıyla Batılıların yayılmasına kapı araladığı görülür.[203] Batılıların yayılması ise ileride göreceğimiz üzere Hindistan toplumunun siyasi bütünlüğünden ziyade tefrik edilmesi ile sonuçlanacak bir dizi olayın başlangıcı olarak değerlendirilebilir. Ancak

---

200 Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1948, 2:130-33; Allâmî, *The Akbar Nâmâ of Abu'l Fazl (Ekbernâme)*, 3:402; Kutlutürk, *Hint Düşüncesinde İslam*, 53.

201 Tespit edebildiğimiz kadarıyla Bayur dışında tüm araştırmacılar Ekber'in *Dîn-i İlâhi* teorisi ve genel olarak dini düşüncelerinin oluşmasının arka planında Ebü'l-Fazl el-Allâmî'nin (ö.1011/1602) olduğu hususunda ittifak halindedir. Bayur ise Ekber ile Allâmî'nin 1574 yılında tanışmış olmalarından hareketle Ekber'in dini görüşlerinin oluşumunun, 1562 yılında Racpût Prensesiyle evliliğine ve 1564 yılında Hindulardan cizyenin kaldırılışına kadar geri götürülebileceğini söyler. Haddizatında Bayur, Ekber'in dini sahaya taalluk eden görüşlerini daha çok siyasetle irtibatlandırarak ele almaktadır. Krş. Hodgson, *The Venture of Islam*, 3:73-80; Aydın, *Yavana*, 177; Konukçu, "Ekber Şah", 543; Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1948, 2:74-80.

202 Kutlutürk, *Hint Düşüncesinde İslam*, 54; Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1948, 2:74-75, 80, 137-41.

203 Francis Goldie, *The First Christian Mission To The Great Mogul 1897*, 1. bs (London: The Art and Book Company, 1897), 102.

Ekber Şâh'ın döneminde, onun takip ettiği bu uygulamaların salt siyaset üzerinden okunmadığı anlaşılmaktadır.

Ekber Şâh'ın bu uygulamalarının sadece saray ve etrafında sınırlı kaldığına ve toplumsal tabana yayılmadığına daha önceden işaret etmiştik. Fakat onun uygulamalarına karşı saray çevresinden itibaren geniş bir muhalefetin toplumsal tabana yayılmış olduğu görülür. Henüz bu propagandanın uygulandığı dönemde birçok kimse Ekber Şâh'ın dinden çıktığını ifade ederek tepki göstermiş olsa da bu eleştirilerin en meşhuru Ebü'l-Berekât Ahmed es-Sirhindî (ö.1034/1624) ya da daha meşhur ünvanı ile bilinen İmâm-ı Rabbânî'den geldi.[204] "*Müceddid-i elf-i sânî (hicrî II. binyılın yenileyicisi)"* olarak tanınan İmâm-ı Rabbânî, bir süre Ekber Şâh'ın sarayında kaldıktan sonra gulât görüşleri ile bilinen Ebü'l-Fazl el-Allâmî'nin peygamberlik makamını inkâr etmesini gerekçe göstererek saraydan ayrıldı ve Ekber Şâh'ın *Dîn-i İlâhî* uygulamalarına karşı eleştirilerini dile getirdi.[205]

Sonuç olarak Ekber Şâh'ın dini zeminde propaganda ettiği uygulamaların toplum nezdinde kabul gördüğünü söylemek güçtür. Özellikle İslam itikadı ile örtüşmesi mümkün olmayan bu düşüncelerin, toplum tarafından duyulmasının ardından askeri ve idari yönden elde edilen büyük başarıları gölgeleyebilecek bir takım hareketler ortaya çıktığı görülüyor. Bu bağlamda doğu bölgelerinde daha önceden fethedilen Bihâr ve Bengal'de bastırılması on yılı bulacak isyanların çıktığı aktarılır.[206] Ekber Şâh'ın otoritesinin sarsılmasından sonra o, hem kardeşi ve hem de oğlu Selim Şah (ö. 1037/1627) tarafından çıkarılan isyanlarla uğraştı. Esasında oğlu Selim ile ilişkileri, gulât düşünceleri gerekçe gösterilerek el-Allâmî'nin Selim tarafından öldürülmesinden sonra gerilmekle birlikte, Selim dışında diğer oğullarının veliaht olma ihtimalinin ortadan kalkması neticesinde ölmeden önce Selim'i veliaht olarak göstermek zorunda kaldığı anlaşılıyor.[207]

---

204 Ekber Şâh'a karşı gelişen muhalefet için bkz. Hüsne Hilal Şahin, "Ekber Şah ve Dini Reformu" (Doktora Tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Doğu Dilleri ve Edebiyatları Ana Bilim Dalı / Hindoloji Bilim Dalı, 2014), 163-83.

205 Hodgson, *The Venture of Islam*, 3:86-87; İmâm-ı Rabbânî'nin eleştirileri için bkz. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, çev. Komisyon, c. 1 (İstanbul: Yasin Yayın, 2004), 340, c.3 99-100

206 Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1948, 2:120-25.

207 Bayur, 2:156-58.

Ekber Şâh'ın vefatından bir hafta sonra Selim Şah Bâbürlü tahtına oturdu.[208] Selim 1569-70 yılında Fetihpûr Sikri'de dünyaya geldi. Annesi daha sonra Meryem ez-Zamânî ismini almış olan bir Raca prensesidir. Selim Şâh'ın ismi, Çiştî tarikatı şeyhlerinden olan Şeyh Selim Çiştî tarafından verildi.[209] Fakat tahta oturduktan sonra *Muhammed Selim* isminin yerine *Cihangir* ve *Nûreddîn* ünvanlarını kullandı.[210]

Cihangir'in hüküm sürdüğü 1014/1605–1037/1627 arasındaki dönem, aşağıda görüleceği üzere Bâbürlü yönetimi için fetih hareketlerinin durakladığı bir sürece işaret eder. Bu durumun ortaya çıkmasında, Cihangir'in zevk ve sefaya düşkün olması, bahçe ve av merakı nedeniyle devlet yönetimini çoğu zaman ikinci plana bırakması gerekçe olarak gösterilir.[211] Kendi hatıratında uzun uzadıya anlattığı eğlence ve av partileri ile o dönemde sarayını ziyaret eden gezginlerin verdikleri bilgiler bu kanıyı doğrulamaktadır. Cihangir'in bu yönü maalesef onun iktidar süresinde, yönetime yönelik saray içerisinden müdahalelerin artmasına neden oldu.

Cihangir döneminde, konumuz bağlamında dikkat çeken bir hadise ise İngilizlerin Alt Kıta'da ilk kez çeşitli imtiyazlar elde etmiş olmasıdır. Şöyle ki; 1606-7 yılında İngiltere

---

208 Nûreddîn Muhammed Cihângîr, "Tüzük-i Cihângîrî", içinde *Târîh-i Selîm Şâh IV. Bâbürlü Hükümdârı Cihângîr Şâh'ın Hâtırâtı*, ed. Fahri Unan, çev. Nevres-i Kadîm (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013), 33; Fahri Unan, "Giriş", içinde *Târîh-i Selîm Şâh IV. Bâbürlü Hükümdârı Cihângîr Şâh'ın Hâtırâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013), XXXV; Vincent Arthur Smith, *The Oxford History of India, From the Earliest Times to the end of 1911*, 1. Baskı (Oxford: Oxford University Press, 1919), 375.

209 Enver Konukçu, "Cihangir", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1993), 538; Kendi doğumuyla ilgili olarak Cihangir daha farklı bilgiler vermektedir. Buna göre; 28 yaşına kadar Ekber Şâh'ın doğan erkek evlatları kısa sürede vefat etmiştir. Bu durumdan huzursuz olan Ekber Şâh'a, o dönemde Çiştî tarikatının postnişininde oturan Şeyh Selim'in her derde deva olduğu haberi verilir. Haddizatında âlim ve dervişlere meyyali olan Ekber de bir oğlu olursa *Acmir'e* bağlı *Sikri* isminde bir köyde ikamet eden Şeyhin huzuruna varıp onun duasını alacağını belirtir. 1569-70 yılında doğan oğlunu *Acmir'e* götüren ve oğlunu Selim Çiştî'nin kucağına veren Ekber'e Şeyh dua etmiş ve oğluna Muhammed Selim ismini vermiştir. Yine bu anlatıya göre Ekber'in bu ismi kullanmadığını ve kendisini Muhammed Selim ismiyle değil "Baba" diyerek çağırdığını aktarır. Detay için bkz. Nûreddîn Muhammed Cihângîr, "Tüzük-i Cihângîrî", içinde *Târîh-i Selîm Şâh IV. Bâbürlü Hükümdârı Cihângîr Şâh'ın Hâtırâtı*, ed. Fahri Unan, çev. Nevres-i Kadîm (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013), 37-41.

210 Kendi hatıratında Osmanlı sultanı "Sultan Selim" ile karıştırılmasından çekindiğini belirten Selim kendisine, cihan hâkimi manasında "Cihangir" ve güneşin dünyayı aydınlatmasından mülhem olarak "Nûreddîn" unvanlarını seçtiğini aktarır. Bkz. Nûreddîn Muhammed Cihângîr, "Tüzük-i Cihângîrî", içinde *Târîh-i Selîm Şâh IV. Bâbürlü Hükümdârı Cihângîr Şâh'ın Hâtırâtı*, ed. Fahri Unan, çev. Nevres-i Kadîm (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013), 3741; Ayrıca "Nûr-eddîn" ismi ile Ekber'in Dîn-i İlâhisinde yer alan güneşe karşı tazim kültürü arasında ilişki kurulmaktadır. Yusuf Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi*, c. 2 (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1948), 162; Awais Akhtar, Muhammed Najamuddin Farani, ve Hafiz Nazeer Hussain, "Emperor Jahangir's Policy on Religious Tolerance(1605-1627)", *Journal of Indian Studies* 4, sy 1 (Temmuz 2018): 22.

211 Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1948, 2:166.

Kralı I. James'in (ö. 1625) emriyle bir tüccar olmasına rağmen Türkçe bilmesi sebebiyle William Hawkins (ö. 1613) önderliğinde gönderilen filo, 1608 yılında Alt Kıta'ya ulaştı. Cihangir tarafından kabul edilen ve saray eşrafı ile tercümansız olarak Türkçe iletişim kuran Hawkins, İngiltere lehine çeşitli ticari ayrıcalıklar talebinde bulundu. Ancak o dönemde Hindistan karasularının hâkimi olan Portekizlilerin baskısıyla bu talebi sonuçsuz kaldı. Uzun süre Bâbürlüler nezdinde bu girişimlerine devam eden İngilizlerin, yaklaşık beş yıl sonra Hint denizlerinde Portekizlilere üstünlük sağlamış olmasının, ticaretleri açısından olumlu sonuçları olduğu anlaşılmaktadır. Bu süreçte Dekken seferinde olan Şehzade Hürrem'in (ö. 1076/1666) desteğiyle daha sonraki yıllarda İngiliz hâkimiyeti için önemli bir nokta olacak olan *Sûret Limanı'nda* yer edinme hakkını ilk kez 1613 yılında elde eden İngilizler, böylece Alt Kıta'da ilk ticari imtiyazı kazandılar. Daha sonra 1615 yılında ilk İngiliz elçisi Thomas Roe'nin gelişiyle bu imtiyazlar artarak devam etti ve onun diplomatik çabaları sonrası 1618 yılında İngilizler Bâbürlü topraklarında serbest ticaret yapma hakkını elde etti.[212]

Cihangir'in, 1622 yılında Safevîler ile yaşanan Kandehar krizi nedeniyle Şehzade Hürrem ile aralarının açıldığı görülür. Bunun akabinde Hürrem, 1623 yılında babasına karşı bir isyana kalkıştı. Hürrem'in isyanının arka planında, Cihangir tarafından reddedilen fakat Hürrem tarafından kendilerine imtiyazlar verilen İngilizlerin dahlinin olup olmadığı elimizdeki veriler ışığında aydınlatılabilmiş bir konu değildir. Nitekim bu isyanı bastırmakta yetersiz kalan ve Hürrem ile anlaşmak zorunda kalan Cihangir, 1627 yılında vefat etti. Cihangir'in vefatından sonra kardeşi Şehriyar ile arasında kısa süreli bir mücadele yaşayan Hürrem kayınpederi Âsaf Han'ın desteğiyle bu mücadeleyi kazandı ve beşinci Bâbürlü sultanı oldu.[213]

---

212 Bayur, 2:180-82; Unan, "Giriş", XXXI; Smith, *The Oxford History of India*, 379-83; Taha İsmet Özel, *İngiliz Doğu Hindistan Şirketi* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2021), 141.

213 Cihangir, yönetimi boyunca atalarından devraldığı gibi Safevîlerle iyi ilişkiler kurmaya gayret etti. O dönemde Safevî tahtında Şah Tahmasb'ın (ö. 984/1576) oğlu I. Şah Abbas (ö. 1038/1629) oturmaktaydı. İkili arasında dostane çok sayıda mektup gidip gelmesine rağmen, 1622 yılında ilginç bir gelişme olarak I. Şah Abbas Bâbürlüler'in kontrolünde olan Kandehar'ı işgal etti. Bu işgale bir süre anlam veremeyen Cihangir, daha sonra oğlu Şehzade Hürrem'den ordusuyla birlikte derhal Dekken'den Kandehar'a gelmesini ve olayları kontrol altına almasını istedi. Hürrem ise babasının bu emrine çeşitli şartların karşılanması koşuluyla itaat edeceği karşılığını verdi. Hürrem'in sunduğu şartlarının kabul edilmemesinden sonra aralarının açıldığı görülüyor. Detaylı bilgi için bkz. Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1948, 2:190-92; Smith, *The Oxford History of India*, 387; Unan, "Giriş", XXXVI.

1592 yılında Lahor'da doğan Şehzade Hürrem'in annesi Racpût prenseslerindendir. Babasının vefatından sonra 1628 yılında *Ebü'l Muzaffer Şehâbeddin Muhammed Sâhib Kıran-ı Sânî* ünvanını alarak Agra'da tahtı devraldı.[214] Fakat kendisi bu süreçten sonra daha meşhur olan ünvanı Şah Cihan olarak anıldı. Şah Cihan'ın yaklaşık otuz yıl devam eden yönetiminde askeri açıdan üç hedefi olduğuna işaret edilir. Bunlardan ilki Alt Kıta'nın orta ve güney bölgelerinde devam eden isyanların bastırılmasıdır. Bâbürlü topraklarının güney sınırlarını güvenli hale getirdikten sonra, kuzeybatı istikametine yönelerek Kandehar'ı Safevîlerden geri almak ikinci hedef olarak sunulur. İkinci hedefin daha geniş bir projeksiyonu olan üçüncü bir hedef olarak ise Hindukuş Dağlarının kuzeyine geçerek atalarının mirası olarak gördüğü Mâverâünnehir'de Bâbürlü hâkimiyetinin tesis edilmesidir.[215]

Şah Cihan döneminin siyasi faaliyetlerini değerlendirdiğimizde, öncelikle askeri olarak özellikle Dekken ve Racastan bölgelerinde Bâbürlüler adına askeri olarak başarılı mücadeleler veren Şehzade Muhammed Muhyiddîn Evrengzîb'in (ö. 1118/1707) isminin ön plana çıktığı görülür. Ülke sınırları dâhilinde iç siyasete yönelik uygulanan politikalar hakkında detaylı bilgi olmamakla birlikte, Ekber Şâh'tan tevarüs eden anlayışın bazı düzenlemelerle beraber[216] devam ettirildiği anlaşılır. Fakat bu anlayış, Şah Cihan'dan sonra yönetimi devralan Evrengzîb ile önemli değişikliklere uğradı.

Askeri olarak büyük başarılar elde edilememiş olmasına rağmen Şah Cihan dönemi için modern dönem tarihçiler arasında genel olarak Bâbürlülerin "Altın Çağı" nitelemesi yapılır. Bu kanının ortaya çıkmasında Şah Cihan yönetiminde ön plana çıkarılan zenginlik göstergelerinin etkili olduğu düşünülebilir. Zira kaynaklarda Şah Cihan dönemine ilişkin olarak; inci, altın ve değerli taşlarla süslü kaftanlardan, Hz. Peygamber'in türbesi için gönderilmiş olan elmas ve değerli taşlarla süslü bir şamdandan, başkentin Delhi'ye taşınması esnasında Delhi'de yapılan bayındırlık çalışmalarından ve

---

214 Abdul Hamid Lahori ve Abdur Rahim Maulavi, *Badshahnama*, c. 1 (Kalkuta: Baptist Mission Press, 1872), 15-16,86; Azmi Özcan, "Şah Cihan", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010), 251; John Andrew Allan ve Sir Wolseley Haig, *The Cambridge Shorter History Of India*, ed. H. H. Dodwell (London: Cambridge University Press, 1934), 399; Smith, *The Oxford History of India*, 392.

215 Ahmed, *Hindistan'da İslam Kültürü*, 55.

216 Ekber'in ihdas ettiği takvim-i ilâhi yerine Hicri takvimin kullanılması ile padişahın huzurunda secdeye kapanma âdetinin kaldırılması bu duruma örnek olarak verilebilir. Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1946, 1:193.

Tavus Kuşu ismi verilen altın ve elmaslardan müteşekkil bir tahttan sık sık bahsedilir.[217] Bu kriterleri baz alan araştırmacılar için şah Cihan dönemi "Altın Çağ" olarak nitelenir. Fakat bazı araştırmacılar ise -birinci el kaynaklarda da kendisine yer bulan- Şah Cihan devrinde Dekken ve Gucerât bölgelerinde yaşanan kıtlıklardan yola çıkarak[218] halk ile saray arasında refah seviyesi açısından ciddi bir uçurum olduğunu ifade ederler. Bu araştırmacılara göre Şah Cihan yönetiminde saray lüks ve şatafat içerisinde yaşarken halkın büyük çoğunluğu yoksulluk içerisinde hayatını sürdürmek zorunda kalmıştır.[219]

Şah Cihan döneminin genel anlamda Bâbürlülerin altın bir çağı olarak nitelenip nitelenemeyeceği hususunda çeşitli tartışmalar olsa da onun devrini mimari açıdan Bâbürlüler'in altın çağı olarak kabul etmek gerekir. Başkentin Delhi'ye taşınması sırasında yapılan *Kızıl Kale, Cuma Camii* ve sulama kanalları başta olmak üzere, Şah Cihan devrinde imar edilen pek çok abidevi eser, günümüzde halen dimdik ayakta durmaktadır. Şüphesiz bu mimari eserler arasında ise *Tac Mahal'in* yeri ayrıcalıklı olarak kabul edilmelidir. Neredeyse bütün çocuklarının annesi olan Mümtaz Mahal, 1631 yılında on dördüncü çocuğunu doğururken vefat edince Şah Cihan, sevgiyle bağlı olduğu eşinin vefatından büyük bir üzüntü duydu. Eşi için muazzam bir türbe düşünen Şah Cihan, Osmanlı, İranlı, Suriyeli ve Hintli mimarları istihdam ederek yaklaşık 22 yıllık bir süre sonunda, Türk-İslam eserleri arasında müstesna bir yere sahip olan bu eseri Agra'da inşa ettirdi. Kendisi de vefatından sonra vasiyeti gereği buraya defnedildi.[220]

Şah Cihan'ın, babası Cihangir ile benzer bir kaderi paylaştığı anlaşılmaktadır. Zira Askeri ve idari başarılarıyla diğer kardeşleri[221] arasında ön plana çıkan Şehzade Evrengzîb'in

---

217 Inayet Khan, "Shah Jahan-nama", içinde *The History of India, As Told By Its Own Historians, The Muhammadan Period*, c. 7 (London: Trubner And Co. 57 And 59, Ludgat e Hill, 1877), 84-86,105; Smith, *The Oxford History of India*, 392-393,419; Allan ve Haig, *The Cambridge Shorter History Of India*, 408.

218 Abdul Hamid Lahori ve Abdur Rahim Maulavi, *Badshahnama*, c. 2 (Kalkuta: Baptist Mission Press, 1872), 362 v.d.

219 Rukshana Iftikhar, "Historical Fallacies: Shah Jahan's Reign: Period of Golden Age", *South Asian Studies* 28, sy 2 (Aralık 2013): 361-67; Smith, *The Oxford History of India*, 415.

220 Engin Beksaç, "Tac Mahal", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010), 337-39; Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1948, 2:217.

221 Dârâ Şükûh, Şah Şûcâ, Evrengzîb ve Murad Bahş isminde dört oğlu olan Şah Cihan'ın oğullarından Evrengzîb ile Dârâ Şükûh ismi diğerlerine nazaran daha fazla ön plana çıkmıştır. Özellikle dedesi Ekber'in Dîn-i İlâhi anlayışını daha da ileri taşıyan bir anlayışa sahip olan Dârâ'nın Hindu kutsal metinlerinden olan Upaşinadlar'ı Kur'an-ı Kerimde ifade edilen "Kitâb-ı Meknûn" olarak değerlendirdiği görüşü meşhurdur. Buna mukabil olarak Evrengzîb ise kaynaklarda İslam şeriatına sıkı sıkıya bağlı olarak aktarılır. Bu sebeple olsa gerek şehzadeler arasındaki mücadelede gayrimüslimler daha çok Dârâ Şükûh'u desteklerken Müslüman tebaanın Evrengzîb üzerinde durduğu

Dekken valiliği döneminde babası Şah Cihan ile aralarının açıldığı görülür. Muhtemelen abisi Dârâ Şükûh'un (ö. 1069/1659) etkili olduğu bu durum, 1657 yılında Şah Cihan'ın aniden hastalanmasıyla farklı bir sürece evrildi. Şah Cihan bir süre halkın huzuruna çıkamayınca öldüğüne ve Dârâ Şükûh'un bu haberi gizlediğine yönelik söylentilerin çoğalması, diğer şehzadeler arasında bir nevi taht mücadelesinin başladığının habercisi oldu. Evrengzîb kardeşi Murad Bahş ile birleşerek Dekken'den Agra'ya hareket etti. Dârâ ile Evrengzîb arasındaki iktidar mücadelesine dönüşen bu süreçte, Evrengzîb abisi Dârâ Şükûh'un dini meşrebini propaganda ederek Müslüman beylerin desteğini arkasına almayı başardı. 1658 yılında Agra yakınlarında gerçekleşen savaşı kazanan Evrengzîb, kardeşini bertaraf etti ve Agra'ya girerek babasından yönetimi devraldı. Şah Cihan ise vefat ettiği 1666 yılına kadar Agra sarayında oğlunun gözetiminde *Tac Mahal'i* seyredebildiği bir bölümde hapis hayatı yaşadı.[222]

Kardeşleriyle verdiği mücadele sonucunda 1068/1658 yılında Agra'da Âlemgîr ünvanını alarak sultan olan Evrengzîb, 1618-19 yılında Şah Cihan ve Mümtaz Mahal'in üçüncü oğulları olarak Mâlvâ'da dünyaya geldi.[223] Gençliğinde iyi bir eğitimden geçtiği anlaşılan Evrengzîb'in hocaları arasında dönemin önde gelen ulemalarının yanında İmâm-ı Rabbânî'nin torunu Hâce Muhammed Nakşibendî'nin de olduğu ve onun dindar bir kimse olarak yetiştirildiği belirtilir. Dini hassasiyetini göstermesi bağlamında, haftanın dört gününü oruçlu geçirdiği ve Mekke - Medine'de dağıtılması için yüklü miktarda sadakalar gönderdiği aktarılır.[224]

Evrengzîb için neredeyse tüm hayatı askeri alanda mücadele ederek geçmiştir demek yanlış olmaz. Gerek babasının döneminde gerekse kendi hâkimiyeti sürecinde özellikle güney bölgesinde cereyan eden isyanlarla başarılı mücadeleler vererek Bâbürlü devletinin mevcut sınırlarını güneye doğru genişletmeye muvaffak oldu. Evrengzîb'in iktidarda kaldığı süre, Bâbürlüler'in en parlak dönemini ihtiva ederken aynı zamanda tarih boyunca

görülür. Şah Cihan'ın oğulları ve görüşleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Smith, *The Oxford History of India,* 408-9; Allan ve Haig, *The Cambridge Shorter History Of India,* 405-6.

222 Özcan, "Şah Cihan", 252; Bayur, *Hindistan Tarihi,* 1946, 1:223-25; Allan ve Haig, *The Cambridge Shorter History Of India,* 413-15.

223 Muḥammad Hāshim Khāfī Khān, *Muntakhab-Ul Lubab*, ed. John Dowson, çev. H. M. Elliot, c. 2 (Lahore: Sang-e-Meel Publications, 2006), 3; Khalıq Ahmad Nizami, "Evrengzîb", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995), 537.

224 Khalıq Ahmad Nizami, "Evrengzîb", 538.

Alt Kıta'da bir devletin ulaşabileceği en büyük sınırlara tanıklık edildi.[225] Fakat bu büyümenin aynı zamanda yönetimsel olarak bazı zorlukları da beraberinde getirmiş olması tahmin edilebilir. O, askeri başarıların yanında devlet yönetimi açısından bir takım değişikliklere imza atarak Bâbürlülerin en etkili sultanlarından sayılır. Fakat bu muzafferiyet kendisi ile kaim olmuş ve 1707 yılındaki vefatından sonra Bâbürlüler bir daha bu sınırlara ve yönetim kabiliyetine bir daha ulaşamamışlardır.

Evrengzîb'in mücadeleyle geçen bu döneminde ülke sınırları içerisinde uygulanan politikalarda bir takım değişikliklerin meydana geldiğine işaret etmiştik. Evrengzîb döneminde göze çarpan en önemli değişikliğin, Ekber Şah döneminden kendisine tevarüs eden *Dîn-i İlâhî* bağlamında uygulanan politikaların terk edilmesi olduğu rahatlıkla söylenebilir. Özellikle 1669 yılında bazı Hindu tapınakların yıkılmasına yönelik çıkarılan emir ile 1679 yılında hem Cizye'nin yeniden uygulamaya konulması hususu, değişen politikanın göstergelerinden olarak zikredilir.[226]

Hindistan'da İngiliz hâkimiyeti döneminde ve günümüzde hâlen yoğun bir şekilde bu uygulamalar delil gösterilerek Sultan Evrengzîb, Hinduları ve Hindu inancını Alt Kıta'da tamamen yok etmeye çalışan bir kimse hüviyetiyle lanse edilmekte ve ülkedeki İslâm karşıtı eylemlerin nesnesi olarak siyasi otorite tarafından Müslümanların aleyhine politikalar üretilmektedir. Fakat birçok araştırmacının da değindiği üzere, kaynaklarda aktarılan tapınakların yıkılması bağlamında 1669 yılında yayımlanan bildirideki tapınakların sayısının sadece üç ile sınırlı olup onların da devletin bütünlüğünü tehdit eden faaliyetlerde bulunması sebebiyle yıkıldığı, bunun dışında ise bazı tapınakları da yeniden inşa ettirmek amacıyla yıktırdığına dikkat çekilir. Vergi konusundaki düzenleme hususunda ise dönemin ekonomik ihtiyaçlarının gerekçe gösterilmesinin yanında, cizyenin tüm Hindu tebaa için uygulamaya konulmamış olması ve bu kimselerden şer'î olmayan vergilerin kaldırılmış olması anti tez olarak sunulur.[227] Ayrıca, Evrengzîb Dönemi'nde Hindu inancına mensup toplulukların sık sık Bâbürlü otoritesini tanımaz

---

225 Khalıq Ahmad Nizami, 538-39.

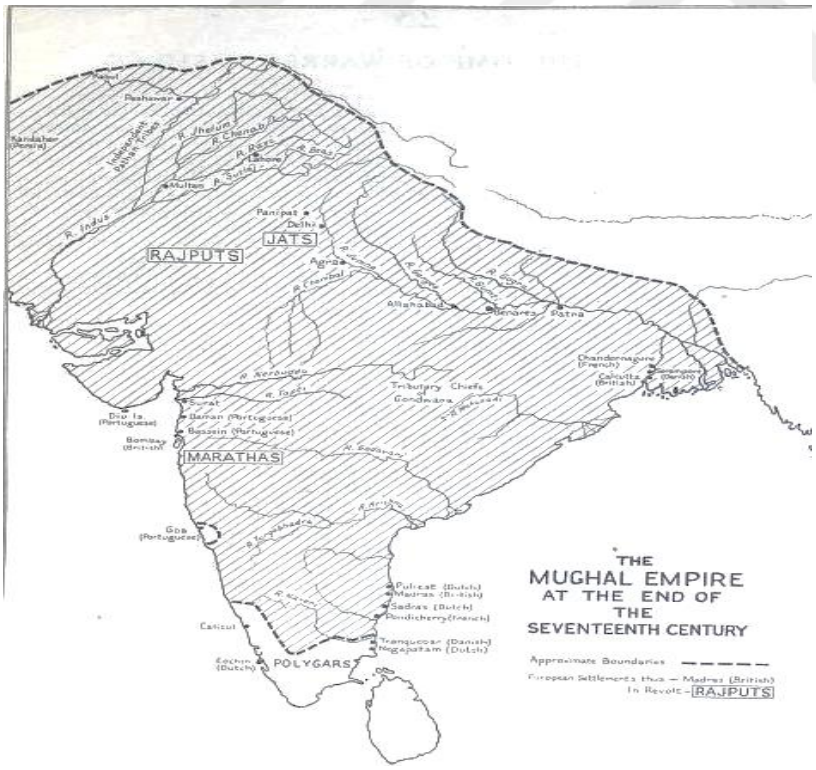
226 Sâqi Must'ad Khan, *Maasır-ı Alamgir-i: A History of the Emperor Aurangzib-'Alamgir (reign 1658—1707 a.d)*, çev. Sir Jadu-Nath Sarkar (Kalkuta: Royal Asiatic Society of Bengal, 1947), 108; Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1948, 2:238,261-269,286-287.

227 Müslüme Melis Savaş, "Âlemgîr Şâh'ın (Evrengzib) Hindu Politikaları ve Bunun Üzerine Bir Değerlendirme", *Academic Platform Journal of Islamic Research* 4, sy 3 (2020): 296 v.d.; Aydın, *Yavana*, 178.

tavırları ile gündeme gelmelerinin, vergi konusundaki düzenlemelerde göz önünde bulundurulmuş bir husus olması muhtemeledir.

Evrengzîb'in *Dîn-i İlâhî* bağlamında uygulanan politikaları terk etmesinin nedenleri hususunda ise söz konusu politikalar neticesinde Müslümanlar arasında irtidat hareketlerinin artması üzerinde durulur. Özellikle bazı sûfî çevrelerde görülen Hindu inancına yönelik temayüllerden rahatsız olan Evrengzîb'in, devleti ayakta tutan İslami temeli sağlamlaştırmak adına bazı tedbirler alması kuvvetle muhtemeldir. Bu bağlamada, cizye vergisinin yeniden gündeme getirilmesi ile söz konusu irtidat hareketlerinin önüne geçilmesi ve Hindular arasında İslam'a geçişe teşvik edilmesinin amaçlandığı ifade edilir. Ayrıca Evrengzîb tarafından ulemadan güvenilir bir heyete Hanefi fıkhına göre oluşturulan "*el-Fetâva'l-Hindiyye*" veya diğer adıyla "*el-Fetâva'l-ʿÂlemgîriyye*" eserinin hazırlatılması,[228] sultanın Müslüman toplum içerisinde görülen gulât düşüncelerle mücadele ettiğine delil olarak değerlendirilebilir.

Şekil 1.4. Evrengzîb'in vefat ettiği dönemde Bâbürlü sınırlarını gösterir harita.[229]



228 Khan, *Maasır-ı Alamgir-i*, 58-59; Khalıq Ahmad Nizami, "Evrengzîb", 538; Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1948, 2:259-60.

229 Davies, *An Historical Atlas*, 51.

Şehzadeliği döneminden itibaren hemen hemen bütün yaşamı savaşlarla geçen Evrengzîb, yaklaşık yarım asırlık bir iktidar sürecinin akabinde 1707 yılında vefat etti.[230] Onun vefatından sonra, 1707-1757 yılları arası gibi kısa bir zaman diliminde, Evrengzîb'in askeri, siyasi, coğrafi ve ekonomik alanlarda devlete sağladığı kazanımların ilginç bir şekilde hızla yok olduğu görülür. Kuruluşundan Evrengzîb'in vefat ettiği tarihe kadar arada geçen yaklaşık iki asırlık zaman diliminde altı farklı sultan tarafından idare olunan ve hemen hemen Alt Kıta'nın tamamını sınırlarına dâhil etmeye muvaffak olan Bâbürlü Devleti, Evrengzîb'in vefatından sonraki yarım asırlık sürede, tahtın on üç kez el değiştirdiği[231] ve maiyetindeki topraklardan çok sayıda bağımsız siyasal yapının türediği hızlı bir gerileme sürecine girdi. Söz konusu tarihler arasında hemen hemen her sahada yaşanan bu büyük gerileme, 1757 Plassey Savaşı'nın İngilizlere kaybedilmesi ile birlikte, Bâbürlü idaresinin tedricen İngiliz emperyalizmine boyun eğmek zorunda kalacağı yeni bir sürece dönüştü.[232]

Gerileme dönemi ile ilgili aktarımlarda iki nokta vurgulanmaktadır diyebiliriz. Bunlardan birincisi, Bâbürlü sınırları içerisinde toprak bütünlüğünü bozacak şekilde, gerek Müslümanlardan gerekse Hindulardan müteşekkil, irili ufaklı, bağımsız ya da yarı bağımsız siyasi teşekküllerin ortaya çıkmasıdır. Diğer husus ise önce İran'da Avşarlı Hanedanlığının kurucusu Nâdir Şah'ın (ö. 1160/1747) sonrasında Afganistan Devleti'nin kurucusu Ahmed Şah Dürrânî'nin (ö. 1187/1773) ve nihayetinde Marataların Delhi'yi bir süreliğine işgal edip yağmalamalarıdır. İngiliz hâkimiyeti öncesi dikkat çeken bu her iki durumun, Bâbürlü Devleti için yıkıcı bir etkiye sahip olduğunun özellikle altı çizilir. Bu bağlamda kronolojik olarak öncelikle ortaya çıkan bağımsız yapılardan daha sonra gerçekleşen istilalardan genel hatları itibarıyla bahsetmek, daha doğru olacaktır.

---

230 Khāfī Khān, *Muntakhab-Ul Lubab*, 2:547; Khan, *Maasır-ı Alamgir-i*, 308-10; Khalıq Ahmad Nizami, "Evrengzîb", 538.

231 Bayur, Evrengzîb'in vefatından sonraki on üç yıl içinde on iki kişinin tahta oturduğu bilgisini verirken, Grenard ise, Evrengzîb sonrası ilk on iki yılda yedi sultanın olduğunu savunur. Verilen rakamlardaki tutarsızlıklar muhtemelen şehzadeler arası mücadelelerde kısa süreli hak iddialarının muteber kabul edilip edilmemesi ile alakalı bir durumdur. Biz çalışmamızda Diyanet İslam Ansiklopedisi'nin telaffuz ettiği rakamı baz aldık. İlgili yaklaşımlar için bkz. Yusuf Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi*, c. 3 (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1950), 319; Fernand Grenard, *Asya'nın Yükselişi Ve Düşüşü*, çev. Orhan Yüksel (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1992), 125.

232 Seyyid Ahmed Han da 1757 Plassey Savaşı'ndan sonra İngiliz otoritesinin ülke sathında hissedildiğini düşünmektedir. Syed Ahmad Khan, *The Causes of the Indian Revolt*, çev. His Two Europan Friends (Benares: Medical Hall Press, 1873), 6.

Bazı çalışmalarda Bâbürlülerin 1724 yılında, Delhi ve Haydarâbâd hattı üzerinden iki kısma bölündüğü ifade edilse de, Bâbürlü toprakları içerisinde bundan daha fazla siyasal bölünmenin yaşandığı daha yaygın bir yaklaşım olarak dikkat çeker. Bâbürlü topraklarında neşvünema bulan yeni siyasi yapıların bir kısmı Müslümanlar arasından ortaya çıkarken diğer bir kısmı ise Hindular arasında neşet etti. Müslümanların etkili olduğu bölgelerde çıkan bu siyasal yapılar genel olarak yarı bağımsız şekilde hareket ederken Hindular arasındaki siyasi teşekküllerin tamamen bağımsız bir yapıyı ihtiva ettiği anlaşılmaktadır.

Bâbürlü Devleti'nin bünyesinde yaşanan ilk siyasi kırılmanın, Alt Kıta'nın kuzeydoğu yakasında bulunan Bengal Bölgesi Nevvâb'ı[233] Mürşid Kulı Han (ö. 1139/1727) ile başladığı görülür. Kuzeydoğu bölgesinde önemli bir ticari nokta olan Bengal, İngilizlerin 1717 yılından itibaren çeşitli imtiyazları eline aldığı ve bunun sayesinde giderek nüfuzunu artırdığı bir bölgeydi. Mezkûr tarihten itibaren Bâbürlülerin Nevvâb'ı olarak görev yapan Mürşid Kulı Han, bazı toprak ve vergi düzenlemelerinde Bâbürlü Sarayından bağımsız olarak tasarrufta bulunmaya başladı. Süreç içerisinde sonraki Nevvâb Alavardı Han (ö. 1169-70/1756) tarafından da takip edilen bu bağımsız siyaset, Bengal Nevvâblığı olarak yasal statü kazandı. Fakat bu durum, Nevvâbların Delhi'deki merkezi Bâbürlü yönetiminden tamamen bağımsız bir hareket içerisinde oldukları anlamına gelmez. Yarı bağımsız olarak ifade edilebilecek bu siyasal yapıya 1757 yılında İngilizler son verdi.[234] Söz konusu bölgenin İngilizlerin ana karargâhı olması hasebiyle, onların Bengal'deki bu siyasi teşekkülün ortaya çıkmasındaki rolünün ne olduğu hususu müphem bir konu olarak araştırmacıların ilgisini beklemektedir.

Delhi'nin doğusunda bulunan eyaletlerden bir diğeri, verimli topraklardan müteşekkil bir ova üzerine kurulmuş ve Kuzey Hindistan ile Bengal arasındaki ana ticaret yolunu kontrol eden müreffeh bir bölge olan Avad'dır. Avad'a vali olarak görevlendirilen Burhânülmülk Saadet Han (ö. 1151-2/1739) önderliğinde 1722 yılında, tıpkı Bengal Nevvâblığı gibi yarı

---

233 Nevvâb, Babürlü idari yapısı içerisinde Müslümanlardan bölgesel yöneticilere verilen bir unvan. Hindu bölgesel yöneticilerine verilen Raca unvanı karşılığında kullanıldığı anlaşılan ve Modern dönemde vali olarak tanımlayabileceğimiz bu kavram hakkında detaylı bilgi için bkz. Azmi Özcan, "Nevvâb", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 67-68.

234 Bengal Nevvâblığı hakkında detaylı bilgi almak için bkz. Jadu Nath Sarkar, çev., *Bengal Nawabs* (Calcutta: Assiatic Society, 1952), 23-78; Azmi Özcan, "Bengal", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 436-37; Özcan, "Nevvâb", 67-68.

bağımsız bir siyasal oluşumun ortaya çıktığı aktarılır. Burhânülmülk Saadet Han, vergilerin toplanması ve toprak gelirlerinin taksimatı konusunda, Bengal Nevvâblığı gibi *Kızıl Kale'den* bağımsız tasarrufta bulunmuş olsa da Bâbürlü otoritesine karşı tam bağımsız bir yapı ihtiva etmedi. Bu yapının dikkat çeken yönü ise İngilizlerin uzun yıllar kontrolüne almalarına rağmen resmi olarak en son işgal ettiği topraklardan olmasıdır.

Babürlü idaresi altında Müslüman tebaa arasında yaşanan bölünmelerin en önemlisi ise Haydarâbâd Nizamlığı olarak isimlendirilen siyasal yapıdır. Bu teşekkül, Alt Kıta'nın Dekken Bölgesi'nin Nevvâb'ı olarak Bâbürlü idaresine hizmet eden ve Sünnî Müslümanlar arasında saygın bir yeri olduğu anlaşılan Nizâmülmülk Âsâfcah Kılıç Han (ö. 1161/1748) tarafından kuruldu. Bâbürlülerin gerileme döneminde Şiî düşünceye mensup *Bâre Seyyidlerinin*[235] yönetimde etkili olduğu dönemde, onlarla mücadele etmiş olması onu, Sünnî halkın temsilcisi olarak konumlandırdı. Bâre Seyyidlerinin yönetimden uzaklaştırılmasının akabinde, vezir ilan edilmesine rağmen, *Kızıl Kale'de* kalmayıp merkezi otoritenin oldukça zayıfladığı Dekken Bölgesi Nevvâb'ı oldu. Burada Maratalara karşı mücadelede ismi meşhur olan Nizâmülmülk önderliğinde, 1724 yılından itibaren Haydarâbâd merkezli siyasal bir yapı teşekkül etti. Haydarâbâd Nizamlığı'nın kendi adına para bastırmamış, hutbe okutmamış ve Bâbürlü Sultan'ı Nâsırüddin Muhammed Şah'ı (ö. 1161/1748) otorite olarak kabul etmesinden dolayı, bu siyasal organizasyona yarı bağımsız bir oluşum demek daha doğru olacaktır. Fakat bazı durumlarda, Bâbürlü Sultanı Muhammed Şah'ın, Nizâmülmülk'ten yardım istediği yönünde aktarılan bilgiler bize, Haydarâbâd Nizamlığı'nın merkezi yönetimden daha güçlü bir yapıda olduğu izlenimi vermektedir.

Haydarâbâd Nizamlığı 1748 yılından sonra bir süre kendi bünyesinde bazı idari sorunlar yaşamış olsa da 1762 yılından itibaren kırk bir yıl hükmedecek olan Nizâm Ali Han,

---

235 Çalışmamızın Delhi Türk Sultanlığı bölümünde Seyyid Hanedanlığı olarak bir süre Delhi tahtını idare eden bu ailenin, Irak Şiîlerinden olduğu ve Irak'taki Moğol İstilası döneminde Alt Kıta'ya geldiği aktarılır. Babürlüler devrinde, Ekber Şâh tarafından kendilerine mansab verilen aile, bu dönemden sonra, kendilerine tahsis edilen on iki köyden veya on iki imamdan mülhem olarak Hintçe on iki anlamına gelen "*Bâre*" ismiyle anılmaya başlandı. Evrengzîb sonrası dönemde, Bâbürlülerin en nüfuzlu ailelerinden birisi haline geldiği anlaşılan Bâre Seyyidleri, Babürlü tahtına birçok farklı ismin oturmasına neden oldukları gerekçesiyle modern çalışmalarda aynı zamanda "*kral yapıcılar*" anlamına gelen "*kingmakers"* olarak nitelendirilmektedirler. Detaylı bilgi için bkz. Azmi Özcan, "Bâre Seyyidleri", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1992), 69-70; William Irvine, *Later Mughals,* ed. Jadu Nath Sarkar, c. 2 (Calcutta: SRI Gouranga Press, 1922), 201-5.

İngilizlerin desteğini alarak bölgesinde istikrarı sağladı. Haydarâbâd Nizamlığı ile ilgili aktarımlarda dikkat çeken bir ayrıntı ise İran ile ilintili bir şekilde Alt Kıta'da Şiîliğin yayılma tehlikesi karşısında, Sünnî bir güç olan Osmanlı hükümdarı ile İslam Halifesi sıfatıyla iletişim kurmuş olmasıdır.[236]

Nâsırüddin Muhammed Şah Dönemi'nde Müslümanlar tarafından ortaya çıkan yarı bağımsız olarak niteleyebileceğimiz bu üç yapı vardır. Muhammed Şah sonrası dönemde Alt Kıta'nın güneyinde Meysûr bölgesinde Haydar Ali Han (ö. 1196/1782) önderliğinde teşekkül eden ve oğlu Tîpû Sultan (ö. 1213/1799) ile devam eden Meysûr Nevvâblığı ise İngiliz emperyalizmi ile girdiği mücadele ile ön plana çıkar. Alt Kıta'nın güneyinde yer alan ve aynı zamanda günümüzde Karnataka olarak da isimlendirilen bu bölgede, 1760-1799 yılları arasında yarı bağımsız olarak hareket eden bu yapının kurucusu olan Haydar Ali Han'ın, Fransızlarla ilişkili olduğu ve özellikle askeri teçhizat noktasında onların desteğini aldığı aktarılır. Oğlu Tîpû Sultan'ın 1782 yılında göreve gelmesinden sonra babasının izinden gittiği, hatta 1789 Fransız Devrimi'nin etkisinde kaldığı aktarılır. 1792 yılında Marataların, Haydarâbâd Nizamlığı'nın ve İngiliz güçlerinin birleşimi olan bir ordu ile mücadele etmek zorunda kalan Meysûr Nevvâblığı'nın varlığına, 1799 yılında İngilizler tarafından son verildi. Dünya'nın farklı coğrafyalarında İngilizlerle Fransızlar arasında yaşanan güç mücadelesinin, Alt Kıta sınırları içerisinde Meysûr topraklarında yaşanmış olması kuvvetle muhtemeldir. Fakat çalışmamızda Hindistan'ın sömürgeleştirilme sürecinde işaret edileceği üzere, Meysûr yöneticilerinin, Alt Kıta'da genişlemekte olan İngiliz hegemonyasına karşı canları pahasına direndiklerinin altını çizmek gerekir.[237]

---

236 Haydarâbâd Nizamlığı hakkında detaylı bilgi için bkz. Azmi Özcan, "Haydarâbâd Nizamlığı", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 32-35; Iqtidar Husain Siddiqui, "Nizâmülmülk Âsafcâh", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 196-98; Khan Khafi, "Muntakhabu-l Lubab", içinde *The History Of India As Told By Its Own Historians*, c. 7 (London: Trübner and Co., 1877), 487-92, 527-31; Irvine, *Later Mughals*, 2:136-53; Satish Chandra, *Parties and Politics at the Mughal Court, 1707-1740* (New Delhi: People's Publishing House, 1972), 154-70, 192.

237 Azmi Özcan, "Meysûr", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 510-11; Taylor Meadows, *A Student's Manual of the History of India* (London: Longsmans Green and Co., 1972), 446, 454, 467, 469, 471-75; Halis Bıyıktay, *Timurlular Zamanında Hindistan Türk İmparatorluğu*, 2. Baskı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989), 107-9; Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1950, 3:183.

Müslümanlar dışında Hindistan sınırları içerisinde meskûn olan kimselerden, Bâbürlü otoritesini tanımayan gayrimüslim tebaadan ayrılıkçı hareketlerin, Bâbürlü Sultanı Nâsırüddin Muhammed Şah Dönemi'nde bağımsız birer siyasi yapıya dönüştüğü görülür. Dekken Bölgesi'nin batısında Marataların, Alt Kıta'nın orta bölgesinde Gucerât ve Mâlvâ'da Racpûtların, kuzeybatıda Pencap Bölgesi'nde Sihlerin ve Delhi'nin batısında bulunan topraklarda Câtların kendilerine ait güç merkezleri oluşturdukları ve bağımsız siyasal bir yapılanmaya gittikleri aktarılır.

Esasında Evrengzîb'in vefatından sonra merkezi yönetime karşı isyanlarını artıran bu yapılardan en güçlüsü, Alt Kıta'nın savaşçı gruplarının başında gelen Maratalardır. Çok sayıda bölgeden vergi toplayarak ekonomik olarak bağımsız bir güç olan ve hatta bir dönem Delhi'yi de ele geçiren Marataların, Bâbürlü başkenti olan Delhi toprakları için Afganlarla savaşmış olması bile, Bâbürlü yönetiminin yükselen yeni siyasi yapılar karşısında ne kadar zayıfladığını gösterir. Bâbürlü sınırları dâhilinde çok sayıda grupla savaşa girerek zayıflayan Marataların varlığına, diğer siyasal grupların olduğu gibi yine İngilizler son verdi. Ekber Şâh Dönemi'nden beri Pencap Bölgesi'nde palazlanan Sihler, Sultan Muhammed Şah devrinde tamamen bağımsız bir yapıya dönerken, Cât ve Racpûtlar da yukarıda zikredilen bölgelerde bağımsızlık yarışına girdiler. Bu grupların tamamının, İngiliz hegemonyasının bölgeye yayılmasından sonra siyasal varlıklarına son verildiği aktarılır.[238]

Bâbürlülerin gerileme sürecinde vurgulanan bir diğer hususun, Delhi'nin çeşitli güçlerce işgal edilmesi olduğunu ifade etmiştik. Bu işgal girişimlerinden ilki, İran hükümdarı Nâdir Şah'ın 1738 yılında, önce Kandehar ve Kâbil'i, 1739 yılında ise Delhi'yi işgal etmesidir. Delhi'de bulunduğu süre boyunca, kendi adına hutbe okutan ve Bâbürlü Sultanı Nâsırüddin Muhammed Şah'ı hapseden Nâdir Şah, bir süre sonra ciddi bir yağma yaparak Delhi'den ayrıldı. Nâdir Şah'ın Delhi'den ayrılırken yanında, Şah Cihan tarafından yaptırılan meşhur *Tavus Kuşu* tahtı da dâhil olmak üzere, çok sayıda kıymetli eşyayı götürdüğü, hatta Bâbürlü Devleti'nin hazinesini boşalttığı, beraberinde götürdüğü

238 Gayrimüslim ayaklanmaları ve oluşturdukları siyasi yapılanmalar için bkz. Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, c. 3 (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 157; Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1950, 3:116-23; Peter Hardy, *The Muslims of British India*, Cambridge South Asian Studies 13 (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), 23; Bıyıktay, *Timurlular Zamanında Hindistan Türk İmparatorluğu*, 100-101.

sadece nakit paranın, seksen beş milyon İngiliz sterlininden daha fazla olduğu iddia edilir. Nâdir Şah'tan sonra Afganların bağımsız bir devlet olmasını sağlayan Ahmed Şah Dürrânî'nin, Delhi'ye kadar uzanan seferleri, bu bağlamda önemlidir. Aktarılana göre, Alt Kıta'nın kuzeybatısından gelen Afgan güçleri on sekizinci yüzyılın yarısında Lahor, Pencap, Keşmir üzerinden Delhi'ye kadar olan alanda iktidar mücadelesi verdi.[239]

Yukarıda yapılan aktarımlarda rahatlıkla görüleceği üzere, Bâbürlü sultanı Nâsırüddin Muhammed Şah'ın iktidarda olduğu 1720 -1748 arası dönem, aynı zamanda Bâbürlü otoritesinin Alt Kıta'da tedricen bölünerek yok olduğu bir süreç olarak değerlendirilebilir.[240] Onun ve 1748 yılından sonra görevi devralan Bâbürlü yöneticilerinin, bozulan devlet otoritesini tesis edebilecek kudrette olduğunu söylemek realiteden oldukça uzak bir iddia olacaktır. Evrengzîb döneminde neredeyse tamamı Bâbürlü toprağı olan Hindistan'ın, Muhammed Şah'ın vefat ettiği dönemde ise üzerinde en güçsüzü Bâbürlüler'in olduğu altı veya yedi farklı otoritenin yaşadığı federatif bir yapıya dönüştüğü görülür.

Evrengzîb döneminde ilk denemelerinde tek parça halindeki devlet yapılanmasına karşı herhangi bir askeri kazanım elde edemeyen İngilizler, 1757 Plassey Savaşı'ndan sonra, parçalara bölünmüş grupların kendi aralarındaki savaşlardan istifade ederek, bu yapıları teker teker yok etti. Hodgson, İngilizlerin Alt Kıta'da tek başlarına girdikleri savaşlardaki başarısızlıklarından dolayı, bölgesel güçlerle girdikleri diplomatik ilişkileri sayesinde ayakta kalabildiklerini ve aralarındaki mücadelelerden dolayı tüm siyasal yapıların zayıfladıkları bir dönemde, onlara hâkim olabildiklerini belirtir.[241] 1757'den başlayıp 1858'e kadar devam edecek olan bu süreçte, tüm bölgesel güçlerin sırasıyla yok edilmesi, İngilizlerin siyasal üstünlüğünün de facto olarak Hindistan'ın tüm bölgelerinde yaşayan gruplar tarafından kabul edilmesini sağlayacak ve 1858 yılında, mevcudiyetine son verilen yapıların son halkası olarak Bâbürlü idaresi tarih sahnesinden resmen çekilecektir.

---

239 Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1950, 3:1, 26, 110-15; Grenard, *Asya'nın Yükselişi Ve Düşüşü*, 121; Hardy, *The Muslims of British India*, 22; Bıyıktay, *Timurlular Zamanında Hindistan Türk İmparatorluğu*, 103, 106.

240 Nâsırüddin Muhammed dönemi hakkında geniş bilgi için bkz. Khafi, "Muntakhabu-l Lubab", 485-533; Konukçu, "Bâbürlüler", 402-3; Irvine, *Later Mughals*, 2:1-154; Meadows, *History of India*, 369-86; Durmuş Bulgur, "Ticaretten sömürgeciliğe XIX. yüzyılda Hindistan ve İngiliz hâkimiyeti", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy 17 (2004): 65.

241 Bkz. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 3:160.

Tarihsel süreci aktarırken, istifade etmeye çalıştığımız ilgili hususlarda otorite kabul edilen araştırmalarda, Evrengzîb döneminde her ne kadar ön planda görülmese de, Şah Cihan döneminden itibaren bölgede bazı kazanımlar elde eden İngilizlerin, kendi hâkimiyetleri ile sonuçlanacak olan Bâbürlü devletinin gerileme sürecine, yeteri kadar dâhil edilmemiş olması dikkat çeker. Bâbürlü hâkimiyetinin giderek zayıfladığı ve buna mukabil İngiliz hâkimiyetinin sürekli genişlediği bu süreci, tek taraflı olarak Bâbürlüler üzerinden yürütmek yerine, diyalektik bir şekilde, İngiliz emperyalizmi ile birlikte ele almak, elinizdeki çalışmanın sınırlarını bir hayli aşmakla beraber, bu hususta bazı mülahazaların yapılması, tarihi realite açısından daha mâkul bir yaklaşım olacaktır.

Evrengzîb'in vergi ve gümrük düzenlemelerinden muaf olmak amacıyla Şirket'in o dönemdeki icra kurulu başkanı Sir Josiah Child (ö.1699) önderliğinde İngilizlerin 1686 yılında, askeri bir mücadeleye girdikleri ve Bâbürlülere karşı bu savaşı kaybettikleri bilinmektedir. Hatta Sultan Evrengzîb'in İngilizlerin bu başarısız askeri girişimlerinden sonra, tüm İngilizlerin yakalanarak ticari faaliyetlerinin bitirilmesi konusunda bir ferman yayınladığı ifade edilir.[242] Bu mağlubiyetten sonra, 1757 tarihine kadar Bâbürlülerle bir daha açık bir şekilde savaşa girmeye cesaret edemeyen İngilizlerin, ticaretlerinin bitirilmesine yönelik Evrengzîb tarafından yayınlanan bu ferman karşısında, herhangi bir reaksiyon göstermemiş olması, imkânlar dâhilinde değildir.

Evrengzîb'in vefatına kadar Alt Kıta'nın hemen hemen tüm kıyılarını ticari bir ağla sarmalayan İngilizlerin, iç kısımlarda ve Dekken Bölgesi'nde ortaya çıkan karışıklıklara, çeşitli çıkarlar elde etmek için parasal desteklerde bulunduğuna dair aktarılan tikel bilgilerin[243] bu bağlamda kıymetli olduğunu düşünüyoruz. Sonuç olarak, Bâbürlülerin gerilemesi ile ilgili literatüre yansıyan bu problematik durum, söz konusu alan ile ilgili çalışma yürüten araştırmacıların ilgisini beklemektedir. Biz çalışmamızın sınırlarına riayet edecek şekilde, tarihsel süreci mevcut literatürdeki bilgilerden çıkarımlar yaparak aktarmaya gayret ettik. Bâbürlülerin gerilemesi ile ilgili sürecin, İngiliz oryantalizmi ile irtibatlı bir şekilde ele alınacak yeni araştırmalarla inşa edilmesinin elzem bir husus olduğuna değinerek bu husus hakkında şimdilik bu kadarıyla iktifa edebiliriz.

---

242 Hodgson, 3:160.

243 Hodgson, 3:160; Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1950, 3:310; Özel, *İngiliz Doğu Hindistan Şirketi*, 202-4; Bulgur, "Ticaretten sömürgeciliğe XIX. yüzyılda Hindistan ve İngiliz hâkimiyeti", 64.

Şekil 1.5. On sekizinci Yüzyılın sonunda Bâbürlü sınırlarını gösterir harita.

1.2. Hindistan'ın Sömürgeleştirilmesi

İklimsel özellikleri, münbit toprakları ve kültürel zenginliği ile Hindistan, tarihsel süreç içerisinde Doğulu ve Batılı toplumların her dönemde ilgisini çekmeyi başarabilmiş bir coğrafyadır. Bu niteliklerin, Alt Kıta'nın kendisine bir takım avantajları olduğu gibi aynı zamanda dezavantajları da beraberinde getirmiş olması tabiidir. Şöyle ki Hindistan,

üzerinde tahakküm kuran herhangi bir gücün zenginleşerek dünyadaki diğer toplumlara karşı siyasal bir üstünlük elde edebileceği bir yer olarak kabul edilir. Bu bağlamda, tarih boyunca yeryüzünün farklı coğrafyalarında ortaya çıkan çok sayıda siyasi mücadelenin arka planında, Hindistan'a sahip olabilme kaygısının yer aldığı ve Alt Kıta'ya sahip olabilmenin bir nevi dünyaya hükmetmek anlamına geleceği ifade edilir. [244]

Günümüze kadar birbirinden farklı güçler tarafından ele geçirilmeye çalışılan Hindistan'ın üzerinde tahakküm kuran en etkili gücün, takip ettikleri ince siyaset ve bölgesel güçler arasında kurdukları diplomatik ilişkilerle yaklaşık 250 yıl ülkeyi sömüren İngilizler olduğu anlaşılır. Hindistan'ın tarihi sürecinin şekillenmesi açısından İngiliz sömürgesi ne kadar belirleyici bir konumdaysa, İngiliz sömürgeciliği tarihi açısından da Hindistan en az o kadar önemli bir yere sahiptir. On yedinci yüzyıl baz alındığında ekonomik açıdan oldukça müreffeh bir hayat sürdüğü anlaşılan Hindistan'ın, kendisine nazaran çok daha fakir bir ülke olan İngiltere tarafından yavaş yavaş her alanda işgal edilmesi, Alt Kıta'dan elde edilen devasa kazanç sayesinde gerçekleştirilen *Sanayi Devrimi* ile İngilizleri ekonomik açıdan Avrupa'nın efendisi konumuna taşırken, Hintlileri ise buna mukabil olarak dünyanın en fakir topluluklarından biri haline getirdi.

Hindistan'ın İngiliz sömürge toprakları içerisindeki önemini vurgulamak açısından Ağaoğlu Alt Kıta'yı, İngiliz sömürge topraklarının "sertacı" olarak tanımlar. O, İngilizlerin, Hindistan'da kurdukları sömürge düzeninin bozulmaması amacıyla, Afrika ve Akdeniz üzerinde, Alt Kıta ile bağlantı kurulabilecek tüm stratejik noktaları işgal ettiklerini belirtir. Napolyon'un Mısır işgali ve bu işgal karşısında İngilizlerin Ruslarla ve İranlılarla kurduğu diplomatik temaslar, Hindistan'ın korunmasına yönelik siyasi hamleler olarak görülür. Yine İngilizlerin Kırım Savaşı'nda ve 93 Harbi olarak bilinen 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'nda, Osmanlı'nın lehine denge politikası izlemesi, Rus yayılmacılığının Türkistan üzerinden Alt Kıta'ya ulaşması ihtimaline karşı geliştirilen bazı önlemlerdendir.[245] Osmanlı padişahlarından II. Abdülhamid'in (ö. 1918) ümmet üst kimliği altında Müslüman toplumları birleştirme yönünde takip ettiği siyasetin Hintli

---

244 Yücel Bulut, "Hindistan'da İngiliz Sömürgeciliği, Oryantalizm ve William Jones", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3, sy 6 (2003): 71-72.

245 Ahmet Ağaoğlu, *İngiltere ve Hindistan* (İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1929), 16-17; Bulut, "Hindistan'da İngiliz Sömürgeciliği, Oryantalizm ve William Jones", 71-72.

Müslümanlar arasında makes bulması neticesinde İngiltere'nin Osmanlı Devleti aleyhinde bir politika izlemiş olması da yine aynı çerçevede anlam kazanmaktadır.

İngilizlerin, dışarıdan gelebilecek bir tehlikeye karşı Hindistan'da tesis ettiği sömürge düzeninin sekteye uğraması ihtimaline karşı gösterdiği bu kıskançlık, iç siyasette de kendisini hissettirmiş ve ticari imtiyazlar ile başlayan süreç, İngilizlerin Alt Kıta'yı sömürgeleştirmesiyle sonuçlanan bir sürece evrilmiştir. Seyyid Ahmed Han'ın da içerisine gözlerini açtığı bu süreci, öncelikle Avrupalı devletlerin Hindistan'a yönelik faaliyetlerinden kısaca bahsettikten sonra İngiliz sömürgeciliğinin yayılmasını genel özellikleri ile birlikte özetleyerek nihayete erdirmeyi amaçlamaktayız.

1.2.1. İngiliz Tahakkümü Öncesi Batı Avrupalı Devletlerin Girişimleri

Avrupalı toplumların Alt Kıta ile olan ilişkisi, daha önceden değinildiği üzere, Hz. İsa'nın yeryüzünü şereflendirmesinden önceki bir zaman dilimine, Makedonya Kralı Büyük İskender'e kadar geri götürülebilir. Daha sonra Romalılar devrinde, Avrupalılar ile Hindistan'ın güneybatı sahilleri arasında ticari ilişkilerin olduğu bilinmektedir. Aydınlanma Dönemi filozofu Hegel, "*...Eski Dünya'da karadan Hindistan'a ilk giren Büyük İskender idi. Ama o bile ona sadece dokundu. Modern Dünya'nın Avrupalıları bu harikalar diyarı ile ancak diğer taraftan dolambaçlı bir şekilde (deniz yolu) bağlantı kurabildi. İngilizler, daha doğrusu Doğu Hindistan Kumpanyası ülkenin efendileridir. Çünkü Avrupalılara boyun eğmek, Asya İmparatorluklarının zorunlu kaderidir...*"[246] diyerek Avrupalı toplumların Alt Kıta'ya olan ilgilerinin tarihini özetlerken aynı zamanda oryantalist bir yaklaşımla Batılı istila girişimlerine kendi cihetinden "meşru" bir çerçeve çizmeye çalışır.

Batılı paradigmada orta çağ olarak tavsif edilen dönemde, Alt Kıta ile yapılan ticaret, ya baharat ve ipek yollarından karayolu ile ya da Akdeniz üzerindeki çeşitli liman şehirleri üzerinden kısmen denizyolu ile yapılmaktaydı. Ticaretin bu şekilde işlemesi, Hindistan'dan alınan herhangi bir ürünün Avrupa'ya ulaşabilmesi için çok sayıda devletin gümrüğünden geçmesi anlamına geliyordu. Bu durum haliyle ticaretten elde edilen kârın birçok paydaş arasında bölünmesi demekti. Özellikle mezkûr dönemde

[246] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Philosophy of History*, çev. J. Sibree (Newyork: The Colonial Press, 1899), 142-43.

Osmanlı Devleti'nin hâkimiyet alanının Balkanlar, Afrika ve Avrupa'nın doğusunda bulunan topraklar ile Akdeniz açıklarına doğru genişlemesi, söz konusu ticaretin büyük bir kısmının denetiminin Osmanlı'nın kontrolüne geçmesine neden oldu. Mevcut koşulların, Osmanlı Devleti'nin hazinesine ekonomik getirisinin yanında, Osmanlı'ya uluslararası ilişkilerde de büyük bir prestij sağladığı düşünülebilir. Bu noktada baharat ticareti için farklı çıkış yolları arayan Avrupalılardan, Hegel'in belirttiği üzere, modern dönem ile ilişkilendirilebilecek olan ilk sefer, doğrudan karayolu üzerinden değil dolambaçlı olarak deniz yoluyla gerçekleşti. Bu ilk sefer, Hindistan'ın kuzeyinde hâkim olan Bâbürlü gibi güçlü bir orduya temas etmeden, askeri ve siyasi olarak nispeten daha zayıf olan güneybatı bölgesine yapıldı.

On altıncı yüzyılın başında Vasco de Gama önderliğinde, Portekiz'in Lizbon Limanı ile Hindistan'ın Kaliküt Limanı arasında kurulan bu ilk baharat ticaretinin,[247] maliyetin altmış katı kadar kazanç getirmiş olması, diğer Avrupalı toplumların iştahlarını kabarttı. Fakat Portekiz ve İspanya'nın birleşimi ile ortaya çıkan Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu'nun denizlerdeki üstünlüğü, on altıncı yüzyılda diğer Avrupalıların bu ticaretten pay almasının önündeki en büyük engeldi. Portekizlilerin bölgedeki ticari hâkimiyetleri on yedinci yüzyılının ilk yarısına kadar devam etmiş olsa da bu tarihten sonra tedricen azalmaya başladı. Onların Hindistan ticaretindeki üstünlüğünü kaybetmesi hususunda çeşitli nedenler sayılır. Buna göre, Portekizlilerin bölgede yerli tüccarlara karşı askeri olarak sert müdahalelerde bulunmasının, Cizvit papazlarının yaptığı misyonerlik faaliyetlerinin hem Hindu hem de Müslüman halkı rahatsız etmesinin, Güney Amerika'daki sömürgecilik faaliyetlerine ağırlık vermiş olmalarının ve diğer Avrupalı Devletlerin sömürgecilik yarışına katılmalarının etkili olduğu ifade edilir.

On altıncı yüzyılın sonunda bu kârlı ticaretten pay almak isteyen Hollanda, 1595 yılından itibaren kurdukları şirketler üzerinden Hindistan'a yönelik seferler düzenledi. Fakat Kutsal Roma-Germen İmparatorluğuna göre daha zayıf bir askeri donanmaya sahip olan

[247] 15. yüzyılda baharatlar ilaç yapımından et ürünlerinin muhafaza edilmesine ve yemeklerin tatlandırılmasına kadar geniş bir kullanım alanına sahipti. Ayrıca o dönemde aristokrat bir Avrupalı için baharat kullanımı lüks ve şatafatın bir göstergesi olarak kabul ediliyordu. Bu bağlamda baharatlar, o dönemdeki Avrupa pazarında, oldukça lüks bir tüketim malzemesi olarak dikkat çekmektedir. Yarım kiloluk bir Hindistan cevizinin fiyatının yedi adet inek ettiği hatta bir çuval karabiberin bir insan değerinde olduğu aktarılır. Böylece, Hindistan ve baharat ticaretine hâkim olan, aynı zamanda Avrupa ticaretini de ele geçirmiş oluyordu. Detaylı bilgi için bkz. Özel, *İngiliz Doğu Hindistan Şirketi*, 33-35.

Hollandalılar, İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin de bölgede varlık göstermesinden sonra daha çok Alt Kıta'nın yakınındaki adalara yönelmek zorunda kaldı. Bu bağlamda, Endonezya'da kurduğu üstler sayesinde köle ticareti yaparak sömürgecilik faaliyetlerini yürüttü.

Diğer Avrupalı devletlere nazaran daha geç bir dönemde bölgeye intikal eden Fransızlar ise Alt Kıta'nın güneyinde bir süre tutunma imkânı buldular. Her ne kadar gittikleri bölgelerde yerel toplumların iç işlerine karışacak kadar etkili olmalarına rağmen Joseph-François Dupleix'in (ö.1763) Hindistan'da genel vali olarak görevlendirildiği on sekizinci yüzyılın ortalarında, Fransızların hem Avrupa'da hem de Hindistan'da İngilizler karşısında aldıkları üst üste mağlubiyetler, onların da bu sahadan çekilmelerine neden oldu. Sonuç olarak on altıncı yüzyılda Portekiz önderliğinde başlayan Alt Kıta'nın sömürülme mesaisi, on yedinci yüzyılda diğer Avrupalı toplumların da yarışa katılmasıyla genişleyerek devam etti. Hem sömürgeciler arasında cereyan eden mücadeleden galip ayrılan hem de Alt Kıta'nın en büyük gücü olan Bâbürlülerin zayıflamasını fırsat bilen İngilizler, on sekizinci yüzyılın ortalarından itibaren bölgenin hem ticari hem de siyasi açılardan tek lideri konumuna geldi.[248]

1.2.2. İngiliz Doğu Hindistan Şirketinin Kurulması ve Ticari Faaliyetleri

İngilizlerin Hindistan ile ilgili hülyalarının gelişmesi, Portekizli Cizvitlerin bünyesinde 1579 yılında Alt Kıta'ya giden ilk İngiliz olarak takdim edilen Thomas Stephens'in (ö. 1619) babasına yazdığı mektuba ve bu deneyimi ile ilgili anlattığı büyüleyici hikâyelere dayandırılır. Bunun yanında hemen hemen aynı dönemlerde esasında korsanlık faaliyetleriyle ün yapmış olan İngiliz Kaptan Sir Francis Drake'nin (ö. 1596) Hindistan'dan getirdiği ürünlerden elde ettiği kârın dikkat çekici bir nitelikte olması ile ilişkilendirilir. Drake'nin kaptanlığında New Hemisphere'den yola çıkarak Ümit Burnu'nu dolaşıp Hindistan'a ulaşan ve silolarına doldurduğu baharatla İngiltere'ye geri dönen filonun kazancının, yarım milyon pound, yani İngiltere Kraliyetinin o dönemdeki bir yıllık gelirine eşit olduğu ifade edilir. Bunun yanında *Tüccar Maceracılar* (Mercant

[248] Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1950, 3:187-88; Bulut, "Hindistan'da İngiliz Sömürgeciliği, Oryantalizm ve William Jones", 78-80; Özel, *İngiliz Doğu Hindistan Şirketi*, 47, 55, 65, 71, 222; İngilizler dışında diğer Avrupalı Devletlerin Hindistan'da yürttükleri sömürgecilik çalışmaları için ayrıca bkz. Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1950, 3:56-81, 93-97; Özel, *İngiliz Doğu Hindistan Şirketi*, 29-86.

Adventurers) olarak isimlendirilen bir grup İngiliz'in, Hindistan'dan Londra'ya yüksek kârlı baharat ürünleriyle dönmesi ve Hollanda gemilerinin Hindistan ticaretinden yüzde dört yüz kâr kazanmış olması gibi etkenlerin, İngilizlerin Alt Kıta ticaretine yönelik ilgi ve girişimlerini artırdığı görülür. Zira sömürgecilik bağlamında Hindistan'ın müstesna konumunun fark edilmiş olması, Alt Kıta ile kurulacak ticari ilişkilerin daha sistematik ve bizzat Kraliyet tarafından organize edilmesine neden oldu.[249]

Tüm bu gelişmeler neticesinde İngiliz Doğu Hindistan Şirketi[250] (British East Indian Company) 31 Aralık 1600 yılında Kraliçe I. Elizabeth'ten (ö. 1603) aldığı berat ile kuruldu. Kraliyet tarafından verilen berata göre Şirket, Hindistan ticaretini on beş yıl boyunca İngiliz Kraliyeti adına tek başına yürütecek ve bu ticarette özel veya devlet destekli herhangi bir ticari organizasyonu şerik olarak kabul etmeyecekti. Kurulduktan sonra ilk sefer 1601-1603 yılları arasında gerçekleşti. Silolarına doldurduğu yarım tonluk baharatla dönen filonun kaptanı James Lancester (ö. 1618), Kral I. James tarafından şövalye ilan edilerek kendisine "Sir" ünvanı verildi.

İngilizler başta olmak üzere Avrupalıların sömürgecilik bağlamında Hindistan ile kurdukları bu ilk temasların, Bâbürlülerin güçlü olduğu bir döneme tekabül etmesi, Bâbürlü yönetiminin Avrupalıları bir tehdit olarak değerlendirmemiş olmalarına neden olduğu anlaşılır. Çalışmamızda daha önce işaret ettiğimiz üzere, bu dönemde İngiliz elçisi Thomas Roe'nin çabalarıyla Sultan Cihangir'den ilk ticari imtiyazları elde eden Şirket, Alt Kıta'nın güneybatı sahillerinde Gucerât'a bağlı Sûret Limanı'nda ilk fabrikasını kurmayı başardı. Thomas Roe'nin gönderdiği raporlar doğrultusunda Şirket, Portekizlilerin yaptığı gibi askeri ve dini olarak yerlilerle çatışma yerine diplomatik bir şekilde sadece ticarete yönelmiş gözükerek işlerini yürüttü. Bu kapsamda Sûret'te yapılan kârlı ticaretten sonra Hindistan'ın batısından doğusuna doğru ticari havzasını genişletmek amacıyla 1639 yılında Madras Limanı kiralanırken 1661 yılında Portekizlilerden çeyiz olarak alınan Bombay da ticari merkezlerin içerisine dâhil edildi.[251]

---

249 Maurice Collis, *British Merchant Adventurers* (London: William Collins, 1842), 8; Özel, *İngiliz Doğu Hindistan Şirketi*, 95-98; William Wilson Hunter, *A History of British India,* c. 2 (London, Newyork and Bombay: Longmans, Green, and Co., 1900), 201, 207, 210, 231, 250, 253.

250 Çalışmamızın bundan sonraki bölümlerinde İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'ni tanımlamak için sadece "Şirket" ibaresi kullanılacaktır.

251 Hunter, *A History of British India*, 2:369, 409; Clements R. (Clements Robert) Markham, *The Voyages of Sir James Lancaster to The East Indies* (London: The Hakluyt Society, 1877), IV-V; Azmi Özcan,

İngiliz hegemonyasının bölgede yayılmasından önce münbit toprakları ve uygun iklimsel koşulları sayesinde Hindistan'da elde edilen hasat, bölgenin yerli sakinlerinin ihtiyaçlarını fazlasıyla giderecek miktarda mahsul bırakıyordu. Bunun yanında tekstil ürünleri noktasında talebin çok üstünde bir arz potansiyeline sahipti. Yani kısaca, sömürge tecrübesinden önce Hindistan yerlileri, dışarıdan tedarik edilecek herhangi bir ürüne ihtiyaç duymaksızın hayatlarını idame ettirebilmekteydiler. Bu bağlamda Hindistan ticaretinde Batılıların Hindistan'dan temin ettikleri baharat ve tekstil ürünleri karşılığında onlara verebilecekleri altın ve gümüş dışında herhangi bir şeyleri yoktu. Bu sebepten dolayı Şirket'in kurulduğu ilk dönemde ticaret döngüsü şu şekilde ilerliyordu. Şirket, Londra'dan temin ettiği gümüşü, Alt Kıta'nın Sûret Limanı'nda tekstil ürünleri ile değiştiriyor, buradan alınan kumaş, Endonezya Adaları'na götürülerek orada baharat ile takas edilip, elde edilen baharat ürünleri ise Avrupa pazarından yüksek kârla satılıyordu. On yedinci yüzyılın sonlarına doğru baharat ürünlerinin kullanım alanı daraldığı için tekstil ürünleri daha çok ön plana çıkarken, daha sonraki süreçte ise ürün çeşitliliği artarak devam etti.[252]

Şirket'in Alt Kıta'da yürüttüğü ticari faaliyetin hacim ve alan olarak genişlemesi, askeri ve siyasi olarak bazı gereksinimleri ortaya çıkardı. Başlarda diğer Avrupalı devletlere karşı alınan tedbirler, İngilizlerin Hindistan topraklarında tek güç olarak kalmasından sonra yerli insanlara karşı bir silaha dönüştü. Merkantilist yaklaşım gereği İngiliz tüccarların ekonomik çıkarlarının maksimize edilebilmesi, yerli tüccarların kazançlarının minimalize edilmesini gerekli kılıyordu. Bu noktada ülkenin yerli endüstrisinin yok edilmesi maksadıyla Şirket, Sûret, Dakka, Mürşidâbâd gibi Alt Kıta'nın ticari merkezlerini ortadan kaldırıp, toprak sahiplerini ve buna bağlı ekonomiyi kendi kontrolüne aldı. Hatta Şirket'in on sekizinci yüzyılın başından itibaren ticari hacminin artmasının, kendilerine verdikleri siyasi imtiyazları artırmaları yönünde Hintli

"İngiliz Doğu Hindistan Şirketi", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000), 294; Özel, *İngiliz Doğu Hindistan Şirketi*, 99,115; Şirket'in kuruluşu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Hunter, *A History of British India*, 2:236-76.

252 Özel, *İngiliz Doğu Hindistan Şirketi*, 131, 140, 241, 270.

yöneticilere baskıların da artmasına neden olduğunu ve bu ticari büyümenin Hindistan'ın işgal edilmesine yol açtığını söylemenin mantıksız olmadığı ifade edilir.[253]

1707 yılında Galler, İskoçya, İrlanda ve İngiltere'nin birleşerek Büyük Britanya'yı oluşturması ile yeni bir sürece giren Şirket'in, bundan sonraki bir buçuk asırlık süreçte altın çağını yaşadığı belirtilir. Daha önceden işaret edildiği üzere, 1717 yılında Bâbürlü Sultanı Ferruhsiyer'den alınan imtiyazlar, Şirket'in, Alt Kıta'nın en verimli topraklarının bulunduğu müreffeh Bengal bölgesini sömürmesine hukuki bir alt yapı oluşturdu. Bu hukuki zemin üzerinden hareket ederek bölgede güçlenen Şirket için Bengal, kısa sürede siyasal genişlemenin ve İngiliz hâkimiyetinin merkezi konumuna geldi. 1757 Plassey Savaşı'na kadar geçen süreçte daha çok ticari sınırlar içerisinde diplomatik hamlelerle ön plana çıkan Şirket, mezkûr savaş itibarıyla askeri ve siyasal açıdan hegemonyasını Alt Kıta'nın diğer bölgelerine doğru genişletmeye başladı.[254] Ezcümle Şirket, on sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Hindistan'ın içerisinde bulunduğu sosyopolitik şartlardan istifade ederek başlarda Roe'nin çizmeye çalıştığı profilden hızla uzaklaştı ve Hindistan kıyılarında ticaret yapan bir kurumdan, Bengal merkezli olarak Alt Kıta'nın içlerine doğru genişleyen askeri ve siyasi bir yapıya dönüştü.

1.2.3. Şirket'in Askeri ve Siyasi Genişlemesi

On yedinci yüzyılın sonları ile on sekizinci yüzyılın başlarında, İngilizler dâhil olmak üzere, herhangi bir Avrupalı devletin Hindistan'ın iç bölgelerinde, askeri olarak yerli bir otoriteye muhalif bir iddiasının olması söz konusu olamazdı. Bu noktada, İngilizlerin iddia sahibi olabilmeleri için, iki şartın gerekli olduğu aktarılır. Bunlardan birincisi, Alt Kıta'yı tek başına idare etme kabiliyetine sahip bir devlet olan Bâbürlülerin zayıflaması, diğeri ise İngilizlerin diğer otoritelere nazaran güçlü bir orduya sahip olmasıdır. Süreç içerisinde her iki şartın gerçekleşmiş olması, İngilizlerin Alt Kıta'da siyasal hegemonya kurmasının önünü açmış gibi görünüyor. Bâbürlülerin gerilemesi ile birlikte Hindistan'ın farklı bölgelerinde bağımsız veya yarı bağımsız siyasal yapıların ortaya çıkmasına çalışmamızda değinmiştik. İngilizlerin Alt Kıta'da tahakküm kurmasına imkân tanıyacak

253 P. J. Marshall, "British Expansion in India in the Eighteenth Century: A Historical Revision", *History* 60, sy 198 (1975): 33; K. A. Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 3. baskı (New Delhi: Publications Division, 2002), 5.

254 Özel, *İngiliz Doğu Hindistan Şirketi*, 215.

olan bir orduya sahip olması ise diğer Avrupalı devletlerle girdiği mücadele ile ilişkilendirilir.

İngilizlerin Fransa ile hem Avrupa'da hem de Avrupa dışındaki coğrafyalardaki mücadelesi, bu bağlamda iki sömürgeci devletin çatışma alanı olan Alt Kıta'ya askeri yığınak yapmalarının gerekçesi olarak sunulur. Özellikle 1750 yılından sonra Şirket'in ticari faaliyetlerinin korunması gerekçesiyle, Hindistan'da İngiliz ordusunun sayılarında hissedilir bir artış olduğu ifade edilir. Şirket'in kurduğu ordunun bir kısmı İngilizlerden oluşurken büyük bir kısmı ise *Sepoy* adı verilen Hintli yerlilerden müteşekkil paralı askerlerden oluşuyordu. Şirketin yabancı güçleri bahane ederek edindiği bu askeri gücün bir süre sonra Bâbürlülerin gerilediği dönemde ortaya çıkan küçük bölgesel güçlere karşı kullanıldığı görülür. Bu bağlamda önceleri Şirket'in yerel yöneticilerle aralarındaki anlaşmazlıklarda tek yaptırım aracı, bölgesel yöneticilerle olan ticareti sonlandırmak iken karada ve denizde askeri gücün gelişmesi ile Şirketin eline yeni bir yaptırım aracının geçtiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Hintli gruplar arasındaki üstünlük mücadelesinin birbirlerini yıpratmasının, İngilizler karşısında askeri anlamda onlara karşı koyabilecek bir gücün olmamasına ve İngilizlerin rahat bir şekilde genişlemesine zemin hazırladığı belirtilir.[255]

İngilizlerin Bengal üzerinden diğer bölgelere doğru genişlemesi ya doğrudan savaş yoluyla bir bölgenin işgal edilmesi şeklinde ya da *Yardımcı İttifak* (*Subsidiary Alliance*), *Üstünlük Politikası* (*The Policy of Paramountcy*) veya *Lapse Doktrini* gibi geliştirilen çeşitli stratejiler ile toprakların Şirket'in himayesine girmesi şeklinde sağlandı. Bu noktada Bengal Nevvâb'ı Sirâcüddevle (ö.1757) ile Şirket'in bünyesinde yazar ve kâtip olarak Alt Kıta'ya geldikten sonra generalliğe kadar yükselen ve İngiliz yöneticiler arasında en tartışmalı isimler arasında yer alan Robert Clive (ö. 1774) arasında cereyan eden Plassey Savaşı, dönüm noktalarından birisi olarak dikkat çeker.

Bu dönemde dikkat çeken diğer bir ayrıntı ise Bâbürlü Sultanı Ferruhsiyer'in yaşadığı tıbbi bir rahatsızlık sonucunda Delhi'ye davet edilen, İngiliz Doğu Hindistan Şirketi sivil hizmetlerinde doktor olarak görev yapan William Hamilton'un (ö. 1717) Ferruhsiyer'i

[255] Marshall, "British Expansion in India", 32, 34, 36-37; Bıyıktay, *Timurlular Zamanında Hindistan Türk İmparatorluğu*, 106.

tedavi etmesinden sonra, kişisel bazı kazanımlarının yanında, Şirket'in taleplerinin de müspet bir şekilde karşılanarak ödüllendirilmesi olayıdır. Bu kapsamda Şirket'e, Bengal, Bihâr, Orissa, Sûret ve Madras'da yıllık on üç bin rupi karşılığında yaptıkları ticaretin gümrük vergisinden muaf tutulacağı ve bazı köylerin Şirket'in uhdesine verilmesi gibi imtiyazlar tanındı. İngilizlerin, bu süreçte saray çevresinde veya merkezden uzak bölgelerde ortaya çıkan yönetimsel mücadelelerin bizzat görünürde içerisinde olmamalarına rağmen bu kadar büyük bir imtiyazı elde edebilmeleri için kanaatimizce bir tıp doktorunun elde ettiği başarıdan daha fazlasına ihtiyaçları olmalıdır. Fakat elde edebildiğimiz veriler ışığında konu özelinde yapılan çalışmalarda genel olarak konunun bu noktasının nâkıs bırakılmış olduğu dikkat çeker.

Bengal Bölgesi üzerinde Ferruhsiyer'den koparılan gümrüksüz ticaret hakkı ve birkaç köyün kullanımı ile ilgili imtiyazlar Şirket'e yüksek bir kazanç sağladı. Gelirlerini artırmak ve muhafaza etmek isteyen Şirket, Hugli Nehri'nin Bengal Körfezi'ne döküldüğü noktadan içeriye doğru genişleyen son derece verimli toprakların üzerine *Fort William Kalesi'ni* inşa etti. Sonraki süreçte, İngilizler tarafından bu kalenin etrafında bugün bile dünyanın en işlek limanlarından birisine sahip olan Kalküta şehri kuruldu. İngilizlerin kazandıkları ekonomik imtiyazların Bengal'in yerli endüstrisine olan zararları ve Şirket'in tasarrufunda yapılan askeri ve siyasi genişlemeler, doğal olarak Bengal bölgesinde Bâbürlülere bağlı olmakla beraber yarı bağımsız bir idare olan Nevvâbları rahatsız etti. 1756 yılında Bengal Nevvâb'ı Alavardı Han'ın vefatından sonra göreve gelen torunu Sirâcüddevle tarafından İngilizler, idare içerisindeki karışıklıklar gerekçe gösterilerek saray etrafından uzaklaştırıldı. Yine bu dönemde, Şirket tarafından *Fort William Kalesi* çevresine yeni müstahkemler inşa edilmesine, Sirâcüddevle karşı çıktı. Bengal Nevvâblığı'nın bölgedeki yerli endüstrinin ayakta kalabilmesi için tıpkı Şirket gibi yerli tüccarların da vergisiz bir şekilde ticaret yapması yönünde aldığı tedbir ise Şirket ile Bengal Nevvâblığı arasındaki gerilimi tırmandırdı.

Aralarındaki yaşanan bu gelişmeler neticesinde Sirâcüddevle 1757 tarihinde Fort William Kalesi'ni ve Kalküta şehrini kuşattı. Sirâcüddevle'nin Fort William'ı ele geçirme sürecinde, İngiliz tarihçi ve oryantalistler tarafından yaşandığı iddia edilen, fakat sonraki dönem çalışmalarında genel olarak gerçekliği hususunda ciddi endişelerle karşılanan

Kara Delik (*The Black Hole*)[256] olarak isimlendirilen bir olay ise Plassey Savaşı'nın ana gerekçesi olarak sunuldu.

Fort William ve Kalküta'nın kuşatılması üzerine, Madras'da bulunan Şirket ordusunun komutanı Robert Clive hızlı bir şekilde maiyetindeki askerlerle birlikte Kalküta'ya yöneldi. Bölgeye ulaşmasının akabinde askeri mücadeleden önce diplomatik girişimlerde bulunan Clive, Nevvâb Sirâcüddevle'nin komutanlarından olan Mîr Ca'fer ile gizli bir antlaşma yaptı. Bu antlaşmaya göre, Mîr Ca'fer'in emrindeki askerler ile Şirket'in ordusunun yapacağı işbirliği neticesinde savaş alanında mağlup edilmesi planlanan Sirâcüddevle görevden uzaklaştırılacak ve yerine yeni Nevvâb olarak Mîr Ca'fer getirilecekti. Clive'nin yaptığı antlaşma işe yaradı ve Hugli Nehrinin kıyısında, Mürşidâbâd'ın güneyinde yapılan Plassey Savaşı'nı muharebe sırasında Mîr Ca'fer'in maiyetindeki yaklaşık otuz bin askerle İngilizlerin tarafına geçmesi sayesinde Şirket'in ordusu kazandı.[257] İngilizlerin lehine sonuçlanan bu savaş kısa vadede Bengal Bölgesi'nin, uzun vadede ise tüm Alt Kıta'nın resmen Şirket'in kontrolüne girmesiyle sonuçlanacak olan sürecin ilk adımı oldu.

Plassey Savaşı'ndan sonra Nevvâb koltuğuna geçen Mîr Ca'fer, hem Şirket'e hem de Robert Clive'in şahsına yüklü tazminatlar ödemek zorunda kaldı. Bunun yanında adeta Şirket'in atadığı bir memur olan Mîr Ca'fer'den sürekli yeni ticari imtiyazlar kopardılar ki, bu da Bengal'in yerli endüstrisinin sonunu getirdi. Nitekim İngilizlerin taleplerini karşılamakta oldukça zorlanan Mîr Ca'fer ise 1760 yılında Şirket'in baskılarıyla

---

256 Sirâcüddevle tarafından *Fort William Kalesi* içerisinde küçük bir odaya çok sayıda İngiliz'in hapsedildiğini, sadece bir gecede çok dar bir alana sıkışmış yüz kişiden fazla İngiliz'in sıcak ve havasızlıktan öldüğünü ilk iddia eden kişi, Şirket'in Bengal'deki yönetim konseyi üyesi olan ve o geceyi "Kara Delik'te" geçirdiğini iddia eden John Zephaniah Holwell'dir. (ö. 1798). *Kara Delik* efsanesi, İngilizlerin sonraki dönemde yazılı ve görsel medya yoluyla Hindistan'ın işgal edilmesine meşru bir zemin oluşturulması için kullandığı bu iddialar, Doğuluların ne kadar barbar olduklarını ve Hintlilerin Sirâcüddevle gibi despotik yöneticilerden İngilizler tarafından nasıl kurtarıldığını vurgulamaya yarayan oryantalist bir argüman olarak popüler hale geldi. Holwell'in iddiaları ve karşı iddialar için bkz. John Zephaniah Holwell, *A Genuine Narrative of the Deplorable Deaths of the English Gentlemen and Others Who Were Suffocated in the Black Hole* (London: A. Millar, 1758); J. H. Little, *The Black Hole: The Question of Holwell's Veracity* (Bengal: Bengal Past and Present, 1916); Ayrıca konuyla ilgili olarak, Hindistan Tarihi konusunda Batı'da yapılan popüler çalışmalardan olan "*The Cambridge of History*" isimli kitap, Holwell'in iddialarını "*zamanın kayıtlarını inceleyen herkes Holwell'in erdemli bir adam olmadığı sonucuna varmış olmalı*" şeklinde yorumlamaktadır. bkz. H. H. Dodwell, ed., *The Cambridge History Of India,* c. 5 (Cambridge: Cambridge University Press, 1929), 156.

257 Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1950, 3:153; Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 3:160; Özel, *İngiliz Doğu Hindistan Şirketi,* 242-45.

görevden ayrıldı. Mîr Câfer'den boşalan Nevvâb makamına ise yine Şirket'in talebi doğrultusunda damadı Mîr Kāsım getirildi.

Mîr Kāsım Bengal Nevvâb'ı olduktan sonra işlerin ne İngilizler ne de Mîr Kāsım'ın istediği gibi gitmediği görülür. Şirket'in Bengal Bölgesi'nde yaptıkları ticarette vergiden muaf olmaları haddizatında yerli tüccarlar açısından haksız bir rekabet doğruyordu. Plassey sonrası ise İngiliz tüccarlar kendilerine ait olan izin belgelerini para karşılığında yerli tüccarlara kullandırarak kendilerine ayrı bir gelir kaynağı ürettiler. Mîr Kāsım, İngilizlerin yerli tüccarlardan kazandıkları bu geliri önlemek için tıpkı Şirket'e uygulandığı gibi tüm tacirlerden verginin kaldırıldığını açıkladı. Nevvâb'ın Bengal'deki haksız rekabeti kaldırmaya yönelik bu hamlesi haliyle Şirketi memnun etmedi ve Mîr Kāsım'ı baskı altına almaya çalıştılar. Şirket'in baskısından kurtulmak amacıyla Kalküta'dan ayrılan Mîr Kāsım, Şirket ile bir nevi ipleri koparmış oldu.

Bâbürlü Sultanı Şah Âlem 1860 yılında Delhi tahtına oturana kadar Bengal'in yakınında bulunan Bihâr 'da ikamet ediyordu. Bu nedenle Robert Clive önderliğinde Şirket'in faaliyetlerine yakinen şahit oldu. Clive'nin bölgeye gelmesi ile Şirket'in Plassey Savaşı'nı kazandıktan sonra izlediği siyaseti yakından takip eden Sultan, İngilizlerin ticaret yapmak dışında, Alt Kıta'da hâkimiyet kurmak gibi siyasi bir ajandaya sahip olduğunu muhtemelen bu süreçte fark etti. Şah Âlem dışında, İngiliz yayılmacılığını fark eden ve süreci takip edenlerden birisi de yine Bengal'in komşusu olan Avad Nevvâblığı idi. Avad Nevvâb'ı Sücâüddevle, Şirket'in Bengal'deki siyasi teşekkülünü tamamladıktan sonra sıranın kendi bölgesine gelmesinden endişe duyuyordu. Bu bağlamda Bengal'de henüz başlangıç aşamasında olan İngiliz yayılmasını büyümeden önlemek amacında olan Avad Nevvâbı Sücâüddevle ve Bâbürlü Sultanı Şah Âlem, Şirket'in yoğun baskısından kaçan Mîr Kāsım ile Bengal'in İngilizlerden kurtarılması amacıyla üçlü bir ittifak oluşturdu.

Bu ittifaktan haberdar olan Şirket ise Binbaşı Hector Munro (ö. 1805) komutanlığında bir ordu hazırladı. Şirket ordusunun yaklaşık sadece yüzde onu İngilizlerden oluşurken geri kalan yüzde doksanlık bölümü Hintli *Sepoylardan* müteşekkildi. İki ordu 22 Ekim 1764 tarihinde Avad ve Bengal sınırlarında Baksar topraklarında karşı karşıya geldiler. Robert Clive'in de desteği ile Munro'nun komutasında olan Şirket'in ordusu Baksar Savaşı'nı

kazandı. Fakat Şirket'in asıl kazanımı ise bu savaşın akabinde, 1765 yılında Robert Clive ile Bâbürlü Sultanı arasında imzalanan Allahâbâd Antlaşması ile gerçekleşti.[258]

Allahâbâd Antlaşması'nın en önemli maddesine göre; Bengal, Bihar ve Orissa bölgelerinin vergilerinin toplanması ve toplanan bu vergilerin tasarruf hakkı, yıllık iki milyon altı yüz bin rupi karşılığında Şirket'e devredildi. Alt Kıta'nın en zengin bölgelerinin vergi hakkının, toplanan vergilere göre çok daha ucuz bir bedelle Şirket tarafından satın alınması Robert Clive'i tatmin etmediği anlaşılır. Zira antlaşmanın diğer bir maddesinde, Şirket'in üç bölge için ödeyeceği bedelin üç katından daha fazla bir miktar, savaş tazminatı olarak Avad Nevvâblığı ve Bâbürlü Sarayı tarafından Şirket'e ödeneceği belirtilmekteydi.[259]

Esasında Bengal'in yönetimi ile ilgili de facto olan bir durum 1765 yılından sonra resmi bir boyut kazandı denilebilir. Bengal Bölgesi'nde Şirket'in edindiği bu yeni statü, ticari olarak Şirket karşısında tutunamayan Bengallileri ayrıca ağır bir vergi yükü altına da sokmuş oldu. Robert Clive'in Vali olarak belirlendiği bu yeni süreçte bölgeye gelen Şirket mensupları devasa servetler biriktirirken, bir zamanlar Alt Kıta'nın en müreffeh toplumlarından olan Bengal sakinleri ise sömürgeciliğin en acımasız yüzüyle tanışmak zorunda kaldı. Tarihçi Hodgson, bu süreçte İngilizlerin sahip oldukları gücü hesap vermeksizin kullanmalarını "*Bengal'in yağmalanması*" şeklinde tanımlamaktadır.[260]

Clive'in Bengal'de görev yaptığı bu kısa süreçte insanlık tarihinin en dramatik sahnelerine sahip olan Bengal Kıtlığı 1770 yılında yaşandı. Yaşanan kıtlık sonrası ortaya çıkan bu yeni tablo karşısında İngiltere Hükümeti, Şirket'in tasarrufları karşısında bazı önlemler alma ihtiyacı duydu. İngiltere hükümeti 1773 tarihinde bir *Düzenleme Yasası* (*Regulating Act of 1773*) çıkartarak Şirket'in İngiltere Parlamentosu tarafından kısmen denetime alınmasını sağladı. Bu yasayı 1813 ve 1833'de yayınlanan diğer düzenlemeler takip edecek ve Şirket, tedricen İngiltere Hükümeti'nin kontrolüne girecekti. Nitekim

---

258 Dodwell, *The Cambridge History Of India*, 5:173-75.

259 Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1950, 3:130,161; Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 3:161; Hardy, *The Muslims of British India*, 22; Özel, *İngiliz Doğu Hindistan Şirketi*, 245; Bıyıktay, *Timurlular Zamanında Hindistan Türk İmparatorluğu*, 111; Bulgur, "Ticaretten sömürgeciliğe XIX. yüzyılda Hindistan ve İngiliz hâkimiyeti", 68.

260 Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 3:161-62; Dodwell, *The Cambridge History Of India*, 5:173-80.

1857 büyük Sipahi Ayaklanmasından sonra ise 1858 düzenlemesi ile Şirket'in varlığına tamamen son verilecektir.

1773 düzenlemesine göre, İngiltere Hükümeti bir Genel Vali ve onun altında çalışacak dörtlü bir konsey atayacak ve Şirket'in Hindistan'da yürüttüğü faaliyetleri bu konsey üzerinden denetleyecekti. Düzenleme yasasının çıkarılması ile ilgili olarak Şirket'e bağlı çalışan memur ve yöneticilerin orantısız büyük servetler biriktirmesi ve Şirket'in kurumsal bağlamda ekonomik olarak zarara uğraması gibi nedenler gösteriliyor olsa da Şirket'in kontrole alınmak istenmesinin arka planında farklı nedenlerin yer alıyor olması kuvvetle muhtemeldir.

Şöyle ki; İngiltere'ye büyük bir servetin akmasının kaynağı olarak görülen Bengal'de, Şirket'in uyguladığı ağır vergileri ödeyemeyenlerin topraklarını terk etmesi ve buna bağlı yaşanan kıtlıktan dolayı milyonlarca insanın ölmesi gibi nedenler, İngiltere Hükümeti açısından bir nevi *altın yumurtlayan tavuğun kesilmesi* anlamına geldiği ifade edilebilir. Şüphesiz İngiltere hükümeti için bu kaynağın kurutulması, ülke için önemli bir gelir kaybına yol açacaktır. Bunun yanında Şirket görevlisi olarak bölgeye gidenlerin Robert Clive başta olmak üzere devasa servet birikimi ile İngiltere'ye dönerek arkalarındaki fon desteği sayesinde İngiliz siyasetinde söz sahibi olmaları, parlamento üyeleri için ciddi bir itibar kaybına neden oluyordu. Hatta bu dönemde Şirket'in bir memuru olarak Alt Kıta'ya giderek oradan büyük bir servetle dönüp, sahip olduğu parayla İngiltere Parlamentosu'nda "koltuk satın alan" kimseleri betimlemek amacıyla aşağılayıcı bir ifade olarak "Nabob" ismi verildiği ve toplum içerisinde böyle bir sınıf oluştuğu aktarılır.[261]

Şirket yöneticilerinin Alt Kıta'dan elde ettikleri servet sayesinde aşırı bir şekilde güçlenmesi karşısında, merkezi İngiltere hükümeti ile Şirket yönetimi arasında güç

---

261 A. C. Burnell ve Henry Yule, *A Glossary of Colloquial Anglo-Indian Words And Phrases: Hobson-Jobson* (London: John Murray, 1903), 610-12; Lester Hutchinson, *Empire of Nabobs: a Short History of British India* (London: George Allen an Unwin LTD, 1937), 87; İngiltere Parlamentosu'nun internet sitesinden verilen bilgiye göre, aşağılayıcı bir sıfat olan "*Nabob*" kavramı, Alt Kıta'da Babürlü taşra yönetim mekanizmasının en büyük devlet adamı olan "*Nevvâb*" isminden gelmektedir. Yani İngiliz vatandaşlarından, Hintlilere karşı aşağılık davranışlarda bulunan kimseleri betimlemek için kullanılan kavram bile, yine zulme uğrayan Hintlilere refere edilen bir kavramdan mülhemdir. Bu durum, oryantalist bakış açısının şartlar ne olursa olsun her durumda geçerliliğini yitirmediğini göstermektedir. Bkz. "The East India Company and public opinion", erişim 07 Eylül 2023, https://www.parliament.uk/about/living-heritage/evolutionofparliament/legislativescrutiny/parliament-and-empire/parliament-and-the-american-colonies-before-1765/the-east-india-company-and-public-opinion/

paylaşımı hususunda bir gerilimin başladığı anlaşılır. Şirket'in İngiltere hükümetinden bağımsız bir şekilde güçlenmesinin ürettiği rahatsızlığın, dönemin parlamento konuşmalarına da yansıdığı görülür. General John Burgoyne, Edmund Burke ve diğer milletvekilleri Robert Clive'i yozlaşmış bir idareyi yönetmekle suçladılar. Burke, Şirket'in ticaret dışında askeri ve siyasal olarak güçlenmesini, ulusal siyasal kuvvetin devredilmesi anlamına gelen tehlikeli bir gelişme olarak görüyordu.[262]

Bu bağlamda Şirket'in faaliyetlerinin merkezi hükümet tarafından denetim altına alınmak istenmesinde yukarıda belirtilen nedenlerin yanında, Hindistan'da kurulacak olan sömürge düzeninde tabiri caizse *patronun kim olacağı* konusunun da belirleyici olduğu düşünülebilir. Alt Kıta'da İngilizlerin siyasal genişleme politikalarında herhangi bir değişiklik olmamasına rağmen 1773 yılı ile başlayıp 1858 yılında sonlanacak olan bu süreçte, Şirket'in kazanımlarının giderek merkezi hükümet tarafından devralınması, Şirket ile İngiltere Hükümeti arasındaki güç mücadelesinin göstergesidir.

1773 Düzenleme Yasası gereğince, İngiltere Hükümeti tarafından Bengal Bölgesi Valisi olarak atanan kimse aynı zamanda Genel Vali ünvanına sahipti ve Bombay, Madras gibi bölgeler Bengal'deki Genel Vali'ye bağlandı. Bu düzenleme ile başlayan dönemin ilk halkası 1773-1785 yıllarında Genel Vali olarak görev yapan Warren Hastings (ö. 1818) oldu.[263] Bu dönem aynı zamanda Şirket'in ticari bir kurumdan ziyade Alt Kıta'da mali, hukuki ve idari konularda toplumsal düzenlemeler yapan tamamen siyasal bir teşekkül haline geldiği bir sürecin başlangıcı olarak görülebilir.

1.2.4. Şirket'in Devletleşme Süreci

Daha önceleri Hindistan'da Robert Clive'in yanında bulunan Hastings'in 1764 yılında İngiltere'ye döndüğü, fakat orada büyük bir borç yükü altına girince tekrar mali durumunu düzenlemek için Hindistan'a geldiği aktarılır.[264] Burada Bengal Valiliğine kadar yükselen Warren Hastings, 1773 Düzenleme Yasası ile birlikte sömürgeden

---

262 Dodwell, *The Cambridge History Of India*, 5:181-82.

263 Patrick Turnbull, *Warren Hastings* (New English Library, 1975), 52; Sir Alfred Lyall, *Warren Hastings* (Newyork: Macmillan and Co., 1889), 51.

264 Sadece bu aktarım bile esasında Şirket çalışanlarının hangi beklentiler ile bölgeye gittiklerini göstermektedir. Dodwell, *The Cambridge History Of India*, 5:205; Turnbull, *Warren Hastings*, 45-46.

sorumlu ilk Genel Vali ünvanını aldı. Onun döneminde Şirket'in askeri olarak faaliyetlerinin devam ettiği görülür.

Bu faaliyetlerden ilki Maratalar üzerine yapıldı. İngilizlerin, Alt Kıta'nın orta bölgelerinde çeşitli aileler tarafından konfederasyon şeklinde yönetilen Marataların, iç işlerine karışmaları neticesinde 1775-1782 yılları arasında Maratalarla Şirket arasında savaşlar yaşandı. İngilizler küçük bazı toprak kazanımları elde etmiş olmakla birlikte ciddi bir sonuç elde edemediler. Maratalar dışında Alt Kıta'nın güneyinde Bâbürlü Devleti'ne bağlı yarı bağımsız siyasal bir yapı olan Meysûr Nevvâblığı ile 1780-1784 yılları arasında çeşitli savaşlar yapıldı. Hastings döneminde hem Haydarâbâd hem de Marataların desteklerini almalarına rağmen Meysûr Nevvâblığı ortadan kaldırılmadı. Fakat bu dönemde Fransızların bölgedeki güçlerinin önemli ölçüde zayıflatıldığı anlaşılıyor. Hastings döneminde askeri olarak İngilizler adına çok büyük bir başarı elde edilememiş olmakla birlikte, onun Şirket'in etkisinin Hindistan'ın her yerinde yayma gibi bir umudunun olduğu ifade edilir. Hastings'in taşıdığı bu amaç, Avam Kamarası'nın gündemine de gelerek 1782 tarihli toplantıda "*...fetih planları peşinde koşmak ve egemenliği genişletmek, bu ulusun arzusuna onuruna ve politikalarına aykırı önlemlerdir*" [265] şeklinde eleştirildiği kaydedilir.

Warren Hastigs'in Genel Vali olduğu dönemin en dikkat çeken yönü, idari yönden Bengal Bölgesi'ne getirilen yeniliklerdir. Onun ortaya koyduğu düzenlemeler, sonraki dönem araştırmacıları tarafından genel olarak Şirket yönetiminin bir devlet düzeni kazanması şeklinde yorumlanır. Bu bağlamda Hastings, ileride kurulacak olan Britanya Hindistan'ının (*British India*) bânisi olarak değerlendirilir.[266] Onun getirdiği yenilikler İngiliz tahakkümünün Alt Kıta'da genişlemesiyle diğer bölgelere yayılarak devam etti. Hukuki sahada önemli değişiklikler yaparak Bengal'de ceza mahkemeleri kurdu. Ceza mahkemelerinin hâkimi yerlilerden oluşuyordu. Müslümanların davasına bakan hâkim Müslüman olup İslam hukukuna göre karar verirken Hinduların davalarına Hindu bir hâkim bakıyordu. Her iki mahkeme de üst mahkeme olarak İngiliz hukuk sistemine

---

265 *The Journal of the House of Commons*, c. 38 (Order of The House Commons, 1803), 1082; Warren Hastings dönemindeki askeri faaliyetler için bkz. Lyall, *Warren Hastings*, 103-58; Turnbull, *Warren Hastings*, 114-60; G. R. Gleig, *Memoirs of The Life of the Right Hon. Warren Hastings: First Governor-General of Bengal*, c. 2 (London: Richard Bentley, 1841), 136-37.

266 Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1950, 3:175; "Warren Hastings, Maker of British India(1935)", *Journal of The Royal Central Asian Society* 22, sy 3 (1935): 476-80.

bağlıydı. Hindu kutsal metinlerinden olan *Bhagavat Gita'nın* İngilizceye tercüme edilmesini sağladı. Hatta bu çalışmanın giriş bölümünü kendisi kaleme aldı.[267]

Hastings döneminin çalışmamız bağlamında en çok dikkat çeken noktası ise İngiliz oryantalistlerin ilk kez onun döneminde bölgede faaliyet göstermeleridir. Çalışmamızda daha sonradan detaylandıracağımız bir isim olan İngiliz oryantalizminin en dikkat çeken ismi William Jones (ö. 1794), Alt Kıta'daki oryantalist çalışmaların merkezi olan *Bengal Asya Toplumu'nu* (*Assiatic Society of Bengal*) Hastings'in destekleriyle kurdu ve faaliyetlerini bu çatı altında yürüttü. Yine aynı kapsamda değerlendirilebilecek bir gelişme olarak Kalküta'da 1780 yılında Müslümanlar için Seyyid Ahmed Han'ın dedesinin de bir süre müfettiş olarak görev yaptığı *Kalküta Koleji* kuruldu.[268]

Hastings'in hukuki ve sosyal alanlardaki düzenlemelerinin yanında vergi konusunda da yeniliklere gittiği görülür. Bengal'deki tüm vergilendirmelerin hak sahibi olan Şirket, Hastings yönetiminde yerli veya İngiliz tüm tüccarlardan yüzde iki buçuk gümrük vergisi alırken Şirket'in Allahâbâd antlaşmasından doğan vergi toplama hakkını yürütmesi için kontrol ettikleri tüm bölgelere Tahsildar (commisyoner) ataması yaptı. Hastings'in gümrük vergisinde İngilizlerle yerli tüccarlara aynı oranda vergilendirmeye tabi tutması genel olarak haksız rekabetin önlenmesi gibi aktarılıyor olsa da esasında bu uygulama, sahip oldukları ayrıcalıklı vergi oranlarını şahsi kazançları için illegal olarak kullanan İngiliz tüccarlarının Şirket'in kazançlarını ikinci planda tutmalarına karşı geliştirilmiş bir önlem olarak görülmelidir.

Bunun yanında Hastings'in mali politikalarındaki aşırılıklar da ayrıca dikkat çeker. Allahâbâd Antlaşması gereği Bâbürlü sultanına ödenen payda kesintiye giderken Avad'dan alınan ödemede ise oldukça katı tedbirler alması bu bağlamda değerlendirilebilir. Hatta Şirket'in artan taleplerini karşılamakta zorlanan Avad Nevvâblığı'nın saraydaki kadınların ziynetlerine kadar aldığı ve bunun da kendi vatandaşları dâhil olmak üzere çok kimse tarafından kınandığı aktarılır. Hastings'in 1781

---

267 Warren Hastings, "Introduction", içinde *The Bhagavat-Geeta, Or, Dialogues of Krishna and Arjoon in Eighteen Lectures* (Banglore: Wesleyan Mission Press, 1849), V-XI; Turnbull, *Warren Hastings*, 179.

268 Lyall, *Warren Hastings*, 234; Mahmut Cihat İzgi, "A Cultural Project of Control: The Foundation of Calcutta Madrassa and the Benares Sanskrit College in India", *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi (SKAD)* 1, sy 2 (2016): 93-95; Turnbull, *Warren Hastings*, 179.

yılında yaşanan bu hadiseden sonra ortaya çıkan huzursuzluktan ve ona nispet edilen bazı usulsüzlüklerden dolayı 1785 yılında istifa ederek İngiltere'ye döndüğü aktarılır.[269] İngiltere'ye döndükten sonra 1787 tarihinde Warren Hastings'e karşı yolsuzluk ve görevi kötüye kullanma gerekçeleriyle dava açıldı. Dönemin ünlü simalarından Edmund Burke'un başını çektiği bir grup parlamento üyesi tarafından suçlamaların yönetildiği uzun süreli bir yargılama dönemi neticesinde ise beraat etmesi dikkat çeker.[270]

Hastings'ten boşalan sömürgeden sorumlu Genel Vali koltuğuna Amerikan bağımsızlık savaşının İngiliz ordusu için önemli isimlerinden olan Lord Charles Cornwallis (ö. 1805) getirildi. Aristokrat ve siyasi bağlantıları güçlü bir aileden gelen Cornwallis, dönemin İngiltere Başbakanı William Pitt (ö. 1806) ve Hindistan Denetleme Kurulu Başkanı Henry Dundas'ın (ö. 1811) yakın arkadaşıydı. Onun, 1786-1793 yılları arasındaki Genel Valiliği döneminde, idari, hukuki ve mali alanda yapılan düzenlemeler, Şirket'in Bengal Bölgesi'nde bürokratik bir devlet yapısına kavuştuğunu gösterir.

Bu dönemde askeri olarak ise en büyük tehdit olarak görülen Meysûr Nevvâblığı önemli ölçüde İngiliz otoritesini tanımak zorunda kaldı. Dönemin Meysûr Nevvâb'ı Tîpû Sultan'a karşı Haydarâbâd ve Marataların desteğini alan Cornwallis, Meysûr ile girdiği askeri mücadelede üstünlük sağlayarak 1792 yılında Şirket için kârlı bir antlaşma olan Seringapatam Antlaşması'nı dayattı. Bu antlaşmaya göre topraklarının bir kısmını ve iki oğlunu Şirket'e vermek zorunda olan Tîpû Sultan, aynı zamanda Şirket'e karşı vergi yükümlülüğü altına girdi. Bundan sonraki süreçte Alt Kıta'nın güneyindeki İngiliz yayılmasının önündeki en büyük engel olarak görülen Meysûr Nevvâblığı, artık İngilizler için daha kolay yok edilebilir bir güç haline geldi.[271]

Cornwallis'in idari yönden getirdiği yeniliklerden birisi kamu hizmetinde görev alacak kimselerin belirlenmesi konusunda geliştirilen uygulamadır. O, bu hususta getirdiği yenilikler ile sonraki dönemde idari noktada etkili bir kurum olan ve Seyyid Ahmed

---

269 Pakistan History Boards, *A Short History of Hind-Pakistan*, 332-33; Warren Hastings'in hukuki ve mali konulardaki düzenlemeleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Dodwell, *The Cambridge History Of India*, 5:207-14.

270 Turnbull, *Warren Hastings*, 205-6; Yargılama sürecindeki iddialar ve savunmaların geniş bir aktarımı için bkz. Lyall, *Warren Hastings*, 195-218; Dodwell, *The Cambridge History Of India*, 5:307-12; Hastings Dönemi'nin genel bir çerçevesi için ayrıca bkz. Brian Gardner, *The East India Company : A History* (New York: Dorset Press, 1990), 104-23.

271 Gardner, *The East India Company*, 133-35; Dodwell, *The Cambridge History Of India*, 5:336-37, 366; Özcan, "Meysûr", 510-11; Bıyıktay, *Timurlular Zamanında Hindistan Türk İmparatorluğu*, 107.

Han'ın da bir süre üye olarak görev yapacağı *Hindistan Kamu Hizmeti Komisyonunun* (*Indian Civil Service Commision*) temelini atan kişidir. Siyasal genişleme ile birlikte vergi gelirlerinin artması, İngiliz tahsildarların görev ve sorumluluk alanlarının yeniden düzenlenmesini gerekli kıldı. Genişleyen sınırlar içerisinde asayişin sağlanması için polis teşkilatı kurulması gibi yenilikler de yine bu kapsamda değerlendirilebilir.

Mali açıdan Bengal Bölgesi'nde topraklardan alınan vergilerde düzenlemeler yapıldı. Buna göre önceden olduğu gibi doğrudan toprağın işlenmesinde fiilen çalışan köylülerden vergi almak yerine, zemindâr olarak isimlendirilen kimselere toprakların mülkiyetinin verilerek vergilerin onlardan tahsil edilmesini sağladı. Zemindâr, kendisine verilen toprak miktarına göre belirlenen gelirin büyük bir kısmını mahsul durumuna bakılmaksızın vermekle mükellefti. Öncelikle belirlenen vergi miktarını karşılamak ve sonrasında iyi bir gelir elde etmek için zemindârlar, köylüleri ağır şartlarda çalışmaya zorladılar.

Esasında mali sahada uygulanan bu yöntem, İngilizlerin Alt Kıta'da kuracakları sömürge sisteminin idare edilmesinde hukuki ve idari alanlarda da uygulamaya koyacağı temel bir strateji olmuştur diyebiliriz. Şöyle ki; zemindârlık sisteminin Şirket döneminde uygulanmasında, öncelikle herhangi iklimsel veya başka bir koşula bağlı olmaksızın topraklardan alınacak vergi eksilmeden Şirket'in kasasına girmiş oluyordu. Bunun yanında Şirket, topraklardan toplanması gereken vergiyi, zemindâr olarak isimlendirilen Hintli kimselerin uhdesine vererek vergi toplama noktasında ortaya çıkabilecek gerilimlerin, zemindâr ile köyüler arasında cereyan etmesini sağlamış oldu. Böylece olayların dışında görülen Şirket ise ortaya çıkan sorunlarda arabulucu rolüyle olumlu bir imaj üstlenmiş oluyordu. Ayrıca bu strateji sayesinde zenginliklerini, Şirket'in kendilerine verdiği topraklara borçlu olan İngilizlere bağlı Hintli bir sınıf üretilmiş oldu. İngilizlerin *perde arkasında kalabilme* stratejilerinin sadece mali sahada değil diğer alanlarda da başarılı bir şekilde uyguladıklarına çalışmamızda yeri geldikçe işaret etmeye gayret edeceğiz.

Cornwallis'in Şirket'in tahakkümü altında olan bölgelerde uygulamaya aldığı hukuki yenilikler ise İngilizlerin Alt Kıta'daki hâkimiyetleri döneminde uygulanmaya devam edecek olan mahkemeler arasındaki hiyerarşik yapının temelini oluşturdu. Hastings'in kurduğu *Kalküta Yüksek Mahkemesine* bağlı olacak şekilde Dakka, Mürşidâbâd ve

Patna'da bölge mahkemeleri kuruldu. Bölge ve Kalküta Yüksek Mahkemelerinde görevli Hintliler pasifize edilerek karar verici mercilere İngilizler görevlendirildi. Bunun dışında hukuki sistemin en alt basamağında kurulan *Münsif* ve *Sadr-i Emîn* olarak isimlendirilen kimselerin yönettiği küçük davalara bakan hukuk ve ceza mahkemeleri kuruldu. Bölge mahkemelerine bağlı olan bu küçük mahkemelerde Hintli hâkimler görevlendirildi.[272]

Bu dönemde hukuki sahada yapılan düzenlemelerin mimarının, *Kalküta Yüksek Mahkemesinin* Baş Yargıcı olan İngiliz oryantalist William Jones olduğu görülür. Benares'te bir *Sanskrit Kolejinin* yine bu dönemde kurulmasına öncülük eden William Jones'un, Cornwallis idaresi üzerindeki etkisi, oryantalist bakış açısının hissedildiği *Cornwallis Yasası* olarak bilinen ayrıntılı bir yönetmeliğin hazırlanmasında kendini gösterir.

Söz gelimi yasanın dikkat çeken özelliği, Hintlilerin güvenilmeye layık olmadıklarına kanaat getirilmiş olması ve Hintlilerin, Şirket'in kurduğu bürokratik yapının her alanında, en alt sınıfı teşkil etmeleri gerektiğine yönelik katı bir tutumun benimsenmesi olarak görülür.[273] İngilizlerin yerlilere olan bu bakış açısı, Alt Kıta'da kamuya yönelik personel istihdamlarında temel bir ölçüte dönüştü. Bu bağlamda İngiliz hegemonyasının Alt Kıta'da yayılım alanı genişledikçe özellikle Müslümanlar başta olmak üzere, idari mekanizmadan uzaklaştırılan Hintli sayısı artarak devam etti. Bundan sonra bürokratik sistemden uzaklaştırılan Hintlilerin kamunun herhangi bir kesiminde görev alabilmesi, ancak İngiliz idaresinin ideolojik hedeflerini bünyesinde barındıran sınavları geçmek suretiyle gerçekleşebildi. Bu cihetten yaklaştığımızda bu ve bunun gibi düzenlemelerin, Hint toplumunun sömürge idaresine entegre olabilmesi için verimli bir araca dönüştüğü iddia edilebilir.

Mali, idari ve hukuki konulardaki düzenlemeler ile ön plana çıkan Cornwallis Dönemi, Şirket'in Alt Kıta'da devletleşme sürecindeki sömürge sisteminin, idari ve hukuki iskeletinin oluştuğu bir dönem olarak tasvir edilebilir. Zira bundan sonraki süreçte görev alan valilerin gündemlerini; idari, hukuki ve mali düzenlemelerden ziyade, siyasi ve

---

272 Arthur Aspinall, *Cornwallis In Bengal* (Manchester: University of Manchester Press, 1931), 78 vd.; Pakistan History Boards, *A Short History of Hind-Pakistan*, 333.

273 Aspinall, *Cornwallis In Bengal*, 124-30 Ayrıca yasa için bkz. aynı eser, 95-98.

askeri genişlemenin meşgul ettiği görülür. Bu bağlamda öne çıkan genel valilerden ilki 1798 – 1805 yılları arasında görev yapan eski Mornington Kontu Lord Richard Wellesley'dir.

Wellesley dönemi İngiliz hegemonyasının Alt Kıta'nın büyük bir kısmında hissedilmeye başladığı süreç olarak karşımıza çıkar. Hatta onun döneminde askeri ve siyasal genişleme dışında dikkat çeken tek konu, Hindistan uzmanı yetiştirmek için *Fort William Koleji'nin* açılmasıdır. Bu kolejde, İngiltere'den gelen ve Alt Kıta hakkında bilgi sahibi olmayan kimselerin, Şirket'te çalışmaya başlamadan önce üç yıl boyunca Hindistan'ın tarihi, kültürü ve dilleri hakkında bilgi sahibi olması amaçlandı. 1802 yılında Kalküta'da açılan ve Arapça, Bengalce, Urduca, Farsça ve Sanskritçe dillerine yönelik eğitim yapılan *Fort William Koleji'ni*, 1805-6 yılında İngiltere'de aynı amaçlarla açılan *Haileybury Koleji* takip etti.[274]

Kaynaklarda genel olarak, her iki okulun açılma nedeninin, bir devlet fonksiyonuna sahip olan Şirket yönetimine Alt Kıta'nın sosyokültürel ve sosyopolitik şartlarını bilen bürokratlar yetiştirmek olduğu aktarılır. Fakat bunun yanında, İngilizlerin Alt Kıta'da tesis edeceği sömürge sisteminin fikirsel arka planının da bu kurumlarda yetiştirilen oryantalistler tarafından şekillendirildiğini unutmamak gerekir. Söz gelimi James Mill'in (ö. 1836) oryantalist bakış açısının sarih örneklerinden birisi olan *The History of British India* isimli eseri *Haileybury Koleji* bünyesinde ders kitabı olarak okutulmaktaydı. Haddizatında Hindistan'da İngiliz idaresinde yüksek rütbeli olanların ve sömürge dönemindeki politikalara yön veren isimlerin genelinin, oryantalist yetiştiren bu kolejlerden mezun olması dikkat çeker. Ayrıca çalışmamız bağlamında dikkat çeken bir diğer ayrıntı da Seyyid Ahmed Han ile ilişkili olan İngiliz oryantalistlerin bir kısmının yine bu kolejlerden mezun olmuş olmasıdır.

Lord Wellesley'in, Alt Kıta'yı bir bütün olarak Britanya İmparatorluğu'nun bir parçası yapmak için çalıştığı ifade edilir. Onun döneminde, Marataların Alt Kıta'nın ortasında Dekken Bölgesi'ndeki hâkimiyeti ve güneydeki Meysûr Nevvâblığı, İngiliz genişlemesinin önünde kaldırılması gereken iki engel olarak duruyordu. Haddi zatında

[274] Pakistan History Boards, *A Short History of Hind-Pakistan*, 336; W.M. Torrens, *The Marquess Wellesley, Architect of Empire an Historic Portrait*, c. 1 (London: Chatto & Windus, Piccadilly, 1880), 241-46; P. E. Roberts, *India under Wellesley* (London: G.Bell and Sons LTD, 1929), 150-65.

Cornwallis döneminde 1792 yılında önemli bir güç kaybına uğrayan Meysûr Nevvâb'ı Tîpû Sultan, İngilizlerin tahakkümüne girmeyi reddetmiş ve Osmanlı gibi Müslüman devletlerle temas kurarak İngilizlerin Alt Kıta'dan sürülmesi için destek arayışına girmişti. Yine bu dönemde İngiltere-Fransa gerilimini İngilizlerin aleyhinde kullanmak isteyen Tîpû Sultan, o sırada Mısır'da ikâmet eden Napolyon ile yazışmalar yaptı.[275]

Tîpû Sultan'ın İngiliz hegemonyasına karşı bu tavırları, Wellesley'in ilk olarak bu sorunla ilgilenmesine neden oldu. 1799 yılında Marata şefleri arasındaki karışıklıktan faydalanan Wellesley, Haydarâbâd Nizamının da desteğini alarak Tîpû'ya savaş açtı. İngilizler ile Meysûr arasında gerçekleşen dördüncü ve son savaşta, Tîpû Sultan ve kendisine sadık ordusu, aşağılayıcı hiçbir antlaşmayı kabul etmeyerek savaşın son anına kadar mücadele etti ve Tîpû Sultan dâhil hemen hemen hepsi savaş alanında katledildi. Böylece Müslüman Meysûr Nevvâblığı İngiliz genişlemesinin önünde bir engel olmaktan çıktı. Meysûr topraklarının bir kısmı Şirket tarafından ilhak edildi, diğer bir kısmı Haydarâbâd Nizamlığı'na verildi, geri kalan ise Müslümanlardan önce bölgede hüküm süren Raca'nın ailesine Şirket'e bağlı kalmak şartıyla iade edildi.[276]

Meysûr'dan sonra Wellesley'in ikinci büyük hedefi, Alt Kıta'nın en savaşçı gruplarından olan Maratalar oldu. Marata şeflerinin kendi aralarındaki mücadelelerden istifade eden İngilizler, 1803 – 1805 yılları arasında gerçekleşen İkinci Marata Savaşları'nda, Marataları Dekken Bölgesi'nde Şirket lehine bir antlaşma imzalamaya mecbur ederken ayrıca onları Kuzeybatı Hindistan'ın iki önemli şehri olan Delhi ve Agra'dan uzaklaştırmayı başardı. Özellikle Lord Lake komutasında bir ordu ile 1803 yılında Delhi'den Marataların çıkarılması neticesinde *Kızıl Kale'de* ikamet eden dönemin Bâbürlü Sultanı Şah Âlem, İngilizlerin tahakkümü altına girmek zorunda kaldı. Bu tarihten itibaren ne 1806 – 1837 yılları arasında görev yapan II. Ekber Şâh'ın (ö. 1837),

---

275 Torrens, *The Marquess Wellesley*, 1:183.

276 Pakistan History Boards, *A Short History of Hind-Pakistan*, 334-35; Dodwell, *The Cambridge History Of India*, 5:341-43; Gardner, *The East India Company*, 145-48; İngiliz tarihçiler Tîpû Sultan'ın İngilizlerin Alt Kıta'daki siyasal genişlemesinin önünde engel olmasından ziyade, onun Fransa ile ilişkilerinin ön plana çıkarttıkları görülür. Muhtemelen söz konusu tarihçiler, Napolyon'un 1798 yılında ele geçirdiği Mısır'ın ardından Meysûr üzerinden Hindistan'ı işgal etmesi tehlikesinin, İngilizler tarafından bertaraf edildiği gibi bir izlenim uyandırmak istemektedirler. Bu durum, Wellesley'in Tîpû'ya gönderdiği ve Fransızların İslam düşmanı olduğu, Arabistan'ı işgal ederek Kâbe'yi hedef alacakları ve Müslümanları yeryüzünden silmek istedikleri gibi amaçlarının olduğunu ifade eden mektubunda da görülmektedir. Torrens, *The Marquess Wellesley*, 1:186-202; Roberts, *India under Wellesley*, 49-53; Dodwell, *The Cambridge History Of India*, 5: 341-43.

ne de 1837'den 1857'ye kadar görev yapan II. Bahâdır Şâh'ın (ö.1862), İngilizler dışında yerli veya yabancı herhangi bir güç ile irtibat kurması mümkün değildi. Seyyid Ahmed Han bu olayı, Hindistan tacının İngilizlerin eline geçmesi ve Bâbürlüler'in ebediyen yok olması şeklinde yorumlar.[277]

Şirket'in Alt Kıta'da tahakküm altına aldığı topraklar genişledikçe, bu toprakların korunması için daha büyük bir ordunun istihdam edilmesi gerekiyordu. Daha büyük bir ordunun kurulması ise vergi gelirinin artırılmasını, bir başka ifadeyle yeni toprakların Şirket lehine işgal edilmesini zorunlu hâle getiriyordu. Doğrudan savaş dışında Wellesley'in geliştirdiği bir strateji, Şirket'in bu problemini önemli ölçüde çözdü. Bu stratejiye göre Şirket, komşuları ile problem yaşayan yerel bir yöneticiyle *Yardımcı İttifak* (*Subsidiary Alliance*) ismi verilen bir antlaşma imzalıyordu. Antlaşmaya göre yerel yöneticinin toprakları, diğer komşularına karşı Şirket'e ait bir ordu tarafından korunuyordu. 1798 ve 1800'de Haydarâbâd, 1799'da Meysûr, 1801'de Avad ve takip eden yıllarda çok sayıda yerel idareci ile *Yardımcı İttifak Antlaşması* imzalandı. Bu antlaşmaların sonuncusu 1818 yılında Maratalarla imzalandı.

Yardımcı İttifak Şirket'e büyük bir çoğunluğu Hintli *Sepoylardan* oluşan Şirket ordusunun bir kısmını antlaşma yapılan topraklarda konuşlandırmak sorumluluğunu yüklerken, buna mukabil yerel yöneticiyi ise çok sayıda yükümlülük altına sokuyordu. Buna göre, antlaşma gereği sahip olduğu orduyu dağıtan yerel yönetici, kendi topraklarında kalıcı olarak konuşlanan Şirket'in ordusunun bakım masraflarını üstlenmek zorundaydı. Buna ilaveten dış ilişkilerinde Şirket'ten bağımsız olarak herhangi bir antlaşma veya farklı diplomatik bir girişimde bulunamıyordu. İç işlerinde ise özgür

277 Syed Ahmad Khan, *An Account of The Loyal Mahomedans of India*, c. 1-3 (Meerut: By. J. A. Gibbons At The Mofussilite Press, 1860), 13; Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1950, 3:136-37, 140; Seyyid Ahmed Han, *Sırât-ı Ferîdiyye*, 2. baskı (Aligarh: Sir Syed Academy, 2009), 20-22; Bulgur, "Ticaretten sömürgeciliğe XIX. yüzyılda Hindistan ve İngiliz hâkimiyeti", 69-70; Pakistan History Boards, *A Short History of Hind-Pakistan*, 335; Dodwell, *The Cambridge History Of India*, 5:373-74; İngiliz tarihçiler Delhi'nin işgal edilmesini, Babürlü Sultanı Şah Âlem'in Marataların baskısından kurtarılması olarak lanse etmektedirler. bkz. Torrens, *The Marquess Wellesley*, 1:265-73; Maratalar ile Dekken ve diğer bölgelerde yürütülen savaşların geniş bir anlatımı için ayrıca bkz. Roberts, *India under Wellesley*, 209-35; M. S. Naravane, *Battles of the Honourable East India Company: Making of the Raj* (New Delhi: A.P.H. Publishing Corporation, 2006), 64-88.

olmakla beraber, herhangi bir Avrupalıyı İngilizlerin izni olmadan çalıştıramazken Şirket'in en az bir adet İngiliz bürokratını sarayında istihdam etmek zorundaydı.[278]

Yardımcı İttifak stratejisinin Şirket'e çok yönlü avantajlar sağladığı anlaşılmaktadır. Her şeyden önce Şirket bu strateji sayesinde devasa bir orduyu, Şirket'e mali açıdan yük olmayacak bir şekilde kurabildi. Bunun yanında Şirket, kendisi ile *Yardımcı İttifak'ı* imzalayanları siyasi olarak rahatlıkla kontrol edebilirken Meysûr gibi ittifak kurmayanların topraklarını diğer ittifak kuranlarla paylaşarak tarafsız kalanları ittifak etmeye, dolayısıyla kontrolüne almaya mecbur bırakıyordu. Bunun yanında söz konusu antlaşma İngilizlerin siyasal genişlemesine dolaylı katkısının olduğu görülür. Şöyle ki; Şirket ordusunun sürekli artan masraflarının ve Şirket'in taleplerinin karşılanması için saray tarafından konulan ek vergiler, halkın rahatsızlık nedenlerinden bir diğeriydi. Böylece o bölgenin yöneticisi ile maiyetindeki kimseler arasındaki ilişkiler zayıfladı. Nihayetinde ordunun artan masraflarını ve Şirket'in bitmeyen taleplerini karşılamakta zorlanan yöneticinin topraklarına, Şirket tarafından el konuldu. Bu el koyma sürecinde Şirket, genel olarak önemli bir halk direnişi ile karşılaşmıyordu. Hatta bazı yerlerde, halkın ağır vergiler koyan "zalim" yöneticilerden kendilerini kurtardıkları için İngilizlere müteşekkir oldukları ifade edilir.[279]

Lord Wellesley'in Genel Vali olarak görev yaptığı süreçte gerek doğrudan savaşlarla gerekse *Yardımcı İttifak* stratejisi ile Alt Kıta'nın birçok bölgesi Şirket'in tahakkümü altına girdi. Wellesley, Alt Kıta'da İngilizlerin emperyal hedeflerini açığa çıkaran "*en kibirli ve en diktatör*" genel vali olarak tanımlanır.[280] Onun döneminde Meysûr'un varlığına son verilmesi ve Fransız tehdidinin kaldırılması sayesinde kıyı üstünlüğünü eline geçiren Şirket, Hindistan'ın doğu yakasından itibaren batıya doğru hemen hemen tüm kıyı kesimlerini hegemonyası altına almayı başardı. Avad ve Haydarâbâd'ın *Yardımcı İttifak* antlaşması ile kontrole alınması sayesinde kıskaca alınan Marataların güçleri kırılarak Şirket, Hindistan karasında en etkili güç konumuna geldi.

---

278 Roberts, *India under Wellesley*, 34-40; Pakistan History Boards, *A Short History of Hind-Pakistan*, 334; Rajiv Ahir, *A Brief History of Modern India* (New Delhi: Spectrum Books (P) Limited, 2017), 130-33.

279 Marshall, "British Expansion in India", 41.

280 Pakistan History Boards, *A Short History of Hind-Pakistan*, 336; Wellesley döneminin genel bir aktarımı için bkz. Gardner, *The East India Company*, 136-57.

Bâbürlü başkenti Delhi'nin işgal edilerek Bâbürlü Sultanı'nın Şirket'in kontrolüne girmesi ise psikolojik üstünlüğün İngilizlerin eline geçtiği anlamına geldi. Wellesley'den sonraki valilerin genel hedefi Delhi'nin batısına doğru İngiliz hâkimiyetinin genişlemesi oldu. İngilizlerin Delhi'ye hâkim olması ve batısına doğru ilerlemesi, Seyyid Ahmed Han'ın doğduğu ve yetiştiği döneme tekabül etmesinden dolayı, İngiliz hâkimiyetinin bundan sonraki sürecini, kronolojik olarak Seyyid Ahmed Han'ın hayatı ile birlikte aktarmayı amaçlıyoruz.

İKİNCİ BÖLÜM

SEYYİD AHMED HAN

2.1. Hayatı

Seyyid Ahmed Han 1817 yılında Delhi'de dünyaya geldi. Şüphesiz bir insanın düşüncesi hakkında onu sosyal, kültürel ve politik olarak çevreleyen ortamdan bağımsız bir halde yapılacak olan her değerlendirmenin nakıs olacağını kanaatiyle ilk olarak Seyyid Ahmed Han`ın doğduğu dönemde Hindistan coğrafyasındaki sosyal, politik ve kültürel şartlara odaklanmamız gerekir. Odağımıza aldığımız dönemde Alt Kıta'nın geçirdiği değişim ve dönüşümler, onun zihin dünyasını algılamamız için bize bir perspektif sağlarken aynı zamanda bir önceki başlıkta aktarmaya çalıştığımız Hindistan'ın sömürgeleştirilme döneminin eksik kalan sürecini tamamlamamıza da olanak sunacaktır.

2.1.1. Yaşadığı Dönemin Sosyopolitik ve Sosyokültürel Ortamı

Seyyid Ahmed Han'ın içerisine gözlerini açtığı dönem, aynı zamanda Alt Kıta'nın da tarihinde önemli politik ve sosyal değişimlerin son derece hızlı yaşandığı bir sürece tekabül etmekteydi. Bir taraftan İngiliz hegemonyası Delhi'nin içerisine kadar yayılırken diğer taraftan Bâbürlülerin otoritesi *Kızıl Kale'nin* sınırları ile tahdit ediliyordu. Sosyal açıdan ise İngilizlerin kültür politikaları Bengal Bölgesi'nden Alt Kıta'nın diğer bölgelerine doğru yayılım gösteriyordu. Bu bağlamda onun doğduğu dönemde dış dünyasında yaşanan dönüşümün zamanla iç dünyasında yaşanan kırılmalara tesir edici bir yönü olduğu görülür.

2.1.1.1. Sosyopolitik Ortam

Hatırlanacağı üzere Seyyid Ahmed Han'ın doğumundan önce Bâbürlülerin gerilemesiyle birlikte Alt Kıta'da ortaya çıkan otorite boşluğundan istifade eden ve adeta bir devlet gibi

hareket eden Şirket, askeri ve siyasi olarak genişlemeye devam etmekteydi. Bu noktada Şirket bünyesinde yayılmacı siyasetin aktif bir şekilde takip edildiği genel valilerden birisi, 1813-23 yılları arasında görev yapan Lord Francis Rawdon-Hastings'dir (ö. 1826). Dönemin tarihçilerinden olan Marshmann, "*Lord Hastings, siyasi deha açısından Warren Hastings veya Lord Wellesley ile aynı seviyede değildir. Fakat onların başlattıkları işi tamamlayıp Britanya İmparatorluğu'nun Hindistan'da sağlamlaşması için yeteneklerini sergiledi*"[281] diyerek onun da selefleri gibi Şirket'in yayılmacı politikalarını devam ettirdiğinin altını çizer.

Seyyid Ahmed Han'ın dünyaya geldiği dönemde Alt Kıta'da Şirket'in kontrolünde olmayan çok az bölge vardı. Bunlar Delhi'nin batısında genel olarak Racpût, Cât, Afgan ve Sih gibi Müslüman ve Hindu toplulukların yaşadığı Sind ve Pencap Bölgesi ile güçleri kırılmış olmalarına rağmen halen varlıklarını sürdüren Marataların ve Pindârî çetelerinin etkisi altında olan Alt Kıta'nın orta bölgeleridir. Şirket'in Alt Kıta'da en güçlü siyasi yapı olmasına rağmen henüz otoritesini benimsetememiş olduğu bu bölgelerde, Hastings'in göreve geldiği süreçte ciddi karışıklıkların yaşandığı aktarılır.

Esasında Wellesley ile Lord Hastings arasındaki dönemde, İngilizlerin siyasi hegemonyası altına henüz girmemiş olan bu bölgelerde, Şirket'in kısa bir süre müdahale etmeme politikası yürüttüğü görülür. Yaklaşık on yıl devam eden bu süreç İngiliz tarihçiler tarafından, söz konusu bölgelerde düzenin bozulduğu, anarşinin yayıldığı ve otoritenin yok olduğu bir dönem olarak resmedilerek Lord Hastings dönemindeki işgallerin adeta, halkın huzurunu sağlamaya yönelik girişimler olduğu vurgulanmak istenmektedir.[282] Bunun yanında İngilizlerin müdahale etmeme politikasını, mezkûr bölgelerde yaşanan mücadelelerin bölgesel güçleri yıpratmasına ve Şirket'in onları yok edecek kadar zayıflamasına dair zaman tanımaya yönelik bir bekleyiş olarak görmek gerekir. Ayrıca bu politikalar, pasif bir bekleyişten ziyade olaylara sadece görünüşte veya doğrudan müdahale etmeme şeklinde algılanmalıdır. Çünkü Alt Kıta'da güç dengesinin İngilizlerin lehine bozulmasından sonra Müslüman ve Hindular arasında cereyan eden çatışmaların, egemen gücün kontrolünde, bazen Müslümanları bazen de Hinduları

---

281 John Clark Marshman, *The History Of India*, c. 2 (London: Longmans, Green, Reader Dyer, 1871), 375.

282 Dodwell, *The Cambridge History Of India*, 5:375-76.

destekleyerek gerçekleştiği ifade edilir. Bu strateji, Afganlarla Maratalar arasında gerçekleşen mücadelelerde kendini hissettirir.

Bayur her ne kadar, Marataların İngiliz genişlemesine karşı koyabilecek güçte olmalarına rağmen bu dönemde Afganlarla ve kendi aralarındaki mücadelelerle enerjilerini tüketmiş olmalarını, Şirket'in "talihi" olarak nitelendirmekte olsa da[283] Alt Kıta'da bir sömürge imparatorluğu kurmaya hazırlanan İngilizlerin bu hâkimiyeti tesis etmeleri için yanlarında "talihten" daha fazlasına ihtiyaçları olmalıdır. Bir İngiliz rütbelinin o dönemde "*Biz, Hindistan'ı emirler vererek değil; yerel grupları kandırarak yönetiyoruz*"[284] şeklindeki açıklamaları bize, Alt Kıta'da İngilizlerin etkin olduğu dönemde yaşanan hiçbir hadisenin tesadüfi olmadığı izlenimi verir. Bu bağlamda yerel güçler arasında yaşanan mücadelelerden istifade eden Şirket, siyasi, mali ve askeri olarak zayıflayan bu yerel yapıların varlıklarına daha sonrasında tek tek son vererek Alt Kıta'nın tamamına hükmeden siyasi bir organizasyon oldu.[285]

Lord Hastings'in on yıllık genel valilik dönemi, kısa süreli takip edilen müdahale etmeme politikalarının terk edilerek zayıflayan bölgelerin kontrol altına alınması için yeniden saldırıların yapıldığı bir dönemdir. Onun temelde takip ettiği ve sonraki dönemde de uygulanmaya devam eden strateji ise *Üstünlük Politikası* (*The Policy of Paramountcy*) olarak isimlendirilir. Bu politikaya göre, Şirket'in askeri olarak Alt Kıta'daki tüm siyasi yapılardan daha güçlü olmasının, aynı zamanda İngilizlerin Alt Kıta'nın diğer sakinlerinden daha "üstün bir toplum" olarak kabul edilmesi gerektiğini iddia eden Hastings, bu üstünlüğün kendilerine diğer siyasal yapılara son verme hakkını tanıdığını savunuyordu. Dolayısıyla Şirket'in herhangi bir yerel gücün topraklarını işgal etmesi, İngilizlerin bir hakkı olduğu için tabii karşılanmalıydı. İngiliz tarihçi Dodwell bu ideolojik yaklaşımı "*Hindistan'ın barışı ve güvenliğinin tehdit altında olması durumunda vazgeçilmez müdahale hakkımız olduğu gibi üstünlüğümüz de sorgulanamaz hale geldi*."[286] şeklinde tarifler.

---

283 Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1950, 3:162 Afgan ve Marata arasındaki mücadeleler için ayrıca bkz. a.e. 116-123.

284 Hardy, *The Muslims of British India*, 20.

285 Özel, *İngiliz Doğu Hindistan Şirketi*, 265, 324.

286 Dodwell, *The Cambridge History Of India*, 5:588.

Bir toplumun, kendisi gibi askeri imkânlara sahip olmayan toplumlardan, sadece askeri alanda değil aynı zamanda sosyal, siyasal ve kültürel sahayı da içerisine alacak şekilde "üstün" kabul edilip bu üstünlük payesinin diğer toplumların siyasal varlıklarını ortadan kaldırma hakkını kendisine kazandırdığını, üstelik bunun meşru olduğunu savunan ve Hindistan özelinde İngilizleri üstün, Hintlileri "öteki ve aşağı" olarak nitelendiren bu ideolojik yaklaşım, esasında oryantalist düşüncenin, Alt Kıta'da İngiliz sömürgeciliğin yayılmasına ilk dönemlerden itibaren fikri bir arka plan oluşturduğunu gösterir. Dolayısıyla Hindistan'da İngilizlerin etkin olduğu dönemde yaşanan hadiselere yön veren belirleyici gücü, sömürge idaresi içerisinde aktif olarak görev yapan oryantalistlerin temsil ettiğini ifade etmenin mezkûr kanaatimiz doğrultusunda anlamsız olmadığı düşünülebilir.

Lord Hastings'in genel vali olduktan sonra askeri olarak ilk faaliyeti, Alt Kıta'nın kuzeyinde Himalaya eteklerinde Gurka Hanedanlığı tarafından kurulan Nepal Devleti ile girdiği mücadeledir. 1814-16 yılları arası devam eden süreçte İngilizler, General David Ochterlony'nin (ö.1825) komuta ettiği bir ordu sayesinde, Gurkalara karşı üstün gelerek Suguali Antlaşması ile Nepal'in en verimli topraklarının kendi kontrollerine geçmesini sağladı.[287] General Ochterlony'nin çalışmamız bağlamında dikkat çeken bir yönü de ilgili bölümde göreceğimiz üzere Seyyid Ahmed Han'ın dedesi Hoca Ferid'in (ö.1828) yakın arkadaşı olmasıdır. Bu münasebetle Ochterlony, Seyyid Ahmed Han'ın tanıdığı ilk İngilizlerden birisidir.

Lord Hastings idaresindeki Şirket, kuzeyde hâkimiyet alanını genişlettikten sonra Alt Kıta'nın orta bölgelerine doğru yöneldi ve burada yaptıkları yağma ve soygunlarıyla tanınan Pindârî[288] çeteleri olarak isimlendirilen gruplarla mücadele etti. 1814 yılından itibaren yaklaşık yüz on üç bin kişiden oluşan devasa bir ordu ile girişilen askeri mücadele sayesinde Pindârîlerin etkisi kırıldı.[289] Aynı bölgede atılan bir sonraki adım, Afganlarla

---

287 Azmi Özcan, "Nepal (Tarih)", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 557; Pakistan History Boards, *A Short History of Hind-Pakistan*, 338; Dodwell, *The Cambridge History Of India*, 5:378-79; Nepal ile girilen mücadelenin geniş bir aktarımı için bkz. Marshman, *The History Of India*, 2:286-301

288 On Yedinci yüzyıldan beri Bâbürlülere karşı yağmacılık yaparak geçinen, herhangi bir siyasal organizasyona ait olmayan, küçük gruplar halinde göçebe olarak yaşayan çetelere verilen genel isimdir. Bkz. Edmund Wright ve Jonathan Law, *A Dictionary of World History*, Second Edition (Oxford and Newyork: Oxford University Press, 2006), 504.

289 Hastings Dönemi'ni kendisine konu edinen çalışmalarda İngiliz tarihçiler genel olarak, Pindârîlerin meskûn olan halka karşı yağma ve soygun yaptıklarını, Şirket'in de bu hamlesi ile halkın huzurunu

uzun süredir girdikleri savaşlardan ve kendi aralarındaki anlaşmazlıklardan dolayı oldukça zayıflamış olan Maratalara karşı atıldı.

1816-18 tarihleri arasında uzun bir süre devam eden Üçüncü İngiliz - Marata savaşları neticesinde Marataların siyasal varlıklarına tamamen son verildi. Savaşın gerekçesi olarak Marataların Pindârî çetelerine destek vermesi gösterilirken arka planında ise 1813'te İngiltere Parlamentosu'nun çıkardığı bir yasa ile Şirket'in Çin'de yürüttüğü ticari faaliyetlerindeki tekelliğinin elinden alınması olduğuna işaret edilir. Bu düzenleme ile Şirket'in ticari havzasında bir daralma olunca Hastings, İngiliz ürünleri için yeni bir pazar arayışına girdi ve bu amaçla Alt Kıta'da siyasal etki alanını genişletmek istedi. Marata gruplarını yaklaşık iki yıl boyunca muhtelif savaşlarda yenip onlardan müteşekkil küçük bir grubu kendisine bağlı hale getiren Şirket, bu savaşlardan sonra Alt Kıta'nın Sind ve Pencap Bölgesi dışında kalan yerlerin hemen hemen tamamını kendi kontrolüne aldı.[290]

Hindistan'da 1818 yılı itibarıyla İngiliz hegemonyasını genişlettiği bölgelerin bir kısmını işgal yoluyla kendi toprağı haline getiren Şirket, diğer bir kısmını ise *Yardımcı İttifak* gibi antlaşmalarla kontrol etmekteydi. Bu tarihten itibaren, siyasi mevcudiyetine müsaade edilmiş Alt Kıta'nın yerel siyasi yapılarının tamamının iç işlerine Şirket'in müdahale ettiği, hatta yerel idarenin atayacağı küçük bir memura bile İngilizlerin karar vermeye muktedir olduğu ifade edilir.[291]

Dünya üzerinde İngilizlerle sömürge yarışına giren devletlerden birisi olan Rusların, İran ve Afganistan üzerinden Alt Kıta'yı işgal edeceği endişesinin, Şirket'in tüm dikkatini Sind ve Pencap bölgelerine yönlendirdiği hatta Afganlarla verilen mücadeleler

---

bozan bir grubu ortadan kaldırdıklarını vurgulamak istemektedirler. Bkz. Marshman, *The History Of India*, 2:312-14, 318-20; Dodwell, *The Cambridge History Of India*, 5:377, 380 Fakat tarih sahnesine çıkışları Bâbürlülerin etkili olduğu sürece atfedilen bu grubun, Babürlü tarihine ait taradığımız metinlerde, müstakil bir oluşum olarak ismine rastlamamış olmamız dikkat çekmektedir. İlginç olan bu nokta tarafımızda, Pindârîlerin, önceleri birkaç adi suça sebep olabilecek bir mahiyete oldukları için tarihçiler tarafından dikkate alınmadıkları, fakat sonradan bağımsız bir güç olabilecek şekilde genişledikleri için ilgili literatüre girdikleri izlenimi uyandırmaktadır. Bu bağlamda, Şirket'in Wellesley ile birlikte uygulamaya aldığı *Yardımcı İttifak* stratejisi gereği, yerel bir kuvvetin maiyetindeki orduyu dağıtmak zorunda olmasından dolayı binlerce askerin işsiz kalmasının ve askerlik dışında başka geliri olmayan kimselerin geçim kaygısı ile Pindârî çetelerine katılmalarının, Pindârîlerin bağımsız bir güç olarak ortaya çıkmasına doğrudan etki ettiğini unutmamak gerekir.

290 Ahir, *A Brief History of Modern India*, 114-16; Pakistan History Boards, *A Short History of Hind-Pakistan*, 339-40; Naravane, *Battles of the Honourable East India Company*, 79-86.

291 Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1950, 3:282-83.

neticesinde Kâbil'e kadar sınırlarını genişlettiği aktarılır.[292] Lord Hastings Dönemi'nde başta Maratalar olmak üzere, Câtlar ve Sihler gibi bölgesel yapıların İngiliz otoritesini tanıdığı aktarılıyor olsa da[293] Alt Kıta'nın İngilizler tarafından işgalinin tamamlanmasının son halkası olacak olan Sind ve Pencap Bölgesindeki siyasal genişleme ise Lord Hastigs'in 1823 yılında görevden ayrılmasından sonra gerçekleşti.

Günümüzde Pakistan Devleti'nin sınırları içerisinde kalan, bölgeye gelen Müslümanların ilk ikametgâhlarından olması hasebiyle tarihsel süreçte genel olarak Müslümanlar tarafından idare olunan ve 1783 yılından beridir *Tâlpûr Ailesinden* Mîr Feth Ali Han'ın hâkim olduğu[294] Sind'in İngilizler tarafından işgal edilmesi, yukarıda zikredildiği üzere, Rus tehdidi ve bölgeyi işgal eden komutan General Sir Charles Napier'in kişisel hırsları ile ilişkilendirilir. Bu bilgilerin yanında Sind'in verimli topraklarının sunduğu ekonomik fırsatların da işgalde etkili olduğu anlaşılır. Ayrıca konu hakkında yapılan bir diğer değerlendirmede, Sind Bölgesi'nin Alt Kıta ile Çin arasında yapılan ticari faaliyetlerde kullanılan geçiş güzergâhlarının önemlilerinden birisi olmasına dikkat çekilir. Özellikle Alt Kıta'dan Çin'e ihraç edilen afyonun bu işgalde belirleyici bir pozisyonunun olduğuna işaret edilir.[295]

Sind'in işgal edilme süreci üç aşamada gerçekleşmiş görünüyor. Birinci aşama 1832 yılında ticari konularda Sind bölgesel yönetimi ile Şirket arasında yapılan bir antlaşmadır. Bu antlaşmayı 1839 yılında imzalanan ve genel olarak işgalin bir önceki adımını temsil eden *Yardımcı İttifak* Antlaşması takip etti. 1843 yılında ise General Sir Charles Napier'in önderliğinde Sind toprakları Şirket'in tahakkümü altına girdi. Esasında *Yardımcı İttifak Antlaşması*, Sind'in işgal edilmeyeceği garantisini vermesine rağmen sadece dört yıl

---

292 Bayur, 3:258-77.

293 Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 3.

294 Azmi Özcan, "Sind", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 243.

295 Şöyle ki; Orta Hindistan'da yer alan Mâlvâ'da yetiştirilen ve Sind üzerinden Çin'e satılan afyon, İngilizlerin kontrolünde olan Bengal'in Çin pazarındaki payını daraltan bir etkiye sahipti. Buna mukabil olarak Şirket, Çin ticaretinde tekel olma özelliğini yitirmesinden dolayı, Mâlvâ ile Çin arasındaki afyon ticaretinde transfer noktası olması hasebiyle Sind'i kontrol altına almak istedi. Böylece İngilizler, Mâlvâ afyonunun Çin'e ihraç edilmesi için bir rota görevi gören Sind'i işgal ederek bölgenin afyon ihracatını kontrol edebilirken, aynı zamanda Bengal afyonunun Çin pazarındaki yüksek fiyatlarını muhafaza edebilecekti. Böylece gerek Sind gerekse Bombay gibi güzergâhlardan geçen Mâlvâ afyonundan alınan geçiş ücretleri ise Şirket'in gelir kalemleri arasında hatırı sayılır bir kâr bırakacaktı. Afyon ticaretinin Sind'in işgal edilmesindeki belirleyici konumu hususunda detaylı malumat için bkz. J. Y. Wong, "British Annexation of Sind in 1843: An Economic Perspective", *Modern Asian Studies* 31, sy 2 (1997): 225-44.

sonra Şirket bu maddeyi ihlal etmiş oldu. General Napier'in aradaki antlaşmayı kastederek "*Scinde'yi (Sind'i) ele geçirmeye hakkımız yok, ancak bunu yapacağız. Bu çok avantajlı, yararlı ve insancıl bir alçaklık olacak.*" [296] şeklinde tarihe düştüğü not ise bir yandan Alt Kıta'da İngiliz yayılmacılığının emperyal hedeflerinin sınır, kural ve antlaşma tanımazlığını açık ederken aynı zamanda söz konusu toprakları işgal etmenin, bölge sakinlerini despot yöneticilerden kurtarmaya matuf "insancıl" birer eylem olarak görülmesi gerektiğini savunan oryantalist bir bakış açısını da göstermektedir. Sind Bölgesi'nin kontrol altına alınmasına müteakip olarak Pencap'ın işgal edilmesi, Şirket'in Hindistan'ı kraliçe ve hükümete devretmeden önceki son hedeflerinden birisi oldu.

Alt Kıta'nın Kuzeybatı sınırında bulunan Pencap, söz konusu dönemde, Hinduizm'in senkretik yapısı içerisinde İslam düşüncesinin etkileri ile neşvünema bulan Sih inancının kalesi konumundadır. Bâbürlülerin zayıflamasından sonra, Sihler gerek Afganlarla gerekse diğer bölgesel kuvvetlerle mücadele etmek durumunda kaldı. Pencap'ın, Alt Kıta'ya Mâverâünnehir üzerinden gelen toplumlar için uğrak bir nokta olması, burada konuşlanan toplumların savaşçı özelliklerini muhafaza etmesini ve her zaman mücadeleye hazır olmasını zorunlu kılmaktaydı.

Bâbürlü otoritesinin bölgeden çekilmesinden sonra özellikle on dokuzuncu yüzyılın başlarına kadar iç ve dış etkenler nedeniyle oldukça istikrarsız bir görüntü içerisinde olan Pencap Bölgesi'nde Maharaca Ranjid Singh (ö. 1839), tüm Sih gruplarını tek çatı altında toplamayı başararak bölgede güçlü bir yönetim oluşturdu. Başlarda Ranjid Singh önderliğinde kurulan bu siyasi yapının, Şirket yönetimi ile ilişkilerinin oldukça iyi olduğu aktarılıyor olsa da İngilizler, Alt Kıta'da siyasi olarak bağımsız herhangi bir organizasyonun varlığına müsaade etmedi. Hatta Sihlerin bölgedeki güçlerinin kırılması bağlamında, İngilizlerin, Seyyid Ahmed Şehîd (ö. 1831) önderliğindeki Mücâhidîn Hareketi başta olmak üzere, Sihlere karşı cihat ilan eden tüm Müslümanları destekledikleri ifade edilir.[297] Aynı hareketin devamı niteliğinde kabul edilen isimler

---

296 Sir Charles James Napier, *The Life and Opinions of General Sir Charles James Napier*, c. 2 (London: John Murray, 1857), 218; James Stirling, *Letters from The Slave States* (London: John Parekr and Son, 1857), 100; Sind'in işgali ile ilgili detaylı bilgiler için bkz. Dodwell, *The Cambridge History Of India*, 5:529-37; Pakistan History Boards, *A Short History of Hind-Pakistan*, 361; Gardner, *The East India Company*, 220; Ahir, *A Brief History of Modern India*, 120-22.

297 Bulgur, "Ticaretten sömürgeciliğe XIX. yüzyılda Hindistan ve İngiliz hâkimiyeti", 72-73, 80 Çalışmamızın ilgili bölümünde değineceğimiz Seyyid Ahmed Şehîd önderliğindeki Mücâhidîn

1857 Sipahi Ayaklanmasından sorumlu tutularak İngiliz idaresi tarafından bu sefer hedefe alınacaktır.

Ranjid Singh'in 1839 yılında vefat etmesinden sonra Pencap Bölgesi'nde düzenin bozulduğu görülür. Maharaca'nın ölümüyle ortaya çıkan taht kavgalarının Sih gücünü zayıflatmış olması, İngilizleri harekete geçiren bir unsur olarak dikkat çeker. Söz konusu karışıklıkları ortadan kaldırmak adına hareket ettiği belirtilen Şirket, 1845 yılında harekete geçerek yapılan ilk savaşta Pencap ordusunu yendi. Bu savaş neticesinde Pencap yönetimi, İngilizler tarafından kendilerine dayatılan Lahor Antlaşması'nı imzalamak zorunda kaldı. Bu antlaşmanın maddelerine göre, Sihler hem nakit hem de toprak olarak Şirket'e büyük meblağlarda tazminat ödemek zorundaydı. Bunun yanında Lahor'da bir İngiliz görevli ve maiyetindeki kimselere ikâmet edebilmeleri için bir yer tahsis edilmesi gerekiyordu. Ayrıca Sihlerin yeni yöneticisi de İngilizlerin onayladığı bir kimse olacaktı. Kısacası bu antlaşma Sihleri, Şirket'in vasalı durumuna düşürdü denilebilir. Hâsılı bu antlaşma, bölgedeki sorunlara bir çözüm olmasından ziyade Pencap'ın İngilizlerin kontrolüne geçmesinin bir basamağı hüviyetinde oldu.

Nitekim Lahor Antlaşması'nın hükümlerinin Sihleri aşağılayıcı bir şekilde olması ve İngilizlerin onayından geçen Pencap yöneticisinin Şirket'in memuru gibi hareket etmesi gibi nedenler, Pencap Bölgesi'ndeki huzursuzlukları artırdı ve 1848 yılında halk arasında yayılan İngiliz karşıtı bir harekete dönüştü. Bu ayaklanmanın çıktığı dönemde ise Şirket'in sömürgeden sorumlu genel valilik makamına, İngiliz emperyalizminin bölgedeki yayılmasının en önemli simalarından olan, asıl adı James Andrew Ramsay olmasına rağmen daha çok ünvanı ile hatırlanan Lord Dalhouse (ö. 1860) atanmıştı. Pencap Bölgesi'ndeki ayaklanmayı fırsat bilen Dalhouse, 1849 yılında Pencap'ı işgal ederek doğrudan Şirket yönetimine aldı. Pencap Bölgesi'nin yönetimi için Şirket idaresi tarafından Delhi'yi de içine alacak şekilde bir komiserlik ofisi kuruldu. Bu komiserliğin başına ise Seyyid Ahmed Han ile yakınlığından dolayı kendisine sık sık atıfta

Hareketi daha sonraki dönemde Vehhâbî olarak isimlendirilerek 1857 Sipahi Ayaklanmasının sorumluları arasında görülecektir.

bulunacağımız, Haileybury Koleji mezunu oryantalist ve 1864-69 yılları arasında Alt Kıta'da Genel Valilik görevini yürüten Sir John Lawrance (ö. 1879) getirildi.[298]

Lord Dalhouse'un sömürgeden sorumlu genel valiliği, Wellesley ile başlayan saldırgan ve yayılmacı politikaların son halkasını teşkil ederken Pencap'ın işgal edilmesi ise 1848-56 yılları arasında devam edecek olan genel valiliği dönemindeki bu politikaların ilk halkasını oluşturdu. Onun döneminde Alt Kıta'nın tüm toprakları İngiliz sömürgesi altına girdi. Özellikle *Zaman Aşımı* veya *Lapse Doktrini* olarak bilinen Dalhouse ile özdeşleşen bir strateji ile çok sayıda küçük siyasal organizasyon doğrudan Şirket'in egemenliği altına girdi.

Lapse Doktrinine göre herhangi bir yerel idareci, doğal varisi olmadan vefat ederse evlat edinme hakkını kullanamadan toprakları ile tüm varlıkları Şirket'in mülkü kabul edildi. Yerel liderin kendi varisini belirleme özgürlüğü böylece elinden alınmış oldu. Bu strateji ile 1849 yılından itibaren Jaitpur, Sambalpur, Udaypur ve Jhansi gibi küçük hanedanlıklar Şirket'in doğrudan kontrolü altına girdi. Dalhouse Dönemi'nde geliştirilen bir diğer işgal stratejisi ise herhangi bir bölgenin yerel idarecisinin kendi halkını kötü yönettiğini iddia ederek onu bertaraf ederek bölgeyi şirket yönetimine almaktı. Günümüz dünyasında halen emperyal hedefler doğrultusunda izi sürülebilecek olan bu strateji ile Şirket, daha önceden zikredildiği üzere Pencap bölgesini ve ardından 1856 yılında Avad Nevvâblığını işgal etti.[299]

Dalhouse'un sekiz yıllık genel valiliği döneminde, sekiz farklı eyaleti işgal ettiği ve sadece onun valiliği altında, Alt Kıta'da neredeyse yarım milyon kilometre kare toprağın Şirket'in doğrudan kontrolüne girdiği aktarılır. Onun Genel Valiliği bir nevi 1757'de Bengal'de Sirâcüddevle'nin yıkılmasıyla başlayan İngiliz genişlemesinin hemen hemen tamamlandığı bir süreci ihtiva eder. Hatta bu dönemde "*Burma, Singapur ve Hong Kong'la beraber o zamanki dünya nüfusunun yaklaşık beşte biri Şirket'in hâkimiyeti*

---

298 Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1950, 3:274-77; Pakistan History Boards, *A Short History of Hind-Pakistan*, 361-62; Naravane, *Battles of the Honourable East India Company*, 193-203; Ahir, *A Brief History of Modern India*, 125-29; Bulgur, "Ticaretten sömürgeciliğe XIX. yüzyılda Hindistan ve İngiliz hâkimiyeti", 73; Lahor Antlaşmasının hükümleri için bkz. Ahir, *A Brief History of Modern India*, 127-28, 129.

299 Dodwell, *The Cambridge History Of India*, 5:581-87; Pakistan History Boards, *A Short History of Hind-Pakistan*, 363; Ahir, *A Brief History of Modern India*, 134-35; Gardner, *The East India Company*, 237-38.

altına girmiş, böylece Şirket dünyanın en büyük ticaret organizasyonu olduğu gibi yönetimindeki bölgelerde kurduğu idarî, malî ve hukukî yapı ile de devlet fonksiyonu icra eder hale gelmiştir."[300] denilmektedir.

Sonuç olarak Alt Kıta'nın doğu yakasında bulunan Bengal merkezinden diğer bölgelere doğru yayılan İngiliz siyasal genişlemesi, Seyyid Ahmed Han'ın içerisine doğduğu dönemde Kuzey-Batı Bölgesi'nde bulunan Delhi'yi henüz kontrolüne almış, Delhi'nin batısına doğru genişlemeye devam etmekteydi. Delhi'de İngiliz otoritesini kabul etmiş olan *Kızıl Kale* ve Bâbürlü Sultanı, Şirket'in kendisine sağladığı imkânlar ölçüsünde sembolik olarak liderliğini koruyordu.

İngilizler, Delhi'yi işgal ettikleri dönemde Bâbürlülerin siyasal varlıklarına resmen son verebilecek güçte olmalarına rağmen bu eylemi bir süre ertelemiş oldukları anlaşılmaktadır. Bu durum muhtemelen İngilizlerin, Bâbürlülerin Hind coğrafyasında siyasal hâkimiyetlerini büyük oranda yitirmiş olsalar da halk arasında halen bir karşılığı olduğunun farkında olarak işgal ettikleri bölgelerde yaşayan özellikle Müslümanların nazarında olumlu bir imaj oluşturmak için Bâbürlülerin tarihsel bakiyelerini kullanmaya çalışmaları ile ilgili bir strateji olmalıdır. Zira dönemin İngiliz tarihçileri, Delhi'nin 1803 yılında Lord Lake tarafından işgal edilmesini, Bâbürlü Sultanının Marataların elinden kurtarılması olarak lanse etmekteydi. Bu bağlamda İngilizlerin, Bâbürlülerin "yıkıcısı" değil bizzat "muhafızı" oldukları gibi anlaşılması, siyasal genişlemesini meşru bir zemine oturtmaya gayret eden Şirket'in maksatları için kullanışlı bir araç durumundadır. Bâbürlü Sultanı'nın İngiliz idaresi kontrolünde yaşarken sembolik de olsa hükümdarlık nişanlarını kullanmasına müsaade edilmesi, bu bağlamda anlamlandırılması gereken bir husustur.

Konumuz bağlamında düşündüğümüz zaman, Seyyid Ahmed Han'ın doğduğu ve gençlik yıllarını geçirdiği Delhi, her ne kadar Şirket'in kontrolünde olsa da Bâbürlülerin sembolik liderliğinin devam etmesi hasebiyle diğer bölgelere nazaran özellikle Müslümanların daha rahat yaşadığı bir atmosfere sahipti. Seyyid Ahmed Han gibi Bâbürlü idaresi ile yakın ilişkileri olan nüfuzlu aileler ise İngiliz idaresi tarafından *Kızıl Kale'ye* sağlanan aylık belirli bir miktar ücretten aldıkları paylarla hayatlarını rahat bir şekilde idame

300 Özcan, "İngiliz Doğu Hindistan Şirketi", 295; Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1950, 3:279; Ahir, *A Brief History of Modern India*, 135.

ettiriyorlardı. Seyyid Ahmed Han'ın ailesi bu bağlamda özel olarak değerlendirilmesi gerektiği için çalışmamızda daha sonra ele alınacaktır.

Buraya kadar aktardığımız bilgiler ışığında Seyyid Ahmed Han'ın doğduğu, çocukluk ve gençlik yıllarını geçirdiği dönem; Alt Kıta'nın siyasal olarak tamamen Şirket'in kontrolüne girdiği sürece tekabül eder. Şirket bu dönemde Alt Kıta'nın tamamına hâkim olurken aynı zamanda ticari bir organizasyondan sömürge imparatorluğuna dönüşen bir sürece geçiş yaptı. Şirket'in emperyal hedefler doğrultusunda politikalar geliştirmesi, Alt Kıta'da yaşayan tüm toplulukların sadece siyasi şartlarını değil birçok açıdan hayatlarını tesir altında bıraktı. Şirketin emperyal politikaları Alt Kıta'da; bitmeyen savaşları, derinleşen yoksulluk ve sefaleti, sık sık görülen kıtlıkları da beraberinde getirdi.

İngiliz siyasal genişlemesinin Şirket bünyesindeki son uygulayıcısı olan Dalhouse'un saldırgan politikaları, aynı zamanda 1857'de Hindistan'ın büyük bir bölümüne yayılan Sipahi Ayaklanmasının en büyük gerekçelerinden birisi haline geldi. 1858 yılına geldiğimiz zaman büyük ayaklanmanın neticesi olarak İngiliz Doğu Hindistan Şirketi feshedildi. Hindistan, Şirket'in mirası olarak İngiliz merkezi hükümetinin resmi toprağı sayıldı ve böylece Kraliçe'nin arka bahçesi oldu. Fakat Şirket'in feshedilmesi sömürgeyi bitirmedi, Bayur'un da ifade ettiği üzere, 1858 öncesi en azından Şirket'in faaliyetleri Londra merkezli olarak hükümet tarafından bir denetime tâbi tutuluyorken bu tarihten itibaren denetim mekanizması da ortadan kalktığı için Alt Kıta'daki İngiliz varlığı bir sömürge imparatorluğuna dönüştü.[301] Şirket'in feshedilerek Hindistan'ın İngiliz toprağı sayıldığı bu dönem aynı zamanda Seyyid Ahmed Han'ın Hintli Müslümanlar arasında ön plana çıktığı bir sürecin başlangıcı olarak dikkat çeker.

2.1.1.2. Sosyokültürel Ortam

İngilizler, Alt Kıta'nın sadece siyasi yapısını değiştirmekle kalmamış bunun yanında sosyal ve kültürel sahada Hindistan toplumunda meydana gelen bir takım değişim ve dönüşümlere de tesir etmişlerdir. Görgün'ün genel bir sömürge tecrübesi olarak ortaya koyduğu, işgal şartlarının sömürge şartlarına evrilmesi olarak betimlediği bu süreç,[302]

301 Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1950, 3:324.
302 Görgün, *Medeniyet Meselesi*, 23.

Hindistan ile tahdit edildiğinde Seyyid Ahmed Han'ın içerisine doğup büyüdüğü döneme tekabül etmektedir.

İngiliz otoritesinin siyasal merkezinin 1757 yılından itibaren Bengal Bölgesi olması, hatta bu durumun 1911 yılında başkentin Delhi'ye taşınmasına kadar devam etmesi,[303] İngilizlerin bir nevi kültür emperyalizmi olarak nitelendirilecek çalışmalarının ve bunların etkisi ile yerliler arasında neşvünema bulan sosyal hareketlerin ilk olarak Bengal'de tecrübe edilmesine neden oldu. Bu sürecin bizde uyandırdığı kanaate göre, İngilizlerin Bengal Bölgesi'nde izledikleri sosyal ve kültürel stratejilerin kendilerine sağladığı edinimler, daha sonra Alt Kıta'da kuracakları sömürge sistemine hatta yeryüzünde hayata geçirdikleri sömürge imparatorluğuna bir vizyon sağlayabilecek niteliktedir. İngiliz oryantalistlerin İngiliz emperyalizmine sağladığı bu tecrübe, önce kuzey ve batı bölgelerindeki politikalara, sonrasında tüm Alt Kıta'ya ve nihayetinde İngiliz hegemonyasındaki diğer coğrafyalara taşınarak küresel bazda bir sömürge sistemine evrilmiştir. Ezcümle, Dünya'nın neresinde olursa olsun, İngilizlerin bir toplumun yer altı ve yer üstü kaynaklarını sömürürken aynı zamanda o toplumu kendilerine hayran bırakabilme kabiliyetleri, Seyyid Ahmed Han'ın doğumunun hemen öncesinde Bengal Bölgesi'nde başlayıp onun yaşam serüveninde Alt Kıta'nın tamamına yayılan İngiliz oryantalistlerin yönlendiricisi oldukları stratejiler ile ilişkilendirilerek daha anlamlı hale gelmektedir.

Çalışmamızda daha önceden işaret ettiğimiz üzere, 1770 Bengal Kıtlığı sonrasında İngilizlerin Hindistan'da takip edilecek politikalar konusunda strateji değişikliğine gittikleri müşahede edilir. Warren Hastings döneminde takip edilen kültür politikaları ile eş zamanlı olarak istihdam edilen oryantalistler tarafından Alt Kıta'nın dini, kültürel, politik ve demografik yapısına yönelik çalışmalar başladı. Bu faaliyetlerin sistematik bir çerçevede yürütülmesi için 1784 yılında İngiliz oryantalizminin babası kabul edilen William Jones önderliğinde, Kalküta'da ilk İngiliz oryantalist cemiyet olan *Bengal Asya Topluluğu* kuruldu.[304] Bu çatı altında kurulan Hindoloji bölümünde Hint tarihine yönelik

303 Dermot Killingley, "Rammohun Roy and the Bengal Renaissance", içinde *The Oxford History of Hinduism: Modern Hinduism* (Oxford: Oxford University Press, 2019), 38.

304 Arberry, *British Orientalists*, 30; Kana Tomizawa, "Sympathy and Prejudice: Late Eighteenth-Century British 'Orientalists' and Their Ambiguous Attitudes towards India", *Slavic Research Center, Hokkaido University, Comparative Studies on Regional Powers* 3, sy 13 (2013): 135; Yücel Bulut,

çalışmalar öne çıktı. Bu çalışmalarda ilk etapta Hintli Müslümanlardan ziyade Hinduların daha fazla muhatap alınmış olması dikkat çeker. Oryantalistler, özellikle Hindulara İslamiyet'in Hindistan'a gelmesinden önceki dönem ile ilgili bir tarih inşasında bulundular. *Upaşinad* ve *Veda* gibi Hinduizm'e ait kutsal kitapların yine bu dönemde oryantalistler tarafından ortaya çıkarıldığı aktarılır. İngiliz oryantalistlerin Bengal Bölgesi'ndeki çalışmalarına odaklanan Kopf, İngilizler tarafından kültürel bağlamda yozlaşmış bir yerli sınıf oluşturmak amacıyla *Bengal Asya Topluluğu'nun* kurulduğunu ifade eder.[305] William Jones'un önderliğinde *Hindoloji* bölümünde yürütülen faaliyetler bu bağlamda anlam kazanmaktadır.

Jones, Hint tarihine ve dillerine yönelik çalışmalarında Hint kültürü ile Avrupa kültürünün aynı köke sahip olduğunu savunan bir tez ileri sürdü. Günümüzde *Hint-Avrupa Dil Ailesi* olarak kabul gören bu yaklaşım, ilk kez *Bengal Asya Topluluğunun* kuruluşunun üçüncü yıl dönümü konuşmasında Jones tarafından dile getirildi. Jones, Yunancadan daha mükemmel ve Latinceden daha bereketli gördüğü Sanskritçe ile diğer zikredilen diller arasında tesadüfün ötesinde anlamlandırılması gereken benzerlikler olduğunu ve her üçünün de aynı köklere sahip olduğunu iddia etti.[306]

Meselenin dilbilimsel açıdan değerlendirilmesini konunun uzmanlarına bırakırsak; Jones'un bu konudaki çalışmaları hangi amaca matuf olursa olsun ulaştığı sonuçlar itibarıyla Hinduların asırlardır idaresi altında yaşadığı ve bu sebeple ortak bir kültür havzasında yer aldığı Müslümanlar ile bağlarının koparılarak Avrupalılar ile kurulacak olan ortak bir kültür tarihi üzerinden yeni yöneticileri olan İngilizlere yakınlaştırılmasına zemin hazırladığı rahatlıkla ifade edilebilir. Ayrıca dilsel farklılıkların, daha önceden ifade etmediği bir anlam çerçevesine sahip olacak şekilde etnik bir farklılığı vurgulayan bir tasavvura oturması da Hindistan'ın yerel dillerine yönelik oryantalistlerin yürüttükleri çalışmalar ile ilintili bir şekilde ele alınmalıdır. Dilsel farklılığın etnik bir farklılığı ihtiva

"Oryantalizmin tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2, sy 3 (2002): 22.

305 David Kopf, "Oryantalizm ve Hindistan'ın Okumuş Elit Sınıfı", içinde *Sömürgecilik ve Eğitim*, çev. İbrahim Kalın (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 36-37.

306 William Jones, "The Third Anniversary Discourse, on the Hindus, delivered 2d of February, 1786", içinde *The Works of Sir William Jones*, c. 3, Cambridge Library Collection - Perspectives from the Royal Asiatic Society (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 34 vd.; Tomizawa, "Sympathy and Prejudice", 135.

edecek şekilde algılanma biçimine kavuşması, *Fort William Koleji* ve onun bünyesinde yürütülen faaliyetlerde açığa çıkar.

Richard Wellesley'in bir memur sınıfı oluşturmak maksadıyla bir kurum açılmasına karar verdiği aktarılsa da bu kurumun farklı hedefleri olduğunun altı çizilir. Buna göre 1798 yılında Napolyon'un Mısır işgali sonrasında, Alt Kıta'nın Fransız Devrimi'nin fikirsel etkisi altına girmesi konusunda endişeleri olan sömürgeden sorumlu Genel Vali Wellesley, Doğu'da bir Oxford kurmak amacıyla 1800 yılında *Fort William Koleji'ni* kurdu. Dil çalışmaları konusunda *Bengal Asya Topluluğu* ile birlikte hareket eden Kolej'de oryantalist ve yerliler birlikte görev yapıyordu. Yerli yazarlar Fars ve Arapça dillerine ait klasik eserlerin İngilizceye tercüme edilmesine yönelik çalışmalar yürütürken oryantalistler ise Bengal diline yönelik araştırmalarda ön plana çıktılar. Bengallilerin ayırt edici bir vasıfları olarak anlamlandırılacak bir şekilde Bengal dilinin gelişmesinde, Kolej'de hoca olarak faaliyet yürüten William Carey (ö. 1834), Joshua Marshman (ö. 1837) gibi oryantalist misyonerlerin ve onların etkisinde kalan Ram Mohan Roy (ö. 1833), Isvar Chandra Vidyasagar (ö. 1891) gibi yerli Hinduların çabalarının son derece etkili olduğu aktarılır.[307] Bu bağlamda oryantalistlerin Bengal Bölgesi'nde konuşulan dile yönelik çalışmaları, Bengallilerin Alt Kıta'nın diğer sakinlerinden toplumsal olarak tefrik edilmesine ve ulusal bir kimlik kazanmalarına hizmet etmiş olduğu gibi bir izlenim uyandırır. Esasında bölgede yaşayan Müslümanları da tesiri altına aldığı anlaşılan bu faaliyetlerin, Bangladeş bölünmesine kadar izlerinin sürülmesi üzerine yapılacak akademik bir çalışma, ülkemizde bölge hakkında araştırma yapanların ilgisini beklemektedir diyebiliriz.

Oryantalist çalışmaların misyonerlik faaliyetleri ile ilişkisi bağlamında *Fort William Koleji'nin* etkisine dikkat çeken araştırmacılar, bu kolejin dil çalışmaları ile birlikte, Batı'dan devşirilen değerler sayesinde Hinduizm'in yeniden şekillendirilmesi amacına matuf olduğunu ifade ederler. Bölgedeki oryantalist çalışmaların dini amaçları da bünyesinde barındırdığını gösteren bir örnek olarak 1773 yılında Alt Kıta'ya misyonerlik çalışmaları için gelen yukarıda kolej hocaları arasında ismi zikredilen William Carey ismi

---

307 David Kopf, "Fort William College and the Origins of the Bengal Renaissance", *Proceedings of the Indian History Congress* 24 (1961): 297; Bulut, "Oryantalizmin tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 27; David Kopf, *British Orientalism and the Bengal Renaissance: The Dynamics of Indian Modernization, 1773-1835* (Calcutta: K. L. Mukhopadhyay, 1969), 45-49.

ön plana çıkar. Carey önderliğinde Bengal Bölgesi'nin dil ve kültürüne yönelik yapılan çalışmalar İngiltere merkezli *Vaftizhane Cemiyeti* (*Baptist Missionary Society*) tarafından finanse edilmekteydi.[308]

Şüphesiz bölgedeki inanç gruplarının Hristiyanlık ile kurdukları münasebet, Hristiyan inancına mensup idareci sınıf olan İngilizlere karşı geliştirilecek tavrın belirleyicisi oldu. Bundan dolayı emperyal hedefler doğrultusunda yerlilerin İngiliz idaresine ısındırılması bağlamında, misyonerlik faaliyetleri ile oryantalist çalışmalar birbirini destekleyecek şekilde birlikte yürütüldü. Oryantalist misyonerlerle yakın ilişki kuran yerlilerin, gerek Hristiyanlık gerekse İngiliz idaresi ile kendi tebaası arasında bir köprü olma vazifesini üstlenmiş olması bu birlikteliğin bir yansıması gibi görülebilir. Ayrıca misyon çalışmalarını yürüten oryantalistlerin temsil ettiği Hristiyanlığın, Protestan düşüncesi içerisinde on dokuzuncu yüzyıl modernitesinin ürettiği paradigmaları merkeze alan din ve dünya görüşüne sahip olması, Alt Kıta'da oryantalistler ile etkileşime giren kimselerin modernist görüşlerine yön tayin edici nitelikte oldu.

On dokuzuncu yüzyıl modernitesine ait bilgilerin Bengal Bölgesi'ne taşınması bağlamında oryantalistler ile yerlilerden oluşan bir grup tarafından çeşitli derneklerin ihdas edildiği görülür. Bu çalışmalar kapsamında 1818 yılında *Kalküta Okul Topluluğu* (*Calcutta School Society*) kuruldu. Bu kurumun amacı "faydalı bilgi" olarak nitelenen Batı'dan ithal edilen bilgilerin halk arasında yayılmasını sağlamaktı. Aynı zamanda Hintliler arasında oryantalistlerin şekillendirdiği bir tarih bilinci oluşturmaktı.[309] Oryantalistlerin gayretleriyle Bengal Bölgesi'nde maddi ve manevi varlıklarını İngilizlere borçlu olan Hintlilerden "elit" bir sınıf oluşmaya başlamış olacak ki, daha önce sadece bu kimseler arasında işlenen konular, sonradan yerli "elit" sınıfın desteğiyle bu tarz derneklerin vasıtasıyla halkın geneline yayılmasına yönelik çalışmalar yürütüldü.

1773-1830 yılları arasında oryantalistlerin dil, din ve kültüre yönelik eğitim çalışmalarında yerellik vurgusunun hâkim olduğu görülür. Zira Alt Kıta'nın modernize edilmesinde ilk planda yerel dilde eğitim yapılmasının savunulduğu anlaşılır. Warren Hastings'in 1781'de *Kalküta Koleji'ni*, 1784'te William Jones'un *Bengal Asya*

308 Abdulhamit Birışık, *Oryantalist Misyonerler ve Kur'an: batı etkisinde Hint Kur'an Araştırmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 56; Kopf, "Oryantalizm ve Hindistan'ın Okumuş Elit Sınıfı", 37.

309 Kopf, "Oryantalizm ve Hindistan'ın Okumuş Elit Sınıfı", 41,44.

Topluluğu'nu ve 1791'de Jonathan Duncan'ın *Benares Sanskrit Koleji'ni* kurması bu yönde atılmış adımlardı. Bu dönemde oryantalistlerin takip ettiği stratejideki "hoşgörü" atmosferinin, Hintlilerin Batı modernitesinin ürettiği bilgilere uyumunu kolaylaştıracak bir kurumsal alt yapı sunduğuna işaret edilir. Bu tarihten sonra İngiliz eğitim politikalarının yerellikten kurtulduğu ve eğitimin İngilizce olması gerektiğine yönelik katı bir tutumu sergileyen Evangelist ve Anglikistlerin (İngilizci) desteklediği yeni eğitim stratejisine geçildiğine şahit oluyoruz. Mountstuart Elphinstone (ö. 1859) ve Charles Trevelyan (ö. 1886) gibi Şirket yetkilileri Batı eğitiminin İngilizce aracılığıyla aktarılmasını savundular. Bu kimselere Hindistan ve Hindu modernleşmesinin babası kabul edilen Ram Mohan Roy gibi kimseler de açtıkları eğitim kurumları ile destek verdi. Esasında çağdaş çalışmaların kahir ekseriyetinde oryantalist-anglikist çatışması olarak ele alınan bu konunun, bir strateji değişikliğinden öte anlam taşımadığı iddia edilebilir. Zira yerel dilde eğitimi savunanlar ile İngilizce eğitimi savunanların Batı modernitesinin Alt Kıta'ya taşınması noktasında hem fikir olduğu her iki yaklaşımda da açıkça görülür. Buna ilaveten yine her iki yaklaşımın da temel hedeflerinin İngiliz yönetimi ile ılımlı ilişkiler kuran yerli bir sınıf üretmek gibi bir amaç etrafında birleştiğinin altını çizmek gerekir.

Söz gelimi, İngilizce eğitimin sıkı destekçilerinden olan Trevelyan; Doğu toplumlarının din ve bilim konusunda ilerleyebilmesi ve medenileşebilmesi için İngilizce eğitimin şart olduğunu savunuyordu. İngilizce eğitim her ne kadar "medenileşmenin bir parçası" olarak lanse ediliyor olsa da Bengal'deki İngilizce eğitimin en büyük amacının İngilizlere bağlı "siyasi köleler" yetiştirmek olduğu yönünde değerlendirmelere yer verilir. Ayrıca bunun, bölgenin yöneticisi İngilizler ile yönetilen yerliler arasında köprü vazifesi görecek toplumsal bir sınıf üretme ihtiyacından kaynaklandığı belirtilir.[310]

İngilizce eğitime geçiş konusunda misyonerlerin de yoğun çabalarının olduğu görülür. Bu bağlamda Bengal Bölgesi'ndeki misyonerlik çalışmalarında önemli bir isim olan Evangelist Alexander Duff (ö.1878), misyonerlik çalışmalarını İngilizce eğitim ile

---

310 Charles E. Trevelyan Esq., *On The Education Of The People Of India* (London: Longman Orme Brown Green & Longmans, 1838), 88-93; Kopf, "Oryantalizm ve Hindistan'ın Okumuş Elit Sınıfı", 35, 44-47; Arabinda Poddar, *Renaissance In Bengal Quests And Confrontations (1800-1860)* (Simla: Indian Institute Of Advanced Study, 1970), 89; Bose Nemai Sadhan, *The Indian Awakening and Bengal* (Calcutta: K. L. Mukhopadhyay, 1960), 10-13.

birleştirdi. Duff, Hintlilerin istifade edebileceği İngilizce eğitim veren okullar açıp bu okullar aracılığı ile İngiliz dili ve edebiyatını, on dokuzuncu yüzyıl Batı bilimini ve Hristiyanlığı özellikle üst sınıfa dâhil olan Hintliler arasında yayabilecekti. Bu amaçlarla ilk eğitim kurumu Kalküta'da 1830 yılında açıldı. Duff'ın en büyük yardımcısı ise ismine sık sık referansta bulunacağımız Ram Mohan Roy oldu.

Alt Kıta'da İngiliz hegemonyasının tahakkümüne giren topraklarda hukuk, maliye ve güvenlik birimleri ile ilgili düzenlemeler; Şirket'in kurduğu *Hindistan Kamu Hizmetinin* (ICS) uhdesine geçiyordu. Herhangi bir bölgede ihtiyaç duyulan kamu hizmetinin sağlanmasına yönelik yapılan sınavları, yine bu kurum düzenliyordu. ICS tarafından yapılan ve kamu kadrolarına girmek isteyen yerlilerin tabi olduğu sınavların, Alexander Duff'ın açtığı okul müfredatına göre yapılıyor olması, okula olan teveccühü artıran en etkili amil oldu. Okul müfredatında Hristiyanlık akidesine ve İncil'e hatırı sayılır ölçüde yer veriliyor olması ise İngilizce eğitim ile misyon çalışmalarının birlikte yürütülebileceğinin önünü açtı. Duff'ın takip ettiği modelin İngiliz sömürgesinin bölgedeki hâkimiyeti için sağladığı başarının görülmesi, Şirket idaresinin eğitim politikalarını tamamen Duff'ın sağladığı perspektif üzerinden yeniden yapılandırmasına neden oldu.[311]

İngilizce eğitim ilk olarak Lord William Bentinc'in (ö. 1839) genel valiliği döneminde Şirket'in genel eğitim politikası olarak kabul gördü. Bu noktada çalışmamızda kendisine yer yer atıfta bulunacağımız kimse olan Thomas Babington Macaulay (ö. 1859) ismi dikkat çeker. 1834 yılında Bengal Bölgesi'ne gelen Macaulay, Müslüman ve Hindulara ait okulların kapatılmasını isterken Sanskritçe ve Farsça yazılan eserlerin basımını yasakladı. Bunların yerine İngilizce eğitim veren kurumların sayısının artırılmasını ve İngilizcenin yerliler arasında yayılmasını emretti. Bu yaklaşımla misyonerlerin kontrolünde olan çok sayıda eğitim kurumu açılırken kamu alımlarında uygulanan sınavların bu kurumların müfredatına göre hazırlanması, haddizatında ekonomik sorunlarla mücadele eden kimselerin bu kurumlarda işlenen müfredata zorunlu bir şekilde maruz bırakılmasını sağladı. Bu sayede Macaulay'ın 1835 tarihli meşhur raporunda

311 Julius Richter, *A History of Missions in India*, çev. Sydney H. Moore (Fleming H. Revel Company, 1908), 173-79; Zafar Mohyuddin ve Muhammad Yasir Ali, "The Development of Indian Civil Service in British India: An Analysis", *Journal of Historical Studies* 7, sy 1 (2021): 86.

belirtildiği üzere; "*...kan ve renk bakımından Hintli, ancak zevk ve düşünce bakımından İngiliz olan bir sınıfın ortaya çıkması*"[312] sağlanacaktı. Macaulay ve onun Alt Kıta'nın diğer bölgelerine yayılan eğitim vizyonunu çalışmamızda Seyyid Ahmed Han özelinde yeniden gündeme getireceğimiz için Bengal Bölgesi'ndeki uygulanan bu stratejilerin yerliler arasında ortaya çıkardığı reaksiyona dikkat çekmek istiyoruz.

İngiliz oryantalistlerin Bengal Bölgesi'nde yürüttükleri faaliyetler toplumsal olarak bir hareketliliğe neden oldu. Açılan eğitim kurumlarındaki akademisyenlerin ve misyonerlerin çalışmaları ile basın-yayın, dernek, toplantı vb. etkinlikler vasıtasıyla on dokuzuncu yüzyıl Batı modernitesinin paradigmaları Bengallilerin gündemine taşındı. Bunun yanında Batılı eğitime dâhil olan kimseler, Batılı fikirleri merkeze alan bir düşünce sistemine sahip oldu. On dokuzuncu yüzyılın başında Bengal Bölgesi'ndeki kültürel ve sosyal alanlardaki toplumsal değişim, ilgili literatürde meşhur bir yere sahip olan *Bengal Rönesansı* kavramı ile tanımlandı.

Bengal Rönesansı denilen olgu, Hindu inancının modernitenin kritikleri ışığında reforme edilerek yeniden yorumlanmasını beraberinde getirdi. Bu noktada *Bengal Rönesans'ının* babası kabul edilen Ram Mohan Roy ismi ön plana çıktı. Yukarıda zikredildiği üzere oryantalistler tarafından kurulan *Fort William Koleji* çatısı altında yetişen ve 1804 yılında Şirket'in bir memuru olan Roy, her ne kadar yerel dilde eğitim veren bir kurumda yetişmiş olsa da toplumsal ilerlemenin yegane yolunun İngilizce eğitimden geçtiğinin sıkı bir savunucusuydu. Özellikle misyonerlerin yıpratıcı ve saldırgan çalışmaları Hindular arasında çözüm arayışlarına neden olurken üzerinde İslam düşüncesinin de etkileri olduğu ifade edilen Ram Mohan Roy, 1830 yılında İngiltere'ye yaptığı ziyaretten döndükten sonra ortaya koyduğu görüşlerle Hindular arasında ilk modernist kimse olarak kabul edilir. O, dini sahada Hinduizm dışında Hristiyanlık ve İslamiyet hakkında da araştırmalar yapsa da onun dini görüşlerinin Hristiyanlık ile Hinduizm'i birbirlerine yakınlaştırma amacına matuf olduğu ifade edilir. Farsça kaleme aldığı *Tuhfetu'l Muvahhidîn* isimli bir eseri bulunan Roy, Hindu kutsal metinlerden *Upaşinadlar'a* dönüş sloganı ile Hinduizm içerisinde tek tanrıcılığın, yani teizmin savunucusu oldu. Roy dışında, Dayanand Saraswati (ö. 1883), Svami Vivekananda, Debendranath Tagore ve

312 Thomas Babington Macaulay, "Lord Macaulay's Minute 1835", içinde *Indian Musalmans* (Edinburg: Williams and Norgate, 1971), 102; Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1950, 3:290-91.

Keshub Chandra Sen gibi isimlerin devam ettirdiği bu modernist harekete daha sonraları *Brahma Samaj* ismi verildi.[313]

Brahma Samaj hareketi, sonraki liderleri tarafından çeşitli fraksiyonlarla devam etmiş olmakla birlikte İngiliz oryantalistlerle girilen diyalog ve on dokuzuncu yüzyıl Batılı bilimlerin Hindu inancına yerleştirilmesi hususunda temsilcilerince ortak bir zeminin yakalandığı görülür. Bu liderlerden birisi olan Keshub Chandra Sen, hayatının erken dönemlerinde İngiliz misyonerlerin etkisi altında kalarak Hristiyanlığın normlarını Hinduizm'in senkretik potasında eritmeye çalıştı. İngiliz ve Hristiyan edebiyatına yönelik incelemelere yoğunlaşan Sen, Kalküta'da bir hareket başlattı. Onun başlattığı reformun ana çizgisinin Hristiyanlıkla uzlaşma amacına matuf olduğu ve bununla Hinduizm'i rasyonel bir çizgiye getirerek Hindulardan Hristiyan inancına geçişlere engel olmak istediği aktarılır. Yine aynı hareketin bir diğer parlak lideri olan Svami Vivekananda, İngilizlerin açtığı kurumlarda eğitim gördüğü için İngilizce eğitimin sıkı bir takipçisi oldu. Hindu kutsal metinlerinin modern Batı bilimleri karşısında yetersiz olduğunu düşünerek Hindu inancının reforme edilmesi gerektiğini savundu. Kutsal metinleri Batı'nın bilimsel mizacına ve rasyonel bakış açısına uygun hale getirmek için büyük çaba gösterdi. Vivekananda'nın Hindu geleneğin Batı modernitesi karşısındaki yetersizliğinden dolayı Hristiyan inancına geçen Hindulara karşı mottosunun "*Hiçbir şeyden vazgeçmek zorunda kalmadan her şeyi uyumlu hale getir.*"[314] olduğu aktarılır.

Ram Mohan Roy ve onun kurduğu Brahma Samaj hareketi içerisinde yer alan isimleri, çalışmamız bağlamında oldukça kilit bir noktada görmekteyiz. Çünkü bu hareketin mensuplarının hayat serüvenleri, Şirket üzerinden İngiliz oryantalistlerle olan münasebetleri ve en önemlisi de sahip oldukları değerlerin Batı modernitesi ile karşılaşması neticesinde gösterdikleri reaksiyon, çalışmamızın ilgili bölümlerinde görüleceği üzere, Seyyid Ahmed Han ve Aligarh Hareketi bağlamında tesadüfün ötesinde değerlendirmemizi gerekli kılan benzer nitelikler taşımaktadır.

---

313 Dar, *Religious Thought*, 29-31; Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1950, 3:478-79; Kürşat Demirci, "Hinduizm", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 114; David Kopf, *The Brahmo Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind* (Princeton University Press, 1979), 15; Kopf, "Oryantalizm ve Hindistan'ın Okumuş Elit Sınıfı", 54; Kopf, "Fort William College and the Origins of the Bengal Renaissance", 58-61.

314 Dar, *Religious Thought*, 33, 37-38.

Bu noktada ilk planda, aynı toplumsal şartların farklı bölgelerde benzer hareketleri üretmesi gibi konunun tabii bir süreç olarak görülmesi gerektiğine yönelik değerlendirmeler akla gelecektir. Fakat *Bengal Rönesansı* ile kavramsallaştırılan bu toplumsal hareketi doğal bir süreçten ziyade toplum mühendisliği ile irtibatlandırmak daha makul durmaktadır. Zira İngiliz hegemonyası altındaki Bengal'de ortaya çıkan sosyal değişimin üzerinde İngiliz oryantalizminin biçimlendirici bir etkisi olduğuna dair yaygın bir kanaat vardır.[315] Bu bağlamda oryantalist olarak takdim edilen kimselerin genel olarak Alt Kıta'yı sömürgeleştirmek amacında olan Şirket'in görevlileri olması ve ayrıca Evangelist misyonerlerin de aynı bağlamda istihdam edilmiş olması, konunun tabii bir süreçten ziyade bir toplumsal mühendislik ürünü olduğu izlenimi uyandırmaktadır. *Bengal Asya Topluluğu*, *Fort William Koleji* gibi kurumlar ile William Jones, John Gilchrist ve William Carey gibi oryantalistlerin çalışmaları sayesinde bölgeye ithal edilen modern Batı düşüncesinin, söz konusu kişi ve kurumlar ile ilişkili olan Ram Mohan Roy, Keshub Chandra Sen gibi bazı Hindu kimseler arasında makes bulması, İngilizlerin kurmak istediği sömürge şartları ile uyumlanabilecek bir Hintli sınıfı ihdas etti.

İngilizlerin Bengal Bölgesi'nde 1770 yılından sonra takip ettikleri bu stratejinin kendilerine sağladığı kazanımlardan elde ettikleri tecrübeyi, Alt Kıta'nın diğer bölgelerinde farklı din mensupları özelinde benzer stratejileri uygulamaya koymuş olmaları kuvvetle muhtemeldir. Bu bağlamda İngiliz oryantalistler marifetiyle Kuzey-Batı Bölgesi ve Müslümanlar özelinde takip edilen stratejinin yansımaları, Seyyid Ahmed Han üzerinden aktarılmaya ve tartışılmaya gayret edilecektir.

İngilizlerin Bengal'de ve tasarrufuna aldığı diğer bölgelerde, sosyal alanda uygulamaya koyduğu düzenlemelerin genellikle Hinduları muhatap aldığını daha önce ifade etmiştik. Buna bağlı olarak Batı modernitesi ile ilk etkileşime giren toplumsal yapı genel olarak Hindu kimselerden müteşekkildi. İngiliz oryantalistlerin yoğun olarak ilgilendikleri ilk grubun Hindular olmasının siyasi ve dini gerekçelerinin olması muhtemeldir. Her şeyden önce idari yapıda Müslüman Bâbürlü otoritesini tasfiye eden İngilizlerin siyasi açıdan bölgede Bâbürlü bakiyesi olarak görülen Müslümanlardan ziyade Hindulardan kendisine taraftar bulması daha mâkul görülebilir. Zira İngiliz hegemonyası altında yaşayan Hindu bir kimse için yönetimin Müslümanlardan Hristiyanlara geçmesinin kabul edilebilirliği,

315 Kopf, *British Orientalism and the Bengal Renaissance*, 67 vd.

Müslüman bir kimsenin bu durumu benimsemesinden çok daha hızlı gerçekleşecektir. Ayrıca Hinduizm'in senkretik yapısı ve farklı düşünce sistemlerine çabuk entegre olabilecek esnek inanç sistemi de Batı modernitesinin Hindular arasında daha hızlı yayılmasına olanak sağladı. Fakat bu durumun İngiliz oryantalizminin getirdiği kültür emperyalizmi karşısında Bengal'de yaşayan Müslümanları tamamen etkisi dışında bıraktığı da söylenemez. Bu bağlamda bölgede Müslüman kimseler arasında da Batı modernitesi ile etkileşime giren yapıların olduğu ifade edilir.

Bu yapılardan ilki on dokuzuncu yüzyılın başlarında Bengal'de Hacı Şerîatullah (ö. 1840) önderliğinde kurulan *Ferâiziyye* hareketidir. Mısır'da eğitim gören Hacı Şerîatullah, 1818 yılında Bengal'e döndükten sonra siyasi ve hukuki sahada itibarını kaybetmiş olan Müslümanlar arasında yayılım gösterdi. Şerîatullah'ın, Müslüman toplumda görülen Hindu motiflerin kaldırılması, tasavvufî öğretinin modern şartlara göre yeniden reforme edilmesi gibi girişimlerde bulunduğu aktarılır. İngilizlere karşı olduğu anlaşılan Hacı Şerîatullah'ın Bengal Bölgesi'ni dârülharp ilan etmesine rağmen İngilizlere karşı herhangi bir siyasal eylemin doğrudan içinde bulunmadığı ifade edilir. Bu hareketin 1840 yılından sonra Şerîatullah'ın oğlu ile birlikte aktif siyasetin içerisinde daha fazla olduğu ve bölgede İngilizlerin hedefi haline geldiği belirtilir.[316]

Bunun dışında Nevvâb Abdullatif isimli bir kimse tarafından Kalküta'da *Müslüman Edebiyat ve Bilim Toplumu* (*Mohammedan Literary and Scientific Society*) adında bir merkez kurulduğu ve burada İngilizlerin bölgede geliştirmeye çalıştıkları fikirlerle uyumlu çalışmalar yaptığı aktarılır. Yine aynı ismin *Kalküta Müslüman Aydınlar Cemiyeti* çatısı altında yürüttüğü çalışmalarda İngilizcenin Müslümanlar tarafından benimsenmesini amaçladığı ve İngilizlerle cihat etmenin gerekli olmadığına dair görüşleri de Müslümanlar arasında yaymaya çalıştığı belirtilir.[317]

İngiliz Hâkimiyeti ile birlikte Bengal Bölgesi'nde Müslümanlar tarafından organize edilen hareketlerin daha çok lokal bir etkiye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bengal dışında Batı modernitesi ile İslam inancı arasında bir uzlaşı girişimi olarak ortaya çıkan ve Alt

316 Dar, *Religious Thought*, 52-54; Bulgur, "Ticaretten sömürgeciliğe XIX. yüzyılda Hindistan ve İngiliz hâkimiyeti", 74; M. Naeem Qureshi, "Ferâiziyye", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 365-66.

317 Saiyid Athar Abbas Rizvî, "Kalküta", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 267; Dar, *Religious Thought*, 72.

Kıta'nın tamamına yayılma iddiasında olan ilk girişim, bizi 1817 yılında Delhi'de dünyaya gelen Seyyid Ahmed Han'a odaklanmaya yönlendirecektir. Fakat Seyyid Ahmed Han'ın kişisel kariyerine geçmeden önce Alt Kıta'nın bu kaotik ortamı içerisinde ailesinin edindiği konum hakkında malumat vermenin, onun içerisinde yetiştiği atmosfer hakkındaki bilgilerimizi tamamlayıcı bir etkisinin olacağı kanaatindeyiz.

2.1.1.3. Ailesinin Konumu

İngiliz sömürgeciliğinin Alt Kıta'nın Kuzeybatı bölgesine yayıldığı bir dönemde dünyaya gelen Seyyid Ahmed Han'ın içerisinde doğduğu ailenin konumu, İngiliz yayılmacılığı karşısındaki tavrı ve *Kızıl Kale* ile olan ilişkileri, şüphesiz onun karakterinin ve kariyerinin şekillenmesinde başat unsurlardan birisidir.

Seyyid Ahmed Han kendisini Delhi'nin yerlisi olarak tanımlasa da atalarının (baba tarafından) Arap olduklarını, nesebinin Hz. Peygamber'in torunu Hz. Hüseyin'e dayandığını ve bu sebeple ailesinin üyelerine "Seyyid" ünvanının verildiğini aktarır.[318] Seyyid Ahmed Han'ın yakın arkadaşları ve aynı zamanda biyografisinin yazarları olan Eltâf Hüseyin Hâlî (ö. 1915) ve George Farquhar Graham'ın aktardıklarına göre; Seyyid Ahmed'in ataları Emeviler döneminde siyasi baskılar nedeniyle Hicaz bölgesini terk etmek zorunda kalıp önce İran'ın Damgan şehrine, ardından Afganistan'ın Herat şehrine yerleştiler. Atalarının Hindistan'a ne zaman geldikleri konusunda biyografi yazarları Şah Cihan dönemine işaret ederken bizzat kendisi ise atalarının Celâlüddin Ekber Şâh döneminde Alt Kıta'da meskûn olduklarını ifade eder.[319]

Seyyid Ahmed'in baba tarafından atalarının dikkat çeken özelliği Bâbürlü Sarayı ile yakın ilişkilerinin olmasıdır. Örneğin babasının dedesi Seyyid Hâdî, Evrengzîb Âlemgîr'in meşhur Dekken seferlerine katılmış ve kendisine sultan tarafından *Cevâdü'd-Devle* ünvanı ile bin beş yüz kişilik askeri birliğin kumandası verilen bir komutandır. Seyyid Hâdi'nin, askeri kişiliğinin yanında aynı zamanda Farsça şiirler yazarak Bâbürlü kültürünün edebi atmosferine katkı sunan bir kimse olduğu ifade edilir. Ailenin *Kızıl Kale*

---

318 Han, *The Loyal Mahomedans*, 1-3:11; George Farquhar Graham, *The Life and Work of Syed Ahmed Khan, C.S.I.*, First Edition (Edinburg and London: William Blackwood, 1885), 1-2.

319 Krş. Han, *Sırât-ı Ferîdiyye*, 70; Altâf Husseyin Hâlî, *Hayat-i-Javed: A Biographical Account of Sir Sayyid*, çev. K.H Qadiri ve David J. Matthews (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delhi, 2009), 1; Graham, *The Life and Work*, 1-2.

ile kurduğu bu temas, Seyyid Ahmed'in babası Seyyid Muhammed Müttakī (ö.1836-8) ile de devam etti. Bâbürlü Sultanlarından II. Ekber'in veliahtlığı döneminden itibaren onun yakınında olan Seyyid Müttakī, onun sultan olarak tahta oturmasından sonra Sultan'ın kişisel danışmanı gibi bir pozisyonunu elde etti. Hatta Seyyid Müttakī'ye II. Ekber'in "Kardeş Müttakī" diye hitap ettiği ve kendisine vezirlik teklif ettiği aktarılır.[320] Fakat Seyyid Müttakī'nin bir süre sonra saray ile arasının açıldığı belirtilir.

Hâlî, sarayın o dönemdeki mali işlerinden sorumlu olan Raca Sohan Lal isminde bir vezir ile Seyyid Müttakī arasında cereyan eden problemlerden dolayı onun saraydan uzaklaştığını aktarırken[321] bu konudaki genel kanaat ise Seyyid Ahmed Han'ın babasının münzevi kişiliği nedeniyle dünya işlerinden uzaklaştığı yönündedir. Bu noktada babasının dini meşrebinin onun eylemlerine yön veren ana saik olduğu anlaşılır. Çünkü babası tasavvufî düşüncenin yaygın olduğu bir coğrafya olan Alt Kıta'da, İmam-ı Rabbani çizgisinde devam eden ekollerden birisi olan Şah Gulâm Ali'nin[322] Delhi'de bulunan dergâhının müridlerindendi. Babasının mürşidine oldukça sıkı bir şekilde bağlı olduğu ve vefat ettiğinde vasiyeti üzerine Şah Gulâm Ali'nin kabrinin yanına defnedildiği aktarılır.[323]

Annesi Azîzü'n-Nisa Begüm (ö. 1858) Keşmir'de ipek-şal ticareti ile uğraşan ve daha sonra Delhi'ye yerleşen nüfuzlu bir ailenin kızıdır. Ailenin kökenlerinin aslen Horasan bölgesinde meşhur olan Ebû Ya'kūb Yûsuf el-Hemedânî (ö. 535/1140) isimli bir âlimin soyundan geldiği, Delhi'nin dini atmosferinde ise annesi dışında aile bireylerinin Şah Veliyyullah Dihlevî'nin (ö. 1762) oğlu Şah Abdülazîz Dihlevî'ye (ö. 1824) intisap ettiği aktarılır. Annesi ise tıpkı babası gibi Şah Gulâm Ali'nin dergâhına bağlıydı. Annesi ile oldukça yakın ilişkileri olduğu anlaşılan Seyyid Ahmed Han, çocukluğundan itibaren

---

320 Han, *Sırât-ı Ferîdiyye*, 22-23; Farook Ahmad Dar, "Strategy of Loyalism: A Case Study of Syed Ahmad Khan's Relations with the British", *Journal of Political Studies* 27, sy 1 (2019): 93; Graham, *The Life and Work*, 2.

321 Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 5.

322 Asıl ismi Şah Abdullah Dihlevî olan Şah Gulâm Ali'nin 1743 yılında Delhi'de doğduğu aktarılır. Nakşibendiyye - Müceddidiyye ekolünün şeyhlerinde Cân-ı Cânan'a intisap eden Şah Gulâm Ali'nin onun vefatından sonra halifesi olduğu ifade edilir. Şöhreti Alt Kıta'nın dışına yayıldığı için dergâhının Horasan, Hicaz ve hatta Anadolu'dan gelenlerle dolup taştığı belirtilir. Seyyid Ahmed Han ise *Âsârü's-Sanâdîd* isimli eserinin ilk baskısında onu sünnete bağlı birisi olarak övmektedir. Delhi'nin siyasi olarak kaotik ortamında İngilizlere karşı mesafeli bir tutum benimsemiş olduğu anlaşılmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Arthur Buehler, "Mevlâna Hâlid ve Şah Ğulâm Ali (Abdullah Dehlevî)", çev. Mehmet Atalay, *Usul İslam Araştırmaları* 16, sy 16 (2011): 117-25.

323 Altaf, *Hayat-i-Javed: A Biographical Account of Sir Sayyid*, 3-5,12; Dar, *Religious Thought*, 1.

annesi ile aralarında geçen anıları ile onun kendisine tavsiyelerini uzun uzadıya anlatır ve onun ahlaki nasihatlerinin üzerinde bıraktığı tesiri belirtir. Annesinin ailesinden Seyyid Ahmed Han üzerinde asıl tesiri olan ve ailede ön plana çıkan isim annesinin babası Hoca Feridüddîn Ahmed'tir. Tam künyesi *Nevvâb Emînu'l-Mülk Hoca Feridüddîn Ahmed Han Bahadır Muslih Ceng* olan ve kısaca Hoca Ferid olarak bilinen dedesi, matematik ve astronomi konularında da bilgi sahibi bir kimse olarak meşhurdur.[324]

Hoca Ferid, on sekizinci yüzyılın sonu ile on dokuzuncu yüzyılın başlarında Alt Kıta'da Müslüman tebaa içindeki en nüfuzlu adamlardan birisi olarak görülür. Onu ayrıcalıklı kılan husus ise bölgede hâkimiyet alanını genişleten İngilizlerle kurduğu yakın ilişkidir. 1791 yılında Lucknow'da görev yapan İngiliz dostlarının tavsiyesi ile yine İngilizlerin kurduğu *Kalküta Koleji'nde* müfettiş olarak atanan Hoca Ferid, 1799 yılında Genel Vali Mornington Kontu Richard Wellesley tarafından Kaçar Hanedanlarından İran Şahı Feth Ali Şah'ın (ö. 1834) sarayına İngiliz elçisi olarak görevlendirildi. Lord Wellesley'in Rusların ve Fransızların Alt Kıta'yı işgal etme ihtimaline karşı İran ile ittifak kurulması amacıyla Fars sarayına elçiler görevlendirdiği aktarılır. Muhtemelen Hoca Ferid aynı maksatla İran'a gönderilen elçilerden birisidir. Bu durumda, Hoca Ferid'in sıradan bir görevle İran'a gitmediği, Alt Kıta'daki İngiliz varlığına yönelik tehditlerin kaldırılması gibi önemli bir görevi üstlendiği ihtimal dâhilindedir. İran Sarayı'ndaki görevini tamamladıktan sonra yine Şirket bünyesinde Burma (*Myanmar*) sarayında İngiliz hükümetinin görevli memuru olarak çalıştı. Daha sonra tekrar Kalküta'ya geri döndü ve İngilizler adına çeşitli görevlerde bulunmaya devam etti.[325]

II. Ekber Şah'ın sarayının mali konularda gelir-gider dengesi açısından oldukça sıkıntılı olduğu bir süreçte Seyyid Ahmed Han'ın babasına mali konularda kendisine yardımcı olması için vezirlik teklif ettiğini belirtmiştik. Seyyid Müttakī'nin dünyevi işlere karşı mesafeli duruşundan dolayı kayınpederi Hoca Ferid'i bu göreve tavsiye ettiği aktarılır.[326] Bunun üzerine II. Ekber Şah, Hoca Ferid'e bu görevi üstlenmesini teklif etti. Fakat Ekber Şâh'ın Hoca Ferid'i, yakın arkadaşı olan Seyyid Müttakī'nin tavsiyesi ile mi davet ettiği

---

324 Han, *Sırât-ı Ferîdiyye*, 5-6, 39-46; Altaf, *Hayat-i-Javed: A Biographical Account of Sir Sayyid*, 5-6,13.

325 Han, *The Loyal Mahomedans*, 1-3:11; Han, *Sırât-ı Ferîdiyye*, 10-17; Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 9; Dar, *Religious Thought*, 1-2; Dar, "Strategy of Loyalism", 93-94; Dodwell, *The Cambridge History Of India*, 5:486.

326 Han, *Sırât-ı Ferîdiyye*, 22-23.

yoksa onun İngilizlerle olan yakınlığından istifade ederek sarayın mali durumunu düzeltmeye mi çalıştığı hususu açık değildir. Zira hatırlanacağı üzere 1803 yılından itibaren Bâbürlü Sultanı, Şirket'in kendisine tahsis ettiği miktarda bir gelirle sembolik olarak sarayında hüküm sürmekteydi. Bu bağlamda Hoca Ferid'in Şirket ile olan bağlantılarının bu görevlendirmede etkili olmuş olması daha muhtemel görünmektedir.

Nitekim bu davet üzerine 1815 yılında Hoca Ferid Delhi'ye döndü ve bu görevi kabul etti. Onun Bâbürlü sarayında vezirlik görevini yürütürken aynı zamanda İngilizlerle olan teması da devam etmekteydi. O dönemde Hoca Ferid, Şirket'in Delhi'ye atadığı sorumlu komutan olarak görev yapan Tümgeneral David Ochterlony ile sık sık bir araya gelmekteydi. Bâbürlü sarayında yürüttüğü bu görevden yine Ochterlony'nin tavsiyesi ile istifa ettiği bilgisi ise[327] bir yandan Hoca Ferid ile İngilizler arasında derin ilişkiler olduğu izlenimi verirken aynı zamanda *Kızıl Kale*'deki görevlendirmenin yine İngilizlerle ilintili bir durum olduğuna işaret eder.

Hoca Ferid'in bu çok yönlü kariyerine bir halka da Pencap Bölgesinde özerk bir yönetim olan Sih hükümetinin yöneticisi Maharaca Ranjid Singh tarafından eklenmek istense de Seyyid Ahmed Han'ın annesinin buna engel olduğu belirtilir. Şöyle ki; Hoca Ferid Bâbürlü Sarayındaki yürüttüğü görevinden istifa ettikten sonra, Pencap bölgesel yöneticisi olan Ranjid Singh onu, sarayında görevlendirmek üzere Lahor'a davet etti. Çalışmamızda Ranjid Singh'in Şirket ile iyi ilişkiler kurmaya çalıştığına daha önceden işaret etmiştik. Bu bağlamda Ranjid Singh'in davetinin de Hoca Ferid'in İngilizler nezdindeki itibari ile ilişkisinin olması muhtemeldir. Fakat Seyyid Ahmed Han'ın annesi Azîzü'n-Nisa Begüm, ailesinin İngiliz idaresinde yaşarken kendisinin Sihlerin emrine girmesini doğru bulmadığını ve emeklilik yaşının geldiğini belirterek onu bu görevi reddetmesi hususunda ikna etti. Kızının tavsiyesine uyan Hoca Ferid Lahor'a gitmekten vazgeçti ve tekrar Kalküta'ya giderek Şirket'in bünyesinde hizmetlerine devam etti. Bengal merkezli bir yönetim kuran Şirket'in idari yapısında Hindistan yerlileri arasında

---

327 Altaf, *Hayat-i-Javed: A Biographical Account of Sir Sayyid*, 7-9; K. A. Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 3. baskı (New Delhi: Publications Division, 2002), 16; Tümgeneral Ochterlony'nin sık sık Hoca Ferid'in konutunu ziyaret ettiğini aktaran Seyyid Ahmed Han, bu ziyaretlerin birinde kendisi beş yaşındayken Ochterlony'nin kucağına oturarak ona şapkasında neden tüy olduğu, ceketinde niçin rozetler olduğu gibi sorular sorduğunu aktarır. Bkz. Han, *Sırât-ı Ferîdiyye*, 27.

bir Müslüman olarak bu kadar yüksek görevlere getirilen ilk kimselerden olan Hoca Ferid, 1828 yılında vefat etti.[328]

Burada dikkat çeken husus ise Hoca Ferid 1828 yılında vefat ettiğine göre kızı Azîzü'n-Nisa Begüm'ün babasına yaptığı bu itirazın, 1815 ile 1828 yılları arasında gerçekleşmiş olması gerekir. Fakat biz biliyoruz ki Hindistan'ın resmi olarak İngiliz idaresine girmesi 1857 yılından sonra gerçekleşti. Annesinin yukarıda belirtilen itirazı şayet kaynaklarda aktarıldığı gibiyse Seyyid Ahmed Han'ın ailesinin Bâbürlü yönetiminden umutlarını kesmiş olmasının Bâbürlü Devleti'nin resmen yıkılmasından daha öncesine dayandığı yönünde bir iddianın önünü açar ki bu da Seyyid Ahmed Han'ın sonraki yıllarda kariyer tercihleri hakkında bize ipucu verir.

Tüm bu bilgiler ışığında genel bir değerlendirme yapılabilirse; babasının ve onun ailesinin Seyyid Ahmed Han'ın dini ve siyasi kariyerinin şekillenmesi üzerinde hatırı sayılır bir tesirinin olmadığı görülür. Seyyid Ahmed Han'ın bizzat kendisinin ve yazarların, babasının ailesi hakkında yukarıda belirtilenlerden daha fazla bir bilgi vermemiş olmaları da esasında bu kanaati doğrulmaktadır. Bu bağlamda babası tarafından atalarının Seyyid Ahmed Han'a olan tek katkısının isminin başına eklenen *Seyyid* ünvanı olduğunu söylemenin abartı olmayacağı kanaatindeyiz.

Ayrıca babasının münzevi bir hayatı benimsemesinden dolayı Seyyid Ahmed Han başta olmak üzere çocuklarının eğitimi ile ilgilenmemiş olması nedeniyle araştırmacılar, babasının onun üzerindeki etkisinin olmadığını iddia ederler.[329] Bunun yanında babasının ve babasının ailesinin siyasi tutumları ve dini meşrepleri ile Seyyid Ahmed Han'ın daha sonradan oluşacak olan siyasi ve dini düşünceleri arasında ciddi farkların olması bu iddiayı destekler. Haddizatında kendisi de babası tarafından hiçbir kimsenin İngiliz hükümetine hizmet etmediğini belirmektir.[330] Buna mukabil olarak Seyyid Ahmed Han'ın anne tarafından ailesi söz konusu edildiğinde ise durum çok daha farklı bir seyir alır.

328 Han, *Sırât-ı Ferîdiyye*, 28-29; Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 11.
329 Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 10; Dar, *Religious Thought*, 1.
330 Han, *The Loyal Mahomedans*, 1-3:11.

Siyasi tercihler hususunda Seyyid Ahmed Han'ın kişiliğinin gelişiminde ve sonraki hayatına yön vermesinde annesinin ailesinin tutumunun ve özelikle dedesi Hoca Ferid'in etkisinin olduğu açıktır. Bu bağlamda Hoca Ferid'in Bâbürlü Sarayı ile Şirket arasında sürüklenen kariyerinin, Seyyid Ahmed Han'ın ileriki yıllarda Müslümanlar ile İngilizler arasında arabulucu rolünü üstlenmesine zemin oluşturduğu yönünde bir kanaat vardır.[331] Seyyid Ahmed Han'ın kendi yazdığı biyografisinde, çocukluğunda Hoca Ferid'in evinde takip edilen âdetlerden, kurulan sofralardan övgüyle bahsetmesi ve dedesinin onun üzerindeki olumlu imajı düşünüldüğünde[332] araştırmacıların bu kanaatleri makul durmaktadır. Ayrıca Seyyid Ahmed Han'ın Şirket'in hizmetine kabul edilmesinde ve İngiliz Hükümeti bünyesindeki kariyerinin hızlı bir şekilde yükselmesinde, dedesinin İngilizler nezdindeki imajının oldukça güçlü bir referans kaynağı olduğunu belirtmek gerekir.

Kaynaklarda fazla detay olmamakla beraber Seyyid Ahmed Han'ın kendisinden büyük bir kız ve bir erkek kardeşi olduğu aktarılır. Ablası Sâfiyetü'n-Nisa Begüm'ün dindar bir kişi olduğu, hadis ve diğer dini alanlarda çeşitli okumalar yaparak ilmini geleneksel çizgide geliştirdiği ve 1894 yılında vefat ettiği aktarılır. Abisi Seyyid Muhammed'in ise eğitiminin temel düzeyde olduğu, Şah Gulâm Ali'ye intisap etmesine rağmen onun çizdiği sınırlar dışında zevk ve eğlenceye düşkün bir hayata sahip olduğu ve 1845 yılında vefat ettiği belirtilir.[333] Yine aynı şekilde eşi Parsa Begüm ile ilgili çok fazla malumat yoktur. Onun teyzesinin kızı olduğundan, 1836 yılında evlendiklerinden ve Seyyid Ahmed Han'ın Muradabâd'da görev yaptığı sırada 1861 yılında vefat ettiğinden başka bir bilgi tarafımızca tespit edilememiştir.[334]

Seyyid Ahmed Han, eşi vefat ettikten sonra bir daha evlenmedi. Parsa Begüm ile olan evliliğinden iki oğlu oldu. Büyük oğlu Seyyid Hamid hakkında ilgili literatürde çok fazla bilgi verilmediği görülür. Bununla birlikte onun 1849 yılında doğduğu ve 1869 yılında babası ile İngiltere'ye gittiği aktarılır. İngiltere'de Seyyid Ahmed Han'ın yakın arkadaşı Muhsinü'l-Mülk Seyyid Mehdi Ali'ye (ö. 1907) gönderdiği mektupta oğlu Hamid'in ilme

331 Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 18-19; Troll, *Reinterpretation*, 28.
332 Han, *Sırât-ı Ferîdiyye*, 32-33.
333 Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 14-16; Shafey Kidwai, *Sir Syed Ahmad Khan: Reason, Religion and Nation* (London and Newyork: Routledge Tylor & Francis Group, 2021), 18.
334 Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 84.

merakı olmamasından şikâyet ettiği anlaşılır. Muhtemelen babası ile iyi ilişkileri olmayan Hamid, İngiltere'den döndükten sonra babasının bağlantıları sayesinde polis teşkilatında işe girdi. Fakat bir süre sonra alkol bağımlılığı sebebiyle işini kaybetmek zorunda kaldı. Alkol bağımlılığının sağlığına verdiği zararlardan dolayı 1894 tarihinde vefat etti.[335] Diğer oğlu Seyyid Mahmud hakkında ise çalışmamızın ilgili bölümlerinde görüleceği üzere daha fazla malumata sahibiz.

1850 yılında doğduğu aktarılan Seyyid Mahmud'un küçüklüğünden itibaren eğitime ilgisinin olduğu ifade edilir. 1869 yılında Seyyid Ahmed Han'ın İngiltere'ye gitmesine vesile olan durum, Seyyid Mahmud'un İngiliz hükümeti bursuyla İngiltere'ye avukatlık eğitimi almaya hak kazanmış olmasıdır. Cambridge ile Lincoln Inn'de hukuk eğitimi alan ve 1873 yılında Kuzey-Batı Eyaletlerinde İngiltere'den avukatlık diploması alan ilk kişi olarak ülkesine dönen Seyyid Mahmud, bu süreçten sonra bir taraftan Allahabâd'da avukatlık yaparken eş zamanlı aynı bölgede bulunan İngiliz kolejinde yardımcı hukuk profesörü olarak eğitim veriyordu. Daha sonra Kuzey-Batı Eyaletleri yüksek mahkemesinde Bölge Hâkimi sıfatıyla görev yaptı.

Seyyid Mahmud'un dikkat çeken bir yönü ise babasının İngiltere dönüşünde en büyük destekçilerinden ve yardımcılarından birisi olmasıdır. Bu bağlamda Aligarh'ta babasının kolej kurma sürecinde oldukça aktif görevler üstlenen Mahmud, babasının kurduğu okulda dersler verdi. Yine babasının çıkardığı dergi ve gazetelerde İslam hukuku ile ilgili konularda Batı modernitesini merkeze alan reformist yazılar yazarak ona destek oldu. Babasından sonra Aligarh hareketinin lideri olması yönünde beklentilerin olduğu anlaşılan ve İngiliz sömürge hükümetinin Eğitim Komisyonu üyeliği gibi yüksek dereceli bir görevi de bir süre yürüten Seyyid Mahmud ne yazık ki abisi Seyyid Hamid gibi alkol düşkünlüğü sebebiyle sağlığını kaybetti.[336]

Seyyid Ahmed Han'ın ailesi ile ilgili genel olarak aktardığımız bilgiler ışığında, onun kariyerinin şekillenmesinde annesinin ailesinin daha baskın olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Dedesi Hoca Ferid'in Şirket mensupları arasındaki şöhreti ise onun kişisel

---

335 İftihâr Âlem Han, *Sir Seyyid: Durûnî Hâne* (Aligarh: Educational Book House, 2006), 120; Shafey Kidwai, *Cementing Ethics with Modernism: An Appraisal of Sir Sayyed Ahmed Khan's Writings* (New Delhi: Gyan Publ. House, 2010), 32.

336 Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 120; Graham, *The Life and Work*, 250; Kidwai, *Cementing Ethics with Modernism*, 34-35.

kariyeri açısından oldukça olumlu bir referans kaynağı olduğu anlaşılır. Bu bilgiler ile birlikte onun hayatını anlamlandırmak daha isabetli olacaktır.

2.1.2. Kişisel Kariyeri

Seyyid Ahmed Han'ın içerisinde doğduğu atmosferi hem Hindistan hem de ailesi üzerinden aktarmaya gayret ettik. Bu durum esasında onun kişiliğinin ve kariyerinin gelişimindeki zemini oluşturmaktadır. Nitekim Seyyid Ahmed Han'ın kişisel kariyerinin, gerek Hindistan'ın gerekse ailesinin geçirdiği dönüşüm ile irtibatlı bir şekilde gelişim gösterdiği görülür.

2.1.2.1. Çocukluk ve Gençlik Yılları (1817-1836)

Seyyid Ahmed Han daha önceden ifade edildiği üzere hem anne hem de baba tarafından aristokrat bir aile ortamında 17 Ekim 1817 yılında Delhi'de dedesi Hoca Ferid'in evinde dünyaya geldi.[337] İsmi babasının müridi olduğu Şah Gulâm Ali tarafından verildi. Seyyid Ahmed Han'ın çocukluğunun ilk yılları dedesi Hoca Ferid'e ait malikâne, Bâbürlü Sarayı ve Şah Gulâm Ali'nin dergâhı arasında geçti. Çocukluk yılları ile ilgili verilen bilgilerde genel olarak akranları arasında zekâ açısından onu diğerlerinden öne çıkaran herhangi bir parlaklığın olmadığı, fakat fiziksel olarak oldukça dikkat çekici bir üstünlüğe sahip olduğu aktarılır. Ailesinin aristokrat sınıfına mensup olması hasebiyle çocukluğunda, sıradan insanlarla ve onların çocukları ile çok fazla temas kurmadığı ve sadece yakın akrabalarının çocukları ile vakit geçirmesine müsaade edildiği ifade edilir. Seyyid Ahmed Han, Hintliler arasında yaygın olmamakla beraber İngilizlerden ithal edilen kriket, futbol gibi oyunları oynamayı seviyordu. Bunun yanında yine seçkin sınıf arasında yaygın olan yüzme ve okçuluk sporu ile ilgilendi.[338] Alt Kıta'nın İngilizler tarafından sömürgeleştirildiği bu sürecin, Seyyid Ahmed Han'ın çocukluk ve gençlik dönemine tekabül eden yıllarda, onun ve ailesi açısından çok fazla olumsuz bir tablo oluşturmadığı görülüyor.

Annesinin ilmi bir derinliği olmamasına rağmen çocuklarının eğitimine önem veren bir kimse olması, Seyyid Ahmed Han'ın eğitiminin erken bir yaşta başlamasına neden oldu.

---

337 Graham, *The Life and Work*, 1; Hâlî, *Hayat-i-Javed,* 1.

338 Hâlî, *Hayat-i-Javed,* 17-20; Graham, *The Life and Work*, 5-6; Dar, "Strategy of Loyalism", 94.

Fakat annesinin dini meşrebi sayesinde çocukluğunda edindiği dini eğitimin geleneksel çizginin dışında olmadığının üzerinde durulur. Seyyid Ahmed Han'ın eğitimi 1822 yılında o henüz beş yaşındayken Şah Gulâm Ali'nin dergâhında *besmele* olarak isimlendirilen ilk ders ile başladı. Daha sonra evde bir kadın eğitmen aracılığı ile Kur'an-ı Kerim'i hatmetti. Bunun yanında yine aynı dönemde Şeyh Sa'dî Şîrâzî (ö. 1292) tarafından Farsça kaleme alınan *Gülistân* ve *Bostân* isimli meşhur eserleri annesinden dinledi. On bir yaşına geldiği zaman evlerinin yanında bulunan mektepte Mevlevî Hâmîdü'd-dîn isimli bir hocadan Arapça ve Farsça dersler aldı. Buradaki temel eğitimini tamamladıktan sonra dayısı Zeynelâbidîn Han'ın yanında kısa süreliğine aritmetik ve geometri derslerine devam etti. Yine aynı dönemde Delhi'nin meşhur hekimlerinden olan Hakem Gulâm Haydar Han'dan tıp ile ilgili temel birkaç eseri talim etse de mezkûr alanlara olan ilgisinin kısa süreli olduğu görülür.[339]

Nitekim on sekiz yaşına geldiğinde resmi eğitiminin tamamlandığı anlaşılmaktadır. Hayatının bu döneminde geleneksel bir çizgide aldığı bu eğitimin sonraki dönemde özellikle dini sahada ortaya koyacağı düşüncelerini şekillendirecek nitelikte olmadığı rahatlıkla ifade edilebilir. Bazı araştırmacılar onun dayısından aldığı aritmetik ve geometri gibi ilimlerin ve bunların yanında üç dilde (Urduca-Arapça-Farsça) aldığı eğitimin onun gelecekteki düşüncelerini şekillendirebilecek düzeyde olduğunu belirtseler de hayatının ileriki yıllarında klasik eserleri yeniden gözden geçirme ihtiyacı duyması, Hâlî'nin de belirttiği gibi ilk dönemdeki eğitiminin yetersizliği ile ilintili olmalıdır.[340]

Bu durum aynı zamanda Seyyid Ahmed Han'ın çocukluk ve gençlik döneminde ilme ilgi duymayacak kaygısız bir yaşam tarzına sahip olmasıyla da ilintili olmalıdır. Seyyid Ahmed Han'ın gençlik dönemine tekabül eden süreçte Delhi'de Alt Kıta'nın diğer bölgelerine nazaran belirli sınıfların genel olarak rahat bir hayat sürdüklerine işaret etmiştik. Nizami, 1857 öncesinde Delhi'nin hareketli bir kültürel ortamı olmasından dolayı soylu ailelerin günlük sportif faaliyetler ve çeşitli eğlencelerle günlerini geçirdiklerini belirtir.[341] Seyyid Ahmed Han ise anılarında gençlik dönemine tekabül eden bu süreci aktarırken, Delhi'nin bu aristokrat ortamında kadın erkek bir arada gidilen

339 Dar, "Strategy of Loyalism", 94; Hâlî, *Hayat-i-Javed*,10, 23-25; Graham, *The Life and Work*, 7.
340 Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 25; Dar, *Religious Thought*; Kidwai, *Reason, Religion and Nation*, 23.
341 Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 23.

müzikli eğlencelerinden, ok atmak için bir araya gelinen av partilerinden uzun bir şekilde bahseder. Yine benzer bir şekilde Hindular ve Müslümanlar tarafından tertiplenen tüm etkinliklerde boy gösterdiği aktarılır. Seyyid Ahmed Han, gençlik dönemini *"Aynı şaraptan sarhoş oldum ve meleklerin bile beni uyandıramadığı aynı ağır uykuya daldım"*[342] ifadeleriyle betimler.

Seyyid Ahmed Han'ın çocukluk ve gençlik dönemine ait bilgilere baktığımızda onun aristokrat bir yaşam dışında akranlarından belirgin bir şekilde onu ön plana çıkartabilecek bir bilgiye rastlamadığımızı belirtmek isteriz. Çocukluk döneminde ailesinden aldığı temel eğitimle birlikte gençlik döneminde Delhi'nin büyülü atmosferine kapılarak zevk ve eğlenceye düşkün bir kimse olması ayrıca dikkat çeker. Mevcut hayatının kendisine sağladığı konforun, onun gençlik dönemindeki eğitiminin gelişimini olumsuz yönde etkilemiş olması kuvvetle muhtemeldir.

2.1.2.2. Düşünce ve Kariyerini Şekillendiren Kırılma Noktaları

Çocukluk ve gençlik yılları nispeten rahat bir ortamda geçen Seyyid Ahmed Han'ın hayat standartlarının giderek değiştiğine şahit oluyoruz. Nitekim hayat akışını doğrudan etkileyen bazı kırılmalar onun bu yaşadığı aristokrat konforu elinden alacak, onu hayatın gerçekleriyle yüzleştirecek ve onun düşünce ve kariyerinin şekillenmesinde doğrudan etki edecektir.

2.1.2.2.1. Doğu Hindistan Şirketi'nin Hizmetine Girmesi (1837-8)

Seyyid Ahmed Han'ın hayatındaki ilk kırılmanın İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin hizmetine girmesi olduğu düşünülebilir. Bu konuda ilk olarak Seyyid Ahmed Han'ın İngilizlerin hizmetine ne zaman girdiği ve hangi gerekçelerle Şirket adına çalıştığı konusuna dair bazı mülahazaların yapılması, çalışmamız açısından isabetli olacaktır.

Hâlî'nin aktardığına göre Seyyid Müttakī'nin 1838 yılındaki vefatından sonra, *Kızıl Kale*'den ailesine tahsis edilen mallar ve gelirler küçük bir emekli maaşı dışında geri alındı. Seyyid Ahmed Han ve ailesi böylece ekonomik olarak zor durumda kalınca ailesinin tasvip etmemesine rağmen Şirket'in hizmetine girmeye karar verdi. İngiliz

[342] Han, *Sırât-ı Ferîdiyye*, 36-39; Altaf, *Hayat-i-Javed,* 25-28.

mahkemelerinin işleyişi hakkında hiçbir fikri olmayan Seyyid Ahmed Han, 1838 yılında Şirket'in *Kalküta Yüksek Mahkemesi'ne* bağlı Delhi mahkemelerinde hâkim olan yakın bir akrabası Mevlevî Halilullah Han'ın yanında kâtip olarak çalışmaya başladı.[343] Hâlî'nin aktardığı ve kendisinden sonraki çalışmalara yön veren bu bilgiye göre Seyyid Ahmed Han'ın göreve başlama hikâyesi, çağdaş çalışmaların kahir ekserinde bu şekilde yer alır. Fakat onun diğer biyografi yazarı ve dostu olan Graham'a göre ise Seyyid Ahmed Han'ın babasının vefat tarihi 1836 olup Halilullah Han'ın yanında göreve başlama tarihi 1837 yılıdır. Ayrıca Graham konu hakkında aktarımda bulunurken herhangi bir ekonomik zorlanmadan bahsetmez.[344]

Aradaki bu tenakuza dikkat dikkat çeken çağdaş araştırmacı Kıdwai, Graham'ın yazdığı eserin henüz Seyyid Ahmed Han'ın hayatta olduğu bir dönem olan 1885 yılında yayınlanmış olduğunu, buna mukabil olarak ise Hâlî'nin çalışmasının onun vefatından yaklaşık 3 yıl sonra yani 1901 yılında yayınlandığının altını çizer. Üstelik Graham'ın eserinin yayınlandığı dönemde, Seyyid Ahmed Han'ın başyazar olduğu *Aligarh Instute Gazette*'de Graham'ın bu çalışmasını konu edinen bir değerlendirme makalesi yayınlandığına ve bu makalede onun verdiği bilgilere itiraz edilmediğine dikkat çekerek Graham'ın verdiği bilginin daha doğru kabul edilmesi gerektiğine hükmeder.[345]

Bu bilgi çalışmamız açısından şu bağlamda önemlidir ki; Hâlî'nin biyografisi, Seyyid Ahmed Han'ın bir takım hayat şartlarının kendisini İngilizlerin hizmetine girmeye icbar ettiği ve ailesinin de buna razı olmadığı izlenimi vermek istemektedir. Seyyid Ahmed Han'ın İngilizlerle olan ilişkisine yönelik getirilen eleştiriler karşısında, Hâlî'nin bir savunma psikolojisi içerisinde, onun Şirket'e giriş hikâyesini bu şekilde lanse etmiş olması ihtimal dâhilindedir. Ayrıca yine Hâlî'ye dayandırılan ve Seyyid Ahmed Han'ın ailesinin buna itiraz ettiği yönündeki bilginin de kritik edilmesi icap eder. Zira bilindiği üzere dedesi Hoca Ferid'in İngilizlerle olan yakınlığı ve Şirket bünyesinde önemli görevlerde yer almış olması Seyyid Ahmed Han doğmadan önceki döneme dayanır. Ayrıca dedesinin Pencap Sih yönetimi tarafından davet edilmesi üzerine annesinin itirazlarına ve İngiliz idaresi ile ilgili görüşlerine yukarıda yer vermiştik. Dolayısıyla

343 Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 29-30.
344 Graham, *The Life and Work*, 7.
345 Kidwai, *Reason, Religion and Nation*, 32-33.

ailesinin bu noktada Hâlî'nin belirttiği şekilde itiraz etmesinin uzak bir ihtimal olması gerekir.

Bir diğer yaklaşımı gündeme getiren Baljon ise, Seyyid Ahmed Han'ın Şirket'in hizmetine girme kararının arka planında, Müslüman Bâbürlü idaresinin artık yönetme kabiliyetinin kalktığına ikna olduğunu ve bu nedenle tercihini İngilizlerden yana kullandığı yönündeki iddiayı değerlendirir. Baljon bu noktada, henüz yirmili yaşların başında olan Seyyid Ahmed Han'ın böyle bir fikre sahip olup olmadığından emin olmadığını ifade etmektedir.[346]

Sonuç olarak bu bilgiler ışığında, Seyyid Ahmed Han'ın ailesinin Hoca Ferid'den itibaren İngilizlerle olan yakınlığı, dedesinin aile içerisindeki konumu ve annesinin İngiliz yönetimine dair bakışı gibi saiklerin onun kariyer planlamasında belirleyici olduğu ve bu bağlamda tercihini İngilizlerden yana kullanmasından doğan herhangi bir huzursuzluk yaşamadığı söylenebilir.

Neticede Seyyid Ahmed Han'ın kariyeri 1837 veya 1838 yılında Şirketi'in sivil hizmet birimlerinin en alt basamağı olan kâtiplik görevi ile başlamış oldu. İngiliz hukuk sistemi ve mahkemeleri hakkında herhangi bir bilgisi olmadığı için Halilullah Han'dan davalara gözlem yapmak için giriş izni aldı. Bu dönemde onun kariyerine etki edecek bir gelişme, Delhi'de yargıç olarak görev yapan Sir Robert Hamilton'un (ö.1887)[347] Agra'ya komiser olarak atanmasıdır. Hamilton'un Delhi'den tanıdığı olan Seyyid Ahmed Han'ı kâtiplikten terfi etmesi için talepte bulunduğu ve Şubat 1839 yılında *Naib Münşî* sıfatı ile Agra'ya yanına atanmasını sağladığı bilgisi kaynaklarda yer alır.[348] Fakat Hamilton'un Seyyid Ahmed Han'ı nereden tanıdığına ve niçin terfi ettirilip Agra'ya atanması için Şirket'ten talepte bulunduğuna dair tarayabildiğimiz çalışmalarda aydınlatıcı nitelikte herhangi bir bilgi tespit edemedik. Genel olarak onun çalışkanlığı ve gayreti üzerinden bu atamaya bir

346 Baljon, *The Reforms and Religious İdeas*, 5-6.

347 Sir Robert North Collie Hamilton, Haileyburry'deki Doğu Hindistan Kolejinde yetiştikten sonra Bengal bölgesinde sivil memur olan babasının yanına gitti ve Doğu Hindistan şirketinin hizmetine girdi. İngiliz mahkemelerinde çeşitli görevlerde bulunan Hamilton'un esas dikkat çeken yönü, Orta Hindistan bölgesinin hemen her yerinde yaşayan insanların ortak ve farklı yönlerine hâkim olmasıdır. Bu özelliği sayesinde İngiliz yönetimi için faydalı bilgiler sağladığı ve İngiliz Genel Valisi'nin Orta Hindistan temsilcisi konumuna kadar yükseltildiği aktarılır. Detaylı bilgi için bkz. Leslie Stephen ve Sidney Lee, ed., *Dictionary of National Biograpy*, c. 24 (London and Newyork: Smith Elder Co., 1890), 208.

348 Graham, *The Life and Work*, 7; Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 30.

açıklama getirilmeye çalışılsa da İngiliz hukuk sistemi hakkında bilgi sahibi olmadığı bilinen, üstelik Şirketteki tecrübesi henüz bir yılını bile doldurmamış bir kimsenin, yerlilere menfi bakılan bir ortamda, kariyerindeki bu dokunuş için mezkûr açıklamalardan daha fazlasına ihtiyaç vardır.

Bu bağlamda Robert Hamilton ile tanışıklığın, Seyyid Ahmet Han'ın Şirket'e girmesinden daha önceki bir tarihe dayanıyor olması icap eder. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Sir Robert Hamilton'un ailesi, İngiliz Kraliyeti tarafından verilen kalıtsal bir ünvan olan Baronetlik rütbesinin sahiplerinden olan İngiliz aristokrat sınıfındandır. Bu ailenin soyundan geldiği anlaşılan Elizabeth Hamilton, 6. Baronet Robert Hamilton'un anne ve babasının on sekizinci yüzyılın sonlarında Kalküta'da yaşadığı, hem babasının hem de annesinin babasının Şirket bünyesinde Kalküta'da görev yaptıklarını belirtir.[349] Daha önceden belirtildiği üzere aynı tarihlerde Şirketin bünyesinde Kalküta'da görev yapan Hoca Ferid ile Hamilton ailesinin tanışıklığı muhtemelen bu tarihlere dayanıyor olmalıdır. Çünkü Graham'ın aktardığı tarihsiz bir mektuba göre Robert Hamilton, Delhi'den ayrıldıktan sonra halefi Colin Lindsay'den Seyyid Ahmet Han ile tanışmasını istemektedir. Referans olarak ise onun iyi bir aileden geldiğine işaret etmektedir ki[350] bu mektup Hamilton'un Seyyid Ahmed Han'ın ailesini referans olabilecek kadar iyi tanıdığını gösterir. Nitekim Robert Hamilton ile Seyyid Ahmed Han'ın, atalarından tevarüs eden bu ilişkiyi devam ettirmiş olmaları ve Seyyid Ahmed Han'ın kariyerinde yükselmesi için Şirket yönetiminden talepte bulunmuş olması daha anlaşılabilir bir durumdur. Ayrıca ailesinin İngilizler nezdindeki tanınırlığı, kariyerinin bundan sonraki sürecinde de hissedilmeye devam eder.

Agra'da yaklaşık iki yıl kalan Seyyid Ahmed Han, burada *Münsiflik* (*Stajyer Hâkim*) sınavına hazırlandı. Bunun yanında İngiliz subaylardan ve Agra'nın nüfuzlu yerlilerinden oluşan bir çevre edindi. Agra'da o dönemde, Şirketin korumasında rahat hareket eden Protestan misyonerler ile Müslümanlar arasında bir gerilim vardı. Her iki taraftan bilginler sık sık bir araya gelerek halka açık alanlarda münazaralar düzenliyorlardı. Dini tartışma ortamlarının ortaya çıkardığı atmosferde Seyyid Ahmed Han'ın her iki tarafın

349 Elizabeth Hamilton, *The Feringhees: Sir Robert and Sir William—Two Europeans in India* (OUP India, 2016), 38-40.

350 Graham, *The Life and Work*, 7-8.

argümanlarına vakıf olarak dini konulara olan ilgisi arttı. Seyyid Ahmed Han'ın zihnî gelişimini çalışmamızın ileriki sayfalarında ele aldığımızda bu atmosferin onun üzerinde bıraktığı izi daha detaylı açıklamaya gayret edeceğiz.

Agra'da yapılan *Münsiflik* sınavını başarıyla geçen Seyyid Ahmed Han, 24 Aralık 1841 tarihinde Mainpuri şehrine Münsif olarak atandı. Bu atamadan iki hafta sonra 10 Ocak 1842 tarihinde ise Bâbürlü Devleti'nin en etkili sultanlarından Ekber Şah'ın kurduğu Fetihpûr Sikri'ye yine aynı kadroda tayin edildi ve burada kalacağı yaklaşık dört yıl boyunca Ekber Şâh devrinden kalma bir malikânede yaşadı.[351] Bu dönemde dikkat çeken bir ayrıntı ise *Kızıl Kale*'de bulunan Bâbürlü Sultanı tarafından kendisine atalarından kalan sembolik bazı ünvanların iade edilmesidir. *Kızıl Kale*'den verilen ünvanlarla birlikte tam künyesi *Cevâdü'd-Devle Seyyid Ahmed Han Ârif-i Ceng* oldu. Fakat bu ünvanların onun kariyerinin şekillenmesinde herhangi bir etkisinin olduğunu söylemek güçtür. Muhtemelen Seyyid Ahmed Han'ın İngilizler arasında giderek yayılan popülaritesine istinaden, *Kızıl Kale* böyle bir hamle yaparak onun desteğini almak istemesi dışında, bu ünvanların bir anlamı olmamalıdır.

1846 yılında önemli bir gelişme olarak Seyyid Ahmed Han'ın ağabeyi, Seyyid Muhammed'in vefat etmesinden sonra Delhi'de yalnız kalan annesinin onun kendi yanına gelmesini istediği aktarılır. Annesinin bu isteği doğrultusunda Şirket'ten Delhi'ye görevlendirilmesi için talebini ileten Seyyid Ahmed Han'a Şirket'in olumlu cevap vermesi neticesinde Delhi'ye transferi gerçekleşti.[352] Farook, ağabeyinin vefatından sonra ancak İngiliz yetkililer arasındaki iyi şöhreti sayesinde Delhi'ye atanabildiğine dikkat çeker.[353] Yaklaşık yedi yıl sonra tekrar döndüğü Delhi'de 1850 ve 1853 yıllarında iki kez geçici görevle Rohtak'a kısa süreliğine gitmesi dışında genel olarak Delhi'de görev yaptı. Bu süreçte kadrosu Sadr-i Emîn olarak yükseltildi.

Seyyid Ahmed Han'ın abisinin vefatından sonra yaşam tarzında önemli değişikliklere giderek daha muhafazakâr bir yaşam biçimini benimsediği ifade edilir. Artık gençlik dönemindeki Delhi'nin eğlence partilerinden uzak durduğu, saçlarını tamamen tıraş ettiği, uzun bir sakal bıraktığı ve geleneksel kıyafetleri tercih ettiği aktarılır. Buna ilaveten

351 Hâlî, *Hayat-i-Javed,* 31; Nizami, *Sayyid Ahmad Khan,* 27.
352 Hâlî, *Hayat-i-Javed,* 32-33.
353 Dar, "Strategy of Loyalism", 95.

Şah Gulâm Ali'nin dergâhında ve *Cuma Mescidinde* tertiplenen sohbetlere katılarak ve Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, (ö. 256/870) Ebû Îsâ Muhammed et-Tirmizî (ö. 279/892) gibi muhaddislerin eserleri ile Kur'an ilmine yönelik geleneksel kitapları okuyarak dini bilgisini geliştirmeye çalıştı. Delhi'de kaldığı bu süre boyunca geleneksel düşünceyi merkeze alan eserlerini burada yazdı. Fakat bunun yanında Seyyid Ahmed Han'ın Delhi'de geçirdiği günlerde Batı kültürüyle giderek daha yakın ilişki kurduğu bilgisine de yer verilir.[354]

Bu ilişkinin bir neticesi mahiyetinde Seyyid Ahmed Han'ın tarih alanına yönelik yazarlık çalışmaları örnek olarak gösterilebilir. Bu çalışmalar arasında onu hem Alt Kıta'da hem de Avrupa'da tanınır kılan *Âsârü's-Sanâdîd* isimli Delhi'nin tarihini, binalarını ve Müslüman âlimlerini konu alan çalışması özel bir yere sahiptir. Bu eser 1846 yılında o zamanki *Delhi Koleji* müdürü meşhur oryantalist Aloys Sprenger'in (ö. 1893) teşviki ile hazırlandı[355] ve 1846 yılında ilk baskısı yayınlandı. Fakat Seyyid Ahmed Han'a şöhreti getiren 1852 yılındaki ikinci baskısıydı. İkinci baskıda dikkat çeken ayrıntı ise birinci baskıda yer alan Delhili Müslüman âlimlerin biyografilerinin yer aldığı dördüncü bölümün eserden çıkarılmış olmasıdır. İkinci basımından sonra bu eser, meşhur Fransız oryantalist Garcin de Tassy tarafından Fransızcaya çevrildi ve Seyyid Ahmed Han'ı Avrupa'ya tanıtan bu ikinci baskı oldu. İkinci baskı aynı zamanda oryantalist bir kuruluş olan *Royal Assiatic Society'nin* onursal üyesi olarak seçilmesini sağladı.[356] Ayrıca gerek bu eserle ilgili gerekse Aloys Sprenger ve diğer oryantalistlerle gelişen ilişkileri, çalışmamızın ilgili bölümlerinde yeniden ele alınacaktır.

Seyyid Ahmed Han'ın tarih alanına yönelik çalışmalarının Batılıların dikkatini çekmiş olmasının ona yeni bir tayinin önünü açmış olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda o, 13 Ocak 1855 yılında Bicnûr'a *Sadr-i Emîn* olarak tayin edildi. Bu göreve atanması için Şirket'e Seyyid Ahmed Han'ın ismini öneren ve aynı zamanda bu görevi kabul etmesi için onu ikna eden kişi, Delhi'de hâkimlik yaparken aynı zamanda Alt Kıta'nın kronikleri

354 Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 27, 33; Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 25; Troll, *Reinterpretation*, 40.

355 Sprenger "Das Leben Und Die Lehre Des Mohammad" isimli çalışmasının giriş bölümünde bu eserin kendi telkinleri ile oluşturulduğunu ifade eder. Bkz. Aloys Sprenger, *Das Leben Und Die Lehre Des Mohammad*, c. 1 (Berlin: Nicolaische Verlagsbuchhandlung, 1861), VII.

356 Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 37; Royal Assiatic Society üyesi olarak taltif edildiği 1864 yılındaki mektubun Tam metni için bkz. Graham, *The Life and Work*, 8.

üzerine çalışan Thomas Edward (ö.1886)[357] idi.[358] Seyyid Ahmed Han, Thomas Edward'ın teşvikiyle Ebü'l Fazl'ın *Ain-i Ekberî* isimli eserini burada tahkik etti ve Bicnûr Tarihi ile ilgili ayrıca bir çalışma yaptı. Fakat kaderin cilvesidir ki Seyyid Ahmed Han'ın hayatında ikinci büyük bir kırılmaya neden olacak olan 1857 Sipahi Ayaklanması, o Bicnûr'da görevdeyken gerçekleşti. Bicnûr tarihine yönelik çalışmasının bu süreçte kaybolduğu aktarılır.

2.1.2.2.2. 1857 Sipahi Ayaklanması

İngilizler tarafından "Sepoy İsyanı" Hintli milliyetçiler tarafından "Bağımsızlık Savaşı" genel manada "Sipahi Ayaklanması" olarak nitelenen 1857 yılındaki bu halk hareketi, hem Seyyid Ahmed Han'ın hayatı, hem de Alt Kıta'nın sömürge tarihi açısından önemli bir kırılma olarak nitelendirilebilir. Bu toplumsal ayaklanmanın neticesinde bir taraftan Alt Kıta'da Bâbürlü Devletinin varlığına resmen son verilirken diğer taraftan Şirket'in tüm hakları elinden alınarak Hindistan, doğrudan kraliçenin toprağı haline geldi ve Alt Kıta'yı betimlemek için "British India" veya "British Raj" tabirleri kullanılmaya başlandı.[359] Seyyid Ahmed Han ise bu süreçten itibaren hayatı boyunca tüm enerjisini, Hintli Müslümanların siyasal açıdan İngiliz idaresine yakınlaştırılması için harcadı.

İngilizlerin başlarda ticari varlıklarını müdafaa etmek amacıyla Alt Kıta'da oluşturdukları ordunun içerisinde çoğunlukta olan yerli askerlere *Sepoy* ismi verilmekte olduğu bilgisine çalışmamızda önceden işaret edilmişti. Şirket'in hizmetindeki üç ana ordudan birisi olan Bengal ordusundaki *Sepoy* birliklerinden olan askerlere dağıtılan fişeklerin bir kısmının domuz, diğer bir kısmının ise inek yağı ile yağlandığı haberinin Müslüman ve Hindu askerler arasında huzursuzluğa neden olması, söz konusu ayaklanmanın ortaya çıkmasının görünen nedenidir. Bu fişekleri ısırmaları gereken askerlerin dini inançları gereği rahatsız olması ile bir ayaklanma başladığı aktarılır. Esasında isyana neden olarak

---

357 Thomas Edward, Haileyburry'deki Doğu Hindistan Kolejinde yetişti. Bengal bölgesine yazar olarak 1832 yılında intikal etti. Oryantal çalışmaları neticesinde üst düzey yetkililerin dikkatini çekti. 1848-56 yılları arasında Hindistan Genel Valisi olan Dalhouse olarak da bilinen James Andrew Broun-Ramsay tarafından kendisine Dışişleri bakanlığı teklif edilse de kabul etmedi. 1850 yılında Delhi'de Hâkimlik yaparken aynı zamanda Delhi ve Hindistan tarihine yönelik çalışmalar yapıyordu. Thomas Edward aynı zamanda Royal Assiatic Society ve Atheneaum Clup gibi Seyyid Ahmed Han'ın da sonradan katılacak olduğu prestijli derneklerin üyesidir. Detay için bkz. Leslie Stephen ve Sidney Lee, ed., *Dictionary of National Biograpy*, c. 17 (London: Smith Elder Co., 1889), 178.

358 Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 39; Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 29; Graham, *The Life and Work*, 18.

359 Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1950, 3:380-81.

aktarılan bu gerekçe, 1757 yılından beri de facto olarak ülkeyi yöneten ve önceki başlıklarda işaret etmeye gayret ettiğimiz, Şirket'in uyguladığı ekonomik, sosyal ve yayılmacı politikalara karşın, yerli halkta oluşan tepkiyi açığa çıkaran bir kıvılcım olarak görülmelidir. *Sepoylar* arasında Ocak 1857'de başlayan ayaklanma, toplumsal destek bularak ülkenin doğu yakasından orta ve kuzeybatı bölümlerine doğru genişleyen bir İngiliz karşıtı başkaldırıya dönüştü. Müslüman, Hindu ve diğer grupların organize olmaksızın gerçekleştirdiği bu toplu eylem, aynı yılın Mayıs ayında Delhi'ye sıçradı ve II. Bahadır Şah'ın ayaklananlar tarafından sultan ilan edilmesiyle *Bâbürlü Sarayı* hareketin lideri ve merkezi durumuna geldi.[360]

İsyan sırasında Seyyid Ahmed Han Bicnûr'da görev yapıyordu. O, buraya geldikten iki yıl dört ay sonra isyan birlikleri Bicnûr'a ulaştı. Bu süreçte Bicnûr'da yaklaşık yirmi İngiliz aile bulunuyordu. Bu aileler arasında Bicnûr sulh hâkimi ve vergi tahsildarı Alexander Shakespeare de vardı. Seyyid Ahmed Han Şirket'in bir görevlisi olarak sadakatini gösterdi ve isyanın bastırılmasında İngilizlerle beraber hareket etti. O, hemen silahlanarak Shakespeare başta olmak üzere İngiliz aileleri isyancılara karşı savundu ve onların güvenli bir şekilde Meerut şehrine ulaşmalarını sağladı. Ayaklanma sonrasında kaleme aldığı eserlerden olan Hindistan'ın İngilizlere sadık Müslümanlarının listesini verdiği çalışmasında, Bicnûr'da İngilizlerin hayatlarını canı pahasına nasıl kurtardığını büyük bir sitayişle aktarır.[361] Seyyid Ahmed Han'ın ayaklanma sırasında Avrupalıları koruması yıllar sonra Genel Vali Konseyi üyesi Sir John Strachey (ö. 1907) tarafından *"Hiç kimse Seyyid Ahmed Han'ın verdiğinden daha asil bir cesaret kanıtı vermedi"* sözleriyle takdir edildi.[362]

İngilizlerin Bicnûr'dan ayrılmasından sonra bir süre daha orada kalan Seyyid Ahmed Han, isyancıların o bölgedeki lideri olan Nevvâb Mahmut Han'ı vazgeçirmek için bir takım görüşmeler gerçekleştirdi. Bu konuda amacına ulaşamayan Seyyid Ahmed Han yaklaşık bir ay sonra Bicnûr'da isyancı gruplardan Müslüman ve Hindular arasındaki anlaşmazlıkların çatışmaya dönüşmesi neticesinde, oradan ayrılmak zorunda kaldı. Bir gece süren tehlikeli bir yolculuktan sonra Meerut'a ulaşan Seyyid Ahmed Han ve

360 Bayur, 3:309.
361 Han, *The Loyal Mahomedans*, 1-3:13-17; Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 46-47.
362 Akt. Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 30.

yardımcısı Rahmet Han'ı Meerut komiseri ve hâkimi olan John Cracroft Wilson (ö. 1881) karşıladı ve onu, İngiliz idaresine gösterdiği sadakatten dolayı tebrik etti.[363] Ayrıca ayaklanma sürecinde gösterdiği davranıştan dolayı kendisine özel hediyeler ile iki nesil devam edecek olan aylık iki yüz rupilik maaş bağlandı. Bicnûr Bölgesi'nin tekrardan İngiliz hâkimiyetine girmesinden sonra bölgenin kontrolünün bir süre Seyyid Ahmed Han'a verildiği ve isyanın söz konusu bölgedeki lideri olan Nevvâb Mahmut Han'a ait olan konağın kendisine caygir olarak verilmek istendiği aktarılır. Seyyid Ahmed Han, kendisine bu hediyelerin verilmesinde, isyan sırasında canı pahasına savunduğu Shakespeare'in tavsiyesinin etkili olduğunu ifade eder.[364]

Seyyid Ahmed Han bu mücadelenin içerisindeyken Delhi'de bulunan ailesi ortaya çıkan karışıklıktan ciddi oranda zarar görmüştü. Olayların Delhi'ye sıçramasından sonra ailesinin yaşadığı konak yağmalanmış, amcası ve kuzeni öldürülmüş, annesi ve teyzesi bir başka yere sığınmak zorunda kalmıştı. Bu haberlerin kendisine ulaşmasından sonra İngiliz hükümetinin izniyle Delhi'ye hareket eden Seyyid Ahmed Han, annesi ve teyzesini açlık ve susuzluktan bitap düşmüş halde buldu. Delhi'ye giriş ve çıkışların kapalı olduğu bu süreçte hükümetten aldığı belge ile annesini yanında Meerut'a götürdü. Fakat annesinin geçirdiği zor günler nedeniyle sağlığı bozuldu ve kısa bir süre sonra Meerut'ta öldü.[365]

Küçük bir *Sepoy* birliğinden başlayan ve geniş bir toplumsal karşılık bulan ayaklanmaya katılan grupların birlikte hareket etme kabiliyetinden yoksun olması, hareketi idare edebilecek genel bir liderin olmaması ve İngilizlerin son derece kanlı bir şekilde bastırması gibi bilinen bu nedenlerden dolayı, 1857 Ayaklanmasının başarıya ulaşamadığı anlaşılır. İsyanın ilk dalgası kırıldıktan sonra karşı atağa geçen İngilizlerden Şirket'in Pencap bölgesi komutanı Sir John Lawrance 19 Eylül'de Delhi'yi geri aldı. II. Bahadır Şah teslim oldu ve yargılanarak ömür boyu hapse mahkûm edildi. Bâbürlü hanedanlığı üyesi çok sayıda kişi Delhi'de halka teşhir edilerek idam edildi ve sultan cezasını çekmesi için İngiliz Hükümeti tarafından *Ranpur'a* sürgüne gönderildi.[366]

---

363 Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 50; Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 31.
364 Graham, *The Life and Work*, 28; Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 54-55; Han, *The Loyal Mahomedans*, 1-3:17,25.
365 Han, *Sırât-ı Ferîdiyye*, 47-49; Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 51-52.
366 Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1950, 3:312-14.

İsyan sürecinde yaklaşık on bir bin İngiliz vatandaşının öldüğü fakat buna karşılık sayısı tam olarak bilinmeyen milyonlarca Hintlinin en ağır silahlarla katledildiği bilinmektedir. Bunu destekler mahiyette Ayesha Jalal, ayaklanmanın bastırılmasında İngilizlerin parolalarının, 1857 yılında ölen her İngiliz'in karşılığında yerlilerden bin kişinin öldürülmesi olduğunu aktarır.[367] Üstelik isyanın kanlı bir şekilde bastırılmasından sonra bile İngilizler bu baskı politikalarına devam ettiler. Alt Kıta sakinleri arasında, Hindulardan ziyade Hintli Müslümanlar isyandan sorumlu tutuldu ve baskıya maruz bırakıldı. Seyyid Ahmed Han'ın bile altını çizdiği husus, 1857 sonrası gökyüzünden inen her kötülüğün öncelikle Müslümanlara uğradığıdır.[368]

1857 Sipahi Ayaklanmasının hem İngilizler hem de Hintliler açısından önemli sonuçları oldu. İngilizler açısından diğer sömürgeler arasında çok daha önemli bir konumda olan Hindistan'ın kaybedilme ihtimali, İngiliz Kraliyetini oldukça tedirgin etti. 1858 yılında alınan bir kararla Şirket'in Alt Kıta'da sahip olduğu tüm haklar İngiltere merkezi hükümetine devredildi. Görevi devralan İngiltere Hükümeti, Şirket'in uyguladığı politikaları gözden geçirme ve yeni politikalar üretme ihtiyacı duydu. Bu tıpkı 1770 Bengal Kıtlığı sonrasında İngiltere Hükümetinin gösterdiği reaksiyona benzer bir tavırdı. Orada Bengal'in kaybedilme ihtimalinin ortaya çıkmasından dolayı Şirket'in otoritesi sınırlandırılırken burada Alt Kıta'nın kaybedilme tehlikesi karşısında Şirket tamamen lağvedilmiş oldu. Ayrıca Bengal bölgesinde oryantalistler marifetiyle uygulanan ve sömürge lehine müspet neticelerin alındığı tecrübe edilen kültür politikalarının, bu süreçten itibaren Alt Kıta'nın tümüne şamil olacak şekilde yoğun bir şekilde propaganda edildiği anlaşılır. Bengal tecrübesinden farklı olarak ise ayaklanmanın Müslümanlar tarafından organize edildiğini düşünen İngilizler için bu politikaların hedefine daha çok Müslümanlar konuldu. Buna mukabil sömürge yönetimini ve çıkarlarını sekteye uğratma ihtimali olan hiçbir gruba veya fikre yaşama hakkı tanınmadı.

Ülkenin doğu yakasında bulunan Bengal Bölgesi, daha önceden sistemli bir şekilde yönetime dâhil edildiği için henüz halk nezdinde tam olarak nüfuz sağlanamamış olan diğer bölgeler bu yeni politikaların öncelikli hedefi oldu. Şüphesiz Kuzey-Batı Bölgesi

---

367 Ayesha Jalal, *Self And Sovereignty Individual and Community In South Asian Islam Since 1850* (London and Newyork: Routledge Tylor & Francis Group, 2002), 39.

368 Han, *The Loyal Mahomedans*, 1-3:2.

sakinlerinden ayaklanma sırasında İngiliz idaresine sadık kalan ve ayaklanma sonrası Müslümanlar arasında ön plana çıkan bir isim olarak Seyyid Ahmed Han, Hintli Müslümanların İngiliz idaresine politik entegrasyonunun sağlanması hususunda önemli bir rol üstlendi. Aziz Ahmed'in de belirttiği üzere 1857 Ayaklanması İngilizler için Alt Kıta vatandaşlarıyla uzlaşı sağlamak amacıyla "anlaşmazlıkları ortadan kaldıracak" yeni bir yerel lider ihtiyacını ortaya çıkardı ki bu ihtiyacı 1858 sonrasında Seyyid Ahmed Han giderdi. Bu noktada benzer görüşler serdeden Hâlî'nin belirttiğine göre, 1858 sonrası Seyyid Ahmed Han'ın en büyük hedeflerinden birisi, Müslümanlarla İngilizler arasındaki yanlış anlaşılmaları gidermeye çalışmaktı.[369] Nitekim Seyyid Ahmed Han 1857 sonrasında Hintli Müslümanların çıkarları için iki ana hedef belirlediğini ifade ediyor. Bunlardan birincisi çağın gereklerine göre Müslümanların eğitilmesi için onlara Avrupa bilimlerini öğretmek; ikincisi ise özelde İngilizlerle genelde ise Hristiyanlarla samimi bir dostluk ilişkisi kurmak. Çünkü o, Hindistan'da kurulan yeni İngiliz yönetimini, Müslümanların "ilerlemesi" için tarihi bir fırsat olarak görüyordu.[370]

İsyan sürecinde gösterdiği bağlılık neticesinde Seyyid Ahmed Han, 3 Nisan 1858 tarihinde Muradabâd şehrindeki İngiliz mahkemesine *Sadr-i Sudur* kadrosunda atandı. Bu dönemde isyana katılanların mallarını müsadere etmek için İngiliz hükümeti tarafından her bölgede komisyonlar oluşturuldu. Muradabâd'da oluşturulan bu komisyonda ikisi yüksek rütbeli İngiliz subayının yanında üçüncü bir üye olarak Seyyid Ahmed Han seçildi. Hâlî, bu görevlendirmenin arka planında İngilizlerin yerli bir üye koyarak halkın tepkisinin azaltılmasının olduğuna işaret eder.

İsyan sırasında ve sonrasındaki kıyımlara yönelik halkın tepkisinin dinmediğini fark eden İngiltere Kraliçesi Victoria, 1859 yılında isyana katılanlar için tüm Hindistan sınırlarında genel bir af ilan etti. Seyyid Ahmed Han, Kraliçe'nin *"*merhametinden*"* dolayı 28 Temmuz'da Muradabâd'da bir toplantı tertip etti ve orada Kraliçe'ye teşekkür eden bir konuşma yaptı.[371] İngilizler haddizatında ayaklanmayla ilişkili olduğunu düşündükleri milyonlarca insanı kıyımdan geçirmelerine rağmen çıkarılan affın kapsamında kimlerin olduğu hususu muğlaktır. Zira yapılan kıyımlardan sonra çıkarılan af kanununa, Seyyid

369 Ahmed, *Hindistan'da İslam Kültürü*, 81; Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 62.
370 Seyyid Ahmed Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, ed. Muhammed İsmail Panipati, c. 12 (Lahor: Saadat Art Press, 1993), 186-87; Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 139.
371 Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 56-57,64; Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 38.

Ahmed Han gibi bazı Hintlilerin sevinç gösterisi tertiplemiş olmasını, İngilizlere yakın görünme arzusu ya da onların gözünde İngilizlerin oluşturduğu korku imparatorluğu ile irtibatlandırmak gerekir.

Muradabâd yıllarında edebi çalışmalarına devam eden Seyyid Ahmed Han, politik yönü ağır basan iki eser yazdı. Araştırmamızın ilgili bölümünde detaylı bir şekilde ele alacağımız bu çalışmalar tespit edebildiğimiz kadarıyla Seyyid Ahmed Han'ın İngiliz hükümeti ile Alt Kıta'da yaşayan Müslümanlar arasında üstlendiği politik misyonun ilk ürünleridir. Bu çalışmalardan ilki *Hint İsyanının Nedenleri (Esbâb-ı Begâvât-ı Hind)* isimli rapordur. İngiliz yetkililerine sunulmak üzere hazırlanan bu raporda Seyyid Ahmed Han isyanın çıkmasına neden olarak gördüğü hususları dile getirir.

Seyyid Ahmed Han söz konusu raporda, Şirket'in siyasal genişlemesi ile birlikte uygulamaya koyduğu politikaların halk tarafından yanlış anlaşıldığı, siyasal hâkimiyetlerini yitiren kimselerin, misyonerlerin çalışmaları ile ayrıca dinlerini de kaybedeceği vehmine kapıldığı ve nihayetinde meşru bir yönetime isyan ettikleri gibi hususlar üzerinde durmaya çalışır. Onun bazı arkadaşları söz konusu raporu İngiliz hükümetine sunduğu takdirde hükümetin kendisini yanlış anlayabileceği yönünde uyarılarda bulunmasına karşın Seyyid Ahmed Han, İngiliz Hükümeti'nin Hindistan'daki bekası için bu raporun onların faydasına olduğunu ve bunun İngiliz Hükümeti'ne karşı kendi sorumluluğu olduğunu savundu. Esasında Seyyid Ahmed Han'ın isyana neden olarak saydığı her maddede dikkat çekmeye çalıştığı husus, isyanı ortaya çıkaran bu nedenlerin ortadan kalkması için yerli bir temsilcinin Hükümet Yasama Meclisi'ne alınması ve bu kimsenin hükümet ile halk arasında bir köprü işlevi görmesidir. Seyyid Ahmed Han ise ileride söz konusu Hükümet Yasama Meclisi'ne üye olarak giren ilk yerli isim olacaktır.

Politik yönü açık olan ikinci çalışma ise yine aynı dönemde *Hindistan'ın Sadık Müslümanlarının Hesabı (An Account of The Loyal Mohammedans of India)* isimli çalışmadır. Bu çalışmanın temel amacı İngilizlerin 1857 ayaklanmasının müsebbipleri olarak Hintli Müslümanları görmesinin önüne geçmekti. Seyyid Ahmed Han İngiliz hükümetine hizmet eden, onlardan çeşitli hediye ve taltifler kazanmış Hindistanlı Müslümanların listesini vererek Müslümanları isyancı olarak nitelendiren İngiliz kamuoyunun algısını değiştirmeyi amaçladı. Bu iki politik amaca matuf çalışması dışında

Seyyid Ahmed Han, *Royal Assiatic Society'nin* tavsiyesi üzerine modern tarih yaklaşımına uygun olarak *Tarih-i Fîrûz Şâhî* isimli el yazmasının tahkikini yine Muradabâd'da yaptı.[372]

Muradabâd'da görev yaptığı dönemde dikkat çeken bir hadise, İngilizlerin Alt Kıta'ya gelmelerinden sonra hatırı sayılır ölçüde artış gösteren kıtlıklardan birisinin yaşanmış olmasıdır. 1860 yılında gerçekleşen bu büyük kıtlıktan en çok etkilenen bölge Muradabâd'ı da içine alan Kuzey-Batı Eyaletleri oldu. Bu dönemde John Strachey tarafından Seyyid Ahmed Han, Muradabâd'da açlık çeken insanların rehabilitasyonu için özel görevli memur olarak atandı. Bu göreve atanmasında hükümet yetkilileri ile olan ilişkilerinin etkili olduğunun altı çizilir.[373] Hükümet tarafından Seyyid Ahmed Han'ın uhdesine verilen bu görevlendirmenin gerekçelerinde bir diğeri de onun üstlendiği siyasi misyon ile ilgili olmalıdır.

Şöyle ki; Kıtlık sürecinde yetim kalan çocukların İngiliz hükümeti nezaretinde misyonerlere teslim edildiği, Seyyid Ahmed Han'ın görev yaptığı yardım merkezinde bu uygulamanın yapıldığı, hatta onun da bu durumdan rahatsızlık duyduğu ifade edilir.[374] Seyyid Ahmed Han gibi doğal olarak bölge halkının da bu durumdan şikâyetçi olduğu tahmin edilebilir. Ayrıca İngilizlerin Alt Kıta'da uyguladıkları ekonomik ve tarım politikalarının insanları açlığa mahkûm ettiğine ve yaşanan kuraklıkların kıtlığa dönüşmesine neden olduğuna dair yaygın bir kanaat vardı. Bu durumda Seyyid Ahmed Han gibi İngilizlere sadakatinden emin olunan yerlilerden birisine hükümet tarafından kıtlıktan etkilenen kimselerin rehabilite edilmesi görevinin verilmesi, mezkur

372 Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 62,67,74.

373 Dar, "Strategy of Loyalism", 96.

374 Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 40; İngiliz Hükümeti Protestan misyonerlerini açık bir şekilde desteklemiştir. Birkaç örnek vermek gerekirse; 1832 yılında dönemin genel valisi Lord Bentinc tarafından çıkarılan bir yasaya göre hangi inançtan olursa olsun hiçbir kimse doğuştan elde ettiği hakları kaybetmeyecektir. Bu yasaya göre ister Müslüman ister Hindu olsun Hristiyanlığa geçen bir kimse miras ve diğer haklarından mahrum kalmayacaktı ve bu durum misyonerler için bir fırsat oldu. Bunun dışında 1853 yılında misyoner cemiyetinin açılışına katılan dönemin genel vali temsilcisi Sir Herbert Edward'ın Hindistan'da yapılan misyon çalışmalarına destek vermenin her Hristiyan'ın görevi olduğuna inandığını söylediği aktarılır. Son olarak Seyyid Ahmed Han'ın yakın dostu Kuzey Batı eyaletleri vali yardımcısı ve oryantalist olan Sir William Muir de, misyonerlik çalışmalarının hikayeleştirildiği *Panjabi Sketches* isimli kitaba yazdığı giriş bölümünde bölgede yapılan misyon çalışmalarından övgüyle bahsetmekte ve onların çalışmaları için dua etmektedir. Bu ve benzeri çok sayıda örnek için bkz. Dar, *Religious Thought*, 23-24; Sir William Muir, "İntroduction", içinde *Panjabi Sketches* (London: Marshall Brothers, 1889), IX-XII; Robert Clark, *The Penjab and Sindh Missions of The Church Missionary Society* (London: Church Missionary Society, 1885), 163.

hadiselerden muzdarip olan halkın hükümete karşı artan tepkisini azaltmaya yönelik bir çaba olarak görülebilir.

Seyyid Ahmed Han'ın 1857 sonrasında kendisine belirlediği ikinci temel hedefin, Hintli Müslümanların geri kalmışlıklarının modern Batılı bilimler marifetiyle giderilmesi olduğuna yukarıda değinilmişti. Bu noktada Alt Kıta Müslümanlarının sosyal hayatta ve eğitimde geri kalmasının iki nedene dayandığı ifade edilir. Bunlardan birincisi, Müslümanların siyasi olarak kaybettikleri otoriteyi yeniden tesis etmek için enerjilerini siyasete yöneltmeleri, onların sosyal ve eğitim gibi alanlarda geri kalmalarına neden olduğudur. Müslüman yöneticilere itaat etmek ile Hristiyan yöneticilere itaat etmek arasında herhangi bir fark gözetmeyen Hindular ise daha çabuk adapte olabildiler. İkinci neden ise Müslümanların siyasi tavırları nedeniyle İngilizlerin onları bekaları için bir tehdit unsuru olarak görmeleri ve onlara karşı uyguladıkları dışlayıcı politikalar neticesinde geri kaldıklarıdır.[375] Seyyid Ahmed Han, tıpkı Hindu modernistlerin savunduğu gibi Hintli Müslümanların, ancak Batılı bilimleri üstlenmeleri sayesinde bu dışlanmışlıktan kurtulacağına inanıyordu. Bu düşünceler bağlamında Muradabâd'da bir okul kurduğu ve daha sonra bu okulu John Strachey'in kurduğu diğer bir okulla birleştirdiği aktarılsa da[376] Seyyid Ahmed Han'ın eğitim ile ilgili ilk girişimleri buradan sonra görevlendirileceği Gāzîpûr'da yoğunlaşarak devam etti.

Seyyid Ahmed Han 1862 yılında Gāzîpûr'a atandı. Buraya geldikten sonra eğitim çalışmalarına devam eden Seyyid Ahmed Han, burada bir okul kurmak amacıyla fon oluşturdu. Okula ait komitelerde çok sayıda İngiliz, Müslüman ve Hindu görev aldı. Toplanan fonlar sayesinde kurulan eğitim kurumunda beş dilde eğitim verildi. Hindu Raca Narayan Singh'in başına geçirildiği bu okul, Seyyid Ahmed Han'ın Aligarh'a nakledilmesinden sonra *Victoria Kolej* olarak lise düzeyinde eğitim vermeye devam etti.[377]

Okulun açılışında Seyyid Ahmed Han'ın ateşli bir konuşma yaptığını belirten Graham, konuşmanın bir kısmını aktarır. Buna göre Seyyid Ahmed Han *"...İngilizler, ırk veya*

375 Dar, *Religious Thought*, 64-69,73.
376 Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1993, 12:187; Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 58-59; Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 38.
377 Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1993, 12:187; Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 84-87; Graham, *The Life and Work*, 70; Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 41.

inanç gözetmeksizin tüm insanlığın iyiliğini dilemekle ünlüdür. İyi niyetlerinin gerçekleştirme yöntemleri bazen eleştiriye açık olsa da genellikle sonunda haklı çıkarlar ve başarıya ulaşırlar." [378] demektedir. Gāzîpûr'da görev yaptığı süre boyunca kurduğu bu okul dışında iki önemli faaliyeti daha olduğunu görüyoruz.

Birincisi bir Müslüman tarafından ilk kez teşebbüs edilen İncil metnine yönelik *"*tefsir*"* çalışmasıdır. Alt Kıta'da Agra'da görev yaptığı dönemde misyonerler ile Müslüman ilim adamları arasındaki tartışmaların bizzat şahidi olan Seyyid Ahmed Han, İncil üzerine yapılacak bir çalışma ile bu çatışma zeminini ortadan kaldırmayı amaçladı. Bu araştırmalar neticesinde hem misyoner polemikçilerin hem de Müslüman âlimlerin aralarında geçen tartışmaların tamamen yanlış anlaşılmalardan kaynaklandığına kanaat getirdi. İncil metninin, Kuran ve Sünnete uygun düşecek şekilde "tefsirini" yaparak Müslümanlar ile Hristiyanlar arasında siyasal arka planı olan fakat dini zeminde cereyan eden ihtilafı bitirmeyi düşündü. Çalışmamızın sonraki sayfalarında daha detaylı bilgi verilecek olan *Tebyînü'l-Kelâm* isimli eser bu şekilde ortaya çıktı.

Seyyid Ahmed Han'ın 1857 Ayaklanması sonrası gösterdiği reflekse baktığımızda eylemlerine siyasi kaygıların yön tayin ettiği görülür. O, bu süreçte kendisini Hintli Müslümanların siyasi olarak İngiliz hükümetine ısındırılmasına adadı. Çünkü o, Alt Kıta'da yaşayan Müslümanların 1857 sonrasında hayatlarını sürdürebilmelerinin yegane yolunun İngilizlerin siyasi otoritesine teslim olmalarından geçtiğine inanıyordu. Siyasi zeminde cereyan eden bu pragmatist çözüm önerisinin teorik temellerinin henüz oluştuğunu söylemek güçtür. Onun kişisel kariyerindeki bu kırılma Loyalizm (Sadıklık)[379] kavramı ile tanımlandı ve hayatının sonuna kadar bu çizgisi hiçbir koşul altında değişmedi. İlk etapta siyasi zeminde ortaya çıkan bu yakınlaşma, ilerleyen süreç

---

378 Graham, *The Life and Work*, 84.

379 Loyalizm kavramının kullanımı 1775-1783 yılları arasında Kuzey Amerika'da İngiliz kolonilerine karşı verilen bağımsızlık mücadelesine kadar uzanır. Bu dönemde "Loyalist" terimi ilk kez Amerika'nın bağımsızlık mücadelesine katılan kolonilere karşın Britanya safında savaşa katılan yerli kolonileri betimlemek için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Malumat için bkz. Fredereric Gregory Forsyth, *Rise of The United Empire Loyalists; Sketch of American History* (Kingston: Brit. Whig Publishing Company, 1906), 2 vd.; Robert S. Allen, *Loyalist Literatüre: An Annotated Bibliographic Guide to The Writings on The Loyalists of The American Revolution* (Toronto and Charlottetown: Dundurn Press Limited, 1982), 7 vd. İngiliz Kraliyetine sadık olanların takip ettikleri politikaları niteleyen "Loyalizm" kavramı, bu süreç itibarıyla muhtemelen İngiliz sömürge yönetimi altındaki diğer bölgelerdeki benzer siyasi temayüller için kullanıldı.

ile birlikte siyasal bütünleşmeye dönüştü ve nihayetinde zihinsel etkilenim için münbit bir zemin oluşturdu.

2.1.2.2.3. Bilim Cemiyeti'nin Kurulması (1863)

Alt Kıta'da yaşayan Müslümanların İngiliz idaresine siyasal olarak yakınlaşmalarının meşru bir zemine oturması amacıyla bu durumun kabullenilmesine yönelik bazı teorik temellerin ikame edilmesi ihtiyacı ortaya çıktı. Hintli Müslümanlar özelinde gelişen bu sorunsal durumun "toplumsal ilerleme" mottosu ile meşru bir daireye oturtulmaya çalışıldı. Bu bağlamda toplumsal ilerlemenin sağlanabilmesinin ön şartı, Batılı bilimlerin Hintli Müslümanların gündemine taşınması olarak kabul edildi. Hintli Müslümanların Batılı bilimleri elde etmesinde eğitim dilinin İngilizce olması gerektiğini düşünen Seyyid Ahmed Han, muhtemelen halkın İngilizce öğrenmesinin zaman alacağı düşüncesi ile bir tercüme merkezi marifetiyle Batılı Bilimlerin Urducaya tercüme edilmesini amaçladı. Bu konuda *"İngiltere'nin medeniliğinin nedeni, tüm bilim ve sanatların ülkenin dilinde (İngilizce) olmasıdır. Hindistan'ı iyileştirmek isteyeneler için bunun tek yolu (İngilizlere ait olan) tüm bilim ve sanatı kendi dillerine tercüme ettirmektir. Gelecek nesillere hatıra olması için bunu büyük harflerle Himalayalar'ın üzerine yazmak isterim"* dediği aktarılır.[380] Bu hedefler doğrultusunda Seyyid Ahmed Han, Gāzîpûr'da ikinci önemli faaliyeti olarak 1863 yılında *Bilim Cemiyeti* (*Scientific Society*) adında bir tercüme merkezi kurdu. Bu kurum aracılığıyla, hem İngilizce bilimsel kitapları Urducaya çevirmeyi hem de bu yolla halkın Batı bilimine ve İngiliz edebiyatına yönelik sempatisini artırmayı amaçlamaktaydı.[381]

Bilim Cemiyeti'nin ilk başkanı Seyyid Ahmed Han'ın dini düşünceleri üzerinde hatırı sayılır bir tesiri olduğu anlaşılan Argyll Dükü George John Douglas Campbell (ö. 1900) oldu. Başkan yardımcıları ise Pencap bölgesinden sorumlu Vali Yardımcısı Sir Donald Friell McLeod (ö. 1872) ile Kuzey-Batı Eyaletleri Vali Yardımcısı Edmund Drummond (ö. 1895) olarak belirlendi. Kurumun ilk toplantısındaki konuşmayı Seyyid Ahmed Han ile birlikte sekreterlik görevini yürütecek olan ve onun biyografisinin yazarı Albay Graham yaptı. O, yaptığı konuşmada "*Hindistan tarihinde ilk kez bir Müslüman, Batı*

380 Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 51.
381 Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 85.

uluslarının bilim ve edebiyatını Doğu uluslarına ulaştırmak için bir dernek kurdu"[382] diyerek, Seyyid Ahmed Han'ı çabasından dolayı kutladı. Seyyid Ahmed Han, 1864 yılında Aligarh'a nakledildiğinde bu kurum onunla birlikte oraya taşındı. Aligarh'ta *Bilim Cemiyeti* için bir arsa tahsis edildi. Arsa üzerine yapılacak olan yeni kurum binasının temeli Kuzey-Batı Eyaletleri Vali Yardımcısı Mr. Drummond tarafından atıldı. İnşaat iki yıl sürdü ve binanın resmi açılışı Meerut komiseri Mr. F. Williams tarafından yapıldı.[383]

Bilim Cemiyeti'nin açılışı, fiziki ve idari yapısı gibi konularda gözlemlenen İngiliz etkisi, kurumun faaliyetlerinde de dikkat çeker. *Bilim Cemiyeti* çatısı altında hangi kitapların Urducaya tercüme edileceğine dair tavsiye veren komisyonda daha sonradan Bengal Valisi olacak olan oryantalist Charles Alfred Elliott (ö. 1911), Mr. Kempson, Halk Eğitim yöneticileri G. W. Hamilton ve H. S. Filler'in isimlerinin olduğu, tercüme edilen kitapların da bizzat Seyyid Ahmed Han tarafından denetlendiği belirtilir. Tercüme edilen ilk kitaplar arasında Mountstuart Elphinstone'nin *History of India,* Charles Rollin'in *The Ancient History* eserinin Mısır ve Yunan tarihleri bölümleri, Sir John Malcolm'ın *History of Persia* isimli tarih çalışması ve kapitalizmin babası kabul edilen Adam Smith'in ünlü kitabı olan *The Wealth of Nations (Ulusların Zenginliği)* çalışmasının ilk üç bölümü de yer alır. Hatta Elliot'un 28 Ocak 1864 yılında gönderdiği mektupta tavsiye edilen kitaplar arasında Charles Darwin'in 1859 yılında yayınlanan meşhur *On the Origin of Species* (*Türlerin Kökeni Üzerine)* isimli eserinin de yer aldığı fakat bunun tercüme edilmediği aktarılır. Ayrıca süreli yayın bağlamında on sekiz tanesi Avrupa menşeli olmak üzere toplam yirmi altı tane dergi ve gazete basımı yapıldı.[384]

Seyyid Ahmed Han tarafından kurulan *Bilim Cemiyeti* çatısı altında, Alt Kıta'da yaşayan Müslümanların "ilerlemesi ve gelişmesi" için yapılan tercümelerde, önceliğin oryantalistler tarafından üretilmiş tarih kitaplarına verilmiş olması dikkat çekicidir. Çünkü oryantalistlerin tarih algısı, Müslüman toplumun tarihsel tecrübesiyle barışık değildir. Bu bağlamda tercüme yoluyla inşa edilmeye çalışılan tarih algısının "ilerleme ve gelişme" dışında farklı bir ajandasının olması gerekir. Örneğin oryantalistler

382 Graham, *The Life and Work*, 72.
383 Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 87; Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 56-57.
384 Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 88; Kidwai, *Reason, Religion and Nation*, 46; Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 59; Sarah Ahmad Qidwai, "Sir Syed (1817–1898) and Science: Popularization in Nineteenth Century India" (Doktora Tezi, University of Toronto, University of Toronto, 2021), 115-16.

tarafından *Muhammedanism* olarak isimlendirilen İslam, Seyyid Ahmed Han'ın yakın dostlarından olan oryantalist Sir William Muir (ö. 1905)[385] tarafından, Hindistan'daki İngiliz varlığı için bir beka sorunu olarak görülmektedir. Muir, bunu İslam'ın Batı'ya doğru genişlemesinin ve Haçlı seferlerine karşı koymadaki başarısının toplumsal hafızasının Müslüman zihinlerde halen taze olması ile ilişkilendirir. Aynı çalışmanın ileri bölümlerinde ise Müslümanların tarih bilgilerinin "cahil ve ilkel" olduğunu belirterek Müslümanların eğitim yoluyla tarih bilgilerinin değiştirilmesinin elzem olduğunu ifade eder.[386] Esasında Muir'in rahatsız olduğu husus "cahil ve ilkel" olarak nitelendirmeye çalıştığı Müslümanların sahip olduğu tarihsel hafızadır. Çünkü Muir açısından, Hintli Müslümanların sahip oldukları bu tarihsel hafıza, Alt Kıta'da kabul görmesini istediği İngiliz emperyalizmi için açık bir tehdit unsurudur.

Ayrıca 1857 "isyan" tecrübesi İngilizlere, bu topraklarda kalıcı olmak istiyorlarsa bunun silah yoluyla değil zihinsel bir kabul yoluyla olması gerektiğini tecrübe ettirmiş olmalıdır. Bu politika değişikliğinin *Bilim Cemiyeti* çatısı altında tertiplenen söyleşilerde bir takım yansımaları görülür. Graham, kendisinin de katıldığı 1866 yılı Mayıs ayında *Bilim Cemiyeti'nde* yapılan bir toplantıda Seyyid Ahmed Han'ın Hindistan tarihi hakkında yaptığı konuşmayı aktarır. Buna göre Seyyid Ahmed Han; Hindistan'da İngiliz yönetimi öncesi dönem için *"*despotik*"* kavramını kullanır. *"Tebaası olan milyonlar üzerinde sınırsız güce ve otoriteye sahip krallar veya racalar görürüz. Adalet ve akıl kanunları tarafından yönlendirilmek yerine keyfi irade, kapris ve tutkularına göre yönettiler… Şu anda hemşerilerinizin (Hintliler) ataları bu despotizmi yaşadılar… Bu eski imparator ve racaların yönetimi ne Müslüman ne de Hindu dinlerine dayanıyordu… Hafifletilmiş*

---

385 Sir William Muir İskoç asıllı bir İngiliz oryantalisttir. Glasgow'da bir tüccarın oğlu olarak 1819 yılında doğan Muir'in ünlü Sanskritçe bilgini olan abisi John Muir gibi kendisinin de uzmanlık alanı Sanskritçedir. O, İngiltere Kraliçesi Victoria'nın (ö. 1901) bu dili öğrenmesine yardımcı oldu. William Muir, 1839 yılından itibaren görevlendirildiği Hindistan'da yaklaşık kırk yıl İngiliz idaresine hizmet etti. 1867'de "*Sir*" ünvanı elde eden Muir, Alt Kıta'daki misyonunu tamamladıktan sonra İngiltere'ye geri döndü. Emeklilik döneminde *Edinburgh Üniversitesi* rektörlüğü, *Royal Assiatic Society* başkanlığı gibi görevleri yürüttü. Seyyid Ahmed Han ile yakınlığından dolayı çalışmamızda çok kez atıfta bulunduğumuz bir isim olan Muir'in siyasal görevlerinin yanında oryantalist faaliyetleri de dikkat çekmektedir. Bu faaliyetler arasında en fazla ön plana çıkan çalışması ise Hz. Muhammed'in hayatına yönelik yazdığı polemikçi bir üslupla kaleme alınan *The Life of Mahomet* isimli kitaptır. Sir William Muir hakkında daha fazla bilgi için ayrıca bkz. Sabri Çap, *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis*, 2. Baskı (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2021), 395-96; Christine Woodhead, "Muir, Sir William", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 94; Troll, *Reinterpretation*, 65-66.

386 Sir William Muir, *The Mohammedan Controversy and Other Indian Articles* (Edinburg: T.&T. Clark, 1897), 2,50-51.

kölelikten başka bir şey olmayan bu uzun dönemden sonra… Yahudilerin, Hinduların, Hristiyanların ve Müslümanların Tanrısı olan Tanrı, İngilizleri Hindistan halkının üzerine yerleştirdi ve onlara rasyonel yasalar verdi… (İngiliz yönetimi) hem dini hem de dünyevi konularda adalet ve ölçülülük açısından seçkin bir yönetimdi."[387] ifadeleri, inşa edilmeye çalışılan zihinsel kabulün en net göstergelerindendir.

Oryantalistlerin bu yöndeki çabaları, günümüz Hindistan'ında, Müslümanlara yönelik uygulanan olumsuz politikalara referans kaynağı olmaya devam etmektedir. Özellikle İngiliz oryantalistler tarafından olumsuzlanan ve kendisine, Hindu tapınaklarının yıkıcısı, dini despotik lider gibi imajlar atfedilen Evrengzîb Alemgîr'in, günümüzde geliştirilen İslam karşıtı politikalara kendi pencerelerinde *meşru* bir çerçeve sunduğu, Alt Kıta'nın siyasetiyle ilgilenen herkesçe malumdur. Seyyid Ahmed Han muhtemelen İngiliz oryantalistlerin Evrengzîb'e çizdikleri bu çerçevenin tesiri altında olacak ki, onu ve iktidarda olduğu dönemi "kötü" olarak nitelendirir. Ayrıca Evrengzîb'in vergi konusundaki düzenlemelerinden yola çıkarak, onun Hindulara karşı katı politikalar benimsediğine yönelik oryantalist iddiaları benimsediği görülür. Dikkat çeken bir diğer nokta ise Seyyid Ahmed Han'ın, Gazneliler ve Delhi Türk Sultanlığı'nı Türk idaresi olarak kabul ederken, Bâbürlüleri Moğol olarak nitelendirmiş olmasıdır.[388] Bu durum onun, Bâbürlüler ile ilgili yaptığı yorumlarda, kendilerini Türk olarak niteleyen Bâbürlü kaynaklarından ziyade, onları Moğol olarak tanımlayan İngiliz kaynaklarına itibar ettiğinin göstergelerindendir.

Farklı bir açıdan bakıldığında, Seyyid Ahmed Han'ın içerisinde olduğu dönemin kaotik atmosferinde yaşayan insanların, siyasal ve tarihi bağlamda sağlıklı bir değerlendirme yapma imkânından yoksun oldukları akla gelebilir. Fakat yine de bazı hususların açıklanması için "dönemin şartları" savunusu yetersiz kalabilir. Örneğin *Bilim Cemiyeti* bünyesinde tercüme edilen eserler arasında yukarıda ismi zikredilen Elphinstone'nin *History of India* isimli çalışmasında Hz. Muhammed'den *"*sahtekâr*"* olarak bahsedilmiş olması,[389] o dönemde yaşayan Hintli Müslümanları oldukça rahatsız eden bir durumdu. Seyyid Ahmed Han ise Hint isyanının nedenlerini tartıştığı raporunda Elphinstone'nin

387 Graham, *The Life and Work*, 89-90; Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1950, 3:381.
388 Han, *Causes of the Indian Revolt*, 40-41.
389 Mountstuart Elphinstone, *The History of India*, c. 1 (London: London : J. Murray, 1843), 493.

mezkûr çalışmasını mükemmel bir eser olarak nitelendirir.[390] Baljon, Elphinstone'nin çalışmasının *Bilim Cemiyeti* tarafından yayınlanmasından sonra bir kısım Hintli Müslüman tarafından Seyyid Ahmed Han'ın mürtet ve kâfir olmakla suçlandığını aktarır.[391] Seyyid Ahmed Han bu eleştirilerle çok fazla ilgilenmemiş olacak ki, yıllar sonra *Bilim Cemiyeti* ile ilgili yaptığı bir değerlendirmede, Avrupa'nın yüksek bilimlerinden ve sanatından halkını haberdar etmek için bu kurumu kurduğunu, bu amaçla çok sayıda kitabın Urducaya çevrildiğini ve bu faaliyetin Hintli Müslümanlar için gerçekten faydalı olduğunu belirtir.[392]

Bilim Cemiyeti binasında yerli aristokratlardan ve İngiliz yetkililerden oluşan bir yönetim kadrosu ile halkın bilinçlenmesi için konferanslar düzenleniyordu. Aynı zamanda bazı kararlar yine bu yönetim toplantılarından alınıyordu. 10 Mayıs 1866 tarihinde *Bilim Cemiyeti* toplantı salonunda yerli ve İngiliz kurulun hazır olduğu bir toplantıda Seyyid Ahmed Han, İngiltere Parlamentosu ile ilişki kurabilecek yeni bir derneğin kurulması ihtiyacını dile getirdi. Bunun akabinde İngiltere'de hali hazırda var olan *East India Association of Great Britain* isimli derneğin Hindistan'daki şubesi mahiyetinde *İngiliz-Hindistan Derneği'ni* (*British India Associaton*) kurdu. Bu dernek üzerinden İngiltere ile yazışmalar yapıldı. Seyyid Ahmed Han'ın Benâres'e atanmasına kadar bu dernek faaliyetlerine devam etti.[393] Ayrıca 1866 yılında *Bilim Cemiyeti'nin* yayın organı olarak *Aligarh Instute Gazette* yayınlanmaya başladı. Toplumun reforme edilmesinde önemli bir yere sahip olan bu gazete hakkında ileride daha detaylı malumat verilecektir.

Seyyid Ahmed Han'ın bu dönemdeki çalışmalarının İngiltere hükümeti tarafından takdirle karşılandığı görülür. Dönemin Genel Valisi Lord Henry Lawrance, 1866 yılının Kasım ayında *Bilim Cemiyeti* ve diğer çalışmalarından dolayı Seyyid Ahmed Han'ı altın madalya ile ödüllendirdi. Madalyanın üzerinde *"...Kraliçe'nin sadık ve değerli hizmetkârı Seyyid Ahmed'e, edebiyatının ışığını yaymak için başarılı çabalarının bir takdiri olarak sunulmuştur"* ibaresinin yer aldığı ifade edilir. Bu ödüllendirmenin yanında asıl dikkat çeken konu ise İngiliz hâkimiyeti döneminde Hindistan'daki İngilizce eğitim sisteminin mimarı kabul edilen Thomas Babington Macaulay'a ait eğitim ile ilgili

390 Han, *Causes of the Indian Revolt*, 28.
391 Baljon, *The Reforms and Religious İdeas*, 88-89.
392 Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1993, 12:187.
393 Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 89-90; Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1950, 3:381.

1835 tarihli raporun bir kopyasının da Lawrance tarafından Seyyid Ahmed Han'a takdim edilmesidir.[394] Söz konusu raporun Seyyid Ahmed Han üzerindeki etkisi, ileride kurulacak olan *Mohammedan Anglo-Oriental College'nin* eğitim vizyonunda hissedilecektir.

Seyyid Ahmed Han 1867 yılında, o dönemde bir Hintli için ulaşılması kolay olmayan bir görev olan Asliye Mahkemesi Hâkimi olarak terfi ettirildi ve Hindular için kutsal kabul edilen Benâres[395] şehrine atandı. Benâres'te olduğu dönemde faaliyetlerine devam eden *Bilim Cemiyeti'nin* başına, Seyyid Ahmed Han'ın yakın dostu, Hindu reformistlerden aynı zamanda İngilizler adına tahsildarlık görevi yürüten Raca Jai Kishan Das (ö. 1905) getirildi.[396]

Seyyid Ahmed Han'ın İngiliz Hükümetinin hizmetine girmesinden yaklaşık yirmi yıl sonra ortaya çıkan 1857 Sipahi ayaklanması ile birlikte onun, Alt Kıta siyasi atmosferinde, tüm enerjisini, İngilizler ile Müslümanlar arasında kurulabilecek bir köprü için harcadığını zikretmiştik. Üstelik bunun Alt Kıta'da Müslümanların hayatta kalabilmesi için Seyyid Ahmed Han tarafından geliştirilen bir strateji olduğu yönünde yaygın bir kanaat vardır. Gerek çağdaş çalışmaların hemen hemen hepsinde gerekse bizzat Aligarh'ta yaptığımız görüşmelerde bu yaygın kanaat rahatlıkla hissedilir. Fakat bu stratejiyi tek taraflı düşünmek yerine ortadaki gerçekliği, diyalektik düşünmenin daha isabetli bir yaklaşım olacağı kanaatindeyiz. Esasında altını çizmek istediğimiz husus; Seyyid Ahmed Han'ın, İngiliz yönetimi altında Hintli Müslümanların hayatta kalabilmeleri için bu stratejiye ne kadar ihtiyaçları varsa, İngilizlerin de Alt Kıta'da kalıcı olabilmeleri ve Alt Kıta Müslümanlarının sömürge sistemine entegrasyonun sağlanabilmesi için bu stratejiye o kadar ihtiyaçlarının olduğudur.

Bâbürlü idaresinin İngilizler tarafından ortadan kaldırılmış olması, misyonerlerin İslam inancına yönelik yıpratıcı faaliyetlerinin İngiliz otoritesi tarafından desteklenmesi, Alt Kıta'da İngilizlerin getirdikleri düzenlemeler ile Müslümanların siyasi, sosyal ve ekonomik hayattan tecrit edilmesi gibi saikler, Seyyid Ahmed Han'ın takip ettiği

394 Graham, *The Life and Work*, 95; Shafey Kıdwai bu ödüllendirmenin 1868 yılında Benares'te yapıldığını belirtir. Kidwai, *Reason, Religion and Nation,* 44.

395 Hinduizm düşüncesi mensuplarınca kutsal kabul edilen bir şehirdir. Ganj nehrinin kıyısına konumlanan bu şehir, günümüzde Varanasi olarak isimlendirilir.

396 Hâlî, *Hayat-i-Javed,* 94.

Loyalizm politikasının Hintli Müslümanlar arasında makes bulmasının önündeki engellerden sadece bazılarıydı. Bu bağlamda *Bilim Cemiyetini*, içerisinde yürütülen yukarıda zikrettiğimiz faaliyetler ile birlikte düşündüğümüz zaman, Hintli Müslümanların İngiliz Hükümeti'ne ısındırılması için bir takım teorik temellerin üretilmeye çalışıldığı bir kurum olarak değerlendirmek daha makul bir çıkarım olacaktır. Elimizdeki çalışmada, Seyyid Ahmed Han'ın zihinsel olarak Batılı fikirlerle daha çok temas ettiği bir ortam olması hasebiyle *Bilim Cemiyeti* aynı zamanda, onun modernist düşüncelerinin ilk nüvelerinin görüldüğü bir kurum olarak da kabul edilmektedir.

Burayı biraz daha açarsak Seyyid Ahmed Han'ın 1857 yılından sonraki izlediği Loyalizm politikası bir taraftan onun, İngiliz yetkililer arasındaki şöhretini artırırken diğer taraftan etrafında daha çok İngiliz ve Batılı düşünceyle muhatap olmasına olanak sağlıyordu. Seyyid Ahmed Han'ın etrafında bulunan askeri veya sivil İngiliz yetkilileri içerisinde, oryantal faaliyetlerde bulunanların sayısının bir hayli fazla olduğu görülür. Dolayısıyla ilk etapta siyasi zeminde başlayan bu yakınlaşma giderek zihinsel bir etkilenim sürecini de beraberinde getirdi. Bu zihinsel dönüşümün ilk kırılmasının *Bilim Cemiyeti* ile başladığı görülmekle birlikte, zihinsel etkilenimin mihenk noktasını, 1869 yılındaki yaklaşık on yedi ay süren İngiltere ziyareti teşkil etti.

2.1.2.2.4. İngiltere Ziyareti (1869)

1869 yılında İngiltere hükümeti Alt Kıta'da bürokratik işlerin yürütülmesi için yerli gençlerden oluşan küçük bir gruba İngiltere'de eğitim almalarını sağlayan bir burs programı başlattı. Seyyid Ahmed Han'ın küçük oğlu Seyyid Mahmud'un, Kuzey-Batı Eyaletleri kapsamında bu bursu kazanan tek kişi olduğu aktarılır. Oğlunun İngiltere'de eğitim alma fırsatını elde etmesinden sonra Seyyid Ahmed Han, aralarında Albay Graham'ın da olduğu İngiliz dostlarının tavsiyesi ile o dönemde sadece Nevvâb ve Racaların gidebildiği İngiltere'ye gitmeye karar verdi. Ayrıca bu dönemde yayımladığı bir yazı ile oğlunun bu bursa layık görülmesi noktasında destekleri olmasından dolayı, İngiliz sömürge idaresi yetkililerinden Sir John Strachey, Sir William Muir ve Lord John Lawrence'a minnettar olduğunu ifade etti.[397]

[397] Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1993, 12:188; Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 108-12; Dar, "Strategy of Loyalism", 97-98.

Seyyid Ahmed Han'ın İngiltere'ye hangi amaçlarla gittiğine yönelik çeşitli tartışmaların olduğu görülür. Bu noktada söz konusu bu seyahatine ilişkin olarak İngiltere'nin gelişmişliğini bizzat müşahede etme, Oxford ve Cambridge gibi İngiliz okullarını yerinde inceleme gibi maksatların yanında esas nedenin, Sir William Muir tarafından Hz. Muhammed'in hayatına yönelik polemikçi bir çalışma olarak şöhret bulan *The Life of Mahomet* isimli kitaba cevap verme (reddiye) amacının olduğuna yönelik yaygın bir kanaat vardır.

Seyyid Ahmed Han'ın William Muir'e cevap vermek için bilgi toplama amacıyla İngiltere'ye gittiğine yönelik bu iddia, tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk olarak Hâli tarafından zikredilmiş ve sonraki araştırmacıların bu konu hakkındaki kanaatlerine tesir etmiştir.[398] Haddizatında Seyyid Ahmed Han'ın İngiltere'de bulunduğu dönemde belirli periyotlarda, *Essays on Life of Mohammad* isminde toplamda bir düzineden fazla makale yayınlamış olması, bu iddiayı destekler mahiyettedir. Fakat bu makalelerin Sir William Muir'in iddialarını çürütmeye yönelik kaleme alındığını söylemek oldukça güçtür. Çünkü daha sonradan *Huṭabât-ı Aḥmediyye* adıyla Urducaya tercüme edilen ve çalışmamızın ilgili bölümünde değerlendireceğimiz bu makalelerin, muhteviyat olarak reddiyeden ziyade modernist bir çizgiye sahip olması, Seyyid Ahmed Han'ın gidiş nedeni ile ilgili öne sürülen bu iddiayı zayıflatmaktadır. Ayrıca bir reddiyeden ziyade modernist bir etkilenime işaret edecek şekilde; Seyyid Ahmed Han'ın geleneksel metinlerde yer almayan bir kullanım biçimi olmasına rağmen sık sık Hz. Muhammed'i İslam'ın "bânisi" olarak betimlediği[399] ve bunun da Muir'in Hz. Muhammed ile ilgili olarak kullanmış olduğu "founder of İslam" tabirinden mülhem olduğu belirtilir.[400]

Seyyid Ahmed Han'ın biyografi yazarı ve yakın dostu Hâlî, muhtemelen onun tarafından yayınlanan bu makaleleri baz alarak böyle bir iddiayı gündeme getirdi. Fakat Seyyid Ahmed Han'ın İngiltere'ye gitmek için hükümete yazdığı izin dilekçesine göz attığımızda, onun gidiş nedeni ile ilgili bazı kanaatlere ulaşabiliriz. Çağdaş araştırmacılardan İftihâr Âlem tarafından da yayımlanan izin dilekçesinde Seyyid Ahmed

398 Krş. Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 107; Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 42.

399 Söz konusu kullanımlar için bkz. Seyyid Ahmed Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, ed. Muhammed İsmail Panipati, c. 7 (Lahor: Meclis-i-Terakkî Edeb, 1991), 34; Seyyid Ahmed Han, *Tehzîbü'l Ahlâk*, ed. Muhammed Fazluddîn, c. 2 (Lahor: Mustafa-i Press, 1895), 222, 223.

400 Troll, *Reinterpretation*, 128.

Han, öncelikle Hintlilerin Batı uygarlığının gelişmişliğini gözleriyle görmelerinin, İngiliz Hükümeti'nin Hindistan'daki istikrarı için çok önemli olduğuna değinir. Dilekçenin devamında kendisinin de benzer bir nedenle İngiltere'ye gitmesine izin verilmesini ve orada gördüğü gelişmeleri halkına anlatarak, onları yapacağı şeyler hususunda ancak o zaman ikna edebileceğini belirtir.[401] William Muir'in çalışmasına yönelik yapacağı herhangi bir çalışmanın mevzu edilmediği görülen söz konusu dilekçenin bizde uyandırdığı intiba, Seyyid Ahmed Han'ın İngiltere'ye gitmesindeki öncelikli hedefinin, oradaki gelişmeleri bizzat müşahede ederek Hindistan'a yeni bir vizyon ile dönmek olduğudur.

Troll'ün değerlendirmelerinin de bu kanaatimiz bağlamında önemli olduğunu düşünüyoruz. O, William Muir'in *The Life of Mahomet* isimli kitabında savunduğu argümanları,[402] bu çalışmanın öncesinde, *Calcutta Review* isimli dergide makaleler halinde 1850 yılından itibaren yayımladığını, Seyyid Ahmed Han'ın ise bu makalelerden haberdar olmasına rağmen, söz konusu makalelerin yayımlandığı dönemde herhangi bir tepki vermediğine dikkat çeker. Buna ilaveten İngiltere'ye gittiği dönem olan 1869 yılında Muir'in söz konusu iddialarına reaksiyon göstermiş olmasının anlaşılır bir durum olmadığını belirtir. Ayrıca Kuzey-Batı Eyaletlerinde yaşayan Müslümanlar arasında Seyyid Ahmed Han'ın, İngiltere'ye Hristiyan olmak için gittiğine dair yaygın bir kanaatin olduğuna dair ilginç bir bilgi de aktarır.[403]

Bu bilgilere baktığımızda, Seyyid Ahmed Han'ın yakın dostu Hâlî'nin, onun bu seyahatine ilişkin, Kuzey-Batı Eyaletlerinde Müslüman kamuoyundaki olumsuz kanaatleri bertaraf etme niyetinde olduğu düşünülebilir. Çünkü William Muir'in söz konusu kitabının, yayınlandığı dönemde Hintli Müslümanlar arasında büyük bir tepkiye neden olduğu bilinmektedir. Ayrıca kitap Alt Kıta'da faaliyet gösteren misyonerler

401 Âlem Han, *Sir Seyyid: Durûnî Hâne*, 107.

402 William Muir'in 1861 yılında yayınlanan çalışmasında, Hz Peygamber'in çocukluğunda epilepsi nöbeti geçirdiği, amcası ile yaptığı seyahatler sayesinde Hristiyanlık ve Yahudilik hakkında yeterince bilgi sahibi olduğu, özellikle Mekke'de kurulan panayırlarda Necran Hristiyanlarının onun üzerinde etki kurduğu, hatta 25 yaşında ticari maksatla gittiği Suriye'de neredeyse Hristiyanlığı benimseyeceği ve Kur'an-ı Kerim'in Hz Muhammed'in kendi psikolojisinin ürünü olduğu gibi oryantalistlerin polemiklerini devam ettiren iddialar yer almaktadır. Bkz. Sir William Muir, *The Life of Mahomet*, c. 1 (London: Smith Elder Co., 1861), 12,33-34; Sir William Muir, *The Life of Mahomet*, c. 2 (London: Smith Elder Co., 1861), 7-8,19,60-64.

403 Troll, *Reinterpretation*, 113,127.

tarafından davalarına büyük bir destek olarak görülüyordu.[404] Böylece Hâlî bu iddiası ile söz konusu seyahate, Müslümanların nefretini kazanmış ve onları yaralamış olan *The Life Mahomet* isimli kitabı çürütmek gibi İslam dinine hizmet etme amacının güdüldüğü bir anlam yükleyerek, Seyyid Ahmed Han'ın İngiltere'ye Hristiyan olmak için gittiğine yönelik kanaati ortadan kaldırmayı amaçlamış olabilir.

Seyyid Ahmed Han 10 Nisan 1869 yılında İngiltere'ye doğru yola çıktı. Yanında iki oğlu Seyyid Hamid ve Seyyid Mahmud ile hizmetçisi *Chajju* vardı. Bu yolculuğun anlatıldığı uzunca bir makale *Aligarh Instute Gazette'de* yayımlandı. Buna göre; 24 gün süren yolculukta kafile sırasıyla önce Bombay'a oradan Mısır üzerinden Marsilya'ya vardı. Marsilya'dan Paris'e geçen kafile nihayetinde 4 Mayıs 1869 tarihinde Londra'ya ulaştı. Söz konusu makalede yapmış olduğu bu yolculuk hakkındaki gözlemlerine yer veren Seyyid Ahmed Han, sık sık Doğu-Batı karşılaştırmaları yaparak Avrupa'nın ışıltılı şehirleri karşısında şok geçirdiğini ifade eder. Bununla birlikte tanıştığı Batılılar ile ilgili aktarımlarda bulunur. Örneğin İngiliz Uniteryan bir papazın kızı olarak Hindistan'a giden Carpenter isminde bir bayan ile aralarında geçen kadın hakları ile ilgili bir diyalogdan ve Süveyş kanalının Fransız mühendisi Ferdinand De Lesseps ile tanışmasından ve onunla ulusalcılığa dair yaptığı konuşmadan bahseder. Seyyid Ahmed Han'ın aktardığı her iki husus ile ilgili görüşünde, Batılılar karşısında Alt Kıta'da yaşayan insanların mevcut durumundan hayıflandığı gözlemlenir.[405]

Seyyid Ahmed Han ve maiyetindekiler Londra'ya ulaştıktan sonra Mecklenburg'da bir eve yerleşti. O, sıradan bir hâkim olarak seyahate çıkmış olsa da onun İngiltere'de sıradan Hintli bir hâkimden daha fazla itibar gördüğü açıktır. İngiltere'de kaldığı süre boyunca onun programını Lord Lawrance'ın planlamış olduğu görülür. Buna göre Lord Lawrance, Seyyid Ahmed Han'ı sık sık ziyaret etti ve onu çok sayıda önemli kimse ile tanıştırdı. Bu kişiler arasında, Alderleyli Üçüncü Baron ünvanına sahip, İngiltere parlamento üyesi Lord Henry Stanley (ö. 1903), Askeri tarihçi ve aynı zamanda o dönemde İngiltere Hükümeti'nin Hindistan müsteşarlığı görevini yürüten John William Kaye (ö. 1876), yine hükümetin o dönemdeki Hindistan devlet bakanı ve Aligarh'taki *Bilim Cemiyeti*'nin

404 Richter, *A History of Missions in India*, 209-10.

405 Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 108-12; Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 42-44; Yayımlanan makalenin tam metni için bkz. Graham, *The Life and Work*, 116-82.

(*Scientific Society*) başkanı olan Argyll Dük'ü George John Douglas Campbell'in oğlu John Douglas Sutherland (ö. 1914) isimleri dikkat çeker. Son isim olan Sutherland, İngiliz parlamentosunun üyesi olmakla birlikte, İngiltere adına Kanada Sömürge Valiliği görevini yürütmüş ve en önemlisi de İngiltere Kraliçesi Victoria'nın damadıdır.

Seyyid Ahmed Han, 15 Ekim 1869 yılında *Bilim Cemiyeti* sekreterine yazdığı mektupta, İngiltere'ye gelmesinin üzerinden altı ay geçmesine rağmen bu süreçte İngiltere ile ilgili çok şey görüp öğrendiğini, İngiliz aristokrat sınıfından çok sayıda dük ve lordla tanışarak onlarla akşam partilerine katıldığını, bazı seçkin dernek ve kulüplere üye olduğunu aktarır. Bunun yanında çok sayıda lord, şövalye ve aristokratın kendisi ile görüşmek istediğini fakat ekonomik ve zamansal nedenlerle onlarla görüşmeye imkânı olmadığını ifade eder.

İngiltere sürecinde üye olduğu kulüp ve dernekler ile o mecralarda temas kurduğu kişiler ayrıca dikkat çekicidir. Bu derneklerden birisi ünlü oryantalist William Jones tarafından kurulan *Assiatic Society'nin* İngiltere'deki uzantısı olan *Royal Assiatic Society*'dir. Daha önce değindiğimiz üzere *Âsârü's-Sanâdîd* isimli tarihi çalışmasından sonra onursal üye olarak taltif edildiği bu derneğe, İngiltere sürecinde bizzat üye olarak katıldı. Burada çok sayıda söyleşi ve okuma gruplarında yer aldı. Bunlar arasında, Charles Dickens'in okuma grubuna katılmasına, İskoç oryantalist Thomas Carlyle (ö. 1881) ile onun meşhur çalışması olan *On Heroes, Hero-Worship, & the Heroic in History* (*Kahramanlar, Kahramanlara Tapınma ve Tarihteki Kahramanlıklar Üzerine)* isimli kitap hakkında sohbet etmesine kaynaklarda yer verilir. Seyyid Ahmed Han için en dikkat çeken üyelik ise *Atheneaum Kulüp'e* üye olarak seçilmiş olmasıdır. Seyyid Ahmed Han'ın aktardığına göre bu kulübün dünya üzerinde üye sayısı sadece 1200 kişiden ibarettir. O, son derece seçkin ve belirli alanlarda ses getiren çalışmalara imza atmış kimseler arasından sınırlı sayıda üye kabulünün yapıldığı ve sırada binlerce kişinin üyelik için yıllarca beklediğini ifade eder. Bu kulübe üye olarak seçilmesinde Thomas Edward'ın desteği olduğu için ona minnettar olduğunu belirtir. Ayrıca Hâlî Seyyid Ahmed Han'ın teamüller dışında üye olarak kabul edildiğinin altını çizer.[406]

[406] Seyyid Ahmed Han, *Müsâfirân London*, ed. Muhammed İsmail Panipati (Aligarh: Publications Division, 2009), 187, 238-40; Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 112-16; Graham, *The Life and Work*, 98-100; Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 47-48,51.

Seyyid Ahmed Han'ın sıradan bir misafir olmadığını gösteren örneklerden birisi de onun devlet nişanı ile ödüllendirilmesi ve kraliçe ile tanışmasıdır. O, İngiltere Kraliyeti adına Argyll Dük'ü tarafından kendisi onuruna düzenlenen törene katılmak üzere 6 Ağustos 1869 tarihinde Londra'daki Hindistan ofisine gitti. Orada hükümet sekreteri Sir John Kaye onu karşıladı. Sonra majestelerinin özel sekreteri onu Argyll Dük'ü John Douglas Campell'in yanına götürdü. Orada Campell'in oğlu John Douglas Sutherland ile tanışıp bir süre sohbet etti. Graham, sohbet sırasında Seyyid Ahmed Han'ın İngilizcesinin kötü olmasından yakındığını aktarır. Daha sonra kraliçenin imzasını taşıyan nişan kendisine takdim edildi. Buna göre Seyyid Ahmed Han; *Companion of the Most Exalted Order of The Star of India* (*Hind Yıldızı Nişanının En Yüce Düzeninin Yoldaşlığı)* kısaca CSI olarak tabir edilen bir ünvan ile taltif edilmiş oldu. Graham'ın aktardığına göre ise bu nişanın takılması teklifini, Lord Henry Lawrance yapmıştı.[407]

Seyyid Ahmed Han'ın kraliçenin bizzat katıldığı iki programa iştirak ettiğini tespit edebildik. Bunlardan birincisi 6 Kasım 1869 tarihindeki köprü ve viyadük açılışına özel davetli olarak katılmasıdır. Burada kraliçe ile bir temasının olup olmadığı açıkçası net değildir. İkincisi ise 11 Mart 1870 tarihinde Seyyid Ahmed Han'ın sivillerin katılımının yasak olduğu ve kraliçenin iştirak ettiği bir kurulda yine özel davetli olarak bulunmuş olmasıdır. Hâlî bunun alışılmadık bir durum olduğunun altını çizer. Ayrıca Farook, bu katıldığı kurulun Kraliçe'nin özel *Levee'si* olduğunu ve orada Seyyid Ahmed Han'ın diz çökerek kraliçenin elini öpme fırsatını yakaladığını aktarır.[408]

Seyyid Ahmed Han'ın İngiltere'ye gelişi ile ilgili nedenler arasında zikredilen İngiliz eğitim sistemi hakkında malumat elde edebilmek amacıyla Oxford ve Cambridge Üniversitelerini ziyaret ettiği ve oradan bilgi aldığı aktarılır. Ayrıca daha önceden değindiğimiz üzere Hz. Peygamber'in hayatı üzerine *Essays on Life of Mohammad* isminde bir düzineden fazla makale yayımladı. Bu makaleleri oluşturabilmek için Seyyid Ahmed Han'ın sık sık *British Museum* ve *Indian Office (Hindistan Ofisi)* kütüphanelerine uğradığı ifade edilir. Onun yaklaşık on yedi aylık İngiltere ziyareti 4 Eylül 1870 tarihinde

---

407 Graham, *The Life and Work*, 99-100; Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 52; Kidwai, *Reason, Religion and Nation*, 44.

408 Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 115; Dar, "Strategy of Loyalism", 102.

büyük oğlu Hamid ile birlikte Londra'dan ayrılmasıyla sonlandı. Aynı yılın sonlarına doğru Benâres'e geri döndü ve hâkimlik görevine devam etti.[409]

İngiltere ziyareti daha önceden de işaret ettiğimiz üzere onun zihinsel yapısında bir takım modernist düşüncelerin şekillendiği bir dönem olarak dikkat çeker. İngiltere dönüşü Seyyid Ahmed Han'ın gündemine aldığı en önemli konu, on dokuzuncu yüzyıl Batı modernitesinin sağladığı perspektifle, dini düşünceleri başta olmak üzere Hintli Müslümanların reforme edilmesidir.

Hindistan dönüşünde bu amaçlar doğrultusunda ilk yaptığı eylemlerden birisi Urduca hazırlanan *Tehẕîbü'l-Aḫlâḳ* isminde bir dergi çıkarmak oldu. İbn Miskaveyh'in (ö. 421/1030) ahlak ile ilgili konuları ihtiva eden meşhur eseri ile aynı isimde olması,[410] Müslüman tebaa üzerinde olumlu bir imaj çizme çabası olarak görülebilir. Zira derginin İngilizce isminin *Muslim Reformer* olarak belirlenmesi ve İngiltere'de yayınlanan *Tatler* ve *Spector* dergilerinden ilham alınarak yayına çıkartılması dikkate alındığında, derginin yayın politikaları daha çok Batılı kaynaklara refere edilebilir. Dergi hakkında çalışmamızın ilgili bölümünde detaylı bilgi verilecek olmakla birlikte, Seyyid Ahmed Han'ın bu süreçten sonraki faaliyetlerinin çerçevesini çizmek bağlamında bazı hususları belirtmekte fayda görüyoruz.

Kaynaklarda derginin amacının Müslümanları "ilerlemekten" alıkoyan ve dinle ilgisi olamayan hurafelerden arındırarak, derginin Hindistanlı Müslümanları İngilizler karşısında onurlu bir sınıf arasına sokma gibi bir amaca matuf olduğu yönünde genel bir kanaat oluşturulur.[411] Derginin Urduca ismi olan *Tehẕîbü'l-Aḫlâḳ* terkibi haddizatında İslam Ahlak düşüncesi çerçevesinde cereyan eden bir amacı imler görünür. İlk bakışta bir Müslüman için müspet bir imaja sahip görünen bu amacın Seyyid Ahmed Han'ın zihninde nasıl bir tasavvura sahip olduğunun tespit edilmesi ise derginin üstlendiği misyon hakkında daha makul çıkarımlar yapılmasına imkân tanıyacaktır.

---

409 Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 120; Graham, *The Life and Work*, 194; Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 54.

410 Mustafa Çağrıcı, "Tehzîbü'l-Ahlâk", içinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2011), 428-30.

411 Çağdaş çalışmalara yön veren bu bilgini kaynağı Altâf Hüseyin Hâlî denilebilir. Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 123-25.

O, 23 Aralık 1870 tarihinde yayın hayatına başlayan derginin ilk sayısında, derginin amacının Hintli Müslümanları mükemmel medeniyet seviyesine çıkararak medeni toplumların, onları hor görmesinin önüne geçmek olduğunu belirtir. Fakat burada "medeniyet" olarak nitelendirdiği bu kavramı, aynı yazıda İngilizce "civilization" kavramından referans alarak açıklar. Buna göre tanım olarak insanın tüm eylemlerini en üst dereceye çıkarmak olduğuna ve insanlık ile vahşet arasında yapılabilecek bir tefrikin ancak "civilization" kavramı ile yapılabileceğine dikkat çeker. Seyyid Ahmed Han burada, "vahşet" sınıfında bulunan Hintli Müslüman toplumunun, "insanlık" tarafına modern Batı değerleri ile sınırları çizilen ve "civilization" olarak betimlenen kavram üzerinden geçilebileceğine işaret eder. Bu "medeniyet" tasavvurunun İslam ahlak düşüncesi bağlamında klasik literatürde yer bulan *Tehẕîbü'l-Aḫlâḳ* ile fonetik bir benzerlik dışında ilişkisinin kurulması zor görünmektedir.

Derginin ilk sayısındaki yazının devamında, dinlerin toplumların medeniyetlerine yön verdiğine değinen Seyyid Ahmed Han, oryantalistlerin İslam dinini medenileşebilmenin önündeki en büyük engel olarak görmeleri hususunda ise esasında İslam'ın değil ona sonradan eklemlenmiş örf ve geleneklerin medenileşmenin önündeki en büyük engel olduğuna yönelik sonraki dönemde de modernistler arasında meşhur olacak olan savunuyu yapar.[412] Bu noktada Seyyid Ahmed Han'ın oryantalistlerin İslam dinine yönelik eleştirilerini kabul etmekle beraber, mezkûr eleştirilerin hedefine, İslam dinini değil dinden ayrı bir uygulama bütünü olarak kabul ettiği geleneği koyduğu görülür. Fakat Hintli Müslümanların uygulamalarının dine ait olup olmadığının tefrik edilmesi bağlamında, oryantalist eleştirilerin araçsal bir konuma taşınması, İngiltere ziyaretinin onun zihin dünyasındaki etkisine işaret etmektedir. Esasında Seyyid Ahmed Han'ın oryantalist çalışmaları ile tanınan İngilizlerle olan teşriki mesaisinin arttıkça, zihinsel anlamda kırılmaların da buna göre şekillenmeye başladığı rahatlıkla hissedilir. İngiltere dönüşü bu bağlamda oryantalistlerin zihinsel etkisinin açık olduğu bir kurum olarak Seyyid Ahmed Han'ın bânisi olduğu *Mohammedan Anglo-Oriental College* ismi ön plana çıkar.

412 Seyyid Ahmed Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, ed. Muhammed İsmail Panipati, 2. baskı, c. 10 (Lahor: Mektebetü Cedîdî Pres, 1992), 36.

2.1.2.2.5. Mohammedan Anglo-Oriental College'nin (MAO) Açılışı (1875)

Sömürge toplumlarında istendik değerlere sahip vatandaşlar yetiştirme bağlamında eğitimin araçsal konumu, emperyal güçler tarafından diğer coğrafyalarda olduğu gibi Alt Kıta'da da önemli bir fonksiyon icra etti. Çalışmamızda yer yer işaret ettiğimiz üzere, İngilizlerin Alt Kıta'da Hintlileri çeşitli zorlamalarla dâhil etmek istedikleri eğitim sistemi, Hindular üzerinde genel olarak başarıya ulaşabilmişken Müslümanlar ise kendilerini bu sistemin dışında tutmaya gayret gösteriyordu.

İngilizlerin, eğitim dilinin İngilizce olmasını ve Batılı bilimlerin öğrenilmesini, insanların ulaşması gereken ideal olarak hedeflenen "ilerlemiş ve medenileşmiş" toplum modelinin ön şartı olarak kabul etmesini ve Bengal Bölgesi'nde bu eğitime tâbi olanlar arasında uyandırdığı reaksiyonu çalışmamızda daha önceden zikretmiştik. Sömürge sistemine yerlilerin entegrasyonu bağlamında söz konusu eğitim anlayışının sağladığı katkının Bengal'de tecrübe edilmiş olması, İngiliz hegemonyasının genişlediği diğer bölgelerde de aynı eğitim modelinin takip edilmesini sağladı. Fakat Müslümanların, diğer bölgelerde olduğu gibi Kuzey-Batı Eyaletlerinde de İngilizce eğitim veren kurumlara karşı mesafeli pozisyonları, İngiliz hükümeti için Müslümanların bu sisteme entegrasyonunda önemli bir problem olarak karşısına çıkmaktaydı. Seyyid Ahmed Han'ın eğitim odaklı çalışmaları ise Hintli Müslümanların, İngilizce ve Batılı bilimleri merkeze alan eğitim sistemine entegre edilebilmesi yönünde gelişti. Özellikle İngiltere dönüşü eğitim faaliyetlerini bu minval üzerinde yürüterek öncelikle Müslümanları, Alt Kıta'daki İngiliz eğitim sisteminin dışında kalma reflekslerinin arka planında nasıl bir motivasyon olduğunu araştırdı. Bu araştırmanın neticesinde ise Seyyid Ahmed Han'ın en önemli eseri sayılan ve bugünkü ismiyle *Aligarh Muslim University* (AMU), o zamanki ismiyle *Mohammedan Anglo-Oriental College* (MAO) ortaya çıktı.

İngiltere'den Alt Kıta'ya döndükten sonra daha fazla ağırlık verdiği anlaşılan eğitim faaliyetleri kapsamında bir komite kurdu. Bu komitenin amacı Müslümanların İngiliz kolejlerini neden tercih etmediği ve kendilerini neden modern Batılı eğitimin dışında tuttuğunun araştırılmasıydı. Daha sonra Aligarh'ta kurulacak olan okulun fonuna dönüşecek olan bu çalışmalara daha çok Northbrook ünvanı ile alınan Genel Vali Thomas George Baring (ö. 1904) ve Kuzey-Batı Eyaletleri Vali Yardımcısı Sir William Muir maddi destekte bulundu.

Sağlanan fonlarla yapılan araştırmalar neticesinde; komite üzerinde oluşan intibaa göre, İngilizlerin açtığı kolejlerin Müslümanların ihtiyaçlarına cevap veremeyecek mahiyette olması ve Müslümanların genel olarak eğitime karşı duyarsız olması gibi etkenler, Alt Kıta'da yaşayan Müslümanların kendilerini eğitim sisteminin dışında tutmalarına neden olmaktadır. Kısacası, Seyyid Ahmed Han'ın Müslümanlar arasında bu eğitimi tedarik edebilecek ve aynı zamanda Müslümanların da ihtiyaçlarına cevap verebilecek mahiyette bir eğitim kurumu açma fikrine gerekçe olarak; Hinduların aksine Müslümanların İngilizlerin açtığı okulları tercih etmediklerini sunduğu aktarılır.[413]

Batılı eğitim marifetiyle Hinduları sömürge sistemine akredite etmeyi başarabilen İngiliz yönetimi ise kendilerini bu sistemin dışında tutmak için çaba gösteren Müslümanlar arasındaki bu direncin kırılmasına yönelik bir okulun, bir Müslümanın öncülüğünde kurulması fikrine oldukça sıcak baktı. Hindistan'da Müslümanlar arasında yerlilerden birisi önderliğinde okul açma fikrine karşı İngiliz Hükümeti Dışişleri Bakanı 9 Ağustos 1872 tarihli bir mektupta, Seyyid Ahmed Han'ın ve komitenin planlarından övgüyle bahsederek yardım sözü verdi. Bunun yanında Hz. Muhammed ve Müslümanlar ile ilgili yazdıkları kitaplarla Alt Kıta'da Müslümanların tepkisini toplayan Sir William Muir ve Dr. William Wilson Hunter (ö. 1900) açılacak olan kurumun eğitim faaliyetlerinin sadece seküler yönlü olması şartıyla okula fon katkısında bulunmayı kabul ettikleri belirtilir. Kurulacak olan okul için fon toplayan komitenin ismi *The Mohammedan Anglo-Oriental College Fund Comitte* olarak belirlendi.[414]

Kolej için fon toplandığı süreçte Seyyid Ahmed Han tarafından, hem açılacak olan okulun hem de toplanan paraların caiz olduğuna yönelik fetva yayınlanmış olmasına rağmen okulun, Müslümanların değil İngilizlerin isteği doğrultusunda kurulacağını savunan ve giderek büyüyen bir muhalefetle karşılaşıldı. Kendisine karşı gelişen bu toplumsal muhalefetin boyutunu görmek adına, kurulacak okulun dinen caiz olmadığı, onun halk arasında İslam'a zarar veren bir düşünceyi yaydığı ve Seyyid Ahmed Han'ın mürtet olduğu yönünde Mekkeli ulemadan fetva alınması yönündeki aktarımlar örnek olarak gösterilebilir.[415]

---

413 Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 128-32; Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 9.
414 Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 147; Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 65; Dar, "Strategy of Loyalism", 100.
415 Graham, *The Life and Work*, 201-4; Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 133.

Toplumsal muhalefete rağmen hükümetin desteğini arkasına alan Seyyid Ahmed Han için önemli bir konu, okulun nerede kurulacağı ile ilgiliydi. Genel beklenti, Müslüman tebaa için önemli bir yer ve aynı zamanda dini bir atmosfere sahip olan Delhi'de kurulması iken Seyyid Ahmed Han bundan farklı düşünüyordu. Raca Jai Kishan Das, İngiliz görevlilerden Sivil Cerrah Dr. Jackson, sivil mühendis Mr. Hunt, Muhammed İnâyetullah Han gibi isimlerden oluşturulan fon toplayan komite üyelerinin önerisi ve Seyyid Ahmed Han'ın kararıyla okulun Aligarh'ta kurulması kararlaştırıldı. Seyyid Ahmed Han'a göre okulun Aligarh'ta kurulmasının nedenleri olarak aktarılan maddeler arasında kanaatimize göre iki gerekçe öne çıkar. Birincisi Aligarh'ın düşünce ortamının öğrencileri amaçlarından saptırabilecek nitelikte olmaması. İkincisi ise Delhi'nin aksine Aligarh'ta liberal düşüncede olan zengin Müslümanların yaşıyor olması.[416]

Bu iki maddeye baktığımızda okulun kuruluş amaçlarına yönelik bazı ipuçları saptanabilir. Bu bağlamda okulun öncelikli hedefinin, Müslüman toplumun genelini kapsamayan, daha dar bir sınıfı içine alan, liberal düşünceye sahip zengin kimselerin çocuklarından müteşekkil "elit" bir sınıf oluşturmak olduğu ifade edilebilir. Bunun yanında ihdas edilmeye çalışılan bu "elit" sınıfın eğitimi için ise Delhi gibi dini ve toplumsal hafızası itibarıyla İngiliz sömürge yönetimi için "problemli" kabul edilen bir ortamdan ziyade, Aligarh gibi toplumsal hassasiyetin nispeten zayıf olduğu düşünülen bir konumun tercih edildiği anlaşılır. Ayrıca kaynaklarda yer almasa da Seyyid Ahmed Han ile yakın ilişki kuran İngiliz yetkililerin Aligarh ve çevresinde görev yapıyor olması, Aligarh'ın tercih edilmesinde etkili bir unsur olmalıdır. Söz gelimi Seyyid Ahmed Han'ın İngiltere ziyaretinde onun programını belirlediği görülen Lord Henry Lawrance, okul için bu kararların alındığı dönemde Aligarh tahsildarı olarak görev yapıyordu. Aşağıda aktarılacak bilgilerden anlaşılacağı üzere, Seyyid Ahmed Han okulun açılma sürecinde bürokratik engellere takılmak istemiyordu.

Okulun Aligarh'ta kurulmasına karar verildikten sonra komite, yer tahsisi ile ilgili hükümetten talepte bulundu. Aligarh tahsildarı Henry Lawrance, daha önce askeri bir yerleşke olarak kullanılan 74 dönümlük bir arazinin kurulacak olan okul için tahsis

416 Okulun Aligarh'ta kurulmasına dair ayrıca; Aligarh'ın ikliminin elverişli olması, imkânlarının yeterli olması ve Delhi gibi 1857 isyanının izlerini taşımıyor oluşu gibi nedenler aktarılır. Detay için bkz. Baljon, *The Reforms and Religious İdeas*, 50; Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 66.

edilmesini kararlaştırdı. Bazı İngiliz yetkililerin bu karara karşı çıkması üzerine Seyyid Ahmed Han, William Muir ile olan bağlantısını kullanarak geçici olarak Genel Valilik görevinde olan John Strachey'den onayı almayı başardı. Hükümet iki şart karşılığında yerleşkenin okula verilmesine karar verdi. Bunlardan birincisi okul ile ilgili planlar hükümete gönderilecek ve hükümetin onayı alınacak, ikincisi ise herhangi bir nedenle okul kapatılırsa inşa edilen binalar hükümete devredilecekti.[417]

Bu süreçte İngiltere'de hukuk tahsilini tamamlayarak Alt Kıta'ya dönen Seyyid Mahmud'un, okulun kuruluş aşamasında Seyyid Ahmed Han'ın en büyük yardımcısı olduğu görülür. Esasında İngiliz yöneticiler de eğitim masraflarını üstlenip yetiştirdikleri Seyyid Mahmud'un daha aktif görevlerde yer almasını istiyor olmaları doğaldı. Örneğin Seyyid Ahmed Han İngiltere'den döndükten sonra William Muir'den oğlu Seyyid Mahmud hakkında bilgi vermesi yönünde bir mektup aldı. Seyyid Ahmed Han ise cevabında, oğlu Seyyid Mahmud'un İngiltere'ye yaptığı ziyaretin onun zihnini açtığını, görüşlerini daha liberal hale getirdiğini ve İngiliz halkına eskisinden daha fazla saygı duyup hayranlık beslediğini belirterek, şayet oğlunun İngiltere'ye gitmemiş olması durumunda bu fırsata asla sahip olamayacağını ifade etti.[418]

Seyyid Mahmud, İngiltere'den döndükten sonra kurulacak olan okulun yönetim ve eğitim sistemi ile ilgili İngiltere'deki okulların bir kopyası mahiyetinde taslak bir plan hazırladı. Hazırlanan bu planın hükümet tarafından kabul edilmesi, okul için hem yer tahsisinin yapılması, hem de yapılacak hükümet hibelerinden yararlanabilmesi anlamına geliyordu. Şubat 1873 yılında Seyyid Mahmud'un sunduğu mezkûr plan, okulun inşa sürecindeki ilk adımı olarak kabul edilir.[419] Nitekim hükümet Seyyid Mahmud tarafından sunulan taslak planı kabul ederek okula yer tahsisi ve fon desteği sağladı. Hızlı bir hazırlık döneminden sonra okulun açılış aşamasına geçildi. Seyyid Ahmed Han, 1 Haziran 1875 tarihinde okulun açılmasının planlandığını fakat daha sonradan bunun 24 Mayıs 1875 olarak değiştirildiğini belirtir.[420] Haddizatında okulun faaliyetine yönelik yapılan hazırlıkların tamamlanamamış olmasına rağmen Seyyid Ahmed Han, İngilizlere olan bağlılığının bir göstergesi olarak Kraliçe Victoria'nın doğum günü tarihine denk gelecek

417 Baljon, *The Reforms and Religious İdeas*, 51; Dar, "Strategy of Loyalism", 101.
418 Karşılıklı mektupların tamamı için bkz. Graham, *The Life and Work*, 197-99.
419 Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 143-45; Baljon, *The Reforms and Religious İdeas*, 50.
420 Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1993, 12:194.

şekilde açılışı 24 Mayıs 1875 tarihine geri çekti. Nitekim dersler, okulun açılış töreninden sonra ancak 1 Haziran 1875 tarihinde başlayabildi.[421]

Okul başlangıçta İngilizce ve Şarkiyat isimlerinde iki ana bölümden müteşekkil olarak eğitime başladı. Kısa bir süre sonra Şarkiyat bölümü öğrenci yetersizliği nedeniyle kapandı ve sadece İngilizce bölümü öğrenci alımına devam etti. Okulun henüz İngiliz yönetimince akreditasyonu olmadığı için sınavlar İngilizlerin kurduğu Allahâbâd ve Kalküta Üniversiteleri tarafından yapılıyordu.[422] İlk etapta bağımsız bir kolej hüviyetine sahip olmayan okul, bundan sonra ikinci aşama olarak kendi sınavlarını yapabilen ve hükümet tarafından akredite edilen bir koleje dönüştürülecekti. Tabi ki bunun için yeni binalara ve buna mukabil olarak daha fazla maddi desteğe ihtiyaç vardı. Seyyid Ahmed Han ve komite, çalışmalarını ve fon kaynaklarını bu yönde genişletti.

MAO'nun bir okul hüviyetinden koleje dönüş zamanı kaynaklarda net olarak verilmez. Ancak 8 Ocak 1877 yılında Genel Vali'nin yeni binalar için t*emel taşı atma* törenine katılması, bağımsız bir koleje dönüşme süreci için başlangıç noktası olarak kabul edilebilir. Kolejin temel taşını atmak için Aligarh'a gelen sömürgeden sorumlu Genel Vali Edward Robert Lytton (ö. 1891) ile eşi, önce Seyyid Ahmed Han'ın evinde misafir edildi. Buradan ana törenin yapılacağı alana geçildi ve tören başladı. Farook törenin, Genel Vali'yi memnun etmek amacıyla Batı tarzında yapıldığı ve buna bağlı olarak törende Kur'an-ı Kerim okunmayıp Kraliçe Victoria adına İngiliz yetkililerince kadeh kaldırıldığı bilgisini bize verir.[423]

Kolejin temel atma töreninde açılış konuşmasını Seyyid Ahmed Han'ın oğlu Seyyid Mahmud yaptı. Genel Vali'nin huzurunda yaptığı bu konuşmada Hindistan'daki İngiliz idaresini *"*dünyanın gördüğü en harika olgu*"* olarak betimleyen Seyyid Mahmud, konuşmasının devamında kolej fonuna destek veren ve kolejin açılmasına katkı sunan isimleri açıklayarak onlara teşekkür etti. Bu isimlerden ilk olarak eski Genel Vali Northbrook'un yaptığı on bin rupilik bağışı aktardı. Daha sonra William Muir'in koleje yönelik yardımlarının bir karşılığı olarak merkez parkına isminin verileceğini açıkladı. Bu isimlerin yanında geçici bir süre valilik görevini yürütmüş olan John Strachey'in,

421 Hâlî, *Hayat-i-Javed,* 143-47; Graham, *The Life and Work,* 252,262.
422 Hâlî, *Hayat-i-Javed,* 166.
423 Dar, "Strategy of Loyalism", 101.

mevcut Genel Vali Lord Lytton'un, Seyyid Ahmed Han'ın İngiltere'den dostu olan Alderleyli Lord Stanley'in, ayrıca İngiliz Hükümeti Laik Eğitim Komitesi Üyeleri olan, Mr. K. Deighton, Mr. J. Elliot ve Mr. Smith'in isimlerini zikrederek onlara da desteklerinden dolayı ayrı ayrı teşekkür etti. Seyyid Mahmud'un konuşmasının bir yerinde, tüm bu isimleri ve sundukları katkıları saydıktan sonra, açılacak olan kolejin hükümetin kontrolünde olmayacağını ayrıca belirtmiş olması[424] ilginç bir iddia olarak algılanmalıdır. Zira kolejin, açılmasından sonra sık sık hükümet yetkililerince denetlenmiş olması, Seyyid Mahmud'un bu iddiasını temelsiz bırakan gelişmelerdendir. Ayrıca, kolejin üzerinde hükümetin sadece otokratik etkisinin değil aynı zamanda oryantalist düşüncenin de etkisinin hissedildiğini belirtmek gerekir.

Söz gelimi kolejin isminde kullanılan *Mohammedan* yani dilimize *Muhammedî* olarak çevirebileceğimiz kavram, oryantalistler tarafından Müslüman kavramının karşılığı olarak kullanılır. Fakat bilinmektedir ki oryantalist yaklaşımda İslam dini, ilahi bir kaynağı olmaksızın Hz. Muhammed'e ait dünyevi bir olgu olarak telakki edilir. Bundan dolayı, oryantalist bakış açısına göre *Muhammedilik*, İslam dinini, *Muhammedî* ise Müslümanları tanımlamak için kullanılan kavramlardır. Kolejin isminde *Mohammedan* kavramına yer verilmiş olması bu etkinin bir neticesidir. Ayrıca okulun isimlendirilmesi konusunda muhtemelen Müslüman kamuoyunun rahatsız olmaması adına, 20 Mart 1872 tarihli *Tehẕîbü'l-Aḫlâḳ* dergisinde yayımlanan raporda, kurulacak olan okulun isminin İngilizce *Mohammedan Anglo-Oriental College* olacağı, Arapça ise *Medresetü'l-Ulûm* kavramı kullanılacağı ifade edilir.[425] Yani kolej ile ilgili muhatap alınan kitle Müslüman kamuoyu olduğu durumlarda *Medresetü'l-Ulûm*, muhatabın İngiliz hükümeti veya İngilizce bilen liberal Müslümanlar olduğu durumlarda ise *Mohammedan Anglo-Oriental College* ismi tercih edilmektedir.

Kolejin bazı uygulamalarında da muhatap alınan kişiye görelilik tutumunun olduğu anlaşılır. Sözgelimi kolejde Müslüman öğrencilerin namaz kılmalarının ve oruç tutmalarının zorunlu olması, hatta bunları terk etmeleri durumunda ceza verilmesi gibi bir uygulamamanın kolejin öğrencilerine ve eğitim vizyonuna uygun olmamasına rağmen

---

424 Graham, *The Life and Work*, 269-74; Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 66; Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 146-47.

425 Seyyid Ahmed Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, ed. Muhammed İsmail Panipati, İkinci baskı, c. 8 (Lahor: Mektebetü Cedîdî Pres, 1991), 82.

Müslüman topluma yönelik bir imaj çalışması olduğu yönünde değerlendirme yapılmaktadır.[426] Çalışmamızda daha önce, *Tehẕîbü'l-Aḫlâḳ* dergisinin isimlendirilmesinde de böyle bir anlayışın olduğunu görmüştük. Fakat kolejin günümüzdeki ismi olan *Aligarh Muslim University* kullanımında, *Mohammedan* yerine *Muslim* kavramının tercih edilmiş olması, toplumsal bilinç bağlamında olumlu bir değişim olarak değerlendirilebilir.

Kolej üzerinde oryantalist etkiyi göstermesi bağlamında Seyyid Mahmud'un yukarıda belirtilen temel atma törenindeki konuşmasına yeniden göz atmakta fayda vardır. Seyyid Mahmud konuşmasında MAO'nun ana hedefini, *"Batılılara ait olan pratik enerjiyi Doğulu insanların hülyalı zihinlerine ilham etmek"*[427] şeklinde formüle eder. Seyyid Mahmud'un kurduğu bu cümle, zihinsel olarak kolejin oryantalist düşüncenin etkisi altında olduğuna işaret eder. Çünkü Doğuluları; rüya, gizem, hayal ve hülya metaforu üzerinden tasvir edip buna karşın Batılıları rasyonel, pratik, gerçekçi vb. özelliklerle tavsif edip bunun karşısında konumlandırmak, oryantalistlerin en temel ve en meşhur yaklaşımları olagelmiştir. Seyyid Mahmud'un kolejin hedefleri bağlamında aynı temayı işlemesi, oryantalist düşüncenin üzerindeki etkisini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

MAO, bağımsız bir kolej hüviyetine döndükten sonra da üzerindeki İngiliz etkisi yoğun bir şekilde hissedilmeye devam etti. Kolej inşaatları tamamlandıktan sonra ana salona John Strachey'in ismi, buna ilaveten kampüs merkezinde kurulan parka ise William Muir'in ismi verildi. Müstafi Genel Vali Lord Northbrook[428] ve William Muir adına ayrıca burs programları uygulamaya konuldu. Okulun ilk müdürü Oxford mezunu Henry George Impey Siddons (ö. 1936) olarak belirlendi. Yaklaşık on yıllık müdürlük görevinden sonra sağlığının bozulması gerekçesiyle istifa eden Siddons'un yerine ise 1884 yılında Cambridge Üniversitenin bölümlerinden Trinity College mezunu Theodore

426 Baljon, *The Reforms and Religious İdeas*, 54.

427 Graham, *The Life and Work*, 275.

428 Lord Northbrook Genel Vali olarak görev yaptığı 1872-1876 arasında Bengal Bölgesi'nde yaşanan kıtlıktan dolayı kendisine yöneltilen eleştiriler neticesinde istifa etti. Seyyid Ahmed Han ise onun kıtlık sürecinde halkın refahı ve açlığın giderilmesi için seferber olduğunu dile getirerek yaşanan kıtlıktan sorumlu olmasına karşı çıkmaktadır. Seyyid Ahmed Han'ın Lord Northbrook 'u savunan yazısı için bkz. Seyyid Ahmed Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, ed. Muhammed İsmail Panipati, c. 13 (Lahor: İmtiyaz Ali Tâc, 1963), 575-80.

Beck (ö. 1899) geçti. Beck aynı zamanda okul hüviyetinden kolej hüviyetine geçtikten sonra belirlenen ilk müdürdü.

Kolej müdürü Theodore Beck'in verdiği istatistiki bilgilere göre; Kolej açıldıktan sonra ilk etapta yaşları 7 ile 23 arasında değişmekte olan toplam 215 öğrenci kayıt edildi. Bunların 184 tanesi Müslüman 70 tanesi Hindu ve 1 tanesi de Hristiyan idi. Öğrenciler Haydarâbâd, Bombay, Peşâver ve Kalküta gibi farklı yerlerden geliyordu. Yetiştirilmesi için daha çok küçük yaş grubuna ağırlık verildi. Okul ve yurt binaları Cambridge planına göre konumlandırıldı. Her öğrenci odasına Kraliçe'nin ve Galler Prensinin büyük boy resimleri asıldı. Her odanın yine başına büyük bir taş tablette bağışçısının isimleri yazıldı. Beck bu konuda; Elliot ve Hunter isimlerinin yanında yerli kimselerin isimlerinin de yer almasının, Seyyid Ahmed Han'ın kardeşlik anlayışının bir göstergesi olduğunu söyler.

158 yatılı öğrenci için çeşitli sosyal alanlar ve sosyal faaliyetler düşünüldü. Sosyal faaliyetler genel olarak İngiliz kültürünü temsil edecek şekilde gelişti. Okulun ilk müdürü olan Siddons adına münazara kulübü oluşturuldu. Bu münazara kulübü Cambridge Üniversitesi ile bağlantılıydı. Bu kulüp üzerinden her ay iki kez olacak şekilde İngilizce münazaralar yapıldı. Münazaraları merakla takip eden kolej müdürü Beck'in yorumu ise *"Müslümanların dilden çok kılıcı tercih ettikleri"* yönünde oldu. Bunlara ilaveten okula ait bir adet Kriket takımı kuruldu. İngiliz hükümeti sivil memurlarından Aligarh yargıcının eşi Mrs. Aikman'ın kurulan bu kriket takımı ile özel olarak ilgilendiği ve bu sebeple Mrs. Aikman adına her yıl bir oyuncuya altın madalya verilmesine karar verildiği ifade edilir.[429]

Kolej üzerindeki İngiliz kontrolünün sürekliliği bağlamında, kolejdeki tüm önemli pozisyonların Oxford ve Cambridge mezunu İngilizlere tahsis edilmesinin yazılı olmayan bir kural olduğu belirtilir. Hâlî, kolejin sadece Müslüman çocuklara eğitim vermek amacını taşımadığını, aynı zamanda Müslümanlarla İngilizler arasındaki dostluğun pekişmesi için ortak bir zemin oluşturduğunun altını çizer. Bu durumun bir göstergesi olarak ise Hintli Müslümanlar ile İngilizler arasındaki dostluğun tesis edilmesi için kolejin vazgeçilmez pozisyonlarının İngilizlere ayrıldığını ifade eder.[430] Kolejin önemli

---

429 Theodore Beck, "The Mohammedan Anglo-Oriental College Allgurh", içinde *The Life and Work Syed Ahmad Khan* (Edinburg and London: William Blackwood, 1885), 406-11.

430 Dar, "Strategy of Loyalism", 101; Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 223.

kadrolarının İngilizlere ayrılmış olması İngiliz yönetimi açısından yeterli görülmemiş olacak ki, hükümet yetkilileri kolej açıldıktan sonra koleji sık sık ziyaret ederek yapılan faaliyetleri yerinde inceledi.

Bu bağlamda ilk teftiş amaçlı ziyareti, Kuzey-Batı Eyaletleri Vali Yardımcısı Sir William Muir, kolejin açıldığı yıl gerçekleştirdi. Ziyaret esnasında yaptığı konuşmada ziyaretinin iki amaca matuf olduğunu ifade eden Muir, birincisinin yapılan bağışların laik ve Batılı bilimin öğretilmesi için harcanıp harcanmadığının teftiş edilmesi olduğunu, ikinci hususun ise görülen eksikliklere yönelik tavsiye vermek olduğunu belirtti. Sonuç olarak kurumun eğitim anlayışı ve hükümete sadakat bağlamında vaat edildiği şekliyle eksiksiz bir şekilde görevini yaptığı kanaatine vardığını vurguladı. Muir dışında koleji ziyaret edenler arasında bir diğer isim olarak İngiliz Hükümeti Eğitim Komisyonu Başkanı ve aynı zamanda Alt Kıta'da Müslümanları yaralayıcı bir kitabın da yazarı olan oryantalist Dr. William Wilson Hunter yer alır. 1882 yılındaki eğitim komisyonu toplantısını MAO'da yapan Hunter, burada yaptığı konuşmada, eğitim komisyonu toplantısı için MAO'nun tercih edilme nedeninin *"Müslümanların ilerlemesi için gösterilen bu asil çabanın, (hükümet tarafından) takdir edildiğinin kamuoyunun dikkatine sunulması"* olduğunu belirtti. Konuşmasının devamında Hunter, içerisinde bulunduğu kurumun, Müslümanların en önemli eğitim problemlerinden olarak gördüğü seküler bilgi ile dini eğitimin nasıl birleştirileceği hususunu çözmüş olduğuna dikkat çekti.[431]

Kolej üzerindeki İngiliz hükümetinin etkisini göstermesi açısından Kolej yürütme komitesi üyeleri arasındaki ihtilaf ile ilgili aktarılan bilgiler de bu bağlamda dikkate değerdir. Kolejin yapısı genişledikten sonra komite yönetimi ile ilgili bazı problemler ortaya çıktı. Seyyid Ahmed Han kendisinden sonra yerine komite işlerini yürütmesi için oğlu Seyyid Mahmud'un geçmesini istedi. Fakat Seyyid Ahmed Han'ın komite ile ilgili bu tasarrufuna, Mevlevî Samiullah Han'ın başını çektiği bir grup itiraz etti. Ortaya çıkan anlaşmazlıklar üzerine Londra'dan konunun halledilmesi yönünde tavsiyeler içeren bir mektup geldi. Hâlî'nin bize verdiği bilgiye göre MAO'nun destekleyicisi olan İngilizler Seyyid Ahmed Han'dan sonra kolejin yürütme komitesi başkanlığına Seyyid Mahmud'un geçmesini arzu ederken Samiullah Han'ın geçmesinden ise endişe duyuyorlardı. Sonuç

[431] Gerek Muir'in gerekse Hunter'in konuşmalarının tamamı için bkz. Graham, *The Life and Work*, 252-253,326-328.

olarak İngilizlerin de olaya dâhil olmasıyla diğer üyelerin muhalefetine rağmen Seyyid Mahmud halef olarak belirlendi.[432] Bu durum İngilizlerin kolejin kuruluşundan itibaren aktif bir şekilde koleje müdahale ettiğini gösteren bir diğer örnek olarak görülebilir.

Buraya kadar MAO ile ilgili yaptığımız aktarım ve çıkarımlardan görüleceği üzere, Seyyid Ahmed Han'ın en büyük eserlerinden sayılan kolejin kuruluşundan itibaren üzerinde İngiliz hükümeti ve oryantalistlerin etkisinin oldukça yoğun bir şekilde devam ettiği anlaşılmaktadır. Bu da MAO'nun kuruluş döneminin sömürge şartları içerisinde, salt bilimsel bir çabanın ötesinde farklı beklentileri bünyesinde taşıyan bir kurum olduğu izlenimi vermektedir. Özellikle kolejin ve burada yürütülen eğitimin Müslüman tebaanın geneline yönelik olmadığına, daha çok aristokrat sınıfa mensup kimselerin çocuklarını kendisine hedef kitle olarak belirlendiğine değinmiştik. Burada yetiştirilen bu "elit" sınıf daha sonra Aligarh Hareketi olarak bilinen bir akıma dönüşerek bu hareketin mensuplarının Alt Kıta Müslümanlarının siyasi serüveninde çok sayıda meselenin merkezinde ve çok daha ileride Pakistan bölünmesine kadar izlerinin sürülebildiği, karar verici bir pozisyonda oldukları bilinmektedir. Bu bağlamda MAO, sadece Seyyid Ahmed Han'ın hayatında değil aynı zamanda Alt Kıta'nın siyasi geleceğinde de belirleyici konumu itibarıyla Müslümanlar için önemli bir kırılmadır diyebiliriz.

2.1.2.2.6. Emeklilik Dönemi Faaliyetleri ve Vefatı (1876-1898)

Seyyid Ahmed Han 1876 yılında kolej işlerine ve toplumun reforme edilmesine daha fazla vakit ayırmak amacıyla emeklilik başvurusunda bulundu. Yaklaşık kırk yıllık İngiliz Hükümeti hizmetinden Benares'te asliye mahkemesi hâkimi olarak emekliye ayrıldı. Toplumsal modernleşmenin önünde en büyük engel olarak dine sonradan eklenmiş ve dine ait olmayan gelenekleri görüyordu. Esasında Seyyid Ahmed Han'ın düşüncesinde Müslüman toplumun medeni toplumlar arasından kabul edilebilmesi için öncelikle onların inançlarının on dokuzuncu yüzyıl Batılı bilimler ışığında reforme edilmesi gerekiyordu.

Bu gerekçelerle 1876 yılında Kur'an-ı Kerim'in modern bilim ile uyumlu olacak şekilde tefsir çalışmasına başladı. 1894 yılında kadar devam edecek olan bu süreçte Kur'an'ın

[432] Hâlî, *Hayat-i-Javed,* 223; Londra'dan gelen mektup için bkz. Panipati, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1993, 12:221-22.

tamamını tefsir etmeye muvaffak olamasa da belirli bölümlerden yaptığı tefsirleri periyodik olarak yayımladı. Seyyid Ahmed Han'ın tefsir çalışmalarındaki temel amaç Kur'an-ı Kerim'in âyetlerini evrenin kanunları ile uyumlu olacak şekilde açıklamaktı. Çalışmamızın ilgili bölümünde Seyyid Ahmed Han'ın tefsir yöntemi ve tefsiri hakkında daha detaylı bilgi verilecektir.

Seyyid Ahmed Han, 1878 yılında sömürgeden sorumlu Genel Vali Lord Lytton tarafından Yasama Meclisi üyeliğine seçildi. İngiliz Hükümeti tarafından bu göreve layık görülen ilk Hintlinin Seyyid Ahmed Han olduğu ifade edilir. Seyyid Ahmed Han 1778-1780 arası Lord Lytton döneminden sonra 1880-1882 yılları arasında Genel Vali Lord Rippon (ö. 1909) döneminde de aynı görevi yürüttü. Görevde kaldığı süre boyunca çiçek aşısının zorunlu olarak uygulanması ve kadıların atanması ile ilgili iki adet yasa teklifinde bulunduğu, onun dışında başka herhangi bir etkinliğinin olmadığı aktarılır.[433]

Seyyid Ahmed Han, hatırlanacağı üzere 1857 Sipahi Ayaklanmasının sebeplerini aktarırken ana neden olarak yerlilerden bir temsilcinin hükümetin Yasama Meclisi'nde yer almamasını görüyordu. Klasik ve çağdaş çalışmalarda, Seyyid Ahmed Han'ın *Hind İsyanının Nedenleri* isimli raporundaki bu tespitinin bir neticesi olarak Lord Lytton tarafından yasama meclisine seçildiği ve bunun büyük bir başarı olduğu yönündeki vurgu oldukça fazladır. Fakat Seyyid Ahmed Han'ın görev yaptığı dört yıl boyunca sadece iki yasa teklifinde bulunduğunu düşündüğümüzde, onun mecliste aktif bir görev yürüttüğünü söylemek oldukça güçtür. Onun, İngiliz Hükümeti hizmetindeki çalışmaları ve toplumsal dönüşümdeki rolü düşünüldüğünde, hükümet tarafından böyle bir görevle taltif edilmesi normal karşılanmalıdır. Bunun yanında dönemin şartlarının da onun Yasama Meclisi üyeliğine seçilmesinde etkisinin olduğu düşünülebilir. Zira Lord Lytton, Alt Kıta'da tüm görev yapmış genel valiler arasında yerli / Hintli karşıtlığında ön plana çıkan bir isimdir. Hatta onun döneminde 1857 olaylarının yeniden yaşanma ihtimalinin ortaya çıktığı belirtilir.[434] Bu bağlamda yerli birisinin Yasama Meclisi üyeliğine seçilmiş olmasını, ortaya çıkabilecek bir isyan girişimi ihtimalinin önlenmeye yönelik atılmış bir adım olarak değerlendirilebilir.

433 Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 176-77; Graham, *The Life and Work*, 289-90.
434 Dar, "Strategy of Loyalism", 103.

İngiliz Hükümeti'nin çıkardığı yasaların halk nazarında meşru bir zemine taşınması ile söz konusu bu atama arasında bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki; Seyyid Ahmed Han'a göre, 1858 öncesi Yasama Meclisi'nde yerli bir kimse olmadığı için hükümetin çıkardığı yasalar halk tarafından yanlış anlaşıldı. "Cahil" olan halk, hükümetin her uygulamasını yanlış yorumladı ve tüm yasaların kendi inançlarını yok edeceği vehmine kapıldı. Seyyid Ahmed Han, *"Maalesef onlara bunun saçma olduğunu anlatacak, hükümetin niyetinin mükemmel olduğuna onları ikna edecek kimse yoktu."*[435] diyerek adeta 1878 yılında atandığı bu görevin sınırlarını, amaçlarını ve tanımlamasını bundan yıllar önce bu şekilde çerçevelemiş gibidir. Muhtemelen hükümet Seyyid Ahmed Han'ın atamasını onun çizdiği bu görev çerçevesinde yaptı. Seyyid Ahmed Han'a tanımlanan bu görev kapsamı, kanaatimizce onun görev sürecindeki pasif tutumunu da açıklamaktadır.

Seyyid Ahmed Han'ın bu süreçte dernek, konferans vb. faaliyetlerini artırmış olması dikkat çeker.[436] Bir kısmı siyasi diğer bir kısmı ise toplumun modernizasyonu amacına matuf olan çok sayıda etkinliğin içerisinde yer aldı. 1882 yılında Dr. Hunter'in başkanlığını yaptığı Eğitim Komisyonu'nun üyeliğine seçildi. Fakat bu kurumdaki hizmeti kısa sürdü. Bazı kaynaklarda komisyon çalışmalarının verimsiz olduğu düşüncesiyle Eğitim Komisyonu'ndan ayrıldığı aktarılsa da genel kanaat onun İngilizce dilindeki yetersizliği nedeniyle bu görevden affını istediği yönündedir. Komisyon toplantılarında yetersiz İngilizcesi nedeniyle rahatsızlık duyan Seyyid Ahmed Han, oğlu Seyyid Mahmud'u kendi yerine önererek istifa etti. Nitekim onun yerine Seyyid Mahmud'un atandığı aktarılır.[437] 1883 yılında *Mohammedan Civil Service Fund Association* isimli bir dernek kurdu. Bu derneğin amacı, İngiliz Hükümeti nezdinde görev alabilmek için yapılan kamu hizmeti sınavlarına adayları hazırlamak maksadıyla İngiltere'ye öğrenci göndermek için fon oluşturmaktı. Fakat istenilen fonun bir türlü oluşturulamadığı ifade edilir.[438]

Seyyid Ahmed Han'ın önemli bir sosyal etkinliği de 1886 yılında *Mohammedan Educational Conferance* ismiyle başlatılan eğitim konferanslarıdır. 27 Aralık 1886

---

435 Han, *Causes of the Indian Revolt*, 14.

436 Biz çalışmamızla ilgili olabilecek üyelik ve faaliyetleri dikkate almaya çalıştık. Bu süreçte dahi olduğu irili ufaklı çok sayıda üyelik ve faaliyet için bkz. Kidwai, *Cementing Ethics with Modernism*, 53-64.

437 Detaylı bilgi Kidwai, *Reason, Religion and Nation*, 32.

438 Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 192-94.

yılında Aligarh'ta ilki yapılan bu eğitim konferansının 1896 yılına kadar farklı şehirlerde toplam on bir toplantısı yapıldı. Bu toplantılardan sonra çeşitli makale ve raporlar Seyyid Ahmed Han'a bağlı dergi ve gazetelerde yayımlandı. Söz konusu bu konferansların, onun eğitim vizyonunun farklı şehirlerdeki insanlara aktarılması gibi bir amacının olması dışında, *"(Hintli) Müslümanlar arasında Avrupa kültürünü yaymak"* gibi bir amaca matuf olduğunun altı çizilir.[439] Aynı zamanda Seyyid Ahmed Han -aşağıda görüleceği üzere- bir takım siyasi mesajlarını da bu konferanslar aracılığı ile veriyordu.

Hindistan'da İngiliz sömürge idaresinin en önemli kurumlarından birisi şüphesiz *Kamu Hizmeti Komisyonu* idi. Bu komisyon marifetiyle ülke genelinde Kamu Hizmetine alımların nicelik ve niteliklerine karar veriliyordu. 1887 yılında Genel Vali Lord Dufferin (ö. 1902) tarafından Seyyid Ahmed Han, *Kamu Hizmeti Komisyonu* üyeliğine seçildi. Bu komisyon uhdesinde yapılan toplantıların gündeminin gizli tutulduğu ve raporlaştırılmadığı aktarılır. Hatta Hâlî, söz konusu bu komisyon ile ilgili sorular sorduğu zaman Seyyid Ahmed Han'ın sinirlendiğini ve bu konuda bilgi vermekten kaçındığını belirtir.[440]

Seyyid Ahmed Han'ın bu dönemde siyasal pozisyonunu en fazla belirleyen olay *Hint Ulusal Kongresi'ne* (*Indian National Congress*) karşı tutumudur. Başlangıçta Seyyid Ahmed Han'ın ve İngilizlerin destek verdiği bu kongre, daha sonradan İngiliz karşıtı Hindistan bağımsızlık mücadelesinin verildiği bir kuruma dönüştü. Kuruluşunda yer almasına rağmen Seyyid Ahmed Han, 1887 yılındaki Lucknow Eğitim Konferansında *Ulusal Kongre'ye* karşı olduğunu açıkladı. Hatta Seyyid Ahmed Han'ın bu açıklamasından sonra İngiltere hükümeti tarafından şövalye ilan edildiği ve kendisine "Sir" ünvanının verildiği aktarılır. Seyyid Ahmed Han'ın MAO'nun müdürü Theodore Beck ve dolayısıyla İngilizlerin etkisiyle Kongre'ye karşı çıktığı yönünde genel bir kanaat olduğunu belirten ve buna karşı çıkan Hafeez Mâlik, Hintli Müslümanların çıkarları bu yönde olduğu için Seyyid Ahmed Han'ın Kongre'ye karşı tavır geliştirdiğini savunur.[441]

---

439 Yapılan konferanslarla ilgili detaylı malumat için bkz. Hâlî, 194-202; Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1950, 3:383.

440 Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 202-3.

441 Malik, "Sir Sayyid Ahmad Khan's Contribution", 142-46.

14 Mayıs 1888'de Aligarh Enstitüsü'nün büyük salonunda düzenlenen bir törenle Seyyid Ahmed Han'a *Hindistan Yıldızı Şövalye Komutanı* ünvanı verildi. Tahsildar Mr. Kennedy, Kraliçe Victoria adına *Hindistan Yıldızı'nı* temsil eden nişanı Seyyid Ahmed Han'ın göğsüne iliştirdi ve herkes yerine oturduktan sonra Urduca uzun bir konuşma yaptı. Konuşmasında Seyyid Ahmed Han'ın vatanseverliği hususunu özellikle vurguladığı görülür.[442] Esasında bu vurgu, Hükümet'in *Ulusal Kongre'nin* milliyetçi bir hareketi temsil etmesi karşısında, Seyyid Ahmed Han üzerinden alternatif bir vatanseverlik prototipi üretme ve Alt Kıta'da Hindularla Müslümanların aralarını bir daha kapanmayacak şekilde ayırma çabasını göstermektedir. Bu durum da esasında Pakistan bölünmesine kadar takip edilebilecek bir kırılmanın ilk adımlarından birisi kabul edilebilir. Fakat Seyyid Ahmed Han'ın *Ulusal Kongre* karşısındaki tutumu ve bunun uzantıları çalışmamızın sınırlarını bir hayli aşacağı için bu kadarıyla iktifa ediyoruz. Seyyid Ahmed Han ayrıca *Ulusal Kongre'ye* karşı alternatif olarak Aligarh'ta *Yurtseverler Derneği* (*Patriotic Association*) isimli bir dernek kurdu.[443]

18 Nisan 1889 yılında Seyyid Ahmed Han'a *Edinburgh Üniversitesi* tarafından büyük bir törenle Fahri Hukuk Doktoru ünvanı verildi. Seyyid Ahmed Han'ın katılamadığı ve gıyabında gerçekleşen bu töreni İngiltere'de, ünlü oryantalist ve onun yakın dostu Sir William Muir ailesi tertipledi. Tören sırasında konuşma yapan anayasa ve tarih profesörü John Kirkpatrick (ö. 1917), Seyyid Ahmed Han'ın 1857 yılında İngilizlere gösterdiği sadakatinden övgüyle bahsettikten sonra Alt Kıta'da on dokuzuncu yüzyıl Batı modernitesinin ürettiği paradigmaların yayılmasına yönelik çalışmalarına da değindi. Kirkpatrick onu, *"...majestelerinin Müslüman tebaasının en seçkini..."* olarak tanımladı ve fahri doktora ünvanı verilmesi şerefine layık olduğunu söyledi.[444]

Seyyid Ahmed Han, 1893 yılına kadar Kuzey-Batı Eyaletleri Yasama Meclisi'nde görev üstlenmiş olsa da bozulan sağlığı nedeniyle aktif siyasetten tedricen çekilmek zorunda kaldı. Hayatının son döneminde Seyyid Ahmed Han'ı iki önemli hadisenin etkilediğine değinilir. Bunlardan birincisi daha önceden aktarıldığı üzere, MAO'nun yönetim ve idare komisyonuna Seyyid Ahmed Han'dan sonra oğlu Seyyid Mahmud'un getirilmeye

442 Mr. Kennedy'nin konuşması için bkz. Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 216-17; Malik, "Sir Sayyid Ahmad Khan's Contribution", 142.
443 Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 211.
444 Hâlî, 218-19.

çalışılması sürecinde yaşanılan muhalefet ile ilgilidir. Bu süreçte haddizatında var olan toplumsal muhalefetin MAO bünyesinde yer alan kimselere kadar genişlemesi onun için oldukça yıpratıcı oldu. Bunun yanında ikinci olarak ise 1895 yılının Temmuz aynında Lal Mathur isminde kâtip olarak görev yapan bir kolej çalışanının, Seyyid Ahmed Han'ın imzasını taklit ederek zimmetine yüz bin rupi geçirmesi olayıdır. Kolej fonundan büyük miktarda paranın Seyyid Ahmed Han'ın dikkatsizliğinden kaynaklı olarak erimesi neticesinde o, oldukça zor günler geçirdi. Zikredilen bu iki hadisenin Seyyid Ahmed Han'ın sağlığını bozduğu ifade edilir. Bunlara ilaveten oğlu Seyyid Mahmud'un alkol yüzünden rahatsızlanmasının etkisiyle zor bir döneme giren Seyyid Ahmed Han, 24 Mart 1898 tarihinde ağır bir idrar yolu enfeksiyonuna yakalandı. Doktorların müdahalelerine cevap veremeyince 27 Mart 1898 tarihinde vefat etti. Cenazesi ertesi gün MAO'nun *Cuma Camii'nin* avlusunda yapılan büyük bir törenle mescidin bahçesine defnedildi.

Vefatının ardından ülkenin her yerinden iki yüzden fazla telgrafın geldiği ve bunlar arasında Kuzey-Batı Bölge Valisi, Vali Yardımcıları ve üst düzey yöneticilerin olduğu aktarılır. Ülke dışında ise özellikle İngiltere'de yayımlanan gazetelerde Seyyid Ahmed Han'ın ölümü büyük yankı uyandırdı. *The Times, The Pall Mall, Daily Mail, The Echo* gibi gazetelerin Seyyid Ahmed Han'ın ölümünü manşet olarak verdikleri ve yas tuttukları aktarılır.[445] Seyyid Ahmed'in vefatından sonra çok sayıda taziye mesajı yayımlanmış olsa da biz çalışmamızda onun dini düşüncesinin mahiyeti hakkında bilgi sunması hasebiyle Hindistan'daki önemli oryantalist ve misyonerleri bünyesinde barındıran Kilise Misyonerlik Cemiyeti'nin (CMS) mesajını aktarıyoruz.

Söz konusu kurum Sir Seyyid Ahmed Han'ın vefatını, "*Modern düşüncenin Kuzey Hindistan'daki en önemli lideri, yüksek yargı organlarında görev yapmış hükümet yararına çalışmalarından dolayı Kraliçe tarafından "Sir" rütbesiyle onurlandırılmış Seyyid Ahmed Han yakın bir zaman önce ölmüştür. Onun hayatı boyunca yaptığı çalışmalardan bizim ilgimizi çeken taraf, İslam ve Hristiyanlığı ortak bir noktada buluşturmaya çalışması ve özgür düşünce sistemini İslam'a adapte etmeye teşebbüs etmesidir. Klasik İslam inancına ait temel unsurlarla modern yaşam tarzından dolayı ortaya çıkan yeni fikirleri bağdaştırmayı hedeflemiş ancak öngördüğü başarıyı elde*

[445] Kidwai, *Cementing Ethics with Modernism*, 66; Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 129; Bu mesajlar için ayrıca bkz. Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 233-39.

edememiştir. Yenilikçi fikirleri doğrultusunda dizayn ettiği Aligarh'daki kolejde bile onun fikirlerini takip edenlerin sayısı her geçen gün azalmaktadır."[446] şeklinde bir haber ile duyurdu.

2.2. Seyyid Ahmed Han'ın Edebi Yönü

Seyyid Ahmed Han, tespit edebildiğimiz kadarıyla birbirinden farklı birçok alanda kalem oynatmış velûd bir yazardır. Çeşitli alanlarda telif, tercüme ve tahkik çalışmaları yapan Seyyid Ahmed Han'ın elliden fazla kitap ve yüzlerce makale yazdığı anlaşılmaktadır. Esasında Muhammed İsmail Panipati'nin derlediği ve Seyyid Ahmed Han'ın sadece makale ve küçük risalelerini konu edinen *Maqâlât-ı Sir Seyyid* isimli çalışmanın bile on altı ciltten oluşması, onun edebi yönünün ne kadar güçlü olduğunu gösterir. Her alana ilişkin yazı yazmış olmakla birlikte ilgili literatürde dini hususları konu edinen yazılarının niceliksel olarak diğer alanlardan daha fazla yer kapladığı görülür. Bu durum onun, toplumu modernize edebilmenin ancak, dinin reformasyona tabi tutulmasının ardından mümkün olabileceği düşüncesi ile yakından ilişkili olmalıdır.

Çağdaş araştırmacılar başta olmak üzere Seyyid Ahmed Han ile ilgili çalışmalarda onun belli başlı eserlerine ait yeterince malumat elde edilebilmekle birlikte, ona ait tüm edebi çalışmaları konu edinen araştırma sayısı yok denecek kadar azdır. Bu noktada Aligarh Muslim University bünyesinde yayımlanan *Fikr-ü Nazar* dergisinin 1992 yılında yayımlanan *Sir Seyyid* özel sayısı, onun edebi çalışmalarına münhasıran eğilen araştırmalardan biri olarak dikkat çeker. Derginin söz konusu sayısında yaklaşık yüz sayfalık bir bölüm onun eserlerine ayrılmış durumdadır. İlgili bölüm içerisinde bibliyografik bir yazı kaleme alan Ensârî, Seyyid Ahmed Han'a ait elli beşi telif, üçü tahkik çalışması olmak üzere toplam elli sekiz müstakil eserin listesini sunar.[447] Biz çalışmamızın bu bölümünde, ona ait ulaşabildiğimiz eserler üzerinden onun edebi yönü hakkında malumat vermeye gayret ederken aynı zamanda onun fikri yapılanmasına dair bazı çıkarımlarda bulunmaya gayret edeceğiz.

---

446 Akt. Haluk Selvi ve Uğur Topçu, "Protestan Misyonerlerin Gözünden 20. Yüzyılın Başında Hindistan'da İslami Reform ve Misyonerlik", *Akademik Bakış* 14, sy 27 (2020): 191-92; İlanın tamamı için bkz. "The Late Sir Syad Ahmad Khan", içinde *The Church Missionary Intelligencer*, c. 23 (Londra: Gilbert and Rivington, 1898), 601-2.

447 Seyyid Ahmed Han'a ait telif ve tahkik eserlerin çeşitli basımları ile birlikte listesi için bkz. Ensârî, 251-59.

Haddizatında Seyyid Ahmed Han'ın edebi yönüne dair yapılacak mülahazaların bir diğer önemi bu noktada ortaya çıkar. Çünkü söz konusu literatür kronolojik bir şekilde takip edildiğinde, onun zihinsel dönüşümü oldukça rahat bir şekilde müşahede edilir. Araştırmacıların Seyyid Ahmed Han'ın zihinsel dönüşümünü göstermesi bakımından genelde üzerinde durdukları örnek, onun 1848 yılında yazdığı bir risalede Dünya'nın hareketsiz olup Güneş'in dünyanın etrafında döndüğünü ispatlamaya çalışması ile yıllar sonra kaleme aldığı bir makalede Dünya'nın sabit olduğuna yönelik Kur'an-ı Kerim'de herhangi bir delil olmadığını iddia etmesi arasındaki tenakuzdur.[448] Onun edebi yönüne yansıyan bu niteliksel dönüşüm, araştırmacılar tarafından genel olarak bir tutarsızlık mahiyetinde değil, onun kendisini geliştirmesinin göstergesi şeklinde değerlendirilir.

Seyyid Ahmed Han tarafından üretilen literatür, farklı yazarlar tarafından farklı tasnif yöntemleri ile kategorize edilerek sunulur. Bazı klasik ve çağdaş dönem yazarları, Seyyid Ahmed Han'ın yazılarını türüne bakmaksızın sadece kronolojiyi baz alarak bir sınıflamaya gider. Hâlî ve Shafey Kıdwai'nin çalışmaları buna örnek olarak verilebilir.[449] Bunun dışında daha genel bir yaklaşıma göre ise Seyyid Ahmed Han'ın düşüncesinin geçirdiği evrelere bölünerek yapılan bir tasniftir. Buna göre eserleri, geleneksel düşünceye mensup olduğu dönemde kaleme alınanalar veya modernist düşünceye mensup olduğu dönemde kaleme alınanlar gibi tasnif edilir.[450] Bu iki metoda ilaveten diğer bir tasnif yöntemi ise onun eserlerinin türlerine göre tasnif edilmesidir. Buna göre Seyyid Ahmed Han'ın eserlerinin konu edildiği bölümlerde, onun çalışmaları tarih, siyaset, din vb. başlıklar altında takdim edilir.[451]

Elinizdeki bu çalışmanı her üç yaklaşımı da bünyesinde barındırmayı amaçlayan bir plana sahip olduğu ileri sürülebilir. Buna göre Seyyid Ahmed Han'ın ön plana çıkan çalışmaları birinci planda türlerine göre ayrılıp akabinde her türün altına ilgili alana yönelik çalışmalar kronolojik olarak sıralanarak eserler hakkında bilgi verilecektir. Bunun yanında bazı eserlerin dikkat çeken yönleri hakkında konumuz bağlamında bazı çıkarımların yapılması planlanmaktadır. Nitekim takip edilen metot aracılığı ile Seyyid

448 Hâlî, *Hayat-i-Javed,* 37; Dar, *Religious Thought,* 5; Baljon, *The Reforms and Religious İdeas*, 59.
449 Hâlî, *Hayat-i-Javed,* 31-45; Kidwai, *Cementing Ethics with Modernism,* 39-49.
450 Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997); Mustafa Öz, "Ahmed Han, Seyyid", içinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1989), 75; Baljon, *The Reforms and Religious İdeas*, 59.
451 Nizami, *Sayyid Ahmad Khan,* 83-94.

Ahmed Han'ın düşüncesindeki dönüşümün izleri, yazdığı eserlerin türüne göre yakalanmaya gayret edilecektir.

2.2.1. Tarih Alanına Yönelik Çalışmalar

Seyyid Ahmed Han tarafından inşa edilen literatürde kronolojik açıdan ilk dikkat çeken eserlerin, onun tarih alanına yönelik yürüttüğü çalışmalar neticesinde ortaya çıktığı görülür. Bu alana ilişkin çalışmaları telif eserler ve tahkik çalışmaları olarak iki ayrı başlık altında ele alınabilir.

2.2.1.1. Telif Eserler

Tarih alanına yönelik Seyyid Ahmed Han'ın ilk dikkat çeken eseri, 1839 yılında kaleme alınan *Câm-i Cem* adlı çalışmadır. Onun biyografik eserleri arasında kabul edilebilir. Dönemin edebi atmosferi içerisinde Farsça kaleme alınan bu çalışmanın[452] başında, Seyyid Ahmed Han tarafından kendi ailesinin tarihi hakkında da kısa bir malumat verilir. Daha sonra, Bâbür Hanedanlığından 43 sultanın hayatları Emir Timur'dan II. Bahadır Şah'a kadar listelenir. Liste içerisinde her hükümdarın anne, baba ve ünvan bilgilerine yer verilirken, ayrıca doğum, ölüm ve önemli tarihler ile hükümdarlık sürelerine dair istatistiki, veriler aktarılır. Bu çalışma ile ilgili dikkat çeken bir ayrıntı ise bu eserin Seyyid Ahmed Han'ın Şirket'e girmesinden sonra onun kariyerinin hızla yükselmesine etki ettiğini düşündüğümüz Robert Hamilton'un telkinleriyle kaleme alınmış olmasıdır.[453]

Aynı minvalde tarih alanına yönelik telif edilen çalışmalardan bir diğeri ise *Silsiletü'l-Mülük* isimli eserdir. 1852 yılında kaleme alınan bu çalışmada *Câm-i Cem'den* farklı olarak sadece Müslüman hükümdarların değil aynı zamanda Alt Kıta'da hüküm sürmüş diğer din mensubu devletlere ait hükümdarların da kısa kısa biyografilerine yer verilir. Eser, Nuh Tufanı ile başlatılan Delhi'nin beş bin yıllık tarihinde hüküm sürmüş kralları yazma iddiasındadır. Bu bağlamda söz konusu eserde 203 adet imparatorun bilgisi

---

452 Panipati, esere girizgâh mahiyetinde yaptığı tanıtım yazsında çalışmanın Seyyid Ahmed Han'ın ilk Farsça eseri olduğunu ifade eder. Bkz. Seyyid Ahmed Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, ed. Muhammed İsmail Panipati, c. 16 (Lahor: Meclis-i-Terakkî Edeb, 1965), 2.

453 C. M. Naim, "Syed Ahmad and His Two Books Called 'Asar-al-Sanadid'", *Modern Asian Studies* 45, sy 3 (Mayıs 2011): 670; Câm-i Cem risalesinin tam metni için bkz. Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1965, 16:14-74.

aktarılır. Eski Hindu metinleri ile Yahudilere ait kaynaklardan karşılaştırmalı alıntılar yapılır.[454]

Seyyid Ahmed Han'ın tarih konusunda şüphesiz en dikkat çeken çalışması *Âsârü's-Sanâdîd* isimli eseridir. *Kadim Kahramanlardan Geriye Kalan İşaretler* anlamına gelen eserin başlığının, Örf-î Şîrâzî tarafından Hz. Muhammed'i övmek amacıyla kaleme aldığı kasidenin bir dizesinden mülhem olarak konulduğu belirtilir.[455]

Delhi'nin arkeolojik tarihine yönelik bir araştırma olup daha önceden ifade edildiği üzere bu çalışma, *Delhi Koleji* müdürü ünlü oryantalist Aloys Sprenger'in teşvikleriyle yapıldı. Delhi'de bulunan eski binaların yazıtlarının okunabilmesi için Seyyid Ahmed Han'ın çok kez hayatını tehlikeye attığı belirtilir. *Âsârü's-Sanâdîd*'in oluşturulma sürecinde Seyyid Ahmed Han'ın dostu *Delhi Koleji*'nde Farsça hocası olan Mevlevî Bahşî Sahbai'nin yanından hiç ayrılmadan ona eşlik ettiği ve eserin hazırlanmasında ona katkı sunduğu, fakat ne yazık ki 1857 ayaklanmasında İngilizler tarafından hunharca katledildiği aktarılır.[456]

Âsârü's-Sanâdîd'in ilk baskısı 1847 yılında yapıldı. Birinci baskının tarihsel sınırları MÖ. 1400 ile MS. 1858 yılları arasını kapsamaktaydı. Seyyid Ahmed Han, Delhi şehrinin yaklaşık on beş veya yirmi kilometre güney doğusundaki Delhi Türk Sultanlığı döneminde kurulan Tuğlukâbâd'dan başlayarak kale kalıntılarını ve hükümdarların mezarlarını çalışmasına konu edindi. Toplam dört bölümden oluşan ilk baskının birinci bölümünde Alt Kıta'da hüküm süren 142 Hindu, 59 Müslüman kralın listesine yer verilir. İki ve üçüncü bölümler Delhi'nin tarihi yapılarını ihtiva ederken, dördüncü ve son bölümde ise Delhi'de yetişmiş olan 120 âlim, hattat, doktor, sanatkâr vb. kimseler hakkında kısa kısa bilgiler aktarılır.

Eserin ikinci ve daha meşhur olan baskısı ise 1852 yılında yayımlandı. Birinci baskıdan farklı olarak, Delhili âlimlerin listesinin olduğu dördüncü bölüm ikinci baskıda yer

---

454 Silsiletü'l-Mülük adlı eserin tam metni için bkz. Seyyid Ahmed Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, ed. Muhammed İsmail Panipati, c. 6 (Lahor: Meclis-i-Terakkî Edeb, 1962), 166-232.

455 Naim, "Syed Ahmad and His Two Books", 669, 671-72; Şiraz'dan Alt Kıta'ya geldikten sonra "Örfî" mahlasını kullanan şairin asıl adı Cemâleddin Muhammed'dir. (ö.1591) Detaylı bilgi için bkz. Rıza Kurtuluş, "Örfî-i Şîrâzî", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 96.

456 Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 84.

almadı. Seyyid Ahmed Han'ın çalışmasında yaptığı bu tadilatın siyasi nedenlerle olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü ilk baskıda yer alan Delhi ulemasından olan isimlerin bir kısmı, İngilizler tarafından Vehhâbî olarak nitelendirilip İngiliz hükümeti için olumsuz bir imaja sahiptiler. Bashir, ikinci baskının Müslümanların İngilizlere karşı siyasi faaliyetlerinin yoğunlaştığı bir dönemde yapıldığını ve Seyyid Ahmed Han'ın da İngilizlere yakın bir kimse olarak dördüncü bölümün kaldırılmasını uygun gördüğünü belirtir.[457]

Seyyid Ahmed Han'ın siyasi olarak İngilizlere yakınlaştığı dönemde oluşturulan *Âsârü's-Sanâdîd* çalışmasının birinci ve ikinci baskısındaki bu farklılık, Seyyid Ahmed Han'ın İngiliz yönetimi ile giderek bütünleşen siyasi düşüncesindeki dönüşüme işaret eder. Bu eser özelinde dikkat çeken bir diğer nokta ise oryantalistlerin bu çalışmaya oldukça fazla ilgi gösteriyor olmasıdır. Söz gelimi Seyyid Ahmed Han'ın isminin Batılılar arasında yayılmasını sağlayan eserin ikinci baskısı, 1861 yılında ünlü Fransız oryantalist Garcin de Tassy (ö. 1878) tarafından Fransızcaya tercüme edildi. *Âsârü's-Sanâdîd'in* bir kopyasının Şahcihanâbâd bölge hâkimi Arthur Roberts (ö. 1868) tarafından *Royal Assiatic Society*'e sunulmasından sonra, 1864 yılında Seyyid Ahmed Han bu oryantalist derneğin onursal üyesi kabul edildi. Ayrıca Alt Kıta'da İngilizler adına askeri görevlerde bulunan ve İngiltere'ye döndükten sonra oryantal çalışmalara yoğunlaşan Henry George Raverty (ö. 1906) eserden övgüyle bahseder. Bunun yanında Edward Thomas'ın (ö. 1886) 1871 yılında kaleme aldığı *The Chronicles of the Pathan Kings of Delhi (Delhi'nin Pathan Krallarının Günlükleri*) kitabını oluştururken *Âsârü's-Sanâdîd'den* bir hayli istifade ettiği belirtilir.[458]

Seyyid Ahmed Han'ın hayatının son döneminde kendi ailesinin tarihi ile ilgili yaptığı *Sırât-ı Ferîdiyye* isimli otobiyografik çalışması da tarih alanındaki telif çalışmaları arasında zikredilebilir. Seyyid Ahmed Han tarafından 1893 yılında yazılmaya başlanan, 1896 yılında yayımlanan ve bizim de çalışmamızda istifade etmeye gayret ettiğimiz bu eser, onun ataları hakkında bilgi temin edilebilecek birinci el kaynak hüviyetindedir. Genel olarak annesinin atalarının tarihi hakkında bilgilere yer verilirken, özellikle eserde

---

457 Dar, *Religious Thought*, 6; Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 85,113; Margrit Pernau, "Fluid Temporalities: Saiyid Ahmad Khan and the Concept of Modernity", *History and Theory* 58, sy 4 (2019): 110-16; Muhammed Ensârullâh, ed., "Âsârü's-Sanâdîd", *Fikr-ü Nazâr*, sy Sir Seyyid Özel Sayısı (1992): 233-37.

458 Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 85.

dedesi Hoca Ferid ile annesi Azîzü'n-Nisa Begüm hakkında oldukça fazla malumat bulunur. Buna karşılık bu çalışmasında babası ve onun nesebi hakkında yeterli malumatın olmadığı görülür. Ayrıca bu eser, Seyyid Ahmed Han'ın çocukluk ve gençlik dönemlerindeki yaşantısı ve Delhi'nin o dönemdeki sosyokültürel iklimine dair bir projeksiyon sunmaktadır.[459]

2.2.1.2. Tahkik Çalışmaları

Seyyid Ahmed Han'ın modern tarih yazımı bağlamında telif ettiği eserlerin yanı sıra Alt Kıta'daki İslam hâkimiyeti dönemine ait tarihi metinlere ilişkin tahkik çalışmaları da bulunur. Bunlardan ilki Ebü'l-Fazl'ın büyük Bâbürlü Sultanı Ekber Şâh'ın yönetimini konu edinen *Ain-î Ekberî* isimli eserinin 1856 yılında tahkik edilerek yeniden basılmasıdır. Eserin orijinal el yazmalarını tahkik eden Seyyid Ahmed Han, aynı zamanda esere Bâbürlü sarayıyla ilgili çok sayıda çizim ekledi. Nizami, onun eklediği bu çizimlerin, eserin İngilizce çevirisini yapan ve kariyerinin büyük bir kısmını Alt Kıta'da geçiren Alman oryantalist Heinrich Blochmann (ö. 1878) tarafından da kullanıldığını aktarır. Buna ilaveten 1862 yılında *Royal Assiatic Society* bünyesinde derlenen Alt Kıta'nın tarihine yönelik *Târîh-i Fîrûz Şâhî* isimli eser ile *Tüzük-ü Cihangîrî* isimli eserin yine aynı saiklerle Seyyid Ahmed Han tarafından derlenen çalışmalar arasında yer aldığını ifade eder.[460]

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Seyyid Ahmed Han'ın tarih alanına yönelik eserlerinin tamamı, Doğu Hindistan Şirketi hizmetine girdikten sonra kaleme alındı. Bu durum, onun tarih alanına yönelik kişisel ilgisinin olmasının yanında, İngiliz idareci ve oryantalistlerin onu bu tür çalışmalara teşvik ve tavsiye etmeleriyle de ilişkili olmalıdır. Çünkü bölgenin tarihi ile ilgili çalışmalarını yoğunlaştıran fakat yerli yazıtları okuyabilecek yeterli insan kaynağından yoksun olan oryantalistlerin, Seyyid Ahmed Han gibi İngiliz hizmetinde çalışan yerlilerden bu konuda destek almış olması muhtemeldir. Örneğin Hindistan tarihini Batılı perspektifle ele alan ilk eserlerden sayılan meşhur *The History of India, as Told by Its Own Historians* çalışmasının derleyicisi Sir Henry Elliot'un, eserini oluştururken Seyyid Ahmed Han'dan oldukça yardım aldığı aktarılır.[461] Ayrıca Seyyid

459 Eserin yakın dönem baskısı için bkz. Han, *Sırât-ı Ferîdiyye*.
460 Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 85-86.
461 Nizami, 86.

Ahmed Han'ın Doğu Hindistan Şirketi bünyesindeki bazı atama ve tayinlerinin de yine onun tarihi alana yönelik çalışmalarına alan açmak üzere şekillenmiş olması bu ihtimali kuvvetlendirir. Hatırlanacağı üzere Bicnûr bölgesine atanmasının, kendisinden Bicnûr'un tarihine yönelik bir çalışma yapmasının talep edilmesiyle ilişkili olduğuna çalışmamızın önceki bölümünde işaret edilmişti. Bu bağlamda Seyyid Ahmed Han'ın kariyerini şekillendiren unsurlardan birisinin onun tarih alanına yönelik çalışmaları olduğu ifade edilebilir. Ayrıca tarih alanına yönelik yürüttüğü çalışmalarında Aloys Sprenger gibi oryantalistlerin etkili bir konumda olması, Batılı bazı modern metodolojik yaklaşımların düşüncesine tesir etmesi söz konusudur. Bu husus, dini düşüncesine olan yansımaları bağlamında çalışmamızda yeniden ele alınacaktır.

2.2.2. Siyasi Amaçlarla Telif Edilen Çalışmalar

1857 Ayaklanması sonrasında Hintli Müslümanlar arasında siyasi bir figür olarak Seyyid Ahmed Han'ın ön plana çıkmasından dolayı, siyasi konulara taalluk eden eserlerinin de bu tarih itibarıyla belirmeye başladığı görülür. Bu bağlamda onun tarafından siyasi amaçlarla kaleme alınan ilk eser 1858 yılında hazırlanan *Esbâb-ı Begâvât-ı Hind* (*Hint İsyanının Nedenleri*) isimli çalışmadır. Araştırmamızın ilgili bölümünde işaret ettiğimiz üzere *Esbâb-ı Begâvât-ı Hind*, Seyyid Ahmed Han'ın, 1857 Ayaklanmasına dair kişisel gözlemlerini, İngiliz yöneticilere sunmak üzere hazırlamış olduğu bir rapor hüviyetindedir.

O, söz konusu bu raporu 500 adet çoğalttı ve neredeyse tamamını İngiltere'ye, İngiliz hükümetine ulaştırdı. Rapor İngiliz hükümet yetkililerine ulaştığında, İngiliz Dışişleri Bakanlığı bu belgeyi oldukça tahrik edici buldu ve Seyyid Ahmed Han'ın sorgulanmasını talep etti. Fakat şunu belirtmemiz gerekir ki İngiliz yetkililerin tepkisinin, söz konusu raporun muhteviyatı ile ilgili olmayıp, basılı metinlerin siyasi açıdan gergin olan Hintlilerin eline geçme ihtimalinden dolayı olduğu anlaşılır. Seyyid Ahmed Han, raporun sadece İngiliz yönetimine sunulduğunu, bunun haricinde herhangi bir Hintliye verilmediğini, şayet bu belgenin bir tane kopyasının bile Hintli bir kimsede bulunması durumunda her türlü cezayı peşinen kabul ettiğini belirterek, İngiliz yetkilileri teskin etmeye çalıştı. Hindistan'daki İngiliz bürokrasisi arasındaki şöhreti ve isyan sırasındaki

sadakati göz önüne alınan Seyyid Ahmed Han herhangi bir tahkikata uğramadı.[462] Zira biz raporun muhteviyat açısından İngiliz hükümetini tedirgin ettiğine dair bir emare tespit edemedik.

Bu raporda ilk dikkat çeken nokta Seyyid Ahmed Han'ın ayaklanmayı, İngiliz yönetimi ile mutabık kalarak "isyan" olarak nitelendirmiş olmasıdır. Çalışmanın ilk kısmını "isyan" kavramına ayıran Seyyid Ahmed Han, hükümetin emirlerini hiçe saymayı ve hükümetin hizmetkârları ile savaşmayı isyan olarak değerlendirir. Dolayısıyla bu ayaklanmaya katılanların eylemleri "isyan" olarak nitelenirken, kendileri de "isyancı" olarak kabul edilir. Bilindiği üzere söz konusu ayaklanmanın ortaya çıkmasına neden olan kıvılcım Hintli askerlerin ısırması gereken fişeklerin bir kısmının domuz diğer bir kısmının ise inek yağı ile yağlandığı haberlerin yayılmasıydı. Bu konu hakkında o, domuz ve inek yağı sürüldüğüne inanılan fişekleri ısırmak istemeyen kimselerin cezalandırılmasından dolayı diğer askerlerin de aynı cezaya çarptırılırız endişesinden dolayı isyan ettiklerini ve böylece küçük bir olayın büyük bir isyana evrildiğini aktarır.[463]

Raporun devamında bu ayaklanma ile ilgili kamuoyunda ileri sürülen diğer iddialara değinen Seyyid Ahmed Han, Delhi'de bulunan Bâbürlü sultanının toplumu harekete geçirebilecek nüfuzunun olmadığını, ayrıca Müslümanlardan nüfuzlu kimselerin ayaklanmanın dışında kaldıklarını, dolayısıyla bu olayın topyekûn Alt Kıta'da yaşayan Müslümanlara fatura edilmesinin doğru olmadığını belirtir. Bunun yanında bir diğer iddia olan dış müdahale anlamında Rusya veya İran'ın isyana etkisinin olduğunu düşünmez.

Onun yaklaşımında halkın da katılımıyla büyüyen ayaklanmanın bir tane ana nedeni vardır. Buna göre, küçük bir kıvılcımdan büyük bir İngiliz karşıtlığına dönüşen bu toplumsal hareket, yerlilerden hiçbir kimsenin Hindistan'daki İngiliz Doğu Hindistan Şirketi Hükümeti'nin Yasama Meclisine alınmamasının bir sonucu olarak değerlendirilir. Bu noktada "cahil" ve "eğitimsiz" olan Hintlilerin İngiliz Yasama Meclisi'ne nasıl girebileceği (nasıl layık görülebileceği) hususuna girmek istemediğinin de şerhini düşer.[464]

462 Hâlî, *Hayat-i-Javed,* 63.
463 Han, *Causes of the Indian Revolt,* 51-52.
464 Han, 11-15.

Bu ana nedenin altına beş tane tali neden sıralar. Bunlardan birincisini "*halkın hükümet politikalarını yanlış anlaması*" olarak betimler. Buna göre İngilizlerin Alt Kıta'da uyguladıkları sosyal ve ekonomik politikaların kendilerini açlığa, fakirliğe mahkûm ettiğine ve söz konusu politikalar vasıtasıyla nihayetinde dinlerinin değiştirileceğine dair "cahil" olan halk tarafından büyük bir kanaatin olduğunu belirtir. Bunun yanında Müslümanlar özelinde ise misyonerlik faaliyetlerinin İngiliz Hükümeti tarafından korunması, kamuya alımlarda uygulanan sınavların Hristiyan akidesine göre oluşturulması, açılan kolejlerde Arapça ve Farsçanın azaltılması gibi saiklerin onları tedirgin ettiğini ifade eder. Böylelikle hükümetin uyguladığı politikalardaki niyetinin, halkın kanaat getirdiği gibi "kötü" olmasa da onların bunu yanlış anladığını belirtir.

Ayaklanmanın nedenlerinden olan ikinci madde; üretilen politikaların halkın yerleşik gelenek ve göreneklerine göre düzenlenmemiş olması ve bunun neticesinde birinci maddede de yer bulan insanların dinlerini kaybetme endişesinin isyan etme niyetinde olan bir takım kimseler tarafından provoke edilmesidir. Üçüncü neden; hükümet yetkililerinin halktan kopuk yaşaması ve halk arasındaki huzursuzluklardan habersiz olmasıdır. Dördüncü neden; hükümetin ihmallerinin halkta oluşturduğu tepkidir. Beşinci ve son olarak aktarılan neden ise ordunun oluşturulmasında İngiliz sayısının az olması, Müslüman ve Hindu askerlerin gelişi güzel karıştırılması gibi yönetimsel problemlere odaklanır.[465]

Esbâb-ı Begâvât-ı Hind isimli bu rapor 1858 yılında kaleme alınmış olmasına rağmen, söz konusu bu eserin ilk baskısı 1873 yılında George Farquar Graham tarafından yapılarak kamuoyuna sunuldu. Çalışma *The Causes of Indian Revolt* ismiyle aynı dönemde İngilizce olarak da yayımlandı. Yayımlanmasındaki bu rötarın İngilizler tarafından raporun tahrik edici bulunmasından[466] veya konjonktürel olarak doğru bir zaman olmamasından kaynaklı mı olduğu, yoksa farklı nedenlerden dolayı mı olduğu konusu muğlaktır. Üstelik 1873 yılında yayımlanan ve şuan elimizde olan metin ile 1858 yılındaki yazılan rapor arasında ne gibi farkların olduğu hususu müphem durmaktadır. Bu itibarla baktığımızda raporun 1873 yılında yayımlanmış olmasının arka planında bazı politik etkilerin olabileceği akla gelmektedir. Şöyle ki; bu eserin kamuoyunun gündemine

465 Han, 16-51.
466 Hâlî, *Hayat-i-Javed,* 64.

sunulduğu tarih aynı zamanda Seyyid Ahmed Han'ın İngiltere dönüşünde fikir, düşünce ve politikalarının İngiliz yanlısı olması hasebiyle ağır eleştirilere maruz kaldığı bir döneme tekabül eder. Söz konusu eserin, çağdaş araştırmacıların geneli tarafından cüretkâr bir metin olarak kabul edilmesi ise bu cihetten kıymetlidir. Zira bu yaklaşımla bir nevi, Seyyid Ahmed Han'ın en zor zamanlarda cesur bir kimse olarak, İngiliz hükümeti karşısında Müslümanların haklarını savunmak gibi bir misyonu üstlendiği vurgusu yapılmak istenmekte gibidir. Çalışmanın büyük bir bölümünde Seyyid Ahmed Han'ın İncil'den alıntılar yaparak İngiliz yönetimine tavsiyeler vermesi bu yaklaşımı destekler mahiyettedir denilebilir. Fakat eser dikkatli bir şekilde incelendiğinde Seyyid Ahmed Han'ın eleştirilerinin muhatabı, 1858 yılında Alt Kıta'da hüküm süren İngiliz Kraliyetinden ziyade bu tarihten önceki Doğu Hindistan Şirketi yönetimidir.

Bilindiği üzere 1857 Ayaklanması sonrası İngiliz Kraliyetinin yönetimi devralmasından sonra Doğu Hindistan Şirketi lağvedildi ve tüm olumsuzluklar Şirket'in uhdesine yüklendi. Böylece şirket idaresi adeta bir günah keçisine dönüştürülerek Kraliçe ve onun temsilcisi olan yeni sömürge yönetimi, görünüşte söz konusu bu idareyi yıkarak Alt Kıta'nın kurtarıcısı gibi takdim edilmeye çalışıldı. Gerçekte ise durum, Hindistan'ın Kraliçenin bir cebinden diğer cebine girmesi şeklinde gerçekleşmişti.[467]

Şirket yönetimi ile Kraliyet yönetimi arasında tesis edilmeye çalışılan bu görünüşteki farklılık, Seyyid Ahmed Han'ın söz konusu çalışmasında da hissedilir bir boyuttadır. Raporunda, Doğu Hindistan Şirketi yönetimine dair eleştirilerini dile getiren Seyyid Ahmed Han, aynı çalışmasında Kraliçe'ye ve onun yönetimine methiyeler düzer. Örneğin, *"Yüce Allah, en lütufkâr olan hükümdarımız Kraliçe Victoria'yı ve Hindistan'daki temsilcisi Genel Vali'yi her zaman gözetsin… Dünya'da tek gerçek krallık her şeye gücü yeten Yüce Allah'tır. Bununla birlikte (Allah) bu dünyanın krallarını yarattı ki, (kendisini yöneten) hükümdarını gören insan, onu (kraliçeyi) yöneten hâlâ büyük olanın (yaratıcının) olduğunu hatırlasın…*"[468] diyerek Kraliçe'nin yönetimi ile ilgili olumsuz herhangi bir düşüncesi olmadığını vurgulamaktadır.

---

467 Özel, *İngiliz Doğu Hindistan Şirketi*, 331.

468 Han, *Causes of the Indian Revolt*, 46; Eser hakkında geniş malumat için bkz. Hüseyin İkbâl, ed., "Esbâb-ı Begâvât-ı Hind", *Fikr-ü Nazâr*, sy Sir Seyyid Özel Sayısı (1992): 239-48.

Seyyid Ahmed Han'ın politik yönü ağır basan diğer bir çalışması, Muradabâd'da 1860 yılında yayımlanan *An Account of The Loyal Mahomedans of India* isimli kısa biyografileri uhdesinde barındıran eserdir. Çalışma iki dilli olacak şekilde; bir sütunu İngilizce diğer sütunu ise Urduca olarak üç bölümden müteşekkil olarak basıldı. İngilizlerin Hintli Müslümanları 1857 Ayaklanmasından sorumlu tutmasına karşı bir iddia olarak, İngiliz hükümetine bağlı olan ve onların bünyesinde hizmetlerini yürüten kişilerin kısa kısa biyografilerinin ve hizmetlerinin anlatıldığı bir listedir. Seyyid Ahmed Han, İngilizlerin ayaklanma sonrasındaki tutumlarını, "*bir balığın tüm suyu kirletmesi*" metaforu üzerinden, bir kişinin bile kötülük yapması durumunda o kişinin ait olduğu sınıfın çoğunluğu iyilik yapsa da kimsenin onların iyi olduğunu düşünmemesi şeklinde tanımlar. İngiliz gazetelerinin çoğunun, bu halk hareketinden Hintli Müslümanları sorumlu tuttuğunu ama durumun bunun tam tersi olduğunu ispatlamak amacıyla bu çalışmayı yaptığını ifade eder.

Çalışmasının başlangıcında, kendisi hakkında bir şey söylemek niyetinde olmadığını, fakat İngiliz kamuoyunun kendisi hakkında da olumlu bir yargıya varabilmesi için sadakatini ispatlayacağını belirtir. Listenin en başında kendisinin ve ailesinin İngilizlere yaptıkları hizmetlerden bahseder. Daha sonra ayaklanma sürecinde İngiliz idaresine gösterdiği sadakati, verdiği mücadeleyi uzun bir şekilde aktarır. Son olarak Kuzey-Batı Eyaletleri Vali Yardımcısı Sir William Muir ve Meerut tahsildarı Shakespeare gibi İngiliz yetkililerin kendisini öven mektuplarına yer verir.[469] Seyyid Ahmed Han, böylece kendi sadakatini İngiliz kamuoyuna ispatladığını düşünmektedir. Çalışmanın devamında Alt Kıta Müslümanlarından İngiliz yönetiminden çeşitli hediyeler ve taltif kazanan diğerlerinin listesini, onların kısa biyografileri ile birlikte aktarır.

The Loyal Mohammedans of India isimli çalışmaya genel bir perspektifle yaklaşıldığında, eserin isyana katılan Müslümanlar adına bir özür dileme mahiyetinde olması dikkat çeker. Zira çalışmanın henüz başında Seyyid Ahmed Han, Hristiyanlara da vahiy indirildiğinin, bir peygambere ve kutsal bir kitaba inandıklarının altını çizer. Sayılan bu nedenlerden dolayı, 1857 ayaklanmasında onları korumanın İslam dininin emrettiği bir kural olduğunu belirtir. Zira ona göre Hristiyanların kanlarının döküldüğü yere Müslümanların da

469 Söz konusu çalışmada Seyyid Ahmed Han'ın kendisi ile ilgili yazdığı metnin tamamı için bkz. Han, *The Loyal Mahomedans*, 1-3:11-35.

kanlarının karışması gerekiyordu.[470] Seyyid Ahmed Han isyana katılan Hintli Müslümanlar adına özür dilerken aynı zamanda Hristiyanlığı Ehli Kitap olması hasebiyle İslam düşüncesi ile irtibatlandırmaya gayret etmektedir. Bu süreçten itibaren Hintli Müslümanların İngiliz yönetimine ısındırılması gibi siyasi bir amaç bağlamında Hristiyanlık inancının İslam düşüncesi ile irtibatlandırılmasının Seyyid Ahmed Han açısından verimli bir araca dönüştüğü ifade edilebilir.

Seyyid Ahmed Han ile ilgili bilgi veren çalışmalarda genel olarak dini metinler arasında zikredilen, fakat siyasi bir temelde Hristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki ilişkiyi düzeltmeyi amaç edinen bazı metinler, elinizdeki çalışmada siyasi çalışmalar olarak telakki edilerek bu başlık altına alınmıştır. Çünkü birazdan üzerinde duracağımız çalışmalar muhteviyat olarak dini zeminde üretilmiş olsa da yazılmalarının arka planında siyasi amaçların daha baskın olduğu hissedilir. Söz konusu çalışmaları bu şekilde tasnif etmemizin, onun 1858 sonrası üstlendiği siyasi pozisyonu daha net göstereceği kanaatindeyiz.

Bu çalışmaların ilki 1862-1865 yılları arasında üç cilt halinde yayımlanan *Tebyînü'l-Kelâm* ismi ile meşhur, tam künyesi *Tebyînü'l-Kelâm fî Tefsîrü't-Tevrât ve'l-İncîl alâ Milletü'l-İslâm* olan eserdir. Eserin ilk iki cildi, her sayfanın bir tarafı İngilizceye diğer tarafı Urducaya ayrılacak şekilde iki sütun olarak hazırlanırken, üçüncü cilt ise tamamen Urduca kaleme alındı. Seyyid Ahmed Han dini konulardaki yazılarını daha sonradan topladığı *Tesânîf-i Ahmediyye* isimli derlemesinin birinci ve ikinci cildinde *Tebyînü'l-Kelâm* metinlerini yeniden yayımladı. Ayrıca Urduca olan üçüncü cilt, Charles M. Ramsey ve Christian W. Troll tarafından açıklamalı bir şekilde *Tabyin Al-Kalam (The Gospel according to Sayyid Ahmad Khan-1817-98)* ismiyle İngilizceye tercüme edildi. Eserin derli toplu ilk basımı ise Asghar Abbas editörlüğünde Sir Syed Academy tarafından 2004 yılında tek cilt olarak yayımlandı.[471]

---

470 Han, 1-3:5,10.

471 Yayımlanan bu metinler için bkz. Seyyid Ahmed Han, *Tesânîf-î Ahmediyye*, c. 1 (Aligarh: Aligarh Instutte Press, 1883), 152 vd.; Seyyid Ahmed Han, *Tesânîf-î Ahmediyye*, c. 2 (Aligarh: Aligarh Instutte Press, 1887), 2-131; Seyyid Ahmed Han, *Tebyînü'l-Kelâm Fî Tefsîrü't-Tevrât ve'l-İncîl Alâ Milletü'l-İslâm*, ed. Asghar Abbas, c. 1 (Aligarh: Litho Offset Printers, 2004); Seyyid Ahmad Han, *Tabyin Al-Kalam (The Gospel According to Sayyid Ahmad Khan-1817-98)*, çev. Charles M. Ramsey ve Christian W. Troll, c. 3 (Aligarh: Sir Syed Academy, 2020).

Müslüman ulema ile Protestan misyonerler arasındaki çatışmaları bitirmeyi vadeden bu çalışmada Seyyid Ahmed Han, her iki tarafın yanlış anlamalarını ortadan kaldırmayı amaçladı. Kur'an-ı Kerim ile İncil metinleri arasında çok sayıda benzerlik olduğunu düşündüğü için ikisinin arasındaki benzerlikleri ortaya çıkarmak amacıyla İncil'in Kur'an'a yakın bir *"*tefsirini*"* yazdığı, kendisine İbranice öğretmesi için Sâlim adında bir Yahudi'yi istihdam ettiği ve Avrupalı bir akademisyenden İngilizce tercümeler için ücreti mukabilinde destek aldığı aktarılır.[472] Bu amaçla aralarında William Muir, Thomas Scott gibi isimlerin İncil metnine yönelik eleştirel çalışmalarından istifade ettiği belirtilir.[473] İlahi bir metin üzerinde yapılan bu eleştirel çalışmaların kullandığı metodolojiden bu süreçte haberdar olması, Seyyid Ahmed Han'ın ileride detaylandıracağımız üzere hadis külliyatına yönelik yaklaşımına tesir edecektir.

Çalışmanın birinci cildinde, İncil metninin güvenilirliğine ve vahiy olarak değerine ait tartışmalara yer verilirken ikinci cilt ise Eski Ahit'in Tekvîn (Yaratılış) bölümünü kendisine konu edinir. İslâmiyet'in yeryüzüne inzalinden önceki Hristiyanlığın tarihi ile başlayan üçüncü cilt ise Matta İncilinin ilk beş bölümünü açıklamaya yöneliktir. Bu bağlamda Teslis, günahların kefareti gibi İslam akidesi ile örtüşmesi mümkün olmayan inançların İncil metninden ziyade Hristiyan müfessirlerin yanlış anlamalarından kaynaklandığını ileri sürer. Ona göre İncil de tıpkı Kur'an-ı Kerim gibi tek Tanrı inancını vazettiği için İncil metninde bu tarz inanışlar yer almamalıdır. Yine İncil'in tahrif edilmesi konusunda Müslümanların genel yaklaşımından ayrılarak, Yahudi ve Hristiyanların bilerek ya da bilmeyerek onu tahrif etmediklerini sadece yanlış yorumladıklarını düşünür.[474]

Seyyid Ahmed Han'ın bu çalışmasına yönelik yapılan değerlendirmelerden birisinde Dr. Charles Ramsey, İncil metninin ilahi kaynağına yönelik görüşlerinden hareketle onun, Kur'an-ı Kerim'i "metlüv" İncil metnini ise "gayr-i metlüv" olarak değerlendirdiği ve böylece İncil'i, ilahi kaynağından dolayı İslam terminolojisindeki Sünnet ile eş değer

472 Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 91; Kidwai, *Cementing Ethics with Modernism*, 46.

473 İncil metnine yönelik Hristiyanlar tarafından kaleme alınan ve Seyyid Ahmed Han'ın istifade ettiği eleştirel metinlerin tam listesi için bkz. Ismail AB. Rahman, "Sayyid Ahmad Khan in Historical Perspective", *Islamiyyat : Jurnal Antarabangsa Pengajian Islam; International Journal of Islamic Studies* 10 (1989): 86.

474 Han, *Tabyin Al-Kalam*, 3:14, 87-90; Tahrif konusundaki yürüttüğü uzun tartışmalar için bkz. Han, *Tebyînü'l-Kelâm*, 2004, 1:65-154; Troll, *Reinterpretation*, 71-72.

gördüğünü iddia eder.[475] Pfander ve Muir gibi oryantalistlerin Eski ve Yeni Ahit'in kutsallığının ve doğruluğunun tıpkı Kur'an-ı Kerim gibi Müslümanlar tarafından kabul edilmesi için oldukça çaba sarf ettikleri aktarılır. Troll, her ikisinin bu çabasının arkasında eski kutsal metinlerin Müslümanlar tarafından kabul edilmesinin, onları Kur'an'ı reddetmeye götüreceğine inandıkları kanaatindedir. O ayrıca, Seyyid Ahmed Han'ın da Pfander ve Muir'in çabaladıkları şeyi kabul ettiğini, fakat Seyyid Ahmed Han'ın bunu Kur'an'ın meşruluğunu pekiştirmek için kullandığını ifade eder.[476]

Seyyid Ahmed Han'ın bu çalışmasının yayımlandığı dönemde hem Müslümanlardan hem de Hristiyanlardan yoğun eleştiri aldığı aktarılır. Bu eleştirilere karşı Seyyid Ahmed Han, Hristiyan inancına en yakın dinin İslam olduğunu ve bundan dolayı bir Müslümanın İncil'i *"*tefsir*"* etmesinin doğal olduğunu ifade ettiği belirtilir. Bunun yanında Garcin de Tassy tarafından 1883 yılında verilen bir konferansta Seyyid Ahmed Han'ın *Tebyînü'l-Kelâm* isimli eserinden övgüyle bahsedildiği de ifade edilir.[477]

Bu çalışmayla ilgili son olarak şunu belirtebiliriz ki *Tebyînü'l-Kelâm'ı* betimlemek maksadıyla ilgili literatürde yaygın olarak "İncil Tefsiri" terkibi kullanılarak dini eserler kategorisinde değerlendirildiği gözlemlenir. Fakat *Tebyînü'l-Kelâm'ın* kaleme alınmasının arka planında, teolojik gerekçelerden ziyade Müslümanların İngiliz yönetimine ısındırılması amacına matuf politik bir amaç güdüldüğü daha ağır basan bir ihtimal olarak düşünülebilir. Çalışmanın bu yönüne dikkat çeken araştırmacılardan birisi olan Baljon, bu eserin yönetenle yönetilen arasında bir köprü kurma amacıyla yazılmış bir araç olduğunun altını çizer. Ona göre Seyyid Ahmed Han çalışmanın her sayfasında *"Bakın bizim inancımızla Allah'ın itikadı olan Hristiyanlık arasında ne kadar benzerlikler var"*[478] demektedir. Bir başka araştırmacı ise *Tebyînü'l-Kelâm* için, İncil metninin bir Müslüman tarafından gerçekleştirilen "sempatik yorumu" tanımlaması yapmaktadır.[479]

---

475 Krş. Seyyid Ahmed Han, *Tebyînü'l-Kelâm Fî Tefsîrü't-Tevrât ve'l-İncîl Alâ Milletü'l-İslâm*, ed. Asghar Abbas, c. 2 (Aligarh: Litho Offset Printers, 2004), 349; Dr. Charles M. Ramsey, "God's Word Spoken and Otherwise, Muslim-Christian Relations in Historical Perspective", *CMCS Research Briefings*, sy 4 (Summer 2015): 9.

476 Troll, *Reinterpretation*, 85,94-95.

477 Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 75-80,83-84; Baljon, *The Reforms and Religious İdeas*, 102.

478 Baljon, *The Reforms and Religious İdeas*, 22.

479 Rahman, "Historical Perspective", 85.

Esasında herhangi bir kutsal metne yönelik yapılan bir tefsir çalışması, o kitaba iman etmiş kimseleri kendisine muhatap alarak onların dini bilgilerini geliştirmeyi ve derinleştirmeyi öncelikli bir amaç edinir. Buna karşılık Seyyid Ahmed Han tarafından kaleme alınan *Tebyînü'l-Kelâm* ise İncil'e inanan Hristiyanlardan ziyade Müslümanları muhatap alarak, onların İncil ve Hristiyanlık hakkındaki görüşlerini şekillendirmek için kaleme alınmıştır. Bu bilgiler ışığında dini terminoloji bağlamında bu çalışmayı "tefsir" kavramı ile nitelendirmek yerine, Seyyid Ahmed Han tarafından İncil metnine yönelik yapılmış politik bir yorum şeklinde betimlemenin daha doğru bir değerlendirme olacağı kanaatindeyiz.

Aynı amaçlara matuf olan ikinci bir çalışma ise *Nasârâ* isminde yayımlanan bir risaledir. Hâlî, bu risalenin matbu halinin sonraki döneme intikal etmediğini aktarır. Hâlî'de geçen bilgilerden anladığımız kadarıyla, Seyyid Ahmed Han'ın Muradabâd'da bulunduğu dönemde Alt Kıta'daki Müslümanların bir kısmı, İngilizleri tanımlamak için bir hitap şekli olarak Kur'an-ı Kerim'den referansla *Nasârâ* kavramını kullanıyorlardı. İngiliz yöneticilerin ise bu kavramı kullananlara karşı menfi tavırlar geliştirdiği ifade edilir. Bu dönemde Seyyid Ahmed Han, söz konusu durum karşısında bir risale yayınlayarak "Nasârâ" kavramının Kur'an'da "yardımcılar" manasına geldiğini ve olumsuz bir anlam içermediğini savundu. Bu düşünesini, Kur'an-ı Kerim'den *"(Ey Muhammed!) İman edenlere düşmanlık etmede insanların en şiddetlisinin kesinlikle Yahudiler ile Allah'a ortak koşanlar olduğunu görürsün. Yine onların iman edenlere sevgi bakımından en yakınının da Biz Hristiyanlarız (innâ nasârâ)" diyenler olduğunu mutlaka görürsün. Çünkü onların içinde keşişler ve rahipler vardır. Onlar büyüklük de taslamazlar."*[480] âyeti ile delillendirmeye çalıştığı aktarılır.[481] Söz konusu âyetin Hz. Peygamber döneminde yaşayan ve ilk müminlere güvenli bir sığınak sunan Habeş Kralı en-Necâşî Ashame b. Ebcer (ö. 630) ve arkadaşlarını kapsadığının çok sayıda müfessirin üzerinde ittifak ettiği bir husus olduğu belirtilir.[482] Seyyid Ahmed Han'ın mezkûr âyeti, Kraliyete bağlı Alt Kıta'daki İngiliz sömürge idaresine teşmil etmesi ise âyetin teolojik bağlamından ziyade siyasi çıkarımlarıyla ilgilenildiğini gösterir. Zira Seyyid Ahmed

480 (Kur'an-ı Kerim, Mâide, 5/82)
481 Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 69-70.
482 Prof. Dr. Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, c. 2 (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 325.

Han'ın delil olarak kullandığı Maide Suresinin bir başka âyetinde Yüce Allah, yine "Nasârâ" kavramını kullanarak, Müminlere, onları *"dost edinmemelerini"*[483] tavsiye etmektedir. Bu bağlamda, Hâlî'nin aktardığı bu risaleyi de dini eserler yerine siyasi metinler içerisinde değerlendirmek daha mâkul bir yaklaşım olacaktır.

Benzer bir kaygı ile kaleme alınan bir diğer çalışma ise *Ahkâm-i Taâm-i Ehli Kitab* isimli risaledir. İngilizlerle aynı sofrayı paylaşmanın hükmü hakkında kendisine sorulan bir soru üzerine Seyyid Ahmed Han, 1866 yılında *Aligarh Instute Gazette*'nin 14 Eylül sayısında bir makale yayımladı. O, söz konusu soruya cevap olarak yayımladığı makalede; Hindistan dışında, Türklerin, Asyalı ve Avrupalı Müslümanların Hristiyanlarla aynı sofraya oturmaktan çekinmediklerini fakat Alt Kıta'da yaşayan Müslümanların Hinduların âdet ve inançlarından etkilenmesinden dolayı bu eylemin meşru olmadığına inandıklarını ifade etti. Hâlbuki sofrada Müslümanlar için haram olan şeylerin olmadığı durumlarda Hristiyan bir kimse ile aynı sofraya oturmanın Kur'an ve Sünnet açısından herhangi bir sorun teşkil etmediğini belirtir.[484]

Seyyid Ahmed Han tarafından 1868 yılında aynı konunun genişletilmiş bir baskısı olarak *Ahkâm-i Taâm-i Ehli Kitab* isimli bir de risale yayımladı. Bu risalede öncelikle Seyyid Ahmed Han, menüde Müslümanlar açısından haram sayılan gıdalar olmadığı sürece, Ehli Kitab ile yemek yemenin caiz olduğunu, Hindistan'da yaşayan İngilizlerin de Ehli Kitap inancında olmasından mütevellit onlarla yemek yemenin caiz olduğu görüşünü yineledi. Risalenin ilerleyen sayfalarında yenilen etin, nasıl ve kim tarafından kesildiği gibi konunun ayrıntılarına girse de Şah Abdülaziz'in fetvalarını ve Hz. Peygamber döneminden örnekleri gündeme getirerek İngilizlerle yemek yemenin teolojik olarak herhangi bir mahsuru olmadığını farklı açılardan ispatlamaya çalıştı.[485]

Söz konusu bu risalenin, teolojik bağlamdan ziyade politik bir zeminde değerlendirilmesi kanaatimizce daha doğru olacaktır. Çünkü Alt Kıta Müslümanlarının farklı dine mensup

---

483 "Ey inananlar! Yahudi ve Hristiyanları dost edinmeyin. Onlar birbirlerinin dostlarıdırlar. Sizden kim onları dost edinirse, kuşkusuz o da onlardandır. Şüphesiz Allah, zalimler topluluğunu doğruya iletmez"; (Kur'an-ı Kerim, Mâide, 5/51)

484 Seyyid Ahmed Han tarafından verilen cevap için bkz. Shan Mohammad, ed., *Writings and Speeches of Sir Syed Ahmad Khan* (Bombay: Nachiketa Publications Limited, 1972), 57-58; Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 104-5.

485 Detaylı bilgi için bkz. Syed Ahmad Khan, *Ahkâm-i Taâm-i Ehli Kitab* (Lucknow: Munshi Nawal Kishor, 1868), 11-28,54-55,74-80,82-83; Baljon, *The Reforms and Religious İdeas*, 23-24.

kimselerle bir arada yaşama kültürünü ilk kez on dokuzuncu yüzyılda İngilizlerle tecrübe ettiğini söylemek mümkün değildir. Sekiz asırdan fazladır Hindu ve farklı dinlere mensup kimselerle aynı coğrafyayı paylaşan Hintli Müslümanların, bu kültür ve inanç havzası içerisinde edindiği tecrübelerin, söz konusu problemin dini-teolojik boyutunun çok daha önceki zamanlarda tartışılıp halledilmiş olmasını gerekli kılar. Bu bağlamda İngilizler özelinde bu meselenin on dokuzuncu yüzyılda halen tartışılıyor olması, konunun dini olmaktan ziyade siyasi boyutunun daha baskın olduğu izlenimi verir.

Şöyle ki söz konusu risalenin yayımlandığı tarihe dikkat edilirse; Seyyid Ahmed Han'ın İngilizlerle olan münasebetlerinin Hintli Müslümanların bir kısmı tarafından tepkiyle karşılandığı bir sürece tekabül eder. Bu süreçte onun İngilizlerle oturup kalkması, birlikte vakit geçirmesi veya aynı sofrayı paylaşması karşısında, ona muhalif olanların bu eylemlerden kaçınması, teolojik bir çıkarımdan ziyade politik bir duruşu sembolize ediyor olması kuvvetle muhtemeldir. Amerika Kıtası'ndaki İngiliz kolonilerinde sömürgecilere karşı olumsuz bir politik tavır sergileyen yerlilerin, sembolik olarak İngiliz çayını tüketmekten kaçınmasının bir "vatanseverlik ölçüsü" olarak kabul edildiği gibi, Alt Kıta'da da İngilizlerle aynı sofrayı paylaşmaktan kaçınılması, Müslümanların politik bir duruş sergilemeleri bağlamında anlaşılır bir durumdur. Amerikan bağımsızlık savaşının 136 kg İngiliz çayının denize dökülmesiyle başladığını düşündüğümüzde[486] bu tarz sembollerin, sömürge toplumları açısından son derece önemli olarak algılandığını görürüz. Sonuç olarak Alt Kıta Müslümanlarının politik bir duruşu sembolize edecek şekilde İngilizlere karşı gelişen tutumlarının, Hintli Müslümanların İngilizlere yakınlaştırılması konusunda kendisini memur hisseden Seyyid Ahmed Han tarafından kaleme alınan bu metin vasıtasıyla, dini bir zemin üzerinden yumuşatılmaya çalışıldığı ifade edilebilir.

Seyyid Ahmed Han'ın siyasi konularda telif ettiği yazılar ile ilgili genel bir değerlendirme yaptığımızda, onun söz konusu amaçlarla kaleme aldığı çalışmaları 1857 Ayaklanması sonrası izlediği Loyalizm politikası ile iltisaklı bir şekilde değerlendirmek gerekir. Onun, 1857 sonrasında kendisini politik olarak İngiliz yönetimi ile Alt Kıta Müslümanları arasında bir yere konumlandırarak, bundan sonraki dönemde tüm enerjisini iki kesimi bir birine yakınlaştırmaya gayret ederek harcadığını görüyoruz. Fakat burada şunu ifade

[486] Özel, *İngiliz Doğu Hindistan Şirketi*, 303.

etmemiz gerekmektedir ki, siyasi konularda telif ettiği eserlerden anlaşıldığı kadarıyla, Seyyid Ahmed Han'ın iki tarafı uzlaştırma girişimleri İngilizlerden ziyade daha çok Alt Kıta'daki Müslüman kitlenin İngiliz yönetimine doğru yakınlaşmasını telkin eder mahiyettedir.

2.2.3. Dini Konulardaki Eserleri

Seyyid Ahmed Han'ın hayatı boyunca yaşadığı zihinsel değişim ve dönüşümler en bariz bir şekilde, onun dini sahada kaleme aldığı eserler üzerinden takip edilebilir. Bu sahadaki çalışmalarını, her biri bir sonraki sürece hazırlayıcı bir takım işaretleri bünyesinde barındıran çeşitli evrelere bölerek ele almak daha mâkul bir yaklaşım olacaktır. Bu bağlamda dini muhteviyata sahip eserleri için kronolojik olarak üç ayrı evrede bir tasnif yapmak mümkündür.

2.2.3.1. Geleneksel Dini Düşüncenin Etkisi Altında Telif Edilen Eserler

Bu başlık altında geleneksel olarak tavsif edilen dini düşünceden kasıt, Seyyid Ahmed Han'ın çocukluk ve gençlik dönemlerinde yetiştiği aile ve tasavvufî atmosfer içerisinde maruz kaldığı din anlayışıdır. Onun, sûfî gelenek ile bu gelenek içerisindeki aşırılıkları hadis üzerinden tâdil etmeyi amaçlayan Dihlevî-Nakşibendî çizgi arasına sıkışmış olan dini düşüncesini yansıtan eserleri, yaklaşık olarak 1842 ile 1850 yılları arasında telif edildi.

Bu dönemde Seyyid Ahmed Han'ın kaleme aldığı ilk eser *Cilâʾü'l-ḳulûb bi-ẕikri'l-maḥbûb* isminde 1842 yılında yayımladığı risaledir. Seyyid Ahmed Han, o dönemde yaygın olan mevlid geleneğini oluşturan külliyatın, Hz. Muhammed'in doğumu dışında başka hadiselerin anlatıldığı çok sayıda rivayetten müteşekkil olduğunu belirterek, buna mukabil sahih hadisler ışığında inşa edilecek yeni bir mevlid metnine ihtiyaç olduğunu düşündü. Bu amaçlarla Şah Veliyyullah Dihlevî'nin *Surûr el-Mehzûn* isimli mevlidinden ve Abdülhak Dihlevî'nin *Medâric el-Nübüvvet* isimli siyerinden istifade ederek söz konusu bu çalışmayı oluşturdu.[487]

[487] Seyyid Ahmed Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, ed. Muhammed İsmail Panipati, c. 7 (Lahor: Meclis-i-Terakkî Edeb, 1991), 31; Troll, *Reinterpretation*, 37-38; Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 90; Baljon, *The Reforms and Religious İdeas*, 60.

Cilâʾü'l-ḳulûb bi-ẕikri'l-maḥbûb isimli çalışma hacim olarak kısa bir risaledir ve Seyyid Ahmed Han bu eserde ana hatlarıyla Hz. Muhammed'in hayatını ele alır. O, Hz. Peygamber'in çocukken rahip Bahîrâ ile karşılaşmasını, kırk yaşında nübüvvete mazhar olmasını, Cebrâil'in ilk âyetleri getirmesini ve İsrâ - Miraç hadiselerini geleneksel düşüncenin kabul ettiği rivayetler üzerinden kronolojik olarak aktarır. Yine aynı risalede, Hz. Peygamber'in şemailine dair bilgilere yer verirken, onun peygamberlik mührünün geleneksel düşüncede yer aldığı biçimiyle kabul ettiği görülür.

Ayrıca söz konusu bu risalede genel olarak Hz. Muhammed'e atfedilen hissi mucizelerin kabul edilmesi dikkat çeker. Hatta metinde, "Mucize" başlığında bir bölüm açılarak, bu bölümde, ayın yarılması, Hz. Muhammed'in oğlaktan süt sağması, Hz. Ömer'in hidâyeti için ettiği duanın tesir etmesi, bir sahabenin yerinden çıkan gözlerini yerine oturtarak tedavi etmesi ve parmaklarından su fışkırması gibi çok sayıda mûcizevî rivayete yer verilir. Bunun yanında Hz. Muhammed'in doğum hadisesinde yaşanıldığı nakledilen çok sayıda mûcize kabilinden rivayet edilen hadisenin de bu eserde onaylandığı görülür.[488]

Seyyid Ahmed Han 1878 yılında bu risaleyi tekrar yayımladığında ikinci baskıya kısa bir açıklama metni ekledi. O, açıklamasında açık bir şekilde belirtmemiş olsa da yayımladığı ikinci baskıya yazdığı ön söz, birinci baskıya adeta tekzip mahiyetindedir. Bu açıklama metnine göre Seyyid Ahmed Han, *Cilâʾü'l-ḳulûb* eserini yazdığı dönemde (1842) bu risaleyi yazmakla gurur duyduğunu fakat dini düşüncelerinin "olgunlaştığı" bu dönemde (1878), o zamanki düşüncelerine karşılık gelen bu metnin yanlış olduğuna inandığını ve mevlid okumanın da haddizatında "bid'at" olduğunu ifade eder. Seyyid Ahmed Han'ın yayınlamış olduğu risale hakkında pişmanlık duyduğu bir diğer husus ise eserin muhteviyatında yer alan Hz. Muhammed ile ilgili zikredilen hissi mûcizelerdir. Çünkü Seyyid Ahmed Han'ın belirttiğine göre ayın yarılması gibi bilimsel olarak gerçekleşmesi mümkün olmayan hadiselerin zuhur etmesi aklen muhaldir.[489]

Seyyid Ahmed Han'ın bu dönemde kaleme aldığı bir diğer çalışma 1844 yılında yayımlanan *Tuhfe-i Hasan* isimli risaledir. Esasında bu çalışma telif bir çalışma olmayıp, Abdülazîz ed-Dihlevî'nin Sünni düşüncenin bir savunusu olarak Şia inancının eleştirisi

---

488 Risalenin tam metni için bkz. Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1991, 7:1-31.

489 Panipati, *Maqâlât-ı Sir Sayyid*, 7:31-35; Nizami bu durumu Seyyid Ahmed Han'ın dini düşüncesindeki *"büyük değişim"* olarak yorumlar. bkz. Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 90.

mahiyetinde on iki bölümden oluşan Farsça yazılmış *Tuhfe-i İsnâaşeriyye* isimli eserin on ve on ikinci bölümlerinin Urducaya yapılan tercümesidir. İlgili bölümlerde ilk olarak Hz. Ebubekir başta olmak üzere ilk halifelerin dönemleri ana hatlarıyla özetlenir. Hz. Osman Devri'nde yaşanan rehavetin karışıklığa neden olduğu ve hilafet makamının bu süreçten itibaren bozulduğu vurgulanır. Şiî ithamları hedef alarak sahabe devrinde yaşanan hadiselerin itikadî olmadığı ve ilk halifelere ve sahabeden "teberrâ" edilmesinin doğru bir davranış olmadığı belirtilir.[490]

Geleneksel düşüncenin etkisi altında kaleme alınan bir diğer çalışma, 1849 yılında yayımlanan *Kelimetü'l-Hakk* isimli risaledir. Seyyid Ahmed Han tarafından bu risale, Hintli Müslümanlar içerisinde yaygın olan tasavvufî ritüellerde görülen aşırılıklara karşı yazıldı.[491] Kendi döneminde bazı tasavvufî uygulamaların insanları şeriat ve Hz. Peygamber'in sünnetinden uzaklaştırdığını belirterek mürşid ile mürid arasında tesis edilen ilişkinin aşırılıklarına dikkat çeker.

Esasında bir şeyhe bağlanmanın Hz. Peygamber'in sünnetine ve İslam şeriatına uygun olduğunu, fakat şeyh ile müridin şeriat dairesinin çizdiği sınırların dışına çıkması durumunda bunun sapıklık olduğunu belirtir. Buna göre asıl olan Hz. Peygamber'e ve şeriata itaat etmektir. Allah'a ulaşmanın yegâne yolu ise Hz. Peygamber'in sünnetine ittibâ etmekten geçer. Seyyid Ahmed Han eserinde kemale ermiş dini bir yaşantı için Allah'ın sözü (Kur'an-ı Kerim) ile Hz. Peygamber'in sünnetinin yeterli olduğuna işaret eder. Şayet tasavvufta uygulanan bir ritüel, Hz. Peygamber'in sünnetinde veya sahabe uygulamalarında yeri varsa problem yoktur, fakat bunun olmaması durumunda benimsenen yol şeytanın yolu olarak betimlenir.[492]

Seyyid Ahmed Han'ın geleneksel düşüncenin etkisi altında olduğu dönemde kaleme aldığı eserlerde nitelik bakımından Nakşibendiliğin-Müceddidiyye ekolü ile Dihlevî çizginin izlerinin olduğu aktarılır.[493] Bu dönemde kaleme aldığı eserlerde dikkat çeken

---

490 Detaylı bilgi için bkz. Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1991, 7:299-304; Baljon, *The Reforms and Religious İdeas*, 61; Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 90.

491 Seyyid Ahmed Han'ın gelenek karşısındaki tutumu giderek değişim gösterecektir. Örneğin yıllar sonra yayınladığı bir makalede taklit yoluyla elde edilen geleneği, kişinin gelişmesinin önündeki en büyük engellerden birisi olarak değerlendirmektedir. Bkz. Seyyid Ahmed Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, ed. Muhammed İsmail Panipati, c. 5 (Lahor: İmtiyaz Ali Tâc, 1962), 21.

492 Risalenin tam metni için bkz. Han, 5:267-90; Baljon, *The Reforms and Religious İdeas*, 61-62.

493 Troll, *Reinterpretation*, 31.

yön ise tasavvufi geleneğin toptan reddedilmesi yerine bu akımlar arasında görülen aşırılıklara karşı mutedil olmayı öğütleyen bir dil kullanmış olmasıdır. Fakat 1846 sonrası Delhi'de görev yaptığı yıllarda orada temasta bulunduğu dini grupların etkisiyle birlikte düşüncesinin ve buna bağlı olarak yazı dilinin keskinleştiği görülür. Bu bağlamda toplumdaki âdetlere yönelik eleştiriler şiddetlenirken yazılarında hadis ve sünnet vurgusu giderek artmıştır. Örneğin yukarıda zikredilen *Kelimetü'l-Hakk* isimli risalesinin küçük hacimli bir eser olmasına rağmen, tespit edebildiğimiz kadarıyla yirmiden fazla farklı hadisin delil olarak kullanılmış oluşu dikkat çeker. Bunun yanında, aynı çalışmada hadis vurgusunu ön plana çıkaracak şekilde, Eş'arî - Şâfî gelenekten gelen Nâsırüddin Ebû Saîd el-Beyzâvî (ö. 685/1286), Nizâmüddîn Hasen en-Nîsâbûrî (ö. 730/1329?) ve Şah Veliyyullah Dihlevî gibi isimlere çok sayıda atıfta bulunur. Onun yazılarındaki sünnet ve hadis vurgusunun belirginleşmesi bir sonraki evre olan Vehhâbî düşüncenin etkisi altında telif edilen eserlere zemin oluşturduğu anlaşılmaktadır.

2.2.3.2. Vehhâbî Düşüncenin Etkisi Altında Telif Edilen Eserler

Seyyid Ahmed Han'ın hadis vurgusunun zirveye çıktığı bu dönem, 1850 ile 1857 yılları arasında Delhi'nin dini atmosferi altında olduğu sürece tekabül eden kısa bir zaman dilimidir. Bu dönemdeki yazılarında toplum arasında müteammim ritüellerin bid'at kapsamında reddedilmesi ve bunun yerine ilk üç nesil uygulamalarının ikame edilme çabası hâkimdir. Bu bağlamda söz konusu bu dönemdeki düşünce ve uygulamaların tamamı, sünnet ve bid'at kavramları üzerine inşa edilmiştir denilebilir. Bu dönemde katıldığı bir sohbet ortamında mango yemek ile ilgili paylaştığı fikirlerin, onun sünnet ve bid'at anlayışını göstermesi bağlamında isabetli bir örnek olduğu ifade edilebilir. Seyyid Ahmed Han bid'atların tartışıldığı bir sohbet ortamında, bir kimsenin Hz. Peygamber tropikal bir meyve olan mango yememiş olmasından dolayı, sadece sünnet olması maksadıyla kendisini mango yemekten men etmesi durumunda, bu niyetinden dolayı yatarken meleklerin onun ayağının altını öpeceğini ifade eder.[494]

Bu anekdot esasında çalışmamız bağlamında, Seyyid Ahmed Han'ın geldiği ve geleceği düşünce çizgisi açısından oldukça ilginç bir örnektir. Bu düşünceyi paylaştığı süreçte onun din ile ilgili görüşleri, Hz. Peygamber döneminde mevcut olmayan her şeyin bid'at

494 Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1962, 5:428.

kapsamında değerlendirildiği, Vehhâbî düşüncenin etkisi altında şekilleniyordu. Yine bu süreçte, Hindistan'ın İslamlaşmasında ve bu bağlamda bölge halkının dini yaşantısında önemli bir fonksiyon icra eden tasavvufî gelenek toptan reddedilerek yerine "saf İslam" olarak Vehhâbî düşünce ikame edilmeye çalışıldı.

Bu dönemde dini düşüncesini beyan eden küçük risaleler yayınlanmış olsa da[495] bu süreçteki en önemli çalışması *Râh-ı Sünnet Redd-i Bid'ad* isimli 1850 yılında yayımlanan eseridir. Eserin genel amacı, bid'at kavramına dikkat çekerek Hz. Muhammed ve ilk üç neslin döneminde olamayan tüm yeniliklerden uzak durulması gerektiğinin tavsiye edilmesidir.

Münacaat ile başlanan risalede Seyyid Ahmed Han, daha sonra toplumda bid'atların çok fazla yaygınlaşması karşısında Hz. Peygamber'in sünnetinin bir o kadar terk edildiğinden şikâyet eder. Hatta sünnet hatırlatması yapanların Mu'tezilî veya Vehhâbî olarak damgalandığını belirtir. İnsanların en hayırlılarının ilk üç nesil olduğunu vurgulayan rivayetleri aktararak onların davranışlarının din açısından en doğru uygulamalar olduğunun altını çizer. Risalenin devamında bid'at kavramının mahiyetini açıklayan Seyyid Ahmed Han, bid'at kavramının manasını literal cihetten, eski dönemde mevcut olmayan, toplumsal yapıda icat edilmiş bir yenilik olarak tanımlar. Bu şekilde bir anlam çerçevesine oturtulan bid'atın dini bakımdan sakıncaları ile ilgili kendisine delil teşkil edebilecek çok sayıda rivayeti aktarır. Seyyid Ahmed Han'ın kullandığı rivayetler arasında Vehhâbî gruplar arasında da meşhur olan "…*Her yeni şey bid'attır, her Bid'at ise dalalettir(sapıklıktır)*"[496] hadisi de yer alır.

Aynı risale bünyesinde Hz. Peygamber'in uygulamalarını dini ve dünyevi olarak ikiye ayıran Seyyid Ahmed Han'ın düşüncesinde şeriat kavramı, hem dini hem de dünyevi işleri düzenleyen bir otorite olarak ikisini de kuşatacak şekilde ele alınır. Bu noktada şeriattan bir şeyi eksiltmek veya artırmak bid'at kapsamına girer. İbadetleri, şeriatın ve sünnetin çizdiği sınırların dışına çıkarak eksiltip artırmak, kabir ziyaretleri, cenaze sonrası yapılan ritüeller, aslen mubah olmakla beraber toplum tarafından şer'î bir kural

---

495 Örneğin tasavvufi gelenekte mürid tarafından şeyhin tasavvur edilmesini kendisine konu edinen "*Nâmıqa Daar Beyân-ı Masala-ı Tasavvuru Şeyh*" bu kabilde yazılan risalelerdendir. Risale hakkında detaylı bilgi için bkz. Kidwai, *Cementing Ethics with Modernism*; Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 90.

496 Süleyman b el-Eş'as es-Sicistanî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, ed. M. Muhyiddin Abdulhamîd, c. 4 (Beyrut: Dâr İhyâu's-Sünneti'n-Nebeviyye, 1988), 201.

gibi algılanan uygulamalar ve Hindu kültürden alınan âdetler bu bağlamda bid'at kapsamında değerlendirilir. Ayrıca dikkat çeken bir ayrıntı da, yetmiş üç fırka hadisi olarak bilinen meşhur rivayetin[497] bid'at içerisine düşmüş grupları tasnif etmek için kullanılıyor oluşudur. Yani bu yaklaşımından anlaşıldığına göre; bid'at kapsamında değerlendirilen ritüelleri sergileyen kimseler cehenneme gidecek yetmiş iki fırka içerisinde yer alırken, Seyyid Ahmed Han'ın etkisi altında olduğu Vehhâbî düşüncede olanlar ise cennet ile ödüllendirilecek kimseler arasındadır.[498]

Seyyid Ahmed Han'ın bu dönemde kaleme aldığı eserlerinde referans bağlamında hadislere başvurunun bir hayli fazla olduğu gözlemlenir. Hadisler konusunda en çok müracaat edilen kaynağın Ferrâ el-Begavî'nin (ö. 516/1122) *Mesâbîhü's-Sünne* isimli meşhur eserinin genişletilmiş bir tercümesi olan Hatîb et-Tebrîzî'nin (ö. 741/1340) *Miskâtü'l-Mesâbîḥ* isimli çalışmasının olduğunu görürüz. Seyyid Ahmed Han'ın çalışmalarında bu kaynağın Alt Kıta'da *Mişkâtü'l-Şerîf* adıyla bilinen neşrini kullandığı anlaşılır.[499]

Râh-ı Sünnet Redd-i Bid'ad isimli eser hakkında yaptığımız aktarımlar ışığında Seyyid Ahmed Han'ın bu çalışmayı yaptığı dönemde Vehhâbî düşüncenin etkisinde olduğu açıkça görülür. Çalışmamızda daha önceden işaret edildiği üzere o, 1846 yılında abisinin vefatından sonra daha muhafazakâr bir yaşam tarzını benimseyerek dini atmosferin yoğun olduğu ortamlarda daha fazla zaman geçirmeye gayret etti. Araştırmacılar bu çalışmanın yapıldığı dönemde Vehhâbî gruplar ile Hanefî ve Sûfî grupların sert tartışmalar içerisinde olduklarını ifade ederler. Hatta Panipati, Vehhâbîlerin diğer grupları zındıklıkla itham ettiği bir süreçte Seyyid Ahmed Han'ın bu risaleyi yazdığını ve bu düşüncenin etkisiyle kendileri gibi olmayanları sapkınlıkla itham ettiğini belirtir. 1883 yılında Seyyid Ahmed Han ikinci kez aynı risaleyi yayımladığında ise Panipati'ye göre eskisi kadar katı bir tutumda değildir.[500]

---

497 *"Dikkat edin sizden önceki Ehli Kitap (Hristiyanlar ve Yahudiler) yetmiş iki fırkaya ayrıldılar. Bu ümmet (Müslümanlar) ise yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Onlardan yetmiş iki tanesi cehennemdedir bir fırka ise cennettedir. O da cemaattir.*" Farklı fraksiyonları olmakla beraber yetmiş üç fırka hadisi olarak meşhur olan rivayet için bkz. Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 4:198.

498 Risalenin tamamı için bkz. Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1962, 5:357-426.

499 Eser hakkında bilgi için bkz. İbrahim Hatiboğlu, "Mesâbîhü's-Sünne", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2004), 258-60.

500 Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1962, 5:354-55.

Seyyid Ahmed Han'ın, *Râh-ı Sünnet Redd-i Bid'at* isimli risaleyi tekrar yayımladığı 1883 yılında, bu risaleye bazı açıklamalar yapma ihtiyacı hissettiği anlaşılıyor. Buna göre; inanç ve ibadetler konusunda risalede yer alan ifadelerin halen arkasında olduğunu, fakat risalede dine dâhil edilen kültürel ve sosyal alışkanlıkların bu başlık altında yer almaması gerektiğini ifade eder. Bir eleştiri olarak bu risaleyi yazdığı dönemde dini konular ile dünyevi konuları aynı çatı altında değerlendirdiğini, fakat ileriki dönemde bu konuda uzun uzun düşündükten sonra din ile dünya meselelerinin birbirinden ayrılması gerektiğini öğrendiğini belirterek ikisi arasında bir ayrım yapamamanın hata olduğunun altını çizer.[501]

Seyyid Ahmed Han'ın sadece bu risale özelinde değil genel olarak Vehhâbî düşünce ile arasının bir süre sonra açıldığı görülür. Esasında kendisini uzun bir süre sonra bile Vehhâbî olarak nitelendiriyor olsa da Seyyid Ahmed Han'ın sonraki döneminde temsil ettiği Vehhâbîlik ile 1850'li yıllarda etkisi altında olduğu düşüncenin ve o düşünce mensuplarının temsil ettiği düşünce ile benzerliği neredeyse hiç kalmayacaktır. Şüphesiz bu kişilerle ve onların temsil ettiği dini düşünce ile arasının açılmasında, İngilizler tarafından, 1857 Sipahi Ayaklanmasının sorumluları olarak bu kimselerin ve onların temsil ettiği dini düşüncenin görülmesi en başat etkendir. Bunun yanında Seyyid Ahmed Han'ın zihinsel olarak dönüşümü de Vehhâbîlik yorumunun değişimine ve Vehhâbî olarak isimlendirilen kimselerin düşüncelerini eleştirmesine neden oldu. O, "gerçek" Vehhâbîlerin İngiliz hükümetine düşman olmadığını ve tüm siyasi amaçlardan kurtulmuş saf bir dini hareket olduğunu savundu. Ayrıca hadisler konusunda yaklaşımlarını hedef alarak akıl ile sınanmayan herhangi bir rivayetin hadis olarak kabul edilmesine karşı çıktı. Kendilerine Ehli Hadis diyen, muhaliflerince ise Vehhâbî olarak isimlendirilen kimselerin, taklide karşı olduklarını belirtmelerine rağmen kendilerinin de bizzat taklitten suçlu olduklarını, çünkü hadis olarak kabul ettikleri rivayetleri akla dayalı bir teste tabi tutmadan benimsediklerini belirtir.[502]

Seyyid Ahmed Han'ın telif eserlerinin yanında bazı tercüme çalışmalarının olduğu bilgisine daha önce yer vermiştik. Bu bağlamda Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin (ö. 505/1111)

501 Han, 5:428-29.

502 Seyyid Ahmed Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, ed. Muhammed İsmail Panipati, c. 1 (Lahor: İmtiyaz Ali Tâc, 1962), 270; Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 112-13.

iki adet eserinin belirli kısımlarının tercüme edildiğinden bahsedilir. Bunlardan birincisi söz konusu düşünce etkisi altında 1853 yılında ortaya çıkan, İmam Gazzâlî'nin meşhur eseri *Kimyâ-yı Saʿâdet*'in belirli bölümlerinin tercümesidir. Seyyid Ahmed Han'ın farklı işlere yoğunlaşması nedeniyle söz konusu tercümeyi tamamlayamadığı belirtilir.[503] Bunun yanında Seyyid Ahmed Han'ın modernist düşüncenin etkisi altına girdiği dönemde Gazzâlî'ye ait metinlere olan ilgisi devam edecektir. Sonraki dönemdeki çalışmalarında, gerek atıfta bulunduğu gerekse tercüme olarak konu edindiği Gazzâlî'ye yönelik yaklaşımında bu sefer daha eleştirel bir tutumu benimsediği aktarılır. Bu bağlamda yapılan bir çalışma ise Gazzâlî'nin *Nazar* bahsi ile ilgili görüşlerinin tartışıldığı ve 1879 yılında yayımlanan *En-Nazâr fî-bâz mesâili'l-İmam Gazzâlî* başlıklı risalesi olduğu ifade edilir.[504]

2.2.3.3. Modernist Dini Düşüncenin Etkisi Altında Telif Edilen Eserler

Seyyid Ahmed Han'ın 1857 sonrası İngilizler ile olan siyasi yakınlaşmasının bir süre sonra zihinsel olarak bir kırılmayı ortaya çıkardığını ve bunun 1869 İngiltere ziyareti ile belirginleştiğini ifade etmiştik. Bu bağlamda İngiltere ziyareti ve sonraki dönem eserlerinin temel vizyonu onun modernist görüşleriyle uyumlu olarak dönüşüm geçirdi. Onun bu dönemde kaleme aldığı çalışmaları *kitap çalışmaları* ve *Gazete ve Dergi Çalışmaları* olarak iki başlık altında tasnif edebiliriz.

2.2.3.3.1. Kitap Çalışmaları

Modernist çizgide kaleme alınan ilk eser tamamen dini bir muhteviyata sahip olmayıp seyahatname türünde değerlendirilebilecek olan *Müsafirân London* isimli çalışmadır. Fakat söz konusu eserin toplumun modernize edilmesi noktasında Hint toplumu ile İngiliz toplumu arasında bir takım kıyaslamalar getiriyor olması, modernist dini düşünce açısından bir alt yapı sunacak mahiyete sahiptir. Esasında Seyyid Ahmed Han, İngiltere ziyareti sırasında orada gözlemlediği İngilizlere ait "muazzam" hasletleri *Sefernâme-i Müsafirân London* isminde bir günlükte toplayıp 1870 yılında Londra'da basımını yapıyordu. Seyahatine ilişkin edindiği notları hem seyahatnamesine yazıyor hem de daha önceden ifade ettiğimiz üzere Hindistan'a göndererek *Aligarh Instute Gazette'de*

[503] Tercüme metni için bkz. Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1962, 5:430 vd.
[504] Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 92; Baljon, *The Reforms and Religious İdeas*, 62.

yayımlatıyordu. Seyyid Ahmed Han paylaştığı gözlemlerin Alt Kıta'da yaşayan Müslümanları rahatsız etmesi ve halk arasında oluşan tepkiler üzerine bu seyahatnameyi devam ettirmeyi ve basmayı durdurdu. Fakat orada yaptığı geziler veya yaşadığı durumlar hakkında arkadaşlarına mektuplar göndermeyi sürdürdüğü anlaşılıyor. Yukarıda ismi geçen *Müsafirân London* isimli kitap, Seyyid Ahmed Han'ın yarım kalan seyahatnamesini onun gönderdiği mektuplarla birleştirerek tamamlamayı amaçlayan bir kitaptır.

Eserin muhteviyatındaki gözlemlere Seyyid Ahmed Han'ın İngiltere ziyaretine dair aktardığımız bölümde değinmiştik.[505] Bunun dışında eserin Panipati tarafından yapılan baskısında geniş bir giriş bölümü yer alır. Burada İngiltere'ye gidiş nedeni, yolculuk esnasında yaşanan zorluklar, yolculuğun kısa bir özeti ve *Müsafirân London* eserinin oluşturulma çabalarına dair bilgiler verilmektedir.[506] Ayrıca çalışmanın 2011 yılında "*A Voyage to Modernism*" isimli İngilizce bir basımı da yapılmıştır.[507] Bu eser dışında İngiltere dönüşü dini muhteviyata sahip olan ilk eserlerin belirgin bir yönü, Seyyid Ahmed Han'ın kendi dönemindeki İngiliz oryantalistlerin Müslümanları rencide edici çalışmalarının, esasında yanlış anlamalardan ibaret olduğunu, özür dileyici bir üslupla ispatlamaya çalışmasıdır.

Seyyid Ahmed Han'ın bu çabasının ve modernist yaklaşımının belirgin bir şekilde hissedildiği dini nitelikli ilk eseri, Hz. Peygamber'in hayatını konu edinen *Hutubât-ı Ahmediyye* isimli çalışmadır. 1870 yılında Urduca ilk baskısı yapılan eser esasında, Seyyid Ahmed Han'ın İngiltere ziyareti esnasında belirli periyotlarla İngilizce olarak yayımladığı on iki adet makalenin birleştirilmesinden oluşan *A Series Essays on The Life of Mohammad* isimli çalışmanın[508] Urduca versiyonudur. Bu makalelerin yazılış sebebi ile ilgili olarak, Sir William Muir'in Hz. Muhammed ile ilgili son derece polemikçi bir dille kaleme alınan *The Life of Mahomet* isimli çalışmasına cevap mahiyeti taşıdığına hatta bu sebeple İngiltere'ye gittiğine dair genel bir kanı olduğu bilgisi, çalışmamızda

505 Seyyid Ahmed Han'ın İngiltere gözlemleri ve *Aligarh Instute Gazette'de* yayımlanan mektupları için ayrıca bkz. Han, *Müsâfirân London*, 168-182,197-237.

506 Söz konusu bilgiler için bkz. Han, 21-40.

507 Seyyid Ahmed Han, *A Voyage to Modernism*, çev. Mushirul Hasan ve Nishat Zaidi (Delhi: Primus Books, 2011).

508 Syed Ahmad Khan, *A Series Essays on The Life of Mohammad*, 2. Baskı (Delhi: Idarah-ı Adabiyat-ı Delli, 2009).

daha önceden kritik edilmişti. Bazı araştırmacılar ise Seyyid Ahmed Han'ın söz konusu bu makalelerini, sadece Sir William Muir'in argümanlarına cevap mahiyetinde değil, aynı zamanda on dokuzuncu yüzyıl Batılı paradigmalar ışığında İslam'ın birçok düşüncesini yeniden yorumlama girişimi olarak değerlendirir.[509]

Söz konusu bu makaleler muhteviyat olarak; İslamiyet öncesi Arap toplumunun dini ve kültürel yapısı ile Mekke'nin tarihi, Hz. Peygamber'in diğer ilahi metinlerdeki durumu, nesebi, doğumu, nübüvveti, mûcizeleri, Kur'an-ı Kerim'in vahyi, cem ve neşredilmesi gibi birbirinden farklı konuları ihtiva eder. Seyyid Ahmed Han'ın bu makalelerden müteşekkil eserinin ön sözünde belirttiği hususlara dikkat edildiğinde, söz konusu makalelerin genel perspektifi hakkında rahatlıkla malumat elde edilebilir.

Ön sözde din olgusunun tanımıyla söze başlayan Seyyid Ahmed Han, her toplumun inançlarından bahsederek sözü İslam'a getirir. Gerçek İslam (saf İslam) ile yaşanılan dinin farklı olduğunu, gerçek İslam'ın şeriat tarafından açıkça beyan edilen kaideleri içerirken, yaşanılan dinin ise âlimlerin ve müçtehitlerin kararları olduğunu belirtir. Buradan gelenek eleştirisine geçen Seyyid Ahmed Han, Hz. Muhammed ile ilgili geleneksel dönem İslam tarihçileri ve muhaddisler tarafından oluşturulan sîret külliyatının ve hadis rivayetlerinin bünyesinde son derece hatalar barındırdığını ifade eder. Buna mukabil Hristiyan âleminde de mezkûr dönemde İslam düşmanı Hristiyan polemikçiler tarafından uydurulan düşünce ve fikirlerin hatalı olmalarına rağmen modern dönemde oluşan oryantalist literatüre girmesinden şikâyetçidir. Geleneksel dönemden günümüze intikal eden bilgilerin yanlış olması, sonraki çalışmaların da problemli doğmasına neden olduğu tezinden hareketle bu çalışmasıyla gerçek İslam'ın ve onun Peygamberinin sahih bir biyografisini ortaya koyma iddiasındadır.[510]

Seyyid Ahmed Han esasında, kendilerini ilk dönem İslam kaynaklarına refere eden Sir William Muir, Aloys Sprenger gibi araştırmacıların yaptıkları çalışmalarda, kendisi tarafından sorunlu görülen mezkûr literatüre[511] müracaat etmelerinden dolayı yanlış bir

509 Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 102.

510 Seyyid Ahmed Han, *Hutubât-ı Ahmediyye*, Birinci Baskı (Delhi: Unknown Organization, 1870), 1-25; Han, *A Series Essays on The Life of Mohammad*, XII-XX.

511 Örneğin Sprenger ve Muir'in kaynaklarından olan Hristiyan misyoner tarihçilerin Hz. Muhammed'e nefretlerinden dolayı yanlış bilgiler verdiklerini ve başvurdukları Müslüman tarihçilerin ise muteber kaynaklar olmadığını ifade eder. Bkz. Han, *Hutubât-ı Ahmediyye*, 13-18.

intibaa kapıldıklarının altını çizmek istemektedir. Buna göre ilk dönem İslam tarihçilerinin ve siyer yazarlarının ürettikleri *"*hatalı*"* bilgilerin, oryantalistleri yanlış yönlendirdiği kanaatindedir. Bu bağlamda bir nevi ilk dönem İslam tarihçileri adına özür mahiyetinde de sayılabilecek nitelikte olan Seyyid Ahmed Han'ın bu çalışması, kendi ifadesiyle "sahih" kaynaklar üzerinden inşa edilen "doğru" bir biyografiyi, Batılıların önüne koyma amacına matuf apoloji türünden bir eser olarak değerlendirilebilir. Geleneksel İslam tarihi ve hadis kaynaklarını sorunlu gören Seyyid Ahmed Han'ın, *Hutubât-ı Ahmediyye*'nin muhteviyatında yer alan makaleleri oluşturmak için *"*bir kitap ormanı*"* olarak nitelendirdiği Londra'da bulunan *British Museum* ve *Indian Office'in* kütüphanesine çok sık gittiği ve oradan istifade ettiği aktarılır.[512]

Seyyid Ahmed Han'ın oryantalistlerin yanlış anlamalarının giderilmesine yönelik diğer bir çalışması da *Review on Dr. Hunter's Indian Musalmans; are They Bound in Conscience to Rebel Against the Queen?* isimli uzun bir makaledir. Sir William Muir'in çalışmasının bir benzeri niteliğinde olan, Hindistan'daki İngiliz Eğitim Komitesi başkanı Dr. William Wilson Hunter tarafından 1871 yılında yayımlan *Indian Musalmans* isimli Alt Kıta Müslümanlarını hedef alan bu kitapta, Müslümanların inançları gereği İngiliz yönetimine karşı her zaman bir tehdit unsuru olduğunun ve önlem alınması gerektiğinin altı çizilir.[513]

Bu kitabın yayımlanmasından sonra aynı yıl içerisinde Seyyid Ahmed Han, Dr. Hunter'in yanlış anlamalarını ortadan kaldırmak için bir makale kaleme aldı.[514] Seyyid Ahmed Han Hunter'e yazdığı cevabında Hintli Müslümanların inançlarının İngilizler için bir tehdit olmadığı ispatlamaya çalışır. Söz gelimi "Dârü'l-harp" ve "Dârü'l-İslam" kavramlarını tartışamaya açarak söz konusu terkiplerini İslam şeriatında olmadığını iddia eder. Bunun yanında cihat konusuna değinen Seyyid Ahmed Han İngiliz idaresi altında yaşayan Müslümanların can ve mallarının muhafaza edilmesinden ve ibadetlerini özgürce

512 Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 52-53.

513 Hunter her ne kadar Müslümanları kendi güvenlikleri için bir tehdit olarak aktarsa da esasında bir kimsenin Müslüman olması dışlanması için yeterlidir. Örneğin, Müslümanların resmi kurumlarda sadece kapıcılık, mürekkep doldurma gibi görevlere getirilmesine layık olduklarını hatta yöneticilerin Müslüman varlığını kabul etmesinin bile bir leke olduğunu ifade eder. Bkz. W.W. Hunter, *The Indian Musalmans*, Third edition (London: Trübner and Company, 1876), 170.

514 Seyyid Ahmed Han, *Review on Dr. Hunter's Indian Musalmans; are They Bound in Conscience to Rebel Against the Queen?* (Lahore: Premier Book House, t.y.).

yapabilmelerinden dolayı cihada başvurulmaması gerektiğini savunmaktadır.[515] Yazdığı dönemde hem İngilizce hem de Urduca olarak yayımlanan makalenin, Sir William Muir gibi çok sayıda oryantalist tarafından desteklendiği ve lehine yazılar yazıldığı aktarılır. Bu bilgiyi aktaran Hâlî, aynı zamanda dönemin Alt Kıta'da İngilizler tarafından çıkarılan *Observer* isimli derginin editörünün bir pasajını paylaşır. Bu paylaşıma göre editör, Seyyid Ahmed Han'ın makalesini överken onun sadece Dr. Hunter'in tezlerini çürütmekle kalmayıp aynı zamanda bir Müslümanın inancının galip gelebilmesinin yegane yolunun, inandığı değerlerin İngiliz hükümetine destek vermekten ve Batı modernitesine uyumlu olmaktan geçtiğinin vurgulandığını ifade eder.[516]

Seyyid Ahmed Han'ın zikredilen bu iki çalışmasının oryantalistlerin polemiklerine cevap verme gibi bir amaç taşıdığı aktarılıyor olmasına rağmen her ikisinin de Batı modernitesini merkeze alarak oluşturulan çalışmalar olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Özellikle *Hutubât-ı Ahmediyye*, Hz. Muhammed'in hayatının, on dokuzuncu yüzyıl modernitesinin ürettiği rasyonalizm ile uyumlu olacak şekilde yeniden inşa edilmesi olarak değerlendirilebilir. Ayrıca Sir William Muir'in, kendisine reddiye maksadıyla kaleme alındığı iddia edilen bu makaleler hakkında bilgi sahibi olduktan sonra "*Ben Seyyid Ahmed'in İslam'ına değil sıradan insanların İslam'ına itiraz ettim*"[517] demiş olması, *Hutubât-ı Ahmediyye*'nin yayımlandığı dönemde nasıl anlaşıldığı ile ilgili bir ipucu sunar.

Seyyid Ahmed Han'ın modernist yaklaşımının en bariz bir şekilde edebi sahada hissedildiği eserlerinden birisi şüphesiz onun Kur'an-ı Kerim tefsir çalışmasıdır. Onun, Batılı eğitime tâbi olan Hintli Müslümanların dini değerlerinin zayıfladığını fark etmesinden sonra bu durumu önlemek amacıyla tefsir faaliyetine yöneldiği aktarılır. Bu noktada yapmış olduğu tefsirin bir örneğini talep eden bir kimseye Seyyid Ahmed Han tarafından, Allah'a, Peygamberlere ve Ahirete iman edip edilmediği sorulur. Bunun karşılığında o kişinin bu hususlara imanının tam olduğunu belirtmesi üzerine Seyyid Ahmed Han, söz konusu tefsir çalışmasını şek ve şüpheden uzak sağlam bir inanca sahip

[515] Han, 38-40.
[516] Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 135-40.
[517] Dar, *Religious Thought*, 12.

olanlar için değil, bilakis aklında şüphe bulunan veya İslam inanç esaslarına inanmayanlara hitaben yazdığını söyleyerek bu kişinin talebini geri çevirdiği aktarılır.[518]

Onun bu yaklaşımının arka planında, geleneksel İslam düşüncesinin sahip olduğu argümanların, modern Batılı paradigmalar karşısında tutunamayacağına dair bir kanaat olmalıdır. Nitekim o, tefsir çalışmasından dolayı kendisini eleştiren yakın arkadaşlarından Muhsinü'l-Mülk'e gönderdiği mektupta, Batılı paradigmalar karşısında Allah'ın takdiri ile şayet geleneksel düşünceden kurtulup Kur'an üzerine böyle bir araştırma yapmamış olsaydı, kendisinin de İslam'dan ayrılmış olacağından endişe ettiğini belirtir. Söz konusu mektupta geleneksel dini düşünceyi kritik eden Seyyid Ahmed Han, Abbasiler döneminde Müslümanların karşılaştıkları Yunan felsefesinin varsayımlar üzerine kurulu olmasından dolayı o dönemde yaşayan İslam alimlerinin kendi tezlerini varsayımlar üzerine inşa ettiğini, fakat bugün Batı paradigmaların varsayımlarla değil deneysel (ampirik) bir metotla geliştiği için varsayımlar üzerine kurulu olan geleneksel İslam düşüncesinin bununla başa çıkamayacağını iddia eder. Hâlî, ortaya çıkan bu güç durum karşısında Seyyid Ahmed Han'ın sunduğu çözüm önerisinin, Allah'ın ayetlerinin Batı Natüralizminin doğa yasalarını algılama biçimine uygun bir şekilde yorumlanması olduğunu düşünür. Bu bağlamda Seyyid Ahmed Han'ın *Tefsîrü'l-Kur'ân* isimli çalışması, onun en tartışmalı eseri olarak kaydedilir.[519]

1880 ile 1895 yılları arasında hazırlanan bu tefsir çalışması, ilki 1880 yılında sonuncusu ise onun vefatından sonra 1904 yılında olmak üzere toplam yedi cilt şeklinde yayımlandı. Tefsirin, on dokuzuncu yüzyıl hâkim Batı modernitesinin ürettiği paradigmaları sorgulamaksızın merkezine alıyor oluşu, onun en yakınındaki isimler dâhil olmak üzere Alt Kıta'da yaşayan Müslümanların tepkisini çekti. Bu sebepten dolayı uzun bir süre yeniden basımı yapılmayan çalışma, 1995 yılında Patna'da Hüdâ Bahş Doğu

---

518 Baljon, *The Reforms and Religious İdeas*, 10-11.

519 Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 168-72; Shabnam Parveen, *Sir Syed Ahmad Khan's Contribution To Islamic Learning* (Doktora, Aligarh Muslim Universty Department of Islamic Studies, 2008), 140; Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 91; Dar, *Religious Thought*, 33, 37-38; Muhsinü'l-Mülk anlaşılan Seyyid Ahmed Han'ın Tefsir çalışmasını ağır bir şekilde eleştirmiştir. Tefsir hakkında Seyyid Ahmed Han ile Muhsinü'l-Mülk'ün karşılıklı gidip gelen mektupları için bkz. Seyyid Ahmed Han, *Tahrîr fî Usûlu't-Tefsîr* (Patna-İndia: Khuda Bakhsh Library, 1995), 1-31.

Araştırmaları Kütüphanesi tarafından *Tefsîrü'l-Kur'ân ve Hüve el-Hüdâ ve'l-Furkân* ismi ile yeniden basıldı.[520]

Seyyid Ahmed Han'ın tefsiri ilk etapta şekil ve metodoloji itibarıyla geleneksel tefsir çalışmalarından farklılaşır. Geleneksel tefsirlerden aşina olunan Kur'an'ın her bir kelimesini ve ayetini birbirini takip edecek şekilde her kelimeye taalluk eden manayı açıklamak yerine, kendi döneminde önemli gördüğü hususları ilgilendiren âyetleri çalışmasına konu edindi. Bu bağlamda çalışması boyunca bazı sûrelere geniş yer verirken bazı sûreler ise onun çalışmasında çok az yer kapladı. Söz gelimi Nisâ Sûresi'nden sadece üç ve yirmi dördüncü ayetlerin onun tefsirinde yorumlandığı görülür. Bu metot ile oluşturulan *Tefsîrü'l-Kur'ân* Fatiha Sûresi'nden başlar ve Tâhâ Sûresi ile son bulur. Sayfanın dizayn edilmesinde; sayfanın üst bölümünde iki sütun şeklinde ayetin Arapça ve Urduca tercümesi yerleştirilirken sayfanın altında ilgili âyetten kendi çıkarımları yer alır. Kur'an âyetlerinin Urduca karşılıklarını genel olarak Şah Abdulkadir Dihlevî'nin tercümesinden aldığı belirtilmekle birlikte, kendisinin yaptığı bazı kelime tercihlerinde hatalı olduğu ifade edilir.[521]

O, *Tefsîrü'l-Kur'ân* isimli çalışmasında, Allah'ın varlığı ve sıfatlarının durumu, Peygamberlik kurumu ve peygamberlere ait Kur'an'da yer alan mûcizelerin imkânı, Melek, Şeytan ve Cin gibi varlıkların mevcudiyetleri, Allah tarafından evrende takdir edilmiş yasaların mahiyeti ve ihlal edilip edilemeyeceği gibi konuları modernist bir perspektif ile işlemeye çalıştı. Bu bağlamda onun tefsiri, Kur'an'ın rasyonel bir yorumu olarak değerlendirilir.[522] Tefsir çalışmasının oryantalistler tarafından da ilgi duyulan bir eser olduğu anlaşılmaktadır. Söz gelimi ünlü oryantalist Ignaz Goldziher (ö. 1921) Kur'an üzerine Müslüman müfessirlerin yönelimleri üzerine yaptığı bir konuşmasında Seyyid Ahmed Han'ın tefsirine ulaşamamasından dolayı duyduğu pişmanlığı dile getirmektedir.

---

520 Hüdâ Bahş Doğu Araştırmaları Kütüphanesi tarafından yapılan baskılar için bkz. Seyyid Ahmed Han, *Tefsîrü'l-Kur'ân ve Hüve el-Hüdâ ve'l-Furkân*, c. 1, 2 c. (Patna: Hüdâ Bahş Oriental Public Library, 1995); Seyyid Ahmed Han, *Tefsîrü'l-Kur'ân ve Hüve el-Hüdâ ve'l-Furkân*, c. 2, 2 c. (Patna: Hüdâ Bahş Oriental Public Library, 1995); Hâlî, Seyyid Ahmed Han'ın, Hintli Müslümanların Batılı bilimlere maruz kalmasının Mohammedan Anglo-Oriental College'nin açılmasından sonra olduğunu, dolayısıyla tfesir ile ilgili çalışmalarına 1876 yılından itibaren başladığını belirtiyor. Bkz. Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 168; Kidwai, *Reason, Religion and Nation*, 3-4.

521 Birışık, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 313-14.

522 Eser hakkında geniş bir değerlendirme için bkz. Parveen, "Sir Syed Ahmad Khan's Contribution To Islamic Learning", 137-74; Öz, "Ahmed Han, Seyyid", 75; Kidwai, *Reason, Religion and Nation*, 3-6.

Bunun yanında onun dini düşüncesine ilişkin ulaştığı kaynaklardan yola çıkarak bir değerlendirme yapar ve onu "*Hint Müslüman modernizminin sözcüleri arasından İslam bilimi konusunda en nitelikli uzman olarak*" betimler.[523] Onun tefsirinde serdettiği modernist görüşlerin mahiyeti, dini düşüncesini tartıştığımız bölümde detaylı bir şekilde görülecektir.

Seyyid Ahmed Han'ın kısaca bilgi vermeye çalıştığımız Tefsir çalışması dışında Kur'an metnine yönelik belirli periyotlarda farklı risaleler de yayınladığı görülür. Bu bağlamda 1885 yılında *Tefsîr el-Cîn ve'l-Cân alâ mâ fi'l-Kurân* başlıklı yayınladığı bir risalede cinlerin varlığı ve keyfiyetleri ile ilgili hususlarda geleneksel İslam düşüncesinden farklı yorumlarda bulunur. Yine aynı dönemde kaleme aldığı *Tefsîr-i Semâvât* isimli çalışmasında da Kur'an'da geçen bazı kavramlarla Yunan felsefesine ait kavramlar arasında benzerlikler kurmayı amaçlar. Söz konusu çalışmada gök cisimlerinden yıldız ve gezegenlerin isim ve hareketlerinin Yunan felsefesindeki karşılıkları ile Kur'an-ı Kerim'deki karşılıkları kıyas edilir.[524]

Ashâb-ı Kehf ve *Ashâbü'r-Rakīm* ile ilgili konuda rivayet olunan hadis ve tefsir kaynaklarını kritik eden *Terkîm fî Kıssa Ashâb-ı Kehf ve'r-Rakīm* isimli bir çalışması yine 1889 yılında yayımlandı.[525] Bunun yanında tefsir çalışmasında nasıl bir metot takip ettiğini açıklamak üzere, 1892 yılında *Tahrîr-i fî Usûl-i Tefsîr* isimli müstakil bir risale yazdı. Esasında *Tefsîrü'l-Kur'ân* çalışmasının birinci cildinin başlangıcında da yer alan bu on beş ilke, genel itibarıyla geleneksel usullerle telif edilen tefsirlerden farklı bir metodoloji benimsediğini gösterir mahiyettedir. Buna göre söz konusu çalışmada, Allah'ın varlığı, Hz. Muhammed'in peygamberliği, Kur'an-ı Kerim'in vahyedilmesi,

---

523 Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (Leiden: Brill, 1920), 319-20; Troll, *Reinterpretation*, 23.

524 Söz konusu eserler için bkz. Seyyid Ahmed Han, *Tefsîrü'l-Cin ve'l-Cân alâ mâ fi'l-Kur'ân* (Lahor: Muhammed Kadir Ali Han, 1885); Seyyid Ahmed Han, *Tefsîrü's-Semâvât* (Agra: Matbaâ Müfîd Aâm, 1897); Seyyid Ahmed Han, *Tehzîbü'l Ahlâk*, ed. Muhammed Fazluddîn, c. 2 (Lahor: Mustafa-i Press, 1895), 243-312; Ayrıca bu çalışmalarla ilgili bilgi için ayrıca bkz. Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 92-93; Baljon, *The Reforms and Religious İdeas*, 75-76; Ayrıca Birışık'ın da belirttiği üzere, Seyyid Ahmed Han'ın Kur'an-ı Kerim ile ilgili çeşitli mecralarda kaleme aldığı yazılar Panipati tarafından derlenen "Maqâlât-ı Sir Seyyid" isimli külliyatın 2. ve 4. ciltlerinde toplanmıştır. Birışık, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 310; Bu makalelerin büyük bir kısmı için bkz. Seyyid Ahmed Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, ed. Muhammed İsmail Panipati, c. 2 (Delhi: Ahmad Nadeem Qasmî, 1984), 1-258.

525 1910 yılında basımı yapılan kısa risale için bkz. Seyyid Ahmed Han, *Terkîm fî Kıssa Ashâb-ı Kehf ve'r-Rakīm* (Aligarh: Matba Riyâz-i Hind, 1910).

vahyin muhteviyatı, Nâsih-Mensûh, evrenin yasaları ve mûcize gibi konuları; Natüralizm, Rasyonalizm gibi on dokuzuncu yüzyıl modernitesine ait paradigmalara[526] uyumlanabilecek şeklide yorumlayıp tefsir çalışmasını bu çerçevede yaptığını ifade eder.[527]

Seyyid Ahmed Han'ın sadece tefsirinde değil Kur'an-ı Kerim ile ilintili tüm çalışmalarında kaynak olarak Alman oryantalist Gustav Leberecht Flügel'i (ö. 1870) takip ettiği bilgisine yer verilir.[528] Tespit edebildiğimiz kadarıyla Flügel, Silvestre de Sacy (ö. 1838) isimli ünlü oryantalistin öğrencisidir. Seyyid Ahmed Han'ın takip ettiği söylenen Arapça-Kur'an çalışması *Coranî Textus Arabicus* olmalıdır. Leipzig'te 1834-1838 ve 1858 yılları arasında yayımlanan bu çalışmanın belirlediği âyet numaralarının oryantalistlerin "esas aldığı nüsha" olduğu aktarılır.[529] Seyyid Ahmed Han'ın Kur'an çalışmalarında takip ettiği bu kaynağı, doğrudan Flügel'in çalışmasından mı yoksa bu çalışmadan istifade eden başka bir oryantalistten mi aldığı konusu net değildir. Kesin olan konu ise Kur'an çalışmalarına referans olduğu iddia edilen bu çalışma, tüm oryantalistler tarafından itibar gören bir kaynak olmasıdır.

Modernist dini düşüncesinin yansıdığı eserlerden birisi 1892 yılında kaleme alınan *ed-Duâ ve'l-İsticâbe* isimli risaledir. Söz konusu risale Seyyid Ahmed Han'ın modernist görüşlerinin belirgin bir şekilde fark edildiği eserlerden bir diğeri olarak dikkat çeker. O, inananların Allah'a dua etmesi ve Allah'ın yapılan dualara karşılık vermesi (*İcâbet)* konusunu, geleneksel İslam düşüncesinin dışında bir perspektifle ele alır. Çalışmasında çizdiği çerçeveye göre, yeryüzündeki yapılan tüm duaların olumlu karşılanmasının imkânsız olduğunu düşünür. Ayrıca doğa kanunları tarafından tahdit edilen kader anlayışının etkisi ile duaların karşılık bulduğuna dair Kur'anî ifadenin (*İcâbet*) bizim anladığımızdan farklı bir anlam çerçevesine sahip olduğunu iddia eder. Buna göre kişinin dua etmesinin, zorluklara karşı motivasyonunu artırmasından ve ibadet sayıldığı için

---

526 Çalışmamızın sonraki bölümünde söz konusu kavramların konumuza taalluk eden boyutları çerçevesinde bir tanımlamanın yapılması planlanmaktadır.

527 Han, Han'ın *Tahrîr fî Usûlü't-Tefsîr,* 31 vd.; Han, *Tefsîrü'l-Kurân*, 1995, 1:1-20; Çalışmamızda Seyyid Ahmed Kur'an ile ilgili yaklaşımının ele alındığı bölümde onun Usul konusundaki görüşlerine daha detaylı değinilecektir. Tefsir usulüne ilişkin hazırladığı bu metin ayrıca *Maqâlât-ı Sir Seyyid'in* ikinci cildinde daha geniş olarak ele alınmıştır. Bkz. Seyyid Ahmed Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, ed. Muhammed İsmail Panipati, c. 2 (Delhi: Ahmad Nadeem Qasmî, 1984), 198-258.

528 Troll, *Reinterpretation,* IX.

529 Ali Murat Yel, "Gustav Leberecht Flügel", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996), 165-66.

sevap kazandırmasından başka bir faydası olmaz.[530] Bu risalede zikrettiği görüşler yine çalışmamızın ilgili bölümünde detaylandırılarak kritik edilecektir.

2.2.3.3.2. Gazete ve Dergi Yayınları

Seyyid Ahmed Han'ın gazete ve dergi ile ilgili çalışmalarının, 1837 veya 1838 yıllarında abisi Seyyid Muhammed'in Delhi'de *Seyyidü'l-Ahbar* isimli haftalık Urduca çıkan bir gazetede yazarlık yapmasıyla başladığı bilgisi verilmekle beraber, söz konusu dergideki yazılarının mahiyetine yönelik kaynaklarda yeterince malumat bulunmamaktadır.[531] Aktüel konularda toplumun yönlendirilmesi noktasında süreli yayınların araçsal konumu dikkate alındığında, Seyyid Ahmed Han'ın bu minval üzerine şekillenen gazete ve dergi çalışmalarının *Bilim Cemiyeti* çatısı altında yayımlanan *Aligarh Instute Gazette* ismindeki yayın organı ile başladığı belirtilebilir.

Bilim Cemiyeti'nin bir yayın organı olarak Mart 1866 tarihinde yayın hayatına başlayan gazetenin başyazarı ve editörü Seyyid Ahmed Han'dır. Otuz iki yıl devam eden *Aligarh Instute Gazette*'nin yayımlanmasının, 1857 sonrası İngilizler ile Hintli Müslümanlar arasındaki yanlış anlaşılmaların ve güvensizliklerin ortadan kaldırılması amacına matuf olduğu belirtilir. Bu bağlamda onun çabası "*Batılı fikirleri Hint kıyafetlerine büründürerek iki milleti bir araya getirmeye çalıştı.*"[532] şeklinde tanımlanır. Gazetenin bu noktada İngiliz sömürge idaresinin aleyhinde olabilecek herhangi bir eylemin içerisinde olmadığı görülür. Hatta gazetenin ilk çıktığı dönemde baş sayfasında yer alan basın özgürlüğüne dair sloganın İngiliz hükümetinin diğer yerel gazetelere baskı uyguladığı dönemde kaldırılmış olması, hükümetin bu politikalarına desteği bağlamında değerlendirilir. Bunu mukabil olarak, *Aligarh Instute Gazette'nin*, İngiliz hükümeti tarafından en güvenilir Hintli kaynak olarak kabul edildiği aktarılır.[533]

Başlarda haftada bir kez daha sonradan ikişer sayı ile yayın hayatına devam eden bu gazete, genel olarak bir sütunu İngilizce diğer sütunu ise Urduca olarak basıldı. Ayrıca dergide sınırlı sayıda Arapça ve Farsça dillerine ait metinlere de yer verildi. Gazetede yer alan makalelerden kaç tanesinin Seyyid Ahmed Han'a ait olduğu ile ilgili farklı görüşler

---

530 Seyyid Ahmed Han, *Ed-Duâ ve'l-İsticâbe* (Agra: Matbaâ Müfîd Aâm, 1892), 4-11.
531 Bu dergi hakkında genel bir bilgi için bkz. Kidwai, *Reason, Religion and Nation,* 18-21.
532 Kidwai, *Cementing Ethics with Modernism*, 111.
533 Hâlî, *Hayat-i-Javed,* 91-94; Kidwai, *Cementing Ethics with Modernism*, 100-102.

olmakla birlikte, Kidwai, kaynaklarda yetmiş yediden üç yüz elli beşe kadar farklı rakamlar olduğunu belirtirken kendisi verdiği bir liste ile yüz tane makalenin Seyyid Ahmed Han'a kesin olarak ait olduğunu ifade eder. Aynı hususa değinen araştırmacılardan birisi olan Ensârî ise Seyyid Ahmed Han'a ait gazetede yayımlanan yetmiş üç adet makale listelemektedir.[534]

Seyyid Ahmed Han'ın ulusal veya uluslararası politik olaylardan, sağlık alanındaki tedavi çeşitlerine, eğitim ile ilgili faaliyetlerden dini konulara kadar birçok alanda yazısının olduğu kaydedilir.[535] Özellikle inanç akıl ilişkisi, kader anlayışı, dini taassup ve modernleşme gibi hususlarda çok sayıda makalenin yer aldığı ifade edilir. Hâlî'nin belirttiğine göre *Aligarh Instute Gazette*, Hindistan'da gerçekleşen sosyal reform için değerli bir organdır ve kamuoyunun değişime hazırlanması için her şeyden daha fazlasını yapmıştır.[536]

Seyyid Ahmed Han'ın süreli yayınlarında en fazla dikkat çeken isim *Tehẕîbü'l-Aḫlâḳ* başlıklı dergidir. İngiltere'de bulunduğu dönemde arkadaşı Muhsinü'l-Mülk'e gönderdiği mektupta, sadece Hintli Müslümanların dini ve dünyevi ilerlemelerini kendine konu edinen bir dergi çıkarmak istediğini ve derginin isminin İngilizce *Mohammedan Social Reformer*, Urduca ise *Tehẕîbü'l-Aḫlâḳ* olarak belirlediğini ifade eder. Bu amaçlarla çerçevesi çizilen *Tehẕîbü'l-Aḫlâḳ*, Seyyid Ahmed Han'ın İngiltere dönüşü 24 Aralık 1870'de yayın hayatına başladı. Derginin üç farklı dönemde düzenli olmayan sayılarla yayımlandığı görülür. *Tehẕîbü'l-Aḫlâḳ* birinci döneminde 1870-1876 yılları arasında altı yıllık bir periyotta yayımlandıktan sonra kaldırıldı. Daha sonra ikinci dönem olarak ifade edilen 1879-1881 yılları arasında kısa bir dönem yeniden yayımlandı. Derginin yayımlandığı üçüncü ve son dönem ise 1894-1897 yılları arasına tekabül eder.

İngiltere'de on sekizinci yüzyılda toplumsal değişimde önemli bir yeri olduğu belirtilen *Tatler* ve *Spector* isimli dergilerin *Tehẕîbü'l-Aḫlâḳ'*ın ortaya çıkmasında ilham verici bir etkiye sahip olduğu anlaşılır. Haddizatında Seyyid Ahmed Han derginin ilk sayısında, *Tehẕîbü'l-Aḫlâḳ'ın Amaçları* başlığında bir makale kaleme alarak İngiltere'de on sekizinci yüzyılın başlarında yayımlanan söz konusu dergilerden nasıl ilham aldığını

534 Krş. Kidwai, *Cementing Ethics with Modernism*, 167-76; Ensârî, "Müntehib Kitâbiyât", 283-86.
535 Baljon, *The Reforms and Religious İdeas*, 11.
536 Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 91-94.

açıklar. Buna göre, insanın geçmiş tecrübelerden istifade ederek gelecek projeksiyonunu umutlandırabileceğini ifade eden Seyyid Ahmed Han, bir önceki asırda İngiltere için sosyal ve siyasi koşulların oldukça kötü olduğunu, buna karşılık toplumun ıslah edilmesi için Joseph Addison (ö. 1719) ve Sir Richard Steele'in (ö. 1729) taşın altına eline koyarak yukarıda ismi zikredilen dergilerde insanların sosyal hayatlarının her alanını kuşatan konularda yazılar yazarak toplumun sosyal durumunu oldukça olumlu şekilde etkilediğini aktarır. Yazının devamında İngiltere'nin o dönemki şartları ile Hindistan'ın mevcut durumu arasında bir kıyas yaparak, Alt Kıta'nın daha kötü durumda olduğunu belirtir. Çünkü Hindistan'ın İngiltere'den farklı olarak, dinin toplumsal yaşama yön veren bir olgu olduğunu ve bu sebeple Alt Kıta'nın, sadece *Addison* ve *Steele'ye* değil aynı zamanda Hristiyan Protestanlığının bânisi Martin Luther'e ihtiyacı olduğunu ifade eder.[537]

Bu yazıya dikkat ettiğimizde, Seyyid Ahmed Han'ın kendi zamanına kadar asırlar boyunca gelişen İslam medeniyetinden ziyade on sekizinci yüzyıl İngiltere tecrübesinden ilham alarak Müslümanlara bir gelecek projeksiyonu sunmasının yanında, Luther örneği üzerinden, Batı modernitesi ve Protestan merkezli dini bir reform gerçekleştirme amacında olduğu tespit edilebilir. Ayrıca İslam düşüncesinin Batı modernitesi ekseninde reforme edilmesi noktasında *Tehẕîbü'l-Aḫlâḳ*'ın önemli bir enstrüman olduğu ifade edilebilir. Bu bağlamda Seyyid Ahmed Han'ın, *Tehẕîbü'l-Aḫlâḳ* dergisi ile Hintli Müslümanların "en güzel medeniyeti (Batı Uygarlığını)" benimsemeye ikna edilmesini amaçladığının altı çizilirken, aynı çıkarımda, bir milletin medenileşmesinde dinin rolünün büyük olduğunu kabul eden Seyyid Ahmed Han'ın, İslam'ın bu konudaki (medenileşmede) konumunun belirlenmesi amacında olduğuna dikkat çekilir.[538]

Söz konusu amaçlarla yayımlanmaya başlayan *Tehẕîbü'l-Aḫlâḳ*'da Seyyid Ahmed Han, derginin sadece editörü değil aynı zamanda yayımlandığı dönemde dergi için en çok makale kaleme alan kimse olarak öne çıkar. Bu bağlamda dergide yayımlanan toplam üç yüz elli beş makalenin yüz seksen yedi tanesinin bizzat Seyyid Ahmed Han'a ait

537 Yazının tam metni için bkz. Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1992, 10:39-51.
538 Dar, *Religious Thought*, 12.

olduğunu iddia edenler olduğu gibi, ona ait makalelerin sayısının iki yüz yirmi dokuz veya iki yüz sekiz olduğunu savunanlar da vardır.[539]

Onun Batılı modern paradigmaları merkeze alan yazılarında, Hintli Müslümanların dikkatini çekmek maksadıyla Kur'an-ı Kerim'e çok fazla referans vermesi dikkat çeker. Böylece Kur'an'dan getirilen referanslar sayesinde toplumun sosyal dönüşüme karşı direnci kırılmaya çalışılmış gibi durmaktadır. Dini konularda yayımlanan yazılarda; Allah ile tabiat kanunları arasındaki ilişki, peygamber kıssaları, mûcizeler ve kader inancı gibi konular, rasyonel bir zeminde ele alınarak modernist bir yorum ile sunulur.[540]

Seyyid Ahmed Han'ın edebi yönü ile ilgili olarak genel bir kritik yapıldığında ilk dikkat çeken konu, onun yazım hayatının İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin memuriyetiyle birlikte başlamış olmasıdır. Yazar olarak telif ettiği ilk eserler arasında tarih konularına ağırlık verilmiş olması ise ayrıca önemli bir noktadır. Bu durum daha önceden de ifade edildiği üzere, İngiliz oryantalistlerin, Alt Kıta'nın arkeolojik ve siyasi tarihi hakkındaki meraklarıyla paralel ilerleyen bir gelişme olmalıdır. Onun hayatındaki önemli bir kırılma olan 1857 Sipahi Ayaklanması ve sonrasındaki gelişmelerin telif ettiği eserlerin seyrine doğrudan etki etmiş olduğu gözlemlenir. Bu süreçten itibaren üstlendiği siyasal misyon olan Loyalizm'i (*sadıklık*) yansıtacak şekilde, doğrudan veya dolaylı olarak siyasal amaçlarla yazdığı yazılar vasıtasıyla, İngilizler ile Alt Kıta Müslümanlarının birbirlerine yakınlaştırılmasına çalışır. Bu dönemde dini zeminde oluşturulan metinlerin bile, belirlenen bu siyasaya hizmet edecek şekilde kurgulanmış olması, Loyalizm politikasının onun üzerindeki etkisi olarak değerlendirilebilir. Seyyid Ahmed Han'ın hayatındaki önemli bir diğer kırılma olan İngiltere ziyareti ise onun özellikle dini konulardaki yazılarının niteliksel değişimi noktasında mihenk noktası olarak görülebilir. Onun dini konularda kaleme aldığı eserlerdeki niteliksel bu değişim, onun düşünce dünyasındaki dönüşümü açık bir şekilde yansıtırken, dönüşen dini düşünceleri ise bir sonraki bölümde detaylı olarak aktarılmaya gayret edilecektir.

---

539 Krş. Kidwai, *Cementing Ethics with Modernism*, 188-93, 218; Ensârî, "Müntehib Kitâbiyât", 273-82; Dr. Rashid Waseem, *Sir Syed Ke Mukhalifeen* (Delhi: Matba Aala Press, 2018), 108.

540 *Tehẕîbü'l-Aḫlâḳ* ile ilgili geniş bir değerlendirme için bkz. Kidwai, *Cementing Ethics with Modernism*, 187-230.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SEYYİD AHMED HAN'IN DİNİ DÜŞÜNCESİ

Seyyid Ahmed Han'ın dini düşüncesi -önceki bölümlerde işaret edilmeye çalışıldığı üzere- geleneksel olandan on dokuzuncu yüzyıl Batı modernitesinin belirleyici olduğu çizgiye doğru bir dönüşüm geçirdi. Hayatının erken dönemlerinde geleneksel din anlayışını muhafaza eden Seyyid Ahmed Han, bir süre Vehhâbî düşünceleri savunsa da bu çizgiden oldukça uzak bir din anlayışı gibi görünen modernist bir çizgiye çok hızlı bir geçiş yaptı. Onun düşünce dünyasında cereyan eden bu dönüşümün arka planında nasıl bir süreç yaşandığı, bir başka ifadeyle onun zihinsel yapılanmasının hangi kaynaklardan beslenerek nihai halini aldığı, çalışmamızda problematik bir alan olarak görülür. Bu bağlamda dini düşüncesindeki oryantalist yansımalara geçmeden evvel, öncelikle onun modernist bir zihin yapısına nasıl kavuştuğuna yönelik bazı mülahazaların yapılması daha doğru olacaktır.

3.1. Zihinsel Yapısının Teşekkül Süreci

Çalışmamızda önceki bölümlerde aktarıldığı üzere Seyyid Ahmed Han'ın çocukluk ve gençlik yıllarında aldığı temel seviyede bir din eğitimi dışında, düzenli olarak herhangi bir dini eğitime tabi tutulmadığı ve hayatı boyunca İngilizcesinin Batılı kaynaklardan doğrudan istifade edebilecek şekilde yeterli düzeye asla ulaşamadığı bilinmektedir. Zira kendisi, zekâ anlamında diğer insanlardan ayırt edici bir kabiliyetinin olmadığını, akademik olarak ise okuma yazma bilmeyenden sadece bir kademe üstte olduğunu ifade eder. Buna rağmen sorgulayıcı bir zihnin kendisine bahşedilmiş olmasını dini düşüncesindeki değişim ve dönüşüm için yeter sebep olarak değerlendirir.[541]

---

541 Han, *Tesânîf-î Ahmediyye*, 1883, 1:2.

Bu bilgiler ışığında onun Hint Müslüman toplumunu ve genel olarak İslam düşüncesini, Batı modernitesinin ürettiği paradigmalar ışığında reforme etmeye namzet olabilecek zihinsel bir yapıya nasıl sahip olduğu hususu tartışmalıdır. Çağdaş ve klasik eserlerin kahir ekseriyetinde onun zihinsel dönüşümünün kendi çabalarıyla elde ettiği bir netice olarak olumlandığı görülür. Fakat araştırmacıların onun zihinsel dönüşümünün kifayeti ve beslendiği kaynaklar hakkında çok net bilgiler vermediğine işaret etmek gerekir. Bununla birlikte onun dini düşüncesinin geleneksel olandan modernist bir çizgiye doğru dönüşümünün arka planına yönelik literatürde farklı yaklaşımlar vardır. Bu bağlamda biz, Seyyid Ahmed Han'ın zihinsel yapısının temellerinin hangi kaynaklardan beslendiği ile ilgili literatürdeki yaklaşımları dikkate alarak bunun üzerine bir değerlendirme yapmaya gayret edeceğiz.

3.1.1. Nakşibendî ve Dihlevî Çizginin Etkisi

Araştırmacıların bir kısmı Nakşibendîliğin Müceddidiyye kolu ile Şah Veliyyullah'ın din anlayışlarının Seyyid Ahmed Han'ın dini düşüncesine etki eden ilk kuvvet olduğu yönünde kanaat belirtir.[542] İnsanın zihin dünyasının şekillenmesinde içerisinde yetiştiği çevrenin ön planda olmasından dolayı söz konusu bu yaklaşımın onun hayatının ilk dönemini çevreleyen aile ve sosyal ortamına odaklanmış olduğu anlaşılır. Keza, Seyyid Ahmed Han'ın telif ettiği ilk eserlerin muhteviyatı bu yaklaşımı doğrulamaktayken onun modernist bir zihin yapısına nasıl ulaştığı konusunu ise açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Bu bağlamda Nakşibendî ve Dihlevî yaklaşımın etkisinin onun zihinsel gelişiminde nereye konumlandığının tespiti açısından mezkûr hareketlerin ortaya çıktıkları zemine ve niteliklerine kısaca göz atmak gerekir.

Hindistan coğrafyasının etnisite, kültür ve dini yapısının heterojenliği içerisinde yaşayan toplumsal gruplar arasında geçişkenliğin ürettiği etkileşimler, eski zamanlardan beri yaşanılagelen bir olgu olarak karşımıza çıkar. Müslümanlar Alt Kıta'da meskûn olduktan sonra bölgenin diğer sakinlerinden olan Hindularla aynı sosyal ve siyasal çevreyi paylaştılar. Evlilik bağı ile kurulan akrabalıklar veya ticari gayelerle geliştirilen ilişkilerin ortaya çıkardığı atmosfer altında, gerek Hinduların gerekse Müslümanların arasında umumi dini cemaatleri tarafından kabul edilmeyecek bir takım yeni düşünce ve âdetlerin

[542] Troll, *Reinterpretation*, 31-34; Dar, *Religious Thought*, 46-51.

yayılması söz konusu oldu. Özellikle Müslüman toplumda tasavvufî şemsiye altında cereyan eden bazı aşırı sayılabilecek düşüncelere karşı mutedil din anlayışını belirginleştirmeye çalışanlardan birisi, Ebü'l-Berekât Ahmed es-Sirhindî veya daha meşhur ismiyle İmâmı Rabbânî idi.[543]

Nakşibendîliğin Müceddidiyye kolunun bânisi olan İmam Rabbânî'nin toplumun ıslah edilmesi yönündeki düşünceleri, kendisinden sonra farklı bir tona sahip olmakla birlikte, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin düşüncesinde de hissedilir. Dihlevî'nin babası Nakşibendî şeyhi idi ve vefatından sonra Şah Veliyyullah babasının yerine geçti. Babasından sonra kurduğu Rahîmiyye medreselerinde dersler verdi. 1731 yılında Hac farizası için Hicaz'a giden ve orada on dört ay Mekke ve Medine ulemasından ilim tahsil eden Dihlevî'nin, Alt Kıta'ya döndükten sonra verdiği derslerde sünnet vurgusunun arttığı ve kendisine muhaddis lakabının verildiği ifade edilir. Din anlayışında tasavvufî geleneğin bazı yönlerinin ıslah edilmesi taklitten kaçınarak içtihadın önünün açılması gibi düşünceleri geliştirmiş olsa da onun bu düşüncelerinin çerçevesini hadis ve sünnetin belirlemiş olduğu bilinmektedir.[544]

Özellikle Dihlevî'nin içerisinde yaşadığı dönem Bâbürlülerin siyasal olarak gerilediği bir süreç olduğu için yaşanan siyasi gelişmelere Müslüman toplumdan verilen ilk tepkinin Dihlevî'den geldiği ifade edilir.[545] Dihlevî, İslam'ı yeni tercih edenlerin sahih bir din eğitim almamasından, bir kısım tasavvufî küçük grupların bazı Hindu âdetlerini üstlenmesinden ve toplum içerisinde yer alan gayr-i İslami eğilimlerden rahatsızlık duyuyordu.[546] Esasında kendisinden daha önce benzer bir çizgide hareket eden İmam Rabbânî ve Bâbürlü Sultanı Evrengzîb Âlemgîr'in de Müslüman toplum açısından benzer kaygılar güttüğünü görüyoruz. Hatta Bâbürlü Sultanı Âlemgîr, Hintli Müslümanların dini düşüncelerinin Sünnî akideden sapmaması amacıyla tedbir olarak Hanefi fıkhına göre hazırlanmış *Fetâvâ-i Hindiyye* isimli ilmihali hazırlattı. Dihlevî'nin hem babası hem de

---

543 İmâm-ı Rabbânî'nin fikir ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Hamid Algar, "İmâm-ı Rabbânî", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 194-99.

544 Şah Veliyyullah'ın hayatı ve görüşlerinin genel çerçevesi için bkz. Mehmet Erdoğan ve M. Sait Özervarlı, "Şah Veliyyullah", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010), 260-67; Ahmet Aydın, "18. Yüzyıl İhyâ Hareketleri: Şah Veliyyullah Dihlevî Örneği", içinde *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefîleşme modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması* (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 220-22.

545 Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 3:159.

546 Aydın, "18. Yüzyıl İhyâ Hareketleri: Şah Veliyyullah Dihlevî Örneği", 224.

dedesi bu eseri hazırlayan komisyonda yer alıyordu. Bu bilgiler bize, gerek İmâm Rabbânî'nin gerekse Şah Veliyyullah'ın Müslüman toplumun mevcut problemlerine yine Müslüman toplumun kendi geleneği içerisinden neşet eden çözüm arayışları içerisinde olduklarını gösterir. Fakat Seyyid Ahmed Han'ın Müslüman toplumun mevcut problemlerine yönelik çözüm önerilerinde geleneksel İslam düşüncesinden ziyade Batılı paradigmalara daha fazla yer açmış olması bu noktada ciddi bir farklılaşmayı ifade eder.[547]

Seyyid Ahmed Han'ın çocukluk ve gençlik yıllarında içerisinde bulunduğu dini atmosfer genel olarak İmam Rabbânî ve Şah Veliyyullah Dihlevî etkisinin hissedildiği bir çevredir. Bu çizginin sahip olduğu "*mutedil olma*" çağrısının Seyyid Ahmed Han'ın İngiliz oryantalistlerle yakınlaşmadan önceki ilk dönem eserlerine yansıyan şekliyle kısa süreliğine etkisinin olabileceği söylenebilirse de sonraki düşünceleri için bir kaynak teşkil ettiğini ifade etmek çok mümkün görünmemektedir. 1846 yılından sonra Delhi'nin dini atmosferi içerisinde Dihlevî çizginin devamı niteliğinde kabul edilmesine rağmen daha katı bir söyleme sahip olan bazı grupların etkisi altına girdiğinde toplumda gördüğü problemlere karşı dini hoş görüsünü kaybettiği görülür. Fakat öncesinde yaşadığı Agra tecrübesinin de onun zihinsel yapılanmasına tesir etmiş olması muhtemeldir.

3.1.2. Agra'nın Sosyopolitik ve Sosyokültürel Ortamının Etkisi

Seyyid Ahmed Han'ın zihinsel yapısına şekil veren noktalardan birisinin onun 1839 yılından 1841 yılının sonlarına kadar görev yaptığı Agra şehrinin kaotik ortamı olduğu düşünülebilir. Kuzey-Batı Eyaletlerinin başkenti kabul edilen Agra, 1840 yılına kadar Hristiyan misyon çalışmalarının merkezi olarak işlev gördü.[548] Onun Agra'da bulunduğu süreçte, İngiliz hükümeti korumasında rahat hareket eden Protestan Misyonerler ile bölgede asırlardır meskûn olan Müslüman ulema arasında dini zeminde cereyan etmesine rağmen siyasi dayatmaları bünyesinde barındıran büyük bir çekişme yaşanıyordu.

Seyyid Ahmed Han'ın bu dönemde sadece Müslümanlar ile değil, Şirket çalışanı olması hasebiyle çok sayıda İngiliz ile de yakın ilişkisi bulunuyordu. Onun ilişkili olduğu çevre

[547] Benzer bir kanaat için bkz. Özcan, "Hindistan'da 19. Yüzyıl İslam Modernizmi", 197-98.
[548] Troll, "Seyyid Ahmet Han (1817-1898) ve 19. Yüzyılda İslam Kelamı'nın Yeniden Oluşumu", 41-42.

sıradan kimselerden ziyade Agra'nın o dönemdeki dini tartışmalarının merkezinde yer alan isimlerden oluşmasıyla dikkat çeker. Söz gelimi bu tartışmaların merkezindeki isimlerin başında Karl Gottlieb Pfander (ö. 1865) ismi gelir. Şöhreti Alt Kıta'nın çok daha fazlasına yayılan polemikçi misyoner 1841 yılında Agra'ya geldiği zaman, Seyyid Ahmed Han da orada ikamet ediyordu. Pfander Alt Kıta'ya geldikten sonra İngilizler adına ülke sathında misyon faaliyetlerini yürüten Kilise Misyoner Cemiyeti'ne (CMS) katıldı. Katılmasıyla birlikte bu çatı altında yürütülen misyon çalışmalarının yönlendiricisi konumuna geldi. CMS'nin bir diğer önemli rahibi ise John Moore idi. Evangelist Moore, bir yandan İngiliz hükümeti için çalışırken diğer taraftan misyon faaliyetleri kapsamında yayıncılık yapıyor ve aynı kapsamda açılan okullarda ders veriyordu. Seyyid Ahmed Han'ın rahip James John Moore ile yakın bir dostluğunun olduğu aktarılır. Ayrıca Seyyid Ahmed Han'ın bir yazısında Moore'u yücelterek ondan övgüyle bahsediyor olması bu aktarımı destekler mahiyettedir.[549] Bu yakınlıktan dolayı olsa gerek Seyyid Ahmed Han'ın zihinsel yapılanmasında Agra'da ve Fetihpûr'da görev yaptığı dönemde temasta olduğu Moore'nin biçimlendirici bir etkisinin olduğu aktarılmakla birlikte,[550] bu etkinin mahiyeti hakkında detaylı bir malumat tespit edemedik.

Seyyid Ahmed Han Agra'da görev yaptığı dönemde misyonerlerle tartışmaya giren Müslüman ulema ile de yakın ilişki kurdu. Pfander ile tartışma yapan âlimlerden birisi olarak takdim edilen Mevlânâ Nur el-Hasan (ö. 1868) ile hoca-talebe ilişkisi kurduğuna dair aktarımlar vardır. Kaynaklarda Seyyid Ahmed Han'ın ilişkisinin olduğu âlimlerin onun düşüncesini nasıl şekillendirdiğine dair detaylı bir malumat olmamakla birlikte *Cilâʾü'l-ḳulûb bi-ẕikri'l-maḥbûb* isimli eserinin geleneksel çizgide kaleme alınmasında bu kimselerin etkisinin olduğuna işaret edilir.[551] Fakat Agra'nın sosyopolitik ve sosyokültürel ikliminin onun zihinsel yapılanmasına olan etkisinin aktarılanların dışında farklı tezahürleri de olmalıdır.

549 Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1965, 16:99.
550 Troll, *Reinterpretation*, 62-63.
551 Parveen, "Sir Syed Ahmad Khan's Contribution To Islamic Learning", 21; Seyyid Ahmed Han'ın Agra'da ilişki kurduğu misyonerlerle tartışmaya giren diğer Müslüman ulema için bkz. Troll, *Reinterpretation*, 64.

Elimizdeki mevcut bilgiler ışığında bir değerlendirme yapacak olursak Agra'da Müslümanlarla Hristiyanlar arasındaki dini tartışmaların yoğun olduğu bu dönemde Seyyid Ahmed Han'ın her iki taraf ile ilişki kurmuş olması aynı zamanda her iki tarafın da birbirlerine yönelik kullandıkları iddialara yakinen şahit olduğu anlamına gelir. Burada edindiği birikim ile her iki din mensupları arasındaki tartışma konularına nüfuz etmiş olması sonraki dönemde İngilizler ile Müslümanlar arasında köprü olma vazifesini üstlendiğinde kendisine nasıl hareket edeceği hususunda bir vizyon sağlamış olmalıdır. Söz gelimi Pfander'in günlüklerinden aktarımda bulunan Troll, Pfander'in iki din mensupları arasında en fazla tartışılan hususun kutsal metinlerin tahrifi olduğunu ifade ettiğini ifade eder.[552] Seyyid Ahmed Han'ın daha sonraki dönemde İncil metinlerinin otantikliğine yönelik iddiasının arka planında bu tartışmanın bitirilmesi olmalıdır.

Ayrıca söz konusu tartışmalara katılan İslam âlimlerinin savunularının geleneksel İslam düşüncesini merkeze almalarına mukabil oryantalist misyonerlerin eleştirileri doğal olarak geleneksel İslam düşüncesine yönelik oldu. Oryantalist iddialara oldukça duyarlı bir kimse olan Seyyid Ahmed Han'ın sonraki dönemde geleneğe yönelik geliştirdiği savlara oryantalist misyonerlerin ürettikleri iddiaların tesir etmiş olması da kuvvetle muhtemeldir.

Seyyid Ahmed Han'ın Agra'dan sonraki görev yeri olan Fetihpûr'da Agra'daki yaşadığı tecrübenin dışında zihinsel yapısına tesir edebilecek yeni bir süreç yaşamadığı anlaşılırken oradan transfer olduğu Delhi'de ise yaşadığı tecrübenin zihinsel dönüşümünde önemli bir kırılmaya neden olduğu söylenebilir.

3.1.3. Delhi'nin Sosyopolitik ve Sosyokültürel Ortamının Etkisi

Delhi şehri; Delhi Türk Sultanlığı ve Bâbürlülere başkentlik yapmış olmasının kendisine kazandırdığı cazibe ve sahip olduğu tarihsel hafıza sayesinde, Hintli Müslümanlar açısından asırlar boyunca dini bir merkez hüviyetinde oldu. Seyyid Ahmed Han'ın Delhi'de görev yaptığı süreçte, bir taraftan kardeşini kaybetmesinin etkisi ile daha muhafazakâr bir hayatı tercih ederek dini atmosferin yoğun yaşandığı mekânlarda vakit geçirmeye çalıştığını, diğer taraftan ise Şirket'in sivil bir memuru olarak İngiliz

[552] Troll, *Reinterpretation*, 65.

oryantalistlerle ve dolayısıyla Batı modernitesi ile giderek daha çok temas içerisinde olduğunu çalışmamızda daha önceden ifade etmiştik. Ortaya çıkan tabloya göre Seyyid Ahmed Han'ın bu süreçte hem Delhi'de etkili olan Vehhâbî grupların hem de İngiliz oryantalistlerin etkisi altında kaldığı görülür. Bu bağlamda Seyyid Ahmed Han'ın Delhi'de geçirdiği sürenin ve edindiği tecrübenin onun zihni yapılanmasına nasıl etki ettiğini her iki kesimi de nazarı dikkate alarak değerlendirmek daha isabetli olacaktır.

3.1.3.1. Vehhâbî Yaklaşımın Modernist Düşünceye Hazırlayıcı Etkisi

Seyyid Ahmed Han abisinin vefatından sonra transfer olduğu Delhi'de dini gelişimi için bazı tanınmış âlimlerden fıkıh, hadis, Kur'an-ı Kerim dersleri aldı.[553] Seyyid Ahmed Han'ın bu dönemde etkileşim içerisinde olduğu kimseler Şah Veliyyullah Dihlevî'nin takipçileri olarak kabul edilir. Bu noktada, Dihlevî ekolün altında yer alan bazı grupların Hicaz bölgesi ile kurulan ilişki ağının gelişmesiyle dini düşüncelerinde Vehhâbî çizgiye doğru bir kırılma yaşadığına dikkat çekmemiz icap eder. Şah Veliyyullah'ın yaşadığı dönem, Müslümanların siyasal olarak gerilemeye yüz tuttuğu fakat halen yönetici konumunda oldukları bir sürece tekabül etmesi nedeniyle olsa gerek Dihlevî'nin düşüncesinde siyasal fikirler fazla yer kaplamazken buna bağlı olarak dini düşüncesinin dışlayıcı bir söyleme sahip olduğu da söylenemez. Fakat takipçilerinin dönemi ise Alt Kıta'da yaşayan Müslümanların, yeni bir siyasal güce hemen hemen tüm otoritelerini teslim etmek zorunda kaldıkları bir döneme tekabül eder. Böylece bu yeni süreçte Dihlevî ekolden bazı grupların kaybettikleri iktidarı yeniden tesis etmeye yönelik girişimleri ile giderek düşüncelerinin siyasallaştığı, Müslüman topluma yönelik söylemlerinin de kuşatıcılıktan ziyade daha keskin ve dışlayıcı olduğu bir din anlayışına dönüştüğü ifade edilebilir.

Bu durumu biraz daha açarsak Şah Veliyyullah Dihlevî'nin gündemini ve söylemini genel olarak Hindular üzerinden İslam toplumuna geçen âdetler oluştururken İngilizler ve onların varlıklarıyla çok fazla ilgilenmediği anlaşılır. Hatta İngilizlerin 1757 yılında Plassey Savaşı'nı kazanması Alt Kıta tarihi için önemli bir kırılma olmasına rağmen Dihlevî'nin bu konuda herhangi bir şey yazmamış olmasının eleştirildiği aktarılır.[554]

---

553 Dar, *Religious Thought*, 4.
554 Erdoğan ve Özervarlı, "Şah Veliyyullah", 265.

Dihlevî, muhtemelen İngilizlerin Alt Kıta'daki mevcudiyetlerini, İslam akidesinin muhafazası noktasında Hindular kadar dikkat edilmesi gereken bir tehlike olarak görmüyordu. Fakat kendisinden sonra onun takipçilerinin döneminde İngiliz hegemonyasının genişlemesi ve bununla iltisaklı yaşanan hadiseler neticesinde, Şah Veliyyullah'ın oğlu Abdülazîz ed-Dihlevî, Alt Kıta'nın İngiliz idaresi altında yer alan bölgelerinin dârülharp olduğu yönünde fetva vererek cihat çağrısı yaptı.[555] Dihlevî ekolün siyasal bir kimlik kazanmasıyla birlikte Dihlevî çizginin devamı olarak kabul edilen fakat farklı liderler etrafında yeni isimlerle anılan grupların çıktığı görülür.

Seyyid Ahmed Han'a etki ettiği düşünülen ve Dihlevî çizginin devamı olarak görülen gruplardan birisi, *Tarîkat-ı Muhammediyye* veya daha meşhur ismiyle *Mücâhidîn* olarak bilinen harekettir. Özellikle bu hareketin kurucu lideri olarak takdim edilen Seyyid Ahmed Şehîd (ö. 1831) ve onun öğrencisi Mevlânâ Şah Muhammed İsmâil Şehîd'in (ö. 1831) Seyyid Ahmed Han'ın Kur'an ve Sünnet algısına etkisinin olduğu zikredilir. Önceleri Sihlerle yaptıkları mücadelelerde İngilizlerin de desteklediği bu akımın dini düşüncesi, daha sonra Hicaz Bölgesi ile artan temasları sayesinde Vehhâbî bir çizgiye doğru evrildi.[556]

Şah Veliyyullah'ın ıslah ve ihya konusundaki öğretilerini benimseyen bu kimseler, İngiliz hâkimiyetinin genişlemesi ile karşılaşılan yeni problemlerin çözümünü Hicaz Bölgesi ile geliştirdikleri ilişkilerle aşmaya çalıştılar. Bu durum, harekete bir taraftan genişleyen İngiliz hegemonyasına karşı yeni bir siyasal vizyon sağlarken diğer taraftan zamansal olarak modern, fakat düşünce olarak selefi olduğunu varsayan Vehhâbî düşüncenin katı ve dışlayıcı dini söylemini Alt Kıta'ya taşımış oldu. Seyyid Ahmed Han'ın zihinsel yapılanmasında bu hareketin siyasal eğilimlerinden ziyade daha çok dini söyleminin bıraktığı izlerin olduğu söylenebilir.

---

555 Hunter, *The Indian Musalmans*, 142.

556 Troll, *Reinterpretation*, 31-34; Şah Abdülazîz'e bağlı olmakla beraber daha çok Ehli Hadis ekolünün görüşlerini benimseyen bu hareket hakkında detaylı bilgi için bkz. Bulgur, "1850-1900 Yılları Arası Hind Yarımadasındaki İslami Fikir Akımları", 93-99; Brown, *Rethinking*, 24-27; Huriye Martı, "et-Tarîkatü'l-Muhammediyye", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011); Rıza Kurtuluş, "Ahmed Şehîd", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989); A. S. Bazmee Ansari, "İsmâil Şehîd", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).

Seyyid Ahmed Han'ın, Mücâhidîn hareketine mensup olduğu ifade edilen isimler arasından Mevlânâ Nevâziş Ali, Mevlevî Feyzül Hasan ve Şah Muhammed Mahsûsullah'dan (ö. 1856) ilim tahsil ettiği aktarılır. Mahsûsullah, aynı zamanda Dihlevî ailesinin eğitim kurumu olan Rahîmiyye Medresesi'nin bir üyesidir. Modern dönem araştırmacılarından olan Nizamî, Seyyid Ahmed Han'ın burada tahsil ettiği bu ilim sayesinde Tefsir yazabilme yeterliliğine ulaşmış olacağı kanısındadır.[557]

Diğer bir yaklaşımda olan biyografi yazarı Hâlî, Seyyid Ahmed Han'ın bu dönemde geleneksel hadis külliyatını ve diğer geleneksel eserleri okuduğunu, fakat bu okumanın son derece yüzeysel olduğunu kendisinin itiraf ettiğini belirterek onun düşünce dünyasını etkilemediği kanaatini taşımaktadır.[558] Seyyid Ahmed Han'ın sonraki dönemde, Delhi sürecinde tahsil ettiği iddia edilen bu düşüncenin tam aksi istikametinde görüşler beyan etmiş olması Hâlî'nin kanısını destekler mahiyettedir. Söz gelimi onun tedris ettiği geleneksel düşünceye ait hadis kaynakları ile İbn Sa'd (ö. 230/845) ve Muhammed b. Cerîr Taberî (ö. 310/923) gibi İslam tarihi ve sîret yazarlarının eserlerini değerlendirdiği bir makalesinde bu kitapların muhteviyatlarında muteber olmayan bilgiler olmasından dolayı güvenilir olmadıklarını ifade eder.[559] Ayrıca Seyyid Ahmed Han'ın Delhi'de aldığı derslerin tefsir yazabilme yeterliliğine ulaştığına yönelik yukarıda belirtilen kanaat de bu bağlamda kritik edilebilir. Zira onun yazmış olduğu tefsir -ilgili bölümde işaret edildiği üzere- muhteviyatında geleneksel dini düşünceden ziyade daha çok Batılı bilimleri merkeze alan bir yapıya sahiptir.

Seyyid Ahmed Han'ın bu dönemde edindiği bilgiler veya etkisi altında olduğu görünen Vehhâbî düşünce, onun Batı modernitesinin argümanlarını baz alarak oluşturduğu tefsir çalışmasına ya da sonradan edindiği modernist görüşlere ulaşmasında çalışmamız açısından bir basamak olarak değerlendirilmektedir. Esasında Vehhâbî düşüncenin ilk üç nesil üzerinden refere edilen selefi söylemi ile on dokuzuncu yüzyıl Batılı paradigmaları merkeze alan modernist düşüncenin ilk bakışta dini meşrep olarak birbirinden uzak bir yapı ihtiva etmesi beklenebilir. Fakat Seyyid Ahmed Han'ın zihinsel yapılanmasına bir

---

557 Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 28; Bulgur, "1850-1900 Yılları Arası Hind Yarımadasındaki İslami Fikir Akımları", 129; Ahmed, *Hindistan'da İslam Kültürü*, 84-85.

558 Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 33.

559 Seyyid Ahmed Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, ed. Muhammed İsmail Panipati, c. 11 (Lahor: İmtiyaz Ali Tâc, 1963), 368-71.

süreliğine nüfuz eden Vehhâbî düşüncenin onun modernist bir zihin yapısına kavuşması için münbit bir zemin hazırladığı kanaatindeyiz. Bu bağlamda Seyyid Ahmed Han'ın Vehhâbî düşünceden modernist bir zihin yapısına hızlı bir şekilde geçişinde söz konusu din anlayışında mündemiç olan iki adet niteliğin ön plana çıktığını düşünüyoruz.

Bunlardan birincisi oryantalistlerin İslam tarihine ilişkin çalışmalarında Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan ve insani zeminde neşet eden ihtilafları çok fazla ön plana çıkarıyor olmaları ile ilgili bir durumdur. Hatta oryantalist düşünce marifetiyle bazı ekleme veya çıkarmalar yapılarak ilk ihtilaflar, İslam dini aleyhinde kullanılabilecek bir propaganda enstrümanına dönüştürülür. Eş'arî - Mâtürîdî paradigma, Hz. Peygamber'den sonraki nesillerin İslam tarihindeki mümtaz konumlarını muhafaza etmekle birlikte, onların insan olma hasletlerini göz ardı etmeyen bir yaklaşıma haizdir. Bu hususta mutedil bir çizgi benimseyen Eş'arî - Mâtürîdî paradigma bu boyutuyla oryantalistlerin provoke ettikleri ilk ihtilafları dini düşüncelerinde ciddi bir kırılma yaşanmaksızın kabul edebilme ve savunabilme esnekliğine sahiptir denilebilir. Buna mukabil Vehhâbî anlayışta ise ilk üç nesil, dini düşüncenin merkezinde oldukça hassas bir alanı istiva eder. Büyükkara'nın yaklaşımına paralel olacak şekilde Eş'arî - Mâtürîdî paradigma ilk üç nesli tarihin bir parçası olarak görürken, Vehhâbî düşünce ise dinin bir parçası olarak kabul etme eğilimindedir.[560] Vehhâbî düşüncenin bu algısının, Hz. Peygamber sonrası insani zeminde ortaya çıkan ilk ihtilaflara yönelik iddialara muhatap olunması durumunda, dini düşüncelerinin ciddi kırılmalar yaşamasına zemin oluşturduğu düşünülebilir. Bir başka ifadeyle; oryantalistler marifetiyle İslam dininin aleyhine propaganda edilebilecek bir şekle sokulan İslam tarihindeki bu hadiseler, Vehhâbî düşünceye sahip olan bir zihinde dinin bir parçası olarak görüldüğü için doğrudan dini düşünceyi etkileyecek kırılmalara neden olabilir.

Bu bağlamda Seyyid Ahmed Han'ın hayatının Vehhâbî din anlayışını temsil ettiği döneminde, oryantalistlerle giderek artan teması aynı zamanda oryantalist iddialara daha fazla maruz kalması anlamına gelir ki bu durum onun dini düşüncesinde büyük kırılmalara neden olarak modernist bir zihin yapısına geçmesine katkı sunmuş olur.

560 Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar,* 51-54.

İkinci bir nitelik ise Vehhâbî düşüncenin ilk üç nesli paranteze alan "gelenek" algısı ile ilgili olmalıdır. Şöyle ki Seyyid Ahmed Han'ın Delhi'de katıldığı sohbet ortamlarında etkisi altında olduğu anlaşılan Vehhâbî yaklaşım, İslam toplumunun asırlardır sahip olduğu ve geliştirdiği düşünce geleneğinin noksanlıklarının giderilmesi yerine, ilk üç nesil dışındaki diğer birikim ve tecrübeleri topyekûn dışlama eğilimindedir. Bir başka ifadeyle İslam toplumlarının hususi bir tecrübesi olarak asırlardır gelişen geleneksel dini düşünce, her ne kadar muhteviyatında gayri İslâmî düşüncelerin kendisine yer bulabileceği bir esnekliğe sahip olduğu iddia edilse de karşılaştığı yeni problemlere karşı cevap üretebilme ve kendini savunabilme kabiliyetini uhdesinde barındıran dinamik bir hüviyete sahiptir. İslam düşünce geleneğinin bid'at kapsamına alınarak toptan reddedilip yerine ilk üç nesle indirgenen katı, dışlayıcı ve statik bir düşünce sistemine haiz Vehhâbî yaklaşımın ikame edilmesi, sadece tarihsel bağlamda toplumsal büyük bir tecrübenin ilgasını değil aynı zamanda bu düşünceye muhatap olan bir zihinde önemli bir alanın açılmasına neden olur. Ayrıca umumi Müslüman toplumu tarafından asırlardır tecrübe edilerek ihdas edilen dinamik sistemin bid'at kapsamında reddedilip yerine statik bir yapının ikame edilmeye çalışılmış olması İslam düşünce sisteminin modernitenin ürettiği paradigmalarla mücadele edebilme kapasitesinin bir bakıma elinden alınması anlamına gelir.

Bu noktada konumuz özelinde tekrar etmek gerekirse; Seyyid Ahmed Han'ın zihin dünyasının Vehhâbî yaklaşıma maruz kaldığı bu süreç, İslam'ın iç dinamiklerinden beslenen geleneksel dini düşünceden, modernitenin ürettiği paradigmalar tarafından belirlenen modernist bir zihin yapısına geçişinde zihinsel bir hazırlanma hüviyetinde olduğu kanaatindeyiz. Seyyid Ahmed Han Delhi'de Vehhâbî yaklaşımın etkisi altına girerek Alt Kıta Müslümanlarının dini düşünce ve yaşantısında önemli bir yeri kaplayan geleneği bid'at kapsamında kaldırarak yerine mezkûr yaklaşımın modern bir argümanı olarak ilk üç nesle indirgenmiş bir dini düşünce inşa etmeyi amaçladı. Bu durum, Batı modernitesinin ürettiği paradigmalara karşı zihinsel direncinin kırılmasına zemin oluşturdu. 1857 isyanı sürecinde etkisi altında olduğu bu yaklaşım mensuplarının politik olarak İngilizlere karşı olan tutumları nedeniyle onlardan uzaklaşmış olması, bir bakıma bu kimselerin savunduğu ilk üç nesle indirgenmiş dini düşünce ile irtibatının kesilmesi anlamına geldi. Böylece Vehhâbî yaklaşım marifeti ile geleneksel İslam düşüncesinden arındırılan Seyyid Ahmed Han'ın zihin dünyası, 1857 sonrası siyasi gerekçelerle ilk üç

nesil ile tahdit edilen dini düşünceden de uzaklaşmasıyla modernist düşüncelerin inşa edilebilmesi için tabiri caizse boş bir sahaya dönüştü. Onun zihninde açılan bu alana yine Delhi'de bulunduğu sürede İngiliz oryantalistler ile girdiği yakın ilişkiler neticesinde Batı modernitesine ait düşüncelerin ilk tohumları ekildi.

3.1.3.2. Modernist Düşünceye Geçişte Delhi Rönesans'ının Etkisi

Seyyid Ahmed Han'ın zihin yapısının dönüşümünde Delhi'de bulunduğu süreçte İngiliz oryantalistlerle gelişen ilişkilerinin biçimlendirici bir etkiye sahip olduğu görülür. Bu durum, çalışmamızda daha önceden işaret edildiği üzere İngilizlerin on sekizinci yüzyılın sonları ile on dokuzuncu yüzyılın başlarında Bengal bölgesinde edindikleri tecrübeler ışığında Kuzey-Batı Eyaletlerinde uyguladıkları kültür politikaları ile yakından ilişkili gibi durmaktadır.

1840'lı yılların başından itibaren Benares, Agra ve Delhi'de aktif olan İngiliz kolejlerinde verilen İngilizce eğitim vasıtasıyla Batı modernitesinin Kuzey-Batı Eyaletleri sakinlerine aktarılması için yoğun çaba sarf edildi. İngilizce eğitim veren kolejlerin yanında açılan dernekler, çıkarılan süreli yayınlar ve yerel dillere (özellikle Urducaya) yapılan tercümelerle halkın Batılı paradigmalar ışığında modernize edilmesi amaçlandı. On dokuzuncu yüzyılda ideolojik saiklerle gelişen modern tarih, astronomi, mekanik, doğa kanunlarına yönelik Batılı dillerde telif edilen metinler bu mecralarda yerel dillere tercüme edildi. Tercüme faaliyetleri kapsamında *Delhi Koleji* ön plana çıktığı için Kuzey-Batı Eyaletleri özelindeki bu toplumsal devinime "Delhi Rönesansı" ismi verildi.[561] Esasında 1792 yılında Hintli Müslümanlara geleneksel metotlarla din eğitimi yapmak için kurulan medrese, 1825 yılından itibaren İngiliz sömürge idaresinin kontrolüne geçerek İngilizce eğitim veren *Delhi Kolejine* dönüştü ve emperyal hedeflerin merkezinde oldu. 1857 Ayaklanmasına katılanların Delhi'de söz konusu bu koleji kendilerine hedef olarak belirlemiş olmaları, bu bağlamda *Delhi Koleji'nin* salt bir eğitim kurumu olarak faaliyet göstermediği izlenimi vermektedir. Kolej 1840 yılından itibaren İngilizce kaynakların

[561] Margrid Pernau, "Introduction", içinde *The Delhi College* (Delhi: Oxford University Press, 2006), 30-31.

yerel dillere tercüme edilmesinde merkezi duruma geldi. İlk etapta yüzden fazla eserin tercüme edildiği aktarılır.[562]

Seyyid Ahmed Han'ın dönüşen zihin yapısında merkezi konumu itibarıyla *Delhi Koleji* dikkat çeker. Çünkü söz konusu bu kolejin müdürü ve önemli bir oryantalist olan Aloys Sprenger ile Seyyid Ahmed Han'ın yakın ilişkisinin olduğu malumdur. Bunun yanında kolejin öğretmenlerinden birisi olarak aktarılan ve önceleri bir Hindu iken daha sonra Hristiyanlığı benimseyen Ram Chandra'nın en gözde öğrencisi olarak Mevlevî Zekâullah, Seyyid Ahmed Han'ın yakın dostudur. Ayrıca Seyyid Ahmed Han'ın en yakın dostlarından olan oryantalist Sir William Muir, hem Agra'da misyon faaliyetlerini yürüten Pfander ile hem de *Delhi Koleji* müdürü Aloys Sprenger ile oryantalist çalışmalarda birlikte hareket ediyordu.[563] Böyle bir atmosferin tesiri altında Seyyid Ahmed Han da tercüme faaliyetlerine katıldı.

Seyyid Ahmed Han'ın Hintli Müslümanların modernleştirilmesi amacıyla on dokuzuncu yüzyıl Batılı bilim ve edebiyatına dair metinlerin yerel dillere tercüme edilebilmesi için *Bilim Cemiyeti'ni* kurduğu aktarılır.[564] Bu kurum altında yapılan tercüme çalışmalarının dışında halkın moderniteye uyumunun sağlanması için sık sık konferanslar, söyleşiler düzenlemiş olması ve *Aligarh Instute Gazette*'nin yine aynı amaçlarla çıkarılması, onun *Delhi Rönesansı* olarak isimlendirilen toplumsal dönüşümün aktif bir katılımcısı olduğunu gösterir. Bu bilgiler ışığında, Seyyid Ahmed Han'ın düşünce dünyasında Batı modernitesinin ilk izlerine *Delhi Rönesansı* denilen bu atmosferde rastlanıldığını ifade edebiliriz. Daha geniş bir ifadeyle; İngilizlerin Hindistan'ın Bengal bölgesinde oryantalistler öncülüğünde kurdukları kolejler, yaptıkları yayınlar ve düzenledikleri konferanslar marifetiyle inşa ettikleri *Bengal Rönesansı* olarak isimlendirilen bu atmosfer, kendi bünyesinden Ram Mohan Roy, Keshub Chandra Sen gibi Hindu

---

562 Bashir söz konusu koleje İngilizler tarafından görevlendirilen İngilizce öğretmenlerinin Hristiyan misyonerleri ve katı İngiliz hizmetkârları olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Dar, *Religious Thought*, 58; Kolej hakkında detaylı bilgi için ayrıca bkz. Ebba Koch, "The Madrasa of Ghaziu'd-Din Khan at Delhi", içinde *The Delhi College* (Delhi: Oxford University Press, 2006), 35-59.

563 Mushirul Hasan, "Maulawi Zaka Ullah Sharif Culture and Colonial Rule", içinde *The Delhi College* (Delhi: Oxford University Press, 2006), 288-90; Troll, *Reinterpretation*, 150-53; Dar, *Religious Thought*, 57; Muir, polemikçi çalışması olan *The Life of Mahomet* isimli kitabına Pfander'in çalışmalarını kendisine örnek alarak başladığını belirtir. Bkz. Muir, *The Life of Mahomet*, 1861, 1:III-IV.

564 M. Ikram Chaghatai, "Dr. Aloys Sprenger and the Delhi College", içinde *The Delhi College* (Delhi: Oxford University Press, 2006), 117.

modernistleri nasıl çıkarmaya muvaffak olduysa benzer bir sürecin takip edildiği ve adına *Delhi Rönesansı* denilen ortamın da Seyyid Ahmed Han gibi Müslüman modernistlerin yetişebilmesi için münbit bir zemin olduğu düşünülebilir.

Seyyid Ahmed Han'ın zihin yapısını şekillendiren unsurların geleneksel çizgiden modernist bir yaklaşıma doğru dönüşmesinde, Delhi'nin yukarıda tariflenmeye çalışılan atmosferinin önemli bir konumda olduğu izlenimi oluşmaktadır. Fakat onun modernist görüşlerinin menşei noktasında tek kaynağın Delhi'de geçirdiği süre zarfında edindiği tecrübe olduğu söylenemez. Bu bağlamda yaşanılan 1857 Ayaklanmasının Seyyid Ahmed Han'ın zihninde Hintli Müslümanların sosyal şartlarını iyileştirme arzusunu canlandırmış olsa da nasıl hareket edeceği ile ilgili düşüncesinin henüz şekillenmediği ifade edilir. 1860'lı yılların başlarında kaleme aldığı *Tebyînü'l-Kelâm* isimli çalışmasında, inanç konusunda aklın tek başına ulaşamayacağı şeylerin olduğunu kabul etmesine rağmen 1870 yılında İngiltere'de kaleme alınan Hz. Peygamber ile ilgili metinlerde ise aklın menzili dışında inanca konu edilebilecek hiçbir şeyin olmadığını düşünür. Aradaki bu tenakuza dikkat çeken Troll, onun zihni yapısının modernist bir çizgiye gelmesinde İngiltere'de geçirdiği yaklaşık on yedi ayın merkezi konumda olduğuna işaret eder.[565]

Troll'ün bu çıkarımı aynı zamanda 1860 ile 1870 arasındaki dönüşümün izlerinin takip edilmesi gerekliliğini gösterir. Bu noktada onun modernist fikirlerinin oluşumunda *Bilim Cemiyeti'nin* önemli bir konumda olduğuna dikkat çekmek gerekir. Söz konusu kurumun yöneticisi pozisyonunda hatırlanacağı üzere Argyll Dükü George Douglas Campell vardı. O, aristokrat ve üst düzey İngiliz idareci olmasının yanında aynı zamanda Doğu dünyası hakkında eserler yazan bir oryantalistti. Çalışmalarından anladığımız kadarıyla Argyll Dükü, Hristiyan teolojisini on dokuzuncu yüzyıl Batı modernitesinin ürettiği paradigmalar ışığında yorumlamaya gayret ediyordu.[566] Onun kendisine çalışma alanı olarak bilim - din çatışması zeminini belirlemiş olması çalışmamız bağlamında önemlidir.

---

565 Troll, *Reinterpretation*, 214; Baljon, *The Reforms and Religious İdeas*, 33.

566 Sir Campell, bu konuda çok sayıda eser kaleme aldı. 1866-1897 yılları arasında kendisinin tanımıyla birbirinin devamı mahiyetinde olan üç eserinde modern Batılı bilim ve felsefenin iddiaları ile Hristiyan teolojisi arasında bir uzlaşı sağlamaya çalıştığı oldukça hissedilmektedir. Onun bu çalışmaları için bkz. George John Douglas Campbell(Duke of Argyll), *The Reign of Law* (London: Alexander Strahan, 1867); George Douglas Campbell(Duke of Argyll), *The Unity of Nature* (London: Alexander Strahan, 1884); George Douglas Campbell(Duke of Argyll), *The Philosophy of Belief or Law in Christian Theology* (Newyork: Charles Scribners's Sons, 1896).

Ayrıca *Bilim Cemiyeti* faaliyetleri kapsamında İngilizceden Urducaya tercüme edilecek kitap seçimleri, düzenlenen konferans ve söyleşilerin konularının belirlenmesi gibi hususlarda kurumun müdürü olması itibarıyla Argyll Dükü'nün yönlendirici bir etkisi olmalıdır. Bu bağlamda Seyyid Ahmed Han ve *Bilim Cemiyeti'nin* hinterlandında olan Müslümanların modern Batılı bilim ve felsefe ile temaslarının mahiyetleri noktasında söz konusu şahsın düşünce ve iradesinin belirleyici bir etkisinin olduğu söylenebilir. Onun fikirlerinin Seyyid Ahmed Han'ın dini sahada ileri sürdüğü modernist görüşlere olası yansımalarına çalışmamızın ilgili bölümünde işaret edilmeye çalışılacaktır. Bu noktada, Seyyid Ahmed Han'ın zihinsel yapısının modernleşmesinde ve İslam inancı ile Batı modernitesi arasında uzlaşı sağlamaya yönelik girişimleri üzerinde Argyll Dükü Campell'in düşünce ve çabalarının önemli bir fonksiyonunun olduğu düşünülebilir.

Bilim Cemiyeti çatısı altında İngilizceden Urducaya yapılan tercümeler yoluyla bir takım bilgilere ulaşmış olsa da Seyyid Ahmed Han'ın İngiliz diline olan uzaklığı modern Batılı görüşleri ilk elden alma noktasında bir engel olarak görülür. Onun İngilizceyi yeterince bilmediği malum olmasına rağmen Batılı fikirlere ulaşması noktasında, oğlu Seyyid Mahmud, Urduca bilen İngiliz dostları ve İngilizce eğitim alan Müslümanlar vasıtasıyla Batılı kaynaklardan istifade ettiği aktarılır.[567] Burada ikinci elden ulaşılan düşüncelerin onun Batı modernitesi ile çevrelenen zihinsel yapısını açıklama noktasında ne kadar belirleyici bir unsur olduğu tartışmaya açıktır. Buna mukabil olarak onun on dokuzuncu yüzyıl Batı modernitesini birinci elden tecrübe etmesi açısından 1869-1870 İngiltere ziyaretinin ön plana çıktığı görülür. Nitekim onun modernist bir zihin yapısına kavuşması ile ilgili olarak; Delhi Rönesansı ismi verilen bir atmosfer içerisinde 1857 sonrası yavaş yavaş filizlenmeye başlayan kırılmaların daha sonra *Bilim Cemiyeti* çatısı altındaki faaliyetlerle giderek geliştiği ve nihayetinde İngiltere ziyaretiyle şekillendiği ifade edilebilir.

3.1.4. Modernist Düşüncelerin Şekillenmesinde İngiltere Ziyaretinin Etkisi

Çalışmamızda daha önceden işaret edildiği üzere Seyyid Ahmed Han, İngiltere'de bulunduğu süre boyunca programını düzenleyen Lord Lawrence'ın ev sahipliğinde Batı modernitesini yakından tanıma fırsatı elde etti. Burada bizzat Kraliçe Victoria dâhil

567 Baljon, *The Reforms and Religious İdeas*, 117.

olmak üzere İngiltere monarşisinin üst düzey yöneticileri ile gerçekleştirdiği resmi temaslarının yanında Batı Modernitesinin yönlendiricisi durumunda bulunan kulüp ve derneklerin faaliyetlerine katılması onun zihni dönüşümünde önemli bir konum elde etti. Bu bağlamda *Royal Assiatic Society* tarafından tertiplenen söyleşilere katılması, *Atheneaum Kulübünün* bir üyesi olarak söz konusu kulübün bilgi kaynaklarından istifade etmesi, *British Museum* ve *Indian Office* kütüphanelerinde bulunması, Cambridge ve Oxford Üniversitelerine yaptığı ziyaretler, oryantalist çalışmaları ile popüler olan kimselerle kurduğu temaslar,[568] onun halihazırda gelişmekte olan modernist düşüncelerinin şekillenmesine önemli bir zemin sağladı.

Seyyid Ahmed Han'ın burada kurduğu temaslar, dâhil olduğu toplantı ve programlar bize İngiltere seyahatinin turistik bir ziyaret olmadığını en azından onun İngilizler nezdinde sıradan bir misafir olarak algılanmadığını gösterir. Onun İngiltere ziyaretini ayrıcalıklı kılan husus ise 1858 yılından beri İngilizlerle geliştirdiği siyasal yakınlaşmanın devamı niteliğinde olan zihinsel etkilenimin bu süreçte daha belirgin hale gelmesidir. Bu zihinsel dönüşüm, onun *Aligarh Instute Gazette*'de yayınlanması için gönderdiği mektuplardan rahatlıkla fark edilebilir.

Söz gelimi bu mektuplardan birisinde onun mensubu olduğu topluma ve geleneğe yabancılaşması net bir şekilde açığa çıkar. Söz konusu mektubun başında İngiltere gözlemleri hususunda arkadaşlarının kendisine kızmış olmasına sitem eden Seyyid Ahmed Han, halkının başarısızlığını dile getirmesinin suç olmaması gerektiğini belirtir. Burada (*İngiltere*'de) bulunduğu süre boyunca katıldığı toplantı ve davetlerde İngilizlerin Hintlileri hayvan olarak gördüklerini ifade eder. Esasından Hintlileri tanımadıkları için böyle bir vehme kapıldıklarına işaret etmiş olsa da onların bu düşüncelerinde haksız olmadıkların kabullenmeyi ihmal etmez. Şöyle ki Seyyid Ahmed Han İngilizlerle Hintliler arasında bir kıyas yaptığında *"Hintliler temiz yakışıklı bir beyefendinin yanında kirli bir hayvana benzemektedir."* diyerek, İngilizlerin böyle inanmaları için haklı sebepleri olduğu kanısındadır. Devamında İngiltere'de gördüklerinin memleketindeki insanların hayallerinin ötesinde olduğunu doğuştan kör olan bir adama güneşin ışıltısının

568 Örneğin ünlü oryantalistlerden olan Garcin de Tassy'nin Seyyid Ahmed Han ile yakın bir ilişkisi olduğu aktarılır. Fakat aralarında gelişen bu dostluğun tam olarak ne zaman ve nerede geliştiği yönünde malumat verilmemektedir. Kidwai, *Cementing Ethics with Modernism*, 41.

anlatılmasının zorluğu metaforu üzerinden açıklamaya çalışır.[569] Hâlbuki 1858 yılında kaleme aldığı kitabında İngilizlerin Hintlileri aşağılamasından şikayet eden[570] Seyyid Ahmed Han, 1869-1970 yılları arasındaki İngiltere ziyaretinde İngilizlerin bu bakış açısının haklı olduğuna dair gerekçeler bulmaktadır. Bu da onun düşünce dünyasındaki dönüşümün bir yansıması olarak görülmelidir. Kendi toplumuna yabancılaşan ve İngiliz uygarlığına öykünen bu zihin dünyasının İngiltere'den döndükten sonra tek bir amacı olacaktır. O da Alt Kıta'da yaşayan Müslümanların Batı modernitesine ait paradigmalar ışığında modernleştirilmesidir.

Seyyid Ahmed Han'ın özellikle İngiltere ziyareti sürecinde bir takım Batılı paradigmalardan etkilendiği düşünülmektedir.[571] Bu durum söz konusu paradigmaların oryantalistler marifetiyle modernite-modernleşme ekseninde işgal edilen coğrafyalara ithal edilmesi ile ilgilidir. Bu bağlamda onun dini sahada ileri sürdüğü modernist yaklaşımları zikretmeden önce onun zihinsel yapısına tesir ettiğini düşündüğümüz bazı modern Batılı paradigmalara işaret edilmesinin isabetli olacağı kanaatindeyiz.

3.2. Zihinsel Yapısına Yön Veren Bazı Batılı Paradigmalar

On dokuzuncu yüzyılda Batı'nın dünya ölçeğinde hegemonya kurmasının verdiği coşku ile Batılı paradigmaların küresel ölçekte geçerliliği konusunda tartışmaların ortaya çıktığı görülür. Çünkü modernite ideolojisinin tüm insanlığı açlıktan, yoksulluktan ve felaketlerden koruyacağı iddia ediliyordu.[572] Modernite düşüncesi, Batılı bir tecrübeden ziyade tüm toplumlar için ideal bir değerler bütünü olarak algılandıktan sonra *"*Aydınlanmış Despotizm*"*[573] ile birlikte adeta küresel bir dayatmaya dönüştü. Böylece modernite düşüncesi ile irtibatlandırılan Batılı paradigmaların küresel karşılık bulması arzu edilirken Batılı paradigmaların küreselleşmesi oryantalistler marifetiyle sömürge topraklarında tatbik edildi. Birinci elden İngiliz sömürgeciliğine ve İngiliz oryantalizmine muhatap olan Hintli Müslümanların *modernleşme* tecrübesi, yine söz konusu paradigmaların hakemliğinde gelişti. Bu bağlamda Hintli Müslümanların modernleştirilmesinde öncü bir isim olarak kabul edilen

569 Mektubun tam metni için bkz. Graham, *The Life and Work*, 182-93.
570 Han, *Causes of the Indian Revolt*, 41-42.
571 Parveen, "Sir Syed Ahmad Khan's Contribution To Islamic Learning", 51.
572 Kolektif, *Toplumsal Değişme Kuramları*, 9.
573 Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi* (İletişim Yayınları, 2015), 28-29.

Seyyid Ahmed Han'ın modernist düşüncelerine yön veren bazı paradigmalara işaret edilerek onlar hakkında bazı mülahazalar yapılabilir.

On dokuzuncu yüzyılda yeni bir ivme kazandığı anlaşılan Natüralizm, bu paradigmalardan birisidir.[574] Tabiatçılık kavramı ile ifade edilen Natüralizm en genel manada; "*Maddeden oluşan ve duyularla algılanma özelliği taşıyan tabiat ezelidir; onun fevkinde yaratıcı, etkileyici ve idare edici herhangi bir varlık mevcut değildir*"[575] şeklinde tanımlanır. İlk çağ filozoflarından Müslüman düşünürlere kadar tabiatla ilgilenen kimseleri betimlemek için Tabiatçılar (*Tabîiyyûn / Natüralist*) betimlemesi yapılıyor olsa da varlık anlayışlarında Müslüman düşünürlerin genel olarak İslam inanç sisteminin dışına çıkmadıklarının Natüralistlerin ise Materyalizm (*Dehriyyûn / Maddecilik*) düşüncesi ile irtibatlı olduklarının altı çizilir.[576] Ayrıca felsefe tarihi ve düşünce dünyasında her şeyin arka planında Tanrı'nın olduğu anlayışının on dokuzuncu yüzyılda Natüralizmin yaygınlaşmasıyla değiştiğine ve Natüralistlerin Teizmin karşısında konumlandığına dikkat çekilir.[577] En genel anlam çerçevesinde Natüralizmin Tanrı-Evren ilişkisi bağlamında evrenin idaresinin Tanrı'dan alınıp bizatihi evrene hasredilen bir felsefe olduğu düşünülebilir.

Seyyid Ahmed Han'ın modernist dini düşüncesine etki eden Batılı paradigmalardan en bariz olanının Natüralizm felsefesi olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Çalışmamızın ilgili bölümünde görüleceği üzere, onun çok sayıda dini görüşüne tesir etmiş olmakla birlikte, özellikle Allah - Âlem (*Tanrı-Evren*) tasavvurunun üzerinde Natüralist felsefenin biçimlendirici bir tesiri hissedilir. Hatta onun dini düşüncesindeki Natüralist iz düşümün aşikâr olmasından dolayı Cemaleddin Efgānî başta olmak üzere birçok kişi tarafından Materyalist ve Natüralist olmakla suçlandığı aktarılır.[578]

---

574 Natüralist Felsefenin onun dini düşüncesinde en fazla etkili olan yaklaşım olduğu araştırmacılar tarafından genel olarak ifade edilir. Bu bağlamda, onun dini düşüncesini konu edinen çalışmalarda, Natüralizme hatırı sayılır bir yer verilmektedir. Bu konuda bir örnek için bkz. Dar, *Religious Thought,* 133-233.

575 İlyas Çelebi ve Bekir Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 6. bs (İstanbul: İsam Yayınları, 2019), 320.

576 Bilgi için bkz. Burhan Köroğlu, "Tabiatçılar", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 328-29.

577 Sare Levin Atalay ve Caner Taslaman, "Natüralizm ve Teizm Açısından Akıl Delilinin Değerlendirilmesi", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 15, sy 2 (2017): 363-64.

578 Dar, *Religious Thought*, 156; Ayrıca Düzgün, Seyyid Ahmed Han'ın dini düşüncesi üzerinde Natüralizmin tesirini kabul etmekle birlikte, onun düşüncesini Tabiatçı Kelam ile ilintilendirirken, Seyyid Ahmed Han'ın bu yaklaşımını Mu'tezile'nin mirasına dayandırır. Bkz. Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*, 75.

Kendisine yapılan bu suçlamalara karşı bir yazı kaleme alan Seyyid Ahmed Han, bu yazısında kendisine yöneltilen Materyalist iddialarını reddederken Natüralist yakıştırmasını kabullenir. Zira o, Natüralistler arasında tarihte çok az kimsenin Materyalist "*Dehrî*" olduğunu fakat modern dönemde tabiat hakkında araştırma yapan Natüralistlerin büyük bir kısmının Âlemdeki düzenden dolayı bizim Tanrı dediğimiz ilk sebebi kabul ettiklerini savunur ve onların bu yöntemini Hz. İbrâhîm'in yolu olarak nitelendirir. Bu yaklaşımını bir adım daha ileri taşıyan Seyyid Ahmed Han, "Nature" kavramını tabiatın karşılığı olarak kullanır ve İslam'ın tabiat, Tabiatın da İslam olduğunu, dahası Tanrı'nın kendisini Natüralist olarak tanımladığını iddia ederek O'nun "saf ve bozulmamış bir Natüralist" olduğunu savunur.[579]

On dokuzuncu yüzyılda ideolojik bir anlama kavuşan kavramlardan birisi de *akıl* ve onun işlevidir. Rasyonalizm olarak kavramlaşan bu felsefe, modernitenin meşruiyet dayanağı olarak görülen paradigmalardan birisidir. Ussallık ve akılcılık[580] olarak sözlükte karşılık bulan Rasyonalizm, esasında akıl ve bilimin ışığında temaşa edilen her şeyin açıklanabileceğine olan kesin inancı sembolize eder. Rasyonalizmin kökenlerinin Rönesans sonlarında başlayan doğa bilimlerindeki gelişmelerin mimarları Nikolas Copernik (ö. 1543), Galileo Galilei (ö. 1642) ve Isaac Newton'un (ö. 1727) çalışmalarına kadar geri götürüldüğü aktarılır. Buna göre, Newton bilimsel devrimin bir neticesi olarak deney ve gözleme dayalı bir bilim anlayışına zemin oluşturdu.[581] Bu zemin üzerinde hareket eden John Locke (ö. 1704) bir şeyin bilgi kategorisinde değerlendirilebilmesi için deney ve gözlem yoluyla elde edilmesi hatta vahyin sağladığı verinin de bu yöntemle test edilerek doğru bir bilgi olup olmadığına karar verilmesi gerektiğini düşündü.[582] Bu bağlamda modernite düşüncesinin önde gelen fikir adamlarından sayılan David Hume'un (ö. 1776) tabiat kanunlarına aykırı olduğu için mûcizelerin kabul edilmesinin imkânsız olduğunu savunduğu aktarılır.[583]

Bilimin dini onaylayan veya reddeden bir mekanizmaya dönüştüğü bu anlayış üzerinde Hristiyan kültürünün izleri olduğunu savunan araştırmacılar vardır. Buna göre cennetten kovularak doğa üzerindeki hâkimiyet yetisini kaybeden insanoğlu, rasyonel bilim sayesinde

---

579 Seyyid Ahmed Han, *Selected Essays Of Sir Syed Ahmad*, çev. Muhammed Hamidullah (Aligarh: Syed Ahmad Khan Academy, 2004), 25-26, 33-34.

580 "rasyonalite ne demek TDK Sözlük Anlamı", erişim 20 Nisan 2022, https://sozluk.gov.tr/?kelime-=rasyonalite.

581 Aslan, "*Ortaçağ*'dan Günümüze Modernite", 19.

582 Alatlı, *Batı'ya Yön Veren Metinler*, 2014, 2:884.

583 Alev Alatlı, ed., *Batı'ya Yön Veren Metinler Aydınlanma /Burjuva Yüzyılı / Bilim Çağının Zaferi (1650-1800)*, 3. bs, c. 3 (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014), 1084-87.

bu payeyi yeniden elde etme şerefine ulaştı.[584] Seyyid Ahmed Han'ın dini düşüncesinde ise İslam dinine ilişkin tüm unsurlar, rasyonel bilimin kıstaslarına göre reddedilip ya da yorumlanarak uygun hâle getirilirken özellikle Kur'an âyetlerine yönelik yaklaşımında rasyonel algının tahdit edici bir etkisinin olması dikkat çeker.

Rasyonalizm ile iltisaklı olarak bilim ve bilgi anlayışında, Francis Bacon (ö. 1626) tarafından geliştirilen faydacılık düşüncesi de önemli bir yer tutar. Buna göre insan sahip olduğu rasyonel bilgi ile dünyayı kendi faydasına yönelik dönüştürmelidir.[585] Faydacılık anlayışı evren anlayışını etkilediği gibi toplumlar arası ilişkileri de etkiledi. Bu anlayışa göre Batı, kendisi dışındaki toplumların sömürülmesini faydacılık tezine göre meşru bir çerçeveye oturtmak istedi. Hatırlanacağı üzere Seyyid Ahmed Han ve diğer Hintli modernistler, İngilizlerin Alt Kıta'daki mevcudiyetlerini, Hintliler için son derece "faydalı" bir olgu olarak görüyorlardı. Esasında bu husus, oryantalistler marifetiyle bilimsel bir zırha bürünerek Alt Kıta'ya ithal edilen bazı paradigmaların arka planlarında farklı emperyal beklentilerin olduğunu göstermektedir.

Söz gelimi, evrenin işleyişinin deney ve gözleme dayalı olarak bir takım yasa ve kurallara bağlı olarak açıklanması esasında teknik bir alanın konusuyken, daha sonra sosyal ve beşeri alanlarda da uygulandığı görülür. Carl Linnseus (ö. 1778) tarafından 1740 yılında yayımlanan *Systema Naturae (doğanın sistemi)* isimli çalışma, insan topluluklarını ırksal farklılıklara göre kategorizasyon yapıyordu.[586] Yine David Hume tarafından geliştirilen öneriye göre akıl yürütmeye dayalı deneysel yöntem, ahlaki konulara da uygulanarak tıpkı tabiat bilimlerindeki gibi bir takım kanunlara ulaştı.[587] Bu durum bize rasyonel bilimin bir bakıma evrilerek Pozitivizm dediğimiz yeni bir anlayışa dönüştüğünü gösterir. Henri de Saint-Simon (ö. 1825) ile başlayan ve Auguste Comte (ö. 1857) ile gelişen Pozitivizm, ilerleyen süreçte bir takım inanç esasları, din adamları, hatta kendine has takvimi bile olan ve adına *"*insanlık dini*"* denilen dini bir yapıya dönüştürülmek istendi.[588] Pozitivizm tüm bilimlerde temel metodoloji haline geldi. Buna göre bir bulgunun bilgi değeri taşıyabilmesi için deney ve gözlem

584 Kıllıoğlu, "Aydınlanma'nın Felsefi Temelleri", 346.
585 Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza* (Yapı Kredi Yayınları, 2019), 19-20.
586 Fatih Durgun, *Modern Avrupa Tarihini Yeniden Düşünmek Aydınlanma'dan 19. Yüzyıl Sonuna*, 2. Baskı (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021), 44.
587 Durgun, 241.
588 Durgun, 241.

yapılabilmesi yeter sebep olarak kabul edildi. Dolayısıyla bunun dışında elde edilen veriler bilgi olarak kabul edilmedi.[589]

Natüralizm ve Rasyonalizm ile dini anlatıların bilim dışı kabul edilmesi ve Pozitivizmin bir din gibi hareket etmesi gibi etkenlerin modernite düşüncesinde canlılığın kaynağı hakkında tartışmaları gündeme getirdiği anlaşılmaktadır. Bu açıdan Charles Darwin (ö. 1882) yayımladığı *Türlerin Kökeni Üzerine* isimli çalışmasında ontolojik olarak dini öğretinin alternatifi olmayı amaçlayan canlılığın ortaya çıkışı ile ilgili bir nazariye ortaya koydu. İlgili bölümde görüleceği üzere Seyyid Ahmed Han'ın insanın yaratılışı ile ilgili ayetlerin yorumunda, Evrim Teorisinin bazı izdüşümlerinin olduğu hissedilir.

Evrim Teorisi ilerleyen süreçte Herbert Spencer (ö. 1913) tarafından toplumsal alana taşınarak *Sosyal Darwinizm* olarak formüle edildi. Buna göre "en güçlü olan ayakta kalır" ilkesi emperyal düşüncenin meşrulaştırıcı bir fonksiyonu gibi kullanıldı. Nasıl ki, doğadaki mücadelenin neticesinde en güçlü olan hayatta kalabiliyorsa uluslar da en güçlü olanın ayakta kaldığı bir mücadeleye girmek durumundadır.[590] Kendisini insanlığın ulaşabileceği en ileri aşama olarak tanımlayan bir Batılı zihin, genel olarak Doğuluları henüz evrimini tamamlayamamış olduğundan dolayı medenileştirilmesi, buna binaen de sömürülmesi gereken toplumlar olarak gördü.[591] Evrimselliğin sosyal bilimler alanındaki yansımaları, Seyyid Ahmed Han'ın dini düşüncesinin birçok alanına tesir edecek mahiyettedir. Bunun en bariz olduğu alan ise tarihin evrimselci bir algı ile şekillenmiş olmasıdır.

Modernitenin belirleyici unsurlarından birisi bu bağlamda, tarihin sürekli ileriye akan ve insanın yücelmesi olarak formüle edilen iyimserci tarih anlayışıdır.[592] Modernite düşüncesi tarihsel olarak sürekli doğrusal bir ilerleme anlayışı üzerine kurgulanır.[593] Esasında Avrupa toplumunda Yunan düşüncesinden itibaren iyimser bir tarih anlayışının varlığı belirtiliyor olsa da bu anlayışın bir ideolojiye dönüşmesi Aydınlanma Dönemi'nde gerçekleşti. Yani

589 Bedran Bin Lahsen, *Malik Bin Nebi'de Medeniyet (Sosyo-Entelektüel Temeller)* (İstanbul: Mahya Yayınları, 2014), 135-36.
590 Durgun, *Modern Avrupa Tarihini Yeniden Düşünmek*, 243-44.
591 Kalın, *İslam ve Batı*, 19.
592 Gencay Şaylan, *Postmodernizm* (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2009), 57.
593 Seyfettin Aslan ve Abdullah Yılmaz, "Modernizme Bir Başkaldırı Projesi Olarak Postmodernizm", *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 2, sy 2 (t.y.): 97.

ilerleme anlayışı Avrupalı zihnin kendisini merkeze alarak kendinden öncesi ve kendinden olmayanı tanımlama amacına dönüştü.[594]

İlerleme düşüncesinin Fransız Aydınlanması ile somutlaştığı ve kurucusunun da Fransız Turgot (ö. 1781) olduğu aktarılır. Ona göre evrimsel bir tarih anlayışından mülhem olarak insanlar önce tabiata bağlı yaşıyorlarken daha sonra tarım, nihayetinde ticaret ve kentleşmeyle gelişim göstermişlerdir.[595] İlerleme düşüncesini geliştiren bir diğer Fransız'ın ise Marquis Concordet (ö. 1794) olduğu aktarılır. Ona göre insanoğlu dokuz veya on[596] aşamalı bir sürecin ardından mevcut gelişmiş düzeye ulaştı. Bu aşamaların en alt basamağında avcılık ile geçinen toplumlar varken toplumsal gelişmenin en üst basamağına Fransız devrimi yerleştirilir.[597] Bunların dışında farklı Aydınlanma düşünürleri de insanlık tarihini belirli aşamalara bölerek ele almışsa da en yaygın olanın dört aşamadan yani avcı-toplayıcı, pastoral, tarım ve ticari toplumlardan oluştuğu aktarılmaktadır.[598] Seyyid Ahmed Han'ın gerek peygamberlik düşüncesine gerekse Nâsih-Mensûh konusundaki yaklaşımına bu tarihsel algının doğrudan etki etmiş olması, ilgili bölümde yeniden kritik edilecektir.

Sonuç olarak yeryüzünde yaşayan tüm insanların ilerlemesi için yukarıda zikredilen aşamaların kat edilmesi tüm toplumlar için vazgeçilmez ve gerçekleştirilmesi zorunlu *"*mutlak gerçeklik*"* olarak takdim edildi.[599] İnsanlar için ilerlemenin nihai noktası ise Batı uygarlığı olarak sunuldu. Bu, aynı zamanda Batı uygarlığının ürettiği değerlerin evrensel ve herkese ait olduğunu telkin ediyordu.[600] Yani tüm insanlarda ortak olan akıl aynı doğruya aynı sürecin sonunda ulaşacaktı. Bir başka ifadeyle tarihin ileriye doğru akışının sürekli olması ile aklın yolunun bir olmasının izdivacı, tüm toplumların aynı süreçlerden geçeceğini zorunlu kıldı. Bu aynı zamanda bilimsel Determinizm düşüncesinin tarihsel algıya olan etkisi olarak görülür.[601] İlerleme fikri Batı'ya göre medeniyetin dolayısıyla modernitenin kriterlerinden birisi olarak kabul edilir. Bugünün dünden daha "*iyi*" olma hali linear/çizgisel/ilerlemeci/evrimsel tarih anlayışının bir ürünüdür. Hâlbuki Kalın'ın da altını çizdiği gibi bir Müslüman düşüncesine göre "iyi" dediğimiz olgu ileride yaşanması muhtemel

---

594 Durgun, *Modern Avrupa Tarihini Yeniden Düşünmek*, 51.
595 Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, 43.
596 Durgun, *Modern Avrupa Tarihini Yeniden Düşünmek*, 52.
597 Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, 43; Şaylan, *Postmodernizm*, 117.
598 Durgun, *Modern Avrupa Tarihini Yeniden Düşünmek*, 52-53.
599 Aslan, "*Ortaçağ*'dan Günümüze Modernite", 17-18.
600 Ross Poole, *Ahlâk Ve Modernlik*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993), 41.
601 Aslan, "*Ortaçağ*'dan Günümüze Modernite", 24.

ve muhayyel olan bir zaman diliminden ziyade geçmişte yani asr-ı saadet olarak betimlenen dini hayatın coşkun olarak yaşandığı dönem için daha uygundur.[602]

Ayrıca Batı modernitesinin ürettiği değerler, iyi kavramını mutlaklaştırma amacına matuftur. Buna göre modernitenin kritikleri bağlamında iyi olarak vasıflananlar dışında iyilik kapsamında herhangi bir şeyin değerlendirilmesi mümkün değildir. Oysa tarih boyunca iyilik ve kötülük kavramları toplumların kendi değerleri bağlamında anlam kazanan ve doğasında izafiliğin olduğu kavramlardan olmasına rağmen modernite ile mutlaklaştırılır. Modernitenin ürettiği paradigmalara baktığımız zaman hemen hepsinin öne çıkardığı husus, içerisinde yaşadığımız dünya ile sınırlı olmasıdır. Görgün bu konuda, modernitenin bizim düşünce dünyamızdan "ebedi mutluluk" ve "kanaat" gibi kavramları uzaklaştırarak yerine bu dünya vurgusunu yerleştirdiğini belirtmek suretiyle,[603] modernitenin seküler çizgisine işaret eder.

Sekülerleşme, yaşanılan dünyanın açıklanması ve yorumlanması görevinin dinin elinden alınarak insana, dolayısıyla bilime verilme süreci olarak ifade edilir. Bir diğer yaklaşıma göre ise dinin toplumsal hayattan tedricen geri çekilmesi anlamında kullanılır.[604] Yani sekülerlik, "*kutsallık atfedilen şeylerin sıradan şeylere, ilahi olanın dünyevi olana dönüşmesini içeren bir geçiş*" [605] olarak tasvir edilir. Bu yaklaşımlardan anlaşıldığına göre sekülerleşme süreci, bir yerde din ile bilimin toptan yer değiştirmesi olarak cereyan ederken bir başka yerde ise dinin mevcut yapısındaki değişim ve toplumsal hayatta gerilemesi olarak değerlendirilir.[606]

Batı tecrübesi bağlamında sekülerliğin ortaya çıkması ile ilgili farklı yaklaşımlar vardır. Hristiyanlığın bizzat dini hüviyetinin seküler düşünceye uygun zemin olmasından Grek-Roma ve Aristo-Platon düşüncelerinin ürettiği argümanlara kadar çok sayıda referans gösteriliyor olsa da esas dikkat çekilen husus, Aydınlanma düşüncesi bağlamında seküler düşüncenin geliştiği yönündedir. Aydınlanma düşüncesini, yani on sekizinci yüzyılı merkeze aldığımızda; bundan önceki zaman dilimindeki sekülerlik, dinin sosyal hayatta gerilemesi olarak gözlemlenirken bu tarihten sonrasında özellikle on dokuzuncu yüzyıl anlayışında ise din ile bilimin yer değiştirmesinin söz konusu olduğu ifade edilebilir.

602 Kalın, *Barbar Modern Medeni*, 49.
603 Görgün, *Modernizm ve Batılılaşma*, 101.vd.
604 Kolektif, *Din Sosyolojisi El Kitabı*, 196.
605 Kolektif, 201.
606 Kolektif, 201.

Nitekim Aydınlanma Dönemi'nin sekülerlik anlayışı din denilen olgunun ontolojik varlığı ile ilgilidir. Şöyle ki; Aydınlanma Dönemi düşünürlerinden Voltaire (ö. 1778) dinin sonunun geldiğine inanırken onu, daha sonra Avrupa ve Amerika toplumlarının düşüncelerini etkileyecek olan Benjamin Franklin (ö. 1790) ve Thomas Jefferson (ö. 1826) gibi düşünürler izledi. On dokuzuncu yüzyıla geldiğimizde ise Auguste Comte ve Herbert Spencer tarafından kurulmakta olan sosyal bilimler, geleceğin dini olarak takdim edilerek sekülerleşme sürecini devam ettirdiler.[607] Esasında on dokuzuncu yüzyıl sosyal bilimlerinde egemen olan anlayışın dinin ölümü ve yok oluşu şeklinde olduğu ifade edilir.[608]

Sonuç itibarıyla Seyyid Ahmed Han'ın dini düşüncesinde; bilimsel nedensellik veya evrende her şeyin bir neden ve sonuca dayandığı hipotezi üzerine kurulan önceden belirlenmişlik-Determinizmin, kendi kendini idare edebilen bir tabiat anlayışı bağlamında Natüralizmin, bu anlayışın bir devamı mahiyetinde Yaratıcının evrene aktif müdahalesinin önüne geçmeyi hedefleyen Deizmin, aklın ideolojik bir araca dönüşerek metafiziği dışlayan Rasyonalizmin, dinin dünyevi işlerden soyutlanması amacıyla Laisizmin ve Sekülerizmin, biyolojik çeşitliliği kutsal bir olgu olarak sunan Darwinizm/Evrimciliğin, bu teorinin sosyal alana taşınmasıyla ortaya çıkan ilerlemeci tarih anlayışının ve Sosyal Pozitivizmin izlerinin olduğunu söylemek mümkündür.[609] Burada zikredilen paradigmaların onun dini düşüncesinin şekillenmesinde belirleyici bir konumda olduğunu, aşağıda itikadî konulara taalluk eden görüşlerine yönelik bilgi verilen bölümde daha detaylı bir şekilde göstermeye gayret edeceğiz.

3.3. Modernist Dini Düşüncesinde Oryantalist İz Düşümler

Hindistan'da İslam düşüncesinin Batı modernitesinin parametreleri ışığında reforme edilmesi girişiminin ilk olarak Seyyid Ahmed Han ile başladığını ifade etmiştik. Şüphesiz o, dini saha dışında sosyal, siyasal ve eğitim gibi birçok başlık altında kategorize edilebilecek konularda Batı düşüncesini merkeze alan yaklaşımlar ileri sürmüş olsa da

607 Kolektif, 198-201.

608 Talip Küçükcan, "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy 13 (2005): 109.

609 Benzer yaklaşımlar için bkz. Mazharuddin Sıddıki, "Religious Thought of Sir Sayyid Ahmad Khan", *Islamic Studies* 6, sy 3 (Eylül 1967): 294-97; Parveen Batı felsefesinden Seyyid Ahmed Han'ın etkilendiğini kabul etmekle beraber esasında bu fikirlerin bin yıl öncesinde İslam düşünürleri tarafından savunulduğunu iddia etmektedir. Krş. Parveen, "Sir Syed Ahmad Khan's Contribution To Islamic Learning", 51-54.

onun tüm alanlarda ileri sürdüğü görüşleri aktarmak ve değerlendirmek bu çalışmanın sınırlarının dışındadır. Bu başlık altında, Seyyid Ahmed Han'ın oryantalistlerle giderek artan temasları neticesinde dönüşen modernist zihin yapısının dini sahadaki görüş ve eylemlerine olan yansımalarına değinilmesi amaçlanmaktadır. Bir başka ifadeyle bu bölümde, oryantalistler tarafından Alt Kıta'ya taşınan ve toplumun ulaşması gereken ideal değerler bütünü olarak sunulan on dokuzuncu yüzyıl Batı modernitesinin ürettiği düşünce sitemi ile Seyyid Ahmed Han'ın İslam dininin kapsamında yer alan konularda ortaya koyduğu fikirlerin kesişim noktalarının mahiyetlerinin tartışılması planlanmaktadır.

Çalışmamızın amaçları noktasında dikkat çekmemiz gereken bir konu ise Seyyid Ahmed Han'ın düşüncelerini bir değerlendirme yoluna giderek olumlu ya da olumsuz olarak nitelendirmekten ziyade, İslam Mezhepleri Tarihi alanının perspektifine sadık kalarak betimleyici bir şekilde aktarıp mezkûr düşüncelerinin arka planındaki şart ve etkilere bir projeksiyon tutabilme gayretidir. Yani araştırmamızın Kelam alanının ilmi perspektifine dayalı bir çalışma olmamasından dolayı onun dini düşüncesinin itikadî açıdan kritik edilmesine yönelik bir değerlendirme yapmak gibi bir amaca matuf olmadığını ifade etmek isteriz. Buna göre çalışmamız ana başlığının bize çizdiği sınırlara riâyet ederek konumuz bağlamında tespit edebildiğimiz görüşlerine ve bu görüşlerin arka planındaki olası etkilere işaret etmek birinci hedefimizdir. Bununla birlikte, onun dini konulara taalluk eden modernist görüşlerinin İngiliz emperyalizminin hedefleri bağlamında kritik edilmesi, bu çalışmada ehemmiyet verilen bir diğer husustur. Bu öneme istinaden dini görüşlerinin sömürgecilik açısından kritik edilmesinin münferit bir başlıkta ele alınmasının daha doğru bir yaklaşım olacağı kanaatiyle bu hususu farklı bir başlıkta tartışmayı amaçlıyoruz.

3.3.1. Modernist Dini Düşüncesinin Temel Misyon ve Vizyonu

Seyyid Ahmed Han'ın İslam düşüncesinin temel konularında ileri sürdüğü modernist görüşlerin kavranabilmesi için öncelikle din alanına yönelik bir harekete girişmesinin arka planında nasıl bir motivasyon olduğunu belirlemek ve din anlayışının genel bir çerçevesini çizmek daha isabetli olacaktır.

3.3.1.1. Dini Düşünceyi Reforme Etme Çabasının Arka Planındaki Motivasyon

Çalışmamız boyunca yer yer işaret edildiği üzere Seyyid Ahmed Han'ın hayatının herhangi bir evresinde toplumu irşâd edebilecek mahiyette bir dini eğitim almadığı bilinmektedir. Haddizatında o, kendisini bir din âlimi olarak takdim etmemekle beraber toplumsal şartlar nedeniyle dini konulara temas etmek zorunda kaldığını ifade eder.[610] Fakat onun maruz kaldığı atmosferin etkisiyle modernist bir kimlik kazanan ve "saf İslam" olarak takdim edilen din anlayışının kişisel bir tercihten ziyade Alt Kıta'da yaşayan diğer Müslümanların üstlenmesi gereken bir dini düşünceye dönüşmesi için çabalamış olması, esasında bu noktada savunduğu görüşlerin ideolojik bir fonksiyona sahip olduğu anlamına gelir. Dini düşüncesinin ideolojik bir hâl alması, onun Alt Kıta'da yaşayan Müslümanların on dokuzuncu yüzyıl Batı düşüncesi bağlamında modernleştirilmesi vazifesini üstlenmesi ile yakından ilişkilidir.

Bu noktayı biraz daha açarsak; Seyyid Ahmed Han'ın, İngiltere dönüşünde tüm enerjisini Hindistanlı Müslümanların Batı "medeniyeti" perspektifinde modernize edilmesine harcadığı malumdur. Fakat Alt Kıta Müslümanlarının düşünce ve uygulamalarının şekillenmesinde en etkili unsurun İslam inancının ve ona ait değerlerin yer alıyor olmasının Hintli Müslümanlar özelindeki bu toplumsal dönüşüm için onu dini bir zemin üzerinde hareket etmeye mecbur bıraktığı anlaşılıyor. Seyyid Ahmed Han, Hindistan'da sıradan bir Müslümana herhangi bir eylemi neden yaptığı ya da yapmadığının sorulması durumunda, bunu cennetten bir ödül kazanmak veya cehennemden kaçınmak için ifa ettiği cevabını alacağını söyleyerek onların dünyevi konularda hayatlarına yön veren temel motivasyonun din olmasından yakınır. Böylece o, hedeflerini gerçekleştirmek için dini bir reform girişiminde bulunmak zorunda kaldığını ifade eder.[611] Sıddıki, onun dini ideolojisinin arka planındaki temel motivasyonu "*Avrupa'daki Protestan Reformuna paralel olarak Müslüman dünyasında dini bir reform gerçekleştirme arzusu*"[612] olarak tanımlar. Onun kendisine, Martin Luther örneğini takip ederek Protestanlık tipi bir dini

610 Seyyid Ahmed Han, "Muslim Reformer", içinde *Selected Essays Of Sir Syed Ahmad*, ed. Muhammed Hamidullah (Aligarh: Syed Ahmad Khan Academy, 2004), 10.
611 Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1992, 10:50.
612 Sıddıki, "Religious Thought of Sir Sayyid Ahmad Khan", 289.

reform girişimini örnek almış olması Hintli Müslümanları tasnif etmesindeki yaklaşımında da hissedilir.

Alt Kıta'da meskûn olan Ehli Sünnet toplumunu temelde iki gruba ayıran Seyyid Ahmed Han, birinci grubun Yahudiler gibi diğer grubun ise Roma Katolikleri gibi olduğunu ifade eder. Birinci grup Vehhâbî dediği kimselerden müteşekkil iken ikinci grup ise toplumun geri kalan kısmını kapsayacak şekilde bid'atçılar olarak nitelenir. Vehhâbîlerin takip ettikleri din anlayışı; Seyyid Ahmed Han'ın zihninde anlam kazandığı şekliyle "saf İslam'a" yakın olmakla birlikte son derece katı, ön yargılı ve dinin sadece dış görünüşü ile ilgilenmeleri sebebiyle eleştirilir. Roma Katoliklerine benzetilen bid'atçılar, Allah'ın yanında başka ilahları, Hz. Muhammed'in yanında başka peygamberleri ve Kur'an-ı Kerim'in yanında başka kitapları kendilerine rehber edindikleri için saf İslam'dan oldukça uzaktırlar. Seyyid Ahmed Han "*Atamız İbrâhîm'in, babasının putlarına yaptığını bizde bu sahte Tanrı'ya, sözde Peygamberlere ve uydurulmuş Kur'anlara yapacağız*"[613] diyerek Alt Kıta Müslümanları arasındaki müteammim İslam anlayışını putperest toplumların inançlarına benzetir. İslam düşünce geleneğinde dini tekelinde bulunduran Papalık gibi bir kurumun olmamasına rağmen onun Hintli Müslümanlar arasında muteber kabul edilen din anlayışını Hristiyanlığın Katolik anlayışına benzetmesi, Martin Luther'in Papalık ve Katolik din anlayışı ile girdiği mücadeleyi kendisine referans alması ile irtibatlı olmalıdır.

Seyyid Ahmed Han'ın Hintli Müslümanlar arasında gerçekleştirmeyi düşündüğü dini reform girişiminde Luther hareketinden ilham almış olmasının onun düşüncesinde geleneksel İslam düşüncesinin reddedilmesine tesir etmiş olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Protestanlığın İncil'e yöneliş parolası Seyyid Ahmed Han'ın ideolojisinde baskın bir yer tuttu. İslam kavramının karşılığı olarak gördüğü Kur'an-ı Kerim'i din alanında tek otorite kabul eden Seyyid Ahmed Han'ın dini düşüncesinde, müfessirlerin ve müçtehitlerin görüşleri ile İslam hukuk sisteminin önemli bir unsuru olan icmâ, dini tartışma alanının tamamen dışında bırakılırken hadisler ise oldukça sınırlı bir alanda söz sahibi olabildi.[614] Böylece muhteviyat ve yöntem açısından geleneksel argümanlardan

613 Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1992, 10:80,92.
614 Sıddıki, "Religious Thought of Sir Sayyid Ahmad Khan", 291-95.

neredeyse tamamen arındırılmış bir din anlayışının Batı modernitesinin paradigmaları ile şekillendirilmesinin oldukça kolay gerçekleştiği düşünülebilir.

3.3.1.2. Dini Düşüncesinin Genel Çerçevesi

Seyyid Ahmed Han İslam dinine ilişkin konuları ve Müslümanların eylemlerini, dini ve dünyevi olarak en temelde iki kategoriye böler. O, dinin sadece dini alan olarak kabul edilen inanç ve ibadet konularında dahlinin olması gerektiğini "saf dinin" dünyevi olarak nitelendirilen diğer meselelere karışmadığını ifade eder. Onun düşüncesinde toplum nazarında dini olarak telakki edilen fakat gerçekte dünyevi olan konular, haddizatında dini bir mahiyete sahip olmadıkları için ancak ortaya çıktıkları dönemin şartlarında geçerlilik arz eder. Dini konular ise mevcut içinde yaşadığımız dönemin şartları perspektifinde yeniden yorumlanmalıdır. Bu bakış açısına göre İslam düşüncesinde dünyevi olarak görülen hususların nazarı dikkate alınmasına gerek yokken dini alana taalluk eden her noktası ise içerisinde yaşanılan zamanın şartları perspektifinde Müslümanların zihinlerinde ve eylemlerinde yeniden tasarlanmalıdır.[615]

Seyyid Ahmed Han'ın dini düşüncesi ile ilgili belirtmemiz gereken hususlardan birisi de onun İslam düşüncesine yönelik öne sürdüğü savların sistematik bir çerçeveye oturtulmasının neredeyse imkânsız oluşudur. Yaşamı boyunca geçirdiği zihinsel dönüşümlerin bıraktığı izlerin dini düşüncesinde bazı konuların muğlak bir görüntü çizmesine ve birbirine zıt görüşlerin aynı sistem içerisinde hercümerç olmasına neden olduğu düşünülebilir. Bu bağlamda onun dini görüşlerinin İslam düşünce sistemi içerisinde tam olarak nereye konumlandırılacağı veya nasıl tanımlanacağı hususu araştırmacılar tarafından tartışılan bir konudur.

Baljon, Seyyid Ahmed Han'ın dini düşüncesinin ne tam bir rasyonalist ne de tam bir gelenekçi olduğuna işaret eder. O, Seyyid Ahmed Han'ın Batılı perspektifte Yaratıcının evrene doğaüstü bir müdahalesi olarak algılanagelen vahyin mevcudiyetini kabul ediyor oluşu ile vahiy olgusunun Batılı akla ve empirizme uygun olduğunu ispatlamaya çalışması gibi uzlaşma çabalarını "rasyonel doğaüstücülük" olarak tanımlar. Nihayetinde onun dini yorumlama girişimlerinin on dokuzuncu yüzyıl Batı aklını ve düşüncesini

615 Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1962, 5:428-29; Seyyid Ahmed Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, ed. Muhammed İsmail Panipati, c. 9 (Lahor: Meclis-i-Terakkî Edeb, 1962), 10.

"pohpohlamayı" amaçlamış olmasına rağmen bunu başaramadığını düşünür.[616] Her ne kadar Baljon, Seyyid Ahmed Han'ın dini düşüncesinin çizdiği profili, tam bir modernist olarak değerlendirmemiş olsa da araştırmacıların kahir ekseri onu, on dokuzuncu yüzyıl Batı modernitesi ışığında İslam düşüncesinin yeniden yorumlanması bağlamında ilk sıraya yerleştirmektedir.[617]

3.3.2. Tanrı Düşüncesi ve Âlem Tasavvuru

Seyyid Ahmed Han'ın Tanrı inancının kısmen kendisi tarafından kısmen de Natüralizm felsefesi tarafından şekillendiğine işaret edilir. Onun düşünce yapısında Tanrı[618] kavramı, evren ile birlikte bu evrenin idaresi için belirli tabiat kanunlarını yaratan, kendi yarattığı kanunlara ve dünya için çizdiği sınırlara bağlı kalan bir "hükümdar" kimliğine oturur.[619] Tanrı ile evren arasında tesis edilen bu ilişki, saat ile saatçi arasındaki ilişki gibi bir örnekte sembolleşir. Nasıl ki bir saat, ilk seferinde kendisini imal eden saatçi tarafından çalıştırıldıktan sonra tekrar bir müdahaleye ihtiyaç duymaksızın çalışmaya devam etme kabiliyetine sahipse evren de aynı şekilde ilk sebep olan Tanrı tarafından belirli kanunlarla donatıldığı için işleyişinde herhangi bir müdahaleye ihtiyaç duymadan varlığını sürdürme kabiliyetine sahiptir.[620]

Batı Natüralizminin Tanrı-Evren ilişkisi bağlamında şekillenen bu tasavvurun Seyyid Ahmed Han tarafından İslam düşünce geleneğinde bir yere konumlandırılmaya çalışıldığı görülüyor. Bu bağlamda o, Mu'tezile ekolü tarafından savunulan; Allah'ın vazgeçmesinin, karar değiştirmesinin veya verdiği bir hükümden geri dönmesinin aklen

---

616 Baljon, *The Reforms and Religious İdeas*, 111-13.

617 Sir Hamilton Alexander Rosskeen Gibb, *Mohammedanism An Historical Survey*, Second Edition (Newyork: Oxford University Press, 1962), 181-82; Hamilton Alexander Rosskeen Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1945), 58; Wilfred Cantwell Smith, *Modern Islam in India: A Social Analysis* (Ripon Printing Press, 1946), 15; Daniel W. Brown, "Islamic Modernism in South Asia: A Reassessment", *The Muslim World* 87, sy. 3-4 (1997): 258-59, https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1997.tb03639.x; İbrahim Hatiboğlu, *İslam'da Yenilenme Düşüncesi Açısından Modernistlerin Sünnet Anlayışı* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996), 58; Özgür Kavak, "Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dünyevileşmesi", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy. 14 (2003): 138.

618 Her ne kadar Seyyid Ahmed Han, eserlerinde "Allah" kavramını kullanıyor olsa da, bu kavrama yüklediği anlamın daha çok Batı Felsefesindeki Tanrı kavramını karşıladığını düşündüğümüz için biz "Tanrı" kavramını kullanmayı tercih ettik. Konu hakkındaki görüşlerine delil olarak kullandığı âyetlerden yaptığımız iktibaslarda ise Allah kavramını tercih ettik.

619 Dar, *Religious Thought*, 177; Sıddıki, "Religious Thought of Sir Sayyid Ahmad Khan", 298.

620 Han, *Tehzîbü'l Ahlâk*, 2:221.

ve naklen muhal olduğunu ifade eden "el va'd" ilkesini[621] referans alarak tabiat kanunlarının değişikliğe uğramasının veya geçici olarak ihlal edilmesinin "el va'd" ilkesi kapsamında imkânsız olduğunu iddia eder. Seyyid Ahmed Han Kur'anî referanslar noktasında ise "*Gerçekten biz, her şeyi bir ölçü ve dengede yarattık*"[622] ve "*…Allah'ın yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur…*"[623] vb. âyetleri aynı minvalde bu düşüncesine delil olarak kullanır.[624]

Seyyid Ahmed Han'ın Tanrı düşüncesinde evren ve ona ilişkin kanunlar önemli bir alanı işgal eder. "*Allah, göklerin ve yerin nurudur…*"[625] âyetinde ifade edilen "nur*"* kavramının mecazi bir şekilde tabiata işaret ettiğini belirtir. Evrenin işleyişinde tabiat kanunlarına biçilen belirleyici rolün diyalektik olarak Tanrı'nın faaliyet alanını daralttığı gözlemlenir. Bu noktada Determinizm ve Deizm düşüncelerinin yaklaşımlarının da Tanrı anlayışına tesir etmesi söz konusudur. Tanrı ile Evren arasında tesis edilen ilişkide Tanrı kavramının nerede konumlanacağı ile ilgili olarak; her varlığın bir sebebe ihtiyaç duyma zorunluğu ön kabulünden hareketle, evrenin işleyişinde birbiriyle bağlantılı kırılmaz bir sebep-sonuç silsilesinin olduğuna dikkat çeken Seyyid Ahmed Han, bu sebepler zincirinin ilk halkasına Tanrı kavramını ikame eder. İlk sebep (*First Cause*) olan Tanrı sonrası ortaya çıkan her olgu, bir öncekinin sonucu ve bir sonrakinin sebebiyken Tanrı ise kendisinden önce sebebe ihtiyaç duymayan ilk sebep olarak takdim edilir.[626] Esasında Seyyid Ahmed Han'ın düşüncesinde Tanrı kavramı, işlevsellik açısından ne tam anlamıyla ilga edilen ne de kendisine tam bir otorite teslim edilen muğlak bir konuma oturtulurken açık olan husus ise Tanrının ilk sebep olma dışında evrene herhangi bir aktif müdahalesinin söz konusu olmamasıdır.

---

621 Mu'tezile'nin beş esasından (Usûl-i Hamse) içerisinde sayılan bu ilke, kelam terminolojisinde, Yüce Allah'ın yeryüzünde iyilik yapan kullarına ileride onları cennetle mükâfatlandırılacağına yönelik verdiği müjdeler için kullanılan bir kavramdır. Detaylı bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, "Va'd ve Vaîd", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012), 414-15; Muharrem Akoğlu, "Mu'tezile", içinde *İslam Mezhepleri Tarihi*, ed. Mehmet Saffet Sarıkaya ve Mehmet Ümit (Ankara: Nobel Akademik yayıncılık, 2020), 82.

622 (Kur'an-ı Kerim, Kamer, 54/49)

623 (Kur'an-ı Kerim, Rûm, 30/30)

624 Han, *Tahrîr fî Usûlu't-Tefsîr*, 37-42; Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1984, 2:232-38.

625 (Kur'an-ı Kerim, Nûr, 24/35)

626 Seyyid Ahmed Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, ed. Muhammed İsmail Panipati, c. 3 (Lahor: Mektebetü Cedîdî Pres, 1984), 283-85.

Seyyid Ahmed Han'ın Tanrı düşüncesine karşı ilk itiraz edenlerden birisinin yakın çalışma arkadaşlarından Muhsinü'l-Mülk olduğu ifade edilir. O, Seyyid Ahmed Han'ın düşüncesinde Tanrı anlayışının tabiat kanunları ile sınırlandırılmış olmasına ve ontolojik olarak ilk sebep olma dışında kendisine başka bir anlam yüklenmemiş olmasına yönelik eleştirilerde bulunur. Deistik bir düşünce olarak yorumladığı bu tasavvur konusunda tabiat kanunlarının ötesini aşmaya muktedir olamayan bir Tanrı tasavvurunun Müslümanların zihinlerinde ve yaşamlarında tüm dini hayatı yok edeceğini belirtir.[627]

Seyyid Ahmed Han'ın Tanrı anlayışına yönelik muhalifleri tarafından onun, Materyalizm, Deizm ve Determinizm düşüncelerini İslam düşüncesinin içerisine sokmakla suçlandığını anlıyoruz. Çünkü kendisi *Tehẕîbü'l-Aḫlâḳ* dergisinde bu iddialara cevap verme amacına matuf bir makale yayımladı. Seyyid Ahmed Han bu makalesinde, Tanrının bir ve ebedi olduğuna, zorunlu varlık (*vâcibü'l-vücûd*) ve sıfatlarının zâtı ile aynı kabul edilmesi gerektiğine inandığını belirtir. Tanrı'nın niteliklerinin mahiyetleri bilinmese de iki sıfatının inkâr edilemeyeceği kanaatindedir. Bunlardan birincisi Tanrı'nın ilk sebep olması ikincisi ise yaratıcı olma sıfatıdır. Kendisine yapılan itirazlara yönelik olarak tabiattaki sebep ve sonuçların tamamının ilk sebebe bağlı olduğunu dolayısıyla ilk sebebin olmamasının düşünülmesi durumunda bu sebep-sonuç zincirin kırılacağını belirtir. Materyalist (*Dehrî*) bilim adamlarının iddialarının ise ilk varlık olarak maddeyi bulduklarını fakat kendisinin maddeyi yaratının Tanrı olduğuna inandığını söyler.[628]

Bu hususta bir değerlendirme yapan Baljon, Seyyid Ahmed Han'ın, tabiat kanunlarının ve varlıkların sonsuz neden ve sonuç silsilesinin başına ilk neden olarak Tanrı'yı yerleştirmesi ile Materyalizmin dünya algısına Deizmin ise din anlayışına yaklaştığı kanısındadır. Buna ek olarak onun İngiltere'de kaleme aldığı makalelerin toplandığı *The Life of Muhammad* isimli çalışmasının ön sözüne yansıyan şekliyle Tanrı tasavvurunun arka planında, İngiliz oryantalist Edward Gibbon (ö.1794) ve İskoç oryantalist Thomas Carlyle'nin bu hususta fikirlerinin izlerinin olduğunu belirtir.[629]

627 Akt. Dar, *Religious Thought*, 204-5.
628 Han, *Tehzîbü'l Ahlâk*, 2:223-25; Han, *Selected Essays Of Sir Syed Ahmad*, 33-34.
629 Baljon, *The Reforms and Religious İdeas*, 66-69,118.

Seyyid Ahmed Han'ın Tanrı düşüncesinin şekillenmesinde modernitenin paradigmalarından Natüralizm, Deizm ve Determinizm yaklaşımlarının etkisinin olduğu oldukça açık bir şekilde görülür. Şüphesiz Baljon'un belirttiği gibi İngiltere sürecinde tanışıp sohbet etme imkânı bulduğu Thomas Carlyle gibi Batılı kimseler bu düşüncenin şekillenmesinde belirleyici bir rol üstlenmektedir. Fakat elinizdeki çalışmanın dikkat çekmek istediği bir diğer kişi ise *Bilim Cemiyeti'nin* başında bulunan Argyll Dükü John Douglas Campbell ismi olacaktır.

Campbell'in düşünce sisteminde çalışmamızda daha önceden işaret edildiği üzere Evren ve tabiat kanunlarının evrenselliği büyük yer işgal eder. Bu konuda 1866 yılında *The Reign of Law* isimli müstakil bir kitap yazan Sir Campbell, kitabın muhteviyatında genel olarak tabiat kanunlarının evrenselliği üzerinde durur. Bunun yanında çalışmasında, yaratıcının tabiat kanunlarına müdahale etmemesi, neden-sonuç zinciri karşısında Tanrı'nın durumu gibi konuları tartışmakta ve Hristiyan teolojisinin Natüralizmin tabiat anlayışına uygunluğunu ortaya koymaya gayret etmektedir.[630] Ayrıca Hristiyan teolojisi ile modern bilimin iddialarını örtüştürmeye yönelik sonraki süreçte kaleme aldığı *The Philosophy of Belief or Law in Christian Theology* isimli kitapta, evrendeki kanunların değişmez olmasını Tanrı'nın sıfatları arasında değerlendirmektedir.[631]

Hatırlanacağı üzere Seyyid Ahmed Han da tabiat yasalarının değişmezliğini Tanrı'nın bir sıfatı olarak kabul etmekte fakat bu düşüncesini Mu'tezile'nin *el-Va'd* ilkesine refere etmekteydi. Her ne kadar Seyyid Ahmed Han, Tanrı ile Evren arasında tesis ettiği ilişkiyi Mu'tezilî düşünce ile irtibatlandırmaya gayret ediyor olsa da Mu'tezile geleneği içerisinde *el-Va'd* ilkesini Allah'ın evrendeki yasaları ihlal edememesi şeklinde bir anlam çerçevesine oturtan herhangi bir yaklaşımı tespit edemedik. Bu bağlamda Seyyid Ahmed Han'ın Natüralist felsefe ışığında şekillendiği anlaşılan Tanrı düşüncesinin gelişimi noktasında, İslam düşünce geleneğinden ziyade yukarıda ismi zikredilen oryantalistlerin ve özellikle *Bilim Cemiyeti* çatısı altında uzun bir dönem yakın temasta bulunduğu Campell'in izlerinin olması kuvvetle muhtemel gözükmektedir.

630 Campbell(Duke of Argyll), *The Reign of Law*, 5-15.
631 Campbell(Duke of Argyll), *The Philosophy of Belief or Law in Christian Theology*, 452.

3.3.3. Kader Anlayışı ve İnsanın Özgürlüğü

Seyyid Ahmed Han'ın dini sahada tartışmaya açtığı hususlardan birisi, kader ve hür irade konusudur. Kader ve insanın özgürlüğü hususunda bazen Eş'ari geleneğe bazen de modern paradigmalara meylettiği ifade edilmekle birlikte genel kanaat, bu hususta ki görüşleri üzerinde Natüralizmin Evren-İnsan ilişkisinin ve bu felsefenin bir uzantısı olarak şekillenen Determinizmin evrensel sebep-sonuç zincirinin yansımalarının olduğudur.[632] Ayrıca onun bu konu özelindeki yaklaşımının Müslümanların cebrî bir kader anlayışına sahip olduğu yönündeki oryantalist eleştirilere karşı bir savunma kaygısıyla şekillendiği anlaşılmaktadır. Her ne kadar o, Batılı paradigmalara uyumlanabilecek bir kader ve hür irade tasavvuru ile bu eleştirileri aşmayı planlamış olsa da onun kader anlayışının geldiği çizgi itibarıyla evrensel kanunlar tarafından tahdit edilen bir tasavvura dönüştüğü görülür.

Seyyid Ahmed Han, Allah'ın her şeyi önceden takdir etmesine ilk olarak O'nun ilmi çerçevesinde bir açıklama getirme niyetindedir. Kur'an'da Allah'ın insanların eylemleri üzerinde zorlayıcı bir etkisinin olduğuna yönelik yorumlanan âyetlerin yanlış anlaşıldığını belirtir. Ona göre bir kimsenin Allah tarafından herhangi bir eyleme zorlanmış olduğunun kabulü, hem Kur'an'a hem de İslam dininin öğretisine aykırıdır. Kur'an'da Allah'ın "*yağmuru yağdırırız*", "*gemileri suyun üstünde yürütürüz*" gibi beyanlarının esasında bu eylemlerin gerçekleşmesindeki ara sebeplerin zikredilmeksizin doğrudan ilk sebep olan Allah'a atfedildiğini belirterek bu anlatım biçimini Kur'an'ın bir metodu olarak algılar. Bu metodu baz alan Seyyid Ahmed Han, Kur'an'da zahiren insanın Allah tarafından bazı eylemlere icbar edildiği şeklinde beyan olunan âyetlerin de ara sebeplerin atlanarak doğrudan Allah'ın ilminde her şeyi bildiğinin vurgulanması anlamına geldiğini ifade eder.[633]

Evrende olmuş ve olacak her şeyi Allah'ın ilmi ile bilmesinin insanın eylemlerinde onu zorlayıcı bir etkisinin olmayacağını, bir müneccimin durumu ile kıyas ederek ispatlamaya çalışır. Buna göre bir müneccim herhangi bir kimsenin suda boğularak öleceğini

---

632 Bashir, Seyyid Ahmed Han'ın özgür irade konusundaki düşüncesini Natüralizm ışığında şekillendiğini ifade etmektedir. Bkz. Dar, *Religious Thought*, 137; Düzgün de çağdaş natüralist felsefenin belirleyici olduğunu belirtir. Bkz. Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*, 115-16.

633 Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1963, 13:246-47.

söyledikten sonra o kimse kader planına göre şayet suda boğularak ölürse müneccimin bunu bildiği halde o kimseyi buna zorlamış sayılamayacağını belirtir.[634] Buraya kadar insanın özgürlüğü konusunda geleneksel düşüncede hâkim olan anlayışa yakın bir çizgide olduğu anlaşılan Seyyid Ahmed Han'ın bu konunun devamı mahiyetinde ileri sürdüğü görüşlerde insanın hür iradesi üzerinde tabiata ilişkin bazı zorlayıcı âmillerin olduğunu iddia ederek Natüralizm ve Determinizm felsefelerine geçiş yaptığı anlaşılmaktadır.

Seyyid Ahmed Han'ın düşüncesinde, Natüralist felsefenin bir uzantısı mahiyetinde insanın özgürlüğünün çeşitli iç ve dış faktörler olarak tavsif edilen kanunlar ile tahdit edildiği savunulur. Dış faktör olarak bir kimsenin mensubu olduğu topluma ait kültürel ve ulusal normların kişinin davranışlarında belirleyici bir unsur olduğu iddia edilir. Zikredilen bu dış faktörlerin yanında iç faktörler olarak insanın kendi fiziksel özelliklerinin onun irade ve davranışları üzerinde zorlayıcı bir etkiye sahip olduğu belirtilir. İnsanın davranışını belirleyen iç faktörler, onun anne karnında kazandığı karakteristik niteliklerden ibarettir. O, bu yaklaşımını, iyi kalpli bir insanın kötü niyetli bir insanın bedenine sahip olması durumunda, davranışının kötü kalpli insanın davranışı ile aynı olacağı veya ahmak bir kimse ile bir bilgenin fiziksel yapısının değiştirilebilmesi durumunda, ahmak kimsenin bilgece tavırlar sergileyeceği şeklinde geliştirdiği bir tez üzerinden ispatlamaya çalışır. Burada özellikle insanın davranışlarında belirleyici bir unsur olarak fiziksel niteliğin (bedensel özellikler) ön plana çıkarıldığı görülür. Zira o, vahşice cinayet işleyen katillerin benzer kafatası yapısına sahip olduğunun bilimsel olarak ispatlandığını kabul eder.[635]

Bir kimsenin çeşitli iç faktörlerin belirleyicisi olduğu eylemlerinden dolayı sorumlu olup olmayacağı konusuna değinen Seyyid Ahmed Han, insanın eylemlerinde zorlayıcı bir etkiye sahip olan unsurların o kimsenin sorumluluğunu ortadan kaldırmadığı kanısındadır. Zira her insanın tabiatında onu, iyi veya kötü şeyler yapmaya icbar edecek iç faktörler bilkuvve olarak mevcuttur. Fakat bu faktörler güçlü ve zayıf olması itibarıyla kişiden kişiye değişiklik gösterir. Yani bir kimsede onu iyiliğe sevk edecek tabiat kuvvetli iken bir başka kimsede ise kötülük tabiatı kuvvetli olabilir. Kişinin sorumluluğu ise onu

634 Tehzîbü'l-Ahlâk dergisinin 22 Ağustos 1895 tarihli sayısından akt. Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*, 116.

635 Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1963, 13:249-51.

iyilik yapmaya sevk edecek tabiatını geliştirip diğerini baskılaması ile ilişkilidir. Nitekim her insanın tabiatında iyi ve kötü olanı ayırt edebilecek bir yetenek bulunur ki bu yeteneğin en fazla kemale ulaştığı hâl, ancak şeriatın peygamber dediği kimselerde açığa çıkar.[636]

İnsanın bireysel davranışlarında zorlayıcı bir etkiye sahip olan unsurlar, bir başka makalede toplumsal yapıyı da içerisine alacak şekilde tabiat kanunları ile ilişkilendirilerek genişletilir. Seyyid Ahmed Han'a göre toplumlar tabiat kanunları tarafından belirlenmiş sebep-sonuç zincirine bağlı olarak çürüme ve yozlaşmaya maruz kalırlar. Onun yaklaşımında bu durum, insanın yaşlanınca yaşlılığa bağlı çeşitli hastalıklara maruz kalması gibi toplumlar için kurtuluşu olmayan bir zorunluluk olarak ele alınır. Bu bağlamda yaşlılıktan dolayı maruz kalınan hastalıklar nasıl kaçınılmaz ve tedavi edilmesi mümkün değilse gerilemeye neden olan özellikler de o toplumun doğası haline gelmiş ve tedavi edilmesi artık mümkün değildir. İslam toplumunun hastalığı Hz. Peygamber'in vefatından sonra başlamış olmasına rağmen o süreçte toplumsal yapı itibarıyla Müslümanlar gençlik döneminde olduğu için bu hastalıklar tedavi edilebildi.[637]

Toplumların ilerlemelerinin veya gerilemelerinin bir takım kanunlara atfedilme anlayışının İslam düşünce geleneğinde de temsil edilen bir yaklaşım olduğu malumdur. Fakat geleneksel düşüncenin yaklaşımında toplumların ilerlemesine ve gerilemesine neden olan sebepler müdahaleye açık olarak kabul edilir. Böylece toplumun gerilemesine neden olduğu düşünülen sebeplerin değiştirilmesine yönelik girişimler, ortaya çıkacak sonuçları ve dolayısıyla toplumların akıbetlerini etkileyecek mahiyette görülür. Seyyid Ahmed Han'ın düşüncesinde ise sebep-sonuç zincirinin müdahaleye kapalı olmasından dolayı olsa gerek ulaşılan sonuç mutlak ve mukadder bir çizgide ele alınır.

Bu bağlamda onun toplumların çöküşlerinin kırılmaz bir sebep-sonuç zincirine bağlaması, geleneksel yaklaşımdan ziyade daha çok Natüralizm ve Determinizm ile ilişkili gibi durmaktadır. Onun hem kişinin hem de toplumun davranışlarında zorlayıcı faktörler olarak saydığı hususların insanın tabiatını inceleyen bilim adamlarının ulaştığı bir sonuç olarak değerlendiriyor olması da, muhtemelen bu düşüncesinin Batılı

636 Han, 13:251-52.
637 Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1962, 6:160.

paradigmayı merkeze alması ile ilişkili olmalıdır. Onun bu kabulü aynı zamanda insanın özgürlüğü konusunda hangi kaynaklardan beslendiği hakkında malumat vermektedir.

Seyyid Ahmed Han'ın insanın davranışları ve özgürlüğü konusundaki yukarıda zikrettiğimiz görüşlerinin, İngiliz medeniyet tarihçisi Henry Thomas Buckle (ö. 1862) ile bir hayli benzer olması, bu noktada dikkat çekicidir. Buckle'ye göre insanın davranışları atalarının kendisine bıraktığı yasaların zorlayıcı etkisi altında şekillenmek zorundadır. Toplumsal bazda ise tarihi süreçte yaşanan hadiseler olarak milletlerin batması veya ilerlemesi, tıpkı matematiksel yasalar gibi tabiatın belirleyicisi olduğu bir takım kanunlar çerçevesinde gelişir.[638] Gerek Buckle'nin gerekse Seyyid Ahmed Han'ın kişilerin ve toplumların özgürlüğü ve kaderi ile ilgili ileri sürdükleri görüşlerin, Determinizm zeminde ele alındığı ve tabiat kanunları ile ilişkilendirildiği görülür. Tabiat kanunlarına ilişkin kırılmaz bir sebep-sonuç zincirine bağlı olarak gelişen Seyyid Ahmed Han'ın kader anlayışının, aynı zamanda Deistik düşüncenin etkisinin hissedildiği dua konusundaki görüşlerine de yansıdığı görülür.

Çalışmamızda daha önceden değindiğimiz üzere dua konusunda müstakil bir risale yazan Seyyid Ahmed Han, Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın dualara icâbet etmesine yönelik "*Rabbiniz şöyle dedi: "Bana dua edin, duânıza cevap vereyim…*"[639] beyanının, geleneksel düşünce kalıplarında anlaşıldığı takdirde bazı zorlukların ortaya çıkacağını iddia eder.

Söz konusu zorluklardan birincisi, insanların Allah'a yaptığı her duanın kabul edilmesinin imkânlar dâhilinde olmaması olarak takdim edilir. O, bu düşüncesini, yapılan bazı duaların kabul edilmemiş olduğuna dair bir ön kabul ile delillendirir. Geleneksel algının kabul edilmesi durumunda ortaya çıktığını düşündüğü ikinci zorluk ise Determinizm bağlamında ele alınır. Zira Seyyid Ahmed Han, kader planının Tanrı tarafından dahi olsa müdahaleye kapalı olmasını, evrendeki kırılmaz sebep-sonuç zinciri ile ilişkilendirir.[640] Buna göre yapılan duanın tabiatta evvelden tanzim olunmuş sebep-sonuç zincirini değiştirmesi mümkün görünmemektedir.

---

638 Henry Thomas Buckle, *History of Civilization in England*, c. 1 (Newyork: D. Appleton and Company, 1884), 5-11,14-15.

639 (Kur'an-ı Kerim, Mü'min, 40/60)

640 Han, *Ed-Duâ ve'l-İsticâbe*, 4-11.

Seyyid Ahmed Han, sonuca etkisi olmamasına rağmen insanların dua etmesi ile ilgili olarak; duanın bir çeşit ibadet sayıldığı, sıkıntılı zamanlarda kişilerde rahatlatıcı bir etkiye sahip olduğu ve şayet edilen duanın kader planında yoksa -gerçekleşmeyecek olmasından dolayı- ahirette karşılığının verileceği gibi nedenlerle Kur'an'da insanların dua etmeye teşvik edildiğini ifade eder.[641] Nitekim onun kader anlayışının bir uzantısı olarak, dua konusundaki düşüncelerinin Baljon'un da belirttiği üzere Deizm düşüncesinin Tanrı-Evren ilişkisinden etkilendiği açıktır.[642] Esasında Seyyid Ahmed Han'ın dua konusundaki yaklaşımı, onun Tanrı düşüncesinin bir uzantısı olarak değerlendirilmesine imkân verecek niteliktedir. Nitekim onun düşüncesine göre ilk sebep konumunda olan Tanrı'nın tabiat kanunları ile tahdit edilmiş sebep-sonuç zincirine bağlı olarak evrendeki işleyişe aktif olarak müdahil olması düşünülemez.

Seyyid Ahmed Han'ın bu düşüncesine çok sayıda kimse tarafından eleştiri gelmiş olsa da bunların en ilginç olanlarından birisi Kādiyânîliğin kurucusu Mirza Gulâm Ahmed'in (ö.1908) 1893 yılında *Berakâtü'd-Duâ* ismindeki çalışmasıdır. Mirza Gulâm Ahmed, bir hastalığın tedavisinde Allah tarafından takdir edilen şifanın ikinci bir sebep olan ilaç vasıtası ile gerçekleşmesini dua ile ilişkilendirir. Buna göre nasıl ki insanın şifa bulması noktasında aldığı ilaçların karşılığı varsa, duanın da talep edilen şeyin gerçekleşmesinde aynı şekilde karşılığının olduğunu savunur. Seyyid Ahmed Han'ın bazı dualaların karşılık bulmadığı yönündeki tezine karşılık ise bazı ilaçların tedavi etmediğini ama bu durumun tüm ilaçların etkisiz olduğunu göstermediğini belirtir.[643]

Seyyid Ahmed Han'ın kader ve hür irade konusunda insanın eylemleri üzerinde Tanrı'nın zorlayıcı olduğuna dair iddiaya karşın hür iradeye vurgu yapmayı amaçladığı ifade edilir. Fakat geldiği nokta itibarıyla insanın iradesi üzerinde olduğu varsayılan zorlayıcı etkinin Tanrı'dan alınıp tabiata ilişkin iç ve dış faktörlere tebdil edilmiş olduğu anlaşılır. Cebrî düşüncenin karşısına konumlandırılmaya çalışılan bu yaklaşımın manidar bir şekilde *Modern Cebrî* olarak nitelenebilecek bir çizgiye konumlandığı görülür. Bir kimsenin eylemleri, bir taraftan iç ve dış faktörler tarafından belirlenirken diğer taraftan aynı

641 Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1963, 13:57-62.
642 Baljon, *The Reforms and Religious İdeas*, 85.
643 Mirza Gulâm Ahmed'in Seyyid Ahmed Han'a yönelttiği eleştirilerin tamamı için bkz. Ghulām Aḥmad, *Blessings of Prayer = Barakātud Du'ā*, ed. Rabwah Wakālat Taṣīf, [New ed.] (Tilford: Islam International Publications, 2010), 7-51.

eylemlerin sorumluluğunu nasıl üstleneceği hususunda serdettiği çıkarımlarda ise kendisi tarafından konunun müphem bırakıldığı görülmektedir.

Natüralizm, Determinizm ve Deizmin etkisi ile şekillenen kader anlayışında, bireylerin ve toplumların yaşadıkları hadiselerin belirli yasalar çerçevesinde sebep-sonuç zincirine bağlı olarak kader planının kaçınılmaz bir parçası olarak ele alındığı ve bu yaklaşım neticesinde Tanrı'nın yeryüzüne aktif müdahalesinin önüne geçilmiş olması dikkat çeker. Sonuç itibarıyla onun kader ve hür irade konusunda oldukça muğlak bir tablo çizdiği ifade edilebilir. Seyyid Ahmed Han'ın kader ve hür irade konusunda çelişkili ifadeler serdettiğini söyleyen Düzgün, bu durumu, onun dini düşüncesinin geçirdiği dönüşümle ilişkilendirmektedir.[644] Ayrıca toplumların kaderlerinin tabiat kanunları ekseninde ele alınması hususunda öne sürdüğü görüşlerin üzerinde, siyasal etkilerin olup olmadığına dair bazı değerlendirmelerin yapılmasının isabetli olacağını düşünüyoruz. Bu bağlamda kader anlayışını ilgili başlıkta bu cihetten yeniden ele almayı planlamaktayız.

3.3.4. Nübüvvet Düşüncesi

Seyyid Ahmed Han'ın peygamberlik kavramı ve bununla ilintili konularda öne sürdüğü fikirlerin esasında onu modernist düşünce içerisinde ön plana çıkaran yaklaşımları bünyesinde barındırdığı söylenebilir. Peygamberlik kavramının mahiyeti, mûcizeler, Hz. Muhammed'in hadisleri ve İslam dinindeki konumu gibi hususlarda ileri sürdüğü görüşlerin kendisinden sonraki dönemde mezkûr düşünce temsilcileri tarafından da üstlenilen yaklaşımlar olduğu anlaşılmaktadır. Onun nübüvvet ile ilgili görüşlerinin Tanrı anlayışı ile uyumlu olacak şekilde; Natüralizmin evren anlayışının, katı Rasyonalizmin, Evrim Teorisinin, Deizmin ve ilerlemeci tarih anlayışının izlerini taşıdığı hissedilir. Bazı araştırmacılar ise Batılı etkiyi kabul etmekle birlikte, onun nübüvvet inancının arka planında Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî (ö. 339/950), Ebû Hâmid el-Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gibi İslam düşünürlerinin de etkilerinin olabileceğini iddia ederler.[645] Fakat konunun detaylarına dair malumatlarda görüleceği üzere onun nübüvvet kavramı etrafında dile getirdiği görüşleri, geleneksel İslam düşüncesi ile irtibatlandırmak bir hayli zordur. Zira araştırmacıların genelinin belirttiği

644 Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*, 119-20.
645 Parveen, "Sir Syed Ahmad Khan's Contribution To Islamic Learning", 58.

gibi onun nübüvvet düşüncesinin üzerinde Batılı paradigmaların ve oryantalistlerin izlerinin bir hayli fazla olduğu görülür. Özellikle Hz. Muhammed'in söz ve fiilleri konusunda Seyyid Ahmed Han ile oldukça benzer görüşler beyan eden iki önemli oryantalist olan Aloys Sprenger ve William Muir'in biçimlendirici bir etkisinin olduğu düşünülmektedir.[646] Konunun ehemmiyetine binaen nübüvvet düşüncesini farklı başlıklar altında detaylandırmanın daha faydalı olacağı kanaatindeyiz.

3.3.4.1. Bir Makam Olarak Peygamberlik

Seyyid Ahmed Han'ın düşüncesinde tabiatın işleyişinde, Tanrı'nın ilk sebep olma dışında herhangi bir aktif katılımının olmaması nedeniyle Peygamberlik, geleneksel İslam düşüncesinin çizdiği perspektif dışında ele alınır. Geleneksel düşüncede peygamberlik makamının kralın bir kimseyi vezir olarak görevlendirmesi gibi algılandığını ve bu yaklaşımın yanlış olduğunu ifade eden Seyyid Ahmed Han'a göre peygamberlik, doğaüstü bir şey olmayıp evrenin akışı içerisinde değişmez sebep-sonuç zincirinin tabii ve zorunlu bir parçasıdır.[647]

Bu yaklaşıma göre sürekli gelişim gösteren toplumlar için mevcut şartların değişmesi toplumsal bir zaruret meydana getirir. Toplumsal şartlara bağlı olarak ortaya çıkan zaruri durum, aynı zamanda bir sebep hüviyetindedir. Bu sebebin doğal bir sonucu olarak yeni şartların tanzim edilmesi bağlamında yeni şeriatların tanzim edilmesi gerekir. Modernitenin sürekli bir şekilde ilerleyen evrimci tarih anlayışına göre şekillenen bu düşünce tarzı esasında, toplumsal ilerlemenin neticesinde oluşan yeni toplumsal şartların Şârî'i yeni bir şeriat inzal etme hususunda zorlayıcı bir etkiye sahip olması anlamına gelir.[648] Onun düşüncesinde yer aldığı şekliyle peygamberlik kavramının mahiyeti, bir bakıma toplumsal şartların ortaya çıkardığı bir olgu olarak öne çıkar.

Onun peygamberlik kavramının mahiyetine yönelik bu yaklaşımı, dinlerin toplumsal şartların ortaya çıkardığı bir ürün olarak değerlendirilmesinin daha meşhur bir ifadeyle "*dinler medeniyet üretemezler medeniyetler din üretir*" şeklinde formüle edilen

---

646 Söz konusu yaklaşımlar için bkz. Hatiboğlu, *Modernistlerin Sünnet Anlayışı*, 178; Troll, *Reinterpretation*, 61; Brown, *Rethinking*, 34.

647 Peygamberliğin fıtri bir hüviyete sahip olduğuna yönelik makalesi için bkz. Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1963, 13:73-77.

648 Tehzîbü'l Ahlâk'tan akt. Dar, *Religious Thought*, 170-71.

oryantalist söylemin zımnen kabulü olarak görülebilir. Birçok Batılı araştırmacı gibi ünlü oryantalist Sprenger de, Hz. Muhammed ve onun tebliğ ettiği İslam'ı, o dönemdeki Mekke şehrinin şartlarının ortaya çıkardığı bir ürün olarak değerlendirir.[649] Seyyid Ahmed Han ile Sprenger'in yakınlığını düşündüğümüzde, elimizdeki bilgiler ışığında, onun toplumsal şartlar ile peygamberlik kavramının mahiyeti arasında kurduğu sebep-sonuç ilişkisinin her ne kadar aynı amaçlara matuf olmasa bile Sprenger'in mezkûr yaklaşımı ile benzerliği dikkat çekicidir. Nitekim tarihsel süreç içerisinde çeşitli toplumsal gereksinimlerin bir sonucu mahiyetinde ortaya çıkan peygamberlerden olan Hz. Muhammed'in son peygamber olarak nitelenmesi Seyyid Ahmed Han'ın yaklaşımında yine aynı bağlam üzerinden ele alınır. Yani Hz. Muhammed'in son peygamber olması hususunda serdettiği görüşlerde evrimci tarih anlayışının tesirinin devam ettiği görülür.

Şöyle ki; Onun düşüncesinde, Hz. Muhammed'in *hâtemü'l-enbiyâ* olması, İslam düşünce geleneğinde algılandığı biçimde, onun ardından peygamber gelmeyeceği beyanına veya onun ahir zaman peygamberi olması kabulüne dayanmaz. Onun yaklaşımında insanlığın tarihsel süreçte gelişim göstermesinin yeni peygamberleri ortaya çıkaran bir unsur olarak görülmesi ile ilişkili olarak mevcut konjonktürde insanlık ulaşabileceği en yüce noktaya geldiği için Hz. Muhammed son peygamber olmalıdır. Çünkü insanlık adına "*dağıtılacak başka lütuf kalmadığı*" için başka bir peygamber gelmeyecektir.[650]

Peygamberlik vazifesini doğaüstü bir olgudan ziyade rasyonel bir zemine kavuşturmak amacında olan Seyyid Ahmed Han, peygamberliği insanın tabiatında var olan fıtri bir meleke olarak kabul eder. Bu meleke Allah tarafından insanların tabiatlarına önceden yerleştirilmiştir. Diğer insani yetenekler gibi insanlarda doğuştan mevcut olsa da zamanı geldiğinde bu meleke sadece peygamberlerde açığa çıkar. Bu bağlamda bir kimse şayet peygamber olacaksa daha anne rahmindeyken peygamberdir. Peygamber olacak kimsede bu melekenin açığa çıkış süreci Evrim Teorisinin yaklaşımını anımsatmaktadır. Buna göre, peygamberlik melekesi tıpkı belirli şartların olgunlaşması neticesinde çiçeklerin

649 Aloys Sprenger, *The Life of Mohammad from Original Sources* (Allahabad: Presbyterian Mission Press, 1851), 175; Bekir Kuzudişli, "Oryantalizm ve Hadisle İlgilenen Bazı Oryantalistler", *Journal of Istanbul University Faculty of Theology*, sy 7 (Nisan 2012): 149.

650 Dar, *Religious Thought*, 171-72.

açması veya ağaçların meyve vermesi gibi bir sürece bağlı doğal bir hadisedir.[651] Peygamberlik melekesinin açığa çıkma süreci ile Evrim Teorisi arasındaki benzerlikler olmasına rağmen toplumda evrimciliğin dinsizlikle eş değer görülmesinden dolayı Seyyid Ahmed Han'ın Evrim Teorisini zikretmediği ifade edilir.[652] Onun, peygamberliğin peygamber olacak kimsede evrimsel bir süreç neticesinde ortaya çıkışına dair yaklaşımının peygamberlerin vahiy almaları ile ilgili fikirlerine de tesir ettiği anlaşılır.

Geleneksel düşüncede yer aldığı biçimiyle Yüce Allah'ın Cebrail vasıtası ile peygamberlerine vahyetmesi anlayışını eleştiren Seyyid Ahmed Han, bunun Allah'ın bir kral, peygamberin ise vezir olarak görülmesi konusundaki yanlış düşüncenin devamı olduğunu ve modern toplumların bu düşünceye güldüklerini ifade eder. Ona göre, peygamber olacak kişide bulunan meleke, belirli şartlar meydana geldikten sonra açığa çıkarak ilahi emirlere muhatap olabilecek olgunluğa erişir. Geleneksel düşüncede vahiy alma konusunun merkezinde yer alan vahiy meleği Cebrail ise bu zikredilen peygamberlik melekesine verilen isimdir. Yani Cebrail gerçekte var olmayıp peygamberlik melekesinin sembolik ifadesidir. Peygamberlerin vahiy alma süreci ile sıradan insanların psikolojik durumları arasında ilişki kurmaya çalışarak vahyin doğaüstü bir hadise olarak algılanmasının önüne geçmek ister. Fakat bu noktada yaptığı analojide sınırları oldukça zorlayan bir yorum getirerek akıl hastalarının bir sesler duyması veya bir şeyler görmesi gibi vahyin de maddi şeyleri terk etmiş manevi şeylere yönelmiş bir kalbe inmesini insanın doğasına uygun bir hadise olarak değerlendirir.[653]

Seyyid Ahmed Han'ın peygamberliğin insani bir yetenek olması hususundaki ısrarının bu noktada, oryantalistlerin Hz. Muhammed ile ilgili ortaya attıkları iddialara makul bir zemin oluşturduğuna işaret edilebilir. Şöyle ki o, peygamberlerin vahiy alma eylemini ilahi boyuttan insani bir sürece indirgeyerek vahyin ontolojisinin dünyevî bir zemine kaymasının önünü açmaktadır. Onun bu çıkarımı, oryantalistlerin bir vahiy ürünü olan Kur'an-ı Kerim'in kaynağı olarak Hz. Muhammed'i görmelerine destekleyici unsurları bünyesinde barındıran bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

---

651 Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1963, 13:73-75; Han, *Tefsîrü'l-Kurân*, 1995, 1:26; Baljon, *The Reforms and Religious İdeas*, 77; Troll, *Reinterpretation*, 202.

652 Dar, *Religious Thought*, 167-68.

653 Seyyid Ahmet Han'ın vahyin muhtevası hakkındaki geniş değerlendirmesi için bkz. Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1963, 13:65-72; Baljon, *The Reforms and Religious İdeas*, 113.

Bunun yanında peygamberler ile akıl hastaları arasında tesis edilen analojik yaklaşım, -her ne kadar Seyyid Ahmed Han aralarında fark olduğunu ifade etse de- oryantalistler tarafından Hz. Muhammed'in hâlet-i rûhiyesi ile ilgili çeşitli iddialarına kendi pencerelerinden bir mâkûliyet kazandırmaktadır. Zira Seyyid Ahmed Han'ın yakın arkadaşı Sir William Muir, *The Life of Mahomet* isimli çalışmasında, Hz. Muhammed'i, çocukluğunda "epilepsi nöbeti" geçiren bir kimse olarak takdim etmekte[654] ve vahyin nâzil olduğu anları, çeşitli zihinsel ve bedensel "hastalıklarla" ilişkilendirmektedir.[655] Yani hangi amaçlara matuf olursa olsun peygamberlerin vahyi işitmesi ile akıl hastalarının özel durumları arasında kurulan bu analojinin bir Müslüman tarafından dillendirilmiş olması, diğer taraftan oryantalistlerin Hz. Muhammed'e yönelik haksız isnatlarına kendi çerçevelerinde "meşru" bir zemin sunmuş olmaktadır.

3.3.4.2. Mûcizenin İmkânı

Geleneksel düşüncede yer aldığı şekliyle mûcize; "*Allah tarafından yaratılan, nübüvvet iddiasında bulunan kişinin doğruluğunu göstermeyi amaçlayan ve nitelikleri bakımından insanları benzerini getirmekten âciz bırakan olağan üstü hadise*"[656] olarak tanımlanır. Seyyid Ahmed Han, mûcizenin bu şekilde anlaşılmasına birkaç farklı yönden itiraz eder. O, mûcize olarak rivayet edilen hadiselerin peygamberliğin delili sayılmasının ve bu hadiselerin gelenekte anlaşıldığı gibi tabiat kanunlarını ters çevirmesinin mevzubahis olamayacağını savunur. Dolayısıyla Hz. Muhammed'e nispet edilen ve doğaüstü bir hadise olarak onun peygamberliğinin delili kabul edilen rivayetlere karşı çıkar.[657] Onun düşüncesinde, tabiat kanunlarının belirleyiciliğinden dolayı, mûcize anlayışının Natüralizmin Tanrı-Tabiat ilişkisi bağlamında şekillendiğine kanaat getirilmektedir.[658]

Seyyid Ahmed Han buna göre Tanrı tarafından evrene koyulan tabiat kanunlarının değişmesinin veya kısa süreliğine ihlal edilmesinin O'nun el-va'd sıfatına istinaden muhal olmasından dolayı olağanüstü bir hadise olarak mûcizenin oluşamayacağını savunur. Bu savunusunu Kur'an-ı Kerim'den; "*Gerçekten biz, her şeyi bir ölçü ve*

654 Muir, *The Life of Mahomet*, 1861, 1:21.
655 Muir'in iddiaları için bkz. Muir, *The Life of Mahomet*, 1861, 2:87.
656 Halil İbrahim Bulut, "Mûcize", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020), 348.
657 Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1963, 13:78-80, 97.
658 Dar, *Religious Thought*, 193.

dengede yarattık",[659] "*...Her şey O'nun katında bir ölçü iledir*"[660] ve "*Allah'ın öteden beri işleyip duran kanunu (budur). Allah'ın kanununda asla bir değişiklik bulamazsın*"[661] âyetleri ile delillendirmeye çalışır. Şayet insanların olağanüstü olarak niteleyebilecekleri bir hadise gerçekleşmiş ise bu olay, henüz keşfi yapılmayan bir tabiat kanunu kapsamında cereyan etmiştir. Bu kanunu keşfeden bir kimse tarafından aynı eylemin gerçekleştirilebileceğini belirten Seyyid Ahmed Han, olağanüstü bir hadise olmadığı için böyle bir şeye mûcize denmesinin yanlış olduğunu ifade eder.[662] İslam düşünce geleneğinde muhaddislerden mütekellimlere kadar peygamberliğin delili bağlamında Hz. Muhammed başta olmak üzere tüm peygamberlerin mucize gösterdiği görüşü hâkimken Müslümanlar arasında ilk kez on dokuzuncu yüzyılda Seyyid Ahmed Han öncülüğünde Hz. Muhammed'in mûcize göstermediğinin ileri sürüldüğü aktarılmaktadır.[663]

Geleneksel düşüncede Kur'an-ı Kerim'de yer alan ve hissî mûcizelerden kabul edilen Hz. Muhammed'in göğsünün genişletilmesi (Şakk-ı Sadr)[664] ile Miraç hadiselerinin mûcizevi bir olay olarak zikredilmesini gündemine taşıyan Seyyid Ahmed Han, her iki hadiseyi de rasyonel bir zeminde ele alır. Miraç ile eş zamanlı olduğunu düşündüğü Şakk-ı Sadr olarak isimlendirilen hadisenin maddi bir olay olmayıp Hz. Peygamber'in kalbinin manevi olarak ilahi bilginin (vahyin) kaynağı olabilecek şekilde Miraç gecesinde rahatlatılması olduğunu ifade eder. Onun Şakk-ı Sadr konusundaki bu yaklaşımının geleneksel düşüncede de temsilcilerinin olduğunu belirtmekte fayda vardır.[665] Miraç konusunda ise geleneksel yaklaşımdan farklılaşarak, hem Hz. Muhammed'in hem de onun ashabının bu hadiseyi kendi dönemlerinde göğe yükseliş olarak algılamadıklarını ve hadisenin tamamen Hz. Peygamber'in rüyasında cereyan ettiğini ifade eder.[666]

---

659 (Kur'an-ı Kerim, Kamer, 54/49)

660 (Kur'an-ı Kerim, Ra'd, 13/8)

661 (Kur'an-ı Kerim, Fetih, 48/23)

662 Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1963, 13:80-84, 131; Seyyid Ahmed Han'ın mûcizenin peygamberliğin delili sayılamayacağına yönelik geniş bir değerlendirmesi için ayrıca bkz. Han, 13:92-103.

663 Detaylı malumat için bkz. Mehmet Emin Özafşar, "Hadisçilerin Peygamber Tasavvuru/Anlayış", *Diyanet İlmi Dergi*, sy Hz. Muhammed Özel Sayısı (2003): 319-27.

664 Söz konusu âyet "(Ey Muhammed!) Senin göğsünü açıp genişletmedik mi?" şeklinde nazil olan İnşirâh Sûresi'nin ilk âyetidir. Bkz. (Kur'an-ı Kerim, İnşirâh, 94/1)

665 Âyette ifade edilen göğsün açılıp genişletilmesinin mahiyetinin maddi ya da manevi olduğu yönünde farklı yaklaşımlar için bkz. Erdinç Ahatlı, "Şakk-ı Sadr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 38 (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 309-10.

666 Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1963, 13:47-48; Seyyid Ahmed Han tarafından miraç hususunda aktarılan rivayetler ve bu aktarımların geniş bir değerlendirmesi için bkz. Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1963, 11:719-33.

Böylelikle her iki hadise de rasyonel bir zeminde değerlendirilerek mûcize kapsamının dışında bırakılmıştır.

Bunun dışında mûcize olarak niteleyebilecek herhangi bir hadisenin yaşanmadığını, "*Dediler ki: "Ona Rabbinden bir mucize indirilse ya!" (Ey Muhammed!) De ki: "Şüphesiz Allah'ın, bir mucize indirmeğe gücü yeter. Fakat onların çoğu bilmiyor*"[667] âyetinden hareketle delillendirir. Mûcizelerin dışarıda bırakıldığı bir peygamber tasavvurunda, bir kimsenin peygamber olup olmadığının nasıl tespit edileceği hususunda ise peygamberin getirdiği ahlak kurallarının tabiat kanunlarıyla uyumlu olması ile insanın bilgi, akıl ve deneyim süzgecinden geçebilmesi sayesinde anlaşılabileceğini iddia eder.[668] Burada dikkat çeken husus; peygamberliğin alâmeti farikasının ancak emprik bir düzlemde tespit edilebilecek bir konuma taşınmış olmasıdır. Seyyid Ahmed Han'ın bu yaklaşımını aktaran Bashir, Hindu reformcusu Dayanand Saraswati'nin de bir dinin gerçeklik ölçüsünün tıpkı Seyyid Ahmed Han gibi tabiat kanunlarına uyumunda aramasına işaret ederek her ikisinin metodolojik benzerliğine dikkat çeker.[669] Saraswati daha önceden ifade edildiği üzere Brahma Samaj hareketinin kurucularından birisidir. Brahma Samaj hareketinin arka planındaki oryantalist etkiyi düşündüğümüz zaman, bu metodolojik benzerliği her iki ismin de İngiliz oryantalizmi ile olan münasebetlerinin bir ürünü olarak değerlendirmemize olanak sağlar.

Kur'an'da veya Hadis külliyatında Hz. Muhammed'e nispet edilen ve İslam düşünce geleneğinde mûcize olarak kabul edilen hadiselerin Seyyid Ahmed Han'ın düşüncesinde rasyonel bir zemine çekilerek sıradan bir hadise olarak betimlenmiş olmasında, şüphesiz Natüralizmin tabiat ve Rasyonalizmin bilim anlayışının izleri görülmektedir. Bununla birlikte Seyyid Ahmed Han'ın ilk dönem dini sahada kaleme aldığı çalışmalarından anlaşıldığı kadarıyla o, Hz. Muhammed'in hissî mûcizelerinin mevcudiyeti ile barışık bir tavır sergilemekteydi.[670] Fakat onun bu düşüncesinin mûcizelerin gerçekleşmesinin imkânsız olduğu fikrine dönüşmesinde, irtibatlı olduğu oryantalistlerin izlerinin olduğu

---

667 (Kur'an-ı Kerim, En'âm, 6/37)

668 Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1963, 13:94, 127-32.

669 Dar, *Religious Thought*, 149-150,176.

670 Söz gelimi 1842 yılında kaleme aldığı *Cilâ'ü'l-ḳulûb bi-ẕikri'l-maḥbûb* isimli risalesinde Hz. Muhammed'in doğumu esnasındaki rivayet olunan mûcizeleri kabul etmektedir. Bkz. Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1991, 7:6.

düşünülmektedir.[671] Esasında oryantalist iddiaların belirlediği konu ve yöntemler üzerinden bu hususlardaki görüşlerinin şekillendiği anlaşılır.

Geleneksel düşüncede mûcize olarak kabul edilen Şakk-ı Sadr ve Miraç hadiseleri, onun yakın temasta bulunduğu hem Aloys Sprenger'in, hem de William Muir'in çalışmalarında bizzat konu edindikleri başlıklardandır. Gerek Sprenger gerekse Muir, Hz. Muhammed'in bu olaylar dâhil olmak üzere herhangi bir mûcizesinin olmadığını savunurlarken aynı zamanda, bu hususlardaki -muteber veya muteber kabul edilmeyen- rivayetleri Müslümanları küçümseyecek şekilde kritik etmektedirler.[672] Seyyid Ahmed Han'ın her iki isimle olan yakınlığını düşündüğümüzde, onların bu konular özelinde Müslümanlar aleyhinde serdettikleri eleştirilerden bihaber olması beklenmemelidir. Bilakis İngiltere'de bulunduğu süre boyunca kaleme aldığı risalelerden bir tanesinin Şakk-ı Sadr ve Miraç konusuna tahsis edilmiş olması, onun bu hususdaki hassasiyetini gösterir. Fakat Seyyid Ahmed Han bu risalesinde, oryantalistlerin eleştirilerine cevap vermekten veya iddia edildiği üzere geleneksel düşünceyi savunmaktan ziyade her iki hadisenin mûcize olmayacağını kanıtlamaya çalışarak Sprenger ve Muir ile aynı çizgiye gelmektedir.[673]

Seyyid Ahmed Han'ın, Kur'an-ı Kerim'deki bazı âyetlerden hareketle Hz. Muhammed'in herhangi bir mûcize göstermediğinin bizzat Kur'an ile sabit olduğuna dair görüşlerinin Alt Kıta'da Karl Gottlieb Pfander ve William Muir'in bu konu özelindeki iddiaları ile aynı minvalde olduğu gözlemlenir. Onun 1840'lı yıllarda Agra'da tanıştığı ünlü misyoner ve oryantalist Pfander ve yakın dostu Muir, Kur'an'da Hz. Muhammed'in herhangi bir mûcizesini gösteren hiçbir âyet bulunmadığını, bilakis bunu yapamayacağını kabul ettiği âyetlerin ise açık bir şekilde yine Kur'an'da yer aldığını, ondan çok daha öncesinde iddia etmişlerdi. Fakat burada belirtmek gerekir ki Pfander'in ve Muir'in ulaşmaya çalıştıkları nokta, Seyyid Ahmed Han'ın daha sonraki dönemde ulaşmaya çalıştığı hususdan farklıdır. Söz gelimi Pfander peygamberlerin mûcize göstermelerinin onların peygamberliklerinin delillerinden olduğunu kabul ederek, Hz. Muhammed'in mûcize "gösterememesinden"

671 Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*, 108-9.

672 Sprenger, *The Life of Mohammad from Original Sources*, 123-38; Muir, *The Life of Mahomet*, 1861, 1:lxvii-lxviii.

673 Söz konusu risale için bkz. Seyyid Ahmed Han, *Essay on Shakkı-Sadar and Meraj* (London: Trübner and Co., 1870).

dolayı gerçek bir peygamber olamayacağı tezini ortaya atarken,[674] Seyyid Ahmed Han ise mûcizeleri haddizatında peygamberliğin bir delili olarak kabul etmemektedir. Buradaki etkilenime işaret eden husus ise Seyyid Ahmed Han'ın Hz. Muhammed'in mûcize göstermemiş olduğunun bizzat Kur'an tarafından belirlendiğine dair iddiasına delil olarak kullandığı âyetlerin Pfander'in ve Muir'in kendi tezlerini savunmak için kullandıkları âyetlerle benzer olmasıdır.[675]

3.3.4.3. Hadisler ve Hadis Külliyatının Dindeki Konumu

İslam düşünce geleneğinde dini sahada Kur'an-ı Kerim'den sonra ikinci bir otorite olarak Hz. Muhammed'in söz ve fiillerinin kabul edildiği malumdur. Sünnet veya hadisin İslam düşünce sistematiği içerisinde icra ettiği fonksiyonun tartışma alanına taşınmasının oryantalistlerin bu konudaki yaklaşımları ile eş zamanlı olduğuna işaret edilir.[676] Şüphesiz İngiliz hegemonyasının yayılmasından önce Alt Kıta'da, genel itibarıyla Hintli bir Müslümanın dini düşünce ve yaşantısının şekillenmesinde bir otorite olarak hadisler önemli bir konumda bulunuyordu. Fakat İngiliz oryantalistlerin çalışmaları neticesinde bu konuda yeni yaklaşımların ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Alt Kıta'da on dokuzuncu yüzyılda oryantalist misyonerlerin İncil metnine yönelik vurguları ve Hz. İsa'nın dindeki örnekliği hususundaki çalışmalarının, Hintli Müslümanlar arasında sünnet ve Hz. Peygamber'in dindeki konumu ile ilgili yeni bir ilgi alanını harekete geçirdiği aktarılır.[677] Bu etkinin bir yansıması mahiyetinde Brown, İslam coğrafyasında modern dönemde sünnete karşı ilk "büyük meydan okumanın" Seyyid Ahmed Han'dan geldiğini ifade eder.[678]

Hayatının ilk dönemlerinde Hz. Muhammed'in sünneti ve hadisleri konusunda oldukça hassas bir düşünceye sahip olan Seyyid Ahmed Han'ın bu konudaki yaklaşımları,

---

674 Karl Gottlieb Pfander, *The Mizan Ul Haqq or Balance of Truth*, çev. R.H. Weakley (London: Church Missionary House, 1866), 105-10.

675 Krş. Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1963, 13:106-108,129-131; Han, *Essay on Shakkı-Sadar and Meraj*; Pfander, *The Mizan Ul Haqq or Balance of Truth*, 105-10; Muir, *The Life of Mahomet*, 1861, 1:L.

676 Murtaza Bedir, "Sünnet", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010), 151-53; M. Yaşar Kandemir, "Hadis", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Istanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1997), 40-46.

677 Troll, *Reinterpretation*, 39; Necmettin Kızılkaya, "Ehl-i Hadîs'ten Kur'âniyyûn Ekolü ve Progressive Muslims Hareketine: Metnin Araçsallaştırılması ve Metin Merkezli Din Anlayışında Yaşanan Evrim", içinde *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması* (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 318-19.

678 Brown, *Rethinking*, 32-33.

sünnetin ve hadisin dindeki konumlarını kaybetmesi istikametinde değiştiği görülür. Onun bu konudaki zihinsel dönüşümü, Hz. Muhammed'in örnekliği noktasında ileri sürdüğü görüşlerden rahatlıkla anlaşılabilecek durumdadır. İngiliz oryantalistlerin etki alanına girmeden önce kaleme aldığı çalışmalarda Hz. Peygamber'in tüm yönleri ile örnek alınması gerektiğini düşünmesine rağmen zihinsel yapısının modernist bir çizgiye geldiği dönemde, Hz. Peygamber'in sadece dini konularda takip edilmesi gerektiğini, dünyevi konularda ise takip etmeye lüzum olmadığını savunur.[679] Onun hadis konusunda dönüşen görüşlerinin arka planında oryantalistlerin bu konu özelinde geliştirdikleri iddialarının iz düşümleri bir hayli dikkat çeker.

Seyyid Ahmed Han'ın elimizdeki mevcut hadis külliyatında yer alan rivayetlerin hem senet hem de metin cihetinden kritik edilmesinde oryantalistlerin kullandıkları tekniklere aşina olduğu hissedilir. Elimizdeki mevcut külliyatın güvenilirliği noktasında ise hadislerin tamamını inkâr etmediğini, ancak aktarılan rivayetlerin delillendirilmesi durumunda onlarla amel edilebileceğini ifade eder.[680] Bu noktada ayrıca Hz. Muhammed'in toplumsal konuları ihtiva eden sözlerinin, içerisinde yaşadığı toplumsal şartları baz alarak serdedilmiş olmasından dolayı, sonraki dönemler için bir bağlayıcılığının olmadığını düşünür.[681] Hz. Muhammed'in dini sahaya taalluk eden ifadelerinde ise söz konusu rivayetlere son derece temkinli yaklaştığı anlaşılır.

O, Hz. Muhammed'in vefatı ile hadislerin tedvin süreci arasında geçen yaklaşık iki asırlık bir zaman dilimindeki hizipleşmelerin, asılsız rivayetlerin hadis olarak anlaşılması ve hadis literatürüne girmesi için münbit bir zemin ürettiği kanısındadır. Hadis rivayet etmiş olmanın toplum içerisinde kazandırdığı karizmanın etkisiyle Hz. Peygamber'i yüceltmek için doğaüstü aktarımların, yöneticileri veya herhangi bir grubu övmek ya da yermek maksatlı olarak çok sayıda uydurma sözün hadis kapsamında kaynaklarda bulunduğunu belirtir. Hadis metinlerinde yer alan mûcize türünden haberler konusunda rasyonel bir bakış ile konuya yaklaşarak hadislerin tedvin edildiği süreçte, tüm insanlar gibi

679 Krş. Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1962, 5:360; Han, 5:428-29; Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1963, 11:383-85; Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*, 109; Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, 61; Hatiboğlu, "Modernistlerin Sünnet Anlayışı", 271.

680 Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1963, 13:35; Baljon, *The Reforms and Religious İdeas*, 79-80; Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 104.

681 Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1962, 5:428-29; Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1963, 11:383-85.

Müslümanların da doğaüstü olayların gerçekliğine inandıklarını ve bu nedenle hadis külliyatında her açıdan doğaüstü kabul edilebilecek olayların yer aldığını aktarır.[682]

Hadis olarak aktarılan rivayetlerin sıhhatinin belirlenmesi hususunda geleneksel *ulûmü'l-hadîs* çalışmalarına itibar etmediği anlaşılan Seyyid Ahmed Han, öncelikle hadisleri senet cihetinden ele alarak oryantalistlerin metotları bağlamında kritik eder. O, bu noktada ilk olarak hadislerin toplanma süreçleriyle ilgili düşüncelerini dile getirir. Buna göre muhaddislerin sadece kendilerine hadis olarak rivayeti aktaran râviyi tanıdıklarını, fakat senette geçen diğer râviler hakkında malumat sahibi olmadıklarını ve böylece aktarılan rivayetin sıhhatinin tartışmalı olduğunu belirtir. O, bu tarz rivayetlerin toplam hadis külliyatının ne kadarını ihtiva ettiği hususunda ise sessiz kalmaktadır.[683]

Seyyid Ahmed Han'ın bu noktadaki yaklaşımı, elimizde mevcut bulunan hadis kitaplarının manipülatif bir külliyat olarak algılandığı izlenimi vermektedir. Onun hadis külliyatında mevcut olan rivayetlerin ortaya çıkmasını toplumsal bazı etkilerle açıklamaya yönelik yaklaşımı, esasında William Muir'in hadislerin tedvini konusundaki iddiaları ile uyum içerisindedir. Muir'e göre hadisler İslam toplumunda ilk dönemde önemli bir otorite olarak görülmüyordu. Fakat İslam toplumunun genişlemesi ile değişen sosyal ve siyasal şartlar neticesinde Kur'an'ın herhangi bir hüküm içermediği yeni "öngörülemeyen" koşular meydana geldi. İslam toplumunda ortaya çıkan bu muazzam "eksiklik" hadis olarak rivayet edilen sözlerle doldurulmaya gayret edildi.[684] Seyyid Ahmed Han her ne kadar Muir'in musannifleri hedef alan iddialarını eleştirerek onların dini gerekçelerle hadislerin tedvin edilme görevini üstlenmiş olduklarını ifade ediyor olsa da onun, hadislerin ortaya çıktığı atmosferi açıklarken toplumsal gereksinimleri ön plana çıkarmış olması, Muir'in yaklaşımı ile oldukça benzer bir yaklaşım sergilediğini gösterir. Muir ve Seyyid Ahmed Han'ın yaklaşımlarındaki bu benzerliğin her iki ismin de hadis külliyatının manipülatif bir bilgi yığını olması sonucuna ulaşmalarını sağladığı anlaşılır.

Hadislerin rivayet usullerine ilişkin kritikleriyle devam eden Seyyid Ahmed Han, Hz. Peygamber'in sözlerinin kahir ekserinin sonraki kuşağa onun ağzından çıkan kelimelerle

---

682 Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1962, 1:25-29; Han, *Tehzîbü'l Ahlâk*, 2:174-181,184-192; Seyyid Ahmed Han, *Essay on Mohammedan Traditions* (London: Trübner and Co., 1870), 10.

683 Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1962, 1:23-39.

684 Muir, *The Life of Mahomet*, 1861, 1:28-32.

değil manasıyla rivayet olunduğunu belirtir. Üstelik senet zincirinde yer alan her râvi bir önceki râviden aldığı hadisi kendi anladığı şekliyle alıp aktarmaya devam eder ve nesiller boyunca her hadis onu rivayet edenin kelimeleri ile aktarılır. Bu zincirle bize ulaşan ve hadis kitaplarında yer alan metinler esasında son râvinin kelime dağarcığının ürünleridir. Seyyid Ahmed Han'ın bu yaklaşımı, hadislerin Hz. Muhammed'in ağzından çıkan kelimelerle günümüze gelmesinin mümkün olmadığını düşündüğünü gösterir. İddia ettiği hadis metnindeki kelime değişiminin mana değişimini de beraberinde getireceğine ikna olmuş olacak ki o, hadis senedinde yer alan herhangi bir râvinin manayı tam olarak anlayamamış olmasının çok kuvvetli bir ihtimal olduğunu savunur.[685] Seyyid Ahmed Han'ın hadislerin rivayet usullerine ilişkin problem olarak değerlendirdiği hususlar genel olarak bu çerçevededir. Onun hadislerin sıhhati konusunda gündeme aldığı bir diğer konu ise hadislerin metinsel olarak kritik edilmesidir.

Seyyid Ahmed Han, tedvin döneminde musanniflerin rivayetleri senet yönünden kritiğe tâbi tuttuklarını, fakat bunun yanında rivayetlerin metin yönünden herhangi bir eleştiriye uğramadığını savunur. Ona göre musannifler bu işi, kendilerinden sonraki nesillere bırakmışlardır.[686] Esasında o, Muir'in bu hususta iddialarından olan hadislerin tedvin döneminde sadece senet yönünden ele alındığına, fakat metin yönünden herhangi bir işleme tabi tutulmadığına dair yaklaşımını haklı bulduğunu da ayrıca ifade eder.[687] Hadislerin metin yönünden kritik edilmesi bağlamında Seyyid Ahmed Han ile oryantalistlerin ortak bir zeminde hareket etmesini sağlayan yöntemin on dokuzuncu yüzyılda bazı oryantalistlerin marifetiyle ideolojik bir enstrümana dönüşen Metin Tenkidi metodu olduğu anlaşılmaktadır.

Batı tarihiyle ve kendi sübjektif tecrübesiyle ilintili olarak gelişen bu yöntemi genel hatlarıyla şu şekilde özetleyebiliriz. Batılılar için Metin Tenkidi metodu, tarihsel olarak Rönesans döneminde elde edilen antik metinlerin sıhhatine ilişkin çalışmalara kadar geri götürülür. Rönesans döneminde elde edilen tarihi vesikaların otantikliğine dair yapılan çalışmalarla bu tarihsel yöntem geliştirildi. Batılılar, bir süre sonra dini sahada aynı

685 Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1962, 1:48-49; Müslümanlar arasında hadis muhaliflerinin hadis rivayetlerinin büyük çoğunluğunun mana ile aktarıldığı yönündeki değerlendirmelerini kritik eden Kandemir'in bu yaklaşıma yönelik eleştirileri için bkz. Kandemir, "Hadis", 45-46.

686 Han, *Essay on Mohammedan Traditions*, 15,19.

687 Han, 25; Troll de Seyyid Ahmed Han'ın Muir'in iddiasını benimsediğinin altını çizmektedir. Bkz. Troll, *Reinterpretation*, 134.

metodu kutsal metinlerinden olan Eski ve Yeni Ahit kaynaklarına uyguladılar. Böylece Batı'da İncil metnine yönelik ilk eleştirel çalışmalar ortaya çıktı. Batılıların İslam coğrafyalarındaki tahakküm alanlarının genişlemesinden sonra bölgeye giden ve İslam geleneğine ait metinlerle birinci elden tanışma fırsatı bulan oryantalistler, söz konusu bu metodu daha sonra siyer ve hadis külliyatının kritik edilmesi için kullandılar. Oryantalistlerin burada temel kabulleri, daha önceden de ifade edildiği üzere hadislerin tasnif edildiği süreçte, rivayetlerin senet yönünden kritik edilmesine rağmen metne yönelik bir değerlendirme yapılmamış olduğudur. Bundan dolayı herhangi bir hadis metninin otantik olup olmayacağı hususu Batılılar tarafından geliştirilen Metin Tenkidi metodunun söz konusu rivayete uygulanmasından sonra karar verilebilecek bir noktaya taşındı.[688] Köken itibarıyla ilahî bir hüviyete sahip olan ve bu nedenle kendi sistematiği içerisinde değerlendirilmesi icap eden bir metnin ontolojik olarak farklı bir zeminde gelişen bir metin üzerinden kritik edilmesini öngören bir metodoloji, İslam düşünce geleneğinde yer alan bir yaklaşım biçimi olmamasına rağmen tespit edebildiğimiz kadarıyla hadis konusunda Hintli Müslümanlar arasında ilk kez Seyyid Ahmed Han ile gündeme gelmiştir.[689]

Seyyid Ahmed Han'ın bir hadis rivayetinin otantik olup olmadığının Kur'an-ı Kerim üzerinden anlaşılabilmesi ile ilgili düşüncesini bu metot üzerinden şekillendirdiği anlaşılır. Her ne kadar bir rivayetin Kur'an'a arz edilerek sıhhati ile ilgili bir değerleme yapılması İslam düşünce tarihinde uygulanan bir yaklaşım biçimi olmakla birlikte, gelenekte bu uygulamanın arka planında Kur'an'ın yanılmazlığı ve ilahi boyutu yer almaktadır. Oysa Seyyid Ahmed Han'ın yaklaşımında İslam düşünce geleneğinin dışında bir metodun benimsenmiş olduğu görülür. Onun yaklaşımına göre elimizdeki hadis metinleri, sözlü kültürün sonradan yazıya geçirilmiş bir biçimi olduğu için hadislerin sözlü olarak ortaya çıktığı döneme yoğunlaşmak gerekir. Metin Tenkidi metodu perspektifinde; sözlü bir rivayetin sıhhati, o döneme ait yazılı bir kaynak üzerinden

---

688 Metin Tenkidi metodunun mahiyeti, gelişim süreci ve İslam tarihinde metin kritiğine yönelik çalışmalar hakkında kapsamlı bir çalışma için bkz. Salahattin Polat, *Metin Tenkidi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020); Bu yöntemin İslam dinine ait metinlere yönelik uygulamalarındaki problemler için ayrıca bkz. Fatma Betül Altıntaş, "Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin İslami Rivayetlere Uygulanma İmkânına Dair Bazı Mülâhazalar", *Milel ve Nihal* 16, sy 2 (2019): 279-304.

689 Batılıların söz konusu bu metodu kendi kutsal metinlerine uygulamalarından sonra onların tesiri altında Müslüman araştırmacıların da aynı metodu Kur'an ve Hadis'e uygulamaya çalıştıkları ifade edilmektedir. Bkz. Kandemir, "Hadis", 47.

sağlanmalıdır. Bu bağlamda hadislerin rivayet edildiği döneme tarihi olarak en yakın yazılı kaynak Kur'an-ı Kerim metni olduğu için bir hadisin doğruluğu tarihi bir vesika olarak anlam kazanan Kur'an-ı Kerim metni ile karşılaştırılarak sağlanmalıdır.[690] Seyyid Ahmed Han'ın güvenilirlik açısından tarih bilimini hadisten daha sahih bulduğuna dair değerlendirmeler[691] Metin Tenkidi metodunun onun hadis anlayışı üzerindeki tesiri ile ilişkilendirilebilir.

Seyyid Ahmed Han'ın hadis rivayeti ile Kur'an metni arasında tesis ettiği bu ilişki, William Muir'in bu konudaki iddiaları ile paralel bir seyir alır. Muir'in hadislerin sözlü olarak rivayet edilmiş olmasından yola çıkarak onların bozulmaya müsait ve güvenilmez olduğunu, bu sebepten dolayı hadislerin sıhhatinin sağlanmasında tek otoritenin Kur'an-ı Kerim olması gerektiğini savunduğu aktarılır.[692] Kur'an'ın ilahi bir kitap olduğuna inanması beklenmeyen Muir'in, rivayetlerin Kur'an'a arz edilerek sıhhatinin tespit edilmesine yönelik yaklaşımını Kur'an'ın tarihsel bir vesika olarak algılandığı Metin Tenkidi metodu üzerinden temellendiriyor olması gerekir. Seyyid Ahmed Han'ın düşüncesinde, bilimsel olabilme kaygısının yön verdiği anlaşılan bu yaklaşımın Kur'an-ı Kerim metninin kutsallıktan arındırılmış ve tarihi bir vesikaya indirgenmiş yeni bir algılama biçimine neden olduğu düşünülebilir. Böylece söz konusu bu metot çerçevesinde, Kur'an metninin araçsallaştırılmasının söz konusu olduğunun altını çizmek gerekir.

Günümüze tevarüs eden hadislerin Metin Tenkidi metodu çerçevesinde tartışmaya açılması Seyyid Ahmed Han'ı çok az sayıda hadisin güvenilir olduğu sonucuna götürdü. Hadisler konusunda oldukça eleştirel bir yaklaşımı benimsemesine rağmen bazı konularda kendi düşüncesini destekleyecek rivayetlerde bu tutumu terk ettiği anlaşılır. Söz gelimi Miraç konusunda hadis âlimlerinin zayıf olarak nitelendirdiği bir rivayeti kendi düşüncesine delil olarak kullanmış olması, bu bağlamda eleştirilir.[693]

690 Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1962, 1:29.

691 Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*, 110 vd.

692 İbrahim Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları: Hint Alt Kıtası, Mısır ve Türkiye'de Hadis Tartışmaları* (İstanbul: Hadisevi, 2004), 58; Çap, *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis*, 395-96; Brown, *Rethinking*, 36.

693 Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1963, 11:385; Troll, *Reinterpretation*, 144; Baljon, *The Reforms and Religious İdeas*, 72; Kızılkaya, "Ehl-i Hadîs'ten Kur'âniyyûn Ekolü ve Progressive Muslims Hareketine: Metnin Araçsallaştırılması ve Metin Merkezli Din Anlayışında Yaşanan Evrim", 332.

Seyyid Ahmed Han'ın söz konusu bu metoda nasıl ulaştığı ve onun işleyişine nasıl hâkim olduğu hususu üzerinde mülahaza edilmesi gereken bir konu olarak görülebilir. Bu noktada dikkat çeken ilk husus, Seyyid Ahmed Han'ın William Muir ve Aloys Sprenger ile olan yakın ilişkisidir. Metin Tenkiti metodunun İslam geleneğine ait kaynaklara uygulanması bağlamında araştırmamız açısından öne çıkan ilk isim Aloys Sprenger'dir. Sprenger, *The Life of Mohammed From Original Sources* isimli çalışmanın müellifidir. O, çalışmasını, el-Vâkıdî'nin (ö. 207/823) *Kitâbü Fütûḥi'ş-Şâm* ile *Kitâbü'l-Meġāzî*, İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *es-Sîretü'n-nebeviyye*, İbn Sa'd'ın *eṭ-Ṭabaḳāt* isimli eserinin birinci cildi, ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf* ve Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân* gibi geleneksel dönem eserlerine müracaat ederek oluşturduğunu iddia etti. Bunun dışında hadislerle ilgili makalelerini söz konusu eseriyle birlikte *Royal Assiatic Society* bünyesinde bastı. Onun hadis ve siyer konusundaki yaklaşımları, Hindistan'da büyük bir etki meydana getirdi. İlginç olan ise onun hadis konusunda Metin Tenkidi metodu dâhil olmak üzere modern kritikler bağlamında konuya yaklaşarak hadislerin güvenilirliğini sorgulayan ve onların otantikliğini reddeden ilk kimse olarak kabul edilmesidir.[694] Kendisinden sonra Ignaz Goldziher (ö. 1921) ve Joseph Schacth (ö. 1969) gibi oryantalistlerin hadis anlayışları üzerinde belirleyici bir rolü olduğu düşünülen Sprenger'in modernitenin kritikleri bağlamında hadislerin güvenilirliğini sorgulayan ilk kimse olması[695] çalışmamız bağlamında önemli bir hususdur. Sprenger özellikle Buhari'nin çok büyük bir kısmının uydurma olduğunu düşünüyordu.[696] Nitekim Seyyid Ahmed Han ile Sprenger'in 1846 yılından beri yakın bir ilişkisinin olduğuna çalışmamızın

694 Batı'da modern bağlamda hadislerin çok büyük bir kısmının güvenilmez olduğunu ilk savunan kimsenin Aloys Sprenger olduğu aktarılır. Bkz. G. H. A. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt* (Leiden: E.J. Brill, 1969), 1.

695 Aloys Sprenger 1813 yılında Avusturya'da kırsal bir bölgede Katolik bir ailede dünyaya geldi. Ünlü tarihçi ve oryantalist Hammer'in gözetiminde Viyana Üniversitesi'nde Doğu dilleri eğitimi aldı. Daha sonra İngiltere'ye geçen Sprenger İngiliz vatandaşlığına geçtikten sonra 1843 yılında Doğu Hindistan Şirketi bünyesinde Alt Kıta'ya gitti. Esasında tıp doktoru kimliği ile Hindistan'a gelse de orada doktorluk yapmadı. Alt Kıta'da kaldığı 1843-1856 yılları arasında daha çok oryantal çalışmaları ile dikkat çekti. Royal Assiatic Society sekreterliği ve Delhi Koleji de dahil olmak üzere çeşitli okullarda müdürlük yaptı. Doğu dillerine hakimiyeti ile ön plana çıkmasından dolayı Elliot tarafından kendisine verilen vazifeyle İngilizlerin işgal ettiği bölgelerdeki kütüphanelerden yazma eserleri toplamaya gayret etti. Şirket'in korumasıyla topladığı eserleri yanına alan Aloys Sprenger'in 1856 yılında İngiltere'ye döndüğünde beraberinde 1200 yazma eserden müteşekkil 2000 ciltlik devasa bir külliyatı İngiltere'ye taşıdığı aktarılır. Hayatı ve çalışmaları hakkında daha fazla bilgi için bkz. Kuzudişli, "Oryantalizm ve Hadisle İlgilenen Bazı Oryantalistler", 148-50; Muhammad Ikram Chaghatai, "Dr. Aloys Sprenger (1813-1893) His Life and Contribution to Urdu Language and Literature", ed. Dr Waheed Qureshi, *Iqbal Academy Pakistan*, 1995, 79-104.

696 Sprenger, *Das Leben Und Die Lehre Des Mohammad*, 1:CII-CIV.

önceki bölümlerinde işaret edilmişti.[697] Dahası Seyyid Ahmed Han'ın modern tarihçilik bağlamında yürüttüğü çalışmalara Sprenger'in danışmanlık yapmış olması onun söz konusu alan ile ilgili yaklaşımlarında Sprenger'in belirleyici bir rolünün olabileceğine işaret eder.

Pfander ve Sprenger'in yönlendirmeleriyle Hz. Muhammed'in hayatına yönelik polemikçi bir üslupla kaleme alınan *The Life of Mahomet* isimli kitabın yazarı William Muir de haddizatında orijinal kaynaklara müracaat ettiğini iddia ediyor ve modernitenin kritikleri ile İslam tarihine ve hadislere yönelik eleştiriler getiriyordu.[698] Seyyid Ahmed Han İngiltere'de kaleme aldığı makalelerde sık sık her iki isime de atıfta bulunur. Gerek Sprenger'in gerekse Muir'in Hz. Muhammed'in hayatı konusundaki saldırılarını kınamakla birlikte onların eleştirilerini ilk dönem İslam kaynaklarına dayandırdıklarına dair iddialarına Seyyid Ahmed Han'ın ürettiği çözüm, her iki ismin çalışmalarına kaynak olarak gösterdikleri geleneği reddetmek şeklinde oldu.[699] Ayrıca hadis ve siyer külliyatına yönelik klasik kaynakları reddederken her iki ismin İslam geleneğine yönelik yaklaşımlarının tesiri altında olduğu ifade edilir.[700]

Bunun yanında Seyyid Ahmed Han'ın söz konusu metodun işleyişine tanık olması bağlamında dikkat çeken diğer bir ayrıntı da onun İncil metnine yönelik yaptığı tefsir çalışmasında kullandığı kaynaklardır. Onun *Tebyînü'l-Kelâm* isimli çalışmasına başlamadan önce Batılılar tarafından kaleme alınan İncil kritiklerini tercüme ettirerek istifade ettiğine çalışmamızda daha önceden değinmiştik. Onun istifadesine sunulan çalışmalar, söz konusu bu metodu kendi kutsal metinlerine uygulayan Batılılar tarafından üretilmiş eserlerdi. Bu bağlamda Seyyid Ahmed Han, *Tebyînü'l-Kelâm'ın* hazırlık aşamasında faydalandığı kaynaklardan bu metodun hem işleyişi hem de kutsal bir metne uygulanması ile ilgili bilgi edinmiş olması kuvvetle muhtemeldir.[701]

---

697 Hatiboğlu, "Modernistlerin Sünnet Anlayışı", 208.

698 Delhi Koleji etrafında Aloys Sprenger ve William Muir önderliğinde, hadislerin sıhhatine ilişkin Hintli tartışmaların yapıldığı aktarılmaktadır. Bkz. Kızılkaya, "Ehl-i Hadîs'ten Kur'âniyyûn Ekolü ve Progressive Muslims Hareketine: Metnin Araçsallaştırılması ve Metin Merkezli Din Anlayışında Yaşanan Evrim", 318-19.

699 Shamim Akhtar, "Evolution of Syed Ahmad Khan's Religious Thought: A Note", *Proceedings of the Indian History Congress* 73 (2012): 1014-15.

700 Birışık, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 103.

701 Benzer bir değerlendirme için bkz. Brown, *Rethinking*, 34-35.

Bu bilgiler ışığında Seyyid Ahmed Han'ın, gerek İncil metnine yönelik yapılan eleştirel metinlerle çalışması gerekse Aloys Sprenger ve William Muir ile olan yakınlığı gibi etkilenimler neticesinde modernite ile ideolojik bir hal alan Metin Tenkidi metodunun işleyiş tarzına hâkim olduğu ve daha önceden sıkı bir taraftarı olduğu hadis ve sünnet konularında eleştirel bir tavır takındığı düşünülebilir. Esasında onun hadis konusunda geldiği noktada oryantalistler ile aynı sonuçlara ulaşmış olmasından hareketle araştırmacılar tarafından hadis konusunda benimsediği modernist görüşlerin arka planında Aloys Sprenger ve William Muir gibi İngiliz oryantalistlerin belirleyici bir etkisinin olduğuna kanaat getirilmektedir.[702] Alt Kıta'da oryantalistlerin hadislerle ilgilenmiş olmasını Seyyid Ahmed Han'ın dini düşüncesinin sömürgecilik ve oryantalizm açısından kritik edilmesi bağlamında yeniden ele alacak olmakla beraber konu özelinde burada bir noktaya daha dikkat çekmek istiyoruz.

Hadis eleştirileriyle gündeme gelen isimlerden birisi olarak William Muir, Troll'ün de belirttiği üzere Kur'an-ı Kerim'in Allah tarafından gönderilen ilahi bir kitap olduğuna inanmıyordu. Muir ve diğer oryantalistlerin gözünde Kur'an-ı Kerim de tıpkı hadis metinleri gibi Hz. Muhammed tarafından ifade edilen sözlerden müteşekkil bir kitaptır. Bu nedenle oryantalistlerin gerek Kur'an gerekse Hadis külliyatı ile girdiği problematik ilişkilerde ele aldıkları konulardan birisi İslam dinine ait her iki kaynağın bugün elimizde olan metinlerinin Hz. Muhammed'in ifade ettiği şekliyle korunup korunamadığına yöneliktir.[703] Hadis metninin modern kritikler çerçevesinde tenkit edilmesi onun sıhhatini, dindeki konumunu ve Müslümanlar açısından bağlayıcılığını yıpratmak bir oryantalistin zihinde hadis ile aynı kaynağa sahip Kur'an metninin de bu çerçevede değerlendirilebilmesinin önünü açmaktadır. Bir başka ifadeyle ilahi bağlamından çıkarılarak tarihsel bir olguya indirgenen Kur'an-ı Kerim, böylece modernitenin kritikleri bağlamında Metin Tenkidi metodunun menziline sokulmaya çalışılmaktadır. Kur'an-ı Kerim metninin günümüze intikali ve sıhhati konusunun İslam inancında usûlü'd-dînden sayılması ise Seyyid Ahmed Han ve diğer modernist düşünürler için Kur'an-ı Kerim'e yönelik düşüncelerinde *tenkit* kapısını kapatmasına rağmen modernitenin paradigmaları onlar için bir çıkış yolu olarak *te'vil* kapısını aralamaktadır diyebiliriz. Bu husus, Seyyid

---

[702] Hatiboğlu, "Modernistlerin Sünnet Anlayışı", 178; Troll, *Reinterpretation*, 61; Brown, *Rethinking*, 34.

[703] Troll, *Reinterpretation*, 129.

Ahmed Han'ın bir sonraki başlık altında zikredilmesi planlanan yaklaşımlarında net bir şekilde görülecektir.

3.3.5. Kur'an-ı Kerim Düşüncesi

Seyyid Ahmed Han'a göre Kur'an-ı Kerim mahiyet olarak Allah tarafından -tıpkı diğer peygamberlerde olduğu gibi- Hz. Muhammed'in kalbine ilham edilen ilahi bir kitaptır. Hz. Peygamberin kalbine ilham edilen âyetler yine onun ağzından aynı kelimelerle sadır olurken aynı zamanda hiçbir değişime uğramadan yazı ile kayıt altına alındı. Kur'an'ın âyet ve sûreleri bizzat Hz. Muhammed tarafından yapılan düzenlemeleriyle günümüze kadar ulaştı. Kıraat farklılıkları Mushaf'a taalluk etmeyen okuyuş farklılarından ibaret olduğu için bugün elimizde olan Kur'an metni ile Hz. Muhammed'e ilham edilen vahiy arasında hiçbir fark yoktur.[704] Onun Kur'an kavramının mahiyetine yönelik yaklaşımının, genel olarak geleneksel düşüncenin Kur'an'ı algılama biçimiyle büyük ölçüde mutabık olduğu görülür. Ancak bir değerler bütünü olarak Kur'an'ın ortaya koyduğu ilkelerin Batı modernitesi zemininde yorumlanmasında geleneksel yaklaşımdan bir hayli farklı bir noktaya geldiği ifade edilebilir.

Seyyid Ahmed Han'ın Kur'an konusundaki görüşlerine geçmeden önce onun "*Kur'an'a dönüş*" olarak sembolleştirilen hareketi hakkında değerlendirme yapılması daha doğru olacaktır.

3.3.5.1. Seyyid Ahmed Han ve Kur'an'a Dönüş Söylemi

Seyyid Ahmed Han'ın dini sahada tek otorite olarak Kur'an'ı kabul etmekte olduğuna yukarıda değinilmişti. Onun düşüncesinde Kur'an-ı Kerim'e atfedilen bu merkezi konumdan dolayı olsa gerek o Müslümanlar arasında daha sonradan Kur'âniyyûn olarak isimlendirilecek olan akımın bânisi kabul edilir.[705] Günümüzde *Kur'an'a Dönüş,*

---

704 Seyyid Ahmed Han, *Essay on The Holy Quran* (London: Trübner and Co., 1870), 1-18.

705 Kur'âniyyûn ekolü *"Seyyid Ahmed Han'ın düşünceleri etrafında Abdullah Çekrâlevî tarafından Hindistan'da oluşturulan cemaat"* olarak tanımlanmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Birışık, "Kur'âniyyûn", 428; Sıddıki, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, 89; Muhittin Düzenli, "Hadise Yönelik Rasyonalist Yaklaşımlar: Ehl-I Kur'an Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33, sy 33 (2012): 111-12; Kâşif Hamdi Okur, "Kur'ân İslam'ı Söyleminin Fıkıh Usûlü Açısından Değerlendirilmesi", içinde *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefîleşme modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması* (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 355; Kızılkaya, "Ehl-i Hadîs'ten Kur'âniyyûn Ekolü ve Progressive Muslims Hareketine: Metnin Araçsallaştırılması ve Metin Merkezli Din Anlayışında Yaşanan Evrim", 330; Ayrıca söz konusu hareketin Türkiye'deki

Kur'ancılık ve Kur'an İslam'ı gibi ifadelerle betimlenen bu akımın menşei noktasında Seyyid Ahmed Han'a işaret ediliyor olması onun Kur'an-ı Kerim'e yönelik yaklaşımının mahiyetinin tespit edilmesi için önemli bir gerekçe oluşturur. Aynı zamanda onun bu konuya dair yaklaşımının arka planıyla birlikte tespit edilmesi ise söz konusu akımın tarihte ve günümüzde İslam düşüncesi içerisinde nereye konumlandırılacağına dair bir bakış açısı sağlayabilir.

Seyyid Ahmed Han, yaşadığı dönemde Hintli Müslümanların doğrudan Kur'an'a müracaat etmek yerine hadis ve tefsire ait kaynaklarla yetinmelerinden yakınır.[706] Kur'an'dan ayrıldığına kâni olduğu Müslüman bir topluma dini alanda önderlik etme iddiası, onun dini düşüncesinin "Kuran'a Dönüş Hareketi" olarak sembolleştirilmesine neden oldu. Fakat onun Kur'an'a dönüş refleksi, Alt Kıta'da Kur'an ayetlerine olan müteammim yaklaşımları dışarıda bırakacak şekilde âyetlerin yeniden yorumlanması biçiminde gelişen bir çabadır. Zira onun en temel hedeflerinden birisinin Hintli Müslümanların dini düşüncelerinin Batı modernitesi perspektifinde reforme edilmesi olduğu bilgisine çalışmamızın önceki bölümlerinde yer verilmişti.

Kendisine dini sahada belirlediği bu temel hedef bağlamında yürüttüğü faaliyetlerde referans kaynağı olarak mütemadiyen Kur'an'a müracaat etmiş olması Kur'an'ın Batı modernitesinin ürettiği paradigmalar ışığında yorumlanma zaruretini beraberinde getirmesi tabiidir. Esasında onun Kur'an ayetlerine yönelik yaklaşımlarının merkezinde Batılı paradigmaların konumlandığı aşağıda verilen örneklerde net bir şekilde görülecektir. Bizim burada dikkat çekmeye çalıştığımız husus ise onun "Kur'an'a Dönüş" söyleminin geldiği nokta itibarıyla Kur'an'ın vazettiği ilkelerin niceliksel mevcudiyetlerini korumakla birlikte niteliksel açıdan Batı modernitesine uyumlanabilecek biçimde *Kur'an'ın dönüşümü* olarak tavsif edilmesinin daha makul bir yaklaşım olacağıdır.

Seyyid Ahmed Han'ın Kur'an'a dönüş hareketinin aynı zamanda Protestan hareketin İncil'e dönüş refleksi ile irtibatlandırılıyor olması bu noktada dikkat çeker. Zira aynı yaklaşımın devamı mahiyetinde o, Hindistan'ın Martin Luther'i olarak lanse edilir. Her

yansımalarının genel bir panoraması için bkz. Okur, "Kur'ân İslam'ı Söyleminin Fıkıh Usûlü Açısından Değerlendirilmesi", 357-68.

706 Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 104.

iki isim arasında kurulan irtibat genel olarak dini düşüncelerinde kutsal kitabın ön plana çıkarılmasıyla ilişkilendiriliyor olduğu malumdur. Fakat aralarındaki bu benzer refleks aynı zamanda dinin ve dolayısıyla kutsal kitabın farklı bir forma *dönüşümü* bağlamı üzerinden de bir değerlendirme yapmamıza imkân tanımaktadır.

Protestanlığın bir mezhep olarak ortaya çıkışı[707] -arka planında birçok neden olmakla birlikte- Avrupa'da değişen ekonomik, sosyal ve siyasal düzene Hristiyan inancının adapte edilebilmesi açısından kritik edilir.[708] Protestanlığın bu yönüne dikkat çeken Gökkır, Kur'an'a dönüş hareketinin de aynı bağlamda değerlendirilebilmesinin mümkün olduğuna işaret eder.[709] Seyyid Ahmed Han ile Martin Luther arasında kurulan irtibata bu cihetten yaklaştığımızda, onun öncülüğünde on dokuzuncu yüzyılda başladığı anlaşılan Kur'âniyyûn hareketinin Kur'an metnine yaklaşımının Batı Avrupa'da ortaya çıkan Protestan refleksinden mülhem olduğu[710] ve İslam düşüncesinin Batılı modern düşüncelere göre şekillendirilmesinde araçsal bir konumda olduğu anlaşılır. Seyyid Ahmed Han'ın Kur'an'a dönüşünü burada çizdiğimiz çerçeve bağlamında ele aldığımızda, onun bu refleksinin İslam düşüncesinin modernite ile uzlaştırılması amacına matuf bir çerçeveye sahip olduğu ifade edilebilir. Nihai olarak onun hareketini Kur'an'a dönüşten ziyade Batılı modern paradigmalar ışığında *Kur'an'ın dönüşümü* olarak nitelendirmek daha makul bir yaklaşım olacaktır.

Seyyid Ahmed Han'ın Kur'an'a dönüş olarak sembolize edilen hareketi hakkında bu kadar malumat verildikten sonra onun modernist Kur'an anlayışının, arka plandaki oryantalist etkiyi nazarı dikkate alarak tahlil edilmesinde fayda vardır. Onun Kur'an-ı Kerim'in ayetlerine yönelik yorumlarının Batı modernitesinin paradigmalarından

---

707 Protestanlık kavramının mezhepsel bir kimliğe bürünmesi ile ilgili olarak, Luther'in ortaya çıkışından yaklaşık bir asır sonrasına yani on yedinci yüzyılın ilk çeyreğine işaret edilmektedir. Bkz. Erbaş, *Hristiyanlıkta Reform ve Protestanlık Tarihi*, 60.

708 Bu konuda Batı'da yapılmış en detaylı ve meşhur çalışma Max Weber tarafından yapılmıştır. Bkz. Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Milay Köktürk (Bilgesu Yayıncılık, 2011).

709 Necmettin Gökkır, "Modern Türkiye'de Kur'an'a Yaklaşımlar", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar,* c. 2 (Ankara: Otto Yayınevi, 2013), 205; Ayrıca modernitenin dinler üzerindeki dönüştürücü etkisi ve bu durumun İslam düşüncesine olan yansımaları hakkında detaylı bir değerlendirme için bkz. Recep Şentürk, "Usûlsüz Metincilik: Tarihselcilik veya Selefîcilik Arasında Çağdaş İslam Düşüncesi", *Modernleşme, Protestanlaşma ve Selefileşme* (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 303-16.

710 Yazıcı, Protestan hareketinin "Sola Scriptura (Yalnız Kutsal Kitap)" ve "Ad Fontes (Kaynaklara Doğru)" sloganı ile Kur'an'da dönüş sloganı arasındaki benzerliğe dikkat çekmektedir. Bkz. Ahmet Yazıcı, "Kur'ancılık Ekolü'nün Türkiye Tarihine Mütevâzi Bir Katkı: Kalem Dergisi Örneği", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy 2 (30 Aralık 2020): 535.

Natüralizmin tabiat anlayışına, Rasyonalizmin bilim algısına ve Evrimci bakış açısına uyumlanabilecek şekilde dönüşüm gösterdiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda onun Kur'an-ı Kerim ile ilintili olan görüşlerinin mezkûr paradigmalar ile ilişkilendirilerek tartışılması daha isabetli olacaktır.

3.3.5.2. Natüralizmin Tabiat Anlayışı ve Kur'an-ı Kerim

Natüralizminin evren anlayışının genelde din, özelde ise İslam ile girdiği çatışma ikliminin Seyyid Ahmed Han'ın Kur'an âyetlerine yönelik yaklaşımlarına tesir edici bir fonksiyonunun olduğu görülür. Buna göre; Kur'an'ın sağladığı verilerle tabiat kanunları arasında bir çelişki olmaması gerektiğini ifade eden Seyyid Ahmed Han, şayet görünürde bir çelişki olması durumunda, hem emprik düzlemde olan tabiat kanunlarının hem de Kur'an'ın yanılmayacağını ve bu sebeple uzlaştırılmalarının zaruri olduğunu ifade eder. Sıddıki; bu uzlaşı çabasında Kur'an'ın mı tabiat kanunlarına yoksa söz konusu bu kanunların mı Kur'an'a uyması gerektiği hususunda muğlak bir görüntü çizdiğini belirtiyor olsa da[711] Seyyid Ahmed Han'ın düşüncesinin temel dayanak noktasının Natüralizm olması hasebiyle Kur'an'ın tabiat kanunlarına adapte edilmeye çalışılması daha makul bir çıkarım olacaktır.

Seyyid Ahmed Han'ın bu hususta, Kur'an-ı Kerim'in ilkeleri ile tabiat kanunları arasında bir uyumsuzluk olduğu yönündeki bir ön kabulü kendisine hareket noktası olarak belirlemiş olduğu anlaşılır. Hatta onun mottosu kabul edilen "Tanrı'nın sözü (Word of God) ile Tanrı'nın eylemi (Work of God) çelişemez" yaklaşımı ile Tanrı'nın vahyi olan ilahi metinlerin Tanrı'nın bir eseri olan tabiat kanunlarıyla asla çelişmeyeceği vurgulanmaktadır.[712] Kur'an'ın bazı ayetlerinin zahir anlamları ile tabiat kanunları arasında bir çelişki olduğuna kanaat getirilerek bu uyumsuzluğun giderilmesinin Seyyid Ahmed Han tarafından gündeme getirilmiş olması önemlidir. Hâlbuki araştırmacıların da üzerinde durduğu üzere İslam düşünce geleneğinde tabiat ile din arasında çatışma zemini üzerinden kurulan bir ilişkinin varlığı söz konusu değildir.[713] Bu bağlamda İslam

---

711 Sıddıki, "Religious Thought of Sir Sayyid Ahmad Khan", 300.

712 Seyyid Ahmed Han, *Tebyînü'l-Kelâm Fî Tefsîrü't-Tevrât ve'l-İncîl Alâ Milletü'l-İslâm,* c. 2 (Ghazeepore: Printed and Published by the Author His Private Press, 1863), 66.

713 Şaban Düzgün, "Din-Bilim İlişkisinde Modeller ve Ortak Kavramlar", *Kader- Kelam Araştırmaları Dergisi* 4, sy. 1 (2009): 54-55; Özarslan "*Kimileri Batı'da Hristiyan kültür çevresinde yukardaki sebeplerle gelişen din bilim mücadelesini, bilimcilik ya da müspet düşünce adı altında İslâm kültür havzasına da taşımak istediyse de böyle bir yaklaşım doğru olmadığı gibi bilim anlayışına da*

düşüncesindeki evren/tabiat anlayışının Kur'an'ın vazettiği ilkelerle problematik bir güç mücadelesine girmesi mümkün gözükmüyorken, Seyyid Ahmed Han'ın hareket noktasının arka planında İslam düşünce geleneğinden ziyade Batı Natüralizminin tabiat ve din anlayışının tesirinin olabileceği akla gelmektedir.

Onun, Tanrı'nın sözü olan Kur'an-ı Kerim ile eylemi olan tabiat kanunlarının asla çelişmeyeceği şeklindeki meşhur yaklaşımından yola çıktığımızda bu etkinin bazı izlerine rastlıyoruz. Seyyid Ahmed Han'ın kendisi ile özdeşleşen bu ifadeyi ilk olarak 1862-3 yılında yayımladığı *Tebyînü'l Kelâm* isimli çalışmasının ikinci cildinde kullandığı görülür.[714] Fakat neredeyse aynı terkipte benzer bir ibarenin Alt Kıta'da Seyyid Ahmed Han'dan önce Hristiyan bir din adamı tarafından da kullanılmış olması bu bağlamda dikkat çeker. Alt Kıta'da Anglikan Kilisesi'nin yüksek görevlilerinden olan John Henry Pratt (ö. 1871) tarafından 1856 yılında yazılıp 1858 yılında Hindistan'da basılmış olan *Scripture and Science not at Variance* isimli kitap, Hristiyan inancı ile modern bilim arasında bir köprü kurma amacıyla kaleme alınan çalışmalardandır. Bu kitapta, Seyyid Ahmed Han'a ait olarak hemen hemen her kaynakta kendine yer bulan mezkûr ifade ile neredeyse aynı terkibe sahip olan "*Tanrı'nın sözü ile Doğa kitabı aynı yazarın elinden çıktığı için çelişki olamaz"*[715] ifadesi yer alıyor olması oldukça ilginçtir.

Söz konusu benzerliğe işaret eden Troll, Seyyid Ahmed Han'ın bu sözü ilk kez 1862 yılında kullanmasına dikkat çekerken Pratt'ın önermesine olan yakınlığı sebebiyle onun Pratt'tan etkilenmiş olabileceği kanaatindedir. Ayrıca Troll, Seyyid Ahmed Han'ın ilahi kitabın zahiri anlamının modern bilimin ispatladığı tabiat kanunuyla çeliştiği durumlarda mutlaka ilahi kitabın mecazi olarak yorumlanması gerektiğine yönelik yaklaşımını arka planındaki oryantalist etki ile birlikte değerlendirir. Onun Natüralizm ve tabiat bilimlerine nihai bir ispat değeri atfetmesi nedeniyle Batı modernitesinin ve İngiliz Aydınlanmasının önemli isimlerinden Francis Bacon (ö. 1626) ve John Stuart Mill'in (ö. 1873) bu konudaki kanaatlerini paylaştığını ifade eder.[716] Bu isimlerden Alt Kıta'da İngiliz sömürge

---

aykırıdır" diyerek, İslam düşünce geleneğinde böyle bir çatışma ikliminin olmadığına işaret eder. Bkz. Selim Özarslan, "Din Bilim İlişkisinin Serencamı", *Diyanet İlmi Dergi* 56, sy. 3 (15 Eylül 2020): 894-96.

714 Han, *Tebyînü'l-Kelâm Fî Tefsîrü't-Tevrât ve'l-İncîl Alâ Milletü'l-İslâm*, 2:66.

715 Henry John Pratt, *Scripture and Science Not at Variance* (Calcutta: Thomas Hatchard Piccadilly, 1858), 5.

716 Troll, *Reinterpretation*, 155,170.

idaresinde görev yapmış olan Mill'in Seyyid Ahmed Han'a farklı konularda da tesir ettiği ve Mill'in görüşlerine *Bilim Cemiyeti* çatısı altında tercüme edilen eserlerinden ulaştığına işaret edilir.[717]

Seyyid Ahmed Han'ın Tanrı anlayışı üzerinde hatırı sayılır bir tesirinin olduğunu düşündüğümüz Argyll Dükü Douglas Campell de yukarıda zikredilen isimlere ilave edilebilir. Hatırlanacağı üzere *Bilim Cemiyeti'nin* müdürlüğünü yapan Campell'in düşüncesine yön tayin eden ana unsurlardan birisi, Natüralizmin tabiat anlayışının din ile kurduğu bu çatışma zeminidir. Campell, çalışmalarında evrensel olarak değerlendirdiği tabiat kanunlarının Hristiyan teolojisi ile uzlaştırılmasına gayret etmekteydi. Seyyid Ahmed Han'ın benzer bir girişimi Kur'an'ın vazettiği ilkeler üzerinden gerçekleştirmiş olması bu noktada ciddi bir benzerliğe ve etkilenime işaret eder.

Seyyid Ahmed Han'ın Natüralizmin tabiat tasavvuru ile uyumlu Kur'an anlayışına ulaşmasında yukarıda ismi zikredilen gerek Mill'in gerekse Campell'in görüşleri ile doğrudan temas kurabileceği yer olarak, bânisi olduğu *Bilim Cemiyeti*'nin merkezi konumda olduğu gözükmektedir. Bu bağlamda onun tabiatın değişmez kanunları merkeze alınarak Kur'an-ı Kerim âyetlerine yönelik modernist görüşlerinin oluşumunda, *Bilim Cemiyeti* bünyesinde yaptığı çalışmaların burada kurduğu ilişkilerin ve bu çatı altında harcadığı mesainin biçimlendirici bir etkiye sahip olması kuvvetle muhtemeldir.

3.3.5.3. Rasyonalizm Bağlamında Kur'an Âyetlerinin Yorumu

Seyyid Ahmed Han'ın Kur'an-ı Kerim ile ilgili yaklaşımlarında dikkat çeken bir diğer nokta, âyetlerin olabildiğince rasyonel bilimin kabulleri doğrultusunda yorumlanmaya çalışılmış olmasıdır. Onun böyle bir çabaya girmesinde, bilimsel veriler ile Kur'an âyetleri arasında oryantalistler marifetiyle üretilen çatışma ikliminin tetikleyici bir etkisi olmalıdır.[718] Bilimsel verilerin bir konu hakkında deneysel ve istatistiksel ölçümlerle

---

717 Muhammad, *Sir Syed Ahmad Khan a Political Biography*, 195; John Stuart Mill, oryantalist bakışın nadide örneklerinden olan ve Haileybury Koleji gibi kurumlarda ders kitabı olarak okutulan *The History of British India* isimli çalışmanın yazarı James Mill'in (ö. 1836) oğludur. John'un babasının fikirlerinin sadık takipçisi olduğu ifade edilir. Bkz. Michael Curtis, *Şarkiyatçılık ve İslam / Avrupalı Düşünürlerin Orta Doğu ve Hindistan'daki Şark Despotizmi Üzerine Görüşleri*, çev. Mehtap Çakır (İstanbul: Matbu, 2015), 268, 288-90.

718 Seyyid Ahmed Han'a göre ise Kur'an'da yer alan tüm bilgilerin modern bilimle uyumludur. Fakat müfessirlerin yanlış anlamalarından dolayı Kur'an ile bilim çatışıyormuş gibi görünmektedir. Bkz. Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1963, 13:46.

betimleyici ”deskriptif” olmalarının yanında, modernite ile birlikte yeni bir etki alanına taşınarak ne olması gerektiği hususunda önermeler ileri sürebilen “normatif” bir konuma geldiği aktarılır. Bilimin yeni bir ideolojik çerçeve kazanmasına neden olan normatif boyutunun haddizatında normatif hükümler ihtiva eden ilahi metin ile çatışma iklimine sokulması bu anlamda kaçınılmazdır. Bu bağlamda Seyyid Ahmed Han’ın zihin dünyasında on dokuzuncu yüzyıl Batı biliminin merkezi konumu, ilahi metnin (Kur’an-ı Kerim) bilimsel verileri onaylayan bir konuma gelmesine ve Kur’an’ın önüne geçmesine neden olduğu düşünülmektedir.[719] Nitekim o, on dokuzuncu yüzyıl biliminin kabul ettiği mutlak doğrular ile Kur’an âyetlerinin zahir manalarının çeliştiğini düşündüğü durumlarda, âyetleri mecazi olarak yorumlama gayretindedir.

Kur’an’ın yorumlanmasında sık sık mecaza müracaat ediliyor olmasının arka planında, Natüralizmin tabiat anlayışı ile Rasyonalizmin bilim anlayışının etkileri olduğu gibi tarihsel algıya tesir eden evrimsel bakışın da tesirinin olduğu hissedilir. Onun dini düşüncesine bütünsel olarak baktığımızda; nasıl ki tarihin ilerlemesiyle ortaya çıkan toplumsal şartlar yeni bir peygamber ve şeriatın ortaya çıkmasına sebep oluyorsa aynı şekilde son din olan İslam’ın ilkelerinin de tarihsel ve toplumsal ilerlemeye göre yeniden yorumlanması gerekir. Bu bağlamda Kur’an’ın ifadelerinin mecazi olmasının gerekçelerinden birisi toplumsal ilerleme karşısında Kur’an ayetlerinin anlamlarının dinamik bir niteliğe sahip olma zorunluğu kabulünden gelmektedir. Çünkü Kur’an’ın vazettiği ilkelerin evrimsel olarak sürekli gelişme içerisinde olan toplumların her aşamasına uyarlanabilmesi için muhteviyatında mecazi ifadeler zorunlu olarak yer almalıdır. Netice itibarıyla Kur’an âyetlerine ilişkin yaklaşımında gerek bilimsel verilerin kesin kabulleri ile örtüşmesi gerekse modern toplumsal şartlara entegre olabilmesi açısından Kur’anî ifadelerin sözlük anlamına müdahale etme, doğaüstü olarak gördüğü kavramları metaforlaştırma ve bazı olayları psikolojikleştirme gibi refleksler geliştirmiş olmasına dikkat çekilir.[720] Seyyid Ahmed Han’ın bu bakış açısının en fazla hissedildiği alan ise Kur’an’da yer alan Kıssalar ile ilgili pasajlardır.

Söz gelimi, Hz. Âdem’in yaratılışı konusunda bilgi verilen âyetler etrafında gelişen geleneksel düşüncenin modern bilim ile uyuşmadığı kanaatinden dolayı olsa gerek o,

719 Troll, *Reinterpretation*, 215-217,221.
720 Troll, 108; Baljon, *The Reforms and Religious İdeas*, 72-73.

Kur'an'da yer alan "Âdem" kavramının tek bir bireyi içerecek bir manayı ihtiva etmediğini, birden fazla kimseyi temsil edecek şekilde insan ırkının sembolik olarak ifade edilmesi olduğunu ileri sürer. Bu konuda yine aynı kıssanın bir konusu olarak Kur'an'da yer alan meleklerin Hz. Âdem'e secde etmesi, şeytanın bunu reddetmesi, melekler ile Allah arasında geçen diyalog vb. haberler konusundaki beyanların tamamının mecazi olduğunu savunur. Ona göre söz konusu âyetlerde asıl anlatılmak istenen insanın doğası, yani tabiatını vurgulamaktır. Allah'ın Kur'an'da cennet ve cehenneme veya yer ve göğe hitap ettiğine dair pasajlar nasıl mecazi bir çerçeveye sahipse yukarıda zikredilen varlıklar ile Allah arasında geçen diyaloglar da aynı şekilde gerçek olmayıp sembolik bir anlam ifade ederler.[721]

Hz. Âdem ile ilgili âyetlerde benimsenen yaklaşımın bir benzeri, Hz. Mûsâ'ya ait aktarılan kıssada ortaya çıkar. Buna göre Kur'an'da Hz. Mûsâ ile Firavun arasındaki mücadelenin konu edildiği âyetler rasyonel bir şekilde ele alınır. Hz. Mûsâ'nın asasını denize vurması ve denizin yarılarak ona bir geçiş güzergahı sağlamış olması ile ilgili haberlerin yer aldığı âyetleri yorumlayan Seyyid Ahmed Han, Kur'an'da zikredilen "darabe" fiilinin, vurmak manasından ziyade yürümek manasında kullanıldığını iddia eder. O, ayette geçen denizden kastın Kızıl Deniz olduğunu düşünmektedir. Burada coğrafya biliminin verilerini dayanak olarak kullanan Seyyid Ahmed Han, Kızıl Deniz'de o dönemde med-cezir olayının fazlaca yaşandığını, Hz. Mûsâ'nın Firavunla olan mücadelesi esnasında med-cezir hadisesinin etkisiyle suların çekildiğini ve Hz. Mûsâ'nın suların çekilmesiyle ortaya çıkan küçük kurak alanların yardımı ile denizi geçmiş olduğunu uzun uzadıya ispatlamaya çalışır.[722]

Kur'an-ı Kerim'de doğaüstü olabilecek nitelikteki âyetleri olabildiğince rasyonel bilimin kabul edebileceği bir zeminde yorumlama gayreti ile çıkarımlarına devam eden Seyyid Ahmed Han'ın Hz. Îsâ'nın doğumu ile ilgili takındığı tavrın da aynı şekilde olduğu görülüyor. Esasında İncil metnine yönelik çalışmasında Hz. Îsâ'nın doğumu ile ilgili yorumunda Kur'an'ın verdiği bilgi ile örtüşecek şekilde onun babasız bir doğumla

721 Han, *Tefsîrü'l-Kurân*, 1995, 1:47-48.

722 Han, 1:74-81; Hz. Âdem ve Hz. Musa ile ilgili kıssalarla ilgili olarak Seyyid Ahmed Han'ın çıkarımlarına yönelik detaylı bilgi ve değerlendirme için bkz. Birışık, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 315-20.

dünyaya geldiğini belirtmiş olmasına rağmen Kur'an-ı Kerim tefsirinde bu görüşünden vazgeçmiş olduğunun altı çizilir.[723]

Seyyid Ahmed Han Hz. Îsâ'nın doğumu ile ilgili olarak Kur'an'da "*Irzını korumuş olan kadını da (Meryem'i de) hatırla. Ona ruhumuzdan üflemiştik. Kendisini de oğlunu da âlemlere (kudretimizi gösteren) birer delil yapmıştık.*"[724] âyetini yorumlarken Hz. Îsâ'nın babasız bir şekilde dünyaya gelmesi ile ilgili mûcizeyi kabul etmez. Onun yaklaşımına göre, Hz. Meryem, mûcizevi bir şekilde hamile kalmamış, Yusuf ismindeki eşi ile olan birlikteliğinden dolayı bir çocuk sahibi olmuştur. Onun iffetini koruması ise eşinden başka bir kimseyle birliktelikten kaçınması şeklinde yorumlanır. Hz. Îsâ ile ilgili olarak Kur'an'da yer alan *"Allah, onu İsrailoğullarına bir Peygamber olarak gönderecek (ve o da onlara şöyle diyecek): 'Şüphesiz ben size Rabbinizden bir mucize getirdim. Ben çamurdan kuş şeklinde bir şey yapar, ona üflerim. O da Allah'ın izniyle hemen kuş oluverir. Körü ve alacalıyı iyileştiririm ve Allah'ın izniyle ölüleri diriltirim. Evlerinizde ne yiyip ne biriktirdiğinizi size haber veririm. Eğer mü'minler iseniz bunda sizin için elbette bir ibret vardır"*[725] âyetini yorumlarken bu beyanların Hz. Îsâ'nın çocukluğunda arkadaşlarıyla oynarken kurduğu bir hayal olduğunu belirtir. Göğe yükselmesi konusunda ise onun çarmıha gerilmesinden sonra ölmediğini ve öğrencileri tarafından kaçırıldığını Yahudilerin onu öldürmesinden korktukları için göğe yükseldiği yönünde haberler uydurduklarını belirtir.[726] Rüya metaforu ile irtibatlandırılan bir diğer kıssa, Hz. İbrâhîm'in ateşe atılması[727] ve parçalara ayrılmış kuşların canlanıp yanına gelmesi[728] ile ilgilidir. Seyyid Ahmed Han Kur'an-ı Kerim'de beyan olunan bu haberlerin gerçekten yaşanmadığını Hz. İbrâhîm'in rüyasından ibaret olduğunu ifade eder.[729]

---

723 Krş. Han, *Tabyin Al-Kalam*, 3:50; Dar, *Religious Thought*, 104.

724 (Kur'an-ı Kerim, Enbiyâ, 21/91)

725 (Kur'an-ı Kerim, Âl-i İmrân, 3/49),

726 Hz. Îsâ ile ilgili yukarıda aktarılan ve diğer yorumlar için bkz. Seyyid Ahmed Han, *Tefsîrü'l-Kur'ân ve Hüve el-Hüdâ ve'l-Furkân*, c. 2 (Lahor: Rifâ-i Âlem, t.y.), 14-22, 35-50, 150-56.

727 "*Ey ateş! İbrahim'e karşı serin ve esenlik ol*" dedik." (Kur'an-ı Kerim, Enbiyâ, 21/69)

728 "*Hani İbrahim, "Rabbim! Bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster" demişti. (Allah ona) "İnanmıyor musun?" deyince, "Hayır (inandım) ancak kalbimin tatmin olması için" demişti. "Öyleyse, dört kuş tut. Onları kendine alıştır. Sonra onları parçalayıp her bir parçasını bir dağın üzerine bırak. Sonra da onları çağır. Sana uçarak gelirler. Bil ki, şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir*." (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/260)

729 Han, *Tefsîrü'l-Kurân*, 1995, 1:234-35; Birışık, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 323.

Kıssalar ile ilgili konu edilen hususlardan birisi de Kur'an'da *Fil Vak'ası* olarak tavsif edilen hadisenin beyan olunduğu Fîl Sûresi'dir. Hatta bu konuda müstakil bir makale yayımlayan Seyyid Ahmed Han'ın söz konusu hadise ile ilgili çıkarımları geleneksel düşünceden bir hayli farklıdır. Buna göre Kâbe'yi yıkmaya gelen Ebrehe'nin ordusunun kuşların ağızlarından attıkları taşlarla helak olması, geleneksel olarak kabul edildiği biçimde anlaşılmaz. Burada mucizevi bir hadisenin yaşanmasından ziyade, fil ordusunun yok olmasını sağlayan şeyin esasında suçiçeği salgını olduğunu düşünür. Seyyid Ahmed Han suçiçeği salgınının Kur'an-ı Kerim'de "ebâbîl" kavramı ile sembolize edildiğini ifade eder.[730] Aligarh Muslim University akademisyenlerinden ve Modern dönem Seyyid Ahmed Han araştırmacılarından olan Kidwai, Seyyid Ahmed Han'ın bu çıkarımının arka planında Edward Gibbon ve William Smith'in olduğuna işaret etmektedir.[731]

Buraya kadar Kıssalar ile ilgili aktardığımız örneklerden anlaşılacağı üzere Seyyid Ahmed Han'ın Kur'an'da yer alan söz konusu âyetleri, rasyonel bilimin kabul edebileceği şekilde yorumlamaya gayret sarf ettiği görülür. Fakat rasyonel bir düzleme getirilmeye çalışılan âyetlerin sadece kıssalar ile sınırlı olmadığı anlaşılmaktadır. Onun yaklaşımında, Kur'an-ı Kerim'de zikredilen *melek, şeytan, cin, cennet ve cehennem* gibi kavramların tamamı sembolik ifadeler olarak ele alınır. Allah'ın yarattığı âlemde bu kavramların müstakil varlıklarının olmamalarına rağmen geleneksel algılama biçiminde müstakil bir varlık gibi anlaşılmış olmasının insanların bilmedikleri şeyler hakkında onlara şekil verme ve onları cisimleştirme ihtiyacından kaynaklandığını belirtir.

Bu bağlamda onun düşüncesinde melek mefhumu, müstakil mevcudiyeti bulunan bir varlık değildir. Meleklerin Kur'an-ı Kerim'de, Allah'ın yeryüzünde emirlerini yerine getiren varlıklar olarak aktarılmasını Allah'ın yeryüzünde koyduğu yasaların sembolik bir şekilde ifade edilmesi olarak algılar. O, bu konu ile ilgili ileri sürdüğü teoride, Kur'an'da bazı kavramların asıl anlatılmak istenen şeyi vurgulamak maksadıyla ikincil öneme sahip kavramlar aracılığıyla ifade edildiğini ve melek kavramının bu kategoriden bir kavram olduğunu belirtir. Esasında Seyyid Ahmed Han, melek kavramının Araplar tarafından bilinen bir kavram olmadığını düşünür. Bu kavramın, İslam öncesi geleneklere ait metinlerde ve İncil'in bazı türlerinde çeşitli anlamlara gelecek şekilde yer aldığını

730 Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1984, 2:116-17.
731 Kidwai, *Reason, Religion and Nation*, 5.

ifade eder. İlk dönem müfessirlerinin ise melek kavramının olması gereken sembolik anlamından ziyade diğer geleneklerdeki anlam çerçevesine itibar ettiklerini belirtir. Söz gelimi Kur'an'da geçen iki meleğin ismi olarak *Cebrail* ve *Mikail* kavramları İbraniceden gelmiş olup insanlar zamanla bu kavramları zihinlerinde kurguladıkları bazı varlıklara izafe etmişlerdir.[732]

Tıpkı melek gibi bir anlam çerçevesine sahip olan varlıklardan bir tanesi Kur'an'da ve hadislerde zikredilen şeytan kavramıdır. Seyyid Ahmed Han şeytanın insanın varlığı dışında mevcudiyeti olan bir varlığa isim olarak verilmesine karşı çıkar. Bu yaklaşıma göre şeytan, insanın içinde bulunan onun kötü özelliklerini ifade eden metaforik bir kavramdır. Kur'an'ı Kerim'de Allah'ın Hz. Muhammed'e şeytanın şerrinden sığınmasını tavsiye etmesini bu düşüncesine delil olarak kullanır. Şayet şeytan, insanın dışında olan bir varlığı temsil edebilecek bir anlam çerçevesine sahip olsaydı, onun Hz. Muhammed'e tesir etmesi mümkün olmayacağı için söz konusu âyette verilen tavsiyenin anlamsız olacağını düşünür.[733] Burada ilginç bir detaya dikkat çekmek istiyoruz. Esasında hemen hemen her konuda Hz. Muhammed'in insani özelliklerini vurgulamaya çalışan Seyyid Ahmed Han'ın burada onun ilahi bir koruma altında hareket ettiğine yönelik yaklaşımı tenakuz olarak görülebilir.

Cinlerin varlığı konusunda müstakil bir risale kaleme alan Seyyid Ahmed Han'ın buradaki savunusu, rasyonalist yaklaşımın bir diğer tezahürü olarak değerlendirilebilir. Onun düşüncesinde cin kavramı, cahiliye döneminde Araplar tarafından şehirlerden uzakta dağlarda yaşayan vahşi/bedevi kimseleri tanımlamak için kullanıldı. Bi'setten sonra oluşturulan tefsir ve sözlük çalışmalarında cin kavramının bu anlamı unutuldu ve cin kavramına farklı bir anlam yüklendi. Bu bağlamda, Kur'an-ı Kerim'de aktarılan "*Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.*"[734] âyeti kerimesinin anlamı şehirlerde veya dağlarda yaşasın fark etmeksizin tüm insanlar Allah'a kulluk etmek için yaratılmış olmalıdır.[735]

---

732 Han, *Tefsîrü'l-Kurân*, 1995, 1:39-44; Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1963, 13:177-85.
733 Han, *Tefsîrü'l-Kurân*, 1995, 1:44; Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1963, 13:186-89.
734 (Kur'an-ı Kerim, Zâriyât, 51/56)
735 Han, *Tefsîrü'l-Cin ve'l-Câن alâ mâ fi'l-Kur'ân*, 10-11,20-21; Baljon, *The Reforms and Religious İdeas*, 75-76.

Ahirete ilişkin Kur'an'da yer alan ifadeler ile ilgili yorumlarında Seyyid Ahmed Han, söz konusu ifadelerin tamamını mecazi bir şekilde ele alır. Bazı durumlarda bu düşüncesini diğer semavi dinlerden tevarüs ettiğini iddia ettiği kavramlarla temellendirir. Örneğin Yahudi ve Hristiyan kültürünün etkisi ile müfessirlerin yanlış anladıklarını düşündüğü kavramlardan birisi kıyamet ile ilişkilendirilen Sûr kavramıdır. Seyyid Ahmed Han Müslümanların diğer semavi dinlerin kültüründen etkilenerek Sûr kavramına cismani bir hüviyet kazandırdığını fakat Kur'an'da kullanılan kavram ile asıl ifade edilmek istenenin insanları bir araya toplamak olduğunu belirtir. Ahiret ile ilgili ifade edilen Cennet ile Cehennem kavramları, ödül ve ceza karşıtlığı üzerinden yorumlanarak, insanları iyi şeyler yapmaya teşvik etmek ve kötü şeyler yapmaktan alıkoymak için kullanılan metaforlar olduğunu belirtir. Haşir ve Ba'ṣ kavramları da aynı kabilden olmak üzere her şeyin kökten değişimini ifade etmek için kullanılan sembollerken, Mizan ve Amel Defteri ise Allah'ın adaletinin temsilleri olarak Kur'an'da yer alan ifadelerdendir.[736]

Aktardığımız bu örneklerde sarih olan husus, Seyyid Ahmed Han'ın Kur'an-ı Kerim'de zikredilen kıssalar veya emprik düzlemde doğrudan tecrübe edilemeyen varlıklar ile ilgili yorumlarında, on dokuzuncu yüzyıl Rasyonalizminin bilim anlayışını merkeze almasıdır. Böyle bir refleks gösterme hususunda onu harekete geçiren en önemli unsur, oryantalistlerin İslam dinine yönelik modern Batılı kritikler bağlamında onu "akıl/bilim dışı" olarak niteliyor olmalarıdır. Oryantalistlerin bu eleştirileri karşısında Seyyid Ahmed Han'ın Kur'an özelinde gösterdiği bu reaksiyon, Rasyonalizmin kabulleri doğrultusunda Kur'an ayetlerine Batılı perspektif açısından bir mâkûliyet kazandırma çabasından başka bir tablo ortaya çıkarmamıştır denilebilir.

3.3.5.4. Evrimsel Bakış Bağlamında Kur'an-ı Kerim

Charles Darwin tarafından on dokuzuncu yüzyılın ortalarında ortaya atılan Evrim Teorisinin Herbert Spencer tarafından sosyal bilimler alanına taşınarak tarih, sosyoloji gibi çeşitli alanların algılama biçimlerine nüfuz ettiği malumdur. Günümüzde evrimsel bakışın tarihsel algıya ve diğer sosyal bilimler alanlarına yönelik etkisi zaman zaman çeşitli alan araştırmacıları tarafından gündeme getirilen bir konudur. Seyyid Ahmed Han'ın Kur'an anlayışı bağlamında bazı ayetlerin yorumlanması ve Kur'an ilimleri

[736] Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1963, 13:34, 282, 348-54; Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1984, 3:89-90.

içerisinde sayılan Nâsih-Mensûh konusu üzerinde evrimsel bakışın bazı tesirlerinin olduğu anlaşılmaktadır.

Nâsih-Mensûh, İslam düşüncesinde genel olarak bir hükmün sonradan gelen bir başka hüküm ile kaldırılması şeklinde tariflenen ulûmü'l-Kur'ân ile ilgili bir konudur. Geleneksel düşünce içerisinde Nâsih-Mensûh ilişkisi; hem İslam'ın koyduğu hükümlerin kendi içerisinde olabileceği, hem de İslam'ın nazil olması ile diğer şeriatların hükmünün kalkabileceği şeklinde ele alınır. Geleneksel düşüncede sadece onuncu yüzyılın başlarında vefat eden Mu'tezilî âlimlerden Ebû Müslim el-İsfahânî'nin Kur'an'ın âyetleri arasında Nâsih-Mensûh ilişkisi olamayacağını belirterek neshin ancak İslam'dan önce gelen şeriatların hükümlerinin kaldırılması şeklinde olabileceğini kabul ettiği aktarılır. Buna göre İsfahânî'nin Kur'an'ın koyduğu hükümlerin değişmezliği noktasında bu düşüncesini delillendirdiği anlaşılır. Ayrıca İltaş, modern zamanlara kadar konu hakkında görüş beyan eden ulemanın neredeyse tamamının İsfahânî'nin düşüncesini "şaz ve merdut" olarak kabul ettiğini belirtir.[737]

Geleneksel İslam düşüncesinde nesih konusunda hal böyle iken oryantalistler ise genel olarak Kur'an metninde birbiriyle çelişkili ifadelerin yaygın olduğunu ve buna karşılık Hz. Muhammed dâhil olmak üzere sonraki Müslüman âlimlerin bir çözüm yolu olarak kendilerine Nesih teorisini geliştirdiklerini ifade ederler. Oryantalistlerin yaklaşımları, Kur'an-ı Kerim'in âyetleri arasında gerçekte bir Nâsih-Mensûh ilişkisi olmayıp onların varsaydıkları tezatlıklara hem Hz. Muhammed'in hem de ulemânın bir savunma mekanizması olarak bu teoriyi geliştirdiği yönündedir.[738] Gibbon ile Muir'in bu türden iddialarını gündeme alan Seyyid Ahmed Han, onların iddialarını doğru bulmamakla birlikte, bu iddialara karşı sunduğu çözüm önerisinde; Kur'an-ı Kerim'in âyetleri arasında geleneksel düşüncenin kabul ettiği biçimde bir Nâsih-Mensûh ilişkisinin olmadığını savunmaktadır.[739]

---

737 Abdurrahman Çetin, "Nesih", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006), 580; Doç. Dr. Davut İltaş, "Kur'ân Araştırılmalarında Önemli Bir Kırılma: nesih Meselesi", içinde *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması* (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 379.

738 Hafsa Nasreen, "Oryantalistlerin Kur'an Üzerine İddiaları -Eleştirel Bir Çalışma-", çev. Ozat Shamshiyev, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy 16 (2013): 123.

739 Han, *Essay on The Holy Quran*, 26.

Seyyid Ahmed Han, Kur'an âyetleri arasında neshin mevcudiyetinin kabul edilmesini ilk etapta Allah'ın her şeyi bilmesi inancına aykırı bulur. O, geleneksel düşüncenin nesih konusundaki müteammim algısını eleştirerek bu yaklaşımın Kur'an-ı Kerim'i adeta bir şairin şiir defterine dönüştürdüğünü ifade eder. Bununla birlikte neshin ancak iki şekilde olabileceğini kabul ettiği görülür. Bunlardan birincisi, eski bir şeriatın hükmünün kendisinden sonra inzal olunan diğer bir şeriat ile kaldırılması veya neshedilmesidir. Bu doğrultuda ilahi kaynağa sahip olan son kitap Kur'an olduğu için onun vazettiği hükümlerin kısmen veya tamamen neshedilmesi mümkün değildir. Nesih konusunda kabul edilebilecek ikinci nokta ise Kur'an'ın veya hadislerin ihtiva ettiği hükümlerin belirli şartlara bağlı olarak mer'i olabileceği hususudur. Buna göre bir konu hakkında daha önceden belirlenmiş bir hüküm aynı konu bağlamında sosyal şartların değişmesi ile birlikte yeni bir hükümle tanzim edilebilir. Fakat eski hüküm gelenekte anlaşıldığı gibi ilga edilmez, sadece askıya alınır. Aynı konu hakkında tekrar aynı şartlar ortaya çıkarsa şayet, askıya alınmış hüküm yeniden uygulama sahasına alınır.[740]

Onun Nâsih-Mensûh ilişkisi bağlamında üzerinde durduğu hususlardan bir diğeri neshin Kur'an-ı Kerim ile diğer İlahi Kitaplar arasında mevcut olabilmesidir. Yani Kur'an ve İslam şeriatı diğer İlahi Kitapları ve şeriatları neshetmiştir.[741] Fakat onun geleneksel câri anlayıştan ve yukarıda görüşlerine değindiğimiz el-İsfahânî'den ayrıldığı nokta, diğer ilahi kitapların veya şeriatların neshedilmelerinin onların tahrif edilmesi ile ilgili bir durum olmamasıdır. Burada evrimsel bir tarih anlayışı ile konuya yaklaşan Seyyid Ahmed Han'ın düşüncesinde eğitim ve bilim sayesinde gelişen toplumların hayatlarında modern metotlara yer açılabilmesi bağlamında eski yöntemlerin neshedilerek yeni hükümlerin ihdas edilmesi tarihsel bir zorunluluk olarak öne çıkar. Seyyid Ahmed Han'ın bu yaklaşımında Kur'an-ı Kerim öncesi inzal olunan kitapların otantikliği muhafaza edilmekle birlikte, onların neshedilmiş olmaları, dönemsel şartların değişmesi sonucunda hükümsüz kalmalarının tabii bir sonucudur.[742]

---

740 Han, 19-21; Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1963, 13:139.

741 Seyyid Ahmed Han Ebû Müslim el-İsfahânî'nin görüşüne katıldığını ve neshin ancak eski şeriatlarla ilgili bir durum olduğunu Kur'an ayetleri üzerinden ispatlamaya çalışıyor. Detaylı bilgi için bkz. Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1963, 13:141-50.

742 Seyyid Ahmed Han burada neshetme eyleminin fiili olarak ortadan kaldırılmasından ziyade hukuki olarak hükmünün geçersiz kılınması olarak yorumlamaktadır. Bkz. Han, 13:145-46; Han, *Essay on The Holy Quran*, 20-21; Dar, *Religious Thought*, 101.

Bazı araştırmacılar onun bu yaklaşımının arka planında oryantalistlerin etkisinin olduğuna işaret ederler. Troll, özellikle William Muir'in yayınlarında Kur'an'ın Yahudi ve Hristiyan kutsal metinlerine yakınlığını merkeze alarak Kur'an'a inanan kimsenin Eski ve Yeni Ahit'in otantikliğine inanması gerektiğini vurguladığını, Seyyid Ahmed Han'ın da onun bu düşüncesinin etkisi altında kaldığını belirtir. Ona göre Seyyid Ahmed Han, Kur'an-ı Kerim'den önce vahyolunan ilahi kitapların neshedilmesi ile ilgili olarak onların otantikliğini savunmanın İslam düşüncesi açısından herhangi bir sakıncasının olmadığı kanısındadır. Hatta Kur'an'ın ve ondan istinbât edilen şeriatın pekiştiricisi olarak diğer ilahi metinleri sık sık kullanır. Aynı noktadan konuya yaklaşan Baljon, Seyyid Ahmed Han'ın düşüncesinde akıl ve bilimde ilerlemenin süreklilik arz etmesinin yeni şeriatların ihdas edilmesi konusunda kronolojik bir devamlılığı zorunlu hale getirdiğini ifade eder. Buna göre Seyyid Ahmed Han'ın insanın muhakeme ve bilimde ilerlemesini son kitap ve son şeriat olarak Hz. Muhammed'in şeriatında doruğa ulaşmış bir toplum modeliyle ilişkilendirdiği aktarılır.[743]

Seyyid Ahmed Han'ın Nâsih-Mensûh konusundaki yaklaşımını, onun Tanrı-Evren anlayışının bir uzantısı mahiyetinde ele alınabilir. Zira onun anlayışında Tanrı, ilk sebep olmanın dışında evrenin işleyişinde aktif bir katılımcı hüviyetinde değildir. Fakat nesih hadisesi ise bir değişimi veya müdahaleyi ifade etmesi itibarıyla aktif bir katılımı zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda nesih hadisesi, Tanrısal bir müdahaleden ziyade evrende tanzim edilen sebep-sonuç zincirinin bir parçası olmalıdır. Böylece akıl ve bilimde gelişen toplumların sebep olduğu şartlar, zorunlu olarak yeni hükümlerin ihdas edilmesi ile sonuçlanır ki evrimsel tarih anlayışının buna teorik bir zemin oluşturduğu anlaşılmaktadır. Fakat Seyyid Ahmed Han, her ne kadar evrimsel tarih anlayışı ile yeniden Hristiyan şeriatının geçerli olabileceği toplumsal şartların oluşmasını imkân dâhilinde görmemiş olsa da bir kimsenin Hristiyan şeriatının mer'i olduğu toplumsal şartların yeniden neşvünema olduğunu iddia etmesi durumunda, onun yaklaşımının bu noktada nasıl bir çözüm üreteceği konusu muğlaktır.

Evrimsel bakış açısının Kur'an-ı Kerim'de insanın yaratılışını konu edinen ayetlere de bazı yansımalarının olduğu görülür. İnsanın yaratılışı ile ilgili bir makale kaleme alan

---

743 Troll, *Reinterpretation*, 67-68,93; J. M. S Baljon, *Kur'an yorumunda Çağdas Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Fecr Yayınları, 2000), 70-71.

Seyyid Ahmed Han'ın "*eşsiz bir bilgin*" olarak takdim ettiği Darwin'in meşhur teorisi hakkında malumat sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Makalenin başında farklı türlerin varlığının çok sayıda bilim adamını hataya düşürdüğünü, hataya düşen bilim adamlarından birisinin de Darwin olduğunu belirtir. Maymun ile insan arasında tesis edilen evrimsel ilişkinin hatalı olduğunu ifade etmesine rağmen insanın yaratılışını konu edinen ayetleri yorumlamasında evrimsel sürece benzer bir yaklaşım ortaya koyduğu görülür.

Seyyid Ahmed Han insanın yaratılışı ve canlılığın ortaya çıkışını şu şekilde ele alır. Su ve kil fiziksel bir madde olarak birleşmelerinden kimyasal bir değişime uğrarlar. Böylece inorganik bir maddenin organik bir madde olan organizmaya dönüşmesi doğal bir sürecin neticesindedir. Bu doğal sürecin işleyebilmesi açısından Tanrı'nın "*ol - kûn*" emrini vermesi zorunludur. Ayrıca ilk insan dediğimiz organizma ile şimdiki insan arasında fark vardır. "*Andolsun, sizi yarattık. Sonra size şekil verdik. Sonra da meleklere, 'Âdem için saygı ile eğilin' dedik. İblis'ten başka hepsi saygı ile eğildiler...*"[744] âyeti bu noktada insan ırkının süreç içerisinde evrimleşmesi için delildir. Aynı konuya değinen Bashir, Hz. Âdem'in yaratılışı ile ilgili Seyyid Ahmed Han'ın takındığı tavrın da Evrim Teorisi ile uyumlu olduğunun altını çizmektedir.[745] Fakat burada ilk sebep olan ve evrenin işleyişine müdahale etmeyen Tanrı'nın, "*ol - kûn*" emrini nasıl verdiği noktasının muğlak kaldığı ifade edilebilir.

Charles Darwin tarafından canlılığın ortaya çıkış sürecini açıklamak maksadıyla yaratılış nazariyesinin alternatifi olarak kurgulanan sömürge döneminde Batılılar tarafından yeryüzünde yaşayan insanları hiyerarşik bir yapı içinde değerlendirmek ve çeşitli kategorik tasniflere tabi tutmak için araçsallaştırılan evrimsel bakışın Seyyid Ahmed Han'ın Kur'an-ı Kerim ile ilgili ileri sürdüğü görüşlere tesir ettiği net bir şekilde görülür. Seyyid Ahmed Han'ın Evrim teorisinin bânisi Charles Darwin'in fikirlerinden haberdar olmakla beraber onunla birebir temasından söz etmek en azından elimizdeki verilere göre

744 (Kur'an-ı Kerim, A'râf, 7/11)

745 İnsanın yaratılışı ile ilgili Seyyid Ahmed Han'ın görüşleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Seyyid Ahmed Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, ed. Muhammed İsmail Panipati, c. 4 (Lahor: İmtiyaz Ali Tâc, 1962), 29-40; Dar, *Religious Thought*, 273.

mümkün gözükmemektedir. Bu noktada onun düşüncesine bu teorinin hangi şartlar altında nüfuz ettiği sorusu gündeme gelir.

Seyyid Ahmed Han'ın İngiltere ziyareti, Darwin'in söz konusu teorisini ortaya atmasının akabinde gerçekleşmesinden mütevellit, İngiltere'de bu teorinin aktüel olarak tartışıldığı bir döneme tekabül ettiği, her ikisinin aynı dönemde *Atheneaum Kulübü'ne* üye olduğu ve *Royal Assiatic Society* söyleşileri gibi aynı bilimsel atmosferin altında oldukları bilinmektedir. Ayrıca emperyalizmin yoğun olarak hissedildiği bir coğrafyada sömürge hedefleri bağlamında Doğulu ile Batılı toplumlar arasında tesis edilen kategorik ayrımın Evrim Teorisinden kendisine referans bulmakta olması Seyyid Ahmed Han'ın söz konusu bu teori hakkında yeterince malumat sahibi olmasına ve onun tesiri altına girmesine neden olduğu düşünülebilir.

3.3.5.5. Geleneksel Kur'an Anlayışı ve İsrâîliyyat

Seyyid Ahmed Han –önceki başlıklarda betimlenmeye çalışıldığı üzere- Kur'an ayetlerini Batılı modern parametreler ışığında yeni bir yaklaşım biçimi ile ele alıp yorumlamaya gayret eder. Fakat bu girişiminde dikkat çeken bir diğer noktayı ayrı bir başlık altında tartışmaya değer buluyoruz. Burada tartışmaya açtığımız husus; Kur'an'ın mevcut algılanma biçimini kritik ederken Kur'an-ı Kerim etrafında gelişen geleneksel düşünceyi genel olarak Hristiyan ve Yahudi medeniyetine refere etmeye çalışıyor olmasıdır. Kıssalar mevzubahis edildiğinde ise bu yaklaşımın daha yoğun bir şekilde vurgulandığı hissedilir. Seyyid Ahmed Han'ın bu çabası bir anlamda, Yahudi ve Hristiyan kültürünün İslam düşünce geleneğinin Kur'an algısı ve yorumları üzerinde ciddi bir tahakkümü olduğu izlenimi vermektedir. Onun bu yaklaşımının arka planında ne gibi bir motivasyona sahip olduğunun konumuz bağlamında kritik edilmesinin gerekli olduğunu düşünüyoruz. Geleneksel Kur'an yorumları ile ilgili belirginleşen bu vurguya neden olabilecek birkaç farklı unsurun olması muhtemeldir.

Seyyid Ahmed Han'ın bu yaklaşımı ilk olarak onun İncil metnine yönelik yaptığı çalışma ile ilintilendirilebilir. Şöyle ki; onun İncil tefsirini, Yahudi ve Hristiyan kültürüne ait bilgi kaynaklarından beslenerek oluşturduğu çalışmamızda daha önceden zikredilmişti. Bu çalışma esnasında gerek bir Yahudi'den İbranice eğitim almak suretiyle onunla teşriki mesaide bulunması, gerekse Hristiyanlar tarafından kaleme alınan İncil kritiklerine

yönelik eserlerle çalışması gibi etkenler onun zihninde Eski ve Yeni Ahit geleneğine yönelik ciddi bir birikim oluşmasını sağlamış olmalıdır. İncil çalışmasından yaklaşık on beş yıl sonra başladığı Kur'an-ı Kerim tefsirini hazırladığı dönemde, zihninde hâlihazırda bulunan bu birikimin Kur'an tefsirine ve tefsir külliyatında yer alan geleneksel yorumların Yahudi ve Hristiyan kültürü ile ilişkilendirilmesine tesir etmiş olması muhtemeldir.

İkinci bir tesir unsuru olarak oryantalistlerin Hz. Muhammed ile ilgili bazı iddialarına işaret edilebilir. Bilindiği üzere oryantalistler tarafından en sık dile getirilen iddialardan birisi, Kur'an'ın ilahi bir kaynağa sahip olmayan Hz. Muhammed tarafından kurgulanmış bir metin olduğu yönündedir. Bu iddianın devamı mahiyetinde Hz. Muhammed'in Kur'an'ı kendi birikiminden ziyade Eski ve Yeni Ahit'ten istifade ederek oluşturduğu savunulur. Dolayısıyla oryantalist düşüncede İslam'ın Hristiyanlık ve Yahudilikten mülhem eklektik bir din olduğu uzun yıllar savunulagelen meşhur bir yaklaşım biçimi olmuştur. Hatta Seyyid Ahmed Han'ın yakınında bulunan oryantalistlerden olan Muir, Hz. Muhammed'in Necran Hristiyanlarının tesiri altında olduğunu ve onun üzerinde Hristiyanlığın derin izler bıraktığını iddia ediyordu.[746] Bu bağlamda genel olarak oryantalist savlara karşı kayıtsız kalamadığı gözlemlenen Seyyid Ahmed Han'ın bilinçaltında bu oryantalist iddialar, Kur'an'ın olmasa da en azından Kur'an etrafında gelişen yorumların üzerinde söz konusu kültürlerin bir etkisinin olabileceği bir çerçeveye sahip olmuş olabilir. Özellikle Kur'an-ı Kerim'de geçen Cebrail ve Mikail gibi kavramların doğrudan İbraniceden geldiğini söylemesi, melek kavramının geleneksel algılama biçimini ise Eski ve Yeni Ahit'e ait bir tasavvur olarak ele alması gibi değerlendirmelerini göz önünde bulundurduğumuzda Seyyid Ahmed Han'ın bu yaklaşımının arka planında oryantalistlerin mezkûr savlarının izlerinin olabileceği akla gelmektedir.

Üçüncü bir etken olarak Seyyid Ahmed Han'ın bu çabasına bazı siyasal beklentilerin yön tayin ettiği düşünülebilir. Hatırlanacağı üzere Alt Kıta'da İngiliz idaresi ile Müslüman tebaa arasında olumlu ilişkilerin geliştirilmesi onun hayatındaki en büyük ideallerinden birisi olarak takdim edilmekteydi. Onun üstlendiği bu siyasi misyonun uzantılarının dini düşüncelerine yansıması itibarıyla Kur'an algısına ve onun yorumuna nüfuz etmiş olması

746 Muir, *The Life of Mahomet*, 1861, 2:7-8.

muhtemeldir. Söz gelimi Fâtiha sûresinde "*Bizi doğru yola, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet; gazaba uğrayanlarınkine ve sapıklarınkine değil*"[747] âyetlerinde zikredilen; gazaba uğrayanlardan kastın Yahudiler olduğunun yoldan çıkanlar olarak târiflenenlerin ise Hristiyanlar olduğunun hemen hemen tüm müfessirlerin üzerinde ittifak ettiği bir husus olduğu aktarılır. Seyyid Ahmed Han'ın ise söz konusu ayetleri yorumlarken ne Yahudilerden ne de Hristiyanlardan bahis açmayarak konuyu "*...bunlar fitrat nurunu hayata geçirmeyen ve geçirmek için gayret sarf etmeyenlerdir*" [748] şeklinde bir yaklaşımla adeta geçiştirerek İngiliz idaresi ile Müslümanlar arasında karşıt tepki oluşturabilecek bir yorumdan kaçınmakta olduğu gözlemlenir.

Seyyid Ahmed Han'ın üstlendiği siyasi misyonun Kur'an yorumuna tesiri bağlamında yukarıda aktardığımız Nâsih-Mensûh konusunda da benzer bir kaygı içerisinde olduğu hissedilir. Hatırlanacağı üzere onun yaklaşımında Hristiyan veya Yahudi kutsal metinlerinin Kur'an ile neshedilmesi onların muharref olmalarından dolayı değil toplumsal şartların değişimi ile irtibatlandırılıyordu. Esasında Hristiyanların kutsal kitaplarının otantikliği meselesi onun *Tebyînü'l-Kelâm* çalışması ile gündeme getirdiği bir hususdur. Söz konusu çalışmanın siyasi amaçlarını düşündüğümüzde, benzer bir yaklaşımla ele alınan Nâsih-Mensûh konusunun Alt Kıta'da İngiliz Hristiyan misyonerler ile Hintli Müslüman ulema arasında cereyan eden kutsal kitap konusundaki ihtilafın önlenmesi amacına matuf bir adım olduğu görülür. Nitekim Eski ve Yeni Ahit hususunda muharreflik bağlamındaki ihtilafın bir nevi Hristiyanlık inancının kaynağı sayılan metinleri dışlamayan bir yaklaşımla çözüme kavuşturulmaya çalışılmasının Hristiyan inancına mensup İngiliz yöneticileri rahatsız etmeyecek bir çıkarıma sahip olduğuna dikkat edilmelidir.

Bu bağlamda geleneksel İslam düşüncesi çerçevesinde gelişen tefsir külliyatı üzerinde bir tesir unsuru olarak Yahudi ve Hristiyan kültürünü ön plana çıkartmaya çalışması bir anlamda Müslümanların geleneksel düşüncelerinin teşekkülünde Yahudi ve Hristiyan kültürün etkin bir konumda olduğu izlenimi vermektedir. Bir başka ifadeyle bu durum Alt Kıta'da yaşayan Müslümanların sahip oldukları dini düşünceleri üzerinde, kendi

747 (Kur'an-ı Kerim, Fâtiha, 1/6-7)

748 Han, *Tefsîrü'l-Kurân*, 1995, 1:10; Birışık, bu aktarımı yaptıktan sonra, Yahudi ve Hristiyanlara karşı Seyyid Ahmed Han'ın ılımlı görüşlerinden dolayı böyle bir yaklaşımı benimsediğini ifade etmektedir. Bkz. Birışık, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 315.

idarecileri olan İngilizlerin mensubu olduğu Hristiyanlık geleneğinin hatırı sayılır bir etkiye sahip olduğunu salık vermektedir. Nihayetinde onun, geleneksel Kur'an yorumlarının oluşturulması sürecine özellikle Hristiyan kültürünü yoğun bir şekilde dâhil etmesi Alt Kıta'da yaşayan Hristiyan İngilizler ile Müslüman Hintliler arasında bir ünsiyet kurulmasına zemin oluşturacak nitelikte olduğu görülür.

Seyyid Ahmed Han'ın Kur'an-ı Kerim ile ilgili olarak buraya kadar aktardığımız yaklaşımları hakkında genel bir değerlendirme yapacak olursak; onun dini düşüncesindeki dönüşüme uygun olarak Kur'an'ın ve ondan istinbât edilen hükümlerin, modern paradigmalara uyumlanabilir hale getirilmiş olduğu görülmektedir. Esasında Nübüvvet konusundaki yaklaşımının dini düşüncenin temellendirilmesi noktasında hadisleri bir nevi buharlaştırmış olması, onun düşüncesine ait tüm teolojik argümanların dayanağı olabilecek mahiyette sadece Kur'an-ı Kerim'in kalmasına neden olduğu ifade edilebilir. Fakat onun zihin dünyasında geleneksel yorumların itibar görmemesi ve hadislerin referans değerini yitirmiş olması, diğer bir açıdan Kur'an-ı Kerim'in Batı modernitesinin paradigmaları ışığında yorumlanabilmesinin de önünü açarak söz konusu bu uyumlanabilmenin sağlanmasına zemin oluşturduğu anlaşılmaktadır.

Seyyid Ahmed Han'ın Kur'an-ı Kerim ile ilgili aktardığımız düşünceleri göstermektedir ki onun ve onun izinden gidenlerin refleksleri Kur'an'a dönüş hareketi gibi ilahi bir motivasyonla hadislerin dindeki konumunu daraltarak Kur'an'ın alanını genişletmeyi vadetmektedir. Nitekim oryantalistlerin sağladığı tenkit sistemi ile hadisler dindeki merkezi konumunu yitirirken hadisler aynı zamanda Kur'an'ın yorumlarını şekillendiren ana unsurlardan birisi olması hasebiyle bu hususta da bağlayıcılığını kaybetti. Kur'an-ı Kerim noktasında ise rasyonalizmin akılcılığı merkeze alınarak yapılan yorumlar ile dini sahada hadislerden arındırılan alana yeni yorumlar inşa edilmek istendi. Buradaki temel yaklaşım Kur'an metninin sıhhatli bir şekilde yorumlanabilmesi için Rasyonalizmin ürettiği "aklın" her şeyin ölçüsü olduğu gibi Kur'an'ın âyetlerinin yorumlanmasında da ölçüsü olması yönündeki tartışmaya kapalı olan ön kabuldür. Rasyonel akla verilen bu merkezi konum Kur'an'a dönüş hareketi sloganıyla yola çıkan bir kimse için Kur'an metnini, aklı ve bilimi onaylayıcı veya tasdik edici bir konuma sürükleyerek tıpkı hadislerin dindeki merkezi konumunu kaybetmesi gibi Kur'an'ın da esasında belirleyiciliğini kaybetmesine neden olduğu ifade edilebilir.

3.3.6. Fıkıh ve Muâmelâta İlişkin Konulardaki Görüşleri

Bir bütün olarak İslam dininin itikadî boyutunun yanında içtimai ve ferdi hayatın tanzim edilmesine yönelik kuralları belirli bir usul çerçevesinde ihdas eden ilim dalı fıkıh olarak adlandırılır. Dinin inanç konuları dışında ibadet ve muamelata yönelik hükümleri, Kur'an ve Sünnet ile ilişkili bir şekilde fıkıh ilmi tarafından istinbât edilir. Bu bağlamda tarihsel süreçte Müslüman toplumların ortak bir zeminde hareket etmesini sağlayan normlar, genel olarak İslam fıkhı ile irtibatlı bir şekilde tanzim edilmeye çalışılmıştır. Nitekim Alt Kıta'da İngiliz tahakkümünden önceki dönemde, Müslüman tebaanın genel olarak günlük hayatlarını şekillendiren hukuk sisteminin normatif değerleri İslam dininin içtimai hayata yönelik kuralları ile uyumlu bir şekilde gelişim göstermiştir. Fakat bölgede İngiliz hegemonyasının genişlemesinin, bu durumun değişimine tesir ettiği anlaşılmaktadır.

Hindistan topraklarında güç dengesinin İngilizler lehine değişmesi, aynı zamanda İngilizler eliyle yeni bir hukuk sisteminin bölgede inşa edilmesini beraberinde getirdi. 1772 yılında Warren Hastings'in genel valiliği döneminde yapılan düzenlemeyle hem şer'î hem de İngiliz mahkemeleri Doğu Hindistan Şirketi'nin hukuk sisteminin gözetimine girdi. Bu dönemde iki farklı kaynaktan beslenen hukuk sistemi arasında hem çatışma hem de çift başlılık meydana geldi. Daha sonraki genel valilerden Lord Charles Cornwallis dönemi içerisinde 1790 yılında yapılan düzenleme ile birlikte bu çift başlılığa son vermek amacıyla şer'î mahkemeler İngiliz sömürge idaresi tarafından kaldırıldı. İslam hukukuna dair düzenlemelerin tasarrufu İngiliz mahkemelerine geçtikten sonra Şirket yönetimi, gereksiz ve insani değerlere aykırı buldukları İslam şeriatında yer alan had, kısas, diyet vb. cezaları tedricen hükümsüz kıldı. 1793 yılında "Cornwallis Yasası" olarak isimlendirilen yasa ile birlikte hukuki düzenlemeler için tek yetkili mercii, İngiliz mahkemeleri ve hukuk sistemi oldu. Hatırlanacağı üzere İngiliz oryantalistler Hindistan topraklarına 1774 yılı itibarıyla geldikten sonra Alt Kıta'da mer'i olan hukuk sistemleri ile ilgili çalışmalara başlamışlardı. Oryantalistlerin bu çalışmaları kapsamında İslam şeriatına yönelik iddialarının Hintli Müslümanların takip ettikleri dini hükümler üzerinde bir anlamda yıpratıcı bir etkiye sahip olduğu söylenebilir.

Cornwallis Yasası'nın ayrıntılı olarak ele aldığı ceza hukuku ile ilgili düzenlemelerin üzerinde oryantalist bakış açısının bir hayli etkili olduğu görülür. İslam hukukuna dair uygulanan ceza ve hadleri "barbar ve canice" bulan sömürgeden sorumlu Genel Vali

Cornwallis, bunları uygulamadan kaldırmak istediğini fakat Müslümanların "ön yargıları" yüzünden kaldıramadığını ifade eder. Buna göre "*Halkın (Hintlilerin) zihni, Avrupa politikasının aydınlanmış ilkelerini daha yakından tanıyarak (İslam Hukuku dışında) akla ve adalete daha uygun yasaların kabulüne hazır hale gelinceye kadar bu girişimde bulunulmamalıdır*" dediği aktarılır. Bu aktarımı yapan Aspinall, İslam hukukunda uygulanan had cezalarının "kusurlarını" kabul etmekle beraber, aynı dönemde İngiltere'deki bazı cezai müeyyideleri aktardıktan sonra yüz atmıştan fazla cezanın İslam hukukunda "barbarca" olarak nitelenen cezalardan çok daha ağır olduğunun unutulmaması gerektiğinin altını çizer.[749] Esasında Cornwallis tarafından dillendirilen ve İngiliz oryantalizminin İslam fıkhının aleyhine yönelik bu ön kabulü, daha sonradan Alt Kıta'da neşvünema bulacak olan modernist düşüncenin fıkhî konularla ilgili yaklaşımlarına bir hareket noktası belirlemiş gibi durmaktadır. İngilizlerin Alt Kıta'da yaptıkları bu düzenlemelerin Seyyid Ahmed Han ve diğer modernist görüşleri savunanların ortaya çıkmasında teşvik edici bir etkisinin olduğu aktarılır.[750]

İslam'ın muamelata ilişkin hükümlerinde Seyyid Ahmed Han'ın modernist bir yaklaşımı benimsemiş olmasında iki önemli nedenin ön plana çıktığı görülür. Bunlardan birincisi onun kariyeriyle ilgili olmalıdır. Çünkü hatırlanacağı üzere Seyyid Ahmed Han'ın çalışma hayatının tamamı İngiliz mahkemelerinin çeşitli kademlerinde geçmiştir. Dolayısıyla çalışma hayatında İngiliz hukuk sistemine bağlı kalmasının İslam'ın muamelata ilişkin hükümlerini yorumlamasına tesir etmiş olması muhtemeldir. Ön plana çıkan ikinci husus ise onun İngiliz idaresi ile Hintli Müslümanlar arasında siyasi alanda köprü olma hedefinin dini sahaya yansıyan boyutuyla, İslam fıkhı ile İngiliz hukuk sistemi arasındaki farklılıkları gidermeye yönelik bir çabayı beraberinde getirmiş olmasıdır. Fakat hâkim olan tarafın İngiliz hukuk sistemi olması hasebiyle bu uzlaşı faaliyetini, Müslümanlar tarafından geleneksel fıkıh usulü çerçevesinde istinbât edilen hükümlerin İngiliz hukuk sisteminin normlarına adapte edilmesi şeklinde değerlendirmek daha makul olacaktır.

749 Aspinall, *Cornwallis In Bengal*, 62,70.
750 Hardy, *The Muslims of British India*, 36-37; Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, 25-26.

Onun düşüncesinde öncelikle fıkıh usulünde bir hükmün dayanağı noktasında otorite olarak kabul gören Kur'an, Sünnet, İcmâ ve Kıyas (*Edille-i Erba'a*) konularına dair modernist yaklaşım dikkat çeker. Seyyid Ahmed Han'ın Kur'an ve Sünnet konusundaki görüşlerine önceki başlıklarda yer vermiştik. İslam dininin bu iki temel kaynağı hakkında fıkıh usulü bağlamında da benzer bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Buna göre, Kur'an ve Sünnetin ihtiva ettiği hükümler, dini ve dünyevi olmak üzere ikiye ayrılır. Bunlar arasında dünyevi olarak nitelenen hükümlerin, zamanın değişen şartları gerekçe gösterilerek Batı modernitesinin hukuk algısına göre yeniden yorumlanmasına kanaat getirilir. Kur'an ve sünnetten sonra İslam fıkhının diğer bir dayanağı olan İcmâ konusundaki yaklaşımı, yaşanılan sosyal şartların değişmiş olması gerekçesiyle, icmânın kendileri için herhangi bir bağlayıcılığının olamayacağı şeklindedir. Fukahanın görüşleri bağlamında ise kendisinden önceki müçtehitlerin görüşlerini tamamen reddetme eğilimindedir. Çünkü Seyyid Ahmed Han'ın düşüncesine göre geçmiş dönemde İslam âlimleri, ister dini ister dünyevi konularda olsun karşılaşılan problemlere, dini argümanlarla cevap vererek kendi kişisel tasarruflarını dini hükümler gibi sunmuşlardır. Bu görüşlerin daha sonra toparlanıp ilmihal dediğimiz kitapları oluşturduğunu, dahası bu kitapların şeriatın yerine ikame edilerek dini bir otoriteye dönüştüğünü ifade eder. Oysa kendi dönemlerinde karşılaştıkları problemlerin yine bu şartları en iyi bilen kişilerce çözülmesi gerektiğini belirterek önceki dönemde yaşayan müçtehitlerin bu dönemdeki şartları bilememelerinden dolayı verdikleri hükmün bugün için bağlayıcı olamayacağını ifade eder.[751]

Fıkıh usulüne dair görüşlerine değindiğimiz Seyyid Ahmed Han, bu metodu uygulama sahasına taşıyarak oryantalistler tarafından gündeme getirilen *kölelik, cihat, ribâ* gibi hususlar ile şeriat tarafından hüküm konulmuş olan *had cezalarının* dünyevi konular olduğunu ve değişen zamansal şartlara göre yeniden yorumlanmaları gerektiğini savunur.[752] Bu yaklaşıma göre gündemine aldığı ribâ konusunda ilgili âyetleri yorumlarken ribânın haram olduğunu belirtir. Fakat İngilizlerin Alt Kıta'da yürüttükleri ticarette uygulanan dolayısıyla İngiliz hukuk sisteminde karşılığı olan faizli işlemlerin

751 Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1962, 5:412-14; Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1962, 9:11; Dar, *Religious Thought*, 275-76.

752 Kavak, "Modernizmin dönüştürücü etkisi", 154.

Kur'an'da haram kılınan ribâ kabilinden sayılmaması gerektiğini ve böylece ticari ilişkilerde uygulanan faizli işlemlerin haram olmadığını düşünür.[753]

Seyyid Ahmed Han, hırsıza yönelik uygulanacak olan müeyyidelerden el ve ayakların kesilmesi ile ilişkilendirilen "*Yaptıklarına bir karşılık ve Allah'tan caydırıcı bir müeyyide olmak üzere hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesin…*"[754] âyeti ile "*Allah'a ve Resûlüne savaş açanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası; ancak öldürülmeleri, yahut asılmaları veya ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi, yahut o yerden sürülmeleridir...*"[755] âyetini bağlantılı olarak yorumlar. Buna göre el ve ayak kesme cezasının uygulamaya konulduğu dönemde hapis cezasının toplumda uygulanabilirliğinin olmamasından dolayı bu kimselerin böyle bir yaptırımla tecziye edildiklerini, fakat değişen toplumsal şartlar gereği el ve ayakların kesilmesi yerine hapis cezasının uygulanması gerektiğini belirtir. Kavak, Seyyid Ahmed Han'ın had cezaları ile ilgili görüşlerinin gelişmesinde İngilizlerin bu konudaki yaklaşımlarının etkisi olduğuna işaret eder.[756] Zira daha önceden ifade edildiği üzere İngiliz oryantalistler bu cezayı, "insan onurunu zedeleyen bir müeyyide" ve "canice" buluyorlardı.[757]

Recm konusuna geldiğimizde bu uygulamanın Yahudi âdetlerinden Müslüman toplumların hukuk normlarına girdiğini kabul ettiği ve Kur'an-ı Kerim'de açık bir şekilde yer almaması nedeniyle recm uygulamasının dinde yerinin olmadığını savunduğu aktarılır.[758] Oryantalist eleştirilerin tesiriyle Seyyid Ahmed Han tarafından tartışmaya açılan hususlardan birisi dört kadınla evlilik konusudur. Bu konu ile ilgili âyeti[759] gündemine taşıyan Seyyid Ahmed Han, insan tabiatı, medeniyet, akıl ve ahlaki açıdan uygun olmamasına rağmen konunun Kur'an'da yer aldığını belirterek âyetin bu noktada "*aralarında adaleti sağlayabilirseniz*" şeklinde bir şerh koymuş olmasına dikkat çeker.

---

753 Han, *Tefsîrü'l-Kurân*, 1995, 1:237-43.

754 (Kur'an-ı Kerim, Mâide, 5/38)

755 (Kur'an-ı Kerim, Mâide, 5/33)

756 Han, *Tefsîrü'l-Kurân*, t.y., 2:132-35; Kavak, "Modernizmin dönüştürücü etkisi", 159.

757 James Mill, *The History of British India*, ed. William Thomas (Chicago: University of Chicago Press, 1975), 316.

758 Dar, *Religious Thought*, 274.

759 "*Eğer, yetim kızlar (ile evlenince onlar) hakkında adaletsizlik yapmaktan endişe ederseniz, (onları değil), size helâl olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın.3 Eğer (o kadınlar arasında da) adaletli davranmayacağınızdan korkarsanız, o takdirde bir tane alın veya sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin. Bu, adaletten ayrılmamanız için daha uygundur.*" (Kur'an-ı Kerim, Nisâ, 4/3)

Seyyid Ahmed Han, bir kimsenin birden fazla kadınla evlendiği takdirde, aralarında sevgi konusunda âdil olabilmesinin aklen muhal olduğunu, bu nedenle söz konusu ayetin eski bir gelenek olan birden fazla kadınla evlilik meselesinin İslam dininde yasaklanması şeklinde anlaşılması gerektiğini düşünür.[760]

İngiliz idaresinin tesiriyle tartışmaya açılan konulardan bir diğeri kölelik meselesidir. Haddizatında İslam dininde kölelik diye bir kurumun olup olmadığı ve mahiyeti hakkındaki tartışmalar günümüzde de devam etmekle birlikte, köleliğin İslam'da olmadığını modern dönemde Müslüman toplumda ilk dile getiren kimsenin Seyyid Ahmed Han olduğu ifade edilir.[761] Şüphesiz İslam'da köleliğin olmadığının modern dönemde ilk kez onunla dile getirildiğine yönelik bir iddia tartışmaya açıktır. Fakat burada açık olan husus, onun kölelik ile ilgili geliştirdiği görüşlerinin İngilizlerin 1834 yılında yayınladıkları bir kararla köleliği bir insanlık suçu kabul ederek tüm kolonilerde yasaklamaları ile bağlantılı olduğudur. Seyyid Ahmed Han'ın bu hususta serdettiği görüşlerde insan hakları vurgusunun daima ön planda olmasına rağmen İngilizlerin Alt Kıta'da veya diğer kolonilerde uyguladıkları sömürge politikalarına değinmemekte olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır.[762]

Burada dikkat çekilen bir diğer nokta ise İngilizlerin köleliği yasaklamasının arka planında insani kaygılardan ziyade emperyal beklentilerin ön planda olduğuna yönelik kanaattir. Şöyle ki; sanayi devrimi sonrasında İngiliz endüstrisinin hızla makineleşmesi aynı zamanda İngiltere'nin bu sahadaki insan gücüne duyduğu ihtiyacı oldukça azaltan bir gelişme olarak kaydedilir. Buna karşın İngiltere'nin sömürge mücadelesinde rakipleri olan Fransa, İspanya ve Portekiz, hâlihazırdaki ticari faaliyetlerinde insan gücüne yoğun bir şeklide ihtiyaç duyarken bu ihtiyacı köle ticareti marifetiyle gideriyorlardı. İngiltere'nin köleliği yasaklaması ve buna karşı mücadele ediyor görünmesindeki amacın insani değerlerden ziyade arka planında rakiplerinin ticari faaliyetlerine ket vurmak ve sömürge yarışında onları geride bırakmak olduğuna işaret edilir. Bu bağlamda 1834 tarihli köleliğin yasaklandığına dair alınan karar "*insancıl renkteki kâğıtlara sarılıp*

760 Konu hakkında Seyyid Ahmed Han'ın geniş bir değerlendirmesi için bkz. Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1963, 13:259-65.

761 Baljon, *The Reforms and Religious İdeas*, 28.

762 Kavak, "Modernizmin dönüştürücü etkisi", 154.

sarmalanmış aslında iktisadi bir olay" [763] olarak nitelendirilir. Seyyid Ahmed Han'ın içerisinde bulunduğu şartlar gereği bu durumu analiz etmiş olması çok mümkün gözükmemekle beraber kölelik ile ilgili fikirlerinde İngilizlerin bu politikalarının etkisinin olması muhtemeldir.

Seyyid Ahmed Han'ın İslam hukukuna yönelik hem usul bağlamında hem de hükümler boyutuyla sergilediği modernist yaklaşımın arka planında İngilizlerin Hindistan'da uyguladıkları hukuk sistemine Müslümanların adapte edilme amacının olduğunu ifade etmiştik. Onun bu noktada geliştirdiği görüşlerin hem genel olarak İngiliz oryantalistlerin hedef aldığı hükümlere ilişkin olarak ele alınması hem de İngiltere tarafından ihdas edilen bazı yasalarla benzerlikler arz etmesi bu amaç ile ilişkili olmalıdır. Gibb, Seyyid Ahmed Han'ın bu hususlardaki yaklaşımını "Yeni Liberalleştirici Teoloji" olarak tanımlar ve onun modernist yaklaşımının Müslüman toplumda kölelik, çok eşlilik gibi "kötülük" olan uygulamaların sonraki nesil tarafından fark edilmesinin önünü açtığını belirtir. Ayrıca onun hareketinin bu bağlamda kısmen özür dileyen zımnen reformist olan yaklaşıma sahip olduğunu ve Hindistan'ın sınırlarını aştığını düşünmektedir.[764] Fakat bu konu hakkında dikkat çekmek istediğimiz diğer bir nokta ise onun fıkıh usulü ve içtihat konusunda ortaya koyduğu hemen hemen tüm yorumlarında, zamanın ve sosyal şartların değişimine yapılan vurgunun fazlaca yer kaplamasıdır. Yani onun gerek fıkıh usulüne ilişkin yaklaşımında gerekse içtihatların gerekçelendirilmesinde zaman mefhumu ve sosyal değişim olması gerekenden daha fazla merkezi bir konuma taşınmış gibi görünmektedir. Bu anlayışın arka planında nasıl bir motivasyon olduğuna dair bazı mülahazaların yapılmasını çalışmamız bağlamında anlamlı buluyoruz.

İslam düşüncesinde fıkıh sahasının bir kısmı ahkâmın sabitelerinden oluşurken diğer bir kısmı ise içtihat yapılabilen dinamik bir alan olarak telakki edilir. Buna bağlı olarak bazı hükümlerin bu işin uzmanlarınca ve belirli usuller çerçevesinde içtihada konu edilmiş olması tarihsel bir tecrübe ile malumdur. Fakat bu içtihatların geleneksel fıkıh usulü kapsamında; Kur'an, Sünnet, İcmâ ve Kıyas gibi yine İslam'ın kendi iç dinamiklerine refere edilerek inşa edildiğine dikkat edilmelidir. Zira hangi hükümlerin dinin

763 Şaban Teoman Duralı, *Çağdaş Küresel Medeniyet: Çağdaş Küreselleştirilen İngiliz-Yahudi Medeniyeti*, 2. Baskı (İstanbul: Dergah Yayınları, 1999), 184.

764 Gibb, *Mohammedanism An Historical Survey*, 182.

sabitelerinden sayılabileceği, hangilerinin ise içtihadın konusu olabileceği yönünde yapılabilecek bir tefrik bile ancak dinin iç dinamiklerinden beslenen bir fıkıh usulü ile mümkün olabilmektedir. Nitekim İslam hukuku tarafından konulmuş belli başlı hükümlerin zamansal, siyasal ve toplumsal sınırlamalardan bağımsız bir şekilde bağlayıcılığını her dönemde ve her şartta muhafaza etmesi bu durumun bir göstergesidir.

Seyyid Ahmed Han'ın geliştirdiği içtihat konusundaki yaklaşımda merkeze alınan husus ise kendisine herhangi bir sınırlama getirilemeyen zaman mefhumu ve sosyal şartların değişimidir. Onun fıkhî konulara yönelik yaklaşımında zaman mefhumuna bu cihetten bir anlam takdir edilmesi Batı modernitesinin evrimsel tarih anlayışının bir uzantısı gibi durmaktadır. Haddizatında en genel anlamda Evrim Teorisinde canlılığın ortaya çıkışı zamana bağlı zorunlu bir süreç ile ele alınır ki bu anlayış zaman mefhumuna atfedilen olağanüstü itibarı gösterir. Tarihsel algıya nüfuz eden bu anlayış neticesinde zamansal değişim adeta beraberinde birçok değişimi mecbur kılan bir otorite gibidir.

Çalışmamız bağlamında ise ahkâmın konusu olarak telakki edilen had cezalarının Seyyid Ahmed Han'ın yaklaşımında değişime muhtaç olarak nitelendirilmiş olması bir yandan Kavak'ın belirttiği üzere onun düşünce yapısındaki tutarsızlığı gösterirken[765] diğer taraftan dini hükümlerin içtihada konu edilip edilememesine bakılmaksızın zamanın değişimi karşısında sabit kalmasının mümkün olmadığına işaret eder. Ayrıca bir hükmün belirlenmesi bağlamında öne çıkan sosyal şartların değişiminin ise Alt Kıta'nın yeni hâkimi olan İngiliz sömürge idaresi tarafından tesis edilen yeniliklere tekabül etmekte olduğu görülür.

Nitekim geleneksel fıkıh usulünde muamelata ilişkin hususlar tamamen zamansal ve siyasal parametrelerin belirleyicisi olduğu bir içtihat anlayışına terk edilmemiş olmasından dolayı, Seyyid Ahmed Han'ın bu konudaki yaklaşımını Batılı perspektifle irtibatlandırarak yapılandırmak daha makul görünmektedir. Sonuç olarak tarihsel sürecin evrimci bir bakış açısı ile ele alınması neticesinde zaman mefhumuna her şeyin üzerinde bir otorite tahsis edilmesinin ve Alt Kıta'da siyasi organizasyonun inşa ettiği hukuk

765 Kavak, "Modernizmin dönüştürücü etkisi", 154.

sistemine adaptasyon kaygısının Seyyid Ahmed Han'ın İslam hukukuna ait hükümleri yorumlamasında kendisine temel bir referans kaynağı oluşturduğu ifade edilebilir.

Seyyid Ahmed Han'ın modernist dini düşüncesine dair buraya kadar aktardığımız bilgileri nazarı dikkate aldığımızda onun İslam düşüncesini, oryantalistler marifetiyle Alt Kıta'ya taşınan modernitenin paradigmaları ile uyumlu bir forma sokmaya çalıştığı rahatlıkla ifade edilebilir. Ayrıca fıkhî sahadaki görüşlerine yansıyan şekliyle, onun modernist dini düşüncesi İngilizlerin Alt Kıta'da uygulamaya aldıkları politikalara Müslümanların entegre olabilmesine zemin hazırlayan bir boyuta da sahiptir. Bu bağlamda modernist görüşlerinin İngilizlerin Hindistan'da kurmaya çalıştıkları sömürgecilik sistemi açısından kritik edilmesi, bu çalışmanın temel hedeflerinden birisidir.

3.4. Modernist Dini Düşüncesinin Sömürgecilik Bağlamında Kritiği

Batılı toplumların on yedinci yüzyıldan itibaren siyasi, askeri ve ekonomik açıdan dünyanın birçok bölgesini doğrudan tahakküm altına alması on dokuzuncu yüzyıla geldiğimizde küresel bir sömürge sistemini ortaya çıkardı. Sömürgecilik tecrübesini paylaşan toplumların siyasi, ekonomik ve sosyal yapılarında önemli değişim ve dönüşümler yaşandığı gibi dini düşüncelerinde de büyük kırılmaların yaşandığı anlaşılmaktadır. Bunu destekleyecek şekilde Gibb, Alt Kıta'da on dokuzuncu yüzyılda modern paradigmaların yayılmasının akabinde dini düşüncede çeşitli kırılmaların yaşandığını ifade eder.[766] Hindistan gibi Batılı istilaya doğrudan maruz kalan İslam beldelerinde dini düşüncede yaşanan bu kırılmalardan birisi, modernitenin ürettiği paradigmaların belirleyici olduğu bir din anlayışına sahip olan modernist dini düşüncedir.

İslam coğrafyasında Batılı paradigmaları merkeze alan kimselerin din anlayışlarındaki bu kırılma genel olarak, Müslüman toplumun içerisine düştüğü aşağılayıcı konumdan kurtarılma arzusu ile ilişkilendirilerek ele alınır. Zira İngiliz hegemonyası altında Hindistan'da neşvünema bulan modernist hareketin ilk temsilcisi kabul edilen Seyyid Ahmed Han'ın görüşleri de araştırmacılar tarafından benzer bir refleksin ürünü olarak değerlendirilir. Bir başka ifadeyle; Seyyid Ahmed Han ile ilgili yapılan araştırmalarda

766 Gibb, *Modern Trends in Islam*, 56-57.

hâkim olan yaklaşım, onun modernist dini düşüncesinin Hintli Müslümanların içerisinde bulunduğu müşkül durumdan kurtarılmasına yönelik bir çaba üzerinden anlamlandırılmış olmasıdır.

Şüphesiz Hindistan özelinde düşündüğümüzde; İngilizlerin Müslüman Bâbürlü idaresini yıkmaları ve akabinde Hintli Müslümanları siyasal, ekonomik ve sosyal hayattan tecrit etmeleri gibi nedenlerin Seyyid Ahmed Han'ın zikredildiği gibi bir motivasyonla hareket ettiğine dair oluşan yaygın kanaate mâkûliyet kazandırdığını ifade edebiliriz. Fakat bu çalışmanın dikkat çekmeye çalıştığı husus, Seyyid Ahmed Han'ın modernist dini düşüncesinin Hintli Müslümanların içerisinde bulunduğu bu müşkül durumdan kurtarma motivasyonu üzerinden okunmasına karşılık, diyalektik bir şekilde, Alt Kıta'da işgalci pozisyonunda bulunan İngilizlerin bu topraklardaki varlıklarını kalıcı hale getirebilmeleri ve sömürge şartlarını ikame edebilmeleri noktasında Müslümanlar arasında gelişecek yeni bir dini söylem veya tavır ihtiyacı üzerinden okumaya çalışmaktır.

İngilizlerin Alt Kıta'da Bengal Bölgesi'nde kontrolü sağladıktan sonra bölgede istihdam edilen William Jones gibi oryantalistlerin öncülüğünde uygulamaya aldıkları kültür politikaları neticesinde Hindular arasında modernist bazı hareketlerin ortaya çıktığı aktarılmıştı. Ayrıca İngiliz idaresinin benimsenmesi ve sömürgeciliğin Bengal Bölgesi'nde tutunması bağlamında Ram Mohan Roy önderliğindeki Hindu modernist hareketlerin büyük katkılarının olduğuna çalışmamızda daha önceden bir hayli geniş bir biçimde yer verilmişti. İngiliz tarihçileri tarafından *Bengal Rönesansı* olarak olumlanan bu süreci, doğal bir etkileşimden ziyade, toplum mühendisliği bağlamında ele almak ve zihinsel sömürü olarak tavsif etmek çalışmamız bağlamında daha makul bir yaklaşım olacaktır.[767]

Zira toplumun modernleştirilmesine öncülük eden oryantalistler haddizatında sömürge idaresinde yönetici pozisyonlarında bulunan kimselerdi. Bu durum, onların sunduğu ve toplumun ulaşması gereken "idealler" olarak takdim edilen Batılı normların, sömürgecilik bağlamında kritik edilmesine ciddi bir gerekçe oluşturur. Nitekim İngiliz idaresinin Bengal'de uyguladıkları bu kültür politikaları neticesinde Hindular arasında

[767] İngiliz aklının bir ürünü olarak sömürge-modernleştirme ilişkisi ve İslam'ın bu noktadaki durumu hakkında detaylı bir değerlendirme için bkz. Görgün, *Modernizm ve Batılılaşma*, 51-64.

sömürge idealleri açısından müspet sonuçlar elde edildiği çalışmamız açısından malumdur. İngiliz idaresinin Bengal'de elde ettiği bu tecrübenin hegemonyasının yayıldığı diğer bölgelere taşınmaya elverişli bir örneklem oluşturmuş olduğu görülür. Hindular arasında makes bulan bu kültür politikalarının Alt Kıta'da Müslümanlar arasında kolaylıkla kabul edildiğini söylemek oldukça zordur. Özellikle Hintli Müslümanların İngiliz emperyalizmine direnç göstermesinin arka planında bir takım siyasi ve dini saiklerin olduğuna dikkat edilmelidir.

Müslümanların İngilizlerden önce Alt Kıta'da yaklaşık sekiz asır boyunca yönetici pozisyonunda olmalarının kendilerine sağladığı hafıza ve bu hafızanın ürettiği toplumsal akıl, İngiliz idaresinin Müslümanlar tarafından benimsenmesinin önündeki en büyük siyasi engellerden birisidir. İngiliz tahakkümünün Alt Kıta'nın diğer bölgelerine yayılması neticesinde İngiliz sömürgeciliği ile Hintli Müslümanlar arasında yaşanan gerilimin 1857 Sipahi Ayaklanması sonrası Bâbürlü devletinin siyasi varlığına son verilmesi ile tırmandığı anlaşılmaktadır. Nitekim 1857 sonrası, ayaklanmanın müsebbibi olarak görülen ve Bâbürlü idaresinin bakiyesi hükmünde sayılan Hintli Müslümanlar, İngiliz idaresi tarafından adeta büyük bir tecride maruz bırakıldı.[768] Esasında Hindistan'da siyasi otoriteleri ellerinden alınan Hintli Müslümanların yeni kurulmakta olan İngiliz idaresinin bekası açısından bir tehdit unsuru olarak görülüyor olması İngilizler açısından tabii karşılanabilir.

Bu bağlamda Hintli Müslümanların sömürgenin bekası bağlamında bir tehdit unsuru olmaktan çıkması ancak İngilizlerin Hindistan'daki mevcudiyeti ile barışık bir Müslüman sınıfının inşası ile mümkün olabilirdi. Ancak Hintli Müslümanların İngiliz emperyalizminin Alt Kıta'da benimsenmesine karşı hatırı sayılır bir direnç gösterdiği anlaşılmaktadır. Şüphesiz onların kahir ekseriyetinin takındığı bu tavrı açıklamak için onların sadece siyasi arka planlarını gündeme getirmek yeterli olmayacaktır. Bu bağlamda siyasal arka planın yanında İslam düşüncesinin sahip olduğu bazı özelliklere de ayrıca odaklanmak gerekir.

---

768 İngiliz oryantalist ve Hindistan Eğitim Komisyonu başkanı W. W. Hunter "*Bundan yaklaşık yüz elli yıl önce sağlıklı bir şekilde dünyaya gelen bir (Hintli) Müslümanın fakirliğe düşmesi neredeyse imkânsızken, şimdi onun zenginliği tatması bir hayalden ibarettir*" diyerek, Alt Kıta'da Müslümanların İngiliz idaresi altındaki durumun özetler. Detaylı bilgi için bkz. Hunter, *The Indian Musalmans*, 158.

Bu noktada Görgün'ün "*İslam terakkiye (ilerlemeye) mani midir?*" meşhur söylemini "*İslam emperyalizme (sömürüye) mani midir?*" şeklinde yorumlamış olması, konumuz bağlamında önemli bir tespit olarak değerlendirilebilir. İslam'ın vazettiği normların Batılı modern paradigmalar ışığında reforme edilme çabası ile sömürgecilik çalışmaları irtibatlandırıldığı takdirde, meselenin esasında İslam düşüncesinin yeniliğe, bilime ve teknolojiye açık olup olmaması ile ilgili olmadığı fark edilir. Haddizatında bu mesele, sömürgecilerin veya oryantalistlerin önem verdiği bir husus da değildir. Burada sömürgeciler açısından esas mesele, İslam'ın sömürge hedefleri doğrultusunda tahakküme açık olup olmaması ile ilgilidir.[769] Bir başka ifadeyle, İslam dininin modernizasyonu ile İslam'ın emperyalist müdahaleye açık hale getirilmesi arasında tesis edilen ilişkiye baktığımız zaman, Müslüman coğrafyalarda işgalin kalıcı hale gelebilmesi ve sömürge şartlarının ikame edilebilmesi için emperyalistlerin en önemli ve en birinci meselesinin Müslümanların modernleştirilmesi olduğu rahatlıkla ifade edilebilir.

Hatırlanacağı üzere Hintli Müslümanların İngilizlere ve modernleştirilmeye karşı dini gerekçelerle direnç gösteriyor olmaları, bizzat Seyyid Ahmed Han tarafından gündeme getirilen bir hususdu. Hintli Müslümanların siyasi tavırlarına tesir eden bu durum İslam düşüncesinin sahip olduğu bir takım niteliklerden mülhem olmalıdır. Bunların en başında dikkat çeken nokta, İslam düşüncesini oluşturan unsurların mensubuna sağladığı kimlik ile İslam inancının muhteviyatındaki değerlerin mü'minlerin hayatını kuşatıcılığı ve onun sömürülmesi karşısında önleyici bir fonksiyona sahip olma özelliğidir.

Hindistan özelinde düşündüğümüz zaman tespit edebildiğimiz kadarıyla İngiliz sömürgesi öncesi Hindistanlı Müslümanların asırlar boyunca oluşan dini düşüncelerini ve kimliklerini şekillendiren unsurlardan üç tanesi çalışmamız bağlamında dikkat çeker. Bunların en başında Kur'an-ı Kerim ve ondan istinbât edilen ibadet ve inanç esasları gelir. Kur'an-ı Kerim'in yanında günlük rutinlerinin ayrıntılarını düzenleyen Hz. Peygamber'in sünneti ve hadisleri ikinci bir unsur olarak dikkat çeker. Üçüncü unsur olarak ise Alt Kıta'nın İslamlaşmasında önemli bir yeri olan demografik ve dini yapının kozmopolit olduğu bir toplumda, Müslüman kimliği muhafaza etmeyi amaçlayan bazı sembolleri, ritüelleri arasına alan tasavvufî gelenek yer alır. Şüphesiz bu sayılan unsurların her birisinin diğerinden bağımsız olduğu veya toplumun tüm bireyleri tarafından ideal

769 Görgün, *Modernizm ve Batılılaşma,* 50-53.

düzeyde yaşandığı düşünülemez. Fakat Alt Kıta Müslümanları hakkında sosyolojik veya psikolojik bir analiz yapılması gerekiyorsa bu sayılan unsurlar göz ardı edilmemelidir.

Nitekim Hintli Müslümanların sömürge sistemine entegrasyonunun sağlanmasında, modernitenin ürettiği paradigmaların normatifliği ile İslam dininin müminlerin hayatını kuşatması noktasında ürettiği değer yargılarının çatışması neticesinde, İngilizler açısından ortaya çıkan bu durumun çözüme kavuşturulması amacıyla İngiliz idaresi tarafından oryantalistlerin istihdam edildiği anlaşılmaktadır. Söz konusu oryantalistlerin öncülüğünde çeşitli kolej, dernek, konferans, basın-yayın organları gibi araçlarla uygulamaya alınan kültür politikaları vasıtasıyla Hintli Müslümanların modern Batılı "*ideal*" değerleri üstlenmesine gayret edildi. Fakat yukarıda zikrettiğimiz nedenlerden dolayı olsa gerek Müslümanların bu kültür politikalarından uzak durmasından tıpkı Seyyid Ahmed Han gibi İngiliz oryantalistlerin de rahatsız olduğu gözlemlenir.[770] Alt Kıta'da teşekkül eden İngiliz idaresinin emperyal hedefleri açısından ortaya çıkan bu problemli durumun halledilmesi adına, araştırmamızın pek çok yerinde çalışmalarına temas ettiğimiz Sprenger, Muir, Pfander, Hunter vb. çok sayıda oryantalistin İslam düşüncesine yönelik çalışmalara yoğunlaşmış olmaları, salt bilimsel bir çabadan ziyade sömürgecilik ile irtibatlı bir anlam çerçevesinde değerlendirilmelidir. Çalışmamız boyunca ismi zikredilen oryantalistlerin ve onların temsil ettikleri Batılı paradigmaların sömürgecilik ile irtibatlandırılması aynı zamanda söz konusu şahıs ve paradigmaların Seyyid Ahmed Han'ın modernist dini düşüncesine yansıyan boyutlarıyla aynı cihetten kritik edilmesine imkân sunar. Bu bağlam üzerinden düşündüğümüzde önceki başlıklarda ele almaya gayret ettiğimiz Seyyid Ahmed Han'ın modernist yaklaşımlarının sömürgecilik açısından kritik edilmesi elzemdir.

Esasında onun modernist dini düşüncesine bütüncül bir şekilde bakıldığında; en temelde dini ve dünyevi olarak yapılan tefrikle birlikte dine ait normların, Müslümanların zihinlerinde ve günlük pratiklerinde nüfuz ettiği alanın tedricen daraltıldığı rahatlıkla gözlemlenebilir. Şüphesiz içerisinde yaşanılan dünyada oldukça kısıtlı bir alana müdahil

770 Söz gelimi İngiliz sömürge idaresinin açtığı okullara Müslümanların ilgisinin azlığından yakınan Hunter'in verdiği bilgilere göre, söz konusu kolejlerde 1862 yılında her on Hindu öğrenciye karşılık sadece bir adet Müslüman öğrenci olduğu aktarılır. Bkz. Hunter, *The Indian Musalmans*, 181; Seyyid Ahmed Han'ın bu durumdan duyduğu rahatsızlık için bkz. Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 128-32; Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 9.

olabilen bir dini düşüncenin, İngilizlerin Alt Kıta'da sömürgecilik bağlamında uyguladıkları siyasi, ekonomik, sosyal ve kültür emperyalizmine direnç göstermesi mümkün görünmemektedir. Bir başka ifadeyle; Alt Kıta'da İngiliz idaresinin tasarruf alanının dışındaki bir alanda yaşanılabilen bir dini düşünceye sahip olan bir birey bir taraftan emperyal hedeflerin dışına çizilen sınırlarda dindar bir hayat sürebilirken aynı zamanda dindar kimliği zarar görmeksizin sömürge politikaları altında sadık bir İngiliz tebaası olabilecektir. Nitekim Seyyid Ahmed Han'ın modernist dini düşüncesinin Tanrı, Nübüvvet, Kur'an-ı Kerim ve Kader konularında serdettiği görüşlerle tedricen böyle bir çizgiye geldiği ifade edilebilir.

İlk planda onun modernist dini düşüncesine zemin hazırlaması bağlamında Allah ve Âlem tasavvuru noktasında bir çıkarım yapılabilir. Zira Seyyid Ahmed Han'ın Tanrı tasavvurunda görüleceği üzere, Tanrı'nın ilk sebep olma dışında işlevsellik bağlamında faaliyet alanının son derece kısıtlı olduğu görülür. Deizm düşüncesinin çizdiği çerçevede olduğu gibi Tanrı, içerisinde yaşadığımız dünyaya ve burada olan bitenlere yönelik doğrudan tasarrufta bulunabilecek bir konumda değildir. Bu bağlamda Tanrı'nın önceden belirlenmiş yasalar çerçevesinde, tabiat ve içerisinde bulunan varlıklara olan tahakkümünün giderek daraltılmış olması, Hindistan'a olan tahakküm alanını genişletmek isteyen İngilizlere ve insanların günlük pratiklerine nüfuz etmek isteyen modern paradigmalara yayılabilecekleri münbit bir alan açmak anlamına gelir. Tanrı inancına ek olarak Müslümanların zihinsel yapılanmasına ve günlük yaşantılarına dinin müdahale ettiği alanın daraltılması bağlamında onun nübüvvet düşüncesine, özellikle sünnet ve hadis anlayışına özel bir parantez açmak gerekir.

Esasında bu noktada Alt Kıta'da Seyyid Ahmed Han'ın dini düşüncesi üzerinde tesiri olan bazı İngiliz oryantalistlerin İslam dini ile ilgili araştırmalarında, özellikle sünnet ve hadis alanına yönelmiş olmaları dikkat çeker. Aynı zamanda İngiliz sömürge idaresinde yönetici olan bu oryantalistlerin Alt Kıta'da sünnet ve hadis konusuna özel ihtimam göstermiş olmaları, şüphesiz onların çabalarını salt bilimsel saiklerden ziyade, İngiliz sömürge idaresinin emperyal beklentileri üzerinden anlamlandırmamıza gerekçe oluşturur. Bu durum muhtemelen sünnet ve hadislerin geleneksel dini düşüncede Müslümanların günlük hayatlarının tanzim edilmesinde merkezi bir alana nüfuz edici nitelikte olmasından dolayıdır. Zira İngiliz hegemonyasına direnç gösteren gruplardan

İngilizlerle açık mücadeleye giren kimselerin hadis merkezli bir dini düşünceye sahip olmaları, tesadüfi bir durum olmamalıdır. Bu bağlamda Hintli Müslümanların dini düşüncelerinde, hadislerin onları yönlendirici merkezi konumunun kırılması, İngiliz sömürge idaresinin ve onu meşrulaştırıcı bir fonksiyon üstlenen modern paradigmaların benimsenmesi için zihinsel olarak kritik bir eşik gibi görülebilir.

Bu oryantalistlerden, kendisinden sonra Ignaz Goldziher (ö. 1921) ve Joseph Schacht (ö. 1969) gibi oryantalistlerin hadis anlayışına yön veren bir kimse olduğu ifade edilen Avusturya asıllı İngiliz vatandaşı Aloys Sprenger ismi oldukça önemlidir. Sprenger, daha önce de aktarıldığı üzere hadis ve siyer külliyatına yönelik Batılı modern kritikler bağlamında yaptığı çalışmalar neticesinde, hadis külliyatında yer alan rivayetlerin büyük bir kısmının otantik olmadığını iddia eden ilk kimsedir. Sprenger, hadis rivayetlerinin güvenilirliğini sorgulayarak bir bakıma bu rivayetlerin Müslümanların günlük hayatlarını tanzim etmedeki bağlayıcılığını da tartışmaya açmış oluyordu. Kendisinin telkinleriyle diğer bir oryantalist olan William Muir (ö. 1905) ise hadis ve siyer alanına yönelik spekülatif çalışmalara yoğunlaştı. Muir, hadislerin ilk asırda yazıya geçirilmeden şifahi olarak aktarıldığını ve bu sebepten dolayı güvenilir olmadığını iddia etti. Muir de tıpkı Sprenger gibi Modern Batılı kritikler bağlamında hadis eleştirisi yapan ilk oryantalistlerden kabul edilir.[771] Ayrıca onun Hz. Muhammed'in hayatına yönelik spekülatif çalışmalarının Hz. Muhammed'in dindeki konumunu ve Müslümanlar için örnekliğini tartışmaya açma amacına matuf olduğuna işaret edilebilir.

Hadis konusunda hatırlanacağı üzere Seyyid Ahmed Han, muhteviyatında ahiret vurgusu ve ahlaki ilkeler bulunan hadisler dışında, Müslümanlar için bağlayıcı olabilecek herhangi bir rivayeti otantik olarak kabul etmiyordu.[772] Bu noktada özellikle siyasi sahayı teşkil ettiğini düşündüğü rivayetleri, hadis kapsamının dışında bırakmış olması önemlidir. Zira Seyyid Ahmed Han'a göre tıpkı Kur'an-ı Kerim gibi hadisler de idari konularda herhangi bir belirleyicilikte bulunmamış, bu konuyu insanların inisiyatifine terk etmiştir.[773] Esasında onun gelmek istediği nokta, dinin muamelata ilişkin boyutunda düzenlemeler yapan hadislerin dünyevi konulara nüfuz etmemesinden dolayı İngiliz

771 Çap, *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis*, 395-96; Woodhead, "Muir, Sir William", 94.
772 Han, *Essay on Mohammedan Traditions*, 2, 21-22.
773 Han, 20.

idaresinin ve onun ihdas ettiği politikaların benimsenmesinde dinen bir beis olmadığının vurgulanmasıdır. Onun bu kanaatinin arka planında dini saiklerden ziyade siyasi amaçların olması daha muhtemeldir.

Onun nübüvvet anlayışında dikkat çeken hususlardan birisi, bu düşüncesinin Allah-Âlem tasavvuru ile paralel bir seyir almasıdır. Hatırlanacağı üzere Natüralizmin şekillendirdiği bir çerçevede ele alınan Tanrı, ilk sebep olma dışında aktif olarak bu dünyanın işleyişine dair herhangi bir tasarrufu olmayan bir varlık mesabesindeydi. Buna bağlı olarak Hz. Muhammed'e ait sözlerin aktif hayata müdahale etme hakkı, Tanrı'ya verilen payeden daha fazla olmadı. Bu yaklaşımı benimseyen bir bireyde doğal olarak bünyesinde emperyal hedefler barındıran modern paradigmaların zihinsel ve gündelik hayata nüfuz etmesi daha kolay gerçekleşebilirdi. Buna mukabil olarak onun dini söyleminde hadislerden arındırılan alana Kur'an'ın ikame edildiği gibi bir kaşıt sav sunulabilir. Fakat onun dini düşüncesinde temel referans kaynağı olarak takdim edilen Kur'an'ın Batılı paradigmalar ışığında geliştirilen yorumlarla birlikte, Hintli Müslümanlar nazarında İngiliz idaresine meşruiyet kazandıran bir boyuta taşındığına dikkat edilmelidir.

Seyyid Ahmed Han'ın Kur'an'a dönüş refleksinde Kur'an'ın vazettiği ilkelerin sadece modern parametrelerle değil aynı zamanda İngilizlerin Hindistan'daki siyasi ve askeri mevcudiyetleri ile de uyumlu hale getirilmeye çalışıldığı gözlemlenir. Onun bu yaklaşımı, Batılı işgallere karşı Müslümanların direniş göstermesinde önemli bir motivasyon kaynağı olarak Kur'anî referansları olan cihat kavramına dair yorumlarında belirgin bir hâl alır. Bir başka ifadeyle, cihat kavramına ilişkin yaklaşımının Alt Kıta'yı tahakkümü altına alan İngiliz sömürge yönetimi ile barışık bir çerçeveye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Böylece onun Kur'an'a dönüş olarak sembolleşen refleksinin arka planında siyasi kaygılarının yönlendirici bir etkisinin olduğu ifade edilebilir.

Konunun zihinlerde daha net bir tasavvura sahip olması için bu hususu biraz daha genişletmek isabetli olacaktır. Şöyle ki; Alt Kıta'nın dârü'l-harp olduğuna yönelik verilen fetvaların Müslümanlar arasında yayılması ve İngilizler tarafından 1857 Ayaklanmasının Müslümanların cihat anlayışı ile ilişkilendirilmesi karşısında Seyyid Ahmed Han'ın, bu algılama biçiminden rahatsızlık duyduğu anlaşılmaktadır. O, geçmişte bazı Müslüman halife ve sultanların İslam dininin öğretisine aykırı bir şekilde sınırlarını genişlettiklerini, kötülükler yaptıklarını ve onların bu eylemlerine ulemanın cevaz verdiğini belirtir.

Ulemanın yöneticilere yaranma kaygısıyla bu askeri hareketlere dini bir hüviyet kazandırmasından sonra ülkelerin fethedilmesinin cihat kapsamında değerlendirildiği kanaatindedir. Esasında ister Müslüman ister gayrimüslim olsun, bir devletin başka bir devletin topraklarını elde etmesinin dünyevi bir mesele olduğunu ve din ile ilişkilendirilmemesi gerektiğini savunur. Dolayısıyla tarih boyunca Müslümanlar tarafından gerçekleştirilen fetihlerin Kur'an'da zikredilen cihat kavramı ile ilişkisinin olmadığını iddia eder.[774]

Seyyid Ahmed Han'a göre İslam dini sadece iki durumda yapılan silahlı mücadeleyi cihat olarak nitelendirir. Birincisi Müslüman olmayan bir devletin Müslümanların yaşadıkları toprakları İslam dinini yok etmek maksadıyla işgal etmesi karşısında, Müslümanlar tarafından gösterilen savunmadır. Böyle bir durumda işgale karşı verilen mücadele cihat kapsamında yer alır. İslam dinini yok etme amacına matuf olmayan işgaller ise -İngilizlerin Alt Kıta'yı işgal etmesi gibi- dünyevi bir konu olduğu için dini bir hüküm gerektirmez. İkinci durum ise yine Müslüman olmayan bir yönetim altında yaşayan Müslümanlar, dini yaşantılarını ve ibadetlerini özgür bir şekilde yapmalarına engel olacak şekilde yönetilirlerse o zaman cihada kalkışabilirler.[775]

Seyyid Ahmed Han'ın cihat konusunda Kur'an-ı Kerim'e refere ettiği görüşlere dikkat edilirse, tüm amacının İngiliz yönetimi altında yaşayan Müslümanların cihada başvurmalarına gerek olmadığına onları ikna etmek üzere kurgulandığı fark edilir. Bu noktada Peters, İngilizlerin 1857 ayaklanmasından Müslümanları sorumlu tutması karşısında Seyyid Ahmed Han ve diğer modernistlerin cihadın kapsamını daralttığını ve onların gözünde Müslümanların masumiyetlerini ispatlamaya çalıştıklarının altını çizer. Ona göre Seyyid Ahmed Han'ın cihat anlayışı, Alt Kıta'da yaşayan bir Müslümanın bir taraftan dini kimliğini muhafaza ederken aynı zamanda Britanya imparatorluğunun da sadık bir tebaası olabileceğini engellemeyecek şekilde gelişmiştir.[776] Seyyid Ahmed Han'ın cihat konusunda İngiliz idaresine karşı gösterdiği hassasiyeti vurgulayan Birışık, onun bu konuya ilişkin pasajlarında adeta özür dileyen bir üslubu benimsediğine ve yanlış

---

774 Seyyid Ahmed Han söz konusu makalesinde İslam dininin hoşgörüsünden bahsettikten sonra "*yeryüzünde İncil'den daha yumuşak huylu, hoşgörülü, bağışlayıcı vb. özelliklere sahip başka bir kitap olmadığını*" belirtir. Bkz. Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1963, 13:270-71, 274.

775 Han, 13:274-75.

776 Rudolph Peters, *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History*, Religion and Society 20 (Paris-Newyork: Mouton Publishers, 1979), 125-26.

anlaşılmamak için cihat kavramını kullanmaktan bile kaçınarak yerine daha yumuşak anlamlara gelecek farklı kavramları tercih ettiğine dikkat çeker.[777]

Seyyid Ahmed Han'ın içerisinde bulunduğu siyasi ve askeri koşulların cihat konusunda böyle bir tavır geliştirmesine onu icbar ettiği yönünde bir değerlendirme yapılabilir. Zira Hintli Müslümanların İngilizlere karşı giriştikleri askeri mücadelelerde ağır bedeller ödemiş olmaları, Seyyid Ahmed Han'ın da bizzat tecrübe ettiği bir husustur. Böylece o, askeri bir mücadelenin Alt Kıta'nın mevcut şartlarında Müslümanlara faydadan çok zarar getireceğine kanaat getirerek cihat konusunda İngiliz idaresini rahatsız etmeyecek bir perspektif geliştirmiş ve bunu Kur'an'a refere etmiştir denilebilir. Fakat onun cihat anlayışına getirdiği sınırlamaların sadece askeri sahada değil farklı alanlarda da İngiliz idaresi ile mücadele edilmesini gerekli görmeyen bir yaklaşıma sahip olduğu gözden kaçmamalıdır.

Bu bağlamda onun cihat kavramı etrafında serdettiği görüşlerin, İngiliz idaresinin Alt Kıta'da sadece siyasi ve askeri olarak kabullenilmesine değil aynı zamanda zihinsel olarak da benimsenmesine zemin oluşturmasından bahsedilebilir. Bir başka ifadeyle İngiliz idaresinin askeri ve siyasi mevcudiyeti ile barışık olan bir cihat olgusunun yerleştiği bir zihin yapısının İngiliz idaresinin Alt Kıta'da yaygınlaştırmaya çalıştığı sömürge ideallerine karşı direnç göstermesi bir hayli zor gözükmektedir. Onun Kur'an-ı Kerim özelinde cihat anlayışı bağlamında geliştirdiği görüşlerin İngiliz sömürge idaresini meşrulaştırıcı bir fonksiyon icra etmesi kader konusundaki yaklaşımında daha açık bir şekilde kendini hissettirir.

Ölümünden bir ay sonra yayımlandığı aktarılan *İslam İmparatorluğunun Çöküşü* isimli bir makalede serdettiği görüşler bir yönüyle toplumların gerilemesini ve ilerlemesini tabiat kanunları çerçevesinde kader planı ile açıklamaya matuf olsa da diğer bir yönüyle içerisinde siyasi çıkarımların olduğuna dikkat edilmelidir. Söz konusu makalede Seyyid Ahmed Han; "…*Bir insanın yaşlanması nasıl doğal bir olguysa, bir ulusun gerilemesi de doğal bir olgudur. İnsanlar yaşlılık hastalıklarını biliyor, tanıyor ve hastalık olduğunu söylüyorlar ama tedavi edilemezler. Çünkü fizikseldir ve durumu değişmez. Milletin iyiliğini isteyenler bu hastalıkları teşhis edip tedavilerinin mümkün olduğunu düşünürler*

[777] Birışık, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 320,325.

ve büyük bir gayretle tedavisine yoğunlaşarak bu hastalığa yakalanmalarının kendi hata ve ihmalleri olduğunu düşünürler. Gerçekte durum böyle değildir, daha ziyade milletin doğası öyle bir hale gelir ki gerilemeye neden olan hastalıklar bizzat milletin doğası haline gelir ve dolayısıyla tedavi edilemez"[778] demektedir.

İlgili bölümde aktardığımız üzere, Batılı ulusların egemenliğini, Doğulu ulusların ise köleliğini belirli yasalara bağlayan Buckle'nin anlayışı,[779] İngiliz emperyalizminin Alt Kıta'daki tahakkümüne ideolojik bir zemin sağladığı için İngiliz oryantalistlerce de benimsenen bir görüş olarak popüler hale geldi. Seyyid Ahmed Han'ın yukarıda aktardığımız görüşleri ise her ne kadar Batı'da başka temsilcileri olsa da Buckle'nin iddiası ile uyum içerisindedir. Seyyid Ahmed Han, kendisini kader anlayışı ve hür irade hususunda, insanın iradesini elinden alarak Allah'a havale eden ve politik olarak insanların zulme uğramalarına dini bir zemin oluşturan Cebri düşüncenin tam karşısında konumlandırmasına rağmen bu konuda benimsediği Batılı perspektifin onu manidar bir noktaya sürüklediği ifade edilebilir.

Bu noktayı biraz daha genişletirsek; İslam tarihinde Emevi yönetiminin uyguladığı bir takım baskı politikalarına maruz kalan insanların teskin edilmesine yönelik geliştirilen ve yaşanan tüm hadiseleri Allah'ın değişmez kader planının bir parçası olduğunu savunan Cebri düşünce sistemi, Emevilerin politikalarına dini bir zemin üzerinden meşruiyet oluşturması itibarıyla eleştirilir. Seyyid Ahmed Han ise Cebri düşüncenin tüm olay ve olguların müsebbibi olarak Allah'ı görmesinin ne Kur'anî ne de İslami referanslarının olamayacağını belirtmiş olmasına rağmen İngiliz sömürge politikalarına maruz kalan insanların içerisinde bulundukları şartları, dönüşü olmayan katı bir sebep-sonuç zincirine bağlayarak adeta İngiliz idaresi altında yaşayan insanların bu durumdan kurtulmak için mücadeleye girişmelerinin anlamsız olduğunu salık vermektedir. Bu bağlamda Seyyid Ahmed Han'ın kader ve hür irade konusunda ulaştığı noktayı Modern argümanlarla donatılmış Cebrî bir çizgi olarak betimlemek daha makul bir çıkarım olacaktır.

Ayrıca sosyopolitik olarak nasıl ki klasik dönemde Cebrî görüş Emevilerin uyguladıkları bir takım baskıcı politikaları kader planı çerçevesinde değerlendirerek sorumluluğu

778 Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1962, 6:160.

779 Buckle, toplumların geri kalmışlıklarını matematiksel yasalar çerçevesinde değiştirilemez durumlar olarak görüyordu. Bkz. Buckle, *History of Civilization in England*, 1:5-11,14-15.

Allah'a havale etmiş ise evrenin işleyişindeki bu katı determinist yaklaşım da Hindistan gibi coğrafyalarda, sömürgeci güçlerin ortaya çıkardığı zulümleri bir takım değişmez tabiat kanunlarına yükleyerek sorumluluğu evrenin değişmez planına havale etmiştir. Bu yaklaşım, Determinizm'in toplumsal yapıda Cebri düşüncenin izlediği fonksiyonla aynı vazifeyi üstlenerek insanların maruz kaldığı durumları kabullenebilmesi ve mevcut yöneticilerin onların zihinlerinde meşru bir zemine oturtulması amacına matuftur.

Sonuç olarak bu çalışmada çizilen çerçeve açısından, İngiliz hegemonyasının zihinsel sömürüde bir baskı unsuru olarak Batı modernitesini dayatmasından önce geleneksel İslam düşüncesi, ideal bir Hintli Müslümanın hayatını çevreleyen ve dini kimliğini inşa eden en önemli unsurlardan birisi olarak görülebilir. Bu durum karşısında İngiliz oryantalistler marifetiyle Batı modernitesinin ürettiği paradigmaların Hintli bir Müslümanın düşüncesinde ve yaşantısında yer edinebilmesi için uygun bir zemin oluşturularak bu zemin üzerine; ilerleme, bilimsellik ve modernleşme kamuflasyonu altında İngilizlerin Alt Kıta'da mevcudiyetiyle barışık makbul bir Müslüman prototipi ve sömürgeciliğin bu coğrafyada tutunmasını sağlayacak argümanlar inşa edilmeye çalışıldı. Bu noktada bir hususu özellikle belirtmek isteriz ki Seyyid Ahmed Han'ın İngilizler tarafından böyle bir görevle vazifelendirildiğine dair bir iddiayı destekleyecek sarih bir delil tespit edemedik. İşbu haldeyken oryantalistlerin emperyal hedefler bağlamında yürüttükleri İslam düşüncesine ilişkin çalışmalardan ele ettikleri sonuçların Seyyid Ahmed Han'ın dini düşüncesindeki iz düşümlerini, içerisinde bulunduğu süreç itibarıyla sağlıklı bir analiz yapma imkânından yoksun olması ile ilişkilendirerek açıklamak mâkul olacaktır.

Nitekim oryantalistlerin İslam düşüncesine ait normlara ilişkin yaklaşımlarının izlerini gözlemlediğimiz Seyyid Ahmed Han'ın dini sahadaki modernist dini düşüncesinin Alt Kıta'da sömürge şartlarını ihdas etmeye çalışan İngilizler açısından münbit bir zemin oluşturduğu ifade edilebilir. Onun dini düşüncesini yaymaya yönelik çabasının Alt Kıta'da yaşayan Müslümanlar arasında ne derece makes bulduğu ise ayrı bir başlıkta ele alınacak bir konu olmalıdır.

3.5. Seyyid Ahmed Han'ın Modernist Düşüncedeki Konumu

İslam coğrafyalarında Batılı modern paradigmaların yayılmasına müteakip, söz konusu paradigmalarla uyumlu İslam'a ilişkin dini söylemin ortaya çıkmasında Seyyid Ahmed Han'ın öncü bir kimse olduğu anlaşılmaktadır. Bu bakımdan onun dillendirdiği görüşlerin gerek Hindistan'da gerekse Alt Kıta sınırları dışındaki etkileri, aynı zamanda modernist düşünce açısından konumunun belirlenmesine imkân tanıyacaktır.

3.5.1. İslam Toplumlarının Modernleşmesindeki Konumu

Konumuz bağlamında modernist dini düşünceyi değerlendirdiğimiz zaman umumi İslam düşüncesinin içerisinde reformist düşüncelerin ne zaman, nerede ve kim tarafından dillendirildiği ayrı bir sorunsal olarak durmaktadır. Genel bir kanaate göre Batı modernitesini merkeze alan fikirlerin İslam coğrafyalarında Müslümanların gündemine girmesi on sekizinci yüzyılın sonu ile on dokuzuncu yüz yılın başlarındaki bir zaman dilimine oturtulur. Bu bağlamda Mısır'ın 1798 yılında Napolyon tarafından işgal edilmesi ve yanında getirdiği oryantalistlerin çalışmaları ön plana çıkarılarak modernist düşüncelerin ilk olarak Mısır'da neşvünema bulduğu yönünde genel bir kabul olduğu anlaşılmaktadır. Fakat sömürgecilik, oryantalizm, modernite ve modernleşme arasında tesis edilen ilişki bağlamında ele alınan modernist düşünce için Hindistan'ın tarihsel olarak Mısır'ın önünde konumlandırılması daha mâkul olacaktır.

Müslümanların dini düşüncelerinin on dokuzuncu yüzyıl Batı modernitesi ışığında reforme edilmeye çalışılması ile onların sömürülmesi arasındaki kurulan ilişki, aynı zamanda İslam coğrafyalarından sömürge tecrübesini ilk yaşayan Hindistan'ın İslam düşüncesinin modernleşmesinde tarihsel önceliğini bize gösterir. Seyyid Ahmed Han'ın Alt Kıta Müslümanlarının dini düşüncelerinin Batılı perspektifle modernleştirilmesindeki merkezi konumunu düşündüğümüz zaman ise umumi islam düşüncesinin Batı modernitesi perspektifinde reforme edilmesi noktasında Seyyid Ahmed Han'ın tarihsel önceliğini kabul etmemiz gerekir.

Bu noktada Troll, Seyyid Ahmed Han'ın Müslümanlar arasında genel olarak ilk modernist olarak görülen Muhammed Abduh'tan (ö. 1905) daha önceki bir zaman diliminde modernist düşüncelerini dillendirdiğini ifade eder. Şöyle ki Muhammed

Abduh, dini sahada ileri sürdüğü modernist fikirlerinin yer aldığı ilk eser olan *Risâletü't-Tevhîd* isimli çalışmasını 1889 yılından sonra yayımladı. Seyyid Ahmed Han'ın modernist düşüncelerinin ilk kez yer aldığı eseri olan *Hutubât-ı Ahmediyye* ise 1869-1870 yılları arasında telif edildi. Bu durum şunu göstermektedir ki Muhammed Abduh'un görüşlerinin henüz oluşum aşamasında olduğu bir dönemde Seyyid Ahmed Han çoktan bu düşünceleri ortaya koymuştu.[780]

Seyyid Ahmed Han'ın Hz. Peygamber'in ve onun sözlerinin İslam inancındaki konumu, Kur'an-ı Kerim'in modern bilim ışığında yorumlanması gibi dini konularda serdettiği görüşlerinin kendisinden sonra Mısır'da gelişecek olan düşüncelerle oldukça benzerlikler göstermiş olması bu noktada ilginçtir. Bizim elde ettiğimiz kaynaklara göre tespit edebildiğimiz kadarıyla Seyyid Ahmed Han'ın bu düşünceleri ilk kez dillendirmiş olması onun farklı coğrafyalarda kendisinden sonra gelişecek olan modernist fikirlere tesir etmiş olduğunu göstermektedir. Fakat bu tesirin mahiyetinin nasıl ve kimler üzerinden olduğu ayrı bir çalışmanın konusunu teşkil edebilecek kadar geniştir.

Yine de şu kadarına işaret edebiliriz ki; Mısır'da gelişen modernist düşüncelerin merkezinde olan diğer bir isim de Muhammed Abduh ile birlikte hareket eden Cemâlüddîn el-Efgānî'dir. Efgānî, bildiğimiz kadarıyla 1879 yılında Alt Kıta'ya gelmiştir. Muhtemelen Seyyid Ahmed Han'ın düşüncelerine bu dönemde aşina olan Efgānî, Mısır'a döndükten sonra ona yönelik eleştirilerini yayınlamıştır. Fakat Efgānî ile Seyyid Ahmed Han arasında gerilime neden olan asıl konu Seyyid Ahmed Han'ın İttihâd-ı İslâm veya Panislamizm olarak isimlendirilen ve Efgānî'nin en önemli temsilcilerinden olduğu bu politikalara karşı olmasıdır. Onu Dehrî olmakla itham eden Efgānî'nin genel olarak karşı çıktığı husus ise Seyyid Ahmed Han'ın dini düşüncelerinden ziyade, İngilizlerle yakın temasının olması gibi politik tavırları olmuştur.[781] Efgānî'nin her ne kadar Seyyid Ahmed Han'ın İngilizlerle olan münasebetini ve kelamî görüşlerini eleştiriyor olsa da Ernest Renan'a (ö. 1892) karşı yazdığı risalede Seyyid Ahmed Han ile

---

780 Troll, *Reinterpretation*, 223-24.

781 Efgānî ve Abduh, *Urvetü'l-Vuskâ*, 441; Baljon, *The Reforms and Religious İdeas*, 98-100; Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 119-20; Seyyid Ahmed Han'ın İngilizlerle olan yakın ilişkisine yönelik Efgânî'nin eleştirilerini değerlendiren Dar, onun İngilizlerle yakınlaşmasının şahsi çıkarlarından dolayı değil Alt Kıta Müslümanlarının iyiliği için olduğunu ve başka bir çıkar yol bulamadığı için bu şekilde hareket etmek zorunda kaldığını ifade eder. bkz. Dar, *Religious Thought*, 83-85.

benzer görüşleri dile getirdiği aktarılır.[782] Bu bağlamda onun dini konulardaki modernist düşüncelerinin Efgānî gibi zihinsel olarak bu düşünceye açık kimseler vasıtasıyla farklı coğrafyalara taşınmış olması ihtimal dâhilindedir diyebiliriz.

3.5.2. Seyyid Ahmed Han ve Neo-Mu‘tezile Söylemi

İslam coğrafyalarında on dokuzuncu yüzyılda Batı modernitesinin ürettiği paradigmalar ışığında İslam düşüncesinin yeniden yorumlanması hususunda ön plana çıkan isimler, son dönemde Neo-Mu‘tezile olarak takdim edilmektedirler.[783] Bu isimlerden birisi olarak takdim edilen Seyyid Ahmed Han'ın modernist görüşlerinin Şah Veliyyullah Dihlevî ile irtibatlandırılıyor olması son dönemde modern bir yaklaşım olarak ortaya çıkan Neo-Mu‘tezile söylemine bir gerekçe oluşturmaktadır. Bu yaklaşıma göre Mu‘tezile ile başlayan, Alt Kıta'da Şah Veliyyullah ile dillendirilen, Seyyid Ahmed Han ile şekillenen ve buradan Mısır üzerinden diğer İslam beldelerine transfer olan bu düşünce formasyonunun temsilcileri, "Neo-Mu'tezilî" olarak tavsif edilmektedir. Fakat bizzat İslam geleneğinde özgün bir yeri olan, nakle karşı aklı ön plana çıkaran, taklide karşı içtihadı savunan kişi ve grupların ürettikleri dini zemin üzerine dolaylı olarak Seyyid Ahmed Han'ın modernist görüşlerini konumlandırmak on dokuzuncu yüzyıl paradigmalarıyla uyumlu modernist görüşlere tarihsel bir derinlik kazandırmak olacağı için konumuz bağlamında ayrıca kritik edilmesi gerekmektedir.

Bilindiği üzere Mu‘tezile, İslam tarihinde hicri ikinci yüzyılın sonları ile üçüncü yüzyılın başlarında teşekkül eden bir fırkadır.[784] Bu fırkanın ayırt edici yönü, kendi döneminde tartışılan siyasi ve itikadî konularda aklı ön plana çıkartarak görüşlerini belirtmiş olmasıdır. Batı rasyonalitesi merkeze alınarak İslam düşüncesinin yeniden yorumlama girişimlerinin Neo-Mu‘tezile olarak yorumlanması muhtemelen Mu‘tezile fırkasının ayırt

---

782 Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal Ad-Din "al-Afghani"* (University of California Press, 1983), 70,183,187.

783 Bu konudaki çeşitli yaklaşımlar için bkz. Osman Aydınlı, "Mu'tezile Akılcılığı ve Modernist Düşüncedeki İzleri/Yansımaları", *Eskiyeni*, sy 25 (07 Temmuz 2012): 39-49; Detlev Halid, "Neo-Mutezilizm'in Bazı Tezahürleri", çev. Mahmut Ay, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44, sy 1 (01 Nisan 2003): 423-51; Samet Karahüseyin, "Klasikten Moderne, Mu'tezile ve Neo Mu'tezile Söylemi", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 9, sy 2 (31 Temmuz 2019): 347-63.

784 Mu‘tezile fırkasının ortaya çıktığı atmosfer ve geliştirdiği düşünceler hakkında tafsilatlı bilgi için bkz. Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile* (İz Yayıncılık, 2006), 29-49.

edici yönü olarak aklı ön plana çıkarması ile ilişkilendirilerek ele alınmasından kaynaklanmaktadır.

Bu noktada üzerinde durulması gereken ilk husus, Mu'tezilî düşüncenin neşvünema bulduğu dönemdeki Müslüman toplumun sahip olduğu şartlar ile on dokuzuncu yüzyılda teşekkül eden modernist düşüncenin temsilcisi olan Müslümanların maruz kaldığı şartların birbirinden oldukça farklı olduğudur. Her iki düşünce sistemi arasında, tarihsel olarak bin yıldan fazla zamansal bir farklılığın olmasının yanında, Müslümanların o dönemde sahip oldukları siyasal üstünlüğün kendilerine sağladığı özgüvenle, muhatap olduğu düşünce sistemlerini dönüştürecek bir zihni yapılanmaya sahip olduğunun göz ardı edilmemesi gerekir. Fakat on dokuzuncu yüzyıla geldiğimizde, Neo-Mu'tezilî olarak takdim edilen şahısların meskûn olduğu Müslüman coğrafyaların siyasal açıdan içerisinde bulundukları durum itibarıyla diğer din ve düşünce gruplarına karşı moral üstünlüğünden ve bu topraklarda yaşayan bu düşünce temsilcilerinin zihinsel olarak aynı özgüvene sahip olduğundan söz etmek mümkün gözükmemektedir.

Ayrıca her iki akım arasında ortak görülen "*akıl*" kavramına yapılan vurgu noktasında, Mu'tezile fırkasının akıl kavramına yüklediği anlam ve bu kavramın Mu'tezilî düşüncede icra ettiği fonksiyon ile on dokuzuncu yüzyıl Rasyonalizminin karşıladığı akıl kavramının oldukça farklı olduğuna dikkat edilmelidir. Söz gelimi Mu'tezilî düşüncenin merkezine aldığı akıl kavramının Tanrı karşısındaki konumu, Yaratıcı ile ontolojik açıdan bir problem yaşamazken on dokuzuncu yüzyılda üretilen paradigmalardan olan Rasyonalizmin sahip olduğu akıl ise Tanrı kavramının yerine ikame edilmeye namzet olabilecek kadar iddialıdır. Bu bağlamda Batı modernitesini merkeze alan modernist hareketlerin Mu'tezilî düşünce ile kurulmaya çalışılan irtibatı değerlendiren Akoğlu, modernistlerin "*Rasyonel Batı düşüncesi temelinde İslam'ı yeniden okuma azmi içerisinde kendini Mu'tezile ile refere etmekte…*" olduklarına dikkat çekmektedir.[785]

Söz konusu yaklaşımı Şah Veliyyullah ve Seyyid Ahmed Han özelinde ele aldığımızda da farklı bir tablonun ortaya çıktığını söyleyemeyiz. Çünkü Dihlevî'nin 1762 yılında vefat ettiğini baz aldığımızda, Seyyid Ahmed Han'ın düşüncesine rengini veren paradigmalar, bu dönemde henüz Alt Kıta'da yayılabilecek siyasal bir arka plana sahip

[785] Akoğlu, "Mu'tezile", 85-86.

değildi. Ayrıca Seyyid Ahmed Han modernist düşünceye mensup olduğu dönemdeki yazılarında ve düşüncelerinde Dihlevî ile farklı metodolojilere sahip olduğunu ifade etmektedir. Örneğin, Seyyid Ahmed Han'ın tefsirinde, Şah Veliyyullah Dihlevî'yi Kur'an'a tasavvufi geleneğe ait "*mistik*" haberleri sokmakla itham etmesi ve onun ürettiği felsefenin artık geçersiz olduğunu düşünmesi aralarındaki zihinsel ve metodolojik farklılığa işaret etmektedir.[786]

Seyyid Ahmed Han'ın zihinsel yapılanması üzerinde Dihlevî'nin tesir etmediğini savunmak bu çalışmanın iddiaları arasında yer almamaktadır. Burada vurgulanmak istenen onun modernist düşüncelerinin gerek Mu'tezile gerekse Dihlevî üzerinden izah edilmeye çalışılmasının her şeyden önce tarihi açıdan fikir-hadise irtibatı çerçevesinde anakronik bir yaklaşım olduğudur. Bunun dışında daha fazla dikkat edilmesi gereken husus ise böyle bir yaklaşımın, Batı modernitesinin ürettiği düşünce sisteminin İslam düşünce geleneğinde bir yerlere konumlandırılmasının önünü açmakta olduğudur. Söz gelimi Mu'tezile fırkasının zaman zaman İslam toplumunun ilk rasyonalistleri olarak takdim edilmesi gibi Batı modernitesine ait paradigmaların İslâmî bir kimlik kazandırılması gibi garip söylemlerin ortaya çıkmaması bağlamında bu yaklaşımın araştırmacılar tarafından tekrar gözden geçirilmesi gerektiği ifade edilebilir.

3.5.3. Hindistanlı Müslümanların Modernleşmesindeki Konumu

Hindistan'ın bereketli topraklarını uzun yıllar küresel bazda kurdukları ticari sistem ile sömürmeyi başaran İngiliz hükümetinin kendi ülkesi için son derece kârlı olan bu topraklardaki varlığının sekteye uğramaması için her türlü önlemi aldığına ve bu amaçlarla Müslümanların dini düşüncelerinin modernleştirilmesine yoğunlaştığına çalışmamız boyunca işaret etmeye gayret ettik.

Seyyid Ahmed Han'ın temsil ettiği bu zihinsel yapının Hintli Müslüman tebaa arasında ne derece makes bulduğu hususu ayrı bir tartışma konusudur. Bu noktada dikkat çeken ilk ayrıntı daha önceden de ifade edildiği üzere çağdaş araştırmacıların kahir ekseri tarafından Seyyid Ahmed Han, Hintli Müslümanların modernleşmesinin merkezine

786 Dar, *Religious Thought*, 137.

koyulmuş olmasıdır.[787] Seyyid Ahmed Han'ın zihninde "Saf İslam" olarak kavramlaşan bu ideolojik din anlayışının Müslüman toplumda yayıldığı ölçüde nasıl bir etki meydana getirdiği de bazı araştırmacılar tarafından dikkat çekilen bir diğer noktadır. Baljon, Seyyid Ahmed Han'ın İslam'ı "çağın ruhuna aykırı" unsurlardan arındırma hususunda oldukça ileri gittiğini ve Müslümanların hakiki imanlarını "istemeyerek" bozduğunu belirtir. Baljona'a göre o, manevi olarak boşluğa düşen bireylere yeni bir ikame sunamadı. Seyyid Ahmed Han'ın uzlaşmacı din anlayışını kritik eden Troll ise, İslam inancının Liberal ve evrensel olarak kabul görmesi için üretilen "Saf İslam" ideolojisinin oldukça yüksek bir bedelle satın alındığını mecazi olarak ifade eder. Troll'e göre onun düşüncesinde satın alınan bu bedel; İslami kimliğin önemli bir merkezi noktası olan ümmet kavramının içinin boşaltılması ve Tanrı'ya atfedilen önceden belirlenmiş yasalar çerçevesinde "ilk sebep" olma hüviyeti neticesinde, Yaratıcının zihinlerdeki rehberlik eden rolünden uzaklaştırılması olmuştur.[788] Yirminci yüzyılın henüz başlarında İngiliz misyonerleri tarafından Seyyid Ahmed Han'ın dini düşüncesinin "*rasyonalizmin İslam kılığına sokulması*" olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır.[789] Sonuç olarak "Saf İslam'a" ulaşmak maksadıyla devralınan değerler, geleneğin sağladığı devredilen değerlerin yerine ikame edilmeye çalışılsa da Müslümanlar için alternatif bir dini düşünce sistemi oluşturulamamıştır.

Diğer bir tartışma konusu ise İngilizlerin bu noktada Seyyid Ahmed Han'a böyle bir vazife tanımı yapıp yapmadığı yönündedir. Cemalettin Efgānî ve onun çizgisinde hareket edenler, Seyyid Ahmed Han'ın İngilizlerin görevlendirmesiyle bu şekilde bir modernizasyon amacı güttüğü yönünde bir görüşe sahiptir.[790] Açıkçası daha önceden de ifade ettiğimiz üzere bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla bu kimselerin iddialarını kanıtlayabilecek türden sarih delillerin olduğunu söylemek oldukça güçtür. Fakat onun hareketinin kendisinden önce teşekkül eden ve toplum mühendisliği ürünü olarak görülen

---

787 Muhammed İkbâl, Seyyid Ahmed Han'ın birçok görüşünü paylaşmıyor olduğunu ifade etmesine rağmen modern dönemde ilk reaksiyonun onun tarafından verildiğini belirtir. Bkz. Sir Muhammad Iqbal, *Islam and Ahmadism* (Academy, Islamic Research & Publications, 1974), 21; Benzer bir şekilde Bashir "O, İslam'ın liberal, modern ve ilerleyici yeni bir yorumunun gerekli olduğunu anlayan Hindistan'daki ilk Müslümandı." demektedir. Dar, *Religious Thought*, 268.

788 Baljon, *The Reforms and Religious İdeas*, 125; Troll, *Reinterpretation*, 207.

789 Richter, *A History of Missions in India*, 402.

790 Cemâlüddîn Efgānî ve Muhammed Abduh, *Urvetü'l-Vuskâ* (Kahire: Müessetü'l-Hindâvî et-Ta'lîm ve's-Segâfe, 2012), 441-45; Muhammed El-Behiy, *İslami Direniş ve Islahat*, çev. İbrahim Sarmış, 3. baskı (Istanbul: Ekin Yayınları, 1997), 18-24.

Bengal merkezli Hindu modernist hareketler ile ciddi ortak yönlerinin bulunması Seyyid Ahmed Han'ın görüşlerinin benzer bir şekilde değerlendirilmesine imkân sunduğu inkâr edilemez.[791]

Bu noktada *Bengal Rönesansı'nın* mimarları olan *Brahma Samaj* hareketi mensuplarının faaliyetleri ile Seyyid Ahmed Han'ın faaliyetleri arasında büyük bir benzerliğin olması her iki hareket arasında doğrudan bir etkileşim olup olmadığı sorusunu gündeme getirir. Bu hususta Seyyid Ahmed Han'ın küçükken Ram Mohan Roy'u Bâbür sarayında bir kez görmüş olması ve *Brahma Samaj'ın* diğer bir lideri olan Keshub Chandra Sen ile aynı tarihlerde Londra'da ikamet ederken iki sefer görüşmüş olmaları[792] dışında, aralarında doğrudan etkileşime işaret edebilecek herhangi bir bulgu tespit edemedik. Fakat tekrar etmek gerekirse Seyyid Ahmed Han'ın zihinsel dönüşümü ve onun toplumsal yapıda arzuladığı dönüşüm, tıpkı *Brahma Samaj* müntesiplerinin Hindular arasında tesis ettikleri zihinsel dönüşüm gibi İngiliz yönetiminin Alt Kıta'da amaçladıkları zihinsel dönüşüm ile paralel bir şekilde ilerlediği yadsınamaz bir gerçektir.

Alt Kıta Müslümanlarının Batı modernitesi merkezli reforme edilmesi çabasında Seyyid Ahmed Han'ın merkezi bir konumda olması, onun karşısında oluşan toplumsal muhalefetin yaygınlaşmasından da takip edilebilir. 1869 yılında kadar esasında çok fazla bir muhalefetle karşılaşmayan Seyyid Ahmed Han'ın İngiltere ziyareti ve özellikle oradan gönderdiği mektupların yayınlanması sonrasında Hindistan Müslümanları arasında kendisine karşı tepkilerin şiddetinin arttığı görülüyor. Bu dönemlerde mürtetlikle suçlanmasının yanında, halk arasında Batı ahlak ve değerlerini yaymaya

---

791 Bazı araştırmacılar her iki hareket arasında ciddi bir benzerlik olduğu kanaatindedirler. Bu bağlamda Seyyid Ahmed Han'ın hareketini Brahma Samaj'ın İslami versiyonu olarak yorumlayan Troll'e göre bu bir tesadüf olabilirken aynı zamanda bir etkilenim de yaşanmış olabilir. Benzer bir görüş belirten Bashir ise Brahma Samaj hareketinin ortaya çıkaran "dürtü" ile Seyyid Ahmed Han'ı harekete geçiren "dürtünün" aynı olduğunu ifade eder. Krş. Troll, *Reinterpretation*, 18-60; Dar, *Religious Thought*, 32.

792 Keshub hatıratında Seyyid Ahmed Han'ın oğlu ile kendisini Londra'da bir kez ziyaret ettiğini bir kez de Lord Lawrance'nin organize ettiği bir toplantıya birlikte katıldıklarını aktarır. İkinci görüşme ile ilgili aktarımına ilginç bir anekdot ekler. Buna göre Lord Lawrance Seyyid Ahmed Han ve Keshub Chandra Sen'in katıldığı bu toplantıda yaptığı açılış konuşmasında, Alt Kıta'nın İngilizlerden önce "istilacılar" tarafından uğradığı "zulümlerden" ve İngilizlerin Alt Kıta sakinlerini bu istilacılardan kurtardığını belirterek sözü Keshub'a verir. O da asırlardır ülkesinde devam eden kötülükleri İngilizlerin sürüp çıkardığını öven bir konuşma yapar. Her iki konuşmayı dinleyen Seyyid Ahmed Han'ın biri İngiliz diğeri Hindu olan konuşmacıların Alt Kıta Müslümanlarının tarihine yönelik provoke edici konuşmalarına karşı her hangi bir itirazı olduğuna dair bilgi yoktur. Konuşmanın tamamı için bkz. Keshub Chunder Sen, *In England*, 3. Edition (Calcutta: Navovidhan Publication Comitte, 1938), 32,195-226.

çalışan anlamında "Angraziat" deyiminin de Seyyid Ahmed Han için kullanıldığı belirtilir. Toplumsal tepki açısından dikkat çeken bir husus, Dârü'l-Ulûm Diyûbend (Deoband) ekolünün kurucularından olan Muhammed Kāsım Nânevtevî'den, (ö.1881) Seyyid Ahmed Han'ın tekfir edilmesine yönelik fetva vermesinin istenmesidir. Dönemin yayın organlarından *Sıddık-î Cedîd* isimli gazeteden aktarılana göre Nânevtevî'nin, Seyyid Ahmed Han'a Allah, Peygamber ve kıyamet günü ile ilgili bazı sorular yönelttiği ve Seyyid Ahmed Han'ın da bu sorulara verdiği cevaplar neticesinde onun Müslüman olduğuna hükmettiği aktarılır.[793]

Seyyid Ahmed Han'ın düşüncelerinin yaşadığı dönemde ve günümüzde Alt Kıta'da meskûn olan Müslümanların tamamını kuşatacak şekilde yayıldığını ifade etmek zordur. Hatta hatırlanacağı üzere Seyyid Ahmed Han'ın ölümü üzerine yayımlanan bildiride onun görüşlerinin bizzat Aligarh'daki kolej mensupları tarafından bile terk edilmesinden yakınılıyor oluşu bu durumu gösterir. Fakat onun görüşlerinin İngiliz hükümeti tarafından itibar görmüş olması onun hareketinin sonraki temsilcilerini Hindistan siyaseti içerisinde önemli bir konuma taşımıştır. Nitekim yirminci yüzyılın yarısında cereyan eden Hindistan - Pakistan bölünmesinde ön plana çıkan politikacılar, Seyyid Ahmed Han'a nispet edilen Aligarh hareketi mensuplarıdır.[794] Bu durum, onun düşüncelerinin Alt Kıta Müslümanlarının büyük çoğunluğu tarafından temsil edilmemekle birlikte Hindistan siyasetinde etkili olan bir azınlık tarafından üstlenildiği izlenimi uyandırır.

Aligarh'a yönelik yaptığımız ziyaret boyunca oradaki görüşme ve gözlemlerimiz sayesinde benzer bir intibaın bizde oluştuğunu ifade edebiliriz. Buna ilaveten günümüzde *Aligarh Muslim University* mensuplarınca Seyyid Ahmed Han'ın dini kimliğinden ziyade onun eğitimci ve politik yönünün daha çok ön plana çıkarılıyor olması dikkat çeker. Muhtemelen bu durum, dini düşüncelerini temsil edenlerin sayısının giderek azalması ile ilgili olmalıdır. Buna mukabil Hintli Müslümanlar arasında bir eğitimci olarak yaptığı faaliyetler itibarıyla Seyyid Ahmed Han'ın kültürel mirasına büyük saygı duyulurken

---

793 Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1963, 13:51-53; Baljon, *The Reforms and Religious İdeas*, 89-90; Paracha, "The Forgotten Future".

794 Hindistan-Pakistan bölünmesinin arka planındaki ideoloji olarak değerlendirilen İki Ulus Teorisi'nin kuramsal olarak Seyyid Ahmed Han ile sistematik bir hüviyete büründüğü daha sonrasında Aligarh Hareketi mensuplarınca bu ideolojinin devam ettirildiği aktarılır. Bkz. Davut Şahbaz, "İki Ulus Teorisi Işığında Pakistan'ın Kuruluşu ve Bir Sorunsal Olarak Keşmir" (Doktora Tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 47-53.

siyasal bağlamda ise özellikle Alt Kıta Müslümanlarının İngiliz sömürge idaresi tarafından kabul görmesinin Seyyid Ahmed Han'ın çabalarının bir neticesi olduğu yönünde yaygın bir propaganda yapılır. Nihayetinde günümüzde Seyyid Ahmed Han'a müspet yaklaşan Hintli Müslümanlar arasında onun dini bir liderden ziyade siyasi ve sosyal bir kahraman olarak telakki edildiği ifade edilebilir. Bunun yanında bu çalışmanın yapıldığı dönemdeki mevcut Hindistan yönetiminin ülkedeki Müslümanlara yönelik şiddete varan menfi politikaların merkezinde olmasına rağmen Seyyid Ahmed Han'ın mirası ile barışık ve *Aligarh Muslim University* ile iyi ilişkiler kurmuş olması ilginç bir ayrıntı olarak dikkat çeker.[795]

[795] Hindu ulusçuluğunun ve İslam karşıtlığının merkezi partilerinden olan Bharatiya Janata Partisinden (BJP) Hindistan başbakanı seçilen Narenda Modi'nin Aligarh Muslim University'nin yüzüncü yıl töreninde Seyyid Ahmed Han ve Aligarh Hareketinden övgüyle bahsettiği konuşması için bkz. "PM Modi calls AMU 'mini-India', says politics can wait but development can't", *The Indian Express,* 22 Aralık 2020, https://indianexpress.com/article/india/aligarh-muslim-university-centenary-celebration-pm-modi-7114450/.

SONUÇ

Müslüman toplumların hususi bir tecrübesi olarak teşekkül eden İslam düşüncesi, dârülislâm sınırlarının genişlemesine paralel olarak farklı bölgelere doğru yayıldı. Bu süreçte yayılım gösterdiği bölgelerde meskûn olan geleneklerle etkileşime giren İslam düşüncesi, mezkûr geleneklerden istifade etmek suretiyle gelişim göstererek beynelmilel büyük bir medeniyet inşa etmeye muvaffak oldu. Tarihsel süreç içerisinde Müslümanların karşılaştığı geleneklerle girdikleri etkileşimler neticesinde dini düşüncelerinde zaman zaman yaşanan kırılmalar vâki olsa da bu kırılmaların hiçbirisi on dokuzuncu yüzyılda Batı modernitesine muhatap olan Müslümanların zihin dünyasında yaşanan kırılmalar kadar biçimlendirici bir etkiye sahip olmamıştır. Söz konusu kırılmalardan birisi, câri olan İslam düşüncesinin Batı modernitesinin ürettiği paradigmalar ışığında kritik edilmesini temel bir hedef olarak belirleyen modernist düşüncedir.

Batılı paradigmaların yayılım gösterdiği bir zeminde neşet ettiği anlaşılan modernist dini düşünce, İslam coğrafyaları arasında sömürgeciliği çok erken bir zaman diliminde tecrübe etmesi hasebiyle modern Batılı paradigmaların hinterlandına ilk giren Hindistan'da ortaya çıkmıştır. Çağdaş İslami akımlardan Aligarh Hareketi'nin bânisi Seyyid Ahmed Han, Hintli Müslümanlar arasında ilk modernist kimse olarak kabul görür. Seyyid Ahmed Han'ın İslam düşüncesini Batılı modern paradigmaların mihmandarlığında reforme etme girişimini, elimizdeki veriler ışığında ve bu çalışmada anlam kazandığı şekliyle Müslüman coğrafyalardaki ilk modernist hareket olarak niteleyebiliriz. Onun dini sahada ileri sürdüğü görüşler her ne kadar on dokuzuncu yüzyıl Hindistan'ın sosyopolitik ve sosyokültürel ikliminin birer ürünü olsa da mezkûr fikirlerin büyük bir kısmının günümüzde Müslümanların hâlen gündemini meşgul ettiği görülür.

Bu hususu biraz daha genişletirsek; Seyyid Ahmed Han'ın serdettiği modernist bazı dini düşünceler tespit edebildiğimiz kadarıyla Alt Kıta'dan Mısır'a taşınarak orada kendisine yeni temsilciler bulmuştur. Mısır modernistlerinden Cemaleddin Efgānî ve Muhammed Abduh'un savundukları düşünce formu genel itibarıyla Seyyid Ahmed Han'ın siyasi temayüllerini reddetme eğilimi gösterirken dini düşüncesini üstlenen bir yapıya sahiptir. Söz konusu düşünce formu muhtemelen Mısır üzerinden Müslümanların yaşadığı diğer beldelere doğru yayılım göstererek çeşitli biçimleriyle günümüze kadar intikal etmiştir. Seyyid Ahmed Han'ın özellikle Kur'an-ı Kerim ve Hadisler konusunda serdettiği görüşlerin, günümüzde ülkemiz dâhil olmak üzere dini otorite kabul edilen belirli kesimler tarafından dillendiriliyor olması, bu durumun bir göstergesi mahiyetindedir. Nitekim günümüzde İslam düşüncesi çerçevesinde "yeni ve orijinal" olarak telakki edilen bazı yaklaşımların akademik etik açısından Seyyid Ahmed Han'a refere edilmesinin daha doğru olacağını ifade edebiliriz. Fakat bu noktada ikinci bir soru akla gelmektedir ki o da; Seyyid Ahmed Han'ın modernist dini düşüncesinin İslam geleneğine mi yoksa farklı bir geleneği mi refere edilmesi gerektiğidir. Bir başka ifadeyle son zamanlarda belirli dini çevrelerde popüler olan modernist yaklaşımların arka planında yer alan bir isim olarak Seyyid Ahmed Han'ın fikirlerinin orijinalliğinin ayrıca mülahaza edilmesi gereken bir husus olduğu kanaatindeyiz.

Araştırmamızda onun hangi niyetle dini reforme etmeye gayret ettiğini tartışma alanına dâhil etmemeye gayret ettik. Çünkü onun hangi niyete sahip olduğu yönünde serdedilen görüşlerin tamamen sübjektif bir şekilde literatüre yansıdığı görülmektedir. Buna göre kimilerine göre Seyyid Ahmed Han İngilizlerin ajanı iken kimilerine göre ise zor zamanlarda Müslümanların onurunu kurtaran bir kahramandır. Şüphesiz her iki yaklaşımın kendisine referans aldığı bazı dayanaklar olsa da bu yaklaşımlar spekülatif olmaktan öte bir ispat değeri taşımamaktadır. Bizim kanaatimize göre modernist dini düşüncesinin hangi zeminde ve şartlar altında geliştiği, geldiği çizgi itibarıyla nasıl bir muhtevaya sahip olduğu hususunda yapılacak mülahazalar, onun hangi amaçla hareket ettiğinden daha önemli sonuçlara ulaşmamızı sağlayacaktır.

Hatırlanacağı üzere Seyyid Ahmed Han bizatihi kendisi tarafından bile dini bir düşünür olarak takdim edilmemektedir. Ayrıca İslam düşüncesinde yeni bir kelam anlayışı ihdas edecek kadar yeterli bir dini eğitime hayatı boyunca tâbi tutulmadığı da malum olunan

bir konudur. Hal böyle iken onun, İslam düşüncesinin Batı modernitesi ışığında reforme edilmesi veya İslam düşüncesinde yeni bir "ilm-î kelam" ihdas edilmesi gibi dini sahada son derece önemli nitelenebilecek iddialar ile karşımıza çıkmasının arka planında nasıl bir süreç yaşandığı izaha muhtaçtır.

Seyyid Ahmed Han'ın zihni yapılanmasının ve dini düşüncesinin geleneksel olandan modernist bir çizgiye doğru geçirdiği dönüşüm sürecini, İslam Mezhepleri Tarihi usullerinden fikir-hadise irtibatı çerçevesinde ele aldığımızda, onun düşüncelerinin içerisine doğduğu dönemin şartları ile irtibatlandırılmasının elzem olduğu görülür. Zira Seyyid Ahmed Han'ın doğduğu ve içerisinde yetiştiği Hindistan, üzerinde güneşin batmadığı devasa bir sömürge imparatorluğu ünvanını elde eden İngiltere'nin "baş tacı" olarak telakki edilen bir bölgedir. Bu bakımdan Seyyid Ahmed Han'ın dini düşüncesi hakkında sömürge atmosferi dikkate alınmaksızın yapılan değerlendirmelerin mesnetsiz sonuçlara ulaşacağı kanaatindeyiz. Hindistan'ın sömürgeleştirme sürecine ilişkin kısa bir tarihi yolculuk esasında, Seyyid Ahmed Han'ın dini hareketinin anlamlandırılması noktasında günümüze de ışık tutması beklenen son derece ufuk açıcı bir tabloyu ortaya çıkaracaktır.

Başlarda sadece ticari amaçlarla Hindistan'da 1601 yılından itibaren varlık gösteren İngilizlerin ilk bir buçuk asırda bu imajı görünürde korudukları anlaşılmaktadır. Bâbürlü idaresinin zayıflamasına müteakip emperyal ajandasını saklama ihtiyacı duymayan İngiltere, 1757 yılı itibarıyla Alt Kıta'nın doğu yakasında müreffeh bir bölge olan Bengal Bölgesi'nde siyasi üstünlüğü eline geçirdi. Himalayalardan doğan ve Bengal Körfezi'ne dökülen akarsuların suladığı, senede üç hasadın alındığı son derece münbit topraklara sahip olan Bengal Bölgesi, İngilizlere Sanayi Devrimi'ni bahşederken kendisi de buna mukabil üzerinde dünyanın en fakir insanlarının yaşadığı bir coğrafyaya dönüştü. Ağır sömürge şartlarına ilaveten 1770 yılında yaşanan kuraklık ile birlikte adına Bengal Kıtlığı denilen tarihte eşine az rastlanan büyük bir insanlık trajedisi ortaya çıktı.

Bengal'de 1757 – 1770 arası dönemde yaşanan "vahşi" sömürge şartları üzerine eklemlenen kıtlıktan yaklaşık otuz milyon insanın etkilenmiş olması, yerli insanların İngilizlerden nefret etmesi için oldukça yeterli bir sebep olmalıdır. Bu durum Bengal özelinde İngiliz sömürgesi açısından *altın yumurtlayan tavuğun kesilmesi* anlamına gelmekteydi. Bu süreçten itibaren sömürge şartlarının muhafaza edilmesi amacıyla

meskûn halkın İngiliz idaresini benimsemesine yönelik bazı kültür politikalarına geçildiği görülürken on dokuzuncu yüzyıl modernite ideolojine ait Batılı paradigmaların bu işlevi üstlendiği anlaşılmaktadır.

Sömürge idaresinde görevlendirilmek üzere İngiliz oryantalizminin babası William Jones liderliğinde bölgeye sevk edilen oryantalistlerin ilk olarak 1774 yılından itibaren Bengal Bölgesi'ne gelmeleri, bu bağlamda tesadüfi bir gelişme olmamalıdır. Zira söz konusu bu kimseler bölgede kültür emperyalizminin öncüsü oldular. On dokuzuncu yüzyılın başlarında İngiltere'de Haileybury Koleji açılarak buradan özellikle Hindistan başta olmak üzere sömürge coğrafyalarına oryantalistlerin yetiştirilmesi amaçlandı. Hâlen faal olan bu kolejin resmi internet sitesinin *Tarih ve Miras* bölümünde "*Haileybury ve öğrencileri, ... bugün bildiğimiz dünyayı şekillendirmeye yardımcı oldular.*" şeklinde yer alan beyanın, söz konusu okulun salt bilimsel saiklerle açılmadığı izlenimi vermektedir. Bu okullarda yetişen oryantalistler marifetiyle bölge halkının Batılı modern paradigmalarla tanışmaları sağlandı. Bölge halkının sahip olduğu değerlerin oryantalistler tarafından bölgeye ithal edilen paradigmalar ile değiştirilmesi "toplumsal ilerlemenin" ön şartı olarak kabul edildi. Söz konusu bu paradigmaların bölge insanının akademik gelişiminden ziyade farklı bir ajandanın ürünü olarak bölgeye taşındığına yönelik ciddi kanıtlar vardır. Ezcümle bu çabaların Said'in oryantalizm-sömürgecilik ilişkisi bağlamında bir anlam kazandığı ifade edilebilir.

Bengal özelinde gelişen bu kültür emperyalizmi Ram Mohan Roy önderliğinde bir grup Hindu yerlide makes buldu. Sahip oldukları dini düşüncenin modern paradigmalar ışığında reforme edilmesinde öncü olan bu yerlilerin hareketine Brahma Samaj ismi verilirken bu toplumsal değişime ise *Bengal Rönesansı* betimlemesi yapılarak olumlu bir imaj çizildi. Tarihi kaynaklarda *Bengal Rönesansı* olarak olumlanan ancak bölge insanının İngiliz idaresine, dolayısıyla sömürge sistemine entegrasyonunu sağlayan bu tecrübe, İngiliz sömürgeciliği açısından diğer bölgelerde uygulanması mümkün olan son derece elverişli bir örneklem oluşturdu.

İngiliz hegemonyasının genişlediği Alt Kıta'nın diğer bölgelerinde yaşanan toplumsal rahatsızlıkların bir neticesi mahiyetinde İngilizleri bölgeden atmaya namzet bir halk hareketi olarak 1857 yılında Sipahi Ayaklanması gerçekleşti. Emperyal hedefler bağlamında Hindistan'ın kaybedilme ihtimali karşısında Bengal hafızasına müracaat

eden İngilizler bu defa Aloys Sprenger, Sir William Muir gibi ünlü isimlerin öncülük ettiği çok sayıda oryantalistin katılımıyla *Delhi Koleji* merkezli bir toplumsal devinim inşa etmeye gayret ettiler. İngilizlerin Bengal tecrübesinden ilham aldığını gösteren en büyük kanıt ise burada yaşanan dönüşüme tıpkı Bengal'de olduğu gibi bu defa da *Delhi Rönesansı* isminin verilmiş olmasıdır. Konumuza taalluk eden kısmı ise Delhi sakinlerinden olan ve İngilizlerin memuru olarak bu bölgede görev yapan Seyyid Ahmed Han'ın bu devinimin Müslümanlar arasındaki en önemli temsilcisi konumuna gelmiş olmasıdır.

Geleneksel bir dini düşünce ortamında yetişmesi hasebiyle geleneğe bağlı bir dini düşünceye sahip olan Seyyid Ahmed Han'ın dini düşüncesinin, *Delhi Rönesansı* denilen bu atmosferin etkisi altında bazı modern kırılmalar yaşamış olması, modernist yaklaşımın tabii bir zihinsel dönüşümden ziyade toplumsal mühendislik ile irtibatlandırılmasına zemin hazırlar. Onun düşüncesinde her ne kadar *Delhi Rönesansı* ile bazı kırılmalar başlamış olsa da 1869-1870 arası dönemde on yedi aylık İngiltere ziyareti sonrası tamamen modernist bir yaklaşımı benimsediği söylenebilir. İngiltere dönüşü dini düşüncesindeki modernist eğilimin Hintli Müslümanlar tarafından üstlenilmesi noktasında dergi ve gazetecilik çalışmalarına, toplantı ve konferanslara yoğunluk verdi. Bu hareketin vücut bulduğu ilk kurum olarak 1875 yılında Aligarh'ta *Mohammedan Anglo-Oriental College'i* (günümüzde Aligarh Muslim University) açtı. Aligarh Hareketi böyle bir zeminde doğdu. Daha sonra bu düşünce biçiminin ülke sathında yayılması maksatlı *Muhammadan Educational Conference'ı* 1886 yılında başlattı. Biyografi yazarlarına göre ekonomik olarak oldukça sıkıntılı bir hayat geçirdiği anlaşılan Seyyid Ahmed Han'ın tüm bu girişimlerine fon desteğinin sağlanmasında İngiliz sömürge idaresi daima ön planda oldu.

Açıkçası dini düşünceyi modernize edebilecek eğitim araçlarından yoksun olması, bu noktada dini düşüncesinin etkilenime açık bir şekilde dönüşüm geçirdiğine işaret eder. Bu bağlamda onun savunduğu modernist yaklaşımlardan bazılarının arka planında doğrudan oryantalistlerin olduğu görülür. Söz gelimi Tanrı anlayışında John Douglas Campell ve Edward Gibbon; Sünnet ve Hadis anlayışında Aloys Sprenger ve Sir William Muir gibi oryantalistlerin biçimlendirici bir etkisinin olduğu aşikârdır. Bunun yanında Natüralizmin doğa anlayışının, Deizmin Tanrı anlayışının, Rasyonalizmin bilim

anlayışının, Determinizmin sebep-sonuç ilişkisinin ve Evrimsel bakışın tarih ve sosyoloji algısının dini düşüncesine olan yansımaları bir hayli fazladır. Söz konusu paradigmaların izdüşümlerinden müteşekkil çok sayıda kitap ve makale yayımladı. Nihayetinde bu düşüncesini merkeze alan bir Kur'an-ı Kerim tefsiri girişimi sayesinde, modern Batılı paradigmalar ile murâd-ı ilahi arasında intibak sağlamaya çalıştı. Bu intibak şayet sağlanabilseydi esasında bir nevi İngilizlerin Hintli Müslüman tebaalarından beklentileri ile Allah'ın Hintli Müslüman kullarından talepleri ortak bir zemine kavuşmuş olacaktı.

Seyyid Ahmed Han'ın İngiliz oryantalizmi ile girdiği ilişki neticesinde ortaya çıkan modernist dini düşüncesinin Müslümanların ilerlemesinden ziyade İngiliz emperyalizminin Alt Kıta'daki mevcudiyeti ile barışık bir İslam anlayışı üretmiş olması, söz konusu dini düşüncenin sömürgecilik ile irtibatlandırılmasına zemin oluşturur. Şüphesiz Seyyid Ahmed Han'ın İslam düşüncesini bilinçli bir şekilde İngiliz sömürgeciliğinin hizmetine sunduğunu iddia edemeyiz. Fakat içerisinde yaşadığı şartlar gereği bunu analiz edebilecek fırsatı elde edememiş olması kuvvetle muhtemeldir. Zira Seyyid Ahmed Han'ın dini düşüncesini üstlenen kimselerin de İngiliz emperyalizmi ile barışık hale gelmesi, onun modernist dini düşüncesinin bu niteliğine işaret etmektedir. Bir bakıma Marx'ın din olgusunu toplumların afyonu olarak nitelemesine analojik bir gönderme olarak; modernist dini düşüncenin de sömürge toplumları için afyon vazifesini üstlenmiş olduğu ifade edilebilir.

Bugün içerisinde yaşadığımız şartlar şüphesiz on dokuzuncu yüzyıldaki İslam coğrafyalarının maruz kaldıklarından çok farklı olmasına rağmen halen mezkûr dönemde emperyal hedeflerin ve kolonyal ideallerin gölgesinde sunulan paradigmaların ürettiği dini düşüncenin tesiri zaman zaman belirli çevrelerce dikte edilmektedir. Söz konusu modernist dini düşüncenin çağımızdaki temsilcilerinin Seyyid Ahmed Han kadar aşikâr olmamakla birlikte Batı uygarlığının ürettiği küresel sisteme uyumlu bir dini söyleme sahip olması bu bağlamda dikkat çeker. Fakat araştırmamızın giriş bölümünde ifade ettiğimiz üzere; geldiğimiz nokta itibarıyla Batı uygarlığının insanlık adına sunabileceği tüm olumlu nitelikleri kaybettiğini tekrar etmemiz gerekir. Zira iki büyük dünya savaşının müsebbibinin "gerici" olarak nitelenen dini geleneklerden ziyade toplumsal ilerlemenin ön şartı kabul edilen paradigmalar olduğu artık bizatihi Batılı post-modernist olarak takdim edilen kimselerin itiraf ettiği bir hususdur. Bununla birlikte eleştirel bir yapısı

olmasına rağmen Batı menşeli post-modernist söylemin ürettiği düşünce biçiminin de mezkûr Batılı hegemonyayı devam ettiren bir tarafı olduğuna dikkat edilmelidir. Zira elinizdeki araştırmanın hazırlandığı süreçte Gazze'de yaşanan ve vicdan sahibi her insanı derinden yaralayan hadiseler ile 1857 sonrasında İngilizlerin Alt Kıta'da gerçekleştirdikleri kıyımlar, zamansal ve coğrafi farklılık dışında tamamen müsavidir. Üstelik yaşanan büyük katliamlar karşısında son derece idealize edilen Batılı paradigmalarla muttasıf toplumların takındıkları duyarsızlık, Batı merkeziyetçiliğine refere edilen paradigmalardan bağımsız insan ortak paydasını önceleyen alternatif bir medeniyetin hayata hâkim kılınmasını insanlık adına gerekli kılmaktadır.

İslam toplumunun tarihi müktesebatının, alternatif bir medeniyet tasavvuru inşa edebilme yeterliliği, yeryüzünün tarihsel hafızası ile mukayyettir. Fakat modern paradigmaların hinterlandında dini sahada üretilen hâkim söylemlerin hatırı sayılır kritiği yapılmadan İslam toplumunda alternatif üretme sancılarının başlaması mümkün gözükmemektedir. Elinizdeki bu çalışma Seyyid Ahmed Han'dan günümüze tevarüs eden modernist dini düşüncenin oryantalizm ve sömürgecilik bağlamında kritik edilmesine odaklanarak, bazı hâkim dini tasavvurlarımızın sorgulanmasına mütevazı bir katkı sunmayı amaçlamıştır. Bu sahada söz konusu düşünce biçimi özelinde üretilecek farklı cihetten yapılacak çalışmaların şüphesiz İslam düşüncesinin alternatif bir medeniyet üretme potansiyeline kavuşmasına katkı sunan girişimler olacağı kanaatini taşımaktayız.

KAYNAKÇA

Abdulkahir, Bağdadî. *Mezhepler Arasındaki Farklar(El fark Beyne'l Fırak)*. Çeviren Ethem Ruhi Fığlalı. 7. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.

Ağaoğlu, Ahmet. *İngiltere ve Hindistan*. İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1929.

Ahatlı, Erdinç. "Şakk-ı Sadr". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 38:309-10. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Ahir, Rajiv. *A Brief History of Modern India*. New Delhi: Spectrum Books (P) Limited, 2017.

Aḥmad, Ghulām. *Blessings of Prayer = Barakātud Du'ā*. Editör Rabwah Wakālat Taṣīf. [New ed.]. Tilford: Islam International Publications, 2010.

Ahmad, Sayyid Maqbul. "Ortaçağ Müslüman Coğrafyalarına Göre Hindistan". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 18:73-75. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998.

Ahmed, Aziz. *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*. Çeviren Ahmet Küskün. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990.

Ahmed, Aziz. *Hindistan'da İslam Kültürü Çalışmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Aka, İsmail. "Timur". İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 41:173-77. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012.

Akhtar, Awais, Muhammed Najamuddin Farani, ve Hafiz Nazeer Hussain. "Emperor Jahangir's Policy on Religious Tolerance(1605-1627)". *Journal of Indian Studies* 4, sy 1 (Temmuz 2018): 21-29.

Akhtar, Shamim. "Evolution of Syed Ahmad Khan's Religious Thought: A Note". *Proceedings of the Indian History Congress* 73 (2012): 1012-15.

Akoğlu, Muharrem. *Mihne Sürecinde Mu'tezile*. İz Yayıncılık, 2006.

Akoğlu, Muharrem. "Mu'tezile". İçinde *İslam Mezhepleri Tarihi*, editör Mehmet Saffet Sarıkaya ve Mehmet Ümit, 69-86. Ankara: Nobel Akademik yayıncılık, 2020.

Aktay, Yasin, ve Abdullah Topçuoğlu. *Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm*. Vadi Yayınları, 2017.

Al Mujahid, Sharif. "Sir Syed Ahmad Khan and Muslim Nationalism in India". *İslamic Studies* 38, sy 1 (1999): 87-101.

Alatlı, Alev, ed. *Batı'ya Yön Veren Metinler Aydınlanma /Burjuva Yüzyılı / Bilim Çağının Zaferi (1650-1800)*. 3. bs. C. 3. 4 c. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.

Alatlı, Alev, ed. *Batı'ya Yön Veren Metinler Rönesans / Protestan Reformu Erken Modern Dönem / Bilim Çağı (1350-1650)*. C. 2. 4 c. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.

Âlem Han, İftihâr. *Sir Seyyid: Durûnî Hâne*. Aligarh: Educational Book House, 2006.

Algar, Hamid. "İmâm-ı Rabbânî". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 22:194-99. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Allâmî, Ebu'l Fazl. *The Akbar Nâmâ of Abu'l Fazl (Ekbernâme)*. Çeviren Henry Beveridge. 2. bs. C. 3. 3 c. Delhi: Low Price Publications, 1989.

Allan, John Andrew, ve Sir Wolseley Haig. *The Cambridge Shorter History Of India*. Editör H. H. Dodwell. London: Cambridge University Press, 1934.

Allen, Robert S. *Loyalist Literatüre: An Annotated Bibliographic Guide to The Writings on The Loyalists of The American Revolution*. Toronto and Charlottetown: Dundurn Press Limited, 1982.

Altıntaş, Fatma Betül. "Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin İslami Rivayetlere Uygulanma İmkânına Dair Bazı Mülâhazalar". *Milel ve Nihal* 16, sy 2 (2019): 279-304.

Altun, Fahrettin. “Modernleşme kuramı ve gelişme sorunu”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy 8 (01 Haziran 2000).
Ansari, A. S. Bazmee. “İsmâil Şehîd”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23:124. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
Arberry, A. J. *British Orientalists*. London: William Collins, 1943.
Aslan, Gamze. “Ortaçağ’dan Günümüze Modernite: Doğuşu ve Doğası”. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy 7 (01 Aralık 2011): 10-26.
Aslan, Seyfettin, ve Abdullah Yılmaz. “Modernizme Bir Başkaldırı Projesi Olarak Postmodernizm”. *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 2, sy 2 (t.y.): 93-108.
Aspinall, Arthur. *Cornwallis In Bengal*. Manchester: University of Mancherster Press, 1931.
Atalay, Sare Levin, ve Caner Taslaman. “Natüralizm ve Teizm Açısından Akıl Delilinin Değerlendirilmesi”. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 15, sy 2 (2017): 362-89.
Aycan, Nihat, ve Hediye Şule Aycan. “Düşünme ve Düşünce Analizinden Deney Tasarımına”. *Türkiye Kimya Derneği Dergisi Kısım C: Kimya Eğitimi* 1, sy 1 (25 Ekim 2016): 119-28.
Aydın, Ahmet. “18. Yüzyıl İhyâ Hareketleri: Şah Veliyyullah Dihlevî Örneği”. İçinde *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefîleşme modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*, 219-40. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.
Aydın, Ahmet. *Yavana İslam Medeniyetinin Büyük Havzası: Hint*. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021.
Aydınlı, Osman. “Mu’tezile Akılcılığı ve Modernist Düşüncedeki İzleri/Yansımaları”. *Eskiyeni*, sy 25 (07 Temmuz 2012): 39-49.
Bâbür, Zahîrüddîn Muhammed. *Bâbürnâme*. Çeviren Reşit Rahmeti Arat. 1.Baskı. C. 2. Ankara: Millli Eğitim Basımevi, 1970.
Bâbür, Zahîrüddîn Muhammed. *Bâbürnâme*. Çeviren Arat Reşit Rahmeti. 1. baskı. C. 3. 3 c. Ankara: Millli Eğitim Basımevi, 1970.
Baljon, J. M. S. *Kur’an yorumunda Çağdas Yönelimler*. Çeviren Şaban Ali Düzgün. Ankara: Fecr Yayinlari, 2000.
Baljon, J. M. S. *The Reforms and Religious İdeas of Sir Sayyid Ahmad Khan*. 2. Baskı. Lahore: Orientela Publishers, 1958.
Bayur, Yusuf Hikmet. *Hindistan Tarihi*. C. 1. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1946.
Bayur, Yusuf Hikmet. *Hindistan Tarihi*. C. 2. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1948.
Bayur, Yusuf Hikmet. *Hindistan Tarihi*. C. 3. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1950.
Beck, Theodore. “The Mohammedan Anglo-Oriental College Allgurh”. Içinde *The Life and Work Syed Ahmad Khan*. Edinburg and London: William Blackwood, 1885.
Bedâûnî, Abdülkādir b. Mülûkşâh el-. *A History of İndia Muntakhabu-t-tawarikh(Münteḫabü’t-tevârîḫ Târîḫ-i Bedâ’ûnî)*. Çeviren George S. A. Ranking. C. 2. New Delhi: Atlantic Publishers, 1990.
Bedir, Murtaza. “Sünnet”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 38:150-53. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010.
Begüm, Gülbeden. *Hümâyûnnâme*. Çeviren Abdürrab Yelgar ve Eymen Manyas. Ankara: Türk Tarih Kurumu, t.y.

Beksaç, Engin. “Tac Mahal”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 337-39. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010.
Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ. *Fütûhu’l Büldân (Ülkelerin Fetihleri)*. Çeviren Mustafa Fayda. 1. Baskı. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.
Bıyıktay, Halis. *Timurlular Zamanında Hindistan Türk İmparatorluğu*. 2. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989.
Birışık, Abdulhamit. *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. 3. bs. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2019.
Birışık, Abdulhamit. “Kur’âniyyûn”, 428-429:428-29. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2002.
Birışık, Abdulhamit. *Oryantalist Misyonerler ve Kur’an: batı etkisinde Hint Kur’an Araştırmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
Brown, Daniel W. “Islamic Modernism in South Asia: A Reassessment”. *The Muslim World* 87, sy 3-4 (1997): 258-71. https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1997.tb03639.x.
Brown, Daniel W. *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
Buckle, Henry Thomas. *History of Civilization in England*. C. 1. 3 c. Newyork: D. Appleton and Company, 1884.
Buehler, Arthur. “Mevlâna Hâlid ve Şah Ğulâm Ali (Abdullah Dehlevî)”. Çeviren Mehmet Atalay. *Usul İslam Araştırmaları* 16, sy 16 (2011): 111-34.
Bulgur, Durmuş. “1850-1900 Yılları Arası Hind Yarımadasındaki İslami Fikir Akımları”. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.
Bulgur, Durmuş. “Ticaretten sömürgeciliğe XIX. yüzyılda Hindistan ve İngiliz hâkimiyeti”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy 17 (2004): 63-102.
Bulut, Halil İbrahim. “Mûcize”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 348-50. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020.
Bulut, Yücel. “Hindistan’da İngiliz Sömürgeciliği, Oryantalizm ve William Jones”. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3, sy 6 (2003): 71-106.
Bulut, Yücel. “Oryantalizm”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 33. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2007.
Bulut, Yücel. “Oryantalizmin Ardından”. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3, sy 24 (12 Kasım 2012): 1-57.
Bulut, Yücel. *Oryantalizmin Kısa Tarihi*. İstanbul: Küre Yayınları, 2010.
Bulut, Yücel. “Oryantalizmin tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2, sy 3 (2002): 13-38.
Bumin, Tülin. *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*. Yapı Kredi Yayınları, 2019.
Burnell, A. C., ve Henry Yule. *A Glossary of Colloquial Anglo-Indian Words And Phrases: Hobson-Jobson*. London: John Murray, 1903.
Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslami Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
Calinescu, Matei. *Modernliğin Beş Yüzü Modernizm Avangard Dekadans Kitsch Postmodernizm*. Çeviren Sabri Gürses. Küre Yayınları, 2017.
Campbell(Duke of Argyll), George Douglas. *The Philosophy of Belief or Law in Christian Theology*. Newyork: Charles Scribners’s Sons, 1896.
Campbell(Duke of Argyll), George Douglas. *The Unity of Nature*. London: Alexander Strahan, 1884.
Campbell(Duke of Argyll), George John Douglas. *The Reign of Law*. London: Alexander Strahan, 1867.

Chaghatai, M. Ikram. “Dr Aloys Sprenger and the Delhi College”. Içinde *The Delhi College*, 105-24. Delhi: Oxford University Press, 2006.
Chaghatai, Muhammad Ikram. “Dr. Aloys Sprenger (1813-1893) His Life and Contribution to Urdu Language and Literature”. Editör Dr Waheed Qureshi. *Iqbal Academy Pakistan*, 1995, 79-104.
Chandra, Satish. *Parties and Politics at the Mughal Court, 1707-1740*. New Delhi: People’s Publishing House, 1972.
Charles E. Trevelyan Esq. *On The Education Of The People Of India*. London: Longman Orme Brown Green & Longmans, 1838.
Cihângîr, Nûreddîn Muhammed. “Tüzük-i Cihângîrî”. İçinde *Târîh-i Selîm Şâh IV. Babürlü Hükümdârı Cihângîr Şâh’ın Hâtırâtı*, editör Fahri Unan, çeviren Nevres-i Kadîm. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.
Clark, Robert. *The Penjab and Sindh Missions of The Church Missionary Society*. London: Church Missionary Society, 1885.
Collis, Maurice. *British Merchant Adventurers*. London: William Collins, 1842.
Coşkun, Ali. *Sevgi Sosyolojisi Din Sosyolojisi ve Antropolojisi Yazıları*. Rağbet Yayınları-kampanya, 2012.
Cromer, Evelyn Baring. *Modern Egypt*. New York : Macmillan, 1916.
Curtis, Michael. *Şarkiyatçılık ve İslam / Avrupalı Düşünürlerin Orta Doğu ve Hindistan’daki Şark Despotizmi Üzerine Görüşleri*. Çeviren Mehtap Çakır. İstanbul: Matbu, 2015.
Çağrıcı, Mustafa. “Tehzîbü’l-Ahlâk”. İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 40:328-30. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2011.
Çalışır, M. Fatih, ve Zeynep Çavuşoğlu. “Bâbürlüler: Hindistan’da Bir Türk İmparatorluğu Kitabının Yazarı Prof. Dr. Michael H. Fisher”. *Derin Tarih*, Ocak 2022.
Çap, Sabri. *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis*. 2. Baskı. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2021.
Çelebi, İlyas, ve Bekir Topaloğlu. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. 6. bs. İstanbul: İsam Yayınları, 2019.
Çetin, Abdurrahman. “Nesih”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 32:579-81. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006.
Çiğdem, Ahmet. *Aydınlanma Düşüncesi*. İletişim Yayınları, 2015.
Dar, Bashir Ahmad. *Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan*. First Edition. Lahore: Institute of Islamic Culture, 1957.
Dar, Farook Ahmad. “Strategy of Loyalism: A Case Study of Syed Ahmad Khan’s Relations with the British”. *Journal of Political Studies* 27, sy 1 (2019): 91-105.
Daudî, Halid Zaferullah. *Şah Veliyyullah Dehlevî’den Günümüze Pakistan ve Hindistan’da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
Davies, C. Colin. *An Historical Atlas of The Indian Peninsula*. Oxford University Press, 1949.
Demir, Şehmus. *Kur’an’ın Yeniden Yorumlanması Batı’yla Münasebetin Kur’an Yorumuna Yansımaları*. İkinci Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
Demirci, Kürşat. “Hinduizm”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 18:112-16. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
Dikici, Erkan. “Doğu-Batı Ayrımı Ekseninde Oryantalizm ve Emperyalizm”. *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 3, sy 2 (2014): 45-59.

Dodwell, H. H., ed. *The Cambridge History Of India*. C. 5. Cambridge: Cambridge University Press, 1929.
Duralı, Şaban Teoman. *Çağdaş Küresel Medeniyet: Çağdaş Küreselleştirilen İngiliz-Yahudi Medeniyeti*. 2. Baskı. İstanbul: Dergah Yayınları, 1999.
Durgun, Fatih. *Modern Avrupa Tarihini Yeniden Düşünmek Aydınlanma'dan 19. Yüzyıl Sonuna*. 2. Baskı. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021.
Düzenli, Muhittin. "Hadise Yönelik Rasyonalist Yaklaşımlar: Ehl-I Kur'an Örneği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33, sy 33 (2012): 101-38.
Düzgün, Şaban Ali. "Din-Bilim İlişkisinde Modeller ve Ortak Kavramlar". *Kader- Kelam Araştırmaları Dergisi* 4, sy 1 (2009): 51-62.
Düzgün, Şaban Ali. *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
Düzgün, Şaban Ali. "Seyyid Ahmet Han'da Entelektüalite ve Siyasa". *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 12, sy 47 (15 Nisan 2016): 43-56.
Ebû Dâvûd, Süleyman b el-Eş'as es-Sicistanî. *es-Sünen*. Editör M. Muhyiddin Abdulhamîd. C. 4. 4 c. Beyrut: Dâr İhyâu's-Sünneti'n-Nebeviyye, 1988.
Efgānî, Cemâlüddîn, ve Muhammed Abduh. *Urvetü'l-Vuskâ*. Kahire: Müessetü'l-Hindâvî et-Ta'lîm ve's-Segâfe, 2012.
El-Behiy, Muhammed. *İslami Direniş ve Islahat*. Çeviren İbrahim Sarmış. 3. baskı. Istanbul: Ekin Yayınları, 1997.
Elphinstone, Mountstuart. *The History of India*. C. 1. London: London : J. Murray, 1843.
Ensârî, Muhammed Ziaüddîn, ed. "Müntehib Kitâbiyât". *Fikr-ü Nazâr*, sy Sir Seyyid Özel Sayısı (1992): 250-87.
Ensârullâh, Muhammed, ed. "Âsârüs-Senâdîd". *Fikr-ü Nazâr*, sy Sir Seyyid Özel Sayısı (1992): 233-37.
Erbaş, Ali. *Hristiyanlıkta Reform ve Protestanlık Tarihi*. İnsan Yayınları, 2004.
Erdoğan, Mehmet, ve M. Sait Özervarlı. "Şah Veliyyullah". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 38:260-67. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010.
Erinç, Sırrı. "Hindistan". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 18:69-73. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998.
Everdell, William R. *İlk Modernler / Yirminci Yüzyıl Düşüncesinin Kökenlerine İlişkin Profiller*. Çeviren Hülya Kocaoluk. Yapı Kredi Yayınları, 2018.
Farooqi, Naimur Rahman. "Delhi Sultanlığı". İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 9:130-32. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1994.
Forsyth, Fredereric Gregory. *Rise of The United Empire Loyalists; Sketch of American History*. Kingston: Brit. Whig Publishing Company, 1906.
Foucault, Michel. *Power/Knowledge: Selected İnterviews and Other Writings, 1972-1977*. Editör Colin Gordon. Edinburg: Harvester Press Limited, 1980.
Gardner, Brian. *The East India Company : A History*. New York: Dorset Press, 1990.
Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen. *Modern Trends in Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1945.
Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen. *Mohammedanism An Historical Survey*. Second Edition. Newyork: Oxford University Press, 1962.
Gleig, G. R. *Memoirs of The Life of the Right Hon. Warren Hastings: First Governor-General of Bengal*. C. 2. London: Richard Bentley, 1841.
Goldie, Francis. *The First Christian Mission To The Great Mogul 1897*. 1. bs. London: The Art and Book Company, 1897.
Goldziher, Ignaz. *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. Leiden: Brill, 1920.

Gökkır, Necmettin. "Modern Türkiye'de Kur'an'a Yaklaşımlar". İçinde *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, 2:187-222. Ankara: Otto Yayınevi, 2013.
Görgün, Tahsin. *İslam Modernizm ve Batılılaşma*. 1. bs. İstanbul: Tire Kitap, 2021.
Görgün, Tahsin. *Medeniyet Meselesi İslam ve Batı İlişkileri Çerçevesinde*. Endülüs, 2020.
Görgün, Tahsin. "Tecdid". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40:234-39. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
Graham, George Farquhar. *The Life and Work of Syed Ahmed Khan, C.S.I.* First Edition. Edinburg and London: William Blackwood, 1885.
Grenard, Fernand. *Asya'nın Yükselişi Ve Düşüşü*. Çeviren Orhan Yüksel. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1992.
Halıcı Özkan, Gülseren. "Bağımsızlık Mücadelesinde Yenilikçi Bir Ruh; Sir Seyyid Ahmed Han ve Aligarh Hareketi". *Nüsha* 3, sy 8 (2003).
Hâlî, Altâf Husseyin. *Hayat-i-Javed: A Biographical Account of Sir Sayyid*. Çeviren K.H Qadiri ve David J. Matthews. Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delhi, 2009.
Halid, Detlev. "Neo-Mutezilizm'in Bazı Tezahürleri". Çeviren Mahmut Ay. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44, sy 1 (01 Nisan 2003): 423-51.
Hamilton, Elizabeth. *The Feringhees: Sir Robert and Sir William—Two Europeans in India*. OUP India, 2016.
Han, Seyyid Ahmed. *A Series Essays on The Life of Mohammad*. 2. Baskı. Delhi: Idarah-ı Adabiyat-ı Delli, 2009.
Han, Seyyid Ahmed. *A Voyage to Modernism*. Çeviren Mushirul Hasan ve Nishat Zaidi. Delhi: Primus Books, 2011.
Han, Seyyid Ahmed. *Ahkâm-i Taâm-i Ehli Kitab*. Lucknow: Munshi Nawal Kishor, 1868.
Han, Seyyid Ahmed. *An Account of The Loyal Mahomedans of India*. C. 1-3. 1-3 c. Meerut: By. J. A. Gibbons At The Mofussilite Press, 1860.
Han, Seyyid Ahmed. *Ed-Duâ ve'l-İsticâbe*. Agra: Matbaâ Müfîd Aâm, 1892.
Han, Seyyid Ahmed. *Essay on Mohammedan Traditions*. London: Trübner and Co., 1870.
Han, Seyyid Ahmed. *Essay on Shakkı-Sadar and Meraj*. London: Trübner and Co., 1870.
Han, Seyyid Ahmed. *Essay on The Holy Quran*. London: Trübner and Co., 1870.
Han, Seyyid Ahmed. *Hutubât-ı Ahmediyye*. Birinci Baskı. Delhi: Unknown Organization, 1870.
Han, Seyyid Ahmed. *Maqâlât-ı Sir Seyyid*. Editör Muhammed İsmail Panipati. C. 6. 16 c. Lahor: Meclis-i-Terakkî Edeb, 1962.
Han, Seyyid Ahmed. *Maqâlât-ı Sir Seyyid*. Editör Muhammed İsmail Panipati. C. 5. 16 c. Lahor: İmtiyaz Ali Tâc, 1962.
Han, Seyyid Ahmed. *Maqâlât-ı Sir Seyyid*. Editör Muhammed İsmail Panipati. C. 1. 16 c. Lahor: İmtiyaz Ali Tâc, 1962.
Han, Seyyid Ahmed. *Maqâlât-ı Sir Seyyid*. Editör Muhammed İsmail Panipati. C. 9. 16 c. Lahor: Meclis-i-Terakkî Edeb, 1962.
Han, Seyyid Ahmed. *Maqâlât-ı Sir Seyyid*. Editör Muhammed İsmail Panipati. C. 4. 16 c. Lahor: İmtiyaz Ali Tâc, 1962.
Han, Seyyid Ahmed. *Maqâlât-ı Sir Seyyid*. Editör Muhammed İsmail Panipati. C. 13. 16 c. Lahor: İmtiyaz Ali Tâc, 1963.
Han, Seyyid Ahmed. *Maqâlât-ı Sir Seyyid*. Editör Muhammed İsmail Panipati. C. 11. 16 c. Lahor: İmtiyaz Ali Tâc, 1963.
Han, Seyyid Ahmed. *Maqâlât-ı Sir Seyyid*. Editör Muhammed İsmail Panipati. C. 16. 16 c. Lahor: Meclis-i-Terakkî Edeb, 1965.

Han, Seyyid Ahmed. *Maqâlât-ı Sir Seyyid*. Editör Muhammed İsmail Panipati. C. 2. 16 c. Delhi: Ahmad Nadeem Qasmî, 1984.
Han, Seyyid Ahmed. *Maqâlât-ı Sir Seyyid*. Editör Muhammed İsmail Panipati. C. 3. 16 c. Lahor: Mektebetü Cedîdî Pres, 1984.
Han, Seyyid Ahmed. *Maqâlât-ı Sir Seyyid*. Editör Muhammed İsmail Panipati. C. 7. 16 c. Lahor: Meclis-i-Terakkî Edeb, 1991.
Han, Seyyid Ahmed. *Maqâlât-ı Sir Seyyid*. Editör Muhammed İsmail Panipati. İkinci baskı. C. 8. 16 c. Lahor: Mektebetü Cedîdî Pres, 1991.
Han, Seyyid Ahmed. *Maqâlât-ı Sir Seyyid*. Editör Muhammed İsmail Panipati. 2. baskı. C. 10. 16 c. Lahor: Mektebetü Cedîdî Pres, 1992.
Han, Seyyid Ahmed. *Maqâlât-ı Sir Seyyid*. Editör Muhammed İsmail Panipati. C. 12. 16 c. Lahor: Saadat Art Press, 1993.
Han, Seyyid Ahmed. "Muslim Reformer". Içinde *Selected Essays Of Sir Syed Ahmad*, editör Muhammed Hamidullah. Aligarh: Syed Ahmad Khan Academy, 2004.
Han, Seyyid Ahmed. *Müsâfirân London*. Editör Muhammed İsmail Panipati. Aligarh: Publications Division, 2009.
Han, Seyyid Ahmed. *Review on Dr. Hunter's Indian Musalmans; are They Bound in Conscience to Rebel Against the Queen?* Lahore: Premier Book House, t.y.
Han, Seyyid Ahmed. *Selected Essays Of Sir Syed Ahmad*. Çeviren Muhammed Hamidullah. Aligarh: Syed Ahmad Khan Academy, 2004.
Han, Seyyid Ahmed. *Sırât-ı Ferîdiyye*. 2. baskı. Aligarh: Sir Syed Academy, 2009.
Han, Seyyid Ahmed. *Tabyin Al-Kalam (The Gospel According to Sayyid Ahmad Khan-1817-98)*. Çeviren Charles M. Ramsey ve Christian W. Troll. C. 3. Aligarh: Sir Syed Academy, 2020.
Han, Seyyid Ahmed. *Tahrîr fî Usûlu't-Tefsîr*. Patna-İndia: Khuda Bakhsh Library, 1995.
Han, Seyyid Ahmed. *Tebyînü'l-Kelâm Fî Tefsîrü't-Tevrât ve'l-İncîl Alâ Milletü'l-İslâm*. C. 2. Ghazeepore: Printed and Published by the Author His Private Press, 1863.
Han, Seyyid Ahmed. *Tebyînü'l-Kelâm Fî Tefsîrü't-Tevrât ve'l-İncîl Alâ Milletü'l-İslâm*. Editör Asghar Abbas. C. 1. Aligarh: Litho Offset Printers, 2004.
Han, Seyyid Ahmed. *Tebyînü'l-Kelâm Fî Tefsîrü't-Tevrât ve'l-İncîl Alâ Milletü'l-İslâm*. Editör Asghar Abbas. C. 2. Aligarh: Litho Offset Printers, 2004.
Han, Seyyid Ahmed. *Tefsîrü'l-Cin ve'l-Cân alâ mâ fi'l-Kur'ân*. Lahor: Muhammed Kadir Ali Han, 1885.
Han, Seyyid Ahmed. *Tefsîrü'l-Kur'ân ve Hüve el-Hüdâ ve'l-Furkân*. C. 1. 2 c. Patna: Hüdâ Bahş Oriental Public Library, 1995.
Han, Seyyid Ahmed. *Tefsîrü'l-Kur'ân ve Hüve el-Hüdâ ve'l-Furkân*. C. 2. 2 c. Patna: Hüdâ Bahş Oriental Public Library, 1995.
Han, Seyyid Ahmed. *Tefsîrü'l-Kur'ân ve Hüve el-Hüdâ ve'l-Furkân*. C. 2. Lahor: Rifâ-i Âlem, t.y.
Han, Seyyid Ahmed. *Tefsîrü's-Semâvât*. Agra: Matbaâ Müfîd Aâm, 1897.
Han, Seyyid Ahmed. *Tehzîbü'l Ahlâk*. Editör Muhammed Fazluddîn. C. 2. Lahor: Mustafa-i Press, 1895.
Han, Seyyid Ahmed. *Terkîm fî Kıssa Ashâb-ı Kehf ve'r-Rakīm*. Aligarh: Matba Riyâz-i Hind, 1910.
Han, Seyyid Ahmed. *Tesânîf-î Ahmediyye*. C. 1. Aligarh: Aligarh Instutte Press, 1883.
Han, Seyyid Ahmed. *Tesânîf-î Ahmediyye*. C. 2. Aligarh: Aligarh Instutte Press, 1887.
Han, Seyyid Ahmed. *The Causes of the Indian Revolt*. Çeviren His Two Europan Friends. Benares: Medical Hall Press, 1873.

Hardy, Peter. *The Muslims of British India*. Cambridge South Asian Studies 13. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
Hasan, Mushirul. "Maulawi Zaka Ullah Sharif Culture and Colonial Rule". Içinde *The Delhi College*, 261-98. Delhi: Oxford University Press, 2006.
Hastings, Warren. "İntroduction". Içinde *The Bhagavat-Geeta, Or, Dialogues of Krishna and Arjoon in Eighteen Lectures*, V-XI. Banglore: Wesleyan Mission Press, 1849.
Hatiboğlu, İbrahim. *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları: Hint Alt Kıtası, Mısır ve Türkiye'de Hadis Tartışmaları*. İstanbul: Hadisevi, 2004.
Hatiboğlu, İbrahim. *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni Hint Alt Kıtası, Mısır Diyarı ve Türkiye Modernleşmesi Üzerine*. 3. bs. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.
Hatiboğlu, İbrahim. "İslam'da Yenilenme Düşüncesi Açısından Modernistlerin Sünnet Anlayışı". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.
Hatiboğlu, İbrahim. "Mesâbîhü's-Sünne". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 29:258-60. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2004.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phenomenology of Spirit*. Çeviren A.V. Miller. Delhi: Motilal Banarsidass, 1998.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *The Philosophy of History*. Çeviren J. Sibree. Newyork: The Colonial Press, 1899.
Hodgson, Marshall G. S. *İslam'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*. C. 3. 3 c. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam, The Gunpower Empires and Modern Times*. C. 3. Chicago and London: University of Chicago Press, 1974.
Holwell, John Zephaniah. *A Genuine Narrative of the Deplorable Deaths of the English Gentlemen and Others Who Were Suffocated in the Black Hole*. London: A. Millar, 1758.
Hunter, William Wilson. *A History of British India*. C. 2. London, Newyork and Bombay: Longmans, Green, and Co., 1900.
Hunter, W.W. *The Indian Musalmans*. Third edition. London: Trübner and Company, 1876.
Hutchinson, Lester. *Empire of Nabobs: a Short History of British India*. London: George Allen an Unwin LTD, 1937.
Iftikhar, Rukshana. "Historical Fallacies: Shah Jahan's Reign: Period of Golden Age". *South Asian Studies* 28, sy 2 (Aralık 2013): 361-67.
İkbâl, Hüseyin, ed. "Esbâb-ı Begâvât-ı Hind". *Fikr-ü Nazâr*, sy Sir Seyyid Özel Sayısı (1992): 239-48.
Iqbal, Sir Muhammad. *Islam and Ahmadism*. Academy, Islamic Research & Publications, 1974.
Irvine, William. *Later Mughals*. Editör Jadu Nath Sarkar. C. 2. 2 c. Calcutta: SRI Gouranga Press, 1922.
İltaş, Doç. Dr. Davut. "Kur'ân Araştırılmalarında Önemli Bir Kırılma: nesih Meselesi". İçinde *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefîleşme modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*, 379-430. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.
İslâm Araştırmaları Merkezi, ed. "Bir Problem Olarak Modernite". Içinde *İslâm ve modernleşme: II. Kutlu Doğum İlmî Toplantısı*. İslâm Araştırmaları Merkezi yayınları İSAM sempozyumlar, paneller, 283 2. İstanbul, 1997.
İzgi, Mahmut Cihat. "A Cultural Project of Control: The Foundation of Calcutta Madrassa and the Benares Sanskrit College in India". *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi (SKAD)* 1, sy 2 (2016): 91-102.

Jalal, Ayesha. *Self And Sovereignty Individual and Community In South Asian Islam Since 1850*. London and Newyork: Routledge Tylor & Francis Group, 2002.
Jones, William. "The Third Anniversary Discourse, on the Hindus, delivered 2d of February, 1786". İçinde *The Works of Sir William Jones*, 3:24-46. Cambridge Library Collection - Perspectives from the Royal Asiatic Society. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
Juynboll, G. H. A. *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt*. Leiden: E.J. Brill, 1969.
Kalın, İbrahim. *Barbar Modern Medeni*. İnsan Yayınları, 2021.
Kalın, İbrahim. *Ben, Öteki ve Ötesi: İslâm-Batı İlişkileri Tarihine Giriş*. Yedinci baskı. İnsan Yayınları Tarih dizisi. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
Kalın, İbrahim. *İslam ve Batı*. İstanbul: İsam Yayınları, 2016.
Kandemir, M. Yaşar. "Hadis". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 15:27-64. Istanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1997.
Kara, İsmail. *Türkiyede İslamcılık*. İstanbul: Yeni Şafak Kitaplığı, 1995.
Kara, İsmail. ed. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi 1*. 4. bs. C. 1. 2 c. İstanbul: Dergah Yayınları, 2020.
Karahüseyin, Samet. "Klasikten Moderne, Mu'tezile ve Neo Mu'tezile Söylemi". *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 9, sy 2 (31 Temmuz 2019): 347-63.
Karaman, Prof. Dr. Hayrettin, Prof. Dr. Mustafa Çağrıcı, Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, ve Prof. Dr. Sadrettin Gümüş. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. C. 2. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
Kavak, Özgür. "Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dünyevileşmesi". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy 14 (2003): 137-64.
Keddie, Nikki R. *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal Ad-Din "al-Afghani"*. Los Angeles: Universty of California Press, 1983.
Khafi, Khan. "Muntakhabu-l Lubab". İçinde *The History Of India As Told By Its Own Historians*, 7:207-534. London: Trübner and Co., 1877.
Khāfī Khān, Muḥammad Hāshim. *Muntakhab-Ul Lubab*. Editör John Dowson. Çeviren H. M. Elliot. C. 2. Lahore: Sang-e-Meel Publications, 2006.
Khalıq Ahmad Nizami. "Evrengzîb". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 11:537-39. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995.
Khan, Inayet. "Shah Jahan-nama". İçinde *The History of India, As Told By Its Own Historians, The Muhammadan Period*, 7:73-120. London: Trubner And Co. 57 And 59, Ludgat e Hill, 1877.
Khan, Sâqi Must'ad. *Maasır-ı Alamgir-i: A History of the Emperor Aurangzib-'Alamgir (reign 1658—1707 a.d)*. Çeviren Sir Jadu-Nath Sarkar. Kalkuta: Royal Asiatic Society of Bengal, 1947.
Kıllıoğlu, İsmail. "Aydınlanma'nın Felsefi Temellerinin Tartışılması II". *FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, sy 5 (2015): 333-59.
Kızılkaya, Necmettin. "Ehl-i Hadîs'ten Kur'âniyyûn Ekolü ve Progressive Muslims Hareketine: Metnin Araçsallaştırılması ve Metin Merkezli Din Anlayışında Yaşanan Evrim". İçinde *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*, 317-51. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.

Kidwai, Shafey. *Cementing Ethics with Modernism: An Appraisal of Sir Sayyed Ahmed Khan's Writings*. New Delhi: Gyan Publ. House, 2010.
———. *Sir Syed Ahmad Khan: Reason, Religion and Nation*. London and Newyork: Routledge Tylor & Francis Group, 2021.
Killingley, Dermot. "Rammohun Roy and the Bengal Renaissance". İçinde *The Oxford History of Hinduism: Modern Hinduism*, 36-53. Oxford: Oxford University Press, 2019.
Kipling, Rudyard. "The White Man's Burden". The Kipling Society, 2021. https://www.kiplingsociety.co.uk/poem/poems_burden.htm.
Koch, Ebba. "The Madrasa of Ghaziu'd-Din Khan at Delhi". Içinde *The Delhi College*, 35-59. Delhi: Oxford University Press, 2006.
Koç, Bilal. "Şia'nın Hindistan'da Varolma Mücadelesinin Delhi Türk Sultanlığı Safhası". İçinde *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu*, 75-90, 2018.
Kolektif. *Din Sosyolojisi El Kitabı*. Editör İhsan Çapçıoğlu ve Niyazi Akyüz. Grafiker Yayınları, 2012.
Kolektif. ed. "İslam ve Pozitivizm". İçinde *Bilgi Bilim ve İslam I-II*. Ensar Neşriyat, 2005.
Kolektif. *Toplumsal Değişme Kuramları*. Editör Mustafa Altunoğlu. Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2018.
Konukçu, Enver. "Bâbür". İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 4:395-96. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1991.
Konukçu, Enver. "Bâbürlüler". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 4:400-404. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1991.
Konukçu, Enver. "Bedâûnî, Abdülkādir". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 5:295-96. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
Konukçu, Enver. "Cihangir". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 7:538-39. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1993.
Konukçu, Enver. "Ebü'l-Fazl el-Allâmî". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 10:313-14. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
Konukçu, Enver. "Ekber Şah". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 10:542-44. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1994.
Konukçu, Enver. "Xııı.-Xvı. Yüzyıllarda Hindistan'da Türk Kurucular Ve Hanedanlar". *Erdem* 9, sy 27 (01 Ocak 1997): 1177-82.
Kopf, David. *British Orientalism and the Bengal Renaissance: The Dynamics of Indian Modernization, 1773-1835*. Calcutta: K. L. Mukhopadhyay, 1969.
Kopf, David. "Fort William College and the Origins of the Bengal Renaissance". *Proceedings of the Indian History Congress* 24 (1961): 296-303.
Kopf, David. "Oryantalizm ve Hindistan'ın Okumuş Elit Sınıfı". Içinde *Sömürgecilik ve Eğitim*, çeviren İbrahim Kalın, 35-57. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
Kopf, David. *The Brahmo Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind*. Princeton University Press, 1979.
Kortel, Haluk. "Bilimin Koruyucuları Olarak Delhi-Türk Sultanları 1206-1414". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 4, sy 11 (01 Kasım 2017): 160-75.
Köroğlu, Burhan. "Tabiatçılar". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 39:327-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
Köse, Meryem, ve Meryem Küçük. "Oryantalizm ve 'Öteki' Algısı". *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi* 1, sy 1 (2015): 107-27.
Kraemer, Hendrik. "Islam in India Today". *The Muslim World* 21, sy 2 (1931): 151-76.

Kurtuluş, Rıza. "Ahmed Şehîd". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2:134-35. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
Kurtuluş, Rıza. "Örfî-i Şîrâzî". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 34:96-97. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
Kutlu, Sönmez. "Va'd ve Vaîd". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 42:414-15. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012.
Kutlutürk, Cemil. *Hint Düşüncesinde İslam Algısı*. 1.Baskı. İstanbul: Dergah Yayınları, 2019.
Kuzudişli, Bekir. "Oryantalizm ve Hadisle İlgilenen Bazı Oryantalistler". *Journal of Istanbul University Faculty of Theology*, sy 7 (Nisan 2012).
Küçükcan, Talip. "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası". *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy 13 (2005): 20.
Lahori, Abdul Hamid, ve Abdur Rahim Maulavi. *Badshahnama*. C. 1. 2 c. Kalkuta: Baptist Mission Press, 1872.
Lahori, Abdul Hamid, ve Abdur Rahim Maulavi. *Badshahnama*. C. 2. 2 c. Kalkuta: Baptist Mission Press, 1872.
Lahsen, Bedran Bin. *Malik Bin Nebi'de Medeniyet (Sosyo-Entelektüel Temeller)*. İstanbul: Mahya Yayınları, 2014.
Lewis, Bernard. "The Question of Orientalism". *The New York Review of Books* 29, sy 11 (1982): 49-68.
Little, J. H. *The Black Hole: The Question of Holwell's Veracity*. Bengal: Bengal Past and Present, 1916.
Lyall, Sir Alfred. *Warren Hastings*. Newyork: Macmillan and Co., 1889.
Macaulay, Thomas Babington. "Lord Macaulay's Minute 1835". Içinde *Indian Musalmans*, 87-104. Edinburg: Williams and Norgate, 1971.
Malik, Hafeez. "Sir Sayyid Ahmad Khan's Contribution to the Development of Muslim Nationalism in India". *Modern Asian Studies* 4, sy 2 (Mart 1970): 129-47. https://doi.org/10.1017/S0026749X00005096.
Malik, Hafeez. "Sir Sayyid Ahmad Khan's Role in the Development of Muslim Nationalism in the Indo-Pakistan Subcontinent". *Islamic Studies* 5, sy 4 (1966): 385-410.
Markham, Clements R. (Clements Robert). *The Voyages of Sir James Lancaster to The East Indies*. London: The Hakluyt society, 1877.
Marshall, P. J. "British Expansion in India in the Eighteenth Century: A Historical Revision". *History* 60, sy 198 (1975): 28-43.
Marshman, John Clark. *The History Of India*. C. 2. London: Longmans, Green, Reader Dyer, 1871.
Martı, Huriye. "et-Tarîkatü'l-Muhammediyye". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40:106-8. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
Meadows, Taylor. *A Student's Manual of the History of India*. London: Longsmans Green and Co., 1972.
Merad, Ali. "Islah (Kavramın İçeriği, Ortaya Çıkışı ve Gelişmesi)". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 19:143-56. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
Merçil, Erdoğan. "Gazneliler". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 13:480-84. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995.
Mill, James. *The History of British India*. Editör William Thomas. Chicago: University of Chicago Press, 1975.

"modern ne demek TDK Sözlük Anlamı". Erişim 01 Ağustos 2022. https://sozluk.gov.tr/?kelime=modern.
Mohammad, Shan, ed. *Writings and Speeches of Sir Syed Ahmad Khan*. Bombay: Nachiketa Publications Limited, 1972.
Mohyuddin, Zafar, ve Muhammad Yasir Ali. "The Development of Indian Civil Service in British India: An Analysis". *Journal of Historical Studies* 7, sy 1 (2021): 80-90.
Muhammad, Shan. *Sir Syed Ahmad Khan a Political Biography*. Meerut: Meenakshi Prakshan, 1969.
Muhammed, Cedidi. "(El Hadese vemâ Ba'de'l-Hadese Fî Felsefeti Ritşârd Rortî) الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي". Basılmamış Doktora Tezi, Mentouri Universty, 2006.
Muir, Sir William. "İntroduction". İçinde *Panjabi Sketches*. London: Marshall Brothers, 1889.
Muir, Sir William. *The Life of Mahomet*. C. 1. London: Smith Elder Co., 1861.
Muir, Sir William. *The Life of Mahomet*. C. 2. London: Smith Elder Co., 1861.
Muir, Sir William. *The Mohammedan Controversy and Other Indian Articles*. Edinburg: T.&T. Clark, 1897.
Naim, C. M. "Syed Ahmad and His Two Books Called 'Asar-al-Sanadid'". *Modern Asian Studies* 45, sy 3 (Mayıs 2011): 669-708.
Napier, Sir Charles James. *The Life and Opinions of General Sir Charles James Napier,*. C. 2. London: John Murray, 1857.
Naravane, M. S. *Battles of the Honourable East India Company: Making of the Raj*. New Delhi: A.P.H. Publishing Corporation, 2006.
Nasreen, Hafsa. "Oryantalistlerin Kur'an Üzerine İddiaları -Eleştirel Bir Çalışma-". Çeviren Ozat Shamshiyev. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy 16 (2013): 109-25.
Nizami, K. A. *Sayyid Ahmad Khan*. 3. baskı. New Delhi: Publications Division, 2002.
Okur, Kâşif Hamdi. "Kur'ân İslam'ı Söyleminin Fıkıh Usûlü Açısından Değerlendirilmesi". İçinde *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefîleşme modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması,* 353-77. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.
"oryantalizm ne demek TDK Sözlük Anlamı". Erişim 22 Şubat 2022. https://sozluk.gov.tr/?kelime=oryantalizm.
Öntürk, Vural. "Gurlu Sultanı Muizzeddin Muhammed b. Bahâeddin Sâm'ın Hindistan Seferleri". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 4, sy 2 (2020): 119-44.
Öz, Mustafa. "Ahmed Han,Seyyid". İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 2:73-75. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1989.
Özafşar, Mehmet Emin. "Hadisçilerin Peygamber Tasavvuru/Anlayış". *Diyanet İlmi Dergi*, sy Hz. Muhammed Özel Sayısı (2003): 319-27.
Özarslan, Selim. "Din Bilim İlişkisinin Serencamı". *Diyanet İlmi Dergi* 56, sy 3 (15 Eylül 2020): 883-902.
Özcan, Azmi. "Bâre Seyyidleri". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 5:69-70. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1992.
Özcan, Azmi. "Bengal". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 5:436-37. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Özcan, Azmi. "Haydarâbâd Nizamlığı". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 17:32-35. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
Özcan, Azmi. "Hindistan'da 19. Yüzyıl İslam Modernizmi ve Seyyid Ahmed Han". *İslâmiyat* 7, sy 4 (2004): 197-204.
Özcan, Azmi. "Hindistan(Tarih)". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 18:75-81. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998.
Özcan, Azmi. "İngiliz Doğu Hindistan Şirketi". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 22:194-95. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000.
Özcan, Azmi. "Meysûr". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 29:510-11. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
Özcan, Azmi. "Nepal (Tarih)". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32:557-58. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
Özcan, Azmi. "Nevvâb". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 33:67-68. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
Özcan, Azmi. "Sind". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 37:242-44. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
Özcan, Azmi. "Şah Cihan". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 38:251-52. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010.
Özel, Taha İsmet. *İngiliz Doğu Hindistan Şirketi*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2021.
Öztuna, Yılmaz. *Devletler ve Hânedanlar İslâm Devletleri*. 3. Baskı. C. 1. Kültür Eserleri Dizisi 397. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2005.
Paçacı, Mehmet. "Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem". *İslâmiyât* IV, sy 4 (2001): 91-110.
Pakistan History Boards. *A Short History of Hind-Pakistan*. Editör Mahmud Husain. Karachi: Pakistan Historical Society, 1955.
Paracha, Nadeem F. "The Forgotten Future: Sir Syed and the Birth of Muslim Nationalism in South Asia". DAWN.COM, 15 Ağustos 2016. http://www.dawn.com/news/1277341.
Paret, Rudi. *ed-Dirâsetü'lArabiyye ve'l-İslamiyye fî Câmiati'l-Âlmânyâ el-Müsteşrigûne'l-Âlmân münzü Teodor Nöldeke*. Çeviren Mustafa Mahir. Kahire: El-Merkezü Gavmi't-Terceme, 2011.
Parveen, Shabnam. "Sir Syed Ahmad Khan's Contribution To Islamic Learning". Doktora, Aligarh Muslim Universty Department of Islamic Studies, 2008.
Pernau, Margrid. "Introduction". Içinde *The Delhi College*, 1-34. Delhi: Oxford University Press, 2006.
Pernau, Margrit. "Fluid Temporalities: Saiyid Ahmad Khan and the Concept of Modernity". *History and Theory* 58, sy 4 (2019): 107-31.
Peters, Rudolph. *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History*. Religion and Society 20. Paris-Newyork: Mouton Publishers, 1979.
Pfander, Karl Gottlieb. *The Mizan Ul Haqq or Balance of Truth*. Çeviren R.H. Weakley. London: Church Missionary House, 1866.
Poddar, Arabinda. *Renaissance In Bengal Quests And Confrontations (1800-1860)*. Simla: Indian Institute Of Advanced Study, 1970.
Polat, Salahattin. *Metin Tenkidi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.
Poole, Ross. *Ahlâk Ve Modernlik*. Çeviren Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993.
Pratt, Henry John. *Scripture and Science Not at Variance*. Calcutta: Thomas Hatchard Piccadilly, 1858.

Qidwai, Sarah Ahmad. “Sir Syed (1817–1898) and Science: Popularization in Nineteenth Century India”. Doktora Tezi, University of Toronto, 2021.
Qureshi, Ishtiaq Husain. *The Muslim Community of the Indo-Pakistan Subcontinent, 610-1947: A Brief Historical Analysis*. Mouton & Co., 1962.
Qureshi, M. Naeem. “Ferâiziyye”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 12:365-66. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
Rabbânî, İmâm-ı. *Mektûbât-ı Rabbânî*. Çeviren Komisyon. C. 1. İstanbul: Yasin Yayın, 2004.
Rahman, Ismail AB. “Sayyid Ahmad Khan in Historical Perspective”. *Islamiyyat : Jurnal Antarabangsa Pengajian Islam; International Journal of Islamic Studies* 10 (1989): 73-95.
Ramsey, Dr. Charles M. “God’s Word Spoken and Otherwise, Muslim-Christian Relations in Historical Perspective”. *CMCS Research Briefings*, sy 4 (Summer 2015).
“rasyonalite ne demek TDK Sözlük Anlamı”. Erişim 20 Nisan 2022. https://sozluk.gov.tr/?kelime=rasyonalite.
Richter, Julius. *A History of Missions in India*. Çeviren Sydney H. Moore. Fleming H. Revel Company, 1908.
Rizvî, Saiyid Athar Abbas. “Kalküta”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 24:265-67. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
Roberts, P. E. *India under Wellesley*. London: G.Bell and Sons LTD, 1929.
Rothermund, Dietmar. *Hindistan Tarihi Orta Çağ’dan Günümüze*. Çeviren Nurettin Demir. İstanbul: Runik Kitap, 2021.
Sadhan, Bose Nemai. *The Indian Awakening and Bengal*. Calcutta: K. L. Mukhopadhyay, 1960.
Said, Edward W. *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*. Çeviren Berna Yıldırım. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
Sarkar, Jadu Nath, çev. *Bengal Nawabs*. Calcutta: Assiatic Society, 1952.
Savaş, Müslüme Melis. “Âlemgîr Şâh’ın (Evrengzib) Hindu Politikaları ve Bunun Üzerine Bir Değerlendirme”. *Academic Platform Journal of Islamic Research* 4, sy 3 (2020): 291-303.
Selen, Dr. H. Sadi. “Tarihte Şark ve Garp Mefhumları”. *Belleten Türk Tarih Kurumu* 7, sy 27 (1943): 543-47.
Selvi, Haluk, ve Uğur Topçu. “Protestan Misyonerlerin Gözünden 20. Yüzyılın Başında Hindistan’da İslami Reform ve Misyonerlik”. *Akademik Bakış* 14, sy 27 (2020): 175-202.
Sen, Keshub Chunder. *In England*. 3. Edition. Calcutta: Navovidhan Publication Comitte, 1938.
Seydi Ali Reis. *Mir’atü’l-Memalik Seydi Ali Reisin Maceraları Basra-Hindistan-Türkistan-İran (1554-1557)*. Editör Ömer Tellioğlu. İstanbul: Kitabevi, 2021.
Sherwani, H. K. “The Political Thought of Sir Syed Ahmad Khan”. *The Indian Journal of Political Science* 5, sy 4 (1944): 306-28.
Sıddıki, Mazharuddin. *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*. Çeviren Murat Fırat ve Göksel Korkmaz. İstanbul: Dergah yayınları, 1990.
Sıddıki, Mazharuddin. “Religious Thought of Sir Sayyid Ahmad Khan”. *Islamic Studies* 6, sy 3 (Eylül 1967): 289-308.
Sıddıqui, Iktidar Husain. “Gurlular”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 14:207-11. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996.

Siddiqui, Iqtidar Husain. "Nizâmülmülk Âsafcâh". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 33:196-98. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
Smith, Vincent Arthur. *Akbar the Great Mogul, 1542-1605*. Oxford, Clarendon Press, 1917.
Smith, Vincent Arthur. *The Oxford History of India, From the Earliest Times to the end of 1911*. Second Edition. Oxford: Oxford at The Clarendon Press, 1923.
Smith, Wilfred Cantwell. *Modern Islam in India: A Social Analysis*. Ripon Printing Press, 1946.
Sprenger, Aloys. *Das Leben Und Die Lehre Des Mohammad*. C. 1. Berlin: Nicolaische Verlagsbuchhandlung, 1861.
Sprenger, Aloys. *The Life of Mohammad from Original Sources*. Allahabad: Presbyterian Mission Press, 1851.
Stephen, Leslie, ve Sidney Lee, ed. *Dictionary of National Biograpy*. C. 17. London: Smith Elder Co., 1889.
Stephen, Leslie, ve Sidney Lee, ed. *Dictionary of National Biograpy*. C. 24. London and Newyork: Smith Elder Co., 1890.
Stirling, James. *Letters from The Slave States*. London: John Parekr and Son, 1857.
Syleman, Ayhan. "Muhammed Abduh, Reşid Rıza ve Oryantalistler". İçinde *İslam Araştırmaları ve Oryantalizm*. İstanbul: İfav Yayınları, 2016.
Şah, Nurü'd-din Cihangir Selim. *Târîh-i Selîm Şâh IV.Bâbürlü Hükümdârı Cihângîr Şâh'ın Hâtırâtı*. Editör Fahri Unan. Çeviren Nevres-i Kadim. Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.
Şahbaz, Davut. "İki Ulus Teorisi Işığında Pakistan'ın Kuruluşu ve Bir Sorunsal Olarak Keşmir". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
Şahin, Hüsne Hilal. "Ekber Şah ve Dini Reformu". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Doğu Dilleri ve Edebiyatları Ana Bilim Dalı / Hindoloji Bilim Dalı, 2014.
Şakiroğlu, Mahmut H. "Bayur, Yusuf Hikmet". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 5:282-83. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
Şaylan, Gencay. *Postmodernizm*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2009.
Şentürk, Recep. "Usûlsüz Metincilik: Tarihselcilik veya Selefîcilik Arasında Çağdaş İslam Düşüncesi". İçinde *Modernleşme, Protestanlaşma ve Selefileşme*, 303-16. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.
"The East India Company and public opinion". Erişim 07 Eylül 2023. https://www.parliament.uk/about/living-heritage/evolutionofparliament/legislativescrutiny/parliament-and-empire/parliament-and-the-american-colonies-before-1765/the-east-india-company-and-public-opinion/.
The Indian Express. "PM Modi calls AMU 'mini-India', says politics can wait but development can't". 22 Aralık 2020. https://indianexpress.com/article/india/aligarh-muslim-university-centenary-celebration-pm-modi-7114450/.
The Journal of the House of Commons. C. 38. Order of The House Commons, 1803.
"The Late Sir Syad Ahmad Khan". İçinde *The Church Missionary Intelligencer*, C. 23. Londra: Gilbert and Rivington, 1898.
Tomizawa, Kana. "Sympathy and Prejudice: Late Eighteenth-Century British 'Orientalists' and Their Ambiguous Attitudes towards India". *Slavic Research*

Center, Hokkaido University, Comparative Studies on Regional Powers 3, sy 13 (2013): 133-44.
Torrens, W.M. *The Marquess Wellesley, Architect of Empire an Historic Portrait*. C. 1. London: Chatto & Windus, Piccadilly, 1880.
Troll, Christian W. *Sayyid Ahmad Khan a Reinterpretation of Muslim Theology*. New Delhi: Dhawan Printing Works, 1978.
Troll, Christian W. "Seyyid Ahmet Han (1817-1898) ve 19. Yüzyılda İslam Kelamı'nın Yeniden Oluşumu". Çeviren Şaban Ali Düzgün. *İslami Araştırmalar Dergisi* 8, sy 1 (1995): 35-64.
Turnbull, Patrick. *Warren Hastings*. New English Library, 1975.
Turner, Bryan S. *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam*. Çeviren Ahmet Demirhan. İnsan Yayınları, 1991.
Uğraş, Yasin. "Fransız Oryantalizmi ve Tasavvuf". Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
Unan, Fahri. "Giriş". İçinde *Târîh-i Selîm Şâh IV. Babürlü Hükümdârı Cihângîr Şâh'ın Hâtırâtı*, XIIV-XXXIX. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.
Vurur, Nuran. "Sir Seyyid Ahmed Han ve Aligarh Hareketi". Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
"Warren Hastings, Maker of British India(1935)". *Journal of The Royal Central Asian Society* 22, sy 3 (1935): 476-80.
Waseem, Dr. Rashid. *Sir Syed Ke Mukhalifeen*. Delhi: Matba Aala Press, 2018.
Weber, Max. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. Çeviren Milay Köktürk. Bilgesu Yayıncılık, 2011.
Wong, J. Y. "British Annexation of Sind in 1843: An Economic Perspective". *Modern Asian Studies* 31, sy 2 (1997): 225-44.
Woodhead, Christine. "Muir, Sir William". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 31:94. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
Wright, Edmund, ve Jonathan Law. *A Dictionary of World History*. Second Edition. Oxford and Newyork: Oxford University Press, 2006.
Yazıcı, Ahmet. "Kur'ancılık Ekolü'nün Türkiye Tarihine Mütevâzi Bir Katkı: Kalem Dergisi Örneği". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy 2 (30 Aralık 2020): 533-54.
Yel, Ali Murat. "Gustav Leberecht Flügel". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 13:165-66. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996.
Yiğit, İsmail. "Memlükler". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 29:90-97. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
Zakzuk, M. Hamdi. *Oryantalizm veya Medeniyetler Hesaplaşması*. Çeviren Abdülaziz Hatip. Yeni Akademi Yayınları, 2006.