

MEVLÂNÂ EBU'L-KELÂM ÂZÂD (1888-1958): ÇOĞULCU BİR ÜLKE VE DÜNYA İÇİNDE YAŞAYIP ALGILANAN İSLÂM

CHRISTIAN W. TROLL
GREGORIANA ÜNİV., ROMA

ÇEV: ŞABAN ALİ DÜZGÜN
ARŞ. GÖR., A.Ü. İLAHİYAT FAK., ANKARA

GİRİŞ

Âzâd'ın çok yönlü kişiliğine dair esas sualimiz şudur: Âzâd tevârüs edip şahsen kabul ettiği İslâm'ı, büyük dünya toplumunun bir bölümünü teşkil eden Hindistan'ın birçok din ve kültürden oluşan hayatına iştirak edip katkıda bulunacak tarzda nasıl kavramıştır? Âzâd'ın hayatı ve dinî düşüncesi Hindistan'lı ileri gelen bir müslümanın 'bu yüzyılın üzerinde fazlasıyla durduğu derunî yaşamın toplumda makes bulması hususuyla nasıl ilgilendiğini ortaya koyan bir durum değerlendirmesi' görünümü arz etmektedir.¹

Âzâd'ın hayat ve kariyerini kısaca ortaya koyduktan sonra, derinliğini Kur'an'ın bir bölümünün tefsir ve şerhi olan Tercümânü'l-Kur'an adlı eserinde bulan temel kelimî konumunu açıklığa kavuşturacağız. Son olarak tenkitçi bir yaklaşımla, değişik İslâmî seçenekler bağlamında, Âzâd'ın, terkipçi bir milliyetçilik ve evrensel dini hümanizm karşısındaki İslâmî seçiminin değer ve ehemmiyetini açıklayacağız.

1.ÂZÂD: GAZETECİ, POLİTİKACI, DİNİ DÜŞÜNÜR

Âzâd babası Muhammed Hayruddîn'in, 1857 isyanının (aynı zamanda "Sipahi Ayaklanması"*da denir) başarısızlığından sonra göç ettiği ve ¹Margareth Chatterjee, 'Opening Remarks' in *Religious Consciousness and Life-Worlds*. Ed. T.S. Rukmani. (Simla: Indian Institute of Advanced Studies, 1988), s. 1.

*Müslüman ve Hinduların İngilizlere karşı birlikte gerçekleştirdikleri bu isyan (M. Watt, bunun yalnızca müslümanlarca gerçekleştirildiği görüşünde ısrar eder. (Bkz. M. Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernism*, London, 1989, s. 41) Müslümanlar adına söylemek gerekirse, Hint Müslümanlarının Hindistan'da kaybettikleri iktidarı geri almak için yapılmış. Toynbee'nin ifadesiyle, 'arkaik' bir teşebbüstür. Bu senenin müslüman Hindistan'ın tarihinde çok mühim bir yeri vardır. Bu yıla kadar Hindistan'ı Doğu Hindistan Şirketi yönetiyordu. 2 Ağustos 1958'de çıkarılan bir kanunla Hindistan'ın yeni yönetimi şirketten alınıp İngiliz hükûmetine teslim edilmiştir. (İ. Hüseyin Kureşî, *The Struggle for Pakistan*, Univ. of Karachi,

MAULANA ABUL KELÂM ÂZÂD (1888-1958): ISLAM LIVED AND PERCEIVED FROM WITHIN A PLURALISTIC NATION AND WORLD

CHRISTIAN W. TROLL
GREGORIANA UNIV., ROME

INTRODUCTION

Our chief question concerning the multi-faceted figure of Âzâd is: How did he conceive of Islam –his inherited and personally-affirmed religion– as participating in and contributing to the life of the culturally and religiously pluralistic nation of India, forming part of the wider world community? His life and religious thought would seem to provide a case study of how an eminent Indian Muslim related 'the life of interiority with the involvement in community which this century... takes pains to stress'.¹

After roughly sketching Âzâd's life and career, we shall outline his basic theological position as indicated mainly in his *Tarjuman al-Qur'an*, i.e., his explanatory, annotated rendering of a part of the Qur'an. Finally, we shall critically remark upon the value and significance of Âzâd's Islamic option for a composite nationalism and a universal religious humanism in the context of alternative Islamic options.

1. ÂZÂD: JOURNALIST, POLITICIAN, RELIGIOUS THINKER

Âzâd was born in Mecca where his father, Muhammad Khayruddîn, had emigrated after the failure of the uprising (also called 'The Mutiny') of 1857, and married the daughter of the Arab scholar, Shaykh Muhammad Zâhir Watrî. Khayruddîn was a widely-followed *pîr* (teacher in the spiritual life) and a renowned preacher and theological author in a traditionalist vein. His family prided itself on the distinguished service rendered by its divines and administrators from early Mughal times onwards. The language of Âzâd's early childhood was Arabic.

When Âzâd was ten years old, the family returned to Calcutta. The father did not send his son to a madrasa but he himself and some of his learned friends imparted to the precocious child instruction in traditional Islamic learning. The

¹Margaret Chatterjee, 'Opening Remarks' in *Religious Consciousness and Life-Worlds* ed. T.S. Rukmani. (Shimla: Indian Institute of Advanced Studies, 1988), p. 1.

Şeyh Muhammed Zahir Vatrî adında bir Arap alimin kızıyla evlendiği Mekke'de dünyaya geldi. Hayruddin birçok müntesibi bulunan bir pir, tanınmış bir vaiz, gelenekçi stile sahip bir kelimciydi. Ailesi, Moğolların ilk devirlerinden itibaren yetiştirdikleri din adamları ve idarecileri vasıtasıyla icra edilen üstün hizmetlerden ötürü kendileriyle iftihar ediyorlardı. Çocukluğunun ilk döneminde Âzâd'ın dili Arapçaydı. Âzâd on yaşına geldiğinde ailesi Kalkûta'ya geri döndü. Baba oğlunu bir medreseye göndermedi fakat bizatihi kendisi ve bazı alim dostları geleneksel İslâmî eğitimle bu olgun çocuğu eğittiler. Çocuğun bu olağanüstü erken gelişimi çok geçmeden iyice tebarüz etti. Bu kadar genç yaşında Âzâd bir yazar ve hoca olarak kendini göstermeye başladı. Ünlü bir şair ve edebiyatçı olan Altaf Hüseyin Hâlî (1837-1914) onu 'genç omuzlar üstünde yaşlı bir kafa' olarak niteler. Seyyid Ahmed Han'ın (1817-1898) ve Aligarh hareketinin aydınlarının yazıları vasıtasıyla Âzâd, İngiliz dilindeki edebiyat (literatür) ve irfanın (ilim) ulaştığı tüm alanı potansiyel olarak hazmetmesi için entellektüel ufkunu genişletmesi gerektiğini kavradı. Bununla birlikte Seyyid Ahmed Han ve Aligarh'ın Oxford'a ve İngilizlere ait olan herşeye yağdırdıkları övgüyü tabii olarak reddetti². Bu ilk yıllarda gerçekte Âzâd'ın Batı kültürü ve düşüncesiyle herhangi bir tanışıklığı yoktur. Sonraları sırf kendi gayretiyle mevcut bazı İngilizce eserlerden ve son dönem çağdaş Arap yazarlarının çalışmalarından bir dereceye kadar ilim elde etmiştir. Fakat Âzâd'ın zihni, şiirsel sezgi ve telmihle yoğrulmuş, zarif izah ve stile meyilli Urdu-Fars kültürüyle fazlasıyla şekillenmişti ve böyle kalmaya da devam etti.

1906-1909 dönemini anlatan siyasi otobiyografisi *India Wins Freedom*'da, Âzâd erken bir 'zihni kriz'den bahsetmektedir³. Bununla ilgili ifadeleri iktibas ederek nakletmek faydalı olacaktır:

1965. s. 18). Tarihe Sipahi ayaklanması olarak geçen bu olayların ardından İngilizler alt-kütada daha katı politikalar uygulamaya başlamışlardır. (R.J. Majumdar, *Some Unpublished Records Regarding the Sepoy Mutiny*, PIHRC (Proceeding of Indian Historical Records Commission) 33 II, 1958, s. 115) Daha geniş malumat için bkz. Syed Ma'nul Hak. *The Great Revolution of 1857*, Karachi 1968; John William Kaye, *Sepoy War in India 1857-58*, London 1888; Field Marshall, *An Eye Witness Account of The Indian Mutiny*, London 1894; John Harris, *The Indian Mutiny*, London 1973) (Çev.)

²Kenneth Cragg, *The Pen and the Faith* (London: Allen and Unwin, 1985) s. 16.

³Âzâd'ın inanç krizine girişi ve bu durumdan kurtuluşu ile ilgili detaylı bilgi için Ian H. Douglas'ın *Abu'l-Kelâm Âzâd. An Intellectual and Religious Biography* eserinin birinci bölümüyle krş. Ed. G. Minault ve C.W.Troll, New Delhi: OUP, 1988.

boy's unusual and early progress soon became widely known. Even in his early youth Âzâd attained proficiency as a writer and lecturer. Altaf Husein Hâlî (1837-1914), the famous poet and man of letters, once described him as 'an old head on young shoulders'. Through the writings of Sayyid Ahmad Khân (1817-1898) and of other luminaries of the Aligarh movement, Âzâd came to realize the need to broaden his intellectual horizons so as to include potentially all that literature and scholarship in the English language touched upon. However, he instinctively rejected Sayyid Ahmad Khân's and Aligarh's eulogy of all things British and Oxonian². In these early years Âzâd did not, in fact, gain any familiarity with Western thought and culture. Only later he acquired, all by himself, a measure of knowledge as available in English and in recent works by contemporary Arab writers. But his mind was and remained very much shaped by Urdu-Persian culture with its predilection for elegant expression and style soaked in poetic intuition and allusion.

In his political autobiography *India Wins Freedom*, referring to the period between 1906-1909, Âzâd speaks of an early 'mental crisis' in words which merit to be selectively quoted here:

I could not reconcile myself with the prevailing customs and beliefs and my heart was full of a new sense of revolt. The ideas I had acquired from my family and early training could no longer satisfy me. I felt that I must find the truth for myself...

The first thing which troubled me was the exhibition of differences among the different sects of Muslims... If religion expresses a universal truth, why should there be such differences and conflicts among men professing different religions? Why should each religion claim to be the sole repository of truth and condemn all others as false?

For two or three years this unrest continued and I longed to find the solution to my doubts. I passed from one phase to another, and a stage came when all the old bonds imposed on my mind by family and upbringing were completely shattered. I felt free of all conventional ties and decided to adopt the pen name 'Âzâd' or 'Free' to indicate that I was no longer tied to my inherited beliefs³.

From 1906-1907, more or less during the period just described, Âzâd travelled through Egypt, Hijaz and Syria and imbibed there the ferment of the religio-political ideas initiated by the two outstanding figures of Muslim and Arab national revival, Jamâluddîn al-Afghânî (d. 1897) and Muhammed 'Abduh (1849-1905).

Sometime in 1909 Âzâd seems to have gone back to a personal faith allegiance to Islam, but in a new way. An essay on 'Sarmad, the Martyr', written in 1910, in conjunction with autobiography²

²Kenneth Cragg, *The Pen and the Faith* (London: Allen and Unwin, 1985), p. 16.

³Maulana Abul Kalam Azad, *India Wins Freedom*. An autobiographical narrative. (Bombay: Orient Longmans, 1959), p. 3-4.

Kendimi yerleşik âdetler ve inançlarla uzlaştıramıyordum ve kalbim yeni bir isyan duygusuyla dopdoluydu. Ailemden ve ilk eğitimimden aldığım fikirler artık beni tatmin etmiyordu. Kendime yeni doğrular bulmalıydım.

Beni sıkıntıya sokan ilk şey değişik Müslüman mezhepler arasındaki bu denli farklılıklardı... Şayet din evrensel bir gerçeği ifade ediyorsa, farklı dinlere mensup insanlar arasında neden bu kadar farklılıklar ve çatışmalar olsun ki? Neden her din gerçeğin tek temsilcisinin kendisi olduğunu iddia edip diğerlerini saçma diye kınasın ki?

İki üç yıl bu sıkıntı devam etti ve şüphelerime çözüm bulmak için yandım tutuştum. Bir saftan diğere geçtim ve öyle bir an geldi ki ailemin ve aldığım eğitimin bana dayattığı tüm bağlar çözüldü. İçtimâî âdetlerin getirdiği tüm bağlardan kurtulduğumu hissettim ve kendi yolumu çizmeye karar verdim. İşte bu anda, artık tevarüs ettiğim inançların beni bağlamadığını göstermek için kendime Âzâd (hür) müstear ismini takmaya karar verdim⁴.

Aşağı yukarı, az önce anılan zaman sürecinde, 1906-1907'de, Âzâd Mısır'a, Hicaz'a ve Suriye'ye seyahatlerde bulundu ve burada Cemaladdin Afganî (ö.1897), M. Abduh (1849-1905) gibi ileri gelen iki Müslüman ıslahatçı tarafından başlatılan dinî-siyasî fikirlerin mayasını aldı.

1909'da birara Âzâd, İslâm'a sadakati içeren şahsî bir imana yeni bir yolla geri gitmeyi arzuluyor görünmektedir. Son on yıla dair yaptığı otobiyografik denemeye bağlantılı olarak 1910 yılında 'Sermed, Şehit' adlı bir deneme yayınlamıştır. Bu deneme gösteriyor ki, Ebu'l-Kelam Âzâd'ın yeni İslam anlayışı; Müslümanların fert ve toplum hayatlarını düzenleyen reçeteleri veren Şeriatın emrine uymaktan ziyade, Tanrı denen gizli sır'a olan cazibeye ve sufi şairler tarafından yaşandığı ve aktarıldığı şekliyle, aşkın getirdiği manevî dönüşüm anlayışına ve bunların evrensel dini hümanizmlerine uymayı ön plana çıkarır.

1912'den 1916'ya kadar Âzâd, haftalık el-Hilâl (1912-1914) ve el-Belağ (1915-1916) mecmualarını çıkardı. Bu iki mecmua, entelektüel Müslüman kesimin zihinlerini Aligarh hareketinin İngilizlere gösterdiği sadakatın aleyhine ve Pan-İslamizm'in lehine çevirmede olağanüstü bir etki göstermiştir. Âzâd'ın Osmanlı halifesini destekleyen tutumunun geniş bir kesime yayılmasından endişelenen İngiliz otoriteleri 1916'da I. Dünya Savaşının en sıcak anlarında Âzâd'ı Kalküta'dan sürgün ettiler. 1919'un sonuna kadar Ranchi'de göz altında tutuldu. O zamandan 1924'e kadar Âzâd hilafet hareketinde önder rolü oynamıştır. Afganî'nin fikirlerini popülarize etmek ve onlara

⁴Mevlana Ebu'l-Kelam Âzâd, *Indian Wins Freedom*. Otobiyografik bir anlatım. (Bombay: Orient Longmans, 1959) ss. 3-4.

phical remarks made about a decade later, would indicate that 'attraction' to the hidden Mystery, called God and the quest for transforming, sacrificial love ('ishq) as lived and proclaimed by the Sufi poets and their universalist religious humanism were the core values of his renewed Muslim religious outlook, rather than concern for conformity to the injunctions of the law (shari'a), as it prescribes a detailed ordering of individual and corporate Muslim life⁴.

From 1912-1916 Azâd edited the Urdu weeklies al-Hilâl (1912-1914) and al-Balâgh (1915-1916). These two journals made an unparalleled impact on transforming the mind of a section of the Muslim intelligentsia against the Aligarh movement's loyalism of the British and in favour of pan-Islamism. Worried by Azâd's widely publicized views supporting the Ottoman caliphate, in 1916, at the height of World War I the British authorities expelled Azâd from Calcutta. He lived interned in Ranchi until the end of 1919. From then until 1924 Azâd took a leading part in the Khilafat movement. He was its leading theoretician through popularizing and contributing the ideas of al-Afghânî.

On 18 January 1920 Âzâd had his first meeting with Gandhi. I do not think that it was Gandhi's impact on Azâd that, as it were, converted him to composite Hindu-Muslim nationalism, as some scholars hold. For long before the 1920's, we find in Azâd's writings the attitudes and views supporting such a policy. What the meeting with Gandhi and the involvement in the Khilafat and non-cooperation movements did was to focus Azâd's mind as a Muslim to concentrate on, and strive for, the ideals of freedom and nationalism together with Indians of all cultural and religious backgrounds. Azâd developed continuously, from the time of his religious crisis onwards, through the unfolding of political events of the first and second decade of this century, towards a religious Muslim humanism of national and universal dimensions.

Within Congress Azad was one of the founders of the Muslim Nationalist Party. In the politically crucial decade from 1937-1947, when the Muslim League, directed by Jinnah, was able eventually to sway the vast majority of the Muslim vote towards the Pakistan option, Azâd remained loyal to the Congress and its policies, advocating a culturally and religiously pluralistic, undivided but federally structured, Indian nation. He had given expression to this political view in his Presidential Address to the Congress in 1925.

⁴Cf. the thorough discussion of Azad's crisis of faith and his recovery from it in the first chapter of Ian H. Douglas, *Abul Kalam Azad. An Intellectual and Religious Biography*, ed. G. Minault and C.W. Troll. New Delhi: OUP, 1988.

katkıda bulunmak suretiyle bu hareketin baş teorisyenliğini yapmıştır.

18 Ocak 1920'de Gandi'yle buluşmasını gerçekleştirdi. Bazı araştırmacıların iddia ettiği gibi Âzâd'ın birleşik Hindu-Müslüman milliyetçiliği fikrine Gandi'nin etkisiyle döndüğü kanaatinde değilim. Zira böyle bir siyasayı onaylayan tutum ve görüşleri 1920'den uzun zaman öncesinde Âzâd'ın yazılarında bulmaktayız. Gandi'yle buluşması, hilafet ve ortaklık karşıtı hareketlerle ilgilenmesi Âzâd'ın dikkatini bir müslüman olarak özgürlük ideallerine ve tüm kültürel ve dini geçmişleriyle Hintlilerin milliyetçilikleri üzerine düşünmeye ve bu yönde gayret göstermeye sevketti. Âzâd bu yüzyılın ilk yirmiyılının siyasi hadiselerinin getirdiklerinden ve geçirdiği dini krizden sonra, milli ve evrensel boyutlarda dine dayanan bir İslam hümanizmine doğru sürekli bir kayma göstermiştir.

Kongre içinde Âzâd, Milliyetçi İslam Partisi'ni kuranlardan birisiydi. İslam birliğinin Cinnah tarafından idare edildiği 1937-1947 yılları politik olarak büyük öneme sahipti ve sonunda da Cinnah müslüman oyların büyük çoğunluğunu Pakistan tercihi yönünde kullanırmaya muvaffak olmuştu. Bu dönemde Âzâd, kültürel ve dini olarak çoğulcu, bölünmemiş fakat federal yapılı Hind ulusu siyasetini öngören Kongre politikasına sadık kalmıştı. 1925'de Kongreye yaptığı başkanlık hitabında bu siyasi tutumuna açıklık getirmişti. 15 Nisan'da yayınlanan bir demecinde Âzâd Birliğin Lahor kararına muhalefetine sebebiyi açıklamakta ve şöyle demektedir:

...Bu plan yalnız tüm Hindistan için değil özellikle müslümanlar için de zararlıdır... Pakistan teriminin tam anlamıyla bana zıt geldiğini itiraf etmeliyim. Bu fikir dünyanın bazı bölgelerinin pak, bazılarının da pak olmadığını öngörür. Toprakların böyle temiz ve temiz olmayan diye bölünmesi gayr-ı İslâmî'dir ve İslâm'ın ruhuna aykındır⁵...

Bağımsız Hindistan Cumhuriyeti'nde Âzâd, Jawarharlal Nehru'nun kabinesinde Hindistan'ın ilk Eğitim Bakanı olarak müstesna bir görev ifa etmiştir.

Biri Âzâd'ın biyografisinde diğeri karakterinde mevcut iki yönü burada özellikle zikretmeye değer. Âzâd hayatının on yıldan fazlasını hapse veya gözaltında geçirdi. Ahmednagar kalesinde Ağustos 1942'de 53 yaşındayken, 6 kez hapsedilmişti. Hapis yıllarının hayatının epeyce bir kesimine yayılmasını şöyle ifadelendirir:

⁵India Wins Freedom, agy, s. 142.

In a statement issued on 15 April, Âzâd made known the reason for his opposition to the Lahore Resolution of the League. He considered this 'scheme'

... harmful not only for India as a whole but for Muslims in particular... I must confess that the very term Pakistan goes against my grain. It suggests that some portions of the world are pure while others are impure. Such a division of territories into pure and impure is un-Islamic and a repudiation of the very spirit of Islam⁵...

In the independent Republic of India Âzâd served with distinction in Jawarharlal Nehru's cabinet as India's first Central Minister of Education.

Two aspects, one pertaining to Âzâd's biography, the other to his character, merit special mention here. Âzâd spent altogether ten and a half years in jail or internment. In August 1942, in Ahmadnagar Fort, when, aged 53, he was imprisoned for the sixth time, he noted on his then seven and two thirds years of imprisonment:

A seventh part of my life, i.e. one day a week, I have been detained. Thus the English gave men a fine sabbath rest... whenever I hear during my captivity that by confinement one receives the punishment of seclusion, I wonder why it should be a punishment⁶.

Kenneth Cragg perceptively highlights this aspect of Âzâd's career, discerning in it 'a rich occasion for prolonged reflection on the Scripture from where he drew the guidance, directing and motivating his long career in letters and politics'⁷.

Âzâd's personality was marked by a sense of independence and heightend selfworth pointing to a strong Ego —not surprising when viewed in the light of his extraordinary intellectual gifts in evidence right from early childhood. Âzâd, furthermore, could stand on his own ground. Regarding this point, the historian Muhammad Mujeeb has remarked:

But just as he smoked freely and continuously in Mahatma Gandhi's presence in spite of its being known that Mahatma Gandhi was strongly opposed to such indulgence, he also declared openly that for him nonviolence was a matter of policy, not of creed... From 1930 onwards, when differences between the Muslim League and the Congress became more and more definite and acute, many nationalist Muslim leaders began to waver and make compromises because of the fear that, if the Muslims disowned them they would be isolated and lose their importance. But Maulana Azâd could stand alone. The faith and courage which enabled him to do so entitle him to a high position among the greatest men of the world⁸.

⁵India Wins Freedom, op. cit., p. 142.

⁶Abül Kelâm Âzâd, ghubâr-i Khâtir (New Delhi: Sahitya Academy, 1983), pp. 33-34.

⁷K. Cragg, *The Pen and the Faith*, p. 14.

⁸M. Mujeeb, op. cit., p. 441.

Hayatının yedide birinde, yani haftada bir gün, tevkif edildim. Bu suretle İngilizler insanlara iyice dinlenme imkânı veriyorlardı... Tutukluluğum sırasında birisinin hapis adı altında tecridle cezalandırıldığını işittiğimde, bunun ceza olarak adlandırılmasına hep hayret etmişimdir.⁶

Kenneth Cragg, Âzâd'ın kariyerindeki bu yönün önemini açıkça ortaya koyar: "Bu hapis yıllarını Âzâd'a, rehber kabul ettiği, yazılarında ve uzun politik kariyerinde kendisine yön verip motive eden Kutsal meftin üzerinde uzun uzun düşünme fırsatı vermişti".

Âzâd'ın şahsiyeti bağımsızlık duygusuyla ve güçlü bir kişiliğe delalet eden kendine güvenle belirlenmişti. Ki bu durum çocukluğundan beri sahip olduğu olağanüstü entellektüel mevhibe dikkate alındığında hiç de şaşırtıcı değildir. Bundan da öte Âzâd kendi ilkelerinden hiç taviz vermezdi. Bu noktayı dikkate alan tarihçi Muhammed Mûcib şunları yazıyor:

Âzâd, sigara içme gibi alışkanlıklara son derece karşı olduğu bilinen Mahatma Gandi'nin yanında sürekli ve serbest bir şekilde sigara içer ve şunu açıkça ifade ederdi: *İnançta değil ama, kişisel hareket tarzında temel husus müsamaha olmalıdır.* İslam Birliği'yle Kongre arasındaki farklılıkların çok belirgin olarak günyüzüne çıktığı 1930'lardan itibaren birçok milliyetçi müslüman liderler, müslümanlar kendilerini sahiplenmezse, tasfiye edilip önemlerini yitirecekleri korkusuyla taviz verip uzlaşmayı kabullendikleri zaman, Mevlana Azâd tek başına direndi. Azâd'ı böyle davranmaya muktedir kılan inanç ve cesaret, onu dünyanın en büyükleri arasında üstün bir mevkiye yerleştirdi.⁸

Âzâd eleştirel bağımsızlığını muhafaza etti. Onun yeni Hindistan'ın ilk on yılına ait bakanlık kariyeri yargı tarafsızlığı ve kusursuz bir dürüstlükte şöhrat bulmuştu.

2. ÂZÂD'IN KUR'AN'I MÜTALAA TARZI

Âzâd'ın kendine has İslâmî anlayışını araştırmak, gerçekte, Kur'an'ı nasıl mütalaa ettiğini başka bir deyişle Kur'an'ı nasıl tefsir ettiğini sorgulamaktır. Kur'an Âzâd'ın düşüncesinde merkezî bir yer tutar. Hayatı boyunca Kur'an'ı konuşurmaya ve dinlenmesini sağlamaya gayret etti. Bunu gerçekleştirmek için de son asırların Kur'an'a yamadığı yetersiz ve çarpık yorum perdelerini ondan kaldırmaya çalıştı.

Âzâd'ın hayattaki gidişatı ve karşılaştıkları onu şu iki soruya Kur'an'dan cevap aramaya itmiştir: 1. İslam yahut, bir müslüman mevcut şekliyle siyasete nasıl yaklaşmalıdır? 2. Hindistan'da ve daha büyük çapta dünyada dinlerarası ilişkilerde Kur'an nasıl bir rehberlik sağlamaktadır?

Daha önce zikrettiğimiz üzere Âzâd'ın krizden kurtulup dini inancını tekrar kazanması

⁶E.K.Âzâd, *Ghubar-ı Khatir* (N. Delhi: Sahilya Academy, 1983, ss. 33-34.

⁷K.Cragg, *The Pen and the Faith*, s. 14.

⁸M. Mucib, a.g.e., s. 441.

Âzâd retained his critical independence. His ministerial career in the first decade of new India was marked by impartiality of judgement and unimpeachable integrity.

2. ÂZÂD'S READING OF THE QUR'AN

To inquire about Âzâd's peculiar understanding of Islam amounts practically to asking how he read, in other words, interpreted the Qur'an. The Qur'an held an absolutely central place in Âzâd's thought. It was his life-long endeavour to let the Qur'an speak and be listened to and, in order to make this possible, to remove from it the veils of inadequate and distorting interpretations which subsequent centuries had laid over it.

The context and involvements of Âzâd's life would lead him to address to the Qur'an two questions, above all: 1. How should Islam, or the Muslim(s) as such relate to politics? 2. What guidance does the Qur'an provide in the inter-religious situation of India and in the world at large?

Âzâd's recovery of religious faith (around 1909) which we mentioned earlier, gave him the conviction that religious truth is based on mystical assurance, which he named in his account of the crisis of 'Abdurrazzâq Malihâbâdî as *jazbah* (attraction). Religious truth, in other words, is not primarily based on, or judged by, rational argument. Hence, Âzâd would tend to find in the Qur'an (and other Sacred Scriptures) a strictly religious and ethical summoning rather than scientific and historical information. Also, he would tend to play down the intellectual theological issues, assuming these to be transcended by the essentially uncomplicated, one, spiritual message of the true revelation, reiterated throughout the ages and continents, and expressed insuperably and finally in the Qur'an.

From early onwards, i.e. even before starting al-Hilâl, Azâd conceived of both political-journalistic and reformist-theological activity as part of one commitment. He knew himself called to play a leading role in summoning the Muslims to active service—together with their co-citizens—in the struggle for freedom from British rule and the building of a modern, culturally pluralistic nation. This call, and the ideals to which it summoned, were to Âzâd, simply the pristine message the Qur'an had proclaimed for centuries, however much it had been obscured for time and again by being made the instrument of political and sectarian self-interest.

It is not surprising, therefore, to find Âzâd, early in the pages of al-Hilâl, announcing his intention to publish his diverse studies on the Qur'an.⁹ Maulana Azad (New Delhi: The Publications Division, 1958), p. 16.

(yaklaşık 1909) onda dini hakikatin, Abdürrezzak Malihâbâdî krizi üzerine yaptığı değerlendirmede adlandırdığı şekliyle, cezbeyle dayandığı kanaatini uyandırmıştır. Başka bir deyişle dini hakikat akli delile dayanmaz veya onunla yargılanmaz. Bu yüzden Âzâd Kur'an'a ve (diğer kutsal metinlere) bilimsel ve tarihsel malumat elde etmek gayesinden daha ziyade, kesin dini ve ahlaki verileri tesbit etmek için yaklaşır.

Âzâd, asırlar boyu her kıtada tekrarlanan ve sonunda eşsiz ifadesini Kur'an'da bulan gerçek vahyin sade, tek, manevî mesajıyla aşılmalara gerektiğini vurgulayarak, entelektüel kelimâ problemleri basite indirgemeye çalışır.

El-Hilâl'i çıkarmaya başlamadan çok daha erken bir zamanda Âzâd hem siyasi-gazetecilik hem de reformist-kelamcılık aktivitesini bir sistemin parçası olarak oluşturmıştır. Müslümanları diğer vatandaşlarıyla birlikte İngiliz idaresinden hürriyetlerini almak için mücadeleye ve modern, kültürel olarak çoğulcu bir milleti meydana getirmede aktif hizmete çağırma konusunda baş rolü oynadı.

Bu çağrı ve icab ettirdiği idealler Âzâd'a göre açıkça Kur'an'ın asırlardır ilan ettiği temel mesajdır, bununla birlikte bu mesaj zaman içinde ve kendi çıkarını önplanda tutan politika ve ekollerin aleli durumuna düşürülerek muğlaklaştırılmıştır.

Bu sebeple Âzâd'ın *el-Hilâl*'deki ilk yazılarında, geniş bir mukaddimeyle birlikte Kur'an'ın tercüme ve tefsirini ihtiva eden farklı bir çalışmaya gireceğini ilan etmesi pek şaşırtıcı değildir. Bu araştırmalar ilk meyvelerini *el-Hilâl*'den sonra çıkarmaya başladığı *el-Belağ*'da 1915'den itibaren vermeye başladı. Fakat *Tercümanü'l-Kurân*'ın ilk cildinin çıkması için onbeşyıldan fazla bir sürenin geçmesi gerekiyordu. Kısa ama ağır bir girişi ihtiva eden Fatiha sûresi tefsiri Âzâd'ın tefsirdeki bazı temel kanaat ve prensiplerini ortaya koyar. Hapsedilmesi, yazdıklarının defalarca müsadere edilmesi, kendisine geri verildiği zaman da, bu evrakların ya karmakarışık bir halde veya parçalanmış şekilde verilmesi, dahası kaybolması, öte yandan siyasi baskı ve bedenî zaaf; işte bütün bunlar gecikmenin sebepleri idi. Altı yıl, sonra 1936'da, ikinci cilt çıktı, iki cilt de Âzâd'ın Ahmednagar'da 1945'de hapiste bulunduğu sırada yeniden gözden geçirilmiştir. İkinci cilt kenar notlarıyla birlikte 7-23. sûrelerin tercümesini ve değişik kelimâ ve tarihi konulara dair ilaveleri ihtiva etmektedir. Canlı ve cazip üslubu sebebiyle Âzâd'ın Urduca Kur'an tercüme ve tefsiri, ilk basıldıkları günden itibaren bir şaheser ve birçok gelişme basamağından geçerek olgunlaşan bir zihnin ürünü olarak büyük hüsnü kabul görmüştür.

⁹ Mevlana Âzâd, (N. Delhi, The Publications Divisions, 1958) s. 16.

ân in the form of a translation of, and commentary upon, the Qur'ân, including a detailed prolegomena. The first fruits of these studies appeared from 1915 onwards in his periodical *al-Balâğh*, the successor of *al-Hilâl*. But it was to take fifteen more years before volume one of the Tarjumân al-Qur'ân appeared. This commentary on the sûrat al-Fâtiha (the first chapter of the Qur'ân) with a succinct but weighty introduction discusses some of Âzâd's fundamental convictions and principles in interpretation: his imprisonments: several confiscations of his papers, which, when finally returned, were in a state of confusion, some being torn and even lost; political pressure and physical weakness: all added to the delaying factors. Six years later, in 1936, volume two appeared. Both volumes were revised during Âzâd's imprisonment in Ahmadnagar in 1945. The second volume includes a translation of chapters 7-23, fuller marginal notes, and a series of appendices on various theological and historical subjects. Because of their graceful and vivid style, Âzâd's Urdu translation of the Holy Book and his commentary, from the day of their publication onwards, found widest acclaim as a masterpiece and 'the product of a mind which had come to maturity through many stages of development'.

In the introduction to the Tarjumân Âzâd writes:

For the past twenty-seven years I have been constantly concerned with the study of the Qur'ân... I can say that I have read most of the commentaries and books, published and unpublished. To the best of my ability, I have covered all aspects of the Qur'ânic sciences. In our present day, men distinguish between traditional and modern knowledge. Traditional knowledge I have received as inheritance. Modern knowledge I have discovered through my own efforts...

From the beginning I have refused to be content with the legacy bequeathed to me through family, society, and education. The bonds of taqlid (blind following of classical legal and theological teachings) have never fettered me and the thirst for knowledge has never forsaken me... Never had I been possessed with an assurance of heart which the thorns of doubt would not have pricked nor with a confidence of spirit which all denial's temptations would not have penetrated. I have drunk the drop of poison also from every cup. When thirsty, my thirst was not satisfied, it derived its satisfaction from no common source¹⁰.

What, then, are the main features of Âzâd's approach to stating the Islamic message anew for his day? Âzâd wants, first of all, the Qur'an to speak for itself and to explain itself. He would like the Qur'ânic message to emerge freed from the thick veils of interpretations alien to its genesis. ¹⁰ Tarjumân al-Qur'ân, vol. I (New Delhi: Sahitya Academy, 1964), pp. 51-53.

Tercümân'a girişte Âzâd şunları yazıyor: Geçen yirmiyedi yıl zarfında sürekli Kur'an araştırmalarıyla ilgileniyordum... Şunu söyleyebilirim ki basılmış ya da basılmamış bir çok tefsiri okudum. Gücümün yettiğince Kur'an ilimlerini bütün yönleriyle tahsil ettim. Günümüzde insanlar geleneksel ve modern bilgiyi birbirinden ayırıyorlar. Ben geleneksel ilmi miras aldım. Modern bilgiyi kendi gayretlerimle keşfettim...

Ta baştan beri bana aileden, toplumdan ve eğitimden geçen mirasla yetinmeyi reddettim. Taklit bağları (klasik hukukî ve kelâmî öğretileri körükörüne takip etme) beni asla bağlamadı ve ilme susamışlığım beni hiç terketmedi... Hiçbir zaman şüphe dikenlerinin iğnelemediği bir kalp selametine ve tüm inkar vesveselerinin nüfuzundan berî kalmış bir ruh sükûnetine varamadım. Her kaptan damlayan zehir damlasını da içtim. Susadığımda susuzluğum dinmez, hiçbir müşterek kaynaktan içip tatmin olmazdı¹⁰.

O halde, zamanı için yeni bir İslâmî mesajı ifadelendirirken Âzâd'ın sergilediği yaklaşımın temel özellikleri nelerdir? Herşeyden önce Âzâd Kur'an'ın kendi kendini tefsir etmesini ister. Kur'an mesajının kendine yabancı yorumların puslu örtülerinden kurtarılmasını arzu eder. Kur'an'ın gerçek ve orijinal anlamıyla karışıp onun metnindeki asaleti ve sadeliği bozan sözde modern bilimsel tavırlar kadar sanatlar, bilimler ve Yunan felsefesi de bu örtüler örneği içindedir. Âzâd Kur'an'ın reel temâsı, maksadı ve mantığıyla teknik ve bilimsel olmayan vokabüleri tesbitini, kendine ait dil, üslup ve belâğatı meydana çıkarmasını ister. Onun iddiası tefsiriyle, 'zamanına kadar izlenen yollardan farklı olarak... Kur'an tefsirinde teemmüle dayalı yeni bir yol geliştirmekti'¹¹. İnsanın tabiatına, kişinin istidadına, duygularına, şuuruına doğrudan hitap etmesi, kendisini ve kendini çevreleyenleri hakkıyla tahlil edip anlayabilmesi için insanı yaratma üzerine düşünmeye, akletmeye ve teemmüle çağırması Kur'an'ın bu istidlalinin temelidir.

Fakat Âzâd bizi sadece saf ve sade metne, dile ve Kur'an'a has akıl yürütme metoduna geri götürmeyi istemekle kalmaz. Nihâî olarak, Kur'an'ın mesajını açıkça ortaya koymayı hedefler. Bu mesaj tüm dinlerin içlerinde zorunlu olarak barındırdıkları din, din-i hanîf, sırat-ı müstâkîm gerçeğidir. Bu dinin adı İslâm'dır. Zira İslâm 'tasdik ve itaat' demektir¹².

Din kelimesi hem şeriâtı hem de fıkıhı karşılar. Zira dinin temel akidesi amellerin karşılığının görüleceğine inanmaktır. Dinin temeli,

¹⁰Tercümanü'l-Kur'an, c. I. (N. Delhi: Sahitya Academy, 1964) ss. 51-53.

¹¹A.g.e., s. 47.

¹²Ernest Hahn'ın *Mevlana Ebu'l-Kelâm Âzâd's concept of Religion and Religions According to His Tercümanü'l-Kuran: A Critique* adlı çalışmasında zikredilmiştir. Bailmamış mester tezi. McGill Univ. Montreal 1965, s. 19.

nuine message. Such veils are, for instance, the arts, sciences and philosophy of Greece, as well as modern pseudo-scientific attributions that have been mixed up with the true and original meanings of the Qur'ân and have hidden the truth and simplicity of the Qur'ânic text. Âzâd wants the real theme, purpose and logic of the Qur'ân to emerge, its non-technical, and non-scientific vocabulary, its own language, style and rhetoric. He claims to have opened up in his other paths hitherto trod¹¹. Basic to this 'way of arguing' (istidlâl) of the Qur'ân is its direct appeal to human nature, to man's instinct, senses, conscience, summoning him to reason, to reflect, to meditate upon creation, so that he may understand and analyse himself and his surroundings aright.

But Âzâd does not only want to lead us back to the pure and simple text and language and to the reasoning peculiar to the Qur'ân. Ultimately, he wants to lay bare its message. This message is the truth contained essentially in all religions, the dîn or dîn-i hanîf or al-sirât al-mustaqîm. This dîn is also called al-İslâm because 'Islam means to acknowledge and to obey'¹².

Dîn is the word used for religion and law because the basic belief of religion is belief in the recompense of works. The basis of dîn is tauhîd, the direct worship of the one Lord of the universe. Yet, when the aspect of the human response is highlighted in explaining dîn, its meaning, virtually, is identical with righteousness or piety as described in Q 2:177:

It is not piety that you turn your faces to the East and to the West.

True piety is this:

to believe in God and the Last Day, the angels, the Book, the Prophets, to give of one's substance, however cherished, to kinsmen and orphans, the needy, the traveller, beggars, and to ransom the slave, to perform the prayer, to pay the alms.

And they who fulfil their covenant, and endure with fortitude misfortune, hardship and peril, these are they who are true in their faith, these are the truly godfearing.

Dîn or, as Âzâd also terms it, dîn-i ilâhî, in this sense, is identical with what all religions basically accept to be good (ma'rûf) and evil (mun-kar). Âzâd also states: 'The whole body of beliefs and practices can be summarized in these words: Faith and good works'¹³.

¹¹Ibid. p. 47.

¹²Quoted in Ernest Hahn, 'Maulana Abû-l-Kalâm Âzâd's Concept of Religion and Religions According to His Tarjuman-ul-Qur'ân: A Critique'. Unpubl. thesis for M. Th. Mc Gill Univ., Montreal, 1965, p. 19.

¹³Ibid., p. 21.

alemin tek sahibine doğrudan ibadet olan, Tevhid'dir.

Ama *din*'i açıklarken insan cephesine ağırlık verildiğinde, dinin anlamı hemen hemen Sûre 2:177'de anlatıldığı gibi iyilik ve doğrulukla ay-nileşir:

İyilik (hayır) yüzlerinizi doğu ve batı tarafına çevirmenizde değildir. Fakat iyilik o kimselerin iyiliğidir ki, Allah'a ahiret gününe, meleklerle, kitaba ve Peygamberlere iman etmişlerdir. Mal sevgisine rağmen (onu) yakınlarına, yetimlere, düşkünlere, yolda kalmışlara ve kölelerin kurtulmasına vermişlerdir. Namazı dosdoğru kılmış, zekatı vermiş, ahitlestikleri zaman, ahitlerini yerine getirmişlerdir. Zorda, darda ve savaşta sabırlıdır. İşte doğruyu söyleyenler de takva sahibi olanlar da onlardır.

Bu anlamda din, yahut Âzâd'ın deyiimiyle *din-i ilâhî** tüm dinlerin aralarında maruf ve münker olarak kabul ettikleriyle özdeştir. Âzâd şunları da serdeder: "Tüm inançlar ve amellerin tamamı şu kelimelerde özetlenebilir: İman ve salih amel"¹³.

Dinlerin bünyelerindeki ve aralarındaki mevcut ihtilaflar iki kategoridedir: Birincisi, gerçekte dinlerin karakterinde yoktur, fakat saplantılı müntesipler bunları dinlerinin doğru öğretilerinden saptırarak üretmişlerdir. İkincisi de, dinlerde emirler ve ritüeller olarak gerçekten mevcut bulunan varyasyonlardır, fakat ibadetin gerçek biçimi tek örnektir. Dinden, yani Şeriatın özü yahut ruhundan oldukça farklılık arzeden bu varyasyonlar (dinin değişen yönü, fıkıh ç.) dinin içinde zorunlu olarak bulunurlar. Bunlar farklı iklimlere ve çağlara mensup insanların içinde bulundukları çevreye ve tarihte insanın gelişim seyrine göre değişebilirler. Kur'an bu değişiklikleri *şer'* ve *min-hâc* terimleriyle karşılamaktadır.

Sûre 5:48'i tefsir ederken Âzâd şunları yazıyor:

Her devir ve memleket için Allah insanın ihtiyacına ve durumuna muvafık bulunan özel bir ibadet şekli belirler... Şayet Allah dileseydi bütün insanlığı tek bir millet ve toplum yapardı ve hiç bir düşünce ve amel farkı ortaya çıkmazdı; fakat biz biliyoruz ki Allah böyle arzu etmemiştir. Onun hikmeti değişik düşünce ve amellerin yaratılmasını gerektirmiştir¹⁴.

*Âzâd'ın *din-i ilâhî*'si evrensel dindir. Âzâd Kur'anî *el-Hüddâ* kelimesinin evrensel din için temel kavram olduğunu vurgular ve bu hüda kavramının ilk günden beri tüm dünya ve insanlara bahşedilen ilâhî vahyin küllî (evrensel) rehberliğini gösterdiğini vurgular. Dinler tarihi araştırması sahasında W. Schmidt'in üniversal 'Urmonoteismus' teorisini Âzâd Kur'an'da gösterir. (S. 10:20) "insanlar tek bir ümmetti". (E.K.Âzâd T. Kuran, c. 1, s.128-31) (Çev.)12Ernest Hahn'ın *Mevlana Ebu'l-Kelâm Âzâd's concept of Religion and Religions According to His Tercümanü'l-Kuran: A Critique* adlı çalışmasında zikredilmiştir. Basılmamış mester tezi. McGill Univ. Montreal 1965, s. 19.

¹³A.g.e., s. 21.

¹⁴Aynı eserde zikrediliyor, s. 22.

The obvious differences within and between the religions (*ikhtilâf-i dîn*) belong to two categories, those which are in fact not characteristic of the religions themselves, but which erring devotees have fabricated by deviating from the true teaching of their religions; and those variations which actually are present in the religions as ordinances and rites, of which the actual form of worship is one example. Such variations —which are quite different and distinct from *dîn*, i.e., the essence or spirit of the religion— are necessary variations in it. They accord with the variations of environment in which men of various climes and ages have lived and with the variations of man's development in history. The Qur'ân denotes these variations by the terms *şar'* or *min-hâj*. Commenting on Q 5:48 Âzâd writes:

For every age and country God has ordained a special form (or worship) which suitably conformed to man's situation and need... Had God willed, he would have made a unified nation and community of all mankind, and no variation of thought or practice would have appeared; but we know that God did not so wish. His wisdom demanded that various states of thought and practice be created¹⁴.

Since then all religions, in origin, contain the truth and are pervaded with the same spirit, and since the existing variations do not affect the essentials of religion, the Qur'ân enjoins tolerance towards the followers of other faiths and forbids forceful and coercive techniques in summoning others to its religion. This is Âzâd's understanding of Q 10:99:

And had your Lord wished, all men would have believed (but you see that it was the decision of his wisdom that every man walk according to his own understanding and on his own way). Then do you wish to compel people that they would become believers?

E.N.Hahn summarizes Âzâd's views in this respect thus:

On several occasions the Qur'ân even praises adherents of other religions who, because of their firm faith and righteous deeds, have preserved the true spirit of their religion. For as God is one, so God in the Qur'ân invites scattered mankind into unity of religion to become as a united brotherhood, as one family of the Lord of the universe, and as a people who hate sin yet not the sinner. In this unity of religion and holy relationship with God man can discover the corrective for all human divisiveness and the true source of their salvation, contentment and happiness¹⁵.

The two other main themes of Âzâd's Qur'ân commentary are the evolution of religion and the place of the religions other than Islam. In Âzâd's view, all religions prior to the Qur'ân proclaimed the unity of God's essence. However

¹⁴Quoted *Ibid.*, p. 22.

¹⁵*Ibid.*, p. 23.

Temelde bütün dinlerin hakikati ihtiva etmesi ve aynı ruhla kaplanması ve mevcut farklılıkların dinin temel karakterini etkilememesi sebebiyle Kur'an diğer din sahiplerine karşı toleransı emreder ve başka insanları kendi dinine çağırma şiddet ve cebr kullanılması yasaklar. Sûre 10:99'u Âzâd'ın anlayışı şöyledir:

Ve şayet Rabbin dileyseydi bütün insanlar inanırdı (fakat sen O'nun hikmeti gereği herkesin kendi anlayışına göre kendi yolunda yürüdüğünü görürsün). O halde sen insanlara, inansınlar diye baskı yapmayı ister misin?

E. N. Hahn bu açıdan Âzâd'ın fikrini şöyle özetler:

Değişik vesilelerle Kur'an, kesin inançları ve amelî salihleri sebebiyle dinlerinin otantik ruhunu muhafaza eden diğer dinlerin me: suplarını över de. Bir olması sebebiyle Kur'an'da Allah daılmış insanlığı tek bir dine, alemlerinin Rabbi'nin bir ailesi şeklinde birleşen kardeşler gibi olmaya ve günahkar olmayan, tersine günahattan nefret eden bir halk haline gelmeye davet eder. Bu dinlerin birliğinde ve Allah'la olan kutsal ilişkisinde insan, bütün insanlığın huzursuzluğunu giderecek, kurtuluşlarını, gönül hoşluklarını ve mutluluklarını gerçekleştirecek gerçek kaynağı keşfedebilir¹⁵.

Âzâd'ın Kur'an tefsirinde diğer iki esas temâ, dinin evrimi ve İslam'ın dışındaki dinlerin konumudur. Âzâd'a göre, Kur'an'dan önceki tüm dinler Allah'ın zatının birliğini ifade etmişlerdir. Bununla birlikte bunun karşıtını, yani kendisine benzer hiçbir şey bulunmadığını söylemeyi ihmal etmişlerdir ve bu sûretle sıfatların birliğinde hakiki inancı elde etmeye muvaffak olamamışlardır.

Bu sebeple kendi hayallerinde tanrılar meydana getirdiler, dini liderlerini yüceltiler ve zımnen kendilerini müstesna gruplara ayırdılar. Tersine Kur'an, eşsiz açıklığı ve güçlü ifadesiyle Allah'ın birliğini ortaya koyar ve putlara yapılan dualara, niyazlara yalnızca Allah'ı layık görür. Böylece Kur'an mümkün ve sonlu olan herşeye kölelikten kurtuluş yolunu gösterir.

Kur'an toleransı, Allah'ın yüceliği ve birliği kavramını açıkça ortaya koyarken fedakarlıkta bulunuyor değildir. Bir anlamda tüm dinlerin doğruluğu ve Kur'an'ın da kendi dinlerine bağlı küçük halkları övmesi söz konusu olmakla birlikte, bu ilk dinlerin müntesiplerinin büyük çoğunluğu, dinlerinin gösterdiği yoldan sapmışlardır. Kur'an onları tekrar doğru yola çağırmak için gelmiştir. Evvelki vahiyleri tasdikte Kur'an, ne açıkça hakikati sırf kendi tekeline alma iddiasında bulunur, ne yeni bir din getirdiğini söyler ne de eski dinleri kınar. Âzâd'ın iddiasına göre sadece parçalanmış insanlara kendilerine ait dinlere dönmelerini telkin eder. Bu sebeple hiç kimse Kur'anla çatışmaya giremez! Bu insanlar dinlerini orijinal halleriyle kabul ederlerse, kendiliklerinden Kur'an'ı da kucaklamış olacaklardır.

¹⁵ A.g.e., s. 23.

they neglected the proclamation of its converse, that there is none like Him and thus failed to grasp the true belief in the unity of attributes.

So they made the gods in their own image, glorified their spiritual leaders and tacitly divided themselves into exclusive groups. The Qur'an, in contrast, presents with inimitable clarity and power of expression God's unity and exposes idolatry, summons to worship, supplication and trust in God alone. It thus proclaims liberation from slavery to anything finite and contingent.

The tolerance of the Qur'an cannot mean compromise in upholding clearly the concept of God's transcendence and unity. Though all religions are true in a sense, and though the Qur'an praises that minority of people who cling to their true religion, yet the majority of the followers of these earlier religions have deviated from the path of their religions. The Qur'an has come to summon them back to the truth. In confirming previous revelations, the Qur'an clearly does not claim to be the sole repository of truth, nor even to introduce a new religion, nor to condemn the old religions. It merely, Âzâd claims, refers humans who are divided, back to their own respective religions. No one should, therefore, quarrel with the Qur'an! If they accept their religions as they originally were, they automatically embrace the Qur'an also.

We may be forgiven for asking: Can they really be expected in this case automatically to embrace the Qur'an? Âzâd's dın, yes, perhaps! But they certainly will find it less easy to embrace the full Qur'anic vision and provision for the believer's life! Does the Qur'an not contain a whole number of distinct dogmatic beliefs and concrete injunctions, in fact, the nucleus of the shar'ia? Furthermore, Âzâd seems to leave it entirely to the individual conscience of the Muslim whether he should obey any of the specific mandates of the Qur'an.

The second main theme discussed by Âzâd, the nature and place of the other, non-Muslim religions, leads him to attempt answering the daunting question as to how the variations in these religions other than those of religious law and way of life have arisen. In Âzâd's long-drawn-out discussions of this problem, empirical evidence and dogmatic apriori presuppositions constantly intermingle. Âzâd speaks, for instance, in flowery terms about outstanding religious personalities belonging to the non-Muslim traditions, but he mentions, in fact, only one person specifically who is not already designated as a prophet in the Qur'an. His argument for the original one-

Âzâd bağışlasın ama, bu eski din sahipleri gerçekten otomatikman Kur'anı kabul etmiş olacaklar mıdır? Evet, Âzâd'ın dinine göre muhtemeldir! Fakat kesinlikle bunlar Kur'an'ın bakış açısını ve ortaya koyduklarını bütünüyle kabul etmeyi, bir mü'minin hayatı için oldukça zor karşılayacaklardır. Kur'an, gerçekte şeriatın çekirdeği olan farklı dogmatik inançları ve somut emirleri, ihtiva etmez mi? Dahası Âzâd Kur'an'ın hususi emirlerinden herhangi birine itaat edip etmemede hadiseyi tamamen mü'minin ferdi şuuruyla terk ediyor, görünmektedir.

Âzâd'ın müzakere ettiği ikinci tema, yani İslam'ın dışındaki dinlerin tabiatı ve konumu meselesi, onu, hayat tarzları ve dini hukukun arzettiği değişikliklerden başka bu dinlerin yapılarında mevcut olan farklılıkların nasıl meydana geldiği gibi can alıcı soruları sormaya itmiştir. Âzâd'ın bu problemi uzun uzadıya tartışmasında empirik delil ve dogmatik apriori kabuller sürekli iç içe işlenmiştir.

Örneğin Âzâd, tımturaklı ifadelerle İslam dışı geleneklere ait önemli dini şahsiyetlerden açıkça bahseder fakat gerçekte, Kur'an'da Peygamber olarak gösterilmeyen sadece tek bir şahsı hasseten zikreder. Âzâd'ın tüm dinlerin aslının bir olduğuna dair argümanı tarihsel olarak ikna edici olmaktan uzaktır. Hristiyanlığı ve Yahudiliği müzakere ederken Âzâd sadece kendi İslâmî inanç vizyonundaki taslağa uygun gelenleri kullanır. Diğerlerini yeniden yorumlar veya görmezden gelir, yahut çıkarır atar. Âzâd'a göre Kur'an yalnızca kendini değil, Ernest Hahn'ın da doğru bir şekilde işaret ettiği gibi, İncil'i hatta farklı dinleri anlamamızda hayati rol oynayan diğer kaynakları da tefsir eder.

Burada kabaca anlatıldığı üzere Âzâd'ın dini düşüncesinde, Kur'an'a yönelttiği soruların oluşturduğu gündem ve Kur'an metni üzerinde önkabullerle düşünmesi, bu büyük projenin akademik bazda yürürlüğe sokulmasını ikinci plana itmiştir. Müslüman bir düşünür olarak Âzâd'ın en önemli katkısı, ki bu konuda K. Cragg'la hemfikiriz, başkalarıyla ortak bir devlet oluşturma hususunda Müslümanların katılımını, Kur'an ve İslâmî düşünce doğrultusunda makul gerekçelerle savunmada gösterdiği cesur kararlılıktır. Bu tarihî projenin kaderi şimdi değerlendirilmeyi beklemektedir.

3. ÂZÂD'IN TARİHİ PROJESİNİN KADERİ:

1930'ların sonuna kadar hilafet hareketine dair beslenen ümitler tamamen sönmüştü. Toplumsal gerilimler yeni ve daha keskin formlarda uyanışa geçmişti. Hindistan Müslümanları, İslam Birliği ve M. Ali Cinnah tarafından mütemediyen Âzâd'ın ve Kongrenin takip ettiği politikayı reddetme yönünde etki altında tutuluyorlardı. 1940

ness of all religions is historically unconvincing. When discussing Judaism and Christianity, Âzâd makes use only of those positions which fit into the scheme of his Islamic vision of faith, others he reinterprets, overlooks or dismisses. For Âzâd, the Qur'ân not only interprets the Qur'ân: the Qur'ân, as Ernest Hahn rightly points out, also interprets the Bible or, for that matter, any other source material vital to an understanding of the various religions.

In Âzâd's religious thought—as sketched here very roughly—the agenda of questions he addresses to the Qur'ân and his single-minded concentration on the text of the Qur'ân impress more than the actual scholarly execution of this great project. Âzâd's outstanding contribution as a Muslim religious thinker was, I submit, with Kenneth Cragg, his courageous decision to attempt justifying rationally, in terms of Qur'ân and Islamic thought, Muslim participation with others in forming a common statehood. The fate of this historical project remains to be evoked and considered now.

3. THE FATE OF ÂZAD'S HISTORICAL PROJECT

By the end of the 1930's the hopes of the Khilafat movement had definitely died. Communal tensions awoke in new and sharper forms. Increasingly, the Indian Muslims were swayed by the Muslim League and M.A. Jinnah to reject the policies Âzâd and the Congress advocated. The Lahore resolution of 1940 committed the Muslim League to a separate Muslim homeland. The Resolution, in fact 'represented a verdict about the very nature of Islam and how the Qur'ân should be read'¹⁶. It also sealed the personal tragedy of Âzâd's life endeavour. Those advocating Pakistan and Islamic statehood claimed to be in line with the power equation within Muhammad's own mission and declared the territorially separate, 'pure' Islamic state to be inscribed in the foundational Scripture of Islam.

In contrast, Âzâd and those Muslims who were striving with him for national unity in freedom, with all the other Indians, by way of a composite Indian nationalism, invoked aspects and dimensions of the Qur'ân which they read as demanding a sincere sharing in the common human condition. They advocated what they saw as a going back to the essentially transhistorical outlook of the Qur'ân. To do so would be a dynamic Islamic response to a changing political situation. They foresaw, furthermore, the horrendous cost of partition in human lives and would

¹⁶K. Cragg, *The Pen and the Faith*, p. 27.

Lahor kararı İslam Birliği'ne ayrı bir Müslüman devleti için yetki verdi. Gerçekte karar "İslam'ın tabiatı hakkında ve Kur'an'ın nasıl mütalaa edilmesi gerektiğine dair verilen bir iradeyi temsil ediyordu"¹⁶. Karar aynı zamanda Âzâd'ın hayat mücadelesinin şahsi trajedisini de sona erdiriyordu. Pakistan ve İslam devleti fikrini savunanlar kendilerini Muhammed'in misyonu içindeki iktidar muadiliyetiyle aynı çizgide sayarak, İslam vahyinde yer aldığını söyledikleri, 'pak' (pure) İslam devletini ayrı bir arazide ilan ettiler.

Tersine, Âzâd ve bağımsız millî birlik için kendisiyle çalışıp tüm diğer Hintlilerle mürekkep bir Hint milliyetçiliğini arzulayan Müslümanlar, samimî bir şekilde herkese eşit insan olma onurunu ilham eden Kur'an'ın boyutlarına ve bakış açısına müracaat ettiler. Müşahede ettiklerini esasen Kur'an'ın tarihüstü taslağına bir geri gidiş olarak nitelendirdiler. Bu şekilde davranmak değişen politik şartlara dinamik bir İslâmî cevap bulmada faydalı olabilir. Dahası bunlar parçalanmanın (Pakistan diye ayrı bir devletin ortaya çıkması .ç.) insan hayatına getirdiği korkunç maliyeti önceden görmüş ve Kur'an'ın ortaya koyduğu güven ve emniyete yeterince sahip olmadığı gerekçesiyle (ayrı devlet olmayı isteyen) "İslam Birliği"ni [müslim league] suçlamışlardır. Zira Kur'an şunu söyler (S. 39:38): *De ki Allah bana yeter, güvenen O'na güvensin.*

Kenneth Cragg iyi bir değerlendirmeye şunları zikreder:

Allah'ın insanların göğüslerinde gizledikleri saikler, meraklar ve maksatlardan haberdar olması iknâî bir tarzda şunu da tazammun eder: Bunların bütünlüğü sırf politik kazanımın ötesindedir ve dahası onları salt politik kazanıma iten saik bizatihi çöküşün sebebi de olabilir. Değişen zamanlarda Kur'an'ı anlamayı hedefleyen akıl, hicretin fizikî bir göçten daha çok insanlık içinde ruhî bir gezinti olduğunu gösterecektir. Parçalanmadan önceki müzakereler ve çatışma yıllarında ekseriyetle gün yüzüne çıkmayan ama sürekli can alıcı bir özellik taşıyan sorun (Muhammed Mucibin'de işaret ettiği gibi) 'ahlakî değerlerin politik prensipler şeklinde ileriye sürülüp sürülemeyeceği meselesiydi'. Tarihçi, bu ve takip eden yıllar zarfında Âzâd'ın, ruhi öncelikler için Kur'an'ı değerlendirmeye almanın, hiç bir şekilde politik hususları terketmek anlamına gelmediğini, fakat bu hususları daha geniş bir insani ve dini referans alanı içinde algılamak gerektiğini ortaya koymada bir numüne olduğunu ifade edecektir¹⁷.

Daha önce Lahor kararına verdiği cevapta Âzâd'ın, Pakistan hareketini siyonist hareketle aynı paralelde gösterdiğini müşahade ettik. Siyonist hareketiyle Pakistan hareketi devamlı evrensel bir etki alanı bulunan her dinin, toprakları ay-

accuse the League of lacking that confidence and trust the Qur'an inculcates, for instance, in Q 39:38: 'Say, God is sufficient for me, in Him do the trusting trust.'

Kenneth Cragg observes perspicaciously:

That God knows all that men hide in their bosoms —of motives, interests and purposes— might arguably imply that the integrity of these was beyond merely political attainment and that the drive for their political attainment might itself prove the more corrupting. A sense of the feel of the Qur'an in changed times might indicate that Hijra could be a spiritual vocation within humanity rather than physical migration. ..The often latent, always crucial, question during the years of debate and conflict prior to partition was (as Muhammad Muejeeb has put it) 'whether moral values could be asserted in the form of political principles'. The historian may conclude that through those years and in those that followed within India Azâd exemplified what a reading of the Qur'an for spiritual priorities should mean, in no way abandoning things political but conceiving them within a wider human and religious field of reference¹⁷.

Earlier we have seen Âzâd, in his reply to the Lahore resolution, drawing the Zionist parallel to Pakistan. The Zionist and the Pakistan movements share the conviction that a sustained universal impact of the respective religion presupposes a territorially separate, sovereign ideological state. Azâd was basically opposed to the idea of a religious state. But whereas in the Zionist case he saw certain geographical and historical factors lending strong support to the idea of a Jewish state, he could not find any justification for an Islamic territorial separation on South Asian soil. He rejected the idea of Pakistan flatly on both ideological, and on grounds of political expedience. For Âzâd, making a territorial 'country of the pure' (pāk) was a symbol of defeatism, 'a sign of cowardice', a question mark to the Islamic capacity to survive without territorial frontiers in a world (and in nations) marked by a cultural and religious pluralism.

In the earlier phase of this political career Âzâd had tried hard to arouse the ulama to political commitment and active participation in the struggle for freedom together with non-Muslim Indians. He succeeded in activating them but failed to win them over to his own vision of Muslim political participation in a national life shared with the non-Muslim Indians. The Muslim League, as we saw, eventually succeeded in winning the majority of the Muslims over 'to the antithe-

¹⁶K. Cragg, *The Pen and the Faith*, s. 27.

¹⁷A.g.e., s. 28.

¹⁷Ibid., p. 28.

rı, egemen bir ideolojik devleti öngördüğü kanaatini paylaşırlar. Bu sebeple Âzâd din devleti fikrine temelden karşıdır.

Siyonist cephede bir Yahudî devleti fikrine güçlü destek vermekte olan bazı coğrafi ve tarihî faktörleri müşahade etmiş olmakla birlikte Âzâd, Güney Asya bölgesinde toprakları ayrı bir İslam devletini haklı çıkaracak hiç bir neden bulamıyordu. Pakistan fikrini hem ideolojik hem de politik gerekçelerle açıkça reddetti. Âzâd'a göre pâk (tek milletten oluşan ç.) bir ülke meydana getirmek, bir çöküş sembolü, korkaklık alameti ve kültürel ve dinî çoğulculukla belirlenmiş bir dünya (veya milletler) içinde hududu olmayan bir toprak parçasında yaşamak durumunda bulunan Müslümanları da zor duruma sokacak bir problemidir.

Politik kariyerinin ilk safhasında Âzâd ulemanın Müslüman olmayan Hintlilerle birlikte hürriyetlerini elde etme mücadelesine aktif olarak katılmalarını ve siyasi kararlarda rol almalarını sağlamak için fazlasıyla çalışmıştı. Onları aktif hale getirmeye muvaffak oldu fakat gayr-ı müslim Hintlilerle paylaşılan millî bir hayata Müslümanların siyasi katılımını esas alan görüşünü bu kesime benimsetemedi. Gördüğümüz gibi İslâm Birliği, sonunda Müslümanların çoğuna 'ortak milliyetçiliğin antitezini' yani ayrı bir devlet fikrini benimsetmeye muvaffak oldu.¹⁸ Birlik, Müslümanları siyasi taahhütlere girmeye teşvikte Âzâd'ın başarısından istifade etti ve aynı zamanda onun nihai siyasi hedefini de hezimete uğrattı. Bu sebeple Müslüman bir politikacı olarak Âzâd'ın hayatını trajedi ve hatta şehitlik unsurlarıyla belirginleşmiş olarak ifade etmek mübalağa olmaya/caktır.

Âzâd'ın temel otobiyografik eseri *Tezkire*'de de açıkça görüleceği gibi¹⁹ Âzâd annesi vasıtasıyla yakın ilişkide bulunduğu Mekke şehri ve bu sayede de tüm Arap-İslam dünyası sebebiyle sahip olduğu kozmopolitizm kadar, liberal Moğol geleneğini de içinde taşııyordu. Âzâd aynı zamanda, ideolojik bir devletin dar ve takati tükenmiş toprak düşkünlüğünün tersine Hintli bir Müslüman olarak İslam'ı Hindistan'da, kültürel ve dinî farklılığın milli çatısı içinde kendine güvenen bir ortaklık modeliyle kavramaya çalışıyordu.

¹⁸ A.g.e., s. 29.

¹⁹ Muhammed Mûcib'in *Tezkire*'yi *Hümayun-u Kebir*'deki değerli analiziyle krş. (Ed.) Mevlana Ebu'l-Kelâm Âzâd Memorial Volume (Bombay: Asia Publ. House, 1959) ss. 134-152.

sis to common nationality, i.e. of separate independence¹⁸. It benefitted from Âzâd's success in arousing Muslim political engagement and, at the same time, distorted his ultimate political concern. It is thus no exaggeration to see Âzâd's life as a Muslim politician marked by elements of tragedy, and even martyrdom.

As can be seen clearly in Âzâd's masterly autobiographical work, the *Tazkira*¹⁹, there was alive in him the liberal Mughal tradition, as well as the cosmopolitanism founded in his immediate link through his mother with the city of Mecca and thus with the whole Arab and Muslim world. He also was a true, Indian national Muslim, conceiving of Islam in India throughout in terms of self-confident partnership within a national framework of cultural and religious diversity, as opposed to the narrow and debilitating territorialism of an ideological state.

¹⁸ Ibid., p. 29.

¹⁹ Cf. Muhammad Mujeib's fine analysis of the *Tazkira* in Humayun Kabir (ed.), *Maulana Abul Kalam Azad Memorial Volume* (Bombay: Asia Publ. House, 1959), pp. 134-152.

İSLAMİ ARAŞTIRMALAR'DAN İKİ DEĞERLİ ESER

FAKİHLERE VE
MUHADDİSLERE GÖRE
NEBEVİ SÜNNET
MUHAMMED GAZALİ
FİATİ: 40.000.-TL

**KUR'AN'IN ANLAŞILMASINA
DOĞRU**

M. ABDULLAH DRAZ
(YAKINDA ÇIKIYOR)

İSTEME ADRESİ:

Eti Mah. Toros Sok. Şevket Ergün İş Merkezi
17/7-12 06430 Sıhhiye-ANKARA

Tel: 231 35 16 (4 Hat)

Fax: 231 57 27