

SEYYİD AHMED HAN (1817-1898) VE İLM-İ KELÂM'IN ONDOKUZUNCU YÜZYILDA YENİDEN TEŞEKKÜLÜ*

Çev. Şaban Ali DÜZGÜN

A. Ü. İlahiyat Fakültesi Ar. Gör. (Kelam), ANKARA

Günümüze kadar ondokuzuncu yüzyılda İslam kelamının gelişmesine dair genel mülâhazaları yalnızca Cemaleddin Afgani (1839-97) ve Muhammed Abduh (1840-1905)'ün çalışmalarına hasretme eğilimi süregelmiştir. Şüphesiz J.M.S. Baljon, Fazlur Rahman, Aziz Ahmed, Beşir Ahmed Dar ve K.A. Nizami'nin ilgili eserleri ondokuzuncu yüzyıl Hint Müslüman reformcularının kelamî çalışmalarına dikkat çekmek için çok şey yapmıştır, fakat onların çalışmalarında bulunan kelamî çalışmalarına dikkat çekmek için çok şey yapmıştır, fakat onların çalışmalarında bulunan kelamî nitelik üzerindeki şüpheler hala devam etmektedir. I. Goldziher'in 1920'de 'Kur'an tefsirindeki eğilimler ve metodlar'a dair eserinde ileri sürdüğü; Mısır'da Muhammed Abduh'un reform hareketinde hakim karakterin kelamî, Hindistan'da Seyyid Ahmed Han'ın modernizmde ise kültürel olduğu ve Ahmed Han'ın marjinal olarak kelamî meselelerle ilgilendiği görüşü¹ görünürde Arap ve Doğu dünyasındaki bir çok alim tarafından paylaşıyor görünmektedir. Ama bize göre bu görüş yanlıştır. Bu makalede Seyyid Ahmed Han'ın kelamî yönü üzerine ağırlık vereceğiz ve onun ondokuzuncu yüzyıl

*Bu makale Londra Üniversitesi'ne bağlı SOAS (School of Oriental and African Studies)'da Dr. P. Hardy gözetiminde hazırlanan araştırmaya dayanmaktadır. Konunun daha detaylı işleniş ve tam bir bibliyografya için bkz: Christian W. Troll, *The Contribution of Sayyid Ahmed Khan to a new nineteenth-century ilm al-kelâm* (Seyyid Ahmed Han'ın ondokuzuncu yüzyıl ilm-i kelamına yeni bir katkısı), Doktora tezi, Londra Üniver., 1975. Tezin ikinci kısmı, ilgili akide metinlerinin, Urduçadan İngilizceye tercümesinden oluşmaktadır. Ahmed Han'ı kısa ve dengeli bir şekilde en iyi ele alan bir çalışma için bkz: K. A. Nizami, *Seyyid Ahmed Han* (Delhi: Yayın ve Enformasyon Bakanlığı, Hindistan Hükümeti, 1966).

¹Krş. I. Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* (Kuran Tefsirindeki Eğilimler) Leiden: Brill, 1920.

SAYYID AHMAD HAN (1817-1898) AND THE NINETEENTH-CENTURY RENEWAL OF ILM AL-KELAM*

Christian W. TROLL

Gregoriana, Univ., ROMA

Up to this day general accounts of the development of Islamic theology in the nineteenth century tend to dwell almost exclusively on the achievements of Jalâl al-din al-Afghânî (1839-97) and Muhammad Abduh (1840-1905). No doubt, the relevant writings of J.M.S. Baljon, Fazlur Rahman, Aziz Ahmad, B.A. Dar and K.A. Nizami have done much to draw attention to the theological work of nineteenth-century Indian Muslim reformers but doubts as to the theological quality of their work persist. I. Goldziher's opinion, expressed in his work on trend and methods of Islamic Qur'ân interpretation, in 1920, that whereas the prevailing character of Muhammad Abduh's reform movement in Egypt was theological, that of Sayyid Ahmad Khan in India was cultural and only marginally concerned with theological issues¹, to all appearances still seems to be shared by many scholars in the Arab and in the Eastern world. And yet, in our view, this opinion is mistaken. In this article we shall concentrate on the theological work of Sayyid Ahmad Khan and give a short account of his contribution to a new, nineteenth-century 'ilm al-kalâm.

I. The Main Biographical Data²

Sayyid Ahmad Khan of Aligarh, popularly known in India as Sir Sayyid, on any account

¹This article is based on research work done at the School of Oriental and African Studies/University of London, under the supervision of Dr. P. Hardy. For a detailed treatment of the subject and a full bibliography see: C. W. Troll, *The Contribution of Sayyid Ahmad Khan to a New, Nineteenth-Century 'ilm al-kalâm*. PhD Thesis, London University, 1975. The second part of the thesis consists of translations, from Urdu into English, of relevant credal texts. The best short and balanced treatment of Sayyid Ahmad Khan: K. A. Nizami, *Sayyid Ahmad Khan* (Delhi: Ministry of Information and Broadcasting, Govt. of India, 1966).

²Cf. I. Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* (Leiden: Brill, 1920), pp. 319-20.

³Cf. EI2, I, 287-88 (art. Ahmad Khân)

İlm-i kelâmının gelişmesindeki katkısının kısa bir değerlendirmesini yapacağız.

I-Temel Biyografik Malûmat²

Hindistan'da genelde Sir Sayyid olarak bilinen Aligarhlı Seyyid Ahmed han her bakımdan ondokuzuncu yüzyıl İslamının önde gelen şahsiyetleri arasında yerini alır. Delhi'de Moğol sarayına çok yakın eşraftan, köklü bir müslüman ailede dünyaya geldi. 1838'de babasının ölümü onları geçim kaynaklarından mahrum bıraktı, Seyyid Ahmed daha sonra kadı yardımcılığı (munsif) seviyesine kadar yükseldiği Doğu Hindistan şirketinin hizmetine girdi. Hayatının bu erken dönemlerinden itibaren, 1840'lar ve 1850'lerin başlarında, birkaç küçük bilimsel ve dini risale yazdı ve 1846'da Delhi üzerine yaptığı topografik çalışması *Âsâr-ı Senâid*'le ismin yaptı. Bu eserin yer yer değiştirilmiş ikinci baskısı müslüman Hindistan üzerine Batılı araştırmaların öncüsü olan Garcin de Tassy (1794-1878) tarafından 1854'de Urduca'dan Fransızca'ya çevirilmiştir³.

Ta baştan beri Seyyid Ahmed Han'ın İngilizleri 1803⁴ ve sonrasında Hindistanın yasal idarecileri olarak kabul ettiğinde şüphe yoktur. Ama, ancak 1857 isyanının başarısızlığından sonra Seyyid Ahmed Han İngilizlerle siyasi işbirliğini açıkça savunmaya başlamıştır. Onun inancı, Batı medeniyetinin en iyisinin müslümanlar tarafından özümsenebileceği ve özümsemesi gerektiği noktasındaydı, zira İslam, daha doğrusu, Hz. Peygamberin, sahabilerin ve tabiiilerin sundukları İslam, bu medeniyetin temel dinamikleriyle çatışmaz.

1850'lerden sonra İngiliz idaresiyle birleşik, yeni sisteme uygun bir medrese kurdu ve himaye etti, ardından Batı ilim ve irfan eserlerinin Urduca'ya tercüme edilip yayılması sağlayacak bir cemiyet te'sis etti. Bu gayretler 1875'de Aligarh'ta Muhammedan Anglo-Oriental College'in kurulmasıyla zirveye ulaştı. Buranın, İngiliz medeniyetinin en iyi yönleriyle, sadeleşmiş, yenilenmiş İslam inancını

ranks among the outstanding figures on nineteenth-century Islam. He was born in an ancient Muslim family of high nobility that was closely connected with the Mughal court in Delhi. When, in 1838, the death of his father deprived the family of its livelihood, Sayyid Ahmad Khan entered the service of the East India Company where he soon rose to the rank of *munsif* (sub-judge). Already in this earlier period of his life, the 1840's and beginning 1850's, he published a number of minor scientific and religious tracts, and he made himself a name by the publication of a topographical work on Delhi, *Athâr al-sanâid* (1846), the second, altered edition of which, in 1854 was translated from Urdu into French by J.H. Garcin de Tassy (1794-1878), the pioneer of western studies into Indian Islam³.

There is clear evidence that Sayyid Ahmad Khan, from early onwards, regarded the British as the legitimate rulers of India from 1803⁴ onwards. Yet, only after the failure of the Indian Revolution or "Mutiny" in 1857, Sayyid Ahmad Khan decided to advocate publicly political cooperation with the British. It was his conviction that the best of Western civilisation could be and should be assimilated by Muslims since Islam, properly understood, the "pure" Islam of the Prophet, his Companions and earliest Followers, did not clash with it.

From the late 1850's onwards he founded and encouraged the foundation of *madrasah*-s adapted to the new situation of consolidated British rule and set up a society for the translation and spread of Western works of scholarship and science into Urdu. These efforts were crowned by the foundation of the Muhammadan Anglo-Oriental College at Aligarh in 1875. It was planned to be the main instrument for achieving his objective of grafting the best of British civilisation onto a purified and renewed Islamic faith.

In spite of considerable opposition, mainly from the quarters of the *'ulamâ* but also from men of his own occupational class. Sayyid Ahmad Khan, by the middle of the 1880's, had established himself as the leader of a large section of Indian Muslims the majority of which followed, in 1887, his advice not to join the predominantly Hindu National Congress party.

²Krş. İslam Ansiklopedisi (2), I, 287-88 (Ahmed Han Maddesi).

³Krş. C.W.Troll, 'A Work on an early topographical work of Sayyid Ahmed Han: *Âsâr es-Senâid*'. (Seyyid Ahmed Han'ın ilk dönemine ait topografik eseri *Âsâr es-Senâid* üzerine bir çalışma) *JRAS* (Journal of Royal Asiatic Societies) 1972, 135-46.

⁴Delhi'nin Lord Lake tarafından işgal edildiği sene.

³Cf. C. W. Troll, 'a Note on an early topographical work of Sayyid Ahmad Khân: *Asâr as-sanâid*'. *JRAS* (1972), 135-46.

⁴L. e. the year of the occupation of Delhi by Lord Lake.

1901)'de bulunmaktadır. Hâli'nin Seyyid Ahmed'e dair değerlendirmesi şöyledir: 'O, 1857 sarsıntısından sonra İngiliz Hindistanında milletin kendilerine olan güvenlerini tekrar kazanmalarını sağlayıp, şereflerini iade, eden, kavmine yeniden hayat veren bir kahramandır, o bu sebeple yetişmekte olan genç müslüman Hint neslinin sembolüdür. Hâli bu bağlamda kahramanını detaylı bir şekilde İslam öğretisini, büyük gelenekle süreklilik ilişkisini devam ettirecek tarzda, kapsamlı bir reforma teşebbüs eden seçkin bir müslüman mütefekkir olarak da ortaya koyar.

Muhammed İkbal (1877-1838) İslam ve Ahmedîye (1936) adlı küçük kitabında Seyyid Ahmedin gerçek büyüklüğünü, İslamın taze bir yönelime olan ihtiyacını ilk kez hisseden ve bunu gerçekleştirmeye çalışan ilk müslüman Hintli olmasında görür: "Onunla aynı görüşleri paylaşmıyor olabiliriz, ama modern çağa reaksiyon gösteren ilk duyarlı şahsın o olduğunu inkar mümkün değildir"⁵.

Kendisinden dini bir düşünür olarak bahsedilen bir çok yazıdan çıkan sonuç onun çağının meydan okuması karşısında emir ve yasaklarla miras alınmış evrensel bir doktrinler emir ve yasaklar sistemi olarak İslamın kadeiriyle çok yakından ilgilenmiş olmasıydı. Bir grup onun İslam düşüncesine olan katkısını, ya İslama misyoner hareketi formunda meydana okuyan Hristiyanlığa karşı geliştirdiği teolojik savunma modeli sebebiyle, ya da İslamın liberal, rasyonel ve ilerici, yani Hindistan'da Batı medeniyetini savunmak için Batılılarca propagandası yapılan değerleri İslam'ın çok etkili bir şekilde geliştiren bir din olduğunu söylemesi sebebiyle savunmacı ve koruyucu olarak kabul ederler.

Başka bir grup Seyyid Ahmed Han'ın dini düşüncesini esasen cesur bir dini yapılanma veya yıkım ya da yeni bir teolojik sentez olarak görürler. Seyyid Ahmed Han'ın sonraki karşıtları günümüze kadar sık sık Şeyh Cemaleddin Afganî'nin ona yaptığı tenkide başvururlar. Afganî, Urvetü'l Vüskâ (1884)'da basılan etkili denemesi 'ed-Dehriyyûn fi'l-Hind'de Seyyid Ahmed Han hakkında şunları yazmıştı: 'O naturalist (materyalist) kısıvesi altında ortaya çıktı ve kör tablattan başka hiç bir şeyin mevcut

Sayyid's "real greatness" in that he was the first Indian Muslim who felt the need of a fresh orientation of Islam and worked for it. We may differ from his religious views, but there can be no denying the fact that this sensitive soul was the first to react to the modern age⁵.

It is this view of Sayyid Ahmad Khan, as a man deeply concerned with the fate of Islam as the inherited universal system of doctrines and injunctions amid the challenge of this age, that emerges from much writing on him as a religious thinker. One group views his contribution to Islamic thought primarily as a defensive and protective exercise, either on the pattern of theological apologetics *vis-a-vis* Christianity as it challenged Islam in the form of the missionary movement, or by proving Islam to be the "liberal", "rational" and "progressive" religion, that is, the religion which most effectively furthers those values which were propagated in India by Westners to justify Western civilisation. The other group sees Sayyid Ahmad Khan's religious thought mainly as an endeavour in bold religious construction or destruction and, even, new theological synthesis.

Later opponents of Sir Sayyid up to the present time not infrequently refer to Shaikh Jamâl al-dîn al-Afghânî's criticism of him. In an influential essay "*Al-Dahiyûn fi'l-Hind*", published in *Al-'urwah al-wuthqâ* (1884), he wrote about Sayyid Ahmad Khan: "He appeared in the guise of the naturalists [materialists], and proclaimed that nothing exists but blind nature and that this universe does not have a wise God (This is a clear error), and that all the prophets were naturalists who did not believe in the God taught by the revealed religions (we take refuge in God!)"⁶. R. Keddle argues that in fact al-Afghani was truly opposed to Sir Sayyid's loyalist, political stand only. As to al-Afghani's own philosophical and theological ideas in the face of modern science, they were to a good extent close to those of Sayyid Ahmad Khan as can be shown from his reply to E. Renan⁷.

In this article we shall confine ourselves to sir Sayyid's contribution to a renewal of 'ilm

⁵*Islam and Ahmedism*. Bu kitap Pandit Jawarharlal Nehru tarafından sorulan sorulara da cevap vermektedir. (Lahore: Encümen-i Huddâmu'd-Dîn, s.21. 1936.)

⁵*Islam and Ahmedism*, with a reply to questions raised By Pandit Jawarharlal Nehru (Lahore: Anjuma-i Khuddam-ud-din, 1936), p. 21.

⁶Trsl. by Nikki R. Keddle, in *An Islamic Response to Imperialism* (Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press, 1968), p. 177.

⁷*Ibid.*, p. 70; 183; 187.

bulunmadığını ve bu kalnatin hikmet sahibi bir Tanrıya sahip olmadığını (Bu açık bir hatadır) ve bütün Peygamberlerin vahyî dinlerin öğrettikleri Tanrı'ya inanmayan naturalistler olduklarını iddia etti (Bütün bunlardan Allah'a sığınırız)⁶. N. Keddie, Cemaleddin Afgani'nin, gerçekten Sir Seyyid'in İngilizlere sadakat gösterme siyasetinin karşısında olduğunu söyler. C. Afgani'nin modern bilim karşısındaki felsefî ve kelamî görüşlerine gelince, E. Renan'a verdiği cevapta da görülebileceği gibi, Seyyid Ahmed Han'ın görüşlerine büyük oranda yakınlık arzeder⁷. Bu makale biz kendimizi Seyyid Ahmed Han'ın ilm-i kelamın yeniden oluşumuna olan katkısına vereceğiz, başka bir deyişle onun fıkıh alanındaki önemli çalışmalarını burada tartışmayacağız.

III. İlk Yazılarındaki Temel Konular

İlk döneminde, yani 1840'larda ve 1850'lerin başında Seyyid Ahmed Han bir kaç küçük dinî risale ve zamanın Delhi'sinde ileri gelen şahsiyetleri ihtiva eden ve sufi velî ve alimlere özel önem atfedildiği bir tezkire yazmıştır. Bu tezkire daha önce anılan topografik eserin ilk bölümüydü. Bu zamanda yazdığı dinî risalelerin en önemlileri şunlardır. Bir mevlidnâme, Cılâü'l-Kulûb bi zikr-i Mahbûb (1841), Pir ve Müridin gerçek anlamları üzerine bir araştırma Kellmatü'l-Hak (1849), ve bid'at üzerine bir risale, Râh-ı Sünnet der Redd-ı Bid'at (1850).

Bu yazılardan iki temel husus ortaya çıkmaktadır: Hz. Peygamberin şahsiyetini ve pratikliklerini tekrar fertlerin ve toplumun hayatına geri getirme hususundaki çabası ve gayr-ı müslim çevreden Hint müslümanlarının hayatlarına geçmiş olması muhtemel tüm bid'atleri gün yüzüne çıkarma isteği. Seyyid Ahmed'in

al-kalâm, i.e. we shall not discuss his important work in the field of fikh.

III. The Main Themes of His Early Writings.

In his early period, that is, in the 1840's and beginning 1850's, Sayyid Ahmad Khan wrote a number of minor religious tracts and a *tadhkirah* of the outstanding personalities of the Delhi of his time, with special attention given to the sufi saints and 'ulamâ'. This *tadhkirah* was part of the first edition of the topographical work we mentioned earlier. The most important of his religious tracts of this time are a *maulûd-nâmah*, *Jilâ al-qulûb bi dhikr al-Mahbûb* (1841), a discourse on the true meaning of *piri* - *muridi*, *Kalimat al-haqq* (1849) and a tract on innovation (*bid'ah*), *Râh-i sunnah dar radd-i bid'ah* (1850).

Two main themes emerge from these writings: his endeavour to put the person and practice of the Prophet back into the religious life of individuals and society, and his desire to 'unmask' all innovations in the life of India's Muslims, attributable to their non-Muslim environment.

Sayyid Ahmad Khan's concern with the person of Muhammad is more than merely conventional. For him, in these early writings, Islam means to love Muhammad personally and to follow, out of this love, his *sunnah* as closely as possible. Sayyid Ahmad Khan sees the whole of the Divine Law personified in the life and practice of Muhammad and thus the attempt of the believer to practise this Law as the highest expression of one's personal and sincere love for the Prophet. The mystical path (*tarikah*) is seen as being identical with the way of the Law (*shar'iah*): both are but the way of a radical inward (*bâtinî*) and outward (*zâhirî*) imitation of the way of Muhammad (*tarikât-ı Muhammadiah*).

The true sign of sanctity is a complete dedication to the enactment of the *sunnah* in all aspects of life. This becomes easy if the *shari'ah* is seen as nothing else but the *sunnah* of the prophet of Islam. The endeavour to follow his *sunnah* becomes an act of personal love for the prophet and this attitude of love will permeate the whole personality of the faithful, including his innermost activities.

In his determination to "go back" to "pure" Islam the younger Sayyid Ahmad Khan is acutely

⁶Rikid R. Keddie tarafından An Islamic Response to Imperialism. (Emperyalizme İslamî bir cevap) adı altında çevrilmiştir. (Berkeley ve Los Angeles: California Univ. s.177, 1968

⁷A.g.e. s. 70; 183; 187.

⁸Seyyid Ahmed Han meslekten bir fakih değildir. Fıkhi meselelere yaklaşımı teolojik ve sosyolojik bir özellik arzeder. Fıkıhla ilgili eserleri ve bunlarda ele alınan meseleler (ibtâl-ı gulâmî (köleliği iptal); ahkâm-ı taâm-ı ehl-i Kitab (Ehl-i Kitab'la yemek yemeyle ilgili hükümler) vd., ya Hint müslümanlarıyla İngilizler arasındaki sosyal ve siyasi ilişkileri müsbet bir temele oturtma çabasından ya da 1869 İngiltere seyahatinde orada müşahade ettiği refah ortamını kendi ülkesine taşıma isteğinden kaynaklanmıştır ve tamamen pragmatiktir ve de savunmaya yöneliktir. Söz konusu görüşleri için bkz. Şaban Ali Düzgün, Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, A.Ü.İ.F., Ank. 1992) (Çev.)

H. Muhammed'in şahsiyetiyle ilgilenmesi sırf basmakalıp bir ilgi değildir. Bu erken dönem yazılarından hareketle ona göre İslam, Muhammed (as)'i şahsiyet olarak sevmek ve bu sevgi sebebiyle onu ve sünnetini mümkün olduğu kadar yakından takip etmektir. Seyyid Ahmed Han İlahî kanunun bütünüyle H. Muhammed'in hayatında ve amellerinde somut bir hale geldiğine kânidir ve bu sebeple, inanan kimsenin bu kanunu uygulamaya çalışması, onun H. Peygambere olan şahsî ve samimî sevgisinin en güzel açıklamasıdır. Tarikat şeriatla özdeş kabul edilmiştir: Bunların ikisi de tarikat-ı muhammediyenin zahiri ve batını taklidinden başka bir şey değildir.

Mükemmelliğin temel göstergesi, sünneti hayatın tüm yönlerine uygulamak için üstün gayret göstermektir. Bu hal, eğer şeriat H. Peygamberin sünnetinden başka bir şey olarak görülmezse kolayca elde edilir. Onun sünnetini takip etme gayretli Peygamber'e (as) gösterilen bir şahsî muhabbet hareketi gibidir ve bu muhabbet tavrı, mü'minin çok özel ve gizli aktiviteleri de dahil tüm şahsiyetinhe nüfuz eder.

"Saf" İslama "geri gitme" kararlığındaki genç Ahmed Han, kendi zamanının Hindistan'daki müslümanların dini pratikleriyle ilk üç neslin zamanındaki pratikler arasındaki farkı iyi kavramıştı. Bu bidatlerin farkına varan mümin, müslüman kardeşlerinin dini inançlarına ve amellerine yeni bir gözle bakar ve Hint müslümanlarının hayatına Hindulardan geçen bir çok amele tenkitçi bir tavırla yaklaşır.

Genç Seyyid Ahmed Han özellikle İslam'ın, inananların kardeşliği ve eşitliği ilkelerini zedeleyen, evlenmelerin geciktirilmesiyle bunların organizasyonunda sosyal prestij sebebiyle aşırılığa kaçılması ve sufi pirlerin güç ve servet elde etme durumları, gibi bid'atleri tenkit eder.

Daha genel olarak bu ilk yazılar gösteriyor ki bu erken dönemden itibaren Seyyid Ahmed Han'ın Hindistan'da İslam itikat ve amelini saflaştırma ve güçlendirme hususundaki samimî arzusu onu çağdaş dini tartışmalara katılmaya ve reform çabası içine girmeye itmiştir. Bu yüzden onun kelimayla ilgili sonraki çalışmaları istediği seküler hedefleri gerçekleştirmede daha az etkili ve tutarsız bir tarzda oluşturulmuş değildir, tersine bu çalışmalar İslam kelamı geleneğine dair geniş bir bilgi birikiminin ve uzun zamandan beri var olan bir ilginin ürünüdür.

aware of the difference between the Muslim religious practice of the India of his day and that in the period of the "first three generations". The faithful believer who becomes aware of the innovations looks with new eyes on the religious belief and practice of his fellow Muslims and takes a critical stand against the many practices that have intruded into the life of India's Muslims from Hindu, i.e. associationist practice.

Young Sayyid Ahmad Khan is especially critical of such innovations as militate against the Islamic teaching of brotherhood and equality of the believers such as, e.g. the delaying of weddings and staging them extravagantly for reasons of social prestige, the acquiring of positions of wealth and power by Sufi *pīr*-s.

More generally these early writings demonstrate that Sayyid Ahmad Khan's genuine concern, already in this early period, for the purity and strength of Islamic belief and practice in India, prompted his active participation in the contemporary religious debate and the endeavour for reform. His later works in the field of theology were therefore not produced inconsistently and for want of other, were more effective means to achieve his, allegedly, secular aims, but rather grew out of a long-existing and committed interest in and an ever widening knowledge of the theological tradition of Islam.

He shares the religious aspirations of the movement of Shāh Ahmad Shahīd (1796-1831) and Shāh Ismāil Shahīd (1779-1831), in other words, of the *Mujāhidūn* movement, the so-called Indian Wahhābīes - at least as the "return to the sources", the fight against innovations and the endeavour of religio-social reform is concerned. But, significantly, in the directly political injunctions of the *sharī'ah* regarding, e.g. *jihād* and *khilāfah*, matters about which Shāh Ismāil had written in detail the evidence suggests that Sayyid Ahmad Khan did not commit himself publicly or that he was opposed to Indian "Wahhābī" views and efforts in this field⁸.

IV. Islam and the Scriptures of Jews and Christians.

1. The Muslim-Christian Controversy.

It was as a man of such a religious outlook that Sayyid Ahmad Khan faced up to the

⁸Cf. Muhammad Hedayetullah, *Sayyid Ahmad. A Study of the Religious Reform Movement of Sayyid Ahmad of Rā'e Bareilly* (Lahore: Ashraaf, 1970).

Seyyid Ahmed Han, Hindistan vahhâbileri denilen Şah Ahmed Şehîd (1796-1831) ve Şah İsmail Şehîd (1779-1831'in, mücâhidin hareketindeki şu dini motiflerini paylaşmaktadır: 'Kaynaklara dönme', 'bid'atlere karşı savaşma', 'dini-sosyal reformu gerçekleştirmeye gayret etme'. Fakat şurası manidardır ki, Şah İsmail'in hakkında uzun uzun yazdığı cihad, hilafet gibi şeriatın direkt emirleriyle Seyyid Ahmed açıkça pek ilgilenmemiş veya bu sahada Hint vahhâbilerinin fikirlerine ve gayretlerine muhalefet etmiştir⁸.

IV. İslam ve Yahudî ve Hristiyanların Kutsal Metinleri

1- Müslüman-Hristiyan İhtilafı

Ahmet Han 1857 Hint Ayaklanması'nın yarattığı yeni politik konum içinde İslam inancına yapılan esaslı meydan okumaları dikkate alıp buna göre dini bir taslak olarak ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre bu meydan okumalar her şeyden önce şunlardı: Misyonerler tarafından sunulduğu şekliyle Hristiyanlık mesajı, William Muir (1819-1905) ve diğerleri tarafından ileri sürüldüğü şekliyle İslamın tarihsel kaynaklarının tenkidî ve yeni bilimlerin keşifleri ve bunların felsefî neticeleri.

Seyyid Ahmed Han, Hristiyan misyoner varlığının Kuzey Hindistan'daki Müslümanlar ve Hindular arasında hızlı bir yayılma süreci içinde bulunduğu bir dönemde yaşadı. 1813'den itibaren Doğu Hindistan Şirketi misyonerlerin ülke topraklarına serbestçe girmelerine izin verdi ve bunu kısa süre sonra Amerika'lının desteklediği İngiliz misyoner ağının kurulması izledi. Bunlar saf İncil öğretilerinden eğitime, sağlık çalışmalarına ve büyük şehirlerdeki kolejlerle ilişkiye kadar değişik faaliyetler içine girmişlerdi. Hükümetçe tam desteklenmemişlerdir fakat, yönetici sınıfla olan şahsî ve ırkî ilişkileri sebebiyle fazlasıyla prestij elde etmişlerdir. 1840'lara kadar —S. Ahmed Han'ın burada bulunduğu zamanda— Agra'nın başkent olarak bulunduğu Kuzey-Batı vilayetleri müslümanlara karşı Hristiyan misyonerlik faaliyetlerinin merkezî haline geldi. Bu durum daha çok Anglikan Kilisesi Misyonerlik Cemiyet-

main challenges to Islamic faith in the context of the new political situation created by the failure of the Indian Revolt of 1857. These challenges were for him, above all, the message of Christianity as presented by the missionaries, the criticism of the historical sources of Islam, as put forward by W.Muir (1819-1905) and others and the discoveries of the new sciences and their philosophical implications.

Sayyid Ahmad Khan had grown up in an age of a rapidly increasing Christian missionary presence among the Hindus and Muslims of Northern India. From 1813 onwards the East India Company allowed to missionaries free entry into its territories and there followed the establishment of a network of British missions to be reinforced shortly by the Americans. They engaged in many types of activity from pure evangelism to educational and medical work and the conduct of colleges in the great cities. They were wholly unsupported by government but could not fail to gain some prestige from their personal and racial connexions with the ruling class. The North-West Provinces with Agra as their capital, by the 1840's —the time when Sir Sayyid lived there— became a centre of the Christian missionary activity towards Muslims, mainly through the presence there of Carl Gottlieb Pfander (1803-65), a German evangelical minister working in the service of the Anglican Church Missionary Society. When Pfander came to Agra in 1841, his main controversial work *Mizân al-haqq* (1st Persian 1835) had already been widely, distributed throughout the eastern Islamic world Pfander and his colleagues engaged in intense missionary activity in Agra and elsewhere in the N. W. Provinces.

It ranged from written and oral debate on a fairly high intellectual level to preaching in the bazaars and distributing thousands of copies of the Bible in the vernacular languages and became the latest popular talking point and the main preoccupation of leading Muslims. The question of the corruption of the Scriptures (*tahrîf*) became the nub of the discussion among the 'ulemâ' and the main point of contention among them. Pfander's main contender among the 'ulemâ' was Rahmat Allâh Kerânawî (1818-1891). The most influential of the latter's works *I'Jâz-i' İswî al-mulaqqab bih misqalah-i tahrîf* (Persian, 1st ed. Agra

⁸Krş. Muhammed Hidayetullah, *Seyyid Ahmed: A Study of the Religious Reform Movement of Seyyid Ahmed of Ra'e Bareli* (Seyyid Ahmed: Ra'e Bareli'li Seyyid Ahmed (Şehid)'in Dini Reform Hareketi Üzerine Bir Araştırma) Lahor: Eşref, 1970)

ti'nin hizmetinde çalışan Alman İncil Cemiyeti'nin üyesi Carl Gottlieb Pfander (1803-65) aracılığıyla gerçekleşiyordu. Pfander 1841'de Agra'ya geldiği zaman temel polemik kitabı *Mizanü'l-Hakk* (ilk farsça bas. 1835) doğu İslam dünyasının büyük bir bölümüne dağıtılmış bulunuyordu. Pfander ve arkadaşları Agra ve Kuzey-batı vilayetlerinin başka yerlerinde yoğun misyonerlik faaliyetlerine girdiler. Oldukça yüksek fikrî seviyedeki münakaşalardan, pazarlarda vazetmeye ve yerli dillerde basılmış binlerce incil fotokopisini dağıtmaya kadar giden durum sonunda en çok konuşulan ve ileri gelen müslümanların zihnini meşgul eden bir hal aldı. Eski kutsal metinlerin tahrifi ulema arasındaki münakaşanın özü ve rekabetin ana noktası haline geldi. Ulema arasında Pfander'ın rakibi Rahmetullah Kerânavî (1818-1891) idi. Kerânavî'nin en önemli eseri *İcâz-ı 'İsevi al-Mulakkab bih Müşkile-i Tahrîf* (farsça, ilk bask. Agra 1853) genel çerçevesiyle Hristiyan ve Yahudi kutsal metinlerinin tahrifi meselesini ele aldı. Söz konusu eser çağdaş batı tefsirlerini ve tenkidini açıklığa kavuşturması yönüyle bu münakaşaya yapılan ilk mühim İslam katkısıydı. Agra'da İngiliz yönetiminin ileri gelen bir üyesi ve G. Pfander'ın Hindistan'daki ilk dönemlerinden itibaren dostu olan William Muir bu münakaşada etkin rol aldı ve 1840'lar ve 1850'lerde bu konu hakkında yazılar yazdı. O da temel problem olarak kutsal metinlerin sahihliği ve bütünlüğü meselesine işaret etti ve daha sonra 1855'lerde bu konu hakkında yazılar yazdı. O da temel problem olarak kutsal metinlerin sahihliği ve bütünlüğü meselesine işaret etti ve daha sonra 1855'lerde Kur'an'da sık sık dile getirilen Yahudi ve Hristiyan kutsal metinlerinin değerli ve vahiy ürünü olduklarına dair söylemleri avantaj olarak kullanmaları ve bir müslüman açısından bu metinlerin şer'i sonuçlarını dikkate alarak müslümanlara baskı yapmaları hususunda Hristiyanları teşvik etti.⁹

Seyyid Ahmed Han, haliyle bu çatışmaya yabancı değildi. 1857'den kısa süre önce İslam'ı savunmak için yayınlanmamış ve fazla kapsamlı da olmayan bir kaç risale yazmıştı. Fakat o sonradan mevcut incil metninin sa-

1853) thoroughly treated the question of the corruption of the Jewish and Christian Scriptures and was the first major Muslim contribution to the Controversy to make explicit use of contemporary western exegesis and criticism. W. Muir, a prominent member of the British administration in Agra and a friend of C.C. Pfander, from his earliest years in India onwards took a keen interest in the Controversy and wrote about it in the 1850's and 1840's. He, too, singled out the question of the 'genuineness and integrity' of the Scriptures as the key issue and, later, in 1855, he encouraged Christians 'to take advantage of the concessions, so frequent in the Coran, of the inspiration and value of the Jewish and Christian scriptures, and to press them to their legitimate consequences from the stand-point of the Mahometan himself'.

Sayyid Ahmad Khan certainly was not a stranger to the Controversy. He wrote, in fact, a number of (unpublished) memoranda in defence of Islam shortly before the events of 1857. But only later did he begin to be convinced of the genuineness of the present Biblical text and the possibility to interpret it in accordance with what he regarded to be the 'pure' Islam. He no longer held tenable the claim of *tahrîf-i lafzî* (corruption regarding the Biblical text as compared to *tahrîf-i ma'navî*, corruption regarding its interpretation only) made in *İcâz-i 'İsawî*, and he came to a different view on *naskh* (abrogation). He decided to go to the sources as they are preserved in their original languages and to study the earliest history of Christian dogma, thus responding positively to Pfanders and Muir's call for a Muslim historical study of the Bible and the early Church.

2. Tabyîn al-Kalâm

The result of his studies, *Tabyîn al-kalâm*, is a fragment and not a commentary of the whole Bible. The first volume in ten 'discourses' and two appendices deals among other things with the question of the authenticity of the Scriptures, the corruption of the Bible and the question of abrogation, all subjects preeminent in the Controversy. The second volume contains a commentary on Genesis, (chapters I-II). The Biblical text is prin-

⁹W. Muir, *The Testimony borne by The coran to the Jewish and Christian Scriptures* (Yahudi ve Hristiyan Kutsal Metinlerine Kur'anın Yüklediği Şehadet) (Allahabad: Misyon Press, 1860) s. XII. (İlk Baskı 1855)

⁹Muir, *The Testimony borne by the Coran to the Jewish and Christian Scriptures* (Allahabad: Mission Press, 1860), p. XII. First publ. in 1855.

ğamlığına ve bu metnin saf İslam olarak algılandığı şeyle uyum halinde yorumlanabileceğine kanı olmuştur.

O tahrif-i lafzî (İncil metinlerinin lafzen bozulduğu) ve tahrif-i ma'nevî (bu metinlerin yalnızca yorumlarının tahrife uğradığı)ylı birbirinden ayırır ve 'İ'caz-ı 'İsevi'de de ortaya konduğu şekliyle artık tahrif-i lafzî iddiasının savunulacak bir yönü kalmadığını ileri sürer ve bundan hareketle nesh hususunda farklı bir görüşü dile getirir. Orijinal dillerinde korundukları şekliyle kaynaklara inmeye ve erken dönem Hristiyan akidesi üzerinde çalışmaya karar verir. Böylece Pfander ve Muir'in erken dönem Hristiyanlığı ve İncil üzerinde bir müslümanın tarihi bir araştırma yapması gerektiği fikrine de olumlu cevap vermiş oluyordu.

2- Tebyih el-Kelâm

Çalışmalarının sonunda meydana getirdiği Tebyih el-Kelâm, İncil'in tamamının değil bir bölümünün tefsiridir. On muhavere ve iki zeyl'den ibaret olan ilk cilt, diğer meseleler arasında, kutsal metinlerin sağlamlığı, İncilin tahrifi ve nesh meselesini, her konuda üstün bir polemik havasıyla ele almıştır. İkinci cilt yaratma (bölüm 1-11) üzerine bir yorumu içerir. İncilin metni ibranice orijinaliyle basıldı, satır aralarına urduca çevirirler konuldu ve bunu metnin İngilizce tercümesi izledi. Karşı sütun Kur'an ve hadîsten alınmış aynı doğrultudaki Arapça metinleri verir. Metinlerin ve paralellerinin bu sunuluşu İncil âyetleri üzerine düştüğü notlardan ve zamanla derinleşerek ele aldığı meseleyle ilgili olarak mukayeseli bir şekilde İslam ve Hristiyan kelamının temel kavramları üzerine yaptığı doktrinal münakaşalardan açıkça ayrılmıştır. Üçüncü cilt Matta 1-5'in tefsiridir ve bilebildiğimiz kadarıyla yalnızca Urduca versiyonu mevcuttur, 1887'de basılmıştır, fakat bu baskıda yerde ilk kez 1862'de basıldığı söylenmektedir.

Zikredilen bir çok İslam ve Hristiyan kaynaklarının en değerlileri arasında Fahreddin Razi'nin Tefsir-i Kebir'i ve Th. H. Horne'un An Introduction to the Theological Study and Knowledge of the Holy Scriptures (ilk bask. 1818) adlı eseri bulunmaktadır. 1860'ların başlarına kadar Horne'un bu kitabı dill İngilizce olan tüm protestan kolejlerinde ve üniversitelerde kutsal metin araştırmalarında temel ders kitaplarından biriydi. Bu eser 1860'larda 'Essays and Reviews'in yayınlanmasından

ted in the original with an interlinear Urdu translation and followed by an English rendering. The opposite column gives in the Arabic original parallel texts taken from Qur'an and Hadith. This presentation of the texts and parallels is clearly separated from the notes on the Biblical verses and from the, at times detailed, doctrinal discussions on basic concepts of Christian and Muslim theology that are deemed to be connected with the passage in question. The third volume, a commentary on Matthew 1-5, survives (as far as we know) only in its Urdu version, printed in 1887 but it is there stated to have been first published in 1862.

Among the many Muslim and Christian sources quoted, the most prominent are the *Tafsir-i Kabir* of Fakhr al-din Razi (1149-1209) *Mafatih al-Ghaib* and *An Introduction to the Critical Study and Knowledge of the Holy Scriptures* (1st, 1818) by Th. H. Horne. The latter work was, up to the early 1860's, one of the principal class-books for the study of the scriptures in all English-speaking protestant colleges and universities. It may be qualified as pre-critical in that it was not yet touched by the kind of historical criticism that began to affect Anglican theology seriously after the publication of *Essays and Reviews* in 1860¹⁰.

Sayyid Ahmad Khan hold's that the Qur'an in its phrases *kitab*, *tanzil al-kitab*, *atahum al-kitab*, covers the books of the Old Testament and parts of the gospels of the New Testament-and far more: all 'books of the (genuine prophets) up to Muhammed, the 'Seal of the prophets', be these books known or unknown, extant or lost. Sayyid Ahmad Khan's terminology regarding the Bible or parts of it, is that of the Qur'an not that of his contemporary Christian exegetes. He declares it as the the result of his enquiry into the authenticity and corruption of the Biblical text that the Bible of today contains the original text 'except that there remain a few passages that, without any doubt, have not yet been brought back into correspondence with the original texts and others that are still obscure (*mushtabih*).

It is possible, he suggests, that there are some more passages which we have not yet recognised as such.¹¹ Errors and contradictions'

¹⁰Cf. A. R. Vidler, *The Cruch in an Age of Revolution* (Harmondsworth: Penguin, 1971), pp. 112-22.

¹¹Tabyih al-kalam [in the following: TK], vol. 1, p. 150.

sonra Anglikan teolojisini ciddi bir şekilde sarsmaya başlayan tarihi tenkitçilikten etkilenmemiş olması yönüyle tenkitçilik öncesi bir çalışma olarak nitelenebilir.¹⁰

Seyyid Ahmed Han Kur'an'ın Kitab, Tenzîl-ül-Kitab, âtahümül-Kitab ifadesiyle Eski Ahit kitaplarını ve Yeni Ahit incillerinin bölümlerini ve dahası Hatemül-Enbiya Hz. Muhammed'as'e kadar bütün peygamberlerin kitaplarını, bu kitaplar bilinsin bilinmesin, kayıp olsun olmasın ihtiva ettiğini iddia etmektedir. Seyyid Ahmed Han'ın terminolojisi İncil'i veya onun bölümlerini çağdaş Hristiyan tefsirlerinden değil Kur'an'dan saymaktadır. İncil metinlerinin sağlamlığı ve tahrifi hususunda yaptığı bir dizi araştırmanın neticesinde Ahmet Han, henüz orijinal metinle kıyaslanmayan ve hala şüpheli bulunan bir kaç pasaj hariç bugünkü İncilin tamamen orijinal metni ihtiva ettiğini ileri sürmektedir.

Yine bizim henüz bilemediğimiz daha bir çok pasajın bulunmasının da mümkün olduğunu söyler¹¹. İncil kitaplarının metinlerinde bulunan hatalar ve çelişkiler kasıtlı bir tahrifin sonucu değildir ve bunlar ancak metinlerin inikallinin uzun tarihinde meydana gelmiş hatalar olarak açıklanabilirler ve böyle de açıklanmalıdır. S. Ahmed Han, 'kasdî bir metni tahrif şeklinde geleneksel anlamıyla tahrif reddinde kendisini desteklemek için, İncilin temel doğruluğunu kabul eden büyük İslam alımı Fahreddin Razi'yi zikreder. Razi bu görüşünde yalnız değildir, er-Reddül-Cemil'in yazarı ve İhvân-ı Safâ'nın müellifi de aynı görüşü paylaşmaktadırlar.

3- Eski Ahit ile Yeni Ahit Metinleri ve Vahiy Tarihi

Kutsal metinlerin temel doğruluğu bir kere kabul edildiğinde, mantikî olarak, İslamın bu metinleri, mesajlarını ve bunların oluşturduğu dini, tarihteki nebevî vahiy fikrine uygun bir şekilde nasıl bir konuma oturttuğu sorusu ortaya çıkar. Şayet Kur'an'la Eski ve Yeni Ahit metinleri gerçekten Peygamberlere gelen vahiyse, bunlar vahiy olmaları açısından birbirlerine denk midir, değil midir? Burada Ahmed Han, kelime kelime

in the text of the Biblical books are the result not of wilful corruption of the text but can and must be explained as errors that have occurred in the long history of its transmission.

In his rejection of *tahrif* in its traditional meaning as 'deliberate textual distortion' Sayyid Ahmad Khan quotes Fakhr el-dîn Razi in support-who, in fact, is not the only eminent muslim scholar to have accepted the basic integrity of the Bible. The author of *Al-Radd al-jamil* and the author of *Ikhwân al-Safâ*, e. g. likewise accepted it.

3. The Old Testament and New Testament Scriptures and the history of revelation

Once the basic integrity of the Scriptures is accepted, logically, the question arises how Islam places these Scriptures, their message and the religion they constitute, within its over all view of prophetic revelation in history. If both, the Qur'an and the Old and New Testament Scriptures are truly prophetic revelation, do they stand on an equality with one another as revelation or not? Here, Sir Sayyid introduces his distinction between word for word revealed texts and texts, the subject matter (*mazmûn*) of which was revealed and not the exact wording. This distinction corresponds to the distinction in classical *ilm al-kalâm* between *wahy mallû* (dictated word by word) and *wahy ghair mallû*, terms applied to the Qur'an on the one hand and to Hadith on the other. In the pre-Qur'anic prophetic texts, Muslims Sir Sayyid writes, further distinguish between passages, sentences or parts of sentences that are (*khâss*) *matn* and the remainder that are *riwâyat*. Only the former are word by word revelation¹².

This view of 'the heavenly books' as having a common origin in God but a different revelatory character, led on to the question how far the Muslim belief in the superiority of the Qur'anic revelation can go together with acceptance of the revealed character of the prophetic books revealed before Muhammad, specifically, the Scriptures of Jews and Christians. Traditionally this question had been dealt with in the old teaching of *naksh al-sharâ'i* (abrogation of the Divine Laws). It had remained the general conviction of Muslim scholars throughout the centuries that the divinely revealed

¹⁰Krş. A.R. *The Church in an Age of Revolution* (Devrim Çağında Kilise) (Harmondsworth: Penguin, 1971) s. 112-22.

¹¹*Tebiyin el-Kelâm* (Bundan sonra TK olarak anılacaktır) cilt I, s. 150.

¹²Cf. TK, I, 14, 16, 222; TK, II, 339 ff.

vahyedilen metinle tam olarak ifadelendirilmeyen konu (mazmun)lu vahiy arasında bir ayırımı gider. Bu ayırım klasik İlm-i Kelam'da yapılan ve bir yandan Kur'an'a diğer yandan da hadise tatbik edilen vahy-i matlûv (kelime kelime yazdırılan) ve vahy-i gayr-i matlûv ayırımına tekabül etmektedir. Kur'an öncesi vahiy metinlerinde, diyor Sir Seyyid, Müslümanlar pasajlar, cümleler ya da cümlelerin parçaları olan metin ve rivayetler arasında daha ileri derecede bir ayırım yaparlar. Yalnızca birincisi (metin) kelime kelime vahiydir¹².

Bu, Tanrı'da tek ortak kökene sahip fakat farklı bir vahiy karakteri taşıyan semavi kitaplar' fikri, Kur'anî vahyin üstünlüğüne olan İslam inancının, Hz. Muhammed'den önce vahyedilen kitapların, özellikle de Yahudi ve Hristiyan kutsal metinlerinin vahyedilmiş karakterlerini kabulde nereye kadar birlikte gidebileceği sorusunu ortaya çıkardı. Geleneksel olarak bu mesele Neshü's-Şerâyî' (İlahî Hükümlerin neshi) teorisi bağlamında ele alınmıştır. Yüzyıllar boyu İslam alimlerinin genel kanaati tarihte birbirlerini takip eden ilahî şeriatların sırasıyla birbirlerini neshettikleri noktasındadır. Örneğin Hintli büyük İslam kelamcı ve sufi düşünürü Şah Velîyyullah (1702-1763) nesh e-Şerâyî' bir vetire içerisinde çoğunlukla tahrif edilmiş bulunan bir önceki şeriatın daha sonra gelen şeriat tarafından kaldırılması olarak anlamaktadır¹³. Seyyid Ahmed Han nesh anlayışında ve sonuç olarak Kur'an öncesi vahyedilen kitapların devam eden bir önemli ve fonksiyonu bulundugu iddiasıyla Şah Velî, **Ul-lahtan** ayrılmasıyla birlikte, onun değişmeden kalan bir tek din ve bir çok şeriat arasındaki ayırımı kabul eder. Seyyid Ahmed Neshin; gerçek Mutezile geleneğinde¹⁴ yalnızca, 'belli bir hüküm için tesbit edilen sürenin geçmesi' anlamına gelebileceğini savunmaktadır¹⁵.

Bu sürenin geçmesiyle halkın da genel bir sıkıntıya düşmesiyle hükmün geçerliliği kendiliğinden kalkar. Bu mu'tezili pozisyonu daha ileri seviyede tartışırken Seyyid Ahmed Han büyük ihtimalle, Pfander'ın Mizan el-Hakk ki-

shari'ah-s had abrogated one another as they appeared successively in history. Shâh Wali Allâh (c. 1702-1763), the great Indian Muslim theologian and sufi thinker, for instance, understood *naskh al-sharâ'it* to mean the suppression of a previous *shari'ah* which had usually become corrupted, in the course of time, by a subsequent one¹³. Sayyid Ahmad Khan adopts Shâh Wali Allâh's distinction between the one din, which remains unchanged, and the many *Shari'ah*-s, yet differs from him in his understanding of *naskh* and consequently in his evaluation of the permanent significance and function of the pre-Qur'anic revealed books. *Naskh*, Sayyid Ahmad Khan holds, in true Mu'tazilite fashion¹⁴ can only mean 'the passing of the period appointed for a certain *hukm*'¹⁵. With the passing of that period (=the general predicament of a people) the *hukm* (ordinance) automatically loses its force. In taking up this Mu'tazilite position Sayyid Ahmad Khan very probably had in mind Pfander's passage on abrogation in the first chapter of *mizân al-haqq* where the commonly held Ash'arite concept of *naskh* is rejected on the same ground as that adduced by the Mu'tazilites, e.g. that it militates against the wisdom and omnipotence of God.

Pfander conceives of development in human history only with regard to a gradual growth of interiorization and spiritualization up to the message of Christ whereas Sayyid Ahmad Khan expresses the conviction of gradual, continuous progress (*taraqqi*) in intellectual knowledge (*'aql and 'ilm*) and links this idea in some sense with the idea of a gradually unfolding revelation. Human progress in reasoning and knowledge is linked, for Sir Sayyid, with the pattern of a divinely dispensed sequence of *shari'ah*-s culminating in Muhammad's *shari'ah*. But this notion remains vague: Will there be further *shari'ah*'s if human knowledge further progresses after Muhammad? Does progressing reason gradually unfold truths that were initially only known to man by divine revelation? In the end Sayyid Ahmad Khan provides no answer as to how 'progress' on this level, of religious teaching, is linked with 'progress' of *'aql* and *'ilm*.

¹²Krş. TK, I, 14, 16, 22; TK, II, 339 ve devamı.

¹³Krş. L. Gardet, *Dieu et La Destinée de L'Homme* (Allah ve İnsanın Kaderi) Paris: Vrin, 1967) s. 217.

¹⁴Şah Velîyyullah, *Huccet Allah'ül-Balîğa* (Bulak, 1286 H.) c. I/ss. 85-88.

¹⁵TK, I, 265; TK, III, 109.

¹³Cf. L. Gardet, *Dieu et la Destinée de L'Homme* (Paris: Vrin, 1967), p. 217.

¹⁴Shâh Wali Allâh, *Hujjat Allâh al-bâlgah* (Bulâq, 1286 H.), vol. I, pp. 85-88.

¹⁵TK, I, 265; TK, III, 109.

tabının birinci bölümünde nesh ile ilgili söylediklerini göz önünde bulundurmaktadır. Burada genel kabul gören Eş'arî nesh mefhumu, Mutezile tarafından da ortaya konulduğu şekliyle Tanrı'nın hikmet ve inayetine ters düşeceği gerekçesiyle reddedilmiştir.

Pfander, insanlık tarihindeki gelişmeyi yalnızca, İsa'nın mesajına kadar kaydedilen manevî ve rûhî bir tedricî gelişme olarak algılamak, Ahmed Han, tedricî ve sürekli terakkiyi entelektüel bilgi olarak açıklar ve bu düşüncüyü bir dereceye kadar tedricî olarak gelişen vahiy fikriyle birleştirir. Akıl yürütmeye ve bilginde insanın terakkisini, Muhammed (as)'ın şeriatında en yüksek noktasına varan şeriatların tevkiî (divinely dispensated) teselsülü modeliyle birleştirmektedir. Fakat bu mefhum kapalı kalmaktadır: Şayet insan akli Hz. Muhammedden sonra daha fazla gelişme kaydedecek olsa daha ileri şeriatlar meydana çıkabilecek midir? Tedricî olarak gelişen akıl, başlangıçta insana yalnızca vahiy ile bildirilen hakikatleri keşfedebilecek mi? Neticede Seyyid Ahmed Han, dinî öğretilerdeki gelişme seviyesini 'akıl' ve 'ilim'deki gelişmeyle nasıl açıkladığına bir cevap bulamamaktadır.

Özetlemek gerekirse Seyyid Ahmed Han'a göre elimizdeki Yahudi ve Hristiyan kutsal metinleri, İslam'ın temel mesajına, tevhide, şahit olarak müsbet bir tarzda değerlendirilebilir ve öyle de yapılmalıdır. Esasen müslümanlar Yahudi ve Hristiyanların, bu metinlerin Allah'ın vahyi olduklarına dair inançlarını paylaşmaktadırlar. Bu, peygamberler tarafından açıkça yazılmayan kutsal metin parçalarının, Yeni Ahit'in havariler tarafından yazılan parçaları örneğinde olduğu gibi, vahiy karakterini tayin etmede önemli farklılıklar bulunduğunu inkar etmek değildir. Seyyid Ahmed bu farklılıklara fazla önem vermemektedir.

Dahası o, tarihi gerçekler kadar, Kur'an'ın tahrif terimini kullanma tarzının da müslümanlar arasında mevcut olan, kutsal metinlerin tamamen tahrif edildiği ve bu sebeple bütünüyle reddedilmesi gerektiği görüşüyle uyuşmadığına inanmaktadır.

Tersine, Yahudi ve Hristiyanların Kutsal metinleri geçmişte olumlu rol oynamışlardır, zira bunlar vasıtasıyla Allah Tevhid'in değişmeyen mesajını asırlar boyu tekrar yenilemiştir. Kur'an'ın Hz. Muhammed'e vahyedilmesinden sonra bile, tenkitçi bir şekilde, yani

To sum up, for Sayyid Ahmad Khan the present-day Scriptures of Jews and Christians can and must be assessed positively as witnessing to the basic message of Islam, *tauhid*. Fundamentally, the Muslims share the Jews' and Christians' belief in the Scriptures as revealed word of God. This is not to deny that there remain important differences with regard to assessing the revelatory character of parts of the Scriptures that were clearly not written by prophets, as e.g. the apostolic writings of the New Testament. Sayyid Ahmad Khan considerably underplays these differences. He, furthermore, is convinced that the Qur'anic use of the term *tahrif* as well as the facts of history do not warrant the view, prevalent among Muslims, that the Scriptures are totally corrupted and therefore have to be rejected entirely.

On the contrary, the Scriptures of Jews and Christians have played a positive role in the past, since, through them, God reiterated the unchanging message of *tauhid* throughout the ages. Even after the revelation of the Qur'an to Muhammad, they continue to be relevant if they are read critically, that is, uninfluenced by the distortions of an erroneous Christian interpretation and in the light of the Qur'an's clear message of *tauhid*. The Muslims followers of Muhammad, by the same token, are followers of Jesus the Messiah who is their *sardâr* (leader).

V. Modern historical science and the reliability of the sources: Qur'an and Hadith

The main challenge to Sayyid Ahmad Khan's outlook on Qur'an and Hadith came from W. Muir's *Life of Mahomet in the 1860's*¹⁶. Yet already in his work on the Bible Commentary Sayyid Ahmad Khan had proved himself as a historian and become acquainted-up to a certain point-with standards of nineteenth-century Western historical writing: respect for facts and exact chronology, critical use of a widened range of Islamic and western sources, proper documentation and the ideal of a striving for objectivity in presentation.

¹⁶(Sir) William Muir, *The Life of Mahomet and the History of Islam to the Era of the Hegira*, with introductory chapters on the original sources for the Biography of Mahomet, and on the pre-Islamic History of Arabia. 4 vols.

Hristiyan yorum hatalarının tahrifinden etkilenmemiş şekliyle ve Kur'an'ın net tevhid mesajı ışığında okundukları taktirde önemlerini devam ettireceklerdir. Aynı sebeple Hz. Muhammed'in ümmeti olarak müslümanlar, liderleri olan İsa Mesih'in de müntesibidirler.

V. Modern Tarih Bilimi ve Kaynakların Güvenirliği (Kur'an ve Hadis)

Seyyid Ahmed Han'ın Kur'an ve Hadis hakkındaki taslağına esaslı meydan okuma 1860'larda W. Muir'in *Life of Mahomet* adlı eseriyle geldi¹⁶. Ama Seyyid Ahmed Han, İncil tefsirinde zaten tarihçiliğini ispatlamış ve belli bir noktaya kadar ondokuzuncu yüzyıl Batı tarih yazımındaki şu standartlarla tanışmıştı: Gerçeklere saygı ve doğru kronoloji, geniş alanlı Batı ve İslam kaynaklarının tenkitçi kullanımı, uygun dökümantasyon ve olayları ortaya koyarken objektif olmaya gayret gösterme ideali.

Tebyin el-Kelam'da geleneksel Hristiyan tefsirlerini tenkit ederken, mesela piskopos J. W. Colenso (1814-93)'nın yaptığı Tufan hadisesi (deluge) tefsirinde S. A. Han, genelde Eski Ahit kitaplarının özelde de Genesis (Tekvin)'in tarihi karakteri üzerinde fazlasıyla durur. Colenso'nun İncil'in bir yandan dini ve ahlaki gerçekliğiyle diğer taraftan kronoloji, tabii tarih vs. ile ilgili hususlardaki doğruluğu arasında yaptığı ayırımı Ahmed Han reddetmiştir. Başka bir deyişle o peygamberlere ait metinlerin ruhi öğretisi yanında doğru tarihi ve bilimsel bilgilerde verebileceği görüşünden ayrılmamıştır. Ama Seyyid Han aynı vurguyu İncil tefsirlerine gerekli olan tenkitçi ve rasyonel bir yaklaşımda ve zihnin bağımsızlığına olan ihtiyaçta da göstermektedir.

Bu şekilde Seyyid Ahmed Han daha önce anılan metin ve rivayet ayırımına gider. Bununla birlikte o ne, birbirlerine olan sınırlarını çizerek bir incil metni teşkil etme sözünü yerine getirdi ne de bu ayırımı uygulamak için bir kriterden açıkça bahsetti.

In discussing in *Tabyin al-kalam* the criticism of traditional Christian exegesis, for instance of the story of the Deluge made by Bishop J.W. Colenso (1814-93), Sayyid Ahmad Khan had much reflected about the historical character, in general, of the books of the Old Testament, especially Genesis. He had rejected Colenso's distinction between the religious and moral truth of the Bible on the one hand from its correctness in matters concerning chronology, natural history and so on on the other. He did not depart, in other words, from an outlook that takes the prophetic Scriptures to provide, besides spiritual exact historical and scientific information. Yet, Sayyid Ahmad Khan does all the same stress, the need for a critical, rational attitude in exegesis and the need for respectful *independance* of mind. Thus he arrives at the distinction of *matn* and *riwayah*, mentioned earlier, although he never fulfilled his promise to produce a Biblical text, marking off the one from the other-nor even does he state clearly a criterion for the application of the distinction.

The serious and dramatic challenge to 'the historical evidences of Islam' by W. Muir touched mainly on the traditional view and use of Hadith. Muir regarded the Qur'an as a reliable historical source for reconstructing the inner world of Muhammad, as a faithful reproduction, authentic, and, in the main, as complete as at the time was possible. He held 'that tradition (i.e. Hadith) cannot in general be received with too much caution, or exposed to too rigorous a criticism; and that no important statement should be received as securely proved by tradition only, unless there be some further ground of probability, analogy, or collected evidence in its favour'¹⁷. Yet, at the same time, the historian 'will also do the utmost of his ability to preserve the elements of truth which have been handed down in their writings'¹⁸. In his use of the biographies of Muhammad, the critical historian, Muir concludes, will confine himself to the works of Ibn Hisham, al-Waqidi, Ibn Sa'd and al-Tabari and such *hadith-s* in the general collections of the earliest traditionists as bear upon his subject. 'But he will reject as evidence all later authors, to whose so-called traditions he will not allow any historical weight whatever'¹⁹.

¹⁶(Sir) William Muir, *The Life of Muhammed and The History of Islam to the Era of the Hegra* (Muhammed(as)'ın Hayatı ve Hicrete Kadar İslam Tarihi). Muhammed'in(as) biyografisine dair orijinal kaynakları ve İslam öncesi Arabinin tarihini içeren bir giriş bölümünü de ihtiva eder. Dört cilttir.

¹⁷(London: Smith, Elder and Co, 1861); vols. 1 and 2: 1858; vols. 3 and 4: 1861.

¹⁸Ibid., p. CIII.

¹⁹Ibid.

William Muir'ın İslâmın tarihi delillerine yaptığı ciddi ve dramatik meydan okuma esas olarak hadisın geleneksel anlaşılma tarzına ve kullanımına tesir etmiştir. W. Muir Kur'an'ı sağlam tarihi bir kaynak olarak Hz. Muhammed'in iç dünyasını oluşturmada güvenilir bir tarzda toplanmış, sahih ve esasen mümkün tüm zamanlarda, eksiksiz bir kitab olarak kabul eder. Ona göre Peygamberin hadisleri genelde çok fazla ihtimam gösterilerek ve etraflıca bir tenkide tabi tutularak alınmış olamaz ve hiç bir ifade, ihtimaliyetini artıran daha ileri sebepler olmadan, bir kıyasa girmeden ve yine lehine toplanmış deliller olmadan yalnızca hadis tarafından tesbit edildiği için güvenilir kabul edilmemelidir¹⁷. Ama tarihçi aynı zamanda bu yazılarda aktarılan doğru unsurları muhafaza etmek için elinden geleni yapacaktır¹⁸. Hz. Muhammedle ilgili biyografileri kullanışında, diye bitiriyor W. Muir, münekkitt tarihçi kendisini İbn Hişam, el-Vakidi, İbn Sa'd ve Taberi ile ilk dönem muhaddislerinin konuyla ilgili olarak zikrettikleri hadisleri sınırlayacaktır. Fakat o sonraki tüm alimleri ve onların kullandıkları uydurma hadisleri delil olarak kabul etmeyecek ve bunlar üzerine hiçbir tarihi ağırlığın yüklenmesine izin vermeyecektir¹⁹.

Hadis tenkidini ele alan el-Hutubât-ı Ahmedîye (1870) ve sonraki bir çok yazısında S. Ahmed Han, W. Muir'in atağını temel dayanağını, yani 'İslâmın tarihi delillerinin güvenilirliği'ne dair tenkidini cevaplar. S. Ahmed Han ve W. Muir birbirlerinden çok uzaktadırlar, ama Seyyid Ahmed Han buna hiç dokunmaz ve Kur'an'ı, Allah'tan kendisine kelime kelime vahyedildiği haliyle Hz. Muhammed'in eksiksiz ifade ettiği tam ve sağlam kayıt olarak kabuldeki fikri birlikteliklerini vurgulamayı tercih eder.

Muir'in hadis tenkidıyla karşı karşıya kalan Ahmed Han, kendisini pasaj pasaj bu tenkidî münakaşalara vermez.

Ölümünden kısa süre önce, Hutubât'ta ve son makalelerinde S. Ahmed Han, klasik ilm-i hadis tarafından geliştirilen tenkitçiliğin geleneksel kriterlerini değerlendirme ve ilk müslüman alimlerin vardıkları sonuçlara karşı kendi

In his work *Al-Khutubât al-Ahmedîyah* (1870) and various subsequent articles dealing with Hadith criticism Sayyid Ahmad Khan gave his answer to the main thrust of Muir's attack, the criticism of the reliability of 'the historical evidences of Islam.' Sir Sayid shows himself pleased with Muir's positive assessment of the authenticity of the Qur'anic text. In their dogmatic outlook on the Qur'anic and Muir are miles apart, Yet Sir Sayyid hardly adverts to this and prefers to emphasise their agreement on the Qur'an as the full and authentic record of what Muhammad ever uttered as revealed to him word for word from God.

Faced with Muir's criticism of Hadith Sir Sayyid does not content himself with a critical discussion of it passage by passage. He makes the effort, in *Khutubât* and later articles, up to shortly before his death, to assess the traditional canons of criticism worked out by classical 'ilm al-hadith and to define his own stand vis-a-vis the results of early Muslim religious scholarship. He applies the traditional tests of isnâd-criticism in the strictest possible way. On this account only five *hadith*-s emerge as without any doubt reliable, and even these do not give us the certainty that they relate the very words of the Prophet. All other *hadith*-s have to be examined *dirâyatan*, i.e. by rational analysis. In principle, rational criticism of the content of Hadith is nothing new, it was practised by at least some of the later scholars writing on 'ilm al-hadith²⁰. In fact we see Sayyid Ahmad Khan in his various articles on the subject developing towards more and more severe standards of criticism. In his final statement, in or after 1896, on the question of the reliability of Hadith, the essay *Muntahâ al-kalâm fî bayân masâ'il al-Islâm*²¹. He goes far beyond the positions of previous Islamic Hadith criticism, mainly in two points. First, in appreciating the importance of the long period of oral transmission and in refusing to except early Islamic history from the laws of the rise and growth of legends. Second, in that he applies to Hadith the criterion of 'nature' mea-

¹⁷(Londra: Smith, Elder ve ort. 1861); I. ve II. Ciltler: 1858; III. ve IV. ciltler 1861; W. Muir, *Life...*, I, s. LXXVII.

¹⁸Age. s. CIII

¹⁹Agy

²⁰J. Robson, in EI2, III, 28 (art. Hadith), mentions the error of most scholars to overlook this fact. Also EI2, II, 462 (art. al-Djarh wa 'l-Tacdil).

²¹In *Akhîrî mazâmin*, ed. Imâm al-dîn Gujrâtî (Lahore, 189), pp. 126-35; Rpt. in *Maqâlât-ı Sir Sayyid*, ed. M. İsmâcîl Pânîpatî [in the following Pmaql, vol. I, pp. 23-35.

görüşünü savunma çabası içine girer. Geleneksel isnad tenkîti testini mümkün olan en kat'î tarzda uygular. Buna göre yalnızca beş hadis şüphe götürmez tarzda güvenilirdir ve bunlar bile Peygamberin söylediklerini bize tam olarak aksettirdiklerine dair bir kesinlik vermezler. Diğer tüm hadisler dirayete yani rasyonel analize tabi tutulmalıdırlar. Esasen hadislerin muhtevasını tenkide tabi tutma yeni bir şey değildir, bu en azından ilm-i hadis üzerine çalışan bazı son dönem alimleri tarafından uygulanmıştır²⁰. Gerçekte S. Ahmed Han'ın konuyla ilgili değişik makalelerinde, daha katı tenkîti standartları geliştirdiğini görüyoruz. 1896 veya sonrasında hadisin güvenilirliğiyle ilgili son beyanını, Munteha'l-Kelam fî Beyan-ı Mesâil-i İslam²¹ adlı denemesinde verir. Burada önceki İslam hadis tenkidine dair görüşlerden iki noktada daha ilerilere gitmektedir: Birincisi, sözlü naklin uzun bir döneme yayılmasının ehemmiyetini gözönüne alması ve erken dönem İslam tarihini, kıssaların ortaya çıkma ve gelişme kanunlarından ayrı mütalaa etmeyi reddetmesi. İkincisi, tabiatüstü herhangi bir olayın meydana gelme ihtimalini ortadan kaldırma anlamında 'tabiat' kriterini hadise tatbik etmesidir.

VI. Modern Bilim ve Kur'an'ın Yorumlanması

Modern Bilimler Kuzey Hindistan'da sürekli artan bir şekilde ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Hükümet ve misyoner eğitim kurumlarında öğretiliyordu. Batı biliminin bir çok prensibi mevcut vahiy metinleriyle çatışır görünüyordu. Ahmet Han bu durumu İslam tarihindeki Grek Felsefesi (bilimler de dahil) ile Kur'an vahyinin ortaya koyduğu doğrunun çatıştığı ilk ihtilaflara benzetir. Seyyid Ahmed Han'ın bu problemle tanışıklığı 1840'lar ve 1850'ler de ilk yazılarını yazdığı döneme kadar geri gitmekle birlikte bu meseleyle tam olarak ilk kez Tebyin el-Kelam'da karşı karşıya gelmektedir.

Küçük risalesi Kavl-ı Metin (1848)'de yalnızca felsefi ve bilimsel sebeplerle hâla ptoleme(Batlamyus)'ci dünya görüşünü savun-

ning to exclude thereby the possibility of any strictly supernatural event happenign.

VI. Modern science and the interpretation of the Qur'ân.

The modern sciences were taught in Northern India increasingly in the first half of the nineteenth century, in Government and in Missionary educational institutions. Many of the tenets of Western science appeared to contradict even the reduced body of truly revealed, prophetic texts. The situation was perceived by Sayyid Ahmad Khan to resemble the earlier clash, in Islamic history, of Greek philosophy, (including the sciences) and the truth of Qur'anic revelation. Sayyid Ahmad Khan first fully faced the problem in *Tabyin al-kalâm* although his acquaintance with the problem reached back well into the phase of his early writings in the 1840's and 1850's. In the small tract *Kaul-i matîn* (1848) he had still defended the ptolemean world-view, on philosophical and scientific grounds alone. But once he did bow to the Copernican revolution, it became impossible to avoid a reassessment of the customary interpretation of many revealed passages. In *Tabyin al-kalâm* he stated the conviction that the revealed texts cannot be in real contradiction to ascertained truths of science. The solution lies in the proper interpretation of the revealed texts²².

In a substantial article, published in 1874, *Tafsir al-samâwât*²³ Sayid, distried the real meaning of Qur'anic terms or passages dealing with heaven and tried to show how these passages do not necessitate or even warrant the interpretation which exegetes under the influence of outdated Greek astronomy have put on them. His fifteen *principles of Exegesis (usul al-tafsir)*, published only in 1892,²⁴ are in fact those adopted in this article, but further refined and developed.

Sir Sayyid's solution to the apparent conflict between the text of revelation and the findings of the empirical sciences is as follows. First, as to the practice of *ta'wîl*, metaphorical

²⁰J. Robson, *Islam Ans.*(2), III., 28 (Hadis Mad.)'de bu hakikate pek ehemmiyet vermeyen bir çok alimin hatasını zikreder. Yine bak. *İsl. Ansık.*, II. 462 (Cerh ve Ta'dil mad.)

²¹Ahîr-ı Medâmîn, edisyon: İmam ed-Dîn Guçratî (Lahor, 1898) ss. 126-35; *Maqâlat-ı Sir Seyyid*, ed. İsmail Panipâtî (bundan sonra Pmaq olarak anılacaktır) c. I, ss. 23-35.

²²In this context Sayyid Ahmad Khan quotes approvingly and follows the argume of John H. Pratt, *Scripture and Science not at Variance* (London, Calcutta: Ratchard, Lepage, 1858), passim. First ed. 1856.

²³Rpt. Pmaq, II, 1-115.

²⁴Rpt. *ibid.*, II, 197-258

maktaydı. Ama bir kere Kopernik devrimine boyun eğdikten sonra bir çok vahiy pasajının geleneksel yorumunu yeniden değerlendirmeye tabi tutmaktan kaçınmak imkansız hale gelmiştir. Tebyîn el-Kelâm'da vahiy metinlerinin, bilimin ispatlanmış doğruları ile çelişmeyeceği kanaatini dile getirmektedir. Çözüm vahiy metinlerinin uygun bir şekilde yorumlanmasında yatmaktadır²².

1874'de basılan önemli bir risalesi Tefsîr-rû's-Semâvât²³'da Sir Seyyid semayı ele alan Kur'an terimlerinin veya bölümlerinin gerçek anlamını tartışır ve bu pasajların modası geçmiş Grek astronomisinin etkisi altındaki yorumları nasıl icap ettirmediğini ve hatta mümkün bile kılmadığını göstermeye çalışır. 1892'de basılan Tefsîrin onbeş ilkesi (Usûl-ü't-Tefsîr)²⁴ hakikatte bu makalesinde ele aldıklarının daha dakik ve geliştirilmiş şeklidir.

Sir Seyyid'in vahiy metniyle deneysel bilimin verileri arasında var sayılan çatışmayı çözümlü şöyledir: İlk olarak Te'vil'e, mecazî yorum gitmek: Kur'an dilinin kullanımını ve anlamını yakın bir tetkik, meseleyle ilgili kelimelerin veya pasajın gerçek anlamını verecektir. Bu anlam yalnızca şimdi keşfedilmiş olsa bile vahiy gönderen tarafından da kastedilen anlamdır.

İkinci olarak, vahyedilen metinler ve bilimin açıkça te'sis edilmiş doğruları aynı tür bir gerçekliğe, yani objektif dünya hakkındaki hakiki ve tanımlayıcı gerçekliğe delalet ederler, bu sebeple birbirleriyle çelişmezler. Çelişkiler yalnızca görünüştedir ve vahiy metinlerinin yanlış yorumlanmasından kaynaklanmaktadır.

Üçüncü olarak, verilen pasajın mecazî bir yorumu ihtiyaç hissedip hissetmediğine ve mümkün cevaplardan hangisinin tercih edileceğine karar vermede kıstas bilimin ortaya koyduğu gerçeklerdir. Bu tip bir gerçeğe akıl yoluyla (rational proof)'la ulaşılır ve bu gerçek de tabiat kanununa atıf bir gerçektir. Başka bir deyişle bu doğruya isbat yoluyla (burhânî delil) ulaşılır ve bu sebeple kesinlik (firm assent) ifade eder. Modern bilimler klasik felsefenin ilk prensipleriyle (evveliyât) aynı kesinlik

interpretation: close enquiry into the use and meaning of the Qur'anic language yields the true meaning of the word or passage in question, that is, the meaning that does not contradict the truth which has been established decisively by modern science. This meaning, although only discovered now, was intended by the Author of revelation.

Second, the revealed text and the clearly established truths of science refer to the same kind of truth, namely factual, descriptive truth about an objective world, and therefore cannot contradict each other. Contradictions are only apparent and arise from a misinterpretation of the revealed text.

Third, the criterion to decide whether a given passage needs metaphorical interpretation and which of several possible ones is to be selected, is the truth established by science. Such truth is arrived at by rational proc. (sqli dail) and is truth of (the law of) nature. It is, in other words, arrived at by demonstrative argument (burhânî dalil) and therefore demands firm assent (yaqîn). The modern sciences establish truths that can claim the same degree of certainty as the first principles (auwâliyât) of classical philosophy.

Fourth, Sayyid Ahmad Khan's conception of the relationship of revealed word and science resembles Ibn Rushd's solution to the problem of reconciling *ma'qul* and *mangûl*, of demonstrative and scriptural truth²⁵. They cannot conflict and if the apparent meaning of Scripture conflicts with demonstrative conclusion: it must be interpreted metaphorically. Sayyid Ahmad Khan differs from Ibn Rushd in that he attaches to the results of the modern natural sciences, notwithstanding the empirical, inductive method on which they are based, full demonstrative value. In this epistemological optimism he follows F. Bacon's (1561-1626) and J. St. Mill's (1806-1873) convictions-without explicitly quoting or mentioning them in this context.

Lastly, this position for Sayyid Ahmad Khan does not imply that scripture now has now become of secondary importance to the

²²Bu bağlamda Seyyid Ahmed Han, tasdik mahiyetinde John H. Pratt'dan nakilde bulunur ve şu delillendirmesini takip eder: *Scripture and Science not at Variance* (Kutsal Metin ve Bilim Aynı Şeyi Ortaya Koyarlar) (London Kalkûta: Ratchard/Lepage, 1858). Birçok yerde baskısı yapılan ilk neşri. 1856.

²³Pmaq. II, 1-115.

²⁴Age, s. 197-258.

²⁵Cf. Ibn Rushd (Averroes), *Kitâb fasl al-maqâl* (On the Harmony of Religion and Philosophy), trsl. from the Arabic with introduction and notes by Geora F. Hourani (Beirut: Internat. Commission for the trsl. of Greek works, 1961 pp. 22 ff.

derecesine sahip olduğunu iddia edebilecek doğrular te'sis ederler.

Dördüncü olarak Seyyid Ahmed Han'ın vahiy-bilim ilişkisi anlayışı, İbn Rüşd'ün aklı bilgi ve nakli bilgi arasındaki uzlaşma problemini çözümüne benzer²⁵. Bunlar birbirleriyle çelişmez ve şayet vahyin zahiri anlamı ma'kul olanla çelişiyorsa, vahiy mecazi olarak yorumlanmalıdır. Seyyid Ahmed Han, dayandıkları empirik, indüktif metoda bakmadan modern tabii bilimlerin sonuçlarına tam makul (demonstrative) değer atfetmesi sebebiyle İbn Rüşd'den ayrılır. bu epistemolojik optimizm'de o herhangi bir iktibasta bulunmadan ve isimlerini vermeden F. Bacon (1561-1626) ve J. Stuart Mill (1806-1873)'in kanaatlerini takip etmektedir.

Son olarak Seyyid Ahmed Han'a göre bu durum, kutsal metinlerin inanan kişi için ikinci dereceden ehemmiyet arzeder hale gelmelerini gerektirmez. Vahyin inanan kişiye tabiat üzerinde düşünmesini ve ona dair bilgisini artırmasını ve Tanrıyla, onun kanununu tam olarak öğrenmesini tavsiye eder. Büyük oranda 'yeni bilimler' tarafından geliştirilen demonstrative felsefe bizim hakikatı anlamamızın temel dinamiklerinden yalnızca biridir. Seyyid Ahmed Han'ın anlayışına göre şimdi önem verilmesi gereken diğer temel dinamik nebevî vahyidir.

VII. Dinlerin Çokluğu Karşısında Vakıa, Tabiat ve Nebevî Vahyin Sonluluğu

1-Akıl ve tabiat kanunu

Seyyid Ahmed Han yeni bilimsel keşiflerle vahiy metinlerinin arasını uzlaştırmakla yetinmez. Modern bilimin, aklın ve tabiat kanununun ezici iddialarına eşlik eden tam bir dünya görüşünün kabulünü gerektirdiğini düşünür. S. Ahmed Han'ın dini düşüncesinin rasyonalizme doğru genel meyli daha erken olmasa da 1860'lardan sonra göze çarpmaktadır. Bununla birlikte onun düşüncesinde akıl, gerçeğin nihâi ve külli kriteri olma özelliğine ve 'tabiat kanununda tekdüzellik ve nakzedilemezlik husûsiyetine ancak 1870'lerden sonra kavuşmuştur.

believer. Scripture exhorts him to contemplate nature and, to improve his knowledge of it and to know perfectly God and his law. Demonstrative philosophy which has been greatly developed by the 'new sciences' is only one of the main bases of our understanding of the truth. The other main basis is Prophetic revelation, to Sayyid Ahmad Khan's conception of which attention must now be given.

VII. The event, nature and finality of prophetic revelation in face of the plurality of religions.

1. Reason and law of nature.

Sayyid Ahmad Khan did not content himself with harmonizing new scientific discoveries with the message of the revealed Scriptures. He felt that modern science have made necessary the adoption of a whole new world-view accomodating the overriding claims of reason and natural law. The general trend of Sayyid Ahmad Khan's religious thought towards rationalism is in fact in evidence from the early 1860's onwards, if not earlier. However, only from the 1870's onwards does reason assume in his thought the position of the final and universal criterion of truth, and does the 'law of nature' assume the character of uniformity and inviolability.

In the introduction to *Khutubât* (1870)²⁶ the new radical position is stated for the first time. The reflection upon the plurality of religions claiming exclusive truth, together with his own search for one, essential and true religion led him to hold reason ('aql') to be the final criterion of the truth. Belief ('*tiqâd*') cannot back this exclusive claim of any one religion convincingly. The only reliable means of choosing between the various claims to 'essential truth' is a principle which would underlie the truth of all. This principle, as far as man by his rational powers can know, is nothing but the law of nature. Nature or the law of nature explains the wonderful harmony of the whole world of matter and spirit, as Q. 67, 3-7 tells us. The law of nature is in the essence of things as they are ordered and related and has become much better known to us in the modern sciences-the method of which is rational and empirical, namely, based on exact ob-

²⁵Krş. İbn Rüşd, Kitab Fasl el-Makâl (Din ve Felsefenin Uyumunu Üzerine). Arapça'dan giriş ve notlarla tercüme eden George F. Hourani (Beyrut: Yunan eserlerini tercüme için kurulan uluslararası komisyon, 1961, s. 22).

²⁶Pmaq, XI, 6-16.

²⁶Rpt. Pmaq, XI, 6-16.

Hutubât (1870)'a²⁶ girişte ilk kez yeni bir radikal fikir ileri sürülür. Yegâne, asli ve gerçek dinî arama çabası içerisinde, kendinden başkasını doğru kabul etmeyen bir çok dinin varlığını gözlemlemesi Seyyid A. Hanı akli, nihâi kıstas olarak algılamaya itti. İnanç, herhangi bir dinin kendisinden başka doğru olmadığını iddiasını, ikna edici bir tarzda doğrulayamaz. Değişik iddialar arasında 'asli doğru'yu seçmede güvenilir yegâne vasıta bu doğruların tamamının altında yatan bir prensiptir. İnsanın rasyonel güçleriyle bilebildiği kadar bu prensip tabiat kanunundan başka bir şey değildir. Tabiat veya tabiat kanunu, S: 67, 3-7'nin bize söylediği gibi, tüm madde ve ruh dünyasının mükemmel uyumunu açıklamaktadır. Düzenlendiği ve işlediği şekliyle tabiat kanunu eşyanın cevherindedir ve de modern bilimin tam gözleme dayanan rasyonel ve empirik metodu sayesinde bizce daha iyi bilinir hale gelmiştir. Kur'an'da bize vahyedildiği haliyle saf İslam bu asli doğrudur, yani tabiat (kanunu)dur ve bu sebeple bilimin doğru keşifleriyle tam bir uyum arzeden gerçek dindir.

Seyyid Ahmed Han'ın düşüncesi temel kavramları olan 'akıl' ve 'tabiat'ı açıkça tanımlaması sebebiyle muğlaktır. Yine bu terimlerin fikirler tarihindeki anlamlarına da kayıtsızdır. Tefsirinden, onun akl'ı, insanda mevcut olan ve onu hayvandan ayıran bir meleke, esasında konuşma ve akıl yürütme melekesi, anlamında kullandığı görülür. Bundan da öte akıl insanın tükelden tümele, tümelden de tikele doğru çıkarım yapmasını sağlayan dedüktif bir melekedir. 'Akıl' insanın bilim ve teknoloji geliştirmesini sağlar. Ama akıl aynı zamanda, insanı bir bütün olarak gerçeklik hakkında özellikle de kendi varlığına dair sorular sormaya sevkeden bir yetenektir de. Sir Seyyide göre aklın kaçınılmaz olarak dikte ettiği bu sorular insanı Bir olan Yaratıcı fikrine, ceza ve mükafatla ahiretle ilgili hususları (the last things) düşünmeye sevkeder. Yine akıl insana Allah'ın varlığını ve O'nun iradesini yerine getirmenin gerekliliğini öğretir. Seyyid Ahmed Han'a göre bu anlamda akıl, vahiy ve fitrat'la eş anlamlıdır. O insana Yaratıcı tarafından yerleştirilmiş bir emanet (vedi'a)tır.

'Tabiat'la Seyyid Ahmed Han yaratılmış bütün gerçekliği kastederek ve kâinatın bir çok kanun tarafından tekdüze bir tarzda idare

servation. 'Pure' Islam as it has been revealed to us in the Qur'an is this essential truth, that is, the (law of) nature, and, therefore, is the true religion which is in full harmony with the true discoveries of science.

Sayyid Ahmad Khan's thought is opaque in that he does not define clearly 'reason' and 'nature', his fundamental concepts. He also is indifferent to the meaning of these terms in the history of ideas. From his *Tafsir* it appears that he takes 'aql' to mean the rational faculty in man (*nutq*, originally the faculty of speech and of reason), distinguishing man from animal. It is further the deductive faculty enabling man to infer from the particular to the general and conversely. 'Reason' enables man to develop science and technology. But reason is also the faculty that leads man to ask about the meaning of reality as a whole and, especially, of his own existence. These questions which, Sir Sayyid says, reason inevitably poses, lead on to the idea of One Creator, of punishment and reward and the last things. 'Reason', then, teaches man the existence of God and the necessity to do His will. 'Reason', in this sense, for Sayyid Ahmad Khan, is synonymous with *wahy* and *fitrat*. It is a deposit (*wad'fat*) placed into man by the Creator²⁷.

By 'nature' Sayyid Ahmad Khan means all created reality and he sees the universe uniformly governed by many laws which, together, make up the 'law of nature'. These laws are all, potentially, ascertained by reason, not, indeed, by the rational power of every single individual ('*aql-i shakhsi*') necessarily, but by human reason as such ('*aql-i insani*'). The 'law of cause and effect' is just another expression for the 'law of nature'. Sayyid Ahmad Khan holds that Ibn Sina and other Muslim philosophers recognised the *necessary* connection between cause and effect; however, they were fiercely opposed in this by the theologians Ibn Taimiyah (1263-1378) and al-Ghazali (1058-1111). Today, science has established the truth of the 'law of cause and effect' beyond any doubt: all events in the world, so Sir Sayyid is convinced, come about according to this uniform law, 'the reality of which is expressed by the words *fitrat* or *nature* or *qanun-i qudrat*'²⁸. The 'law of nature', thus understood, is inviolable.

²⁷ 'Aql, when contrasted with naql, means a natural way of knowing, independently of revelation, PMAq. III, 234.

²⁸ PMAq. III, 242.

edildiğine kanıdır. Bu kanunların toplamı 'tabiat kanunu'nu meydana getirmektedir. Bu kanunların hepsi kuvvet halinde akıl tarafından kavranır. Bu zorunlu olarak tek tek ferdi akıl yoluyla değil fakat, insani akıl yoluyla kavranır. Tabiat kanununun bir başka ifadesi de 'sebe-sonuç kanunu'dur. Seyyid Ahmed, İbn Sina ve diğer müslüman filozofların sebe-sonuç arasındaki zorunlu ilişkiyi kavradıklarını ifade eder; bununla birlikte onlar bu konuda İbn Teymiye (1263-1328) ve Gazali (1058-1111) gibi kalamcılardan ateşli muhalefet görmüşlerdir. Bugün bilim, hiç bir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde 'sebe-sonuç kanunu'nun doğruluğunu ortaya koymuştur: Sır Seyyid dünyadaki tüm olayların bu yeknesak kanuna göre vukubulduğuna kanıdır. Bu kanun fitrat yahut tabiat ya da kanun-u kudret olarak açıklamasını bulan gerçekliktir²⁸. Bu şekilde anlaşılan 'tabiat kanunu' ihlal edilemez.

Seyyid Ahmed Han'ın, genelde tabiat kanunun varlığına ve ihlal edilmezliğine dair geliştirdiği teolojik baza oturtulmuş argümanı ve özelde tabiatın tek tek kanunları, usul-u tefsir'in sekizinci prensibinde en açık şekilde ifadesini bulmuştur²⁹. Allah Kur'an'da şifahi vaatlerde bulunmuştur ve bunlardan da asla dönmeyecektir. Bu vaatlerden bazıları alemin üzerinde kurulduğu 'tabiat kanunu'nu oluştururlar. 'Tabiat Kanunu' ameli bir vaattir. Bu tabiat kanunu'nun bazılarını Tanrı bize bildirmiş, birçoğunu keşfedememekle birlikte bazılarını da insan meydan çıkarmıştır. Ama keşfedilen her şey şüphesiz Allah'ın ameli vaadidir ve bu va'din ihlali Tanrının şifahi (verbal) va'dinin ihlaline denktir, bu sebeple vaki olamaz.

²⁷Akl'ın 'nakil'le çatışması, aklın vahyden bağımsız olarak tabii yolla bilebilme gücünü ifade eder. Pmaq. III, 234.

²⁸Pmaq. III, 242.

²⁹Pmaq. II, 230-38. Terc. Azlı Ahmed-V. Grunebaum, Muslim Self-Statement in India and Pakistan 1857-1968 (1857-1968 arasında müslümanların kendi kendilerini idareleri) (Weisbaden:Harrassowitz, 1970) ss. 29-30. el-Va'd ve'l-Va'i'd'e ilgili Kur'anın referansları şunlardır: 5, 12-13; 9,69 ve 73; 19,62; 2,74; 7,42; 41,45; 3,7; 73,18, 40,57,77. el-Va'd ve'l-Va'i'd meselesinde Eş'arilere göre Kadir'i Mutlak olan Allah mutlak iradesiyle kötülük işleyen mükaflatandır. İyilik yapana cezalandırabilir (teorik mükafat veya ceza, va'd-i kavli) fakat hakikatte o bunun tersini yapmayı tercih etmiş ve buna dair vaatte bulunmuştur, ve gerçek va'd (el-Va'dü'l-Ameli) de budur. Acaba Ahmed Han şu esas üzerinde düşünülmüş müdür? Aynı şekilde Tanrı, tabiat kanunlarıyla ilgili olmak üzere, kudretiyle başka kanunlarla idare edilen bir dünya yaratabilir mi? (Bu Robert Cappar'a yazışmasından sonra kaleme alınmıştır) Krş. Gardet, Dieu.... ss. 300-305.

Sayyid Ahmad Khan's theologically founded argument for the existence and inviolability of the law of nature in general, and single laws of nature specifically, is most clearly stated in the eight principle of his *usul-i tafsir*²⁹: God has made verbal promises in the Qur-ân and will never break them. Some of these promises constitute the 'law of nature' upon which the universe is created. The law of nature is a procedural (operational) promise (*wac'dah-i amali*). Some of this 'law of nature' God has disclosed to us, some of it man has discovered, even if he has not yet discovered much yet. But whatever is discovered is undoubtedly the operational promise of God, the infringement of which would equal the infringement of God's verbal promise, and so cannot happen. The burden of proof lies on the person who claims that there are exceptions to laws of nature.

This concept of 'law of nature' implies the denial of the possibility of any miracles in the strict sense, that is, of events that 'break the customary course of things' (*kharq-i'l-âdâh*) and thus are something supernatural (*mâ fauq al-fitrah*), that lies outside the competence of the 'law of nature.'

There is no room, either, for the real existence of intermediary worlds that might obey a different law, as, e.g., the world of prefiguration (*âlam-i mithâl*) of which Sufi thinkers like Shâh Walî Allâh write. Similarly Sayyid denies the existence of 'the supreme assembly (of angels)' (*al-mala' al-â'la*), and he reinterprets radically the traditional notion of Satan, Jinns and angels. In writings up to his *Tafsir* (1880 ff.) he states his belief in angels as something over and above man but he does not clarify whether he holds them to be personal beings or impersonal powers. In his *Tafsir* angels are

²⁹Pmaq. II, 230-38. Trsl. Azlı Ahmad - v. Grunebaum, Muslim Self-Statement in India and Pakistan 1857-1968 (Weisbaden: Harrassowitz, 1970), pp. 29-30. The Qur'anic references for the theology of the two promises are Q. 5, 12-19, 69 and 73; 19, 62; 2, 74; 7, 422; 41, 45; 3, 7; 73, 18, 40, 57, 77. On the subject of al-wa'd wa 'l-wa'id the Ashcarites teach that God Almighty could, by His absolute will, reward the evildoer and punish the virtuous believer (theoretical retribution, which would be wa'd camali) but in fact He has promised and chosen to do the opposite, and that is the only real promise (wa'd camali). Did Sayyid Ahmad Khan reason on that basis: In the same way God could, concerning the laws? But He has chosen to create this world, with its unbreakable laws? [Written after communication with Robert Caspar]. Cf. Gardet, Dieu et la Destinée, pp. 300-305.

Tabiat kanunlarında istisnalar olduğunu iddia eden şahsa bunu ispatlama sorumluluğu düşer.

Bu 'tabiat kanunu' mefhumu katı bir şekilde mucizelerin, yani eşyanın normal işleyiş düzenini ihlal eden harikulade hadiselerin ve aynı şekilde 'tabiat kanunu'nun işleyiş alanı dışında kalan tabiatüstü olayların, inkârı ihtimalini içinde barındırmaktadır.

Şah Veliyyullah gibi sûfî düşünürlerin yazmış olduğu üzere farklı kanuna bağlı olabilen 'alem-i misâl (the world of prefiguration) gibi aracı dünyaların reel varlığına mahal yoktur. Benzer şekilde Sîr Seyyid el-Mcî' el-A'la (the supreme assembly [of angels])'nin varlığını da inkâr eder ve geleneksel şeytan, cin ve melekler kavramını yeniden radikal bir şekilde yorumlar. 1880'de yazdığı Tefsir'ine kadar kelimeler aldığı yazılarında melekleri insan üstü varlıklar olarak niteler, fakat onları zatî varlıklar olarak mı yoksa şahsiyeti olmayan kuvvetler olarak mı algıladığını açıklığa kavuşturmaz. Tefsirinde veya az farkla değişen formülasyonla bu yaratılmış aleme ait olan kuvvetlerdir. Bu vasıflar yaratıklarının her birinde değişik makamlarda ön plana çıkan, Rezzâk-ı âlem olan Allah'ın mükemmel vasıflarıdır.

Baştan başa ihlal edilemez bir 'tabiat kanunu'yla belirlenmiş bir alem anlayışına uygun olarak Seyyid Ahmed Han, duanın etkisi konusundaki geleneksel ehl-i sünnet görüşünü reddeder. Tanrının ilminde takdir edildiği üzere hadiselerin cereyan tarzı içinde bulunduğumuz süreçte değişmez (K: 13,31). Allah'ın duaya icabet ettiğine dair inancın doğru anlamı şudur ki; Allah bu gibi dualardan memnun olur ve onu diğer ibadetleri kabul ettiği gibi kabul eder. Ve yine dua edilmesi aynen herhangi bir ibadetin eda edilmesinde meydana gelen bir durumu, yani sabır ve metanet durumunu meydana getirir.

2- Peygamberlik ve vahiy görüşü

Ahmed Han, 1870'lerden sonra tabiatüstünün müdahale ihtimalini kabul etmeyen, potansiyel olarak tamamen insan aklınca kavranabilir, küllî, tekdüze ve ihlal edilemez tabiat kanunları sistemi tarafından idare edilen bir dünya görüşüne sahip olduğu için vahiy ve peygamberlik kavramlarını radikal bir tarzda yeniden oluşturmak durumunda kalmıştır. Tefsirinde K:6, 37 âyetini yorumlarken şunları ifade eder: Allah canlı veya cansız tüm yaratı-

powers belonging to this created universe, inside and outside man, on the lines of the 'law of nature' or, in slightly altered formulation, those qualities of the perfect nature of God, Nourisher of all, which comes to the fore, in different degrees, in each one of His created beings.

In consistency with his concept of a universe throughout determined by an inviolable 'law of nature', Sayyid Ahmad Khan refuses to share the traditional 'orthodox' belief in the effectiveness of the prayer of request (*du'â*). The course of events as determined (*muqaddar*) in the knowledge of God does not change in this dispensation (Q. 13, 31). The true meaning of the belief that God answers prayers of request is that he is pleased with such prayer and accepts it as He accepts any other form of worship (*'ibâdah*) and that its performance brings about in Man's heart the same condition that is brought about by performing any kind of '*t-bâdah*, that is, e.g. the condition of firmness and patience.

2. The idea of prophethood and revelation

Since Sayyid Ahmad Khan adopted from 1870 onwards a world-view that excluded the possibility of intervention from the supernatural, professing all reality to be governed by a universal, uniform and 'unbreakable' system of natural laws, potentially fully accessible to human reason, he had to restate the notions of prophethood and revelation in a radically new way. Commenting on Q. 6. 37 in his *Tafsir* he explains: God has instilled into all created beings, animate and inanimate, a 'nature' (*fitrat*). The specific actions of anything are determined by this 'nature'. Some scholars have termed this *wadî'at-i fitrat* (deposit of nature) or *ilhâmât-i tabî* but God himself has named it wahy (Q. 16, 68)³⁰.

In his explanation of the verse just quoted Sayyid Ahmad Khan stresses that wahy was conveyed to the honey-bee not by the agency of Gabriel or any other angel but by God alone. In the same way all the instinctive actions of animals are a gift of God, gracious gifts (*karîmât*) of divine revelation (*wahy-i rabbânî*). As the animals-exemplified in. (Q16, 68) by the honey-bee have received the wahy according to the measure of their need, so has

³⁰Cf. PMAq, XIII, 106-22.

klarının içine bir *fitrat* (nature) yerleştirmiştir. Herhangi bir şeyin hususî hareketleri bu *fitrat* tarafından belirlenir. Bazı âlimler bunu *vedî'at-ı fitrat* veya *ilhâmât-ı tabîi* olarak adlandırırlar fakat bîzatihî Allah bunu vahiy olarak isimlendirmiştir (K:16,68)³⁰.

Az önce zikredilen ayeti açıklarken S. Ahmed Han, bal arısına vahyin Cebrail veya bir başka melek aracılığıyla değil yalnızca Allah tarafından yerleştirildiğini vurgular. Aynı şekilde hayvanların tüm içgüdüsel hareketleri vahy-i rabbânî'nin bir mevhibesidir. K:16,18'de ortaya konduğu gibi bal arısına kadar hayvanlar, ihtiyaçları oranında vahiy aldıkları gibi, ihtiyaçları daha çok olan insan da vahiy alır. Zira hayvanlara kıyaslandığında insan, hayatında karşılıklı yardıma ihtiyaç hisseden aciz bir varlıktır. İnsan kendi maharetleriyle ekonomik ve sosyal hayatın yapısını inşa etmek ve kendisiyle yaşayacağı ahlakî kanunları oluşturmak durumundadır, oysa hayvanlar bunları hazır ve içgüdüleri tarafından tesbit edilmiş olarak bulurlar. Bu sebeple insana, daha büyük olan ihtiyacını gidermesi için bu *vedî'anın* daha yüksek bir hal verilmiştir. Bu da akl-ı insânî veya akl-ı küllî, yani insan aklı olarak adlandırılmıştır. Özellik arzeden bütün insan aktiviteleri teknik, bilimsel artistik ve dinî dünyaya ait ürünler bu mevhibeden çıkar.

Fakat insana verilen bu vahiy mevhibesi, yani akıl, herkese uygun bir tarzda dağıtılmıştır. Bu mevhibeden en fazlasına sahip olanlar zekiler sınıfını oluştururlar. Bunlar herhangi bir dünyevî meslekte bulunabilirler ve kendi sanatlarının liderleri veya rehberleri olarak kabul edilirler. Hatta bazan onlar Peygamberler olarak isimlendirilirler. Yalnızca Peygamberler tam anlamıyla insanları zulmetten nura çıkarmak için gönderilen büyük şahsiyetlerdir. Böyle bir şahsın *fitratı* en yüksek seviyede bir insan nefsî safiyetine³¹ sahiptir ve bu sebeple o ruhî hastalıklar için tabip olmaya muktedirdir³². Seyyid Ahmed Han, böyle bir kimsenin ana rahmindeyken peygamber olduğunu, yoksa hayatında hususî bir çağrıyla peygamberliği elde etmediğini ısrarla belirtir. Bu yüzden Peygamberin güvenilirliği problemi;

man for his need which is greater by far. For, compared to animals, man is a helpless creature dependant for his survival on mutual help. Man has to build by his own ingenuity a structure of economic and social life and has to formulate a moral code to live by, whereas animals find these ready-made and pre-determined by their instincts. So man is given, in order to fulfil his greater need, a higher form as it were of this deposit. It is called *'aql-i insânî* or *'aql-i küllî*, that is, human reason. All specifically human activities, the world of technical, scientific, artistic and religious creation, derive from this gift.

But this gift of *wahy* to man, namely reason, is proportioned to each individual. Those who have received the highest gift, form the class of the intelligent ones. One finds them in any worldly occupation and they are regarded as the leaders or guides of their craft, sometimes they are even called prophets. Yet prophets in the strict sense are only those great personalities who are sent by God 'to bring people out of darkness into light.' Such a person's *fitrat* possesses 'refinement of the human soul (*tahdhib-i na'fs-i insânî*)³¹ in the highest degree, and he is thereby able to be a 'doctor of spiritual illnesses (*rûhânî amrâz kâ tabîb*)³². Such a man, Sir Sayyid insists, is a prophet from and at conception, not from a special call during his life-time. The issue of the authenticity of a prophet thus is merely the issue of the possession or non-possession of a particular natural faculty.

Sayyid Ahmad Khan states unambiguously that 'prophethood, in truth, is something natural (*fitrî chîz*) which, as with other human faculties, man possesses in consequence of his natural constitution. The terms for this natural endowment vary: *hidâyat ki kâmil fitrat* (the perfect nature for (general) guidance), *mala-kah-i nubûwat* (Inherent) possession, *habitus* of prophethood), *nâmûs-i akbar* (the great secretary', i.e. the angel Gabriel, *jabra 'Îl-i a'zam* (the great Gabriel),.

The content of this disclosure (*inkishâf*) to the prophet is hardly something intrinsically new or something over and above human nature and its range of insight. The original religious message, the *dîn* of all true prophets, can be described as *fitrat Allâh* or *dîn Allâh* the particular 'ways' to put this *dîn* into prac-

³⁰Krş. Pmaq, XIII, 106-22.

³¹Age, 118-121.

³²Age, 67-68.

³¹Cf. Pmaq, XIII, 106-22.

³²Ibid., 67-68.

yalnızca özel ve doğal yeteneğe sahip olup olmama problemidir.

Seyyid A. Han açık bir şekilde, hakikatte peygamberliği insanın doğal yapısının bir sonucu olarak sahip olduğu yeteneklerinden fitri bir yetenek olarak ortaya koyar, doğuştan gelen bu tabii kabiliyetler için değişik terimler vardır: Kâmil fitrat, nübüvvet melekesi, Namusu Ekber, Cebrâil-i A'zam gibi.

Peygambere verilen bu inkişafın muhtevası aslen yeni veya insan tabiatının ve onun anlayış alanının üstünde ve üzerinde olan bir şey değildir. Bütün gerçek Peygamberlerin temel dini mesajı fitratullah veya dînullah olarak nitelenebilir. Bu dîni, muayyen zamanlarda belli insanlar vasıtasıyla hayata geçirmenin özel yolları da şeriatlardır. Peygamberler tarafından tebliğ edilen dîn gaibden çıkıp gelmez, tersine Tanrı'nın fitratının dolaysız ifadesidir. Peygamberler, esasında bilinebilenin ötesinde ki şeyleri değil fakat daha çok tabiat kanunuyla aynı zaman ve mekanda cereyan eden şeyleri öğretirler.

Bununla birlikte nübüvvet zorunludur. Tecrübe gösteriyor ki insan, aklın gayretiyle beşerî varlığının aslı maksadını net olarak kavrayamamıştır. Bu sebeple akıl, insanlar arasında, doğuştan sahip olduğu melekeyle aslı gayenin (müphem bilgisini) öğretecek birisine ihtiyaç duyar. Böyle bir insan da sadece Peygamberdir ve onun tabii melekesi (habitus) peygamberlik melekesidir³³.

Aklın gücü tek tek insanlarda epeyce farklılık arzeder ve yalnız akılla hareket etmek, Tanrı'nın tam bir bilgisine varmada ve O'nun varlığını kabul etmekle doğru yola ulaşmada ve O'nun varlığının hakikatinden çıkan zorunlulukları kavramada uzun bir zamana ihtiyaç duyabilir. Bu sebeple Tanrı'nın hikmeti yaratığının bu bilgiye olan aslı ihtiyacının geciktirilmemesi ve açık bir şekilde karşılanması gerektiğini ortaya koyar. İşte bu yüzden nübüvvet ihtiyacı vardır³⁴.

Peygamberler tarafından verilen rehberlik üç unsura sahiptir. İlk olarak o insana eski peygamberlerin unutulmuş emirlerini yeniden hatırlatır. İkinci olarak, yalnızca kısmi olarak anlaşılan hususların tam öğretimini verir. Üçüncü olarak, dünyada bir benzeri olmayan

tice at specific periods by a certain people being the *shar'ah*-s. The *dîn* proclaimed by the prophets does not come out of the hidden (*al-ghaib*) but is the direct expression of the nature of God. The prophets teach nothing intrinsically beyond the knowable but rather only what is coextensive with nature, the 'law of nature'.

Nevertheless, prophecy is necessary. Experience shows that man, by the effort of reason has not reached a clear concept of the fundamental objective (*aslı maqsūd*) of human existence. Therefore reason demands that among men a person be born who possesses a natural *habitus* which can teach (the ambiguous knowledge of) his fundamental objective. Such a person alone is a prophet and his natural *habitus* is the *habitus* of prophethood³³.

The power of reason in individual men differs considerably and it would need a long time to arrive by the effort of reason alone at an adequate knowledge of God and of the right way to respond to His existence and the exigencies following from the fact of His existence. God's wisdom therefore demands that the fundamental need in His creature for this knowledge is met without delay and ambiguity. Hence prophethood is needed³⁴.

The guidance given by the prophets has three elements. First, it recalls to man forgotten injunctions of former prophets. Second, it gives full teaching on points which were only partially understood. Third, it states in the garb of analogy and trope realities for which there is no model (*be mithāl*) in this world and which are beyond human understanding, as for instance, the divine Essence and His attributes, the events after death, the delights of paradise and the punishment of hell. These are things of which the famous Tradition says: What no eye has seen, no ear has heard and did not occur to the heart of man³⁵.

The would-be believer needing proof of the veracity of a given prophetic claim should compare the prophetic message to the 'law of nature', seen in accordance with the knowledge, power of reasoning and experience (*ilm, aql, tajrubah*) of the time in which it was delivered

³³Tehzib-i Ahlak, III. dönem, C. III (1896/7). s. 41

³⁴Agy

³³Tahdhid al-akhlāq, IIIrd period, vol. III (1896/7), p.41 (fn).

³⁴ibid.

³⁵For this Tradition see Wensinck, Concordance, tom. IV (1962), p. 457, line 37.

ve insan anlayışının ötesinde bulunan ilâhî Cevher ve sıfatları, ölümden sonraki hadiseler, cennetin lezzetleri ve cehennem azabı gibi mecâzî gerçeklikler ve müteşâbihlerden haber verir. Bunlar hakkında meşhur bir hadis şöyle demektedir: "Ne göz gördü, ne kulak işitti ve ne de insanın kalbinde makas buldu"³⁵.

Nebevî vahyin iddianın doğruluğuna delil isteyen mümin, nebevî mesajı ilim, akıl ve tecrübeyle uyum içinde görünen 'tabiat kanunu'na mukayese etmek ve bu ikisinin uyum içinde olup olmadığını yargılamak durumundadır. Şayet uyum varsa, bu vahyi getiren şahsın rehber (hâdî) birisi olduğunda ve mesajının da 'tabiat kanunu'nun neş'et ettiği aynı kaynaktan çıktığında şüphe yoktur. Bunu desteklemek için S.A.Han İbn Rüşd'ün Menâhicü'l-Edille fi' Akâidü'l-Milleh adlı eserinden bir bölüm aktarı³⁶.

Kur'an 'icazının geleneksel olarak Kur'an'ın yalnızca belîğ sarahatından veya bu özelliğiyle birlikte eşsiz terkibinden kaynaklandığı kabul edilmişti. Seyyid Ahmed Han, geleneksel görüşü delillendirmek için Kur'an'dan çıkarılan âyetlerin (meselâ, K:10,38;17,88;11,131;28,48) gerçekten Kur'anın fesahat ve belagat özelliğine değil, fakat biricik rehber olma özelliğine (hidayet) delalet ettiğini söyler³⁷. Kur'an hidayeti'nin büyük bir mükemmeliyeti de zamanına, sınıfına ve eğitim seviyesine bakmaksızın tüm insanlar tarafından müracaat edilmesi ve anlaşılması olmasıdır. Kur'an öğretisi Arap toplumunun Muhammed (as) zamanındaki ahlâkî ve dinî bozukluğu dikkate alındığında çok daha şaşırtıcıdır. Kur'an bu toplumda ortaya çıktı ve mü'min, kâfir, eğitilmiş, eğitimsiz, herkese eşit değerde derin bir ruhî eğitim sağladı. Bu onun ilâhî kaynaklı olduğunu isbat için yeterlidir³⁸.

Hiz. Muhammedle ilgili öğretisinde Seyyid Ahmed Han şu ifadeyle bir yandan herhangi bir tabiatüstü vakıa doktrininin tamamen kaçınmaya çalışır: Muhammed bu göreve Allah tarafından yaşam sürecinde seçilmiş değildir. Buna uygun olarak Sir Seyyid Peygamberlik melekesi doktrininin geliştirir. Diğer yandan daha önceki düşüncesine uygun bir şekilde evrensel olarak tüm insanlığa câzip ve mâkul görünen mükemmel tevhid'in ilk üstadı olarak

and should judge whether both are in harmony. If this harmony exists, then there can be no doubt that the person who delivered it, is a guide (*hâdî*) and that the message has issued from the same source from which the 'law of nature' originates. In support Sayyid Ahmad Khan quotes a passage from Ibn Rushd's *Manâhij al-adillah fi 'aqa'id al millah*³⁶.

The miracle of the Qur'an (*icâz al-Qur'an*) traditionally was held to lie in the inimitability of the Qur'an's eloquent clarity alone or in the Qur'an's eloquent clarity coupled with its unique composition. Sayyid Ahmad Khan claims that the Qur'anic versis adduced to support the traditional teaching (e.g. Q. 10, 38; 11, 13; 17, 88; 28, 48) in fact do not refer to the quality of *fasâhat wa balâghat* but rather to the unique quality of guidance (*hidâyat*)³⁷. One great marvel of this guidance of the Qur'an is that it is understood by and appeals to all men regardless of time, class, degree of education.

The teaching of the Qur'an is all the more astonishing when viewed against the moral and religious depravity of Arab society in Muhammad's time. In this society the Qur'an appeared and provided detailed spiritual education in words that were of equal value to all, educated and uneducated, believer and unbeliever. This is enough to prove it divine³⁸.

In his teaching on Muhammad, Sayyid Ahmad Khan, on the one hand, wants to avoid any doctrine of a truly supernatural event: Muhammad was not chosen during his lifetime for his office by God. Accordingly, Sir Sayyid develops the theory of *habitus* (*malakah*) of prophethood. On the other hand, in consistency with his earlier thought, he is keen to underline the unique position Muhammad holds in world history as the first teacher of perfect *tauhid* who was universally appealing and comprehensible to all mankind. In this sense Muhammad is the final Messenger of God. Yet, as the system of nature further unfolds itself, this *habitus* of prophethood is active on succeeding men. We can expect other men after Muhammad having the gift end vocation to preach the message of *tauhid* in new circumstances and also in the context of non-Islamic religious traditions³⁹. Nevertheless, Muhammad

³⁶PMaq, XIII, 99 f.

³⁷Cf. ibid., 136.

³⁸Cf. ibid., 137.

³⁹Cf. ibid., p. 392. Sayyid Ahmad Khan mentions Calvin (1509-64), Luther (1483-1546) and his own contemporary and personal acquaintance the Hindu reformer Keshub Chander Sen (d. 1883).

³⁵Bu hadis için bak. Wensineck, Concordance, IV (1962), s. 457, satır 37.

³⁶PMaq, XIII, 99 vd.

³⁷Krş. Age, 136.

³⁸Krş. Age, 137.

Hız. Muhammed'in dünya tarihinde elde ettiğı eşsiz mekânın altını çizir.

Bu anlamda Muhammed (as) Allah'ın son elçisidir. Ama, tabiat sistemi daha ileri seviyede kendini ortaya koydukça bu Peygamberlik melekesi daha sonra gelen insanlarda da kendini gösterir. Muhammed'den sonra başka insanların da bu melekeye sahip olmalarını ve yeni şartlarda tevhid mesajına çağırma larını ümit edebiliriz. Bu durum İslam dışı bir gelenek ortamında da cereyan edebilir³⁹. Bununla birlikte Muhammed Peygamberlerin sonuncusudur ve öyle de kalacaktır. Zira ondan sonra aslı olarak hiç bir yeni şey ortaya konamaz. O peygamber vasıtasıyla (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamın ortaya koyduğu) üçlü tevhid, yani mükemmel din tam ve açık bir şekilde tüm insanlara vahyedilmiştir.

3- Seyyid Ahmed Han ve Klasik Peygamberlik Geleneğı,

Sir Seyyid'in Peygamberlik anlayışı geleneksel Peygamberlik görüşü arasında üç ana noktada anlaşmazlık vardır: İnsan için vahyin gerekliliğı ve Tanrı'ya nisbetle yeterliliğı; vahyin karakteri ve gelme şekli ve son olarak Muhammed'in misyonunu ispatlamada mucizevi karakteri.

Mutezîliler nebevî vahyi, insanlar arasındaki mevcut ayrılıklar gerçeğine dayanarak ahlaken zorunlu kabul etmişlerdir⁴⁰. Onlara göre akıl vahyedilen metinler için bir kriterdir, fakat onları kesinkes bilebilecek bir kaynak değildir. Tersine filozoflar⁴¹ vahyi gerçekliğin 'ilimlerde derin vukûfa ulaşanlar' tarafından kavranabileceğini iddia ederler. Bu derin gerçekliklere dair tüm bilgilerinin kaynağıdır. Bununla birlikte nebevî vahyi gerçekten zarûridir. Zira ibadetle ilgili zorunlulukları tam detayı ile yalnızca O açıklamaktadır. Aksi takdirde bunlar bilmeyecek, en azından evrensel olarak bunlardan haberdar olunamayacaktı. Dahası, avam dini doğruların bütününe yalnızca Peygamberlerin sembolik ve mecazî anlatımlarıyla öğrenirler. Zira Peygamberler yüksek bilgilerini anlatmalarını sağlayan akıl ışığına ilaveten (kesbî'ye karşı) vehbî bir hususiyete de sahiptirler.

Seyyid Ahmed her ne kadar filozofların bu öğretisini pek tekrarlamasa da kendisini teistik

is and will remain 'the seal of the prophets' because after him nothing intrinsically new can be given. Through him the religion of perfect, threefold *tauhid* has been revealed fully and clearly to all.

3. Sayyid Ahmad Khan and the classical tradition on prophethood.

There are three main points of contrast between Sir Sayyid's teaching on prophethood and that of classical tradition: the necessity of revelation for man and its adequateness with regard to God; its nature and mode of transmission and, finally, its miraculous character in proof of Muhammad's mission.

The Mu'tazilites held prophetic revelation to be morally necessary, indispensable 'given the fact of the divisions which exist between men'⁴⁰. For them reason (*'aql*) is the criterion in matters⁴¹ revealed but, definitely, not the source for knowing them. The falâsifah in contrast, taught the truths of revelation to be fully accessible to the 'people of deep knowledge', the 'philosophers' whose power of reason is the source of their knowledge of all religious truths. Nevertheless, prophetic revelation is truly necessary because it alone spells out in precise detail the obligations pertaining to worship, which otherwise would not be known, or, at least, not be known universally. Furthermore, the common people (*'awâmm*) learn about the fullness of religious truth only through the symbolic and allegorical teaching of the prophets who have received, as a gift (*wahbî* as against *kasbî*). In addition to the light of reason a light for the imagination, enabling them to impart their higher knowledge in an adapted form.

Although Sir Sayyid does not simply restate this teaching of the *falâsifah*, he nevertheless identifies himself with what he calls the group (*fırğah*) of the *falâsifah-i ilâhiyyîn*⁴² (theistic philosophers) which figure prominently, for instance, in his review of al-Ghazâlî's religious ideas. They seem to hold a position analogous to that of the 'people of deep knowledge' in classical *falsafah*. Helped by the results of modern science and philosophy, the contemporary *falâsifah-i ilâhiyyîn* reach the

³⁹Krş. Age, s. 392. Seyyid Ahmed Han, Calvin (1509-64), Luther (1483-1546) ve kendi çağdaşı ve şahsen tanıştığı Hindu reformist Keshub Chander Sen (ö. 1883)'i zikreder.

⁴⁰Gardet, Age, s. 159.

⁴¹Age, ss. 160-161.

⁴⁰Gardet, op. cit., p. 159.

⁴¹Ibid., pp. 160-61.

⁴²Identical with the *nêchariyyîn-i ilâhiyyîn*: theistic naturalists, PMAq, III, 281. Cf. PMAq, III, 86; 94; 96; 101.

filozoflar (felâsife-i ilâhiyyûn)⁴² dediği grupla özdeşleştirebilir. Gazali'nin dini düşüncesini tenkidinde en çok göze çarpan husus budur. Onlar klasik felsefedeki 'ilimde rûsûh sahibi olanlarınkine benzer bir görüşe' sahiptirler. Modern bilim ve felsefenin sonuçlarıyla desteklenen çağdaş teist filozoflar 'tabiat kanunu' yardımıyla nebevî vahyin (bilhassa l'caz üslubuyla Kur'an'ın) herkesce anlaşılan ifadesinde taşıdığı gerçeğin aynısına ulaşırlar. Felâsife-i ilâhiyyûn'un eşyanın soyut düzenine dair bilgilerinin eksik olduğu doğrudur, ama nebevî vahiyde potansiyel olarak insan aklının sahasını aşan yeni felsefe-i ilâhî'nin ulaşamadığı bir şey söylenmiş değildir. Bu noktayla ilgili olarak S.A. Han böylece –ondokuzuncu yüzyıl bağlamında– (ilâhî Kökenli bir vahiy fikrini reddeder) berâhîmenin değil, klasik filozofların görüşlerini tekrarlar⁴³.

Klasik kelimada⁴⁴ resûl (messenger) yalnızca Cebrail'in ona kitap indirmesi ve Allah'tan şeriat alması yönlerinde nebi (prophet in general)den ayrılmıştır. Seyyid Ahmed, İbn Sina gibi, melek kavramını muhafaza ederken, anlamını kökten değiştirmiştir. İbn Sina bunu Yeni-Eflatuncu, sudurecu ve deterministik alem bağlamında yapar⁴⁵. Halbuki Seyyid Ahmed'e göre melek, filozoflar tarafından ortaya konan peygamberlik sıfatıyla oldukça mukayese götürür bir tarzda doğuştan, fitrî bir peygamberlik yaratılışın önceden belirlenmiş sisteminin bir parçası ve ilâhî tercihten bağımsız olarak algılanmıştır. Filozoflar aynı meleke terimini Seyyid Ahmed Han'ın nadiren ve söz sırası geldiğinde ele aldığı ismet (prophetical impeccability)'le ilgili görüşlerini açıklarken de kullanmışlardır⁴⁶.

Berâhîme mucizelerin varlığını tamamiyle inkar ederken, filozoflar bir yandan nebevî vahye inanmada ilk ve başlıca motif olarak vahyin aslı değerini vurgularlar, diğer yandan da

truth by 'the law of nature', the same truth which prophetic revelation (above all the Qur'an by virtue of i'jâz) conveys in a language comprehensible to all. True, the knowledge of the *falâsifah-i ilâhiyyîn* in the concrete order of things is incomplete, but potentially there is nothing stated in prophetic revelation which would be outside the range of human reason, that is, outside the eventual reach of the *falsafah-i ilâhî*. Thus Sayyid Ahmad Khan on this point renews in a nineteenth-century context the teaching of the classical *falâsifah* not that of the *barâhîmah*⁴³.

In classical *kalâm*⁴⁵ the messenger (*rasûl*) is distinguished from the prophet in general (*nabîy*) in that only upon him the angel Gabriel makes the Book and the Law from God descend. Sayyid Ahmad Khan, like for example, İbn Sina, whilst retaining the term angel, radically alters its meaning. İbn Sina does this in the context of the neo-platonic, emanational and deterministic universe⁴⁵, whereas for Sayyid Ahmad Khan the angel becomes another name for the *habitus* of prophethood, which is inborn, natural gift quite comparable to the *sifah* of prophethood taught by the *falâsifah*. In both cases prophethood is conveyed as part of the predetermined system of creation and as such is independant of divine choice. The *falâsifah* used the same term, *malakah*, in their teaching on the prophetic impeccability (*'ismah*), a teaching Sayyid Ahmad Khan takes up only rarely and in passing⁴⁶.

Whereas the *barâhîmah* deny outright the existence of miracles, the *falâsifah* on the one hand stress the intrinsic value of revelation as being the first and foremost motive for believing in prophetic revelation, and on the other they maintain miracles as a second motive⁴⁷. Only, they define miracle as something which is 'not impossible in the eyes of reason', and deny the possibility of a 'miraculous transformation of the substantial quality (*istihâlâh*)

⁴²Bu terim *Nechâriyyîn-i ilâhiyyîn*: teistik naturalist'le özdeşdir. Pmaq, III, 281. Krş. Pmaq, III, 86;94;96;101.

⁴³Klasik ilm-i kelam çalışmalarında gözümüze çarpan, ilâhî vahiy ve peygamberlik görüşlerini toptan reddeden bir fırka, Krş. L. Gardet, Anılan yer. s. 166; İslam Ans (2), I, 1031, (Berâhîme mad.)

⁴⁴Gardet, Age, s. 158.

⁴⁵Age, ss. 178-179.

⁴⁶Peygamberlik melekesi hatasız bir şekilde tevhid'i anlamayı ve detaylarıyla yerine getirmeyi, yani kavram olarak geleneksel ismet mefhumundan farklı bir şekilde yanılmaz bir öğretiyi içermektedir. Seyyid Ahmed bu bağlamda sadâkat teriminden de bahsetmektedir. Tehzibü'l-Ahlak, III. dönem, c. III (1896/7) s. 40.

⁴³A fırqah, figuring in works of classical ilm al-kalâm, that rejects totally the idea of a divine revelation and prophecy. Cf. L. Gardet, pp. cit., p. 166; El2, I, 1031 (art. Barâhîmah)

⁴⁴Gardet, op. cit. p. 158.

⁴⁵Ibid., pp. 178-79.

⁴⁶The *habitus* of prophethood implies the gift to understand in an infallibly true way tauhid and the way to implement it in detail, e. e., an infallible Ahmad Khan speaks in this context of *sadâqal*, Tahdhib al-akhlâq, III rd period, vol. III (1896/7), p. 40.

⁴⁷Gardet, op. cit., pp. 195 f.

mucizeleri ikinci bir saik olarak kabul ederler⁴⁷.

Onlar mucizeyi, akla göre izahı mümkün olmayan şey olarak tanımlarlar ve gerçek bir varlığın yapısının mucize ile değişmesi ihtimalini reddederler. Ama bu Sir Seyyid'e göre bu şekilde tanımlanan olaylar mucize olarak adlandırılmamalıdır, zira bu olaylar akılla keşfettiğimiz şekliyle tabiat kanunlarıyla uyum arz etmektedir. Böylece sözkonusu noktada A. Han felâsifeden daha az muğlak bir tarzda mucizeleri inkar eder ve vahyin güvenilirliğini tamamen muhtevasının aslı değeri üzerine oturtur.

Aynı tarzda Muhammed (as)'in eşsizliği ve aşılamaz büyüklüğü, öğretisinin temel karakterine ve onu yaymak için gösterdiği eşsiz ahlakî çabaya bağlanmıştır. Ama, felâsifenin ve İbn Teymiye'nin⁴⁸ reformist tilmizlerinin tersine Seyyid Ahmed burada Muhammed'in (as) sosyo-politik başarılarını değil, istisnasız tartışma götürmeyen dinî yönünü sözkonusu yapmaktadır⁴⁹. Bu sebeple Seyyid Ahmed Han nübüvvet öğretisinde büyük ölçüde filozofların görüşünü tenkit etmektedir ve bunu da kendine has dünya görüşü içinde yapmaktadır.

VIII. Seyyid Ahmed Han ve Muhammed Abduh (1849-1905)

Bitirirken kısaca Seyyid Ahmed Han'la Mısır'lı genç çağdaşı Muhammed Abduh'un İslam kelamının yeniden oluşumuna olan katkılarına, birbirlerine olan zıtlıklarını ortaya koyarak işaret etmek istiyoruz.

Muhammed Abduh yeniden teşkil ettiği kelamının esasını muhtasar çalışması Risale-tü't-Tevhid (ilk baskısı 1897)'de cesur bir şekilde ortaya koymuştur. Bu arada Seyyid Ahmed de W. Muir'in Hz. Muhammed'e dair kitabı gibi eserlere tek tek reddiye yazmak veya Müslümanların Hristiyanlarla birlikte yemek yemelerinin cevazı gibi problemleri çözmekle yetinmedi. Bu gibi özel meselelerin çözümünde rol oynayacak temelleri oluşturmaya yönelik teolojik prensipleri formüle etmeye çalıştı. Bunun için tefsir prensiplerini, hadis tenkitçiliğini, kelamı (Usûlu'd-Din) ve fıkıhı yeniden gözden geçirdi. Bunu yapmasındaki hareket noktası ilk kelamî mezheplerin öğretilerinden herhangi birini taklit etmeden, geçmiş İslamî düşüncenin tüm çabalarına ve sonuçlarına

of a thing. But to Sir Sayyid, events so defined should not be termed miracles, because they conform to the laws of nature as we discover them by reason. Thus, less ambiguous on this point than the *falâsifah*, he clearly denies miracles and bases the credibility of revelation entirely on the intrinsic value of its content.

In like manner the unsurpassed and unsurpassable greatness of Muhammad is based on the intrinsic character of his teaching and his unparalleled moral effort to spread it. Yet, unlike the *falâsifah* and the 'reformist' disciples of Ibn Taimiyah⁴⁸, Sayyid Ahmad Khan here thinks exclusively of the strictly religious (*dinî*) aspect of Muhammad's role, not of his socio-political achievements⁴⁹.

In his teaching on prophethood, then, Sayyid Ahmad Khan revives to a large extent the teaching of the *falâsifah*, but within the context of his own distinctive world-view.

VIII. Sayyid Ahmad Khan and Muhammed 'Abduh (1849-1905).

To conclude, we propose to contrast briefly Sayyid Ahmad Khan's contribution to a renewal of Islamic theology with that of his younger, Egyptian, contemporary Muhammad 'Abduh.

Muhammad 'Abduh courageously enshrined the essential of his reformed theology in his succinct *Risâlah al-tauhid* (1st publ. 1897). Sayyid Ahmad Khan, too, did not content himself with refuting single works like that of W. Muir on Muhammad or solving problems like that of the admissibility for Muslims to dine with Christians. He endeavoured to formulate theological principles that were intended to form the basis for his solution to such particular issues. Thus he examined the principles of *tafsîr*, of *hadîth-criticism* of *kalâm* (e.g. the *usûl al-dîn*) and of *fiqh* in the conviction that a new, personal effort (*ijtihâd*), had to be made in theological criticism and construction, in the spirit of openness towards the efforts and results of all previous Islamic thought and yet free from following blindly (*taqlîd*) any one of the teachings of the earlier theological schools.

Whereas Muhammad 'Abduh, even where he adopted, for instance, Mu'tazilite positions, deliberately avoided to call himself a Mu'tazilite or neo-Mu'tazilite or even explicitly to sug-

⁴⁷Gardet, *Age*, s. 195 vd.

⁴⁸*Age*, s. 227.

⁴⁹el-Hutubât, Pmaq. XI, 274.

⁴⁸Ibid., p. 2227.

⁴⁹Al-Khutubât, rpt. Pmaq. XI, 274.

karşı açıklık ruhuyla yaklaşarak kelimî tenkitçilikte ve yapılanmada yeni bir ictihada gildilmesi gerektiğine dair inancıydı.

Muhammed Abduh, örneğin mutezilenin görüşüne iştirak ettiği yerde bile kendisini neo-Mutezili olarak isimlendirmekten veya dahası Mutezilenin öğretileriyle kendisinininki arasında açık bir ilişki kurmaktan özellikle kaçınırken, Seyyid Ahmed Han daha az ihtiyatlıydı ve kendi teorilerini desteklemek için filozoflar dahil ilk dönem düşüncesi ortamından nakiller yapmada kendini daha serbest hissetmiştir.

Bu tek başına A. Han'ı, meslekten kelimacılar gözünde şüpheli ve tam bir düşman haline getirmeye yetti. Fakat onun görüşlerinin ulema tarafından tertipli ve çoğunlukla insafsız bir şekilde reddedilmesinin daha derin kelimî sebepleri vardır. Bu, Muhammed Abduh'la Seyyid Ahmed Han'ın akıl-nakil ilişkisi gibi en mühim meseleye verdikleri cevabı kıyasladığımızda daha açık olarak ortaya çıkmaktadır. İnanan kimse, vahyî metinle aklın te'yid ettiği veri arasındaki bir çatışma durumunda nasıl hareket edecektir? Muhammed Abduh bu konuda Mutezileninkinden de daha temkinli bir görünüşe girmiştir. Açıkça çözümlenemez bir çelişki durumunda tekrar tekrar tefvîz'e, yani çözümünü en iyi bilen Allah'a havaleye, müracaatı tavsiye eder. Ve zorunlu olduğu yerde Kur'an dilinin kaidelerinde ve kullanımında kat'î bir şekilde te'vile gitmenin zorunluluğunu vurgular. Tersine Ahmet Han tefvîz'den pek az bahseder. O, yeni 'tabiat felsefesinin sağlam prensipleri' dediği şeylerin geçerliliğine sınırsız biraz da safça bir güven duyar. Aynı zamanda Arapça bilgisi yönüyle Abduh'tan zayıftır ve bu durum zaman zaman oldukça şüphe götürür yorumlara meydan verir. Akıl ve vahyî arasındaki herhangi bir açık çelişkiyi neredeyse halledilmiş bir problem olarak sunar ve sık sık tekrarladığı, 'Tanrı'nın kelimesiyle eserî arasında herhangi bir çelişki yoktur ve olamaz' ibaresine sıkıca sarılır.

Hem Muhammed Abduh hem de S. A. Han, vahyin özel bir hedefi olduğunu belirtirler: Hem inanç hem de amel yönünden tevhit'i telkin etmek. Kur'anın bütün bilimlari ihtiva ettiğine ve öğrettiğine dair bazı çağdaşları tarafından ileri sürülen görüşü reddetmişlerdir. Ve fakat, bilimle keşfedilen 'rasyonel' gerçek ile dini tecrübeye ortaya çıkan 'egzistansiyal' gerçek arasında ayırmazlar. Bunun yerine Kur'an'ın, tamamen tekdüze ve istisna gözetilmeden algılanan hakikate aykırı hiç bir şey ihtiva etmediğini ileri sürer ve ispatlamaya çalışırlar.

gest a connection between their teaching and his, Sayyid Ahmad Khan was less circumspect and felt free to quote with approval and in support of his teachings passages from any quarter of earlier Islamic thought, the *falāsifah* included. This alone made him suspect and an outright enemy to the professional theologians. But there are deeper theological reasons for the straight and often harsh rejection of his ideas by the 'ulamā'. This emerges more clearly when we compare Muhammad 'Abduh's and Sayyid Ahmad Khan's answer to the all-important question of the relationship between revelation and reason. How should the believer react in case of conflict between the revealed text and the confirmed conclusions of reason? Muhammad 'Abduh here takes up a position the that is more cautious even than that of the Mu'tazilites. In case of an apparently insoluble conflict he, again and again, has and advises recourse to *tafwid*, that is, to 'entrusting the solution to God who alone knows', and he stresses that ta'wīl, where necessary, must be applied strictly according to the rules and usage of Qur'anic language. Sayyid Ahmad Khan, in contrast, rarely speaks of *tafwid*. He displays a boundless, almost naive, trust in the final validity of what he considers to be the firm tenets of the new natural philosophy. At the same time he is less assured in his knowledge of Arabic than 'Abduh and thus proposes at times philologically rather doubtful interpretations. He presents a solved almost any apparent conflict between reason and revelation and holds his oft-repeated theorem as vindicated that there never is nor can be any conflict between the *work* of God and his word.

Both, Muhammad 'Abduh and Sayyid Ahmad Khan, teach that the word of revelation has a specific aim: to inculcate *tauhid*, both in the sense of belief and practice. They reject the view, held by some of their contemporaries, that the Qur'an contains and teaches *all* science. And yet, they do distinguish between e.g., 'rational' truth as discovered by science and the 'existential' truth as disclosed in religious experience. Rather they maintain and try to demonstrate that the Qur'an contains nothing contrary to the truth, understood in an entirely uniform and undifferentiated sense.

Muhammad 'Abduh does not use any Arabic equivalent of the term 'natural law'. But the traditional term *sunnat Allah* (divine custom) as he uses it, in effect means 'the order of the universe, once and for all fixed by Di-

Muhammed Abduh 'tabiat kanunu'na denk düşecek herhangi bir Arapça kavram kullanmaz. Fakat kullandığı şekliyle 'Sünnetullah' (divine custom) terimiyle, gerçekte 'ilahî bilgiyle bir kere ve ebedîyyen tesbit edilen ve bu sebeple değişmez olan kainatın düzenini kasetmektedir. Bu sûretle 'Sünnetullah' kavramının yazılarında 'tabiat kanunu' karşılığı olarak ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte Abduh, yaratılmış gerçeğin tam anlamıyla bir deterministik bakış açısına sahip değildir ve bu yüzden —meselâ Ahmet Han'dan farklı olarak— (yalnızca nebevî mesajla ilişkili olarak meydana gelen ve bu sebeple Muhammed'le sona eren) peygamberliği ispat mucizelerine imkan tanır.

İslam kelimasında çok önemli yer tutan ilâhî kudretle, insanın muhtariyetini ihtiyarını uzlaştırma meselesinde, ne Muhammed Abduh ne de Sir Seyyid bir gelişme kaydetmiştir. Dahası, bu uyuşmanın gizemli tabiatı ne tam olarak kabul edilmiş ne de bu yönde bir tetkike gidilmiştir. Fakat yine Abduh bu meselede gerçekten tatmin edici bir çözüme ulaşmada aklın yetersizliğinin daha çok farkındadır ve bu alandaki merakı karşı da ikazda bulunur. Ama bununla birlikte bu iki reformistin kendilerine has öğretilerini Eş'arilik, Mutezile veya felâsife gibi İslam düşüncesinin geleneksel ekollerinin görüşlerine mukayese etmek ilginç olabilir. Bunu yaparken ayrı ayrı akidelerini ve bu akidelerin altında yatan ruhu geniş bir şekilde ele alıp mukayese etmenin daha etkili olacağı kanaatindeyiz. Muhammed Abduh ve Sir Seyyid, ikisi de İslamın rasyonnelliğini vurgularlar. Ama aynı zamanda Tanrı'nın cevherine ve herhangi bir yaratılmış gerçeğin bilgisine ulaşmada aklın yeterliliği hususunda şüphecidirler. Ve ikisi de İslam'ın bilimle tam anlamıyla kabil-i te'lif bir özellik arzettiğine inanırlar. Fakat Muhammed Abduh zati olarak insan aklına makul gelmeyecek her vahyî gerçeklik alanının varlığını kabul ederken, S. Ahmed Han baştan sona tek düze bir sebep-sonuç kanunuyla idare edilen bir alem anlayışına uygun olarak, vahyî gerçeklik (makil) alanıyla aklın alanının (en azından potansiyel olarak) tamamen örtüştüğüne kanıdır.

Bu yüzden bize öyle görünüyor ki, şayet R. Caspar⁵⁰'la beraber Muhammed Abduh'un teolojisini bir tür yeni-mutezile (Neo-Mutezilizm) kelamı olarak karakterize edecek olursak, buna bağlı olarak, bir çok meselede Mutezili görüşleri yeniden canlandırmasına rağmen

vine knowledge, and thus invariable.' *Sunnat Allâh* is thus, in his writings, practically an equivalent of 'natural law'. However, 'Abduh does not hold a fully deterministic view of created reality and so he makes, for example, -as distinct from Sayyid Ahmad Khan- room for prophetic miracles (which occur, only in association with the prophetic message and therefore have come to an end with Muhammad).

On the issue, so prominent in Islamic theology, of the concurrence of divine omnipotence and human autonomy both Muhammad 'Abduh and Sir Sayyid fail to advance the debate. The mysterious nature of this concurrence, furthermore, is neither properly acknowledged nor explored. But 'Abduh, again, seems to be more aware of the inadequacy of reason to find a truly satisfying solution the this issue and warns against curiosity in this field. Yet, however interesting it may be to compare the particular teachings of the two reformers to the positions held by the traditional schools of Islamic thought like Ash'arism, Mu'tazilism or *falsafah*, we think it to be more important to grasp and compare the overall shape (*Gestalt*) of their respective credo and the spirit which permeates it. Muhammad 'Abduh and Sir Sayyid, both stress the rationality of Islam-being at the same time sceptical about the ability of reason to reach a knowledge of the essence of God or any created reality-and both hold Islam to be perfectly compatible with science. Yet whereas for Muhammad Abduh there remains an area of revealed truth which is intrinsically inaccessible to human reason, for Sayyid Ahmad Khan, in accordance with his belief in a universe governed throughout by a uniform law of cause and effect, the realm of revealed truth (*naql*) and that in (at least potential) reach of reason (*'aql*) overlap completely.

It would seem to us, therefore, that if, with R. Caspar,⁵⁰ we characterise Muhammad 'Abduh's theology as a kind of neo-Mu'tazilism, then Sir Sayyid's religious thought, although it revires, on a number of issues, Mu'tazilite positions, would be most aptly described as a kind of *neo-falsafah*, because Sayyid Ahmad Khan by his conviction of a fully deter-

⁵⁰R. Caspar, 'Un Aspect de la Pensée Muslmane: Le Renouveau du Muctazilisme.' MIDEO, 4 (1957), 157 ff.

Seyyid A. Han'ın dini düşüncesini bir tür Yeni-Felsefe olarak nitelemek en uygun yol olacaktır, zira S. Ahmed tekdüze 'tabiat kanunu'nun yalnızca deskriptif değil aynı zamanda normatif karakteriyle de bir alem inancı sebebiyle felâsifenin determinizmini paylaşmaktadır. Bunun da ötesinde 'akli' ve 'nakli' doğruların ilişkisi meselesinde Sir Seyyid uzun uzadıya alıntılar yaptığı ve bu husustaki tüm görüşlerini kabul ettiği İbn Rüşd'ü takip etmektedir.

Seyyid Ahmed Han'ın felâsife(filozoflar)'yle bu temel meselelerdeki benzerliği en azından bir dereceye kadar, onun sünni çevrelerden aldığı ateşli kelimeli muhalefetin sebebini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, bu demek değildir ki onun dini düşüncesi diğerleri üzerinde az etkili olmuştur. İslam kelamını yenileştirme hususunda hem onun ve hem de sünni kesimin Hindistan'daki gayretleri, günümüz İslam kelamcılarına meydan okumaya devam etmektedir. Sir Seyyid'den beri Deoband'daki Dârü'l-Ulûm gibi Hindistan'da ilahiyatla ilgili önemli kütüphaneler, bünyelerinde naturalizmin reddiyle ilgili eserleri ihtiva eden özel bir bölüm içerirler ve gerçekten bu şekilde tasnif edilen eserlere Seyyid Ahmed Han'ın ve ondan esinlenen yazarların görüşlerini münakaşa etmede çok şey düşmektedir. Daha kesin olarak ifade etmek gerekirse, Şibli Nûmanî (1857-1914) ve Ebu'l-Kelâm Âzad (1888-1958) gibi kelamcılarının eserleri Sir Seyyid'in çalışmalarına çok şey borçludur. Fakat Seyyid Ahmed Han'ın kelamî görüşlerinin tam etkisi, çok ihtiyaç duyulan, Hindistan'da 1870'den günümüze kelâmî düşüncenin gelişmesine dair detaylı bir çalışma neticesinde ancak ortaya çıkacaktır.

Bununla birlikte bazı yönlerden S. Ahmed Han'ın çalışması direkt olarak İslam kelamıyla ilgili olmaya devam ediyor. Onun tamamlanmamış eseri Tebyîn el-Kelâm tarafsız bir çalışma olması, Yahudi ve Hristiyan kutsal metinlerini değerlendirmesi, Muhammed (as) ve Kur'an'a kadar olan hristiyan inancının erken dönem tarihini vermesi yönleriyle yeni İslam ilâhiyatı içerisinde tek olma özelliğini de korumaktadır.

Yahudi ve Hristiyan teolojik geleneğinin, yeni bir çalışmayla tenkitli yorumlarını yapacak bir İslamî çalışma hâlâ ihtiyaç olarak ortada durmaktadır. Böyle bir çalışma Sir Seyyid'in

mined, uniform 'law of nature' of not only descriptive but normative character, shares the determinism of the *falâsifah*. Furthermore, on the problem of the relationship of 'rational' and 'revealed' truth, Sir Sayyid takes the stand of Ibn Rushd whom he quotes at length and follows without reservation at this point.

The affinity of Sayyid Ahmad Khan with the *falâsifah* on these fundamental issues explains, at least to some extent, the fierce theological opposition he met with from orthodox quarters. It does not, however, mean that his religious thought little influence on other, perhaps more 'orthodox', efforts in India, at renewing Islamic theology nor has his work, we think, ceased to be a challenge to Muslim theologians in our day. Since Sir Sayyid's time, important theological libraries in India like that of the *Dâr al-'ulûm* in Deoband comprise a special section containing works concerned with the refutation of naturalism (*radd-i nêchârîyah*) and, in fact, the works thus classified, largely have to do with discussing ideas of Sayyid Ahmad Khan and of writers inspired by him. In a more positive way the work of theologians such as e.g., *Shibli Nu'mânî* (1857-1914) and *Abû'l Kalâm Âzad* (1888-1958) owes much to Sir Sayyid's writings. But the full impact of Sayyid Ahmad Khan's theological ideas will only emerge as the result of a much-needed detailed study of the development of theological thought in India from the 1870's to today.

In some respects, however, Sayyid Ahmad Khan's work continues to be directly relevant to Muslim theology. His fragmentary attempt, in *Tabyîn al-kalâm*, at a dispassionate study and evaluation of the Jewish and Christian Scriptures and of the early history of christian dogma up to the coming of Muhammad and the Qur'an, remains unique in modern Muslim theological scholarship. A Muslim study of the Jewish and Christian theological tradition that fulfils the exigencies of modern scholarship, remains a desideratum. It will have to take account of Sir Sayyid's unique contribution. In the field of *hadîth*-criticism much work has been done since Sir Sayyid's day by Muslim and non-Muslim scholars. Sayyid Ahmad Khan's contribution here is to have demonstrated convincingly that traditional *'ilm al-hadîth* does not confine itself entirely to external is-

⁵⁰R. Caspar, *Un Aspect de la Pensée Musulmane: Le Renouveau du Motazilisme* (İslam Düşüncesinin Bir Yönü: Mutezile Yenilikçiliği), MİDEO-4 (1957) 157 ve devamı.

eşsiz çalışmasını göz önünde bulundurmak durumundadır. Hadis tenkitçiliği alanında Sir Seyyid'den beri müslim ve gayr-ı müslim alimler tarafından bir çok çalışma yapılmıştır. Seyyid Ahmed Han'ın bu alana katkısı, geleneksel ilm-i hadisî, isnâd tenkidîyle yetinmeyip cüz'î de olsa yeni tarihî araştırma metodlarına göre hadislerin metin tenkidî için de bir takım prensipler getirdiğini muknî bir tarzda ortaya koymuş olmaya çıkmasıyla ümmetin içinden ve dışından gelen çeşitli meydan okumalara cevap vermek suretiyle, yüzyıllar boyu gelişmesini mütalaa etme hususundaki önemli gayreti, onu bu düşüncenin uzun zamanı kapsayan geleneğini yargılama yoluyla tenkitçi bir yeniden oluşumunu gerçekleştirecek cesurâne çabalarını ortaya koymaya sevk etmiştir. Şayet bugün, tarihsel kelâmı geliştirme yönünde bir ilgi ve ihtiyaç Hindistan müslümanlarının geniş bir kesiminde kabul görüyorsa, bu büyük oranda ilk yıllarında Aligarh'ta Sir Seyyid'den etkilenen Şibli Numani'nin ve Azamgarh'taki Daru'l-Musannifin (Şibli Akademisi)'nin çalışmalarına bağlıdır. Neticede, Seyyid Ahmed Han'ın 'yeni bilimler'le ve batı felsefesiyle tanışıklığı sunî ve bayağı denebilecek bir durumda olarak addettiği hususları kabulde aceleci davranmış olsa da, İslâm'da dinî ilimlerin prensip ve kaynaklarının yeni ve tenkitçi bir değerlendirmesinin modern bilim ve felsefeye açıklıkla uyarlanması gerektiğini Hint müslümanları arasında ilk defa görmüş olma maharetine sahipti. Seyyid Ahmed Han'ın geleceğin eğitilmiş inanan müslümanlarına dair görüşü her zamanki gibi çekicidir: "Felsefe sağ kolumuz, tabîî bilim de sol kolumuz olacak ve 'Lâ ilâhe illallah' cümlesi, başımızı tâc olarak süsleyecektir".

Seyyid Ahmed Han ve —görebildiğimiz kadarıyla— aynı şekilde Muhammed Abduh her teist teolojinin en mühim problemi olarak kabul edilebilecek hususa, yani Tanrı'nın mutlak yüceliği öğretisinin, O'nun Peygamber vasıtasıyla konuşmuş olmasıyla ve bunun neticesi olarak bizim O'nun hakkında geçerli ifadelerde bulunmamız ve anlamlı bir ilâhiyat geliştirmemizle nasıl uzlaştırılabileceğine dair anlayışımıza bir katkıda bulunmamışlardır. Fakat Seyyid Ahmed Han, kendi geleneği içinde yaşadığımız günde vahyin Tanrısına inancımızı canlı tutmamızı sağlayacak yeni, ilgili bir teolojyî geliştirmek için taze, tamamen açık fikrî ve tenkitçi bir çabaya ihtiyaç bulunduğunu ve daha- sı, büyük tek Tanrıci geleneklerin, buna, birbirlerinden bağımsız olarak teşebbüs etmelerini gerektiğini hararetle vurgulamıştır.

nâd-criticism but provides in fact a basis, however slender, for the development for true internal criticism of the Traditions according to the methods of modern historical research. Seyyid Ahmed Khan's distinct effort to view Islamic religious thought historically, that is, as having originated and developed throughout the centuries in response to diverse challenges from within and without the *umma*, led him to view his own bold efforts toward critically renewing it as justified by a long-standing tradition. If, today, the relevance and need for promoting historical theology is widely accepted by Indian Muslims it is in no small part due to the work of Shibli Nu'mânî who in his early years was inspired by Sir Sayyid in Aligarh and to the work of the *Dâr al-musannifin* (Shibli Academy) in Azamgarh. Finally, however coarse and superficial Sayyid Ahmad Khan's acquaintanceship with the 'new sciences' and with western philosophy may have been, and however rash Sayyid Ahmad Khan was in the acceptance of what he thought to be their presuppositions and lasting results, he has the merit to have seen earlier than any other (Indian) Muslim that a new and critical appreciation of the sources and principles of the Islamic religious sciences must be accompanied by an openness to modern science and philosophy. Sayyid Ahmad Khan's vision of the educated believing Muslims of the future remains as attractive as ever: 'Philosophy will be in our right hand and natural science in our left and the *kalimah*. "There is no deity but God" will crown our head.'

Sayyid Ahmad Khan and-as far as we can see- Muhammad 'Abduh likewise, have failed to advance our understanding of what may be regarded the crucial question of any theistic theology, namely, how to reconcile the teaching of God's absolute transcendence with the fact that he has spoken through the prophets and, consequently, with the assumption that we can speak validly of Him and develop, meaningfully, a theology. But Sayyid Ahmad Khan, within his tradition, has made the point effectively that in order to keep alive, in our day, the belief in the God of revelation, a fresh, truly openminded and critical effort is needed towards developing a new, relevant theology and, furthermore, that the great monotheistic traditions should not embark upon this task in isolation from one another.