

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

HİNDU MİLLİYETÇİLİĞİNİN İLHAM KAYNAĞI DAYANANDA'NIN
İSLAM'A YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER VE NÂNEVTEVÎ'NİN REDDİYESİ

Fatih GÜNGÖR

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN:
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ

KONYA-2024

Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Fatih GÜNGÖR		
	Numarası	118106073001		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
Tezin Adı	Hindu Milliyetçiliğinin İlham Kaynağı Dayananda'nın İslam'a Yönelttiği Eleştiriler ve Nânevtevi'nin Reddiyesi			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Fatih GÜNGÖR

KISA ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Fatih GÜNGÖR		
	Numarası	118106073001		
		Temel İslam Bilimleri		
	Programı	Tezli	Yüksek	
		Lisans		
	Doktora		X	
Tez Danışmanı	Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ			
Tezin Adı	Hindu Milliyetçiliğinin İlham Kaynağı Dayananda'nın İslam'a Yönelttiği Eleştiriler ve Nânevtevfî'nin Reddiyesi			

Farklı din mensupları arasındaki tartışmalar (polemik), bu dinlerin karşı karşıya gelmelerinin tarihi kadar eskidir. Yahudiler ve Hıristiyanlar arasındaki polemikler kilise babaları zamanına kadar dayandırılır. Yahudilerle Müslümanlar arasındaki dinî münazaraların başlangıcı ise Hz. Muhammed dönemi olarak gösterilir. Hindularla Müslümanlar arasında bir dini polemik ise ilk olarak 19. yüzyılda İngiliz Hindistan'ında yaşanır. Bu polemik aynı zamanda üç ayrı dinin temsilcileri arasında gerçekleşen ilk polemiktir. Hindistan'da bin yıldan fazla süren İslam'ın uzun tarihinde Hindu alimleriyle kamuya açık olarak gerçekleştirilen bu polemikte İslam'ı temsil eden alim ise Muhammed Kâsım en-Nânevtevfî'dir. O, aynı ortamda birden fazla dinin temsilcisiyle münazarada bulunan ilk Müslüman alimdir.

18 ve 19. yüzyıllarda eleştiri, özellikle Hint Diyarında düşünsel çeşitlilik ve canlılığa katkı sunan müspet yanlarından ziyade ayrıştırıcı ve ötekileştirici yönüyle görünür olmuştur. Bunda; genelde Batı'nın özelde İngilizlerin tarihi, bilimi, kültürü ve hatta dinleri yeniden şekillendirme/yazma çalışmalarının etkisi büyüktür.

Bu çalışmada, Hindu-Müslüman polemiklerinden Dayananda-Nânevtevfî örneği konu edinilmiştir. Bu bağlamda, Hindistan'da gelişen ve on dokuzuncu yüzyıl İngiliz

yapılandırmacılığının etkisiyle şekillenen Modern Hinduizm ve önemli figürleri; sömürge toplumunda Müslüman alimlerin Hıristiyan misyonerler ve Hindu dirilişçileriyle polemik karşılaşması; Hindu-Müslüman çatışmasının temelleri; yeni söylemlerin ve teolojilerin inşası ve Hindu milliyetçiliğinin ilham kaynağı, aynı zamanda Hindu radikal bir fırka olan Arya Samaj'ın kurucusu Svami Dayananda Sarasvati'nin İslâm'a yönelttiği eleştiriler ve Hintli Müslüman bir kelâm âlimi olan Muhammed Kâsım en-Nânevtevi'nin bu eleştirilere reddiyesi ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Svami Dayananda Sarasvati/Arya Samaj, Muhammed Kasım en-Nânevtevi, Hindutva/Hindu Milliyetçiliği, Polemik/Eleştiri, Reddiye, Hindu-Müslüman reddiye geleneği

ABSTRACT

Author' s	Name and Surname	Fatih GÜNGÖR		
	Student Number	118106073001		
	Department	Basic Islamic Sciences		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ		
Title of the Thesis/Dissertation	Dayananda's Criticism of Islam, the Source of Inspiration of Hindu Nationalism, and Nânevtevi's Rejection			

Criticisms (polemics) between members of different religions are as old as the history of confrontation between these religions. Polemics between Jews and Christians date back to the time of the church fathers. The beginning of religious debates between Jews and Muslims dates back to Hz. It is shown as the period of Muhammad. A religious polemic between Hindus and Muslims first had occurred in British India in the 19th century. This polemic is also the first polemic between representatives of three different religions. The scholar representing Islam in this polemic held publicly with Hindu scholars in the long history of Islam in India, which lasted more than a thousand years, is Muhammad Qasim al-Nanawtawi. He is the first Muslim scholar to debate with representatives of more than one religion in the same environment.

In the 18th and 19th centuries, criticism had become visible with its discriminatory and alienating aspects rather than its positive aspects that contributed to intellectual diversity and vitality, especially in the Indian Land. In this; The impact of the efforts of the West in general, and the British in particular, to reshape/write history, science, culture and even religions is great.

In this study, the example of Dayananda-Nânevtevi, one of the Hindu-Muslim polemics, is discussed. In this context, Modern Hinduism and its important figures,

which developed in India and were shaped by the influence of nineteenth-century British constructivism; the polemical encounter of Muslim scholars with Christian missionaries and Hindu revivalists in colonial society; Fundamentals of Hindu-Muslim conflict; In addition to being an inspiration for Hindu nationalism, he is also the founder of the Arya Samaj a Hindu radical sect Swami Dayananda Sarasvati's criticisms of Islam, and the rejection of Muhammad Qasim an-Nanawtawi, an Indian Muslim theological scholar, to these criticisms are refuted.

Key Words: Swami Dayananda Saraswati/Arya Samaj, Muhammad Qasim an-Nanawtawi (Nanautvi), Hindutva/Hindu Nationalism, Polemic/Criticism, Refutation (Raddiyya), Hindu Muslim polemics

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ	v
KISALTMALAR VE İŞARETLER	viii
GİRİŞ	1
A. Konu, Amaç ve Metot	1
A.1. Araştırmanın Konusu	1
A.2. Araştırmanın Amacı ve Metodu	1
B. Önem ve Kaynaklar	6
B.1. Araştırmanın Önemi	6
B.2. Araştırmanın Kaynakları	7
C. Hinduizm	8
C.1. Tanım ve Tarihî Serüven	8
C.2. Kutsal Kitapları	13
C.3. Tanrı Anlayışı ve Öne Çıkan Bazı İnançlar	20
C.3.1. Tanrı Anlayışı	20
C.3.1.1. Yaratıcı Bir Varlık Olarak Tanrı (Rubûbiyyet)	24
C.3.1.2. İbadet Objesi Olarak Tanrı (Ulûhiyyet)	26
C.3.2. Avatara İnanıcı	29
C.3.3. İneğin Konumu	30
C.3.4. Toplumsal Tabakalaşma: Kast İnanıcı (Varna)	33
C.3.5. Karma, Ruh Göçü, Samsara ve Mokşa İnanıcı	36

BİRİNCİ BÖLÜM

MODERN HİNDUİZM, DAYANANDA VE HİNDU-MÜSLÜMAN

ÇATIŞMASININ TEMELLERİ

1.1. Modern Hinduizm ve Dayananda Sarasvati	40
1.2. Dayananda Sarasvati: Hayatı, Eserleri ve Fikirleri	46
1.2.1. Hayatı	47
1.2.2. Eserleri	51

1.2.3. İdeolojik Fikirleri ve Din Anlayışı	56
1.2.4. Diğer Dinlere Karşı Tutumu.....	59
1.2.5. Polemiklerinde Yöntem.....	62
1.3. Dinî Bir Ritüel ve Bir Saldırı Aracı Olarak Şuddi (Shuddhi)	63
1.3.1. Şuddi: Anlam, Tarihî Serüven, Sangathan ile Dönüşüm.....	63
1.3.2. Hindu Dinine Giriş: Şuddi Merasimi	81
1.4. Hindu Militarist Hareketleri Besleyen Bir Örgüt Olarak Arya Samaj.....	88
1.4.1. Arya Samaj'ın Doğuşu ve Gelişmesi	88
1.4.2. Arya Samaj'ın On İlkesi.....	95
1.4.3. Arya Samaj ile Hinduizm Arasındaki Farklar	97
1.5. Hindu Milliyetçiliği ve İlham Kaynağı Olarak Dayananda	101
1.6. Bir İdeoloji Olarak Hindutva	102
1.6.1. Vinayak Damodar Savarkar	105
1.6.2. Madhavrao Sadashivrao Golwalkar	106
1.6.3. Bal Gangadhar Tilak.....	108
1.7. Hindutvacı Örgütler: İslâm Eleştirisi ve Hindu-Müslüman Çatışmasındaki Roller.....	109
1.7.1. Sangh Parivar (Dernekler Ailesi)	111
1.7.2. RSS/Rashtriya Swayamsevak Sangh (Ulusal Gönüllüler Örgütü).....	112
1.7.3. VHP/Vishva Hindu Parishad (Evrensel Hindu Konseyi).....	115
1.7.4. BJP/Bharatiya Janata Party (Hindistan Halk Partisi)	117
1.8. Hindu-Müslüman Çatışmasını Tetikleyen Faaliyetler	118
1.8.1. Babri Mescidi - Ram Tapınağı Olayı	119
1.8.2. Yeni Vatandaşlık Yasası (2020): Azınlıklar ve Kimlik Krizi	122
1.8.3. Keşmir'in Statüsü	127
1.8.4. İnek Koruma (Gaushala) Uygulaması	134

İKİNCİ BÖLÜM

DAYANANDA'NIN İSLAM ELEŞTİRİSİ

2.1. Satyārtha Prakasha	138
2.2. Dayananda'nın İslam Eleştirisi	148
2.2.1. Eleştirinin Ön Sözü'nün Değerlendirmesi	148

2.2.2. Eleştiride İzlenen Yöntem	153
2.2.3. Eleştirinin Kelam Konularına Göre Taksimi.....	160
2.2.3.1. Mukaddime	161
2.2.3.1.1. Bilgi Problemi	162
2.2.3.1.2. Varlık Problemi.....	170
2.2.3.2. İlahiyât Kapsamındaki Eleştiriler	173
2.2.3.2.1. Allâh'ın Varlığı, Zâtı ve Sıfatları	174
2.2.3.2.1.1. Allâh'ın Varlığı	176
2.2.3.2.1.2. Allâh'ın Zâtı	178
2.2.3.2.1.3. Allâh'ın Sıfatları	180
2.2.3.2.1.3.1. Rab-Bağışlayan-Merhamet Eden (er-Rabb/er-Rahmân/er-Rahîm)	181
2.2.3.2.1.3.2. Her Şeyi Bilen ve Her Şeyden Haberdar Olan (el-Alîm/el-Habîr)	182
2.2.3.2.1.3.3. Her Şeye Gücü Yeten/Kadir-i Mutlak (el-Kâdir/el-Muktedir)	183
2.2.3.2.1.3.4. Konuşan (el-Mütekellim).....	184
2.2.3.2.1.3.5. Her Şeyi Yaratın (el-Hâlık).....	185
2.2.3.2.1.3.6. Haberî Sıfatlar.....	186
2.2.3.2.1.3.7. Tanrı İçin Caiz Olan ve Olmayan Şeyler.....	187
2.2.3.2.2. Allâh'ın Fiilleri.....	189
2.2.3.2.2.1. Adâlet-Zulüm	190
2.2.3.2.2.2. Hidâyet-Dalâlet.....	191
2.2.3.2.2.3. Rızık	194
2.2.3.3. Nübüvvet Kapsamındaki Eleştiriler.....	195
2.2.3.3.1. Vahiy ve İlâhî Kitaplar.....	196
2.2.3.3.2. Peygamber ve Mucize	199
2.2.3.4. Semiyât Kapsamındaki Eleştiriler	203
2.2.3.4.1. Kıyamet ve Âhîret Ahvali	203
2.2.3.4.2. Diriliş (Ba's).....	206
2.2.3.4.3. Amel Defterleri (Kitap)-Hesabın Görülmesi	207
2.2.3.4.4. Cennet-Cehennem	209
2.2.3.4.5. Şeytan/İblis.....	212
2.2.3.5. Hâtîme.....	214

2.2.3.5.1. Bilimsellik Eleştirisi	214
2.2.3.5.2. Gerçek Anlam, Vukûfiyetsizlik ve Önyargı Kaynaklı Eleştiriler	216

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DAYANANDA’NIN İSLAM ELEŞTİRİSİNE NÂNEVTEVÎ’NİN REDDİYESİ

3.1. Muhammed Kâsım en-Nânevtevî	227
3.1.1. Hayatı ve İlmî Kişiliği	228
3.1.2. Eserleri.....	232
3.2. Reddiyenin Kalam Konularına Göre Taksimi.....	237
3.2.1. Mukaddime: Varlık ve Ruh Problemi	238
3.2.2. İlahiyat.....	251
3.2.2.1. Allah’ın Kudret Sıfatı (Kâdir-i Mutlak).....	251
3.2.2.2. Adâlet-Zulüm (Günahların Affı)	258
3.2.2.3. Hidâyet-Dalâlet (Şeytanın İdlâli).....	264
3.2.3. Nübüvvet: Vahiy ve Nesh	269
3.2.4. Semiyât.....	271
3.2.4.1. Ölülerin Defni	271
3.2.4.2. Kabir Hayatı, Ba’s ve Hesap.....	272
3.2.4.3. Cennetteki İçki Nehirleri	279
3.2.4.4. Cennet Hayatı: Çok Eşlilik (Hûriler)	281
3.2.5. Hâtıme	283
3.2.5.1. Kâbe’ye Yönelmek	283
3.2.5.2. Etin Helal Olabilmesi.....	287
SONUÇ	290
KAYNAKÇA.....	296

“Polemik zekâların savaşıymış. Zekâlar birbiriyle savaşmaz. Kinlerin, peşin hükümlerin, gizli çıkarların savaşı, polemik. Eski bir inancı yok etmek isteyen yeni bir düşüncenin savaşı. Ve her mübâriz kendi cephesinde muzaffer.”

Cemil Meriç

ÖN SÖZ

Felsefi yaşam, tıpkı biyolojik yaşam gibi, çekişme ve en uygun olanın hayatta kalması yasasıyla yönetilir. Entelektüel yaşamda da bir tür agonist, antagonist sarmal söz konusudur. Özünde mücadele, meydan okuma, tez, antitez gibi unsurları barındıran bu yaşamlara ideolojiler eşlik ettiğinde bir fikir arenasına dönüştükleri görülür. Eleştiri ve reddiyelerin beslediği bu yaşam alanlarının ön plana çıkan merkezlerinden biri de hiç şüphesiz Hint'tir. Öteden beri Hint felsefi sistemlerine hayat veren eleştiri kültürü, düşünsel çeşitlilik ve canlılığa katkı sunsa da zaman zaman toplumsal fay hatlarının kırılmasına ve çatışmalara sebebiyet vermiştir.

18 ve 19. yüzyıllarda eleştiri, özellikle Hint Diyarında düşünsel çeşitlilik ve canlılığa katkı sunan müspet yanlarından ziyade ayrıştırıcı ve ötekileştirici yönüyle görünür olmuştur. Bunda; genelde Batı'nın özelde İngilizlerin tarihi, bilimi, kültürü ve hatta dinleri yeniden şekillendirme/yazma çalışmalarının etkisi büyüktür.

Bu bağlamda 19. yüzyılda Modern Hinduizm tarihinde önemli bir figür olan Svami Dayananda Sarasvati (1824-1883), sert bir polemikçi ve keskin bir hatip olarak öne çıkmıştır. Teorik boyutta “seküler milliyetçilik” ile çatışan “dinî milliyetçiliğin” onun eliyle Hint'te yeniden canlanması, takipçilerine kimlik sağladığı gibi sadakati de peşinde getirmiştir. Bu komünal sinerjinin dönemin İngiliz Hint yönetiminin refakatiyle güçlenmesi, Dayananda'yı toplumsal sadakati yönetme ve gücü otoriteye dönüştürme gayretine yöneltmiştir. Bunun için kullandığı enstrüman ise, daha sonraları “hindutva” olarak adlandırılacak olan din ve milliyetçilik unsurlarını harmanlayarak oluşturduğu ideologyadır. Bu doğrultuda o, dinî çeşitliliğin odağını oluşturan Hint'te sadece oranın kendi dinî kültürleriyle değil; İslam ve Hristiyanlık gibi

vahiy temelli dinlerle de kıyasıya bir mücadeleye girişmiştir. *Şuddi* (shuddhi) uygulaması ve “Aryalar için Âryâvartta” anlayışı, Hint toplumunda büyük kırılmalara ve Hindu-Müslüman çatışmalarına sebebiyet vermiştir.

Giriş, üç bölüm ve bir sonuçtan oluşan bu çalışmada sırasıyla, Hindu milliyetçiliğinin ilham kaynağı Dayananda'nın Hindu-Müslüman çatışmasına neden olan fikirleri ve hindutva, İslam'a yönelttiği eleştiriler ve Hintli bir kelim alimi olan Muhammed Kâsım en-Nânevtevi'nin Dayananda'ya reddiyesi ele alınmıştır. Genetik kodları birbirinden tamamen farklı olan bu iki din ve anlayış hakkında bilgi verirken ve kritik yapılırken, tarafların kendi eserleri başta olmak üzere ulaşılabilen bütün orijinal malzemeden istifade edilmiştir. Konu bağlamında, tarafların kavramlara yükledikleri özgün anlamlara sadık kalınmaya özen gösterilmiştir.

Çalışmanın, alanında ilk ve konunun geniş olması; kapsam, başlıklandırma ve hacim gibi hususlarda birtakım sıkıntıları da beraberinde getirmiştir. Kaynakların kahir ekseriyetinin İngilizce ve Arapça olması, ayrıca pandemi dönemi nedeniyle bunlara ulaşmadaki sorunlar, zorluk hususunda çarpan etkisi oluşturmuştur.

Çalışmamızın tüm süreçlerinde beni cesaretlendiren ve değerli önerileri ile son halini almasında katkıları olan çok kıymetli danışmanım Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ hocama öncelikle çok teşekkür ediyorum. Gerek tez konumu henüz seçmeden kıymetli fikirleriyle yol gösteren ve konu seçiminden sonra da çok yönlü desteğini hiç esirgemeyen; gerekse bizleri kırmayarak tez jürimde yer almayı kabul edip kıymetli değerlendirme, eleştiri ve önerileri ile tezimin daha güçlü hale gelmesini sağlayan değerli hocam Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK'e ayrıca en içten teşekkürlerimi sunuyorum. Çalışmamızın sadece kendi branşlarıyla alakalı kısımlarında değil, bu zorlu süreçte moral ve motivasyon yönünden de katkı sunan kıymetli hocalarım Prof. Dr. Nermin ÖZTÜRK ve Prof. Dr. Hüseyin AYDIN'a ayrıca teşekkür ediyorum. Gerek ders aşamasında gerekse çalışmamızın tamamlanmasında emeği geçen değerli hocam Prof. Dr. Süleyman TOPRAK'a, özellikle Giriş kısmının yapılandırılmasında kıymetli öneriler sunan Prof. Dr. Cemil KUTLUTÜRK'e ve diğer tüm hocalarıma da teşekkür ve minnettarlığımı ifade etmek isterim. Ayrıca, bu çalışmayı şekil ve imla

yönünden bir kuyumcu titizliğiyle gözden geçiren kıymetli büyüğüm ve meslektaşım Muammer YALÇIN hocama hürmet ve şükranlarımı arz ederim.

Bu çalışmanın en zor aşamasının, ilgili kaynakların elde edilmesi, kaynak eserlerin Urdu ve Malayalam dilleri ile Bengalce, Hintçe, Farsça, İngilizce ve Arapçadan çeviri süreci olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu süreçlerde isimlerini burada anamayacağım kadar çok sayıda kişinin katkıları oldu. Özellikle Hindistan'da beni misafir olarak ağırlayan, kaynaklara ulaşma ve çevirilerinde yardımcı olan, ulaşamadığım kaynakları daha sonra temin edip Türkiye'ye gönderen, Hindu dini ve kültürü konusunda sorularımı usanmadan cevaplayan ve sohbetlerinden büyük keyif aldığım ilim insanları ile Türkiye'deki yabancı uyruklu arkadaşlara teşekkürü bir borç bilirim.

Çalışmamın görünmeyen kahramanları aile üyelerim, hepimizi çok seviyorum. Çoğu zaman sizleri ihmal etmeme rağmen bu yoğun, uzun ve zorlu süreçte yük alan tarafta olup göstermiş olduğunuz sabır ve anlayış için hepinize ayrı ayrı minnet ve şükranlarımı sunuyorum.

Bu çalışmada hatalar bize ait, isabet ettiklerimiz Rabbimizin lütfundandır.

Fatih GÜNGÖR

Konya-2024

KISALTMALAR VE İŞARETLER

- b.** : bin, ibn (Oğlu)
- Bk.** : Bakınız
- C:** : Chapter (*Satyartha Prakasha*'ın her bir bölümü)
- Çev.** : Çeviren
- DİA** : Diyanet İslam Ansiklopedisi
- Ed.** : Editör
- Erişim** : Erişim Tarihi
- Haz.** : Hazırlayan
- Hz.** : Hazreti
- İSAM** : İslâm Araştırmaları Merkezi
- MÖ** : Milattan önce
- MS** : Milattan sonra
- No.** : Numara
- N:** : Number (*Satyartha Prakasha*'ın her bir bölümünde yer alan madde numarası)
- nşr.** : Neşreden
- ö.** : Ölüm Tarihi
- ör.** : Örnek
- r.a.** : Radıyallahu anh
- s.a.v.** : Sallallâhü aleyhi ve sellem

- sad.** : Sadeleştiren
- SP** : Satyarth Prakasha
- ts.** : Tarihsiz
- thk.** : Tahkik eden
- Ü** : Üniversitesi
- v** : Vech (Yazma eserde varağın ön yüzü)
- vb.** : ve benzeri
- vd.** : ve diğerleri
- Vol.** : Volume (Cilt)
- Yay.** : Yayınları
- yy.** : Yüzyıl
- z** : Zahr (Yazma eserde varağın arka yüzü)
- (...):** : Metnin ilgili kısmı eksik veya anlatı/metin devam ediyor
- [...]:** : Tarafımızdan yapılan açıklama ve eklemeler

GİRİŞ

A. Konu, Amaç ve Metot

A.1. Araştırmanın Konusu

Dünya nüfusunun üçte birinden fazlasını, Hint dinleri ve İslâm dininin mensupları oluşturmaktadır. Bunların birbirlerine yönelttikleri eleştiriler, etkileşimin coğrafyalarla sınırlı olmadığı günümüz dünyasında ayrı bir yankı bulmakta ve özellikle ateizm gibi dini öteleyen akımların kendilerine haklılık argümanları devşirdiği birer kaynağa dönüşmektedir.

Bu çalışmada, Hindu-Müslüman polemiklerinden Dayananda-Nânevteví örneği konu edinilmiştir. Bu bağlamda, Hindistan’da gelişen ve on dokuzuncu yüzyıl İngiliz yapılandırmacılığının etkisiyle şekillenen Modern Hinduizm ve önemli figürleri; sömürge toplumunda Müslüman alimlerin Hristiyan misyonerler ve Hindu dirilişçileriyle polemik karşılaşması; Hindu-Müslüman çatışmasının temelleri; yeni söylemlerin ve teolojilerin inşası ve Hindu milliyetçiliğinin ilham kaynağı, aynı zamanda Hindu radikal bir fırka olan Arya Samaj’ın kurucusu Svami Dayananda Sarasvati’nin (ö. 1883)¹ İslâm’a yönelttiği eleştiriler ve Hintli Müslüman bir kelâm âlimi olan Muhammed Kâsım en-Nânevteví’nin (ö.1297/1880) bu eleştirilere reddiyesi ele alınmıştır.

A.2. Araştırmanın Amacı ve Metodu

Bu çalışmada, İslâm itikadının açıklanması ve bu konuda oluşacak şüphelerin giderilmesi, amacı kapsamına giren kelimeler ilmi çerçevesinde, yine Dayananda özelinde İslâm’a yönelttilen eleştiriler ve çağdaşı Nânevteví’nin reddiyesi bağlamında ilgili şüphelerin ve izale yollarının ortaya konması amaçlanmaktadır. Dolayısıyla bu

¹ Asıl adı, Mül Şankar (Mool Shankar) olan Dayananda’nın ismiyle ilgili ayrıntılar için bu çalışmanın “Dayananda Sarasvati’nin Hayatı” başlığı altındaki bilgilere bakılabilir. “Svami” ise, “Usta” anlamında bir saygı unvanı olup Hindu dervişler (Sanyasin) veya din adamları için kullanılmaktadır. Bu çalışmada -istisnâî durumlar hariç- kişilerin unvanlarından ziyade isimleri kullanılacaktır.

çalışmada; dezenformasyona, tahrif ve tağyire uğratılan bilgilere dayalı İslam'a yönelik haksız ithamlar ve yanlışlar ortaya konarak öncelikle müntesipleri olmak üzere İslâm'ı tanımak isteyen herkesin aydınlatılması amaçlanmıştır.

Araştırmamızda, hedeflediğimiz amaçlara ulaşabilmek için orijinal metinlere ve temel kaynaklara dayanarak nitel araştırma yöntemleri, literatür ve kaynak taraması kullanılmıştır. İki farklı dinin (Hinduizm-İslam) kavramsal olguları ve tarihi süreç göz önünde bulundurularak yer yer hermenötik ve karşılaştırma metoduna başvurulmuştur. Bunun yanı sıra, *Orijinal metinlerin kullanılması*, *Klasik ve Çağdaş yorumların birlikte ele alınması*, *Kavramların kullanımı*, *Kaynakların kullanımı*, *Kapsam ve sınırlılıklar*, *Yerinde gözlem ve şifahî bilgi metodolojik ilkeler* olarak benimsenmiştir.

Orijinal Metinlerin Kullanılması: Araştırmamız üç bölümden oluşmakta ve her birinin temel kaynakları genel olarak birbirinden farklılık arz etmektedir. Bununla birlikte çalışmanın ana omurgasını polemikler kısmı oluşturmaktadır. O nedenle de Dayananda ve Nânevtevi'nin kendi eserleri temel metinler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu eserlerin çalışmamızla ilgili kısımlarında Dayananda'nın *Satyartha Prakasha*'nın İngilizce, Nânevtevi'nin *İntisâru'l-İslâm*'ının ise Arapça tercümelerinden istifade edilmiştir. Ancak metinlerin daha sağlıklı anlaşılması için ilgili yerler, her iki eserin Hintçe ve Urdu dillerindeki orijinallerine müracaat edilmesinin yanı sıra özellikle *Satyartha Prakasha*'ın Malayalam, Bengalce ve diğer İngilizce tercümeleleri ile de mukayese yapılmıştır.

Klasik ve Çağdaş Yorumların Birlikte Ele Alınması: Başlangıcı milattan önceyle tarihlendirilen Hinduizm'in gelişim sürecinde çok farklı anlayış ve yorumlar ortaya çıkmıştır. Özellikle 19 ve 20. yüzyıllar, Modern Hinduizm diye adlandırılan ve geleneksel çizginin çok ötesinde yeni yorumların gündeme getirildiği bir dönemdir. Çalışmamızın kapsamı çerçevesinde geleneksel Hindu inançlarından bahsederken Modern bir figür olan Dayananda'nın görüşlerine de yer verilmiştir. Yine Dayananda'nın eleştirileri kelim konularına göre taksim edilerek ele alınırken ilgili konuda İslam alimlerinin, geleneksel Hinduizm'in ve Dayananda'nın (çağdaş) yorumlarına kısaca değinilmiştir. İslam'ın çeşitli konulardaki inançlarına yer

verilirken mezhebî ihtilaflara girmekten kaçınılarak ilgili konuda Ehl-i Sünnet'in genel kanaati ön plana çıkarılmıştır.

Kavramların Kullanımı: Gerek ülkemizde gerekse Hindistan dışındaki diğer birçok ülkede Hint dinleri ile ilgili yapılan çalışmalarda ele alınan kavramların kullanım şekli ve yazımıyla ilgili farklılıklar görülmektedir. Bunun temel sebebi, Sanskrit kelime ve kavramların kimi zaman İngilizce transkripsiyonları kimi zaman da Sanskrit telaffuzları esas alınarak yazılmasıdır. Sorunun bir diğer sebebi ise bir kelimenin veya kavramın okunuşunun Sanskrit ve Hintçeye göre değişkenlik göstermesidir. Bu çalışmada Sanskrit kavramlar yazılırken daha çok Türkçe okunuşları dikkate alınmıştır. Çoğunluğu yabancı olmak üzere vurgulanmak istenen bazı kavramlar belirgin olması için *italik* yazılmıştır. Ayrıca söylenişleri birbirine yakın fakat yükledikleri anlam birbirinden farklı olan bazı kavramların okuyucular için daha belirgin hale getirilmesine özen gösterilmiştir. Bu bağlamda çalışmamız boyunca “Mutlak ve En Yüce Tanrı”yı ifade etmek üzere *Brahman*; “üç büyük Hindu tanrısından ilki” için *Brahma*; “Vedaların bildirdiği kurban bilgisini, kurban törenlerini izah ve tefsir eden nesir tarzındaki kısa kitaplar” için *Brahmana* ve Hindu kast (*varna*) sistemindeki “din adamı sınıfı” için *Brahmin* kavramı tercih edilmiştir.

Kaynakların Kullanımı: Çalışmanın temel kaynaklarından olan Satyārtha Prakasha'nın Arapça ve tam bir Türkçe çevirisi yoktur. Ancak farklı kişiler tarafından yapılmış birçok İngilizce tercümesi bulunmaktadır. Bunlardan Ganga Prasad Upadhyaya, Dr. Chrianjiva Bharadwaja ve Durga Prasad çevirileri en yaygın olanlarıdır. Bu çalışmada ise Ganga Prasad Upadhyaya çevirisi esas alınmıştır. İhtiyaç duyulan yerlerde ise diğer İngilizce çevirilerinin yanı sıra Hintçe, Bengalce, Malayalam ve Urdu dillerindeki nüshalarına müracaat edilmiştir. Satyārtha Prakasha'nın Sevan Nişanyan tarafından yapılan Türkçe tercümesi tam bir çeviri olmayıp birçok eksiklik ve ilaveler içermektedir.

Bu eserden, örneğin “Satyārtha Prakasha, 943, C: XIV, N: 143” şeklindeki gibi kaynak gösterimi yapılırken kitap adından sonraki rakam (943), sayfa numarasını; romen rakamıyla yazılı olan kısım, “XIV” bölüm (Chapter) numarasını; daha sonraki

rakam “143” ise ilgili bölüm içerisindeki madde numarasını (Number) ifade etmektedir.

Dayananda tarafından İslam’a yöneltilen eleştiriler Kur’ân-ı Kerîm meali üzerinden yapılmıştır. Eleştiriye konu olan âyetler çoğunlukla parçacı yaklaşımla ele alınmıştır. Bu çalışmada eleştirilerin kritiği yapılırken âyetlerin sadece Dayananda’nın eleştiriye konu ettiği kısımlarının asıl metinlerine yer verilmiştir. Aynı âyetlerin mealleri ise tam olarak yazılmıştır. Böylece hem bu “parçacı yaklaşımın” yanlışlığına dikkat çekilmiş hem de mealler tam olarak verilmek suretiyle bütüncül yaklaşımla ilgili âyetlerin doğru anlaşılması amaçlanmıştır.

Nânevteví’nin *İntisâru’l-İslam* adlı eseri Urdu dilinde olup Arapçaya “Rudûdün alâ i’tirâzâtin müveccehetin ile’l-İslâm” ismiyle çevrilmiştir. Çalışmamızda da Arapça nüshasından istifade edilmiştir.

Kaynak gösteriminde, her iki eserin çevirisinde kullanılan yeni isimleri (*Light of Truth* veya *Rudûdün alâ i’tirâzâtin müveccehetin ile’l-İslâm*) değil de orijinal isimleri (*Satyartha Prakasha* ve *İntisâru’l-İslam*) tercih edilmiştir.

Çalışmamızda, Arya Samaj ve *şuddi* uygulamasına yönelik literal malzeme temininde İngiliz menşeli nüfus sayımı raporlarından çokça istifade edilmiştir.

Kapsam ve sınırlılıklar: Kapsamını, Hindu milliyetçiliğinin ilham kaynağı ve Arya Samaj fırkasının kurucusu Dayananda Sarasvati’nin İslâm’a yönelttiği eleştiriler ve Hintli bir kelâm âlimi olan Muhammed Kâsım en-Nânevteví’nin cevaplarının oluşturduğu bu çalışma, konuyu kelâm ilminin bakış açısıyla ele almaktadır. Dolayısıyla gerek Hinduizm gerekse Arya Samaj hakkında bilgiler verilirken dinler tarihinin kapsamına girecek ayrıntılardan kaçınılmıştır. Fakat konunun felsefi boyutunun anlaşılmasında alt yapı oluşturacağı düşünülen bazı ayrıntılı teknik bilgilere ise gerekli görülen noktalarda ve dipnotlarda yer verilmiştir.

Yine bu çalışmada, Arya Samaj’ın kuruluşundan günümüze kadar İslâm’a yönelttiği tüm eleştirilerin kritiği değil; mezhebin kurucusu Svami Dayananda Sarasvati’nin farklı ortamlardaki konuşmalarında ve Satyartha Prakasha adlı kitabının 14. bölümünde gündeme getirdiği ve Muhammed Kâsım tarafından on bir ayrı başlık

altında toplanarak cevaplandırılan eleştiriler ele alınacaktır. Dolayısıyla Sarasvati'nin eserinde, Kur'ân âyetlerini kullanarak İslâm'a yüz elli dokuz madde halinde yönelttiği eleştirilerin tek tek ele alınıp bir kritiğe tâbi tutulması bu araştırmanın kapsamını oluşturmayacağı gibi; yine bu eleştirileri madde madde ele alıp cevaplayan Mevlânâ Senâullâh Amritserî (ö. 1948) gibi diğer İslâm âlimlerinin cevapları da araştırmanın sınırları dışında kalacaktır.

Arya Samaj'ı konu alan çalışmalarda bu yapıdan, *din* (religion),² *mezhep* (sect),³ *Hindu bir akım* (movement)⁴ hatta *dernek* (association)⁵ olarak bahsedilmektedir. Böyle farklı nitelendirmelerin yapılmasında, bu yapının kuruluşundan itibaren geçirdiği aşamalar, etkili olmuştur. Bu çalışmada ise, Arya Samaj'ın gelinen nokta itibariyle günümüzde dönüştüğü yapısını ifade etmek üzere daha çok, *fırka/mezhep* tabiri kullanılmıştır. Yine, kurucusu tarafından Hinduizm'in temel inançları konusunda genel kabul gören inançlardan (*dharma*) farklı yorumlar/görüşler ortaya konması da nitelendirmede bizleri bu yönde bir tercihte bulunmaya sevk etmiştir. Elbette herhangi bir konudaki farklı görüşünden dolayı diğerlerinden ayrılan her insan bir fırka sahibi olarak kabul edilemez. Aksi takdirde, mezhepleri/fırkaları sayılarla ifade etmek mümkün olmazdı. Dolayısıyla böyle bir nitelendirme için birtakım esas ve kuralların bulunması gerekir. Bu tercihte de Şehristânî'nin (ö. 548/1153), İslâm fırkalarının sayısının tespiti sadedinde *Müstakil Bir Fırka Sayılabılmenin Esasları* başlığı altında belirlediği kıstasların mantıksal çerçevesi doğrultusunda hareket edilmiştir.⁶

Yerinde gözlem ve şifahî bilgi: Araştırmamız esnasında, Hindu-Müslüman ilişkilerini yerinde görme ve literal kaynak edinme adına Hindistan'ın Kerala, Coimbatore, Haydarabad, Delhi, Diyobend, Seharanfur, Leknev, Aligarh gibi bölgeleri gezilerek çoğunlukla Müslüman bilginler ve yerel halkla istişarelerde

² D. Vable, *The Arya Samaj Hindu without Hinduism* (New Delhi, 1983), vii, 40-42, 56-57.

³ Constance A. Jones-James D. Ryan, *Encyclopedia of Hinduism* (New York, 2007), 47-48; James G. Lochtefeld, *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism* (New York, 2002), 57-58.

⁴ D. S. Sarma, *Studies in The Renaissance Of Hinduism in The Nineteenth and Twentieth Centuries* (Benares, 1944), vii.

⁵ John Morrison, *New Ideas in India During The Nineteenth Century* (London, 1906), 172.

⁶ Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdü'l-Kerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 5-6.

bulunularak gözlem ve alan araştırması yapılmıştır. Özellikle, Nânevteví ve Dayananda'nın faaliyet alanlarının odağını oluşturan Uttar Pradeş eyaletinde önemli merkezler ziyaret edilerek bir müddet kalınmış, bu süreç içerisinde konumuzla alakalı genel istişarelerde bulunularak çeşitli malumatlar elde edilmiştir. Yine bu merkezlerden ve çeşitli kütüphanelerden araştırmamıza katkı sunacak materyaller toplanmıştır.

Merkezü Sekâfe Sünniye, Dâru'l-Ulûm Diobend, Mezâhiru'l-Ulûm, Nedvetü'l-Ulemâ, Câmia Milliye İslâmiye (JMİ) ve Aligarh Üniversitesi (AMU) başta olmak üzere geleneksel ve modern eğitim programları uygulayan pek çok üniversitede alanında uzman akademisyenlerle birebir görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Tüm bunlar, gerek araştırmamızın genel çerçevesini belirleyip içeriğiyle alakalı muğlak kalan kısımların netleşmesini sağlamada, gerekse daha sonraki süreçte kaynak temini ve danışmada önemli katkılar sunmuştur.

B. Önem ve Kaynaklar

B.1. Araştırmanın Önemi

Son yüzyıllık süreçte Hindularla Müslümanlar arasında gerek fikrî planda gerekse pratik hayatta çeşitli sorunlar yaşandığı bilinmektedir. Globalleşen dünyada gelişen iletişim araçları, bu sorunları Hint Alt Kıtası sınırları dışına taşımıştır. Çeşitli forum sitelerinde veya o bölgeyle iletişim içerisinde olanların gündeminde, bu bağlamda sorunların konuşulduğuna ve İslâm'la ilgili bilgisizlik kaynaklı şüphelerin oluşturulduğuna şahit olmaktayız. Bu konularda İslam düşüncesinin/İslâm alimlerinin görüşlerinin bilinmesi, yanlış ve haksız ithamların ortaya konması ve bilgisizlikten kaynaklanan şüphelerin giderilmesi; müntesiplerinin dinlerine olan güvenini sağlamlaştırma ve inançlarını koruma açısından önem arz ettiği kadar; bir din mensubu olsun veya olmasın, İslâm'ı tanımak isteyen herkes için de önem arz etmektedir.

Ortaya konacak tezler, aynı zamanda ateizm ve deizmin İslâm'la ilgili olumsuz iddialarından bir kısmının cevabı mahiyetinde olacaktır. Zira günümüzde ateist ve deistler tarafından sosyal medyada ortaya atılan İslam'la ilgili eleştirilerin ciddi bir

yekûnu, Dayananda'nın 1870'li yıllarda kaleme aldığı⁷ ve *Light of Truth* adıyla İngilizceye çevrilen *Satyartha Prakasha* isimli kitabındaki eleştirilerden birebir alıntı veya onların varyasyonları olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸

B.2. Araştırmanın Kaynakları

Konuyla İlgili Ana Kaynaklar:

1. Kur'ân-ı Kerîm,
2. Satyartha Prakasha/Light of Truth (Dayananda)
3. İntisârü'l-İslam/Rudûdün alâ i'tirâzâtin müveccehetin ile'l-İslâm (Nânevteví)

Konuyla İlgili Bazı Araştırmalar:

1. Hindu Düşünür Dayananda Sarasvati'nin Kur'ân'a Yönelik Eleştirileri - Cemil Kutlutürk (Makale)
2. Bir Hindu Akımı Olan Arya Samaj ile Müslümanlar Arasındaki Dinî Diyalog ve Tartışmalar - Haneef Chundunnummal Muhammad (Doktora Tezi)
3. Swami Dayanand A Critical Study Of His Life And Teachings - F. K. Khan Durrani, B, A (Basılmış Kitap / Lahor-1929)

⁷ Bu eserin tam bir telif olup olmadığı “Satyartha Prakasha” başlığı altında ele alınacaktır.

⁸ Türkiyeli medyatik ateistlerden Sevan Nişanyan, Svami'nin bu eleştirilerinin büyük bir kısmını 2012 yılında sosyal medya hesabında, kendi notlarıyla birlikte, her güne iki madde şeklinde tefrika etmiş; daha sonra ise İngiltere'de yaşayan ve bir başka ateist olan matematikçi Can Başkent'in de yorumlarını ekleyerek yayınlamıştır. Yine ateizm propagandası yapan birçok sitede, İslam eleştirisi olarak kaynak gösterilmeden “Satyarth Prakash”tan alıntılara yer verilmektedir. Bk. <https://www.facebook.com/notes/sevan-nisanyan/tefrika-2-kisim/10151139173193859/>, <https://www.facebook.com/notes/sevan-nisanyan/tefrika-4-kisim/10151141909923859/> Erişim: 20.06.2019

C. Hinduizm

C.1. Tanım ve Tarihî Serüven

Hindistan, çeşitliliklerin ve gizemlerin ülkesi olarak bilinir. Hinduizm'in ana vatanı olan bu Alt Kıta; onlarca din, dil ve kültürü barındırmaktadır. Tarihin en kadim medeniyetlerinden birine ev sahipliği yapan bu bölgedeki inançları tek bir kalıba sokarak değerlendirmeye çalışmak, bölgenin gerçeklerinden ve objektifliğin sınırlarından uzak bir bakış açısıyla duruma yaklaşmak demektir. Zira bakış açısına yön veren inanç, bilgi ve kültür gibi değerler, bir konuda yapılacak açıklamaları ve değerlendirmeleri etkileyecek başlıca unsurlardır. Hele de konu; tarihi çok eski, içeriği çok renkli, dışarıya kapalı ve daha çok bu yapıya yabancı gözlerin bakışıyla tanımlanan Hinduizm olunca bu etki daha büyük çapta olacaktır.

Günümüz Hindistan'ında, başkent Delhi'deki İndira Gandhi Havaalanı'na inildiğinde gelenleri, dikkatleri kendilerine celbeden duvarlarda ve bir sanat galerisini andıran koridorlarda yer tutan, türlü şekil ve ebatlarda, rengârenk resim ve heykeller karşılar. Dışarı çıkıldığında ise, yol üstlerinde birbirinden farklı heykeller ve devasa heykellerle donatılı mabetler görülür. Çeşitli dükkân ve mağazaların vitrinlerini süsleyen biblolar ve her hallerinden kutsandıkları anlaşılan billboard ve afişlerdeki resimler, bölgenin olmazsa olmazları olarak dikkatleri çeker.

Market reyonlarından otel resepsiyonlarına kadar hemen her yerde ve her evde rastlanan bu resim, heykel ve biblolar; akıllara şu soruları getirmektedir: Tüm bunlar sadece birer sembol mü, yoksa birer tanrı ve tanrıça mıdır? Hatta bölge insanının *Dharma*⁹ yabancıların ise *Hinduizm* diye tanımladığı anlayış, bir din mi; yoksa asırlardır süregelen geleneklerden oluşan bir kültür veya yaşam tarzı mıdır? Şayet bir din ise, ilâhî menşeli mi yoksa beşerî midir?

⁹ Sanskrit bir ifade olan “dharm/daharma”, din, inanç adalet, erdem ve doğruluk gibi anlamlara gelmektedir.

Tüm bu soruların cevabı etrafındaki tartışmaları dinler tarihi araştırmacılarına bırakarak *tarifi neredeyse imkânsız*¹⁰ denen bir konuyu genel kabuller çerçevesinde kronolojik olarak ele almaya çalışacağız.

Hinduizm, MÖ XV. yüzyıldan günümüze gelinceye kadar geçen süre içerisinde oluşan tarihî serüveni takip edildiğinde, Vedizm, Brahmanizm, Hinduizm gibi isimlerle¹¹ karşımıza çıkan Klasik Hinduizm, Ortaçağ Hinduizm'i ve Modern Hinduizm gibi dönemlere ayrılan;¹² kurucusu belli olmayan;¹³ örf, âdet, taklit, gelenek ve göreneklerin harmanlanmasından oluşan; totemik,¹⁴ fetişik,¹⁵ animik,¹⁶ panteik,¹⁷ senkretik¹⁸ ve bir yönüyle moniteik¹⁹ diğer yönüyle politeik²⁰ karakterli²¹ olup Hint toplumlarının çoğunluğu tarafından inanılan ve dünyanın en eski dinî geleneklerinden birinin adıdır.²² Kısacası, bugün *Hinduizm* adıyla anılan şey aslında, çoğu birbirine şiddetle karşı çıkan şaşkırtıcı sayıda inanç sistemi ve ibadetle ilgili/ritüel uygulamalardan oluşan bir koleksiyondur.²³

¹⁰ Cevâhirlâl Nehru, *İktisâfu'l-Hind* (Dimeşk, 2011), 1/96.

¹¹ Bazı dinler tarihçilerine göre bunlar tek dinin farklı isimlendirmeleri değil; bilakis Hristiyanlıkla Yahudilik arasındaki “Yeni Ahit-Eski Ahit” ilintisi gibi aralarında bir ilinti bulunan müstakil dinlerdir. Bk. Muhammed Osman el-Huş, *Tedavvuru'l-Edyân Kıssatü'l-Bahsi ani'l-Îlâh* (Mısır, 2010), 171-172.

¹² Hinduizm'in tarihsel gelişimi, birçok dinler tarihçisi tarafından farklı kısımlandırmalara tabi tutulmuş ve bunlar çeşitli isimler altında incelenmiştir. Bu konuda standart bir yaklaşım söz konusu değildir. Bu çalışmada ise, Ali İhsan Yitik'in taksimi esas alınmıştır. Bu taksime göre Hinduizm, Klasik Hinduizm (MÖ XX. asır - MS X. asır), Ortaçağ Hinduizmi (MS X. asır - XVII. asır) ve Modern Hinduizm (MS XVII. asır -) olmak üzere üç ana başlık altında ele alınmıştır.

¹³ Bk. D. C. Rao, *Understanding Hinduism Basic Questions Answered*, ts., 14; Fuat Aydın, *Hint Dinleri* (Sakarya, 2010), 2.

¹⁴ Totemleri, yani kişi veya toplulukların manevî yön ve duygularını irtibatlandıkları tabiat varlıklarını veya bu varlıkların temsili şekillerini ihtiva eden. Ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Tevfikî, *Büyük Dinleri Tanımak*, çev. Muhammed Karaduman (İstanbul, 2013), 26.

¹⁵ Çeşitli suretleri veya uğur atfettikleri eşyaları tanrılaştıran/put olarak kabul eden.

¹⁶ Tabiat varlıklarının şuurlu bir yaşayış içinde bulduklarına inanan.

¹⁷ Tanrının kâinata hulûl ettiğine, yani tanrı ile kâinatın tek varlık olduğunu inanan.

¹⁸ Değişkenlik arz eden.

¹⁹ Tek tanrı.

²⁰ Çok tanrı, putperest.

²¹ Bk. Felicien Challaye, *Dinler Tarihi*, çev. Samih Tiryakioğlu (İstanbul, ts.), 47.

²² Bk. Ebû Bekr Muhammed Zekeriyâ, *el-Hindüsiyyetü ve Te'sîru Ba'zi'l-Firaki'l-İslâmiyyeti bihâ* (Cidde: Dâru'l-Evrâku's-Sekâfiyye, 2016), 1/123-124; Mâni' b. Hammâd el-Cühenî, *el-Mevsûatü'l-müeyyera fi'l-edyâni ve'l-mezâhibi ve'l-ahzâbi'l-muâsıra* (Riyâd: Dâru'n-Nedvetü'l-Âlemiyyetü li't-Tibâati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1418), 2/734.

²³ Yoginder S. Sikand, “The Fitna of Irtidad: Muslim Missionary Response to the Shuddhi of Arya Samaj in Early Twentieth Century India”, *Journal of Muslim Minority Affairs* 17/1 (01 Nisan 1997), 66.

Dinlerin birbirinden türediği ve en basit inançların bile felsefî değer taşıdığı²⁴ Hint Alt Kıtası'ndaki inançların farklı dış görünüşleri altındaki öz, öğretilemez ve öğrenilemez olup bireysel tecrübeye dayanmaktadır. Dolayısıyla kişi, kendi kurtuluşunu sağlayacak bu özü, ancak kendi derin düşüncesi ile elde edebilir.²⁵ Bu durum, çeşitliliğin ve gizemciliğin kaynağı olmuştur. Sır ve tek yönlülük ise, zıtlıklarla oluşturulmuş bir motif gibi görünen bölge insanının ruh dünyasını algılamamanın önündeki iki büyük engel olarak durmaktadır. Bölgeye sonradan gelip buranın etnik ve dinî yapısını değiştiren²⁶ Ârîleri²⁷ ve icraatlarını tanımak, bu ruh dünyasının kökenlerine ulaşmak için bir yol olarak görülebilir.²⁸

En geç MÖ XV. Asırda Hint Alt Kıtası'na gelen Ârîler, Hinduizm'in ilk kurucularıdır. Bu kıtanın yeni fatihleri yani Ârîler, yerlilerin eski dinlerini tamamen yok etmemiş, bilakis ona yeni şeyler katmışlardır.²⁹ Yani Ârîler yerlileri, yerliler de Ârîler'i etkilemiştir.³⁰ Fakat bu etkileşimde baskın unsur Ârîler olmuştur. Ârî kökenli din adamlarından teşekkül eden Brahminler³¹ ve onların oluşturduğu Veda külliyatı etrafında meydana gelen çok tanrıcı inanç sistemi, MÖ VIII. asra kadar devam

²⁴ Orhan Hançerlioğlu, *Dünya İnançları Sözlüğü* (İstanbul, 2000), 197.

²⁵ Hançerlioğlu, *Dünya İnançları Sözlüğü*, 197.

²⁶ Ahmed Şelebî, *Mukâranetü'l-Edyân Edyânü'l-Hindü'l-Kübrâ* (Kahire: Mektebetü'n-Nahdatü'l-Mısıriyye, 1990), 4/43-44.

²⁷ Arya Samaj'ın da kendisini nispet ettiği ve üstünlüğünü savunduğu “Ârîler”le ilgili farklı kanaatler söz konusudur. Bazıları bunların Hazar Denizi'nin Kuzey bölgelerinde Avrupa'nın kuzeyinde veya Türkmenistan bölgesinden İran'a, oradan da Hint bölgesine geçtiklerini; Ârya isimlendirmesinin de buradan geldiğini söylemektedirler. Dayananda'ya göre ise bu açıklamalar, yabancıların boş sözleridir. Ona göre, Âryalardan önce Hint bölgesinde hiçbir insan yaşamıyordu. Âryalar bu ülkeye yaratılışın başlangıcından kısa bir süre sonra, insanın ilk yaratıldığı yer olan Tibet'ten gelmişlerdir. Bk. Ali Şeriatî, *Dinler Tarihi*, çev. Ejder Okumuş (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 1/240-241; Tevfikî, *Büyük Dinleri Tanımak*, 41-42; Dorothy Figueira, “Aryans and the Brahminization of Theory: Identity Politics East and West, Past and Present”, *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 32/3 (2012), 511-522; *The Light of Truth (English Translation of Svami Dayananda's Satyārtha Prakasha)*, ed. Satya Prakash Beegoo, çev. Ganga Prasad Upadhyaya (Delhi-India: Vijaykumar Govindram Hasanand, 2021), 374-376, C: VIII, N: 45-50.

²⁸ Şeriatî, *Dinler Tarihi*, 1/240.

²⁹ Bu ifadeler, genel kanaate göre onların çok kan dökerek ve kendileri dışındakileri köleleştirerek bırakmış oldukları kötü namı temize çıkarmamaktadır.

³⁰ Bk. Korhan Kaya, *Hint'te Tanrı* (İstanbul: Sujala Yayıncılık, 2019), 46-47; Cühenî, *el-Mevsûatü'l-Müeyyessa*, 2/734.

³¹ Brahman: Bu kavram ve türevleri hakkında geniş bilgi için bk. Günay Tümer, “Brahmanizm”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/329; Kaya, *Hint'te Tanrı*, 32-33.

etmiştir.³² Klasik Dönem içerisinde değerlendirilen³³ bu süreç, daha çok Vedizm veya Vedalar Dönemi diye nitelendirilmiştir.³⁴

MÖ VII. asra gelindiğinde, yoğun olarak Brahmanizm diye ifade edilen³⁵ Hinduizm, kendilerinde ilahi unsur bulunduğunu iddia eden Brahminler eliyle, çokluk içerisinde tekliğin³⁶ ifade edilmeye çalışıldığı yeni bir merhaleye geçmiştir.

MÖ III. asra gelindiğinde ise, Orta Çağ Hinduizm'ine de zemin hazırlayan bir senkretizasyon³⁷ süreci dikkatleri çeker. Senteze dayalı bu süreçte, yine Hinduizm'den ortaya çıkan Budizm ve Caynizm'in etkisi³⁸ büyük olmuştur. Budizm'in güçlenmesiyle kırsal alanlara çekilen Hinduizm'in, daha önceleri kademeli olarak başlayan yerli dinlerle etkileşim süreci hızlanmış ve mahalli birçok inanç bu dine dâhil olmuştur. Hint kutsal metinlerinin etkisinde³⁹ “akledilen, düşünülerek kaleme alınan eserler” anlamına gelen “smriti” türü eserler, yine bu dönemde kaleme alınmıştır. Bu bağlamda yerli ilâhlar, Hindû kahramanlara dönüşmüş,⁴⁰ tantrizm,⁴¹ coğrafi mekân kültü,⁴² hayvan kültü⁴³ ve yoga⁴⁴ gibi ibadet şekilleri Hinduizm'e eklenmiştir. Bu dönemde kaleme alınıp geleneksel ve modern Hindu fikhinin kaynağını teşkil eden

³² Cühenî, *el-Mevsûatü'l-Müeyyessera*, 2/734; Kürşat Demirci, “Hinduizm”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/113.

³³ Ali İhsan Yitik, *Doğu Dinleri* (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 33.

³⁴ Demirci, “Hinduizm”, 18/113; Tümer, “Brahmanizm”, 6/329.

³⁵ Demirci, “Hinduizm”, 18/113; Tümer, “Brahmanizm”, 6/329.

³⁶ Bu dönemde yazılan Şvetâşvatara (Svetasvatara Upanişad)'da tek tanrıyı ifade etmek üzere kullanılan (İşa/Maheşvara) İsvara kelimesi, bu dönüşüme işaret eder. Çokluk içerisinde tekliği anlatan İsvara ismi, Şiva-Vişnu-Brahma üçlüsünden oluşan tek bir tanrıyı nitelendirmek için kullanılmıştır. Bk. Demirci, “Hinduizm”, 18/113. Dayananda ise, aslında Hinduizm'de hiçbir zaman çok tanrıcılığın olmadığını, farklı ilahlar olarak görülen tüm bu isimlerin tek tanrının farklı isimleri olduğunu söyler. Bk. *Satyartha Prakasha*, 21-29, C: 1, N: 1-9.

³⁷ Farklı dinlerin çeşitli öğelerinin bir araya gelip kaynaşmasıyla oluşan dinî yapı.

³⁸ Budizm'in etkisine, “inziva” hayatının ortaya çıkması; Caynizm'in etkisine ise, “ahimsa” yani hiçbir canlıyı öldürmeme yasası örnek gösterilebilir. Bk. Demirci, “Hinduizm”, 18/113.

³⁹ Hinduizm'de çok geniş bir kutsal metin külliyatı vardır. Ancak bunların hepsi aynı derecede önemli kabul edilmez. Bu konu, çalışmamızın kapsamını ilgilendiren boyutlarıyla, “Kutsal Kitapları” başlığı altında daha detaylı olarak ele alınacaktır.

⁴⁰ Meselâ, Ramayana Destanı'nın Rama'sı.

⁴¹ Yerel tanrıçalar etrafında oluşan cinsel mistik kült.

⁴² Ganj gibi nehirlerin ve Meru gibi dağların kutsal sayılması.

⁴³ İnek, maymun ve yılan gibi hayvanlarla ilgili inançlar.

⁴⁴ Hindular için “yoga”, insanı dünyevi sıkıntılar ve varoluşlardan kurtaran yolların adıdır. Tarihsel süreç içerisinde birçok manayı ihtiva etse de günümüzde “yoga” denilince, Patancali tarafından MÖ 150-MS 300 yılları arasında kompozite edildiği düşünülen Yogasutra'ya dayanan bedensel ve ruhsal egzersizler anlaşılmaktadır. Patancali'nin bu eseri aynı adla Türkçeye çevrilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Yitik, *Doğu Dinleri*, 37-45; Korhan Kaya, *Yogasutra* (İstanbul: Sujala Yayıncılık, 2018).

Manu Kanunları yoluyla Hinduizm, farklı bir kademeye geçmiş, böylece Orta Çağ Hinduizm'i ve Modern Hinduizm'in de temelleri atılmıştır.⁴⁵

MÖ X. asırdan itibaren, insanın reenkarnasyon döngüsünden ve ızdıraptan yalnızca ferdi olarak kurtulabileceği inancı yerine, insanların toplu olarak kurtuluşa ulaşabileceği inancı önem kazanmıştır. Hinduizm'in sosyalleşmesine yönelik bu eğilim, ibadet sisteminin değişmesine de sebebiyet vermiştir. Klasik ibadet anlayışının temeli olan *sanyasa* yani inziva kavramı terk edilerek *karma yoga* yani sosyal aktivizm anlayışına dayalı bir ibadet sistemine geçilmiştir. Böylece *kurtuluş (mokşa)* klasik Hindu yöntemlerine zıt birtakım yollarla da olabileceğini ortaya koyan çeşitli *darşanalar* (felsefe okulları) ortaya çıkmıştır.⁴⁶ Yine bu safhada ortaya çıkan Bakti (Bhakti) Hareketi,⁴⁷ modern Hindu düşüncesine kaynaklık etmesi açısından zikre değerlidir. Bu Hareket, kast sistemini reddederek bütün insanlığın kardeş olduğu fikrini savunmuş ve Tanrıya ancak tam bir teslimiyet içerisinde sadakat ve sevgi yolu ile ulaşılabilceğini ileri sürmüştür. Yine Bakti Hareketi, İslam tasavvufunun da etkisiyle, ileride ayrı bir din hüviyeti kazanarak Hint dinleri arasına katılacak olan Sihizm'in oluşumuna zemin hazırlamıştır.⁴⁸

MS XVIII. asırdan günümüze gelinceye kadarki süreç, Modern Hinduizm diye nitelendirilen dönemdir. Modernizm ve Batı'nın etkisiyle geleneksel Hindu inançlarının hızla değişime uğradığı yaklaşık bu iki yüz yıllık süreçte, Brahmo Samaj, Arya Samaj,⁴⁹ Ramakrişna Misyonu, Sarvodaya Hareketi, Sri Aurobindo Hareketi, Hare Krişna Hareketi gibi akımlar ortaya çıkmış ve gelenekçi Hinduizm'in çizgisinden ayrılmıştır.

Teşekkül süreci göz önünde bulundurulduğunda homojen bir inanç sistemine sahip olmadığı ve beşerî etkinin yoğun olarak görüldüğü Hinduizm, mütedeyyin bir Hindu için ilahî menşeli bir dindir. Ancak Modern Hinduizm'in şekillendirdiği bir

⁴⁵ Bk. Demirci, "Hinduizm", 18/113.

⁴⁶ Bk. Demirci, "Hinduizm", 18/113.

⁴⁷ Güney Hindistan'ın yerli dinlerine mensup mistik çevrelerde ortaya çıkmış bir harekettir. Ayrıntılı bilgi için bk. Cemil Kutlutürk, *Hint Düşüncesinde İslâm Algısı* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 125-197.

⁴⁸ Bk. Yitik, *Doğu Dinleri*, 34-35; Demirci, "Hinduizm", 18/113-114.

⁴⁹ Arya Samaj hakkında ayrıntılı bilgi için "Militan Hindu Bir Örgüt Olarak Arya Samaj" alt başlığına müracaat edilebilir.

Hindu için ise bu dinin sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiği hâlâ bir muammadır. Böyle bir Hindu'ya göre, Brahmanizm, Budizm, Caynizm, Sihizm hatta Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam bile Hinduizm'in kapsamına girmektedir.⁵⁰ Hinduizm'in senkretik özelliğinden olsa gerek, Hindu reformistler evrensel bir Hinduizm anlayışı ortaya koymaya çalışmışlardır.⁵¹

Birçok zıtlık ve çeşitliliği barındıran bu dini tanıtan kaynakların, genellikle Hindu olmayanlar tarafından kaleme alınması, konunun anlaşılmasını iyice zorlaştırmıştır. Hatta Hindu din adamlarınca da bu durumun eleştirisi yapılarak dışarıda bulunan birisinin, içerisinde eğitilmediği bir dinin ruhuna nüfuz etmesinin hemen hemen olanaksız olduğu belirtilmiş ve Hinduizm'e ilişkin olarak, Hindu olmayanlarca sık sık yanlış ve yanıltıcı tanımlar yapıldığı ifade edilmiştir.⁵²

Bundan sonraki paragraflarda, tüm bu gerçeklerin farkında olarak Hinduizm'i, Hindu olan ve olmayan uzmanların aktardığı bilgiler doğrultusunda; kendi kitapları, tanrı anlayışları, inançları ve Kast Sistemi gibi bazı fikri kabulleri aracılığıyla anlamaya ve tanıtmaya çalışacağız.

C.2. Kutsal Kitapları

Hinduizm'in bilinen bir kurucusu olmadığı gibi, ana kitaplarının da müellifi belli değildir. Tıpkı Hinduizm gibi kitapları da yüzyıllarla ifade edilebilecek uzun bir süreç içerisinde oluşmuştur.⁵³

⁵⁰ Ramakrişna Misyonu aracılığıyla ön plana çıkmaya başlayan bu anlayışı, Modern Hindistan'ın kurucusu M. K. Gandhi'nin şu ifadeleri çok hoş betimlemektedir: "Benden Hinduizm'i tanımlamam istenirse, kısa ve net olarak derim ki: O, şiddet unsuru içermeyen/kibar yollarla Hakikat'ı aramaktır. Hiçbir ilâha inanmayan kişi bile kendisini 'Hindu' diye nitelendirebilir. Öyleyse Hinduizm, hakikatın peşinde ısrarlı/sebatkar çabadır. Hinduizm, hakikat dinidir. Hakikat de Rab'dir. Bizler tanrıyı inkâr etmeyi öğrendik/biliyoruz; fakat hakikati inkâr etmeyi öğrenmedik." Bk. Nehru, *İktişâfu'l-Hind*, 1/96.

⁵¹ Bk. Demirci, "Hinduizm", 18/114. Demirci, "Hinduizm", 18/114. Çağdaş Hindu düşüncesinde "dinlerin uyumu" veya "dinlerin eşitliği" olarak bilinen ve belirgin bir şekilde Ramakrişna ve Mahatma Gandhi'nin öğretileriyle ilişkilendirilen evrenselcilik tartışmalarıyla ilgili olarak bk. Jeffery D. Long, "Universalism in Hinduism", *Religion Compass* 5/6 (01 Haziran 2011), 214-223.

⁵² Bk. Swami Nikhilananda, *Hinduizm*, çev. Aslı Özer (İstanbul, 2003), 5.

⁵³ Bk. Luis (Louis) Rino (Renault), *Âdâbü'l-Hind*, çev. Henri (Henry) Züğeyb (Zougheib) (Beirut-Paris, 1989), 6; Muhammed İsmail en-Nedvî, *el-Hindü'l-kadîm hazârâtühâ ve diyânâtühâ* (Kâhire, 1970), 98.

Hinduizm'in, anlaşılması zor, dili farklı/garip⁵⁴ ve kutsal sayılan birçok kitabı vardır. Bu kitapları şerh etmek için birçok kitap yazıldığı gibi, bu şerhleri kısaltmak için de kitaplar yazılmıştır. Bunların tümü de yine kutsal kabul edilmiştir. Daha önce bunlarla ilgili olarak özet bilgi verilmişti. Burada ise Arya Samaj Hareketi'nin, Hindu Kutsal Kitap külliyyatının birçoğunu reddederek kendisine asıl kaynak kabul ettiği Vedalar'a⁵⁵ değinilecek ve yine Hinduizm açısından kutsallık yönüyle önem arz eden birkaç kitap kısaca tanıtılacaktır.

Veda, Sanskrit *vid* kelimesinin mastarı olan *vid*'den türemiş olup marifet, vukûf, husûl ve hüküm manalarına gelmektedir.⁵⁶ Bu yönüyle *veda*, kendisiyle doğru bilgi elde edilen, insanı gerçek âlim/bilgi sahibi yapan, iç huzuru (mutmainlik) veren ve hak ile bâtil arasında hüküm veren anlamlarına gelir.⁵⁷ En meşhur görüş ise, *veda* kelimesinin *ilim* anlamına geldiğidir. Tabii ki burada *ilimle* kast olunan, normal bilgi anlamında bir ilim değil; *özel bilgi*, *En Yüce Tanrı'dan gelen ilim/vahiy*⁵⁸ veya *nihâî ilim* anlamlarındadır.⁵⁹

İstilahî olarak ise *Vedaların* üç ayrı kullanımını görmekteyiz: Birinci kullanımda, tüm Hindu kutsal literatürünü ifade eder. İkincisinde, *Mantra* diye

⁵⁴ İlk ve asıl kaynak kabul edilen Vedalar'ın dili, "Vedik Sanskrit" diye ifade edilen ve bugün Hinduların dahi çoğunun anlayamayacağı bir Sanskrit diliyle yazılmıştır. Bunların içerisinde Bhagavad Gita gibi, dili sade ve anlaşılır bir Sanskrit olanlar da vardır. Bk. Cemil Kutlutürk, *Hindu Kutsal Metinleri Upanişadlar* (İstanbul, 2014), 41; *Rig Veda*, çev. Korhan Kaya (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), xi.

⁵⁵ "Veda" adı, söz konusu külliyyata isim olarak daha sonraları verilmiştir. Başlangıçta ise Vedalar'ı nitelendirmek üzere, "Rcah" (Ricalar, Duâlar Mecmuası), "Yacunshi" (Liturjik Mecmua ve Formüller), "Samani" (Melodiler), "Atharvangirasah" (Kutsamalar Lanetlemeler) gibi isimler kullanılmıştır. Bk. Kürşat Demirci, *Hint Kutsal Metinleri Vedalar* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1991), 40.

⁵⁶ Bk. Zekeriyâ, *el-Hindûsiyyetü*, 1/150; *Rig Veda*, vii; Ali İhsan Yitik - Hammet Arslan, "Vedalar ve Kaynağı Üzerine", *Milel ve Nihal* 8/1 (Nisan 2011), 226.

⁵⁷ Zekeriyâ, *el-Hindûsiyyetü*, 1/150.

⁵⁸ Vedalar için birçok kaynak "tanrı buyruğu/vahiy" nitelemesi yapmaktadır. Oysa, İslâm'daki vahiy anlayışıyla Hinduizm'deki vahiy anlayışları birebir örtüşmemektedir. Aslında burada üzerinde özellikle durulması gereken konu, dinlerde ortak kullanılan "tanrı", "vahiy" ve "peygamber" gibi kelimelerin nitelik olarak her din için aynı şeyi ifade edemeyeceği gerçeğidir. Netice olarak Vedaların, "vahiy mahsulü" diye nitelendirilmesi, Hinduizm'e göre onların tanrıdan sudûr ettiği anlayışını ifade etmek için olsa gerektir. Yoksa onlara yüklenen "tanrı buyruğu/vahiy" anlamı, "vahy"ın İslâm dinindeki karşılığını birebir ifade etmemektedir. Bu ayrıntıya vurgu yapan ve tarafımızdan hazırlanan bir makale yayım aşamasındadır. Konuyla ilgili ayrıca bk. Zekeriyâ, *el-Hindûsiyyetü*, 1/164-168; Cemil Kutlutürk, "Farklı Dinlerde Vahyin Semantik Alanı (Hinduizm ve Sihizm örneği)", *Vahiy Zincirinin Son Halkası Kur'an Vahyi* (İstanbul: Kur'an Çalışmaları Vakfı, 2017), 17-33.

⁵⁹ Bk. Zekeriyâ, *el-Hindûsiyyetü*, 1/150; Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, çev. Kıvameddin Burslan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015), 77.

nitelendirilen ve dînî literatürün aslı kabul edilen dört ayrı Veda kitabını ve bunların serhleri olan *Brahmanalar*, *Aranyakalar* ve *Upaniṣadları* ifade eder. Üçüncüsünde ise *Rig*, *Yâcur*, *Sâma* ve *Âtharva* olmak üzere sadece bu dört kitabı anlam olarak karşılayan bir kullanıma sahiptir.⁶⁰

Vedaların kaynağı ile ilgili olarak söylenenlere bakıldığında, Hindular arasında dört ayrı görüşün ön plana çıktığı görülür. Bunlardan birincisine göre Vedalar, ezeli ve kadîmdir.⁶¹ İndirilmemiştir. Telif olunma gibi beşer mahsulü olmayıp mahlûk da değildir. Ortaya çıkarana, söyleyeni, hatta yaratıcısı yoktur. Tanrı sözü de değildir. Zira Vedaların kendisi *Tanrı* mahiyetlidir. *Riṣiler*⁶² onları müşahede yoluyla elde etmişlerdir. Onlarda asla bir değişme veya değiştirme de söz konusu değildir. Mîmâmsâ felsefecileri bu kanaattedir.⁶³

İkinci görüşe göre Vedalar, ezeli ve kadîm olmakla birlikte değişir ve değiştirilebilir. Zira değişmez ve değiştirilemez olma, Tanrı Brahman'ın sıfatıdır. Vedalar telif edilmemiş, bilakis *riṣiler* tarafından görülme ve müşahede yoluyla veya tanrı Brahman'ın onların kalbine vermesiyle ortaya çıkmıştır. Brahman, Vedaların kaynağıdır. Vedalar, ortaya çıkma ve gizlenebilme özelliğine sahiptir. Tıpkı daha önceki *kalpalarda* (belli dönemler)⁶⁴ ortaya çıktığı gibi bu *kalpada* da insanlar için En Yüce Tanrı Brahman'dan ortaya çıkmıştır. Çünkü belli bir yılın sonunda Brahman'da

⁶⁰ Bk. Zekeriyâ, *el-Hindüsiyyetü*, 1/154; Yitik - Arslan, “Vedalar ve Kaynağı Üzerine”, 226; Kutlutürk, *Hindu Kutsal Metinleri Upaniṣadlar*, 44-45.

⁶¹ Mîmâmsâ felsefecileri harflerin ezeliğini savundukları için sözlerin sadece algılanan bazı seslerden ibaret olmayıp gerçekte onların, daha küçük cüzlere ayrılamayan ve bir sebebe bağlı olarak üretilmeyen harflerden oluştuğunu ileri sürerler. Onlara göre herhangi bir harf, farklı zaman ve mekânlarda değişik şekillerde telaffuz edilmiş olsa bile, o harfle ilgili işitilen seslerin hepsi aynı harfe delâlet eder. Mîmâmsâ düşünürlerine göre harflerin bu özelliği, onların belirli bir zaman ve mekânla kayıtlı olmayıp bütün zamanları aşan sonsuz manalara sahip olduğunu gösterir. Aynı şey harflerden oluşan kelime ve sözler için de geçerlidir. Kısacası harfler, öteden beri var olan ve işitenlerin hâlihazırda bildikleri bir şeyi hatırlatıyor, yoksa yeni bir şey ortaya koymuyor. Bir başka ifadeyle, harflerin delâlet ettiği mana veya bilgiler; bu sözlerin güvenilir bir kişinin sözü veya Tanrı kelamı olduğu için değil, bizatihi sözün kendisinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Mîmâmsâ'ya göre cümleler, iletişim kurmaya niyetli bir konuşmacı olmadan da anlamlı olabilir. Yitik - Arslan, “Vedalar ve Kaynağı Üzerine”, 246-247; Stephen Phillips, “Epistemology in Classical Indian Philosophy”, ed. Edward N. Zalta, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (03 Mart 2011).

⁶² Hekim veya bilge anlamında Hindu din adamı.

⁶³ Bk. Zekeriyâ, *el-Hindüsiyyetü*, 155-156; Yitik - Arslan, “Vedalar ve Kaynağı Üzerine”, 246-248; Kutlutürk, “Farklı Dinlerde Vahyin Semantik Alanı”, 20-21.

⁶⁴ Hinduizm'de Tanrı Brahman'ın gündüz ve gecelerinden her birine “Kalpa/Kalp” denir. Yani iki kalpa/kalp, tanrı Brahman'ın bir günü demektir. Bu da bizim zamanımızla miladi 8 milyar 640 milyon (Gündüz: 4.320.000.000 + Gece: 4.320.000.000) yıllık bir zaman dilimini ifade eder. Bk. Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, 2015, 227-228.

gizlenen Vedalar, her *kalpanın* başlangıcında Tanrı Brahman tarafından ortaya çıkarılır veya *rişilere* gösterilir. Vedanta, Samkhya ve Nyaya felsefecileri bu kanaattedirler.⁶⁵

Üçüncü görüşe göre Vedalar, En Yüce Tanrı Brahman'ın ilmindedir. *Kalpanın* ve mekânın değişmesiyle onlarda bir değişim söz konusu olmadığı gibi değiştirilemezler de. İnsanoğlu onların bir benzerini getirmeye güç yetiremez.⁶⁶ Zira onları Tanrı Brahman ortaya koymuş, *rişiler* ise onları müşahede edip kendi ifadeleriyle insanlara açıklamışlardır. Dolayısıyla bir defada değil, zaman içerisinde peyderpey oluşturulmuştur. Bu yönüyle Vedaların dili ilâhî olmayıp *rişilerin* dilidir. Hatta Vedalar, dil yönünden tıpkı Ârilerin dili gibi Sanskrit olduğu için *Âriler* diye de isimlendirilir. Fakat aynı zamanda Tanrı Brahman'nın ilmi olması yönüyle ezeldir.⁶⁷

Dördüncü görüşe göre ise Vedalar, *rişiler* tarafından tasnif edilmiştir. Tanrı Brahman'dan ortaya çıkmadığı için ezeli ve kadim değildir. İnsanoğlu onun bir benzerini getirebilir.⁶⁸ Fakat bununla birlikte Vedalar, tartışmasız olarak kitapların en kâmil, en güzeli ve insanoğlu tarafından ulaşabilecek en son noktadır.⁶⁹

Görüldüğü üzere genel kanaat, Vedaların tanrısal özellik taşımasıdır. Fakat bunun nasıllığı (tanrıyla ilintisi) konusunda ihtilâf edilmiştir. Yine Hinduizm için de geçerli olan, “her grubun kendisini haklı görmesi” evrensel gerçeği doğrultusunda, tüm bu görüş sahiplerinin kendi haklılıklarını ispat etmek için özellikle Rig Veda'dan deliller getirdikleri görülür.⁷⁰

⁶⁵ Bk. Zekeriyâ, *el-Hindûsiyyetü*, 1/156-157. Bîrûnî'nin Tahkîku mâ li'l-Hind adlı eserinin Vedaları tanıttığı 12. Bölümünde bahsettiği grup da kanaatimizce bunlar olsa gerektir. Bk. Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, 2015, 77.

⁶⁶ Aslında üst tabaka bu konuda kendilerini müstağni görmektedirler. Nitekim Bîrûnî, Hindu aydınların bu hususta avamdan farklı düşündüklerine atıfla, “Bazı Hintliler, Vedalar'ın yazıldığı vezinlerde hiç kimsenin benzeri bir kitap ortaya koyamayacağını iddia eder. Ancak onların aydınları, bunun mümkün olduğunu, sadece Vedalar'a saygılarından ötürü ondan kaçındıklarını söyler.” demektedir. Bk. Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, 2015, 79.

⁶⁷ Zekeriyâ, *el-Hindûsiyyetü*, 1/159-160.

⁶⁸ Zekeriyâ, *el-Hindûsiyyetü*, 1/160.

⁶⁹ Zekeriyâ, *el-Hindûsiyyetü*, 1/160.

⁷⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Zekeriyâ, *el-Hindûsiyyetü*, 1/156-160.

Muhteva olarak ise Vedaların, Ârilerin hayat tasavvurunu⁷¹ aklın, basit işlemlerden derin felsefi düşünmeye doğru kademeli olarak ilerlemesini; yine kişi için -onlara göre- belirsizlikleri ve şüpheleri sona erdiren duâları ve kademe kademe panteizme varan ilahlaştırmaları içerdiği söylenebilir.

Vedalar, *Rig Veda*, *Yacurveda*, *Sâmaveda* ve *Âtharvaveda* olmak üzere dört ana kitaptan oluşmaktadır.⁷² Bunlardan en önemlisi olan *Rig Veda*'nın, oluşum tarihinin, MÖ 3000 yılına dayandığı belirtilir.⁷³ *Rig Veda*, başta İndra ve Agni olmak üzere çeşitli tanrılara yönelik ilahileri içermektedir.⁷⁴ Bu ilahiler Rişiler tarafından icra edilir.⁷⁵ *Rig Veda*'da kullanılan dilin diğer Vedalara göre daha eski olması ve bu Veda'nın *verselerinin* (sevkut/âyet) çoğunun, başta *Yacurveda* olmak üzere diğer Vedalarda da kullanılması, bu Veda'nın hem daha eski hem de asıl kabul edildiğini göstermektedir.⁷⁶

Diğer üç Veda'dan biri olan *Yacurveda*, *rişi* denen din adamlarının kurban takdimi esnasında yaptıkları okumaları içerirken,⁷⁷ *Sâmaveda* ise, kurban törenleriyle ilgili emir ve nehiyleri, ibadet esnasında söylenen melodili ilahileri⁷⁸ ve melodi bilgilerini⁷⁹ içermektedir. Dördüncü Veda diye nitelendirebileceğimiz *Âtharvaveda* ise kurban törenlerinin yanı sıra ölümlerle ilgili hükümler ve onlar için yapılması gereken

⁷¹ Bu kabilden olmak üzere Vedalar, Ârilerin göçlerinin, din ve siyasetlerinin, çeşitli gruplarının ve bunların yaşamlarının, evlerinin ve elbiselerinin, yiyecek ve içeceklerinin, meslek ve sanatlarının, kısaca kültür ve medeniyetlerinin hemen bütün unsurlarının anlatımını içerir. Bk. Şelebî, *Mukâranetü'l-Edyân*, 4/45-46; Nedvî, *el-Hindü'l-kadîm*, 99.

⁷² Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, 2015, 79; Demirci, *Vedalar*, 28.

⁷³ Vedâlar'ın oluşturulmalarıyla ilgili olarak kaynaklarda çok farklı tarihlerin verildiği görülür. Meselâ: *Rig Veda* için MÖ 4500 ile MÖ 1500 yılları arasında farklı tarihlendirmeler söz konusudur. Bk. Mahmûd Şit Hattâb, *el-Hindü Kable'l-Fethi'l-İslâmî ve fî Eyyâmihî* (Beyrût, 1990), 43; Cühenî, *el-Mevsûatü'l-Müeyyessa*, 2/735; Demirci, *Vedalar*, 12.

⁷⁴ Cühenî, *el-Mevsûatü'l-Müeyyessa*, 2/735; Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, 2015, 79-80. Arya Samaj'ın kendi sitesinde *Rig Veda* ile ilgili olarak şu bilgiler aktarılır: “*Rig Veda* her şeyi över, yani Tanrı tüm maddelerin özelliklerine ışık tutmuştur, bu nedenle akıl sahibi insanlar önce *Rig Veda*'yı okumalı ve dünyada fayda sağlamak için Tanrı'dan yeryüzüne her şeyi almalıdır. *Rig Veda* kelimesinin anlamı, tüm maddelerin niteliklerini ve doğasını tanımlamak için ‘*Rig Veda*’ kelimesinin gerçek bilgi anlamına geldiği anlamına gelir. *Rig Veda*'da, Agnimile *Rig Veda*'dan Yatha: Suhasati'ya kadar sekiz oktav ve her oktavda sekiz bölüm vardır. Toplam bölüm sayısı altmış dördür.” Bk. “*Rig Veda - Volume I*” (Erişim 05 Aralık 2020).

⁷⁵ Demirci, *Vedalar*, 42.

⁷⁶ Demirci, *Vedalar*, 41-42.

⁷⁷ Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, 2015, 79; Demirci, *Vedalar*, 43; Cühenî, *el-Mevsûatü'l-Müeyyessa*, 2/735.

⁷⁸ Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, 2015, 80; Cühenî, *el-Mevsûatü'l-Müeyyessa*, 2/735.

⁷⁹ Demirci, *Vedalar*, 40.

merasimler hakkında bilgileri; sihir, büyü, vesvese ve şeytanlardan korunmayı ifade eden duâ ve tılsımları içerir.⁸⁰ Bu yönüyle ona, *grhyasutra* (ev kitabı) da denir.⁸¹

Her bir Veda, *Samhita*, *Brahmana*, *Âranyaka* ve *Upaniṣad* olmak üzere dörder bölüm barındırır. Bunlardan *Samhitalar*, fitrat yolunu temsil eder. Âriler'in saldırılarından önce eski Hint yerlilerinin tanrılarına yönelttikleri duâlardır. *Brahmanalar*, Vedaların bildirdiği kurban bilgisini, kurban törenlerini izah ve tefsir eden nesir tarzındaki kısa kitaplardır. *Ormancı* anlamına gelen *Âranyakalar*, Hindu münzevîlerin⁸² mağaralarda ve ormanlık alanlardaki inzivâ hayatlarında yaptıkları duâlar ve ibadetleri/uygulamaları içerir.

Bu eserlerde, *Brahmanaların* sunduğu kurban sisteminden (*karma-kanda*), *Upaniṣadların* açıkladığı metafizikî bilginin (*jnana-kanda*) önceliğine geçişi izlemek mümkündür.⁸³ *Upaniṣadlar* ise, inzivadaki Hindu mistik bilgelerin kişisel müşahede ve sır/gizli öğretilerini içerir.⁸⁴

Bunların haricinde, destanların da Hint Kutsal Kitap Külliyyatı içerisinde önemli bir konumu vardır. Özellikle *Mahabrata*⁸⁵ ve *Ramayana*⁸⁶ destanlarının yeri ayrıdır. Bu ikisi mütevatir haber kapsamında değerlendirilerek birçok felsefi sistem tarafında bilgi kaynağı (otorite) olarak kabul edilmiştir.⁸⁷ *Mahabrata Destanı*'nın bir bölümü olup ana öğretisi tanrı, ruh ve yeniden doğuş olan *Bagavad-Gita*; sade, anlaşılır ve akıcı dili;⁸⁸ eski düşüncelere gerektiği kadar sahip çıkan ve gerektiğinde

⁸⁰ Bk. Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, 2015, 80; Cühenî, *el-Mevsûatü'l-Müeyyera*, 2/735.

⁸¹ Demirci, *Vedalar*, 44.

⁸² Hinduizm'e göre insan hayatının dört aşaması vardır. Bunlara, "Caturaşrama" denir. Bu evreler, Öğrencilik (Brahmaçarya), Aile hayatı (Grihastha), Ormanda inziva ve riyazet (Vanaprastha) ve Dilencilik (Sannyasa) evreleridir. Aranyakalar, işte bu aşamalardan üçüncüsü ile alâkalıdır. Bk. Yitik, *Doğu Dinleri*, 48-49, 60; Kutlutürk, *Hindu Kutsal Metinleri Upaniṣadlar*, 52-53.

⁸³ Bk. Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003), 1/285.

⁸⁴ Cühenî, *el-Mevsûatü'l-Müeyyera*, 2/2/735.

⁸⁵ Mahabrata Destanı, Pandava kardeşler ile kuzenleri Kauravalar arasında Kuzey Hindistan'ın bir bölgesinin kontrolünü ele geçirmek için yapılan savaşın öyküsüdür. Dünyanın en uzun destanı kabul edilip yaklaşık yüz bin beyit ve iki yüz kırk bin cümleden oluşmuştur.

⁸⁶ Ramayana Destanı, Hinduizm'in üç büyük tanrısından biri olan Vişnu'nun, Pren Rama'nın bedeninde yeniden doğduğu inancı çerçevesinde Rama'nın yaşadıklarını konu edinen bir Hint destanıdır.

⁸⁷ Bk. B. L. (Bhikhan Lal) Atreya, *The Elements Of Indian Logic With The Text And Hindi & English Translations Of Tarkasangraha (Buddhikhand)* (Bombay: Nalanda Publications, 1948), 44-45; *Satyartha Prakasha*, 965-966, Appendix, N: 36-39; 97-98, C: III, N: 48.

⁸⁸ Dili, Sanskrit dilidir.

nazikçe eleştiriler getiren üslûbuyla günümüzde eğitimli birçok Hindu'nun saygı gösterdiği bir kitaptır.⁸⁹ Yine Hint dînî kurallarını belirleyip açıklayan ve *smriti* kategorisinde yer alan Manu Kânunnâmesi, Hint toplumunda büyük itibar gören kitaplardandır.

Dayananda'nın yorumları çerçevesinde şekillenmiş olan Arya Samaj'ın Hint Kutsal Kitapları konusundaki genel görüşü şu şekildedir: Kendi kendine var olan, her şeye nüfuz (hulûl) eden, saf, ebedî, şekilsiz (bedensiz) Yüce Varlık; ebedî kullarının (yani ruhların) yararına, her türlü bilgiyi kanunla düzenlenen şekilde Vedalar aracılığıyla ortaya koyar. Tanrı bunları ifade etmek için ağza vs. ihtiyaç duymaz. Tanrı ebedî olduğundan, O'nun bilgisi olan Vedalar da sonsuzdur. Onların yazımında kullanılan kâğıt, mürekkep vb. şeyler ise sonsuz değil, mahluktur. Fakat onlardaki kelimeler ve onların temsil ettikleri şeylerle olan ilişkileri (manalar) ebedîdir. Tanrı, Vedaları büyük bir rahmet olarak insanların iyiliği için vahyetti/ortaya çıkardı (revealed). Böylece insanlar, bilgi güneşini elde ederek batıl inançların karanlığından kurtulabilir, bilgi ve mutluluklarını geliştirebilirler.

Tanrı şekilsizdir (maddesizdir) ve her yere nüfuz (hulûl) etmiştir. Tüm Vedic bilimi/bilgiyi⁹⁰ ruhlara içten açığa çıkarır. Tanrı için bu zor değildir. Tanrının ruhlara bunu ifşasından sonra insanlar, Vedaları başkalarına ağızdan ağza öğretirler.

Dayanandaya göre Vedaların ortaya ilk çıkışı, evrenin başlangıcında En Yüce Tanrı Brahman'nın önce insanları yaratıp ardından Agni, Vâyü, Âditya ve Angiras isimli dört kişiye dört Veda'yı açığa çıkarmasıyla/vahyetmesiyle gerçekleşmiştir. Bu bilgiler de Vedaları Brahma'ya aktarmıştır. Kısacası Brahma; Vedaları Agni, Vâyü, Âditya ve Angiras'tan öğrenmiş, -kelimenin tam anlamıyla- "sağmıştır".

Dayananda, "Vedalar neden başkalarına değil de sadece bu dört kişiye açıklandı, oysa bu durum Tanrı'yı tarafgir kılmaz mı?" sorusunu ise; "Bu dördü

⁸⁹ Kutlutürk, *Hindu Kutsal Metinleri Upanişadlar*, 62.

⁹⁰ Dayananda, Vedalar söz konusu olduğunda "bilgi"den (knowledge) ziyade "bilim" (science) kelimesini; özellikle de Vedic bilim (Vedic science) ifadesini sık kullanır. Ayrıca tabiat kanunları (laws of nature) kavramına da sık sık vurgu yapar. Onun bu kullanımları, 19. yüzyılda ortaya çıkıp revaç bulan bilim ve doğa kanunlarının otoriterliği akımının etkisi olsa gerektir. Daha sonraları farklı Hindu gurular tarafından, ruh göçü (tenasüh) gibi birçok inanç bilime nispet edilerek meşrulaştırılmaya çalışılmıştır. Bk. *Satyartha Prakasha*, 336, 338, C: VII, N: 65, 69; A. C. Bhaktivedanta Svâmî Prabhupâda, *Reenkarnasyon Bilimi* (Ankara: BBT Yayınevi, 2022).

insanların en saflarıydı (the purest), hiçbiri onlara benzemiyordu. Bu nedenle kutsal Söz yalnızca bunlara vahyedilmiştir.” şeklinde cevaplar. Dayananda, Vedaların Sanskrit olmalarını ise sadece bir milletin dilinde olmaları durumunda *tarafgirlik* olacağını, bu nedenle hiçbir ülkeye ait olmayan *Sanskrit* dilinde meydana getirildiğini ve ayrıca Vedik dilin (*Sanskrit*) tüm dillerin kaynağı olduğunu belirtir.

Dayananda Dört Veda’yı, Tanrı’nın yarattığı ağaçlara; onlara yapılan açıklama ve yorumlarla oluşan *Âşvalâyanî* ve diğer *şâkhâları* ise *Rişilerin* kompoze ettiği dallara benzetir. Bu oluşumların da yine tanrısal olduğunu; ne zaman erdemli insan yoginler, bilgeler vb. Tanrı ile birliğe (vecd haline) girseler ve Vedaları anlama isteklerini dile getirirler, Tanrı’nın onlara bunu yapmalarında yardım ettiğini belirtir. Böylece Vedalar’ın birçok bilge tarafından bilinip anlaşıldığını ve bu bilgelerin tefsir mahiyetinde çeşitli yorum ve tarihî kitaplar yazdıklarını, işte bu kitapların da Brahmanalar veya Brahma üzerine notlar, yani Vedalar olarak bilinmeye başlandığını söyler.⁹¹

C.3. Tanrı Anlayışı ve Öne Çıkan Bazı İnançlar

C.3.1. Tanrı Anlayışı

Hinduizm’in kutsal kitap literatüründeki çeşitlilik, tanrı anlayışındaki çeşitliliğe de yansımıştır. Bunda Hindu tabiatının etkisi büyük olsa gerektir. Zira Gustave Le Bon Hindulardan bahsederken, onların tabiatları itibarıyla her türlü şeye inanmaya müsait olduklarını belirtir.⁹² Hatta yine onun gözlemlerine göre, bir Hindu, yeni bir ilâha inandığında önceki ilâhlarını (inkâr etmemekle birlikte) bırakır. Bu da sadece onun ilahlarının sayısını artırır. Yani yeni tanrısını öncekilerin arasına katar ve hayatın şartları onu yönlendirmesine göre -bir defasında bu tanrının, diğer defasında bir başka tanrının emirleriyle- hareket eder.⁹³

⁹¹ Dayananda’nın Vedalar konusunda yukarıda verilen tüm görüşleri için bk. *Satyartha Prakasha*, 335-343, C: VII, N: 63-77.

⁹² Gustave Le Bon, *Hazâratü’l-Hind*, çev. Âdil Züaytir (Kahire: Dâru’l-Âlemü’l-Arabî, 2009), 625.

⁹³ Gustave Le Bon, *Hazâratü’l-Hind*, 625.

Dışarıdan bir bakışla Hint kültür ve inancının ele alındığı en eski tarihli eserlerden birinin müellifi olan Bîrûnî (1061 [?]) ise, tanrı anlayışı konusunda aydınlarla halk arasındaki farklılığa⁹⁴ dikkat çektikten sonra: “*Hintli aydınlara göre tanrı birdir, başlangıcı ve sonu yoktur, ezeldir, işinde muhtâr, kâdir, hakîm, hayy, muhyî, müdebbir ve bekâ sahibidir; hükümrânlığında (melekûtunda) yalnızdır; zıddı ve niddi (misli) yoktur. Hiçbir şeye benzemediği gibi hiçbir şey de ona benzemez.*”⁹⁵ demektedir. Avâmın arasında ise, çirkin diye ifade edilebilecek çeşitli görüşlerin bulunduğunu belirten Bîrûnî, tanrıya nispet edilmesi münasip olmayan ve *havâsın* geri durduğu sıfatları, halkın kolayca tanrıya nispet ettiklerinden ve hatta eş, oğul, kız, gebe bırakmak, doğurtmak ve diğer doğal durumları ona izafe ettiklerinden bahseder.⁹⁶

Aslında Hindular, tıpkı Mekkeli müşrikler gibi âlemi yaratan yüce bir ilâha inanır ve onu kendi zâtıyla kâim olan, ezeli ve ebedi anlamına gelen *Brahman* olarak adlandırırlar. Ancak bunun yanı sıra onlar, âlemi de kadîm olarak nitelendirmişlerdir.⁹⁷ Zira âlem ondandır ve odur.⁹⁸ Bu yönüyle panteizmin de menşei kabul edilen Hint’te tanrı anlayışı, çok renkliliğin yanı sıra; değerlendirilen döneme ve bakış açısına göre farklı tonlarının yoğunluğu ile de dikkatleri çekmektedir.

Konunun biraz daha köklerine yöneldiğimizde tarihçilerin kaydettiğine göre, önceleri Hinduların somut varlıklarla ve çeşitli şekillerle ifade ettikleri *put* diye nitelendirilebilecek ilâhları ve ibadet etmek için onları yerleştirdikleri *puthâne* diye isimlendirilebilecek mabetleri yoktu. Dînî törenlerini açık alanlarda yaparlardı.

⁹⁴ Bîrûnî, her millette havâs ile avâmın; yani aydınlarla halkın inançlarının birbirinden farklı olduğunu belirtir. O, aydınların tabiatının, aklı olan şeyleri tartışma ve işin aslına/kökenine yönelerek araştırma yapmaya müsait/meyyal olduğunu; halkın genelinin tabiatının ise, duyuyla algılananlarla ilgilenip yüzeysel bilgilerle yetindiğini; özellikle kendisinde ittifak edilen veya genel dînî inanca ters düşmeyen konularda (özellikle genel dînî inanca ters düşmeyen farklı görüşlerin olduğu konularda) detaylı araştırmanın peşine düşmediğini vurgular. Bk. Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed Bîrûnî, *Tahkîku mâ li’l-Hind* (Süleymaniye Kütüphanesi, Köprülü, 1551), 11v.

⁹⁵ Bîrûnî, *Tahkîku mâ li’l-Hind* (Köprülü, 1551), 11v.

⁹⁶ Bîrûnî, *Tahkîku mâ li’l-Hind* (Köprülü, 1551), 13v, 16z; Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed Bîrûnî, *Tahkîku mâ li’l-Hind* (Haydarâbâd ed-Dekkan/Hindistan: Dâiratü’l-Meârifü’l-Osmâniyye, 1958), 23, 29. Fakat Bîrûnî, Hint düşünce ve inanç dünyasının özünü, Brahminlerin düşünce ve kanaatlerinin oluşturduğunu belirterek belirleyicinin Brahminler olduğunu vurgulamaktadır. Zira diğer görüşler itibar görmemektedir. Dolayısıyla Hint’te hâkim olan görüntü, aydın diye tanımlanan Brahminlerin görüşleridir. Bk. Bîrûnî, *Tahkîku mâ li’l-Hind*, 1958, 29-30.

⁹⁷ Tefvîkî, *Büyük Dinleri Tanımak*, 49.

⁹⁸ *Manu Smriti*, çev. İhsan Hakkı (Dâru’l-Yakazatu’l-Arabiyye, ts.), I, 16-57; Şelebî, *Mukâranetü’l-Edyân*, 4/72.

Genellikle gök cisimlerinin simgesi olan erkek tanrılara inanırlardı. Fakat sonraki dönemlerde *put* diye nitelendirilebilecek sayısız ilâh edinmişlerdir. Yine *puthâne* diye ifade edilebilecek görkemli ve çeşitli mabetler/*mandirler*⁹⁹ yapmışlar; insan, hayvan ve diğer varlıklardan oluşan birçok şeyi kendi tanrılar topluluğuna eklemişlerdir.¹⁰⁰

Aslında Hint'te; din, edebiyat ve mitolojisinin kaynağı kabul edilen Rig Veda'nın¹⁰¹ birbirinden farklı zamanlarda oluşturulmuş bölümlerine¹⁰² bakıldığında politeizm, monoteizm ve hatta ateizmin bir arada bulunduğu görülür.¹⁰³ Vedalarda görülen tanrıların tamamı *antropomorfik* karakterlidir. Bu tanrıların bir başlangıcı olduğu gibi aslında ölümlü de oldukları fakat münzevi bir hayat sayesinde ölümlü olmanın üstesinden geldikleri ifade edilmiştir.¹⁰⁴

Hinduizm'de tanrı konusuna *teklik* (*tevhid/monotheism*), *çokluk* (*teaddüd/polytheism*) ve *üçleme* (*teslis/Hindu trimurti*) bağlamında yaklaşılabilecek olursa saf bir tevhit anlayışının olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Bu din (Hinduizm), inananlarını istedikleri tanrı veya tanrıçayı kendine göre diğerlerinden üstün görmeye özgür bırakmıştır.¹⁰⁵ O nedenle olsa gerek, genel olarak Hindular, herhangi bir ilâha yöneldiklerinde, ona tüm yönleriyle yönelirler ve inkâr etmemekle birlikte dikkatlerini diğer ilâhlardan uzaklaştırırlar. Hatta deyim yerindeyse, gözleri başka ilahları görmez. Kendisine yöneldikleri ilâha, *ilâhların ilâhı* (*rabbü'l-erbâb*) ifadesini kullandıkları belirtilir.¹⁰⁶

Böylece çokluğun içinde bir teklik, yani kesrette bir tevhit oluştururlar. Özellikle Upanişadlarla birlikte Hinduizm'e bu anlayışın hâkim olmaya başladığı

⁹⁹ Genel olarak Hinduların mabetlerine “mandir” denmektedir.

¹⁰⁰ Tefikî, *Büyük Dinleri Tanımak*, 49.

¹⁰¹ Bk. *Rig Veda*, vii-viii.

¹⁰² On bölümden oluşmaktadır. Türkçe çevirisinde her bölüm “Kitap” diye adlandırılmıştır.

¹⁰³ *Ateizm* için bk. “Başlangıçta ne yokluk ne de varlık vardı. Ne bir hava ne de bir gök vardı ötede. O neyi kapsadı? Nerede, kimin korumasında? O anlaşılmaz derin şey su muydu?” *Rig Veda*, X, 129; 1; “Kim bilebilir kim açıklar yaratılışın nereden geldiğini? Tanrılar yaratılıştan sonra geldiler; öyleyse kim bilebilir var oluşu?” *Rig Veda*, X, 129; 6; “Varlık, tanrıların olmadığı bir çağda, var olmayandan doğdu.” *Rig Veda*, X, 72; 3. *Monoteizm* için bk. “Ona İndra derler, Mitra derler, Varuna derler, göksel kuş, güzel kanatlı Garutmân derler; bilgiler tek olana çok ad verirler, Agni derler, Yama derler, Mâtarişvan derler.” *Rig Veda*, X, 164; 46.

¹⁰⁴ Bk. Demirci, *Vedalar*, 50.

¹⁰⁵ Korhan Kaya, *Hinduizm* (İstanbul: Sujala Yayıncılık, 2018), 10.

¹⁰⁶ Bk. Cühenî, *el-Mevsûatü'l-Müeyyessera*, 2/736; Gustave Le Bon, *Hazâratü'l-Hind*, 625.

görülür.¹⁰⁷ Modern Hinduizm Döneminde Hindu tek tanrıcılığını temsil eden Brahman'ın da bu geleneğin devamı olduğu söylenebilir.¹⁰⁸

Bunun yanı sıra Hinduların; su, hava, nehir, dağ gibi doğada yararlı ve zararlı ne varsa her şeyin ilah olduğunu söylemeleri, bu din için *teaddüdü'l-âlihe* (tanrıların çokluğu) konusunu gündeme getirmiştir. Bu yönüyle bakıldığında Hinduların, kendilerine ibadet ederek ve kurbanlar sunarak yaklaştırmaya çalıştıkları sayılamayacak kadar ilâhları vardır.¹⁰⁹

Öteden beri Hint tanrı anlayışının ana rengini oluşturan ve günümüzde de baskın olan tanrı anlayışı, *Hindu üçlemesidir (trimurti/teslis)*. Bu anlayışın teşekkülünün de bir öyküsü vardır. Vedik dönemde popüler olan bazı tanrılar önemini yitirirken önemsiz bazı ilâhlar ise popülerite kazanmıştır. Bu manada, Vedik dönemin önemli tanrılarında Rudra, *Şiva* olmuş; Pracâpati, *Brahma* olmuş ve önemsiz tanrı Vişnu önem kazanarak bugünkü *Hindu trimurti/teslis* tanrı anlayışı oluşmuştur.¹¹⁰ Yani Hinduların en çok sevdikleri tanrılar olan *Vişnu* ve *Şiva*'nın, yaratıcı tanrı *Brahma* ile bir araya gelmesiyle genel tanrı inancı şekillenmiştir.¹¹¹

Brahma, *Vişnu* ve *Şiva* üçlüsünden oluşan *Hindu trimurti*,¹¹² henoteist karakterli bir tanrı anlayışıdır. Bir tanrıya bağlanırken diğer tanrıların varlığını da kabullenen ve bütün ilâhları, kendisinden âlemin ortaya çıktığı üç ilâhta toplayan bu anlayışın, Hindu din adamları tarafından MÖ IX. asırda ortaya konduğu ifade edilmektedir.¹¹³ Bu ilâhlar, birçok konuda ortak olsalar da *Brahma*, *yaratıcı tanrı*; *Vişnu*, *koruyucu tanrı*; *Şiva* ise *yok edici tanrı* şeklinde bir görev taksimiyle karşımıza çıkmaktadır. Hindulara göre, kim bu üç ilâhtan birine veya en üstün gördüğüne ibadet ederse, diğer üçüne de ibadet etmiş olur. Aralarında hiçbir fark yoktur.¹¹⁴ Bu yönüyle Hinduların, Hristiyanlıktaki teslis anlayışına da kapı araladıkları söylenebilir.

¹⁰⁷ Kaya, *Hint'te Tanrı*, 35-40. Ayrıca bk. Eliade, *Dinsel İnançlar*, 1/285.

¹⁰⁸ Demirci, "Hinduizm", 18/115.

¹⁰⁹ Cühenî, *el-Mevsûatü'l-Müeyyessa*, 2/736.

¹¹⁰ Kaya, *Hint'te Tanrı*, 27.

¹¹¹ Kaya, *Hinduizm*, 13.

¹¹² Tefvîkî, *Büyük Dinleri Tanımak*, 49.

¹¹³ Cühenî, *el-Mevsûatü'l-Müeyyessa*, 2/736.

¹¹⁴ Cühenî, *el-Mevsûatü'l-Müeyyessa*, 2/736.

C.3.1.1. Yaratıcı Bir Varlık Olarak Tanrı (Rubûbiyyet)

Hinduizm'deki tanrı anlayışına *rubûbiyyet* ve *ulûhiyyet* perspektifinden bakmak, Müslümanlar için konunun daha iyi kavranması açısından ufuk açıcı olacaktır.¹¹⁵ Bu nedenle konu önce yaratıcı olması yönüyle tanrının *rubûbiyyeti*, daha sonra da ibadete lâyık olması yönüyle *ulûhiyyeti* noktasından ele alınacaktır.

“Rab” ve “ilah” kelimelerinin sözlük anlamlarında farklılıklar söz konusu olsa da bu kavramlar Kur'an ve Sünnette yakın anlamlı kullanılmış ve gelenekte de bu yol takip edilerek Kelâm alimlerince çoğunlukla müteradif kullanım tercih edilmiştir. Bu bağlamda, anlamsal olarak birbirinden tamamen ayrışan “tevhîd-i ulûhiyyet” ve “tevhîd-i rubûbiyyet” şeklinde kesin bir *tevhîd* taksimine de gidilmemiştir. Ancak tevhîdin taksimini ön plana çıkaran *ehl-i hadîs* geleneği bu iki kelimenin müteradif olmadığını, Kelâm alimlerinin ilah kelimesini “yokluktan varlığa çıkarmaya kâdir” şeklinde tarif ederek sözlük anlamını dışladıklarını, “ilah” ve “rab” kavramlarını müteradif kıldıklarını belirterek tenkit etmişlerdir.¹¹⁶ Burada ise tevhidin taksiminden ziyade, Hinduizm gibi farklı bir dindeki tanrı anlayışı “yaratıcılık” ve “mabudiyet” yönlerinden ortaya konulurken, “ilah” ve “rab” kavramlarının daha çok sözlük anlamlarından hareket edilerek İslamî literatürle karşılanan bir anlatım tercih edilmiştir.

Rubûbiyyet, âlemin yaratıcısının onları yaratma, terbiye etme ve varlıklarını devam ettirme yönüyle tek olmasını ifade etmektedir.¹¹⁷ Bu anlamda konuya

¹¹⁵ Dayananda'nın İslâm'a yönelttiği eleştirilerin ana eksenini, İslâm'daki tanrı anlayışı oluşturması nedeniyle gerek yöneltilen eleştirilerin gerekse verilen cevapların daha iyi anlaşılması açısından “Hinduizm'deki tanrı anlayışı” konusu üzerinde biraz daha detaylı durma zorunluluğu hasil olmuştur. Burada Hinduizm'deki tanrı anlayışı “ulûhiyyet” ve “rubûbiyyet” bağlamında detaylandırılırken; konu sadece Vedalar, Vedik Dönem ve Arya Samaj'ın ortaya çıktığı Modern Dönem kapsamında ele alınacaktır. Yani Hinduizm'in diğer kutsal kitapları ve dönemlerindeki “ulûhiyyet” ve “rubûbiyyet” anlayışlarına değinilmeyecektir.

¹¹⁶ Tevhid'in taksimi bağlamında “uluhiyyet” ve “rubûbiyyet” kavramlarıyla ilgili bir değerlendirme için bk. İrfan Eyibil, “Tevhid-i Ulûhiyyet Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme”, *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2013), 181-194.

¹¹⁷ Bk. Cemalüddin Ebi'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut/Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), "er-Rabb", 1/369; Muhammed Murtaza b. Muhammed el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), “vehade”, 9/155; Muhammed Ali Tânevî, *Mevsûatü Keşşâfi İstılâhâtü'l-fünûni ve'l-ulûm*, ed. Rafik el-Acem (Lübnan:

yaklaştığımızda, Hinduizm'in Vedalar Dönemindeki *rubûbiyyet* anlayışı hususunda konunun araştırmacılarının ittifak halinde olmadıkları görülür. Bazılarına göre o dönemdeki Hindular, yaratıcının *rubûbiyyetini* kabul ediyor ve onun tek olup ortağının olmadığını ikrar ediyorlardı. Diğer bir görüşe göre Vedalar Döneminde Hindular, birçok yaratıcı olduğuna inanıyorlardı.¹¹⁸ Bir üçüncü görüşe göre de Vedalar Döneminde Hinduların birçok tanrıları vardı, fakat onlardan herhangi birine *rubûbiyyet* tayin etmeyip bu konuyu daha sonra belirlemişlerdir.¹¹⁹ Yine bir dördüncü görüşe göre ise, aslında Vedalar Döneminde her şeyde gizli olan bir ilâh anlayışı, yani panteizm söz konusu idi. Fakat bu durum Brahmanalar ve Upanişadlar zamanında daha bariz ortaya çıkmıştır.¹²⁰

Tüm bu görüş sahipleri kanaatlerini, ilk Hint kutsal metinleri Vedaları referans göstererek farklı şekillerde temellendirmişlerdir. Biz birinci görüşe; yani Vedalar döneminde Hinduların, yaratıcının *rubûbiyyetini* kabul ettiği ve onun tek olup ortağının olmadığını ikrar ettikleri, görüşünü savunanlara dönecek olursak; bunlardan bir grup, Vedalarda tek bir yaratıcının varlığına delalet eden apaçık ifadeler (*nas*) bulunduğunu, aynı metinlerde geçen ilâh isimlerinin ise, tek bir ilâhın farklı isim ve sıfatları olduğunu belirtmektedir. Bu görüşü savunanların en başında ise, araştırmamızın ana unsurlarından birini oluşturan Dayananda ve onun Arya Samaj'ı gelmektedir.¹²¹ Fakat bu konuda da yani Vedalarda tanrı/tanrılarla ilgili geçen ifadelerin tek bir tanrıyı ifade ettiği hususunda da farklı yorumlar gündeme gelmiştir. Kimileri, bazı fiil ve sıfatlarının zikredilmesi suretiyle tek bir yaratıcıya ve rabbe delâlet eden çeşitli ifadelerin Vedalarda bulunduğunu söylerken kimileri ise, Vedalardaki ifadelerin bazen *Agni* bazen *İndra* bazen de *Varuna* diye isimlendirilen tek bir ilâhın *rubûbiyyetini* yücelttiğini ifade etmişlerdir.¹²²

Mektebetü Lübnân, 1996), "er-Rabb", 1/840-841; Muhammed es-Seyyîd el-Cüleynid, *Mevsûatü'l-akîdeti'l-İslâmiyye* (Kâhire: Vüzâratü'l-Evkâf el-Meclisü'l-E'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2010), "Tevhîdü'l-Ulûhiyyeti ve Tevhîdü'r-Rubûbiyyeh", 425; Eyibil, "Tevhid-i Ulûhiyyet Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme", 190.

¹¹⁸ Zekeriyâ, *el-Hindûsiyyetü*, 2/573.

¹¹⁹ Zekeriyâ, *el-Hindûsiyyetü*, 2/573-574.

¹²⁰ Zekeriyâ, *el-Hindûsiyyetü*, 2/575.

¹²¹ Zekeriyâ, *el-Hindûsiyyetü*, 2/555-556.

¹²² Zekeriyâ, *el-Hindûsiyyetü*, 2/565. Bu konuya örnek olarak bk. *Rig Veda*, II, 1; 3-4, 6-7, 10-11.

C.3.1.2. İbadet Objesi Olarak Tanrı (Ulûhiyyet)

Kelâmî bir kavram olarak *uluhiyet*, yalnızca Allâh'a ibadet edileceğine ve ibadette onun hiçbir ortağının olmadığına imandır.¹²³

Rubûbiyyet anlayışı konusunda olduğu gibi Hinduizm'in Vedalar Dönemindeki *ulûhiyyet* anlayışı konusunda da araştırmacılar ihtilaf etmişlerdir. Hinduizm'le ilgili kaynakların hemen tamamında, Vedalar Döneminde Hinduizm'in ateist karakterli değil, aksine bir veya birçok ilâhı kabul eden bir yapıya sahip olduğu ifade edilmektedir.

Hindular *ilah* kelimesine karşılık olarak *deva* kelimesinden türemiş olan *devata* kelimesini kullanmaktadırlar. Sanskrit dilinde *deva* kelimesi, görülen, veren ve gökyüzünde bulunan anlamlarına gelmektedir.¹²⁴

Bazı araştırmacılara göre, Vedalarda yaratıcının gücü *devata* denen çeşitli şahıslara taksim edilmişti. İnsanlar ihtiyaçlarının karşılanmasını istediklerinde o şahıslardan hangisi bu özelliğe sahipse ona yönelir ve duâ ederlerdi. Meselâ yağmurun yağmasını istediklerinde *İndra*'ya, ateş için *Agni*'ye yönelirlerdi.¹²⁵

Aslında Vedalarda, kendilerine ibadet edilen *çeşitli isimlerin* olduğu konusunda ittifak vardır, ancak şu iki konuda ihtilaf söz konusudur: Birincisi, Vedalarda belirtilen ve kendilerine çeşitli ibadetlerin sunulduğu *isimlerin* hakikatinin ne olduğu; ikincisi de Vedalar Döneminde *tevhidî* (monoteist) anlayışın mı yoksa *çok tanrıci* (politeist) anlayışın mı önce olduğu.¹²⁶

Vedalarda geçen ve kendilerine çeşitli ibadetlerin sunulduğu *isimlerin* hakikatinin ne olduğu hususundaki görüşler şu şekilde kategorize edilebilir: Bunlar,

¹²³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "elihe: el-ulûhiyyetü", 7/1045-1047; Zebidî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 2007, "vehade", 9/154-155; Tânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn*, "el-ulûhiyyetü", 1/257-258; Cüleynid, *Mevsûatü'l-akîdeti'l-İslâmiyye*, "Tevhidü'l-Ulûhiyyeti ve Tevhidü'r-Rubûbiyyeh", 423.

¹²⁴ Arthur A. MacDonell, *A Sanskrit English Dictionary* (London, 1893), 124; Zekeriyâ, *el-Hindûsiyyetü*, 2/662-663.

¹²⁵ Muhammed Ziyâürrahmân el-A'zamî, "Dirâsâtün fi'd-Diyânâti'l-Hindiyye (3) Bhagavat Gîtâ", *Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye* 4 (h 1390), 119.

¹²⁶ Zekeriyâ, *el-Hindûsiyyetü*, 2/669.

farklı şeyleri niteleyen isimlerdir, fakat niteledikleri şeylerin tamamı ilah değildir¹²⁷ veya bu isimlerden her biri yeni bir ilâha işaret etmektedir¹²⁸ yahut tüm bu isimler, tek bir ilâhın farklı adlarıdır. Yani, *bir olan ilâhı* nitelemek için kullanılmış farklı isimlerdir. İşte bu son kanaati, çağdaş bazı Hindu ve Müslüman ilim adamlarının yanı sıra Dayananda Sarasvati ve onun Arya Samajı da savunmaktadır.¹²⁹

Vedalar Döneminde *tevhidi*/monoteist anlayışın mı yoksa çok tanrıcı/politeist anlayışın mı önce olduğu hususundaki görüşler ise üç kategoride ele alınabilir:

Bunlardan birincisine göre, Rig Veda'nın oluşturulmasından önce Hindular *tevhit* inancı üzere idiler.¹³⁰ Onlara göre, Vedik dinin ilk merhalesinde putların ve mabetlerin olmaması da buna işaret etmektedir.¹³¹ İkinci görüşe göre, *çok tanrıcılık* o dönemdeki Hinduların asıl inancı idi. Çoklukta tekliği ifade eden *panteizm*le karışık *sorunlu tevhit akidesi* ise daha sonra öğrenilmiştir. Bu kanaattekiler, Rig Veda'da birçok ilâhın adının geçmesini, onların övülmesini ve onlara ibadet edilmesini delil olarak gösterirler. Üçüncü görüşe göre de Kutsal Kitap Külliyyatı Vedalar; *çok tanrıcılık*, *tevhit* ve *panteizm* gibi çeşitli inanç formlarının her birini barındırmaktadır. Bunlardan hangisinin daha önce olduğunu belirlemek ancak zan ve tahminle olur. Zan ve tahmin ise bilgi ifade etmez. Tanrı konusunda Vedaların vitrinine baktığımızda, diğer ilahların tamamının üzerinde bir ilahın bulunmasıyla birlikte çok tanrıcılığı buluruz.¹³²

Uluhiyet konusunda günümüzü de içine alan Modern Hinduizm Dönemine bakıldığında, genel olarak iki eğilimin olduğu görülür: Birincisi, çok tanrıya ibadeti reddeden anlayış; ikincisi ise, bunun zıddı yani birçok tanrıya ibadeti kabul eden anlayış. Birinci görüştekileri; yani birçok tanrıya ibadeti reddedenleri de kendileri putlara tapmadıkları gibi tapanları da kabul etmeyip eleştirenler ve kendileri putlara

¹²⁷ Zekeriyâ, *el-Hindüsiyyetü*, 2/670.

¹²⁸ Zekeriyâ, *el-Hindüsiyyetü*, 2/669.

¹²⁹ *Satyartha Prakasha*, 21-53, C: I, N: 1-50; Sri Aurobindo Akroyd Ghosh, *The Secret of the Veda* (Pondicherry (India): Sri Aurobindo Ashram Publication, 1998), 32-33; Zekeriyâ, *el-Hindüsiyyetü*, 2/669.

¹³⁰ Max Müller, *A History of Ancient Sanskrit Literature* (London, 1860), 559, 568.

¹³¹ Will Durant, *Kıssatü'l-Hazâra (The Story of Civilization)*, çev. Zekî Necîb Mahmûd (Beyrut, ts.), 3/34.

¹³² Abdürrâzî Muhammed Abdülmuhsin, *Müşkiletü't-te'lîh fî fikri'l-Hindi'd-dîniyyi* (Riyâd: Dârü'l-Faysalü's-Sekâfiyye, 2002), 31.

tapmadıkları halde putlara tapanları anlayışla karşılayıp eleştirmeyenler olarak iki kısımda değerlendirilebilir. Putlara tapınmayı kabul etmeyip bu eylemi yapanları eleştirenlerin başında Arya Samaj gelmektedir. Kendileri putlara tapmadığı halde putlara tapanları eleştirmeyenler ise, Vedanta ekolüne mensup olanlar ve bunların dışındaki diğer bazı Hint felsefi ekolü mensuplarıdır.

Vedanta ekolüne mensup olanlar, kendileri çok tanrıya ibadet etmez, ancak edenleri de kınamazlar. Üstelik bu durumu, yeni başlayan için aklın arınması ve zihnin odaklanması açısından gerekli görürler. Vedanta ekolüne mensup olanların dışında kalan ve çok tanrıya ibadet etmeyen birtakım Hint felsefecileri ise bu durumu inanç ve fikir hürriyeti kapsamında değerlendirmekte ve olanları eleştirmemektedir.

İkinci eğilimdekilerin, çok tanrıya ibadeti kabul edenlerin tanrı anlayışları konusunda dinler tarihi araştırmacıları ihtilaf etmişlerdir. Bazıları, bu konudaki farklılığın; yani tanrı çeşitliliğinin hakîkî olmadığını ifade ederken; bazıları ise, çok tanrıcılığın ve putçuluğun Hint'te apaçık bir hakikat olduğunu vurgulamakta¹³³ ve sayıları üç yüz otuz milyon olarak ifade edilen¹³⁴ tanrılar için bu durumun sembolik mi yoksa hakikat mi olduğu üzerinde durmak gerektiğini ifade etmektedirler.¹³⁵ Son dönem dinler tarihi araştırmacıları, bu sayının sembolik (kesretten kinaye) olduğunu; zira her Hindu'nun kendine has bir tanrısının olmasından hoşlandığını ve sınırlı sayıda tanrıyla yetinmeyeceklerini belirtmektedirler.¹³⁶

¹³³ Durant, *Kıssatü'l-Hazâra*, 3/207.

¹³⁴ Abdülmuhsin, *Müşkiletü't-te'lîh fî fikri'l-Hindi'd-dîniyyi*, 52.

¹³⁵ Zekeriyâ, *el-Hindüsiyyetü*, 2/709.

¹³⁶ Abdülmuhsin, *Müşkiletü't-te'lîh fî fikri'l-Hindi'd-dîniyyi*, 52-53; Habîb Saîd, *Edyânü'l-Âlem* (Kahire, ts.), 81. Hint'teki bu durumun, İslâm'da yerilen "put" algısından farklı olduğunu; Hinduizm'in, insanın Tanrı ile ilişki kurma arzusunu resim veya heykel gibi belli formlarda ibadet etme uygulamasını teşvik ederek cevapladığını ve bu formların ibadet eden kişinin zihninin daha şevkle ibadete yoğunlaşmasına yardım ettiğini ifade edenler de olmuştur. Bk. D. C. Rao, "Tapınma: Tanrı Tasvirleri Put Mudur?", çev. Nermin Öztürk, *Necmattin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2018), 257-261.

C.3.2. Avatara İnancı

Hindularda bir de *avatara*¹³⁷ inancı vardır.¹³⁸ *Avatara*, öncelikle Vişnu olmak üzere farklı ilâhların veya metafizik varlıkların çeşitli amaçlarını gerçekleştirmek üzere insan veya hayvan formunda yeryüzüne inişlerini ifade eder.¹³⁹ Bu kavram, tanrının veya metafizik varlığın aldığı biçimi ya da bedensel şekli tanımlamak için de kullanılır.¹⁴⁰ Geleneksel manada *avatara* terimi ise, daha çok tanrı Vişnu ile alakalı olup onun bedenleşmelerini kapsamaktadır. Buna göre *avatara*, Vişnu'nun dindar kimselere yardım etmek ve birtakım görevleri yerine getirmek amacıyla değişik varlık formlarında yeryüzüne inmesini ifade etmektedir.¹⁴¹ Dolayısıyla Vişnucular, ilâhlarının Krişna adında bir insana hulûl ettiğine inanırlar. Bu yönüyle onlar, ilâhî özellikleri insânî özelliklerin içerisine katmışlardır.¹⁴² Visnu'nun *avatar*larının en ünlüsü, etrafında Hindu dininin ana kollarının geliştiği *Rama* ve *Krişna* avatarlarıdır. *Dasavatara* (on iniş) arasında en sık kullanılanlar kaplumbağa, yaban domuzu, balık ve insan-aslan ile Buddha'dır. Gelecek ve son avatar, şimdiki *Kali Yuga*'yı¹⁴³ sona erdirecek olan *Kalki*'dir.¹⁴⁴

Arya Samaj ise *avatara* inancına karşı çıkmıştır. Dayananda, “Tanrı enkarne olur mu, olmaz mı?” sorusunu kesin bir dille “Hayır!” diye cevaplar. O, Krişna gibi

¹³⁷ Bu kelimenin ve türevlerinin telaffuzu bazı sözlüklerde “avtâr” formatında verilmiştir. Bk. Sithalakshmi Kidadmbi - Korhan Kaya, *Hindi-Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2013), 34.

¹³⁸ Vable, *Hindu without Hinduism*, 16-25.

¹³⁹ Bk. Kidadmbi - Kaya, 34; Cemil Kutlutürk, *Hinduizm’de Avatara İnancı* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 37.

¹⁴⁰ Kutlutürk, *Avatara İnancı*, 37.

¹⁴¹ Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bk. Kutlutürk, *Avatara İnancı*.

¹⁴² Cühenî, *el-Mevsûatü'l-Müeyyessa*, 2/736. Özellikle Vişnucu Hinduların, Hristiyanların İsa Mesih'ten bahsettiği gibi Krişna'dan bahsettikleri ifade edilir. Hatta Mısırlı Dinler ve Mezhepler Tarihçisi/âlim Muhammed Ebû Zehra (v. 1974), bu konuda Hinduizm’le Hristiyanlığı karşılaştırarak ve kırk kadar benzerliğe dikkatleri çekerek: “Hristiyanlar dinlerinin asıllarını burada arasınlar” demektedir. Bk. Muhammed Ebû Zehra, *Muhâdarât fî mukâranâti'l-edyân ed-diyânâtü'l-kadîme* (Dâru'l-Fikru'l-Arabî, 1965), 29-42.

¹⁴³ Hintlilerin zaman anlayışına göre, evren, “Yuga” adı verilen farklı dönemlere sahiptir. Kali Yuga ise, maddi ve manevi yozlaşmanın doruğa çıktığı dördüncü evredir. Bk. Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, 2015, 264-265; Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, 1958, 320-321.

¹⁴⁴ Bk. Klaus K. Klostermaier, *A Concise Encyclopedia Of Hinduism* (Oxford-England: Oneworld Publications, 2003), 33.

tanrının enkarnasyonu (*avatara*) olduğu ifade edilen kişilerin, kendi dönemlerinde her zaman dünyaya iyilik yapmak isteyen erdemli birer insan olduğunu ifade eder.¹⁴⁵

C.3.3. İneğin Konumu

Hinduizm’de ineğin de özel bir konumu vardır. Hindular, ineği kutsal kabul ederler. Gerçi, yılan, maymun gibi birçok hayvanı da kutsarlar; fakat ineğin yeri ayrıdır. Mabetlerde, evlerde ve meydanlarda heykelleri vardır. Her yerde özgürce dolaşırlar. Onları öldürmek veya kesmek büyük günahlardan sayılır.¹⁴⁶ Öldüklerinde, dini törenle defnedilir.¹⁴⁷

Aslında konuyla ilgili yapılan hassas çalışmalar göstermektedir ki, Vedik dönemin sonlarında bile inek hâlâ bir yiyecek maddesiydi ve bu nedenle diğer ekonomik faydalarından dolayı kıymet verilirdi. Yani bir doktrin olarak ineğin kutsallığı ve etinin yenmeyeceği Vedik literatürde hiç görülmez. Bu durum, özellikle 15. yüzyılda Vişnucu (Vaişnav) şair ve azizlerin ortaya çıkması ve Bhagavat Purana’nın Hintçeye çevrilmesiyle canlanmaya başlamış ve daha sonraları hem etinin yenmemesi hem de kutsallığıyla ilgili bugünkü pozisyon oluşmuştur.¹⁴⁸

İnek koruma hareketleri, 1870’lerde Pencap, Kuzeybatı eyaletleri, Awadh ve Rohilkhand’da hızla yayılmıştır. Dayananda Sarasvati ve onun Arya Samaj’ı, bu duyguyu bir *ulusal harekete* ustaca dönüştürmüş, böylece Hindu-Müslüman

¹⁴⁵ Dayananda bu konuyu şöyle örneklendirerek açıklar: “Akıl yürütme aynı zamanda Tanrı’nın enkarnasyonunu da çürütür. Birisi sonsuz uzayın rahme girdiğini veya birisinin onu/[o sonsuz uzayı] yumruğuyla kapattığını söylerse bu yanlış olur çünkü uzay sonsuz ve her şeyi kaplayan bir varlık olduğundan, ‘içeri girdi’ veya ‘dışarı çıktı’ kelimelerinin kullanımı bu bağlamda anlamsızdır. Benzer şekilde, Tanrı sonsuz ve her şeyi kaplayan bir varlık olduğundan, O’nun girdiğini veya çıktığını söylemek gülünçtür. Bir şeyin var olmadığı yere gitmesi veya oradan gelmesi. Tanrı rahime girmeden önce orada yok muydu? Yoksa çıkmadan önce dışarıda yok muydu? Bir aptaldan başka kim böyle konuşabilir veya Tanrı ile bağlantılı olduğuna inanabilir? Tanrı’nın gelişi ya da gidişi, doğumu ya da ölümü kanıtlanamaz. Dolayısıyla Mesih vs.’nin Tanrı’nın enkarnasyonu olamayacağı açıktır. Onlar insandı çünkü insani niteliklere, bağlılığa, nefrete, açlığa, susuzluğa, üzüntüye, acıya, zevke, doğuma, ölüme vs. sahiptiler.” Bk. *Satyartha Prakasha*, 315-317, C: VII, N: 33-36.

¹⁴⁶ Diğer büyük günahlar ise, bir Brahmin’i öldürmek, içki içmek ve zina etmektir. Bk. Birûnî, *Tahkiku mâ li’l-Hind*, 2015, 397.

¹⁴⁷ Cühenî, *el-Mevsûatü’l-Müeyssera*, 2/736.

¹⁴⁸ Amar Nath Pal, “The Sacred Cow in India: A Reappraisal”, *Indian Anthropologist* 26/2 (1996), 53-54.

çatışmalarının başat sebeplerinden biri olmasında müthiş bir rol oynamıştır.¹⁴⁹ Zira o döneme kadar daha stabil olan bu mesele, Dayananda'nın 1882'de Gorakhshini Sabha'yı (İnek Koruma Derneği) kurması ve ineği korumayı *Hintli dayanışması* kavramının önemli bir bileşeni yapmasıyla daha görünür olmuş ve *inek* bir sembol halini almıştır.¹⁵⁰

Aslında Hindular arasındaki genel kabulün aksine *inek*, Arya Samaj için kutsal bir hayvan değildir. Bu konuyu gündeme getiren Hint Tarihçisi ve dönemin İngiliz Hindistanı Kamu Hizmeti Memurlarından Baş komiser ve Raportörü Richard Burn, Dayananda'nın bu konudaki kitabıyla ilgili şöyle demektedir: “İneğin Aryalar için kutsal bir hayvan olmadığı unutulmamalıdır ve Dayananda Sarasvati'nin kitabı, sığırların öldürülmesinin ekonomik bir hata olduğu ve bu bakımdan sakıncalı olduğu ilkesine dayanmaktadır. Bana öyle geliyor ki, onun yazarken yaptığı eylem, var olan şeylere karşı bir ajitasyon başlatma arzusundan daha çok, son zamanlarda kendi doktrinlerine şiddetle karşı çıkan Ortodoks Hinduların uzlaştırma arzusundan dolaydır. Bu görüş, Arya inancının onuncu maddesiyle doğrulanmaktadır.”¹⁵¹

Semboller; sosyal, siyasî ve dinî hareketlerde birleştirici ve motive edici unsurlar olarak önemli roller icra ederler. *İnek* de Hint milliyetçi hareketi sırasında siyasi sembol olarak kullanılmıştır. Özellikle Bal Gangadhar Tilak'ın başlattığı Şivaci (Shivaji) festivalinin¹⁵² ayrılmaz bir parçası olan *inek*, Müslümanlara ve İngilizlere karşı Hindu saldırganlığında ve direnişinde bir toplanma noktası haline gelmiştir. Zira her iki grup da inek eti yemektedir. Burada inek, dinî bir kutsallıktan ziyade siyasî bir sembol pozisyonundadır. Fakat bu sembol, ineği kutsayanları da kendi taraflarına

¹⁴⁹ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Sandria B. Freitag, “Sacred Symbol as Mobilizing Ideology: The North Indian Search for a 'Hindu' Community”, *Comparative Studies in Society and History* 22/4 (Ekim 1980), 597-625.

¹⁵⁰ Pal, “The Sacred Cow in India: A Reappraisal”, 55.

¹⁵¹ R. Burn, *Census Of India, 1901, Vol. XVI, N.-W. Provinces And Oudh, Part I Report* (Allahabad: Government Press, 1902), 91. Arya Samaj'ın on ilkesinden sonuncusu: “Toplumun özgecil/herkesi ilgilendiren hükümlerine (altruistic rulings of society) uyma konusunda kişi kendisini kısıtlama altında görmeli; bireysel refahı ilgilendiren kurallara uymakta ise herkes özgür olmalıdır.” Arya Samaj'ın bu ilkelerinin tamamı için bu çalışmanın “Arya Samaj'ın On İlkesi” başlığına bakılabilir.

¹⁵² 17-19. yüzyıllarda hüküm süren Hint Maratha hânedanının ilk hükümdarı Şivaci'nin (Shivaji) doğum yıldönümü kutlaması.

çekmek isteyen Hindu milliyetçileri tarafından çok başarılı bir şekilde kullanılmıştır.¹⁵³

Mahatma Gandhi de¹⁵⁴ birçok kez Hinduizm içinde ayrılmaz bir öge olan ineklerin lehine konuşmalar yapmıştır. Ancak o, Hinduları sığır eti yiyen Müslümanlara karşı asla kışkırtmamış ve Dayananda'nın Gorakhshini Sabha'sını desteklememiştir. Ona göre *raksha* terimi; olumsuz, Müslüman karşıtı ve saldırgan çağrışımları ifade etmektedir. Gandhi bu organizasyonun yerine 1924'te Go Seva Sangh'ı (İnek Hizmet Topluluğu) kurmuştur. Bunu yaparken de Hinduları, Müslümanlara karşı şiddetli bir tutum sergileyen Gorakhshini Sabhas'tan uzak tutmaya çalışmıştır.¹⁵⁵

1952'de Sığır Geliştirme (*Gosamvardhana*) Merkez Konseyi, modern sığır yetiştiriciliği ve bakımı konseptiyle ineklere yönelik geleneksel Hindu duygularını güçlendirmek için kurulmuştur. İneklerin kutsallığı ve Hindistan ekonomisindeki önemi, Hindistan'daki çoğu eyalette inek kesiminin yasaklanmasıyla ilgili yasaların çıkarılmasına yol açmıştır.¹⁵⁶ Hindulardan gerek siyasî gerekse akademik çevreler, aslında ineğin bu kutsallaştırılmış konumunun, ineklerin aleyhine bir durumun teşekkül etmesine sebep olduğunu dile getirseler de toplumsal yargının önüne geçememiştir.¹⁵⁷

Günümüzde Hindistan sokaklarında perişan halde dolaşan, hatta bir kenarda ölmeyi bekleyen cılız/bakımsız bu hayvanları görünce “kutsanan ineğin kendisi mi, yoksa *inek mefhumu* mu?” sorusunu sormaktan kendinizi alamıyorsunuz.

¹⁵³ Pal, “The Sacred Cow in India: A Reappraisal”, 55.

¹⁵⁴ Mahatma Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948). Çalışmanın ana metninin bundan sonraki kısımlarında da *M. K. Gandhi* veya sadece *Gandhi* olarak kullanılacaktır.

¹⁵⁵ Pal, “The Sacred Cow in India: A Reappraisal”, 55. Gandhi'nin bu vizyonu, Hindistan Anayasasında “Devlet Politikasının Yönerge İlkeleri”nin kapsamına girmiştir. Bk. (Hindistan anayasası, Madde 48).

¹⁵⁶ Pal, “The Sacred Cow in India: A Reappraisal”, 55.

¹⁵⁷ Tadeusz Margul, “Hint İnek Tapımının Bugünkü Durumu”, çev. Ali İhsan Yitik - Aynur Yıldız, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2012), 306-310.

C.3.4. Toplumsal Tabakalaşma: Kast İnancı (Varna)

Hindu toplum arasında yaygın olan bir diğer inanç da toplumsal tabakalaşmayı ifade eden *varna* yani *kast* anlayışıdır. Ârilerin Hint Alt Kıtası'na varmalarından sonra toplumda oluşan tabakalaşma, bazı değişimler geçirse de günümüzde hâlâ devam etmektedir. Hindulara göre toplum, *Brahminler*, *Kşatriyalar*, *Vaişyalar*¹⁵⁸ ve *Şudralar* olarak dört tabakaya ayrılmış olup bu, *tanrının* yaratmasıyla oluşmuş ebedî bir taksimattır.¹⁵⁹

Bu toplumsal sınıflandırmada en üst tabaka *Brahminler*/Berâhime'dir. Hinduizm'e göre Tanrı Brahma, onları ağızından yaratmıştır. Öğretmenler, din adamları, hâkimler bu sınıftandır. Ölüm, evlilik gibi konulardaki tüm sosyal işler, onlara yönlendirilir. Hatta onlar olmadan kurban takdim etmek asla uygun değildir. İkinci tabaka, *Kşatriyalar*'dır. Tanrı bunları, kendi kollarından yaratmıştır. Öğrencilik yaparlar, kurbanlar takdim ederler ve savunma için silah taşırlar. Üçüncü tabaka ise *Vaişyalar* olup Tanrı bunları uyluğundan¹⁶⁰ yaratmıştır. Tarımla uğraşırlar, ticaret yaparlar, mal biriktirirler ve dini merkezler için infakta bulunurlar. Dördüncü yani en alt tabaka ise *Şudralardır*. Tanrı bunları kendi ayaklarından yaratmıştır. Bunlar yerli siyahiler/zencilerle beraber *dışlanmışlar* sınıfını oluştururlar. Onların görevleri, saygın ve şerefli olan ilk üç tabakadakilere hizmet etmek ve meslek olarak diğerlerinin yapamayacağı basit aşağılık işleri yapmaktır.¹⁶¹

Hinduizm'e göre, dînî nedenlerden dolayı herkesin bu sisteme boyun eğmesi gerekir. İlk üç tabakanın kendi aralarında evlilik yapmaları uygun görülse de dördüncü tabaka olan *Şudralarla* evlilik kesinlikle yasaktır. *Şudraların* da üst tabakadan herhangi biriyle evliliği yine kesinlikle yasaktır.¹⁶²

¹⁵⁸ Bu adlandırma, Türkçe kaynakların birçoğunda "s" harfiyle, "Vaisya" şeklinde geçmektedir. Sanırım bu durum ilgili kelimenin İngilizce yazılışı "Vaisha"nın Türkçeye aktarılışından kaynaklanan bir hata olsa gerektir. Aynı durumun, dördüncü tabaka olan "Şudralar (Shudders)" için de söz konusu olduğu söylenebilir.

¹⁵⁹ Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, 2015, 59-62; Cühenî, *el-Mevsûatü'l-Müeyyessa*, 2/736.

¹⁶⁰ Bununla ilgili olarak ikincil kaynaklarda "midesinden", "karnından" gibi farklı ifadeler geçse de Manu Smriti gibi birincil kaynaklarda "uyluklarından" ifadesi kullanılmaktadır. Bk. *Manu Smriti*, I, 31. Diğer kullanım için bk. Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, 2015, 60.

¹⁶¹ Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, 2015, 60-62; Cühenî, *el-Mevsûatü'l-Müeyyessa*, 2/736-737.

¹⁶² Bk. *Manu Smriti*, IX,158; X, 5-42.

Brahminler, yaratılışın özüdür. İlahlar sınıfına katılmışlardır.¹⁶³ Şudralar onların kulu mesabesinde, dilediğinin malını alabilirler.¹⁶⁴

Modern Hinduizm Döneminde, *paryaların/dışlanmışların* durumlarında basit bazı iyileştirmeler yapılmıştır. Bunda, *paryaların/dışlanmışların* başka bir dine geçmelerini engellemek amaçlandığı gibi, özellikle Hristiyan İngilizlerin, aşağı konumları dolayısıyla onları kolayca kışkırtmaları ve daha çok tabakalar arası çatışmaya götürecek şeylere çağırın Komünizm'in onların bu konumlarını istismar edebileceği konusunda duyulan endişeler de etkili olmuştur. Fakat yine de birçok *parya/dışlanmış*, izzet, şeref ve eşitliği İslâm'da bulmuş ve Müslüman olmuştur.¹⁶⁵

Dayananda ve onun Arya Samaj'ı da kast (*varna*) inancını savunmaktadır. Ancak bu taksimin doğuştan değil de kişinin işlediği iyi ve kötü amellere göre olması gerektiğini ileri sürmektedirler.¹⁶⁶

Görüldüğü üzere bu inanç, Hint toplumunun siyasi, sosyal ve kültürel yapısını derinden etkilemiştir. Şunu da belirtmek gerekir ki, sistem ve toplumların gerçek yapısını, onların inanç ve amaçları üzerine yapılan araştırmalar ortaya çıkarır. Burada en önemli rolü de araştırmaya konu olan yapının, kelâmî tabirle *âmentüsü* diye nitelendirebileceğimiz temel inanç ilkeleri üstlenir. Gerek günümüzde ve gerekse tarihte hemen her dinin kendisini onunla tanımladığı, her milletin kendisine inandığı ve ona uygun hareket ederek sorunlarını çözmeye çalıştığı temel inanç ilkeleri olmuştur. Fakat söz konusu Hindular ve Hinduizm olunca işin rengi değişmektedir.

¹⁶³ Bk. *Manu Smriti*, IX, 314.

¹⁶⁴ Kast sisteminde sosyal adaletsizlik had safhadadır. Meselâ: Mukaddes kitabı yazan bir Brahmin'in günahları bağışlanmıştır. Hükümdarın, şartlar zorlansa bile bir Brahminden tahsildarlığı veya vergi toplama görevini alması uygun değildir. Bir Brahmin ölümü gerektiren bir suç işlese, hâkim ancak onun saçlarını keser; fakat diğerleri aynı suçu işlese öldürülür. Yine on yaşlarındaki bir Brahmin, yüz yaşlarındaki bir Şudradan daha üstündür; tıpkı babanın çocuğuna üstünlüğü gibi. Bir Brahminin kendi beldesinde aklıktan ölmesi asla doğru değildir; olamaz. *Manu Kanunnamesine* göre Dışlanmışlar (Dalit/Parya), hayvanlardan daha aşağı, köpeklerden daha zelildirler. Paryaların mutluluğu, hiçbir sevap ve ücret olmaksızın Brahminlere hizmet etmektir. Paryalardan birisi bir Brahmine elini veya asasını uzatırsa, perçeminden tutulur (yakalanır) ve eli kesilir. Ona yani Brahmine kötü söz söylese, ayağı kırılır. Paryalardan birisi bir Brahminle oturup konuşmaya kalkışırsa, hükümdar o kişinin makatını ütüler ve onu bölge dışına sürer. Bir Parya bir Brahmine öğretmenlik yaptığını iddia ederse, ona kızgın yağ içirilir. Bir Paryayı öldürmek ile bir köpeği, kediye, kurbağayı, kertenkeleyi, kargayı veya baykuşu öldürmek aynıdır. Bu ve daha ayrıntılı bilgiler için bk. *Manu Smriti*, X, 314-337; Cühenî, *el-Mevsûatü'l-Müeyyessa*, 2/737.

¹⁶⁵ Bk. Cühenî, *el-Mevsûatü'l-Müeyyessa*, 2/738.

¹⁶⁶ *Satyartha Prakasha*, 636-637, C: XI, N: 133.

Zira Hinduizm’de, ilâh çeşitliliği kadar inanç çeşitliliği de dikkatleri çekmektedir. Hatta Hinduizm’e getirilen eleştirilerin en başında, temel inanç esaslarının olmaması yer almaktadır.¹⁶⁷ Günümüz Hindistan’ının ilk devlet başkanı tarihçi Pandit¹⁶⁸ Cevâhirlâl Nehrû (ö. 1964), “Hinduizm; kapalı, anlaşılması zor, belirli bir şekli olmayan ve çok yönlü bir inanç gibidir. O, her şeyin herkes için olmasıdır; neredeyse tarifî imkânsızdır.” demektedir.¹⁶⁹

Bilinenden hareketle bilinmeyen öğrenilmesi, benzerinden hareketle muğlak olanın kavranılması ve anlamlandırılması, bilgiyi elde etmede kolaylaştırıcı bir yöntem olarak uygulanagelmıştır. Fakat ismen benzeyip içerik yani kendisine yüklenen anlam olarak birbirine hiç benzemeyen şeylerin kavranılması ise daha da zordur. Zira bu durum, ilgili yöntemin uygulanabilmesi için uygun bir zeminin oluşmasına imkân vermemektedir.

Din kavramı altında müşterek gözüken Hinduizm ve İslam için de işte bu ikinci durum söz konusudur. Yani *tanrı, cennet, cehennem, günah, sevap, ceza, kaza, kader, melek, kâinat, yaratılış, ruh* vb. birçok kavramı bünyelerinde barındıran bu iki dinin ilgili kavramlara yükledikleri anlamlar ise tamamen farklı olup içerik olarak birbiriyle hiç benzeşmemektedir. Bu vâkıa, her iki dinin müntesiplerinin ötekini ve inançlarını anlamasını zorlaştırmakta ve yanlış anlama veya anlamlandırmalara sebebiyet vermektedir.

Belirgin bir *âmentü/temel inanç esası* bulunmayan Hinduizm’in, sosyal hayatta ön plana çıkan inançları bu konuda bir kıstas olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda olmak üzere Hinduizm’in temel inançlarının; kendi kutsal kitaplarına, Brahminlerin dinî geleneklerine inanmak ve saygı duymaktan; eski çağlardan beri var olduğuna inandıkları ilahlara tapınmaktan ibaret olduğu söylenebilir. Teknik tabirle, *Panteizm (hulûl), avatara, karma, reenkarnasyon, samsara, mokşa* ve *kast* diye ifade edilen inançlar, bu dinin esasları arasında ön plana çıkanlardır. Ruh göçüne (reenkarnasyon) inanmak, iletişim ve evlilikte toplumsal sınıflandırma kanunlarına (*kast*) uymak; aynı

¹⁶⁷ Muhammed Ziyâürrahmân el-A’zamî, *Dirâsâtün fi’l Yehûdiyye ve’l-Mesîhiyye ve Edyâni’l-Hind* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2001), 529; Aydın, *Hint Dinleri*, 3.

¹⁶⁸ Üstat anlamında; Vedik metinler, ritüeller, şeriat ve ilahiler gibi konularda yetkin olan Hindu din bilgini.

¹⁶⁹ Nehru, *İktisâfu’l-Hind*, 1/96-97.

şekilde tanrılara, canlı varlıklara ve özellikle de ineğe saygı göstermek ise bu esasların daha somut ifadeleri olabilir. Yine özellikle günümüz Hinduizm’inde tanrı inancına vurgu yapan kutsal *OM*¹⁷⁰ hecesini söylemek de sosyal yaşamda ön plana çıkması açısından bu somut ifadeler arasına alınabilir.

C.3.5. Karma, Ruh Göçü, Samsara ve Mokşa İnancı

Bu kavramların kısaca açıklamalarına geçmeden önce belirtmek gerekir ki; “Yaratılış inancı”, Hinduizm’deki neredeyse diğer tüm inançların kendisinden sudûr ettiği bir kaynak mesabesinde. Yaratmayla ilgili olarak Hint kutsal metinlerinde birçok anlatım vardır.¹⁷¹ Özellikle *Manu Kânunnâmesi*’nin birinci bölümünün ana konusunu oluşturan *âlemin yaratılışı* ise, aynı eserin ilerleyen bölümlerinde anlatılan Hindu inancının ve fıkhnın da temellerini oluşturmaktadır.

Karma, ruh göçü, samsara (intikal), mokşa ve hatta *kast*; birbiriyle iç içe geçmiş ve insanı doğrudan ilgilendiren inançlardır. Bu son beş inanç, insanın bu dünya, ölüm ve sonrası hayatla ilgili durumunu doğrudan ilgilendiren ve biri olmadan diğerinin net olarak anlaşamadığı inançlardır.

Bunlara kısaca değinecek olursak; *karma*, Hint kutsal metinleri Vedalar ve Brahmanalarda *dînî tören* ve *fîl* anlamlarında kullanılmaktadır.¹⁷² Günümüzdeki *karma* anlayışının ilk izlerine, *birbirini takip eden oluşumlar arasındaki ilişkiyi sağlayan bağ, rabıta veya prensip* anlamında Upanişadlarda rastlanır.¹⁷³

Amellerin karşılığını görmek (*ceza*) anlamında kullanılan *karma*¹⁷⁴ anlayışını kabul eden Hindu düşüncesine göre; kâinatın düzeni, sırf adâlet üzerine kurulu ilahi

¹⁷⁰ “Om” kelimesi Hindular için oldukça kutsal bir kelimedir ve ibadet ederken onu özel bir ses tonuyla tekrar ederler. “Besmele”nin İslâm dinindeki konumuna benzemektedir. Bütün iyi işlere başlarken “OM” kelimesinin anılması gerekmektedir. Arya Samaj için de bu hece çok önemlidir.

¹⁷¹ *Upanishadlar*, çev. Korhan Kaya (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), Brihadâranyaka Upanishad, Birinci Adhyâya, IV, 1-17; *Manu Smriti*, I, 5-110. Ayrıca bk. Durant, *Kıssatü’l-Hazâra*, 3/33-34.

¹⁷² Kutlutürk, *Hindu Kutsal Metinleri Upanişadlar*, 101.

¹⁷³ *Upanishadlar*, Brihadâranyaka Upanishad, Dördüncü Adhyâya, IV, 5-6; Çhândogya Upanishad, Beşinci Adhyâya, X, 7. Ayrıca bk. Kutlutürk, *Hindu Kutsal Metinleri Upanişadlar*, 101.

¹⁷⁴ Cühenî, *el-Mevsûatü’l-Müeyyessera*, 2/738.

bir düzendir. Bu adâlet ya şu anki hayatta ya da sonraki hayatta gerçekleşecektir. Bir hayatın cezası, *tenâsüh* yoluyla diğer hayatta gerçekleşir. Bu dünya, ceza ve sevap yurdu olduğu gibi imtihan dünyasıdır da.¹⁷⁵ Kişinin yaptığı her türlü fiil, onun geçmiş, şu an ve gelecek yaşantısını belirlemede aktif rol oynar. Bu bağlamda *karma*, iradî fiiller ile neticeleri arasındaki ilişkiyi düzenleyen ve kâinattaki adâleti temin eden prensip veya inançtır.¹⁷⁶

Ruh göçü (*punarjanman/tenâsüh/reenkarnasyon*),¹⁷⁷ insan öldüğü zaman cesedinin yok olup ruhunun, bir önceki hayatında yaptığı amellere göre bir başka cesede geçip yeni bir döneme başlamasıdır.¹⁷⁸

Kişinin önceki hayatında yaptığı iyi veya kötü ameller, ruhun ya ödüllendirileceği ya da cezalandırılacağı tekrar eden yeni bir hayatı ortaya çıkarır. İşte bu döngüye de *samsara* (*intulâk*) denir.¹⁷⁹

Kim, herhangi bir şeyi şiddetle arzulamaz ve ona bağlanmaz; hayatına böylece devam ederek hevâ ve hevesinin köleliğinden kurtulur ve kalbi mutmain olursa; o kişi duyular/algılar âlemine geri dönmez. Yani *samsara* çarkından kurtulur ve ruhu Brahmanlar sınıfına dâhil olur. Bu duruma da *mokşa* denir.¹⁸⁰

Vedik dinin son safhasını teşkil eden bu inanç esasları -aynı zamanda Hinduizm'in inanç esaslarıdır- daha çok Vedaların son bölümlerini oluşturan

¹⁷⁵ Cühenî, *el-Mevsûatü'l-Müeyyessa*, 2/738.

¹⁷⁶ Kutlutürk, *Hindu Kutsal Metinleri Upanişadlar*, 101. “Karma” inancı hakkında detaylı bilgi için Hinduizm'in fihkî diye nitelendirebileceğimiz Manu Kanunnamesi'nin On İkinci Bölümünde “Tenâsüh” bahsine bakılabilir. Bk. *Manu Smriti*, XII, 1-81. Ayrıca bk. Ali İhsan Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenâsüh İnançıyla İlişkisi* (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1996).

¹⁷⁷ Reenkarnasyon (*tenâsüh*); Hinduizm, Budizm, Caynizm gibi Hint dinlerindeki *ruh göçü* inancını ifade etmek üzere kullanılan ortak bir terimdir. Oysa bu dinlerde ruh göçü anlayışı farklı farklı olduğu için bu inancı ifade etmek üzere kullanılan kelimeler de farklılaşmıştır. Mesela Hinduizm'de ruh sabit olup ölümlerle birlikte sadece bedenler değişirken, Budizm'de beden gibi ruh da değişkendir. Hatta Budizm'de “ruh”tan ziyade “bilinç (*budhi*)” üzerinde yoğunlaşılır. Bu çalışmada *tenâsüh* ve *reenkarnasyon* kelimeleri, genel anlamıyla tüm dinlerdeki *ruh göçü* inancını ifade etmek üzere kullanılmıştır. Çeşitli Hint dinlerinde *punarjanman*, *punarâvrtti*, *punarâjâti*, *punarjivâtu*, *punarbhava*, *âgati-gati*, *nibbattin*, *upapatti*, *uppajjana* gibi farklı formlarda kullanılan ve ruh göçünü ifade eden kelimeler için bk. M. A. Monier Williams (London: Oxford, ts.), “A Sanskrit-English Dictionary”, 56.

¹⁷⁸ Cühenî, *el-Mevsûatü'l-Müeyyessa*, 2/738.

¹⁷⁹ Cühenî, *el-Mevsûatü'l-Müeyyessa*, 2/738.

¹⁸⁰ Cühenî, *el-Mevsûatü'l-Müeyyessa*, 2/738. Mokşa, farklı isimler altında da olsa, *nastika* grubu hariç Hint din ve felsefelerinin tamamın temel bir inanç olarak kabul edilmektedir. Bu kavramı karşılamak üzere Budizm'de “*nirvâna*”, Caynizm'de “*kaivaly*”, Nyaya'da “*apavanga*”, Mimamsa'da “neşreyas” ve Vedanta'da “*mukti*” terimleri kullanılmaktadır.

Upanişadlarla şekillenmiştir. Zira Vedik toplumda bir cennet ve cehennem tahayyülü vardır, ancak reenkarnasyon inancı yoktur. Bu dönemde Hintlilerin, ölülerini gömdükleri de kaynaklarda geçmektedir.¹⁸¹

Upanişadlarda vurgu; ritüelden, *bir* olan (*Brahman*) ile bireysel mistik tecrübeye doğru kaymıştır. Bu anlayışa göre, her şey teke indirildiğinde insan ruhu (*atman*), Brahman'ı bizatihi tecrübe edebilir. *Samsara*, her bireyin Brahman'la birleşmesi neticesinde ulaşacağı kurtuluşa (*mokşa*) kadar maruz kalacağı sonsuz döngüdür. Sonsuz döngünün (*samsara*) şartlarını ise, insanların daha önceki yaşamları boyunca belli bir hedefe yönelik olarak yapmış oldukları davranışlar yani *karma* belirler. İlahilerin çoğunun konusunu, bu doğum-ölüm çemberinden nasıl kurtulunabileceği oluşturur.¹⁸²

Yine bu anlayışa göre, kişi nasıl ki müesseseleri, nizamları, fikirleri koruyabiliyor yahut yok edebiliyorsa; felsefi bir soyutlanma ile de onları yaratma seviyesine ulaşabilir. Böylece nefis, yaratıcı güçle aynileşir ve tanrılarla beraber olur. Ruh (*atman*), ilahlar gibi ezeli, ebedi ve sürekli olup yaratılmış değildir. İnsanla ilâhlar arasındaki alâka, kıvılcımla ateş arasındaki veya tohumla ağaç arasındaki alâka gibidir.¹⁸³

Dayananda'nın ve Arya Samaj'ının özellikle Vedanta'dan ayrıldığı noktalardan birisi de *kurtuluş* konusudur. Dayananda'ya göre; tanrıdan başka nesnelere tapınma, günah fiiller ve cehalet gibi şeyler sıkıntı çekmeye/azaba sebep olurlar. İşte bunlara esaret, nefsin dünyevî esareti denir. Çünkü kişi istemese de katlanmak zorundadır. Kurtuluş ise her türlü acıdan kurtulma, her yere nüfuz etmiş (all-pervading) olan Tanrı'da ve O'nun evreninde serbestçe sınırsız hareket (unrestricted movement) etmektir. Kurtuluşun mutluluğunun keyfi, belirli bir zaman dilimi ile sınırlıdır. Serbest bırakılan ruh, bu sürenin bitmesinden sonra evrene tekrar gelmek zorundadır. Kurtuluş araçları ise, tanrıyla düşünsel birleşme (communion),

¹⁸¹ Korhan Kaya, *Hint Felsefesinin Temelleri* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016), 22.

¹⁸² Tefikî, *Büyük Dinleri Tanımak*, 51-52. Bu prensip yani "Samsara", Tanrıya/Brahmana ulaşmanın yolunun, mistisizm ve bazı olumsuz (çeşitli sıkıntılara katlanma gibi) şeylerden geçtiğini ifade etmesi ve bunların sâlih amellerden daha iyi olarak gösterilmesi nedeniyle eleştirilmiştir. Bk. Cühenî, *el-Mevsûatü'l-Müeyyessa*, 2/738.

¹⁸³ Cühenî, *el-Mevsûatü'l-Müeyyessa*, 2/738.

yani *Yoga* uygulaması, erdemli yaşam, cinsel saflık/bekarlık (*Brahmacarya*) ile bilgi edinmenin yanı sıra; ilim ehli, doğru bilgiye sahip, doğru/güzel düşünen ve emekçi insanlarla birliktelik/arkadaşlık.

Dayananda, ruhların bir kez serbest bırakıldıktan sonra sonsuza dek serbest kalacağını söyleyenlerle aynı fikirde değildir. Onun mottosu, başlayan şeyin sona ermesi gerektiğidir. Sadece başlangıçsız şeyler sonsuzdur. Tek kıyılı nehir diye bir şey yoktur. Kurtuluş başladığına göre bu nedenle onun bitmesi de gerekiyor.¹⁸⁴

Ahret inancı kapsamında değerlendirilebilecek bu konuda birbirine yakın görünse de farklı tonlarda oldukça çok fikir ileri sürülmüştür. Bunun nedeninin ise söylenenlerin, aklî delillerle sabit olmayıp duyu ötesi âleme hitap eden, bu nedenle de yoruma çok fazla açık olan bir alana ait olmasından kaynaklansa gerektir.

Buraya kadar kısa tarihî serüvenine ve inançlarına yer verdiğimiz Hinduizm'in, aslında görünümünü sürekli değiştiren senkretik karakterli bir din olduğu anlaşılmıştır. Hinduizm'in kendi bünyesindeki inanç çeşitliliği ve farklılaşma, çeşitliliklerin ve gizemlerin ülkesi olarak tanımlanan Hindistan'ın genel tabiatına uygun olarak bundan sonraki tarihî süreçte de devam edecek gibi görünmektedir.

¹⁸⁴ Dayananda'nın genel görüşü böyle olsa da bu konuda kendisiyle çelişen başka açıklamaları da vardır. Ayrıntılar için bu çalışmanın birinci bölümünde yer alan "Kıyamet ve Âhret Ahvali" başlığına bakılabilir.

BİRİNCİ BÖLÜM

MODERN HİNDUİZM, DAYANANDA VE HİNDU-MÜSLÜMAN ÇATIŞMASININ TEMELLERİ

18. yüzyıl sadece Batı açısından değil, Doğu dünyasında da toplumsal, siyasî, sosyal, kültürel ve dinî birçok yönden ciddi değişim ve dönüşümlerin yaşandığı birasırdır. Batıda *Aydınlanma Çağı* olarak adlandırılan bu tarihsel dönemin değişim yönünden simetrisini aynı dönemlerde Hint ve Çin’de de görmek mümkündür. Bu yüzyıl, aynı zamanda Batı’nın sömürge faaliyetlerini Doğu’da yoğunlaştırdığı bir döneme tekabül etmektedir.

Doğunun kendi iç dinamiklerinden doğan ve varlığını devam ettirmekte olan düşünsel değişim; bu dönemde Batı’nın, özellikle İngilizlerin sömürge faaliyetlerinin etkisiyle hızlanmış ve bir dönüşüme (*paradigm shift*) evrilmiştir. Bulunduğu bölgelerde kendi paradigmasıyla kalıcılığını sağlamak isteyen dönemin baskın gücü Batı’nın din, felsefe ve siyaset gibi hemen her alanda temel kavramları yeniden anlamlandırma ve yeni bir tarih yazım faaliyeti, birçok alanda düşünsel başkalaşımın yaşanmasına sebep olmuştur. Bu bağlamda Modernizm ve Batı’nın etkisiyle geleneksel Hindu inançları da hızla değişim ve dönüşüme uğramış, 18. yüzyıldan günümüze kadar geçen ve Modern Hinduizm diye isimlendirilen süreçte başta Brahmo Samaj, Arya Samaj ve Ramakrişna Misyonu olmak üzere gelenekçi Hinduizm çizgisinden ayrılmış birçok modernist felsefî ve dinî akım ortaya çıkmıştır.

1.1. Modern Hinduizm ve Dayananda Sarasvati

Hint tarihi üzerine çalışan uzmanların Vedalar Dönemi’nde Hint Alt Kıtası’nda, daha sonraları çeşitli faktörler¹⁸⁵ nedeniyle bir gerileme sürecine girmiş

¹⁸⁵ Konunun uzmanlarının, bu faktörlerin neler olduğu hususunda henüz somut bir yargıya varamadıklarını görmekteyiz. Ancak 2019 yılı başlarında ABD Ulusal Bilimler Akademisi’nin çıkardığı PNAS dergisinde yayınlanan bir makale, bu konunun yeniden değerlendirilmesi için farklı ipuçları sunmaktadır. Oxford Üniversitesi’nden Stacy Carolin ile tarihçiler, iklim bilimciler ve jeologlardan oluşan ekip arkadaşları, İran’da bir mağaradaki sarkit ve dikitlerle ilgili yaptıkları araştırmalar neticesinde, o zamanlar sadece Akad İmparatorluğu’nu (Sümerler) değil, eski Hint ve Mısır medeniyetlerini de eş zamanlı olarak yok eden bir iklim felaketinin söz konusu olduğunu ifade

olan gelişmiş bir medeniyetin varlığından bahsetmeleri,¹⁸⁶ milliyetçi kesimi oldukça heyecanlandırmıştır.

Modern Hinduizm'in mimarları ve temsilcileri diye nitelendirebileceğimiz bu milliyetçi kesim, sosyal durgunluk ve ruhsal çürümeyle birlikte Veda Medeniyetinin temellerini zorlayan yeni inanç ve doktrinlerin ortaya çıktığını; bu kadim medeniyetin, siyasi belirsizlik ve sosyal çatışma dönemleri içerisinde geçmişin enkazı altında gömülü olarak kaldığını ifade etmişlerdir.¹⁸⁷

Bu durumun, İngiltere'nin bölgeyi istilasına kadar devam ettiği; bu süre zarfında, dinin ihyası ve çeşitli inançların uzlaştırılması için birkaç girişimde bulunmuş olsa da bunların spesifik ve çok sınırlı kaldığı yine aynı milliyetçi kesim tarafından dillendirilmiştir.¹⁸⁸

İngiltere'nin Alt Kıta'daki istila faaliyetleri, bölgenin sosyal, politik, dinî ve entelektüel yaşamında ciddi bir etki oluşturmuştur. Zira Batı ile Hint Alt Kıtası arasında başlayan temasta sadece politik ve ekonomik alanlarda değil; aynı zamanda bilim, teknoloji ve düşünsel alanlarda da etkileşim olmuştur. Bu iki kültürel gücün etkileşiminde, *seküler akıl* ve *bilimsel yön*, Batı'dan ithal edilirken *manevi* ve *aşkın olan*, Hindistan'ın geçmiş mirasından yeniden canlandırılmaya çalışılmıştır.¹⁸⁹

etmektedirler. Bk. Stacy A. Carolin vd., "Precise Timing of Abrupt Increase in Dust Activity in the Middle East Coincident with 4.2 Ka Social Change", *Proceedings of the National Academy of Sciences* 116/1 (02 Ocak 2019), 67-72. Arilerin Hint Alt Kıtası ve İran'a göçleri bu yeni bilimsel bulgular ışığında ele alınırsa, Hint Medeniyetindeki değişim ve Hinduizm'le ilgili daha sağlıklı verilere ulaşılabileceğimizi kanaatindeyiz.

¹⁸⁶ Bk. Christophe Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement in India* (New York: Columbia University Press, 1996), 11.

¹⁸⁷ Bk. G. P Bhattacharjee, "Contributions of Maharshi Swami Dayananda Saraswati (1824-1883)", *Pdfslide.Net*, 1.

¹⁸⁸ Bk. Bhattacharjee, "Contributions of Maharshi", 1. Aslında bu durumun Hint Alt Kıtası'nda öteden beri var olduğu gerçeğine ilerleyen sayfalarda değinilecektir.

¹⁸⁹ Bu olaya yüklenen anlam ise çok daha büyük olmuştur. Hindu mezheplerinden Brahmo Samaj'ın etkin hatip ve öğretmenlerinden Keshab Chandra Sen (ö. 1884), İngiliz Kraliçesi Viktorya'ya (ö. 1901) 1877'de Hindistan İmparatoriçesi unvanı verildikten hemen sonra, Kalküta'da gündemle alakalı bir konuşma yapar. Onun konuşmasındaki şu ifadeler; Hint milliyetçiliğinin temellerindeki İngiliz etkisini ve bunun "takdiri ilâhî" ile ilişkilendirilmesini göstermesi bakımından manidardır: "Sadakat, gayrişahsi bir soyutlamadan uzak durur... Sadakatimiz sadece hukuka ve Parlamente'ye değil, İngiliz Kraliçesi ve Hindistan İmparatoriçesi Viktorya'ya kişisel bağlılık anlamına da geldiği zaman doğru davranmış oluruz. [Alkışlar]... Ulusların ilerlemesinde takdir-i ilâhînin rolünü kabul etmiyor musunuz? Elbette Hindistan'daki Britanya yönetimi, dünyevî tarihin değil dînî tarihin bir sayfasıdır. [Tezahüratlar]... Bugünlerde Avrupa, Vedacılığın ve Budacılığın edebiyatında yatan, değeri parayla ölçülemeyecek hazineleri toplamak için dikkatini Hindistan'ın eski yapıtlarına yöneltmiş görünüyor; yani biz İngiltere'den modern bilimi öğrenirken, İngiltere de Hindistan'dan kadim bilgeliği öğreniyor." Bk. Barbara D. Metcalf - Thomas R. Metcalf, *Modern Hindistan'ın Kısa Tarihi*, çev. Zeynep Hale Akman (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2018), 125. Yine Ramakrişna Misyon Hareketi'nin kurucusu

Böylece çeşitli sosyo-dinî hareketler ortaya çıkmıştır. Bu yapıların oluşumunda, öncelikle Hint'te öteden beri var olan senkretizm ve o dönem Hint İslâm toplumunun dâima gündeminde yer alan “tecdîd ve ıslâh” anlayışları olmak üzere birçok unsurun etkili olduğu görülür. Bu hareketlerin ortaya çıkabilmesindeki uyarıcı kuvvetlerin neredeyse tamamının Batı kaynaklı olduğu söylenebilir. Yani, İngiliz Hükümeti, İngiliz eğitimi ve edebiyatı, Hristiyanlık, oryantal araştırma, Avrupa bilim ve felsefesi ve Batı uygarlığının maddi unsurları ön plandadır.¹⁹⁰ Böylece, bölgede entelektüel bir fermantasyon oluşmuş, 19. yy. Rönesans'ı¹⁹¹ diye nitelendirilen¹⁹² bir hareket gündeme gelmiştir. Bu hareket, çok boyutlu kültürel bir karaktere sahip olup çoğu zaman farklılıkları, hatta bazen çelişkili iddiaları ve düşünce akımlarını da ifade etmiştir.

Toplumda üç farklı şekilde yankı bulan bu hareketin, günümüz Hint toplumunun (özellikle de siyasetinin) zihinsel kodlarının oluşumunda büyük rol oynadığı söylenebilir. Karakter olarak son derece gelenekçi olan halkın bir bölümü, kapılarını dışarıya tamamen kapatarak (Rönesans'ın etkisi dışında kalıp) geleneği ve geleneksel kurumları korumaya çalışmış; başka bir kesimi de Batı'nın cezbedici fikirlerinin etkisi ile kendi köklerini yok sayıp Hindistan'ın geçmiş kültürüne tepeden bakarak küçümsemiştir. Bir üçüncü kesim de Hindistan'ın geçmiş (eski Hint) mirası ile Batı değerleri ve teknolojisi arasında bir uzlaşma sağlamaya çalışmıştır.¹⁹³ Bu uzlaşmaya önderlik konusunda, biri Alt Kıta'nın doğu tarafında diğeri de batısında olmak üzere iki önemli kişiliğin ön plana çıktığını görmekteyiz. Bunlar, doğuda¹⁹⁴ Raja Ram Mohan Roy (ö. 1833) ile batıdaki¹⁹⁵ Svami Dayananda Sarasvati'dir.

Vivekananda'nın (ö. 1902) benzer kanaatleri için bk. Celâlettin Güngör, *Sömürgeci Ufukta Hint Milliyetçiliğinin Kökenleri* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2001), 221-222.

¹⁹⁰ J.N. Farquhar, *Hindistan'da Modern Dini Hareketler* (Londra: Macmillan Co. Ltd, 1929) 433.) J.N. Farquhar, *Modern Religious Movements in India* (London: Macmillan Co. Ltd, 1929) 433.

¹⁹¹ “Rönesans” kavramıyla anlatılan bu değişim hareketinin, aslında “tecdîd” ve “ıslâh” kavramlarıyla ifade edilmesinin daha yerinde olacağı kanaatindeyiz.

¹⁹² Bk. Bhattacharjee, “Contributions of Maharshi”, 1.

¹⁹³ Aynı dönemde Hint İslâm Toplumunda da benzer durumun söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Batının yoğun etkisi altında kalan Ali Garh Ekolü, Bidat ve hurafelerin de yaygın olduğu mevcut yapıyı muhafaza etmeye çalışan Birelvi ekolü ve İslâm'ın bidat ve hurafelerden arındırılmış geleneksel çizgisiyle Modern eğitim uygulamalarından gerekli olanları birleştirmeye çalışan Diyobend ve Leknev Nedve (Leknev) ekolleri gibi.

¹⁹⁴ Hindistan'ın doğusunda, Bengal bölgesinde.

¹⁹⁵ Hindistan'ın batısında, Gucarat (Gujarat) bölgesinde.

Daha sonraları Brahmo Samaj ve Arya Samaj hareketlerinin kurucu liderleri olarak tanınacak olan bu iki şahsiyet arasında derin itikâdî ayrılıklar bulunsa da¹⁹⁶ geniş açıdan bakıldığında, her ikisinin de geleneksel Hint inancından ayrılmaları ve reformcu olmaları nedeniyle aynı okulun birer üyesi oldukları ifade edilebilir. Sonraları benzer çizgideki bazı hareketleri¹⁹⁷ de içerisine alan bu okulun, gerek sosyal ve dinî konulardaki reformist yönüyle Modern Hinduizm'in; gerekse Hint toplumunda dinin kurucu unsur olması nedeniyle Modern Hindistan'ın oluşumunda aslî rolü üslendiği söylenebilir.

Milliyetçi ve reformist karakterli bu okul, Hint toplumunun ulusal birliğine ve ülkenin o dönemki yeni ekonomik yapısının gelişmesine ciddi bir engel olarak gördüğü kast (*varna*) gibi sosyal kurumları kutsayan Orta Çağ Hinduizm'ine karşı bir seferberlik başlatmıştır. *Hindu uyanışı* veya *Hint Reformasyonu* diye de adlandırılacak olan ve Roy ile başlayan¹⁹⁸ bu reform hareketleri, Dayananda ile derinleşirken¹⁹⁹ 1890'larda Vivekananda'nın misyoner çalışmalarıyla zirveye ulaşmıştır.²⁰⁰

Senkretik ve tepkisel karakterli bu reform hareketlerinin en belirgin özelliğinin, ülkedeki İngiliz eğitiminde yetişmiş sınıflar tarafından başlatılmış olması gösterilmektedir. Oysa, ilk reformcuların bu sınıftan *olmaması*,²⁰¹ konuyla ilgili kaleme alınan ilk eserlerdeki muhteva, dil ve üslûbun Batı tarzından ziyade İslâmî izler taşıması;²⁰² Hint'teki İslâmî tecdîd hareketlerinin daha eski tarihli olması²⁰³ ve Alt

¹⁹⁶ En önemli farklılık, kutsal kitap ve âhiret anlayışı ile öteden beri Hint'te kutsal kabul edilen bazı inanışlardır. Roy/Brahmo Samaj, Vedalar'ın yanılmazlığını ve bireylerin ölümünde ruhlarının başka bedenlere ya da hayatın farklı forumlarına geçişini (reenkarnasyon) kabul etmez. Dayananda/Arya Samaj ise, birçok Hint Kutsal Kitabının bâtil olduğunu iddia ederken; Vedaları yanılmaz tek otorite olarak kabul eder ve ruh göçünü onaylar. Ayrıca "ineğe saygı ve onun korunması" gibi birtakım inançlarda da ısrar eder. Daha geniş bilgi için bu çalışmanın, "Milan Hindu Bir Örgüt Olarak Arya Samaj" başlığı altındaki açıklamalara bakılabilir.

¹⁹⁷ Rama Krişna Misyon Hareketi gibi.

¹⁹⁸ F. Max Müller - K. M., *Biographical Essays* (London: Longmans, Green, and Co., 1884), 4.

¹⁹⁹ Dayananda'nın tutuculuğu Hinduizm'in omurgasını güçlendirirken, onun diğer dinlere bakışını da keskinleştirmiş ve özellikle Müslüman karşıtlığını ön plana çıkarmıştır. Dolayısıyla "Hindu uyanışı", Dayananda ve fırkası Arya Samaj'ın belirli yönelimleri ile İslâm karşıtı bir yapıya dönüşmüştür. Ayrıntı için bu çalışmanın "Dini Bir Ritüel ve Bir Saldırı Enstrümanı Olarak Şuddi" başlığına bakınız.

²⁰⁰ Bk. Güngör, s. 7.

²⁰¹ Bk. Güngör, *Sömürgeci Uluşa*, 2. Reform hareketlerinin ilk özelliği olarak, ülkedeki İngiliz eğitimli sınıf tarafından başlatılmış olması gösterilir. Oysa, Hint Rönesansının öncüleri olarak gösterilen Raja Ram Mohan Roy (1772/4-1833) ve Svami Dayananda Sarasvati (1824-1883) gibi isimler örgün İngiliz eğitimi almamışlardır.

²⁰² Bk. İsfendiyâr - Felâhatî, "Tuhfetü'l-Muvvahhidin", 153-167.

²⁰³ İslâm düşüncesi ve toplumunda var olan "tecdîd" anlayışı, "Allah her yüzyılın başında bu ümmete dinlerinde yenileme yapacak (*yüceddidü*) birini gönderir" (Ebû Dâvûd, "Melâhim", 1) hadisiyle

Kıta'ya İslâm'ın girişinden sonra Hint'te ortaya çıkan diğer birçok harekette İslâmî etkinin ön planda olması gibi faktörler, bu hareketlerde de “ilk ortaya çıkış/menşe” itibarıyla aynı etkinin söz konusu olduğu tezini daha güçlü kılmaktadır. Fakat bu hareketlerin gerek milliyetçi bir çizgiye dönüşmesi gerekse bu çizginin korunması ve gelişmesi için kaynak temini²⁰⁴ yönlerinden Batı'nın -önce Fransız daha sonra ise İngiliz etkisi-²⁰⁵ elbette yadsınmaz.

Reform hareketleri, geleneksel Hint inancının olmazsa olmazları haline gelmiş bulunan çok tanrıcılık, puta tapınma, kast sistemi (*varna*), dulların yakımı (*sati/suttee*),²⁰⁶ dulların evlenememesi ve kız çocuklarının öldürülmesi gibi konuları öncelikli gündemine alırken tüm bu uygulamaların birer bidat ve hurafeden ibaret olduğunu, aslı Hint inancında (Vedik din) bu inançlara yer olmadığını ifade etmişlerdir. Karşı çıktıkları tüm bu inançların yer aldığı Kutsal Metin külliyatını da bir kritiğe tabi tutmuşlardır. Bunlardan Ram Mohan Roy gibi kimisi akıl ve vicdanı tek

bağlantılıdır. Bu nedenle her yüzyıl için yeni bir müceddid”den bahsedilirken; bunların kimler olduğuyla ilgili çeşitli isim listeleri dahi oluşturulmuştur. Bunlar arasında bir Kelâmcı olan Cürcânî'nin kendi dönemi hükümdarlarından Timur'a gönderdiği ve onu sekizinci müceddid olarak nitelendirdiği mektup ise konumuz açısından ayrı bir ehemmiyete haizdir. Zira, Hint'te özellikle Bengal bölgesinde hâkim olan Babürlü Devleti (1526-1858)'nin kurucusu Zahirüddin Bâbü (ö. 937/1530), Timur hânedânındandır. Timur, bu mektubu aldıktan sonra: “Ulemâ reîsi Mîr Seyyid Şerif'in yazdığı bu hat bana yetişince, Tanrıya şükran getirip, Muhammed'e, Âl-i Muhammed'e salavât okuyup Allah'a yalvardım, Şöyle ki, bana tevfiik verip *din yenileyicilerden*, İslâm şeriatına revaç vericilerden kılınsın.” diye günlüğüne not düşmüştür. Bk. Sahibkiran Emir Muhammed Tarağay Bahadıroğlu Timur, *Timur'un Günlüğü: Tüzükât-ı Timur*, çev. Kutlukhan Şakirov - Adnan Aslan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 80. İslâm dînini, özellikle Hindularla etkileşimden kaynaklanan bidat ve hurafelerden arındırmak için yapılan “tecdid” ve “ıslah” faaliyetleri, öteden beri Hint'de var olagelmıştır. “Müceddid-i elf-i sâni” diye nitelendirilen İmam-ı Rabbânî Ahmed-i Sirhindî (ö. 1034/1624) ile belirginleşen Hint'teki bu hareket, Şâh Veliyyullâh ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) ile zirve yapmıştır. Daha önce geçtiği üzere Hint reform hareketlerinin öncü liderlerinden sayılan, İslâmî medreselerde eğitim gören ve Müslüman Babürlü Devleti hükümdarı II. Ekber Şâh'ın (1760-1837) elçisi olarak ve “Raja” ünvanı verilerek 1830'da İngiltere'ye gönderilen Ram Mohan Roy'un tüm bunlardan habersiz olduğunu düşünmek veya onun reformcu yönünün yalnızca Batı kültürü etkisiyle oluştuğunu iddia etmek; gerçek manada Batı kültürü altında kalmanın ve o dili kullanmanın güzel bir örneği olsa gerektir. Roy'la ilgili verilen bilgiler için bk. G. A. Natesan (ed.), *Leaders of the Brahma Samaj: Being a Record of the Lives and Achievements of the Pioneers of the Brahma Movement* (Madras: G. A. Natesan & Co., 1926), 55-57.

²⁰⁴ Önce Fransızların Bengal Bölgesindeki faaliyetleri, ardından Bölgedeki İngiliz varlığı ve özellikle Arkeoloji Kurumunun kurulması, Hindu dininin Altın medeniyetine dönüş iddiasına malzeme devşirmede eşsiz fırsat sunmuştur.

²⁰⁵ Şuddi Hareketinin diğer dinlerden ziyade özellikle İslâm karşıtlığına dönüşmesinde ise bu etkinin daha bariz olduğu söylenebilir.

²⁰⁶ *Sati (suttee)*, Hindu inancında dul bir kadının, ölen kocasının cenaze ateşinin üzerine oturarak kendini feda ettiği tarihi bir uygulamadır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Mohammed Shamsuddin, “A Brief Historical Background of Sati Tradition in India (Hindistan'daki Sati Geleneğinin Kısa Bir Tarihsel Arka Planı)”, *Din ve Felsefe Araştırmaları* 3/5 (Haziran 2020), 45-63.

otorite kabul edip kutsal metinleri yorumlama yoluna giderken²⁰⁷ Dayananda Sarasvati gibi kimileri de sadece Vedaların mutlak otoritesini kabul etmiş ve buna uymayan tüm metinleri yorumlama veya terk yoluna gitmişlerdir.²⁰⁸ İşte Hint milliyetçiliğine ve Modern Hinduizm'e kapı aralayan bu yorumlar, Gelenekçi (Ortodoks) Hinduizm'in panditleri (üstat) tarafından ciddî tepkiyle karşılanırken çoğunluğunu mağdurların oluşturduğu alt tabakada ise olumlu yankı bulmuştur. Bu yankıyı asıl güçlü kılan ise, o dönem Hindistan'ın idari yapısındaki İngiliz hâkimiyetidir.²⁰⁹

O yıllarda İngiltere'den Hindistan'a birçok bilim adamı gelmiş ve İngilizcenin Hint topraklarında istikrarlı bir yayılım göstermesine katkı sunmuşlardır. Dönemin İngiliz Hindistan'ı yöneticileri tarafından Vedik metinlerin de orijinalliğine sadık kalınarak yorumlanıp İngilizceye aktarılmasını sağlayabilecek birilerine çok ihtiyaç duyulmuştur. Zira dönemin panditleri, Vedaları Puranacı²¹⁰ mitolojik hikayeler ışığında yorumlamaktaydılar. Onların yorumları, Vedik çağda oluşturulduğu düşünülen Hint uygarlığı hakkında net bir fikir vermediği gibi "ulus devlet" anlayışı için de bir alt yapı oluşturmamaktaydı. Fakat Avrupalı araştırmacılar Sanskriti bu panditlerden öğrendikleri için doğal olarak kendilerinin Hinduizm hakkındaki görüşlerinin rengini de onların yorumları belirliyordu.

İngilizler aradıklarını önce Raja Ram Mohan Roy'da bulmuşlardı. Çünkü onun hem zengin ve saygın Brahmin bir aileden gelmesi hem kutsal metinlere eleştirel yaklaşarak onları geleneğin dışında farklı yorumlaması hem de Sanskrit dili ve İngilizce dâhil birçok dile hâkim olması, tercih edilmesi için yeterli gerekçeyi oluşturuyordu. Fakat o, militan milliyetçi fikirlerden ziyade ılımlı ve liberal bir anlayışa sahipti. Roy, daha sonraları Batı'nın üstünlüğünü ve Hindistan'daki İngiliz yönetiminin modernleştirici etkilerini kabul etmiş; İngiliz eğitim, hukuk ve siyasi kurumları, sermaye ve yeteneğinin Hindistan'da yerini almasının öncüsü olmuştur.²¹¹ Roy'un kurmuş olduğu Brahma Samaj reform hareketinin öncülüğünde başlayan Hint modernleşmesi, Hint milliyetçi hareketine yön verecek yeni İngiliz eğitim sistemiyle

²⁰⁷ Bk. Güngör, *Sömürgeci Ufuklar*, 17.

²⁰⁸ Dayananda'nın görüşleri dikkatle incelendiğinde, aslında otorite olarak kabul ettiği şeyin kendi yorumları olduğu görülür.

²⁰⁹ Karl Marx - Frederick Engels, *Sömürgecilik Üzerine*, çev. Selâhattin Hilâv (Ankara: Gerçek yayınevi, 1966), 26-47.

²¹⁰ Antik Hint döneminden kalma, evrenin yaratılması, tanrılar ve kralların hikâyelerini anlatan metinler.

²¹¹ Güngör, *Sömürgeci Ufuklar*, 145.

yetişmiş bir sınıf oluşturmuştur. Verilen bu yön ise, ılımlılık, tedricilik ve en önemlisi de siyasî mücadelenin anayasal düzen içerisinde algılanması şeklinde olmuştur.²¹²

1870'lere geldiğinde Brahma Samaj, Hint modernleşmesi ve milliyetçiliğinde yeni açılımları karşılayamaz bir konuma gelmiş ve popülaritesini de yitirmeye başlamıştı. Aslında dinî bir reform hareketi olan Arya Samaj, dinî öğretilerin yanı sıra benimsediğı sosyal-siyasî programla militan bir milliyetçiliğın coşkun öncüsü de olmuştur. Hint milliyetçiliğine verdiğı uyarımla da yeni bir milliyetçi anlayışın oluşmasına Roy'un akılcı hareketinden çok daha fazla katkıda bulunmuştur.²¹³ Arya Samaj Hareketi'nin kurucusu ve günümüze kadar uzanan hatta son yıllarda Hint siyasetinde iyice belirginleşen Hindu milliyetçiliğının²¹⁴ ilham kaynağı olan Svami Dayananda Sarasvati'nin hayatına daha yakından bakmak, onun İslâm'a yönelttiğı eleştirileri daha iyi anlamaya ve günümüzde de devam eden Hindu-Müslüman çatışmalarının şifrelerini çözmeye yardımcı olacaktır.

1.2. Dayananda Sarasvati: Hayatı, Eserleri ve Fikirleri

Dayananda Sarasvati'nin (1824-1883) gerek kendisi gerekse ailesiyle ilgili kimlik bilgilerini, kendi otobiyografisinden değıil sonraki çalışmalardan öğrenmekteyiz. Zira o, hayatını anlatırken ailesiyle ilgili olarak normalde bir otobiyografide bulunması gereken bazı bilgileri vermekten kaçınır. Neden olarak ise, hayatında yaptığı köklü değıişime atıfta bulunarak: "Eğer ailemi isimlendirmekten kaçınırsam, bunun nedeni görevimin beni engellemesidir. Zira bağlantılarım aslında kim olduğumu bilirse, beni tekrar ararlar ve sonra onlarla bir kez daha yüz yüze gelmek zorunda kalırım. Onlarla kalmam ise, isteklerini yerine getirmem ve paraya dokunmamı gerektirir. O vakit, hayatımı adadığım kutsal reform işi tehlikeye girer." demektedir.²¹⁵

²¹² Güngör, *Sömürgeci Uluşa*, 145.

²¹³ Güngör, *Sömürgeci Uluşa*, 145.

²¹⁴ Bu bağlantıya, "BJP/Bharatiya Janata Party (Hindistan Halk Partisi)" başlığı altında değıinilecektir.

²¹⁵ Bk. K. C. Yadav (ed.), *The Autobiography of Dayanand Saraswati*, ts., 22-23.

1.2.1. Hayatı

Dayananda Sarasvati'nin hayatı ile ilgili gerek biyografilere gerekse kendi otobiyografisine tahkik nazarıyla bakıldığında birçok olağanüstülükler, gariplikler ve çelişkiler dikkati çeker. Burada örneklem amaçlı olarak bu çelişkilerden birkaçına dipnotta yer verilse de eleştirel yaklaşımdan ziyade bilgilendirici ve öyküleyici bir anlatım/üslup tercih edilmiştir.²¹⁶

Dayananda Sarasvati, kendi anlatımıyla,²¹⁷ 1824 yılında bugünkü Hindistan'ın Gucarat Eyaletinin Morbi²¹⁸ iline bağlı Tankara²¹⁹ kasabasında yerleşik olarak yaşayan Udichya (Kuzey) Brahminlerinden bir ailede dünyaya gelmiştir. İlk adı Mûl Şankar (Mool Shankar) olan Dayananda'nın annesinin ismi Amrita Ben, babasının ismi ise Krishan Lalji Tewari'dir. Babası, Morvi eyaletinin gelir tahsildarı ve yargıcı pozisyonundadır.²²⁰

Mûl Şankar, Şiva mezhebine mensup geleneksel bir Brahmin olarak yetiştirilmiştir. Genç Mûl Şankar, dinine güçlü bir bağlılık göstermiş, ancak ebeveynleri tarafından kabul edilen ritüeller ve inançlar hakkında çok sayıda soru sormaya başlamıştır. Bu son derece meraklı genç, tüm düşüncelerinde dramatik bir değişikliğe neden olan çeşitli olaylar nedeniyle Ortodoks Hinduizm'in din anlayışı konusunda hayal kırıklığına uğramıştır. Özellikle 1837'deki Şivaratri (*Shivaratree*)²²¹ kutlamasındaki olay, bu hususta hayatının dönüm noktasını oluşturmuştur. Olayın nasıl gerçekleştiğini, kendisindeki düşünsel değişime/devrime etkisini Mûl Şankar şöyle hikâye eder:

²¹⁶ Dayananda'nın hayatının kritik/eleştirel bir analizi için bk. F. K. Khan Durrani - B. A., *Swami Dayanand A Critical Study of His Life and Teachings* (Lahor, 1929), 13-31.

²¹⁷ Dayananda'nın hayatıyla ilgili bilgiler, genellikle kendisinin otobiyografisine dayandırılmaktadır.

²¹⁸ Otobiyografisi'nin İngilizce çevirilerinde ve bazı biyografi kitaplarında bu yer, "Morvi" olarak geçmektedir. Lakin, bir kısım biyografi kitaplarında Morabee; Google haritalarına baktığımızda ise yukarıda yazdığımız gibi "Morbi" olarak görülmektedir. Tıpkı, "Dehli-Delhi" dönüşümünde olduğu gibi İngiliz sömürgeciliğinden sonra birçok yer ismi ya farklı şekillere dönüştürülmüş veya yeniden adlandırılmıştır. Bu çalışmada Dayananda ile ilgili yer isimleri konusunda Yadav'ın tercih ettiği kullanım esas alınmıştır.

²¹⁹ Tankara o gün için, Kathiawar yani bugünkü Gucarat/Gujarat eyaletinin Rajkot vilayetine bağlı bir köydür. Tankara'nın Google haritalarda yer verilen bugünkü konumu için bk. "Dayanand Saraswati's Birth Place", *Google Maps* (Erişim 09 Haziran 2021).

²²⁰ Bk. Yadav, *The Autobiography of Dayanand Saraswati*, 22-24; Müller - M., *Biographical Essays*, 172.

²²¹ Şubat ve mart ayları arasında tanrı Şiva onuruna her yıl gerçekleştirilen bir kutlama/festival.

“Babam bir bankacı ve Jamadar (kasaba gelir tahsildarı ve sulh hâkimi) olduğu için rahat yaşadık. Hayatımdaki zorluklar, babamın *Parthiva Linga*’ya ibadet etmem konusunda ısrar etmesiyle başladı. Bu kutsal amele (ibadet) hazırlık için oruç tuttum ve sonra *Şiva Tapınağı*nda bir gece ibadeti (*vigil*) için babamı takip etmek zorunda kaldım. İbadet, her biri üçer saatlik dört bölümden (*prahara*) oluşuyordu. İlk iki *praharay*ı tamamladığımızda gece yarısı olmuştu. İbadete katılan cemaatin (*pûjaris*), mabedin hizmetkarlarının ve bazı adanmışların (*devotees*) tapınağın iç/özel/türbe bölümünden çıkıp etrafta uykuya daldıklarını gördüm. Böyle bir gecede uyumanın, ibadetin tüm iyi sonuçlarını yok edeceğini bildiğim için, babamın bile uykuya daldığını gördüğüm halde, yine de uyanık kaldım. Hazır böyle yalnız kalmışken meditasyon yapmaya başladım. Sora da kendi kendime sordum: ‘Yapılan açıklamalara göre; yiyen, içen, uyuyan, elinde üç çatal mızrak tutabilen, davul çalan, insanlara lanet okuyabilen şu önümde boğasına binmiş oturan put, (*Puranalarda* adı anılan) *Büyük Tanrı, Mahadeva, En Yüce Varlık* olabilir mi?’ Ve benzer sorular... Nihayet bu sorular ve beraberinde oluşan aykırı düşüncelerin ağırlığını taşıyamaz olunca babamı uyandırdım. Babamdan, bana bu iğrenç putun, kutsal yazılarda bahsedilen o *Büyük Tanrı* olup olmadığını söylemesini istedim. Babam, ‘Neden soruyorsun?’ dedi. Ben, çünkü *her şeye gücü yeten (kâdir-i mutlak), diri/canlı tanrı* inancı ile üzerinde farelerin dolaşmasına, kirletmesine engel olma iradesi gösteremeyen bu putun halini bağdaştıramıyorum, dedim. Sonra babam bana, mübarek Brahminler tarafından kutsanmış olan *Mahadeva*’nın bu taş heykelinin (image), neticede *Tanrı*’nın kendisi olduğunu ve *Şiva*’nın bu *Kali Yuga*’da şahsen algılanamayacağı için *Mahadeva*’nın adanmışları tarafından tasavvur edilen böyle bir bu puta (idol) sahip olduğumuz açıklamasını yaptı. Zihnen tatmin olmuş değildim. Ancak açlık ve yorgunluktan kendimi bitkin hissederek eve gitmeme izin verilmesi için yalvardım. Babam orucumu bozmamam konusunda uyararak izin verdi. Lakin [eve vardığımda] annemin verdiği yemeği yemekten kendimi alamadım ve sonra derin bir uykuya daldım. Babam eve döndüğünde orucumu bozduğumu öğrenince işlediğim günahın büyüklüğüyle beni etkilemeye çalıştı. Fakat artık benim o *puta* olan inancım kalmamıştı ve yapabileceğim tek şey, inanç eksikliğini gizlemeye çalışmak ve tüm zamanımı çalışmaya ayırmaktı.

O sırada *Nighantu* ve *Nirukta* (Vedik sözlükler), *Pûrvamîmâmsâ* (Vedik felsefe) ve *Karmakânda*'yı (Vedik ritüel) inceledim.”²²²

Genç Mûl Şankar artık, putlara tapınmaya ve bunun dayandığı mantığa ilişkin çekinceler duymaya başlamıştır. 1841’de on dört yaşındaki kız kardeşi ve ardından da amcasının ani ölümleri, Mûl Şankar’ı yaşam ve ölümün anlamı üzerine düşünmeye yöneltir. Bu sırada ailesi onu nişanlamak ister. O ise evlilik fikrine çok uzaktır. Neticede evlenmek istememesi, zoraki geleneksel ritüeller ve hakikat arayışı, Mûl Şankar’ın zihninde huzursuzluğa neden olur ve onu 1846’da evi terk etmeye zorlar. İsim ve kıyafet değişikliği yapmasına rağmen ilk denemesinde babası tarafından bulunur. İkinci denemesinde ise, izini kaybettirmeyi başarır ve gezici bir *sanyasi* olmaya karar verir. Çok genç olmasına ve bazı güçlüklerle karşılaşmasına rağmen kutsanarak *Dikshitas* tarikatının *sanyasi* ekibine kabul edilir ve Mûl Şankar adı değiştirilir. Mûl artık hayatının sonuna kadar kullanacağı *Dayananda Sarasvati* ismini alır ve kurtuluş (*mokşa*) için dikkatini kişisel arayışa odaklar. O, kendisine uygun bir *guru* bulmak için on beş yıllık uzun bir arayıştan sonra Kasım 1860’ta Mathura’dan Svami Virjanand (1778-1868)²²³ ile tanışır. O vakitler seksenli yaşlarında olan Svami Virjanand, çocukken görme duyusunu kaybetmiş âmâ bir hocadır (*guru*). Dayananda, *gurusu* Svami Virjanand ile üç yıl boyunca Mathura’da Sanskrit dil bilgisi, Veda ve çeşitli felsefe okullarıyla ilgili okumalar yapar ve 1863’te onun yanından ayrılır. Ayrılmadan önce Svami Virjanand talebesinden ‘*guru-dakshina*’²²⁴ olarak ülkesinde *Arsha edebiyatını*²²⁵ ve Vedaların bilgisini yaymak için aralıksız çalışacağına dair bir yemin talep eder. Dayananda da *gurusuna*, istediği sözü vererek oradan ayrılır.²²⁶

²²² Yadav, *The Autobiography of Dayanand Saraswati*, 23-48.

²²³ Svami Virjanand hakkında daha geniş bilgi için bk. Kewal Ahluwalia, “Swami Virjanand”, <http://www.aryasamaj.com> (Erişim 02 Kasım 2020); Kewal Ahluwalia, “Swami Virjanand”, <https://aryasamajhouston.org> (Erişim 02 Kasım 2020); “Swami Virjanand (Saint)”, <http://www.indianpost.com> (Erişim 02 Kasım 2020).

²²⁴ *Gurudakshina*, bir çalışma süresinden veya resmi eğitimin tamamlanmasından veya manevi bir rehberin onayından sonra kişinin öğretmenine veya gurusuna geri ödeme/emeğinin karşılığını verme geleneğini ifade eder. Bu gelenek, bir kabul etme, saygı ve teşekkür etme geleneğidir. Öğrenci ve öğretmen arasında bir karşılıklılık ve değişim şeklidir. Geri ödeme, yalnızca parasal olmayıp öğretmenin öğrencinin başarmasını istediği özel bir görev olabilir. Daha ayrıntılı bilgi için bk. Maria Heim, *Theories of The Gift in South Asia (Hindu, Buddhist, and Jain Reflections on Dâna)* (New York: Routledge, 2004), 118-119.

²²⁵ *Arsha*, dilbilgisi kurallarını doğru kullanmayı ifade eden bir terimdir.

²²⁶ Bk. Yadav, *The Autobiography of Dayanand Saraswati*, 48-49.

Dayananda'nın düşüncelerini Veda merkezli oluşturmasında, *gurusunun* etkisinin yanı sıra ona vermiş olduğu bu sözün de büyük etkisi olsa gerektir.

Dayananda, *gurusu* Svami Virjanand'nın yanından ayrıldıktan sonra batıl inançlar ve dogmalar sebebiyle yozlaştığını düşündüğü çağdaş Hinduizm'in reformu konusuna daha fazla yönelmeye başlar. O, bütün hakikatlerin Vedalarda bulunduğu ve ancak bu metinlerin doğru bir şekilde okunmasıyla tüm hakikatlerin anlaşılabilirliğine inanmaktadır. Ona göre bunu başarabilmek için de gramerciler Panini (*Astadhayayi*) ve Patanjali'nin (*Mahabhashya*) eserlerinin okuması gerekir ki, işte o zaman Vedalar doğru okunabilmiş ve onlardaki hakikatler ortaya çıkarılabilmiş olsun.

Dayananda'ya göre Vedalar, *rişilerden* türetilen, antik çağın bilgelerine ilham veren *arshagrantha*'dır²²⁷. Vedalar, tüm hakikatleri içermektedir ve sıhhat konusunda diğer metinlerin kendisine arz edilebileceği nihai otoritedir. Vedalar ile uyuşmayan eserler ise *anarsh*, yani yanlış, gayri meşru ve hatalarla doludur.²²⁸

Dayananda Sarasvati tarafından rafine edilmeye çalışılan Hinduizm kavramında putperestlik, çok tanrıcılık, din adamı ayrıcalığı, popüler ritüeller ve *puranik* dogmalar gibi gelenekçi Hinduizm'in ana unsurlarının çoğu kapsam dışı bırakılmış ve yeni bir anlayış ortaya konmaya çalışılmıştır. Ancak Dayananda'nın inşa etmeye çalıştığı yeni din anlayışı, tek tanrılı, herkese açık, akılcı ve modern bilimle daha uyumlu gösterilse de yakından bakıldığında çok tanrıcı veya düalist, aklî değil, Vedalar'ın *Dayananda yorumunu* esas alan ve yine modern bilimle çelişen bir yapıya sahiptir. Dayananda, yalnızca popüler Hinduizm'i değil, Budizm, Hristiyanlık, İslam ve Zerdüştlük gibi diğer tüm dinleri de yanlış inançlar barındırmaları iddiasıyla reddetmiştir.²²⁹ *Satyartha Prakasha* adlı baş yapıtında o, inanç felsefesini ve diğer dinlere yönelik eleştirilerini ortaya koymuştur. Gelenekçi din adamlarıyla tartışmalara (*shastrath*) girişmiş, dinî fuarları ziyaret etmiş ve Kuzey Hindistan'ı kapsamlı bir şekilde gezmiştir.

²²⁷ “Rişi”lerle ilgili ilgili şeylerde Arsha Grantha, Arsha Vakya gibi terkipler kullanılır.

²²⁸ Swami Dayanand Saraswati, ‘Satvarth Prakash1. İngilizce çevirisi Chirinjiv Bhardwaj (Delhi, baskı 2001) için ayrıntılar için bkz. Bölüm III.

²²⁹ İlgili iddiaları için bu çalışmanın “Diğer Dinlere Karşı Tutumu” başlığına bakılabilir.

Dayananda, reform çalışmalarının ilk başlarında Sanskrit dili konuşup hitabetlerini bu dille yapmıştır. Ancak 1872’de Kalküta’yı ziyaret edip Brahmo Samaj liderlerinden Keshab Chander Sen (1838-1884) ve Devender Nath Tagore (1817-1905) ile tanışması, onda gerek fikir gerekse usul ve şekil yönünden birtakım değişikliklere neden olmuştur. Özellikle K. C. Sen’in Svami Dayananda’ya, konuşma ve yazmada Sanskrit yerine Hintçeyi kullanmasını ve bundan böyle *langoti* (*kaupinam*) yerine, elbise giymeye başlamasını tavsiye etmesi,²³⁰ onun Hinduizm’i yeniden şekillendirmede taktiksel değişime gitmesine neden olmuştur. Dayananda’nın yapılan tavsiyelere uygun olarak ortaya koyduğu bu yeni yöntem, kendisinin mesajına eğitilmiş seçkin kesimin daha çok duyarlı olmalarının yolunu açmıştır.²³¹

1.2.2. Eserleri

Dayananda, 1863’te Virjanand Saraswati’nin rehberliğinde eğitimini tamamladıktan ve Himalayalar da dahil Hindistan’ın farklı farklı yerlerinde geçirdiği on yıllık bir çile hayatından sonra Vedalarla ilgili çalışmalarını yayma gayreti içerisine girmiştir. Bu amaca hizmet etmek üzere onun, dokuz yıl gibi kısa bir süre içerisinde (1874-1883) yaklaşık 20.000 sayfalık geniş bir literatür ürettiği ifade edilir.

Dayananda’ya nispet edilen ve yekûnu 75’i bulan basılı eserler, üç kategoride değerlendirilebilir: 1) Yaşamı sırasında veya sonrasında yayımlanan kitaplar, 2) Ölümünden sonra ona ait olduğu belgelenmiş *Pravachans* ve *Shashtrarthas* türü eserler ve 3) Kendisine gelen veya kendisinin gönderdiği mektuplar. Bunlar arasında en önemlileri; Gerçeğin Işığı (*Satyartha Prakasha*), Vedalar Yorumuna Giriş (*Rig Vedadi Bhashya Bhumika*), Rig Veda Yorumu (*Rigved Bhashyam*), Yacur Veda Yorumu (*Yajurved Bhashyam*) ve Dayananda Tarafından Yazılan Mektuplar ve Notlar Koleksiyonu (*Rishi Dayananda Saraswati ke Patra aur Vijnapan*) isimli çalışmalarıdır. Ancak *Satyartha Prakasha* adlı eseri, *baş yapıtı* kabul edilir. Onun eserlerinden kırk tanesi aşağıda kısaca tanıtılacaktır. Çalışmamızın temel

²³⁰ Yadav, *The Autobiography of Dayanand Saraswati*, 100; J. T. F. Jordens, *Dayananda Saraswati His Life and Ideas* (New Delhi: Oxford University Press, 1960), 82.

²³¹ Bu konu, ileride “Arya Samaj’ın Doğuşu ve Gelişmesi” başlığı altında daha detaylı ele alınacaktır.

kaynaklarından olan *Satyartha Prakasha*'ın tanıtımı ise ikinci bölümde müstakil bir başlık altında ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

1) *Arya Samaj ke Niyam aur Upniyam* (1874): Arya Samaj'ın Kuralları ve İşletme Tüzüğü

2) *Panch Maha Yajya Vidhi* (1874-1877): Eser, ilk olarak 1875'te Bombay'da yayımlanmış -ki bu baskı elde mevcut değildir- ve ardından 1878'de Benaras'ta, Lazerus Press'te tekrar yayımlanmıştır.

3) *The Arya Bhivinaya* (1876): Bu kitap, elli üçü Rig Veda, elli dördü Yajur Veda ve biri de Taittiriya Aranyaka Upanisad'dan olmak üzere, yüz sekiz Hintçe mantra içeriyor. Mantralar, Stuti ve Prarthna'dır. Derin bir adanmışlık ruhu içinde Tanrı'ya övgü ve dua etmeyi içerir. Tanrı'ya *baba, anne, guru, arkadaş* ve *kral* olarak hitap edilir.

4) *Sanskarvidhi* (1877-1884): İbadet yapmanın yöntemleri üzerinde durulan bir eserdir.

5) *Aryoddeshya Ratna Maala* (1877): Bu eser, Hindu felsefesi ve Dayananda'nın çalışmalarında geçen 100 terimin tanımlarını ve açıklamalarını içermektedir.

6) *Rig Vedaadi Bhashya Bhumika* (1878): Bu çalışmada Dayananda, Vedaların kökenini ve konusunu tartışır. İsminden de anlaşılacağı üzere Vedaların yorumuna giriş mahiyetinde olan bu eser, onun en kıymetli çalışmaları arasında gösterilir. Sanskrit dili ve Hintçe kaleme alınan çalışma, günümüzde başka dillere de çevrilmiştir.

7) *Rigved Bhashyam* (1877 to 1899): Tamamlanmamış bir çalışma olup Rig Veda'nın VII, 61; 1-2'lik bölümüne kadar olan kısmının Dayananda tarafından yapılan yorumunu içermektedir. Dokuz ciltlik kısmı Dayananda tarafından, kalan altı ciltlik kısmı ise Arya Muni tarafından yazılmış toplam on beş ciltlik bir set içerisinde yer almaktadır.

8) *Yajurved Bhashyam* (1878 to 1889): Yajur Veda'nın Dayananda tarafından yapılan yorumunu içermekte olup dört ciltlik bir set halindedir.

9) *Ashtadhyayi Bhashya* (1878,- 1879): Ünlü Sanskrit gramercisi Panini'nin *Ashtadhyayi* adlı kitabının ilk dört bölümü üzerine Dayananda'nın yine Sanskrit diliyle yazdığı açıklamaları (*bhasya*) içermektedir. Yarım bir çalışma olup Dayananda'nın

kendisi hayatta iken yayımlanmamıştır. Dayananda'nın ölümünden sonra ise, Panini'nin eserinin ilk iki bölümü hakkındaki onun Sanskrit yorumunun Hintçe çevirisi ve üçüncü bölümünün bir kısmı, yine Dayananda'nın bıraktığı el yazması esas alınarak üç cilt halinde yayımlanmıştır.

10) *Sanskrit Vakyaprabodhah* (1879): Sanskrit dilini öğrenme ve konuşma hususunda yardımcı bir kitap olarak hazırlanmıştır.

11) *Vyavahar Bhanu* (1879): Eserde, davranış üzerine popüler ve gündelik konuları ele alır. Öğretiler ilginç anekdotlar ve öğretilerle desteklenmektedir.

12) *Vedang Prakash*: Sanskrit dilindeki kelimelerin yapısını vs. ele alan on dört kitaplık bir seridir. Bu kitaplar, Sanskrit edebiyatı öğrencileri için yazılmıştır.

13) *Bhrantinivaran* (1880): Rig Veda yorumu üzerine örnek amaçlı bir çalışmadır.

14) *Bhramocchedan* (1880): Svami Dayananda'nın Rig Vedadi Bhasya Bhumika adlı eserine, Raja Shiv Prasad'ın yapmış olduğu itirazlara yine Dayananda'nın vermiş olduğu cevapları içermektedir.

15) *Anu Brhamochhedan* (1880): Dayananda'nın reddiye türündeki Bhramocchedan adlı eserine, yine Raja Shiva Prasad'ın yazmış olduğu cevapları çürütücü açıklamalar içeren yeni bir reddiyesidir.

16) *Gökaruna Nidhi* (1880): Dayananda bu eserinde, genel olarak hayvanların korunması meselesini ele alırken özellikle inekler konusunu üzerinde durmakta ve onların kesilmeyip korunmasının gerekliliğini vurgulamaktadır. Bu kitap İngilizceye çevrilmiştir.

17) *Swikar Patra* (1883): Dayananda'nın aldığı mektuplar.

18) *Rishi Dayanand Ke Patra Aur Vigyapan*: Dayananda Sarasvati'nin yazdığı mektupları içeren bir koleksiyondur.

19) *Swa Mantavya Amantavya*: Kişisel görüş daveti.

20) *Chaturved Vishay Suchi* (1971): Dayananda, Vedalar hakkında yorum yaptığı sırada kendisine rehberlik etmesi için hazırladığı dört Veda'nın konu indeksini içermektedir.

21) *Saamved Sanhitayah Mantraanam Varnanukram Suchi*: Samaveda Samhita: Mantranam alfabetik listesi.

22) *Janm Charitra* (Otobiyografi):

a) *Swami Dayanand dwara swarachit Janm Charitra* (1872-1873)
(Sanskrit, Kalküta 1872-1873)

b) *Swami Dayanand dwara swakathit Janm Charitra* (1875)

c) *Swami Dayanand dwara swarachit Janm Charitra* (1880): Hintçe yazılmış, İngilizceye çevrilmiş ve Theosophist Society tarafından yayımlanmıştır.

23) *Bhagwat Khandnam: Paakhand Khandan* (1866) veya Vaishnavmat Khandan (1866) isimleriyle de yayımlanan bu kitap, Bhaagvat'ı anarşi (unarsh) içerikli bir çalışma olarak nitelendirerek reddeder. Dayananda'nın bu eseri, 1871'de başka notlarla yeniden yayımlanmıştır.

24) *Advaitmat Khandan* (1870): Bu eserinde Dayananda, Shankaracharya'nın Advaita'sının dualitesizlik doktrinini eleştirmektedir. 1870'te Beneras'ta Light Press tarafından yayımlandığı ifade edilmiş, ancak elde herhangi bir nüshası bulunmamaktadır.

25) *Hugli Shastrarth* (1873): Dayananda'nın Hooghly'de idol ibadeti konusunda yaptığı tartışmaları içerir. Önce Bengalcede, daha sonra da Hintçede *Pratima Pujan Vichar* (Putra Tapınma Fikri/Düşüncesi) adıyla yayımlanmıştır.

26) *Vedanti Dhwant Nivaran* (1875): Yeni Vedantistlerin, Tanrı ve Ruh'un birliğini kanıtlamak için dayandıkları dört temel aforizmanın anlamlarını ve açıklamalarını içerir. Bu çalışmasında Dayananda, onların iddialarını yalanlamakta ve bu konuda kendisini desteklemek için Brahmanalar ve Upanishadlardan alıntılar yapmaktadır. Eser İngilizceye çevrilmiştir.

27) *Vedviruddh mat Khandan* (1875): Bu çalışma, Vallabhachari ve diğer Vaishnav mezheplerinin ilkelerini çürütmekte, putlara tapınma ve avatara inancı gibi bazı inançları yermektedir. Başlangıçta Sanskrit yazılmış olan bu eser, Shyamji Krishna Verma tarafından Hint dillerinden Gujaratiye; P. Bhimsen tarafından ise Hintçeye çevrilmiştir.

28) *Shiksha Patri Dhwant Nivaran* (1875): Swami Narayan Tarikatı'nın kurucusu tarafından yazılan *Shiksha Patri*'ye bir reddiye olarak kaleme alınmıştır.

29) *Puna Pravachan* (1875): Bir tür vaaz kitabıdır. İlk olarak Marathi dilinde yayımlanmış; daha sonra Gujaratiye çevrilmiştir. Hintçe versiyonu Updesh Manjari adıyla bilinmektedir.

30) *Jullundhar Shastrarth* (1877): Dayananda'nın Jalandhar'daki tartışmalarını içerir.

31) *Satyadharm Vichar (Mela Chandapur) /Satyadharm Vichar, Chandapur Fair* (1877):

Bu eser, 19 ve 20 Mart 1877'de, gerçek dinin hangisi olduğunu tartışmak ve bulmak için M. Pyarelal tarafından Chandapur Fuarı'nda yapılan dini tartışmanın bir açıklamasıdır. Tartışma, üç dinin temsilcileri arasında yapılmıştır. Hristiyanlık, Rahip (Rev.) T. G. Scott ve Rahip (Rev.) Noble tarafından; İslam, Diyobend alimlerinden Şeyh Mevlânâ Muhammed Kâsım en-Nânevteví tarafından ve Hinduizm/Arya Dharma ise, Dayananda Sarasvati ve M. Indramani tarafından temsil edilmiştir. Tartışma için seçilen beş ana başlık şöyledir:

(a) Tanrı dünyayı ne zaman, neden ve hangi malzemeyle yarattı?

(b) Tanrı her şeyi kaplar/her şeye nüfuz eder mi, nüfuz edemez mi?

(c) Tanrı, nasıl aynı anda hem âdil hem de merhametli olabilir?

(d) Veda, İncil (Bible/Kitâb-ı Mukaddes) ve Kur'ân'ın vahiy olduğunun delilleri nelerdir?

(e) Mukti (kurtuluş) nedir: Nasıl elde edilebilir?

İlk olarak 1878'de Urdu dilinde yayımlanan bu eser, 1880'de Satya Dharma Vichar adıyla hem Hintçe hem de Urdu dilinde yayımlanmıştır.

32) *Bareilly Shastrarth* (1879): Dayananda'nın Bareilly tartışmalarını içerir. Urdu dilinde *Satyasatya Vivek* adıyla yayımlanmıştır.

33) *Kashi Shastrarth* (1880): Hindistan'ın çok önemli dini merkezlerinden biri olan Benaras veya Varanasi olarak da bilinen Kashi'de, Dayananda'nın yapmış olduğu tartışmaları içerir.

34) *Ajmer Shastrartha*: Dayananda'nın Ajmer tartışmalarını içerir. Eser yine Ajmer'de, hem Hintçe hem de Urdu dilinde yayımlanmıştır.

35) *Masuda Shastrartha*: Dayananda'nın Masuda'da yapmış olduğu tartışmalarını içerir. Yine Ajmer'de yayımlanmıştır.

36) *Udaipur Shastrartha*: Dayananda'nın Udaipur'da yapmış olduğu tartışmalarını içerir. Pandit Lekhram'ın hazırlamış olduğu Dayananda biyografisinin içerisinde yayımlanmıştır.

37) *Sandhya* (1863): Svami Dayananda'nın, Swami Virjanand önderliğinde yaptığı çalışmaları tamamladıktan hemen sonra yayımlanan ilk eseridir. Agra'da Jwalaprakash Press'te basıldığı ve otuz bin adedinin ücretsiz olarak dağıtıldığı ifade edilmektedir. Baskısı elde mevcut değildir.

38) *VedBhashyam Namune ka PRATHAM Ank* (1875): Vedabhashyam örneğinin ilk sayısı.

39) *VedBhashyam Namune ka DWITIYA Ank* (1876): Vedabhashyam örneğinin ikinci sayısı.

40) *Gautam Ahilya ki katha* (1879): Gautam-Ahilya efsanesinin, Puranalar'da bulunan versiyonlardan oldukça farklı biçimde yeniden yorumlanmasıdır.

41) *Satyartha Prakasha* (1875, 1883/4): Dayananda'nın başyapıtı olarak kabul edilen bu eserle ilgili ayrıntılı bilgi, çalışmanın ikinci bölümünde "Satyartha Prakasha" başlığı altında yer verilecektir.

1.2.3. İdeolojik Fikirleri ve Din Anlayışı

Dayananda'nın diğer dinlere karşı tutumunu, fikirlerindeki ideolojik unsurların şekillendirdiği görülür. Dayananda, Vedik dinin bundan beş bin yıl önce *tanrı* tarafından ortaya çıkarılan tek gerçek inanç olduğunu ısrarla vurgular.²³² Bu görüş onun din felsefesinde öylesine merkezî bir konumdadır ki, diğer dinlere karşı tutumu onsuz anlaşılabilir.²³³ Şöyle ki, Vedalar ve Âryâvartta (Hint Alt Kıtası) merkezli şu iddialar, onun düşünce dünyasının ve din anlayışının kodlarını oluşturur: Vedalar ebedî ve sonsuzdur.²³⁴ Bir zamanlar Arya hanedanı tüm dünyaya hükmediyordu ve Vedik din Âryâvartta dışındaki tüm ülkelerde de kısmen hakimdi, dolayısıyla diğer dinlerin de kaynağıdır.²³⁵ Sanskrit, Vedik dil tüm dillerin kaynağıdır.²³⁶ Vedalar, tüm bilimler ve bilgileri içeren kaynak olup bu bilgiler eğitimli Hint halkı tarafından önce

²³² *Satyartha Prakasha*, 454, C: XI, Sub-Preface-No. I, N: 1.

²³³ Bk. J. Kuruvachira, *Hindu Nationalists of Modern India: A Critical Study of the Intellectual Genealogy of Hindutva* (Jaipur-India: Rawat Publications, 2006), 8.

²³⁴ *Satyartha Prakasha*, 342, C: VII, N: 75.

²³⁵ *Satyartha Prakasha*, 377, C: VIII, N: 51; 456-457, C: XI, N: 4-5.

²³⁶ *Satyartha Prakasha*, 337-338, C: VII, N: 68.

Mısır, Yunanistan ve Türkiye; sonra Avrupa ve Amerika dahil tüm dünyaya sunulmuş ve cehaletten kurtulmaları sağlanmıştır.²³⁷

Görüldüğü üzere Dayananda, Veda temelli dini tek gerçek din olarak kabul eder. O, tanrının tüm bilginin ebedî kaynağı olduğu ve bunu insanlara Vedalar aracılığıyla açıkladığı, aksi takdirde bilginin olamayacağı varsayımıyla hareket eder. Kısacası o, Vedaları hem din hem de diğer tüm hakikatler için referans standardı haline getirmiştir. Dolayısıyla Dayananda'ya göre Vedalar, dinî gerçeğin yanı sıra diğer her türlü gerçeği, hatta bilimsel gerçekleri de içerir.²³⁸

Dayananda'nın Vedaları ebedî kabul etmesi, bunlara dayandığı Vedik dinin tek gerçek, evrensel ve ebedî olduğu sonucuna yöneltmiştir. Diğer bir deyişle Dayananda, Vedik dinin tek, bağımsız ve mutlak hakikat olduğunu iddia etmekte ve bu inancın doğruluğunu ispat için çeşitli deliller ileri sürmektedir. Ona göre bunlardan birincisi; Vedaların tutarlı bir şekilde, tek başına rasyonel olarak sürdürülebilene, saf *tek tanrıcılığı* ilan ve beyan ediyor olmalarıdır. Vedalarda vurgulanan inanç, çok tanrıcılık (*şirk*) değil, tek tanrı anlayışıdır. Vedalarda zikredilen çok sayıda isim ise farklı ilahî varlıkları değil, tek bir yüce varlığın farklı yönlerini anlatan isimlerdir.²³⁹ İkincisi, Vedalarda mantığa aykırı hiçbir şey yoktur.²⁴⁰ Dolayısıyla Vedik din, en rasyonel dindir. Dayananda, Albay Olcott'a (1832-1907)²⁴¹ yazdığı bir mektupta gerçek dinin, bilgiler tarafından *akla uygun* olarak uygulanan *ebedî* Vedalarda açıklandığını ifade eder.²⁴² Üçüncüsü, Vedik din gerçek dindir. Çünkü onun en temelinde ahlak yatmaktadır. Dayananda'ya göre Vedalarda ahlakı bozan hiçbir şey yoktur. Ona göre doğru davranış, Vedalara karşı olan her şeyi reddetmekten ve onlar

²³⁷ *Satyartha Prakasha*, 339, C: VII, N: 70; 41-42, C: I, N: 25; 460, C: XI, N: 11.

²³⁸ Dayananda'dan sonra bu konuda daha uç fikirler ortaya koyanlar da çıkmıştır. Mesela Aurobindo Ghose bu konuda yorum yaparak sadece Dayananda ile aynı fikirde olmakla kalmamış, aynı zamanda Veda'nın modern dünyanın sahip olmadığı bir bilimin başka gerçeklerini de içerdiğini iddia ederek, Dayananda'nın Vedik bilgeliğin derinliğini ve kapsamını abartmaktan ziyade daha az ifade ettiğini savunmuştur. Bk. Sri Aurobindo, *India's Rebirth* (Faridabad, India: Institut De Recherches Evolutives, Paris & Mira Aditi, Mysore, 1997), 117-118.

²³⁹ *Satyartha Prakasha*, 21-22, C: I, N: 1; 32, C: I, N: 13; 330-331, C: VII, N: 55.

²⁴⁰ *Satyartha Prakasha*, 338, C: VII, N: 69.

²⁴¹ Teosofi Cemiyeti'nin kurucu başkanıdır. Teosofistlerin Arya Samaj ile ilişkileri Şubat 1878'de Albay Olcott'un Dayananda'ya yazdığı bir mektupla başlamış ve Mart 1882'de Bombay'da halka açık bir konferansta Swami'nin Teosofistleri kesin bir şekilde kınamasıyla sona ermiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Jordens, *Dayananda Sarasvati His Life and Ideas*, 207-216.

²⁴² Bk. Jordens, *Dayananda Sarasvati His Life and Ideas*, 209.

tarafından emredilen her şeyi uygulamaktan ibarettir.²⁴³ Dördüncüsü, Vedik din, evrensel olduğu için gerçek dindir. Bu evrensellik; geçmiş, şimdi ve gelecek tüm zamanları, tüm mekanları ve tüm insanları kapsayıcıdır.²⁴⁴

Dayananda'nın Vedalara yüklediği anlamlara bakıldığında onun, farklı bir yorumla Hinduizm'i ilâhî dinler kategorisine sokmaya çalıştığı; hatta daha da ileri giderek Hinduizm'in, tüm dinlerin membaı olduğunu iddia ettiği görülmektedir.²⁴⁵ Dayananda'nın var etmeye çalıştığı geleneksel Hindu inancının ötesindeki bu yeni inanç/din formatı için, kendi kültürel ortamında yoğun bir şekilde görüp öğrendiği İslam dini ve ondaki tecdit anlayışından esinlendiği; Kur'ân'ın temel vasıflarını da yeni Veda anlayışında referans noktası olarak kullandığı söylenebilir.²⁴⁶ Gerçi H. Coward gibi bazı Batılı düşünürler, Dayananda'nın Protestan *sola scriptura* (yalnızca kutsal kitap) ilkesini benimseyerek ve bunu Vedalara uygulayarak Hinduizm'i bu kitabın bir dini yaptığını iddia ederler.²⁴⁷

Dayananda'nın Vedik diye nitelendirdiği bu dinin biricik, emsalsiz ve evrensel olması; doğal olarak diğer dinleri gereksiz görmesi sonucunu doğurmuştur. Onun *diğer* diye nitelendirdiği Vedik olmayan dinler, yalnızca dört ana dindir. Bunlar, Puranizm, Caynizm, Hristiyanlık ve İslam'dır. Diğerleri bu dört ana dinin kollarıdır (branche).²⁴⁸ J.T.F. Jordens'e göre ise Dayananda, ancak 1873'te Kalküta'yı ziyaret edip orada, Hristiyanlık ve İslam'ın öğretilerinden çok etkilenen Brahmo Samaj'ın liderleriyle bir araya geldikten sonra Hinduizm'i diğer dinlerle bağlantılı olarak düşünmeye başlamıştır. Bu da onu, Hinduizm'i bu dinlerin daha geniş bir bağlamında değerlendirmeye yönlendirmiştir.²⁴⁹ Bu nedenle Dayananda hem âlimleriyle tartışarak

²⁴³ *Satyartha Prakasha*, 959, Appendix, N: 3.

²⁴⁴ *Satyartha Prakasha*, 957, Appendix.

²⁴⁵ “Tanrı tek olduğu gibi, tüm insanların dini de tek olmalıdır. Ve bu din, tek bir Tanrı'ya ibadet etmekten, O'nun emirlerine itaat etmekten ve herkesin refahı için çalışmaktan ibarettir. Bu, ebedi Vedalarda açıklanmış, bilgiler tarafından akla uygun olarak uygulanmıştır... ve tüm insanlar tarafından takip edilmesi gerekmektedir...” Jordens, *Dayananda Sarasvati His Life and Ideas*, 209.

²⁴⁶ Gerek Hint reformlarının öncüsü Raja Ram Mohan Roy'un benzer dinamiklerden etkilenmiş olması; gerekse Dayananda'nın kendisinin Vedalara yüklediği anlamlar, Hinduizm'i hurafelerden arındırma ve şirk inancına/putçuluğa karşı çıkma gayretleri bu kanaati desteklemektedir.

²⁴⁷ Bk. Harold Coward, “Dayananda's Approach To Other Religions”, *World Perspectives On Swami Dayananda Sarasvati*, ed. Ganga Ram Garg (New Delhi (India): Concept Publishing Company, 1984), 267.

²⁴⁸ *Satyartha Prakasha*, 454-455, C: XI, Sub-Preface-No. I, N: 1-2.

²⁴⁹ Bk. Jordens, *Dayananda Sarasvati His Life and Ideas*, 78-98.

hem de kendi kaynaklarından²⁵⁰ araştırarak diğer dinleri incelenmeye çok mesai harcamıştır.

1.2.4. Diğer Dinlere Karşı Tutumu

Dayananda, Vedaları tek otorite olarak kabul ettiğinden,²⁵¹ ona göre diğer dinler hatalı olup tek geçerli olan Vedik dindir. Vedalara uygun olan şeyler kabul edilir, uygun olmayanlar ise reddedilir.²⁵² Daha geniş bir perspektiften bakıldığında, aslında bu durumun Dayananda'ya özgü değil; genel olarak kişi veya firkalarca uygulanan, bir düşüncenin meşruiyetini kutsal kitaplardan almasından ziyade ona onaylatma geleneğinin bir devamı niteliğinde olduğu görülecektir.

Gelenekçi Hinduizm'de de aynı durum söz konusudur. Öteden beri her grup, kendi meşruiyetini Vedalara dayandırma gayreti içerisinde olmuştur. Hal böyle olunca, Veda pasajlarını her fırka kendi görüşünü destekleyecek şekilde yorumlamıştır. Dolayısıyla ilgili firkaların kurucu liderlerinin yorumları, bir konunun Vedalara uygun olup olmadığı noktasında belirleyici otorite olarak kabul edilmiştir. Nitekim Satyartha Prakasha'ta Dayananda'nın, diğer Veda yorumlarının değil kendi yorumunun doğru olduğunu ifade etmesi,²⁵³ onun da bu vakıanın bir parçası olduğunu gösterir.

Dayananda, tüm din ve firkalara karşı yönelttiği eleştirilerinde, kendi yorumladığı şekliyle Vedalardan uzak olduklarını belirterek onları *cahillik*, *bağnazlık*, *ateistlik* gibi aşağılayıcı ifadelerle itham etmiştir. Diğer din ve firkaların kitaplarının

²⁵⁰ Dayananda, bu kaynakların asıl dillerine vakıf olmaması nedeniyle çevirilerinden istifade etmiştir. Bu durum da Satyartha Prakasha'nın özellikle İslam Eleştirisi Bölümünde görüleceği üzere ciddi yanılma ve yanıltmalara yol açmıştır.

²⁵¹ Bk. *Satyartha Prakasha*, 127, C: III, N: 91.

²⁵² Bk. *Satyartha Prakasha*, 129, C: III, N: 95; 959, Appendix, N: 2; 522, C: XI, N: 73.

²⁵³ Mesela, Çakrankita (Cakrankitas) firkasından bahsederken Dayananda, onların toplumda kabul görebilmek için Vedalar'dan alıntı yaptıklarını ve Veda ayetlerini yanlış yorumladıklarını; oysa ilgili Veda ayetlerinin doğru yorumunu kendisinin verdiğini ifade eder. Yine aynı bölümde, Satyartha Prakasha'ı İngilizceye çeviren Upathyaya, Dayananda'nın bu ifadesine şöyle bir dipnot düşmüştür: "Hindistan'da Vedalar'a o kadar çok hürmet edilir ki, Veda onaylı olmayan [Vedalar'a dayanmayan] hiçbir tarikat başarılı olamaz. Bu nedenle, tarikatların kurucuları Vedik ifadeleri sakatlayarak, çarpıtarak, yanlış çevirerek, yanlış temsil ederek veya bazen basitçe bağlamından çıkararak kendi hayali tarikatları lehine manipüle etmeye çalışmışlardır." Tüm bu açıklamalar için bk. *Satyartha Prakasha*, 509, C: XI, N: 61.

hakikat unsurları içerip içermediği konusunda, elbette bazı hakikat unsurları içerdiklerini fakat bunların tıpkı zehirle karıştırılmış bir yemek gibi gerçek dışı şeyleri barındırmaları nedeniyle reddedilmeleri gerektiğini belirtir.²⁵⁴

Var olan tüm dinlerin dünyadan kaybolduğu ve Vedik dinin tek başına hüküm sürdüğü bir geleceği Dayananda'nın özlemle beklediği görülmektedir. Bu nedenle Dayananda, kendi yorumlarına uymayan Hinduizm'in hemen tüm mezhep ve yorum biçimleri de dahil olmak üzere bütün dinlere eleştiriler getirmekte; onları kendisinin tanımladığı saf Vedik din ile değiştirmeyi kutsal bir görev olarak kabul etmektedir. Bu görev çerçevesinde yapmış olduğu çalışmalara bakıldığında onun, öncelikle popüler Hinduizm'i yeniden yorumladığı ve çok tanrıcılık, putperestlik, hayvan kurbanları, Brahminlerin ayrıcalıkları, halk tanrılarına ibadet, uzun hac yolculukları, yıkanma ayinleri gibi şirk ve bâtıl olarak nitelendirdiği inançlardan bu dini arındırarak onu yeniden canlandırabilme gayreti içerisinde olduğu görülür. O, bu tür batıl inançları destekleyip teşvik eden *Puranalar*, *Tantralar* gibi kendisinin isimlerini vererek eleştirdiği diğer *yeni kutsal yazıların* terk edilmesinin gerektiğini;²⁵⁵ zira bu metinlerin, cahil kitleleri aldatmak için uydurulmuş olduğunu ileri sürerek reddeder. O, Satyârtha Prakasha'nın on birinci bölümde Hint dini ve kültürlerini; on ikinci bölümünde Carvâka, Budizm ve Caynizm'i; son iki bölümde ise sırasıyla Hristiyanlık ve İslam'ı eleştirir.

Dayananda, Vedaları otorite kabul etmedikleri için Carvâka, Budizm ve Caynizm'i ateist (atheistic cults of India) diye nitelendirir.²⁵⁶ Carvâka kelimesinin gerçek anlamının “çok geveze” olduğunu belirten Dayananda,²⁵⁷ onların on bir madde halinde Hinduizm üzerinden yaptıkları din eleştirisini ayrı ayrı cevaplar ve tüm bu iddiaların günahının, Vedaları yanlış yorumlayanların üzerinde olduğunu vurgular.²⁵⁸ Dayananda'nın daha çok tenâsüh inancı üzerinden eleştirdiği Carvaka'nın, *Dehriyye* veya âlemin ezeliğini savunan materyalist felsefeyi temsil ettiği söylenebilir.²⁵⁹

²⁵⁴ *Satyârtha Prakasha*, 128, C: III, N: 93.

²⁵⁵ *Satyârtha Prakasha*, 14-15, Introduction, N: 10.

²⁵⁶ *Satyârtha Prakasha*, 669, C: XII.

²⁵⁷ *Satyârtha Prakasha*, 679, C: XII, N: 8.

²⁵⁸ Bk. *Satyârtha Prakasha*, 669-677, C: XII, N: 4-8.

²⁵⁹ Dayananda'nın Carvâka eleştirisinin tamamı için bk. *Satyârtha Prakasha*, 669-679, C: XII, N: 4-8.

Budizm’i, Caynizm’le olan ortak noktalarına vurgu yaparak ele alan Dayananda, bu dine özellikle yargı (*saptabhangî*) ve bilgi (*syâdvâda*) doktrini, kozmoloji ve kurtuluş (*nirvâna*) anlayışı yönünden eleştiriler yöneltir.²⁶⁰

Dayananda, ateist kültler bağlamdaki eleştirilerinin çoğunu ise Caynizm’e yöneltir. Dayananda’ya göre Caynizm’de üç iyi nokta/şey vardır; süzölmüş su içmek, tüm canlılara merhamet etmek ve gece yemeklerinden kaçınmak. Bu dinde bunların dışındaki şeylerin hepsi saçmalaktır.²⁶¹

Dayananda, Caynizm’i putperestliğin ve tüm bâtil inançların kaynağı; Cayinleri de “nefretin vücut bulmuş hali” olarak tanımlar. Onların kendileri dışındakilere karşı önyargılı ve düşmanca davrandığını, Caynizm kadar diğer inanç mensuplarına karşı düşmanlığı emreden bir başka din olmadığını savunur.²⁶² Cayna’nın (kutsal metinler) insanları aldatan hikayelerle dolu olduğunu vurgular.²⁶³

Dayananda, ilahî menşeli dinleri ise kutsal kitapları ekseninde kritiğe tabi tutar. Dolayısıyla, onun *kitabî dinler* olarak gördüğü Yahudilik ve Hristiyanlık eleştirisinde *Kitâb-ı Mukaddes (Eski Ahit-Yeni Ahit)*, İslam eleştirisinde ise *Kur’ân-ı Kerîm* merkezî konumdadır. Kitâb-ı Mukaddes’in temsil ettiği dinin, sadece Hristiyanlar tarafından değil, Yahudiler ve diğerleri tarafından da takip edildiğini belirten Dayananda, Hristiyanlığın daha öne çıkıp Yahudiliğin geri planda kalması nedeniyle ağırlıklı olarak eleştirilerini Hristiyanlık üzerinden yaptığını söyler. Ancak o, esas olanın reddi esas olmayanın da reddi anlamına geldiğinden Hristiyanlık hakkındaki yorumlarının Yahudiliği de kapsadığını ifade eder. Ona göre bu dinler, ancak kutsal kitaplarıyla ayakta durmakta ve hayatiyetlerini devam ettirmektedirler. Çünkü bu dinlerin müntesipleri, kutsal kitaplarının “tanrı sözü” olduğuna inanıyorlar. Eğer bunların tanrı sözü olmadığı kanıtlanabilirse, temsil ettikleri dinler tamamen çöker.

Dayananda, Hristiyanlık eleştirisinde Kitâb-ı Mukaddes’in Sanskrit ve Hintçe tercümelerini esas aldığını söyler. Onun, tıpkı İslam eleştirisinde olduğu gibi

²⁶⁰ Dayananda’nın Budizm eleştirisinin tamamı için bk. *Satyartha Prakasha*, 679-700, C: XII, N: 9-20.

²⁶¹ Bk. *Satyartha Prakasha*, 780, C: XII, N: 104. Aslında bu konuda da Dayananda’nın bir çelişki durumu yaşadığı görülmektedir. Zira o, suyu kaynatarak içmeleri konusunda da Cayinleri eleştirmektedir. Bk. *Satyartha Prakasha*, 766-767, C: XII, N: 91-92.

²⁶² Bk. *Satyartha Prakasha*, 744-745, C: XII, N: 65-66. Aslında Dayananda, eleştirdiği hemen her din için bu tür nitelemeler yapmaktadır. İslam için kullandığı benzer ifadeler için bk. *Satyartha Prakasha*, 903, C: XIV, N: 79; 932, C: XIV, N: 132.

²⁶³ Dayananda’nın Caynizm eleştirisinin tamamı için bk. *Satyartha Prakasha*, 700-780, C: XII, N: 21-104.

Hristiyanlık eleştirisinde de ağır hakaretler içeren alaycı bir üslup kullandığı görülür. O; bu dinin tanrısı, kitabı ve diğer kutsallarını “cahillik, vahşilik, barbarlık, adaletsizlik, zalimlik, kötü niyetlilik, ahlaksızlık, zinakarlık, iki yüzlülük, bencillik, huysuzluk, aptallık, medeniyetsizlik ve kültürsüzlük” gibi birçok aşağılayıcı sıfat kullanarak eleştirir. Hz. Meryem’in zina ettiğini, Hz. İsa’nın bilgisiz ve cahil olduğunu belirtir. Onun İslam eleştirisinde gündeme getirdiği, “mucize ve ahiret inancının inkârı”, “günahların affedilemeyeceği” ve “tenâsüh anlayışının gerekliliği” gibi konuların Hristiyanlık eleştirisinde de ön plana çıktığı görülmektedir.²⁶⁴

Netice olarak, Vedik olmayan dinlere karşı en geniş kapsamlı ve uzun süreli sonuçları olan polemiklerin, hiç şüphesiz Vedik dinden başka bir dine tahammül edemeyen militan bir Hindu olan Dayananda tarafından başlatıldığı söylenebilir.²⁶⁵

1.2.5. Polemiklerinde Yöntem

Dayananda’nın, 1870’li yıllardan itibaren başladığı Veda dışı dinlerle mücadelenin, 1880’lerden itibaren çok daha organize hareketlere dönüştüğü görülür. Özellikle İslâm ve Hristiyanlığın hedefe konulduğu bu mücadelede, sokak tartışmaları ve yeniden dönüşüm (*şuddi/shuddhi*) törenlerinin organize edilmesi; el ilanı, kitapçık ve broşürlerin yayınlanması gibi yöntemler kullanılmıştır. İlk zamanlar, taraflar arasında söz düellosu (polemik) ile yürütülen bu mücadele, daha sonraları itidal ve insaf seviyesinin çok altında; genellikle hakaret, iftira ve çamur atma içerikli broşür, kitapçık ve kitap formatındaki yayınlar aracılığıyla devam etmiştir.²⁶⁶

Dayananda, kendi başyapıtı *Satyartha Prakasha*’ın girişinde özellikle din ve fikirlerin doğru yorumlanabilmesi için dört ilkeli bir yöntemden bahseder. Bu yöntem uygulanmadığında ilgili metnin asla anlaşılamayacağını vurgular. Bunlardan birincisi, bir konuda konuşmacının veya yazarın kullandığı cümledeki kelimelere birebir sadakattir (*âkânsâ*). Diğer bir ifadeyle tercümanın veya metni okuyanın, söyleyenin veya yazarın ruhuna girmesidir. İkincisi, bir kelimenin ve ifade ettiği mananın dilbilgisel doğruluktan ziyade metne rasyonellik kazandıracak şekilde uygun veya

²⁶⁴ Burada ifade edilenler ve Dayananda’nın Hristiyanlık eleştirisinin tamamı için bk. *Satyartha Prakasha*, 781-865, C: XIII, N: 1-133.

²⁶⁵ Benzer kanaatler için bk. Kuruvachira, *Hindu Nationalists of Modern India*, 16, 21.

²⁶⁶ Bk. Kuruvachira, *Hindu Nationalists of Modern India*, 16.

uyumlu olmasıdır (*yogyata*). Üçüncüsü, bir metni cımbızlama yapmadan tüm bağlamı içerisinde ele almaktır (*asatti*). Dördüncüsü ise, konuşmacının veya yazarın kullandığı kelime ile kastettiği manayı aynıyla vermektir (*tatparyya*).²⁶⁷ Ancak Dayananda'nın, bizzat kendisinin belirlediği bu yöntemi gerek kişilerle olan polemiklerinde gerekse diğer dinlerin kutsal metinlerini yorumlamada tamamen göz ardı ettiği görülür.

Dayananda, polemiklerinde grup çalışma ve promosyon yapma yöntemini de kullanmıştır. Bu doğrultuda o, münazaralar ve şenlikler (*organise fairs*) düzenlemeleri ve PR (*public relations*) çalışması yapmaları için oluşumuna bizzat öncülük ettiği Arya Samaj teşkilatının üyelerini görevlendirmiştir.²⁶⁸

Kısacası Dayananda'nın, diğer dinlerle olan bu çok yönlü mücadelesinde kazanmak için meşruiyetini sorgulamadan her türlü yöntemi kullandığı söylenebilir.

1.3. Dinî Bir Ritüel ve Bir Saldırı Aracı Olarak Şuddi (Shuddhi)

Dayananda'nın Vedik olmayan dinlerle mücadelede ön plana çıkardığı *şuddi/shuddhi* uygulaması, aslında müstakil bir çalışma içerisinde tarihî, sosyal, siyasî ve dinî boyutlarıyla çok yönlü olarak incelenmesi gereken bir konudur.²⁶⁹ Burada ise *şuddi* uygulaması, konunun daha iyi anlaşılması açısından ayrı bir başlık altında tarihî boyutu, toplumsal ayrışma ve çatışmalara kaynaklık etmesi ve özellikle İslâm düşmanlığındaki rolü yönleriyle ele alınacaktır. Ayrıca, ilham kaynağı olduğu *Ghar Wapsi* ve *Paravartan* gibi hareketlere de kısaca değinilecektir.

1.3.1. Şuddi: Anlam, Tarihî Serüven, Sangathan ile Dönüşüm

Dinlerle ilgili olarak öteden beri şu sorular güncelliğini korumuştur: Din, doğuştan getirilen bir şey midir, yoksa bireysel iradeyle sonradan tercih edilip inanılan

²⁶⁷ Bk. *Satyartha Prakasha*, 18, Introduction, N: 17-18.

²⁶⁸ Bk. Kuruvachira, *Hindu Nationalists of Modern India*, 16.

²⁶⁹ Şuddi (Shuddhi) konusunda, 1900'lü yıllardan itibaren özellikle dili İngilizce olan akademik düzeyde birçok çalışma yapılmıştır. Bu konuda ülkemizde Sosyoloji, Dinler Tarihi, Kelam ve Siyaset Bilimi gibi çeşitli alanlarda yapılacak akademik çalışmalar, gerek Hinduizm'in değişen ve genel kabul görmeye başlayan başlangıç alanlarında yapılacak akademik çalışmalar, gerek Hindu-Müslüman ilişkilerindeki sorunların doğru ve erken teşhis edilmesine; gerekse siyasi ve kültürel olarak Türkiye-Hindistan ilişkilerinde daha isabetli ve sürdürülebilir ilişkilerin tesisine katkı sunacağı kanaatindeyiz.

bir şey mi? Şayet sonradan tercih edilebilen bir şey ise, bu tercihte dine kabul için takip edilecek yöntem nasıl olmalıdır? Yine dinin kendi müntesibi, o dinden ayrıldığında aynı dine tekrar geri dönebilir mi? Şayet dönebilir ise, bunun usûlü nasıl olmalıdır?

Tabii ki tüm bu soruların cevaplandırılmasında, dinin kendisini nasıl tanımladığı ve ne şekilde konumlandığı belirleyici rol oynamaktadır. Bu bağlamda konuya yaklaşıldığında, tarihî seyri içerisinde Hinduizm'in yukarıdaki sorulara verdiği cevaplarda farklılıklar olduğu görülür.

Gelenekçi Hinduizm'de din mensupluğu, tıpkı Yahudilikte olduğu gibi doğumla elde edilen bir özelliktir.²⁷⁰ Yani Hindu olunmaz, Hindu doğulur. Zira kast (*varna*) sistemi vardır ve kişinin doğduğu *kasta* göre konumu belirlenir. Yine her bir Hindu kendi *kastının* gerekliliklerini yerine getirerek *kurtuluşu* (mokşa/salvation) elde edebilir.²⁷¹ Bu durum çeşitli toplumsal sorunlara sebebiyet verdiği gibi dinin kendi içinde stabil kalıp genişleyememe sorununu da akabinde getirmiştir. Dolayısıyla, kendisini daha evrensel ve kucaklayıcı bir konuma yerleştirmeye çalışan Modern Hinduizm, özellikle İslam ve Hristiyanlık'taki evrensel selamet anlayışının, Gelenekçi Hinduizm'de olmamasının sıkıntısını yaşamış ve çıkış yolu aramıştır.

Bu sorun, çoğu zaman iddia edildiği gibi²⁷² sadece Modern Hinduizm'in değil, özellikle İslam gibi diğer dinlerle etkileşime geçtiği günden beri Gelenekçi (Ortodoks) Hinduizm'in de gündeminde olmuştur. Zira İslam tarihçilerinin kaydettiği bilgilere baktığımızda, Müslümanların Hint'i fetihleri sırasında Hinduların İslam'a geçişlerinden ve daha sonra ise tekrar kendi dinlerine geri dönüşlerinden bahsedilir. Ancak bu geri dönüşün ayrıntılarından ise bahsedilmez.²⁷³ Bîrûnî ise *Tahkîku mâ li'l-Hind* adlı eserinde kendisinin, Hintli kölelerin memleketlerine ve dinlerine geri

²⁷⁰ Bk. Kâmil Se'fân, *Mevsûatü'l-edyânü'l-kadîme mu'tekadâtü Asyeviyye* (Nasr-Kahire: Dâru'n-Nidâ, 1999), 174.

²⁷¹ Se'fân, *Mu'tekadâtü Asyeviyye*, 188; Sikand, "The Fitna of Irtidad", 66.

²⁷² Bk. Celâlettin Güngör, *Sömürgeci Ulusa Hint Milliyetçiliğinin Kökenleri* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2001), 147-148.

²⁷³ Meselâ; Belâzûrî, 9. Emevî Halifesi II. Yezîd (ö. 106/724) zamanında Irak Genel Valisi Ömer b. Hübeire (ö. 110/728) tarafından Sind hudutlarına vali tayin edilen ve 10. Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik (ö. 125/743) tarafından da aynı göreve devam ettirilen el- Cüneyd b. Abdirrahman el-Mürri'den (ö. 116/734) sonra Sind Valisi olan Temîm b. Zeyd el-Utbî (ö. ?) döneminde Müslümanların Hind ülkesinden çıktıklarından/çıkılmalarından ve ondan sonra Hakem b. Avâne el-Kelbî'nin (ö. 147/764 [?]) vali tayin edildiğinden bahsederek: "Bu sırada, Kassa halkı hariç, Hind halkı kafir oldu." der. Bk. Ahmed b. Yahyâ e el-l-Belâzûrî, *Fütûhu'l-Büldân*, çev. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 505-507.

döndüklerinde kendilerine bir keffaretin²⁷⁴ gerektiğini duyduğundan; fakat bu bilgiyi Brahminlerin teyit etmediklerinden bahseder.²⁷⁵ Ancak Hint kaynaklarına göz attığımızda, bu konunun o dönemin ciddî teolojik, sosyal ve siyasî sorunları arasında olduğunu, Hindu din adamlarının bu problemin çözümü için kafa yorduklarını ve çeşitli telifatta bulduklarını görmekteyiz. Mesela, Atharva Veda gibi vedik yazıların; Gelenekçi/Ari toplumunun sınırlarının dışına çıkan (günaha düşen) birini yeniden kabul ederek, onu Vedaları okuyup inceleyebilmek ve Aryalar ile sosyal ilişki kurabilmek için uygun/arınmış hale getiren özel ayinleri tarif ettiği belirtilir.²⁷⁶ Yine ifade edildiğine göre *Devala Smriti* adlı Sanskrit metin, bu süre zarfında oluşturulmuştur. Başka dinlere dönüştürülen Hinduları yeniden asimile etme sorununa bu metinde özel olarak değinilmiş ve bir Hindu'yu eski kast topluluğuna geri getiren arınma ve keffaret ritüeline ayrıntılı olarak yer verilmiştir.²⁷⁷

Sanskrit asıllı bir kelime olan *şuddi* (shuddhi) terimi, saflık, temizlik, kontrol, arınma, tehlikeli olanın temizlenmesi, güvenli hale getirme, aklama, beraat²⁷⁸ gibi anlamlara gelmektedir. Bu kavram, eski Hindistan'da pis (impure)²⁷⁹ addedilen şeyleri yapma/uygulama veya Vedik olmayan insanlarla temas nedeniyle ritüel olarak *pis/hadesli* (impure) hale gelmiş olan Hinduları yeniden asimile etmek için bir enstrüman olarak geliştirilmiştir.²⁸⁰ Bu sürecin (asimilasyon), yerli ama Ari olmayanlar veya Hint Alt Kıtası'na yeni gelip yerleşmiş kabileler için işletildiği;

²⁷⁴ Bu keffaret konusunda Bîrûnî: "Hintli kölelerden memleketlerine ve dinlerine geri dönenlere, oruç tutma, ineğin dışkısı, idarı ve sütünün içerisinde o karışım mayalanıncaya/fermante oluncaya kadar birkaç gün yatıp/bekleyip sonra ondan çıkıp içinde durdukları karışıma benzer şeyi yeme ve bu gibi şeylerden oluşan bir keffaretin gerektiğini duydum. Brahminlere sordum, onlar bu bilgiyi teyit etmediler. Böyle kişiler için herhangi bir keffaretin ve daha önce buldukları konuma dönmeleri konusunda herhangi bir ruhsatın söz konusu olmadığını iddia ettiler. Bir Brahmin bile bir Şudra'nın evinde birkaç gün bir şeyler yediğinde kendi tabakasından/kastından düşüp bir daha o tabakaya dönemezken; bu durum nasıl olabilir ki!" demektedir. Bu ve keffaret konusunda diğer bilgiler için bk. Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, 1958, 474-475.

²⁷⁵ Bk. Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, 1958, 475.

²⁷⁶ Nirav Mehta, "The Inner Revolution: Shuddhi and the Reinvention of Hinduism", *Swarthmore Undergraduate History Journal* 1/1 (2020), 13.

²⁷⁷ Mehta, "The Inner Revolution", 13.

²⁷⁸ Sithalakshmi Kidambî - Korhan Kaya, *Hindi-Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2013), 295; Arthur A. MacDonell, *A Sanskrit English Dictionary* (London, 1893), 316.

²⁷⁹ Genelde Hindu olmayanlar, özelde ise Müslümanlar için kullanılan bir tabirdir. Daha çok "miliçça" ve "papilla" ifadeleri kullanılır.

²⁸⁰ Mehta, "The Inner Revolution", 12.

sürece yön verenlerin ise, o kabilelerin savaşçı reisleriyle yakın bağlar ve karşılıklı dayanışma ilişkileri kuran Brahmin rahipleri olduğu dile getirilir.²⁸¹

Tarihî serüveni göz önünde bulundurulduğunda Modern manada *şuddi*, antik bir ayinden yola çıkılarak geliştirilen ve genele yayılan dinî ve sosyo-politik bir hareket olarak tanımlanabilir. Kavramın bu boyutta bir anlam kazanmasına katkı sunan kişinin ise, Dayananda Sarasvati olduğu konusunda hiç şüphe yoktur. Hinduizm'in *din yayımı* noktasındaki eksikliğini fark eden Dayananda, İslamiyet'in tebliğ/davet ve Hristiyanlığın misyonerlik seferberliğinden hareketle, aynı seferberliği Hinduizm'e *ithal* etmiştir.²⁸² Ona göre, Hinduların gittikçe artan sayıda İslamiyet ve Hristiyanlığa geçme süreci durdurulmadıkça, Hindistan zaman içerisinde kuzeyde Müslümanlar ve güneyde de Hristiyanlar olmak üzere ikiye bölünmüş bir toplum olarak Hinduların ülkesi olmaktan çıkacaktır. Öyleyse, Hristiyanlık ve İslamiyet'le kendi silahları ile savaşılmalı ve Hinduizm, nereli olursa olsun, insanın onsuz selameti elde edemediği ve edemeyeceği biricik vahiy (!) olarak bildirilen Vedalarda bu silahı bulmalıdır.²⁸³ Nitekim, yukarıda verilen malumatları barındıran *yerli kaynaklarda* bu silah bulunmuş ve modifiye edilmiştir. Başka bir deyişle, Hindu dininin ve toplumunun inşasında temel unsur olan asimilasyon ve kültürleşme ilkesini hayata geçirebilmek için *şuddi*, Dayananda tarafından yeniden icat edilmiştir.²⁸⁴

İslam ve Hristiyanlığın evrenselliği, kutsal kitapları olan Kur'ân ve İncil'in evrenselliği ve yanılmazlığına dayanmaktadır. Mesela İslam dinine göre, Kur'ân'ı ve Kur'ân'da belirtildiği üzere Peygamberin açıkladığı İslam öğretisini kabul eden ve bu doğrultuda sorumluluklarını yerine getiren *herkes*, doğumuna ana-babasına ve ülkesine bakılmaksızın mutlak olarak cennete girmeye hak kazanır. Hristiyanlık da kendi kavramlaştırması içerisinde öyledir. Fakat, Kadim ve Orta Çağ Hinduizm'inde böyle bir şey yoktu. Bu bağlamda *şuddi* seferberliği, Hinduizm'in yeni karşı saldırısıydı. Bu hareket, İslam ve Hristiyanlık gibi dinlere bir zamanlar isteyerek dönmüş veya iddia edildiği üzere zorla dönüştürülmüş olan milyonlarca Hintlinin

²⁸¹ Bu uygulamada, ilgili kabile reisleri ve savaşçılar, Kşatriya kastına; geri kalanlar ise, mesleklerine göre Vaişya (esnaf ve tüccar) ve Şudra (çiftçi ve işçi) kastlarına asimile edilmişlerdir. Hatta bu süreçte Hinduizm'in, eski Yunanlılar, Kuşanlar, Hunlar ve İskitler de dahil olmak üzere birçok yabancı kabile ve halkı kendi içerisine aldığı ifade edilir. Bk. Mehta, "The Inner Revolution", 13-14.

²⁸² Güngör, *Sömürgeden Ulusa*, 147.

²⁸³ Bk. Güngör, *Sömürgeden Ulusa*, 147-148.

²⁸⁴ Mehta, "The Inner Revolution", 13.

yeniden Hinduizm'e döndürülmesinin; hatta daha da ötesi, doğuştan Hindu olmayan başka din mensuplarını Hindulaştırmanın kavgasıydı.²⁸⁵ Bu kavganın teorik çerçevesini ve hedeflerini ise, Arya Samaj liderlerinden Rai'nin şu ifadeleri, net bir şekilde ortaya koymaktadır:

“Kelimenin tam anlamıyla *şuddi*,²⁸⁶ arınma demektir. Ancak Arya Samajcılar tarafından kullanıldığında *ıslah* ve *dönüştürmeyi* de içerir. Vedik bir kilise ve böyle bir Hindu örgütü olarak Arya Samaj, Hindu toplumundan ayrılanları geri alma çalışmalarına girişir ve dinî öğretilerini kabul etmeye hazır olan herkesi dönüştürür. Bu çalışmada Arya Samaj, Müslüman Mollanın ve Hristiyan misyonerin din değiştirme (proselytizing) çalışmaları ile doğrudan çatışmaya girer. Mutaassıp bir Müslüman ve Hristiyan bir bağnaz bundan zaten nefret eder; ancak akli başında makul bir Müslüman âlim (moulvie) ve ön yargısız bir Hristiyan bile bundan hoşlanmaz. Yine de başka inançlara dönüştürülen Hinduları geri almada ve ihtida dalgasını durdurmada Arya Samaj önemli bir başarı elde etmiştir. Ancak en büyük başarısı, Hindular arasındaki depresif/düşük sınıfların sosyal statüsünü yükseltme ve onların Hinduizm'i terk edip diğer dinî mezheplere katılmalarını engelleme konusunda yatmaktadır.”²⁸⁷

Arya Samaj, büyük bir ideal olarak benimsediği Hindistan'ın dinî, sosyal ve siyasî birliğinin yetkin bir aracı olarak *şuddiyi* görmüş ve Gelenekçi Hinduizm'in aksine dine kabul konusunda olabildiğince kuşatıcı olmuştur. Benimsenen ideale yönelik pratikteki uygulamalar ise, bu hareketin sonuçlarının ne olduğunun tartışılmasına bile fırsat vermemiş; aktif bir düşmanlık tutumu sergilenerek Müslümanlar derinden gücendirilmiş ve deyim yerindeyse iki dinin mensupları arasında derin bir kan davasının kaynağı olmuştur.²⁸⁸

Aslında 19. yüzyılın sonlarındaki *şuddi* hareketi, sosyoekonomik modernizme yanıt olarak Hindu dini ve sosyal kimliğini yeniden inşa etme arayışıdır. Hinduizm'i ve Hindu toplumunu özünde yeniden yapılandırmayı amaçlayan bu hareket, evrensel

²⁸⁵ Güngör, *Sömürgeci Ülusa*, 148.

²⁸⁶ “Şuddi (Shuddhi), arınma anlamına gelen Sanskrit bir kelimedir. Dini terminolojide ise artık; (1) Yabancı dinlere mensup kişilerin Hinduizm'e dönüştürülmesi, (2) Yakın zamanda veya uzak/eski bir dönemde yabancı dinlerden birini benimsemiş olanların yeniden din değiştirmesi/dönüştürülmesi ve (3) İslah, yani depresif/düşük sınıfların statüsünün yükseltilmesi için kullanılmaktadır.” (1911 Pencap Nüfus Sayımı Raporu, s. 148.) Lajpat Rai, *The Arya Samaj: An Account of Its Origin, Doctrines, and Activities, with a Biographical Sketch of The Founder* (London: Longmans, Green And Co., 1915), 220.

²⁸⁷ Rai, *The Arya Samaj*, 220-221.

²⁸⁸ Burn, *Census Of India, 1901, Vol. XVI*, 90; Güngör, *Sömürgeci Ülusa*, 148.

ve sosyal olarak daha eşit bir sistemi gündeminde daima canlı tutan devrimci dinî bir karaktere sahiptir.²⁸⁹ Lakin, dar Hindu bir temele sıkışmışlığı ve İslâm'a yönelik düşmanca tutumu ile zaman içerisinde Müslümanları karşı bir cemaat temelinde harekete geçmeye yöneltmiştir. Bu yönüyle 19. yüzyılın sonlarında Müslüman ayrılıkçılığının büyümesini kışkırtan bir etken konumuna gelmiştir.²⁹⁰

Dayananda, *şuddi* ile sadece İslam'a veya Hristiyanlığa dönüşmüş herhangi bir Hindu'yu “yeniden dönüştürmeye” değil, aynı zamanda *gelenekselcilikten* devrimci bir şekilde ayrılmaya; ayrıca daha önce asla Hindu olmamış Müslümanları ve Hristiyanları bu dine katmaya da çalışmıştır.²⁹¹ Dayananda'nın başlattığı bu hareketin başlangıç itibariyle özgün mü yoksa haricî bir projenin yerel ayağı mı olduğu konusunda farklı görüşler gündeme getirilmiştir. Hareket, nadiren yeni bir kimlik arayışı ve sosyal hastalıklar için potansiyel bir çare olarak bir Hindu arayışı olarak değerlendirilir. Daha çok, sosyal ve politik bir hastalığın belirtisi olarak görülür.²⁹²

Şuddi hareketinin geleneksel tarih yazımı, onu üç farklı bakış açısıyla analiz etmiştir. İlki bunu, Hindistan'daki İngiliz sömürgeciliğinin bir ürünü/sonucu olarak tanımlar. Bu bakış açısına göre, nüfus sayımı ve kitlesel demokrasinin getirilmesiyle tetiklenen *şuddi*, İngiliz Yönetimi için sürekli bir sorun olarak kalan ve *dinler arası barış* gibi kapsayıcı meseleyi etkileyen tepkisel eğilimdir. Dolayısıyla *şuddi*, sadece Hindu siyasi figürlerinin değil, aynı zamanda İngiliz sömürge yöneticilerinin politikalarını ve faaliyetlerini de etkileyen Hristiyan misyonerlerin bir projesi olarak görülmüştür.²⁹³

İkinci bakış açısına göre *şuddi*, Britanya Hindistan'ında kimliğin yeniden inşası ve sosyal kurtuluş çalışmalarının yapıldığı bir dönemde ortaya çıkmıştır. Nedeni ise, kast baskısından kurtulmak için İslam ve Hristiyanlık gibi evrensel dinlerin aracılığına alternatif olarak yerli bir enstrüman arayışına odaklanmayla açıklanır. Bu kanaattekiler için *şuddi*, Hindu toplumunu güçlendirip sağlamlaştırmanın yanı sıra,

²⁸⁹ Mehta, “The Inner Revolution”, 11.

²⁹⁰ Güngör, *Sömürgeden Ulusa*, 148-149.

²⁹¹ Mehta, “The Inner Revolution”, 9.

²⁹² Mehta, “The Inner Revolution”, 10.

²⁹³ Mehta, “The Inner Revolution”, 10.

İslam ve Hristiyanlığın büyümesine ve onların siyasi etkilerine karşı koymak için Hindu milliyetçi hareket tarafından benimsenen tamamen politik bir stratejidir.²⁹⁴

Üçüncü bakış açısına sahip olanlar, öncelikle bu hareketin katılımcıları ve destekçileridir. Bunlar ise, Hinduların diğer dinlere dönüşümlerinde kendi sorumluluklarını kabul ederek, *şuddiyi*, özür dileyen bir üslup ve çoğu kez menkıbevi/hagiografik ifadelerle (hagiographic terms) savunurlar.²⁹⁵ Zira onlara göre Gelenekçi Hinduizm'in ortaya koyduğu kast (*varna*) sistemi,²⁹⁶ alt tabaka Hinduları başka dinlere geçmeye mecbur etmiştir. Hatta tüm aşağılayıcı ve zorlayıcı şartlara rağmen birçok Hindu yine de kendi dinlerinde kalmayı tercih etmiştir.²⁹⁷ Bu nedenle *şuddi*, baskı altına alınmış olanlara yeniden kucak açma ve onları onurlandırma yoluyla diğer dinlere geçişi bir önleme aracıdır. Dolayısıyla bu üçüncü bakış açısına sahip olanlar tarafından *şuddi*, bir hayır işi ya da iyi niyet meselesi değil, ulusun kendisini koruma meselesi olarak görülmektedir.²⁹⁸

Dayananda ve taraftarları için Arya Samaj, daha önce ifade edildiği üzere yeni bir din değil, aksine yüzyıllar içerisinde yozlaşmış olan Hindu dininin orijinal ve saf hali idi. O nedenle Dayananda ve Aryalar, bu gerçek saf inancı hem menfiliğe nispet ettikleri *gelenekçiliğin* yozlaştırmasından hem de diğer dinlerin tehditlerinden kurtarmayı ve yeniden canlandırmayı kendilerine bir misyon olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla Hindu toplumunun karşı karşıya kaldığı nüfus krizi, Dayananda ve Aryaları da ilgilendirmiştir. Ve bu duruma tepki olarak Dayananda, önceki yüzyıllarda İslam'a dönüştürülmüş veya kendi kast düzenleri tarafından *pis/hadesli* (impure) diye nitelendirilen fiilleri yapmış olan Hinduları *arındırmak* ve *yeniden kabul etmek* için kullanılmış olan eski *şuddi* geleneğini yeniden canlandırmış ve kurumsallaştırmıştır.²⁹⁹

Dayananda'nın başlatmış olduğu bu hareketin günümüze gelinceye kadar çeşitli aşamalardan geçtiği görülür. Bunları üç kategoride ele alabiliriz. Hareketin ilk aşaması 1880'lerden 1910'ların sonlarına kadar sürmüştür. Bu dönemde Arya Samaj,

²⁹⁴ Mehta, "The Inner Revolution", 10-11.

²⁹⁵ Mehta, "The Inner Revolution", 11.

²⁹⁶ Özellikle *şuddi* hareketinin ortaya çıktığı 19. yüzyılda, Hindu toplumu katı bir şekilde yapılandırılmış ve dört geniş kast ve binlerce alt kasta ayrılmış hale gelmişti. Evlilikler ve diğer sosyal ilişkiler, üst ve alt kastlar arasında kesinlikle yasaklanmıştı. Bk. Mehta, "The Inner Revolution", 8.

²⁹⁷ Bk. Rai, *The Arya Samaj*, 226.

²⁹⁸ Bk. Rai, *The Arya Samaj*, 226.

²⁹⁹ Mehta, "The Inner Revolution", 9.

geri dönen veya yeni din değiştirenleri teşvik etmek ve asimile etmek için onlara kapılarını sonuna kadar açmıştır. Doğal olarak da çok ciddi bir gelenekçi tepkiyle karşı karşıya kalmış ve onlarla Hinduizm konusunda *mental* dönüşüm için ısrarlı bir mücadeleye girişmiştir. Burada, *şuddinin* dinî argümanı ise, din değiştirmeye yönelik gelenekçi kısıtlamaları kaldırmaya ve Hindu toplumuna giriş ve entegrasyon için yeni kurumlar inşa etmeye odaklanmıştır.³⁰⁰

Şuddinin ikinci aşaması, İslâm ve Hristiyanlığın davet ve misyoner çalışmalarına karşın 1920'lerin başında, gelenekçiler ve Arya liderliğindeki reformcular arasında, *şuddi* hareketini genişletip büyütme konusunda bir fikir birliğinin ortaya çıkmasıyla başlar.³⁰¹ Bu aşama daha fazla siyasallaşmaya tanık olsa da özellikle Arya Samaj'ın Dayananda sonrası lideri Shraddhananda'nın (1857-1926) Hinduizm'i evrensel bir din olarak yeniden inşa etmeyi amaçlayan *şuddi* kampanyaları, yine de dinî argümanın ön planda kalmasını sağlamıştır. Zira Shraddhananda, Savarkar'ın savunduğu *Hindutva* politik doktrininin aksine, Hindu dininin evrensel kökenleri ilkesini savunuyordu.³⁰² O bununla, daha büyük Hindu sosyal ve dinî dayanışmasını inşa etmeyi; yine İslâm ve Hristiyanlık ile doğrudan rekabet içinde daha evrensel ve yoğun bir *şuddi* kampanyasını yürütmeyi amaçlamıştı.³⁰³ Bu nedenle, bütünleştirme görevine dikkat etmediği için Hindu toplumunu eleştiren Shraddhaananda, örnek olarak ise İslâm'ı göstermiştir. İslâm'ın, *Allah katında bütün insanların eşit olduğu*, prensibine vurgu yaparak kast (*varna*) gibi ayrıştırıcı sosyal uygulamalara eleştiri getirmiştir. Asıl dikkat çekici olan ise onun, İslam'ın güçlü ve genişleyen bir dini topluluk inşa etmesinde ne tür teolojik ve sosyal araçlar etkin ise; aynılarının Hinduizm'in geliştirilmesi için aktif edilmesini istiyor olmasıdır.³⁰⁴

³⁰⁰ Mehta, "The Inner Revolution", 11.

³⁰¹ Bu fikir birliği, tam bir mutabakat şeklinde olmasa da ileriki dönemlerdeki çalışmalar için ciddi bir zemin oluşturmuştur. Bu mutabakatın ortaya çıkmasında ise, İngiliz Yönetiminin rolü büyüktür. Yürütülen sürecin ayrıntıları için bk. Diwan Bahadur C. Gopalan Nair, *The Moplah Rebellion, 1921* (Calicut: The Norman Printing Bureau, 1923), 116-118, 120.

³⁰² Shraddhananda'ya göre Hinduizm asıl ve evrensel bir dindir. Zira ona göre Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam, kronolojik olarak kendilerinden önce gelen Zerdüştlüğe dayanmakta; Zerdüştlük ise, Vedik dinin yozlaşmış versiyonundan başka bir şey değildir. Bk. Mehta, "The Inner Revolution", 14.

³⁰³ Mehta, "The Inner Revolution", 23.

³⁰⁴ Bu konuda özellikle Hindistan'daki en büyük davet topluluklarından biri olan Tebliğ Cemaatinin müessisi Hoca (Khwaja) Hasan Nizâmî'nin (1879-1955) *şuddi* karşısında Müslümanları bilinçlendirmek için yazdığı *Dâi İslâm* (İslam Davetçisi) adlı eserindeki taktik ve yöntemlerin Aryalar

Shraddhananda, Müslümanları, Hristiyanları ve dışlanmışları Hindu topluluğuna yeniden dönüştürmek ve entegre etmek için sadece *şuddi* kampanyaları yürütme göreviyle yeni Bharatiya Hindu Shuddhi Sabha'yı (Hindistan Hindu Arındırma Örgütü/Topluluğu) harekete geçirmiştir.³⁰⁵ Bu örgüt, *şuddi* hareketine ivme kazandırsa da *ciddî sayıda Müslümanın dönüştürüldüğü* haberlerinin o dönem için gerçeği yansıtmadığı, manşetlere taşınan haberlerin sansasyonel ve rakamların yanıltıcı olduğu belirtilmiştir.³⁰⁶

Bir yıl sonra, 1926'da Shraddhananda'nın suikasta uğramasıyla,³⁰⁷ kampanyalarda bir yavaşlamanın başladığı ve 1947'ye gelindiğinde ise, hareketin ikinci aşamasının sona erdiği söylenebilir. Bu süreçte siyasi olaylar ve güçler, defalarca *şuddi* hareketinin stratejilerini ve hedeflerini değiştirmesine neden olmuştur. Ancak bunlar, dış güçler olarak kalmış ve Shraddhananda'nın ölümünden sonrasına kadar *şuddi* hareketinin dinî amacını değiştirme konusunda etkili olamamıştır.³⁰⁸

Hindistan Hindu Arındırma Topluluğu (Bharatiya Hindu Shuddhi Sabha), Shraddhananda'dan sonra, onun yöntemleri ve vizyonları üzerindeki bir anlaşmazlık nedeniyle 1930'larda iki gruba bölünmüş ve iyice zayıflamıştır. Neticede *şuddi* kampanyalarını yönetmek, Shraddhananda'nın savunduğu *şuddinin* evrenselci bakış açısını ve din odaklı amacını benimsemeyen Hindu milliyetçisi ve muhafazakâr lider ve örgütlere kalmıştır. Bunlar içerisinde en önemlisi ise, günümüzde de çok aktif olan radikal milliyetçi organizasyon RSS/Rashtriya Swayamsevak Sangh'tır (Ulusal Gönüllüler Örgütü).

Üçüncü aşama ise, *şuddi* hareketinin ve dolayısıyla Arya Samaj'ın daha çok RSS'nin gölgesinde kaldığı, RSS'nin bu rolü devraldığı³⁰⁹ ve politikleşmenin çok fazla

tarafından aynen kullanıldığı söylenir. Bk. Sikand, "The Fitna of Irtidad", 77. Ayrıca bk. Mehta, "The Inner Revolution", 26-27.

³⁰⁵ Mehta, "The Inner Revolution", 29.

³⁰⁶ Mehta, "The Inner Revolution", 31-32.

³⁰⁷ Shraddhananda, 23 Aralık 1926'da Delhi'de Müslüman bir kişi tarafından öldürüldü. En karizmatik ve etkili liderlerinin ölümünün ardından hizipçiliğe bağlı olarak Arya Samaj güdümlü *şuddi* hareketi büyük ölçüde sarsılmaya başladı. 1928'de yılında ise, bir diğer önemli Arya lideri Rai, Simon Komisyonu'nu protesto eden siyasi bir miting sırasında polis tarafından ciddi şekilde dövüldü ve kısa süre sonra kalp krizinden öldü. Bu ölümlerin ardından, *şuddi* hareketi örgütleri çalışmalarını devam ettirseler de başarı oranları istikrarlı bir şekilde düşmüştür. Bk. Mehta, "The Inner Revolution", 32.

³⁰⁸ Mehta, "The Inner Revolution", 11-12, 15.

³⁰⁹ Daha önce belirtildiği üzere, Hindistan'ın 1947'deki bağımsızlığından sonra RSS, bağımsız Hindistan'da *şuddinin* işlevlerini devralan iki kuruluşun oluşturulmasına öncülük/patronluk yapmıştır. Bunlardan ilki, Hindistan'ın yerli kabile halklarını "Hinduize etmeyi" ve başka türlü kültürel olarak

ön plana çıktığı aşamadır. Günümüze kadar devam eden bu son aşamada, Hindu milliyetçi örgütlerinin yürüttüğü *şuddi* kampanyaları, bir bütün olarak Hindu toplumunu reforma etmeyi değil, daha güçlü bir Hindu siyasî kimliği oluşturmayı ve yabancı dinler olan (!) İslam ile Hristiyanlığa dönüşümleri engellemeyi amaçlamıştır.³¹⁰ Burada *şuddinin* evrensel bir boyut kazanmasında ve hatta gömlek değiştirip *Ghar Wapsi (Eve Dön)* ve *Paravartan* adı altında günümüze kadar yoğun bir kampanya olarak sürdürülmesinde *sangathanın* rolüne işaret etmeden önce, bu hareketlerin ortaya çıkışına zemin hazırlayan faktörlere kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Şuddi hareketi aslında, Hinduizm içindeki dinî ve sosyal değişime/dönüşüme etki eden tarihsel faktörleri ve temsilcileri kavramada önemli bir bakış açısı sunar. Hinduizm'in sosyal yapısının katmanlı oluşu kadar, merkezî olmayan dinî liderlik hiyerarşisi de Dayananda ve Shraddhananda gibi Brahmin cemaatinin aktif bir üyesi olmayanların ortaya çıkmasına ve teolojik yenilikler ortaya koymalarına izin vermiştir. Bu durum ise, yeni sosyo-dinî hareketleri ortaya çıkarmıştır.³¹¹

Bu hareketlerden bir tanesi de RSS'dir. Hindular arasında koordinasyonu sağlamaya yönelik örgütsel/organize çalışmalarından dolayı daha çok *sangathan* (organizasyon) diye isimlendirilen bu yapı, *şuddiden* sonra ortaya çıkmış fakat onun evrensel kümesi olacak şekilde büyümüştür. *Kardeş* diye nitelendirebileceğimiz bu hareketlerin gelişimine bakıldığında, 1920'lerin koşullarından beslendiği görülür. O

asimile etmeyi amaçlayan *Vanvasi Kalyan Ashram* (Yerli Halkın Refah Örgütü); diğeri ise, 1964'te açıkça dinî bir organizasyon olarak oluşturulan ve kast entegrasyonu temelinde *şuddiyi* sürdürmek için işlev gören *Vishva Hindu Parishad/VHP* (Dünya Hindu Konseyi) idi. İşte bu kuruluş VHP'nin *şuddi* kampanyasını gerçekleştirme yöntemleri Arya Samaj'inkinden önemli ölçüde farklıydı. VHP daha çok kast kimliğine başvuruyor, efsanevî Hindu halk kahramanlarının hayatlarını anlatan filmler gösteriyor ve Müslümanları şanlı (!) atalarının inancına dönmeye teşvik ediyordu. Adanmışlık ilahilerinin ve halk şarkılarının çalındığı *kirtan sabhaları* düzenliyor, buralarda vâizler konuyla ilgili çeşitli vaazlar veriyordu. Bununla birlikte, Müslümanlara sünneti durdurmaları, yalnızca Hindu ritüellerine göre evlenmeleri, yalnızca Hindu isimlerini kullanmaları ve cenaze merasimleri için Müslüman din adamlarını çağırılmaları gibi özel talep ve talimatlarla İslamiyet'ten arındırma yöntemlerini de kullanıyorlardı. VHP, arındırma ve entegrasyon sürecine destek oluşturmak için, Müslümanların yoksulları arasında yiyecek ve giyecek dağıtırken, ücretsiz hastaneler ve köy sağlık klinikleri de kuruyordu. Bk. Mehta, "The Inner Revolution", 33.

³¹⁰ Bk. Mehta, "The Inner Revolution", 33.

³¹¹ Mehta, "The Inner Revolution", 34-35.

yıllarda, *İş Birliği Yapmama (Non-Cooperation Movement)*³¹² ve *Hilafet*³¹³ hareketlerinin gerilemesinin hemen ardından, Hindu reformist dinî ve toplumsal örgütler Uttar Pradeş’de³¹⁴ ön plana çıkararak daha saldırgan ve etkili olmuşlardı. Bu örgütlerden özellikle Arya Samaj ve Hindu Mahasabha,³¹⁵ topluluk ve ulus oluşturma söylemlerinin bir parçası olarak 1923’te büyük çapta *şuddi* ve *sangathan* programlarını başlattılar. Malabar/Moplah İsyanı (1921-1922)³¹⁶ ise, Hindu örgütlerine özellikle birleşip güçlenmeleri (konsolidasyon) konusunu tartışma fırsatı vermiştir. Hindu kadınların Moplahlar³¹⁷ tarafından kaçırılmaları, zorla dinlerini değiştirmeleri ve tecavüze uğramaları (!) hikayelerine özel önem verilmiştir. Yine Uttar Pradeş eyaletinde, Malabar’da³¹⁸ olduğu varsayılan şeylerin zihinlerde canlanmasını sağlayacak çok sayıda broşür oluşturulmuştur. Planlanmış bu

³¹² İş birliği Yapmama Hareketi, 1920-1922 yılları arasında, M. K. Gandi’nin, Hindistan’daki İngiliz hükümetini Hindistan’a özyönetim/swaraj vermeye ikna etmek için başlattığı, ilk organize büyük ölçekli sivil itaatsizlik eylemlerinden biridir. Bk. “Noncooperation Movement | Indian History”, *Encyclopedia Britannica* (Erişim 19 Mart 2021).

³¹³ Hilafet Hareketi, I. Dünya Savaşı yenilgisinden sonra Osmanlı İmparatorluğu’na destek olunması, Osmanlıların Arabistan yarımadasındaki hâkimiyetlerine ve halifenin dinî-siyasî otoritesine herhangi bir şekilde zarar gelmemesi için Hintli Müslümanların (1919-1924) bir pan-İslâmî hareketiydi. 1920’de Hilafet liderleri ile Hindistan Ulusal Kongresi arasında bir ittifak vardı ve hareket Hindistan’ın özgürlük mücadelesinin, özellikle de Gandi tarafından başlatılan İş Birliği Yapmama Hareketi’nin bir parçası haline geldi. Daha geniş bilgi için bk. “Hindistan Hilâfet Hareketi - TDV İslâm Ansiklopedisi”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 19 Mart 2021).

³¹⁴ Hindistan’ın 29 eyaletinden biri olup 241 milyonluk nüfusuyla en kalabalık olanıdır.

³¹⁵ Hindu Mahasabha, 1915’te kurulan Tüm Hindistan Hindu Büyük Meclisi (Akhil Bharat Hindu Mahasabha) adı altında bir organizasyon olarak kurulan ve daha sonra siyasi bir partiye dönüşen Hindu milliyetçi bir siyasi partidir. İlerleyen sayfalarda bu topluluk hakkında bazı bilgiler verilecektir.

³¹⁶ Malabar/Moplah İsyanı, 1921’de Hindistan’ın Malabar bölgesinde, çoğunlukla kiracı olan Mâppila Müslümanları liderliğinde İngiliz yetkililere ve Hindu toprak ağalarına karşı yapılan bir ayaklanmadır. O dönem, İngilizlerin tabiriyle Moplahlar ya da daha yerinde bir kullanımla Mâppilalar, Hindistan’ın güneyindeki Malabar bölgesinde yaşayan yoksul bir Müslüman köylü topluluğuydu. Yüksek *kast* mensubu Hindu toprak ağalarının elinde maruz kaldıkları acımasız baskılar, onları şiddetli bir isyana zorlamış ve bu sırada çok sayıda insan ölmüştür. Ayrıca, bazı Hinduların Mâppilalar tarafından zorla İslâm’a dönüştürüldüğü iddia edilmiştir. Ancak bu tür iddiaların gerçek payı ve oranı büyük ölçüde tartışılmıştır. 1921 Malabar/Moplah İsyanı’nın en önemli sonuçları ise, Hindu-Müslüman birliğinin sona ermesine, *şuddin*in gelenekçi Hindular arasında da kabul görmesine ve Hindu Milliyetçiliğinin ivme kazanmasına sebebiyet vermesidir. Bk. Sikand, “The Fitna of Irtidad”, 69-70.

³¹⁷ Moplah/Mopla, Malabar Bölgesi’ndeki, hatta Kerala’daki tüm Müslüman cemaati tanımlamak için kullanılan *Mappila* teriminin İngilizceye uyarlanmış halidir. Maha (büyük) ve pilla (çocuk) kelimelerinin birleşiminden oluşan Mappila, “büyük çocuk” veya “anasının çocuğu” anlamlarına gelmektedir. Yerli Hindular tarafından saygı ve onur ifade eden bir unvan olarak Malabar Sahili’ne gelen yabancı ziyaretçiler, tüccarlar ve göçmenler için kullanılmıştır. Doğru telaffuzu ise, “*Mâppila*”dır. Bk. M. Naeem Qureshi, “Moplahlar” (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/279-280; Ahammed İshak Chembirika Ebrahim, “Hindistan’ın Güney Kesiminde, Kerala’da Mappila Topluluğu ve Kültürü”, *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 5/3 (Aralık 2021), 554-560.

³¹⁸ Malabar, Hindistan’ın Kuzeyde D’eli dağından güneyde Komorin Burnu’na kadar uzanan ve doğuda Batı Gatlar’la sınırlanan yaklaşık 550 kilometrelik bir kıyı şeridine verilen isimdir. Bk. Azmi Özcan, “Malabar”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/465.

kampanyalar, Hindu örgütlerinin aslında bu isyanları tek tip bir Hindistan karakterini oluşturmada daha büyük politik seferberlik için kullanmaya çalıştığını ortaya koymuştur. Özellikle Arya Samaj'ın o günlerdeki lideri Shraddhanand'ın çabaları, gelenekçi Hindu grupların *şuddhiye* onay veren kararlarıyla karşılık bulmuştur. Ayrıca, *Tüm Hindistan Müslümanları Birliği* oluşumuna tepki olarak kurulan Hindu Mahasabha, Ağustos 1923'te düzenlenen Banaras oturumunda *şuddhiye* desteklemeye karar vermiştir.³¹⁹

Hindu milliyetçi *şuddhi* stratejisi, milliyetçilik ve *kast* üstünlüğünü ayırmaya çalışsa da *kast* kavramı, binlerce yıl önce kurulan eski bir hiyerarşinin mutasyona uğramış bir yankısı olarak temelde Vedik dinî bir kavram olmaya devam etmiştir. Fakat buna rağmen, gelenekçi Hindu grupların *kast* gibi bazı konularda ayak dirmeleri³²⁰ haricinde, özellikle Müslümanlara karşı motivasyon noktasında *şuddhi* kampanyaları olağanüstü bir hızla gelişim göstermiştir. Burada *cinsiyet* ve *cinsellik* konusu ise çok önemli bir rol icra etmiştir. Yürütülen çalışmalar, heterojen/muhtelif yapıya sahip Hint toplumunu kalın çizgilerle ayrıştırarak kısa süre içerisinde acı meyvelerini vermeye başlamıştır. Dönemin önemli Hindu liderlerinden biri olan M. K. Gandhi, toplumsal bölünmeyi keskinleştireceklerini algıladığı için bu hareketleri oldukça eleştirmiştir.³²¹

Üzerinde durmak gerekir ki grup, dernek, cemaat, parti gibi sosyal, ekonomik ve siyasî toplulukları bir arada tutan ve onlara sinerji veren belirli motivasyon unsurları vardır. Bu yapılarda motivasyon ne kadar yüksekse, taraftar kazanma ve gelişme hızı da o kadar yüksek olur. Motivasyonunu kaybeden yapıların ise, sinerji kaybederek

³¹⁹ Bu toplantıda alınan bazı önemli kararlar ise şunlardı: Hindular arasında maddî kültürü teşvik etmek için Samaj Sewak Dals (Sosyal Hizmet Grupları) oluşturulmalıdır; *sangathanın* ilerlemesi, topluluğun ilerlemesi için gereklidir; *şuddhi* tanınmalı ve hangi kasttan olursa olsun din değiştiren herkesin eski kastına kabul edilmesi gerektiği konusunda bir anlaşmaya varılmalıdır. Bk. Charu Gupta, "Anxious Hindu Masculinities in Colonial North India: Shuddhi and Sangathan Movements", *CrossCurrents* 61/4 (2011), 444.

³²⁰ Gelenekçi Hindu grupların bu tavrına en bariz örneklerden biri, birçok yerel Rajput'un (Kuzey Hindistan'ın büyük Hindu askerî ve toprak kastı), dönüştürülmüş Malkanaları tam kardeşliğe kabul etmeyi reddetmesidir. *Şuddhi* ile yeniden Hinduizm'e döndürülen alt kastların genellikle kutsal ipliği takma, Vedalar'ı öğrenme ve birlikte yemek yeme hakları yoktu. Bununla birlikte, "iffetli Hindu kadın" veya "şehvetli Müslüman" imajının inşası konularına gelince, birbirleriyle uzlaşamayan bu farklı gruplar arasında ayrıntıya girmeden hızla yüzeysel bir fikir birliğinin kurulduğu görülür. Bk. Charu Gupta, "Anxious Hindu Masculinities in Colonial North India: Shuddhi and Sangathan Movements", *CrossCurrents* 61/4 (2011), 444.

³²¹ Gupta, "Anxious Hindu Masculinities in Colonial North India", 444.

zayıflaması ve gelecekte kendisi için bir yer bulamaması kaçınılmazdır. Sosyal hakikatin bu penceresinden 1920’li yıllardaki Hindu hareketlerine bakıldığında şöyle bir tabloyla karşılaşılır: Dinî değerleri destekleme arzusu noktasında zayıf; fakat Müslüman karşıtlığı noktasında fazlaca motive edilmiş hareketler topluluğu. Bu konuda kullanılan ana enstrümanlardan biri ise *cinsiyet* faktörü.³²²

Sangathan ve *şuddinin* cinsellik üzerinden kendilerine zemin bulmalarına burada özellikle değinmek yararlı olacaktır. Zira bu zemin öyle sağlam kurulmuştur ki, bu hareketler günümüzde dahi birçok hedeflerini bunun üzerinden gerçekleştirmektedirler.³²³ Özellikle 2000’li yıllardan itibaren “aşk cihadı (*Love Jihad*)” veya *Romeo Jihad* adları altında gerçekçi olmayan iddialarla³²⁴ pazarlanmaya çalışılan şey, *cinsiyet* unsurunun kullanılarak toplumun politize edilmesi idi.³²⁵ Basın aracılığıyla sürekli canlı tutulan bu propagandayla, Müslümanlarla Hindular arasında toplumsal kırılma derinleştirilmekte ve iktidardaki Hindu Milliyetçi hükümetin (BJP) yapmak istediği, aslen Hindu olanların Müslümanlarla evliliğini yasaklayacak kanunî düzenlemelere meşruiyet zemini hazırlanmaktadır.³²⁶

Aslında *şuddi* ve *sangathan*, geleneksel Hindu dinî kimlikleri, *modern politik kimliklere dönüştürme* girişimleriydi ve bu süreçte *cinsiyet* kritik bir faktör haline gelmişti. Geçmişteki kadınsı Hindu erkeği imajına karşın, dört dörtlük bir Hindu erkek profili inşa edilmek isteniyordu. Bu hem sömürgecilere hem de Müslümanlara bir cevap olarak görülüyordu.³²⁷ Aynı zamanda Hindu topluluğu arasında birliği

³²² Gupta, “Anxious Hindu Masculinities in Colonial North India”, 444.

³²³ Konuyla ilgili bilgiler aktarılırken, Çağdaş Hintli Tarihçilerden Charu Gupta’nın yazılarından fazlaca istifade edilmiştir. Daha ayrıntılı bilgi için bk. Charu Gupta, *Sexuality, Obscenity, Community Women, Muslims, and the Hindu Public in Colonial India* (New York: Palgrave, 2002); Gupta, “Anxious Hindu Masculinities in Colonial North India”.

³²⁴ Bk. Charu Gupta, “Hindu Women, Muslim Men: Love Jihad and Conversions”, *Economic and Political Weekly* 44/51 (19 Aralık 2009), 13.

³²⁵ Ayrıca burada, İslam’da ancak ulvî bir amaç için yapılan mücadeleyi ifade eden *cihad* kavramı özellikle cinsellikle irtibatlandırılarak, bu kavrama saldırganlık anlamı yüklendiği ve değersizleştirilmeye çalışıldığı görülmektedir.

³²⁶ Bu durum gerek Müslümanlar gerekse bir kısım Hindular tarafından tepkiyle karşılanmaktadır. Bu doğrultuda yayınlanan bazı haberler için bk. Soutik Biswas, “Love Jihad: The Indian Law Threatening Interfaith Love”, *BBC News* (08 Aralık 2020), blm. India; Apoorvanand, “India’s ‘Love Jihad’ Laws: Another Attempt to Subjugate Muslims”, *Aljazeera* (15 Ocak 2021); Tavleen Singh, “The Idea That There Is a Muslim Conspiracy to Prey on Hindu Girls and Convert Them to Islam Is Ludicrous”, *The Indian Express* (20 Aralık 2020).

³²⁷ Fakat bu durumu, sömürgecilerin “böl, parçala ve yönet” stratejileri doğrultusunda nasıl kendi lehlerine kullandıklarına tarih şahitlik etmiştir. Gerek o günkü Hindistan’ın bölünmesi gerekse bugüne kadar devam eden Hindu-Müslüman çatışmaları, toplumsal unsurların birbirine dostluğunun, birliğe ve

savunmak için güçlü bir araç olarak hizmet edecekti. Tabii ki hedefe ulaştırın her yol mübahtı. Dolayısıyla eşzamanlı olarak *şuddi* ve *sangathan*, Müslümanları *tecavüzcü* ve *Hindu kızları kaçırınlar* şeklinde lanse ederek, toplumun gözünde *olumsuz* Müslüman erkek hayaletinin profilini inşa etmeye başladılar. Bunu desteklemek için de Hindu kadınlarının iffet ve saflığıyla ilgili bir saplantıyı ön plana çıkardılar. Böylece ideal Hindu erkek profili çağrıştırılarak kadınlar *ötekinden* korunacaktı.³²⁸

Arya Samaj ve Hindu Mahasabha gibi reformist örgütlere göre Hinduizm'den başka dinlere dönüş, güç kaybını, zayıflığı ve sefaleti temsil ediyordu. *şuddi* ise, bu kaybın tersine çevrilmesi ve Hindu erkeğe erkeksi gücün yeniden kazandırılması demekti. Bu nedenle Hindu toplumunun duygusal yönünün tahrik edilmesine ihtiyaç duyulmuş ve bununla ilgili olarak da şiir³²⁹ ve roman³³⁰ gibi çeşitli edebî enstrümanlardan istifade edilmiştir. Bu çalışmalarda, Müslümanların Hindu kadınları zorla kaçırmalarına karşın, Hindu erkekliğinin Müslüman kadınları daha iyi bir şey için birleştirdiği (!) düşüncesine vurgu yapılmıştır. Yine Hinduların fizikî yapılarını iyileştirip geliştirmeleri ve gururlu bir Hindu ırkının savaşçıları olmaları özellikle öğütlenmiştir.³³¹

Belirlenen bu amaçların önünde engel olarak görülen ve M. K. Gandhi ile daha çok ön plana çıkan “şiddetsizlik (*ahimsa*)”³³² prensibi ise çeşitli makalelerle³³³ düzenli

dirliğe; bu unsurların düşmanlığının ise, parçalanmaya ve zayıflamaya nasıl götürdüğünü gösteren, tarihin hediye ettiği birer yol işareti olarak durmaktadır.

³²⁸ Gupta, “Anxious Hindu Masculinities in Colonial North India”, 442/3-444.

³²⁹ Bu şiirlerden birinde şöyle denilmektedir: “Hindular! Korkaklığı bırakın-Sahaya gelip bir şeyler yapın. / Cesurların torunlarısınız-Cesaretinizi gösteriniz. / Sen en güçlüsün ve maharetini-şuddi, sangathanla göstermelisin.” Bk. Gupta, “Anxious Hindu Masculinities in Colonial North India”, 444.

³³⁰ Bu romanlardan en ünlüsü, *Shivaji va Roshanara*'dır. Roman, orta çağ Hint tarihinin Hindu toplumu inşasının merkezi figürü olan Shivaji'nin vücudunun betimleyici ayrıntılarla anlatıldığı tutkulu bir aşk hikayesidir. Sonunda Shivaji'nin, Aurangzeb'in kızı Roshanara'yla evlendiği, belirsiz bir kaynaktan sözde tarihî bir hikâye olan ve Maratha geleneğini somutlaştıran bir yazım olup Hindu erkekler, Shivaji'nin örneğini takip etmeleri için teşvik edilir. 1926'da dönemin önde gelen dram yazarlarından Pandey Becan Sharma Ugra'nın, Hindu bir oğlanla Müslüman bir kız arasındaki sansasyonel bir aşkı anlatan *Chand Hasinon ki Khutut* adlı yazımı ise, Hintçe'de 1927'nin en çok satan romanlarından biri olmuştur. Roman, Müslüman kız Nargis'in bir Hindu olması ve Müslüman kültürüne karşı kampanya yapmaya karar vermesiyle sona erer. Bk. Gupta, “Anxious Hindu Masculinities in Colonial North India”, 451-452.

³³¹ Gupta, “Anxious Hindu Masculinities in Colonial North India”, 445, 452.

³³² *Ahimsa* (Şiddetsizlik), Caynizm, Hinduizm ve Budizm'in önemli bir ilkesi olup her koşulda canlı cansız hiçbir şeye zarar vermemeyi ifade eden genel bir şiddetten kaçınma felsefesidir. Bu felsefe, Modern şiddetsizlik hareketinin kurucusu olarak kabul edilen M. K. Gandhi ile daha çok ön plana çıkmıştır. Bk. Yitik, *Doğu Dinleri*, 139.

³³³ Günümüzde de devam eden bu yoğun saldırganlık vurgusunun o günün basınına yansıyan bazı örnekleri ise şöyle idi: “Şiddetsizlik vaazı, Hindu ulusunu kadınsılaştırdı. (...) Gandhi'nin tavsiyelerine

olarak eleştirilerek hedef haline getirilmiştir. Böylece, hoşgörülü ve barışçıl bir Hindu imajına duyulan tiksinti açıkça ortaya konularak; yerine, kendine güvenen militan bir kahraman Hindu imajı inşa edilmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda Hindu Mahasabha tarafından il, ilçe ve köy şubeleri olan gönüllü askeri okullar kurularak ve her alanda spor salonları (*akharalar*) çalıştırılarak, Hinduların fiziksel gücünü artırmanın yolları aranmıştır. *Kṣatriya* (savaşçı) *dharmanın* popüler hale getirilebilmesi için sopa dövüşü yarışmaları düzenlenmesi planlanmıştır. *Sangathan* ile birlikte birçok Hindu spor salonu (*akhara*), açılmış ve geliştirilmiştir. Bu yöntemle, militan Hindu örgütleri tarafından fiziksel güç gösterisinde bulunularak, güçlü rasyonel İngiliz sömürgecilerinin ve “şehvetli” Müslümanların (!) imajlarına karşı psikolojik savunma ve onlara bir cevap oluşturulmuştur.³³⁴

Bu dönemde, Müslüman erkeklere yöneltilen Hindu kadınlara tecavüz, saldırganlık ve ayartıp kaçırma gibi iddialardan din değiştirme ve zorla evlendirme gibi zulüm hikayelerine kadar bir dizi kışkırtıcı ve demagojik suçlamalarda öncesine göre hiç görülmemiş bir artış yaşanmıştır.³³⁵ Sadece bu konuya özel kışkırtıcı broşürler bile hazırlanmıştır.³³⁶ Bu broşürlerde vurgulanan nokta şuydu: *Nasıl ki, savunmasız Hindu kadınlarına karşı Müslüman erkekler acımasız, hoşgörüsüz ve cinsel olarak saldırgan (!) ise; Hindular da aynı derecede vahşi olmalıdır.* Böylece, savaş halindeki bir topluluk imajı oluşturulmuştur. Adam kaçırma gibi bazı iddialar, Hinduların Müslümanlara karşı birleştiği bir dizi lokal kavgalara ve hatta zaman zaman ayaklanmalara neden olmuştur. Hindu zihinlere, böyle ustaca işlenen “şiddete meyilli

ihtiyacımız yok. Lord Krishna'nın öğretilerini takip etmeliyiz.” Başka bir makalede şöyle deniyordu: “Hindu-Müslüman sorununun bir çözümü var. O da Hindular, şiddet içermeyen görkemli dinlerini bir köşeye bırakmalı ve bugünden itibaren toplumlarını, zalimlere ve holiganlara eşit acımasızlıkla darbe vuracak olan Hint prototiplerini oluşturana kadar organize etmelidir.” Bk. Sudhakar, 27 September 1924 ve Leader, 11 April 1925'den naklen Gupta, “Anxious Hindu Masculinities in Colonial North India”, 446.

³³⁴ Gupta, “Anxious Hindu Masculinities in Colonial North India”, 446.

³³⁵ 1920'lerde, Hindu kadınların Müslüman erkekler tarafından kaçırıldığı iddiasıyla Uttar Pradeş'in çeşitli kasabalarında birçok ortak broşür dağıtılır, toplantılar yapılır ve söylentiler yayılır. O sırada yazılan ve daha sonra yasaklanan bir şiirde şöyle denilmektedir: “Sevgili Aryanlar, neden sakince uyuyorsun? Müslümanlar asla arkadaşınız olmayacak. *Şuddi* ve *sangathanı* başlattığımızdan beri bizi kışkırtıyorlar. Nüfuslarını artırmak ve insanları Müslüman yapmak için yeni planlar yapıyorlar. Onlar, şehirlerde ve köylerde arabalarla dolaşır ve kadınlarımızı kaçırıp peçeye sokup Müslüman yaparlar.” Raghuvār Dayalū, Chand Musalmanon ki Harkaten, (Kanpur, 1928); naklen Gupta, “Anxious Hindu Masculinities in Colonial North India”, 449-450.

³³⁶ Bk. Suraj Prasad Mishra, *Hindu Auraton ki Loot*, (Lucknow, 1924); Ganga Prasad Upadhyaya (ed.), *Hindu Striyon ki Loot ke Karan*, (Allahabad, 1927); naklen Gupta, “Anxious Hindu Masculinities in Colonial North India”, 450.

ve şehvet düşkünü” Müslüman imajı, *şuddi* ve *sangathanı* daha da haklı çıkararak önem kazandırmıştır.³³⁷

Hint toplumunda inanç ve milliyet temelli ayrışma bu şekilde belirginleşirken, bu durumu daha da derinleştirecek adımlardan da geri durulmamıştır. Bu kabilden olmak üzere Hindu kadın, Müslüman saldırganlığının (!) kurbanı olarak tasvir ediliyor; onurunu koruyabilmesi için ise, bir silah arkadaşı olan *sangathana* üye olması gerektiği söyleniyordu. Herhangi bir Müslümanın onun namusunu kirletmemesi için her Hindu kızının elinde bir hançer bulundurması öneriliyordu.³³⁸ Hindu kadınlarını, Müslümanları öldüren kılıç ve mızrakla silahlanmış tanrıçalar olarak gösteren karikatürler yayınlanıyordu. Hatta Arya Samaj’ın bazı kadın üyeleri, neredeyse savaşçı bir tonda Müslüman karşıtı konuşmalar yapıyorlardı.³³⁹

Bu konuda basının üstlendiği kışkırtıcı rol de yadsınamaz. Zamanın önde gelen Hint gazete ve dergileri, *şuddi* ve *sangathanın* aktif destekçileri olmuşlardı. Zira Hindu yayıncı ve yazarlar bu hareketlerle yakından ilişkilidiler. 1923’ten itibaren, Hindu kadınlarının kaçırıldığı varsayılan vakaların sayısı artarak yerel gazetelerde düzenli olarak rapor edilmiştir. Hâkim modele uygun manşetler, çeşitli kaçırılma hikayelerini dramatize etme amacına hizmet ederek bir başka tahrik edici rol oynamıştır.³⁴⁰

Müslümanlar için 19. yüzyılın başlarından itibaren Hindu kalemlerin mürekkepleriyle bu şekilde çizilen olumsuz klişeler, bir kısım Hindu topluluğunun

³³⁷ Gupta, “Anxious Hindu Masculinities in Colonial North India”, 449-450.

³³⁸ Toplantılarda satılan ve kendisinden özetler okunan, dönemin çok popüler kitaplarından birinde: “*Sangathan* adı verilen bu devrimin ordusuna katılan her kız kardeşin, ihtiyaç duyduğu her an kullanabileceği keskin bir bıçağı mutlaka olmalıdır. Bıçak, hemen kullanılacak ev bıçağı gibi yapılmış olmalıdır. Her kız kardeş bu bıçakla on ila on beş dakika pratik yapmalıdır. Ve bu, muhallebi elma ve karpuz gibi çeşitli meyveler kesilerek kolayca yapılabilir. *Sangathan* ordusuna giren tüm kadınların iffet ve şereflerini savunabilmeleri başlıca dinî görevleridir.” Bk. Swami Satyadev Paribrajak, *Sangathan ka Bigul*, (Dehradun, 1926); naklen Gupta, “Anxious Hindu Masculinities in Colonial North India”, 447.

³³⁹ Gupta, “Anxious Hindu Masculinities in Colonial North India”, 447.

³⁴⁰ Bunun en canlı örneklerinden biri 1938’de Kanpur’da yaşanmıştı. Etkili bir avukat ailesine mensup yüksek kastlı bir Hindu kızı olan Bimla Devi, İslam’a gönül verip, oranın önde gelen Müslüman tüccarlarından birinin oğluyla kaçıp usulüne uygun olarak onunla evlendiğinde, yer yerinden oynamıştı. Sansasyonel bir dava açılmış, ardından meydana gelen skandal ve gerginliklerde, mahkemeler, avukatlar ve basın merkezî bir rol oynamıştı. Neticede, Müslüman çocuğa kaçırma suçlaması isnat edilmiş ve birkaç hafta sonra kız bulunmuştu. Kanpur’un önde gelen avukatlarından ve Uttar Pradeş Arya Samaj’ın gözü pek destekçilerinden biri olan Bijendra Swarup, parlak bir yasal performansla, ebeveynleri adına kızın velayetini güvence altına almış ve *şuddi* aracılığıyla kızı Hinduizm’e geri döndürmüştü. Hatta kızın, uygun bir Hindu adamla düğününü ayarlamayı bile başarmıştı! Bimla Devi’nin kendisinin mahkemeye çıkmasına ise, asla izin verilmemişti. Bk. Gupta, “Anxious Hindu Masculinities in Colonial North India”, 450-451.

zihinlerinde yer etmeye ve belirginleşmeye başlamıştır. Bu yapılar tarafından Müslüman kişiliğinin baskın özellikleri, çapkın davranışlar, yüksek cinsel arzular, lüks bir yaşam ve dinsel fanatizm olarak görülmüştür. 20. yüzyılın başlarına gelindiğinde ise, Hinduların bir bölümü, özellikle Arya Samaj'a mensup olanlar tarafından, İslam'ı, İslam'ın peygamberi Muhammed (s.a.v.)'i ve Müslüman yöneticileri karalamayı amaçlayan, iftira niteliğinde, politik, ağıza alınamayacak iğrençlik ve müstehcenlikte bir dizi literatür kaleme alınmıştır.³⁴¹ Dönemin İngiliz yöneticileri de bu eylemleri özellikle destekleyerek toplumdaki ayrışma ve çatışmanın hızlanmasına yukarı yönlü ivme kazandırmıştır. Yapılan bu olumsuz icraatları özetleyen Çağdaş Hintli tarihçilerden Charu Gupta'nın³⁴² şu açıklamaları, günümüz Hindu-Müslüman sorunlarına tarihî bir perspektifle ışık tutmaktadır:

“İngilizler de bu tür politik küfürleri hem Hinduların hem de kendilerinin ihtiyaçlarını farklı bakış açılarından karşıladığı için, basım yoluyla destekliyorlardı. Örneğin, Uttar Pradeş Hükümeti tarafından 1860'ların başlarında yerel ve İngiliz-yerel okullarda okutulmak üzere resmi olarak onaylanan bir tarih ders kitabı olan *Itihas Timirnasak* (Geçmiş Karartması/Antimikrobiyal Tarih), birçok Müslüman hükümdarın “ahlaksızlığının” (!) canlı tasvirlerini içeriyordu. Müslüman hükümdarların bu olumsuz imajının yeniden inşasına uygun olarak, Hindu toplumunda, özellikle kadınlarla ilgili yaygın olan kötü uygulamalar, Hindistan'daki Müslüman fetihlerine dayandırıldı.³⁴³ Çeşitli broşürler, tarih kitapları, öyküler ve denemeler gibi farklı yollarla geliştirilen ortak bir bakış açısı sayesinde, *purdah* sistemi³⁴⁴, dulların yakımı (*sati/suttee*),³⁴⁵ çocuk evlilikleri³⁴⁶ ve aslında Hint toplumunda bulunan tüm sosyal kötülükler Müslümanların [oluşturulan] “çapkın/şehvet düşkünü” (!) imajına atfedildi. Bu yazarlar, gerçek veya uydurulmuş

³⁴¹ Gupta, “Anxious Hindu Masculinities in Colonial North India”, 448.

³⁴² Charu Gupta, Delhi Üniversitesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi. Bk. “Charu Gupta | Delhi Üniversitesi - Academia.edu” (Erişim 23 Mart 2021).

³⁴³ Gupta, “Anxious Hindu Masculinities in Colonial North India”, 448.

³⁴⁴ *Purdah*, Müslümanlar tarafından başlatılan ve daha sonra çeşitli Hindular tarafından, özellikle Hindistan'da benimsenen ve kıyafetleri (peçe dahil) gizleyerek ve yüksek duvarlı bölmeler, paravanlar ve evin içindeki perdeler kullanarak kadınların halkın gözetiminden uzak tutulmasını içeren uygulama. Bk. “*Purdah | Veil, Seclusion & Gender Roles | Britannica*” (Erişim 22 Ocak 2024).

³⁴⁵ Bk. Shamsuddin, “Hindistan'daki Sati Geleneği”.

³⁴⁶ Hinduizm'deki çocuk evlilikleri için bk. Hammet Arslan, “Manu Kanunnamesi'nde Evlilik”, *Milel ve Nihal* 10/1 (2013), 105-107; Şeyma Nur DENİZ, “Dünyadaki ve Hindu Toplumundaki Çocuk Evliliklerine Dair Bir İnceleme”, *Edebali İslamiyat Dergisi*, 5/1 (2021), 27-45.

tarihler kullanarak, günümüzün ihtiyaçlarına uyacak şekilde geçmişi yeniden inşa ettiler. Metinlerinde tarihî olarak yaşananlar ve hayal gücü karıştı.³⁴⁷ Özellikle 1920’lerde Arya Samaj tarafından yayınlanan, İslam’ı ve Kurân’ı aşağılayan olağanüstü sayıda polemik broşürü vardı.³⁴⁸ Örneğin, Peygamber Muhammed, zarar verici bir erkeklik yapısına sahip olmak, tamamen nefesine düşkünlük ve düşük cinsel ahlakla suçlandı.”³⁴⁹

Yöneltilen eleştiriler, sadece belirli bir tarihî dönemle veya Müslüman dinî ve tarihî şahsiyetlerle sınırlı kalmamış; onların şahsiyetinde oluşturulan olumsuz stereotipler/yargılar bütün Müslümanlara genelleştirilmişti. Arya Samaj’ın oluşturduğu bu olumsuz algıyı, yukarıda belirtildiği üzere sonraki yıllarda Arya Samaj’ın önüne geçen *sangathan* hareketi güçlendirerek devam ettirmiştir. O, aynı zamanda milliyetçi bir retoriğin merkezi olmuş ve Hindu topluluğunun birleşip güçlenmeleri (konsolidasyon) için etkin bir güç olarak da hizmet etmiştir. Hinduların çeşitli kesimleri ve sınıfları arasındaki birlik, Hindu-Müslüman birliğinden daha önemli görülmüş ve farklı yerel dillerdeki mahallî gazetelerde, Hindular arasında örgütlenme ihtiyacı vurgulanmıştır. Böylelikle toplumsal farklılıklar ve kimlik meselesi, bir kriz oluşturacak şekilde derinleşmeye başlamıştır.³⁵⁰ Hindu Mahasabha lideri V. D. Savarkar şunları söylüyordu: “Hindistan gibi dinî birliğin kaçınılmaz olarak kültürel ve ulusal birliğe dönüşme eğiliminde olduğu bir ülkede *şuddi* hareketi, sadece teolojik veya dogmatik olmaktan çıkar, daha büyük öneme sahip siyasî ve ulusal bir harekete dönüşür.”³⁵¹ Bu nedenle *sangathan*, dinî öğretiye (dogma), Hindu toplumunda kök salmış olan ulus fikrinin politize edilmiş halini eklemiştir. Dolayısıyla, bu hareketin baskın eğilimi, Hindu siyasetinin milliyetçi tonda politik olarak ilerletilmesiydi. Hinduizm’e geçmenin bir milliyetçilik eylemi olduğu

³⁴⁷ Bunun en somut örneklerinden biri “Babri Mescid” olayıdır. Ayrıntılı bilgi için bu çalışmanın “Babri Mescidi - Ram Tapınağı Olayı” başlığına bakılabilir.

³⁴⁸ Bu broşürlerden bazılarının şunlar olduğu belirtilir: *Shiv Sharma Updeshak*, 1924, *Musalmani ki Zindağani*, Moradabad; Lekhram, 1924; *Jihad, Quran va Islami Khunkhari*, Etawah, Anon, 1927; *Quran ki Khuni Ayaten*, Banaras. Bk. Gupta, “Anxious Hindu Masculinities in Colonial North India”, 449.

³⁴⁹ Gupta, “Anxious Hindu Masculinities in Colonial North India”, 448-449.

³⁵⁰ Gupta, “Anxious Hindu Masculinities in Colonial North India”, 446.

³⁵¹ Bk. V. D. Savarkar, 1944, “The Hindu Mahasabha,” *The Indian Year Book 1942-43*, Bombay/ V. D. Savarkar, *The Hindu Mahasabha*, (Bombay, 1944); naklen, Gupta, “Anxious Hindu Masculinities in Colonial North India”, 446-447.

varsayımı ise ima yolluydu. Kısacası bu anlayışa göre ülkede tek gerçek vatanseverler, Hindular idi; Hindu olmayanlar için ise cevap, *şuddi* idi.³⁵²

Öyleyse, *şuddi uygulamasıyla herkes Hindu dinine geçebilir mi, geçebilir ise bu merasim nasıl icra edilir, kişiye ve bölgeye göre değişiklikler var mıdır* gibi soruların cevaplanması, konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sunacaktır. Özellikle, *şuddi* veya *Ghar Wapsi*'nin nasıl icra edildiği veya uygulama biçimlerindeki değişiklikler, bu hareketleri ortaya çıkaranların asıl amaçlarına da ışık tutacaktır.

1.3.2. Hindu Dinine Giriş: Şuddi Merasimi

Arya Samaj'ın kendisini tek gerçek din olarak görmesi, popüler Hinduizm'e eleştiriler getirip onu bâtıllıkla suçlaması ve din değiştirme (*şuddi*) yine kendilerinin gündeme getirip uygulamaları nedeniyle konu bu hareketin bakış açısıyla ele alınacaktır.

Şuddi merasiminde, aslında bir dine girişte olması beklenen belirli sabiteler yoktur. Aşağıda verilen örneklerde görüleceği üzere bölgeye, duruma, şartlara ve hatta kişiye göre farklı uygulamalar söz konusudur. Bununla, Arya Samaj'ın özellikle lider kadrosu tarafından teorik olarak herhangi bir kişinin Hindu dinine kazandırılması için her yolun denenmesi hedeflenmişse de pratikte, eşit şartlarda herkesin bu dine (Hinduizm'e/Arya dinine) girişine rıza gösterilmediği raporlara yansımıştır.³⁵³

Din değiştirme konusunda hedef kitle genel olsa da dönüştürmeler çoğunlukla gelenekçi (ortodoks) Hindulardan yapılabilmektedir. Hindu iken İslam'ı benimsemiş veya Hristiyanlığa dönüştürülmüş Arya bireyleri veya bu tür kişilerin soyundan gelenleri yeniden dönüştürebilmek için ise özel çaba sarf edilmiştir. Asya kökenli olmayan Hristiyanlara ya da ırkları itibariyle Hindistan'la bağlantılı olmayan

³⁵² Gupta, "Anxious Hindu Masculinities in Colonial North India", 447.

³⁵³ Hint Tarihçisi ve İngiliz Hindistanı Kamu Hizmeti Memurlarından Baş komiser ve Raportör Richard Burn, *şuddi* ve kast (*varna*) ilişkisi konusunda Arya Samaj üyelerinden birisi ile kendisi arasında geçen konuşmayı şöyle aktarmaktadır: "Ona, üyeleri Arya olarak kabul edilemeyecek kadar düşük herhangi bir kastın olup olmadığını sordum o da Bhangis adlı *dalit* grubunun mesleklerinin çok kirli/pis olması sebebiyle kabul edilemeyeceğini söyledi." Bk. R. Burn, *Census Of India, 1901 N.-W. Provinces And Oudh Vol XVI Part I* (Allahabad: Government Press, 1902), 92.

Müslümanlara dahi kapılar tamamen açılmış, ancak ilk yıllarda bu konuda herhangi bir gelişme sağlanamamıştır.³⁵⁴

Yeni haliyle *şuddinin* nasıl icra edildiğine bakıldığında, önceki haline kıyasla çok basitleştirilmekle birlikte bazı durumlarda zorlukların devam ettirildiği görülür. Öncelikle potansiyel Arya'dan, on beş (veya bazı otoritelere göre otuz) gün³⁵⁵ boyunca sadece sütle beslenmesi istenir. Buna *Chandrain birt*³⁵⁶ deniliyor. Samaj'a kabul, din değiştirenin Arya Samaj'ın on ilkesine bağlılığını ilan ettiği, büyük bir *homa* sunusunun/kurbanının³⁵⁷ yapıldığı, Vedalardan pasajların okunduğu ve din değiştirenin, mevcut bulunanlara tatlılar dağıttığı halka açık bir toplantı neticesinde gerçekleşir. Potansiyel Aryanın İslam'dan geri dönüş yapması durumunda ise, eğer kendisi veya ataları *iki kez doğmuş*³⁵⁸ bir *kasta* ait iseler, din değiştiren kişi kutsal ipliği yeniden üstlenebilir. Aksi takdirde alt *kast* olan *Şudra kastına* dönüşümü gerçekleştirilir. Bazı durumlarda, diğer Hindularla sosyal ilişkiyi kolaylaştıran bir *şuddi* sertifikası da verilir.³⁵⁹

Bu ayin şekli, daha çok Arya Samaj'ın yaptığı bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer gelenekçi Hindu mezhepleri, herkesi şâmil genel geçer bir *şuddiyi* kabul etmemektedirler. Fakat Arya Samaj'ın yoğun lobi faaliyetleri, İngiliz

³⁵⁴ Bk. Burn, *Census Of India, 1901, Vol. XVI* Doğuştan bir Müslümanın ilk kaydedilen şuddisi, Dayanand Sarasvati'nin Dehra Dun'dan bir Müslüman adamın şuddisini gerçekleştirdiği 1877 yılında olmuştur. Arya Samaj mensuplarının Müslüman grupların toplu din değiştirmelerine yönelik ilk girişimleri ise, Arya misyonerlerinin belirli turlara çıkmaya başladığı 1908 yılına dayanmaktadır. Bu gruplar, Müslüman olduklarını iddia eden ancak yine de birçok Hindu gelenek ve inancını "atalarının dini" olarak takip edenlerden oluşmaktaydı. Bk. Sikand, "The Fitna of Irtidad", 68-69; Anil Chawla, "Re-Conversions or Ghar Vapsi or Shuddhi Movement - First Steps of a Global Process" (28 Aralık 2014).

³⁵⁵ Arya Samaj liderlerinden Lajpat Rai, bu sürenin artık üç güne düşürüldüğünü ifade etmektedir. Bk. Lajpat Rai, *The Arya Samaj: An Account Of Its Origin, Doctrines, And Activities, With A Biographical Sketch Of The Founder* (London: Longmans, Green And Co., 1915), 222.

³⁵⁶ Bu kullanım gerek Arya Samaj liderlerinden Lajpat Rai'nin Arya Samaj adlı eserinde gerekse kendisinin kaynak gösterdiği R. Burn'ün 1901 Nüfus Sayım Raporlarında "birt" şeklinde geçmektedir. Fakat "birt" kelimesi, "birth=doğum" anlamında *Chandrain birth* olabilir. İlgili kullanımlar için bk. Lajpat Rai, *The Arya Samaj: An Account Of Its Origin, Doctrines, And Activities, With A Biographical Sketch Of The Founder* (London: Longmans, Green And Co., 1915), 222; Burn, *Census Of India, 1901*, 87.

³⁵⁷ Hindu inancında, özel bir dizaynla hazırlanmış ateşe; tahıl, yağ, süt, tütsü ve tohum gibi maddî ve sembolik olan çeşitli şeylerin sunumu ile icra edilen bir tür cansız kurban/sunudur. *Vedi* veya *havan kunda* diye de adlandırılır.

³⁵⁸ Hindu sosyal sisteminde ilk üç *kasta* (*varna*) iki kez doğan (*Dvija*) denir. Bu, reenkarnasyonla alakalı bir durum değildir. Kişinin dinen reşit olması, dinî (Vedik) eylem ve ritüelleri yerine getirmeye uygun hale getirmesi anlamına gelir. Bk. The Caste System and the Stages of Life in Hinduism; "Dvija | Hinduism", *Encyclopedia Britannica* (Erişim 10 Nisan 2021).

³⁵⁹ Bk. Burn, *Census Of India, 1901, Vol. XVI*, 87; Rai, *The Arya Samaj*, 222.

hükümetinin baskısı ve o günün getirdiği bazı zorunlu şartların etkisiyle farklı grupların bir araya gelip bir orta yol bulmaya çalıştıkları da görülmüştür. Bu manada ortaya çıkan daha ayrıntılı bir *şuddin* içeriğini ise, Malabar/Moplah İsyanı sonrası Kalikut'ta (Calicut) toplanan bir Brahmin Veda âlimleri (*Nambudiri Vaideekans*) Konseyi³⁶⁰ kararlarında görmekteyiz. Din değiştirenlerin gelecekteki statüsü sorununa karar vermek için yapılan bu toplantıda en üst kast kabul edilen *Brahminler* sınıfı hariç tutularak aşağıdaki çözümler üretilmiştir. Önceden Hindu olan birisi için:

1. Bir tutam saçın kesilmiş olması (cutting the tuft),³⁶¹ *Kelime*'nin (Kalima) tekrar edilmiş olması,³⁶² kadınların kulaklarının delinmiş olması ve Müslüman kıyafetlerinin/ceketlerinin giyilmiş olması durumunda: bu vakalardaki mağdurlar/kurbanlar, üç gün boyunca herhangi bir tapınakta *pançgavya*³⁶³ alırlar/yerler, yapabildikleri kadar infakta bulunurlar, sadaka verirler ve her gün en az 3.000 kez *Narayana*³⁶⁴ veya *Şiva*'yı³⁶⁵ zikrederler.³⁶⁶

³⁶⁰ 20 Ağustos 1922'de Calicut'taki Zamorin Raja başkanlığında yapılan bu toplantıya, Malabar/Kerala Brahminlerinden Veda âlimlerinin (Nambudiri Vaideekans) yanı sıra Bölgenin mülkî amirlerinden Malabar Tahsildarı Mr. R. H. Ellis ve Emlak Tahsildarı Mr. Mr. Sreenivasa Rao gibi birçok İngiliz görevli de katılıyor. Bk. Diwan Bahadur C. Gopalan Nair, *The Moplah Rebellion, 1921* (Calicut: The Norman Printing Bureau, 1923), 116. Bu durum, Hindu-Müslüman ayrışması ve çatışmasını derinleştirmeye kimlerin kaynaklık ve öncülük ettiği noktasında bir fikir sunması açısından/yönüyle önemlidir. Ayrıca bir dine ait dinî temel bir konunun görüşülmesinde, o dine mensup olmayan ve başka milletten idarecilerin ve siyasilerin de bulunması; hatta onların rehberliği ve himayesinde yapılması, o dinin ne kadar (Dayananda'nın iddia ettiği üzere) "biricik vahiy kaynaklı din" olduğu iddiası açısından anlamlıdır.

³⁶¹ Burada ne ifade edilmek istendiğiyle ilgili yapmış olduğumuz araştırmalarda net bir açıklama bulamadık. Bununla birlikte burada, Müslümanlar gibi tıraş olmak veya Hac/Umre yapılmış olmak kastedilmiş olabilir.

³⁶² *Kalima* ifadesi, daha çok "Recitation of prayers from Koran called Kalima: Kur'an'dan *Kalima* denilen duaların okunması" anlamında kullanılmaktadır. Dolayısıyla *Kalima* ile, Kelime-i Şehâdet'ten ziyade Kur'an-ı Kerim'den âyet ve duâlar kastedilmektedir. İlgili kullanım için bk. Gopalan Nair, *The Moplah Rebellion, 1921*, 120.

³⁶³ Pançgavya (Panchagavya): İneğin beş ürününün çeşitli oranlarda karılmasından elde edilen bir tür yiyecek. Bunlar: Süt, yağ, yoğurt (lor), idrar ve gübredir.

³⁶⁴ Narayana Mantra: "Om Namo Narayanaya." Anlamı: Om, Narayana'nın adıdır.

³⁶⁵ Shiva Gayatri Mantra: "Om Tatpurushaya Vidmahe Mahadevaay Dheemahi Tanno Rudrah Prachodayat." Anlamı: Om, büyük Purusha üzerinde meditasyon yapmama izin ver; Ey (Oh) En büyük Tanrı, bana daha üstün/yüce akıl ver ve Tanrı Rudra'nın zihnimi aydınlatmasına izin ver. [Om, Let me meditate on the great Purusha, Oh, greatest God, give me higher intellect, And let God Rudra illuminate my mind.]

³⁶⁶ Bu zikirler şayet ilgili *mantralar* ise o vakit burada bir zamanlama (timing) sorunu ortaya çıkmaktadır/görülmektedir. Zira her bir *mantra*nın kendine özgü söyleniş tarzı bulunmaktadır. Usulüne uygun söylendiğinde *Narayana Mantra* için asgari süre: 7 saniye. Bir günde 3.000 defa zikir x 7 sn = 21.000 sn = 350 dk = 5 saat 50 dk.; *Shiva Gayatri Mantra* için asgari süre: 12 saniye. Bir günde 3.000 defa zikir x 12 sn = 36.000 sn = 600 dk = 10 saat.

2. Sünnet olma ve evlilik olmaksızın birlikte yaşama durumlarında ise, çözüm yukarıda belirtilenle aynı olmakla birlikte ilgili zikirler 12 gün boyunca günde 12.000 defa yapılır.³⁶⁷

3. Müslümanlar tarafından pişirilen yemeklerden yenmiş ise; mağdurlar/kurbanlar, kutsal *Sethu Irmağı*'nda günahlarından temizlenir/yıkanır ve bu amaçla tapınak yetkililerinden veya din adamlarından (*purohit*) bir sertifika alır ve sonra 1 ve 2. maddelerde belirtilen ayinleri/uygulamaları yerine getirir; ayrıca 41 gün boyunca yine aynı kutsal isimleri günde 12.000 defa zikrederler.

4. Yukarıda belirtilmeyen günahların işlenmesi durumunda ise, 1. maddede belirtilen ayinler/uygulamalar yerine getirilir; ayrıca, günde 12.000 defa olmak üzere 21 gün süreyle *Narayana* veya *Şiva* zikredilir.³⁶⁸

Bu ayinlerin/merasimlerin, normalde Veda âlimlerinin (*Vaideekans*) gözetiminde yapılması gerekmektedir. Fakat, ilgili mağdurlara tapınakların sahiplerinden veya onların temsilciliklerinden (*kariasthans*) bir sertifika verilmesi durumunda, ayinin/merasimin usulüne uygun olarak yerine getirilmiş sayılacağına da karar verilmiştir.³⁶⁹ Bu kararla, özellikle kefaret ayinlerini (*prayachithams*), Veda âlimlerine (*Vaideekans*) başvuramayacak her türden insanın kolayca yapabilmesi amaçlanmıştır. Bir de bu belgenin Zamorin'e³⁷⁰ ibraz edilmesi şart koşulmuştur.³⁷¹ Böylece onun da yukarıda açıklanan günahların uygun şekilde ortadan kaldırıldığını ve ilgili kişilerin isyan öncesinde buldukları konuma geri getirildiğini tasdik etmesiyle durum resmiyet kazanır.³⁷²

*Şuddin*in bir çerçevesinin çizildiği yukarıdaki kararların alındığı bu toplantıda, yeniden dönüştürmeye/din değişimine sağladıkları katkılardan dolayı Arya Samaj Derneği'ne teşekkür edilmiştir.

³⁶⁷ Bu zikirler şayet ilgili *mantralar* ise o vakit burada bir zamanlama (timing) sorunu ortaya çıkmaktadır. Zira her bir *mantranın* kendine özgü söyleniş tarzı bulunmaktadır. Usulüne uygun söylendiğinde *Narayana Mantra* için asgari süre: 7 saniye. Bir günde 12.000 defa zikir x 7 sn = 84.000 sn = 1.400 dk = 23 saat 20 dk.; *Shiva Gayatri Mantra* için asgari süre:12 saniye. Bir günde 12.000 defa zikir x 12 sn = 144.000 sn = 2.400 dk = 40 saat. Bir günde 40 saat zikir!..

³⁶⁸ Gopalan Nair, *The Moplah Rebellion, 1921*, 117.

³⁶⁹ Gopalan Nair, *The Moplah Rebellion, 1921*, 117.

³⁷⁰ Zamorin: İngiliz Hindistan'ında Kaymakam statüsünde yerel mülki amir.

³⁷¹ O dönemde Zamorinlerin/yerel yöneticilerin tamamının İngiliz olması, konunun siyasî boyutunu göstermesi açısından manidardır.

³⁷² Gopalan Nair, *The Moplah Rebellion, 1921*, 117-118.

Bir başka yeniden dönüştürme (*şuddi*) yöntemi hakkında ise şu bilgiler verilmektedir:

“*Erkek için*, boy abdesti alınması, sıfır kafa traşı olunması, Müslüman takkesi ve elbisesinin giyilmesi, Kur’ân’dan *Kalima* denilen duaların okunması, Müslümanlarla akşam yemeği³⁷³ yenmesi, o dönemde sünnetin yapılmış olması durumlarında; *kadın için ise*, boy abdesti alınması, Müslüman kadın örtüleri ve renkli elbiseleri giyilmesi, *Kalima*’nın okunması, (Müslümanlarla birlikte) herhangi bir gıdanın yenmesi, kulaklara o dönemde/uygun bir tarihte küpe deliği açılmış olması durumlarında yeniden dönüştürme şu şekilde gerçekleştirilir: Dönüştürülecek kişi Müslüman giysilerini çıkarır. Sonra banyo yapar ve Hindu beyaz giysilerini giyinir. Arya misyoneri tarafından kendisine okunan *Gayatri* ve *Vedik mantraları* tekrar eder. Böylece din değiştiren kişinin artık bir Hindu olduğu ilan edilir. Erkekler için ayrıca banyodan önce tıraş da gereklidir.”³⁷⁴

Yukarıda verilen farklı örneklerde görüldüğü üzere tek tip bir dönüşüm söz konusu değildir. Hatta, *bir fesleğen (tulsi)*³⁷⁵ yaprağı yutularak dahi Hindu olunabileceğine dair bazı kayıtlara atıflar yapılmıştır.³⁷⁶ Ayrıca dönüşümlerle ilgili yapılan açıklamalarda, ısrarla Müslümanlarla ilgili konulara değinilip Hristiyanlığa değinilmemiş olması da asıl hedef kitleyi göstermesi açısından önemlidir.

Günümüzde bu konunun yasal boyutunun ne olduğu ve resmî prosedürün nasıl işletildiği bilgisini ise, Hindistan’da bir çevrimiçi hukukî tavsiye sitesinde avukatların açıklamalarında bulmaktayız. “Hinduizm’e geri dönmenin yasal prosedürleri nelerdir?” şeklindeki bir soruya cevaben, kişinin Hinduizm’e geçebilmesi için yasal herhangi bir prosedürün olmadığı belirtilerek bunun için şöyle bir yöntemin takip edilmesi tavsiye edilmektedir: En yakın Arya Samaj Mandir yönetimine müracaat edilip bir form doldurulur. Ardından, Arya Samaj yetkilileri tarafından *Şuddi Karma* denen Vedik arınma töreni yapılır. Sonrasında ise, kişinin Hindu olduğuna dair bir

³⁷³ Bu ifadeyle *iftar* kastedilmiş olabilir.

³⁷⁴ Gopalan Nair, *The Moplah Rebellion, 1921*, 120.

³⁷⁵ Fesleğen bitkisi Hindular tarafından kutsal kabul edilir. *Tulsi* de kutsal fesleğen için kullanılan bir başka tabirdir.

³⁷⁶ Bk. “Conversion and Shuddhi”, <http://savarkar.org/En/Encyc/2017/5/23/Conversion-and-Shuddhi.html> (Erişim 14 Nisan 2021).

sertifika verilir. Bu belge, sadece bir kanıt olması içindir. Yoksa, herhangi bir dinden Hindu dinine geçmek için hiçbir yasal hüküm yoktur.³⁷⁷

Sangathanın VHP'sinin³⁷⁸ geliştirdiği ve *Şuddi*'nin mutanti olan *Ghar Wapsi Abhiyan* (Eve Dön Kampanyası) ise, dinî karakterden daha arındırılmış ve *ırk* merkezli bir harektir. Kavramın etimolojisine bakıldığında, “ghar” kelimesinin Sanskrit/Hintçe kökenli olup ve *ev* anlamına geldiği görülür.³⁷⁹ “Wapsi” ise, yine Sanskrit bir kelime olup *geri dönmeyi* ifade eder.³⁸⁰ Bu terim, Hindistan'daki Müslüman ve Hristiyanların çoğunluğunun Hindulardan geldiği ve bu nedenle yeniden eski dinlerine³⁸¹ dönüştürülerek *evlerine/asıllarına* döndükleri gibi bir iddiaya/inanca vurgu yapmak için kullanılır.

Müslüman ve Hristiyanları *geri almak* anlamına gelen *Ghar Wapsi*'yle kişi *şuddiden* farklı olarak Hint dinlerinden herhangi birine dönebilmektedir. Zira Hindu tanımı tüm bunları içine alacak şekilde genişletilmiştir. Sanatana Dharma'da³⁸² *ihtida* diye bir şey olmadığına göre bunun nasıl gerçekleşebileceği sorusuna ise VHP, *Ghar Wapsi*'nin bir *dönüşüm* değil; *geri kabul* olduğunu ifade eder. Bu kabul için ise, tasarlanmış sabit bir ritüel yoktur. Takip edilen prosedür ise şu şekilde açıklanmaktadır: Yerel birimler insanlara ulaşıyor ve onlara soy kütüğü/şecere (*vanshavali*) programı aracılığıyla, dönüşüm geçirdiklerinde oluşacak soy ağaçları hakkında bilgi veriyorlar. Geri dönmek isteyenler daha sonra yeminli bir beyanname vererek, bazı durumlarda ise bunu gazetelerde yayımlayarak geri dönüş yapabiliyorlar. Şayet geri dönüş yapacak insan sayısı çoksa yani grup halinde *Ghar Wapsi* gerçekleştirilecekse; kesin kararlılık beyanının (*sankalpa*)³⁸³ alındığı bir *havan* veya

³⁷⁷ Bk. “Conversion Back to Hinduism”, <https://www.kaanoon.com/151019/Conversion-Back-to-Hinduism> (Erişim 14 Nisan 2021).

³⁷⁸ VHP için bu çalışmanın “VHP/Vishva Hindu Parishad (Evrensel Hindu Konseyi) başlığına bakılabilir.

³⁷⁹ MacDonell, *A Sanskrit English Dictionary*; Kīdambī - Kaya, “घर ghar”, 130.

³⁸⁰ Kīdambī - Kaya, “वापस vâpas”, 282.

³⁸¹ Sadece Hinduizm'e değil, Budizm, Caynizm, Sihizm gibi Hint dinlerinin tamamı kastedilmektedir.

³⁸² Gelenekçi Hinduizm.

³⁸³ Tarafımızdan “kesin kararlılık beyanı” olarak çevrilen Sankalpa, (kararlılık) “en yüksek gerçekle bağlantı” anlamına gelen Sanskrit *San* ve “yemin” anlamına gelen *Kalpa* kelimelerinden oluşan birleşik bir kelimedir. Bir şeyi yapmak veya manevi bir şeyi başarmak için onaylayıcı bir kararlılığı ifade etmek için kullanılmaktadır. Bk. Deepthi Rao, “<https://www.shvasa.com/yoga-blog/sankalpa-a-secret-power-that-all-people-have>” (Erişim 21 Ocak 2024).

yagya töreniyle³⁸⁴ bu dönüş gerçekleştirilir. Bazı durumlarda, kendi *kast* gruplarından olan Hindularla iletişime geçilir ve bir kast kimliği verilir. Ayrıca Hindu liderler, onlara akrabalık ve evlilik ilişkilerine sahip olacaklarına dair garanti verirler.³⁸⁵

Bir din için çok önemli ilkelerden biri olan *dine giriş usulünün* bu derece faklı, karmaşık, değişken ve tartışmalı olması, o dinin menşei hakkında ipuçları vermesi açısından önemlidir. Kendi içerisinde çokça çelişkiler barındıran ve *ne pahasına olursa olsun* anlayışıyla hareket edildiği görülen *şuddi* ve türevi hareketler, bir saldırı ve alan kapma anlayışının/stratejisinin ürünü olsa gerektir. Bu da 19. yüzyıldan itibaren başta Arya Samaj olmak üzere RSS (Ulusal Gönüllüler Örgütü) ile müttefik olan birçok Hindu milliyetçi örgütün, İslam ve Hristiyanlığa karşı tehlike algılarını çok yönlü ve sürekli kırmızıda tutmalarıyla açıklanabilir.

İhtida olgusuna ilişkin daha geniş tartışmalardan, İslam'a ve Hristiyanlığa geçmenin Hindu milliyetçileri arasında rahatsızlık oluşturduğu anlaşılıyor. Bu konudaki analizlerden ise, *şuddi* ve *Ghar Wapsi* gibi yeniden dönüştürmelerin, esas olarak İslam ve Hristiyanlığa geçişleri engellemek için bir araç olarak kullanıldığı sonucuna varabiliriz.³⁸⁶

Görüldüğü üzere, *şuddi* ve *sangathan* hareketleri ve bunların etrafında gelişen çeşitli kampanyalar, dinî toplulukların kimliklerinin sertleşmesine neden olmakla kalmamış, aynı zamanda anti-emperyalist ve milliyetçi mücadelenin potasında şekillendirilmiş olanlar da dâhil olmak üzere, militan Hindu iddialarının yıkıcı potansiyelini ortaya çıkarmıştır.³⁸⁷ Atılan tüm adımlar, başta Hindular ile Müslümanlar arasında olmak üzere, farklı din müntesipleri arasındaki ayrılığı derinleştirerek toplumda nefret ve çatışma ikliminin hâkim olmasına sebebiyet vermiştir. Bu nedenle *sangathan* ile birleşen *şuddi*, iki farklı ancak birbirini dışlamayan aksine birbirini

³⁸⁴ Havan ve Yagya: Her ikisi de Hindu bir din adamı (*guru*) tarafından gerçekleştirilen ve Vedik dönemden beri devam etmekte olan bir ateş ritüelidir. *Yagya* genellikle dileklerin gerçekleşmesi, kötülüklerin önlenmesi, bereket, yağmur, savaşlarda zafer için yapılır ve daha geneldir. *Havan* ise mantralar söylenirken ateşe adakların sunulduğu Yagya'nın küçük bir şeklidir.

³⁸⁵ Müslümanları ve Hristiyanları "geri almak" anlamına gelen Ghar Vapsiden sorumlu VHP (Vishwa Hindu Parishad) yetkilisi Jugal Kishore, bir tartışma programında Nistula Hebbar'ın sorularını yanıtlamış. Mefhumsal düzenlenmiş alıntılar için bk. Nistula Hebbar, "Conversion Is What Muslims, Christians Do; What VHP Does Is Not Conversion: Jugal Kishore, VHP Functionary", *The Economic Times* (15 Aralık 2014).

³⁸⁶ Bk. Iris Vandeveld, "Reconversion to Hinduism: A Hindu Nationalist Reaction Against Conversion to Christianity and Islam", *South Asia: Journal of South Asian Studies* 34/1 (07 Mart 2011), 31.

³⁸⁷ Gupta, "Anxious Hindu Masculinities in Colonial North India", 453.

tamamlayan birer ayrıştırıcı hareket olarak Hindu-Müslüman çatışmasına yol açmış ve İslam eleştirisine kaynaklık etmiştir. Dolayısıyla bu gruplar tarafından özeldede İslam'a genelde ise diğer dinlere yöneltilen eleştirilerin subjektif, alaycı, aşağılayıcı ve sürekli saldırgan bir üslupla sunulması, bu nefret ikliminin bir ürünü olsa gerektir.

1.4. Hindu Militarist Hareketleri Besleyen Bir Örgüt Olarak Arya Samaj

Dayananda'nın Hinduizm'i diye de adlandırılan³⁸⁸ Arya Samaj'ın hikayesi, 19. ve 20. yüzyıllarda hem Hindu toplumu içerisinde hem de Hinduizm ile diğer dinler arasında yürütülen ve 21. yüzyıl boyunca da devam edecek gibi görünen dramatik bir dinî mücadelenin hikyesidir.

Soylular topluluğu anlamına gelen Arya Samaj, *Aryan* ırkının üstünlüğünü, Vedalar'a yeniden dönüşü ve Hinduizm'in arındırılarak yeniden yapılandırılmasını savunan bir fırka, örgüt veya dinî ve sosyal reform hareketi³⁸⁹ olarak kabul edilebilir. Günümüzde sadece Hindistan'da değil; dünyanın birçok ülkesinde şubeleri bulunan bir yapı olan Arya Samaj, Dayananda'nın bıraktığı bir mirastır. Putlara tapınma, çocuk evliliği, dulların yakılması gibi Hinduizm'deki bazı inançlara bayrak açılması, Hindu milliyetçiliği açısından olumlu olarak görünse de Alt Kıta'da toplumsal ayrışma ve çatışmayı derinleştirmesi ve özellikle Müslüman düşmanlığını körüklemesi yönüyle kötü bir miras olduğu söylenebilir.

1.4.1. Arya Samaj'ın Doğuşu ve Gelişmesi

Arya Samaj'ın kurucusu, Svami Dayananda Sarasvati'dir. Dayananda Sarasvati, daha önce belirtildiği üzere, İngiliz eğitimine pek ilgi duymayan bir Gujarati *sanyasi* (Hindu derviş) idi. O asırda rağbet gören/popüler olan Hinduizm eleştirisine³⁹⁰ o da dahil olmuştu. Bidat ve hurafelerin bulaşması nedeniyle Hinduizm'in aslından uzaklaştığını, bu dinin reforme edilerek aslına yeniden döndürülmesi gerektiğini

³⁸⁸ Bk. Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement in India*, 14.

³⁸⁹ Hint toplumunda dinin kurucu unsur olması, dinî reform hareketlerinin sosyal alanda da doğrudan etkili olmalarına sebebiyet vermiştir. Bk. Güngör, *Sömürgeci Ulusa*, 2.

³⁹⁰ Bk. Natesan, *Leaders of the Brahma Samaj*, 4.

düşünenlerdendi. Bu amaçla o, dinî davet çalışmalarının ilk yıllarında Sanskrit konuşup *langoti* giyinerek bir *sanyasi* gibi yaşamış ve gelenekçi düşüncedeki Hindu din adamlarıyla birçok konuda tartışmıştır. Yine bir reform hareketi olan Brahma Samaj'ın liderleriyle 1872'de Kalküta'da buluşması onu, Hinduizm'i reformdan geçirme konusunda taktiksel ciddi bir değişime yönlendirmiş; bu değişim de Arya Samaj'ın oluşum süreci için aslında bir dönüm noktası olmuştur.

Dayananda, Kalküta ziyaretinde³⁹¹ Brahma Samaj üyelerinden Debendranath Tagore ve özellikle Keshub Chandra Sen gibi *İngilizleşmiş*³⁹² reformcularla tanışıp görüş alışverişinde bulunduktan sonra, özellikle Keshub'ın tavsiyeleri üzerine *sanyasi* kıyafetlerini giymeyi bırakmış ve Hintçe konuşmaya başlamıştır. Bu değişiklik onun, Arya Samaj'ın kuruluşu ve gelişiminde önemli rol üstlenecek Batı eğitilmiş profesyoneller ve ticaret topluluklarından³⁹³ oluşan daha elit bir kitleye ulaşmasını sağlamıştır.³⁹⁴

Arya Samaj, Dayananda Sarasvati tarafından farklı yer ve zamanlarda denenilen ve başarısızlıkla sonuçlanan birkaç girişimden sonra 10 Nisan 1875'te Bombay/Mumbai'da resmî olarak kurulmuştur.³⁹⁵ Bu Samaj'da, yüz kurucu üye arasından bir komite seçilmiş ve yirmi sekiz kural, ilke olarak kabul edilmiştir. Ancak

³⁹¹ Svami'nin Kalküta'yı ziyaret etmesinin başlıca nedenlerinden birinin, daha önce Kanpur'da Debendranath Tagore'la da değerlendirmesini yaptığı, bir Vedik okul kurma olasılığını araştırmak olduğu belirtilir. Bk. Jordens, *Dayananda Sarasvati His Life and Ideas*, 85.

³⁹² Bk. Harald Fischer-Tiné, *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, ed. Knut A. Jacobsen vd. (Leiden ; Boston: Brill, 2013), 5/390.

³⁹³ Bu konuda adı belki en önce anılması gereken, Panjab'ın ticaret kastlarından *Khatri*'dir. Kuruluş aşamasında Arya Samaj'ın gelişiminde çok büyük katkısı olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Jordens, *Dayananda Sarasvati His Life and Ideas*, 160-183.

³⁹⁴ Bk. Judith E Walsh, *A Brief History Of India* (USA: Facts On File, 2010), 151.; Panjab/Lahor Samaj'ın üye yapısı ve gelişim hızı incelendiğinde bu durum çok daha iyi anlaşılabilir. Zira, 1884'e gelindiğinde, Kalküta Üniversitesi Yüksek Lisansını ya da Panjab Üniversitesi Koleji'nin Sanatta eşdeğer Onur Derecesini geçen üniversite mezunlarının (Panjab'lı) toplam sayısı sadece yirmi altı iken; bu tarihten tam yedi yıl önce kurulan Lahor Samaj'ın yüz kişilik ilk üyelerinin yarısının Üniversite diplomalı olması; yine bunlar arasından seçilen yirmi iki kişilik yönetim komitesinde beş yüksek lisans sahibi, üç doktor ve bir avukatın bulunması, bu Samaj'ın gerçekten de eğitilmiş kişiler tarafından temsil edildiğini göstermektedir. Yine bu Samaj'ın yönetim kurulunda, bir bölge hâkimi, bir avukat, üç doktor, bir müdür, üç resmî devlet tercümanı ve çeşitli devlet dairelerinde çalışan beş kâtabın var olması; ayrıca çoğunlukla Khatri olmak üzere ticaret kastlarından en iyi eğitilmiş bazı Panjablıların bulunması, Lahor Arya Samaj Komitesi'nin genellikle profesyoneller ve devlet görevlilerinden oluştuğunu göstermektedir. Arya Samaj'ın toplumda kendisine yer bulup önünün açılmasında bu vakıanın çok etkili olduğu görülür. Verilen bilgiler ve daha ayrıntısı için bk. Jordens, *Dayananda Sarasvati His Life and Ideas*, 172-175,181.

³⁹⁵ Bk. Jordens, *Dayananda Sarasvati His Life and Ideas*, 134.

bu ilkeler, Haziran 1877’de Pencap bölgesinde bulunan Lahor’da³⁹⁶ kurulan Arya Samaj’da revize edilerek on maddeye indirilmiştir.³⁹⁷

Arya Samaj, Brahmo Samaj gibi Bengal ve Bombay’daki diğer reformist derneklerle hemen hemen aynı endişeleri paylaşmaktaydı. Ancak çözüm önerilerinde onlardan farklılaşmış, ayrıca diğer dinlere karşı tutum konusunda da saldırgan bir militan duruş geliştirmiştir. Bu militan duruşta, onların Aryan inancını tek doğru din olarak kabul etmeleri ve diğer dinleri bir tehdit olarak algılamaları doğrudan etkili olmuştur. Çünkü Dayananda ve Aryalar, gelenekçi Hinduizm’in yozlaşmışlığından ve diğer dinlerin tehditlerinden *gerçek inancı* kurtarmayı ve yeniden canlandırmayı kendilerine misyon olarak seçmişlerdi. Bu amacı gerçekleştirebilmek için de *amaca götüren her yol mubahtır* mantığıyla yoğun çabalar sarf ederek hareketi büyütüp yaymaya çalışmışlardır.

Bir görüş, düşünce veya ekolün büyüüp yayılabilmesi, elbette muhatap kitlesinin ihtiyaçlarına veya duygularına hitap etmesi ve böylece toplumda müspet karşılık bulmasıyla doğrudan ilgilidir. Toplumsal ihtiyaçlar ise, toplumun kendi iç dinamiklerinden kaynaklandığı gibi dış mihrakların etkisiyle de oluşabilir.

Bu bağlamda, Arya Samaj’ın büyüüp gelişmesi ve müntesiplerinin sergiledikleri militan duruşun daha çok Müslümanların aleyhine evrilmesi incelendiğinde, iç ve dış birçok faktörün etkili olduğu görülür. Bunlar içerisinde İngilizlerin yönetim anlayışının başat etkisi ise yadsınmaz.

1857’deki Hint isyanının ardından Alt Kıta, Britanya İmparatorluğu’nun bir kraliyet kolonisi haline gelmiştir. Sömürge bağlamında iktidar, mutlak ve hegemonik değil; akışkan, dinamik ve durumsaldı.³⁹⁸ İngilizler, görünürde karşı tarafa büyük haklar vererek onların kendilerini iyi hissetmelerini sağladığı; arka planda ise, genel kontrolün tamamen kendi ellerinde olduğu bir yönetim anlayışı uygulamıştır. Bunun için de sınırlı oy hakkı ve yerel yönetim konseylerinde yerel temsil yoluyla bir dereceye kadar *özyönetim* konusu gündeme getirilmiştir. Bu özyönetimde, önce

³⁹⁶ Bölünme sonrası Pakistan sınırları içerisinde kalan Pencap Bölgesinin en büyük iki şehrinden birisidir.

³⁹⁷ Bk. Rai, *The Arya Samaj*, 101. Bu revizyona “Arya Samaj’ın On İlkesi” başlığı altında değinilecektir.

³⁹⁸ Gupta, “Anxious Hindu Masculinities in Colonial North India”, 442.

yapılacak bir nüfus sayımı ile Hint illerindeki dinî toplulukların oranı ortaya konacak; sonra da bu doğrultuda yapılacak atamalar ile temsil şekli belirlenecekti. Ancak bu politika, Hindistan'daki Hindular, Müslümanlar, Sihler ve Hıristiyanlar arasında siyasi güce erişim için yoğun bir rekabeti de peşinden getirmiştir.³⁹⁹ Çünkü Hindular kendilerini, Hindistan'ın Pencap ve diğer bölgelerinde hem siyasî haklardan mahrum kalma hem de sosyal ve dinî yönlerden yok olma riski altında varoluşsal bir krizle karşı karşıya hissetmişlerdir.⁴⁰⁰ Bu huzursuz ortam da toplumu Hindu kimliği altında toplamayı amaçlayan Arya Samaj için altın bir fırsat oluşturmuştur.

Ancak şunu da vurgulamak gerekir ki, Hindu toplumunda huzursuzluğu artıran tek faktör nüfus sayımının sonuçları karşısında oluşan telaş değildi. Toplumsal dönüşüm de bu konuda etkin bir faktör olarak görünüyordu. Zira, İngiliz tarzı eğitim kurumlarının ve sanayi ekonomisinin devreye girmesi, toplumu dönüştürmeye başlamıştı. Bu toplumsal dönüşüm, kentsel alanlarda fırsatlar ortaya çıkarsa bile kırsal ekonomilerin bozulmasına ve kırsaldan kente göç dalgalarının başlamasına sebebiyet vermişti. Bu da kendilerini, Batılılaşmış seçkin/elit Hinduların *kolonyal kültürü* ile toplumun geniş kitlelerinin *gelenekçiliği* arasında sıkışmış hisseden yeni huzursuz

³⁹⁹ Bk. Mehta, "The Inner Revolution", 6-7. En büyük ve en kalabalık vilayetlerden biri olan Pencap, Hindu ve Sihlerin çoğunluk ve büyük azınlıklarını oluşturan Müslümanlar arasında bölünmüş bu yarışma için önemli bir tiyatro idi. Zaten İngilizlerin istediği de buydu. Bk. Marx - Engels, *Sömürgecilik Üzerine*, 26-47.

⁴⁰⁰ Aslında bu tür korkular temelsiz değildi. Fakat bu durumun tüm farklı kesimler için geçerli olması gerekirken Hinduların daha fazla tedirgin olduğu/edildiği görülür. Oysa etnik gruplardan biri o dönemde bir bölgede azınlıkta kalırken, aynı grup bir başka bölgede çoğunluğu oluşturabiliyordu. Meselâ, 1881 Nüfus Sayımına göre Pencap bölgesinde Hindular, toplam nüfusun % 43,8'ini oluştururken Müslümanlar % 47,6'sını oluşturuyordu. Genel nüfusa oranla Sihlerin nüfusu % 8,2; Hıristiyanların ki ise, % 0.1 idi. 1911 Nüfus Sayımı Raporları ise, Hindu nüfusunun % 5 oranında azaldığını gösteriyordu. Bunun üzerine, İngiliz Hint Ordusu'nda eski bir Hintli subay olan Albay U. N. Mukherjee, Hindu nüfusunun gelecek iki yüz yıl içerisinde yok olacağını iddia etmiş ve *Hindus: Dying Race* (Hindular: Tükenen Irk) adlı bir broşür yayınlamıştı. Bu da Hindu kesimi tedirgin etmeye fazlasıyla yetmişti. Oysa nüfus orantısızlığıyla ilgili aynı durumun bazı bölgelerde Müslümanlar için de geçerli olduğu görülür. Mesela 1901 Nüfus Sayım Raporu'na göre Rajputana'da nüfusun neredeyse tamamı dört ana dinden birine mensuptur. Yani Hindu, Müslüman, Cayin ve Animistikler kahir ekseriyeti oluşturmaktadır. Diğer dinlerin takipçilerinin sayısı ise yok denecek kadar azdır. Ancak Hindular, Eyalet genelinde büyük ölçüde hakimdirler ve toplam nüfusun % 83'ünü oluşturmaktadırlar. Hindu nüfus sekiz milyon civarında iken Müslümanların nüfusu bir milyon bile değildir (Sünnî ve Şii toplam 924.656 kişi). Yani her bir Müslümana karşılık yaklaşık 9'dan fazla Hindu söz konusudur. Hindular, diğer tüm inançlara bağlı olanlardan ise yaklaşık 5'te 1 oranında daha fazladır. Buna rağmen Müslümanların, Hinduların düştüğü telaş ve agresiflik haline düşmediği görülür. Tüm bunlar bize, Alt Kıtadaki bu çeşitliliğin nüfus sayım raporlarıyla tespit edilip toplumsal ayrışma için kullanıldığını ve bu konuda Hinduların tahriklere daha çabuk kapıldıklarını göstermektedir. İstatistikî bilgiler ve diğerleri için bk. Mehta, "The Inner Revolution", 7; A. D. Bannerman, *Census Of India, 1901, Vol. XXV, Rajputana, Part I Report* (Lucknow: Newal Kishore Press, 1902), 55-56.

genç bir sınıfı ortaya çıkarmıştı. Bunlar, İngiliz eğitim sistemiyle yetişmiş, gelenekçi toplumlardaki büyük başarısızlıkları ve yozlaşmaları gören, ancak sömürgeci alternatifte kendilerini köksüz ve kayıp hisseden Münşi Ram (Munshi Ram) gibi kişilerdi ki, Arya Samaj'ın insan kaynağının ilklerini bunlar oluşturmuşlardır.⁴⁰¹

Arya Samaj'ın gelişmesinde, öteden beri var olan fakat toplumsal dönüşümle birlikte daha da belirginleşen kast (*varna*) sistemine duyulan tepkinin de önemli bir yeri vardır. Alt kaslara mensup Hindular, eğitim ve istihdam fırsatları elde ettikçe ayrımcılıktan daha fazla rahatsız olmuşlardı. Karşılarında ise, mevcudu/geleneği muhafaza konusunda tavizsiz duran ve daha çok Brahminlerin kontrolünde olan bir yapı vardı. Bu durum da ileriki yıllarda yeni *Hindu* dinî kimliğinin ve toplumunun oluşturulmasına büyük katkı sağlayacaktı. Zira 19. yüzyıla gelindiğinde Hindu toplumu, katı bir şekilde yapılandırılmıştı. Toplum, üst ve alt kastlar arasında evlilik ve diğer sosyal ilişkilerin kesinlikle yasaklandığı *dört geniş kast ve binlerce alt kasta* ayrılmıştı.⁴⁰² İslam ve Hristiyanlıktan farklı olarak; Hinduizm'in, din değiştiren *herkesi* kendi dinlerine/pozisyonlarına döndürebilecek bir tebliğ geleneği yoktu. Aslında Gelenekçi (Ortodoks) Hinduizm, kirli mesleklerde yer alan (çoğunlukla etle temas eden) veya başka bir dine geçen Hinduları dışlayan çok katı kurallar barındırıyordu. Bu nedenle son derece gelenekçi (ortodoks) ve hiyerarşik bir dinin hayatta kalmasını sağlamak için radikal bir çözüm gerektiğini düşünenler vardı. Bu kişilerin başında ise tabii ki Dayananda ve Shraddhananda gibi Arya Samaj liderleri geliyordu.⁴⁰³ Bunlar da önlerindeki fırsatı etkili bir şekilde kullanarak Arya Samaj'ın kurulup gelişmesine katkı sunmuşlardır.

Arya Samaj'ın ve ilham kaynağı olduğu Hindu milliyetçiliğinin gelişmesinde bir başka önemli etken de Alt Kıtta'da yönetim anlayışını toplumsal ayrıştırma üzerine inşa eden İngilizlerin bu harekete göstermiş oldukları pozitif ayrımcılıktır. Alt kıtaya ilgili politikaların geliştirilmesinde çok önemli bir role sahip olan Nüfus Sayım

⁴⁰¹ Bk. Mehta, "The Inner Revolution", 7-9. Özellikle Munshi Ram, daha sonraları Swami Shraddhananda (Svami Şraddihânanda) adıyla Arya Samaj'ın Dayananda sonrası en etkili ve karizmatik lideri olmuştur.

⁴⁰² Bk. Mehta, "The Inner Revolution", 8.

⁴⁰³ Mehta, "The Inner Revolution", 7-8.

Raporları bu konuda yeterli ip uçları sunmaktadır.⁴⁰⁴ Nitekim, bu raporlardan birinin *din (religion)* konusuna ayrılan üçüncü bölümünde, Hinduizm altı başlık,⁴⁰⁵ İslam beş başlık altında ele alınırken;⁴⁰⁶ *çok küçük bir mezhep* olarak ifade edilen Arya Samaj'ın ise tam sekiz ayrı başlık⁴⁰⁷ altında detaylıca ele alınıp raporlaştırılması manidardır.⁴⁰⁸

Dayananda Sarasvati'nin liderliği de bu hareketin büyüüp gelişmesine katkı sunan önemli faktörlerdendir. Zira Dayananda, gerek Arya Samaj'ı oluşturma hususunda kendisinin ilk girişimlerinde yaşadığı başarısızlıklardan, gerekse diğer reform hareketlerinin toplumun geneline yayılamamasındaki etkenlerden ders çıkartarak bu konuda daha temkinli hareket etmiştir. O, sonraki Samajların kuruluşlarını dikte yoluyla veya aceleyle değil, gelen talepler doğrultusunda oluşturmaya özen göstermiştir. Dayananda'nın, kurmaya çalıştığı bu yapının seçkin bir azınlığın ezoterik cenneti olmasından ziyade; tüm Hinduları dinî olarak birleştiren bir merkez, yani onları Vedalar etrafında birleştirebilecek geniş tabanlı ve açık bir dernek olmasını hedeflediği görülür. Bu doğrultuda Bombay kuralları revize edilerek daraltılmış ve yerel şubeler için özerklik sağlanmıştır. Böylece daha çok başvuru sahibine kapılar açılmış, daha fazla çeşitlilik ve esneklik sağlanmıştır.⁴⁰⁹

Kısacası, ilk müntesiplerinin eğitim, ekonomi ve meslek olarak seçkin bir konumda olmaları, toplumsal hazır bulunuşluk, İngiliz etkisi gibi unsurlar Arya

⁴⁰⁴ Mesela 1901 Nüfus Sayım Raporlarından birinde, o dönemde bir başka reformist hareket olan Brahmo Samaj'la ilgili olarak, "Mezheplerinin Rajputana'daki sayısı/müntesibi çok azdır ve öğretilerinin halk kitleleri arasında herhangi bir dereceye kadar yayılacağına dair hiçbir gösterge yoktur." şeklinde bir raporla, bu yapıyla ilgili herhangi bir beklenti içerisine girilmesinin önü kapatılırken; Arya Samaj'la ilgili olarak ise, "İstatistikler, orantılı olarak önemli ölçüde çoğaldıklarını gösterse de, sayıları hala çok küçük ve (bu hareketin) kendisini bölünmüş Hinduizm'in sayısız mezheplerinin çoğunun ulaştığından daha önemli bir konuma yükseltmeyi başarıp başaramayacağını söylemek imkansızdır." denilerek Brahmo Samaj'a nispetle aslında bu hareketin/yapının gelişmekte ve önünün açık olduğu belirtilip ima yolu olarak desteklenebileceği ifade edilmiştir. Bk. Burn, *Census Of India, 1901, Vol. XVI, 55.*

⁴⁰⁵ Bk. Burn, *Census Of India, 1901, 70-82.*

⁴⁰⁶ Bk. Burn, *Census Of India, 1901, 92-98.*

⁴⁰⁷ Bu başlıklar, "1. Arya Samaj, 2. İnanç İlkeleri, 3. Ritüeller/İbadetler, 4. Sosyal Amaçlar, 5. Organizasyon ve Propaganda, 6. Samaj ve Hinduizm Arasındaki Farklar, 7. Samaj'ın Konumu ve Beklentisi, 8. Siyasi Bir Kurum Olarak Arya Samaj" şeklindedir. Seçilen başlıklar, konunun dakik bir şekilde ele alındığının ve İngiliz yönetimine nereye yatırım yapması konusunda profesyonelce bir rehberlik hizmeti verildiğinin göstergesidir. Yaklaşık yüz yirmi yıl sonra bugün bölgeye bakıldığında ise, yatırım yapılan bu hareketin güçlenerek toplumsal ayrışma noktasında nasıl acı meyveler verdiği ibretle görülmektedir. İlgili başlıklar için bk. Burn, *Census Of India, 1901, Vol. XVI, 82-92.*

⁴⁰⁸ İlgili raporun "Din (Religion)" bölümünün tamamı için bk. Burn, *Census Of India, 1901, Vol. XVI, 63-104.*

⁴⁰⁹ Bk. Jordens, *Dayananda Sarasvati His Life and Ideas*, 144, 159, 146, 183.

Samaj'ın gelişmesinde etkili olmuşsa da Dayananda'nın örgütlenme konusunda, *basit kurallar oluşturup ayrıntılardan kaçınma, kişi değil ilkeler etrafında birleşme*,⁴¹⁰ *rakip Hindu Bakti (Vallabhacharya) gibi gruplarla müsabakalarda galip gelme*,⁴¹¹ *seçkin insanlarla özel görüşmeleri işinin bir parçası olarak değerlendirme*⁴¹² şeklindeki tutum ve davranışlarının da organizasyonun sonraki yıllarda büyüyüp daha da güçlenmesinde etkili olduğu söylenebilir.

Yukarıda, gelişmesinde etkili olan ana unsurlara yer verdiğimiz Arya Samaj, modern dönem Hint ve Hindu tarihine damgasını vurmuş önemli bir reform hareketidir. Dayananda Sarasvati, bir Hint ulusunun meydana getirilmesinin, Batı uygarlığı, eğitimi ve dininin nüfuzu ile değil, bütün Alt Kıtayı kapsayan bir Hint dini ve ortak kültürünün oluşturulması yoluyla olmasını amaçlamıştır. Onun, Hint milliyetçiliğine özellikle dinî ve kültürel açıdan yerli bir yönelim verdiği söylenebilir.⁴¹³ Bu bağlamda Dayananda, Hinduizm'i yeniden yapılandırmak ve reforma etmek için, Hinduların millî gururunu ve bilincini tutuşturma ve millî birliğe gerçek yönelişi sağlama hassasiyeti ile hareket etmiştir. Böylece 20. yüzyılda Brahmo Samaj ve Prarthana Samaj gibi hareketler sadece dinî ve kültürel reformlara odaklanarak daha sonraları nüfuzlarını ve taraftarlarını kaybederken; Arya Samaj, odak noktasını reform ve eğitimden Hindu uyanışı ve milliyetçiliğine kaydırarak hayatî (vital) ve popüler bir hareket olarak kalmayı başarmıştır.⁴¹⁴

Günümüzde, Hindu Milliyetçiliğini önceleyen diğer Hindu mezhepleri ve örgütleri daha ön planda olsalar da Arya Samaj'ın 20. yüzyılın büyük bölümünde etkili Hindu reform hareketi olduğunu söylemek abartılı olmaz. Çünkü, bu dönemde pek çok Arya Samaj aktivisti ve bu reform hareketi tarafından yönetilen eğitim kurumlarında yetişmiş olan önemli sayıda erkek ve bayan, Hint kamusal yaşamına yön veren siyaset, akademi, gazetecilik, edebiyat gibi çeşitli alanlarda önemli konumlara gelmiş/getirilmişlerdir.⁴¹⁵ Kısacası, özellikle 20. yüzyılın ilk yarısında Hint kamusal

⁴¹⁰ Bk. Jordens, *Dayananda Sarasvati His Life and Ideas*, 183.

⁴¹¹ Bk. Jordens, *Dayananda Sarasvati His Life and Ideas*, 128,135,141-142,149.

⁴¹² Bk. Jordens, *Dayananda Sarasvati His Life and Ideas*, 183.

⁴¹³ Bk. Güngör, *Sömürge Uluşa*, 149.

⁴¹⁴ Walsh, *A Brief History Of India*, 151.

⁴¹⁵ Bk. Fischer-Tiné, *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, 5/389.

alanının gelişimi, ya doğrudan Arya Samaj saflarından alınan ya da en azından ideolojisinden etkilenen *yerel entelektüeller* tarafından şekillendirilmiştir.⁴¹⁶

1.4.2. Arya Samaj'ın On İlkesi

Arya Samaj'ın 1875'te Bombay'da kuruluşunda yirmi sekiz ilke belirlendiği daha önce belirtilmişti. 1877'de Lahor'da, Samaj'ın Bombay kuralları incelenmiş; bunların baştan sona yeniden yazılmasına ve mantıklı bir sıraya konulmasına karar verilmiştir. Neticede ise bu kurallar revize edilip on maddeye düşürülmüş ve ayrıca hareketin tüzüğü ortaya çıkarılmıştır. Dayananda tarafından onaylanan bu yeni on ilke, bugüne kadar hiç değişmeden kalmış; ancak tüzük daha sonra değişikliğe uğramıştır.⁴¹⁷

Arya Samaj'a katılmak⁴¹⁸ için başka herhangi bir inançtan feragat etmek gerekmeyp, Samaj'ın sadece bu on ilkesini kabul etmek yeterli kabul edilmiştir.⁴¹⁹ Burada kullanılan bazı terimlerin (*dharma*, *adharm*a gibi) başka dillerde tam karşılığının olmadığı belirtilerek, Sanskrit veya Hintçe olarak anlaşılıp kabul edilmesinin gerektiği vurgulanmıştır.⁴²⁰

Üyelik için başvururken her Arya'nın kabul etmesi gereken bu on ilke şunlardır.⁴²¹

⁴¹⁶ Özellikle Dayananda'nın başlattığı Hintçe duyarlılığı, kültürel milliyetçiliğin kolonyal sisteme girebileceği bir "gizli kapı" haline gelmiş; hatta bu Hintçe eğitim anlayışı, bağımsızlığını kazandıktan sonra bile Hindistan'da rahatsız edilmeden hayatta kalabilmek için, katı bir dilsel ve kültürel ideal empoze etmiştir. Bk. Francesca Orsini, *The Hindi Public Sphere: 1920-1940* (School of Oriental and African Studies, London University, Ph.D. Dissertation/Thesis Submitted For The Degree Of Doctor Of Philosophy, 1996), 101-102, 110-111.

⁴¹⁷ Bk. Jordens, *Dayananda Sarasvati His Life and Ideas*, 174-175.

⁴¹⁸ Arya Samaj, kendisini Hinduizm'in hurafelerden arındırılmış asli hali olarak kabul ettiği için, aslında Arya Samaj'a katılmak, Hinduizm'e girmek/dönmek, yani yeniden Hindu olmak anlamına gelmektedir. Bu konuda daha ayrıntılı Bilgi için bu çalışmanın "Dini Bir Ritiyel ve Bir Saldırı Enstrümanı Olarak Şuddi" başlığı altındaki bilgilere bakılabilir.

⁴¹⁹ Bk. Mehta, "The Inner Revolution", 9.

⁴²⁰ Bk. Rai, *The Arya Samaj*, 102.

⁴²¹ Bu on ilkenin farklı kitaplarda muhtelif İngilizce çevirileri mevcuttur. Ancak bu çeviriler arasında tam bir uyum söz konusu değildir. İngilizce çevirilerinin kendi içerisinde var olan bu sorunun, Arapça çevirileriyle karşılaştırma yapıldığında yine var/mevcut olduğu görülür. Bu çalışmada ise, Arya Samaj'ın kendi resmi internet sitesinde de tanıtılan, "*Ten Commandments Principles of Arya Samaj*" adlı kitaptaki İngilizce çeviri esas alınmıştır. İlgili ilkeler ve karşılaştırma için bk. M.A. Chamupati, *Ten*

Birinci İlke: Gerçeğin Kaynağı

Tüm gerçek bilginin ve bilgi yoluyla bilinen/elde edilen her şeyin ilk (etkin) nedeni, en yüce efendi olan tanrıdır (*Parameshvara*).

İkinci İlke: Tapılacak (adorable) Tek Varlık

Ishwara/Tanrı vardır, akıllıdır ve mutludur. O, şekilsizdir/cisim değildir, her şeyi bilendir, âdildir, merhametlidir, doğmamıştır, sonsuzdur/ebedîdir, değişmez/değiştirilemezdir, başlangıçsız/ezelîdir, misli yoktur/emsalsizdir, herkesin ve her şeyin desteği/dayanağıdır; her zaman her yerde, hazır ve nazır, yaşlanmayan, ölümsüz, korkusuz, bâkî, kutsal ve her şeyin yaratıcısıdır. Sadece O, ibadet edilmeye layıktır.

Üçüncü İlke: Hak/Gerçek Kutsal Kitaplar

Vedalar, gerçek bilginin kutsal kitabıdır. Onları okumak, öğretmek, ezberden okumak ve okunduğunda dinlemek Aryaların ilk görevidir.

Dördüncü İlke: Gerçeğe İnanmak

Kişi her zaman hakikati kabul etmeye ve hakikat olmayandan vazgeçmeye hazır olmalıdır.

Beşinci İlke: Gerçeğin Uygulaması

Kişi her şeyi Dharma'nın emirlerine göre, yani doğru ve yanlış üzerinde tam olarak düşündükten sonra yapmalıdır.

Altıncı İlke: Evrensel İyilik İdeali

Tüm dünyaya iyilik yapmak, yani onun fiziksel, ruhsal ve sosyal olarak yükselmesini sağlamak bu topluluğun birincil amacıdır.

Yedinci İlke: Sevgi Görevi

Commandments Principles of Arya Samaj (New Delhi: Vedic Prakashan, ts.); Rai, *The Arya Samaj*, 101-103; "Dayanand Saraswati - The Ten Principles of A Noble Society" (Erişim 07 Kasım 2021); Bannerman, *Census Of India, 1901, Vol. XXV*, 54; Burn, *Census Of India, 1901, Vol. XVI*, 82-83; Zekeriyâ, *el-Hindûsiyyetü*, 3/1360.

Tüm ilişkileriniz, Dharma'nın emirlerine uygun olarak, sevgi ve adaletle düzenlensin.

*Sekizinci İlke: Vidya ve Avidya*⁴²²

Kişi *vidyayı* (özne ve nesnenin idrakini) teşvik etmeli ve *avidyayı* (illüzyon/yanılsama) ortadan kaldırmalıdır!

Dokuzuncu İlke: Daha Büyük ve Daha Küçük Kişilik/Öz

İnsan sadece kendi iyiliğiyle yetinmemeli, kendi iyiliğini herkesin iyiliğinde aramalıdır.

Onuncu İlke: Görev ve Özgürlük

Toplumun herkesi ilgilendiren hükümlerine uyma konusunda kişi kendisini kısıtlama altında görmeli; bireysel refahı ilgilendiren kurallara uymakta ise herkes özgür olmalıdır.⁴²³

Görüldüğü üzere bu on ilke, tamamen inanç, hedef ve tutumlarla ilgili genel yönergeler/direktifler içermektedir. Bunları kabul eden kişi de Aryan, yani Arya Samaj üyesi gerçek bir Hindu olarak kabul edilmiştir.

1.4.3. Arya Samaj ile Hinduizm Arasındaki Farklar

Reformist bir hareket olması yönüyle Arya Samaj, Gelenekçi (Ortodoks) Hinduizm'den ayrıldığı gibi; Brahmo Samaj gibi diğer reformist Hindu Hareketlerinden de çeşitli yönlerden ayrılmıştır. Bu ayrışma, her iki kesimin de diğerini ötekileştirdiği söylemlerle belirginleşmiş ve birinin ötekini din dışı olarak

⁴²² Bu iki kavram çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. *Vidya*, hakikatle bütünleşme, farkındalık, arzulananı gerçekleştirme, bilgi anlamlarında kullanıldığı gibi; *Avidya* da yanılsama, illüzyon, cehalet gibi anlamlarda kullanılmıştır. Burada Arya Samaj mensuplarının tercih ettiği hakikatle bütünleşme anlamı tercih edilmiştir. Bu manada, onlara göre Rishiler tarafından kavrandığı şekliyle *Vidya*, modern anlamda basit bir bilgi değildir; kişinin kendini Gerçek, Hak, Doğru ile özdeşleştirmesidir. (*Vidya*, as conceived by the Rishis, is not simply knowledge in the modern sense; it is identification of one's self with the Real, the True, the Right.) Chamupati, *Ten Commandments Principles of Arya Samaj*, 90.

⁴²³ Arya liderlerinden Rai, Onuncu ilkenin, kişisel özgürlüğü genel refaha tabi kılmayı amaçladığını ifade etmektedir. Bk. Rai, *The Arya Samaj*, 102.

nitelediği (tekdir) ciddi boyutlara dahi taşınmıştır. Olaya daha yakından bakıldığında ise, ihtilafa sebep olan birçok farklılığın, tarafların kavramlara yüklediği anlamlardan kaynaklandığı; uygulama alanına inildiğinde ise temel konularda aradaki farkın gittikçe azaldığı görülecektir.⁴²⁴

Daha çok kutsal kitaplar ve dinî simge, sembol ve ritüellerle ilgili kavramlar üzerinden yürütülen bu tartışmalarda Aryaların, İslâm ve Hristiyanlık gibi aktif bir yapıya sahip dinleri referans alarak, sahip oldukları dini iyileştirme (ıslah) cihetine gittikleri görülür. Bu da çoğunlukla duruma göre pozisyon alma şeklinde gerçekleşmiş, işin teorik ve pratik boyutunda bölgesel ve süreçsel farklılıkların oluşmasına, tutarsızlıklara sebebiyet vermiştir.⁴²⁵ Halkın pratiğine yansımaları noktasında ise, gelenekçiliğin zorladığı din değiştirme ve katı kast kurallarıyla ilgili bazı gevşemeler dışında ciddi bir değişime neden olmamıştır. Ancak bu farklı söylem, o günkü katı dinî kuralların karşısına konulduğunda ve yukarıda açıklaması yapılan çeşitli faktörlerin de etkisiyle fazlaca revaç bulmuştur.

Kavramsal söylemle, bu kavramların açıklamaları ve pratik hayattaki uygulamaları arasındaki bariz farklılıklara kısaca değinmek, son asırda Hint Alt Kıtası'nda yaşanan değişime öncülük eden ve özellikle Hint toplumunda Müslümanların aleyhine gelişen toplumsal ayrışma ve çatışmada büyük role sahip olan Arya Samaj'ı tanıma açısından kolaylaştırıcı olacaktır.

İlk fark olarak şunu belirtmek gerekir ki, Aryalar -kendi yorumladıkları şekliyle- tektanrıcılığı savunur⁴²⁶ ve bu nedenle puta tapmaya şiddetle karşı çıkarlar.

⁴²⁴ Mesela Aryalar, bir tarafta “tevhid”den bahsederken diğer tarafta Tanrı'nın yanı sıra ruhların ve maddenin de ezeliyetine ve ebediyetine inanırlar. Yine günlük ibadetlerden “Upasan/Meditasyon” ile ilgili yapılan: “Tanrı'nın her yerde hazır ve nazır olduğu ve her şeyi doldurduğu; ‘benim (tapıcının) O'nun tarafından doldurulduğum ve O'nun bende ve benim de O'nda olduğum’ inancının teyidi yoluyla Tanrı fikrinin idrak edilmesi” şeklindeki açıklamalar, “tevhid” iddiasındaki Arya inancında hem çoklu tanrı anlayışının hem de Gelenekçi Hinduizm'de olduğu gibi tam bir panteizmin hâkim olduğunu göstermektedir. Bk. *Light of Truth*, 2014 s. 347-348; Ganga Prasad Upadhyaya, *The Origin, Scope and Mission of the Arya Samaj* (Allahabad: Arya Samaj, 1940), 71; Burn, *Census Of India, 1901, Vol. XVI*, 83.

⁴²⁵ Bu vakıanın en bariz örnekleri *şuddi* uygulamalarında görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bu çalışmanın “Dinî Bir Ritüel ve Bir Saldırı Enstrümanı Olarak Şuddi” başlığı altındaki bilgilere bakılabilir.

⁴²⁶ Aslında onların savunduğu monoteizmin, İslam'ın tanımladığı manada bir tek tanrıcılık olmadığını burada tekrar belirtmek gerek. Dayananda, Brahmo Samaj'a yönelttiği on altı eleştiriden onuncusunda “*Deva* terimiyle parlak/muhteşem şeyleri/nesnelere (bright objects) veya bilginleri (men of learning) değil de sadece Tanrı'yı anlama konusunda hatalısınız. Çünkü Tanrı'ya *Mahâdeva* veya Büyük deva

Gelenekçi Hinduların çoğunluğu ise, çok tanrılı (politeist) bir yapıya dönüştürmeye pek müsait panteist karakterli bir dine sahiptirler.⁴²⁷

Bir diğer fark da Arya Samaj, dinî imgelerin öncekiler tarafından sadece görsel amaçlı olarak kullanılan bazı şeyler olduğunu, sonrakilerin ise bunları putlaştırarak ibadetler için birer zorunluluk haline getirdiklerini iddia eder. Bu bağlamda Aryalar, kutsal nehirlerde yıkanmanın, kutsal yerleri ziyaret ederek hac yapmanın, evlilik ve cenaze törenleri gibi etkinliklerde Brahminlere armağanlar sunmanın yararsız olduğuna inanırlar. Brahminlerin Tanrı ile insanlar arasında *aracilar* oldukları inancını reddederler. Boncuk veya tilak⁴²⁸ kullanmazlar. Gelenekçi Hindular ise tüm bunların yarar sağladığına ve hatta birer dinî gereklilik olduğuna inanırlar.⁴²⁹

Kutsal kitaplar konusu da Aryalarla diğerleri arasında bir başka farklılaşma alanıdır. Aryalar sadece *Vedalar*'ın⁴³⁰ otoriterliğine, yanılmazlığına ve kutsallığına; yine Dayananda tarafından belirlenen diğer bazı kitapların da geçerliliğine inanırlar.⁴³¹ Gelenekçi Hindular ise, kutsal kitapları ilham/vahiy yoluyla alan Rishilerin insanüstü özelliklere sahip olduklarına, kutsal kitapların yanı sıra Aryalar tarafından reddedilen birçok kitabı da ilham/vahiy olarak aldıklarına inanırlar. Tarihçesi yönüyle hiçbir zaman otoriter olarak kabul edilmeyen Puranalar'ı bile dinî merasimlerle ilgili meselelerde güvenilir kabul ederler.⁴³²

denir. Başka devalar olmasaydı, Tanrı'ya *Mahâdeya* veya Büyük Tanrı denmesi gerekmezdi." ifadesini kullanmaktadır. Bk. *Satyartha Prakasha*, 642, C: XI, N: 136. Böylece o, aslında Büyük Ana Bir Tanrı'nın altında başkaca tanrıların da bulunduğu inandığını net bir şekilde göstermektedir. Dayananda yine Satyartha Prakasha'ında Tanrı'dan ve O'nun isimlerinden bahsederken *tanrıların Tanrısı*/Mahâdeva (God of gods), *rablerin Rabbi*/Parameşvara (the Lord of the lords), vb. ifadeler kullanır. Bk. *Satyartha Prakasha*, 552-553, C: XI, N: 93. Ayrıca Arya Samaj'ın, Tanrı'nın yanı sıra ruhların ve maddenin sonsuzluğuna da inandığı daha önce belirtilmişti. Yine bu konuda bu konuda, *Svami Dayananda'nın Yaşamı ve Öğretileri Üzerine Eleştirel Bir Çalışma* adlı kitabın yazarı F. K. Khan Durrani, Hinduizm'in diğer mezhepleri gibi Arya Samaj'ın da temel doktrininin, madde ve ruh arasındaki ikili ayrıma dayanan "ruh göçü" inancı olduğunu; dolayısıyla Arya Samaj'ın tek tanrılı bir inanca sahip olduğu iddiasının kabul edilemez olup, onların tanrı anlayışının daha çok düalistik olduğunu veya çok tanrıcılık ile düalistik tektanrıcılık arasında bir yerde muallak durduğunu/bulduğunu vurgulamıştır. Bk. Durrani - A., *Swami Dayanand*, 47-48.

⁴²⁷ Bk. Burn, *Census Of India, 1901, Vol. XVI*, 87. Oysa Arya Samaj'ın on ilkesinde tanımlanan tanrı anlayışının açıklamalarına bakıldığında aynı panteist anlayışın korunduğu görülür. Bk. Upadhyaya, *The Arya Samaj*, 71-73; Burn, *Census Of India, 1901, Vol. XVI*, 83.

⁴²⁸ Tilak: Gelenekçi Hinduların alınlarına sürdükleri mezhep işareti.

⁴²⁹ Bk. Burn, *Census Of India, 1901, Vol. XVI*, 87-88; Mehta, "The Inner Revolution", 9.

⁴³⁰ Arya Samaj'ın *Vedalar*'dan kastettiği, tabii ki Dayananda'nın kendi yorumlarıdır.

⁴³¹ Bk. *Satyartha Prakasha*, 126-129, C: III, N: 90-94.

⁴³² Bk. Burn, *Census Of India, 1901, Vol. XVI*, 88.

Aryalarla Gelenekçi Hindular arasındaki bir diğer fark ise ibadetler konusundadır. Aslında gerek Aryalar gerekse Gelenekçi Hinduların tamamı günlük beş merasimin/ayinin varlığını benimserler. Ancak bu ibadetlerin icra edilme biçimi ve bunlara yüklenen anlam konusunda aralarında yine önemli farklılıklar vardır.⁴³³

Aryalarla Gelenekçi Hinduların kast (*varna*) sistemine bakış açıları da farklıdır. Her iki kesim de kastın varlığını ve gerekliliğini kabul eder, ancak gelenekçiler, bunun doğumla gerçekleştiğine inanırken Aryalar, girişi doğumla değil; kişinin becerileriyle (*ability*) belirlenen sadece dört meslekî kastın varlığını savunurlar. Kast dışılık/paryalık müessesesi ise kabul edilmemiştir.⁴³⁴

Arya Samaj'ın evlilik konusuna yaklaşımı da Gelenekçi Hinduizm'den farklıdır. Gelenekçi Hindular çocuk evliliğini onaylarken; Aryalar bunu reddeder.⁴³⁵ Yine Gelenekçi Hindular dul kadınların evliliğine karşı çıkıp, hatta dulların yakılmasına (*sati/suttee*) onay verirken; Aryalar, tam aksi yönde tutum sergilemiş; dulların yakılmasını reddedip onların evlenebilmelerini veya evlendirilmelerini savunmuşlardır.⁴³⁶

Aryalarla Gelenekçi Hindular arasındaki en belirgin farklardan birisini de onların arındırma (*şuddi*) olayına yaklaşımları oluşturmaktadır. Önceden Hindu olup çeşitli nedenlerle dinden çıkmış/kirli kabul edilenlerin yeniden Hindu dinine

⁴³³ Mesela, Gelenekçi Hindular arasında, günlük ibadetlerden *Agnihotra Yajna*'nın hem kendileri hem de diğer Hindular için uygulama yapabilen *Agnihotra Brahmanları* olmadan asla icra edilemeyeceğine; yine bu ayinin, dinî bir anlam/boyut barındırması yönüyle tesirli ve yararlı olduğuna inanılır. Aryalar ise, herhangi bir kişinin bunu gerçekleştirebileceğini, dinî anlamını ve önemini bir kenara bırakarak etkisinin sadece atmosferi arındırmak olduğunu, ancak ayin esnasında eşlik edilen duaların elbette Yüce Tanrı'ya ibadetin bir parçası olduğunu ifade ederler. Benzer şekilde *Pitri Yajna* ve *Bhuta Yajna* da aynı şekilde değerlendirilir. İlki (*Pitri Yajna*), Hindular arasında, atalara bir kurban/adak, ikincisi (*Bhuta Yajna*) ise Bhuta [doğa üstü yaratık/hayalet/ölen birinin hayaleti] ve Pisacha [vampir] gibi çeşitli canlılara bir adak olarak kabul edilir. *Pitri Yajna* ebeveynlere saygının bir işareti olarak ve *Bhuta Yajna*, yiyeceklerin pişirildiği ateşte böceklerin ölümüne neden olma günahı için bir kefaret töreni olarak yorumlanır. Bk. Burn, *Census Of India, 1901, Vol. XVI*, 88.

⁴³⁴ Bk. *Satyartha Prakasha*, 148, 151-154, C: IV, N: 17, 22-25; Mehta, "The Inner Revolution", 8-9; Burn, *Census Of India, 1901, Vol. XVI*, 88. Dayananda, Hinduizm'deki yerel kast bölümlerini (*jatis*), *liyakat ve eylemlere göre* kız ve erkek çocuklar için sabitlenecek bir kast (*varna*) sistemi ile değiştirilmiştir. *Varnanın liyakat ve eylemlere göre* gerçekleşme sınırı (fixture) ise, kızlar için on altıncı yaş; erkekler içinse yirmi beşinci yaş olarak belirlenmiştir. Bk. *Satyartha Prakasha*, 154, C: IV, N: 25; Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement in India*, 14.

⁴³⁵ Aryalara göre evlilik yaşı alt sınırı kızlar için 16, erkekler için 25'dir. Bk. *Satyartha Prakasha*, 141, C: IV, N: 8.

⁴³⁶ Bk. *Satyartha Prakasha*, 967, Appendix, N: 47; 196, C: IV, N: 76-90.

kazandırılmasını Aryalar tamamen kabul ederken; Gelenekçi Hindular bunu ya tümünden reddetmiş veya kısmen kabul etmişlerdir.⁴³⁷

Hayvan kurbanı ve avatara inancı konuları da Aryalar ile Gelenekçi Hinduların birbirlerinden farklılaştıkları noktalardandır.

Arya Samaj sadece Gelenekçi Hindularla değil, Hinduizm’i reforme etme noktasında ortak paydada buluştukları Brahmo Samaj gibi dönemin diğer reformcu örgütleriyle de birçok konuda ayrı düşmüştür. Aryalar bu reformcu hareketleri, Vedaları tek otorite olarak kabul etmeme, antik Hindu geleneğinden çok fazla ayrılma, Hristiyanlığı taklit etme gibi olumsuzluklarla itham ederek onlardan ayırmışlardır.⁴³⁸

1.5. Hindu Milliyetçiliği ve İlham Kaynağı Olarak Dayananda

Kavramlara ve akımlara hayat veren çağın ruhunu doğru okumak, ilgili konuları anlamlandırma ve yorumlamada gerçekçi bir bakış açısı oluşturur.

Geleneksel Hindu inançlarının hızla değişime uğradığı Modern Dönem Hint düşüncesinde, daha sonra Hint milliyetçiliği çatısı altında toplanacak olan iki temel düşünce akımı ortaya çıkmıştır. Bunlarda ilki olan Brahmo Samaj (1828), birçok Hintli liderin düşünce dünyasını vatanseverlik ve milliyetçilik adı altında yeni özgürlük ve demokrasi fikirlerine hazırlamış; ikincisi olan Arya Samaj (1875) ise, özellikle Ramakrişna Misyon Hareketi’nin 1890’larda gelenekçi Hindular arasında neden olduğu uyanışın da katkısıyla, kavgacı bir milliyetçiliği inşa etmiştir.⁴³⁹ Bir başka ifadeyle Arya Samaj, başlangıçta *Hindu milliyetçiliğinin* doğrudan bir savunucusu olmamasına rağmen, çok kısa bir süre sonra bu milliyetçiliğin kendisi içerisinde ortaya çıkıp neşvünema bulduğu militan bir örgüt oluvermiştir.⁴⁴⁰ *Hindutva* kavramıyla yeni bir boyut kazanarak günümüz Hindistan’ında iktidar olan ve belki bir yüzyıl daha etkinliğini sürdüreceği gibi görünen bu radikal anlayışın ilham kaynağı ise Arya

⁴³⁷ Bu konu “Dinî Bir Ritüel ve Bir Saldırı Enstrümanı Olarak Şuddi” başlığı altında detaylıca incelenmiştir.

⁴³⁸ Bk. *Satyartha Prakasha*, 635-643, C: XI, N: 132-136.

⁴³⁹ Bk. Güngör, *Sömürgeci Ülusa*, 220.

⁴⁴⁰ Bk. Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement in India*, 14.

Samaj'ın da kurucusu olan Svami Dayananda Sarasvati'dir.⁴⁴¹ Dayananda'nın Aryan ırkı ve Âryâvartta (Hint Alt Kıtası) ile ilgili ayrıcalıklı söylemleri, Hindu milliyetçiliğinin başlangıç sermayesi için eşsiz bir hazine olmuştur. Bu milliyetçiliğin büyüüp kökleşmesini Avrupa sömürgeciliği, İngiliz eğitimi, Hristiyan misyonerler, diğer uluslarla temas ve özellikle İtalyan Faşizmi ve Alman Ulusal Sosyalizmi (Nazizm) gibi milliyetçiliğin *etnik* ve *teritoryal* biçimlerinin⁴⁴² ince etkisi kolaylaştırmıştır.⁴⁴³ Zira Modern Hint düşünürlerinin ve politik kişiliklerinin hemen tamamının, açık veya gizli bir şekilde Batılı milliyetçi kesimle bağlantılı olduğu ifade edilir.⁴⁴⁴ Dayananda'nın başlattığı sistematik İslâm eleştirilerinin ve fitilini ateşlediği Hindu-Müslüman çatışmalarının⁴⁴⁵ temelinde yatan sorunların daha iyi anlaşılması için Hindu Milliyetçiliğinin simge kavramı *Hindutva*'ya ve bu ekolün bazı temsilcilerine kısaca değinmek yerinde olacaktır.

1.6. Bir İdeoloji Olarak Hindutva

Hindistan'da iki baskın milliyetçiliğin, Hint milliyetçiliği ve Hindu milliyetçiliği olduğu söylenebilir. Bağımsızlık öncesi Hindistan'da milliyetçilik ve din arasındaki bağ, Hinduizm'in savunulmasına ve geliştirilmesine doğrudan katkıda bulunmuştur.

⁴⁴¹ Bk. Kuruvachira, *Hindu Nationalists of Modern India*, 29-37.

⁴⁴² Anthony Smith, milliyetçiliği *etnik* ve *teritoryal* olmak üzere iki kısımda değerlendirir. *Etnik milliyetçilikler*, “tanınabilir bir kültürel birimden” başlarlar ve birincil endişeleri, “grubun kültürel kimliğinin hayatta kalmasını sağlamak”tır. Buna karşılık *teritoryal milliyetçilikler* ise, dayatılan bir varlıktan başlarlar. Ayrıca bunlar, korunacak ortak ve ayırt edici bir kültürel kimliğe de sahip değildirlir. Bu tipoloji, etnik ve evrensel milliyetçilik arasındaki klasik karşıtlık ile önemli ölçüde örtüşmektedir. Birincisi Almanya, ikincisi ise Fransa tarafından/örneğiyle temsil edilmektedir. Daha ayrıntılı bilgi için bk. Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement in India*, 13.

⁴⁴³ Bk. J. Kuruvachira, “Historical Origins of Hindutva or Hindu Nationalism” (Erişim 11 Ekim 2020), 59-60.

⁴⁴⁴ C. Jaffrelot, 1930'larda Hindu Outlook ve Mahratta gibi yayınların Avrupa'nın üç ‘tanınmış’ diktatörü olan İspanya'dan Franco, İtalya'dan Mussolini ve Almanya'dan Hitler'i övdüğünü iddia etmektedir. Bk. Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement in India*, 00; Kuruvachira, “Historical Origins”, 59-60.

⁴⁴⁵ Hindu-Müslüman çatışması sorunu, günümüzde de yoğun olarak devam etmekte ve en az bu yüzyılı da meşgul edecek gibi görünmektedir.

Hindutva terimi, *Hindu* ve *Tattva* kelimelerinden türetilmiş olup *Hindu ilkeleri* anlamına gelmektedir.⁴⁴⁶ Bir kavram ya da kavramlar kümesi olarak Hindutva, öteden beri var olan tüm Hindu ırkının bütün düşünce ve eylemlerini (aktivite) ifade eder. Böylece Hinduizm, Hinduların takip ettiği çeşitli dinî teoloji veya sistemler anlamına gelir, Hindutva ise, *Hinduluk* anlamında olup Hindu ırkının başta dinî, kültürel, dilsel, sosyal ve politik olmak üzere yaşamının tüm yönlerini ihtiva eder.⁴⁴⁷

Hindutva ideolojisinin, İngilizlerin teşvik ettiği toplumsal politikalara karşı bir tepki olarak Hint milliyetçiliği ile birlikte 20. yüzyılın başlarında ortaya çıkmaya başladığı belirtilir.⁴⁴⁸ Bu ideolojinin ana fikirlerinin, Vinayak Damodar Savarkar (1883-1966) tarafından formüle edildiği; sistemleştirilmesini ise Madhav Sadashiv Golwalkar'ın (1906-1973) sağladığı, genel kabul olarak karşımıza çıkar.⁴⁴⁹ Ancak Hindutva tarihini sadece bu iki figürle sınırlamak, ideolojinin gelişimindeki önemli mihenk taşlarını gözden kaçırmak olur. Aslında, Hindutva tarihi araştırıldığında bu anlayışın, Adi Şankara'nın (MS 700 / 788 - 820) Brahminik egemenliğinde ve Hindu Rönesansı liderleri tarafından 18. yüzyılın başlarında geliştirilen *Hindu bilincinin* gelişiminde bir fenomen olarak zaten mevcut olduğu görülecektir. Başka bir deyişle

⁴⁴⁶ Bk. Aleyamma Zachariah, *Modern Religious and Secular Movements in India* (Theological Book Trust, 1994), 188; Sammyh S. Khan vd., "Lessons from the Past for the Future: The Definition and Mobilisation of Hindu Nationhood by the Hindu Nationalist Movement of India", *Journal of Social and Political Psychology* 5/2 (13 Kasım 2017), 481.

⁴⁴⁷ Bk. Brenda Cossman - Ratna Kapur, "Secularism: Bench-Marked by Hindu Right", *Economic and Political Weekly* 31/38 (Eylül 1996), 2617; "Hindutva" terimini kullanan ilk kişinin Chandranath Basu (1844-1910) olduğu belirtilir. Daha ayrıntılı bilgi için bk. J. Kuruvicara, "Historical Origins of Hindutva or Hindu Nationalism" (Erişim 11 Ekim 2020), 49.

⁴⁴⁸ Bk. Mathew Thomas, *Christian Missions In The Pluralistic Context Of India – The Relevance Of Gandhian Approach* (Mahatma Gandhi University, Ph.D. Dissertation, 2002), 119. Aslında 19. ve 20. yüzyılda ulusların oluşumunun, İngiltere, Fransa, İspanya ve daha az ölçekte de Hollanda ve İsveç örneklerinden derinden etkilendiği; bunun en önemli nedeninin ise bu ülkelerin, o ulusların oluşumu dönemindeki iktisadi ve askeri güçlerinin olduğu bilinmektedir. Zira bu ülkeler, 16. ve 17. yüzyılda filizlenen büyük dünya güçleri olduklarından, daha zayıf olanlar için rol model olmuşlardır. Bk. Güngör, *Sömürgeci Dünya*, xi.

⁴⁴⁹ Bk. Thomas, *Christian Missions*, 119. Ancak, Hindutva'nın "köklerinin" genel kabul görmüş kaynaklarının ötesinde izini süren araştırmacılar ise, Hindutva fenomeninin uzun bir geçmişe sahip olduğu ve bu ideoloji için ilham kaynaklarının en azından MS VIII. yüzyıla kadar, Kalady, Kerala, Güney Hindistan'dan Adi Sankara'ya kadar gittiğini söylerler. Ayrıca Hindutva'nın geçen yüzyılın ilk on yıllarında İtalyan Faşizminden ve Alman Ulusal Sosyalizminden (Nazizm) çok fazla ilham aldığını ve böylece Savarkar'ın ideolojinin 'yaratıcısı' olarak nitelendirilmesinin yeniden değerlendirilmesi gerektiğini iddia ederler. Bk. J. Kuruvicara, "Historical Origins of Hindutva or Hindu Nationalism" (Erişim 11 Ekim 2020), 49.

Hindutva'nın, kelime olarak yeni olsa da fikrî kökleri/dinamikleri bakımından öyle olmadığı söylenebilir.⁴⁵⁰

Hindutva'nın kökeni, kısmen Shivaji (1627-1680) ve Maratha İmparatorluğu'nun⁴⁵¹ Müslümanların ilerlemesini kontrol etme çabalarının bir sonucu olan, Hristiyanlık Döneminin 17. ve 18. yüzyıllarının *Hindu bilincine* kadar izlenebilir.⁴⁵² Ancak Hindutva üzerine yapılan köken (origin) çalışmaları incelendiğinde, günümüzde de popüler olan bu ideolojinin ana membainin ve onu besleyen kolların, aslında, 18. yüzyıl ve sonrası çeşitli Hint Rönesansı liderlerinin Hinduizm'e yaptıkları yeni yorumlarla oluşturulduğu görülecektir. Bu yorumlarında onlar, öncelikle dini içeriden reform edip sonra da onu, *yabancı* diye nitelendirdikleri İslam, Hristiyanlık veya İngilizler gibi güçlere karşı savunmayı amaçlamışlardır.⁴⁵³ Dolayısıyla Hindutva'nın felsefi temellerinin, Svami Dayananda Sarasvati (1824-1883), Benkim Chandra Chatterji (1838-1894), Bal Gangadhar Tilak (1856-1920), Svami Shraddhananda (1857-1926), Madan Mohan Malavia (1861-1946), Svami Vivekananda (1862-1902), Balakrishna Shivaram Moonje (1872-1948), Aurobindo

⁴⁵⁰ Bk. Kuruvachira, "Historical Origins", 49.

⁴⁵¹ Maratha İmparatorluğu ya da Maratha Konfederasyonu, 1674-1818 yılları arasında varlığını sürdürmüş Hint devletidir. Marathalar, Batı Dekkan'da yaşayan köylü ve çiftçilerden oluşan savaşçı bir Hindu toplumdur. Bunlar, genç kral *Şivaji (Shivaji)* (1627/1630-1680)'nin önderliğinde 17. yüzyılda Adilşah Devleti ve Babürlü Devleti ile savaşlar yapmışlar ve Dekkan Yayılası'nın büyük çoğunluğuna hâkim olmuşlardır. Babürlü Şâhı I. Alemgir Şâh/Evrengezib (1618-1707) zamanında Maratha-Babürlü Savaşları yaşanmış ve bu savaşlar Marathaların Hint Yarımadası'nın büyük bir bölümüne hükmetmesini sağlamıştır. Bk. "India - The Marathas", *Encyclopedia Britannica* (Erişim 04 Mayıs 2021). Burada *Şivaji (Shivaji)* ismi konumuz açısından önem arz etmektedir. Zira *Shivaji*'nin yaşamında cereyan eden bir olay, özellikle Hindu Milliyetçileri açısından için sembolik bir değere sahiptir. *Shivaji* 1659'da Dekkan tepelerinde beraberinde (asi) Maratha gerillaları ile savaştığında, Bijapur ordusunun komutanı Afzal Hân (ö. 1659)'ı haince öldürmekle suçlanır. Afzal Hân'ın ordusu Pratapgah'ta *Shivaji*'nin sığındığı kaleyi kuşattığında; *Shivaji*, Maratha'nın teslimi şartlarını görüşmek üzere ordularını olmaksızın Afzal Hân'la buluşmayı önerir. Afzal Hân ve *Shivaji* kalenin surları önünde yalnız buluştuklarında; *Shivaji*, sakladığı kamasıyla Afzal Hân'ı öldürür. Bunu fırsat bilen *Shivaji*'nin adamları da komutansız kalan Bijapur ordusunu bozguna uğratar.

Bu öldürmenin etik yönü 1897'deki Shivaji Festivali'nde tartışılmış ve Bal Gangadhar Tilak (1856 - 1920), Afzal Hân'nın öldürülmesinin moral haklılığına/ahlakî doğruluğuna Bagavad Gita'dan delil sunmuştur. Ona göre, Tanrı Krishna Gita'da savaşçı Arjuna'ya, "savaşta öldürmenin, bencil nedenlerle yapılmadıkça izin verilebilir olduğunu" söyler. O halde amaç meşru ise, her türlü araç da meşrudur. Makyavelci düşünceye, yani "amaca götüren her yol mubahtır" anlayışına çok yakın bir mantığın burada devreye sokulduğu görülmektedir. Tilak tarafından Bagavad Gita'dan yapılan bu çıkarım, Hindu Milliyetçileri tarafından dinî bir dogma gibi kabul edilmiştir. Bu yorumun konumuz açısından önemi ise, Müslümanlara karşı yalan propagandayı ve şiddet kullanımını haklılaştırmada bir argüman olarak kullanılmış olmasıdır. Konunun tarihi boyutu için bk. Güngör, *Sömürgeci Uлуу*, 228-229.

⁴⁵² Bk. Kuruvachira, "Historical Origins", 58.

⁴⁵³ Bk. "Historical Origins of Hindutva or Hindu Nationalism", 49-67.

Ghosh (1872-1950), Keshav Baliram Hedgewar (1889-1940), Shyama Prasad Mukherjee (1901-1953), V. D. Savarkar (1902-1966), M. S. Golwalkar (1906-1973) gibi modern Hindistan'ın vitrin şahsiyetlerinin yazılarına kadar uzandığı söylenebilir.⁴⁵⁴ Bunlar arasında Dayananda Sarasvati, Hindutva ideolojisinin *ilham kaynağı* olması;⁴⁵⁵ Savarkar ve Golwalkar ise, bu ideolojinin kesin bir biçim ve sistemleştirmesinde rol alan düşünürler olmaları yönüyle özel olarak anılmayı hak etmektedirler. Ayrıca Arya Samaj, Ramakrishna Misyonu, Hindu Mahasabha, Şuddi Hareketi, İnek Koruma Hareketi gibi Hindu örgütleri ve hareketleri de farklı derecelerde Hindutva bilincine katkı sağlamışlardır.⁴⁵⁶

Dayananda'nın İslam eleştirisine geçmeden önce Savarkar, Golwalkar ve Tilak üçlüsünün fikirlerine kısaca göz atmak, günümüz Hindistan'ında İslâm'a yöneltilen eleştirilerin ve Hindu-Müslüman çatışmalarının temel nedenlerinin doğru anlaşılmasına, gelecekte daha da derinleşecek gibi görünen bu çatışmaların önlenmesine yönelik çözümler sunulabilmesine katkı sağlayacaktır.

1.6.1. Vinayak Damodar Savarkar

Hindu milliyetçisi Hindutva'nın en önemli ideologlarından biri olan Savarkar (1902-1966), Hintli bağımsızlık aktivisti, politikacı ve yazar olarak tanınmıştır. Savarkar, 1922'de yaşadığı hapis hayatı sırasında bu ideolojiyi geliştirmiş ve daha sonraları Hindu Mahasabha'nın önde gelen isimlerinden biri olmuştur.

Savarkar'ın asıl amacının, Hindular'ın bütün kesimlerini birleştirmek için ortak bir faktör aramak, bulmak ve bunu hayata geçirmek olduğu belirtilir.⁴⁵⁷ O, Hindular arasındaki mezhepsel farklılıkların üstesinden gelebilmek amacıyla, Hinduizm'in sadece Hindutva'nın bir parçası olduğunu ve Hindutva'nın ise Hindu ırkının bütün

⁴⁵⁴ Burada Hindutva ideolojisinin şekillenmesine katkıda bulunan yukarıda bahsedilen tüm figürlerin pratikte Hindu seçkinlerine, yani Hindu üst kastlarına ait olduğuna dikkat edilmelidir. Bugün bile, bu durum büyük bir değişikliğe uğramamış ve Hindutva, öncelikle Hindu seçkinlerinin bir ideolojisi olmaya devam etmektedir.

⁴⁵⁵ Bk. Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement in India*, 11, 14; Kuruvachira, *Hindu Nationalists of Modern India*, 28-30.

⁴⁵⁶ Bk. "Historical Origins of Hindutva or Hindu Nationalism", 59.

⁴⁵⁷ Bk. Thomas, *Christian Missions*, 119.

düşüncelerini ve faaliyetlerini kucakladığını iddia ederek Hinduizm ile Hindutva kavramları arasında bir ayırım yapmıştır.⁴⁵⁸ Bu tanımlama, Hint halkını dikey olarak Hindular ve Hindu olmayanlar olarak ikiye ayırmıştır.⁴⁵⁹ Neticede, *birleşik Hint kültürü* düşüncesi ortadan kalkmaya ve iki ayrı milliyetçilik, yani *Hint milliyetçiliği* ve *Hindu milliyetçiliği* gündeme gelmeye başlamıştır. Bu da her zaman gruplaşmaya ve Hindu olmayanların bir kuşku bulutu altına sokularak onların nefret ve düşmanlığın kurbanları haline gelmelerine sebep olmuştur.⁴⁶⁰

1.6.2. Madhavrao Sadashivrao Golwalkar

Golwalkar (1906-1973), RSS'nin⁴⁶¹ şefi olmanın yanında en büyük ideoloğudur. Sömürgecilik karşıtı milliyetçiliği olumsuz görerek reddeden Golwalkar, kültürel Hindu milliyetçiliği fikrini, kültür, din ve ulus arasında mantıksal bir bağlantı izleyerek inşa etmeye çalışmıştır.⁴⁶² Kültürel milliyetçiliği ayrıntılandırmak için Nazi Almanya'sı kaynaklarını rehber olarak almıştır. Golwalkar'ın yazıları, Alman etnik ve kültürel milliyetçiliğinin kendisini derinden etkilediği gerçeğine tanıklık etmektedir. Golwalkar, yerli ve Hint topraklarının geçek çocuklarının sadece Hindular olduğunu iddia etmiştir.⁴⁶³ Çok etnik gruplu toplumsal yapıyı olumsuz karşılamış; Hint

⁴⁵⁸ Bk. Thomas, *Christian Missions*, 119-120.

⁴⁵⁹ Savarkar, Hindistan'ın bir devlet, Hinduların ise onda bir ulus olduğunu vurgulamıştır. O, çoğunluğu oluşturan Hinduları biricik ya da gerçek ulus/millet (nation) olarak, azınlık diye nitelendirdiği diğerlerini ise, tamamen farklı bir ırk/sınıf (race) olarak görmüştür. Savarkar'ın tanımında ana vatan (pithrubhumi), kutsal toprak (punyabhumi) ile eşitlenmiştir. Ve bir Hindu, Bharatvarsha topraklarını kuzeyde Indus'tan doğu, batı ve güneyde denizlere kadar anavatani ve kutsal toprakları olarak gören kişiydi. Böylece "bölgencilik", Savarkar'ın Hindutva ideolojisinde başlangıç noktası oldu. Savarkar'ın Ana vatan-Kutsal Toprak (Pithrubhumi-Punyabhumi) bağlantısına göre, Bharatvarsha'yı Kutsal Toprak (Punyabhumi) olarak kabul edenler, bu toprağın gerçek sakinleriydi, diğerleri ise yabancılardı. Bu mantığa göre, Hindular dışında haklı olarak kendilerini "Hintli" olarak adlandıran herkes, Kutsal Toprakları (punyabhumi) Hindistan olmadığı iddia edildiği için ayrıştırılmıştır. Bu topluluklar, iddia edilen toprak dışı bağlılıkları nedeniyle, kendilerinin bilgisi dışında veya istemedikleri halde "yabancılar" olarak tanımlanmışlardır. Hinduizm ile ortak bir zemini paylaşan Budizm ve Caynizm gibi dinler, Hinduva'nın üç prensibi olan ortak bir devlet (rashtra), ortak bir kast (jati) ve ortak bir kültüre (sanskriti) bağlı oluklarından dolayı Hindu ulusunun bir parçası sayılmışlardır. Thomas, *Christian Missions*, 120-121.

⁴⁶⁰ Bk. Thomas, *Christian Missions*, 121-122.

⁴⁶¹ RSS: Rashtriya Swayamsevak Sangh (Ulusal Gönüllüler Örgütü) Hindu milliyetçiliğinin en büyük organizasyonu olup ilerleyen sayfalarda hakkında bilgi verilecektir.

⁴⁶² Bk. Thomas, *Christian Missions*, 122.

⁴⁶³ Bk. Thomas, *Christian Missions*, 122-123.

toplumuna yönelik iç ve dış tehditleri ele alırken, Müslümanları iç tehdit olarak değerlendirmiştir.⁴⁶⁴ Golwalkar'ın Hindu Rashtra kavramına dayanan toplumsal ideoloji formülasyonu, anti-Semitizmin oldukça belirgin olduğu Almanların faşist ideolojisinin damgasını taşımaktadır.⁴⁶⁵

Golwalkar'a göre Müslümanlar ve Hristiyanlar gibi azınlıklar, Hindularla ortak bir vatan, ortak bir yasa, tarih ve gelenek miras almış olsalar da ulusal topluluğun çoğunluğuna karşı oldukları için onun bir parçası olarak kabul edilemezler. Hindu olmayanların Hint kültürüne olan zihinsel bağlılıkları, ya Yahudiler ve Parsiler gibi misafir olarak, ya da Müslümanlar ve Hristiyanlar gibi işgalciler olarak bu topraklarda buldukları için şüphelidir.⁴⁶⁶

Kısacası Kültürel Milliyetçilik diye de adlandırılan Hindutva, Hindu yaşam tarzına dayanan bir Hindu Devleti (*Hindu Rashtra*) kurmak demektir. Çağdaş Hindu ideologları da bunu vurgulamaya devam etmektedir. Örneğin, RSS lideri Seshadri, "Hindu kimdir?" sorusuna cevaben şöyle demektedir: "*Hindu*, Müslüman ve Hristiyan gibi bir dine inananın adı değildir. Burada (Hindu) ulusal bir yaşam biçimini ifade eder. Kendisini, ülkemizin ve halkımızın birliğine ve kutsallığına sıkı sıkıya bağlı hisseden ve büyük atalarımıza, saygı ve taklit noktamızın yüce değerleri ve milli kahramanları olarak bakan herkes Hindu'dur."⁴⁶⁷

Golwalkar'a göre, Müslüman ve Hristiyanlar gibi Hindu olmayanlar, *yabancı ırklar* olarak adlandırılacaktır. Çünkü bunlar, Bharat (Hint) ulusunu oluşturan Hindu gelenekleri ırmağının olağan akışına katılmayı, onunla birleşmeyi kabul etmemişlerdir.⁴⁶⁸ Ona göre Hindu ulusu, dinî azınlıklara karşı oluşturulmuştur. Dolayısıyla, onlara bu ulusun düşmanı veya astı muamelesi yapılmalı ve bir Hindu ulusu olan bu milletin meşru bir parçası olarak bile kabul edilmemelidirler.⁴⁶⁹

⁴⁶⁴ Bk. Thomas, *Christian Missions*, 123.

⁴⁶⁵ Bk. Thomas, *Christian Missions*, 123.

⁴⁶⁶ Bk. Thomas, *Christian Missions*, 123-124.

⁴⁶⁷ Bk. Thomas, *Christian Missions*, 124.

⁴⁶⁸ Bk. Thomas, *Christian Missions*, 125.

⁴⁶⁹ Golwalkar, *We; or Our Nationhood Defined* adlı kitabında şöyle demektedir: "Hindustan'daki yabancı ırklar, ya Hindu kültürünü ve dilini benimsemeli, saygı duymayı ve bu saygıyı devam ettirmeyi öğrenerek Hindu dini, Hindu ırkının ve kültürünün, yani Hindu ulusunun yüceltilmesinden başka hiçbir fikir onları mutlu etmemeli ve kendi bireysel varlığını Hindu ırkıyla kaynaştırmalı; ya da tamamen Hindu ulusuna tabi olanlar, hiçbir şey iddia etmeyenler, hiçbir imtiyazı hak etmeyenler, hatta herhangi

1.6.3. Bal Gangadhar Tilak

Militan Hindu milliyetçisi gruplar arasında en seçkin liderlerden biri de Bal Gangadhar Tilak'tır (1856-1920). Dayananda Okulundan doğan Tilak Okulu, İngiliz eğitilmiş Hintlilerin siyasi anlayışlarını değiştirerek, 20. yüzyıl milliyetçi hareketinde önemli bir rol oynamıştır.⁴⁷⁰ Tilak, gazetecilik konusundaki büyük yeteneğini, siyasi amaçları ve hedefleri lehine kamuoyunu şekillendirmek için mükemmel şekilde kullanmıştır.⁴⁷¹ Maratha'nın Müslüman yönetimine karşı mücadelesinde bölge insanının sevilen geleneklerini ön plana çıkararak milliyetçi hareketin popülaritesini genişletmeye çalışmıştır.⁴⁷²

Tilak, Hindu kitleleri arasında vatanseverlik ve milliyetçilik ruhunu aşlamak için, dinî metinlerin okunması ve ibadetle yapılan kutlamaları halka açık törenlere dönüştürerek *Shivaji*, *Ganapati* festivallerini yeniden canlandırmıştır. Böylece o, Hindular arasında militanca davranışları artırarak bu kutlamaları sömürge yönetimine ve Müslümanlara karşı kullanmıştır.

Tilak, vazgeçme idealini öğreten Bhagavad Gita'nın geleneksel yorumunu bir kenara atarak; Gita'nın insanlığa özveriyle hizmeti öğrettiğini savunduğu, *Gita Rahasya* adında yeni bir yorum yazmıştır.⁴⁷³

Dayananda'nın köktenci görüşlerinin yeni bir şekil verdiği Hint milliyetçiliği öğretisinin bağlıları olan Bipin Chandra Pal (1858-1932), Aurobindo Ghosh (1872-1950) ve Lala Lajpat Rai (1865-1928) gibi Tilak liderleri de aynı şekilde militan dinî

bir imtiyazdan/ayrıcalıklı muameleden çok daha azı, yani vatandaşlık hakları bile olmayanlar bu ülkede kalabilir. Onlar için en azından benimsemekten başka bir yol olmamalıdır." M.S. Golwalkar, We; or Our Nationhood Defined (Nagpur: Bharat Prakashan, 1939) 47-48 naklen Thomas, *Christian Missions*, 125.

⁴⁷⁰ Bk. Güngör, *Sömürge Ufukları*, 150.

⁴⁷¹ Tilak, biri İngilizce Maratha, diğeri Marathi'de Kesari Tilak olarak adlandırılan iki haber gazetesi kurmuş ve Maratha'nın Müslüman yönetimine karşı mücadelede, Maratha'nın Shivaji ve Ganapati festivalleri gibi popüler gelenekleri aracılığıyla milliyetçi hareketin popülaritesini genişletmeye çalışmıştır. Bk. Thomas, *Christian Missions*, 117-118.

⁴⁷² Bk. Thomas, *Christian Missions*, 117.

⁴⁷³ Tilak'ın *Gita Rahasya*'sı, Hint milliyetçi hareketinin belki de en önemli felsefi eseri olarak ön plana çıkmış ve bazı görüşlerine katılmamasına rağmen Gandhi tarafından "Gita'nın şaheser yorumu" olarak nitelendirilmiştir. Bk. Thomas, *Christian Missions*, 118.

milliyetçiliğin temsilcileri olmuşlardır.⁴⁷⁴ Daha sonraki tarihçiler, tüm bu *hindutva* liderlerinin militan anti-emperyalist eylemlerinin ulusal birleşmede (konsolidasyon) büyük bir sıçrama anlamına gelmesine rağmen, Hindu tonunun, ulusal birleşme sürecini zayıflattığını ve sonraki yıllarda firkalaşmanın (komünalizm) acı sonuçlarına neden olduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁷⁵

Hinduların çoğunluğunu tek veya gerçek ulus, azınlıkları ise tamamen farklı bir ırk olarak gören bu anlayış sahipleri, Hinduizm'in önceki yapılarında temel olan esneklik ve çoğulculuğun ortadan kaldırılması gerektiğini savunmuşlardır. Böylece Hindu çoğunluğun tek başına gerçek Hint ulusunu oluşturduğunu iddia ederek toplum üzerinde büyük bir hegemonya kurmaya çalışmışlardır.⁴⁷⁶

1.7. Hindutvacı Örgütler: İslâm Eleştirisi ve Hindu-Müslüman Çatışmasındaki Roller

19. yüzyıl, Hindu dinî hareketlerinin ortaya çıkışına, 20. yüzyıl ise birbirini destekleyen ve güçlendiren yan yana büyüyen iki güçlü duyguya, yani kendi ulusuna ve dinine olan sevgiye tanıklık etmiştir. Din, *ulus* kavramı bağlamında; ulus da öncelikle coğrafi veya bölgesel bütünlük/birlik olarak tanımlanmıştır. Din ile bölge/toprak arasında bir ilişki bulunduğu varsayımıyla hareket eden bu anlayış, militan milliyetçiliğin ve dinî köktenciliğin birbirine bağlı büyümesiyle sonuçlanmasına ve böylece çeşitli militan örgütlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Dolayısıyla, Hint ve Hindu milliyetçiliği Hindistan'da iki baskın unsurdur, denebilir. Bağımsızlık öncesi Hindistan'da milliyetçilik ve din arasındaki bağ, Hinduizm'in savunulmasına ve geliştirilmesine doğrudan katkıda bulunmuştur.⁴⁷⁷

Hint Alt Kıtası'nda *dinî milliyetçilik* tohumu Arya Samaj tarafından Pencap'ta ekilmiş, Bengal'de Bankim Chandra Chattopadhyaya, Swami Vivekananda ve diğerlerinin yazılarıyla desteklenmiştir. Bu tohum, Maharashtra'da Tilak, Savarkar ve

⁴⁷⁴ Bk. Güngör, *Sömürgeci Ulusa*, 150.

⁴⁷⁵ Bk. Thomas, *Christian Missions*, 118.

⁴⁷⁶ Bk. Thomas, *Christian Missions*, 120.

⁴⁷⁷ Bk. Thomas, *Christian Missions*, 116.

onun Hindu Mahasabha'sı, Hedgewar ve onun RSS'si ve öteden beri kendisini Hinduizm'in savunulması ve tanıtılmasından sorumlu gören VHP'si tarafından himaye edilerek günümüze kadar gelen güçlü, büyük bir ağaç olmuştur.⁴⁷⁸ Alt Kıta'daki uzlaşî kültürü açısından son derece acı meyveler vermiş olan bu ağaç; günümüz Hindistan'ının siyasî, sosyal, dinî ve kültürel hayatında Hindularla Hindu olmayanlar arasında fitne ve çatışma ateşini hâlâ çok aktif olarak beslemektedir. Zira, diğer kültürel formlara karşı hoşgörüsüzlük ve azınlık topluluklarının sosyo-kültürel olarak boyun eğdirilmesi gayreti, bu ideolojinin en belirgin özelliğidir. Bu ideoloji sahipleri, düşüncelerini günümüzde daha belirgin bir şekilde hayata geçirmektedirler. Amaçları ise, Hint devletini ve milletini sadece Hinduların oluşturduğunu ileri sürerek toplum üzerinde Hindu hegemonyası kurmaktır.⁴⁷⁹

Hindu milliyetçiliğinin amansız savunucuları olan bu kuruluşlardan Arya Samaj hakkında daha önce yeterince bilgi verilmişti. Burada ise, aynı ideolojinin devamı olan diğer kuruluşlara kısaca değinilerek, ilgili sorunların günümüze ve geleceğe aktarılmasında bunların nasıl birer köprü vazifesi gördüğü tespit edilmeye çalışılacaktır.

“Hayat boşluk kabul etmez.” Arya Samaj'ın iç ve dış etkenler sebebiyle bölünüp zayıflamasıyla oluşan boşluğun, Hindu milliyetçisi Tagor, Tilak, Savarkar ve Hedgewar gibi şahsiyetler tarafından, hâkim otoriteden veya dış mihraklardan⁴⁸⁰ alınan rüzgarla RSS, VHP, ... benzeri örgütler kurularak doldurulduğu görülür. Böylece, Arya Samaj'ın *şuddi*yle ektiği fitne tohumlarının, Hindu-Müslüman birlik ve dayanışmasına verdiği zararın⁴⁸¹ çarpan etkisi daha da büyütülmüştür. Bu örgütler, önce Dayananda Sarasvati'nin yeniden ihya ettiği *şuddi*yi sahiplenmiş; sonra da onun alanını genişleterek *Ghar Wapsi* adlı yeni bir harekete dönüştürmüşlerdir.⁴⁸² Yine bu yapılar, Dayananda'nın yorumladığı şekliyle Vedik dinin dışında kalan Hint dışı ve

⁴⁷⁸ Bk. Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement in India*, 11; Thomas, *Christian Missions*, 117.

⁴⁷⁹ Bk. Thomas, *Christian Missions*, 126.

⁴⁸⁰ Bağımsızlık öncesi mevcut İngiliz yöneticilerin yoğun desteği ve yönlendirmesi olmuşken, Bağımsızlık (1947) sonrası da bu destek çeşitli şekillerde devam etmiştir. Daha ayrıntılı bilgi için bk. Sikand, “The Fitna of Irtidad”, 70.

⁴⁸¹ Bk. Sikand, “The Fitna of Irtidad”, 68-69.

⁴⁸² Yashasvini Rajeshwar - Roy C. Amore, “Coming Home (Ghar Wapsi) and Going Away: Politics and the Mass Conversion Controversy in India”, *Religions* 10/5 (Mayıs 2019), 6-8.

Hint menşeli dinlere Arya Samaj'ın gösterdiği tepkiyi başkalaştırarak, hedefe sadece İslâm ve Hristiyanlığı koymuşlardır. Hindu milliyetçi örgütlerin yürüttüğü *şuddi* kampanyaları, bir bütün olarak Hindu toplumunu reforme etmeyi değil, daha güçlü bir Hindu siyasi kimliği oluşturarak İslâm ve Hristiyanlığa geçişleri engellemeyi amaçlamıştır.⁴⁸³ Günümüzde İslâm eleştirilerinin ve Hindu-Müslüman çatışmalarının membaı olmaları nedeniyle bu hareketlere kısa da olsa biraz daha yakından göz atmak uygun olacaktır.

1.7.1. Sangh Parivar (Dernekler Ailesi)

RSS Ailesi olarak da bilinen bu örgütün kendi internet sitesinde: “*Tüm dünya bir ailedir (Vasudhaiv Kutumbkam)* mantığıyla hareket eden Sangh Parivar, tüm dünyaya yayılmış RSS gönüllüleri için bir platformdur.”⁴⁸⁴ denilmektedir.

Bir çatı örgüt pozisyonunda bulunan bu yapı, siyasetten dine, düşünceden haber ve iletişime, sosyal hizmetten ekonomiye, meslekî örgütlerden eğitim ve kadın konusuna kadar birçok alanda yaklaşık yetmiş kuruluşu bünyesinde barındırmaktadır.⁴⁸⁵ BJP, VHP, Bajrangadal, BMS, ABVP, Swadeshi Jagaran Munch gibi tüm kardeş örgütler, Hindu Milliyetçiliğinin ortak ideolojisine bağlıdır.⁴⁸⁶ Bu da *hindutvadır*.

⁴⁸³ Mehta, “The Inner Revolution”, 32-33.

⁴⁸⁴ “Sangh Parivar”, <http://www.sanghparivar.org> (Erişim 25 Ekim 2020).

⁴⁸⁵ Bunlardan bir tanesi de Muslim Rashtriya Manch/MRM (Müslümanların Ulusal Cephesi) adlı kuruluştur. Müslüman toplulukları, Hindistan’daki Hindulara yaklaştırmak amacıyla RSS öncülüğünde/himayesinde kurulmuştur. MRM, RSS ve üyeleriyle ilgili Müslümanların şüphelerinin yersiz olduğunu ve bundan da Hindistan Ulusal Kongresi (INC)’nin sorumlu olduğunu belirtir. MRM, inek kesiminin yasaklanması da dahil olmak üzere RSS tarafından benimsenen birçok prensibi desteklediğini ifade eder. Bk. Danish Raza, “The Saffron Muslim”, <https://www.Hindustantimes.Com> (18 Ocak 2014); “RSS Muslim Wing to Give Push to Ayodhya Ram Temple Construction”, <https://www.Hindustantimes.Com> (31 Ağustos 2017); Snigdendu Bhattacharya, “RSS Muslim Wing to Discourage Sacrifice of Cows on Bakra Eid”, <https://www.hindustantimes.com> (21 Ağustos 2017).

⁴⁸⁶ Ancak BJP’nin iktidar olmasıyla birlikte bu örgütte de iç ihtilaflar da ortaya çıkmıştır. BJP’nin mi Sangh Parivar’a; yoksa Sangh Parivar’ın mı BJP’ye bağlı olduğu sorgulanmıştır. Sangh Parivar liderlerinden ve Babri Mescidi’nin yıkım kampanyasının simge isimlerinden Pravin Togadia: “Sangh Parivar, kişi odaklı ve politik hale gelmiştir” diyerek ayrılmış ve Antarrashtriya Hindu Parishad adında yeni bir örgüt kurmuştur. Bk. Nandini Oza, “Sangh Parivar Has Become Personality-Oriented, Political: Togadia”, Dergi, <https://www.theweek.In> (16 Kasım 2019).

Hindutvanın Hint milliyetçiliğinin temel taşı olduğunu kabul etmek, Sangh Parivar'a inancın bir gereğidir. Amaç, tüm Hinduları tek bir siyasi topluluk olarak organize etmektir. Bu amaç doğrultusunda uyguladıkları stratejilerden biri de özellikle Müslümanlar ve Hristiyanlara karşı, onları anti-milliyetçi ve işgalci olarak nitelendirerek kampanyalar yapmaktır. Onların argümanlarının özünü, “*Hindistan, Hindu ulusunundur. Müslüman ve Hristiyanlar yabancı saldırganlardır. Eğer bunlarla mücadele edilmezse o zaman ülkeye onlar hâkim olacak ve Hindular azınlık konumuna düşeceklerdir.*” cümleleri oluşturur. Bunu sürekli tekrarlayan Sangh Parivar, *ihtidâ* ve *misyonerlik* hareketlerine (dönüşümlere/geçişlere) karşı Hindu halkı seferber etmeye çalışmaktadır.⁴⁸⁷ Dolayısıyla Sangh Parivar, her ne kadar aralarında bazı fikinsel ayrılıklar bulunsa da İslam eleştirisi ve Müslümanlara saldırganlık konusunda Arya Samaj'ın politikasını sürdürmekte, başka bir ifadeyle *bir dinin zaferi ve diğerlerinin yok edilmesi* prensibini kararlılıkla uygulamaktadır.⁴⁸⁸

1.7.2. RSS/Rashtriya Swayamsevak Sangh (Ulusal Gönüllüler Örgütü)

Hint toplumunun ihtiyaç duyduğu hemen her alana hitap eden Sangh Parivar'ın öncüsü ve lideri olan RSS, 27 Eylül 1925'te Keshav Baliram Hedgewar tarafından kurulmuştur. Kısaca *Sangh* olarak da ifade edilen bu kuruluş, tamamen erkeklerden oluşan, Hindu milliyetçisi, paramiliter yapıya sahip gönüllü bir örgüttür. Dünyanın en çok üyesine sahip sivil toplum örgütü olduğu iddia edilir.⁴⁸⁹ RSS'nin fikirlerinin ilham kaynağının, Svami Dayananda Sarasvati ve Hindu Mahasabha'nın⁴⁹⁰ idealleri

⁴⁸⁷ Bk. Thomas, *Christian Missions*, 126-127.

⁴⁸⁸ Thomas, *Christian Missions*, 128.

⁴⁸⁹ RSS'nin, 2023 yılı itibarıyla dünyada en çok üyeliğe sahip bir örgüt olduğu belirtilmektedir. Bk. Felix Pal - Neha Chaudhary, “Leaving the Hindu Far Right”, *South Asia: Journal of South Asian Studies* 46/2 (2023), 443.

⁴⁹⁰ Hindu Büyük Meclisi. Bu örgüt, 1906'da “Tüm Hindistan Müslümanları Birliği”nin kurulmasının ve İngiliz Hindistan hükümetinin 1909 Morley-Minto reformları altında ayrı Müslüman seçmenler oluşturmasının ardından Hindu toplumunun haklarını korumak için kurulduğu belirtilmektedir. Örgütün asıl adı “Sarvadeshak Hindu Sabha (Tüm Ülke İçin Hindu Meclisi)” olup 1921'de “Akhil Bharatiya Hindu Mahasabha (Tüm Hindistan Hindu Büyük Meclisi)” olarak değiştirilmiş ve halen bu isim altında faaliyetlerine devam etmektedir. Bk. Prabhu Babu, *Hindu Mahasabha in Colonial North India, 1915-1930: Constructing Nation and History* (Routledge, 2013), 3, 16, 21.

olduğuna dair genel bir kanaat söz konusudur.⁴⁹¹ 1940'tan 1973'e kadar RSS'nin liderliğini yürütmüş olan Golwalkar'ın felsefesi, düşüncesi ve rehberliği, RSS'nin bugün olduğu gibi iyi örgütlenmiş ulusal bir organizasyona dönüşmesine yardımcı olmuştur.

Golwalkar, RSS'nin hedefini şöyle açıklamıştır: “En büyük amacımız, Hindu Rashtra'mızın⁴⁹² her yönünü ve ihtişamını hayata geçirmektir”.⁴⁹³ Bu hedefe uygun olarak vizyon açıklamasında RSS/Sangh, amaçlarının sadece Hint toplumu sınırları içerisinde bir Hindu örgütüne sahip olmak değil;⁴⁹⁴ tüm Hindu toplumunu örgütlemek olduğunu belirtir. Kendisi de bir kuruluş olmasına rağmen RSS, bu kapsamlı amaç doğrultusunda aile, kast, meslek, eğitim ve dini kurumlar gibi her bir sosyal yapıyı kendi sistemine dahil ederek genişlemeye çalışmıştır. Böylece RSS, tüm bileşenlerinin ve kurumlarının, tıpkı vücut organlarında olduğu gibi uyum ve koordinasyon içinde işlediği organize bir Hindu toplumuna sahip olmayı amaçlamıştır.⁴⁹⁵ Bu doğrultuda yukarıda değinilen çatı örgüt Sangh Parivar'ı oluşturan RSS, hedefinin muhatabı olan Hindu toplumuna ise tamamen lahutî bir boyut kazandırarak toplumun kendisini, Tanrı'nın cisimleşmiş hali (*Janata Janardana*) olarak görmüştür. Böylece, hiçbir karşılık beklemeden bu topluma sunulan her bir hizmet, toplum formundaki Tanrı'ya (*Samaja-roopee Parameshwar!*) tapmak olarak kabul edilmiştir.⁴⁹⁶

⁴⁹¹ Bk. Thomas, *Christian Missions*, 128. RSS'nin kendi web sitesinde vizyon-misyon sunumunda kullandığı şu ifadeler, Svami Dayananda Sarasvati'nin fikirlerinin RSS'nin kurucu fikirleri olduğu konusunda net bilgiler sunmaktadır: “Dayananda ve Vivekananda, Aurobindo ve Tilak gibi bir alim galaksisi, ulusal rönesansın en son aşamasının tohumlarını atmıştı. İhtiyaç duyulan şey, bu süreci ilerletmek için yeterince güçlü bir araçtı. Bu enstrüman, 27 Eylül 1925'te (...) Dr. Hedgewar'ın kurduğu Rashtriya Swayamsevak Sangh tarafından yaratıldı ve ulusa miras bırakıldı.” Bk. “RSS: Vision and Mission”, <https://www.rss.org> (22 Ekim 2020).

⁴⁹² Rashtra, “yönetim” anlamındadır. Hindu milliyetçiliğinin savunucuları, Hindu raştravada'ya atıfta bulunmak için “Hindu milliyetçiliği” teriminin basit bir çeviri olduğunu ve amaçlarının, “Hindu yönetimi” terimiyle daha iyi tanımlandığını savunarak “milliyetçilik” etiketinden kaçınmaya çalışmışlardır. Bk. Jain, Girilal (1994). *The Hindu Phenomenon*. New Delhi: UBS Publishers' Distributors. ISBN 978-81-86112-32-8.

⁴⁹³ Thomas, *Christian Missions*, 128.

⁴⁹⁴ Şayet öyle olsaydı, o zaman kendilerinin de zaten var olan binlerce inanca bir sayı daha eklemiş olacaklarını belirterek; daha çok tüm Hindu gruplarını kendi çatıları altında toplamayı hedeflediklerini ifade etmektedirler. Bk. “RSS: Vision and Mission” (22 Ekim 2020).

⁴⁹⁵ Bk. “RSS: Vision and Mission” (22 Ekim 2020).

⁴⁹⁶ Bk. “RSS: Vision and Mission” (22 Ekim 2020) Aslında bu inanç/anlayış, İslam kültüründeki “Halka hizmet, Hakk'a hizmettir.” anlayışıyla benzeşse de aralarında çok derin bir farklılık söz konusudur. Birinde *toplum*, tanrının razı olacağı ameller için bir sebep pozisyonundayken; diğerinde ise *toplum*, tamamen *Tanrı/Tanrının cisimleşmiş hali* olarak görülmektedir. Dolayısıyla ikinci anlayışta tam bir panteizm hâkimdir.

RSS, Hindistan'daki dini toplulukları, içeriden olanlar ve dışarıdan gelenler olarak ayırtmıştır; bu durum, Hindular ile azınlık diye nitelenen Hindu olmayanlar arasındaki bölünmenin derinleşmesiyle sonuçlanmıştır.⁴⁹⁷

RSS, vatansever Hinduları;⁴⁹⁸ düşmanlarını, -özellikle de önlerinde şüpheyle oluşturulmuş- iç düşmanlarını görmeye çağırılmaktadır. Bu da toplumda sadece bölünmeye değil, aynı zamanda militanlığa, çatışmaya ve şiddetin patlamasına yol açmaktadır.⁴⁹⁹ RSS'nin sözcüsü (mouthpiece) pozisyonundaki yayın organı *Organiser*, gerek dünyadaki tüm Müslümanlara gerekse Hintli Müslümanlara karşı düzenli olarak olumsuz propagandalar yapmakta ve birtakım kışkırtıcı iddialarda bulunmaktadır. Müslümanları sürekli olarak *saldırgan*, *hoşgörüsüz*, *terörist* gibi olumsuz nitelendirmelerle gündeme getirmekte ve İslâm dinini de bu bağlamda tanıtmaktadır. Mesela, *organiser.org*'da 11 Eylül 2020 tarihinde yayınlanan "Swami Vivekananda or Osama?" adlı makalede, Swami Vivekananda'nın Şikago'da 11 Eylül 1893 tarihli Dinler Konferansındaki konuşmasıyla Üsame b. Ladin'e nispet edilen Amerika'daki 11 Eylül 2001 olayları karşılaştırılarak şu ifadeler kullanılmaktadır: "11 Eylül'ün mirası iki katlıdır! Sonuncusu dini hoşgörüsüzlüğü, İslamî terörü [!] ve 'medeniyet çatışmasını' temsil eder; daha eski olan 11 Eylül ise evrensel kardeşlik, barış ve uyum mesajını pekiştirir."⁵⁰⁰ Yine RSS'nin bu yayın organı incelendiğinde, Ayodhya anlaşmazlığı (tarihî Babri Mescidi'nin yıkılıp yerine Hindu tapınağı Ram Mandir'in yapılması)⁵⁰¹, 2020 yılı yeni vatandaşlık yasası gibi konularda tamamen Müslümanları suçlayıcı ve aşağılayıcı bir dil kullanıldığı görülecektir.⁵⁰²

⁴⁹⁷ Bk. Thomas, *Christian Missions*, 128-129.

⁴⁹⁸ Bununla özellikle Sangh Parivar örgütlerinin kayıtlı üyeleri kastedilmektedir.

⁴⁹⁹ Bk. Thomas, *Christian Missions*, 129-130.

⁵⁰⁰ David Frawley, "Swami Vivekananda or Osama?", <https://www.organiser.org> (11 Eylül 2020).

⁵⁰¹ Olayların arka planı incelendiğinde, bu konunun da aslında ana hedefe varmak için Müslümanlara karşı bir koç başı olarak kullanıldığı görülecektir. Zira, bu örgütün kendi liderleri tarafından: "Ayodhya anlaşmazlığı sadece inşaat için değildi. Ayrılıkçı, cihatçı ideolojiyi yenmek içindi." denilmesi, asıl hedefin kendi istedikleri formatta olmadığı için aşırı, cihatçı, ayrılıkçı diye nitelendirdikleri Müslümanlarla mücadele olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır. Bk. "Sangh Parivar Has Become Personality-Oriented, Political".

⁵⁰² Birkaç örnek için bk. Prashant Patel Umrao, "Finally, the Most Awaited Day for Hindus Has Arrived; Wait of over 500 Years Is over as Ramlalla Returns to His Birthplace", <https://www.organiser.org> (02 Ağustos 2020); "Crimes against Hindus in Muslim-Majority Areas of India Increasing' Says VHP", <https://www.organiser.org> (30 Nisan 2020), 17171; Rahul Shastri, "September 17 Is Celebrated as the Liberation Day of Hyderabad. Here's Why?", <https://www.organiser.org> (16 Eylül 2020). Gerçi RSS

RSS'nin Kurucusu Hedgewar: "Hindu kültürü, Hindistan'ın yaşam nefesidir. Bu nedenle, Hindistan korunacaksa, önce Hindu kültürünü beslememiz, desteklememiz gerektiği açıktır" der.⁵⁰³ Diğer kültürlerle yaşam hakkı tanımayan bu anlayış, kültürel homojenleştirme yoluyla önce Hindistan'da, sonra da tüm dünyada tamamen Hindu hakimiyetini oluşturmayı amaçlamaktadır.⁵⁰⁴

1.7.3. VHP/Vishva Hindu Parishad (Evrensel Hindu Konseyi)

Hindistan'ın 1947'deki bağımsızlığından sonra RSS, bağımsız Hindistan'da *şuddin*in işlevlerini devralan kendisine bağlı iki örgütün kurulmasına öncülük hatta patronluk yapmıştır. Bunlardan ilki, Hindistan'ın yerli kabile halklarını *Hinduize etmeyi* ve farklı şekillerde kültürel olarak asimile etmeyi amaçlayan Yerli Halkın Refah Örgütü (*Vanvasi Kalyan Ashram*), ikincisi de 1964'te açıkça dinî bir organizasyon olarak oluşturulan ve kast entegrasyonu temelinde *şuddiyi* sürdürme işlevi gören Dünya Hindu Konseyi'dir (VHP).⁵⁰⁵

VHP, 1964 yılında RSS'nin aynı liderleri tarafından kurulmuştur. Dolayısıyla, VHP'nin de azınlık dinleri diye tabir edilen Hindu harici dinlere karşı tutumu konusunda RSS'den bir farkı yoktur. RSS'nin kendi internet sitesinde VHP'nin amacıyla ilgili olarak: "Bilerek ya da bilmeyerek yabancı inançlara geçmiş ve şimdi Hindu konumuna dönmeyi arzulayan herkesi yeniden dönüştürmek için bir mekanizmaya ihtiyaç vardı. VHP, bu ihtiyacı karşılamak için 1964 yılında kuruldu." denmektedir.⁵⁰⁶ Yine VHP'nin amacının, Hinduların etik değerlerini koruyup desteklemek için Hindu toplumunu birleştirmek, güçlendirmek ve tüm dünyada

bu ayrıştırıcı ve tahkir edici dili, kendilerinin Hindu olarak tanımlamadıkları tüm gruplar için kullandıkları görülmektedir.

⁵⁰³ Bk. "RSS: Vision and Mission" (22 Ekim 2020).

⁵⁰⁴ RSS tarafından kullanılan: "Yaklaşan 21. yüzyılın, Hindutva'nın ve onun temsil ettiği şeyin hâkim olduğu bir yüzyıl olacağı, önde gelen tarihçiler de dahil olmak üzere birçok çevreden duyulan bir kehanettir." "Dünya, uygulanabilir ve evrensel olarak kabul edilebilir bir yaşam vizyonu arıyor. Böyle bir vizyon sağlayacak konumda olan tek başına Hinduizm'dir."; "Gelecek yüzyılın Hindu Yüzyılı olacağına dair beyan bu yüzden bir kuruntu/boş hayal değil, somut gerçeklere, analizlere ve beklentilere dayanmaktadır." şeklindeki retorik/söylem bu amacın somut delillerini oluşturmaktadır. İlgili retorik için bk. "RSS: Vision and Mission" (22 Ekim 2020).

⁵⁰⁵ Mehta, "The Inner Revolution", 33.

⁵⁰⁶ Bk. "RSS: Vision and Mission" (22 Ekim 2020). Yine bu amaç için bk. Thomas, *Christian Missions*, 131-132.

Hindularla temas kurmak olduğu ifade edilir.⁵⁰⁷ Bu amacı gerçekleştirmek için de VHP okullar, pansiyonlar, tapınaklar ve tıp merkezleri açıp işletmektedir. VHP, diğer tüm faaliyetlerinin yanı sıra özellikle Awadh'daki (*Oudhe/Ayodhya/Faizabad*) tarihî Babri Camii⁵⁰⁸ yerine bir Hindu tapınağı (Ram Mandir) inşa etme hareketine öncülük etmektedir.

VHP'ye, Sangh'ın misyoner kanadı da denebilir. Bu örgütün eski başkanlarından Ashok Singhal (1926-2015), Golwalkar'ın kültürel milliyetçilik ideolojisini daha da ileriye taşıdıklarını belirterek azınlıkların, çoğunluğun kültürüne uyum sağlamaları; özellikle *Kur'an ve İncil'in Hint kültürüne göre öğretilmesi ve yorumlanması* gerektiği şeklindeki kurumsal görüşlerini yüksek sesle dillendirmiştir.⁵⁰⁹

VHP, kendilerinin İslam veya Hristiyanlığa ait ibadetlere karşı çıkmadıklarını ifade eder. Aslında onların diğer din mensuplarından istedikleri, ibadetleri farklı olsa da her konuda kendilerine itaat etmeleridir. Liderlerine göre bu örgüt, yalnızca Hindu karşıtı bir tutum benimseyen ve Hindistan'ın kültür ve geleneklerini reddeden Hristiyan ve Müslüman fanatiklere (!) karşı çıkmaktadır. VHP tarafından diğer din mensuplarına önerilen çözüm ise, bunların yabancı (!) ideolojiler yerine Hint ahlakına sadık kalmalarıdır.⁵¹⁰

VHP'nin Kurucu Genel Sekreteri S. S. Apte (1907-1985), İslam ve Hristiyanlığın yanı sıra Komünizmi de bir din olarak tanımlamakta ve bunların tüm dünyayı Müslüman, Hristiyan ya da Komünist yapma gayretinde olduklarını belirtmekte ve hareketin kuruluş gerekçesini şu şekilde açıklamaktadır:

⁵⁰⁷ Bk. "Vishva Hindu Parishad – Official Website" (Erişim 22 Ekim 2020).

⁵⁰⁸ Caminin kitabelerine göre, Babürlü hükümdarı İmparatoru Babur'un emriyle General Mir Baki tarafından 1528-29 (AH 935) arasında yaptırılmıştır. Cami, Ramkot ("Rama'nın kalesi") olarak bilinen bir tepenin üzerine inşa edilmiştir. Hindulara göre, General Mir Baki, bölgede önceden var olan bir Rama tapınağını yıkıp bu camiyi onun yerine inşa etmiştir. Dönemin Hindu ve Müslüman kaynaklarında konuyla ilgili bir bilgiye rastlanmazken; efsane olarak dilden dile anlatılan bu olay 19. yüzyıldan itibaren Hindular ve Müslümanlar arasında anlaşmazlığa, mahkemeleşmeye ve birçok çatışmanın yaşanmasına sebep olmuştur. Bk. Sarvepalli Gopal vd., "The Political Abuse of History: Babri Masjid-Rama Janmabhumi Dispute", *Social Scientist* 18/200-01 Jan-Feb (1990), 76-81.

⁵⁰⁹ Bk. Thomas, *Christian Missions*, 133.

⁵¹⁰ Bk. Thomas, *Christian Missions*, 132.

“(…) Bu üçü de Hindu toplumunu, kendilerine ziyafet çekip beslenebilecekleri besin değeri yüksek bir gıda olarak görüyorlar. Dolayısıyla, bu rekabet ve çatışma çağında Hindu dünyasının, o üçünün de şeytanî gözlerinden kendisini koruyabilmesi için düşünmesi ve *organize* olması gerekmektedir.”⁵¹¹

1.7.4. BJP/Bharatiya Janata Party (Hindistan Halk Partisi)

RSS'nin politik kolu olan BJP, 1980'de kurulmuştur. Böylece *hindutva* hareketi yeni bir aşamaya geçmiştir. İdeolojik ve örgütsel yapısı yönüyle BJP, yine Hindu milliyetçiliği propagandası yapan RSS'nin bir kolu olan ve 1951'de kurulan Jana Sangh'ın devamıdır. BJP; Dayananda, Vivekananda ve Tilak gibi Hindu reformcuların öncülük ettiği reform hareketlerinde ifade edilen Hint kültürünün reform odaklı geleneklerine inanmaktadır.⁵¹² BJP eski Başkan Yardımcısı K. R. Malkani (.....), RSS-VHP-BJP bağlantısının Dayananda ve Vivekananda gibi reformcular tarafından ortaya konan maziden asla sapmadığını iddia etmiştir.⁵¹³

Hintli bir bilim adamı, avukat ve siyasi yorumcu olan A. G. Noorani, BJP'nin bu kuruluşlarla bağlantısının hem ideolojik hem de tarihî olduğunu ve hepsinin RSS'den esinlendiğini ileri sürmüştür.⁵¹⁴

Yukarıda ifade edildiği üzere, BJP ve Sangh Parivar bileşenleri arasındaki bağlantının hem ideolojik hem de tarihsel olduğu açıktır. Bu nedenle, Hindu olmayan ve azınlık diye nitelenen dinler ve bu din mensupları karşısında BJP'nin pozisyonu da diğer ana bileşenlerle aynıdır. BJP'nin birçok lideri, dinî dönüşümlerin yasaklanması çağrısında bulunmuştur. Önceki başbakanlardan Atal Behari Vajpayee, din değiştirme konusunu müzakere etmek üzere ulusal bir tartışma çağrısında bulunmuş ve misyonerleri dönüşüm politikasından vazgeçmeleri yönünde uyarmıştır.⁵¹⁵ Bir bakıma

⁵¹¹ Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement in India*, 197.

⁵¹² Bk. Thomas, *Christian Missions*, 133.

⁵¹³ Bk. Thomas, *Christian Missions*, 133.

⁵¹⁴ Bk. Thomas, *Christian Missions*, 133-134.

⁵¹⁵ Bk. Thomas, *Christian Missions*, 134.

bu liderler yalnızca Hindu dışı dinlerin dönüştürülmesini yasaklayan Golwalkar'ın fikirlerini tekrarlamaktadırlar.

Golwalkar, Hinduların Hindu olmayan dinlere geçişine karşı gelmiş ve bunu anti-millî bir faaliyet olarak adlandırmıştır. Golwalkar, *yabancılar* ve *düşmanların* bu anti-ulusal faaliyetlerinin mümkün olan her şekilde güçlü bir el ile bastırılması gerektiğini yüksek sesle dillendirmiştir.⁵¹⁶ Golwalkar, Hindistan'daki Hindu olmayanların bu toprağın gerçek evlatları olduğunu iddia edemeyeceğini savunmuştur. Hindistan'ın mevcut anayasasının maalesef bu toprağın evlatlarını ulusun düşmanlarıyla eşitlediğini iddia ederek, o günkü Hint anayasasının yeniden incelenmesi ve yeniden hazırlanmasını talep etmiştir.⁵¹⁷

Anayasanın yeniden incelenmesi ve yeniden tasarlanması üzerine tartışmalar günümüz Hindistan'ında çok canlı bir şekilde devam etmektedir. BJP hükümeti, eski Anayasa Mahkemesi başkanı Venkata Chellaiah başkanlığındaki bir komisyonu, Hindistan anayasasının gözden geçirilmesi ve gerekirse yeniden hazırlanması için atadı. Bütün bunlar BJP'nin hindutva ideolojisini sürdürmede Sangh Parivar çizgisine bağlı kaldıklarını göstermektedir. BJP liderleri bunu, hindutva ideologları Savarkar ve Golwalkar'ın aynı talebini tekrarlayarak kanıtlamaktadırlar. BJP hükümetinin sicili, yukarıda bahsedilen hindutva ideologlarının hayallerindeki Hindu Rashtra'yı kurmak için yola çıktıklarını göstermek açısından yeterli kanıt taşımaktadır.⁵¹⁸

1.8. Hindu-Müslüman Çatışmasını Tetikleyen Faaliyetler

Hindu milliyetçilerinin (Hindutvacılar), Hindistan'ın genetiğinin tezahürü niteliğindeki toplumsal çok renkliliğe karşı oldukları ve tek tip bir toplumsal yapı oluşturmak istedikleri daha önce belirtilmişti. Kendilerinin ifade ettiği üzere *hindutvanın* nihaî hedefi, Hindistan'da bir *Hindu Rashtra* (ulus) oluşturmaktır. Bunun da yolu Hindistan'ı *tek ırk, tek ulus, tek kültür* ve *tek din*, yani *Hinduizm* olarak tasavvur edip kavramaktan geçmektedir. Bu nedenle onlar, kültürel ve dinî

⁵¹⁶ Bk. Thomas, *Christian Missions*, 134.

⁵¹⁷ Bk. Thomas, *Christian Missions*, 134-135.

⁵¹⁸ Bk. Thomas, *Christian Missions*, 135.

çoğulculuğa karşı çıkıp Hindistan’da *azınlık dinleri* diye nitelendirdikleri dinî yapıları *yabancılar* olarak görüp onlara yaşam hakkı tanımamaktadırlar. Hatta *bu din mensuplarının* barışçıl bir şekilde yaşama ve Anayasayla güvence altına alınan dinî özgürlük haklarını kullanmalarına dahi engel olmaktadır. Bu da *hindutva* ideolojisinin ana temasının *şiddet* olduğunu doğrulamaktadır.

Başlangıçta, sosyal ve dinî bir hareket olarak yola çıkan Hindu milliyetçileri, kısa bir süre sonra *hindutva* hareketini, Kongre Partisi⁵¹⁹ ve Müslüman Ligi’ne⁵²⁰ muhalefet eden siyasi bir güce dönüştürme eylemine girişmişlerdir. *Ulusal Gönüllüler Örgütü* (RSS) ve *Hindistan Halk Partisi*’nin (BJP) kurulmasıyla Hindu milliyetçiliğinin kurumsallaşması da gerçekleşmiştir. Özellikle *hindutva* ideolojisi ile kuşatılmış *Bharatiya Janata Partisi* (BJP), desteğini aldığı RSS’nin ve onun *Evrensel Hindu Konseyi* (VHP) gibi kardeş örgütlerinin tetiklediği Müslüman aleyhtarlığının hiç şüphesiz siyaseten icracısı olmuştur.

Tarihî süreç içerisindeki yaşanmışlıklar göstermektedir ki, Dayananda Sarasvati’nin ilham kaynağı olduğu bu ideolojinin şekillendirdiği örgütler, Hint Alt Kıtası’nda Hinduizm’den sonra ikinci en büyük dinî yapı olan İslam’ı hedefe yerleştirmiş ve Hindu-Müslüman çatışmasını tetikleyecek birçok icraatta bulunmuşlardır. Bu faaliyetlerden sadece birkaçına burada değinmekle yetinilecektir.

1.8.1. Babri Mescidi - Ram Tapınağı Olayı

Babri Mescid, 16. yüzyıldan kalma ve ilk inşasından itibaren Müslümanların ibadetgahı olan bir mabetti. Mescidin mihrap kısmında bulunan kitabeğe göre 1528-1529 yıllarında Babürlü hükümdarı Zahiruddin Babür tarafından yaptırılan mescid, Hindistan’ın Uttar Pradeş eyaleti sınırları içinde bulunan ve Alt Kıtadaki bir çok dinî grup için kutsal kabul edilen⁵²¹ önceki ismiyle Faizabad şimdiki adıyla Ayodhya şehrinde bir tepe üzerinde bulunmaktaydı.⁵²² 19. yüzyılda ortaya atılan, *Babri*

⁵¹⁹ Indian National Congress/INC

⁵²⁰ All-India Muslim League/AIML

⁵²¹ Gopal vd., “The Political Abuse of History”, 78.

⁵²² Bk. Israr Ahmad Khan, “Turkey’s Hagia Sophia Move vs India’s Babri Mosque Demolition”, Ajans, AA (31 Temmuz 2020).

*Mescid'in Hindu tanrısı Rama'nın (Ram)*⁵²³ *doğduğu yere inşa edildiği* iddiası, toplumsal uyumu ortadan kaldırıp caminin yıkılmasına ve binlerce kişinin öldüğü Hindu-Müslüman çatışmalarına sebep olacak büyük bir tartışmanın da fitilini ateşlemiştir.

Bu camiyle ilgili olarak tarihi kaynaklarda 19. yüzyıla kadar herhangi bir ihtilafın söz konusu olmadığı görülür. *Caminin, Hindu tanrısı Ram'ın doğduğu yere inşa edildiği* konusundaki ilk tartışmaların, İngiliz hakimiyeti altında ortaya çıktığı yine tarihi belgelerden anlaşılmaktadır. Caminin adının İngilizler tarafından Ram'ın doğum yerine nispetle *Ram Canmabhumi Babri Mescid* olarak nitelendirilmesi ise sorunun sürekli canlı tutulması ve derinleşmesine neden olmuştur. İlerleyen süreç içerisinde radikal Hindu sağ, yukarıdaki iddiaya sahip çıkarak, caminin yıkılmasını ve yerine Ram'ın doğumunun anısına bir Hindu tapınağı yapılmasını istemiştir. Özellikle RSS, VHP ve BJP bu konuda çok aktif rol üstlenerek, yoğun kampanyalar düzenlemişlerdir. Nihayet kendilerine binlerce taraftar kazandıran bu kampanyalar başarılı olmuş ve 6 Aralık 1992'de fanatik Hindu militanlar tarafından Cami yıkılmıştır. Bu vahim olayın ardından ülke çapında binlerce kişinin öldürülmesine neden olan büyük çaplı toplumsal ayaklanmalar yaşanmıştır.⁵²⁴

Lokal bir olay olarak başlayan Babri Camii-Ram Tapınağı meselesi, siyasi partilerin müdahalesiyle ulusal bir soruna çevrilmiş, Müslümanlarla Hindular arasındaki hoşgörü ve bir arada yaşama iradesi ciddi yara almıştır. 9 Kasım 2019'daki Yüksek Mahkemenin verdiği tartışmalı son karar da bu yarayı daha onulmaz hale getirmiştir. Zira Mahkemenin verdiği kararla, Ram Tapınağı'nın inşası onaylanmış ve

⁵²³ Hindular nezdinde Ayodhya, önemli kutsal mekânlardan biridir. Zira onlara göre Tanrı Vişnu'nun bir avatarı (bedenleşmesi) kabul edilen Rama, bu topraklarda Ayodhya Kralı Dasaratha'nın oğlu olarak doğmuştur. Hem kral hem de tanrısal vasfı bulunan Rama, kötülüklerle mücadele etmiş ve yaşamı boyunca bir Hindu'nun sosyal hayatta karşılaşılabileceği hemen her olayı tecrübe ettiğinden Hindular açısından oldukça önemli bir figür olmuştur. Rama'nın eylem ve söylemleri teoride kalmamış, bizzat kendisi tarafından uygulanmıştır. Bu şekilde o, örnek yaşantısı ile Hindistan halkına rehberlik etmiştir. Rama'nın bütün bu yönleri Ramayana adlı müstakil bir destanda etraflıca işlenmiştir. Bu destanda Rama şahsında sunulan ideal insan portresi, günümüze değin Hindular için örnek alınması gereken bir model olmuştur. Bk. Kutlutürk, *Avatara İnançlı*, 123-129.

⁵²⁴ 6 Aralık 1992: Hindu fanatiklerin Ayodhya yerleşim birimindeki Babri Mescidi'nin kubbesini yıkmasından sonra çıkan şiddet olaylarında çoğunluğu Müslüman olmak üzere yaklaşık 2000 kişi ölmüştür. Bk. "Destruction of Ayodhya Mosque" (Erişim 22 Ocak 2024); Aamir Latif, "Memories of Babri Mosque demolition haunt Pakistani Hindus" (Erişim 22 Ocak 2024).

Müslümanların bölgeden çıkarılarak Babri Mescid'in yerine yeni bir cami inşa etmeleri için farklı bir alanda beş dönümlük bir arsa tahsis edilmesi önerilmiştir.

Dünyanın ikinci en kalabalık Müslüman nüfusuna sahip Hindistan'da, Hindu tezlerini onaylayan, bir tarafı kayıran ve daha çok inanç odaklı bu karar, Mescit-Mandir tartışması üzerinden toplumsal iç barış ve huzuru derin ve kalıcı şekilde bozup benzer yeni sorunlara kapı aralayacak türden bir karar olmuştur. Nitekim bu karar üzerinden genellemeye giden Hindu milliyetçileri, iktidar partisi BJP'nin de cesaretlendirme ve yönlendirmesiyle, *ülkenin diğer eyaletlerindeki tarihî camilerin de tıpkı Babri Mescid gibi Hindu tapınaklarının yıkılması sonucu inşa edildikleri* iddiasını gündeme getirmeye başlamış; hatta konuyu yargıya taşımışlardır.⁵²⁵

Gerçek şu ki, her grup kendi lehine olacak argümanlarla mevzuya yaklaşmakta ve ötekini şiddet ve istilacılıkla suçlamaktadır. Daha objektif ve akademik bir yaklaşımın ise Jawaharlal Nehru Üniversitesi Tarih Araştırmaları Merkezinin yayımladığı, konuyla ilgili tarihî kanıtların incelendiği ve yirmi beş ayrı akademisyenin ortak ismiyle yayımlanan “Tarihin Siyasi Suistimali: Babri Mescidi-Rama Janmabhumi Anlaşmazlığı” adlı raporda ortaya konduğu görülür. Bu raporda yer verilen şu tespitler konuyla ilgili fikir vermesi açısından değerlidir:

“Mevcut Babri mescidi-Rama janmabhumi [doğum yeri] tartışmasının arkasında inanç, güç ve siyaset meseleleri yatmaktadır.” “Çoğu zaman tarihsel kanıtlar popüler inançlarla çelişir.” “Günümüz Ayodhya'sı beşinci yüzyıldan önce Saketa olarak biliniyorsa, Valmiki'nin Ramayana'sındaki Ayodhya'sı kurgusaldı. Eğer öyleyse, bugün Ayodhya'da Rama janmabhumi'nin kimliğinin belirlenmesi, tarihsel bir kanıt değil, bir inanç meselesi haline gelir.” “Şimdiye kadar Babri Camii'nin daha önce bir tapınak tarafından işgal edilen araziye inşa edildiği iddiasını destekleyecek hiçbir tarihi kanıt ortaya çıkmadı.” “Tapınağın yıkımına ilişkin bu hikâyeye, bölgenin tarihsel doğruluğuna ilişkin herhangi bir araştırma yapılmadan bölgenin İngiliz kayıtlarında anlatılmaktadır.” “Hikâyenin dolaşması ve resmi kayıtlara girmesi on

⁵²⁵ Bk. Nimisha Jaiswal, “India: New Temple-Mosque Conflict Brewing in Varanasi”, *DW.Com* (09 Ağustos 2021).

dokuzuncu yüzyıldadır. Bu kayıtlar daha sonra başkaları tarafından konuyla ilgili geçerli tarihsel kanıtlar olarak gösterildi.”⁵²⁶

Bu raporun sonuç kısmında şöyle denilmektedir:

“(…) Kutsal bir merkez olarak Ayodhya’nın karakteri yüzyıllar boyunca değişmiştir. Birçok dinin tarihi ile ilişkilendirilmiştir. Her farklı [etnik ve dinî] topluluk ona [mübarek belde anlamında] kendi kutsal anlamını yüklemiş ve onu sahiplenmiştir. Şehir, [bu nedenle] herhangi bir topluluk tarafından [kendilerine] münhasır/özel kutsal koruma alanı olarak talep edilemez.

Tarihi kendine mal etmek, her toplumda sürekli rastlanan bir süreçtir. Ancak bizimki [Hindistan] gibi çok dinli bir toplumda, yalnızca etnik ve dinî toplumsal kimliklere dayanan sahiplenmeler, sonu gelmez etnik ve dinî toplumsal çatışmalara yol açar. Ve geçmişi geri alma etme girişimlerinin sadece tehlikeli sonuçları olabilir.

Bu nedenle uygun olan, acilen siyasi bir çözümün bulunmasıdır: ‘Rama janmabhumi-Babri mescidi’ alanının sınırları çevrelenerek ulusal anıt ilan edilmelidir.”⁵²⁷

Görüldüğü üzere Babri Mescid üzerinden yapılan tartışmalar, tarihsel olmaktan çok mitolojiktir. Bu nedenle de olgudan çok inanç meselesidir. Ayrıca sorun, kayıtlı tarih yerine popüler kültüre dayandırıldığı için, manipülasyona ve siyasallaşmaya daha da yatkın hale gelmiştir.⁵²⁸

1.8.2. Yeni Vatandaşlık Yasası (2020): Azınlıklar ve Kimlik Krizi

Bugün dünyada ülkelerin hemen tamamında vatandaşlık hakkı, ya *doğum (jus soli)* veya *soy (jus sanguinis)* esas alınarak belirlenmektedir.⁵²⁹ Hindistan’da

⁵²⁶ Bk. Gopal vd., “The Political Abuse of History”, 76-81.

⁵²⁷ Bk. Gopal vd., “The Political Abuse of History”, 81.

⁵²⁸ Bk. S. P. Udayakumar, “Historicizing Myth and Mythologizing History: The ‘Ram Temple’ Drama”, *Social Scientist* 25/7/8 (Temmuz 1997), 11; Gopal vd., “The Political Abuse of History”, 76-78.

⁵²⁹ Kanada ve Amerika Birleşik Devletleri gibi ekonomisi gelişmiş dünya ülkelerinin yaklaşık % 20’sinde görülen “jus soli” türü vatandaşlıkta, anne ve babanın uyruğuna bakılmaksızın doğum anında hangi devletin sınırları içerisinde bulunuyorsa, doğan çocuk o devletin vatandaşı olarak kabul edilir. Jus sanguinis ise bir çocuğun, hangi devletin topraklarında doğmuş olursa olsun, kendi anne ve babasının

vatandaşlık konusunda önceleri hem *doğum* hem de *soy* bir arada uygulansa da *bölünmenin* ardından vatandaşlık büyük ölçüde Hindistan topraklarında doğuma dayalı olarak yorumlanmış ve Hinduların diğerlerinden daha fazla *toprağın oğulları* (*bhumiputra*) olduğu duygusu, siyasi tahayyülde öne çıkmaya devam etmiştir.⁵³⁰ Gerçi Hindu milliyetçisi örgüt RSS tarafından Hindistan’da, azınlıklara Hindu çoğunluktan daha fazla hak ve yetki verildiği iddia edilmektedir. Gerçekte ise azınlıklar kimliklerinin Hindu çoğunluk tarafından tehdit edildiği bir kimlik kriziyle karşı karşıyadır.⁵³¹

Hindu çoğunluklu Bharatiya Janata Partisi’nin (BJP) son zamanlardaki yükselişine kadar,⁵³² Müslümanlar (ve ayrıca Hıristiyanlar) Hindistan’da Hindulardan daha az hak sahibi olan ikinci sınıf vatandaşlar olarak görülebilseler de vatandaşlıkları tartışılmazdı.⁵³³ Ancak 2016 yılında Hindu milliyetçisi BJP Hükümeti tarafından teklif edilen ve 1955 tarihli Vatandaşlık Yasasında altıncı değişikliği öngören tasarının Hindistan Parlamentosu tarafından 11 Aralık 2019’da kabulüyle konunun boyutu tamamen değişmiştir. Yeni vatandaşlık kanunu diye adlandırılan bu değişiklik, 2014’ten önce dine dayalı zulüm nedeniyle Pakistan, Bangladeş ve Afganistan’dan kaçan Hindu, Sih, Budist, Cayin, Parsi ve Hıristiyan topluluklarına mensup mülteciler için Hindistan vatandaşlığının yolunu açmaktadır. Bu yasayı gündemin ilk sıralarına taşıyan ise Hindistan vatandaşları arasında ayrımcılık yapıldığı iddialarıdır. Çünkü bu kanunda Müslümanlara atıfta bulunulmamıştır. Başka bir deyişle, yeni kanuna göre bu ülkelerden gelen Müslümanlara böyle bir hak tanınmamaktadır.⁵³⁴

vatandaşı olduğu ülkenin vatandaşı olarak kabul edilmesidir. Türkiye’de de “jus sanguinis” türü vatandaşlık uygulanmaktadır. Bk. Ahmet Emin Dağ, *Uluslararası İlişkiler ve Diplomasi Sözlüğü (İngilizce-Fransızca-Türkçe)* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 278; Dora Kostakopoulou, *The Future Governance of Citizenship* (Cambridge University Press, 2008), 26-27.

⁵³⁰ Bk. Irfan Ahmad - Peter van der Veer, “Muslim Bare Life in Contemporary India”, *The Nation Form in the Global Age: Ethnographic Perspectives*, ed. Irfan Ahmad - Jie Kang (Cham: Springer International Publishing, 2022), 131.

⁵³¹ Bk. Imsejungba, *Hindutva: The Ideology, the Impact and the Implications* (Dorathota, India: Church On The Rock Theological Seminary, 2016), 21.

⁵³² Bu yükseliş 2000’li yıllarda belirginleşmiş, 2014’te BJP’yi iktidara taşımış ve 2019’da ikinci kez iktidar yapmıştır.

⁵³³ Bk. Ahmad - van der Veer, “Muslim Bare Life in Contemporary India”, 131.

⁵³⁴ Bk. Syantani Chatterjee - Natasha Raheja, “India’s Citizenship Amendment Act (CAA): Citizenship and Belonging in India”, *Journal of the Association for Political and Legal Anthropology, PoLAR: Political and Legal Anthropology Review* (blog), 07 Eylül 2020; “India’s New Citizenship Law”, *Hukukçular Derneği* (blog) (Erişim 09 Şubat 2022).

Mevcut sorunları daha da girift hale getiren şey ise her Hint vatandaşının vatandaşlığını kanıtlamasının istendiği bir uygulama olan Ulusal Vatandaş Kaydıcı (The National Register of Citizens/NRC). Zira NRC, tüm yasal vatandaşlardan bu kayıt sistemine dahil olabilmeleri için belirlenen tarihten (24 Mart 1971) önce düzenlenmiş bir dizi belge sağlamalarını talep etmektedir. Yani kimliği olan ve iki asırdan fazladır bu ülkede yaşayan insanların bile talep edilen bazı belgeleri göstermeleri gerekmektedir. Bunu sağlayamayan Müslümanlar ise yasadışı göçmen olarak kabul edilmektedir.⁵³⁵

Kanun, 2020 yılına kadar sadece Hindistan'ın Assam eyaletinde uygulanmıştı.⁵³⁶ Bu deneyim dahi, ilgili kanunun keyfiliklere ve suistimallere çokça kapı araladığını ve birçok kişinin belgelerinin yetersiz görülmesi nedeniyle *yabancı* ilan edildiğini göstermekteydi. Buna rağmen Hindu milliyetçisi BJP, 2019 seçim kampanyasında bu bölgesel yasaı Hindistan'ın tamamı için uygulayacağına dair söz vermiş ve seçim zaferinin ardından ilgili tasarıyı parlamentodan geçirmiştir.⁵³⁷ Doğal olarak ülke genelinde ciddi protestolar gündeme gelmiş, bu protestolara Hindu milliyetçileri tarafından gösterilen aşırı tepki ise yine şiddet olaylarının zirve yapmasına neden olmuştur.⁵³⁸

Hindistan'daki muhalefet partileri de bu yasa tasarısına karşı açıklamalarda bulunarak tasarının ülkenin kurucularının öngördüğü her şeye aykırı olduğunu ifade etmektedirler. Ülkedeki Hintli olan herhangi bir kişiye ayrımcılık yapan herkese karşı olduklarını belirterek, Hindistan'ın herkese -tüm topluluklara, tüm dinlere ve tüm kültürlerle- ait olduğuna inandıklarını vurgulamaktadırlar.⁵³⁹

⁵³⁵ Bk. Ahmad Adil, "India's New Citizenship Law 'to Make Muslims Stateless'", Ajans, AA (25 Aralık 2019).

⁵³⁶ Bu kanun, "Assam NRC" olarak ifade edilmektedir.

⁵³⁷ Bk. "India's New Citizenship Law".

⁵³⁸ Sadece başkent Delhi'de bile üç gün süren toplumsal şiddet olaylarında, kurbanların çoğunun Müslüman olduğu en az 52 kişinin hayatını kaybetmesi, Hindu çetelerinin hedefli saldırılarında 200'den fazla kişi yaralanması, mülklerin yıkılması ve toplulukların yerlerinden edilmesi konunun vahametini göstermesi bakımından önemlidir. Bk. Jayshree Bajoria, "Shoot the Traitors": Discrimination Against Muslims under India's New Citizenship Policy (New York: Human Rights Watch, 09 Nisan 2020), 32-34.

⁵³⁹ Abdul Waheed Parry, "5 Questions: Citizenship Amendment Bill in India", SETA (21 Şubat 2020).

Hükümetin Hindu milliyetçisi ve Müslüman karşıtı politikaları sadece Hindistan’da değil, yurt dışında da protestolara yol açmıştır. Protestoları organize eden Müslümanlar, hak kaybına uğradıklarını ve mağdur duruma düşürüldüklerini dile getirmektedirler. Zira, ifade ettikleri üzere herhangi bir Hindu, Hıristiyan, Sih, Parsi veya Cayin, istenen belgelerle vatandaşlığını kanıtlayamadığında, parlamento tarafından kabul edilen yeni yasaya göre o kişiye doğrudan vatandaşlık verilecektir. Ancak bir Müslüman vatandaşlığını ispat edemediğinde ise kimliği olmasına rağmen casus ilan edilecek, oy hakkını kaybedecek ve istihdam edilemeyecektir. Dolayısıyla bu yasayla Müslümanlar, ikinci sınıf vatandaş olma durumunun yanı sıra kendi ülkelerinde vatansız kalma tehdidiyle karşı karşıyaydılar. Hatta *şüpheli vatandaş* ilan edilecek kişileri yerleştirmek için halihazırda ülkenin dört bir yanında gözaltı merkezlerinin inşa edildiği dahi iddia edilmektedir.⁵⁴⁰

Hindutva ideolojisinin ön plana çıkardığı *Hindu Rashtra* (yalnızca Hindular için bir devlet) kavramı ve bu hedefe ulaşmak için kimliklerin homojenleştirilmesi veya yok edilmesi yönündeki müteakip girişimler, Hindistan’da bugünkü mevcut sağ hükümetin vatandaşlık konusundaki siyaseti hakkında büyük ölçüde bilgi vermektedir. Özellikle büyük bir Müslüman nüfusa uygulanan kültürel baskı türü, bu yasanın arkasındaki İslamofobik doğayı ve niyeti açıklamaktadır.⁵⁴¹

İnsan Hakları İzleme Örgütünün (Human Rights Watch/ HRW) konuyla ilgili yayınladığı rapor da Hindistan’da mevcut BJP Hükümet politikalarının Müslümanlara karşı önyargılı olduğunu ortaya koymaktadır. Raporda, *Vatandaşlık Yasasına* karşı protestolar sırasında da partizan bir tepkinin verildiği; çoğu durumda, BJP’ye bağlı gruplar protestoculara saldırdığında polisin müdahale etmediği, BJP’nin yönettiği eyaletlerde polisin orantısız güç kullandığı, Delhi’de bazı polislerin Müslümanlara yönelik yapılan mafya saldırılarına aktif olarak katıldığı, yüzlerce barışçıl gösterici ve eylemcinin keyfi olarak tutuklandığı, gözaltına alınanların gözaltında iken dövüldüğü

⁵⁴⁰ Bk. Bajoria, *Shoot the Traitors*, 2, 5; Adil, “India’s New Citizenship Law ‘to Make Muslims Stateless’” (25 Aralık 2019); Deeptiman Tiwary - Avishek G Dastidar, “Lok Sabha Clears Citizenship Amendment Bill: Amit Shah Invokes ‘Partition on Basis of Religion’ to Defend Bill”, *The Indian Express* (blog), 10 Aralık 2019.

⁵⁴¹ Bk. Parry, “5 Questions” (21 Şubat 2020).

ve bu nedenle mağdurların çoğunda ciddî kemik kırıkları, yaralanmalar, derin çürükler ve ciddî psikolojik travmalar olduğu ifade edilmektedir.⁵⁴²

Tüm bu olumsuzlukların yanı sıra BJP Hükümeti bu olaylarla ilgili bir de *ad ve utanç* başlığı altında bir kampanya başlatmıştır. Protestocuların ve barışçıl aktivistlerin adlarının, adreslerinin ve fotoğraflarının eyalet çapındaki reklam panolarına yapıştırılarak afişe edildiği bu uygulamayla, ilgili kişiler yargısız infaz riskiyle karşı karşıya bırakılmıştır.⁵⁴³

Görüldüğü üzere Yeni Vatandaşlık Yasası,⁵⁴⁴ mültecilerin ve göçmenlerin ötesine geçerek tüm nüfusu kapsayacak ve Müslümanların tamamen aleyhine olacak şekilde düzenlenmiştir. Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Yüksek Komiserliğinin de *temelde ayrımcı* olarak nitelendirdiği⁵⁴⁵ bu yasa, *siyasi hayat* ve *çıplak hayat* (bare life)⁵⁴⁶ arasında klasik Yunan ayrımındaki gibi Hintli Müslümanların siyasi faillikten çıkarılması, onların *çıplak hayata* indirgenmeleri olarak yorumlanabilir.⁵⁴⁷ Hindutva güçlerinin daima *azınlık* diye nitelendirip *pariya* muamelesi yaptığı Müslümanlarla ilgili bu tür ötekileştirici yasalar, Hindu-Müslüman çatışmalarına daha çok sebebiyet vermektedir.

⁵⁴² Bk. Bajoria, *Shoot the Traitors*, 2, 32-56.

⁵⁴³ Bk. Bajoria, *Shoot the Traitors*, 55.

⁵⁴⁴ Bu yasa, Amerika Birleşik Devletleri, Avrupa Birliği ve Birleşmiş Milletler sekreteryasının, Modi hükümetini ayrımcı politikalarından vazgeçmeye çağırması ve COVID-19 salgınının ardından Hintli yetkililer tarafından, “vatandaşlık doğrulama planlarının süresiz olarak ertelendiği” ifade edilerek askıya alınmıştır. Bk. Bajoria, *Shoot the Traitors*, 2.

⁵⁴⁵ Bk. Bajoria, *Shoot the Traitors*, 5.

⁵⁴⁶ Bu terim, İtalyan filozof Giorgio Agamben’in Eski Yunanlıların, çağdaş Avrupa dillerinde basitçe “yaşam” olarak adlandırılan şey için “bios” (yaşamın yaşandığı biçim veya tarz) ve “zoē” (yaşamın biyolojik gerçeği) olmak üzere iki farklı kelimeye sahip oldukları gözleminde kaynaklanmaktadır. Çıplak yaşam, yaşamın saf biyolojik gerçeğine (zoē), bir yaşamın yaşanma biçiminden (bios) daha fazla öncelik verildiği bir yaşam anlayışına atıfta bulunur. Daha ayrıntılı bilgi için bk. Ian Buchanan, *A Dictionary of Critical Theory* (New York: Oxford University Press, 2018).

⁵⁴⁷ Bk. Ahmad - van der Veer, “Muslim Bare Life in Contemporary India”, 131-132.

1.8.3. Keşmir'in Statüsü

Hindu milliyetçileri tarafından kutsal Aryan yurdu Âryâvartta'nın bir parçası kabul edilen Keşmir,⁵⁴⁸ Pakistan, Hindistan ve Çin sınırlarının kesiştiği bölgede yer alan dağlık bir coğrafyanın adıdır.

Tarihi, daha çok Büyük Hint Kralı Aşoka (M.Ö. 273 veya 269-232) ile başlatılan⁵⁴⁹ Keşmir'in İslamiyet'le tanışma dönemiyle ilgili bilgiler ihtilafıdır.⁵⁵⁰ Ancak Keşmir'de İslâmiyet'in büyük ölçüde yayılması ve İslâm kültürünün bölgeye yerleşmesi, 14. yüzyılın sonlarına doğru buraya gelmeye başlayan mutasavvıflar vasıtasıyla olmuştur. Bu yolla bölgede yeşeren tasavvuf kültürü, yerli halk geleneğiyle de etkileşerek bölgeye has bir tasavvuf ekolünün ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.⁵⁵¹

İslamlaşmaya başlayan Keşmir'i, Bâbürlü Sultanı Ekber Şah (ö. 1014/1605) 1586'da topraklarına katarak bir eyalet haline getirmiştir. 1752'de ise yine Müslüman bir hükümdar olan ve Millî Afganistan Devleti'nin kurucusu kabul edilen Ahmed Şah (Abdali) Dürrânî (ö. 1187/1773) güçlü bir ordu ile Keşmir'i ele geçirmiştir. 1819'a kadar devam eden Keşmir'deki Müslüman hâkimiyeti, 1799'da Pencap'ta Sih Devletini kuran Mihrace Rancit Singh'in (ö. 1839) 1819'da bölgeyi ele geçirmesiyle son bulmuştur.⁵⁵²

Tarih boyunca hükümlerliklerin, ne kadar uzun olursa olsun bir gün sona erdiği görülür. Zira, İbn Haldun'un (ö. 1406) da belirttiği üzere devletlerin de bir ömrü

⁵⁴⁸ Bk. Prem Nath Bazaz, *Inside Kashmir* (Srinagar: The Kashmir Publishing Co., 1941), 31.

⁵⁴⁹ Bk. Y. Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987), 1/59, 98; Bazaz, *Inside Kashmir*, 1-3; Saiyid Athar Abbas Rızvî, "Keşmir", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/325; Güller Nuhoğlu, "Gaznelilerin Keşmir Seferleri", *Keşmir Dosyası*, ed. Halil Toker (İstanbul: Tatav Yayınları, 2003), 2.

⁵⁵⁰ Keşmir'e İslamiyet'in girişini, Hz. Peygamber veya Sahabe dönemi gibi erken bir vakitle tarihleyenler olduğu gibi; M.S. 14. asır gibi çok geç bir tarihe işaret edenler de olmuştur. Bk. Mustafa Çiçekler, "Keşmir'in İslamlaşmasında Sufilerin Rolü", *Keşmir Dosyası*, ed. Halil Toker (İstanbul: Tatav Yayınları, 2003), 23; Büzürg b. Şehriyâr Râmhürmüzi, *Acâibü'l-Hind*, ed. Hasan Sâlih Şihâb (Abu Dhabi: Dâru'l-Kütübü'l-Vataniyye, 2010), 111-113; Azmi Özcan, "Dünden Bugüne Keşmir ve Keşmir Meselesi", *Keşmir Dosyası*, ed. Halil Toker (İstanbul: Tatav Yayınları, 2003), 31; Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1/411; Rızvî, "Keşmir", 25/325.

⁵⁵¹ Bk. Rızvî, "Keşmir", 25/325-326.

⁵⁵² Bk. Kâzım Heylân Muhsin, *Keşmir: Dirâsetün fi't-Târîhi's-Siyâsiyyi li's-Sirâi'l-Hindî-el-Bâkistânî 1947-1949* (Bağdat: Dâru'l-Ferâhidî li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2012), 65; Rızvî, "Keşmir", 25/325.

vardır.⁵⁵³ Keşmir’de de kader yine olması gerektiği üzere tecelli etmiş, Müslüman yönetimi sona ermiş ve Sihler iktidara gelmiştir. Yirmi yıl gibi kısa bir süre sonra da Hindu Dogralar Keşmir’de tarih sahnesine çıkmıştır. Yaklaşık bir yüzyıl sürecek olan Hindu Dogra hakimiyeti ise, İngiliz Emperyalizminin koruyuculuğu ve gözetimi altında kurulup güçlendirilmiştir.⁵⁵⁴ İşte genellikle Hint Alt Kıtası’nın İngiliz idaresinden kurtulup (!) 1947’de Hindistan ve Pakistan adı altında iki ayrı devletin kuruluşuyla başlatılan *Keşmir Sorunu*, aslında bu tarihten çok önce Sih hâkimiyeti ve Hindu Dogra idaresi altında oluşmaya başlamıştır. İngilizlerin, *böl-parçala-yönet* anlayışının yanı sıra; çekildikleri hegemonyalarına *paralel unsurlar* ve *çok ciddi problemler* bırakarak çekilmelerinin bir sonucu olarak da *Keşmir Sorunu* kalıcı hale gelmiştir.⁵⁵⁵

Keşmir Meselesinin ve bugüne kadar bölgede devam eden Hindu-Müslüman çatışmalarının sebeplerinin daha iyi anlaşılması için, sorunların temellerinin atıldığı bu döneme kısaca bir göz atmak yararlı olacaktır. Sih Mihrace Rancit Singh, Keşmir’i topraklarına kattıktan sonra burayı üç idarî bölgeye ayırarak görevlendirdiği kişiler aracılığıyla yönetmiştir.⁵⁵⁶ Sih Hâkimiyeti Dönemi diye adlandırılan yaklaşık yirmi yıllık Rancit Singh’in iktidarı, Müslümanlar için bir baskı dönemine dönüşmüştür.⁵⁵⁷ Halka ağır vergiler konması, pek çok caminin ibadete kapatılması ve bazı yerlerde ezan okunmasının yasaklanması, Müslümanları iktidara karşı hareketlendirmiş ve çeşitli çatışmalar yaşanmaya başlamıştır.⁵⁵⁸ Neticede iç ve dış sorunlarla mücadele etmekte olan Lahor başkentli Sih Krallığı, 1839’da Rancit Singh’in ölümü ile yıkılma

⁵⁵³ Bk. Abdurrahmâsn bin Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn* (Dımeşk/Suriye: Müessesetü’r-Risâle Nâşirûn, 2015), 306.

⁵⁵⁴ Bazaz, *Inside Kashmir*, 249-250.

⁵⁵⁵ Bk. Hidayet Y. Nuhoğlu, “Keşmir Meselesinde Anglo-Hindu İttifakı”, *Keşmir Dosyası*, ed. Halil Toker (İstanbul: Tatav Yayınları, 2003), 90-91.

⁵⁵⁶ Bk. Muhsin, *Keşmîr*, 65; Bazaz, *Inside Kashmir*, 15; Cengiz Topel Mermer, *Keşmir Sorunu ve Pakistan-Hindistan İlişkileri Üzerine Etkisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora, 2018), 85.

⁵⁵⁷ Örneğin, inek kesen bir Müslümanın cezası ölümken, bir Müslümanı öldüren gayrimüslimin cezası ise 20 rupi gibi komik bir rakam olmuştur. Dogra yönetimi zamanında bu suçun idam şekli çok daha vahim bir hal alarak, ilgili kişiyi kızgın yağa atmak ve cesedini ibret için sokak başlarında asarak teşhir etmek şeklinde uygulanmıştır. Hatta tarihi kaynakların ifade ettiğine göre herhangi bir yerliyi öldüren bir Sih, Hükümet tarafından on altı ila yirmi rupi arasında bir para cezası ile cezalandırılırdı. Ölen Hindu ise ailesine bu rakamın dördü (4 rupi), ölen bir Müslüman ise bunun ikisi (2 rupi) ödenirdi. Tüm bu bilgiler ve daha fazlası için bk. Halil Toker, *Sebepleri ve Sonuçları ile Keşmir Meselesini Kavramak* (İstanbul: Demavend Yayınları, 2017), 19-31; Bazaz, *Inside Kashmir*, 15.

⁵⁵⁸ Bk. Muhsin, *Keşmîr*, 69-72; Rızvî, “Keşmir”, 25/326.

dönemine girmiştir. Oluşan kargaşa ortamını değerlendirmeyi iyi bilen Hindu Dogra Hanedanına mensup ve Rancit Singh'in hizmetinde çalışan Cammu Bölgesi idarecisi Gulab Singh (ö. 1857), kendileriyle Pencap Bölgesinde savaş halindeki İngilizlerle gizlice el sıkışarak savaşı İngilizlerin kolayca kazanmasını sağlamıştır. Savaşı kaybeden Sihler, 9 Mart 1846'da yapılan Lahor Antlaşması ile Keşmir'i İngilizlere vermek zorunda kalmıştır.⁵⁵⁹

İngilizler gerek bölgede bilfiil etkin olmak gerekse Hindu Gulab Singh'in bu anlamlı iş birliğini ödüllendirmek için kendisiyle 16 Mart 1846'da *Amritsar Anlaşması*⁵⁶⁰ adlı bir sözleşme imzalamış ve kendisine *Mihrace (Maha Raca/Büyük Kral)* unvanı vermiştir.⁵⁶¹ Böylece Keşmir, İngilizler tarafından taşıyla, toprağıyla, üzerinde akan nehirleriyle ve hatta sınırları içinde yaşayan halkıyla birlikte 7,5 milyon Rupiyeye (1.500.000 £), acımasızlığıyla bilinen⁵⁶² Hindu Gulab Singh'e satılmıştır.⁵⁶³

Keşmir'in satılışı, benzerine tarihte az rastlanacak türden garip bir durumdur. Zira tüm topraklar, *üzerindeki halkın yaşam hakları da dahil olmak üzere, ebedî biçimde ve miras olarak devredilecek şekilde* tek bir kişinin eline geçmiştir. Üstelik bu durum, Keşmir halkının istek ve arzuları hiçbir şekilde dikkate alınmaksızın ve bu ülkeyi zorla ele geçiren yabancı güçler tarafından devredilerek gerçekleşmiştir.⁵⁶⁴ Böylece Keşmir'de İngiliz güdümlü ve yaklaşık bir asır sürecek olan *Hindu Dograların* hakimiyet dönemi başlamıştır.⁵⁶⁵

Hindu Dogra hakimiyeti altında, büyük çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu halk, Sih döneminde yaşadığı zulmün çok daha fazlasını yaşamaya

⁵⁵⁹ Alastair Lamb, *Kashmir A Disputed Legacy 1846-1990* (Hertford: Roxford Books, 1991), 28-31.

⁵⁶⁰ Amritsar Anlaşması'nın tam metninin Türkçe çevirisi için bk. Toker, *Keşmir Meselesini Kavramak*, 15-18.

⁵⁶¹ Sultan II. Abdülhamid tarafından Gulab Singh'in oğlu Ranbir döneminde Hindistan'a Konsolos (Şehbender) olarak gönderilen Şirvanlı Ahmed Hamdi Efendi, bu konuyla ilgili öz ve doyurucu bilgiler verir. Bk. Ahmed Hamdi Efendi Şirvanlı, *Seyahatnâme Hindistan, Svat ve Afganistan*, ed. Fatma Rezan Hürmen (İstanbul: Arma Yayınları, 1995), 115.

⁵⁶² Gulab Singh'in en sevdiği cezalardan birisinin, kendisine karşı çıkanların derilerini canlı canlı yüzdürmek; özellikle de rakiplerinin derilerini daha çok acı çekmeleri için ayaklarından başlatarak diri diri yüzdürtüp içerisini saman doldurtup ibret olsun diye şehrin merkezinde astırmak olduğu belirtilir. Bk. Lamb, *Kashmir A Disputed Legacy*, 8; Toker, *Keşmir Meselesini Kavramak*, 20-21.

⁵⁶³ Bk. Lamb, *Kashmir A Disputed Legacy*, 7-8; Bazaz, *Inside Kashmir*, 31.

⁵⁶⁴ Bk. Muhsin, *Keşmir*, 69-72; Toker, *Keşmir Meselesini Kavramak*, 9-15.

⁵⁶⁵ On yıllık Gulab Singh iktidarından sonra sırasıyla Ranbir Singh (1856-1885 arası), Pratap Singh (1885-1925 yılları arası) ve Hari Singh (1925'ten 1952 yılına kadar) Keşmir Mihracesi olarak görev yapmıştır.

başlamıştır. Özellikle Müslümanlar; inanç, ibadet, eğitim, ticaret ve siyaset gibi hayatın pek çok alanında ciddî zorluklarla karşılaşmışlardır.⁵⁶⁶ Tüm bu sıkıntıların artarak devam etmesinde ise İngilizlerin tutumu belirleyici olmuştur.⁵⁶⁷

Bu dönem, Arya Samaj'ın da Keşmir'de ideolojik olarak alan bulduğu bir dönemdir. Arya Samaj'ın etkisiyle 1900'lerde Keşmir'de Hindu milliyetçiliğini önceleyen Panditler tabakası tarafından çeşitli sivil ve siyasî örgütler kurulmuştur.⁵⁶⁸ Keşmir'in son Mihracesi Hari Singh (1925-1952) tarafından Hindu milliyetçiliği özellikle desteklenmiştir. Bu bağlamda, Hindular yasalarla ayrıcalıklı konuma getirilmiş ve Hindutvacı RSS'nin ofisleri açılmıştır.⁵⁶⁹ Öyle ki, hükümdar destekli RSS, Cuma namazı ve Cuma hutbesini durdurmak ve hatta bazı yerlerde mescitleri yıkmak da dahil olmak üzere Müslümanların dinî normlarına müdahale eder olmuştur.⁵⁷⁰

Bu yıllarda Hindistan'ı da içine alan özgürlük rüzgarları ve tüm bu yaşanan çileler, özellikle Aligarh Üniversitesi'nde tahsil görmüş Keşmirli gençleri başkent Srinagar'da siyasî faaliyetlere yöneltmiştir. Bunlardan Şeyh Abdullah, yaptığı konuşmalarla halkın harekete geçmesini sağlamıştır. Keşmir Müslümanlarının yaşadığı sorunların adaletli bir şekilde çözümü için nelere dikkat edilmesi gerektiğine bir işaret niteliğinde olan ve şiddetle bastırılan bu hareket, Müslümanların haklarının aranması gayesi ile Keşmir'de meydana getirilen birçok hareketin de öncüsü kabul edilmiştir.⁵⁷¹

⁵⁶⁶ Bk. Muhsin, *Keşmîr*, 69-72.

⁵⁶⁷ Mesela 1924'te İngiliz genel valisinin Keşmir'e yaptığı ziyaret sırasında, çoğunluğu teşkil etmelerine rağmen ezilen Müslümanların önderleri, kapalı camilerin ibadete açılması ve toprak mülkiyeti haklarının geri verilmesi için kendisine müracaatta bulunurlar. Bu ziyaretin hemen akabinde, ilgili taleplere yönelik herhangi bir olumlu adım atılmadığı gibi müracaat edenlerin bir kısmı cezalandırılarak mallarına el konulur. Bk. Rızvî, "Keşmir", 25/326.

⁵⁶⁸ Bk. Muhsin, *Keşmîr*, 73-74.

⁵⁶⁹ Eyalette ateşli silah bulundurma hakkı yalnızca Hindulara verilmişti. Yine Müslümanlar devletin ordusuna kaydolamazken, Hindulara gözde noktaların yanı sıra devlet işleri ve eğitimde de önemli pozisyonlar verildi. Bk. Lamb, *Kashmir A Disputed Legacy*, 84; Muhammad Farooq - Umbreen Javaid, "Suspension of Article 370: Assessment of Modis Kashmir Masterstroke under Hindutva Ideology", *Global Political Review* V/I (30 Mart 2020), 2.

⁵⁷⁰ Bk. Farooq - Javaid, "Suspension of Article 370", 2.

⁵⁷¹ Bk. Hüseyin Yazıcı, "Birleşmiş Milletler Kararları Işığında Keşmir Sorunu'na Bir Bakış", *Keşmir Sorunu*, ed. Halil Toker (İstanbul: Tatav Yayınları, 2003), 101; Rızvî, "Keşmir", 25/326; Nuhoglu, "Keşmir Meselesinde Anglo-Hindu İttifakı", 91.

1947'ye gelindiğinde, Keşmir Müslümanlarının yaşadığı ve bir asrı aşan bu zor süreç, bir başka sıkıntılı boyuta evrilmiştir. Hint Alt Kıtası'nın *Bölünme* adı altında Pakistan ve Hindistan olarak iki devlete ayrıldığıının ilanı, yeni sorunları da beraberinde getirmiştir. Bölünme konusunda belirlenen yol haritasına göre Alt Kıtadaki beş yüzün üzerindeki devlet veya devletçik,⁵⁷² halklarının dinî mensubiyetlerine göre bu iki devletten tercih ettikleri birine katılabilecektir. Ne yazık ki Hindular için bu durum birebir uygulanırken, Müslümanlar için asla uygulanmamıştır.⁵⁷³ Nitekim bütün anlaşmalara, hukukî ve siyasî teminatlara,⁵⁷⁴ Mihrace Hari'nin Pakistan hükümetiyle 15 Ağustos 1947 itibariyle geçerli olacak bir anlaşma yapmasına ve hatta o dönemde bölgedeki yaklaşık dört milyonluk nüfusun %77'sini Müslümanlar teşkil etmesine⁵⁷⁵ rağmen; Mihracenin Hindistan'a iltihak başvurusu yaptığı ve askeri yardım talep ettiği iddia edilerek, Keşmir (Cammu ve Keşmir), 27 Ekim 1947'de Hint askerlerinin başkent Srinagar'a girmesiyle,⁵⁷⁶ İngiltere himayesinde Hindistan tarafından işgal/ilhak edilmeye başlanmıştır.⁵⁷⁷ Böylece üç ayrı

⁵⁷² Bu devletlerin sayının en az 562 olduğu; 565, hatta 584'e kadar listeleyenlerin de bulunduğu belirtilmektedir. Bk. Lamb, *Kashmir A Disputed Legacy*, 4.

⁵⁷³ Bk. Nuhoğlu, "Keşmir Meselesinde Anglo-Hindu İttifakı", 91.

⁵⁷⁴ Mesela, Hindistan Genel Valisi Lord Mountbatten, Cammu ve Keşmir'in geleceğinin, Cammu ve Keşmir halkının vereceği kararlarla belirleneceğini açıkça kabul etmiştir. Yine dönemin Hindistan Başbakanı Cevâhirlâl Nehrû da "Keşmir'in geleceğinin, sadece ve sadece BM gözetiminde yapılacak plebisitle/halkoylamasıyla karara bağlanacağını" defaatle ifade etmiştir. Daha ayrıntılı bilgi ve Nehrû'nun Pakistan Başbakanı'na yazdığı 21 Kasım 1947 tarihli mektubunda ve kendisinin Parlamento ve Radyo konuşmalarında geçen ilgili ifadeleri için bk. "Uluslararası Keşmir Konferansı Bildirisi", *Dış Politika* (İstanbul: RisaleYayınları, 1990), 10/135.

⁵⁷⁵ Bu oranın, Keşmir bölgesinde %93, Cammu'da ise %61 olduğu belirtilir. Bk. Toker, *Keşmir Meselesini Kavramak*, 49.

⁵⁷⁶ Mihrace Hari Singh'in 26 Ekim'de Lord Mountbatten'e yaptığı iddia edilen iltihak başvurusu ve askeri yardım talebi, durum düzeldikten sonra halkın oyuna başvurulması kaydıyla, 27 Ekim 1947'de kabul edilmiş ve Hindistan birlikleri Srinagar'a girmiştir. Bu sırada çatışmalar Pakistan topraklarına da sıçramıştır. Hindistan hükümeti, 1 Ocak 1948'de Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'ne başvurarak, Pakistan'ın işgalcilere yardım ettiğini ileri sürmüştür. Pakistan ise bu iddiaları şiddetle reddetmiştir. Nihayet 1 Ocak 1949'da Birleşmiş Milletler gözetiminde taraflar arasında ateşkes antlaşması imzalanmış; fakat antlaşmanın çarpışan kuvvetlerin Keşmir'den çekilmesini isteyen ikinci bölümü hiçbir zaman uygulanamamıştır. Bk. Rızvî, "Keşmir", 25/326-327; Toker, *Keşmir Meselesini Kavramak*, 49.

⁵⁷⁷ Bk. Yılmaz Altuğ, *Başlangıçtan Günümüze Keşmir Meselesi* (İstanbul: İrfan Yayımcılık, 2002), 11-18; Toker, *Keşmir Meselesini Kavramak*, 49. Keşmir konusuyla alakalı bir çok çalışmada imzası bulunan Halil Toker'in Keşmir özelinde söylediği şu ifadeler, Müslümanlar için bu tür konularda tarihin sürekli tekrerr ettiği göstermesi bakımından anlamlıdır: "... özelde Keşmir Müslümanları ve genelde tüm Müslümanlar, tarihlerinin birçok döneminde olduğu gibi, kendilerine verilen sözler, hukuki güvenceler, yasal çerçeveler ve bitmek tükenmek bilmeyen müzakereler illüzyonu ile gözleri kör edilerek bir oyuna daha getirilmişti." Toker, *Keşmir Meselesini Kavramak*, 49.

devlet tarafından egemenlik ve hak iddia edilerek paylaşılan/paylaşılamayan bugünkü çok parçalı Keşmir oluşmuştur.⁵⁷⁸

Keşmir halkının rızasına karşı yapılan bu suikast, türlü hileler ve oyalama taktikleriyle zamana yayılarak normalleştirilmeye çalışılmıştır. Bu yöntem günümüzde de devam ettirilmekte, hatta hak talebinde ısrarcı olan Keşmir Müslümanları terörist, Pakistan da teröre destek veren ülke ilan edilmekte; böylece Hindistan'ın işgali meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır. Bu bağlamda, on yıllardır süren Keşmir'in Hindistan tarafından askerî işgali, bir siyasî mühendislik harikası olarak *iç çatışma* şeklinde sunulmakta; böylece uluslararası toplumun Hint ordusu tarafından işlenen kesin belgelenmiş insan hakları ihlallerine müdahalesinin önü kapatılmaktadır.⁵⁷⁹

Keşmir sorununda çarpan etkisi yapan önemli bir unsur da Hindutva iktidarındır.⁵⁸⁰ Hindu milliyetçiliğinin Hindistan'daki baskın biçimi olan Hindutva, daha önce açıklandığı üzere Müslümanları ulusal bir tehdit olarak algılamaktadır. Hint dinleri dışında kalanları, yabancı ve işgalci olarak gören bu anlayışa göre Müslümanlar için üç yol gözükmektedir: Ya Hindistan'ı terk edecekler ya din değiştirecekler ya da yaşamlarını ikinci sınıf vatandaş olarak sürdürecekler. Dolayısıyla, Hindistan'daki mevcut BJP hükümetinin, aşırı sağcı RSS örgütü tarafından benimsenen *Hindutva/Hinduların üstünlüğü* ideolojisinin siyasî kolu olması ve iktidar gücünü elinde bulundurması nedeniyle, bugün -onlara göre- Keşmir'i de kapsayan *Hindustan*'da⁵⁸¹ Hindu olmayanlara yer yoktur.⁵⁸²

⁵⁷⁸ Burada daha çok bahse konu olan, Keşmir'in Hindistan tarafından ilhak/işgalinin ardından, demografik ve coğrafi özellikleri dolayısıyla Keşmir Vadisi, Cammu ve Ladak isimleriyle üç idari kısma ayrılan ve Hindistan tarafından "Cammu ve Keşmir"; Pakistan tarafından ise "İOK (Indian-Occupied-Kashmir/Hint İşgali Altındaki Keşmir)" diye adlandırılan bölümdür.

⁵⁷⁹ Idrisa Pandit, "The 'Israel Model': The Fragile Paradise of Kashmir Faces an Existential Threat", Haber, *Middle East Eye* (03 Aralık 2019).

⁵⁸⁰ Hindu milliyetçiliğinin/Hindutva'nın siyasî ayağı olan ve bugün Hindistan yönetiminde bulunan BJP, 2014'ten beri iki dönemdir iktidarda kalmayı başarmıştır.

⁵⁸¹ Hindu Milliyetçilerinin "Hindistan" için kullandıkları adlandırmalardan biri.

⁵⁸² Oysa, tarih boyunca Müslümanlar Keşmir Hindularına çok yönlü katkı sunmuşlardır. Bu hakikati, mutedil Keşmir Hindularından Keşmir Sosyalist Partisi lideri ve "Keşmir Keşmirililerindir" sloganının mimarı olan Pandit Prem Nath Bazaz şu şekilde itiraf eder: "Keşmir'in İslam'a olan borcunu kimse reddedemez. Hindular arasındaki fanatikler istedikleri her şeyi söyleyebilirler, ancak Hinduizm'in Keşmir'de iflas ettiği ve ahlakî dayanıklılığını/canlılığını (moral stamina) kaybettiği bir dönemde yeni inancın sunduğu hizmetlerin paha biçilemez olduğu inkâr edilemez (bir gerçektir)". Bk. Bazaz, *Inside Kashmir*, 275.

Sonuçta, Hindistan ve Pakistan 1947 ve 1965'te doğrudan, 1971 ve 1999'da ise dolaylı olarak Keşmir sorunu nedeniyle savaşmış, her iki ülke de maddî ve manevî olarak büyük kayıplar vermişlerdir. 2019'da ise Cammu ve Keşmir'in özel statüsünü belirleyen 370. Madde'nin⁵⁸³ Hindu Milliyetçisi BJP hükümeti tarafından değiştirilerek, Keşmir'i merkeze bağlayıp Cammu Keşmir ve Ladakh olarak ikiye ayrıldığı ve uygun bir zamanda buraya eyalet statüsünün verileceğinin ilan edilmesi, tarafları yine savaşın eşiğine getirmiştir. Bu nedenle, sadece Keşmir bölgesindeki gösterilerde onlarca kişi hayatını kaybetmiş, aralarında eyalet eski başbakanları, parti liderleri, siyasetçiler, baro başkanları ve gazetecilerin de bulunduğu dört binin üzerinde kişi göz altına alınmış, bunların bir kısmı işkence görmüş, sokağa çıkma yasağı ve ulaşım kısıtlaması uygulanmış, telefon ve internet bağlantıları kesilmiş, yabancı basın dışarı çıkarılmış, bölgede bulunan 700.000 Hint askerine⁵⁸⁴ ilaveten 30.000'in üzerinde takviye askeri kuvvet bölgeye sevk edilerek Keşmir adeta kapalı bir hapis haneye çevrilmiştir.⁵⁸⁵ Hindistan tarafından siyasî ve kültürel hegemonya kurularak İsrail modelinin uygulandığı ifade edilen yaklaşık 13 milyon nüfuslu Keşmir'de⁵⁸⁶ Müslümanlar, bu son girişimle birlikte çatışmanın da ötesinde varoluşsal bir tehditle karşı karşıya kalmıştır.⁵⁸⁷

⁵⁸³ Bölünme esnasında Alt Kıta'da tek Müslüman çoğunluk devleti olan Keşmir'in Hindistan kontrolündeki kısmına (IOK'ye) azamî özerklik tanıyan Hindistan anayasasının "Geçici, Geçiş ve Özel Hükümler" bölümü altında yer alan 370. Maddesi, bu bölgenin dinî, etnik ve demografik kimliğinin korunmasına yardımcı olmaktaydı. Bu bağlamda, Hindistan merkezî idaresinin Cammu ve Keşmir'de sadece iletişim, savunma ve dış politika konularından sorumlu olduğunu; ayrıca Cammu ve Keşmir Kurucu Meclisi'nin, Hindistan anayasasının bu eyalette ne ölçüde uygulanacağını tavsiye etme yetkisine sahip olacağını belirlemekteydi. Anayasası her ne kadar eyaletin Hindistan Birliği'nin ayrılmaz bir parçası olduğunu belirtse de Cammu ve Keşmir, kendi anayasası, meclisi ve bayrağı olan bir eyaletti. Kısacası Cammu ve Keşmir, bu güçlü özerk yapısı ile Hindistan yönetimi tarafından devlet içinde devlet olarak görüyordu. Bk. Farooq - Javid, "Suspension of Article 370", 3-4; Ümit Alperen, "Hindistan'ın yeni Cammu Keşmir politikası", *Independent Türkçe* (31 Ocak 2022).

⁵⁸⁴ Asker sayısının nüfusa oranına bakıldığında, yaklaşık her on Keşmirli için bir asker düşmektedir.

⁵⁸⁵ Konuyla ilgili rapor ve haberler için bk. Bajoria, *Shoot the Traitors*, 2; "Cammu Keşmir'in özel statüsü kaldırıldıktan sonra 69 kişi öldürüldü", *euronews* (31 Aralık 2019); Muhammet Nazım Taşcı, "Cammu Keşmir'in özel statüsünün kaldırılmasının üzerinden 2 yıl geçti", *Ajans, AA* (04 Ağustos 2021); "Hindistan, Cammu Keşmir'in özel statüsünü kaldırdı", *Haber, BBC News Türkçe* (05 Ağustos 2019); "Keşmir'de Hint güvenlik güçleri evleri yağmalayıp ateşe verdi' iddiası", *Haber, Sputnik Türkiye* (19 Mayıs 2020).

⁵⁸⁶ "Planning Development & Monitoring Department" (Erişim 09 Haziran 2022).

⁵⁸⁷ Keşmir konusunda Hindistan tarafının bugüne kadar yaptıkları, kültürel asimilasyon ve demografik yapıyı değiştirerek, neticede kendi kontrolünde yapılacak bir plebisitle/halk oylamasıyla durumu lehine çevirme olarak değerlendirilmekteydi. Bugün ise, İsrail modeli diye ifade edilen yeni bir oldubitti/dayatma şekliyle/yöntemiyle Keşmir'in zaten öteden beri kendilerine ait olduğu iddiasını kabul ettirmeye çalıştıkları görülmektedir. Bu da toplam nüfusun yaklaşık %70'ini oluşturan Keşmir

1.8.4. İnek Koruma (Gaushala) Uygulaması

Hindu-Müslüman çatışmalarını tetikleyen faaliyetlerden biri de İnek Koruma (*Gaushala*) Uygulamasıdır. 19. yüzyılda ortaya çıkan *Gaushala*, aslında ineğe kıymet verilmesi ve onun kutsallaştırılması konusunu biraz daha öteye taşıyarak ötekileştirme ve cezalandırmanın bir aracı kılınmıştır.

Hint'te öteden beri ineğe ayrı bir kıymet verildiği bilinen bir gerçektir. Lakin bir doktrin olarak ineğin kutsallığı ve etinin yenmeyeceği Vedik literatürde hiç görülmediği ifade edilir. Hintliler için inek, Vedik dönemin sonlarında bile hâlâ bir yiyecek maddesiydi ve bu nedenle bir ekonomik değer ifade etmesinden dolayı kıymet verilirdi. Buna rağmen 19. yüzyıl Hint aydınlar sınıfı (entelijansiya), eski Hindu metinlerinin tüm Hindulara, canları pahasına da olsa ineği kurtarmalarını söylediğini iddia etmiştir.⁵⁸⁸ Oysa bu durum, özellikle 15. yüzyılda Vişnucu şairlerinin ve azizlerinin ortaya çıkması ve Bhagavat Purana'nın Hintçe'ye çevrilmesiyle canlanmaya başlamış ve daha sonraları hem etinin yenmemesi hem de kutsallığıyla ilgili konular gündeme gelmiştir.⁵⁸⁹

Bugünkü pozisyonun oluşmasında ise İnek Koruma Hareketlerinin ve Hindutva ideolojisinin tesiriyle, giderek daha fazla insanın ineklerin korunması konusunu bir Hindu meselesi olarak düşünmeye başlaması etkili olmuştur. Bu düşüncelerin oluşumunda ve yaygınlaşmasında ana unsur yine 19. yüzyıl Hint aydınlar sınıfıdır. Zira onlar ineklerin korunmasını, hem Hinduların duygularıyla ilgili bir mesele hem de bu ülkenin genel gelişimine yardımcı olabilecek bir imkân olarak değerlendirmişlerdir.⁵⁹⁰ Bu anlayış bir dizi eylemi de beraberinde getirmiştir.

Müslümanlarının çok boyutlu ıstıraplarının ve göz yaşlarının yakın zamanda dinemeyeceğinin işaretidir. Bu kanaati destekleyen haberler/yazılar için bk. Pandit, "The 'Israel Model'" (03 Aralık 2019).

⁵⁸⁸ Bk. Hitendra K. Patel, "Aspects Of The Cow Protection Movement And The Intelligentsia In Late Nineteenth And Early Twentieth Centuries", *Proceedings of the Indian History Congress* 69 (2008), 791.

⁵⁸⁹ Bk. Pal, "The Sacred Cow in India: A Reappraisal", 53-54.

⁵⁹⁰ Bk. Patel, "Aspects Of The Cow Protection Movement And The Intelligentsia In Late Nineteenth And Early Twentieth Centuries", 790.

İngiliz Hükümeti'nden ve yerel yöneticilerden, yönetimleri altındaki Hinduların ineğin korunmasıyla ilgili isteklerinin gözetilmesi istenmiştir. Hatta daha ileri gidilerek İngiltere Kraliçesi'ne bu inek katliamı (!) uygulamasını durdurması için bir muhtıra (memorandum) dahi verilmiştir. Yine o dönemde tüm Hinduları bu inek katliamı (!) uygulamasını durdurmaya çağıran mektuplar, broşürler dolaşıma sokulmuş ve konuyla ilgili ajite edici/kışkırtıcı çeşitli hikayeler yayımlanmış, tiyatro oyunları sahnelenmeye başlamıştır.⁵⁹¹

İnek kesimi konusunun daha da pekişmesi ve sağlam temeller üzerinde yükselip genel kabul görebilmesi için ineğin duygu ve inançla irtibatlandırıldığı görülür. Örneğin, tıpkı bebekken annesinden süt aldığı gibi, inek sütü içen her insan için ineğin de evrensel bir anne olarak kabul edilmesi gerektiği belirtilmiş ve bu anlayış *Gau Mata* tabiriyle tanımlanmıştır. Bu nedenle bir ineği öldüren, anne katili sayılmıştır. Dahası bu anlayış sahipleri, Tanrı'nın inek şeklinde yeryüzüne geldiğini, bütün tanrıların ineğin içinde yaşamakta olduğunu, varlığın her zerresinin ana ineğe borçlu olduğunu ve onu öldürmenin bütün Hinduları aşağılamak anlamına geldiğini yüksek sesle dillendirmişlerdir. Özellikle Hindistan'ın o günkü acımasız ekonomik koşulları dahi inek kesimine bağlanarak tüm bu olumsuzlukların, *inek kesimini yasaklayan bir yasanın olmaması günahının sonucu* olarak görülmüş ve bunun her Hindu için bir utanç olduğu vurgulanmıştır. Bu tür istikrarlı ve uzun süreli (consistent) propagandaların bir sonucu olarak inek, başta Bihar olmak üzere Hindistan'ın hemen tamamında Hindular ile Müslümanlar arasındaki ilişkileri belirleyen kilit konulardan biri haline gelmiştir.⁵⁹² Kısacası inek, bir topluluğun kendini tanımlamasıyla ilgili bir sembole dönüşmüştür.⁵⁹³

⁵⁹¹ Mesela, Sannulal Gupta Kanungo'nun yazmış olduğu "Syrahi Santapi" adlı oyunda, yurttaşların inek katliamına karşı ayaklanmaya çağırıldığı ve oyunda bir karakterin, "Ayağa kalk! İneği koru. Hükümeti inek korumasının faydaları konusunda ikna et. Çağrılarını Kraliçe Victoria'ya ulaştır. İneğin koruyucularını teşvik etmek için zengin tüccarlardan ve krallardan mali yardım al" diye seslendiği ifade edilir. Bk. Patel, "Aspects Of The Cow Protection Movement And The Intelligentsia In Late Nineteenth And Early Twentieth Centuries", 799.

⁵⁹² Bk. Patel, "Aspects Of The Cow Protection Movement And The Intelligentsia In Late Nineteenth And Early Twentieth Centuries", 793-794, 799.

⁵⁹³ Bk. Anand A. Yang, "Sacred Symbol and Sacred Space in Rural India: Community Mobilization in the 'Anti-Cow Killing' Riot of 1893", *Comparative Studies in Society and History* 22/4 (Ekim 1980), 576-596.

2014'te Hindutva ideolojisinin temsilcisi BJP'nin, sığır etini çağrıştırması nedeniyle *pembe devrim* diye nitelenen iktidarıyla birlikte *ineği koruma* konusu, Müslümanları linç etme amacının birer bahanesi haline dönüşmüştür. Özellikle Hindistan'ın saygın ve etkin kişilerinden Lokesh Chandra gibi isimlerin bu konuyu sürekli canlı tutan BJP lideri Başbakan Modi'nin Tanrının bir avatari, onun başbakan olmasının da ilahi bir seçim olduğunu vurgulaması,⁵⁹⁴ Müslümanlara yönelik şiddet olaylarını daha da artırmıştır. Linç olaylarının çoğu, Müslümanların ya sığır eti pişirmeyi ya da inek kaçakçılığı yapmayı planladıklarına dair söylentilere dayandırılmıştır. Bu dönemde Müslümanlara yönelik linç o kadar sık hale gelmiştir ki, artık normal bir olay olarak görülmeye başlanmıştır.⁵⁹⁵

Günümüzde de etkisini yoğun olarak devam ettiren ve kangrenleşen bu sorunun çözümünün hiç de kolay olmadığı ve yakın zamanın ufuklarında görünmediği aşikardır. Hindu-Müslüman birlikteliğinin ve birleşik bir Hindistan'ın en hararetli savunucularından Gandhi dahi yüzyıl önce bu hakikate işaret ederek 1918 tarihli bir mektubunda şu cümlelere yer vermiştir: “Doğru ya da yanlış, ineğe tapınma Hindu doğasında kökleşmiştir. Bu hususta, bir yanda Hristiyanlar ve Müslümanların, diğer yanda Hinduların olduğu son derece bağınaz ve kanlı bir çekişmeden kaçış göremiyorum.”⁵⁹⁶

Hindutvacı örgütlerin Hindu-Müslüman çatışmasını tetikleyen faaliyetleri bunlarla sınırlı değildir. Hemen her enstrümanı hedefleri için bir fırsat olarak gören bu anlayışın siyasi uzantısı BJP'nin peş peşe iki dönemdir⁵⁹⁷ iktidarda bulunması, Müslümanlar için yukarıda bir kısmına yer verilen çok sıkıntılı olayları barındıran bir sürecin daha da şiddetlenerek devam etmesine sebep olmaktadır. BJP iktidarı

⁵⁹⁴ Bk. “PM Modi Is God, Greater than Gandhi: New ICCR Chairman Lokesh Chandra-India News , Firstpost”, *Firstpost* (04 Kasım 2014).

⁵⁹⁵ Hatta, ilk linç olayında gösterildiği gibi herhangi büyük çaplı bir tepkiye dahi sebebiyet verememektedir. Bir araştırmaya göre, 2010-2017 yılları arasında kurbanların yüzde 84'ünün Müslüman olduğu altmış inek kaynaklı şiddet ve linç olayı yaşanmış ve saldırların yüzde 97'sinin Modi'nin 2014'te başbakan olmasının ardından gerçekleştiği belirtilmiştir. Bk. Sharma, “From The Ku Klux Klan To Cow Vigilantes: A Scholar Explains Why Lynching Is Terrorism”, *HuffPost* (29 Haziran 2018); Irfan Ahmad - Peter van der Veer, “Muslim Bare Life in Contemporary India”, *The Nation Form in the Global Age: Ethnographic Perspectives*, ed. Irfan Ahmad - Jie Kang (Cham: Springer International Publishing, 2022), 129-130.

⁵⁹⁶ K. K. Datta, *Writings and Speeches of Mahatma Gandhi Relating to Bihar, 1917-1947*. (Patna: The Government of Bihar, 1960), 138.

⁵⁹⁷ 2014 ve 2019 seçimleri.

tarafından uygulamaya konulan “okullarda zorunlu Yoga uygulaması”, Müslüman öğrenciler ve aileleri arasında ciddi huzursuzluğa neden olup Hindu-Müslüman çatışmasını tetikleyebilecek bir diğer faaliyet olarak gösterilebilir.⁵⁹⁸

Tüm bu problemler, on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıllarda Batı'nın özellikle İngilizlerin; din, felsefe ve siyaset gibi hemen her alanda temel kavramları yeniden anlamlandırma ve yeni bir tarih yazım faaliyetiyle doğrudan alakalıdır. Bunun için, önce belirlenen amaca hizmet edebilecek Alt Kıtanın mevcut insan kaynağından istifade edilmiş; daha sonra ise Anglo-Sakson eğitim sistemi yaygınlaştırılarak hedeflenen anlayışa/paradigmaya uygun kişilerin yetiştirilmesiyle bu yeni paradigmanın kökleşmesi sağlanmıştır.

Hint Alt Kıtası'nda birçok alanda dönüşümlere sebebiyet veren işte bu faaliyetlerde öncü kılınan simalardan birisi de Dayananda Sarasvati'dir. Dayananda'nın İslam'a olan özel ilgisine (!) ve ona yönelik eleştirilerine bir sonraki bölümde yer verilecektir.

⁵⁹⁸ Bk. “Yoga to be a compulsory subject in govt schools: Here's what the plan is-India News , Firstpost”, *Firstpost* (23 Haziran 2015). Bu konuda Neeta Lal tarafından kaleme alınan ve Müslümanların rahatsızlığına da yer verilen bir makalede şu ifadeler yer almaktadır: “BJP hükümetinin yogayı benimsetme çabaları Hindu milliyetçilerinin göğüslerini gururla kabartırken, diğerlerinin bu yeni gelişmelerden açıkça rahatsız olduğu görülüyor. Özellikle Müslüman kuruluşlar, kişinin Güneş Tanrısı'na boyun eğmesini gerektiren Surya Namaskar'a (bir dizi yoga egzersizi) itiraz etti. Yeni Delhi'de okula giden iki kız çocuğu annesi Amina Begüm şöyle diyor: ‘İslam’ın tek tanrılı bir din olması, inananların Allah’tan başka kimsenin önünde eğilmesine izin vermez. Çocuklarımızın okullarında bu rutini takip etmesinden hoşlanmıyoruz. Elbette çocuklara fayda sağlayabilecek başka nötr egzersiz türleri de vardır?’” Bk. Neeta Lal, “The Politics Of Yoga”, *The Diplomat* (04 Nisan 2016).

İKİNCİ BÖLÜM

DAYANANDA’NIN İSLAM ELEŞTİRİSİ

İslam’ı, Hinduizm’in varlığına bir tehdit olarak gören Dayananda, hayatının sonuna kadar sistematik olarak bu dine karşı mücadelesini sürdürmüştür. O, İslam’ın insanlığa zarar veren sahte bir din olduğunu, bu nedenle reddedilmesi gerektiğini iddia etmiş; hakikatin tek olduğunu, bunun da Vedik inanç olup herkes tarafından kabul edileceğini ileri sürmüştür.⁵⁹⁹

Dayananda, İslam’la mücadelesinde va’z, münazara, broşür, kitap gibi yazılı ve sözlü çeşitli enstrümanlar kullanmıştır. Bunlar arasında en önemli olanı, onun sadece radikal Hindular tarafından değil, ateistler dahil İslam karşıtı her kesim tarafından günümüzde dahi sahiplenilip İslam’a ve Müslümanlara karşı bir saldırı aracı olarak kullanılan *Satyartha Prakasha* adlı eseridir. Bu eserinde o, Kur’ân’ı merkeze koyarak İslam’a, onun peygamberine ve Müslümanlara çoğunlukla hakaret boyutuna varan eleştiriler yöneltmiştir.

2.1. Satyartha Prakasha

Dayananda Sarasvati’nin başyapıtı olarak kabul edilen bu eserin ayrıntılı incelenmesine geçmeden önce şunu belirtelim ki, İslam’a getirilen eleştiriler bu eserin sadece 14. Bölümünde yer almaktadır.

Dayananda’nın İslam’a yönelik eleştirilerinde kullandığı Hindu argümanlarının gelenekçi Hinduizm’den farklı olması, eleştirilerine verilecek cevaplarda da onun kendi düşüncelerinden yola çıkılmasını gerekli kılmıştır. Bu nedenle Dayananda’nın varlık, bilgi, tanrı, yaratılış, kutsal kitaplar ve ibadetler, dinler ve mezhepler gibi konularda genel olarak fikirlerini ortaya koyduğu bu eserin tamamını inceleme ve kritik etme zorunluluğu hasıl olmuştur.

⁵⁹⁹ *Satyartha Prakasha*, 950-954, C: XIV, N: 159.

Satyartha Prakasha, başta Hintçe, Sanskrit, Urdu olmak üzere Malayalam, Bengalce, Tamilce, Gucarati, Kannada, Oriya, Maratice gibi birçok yerel Hint dili; İngilizce, Fransızca, Almanca, Felemenkçe,⁶⁰⁰ Swahili/Kiswahili,⁶⁰¹ Burmi, Nepalce, Thai⁶⁰² ve Çince gibi Asya, Afrika ve Avrupa dillerinden onlarcasına çevrilmiştir.⁶⁰³ Tespit edebildiğimiz kadarıyla Arapça ve Türkçe⁶⁰⁴ çevirileri bulunmayan bu eserin farklı kişiler tarafından yapılmış birçok İngilizce tercümesi bulunmaktadır. Bunlardan Ganga Prasad Upadhyaya, Dr. Chrianjiva Bharadwaja ve Durga Prasad çevirileri en yaygın olanlarıdır.

Elinizdeki çalışmaya başlanıldığı tarihlerde, Ganga Prasad çevirisi dışındaki diğer iki İngilizce çevirinin PDF nüshaları internet ortamından kolayca temin edilip tarafımızdan incelenmiştir.⁶⁰⁵ Lakin Ganga Prasad Upadhyaya çevirisinin PDF nüshasına ulaşılammıştır. Ayrıca o tarihlerde internet satışı da tükenmiş olan Upadhyaya çevirisi, özellikle pandemi dönemi⁶⁰⁶ olması nedeniyle elde edilmesi zor olmasına rağmen yoğun gayret gösterilip temin yoluna gidilerek referans olarak tercih edilmiştir. Bu nedenlerin başında, Upadhyaya'nın hem Arya Samaj'ın içinden birisi olması hem Hintçe, Sanskrit ve İngilizce dillerine vukûfiyeti ve hem de bu alanda birçok kitap kaleme alması gelmektedir. Yine İngilizce çevirilerde bazı hatalar bulunduğu ifade edilmesi ve akademik çalışmalarda daha çok bu çeviriye atıf yapılmış olması da bir başka tercih nedeni olmuştur. Üzerinde çalışmaya başladıktan sonra eserin İngilizce çevirilerinden seçilen belirli paragraf ve maddelerin, Hintçe nüshayla karşılaştırılmasından elde edilen sonuç da bu tercihi haklı çıkarmıştır.

Ganga Prasad Upadhyaya çevirisinin çalışmamızda esas aldığımız nüshası, Vijaykumar Govindram Hasanand yayınevini neşrettiği ve iki kapak arası 980

⁶⁰⁰ Hollanda dili.

⁶⁰¹ Afrika dillerinden biri.

⁶⁰² Tayland dili.

⁶⁰³ Satyarth Prakash'ın farklı dillerdeki PDF'leri için bk. "Download Satyarth Prakash in Your Language.", *Satyarth Prakash (Hindi)* (blog) (Erişim 22 Haziran 2022); "Book Search : The Arya Samaj Elibrary" (Erişim 22 Haziran 2022).

⁶⁰⁴ Satyartha Prakasha'nın Sevan Nişanyan tarafından yapılan tercümesi tam bir çeviri olmayıp bir çok eksiklik ve ilaveler içermektedir.

⁶⁰⁵ Bu nüshaları internet ortamında kolayca temin etmek mümkündür. Bunun için bir önceki dip notta verilen adreslerden istifade edilebilir.

⁶⁰⁶ 2019-2022 yılları arasında tüm dünyayı etkisi altına alan ve "Covid-19" diye adlandırılan viral salgın hastalık dönemi.

sayfadan müteşekkil altıncı baskısıdır. Arya Samaj vaizlerinden Pt. Satya Prakash Beegoo tarafından neşre hazırlanan bu baskı için tahkikli bir metin denebilir. Zira yayıncının ifade ettiği üzere metnin tamamı, 1981’de Allahabad’da Dr. Ratna Kumari Svadhyaya Sansthana tarafından yayımlanan eski bir baskı olan Ganga Prasad Upadhyaya Yüzüncü Yıl Baskısı ile karşılaştırılmış, ayrıca orijinal Hintçe Satyārtha Prakasha ile bu İngilizce çeviriler karşılaştırılıp teyit edilmiş ve yayımlanmıştır.⁶⁰⁷ Buna rağmen eserde yer yer dizgi hataları ve İslam eleştirisi bölümünde bazı sûre ve âyetlerin yanlış numaralandırıldığı görülmektedir.⁶⁰⁸

Kitap; iki kısım, on dört bölüm ve bir ekten oluşmaktadır. Birinci kısım, on bölümden oluşmakta ve daha çok Dayananda’nın *Evrensel İnanç İlkeleri* diye nitelendirdiği görüşlerini, ikinci kısım ise dört bölümden oluşmakta ve çeşitli dinlerin eleştirilerini içermektedir.⁶⁰⁹

Dayananda, *Satyārtha Prakasha*’ın bölümlerinin içerikleri hakkında açıklama yaparken *Giriş* başlığı altında şu bilgileri verir:

Birinci bölüm, Tanrı’nın *OM* gibi isimlerinin açıklanmasıyla ilgilidir.

İkinci bölümde, çocuk yetiştirme yöntemine yer verilmiştir.

Üçüncü bölümde Brahmacharya (bekârlık), eğitim sistemi, yetkili/geçerli (authoritative) ve geçerli olmayan (spurious) kitapların isimleri ve öğretim yöntemi ele alınmaktadır.

Dördüncü bölüm, evlenme ve evlilik hayatını anlatır.

Beşinci bölüm, Vanaprastha (inzivaya çekilme veya orman yaşamı) ve Sannyasa (tamamen feragat) yöntemini verir.

⁶⁰⁷ Bk. *Satyārtha Prakasha*, 3-4.

⁶⁰⁸ *Satyārtha Prakasha*’ın İslam eleştirisi bölümündeki referans bilgilerinin eksik ve hatalı kısımlarıyla ilgili istatistikî bir tablo bu çalışmanın ikinci bölümünün sonunda verilmiştir.

⁶⁰⁹ Kitabın yayıncısı tarafından bu ikinci kısım, “Eleştirel bir inançlar arası diyalog” diye tanımlanmakta ise de burada bir diyalogdan bahsetmek mümkün görünmemektedir. Zira getirilen eleştirilerde tek taraflılık ve önyargı hâkimdir/bariz bir hal almaktadır. Bu nedenle Dayananda hem Hindu hem de diğer birçok din mensubu tarafından tarafgirlik, önyargılı olmak, objektif yaklaşmamak gibi bir çok eleştiriye muhatap olmuştur. Lakin taraftarları, Dayananda’nın amacının ve niyetinin yanlış anlaşıldığını iddia ederek onu savunma yoluna gitmişlerdir. Bk. *Satyārtha Prakasha*, 4.

Altıncı bölüm, devlet idaresi ve siyasetle ilgilidir.

Yedinci bölüm, Tanrı ve Vedalar konusunu ele alır.

Sekizinci bölüm; evrenin yaratılışı, devamı/yaşamını devam ettirebilmesi (sustenance) ve dağılımı/çözünmesini (dissolution) tartışır.

Dokuzuncu bölüm; bilgi, cehalet, esaret ve özgürleşme ile ilgilidir.

Onuncu bölüm, doğru ve yanlış yaşam tarzının yanı sıra yiyeceklerin uygun ve uygunsuzluğundan bahseder.

On birinci bölümde Hint dini ve kültleri (religion and cults of the Âryâvartta) incelenmiştir.

On ikinci bölüm, Caynistlerin, Budistlerin ve Carâvâka'nın (ateistler) dinlerini eleştirir.

On üçüncü bölüm, Hristiyanlığı eleştirel olarak ele alır.

On dördüncü bölümde İslam eleştirisi yer almaktadır.

On dördüncü bölümden sonra yer alan ekte ise *İnançlar ve İnançsızlıklar Üzerine* başlığı altında, Dayananda'nın kendisinin de kabul ettiği, Aryaların eski Vedik dinî doktrinlerinin ayrıntılı bir listesi verilmiştir.⁶¹⁰

Satyartha Prakasha, gerek dil ve üslup gerekse muhteva ve içsel tutarlılık yönünden ciddî eleştirilere muhatap olmuştur.⁶¹¹ Bu durumun, Hintçe ve Malayalam gibi çevirilerinde daha belirgin olduğu belirtilir; İngilizce çevirilerinde ise mütercimlerin akademik alt yapılarını kullanarak muhtevayı korumakla birlikte eserin dil ve üslubuna bir seviye kazandırdığı, bu nedenle İngilizce çevirilerin daha akademik olduğu söylenebilir.

Satyartha Prakasha, yazım tarzı olarak *soru-cevap* şeklinde kaleme alınmıştır. Bu tarz eserler, yazın tarihi boyunca hep var olagelmıştır. Günümüzde de bu yöntemle eserler vücuda getirilmektedir. Bu tür eserlerde, konular bir bütünlük içerisinde,

⁶¹⁰ Bk. *Satyartha Prakasha*, 11-12.

⁶¹¹ Jordens, *Dayananda Sarasvati His Life and Ideas*, 101-102; Durrani - A., *Swami Dayanand*, 31-35.

sorular ve cevaplar tutarlı, birbirleriyle ilintili ve kesintisiz bir argüman oluşturacak şekilde ele alınır. Gerek sorular gerekse cevaplar bir problemin tüm yönlerini kapsayacak şekilde tasarlanır. Oysa Dayananda'nın *Satyartha Prakasha*'nda ise durum çok farklıdır. Eserde tartışma tutarlılığı ve bir iç uyum söz konusu değildir. Dayananda ve öğretileri üzerine eleştirel bir çalışma yazan Fazıl Kerim Han Durrani, *Satyartha Prakasha*'ın hiçbir bölümünde, bir problemin farklı yönlerine ışık tutan, tutarlı ve iyi düşünülmüş doktrinsel veya felsefi bir tartışmanın yer almadığını belirtir. Yazar yine bu kitapla ilgili olarak şöyle demektedir:

“(...) [Satyartha Prakasha'ta] ne tartışma tutarlılığı ne de tartışmanın devamı söz konusudur. Diyaloglar hiçbir rasyonalist ruhla tasarlanmamıştır. [Eserde,] soruyu soranın ağzına konmuş bir metin vardır; ona bir metinle cevap verilir ve diyaloglar, ancak metinler yardımcı olduğu sürece devam eder. Kitabın tamamı, aslında, izole Sanskrit metinler üzerine bir yorumdur. Bu yorumların *Sanskrit Edebiyat Tarihi* için ne gibi bir değere sahip olduğu konusunda bir şey söyleyemeyiz. [Ancak] düşünce-içerik yönünden incelemek üzere bu kitabı ele alan biri için tüm bunlar bir hayal kırıklığı ve kafa karışıklığı kaynağıdır. Asıl kaygı, metinler savaşı olduğu için tartışmalar amaçsızdır ve tutarsızlıkla sonuçlanır.”⁶¹²

Satyartha Prakasha'nın yayımlandığı bilgisini hapisanede alan Gandhi'nin, eserin bir nüshasını temin edip okuması neticesinde yaşadığı hayal kırıklığını anlatan ifadeleri de bu kanaatleri destekler niteliktedir.⁶¹³

⁶¹² Durrani - A., *Swami Dayanand*, 32-33. Durrani yine kitabın alışılmadık miktarda ilgisiz konu içerdiğini; eserde inanç (dogma) ve ayinin (ceremonial), karşılıklı tanışmayı reddeden iki komşu gibi yan yana yattığını/durduğunu; bu tutarlılık yokluğunun sadece Dayanand'ın hesabına kesinlikle yüklenemeyeceğini zira bu durumun Hinduizm'in doğasında yatmakta olduğunu/kaynaklandığını belirtir. Bk. Durrani - A., *Swami Dayanand*, 32-35.

⁶¹³ Dayananda, eseri Satyarth Prakash ve Arya Samaj'la ilgili olarak Gandhi şöyle bir değerlendirmede bulunur: “Dayanand Saraswati'ye derin saygı duyuyorum. Hinduizm'e büyük hizmet ettiğini düşünüyorum. Cesareti tartışılmazdı. Ama kendi Hinduizmini daralttı. Arya Samaj'ın kutsal kitabı (Bible) Satyarth Prakash'ı okudum. Yeravda Hapishanesinde dinlenirken arkadaşlarım bana bunun üç kopyasını gönderdi. Bu kadar büyük bir reformcudan daha fazla hayal kırıklığı yaratan bir kitap okumadım. O (Dayananda), başka bir şeyi değil sadece gerçeği/hakikati savunduğunu iddia etmiş; ancak Caynizm, İslam, Hıristiyanlık ve bizzat Hinduizm'i bilinçsizce yanlış tanıtmıştır. Bu inançları yüzeysel olarak tanıyan biri bile, büyük reformcunun aldandığı/farkına varmadan yaptığı hataları kolaylıkla keşfedebilir. Yeryüzündeki inançların en hoşgörülü ve liberallerinden birini [Hinduizm'i] daraltmaya çalışmıştır. Ve bir ikonoklast olmasına rağmen, putperestliği en ince biçimde/ustaca tahta çıkarmayı başarmıştır. Çünkü o, Vedaların metinlerini putlaştırmış ve bilimin bildiği her şeyin Vedalarda var olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Arya Samaj, benim düşünceme göre, Satyarth

Dayananda, *Satyartha Prakasha*'ını 1872 Kalküta ziyaretinden bir yıl sonra yazmaya başlamıştır. Bu ziyaret, onun hayatında bir dönüm noktası olmuştur. O, sözün yazıya bürünerek kazandığı değer ve gücün kıymetini Kalküta deneyiminde fark etmiştir. Yine ziyarette görüştüğü kişilerden reform yöntemleri açısından etkilendiği kadar fikrî olarak da etkilenmiştir. Vedaların yanılmazlığı gibi kendi temel fikirlerine olan inancının güçlenmesinin yanı sıra o, edindiği bu yeni fikirler ve yaklaşımlarla kendisini geliştirerek daha sonra *Satyarh Prakash*'ında derleyeceği görüşlerine zemin oluşturmuştur.⁶¹⁴ *Brahmo Dharma* adlı eserden etkilenmesi bunun en güzel örneklerinden biridir.

Kalküta'da kaldığı süre içerisinde kendisine Debendranath Tagore'un *Brahmo Dharma*'sı okunan Dayananda, bu kitabın *Upanishadlar Üzerine Söylemler* olarak adlandırılması gerektiğini ifade etse de eserden çokça etkilenir.⁶¹⁵ Zira *Brahmo Dharma* ile bu olaydan bir yıl sonra yazılan *Satyartha Prakasha* karşılaştırıldığında dikkate değer benzerlikler ortaya çıkmaktadır. Mesela, Tagore'un *Brahmo Dharma*'sında kullanılan Upanishadlardan alıntılarının yaklaşık yarısı *Satyartha Prakasha*'ta da aynen kullanılmıştır. Yine Dayananda'nın bu eserinde Manu'dan yapılan alıntılarının %42'si de Tagore'un kullanımlarıyla aynıdır. Dayananda'nın *Satyartha Prakasha*'ının hem genel temasında hem de eserde ortaya konan öğretilerin ayrıntılarında *Brahmo Dharma*'yla uyumlu korelasyonların ve benzerliklerin bir rastlantı olamayacak kadar çok olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu durum, Dayananda'nın, *Brahmo Dharma*'yı gerçekten çok dikkatli bir şekilde incelediğini ve Tagore'un bu eserinin, fikrî olarak gerek teoloji gerekse etik alanlarda Dayananda'nın

Prakash'ın öğretilerinin doğasında bulunan meziyetinden dolayı değil, kurucunun büyük ve yüce karakterinden dolayı gelişir." *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (Ahmedabad: The Publications Division Ministry Of Information And Broadcasting Government Of India, 1967), 24/145. Satyarth Prakash ve Dayananda ile ilgili benzer değerlendirmeler için bk. Durrani - A., *Swami Dayanand*, 11-12. Gandhi'nin Satyarth Prakash için "Arya Samaj İncili (the Arya Samaj Bible)" ifadesini kullanması, Arya Samaj'in bu kitabı Hristiyanların İncil'e baktıkları nazarla baktıklarını, aynı değerde gördüklerini söylemelerinden dolayıdır. Arya Samaj'in bu değerlendirmesi için bk. Har Bilas Sarda, *Life Of Dayanand Saraswati* (Ajmer/India: Vedic Yantralaya, 1946), 405.

⁶¹⁴ Dayananda Kalküta ziyareti sonrası, insan ve toplum, dinin anlamı, reformun amaçları ve çağdaş durumun tarihsel perspektifi gibi konularda çok daha kapsamlı bir görüşe sahip olmuştur. O, keşfetmiş olduğu bu yeni bakış açılarını sonraki birkaç yıl içinde temel vizyonuna dahil etmiştir. Tüm bu değerlendirmeler ve daha fazlası için bk. Jordens, *Dayananda Saraswati His Life and Ideas*, 87, 91, 93-94, 98.

⁶¹⁵ Bk. Jordens, *Dayananda Saraswati His Life and Ideas*, 79.

kendi geliştirdiği kavramlar üzerinde kesin bir etkiye sahip olduğunu kanıtlamaktadır.⁶¹⁶ Dayananda'nın hayatı ve fikirleri üzerine nitelikli çalışmalarıyla bilinen J. T. F. Jordens, "Bu korelasyonlar tesadüf olamayacak kadar büyük: Swami kesinlikle kendi çalışması için *Brahmo Dharma*'dan yararlanmıştır." demektedir.⁶¹⁷

Dayananda, Kalküta'dan ayrıldıktan sonra Batı'ya yönelmiştir. O, Kalküta deneyimini hızlıca pratiğe dökmüş, burada edindiği tecrübeler doğrultusunda çokça ders vermiştir. Onun fikirleri bu derslerle zenginleşmiş, çeşitli değişikliklere uğrayarak şekillenmiştir.⁶¹⁸ Yaklaşık bir yıl süren bir seyahatten⁶¹⁹ sonra o, Mayıs 1874'te Doğu'ya, Banaras ve Allahabad'a dönmüş ve burada beş ay geçirmiştir.⁶²⁰

Dayananda'yı Banaras'a geri döndüren en önemli sebeplerden birisi, buraya gelmeden üç ay önce, Aligarh'da Raja Jaikishendas ile *derslerinin kitap halinde yayımlanması* hakkında yapmış oldukları uzunca sohbettir. Raja Jaikishendas bu görüşmede ona, eğer önemli bir etki oluşturmak istiyorsa ortaya koyduğu fikirlerin ve vermek istediği mesajların yazılı hale getirilip basılması gerektiğini ısrarla vurgulamış; bu fikir de Dayananda'ya çok cazip gelmiştir. Zira o, Debendranath Tagore, Ishwar

⁶¹⁶ Jordens, *Dayananda Sarasvati His Life and Ideas*, 79-81.

⁶¹⁷ Jordens, *Dayananda Sarasvati His Life and Ideas*, 80.

⁶¹⁸ Daha önce belirtildiği üzere Kalküta ziyaretiyle birlikte Dayananda'nın tüm yaşam tarzı önemli değişikliklere uğramıştır. O, Kalküta yolculuğundan itibaren her zaman yanında bir hizmetçi bulundurarak içinde kitapların ve giysilerin bulunduğu üç parça bavulla yolculuk yapmaya başlamıştır. Yine gerek bazı eserlere vakıf olmak gerekse kendi çalışmalarını/mesajını daha geniş kitlelere ulaştırabilmek için farklı zamanlarda Hintçe, Urdu ve İngilizce gibi farklı dillerde çevirmenler edinmiştir. Dayananda'nın, önceden herhangi bir eşyası olmayan ve Sanskrit konuşan çıplak bir *sanyasi* olduğu hatırlanırsa bu yeni durumun onun hayatında çok önemli bir değişiklik olduğu anlaşılacaktır. Tüm bu bilgiler için bk. Jordens, *Dayananda Sarasvati His Life and Ideas*, 94, 97, 157, 180.

⁶¹⁹ Dayananda bu seyahatinde, Bhagalpur, Patna, Chapra, Arrah, Dumraon, Mirzapur, Allahabad, Kanpur, Lucknow, Farrukhabad, Kasganj, Chalesar, Aligarh ve Hathras'tan geçerek sonunda kör guru Virjinanda'nın bağdaşının/dizinin dibine oturduğu Mathura'ya geri dönmüştür. İlk vaaz verdiği Doab'daki kırsal yerleri tamamen görmezden gelmiştir. Okullarının denetlenmesi gerektiği için sadece Farrukhabad, Kasganj ve Chalesar'ı ziyaret etmiştir. Farrukhabad'da sadece iki hafta ve diğer iki yerde birer hafta kalmıştır. Oysa diğer şehirlerin her birinde kaldığı süre bir ila üç ay arasında değişiyordu. Bu durum, Dayananda'nın eski seyahat modelinden oldukça radikal bir kopuş yaşadığını göstermektedir. Bk. Jordens, *Dayananda Sarasvati His Life and Ideas*, 94.

⁶²⁰ Dayananda'nın iki önemli konu nedeniyle Banaras'a geri döndüğu belirtilir. Birincisi, Vedik okuluyla ilgilenme konusunda duyduğu gereklilik. Dayananda bu proje üzerinde dikkatli bir şekilde düşünmüş ve diğer okullarının başına gelen başarısızlıktan kaçınmaya çalışmışsa da diğer tüm okul girişimleri gibi, bu da hızlı bir şekilde başarısız olmuş ve Şubat 1875'e kadar okul feshedilmiştir. İkinci konu ise Dayananda'nın Aligarh'da Raja Jaikishendas ile yapmış oldukları sohbette gündeme gelen "kendisinin derslerinin kitap halinde yayımlanması" meselesiydi. Banaras'a yaptığı ziyaretin bu ikinci amacındaki tam başarının onun için büyük bir teselli olduğu belirtilir. Bk. Jordens, *Dayananda Sarasvati His Life and Ideas*, 96-97.

Chandra Vidyasagar (ö. 1891) ve Keshub Chandra Sen gibi reformcuların yayınlarının aydınlar üzerindeki etkisinin büyüklüğünü bizzat görmüştü. Dolayısıyla Dayananda ve Raja Jaikishendas Banaras'ta tekrar bir araya geldiklerinde, zaten hemfikir oldukları bu konuda harekete geçerek Dayananda'nın derslerinin yazılması, basılması ve hızlı bir şekilde yayımlanması için gerekli düzenlemeleri hemen yapmışlardır. Bu doğrultuda kendisine birkaç Hintçe çevirmen görevlendirilmiş⁶²¹ ve 12 Haziran 1874'te Satyarth Prakash'ın ilk versiyonu üzerine çalışma böylece başlamıştır.

Biyografi yazarlarının ifadesine göre Dayananda, muhtemelen Sanskrit olarak hazırladığı materyalini panditlere dikte ettirmiş, onlar da daha sonra onu Hintçeye çevirmiştir. Dayananda bu ilk metni Raja Jaikishendas'ın ifadesine göre baskıdan önce gözden geçirememiştir. Bu durum da çevirmenlerin (panditler) Dayananda'nın onaylamayacağı bazı ifadeleri kitaba dahil etmelerini mümkün kılmıştır.⁶²² Bu nedenle Dayananda'nın, *Satyartha Prakasha*'ı yazan kişilerin (panditler) ilk baskıda kendisinin kastetmediği şeyleri yazdıklarına dikkat çekmek için bir bildiri hazırladığı ve bu metni diğer bir eseri olan *Rigveda Bhashya*'nın ilk fasikülünün başlık sayfasının arkasına bastırıldığı belirtilir.⁶²³

Satyartha Prakasha'nın yazımı, yaklaşık iki üç ay gibi kısa bir sürede bitmiştir. Her ne kadar kompoze edilme süresi kısa görünse de esasen bu kitap, Dayananda'nın daha önce verdiği derslerin bir kopyasıdır. 1875'te Banaras'taki Star Press'te yayımlanan ilk baskı, sonraki baskılarda yer alan Hristiyanlık ve İslam eleştirilerini kapsayan son iki bölümü içermemekte, on iki bölüm olarak basılmış dört yüz yedi sayfadan oluşmaktadır.⁶²⁴

⁶²¹ Bunlardan bir tanesi de Maharashtrian Pandit Chandrashekar'dır. Zira o tarihlerde Dayananda'nın Hintçesi henüz iyi değildir. O, Gucarati konuşmakta; dinî sunum ve tartışmalarını ise Vedaların dili olan ve daha çok Panditlerin anlayabildiği Sanskrit ile yapmaktaydı. Bu ise mesajının geniş kitlelere ulaşmasına engel oluyordu. Bk. *Satyartha Prakasha*, 11.

⁶²² Bk. Jordens, *Dayananda Sarasvati His Life and Ideas*, 97. Satyarth Prakash'ın ilk baskısıyla ilgili olarak Arya Samaj'ın Dayananda'dan sonraki en etkili lideri Swami Shradhdhanand, o zamanlar Dayananda'nın sadece yazmak istediği şeyin özünü panditlere verdiğini; onların da bu kısa mefhumdan hareketle kitabı kendilerinin yazdığını ifade etmektedir. Bu ifadeler ve konuyla ilgili diğer ayrıntılı bilgiler için bk. Sarda, *Life Of Dayanand*, 406-408.

⁶²³ Bk. Sarda, *Life Of Dayanand*, 406-407; *Satyartha Prakasha*, 11.

⁶²⁴ Dayananda, kaynakların ifade ettiğine göre Satyarth Prakash'ın ilk versiyonunu yazmaya 12 Haziran 1874'te başlamış ve üç ayda tamamlamıştır. Bu da bize eserin Eylül 1874'te tamamlandığını gösteriyor. Ancak aynı kaynaklar, eserin ilk baskısının 1875 tarihli olduğunu söylüyor. Bu da bize eserin yazıldıktan sonra hemen tab edilemediğini, basım aşamasında bazı gecikmelerin yaşandığını

Eserin ikinci baskısı ise bundan yaklaşık sekiz yıl sonra Dayananda'nın ölümünün akabinde 1883 yılında yapılmıştır.⁶²⁵ İkinci baskı, Hristiyanlık ve İslam eleştirilerini kapsayacak şekilde on dört bölüm olarak yayımlanmıştır. Bu durum, 13 ve 14. bölümlerin Dayananda'ya ait olmayıp esere sonradan ilave edildiği iddialarını gündeme getirmiştir. Oysa birçok delil, bazı eklemeler ve değişiklikler olma ihtimalini barındırır dahi bu bölümlerin fikrî ana gövdesini Dayananda'nın yazdığını ortaya koymaktadır.⁶²⁶ Muhammed Kâsım en-Nânevteví'nin de bizzat yer aldığı Mart 1877 tarihli Chandapur Mela⁶²⁷ ve 1878 yılında gerçekleşen Rorki (Roorkee) münazara buluşmalarının gündemleri bu vakıanın en önemli kanıtlarındandır.

Özellikle Ağustos 1878 (Şaban 1295 H.) tarihli halka açık yapılması planlanan fakat çeşitli nedenlerle⁶²⁸ Dayananda ve Nanevteví'nin karşı karşıya gelemediği Rorki'deki (Roorkee) münazaranın muhtevası, *Satyarth Prakash*'ın 14. bölümünün Dayananda'ya ait olduğunun kesin bir kanıtıdır. Zira karşılıklı olmasa da halka yapılan bireysel sunumlardan ve tarafların birbirlerine ilettikleri yazılı metinlerden içeriğine vakıf olduğumuz münazarada gündeme getirilen İslam'la ilgili itirazlar, *Satyarth Prakash*'ın 14. bölümündeki itirazlarla özdeşlik göstermektedir.⁶²⁹ Fakat tercüman panditlerin veya Dayananda ile aynı kanaati paylaşan ve komisyonda yer alan farklı kişilerin bu bölümde herhangi bir tasarrufta bulunmadığı iddia edilemez. Hatta aksi kuvvetle muhtemel gözükmektedir. Çünkü yukarıda ifade edilen nedenlere ilave

göstermektedir. Hatta 23 Ocak 1875'te Dayananda tarafından eserin basılacağı Star Press'e gönderilen bir mektup, bu durumu açıklar mahiyettedir. Bk. *Satyartha Prakasha*, 7; Jordens, *Dayananda Sarasvati His Life and Ideas*, 97.

⁶²⁵ Revize edilmiş yeni Satyarth Prakash'ın, Dayananda'nın ölümünden yaklaşık bir yıl önce Eylül 1882'de Allahabad'daki Vedik Yantralaya'da basımına başlanmış ve ifade edildiğine göre Dayananda, kitabını oluşturan on dört bölümden ilk on bir bölümün deneme baskılarını gözden geçirerek düzeltmiştir. Aslında, kitabın o zamana kadar basılmış olan ilk on bölümünün bazı kopyalarını, hazır olan kısmı insanlar okusun diye henüz hayattayken bizzat Dayananda'nın kendisinin sattığı belirtilir. Bk. Sarda, *Life Of Dayanand*, 408.

⁶²⁶ Bu delillerden bir kısmı için bk. Sarda, *Life Of Dayanand*, 408-411.

⁶²⁷ Mart 1877 tarihli Chandapur Mela'da gerçekleşen ve beş temel konuda dinî görüşlerin gündeme getirildiği meşhur üç köşeli münazarada, Hristiyanları T. J. Scott, Müslümanları Muhammed Kâsım en-Nânevteví, Hinduları/Aryaları ise Dayananda Sarasvati temsil etmiştir. Bk. Muhammed Kâsım en-Nânevteví, *Muhâverât fi'd-dîn*, çev. Muhammed Sâcid el-Kâsımî (Diyobend/el-Hind: Akademiyetü Şeyhu'l-Hind, 2011).

⁶²⁸ Bu münazara programı ve gerçekleşmemesi hakkında ayrıntılar için bk. Muhammed Kâsım en-Nânevteví, *Rudûd alâ i'tirâzâtin müveccehetin ile'l-İslâm (İntisâru'l-İslâm)*, çev. Muhammed Sâcid el-Kâsımî (Diyobend/el-Hind: Akademiyetü Şeyhu'l-Hind, 2011), 32-37.

⁶²⁹ Bu çalışmada, Dayananda'nın İslama yönelik itirazları ve onun bu itirazlarına Nânevteví'nin vermiş olduğu cevaplar daha çok işte bu metinlerden hareketle ele alınmıştır/alınacaktır.

olarak Dayananda'nın Kur'ân-ı Kerîm'e yönelik eleştirilerini Kur'ân'ın Urdu tercümesinin Hintçe çevirisinden yararlanarak yaptığını söylemesi,⁶³⁰ kendisinin Urdu diline de vakıf olmayıp bu konuda da tercümanlarının bulunması,⁶³¹ tercümanların da bizzat Dayananda'nın ifadesiyle Hinduizm ile ilgili çeşitli konularda onaylamadığı şeyleri yazmış olmaları; İslâm'la ilgili kısımda da tasarrufta bulunmuş olma ihtimallerini gündeme getirmektedir. Yine Dayananda'nın kullandığı ben dilinin dışına çıkılarak, 143. Eleştirideki “Bu ayetleri Allah'a isnat edenlere sadece biz değil, bütün ilim adamları diyecek ki; (...)”⁶³² gibi ifadeler bir komisyonun dahline işaret etmektedir.

Satyartha Prakasha'ın 1875 baskısı (ilk baskı) ile 1883 yılında yapılan ikinci baskısı arasında hem fikir ve içerik hem de şekil/dizgi yönünden belirgin farklar vardır. Bu durum, her iki baskı üzerine yapılan karşılaştırmalı çalışmalarla ortaya konmuştur. Ancak ikinci baskıda yer alan İslâm'la ilgili eleştirilerin bulunduğu 14. Bölümün birinci baskıda yer almamış olması Dayananda'nın bu konuda yaşadığı düşünsel değişiklikler ve yapılan ekleme veya çıkarmalar hakkında bizlere tam bir fikir vermemektedir. Yine de Satyarth Prakash'ın başında yazmış olduğu *Giriş* kısmında ve kitabın hemen tamamında kendi yaptıklarından bahsederken Dayananda'nın, daha çok *ben* dilini kullanırken 14. Bölümün *Ön söz* kısmında ise tamamen *biz* dilini kullanması⁶³³ dikkat çekmektedir. Kanaatimizce bu kısmın da bizzat Dayananda tarafından değil yine *panditler komisyonu* tarafından yazılmış veya onun söylediklerinden yola çıkılarak geliştirilmiştir.

⁶³⁰ Bk. *Satyartha Prakasha*, s. 866, C: XIV, Sub-Preface No. IV.

⁶³¹ Dayananda'nın Kalküta'dan ayrıldıktan sonra pek çok mektup yazmaya başlamıştır. Çok farklı dillerin konuşulduğu Hint Alt Kıtası'nda mesajlarının daha geniş kitlelere ulaşabilmesi için çeşitli tercümanlar ayarlandığı görülür. Mesela, Aligarh'ta onun için Hintçe ve Urdu dilinde mektup yazan iki kişinin olduğu ifade edilir. Bk. Jordens, *Dayananda Sarasvati His Life and Ideas*, 94-95.

⁶³² *Satyartha Prakasha*, 943, C: XIV, N: 143.

⁶³³ Dayananda Satyarth Prakash'ın Giriş kısmında 6. Madde altında “biz (our)” ifadesini kullanır. Oradaki cümle ile 14. Bölümün Ön söz kısmında içerik aynıdır. “6. Ama bu kitapta böyle bir duyguya hiçbir şekilde yer verilmemiştir, kimsenin duygularını incitme veya zarar verme arzusu da yoktur. Tek amacımız insanlığın ilerlemesi ve gelişmesi, insanın doğrunun ve yanlışın ne olduğunu bilmesidir; kişi, bâtılı terk edip hakikati kabul edebilir. Gerçek bir vaizin vaazları dışında insanlığı iyileştirmenin bir yolu yoktur.” Bk. *Satyartha Prakasha*, 13, Introduction, N: 6; 866-867, C: XIV, Sub-Preface No. IV.

2.2. Dayananda'nın İslam Eleştirisi

Bir eleştirinin kıymeti, eleştiri yapan kişinin ilgili konuya vukûfiyeti, ilmî yeterliliği, eleştiri yaparken esas aldığı ölçütler, belirlediği ilkeler, takip ettiği yöntem ve kullandığı üslupla doğru orantılıdır. Eleştirilere değer katan ilkelerin başında da hiç kuşkusuz objektiflik gelir.

Dayananda'nın eleştirilerinde ise tam bir öznellik, saldırganlık, tahkir edici bir üslup ve özellikle Hinduizm haricindeki dinler hususunda eleştirdiği konuya vukûfiyetsizlik hakimdir. Onun İslam eleştirisi, saygın bir eleştiride bulunmaması gereken tüm olumsuzlukları barındırması yönüyle ender bir eleştiri örneği olarak yazın tarihindeki yerini almıştır. Fakat hedefine yerleştirdiği konuların önemliliği, büyüklüğü, çeşitliliği ve insanlığın çoğunluğunu ilgilendirmesi,⁶³⁴ ayrıca İngilizlerin *böl, parçala, yönet* politikasına hizmet etmesi yönüyle sürekli örtülü destek görmesi, eserinin gündemde kalmasını sağlamıştır.

Bu çalışmada Dayananda'nın İslam'a getirdiği eleştiriler, kelim ilminin konuları dikkate alınarak taksim edilecektir. Ancak eleştirileri gündeme almadan önce bu eseri etraflıca tanıtmak, eleştirilerin menşei ve düzeyi hakkında fikir verici olacaktır.

2.2.1. Eleştirinin Ön Sözü'nün Değerlendirmesi

Satyartha Prakasha'nın İslam eleştirisini içeren 14. bölümünden hemen önce *Sub-Preface No. IV* başlığı altında yaklaşık bir buçuk sayfalık bir ön söz vardır. Eleştiriye esas alınan İslamî metin ve eleştirinin amacı hakkında bilgiler içeren bu yazıya yakından bakıldığında gerek dil ve üslup gerekse muhteva yönünden Dayananda'nın sert ve saldırgan üslubundan farklı olduğu görülür. Bu kısmın tahlili, devamında yer alan İslam'a yönelik eleştiriler konusunda bizlere menşe, muhteva, dil, üslup ve iç tutarlılık yönünden ip uçları vermesi açısından yararlı olacaktır.

⁶³⁴ Dayananda'nın eleştiri yönelttiği; İslam, Hristiyanlık, Hindu, Budizm ve Caynizm gibi din ve inanç mensuplarının yekunu, 2024 yılı itibariyle 8 milyara yaklaşan dünya nüfusu içerisinde 6 milyarı (%75'i) geçmektedir.

İlgili ön söz şöyle bir açıklamayla başlar: “Müslümanların dini hakkında yorumlar içeren bu 14. Bölüm, Müslümanlar dinlerini başka hiçbir kitaba değil, sadece Kur’ân’a dayandırdıkları için yalnızca Kur’ân esas alınarak yazılmıştır.”⁶³⁵ Oysa Dayananda ve taraftarları, Müslümanların sadece Kur’ân’a değil aynı zamanda kendilerine vahyi getiren peygambere ve onun sözlerine de (hadis) dinlerini dayandırdıklarını, onun sünnetini dinleri için ikincil kaynak olarak kabul ettiklerini gayet iyi bilmekte ve hatta Müslümanların bu tutumunu Tanrıya ortak koşma (*şirk*) olarak nitelendirmektedirler.⁶³⁶ Dolayısıyla yukarıdaki ifadeler, bir Kur’ân Meâli açılarak dar alanda ve yüzeysel bilgilerle yapılan tutarsız eleştirileri meşrulaştırmanın telaşını göstermektedir.⁶³⁷ Yine ön sözde geçen yukarıdaki açıklamanın devamında, “Her ne kadar mezheplerin çokluğu, kimi kelimelerin (*âyetler*) veya bunun gibi bazı şeylerin yorumu noktasında birtakım fikir ayrılıkları oluştursa da Kur’ân’ın sıhhati [özgünlüğü ve vahyedilen yapısı] konusunda [bu mezhepler arasında] tam bir ittifak vardır.”⁶³⁸ ifadeleri de bu dinin genel yapısı hakkında kendilerinin bilgi sahibi olduklarını göstermektedir.

Daha sonra bu ön sözde, İslam eleştirisi için esas aldıkları şeyin Kur’ân’ın asıl metni olmayıp onun çevirisinin çevirisi olduğu şu cümlelerle açıklanır:

“Kur’ân, Arapça olup Müslüman din adamları/Mevlevîler (Molvis),⁶³⁹ onu Urdu diline çevirmiştir. [Biz de] onu Deva Nagari⁶⁴⁰ yazısına ve Hint diline dönüştürdük ve [ayrıca bizim yaptığımız bu çeviri] çok iyi Arapça uzmanları tarafından gözden geçirildi. Şayet birisi [âyetlere verilen] bu anlamın yanlış olduğunu

⁶³⁵ Svami Dayananda Sarasvati, *Satyartha Prakasha*, 866, C: XIV, Sub-Preface No. IV.

⁶³⁶ Bk. *Satyartha Prakasha*, 892-893, C: XIV, N: 53; 893, C: XIV, N: 55; 896-897, C: XIV, N: 62; 897-898, C: XIV, N: 66; 911-912, C: XIV, N: 99.

⁶³⁷ Zira, sıradan bir okuyucu bile bir konuda objektif eleştiri yapılacak/yazılacaksa, o konuyla ilgili tüm ana kaynakları tarama ve konuya hakimiyetin gerekli olduğunu bilir. Hele de söz konusu Dünyada en yaygın ikinci din olunca...

⁶³⁸ *Satyartha Prakasha*, 866, C: XIV, Sub-Preface No. IV.

⁶³⁹ Burada “Müslüman din adamları” diye çevirdiğimiz kelime, İngilizce metinde “Molvis” diye geçmektedir. Hint Alt Kıtası’nda Müslümanlar tarafından İlmiye sınıfı için çeşitli adlandırmalar kullanılmaktadır. Bunlardan bir tanesi de “Mevlevî” olup İngilizce “Molvi” olarak yazılmaktadır. Mevlevî sınıfında alimlere Müslümanlar tarafından “Mevlânâ” diye hitap edilmektedir.

⁶⁴⁰ Bu isim çoğunlukla “Devanagari” şeklinde bitişik yazılmaktadır. Fakat çevirisini esas aldığımız İngilizce metinde “Deva Nagari” şeklinde ayrı yazıldığı için biz de oradaki kullanımı aynen korumayı tercih ettik.

söylüyorsa o kişi, önce Müslüman din adamlarının çevirilerini/meâllerini yermeli, sonra eleştirimiz hakkında bir şeyler yazmalıdır.”⁶⁴¹

Görüldüğü üzere İslam’a yönelik eleştiriler, Kur’ân’ın Urdu diliyle yazılan meâlinin Hintçe çevirisi (çevirinin çevirisi) esas alınarak yapılmıştır. Fakat referans alınan Kur’ân Meâlinin kim tarafından yazılmış olduğu belirtilmeyip Müslüman din adamları (Molvis) denerek bir genellemede bulunulmuştur.⁶⁴²

Bu bilgilendirmelerden sonra da İslam eleştirisiyle ilgili bölümün yazılma nedeni açıklanır. Tek amaçlarının, insanlığın esenliği ve gerçeğin tespiti olduğu belirtilerek şu ifadelerle yer verilir:

“Bu eleştiri yazmamızın tek amacı; insanlığın esenliği, mutluluğu ve hakikatin tespitidir ki, böylece insanlar diğer dinler hakkında bir şeyler bilebilsin, kötü olanı yeme iyi olanı kabul etme noktasında ilgili meseleyi iyice araştırıp inceleyebilecek konumda olabilsinler. Bu veya başka bir din hakkında gerçek dışı ithamlarda bulunmak bizim amacımız değildir.”⁶⁴³

Hal böyle iken ileride görüleceği üzere eleştiriler başladığında, ilgili din tanıtılıp onun iyi veya kötü, doğru veya yanlış olduğu hususunda insanların karar verebilecek pozisyona gelmelerini sağlamaktan veya onlara fırsat vermekten ziyade; ilgili dine yönelik ithamlarda bulunulmaktadır. Ayrıca, başkalarının da bu karalamalara inanması istenmekte, kabullenmeyip farklı yönde pozisyon alanlar ve alabilecek olanlar ağır ifadelerle yerilmektedir.

Aynı ön sözün devamında kişinin, kendisi ve başkalarının kusurlarını kusur, meziyetlerini meziyet olarak görmesinin, kusurları bırakıp faziletleri kabul etmesinin ve fanatiklerin fanatikliğini en aza indirmesinin iyi insanların hasleti olduğuna değinilir. Dinî taassubun kötülüğünden bahsedilerek geçmişte ve günümüzde bu taassup sebebiyle neredeyse yapılmayan kötülük kalmadığı vurgulanır. Yaşamın fâniliğine değinilerek başkalarını incitmek suretiyle kişinin, kendisi ve başkalarını gerçek iyilikten mahrum etmesinin son derece insanlık dışı ve zalimce olduğu

⁶⁴¹ Bk. *Satyartha Prakasha*, 866, C: XIV, Sub-Preface No. IV.

⁶⁴² *Satyartha Prakasha*, 866, C: XIV, Sub-Preface No. IV.

⁶⁴³ Bk. *Satyartha Prakasha*, 866, C: XIV, Sub-Preface No. IV.

belirtilir.⁶⁴⁴ Ardından, “Burada çelişkili, doğru olmayan bir şey yazılmış ise iyi insanlar bizi uyarsın. Bundan sonra uygun olanı kabul edeceğiz.” denmekte ve “Bu bölüm; bağnazlığı, hoşgörüsüzlüğü, kötülüğü/hasedi, kötü niyeti/kini, çekişmeyi ve muhalefeti en aza indirmek için yazılmıştır, artırmak için değil. Kötülüklerden karşılıklı olarak uzak durmak suretiyle iyiliği karşılıklı teşvik etmek başlıca amacımızdır.”⁶⁴⁵ ifadeleriyle son derece hoşgörülü, kucaklayıcı bir tavırla *biz dili* kullanılarak ön sözün son cümlelerine gelinir.

Sonra birdenbire *biz dili*, yerini *ben diline* bırakarak, “Şimdi bu on dördüncü bölümde, tüm iyi insanların önünde Müslümanların dinine dair bir eleştiri getiriyorum. Düşün ve hoşuna gidene kabul et, hoşuna gitmeyen de reddet. Bilge, akıllı kimseye bir söz yeter.”⁶⁴⁶ ifadeleriyle ön söz biter. Dikkat edildiğinde, ön sözün bu kısmında ilk kez *ben dilinin* kullanıldığı ve üslubun değişerek Dayananda’nın gerek *Satyartha Prakasha*’nın giriş kısmında gerekse kendisinin genel anlatım ve eleştiri cümlelerinde kullandığıyla benzerlik arz eden bir konuşma tarzına geçildiği görülür.

Eser üzerine yapmış olduğumuz okumalar, Dayananda’nın ve *Arya Samaj*’in karakteristik özellikleri ve yine o günden bugüne tarih önünde yaşananlar göz önüne alındığında bir ön alma, yumuşatma ve Müslümanlardan gelecek tepkiyi azaltma amacına matuf olarak yayın ekibi veya panditler tarafından bu ön söz kısmına eklemelerin yapılmış olması kuvvetle muhtemel görünmektedir.

Ön söz bittikten sonra “Kısaltma” başlığı altında, eleştiriye tabi tutulan Kur’ân âyetlerinin referanslarını göstermek üzere kullanılan kısaltmalara yer verilmiştir.⁶⁴⁷ Bu kısaltmalar şunlardır:

M. = Manzil (Menzil): Kur’ân-ı Kerîm’in yediye ayrılmış bölümlerinden her biri için kullanılan bir tanımlamadır. Bir hafta içerisinde okuyup hatmetmek

⁶⁴⁴ Bk. *Satyartha Prakasha*, 866-867, C: XIV, Sub-Preface No. IV.

⁶⁴⁵ *Satyartha Prakasha*, 867, C: XIV, Sub-Preface No. IV.

⁶⁴⁶ Bk. *Satyartha Prakasha*, 867, C: XIV, Sub-Preface No. IV.

⁶⁴⁷ Tesbit edebildiğimiz kadarıyla çeviriler içerisinde sadece bizim de referans aldığımız Ganga Prasad Upadhyaya çevirisinde böyle bir açıklamaya yer verilmiştir. Ayrıca bu kısaltmaların, Hintçe baskısındaki kısaltmalarla birebir aynı olduğu görülmektedir.

isteyenlere kolaylık olması için bazı âlimler tarafından Kur'ân, her gün hangi sûrelerin okunacağını gösterecek şekilde yediye bölümlenmiştir.⁶⁴⁸

Si. = Sipara (Cüz): Kur'ân-ı Kerîm'in yirmi sayfadan oluşan otuz bölümünden her birini tanımlamak için kullanılır.⁶⁴⁹

Su. = Surat (Sûre): Âyetlerin bir araya getirilmesiyle Kur'ân-ı Kerîm'i oluşturan 114 bölümden her biri. Bu bölümlerin/sûrelerin sınırları, vahiy doğrultusunda İslam Peygamberi tarafından belirlenmiştir.

V. = Verse (Âyet): Kur'ân-ı Kerîm'deki sûrelerin duraklarla ayrılmış belli bölümlerinden her biri.

Kısaltmalarla ilgili verilen bilgilerle birlikte, *ön söz* diye ifade ettiğimiz *Sub-Preface No. IV* başlığı altında yazılanlar son bulur. Ardından, *Chapter XIV The Moslem Religion* (14. Bölüm Müslümanların Dini) başlığı altında “Bundan sonra Müslümanların dini üzerine yazacağız.” denir ve eleştiriye geçilir. Maddelendirme yöntemiyle 1'den başlanarak toplam 159 madde⁶⁵⁰ altında Kur'ân âyetleri üzerinden İslam eleştirisi yapılır.

⁶⁴⁸ Mesela, Kırâat alimlerinden Hamza b. Habîb ez-Zeyyât'ın (ö.156/772) yaklaşık yedi eşit kısma ayırarak yapmış olduğu “Menzil” taksimi/bölümlemesi şu şekildedir:

1. Menzil: (el-Fâtiha - en-Nisâ') 1. Sûre'den 4. Sûre'yi de içine alan 4 sûreden oluşur.
2. Menzil: (el-Mâide - et-Tevbe) 5. Sûre'den 9. Sûre'yi de içine alan 5 sûreden oluşur.
3. Menzil: (Yûnus - en-Nahl) 10. Sûre'den 16. Sûre'yi de içine alan 7 sûreden oluşur.
4. Menzil: (el-İsrâ - el-Furkân) 17. Sûre'den 25. Sûre'yi de içine alan 9 sûreden oluşur.
5. Menzil: (eş-Şuarâ - Yâ-Sîn) 26. Sûre'den 36. Sûre'yi de içine alan 11 sûreden oluşur.
6. Menzil: (es-Sâffât - el-Hucurât) 37. Sûre'den 49. Sûre'yi de içine alan 13 sûreden oluşur.
7. Menzil: (Kâf - en-Nâs) 50. Sûre'den 114. Sûre'yi de içine alan 65 sûreden oluşur.

⁶⁴⁹ Kur'an'ın otuz günde hatmedilmesi arzusunun kaynaklanan bu bölümlendirme, özellikle Ramazan aylarında indirilen hatimler ve hatimle kıldırılan teravîh namazları için bir kolaylaştırma; geleneksel usulde/Osmanlı usulü yapılan hafızlık sistemi için de bir alt yapı olmuştur.

⁶⁵⁰ İslam eleştirisini içeren 14. Bölümün madde sayısı nüshadan nüshaya fark etmektedir. İngilizce (Ganda Prasad Upadhyaya, Durga Prasad ve Dr. Chiranjiva Bharadwaja/Dr. Chiranjiva Gharadwaya çevirileri), Bengalce, Urdu dili nüshalarında 159; Malayalam dilinde 161 iken Hintçesinde 171 olduğu görülmektedir. Nüshalar arası yaptığımız karşılaştırmada, Hintçesinde yer alan bazı eleştirilerin diğerlerinde yer almadığı tespit edilmiştir. Bunun nedeninin ise eleştiriler kapsamına alınan ayet numaralarının yanlış verilmesi, konu tekrarlarıyla ilgili olması veya getirilen eleştirinin yetersiz görülmesi gibi farklı gerekçelerden kaynaklı olması muhtemel gözükmektedir. Hintçe orijinal nüshada mevcut olan 32, 33, 34, 56, 61, 62, 72, 82, 150, 151, 152, 154 nolu eleştiriler kitabın İngilizce çevirilerinde yer almamaktadır.

Satyarth Prakash'ın 14. Bölümü müstakil olarak da basılmıştır. Vashi Sharma tarafından 78 madde başlığı altında derlenen bu bölüm, “Quran: Through Kafir's Eye (Bir Kafir'in Gözüyle Kur'ân)” adı altında kitaplaştırılmıştır.

2.2.2. Eleştiride İzlenen Yöntem

Kitapta, yöneltilen eleştiriler için herhangi bir gruplandırma yöntemi veya kategorik bir tertip takip edilmemiş, Fâtiha Sûresi'nin başındaki *besmeleden* başlanarak sırasıyla⁶⁵¹ kendi görüş ve mantıklarına uymayan âyet çevirileri üzerinden İslam eleştirisi yapılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'in 6236⁶⁵² âyetinden 475 tanesi⁶⁵³ üzerine eleştiri yapılmış, lakin atlanan âyetler hakkında olumlu hiçbir açıklama yapılmadığı gibi kalanlarının da benzer şekilde olumsuz olduğunu açıkça belirten ifadeler serdedilmiştir.⁶⁵⁴ Halbuki, Vedalarda mefhum olarak Kur'ân âyetleriyle uyumlu olan onlarca pasaj/verse bulunmakta⁶⁵⁵ ve Dayananda'nın bizzat kendi fikirlerinden birkaçı Kur'ân âyetlerinde vurgulanan şeylerle örtüşmektedir.⁶⁵⁶ Sürekli olarak âdil davranma, doğruluk, dürüstlük ve erdem kavramlarını dayanak yaparak fikirlerini açıklamaya çalışan Dayananda'nın bu konudaki samimiyetinin maalesef sadece satırlarda kaldığı görülmektedir. Yine eleştiriye başlanmadan önce eserin *ön sözünde kişinin, kendisi ve başkalarının hatalarını hata, erdemlerini de erdem olarak görmesinin iyi insanların tarzı olduğu* vurgulandığı halde,⁶⁵⁷ 87 sayfalık eleştiride

⁶⁵¹ Sadece Bakara Sûresi'nin 53. âyetinden sonra 73. âyetle eleştiriye devam edilmiş; 97. âyete gelindiğinde ise 58. ve 60. âyetler araya alınarak 109. âyetle Sûrenin eleştirisine devam edilmiştir.

⁶⁵² Kur'ân âyetlerinin sayısında, âyet duraklarının tespiti ve "besmele"nin her Sûrenin başında müstakil bir âyet sayılıp sayılmaması gibi nedenlerden dolayı ihtilaf edilmiştir. Yaygın olarak kabul edilen görüş, Zemaşerî'nin tespitiyle 6666'dır. Bugünkü matbu Mushaf nüshaların hemen çoğunda 6236 âyet vardır.

⁶⁵³ Kitapta olduğu gibi "Besmele" müstakil bir âyet olarak ele alındığında ise, eleştiri yöneltilen âyet sayısı 476 etmektedir.

⁶⁵⁴ "Şimdi bu Kur'ân eleştirisi, onun ne tür bir kitap olduğuna karar vermesi için bilgili okuyuculara sunuluyor. Bana sorarsanız, size söylemeliyim ki bu kitap ne Tanrı'nın vahyidir ne herhangi bir bilgili kişinin çalışması/eseridir, ne de bir ilim kitabıdır. İnsanlar aldanmasınlar ve boş yere hayatlarını heba etmesinler diye sadece birkaç kusura değindim. Vedalar ve diğer gerçek kutsal metinlerle uyumlu olarak onun içerdiği küçücük doğru ne varsa, benim için kabul edilebilirdir ve diğer dinlerin önyargısız bilgili ve akıllı takipçileri/müntesipleri tarafından da kabul edilebilir olmalıdır. Bunun dışında bu kitaptaki her şey, canavarlaştırma/vahşileştirme, barışı bozma, ajitasyon/kışkırtma/tahrik ve hoşnutsuzluk yoluyla insanlığın karşılıklı/müşterek mutsuzluğuna hizmet eden hepten cehalet ve kuruntu/yanılsamalardan ibarettir." Bk. *Satyartha Prakasha*, 950-951, C: XIV, N: 159.

⁶⁵⁵ Bu konuyla ilgili yapılmış müstakil bir çalışma için bk. Q. S. Khan, *Teaching of Vedas and Quran* (Mumbai: Tanveer Publication, 2012).

⁶⁵⁶ Bu konuya en güzel örnek, Kur'ânın putlara ve putçuluğa karşı olmasıdır. Dayananda'nın kendisi de puta tapınmaya karşı olduğunu ifade etmesine rağmen, İbrahim peygamberin putları kırması olayının anlatıldığı âyetlere (el-Enbiyâ 21/58-68) hiç yer vermediği gibi, Dünya'nın en büyük putunun İslam inancında yer aldığını (Kâbe) iddia ederek Müslümanları putperestlikle itham etmiştir. Bk. *Satyartha Prakasha*, 882-883, C: XIV, N: 30; 918, C: XIV, N: 112.

⁶⁵⁷ Bk. *Satyartha Prakasha*, 866-867, C: XIV, Sub-Preface No. IV.

İslam'a ilişkin olumlu tek bir cümlenin dahi bulunmaması,⁶⁵⁸ söylenen bu sözün ve yapılan eleştirilerin değerine dair okuyucuya çok belirgin ipuçları vermektedir. İlginçtir ki, bazı âyetler, eleştirilecekler arasına alınmış olmasına rağmen onlarla ilgili herhangi bir yorumda bulunulmamıştır.⁶⁵⁹

Onun tenkidi, bir eleştiriden ziyade aşağılama, alaya alma ve hakaret dolu bir metin türüdür. Zira Dayananda, Kur'ân'ı merkeze alarak onu göndereni,⁶⁶⁰ tebliğ eden peygamberi, onun tanıttığı Tanrıyı/Allah'ı, Kur'ân'ın sunduğu içeriği ve tüm bunlara inananları seviyesiz bir üslupla aşağılayarak hakaretler yağdırmaktadır.⁶⁶¹

Dayananda, Kur'ân'ın “bencil, kültürsüz”,⁶⁶² “cahil”,⁶⁶³ “dünyanın döndüğünü bilmeyen”,⁶⁶⁴ “bilimi bilmeyen”,⁶⁶⁵ “coğrafya ve astronomi bilgisi olmayıp aptalca

⁶⁵⁸ Kur'ân'da hemen herkes ve her din tarafından kabul edilebilen genel doğruları içeren âyetlerin çoğunluğunun atlanmış, olumlu bulunan sadece yedi âyetin (konunun) ise niyet okuma ve zorlama yorumlarla itibarsızlaştırılmaya çalışılmış olması, bu noktada ne kadar ön yargılı tutum sergilendiğini apaçık göstermektedir. Mesela Dayananda'nın olumlu bulduğunu ifade ettiği bu yedi âyetle ilgili olarak, *3 nolu/numaralı eleştirisinde* “O'na bağlı/adanmış olmak ve O'ndan yardım istemek tamamdır/iyidir. Fakat, (...)” demek suretiyle; *29 nolu eleştirisinde* “Eğer O/[Tanrı] onu/[peygamber İbrahim'i], erdemliliğinden/doğruluğundan bağımsız olarak seçtiyse, bu adaletsizlik/haksızlıktır. Doğru olan bir şey var ki, yalnızca iyiler/doğrular/erdemliler Tanrı için değerlidir, (...)” demek suretiyle; *38 nolu eleştirisinde* “Hayızlı kadınla temas yasağı tamamdır/iyidir. Ancak, (...)” diyerek; *71 nolu eleştirisinde* A'râf Sûresi 74. “(...), yeryüzünde ortalığı karıştırarak bozgunculuk yapmayın.” âyetiyle ilgili olarak, “Bu, şüphesiz iyi. Ancak, (...)” diyerek; yine *122 nolu eleştirisinde* “Ebeveynlere nezaket göstermek her zaman iyidir. Tanrı'dan başka bir şeye ibadet etmeyi öğretirlerse, onlara itaat edilmemesi doğrudur. Fakat, (...)” demek suretiyle; *123 nolu eleştirisinde* “Şayet günahkârlar yargı gününde ümitsizliğe düşerlerse, bu tamam/iyi. Ama, (...)” diyerek; *132 nolu eleştirisinde* “Burada şarap içmenin bir şekilde durdurulmuş olması iyi bir şey. Ancak bu eksiklik cennette telafi edilmiştir.” demek suretiyle Kur'ân'daki doğru ifadelerin samimiyetten ve gerçeklikten yoksun olduğunu veya zarûreten söylenmiş şeyler olup kendi içerisinde çelişkiler barındırdığını iddia etmesinden, aslında onun/Dayananda'nın Kur'ân'daki hiçbir şeyi olumlu bulmadığı net bir şekilde anlaşılmaktadır. Yine *111 nolu eleştirisinde*, “İçinde iyi şeyler var olsaydı, Vedalar gibi saygı kazanmalı/saygı görmeliydi.” demek suretiyle gerçek kanaatini net bir şekilde izhar ediyor. Tüm bu bilgiler için Satyârtha Prakasha'nın 14. Bölümünün yukarıda verilen eleştiri numaraları altına bakılabilir.

⁶⁵⁹ Mesela: 112. Eleştiride sûre adı “Mü'minûn” olarak hatalı verilse de manadan anlaşıldığı üzere Hac Sûresi'nin 18., 23., 26., 29. ve 34. âyetleri eleştiri kapsamına alınmış; diğer dört âyetle ilgili tenkit yapılırken 34. âyetle ilgili herhangi bir yorumda bulunulmamıştır. Yine 134 (Hintçesinde 142) nolu eleştiride Zümer Sûresi'nin 53., 67. ve 69. âyetler ele alınmış; 53. ve 69. âyetlerle ilgili tenkitler gündeme getirilirken 67. âyetle ilgili herhangi değerlendirmede bulunulmamıştır.

⁶⁶⁰ Dayananda Kur'ân-ı Kerim'in ilahî bir kitap olmadığına inandığı için, Kur'ân'ı “gönderen” yerine “oluşturan/yazan” nitelemelerini kullanmayı ısrarla tercih eder.

⁶⁶¹ İlginçtir ki, Dayananda bunu yaparken de tamamen tarafsız olduğunu, amacının sadece hakikatin izharına yardımcı olmak olduğunu, kimseyi incitmek istemediğini belirtmektedir. Bk. *Satyârtha Prakasha*, 13, Introduction, N: 6; 866-867, C: XIV, Sub-Preface No. IV.

⁶⁶² *Satyârtha Prakasha*, 943, C: XIV, N: 143; 886, C: XIV, N: 35.

⁶⁶³ *Satyârtha Prakasha*, 886, C: XIV, N: 35.

⁶⁶⁴ *Satyârtha Prakasha*, 917, C: XIV, N: 110.

⁶⁶⁵ *Satyârtha Prakasha*, 908, C: XIV, N: 88; 910, C: XIV, N: 94.

şeyler yazan”,⁶⁶⁶ “tarafli, adaletsiz”,⁶⁶⁷ “anlamasi/kavramasi olmayan”,⁶⁶⁸ “hilekar/yalanci, sahtekar/dolandirici”,⁶⁶⁹ “yobaz/bagnaz”,⁶⁷⁰ “egitimsiz, Tanrı’yi tanımayan”,⁶⁷¹ “dinsiz”,⁶⁷² “kendi amaclarini gerceklestirmek icin vahiy uyduran/yazan veya yazdiran”,⁶⁷³ “kavgaci”,⁶⁷⁴ bir kisi⁶⁷⁵ veya kishiler⁶⁷⁶ tarafından yazilmis⁶⁷⁷ oldugunu iddia eder.

Dayananda dogrudan Kur’ân-ı Kerîm’le ilgili olarak ise; “(...) ne Tanrı’ya ne de bilgili bir adama ait olan”,⁶⁷⁸ “sadece egitimsizlerin ve cahil insanların inandigi⁶⁷⁹ tam bir safsata”⁶⁸⁰ olup “sacma sapan seyler iceren”,⁶⁸¹ “ilim/bilgi kitabi olmayip ancak cahillerin sozleri olan”,⁶⁸² “tamamen bagnazlik ve cehaletle dolu”,⁶⁸³ “sadece zarar verip fayda vermeyen”,⁶⁸⁴ “ diger inanç mensuplarına kötü muameleye teşvik eden”,⁶⁸⁵ “günah işlemeye teşvik eden”,⁶⁸⁶ “isyana neden olup barışı bozduğu için akli başında insanların ona inanmadığı”,⁶⁸⁷ “müstehcen şeyler barındıran”,⁶⁸⁸ “pedofiliyi teşvik eden”,⁶⁸⁹ “içindeki her şey; canavarlaştırma, barışı bozma, ajitasyon/tahrik ve hoşnutsuzluk yoluyla insanlığın müşterek mutsuzluğuna hizmet eden, hepten cehalet ve kuruntulardan/yanılsamalardan ibaret olan”,⁶⁹⁰ “tarafli, adaletsiz, doğru yolu

⁶⁶⁶ *Satyartha Prakasha*, 916, C: XIV, N: 106; 948, C: XIV, N: 154; 917, C: XIV, N: 110.

⁶⁶⁷ *Satyartha Prakasha*, 930-931, C: XIV, N: 130.

⁶⁶⁸ *Satyartha Prakasha*, 918, C: XIV, N: 112.

⁶⁶⁹ *Satyartha Prakasha*, 903, C: XIV, N: 78.

⁶⁷⁰ *Satyartha Prakasha*, 890, C: XIV, N: 47.

⁶⁷¹ *Satyartha Prakasha*, 908, C: XIV, N: 88.

⁶⁷² *Satyartha Prakasha*, 903, C: XIV, N: 78.

⁶⁷³ *Satyartha Prakasha*, 891, C: XIV, N: 48.

⁶⁷⁴ *Satyartha Prakasha*, 893, C: XIV, N: 54.

⁶⁷⁵ *Satyartha Prakasha*, 903, C: XIV, N: 78; 918, C: XIV, N: 112; 943, C: XIV, N: 143; 909, C: XIV, N: 93; 910, C: XIV, N: 96.

⁶⁷⁶ *Satyartha Prakasha*, 908, C: XIV, N: 88.

⁶⁷⁷ *Satyartha Prakasha*, 897, C: XIV, N: 62.

⁶⁷⁸ *Satyartha Prakasha*, 925, C: XIV, N: 124; 926, C: XIV, N: 125; 950, C: XIV, N: 159; 884, C: XIV, N: 33; 930, C: XIV, N: 130.

⁶⁷⁹ *Satyartha Prakasha*, 916, C: XIV, N: 106; 912, C: XIV, N: 99.

⁶⁸⁰ *Satyartha Prakasha*, 912, C: XIV, N: 99.

⁶⁸¹ *Satyartha Prakasha*, 916, C: XIV, N: 106; 921, C: XIV, N: 118; 948, C: XIV, N: 154.

⁶⁸² *Satyartha Prakasha*, 925, C: XIV, N: 124; 950, C: XIV, N: 159.

⁶⁸³ *Satyartha Prakasha*, 891, C: XIV, N: 48; 906, C: XIV, N: 85.

⁶⁸⁴ *Satyartha Prakasha*, 895, C: XIV, N: 58.

⁶⁸⁵ *Satyartha Prakasha*, 885-886, C: XIV, N: 35.

⁶⁸⁶ *Satyartha Prakasha*, 917, C: XIV, N: 109; 898, C: XIV, N: 67.

⁶⁸⁷ *Satyartha Prakasha*, 920, C: XIV, N: 116.

⁶⁸⁸ *Satyartha Prakasha*, 917, C: XIV, N: 111.

⁶⁸⁹ *Satyartha Prakasha*, 946, C: XIV, N: 150.

⁶⁹⁰ *Satyartha Prakasha*, 951, C: XIV, N: 159.

barındırmayan”,⁶⁹¹ “büyük bir aldatmacadır”⁶⁹² şeklinde ağır ithamlarda bulunur. Kur’ân’ın kendisini Allah’a nispet etmesini⁶⁹³ ise, “avam insanlar, Allah adına bu kitabı kabul etsinler diye böyle söylenmiştir” savıyla yorumlayarak aslında kendisinin Kur’ân konusunda tamamen ön yargılı olduğunu ortaya koyar. Bu ön yargı nedeniyle olsa gerek Dayananda’nın Kur’ân konusunda kafası karışıktır. Kimi yerlerde Kur’ân’ı Muhammed yazdı derken kimi yerde yazdırdı, kimi yerde birkaç kişi tarafından meydana getirildi demektedir. Ona göre Kur’ân, “çok tahrif edilmiş olan”,⁶⁹⁴ “tarafgirlik içeren”,⁶⁹⁵ “müstakil bir kitap olmayıp birkaç şey dışında Kitâb-ı Mukaddes’in (Bible) içerdiği şeylerin hemen hemen aynısını ihtiva eden”⁶⁹⁶ bir kitaptır.

Kendisine gönderilen vahyi insanlığa ileten İslam Peygamberinin adını anarak aynı bilim ve insaftan uzak seviyesiz üslubunu devam ettiren Dayananda, onun “tarafgir, dünyevî şeylere sahip olmak ve zevk sürmek için Tanrı adına uyduran, bencil amaçlarına hizmet etme ve başkalarının çıkarlarını engelleme konusunda usta”,⁶⁹⁷ “Tanrı’nın adını kendi amaçlarına hizmet için istismar eden”,⁶⁹⁸ “kendi yolunda engel olarak gördüğü kişileri ortadan kaldırmak ve kendi itibarını yükseltmek için çeşitli hilelere başvuran”,⁶⁹⁹ “durumu zayıflayınca fitne karşıtı olup güçlü olduğunda ise fitneyi başlatan”,⁷⁰⁰ “batıl inançlara inanan ve bilgisiz”,⁷⁰¹ “cennet nimetleri teklif etmek suretiyle insanları ayartıp kendi tuzağına düşüren”,⁷⁰² “kendi adanmışlarını arındırma adı altında onların mallarını ele geçiren”,⁷⁰³ “kimse savaştan kaçmasın, ölümden de korkmasın ve böylece kendisi kazansın, refahını artırsın ve inancını

⁶⁹¹ *Satyartha Prakasha*, 930-931, C: XIV, N: 130.

⁶⁹² *Satyartha Prakasha*, 906, C: XIV, N: 84.

⁶⁹³ “Bu Kitab’ın indirilmesi, mutlak galip ve (her şeyi) hakkıyla bilen, günahı bağışlayan, tevbe kabul eden, azabı şiddetli olan, hem de lütuf sahibi olan Allah tarafındandır. O’ndan başka hiçbir ilâh yoktur. Dönüş ancak O’nadır.” Mü’min, 41/ 2-3.

⁶⁹⁴ *Satyartha Prakasha*, 935, C: XIV, N: 135.

⁶⁹⁵ *Satyartha Prakasha*, 870, C: XIV, N: 4.

⁶⁹⁶ *Satyartha Prakasha*, 877-878, C: XIV, N: 17.

⁶⁹⁷ *Satyartha Prakasha*, 895, C: XIV, N: 59.

⁶⁹⁸ *Satyartha Prakasha*, 897, C: XIV, N: 64.

⁶⁹⁹ *Satyartha Prakasha*, 898, C: XIV, N: 68.

⁷⁰⁰ *Satyartha Prakasha*, 900, C: XIV, N: 71.

⁷⁰¹ *Satyartha Prakasha*, 900, C: XIV, N: 72.

⁷⁰² *Satyartha Prakasha*, 906, C: XIV, N: 84.

⁷⁰³ *Satyartha Prakasha*, 907, C: XIV, N: 86.

yayabilsin diye Kur'ân'ı uyduran veya yazdıran”,⁷⁰⁴ “kendi çıkarlarının yerine getirilebilmesi için başkalarınınkinin feda edildiği bir düzen kuran, nefesine/şehvetine çok düşkün”,⁷⁰⁵ “sadece zarar verip kimseye yararı dokunmayan”⁷⁰⁶ bir kişi olduğunu söyleyerek yine hakaret eder.

İslâm'ın tanıttığı Allâh'tan, “Müslümanların Tanrısı” diye bahseden Dayananda, onun, “tabiatında tarafsızlık ve adalet bulunmayan”,⁷⁰⁷ “tarafgir, adaletsiz, kara cahil/okur yazar bile olmayan”,⁷⁰⁸ “batıl inançlarla ilgili şeylere inanan”,⁷⁰⁹ “günahkarlığı ve günahları işlemeyi artıran ve ona suç ortaklığı yapan”,⁷¹⁰ zarar verip fayda vermeyen”,⁷¹¹ “güvene ihaneti öğreten”,⁷¹² “Muhammed'in hane içi hane dışı teşrifatçısı, onun için eşler ayarlayan dünür başı, eşleri arasında ve onun kişisel işlerinde hakem/arabulucu”,⁷¹³ “zavallı kimsesizleri öldürmeleri için merhametsiz insanlara cenneti teklif edip böylece ilahlığını gözden düşürerek/rezil eden, merhamet ve adaletten ellerini yıkamış, bilgelerin ve doğruların zihinlerinde tiksinti oluşturmuş”⁷¹⁴ bir tanrı olduğunu ifade ederek aşağılar.

Müslümanlar için ise, “Kur'ân'ın Allah tarafından olduğuna, Muhammed'in peygamber olduğuna ve Kur'ân'da *tanrı* olarak tanımlanan varlığın *tanrı* olduğuna inanacak kadar kalbi kör kim vardır.”⁷¹⁵ diyen Dayananda; Müslümanları, “coğrafya veya astronomi hakkında hiçbir bilgiye sahip olmayıp saçma sapan şeylere inanan, bilgisiz, eğitimsiz”,⁷¹⁶ “cahil”,⁷¹⁷ “tanrıları gibi kendileri de günaha suç ortaklığı yapan, günahkarlığı ve günahları işlemeyi artıran/teşvik eden”,⁷¹⁸ “medeniyetsiz/vahşi kimseler”⁷¹⁹ olarak tanıtır.

⁷⁰⁴ *Satyartha Prakasha*, 891, C: XIV, N: 48; 926-927, C: XIV, N: 126.

⁷⁰⁵ *Satyartha Prakasha*, 928, C: XIV, N: 127.

⁷⁰⁶ *Satyartha Prakasha*, 895, C: XIV, N: 58.

⁷⁰⁷ *Satyartha Prakasha*, 930-931, C: XIV, N: 130.

⁷⁰⁸ *Satyartha Prakasha*, 910, C: XIV, N: 94.

⁷⁰⁹ *Satyartha Prakasha*, 900, C: XIV, N: 72.

⁷¹⁰ *Satyartha Prakasha*, 935, C: XIV, N: 135.

⁷¹¹ *Satyartha Prakasha*, 895, C: XIV, N: 58.

⁷¹² *Satyartha Prakasha*, 907, C: XIV, N: 87.

⁷¹³ *Satyartha Prakasha*, 942-943, C: XIV, N: 143.

⁷¹⁴ *Satyartha Prakasha*, 907, C: XIV, N: 86.

⁷¹⁵ *Satyartha Prakasha*, 928, C: XIV, N: 127.

⁷¹⁶ *Satyartha Prakasha*, 916, C: XIV, N: 106.

⁷¹⁷ *Satyartha Prakasha*, 912, C: XIV, N: 99.

⁷¹⁸ *Satyartha Prakasha*, 935, C: XIV, N: 135.

⁷¹⁹ *Satyartha Prakasha*, 921, C: XIV, N: 118.

Dayananda, İslam'ı da “zarar verip asla fayda vermeyen, aptalca”,⁷²⁰ “inanmaya değmez”⁷²¹ bir din olarak niteler.

Dayananda'nın eleştirilerinin tamamına sirayet eden bu üslup, onun “bu eleştiriye yazmamızın tek amacı”⁷²² cümlelerinin devamında ortaya koyduğu pozitif bakış açısını bütünüyle yalanlamaktadır. O, eleştirilerinin birçoğunda henüz konuya giriş yapmadan veya devamında; “Ne komik!”,⁷²³ “Ne eğlenceli!”,⁷²⁴ “Ne kadar bilimsel!”,⁷²⁵ “Şu kurnazlığa bakın!”, “Şu bencilliğe bakın!”,⁷²⁶ “Şu bağnazlığa bakın!”,⁷²⁷ “Ne Tanrı ama! Ve ne peygamber ama!”,⁷²⁸ “Ne kadar âdil bir Tanrı!”,⁷²⁹ “Tanrı'nın şanına/yüceliğine bakın!”,⁷³⁰ “Kur'ân'ın yazarının zekasına bakın!”,⁷³¹ “Müslümanların cennetlerinin ne muhteşem bir tasviri!”,⁷³² “Muhammed'in kurnazlığına bakın!”,⁷³³ “Şimdi bir başka cehalet dilimine bakın!”,⁷³⁴ “Bir başka hikmet parçasına bakın!”,⁷³⁵ “Ey Müslümanlar, Tanrınıza bakın!”,⁷³⁶ “Bravo! Muhammed Sahib bravo!”,⁷³⁷ Kur'ân'ın yazarı, bravo!”⁷³⁸ gibi alay ifade eden onlarca

⁷²⁰ *Satyartha Prakasha*, 895, C: XIV, N: 58.

⁷²¹ *Satyartha Prakasha*, 912, C: XIV, N: 99.

⁷²² “Bu eleştiriye yazmamızın tek amacı; insanlığın esenliği, mutluluğu ve hakikatin tespiti/ortaya çıkarılmasıdır ki, böylece insanlar tüm dinler hakkında bir şeyler bilebilsin, kötü olanı yerme iyi olanı kabul etme noktasında ilgili meseleyi iyice araştırıp inceleyebilecek konumda olabilsinler. *Bu veya başka bir din hakkında gerçek dışı ithamlarda bulunmak bizim amacımız değildir.* İnsanların gerçekten iyi olanı, iyi; gerçekten kötü olanı da kötü olarak görmelerini, *kimsenin başkasının kapısına haksız ithamda bulunmamasını/başkasına iftira atmamasını* ve gerçeğin yayılmasını engellememesini diliyoruz. (...) Bu bölüm *bağnazlığı, hoşgörüsüzlüğü, kötülüğü/haseti, kötü niyeti/kini, çekişmeyi ve muhalefeti en aza indirmek için yazılmıştır, artırmak için değil.* Kötülüklerden karşılıklı olarak uzak durmak suretiyle iyiliği karşılıklı teşvik etmek başlıca amacımızdır.” *Satyartha Prakasha*, 866-867, C: XIV, Sub-Preface No. IV.

⁷²³ *Satyartha Prakasha*, 902, C: XIV, N: 77; 896, C: XIV, N: 61; 931, C: XIV, N: 132.

⁷²⁴ *Satyartha Prakasha*, 897, C: XIV, N: 64.

⁷²⁵ *Satyartha Prakasha*, 925, C: XIV, N: 124.

⁷²⁶ *Satyartha Prakasha*, 906, C: XIV, N: 85.

⁷²⁷ *Satyartha Prakasha*, 891, C: XIV, N: 48.

⁷²⁸ *Satyartha Prakasha*, 902, C: XIV, N: 77.

⁷²⁹ *Satyartha Prakasha*, 938, C: XIV, N: 139.

⁷³⁰ *Satyartha Prakasha*, 933, C: XIV, N: 133.

⁷³¹ *Satyartha Prakasha*, 939, C: XIV, N: 141.

⁷³² *Satyartha Prakasha*, 940, C: XIV, N: 141.

⁷³³ *Satyartha Prakasha*, 891, C: XIV, N: 48.

⁷³⁴ *Satyartha Prakasha*, 916, C: XIV, N: 106.

⁷³⁵ *Satyartha Prakasha*, 916, C: XIV, N: 106.

⁷³⁶ *Satyartha Prakasha*, 935, C: XIV, N: 136.

⁷³⁷ *Satyartha Prakasha*, 907, C: XIV, N: 86.

⁷³⁸ *Satyartha Prakasha*, 948, C: XIV, N: 155.

ünlem cümlesiyle İslam dininin tüm ana dinamikleriyle istihza edip onlara hakaret etmektedir.⁷³⁹

Dayananda, bu şekilde alay ve aşağılamalarla yoğurarak İslâm'a yönelttiği eleştirilerinin mefhumsal doğruluğu için kriter olarak Vedaları adres gösterir. Zira onun için din konusunda tek otorite Vedalardır.⁷⁴⁰ Vedalarla kastettiği şey ise kendi Veda yorumlarıdır.⁷⁴¹ Onlara uygun olan şeyler kabul edilir, uygun olmayanlar ise reddedilir.⁷⁴² Burada vurgulanması gereken bir başka nokta ise diğer Hindu mezhep, fırka veya reform hareketlerinin Vedalara dayandırdıkları görüşleri konusunda kendisinin ortaya koyduğu tavidir.

Dayananda, kendisi dışında bulunan ve kahir ekseriyeti oluşturan tüm farklı görüş sahibi Hinduları, *Vedaların kastını anlamamakla* veya *Vedaları yanlış yorumlamakla* itham etmiştir. Kısacası, çocukluktan itibaren Veda metinleriyle iç içe yetişen, ömrünü bunlara adayan özel Brahmin sınıfı/panditler, kendi dinlerinin kutsal metinlerini anlayamamakta veya yanlış yorumlamaktadırlar. Ancak İslâm'ı sadece yaşadığı veya gezip gördüğü ortamlardaki Müslümanlar üzerinden tanıyan, Arapça veya Urdu dili bilmeyen, İslâm'a dair başkaca bir kitap okumamış olan Dayananda'nın kendisi ise tercümenin tercümesinden bir defa okumayla bir başka dinin Kutsal Metni Kur'ân-ı Kerîm'i doğru anlamaktadır! O, bu aşırı özgüven ve dışarıdan verilen desteğin etkisiyle olsa gerek, kendisine hiçbir yanılma veya yanlış anlama payı vermeksizin⁷⁴³ Kur'ân âyetlerini eleştirmiştir. Aslında onun bu bilgisizlik ve yetersizlik durumu sadece İslam için değil, eleştiri yönelttiği diğer dinler konusunda da geçerlidir. Dayananda hakkında Gandi'nin, "O (Dayananda), başka bir şeyi değil sadece gerçeği/hakikati savunduğunu iddia etmiş; ancak Caynizm, İslam, Hristiyanlık

⁷³⁹ Alay ve hakaret ifade edip burada yer vermediğimiz ünlem cümlelerinden bir kısmı için bk. *Satyartha Prakasha*, 925, C: XIV, N: 124; 888, C: XIV, N: 42; 946, C: XIV, N: 149; 947, C: XIV, N: 152; 931, C: XIV, N: 131; 875, C: XIV, N: 12; 916, C: XIV, N: 106; 923, C: XIV, N: 121; 925, C: XIV, N: 124; 948, C: XIV, N: 153.

⁷⁴⁰ Bk. *Satyartha Prakasha*, 127; C: III, N: 91.

⁷⁴¹ Bk. *Satyartha Prakasha*, 509, C: XI, N: 61. Dayananda'nın Vedalar Yorumuna Giriş (*Rig Vedadi Bhashya Bhumika*), Rig Veda Yorumu (*Rigved Bhashyam*) ve Yajur Veda Yorumu (*Yajurved Bhashyam*) adlı eserler kaleme alması, onun bu konuya ne kadar ehemmiyet verdiğini ortaya koymaktadır.

⁷⁴² Bk. *Satyartha Prakasha*, 129, C: III, N: 95; 959, Appendix, N: 2; 522, C: XI, N: 73.

⁷⁴³ Bk. *Satyartha Prakasha*, 866, C: XIV, Sub-Preface No. IV.

ve bizzat Hinduizm’i bilinçsizce yanlış tanıtmıştır.”⁷⁴⁴ ifadelerine *bilinçsizce* kelimesi hariç katılmamak elde değildir.

2.2.3. Eleştirinin Kalam Konularına Göre Taksimi

Dayananda’nın İslam’a yönelik eleştirileri, Ehl-i sünnet kelâm alimlerinin ilahiyât, nübüvvet ve semiyât üçlü tasnifi üzerinden hareketle gündeme getirilecektir. Konular ele alınırken, ihtiyaç duyulan yerlerde ilgili başlık altında önce konuyla alakalı -mezhebî farklılıklara girmeksizin ve Ehl-i sünnet kelâmcılarının ilgili konudaki genel görüşleri çerçevesinde- kısa bir malumat verilecek daha sonra Dayananda’nın eleştirilerine geçilecektir. Böylece hem yöneltilen eleştirilerin hedefindeki merkezî konu tespit edilmiş hem de İslam’ın, Hinduizm’in ve Dayananda’nın ilgili konudaki görüşü öz bir şekilde ortaya konularak okuyucuya değerlendirme imkânı sunulmuş olacaktır. Yine bu aşamada Dayananda’nın eleştirilerine bire bir cevap vermekten ziyade, yöneltilen eleştirilerin mahiyeti, ilgili İslamî konuyla illiyeti ve Dayananda’nın o konudaki görüşlerindeki iç tutarlılık üzerinde durulacaktır. Cevaplar ise bir sonraki bölümde Muhammed Kâsım en-Nânevtvî’nin reddiyeleri üzerinden ele alınacaktır.

Burada göz önünde bulundurulması gereken önemli bir husus da Hinduizm ve İslam gibi genetik kodları birbirinden tamamen farklı iki ayrı dinden birinin müntesibinin ötekini kendi bakış açısıyla eleştiriye tabi tutmasıdır. Din ve felsefelerin ana görüşlerinin kendileri üzerine inşa edildiği özellikle tanrı, âlem, madde ve ruh gibi temel kavramların bu iki din tarafından da farklı farklı anlamlandırılması, eleştirilerde tutarsızlık sorununun öncelikli nedenini teşkil etmektedir. Zira burada eleştiriye mahal yapılan İslam dininin temel konuları; bu konuların kendileri üzerine inşa edildiği dinamik kavramlara İslam’ın yüklediği anlamlar bağlamında değil de Hinduizm’in yüklediği anlamlar bağlamında ele alınmaktadır.

⁷⁴⁴ Bk. *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, 24/145.

2.2.3.1. Mukaddime

Din ve felsefe bağlamında ortaya konan görüş veya bilgilerin eleştirisinde tarafsız ve yetkin bir eleştirmenin göz önünde bulundurması gereken belki de ilk şey, iç tutarlılıktır. Bunun tespiti için de öncelikle ilgili din veya felsefenin bir bilgiyi kendisi açısından doğru kabul edebilmesi için hangi ilkeleri geçerli saydığıнын belirlenmesi; başka bir ifadeyle, “Bilgi hangi yollarla elde edilirse ilgili din veya felsefe tarafından doğru/hakikat olarak kabul ediliyor?” sorusunun cevap bulması gerekmektedir. İç tutarlılığın tespitinde rol oynayan önemli ve öncelikli bir diğer husus da ana görüşlerinin kendileri üzerine bina edildiği temel dinamik kavramların ilgili din veya felsefe tarafından nasıl anlamlandırıldığıнын ortaya konulmasıdır. Bu iki durum tespit edilmeden eleştiriye mahal olacak görüşü doğru anlamak neredeyse muhaldir. Yeterince anlamadan bir konuya getirilecek eleştiriler ise doğal olarak yersiz ve tutarsız olacaktır. Tarafsızlık ve yetkinlik konusu dikkate alınmazsa Dayananda'nın eleştirilerindeki tutarsızlığın ana nedenlerinden birinin, bu iki noktadaki eksiklik olduğu görülecektir. Zira o, eleştiriye mahal yaptığı İslam dininin temel konularını, bu konuların kendileri üzerine inşa edildiği dinamik kavramlara İslam'ın yüklediği anlamlar bağlamında değil de Hinduizm'in hatta kendisinin yüklediği özel anlamlar çerçevesinde ele almıştır. Ayrıca bilgilerin geçerliliğini/doğruluğunu, Müslümanlar tarafından kabul gören bilgi edinme yollarına göre değil de Hint felsefe okullarının farklı sayılarda belirlediği bilgi edinme yollarından hareketle kendisinin şekillendirdiği beş yönteme göre değerlendirmiştir. Bu durum da doğal olarak yapılan tenkitlerin hakkaniyetten uzak, tutarsız ve konunun bağlamından kopuk olması sonucunu doğurmuştur.

Getirilen eleştirilerin taksiminin kelim konuları çerçevesinde ele alınacağına daha önce değinilmişti. Kelam kitaplarının genel muhtevasını bir *mukaddime* ile birlikte *ilahiyât*,⁷⁴⁵ *nübüvvet*,⁷⁴⁶ *semiyyât*⁷⁴⁷ ve daha çok güncel yeni konuların yer

⁷⁴⁵ İlahiyât bölümlerinde Allâh'ın zat, sıfat ve fiilleri, insan ve fiilleri, adalet ve zulüm, hidayet ve dalalet, rızık, ecel gibi konular detaylı bir şekilde yer alır.

⁷⁴⁶ Nübüvvet bölümlerinde genel anlamda nübüvvetin anlamı, ispatı, gerekleri, vahiy, nübüvvet-velayet, mucize-keramet, Hz. Muhammed'in peygamberliği, melek-cin-şeytan gibi bahislere yer verilir.

⁷⁴⁷ Semiyyât bölümleri ise berzah âlemi (kabir halleri) ve berzah sonrası âhret alemiyle ilgili yeniden dirilme (*ba's*), hesap, sırat, cennet, cehennem, ru'yetullâh gibi itikadî konuları kapsar.

aldığı *hâtîme* bahisleri oluşturur. Mukaddime bölümünde çoğunlukla ilim ve malum yani bilgi ve varlık problemi incelenir.⁷⁴⁸ Burada da aynı usul takip edilecektir.

2.2.3.1.1. Bilgi Problemi

İslam dini açısından bakıldığında, kelim alimlerinin “esbâbü’l-ilm” başlığı altındaki değerlendirmelerine göre yaratılmışlar için doğru bilgi edinme yolları üçtür:⁷⁴⁹ *Sağlıklı duyular* (havâss-ı selîme)⁷⁵⁰, *doğru haber* (haber-i sâdik) ve *akıl* (akl-ı selim). Hinduizm’de ise daha çok *Pramâna* başlığı altında ele alınan mantıkî deliller ve bilgi edinme yolları, Hint felsefî ekollerinin kabullerine göre bir ila on iki arasında değişmektedir. Dayananda ise bir bilginin doğru/hakikat kabul edilebilmesi için sadece pramânaları değil; aralarında bu pramânalardan bazılarının da bulunduğu beş yol/yöntemden bahseder.⁷⁵¹

⁷⁴⁸ İlim başlığı altında bilgi, bilgi çeşitleri ve bilgi araçları ele alınırken; Ma’lum başlığının altını ise ma’dum-mevcut, vacip-mümkün ve cevher-araz kavramları bağlamında varlık probleminin doldurduğu görülür.

⁷⁴⁹ Sa’duddin Mes’ûd b. Ömer et-Teftâzânî, “Şerhu Akâidi’n-Nesefiyye”, *el-Mecmûatü’s-Seniyye alâ Şerhi’l-Akâidi’n-Nesefiyye “Ramazan Efendi/el-Kesteli/el-Hayâli”*, thk. Mur’î Hasen er-Reşîd (Lübnan: Dâru Nûru’s-Sabâh, 2012), 109-165.İlmin araçlarının üç olduğu hükmü istikraya dayanır. İstikra ise cüziyyâtı tek tek ele alıp inceleyerek küllî bilgiye yani genel bir hükme varmayı ifade eder. Bk. Sa’duddin Mes’ud b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: Rihlekitap, 2011), 83.

⁷⁵⁰ “Havâss” kelimesi duyan kuvvet anlamında “hâsse” kelimesinin çoğuludur. Beş duyuyu (havâss-ı hams) ifade eder ki bunlar görme, işitme, tatma, koklama ve dokunmadır. Bunların beş tane olduğu yönündeki hüküm, bu duyuların varlığına aklın zarurî olarak hükmetmesi anlamındadır. Bunlara havâss-ı zahire/dış hisler de denir. Bu duyuların varlığı ve fonksiyonları gayet açık olup bu konuda filozoflarla kelamcılar arasında fikir ayrılığı yoktur. Felsefecilerin zikrettiği bâtinî hislere gelince, İslamî esaslar göz önünde bulundurulduğunda bunların varlığını gösteren deliller yeterli değildir. Bu havâss-ı bâtına/iç duyular da beş tane olup bunlar; hiss-i müşterek, hayal, vehim, mutasarrıfa ve hafızadan ibarettir. Bu duyuları ise sadece felsefeciler kabul etmekte olup kelamcılar bunların varlığını kabul etmezler. Zira felsefecilerin bunları ispat sadedinde getirdiği delil ve izahlar davanın ispatı için kâfi değildir. Bu deliller insan nefsinin/nefs-i natıka mücerret oluşu ve mücerret olan bir şeyin cüziyyatı ancak hisler aracılığıyla idrak edebileceği ilkesine dayanır. Ayrıca söz konusu hislerin birden fazla görülmesi de, “bir”den ancak “bir” çıktığı ilkesine dayanır ki, bu ilkeler kelamcılarının benimsediği İslami esaslarla örtüşmemektedir. Zira kelamcılara göre nefis mücerret değil, cisimdir. Ayrıca mücerret olan bir şeyin cüziyyatı doğrudan idrak edemeyeceği hususu da müselleme değildir. Nitekim filozoflar, Cenabı Allah’ın cüziyyatı bilemeyeceği hususunu da aynı gerekçeyle izah ederler ve bu görüş Ehl-i Sünnetin tanrı tasavvuruna aykırıdır. Bk. Ebû’l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi ğaribi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut-Lübnan: Dâru’l-Marife, ts.), 116; Tânevî, *Keşşâfû ıstılâhâtü’l-fünûn*, "el-hissü", 1/662-663; Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed el-Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn* (Beyrut-Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002), 18-20; Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 83-85.

⁷⁵¹ Bk. *Satyartha Prakasha*, 966, Appendix, N: 39; 97-98, C: III, N: 48. Dayananda tarafından geçerli kabul edilen sekiz delil/bilgi kaynağının kendisi tarafından açıklaması için bk. 98-103, C: III, N: 49-57.

İslam düşüncesinde bilgi edinme yollarının ilki olan *sağlıklı duyular*, şekil olarak⁷⁵² Hint felsefî ekollerinin tamamı ve Arya Samaj'ın kurucusu Dayananda tarafından da bilgi edinme yolu olarak kabul edilir.⁷⁵³ Bunun Sanskrit dilindeki karşılığı ise *pratyakṣa* kavramıdır.⁷⁵⁴ *Pratyakṣa* (Perception/Intuition) aslında önceleri *duyu algısı* anlamını ifade ederken bir müddet sonra duyuların yardımı olsun ya da olmasın tüm anlık kavrayışları kapsayacak şekilde anlam genişlemesi yaşamıştır.⁷⁵⁵ Dolayısıyla *pratyakṣa*, İslam düşüncesindeki *sağlıklı duyular* mefhumunun ifade ettiğinden daha geniş bir manayı karşılamaktadır.⁷⁵⁶

Bilgi edinme yollarının ikincisi olan *doğru haber*, kelamcılar tarafından iki çeşit olarak kabul edilir. Bunlardan biri *mütevatir haber*, diğeri de *peygamberin*

⁷⁵² Burada İslam düşüncesi ile Hint felsefe ekollerinin konuya bakışları arasında muhteva olarak bir farklılaşma söz konusudur. Zira Hint felsefe okullarının tanımladığı *algı* (*pratyakṣa*) kavramı, benlik (self) ve onun niteliklerini (zevk, acı, arzu ve biliş gibi); kırmızılık (redness) gibi genel olguları (universal); korkaklık (cowness) gibi doğal türden nitelikleri (essence) ve temas/bağlantı (contact) ve kalıtım (inheritance) gibi ilişkilerin tamamını kapsayacak kadar geniş muhtevalıdır. Bu konuda bir başka nüans ise şudur: İslam düşüncesinde/kelam ilminde ve klasik mantıkta duyular, nesnelere hem varlığı hem de yokluğu konusunda bilgi aracı olarak kabul edilir. Her iki durumun bilgi edinme yolu olarak da *sağlıklı duyular/beş duyu* tabiri/kavramı kullanılır. Oysa bazı Hint felsefe ekolleri (Bhatta Mimamsaka/Kumanla Bhatta'nın takipçileri, Purana bilginleri/Tarihçiler, Tantrikalar/Tantra öğrencileri ve Bazı düşünürler) nesnelere varlığıyla ilgili bilgilerde *Pratyakṣa* (Perception) ifadesini kullanırken; yokluğu durumunu ifade etmek için ise *Anupalabdhi* (Non-perception, negative cognitive proof) terimini kullanırlar. Yani duyu organları ile ilgili nesnelere arasındaki temastan doğan bilgiye *Pratyakṣam* denilirken; belirli bir nesnenin (burada) mevcut olmadığı bilgisi *Anupalabdhi* ile ifade edilir. Tüm bu bilgiler için bk. J. N. Mohanty, "A Fragment of the Indian Philosophical Tradition - Theory of Pramāna", *Indian Philosophy: A Collection of Readings (5 Volumes)*, ed. Roy W. Perrett (New York: Routledge, 2001), 1/22-23; Atreya, *The Elements Of Indian Logic*, 45-46, 50.

⁷⁵³ Dayananda, beş duyuyla (*pratyakṣa*) elde edilen bilginin geçerliliği için üç kusurdan arınmış olma şartını getirir. Öncelikle isimlerden kaynaklanan bir bilgi olmamalıdır; ikincisi değişken olmamalı ve üçüncüsü inandırıcı olmalıdır. *Satyartha Prakasha*, 99-100, C: III, N: 49. İslam düşüncesine göre bu beş duyudan her biri ile ancak vaz olundukları şeyler idrak edilir. Yani Allah Teâlâ bu duyuların her birini belli şeylerin idrak edilmesi için yaratmıştır. Mesela iştihâ duyusu sesleri, tatma duyusu tatları, koklama duyusu da kokuları idrak için yaratılmıştır. Bu duyulardan ancak biriyle idrak edilen şey, bir diğer duyuyla idrak edilemez. Fakat bunun hadd-i zatında mümkün olup olmadığı konusu tartışmalıdır. Doğru olan görüş aslen mümkün olmasıdır. Zira sonuçta idrak mahza Allah'ın yaratmasıyla. İdrakin gerçekleşmesinde duyuların herhangi bir tesiri yoktur. Dolayısıyla örneğin insanın gözüyle sesleri idrak etmesi imkânsız bir şey değildir. Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 84-85. Dayananda bunun mümkün olamayacağı kanaatindedir. Bk. *Satyartha Prakasha*, 365-366, C: VIII, N: 35; 878, C: XIV, N: 19.

⁷⁵⁴ Bk. Atreya, *The Elements Of Indian Logic*, 44-45; *Satyartha Prakasha*, 98, C: III, N: 48.

⁷⁵⁵ Bk. *Satyartha Prakasha*, 98-99, C: III, N: 49. Bk.

⁷⁵⁶ Konuyla ilgili geniş bilgi için Bimal Krishna Matilal'in *Perception ve Epistemology, Logic, and Grammar in Indian Philosophical Analysis* isimli kitapları incelenebilir. Özet bilgi için ise bk. Mohanty, "A Fragment of the Indian Philosophical Tradition - Theory of Pramāna", 1/22-23; Bimal Krishna Matilal, *Epistemology, Logic, and Grammar in Indian Philosophical Analysis*, ed. Jonardon Ganeri (New Delhi: Oxford University Press, 2005), 2-5; Bimal Krishna Matilal, *Perception An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge* (Oxford: Clarendon Press, 1986), 226-228.

*haberidir.*⁷⁵⁷ Mütevatir haber, yalan üzerine söz birliği yapmaları düşünilemeyen yani aklın böyle bir şeyi mümkün görmediği topluluk tarafından nakledilen haberler olup kesin ve zarurî bilgi ifade eder.⁷⁵⁸ *Doğru haberin* diğer çeşidi olan mucizeyle desteklenmiş peygamberin haberi ise istidlalî bilgi ifade eder.⁷⁵⁹ Peygamberin haberiyle sabit olan bilgi yakîn⁷⁶⁰ ve sebat⁷⁶¹ konusunda mahsusat, bedihiyat ve mütevatirat gibi zarurî bilgiye benzer.⁷⁶²

Hint felsefesinde, İslam düşüncesinde bilgi edinme yollarından *doğru haberi* (habersizlik) karşılayabilecek en yakın kavramlar; *şabda*, *itihasa* ve *aitihyadır.*⁷⁶³ *Şabda*, bir otorite tarafından söylenen *sözlü bilgiyi* ifade eden kavram olup *otorite* (the authority), *söz* (the word) veya *tanıklık/vahiy* (testimony) diye de adlandırılır. Otorite, doğruyu/hakikati söyleyen kişiyi ifade etmekle birlikte, söylenen hakikatin kendisi için de kullanılır. Vedalar, *tanrı sözü* kabul edildikleri için baş otorite kapsamındadırlar. *Doğru idrak eden ve dürüst kişiler* olarak addedilmeleri nedeniyle

⁷⁵⁷ Bk. Tânevî, *Keşşâfû ıstılâhâti 'l-fünûn*, "el-Haber", 1/737-739; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü 't-Tevhîd* (Beyrut-Lübnan: Dar Sâdır, 2010), 71-72.

⁷⁵⁸ Eski zamanlarda yaşamış sultanlar ve uzak ülkelerle ilgili bilgiler hep mütevatir haber yoluyla elde edilmiş bilgilerdir. Mütevatir haber kesinlik ifade eder, zira biz Mekke ve Bağdat gibi şehirlerin varlığı hakkında kendi içimizde kesin bir bilgi hissederiz. Bu bilgimiz ancak haber yoluyla meydana gelmiştir. Zarurîdir, zira bu tür bilgiler istidlalde bulunabilen ya da bulunamayan herkeste bulunmaktadır. Hatta bilgi edinme yolları ve mukaddimleri tertip tekniği hakkında hiçbir bilgisi olmayan çocuklar bile bu tür bilgileri rahatlıkla elde edebilmektedir. Ancak Ebu'l-Hüseyn el-Mu'tezilî ve İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî gibi bazı kelimciler mütevatir haberlerin nazarî bilgi ifade ettiğini savunmuşlardır. Bk. Teftâzânî, *Şerhu 'l-Akâid*, 87-88; Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Akâidetü 'n-Nizâmiyye*, thk. Muhammed ez-Zebîdî (Beyrut-Lübnan: Dâr Sebîlü'r-Reşâd & Dârü'n-Nefâis, 2003), 242-243; Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi uşûli 'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd. (İskenderiye: Münşeatü'l-Meârif, ts.), 115-116; Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât, *Kitâbü 'l-İntişâr ve 'r-red 'ale 'bni 'r-Râvendî el-mülhid* (Kahire: Mektebetü Dâru'l-Arabiyyetü li'l-Kitâb, 1993), 52-53.

⁷⁵⁹ Yani nazar ve delille sabit bilgi ifade eder. Peygamberin getirdiği haberin kesin bilgi ifade etmesi gösterdiği mucize ile sabittir. Onun getirdiği bilginin istidlalî olmasına gelince, bu, söz konusu bilginin şöyle bir delile/çıkarıma bağlı olmasından ileri gelmektedir: "Bu haber peygamberliği mucize ile sabit kimsenin getirdiği bir haberdir. Bu özelliğe sahip bulunan her haber doğru ve içeriği gerçektir. Şu hâlde rasulün haberi de doğru ve içeriği gerçektir." Bk. Teftâzânî, *Şerhu 'l-Akâid*, 93.

⁷⁶⁰ Tersine/nakîzine ihtimali bulunmama. Bk. Tânevî, *Keşşâfû ıstılâhâti 'l-fünûn*, "el-yekîn", 2/1812-1813. Daha ayrıntılı bilgi için bu çalışmanın "Allah'ın Kudret Sıfatı (Kâdir-i Mutlak)" başlığı altındaki dip not bilgilerine bakılabilir.

⁷⁶¹ Şüphe veren kimselerin uyandırmaya çalıştığı şüphelerle zail olmama. Bk. Tânevî, *Keşşâfû ıstılâhâti 'l-fünûn*, "es-sebât", 1/536.

⁷⁶² Bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Mu'cemü 't-Tarîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Fazîle, 2004), 85-86; Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 22-30; Teftâzânî, *Şerhu 'l-Akâid*, 97.

⁷⁶³ *İtihasa* ve *aitihya* kavramları birbirlerinin yerine kullanılsa da aslında *aitihya* daha genel *itihasa* ise daha özel bir anlam ifade etmektedir. Bu kavramlar arasındaki nüans konusunda, ilerleyen sayfa ve dipnotlarda bilgi verilecektir.

*âptaların*⁷⁶⁴ öğretileri de otorite kabul edilir.⁷⁶⁵ *İtihasa*, gerçekten yaşadığı konusunda şüphe duyulmayan rivayetleri ifade eder. Bu terim daha çok Mahabharata ve Ramayana destanları gibi geleneksel metinler (traditional texts) için kullanılır.⁷⁶⁶ *Aitihya* ise “filan kişi vardı, falan olay oldu” gibi geçmiş yaşamın anlatımı anlamındaki geleneğin (tradition) bir ifadesidir.⁷⁶⁷

Carvaka ve Budizm gibi gelenekçi olmayan (*nastika*/heterodoks) Hint felsefi ekollerince kabul edilmese de yukarıdaki kavramlar, gelenekçi (*astika*/ortodoks) altı Hint felsefi okulu ve Dayananda tarafından bilgi edinme yolu olarak değerlendirilmektedir.⁷⁶⁸ Dikkatle incelendiğinde bu kavramların anlam yönünden *haber-i sâdıkm* her iki çeşidini de ihtiva edecek kadar geniş anlamı olduğu

⁷⁶⁴ Hint düşüncesinde *âpta*, hakikati idrak eden ve doğruyu söyleyen güvenilir kişileri tanımlamak için kullanılır. Daha açıklayıcı bir ifadeyle *âpta*; iyice bilgili, dürüst, başkalarının iyiliğiyle ilgilenen, doğru sözlü, aktif, kendine hâkim olan, tamamen iyilik yapma güdüsüyle başkalarına öğretmeye yönlendirilen ve onlara kendisinin idrak ettiği ve nefesine faydalı bulduğu şeyleri öğreten kişidir. O, gerçek öğretmen ve yeryüzünden başlayarak Tanrı'ya kadar tüm bilgileri idrak eden (realized) kişi olarak tanımlanır. Bk. Atreya, *The Elements Of Indian Logic*, 51, 121; *Satyartha Prakasha*, 101-102, C: III, N: 52; 966, Appendix, N: 38. Bu yönüyle *Âptaların* sözleri/öğretileri anlamında *şabdanın* ilhamı da kapsadığı söylenebilir.

⁷⁶⁵ Bk. Atreya, *The Elements Of Indian Logic*, 33-34; Annam Bhatta, *The Tarkasangraha Of Annam Bhatta With His Own Gloss Styled The Dîpikâ And An English Translation* (Bombay: The ‘Nirnayasâgara’ Press, 1876), 35; *Satyartha Prakasha*, 101-102, C: III, N: 52; 966, Appendix, N: 38. *Şabda* kavramı için Satyarth Prakash'ın diğer İngilizce çevirilerinde *testimony* (tanıklık/vahiy), *literally* (harfi harfine), *the Teaching of the Learned* (Bilgenin Öğretisi) ve *Holy Writ* (Kutsal Yazı) kelimeleri de kullanılmıştır. Bk. Dayanand Saraswati, *An English Translation of The Satyarth Prakash*, çev. Durga Prasad (Lahore: Virjanand Press, 1908), 111-112; Dayananda Saraswati, *Light of Truth or An English Translation of The Satyarth Prakash The Well-Known Work of Swami Dayananda Saraswati*, çev. Chiranjiva Bharadwaja (Allahabad: The Star Press, ts.), 52, 57.

⁷⁶⁶ İti-ha-Âsam “böyle oldu” anlamına gelir. Aradaki “ha” harfi, yaşananların “kesin veya gerçek (certainly or factually)” olduğunu ifade etmek için kullanılır. Bunların, söz konusu İtihasalardaki karakterlerin hâlâ hayatta olduğu bir dönemde büyük şairler tarafından yazıldığı kabul edilir. Yani Valmiki'nin, Ramayana'yı Rama ve diğer karakterler henüz hayattayken yazdığı; benzer şekilde Vyasa'nın, Pandavalar hâlâ yaşarken Mahabharata'yı kaleme aldığı iddia edilir. Ortadaki “ha” harfi, bu durumu vurgulamak içindir. Bu iki edebî esere (kavya) “İtihasa” demek, bunlardaki rivayetlerin gerçekten yaşanmış olduğuna ve şüpheye yer olmadığına inandırmak içindir. Bk. S. Ramanathan, “İtihaasam and Chandas: What Are They?”, *Tamil Brahmins Community* (03 Haziran 2012).

⁷⁶⁷ Hint felsefesi profesörü ve aynı zamanda bir Hindu olan Atreya bu kavramı daha ayrıntılı bir ifadeyle şöyle tanımlar: “*Aitihya*, bilinmeyen bir kaynaktan gelen ve bir nesilden diğerine aktarılan bir gelenektir. İnançlarımızın çoğu geleneğe dayanmaktadır. Tarihçiler (Pauranikas) tarafından kabul edilen bir bilgi kaynağıdır. Naiyayikalara göre bu bir tür *Şabda*'dır, ancak pramana olarak görülmemesi gereken bir *Şabda*'dır, çünkü geleneğin kaynaklandığı kişinin bir *âpta* (gerçeğin konuşmacısı) olup olmadığı kesin değildir. O/[*Şabda* ise] yetkili/otorite ve yeni bir bilginin kaynağı olan, yalnızca doğru ve dolayısıyla güvenilir bir kişinin sözleridir.” Bk. Atreya, *The Elements Of Indian Logic*, 50-51; *Satyartha Prakasha*, 102, C: III, N: 53. Dayananda'nın *Aitihya* kavramını tanımlama için bk. *Satyartha Prakasha*, 102, C: III, N: 53.

⁷⁶⁸ Bk. Atreya, *The Elements Of Indian Logic*, 44-45; *Satyartha Prakasha*, 965-966, Appendix, N: 36-39; 97-98, C: III, N: 48.

görülebilecektir. Kısacası *aitihya* ve *itihasa* kavramlarının *mütevâtir habere*, *şabda* kavramının ise *haber-i sâdika* karşılık geldiği⁷⁶⁹ hatta daha kapsamlı oldukları söylenebilir. Bu kavramları anlamak, “Nübüvvet Kapsamındaki Eleştiriler” başlığı altında ele alınacak olan tenkitlerin kifayetsizliğinin tespitinde kolaylaştırıcı olacaktır.

İslam düşüncesinde bilgi edinme yollarının üçüncüsü ise *akıldır*. Akıl, insana bilme ve idrak etme gibi istidatlar sağlayan bir kuvvet olarak tanımlanır. Kelamcılar akılı, araçlar sağlıklı işlediği takdirde peşinden zarurî bilgilerin meydana geldiği *fitri* bir *vasıf* olarak tanımlar.⁷⁷⁰ Aklî bilgilerden bedâhетен⁷⁷¹ sabit olanlara *zarurî bilgi*,⁷⁷² istidlalle⁷⁷³ sabit olanlara da *nazarî veya iktisabî bilgi* denir.⁷⁷⁴

⁷⁶⁹ Hint epistemolojilerinin *şabda*yı sadece bir pramâna olarak değil, aynı zamanda olası duyusal deneyimin sınırlarını aşan tüm konular hakkındaki bilişlerimizin belirleyici kaynağı olarak kabul etmeleri de bunun bir göstergesidir. Bk. Mohanty, “A Fragment of the Indian Philosophical Tradition - Theory of Pramâna”, 1/26.

⁷⁷⁰ Ayrıca aklın; *gaibatın vasıtaları, mahsusâtın müşahedeyle idrakini sağlayan cevher* olduğu da söylenmiştir. Bk. Cürcânî, *Tarîfât*, 128.

⁷⁷¹ *Kesp* ve *ihtiyâr* olmaksızın, tefekküre ihtiyaç duyulmadan yani zihinde herhangi bir işleme tâbi tutulmadan meydana gelen bilgilere *bedîhi/zarurî*, işlem yapılarak elde edilenlere de *istidlâlî/nazarî* denir. *Nazarî* kavramı hem *istidlâlî* hem de *zarurî* bilgileri kapsayacak şekilde “akıl yürütme/her türlü aklî faaliyet” anlamında daha şümulü bir kullanıma da sahiptir. Bk. Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti 'i'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 7-10; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 107. Bk. Nûreddîn Ahmed bin Mahmûd bin Ebî Bekr es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, ts.), 16.

⁷⁷² Mesela bütünün parçasından büyük olduğunu bilmek bu kabildendir. Zarurî bilgi bazen iktisabî bilginin karşısı olarak kullanılır. Bu durumda zarurî bilgi, elde edilmesi insanın elinde olmayan bilgi diye tarif edilir. Bazen de istidlâlî bilginin karşısı olarak kullanılır. Bu durumda delil üzerine düşünüp fikir yürütmeden elde edilen bilgi şeklinde tarif edilir. İşte bu kullanım farkından dolayı bazıları duyularla elde edilen bilgileri iktisabî (kişinin kendi isteğiyle sebeplerine tevessül ederek elde ettiği bilgi) kabul ederken bazıları da onu zarurî (kişinin delil üzerine düşünmeden elde ettiği bilgi) kabul etmektedir. Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 108; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 9-10; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 16; Cürcânî, *Tarîfât*, 18, 203.

⁷⁷³ İstidlâl, “yol göstermek, rehberlik etmek” anlamına gelen delâlet kökünden türemiş olup “delile dayanarak bir husus hakkında hükme varma, sonuç çıkarma, bir hususu ispat etmek için delil ortaya koyma, akıl yürütme”, “belli önermelerden hareket ederek başka önermelerin doğru veya yanlışlığını ortaya koyma”, “önermeler arasında bağlantı kurarak yeni bir hüküm elde etme” şeklinde tanımlanır. Bk. Tânevî, *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn*, “el-istidlâl”, 1/151-153; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 72, 254; Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 17-18; Ebü Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *Kitâbü Temhîdi'l-evâ'il ve telhîsi'd-delâ'il*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut-Lübnan: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987), 31-33; Ebü Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *el-İnsâf fimâ yecibü i'tikâdüh ve lâ yecüzü'l-cehlü bih*, thk. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2000), 14-15.

⁷⁷⁴ Zarurî bilgi, *Evveliyât*, *Fitriyyât*, *Müşahedât*, *Mücerrebât*, *Mütevâtirât*, *Hadsiyât* ve *Vehmiyyât-ı Hissiye* diye genelde yedi kısımda değerlendirilir. Zaruriyâtı, “akıl yürütmeye, delile ve hiçbir vesileye muhtaç olmayan önermeler” şeklinde tanımlayan kelâmcılara göre *zaruriyât*, ‘*evveliyât*’tan ibarettir. *Nazar/İstidlâl* ise *vasıtasız (düz döndürme/aks-i müstevi, ters döndürme/aks-i nakız ve karşı olma/tekabül)* ve *vasıtalı (kıyas/tasım, istikrâ/tümevarım ve temsil/benzeşim)* diye iki kısımda ele alınır.

Hint felsefesinde aklın tarifi, konumu ve bilgi edinme yolu olarak kullanılması üzerine çok söz söylenmiştir.⁷⁷⁵ Ancak biz burada “Hint felsefeleri akıldan çok sezgiyi kullanır.” gibi klişe ifadelerden ziyade, bu felsefede *sezgi* (intuition) ve *akıl* (intellect) kullanımlarının çok çeşitli ve karışık olduğu gerçeğinden hareketle Hint düşüncesinde aklın konumunu, sınırlarını ve bilgi edinmede yetkin bir yöntem olup olmadığını, İslam düşüncesinde bu alanda kullanılan bazı kavramlarla karşılaştırarak birkaç paragrafta özetlemeye çalışacağız.⁷⁷⁶

Hint felsefi ekollerince *akıl*, bilme/bilgi edinme enstrümanı/aracı veya bilinçsiz bir iç duyu organı olarak kabul edilir. Bilişler ve diğer deneyimlerin ise *ruha* (âtman) ait olduğu vurgulanır.⁷⁷⁷ İslam ve Batı felsefelerinde akla yüklenen birçok fonksiyonun Hint felsefelerinde *ruha* (âtman) yüklendiği söylenebilir. Bu farka rağmen Hint felsefi ekollerince mantıkî delil ve bilgi edinme aracı olarak kabul edilen *pramânalardan* bazı kavramların İslam felsefesinde akli bilgilerden *zarurî*, *nazarî* veya *iktisabî* bilgiyle ilintili olarak ele alınan kavramlarla benzeştiği görülür.

Bu kavramların açıklamaları ve daha detaylı bilgi için bk. Mahmûd Muhammed Tevfik Ramazân el-Bûtî, *Muğni't-tullâb şerhu İsâğüci* (Karaçi-Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 2014), 46-47; Abdullah el-Kankûhî, *Teyşiru'l-mantik*, thk. Ebû Huzeyme es-Sekravî, çev. Muhammed Tâhir el-Etekî - Ebu'l-Hayr Ârif Mahmûd (Karaçi-Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 2016), 73-74; Abdullatif el-Harputî, “*Tenkîhu'l Kelâm fi Akâidi Ehli'l-İslâm*” *Kelâm İlmine Giriş*, çev. Fikret Karaman (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 23-25; Abdulkuddûs Bingöl, “İstidlâl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 04 Aralık 2023). Nazar ve İstidlâl konusunda ayrıca bk. Hüseyin Aydın, *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlâl* (Malatya: Nehir Yayınevi, 2003).

⁷⁷⁵ Batı felsefesinde gördüğümüz aklın apoteosisi/ilahlaştırılması, net olarak Hindu felsefesinde hiçbir zaman güçlü bir nokta olmasa da aklın konumu ve akılla elde edilen bilgilerin geçerliliği ve kesinliği konusu oldukça ihtilaflidir. Bu kabilden olmak üzere Sanskrit felsefi söz dağarcığında *akıl* (reason) ve *deneyim* (experience) kelimelerinin tam olarak eşanlamlılarının olmadığı ve bu epistemolojik meselenin Hint düşüncesinde hiçbir zaman bu tür genel terimlerle formüle edilmediği belirtilir. Hatta bu konuda Hindu olmayan yabancı araştırmacılar arasında ciddî bir kafa karışıklığının olduğu söylenebilir. Ayrıntılı bilgi için bk. S. K. Maitra, “Reason in Hindu Philosophy- Classical and Contemporary”, *Philosophy East and West* 11/3 (Ekim 1961), 125-142; Mohanty, “A Fragment of the Indian Philosophical Tradition - Theory of Pramâna”, 1/20-31.

⁷⁷⁶ Aslında sadece Hint felsefesinde değil; İslam düşüncesinde de akıl-sezgi ilişkisi hafife alınmayacak kadar ön plandadır. Muhammed İkbâl gibi Hint asıllı bir Müslüman düşünürün sezgisel akli ön plana çıkarması da bu iki düşünce (Hint-İslam) sisteminde sezginin konumunun özgül ağırlığının fazlalığından olsa gerektir.

Aklın işlevselliği, değeri ve kendisiyle elde edilen bilginin sınırları; basiret, feraset ve sezgi kavramları; sezgisel akıl, eleştirel akıl ve teo-politik akıl gibi akılla ilgili çağdaş yaklaşımlar konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003).

⁷⁷⁷ Bk. *Satyartha Prakasha*, 108-109, C: III, N: 64-65; 395-396, C: IX, N: 15; Atreya, *The Elements Of Indian Logic*, 35; Mohanty, “A Fragment of the Indian Philosophical Tradition - Theory of Pramâna”, 1/24; Bhatta, *The Tarkasangraha*, 11. Hint felsefelerinde *akıl* kavramını ifade etmek üzere *buddhi*, *manas* gibi terimler kullanılmaktadır.

Bunlardan *anumāna* (çıkarım/burhân),⁷⁷⁸ *upamāna* (analoji/kıyâs-ı temsili)⁷⁷⁹ ve *arthâpatti* (ima/varsayım/karine)⁷⁸⁰ “nazarî bilgi” kapsamında; *sambhava* (evveliyât/bedihiyyât),⁷⁸¹ *çeṣṭa* (jest ve mimikler/müşahedât-ı hissiye)⁷⁸² ve *abhâva* (...) ⁷⁸³ kavramları ise “zarurî bilgi” kapsamında değerlendirilebilir.⁷⁸⁴

Her ne kadar tamamı İslam felsefesindeki benzerleriyle bire bir örtüşmesine de Hint felsefesinde bilgi edinme yolu veya bilgi kaynağı (delil) olarak kullanılan bu

⁷⁷⁸ *Anumāna*, algılanan bir şey sayesinde duyular tarafından fiilen algılanmayan başka bir şeyi bilmenin yoludur/bilmeyi ifade eder. Çünkü ikincisi birinci ile (fiilen algılanmayan, algılanan ile) o kadar bağlantılıdır ki, nerede olursa olsun birincisi (algılanan) mevcutsa, ikincisi (algılanmayan) da mevcut olmalıdır. Tıpkı kişinin zihninde, nerede duman varsa orada ateşin olduğuna dair bir kanaatin oluşması gibi.

Dayananda, İleriye Yönelik Çıkarım (Inference-Forward/Burhân-ı Limmî), Geriye Yönelik Çıkarım (Inference-Backward/Burhân-ı İnnî) ve Eşzamanlı Çıkarım (Concomittant Inference/Kavramsal karşılığı yok) olmak üzere çıkarımın üç türünden bahseder ve her birini örneklendirir. Ayrıntılı bilgi için bk. Atreya, *The Elements Of Indian Logic*, 46; *Satyartha Prakasha*, 100-101, C: III, N: 50.

⁷⁷⁹ *Upamāna*, karşılaştırma, kıyas veya analogi anlamlarında olup bir nesnenin başka bir nesnede var olan iyi kurulmuş benzerlik noktalarından elde edilen bilgisidir. Batılı mantıkçıların “Kıyas”ı ile aynı şey değildir. Çok sınırlı/dar bir anlamı vardır. Tüm Hintli mantıkçıların stok örneği, inek-yaban öküzü benzetmesidir. Yaban öküzünü bilmeyen birine sığır cinsinden olduğu bilgisi verilince onu/öküzü gördüğünde tanıması gibi. Bk. Atreya, *The Elements Of Indian Logic*, 47-48; *Satyartha Prakasha*, 101, C:III, N: 51.

⁷⁸⁰ *Arthâpatti*, terim olarak “ima (implication)”, “varsayım (presumption)” ve “karine (postulation)” şeklinde tercüme edilse de bu kelimeler *arthâpatti*’nin birebir anlamını karşılayamamaktadır. *Arthâpatti*, görünmeyen sebepler hakkında düşünerek günlük normal dili ve dinî dili yorumlamak için Hintli filozoflar tarafından araştırılan/incelenen (investigated) yaygın bir muhakeme biçimidir. Örneğin: “Devadatta şişmandır” ve “Devadatta gündüz yemek yemiyorsa”, o zaman aşağıdakilerin doğru olması gerekir: “Devadatta geceleri yemek yer”. Dayananda bu kavramın/(*arthâpatti*) *karine* (presumption) anlamında olduğunu belirterek şöyle örneklendirir: Meselâ, bir adam “Bulutlar yağmur getirir veya şu şu sebep şu şu sonuca neden olur” derse; bu ifadeden anlarız ki, bulutsuz yağmur ve sebepsiz hiçbir sonuç olamaz. Bk. Atreya, *The Elements Of Indian Logic*, 49; *Satyartha Prakasha*, 102, C: III, N: 54; Malcolm Keating (ed.), *Controversial Reasoning In Indian Philosophy Major Texts And Arguments On Arthâpatti* (London-UK: Bloomsbury Publishing, 2020), 10, 19, 25.

⁷⁸¹ *Sambhava*, içermeye (inclusion) anlamındadır. Bir şeyi, bilinen başka bir şeye dahil olması nedeniyle bilme sürecinden oluşur. Örneğin, bir bıçağı bildiğiniz zaman bıçağın ağzının da onun bir parçası olduğunu bilirsiniz. Dayananda ise *Sambhavaya* “olasılık (probability)” anlamı vermektedir. Onun, mucizeleri red konusunda bu kavramı delil kılmasına ileride değinilecektir. Bk. Atreya, *The Elements Of Indian Logic*, 51; *Satyartha Prakasha*, 102-103, C: III, N: 55.

⁷⁸² *Çeṣṭa* (Chesta) veya *jest* de yeni bir bilgi kaynağıdır. Örneğin dilsiz bir adamın acıktığını jestlerinden anlarız. Diğer insanların düşüncelerini ve duygularını jest ve duruşlarından, yani bedensel ifadelerinden de öğreniriz. Bk. Atreya, *The Elements Of Indian Logic*, 51.

⁷⁸³ İslam ve Batı felsefelerinde/mantığında terimsel bir karşılığı olmayan *abhâva* kavramı, anlam olarak “olumsuzluk” (negation) yani herhangi bir varlığın yokluğunu ifade eder. Şöyle ki, “duyuların algılayabileceği yakınlıkta olmayan bir nesne duyular tarafından algılanamaz” anlamındadır. Örneğin yüksek bir duvarın bir tarafında duran bir kişi, duvarın diğer tarafında duran tencereyi göremez. Tencerenin varlığını idrak edememeye *abhâva* denir. Dayananda ise şöyle örneklendirir: Örneğin, biri “Fil getir” derse, [kendisine emir verilen] kişi bakar ki orada hiçbir şey yok; o zaman gidip fili bulunduğu yerden getirmesi gerektiği sonucuna varır. Bk. *Satyartha Prakasha*, 103, C: III, N: 56.

⁷⁸⁴ Burada verilen kavramsal karşılaştırmalar tarafımızdan yapılmış olup konun uzmanları/mantıkçılar tarafından daha detaylı çalışmalar yapılabilir.

kavramları anlamak, daha önce belirtildiği üzere Dayananda'nın eleştirilerinin mantiken tutarlı olup olmadığının tespiti açısından önem arz etmektedir. Çünkü Dayananda bu kavramları, kendisinin ileri sürdüğü düşünceler konusunda *temel*; eleştiriye tabi tuttuğu bilgi ve fikirlerin doğruluğu konusunda ise *mihen*k olarak kullanır.

Akıl konusunda özellikle *sambhava*, *arthâpatti*, *anumâna* ve *upamâna* kavramları daha fazla ön plana çıkmaktadır. Bu terimlerden *sambhava*, Dayananda'nın İslâm düşüncesinde *mucize* kapsamında değerlendirilen olayları reddederken kendi görüşleri için temel aldığı bir kavramdır. O, *Satyartha Prakasha*'nın üçüncü bölümünde doğru bilgi kaynaklarının delillerini açıklarken *sambhavanın*, “olasılık (probability)” anlamında olup sadece doğa yasalarıyla uyumlu olan şeylerin muhtemel olduğunu belirtmek için kullanıldığını vurgular. Devamında ise, “Meselâ bir kimse, çocukların ana babasız doğduğunu veya ölümlerin diriltildiğini veya dağların kaldırıldığını veya ayın iki parçaya bölünerek yarıldığını, (.....) söylerse tüm bunlar doğa kanunlarına aykırı olduğu için olasılık dışıdır.”⁷⁸⁵ şeklinde bir açıklamayla, çoğunlukla Kur'ân'da anlatılan ve İslâm düşüncesinde *mucize* kapsamında değerlendirilen olayları *sambhava* için örnek olarak sıraladığı görülür. Eserinin İslâm eleştirisi bölümünde ise o, örnek olarak verdiği bu olağanüstü olaylarla ilintili âyetleri tek tek istihzayla ele alır ve bunlara inananları çeşitli aşağılayıcı ifadelerle eleştirir.⁷⁸⁶

Dayananda'nın yukarıdaki terimlerden *anumâna*yla⁷⁸⁷ reenkarnasyon inancını temellendirdiğini görmekteyiz. O, bu kavramı, “Tıpkı oğlunu görünce babanın varlığını, bir tepenin üzerindeki dumanı görünce ateşin varlığını, bu dünyada zevk ve acıyı görünce önceki yaşamı anladığın gibi.” örneğiyle açıklamaktadır. Burada “oğul-baba” veya “duman-ateş” örneğiyle ortaya konan ma'lul-illet/eser-müessir ilişkisinin “bu dünyada görülen acı ve zevkin önceki yaşamın eseri olduğu” inancına delil kılınması, aklî çıkarımlarda sadece duyularla elde edilmiş veya bizzat yaşanarak

⁷⁸⁵ *Satyartha Prakasha*, 102-103, C: III, N: 55.

⁷⁸⁶ Bu ifadeler için çalışmanın “Eleştiride İzlenen Yöntem” başlığı altında verilen bilgilere bakılabilir.

⁷⁸⁷ Dayananda bu kavramı üç kısımda ele almakta ve bunlardan *Geriye Yönelik Çıkarım*'ı (Burhân-ı İnnî/Inference-Backward), reenkarnasyonun istidlalinde kullanmaktadır. Daha ayrıntılı bilgi yukarıdaki dipnotlarda verildi.

öğrenilmiş bilgilerin değil; kültürlerin ve öğretilmiş kabullerin de eşit derecede etkili olduğunu göstermektedir.

İlham, kelam alimlerine göre bir şeyin sıhhatini gösteren bilgi araçlarından değildir.⁷⁸⁸ Hinduizm’de ise ilham/sezgi ön plandadır. Özellikle *âptalar* için takdir edilen pozisyon onların bir tür ilhamla hareket ettiklerini göstermektedir ki, zaten *âptaların* sözleri de daha önce geçtiği üzere delil ve bilgi kaynağı olarak kabul edilmektedir.

2.2.3.1.2. Varlık Problemi

Varlığı anlamlandırma çabaları, inançların da temelini oluşturmuştur. Bu çabalarda hareket noktası kimi zaman kutsal kabul edilen bir metin olup akıl onun bağlamında hareket eder kimi zaman da anlam arayışları aklın mutlak serbestisine bırakılır.

Varlık problemi, İslam düşüncesinde metinlerle mukayyet bir akıl yürütmeyle ele alınmaya çalışılmıştır. İslam düşünce ekollerinin hemen tamamı bu konudaki yorumlamalarını metin (Kur’ân ve hadis) temelli yürütmenin gayretinde olmuştur. Hint felsefesinde ise varlık konusunu anlamlandırmada durum oldukça karışıktır.⁷⁸⁹ Hint felsefi ekollerinin *astika* grubu çeşitli kutsal metinleri ön plana çıkararak konuyla ilgili yorumlar yaparken; *nastika* grubu ise tamamen aklî veya sezgisel yorumlara yönelmiştir. Dayananda da *Satyartha Prakasha*’sında “Yaratma” konusunu ele aldığı

⁷⁸⁸ İslam Düşüncesinde ilham/sezgi özellikle mutasavvıflar tarafından ön plana çıkarılmıştır. Mutasavvıfların “keşf” veya “ilham” diye adlandırarak sezgiye ilâhî bir rol biçmeleri, onu kendileri katında müstakil bir bilgi kaynağı kılmıştır. Ancak bilginin kaynağı konusunda genel olarak duyular, akıl ve haber-i sadık dışında başka kaynak kabul etmeyen Kelâm alimleri ise ilhamı, nesnel kriterlerle doğrulanma imkânına sahip görmedikleri için kaynak kabul etmemişlerdir. Onların bu seçkinci tutumlarının esas nedeni, dini korumaya yöneliktir. Bk. Altıntaş, *İşlevsel Akıl*, 65-66.

⁷⁸⁹ Mesela, Upanişadlardan Taittiriya Upanisat’a göre yaratılış *akâsa/eter* ile, Chandogya Upanişad’a göre *ateş* vb. ile; Aitareya Upanişad’a göre *su* vb. ile başladığı belirtilirken; Vedalarda ise bazı yerlerde *Puruşa* ile, bazı yerlerde *Hiranyagarbha/Altın yumurta* vb. ile yaratılışın başladığı vurgulanmıştır. Hint felsefi ekollerinden Mimâmsâ’da yaratılış *eyleme*, Vaişesika’da *zamanla*; Nyaya’da *atomlarla*, Yoga’da *insan çabasıyla*; Samkhya’da *materia-radica*yla; Vedanta’da ise *Brahman*’la birlikte başlar. Dayananda’nın da tüm bu farklı görüşlerin arasını bulmanın gayretinde olduğu görülmektedir. Bk. *Satyartha Prakasha*, 367-369, C: VIII, N: 37-38.

sekizinci bölümde soru-cevap yöntemiyle Hint düşüncesindeki bu farklı görüşleri özellikle gündeme getirmektedir.⁷⁹⁰

Dayananda'nın kendisinin de varlık konusunda kafasının fazlaca karışık olduğu görülür. *Satyartha Prakasha*'nın ilk ve ikinci baskılarında yer alan bilgiler arasındaki uyumsuzluğun ötesinde aynı baskı içerisinde -başka konularda olduğu gibi- bu konuyla ilgili de birbiriyle tutarsız bilgiler verilmektedir. Dayananda, yaratılış konusunu ele alırken başlangıçta çeşitli kutsal metinlerden alıntılar yaparak kâinatın yaratılmışlığından ve yaratıcısının *tanrı* olduğundan bahsetmektedir.⁷⁹¹ İlerleyen sayfalarda ise “Bu evrenin bir başlangıcı var mı yok mu?” sorusuna yine kendisi “Hayır, yok.” cevabını vererek kâinatın ezeli olup başlangıcının olmadığını belirterek kendi söylemiyle çelişir.⁷⁹²

Dayananda'ya göre *tanrı* gibi, ruh ve evrenin maddî nedeni/kök madde de (*prakrti/materia radica*) ezeldir.⁷⁹³ Bu üçünün sıfatları, faaliyetleri ve mahiyetleri de başlangıçsızdır.⁷⁹⁴ Yaratılış şu üç sebebin bir araya gelmesiyle gerçekleşir. Birincisi *fâil sebep* (agental cause) olan *tanrı* ve *ruh*; ikincisi *maddî sebep* (material cause), yani dünyanın yaratılmasına yönelik atomlardan veya materyallerden oluşan kök madde

⁷⁹⁰ Onun, ateist diye addettiği *nastika* grubunun yaratılış konusundaki görüşlerini ayrı ayrı eleştirdiği; *astika* diye nitelediği altı felsefi ekolün birbirinden farklı görüşlerini ise “(...) yaratılış altı şeye ihtiyaç duyar. Bu altı şey, her biri birer tane olmak üzere altı Şastra'da tartışılmıştır. Bunlarda farklılık (diversity) yoktur.” demek suretiyle, bu altı ekolü uzlaştırmanın gayreti içerisinde olduğu görülür. Bk. *Satyartha Prakasha*, 359-369, C: VIII, N: 23-38.

⁷⁹¹ “(...)”, bu evrenin yaratılışından önce var olan, var olan ve olacak olan her şeyin eşi benzeri olmayan Rabbi olan ve yeryüzünden güneşe kadar bu evreni/şu sıradan dünyayı yaratan Yüce Tanrı'ya gönülden ibadet edelim”, “Ey insanlar, o Rab, tüm geçmiş, şimdiki ve gelecek evrenin yaratıcısıdır; (...)”, “Tanrı, yeri ve diğer şeyleri var eden, onları ayakta tutan ve yok olmalarına sebep olandır. (...)”, “Evrenin kökeni, devamı ve yok oluşunun kendisi aracılığıyla gerçekleştiği **Brahman** yalnızca bilmeye değerdir.”, “Yaratılıştan önce bu evren, ruhta, Tanrı'da ve *materia-radica*'da gizli bir yokluk gibiydi. Var değildi/Yoktu.” *Satyartha Prakasha*, 345, 350 C: VIII, N: 1-2, 9.

⁷⁹² “(...) evrenin yaratılışı ve yaşamı dögüsel olarak sonsuzdur (cyclically eternal).”, “Tanrı'nın sıfatları, faaliyetleri ve tabiatı başlangıçsız (beginningless) olduğu gibi, O'nun dünyasının yaratılışı, devamı ve yok oluşu da aynıdır/[başlangıçsızdır].” *Satyartha Prakasha*, 373, C: VIII, N: 44.

⁷⁹³ Bk. *Satyartha Prakasha*, 373, C: VIII, N: 44. *Satyartha Prakasha*'nın Durga Prasad çevirisinde bu konu, “Nature (matter), soul (jiva) and Supreme Spirit are uncreated, that is, they were never born, nor do they ever take on flesh” şeklinde tercüme edilmiştir. Burada madde, ruh ve Tanrı'nın yaratılmamış, asla doğmamış ve asla bir bedene bürünmez olduklarından bahsedilmektedir. ‘Bir bedene bürünme’ ifadesi için “flesh (et/beden)” kelimesi kullanılmaktadır. O zaman akla ardı arkası kesilmeyen onlarca soru geliyor: a) Peki insan ve hayvan gibi et/beden (flesh) sahibi varlıklar nasıl oluştu? b) “flesh (et/beden)” de zaten bir madde olup ezeli değil mi? c) (...). İlgili çeviri için bk. Saraswati, *SP Durga Prasad*, 236.

⁷⁹⁴ *Satyartha Prakasha*, 347, C: VIII, N: 5.

(prakriti/materia radica), *üçüncüsü* de *yardımcı sebeplerdir* (auxiliary cause) ki mekân, zaman, ışık, göz, el, bilgi, güç ve faaliyet gibi bir şeyin oluşmasında araçsal (instrumental) veya sıradan (ordinary) yardımcı olan şeylerdir.⁷⁹⁵ Tanrı, kök madde yoluyla her yere nüfuz ettiğinden, dünyayı kendi içinde var olan maddeden yaratır ve onu yarattıktan sonra onu kaplar/ona nüfuz eder,⁷⁹⁶ onu baştan sona denetler ve kendi doğal mutluluğunun tadını çıkarır.⁷⁹⁷

Dayananda, her ne kadar Vedalarda çok tanrıçılıktan asla söz edilmediğini, aksine onların *tanrının* tek olduğuna dair açık ifadeler barındırdığını belirtip⁷⁹⁸ kendisinin ve gerçek Hinduizm'in (Vedik dinin) tek tanrı inancına sahip olduğunu vurgulasa da Hint düşüncesinde derinlemesine yer etmiş *panteist* anlayışın doğal izleri onun tanrı ve varlık anlayışında da belirgindir. Özellikle tanrı anlayışının merkezine almış olduğu her şeye nüfuz/hulûl (all-pervading); ona göre her şeyi bilme, her şeyi emretme, her şeyi yaratma, her şeyi ayakta tutma, her şeyi yok etme, her şeye gücü yetme ve adil olma gibi tanrı olmanın temel vasıflarının zorunlu şartıdır. Her şeye nüfuz/hulûl yoksa, bu özelliklerin hiçbirinden söz edilemez. Bunlardan mahrum biri de *tanrı* olamaz.⁷⁹⁹

Varlık ve yaratılış konusunda özetle bu şekilde düşünen Dayananda, Kur'ân'daki "ol dedi ve oldu" şeklindeki âyetleri,⁸⁰⁰ İslam'ın evrenin yaratılmasından önce Allâh'tan başka hiçbir varlık olmadığı inancına vurgu yaparak "O zaman *tanrı* kiminle konuştu? *Tanrının* dışında kim vardı ki emir ona verildi? Kim duydu? Ve ne oldu?" gibi sorular sorarak eğer başlangıçta *tanrı*dan başka hiçbir şey yok idiyse, o zaman yukarıdaki ifadelerin yanlış olacağını, eğer kendisine emir verilen başka bir şey var idiyse, o zaman '*Tanrı*'dan/Allah'tan başka hiçbir şey yoktu.' demenin yanlış

⁷⁹⁵ Bk. *Satyartha Prakasha*, 351-352, C: VIII, N: 11. Dayananda bu görüşünü çömlek metaforuyla açıklar. Bir çömleğin var olabilmesinde üç neden etkilidir: Fâil sebep, çömleği yapan çömlekçi; maddî sebep, çömleğin yapıldığı kil; yardımcı sebep ise zaman, mekân, el, göz, bilgi vb. olmak üzere çömleğin yapılmasına yardımcı araçlar/şeylerdir. Bk. *Satyartha Prakasha*, 346, C: VIII, N: 3; 352, C: VIII, N: 11; 880-881, C: XIV, N: 27.

⁷⁹⁶ Burada, aynı/tek bir cümle içerisinde bariz bir çelişki daha göze çarpıyor. Şöyle ki Tanrı'nın, nüfuz etmiş olduğu ve Kendi içerisinde bulunan maddeden dünyayı yarattığını söylüyor. Peki zaten tanrının kendi içerisinde bulunan ve zaten nüfuz etmiş olduğu o maddeden ayrılmadan yeniden nasıl nüfuz edebiliyor?

⁷⁹⁷ Bk. *Satyartha Prakasha*, 353, C: VIII, N: 14.

⁷⁹⁸ Bk. *Satyartha Prakasha*, 295-297, C: VII, N: 2-6.

⁷⁹⁹ Bk. *Satyartha Prakasha*, 298-299, C: VII, N: 9; 300, C: VII, N: 11; 905, C: XIV, N: 82.

⁸⁰⁰ el-Bakara 2/117, Âl-i İmrân 3/47, en-Nahl 16/40, Yâsîn 36/82

olacağını belirterek eleştirir.⁸⁰¹ Ona göre maddî sebep olan ezeli kök madde (*prakriti*) ve yardımcı sebepler olmadan fâil sebep tek başına bir şey yapamaz. O, maddî sebep olmadan bir sonuç/etki olabileceğini söylemenin, bir kişinin anne ve babası olmadan var olduğunu söylemekle eş değer olduğunu belirtir.⁸⁰²

Dayananda, “ إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدِيرُ الْأُمُورَ - Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde (altı devrede) yaratan ve Arş’i hüküm altına alan, (her) işi düzenli olarak idare eden Allah’tır.”⁸⁰³ âyetini “(...), şu gökyüzü (gökler) veya uzay (that sky (heavens) or space) yaratılmamış ve sonsuzdur. Ona yaratılmış demek, Kur’ân’ın müellifinin bilimi bilmediğini gösterir.”⁸⁰⁴ diyerek eleştirmekte, böylece kendisinin “Yaratılıştan önce bu evren; ruhta, *tanrı*da ve kök maddede gizli bir yokluk gibiydi. Yoktu.”⁸⁰⁵ sözüyle çelişmektedir.

2.2.3.2. İlahiyât⁸⁰⁶ Kapsamındaki Eleştiriler

İslam düşüncesinde insan, Allah’ın zatını ve ilâhî hüviyetini sorgulayıp bilmekle değil; varlığını ve birliğini araştırıp öğrenmekle yükümlüdür. Çünkü âciz ve sınırlı bir varlık olan insanın, kadiri mutlak ve herhangi bir sınırla mukayyet olmayan Yüce bir zatı her yönüyle anlayıp idrak etmesi muhaldir. Fakat yine de insanoğlu, öteden beri tanrıyı tanıyıp bilme gayreti içerisinde olmuştur. Bu nedenledir ki İslam, kendisinin bildirdiği isim ve sıfatlarıyla Allah’ı tanımamızı istemiştir. Başka bir ifadeyle tanrıyı tanımanın yolu, onun isim ve sıfatlarını bilmekten geçmektedir.

⁸⁰¹ Bk. *Satyartha Prakasha*, 880-881, 891-892, 911-912, 931, C: XIV, N: 27, 50, 99, 131.

⁸⁰² Bk. *Satyartha Prakasha*, 880-881, 891-892, C: XIV, N: 27, 50.

⁸⁰³ Yûnus 10/3.

⁸⁰⁴ *Satyartha Prakasha*, 907-908, C: XIV, N: 88.

⁸⁰⁵ *Satyartha Prakasha*, 350, C: VIII, N: 9.

⁸⁰⁶ Kelâm ilminin ana konularından biri olan İlâhiyat, Allâh’ın zatına, sıfatlarına, kendisi hakkında caiz olan ve olmayan şeylere, peygamberlerin gönderilmesi dışında kalan dünyadaki fiillerine dair kelâmî konuları içerir.

2.2.3.2.1. Allâh'ın Varlığı, Zâtı ve Sıfatları

Bu kapsamdaki eleştiriler; varlık, zat ve sıfat olmak üzere üç ayrı başlık altında ele alınacaktır. Lakin eleştirilerin Kur'ân'da/İslam düşüncesinde tanıtılan *tanrı*nın varlığı, zat ve sıfatlarına yönelik olması, öncesinde bu konulara dair kelim alimlerinin görüşlerinin özet olarak verilmesini gerekli kılmaktadır. Böylece hem kutsal metinleri Dayananda'nın algılayışıyla İslam kelim alimlerinin algılayışını karşılaştırma imkânı doğacak hem de getirilen eleştirilerin yerindeliğini tespit etmek için eleştirilen tarafın ilgili konudaki gerçek kanaati hakkında bilgi elde etme fırsatı oluşacaktır. Çünkü eleştiren tarafın *panteist* temelli bir dinin mensubu, eleştirilen tarafın ise *tevhit* temelli (teistik) bir dinin kutsal kitabı olduğu hatırd tutulmalıdır.

İslam düşüncesinde Allah'ın künhüne vakıf olunamaz.⁸⁰⁷ O, bütün kemal sıfatlarıyla muttasıf ve her türlü noksanlıktan münezzehtir.⁸⁰⁸ Zat, sıfat ve fiillerinde birdir.⁸⁰⁹

O Allah, zatında bir tektir. Varlığı, zatının gereği olması hasebiyle her türlü ihtiyaçtan ve cismaniyeti gerektiren parçalardan mürekkep olmaktan münezzehtir. O, sıfatlarında da bir tektir. Ona gerek mahiyet gerekse keyfiyet yönünden hiçbir varlığın sıfatı benzemez. Yine o Allah, fiillerinde de bir tektir. O'nun şeriki ve yardımcısı yoktur. Dilediği her şeyi bizzat yapar. Yaratmanın gerçekleşmesi aşamasında görülen zahiri sebepler veya doğa kanunları ise olayların meydana gelmesinde ve eşyanın var olmasında sadece sıradan birer vesile ve araçtır. Bunları da yaratan O'dur. Dilerse bu vesile ve araçlarda değişiklik yapabileceği gibi bunlarsız da fiillerini, yaratma eylemini gerçekleştirebilir.⁸¹⁰

⁸⁰⁷ Bk. Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-Râzî, *Me'âlimü uşûli'd-dîn*, thk. Nizâr Hammâdî (Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2012), 94.

⁸⁰⁸ Allah'ın, bütün kemal sıfatlarıyla muttasıf ve her türlü noksanlıktan münezzehtir olduğu düşüncesinin, aslında tüm dindarlar ve filozoflar tarafından ikrar edildiği ve bu konuda fikir birliği halinde oldukları belirtilir. Bk. Harputî, *Kelâm İlmine Giriş*, 137. Ancak şunu belirtmek gerekli ki, "kemâlât" ve "noksanlık" kavramlarına yüklenen anlamlar nedeniyle bu düşünürlerin veya dindarların her birinin kastettiği şey/tanrı aynı değildir.

⁸⁰⁹ Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 102-131; Eş'arî, *el-Lüma'*, 16-17. Allah'ın isim ve sıfatları konusunda daha ayrıntılı bilgi için bk. Ebûbekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Kitâbü'l-esmâ' ve ş-şifât*, thk. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, ts.); Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Mağşadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'illâhi'l-hüsnâ* (Limassol-Cyprus: elCeffân ve'l-Câbî li't-Tibâati ve'n-Neşr, 2003).

⁸¹⁰ Bk.

Mülk ve melekut onundur. Hiç şüphesiz O, mutlak olarak bütün alemlerin maliki, hâkimi ve mutasarrıfıdır. Dolayısıyla yapma ve yaratma konusunda hiçbir şey O'nun için zorunlu değildir. İhtiyar ve kudret sahibi bir ilah olması hasebiyle bir şeyleri zorunlu olarak yapmak veya yaratmak O'nun için geçerli değildir.⁸¹¹ Mülkünde dilediği gibi tasarruf sahibidir. “Lâ yüsel”dir. Yaptıklarından dolayı hesaba çekilemez ve O'nun hikmetinden sual olunamaz.⁸¹² O'nun fiilleri, kendisinin faydalanma ihtimali bulunmaması nedeniyle kendi zatına yönelik amaç ve faydalarla gerçekleşmez. Aksine ilâhî fiiller, kullara dönük olarak birçok hikmet ve maslahat (fayda) barındırır.⁸¹³ Fakat kendisi dışındaki varlıklar aciz oldukları için O'nun yaptıklarının hikmetinin künhüne vakıf olamazlar. Tüm bunların aksi, O'nda acizyet oluşturur. Aciz olan ise ilâh olamaz.⁸¹⁴

⁸¹¹ Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 301; Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 281; seyyidüddîn Ali b. Muhammed el-Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi 'ilmi'l-keâm*, thk. Hasan Mahmûd Abdullatîf (Kâhire: el-Cumhûriyyetü'l-Arabiyyetü'l-Müttehide el-Meclisü'l-Alâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye Lecnetü İhyâi Tûrâsi'l-İslâmiyye, 1971), 224. İlâhî ilmin taalluk ettiği malumatın ilâhî ilmin hilafına zuhur etmesi, ortaya çıkması (*tahalluf*), Allah hakkında muhal olan bilgisizliği (*cehl*) gerektirir. İlâhî iradenin taalluk ettiği muratların ilâhî iradenin aksine tahakkuk etmesi, gerçekleşmesi de (*tahalluf*) Allah hakkında muhal olan aciziyeti gerektirir. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet alimleri, ilâhî ilmin ve iradenin hilafına olan hiçbir şeyin olamayacağını ve bütün varlıkların ilâhî ilme ve iradeye uygun olarak var edilmesinin (*icâd*) gerektiği görüşündedirler. Ehl-i Sünnet alimlerinin bu sözünden onların Allah için bir gereklilik (*vücûbiyet*) söz konusu olduğu kanaatinde oldukları sonucu çıksa da onların belirttikleri bu gereklilik (*vücûbiyet*), Yüce Yaraticı'nın iradesi ve ihtiyarıyla olan bir gerekliliktir (*vücûb anh*). Filozofların ve Mu'tezile'nin belirttikleri şekilde acizyet ve noksanlığı gerektiren bir gereklilik (*vücûb aleyh*) değildir. Bu iki gereklilik (*vücûbiyet*) arasında ise büyük fark vardır. Allah'ın ilmi, kudreti ve iradesiyle bir emrin südür etmesinin gerekli (*vâcip*) olması, O'nun ihtiyar sahibi olmasına zıt olmadığı gibi O'nun hakkında acizyet ve mecburiyeti de gerekli kılmaz. Bu nedenledir ki bu tür gereklilik (*vücûbiyet*) O'nun hakkında *vücûb anh*'dir ve muhal değildir. Bir başkasının Allah'ı bir fiile icbar etmesi ve fiili O'na gerekli kılmaması ise Allah'ın ihtiyar sahibi olmasına zıt ve O'nun hakkında acizyet ve mecburiyeti gerekli kılan *vücûb aleyh*'dir ki böyle bir gereklilik (*vücûbiyet*) Allah hakkında muhaldir. Bk. Harputî, *Kelâm İlmine Giriş*, 171.

⁸¹² Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 301; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 167; Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Şerhu'l-Fikhi'l-Ekber li Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân*, ed. Mervân Muhammed Şe'âr (Beirut (Lübnan): Dâru'n-Nefâis, 1997), 117.

⁸¹³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd* (Beirut-Lübnan: Dâru'l-Minhâc, 2016), 332-337.

⁸¹⁴ Bk. Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. İshak el-Gaznevî, *Şerhu Akîdetü'l-İmâm et-Tahavî*, thk. Hâzım Keylânî - Muhammed Abdulkadir Nassâr (Kâhire-Mısır: Dâru'l-Keraz, 2009), 65-66.

2.2.3.2.1.1. Allâh'ın Varlığı

Dayananda, tanrının varlığına inandığı için doğal olarak Allah'ın varlığına ilişkin Kur'ân âyetlerine herhangi bir eleştiri yöneltmez. Ancak tanrının varlığının ispatı, O'nun zat, sıfat ve fiilleri konusundaki âyetlere çeşitli eleştiriler getirir.

Dayananda, *Satyartha Prakasha*'ta tanrının varlığının ispatı konusunda çoğunlukla *gaye ve nizam*⁸¹⁵ bazen de *hudûs*⁸¹⁶ ve *imkân*⁸¹⁷ delilini çağrıştıracak açıklama ve örneklemelerde bulunur. Kur'ân'da bulunan bu bağlamdaki âyetler üzerinde durmayan veya bağlamından kopararak farklı yorumlayan Dayananda'nın tanrının varlığı konusundaki eleştirisini ise hatalı bir algı üzerine inşa ettiği görülür. Mesela o, Kur'ân-ı Kerîm'de Salih peygamberin kavmi Semûd'a bir imtihan olarak verildiği belirtilen⁸¹⁸ deveyi, *Tanrı*'nın kendi devesi⁸¹⁹ ve kendi varlığına bir delil olarak gönderdiği şeklinde algılayarak tenkit etmektedir. Devamında da o, istihza ve tahkir edici bir üslupla “Ne kadar komik! Tanrı'nın varlığını kanıtlayan onca harika şey varken O, bir delil ve kendisini tanıtmamanın bir aracı olarak bir dişi deveyi seçiyor.”⁸²⁰ “Dişi deveyi delil olarak kullanmak, Tanrı'nın değil, medenî olmayan insanların yoludur. Eğer Kur'ân Tanrı tarafından meydana getirilmiş olsaydı, böyle saçma sapan şeyler içermemesi gerekirdi.”⁸²¹ şeklinde ilgili âyeti eleştirir.

Dayananda, tanrının varlığının delilleri konusunu açıklarken, “Nasıl ki, (...); aynı şekilde biz, bu evrende *tanrının tasarımını*, zekasını ve diğer niteliklerini algılayarak *tanrıyı* da algılarız.”⁸²² demektedir. Bir başka yerde de şöyle der: “Böyle harika bir evreni *tanrıdan* başka kim yaratabilir? (...) bu muhteşem yaratılıştaki görülen

⁸¹⁵ Bk. *Satyartha Prakasha*, 371-372, C: VIII, N: 41.

⁸¹⁶ Bk. *Satyartha Prakasha*, 365, C: VIII, N: 34.

⁸¹⁷ Bk. *Satyartha Prakasha*, 364-365, C: VIII, N: 33, 35.

⁸¹⁸ el-İsrâ 17/59. “وَأَتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً.” “Biz Semûd kavmine de (inanmaları için) açık bir mucize olarak o dişi deveyi verdik”

⁸¹⁹ Mucize başlığı altında değinileceği üzere Dayananda, Hint tanrılarında görülen hayvanlara sahip olma özelliğinin İslam'da da olduğu vehmine kapılmakta ve “Eğer Tanrı'nın bir dişi devesi varsa, O'nun bir erkek devesi de olmalı? Yani sıra filler, atlar, eşekler v.s.. Dişi devesinin otladığı tarlaları alması Tanrı için caiz midir? O [Tanrı] dişi deveye biner mi? Eğer öyleyse, Tanrı'nın da Krallar gibi özel gereçleri/[binit eşyaları] vardır.”, “Tanrı da dişi deveye binip dolaşır mı? Yoksa, onu/[o deveyi] neden tutuyor?” şeklinde eleştirilere yer vermektedir. Bk. *Satyartha Prakasha*, 908-909, 949, C: VIII, N: 91, 157.

⁸²⁰ *Satyartha Prakasha*, 913-914, C: XIV, N: 103.

⁸²¹ *Satyartha Prakasha*, 921, C: XIV, N: 118.

⁸²² *Satyartha Prakasha*, 298, C: VII, N: 8.

çeşitli *tasarımlar* (the various *designs*) da tüm bunları yaratan kudretli bir *rabb*in olduğunu göstermektedir.”⁸²³ Görüldüğü üzere Dayananda, *tasarım* (*design*) kavramını ön plana çıkararak gaye ve nizam deliline vurgu yapan açıklamalarda bulunmaktadır. Aynı konu Kur’ân’da gündeme getirilince de Dayananda’nın nasıl farklı bir tavır takındığı, Yûnus Sûresi’nde geçen “يُدَبِّرُ الْأَمْرَ” ifadesinin tenkidinde görülmektedir. Dayananda ‘O, güzel bir dizayn tasarlamaktadır. (He thinks out a good design.)’ şeklinde tercüme ettiği⁸²⁴ ilgili âyetin bu kısmını, “her şeyi bilen bir varlık için tasarıma ne gerek var?”⁸²⁵ diyerek kendi kendisini nakzetme pahasına eleştirmektedir.

Kur’ân’da tavsif edilen *tanrının* nasıl bir varlık olduğu konusunda Dayananda iki farklı âyeti ön plana çıkararak eleştiri getirir. O, “وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا” - *Yer, Rabbinin nuruyla parlayacak, (...)*⁸²⁶ ve “اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوتٍ فِيهَا (...)” - *Allah, göklerin, yerin (her şeyin) nuru(nu, aydınlığını veren)dir. Onun nurunun misali bir hücre içindeki (kuvvetli) bir lamba gibidir. O, (...)*⁸²⁷ âyetleriyle ilgili olarak “Tanrı ateş gibi parlıyor mu?”,⁸²⁸ “Tanrı ateş mi yoksa elektrik mi? Bu örnekleme *tanrı* ile uyuşamaz. [Ancak] kaba veya maddî/bedensel bir şeye [örnek olarak] elbette uygun olabilir.”⁸²⁹ diyerek eleştirmektedir. Oysa kendisi *tanrının* nasıllığını, insanla *tanrı* arasındaki ilişkiyi anlatırken “Örneğin; demir kaba, ısı ise incedir. Dolayısıyla ısı ve elektrik demire nüfuz eder ve yine de aynı alanı kaplar. Aynı şekilde ruh *tanrı*dan daha kabadır ve *tanrı* da ruhtan daha incedir. Dolayısıyla *tanrı* ruha nüfuz/*hulûl* eder ve böylece ruh *tanrı* tarafından nüfuz/*hulûl* edilmiş olur.”⁸³⁰ diyerek *tanrıyı* ısı ve elektriğe, ruhu da demire benzetmekte ve kendi ifadeleriyle çelişmektedir. Yine eleştiriye konu ettiği bu âyetlerdeki “نور” kelimesi, İngilizceye *light* olarak çevrilmiş. Halbuki, aynı çeviride Rigveda ve Yajurveda gibi kutsal

⁸²³ Satyartha Prakasha, 371-372, C: VIII, N: 41.

⁸²⁴ Burada aynı zamanda hatalı bir tercüme söz konusudur. Doğrusu, “Regulating and governing all things (Her şeyi düzenleyen ve yöneten).” şeklinde olmalıdır.

⁸²⁵ Satyartha Prakasha, 907-908, C: XIV, N: 88.

⁸²⁶ ez-Zümer 39/69.

⁸²⁷ Nûr 24/35.

⁸²⁸ Satyartha Prakasha, 934-935, C: XIV, N: 134.

⁸²⁹ Satyartha Prakasha, 919, C: XIV, N: 114.

⁸³⁰ Satyartha Prakasha, 321, C: VII, N: 44.

metinlerden yapılan alıntılarda, eleştiriye mahal olan bu kelimenin bire bir ve eş anlamlılarının⁸³¹ *tanrı* için mükerreren kullanıldığına şahit olmaktayız.⁸³²

Dayananda'nın *tanrının* zat ve sıfatları konusundaki eleştirilerine geçmeden önce hemen belirtelim ki, birçok konuda olduğu gibi tanrının varlığının ispatının delilleri konusunda da kendisi bariz bir çelişki içerisindedir. Zira o, *tanrı* konusunu işlerken önce tanrının varlığının duyularla ispat edilebileceğini söylüyor, sonra da ilerleyen sayfalarda bunun mümkün olamayacağını belirtiyor.⁸³³

2.2.3.2.1.2. Allâh'ın Zâtı

Hint düşüncesinde her ne kadar tanrının varlığının *zât* olarak tasavvur edilmesi mümkün görünse de 'tanrı-âlem ilişkisi' söz konusu olduğunda İslam düşüncesiyle aralarında bariz farklılıklar olduğu görülür. Çünkü Hint tanrı tasavvurunda merkezî unsurun, daha çok tanrı-âlem birlikteliği (*panteizm*) olması nedeniyle tanrı için müstakil bir *zât* tasavvuru oldukça güç gözükmektedir.⁸³⁴

Dayananda'nın bu konudaki eleştirilerinin özellikle tanrının birliği (*vahdaniyet*), başka varlıklara benzememesi (*muhâlefetün li'l-havâdis*) ve kendi zatıyla kâim olma (*kıyam bi-nefsihî/zâtihî*) noktalarına odaklandığı görülmektedir.

Dayananda, Kur'ân âyetlerinde iman, itaat vb. konularda Allah'la birlikte çeşitli isimlerin (melekler, peygamberler, vs.) zikredilmesini tanrının birliğine aykırı görür, bu nedenle de Müslümanların yeryüzündeki en büyük müşrik ve putperest

⁸³¹ "light" kelimesiyle eş anlamlı olarak kullanılan ve bir sonraki dipnotta örnekleri verilmiş olan bazı kelimeler: "bright", "illuminator".

⁸³² "Sen Işıksın (Thou art Light), lütfen içime ışık ver (kindly put light into me)." (Yajurveda, XIX. 9); "Ey Agni veya Parlak/Işıltılı Tanrı (O Agni or Bright God)." (Yajurveda XL. 8) Bk. *Satyartha Prakasha*, 304, C: VII, N: 17. "Ben, güneş gibi, evrenin en güçlü aydınlatıcısıyım. (I am, like the sun, the most powerful illuminator of the universe)." (Rgveda 10.49.1) Bk. *Satyartha Prakasha*, 297, C: VII, N: 5.

⁸³³ Dayananda, "Tanrının varlığını nasıl kanıtlarsınız?" sorusunu önce, "Algı/duyu ve diğer delillerle (By perception and other evidences)" diye cevaplamaktadır. Aynı bölümün ilerleyen sayfalarında ise "Tanrı, algı/duyu denilen delille ispatlanamaz (God cannot be proved by the proof called perception)." alıntısına yer vererek "Buradaki birinci aforizma, algı delilinin (yukarıdaki aforizmada tanımlandığı gibi) Tanrı'nın varlığının delili için geçerli olmadığı anlamına gelmektedir." diyerek kendisiyle çelişmektedir. Bk. *Satyartha Prakasha*, 297, 313, C: VII, N: 7, 30.

⁸³⁴ Bk. Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002), 123.

topluluk olduğunu iddia eder. Örneğin, “وَاطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ - Allah’a itaat edin, Rasûlüne de itaat edin.”⁸³⁵ âyetini, “Bakın bu, [peygamberin] ilahlıkta bir pay sahibi olduğunu kabul etmek ve *tanrının* “lâ-şerîk” olduğu ifadesine karşı çıkmaktır.”⁸³⁶ diyerek tenkit eder. Dayananda, toplamda on altı âyet üzerinden Müslümanlara şirk koşma ve putperestlik suçlaması yöneltmektedir.⁸³⁷ Konuya ilişkin Dayananda’nın sunduğu delillerden biri, “وَإِنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا - Şüphesiz ki (bütün) secde edilen yerler/mescidler Allah(’a yaklaşmak ve ona teslimiyeti göstermek) içindir. O halde Allah ile beraber (başka) birine (sığımp) yalvarmayın.”⁸³⁸ âyetidir. Bu âyetle ilgili olarak Dayananda, “Eğer öyleyse, o zaman Müslümanlar niçin *kelimelerinde*⁸³⁹ *tanrıyla* birlikte Muhammed’in adını anıyorlar? Bu, Kur’ânî öğretiyeye aykırıdır; eğer aykırı değilse [o zaman] bu âyet tahrif edilmiştir.” demektedir. Devamında, “Şayet camiler *tanrının* meskenleriyse, Müslümanlar büyük müşriklerdir. Puranikalar ve Caynalar/Cayinler, *tanrının* meskenleri olarak küçük putlara sahip oldukları için putperest olarak adlandırılıyorsa, Müslümanlar neden adlandırılmasın?”⁸⁴⁰ şeklinde eleştiri getirmektedir. O, Kâbe’nin de Müslümanların en büyük putu olduğunu iddia etmektedir.⁸⁴¹

Tamamen tarafsız davrandığını ve bu eleştiriye yazmadaki amacının sadece hakikatin ortaya çıkması olduğunu iddia eden Dayananda’nın,⁸⁴² Kur’ân’da geçen ve putlara tapınmayı yasaklayan âyetlerin hiçbirine değinmemesi oldukça manidardır. Daha ilginç olanı, Enbiyâ Sûresi’ndeki bazı âyetleri⁸⁴³ eleştiri kapsamına aldığı halde yine bu sûrede geçen İbrahim peygamberin putları kırması olayının anlatıldığı âyetleri⁸⁴⁴ atlayarak bu konuya hiç değinmemesidir. Oysa kendi otobiyografisinde yer

⁸³⁵ el-Mâide 5/92.

⁸³⁶ *Satyartha Prakasha*, 897-898, C: XIV, N: 66.

⁸³⁷ İlgili âyetler ve eleştirileri için bk. *Satyartha Prakasha*, 879, C: XIV, N: 21; 892-893, C: XIV, N: 53; 893, C: XIV, N: 55; 895-896, C: XIV, N: 60; 896-897, C: XIV, N: 62; 897-898, C: XIV, N: 66; 916, C: XIV, N: 107; 919-920, C: XIV, N: 115; 927-928, C: XIV, N: 127; 945-946, C: XIV, N: 148; 882-883, C: XIV, N: 30; 918, C: XIV, N: 112.

⁸³⁸ el-Cin 72/18.

⁸³⁹ Kelime-i Tevhid ve Kelime-i Şehadet kastedilmekte.

⁸⁴⁰ *Satyartha Prakasha*, 945-946, C: XIV, N: 148.

⁸⁴¹ Bu konuyla ilgili olarak üçüncü bölümde Muhammed Kâsım en-Nânevtevi’nin cevapları kapsamında detaylı açıklamalar yapılacaktır.

⁸⁴² *Satyartha Prakasha*, 866-867, Sub-Preface No. IV.

⁸⁴³ el-Enbiyâ 21/31, 91.

⁸⁴⁴ el-Enbiyâ 21/58-61.

verdiği putlardan uzaklaşma hikayesi, bu âyetlerde tasvir edilen olaya oldukça benzemektedir.⁸⁴⁵

Dayananda, Kur’ân âyetlerinde geçen ve Allah’a nispet edilen “arş” ve “kürsî” kavramlarını hakiki/zahirî anlamlarıyla⁸⁴⁶ ele alarak böyle bir tanrının başka varlıklara benzeyeceği ve kendi zatiyla kâim olamayacağını; bu nedenle de sonlu, sınırlı, her şeye kadir olamayan, her şeyi bilemeyen, her yerde hazır ve nazır ve her şeye nüfuz edemeyen bir varlığın tanrı olarak adlandırılmayacağını söyler.⁸⁴⁷

Dayananda, Allah’ın kendi zatiyla kâim olması (*kıyam bi-nefsihi/zâtihî*) konusuna “لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ -Göklerde ve yerde olanlar(in hepsi) ancak onundur.”⁸⁴⁸ âyeti üzerinden getirdiği eleştiride, “Tanrı’nın göklerde ve yerde yarattığı tüm nesnelere, kendisi için değil, ruhlar için yapılmış/yaratılmıştır. O, hiçbir şeye ihtiyaç duymaz.”⁸⁴⁹ demektedir. Bu ifadeler, onun Kur’ân âyetlerini algılama şekline de güzel bir örnek teşkil etmektedir.

2.2.3.2.1.3. Allâh’ın Sıfatları

Dayananda’nın İslam’a yönelik eleştirilerinin önemli bir bölümünü, Kur’ân’daki tanrı anlayışı ve tanrının sıfatları konusu oluşturur. Daha doğrusu o, tanrının sıfatlarıyla doğrudan bağlantılı olmayan farklı konuları bile bir şekilde bu konuyla ilişkilendirerek eleştirmektedir. Burada, onun eleştirilerinde tanrıya nispet edilen sıfatlardan ön plana çıkanlar *esmâ/esmâü’l-hüsna* formatında ele alınacaktır.

⁸⁴⁵ Dayananda’nın otobiyografisinde yer verdiği ilgili hikâyeye bu çalışmanın birinci bölümünde “Hayatı” başlığı altında yer verilmiştir.

⁸⁴⁶ İslam inancına göre Allah’ın zâtı da sıfatları da yaratıklara benzemediğinden O’nun yaratılmış bir şey olan arşla ilişkisini kavramak imkânsızdır. O nedenle Ehl-i sünnet alimleri bu konuda ya hiçbir yorum yapmayıp “keyfiyeti meçhul” demişler ya da “teşbih” ve “tecsim”den uzak tevil yoluna gitmişlerdir. Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 131-141; Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Bahrü’l-Kelâm* (Ammân-Ürdün: Dâru’l-Feth, 2014), 125-128; Ebü’l-feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm fi ilmi’l-Kelâm* (Beyrut-Lübnan: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2004), 388-393; Kemâlüddin Ahmed b. Hasen Beyâzîzâde, *İşâratü’l-merâm min ibârâti’l-İmâm Şerhu usûli’l-münîfe* (İstanbul: Dâru’s-Sirâc, 2022), 360-361.

⁸⁴⁷ İlgili âyetler ve eleştirileri için bk. *Satyartha Prakasha*, 888, C: XIV, N: 41; 899-900, C: XIV, N: 70; 907-908, C: XIV, N: 88; 909-910, C: XIV, N: 94.

⁸⁴⁸ el-Bakara 2/255

⁸⁴⁹ *Satyartha Prakasha*, 888, C: XIV, N: 41.

2.2.3.2.1.3.1. Rab-Bağışlayan-Merhamet Eden (er-Rabb/er-Rahmân/er-Rahîm)

Dayananda, rahmet/merhamet (mercy/merciful) ve adâlet (justice) kavramlarını eş anlamlı olarak kullanır.⁸⁵⁰ Ona göre *tanrının* en büyük rahmeti, dünyadaki her türlü eşyayı ruhların faydalanması için yaratmış olmasıdır.⁸⁵¹ Tabii ki ruhlarla kastettiği sadece insanlar değildir. O nedenle Dayananda, belirli hayvanların kesilip yenilebilmesi ve cihat konusuyla ilgili Kur'ân âyetlerini bağlamlarından kopararak hayvanların veya farklı inançtan insanların öldürülmesini emreden birinin *rab* (sustainer), *rahmân* (forgiver) ve *rahîm* (merciful) olamayacağını; hatta iyi bir insanın bile bu tür söylemlerde bulunamayacağını belirtir.⁸⁵²

Kur'ân'a yönelik ilk eleştirisine *bismele* üzerinde durarak başlayan Dayananda, “Eğer o [tanrı], bağışlayıcı (forgiver/*rahmân*) ya da merhametli (merciful/*rahîm*) ise, o zaman neden insanların yararlanması/keyfi için kendi evreninde diğer hayvanları öldürerek/keserek ya da onları son derece acımasızca/vahşice öldürterek et yemelerine izin verdi? O yaratıklar masum ve de *tanrı* tarafından yaratılmış değiller mi?”⁸⁵³ demektedir. Cihadı, Müslümanların kendi dinlerine inanmayanlarla savaşı olarak tanımlayan⁸⁵⁴ Dayananda, yaklaşık yirmi kadar âyetin de cihat ve saldırganlık konulu olduğunu, kavgayı ve savaşı teşvik ettiğini iddia ederek bunları emreden birinin barışı bozan, fitne çıkarıcı, merhametsiz, adâletsiz, zalim olması nedeniyle *rahmân* ve *rahîm* diye adlandırılmayacağını dolayısıyla da

⁸⁵⁰ Dayananda'nın İslam eleştirisindeki en merkezi konulardan birisinin de adalet ve merhamet olması hasebiyle, “Adâlet-Zulüm” başlığı altında onun bu konudaki görüşlerine daha detaylı yer verilmiştir.

⁸⁵¹ *Satyartha Prakasha*, 299-300, C: VII, N: 10.

⁸⁵² *Satyartha Prakasha*, 869, C: XIV, N: 2; 904, C: XIV, N: 80; 904-905, C: XIV, N: 81.

⁸⁵³ *Satyartha Prakasha*, 868, C: XIV, N: 1.

⁸⁵⁴ *Satyartha Prakasha*, 900, C: XIV, N: 71; 885-886, C: XIV, N: 35.

tanrı olamayacağını belirtir.⁸⁵⁵ Hatta o, bu tür âyetlerin çeşitli menfaatler nedeniyle İslam Peygamberi tarafından yazıldığı veya yazdırıldığı iddiasındadır.⁸⁵⁶

2.2.3.2.1.3.2. Her Şeyi Bilen ve Her Şeyden Haberdar Olan (el-Alîm/el-Habîr)

İslam düşüncesinde kudret ve yaratma nasıl iç içe ise Dayananda'ya göre de nüfuz/hulûl, her şeyi bilmenin ön şartıdır. Bir şeye nüfuz edememiş olan, mutlak manada âlim değildir. Böyle birisi de tanrı olamaz.⁸⁵⁷ Bu nedenle o, tanrının özelliklerinden bahsederken her şeyi bilmeyi, her şeye nüfuz ve her yerde hazır olmayla genellikle birlikte kullanır.⁸⁵⁸

Dayananda, Kur'ân âyetlerinde geçen şeytanın yaratılması,⁸⁵⁹ Âdem peygamberin cennetten çıkarılması,⁸⁶⁰ söz alma (*mîsâk*),⁸⁶¹ müminlere tavsiye,⁸⁶² münafıkların yaptıklarının kaydedilmesi,⁸⁶³ sınama (*لِيَبْلُوَكُمْ*),⁸⁶⁴ kıyamet günü insanların hepsinin önderleriyle çağırılması,⁸⁶⁵ günah işleyen kavimlerin helak edilmesi,⁸⁶⁶ Allah'ın *müdebbir* olması⁸⁶⁷ gibi farklı konularda⁸⁶⁸ yaklaşık on beş âyet üzerinden Kur'ân'ın tanımladığı tanrının *alîm* ve *habîr* olamayacağını belirtir. Örneğin o, “^{تَمَّ}

⁸⁵⁵ İlgili âyetler ve eleştirileri için bk. *Satyartha Prakasha*, 883, C: XIV, N: 31; 885-886, C: XIV, N: 35; 886, C: XIV, N: 36; 893, C: XIV, N: 54; 900, C: XIV, N: 71; 902, C: XIV, N: 77; 903-904, C: XIV, N: 79; 904-905, C: XIV, N: 81; 905, C: XIV, N: 82; 907, C: XIV, N: 87; 926-927, C: XIV, N: 126; 938-939, C: XIV, N: 140; 941, C: XIV, N: 142; 943, C: XIV, N: 144.

⁸⁵⁶ Örnek olarak: “*(Resûlüm!) De ki: “Eğer ölümden veya öldürülmekten kaçırıyorsanız, (bilin ki) kaçmak size asla fayda vermez. (...)*” (el-Ahzâb 33/16) âyetiyle ilgili olarak, “Muhammed bunu, kimse savaştan kaçmasın, ölümden de korkmasın ve peygamber kazansın, refahını/zenginliğini artırsın ve inancını yaysın diye yazmış veya yazdırmış gibi görünüyor” demektedir. Bk. *Satyartha Prakasha*, 926-927, C: XIV, N: 126.

⁸⁵⁷ Aslında Hint düşüncesine derinlemesine yer etmiş panteist anlayışın doğal sonuçlarıdır.

⁸⁵⁸ Bk. *Satyartha Prakasha*, 298-299, C: VII, N: 9; 302, C: VII, N: 16; 308, C: VII, N: 20; 314, C: VII, N: 32; 896-897, C: XIV, N: 62; 909-910, C: XIV, N: 94.

⁸⁵⁹ Bk. *Satyartha Prakasha*, 874, C: XIV, N: 11.

⁸⁶⁰ Bk. *Satyartha Prakasha*, 875, C: XIV, N: 12.

⁸⁶¹ Bk. *Satyartha Prakasha*, 877, C: XIV, N: 17.

⁸⁶² Bk. *Satyartha Prakasha*, 880, C: XIV, N: 25.

⁸⁶³ Bk. *Satyartha Prakasha*, 894, C: XIV, N: 57.

⁸⁶⁴ Bk. *Satyartha Prakasha*, 908, C: XIV, N: 90.

⁸⁶⁵ Bk. *Satyartha Prakasha*, 913-914, C: XIV, N: 103.

⁸⁶⁶ Bk. *Satyartha Prakasha*, 915, C: XIV, N: 105.

⁸⁶⁷ Bk. *Satyartha Prakasha*, 907-908, C: XIV, N: 88.

⁸⁶⁸ Ayrıca bk. *Satyartha Prakasha*, 923-924, C: XIV, N: 123.

استَوَى عَلَى الْعَرْشِ (...) - (...) sonra Arş 'a istivâ eden (hükümü altına alan)(...)"⁸⁶⁹ âyetine, "Şayet tanrı, Arş (taht) denen belirli bir yerde yaşıyorsa o, her yerde hazır ve nazır ve her şeyi bilen olamaz";⁸⁷⁰ "إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ" - Şüphesiz o, yaptıklarınızdan hakkıyla haberi olandır."⁸⁷¹ âyetine ise "Tanrı'nın müteyakkız/uyanık olma kapasitesi, asi şeytanın ne tutuklanabildiği ne de adâletin önüne çıkarabildiği gerçeğinden bellidir."⁸⁷² şeklinde alaycı bir eleştiri yöneltmektedir.

2.2.3.2.1.3.3. Her Şeye Gücü Yeten/Kadir-i Mutlak (el-Kâdir/el-Muktedir)

Tanrının dilediğini yapabilmesi, diğer bir ifadeyle ilahî kudretin mahiyeti/kapsamı ve taallukları/tesirleri, bir felsefi problem olarak zihinleri daima meşgul etmiştir. Dayananda bu konuda çok iddialı konuşsa da dikkatlice bakıldığında görüşlerinin kendi içerisinde tutarsızlıklar barındırdığı görülür.

O, *tanrı tasavvurunu* eserinin soru-cevap formunda anlattığı bölümünde, İslam eleştirisinden bağımsız olarak⁸⁷³ bu problemle ilgili şöyle demektedir:

"Eğer o [tanrı], her şeyi diler ve her şeyi yapabilir diyorsanız, o zaman bazı sorular sorabiliriz: Kendini öldürebilir mi? Kendisinin bir dengini yapabilir mi? Cahil olabilir mi? Zina gibi günahları işleyebilir mi? Acı çekebilir mi? Çünkü bunlar onun vasıflarına, fiillerine ve tabiatına aykırıdır. Aynı şekilde 'O, her şeyi yapar' şeklindeki beyanınız da kabul edilemez. Dolayısıyla 'Her şeye gücü yeten/her şeye kadir' ifadesinin tek doğru anlamı bizimkidir."⁸⁷⁴ *Her şeye kadir* kavramını ise şöyle açıklar: "O, her şeye kadirdir; ama sizin düşündüğünüz anlamda değil. Her şeye gücü yetmenin anlamı basitçe şudur: Tanrı; dünyayı yaratma, sürdürme ve yok etmede, yine ruhların iyi veya kötü işlerine acı ve zevk vermede başka hiç kimsenin yardımına ihtiyaç duymaz. O, tüm işini sonsuz kudreti/kapasitesi sayesinde gerçekleştirir."⁸⁷⁵

⁸⁶⁹ er-Ra'd 13/2.

⁸⁷⁰ Bk. *Satyartha Prakasha*, 909-910, C: XIV, N: 94.

⁸⁷¹ en-Neml 27/88.

⁸⁷² Bk. *Satyartha Prakasha*, 922, C: XIV, N: 120.

⁸⁷³ Dayananda, eserinin İslâm eleştirisi bölümünde de aynı soruları sormakta ve İslam düşüncesindeki "Kâdir-i mutlak Allah" anlayışını eleştirmektedir.

⁸⁷⁴ *Satyartha Prakasha*, 301, C: VII, N: 12.

⁸⁷⁵ *Satyartha Prakasha*, 300-301, C: VII, N: 12.

Dayananda'nın yaptığı bu izahat, kendisinin sorduğu yukarıdaki sorulara cevap olamadığı gibi yaratılış konusunda yaptığı kendi açıklamalarıyla da tam bir tezat oluşturmaktadır. Zira o, tanrıdan müstakil ezeliyeler olan kök madde/maddî neden, ruhlar ve yardımcı nedenler olmadan tanrının hiçbir şeyi yaratamayacağını çömlek metaforuyla ayrıntılı olarak birçok yerde anlatmaktadır.⁸⁷⁶

Dayananda; şeytanın emre itaatsizliği,⁸⁷⁷ dünyanın altı günde yaratılması,⁸⁷⁸ Allah'ın iki eli ifadesi,⁸⁷⁹ Allah'ın melekleri görevlendirmesi,⁸⁸⁰ kıyamet gününde amel defterlerinin ortaya konup peygamberler ve şahitlerin getirilmesi,⁸⁸¹ yedi göğün iki günde yaratılması⁸⁸² gibi muhtevalara sahip ve bir kısmı birbirinin devamı olan toplam on dört âyet üzerinden Allah'ın *el-Kâdir* ve *el-Muktedir* oluşunu sorgulamaktadır.

Dayananda'nın bu konuda çokça tekrar ettiği, daha sonra ateistler tarafından da İslam'a karşı yoğun olarak kullanılan ve günümüzde de çok popüler olan eleştirisi yukarıda da geçen “Tanrı, başka bir tanrı meydana getirebilir mi? O, kendini öldürebilir mi/kendi canını alabilir mi? O; aptal, hasta veya cahil olabilir mi?”⁸⁸³ şeklindeki sorulardır. Muhammed Kâsım en-Nânevtevi'nin Dayananda'ya reddiyesinde yer alan konulardan bir tanesi de bu sorular ve cevaplarıdır.⁸⁸⁴

2.2.3.2.1.3.4. Konuşan (el-Mütekellim)

Dayananda, kendi tanrı anlayışından bahsettiği bölümde “Tanrı'nın kulağı, gözü ve diğer duyuları olmadığı halde duyuların işini nasıl yapıyor?” sorusunu cevaplarken, “Tanrı'nın eli yoktur, ama her şeyi kavrar ve kudret eliyle yaratır. Ayakları yoktur, ama her yere nüfuz eder, bir yere varması çok çabuktur. Görme organı

⁸⁷⁶ Bk. *Satyartha Prakasha*, 346, C: VIII, N: 3; 352, C: VIII, N: 11; 880-881, C: XIV, N: 27.

⁸⁷⁷ *Satyartha Prakasha*, 874, C: XIV, N: 11; 874-875, C: XIV, N: 12.

⁸⁷⁸ *Satyartha Prakasha*, 899-900, C: XIV, N: 70.

⁸⁷⁹ *Satyartha Prakasha*, 932-934, C: XIV, N: 133.

⁸⁸⁰ *Satyartha Prakasha*, 925-926, C: XIV, N: 125.

⁸⁸¹ *Satyartha Prakasha*, 934-935, C: XIV, N: 134.

⁸⁸² *Satyartha Prakasha*, 935-936, C: XIV, N: 136.

⁸⁸³ *Satyartha Prakasha*, 880-881, C: XIV, N: 27; 935-936, C: XIV, N: 136; 936-937, C: XIV, N: 137.

⁸⁸⁴ Bu çalışmanın üçüncü bölümünde “Allah'ın Kudret Sıfatı (Kâdir-i Mutlak)” başlığı altında ilgili eleştirel soruların reddiyesine yer verilmiştir.

yoktur, ama her şeyi tam olarak görür. Kulağı yoktur, ama herkesin konuşmasını duyar. İç organı yoktur, ama bütün kâinatı bilir. Onu bütünüyle bilebilecek hiç kimse yoktur. Ona ebedî, en mükemmel ve her yeri kaplayan Puruşa (Varlık) derler. O, duyuların ve beynin (brain)⁸⁸⁵ işlevini/çalışmasını kendi gücüyle yerine getirir.”⁸⁸⁶ diye açıklama yaparak tanrıya nispet edilen duyusal faaliyetlerin onun kendine has olduğunu ve hiç kimsenin bunu bütünüyle bilemeyeceğini belirtir. Ancak Dayananda, A'râf Sûresi'nin 11-18. âyetlerinde insanın yaratılışı, meleklerin secdeyle emrolunuğu ve şeytanın imtina etmesi olayına aynı incelikle yaklaşarak ilgili diyalogun Tanrı'nın/Allah'ın kendine has bir konuşma suretinde gerçekleştiği şeklinde yorumlamak yerine, “Meleklerle insan gibi konuştuğu için Müslümanların *tanrısı* bir bedene sahiptir (enkarne olmuştur), ilmi sınırlıdır ve adâletsizdir. Bu yüzden bilgili kişiler İslam dinini sevmezler.”⁸⁸⁷ diye eleştirmektedir.

2.2.3.2.1.3.5. Her Şeyi Yaratan (el-Hâlık)

Genel Hint düşüncesinde olduğu gibi Dayananda'nın tanrı anlayışının merkezinde de daha önce değinildiği üzere her şeye nüfuz/*hulûl* ve ruh, madde gibi tanrıdan müstakil ezeliyelerin bulunması vardır. Özellikle her şeye nüfuz/*hulûl* olmadan tanrının bilme, yaratma, yok etme, kâdir ve âdil olma gibi temel vasıflarından hiçbiri gerçekleşemez.⁸⁸⁸

Örneğin Dayananda, “(Onlar) *orada ebedî olarak kalacaklardır. Muhakkak ki en büyük mükâfat Allah katındadır.*”⁸⁸⁹ âyetiyle ilgili olarak, “Tanrı, cennette yaşayanların yanındaysa, O nasıl her şeye nüfuz edebilir. Şayet O [tanrı] her şeye nüfuz eden değilse, yaratıcı veya âdil olamaz.”⁸⁹⁰ diyerek

⁸⁸⁵ Diğer çevirilerde farklı kelimeler kullanılmış. Hintçesinde, “vicdan”; Durga Prasad çevirisinde, “iç duyular (internal sense)”. Bk. *SP Durga Prasad*, 216.

⁸⁸⁶ *Satyartha Prakasha*, 311, C: VII, N: 26.

⁸⁸⁷ *Satyartha Prakasha*, 898-899, C: XIV, N: 69.

⁸⁸⁸ Bk. *Satyartha Prakasha*, 298-299, C: VII, N: 9; 300, C: VII, N: 11; 905, C: XIV, N: 82.

⁸⁸⁹ et-Tevbe 9/22.

⁸⁹⁰ *Satyartha Prakasha*, 905, C: XIV, N: 82.

nüfuz/hulûl ile yaratma, âdil olma gibi diğer vasıflar arasındaki ayrılmazlığa vurgu yapmaktadır.

Ruhların müstakil ezeli varlıklar olduğuna ve âlemin ezeli-sonsuz döngüsüne inanan Dayananda,⁸⁹¹ “الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ” - *O (Rab) ki beni yaratan ve bana doğru yolu gösterendir.*⁸⁹² âyetini ise “Tanrı ruhları yarattıysa, bir gün ölecekler, yani hiçe/sıfıra indirgenecekler.” diyerek bu inanca aykırı olması nedeniyle eleştirmektedir. Devamında ise o, yaratan ve yok edenin, fazilet ve şerden de sorumlu olacağını; şayet bu konuda hüküm verirken önceki yaşamlarda⁸⁹³ yapılan amellere göre hareket ederse o zaman sorumluluktan kurtulacağını belirtir.⁸⁹⁴

Dayananda; Allah’ın dilediğini yaratması,⁸⁹⁵ yeniden yaratma,⁸⁹⁶ altı günde yaratma,⁸⁹⁷ iki eliyle yaratma⁸⁹⁸ gibi konuları içeren yaklaşık yedi âyet üzerinden Allah’ın *el-Hâlık* oluşuna eleştiriler yöneltmektedir.

2.2.3.2.1.3.6. Haberî Sıfatlar

Kelam âlimleri, müteşabih ayetler ile hadislerde bildirilen ve *sıfat-ı haberîyye* diye adlandırılan “yed/el”, “vech/yüz”, “ayn/göz”, “kadem/ayak”, “ityân, mecî’/gelme”, “nüzü’l/inme”, “istivâ/oturma” vb. ifadelerin insan gibi diğer varlıklar için kullanılan hakikî manalarından Allah’ı tenzih etmişlerdir. Bu tür sıfatlar konusunda ya herhangi bir yorum (te’vil) yapılmayıp olduğu gibi iman/tefvîz yolu takip edilmiş ya da yaratıklardan hiçbir şeyin O’na benzemediğinin farkındalığıyla teşbihten kaçınıp tenzihle hareket edilerek O’nun zatına ve sıfatlarına layık bir manayla şanına uygun yorum yapılmıştır.⁸⁹⁹ Bu konuyla ilintili olarak “arş” kavramı

⁸⁹¹ “(...) evrenin yaratılışı ve yaşamı döngüsel olarak sonsuzdur (cyclically eternal).”, “Tanrı’nın sıfatları, faaliyetleri ve tabiatı başlangıçsız (beginningless) olduğu gibi, O’nun dünyasının yaratılışı, devamı ve yok oluşu da aynıdır/[başlangıçsızdır].” *Satyartha Prakasha*, 373, C: VIII, N: 44.

⁸⁹² eş-Şuarâ 26/78.

⁸⁹³ Dayananda, amellere mükafat ve ceza hususunda sık sık Reenkarnasyon inancına vurgu yapmaktadır.

⁸⁹⁴ *Satyartha Prakasha*, 920-921, C: XIV, N: 117.

⁸⁹⁵ *Satyartha Prakasha*, 922-923, C: XIV, N: 121; 936-937, C: XIV, N: 137.

⁸⁹⁶ *Satyartha Prakasha*, 923-924, C: XIV, N: 123.

⁸⁹⁷ *Satyartha Prakasha*, 907-908, C: XIV, N: 88.

⁸⁹⁸ *Satyartha Prakasha*, 932-934, C: XIV, N: 133.

⁸⁹⁹ Bu kabilden olmak üzere mesela “yed/el” kelimesi, kuvvet, kudret, otorite, hakimiyet, kolaylık, zenginlik, avuç ve organ olan el anlamlarına gelir. “Yed” işte bu anlamlardan tevhid düşüncesine aykırı

da aynı şekilde teşbih ve teccimden uzak tenzih anlayışıyla ele alınıp yorumlanmıştır.⁹⁰⁰

Dayananda, aslında kendisi de İslam kelamcıları gibi tenzih yolunu kullanarak⁹⁰¹ tanrıya nispet edilen el, görme, işitme gibi şeylerin O'nun kendine has tarzda olduğunu ve hiç kimsenin bunu bütünüyle bilemeyeceğini⁹⁰² belirttiği halde, söz konusu İslam/Kur'ân olunca aksi bir tutum sergilemektedir. Örneğin o, “وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ - *Doğu da batı da (her yer) yalnız Allah'ındır. (Ancak namaz kılmak için kibleyi araştırdıktan sonra) hangi tarafa yönelirseniz Allah'ın yüzü (razı olduğu kible) oradadır.*”⁹⁰³ âyetiyle ilgili olarak, “Eğer *tanrının* bir yüzü varsa, o her yöne doğru olamaz. Bir yüz, sadece bir yöne doğru olabilir, her tarafa olamaz. Dolayısıyla o [Kur'ân], tamamen tutarsızdır”⁹⁰⁴ demek suretiyle teşbih ve teccimi ön plana çıkararak eleştirmektedir.

2.2.3.2.1.3.7. Tanrı İçin Caiz Olan ve Olmayan Şeyler

Tanrı için uygun olan ve uygun olmayan sıfatların neler olduğu, bu inanca sahip hemen tüm dinlerin teolojisinde yer bulmuştur.

Dayananda, çeşitli konularda yaklaşık yirmi beş âyeti ele alarak buralarda bahsedilen şeylerin tanrı için caiz olamayacağını belirtir. Bunlar içerisinde nüfuz/hulûl

olmayan örneğin kudret gibi herhangi bir anlama hamledilebilir. Yine “ayn/göz” ifadesiyle koruma, görme ve görme organı anlamları kastedilir. Dolayısıyla “ayn” ifadesi de bu anlamlardan koruma veya görme gibi O'nun şanına uygun bir manaya hamledilebilir. Bk. Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, 171-173; Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, 113-119; Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, 168-179. Haberî sıfatlarla ilgili tafsilî açıklama için bk. Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-Râzî, *Te'sisü't-takdîs* (Mardin-Türkiye: Dâru Nûru's-Sabâh, 2011), 154-212; Fahreddin Râzî, *Allah'ın Aşkınılığı esâsu't-takdîs fi ilmi'l-kelem*, çev. İbrahim Coşkun (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021); İrfan Eyibil, “Ehl-i Sünnet Kelâmında Haberî Sıfatların Te'vili Meselesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 685.

⁹⁰⁰ “Allah zâtıyla yaratıkları arasında değil, arşın üstündedir. Âhirette de öyle olacaktır. Ancak O; arşa bitişmekten, dokunmaktan, ona hulûl etmekten münezzehtir. O'nun arşın üzerinde oluşu, bir insanın taht üzerinde oturduğu veya bir cismin diğer bir cisim üzerinde durduğu gibi düşünülemez. Çünkü Allah'ın zâtı da sıfatları da yaratıklara benzemediğinden O'nun yaratılmış bir nesne/şey olan arşla ilişkisini kavramak imkânsızdır.” Yusuf Şevki Yavuz, “Arş”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/409.

⁹⁰¹ Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 131-175.

⁹⁰² Bk. *Satyartha Prakasha*, 311, C: VII, N: 26.

⁹⁰³ el-Bakara 2/115.

⁹⁰⁴ *Satyartha Prakasha*, 880, C: XIV, N: 26.

anlayışına uymayanlar ön plandadır. Özellikle Kur’ân’ın indirilişi,⁹⁰⁵ Allah’ın Arş’ın sahibi oluşu,⁹⁰⁶ sekiz meleğin arşı taşıması,⁹⁰⁷ işlerin O’na yükseltilişi,⁹⁰⁸ meleklerin ve ruhun (Cebrail) Allah’ın emriyle inmesi⁹⁰⁹ muhtevalı âyetlerin tanrının sınırlı olduğunu gösterdiğini belirtir. Bu durumun da tanrı için caiz olmadığını, zira tanrının her yerde bağdaşık (homojen/mütecenis) olarak mevcut olduğunu vurgular.⁹¹⁰

Yine o, ilâhî mesajın insanlara peygamberler aracılığıyla iletilmesi,⁹¹¹ müşriklerin Allah’a kızlar isnat etmesi,⁹¹² Kur’ân’daki yeminler,⁹¹³ Ye’cüc ve Me’cüc konusu,⁹¹⁴ ‘sağ ashabı-sol ashabı’⁹¹⁵ ve ‘Allah’ın devesi’⁹¹⁶ ifadeleri, Lût peygamberin kurtarılması ve bu kıssanın Allah tarafından anlatılması,⁹¹⁷ Allah’ın rüzgarları göndermesi,⁹¹⁸ cennette hûrileri eş olarak vermesi⁹¹⁹ ve şeytanı cennetten kovması⁹²⁰ muhtevalı âyetlerde bahsedilen şeylerin tanrı için uygun olamayacağı yönüyle eleştirir.⁹²¹ Mesela o, “يَا مُوسَى إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ” - *Ey Musa! Gerçek şu ki ben mutlak galip, hüküm ve hikmet sahibi olan Allah’ım.*⁹²² âyetiyle ilgili olarak “Yine tanrının, kendi ağzıyla kendisini nasıl övdüğünü/yücelttiğini görün. Tanrı bir yana, iyi

⁹⁰⁵ er-Ra’d 13/37.

⁹⁰⁶ en-Neml 27/26.

⁹⁰⁷ el-Hâkka 69/17.

⁹⁰⁸ es-Secde 32/5.

⁹⁰⁹ el-Kadr 97/4.

⁹¹⁰ *Satyartha Prakasha*, 910, C: XIV, N: 96. Burada/Yukarıda gündeme getirilen konularla alakalı eleştiriler için bk. *Satyartha Prakasha*, 910, C: XIV, N: 96; 921-922, C: XIV, N: 119; 943-944, C: XIV, N: 145; 925-926, C: XIV, N: 125; 949-951, C: XIV, N: 159.

⁹¹¹ er-Ra’d 13/40.

⁹¹² en-Nahl 16/57.

⁹¹³ en-Nahl 16/63; Yâsîn 36/2; Vâkıa 56/75. Dayananda, bu âyetlerin haricinde Kur’ân-ı Kerim’deki yeminlerle alakalı olarak: “Tanrı; ata ve diğer hayvanlara, gündüze, geceye, Kur’ân’a ve diğer konulara yemin ediyor. Yemin iyi adamların işi değildir.” diyerek genel bir eleştiri de getirmektedir. Bk. *Satyartha Prakasha*, 949-951, C: XIV, N: 159.

⁹¹⁴ el-Kehf 18/94. Dayananda, Ye’cüc ve Me’cüc gibi fesat çıkaracak varlıkları yaratmasının veya sorun çıkarmalarına fırsat vermesinin, Tanrı’nın sıfatlarına aykırı olacağını belirtir. Bk. *Satyartha Prakasha*, 915-916, C: XIV, N: 106.

⁹¹⁵ Vâkıa 56/8-9.

⁹¹⁶ Hûd 11/64.

⁹¹⁷ es-Sâffât 37/133-136.

⁹¹⁸ Fâtır 35/9.

⁹¹⁹ ed-Duhân 44/54.

⁹²⁰ Sâd 38/77.

⁹²¹ Bk. *Satyartha Prakasha*, 910, C: XIV, N: 96; 912, C: XIV, N: 100; 930-931, C: XIV, N: 130; 939-941, C: XIV, N: 141; 908-909, C: XIV, N: 91; 930, C: XIV, N: 129; 931-932, C: XIV, N: 132; 938, C: XIV, N: 139; 932-934, C: XIV, N: 133.

⁹²² en-Neml 27/9.

insanlar bile kendini övmekten kaçınır.”⁹²³ diyerek bu durumun tanrı için caiz olamayacağı yönüyle tenkit eder.

2.2.3.2.2. Allâh’ın Fiilleri

Tanrının fiilleri, ‘Nasıl bir tanrı?’ sorusunun cevabıyla doğrudan bağlantılıdır. Hint düşüncesine hâkim olan panteist ilah tasavvurunda *tanrı*, âlemden tamamen müstakil değildir. Yaratılış, *tanrı* gibi ezeli olan madde ve diğer unsurların bir araya gelmesiyle veya *sudûr*la gerçekleşir. Dolayısıyla *tanrı*, yoktan var edilmeyen bu âlemden tamamen başka bir şey değildir. Böyle olunca O, fiillerinde de tamamen bağımsız değildir; istediğini yapamaz, dilediği gibi hareket edemez.

Oysa *teist* bir yapı arz eden İslam düşüncesinde Tanrı/Allah, mutlak manada bağımsızdır. O, mutlak ve küllî bir iradeye sahiptir. Kendisi dışında O’nu takyid edecek, bağlayacak veya mecbur bırakacak hiçbir şey yoktur. O, hiçbir şeye uymak zorunda değildir. Zira her şey, varlığını O’na borçludur. O mutlak kudret sahibidir, dilediği her şeyi yapabilir. Aksi durumların hepsi, O’nda acizyet oluşturur. Aciz olan ise ilâh olamaz.⁹²⁴

Dayananda’ya göre *tanrı* her yerde homojen/mütecanis olarak mevcuttur⁹²⁵ ve onun eylemleri tamamen tekdüzedir (uniform)/her zaman aynıdır.⁹²⁶ Onlarda herhangi bir değişiklik dilese de yapamaz⁹²⁷ ve *tanrı* hiçbir şeyi yoktan var edemez.⁹²⁸ Hatta o, cansız varlıkları bile doğal niteliklerinden mahrum edemez. Mesela ateşi

⁹²³ *Satyartha Prakasha*, 921-922, C: XIV, N: 119.

⁹²⁴ Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 301, 375-376; Neseî, *Tebîrâtü’l-edille*, 2/281-282; Gazâlî, *el-İktisâd fi’l-İtikâd*, 205-226; Necmüddîn Menkubers b. Yalılıkıç et-Türki en-Nâsîrî, *Şerhu’l-Akâdeti’t-Tahâviyye el-müsemmâ en-nûru’l-lâmi ve’l-burhânü’s-sâti*, thk. Fatih Güngör vd. (Ammân-Ürdün: Dârü’l-Feth, 2021), 219-220, 227-229.

⁹²⁵ *Satyartha Prakasha*, 910, C: XIV, N: 96.

⁹²⁶ *Satyartha Prakasha*, 930, C: XIV, N: 129.

⁹²⁷ Dayananda’nın bu/yukarıdaki görüşü, İslam düşüncesinde “سِنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَّتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسِنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا” {23} - Allah’ın öteden beri câri olan (süre gelen) sünneti/kanunu budur. (Peygamberini ve gerçek inananları üstün getirir.) Allah’ın sünnetinde/kanununda hiçbir değişme bulamazsın.” (el-Fetih 48/23) âyetiyle desteklenen Allah’ın kanunlarında bir değişikliğin olmaması ilkesinden çok farklıdır. Zira Dayananda’nın görüşündeki değişikliğin mümkün olmaması tanrı için “vücûbun aleyh” iken; İslam düşüncesinde bu durum “vücûbun anh” konumundadır. Bu konuyla ilgili “Allâh’ın Varlığı, Zâtı ve Sıfatları” başlığı altındaki dip notta yeteri açıklama yapıldı.

⁹²⁸ *Satyartha Prakasha*, 357-358, C: VIII, N: 21-22.

sıcaklığından, suyu soğukluğundan, toprağı kokusu vb. doğal özelliklerinden mahrum bırakamaz. *Tanrı*'nın kanunları doğru ve mükemmel olduğundan onları değiştiremez.⁹²⁹ Dayananda'nın anlayışında, İslam düşüncesinde olduğu gibi *tanrının* tabiata müdahalesi (mucize) asla söz konusu değildir. Görmek nasıl gözün tabii bir fonksiyonu ise, aynı şekilde *tanrının*, dünyayı yarattıktan sonra ruhlara sayısız şeyler bahşederek onlara iyilik yapması da kendisinin bir tercihi değil, tabii bir fonksiyonudur.⁹³⁰ Kısacası evrende homojen olarak bulunan *tanrının*; doğası gereği fiilleri eşit, kendisinin tabii bir fonksiyonu olarak ve doğa kanunları çerçevesinde gerçekleşir. Aksi durumda Tanrı tarafgir ve adâletsiz olacaktır.

2.2.3.2.2.1. Adâlet-Zulüm

Dayananda, eleştirilerinde adalet ve zulüm kavramlarını ön plana çıkarır. Adâlet-zulüm, hidâyet-dalâlet kavramları kelim kitaplarında daha çok Allâh'ın fiilleri (*efâllullâh*) kapsamında ele alınmaktadır. Kavram olarak adâlet, “her şeyin hakkaniyetle yerli yerinde yapılması, güzel ve doğru olması” anlamına gelirken bunun zıddı ise cevr/zulüm olarak adlandırılmıştır.⁹³¹ İslam düşüncesinde Allah, adâlet ve hikmetle muttasıf olduğu için bunların zıddı O'nun için muhaldir. Kısacası O'ndan zulüm, haksızlık, sefeh gibi kötü şeylerin sadır olması imkansızdır.⁹³²

Zulüm, başkasının mülkünde izinsiz tasarrufta bulunmak şeklinde de tanımlanmıştır.⁹³³ Bu yönüyle zulüm, insan için mümkün olabilirken Allah için imkânsızdır. Çünkü mülk de melekût da Allah'ındır. İnsanlar da O'nundur. Hüküm ve karar da O'nundur. Birsine kendi mülkündeki tasarrufunda karşı gelmek veya hesap sormak zaten aklen abestir.⁹³⁴

⁹²⁹ *Satyartha Prakasha*, 355-356, C: VIII, N: 18.

⁹³⁰ *Satyartha Prakasha*, 355, C: VIII, N: 16.

⁹³¹ Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “adl”, 6/514.

⁹³² Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 295-301; Eş'arî, *el-Lüma'*, 36-37. İlah/Tanrı olması yönüyle Allah için muhal olan şeyler zaten O'nun kudreti dairesine girmez. Bk. Sa'duddin Mes'ud b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid* (Beyrut-Lübnan: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 4/103, 105-106; Kârî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, 117-118.

⁹³³ Bk. Muhammed Murtaza b. Muhammed el-Hüseynî ez-Zebîdî (Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), “Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs”, 17/20.

⁹³⁴ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 61-62; Gaznevî, *Şerhu Akîdetü'l-İmâm et-Tahavî*, 62, 64-67.

Dayananda, daha önce yapılmış herhangi bir iyi veya kötü eylem olmadan acı veya zevkin verilmesini yahut hak edilenden daha az veya daha fazlasının verilmesini adaletsizlik diye tanımlar.⁹³⁵ Bu nedenle o, geçmiş eylemler yani birbiri ardınca gelen önceki yaşamlardaki ameller olmaksızın, Kur'ân'da tavsif edilen mutlak irade sahibi Allah'ın, sebep-sonuç veya eşitlik ilkesiyle bağdaşmadığını iddia ettiği fiillerini adaletsizlik veya zulme nispet eder.⁹³⁶

İnsanların olumlu veya olumsuz, iyi veya kötü ne miktarda amel işlemişlerse ancak ona eş değer mükafat veya ceza görebileceklerini⁹³⁷ belirten Dayananda, günahların hafifletilmesi⁹³⁸ veya mükafat bile olsa amellerin karşılığında fazlasının verilmesinin adaletsizlik olacağını iddia eder.⁹³⁹ Bu nedenle Allah'ın, tövbe edip iman eden ve kendi rızasına uygun iş yapanların kötülüklerini iyiliklere çeviremeyeceğini⁹⁴⁰ hatta onları affedemeyeceğini belirtir.⁹⁴¹ Yine o, Allah'ın dilediğine hikmet⁹⁴² ve bolca rızık⁹⁴³ vermesi, dilediğini bağışlaması⁹⁴⁴ ve yüceltmesi⁹⁴⁵ gibi iradî fiillerini bu bağlamda adalet ilkesine aykırı görerek eleştirir.⁹⁴⁶

2.2.3.2.2.2. Hidâyet-Dalâlet

İslam'ın *hidâyet* ve *dalâlet* anlayışı da Dayananda tarafından çokça eleştirilir. Kelam ıstılahında Allah'ın hidâyete erdirmesi (*ihdâ*), O'nun sadece doğru yolu göstermesi anlamında değil; kulun hidâyeti talep ve ondan ayrılmama azmiyle kendisinde doğru yolu bulma fiilinin (*ihtidâ*) Allah tarafından yaratılması anlamında kullanılmıştır. Zira doğru/hak yolun açıklanıp gösterilmesi inanan-inanmayan herkesi kapsar.⁹⁴⁷ Allah'ın dalâlete sevk etmesi (*idlâl*) de aynı şekilde dalâlete düşme fiilinin

⁹³⁵ Bk. *Satyartha Prakasha*, 913, C: XIV, N: 102.

⁹³⁶ Bk. *Satyartha Prakasha*, 909-910, C: XIV, N: 94; 925-926, C: XIV, N: 125; 934-935, C: XIV, N: 134.

⁹³⁷ Bk. *Satyartha Prakasha*, 877, C: XIV, N: 16.

⁹³⁸ Bk. *Satyartha Prakasha*, 878, C: XIV, N: 18.

⁹³⁹ Bk. *Satyartha Prakasha*, 877, C: XIV, N: 16; 894, C: XIV, N: 56.

⁹⁴⁰ Bk. *Satyartha Prakasha*, 920, C: XIV, N: 116.

⁹⁴¹ Bk. *Satyartha Prakasha*, 912-913, C: XIV, N: 101; 890-891, C: XIV, N: 48.

⁹⁴² Bk. *Satyartha Prakasha*, 888-889, C: XIV, N: 44.

⁹⁴³ Bk. *Satyartha Prakasha*, 936-937, C: XIV, N: 137.

⁹⁴⁴ Bk. *Satyartha Prakasha*, 889, C: XIV, N: 45.

⁹⁴⁵ Bk. *Satyartha Prakasha*, 936-937, C: XIV, N: 137.

⁹⁴⁶ Ayrıca bk. *Satyartha Prakasha*, 887-888, C: XIV, N: 40; 870, C: XIV, N: 4; 916, C: XIV, N: 107.

⁹⁴⁷ Maalesef Dayananda, Kur'ân'ın bu konuda yukarıdaki görüşün aksini söylediğini iddia ederek eleştirir. Bk. *Satyartha Prakasha*, 888, C: XIV, N: 42.

kulda yaratılmasıdır. *Hidâyet* ve *dalâlet* meselesi; Allah'ın ilm-i ezeli, kaza ve kaderiyle birlikte ele alınıp değerlendirilmiştir. “İlim, ma'luma tabidir.” sözünün de işaret ettiği gibi Allah'ın ilmi; geçmiş, şimdi, gelecek, olmuş ve olacak her şeyi kuşattığından O, insanların özgür iradeleriyle seçeceği hidâyet ve dalâleti de bilir. Allah'ın bu bilgisi, kulların seçimini engellemediği gibi aksine teyit eder. Zira hidâyet veya dalâlet, insanların hür irade ve ihtiyarlarıyla bunlardan birini kesp etmeleri suretiyle ilâhî kaza ve kaderle yaratılır. Yoksa insanın kendi iradesiyle bunlardan birine yönelip kesbi olmadığı müddetçe, ilahî irade ve kudret tarafından zorla hidâyet veya dalâlete sevk edilmesi asla söz konusu değildir. Âyetlerde, *hidâyetin* bazen peygambere bazen de bizzat Kur'ân-ı Kerîm'e isnat olunması ise bunların hidâyete vesile olmaları yönüyle mecazî kullanımlardır. Yine, *saptırmanın* (*idlâl*) şeytana ve putlara izafe edilmesi de aynı şekilde sebebiyet yönüyle mecazîdir.⁹⁴⁸

Âyet ve hadislerde geçen *hidâyet* ve *dalâlet* konusu, Ehl-i Sünnet kelâm âlimleri tarafından yukarıda özetlendiği şekliyle yorumlanmıştır. Oysa Dayananda, Kur'ân âyetlerinde geçen bu bağlamdaki ifadeleri hakiki anlamlarıyla ele almakta ve bağlamlarından kopartarak eleştirmektedir. Örneğin o, “فَلْإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ” - De ki: “Allah dilediğini (arzu ve yaşantılarının gereği) sapıklıkta bırakır, kendisine yönelenleri de doğru yola iletir.” âyetini, “Allah bir kimseyi saptırıyorsa, Onunla şeytan arasındaki fark nedir? Şeytan başkalarını aldattığı için kınanıyorsa, Tanrı da benzer şekilde davrandığında neden daha kötü bir şeytan olmasın? Aldatmanın günahı sebebiyle neden O cehennemî hak etmiyor?”⁹⁴⁹ demek suretiyle eleştirir. Yine Dayananda, Allah'ın doğru yola eriştirmemesi (وَاللَّهُ لَا يَهْدِي)⁹⁵⁰ ve kalpleri

⁹⁴⁸ Hidayet ve dalâlet konusunda yukarıda verilen bilgiler için bk. Teftâzânî, “Şerhu Akâidi'n-Nesefiyye”, 432-436; Ramazan b. Muhammed el-Hanefî Ramazan Efendi, “Haşiyetü Ramazan Efendi”, *el-Mecmûatü's-Seniyye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye “Ramazan Efendi/el-Kesteli/el-Hayâlî”*, ed. Mur'î Hasen er-Reşîd (Lübnan: Dâru Nûru's-Sabâh, 2012), 432-436; Ebû Abdîrahmân Abdulazîz b. Ahmed b. el-Hâmid el-Kureşî el-Multânî el-Ferhârî, *en-Nibrâs Şerhu Şerhi Akâidi'n-Nesefiyye*, ed. Okan Kadir Yılmaz (İstanbul-Türkiye: Mektebetü Yâsîn, 2012), 421-429; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 79. Mevcut bilgiler ve konuyla ilgili detaylı okumalar için ayrıca bk. Ramazan Altıntaş, *Kur'an'da Hidayet ve Dalâlet* (İstanbul: Pınar Yayınları, 1995); Lütfullah Cebeci, *Kur'an'da Şer Problemi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1985).

⁹⁴⁹ *Satyartha Prakasha*, 910, C: XIV, N: 95.

⁹⁵⁰ el-Bakara 2/258. İlgili eleştirisi için bk. *Satyartha Prakasha*, 888, C: XIV, N: 42.

mühürlemesi (طَبَعَ اللهُ ve خَتَمَ اللهُ)⁹⁵¹ muhtevalı âyetleri, insanın iradesi dışında Allah tarafından icbaren yapılan bir eylem şeklinde yorumlayarak eleştirir.⁹⁵²

Allah'ın fiilleri hususunda Dayananda'nın en fazla getirdiği eleştirilerden biri de *tarafgirlik* konusudur. Farklı konuları muhtevi on bir âyet⁹⁵³ üzerinden fiilleri konusunda Allah'ın tarafgir olduğunu;⁹⁵⁴ oysa tanrının hiçbir şekilde taraflı olamayacağını vurgulayan Dayananda, “*Muhakkak ki Allah, inananlarla beraberdir.*”,⁹⁵⁵ âyetini, “Tanrı Müslümanlardan taraf mıdır? Eğer öyle ise, O kötü bir iş yapıyor.”⁹⁵⁶ demek suretiyle eleştirir.

O, “*(Rasûlüm!) - وَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةً مِنْ قَرْيَتِكَ الَّتِي أَخْرَجْنَاكَ أَهْلَكْنَاهُمْ فَلَا تَاصِرَ لَهُمْ*” *Seni (içlerinden) çıkararak memleket (halkı)ndan daha kuvvetli nice memleket (halkı) vardı. Biz onları yok ettik de onlara hiçbir yardım eden olmadı.*” âyetiyle ilgili olarak ise “Tanrı, Muhammed'i [yurdundan] çıkararak yok ettiği/helak ettiği için çok tarafgirdir.”⁹⁵⁷ şeklinde bir tenkit yaparken aslında eleştirdiği konuya hakimiyeti hususunda da ipuçları vermektedir.

Özetle Dayananda *tanrının* fiilleri ile ilgili olarak, insanları daha çok günah işlemeye teşvik edeceği gerekçesiyle *tanrının* dilediğini bağışlayamayacağını,⁹⁵⁸ affedici ve bağışlayıcı olamayacağını,⁹⁵⁹ tövbeleri kabul edemeyeceğini,⁹⁶⁰ lütufta bulunamayacağını⁹⁶¹ belirterek bu görüşlerine muarız gördüğü bazı âyetleri eleştirir.

⁹⁵¹ el-Bakara 2/7, 34; et-Tevbe 9/93; en-Nahl 16/108; er-Rûm 30/59.

⁹⁵² İlgili eleştiriler için bk. *Satyartha Prakasha*, 872, C: XIV, N: 5; 906, C: XIV, N: 85; 912-913, C: XIV, N: 101; 923-924, C: XIV, N: 123.

⁹⁵³ el-Fâtiha 1/6-7; el-Bakara 2/48, Âl-i İmrân 3/15; en-Nisâ 4/40; 208; el-Enfâl 8/19; et-Tevbe 9/52; Yûnus 10/57; er-Ra'd 13/26; Muhammed 47/13.

⁹⁵⁴ Dayananda'nın, Allah'ı tarafgirlikle itham ederek yaptığı eleştiriler için bk. *Satyartha Prakasha*, 869-870, C: XIV, N: 4; 875-876, C: XIV, N: 13; 886, C: XIV, N: 36; 902-903, C: XIV, N: 78; 905-906, C: XIV, N: 83; 908, C: XIV, N: 89; 909-910, C: XIV, N: 94; 938-939, C: XIV, N: 140.

⁹⁵⁵ el-Enfâl 8/19.

⁹⁵⁶ *Satyartha Prakasha*, 902-903, C: XIV, N: 78.

⁹⁵⁷ *Satyartha Prakasha*, 938-939, C: XIV, N: 140.

⁹⁵⁸ el-Mâide 5/18. İlgili eleştiri için bk. *Satyartha Prakasha*, 897, C: XIV, N: 65. Dayananda'nın, kulların günahlarının affedilip affedilmemesi konusundaki görüşlerinin gerekçeli ve örnekli açıklaması için ayrıca bk. *Satyartha Prakasha*, 317, C: VII, N: 37.

⁹⁵⁹ el-Bakara 2/58; el-Mâide 5/95; ez-Zümer 39/53; el-Mü'min 40/3. İlgili eleştiriler için bk. *Satyartha Prakasha*, 879, C: XIV, N: 22; 898, C: XIV, N: 67; 934-935, C: XIV, N: 134; 935, C: XIV, N: 135.

⁹⁶⁰ Tâhâ 20/82; el-Furkân 25/71; eş-Şuarâ 26/82; el-Kasas 28/15-16. İlgili eleştiriler için bk. *Satyartha Prakasha*, 917, C: XIV, N: 109; 920, C: XIV, N: 116; 920-921, C: XIV, N: 117; 922-923, C: XIV, N: 121.

⁹⁶¹ el-Bakara 2/105. İlgili eleştiri için bk. *Satyartha Prakasha*, 880, C: XIV, N: 24.

O, *tanrının* doğasının kapsamı dışında olduğu ve nedensellik yasasının bozulmasına yol açacağı gerekçesiyle, *tanrının* sebepsiz hiçbir fiilde bulunamayıp hiçbir şey veremeyeceğini⁹⁶² ve sebepsiz hiçbir şeyi yaratamayacağını⁹⁶³ iddia eder. Ayrıca, adâletsizlik olacağı için, geçmiş eylemler yani birbiri ardınca gelen yaşamlardaki ameller olmadan Tanrı'nın insanlarla ilgili hüküm veremeyeceğini⁹⁶⁴ vurgulayan Dayananda, kibir olacağını söyleyerek de Allah'ın kendisini veya kendi kitabını övecek eylemlerde⁹⁶⁵ ve herhangi bir tehditte bulunamayacağını⁹⁶⁶ belirtir ve Allah'ın Kur'ân'da yer verilen fiilleri konusunda tenkitlerde bulunur.

2.2.3.2.2.3. Rızık

İslam düşüncesinde *rızık*, Allah'ın yaratıp canlılara sunduğu ve onların da yedikleri şeydir.⁹⁶⁷ Meşru dairede⁹⁶⁸ yenen şeyler insanlar için helal, bunun haricindekiler ise haram kabul edilmiştir. Rızıkla ilgili bazı ayrıntılarda kelam alimleri arasında görüş ayrılıkları olsa da rızık verenin Allah olduğu hususunda tam bir ittifak vardır.⁹⁶⁹

⁹⁶² el-Fâtiha 1/6-7; el-Bakara 2/3. İlgili eleştiriler için bk. *Satyartha Prakasha*, 869-870, C: XIV, N: 4; 871, C: XIV, N: 5.

⁹⁶³ el-Bakara 2/35-37. İlgili eleştiri için bk. *Satyartha Prakasha*, 875, C: XIV, N: 12.

⁹⁶⁴ er-Ra'd 13/26; ez-Zümer 39/69. İlgili eleştiriler için bk. *Satyartha Prakasha*, 909-910, C: XIV, N: 94; 934-935, C: XIV, N: 134.

⁹⁶⁵ el-Bakara 2/33; el-Bakara 2/2. İlgili eleştiriler için bk. *Satyartha Prakasha*, 874, C: XIV, N: 10; 871, C: XIV, N: 5.

⁹⁶⁶ er-Rûm 30/51. İlgili eleştiri için bk. *Satyartha Prakasha*, 923-924, C: XIV, N: 123.

⁹⁶⁷ Bu tanım, Ehl-i Sünnete göre rızıkın örfî tanımını ifade etmekte olup tağlip metoduyla hem yenilen hem de içilen şeyleri kapsar. Rızıkın lügat anlamı ise yenilen, içilen, giyilen ve kendisinden istifade edilen her şeyi içine almaktadır. Kur'ân âyetlerinde "(...) kendilerine rızık olarak verdiğimiz şeylerden de infak ederler." (Bakara, 2/3) şeklinde infak edilen sadakaya da rızık denilmesi, sadaka olarak verilen şeyin tasadduk edilmeden önce rızık olmaya münasip olmasını ifade eden örfî bir mecazdır. Bk. Cürcânî, *Tarîfât*, 95; İsfehânî, *el-Müfredât*, 194; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne Tefsîru'l-Mâtürîdiyye* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 374; Ebû Muhammed Abdülhak ibn Atiyye el-Endelüsî, *Tefsîru İbn Atiyye el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz* (Doha-Katar: Vüzâratü'l-Evkâfi ve's-Şuûni'l-İslâmiyye bi Devleti Katar, 2015), 1/275; Ebüssuûd b. Muhammed, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 1/80-81; Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Tefsîru'l-Kâdı Beyzâvî el-müsemmâ Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl ve meahu Hâşiyetü Allâmeti's-Suyûtî* (İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2022), 1/416-417.

⁹⁶⁸ Burada kast olunan, yenilen şeylerin gerek bizzat kendilerinin gerekse elde edilme yollarının din/İslam tarafından uygun görülmesidir.

⁹⁶⁹ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 75-76; Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Muhammed Alî en-Neccâr - Abdülhalîm en-Neccâr (ed-Dâru'l-Mısriyye, ts.), 41-43.

Dayananda'ya göre de rızık veren *tanrıdır*.⁹⁷⁰ Fakat onun anlayışındaki *tanrının* rızık verme eylemiyle İslam düşüncesinde belirtilen, birbirinden çok farklıdır. Zira ona göre *tanrı*, tabiat kanunlarına uygun ve tek düze hareket etmekte; ayrıca ezeli *kök madde* ve *yardımcı nedenler*⁹⁷¹ olmadan eylemini gerçekleştirememektedir. Eğer meydana gelecek/yaratılacak eylemler canlılarla ilgiliyse, o zaman önceki yaşamlardaki (reenkarnasyon)⁹⁷² amellerden bağımsız gerçekleşemez. Dolayısıyla *tanrı*, rızık verme konusunda da dilediği gibi hareket edemez. Bu nedenle Dayananda, “وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ - Allah dilediğine hesapsız rızık verir.”⁹⁷³ ve “يَسُطُّ الرِّزْقَ لِمَنْ - (O,) rızık dilediğine yayar (genişletir), dilediğine de kısar. (...).”⁹⁷⁴ âyetlerini bu bağlamda eleştirir.⁹⁷⁵

Dayananda'nın rızıklandırma konusuna bakışını ve eleştiri mantığını en güzel ortaya koyan açıklamalardan biri de “وَالَّذِي هُوَ يُطْعَمُنِي وَيَسْقِينِي - Bana yediren, bana içiren O'dur.”⁹⁷⁶ âyetine yönelttiği şu eleştirel cümlelerdir: “İnsanları ve diğer mahlukatı besleyen yalnızca *tanrı* ise, bunların hiçbiri hastalanmamalı ve tüm insanlar eşit miktarda gıda almalıdır. Kralın daha iyi, dilencinin ise çok daha kötü gıda/besin elde etmesi gibi bir tarafgirlik olmamalıdır. Madem besleyen ve büyüten yalnızca *tanrıdır*, o zaman hiç kimse hastalanmamalıdır. Ancak biz, Müslümanların bile hastalandığını görüyoruz.”⁹⁷⁷

2.2.3.3. Nübüvvet Kapsamındaki Eleştiriler

Nübüvvet, ilâhî menşeli dinler için en merkezî kavramlardan biridir. Nübüvvet, kelâm ilminin de ana konularından birini teşkil etmektedir. Vahiy, peygamber, ilahî kitaplar ve mucize gibi kavramlar; nübüvvet başlığı altında ele alınan konulardır.

⁹⁷⁰ Bk. *Satyartha Prakasha*, 296-297, C: VII, N: 4; 319, C: VII, N: 40; 345, C: VIII, N: 1; 355, C: VIII, N: 16.

⁹⁷¹ Bilgi, içgörü, güç, el ve diğer araçlar, zaman, mekân vb. Bk. *Satyartha Prakasha*, 351-352, C: VII, N: 11.

⁹⁷² Reenkarnasyon kastedilmekte.

⁹⁷³ el-Bakara 2/212.

⁹⁷⁴ eş-Şûrâ 42/12.

⁹⁷⁵ İlgili eleştiriler için bk. *Satyartha Prakasha*, 886, C: XIV, N: 37; 936-937, C: XIV, N: 137.

⁹⁷⁶ eş-Şuarâ 26/79.

⁹⁷⁷ *Satyartha Prakasha*, 920-921, C: XIV, N: 117.

Kendisine vahyolunanı tebliğ etmek üzere Allah tarafından insanlara gönderilen elçinin vasfı anlamında kullanılan *nübüvvet*⁹⁷⁸ kavramının Hinduizm’de bire bir karşılığı yoktur. *Avatar*⁹⁷⁹ ve *âpta*⁹⁸⁰ kavramları kısmen *nebi* kavramıyla karşılanabilirse de bu kavramların her birinin, kendisinin doğduğu dinî epistemolojiye özgü olduğu bir hakikattir.

2.2.3.3.1. Vahiy ve İlâhî Kitaplar

Nübüvvetle bağlantılı temel kavramlardan biri de hiç kuşkusuz *vahiy*dir. Bu kavramın, bütün kültürlerde kendisine yer bulması, doğal olarak mahiyet çeşitliliğinin çokluğunu beraberinde getirmiştir. Konuşmak, ilham etmek, imâ ve işarette bulunmak, fısıldamak ve emretmek gibi birçok anlamı da kapsamına alan *vahiy* kelimesinin istilâhî anlamının⁹⁸¹ yanı sıra mecazî/metaforik kullanımı da söz konusudur.⁹⁸² İslam kelam literatüründe vahyin metaforik anlamından ziyade dine dönük anlamı (*vahy-i has*) tartışma konusu edilmiştir.

⁹⁷⁸ Bk. Tânevî, *Keşşâfû istilâhâtî'l-fünûn*, "en-Nebî", 2/1681-1682; Nüreddîn Ahmed bin Mahmûd bin Ebî Bekr es-Sâbûnî, *en-Nübüvvetü ve'l-enbiyâ* (Dîmeşk: Mektebetü'l-Ğazalî, 1985), 10-13. Hinduların (*Berâhime*) ve Budistlerin (*Sümeniyye*) nübüvveti inkarı ve nübüvvetin aklen isbatıyla ilgili olarak bk. Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye*, 214-217; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 233-242; Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn* (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2003), 95-99.

⁹⁷⁹ Hint düşüncesinde çoğunlukla tanrının enkarnasyonları için kullanılan bu kavram, bazen Hristiyanlıktaki *Mesih* bazen de *Kalki Avatar* özelinde İslam dinindeki son peygamber (Hz. Muhammed) kavramıyla karşılaştırıldığı görülür.

⁹⁸⁰ Dayananda; doğru kavrayan, tamamen bilgili, dürüst, başkalarının iyiliğiyle ilgilenen, doğru sözlü, aktif, kendine hâkim olan, tamamen iyilik yapma güdüsüyle başkalarına öğretmeye yönlendirilen ve onlara kendisinin idrak ettiği ve nefesine faydalı bulduğu şeyleri öğreten kişiyi *âpta* (usta (adept)) olarak tanımlar. Ona göre gerçek birer öğretmen olan âptalar, yeryüzünden başlayarak Tanrı'ya kadar tüm bilgileri idrak eden/gerçekleştiren (realized) kişilerdir. Dayananda, Vedalar'ı Tanrı Sözü oldukları için baş otorite olarak tanımlarken; aynı zamanda yukarıdaki anlamda doğru idrak edenler olduklarından âptaların sözleri ve öğretilerini de bilgi edinme ve kontrol/tahlil (examination) yöntemlerinden/yollarından biri anlamında otorite olarak kabul eder. Bk. *Satyartha Prakasha*, 101-102, C: III, N: 52; 966, Appendix, N: 38-39.

⁹⁸¹ Vahyin istilâhî anlamına ilerleyen satırlarda yer verilecektir.

⁹⁸² İsfehânî, *el-Müfredât*, "vahy", 515-516; Cüleynid, *Mevsûatü'l-akîdeti'l-İslâmîyye*, "el-Vahyü", 1158-1168. Özellikle peygamber olmayan kişilere hususî bildirim anlamındaki kullanımı ile muhatabı hayvanlar ve tabiat olan isti'maller, vahyin aslî/istilâhî değil mecazî kullanımı kapsamına dahildir. "Vahy-i has" ve "vahy-i umumî" tabirleri de kelimenin bu iki -istilâhî ve mecazî- anlam alanını ayırmak üzere kullanılmıştır.

Kelam alimlerine göre *vahy-i has*, Allahu Teala'nın kullarından seçmiş olduğu birine hidayet ve bilgi türlerinden bir kısmını, istediği şeyi vasıtalı veya vasıtasız bildirmesidir.⁹⁸³ Onlar, vahyin kaynağının tartışmasız Allah olduğu ve ilahî iradenin mutlak tasarrufu ile gerçekleştiği hususunda da ittifak halindedirler. Bu yönüyle İslam düşüncesinde *vahiy*, yukarıdan aşağı yönlüdür.⁹⁸⁴

Hindu düşüncesinde ise *rişilerin* özel gayretleriyle elde ettikleri yani aşağıdan yukarı gerçekleşen ve ortaya çıkarma, görünür kılma/*ifşâ* (revelation)⁹⁸⁵ tabiriyle vücut bulan bir *vahiy* anlayışı söz konusudur. Dayananda'nın bu konuda ana akımdan ayrıldığı ve İslam düşüncesindeki vahiy anlayışına daha yakın durduğu söylenebilir.⁹⁸⁶ Ancak buna rağmen konu Kurân âyetleri olunca, kendi düşüncesine ters düşme pahasına Dayananda'nın farklı bir tutum sergilediği görülür. Mesela o, Vedaların insanlara nasıl ulaştırıldığını açıklama babında, *vahiy* konusunu anlatırken “Evrenin başlangıcında, tanrı önce insanları yarattı ve ardından Agni, Vâyü, Âditya ve Angiras'a dört Veda'yı vahyetti. Bu bilgiler, Vedaları Brahma'ya aktardılar. Böylece Brahma; Agni, Vâyü, Âditya ve Angiras'tan Vedaları öğrendi (kelimenin tam anlamıyla sağdı).” demektedir. “Tanrı, Vedaları neden başkalarına değil de sadece bu dört kişiye açıkladı. Oysa bu durum Tanrı'yı tarafgir kılar.” şeklinde kendisinin yaptığı itiraz, “Bu dördü, insanların en safları/en temizleriydi (the purest), hiçbiri onlara benzemiyordu. Bu nedenle kutsal söz yalnızca onlara vahyedildi.” şeklinde yine kendisi tarafından cevaplanmaktadır.⁹⁸⁷

⁹⁸³ Vahiyle ilgili tanımlamalar için bk. Tânevî, *Keşşâfû ıstılâhâtî 'l-fünûn*, "el-vahyü", 2/1776; Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-Râzî, *Tefsîru 'l-Fahri 'r-Râzî el-Müştehiru bi't-Tefsîri 'l-Kebîr ve Mefâtîhi 'l-Ğayb* (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Fikr, 1981), 28/282.

⁹⁸⁴ Bu konuda Fârâbî ve İbn Sina gibi Meşşai geleneğe mensup filozoflar farklı düşünmektedir. Onlar vahyi, bir dizi beşerî gayretin sonucunda gerçekleşebilen, nu nedenle de yönü yukarıdan aşağıya doğru bir “inzal” veya “tenzil” şeklinde gerçekleşen “bildirim” olarak değil de, aşağıdan yukarıya doğru kat edilen bir yükselme ile sağlanan “feyezan” olarak değerlendirmişlerdir. Bk. Recep Kılıç, “Vahiy: Mahiyeti, İmkânı ve Doğrulanması Üzerine”, *Milel ve Nihal* 8/1 (2011), 29-31.

⁹⁸⁵ Açıklama, ifşâ, örtüsünü kaldırma, göz önüne serme gibi manaları barındıran Latince asıllı (revelationem) “revelation” kelimesi İngilizce literatürde vahiy kavramını ifade etmek için kullanılmaktadır. Kelimenin anlamsal muhtevasının menşei, Hristiyan kutsal metinleridir. Bk. William Little vd., ed. C. T. Onions (Great Britain: Oxford University Press, 1933), “The Shorter Oxford English Dictionary On Historical Principles”, 2/1726. Ayrıca bk. Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2004), 17-18.

⁹⁸⁶ Bk. *Satyartha Prakasha*, 336-337, C: VII, N: 63-67.

⁹⁸⁷ Bk. *Satyartha Prakasha*, 336-337, C: VII, N: 66-67.

Görüldüğü üzere burada tanrı tarafından *seçilmiş kişilere* vahyin bizzat doğrudan verilmesinden ve o kişilerin de bu bilgileri daha sonra bir başka insana aktarmasından bahsedilmektedir. Oysa Dayananda, *وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا*, - *Hakikat biz, onu dünyada (peygamberlik için) seçtik.*⁹⁸⁸ âyeti üzerinden peygamberlerin seçilmiş olmasıyla ilgili olarak, “Tanrı’nın yalnızca İbrahim’i seçmesinin nedeni nedir? Eğer bunu, onun erdemli kişiliğinden dolayı yaptıysa, o zaman başkaları da erdemli olabilir mi? Eğer O/[Tanrı] onu erdemliliğinden bağımsız olarak seçtiyse, bu adaletsizliktir.”⁹⁸⁹ demektedir ve kendi görüşleriyle çelişme pahasına yine de eleştiri yöneltmektedir.

Dayananda, her şeye nüfuz eden bir *tanrının* iletişim kurmak için melekler ve peygamberler aracılığıyla veya örtü arkasından konuşmaya ihtiyaç duymayacağını belirterek Şûrâ Sûresi’nde geçen ve vahiy türlerinden bahseden âyete de⁹⁹⁰ eleştiriler getirir.⁹⁹¹

Dayananda’nın, Vedaların ilâhîliği konusundaki görüşü, İslam düşüncesindeki *kelâm-ı nefsi* ve *kelâm-ı lafzi* yorumuyla hemen hemen aynı olmasına rağmen⁹⁹² yine de onun, özelde Kur’ân-ı Kerîm’e genelde ise Kur’ân’da bahsi geçen diğer ilâhî kitaplara eleştiriler yönelttiği görülür.⁹⁹³

Dayananda, doğrudan Kur’ân’a yönelik ilk eleştirisini, *besmele* üzerinden, *tanrının* kendi kitabına kendi adıyla başlayamayacağını; ancak ‘İnsanların hidâyeti için başlıyorum.’ diyebileceğini iddia ettiği bir itirazla başlatır.⁹⁹⁴ Daha sonra tenkit ettiği hemen her konu üzerinden, böyle bir kitabın *tanrı sözü* olamayacağına vurgu yaparak Kur’ân’a yönelik eleştirilerini sürdürür.

Dayananda’nın ilahî kitaplara yönelttiği eleştirilerde daha çok, ‘Eğer bir ilahî kitap varsa o vakit diğerlerine ihtiyaç kalmaz.’ şeklindeki iddiası ön plana çıkmaktadır.

⁹⁸⁸ el-Bakara 2/130.

⁹⁸⁹ *Satyartha Prakasha*, 882, C: XIV, N: 29.

⁹⁹⁰ eş-Şûrâ 42/51.

⁹⁹¹ *Satyartha Prakasha*, 936-937, C: XIV, N: 137.

⁹⁹² Bk. *Satyartha Prakasha*, 342-343, C: VII, N: 75-77.

⁹⁹³ İlahî kitaplara yönelik eleştiriler için bk. *Satyartha Prakasha*, 870, C: XIV, N: 4; 871, C: XIV, N: 5; 876, C: XIV, N: 14; 878, C: XIV, N: 19; 920-921, C: XIV, N: 117; 935, C: XIV, N: 135; 938, C: XIV, N: 138; 948, C: XIV, N: 154.

⁹⁹⁴ *Satyartha Prakasha*, 868, C: XIV, N: 1.

Örneğin o, “ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ ” - *Yine onlar, (Hak katından) sana indirilen (Kur’ân-ı Kerîm’e) ve senden evvel indirilenler(in asılların)a iman ederler.*” âyetini şu şekilde tenkit etmektedir:

“Eğer Kitâb-ı Mukaddes (Bible/İncil)⁹⁹⁵ gibi [diğer] kutsal kitaplara da inanmak uygunsa, Müslümanlar neden Kur’ân’a inandıkları gibi Kitâb-ı Mukaddes’e vs. inanmıyorlar? Eğer inanıyorlarsa, o zaman Kur’ân gereksizdir. Kur’ân’da ilave şeyler var diyorsanız, o vakit *tanrı* onları önceki kitaplara yazmayı unuttu mu? Eğer unutmadı ise, Kur’ân’a ihtiyaç kalmaz. Ayrıca, Kitâb-ı Mukaddes ve Kur’ân’ın çok az istisna dışında hemen hemen tüm noktalarda [birbiriyle] uyumlu olduğunu görüyoruz. O [Tanrı], [bu kitapları] neden Vedalar gibi tek bir kitap yapmadı?”⁹⁹⁶

Muhammed Kasım en-Nânevteví, Dayananda’nın bu itirazını *ilahî emirlerde nesh* başlığı altında ele alarak cevaplamıştır.⁹⁹⁷

2.2.3.3.2. Peygamber ve Mucize

Hint düşüncesinde, İslam tasavvurundaki gibi bir peygamber anlayışı olmadığına değinilmişti. *Avatar* ve *âpta* kavramlarının, *nebi* kavramıyla kısmen karşılaştırılabilmesi söz konusu olsa da bu kavramların her birinin, kendilerini vücuda getiren düşünceye özgün olduğu yine vurgulanmıştı.

Dayananda, Tanrı’nın enkarnasyonlarına inanmadığından⁹⁹⁸ *avatar* kavramını daha çok *salih insan* anlamında kullanmaktadır.⁹⁹⁹ Onun *âpta* kavramına yüklediği anlam, özellikle nitelikleri yönüyle peygamber kavramını çağrıştırmaktadır.¹⁰⁰⁰ Ancak

⁹⁹⁵ Dayananda, “İncil (Bible)” ifadesiyle Ahd-i Atik’i de içeren Kitâb-ı Mukaddes’in tamamını kastettiğini Hristiyanlık eleştirisinin ön sözünde belirtmektedir. O nedenle Dayananda’nın İslam eleştirisinde geçen “Bible” kelimeleri “Kitâb-ı Mukaddes” olarak çevrilmiştir.

⁹⁹⁶ *Satyartha Prakasha*, 871, C: XIV, N: 5.

⁹⁹⁷ Nânevteví’nin bu reddiyesine “Vahiy ve Nesh” başlığı altında yer verilmiştir.

⁹⁹⁸ Bk. *Satyartha Prakasha*, 968, Appendix, N: 51.

⁹⁹⁹ Dayananda, “Krişna erdemli bir adamdı ve her zaman dünyaya iyilik yapmak istiyordu.” demekte; ayrıca Krişna’ya atfedilen “Ne zaman doğruluk bozulsa, ben doğarım.” sözünü, “Doğruları korumak ve kötülere yok etmek için her çağda doğmak istediğini kastetmiş olabilir.” diye *reenkarne* anlamında yorumlamaktadır. Bk. *Satyartha Prakasha*, 315-316, C: VII, N: 33.

¹⁰⁰⁰ Dayananda’nın *âpta* tanımı, yukarıda “Nübüvvet Kapsamındaki Eleştiriler” başlığı altında verilen dipnotta geçmektedir.

Dayananda'nın anlayışında, İslam düşüncesinde olduğu gibi *tanrının* tabiata müdahalesi anlamında *mucize* asla söz konusu değildir. Bu nedenle o, İslam eleştirisinde gerek genel olarak peygamberlik müessesesini gerekse Kur'an'da ismi ve hikayesi geçen bazı peygamberleri ve onlar vasıtasıyla gerçekleşen mucizeleri hedef almaktadır.

O, peygamberlik müessesesine yönelttiği eleştirilerde, 'Eğer tanrı, bir peygamber olmadan istediği amacı gerçekleştiriyorsa güçsüzdür,¹⁰⁰¹ bir mekanla sınırlıdır,¹⁰⁰² sonludur ve her şeyi bilen değildir.'¹⁰⁰³ argümanlarını kullanmaktadır.

Dayananda, bazı peygamberleri ismen eleştirirken bazılarını ise isim vermeden onlarla ilgili olaylar üzerinden tenkit eder. Örneğin o, Sâffât Sûresi'nde geçen kıssa¹⁰⁰⁴ üzerinden Lût peygamberi¹⁰⁰⁵ ismen eleştirmektedir. Hz. Muhammed'i de Âl-i İmrân,¹⁰⁰⁶ Nisâ¹⁰⁰⁷ ve Yâsîn¹⁰⁰⁸ Sûrelerinde geçen 'kendisinin gerçek bir peygamber olması ve ona iman edilmesi' muhtevalı âyetler ve 'peygamberin eşleriyle kendisi arasında geçen bir olayın konu edildiği' Tahrîm Sûresi'nde geçen iki âyet¹⁰⁰⁹ üzerinden ismini zikrederek doğrudan tenkit eder. İsim vermeden de Hz. Muhammed ve onunla ilintili her şeyi eleştirir.

Bilindiği üzere İslam düşüncesinde mucizeler, peygamberlerin nübüvvetini destekler nitelikte gerçekleşen harikulade olaylar olup ilahî fiiller kapsamındadır. Peygamberlerin bu konuda herhangi bir müdahaleleri veya etkileri söz konusu değildir.¹⁰¹⁰ Oysa Dayananda'ya göre neden-sonuç ilişkisi olmaksızın veya doğa ve bilim yasalarına aykırı hiçbir şey meydana gelemez, tanrı da bunları meydana

¹⁰⁰¹ Bk. *Satyartha Prakasha*, 892-893, C: XIV, N: 53.

¹⁰⁰² *Satyartha Prakasha*, 896-897, C: XIV, N: 62.

¹⁰⁰³ *Satyartha Prakasha*, 910, C: XIV, N: 96.

¹⁰⁰⁴ İlgili eleştiriye konu edilen âyetler: es-Sâffât 37/133-136.

¹⁰⁰⁵ *Satyartha Prakasha*, 931-932, C: XIV, N: 132.

¹⁰⁰⁶ Âl-i İmrân 3/179. İlgili eleştiri için bk. *Satyartha Prakasha*, 892-893, C: XIV, N: 53.

¹⁰⁰⁷ en-Nisâ 4/170-171. İlgili eleştiri için bk. *Satyartha Prakasha*, 896-897, C: XIV, N: 62.

¹⁰⁰⁸ Yâsîn 36/3-5. İlgili eleştiri için bk. *Satyartha Prakasha*, 930-931, C: XIV, N: 130.

¹⁰⁰⁹ et-Tahrîm 66/1, 5. İlgili eleştiri için bk. *Satyartha Prakasha*, 941-943, C: XIV, N: 143.

¹⁰¹⁰ Bk. Seyfuddîn Ali b. Muhammed el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kâhire: Dârü'l-Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyyi bi'l-Kâhira, 2002), 4/17-18; Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 218-224; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 242-248.

getiremez. Zira bunlar, O'nun kudreti dışındadır.¹⁰¹¹ Bu manada meydana geldiği söylenen her şey yalan/uydurmadır.¹⁰¹²

Mucize konusunda tam bir inkâr tutumu sergileyen Dayananda, mucizelerin hepsinin sıradan insanları yanıltmak için iyi bir aldatmaca olduğunu vurgular¹⁰¹³ ve yaklaşık on yedi âyet¹⁰¹⁴ üzerinden bu konuyu ağır bir şekilde tenkit eder.¹⁰¹⁵ Dayananda genel olarak mucizelerin olasılık dışı,¹⁰¹⁶ mantığa¹⁰¹⁷ ve duyulara¹⁰¹⁸ aykırı oluşu, günümüzde gerçekleşmeyişi/gerçekleştirilemeyişi¹⁰¹⁹ ve ayrıca bu tür şeylerin tanrı için caiz olmayışı¹⁰²⁰ ile tanrının kitabında bulunamayacağı¹⁰²¹ gibi argümanlar ileri sürerek mucizeyi inkar yoluna gider. Oysa kendisi, tanrının *enkarne* olup olamayacağı konusundaki bir itiraza, “*Kansa*’yı, *Rāvana*’yı vb. öldürmenin veya *Govardhana* adındaki tepeyi kaldırmanın;¹⁰²² [Tanrı için] Dünya, Güneş, Ay ve diğer nesnelerin yaratılmasından, idame ettirilmesinden ve yok edilmesinden daha zor işler

¹⁰¹¹ Bk. *Satyartha Prakasha*, 355-358, C: VIII, N: 18-22.

¹⁰¹² Bk. *Satyartha Prakasha*, 878, C: XIV, N: 19; 900, C: XIV, N: 72.

¹⁰¹³ *Satyartha Prakasha*, 878, C: XIV, N: 19.

¹⁰¹⁴ el-Bakara 2/53, 60, 73, 87, 260; el-A'râf 7/107, 133, 143; el-Enfâl 8/54; et-Tevbe 9/26; Hüd 11/64; el-İsrâ 17/59; eş-Şuarâ 26/154-155; en-Neml 27/10; eş-Şems 91/13-14.

¹⁰¹⁵ Mucize ile ilgili eleştiriler için bk. *Satyartha Prakasha*, 876, C: XIV, N: 14; 876, C: XIV, N: 15; 878, C: XIV, N: 19; 879-880, C: XIV, N: 23; 888, C: XIV, N: 43; 900, C: XIV, N: 72; 900, C: XIV, N: 73; 901, C: XIV, N: 74; 904, C: XIV, N: 80; 905, C: XIV, N: 82; 908-909, C: VIII, N: 91; 913-914, C: XIV, N: 103; 921, C: XIV, N: 118; 949, C: XIV, N: 157; 921-922, C: XIV, N: 119.

¹⁰¹⁶ Bk. *Satyartha Prakasha*, 879-880, C: XIV, N: 23.

¹⁰¹⁷ Bk. *Satyartha Prakasha*, 901, C: XIV, N: 74.

¹⁰¹⁸ Bk. *Satyartha Prakasha*, 900, C: XIV, N: 72.

¹⁰¹⁹ Bk. *Satyartha Prakasha*, 876, C: XIV, N: 14; 905, C: XIV, N: 82. Dayananda, mucizenin peygamberlikle alakalı bir olgu olduğunun ve son peygamber Hz Muhammed’le birlikte bunun sona erdiğinin ya farkında değil; ya da daha önce kendisiyle çelişme pahasına eleştiriler yönelttiği gibi yine aynı yolu takip etmektedir.

¹⁰²⁰ Bk. *Satyartha Prakasha*, 908-909, C: VIII, N: 91.

¹⁰²¹ Bk. *Satyartha Prakasha*, 921-922, C: XIV, N: 119.

¹⁰²² Krişna’nın gök gürültüsü ve yağmur tanrısı Indra’yı yendiği gün olarak kabul edilen ve Hinduların *Govardhan Puja*, olarak kutladıkları önemli bir olaydır. Hikâyeye göre Krişna, Indra’ya yapılacak yıllık adak/kurban için çok büyük hazırlıkların yapıldığını görür ve babası Nanda’ya bu konuda çeşitli sorular sorar. Ayrıca o, köylülerle ‘dharma’larının gerçekte ne olduğu konusunda tartışır. Krişna’ya göre onlar çiftçi oldukları için sadece görevlerini yerine getirmeli, çiftçiliklerine ve hayvanlarını korumaya odaklanmalıydılar. O, herkesin elinden geldiğince sadece ‘dharma’larını yapmasını, doğa olayları için dua etmelerine veya kurban sunmalarına gerek olmadığını söyler. Köylüler nihayet ikna olurlar ve o yılki özel ibadeti (puja) yerine getirmezler. Bunun üzerine Indra çok sinirlenir ve yağmurlar yağdırarak köyü sular altında bırakır. Krişna da Govardhan Dağı’nı kaldırıp bir şemsiye gibi köyün üzerinde tutarak insanları ve sığırları yağmurdan korur. Nihayetinde Indra yenilgiyi kabul ederek Krişna’yı galip olarak tanır, duasını yapar ve gökteki krallığına gider. Bk. Ahmet Türkan - Mehmet Safa Cevahir, “Hindu Bayramı Divali’nin Tarihi Gelişimi ve Farklı Dinlerdeki Yansımaları”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (Aralık 2022), 588; Wendy Doniger, “Indra”, *Britannica* (02 Ocak 2024).

Aslında bu olay, Indra’nın düşüşünü ve Hindu felsefesinde daha fedakârlık odaklı bir ibadetten daha manevî bir düşünce düzlemine doğru yeni bir başlangıcı temsil etmesi açısından önem arz etmektedir.

olduğunu mu düşünüyorsunuz?” şeklinde cevap vermektedir. Onun burada kullandığı örnekler ve öncesinde yaptığı açıklamalar, mucize konusundaki eleştirileriyle tamamen çelişmektedir. Çünkü *Govardhana* tepesinin kaldırılıp şemsiye gibi kullanılarak ilgili köy halkının yağmur ve selden korunması olayını çok normal gören Dayananda'nın, Kur'ân'da dağla ilgili mucizevî iki olaydan yukarıdakine benzeyen Tûr Dağı'nın kaldırılmasına¹⁰²³ hiç değinmemesi, diğerini¹⁰²⁴ de tenkit etmesi tam bir tezat halidir. Salih peygamberin kavmi Semûd'a bir imtihan olarak verildiği belirtilen¹⁰²⁵ deve ise Dayananda'nın bu konuda getirdiği eleştirilerde en fazla ön plana çıkardığı mucizedir.¹⁰²⁶

Dayananda'nın nübüvvet kapsamındaki eleştirileri kendi epistemoloji anlayışıyla da çelişmektedir. Çünkü o, *mütevâtir habere* tekabül eden *aitihya* ve *itihasa* ile *haber-i sâdika* tekabül eden¹⁰²⁷ *doğru idrak eden dürüst kişiler* olarak tanımlanan *âptaların*¹⁰²⁸ sözleri *şabdayı* bilgi edinme yolu olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla kendisinin kabul ettiği bilgi edinme yollarından *tevatür* yoluyla günümüze ulaşan Kur'ân ile; *sıdk*, *emânet* ve *fetânet* sıfatlarını hâiz peygamberlerin öğretilerini de kabullenmesi beklenir. Mesela, Ramayana ve Mahabrata destanları onun için *mütevâtir haber* bir otorite olarak işlev görür. Fakat konu Kur'ân olunca Dayananda için *tevatür* hiçbir şey ifade etmez. Yine söz konusu *âptalar* olunca, onun için *doğru idrak* ve *dürüstlüğün* bir karşılığı vardır ve ilhamı da içine alan öğretiler *haber-i sâdik/otorite* kabul edilir. Oysa *keskin zekâ*, *doğru idrak*, *dürüstlük* ve *güvenirlilik*

¹⁰²³ Bu, Bakara Sûresi 64. âyette anlatılan 'Tûr Dağı'nın İsrail oğulları'nın üstüne kaldırması' olayıdır. Dayananda, Bakara Sûresi 53., 65. ve 66. âyetleri tek madde altında eleştirir. 64. âyette geçen ve kendisi için büyük bir malzeme olması gereken bu olayı ise pas geçer. Bk. *Satyartha Prakasha*, 876, C: XIV, N: 14.

¹⁰²⁴ A'râf Sûresi 143. âyette geçen ve 'Mevlâ'nın dağa tecelli etmesiyle dağın yerle bir oluvermesi' durumudur. Dayananda bu olayı doğrudan tenkit eder. Bk. *Satyartha Prakasha*, 901, C: XIV, N: 74.

¹⁰²⁵ el-İsrâ 17/59. "وَأَتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً." "Biz Semûd kavmine de (inanmaları için) açık bir mucize olarak o dişi deveyi verdik."

¹⁰²⁶ İlgili eleştiriler için bk. *Satyartha Prakasha*, 908-909, C: VIII, N: 91; 913-914, C: XIV, N: 103; 921, C: XIV, N: 118; 949, C: XIV, N: 157.

¹⁰²⁷ Hatta Hinduizm'deki bu kavramların anlamca daha kapsamlı oldukları söylenebilir.

¹⁰²⁸ Hint düşüncesinde *âpta*, hakikati idrak eden ve doğruyu söyleyen güvenilir kişileri tanımlamak için kullanılır. Daha açıklayıcı bir ifadeyle *âpta*; iyice bilgili, dürüst, başkalarının iyiliğiyle ilgilenen, doğru sözlü, aktif, kendine hâkim olan, tamamen iyilik yapma güdüsüyle başkalarına öğretmeye yönlendirilen ve onlara kendisinin idrak ettiği ve nefesine faydalı bulduğu şeyleri öğreten kişidir. O, gerçek öğretmen ve yeryüzünden başlayarak Tanrı'ya kadar tüm bilgileri idrak eden (realized) kişi olarak tanımlanır. Bk. Atreya, *The Elements Of Indian Logic*, 51, 121; *Satyartha Prakasha*, 101-102, C: III, N: 52; 966, Appendix, N: 38.

sıfatlarına sahip, ilham değil sadece vahiy kaynaklı öğretileri ileten İslam peygamberleri ise en ağır eleştirilere konu edilir.

2.2.3.4. Semiyât Kapsamındaki Eleştiriler

Aklî delillerle sabit olmayan, duyu ötesi âleme hitap eden, Allah tarafından yalnız peygamber vasıtasıyla vahiy olarak bildirilen naklî (*semî*) delillerle sabit olan ve daha çok kabir, hesap, cennet, cehennem gibi ölüm sonrasında içeren itikadî konulara *semiyât* denmiştir.

Semiyât, söylenen şeylerin doğruluğu veya yanlışlığı ancak kendi iç tutarlılığıyla değerlendirilebilecek bir konudur. Bu yönüyle onun, inananları açısından daha çok teslimiyeti gerektiren bir konu olduğu söylenebilir.

2.2.3.4.1. Kıyamet ve Âhret Ahvali¹⁰²⁹

Ateist kültür hariç tutulursa, dünya âhret ilişkisi veya doğumla başlayan bu dünya hayatı ve ölümlle başlayan sonraki yaşamdaki kurtuluş veya ceza hemen her dinî düşüncenin kapsamına girmiştir.

İslam düşüncesinde, dünya hayatı sonlu olup burada yapılan amellerin ödül veya ceza şeklinde karşılığının görüleceği, kendine münhasır özellikler barındıran, ebedî ve bu dünya hayatından farklı bir yaşam söz konusudur. *Âhret* diye isimlendirilen ve imanın bir rüknü olarak kabul edilen bu yaşama iman, ölüm sonrasında belirsizliklerini ortadan kaldırması ve adalet duygusunu güçlendirmesi yönüyle inananları açısından büyük önem arz etmektedir.¹⁰³⁰

¹⁰²⁹ Kelam kitaplarında; amel defterlerinin (*kitap*) verilmesi, amellerin tartılması, sual, hesap, şefaatin kabulü ve cennet ehlinin cennete, cehennem ehlinin cehenneme dâhil edilmesi gibi haller bu ana başlık altında ele alınmıştır. Bunlardan her biri aklen mümkün olduğu gibi şerî nakil bakımından da varid olmuştur. Dolayısıyla bunları tasdik edip inanmak vacip kabul edilmiştir. Bk. Harputî, *Kelâm İlmine Giriş*, 242.

¹⁰³⁰ İslam düşüncesinde ölüm ve ötesi ile ilgili ayrıntılı bilgiler için bk. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 255-270; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 160-171; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 327-347; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 316-350; Süleyman Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat (Kabir Hayatı)* (Konya: Tekin Kitabevi, 2005).

Hint düşüncesinde ise Veda ilahileri göz önüne alındığında, ruh göçü (*tenâsüh*) inancından uzak ve İslam düşüncesindeki daha yakın bir anlayış hakimdir. Upanişad metinleriyle birlikte ise yeniden dünyaya gelme (*tensüh*) ve tanrıyla bütünleşme (*hulül*)¹⁰³¹ gibi İslam düşüncesindeki çok uzak fikirler yer etmeye başlamıştır.¹⁰³² Bu metinlerde doğum ve ölüm, bir döngü (*samsara*) olarak yorumlanmıştır. Ruh göçüyle (*tenâsüh*) iç içe olan bu yorum, ilâhî menşeli diye tanımlanan dinlerde sunulan doğum ölüm anlayışından oldukça farklıdır. Daha önce bu konunun genel Hint düşüncesindeki yerine ana kavramlar üzerinden özetle değinilmişti.¹⁰³³ Burada ise cennet ve cehennem gibi âhirete dair kavramların Hinduizm'deki karşılığına değinmekten ziyade Dayananda'nın konuya yaklaşımı ve eleştirilerindeki iç tutarlılık üzerinde durulacaktır.

Dayananda'ya göre ruh, sınırlıdır (finite) ve örtülmekle yükümlüdür.¹⁰³⁴ Böylece o, bir bedene bürünür; bu da onun doğuşu anlamına gelir. İyi ya da kötü eyleminin meyvesinden keyif almaya mecbur kalarak *esaret*¹⁰³⁵ altına girer.¹⁰³⁶ Esaretten kurtulmanın yollarını ve araçlarını kullanmaya çalışarak acıdan kurtulmak ister. Acıdan kurtulduğunda *tanrıyı* idrak eder ve *kurtuluşa* erer.¹⁰³⁷ Böylece mutluluğa kavuşan ruh, *tanrıda* yaşar.¹⁰³⁸ Tanrı her yerde mükemmel durumda olduğundan özgürleşmiş ruh,¹⁰³⁹ bilgi, mutluluk ve bağımsızlık içinde *tanrıda* özgürce gezinir. Hareketlerini engelleyecek hiçbir şey yoktur. Ama ruh *tanrıyla* birleşmez.¹⁰⁴⁰

¹⁰³¹ Burada söz konusu edilen belli bir riyazet ve mücahede hayatı sonrasında bireyin tanrısal bir varlık haline dönüşmesidir.

¹⁰³² Bk. Fuat Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı* (İstanbul: Ataç Yayınları, 2005), 68-71.

¹⁰³³ Bu çalışmanın “C.3.5. Karma, Ruh Göçü, Samsara ve Mokşa İnancı” başlığına bakılabilir.

¹⁰³⁴ İfade asıl metinde, “*The soul is finite and is liable to be covered up.*” şeklinde geçmektedir. Bk. *Satyartha Prakasha*, 388, C: IX, N: 5. Burada yaşamsal bir sonluluktan değil maddesel bir sonluluktan bahsedilmektedir. Zira Dayananda, daha önce Yaratılış bölümünde, ruhun ezeli ve ebedi olduğunu söylemişti. Bk. *Satyartha Prakasha*, 347, C: VIII, N: 5. O nedenle burada “sınırlı” anlamı daha uygun düşmektedir.

¹⁰³⁵ Dayananda'nın açıklamalarından anlaşılmalıdır ki *esaret* iki aşamalıdır. Yukarıdaki durum esaretin birinci aşamasını oluştururken ikincisi ise *kötülük ve cehalete dalmakla* gerçekleşir. Bk. *Satyartha Prakasha*, 387, C: IX, N: 4. Krş. *Satyartha Prakasha*, 388, C: IX, N: 5.

¹⁰³⁶ “It comes into bondage by being compelled to enjoy the fruit of its good or bad action.” *Satyartha Prakasha*, 388, C: IX, N: 5.

¹⁰³⁷ Bk. *Satyartha Prakasha*, 388, C: IX, N: 5.

¹⁰³⁸ Bk. *Satyartha Prakasha*, 394, C: IX, N: 12, 14.

¹⁰³⁹ Dayananda, özgürleşen ruhun aslında gerçek gebelik vb. gibi tüm doğal niteliklerini ve doğal yeteneklerini koruduğunu, yalnızca bedensel çağrışımın sona erdiğini iddia eder. Bk. *Satyartha Prakasha*, 395, C: IX, N: 15.

¹⁰⁴⁰ Bk. *Satyartha Prakasha*, 395, C: IX, N: 14, 17; 418-419, C: IX, N: 60.

Özgürleşmenin yolu ise, ruhun ancak *tanrının* emirlerine itaat etmesinden, erdemli eylemlerde bulunmasından, iyi arkadaşlıklar kurmasından ve *yoga* uygulamasından geçmektedir.¹⁰⁴¹

Esaret ve kurtuluşun sonsuz olmadığını belirten Dayananda'ya göre ruh, kurtuluşu elde ettikten sonra doğum ve ölüm sıkıntısına tekrar döner. Zira ona göre ne esaretin ne de kurtuluşun mutlak olarak yok edilebilmesi söz konusudur.¹⁰⁴² Ancak Dayananda'nın bu konuda da kafasının karışık olduğu görülür. Çünkü o, kurtuluşu elde ettikten sonra ruhun yeniden doğum-ölüm döngüsüne gireceğini *Satyartha Prakasha*'ta belirttiği halde bu açıklamasından yirmi yedi sayfa sonra bir başka açıklamasında ise istisna getirerek tam tersini söylemektedir.¹⁰⁴³

İslam düşüncesinde yer verilen şekliyle bir doğum-ölüm veya kıyamet-âhiret anlayışına sahip olmayan Dayananda, Kur'ân'da geçen bu tür konulara tamamen kendi perspektifinden baktığı için doğal olarak ya inkâr ya da eleştiri yolunu takip etmiştir. Onun tarafgir eleştirilerini bir dereceye kadar anlamak mümkün ise de bütün bunları ağır hakaret ve istihza diliyle ele alması anlaşılır gibi değildir.

Dayananda; güneşin dürülmesi, yıldızların dökülmesi, dağların yürütülmesi, göğün yarılması ve her şeyin yıkılıp yok olmaya yüz tutması gibi¹⁰⁴⁴ kıyametin kopup mevcut âlemin yapısının bozulmasını anlatan âyetleri, bilime ve doğa kanunlarına aykırı olması yönüyle kabul edilemez görüp eleştirmiştir. O, Tekvîr Sûresi'nde geçen

¹⁰⁴¹ Bk. *Satyartha Prakasha*, 418-419, C: IX, N: 60. Aslında Dayananda bu konuda bir çok açıklama yapmaktadır. Fakat bunlar içerisinde en anlaşılır olanı yukarıdaki açıklamasıdır. O, bir başka açıklamasında ise: "İlmin ve cehaletin mahiyetini aynı anda bilen kişi, cehaletle (yani amel ve duayla/ibadetle) ölümü aşar ve gerçek ilmin yardımıyla kurtuluşa kavuşur." demektedir. Bk. *Satyartha Prakasha*, 386, C: IX, N: 1.

¹⁰⁴² *Satyartha Prakasha*, 399-400, C: IX, N: 21, 23.

¹⁰⁴³ Dayananda bu açıklamasında ise *sat*, *raja* ve *tama* diye belirttiği üç niteliğin üzerine kendilerini çıkarınların ve Yoga'nın en yüksek derecesini uygulayanların ölümünden sonra kurtuluşa kavuşacaklarını ve yeniden doğmayacaklarını belirtir. Bu nedenle de özgürleşmeyi arayan kişinin Yoga yapması gerektiğini vurgular. Bk. *Satyartha Prakasha*, 427, C: IX, N: 67. Dayananda bu üç nitelik ile ilgili, Manusmrti'ye atıfta bulunarak farklı derecelerdeki eylemlere farklı hayat derecelerine tahsis edildiğini; bedende hangi nitelik ağır basıyorsa, onun ruhu kendi tabiatına göre şekillendirdiğini söyleyerek bunları şöyle açıklamıştır. *Sattva guna* (veya parlak nitelik), benliğin bilgiyle aydınlanması; *tama* (veya karanlık nitelik), cehaletin hâkim olması; *raja* (veya ara eşitlik), bağlanma ve nefretin hâkim olması durumu. Dayananda, *kök maddenin (prakrti/materia-radica)* niteliği olan bu üç şeyin tüm dünyevî nesnelere yayıldığını belirtir. Bk. *Satyartha Prakasha*, 420-422, C: IX, N:64.

¹⁰⁴⁴ Bk. et-Tekvîr 81/1-11; el-Hâkka 69/16.

ve kıyametin kopuşunun tasvir edildiği âyetlerle¹⁰⁴⁵ ilgili olarak: “Ne saçmalık! Küre şeklindeki Güneş’i dürmek mi? Yıldızları karıştırmak! Ve dağları hareket ettirmek! Gökyüzü, derisi yüzülen/yüzülmüş bir canavar/yaratık mı? Bunların hepsi bir saçmalık”¹⁰⁴⁶ derken; İnfıtâr Sûresi’deki âyetlerle¹⁰⁴⁷ ilgili olarak da “Kur’ân’ın yazarı ne kadar felsefi? O, gökyüzünü nasıl yaracak? O, yıldızları nasıl dökcek? Irmaklar odun mu ki, bölünebilsin?” diyerek bu olayların gerçekleşemeyeceğini iddia etmektedir.

Dayananda yine, *وَإِشْرَقَتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ*, - *Gök yarılmış, o gün, artık (her şey) yıkılıp yok olmaya yüz tutmuştur.*¹⁰⁴⁸ âyetini: “Ne güzel felsefe ve ne güzel adalet! Gökler elbise/örtü mü ki, yarılabilsin? Şayet siz yukarıdaki âlemlerin cennet olduğunu kabul ediyorsanız, bu da bilim dışıdır.”¹⁰⁴⁹ diyerek kıyamet sahnesine ait olayları eleştirip bahsedilen şekilde bir kıyametin de gerçekleşemeyeceğini ima etmektedir.

Âhret ahvalinden Kur’ân’da basedilen *ba’s*, *hesap*, *kitap*, *cennet* ve *cehennem* de Dayananda’nın yoğun tenkitlerine hedef olan konulardır.

2.2.3.4.2. Diriliş (Ba’s)

Diriliş (ba’s) kelimesi, terim olarak ‘kıyamet gününde Allah’ın âhret hayatını başlatmak üzere ölüleri yeniden canlandırması, onları kabirlerinden çıkararak hayata döndürmesi’ olarak tanımlanır.¹⁰⁵⁰ Dayananda’ya göre böyle bir diriliş, adalete ve mantığa aykırıdır.¹⁰⁵¹ O, *يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَانَهُمْ إِلَى نُصْبٍ يُوفِضُونَ*, - *O gün onlar,*

¹⁰⁴⁵ 1. - *إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ* (1) *وَإِذَا النُّجُومُ انْكَرَتْ* (2) *وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ* (3) *وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ* (11) “ (Kıyamet zamanı Sûr’a üfürüldüğü, çekimlerin yok olduğu güneş dürül(üp ışığı söndürül)düğünde, 2. Yıldızlar (kararıp) döküldüğünde, 3. Dağlar, yürütül(üp yok ol)duğunda, 11. Gök (yerinden) sıyrıldı(üp dürül)duğünde,...” et-Tekvîr 81/1-11.

¹⁰⁴⁶ Satyartha Prakasha, 947, C: XIV, N: 152.

¹⁰⁴⁷ 1-2-3-4-5. *إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ* (1) *وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ* (2) *وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ* (3) *وَإِذَا الْقُبُورُ بُعِثِرَتْ* (4) “ (Gök yarıldığında, yıldızlar dağılıp döküldüğünde, denizler fişkırtıldığında, kabirler alt üst edil(üp ölümler diriltildi)ğinde; (...))” el-İnfıtâr 82/1-4.

¹⁰⁴⁸ el-Hâkka 69/16.

¹⁰⁴⁹ Satyartha Prakasha, 943-944, C: XIV, N: 145.

¹⁰⁵⁰ Bk. İsfehâni, *el-Müfredât*, “ba’s”, 52-52; Tânevi, *Keşşâfü istulâhâti’l-fünûn*, “el-Ba’sü”, 1/340; Teftâzânî, “Şerhu Akâidi’n-Nesefiyye”, 450.

¹⁰⁵¹ Bk. Satyartha Prakasha, 908, C: XIV, N: 90; 913-914, C: XIV, N: 103; 918-919, C: XIV, N: 113.

sanki dikilen (put)lara koştukları gibi kabirlerden süratle çıkacaklar.”¹⁰⁵² âyetine şöyle bir tenkit yönelir: “Kabirlerden çıkıp *tanrının* mahkemesine mi koşacaklar? Kabirlerde onlara davet nasıl ulaşacak? Neden tüm bu iyiler ve kötüler, yargılanmak üzere hapiste bu kadar uzun süre tutuldu? *Tanrının* mahkemesi bugünlerde kapalı mı ve melekler boş boş oturuyorlar mı? Ya da onlar ne iş yapıyorlar? Yoksa onlar; koltuklarında oturuyor, orada burada dolaşiyor, uyuyor, dans veya başka eğlenceler mi seyrediyorlar; yoksa dinleniyorlar mı? Hiçbir yönetim bu kadar kaotik değildir. Eğitimsizler dışında başka kim böyle şeyleri kabul edebilir?”¹⁰⁵³

Dayananda, “*إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى* - *Ona (yeryüzüne) can veren (Allah), elbette ölüleri de diriltir.*”¹⁰⁵⁴ ayetini ise “O, ölüleri diriltiyorsa o vakit neden onları öldürdü?”¹⁰⁵⁵ şeklinde tenkit eder.

2.2.3.4.3. Amel Defterleri (Kitap)-Hesabın Görülmesi

İslam itikadı açısından amel defterleri (*kitap*), insanların dünyada benimsediği inanç ve işlediği fiillerin kayıtlı bulunduğu ve âhirette kendilerine verilecek olan defter/tutanak anlamındadır.¹⁰⁵⁶ Kitabın varlığına ve amellerin kaydedildiğine iman hususunda ittifak halinde olan kelim alimleri, bu defterlerin nasıllığının bilgisini ise Allah’a havale etmeyi daha ihtiyatlı ve sağlam bir yol olarak görmüşlerdir.¹⁰⁵⁷ Hesap ise, mükelleflerin dünyadaki inanç ve davranışlarından dolayı âhirette hesaba çekilmelerini tanımlayan bir kavramdır.¹⁰⁵⁸

¹⁰⁵² el-Meâric 70/43.

¹⁰⁵³ *Satyartha Prakasha*, 944-945, C: XIV, N: 146.

¹⁰⁵⁴ Fussilet 41/39.

¹⁰⁵⁵ *Satyartha Prakasha*, 935-936, C: XIV, N: 136.

¹⁰⁵⁶ Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 10/432; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbü'rî İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Meşrik, 1987), 173; Ebüssuûd b. Muhammed, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 1/8/458. Yukarıda verilen anlamının yanı sıra, hesaptan sonra sahibinin durumunu bildiren belgeyi de (*berat*) ifade eder.

¹⁰⁵⁷ Bk. Kârî, *Şerhu'l-Fikhi'l-Ekber*, 198-201; Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 250-251; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 345-347; Saîd Abdüllatîf Fûde, *eş-Şerhu'l-Kebîr ale'l-Akîdeti't-Tahâviyye* (Kâhire: el-Asleyn - Dâru's-Sâlih, 2016), 2/926; Harputî, *Kelâm İlmine Giriş*, 250.

¹⁰⁵⁸ Bk. İsfahânî, *el-Müfredât*, "hasebe/el-Hisâbü", 116-117; İbn Fûrek, *Mücerred*, 173.

Dayananda, önceki yaşam olmadan geçmiş eylemlerin hesabının bir anlamının olamayacağını, hatta adaletsizliğe yol açacağını iddia eder.¹⁰⁵⁹ O, Kur'ân'da geçen altı âyet¹⁰⁶⁰ üzerinden amel defterleri ile hesabın görülmesi konularını eleştirir.¹⁰⁶¹ Mesela, “*Kitap nerede saklanıyor? Kim yazıyor onu?*”¹⁰⁶³ diye sorarken; “*وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ - وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا - Her insanın amel/hayat defterini boynuna astık (onu sevap günah, ne ile doldurursa doldursun). Kıyamet günü herkese onu, (önünde) açılmış olarak bulacağı bir kitap halinde çıkarırız.*”¹⁰⁶⁴, âyetini ise, *asmak* kelimesinin hakiki anlamını ön plana çıkarmak ve *kitap* kavramını somutlaştırmak suretiyle, “Herkesin boynuna bağlı bir kader kitabı olduğunu söylemek çok çocukça geliyor. Biz böyle bir şey görmüyoruz.”¹⁰⁶⁵ diyerek eleştirmektedir.

Kur'ân'da hesaba çekilecekler için gündeme getirilen şahitler konusuyla ilgili olarak da Dayananda, el ve ayak gibi şeylerin cansız olmaları nedeniyle şahitliklerinin saçmalık olduğunu iddia eder. Mesela, “*(...) وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ - yaptıkları şeyleri -elleri bize söyler-, ayakları da şahitlik eder.*”¹⁰⁶⁶ âyetiyle ilgili olarak, “Şu saçma sapan şeylere bakın... Ayaklar şahitlik edebilir mi?”¹⁰⁶⁷ der. Yine, “*يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ - O gün (kıyamette) dilleri, elleri ve ayakları (dünyada) yapmış olduklarına şahitlik edecektir.*”¹⁰⁶⁸ âyetine de “Eller ve ayaklar cansızdır, şahit olamaz. Bu, tabiata¹⁰⁶⁹ aykırıdır ve bu nedenle yanlıştır.”¹⁰⁷⁰ diye eleştiri yöneltir.

¹⁰⁵⁹ *Satyartha Prakasha*, 913, C: XIV, N: 102.

¹⁰⁶⁰ el-İsrâ 17/13; ez-Zümer 39/69; Fussilet 41/39; el-Hâkka 69/19, 25; eş-Şems 91/14.

¹⁰⁶¹ İlgili eleştiriler için bk. *Satyartha Prakasha*, 913, C: XIV, N: 102; 934-935, C: XIV, N: 134; 935-936, C: XIV, N: 136; 943-944, C: XIV, N: 145; 949, C: XIV, N: 157.

¹⁰⁶² ez-Zümer 39/69.

¹⁰⁶³ *Satyartha Prakasha*, 934-935, C: XIV, N: 134.

¹⁰⁶⁴ el-İsrâ 17/13.

¹⁰⁶⁵ *Satyartha Prakasha*, 913, C: XIV, N: 102.

¹⁰⁶⁶ Yâ-Sîn 36/65.

¹⁰⁶⁷ *Satyartha Prakasha*, 931, C: XIV, N: 131.

¹⁰⁶⁸ En-Nûr 24/24.

¹⁰⁶⁹ Metinde ilk harf, “Nature” şeklinde büyük yazılmış.

¹⁰⁷⁰ *Satyartha Prakasha*, 919, C: XIV, N: 114.

2.2.3.4.4. Cennet-Cehennem

İslam düşüncesindeki cennet ve cehennem tasvirinin muhtevasını, Kur'an âyetleri ve Hz. Muhammed'in hadisleri belirlemiştir. Günahsız, günahı affedilmiş veya günahının karşılığı olan cezayı çekmiş müminlerin âhirette ikamet edecekleri yer, cennet diye isimlendirilmiştir.¹⁰⁷¹ Cehennem ise kafirlerin, münafıkların ve zalimlerin azap görecekleri yer olarak tanımlanmıştır.¹⁰⁷² Bunların keyfiyeti noktasında ihtilaf bulunsa da cismânî ve mekânsal boyutu hususunda kelim alimleri ittifak halindedirler.¹⁰⁷³

Hint düşüncesindeki ahiret, cennet ve cehennem anlayışındaki dönüşüme yukarıda¹⁰⁷⁴ kısaca değinildi. Dayananda'ya göre, cennet ve cehennem, cismânî/mekânsal bir yer olmaktan ziyade önceki yaşamların meyvesi olan ve mutluluk veya acıyla vasıflanan halin adıdır.¹⁰⁷⁵ Ruhun, acı halini yani cehennemini yaşadığı yer dünyadır. Mutluluk hali ise iki boyutludur: Sıradan dünyevî mutluluk, *dünyevî svarga*, ruhun gerçek kurtuluşu elde ettiğinde yaşadığı olağanüstü ilahî mutluluk ise, *mükemmel svarga*dır. İşte bu mutluluğun yaşandığı yer, *tanrı*dır. Zira bu aşamaya gelen ruhlar *tanrıyı* mesken edinir.¹⁰⁷⁶

Dayananda'nın hedefindeki merkezî konulardan biri de İslam düşüncesindeki cennet ve cehennem anlayışıdır. Bu husustaki onlarca Kur'an âyeti onun eleştirilerinin odağında yer alır. Tenkitlerinde vurgu yaptığı iki nokta, cennet ve cehennem cismânî/mekânsal¹⁰⁷⁷ olması ve ebedîliğidir.¹⁰⁷⁸ Bu iki argümanın yanı sıra o,

¹⁰⁷¹ Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "el-Cennetü", 7/693; İsfehânî, *el-Müfredât*, "cenne/el-Cennetü", 98; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 1/402; Ramazan Efendi, "Haşiyetü Ramazan Efendi", 463; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-eqâvîl fi vücûhi't-te'vil'* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Marife, 2009), 62-63.

¹⁰⁷² Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "cehennem", 7/103; İsfehânî, *el-Müfredât*, "cehennem", 103; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 1/402; Ramazan Efendi, "Haşiyetü Ramazan Efendi", 463.

¹⁰⁷³ Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 1/405-406; Kârî, *Şerhu'l-Fikhi'l-Ekber*, 203; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 262-263.

¹⁰⁷⁴ Bu konulara, *Kıyamet ve Âhiret Ahvali* başlığı altında yer verildi.

¹⁰⁷⁵ Bk. *Satyartha Prakasha*, 676, C: XII, N: 6.

¹⁰⁷⁶ Bk. *Satyartha Prakasha*, 419-420, C: IX, N: 62.

¹⁰⁷⁷ Bk. *Satyartha Prakasha*, 873, C: XIV, N: 9; 875, C: XIV, N: 12.

¹⁰⁷⁸ Bk. *Satyartha Prakasha*, 875, C: XIV, N: 12; 909, C: XIV, N: 92; 945, C: XIV, N: 147; 947, C: XIV, N: 151.

sonsuzluk ve adaletsizlik dışında bu dünyadan farkının olmaması,¹⁰⁷⁹ cennette kadın unsurunun ön plana çıkması¹⁰⁸⁰ ve kadınlara daha fazla önem verilmesi,¹⁰⁸¹ cennet nimetlerinin bir süre sonra sıkıntı vereceği¹⁰⁸² ve hastalıklara sebep olacağı,¹⁰⁸³ cennetteki değerli mücevherlerden dolayı hırsızlık olabileceği ve bu nedenle cennetliklerin tekrar cehenneme gidebileceği,¹⁰⁸⁴ cennetin tanrı adına bir tür ayartma olduğu,¹⁰⁸⁵ dünyada şarap içmek yasaklandığı halde cennette serbest bırakılması¹⁰⁸⁶ ve sarhoşluk nedeniyle kavgaların çıkabileceği,¹⁰⁸⁷ cennetteki süt nehirlerinin bir süre sonra kokuşacağı¹⁰⁸⁸ ve orada hizmet edenlerin acı çekeceği¹⁰⁸⁹ gibi başkaca nedenler öne sürerek cennet anlayışını tenkit eder. Cehennem için de ebedîlik ve cismânîlik ön plana çıkmakla birlikte, orada kaynar sular ve dikenli ağaçların olması gibi hemen her şey eleştiri nedeni yapılmıştır.¹⁰⁹⁰ Örneğin, “ وَجِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذُّكْرَى - O gün cehennem de getiril(ip ortaya kon)ur. O gün (günahkâr) insan, (her şeyi) hatırlar, ama artık hatırlama ona ne (fayda verecek)?”¹⁰⁹¹ âyetiyle ilgili olarak, “Cehennemi, bir yerden istenen bir başka yere taşınabilen bir kavanoz/küp gibi mi sandılar? Cehennem bu kadar küçükse, sonsuz/sınırsız sayıda mahkûmu nasıl ihtiva edecek?”¹⁰⁹² diye istifhâm-ı inkarî kullanarak tenkit eder.

Dayananda, cennetliklerle alakalı “ وَسَقِيَهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا - Rableri de onlara gayet temiz bir (âhîret) şarabı içirir.”¹⁰⁹³ âyetini ise, “Tanrı onlara şarap içirirse, o da onların hizmetçisi olmuş olur. Bu durum, tanrıyı nasıl üstün kılar?”¹⁰⁹⁴ diyerek eleştirir.

¹⁰⁷⁹ Bk. *Satyartha Prakasha*, 873, C: XIV, N: 9; 914-915, C: XIV, N: 104; 923-924, C: XIV, N: 123; 938-939, C: XIV, N: 140.

¹⁰⁸⁰ Bk. *Satyartha Prakasha*, 889-890, C: XIV, N: 46; 931-932, C: XIV, N: 132; 932-933, C: XIV, N: 133.

¹⁰⁸¹ Bk. *Satyartha Prakasha*, 873, C: XIV, N: 9.

¹⁰⁸² Bk. *Satyartha Prakasha*, 914-915, C: XIV, N: 104.

¹⁰⁸³ Bk. *Satyartha Prakasha*, 930, C: XIV, N: 129; 939-941, C: XIV, N: 141.

¹⁰⁸⁴ Bk. *Satyartha Prakasha*, 923-924, C: XIV, N: 123.

¹⁰⁸⁵ Bk. *Satyartha Prakasha*, 906, C: XIV, N: 84.

¹⁰⁸⁶ Bk. *Satyartha Prakasha*, 931-932, C: XIV, N: 132.

¹⁰⁸⁷ Bk. *Satyartha Prakasha*, 947, C: XIV, N: 151.

¹⁰⁸⁸ *Satyartha Prakasha*, 938-939, C: XIV, N: 140.

¹⁰⁸⁹ Bk. *Satyartha Prakasha*, 946-947, C: XIV, N: 150.

¹⁰⁹⁰ Bk. *Satyartha Prakasha*, 939-941, C: XIV, N: 141.

¹⁰⁹¹ el-Fecr 89/23

¹⁰⁹² *Satyartha Prakasha*, 948-949, C: XIV, N: 156.

¹⁰⁹³ el-İnsân 76/21

¹⁰⁹⁴ *Satyartha Prakasha*, 946-947, C: XIV, N: 150.

döneceklerini, ancak bazı ruhların ölümünden sonra tam bir kurtuluşa kavuşup *bir daha yeniden doğmayacaklarını* belirtir.¹¹⁰¹ Görüldüğü üzere burada bir ebedilikten söz edilmektedir. Böylece o, sınırlı amellere sonsuz mükafattan bahsederek kendisiyle çelişmektedir.

2.2.3.4.5. Şeytan/İblis¹¹⁰²

İnsanları saptırmaya çalışan azgın ruhanî varlık diye tanımlanan şeytan figürü, Yezîdîlik ayrı tutulursa -tarihî süreçte çeşitli değişimlere uğrasa da- hemen tüm dinlerde kötülüğü temsil eder. İslam tarihinin gündemine girmesi, Hz. Âdem'e secde etme emrine itirazıyla başlatılır.¹¹⁰³ Şeytan, aslında insanoğlundan daha çok tanrıyla ilişkili bir kavramdır. Çünkü *tanrıya* başkaldıran, onun emirlerine itaat etmeyen, ona inananları isyana teşvik eden bir karakteri temsil etmektedir.¹¹⁰⁴

İslam düşüncesinde *İblis* olarak da adlandırılan¹¹⁰⁵ ve vasıfları belirtilerek kendisinden korunulması tavsiye edilen bu varlığın, batıla çağırıp tahrik etme (*vesvese*) dışında aslında insanlar üzerinde doğrudan bir gücü yoktur.¹¹⁰⁶ Ona verilen bu rol ise Yaratıcı tarafından belirlenen bir konumun gereğidir. Onun tuzakları zayıf

yoluyla alınır, aynı şekilde kurtuluşun mutluluğu da Tanrı aracılığıyla tadılır. Özgürleşmiş ruh, sınırsız olan ilahî ruh içinde özgürce hareket eder. Bilgisinin saflığıyla tüm evreni görür, diğer özgürleşmiş ruhlarla ilişki kurar, yaratılıştaki şeylerin düzenine bakar, görünen ve görünmeyen dünyalara gider ve kendilerini ona sunan her şeyi sezer. Bk. *Satyartha Prakasha*, 396, 419-420 C: IX, N: 17, 62.

¹¹⁰¹ Bu ruhlar, kendilerini *sat*, *raja* ve *tama* diye belirtilen üç niteliğin üzerine çıkarılan ve Yoga'nın en yüksek derecesini uygulayanlardır. Bk. *Satyartha Prakasha*, 427, C: IX, N: 67.

¹¹⁰² *Satyartha Prakasha*'da 13. Bölüme kadar "*şeytan* (the satan)" ifadesi geçmiyor. Fakat Hristiyanlık ve İslam eleştirilerinin yapıldığı 13. ve 14. Bölümlerde sıkça kullanılıyor. Dayananda bu kavramı ilk olarak, Hristiyanlık eleştirisinin yapıldığı bölümde Adem-Havva-Yılan diyalogunun eleştirisinde şöyle bir soru cümlesiyle yer verir: "O, neden kötü yılanı, yani şeytanı yarattı?" Devamında ise yukarıda belirtildiği gibi "Kendisi kötü olup başkalarını kötülüğe yönelten kişiye şeytan denmesi gerekir." diyerek şeytan kavramını, kötü insanlar şeklinde tanımlar. İngilizce nüshalarda "*demon*" diye çevrilen kelimelerin, çoğunlukla Sanskrit *Rākṣasa* kelimesinin karşılığı olarak; kimi zaman şeytanı, kimi zaman kötü düşünce ve eylemleri ifade etmek üzere kullanıldığı görülür. Mesela, "gods and demons", tanrılar ve şeytanlar (*Devāsura-Saṅgrāma*); "demon of discord", nifak iblisi (.... *Rākṣasa*) diye çevirilmiştir. Bk. *Satyartha Prakasha*, 133, C: III, N: 100; 375, C: VIII, N: 50; 444, C: X, N: 14; 676-677, C: XII, N: 6; 160, C: IV, N: 31; 564, C: XI, N: 97; 962-963, Appendix, 20.

¹¹⁰³ Bk. İsfahânî, *el-Müfredât*, "Şetan: eş-Şeytân", 261; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 10/663; Salime Leyla Gürkan, "Şeytan", *DİA* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010), 39/101-103.

¹¹⁰⁴ Yitik, *Doğu Dinleri*, 259-260.

¹¹⁰⁵ Bk. el-Hicr 15/32.

¹¹⁰⁶ İbrâhîm 14/22.

olup¹¹⁰⁷ samimiyetle inanan ve tevekkül eden müminlere hiçbir şekilde etkisi söz konusu değildir.¹¹⁰⁸

Yaratılışı itibariyle insan, iyilik veya kötülüğe yönelimli bir tabiattadır.¹¹⁰⁹ Bununla birlikte ona temiz bir *fitrat*, iyi ile kötüyü ayırt edebilecek *akıl*, hak ve adalet duygusunu hissedebilecek *vicdan* bahşedilmiştir. Tüm bunların yanı sıra, ona ilâhî bir rahmet olarak bir de peygamber/ler gönderilmiştir. Böylece o, kendisine bahşedilen kabiliyetleri kullanarak yaratıcının mesajı sayesinde doğru ve yanlışın bilgisini ve bu doğrultuda yapacağı fiillerin dünya ve âhirete dönük sonuçlarını örnekleriyle öğrenebilme fırsatını elde etmiştir. İslam düşüncesinde çerçevesi çizilen bu anlayışa rağmen, insanoğlunun yaptığı kötülöklere şeytanı sebep göstermesi; hakikate, hakkaniyetten uzak bir yaklaşımdır.

Hinduizm’de ise, tarihi serüveni/süreci içerisinde *varlık* ve *tanrı* anlayışlarındaki değişime paralel olarak *şeytan* anlayışında da değişim görülür. Değişmeyen ise; vasıfları, etki şekilleri farklılaşmakla birlikte *asuralar*, *dasyular* ve *rakşasalar* gibi doğrudan *tanrılara* bazen de insanlara düşman varlıkların daima bulunmasıdır.¹¹¹⁰

Dayananda, Hint kültüründe ‘*şeytan/iblis*’ terimini karşılayan ve kötülüğü temsil eden değişik varlıklara isim olarak kullanılan yukarıdaki kavramları, farklı olumsuz niteliklere sahip insan tiplerini olarak yorumlamıştır.¹¹¹¹ Şeytanı da kendisi kötü olup başkalarını kötülüğe yönelten kişi/insan olarak tanımlar.¹¹¹²

¹¹⁰⁷ en-Nisâ 4/76.

¹¹⁰⁸ “99. Gerçek şu ki inananlara ve Rablerine tevekkül edenlere (güvenip dayananlara) onun (şeytanın) tesir gücü yoktur. 100. Onun tesir gücü, ancak onu dost edinenlere ve onunla Allah’a ortak koşanlardır.” (en-Nahl 16/99-100) Ayrıca bk. el-Hicr 15/40, 42.

¹¹⁰⁹ eş-Şems 91/8.

¹¹¹⁰ Bk. Yitik, *Doğu Dinleri*, 259-262.

¹¹¹¹ Dayananda, “*asura* terimiyle eğitimsizleri/cahilleri (uneducated); *rakşasa* terimiyle günahkârları (sinner) ve *pishâcha* terimiyle kirlî (unclean) olanları anlıyorum” demek suretiyle Hint kültüründe *asuraların* (karşit tanrılar (anti-gods)), *rakşasaların* (iblisler (demons)) ve pişaçaların (periler/cinler/genii) insanüstü varlıklar (superhuman) olduğuna dair yaygın inançtan ayrılmaktadır. Yine o, *Dasyu* tabirini de kötü adam (wicked man) anlamında yani mükemmel adam (excellent man) anlamındaki *Arya*’nın zıddı olarak kullanmaktadır. Bk. *Satyartha Prakasha*, 962-964, Appendix, N: 20, 29.

¹¹¹² Bk. *Satyartha Prakasha*, 792, C: XIII, N: 7.

Dayananda'nın İslam eleştirisinde onlarca âyet üzerinden tenkidin yapıldığı dominant konulardan biri de *şeytan*dır. O, tarihten ödünç aldığı “Eğer şeytan, bütün kötülüklerin lideri ve insanoğlunun düşmanı ise, o zaman *tanrı* neden *şeytanı* yarattı?” ve “Eğer *şeytan* herkesi saptırıyorsa, o zaman *şeytanı* kim saptırdı?” gibi klasik soruları sık sık tekrarlayarak İslam düşüncesindeki şeytan anlayışını tenkit eder. Oysa yönelttiği bu sorular, kendisinin tanımladığı şeytan için de geçerlidir. Zira aradaki tek fark, İslam düşüncesinde tanımlananın ateşten yaratılmış bir varlık, kendisinin/Dayananda'nın tanımladığının ise insan türünden olmasıdır.

Onun bu husustaki eleştirilerine Muhammed Kâsım en-Nânevtevi'nin reddiyesi kısmında yer verileceği için burada herhangi bir ayrıntıya girilmeyecektir.¹¹¹³

2.2.3.5. Hâtîme

Kelam kitaplarında; *ilahiyât*, *nübüvvet* ve *semiyyât* bahislerinin doğrudan kapsamına girmeyen ve daha çok güncel nitelikli yeni meseleler, *hâtîme* kısmında ele alınmıştır. Burada da Dayananda'nın eleştirilerinden ilk üç konunun dışında kalan *bilimsellik* ve vukûfiyetsizlik, yanlış anlama, önyargı gibi sorunlu yaklaşımlarla ele alınan eleştirilere birkaç örnekle yer verilecektir.

2.2.3.5.1. Bilimsellik Eleştirisi¹¹¹⁴

Dayananda'nın Kur'ân'a yönelttiği ve bilime aykırı olduğunu iddia ettiği âyetlerden birkaçı şunlardır:

1. Kur'ân âyeti:

¹¹¹³ Nânevtevi'nin açıklamalarına bu çalışmanın üçüncü bölümünde “Hidâyet-Dalâlet (Şeytanın İdlâli)” başlığı altında yer verilmiştir.

¹¹¹⁴ Hintli araştırmacı-yazar Dr. Zakir Naik'in “*The Qur'an & Modern Science Compatible or Incompatible?* (Kur'an ve Modern Bilim Uyumlu mu Uyumsuz mu?)” kitabındaki değerlendirmeler, Dayananda'nın bilimsellik eleştirisi yönelttiği âyetlerin çoğu için kıymetli veriler sunmaktadır. Bk. Zakir Naik, *The Qur'an & Modern Science Compatible or Incompatible?* (PDF, ts.).

﴿ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾

“(İbrahim:) “Şüphesiz ki Allah, güneşi doğudan getiriyor; haydi sen de batıdan getir!” deyince o kâfir (Nemrut) şaşırıp kalmıştı. Allah (hakkı kabul etmeyen, gücü ve yetkiyi yalnız kendinde gören) zalimler toplumunu doğru yola erdirtmez.” (el-Bakara 2/258)

Dayananda’nın eleştirisi: “Ne saçmalık? Güneş ne doğudan batıya ne de batıdan doğuya gider. O sadece kendi yörüngesinde döner. Kur’ân’ın yazarının astronomi veya coğrafya bilgisi olmadığı apaçık belli.”¹¹¹⁵

2. Kur’ân âyeti:

﴿ وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ ﴾

“Âdetleri üzere (düzenli bir şekilde yörüngelerinde) seyreden güneşi ve ayı sizin istifadenize sunan, (...) O’dur.” (İbrâhîm 14/33)

Dayananda’nın eleştirisi: “Sadece Güneş ve Ay mı hareket ediyor; peki dünya hareket etmez mi? Eğer dünya dönmeseydi, o zaman yüzlerce yıl boyunca bir gün ve gece olması gerekirdi.”¹¹¹⁶

3. Kur’ân âyeti:

﴿ وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِي أَنْ تُمِيدَ بِهِمْ ﴾

“Onları (insanları, seyri ve dönmesi sırasında) sarsmasın diye yeryüzünde baskılar (dağlar, kıtalar) yarattık. (...).” (el-Enbiyâ 21/31)

Dayananda’nın eleştirisi: “Kur’ân’ın müellifi bilseydi ki dünya dönüyor, yerin dağlardan dolayı sallanmadığını söylemezdi. Eğer dağlar olmasa yeryüzünün sarsılacağını düşünüyorsanız, o zaman “Depremler olduğunda yeryüzü neden sallanıyor?” diye sorarız.”¹¹¹⁷

4. Kur’ân âyeti:

¹¹¹⁵ Satyartha Prakasha, 888, C: XIV, N: 42.

¹¹¹⁶ Satyartha Prakasha, 910-911, C: XIV, N: 97.

¹¹¹⁷ Satyartha Prakasha, 917, C: XIV, N: 110. Bu âyetin mefhumunun bilimsel izahı için bk. Naik, *The Qur’an & Modern Science*, 24.

﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْفُلُكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِنِعْمَتِ اللَّهِ لِيُرِيكُمْ مِنْ آيَاتِهِ ﴾

“Allah’ın nimeti (ve lütfu) ile gemilerin denizde akıp gitmekte olduğunu görmedin mi? Bu, (kudretinin) delillerinden bir kısmını size göstermek içindir. Muhakkak ki bunda, çok sabreden, çok şükreden herkes için ibretler vardır.” (Lokmân 31/31)

Dayananda’nın eleştirisi: “Gemiler *tanrının* lütfuyla mı ilerliyor, yoksa insan sanatı sayesinde mi? [Kur’ân’ın] bu [ifadeleri] bilim dışı değil mi? Eğer denize demirden veya taştan bir gemi indirilmiş olsa, kesinlikle *tanrının* âyetleri yok olur. Bu nedenle, bu kitap ne *tanrının* ne de bilgili bir adamındır.”¹¹¹⁸

2.2.3.5.2. Gerçek Anlam, Vukûfiyetsizlik ve Önyargı Kaynaklı Eleştiriler

Bu sorunlar, Dayananda’nın eleştirilerinin neredeyse bütününe hakimdir. Özellikle *gerçek anlam ve mecaz anlam* ayrımı, Dayananda’nın taraflı yaklaşımının da ayrı bir kanıtı niteliğindedir. Çünkü Dayananda, Vedalarda geçen ve kendi düşüncesine uymayan veya hakikî anlamıyla alındığında putperestlik ve politeizmi çağrıştıran hemen her şeyi ya mecaz veya farklı anlamlarının olduğunu iddia edip yorumlamaktadır.¹¹¹⁹ Fakat Kur’ân âyetlerine gelince hangi anlama hamledilince eleştiriye açık olabilirse o manayı tercih ettiği görülür.

Daha önce ele alınan eleştirilerde özellikle kelimelerin bağlamında muhteva odaklı hareket edildiği için bu noktalar üzerinde pek durulmadı. Şimdi ise bariz birkaç örnekle konunun bu yönüne dikkat çekilecektir.

1. Kur’ân âyeti:

﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً ﴾

“O (Rab) ki yeryüzünü sizin (yaşamınız ve istirahatınız) için bir döşek, göğü de (kubbe gibi) bir tavan (bina) yaptı.” (el-Bakara 2/22)

¹¹¹⁸ Satyarth Prakash, 924-925, C: XIV, N: 124.

¹¹¹⁹ Dayananda’nın bu alanda yazmış olduğu kitapları “Eserleri” başlığı altında tanıtılmıştı.

Dayananda'nın eleştirisi: “Gökyüzü herhangi birisinin çatısı olabilir mi? Bu cahilliktir. Gökyüzünü çatı olarak görmek gülünçtür. Eğer belirli bir tür dünyaya, gökyüzü deniyorsa o zaman bu farklı bir konu.”¹¹²⁰

2. Kur'ân âyeti:

﴿ مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً ﴾

“(Haydi) kim var! İsteyene Allah (adın)'a güzel bir borç (faizsiz ödünç) versin de O da (verdiğini) ona kat kat fazlasıyla artırsın.” (el-Bakara 2/245)

Dayananda'nın eleştirisi: “Peki, *tanrı*nın borç almasına ne gerek var? Bütün dünyayı yaratan *tanrı* mı insanlardan borç isteyecek? Asla! Bu sadece anlamsız, boş bir konuşma. O'nun hazinesi boşaldı mı? Ödünç alınan anapara tutarının iki katını teklif ettiği bazı ticari spekülasyonlara karıştığı için O borç mu arıyor? Bankacıların yolu bu değil mi? Böyle şeyler ancak az kazanıp çok harcayan mirasyediler, müsrifler tarafından yapılır. Tanrı böyle [şeyler] yapamaz.”¹¹²¹

3. Kur'ân âyeti:

﴿ وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ ﴾

“(...); kabirler alt üst edil(ip ölümler diriltil)diğinde; ...” (el-İnfıtâr 82/4)

Dayananda'nın eleştirisi: “Kabirler, ölümler midir ki diriltilecekler? Hepsi çocukça.”¹¹²²

4. Kur'ân âyeti:

﴿ وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ ﴾

¹¹²⁰ Satyartha Prakasha, 872, C: XIV, N: 7.

¹¹²¹ Satyartha Prakasha, 887, C: XIV, N: 39.

Dayananda, aynı konuyu ihtiva eden “ مِنْ تَحْتِهَا ” ve Allah'a güzel ödünçle bir borç verirsiniz (Allah yolunda harcar ve ihtiyacı olanları Allah için gözetirseniz) mutlaka sizin kabahatlerinizi örterim ve elbette sizi alt tarafından ırmaklar akan cennetlere koyarım.” (el-Mâide 5/12) âyetini ise, “Ne eğlenceli! Görünüşe göre Müslümanların Tanrısı evini tamamen parasız bırakmış; aksi takdirde borç aramaması veya günahı ortadan kaldırmayı ve borç vereni cennete göndermeyi teklif etmemesi gerekirdi. Bu da göstermektedir ki, Muhammed Tanrı'nın adını kendi amaçlarına hizmet için istismar etmektedir.” diyerek eleştiriyor. Bk. Satyartha Prakasha, 897, C: XIV, N: 64.

¹¹²² Satyartha Prakasha, 948, C: XIV, N: 153.

“Allah (türlerine göre) her hayvanı (önce kendi şekil ve özellikleriyle ana maddesi) sudan (nutfeden) yarattı. Bunlardan kimi karnı üzerinde (sürünerek) yürür, (...)” (en-Nûr 24/45)

Dayananda'nın eleştirisi: “Tüm elementler onların vücutlarında görünürken hayvanların sadece sudan doğduklarının söylenmesi nasıl bir felsefedir?”¹¹²³

5. Kur'ân âyeti:

﴿لَكِنَّ الرَّسُولَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَأَوْلِيَّكَ لَهُمُ الْخَيْرَاتُ﴾

“Fakat o Peygamber ve onunla beraber olan mü'minler, mallarıyla ve canlarıyla savaştılar. İşte bunlar var ya! Bütün hayırlar onlarındır.” (et-Tevbe 9/88)

Dayananda'nın eleştirisi: “Şimdi, şu bencilliğe/egoistliğe bakın. Sadece Muhammed ile birlikte inananlar (müminler) iyi, inanmayanlar kötü. Bu, bağnazlık ve cehalet dolu bir şey değil mi?”¹¹²⁴

6. Kur'ân âyeti:

﴿وَبُسَّتِ الْجِبَالُ بَسًّا﴾

“Dağlar, ufalandıkça ufalanıp dağılmış bir toz haline gelince (...)” (el-Vâkıa 56/5)

Dayananda'nın eleştirisi: “Dağlar, kuşlar gibi uçurulacak mı? Eğer onlar pulkanatlılara, güve kelebeklerine dönüştürüleceklerse fiziksel bedenleri olan yaratıklar olacaklardır. Bu, başka bir doğum değil mi?”¹¹²⁵

7. Kur'ân âyeti:

﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾

“Melekler ve Rûh (Cebrael), miktarı (sizce) elli bin yıl olan bir gün içinde O'na yükselir.” (el-Meâric 70/4)

¹¹²³ Satyartha Prakasha, 919-920, C: XIV, N: 115.

¹¹²⁴ Satyartha Prakasha, 906, C: XIV, N: 85.

¹¹²⁵ Satyartha Prakasha, 939-941, C: XIV, N: 141. Burada ‘başka bir doğum (another birth)’ ifadesiyle, ruh göçüne (tenasüh) işaret edilmektedir.

Dayananda'nın eleştirisi: “Eğer o gündüz, elli bin yıla denk ise, gecesi de neden [böyle] olmasın? Şayet gecesi çok uzun değilse gündüzü de öyle olmayacaktır. [Bir de] bütün bu elli bin yıl boyunca tanrı, melekler ve kitap sahipleri ayakta mı yoksa oturarak mı veya uyanık mı kalacaklar? Eğer böyle ise onlar yorgunluktan hastalanıp ölürler.”¹¹²⁶

8. Kur'ân âyeti:

﴿ لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ ﴾

“Göklerin ve yerin (hazinelerinin) anahtarları yalnız O'nundur. (O,) rızkı dilediğine yayar (genişletir), dilediğine de kısar. (...)” (eş-Şûrâ 42/12)

Dayananda'nın eleştirisi: “Birçok kapıyı açması gerektiğinden, *tanrının* bir anahtar deposu olmalıdır.”¹¹²⁷

9. Kur'ân âyeti:

﴿ وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ ﴾

“Kadir gecesini (n fazîletini) sen nereden bileceksin?” (el-Kadr 97/2)

Dayananda'nın eleştirisi: “Hiç şüphe yok ki gece karanlıktır.”¹¹²⁸

10. Kur'ân âyeti:

﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾

“(...) Allah'a ve Rasûl'üne itaat edin. (...)” (el-Ahzâb 33/33)

Dayananda'nın eleştirisi: “Allah'ın ve peygamberinin emirleri aynı mıdır, yoksa zıt mı? Eğer aynı ise, neden ‘ikisine de uyun’ diyorsunuz? Şayet onlar [birbirine] zıtlarsa biri doğru, diğeri yanlış olmalıdır. Bunlardan biri *tanrı* olacak diğeri ise *şeytan* ve aynı zamanda *tanrıya* ortak [olacak].”¹¹²⁹

¹¹²⁶ Satyartha Prakasha, 944-945, C: XIV, N: 146. Dayananda, âyette geçen ve ‘gün’ anlamına gelen “نَوْمٌ” kelimesine ‘gündüz’ anlamı verince doğal olarak yukarıdaki yersiz eleştiriyi ortaya çıkarmaktadır. Oysa Arapçada gündüz için “نَهَارٌ” kelimesi kullanılmaktadır.

¹¹²⁷ Satyartha Prakasha, 936-937, C: XIV, N: 137.

¹¹²⁸ Satyartha Prakasha, 949-951, C: XIV, N: 159.

¹¹²⁹ Satyartha Prakasha, 927-928, C: XIV, N: 127.

11. Kur'ân âyeti:

﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالذَّوَابُ ﴾

“Görmüyor musun ki göklerdeki, yerdeki, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar, (...)”¹¹³⁰ şüphesiz bizzat Allah’a secde ediyor.” (el-Hac 22/18)

Dayananda'nın eleştirisi: “Tanrı’yı bilmeyen cansız varlıklar O’na nasıl tapabilirler? Bu nedenle, bu kitap Tanrı’dan olamaz. O, anlaması/zekâsı olmayan biri tarafından meydana getirilmiş gibi görünüyor.”¹¹³¹

12. Kur'ân âyeti:

﴿ حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاؤَهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿20﴾ وَقَالُوا لَوْلَا دِهِم لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ ﴿21﴾ ﴾

“20. Nihayet oraya geldikleri zaman, (dünyada) yaptıkları şey hakkında kulakları, gözleri ve derileri onların aleyhine şahitlik edecektir. 21. (Onlar) derilerine, ‘Niçin bizim aleyhimize şahitlik ettiniz?’ diyecekler. (Derileri de), ‘Her şeyi konuşuran Allah, bizi (de) konuştu. (...)’ derler.” (Fussilet 41/20-21)

Dayananda'nın eleştirisi: “Tanrı; kulakları, gözleri ve deriyi cansız olarak yarattığına göre, onlar nasıl şahitlik edecekler? Eğer onları şahitlik için tasarladıysa, neden onları cansız kıldı? Ve neden kendi düzenini [kader] alt üst etti? Ancak daha büyük bir yalan var hâlâ. Deriler kendi nefisleri aleyhine şahitlik edince o ruhlar derilerine sormuşlar: ‘Niçin bizim aleyhimize şahitlik ettiniz?’ Deri diyecek ki, ‘Böyle yapmamıza Tanrı neden oldu/O böyle yaptırdı, biz ne yapalım.’ Böyle bir şey mümkün mü? Ölüyü diriltmek gibi ki, bu tıpkı ‘kısır bir kadının oğlumu gördüm’ denilmesine benzer. O kadının bir oğlu varsa kısır değildir. Yok eğer o kısır, oğlu olamaz. Bu [âyetlerde geçenler] sadece uydurmadır.”¹¹³²

13. Kur'ân âyeti:

﴿ ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴾

¹¹³⁰ Eleştiri için alınan âyet mealinde devamındaki ifadeler yer verilmediği için “(...)” işareti/kısaltması kullanılmıştır.

¹¹³¹ Satyartha Prakasha, 918, C: XIV, N: 112.

¹¹³² Satyartha Prakasha, 935-936, C: XIV, N: 136.

“Rabbimize (gönülden) yalvararak gizlice dua edin. Çünkü O, haddi aşanları sevmez.”
(el-A’râf 7/55)

Dayananda’nın eleştirisi: “Sizin Tanrınız sağır mı ki, yalnızca yüksek sesle çağrıldığında işitiyor? Bütün bunlar tanrısal değildir ve Kur’ân Tanrı’nın [kelamı] olamaz.”¹¹³³

Buraya kadar birer örnek olarak verilen *gerçek anlam*, *vukûfiyetsizlik* ve *önyargı* kaynaklı on üç eleştiriden on ikisi, okuyucunun değerlendirmesine bırakılarak yorumsuz aktarıldı. Bu hususta kısa bir değerlendirme olarak son âyet üzerinden şu söylenebilir: Bu âyetin gerek lafzında gerekse mefhumunda yüksek sesle duâyı çağrıştıracak hiçbir unsurun bulunmayıp bilakis *gizlice* duâyaya teşvikin olması, buna rağmen Dayananda’nın böyle bir tenkit getirmesi, onun yaptığı İslam eleştirisinin kıymetini ortaya koyma açısından yeterlidir. Maalesef, Satyartha Prakasha’nın İslam eleştirisi bölümü, bunun gibi onlarca yersiz ve tutarsız eleştiriyle örülerek oluşturulmuştur.

Dayananda’nın eleştirileri buraya kadar daha çok mefhum ve usul yönünden ele alınmış olup şekil boyutuna değinilmedi. Bir eleştirinin hakkaniyetle değerlendirilmesi, onu şekil yönünden de incelemeyi gerekli kılar. Bu bağlamda, a) Satyartha Prakasha’nın farklı dillerdeki nüshalarında eleştirilerin toplam kaç madde altında toplandığının; b) İngilizce çevirilerde, eleştiriye tabi tutulan toplam âyet ve Sûre sayılarının; c) Bu çalışmada asıl referans olarak alınan İngilizce Ganga Prasad Upadhyaya çevirisinde, eleştiriye tabi tutulan âyet, Sûre, Cüz referans bilgilerinin; d) Eleştiri için referans gösterilen âyetlere Dayananda’nın bütüncül veya parçacı yaklaşımının; e) Satyartha Prakasha’nın Hintçe aslında eleştiriye tabi tutulduğu halde İngilizce çevirilerinde yer verilmeyen âyet sayılarının istatistikî olarak tespiti aşağıdaki tabloda verilmiştir.

¹¹³³ Satyartha Prakasha, 899-900, C: XIV, N: 70. Eleştiride iddia edilenin aksine *sessizce* duâ edilmesi öneriliyor.

DEĞERLENDİRME			
1	İslam'a Yöneltilen Eleştirilerin Satyarth Prakasha'ın Farklı Dillerdeki Nüshalarında Toplam Kaç Madde Altında Toplandığı:	İngilizce:	159
		(Üç farklı çevirinin her birinde)	
		Hintçe:	171
		Urdu:	159
		Malayalam:	161
	Bengalce:	159	
2	İngilizce Çevirilerde, Yüz Elli Dokuz Maddede Eleştiriye Tabi Tutulan	Toplam Âyet Sayısı:	“Besmele”, müstakil olarak ele alındığında: 476
			“Besmele”, Fâtiha Sûresi'nin ilk âyeti olarak ele alındığında: 475
		Toplam Sûre sayısı:	62
3	İngilizce Ganga Prasad Upadhyaya Çevirisinde		
4	Herhangi Bir Referans Bilgisi Olmayan Toplam Madde Sayısı:	1	
5	Cüz, Sûre veya Âyet Referansı Hatalı Yazılan Toplam Madde Sayısı:	34	
6	Cüz Bilgisi Verilmeyen Toplam Referans Sayısı:	1	

7	Cüz Bilgisi Hatalı Verilen Toplam Referans Sayısı:	6
8	Referans Bilgisi Verilmeyen Toplam Süre Sayısı:	3
9	Referans Bilgisi Hatalı Yazılan Toplam Süre Sayısı:	4
10	Referans Bilgisi Verilmeyen Toplam Âyet Sayısı:	2
11	Referans Bilgisi Hatalı Yazılan Toplam Âyet Sayısı:	42
12	Eleştiri İçin Parçacı Yaklaşımla Ele Alınan Âyet Sayısı: (Yöneltilen Eleştirilerde ilgili âyetin tamamı değil sadece bir kısmı kullanılmış.)	185
13	A) Eleştiri İçin Bütüncül Yaklaşımla Ele Alınan Âyet Sayısı (Yûsuf Sûresi de dahil): (Yöneltilen Eleştirilerde ilgili âyet bütün olarak ele alınmış.) NOT:) 93. Eleştiride Yûsuf Sûresi'nin sadece 4. âyetinin meâli verilmiş fakat referans âyetler olarak, "V. 4-101"	291

	<p>şeklinde yazılarak: “Bu bölümün tamamı, bir baba ve oğlu arasında geçen diyalog şeklinde bir hikâyeyi içermektedir.” denilmek suretiyle 98 âyete topluca eleştiri getirilmiştir. Kısacası Yûsuf Sûresi’nin 98 âyetinin her biri ayrı ayrı ele alınmamış, sadece 4. âyetin meâline yer verilmiştir.</p> <p>B) Eleştiri için (Yûsuf Sûresi’nin verilen sadece 4. âyetinin meâli esas alındığında) Bütüncül Yaklaşımla Ele Alınan Âyet Sayısı:</p>	193
14	<p>Kitabın Hintçe Aslında Eleştiriye Tabi Tutulduğu Halde İngilizce Çevirilerinde Yer Verilmeyen Âyet Sayısı:</p>	30

Satyartha Prakasha adlı eser bağlamında İslam’a yöneltilen eleştirilerin, Kelam konularına göre taksimi; dil, üslup ve objektiflik yönünden tahlili; İslam’a yöneltilen eleştirilerle, eleştirmenin aynı konulardaki Hinduizm bağlamında kendi görüşleri mukayese yapılarak eleştirilerin iç tutarlılığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Eleştirilerin; doğruluk, geçerlilik ve kıymet yönünden değerlendirmesi ise okuyucuya bırakılmıştır. Şimdi ise Dayananda’nın çağdaşı bir kelam alimi olan Muhammed Kâsım en-Nânevtevi’nin, *Satyartha Prakasha* henüz basılmadan önce Dayananda’nın çeşitli ortamlarda gündeme getirdiği İslam’a yönelik eleştirilerine Nânevtevi’nin reddiyesi ele alınacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DAYANANDA'NIN İSLAM ELEŞTİRİSİNE NÂNEVTEVÎ'NİN REDDİYESİ

Farklı din mensupları arasındaki tartışmalar bu dinlerin karşı karşıya gelmelerinin tarihi kadar eskidir. Yahudiler ve Hıristiyanlar arasındaki tartışmalar kilise babaları zamanına kadar dayandırılır. Yahudilerle Müslümanlar arasındaki dinî münazaraların başlangıcı ise Hz. Muhammed dönemi olarak gösterilir.¹¹³⁴ Bu tür dinî ve felsefî münazaralarda taraflar birbirlerinin görüşlerine reddiyeler getirir. Reddiyeler, tarafların birbirlerine yönelttiği eleştiri ve cevapların bir harmanı niteliğindedir. Bu yönüyle reddiyelere, bir “karşı tenkit” geleneği denilebilir.

Müslümanlar özelinde bakıldığında reddiyeler, İslam'ın erken dönemlerinde başlamış ve tarihî süreç içerisinde bölge ve zamana göre görünürlüğü zayıflasa da İslam coğrafyalarında varlığını sürekli devam ettirmiştir. İslam dışı dinlere yönelik Müslüman reddiye geleneğinin ilk somut ürünlerinin tarihi ise dokuzuncu yüzyıl olarak gösterilir. Tanrı anlayışından gramer kurallarındaki ihtilaflara, fikhî düşünce farklılıklarından felsefî alandaki anlayış farklılıklarına kadar birçok konuyu kapsamına alan İslam reddiye geleneğinin gündemine almadığı hemen hemen hiçbir konu yoktur.¹¹³⁵

Reddiyeler, *dahilî reddiye* diye adlandırabileceğimiz İslam düşüncesinin kendi iç dinamiklerinden ortaya çıkan ve ana omurgayı oluşturan Ehl-i Sünnet çizgisinden ayrı düşen fırka veya kişilerin görüşlerine yönelik olabildiği gibi; *hâricî reddiye* diye isimlendirebileceğimiz Yahudi, Hristiyan veya Hindu gibi diğer din mensuplarına yönelik de olmuştur.

¹¹³⁴ Yasin Meral, “Şim'on Ben Tsemah Duran'ın (Ö. 1444) Keşet U-Magen Adlı İslam'a Reddiyesinin Değerlendirmesi”, *Dini Araştırmalar* 15/41 (Aralık 2012), 60.

¹¹³⁵ Fuat Aydın, “İslam Reddiye Geleneği ve Taşkoprizâde Ahmed B. Mustafa'nın (968/1561) Risâle Fî'r-Redd `Ale'l-Yehûd Adlı Eseri Üzerine Bir Araştırma”, *darulfunun ilahiyat* 31/2 (2020), 299, 304-312.

Reddiyeler, müellifleri tarafından çoğunlukla “er-redd”, “el-cevâb” ve “en-nakz” kelimeleri kullanılarak isimlendirilirken¹¹³⁶ Nânevtevî gibi Hint ulemasının başka din mensuplarına karşı yazmış oldukları reddiyelerin çoğunda görüldüğü üzere müstakil isimlerle de yazılmıştır.

“Karşı tenkit” diye tanımladığımız reddiye geleneğinin her iki alanında da örnek eserler kaleme alan nadir şahsiyetlerden biri de hiç şüphesiz Muhammed Kasım en-Nânevtevî’dir. Hint polemik ve reddiye arenasında, muarızları tarafından dahi ilmî yeterliliği ve ahlakî şahsiyeti takdir edilen Nânevtevî, bir taraftan İngilizlerin himayesinde yoğun misyonerlik faaliyetleri yürüten Hristiyan din adamlarıyla fikrî mücadelesini sürdürürken diğer yandan da çoğunlukla örtülü bazen açıktan himaye edilen Hindu Arya Samaj fırkasıyla mücadelesini devam ettirmiştir. Bu bağlam da o gerek müstakil kitap gerekse risale türünden birçok eser kaleme almıştır.

Nânevtevî’nin reddiyeleri, tıpkı Rahmetullah el-Hindî’nin (ö. 1308/1891) *İzhâru’l-hakk* adlı esrinde olduğu gibi metot yönünden klasik reddiyelerden oldukça farklıdır. O, reddiyelerinde mantikî delillerin yanı sıra muhatabı olan din, mezhep veya kişinin kendi eserlerini de kaynak olarak kullanmıştır. Bu durum, onun sadece kendi dinine vâkıf olmayıp aynı zamanda muarızlarının da din ve inançlarından haberdar olduğunu göstermektedir.

Nânevtevî, *dahilî reddiye* diye tanımladığımız alanda Kâdiyânîler, Ehl-i Şîa ve Mezhepsizlere karşı kalemini ve kelâmını itidalle kullanırken *hâricî reddiye* alanında Hristiyan ve Hindulara karşı da aynı itidalliği göstermiştir. Hristiyan misyoner din adamlarıyla mücadelesinin konu bağlamını çoğunlukla “tevhid”, “Hz. Muhammed’in risâleti ve Hz. İsa’ya efdaliyeti”, “İncillerin muharrefliği”, “teslis inancının bâtıllığı” ve “Hz. İsa’nın ulûhiyetinin ve Allah’ın oğlu oluşunun bâtıllığı” oluşturmuştur. Dayananda ve Arya Samaj özelinde Hindularla mücadelesinin ana muhtevasını ise “maddenin ezeliği”, “ilâhî kudret (kâdir-i mutlaklık)”, “istikbâl-i kible’nin şirkle ilintisi”, “Şeytân’ın saptırması (*idlâli*), “günahların affı, mükafat ve ceza (*tenâsüh* ve *karma*)”, “vahiy ve nesh” ve “hayvanları boğazlama ve etin helalliği” gibi konular

¹¹³⁶ , “Kitâbü’r-redd alâ ...”, “Kitâb alâ ...”, “Nakzu Kitâbi ...”, “Kitâbü’n-nakz alâ ...”, “Reddi ...”, “... ve’r-Redd alâ ...”, “... fi’r-redd alâ ...”, “el-Cevâbü ...”, “... fi ecvibeti’l- ...” gibi.

oluşturmaktadır. Nânevteví'nin hayat hikayesi ve eserleriyle alakalı bilgilerden sonra onun bu konular bağlamındaki reddiyesi kelim konularına göre taksim edilerek ele alınacaktır.

3.1. Muhammed Kâsım en-Nânevteví

Muhammed Kâsım en-Nânevteví (1833-1880), İslam'ın anlaşılmasına yönelik entelektüel ve rasyonel katkılarından ziyade genel olarak Diyobend Ekolü'nün veya Dâru'l-Ulûm Diyobend'in kurucusu olarak bilinir. Hatta Doğu'dan Anadolu coğrafyası dahil Batı dünyasına yöneldikçe bu bilinirlik oranı oldukça zayıflar.¹¹³⁷

Nânevteví, Hindu reformist ve Arya Samaj hareketinin kurucusu Dayananda Sarasvati'nin çağdaşı bir İslam alimidir. Eserlerinin ve ilmî mücadelesinin iz düşümleri bize, ilmî bakımdan çok yönlü bir kişiliğe sahip olmasının yanı sıra aynı zamanda Hint kıtasında döneminin önde gelen bir kelim alimi olduğunu da göstermektedir. Dayananda'nın İslam'ın bütün kutsallarına kitap, broşür, halka açık sunumlar gibi tüm fiilî enstrümanlarla adeta savaş açması ve bunun çeşitli nedenlerle revaç bulması, Nânevteví'nin ilim ve davet çalışmalarında Dayananda'nın gündem yaptığı konulara ayrı bir alan açmasına sebebiyet vermiştir.

Nânevteví'nin mücadelesi ve eserleri, Dayananda ve Arya Samaj özeline hapsedilemeyecek kadar geniş kapsamlı ve dikkate değerdir. Onun ilmî uğraşısı ve yazdıkları, özellikle 19. yüzyıl Hint bölgesinde muhalif dinî kimliklerin ortaya çıkışı, topluma hitap alanlarının gelişimi ve modern rasyonalizm ve ampimizmin artan popülaritesine paralel olarak İslamî entelektüel geleneklerin yeniden yapılandırılma biçimlerine dair ince bir bakış açısı sunar. Onun çalışmaları; bir Müslüman alimin sadece diğer Müslüman alimlerle meşgul olmakla kalmayıp aksine klasik İslam entelektüel geleneklerini, İslam felsefesini (hikmet) ve kelamı, farklılıkların bir arada olduğu çoğulcu bağlamlar ve içinde yaşanılan çağın insanları için *yeni bir söyleme nasıl çevirdiğini* ve yine geçmişte olduğu gibi hem henüz yeni Müslüman olmuş halka

¹¹³⁷ Nânevteví özelinde gündeme getirdiğimiz bu “yok sayma” veya “karartma” durumunun genel nedenleri, belki başka bir araştırmanın konusu olacak kadar önemli ve detaylıdır.

hem de gayrimüslim alimlere ve umuma *İslam'ı güçlü bir şekilde nasıl sunduğunu* göstermesi açısından önemlidir.¹¹³⁸

Bir sonraki başlıkta hayat hikayesine yer verileceği üzere Nanevteví çok yönlü, mütebahhir, münevver, gayretli ve samimi bir kişiliğe sahip İslam alimidir.

3.1.1. Hayatı ve İlmî Kişiliği

Tam adı, Muhammed Kâsım b. Esed Ali b. Gulam Şah b. Muhammed Bahş b. Alâaddin es-Sıddîkî en Nânevteví'dir. Şevval 1248 (Mart 1833)¹¹³⁹ tarihinde bugünkü Hindistan'ın Uttar Pradeş eyaleti sınırlarında yer alan Nânevte köyünde asaletiyile tanınan bir ailede dünyaya gelir. Soyunun baba tarafından Hz. Ebubekir'e ulaştığı belirtilir. Çocukluğunun ilk dönemlerinden itibaren zekâ ve kavrayışıyla ön plana çıkan Nânevteví, ilk okuma-yazma ve Kur'ân-ı Kerîm öğrenimini köyü Nânevte'de tamamlar. Sonra Diyobend'e giderek Şeyh Mehtap Ali Diyobendî'den (ö.1293/1876) ilk aşama Arapça ve Farsça dersleri almaya başlar, ardından Sehâranpûr'a¹¹⁴⁰ dayılarının yanına giderek orada Şeyh Muhammed Nevâz es-Sehâranpûrî'de (ö. ?) Arapça ve Farsça eğitimine devam eder. Anne tarafından dedesinin vefatı üzerine köyü Nânevte'ye geri döner.

Nânevteví'nin ilmî disiplinlerde asıl ilerlemesi ise Memlûkûlaliy¹¹⁴¹ en-Nânevteví'nin (ö. 1265/1851) onu yanına alıp Delhi'ye götürmesiyle başlar. Memlûkûlaliy, uzun yıllar¹¹⁴² Delhi Kolejinde ders vermiş ve idarecilik yapmış ilmî

¹¹³⁸ Fuad S. Naeem, *Interreligious Debates, Rational Theology, and the 'ulama' in the Public Sphere: Muhammad Qâsım Nânautvî and the Making Of Modern Islam in South Asia* (Washington, DC: Georgetown University, 2015), iv.

¹¹³⁹ Bazı kayıtlarda ise doğum tarihi Şaban-Ramazan 1248 (Aralık 1832/Ocak-Şubat 1833) olarak geçmektedir. Bk.

¹¹⁴⁰ Sehâranfûr diye de telaffuz edilmektedir.

¹¹⁴¹ Bu isim bazı kaynaklarda Memlûk Ali şeklinde geçmekteyse de burada, birincil kaynaklarda geçtiği ve isim sahibinin kendi tercih ettiği şekliyle yukarıdaki kullanım tercih edilmiştir. Bk. Muhammed Yakûb en-Nânevteví, *el-İmâm Muhammed Kâsım en-Nânevteví kemâ raeytühû*, çev. Muhammed Ârif Cemîl el-Kâsımî el-Mübârekfûrî (Diyobend/el-Hind: Akademiyetü Şeyhu'l-Hind, 2011), 26; Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 13. Konuyla ilgili açıklama için ayrıca bk. Mufti Muhammad Saifur Rahman Nawhami, "Nanautwi, Mamluk al-Ali – d. 1267", <https://www.uloom.com> (07 Kasım 2023).

¹¹⁴² Memlûkûlaliy'nin Delhi Koleji'nde 26 yıl görev yaptığı belirtilir. Bk. Nawhami, "Nanautwi, Mamluk al-Ali – d. 1267" (07 Kasım 2023).

donanımı yüksek bir şahsiyettir. Muhammed Kâsım en-Nânevteví, beş-altı yıl süren Delhi'deki eğitimi boyunca onun evinde kalır ve bizzat kendisinden nahiv, mantık ve felsefe dersleri almaya başlar. Hocası, aynı zamanda Delhi Koleji'nin müfredatındaki ders kitaplarının tamamını ona bizzat okutur. Daha sonra ise Delhi Koleji'ne kaydettirir. Nânevteví, hocası Memlûkûlaliy'nin kelam, mantık ve felsefe üzerine yapmış olduğu ana çalışmalara yoğunlaşır ve onun yanında rasyonel bilimlerde uzmanlaşır. Bu arada felsefi derslerin yanı sıra matematik ve önermeler arasındaki mantıksal ilişkileri ve ispatlamayı esas alan Öklidis¹¹⁴³ (geometri) derslerinde temayüz eder. Delhi Koleji'nde başarılarıyla arkadaşlarının önüne geçen ve hocalarının dikkatini çeken Nânevteví, o yıllarda Delhi Koleji müdürü ve İngilizce hocası olan Joseph Henry Taylor'ın da daha sonra üzüntüsünü ifade edeceği üzere sene sonu imtihanlarına katılmayarak kolejden ayrılır.¹¹⁴⁴

Eğitimine tefsir gibi naklî ilimler ve özellikle hadis alanında devam eden Nânevteví, her ikisi de Kuzey Hindistan'ın önde gelen hadis alimlerinden olan Abdûlgani el-Mecdî ed-Dihlevî (ö. 1296/1878) ve Ahmed Ali es-Sehâranpûrî'de (ö. 1297/1879) öğrenim görür. İbn Mâce'nin Sünen'i hariç Kütüb-i Sitte'nin tamamını ve Muvatta'yı Dihlevî geleneğinin temsilcileri olan bu iki âlimden okuyan Nânevteví, Memlûkûlaliy'le de öğrenimine devam eder. O, gerek ömür boyu sürececek bir dostluk gerekse ders okutup ilmî ve manevî açıdan iş birliğine dayalı bir ilişki geliştirdiği Reşîd Ahmed Gengûhî (ö. 1323/1905) ile bu dönemde tanışır. Daha sonra Nakşibendî-

¹¹⁴³ İlkçağ'ın en ünlü matematikçisi Öklid'in kendi adı ile özdeşleşerek "Öklidis" diye anılan ve on beş makaleden oluşan meşhur eseri *Elementler*. Öklid geometriye, önermeler arasındaki mantıksal ilişkileri ve ispatlamayı esas alan kuramsal bir bilim kimliği kazandırmış, böylece yeni önermeler veya çözümler bulmak yerine mevcut önerme ve çözümlere mantıksal bir düzen getirmiştir. Bu mantıksal düzende birkaç öncül ve tanıma dayanarak diğer önermelerin tamamı kanıtlanabilmektedir. Tümdengimsel akıl yürütmeye gücünü veren de bu mantıksal düzendir. Nânevteví'nin derin akıl yürütmelerinde fitri bir zekanın yanı sıra bu dersin büyük etkisi olsa gerektir. Öklid'le ilgili burada verilen bilgiler ve daha fazlası için bk. Hüseyin Gazi Topdemir, "Öklid", *DİA* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2007), 34/24.

¹¹⁴⁴ Nânevteví'nin arkadaşı olup ve onun biyografisini kaleme alan Muhammed Yakup, yüksek başarı ve çok taltif dolayı Nânevteví'nin kibirlenme ve kendini beğenme endişesiyle bu kararı aldığını söyler. Bk. Nânevteví, *el-İmâm Muhammed Kâsım en-Nânevteví kemâ raeytühû*, 27.

Müceddidî ve Çiştî-Sâbirî müşşidi/şeyhi İmdâdullah el-Fârûkî et-Tânevî'ye de (ö. 1317/1899)¹¹⁴⁵ birlikte intisap ederler.¹¹⁴⁶

Nânevteví, Delhi'de çeşitli hocalardan birebir okumalar yaparak bir taraftan eğitimini devam ettirirken diğer taraftan bir matbaada musahhih olarak çalışmaya başlar. Hindistan'da 1857 yılında meydana gelen Sipahi Ayaklanması'nda birçok alimle birlikte şeyhi İmdâdullah et-Thânevî'nin liderliğinde devrim hareketine katılır. Hareket İngilizlerin lehine sonuçlanınca Müslümanlar İngiliz-Hindistan yönetiminin baskı ve sindirme politikasına maruz kalırlar. İmdâdullah et-Thânevî gizlice Mekke'ye gider. Nânevteví'nin arkadaşı Reşîd Ahmed Gengûhî yakalanarak hapse atılır. Ancak gizlenmeyi başarır ve genel aften sonra Delhi'ye geri döner.¹¹⁴⁷

Nânevteví ile şeyhi İmdâdullah et-Thânevî arasında çok yakın bir sevgi ve dostluk bağı oluştuğu belirtilir.¹¹⁴⁸ Biyografi yazarları, Nânevteví'yi, kıyafetlerine veya rahatlığına pek az önem veren, riyâzet ehli, çok mütevazi ve münzevi yaşamı seven bir kişi olarak tasvir eder. Üç defa (1861, 1870 ve 1877) Hacc ibadetini ifa eden Nânevteví, bu yolculukları esnasında manevî hocası şeyh İmdâdullah el-Fârûkî et-Tânevî'yle birçok konuyu da iştişare eder ve desteğini alır. Bunlardan biri de Hint alt kıtasının en büyük dinî eğitim kurumu olarak gösterilen Dâru'l-Ulûm Diyobend'in kuruluşunda ve gelişmesinde onun teşviki ve fikrî desteğidir.¹¹⁴⁹

Delhi deneyimi Nânevteví'ye çeşitli entelektüel hareketler ve eğitim modelleriyle tanışma fırsatı sunar. Bu da gerek Dâru'l-Ulûm Diyobend'in kurulması

¹¹⁴⁵ İmdâdullah et-Tânevî, kendisi dinî ilimlerde bir otorite olmamakla birlikte dinî ilimlerin öğretimine ve bu alanda eser telifine büyük önem vermiştir. Hindistan'ın bağımsızlığını kazanmasında etkin olan Müslüman âlim ve önderlerin birçoğu onun müridi veya halifesidir. Bk. Nisar Ahmad Faruqi, "İmdâdullah Tehânevî", *DİA* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000), 22/223.

¹¹⁴⁶ Bk. Nânevteví, *el-İmâm Muhammed Kâsım en-Nânevteví kemâ raeytühü*, 26-27; Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 13-14; Rafîu'l-Mahmûd, "el-İmâm Muhammed Kâsım en-Nânevteví ve müsannefâtühü - Dirâsetün ve tekvîmün", *Müsâbakatü'l-İmâm Muhammed Kâsım en-Nânevteví* (Diyobend/el-Hind: Mecmau Hücetü'l-İslâm el-Câmiatü'l-İslâmiyyetü Dâru'l-Ulûm Vakf Diyobend, 2014), 114-117; Faruqi, "İmdâdullah Tehânevî", 22/223.

¹¹⁴⁷ Bk. Nânevteví, *el-İmâm Muhammed Kâsım en-Nânevteví kemâ raeytühü*, 55-56. Nânevteví'nin Hint alt Kıtası'nın İngiliz hakimiyetinden kurtulması hususunda yaptığı çalışmalar için bk. Sâkıb Kamer, "el-İmâm Muhammed Kâsım en-Nânevteví ve cühûduhu fi tahrîri'l-Hind", *Cuhûdü'l-İmâm en-Nânevteví fi ilmi'l-hadîs ve riyadetü'l-hareketi't-talimiyeti fi'l-Hind* (Diyobend/el-Hind: Mecmau Hücetü'l-İslâm el-Câmiatü'l-İslâmiyyetü Dâru'l-Ulûm Vakf Diyobend, 2015), 203-342.

¹¹⁴⁸ Bk. Nânevteví, *el-İmâm Muhammed Kâsım en-Nânevteví kemâ raeytühü*, 64-65.

¹¹⁴⁹ Bk. Nânevteví, *el-İmâm Muhammed Kâsım en-Nânevteví kemâ raeytühü*, 58-60, 64-66; Faruqi, "İmdâdullah Tehânevî", 22/223.

ve müfredatının hazırlanmasında gerekse diğer din temsilcileriyle olan münazaralarında ona bilgi ve tecrübe açısından katkı sunmuştur. Nânevteví'nin kurmuş olduğu bu ilmî müessesede en belirgin/önemli husus din alimi-sûfi birlikteliğinin korunmuş olmasıdır. Zira, özellikle 19. yüzyıl yapılandırmacılığının etkisiyle yeniden tanımlanan ve tasnif edilen ilimler, Gazali ve Şah Veliyyullâh ed-Dihlevî gibi önceki ve sonraki İslam alimlerinde görmüş olduğumuz din alimi-sûfi kombinasyonunun da ayrışmasına sebebiyet vermiştir. Önceleri yaygın olan bu kombinasyonun azalan örneklerini, Nânevteví ve kurmuş olduğu Dâru'l-Ulûm Diyobend okulu çizgisinde yetişen âlimlerde görmek mümkündür.¹¹⁵⁰ İngiliz-Hindistan yönetiminin baskı ve sindirme politikasından Müslüman kimliğini geleneğe bağlı kalarak korumak isteyen bir grup âlim, ilk olarak küçük bir camide (Çatta Camii) bir ağacın altında Muhammed Kâsım Nânevteví'nin öncülüğünde çalışmalara başlarlar (30 Mayıs 1866). Dâru'l-Ulûm Diyobend'in kuruluş nüvesi olan bu küçük medrese daha sonra Nânevteví ve Reşîd Ahmed Gengûhî'nin gayretleriyle bugün dünyanın birçok yerinde şubeleri olan koca bir eğitim kurumuna/üniversiteye dönüşür.¹¹⁵¹

Nânevteví; İngiliz kökenli üniversite olan Delhi Koleji/Memlûkûlaliyy, Veliyyullâh ve İmdâdullah şeklinde özetlenebilecek üç ayrı ilmî geleneği kendisinde birleştiren bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum da onun hem eserlerine hem farklı din mensuplarıyla yaptığı münazaralara hem de kurmuş olduğu eğitim müessesesine farklı bir özgünlük katmıştır.

¹¹⁵⁰ Enver Şah Keşmirî, Şebbîr Ahmed Osmanî, Halil Ahmed Sehâranpûrî, Eşref Ali Tânevî, Muhammed Şefî Diyobendî, Muhammed Takî Osmânî gibi isimler; Dâru'l-Ulûm Diyobend çizgisinde yetişerek ilim ve tasavvuf kimliğini kendilerinde birleştirmiş dünya çapında meşhur kişilerdir.

¹¹⁵¹ Bk. Erşed Pervîz, “el-İmâm Muhammed Kâsım en-Nânevteví ve tesîsühü li câmiati Dâru'l-Ulûm/Diyobend”, *Cuhûdü'l-İmâm en-Nânevteví fi ilmi'l-hadîs ve riyadetü'l-hareketi't-talimiyyeti fi'l-Hind* (Diyobend/el-Hind: Mecmau Hüccetü'l-İslâm el-Câmiatü'l-İslâmiyyetü Dâru'l-Ulûm Vakf Diyobend, 2015), 89-202; Özcan Azmi, “Dârülulûm”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/554.

3.1.2. Eserleri¹¹⁵²

Nânevteví, birçok ilmî alanda kitap veya risale türünden eserler kaleme almıştır. Bunların sayısının yirmi sekiz ila yetmiş beş arasında olduğu ifade edilmektedir.¹¹⁵³ İhtilafa neden olan ise bazı konularda birkaç risâlenin tek bir eser veya müstakil olarak ayrı ayrı sayılmasıdır. Burada onun telifâtı; *müstakil olarak kaleme alınanlar, risalelerden oluşan eserler ve aslında risale formatında olduğu halde daha sonra meşhur olup müstakil basılan eserler* olmak üzere üç kısımda ele alınacaktır.

Müstakil olarak kaleme aldığı kabul edilen eserler:

1. *İntisâru'l-İslâm (Rudûdün alâ i'tirâzâtin müveccehetin ile'l-İslâm)*: Dayananda'nın İslâm'a yönelik eleştirileri revaç bulmaya başlayınca, yaşadığı bölgedeki Müslümanlar tarafından Nânevteví, Dayananda ile münazaraya davet edilir. Dayananda'dan kaynaklanan nedenlerle bu münazara gerçekleşmeyince o, gündem yapılan iddiaları on madde altında toplayarak yazılı bir risaleyle cevap vermeyi tercih eder. Urdu dilinde kaleme alınan ve daha sonra kitaplaştırılan bu risaleye bir sonraki maddede yer verilen “*Kıble Nümâ*” adlı eserin yoğun felsefî açıklamalar içermeyen ilk kısmı da on birinci madde olarak eklenir. Urdu dilinde birçok bakısı yapılan eser, “*Rudûdün alâ i'tirâzâtin müveccehetin ile'l-İslâm*” adıyla Muhammed Sâcid el-Kâsımî tarafından Arapçaya çevrilmiş ve ilk baskısı Akademiyetü Şeyhu'l-Hind tarafından 2011 yılında yapılmıştır. Eserin Urdu dili nüshası 52, Arapça çevirisi ise bibliyografik bilgilerle birlikte 140 sayfadan müteşekkildir. Elinizdeki çalışmanın *Dayananda'nın İslâm Eleştirisine Nânevteví'nin Reddiyesi* kısmının referansını da bu metinler oluşturmaktadır.

¹¹⁵² Nânevteví'nin eserleriyle ilgili verilen bilgiler hususunda şu eserlerden istifade edilmiştir: Nânevteví, *el-İmâm Muhammed Kâsım en-Nânevteví kemâ raeytühü*; Rafiü'l-Mahmûd vd., *Müsâbakatü'l-imâm Muhammed Kâsım en-Nânevteví* (Diyobend/el-Hind: Mecmau Hüccetü'l-İslâm el-Câmiatü'l-İslâmiyyetü Dâru'l-Ulûm Vakf Diyoend, 2014); Muhammed Şâhid vd., *Cuhûdü'l-İmâm en-Nânevteví fi'ilmî'l-hadîs ve riyadetü'l-hareketi't-talimiyeti fi'l-Hind* (Diyobend/el-Hind: Mecmau Hüccetü'l-İslâm el-Câmiatü'l-İslâmiyyetü Dâru'l-Ulûm Vakf Diyoend, 2015); Mohd. Azam Qasmi, *Molana Mohd. Qasim Nanautvi's Contribution to Islamic Thought With Special Reference to Al-Kalam* (Aligarh-India: Aligarh Muslim University, Doktora, 1988).

¹¹⁵³ Bk. Rafiü'l-Mahmûd, “İmâm Muhammed Kâsım en-Nânevteví”, 21.

2. *Kible Nümâ (İstikbâlü'l-kible: Hakîkâtühu ve ma'nâhu)*: Müslümanların ibadet ederken Kâbe'ye yöneldikleri için putperest olduklarını iddia eden Svami Dayananda Sarasvati'ye yanıt olarak yazılan bu eser; tektanrıcılık, putperestlik, bir yöne yönelim (itticâh) ve tanrının bir yerde hazır bulunuşluğu (huzûr/mevcudiyet) metafiziği konularında zengin bir tartışma içerir. Yeni ortaya çıkan Hindu-Müslüman polemikleri konusunda Müslüman bir alim tarafından kaleme alınan ilk önemli eserdir. Eserin dörtte birlik kısmı genel olarak herkesin anlayabileceği açıklamalar içerirken dörtte üçlük kısmı, ancak konunun uzmanlarının anlayabileceği derin ve yoğun mantikî/felsefî izahatlar barındırmaktadır.¹¹⁵⁴ Urdu dilinde kaleme alınan eser 65 sayfa olup ilk baskısı 1314/1897 yılında yapılmıştır.

3. *Mübâhase Şâh Cihânfür ve Guftegû-yi Mezhebî (Muhâverât fi'd-dîn)*: Nânevtevi'nin Hıristiyanlık ve Hinduizm'e karşı argümanlar dile getirdiği ve İslam'ı halka açık savunduğu birbirini takip eden yıllarda Müslümanlar, Hindular ve Hıristiyanlar arasında yapılan üç yönlü tartışmaların iki açıklamasını ihtiva etmektedir. Urdu dilinde kaleme alınmış, Muhammed Sâcid el-Kâsımî tarafından Arapçaya da çevrilmiş ve çeşitli bakıları yapılmıştır. Arapça nüshası 220 sayfadan müteşekkil olup ilk baskısı 2011 yılında Akademiyyetü Şeyhu'l-Hind tarafından yapılmıştır.

4. *Hüccetü'l-İslâm*: Muhammed Kasım en-Nânevtevi'nin Kelamî düşüncesinin âdeta bir özeti niteliğinde olup, farklı baskıları yapılmış çok önemli bir risaledir. Urdu dilinde kaleme alınan ve Muhammed Sâcid el-Kâsımî tarafından Arapçaya da çevrilen eserin Arapça nüshası 182 sayfadan müteşekkil olup ilk baskısı 2006 yılında Akademiyyetü Şeyhu'l-Hind tarafından yapılmıştır.

5. *Âb-ı Hayât*: Bu kitabın konusu, Hz. Muhammed örneğiyle Peygamberlerin ölümden sonraki hayatlarının tasdikidir. Urdu dilinde kaleme alınan eser, Nânevtevi'nin kitapları arasında en zor olanı olarak kabul edilir. Eser, birçok kez basılmıştır.

¹¹⁵⁴ Nânevtevi'nin *İntisâru'l-İslâm* adlı eserinde Dayananda'ya yapmış olduğu reddiyenin on birinci maddesini, eserin işte bu ilk dörtte üçlük kısmındaki açıklamalar oluşturmakta olup ilgili açıklamalara bu çalışmanın "Kâbe'ye Yönelmek" başlığı altında yer verilmiştir.

6. *Takrîr Dil Pezîr (Muhâzara fî felsefeti'l-İslâm/el-Muhâzaratü'l-âsiratü li'l-kalb)*: Nânevteví'nin, İslam düşüncesini aklî ve ilmî delillerle açıkladığı ve Kelamî tartışmalarının çerçevesi en geniş olan fakat tamamlanamamış çalışmasıdır. Urdu dilinde ve 328 sayfadan müteşekkil olan eser, bir başyapıt kabul edilmektedir. Birçok baskısı yapılan eserin, Nânevteví'nin Kelamî düşüncesinin en iyi temsilcisi olduğu ifade edilmektedir.

7. *Tevsîku'l-keâm fi'l-insâti halfe'l-imâm (ed-Delîlü'l-muhkem alâ kırâeti'l-Fâtihati ale'l-mu'tem)*: Urdu dilinde kaleme alınmış olan eser, Muktedi'ye¹¹⁵⁵ Kur'ân okumanın/kıraatin farz olmadığına dair tartışmaları konu edinmektedir. 16 sayfadan müteşekkil küçük bir risale olan eserin çeşitli baskıları yapılmıştır.

8. *et-Tuhfetü'l-lehmiyye*: Et yemenin insan tabiatına uygunluğunu konu edinen edilmektedir. Urdu dilinde ve 12 sayfadan müteşekkil olup birçok baskısı yapılmıştır.

9. *Hediyyetü's-Şîa (fi'r-reddi alâ akâidihimi'l-bâtula)*: Şiilerle tartışmalı konularda mutedil bir münazara.

10. *el-Ecvibetü'l-kâmile fi'l-esileti'l-hâmile*: Şîa'ya mensup bir kişinin sorduğu beş soruya Nânevteví'nin verdiği cevapları içermektedir. Urdu dilinde kaleme alınmıştır.

11. *Cevâb Türkî bî Türkî (el-Cevâbü'l-müfhim/Berâhînü Kâsîmiyye)*: Arya Samaj'ın yayın organı "Arya Samajar"da 1879 yılında yayınlanan İslam'a yönelik reddiyelere cevap niteliğindedir. Eser, Nânevteví'nin önceki açıklamalarından hareketle talebelerinden Abdülaliy tarafından kaleme alınmıştır. Dâru'l-ulûm Diyobend'in hocalarından İştîyâk Ahmed ed-Diyobendî tarafından konuları taksim edilip anlatımı kolaylaştırılarak "Berâhînü Kâsîmiyye" adıyla yeniden yayınlanmış olup 160 sayfadan müteşekkilidir.

12. *Mesâbihu't-Terâvih*: İsminden de anlaşılacağı üzere Teravih namazı konusunda yazılmıştır. Bu namazının "şeran" yirmi rekât olduğuyula ilgili oldukça felsefî açıklamalar içermektedir. Farsça kaleme alınmış ve 107 sayfadan müteşekkil

¹¹⁵⁵ Muktedi: Bir imamın arkasında namaz kılan kişi.

olan eser, İştîyâk Ahmed ed-Diyobendî tarafından Anvâru'l-Mesâbîh” adı altında Urdu diline tercüme edilmiştir.

Risalelerden oluşan eserler:

13. *Mekâtîbî Kâsımî*: Eser, Nânevteví'nin tezkiye ve ihsan (tasavvuf) konularında kaleme aldığı risalelerin bir araya getirilmesinden oluşmaktadır. Dili Farsça olan esrin bir çok baskısı yapılmıştır.

14. *Ferâidü'l-Kâsımiyye (Mecmûu rasâilîhi)*: Muellifin çeşitli konularda kaleme aldığı risalelerinin Şeyh Abdülğani tarafından bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş ve Şeyh Ahmed Ferîdî'nin mukaddimesiyle 1400/1979 yılında 242 sayfa olarak basılmıştır.

15. *Cemâl-ı Kasımî (Risâletün ilmiyye)*: Biri “Vahdet-i Vücûd ve Peygamberlerin ölümden sonraki hayatı”, diğeri “ölülerin duyma yeteneği”yle ilgili iki risaleden oluşan ve Urdu dilinde kaleme alınmış bir eser.

16. *el-Letâifü'l-Kâsımiyye*: Farsça kaleme alınmış ve farklı konularda dokuz risaleden oluşan bir koleksiyon.

17. *Kâsimu'l-Ulûm*: Nânevteví'nin çeşitli konularda cevaben asrının alimlerine gönderdiği risale formatında ondan fazla mektuptan oluşmaktadır. Risaleler Farsça kaleme alınmış olmakla birlikte bunların tümü, 1977 yılında Prof. Envarulhasan Şeyrkûtî (Anwar al-Hasan Shairkoti) tarafından gerekli açıklamalar ve bir girişle birlikte Urdu diline tercüme edilerek yayınlanmıştır.

18. *Füyûdu Kâsımiyye (Mecmûu rasâilîhi)*: Farklı konularda yazılmış on beş mektuptan oluşan bir koleksiyon. Bunlardan bazıları Urdu dilinde diğerleri Farsçadır.

Ashında risale formatında olduğu halde daha sonra meşhur olup müstakil basılan eserler:

19. *el-Hakku's-sarîh*: Teravîh namazını yirmi rekât olarak kılmanın bidat olduğunu iddia edenlere cevap sadedinde Farsça kaleme alınmış bir risaledir.

20. *Kasâidü Kâsımî (Dîvânü şî'rihi'l-Urdiyye ve'l-Fârisiyye ve'l-Arabiyye)*: Nânevteví'nin Urdu, Farsça ve Arapça şiirlerinden oluşan dîvânı.

21. *Hediyyetü'ş-Şîa (fi'r-reddi alâ akâidihimi'l-bâtıla)*: Şîa'nın gündeme getirdiği hemen bütün tartışmalı konuları içeren ansiklopedi tarzında bir eserdir. Urdu dilinde kaleme alınmış olup ilk olarak 1284/1867 yılında basılmıştır.

22. *Esrâru't-tahâre*: Tahâret konusunda yazılmış küçük bir risaledir.

23. *Tesfiyetü'l-akâid*: Sir Seyyid Ahmed Han, İslamî konularda görüşlerini kendisi üzerine bina ettiği on beş ilkenin değerlendirilmesini talep eder. Eser, Kelamî tartışmalar barındıran bu sorulara Nânevteví'nin cevabî risalesidir. “*el-Akâidetü'l-İslâmiyye: Şübehât ve rudûd*” adı altında Arapçaya çevrilmiş ve Akademiyyetü Şeyhu'l-Hind tarafından 2013 yılında ilk baskısı yapılmıştır.

24. *Tahzîru'n-nâs*: Nânevteví'nin en tartışmalı eseridir. Eserde, İbn Abbas'ın rivayet ettiği “Yedi adet arz/dünya vardır. O yerlerin her birisinde sizin peygamberiniz gibi bir peygamber, (...) vardır.” hadisi üzerinden “Peygamberliğin sona ermesi (hatmü'n-nübüvve)” konusu işlenmektedir. Ancak incelikli tartışmalar birçok kişi tarafından tam olarak anlaşılammış hatta kendisinin tekfirini gündeme getiren itirazlar ortaya atılmıştır. Nânevteví de “Mahzûrât-ı aşera” adı altında bu itirazları cevaplayarak yayınlamıştır. Cevaplarından yayınlanmamış olan bazılarının ise Phalawda'da (Meerut bölgesi) Mevlâna Abdülmuğni'nin kişisel kütüphanesinde korunduğu belirtilmektedir.

25. *el-Münâzaratü'l-acîbe*: Bu kitap, Nânevteví'nin bir önceki maddede tanıtılan *Tahzîru'n-nâs* adlı eserine on ilmî soruyla yöneltilen itirazların yanıtlarını içermektedir. Urdu dilinde kaleme alınan eser 106 sayfadan müteşekkil olup birçok baskısı yapılmıştır.

26. *el-Ecvibetü'l-erbeûn*: Eser iki büyük cilt olup Şiilerin Ehl-i Sünnet'e reddiye sadedinde sorduğu kırk soruya yanıtları içermektedir. Bunun ilk kısmı her soruya biri kendisi, diğeri Ambeha'lı Mevlana Abdullah tarafından yazılan iki cevabı içermektedir. İkinci cilt yalnızca Nânevteví tarafından yazılmıştır.

27. *Ahkâmü'l-Cum'â*: Eser, Nânevtevi'nin *Füyûdu Kâsımıyye* (Mecmûu rasâilîhi) gibi çeşitli risalelerinin derlendiği eserlerde yer alan Cuma namazıyla ilgili kısmın çıkarılıp müstakil olarak basılmasıyla oluşmuştur. Toplam 24 sayfadan müteşekkil küçük bir risaledir.

28. *İntibâhu'l-Mü'min*: Hz. Ali'nin halifelerle ilgili olarak rivayet ettiği Mişkât el-Mesabih Hadisi ile ilgili iki risaleden oluşan bir derlemedir. Eser Farsça kaleme alınmıştır.

29. *el-Esrâru'l-Kur'âniyye*: Eser, Nânevtevi'nin bazı Kur'ân âyetleriyle ilgili kendisine yöneltilen sorulara tefsir ve şerh şeklinde yazdığı cevapları içermektedir. Buna Kur'ân'ın son iki suresi “Muavvezeteyn”in tefsiri de dahildir. Eser Farsça kaleme alınmıştır.

30. *el-Münâzaratü'l-acîbe*: Eser, müellifin *Tahzîru'n-nâs* isimli kitabına yöneltilen 10 akademik itirazın yanıtlarını içermektedir.

3.2. Reddiyenin Kelam Konularına Göre Taksimi

Hint Müslümanları tarafından Nânevtevi'den, çağdaşı ve muarızı Dayananda'nın İslam'a yönelik iddialarını bizzat cevaplaması için kendisiyle buluşması istenmiş, lakin bu karşı taraftan kaynaklı nedenlerle gerçekleşmemiştir. İlgili konunun ayrıntılarına ve onun yazılı bir reddiye hazırlayarak göndermesine, eserlerinden “*İntisâru'l-İslam (Rudûdün alâ i'tirâzâtin müveccehetin ile'l-İslâm)*” başlığı altında yer verilmişti. Burada ise on bir maddede toplanan ve her bir itirazın biri *ilzâmî*¹¹⁵⁶ diğeri *tahkîkî*¹¹⁵⁷ olmak üzere iki ayrı şekilde cevaplarının yer aldığı bu

¹¹⁵⁶ Kelime olarak *ilzâm*; gerektirmek, mecbur etmek ve susturmak anlamlarına gelir. Terim olarak ise, münazarada bir tarafın kuvvetli delil ve fikirlerle karşısındakini cevap veremeyecek duruma düşürüp susmaya mecbur etmesidir. Karşı tarafın, öne sürülen delilleri kendini bağlayıcı görüp susmasına ise *iltizâm* denir. Münazara veya cedelde kullanılan ilzâmî cevaplarda meşhur olan mukaddimelerden yola çıkıldığı için vakta uygunluk aranmaz. Maksat, hasmı susturmak ve ikna etmektir. Bu tür deliller, genelde *burhamın* inceliğini kavrayamayacak olanlar (*avam*) için kullanılır. Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “lezime: iltizâm”, 7/498-499; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, 31; Esiruddin el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkandî el-Ebherî, *Mantık İsgoci Tercümesi & Mantık Terimleri Sözlüğü*, çev. Talha Alp (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013), 74-75.

¹¹⁵⁷ Tahkîk, meseleyi delilleriyle ispat etmek anlamındadır. Bk. Tânevî, *Keşşâfü istulâhâti'l-fünûn*, “tahkîk”, 1/392; Ebherî, *İsgoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*, “tahkîk”, 27.

reddiye, tıpkı Dayananda'nın eleştirilerinin taksiminde olduğu gibi Ehl-i sünnet kelimcilerinca kullanılan üçlü tasnif¹¹⁵⁸ üzerinden ele alınacaktır.

Konular ele alınırken, Dayananda'nın ilgili husustaki eleştirisinin Satyartha Prakasha'taki referanslarına da atıfta bulunulacaktır. Yine bu çalışmanın sınırlarını her ne kadar Muhammed Kâsım Nânevtevi'nin cevapları oluştursa da reddiyeler gündeme getirilirken, doğrudan bir ön kabullü aktarımdan ziyade, ihtiyaç hissedilen yerlerde çoğunlukla dipnotta olmak üzere gerekli açıklamalara ve değerlendirmelere de yer verilecektir.

3.2.1. Mukaddime: Varlık ve Ruh Problemi

Dayananda'nın eleştirisi:¹¹⁵⁹ “Müslümanların inancına göre ruhlar önceden Allah katında mevcuttur. Ne zaman ruhlardan birine dünyaya gelmesini emretse, ruh O'nun emrine uyarak dünyaya gelir. Oysa gerçek böyle değildir. Allah ruhları yaratmaya daima/her an kâdirdir. Dilediği zaman onları yaratır ve dünyaya gönderir. Ruhların tamamı dört buçuk milyardır. Ceza ve mükafat [*karma*] da ruh göçü (*tenâsuh*) yolu ile gerçekleşir.”¹¹⁶⁰

Birinci Cevap (İlzâmî): Bu cevabında Nânevtevi'nin, önce Dayananda'nın eleştirisini kategorize ettiği, daha sonra ise bunları ayrı ayrı ele alarak muarızını içine

¹¹⁵⁸ Üçlü tasnif, kelim kitaplarının genel muhtevası oluşturulurken takip edilegelen bir yöntemdir. Bu usulde eserler bir *mukaddime* ile birlikte *ilahiyât*, *nübüvvet*, *semiyyât* ve daha çok güncel yeni konuların yer aldığı *hâtîme* bölümlerinden oluşur. *Mukaddime* bölümünde çoğunlukla ilim ve malum yani bilgi ve varlık problemi incelenir. *İlahiyât* bölümlerinde Allâh'ın zat, sıfat ve fiilleri, insan ve fiilleri, adalet ve zulüm, hidayet ve dalalet, rızık, ecel gibi konular detaylı bir şekilde yer alır. *Nübüvvet* bölümlerinde genel anlamda nübüvvetin anlamı, ispatı, gerekleri, vahiy, nübüvvet-velayet, mucize-keramet, Hz. Muhammed'in peygamberliği, melek-cin-şeytan gibi bahislere yer verilir. *Semiyyât* bölümleri ise berzah âlemi (kabir halleri) ve berzah sonrası âhiret âlemiyle ilgili yeniden dirilme (*ba's*), hesap, sırat, cennet, cehennem, ru'yetullâh gibi itikadî konuları kapsar. Burada da aynı usul takip edilecektir. Nânevtevi, Dayananda'nın eleştirilerinden o gün için ön plana çıkanlara cevaplar verdiği için üçlü tasnifin kapsadığı tüm konular burada yer almamaktadır.

¹¹⁵⁹ Dayananda'ya atfen burada yer verilen eleştiriler, Satyartha Prakasha'tan doğrudan birer alıntı değildir. Bunlar, Dayananda'nın bröşür, el ilanı, sözlü sunum gibi çeşitli vesilelerle ortaya attığı iddialardan Nânevtevi tarafından cevap verilmek üzere alıntılanan cümlelerden ibarettir. Zira o dönemde Satyartha Prakasha henüz yayımlanmamıştır.

¹¹⁶⁰ Nânevtevi, *İntisâru'l-İslâm*, 50. Dayananda'nın Satyartha Prakasha'ta yer alan bu bağlamdaki eleştirileri için bk. *Satyartha Prakasha*, 914-915, C: XIV, N: 104; 920-921, C: XIV, N: 117; 945, C: XIV, N: 147.

düştüğü çelişkiyle yüzleştirmeye çalıştığı görülür. O, reddiyesine şöyle bir girişle başlar:

“Bu itiraz, aslında şu üç durumu barındırıyor. Birincisi: Allah Teâlâ ruhları her an yaratmaya kadirdir. Öyleyse ruhların daha önceden yaratıldığına inanmaya ne gerek var? İkincisi: Ruhların tamamı dört buçuk milyardır. (...) ¹¹⁶¹ Üçüncüsü: Ruh göçüdür (*tenâsuh*). İkinci durum, bu üçüncü için giriş niteliğindedir. Şayet ruh göçü (*tenâsuh*) doğrulanırsa, kıyametin kopması bir tür efsane olur.” ¹¹⁶²

Nânevteví, bu eleştirinin aslında iki temel durumu kapsadığını söyler. Böylece o, yukarıda tespit edilen üç durumdan üçüncünün, ikincisinin neticesi olduğunu belirterek cevaplarını bu iki temel iddia üzerine bina eder.

Nânevteví, Dayananda'nın “ruhların önceden yaratılmış olamayacağı, çünkü Tanrı'nın her an kudret sıfatına sahip olmasının, bir şeyi kendisine ihtiyaç duyulmadan yaratmamasını gerektirdiği” iddiasına, evrendeki mevcut düzen ve mahlûkattan hareketle *ilzâmî* olarak şu şekilde reddiyede bulunur:

“Eğer Allah Teâlâ'nın her an kudret sıfatına sahip olması, bir şeyi kendisine ihtiyaç duyulmadan yaratmamasını gerektirseydi, – Pandit Dayananda'nın ¹¹⁶³ inandığı gibi ki, bundan Allah'a sığınırız– bu durumda Allah Teâlâ, akla tamamen ters bir şeyi [şu an ve her zaman] yapıyor olurdu. Zira Allah Teâlâ hububatı, meyveleri belli bir mevsimde yaratıyor, ancak ihtiyaca göre bütün sene boyunca kullanılıyor. O zaman bunları sadece birisi ihtiyaç duyduğunda yaratması gerekirdi. Demek ki, yer ve gök arasında bulunan her şey, ancak bir fayda içindir; hiçbir şey gereksiz değildir. Yine bunlar, ihtiyaç duyulandan daha fazla ve ihtiyaç duyulmadan önce mevcutturlar.

¹¹⁶¹ Nânevteví, Dayananda'nın ruhların sayısı ile ilgili bu iddiasına yönelik şöyle bir yorum yapıyor: “Belki de itiraz edenin bu ifadesinin arka planındaki amaç, Müslümanlara göre ruhların sayısının bu miktardan daha çok olduğu düşüncesidir. Çünkü Müslümanlar ruh göçünü (*tenâsuh*) kabul etmiyorlar. Dolayısıyla [onlara göre] ruhlar dünyaya bir kere geldikten sonra, bir daha geri dönmezler. Durum böyle [Dayananda'nın dediği gibi] ise, o zaman insanların ve ruh sahibinin diğer varlıkların sayısının aşırı çoğluğuna nazaran aynı anda dört buçuk milyardan daha fazla ruhun olması gerekir.” Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 50. Bu yorum kısmına, ana metinde akışı bozduğu için burada yer verilmiştir.

¹¹⁶² Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 50-51.

¹¹⁶³ Pandit, genel anlamıyla Hinduların herhangi bir bilgi alanında uzman kişi veya din adamları için kullandığı ‘üstad’ anlamında bir unvandır. Muhammed Kasım, Dayananda Sarasvati'den bahsederken çoğunlukla bu unvanı kullanır. Bu çalışmada ise kastedileni daha anlaşılır kılmak için ‘pandit’ unvanının Dayananda ismi ile birlikte kullanımı tercih edilmiştir.

İhtiyaç durumunda kullanılan da işte bu fazla olan miktardır. Mesela toprak (*arz*), su ve hava; tüm bunlar ihtiyaçtan fazla ve ihtiyaç duyulmadan önce mevcutturlar.”¹¹⁶⁴

Ruhların başlangıçsızlığına (*ezelî*) inanan Dayananda,¹¹⁶⁵ görüldüğü üzere onların önceden yaratılmış olamayacağı iddiasındadır. Dayananda, özellikle *elest bezmi*¹¹⁶⁶ diye ifade edilen ve ruhların dünyaya gelmeden önce yaratılmış olduklarına işaret eden âyetin¹¹⁶⁷ mefhumundan hareketle, “Eğer Tanrı her an kudret sıfatına sahipse, kendisine ihtiyaç duyulmadan bir şeyi yaratmaması gerekir.” önermesini¹¹⁶⁸ ileri sürer. Çünkü ona göre tanrı, kudretini her an kullanabildiği için ancak ihtiyaç durumunda bunları yaratır. Onun bu iddiasını ise Nânevtevi’nin, aşağıda formüle edilen¹¹⁶⁹ seçmeli kıyas (*kıyas-ı istisnâî*) ile cevapladığı görülür:

1. Öncül: Eğer Tanrı’nın her an kudret sıfatına sahip olması, bir şeyi kendisine ihtiyaç duyulmadan yaratmamasını gerektirseydi, evrendeki hiçbir şeyin kendisine ihtiyaç duyulmadan yaratılmamış olması gerekirdi.

2. Öncül: Fakat kainattaki su, hava, toprak, meyve ve hububat gibi şeyler kendilerine ihtiyaç duyulmadan önce ve ihtiyaçtan fazla yaratılmıştır.

Sonuç: Şu hâlde Tanrı’nın her an kudret sıfatına sahip olması, bir şeyi kendisine ihtiyaç duyulmadan yaratmamasını gerektirmez.

Nânevtevi, yukarıdaki iddianın birinci kısmını bu şekilde ilzâmî olarak cevaplayarak muarızının iddiasını boşa çıkarmış olur. İddianın, “Ruhların tamamı dört buçuk milyardır.” şeklindeki ikinci kısmıyla ilgili olarak ise Nânevtevi, “küçük bir köydeki sivrisinek ve böceklerin bile bu miktardan daha fazla olacağını”¹¹⁷⁰ söyler.

¹¹⁶⁴ Nânevtevi, *İntisâru’l-İslâm*, 51.

¹¹⁶⁵ Dayananda’ya göre ruhlar, ezeli oldukları için yaratma konusunda Tanrı’nın kudret alanına girmezler. Bk. *Satyartha Prakasha*, 346-347, C: VIII, N: 4.

¹¹⁶⁶ “Farsça’da ‘sohbet meclisi’ anlamına gelen **bezm** kelimesiyle Arapça’da ‘ben değil miyim’ mânâsında çekimli bir fiil olan **elestüden** oluşan **bezm-i elest** terkihi, ‘Ben sizin rabbiniz değil miyim’ hitabının yapıldığı ve ruhların da ‘evet’ diye cevap verdikleri meclis anlamını ifade eder.” Yusuf Şevki Yavuz, “Bezm-i Elest”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/106.

¹¹⁶⁷ el-A’râf 7/172.

¹¹⁶⁸ Şartlı önerme (*Kaziyye-i şartiyye-i muttasıla*).

¹¹⁶⁹ Bu çalışmada formüle edilen kıyas türlerinin tamamı, Nânevtevi’nin reddiyelerindeki öncüllerden hareketle tarafımızca oluşturulmuştur.

¹¹⁷⁰ Nânevtevi, bu ifadelerin devamında tıpkı Nasrettin Hoca’nın dünyanın merkeziyle ilgili fikrinde olduğu gibi, “Şayet bu haşeratın sayısının daha fazla olduğuna Pandit Dayananda inanmıyorsa,

Ruhların sayısının sadece dört buçuk milyar olup buna her türlü canlının dahil olması durumunda ise bunun aklen kabulünün mümkün olamayacağını vurgular.¹¹⁷¹

Nânevteví, yukarıdaki iddianın ikinci kısmının devamı niteliğindeki “ruh göçü (*tenâsüh*)” muhtevalı üçüncü duruma cevap olarak ise şöyle der:

“Eğer ruh göçü (*tenâsüh*), mükafat ve ceza için ise bu ne acayip bir inançtır! Ne nimet verilen kendisine verilen nimetin sebebini biliyor, ne de cezalandırılan niye cezalandırıldığını biliyor! Eğer Pandit Dayananda, kendisi bu dünyaya gelmeden önce başka bir hayat yaşayıp o yaşamında yaptığı işlerden dolayı yeniden dünyaya gelerek dert ve hastalıkların sıkıntılarını, hayat ve ölümün zorluklarını çektiğini söylüyor ise bu genel olarak kabul edilebilir bir şey değildir; ama sadece Pandit Dayananda’nın ödül ve cezası özelinde kabul edilebilir. Zira ceza ve mükafat belli olduğu halde maalesef hiç kimse bunu hatırlamıyor. Eğer yaratma, ceza ve mükafat için olduğu [iddia edilen] ruh göçü (*tenâsüh*) yolu ile olsaydı, bu durumda herkesin ‘[daha önce] şöyle şöyle bir hayat yaşadığını ve yaptığı şu şu suçların cezası olarak bu dünyaya döndüğünü’ mutlaka hatırlaması gerekirdi.”¹¹⁷²

Açıklamalarına devamla Nânevteví, aslında yukarıdaki itirazın “Tanrı’nın/Allah’ın her an yaratmaya kâdir olmasının, ruhların önceden yaratılmamasını gerektirdiği” yönündeki birinci kısmının, Dayananda’nın ruh göçü (*tenâsüh*) inancına cevap olarak yeterli olacağına dikkatleri çeker. Çünkü ruh göçü (*tenâsüh*) doğru kabul edilirse, o zaman ruhların daha önce yaratıldığını söylemek lazım gelir. Zaten Dayananda da bunu savunmakta hatta onların başlangıçsız (*kadîm*) olduğunu iddia etmektedir. O zaman ya Tanrı’nın/Allah’ın her an yaratmaya kadir olması ya da ruhların önceden yaratılmış veya başlangıçsız (*kadîm*) olmaması gerekir. Bu da tam bir tutarsızlık demektir.¹¹⁷³

Böylece Dayananda, “kudret sıfatı” ve “ruhların yaratılması” gibi iki argümanı ön plana çıkararak Müslümanları zor durumda bırakayım derken her iki durumda da

taftalarıyla birlikte sayımlar.” diyerek muarızını susturmak (*ilzâm etmek*) ister. Bk. Nânevteví, *İntisâru’l-İslâm*, 51.

¹¹⁷¹ Nânevteví, *İntisâru’l-İslâm*, 51.

¹¹⁷² Nânevteví, *İntisâru’l-İslâm*, 52.

¹¹⁷³ Bk. Nânevteví, *İntisâru’l-İslâm*, 52.

kendi içinde çelişkiye düşmektedir. Onun bulunduğu bu çelişkili pozisyon, aşağıda formüle edilen kıyaslarla daha görünür hale getirilebilir:

Dayananda'nın iddiası: “Allah Teâlâ ruhları her an yaratmaya kadirdir. Öyleyse ruhların daha önceden yaratıldığına inanmaya ne gerek var?”

1. Kıyas (*Seçmeli Kıyas/Kıyas-ı İstisnâî*):

1. Öncül: Eğer Tanrı her an yaratmaya kadirse, ruhların önceden yaratılmaması veya var olmaması gerekir.

2. Öncül: Fakat ruhlar önceden beri vardır.

Sonuç: Şu hâlde Tanrı her an yaratmaya kadir değildir.

Oysa Dayananda, bu sonuçta yer alan hükmün zıttına inanmaktadır.

2. Kıyas (*Seçmeli Kıyas/Kıyas-ı İstisnâî*):

1. Öncül: Eğer ruhlar önceden yaratılmışsa/varsâ, Tanrı her an yaratmaya kadir değildir.

2. Öncül: Fakat Tanrı her an yaratmaya kadirdir.

Sonuç: Şu hâlde ruhlar önceden yaratılmış/var değildir.

Dayananda, bu sonuçta yer alan hükmün de aksine inanmaktadır. Dolayısıyla tam bir çelişki durumunu yaşamaktadır.

İkinci Cevap (Tahkîkî): Nânevteví bu cevabında, Dayananda'nın “Ruhların önceden yaratıldığına inanmaya ne gerek var?” iddiasında ortaya çıkan “ruhun bedenle birlikte değil de daha önce yaratılması” inancının aklen tutarlı olup olmadığı üzerinde durur. Bunu da mantıkî deliller ve somut örneklerle açıklamanın ve konuyu her seviye için anlaşılır kılma gayretinde olduğu görülür. Öncelikle ruh ve beden ilişkisini ele alan Nânevteví, bu bağlamda şunları söyler:

“İnsan ve hayvanların bedenleri, ruhlarının bineği mesabesindedir. Bedenin uzuvları da ruhun aletleri ve organları gibidir. Yürüme, konuşma, duyma ve görme

gibi bedenin fiilleri; azalar vasıtasıyla ruhtan sâdır olur. Bu fiilleri işlevsel kılan ise ruhun gücüdür. Nitekim bir yazar, -yazma gücü ve becerisi bulunmasına rağmen- kalem olmadan [nasıl ki] yazmaya güç yetiremez ise, ruh da aynı şekilde -zikredilen kuvvetine rağmen- azalar olmadan konuşma ve yürümeden aciz kalır.”¹¹⁷⁴

Kısacası Nânevtevä, insanın bedeninin, ruhunun bineği; beden azalarının ise ruhunun araç (*âlet*) ve organları hükmünde olduğunu belirtir. Bunun da apaçık bir durum olduğunu vurgulayarak aralarında bağ (*nispet*) bulunan binici-binek, fâil-arâç (*âlet*) örneklemeleriyle ruh-beden ilişkisini karşılaştırır.¹¹⁷⁵ Sunduğu örneklerde öncelik-sonralık hususunu ön planda tutan Nânevtevä, “ruhun bedenle birlikte değil de daha önce yaratılması” inancına getirilen eleştiriyi geçersiz kılmak için açıklamalarına şöyle devam eder:

“[Mesela,] ‘üstte olma (*fevkıyyet*)’ ile alakalı biniciyle binit arasında bir bağ vardır. Binici, üstte olan (*fâik*); binek, üstünde olunandır (*mefük*). Aynı şekilde, binici, itaat edilen (*mutâ*’); binek itaat edendir (*mutî*’). [Ruh konusundaki] alt üst ilişkisine gelince kesinlikle bilinmektedir ki ruh, emreden (*âmir*); beden ise onun emrinde olandır (*me’mûr*). Yine aynı şekilde fâil ile araç (*âlet*) arasında evvela, ilk öncelik (*mebdeıyyet*) ve vesile olma (*tevassut*) ilişkisi; sonra da [itaat olunan (*mutâ*’)] ve itaat eden (*mutî*’)] ilişkisi vardır.] Fâil, itaat olunan; araç (*âlet*) ise itaat edendir (*mutî*’). Dolayısıyla fâil, eylemi ilk başlatan (*mübdi*); araç (*âlet*) ise eyleme aracı olandır. Demek ki, [bir yazının meydana gelebilmesi için] önce kâtibin, sonra kalem [ve kâğıt gibi yazı malzemelerinin] var olması gerekir; daha sonra yazı ve noktalamalar [meydana gelir].”¹¹⁷⁶

Bu açıklamalardan sonra Nânevtevä, öncelik ve sonralık yönünden ruh-beden ilişkisine yeniden yönelir. Öncelik sıralaması olarak, insanın seçmeli (*ihıyârî*) fiillerini ilk olarak ortaya çıkarmanın, ruh ve ruhun kuvvetleri olduğunu; daha sonra azaların bunlar için birer araç olup sonra da gerçekleştirilmesi istenen fiillerin geldiğini

¹¹⁷⁴ Nânevtevä, *İntisâru’l-İslâm*, 52-53.

¹¹⁷⁵ Bk. Nânevtevä, *İntisâru’l-İslâm*, 53.

¹¹⁷⁶ Nânevtevä, *İntisâru’l-İslâm*, 53.

belirtir. Bunun da akıl sahibi herkes tarafından tasdik edildiğini vurguladıktan sonra “ruhun bedenle birlikte değil de daha önce yaratılması” inancına yönelik şöyle der:

“Nasıl ki ilk önce kâtip, sonra kalem [ve kâğıt gibi yazı malzemeleri] olunca yazı ve noktalamalar meydana gelebiliyor; nasıl ki önce binici, sonra at ve binit takımları olunca binme ve yol alma (*seyr*) gerçekleşiyor ise; işte ruh da binici ve fâil hükmünde olduğu için önce ruh var edilir, sonra bedenin ve uzuvların yaratılması gerçekleşir.”¹¹⁷⁷

Nânevtevi, “ruhların sayısının dört buçuk milyar olması” iddiasını içeren ikinci duruma da şöyle cevap verir:

“Sayı, [aynı zamanda] para ve maddî servette kendisine ihtiyaç duyulan bir şeydir. [Serveti trilyonlar eden çok az insan vardır.] Ne zaman ki birinin serveti trilyonları bulur; insanların geneli bu sayıya, bir kuyu veya küçük bir göldeki kurbağanın, oranın suyuna baktığı gibi bakar. Çünkü oranın kurbağası, o sudan daha fazlasını ne görmüş ne de işitmiştir. Ona koca okyanusların harikalığından, genişliğinden ve büyüklüğünden bahsedildiğinde asla bundan bir şey anlamaz. Ancak vapurlara binip okyanusun harikalığını görenler, Yaratıcı’nın azameti ve yarattıklarının çokluğu karşısında okyanusu daha küçük ve daha hakir görürler. Demek ki, ancak cahil kimseler böyle bir sayının büyüklüğüne itibar eder. Hakikatleri bilenler ise Yaratıcı’nın azameti ve yarattıklarının çokluğu karşısında sayıya itibar etmezler.”¹¹⁷⁸

Nânevtevi, ruh göçünün (*tenâsüh*) batıl bir inanç olup geçerli herhangi bir delille sabit olmadığını söyler. Daha sonra geçerli delillerin *aklî* ve *nâklî* olmak üzere iki kısım olduğunu belirterek önce bunların tanımlarını yapar. Naklî delilin, bir şeyi Allah Teâlâ’nın kelamıyla ispatlamak olduğunu belirtir. Hindulara göre Allah/Tanrı’nın kelamının ise Vedalar olarak bilinen ve mukaddes kabul edilen dört kitap olduğunu, çünkü bu kitapların Allah Teâlâ/En Yüce Tanrı katından olduğuna inandıklarını söyler. Oysa bu kitaplar açısından bakıldığında, onların hiçbir yerinde bu kitapların Allah/Tanrı kelamı olduğuna dair bir şey söylenmediğini; yine Hindulara

¹¹⁷⁷ Nânevtevi, *İntisâru’l-İslâm*, 53-54.

¹¹⁷⁸ Nânevtevi, *İntisâru’l-İslâm*, 54.

göre ilk muallim (*muallim-i evvel*) olan Brahma için de Allah/Tanrı'nın elçisidir diye bir bilgi bulunmadığını ifade eder. Dolayısıyla bu iki durum ispatlanmadığı müddetçe Vedaların Allah/Tanrı kelamı olarak kabul edilemeyeceğini belirtir. Ayrıca bu kitaplarda Allah Teâlâ/En Yüce Tanrı'dan başkasına da ibadete çağrıda bulunulmasının, onların Allah/Tanrı kelamı olmadıkları veya tahrif edildikleri hususunda kesin kanaat oluşturduğunu, bu nedenle de delil olamayacaklarını söyler.¹¹⁷⁹

Nânevtevi, ruh göçü (*tenâsüh*) konusunda gerek iddia edilen niceliğin (dört buçuk milyar ruh) gerekse bu inancın (*tenâsüh*) kendisinin naklî delillerle ispat edilemeyeceğinin anlaşıldığını vurgular. Ardından ruhların sayısı ile ilgili iddianın aklen de ispatlanamayacağını apaçık olduğunu ifade eder ve ruh göçü (*tenâsüh*) inancını aklî delil yönünden ele alarak şöyle der:

“Ruh göçü (*tenâsüh*) hususunda [inananları açısından] aklî bir delil olarak söylenebilecek son söz şudur: Görüyoruz ki bu dünyada birtakım insanlar Allah'a ibadet ediyorlar, O'ndan korkuyorlar, O'na isyan etmiyorlar bununla beraber zor ve sıkıntılı bir hayat yaşıyorlar. Birtakım insanlar da var ki, isyan edip Allah'ın emirlerine karşı gelmelerine rağmen mutlu ve huzurlu bir hayat yaşıyorlar. Onların bu mutluluk ve sıkıntılarını amelleriyle karşılaştırdığımızda, aralarında herhangi bir yakınlık ve uygunluk görülmemektedir. Biz, tüm bu mutluluk ve sıkıntıların onların şimdiki veya gelecekteki amellerinin karşılığı olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü iyi amel olmadan mükafat, kötü davranış olmadan ceza söz konusu olamaz. O zaman şunu söylemek zorundayız ki tüm bu mutluluk ve sıkıntılar, önceden yapılmış amellerin karşılığıdır. Bu da onların şu alemdeki hayattan önce yaşadığı başka bir hayatla düşünülebilir. İşte ruh göçü (*tenâsüh*) budur.”¹¹⁸⁰

Nânevtevi, ruh göçü (*tenâsüh*) inancını savunanların argümanlarından en belirgin, en güçlü olanını ele alarak onun üzerinden hareketle ve somut örneklerle reddiyasını oluşturur. Onların ileri sürdükleri bu delilin gerçekte bir örümcek ağından daha zayıf ve mantıklıktan uzak olduğunu vurgulayarak şöyle der:

¹¹⁷⁹ Bk. Nânevtevi, *İntisâru'l-İslâm*, 54-56.

¹¹⁸⁰ Nânevtevi, *İntisâru'l-İslâm*, 56.

“Kim bilmez ki sıkıntı ve mutluluk, üzüntü ve rahatlık; mükafat ve ceza ile sınırlı değildir. Mesela bir adamın bir başkasına herhangi bir sebep olmaksızın ‘buyur gel dinlen’ demesi, herhangi bir amelin mükafatı olarak sayılmayacağı gibi; bir doktorun adamın birinin çıbanına neşter atması veya hastaya acı bir ilaç vermesi de bir suçun cezası sayılmaz. Üstelik bu tür üzüntü ve rahatlıklar, ceza ve mükafat kapsamında değerlendirilenlerden daha fazladır.

Maalesef -buna rağmen- Hindular sıkıntı ve rahatlık hususunu, ceza ve mükafat ile sınırlamışlardır. [İşin daha üzücü yanı,] onlar bu sınırlamanın Allah yönünden¹¹⁸¹ olması durumunda insanoğlunun; Allah’ı şefkat, rahmet ve cömertlik yönüyle geçmiş olacağının farkına dahi varmamışlardır. [Böyle bir durumda] kendilerinde eğitim, tedavi etme, şefkat, rahmet ve cömertlik gibi birçok yön varken merhametli, cömert, ihtiyaçları gideren, alemlerin rabbi Allah’ta bu yönlerden hiçbiri bulunmamaktadır. Şayet faziletli ve cömert kişiler, sadece alicenaplıklarından dolayı bolca karşılıksız olarak ikramda bulunabiliyor; bir doktor bir çıbana neşter atabiliyor veya tedavi için hastayı acıtabiliyor; yine babalar çocuklarının eğitim için okula gitmeleri konusunda zorlayıcı olarak onlara sıkıntı verebiliyorsa o zaman Allah Teâlâ’nın da bu sıfatlara sahip olması ve yaratılmışların, Yaratıcısından üstün olmaması için bu tür sıkıntı ve rahatlık yönlerinin Allah’ta da mutlaka bulunması gerekir.”¹¹⁸²

Nânevteví bu reddiyesinin akabinde, ruh göçünün (*tenâsüh*) batıl bir inanç olduğunu ortaya koymak için başkaca deliller de sunmaya çalışır. Ona göre, eğer Hinduların inandığı gibi mükafat ve ceza (*karma*) geçmiş yaşamdaki eylemlerin karşılığı ise o zaman mutlaka geçmişte yapılan amellerin ve işlerin bilinmesi gerekir. Özellikle Hinduların inandığı ruh göçü (*tenâsüh*) formatı bunu zorunlu kılar. Zira onlara göre mükafat ve ceza, amacın bizzat kendisi değil, araçtır. Onların bu ceza-mükafat sisteminin arka planındaki amaç, insanların *kurtuluşa* (*mokşa*) ermek için kötülüklerden uzak durup güzel işler yapmalarını sağlamaktır. Bu da ancak gerek

¹¹⁸¹ Nânevteví, bu ifade ile “Allah/Tanrı mutluluk ve huzuru ancak güzel bir amelin mükafatı olarak; sıkıntı ve hüznü ise ancak kötü bir amelin cezası olarak verir. Başka şekilde olmaz.” anlayışına gönderme yapmaktadır.

¹¹⁸² Nânevteví, *İntisâru’l-İslâm*, 57.

mükafat görenin gerekse ceza çekenin önceki yaşamında yaptığı hangi amellerin karşılığı olarak bu sonucu hak ettiğini bilmesi durumunda düşünülebilir.¹¹⁸³

İslam düşüncesinde ceza ve mükafatın, tıpkı bir malın bedeli veya bir işçinin ücreti kabilinden olduğunu vurgulayan Nânevteví, Hinduların da böyle düşünmesi durumunda önceki yaşamdaki amelleri bilmenin bir öneminin olmayacağını söyler. Çünkü İslam düşüncesine göre ameller araç, neticesindeki karşılık ise asıl amaçtır. O karşılığı elde eden başarılı olmuş, elde edemeyen ise kaybetmiş olur. Dolayısıyla burada neticeye götüren araçların (amellerin) sonradan bilinmesinin veya hatırlanmasının bir önemi yoktur. Kişi yaptığı bir ameli (*araç*) unutursa sorun olmaz. Ancak yapması gereken bir ameli unutursa o zaman amaca ulaştıracak aracı terk ettiği için hesaba çekilir.¹¹⁸⁴ Anlaşıyor ki bu bilme ve hatırlama sadece tek bir ihtiyaç, *bir yaratıcının olduğunu bilip hatırlayıp sorumluluklarını yerine getirmek* içindir. Yoksa mükafat ve ceza için değildir.¹¹⁸⁵

Nânevteví, Hindularla Müslümanlar arasında mükafat ve ceza konusundaki bu derin anlayış farkını örneklerle ortaya koyarak önceki yaşamdaki amelleri hatırlayıp hatırlamamanın hangi taraf için sorun teşkil edeceğini yine örneklerle anlatmaya çalışır. Onun bu konudaki uzunca anlatıları birkaç paragrafta şöylece özetlenebilir:

Müslümanlar, cennet ve cehennem dünyaya hayatı sonunda varılacak yer olduğuna inanırlar. Bu nedenle Cennetteki nimetler ve cehennemdeki azap, onların dünyadaki amellerinin karşılığıdır. Tıpkı satılan bir malın karşılığı alınan bedel veya

¹¹⁸³ Bk. Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 58.

¹¹⁸⁴ Aslında bu konu, dünya-ahiret anlayışıyla doğrudan ilişkilidir. Müslümanlar için ölümden sonra bu dünyaya bir daha dönüş yoktur. Ölümden sonraki hayatta (*kabir-ahiret*) bu dünyada yapılan iyi amellerin neticesi olarak olumlu karşılık (*mükafat*); kötü amellerin sonucu olarak ise olumsuz karşılık (*ceza*) görülür. Müslümanlar için bu neticelerin olumlusunu (*mükafat*) elde edebilmek ve olumsuzundan (*ceza*) kaçınabilmek amaçtır. Mesela Müslümanlar; Namaz, oruç, hac gibi ibadetler veya sadaka verme, iyilikte bulunma, çevreyi koruma gibi güzel davranışlar yaptıklarında *mükafat* olarak Allah'ın rızasını elde etmeyi veya Cenneti umarlar.

Hindularda ise yaşam döngüseldir. İnsan ve diğer canlılar ölümden sonra tekrar tekrar dünyaya gelirler. Bu dünyada yaptıkları iyiliğin karşılığı (*mükafat*) olarak, bir sonraki doğumda daha iyi bir şekilde/konumda dünyaya gelirler. Yine bu dünyada yaptıkları kötülüğün karşılığı (*ceza*) olarak bir sonraki doğumda daha kötü bir şekilde/konumda dünyaya gelirler. Dolayısıyla bu dünyada çektikleri sıkıntı veya gördükleri mükafat, önceki yaşamdaki fiillerinin karşılığıdır. Bu mükafat veya cezalar bir sonraki yaşamda daha iyi veya daha kötü bir konumda olmanın araçlarıdır. Dolayısıyla bu anlayışa göre mükafat veya ceza, araç konumundadır. Amaç ise bir sonraki yaşamda kurtuluştur (*mokşa*).

¹¹⁸⁵ Bk. Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 58.

bedeli karşılığında alınan hizmet gibi. Nasıl ki bu örneklerde arzulan netice ya satılan malın bedeli veya ücret karşılığı alınan hizmet olup bunun dışındakiler asıl amaç (*maksudun bizzat*) değilse; Müslümanlara göre de bu dünyada asıl amaç, yaratıcının tavsiye ettiği amellerle cehennemden uzaklaşıp cennete ulaşmaktır. Dolayısıyla bu yaşam kıssasının bölümleri, cennet veya cehennemde sonlanır.¹¹⁸⁶

Hindularda ise durum tamamen farklıdır. Onlar ölüm sonrası mükafat veya cezayı (*karma*), kurtuluş (*mokşa*) için araç kabul ederler. Müslümanlar ise yukarıdaki örnekten anlaşılacağı üzere “korunma” ve “elde etme” anlamında inandıkları ölüm sonrası ceza ve mükafatı, birer araç değil amaç olarak görürler. Dolayısıyla İslam düşüncesinde eş anlamlı olarak kullanılan *kurtuluş* ve *ölüm sonrası mükafat*, Müslümanlar için amaç konumundadır.¹¹⁸⁷

Nânevteví, tüm bu açıklamaların neticesinde, Müslümanların inançları açısından mükafat ve cezanın önceki yaşanmışlıkların bilgisini gerektirmediğini, ancak Hindular açısından bunu bilmenin zorunlu olduğunu vurgular. Çünkü onlara göre mükafat ve ceza, asıl amaca götüren birer araçtır (*maksûdun bi'l-ğayr*). O nedenle, nasıl ki kişi fırın ve ocak gibi pişirme araçlarının pişirme işlemini gerçekten yapacağını bildiğinde onu kullanırsa¹¹⁸⁸ aynı şekilde ceza ve mükafat gören kişi de hangi suçu işlediğinden dolayı cezalandırıldığını ve kurtuluştan mahrum olduğunu bilirse o zaman “Ben şu suçu/suçları işlediğimden dolayı cezalandırıldım, eğer aynı hatayı tekrarlısam yine kurtuluştan mahrum olurum.” der ve o kötülüklerden uzak durur. İşte bu durumda ceza ve mükafat kötülüklerle engel olur. Oysa bu dünyada sıkıntı çeken, önceki yaşamındaki hangi suçtan dolayı cezalandırıldığını, mükafat gören de niçin ödüllendirildiğini asla hatırlamıyor.¹¹⁸⁹

Ruh göçü (*tenâsüh*) inancına, önceki yaşamı hatırlama noktasında eleştiri getiren Nânevteví, benzer bir itirazın da karşı taraftan “*elest bezmi*” konusunda

¹¹⁸⁶ Bk. Nânevteví, *İntisâru 'l-İslâm*, 58-59.

¹¹⁸⁷ Bk. Nânevteví, *İntisâru 'l-İslâm*, 59.

¹¹⁸⁸ Nânevteví; mükafat, ceza, ruh göçü (*tenasüh*) ve kurtuluş (*mokşa*) ilişkisini açıklarken, ekmek ve onu pişirme araçları örneğine de yer verir. Onun anlatımının akışından, ruh göçü (*tenasüh*) inancını ispatlamak için bu örneği ya genel olarak Hinduların veya Dayananda'nın kullandığı; Nânevteví'nin de aynı örnek üzerinden hareketle, Müslümanlarla Hinduların mükafat ve ceza anlayışlarının veya kurtuluş inançlarının uyuşmadığını ortaya koymaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

¹¹⁸⁹ Bk. Nânevteví, *İntisâru 'l-İslâm*, 59.

kendilerine (Müslümanlara) gelebileceğini ifade eder. Akabinde, “Elestü bi Rabbiküm Üzerine Bir Şüphe ve Reddiyesi” başlığı altında bu muhtemel eleştiriyi şu şekilde cevap verir:

Nânevteví, “ ألسنت بربكم - Ben sizin Rabiniz değil miyim?”¹¹⁹⁰ misâkının hatırlanmamasının bu konuda Müslümanlara yönelik bir itiraz noktası olamayacağını, çünkü bu söz alma (*misâk*) olayının, öğretme (*ta’lîm*) kabilinden olduğunu vurgular. Öğretimin arka planında yatan gayenin, öğretilecek şeyin zihinlerde kalıcılığını sağlamak olduğunu belirtir. Şu hâlde öğretimde tüm aşamaların, keyfiyetlerin ve vakitlerin hatırlanması gerekmez. İnsanlar, henüz çok küçükken konuşmayı (bir dili) öğrenmeye başlarlar. O dil öğrenildiğinde, onun anlam ve kelimeleri zihinlerde kalır; ama ne zaman, nasıl ve kimden öğrenildiği hatırlanmaz. Zaten konuşmak için bu bilgilere ihtiyaç yoktur. Hatta ergenlik çağından itibaren eğitim almış kişiler bile bazı ilmî meseleleri, ne zaman ve nerede öğrendiklerini hatırlamazlar.¹¹⁹¹

Kısacası, öğrenme ve öğretmenin arka planındaki gaye; bilgiyi elde etmek ve o bilginin zihinlerde hazır bulunuşluğunu ve sürekliliğini sağlamaktır. Yoksa öğretimin tüm evrelerini bilmek değildir. Söz almanın (*misâk*) arkasında arzulanan gaye de Allah’ın/Tanrı’nın *uluhiyyet* ve *rububiyyetini* kullarına onaylatmak istemesidir. Ta ki onlar, dünya hayatında Allah’ın/Tanrı’nın rububiyyetini bilip emirlerine itaat etsinler ve başkasına ibadet etmesinler. Zihinlerde bulunması gerekli olan bilgi de budur. Dolayısıyla bu öğretimin tüm aşamalarının, nitelik ve zamanının unutulmasında bir sorun yoktur. Fakat her bir insanın fitratına, kendisinin ve tüm evrenin yaratıcısı ve malikinin Allah/Tanrı olduğu yerleştirilmiştir.¹¹⁹² Fitratındaki bilgi nedeniyledir ki, akıl sahibi her kişi yaratıcının varlığını ikrar eder.

Nânevteví, *elest bezminde verilen söz (mîsâk)* ile ruh göçünde (*tenâsüh*) gündeme getirilen *önceki yaşamdaki ameller* konusunu karşılaştırarak şöyle bir çıkarımda bulunur:

¹¹⁹⁰ el-A’râf 7/172.

¹¹⁹¹ Bk. Nânevteví, *İntisâru’l-İslâm*, 59-60.

¹¹⁹² Bk. Nânevteví, *İntisâru’l-İslâm*, 60.

Ceza ve mükafat konusunda, cezaya sebep olan eylemlerin zihinde bulunması ve hatırlanması gerekir. Öğrenme ve öğretme konusunda ise vakit gibi ona dair şeylerin hatırlanması gerekmez. Dolayısıyla, “أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ - Ben sizin Rabbiniz değil miyim?”¹¹⁹³ mîsâkının gerçekleşmiş olması akla aykırı değildir. Bilakis gerçekleşmemiş olması akla muarız olur. Zira bu öğretme ve öğrenme olmasaydı, Allah’ın/Tanrı’nın haklarını eda etmeye bir yol olmazdı. Ruh göçü (*tenâsüh*) yolu ile ceza ve mükafatın verilmesi ise akla muarızdır. Aksine ruh göçünün (*tenâsüh*) olmaması akla daha uygundur.¹¹⁹⁴

Tüm bu açıklamaların neticesinde, Nânevtevi’nin ruh göçü (*tenâsüh*) inancına dört yönden eleştiri getirdiği söylenebilir. Birincisi, sübutunun olmaması yani aklî ve naklî delillerle ispatlanamaması.¹¹⁹⁵ İkincisi, vukuunun olmaması yani gerçekleşmemiş olması.¹¹⁹⁶ Üçüncüsü, tasnifi mümkün olmayan şeyin tasnif edilmeye çalışılması. Yani tasnifi mümkün olmamasına rağmen bu yaşamın ibadet ve mükafat-ceza olmak üzere iki ayrı şeye tasnif edilmesi. Tıpkı hem alıcı hem de satıcının aynı anda satılan mala sahip olması gibi. Dördüncüsü, ruhun aynı yolu katetmeden ilk başlangıçtaki konumuna dönmesinin imkânsız olması. Tıpkı yukarıya atılan bir taşın belirli irtifadan sonra herhangi bir düşüş süreci/aşaması geçirmeden anında/aynı anda ilk başlangıç konumunda olması gibi.¹¹⁹⁷

Dayananda’nın iddialarına Nânevtevi’nin reddiyesi çerçevesinde ve “Mukaddime: Varlık ve Ruh Problemi” başlığı altında ele aldığımız ruh göçü (*tenâsüh*) konusu, görüldüğü üzere hiçbir geçerli aklî ve naklî delile dayanmayan ve tamamen varsayımlar üzerine inşa edilen bir inanç olarak karşımızda durmaktadır. Şimdi ise Dayananda’nın Allah’ın sıfatları ve fiilleri kapsamındaki eleştirileri “İlahiyat” üst başlığı altında ele alınacaktır.

¹¹⁹³ el-A’râf 7/172.

¹¹⁹⁴ Nânevtevi, *İntisâru’l-İslâm*, 60. Nânevtevi, bu husustaki kanaatinin makul ve mantıkî olduğunu göstermek için başkaca istidlallerde de bulunur. Bk. Nânevtevi, *İntisâru’l-İslâm*, 60-68.

¹¹⁹⁵ Bunlarla ilgili açıklamalar yukarıda geçti.

¹¹⁹⁶ Bazı şeyler aklen mümkün olabilir; lakin vakıan yoktur/gerçekleşmemiştir. Tıpkı “teklif-i mâ lâ yütâk” gibi. Eşârî der ki, “bu aklen sabittir fakat vaki değildir”. Ruh göçü (*tenâsüh*) aklen mümkün olmadığı gibi vaki de değildir. Zira hiç kimse önceki yaşamını hatırlamıyor. Bununla ilgi ayrıntılı açıklamalara yine yukarıda yer verilmişti.

¹¹⁹⁷ Bk. Nânevtevi, *İntisâru’l-İslâm*, 67.

3.2.2. İlahiyat

Kelam kitaplarında Allâh'ın zat, sıfat ve fiilleri, insan ve fiilleri, adalet ve zulüm, hidayet ve dalalet, rızık, ecel gibi konuların, *ilahiyât* başlığı altında ele alındığına daha önce değinilmişti. Burada ise Dayananda'nın Allah'ın kudret sıfatı, adâlet-zulüm ve hidâyet-dalâlet konularında İslam'a yönelttiği eleştirilerin Nânevteví tarafından yapılan reddiyelerine yer verilecektir.

3.2.2.1. Allah'ın Kudret Sıfatı (Kâdir-i Mutlak)

Dayananda'nın eleştirisi: “Müslümanlar, Allah'ın *kâdir-i mutlâk* yani her şeyi yapmaya gücünün yettiğine inanıyorlar. Fakat O, kendini öldüremiyor; hırsızlık yapamıyor. Öyleyse *kâdir-i mutlak* olamaz.”¹¹⁹⁸

Birinci Cevap (İlzâmî): *Mutlak ve mukayyet kavramlarını, yakînî bilginin*¹¹⁹⁹ altı türünden biri olan *evveliyât*¹²⁰⁰ kapsamında ele alarak, “Her mukayyet için

¹¹⁹⁸ Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 40. Allah'ın *kâdir-i mutlak* oluşu, Satyartha Prakasha'ta birçok âyet üzerinden tenkit edilmiştir. Gerek yukarıda geçen formatta gerekse farklı şekillerdeki eleştiriler için bk. *Satyartha Prakasha*, 881, C: XIV, N: 27; 936, C: XIV, N: 136; 937, C: XIV, N: 137; 899, C: XIV, N: 70; 933, C: XIV, N: 133; 934-935, C: XIV, N: 134.

¹¹⁹⁹ Yakînî bilgi, gerçeğe uygun, aksini düşünmek ve kendisinden vazgeçmek mümkün olmayan bilgilerdir. Dolayısıyla yakînî bilgiler şek, zan, vehim, cehl ve taklit içermez. Bk. Bûtî, *Muğni't-tullâb şerhu İsâğücî*, 45; Ebherî, *İsagoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*, 69.

¹²⁰⁰ Yakînî bilgiler, ‘Zarûriyyât’ ve ‘Nazariyyât/İktisâbiyyât’ olmak üzere iki kısımda incelenir. Nazariyyât, ancak nazar ve tefekkür sonucu elde edilen bilgilerdir. Mesela, Allâh'ın birliğini bilmek gibi. Zarûriyyât ise, nazara ve tefekküre ihtiyaç duymadan oluşan bilgilerdir. Bütünün parçasından büyük olması ve iki zıttın birleşmemesi gibi.

Yakînî ve zarûrî olan bilgiler de altı kısımdır: 1) *Evveliyât*: Aklın, bir önermenin sadece konu (*mevzu*) ve yüklemine (*mahmûl*) düşünerek hükmettiği bilgilerdir. Örnek: “Bütün parçasından büyüktür.” Bir başka ifadeyle *evveliyât*, gerçek olduğu açıkça belli olup “Çünkü (...)” diye başlayan bir sebep ve açıklamaya gerek kalmaksızın akıl tarafından ilk etapta elde edilen bilgilerdir. 2) *Fıtriyât*: Aklın, konu (*mevzu*) ve yüklemi (*mahmûl*) düşünmesinden doğan gizli bir kıyas ile hakkında kesin bilgiye vardığı önermelerdir. Bunlara, kıyasları beraberinde bulunan önermeler de denir. Bunlar *evveliyâta* benzeseler de “Çünkü (...)” diye başlayan bir sebep ve açıklamaya gerek duymaları yönüyle onlardan ayrılırlar. Örnek: ‘Çünkü dört ikiye tam olarak bölünebilir, her ikiye tam olarak bölünebilen çifttir; o halde dört rakamı çifttir’ dememiz gibi. Bu sonuç, dört ve çift mefhumlarının tasavvurundan doğmuştur. 3) *Müşâhedât*: Dış duylardan herhangi biri vasıtasıyla aklın elde ettiği bilgilerdir. Buna *hissiyât* da denir. Örnek: Demir serttir, ateş yakıcıdır, Güneş parlaktır gibi. 4) *Mücerrebât*: Dış duyların (*müşâhedât*) tekrarıyla aklın hakkında kesin hükme vararak elde ettiği bilgilerdir. Beyaz, gözü kamaştırır; Sakamunya içmek ishale neden olur; Kâfüru koklamak baş ağrısını dindirir gibi. 5) *Mütevâtirât*: Yalan üzerinde birleşmelerini aklın mümkün görmediği bir topluluğun verdiği haberi, defalarca işitme duyusuyla dinlemek suretiyle hakkında aklın kesin hükme vararak elde ettiği bilgilerdir. Örnek: ‘Hz. Muhammed (s.a.v.) nübüvvet davasında bulunmuş ve mucizeler izhar etmiştir.’ önermesi gibi. *Mücerrebât* ve *mütevâtirâtta* duylara (*his*) dayanmak şarttır. 6) *Hadsiyât*: Aklın, ruhtan gelen ve

kesinlikle bir mutlak gerekir” hükmünü (*kaziyye*) ön plana çıkararak¹²⁰¹ Muhammed Kâsım en-Nânevteví, çeşitli mantıksal önermelerle konuyu açıklamaya ve muarızına cevap vermeye çalışır. Bu bağlamda o, mantıkî önermelerden *ayrık şartlı önerme*¹²⁰² kullanarak ve iki nispetten (*kâdir-i mutlak* ve *kâdir-i mukayyed*) birinin mutlaka bulunmasının gerekliliğini ortaya koyarak şöyle der:

“Allah, şayet *kâdir-i mutlâk* (sınırsız kudret sahibi) değilse, *kâdir-i mukayyettir*. Yani sınırlı bir kudrete sahiptir. Sınırlı bir kudrete sahip olanın da üzerinde kesinlikle bir *kâdir-i mutlâk* vardır. Çünkü bütün mantıkçılar, ‘Her *mukayyet* için kesinlikle bir sınırlayana (*mutlak*) ihtiyaç olduğu’ noktasında görüş birliğine (*icma*) varmışlardır. Ayrıca akıl da her *mukayyed*in, bir *mutlak*ın altında olmasının zorunluluğuna apaçık (*bedâheten*) işaret eder.”¹²⁰³

Bu kısa girişten sonra Nânevteví, konuya biraz daha açıklık getirir. Açıklamalarını aynı minvalde devam ettiren Nânevteví, *takyîd*in (sınırlama), *takdîden* (bölme/parçalara ayırma) ibaret olduğunu; *takdîn* de -tıpkı büyük bir çizgiden küçük çizgilerin kesilip çıkarılması gibi- büyük bir şeyden daha küçük şeylerin çıkarılması anlamına geldiğini belirtir. Açıklamasına devamla o, bu *takdîn* külliyyâtta¹²⁰⁴ gerçekleşmesi halinde, küçük olan şeyin *mukayyed*, büyük olan şeyin de -küçük olanın dışında kalıp onu sınırlandırdığı için- *mutlak* olacağını, vurgular. Zira *mutlak*, herhangi bir kayıt, şart ve istisna ile sınırlandırılmayan şeydir.¹²⁰⁵

şüpheleri gideren güçlü bir sezgi ile hakkında kesin hükme vararak elde ettiği bilgilerdir. Örnek: Âlemin nizamı ve mükemmel intizamı, Yaraticının büyük ilmi ve mükemmel kudreti sayesinde gibi. Yine, çaydanlığın lülüğünden buhar çıktığını gördüğümüzde altında ateş olduğunu bilmemiz gibi. *Hads*, zihnin öncüllerden sonuçlara sür’atle intikal etmesi veya öncül ve sonuçların zihne ânî doğuşudur. Buradaki bilgiler ve daha fazlası için bk. Tâneví, *Keşşâfî istilâhâti'l-fünûn*, "el-Yakîniyyât", 2/1813-1814; Ebherî, *İsagoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*, 71-73; Seyfuddîn Ali b. Muhammed el-Âmidî, *Mantık, Felsefe ve Kelâm terimleri Sözlüğü (el-Mübîn fî şerhi meâni elfâzi'l-hukemâi ve'l-mütakellimîn)*, çev. Bilal Taşkın - Osman Nuri Demir (İstanbul: İz yayıncılık, 2016), 86-88; Harputî, *Kelâm İlmine Giriş*, 23-25; Kankûhî, *Teyşîru'l-mantık*, 73-74.

¹²⁰¹ Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 40.

¹²⁰² *Ayrık Şartlı Önerme (Kaziyye-i Şartiyye-i Munfasıla)*: İki ya da daha fazla nisbet arasından illa birinin bulunması *gerektiğine* veya iki nisbetten illa birinin bulunması *gerekmediğine* hükmolunan önermeler/kaziyyelerdir. Bk. Ebherî, *İsagoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*, 24-25.

¹²⁰³ Bk. Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 40.

¹²⁰⁴ Külliyyât: Çok şeyler arasında kullanılmaya elverişli olan, mefhumunda ortaklık kabul eden lafızlar. İnsan lafzı gibi. Bk. Tâneví, *Keşşâfî istilâhâti'l-fünûn*, "el-Küllî", 2/1376-1380; Âmidî, *Mantık, Felsefe ve Kelâm terimleri Sözlüğü*, 60; Ebherî, *İsagoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*, 18.

¹²⁰⁵ Bk. Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 40. ‘Mutlak’ın tanımı için ayrıca bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “mutlak”, 5/961.

Yukarıda açıklaması yapılan kavramsal ve mantıksal alt yapıyı verdikten sonra Muhammed Kâsım, şöyle bir örüntüyle ilzâmî nitelikli birinci cevabını tamamlar:

“Aklın şahitliği ve mantıkçıların ittifakı gösteriyor ki, ‘Her mukayyet için zorunlu olarak bir mutlak gereklidir.’ O halde Allah Teâlâ ‘kâdir-i mutlak’ değil ise, ‘kâdir-i mukayyet’ tir. Dolayısıyla ‘mukayyet’ olana bir ‘mutlak’ gerekir. Bu ‘kâdir-i mutlak’ da -Pandit Dayananda’nın itirazlarında gündeme getirdiği üzere- hem Allah’ı yaratan ve hayat veren, hem de Allah’ı ve kendisini öldürebilen biri olmalıdır. Zira birisinden bir sıfatı gidermeye gücü yetenin, o sıfatı vermeye de gücü yeter. Nasıl ki Güneş, yeryüzünü aydınlatmaya kâdirse, hareketiyle o aydınlığı gidermeye de kâdirdir. Oysa Ay’ın buna kudreti yetmez. Çünkü yeryüzüne ışığı veren o değildir ki alabilsin. O halde, iki ayrı nitelik olan ‘vücûd (var olma)’ ve ‘hayat (canlılık)’ sıfatlarını birisinden her kim gideriyorsa, veren de odur. Bu durumda, [yani Tanrı/Allah, hem kendi gibi birini var eder hem de kendisini ve var ettiği diğer tanrıyı yok ederse] o vakit ulûhiyyet konusu oyuna oyuncağa dönüşür.”¹²⁰⁶

Kısacası Nânevtevi, Allah’ın/Tanrı’nın “kâdir-i mutlâk” olmadığını ifade etmenin, sadece O’nun kudretinin inkarını değil, ulûhiyyetinin de inkarını gerekli kılacağına ve uluhiyyet sahibi olmayanın da ilah/tanrı olamayacağına vurgu yapar.¹²⁰⁷

İkinci Cevap (Tahkîkî): Muhammed Kâsım en-Nânevtevi, bu cevabıyla konuyu daha anlaşılır kılmayı hedeflemektedir. Kudret sıfatının etki etme ve eylemde bulunmayla doğrudan ilintili olması onu, konuyu; etki (*tesir*), etki eden (*müessir*) ve etki olunan (*münfeil/müesser*); bir başka ifadeyle *fiil*, *fâil* ve *mefûl* kavramları çerçevesinde ele almaya yöneltir. Muhatabını, kavramların anlam girdabında boğmamak için de anlatımını somut örneklerle cazipleştirir.

Konu *kudret* olunca, Nânevtevi’nin örneklemini, aydınlatma gücünü ve bu güçten etkilenme kudretini gösterebilecek unsurlardan seçtiği görülür. Örneklemede, aydınlatma gücünü (*kudret*) temsilen; güneş, ay, lamba ve siyah tava unsurları, etki eden (*müessir/fâil*) olarak kullanılırken; ışığın gücünden etkilenme

¹²⁰⁶ Nânevtevi, *İntisâru’l-İslâm*, 40-41.

¹²⁰⁷ Bk. Nânevtevi, *İntisâru’l-İslâm*, 41.

kudretini temsilen de ayna, taş, ruh, hava ve ses unsurları, etkilenen (*münfeil*) olarak kullanılır.

Nânevteví, örneklere geçmeden önce bir mukaddimeyle açıklayacağı konunun alt yapısını şu şekilde hazırlar:

“Etkilenen (*münfeil*), kendisine yapılan etkiyi (*tesir*) kabul etme kâbiliyetine [*kudret*] sahip olan şeydir. Ancak nasıl ki etki edenler (*fâilât*), etki (*tesir*) konusunda farklı farklı iseler; etkilenen şeyler de (*münfeilât*) etkilenme hususunda tek tip olmayıp farklıdırlar. Etkilenenin (*münfeil*), etkilenmeye kâbil olmaması veya eksik kâbiliyete sahip olması, etki edenin de (*fâil*) etkilemeye kâdir olmadığını veya kâbiliyetinin noksan olduğunu ifade etmez. Tıpkı etki (*tesir*) etmeye kâdir olmayan veya noksan kudret sahibi birinden dolayı, etkilenenin de (*münfeil*) aynı özellikte olduğunun iddia edilemeyeceği gibi.”¹²⁰⁸

Nânevteví ilk olarak, etkilenenin (*münfeil*) etkilenme kâbiliyetinin (*kudret*) tam, noksan veya hiç olmaması (*ma'dûmu'l-kâbiliyyet*) hallerini örneklerle açıklamaya çalışır. Bunun için de ayna, taş, ruh, hava ve ses unsurlarından yararlanır.

Etki edenin (*fâil*) tam/kâmil bir etkiye sahip olmasına, yeryüzünü aydınlatması yönüyle Güneş'i örnek olarak veren Nânevteví; Güneş'in karşısına yerleştirilen aynayı da aldığı ışığı tam yansıtması yönüyle kâmil kudretli etkilenene (*münfeil*) örnek olarak verir. Tam bir etkilenme kâbiliyetine (*kudret*) sahip aynanın yerine konulacak bir taşın, etkilenme yani ışığı yansıtma noktasında noksan kâbiliyete sahip olduğunu belirtirken; aynı şekilde -farazi olarak- aynanın yerini dolduracak hava, ses veya rûhun ise, etkilenmeye yani ışığı yansıtma kâbil olmamalarından (*ma'dûmu'l-kâbiliyyet*) dolayı, bu konuda nötr kalıp etkilenmeyeceklerini belirtir. Dolayısıyla her iki durumda da yani güneşin karşısında bulunanların (etkilenenlerin) ışığı eksik yansıtmasının veya hiç yansıtamamasının, güneşe ve onun aydınlatma kudretine sahip oluşuna hiçbir halel getiremeyeceğini vurgular.¹²⁰⁹

¹²⁰⁸ Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 41.

¹²⁰⁹ Bk. Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 42.

Nânevteví, ikinci olarak ise etki edenin (*fâil*) etki edebilme kâbiliyetinin (*kudret*) tam, noksan veya hiç olmaması (*ma'dûmu 'l-kâbiliyyet*) hallerini örneklerle açıklamaya çalışır. Bunun için de güneş, ay, lamba ve siyah tava unsurlarından yararlanır.

İlk verdiği örnekte o, tam etki edebilme kâbiliyetine (*kudret*) sahip unsur olarak kullandığı Güneş'in yerine, ışık verme noktasında hiçbir kâbiliyete sahip olmayan siyah bir tavanın konulduğunu düşünmemizi ister. Bu siyah tavanın karşısında ise yine aldığı ışığı yansıtması yönüyle tam/kâmil kâbiliyete sahip ve etkilenen (*münfeîl*) ayna vardır. Bu durumda etkilenen (*münfeîl*) konumundaki ayna, ilgili konuda tam bir kâbiliyet (*kudret*) sahibi iken; etki eden (*fâil*) konumundaki tava ise aynı hususta hiçbir etki gösteremeyecektir. Aynı şekilde aynanın karşısına, güneş yerine siyah bir tava değil de ışık verip aydınlatma noktasında eksik kâbiliyete (*kudret*) sahip ay veya bir lambanın konulması durumunda, aynanın tam yansıtma kâbiliyetine (*kudret*) hiçbir zarar gelmeyeceğini söyler.¹²¹⁰

Muhammed Kâsım en-Nânevteví, tüm bu bilgilerin bir mukaddime mahiyetinde olup bize şunu gösterdiğini belirtir: Kâdir, kudreti icra eden (*fâil*) olup icra etme kâbiliyeti bulunandır. Makdûr ise, kudretten etkilenen (*mefûl*) olup etkilenme kâbiliyetine sahip olandır.¹²¹¹ Dolayısıyla, Güneş ve ayna örneklemede olduğu gibi şayet Allah Teâlâ etki eden (*fâil*); mümkünât¹²¹² da etkilenen (*mefûl*) olur ise, her ikisi de kendi cihetinden kâmil olur. Güneş yerine lambanın konulduğu örneklemede olduğu gibi faraza Allah Teâlâ yerine mahlûkâtından insan, cin veya melek gibi bir varlığı etki eden (*fâil*) olarak kabul etsek; mümkünât etkilenen (*mefûl*) olarak kâmil iken, etki eden (*fâil*) nâkıs olur. Yine Güneş yerine siyah tavanın konulduğu örneklemede olduğu gibi faraza Allah Teâlâ yerine taş veya ruhsuz/katı

¹²¹⁰ Bk. Nânevteví, *İntisâru 'l-İslâm*, 42.

¹²¹¹ Nânevteví, *İntisâru 'l-İslâm*, 42.

¹²¹² Mümkünât, varlığı da yokluğu da zâtının gereği olmayıp bir başkasına bağlı olan şeylerdir. Bk. seyfuddîn Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-Mübîn fî şerhi meâni elfâzi 'l-hukemâi ve 'l-mütekellimîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1993), 79-80; Mümkün ve onunla ilintili kavramlar için ayrıca bk. Cürcânî, *Tarîfât*, "el-Mümkünü bi'z-zât"- "el-Mümkinetü 'l-âmmetü"- "el-Mümkinetü 'l-hassatü", 194-195; Tânevî, *Keşşâfû ıstulâhâti 'l-fünûn*, "mimkinetü 'l-hassa"- "mümkinetü 'l-amme", 2/1645.

şeylerden birini *fâil* kabul etsek; bu durumda yine mümkünât etkilenen (*mefûl*) olarak kâmil iken; *fâil*, etki etme kudreti bulunmayan (*madûmu'l-kâbiliyyet*) olur.¹²¹³

Nânevtevvî, *fâil* cihetinden açıkladığı tam ve noksan kudrete sahip olma veya kudreti bulunmama (*madûmu'l-kâbiliyyet*) durumunu, bu sefer etkilenen (*mefûl*) yönünden ele alır. Tıpkı Güneş ve ses/ruh örneğinde olduğu gibi kudretin fâili (*kâdir*) olarak Allah Teâlâ, etkilenen (*mefûl*) olarak da -mümkînât yerine- [iki zıttın aynı anda bir yerde toplanması gibi] bizzat mümteni' olan şeylerden (*müstehîlâtü'z-zâtîyye*)¹²¹⁴ bir şey düşünmemizi önerir. Bu durumda *fâil*, tam/kâmil kudret sahibi iken; *mefûlün*, etkilenme kudreti olmayan (*madûmu'l-kâbiliyyet*) olacağını belirtir. Yine o, kudretin fâili (*kâdir*) Allah Teâlâ olmak kaydıyla, etkilenen (*mefûl*) olarak, -mümkînât veya bizzat mümteni' yerine- [uyuyan bir insanın hesap yapması gibi] kendi zatından değil de başka bir şey sebebiyle mümteni olan (*mümteniâtü bi'l-ğayr*) bir şey düşünüldüğünde ise, daha önceki durumda olduğu gibi *fâil*, kâmil kâbiliyet sahibi iken *mefûlün*, eksik kâbiliyette olacağını vurgular.¹²¹⁵

Nânevtevvî yaptığı bu açıklamalar neticesinde muârızının eleştirisini şu şekilde boşa çıkarır/hükümsüz kılar: “Madem ki yokluğu zatının gereği olan (*müstehîl*) şey, herhangi bir kudretle ortaya çıkamaz; o vakit [müstehîl olana kâdir olmamak], Allah Teâlâ'nın ne kudretine ne de kâdiriyyetine hâlel getirir. Çünkü *müstehîl*, özü/rolü itibariyle kudretten etkilenme (*makdûriyyet*) özelliği taşımaz.”¹²¹⁶

Nânevtevvî, Dayananda'nın ortaya attığı böyle bir itirazın, aslında onun bizzat kendisinin bu apaçık farkı kavrayamadığını gösterdiğini belirtir.¹²¹⁷ Zira ilah olan için ölüm, *ma'dûmu'l-kâbiliyyet* olup kudretten etkilenme (*makdûriyyet*) yönü yoktur.

Dayananda'nın ilgili itirazında, “O/Allah, hırsızlık yapamıyor; öyleyse *kâdir-i mutlak* olamaz.” şeklinde ikinci bir argüman olarak gündeme getirdiği hırsızlık

¹²¹³ Nânevtevvî, *İntisâru'l-İslâm*, 42.

¹²¹⁴ Mümteni (Müstehîl/Muhâl), yokluğu zatının gereği olan şey; veya var olduğu farz edildiğinde muhâlî gerektiren şeydir. Mümteni, iki zıttın aynı anda bir yerde toplanması gibi “*mümteni' li-zâtihî*” ve uyuyan bir insanın hesap yapması örneğinde olduğu gibi “*mümteni' li-ğayrihî*” olmak üzere iki kısımda ele alınır. Bu bilgiler ve daha fazlası için bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 18; Cürçânî, *Tarîfât*, “mümteni' bi'z-zât”, 194; Âmidî, *el-Mübîn*, 79; Âmidî, *Mantuk, Felsefe ve Kelâm terimleri Sözlüğü*, 71.

¹²¹⁵ Nânevtevvî, *İntisâru'l-İslâm*, 42-43.

¹²¹⁶ Nânevtevvî, *İntisâru'l-İslâm*, 43.

¹²¹⁷ Nânevtevvî, *İntisâru'l-İslâm*, 43.

konusuna da değinen Muhammed Kâsım, buraya kadar yapılan izahattan bu eleştirinin de rahatlıkla cevabını bulacağını belirtir. Fakat o, yine de bununla yetinmeyip muârazının eleştirisinde kullandığı bu farklı argümana yeni açıklamalarla cevap verir.

Hırsızlığın, başkasının malının [onun rızası olmaksızın] alınmasından ibaret olduğunu belirten Nânevteví, bu durumun ise Allah Teâlâ için ma'dûm¹²¹⁸ olacağını vurgular. Zira kâinatta her ne var ise hepsi zaten O'nun mülkü/malıdır. Nânevteví: "Memurlar veya sanatkârlar/meslek sahipleri, görevlerini yerine getirmeleri veya yaptıkları iş sebebiyle kendilerine verilen maaş veya ücretleri mülk edinip ona malik olurlar da her şeyin yaratıcısı olan Allah Teâlâ nasıl olur da yarattıklarının mâliki olamaz?!"¹²¹⁹ diyerek evrendeki her şeyin O'nun olduğuna dikkatleri çeker.

Muarızını susturmak için Nânevteví'nin yukarıda gündeme getirdiği önermeler, bu son iddianın cevabı için onun kıyas çeşitlerinden seçmeli kıyası (*kıyas-ı istisnâî*) kullandığını göstermektedir. Bu kıyaslar, ilgili önermelerden hareketle aşağıdaki şekilde oluşturulabilir:

1. Kıyas (*Seçmeli Kıyas/Kıyas-ı İstisnâî*):

1. Öncül: Eğer herhangi bir şey birinin kendi malıysa onu çalamaz.

2. Öncül: Her şey Allah'ın malıdır.

Sonuç: Şu hâlde Allah hiçbir şey çalamaz.

2. Kıyas (*Seçmeli Kıyas/Kıyas-ı İstisnâî*):

1. Öncül: Eğer biri kendi malını çalamazsa o kudretsiz değildir. (Birinin kendi malını çalamaması kudretsizlik değildir.)

2. Öncül: Her şey Allah'ın kendi malıdır.

¹²¹⁸ Ma'dûm; varlığın zıddı, yokluk, hariçte asla tahakkuk etmeyen, zihin dışında var olmayan şey gibi anlamlara gelir. Ma'dûm; kelam, felsefe, tasavvuf gibi çeşitli ekoller tarafından farklı farklı tarif edilmiştir. Burada ise "mümteni" anlamında kullanılmıştır. Madûm, "mümteni" ve mümkün olmak üzere iki kısımda değerlendirilir. Daha geniş bilgi için bk. Tânevî, *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn*, "el-Ma'lûm", 2/1594-1595.

¹²¹⁹ Nânevteví, *İntisârü'l-İslâm*, 43.

Sonuç: Şu hâlde kendi malını çalamaması nedeniyle Allah kudretsiz değildir.

Bu öncüller, doğal olarak şöyle bir neticeye götürüyor: Allah için, “başkasının malı” diye bir şey söz konusu olamaz; zira madûmdur. Çünkü, çalma fiilinin gerçekleşmesi için gerekli olan “çalınacak olan şey” madûmdur. Bu durumda çalma eylemini gerçekleştirememeye, Allah’ın kudretine ve kâdiriyetine hiçbir hâlel getirmez. Çünkü burada makdûrun bizzat kendisi, kudretten etkilenmeye uygun değildir.

3.2.2.2. Adâlet-Zulüm (Günahların Affı)

Dayananda’nın eleştirisi: “Müslümanlar, günahların Allah’a tövbe ederek bağışlanacağına inanıyorlar. Bu, hatalı/yanlış bir inançtır. Günah işleyen, günahlarının cezasını ruh göçü (*tenâsüh*) yoluyla görür. Cezalar asla affolunamaz. Çünkü bu durum Allah Teâlâ’nın adaletine aykırıdır.”¹²²⁰

Birinci Cevap (*İlzâmî*): Nânevteví’nin, bu eleştiriyle ilgili olarak muarızını iki yönden *ilzâm* etmeye çalıştığı görülmektedir. İlkinde, Hint kutsal kitaplarında da konuyla ilgili aynı içerikte metinlerin olduğu gündeme getirilirken; ikincisinde, aynı ve farklı cinsten olan şeylerin karşılığını belirleme kriterlerinden hareket edildiği görülmektedir.

Nânevteví önce, Dayananda’ya gönderdiği ve onun da mukabelede bulunduğu/cevap yazdığı bir mektuptan söz eder. Bu mektubun içeriğinden hareketle o, Dayananda’nın Hint kutsal metinlerinden sadece Vedaları güvenilir bulunduğunu ve onlarda hiçbir hatanın bulunmadığına inandığını belirtir. Böylece Nânevteví, Dayananda’nın geçerli ve güvenilir gördüğü metinlerden alıntılar yaparak muarızını önce *ilzâmî* yönden şu şekilde susturma yoluna gider:

¹²²⁰ Nânevteví, *İntisâru’l-İslâm*, 78. Dayananda’nın Satyartha Prakasha’ta yer alan bu bağlamdaki eleştirileri için bk. *Satyartha Prakasha*, 879, C: XIV, N: 22; 897, C: XIV, N: 65; 898, C: XIV, N: 67; 917, C: XIV, N: 109; 920, C: XIV, N: 116; 920-921, C: XIV, N: 117; 934-935, C: XIV, N: 134; 935, C: XIV, N: 135.

“Atarva Veda’da ‘Allah/Tanrı’nın¹²²¹ zikriyle günahların silinmesi’ ifadesi vardır. Şayet Allah Teâlâ’nın adaletine uygun olanın ‘günahlara karşılık mutlaka ceza verilmesi’ ise o zaman ceza olmadan günahların silinmesinin ne anlamı var? Eğer Pandit Dayananda’nın, ‘bağışlama ve affetme adalete terstir’ ifadesini bir kenara bırakır [ve yukarıdaki Veda versesini/pasajını esas alırsak]; günahların silinmesi, Allah’ın zikrinin fazileti ve bereketi sebebiyle ise [İslam’daki] tövbe de aynı şekilde Allah Teâlâ’yı zikretmekten ibarettir. Hatta Allah’ı pişmanlıkla zikretmek, pişmanlık olmadan yapılan diğer zikirlere nispetle af ve bağışlanma için daha uygundur.”¹²²²

Nânevteví, yine Hindularca kutsal ve mütevatir haber (*aitihya* ve *itihasa*)¹²²³ türünden delil kabul edilen Mahabharata Destanı’ndan, günah işleyip sonra pişman olup hemen tövbe yapanların günahlarının bağışlanacağına dair kısımdan alıntı yaparak Dayananda’nın eleştirdiği şeyin, aslında kendisinin kutsal ve delil kabul ettiği kitaplarda da bulunduğunu göstererek muarızını susturmaya çalışır.

Nânevteví, ikinci olarak ise şöyle bir *ilzâm* yöntemini tercih eder: Zâtı itibariyle aynı cins eşyalarda eşitlik (*müsâvât*), ölçü ve tartı (*mikyâl* ve *mîzân*) ile bilinir. Farklı cins eşyalardaki eşitlik ise değerleri (*semen*) ile bilinir. Buradan hareketle, eğer Dayananda’nın eşit görmeyip adaletsizlik olarak nitelendirdiği *tövbe* farklı *Allah’ın hakkı* farklı ise aynı cins değildir. O zaman kendi kutsal kitaplarında geçen *Allah’ın hakkı* ve *O’nu zikretmek* de aynı cins değildir. Farklı cinslerdeki eşitlik de değer (*semen*) ile tespit edilebildiğine göre Pandit Dayananda, Allah’ın hakkı ve O’nun zikri arasında eşitliğin olmadığını nasıl bildi? Ayrıca hakkın sahibi Allah, zikrin sevabını Kendi hakkı yerine geçen bir değer (*semen*) olarak kabul etmiş ise buna kim mâni olabilir?¹²²⁴

İkinci Cevap (Tahkîkî): Muhammed Kâsım en-Nânevteví’nin burada özellikle hak, adalet ve zulüm kavramlarının anlamlarına odaklandığı görülür. Zira

¹²²¹ Nânevteví, burada “ilah” yerine “Allah” ifadesi kullanarak her iki din için de geçerli olan mutlak manada “Tanrı”yı kastetmektedir. Biz de metne sadık kalarak tercümede “ilah/tanrı” yerine “Allah” kullanımını tercih ettik.

¹²²² Nânevteví, *İntisâru’l-İslâm*, 78.

¹²²³ Konuyla ilgili daha ayrıntılı bilgi için bu çalışmanın “Bilgi ve Varlık Problemi” başlığına bakılabilir.

¹²²⁴ Bk. Nânevteví, *İntisâru’l-İslâm*, 79.

kavramlara yüklenen farklı anlamlar, hükümlerin de farklılığına sebebiyet vermektedir.

Nânevtevî önce, bir kimsenin başkasının hakkını vermemesinin veya hâkimin hak sahibinin hakkını almamasının zulüm olduğuna vurgu yapar. Ancak birinin kendi hakkından gönüllü olarak/rızası ile vazgeçmesinin haksızlık veya zulüm olamayacağına işaretle şöyle der: “Allah’ın Kendi hakkını affetmesi (silmesi) zulüm değildir. Herhalde sadece Pandit Dayananda’ya göre bu zulüm olabilir. Çünkü onun [yukarıdaki/ilgili] itirazından bu anlam çıkmaktadır.”¹²²⁵

Nânevtevî’nin tespit ettiği bu durum, aslında Dayananda’ya göre tanrı özelinde böyledir. Zira ona göre Tanrı, âlemden büsbütün müstakil olamaz. Çünkü yaratılış, tanrı gibi ezelf olan *madde (prakriti)* ve *diğer unsurların* bir araya gelmesiyle veya *sudûr*la gerçekleşir. Dolayısıyla tanrı, yoktan var edilmeyen bu âlemden tamamen başka bir şey değildir. Böyle olunca tanrı, fiillerinde tamamen hür olmayıp istediğini yapamaz ve dilediği gibi hareket edip başkalarını affedemez. Gerçekte bu anlayış, Hint düşüncesine hâkim olan panteist tanrı tasavvuru kaynaklı yaygın bir görüş olup Nânevtevî’nin tahmin ettiği gibi sadece Dayananda’ya özel değildir.¹²²⁶

Nânevtevî, Allah/Tanrı’ya isyan eden kişinin O’nun hakkını zayi etmesi nedeniyle adalet kanununa uygun olarak azaba müstahak olacağı noktasında Dayananda ile aynı fikirde olduklarını belirtir. Ancak, bir şeyin Allah hakkı (*hakkullâh/hukûkullâh*) olup olmadığının tespiti noktasında kendisiyle ayrıştıklarını örneklerle açıklar. Şöyle ki, Nânevtevî’nin de ifade ettiği üzere İslam düşüncesinde, Allah’a asi olunmaması bir Allah hakkıdır. Asi olunduğunda ise Allah’ın o kişiyi cezalandırması ve ceza görenin de buna razı olması ikinci bir Allah hakkıdır. Faraza birisinin, Allah’ın hükümranlığından/saltanatından çıkmaya gücü yetse ve böylece hak ettiği cezadan kurtulsa veya O’nun azabından şikayetçi olup bunu zulüm olarak görse;

¹²²⁵ Nânevtevî, *İntisâru’l-İslâm*, 79.

¹²²⁶ Bu konuda daha ayrıntılı bilgi ve ilgili kaynaklar için bu çalışmanın ikinci bölümünde “Allâh’ın Fiilleri” başlığına müracaat edilebilir.

asi olmakla birinci hakkı zayi/heder ettiği için zalim olduğu gibi, cezadan kaçmak veya ona razı olmamakla ikinci hakkı da zayi ettiği için yine zalim olur.¹²²⁷

Yapılan bu açıklamada, dildeki kullanımı itibariyle zalim-mazlum ilişkisi yönünden lafzî bir sorunun (*işkâl*) söz konusu olacağına farkında olan Nânevteví, bunu şöyle bir örneklendirmeye çalışır: Vatandaşlardan birisi kamu malını gasp etse ve kullansa, bu şüphesiz bir *hak gaspı*dır. Lakin burada hakkı gasp edilen kamu için “mazlumdur” ifadesi örfte kullanılmaz. Aynı şekilde kulun Allah hakkını gasp etmesinden dolayı da -dil yönünden sakıncası olmasa bile- “Allah mazlumdur” denilmez.¹²²⁸

Nânevteví'nin, konuyu şöyle özetlediğini söyleyebiliriz: Allah hakkına (*hukûkullâh*) riayet etmeyen üzerinde Allah'ın hakkı vardır. Hak sahibi olandan değil, hakkı *gasp edenden* adaletli olması istenir; o, adalet ile emredilir. Hak sahibinin hakkını, gasp edenden illaki alması gerekmez. İster bundan feragat eder; isterse, ödemekten imtina ettiğinde, hak sahibi gasp edeni cezalandırabilir.¹²²⁹

Allah Teâlâ da tercih sahibidir. Dilerse, Kendi hakkını zayi (gasp) edeni doğrudan affeder; dilerse kendisine tövbe etmesi, boyun eğmesi veya yaptığı işten pişman olması sebebiyle yine affeder. Yine dilerse, o kulu için yapılan şefaati kabul eder ve hakkından feragat eder. Bu durum, Allah hakkı (*hukûkullâh*) için böyledir. Ancak kul hakkı (*hukûku'l-ibâd*) söz konusu olunca, durum değişir. Bilindiği üzere İslam düşüncesinde Allah, kulunun hakkını gasp eden veya üzerinde kul hakkı bulunan kimseyi affetmez. Hak sahibi olan hakkından vaz geçerse Allah da o kişiyi affeder. Aslında Allah, tüm mahlukata malik olması yönüyle kullarının haklarında da (*hukûku'l-ibâd*) tercih hakkına sahiptir.¹²³⁰

Nânevteví, muarızı Dayananda'nın “Allah'ın kendi haklarını affetmesi konusunda bir ihtiyarı yoktur. Adalet; iyiye mükafat, kötüye ise ceza vermeyi gerektirir.” sözünü yeniden hatırlatarak, bunun hak sahibini sorgulamak anlamına

¹²²⁷ Bk. Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 79-80.

¹²²⁸ Bk. Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 80.

¹²²⁹ Bk. Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 80.

¹²³⁰ Bk. Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 80.

geleceğini belirtir ve şöyle der: “Hak sahibi, hakkını alıp almamakla sorgulanamaz. Eğer sorgulanırsa, asıl bu sorgulama adalet değil zulüm olur. Hatta mantıken bakıldığında, adaletin gereği olarak iyilik yapanın mükafatlandırılması bile Allah için zorunlu değildir. Çünkü bütün âlem/evren onun mülkü ve bu evrende bulunan insanlarda onun kulları/köleleridir (*abîd*). (.....) Ancak cömertlik ve lütfun (*kerem-fazl*) gereği olarak O, dilediğini mükafatlandırabilir.”¹²³¹

Nânevteví, adalette dikkate alınan kriterin “hak”; cömertlik ve lütufta ise “uygunluk (*kâbiliyet*)”¹²³² olduğunu ifade eder. Şöyle ki, ikram için uygun olana (*kâbiliyet sahibine*) uygunluğu (*kâbiliyeti*) miktarı iyilik yapılır. Allah/Tanrı-mahlukat ilişkisinde “hak”, “uygunluk (*kâbiliyet*)” yönüyledir. Mahlukatın bir şeyi hak etmesi, tıpkı “Sadaka fakirin hakkıdır.” sözünde kullanıldığı manada ona uygun (*kâbil*) olmasıdır. Yoksa fakirlerin bu konudaki hak edişleri, alım-satım işlemindeki gibi değildir. Eğer öyle olsaydı, kendilerine sadaka verilmediğinde şikâyet edebilirlerdi. Bununla beraber herkes, sadakanın fakirin hakkı olduğunu söyler. İşte bu bahsedilen “uygunluk (*kâbiliyet*)” manasındaki “hak” ve “hak edişe” nazaran denilir ki; Allah, hak ettiği kadar hak sahibine hakkını verir. Hak sahibinin alacağından hiçbir şey eksiltmez. Zira O adildir, zalim değildir. Yoksa Allah’ın adil olmasının manası Pandit Dayananda’nın anladığı gibi değildir. Eğer adalet; sadece dar anlamıyla hak sahibinin hakkını alması olsaydı, o vakit iyilik yapmak ve ihsanda bulunmak büyük bir zulüm olurdu. Zira herkes bilir ki; affetmek, hakkından tamamen veya kısmen vazgeçmek en önemli fazilet ve lütuf çeşitlerindedir.

Aslında Nânevteví’nin tüm bu söylediklerinin *teist* düşüncede bir anlamı varken *panteist* düşüncede hiçbir karşılığı yoktur. Belki o, muarızı Dayananda’nın kendisini teist olarak takdim etmesinden hareketle böyle bir reddiyede bulunmuş olabilir. Oysa Dayananda’nın teist makyajlı dinî düşüncelerinin derinlerine inildiğinde, koyu bir panteizmi görmemek mümkün değildir.

¹²³¹ Nânevteví, *İntisâru’l-İslâm*, 80-81.

¹²³² Kabiliyet, Arapça kökenli bir kelime olup Türkçede de kullanılmaktadır. Fakat Arapçada kullanımı daha geniş iken dilimizde anlam daralmasına uğramıştır. Mesela Arapçada “ليس للمريض قابلية للأكل = Hastanın yemek yeme için kabiliyeti yoktur.” denilebilirken; Türkçede böyle kullanılmaz. O nedenle burada “kabiliyet” yerine “uygunluk” kelimesi tercih edilmiştir. İlgili kelimenin etimolojisi için bk.

Burada şunu tekrar vurgulamak gerekir ki, *teist* bir karakter arz eden İslam düşüncesinde Tanrı/Allah, mutlak manada bağımsızdır. O, sınırsız ve küllî bir iradeye sahiptir. Her şey varlığını O'na borçlu olduğu için Kendisi dışında O'nu sınırlayacak, bağlayacak veya mecbur bırakacak hiçbir şey yoktur ve O hiçbir şeye uymak zorunda değildir. O mutlak kudret sahibidir; her dilediğini yapabilir. Bütün bunların aksi, O'nda acizyet oluşturur. Aciz olan ise ilâh olamaz.

Dayananda'ya göre ise Tanrı her yerde homojen/mütecanis olarak mevcut olup¹²³³ eylemleri tamamen tekdüzedir (uniform).¹²³⁴ Yani her zaman aynıdır. Onlarda dilese de herhangi bir değişiklik yapamaz.¹²³⁵ Görmek nasıl gözün tabii bir niteliği/fonksiyonu ise, aynı şekilde Tanrı'nın, dünyayı yarattıktan sonra ruhlara sayısız şeyler bahşederek onlara iyilik yapması da Tanrı'nın bir tercihi değil tabii bir fonksiyonudur.¹²³⁶ Kısacası evrende homojen olarak bulunan Tanrının fiilleri; doğası gereği eşit/tek düze, kendisinin tabî bir fonksiyonu olarak ve doğa kanunları çerçevesinde gerçekleşir. Aksi durumda Dayananda'ya göre Tanrı, tarafsız ve adaletsiz olur.

Görüldüğü üzere, Nânevteví'nin bu ikinci (*tahkîkî*) reddiyesinde farklı tanrı anlayışları üzerinden adalet-zulüm kavramları ele alınmaktadır. Dolayısıyla bu reddiyenin, muarız Dayananda'nın düşünce dünyasında yeterince karşılık görmemiş olması kuvvetle muhtemeldir. Reddiyenin dar bir vakitte hazırlandığı gerçeği göz önünde tutulmakla birlikte, belki Dayananda'nın tanrı anlayışından hareketle konu irdelense daha isabetli olabilirdi. Zira, Dayananda'nın iddia ettiği tanrı formatının fiiller hususunda insanlardan daha sınırlı ve aciz olduğu böylece ortaya çıkabilir, bu vasıflara sahip bir varlığın da tanrı olamayacağı anlaşılabilirdi.

¹²³³ *Satyartha Prakasha*, 910, C: XIV, N: 96.

¹²³⁴ *Satyartha Prakasha*, 930, C: XIV, N: 129.

¹²³⁵ Dayananda'nın bu görüşü ile ilgili, bu çalışmanın ikinci bölümün "Allah'ın Fiilleri" başlığı altında gerekli açıklamalar yapılmıştır.

¹²³⁶ *Satyartha Prakasha*, 355, C: VIII, N: 16.

3.2.2.3. Hidâyet-Dalâlet (Şeytanın İdlâli)

Dayananda'nın eleştirisi: “Müslümanlar, şeytanın insanı saptırarak kötü amellere ve günahlara sevk ettiğine inanıyorlar. Öyleyse biz de soruyoruz, şeytanı kim saptırmıştır? Bu, hatalı bir inançtır. Şüphesiz insan bizzat kendisi kötü amelleri işler.”¹²³⁷

Birinci Cevap (İlzâmî): Nânevteví, burada öncelikle Dayananda'nın iddiasında ortaya çıkan ‘*birisi bir konuda etki eden ise, aynı konuda ona da bir etki eden vardır*’ önermesinin yanlışlığını *ilzâmî* yoldan ortaya koymaya çalışır. Zira daha önce geçtiği üzere münazara veya cedelde kullanılan *ilzâmî* cevaplarda amaç, iddianın gerçeğe (*vaki*) uygun olup olmadığının ispatından ziyade; muarızın/karşı tarafın kendi argümanlarından yola çıkarak onun mantıksal kurgusunu boşa çıkarmak, çelişkiye düştüğünü göstermek ve böylece susturmaktır.

Bu bağlamda o şöyle der: “Şeytanın varlığından veya kendisini saptıran (doğru yoldan uzaklaştıran) birisi bulunmadan saptırabilmesinden ve yine vesvese verebilmesinden şüphe duymak; ateşin suyu ısıtmasından, güneşin de yeryüzünü aydınlatmasından şüphelenmek gibidir. Zira ne ateşi ısıtan bir şey vardır ne de güneşi aydınlatan bir şey. Bu durumda, ateşin ve güneşin inkâr edilmesi ve yine suyun ateş ile ısınmasının, yeryüzünün de Güneş ile aydınlanmasının doğru olmaması gerekir. Bu [iddia] aynı zamanda, Allah'ın yaratıcısının olmaması nedeniyle Allah'ın da var olmamasını ve [yaratamayacağı için de] âlemde mahlûkatın olmamasını gerektirir. Yine bu [iddia], ‘insan kendi rolüyle kötü işleri yaptığı gibi mahlukat da herhangi bir yaratıcı olmadan yaratılmıştır’ demeyi zorunlu kılar.”¹²³⁸

İkinci Cevap (Tahkîkî): Muhammed Kâsım en-Nânevteví, bu cevabında zat-sıfat ilişkisi ve sıfatların özelliğinden yola çıkarak “*dalâl*” kavramının şeytanla

¹²³⁷ Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 44. Dayananda'nın, ‘şeytanın saptırması’ konusunda -gerek yukarıdaki formatta gerekse farklı şekillerde- getirdiği eleştiriler için bk. *Satyartha Prakasha*, 884, C: XIV, N: 32; 894, C: XIV, N: 57; 898-899, C: XIV, N: 69; 911, C: XIV, N: 98; 913-914, C: XIV, N: 103; 917, C: XIV, N: 108; 932-934, C: XIV, N: 133.

¹²³⁸ Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 44.

ilintisine değinmekte; böylece muarızının eleştirisinin isabetsizliğini görünür kılmaya çalışmaktadır.

Bunun için de Nânevtevî, sıfatların yayılma ve kendi kaynağından öteye geçme (*sirayet/imtidâd/intişâr/i'dâ*) özelliğinden bahseder. Bu özellikleri hâiz bir sıfattan söz edebilmek için de birinin zatı itibariyle bir sıfat ile sıfatlanması ve aynı zamanda o sıfatın kaynağının (*masdar*) kendisi olması gerektiğini belirtir. Böylece ilgili sıfatın, bizzat onun kendi zatının yapısından kaynaklanmış olacağını ve *sirayet* özelliğinden dolayı da kendisinin dışındakilerin onun bu sıfatından istifade etmiş olacaklarını vurgular.¹²³⁹

Nânevtevî, yapmış olduğu açıklamaları daha anlaşılır kılmak için önce Allah'ın ve O'nun dışındakilerin var olma (*vücûd*) sıfatıyla örneklemeler yaparak şöyle der: “Mesela, Allah'ın ‘vücûd’ sıfatı yayılmış ve kendi kaynağının dışındakilere de intikal etmiştir. Çünkü Allah Teâla zâtı itibariyle (*li zâtihî*)¹²⁴⁰ vücûdiyyet sıfatı ile sıfatlanmıştır ve o sıfatın da kaynağıdır (*mastarun lehû*).¹²⁴¹ O'nun varlığı, Kendi Zâtı'nın oluşturması kaynaklıdır (*min sun'i zâtihî*).¹²⁴² Ancak Allah'ın dışındakiler (*mevcûdün li ğayrihî*), varlık (*vücûdiyyet*) sıfatını O'ndan almaktadırlar.”¹²⁴³

Bu kısa açıklamanın ardından Nânevtevî, ateş ve Güneş'te ortak bulunan ‘sıcaklık’ ve ‘aydınlatma’ nitelikleri (*sıfat*) üzerinden konuyu şu şekilde daha da somutlaştırır:

“Sıcaklık (*harâret*) yayılmıştır, çünkü ateş zatı itibariyle (*li zâtihâ*) sıcaktır ve sıcaklığın da kaynağıdır (*mastarun li'l-harâreti*). Sıcak su ve başka şeyler, sıcaklık

¹²³⁹ Bk. Nânevtevî, *İntisâru'l-İslâm*, 44-45.

¹²⁴⁰ Kendi zâtından kaynaklı, başkasından kaynaklı (*li ğayrihî*) değil.

¹²⁴¹ Nânevtevî'nin, bu “mastarun lehû” ve bundan sonraki “min suni zâtihî” ifadeleri ilk bakışta normal görünse de tahkik nazarıyla bakıldığında bunlarda bir işkal olduğu görülecektir. Zira Allah, Kendi Zâtı'nın kaynağı değil; Kendi Zâtı dışındakilerin varlığının (vücud) kaynağıdır (*mastarun li ğayri zâtihî*). Yine O'nun varlığı (*el-vücûdu lehû*), Zâtı'nın oluşturması kaynaklı (*min sun'i zâtihî*) değil, Zâtı'nın gereğidir (*muktezâ zâtihî*). Şayet O'nun varlığı, Zâtı'nın oluşturması kaynaklı (*el-vücûdu lehû min sun'i zâtihî*) olsa; o vakit şu üç sorun (*işkâl*) ortaya çıkar: Bir şeyin kendi kendisinin önüne geçmesi (*tekaddümü's-şeyi an nefsihî*), kısır döngü (*devr/teselsül*) ve Allâh'ın zâtının mahluk olması. Halbuki, bu üçü de muhaldir. O nedenle doğru ifade, “Varlığı, Zâtı'nın gereğidir (*el-vücûdu lehû muktezâ zâtihî*)” olmalıdır. Yukarıda konunun insicamının bozulmaması için bu zarurî açıklama dip not olarak burada verilmiştir.

¹²⁴² Bir önceki dip notta açıklaması yapıldı.

¹²⁴³ Nânevtevî, *İntisâru'l-İslâm*, 45.

hususunda ateşten istifade ederler. Yine ışık (*nûr*) yayılmış ve dağılmıştır. Bu, Güneşin zâtı itibariyle aydınlatıcı ve ışığın kaynağı olması sebebiyledir. Dolayısıyla ışık, güneşin zâtının onu oluşturmasından kaynaklanmaktadır. Güneşin dışındakiler, ışık hususunda ondan istifade ederler [; yani ışığını o Güneş'ten alırlar].

Güneşte sıcaklık, ateşte de aydınlatıcılık özelliğinin olmasına gelince; bunun sebebi Güneş ve ateşin aynı maddede ortak olmaları, fakat bu maddenin saf olup olmamasında ise ayrışmalarıdır. Örneğin, mumla yanan kâfûr kandili ile gaz yağı ile yanan gaz lambası,¹²⁴⁴ her ikisi de ateş maddesinde ortak iken, bu maddenin saflığı hususunda birbirlerinden tamamen farklıdır. Zikredilen farklara rağmen ateş maddesi, her iki vasfı da kendisinde barındırmasından dolayı hem ışık hem de sıcaklıkla vasıflanmıştır. Aynı şekilde Güneş ve ateş de aynı madde de birleşmektedir; dolayısıyla sıcaklık ve ışık ile vasıflan şey özdeş, aynı şeydir.

Sözün özü, bir şey kendi zâtı itibariyle (*li zâtihi*) bir sıfatla vasıflanır ve o sıfat da yayılıp intişar ederse, bu durumda ilgili sıfatı almaya kabiliyeti olan birçok şey ondan o sıfatı alır. İşte “sapma (*dalâl*)” da sıfatlardan bir sıfattır. Bu sıfatın yayılması, birinin zâtı itibariyle (*li zâtihi*) o sıfat ile sıfatlanmış olması ve onun dışındakilerin de o sıfatı ondan alarak sapanların (*dâllîn*) ipine takılmasıyla, [yoluna girmesiyle] gerçekleşir. Böylece, zâtı itibariyle “sapma (*dalâl*)” sıfatına sahip olan, *şeytan* diye isimlendirilir. Şeytanın dışında diğer sapanlar (*dâllîn*) ise, sapma sıfatını şeytandan alarak sapanlar (*vedillûn*).”¹²⁴⁵

Yaptığı bu izahatla Nânevtevi, “sapma (*dalâl*)” sıfatının şeytanda onun kendi zâtı itibariyle (*li zâtihi*) bulunduğunu; sapıp yoldan çıkan diğer kişilerin ise bu vasıflarını, ışığını güneşten alan varlıklar gibi şeytanın “sapma (*dalâl*)” sıfatından aldıklarını anlatmaya çalışır. Nânevtevi, bu konuda akıllara gelebilecek soruları ve

¹²⁴⁴ *Kâfûr kandili*: Aydınlatmadan ziyade, daha çok buhurdanlık amaçlı kullanılan bir tür kandil. İki kısımlı olup, alt kısmında yakılan mumun ısıyla üst kısma konulan kâfûr maddesinin kokusunu yayması sağlanır. *Gaz lambası*: Yakıt olarak gaz yağının kullanıldığı, güçlü ve uzun ömürlü ışık sağlayan, bu nedenle de aydınlatma amaçlı kullanılan bir tür kandil. Elektriğin olmadığı dönem ve durumlarda kullanılırdı. Nânevtevi, o gün yoğun kullanıldığı için çok iyi bilinen bu iki aydınlatma aracıyla örneklendirmesini yapmaktadır.

¹²⁴⁵ Nânevtevi, *İntisâru'l-İslâm*, 45-46.

sorunları gidermek adına da geleneksel *şüphe-cevap* yöntemini kullanmayı tercih ederek reddiyesine şöyle devam eder:

“Birinin aklını şöyle bir şüphe kurcalayabilir/Akla şöyle bir şüphe gelebilir: Şayet şeytanın sapması (*dalâl*) Allah’tan ise, bu durumda Allah’ın kendisinde de bir sapma (*dalâl*) olması gerekir. Eğer böyle değilse, o zaman şeytanın uluhiyeti söz konusu olur. Bunun manası; zâtî bir sıfat olan “sapma (*dalâl*)”, şayet Allah’tan değilse onu Allah yaratmış olamaz. Eğer onu Allah yaratmamışsa, aynı şekilde şeytan da yaratılmış olamaz. Zira zâtî sıfat, zâttan ayrılmaz. Yok eğer şeytan, Allah Teâlâ’nın mahluku ve dalâl sıfatı da şeytan için yaratılmamış ise, o vakit dalâl [sıfatı] şeytanda sonradan peyda olmuştur. Dolayısıyla yaratılış esnasında olmayan bu sıfat (*dalâl*), şeytan için zâtî bir sıfat da değildir.”¹²⁴⁶

Nânevteví, kendisinin şüphe formatında gündeme getirdiği bu muhtemel itirazı, epistemolojik yönünü yine Güneş örneklemesiyle ele aldığı *sudûr* ve *halk* kavramları bağlamında açıklayarak şu şekilde yanıtlar:

“Derim ki: ‘Ortaya çıkma (*sudûr*)’ ve ‘yaratma (*halk*)’ birbirinden farklı şeylerdir. Mesela güneş ışığı duvardaki bir delik veya pencereden oranın şeklini alarak yere ulaşır. Işık Güneş’ten ortaya çıktığı (*sâdır*) halde, şekil öyle değildir. Aksi takdirde, [yani şeklin de Güneş’ten sâdır olduğu düşünülürse] tıpkı ışık gibi, şeklin de güneşin sıfatı olması gerekirdi. Evet, şeklin Güneş sebebiyle ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Öyleyse, “yaratma (*halk*)” başka bir şey; “ortaya çıkma (*sudur*)” başka bir şeydir. Bir şeyi yaratma (*halk*), o yaratılanın yaratanda bulunmamasını (*ma’dûm*) gerektirir.¹²⁴⁷ Bir şeyin ortaya çıkması (*sudûr*) ise; ortaya çıkanın (*sâdır*), çıktığı kaynağın kendisinde bulunmasını gerektirir ki sonra ondan ortaya çıkabilsin.

Öyleyse, güzellikler Allah Teâlâ’dan ortaya çıkmıştır (*sudûr*); kötülükleri ise Allah yaratmıştır (*halk*). Binaen aleyh; çirkin yüzler, kötü davranışlar, itici sesler, idrar ve dışkı; tüm bunların hepsini Allah Teâlâ yaratmıştır. Şayet ‘yaratma (*halk*)’, ortaya

¹²⁴⁶ Nânevteví, *İntisâru’l-İslâm*, 46.

¹²⁴⁷ Nânevteví’nin kitabının Arapça çevirisinde bu cümledeki “yaratıcı (...)” ifadesi, “mahlûk (المخلوق)” olarak çevrilmiş. O zaman anlam “Bir şeyi yaratma (*halk*), o yaratılanın mahlukat içerisinde bulunmamasını (*ma’dûm*), gerektirir.” Dolayısıyla burada fahiş bir hata söz konusu.

çıkma (sudur) olduğu gibi yaratılan (mahlûk) şeylerin yaratandan kaynaklanmasını, [yani onda da olmasını] gerektirseydi, tüm bu kötü şeyler Allah'ın yaratmasıyla (mahlûkaten li'l-lâh) olamazdı. Bütün bunlar Allah'ın mahluku olduğuna göre şeytanın kendisinin sapmasından dolayı da şeytanı yaratmakta ayıp, kusur, anormallik nerede?"¹²⁴⁸

Netice olarak Nânevteví'nin, mefhumunu örneklerle detaylandırdığı şu üç kıyasla muarızına cevap verdiği söylenebilir:

1. Kıyas (*Kesin Kıyas/Kıyas-ı İstikrâni*):

1. Öncül: Yaratıcının, yarattığı şeylerin vasıflarını da barındırması gerekli değildir/gerekmez.

2. Öncül: Allah Teâlâ yaratıcıdır.

Sonuç: Şu hâlde Allah'ın, yarattığı şeylerin vasıflarını barındırması gerekli değildir/gerekmez.

2. Kıyas (*Kesin Kıyas/Kıyas-ı İstikrâni*):

1. Öncül: Her yaratılmışın kendi zâtından kaynaklanan (*li zâtihi*) sıfatların, yaratıcıda da bulunması gerekmez.

2. Öncül: Şeytan, *li zâtihi* "sapma (*dalâl*)" sıfatına sahip bir mahluktur.

Sonuç: Şu hâlde "sapma" sıfatının, şeytanın yaratıcısı Allah'ta da bulunması gerekmez.

3. Kıyas (*Seçmeli Kıyas/Kıyas-ı İstisnâi*):

1. Öncül: Eğer bir şey (varlık) kendi zâtı itibarıyla (*li zâtihi*) yayılıp intişar etme özelliğine sahip bir sıfatla vasıflanırsa, ilgili sıfatı almaya kabiliyeti olan birçok şey ondan o sıfatı alabilir.

¹²⁴⁸ Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 46-47.

2. Öncül: Zâtı itibariyle şeytan, yayılıp intişar etme özelliğine sahip “sapma (*dalâl*)” sıfatıyla vasıflanmıştır.

Sonuç: Şu hâlde insan gibi “sapma” sıfatını almaya kabil varlıklar şeytandan bu sıfatı alabilirler.

“İlahiyat” üst başlığı altında ve Nânevteví'nin reddiyesi çerçevesinde Dayananda'nın iddialarından ele alınan konular göstermektedir ki, her iki inancın (Hinduizm-İslam) tanrı anlayışlarının taban tabana zıt olması, sorunun ana kaynağını teşkil etmektedir. Şimdi ise Dayananda'nın “vahiy ve nesh” üzerinden İslam'a yönelttiği ve Nübüvvet konusu kapsamına giren eleştirilerin Nânevteví tarafından yapılan reddiyelerine yer verilecektir.

3.2.3. Nübüvvet: Vahiy ve Nesh

Dayananda'nın eleştirisi: “Müslümanlar, Allah'ın emirlerinin hükmünün kaldırılabilceğine (*nesh*) ve değişebileceğine inanıyorlar. Oysa, akıl bunu ne onaylar ne de uygun görür. Çünkü bu, Allah'ın bir şeyi emredip sonra da onda bir bozukluk, yanlışlık (*mefsedet*) görünce onu başka bir şeyle değiştirmesi anlamına gelir. Allah'ın emirleri insanların emirleri gibi değildir. O emirler muhkemdir, sabittir, asla nesh edilemez ve değiştirilemez.”¹²⁴⁹

Birinci Cevap (İlzâmî): Nânevteví, Dayananda tarafından yöneltilen bu eleştiride kullanılan “emir” kavramı ve bunun arka planında yer alan “irade” kavramlarından hareketle *ilzâmî* yoldan onu susturmaya yönelik şöyle bir akıl yürütme yapar:

“Şayet Allah'ın emirlerinde herhangi bir değişiklik (*tağyîr* ve *tebdîl*) olduğunda bunu akıl kabul etmiyorsa, o zaman bu durum, Allah'ın iradesi için de geçerlidir.¹²⁵⁰ Yine eğer *nesh* ve *tebdîl* Allah'ın emirleri ve hükümlerinde

¹²⁴⁹ Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 48. Dayananda'nın bu bağlamda ilahî kitaplara yönelik eleştirileri için bk. *Satyartha Prakasha*, Satyartha Prakasha, 920-921, C: XIV, N: 117; 871, C: XIV, N: 5; 876, C: XIV, N: 14; 878, C: XIV, N: 19; 938, C: XIV, N: 138.

¹²⁵⁰ “Akıl, Allah'ın iradesinde herhangi bir değişikliği de (*tağyîr* ve *tebdîl*) kabul etmez.”

gerçekleştiğinde -yanlış anlamayı O'na nispet etme gibi- bir mefsedete sebebiyet veriyorsa;¹²⁵¹ O'nun iradesi hakkındaki *nesh* ve *tebdil* düşüncesi de aynı sonuca ulaştırır. Öyleyse Allah Teâlâ'nın iradesi, -hükmü ve emrinde olduğu gibi- tam bir anlama ve yoğun bir tefekküre dayanır. Bunun anlamı, '[Allah'ın] bir şeyi emretmesi ve hükmü, ancak eksiksiz kavrayış ve yoğun bir tefekkürle gerçekleşir' demektir. Şayet durum böyle ise, o zaman yarattıktan (*halk*) sonra yok etmeyi (*ifnâ*), yaşattıktan (*ihyâ*) sonra öldürmeyi (*imâte*), sağlıklı kıldıktan (*ishâh*) sonra hastalandırmayı (*imrâz*), huzurdan (*râhat*) sonra zorlukla (*şiddet*) imtihanı ve bunların aksini, Allah'ın yapamaması gerekir. Zira bütün bunlar, Allah'ın iradesiyle gerçekleşiyor. Eğer Allah, -tam tersini irade ettiği şeyden sonra- bir şeyi irade ediyorsa, o zaman deyiniz ki: 'Allah iyice düşünmeden tefekkür etmeden birinci iradesini kullandı!'"¹²⁵²

Nânevteví, burada muarızını susturmak için, bir an onun dediğini doğru kabul etmekte; böylece onun bu iddiasından ortaya çıkacak önermeler zincirinin, aslında onun kendi iddiasıyla çelişecek bir sonuca götüreceğini göstermeye çalışmaktadır. Zaten *ilzâmî* cevapların karakteristik özelliği de budur.

İkinci Cevap (Tahkîkî): Bu cevabında ise Nânevteví, muarızının "bir emirde veya verilen bir kararda değişikliğe gitmenin bilgisizlik ve hata kaynaklı olduğu" iddiasına odaklanır. O; verilen bir karar, bir hüküm veya emir gibi herhangi bir konuda değişikliğe gitmenin, sadece bilgisizlik kaynaklı olamayacağını; bunun makul farklı nedenleri de olabileceğini hasta, doktor ve ilaç örneklemeyle şöyle anlatır:

"Birinci hükmün, bir hata sebebiyle oluşan durumdan dolayı değiştirilmesi ayrı bir durum; bir maslahat sebebiyle değiştirilmesi başka bir durumdur. Mesela doktor bazen hastalığın teşhisinde hata eder ve -hatasını fark edince de- ilk reçeteyi başka bir reçete yazarak değiştirebilir; bazen de ilk ilacın bitmesi halinde ya da hastanın durumunun değişmesi sonucu reçeteyi değiştirebilir. Örneğin belirli bir müddet için verilen bir ilacın süresi bitip yerine yeni müteakip farklı bir ilacın verilebilmesi"¹²⁵³

¹²⁵¹ Zira Dayananda, yukarıdaki iddiasında "Allah'ın emirlerindeki herhangi bir değişimin, O'nun bir şeyi yanlış düşünmesinden (*mefsedet*) kaynaklı olduğu" iddiasından hareketle böyle bir görünce onu başka bir şeyle değiştirmesi anlamına gelir.

¹²⁵² Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 48-49.

¹²⁵³ Metnin aslında verilen örnekte bu kısım, "(...) veya münzic (مُنْضِج) ilacın süresi dolduğunda müşhil (مُشْهِل) olanla değiştirilmesi" şeklinde geçmektedir. Münzic (مُنْضِج): Balgamı olgunlaştırıp

için, ya da ateşli bir hastanın durumu değişip havale geçirdiğinde [önceki] reçete değiştirilebilir. Bu değişiklik, hatayı anlamak ile alakalı bir durum değildir. Aynı şekilde Allah'ın emir ve hükümlerinin neshi ve tebdili de bu kabildendir. Yoksa hatayı anlayıp fark etme anlamında değildir. Buradan da anlaşılmaktadır ki Pandit Dayananda'nın bu iki durumla alakalı kesinlikle bir bilgisi yoktur.”¹²⁵⁴

Görüldüğü üzere Dayananda'nın iddiaları, “tanrının iradesi” konusunun nasıl anlaşıldığıyla doğrudan alakalıdır. Satyārtha Prakāsha'da geçen onun bu husustaki diğer eleştirileri ise reddiyenin yazıldığı dönemde gündeme getirilmediği için Nānevteṣvî'nin reddiyeler arasında da yer almamaktadır. Şimdi ise daha çok gayb alemine taalluk eden *semiyyāt* konusu ele alınacaktır.

3.2.4. Semiyyât

Kelam kitaplarında berzah ve berzah sonrası âhiret alemiyle ilgili yeniden dirilme (*ba's*), hesap, sırat, cennet, cehennem gibi itikadî konuların *semiyyât* başlığı altında ele alındığına daha önce değinilmişti. Burada ise Dayananda'nın ölümlerin defni, kabir hayatı, *ba's* ve hesap, cennetteki içki nehirleri ve oradaki çok eşlilik (*hûriler*) konularında İslam'a yönelttiği eleştirilerin Nānevteṣvî tarafından yapılan reddiyelerine yer verilecektir.

3.2.4.1. Ölümlerin Defni

Dayananda'nın eleştirisi: “Müslümanlar, ölümleri defnederek toprağı kirletiyorlar. Oysa onları yakmak daha iyi ve daha güzeldir.”¹²⁵⁵

Satyārtha Prakāsha'nın İngilizce nüshalarının İslam eleştirisi bölümünde (14. Bölüm) bu içerikte bir eleştiriye rastlanmamıştır. Ancak Hristiyanlık eleştirisi

koyulaştırmak ve böylece balgam sökücü ilaçlarla (müşhil) boşaltmaya hazırlamak amacıyla önden kullanılan bir ilaçtır.

¹²⁵⁴ Nānevteṣvî, *İntisāru'l-İslām*, 49.

¹²⁵⁵ Nānevteṣvî, *İntisāru'l-İslām*, 90.

bölümünde (13. Bölüm) bu konu ayrıntılı yer almaktadır.¹²⁵⁶ Bu durumun birkaç nedeni olabilir. Birincisi, Dayananda daha önce kendisine yapılan reddiyeler nedeniyle iddiasının zayıflığını görüp bu bölümde (14. Bölüm) yer vermemeye karar vermiş olabilir. İkincisi, Satyārtha Prakāsha'nın kitabetini yapan panditler tarafından çıkarılmış olabilir. Üçüncüsü, Hintçe nüshada yer alıp İngilizce nüshalarda yer verilmeyen kimi eleştiriler gibi bu da çıkarılmış olabilir. Satyārtha Prakāsha'nın İslam eleştirisi bölümünde yer almadığı için burada Nânevtevvî'nin *tahkikî* cevabına yer verilmeyip sadece *ilzâmî* cevapla yetinilecektir.

Birinci Cevap (İlzâmî): “Hindular ölüleri yakmakla havayı kirletip kokutuyorlar. Bu durum hastalıklara sebebiyet veriyor. Oysa onları defnetmek daha iyi ve daha güzeldir.”¹²⁵⁷

Dayananda, ölü bedenlerin Vedik ayinlere göre yakıldığında asla kötü koku oluşmayıp çevreye zarar vermeyeceği kanaatindedir. O, Hristiyanlık eleştirisi bölümünde bu inancını gerekçelendirerek cenaze yakım işleminin nasıl yapılacağını ayrıntılarıyla açıklar.

3.2.4.2. Kabir Hayatı, Ba's ve Hesap

Dayananda'nın eleştirisi: “Müslümanların inancına göre insan, öldükten sonra Kıyamet gününe kadar bir hapiste [kabirde] tutulur. Kıyamet günü gelince hesaba çekilir ve böylece sevap veya cezaya nail olur. Bu, bâtıl bir inançtır. Çünkü [öleni] bir yerde hapsedmek [kabirde bekletmek], [amellerin karşılığının hemen görülmesini engellemek olacağı için] adalete tamamen aykırıdır. Oysa insan, ruh göçü (*tenâsüh*) yoluyla ölür ölmez mükâfat veya cezaya nail olur.”¹²⁵⁸

Birinci Cevap (İlzâmî): Bu cevabıyla Nânevtevvî, Dayananda'nın “Mükâfat ve cezanın gecikmesi adalete aykırıdır.” argümanı üzerinden ahiret inancına getirdiği

¹²⁵⁶ Bk. *Satyārtha Prakāsha*, 804-806, C: XIII, N: 27.

¹²⁵⁷ Nânevtevvî, *İntisâru'l-İslâm*, 90.

¹²⁵⁸ Nânevtevvî, *İntisâru'l-İslâm*, 98. Satyārtha Prakāsha'da geçen benzer eleştiriler için bk. *Satyārtha Prakāsha*, 908, C: XIV, N: 90; 913-914, C: XIV, N: 103; 918-919, C: XIV, N: 113; 935-936, C: XIV, N: 136; 944-945, C: XIV, N: 146.

eleştiriyi boşa çıkarmak için aynı argümanı tenâsüh için kullanıp muarızını içine düştüğü çelişkiyle yüz yüze getirmeye çalışır.

Şöyle ki Dayananda, mükâfat ve cezanın işlenen amellerin hemen akabinde verilmemesinin adalete aykırı olacağını iddia etmekte; bu konuda adaletin ise ancak ruh göçü (*tenâsüh*) yoluyla gerçekleşebileceğini savunmaktadır. Gerçekte, ölüm ile ahiretteki hesap arasında bir süre geçtiği gibi; yine ruh göçünün (*tenâsüh*) başlangıcı olan ölüm ile hayattayken işlenen ameller arasında da belirli bir süre geçmektedir. Oysa ruh göçünde mükâfat ve cezanın, işlenen amelin hemen akabinde, peşin olması gerekirdi. İddia edildiği gibi şayet mükâfat ve cezanın, işlenen amellerin hemen akabinde verilmeyip ahirete bırakılması adalete aykırı ise; o zaman bu da adalete aykırıdır.

İkinci Cevap (*Tahkîkî*): Muhammed Kâsım en-Nânevteví'nin, hesabın ahirette görülmesi hususunu anlaşılır hale getirip muarızının iddiasını geçersiz kılmak için beş ayrı delil ortaya koyduğu görülür. Bu deliller incelendiğinde Nânevteví'nin, muarızı Dayananda'nın eleştirisinde iki büyük problem tespit ettiği anlaşılıyor. Bunlardan birincisi, İslam düşüncesinde dünya ve ahiret diye tanımlanan “iki cihan” anlayışının aksine süreklilik arz eden “döngüsel âlem/yaşam”¹²⁵⁹ anlayışıdır. İkinci problem ise mükâfat ve cezanın geciktirilmesi iddiasıdır. Onun konuyla ilgili burada sunduğu beş delilden dördünün merkezinde birinci problem yer alırken; sadece bir tanesinde ikinci problem odağa alınmıştır. O da aşağıda yer verileceği üzere üçüncü delildir.

Birinci delil olarak evrende değişik cüzlerden oluşan şeyleri “amaç” yönünden ele alan Nânevteví, farklı amaçlara sahip olan şeylerin sonuçta parçalara ayrılıp her birinin amacına uygun yere gideceğini belirtir. Bunu “ekin” örneklemeyle¹²⁶⁰

¹²⁵⁹ Döngüsel âlem/yaşam düşüncesi, sadece Dayananda'ya özel olmayıp genel Hint düşüncesine hâkim bir anlayıştır.

¹²⁶⁰ Nânevteví bu konuyu şöyle örneklendirir: “Farklı amaçlara sahip parçalardan oluşan şeyler, kendilerine uygun olan yere ulaşıp durumlarına uygun olarak kullanılabilmesi için işin sonunda kesilir, kırılır ve cüzlerine ayrıştırılır. Mesela ekin böyledir. Taneleri insan için, samanı hayvanlar içindir. Ekiminden itibaren birçok aşama geçilir ve en sonunda hasat edilir. Sonra taneleri sapından-samanından ayrıştırılır. Taneler bir ambarda, samanı ise başka bir yerde toplanır. Tahıl tanelerini ihtiyacı olanlar yerken, saman hayvanların beslenmesi için ayrılır. Hatta taneler de kalburdan geçirilir. İyisi, hane halkı için; iyi olmayan kalbur altı ise hizmetçiler ve hayvanlar için ayrılır.” Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 98-99.

somutlaştırmaya çalışan Nânevteví, cisimler âleminin de aynı şekilde farklı amaçlara sahip çeşitli cüzlerden oluştuğunu söyler. Dolayısıyla iyilerin nimete, kötülerin azaba ulaşabilmesi için bir gün bu âlemin de bozulup parçalarına ayrılmasının gerektiğini ifade ederek: “İşte onların her birinin layık olduğu yere ulaşması mükâfat ve ceza diye adlandırılır.” der.¹²⁶¹

Nânevteví'nin ikinci olarak sunduğu delilin, birincisiyle örtüştüğü veya birincisinin pekiştirmesi mahiyetinde olduğu söylenebilir. Şöyle ki bu sefer o, insanla âlemi karşılaştırır. Âlemin maddesi, insanın bedeni; âlemdeki nizam da insanın ruhu gibidir. İnsan bedeninde bazı nedenlerle hastalıklar oluştuğu gibi evrende de çeşitli nedenlerle bozulmalar söz konusu olur. Nasıl ki, ruhun bedenden ayrılmasıyla insan ölüyor ve bedeninin cüzleri ayrışıyor ise kıyamet diye isimlendirilen kâinattaki düzenin tamamen bozulmasıyla da âlemin cüzleri ayrışacaktır. Bu ayrışma neticesinde gerek insanın gerekse âlemin maddesi kendi tabakasına ulaşır. Böylece iyiler cennete kötüler cehenneme girer ki, buna da mükâfat ve ceza denir.¹²⁶²

İlk iki delilde görüldüğü üzere Nânevteví, daha çok kainattaki ayrışma ve bunun insan boyutunda mükâfat veya cezayla sonuçlanması üzerinde durur ki bu da Dayananda'nın Hint düşüncesine hâkim olan döngüsel yaşam anlayışından hareketle getirdiği tenkide cevap niteliğindedir. Dört ve beşinci delillerde de yine bu probleme ancak farklı birer formatla yönelecektir.

Üçüncü delilde ise Nânevteví'nin, somut örneklemeler yaparak eleştirinin gerekçesi olarak sunulan “adalet ve cezanın gecikmesi” hususunun aslında ne demek olduğuna ve hangi tür gecikmenin haksızlık (zulüm) olacağına değinerek muarızının iddiasını boşa çıkarmaya çalıştığı görülür. Onun bu bağlamdaki delillendirmesi özetle şu şekildedir:

İnsanlar tarafından; yemek hazırlaması için aşçı, elbise dikmesi için terzi çalıştırılır. Her birine de yaptığı işin karşılığı olarak ücret verilir. Eğer yapılan şey, iş verenin istediği gibiyse ücret ödenir. Aksi takdirde, zayı edilen şeyin (yemek, elbise vb.) tazmini istenir. Bu tür konularda, yapılanın isteğe uygun olup olmadığı işin

¹²⁶¹ Bk. Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 98-99.

¹²⁶² Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 99-100.

sonunda ortaya çıktığı için ücret de iş bitiminde ödenir. Şayet yapılması istenen bir iş birçok kişinin çalışmasını gerektiriyor ve günlerce sürüyor ise o zaman ücretin tamamının ödenmesi doğal olarak gecikir. Özellikle de ilgili iş bir aracıya, taşeronla yaptırılıyor ise bu kaçınılmazdır.¹²⁶³

Bedel (ücret) söz konusu olduğunda durum böyledir. Yani iki tür gecikme söz konusu olur. Birincisi, ücretin iş bitimine bırakılması ki bu aslında gerçek manada bir gecikme veya geciktirme değildir. İkincisi ise iş bitiminde vadedilen bedelin ödenmemesi veya geciktirilmesidir. İşte bu başkasının hakkı olup geciktirilmesi zulüm ve haksızlıktır. Mükâfat ve cezanın gecikmesinde ise haksızlık söz konusu değildir. Zira, başkasının hakkı meselesi mükâfat ve cezada değil; satış, kiralama veya hizmet alımı gibi bedelinin ödenmesi zorunlu bir hak olan hususlarda geçerlidir. Kısacası, mükâfat zorunlu bir hak değildir ki, onu yerine getirmedeki gecikme zulüm olsun.¹²⁶⁴

Kul hakkı da böyledir. Onların hakkını kendilerine vermede bir geciktirme şüphesiz zulümdür. Buna uygun olarak da hemen tüm dinlerde tanrı, idarecilere adalet ve insafı emretmiştir. Demek ki, dünyada kulların hakkını öncelikli olarak acele/geciktirmeden vermeyi Allah şüphesiz emretmektedir.¹²⁶⁵

Tüm bunlarla birlikte, ahiret konusu dünyadan farklıdır. Allah sadece kullarının hâkimi değil; onlara en çok acıyan ve ebeveynlerinden bile daha merhametli olandır. Eğer onların haklarını, zayi olmaması için daha çok ihtiyaç duyacakları bir güne erteliyorsa; bu, daha çok ihtiyaç duyacakları bir günden önce vermesinden onlar için daha hayırlıdır.¹²⁶⁶

Ayrıca Müslümanların inancına göre bu dünya, Allah'a ibadet için yaratılmıştır. O'na ibadet, Allah hakkı olup yerine getirilmesi zorunludur. Çünkü kul efendisine ikram ve itaatle mesuldür. Eğer efendi, kuluna/kölesine bir şey lütfederse o kendi dilemesidir. Zira kula güzel fiiline karşılık bir şey vermek zorunlu değildir. Verilen de ücret değil, ödül olacağı için yerine getirilmesi zorunlu değildir veya

¹²⁶³ Bk. Nânevtevi, *İntisâru'l-İslâm*, 100-101.

¹²⁶⁴ Bk. Nânevtevi, *İntisâru'l-İslâm*, 101.

¹²⁶⁵ Bk. Nânevtevi, *İntisâru'l-İslâm*, 101.

¹²⁶⁶ Bk. Nânevtevi, *İntisâru'l-İslâm*, 101-102.

geciktirilmesi zulüm olmaz. Yaptığı işteki eksiklik veya kusur sebebiyle efendisi kulunu cezalandırabilir ki bu da efendinin hakkıdır. Dilerse hakkını almayı tehir edebilir. Bu tehir, kendi hakkını alma hususunda olup başkasının hakkını eda etmede değildir ki zulüm olsun.¹²⁶⁷

Dayananda'nın eleştirisindeki ikinci problemi mükâfat-ceza boyutuyla bu şekilde ele alan Nânevteví, dört ve beşinci delillerde yeniden birinci probleme, bu âlemde döngüsel bir yaşam değil ahiretin gerekliliğine yönelik delillendirmeye yönelir.

Nânevteví dördüncü delilde, yumurta-âlem benzetmesinden hareketle kıyametin kopmasının gerekliliğini ispat etmeye çalışır. Fakat önce gelişim ve büyümede etkin olan kuvvetler ve bunların etkisiyle meydana gelen şekilsel oluşum (*sûret*) üzerinde durarak bu âlemin bir gün farklı bir âleme evrileceğini kısaca şu şekilde açıklar:

Eğer gelişim ve büyüme, gelişmede etkin olan kuvvetin (*kuvve-i nâmiyye*) işi ise; gelişen şeylerin sùretlendirilmesi ve onlara kendilerine uygun şekillerin verilmesi de şekillendiren kuvvetin (*kuvve-i musavvira*) işidir. Kısacası, gelişim kuvve-i nâmiyyeden ise sùret de kuvve-i musavviradandır. Gelişim bir şekil (*sûret*) aldığı anda; kuvve-i musavviranın, kuvve-i nâmiyyenin hizmetinde olduğu anlaşılır. Tıpkı, kuvve-i nâmiyyenin canlıların hayatına hizmet ettiği gibi.¹²⁶⁸

Şu âlem düşünüldüğünde, birçok sùretler barındırdığı görülür. Her bir sùretin de kendine özgü sıfat ve manası vardır. Bundan da her sıfat ve mananın duyular dünyasında ortaya çıkacağı uygun bir sùreti olacağı anlaşılır. Örneğin; kuruluğun sùreti toprak, rutubetin sùreti su, hararetin sùreti ateştir. İnsan düşünüldüğünde, bu toplu manaların bir sùreti onda bulunur. Çünkü o, birçok suretten mürekkeptir/müteşekkildir. Yani insanın ruhu da görme, işitme ve diğer kuvvelerin toplamından ibarettir. Bu kuvvelerdeki sıfat ve manalara karşılık gelen çeşitli azalar birleşerek, beden denen mürekkep bir sùret olmuştur.¹²⁶⁹

¹²⁶⁷ Bk. Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 102.

¹²⁶⁸ Bk. Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 108-109.

¹²⁶⁹ Bk. Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 109.

Yine âlemdeki kuvve-i nâmiyyeye nazaran; sûretleşmeye uygun mana ve sıfatların da şimdiye kadar zuhur mertebesine ulaşmadığı ve sûret elbisesini giymemiş olduğu görülür. Nitekim kuşların, güvercinlerin çiftleşmesi bu mana ve sıfatlar cümlesindedir ki önce yumurtayı, akabinde o yumurtadan bir gün kuş veya güvercin olacak civcivi ortaya çıkarır. Bu gelişim, büyüme ve şekillenme; kuvve-i nâmiyye ve kuvve-i musavviranın etkisindedir. Aynı şekilde, belirli bir sûrete bürünmemiş bu âlemdeki manaların da görünmesi ve bir sûret elbisesi giyinmesi gerekir. Zira kesinlikle bu âlem, kuvve-i nâmiyyenin tesir alanıdır. Çünkü kuvve-i musavvira, kuvve-i nâmiyyenin hizmetindedir.¹²⁷⁰

Özetle, yumurta; mana ve sıfatlardan ibaret iki tarafın şehvetinin bir sûretidir. Ancak yumurtada, o ana kadar şekillenmemiş saklı manalar vardır. Yumurta civcive dönüştüğünde, o ânda ortaya çıkan ondaki saklı manayı biliriz. Ancak bundan önce, yumurtanın dişi ve erkek gücün bir özeti (icmal) olduğunun dışında daha fazla bir şey bilmeyiz. Tafsil ânında, iki tarafın kuvvetinin özeti olan yumurtanın, yine her iki tarafın kuvvetine uygun bir sûret alması gerekir. Cisimler âleminin durumu da böyledir. O da ulvî alemde, ilmî ve amelî iki kuvvetin icmalidir. Bu nedenle, şu ana kadar bu âlemin barındırdığı manaların tümü sûretlenmiş değildir.¹²⁷¹

Sözün özü şu âlem, Allah Teala'nın ilmi ve kudretinin icmalidir; tafsili değildir. Şayet tafsili olsa, tüm manalar sûretlenirdi. Böylece yumurtanın kırılıp oval maddesinin kuvve-i nâmiyye ve kuvve-i musavviranın etkisiyle başka bir sûrete dönüşmesi gibi; bu âlemin de sureti, kıyametle birlikte kuvve-i nâmiyye ve kuvve-i musavviranın etkisiyle değişecek, dönüşecek, evrilecek ve âlemin maddesi başka bir sûretle şekillenecektir.¹²⁷²

Kıyametin kopmasının ve bu âlemin dönüşümünün zorunluluğunu yukarıdaki örneklendirmelerle delillendirmeye çalışan Nânevteví, beşinci delilde ise yine aynı konuyu farklı boyutuyla ele almaktadır. Bu sefer “yöneticiye başkaldırı” örneklemesini kullanan Nânevteví'nin delillendirmesi kısaca şu şekilde aktarılabilir:

¹²⁷⁰ Bk. Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 109.

¹²⁷¹ Bk. Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 110.

¹²⁷² Bk. Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 110.

Yöneticiler, kendilerine idareleri altında bulunanlar karşı çıkıp isyan edince, genellikle onları öldürür veya zindanlara atarlar. Hatta o şehri veya bölgeyi yakıp yıkarak isyancıları en şiddetli şekilde cezalandırırlar. Zira idareye baş kaldırmak en büyük suç kabul edilir ve karşılığı da buna uygun olarak ağır cezayla verilir.¹²⁷³

Şu âlem ve ondakiler düşünüldüğünde, insanoğlunun Allah'ın idaresi altında hayat sürdüğü görülür. Bu yer ve gök kendileri için yaratıldığından onların meskenidir. Ancak bu âlemde devrim, başkaldırı ve isyan her geçen gün artmaktadır. Her ne kadar bazen akıllarını başlarına alsalar da bu sadece kısa süreliğine olmaktadır. Görünen o ki, bu devrimsel baş kaldırılar bir gün bütün âlemin helakına sebep olacaktır. Çünkü devrimsel başkaldırı ve isyanın temelleri, tabii olan nefsin arzusu üzerindedir. İtaat ise nefse tam bir karşı çıkışla muhalif olma üzerine kurulmuştur. Bu nedenle insanlar, kutsal kitaplar ve peygamberler aracılığıyla itaate çağırılmışlar ve tepkilerine göre mükâfat veya ceza ile karşılaşacakları noktasında uyarılmışlardır. İtaat için böyle bir kolaylaştırma söz konusu iken, devrimsel başkaldırı ve isyan için hiçbir etkinlik yapılmamıştır. Şunu da belirtmek gerekir ki bu devrimsel başkaldırı, ibadet amelinin kemale erdiği son peygamberin bi'setinden sonra gerçekleşir. Zira, tıpkı bina tamamlandığında artık usta çalıştırmaya ihtiyacın kalmaması gibi; ibadet amelinin kemale erdiği son peygamberden sonra artık peygamberler ve kitaplar vasıtasıyla rehberlik, yol gösterme ve nasihate de ihtiyaç kalmaz. Şu kesin ki, bir gün bu âlemi inkâr kaplayacak ve âlem Allah'a karşı devrimsel başkaldırı gerçekleştirecektir. O vakit, Allah'ın dilemesi (*meşîet*) bu âlemi tamamen tahrip edecek ve insanoğlu mükâfat veya ceza olarak hak ettiğiyle karşılaşacaktır.¹²⁷⁴

Nânevteví, buraya kadar sunmuş olduğu beş delille Dayananda'nın "mükafat ve cezanın ahirette görülmesinin haksızlık (zulüm) olacağı, gerçek adaletin ise döngüsel bir yaşamı ifade eden *tenâsüh* yoluyla gerçekleşeceği" iddiasını, sadece onun için değil; özellikle halk nazarında da geçersiz kılmaya çalışmıştır. Soyut felsefi açıklamalardan ziyade daha çok somut örneklendirmeler tercih etmesinin altında yatan gaye de bu olsa gerektir.

¹²⁷³ Bk. Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 110-111.

¹²⁷⁴ Bk. Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 111.

3.2.4.3. Cennetteki İçki Nehirleri

Dayananda'nın eleştirisi: “Müslümanlar, içkinin dünyada haram olduğunu; cennette ise içki nehirleri bulunduğunu söylüyorlar. Dünyada haram olanın cennette helal olması garip bir şeydir. Ayrıca eğer cennette içki nehirleri var ise uzunluğu ve genişliği ne kadardır? Çıkış yeri, kaynağı neresidir? Ayrıca bu nehirler ya akıcı ya da durgundur. Eğer akıcı ise nereden nereye akıyor? Yok eğer durgun ise o zaman neden bozulup kokuşmuyor?”¹²⁷⁵

Birinci Cevap (İlzâmî): Dayananda'nın itirazını iki kısma ayıran Nânevteví, birinci kısmı değerli bulurken ikinci kısmın ciddiye bile alınamayacağını vurgular. Ona göre, “Dünyada haram kılınan şey cennette neden helal kılındı?” şeklindeki birinci kısım, eleştirinin özünü teşkil etmektedir. Buna karşılık; cennet nehirlerinin uzunluğu, genişliği, kaynağı, kokuşup kokuşmamasıyla alakalı ikinci kısım ise ne ilim ehlinin konuşacağı ne de akıllı kimselerin dinleyebileceği türden şeylerdir.¹²⁷⁶

Nânevteví, “Bu gibi konuları kolayca ve hiç düşünmeden konuşması Pandit Dayananda'ya has bir özellik olsa da bana onun tüm sorularını cevaplamak düşer.” demek suretiyle, bu ikinci kısımdaki soruları yine de dikkate almakta ve Hint kutsal metinlerinden alıntılarla muarızını ilzâm edici şu şekilde benzer sorular yöneltmektedir:

“Vedalarda, bir içki havuzu ve iki nehirden bahsedilir.¹²⁷⁷ Biz de bunlar hakkında aynı soruları ona yöneltelim: O havuz neden kokuşmuyor? O nehirlerin uzunluğu ve genişliği ne kadar ve kaynağı nerededir? Ayrıca bunlar ya akıcı ya da durgundur. Eğer akıcı ise nereden nereye akıyor? Yok eğer durgun ise o zaman neden bozulup kokuşmuyor?”¹²⁷⁸

Ayrıca Nânevteví, bu konuda bir bilgi verilse bile Dayananda'nın bunu kabul etmeyeceğini; ona, “Cennete git de bizzat kendi gözlerinle gör” dense, o zaman da

¹²⁷⁵ Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 84. Satyârtha Prakasha'da geçen benzer eleştiriler için bk. *Satyârtha Prakasha*, 931-932, C: XIV, N: 132; 938-939, C: XIV, N: 140; 939, C: XIV, N: 141.

¹²⁷⁶ Bk. Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 84.

¹²⁷⁷ Nânevteví, bahsetmiş olduğu bu havuz ve iki nehrin ismine yer vermemektedir.

¹²⁷⁸ Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 84.

“ben cennete nasıl gideyim, gidemem ki” diyeceğini belirtir. Dolayısıyla cennet nehirleri konusunda bilgi vermenin bir faydası olmayacağını; en iyisi Dayananda'nın bu konuda hiç konuşmamasını önerir. Eğer konuşacak ise de Vedalarda geçen havuz ve iki nehre değinmesini, eğer bu zor olacak ise o zaman yine Rig Veda da geçtiği üzere cennetin dışında bulunan “Rovar/Revar” hendeğinin/vadisinin boyutlarını ve “Burga” nehrinin enini, uzunluğunu ve ne yöne aktığını söylemesini talep eder.¹²⁷⁹ Hatta teklifini bunlara nispetle daha da basitleştirerek; sadece Hint nehirlerinin, ırmaklarının ve göllerinin boyutlarını ve kaynaklarını söylemesini ister. Böyle bir eleştirel soru soranın, teyit için cennete gidememe konusunda mazur görülse de bu konuda mazur görülemeyeceğini belirtir. Sonuçta tüm bunların masalvari boş sözler olduğunu vurgulayan Nânevteví, “asıl şimdi cevap vermeye başlıyorum” diyerek bazı Hint kutsal metinlerinden hareketle “Dünyada haram kılınan şey cennette neden helal?” sorusunun ilzâmî cevabına yönelir.¹²⁸⁰

Nânevteví, Mahabhrata Destanının birinci bölümünde anlatılan bir olaya atıfta bulunarak, önceleri Brahminler için içkinin helal olduğunu, ancak Kañç¹²⁸¹ öldürülünce, onun hocası, Sakar Diyota'nın¹²⁸² Brahminlere onu yasakladığını belirtir.¹²⁸³ Buradan hareketle; eğer Brahminler cennete girecekse, o zaman içkinin cennette helal dünyada haram olması konusunda Müslümanlarla aynı pozisyonda

¹²⁷⁹ Rig Veda'da/Rigveda'da isimleri geçen ve tanrıçalaştırılan nehirlerin bazıları günümüzde kuruyarak yok olmuşken bazıları hala varlığını sürdürmektedir. Fakat her zaman zaman kutsal olma özelliklerini korumuşlardır. Bu nehirlerin isimleri şöyledir: Sarasvatî, Sindhu, Rasā, Canhāvî, Vipāsh, Şutudrî, Drshadvatî, Apayā, Cahnāvî, Sarayu, Kushavā, Parushnî, Kubhā, Krumu, Yamunā, Hariyupiyā, Yavyāvātî, Gangā, Asikni, Gomatî, Suvāstu, Arcikīyā, Susoma, Aushmatî, Mehatnu, Susartu, Trishtāmā, Vitastā, Marudvḍdhā, Ashmanvatî. İsimlerin Sanskrit kökenli olup kelimelerin cinslerinin dışı olduğu belirtilmektedir. Bk. Esra Kökdemir, “Hint-Āri Toplumunda Su Kültü ve Rigveda'da Su ve Nehir İlahileri”, *Uluslararası Toplumsal Bilimler Dergisi* 2/2 (31 Aralık 2018), 45-46.

¹²⁸⁰ Nânevteví, *İntisāru'l-İslām*, 84-85.

¹²⁸¹ Eserin Urdu dilinde yazılmış asıl nüshasında “Kañç = كنج / کنج” şeklinde geçen bu isim, Arapça metinde “Kensu = كَنْسُ” olarak yazılmış ve dip notta bu kişiyi tanıtan bazı açıklamalar yapılmıştır. Kanaatimizce hem ismin yazılışı hem de verilen bilgiler hatalı olup başka bir şahsiyet tanıtılmıştır. Mahabharata'nın İngilizce versiyonunda/çevirisinde bu isim “Kacha” olarak geçmekte ve Urdu dilindeki yazımla benzeşmektedir. Bk. Muhammed Kâsım en-Nânevteví, *İntisāru'l-İslām* (Ārâmbâğ-Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphâne, ts.), 35; *The Great Mahabharata*, çev. Bibek Debroy (India: Penguin Books, 2015), 1/109.

¹²⁸² Mahabharata'nın İngilizce versiyonunda/çevirisinde bu isim “Shukra Ushanas” olarak geçmektedir. Bk. *The Great Mahabharata*, 1/109.

¹²⁸³ Bu yasağın Mahabharata'da geçen kısmı için bk. *The Great Mahabharata*, 1/110.

olacaklarını söyleyerek: “Öyleyse Pandit Dayananda bana söylesin: “Dünyada haram olan şey, cennette neden helal?” der.¹²⁸⁴

Nânevteví'nin Hint kutsal metinlerine atıfla cevaplar vermesi, kendisinin ilmî ve kültürel donanımını göstermesinden daha çok, farklı din mensuplarıyla polemik gerçekleştirecek kişilere yol göstericiliği açısından önemlidir.

3.2.4.4. Cennet Hayatı: Çok Eşlilik (Hûriler)

Dayananda'nın eleştirisi: “Müslümanlar, ‘Kim bir oruçluyu iftar ettirirse bu ameline karşılık kendisine cennette yetmiş huri verilir.’ diyorlar. Buna göre, bir kadın şayet bir oruçluyu iftar ettirirse onun bu ameline karşılık kendisine cennette yetmiş eş/koca verilir.”¹²⁸⁵

Birinci Cevap (İlzâmî): Nânevteví, Dayananda'nın itirazını iki yönden ele alır. İlk olarak, eleştiride Müslümanlara nispetle verilen bilginin hiçbir İslamî kaynaktan bulunmadığını, dolayısıyla bunun temelsiz bir iddia olduğunu söyler. Diğer yönden ise iddianın mefhumunda yer alan erkek ve bayan, her iki cinsiyet açısından dünya ve ahirette (cennette) ayrı ayrı çok eşlilik¹²⁸⁶ konusunu ele alıp irdeler. Nânevteví'nin bu konudaki açıklamaları şu şekilde özetlenebilir:

İslam düşüncesinde, cennetteki mertebelerine göre Müslüman erkeklerin huri ismi verilen birden çok eşleri olabilecek. Bayanlar ise sadece kendi eşleriyle veya bir eşle evli olacaklar. Bu durum Müslümanlar açısından dünyada böyle olduğu gibi cennette de benzer şekilde olacaktır.

Eleştirilen şey, İslam düşüncesindeki bu anlayış ise burada itiraza sebep olan tek şey, kadın ve erkeğin eşit değil de farklı olmasıdır. Şayet itirazda asıl vurgulanmak

¹²⁸⁴ Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 85-86.

¹²⁸⁵ Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 69. Satyârtha Prakasha'ta, yukarıda geçen formatta olmasa da cennetteki eşler, cennetlikler ve oradaki yaşamla alakalı çokça eleştiri mevcuttur. Bk. *Satyârtha Prakasha*, 873, C: XIV, N: 9; 875, C: XIV, N: 12; 889-890, C: XIV, N: 46; 930, C: XIV, N: 129; 931-932, C: XIV, N: 132; 932-933, C: XIV, N: 133; 939-941, C: XIV, N: 141; 946-947, C: XIV, N: 150.

¹²⁸⁶ Çok eşlilik/poligami (poligamy), erkek veya kadının birden fazla eşle evli olmasıdır. Kadının birden fazla kocayla evlenmesine *poliandri*; erkeğin birden fazla kadınla evlenmesine ise *polijini* denir.

istenen, bayan ve erkeğin hükümlerde eşit olması ise o zaman Krişna'nın birçok kadınla evlenmesine itibarla, bayanların da çok eşliliğini Dayananda'nın uygun görmesi gerekir. Bu durumda hükümler konusunda kadın ve erkek eşit olacağına göre, o zaman bayanların suçu ne ki, erkekler birçok bayanla evlenebiliyorken onlar sadece bir erkekle evlenebilir?

Eğer itirazın temelini, yapılan amellere verilecek sevabın (mükafat) kadın veya erkek ayırım yapılmaksızın eşit olması oluşturuyorsa, o zaman şu şekilde cevap verilir:

Erkeklerle çok eşle evlilik ruhsatı “belirli bir ihtiyacı gidermek” için verilmiştir. Şayet kadın ve erkeğin mükafatlarının farklı olması adalete ve hakkaniyete aykırı ise o zaman ihtiyacın giderilmesindeki genişletme ve daraltma da rahmete, şefkate ve âli cenaplığa (*kerem*) aykırıdır. Yine adalet ve hakkaniyet Allah'ın sıfatlarından ise rahmet, şefkat ve kerem de O'nun sıfatlarındandır.¹²⁸⁷ Birinin huzurunda bir başkasına ikramda, lütufta bulunulsa ve kendisi ihmal edilse; eğer o kişi bu konuda diğerinden haberdar değilse, durumu bilmediğinden dolayı iç dünyasında Allah'ın rahmet, şefkat ve keremine itiraza yöneltecek bir sıkıntı ve endişe duymaz. Fakat bu durum genel olarak bilinirse o zaman bu farklılaştırma, ayrımcılık Allah'ın şanına yakışmaz.

Dayananda'nın, temelsiz bir iddianın mefhumu muhalifinden hareketle “bayanlara da çok eş verilmesinin gündeme gelebileceği ihtimali” üzerinden yaptığı yukarıdaki eleştiriye, Hindu kutsal metinlerinden olup otorite kabul edilen Mahabharata destanında bizzat yaşandığı belirtilen bir olayla cevap vererek Nânevteví, muarızını şöyle ilzam eder:

“Sanırım Dayananda şu izin ve fetvayı kesin biliyordur. Çünkü Viyâs Ci, Drûpedî (Draupedi)'yi beş erkek kardeş¹²⁸⁸ ile evlendirmiştir. Krişna da sessiz kalarak

¹²⁸⁷ Bu ifadelerin geçtiği yerde (وَأَمَّا = önce) edatı kullanılarak “O, adalette vasıflanmadan önce rahmet, şefkat ve keremle muttasıftı.” denilmektedir. Oysa Allah için zamansal bir öncelik sonralık söz konusu değildir. Kanaatimiz o ki, “hayat” sıfatında olduğu gibi burada zat itibarıyla evveliyatı ifade etmek için bu kelime kullanılmıştır.

¹²⁸⁸ Bunların adları şöyledir: Yudeştirâ (Yudhishtira), Bhîm Sînâ (Bhimasena), Arcun (Arjun), Nekula (Nakula) ve Sehadîva (Sahadeva). Nânevteví bu beş kardeşin isimlerini ayrı ayrı yazmıştır. Burada ise alıntı metin içerisinde değil, akıcılığın bozulmaması için İngilizce yazılışları da eklenerek dipnotta verilmesi tercih edilmiştir.

bu evliliği onaylamıştır.¹²⁸⁹ Oysa bütün dinlerde hatta Hint kutsal kitaplarından Dharma Şastra'da (*Usûlü 'd-dîn*) geçtiği üzere Hinduizm'de bile bu tür evliliğe, [yani bir bayanın aynı anda birçok erkekle evliliğine] izin verilmez."¹²⁹⁰

Nânevteví, burada özellikle Hindular nezdinde çok kıymetli bir isim olan, Mahabharta destanının yazarı ve Vedalar dahil birçok kutsal metnin düzenleyeni, besteleyeni ve aktaranı kabul edilen Viyâs'a¹²⁹¹ atıfla "evlendirdi" demektedir. Bu vurgu, muarızı Dayananda'yı sadece ilzâm etmek değil aynı zamanda bu metinleri sorgulamaya yöneltmeye matuf olsa gerektir.

Görüldüğü üzere daha çok gayba taalluk eden konuların ele alındığı bu kısımda, Dayananda'nın eleştirilerine kimi zaman her iki dinin (Hinduizm-İslâm) birbirinden tamamen farklı olan tanrı ve âlem anlayışlarının, kimi zaman da temelsiz iddiaların kaynaklık ettiği söylenebilir. Şimdi ise ilahiyât, nübüvvet ve semiyât bahislerinin doğrudan kapsamına girmeyen bazı eleştiriler ele alınacaktır.

3.2.5. Hâtime

Güncel nitelikli yeni meselelerin Kelam kitaplarının *hâtime* kısımlarında ele alındığına değinilmişti. Burada da Dayananda'nın ilk üç konunun dışında kalan ve "Kâbe'ye yönelmenin putperestlik olarak addedilmesi" ile "etin helallliği" konularında İslâm'a yönelttiği eleştirilerin Nânevteví tarafından yapılan reddiyelerine yer verilecektir.

3.2.5.1. Kâbe'ye Yönelmek

Dayananda'nın eleştirisi: "Müslümanlar, Hinduların putperest olduklarını iddia ediyorlar. Oysa bizzat kendileri de içinde birçok taşlar olan eve yani Kâbe'ye

¹²⁸⁹ Nânevteví'nin bahsettiği bu olay, ayrıntılı olarak Mahabharta'da "*Droupadi-svayamvara Parva* ve *Vaivahika Parva*" başlıkları altında anlatılmaktadır. Bk. *The Great Mahabharata*, 1/204-219, 215.

¹²⁹⁰ Nânevteví, *İntisâru 'l-İslâm*, 71.

¹²⁹¹ Bu kişi için Vyasa, Vedavyasa veya Vyasadeva isimleri kullanılmaktadır. Bk. *The Great Mahabharata*, 1/14.

secde ediyorlar. Bu durumda biz de onlara, bize verdikleri karşılık ile yanıt verir, [putperest deriz]. Çünkü, bu durumda Müslümanların putperestlerden aşağı kalır tarafı yoktur.”¹²⁹²

Nânevteví, Dayananda'nın Müslümanların Kâbe'ye yönelmesinin putperestlik olduğu iddiasını *Kible Nümâ* (Kibleye Yönelme) adlı müstakil bir risaleyle ele almıştır. Nânevteví'nin bu konuya özel olarak eğilmesinde, puta tapıcılığın yoğun hissedildiği Hint'te bu iddianın güçlü bir yankı bulmasının önüne geçme amacı etkili olsa gerektir.

Birinci Cevap (İlzâmî): Nânevteví, tıpkı Mahatma Gandhi'nin “Bu kadar büyük bir reformcununkinden daha fazla hayal kırıklığı yaratan bir kitap okumadım.”¹²⁹³ dediği gibi önce muarızının aslında tanıtıldığı kadar donanımlı olmadığını ifade eder. Onun, Hindular arasında çeşitli kabiliyetleriyle meşhur olup bilgi tanrıçası Saraswati'nin ismi ile çağrıldığı halde, yer ile gök kadar birbirinden farklı ve uzak olan Kâbe'ye yönelme ile putperestliği eşit görmesini hayret ve esefle karşılar. Hatta, “Eğer bu şeyler arasındaki farkı bilmiyorsa o zaman onun meşhur kabiliyetlerinin ne anlamı var! Eğer bunları bilerek yapıyorsa diyecek bir şey yok! Kesinlikle aklını kullanan kimseler tüm bunları çok iyi bilir.” diyerek bu tür iddialarında Dayananda'nın kasıtlı hareket ettiği hususundaki şüphesini izhar eder.¹²⁹⁴

Nânevteví, bu hususta yapacağı açıklamaların putperestlik ve Kâbe'ye yönelme arasındaki farkın yanı sıra iddia sahibinin görüşünün de basitliğini göstereceğini belirtir.¹²⁹⁵ Onun maddeler halinde yazdığı ve daha çok ilzâm edici nitelikteki reddiyelerden bazıları şu şekildedir:

Birincisi: “Kâbe'ye yönelme (*istikbâl-i kible/Kâbe*)” ve “putperestlik” lafızlarının bizzat kendileri, Kâbe'ye yönelme ile putperestlik arasında herhangi bir alaka olmadığını göstermektedir. Birinci lafız “istikbâl-i Kâbe”, ancak Kâbe'ye yönelmeyi ifade eder. Putperestlik (*veseniyye*) ise birtakım putları ilah edinmek

¹²⁹² Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 115. Müslümanların putperest olduğu iddiası, Dayananda tarafından Satyartha Prakasha'ta birkaç âyet üzerinden dillendirilmiştir. Bk. *Satyartha Prakasha*, 882-883, C: XIV, N: 30; 918, C: XIV, N: 112.

¹²⁹³ *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, 24/145.

¹²⁹⁴ Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 115-116.

¹²⁹⁵ Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 116.

demektir. Eğer Müslümanlar Kâbe'ye ibadet ettiklerini iddia etselerdi, o zaman Pandit Dayananda eleştirisinde haklı olurdu. Halbuki, hangi Müslümana sorarsanız sorun, Kâbe'ye ibadet ne demek, bilmezler.¹²⁹⁶

İkincisi: Müslümanlara göre, namazda Kâbe'ye yönelmek gereklidir. İbadette de niyet şarttır. Oysa İslam fıkhında, Kâbe'ye ibadet niyetini bir kenara bırakalım, Kâbe'ye yönelmede bile niyet şart değildir. Namazda kasıt, Allah'a ibadettir. Eğer Allah'a ibadet niyeti yoksa namaz sahih olmaz. Dolayısıyla, Müslümanların Kâbe'ye değil, Allah'a ibadet ettikleri apaçıktır. Putlara ibadet ise böyle değildir. Onlara ibadet niyeti şarttır. Eğer bundan şüphe duyuluyorsa Hint'te yaşayan binlerce putpereste sorulabilir. Akli başında kimselerin, böyle bir suale de cevabına da ihtiyacı yoktur. Çünkü bu âşikardır.¹²⁹⁷

Üçüncüsü: Namaz ibadetinin başından sonuna kadar, Kâbe'yi tazime işaret eden herhangi bir söz veya ifade yoktur. Namazdaki tüm söz, ifade ve ameller, ancak Allah'ı tazim etmeye delalet eder.¹²⁹⁸ Kısacası, namazdaki ifadelerin (*zikr/ezkâr*) arka planındaki asıl amaç, baştan sona Allah'ın azametini ve kibriyasını gösterme; kulun kendisinin hiçliğini, aciziyetini ve Allah'ın önünde zilletini ikrardır. Namazda kişi asla Kâbe'yi zikretmez/anmaz. Putlara ibadet ise baştan sona onları tazimi, onlara yaranmayı ve önlerinde acizlik ve zilliliği itiraf etmeyi kapsar.¹²⁹⁹

Putlara ibadette, ibadet edenlerinin Mahâdeva ve Vişnu diye isimlendirdikleri taşları tazim söz konusudur. Gyatri Mantra'nın okunmasında ise Güneş'i tazim ve belirli taşların önünde aciziyeti ve zilleti izhar etme vardır.¹³⁰⁰

Dördüncüsü: Müslümanlara göre namazda Kâbe'nin duvarına yönelmek şart değildir. Şöyle ki, faraza Kâbe'nin duvarları yıkılsa yine aynı şekilde Kâbe'nin

¹²⁹⁶ Nânevtevi, *İntisâru'l-İslâm*, 116.

¹²⁹⁷ Nânevtevi, *İntisâru'l-İslâm*, 116-117.

¹²⁹⁸ Nânevtevi, *İntisâru'l-İslâm*, 117. Nânevtevi bu açıklamalarının ardından iki rekâtlık bir namazdaki hareket ve sözlere yer vererek hepsinin Allah'ı tazim ve O'na ibadeti işaret ettiğini ortaya koyar.

¹²⁹⁹ Nânevtevi, *İntisâru'l-İslâm*, 118-119.

¹³⁰⁰ Nânevtevi, bu iki durum karşılaştırıldığında ortaya çıkacak sonucu şu cümlelerle ifade eder: "Putla tapma nerede, namaz nerede! Gök nerede yer nerede! Pandit Dayananda'nın zekâsı ve dikkatli mülâhazası namaz ve puta tapmayı eşit sayabilir." Bk. Nânevtevi, *İntisâru'l-İslâm*, 119.

cihetine doğru namaz kılınır.¹³⁰¹ Putlara ibadette ise; ibadet, secde ve dua bizzat putların kendisine yapılır. Bu nedenle, eğer ilahlar (putlar) bir mabetten diğer bir yere çıkarılırsa, dini törenlerin tümü o yeni yerde eda edilir ve ilk mekân terk edilir.¹³⁰²

Beşincisi: Müslümanlar Kâbe'yi; Allah veya ilah değil, Allâh'ın evi (*Beytullâh*) diye isimlendiriyorlar. Açıktır ki, bir kimse bir eve gittiğinde gayesi evin sahibi olup o evin kendisi değildir. O kişi tarafından evle ilgili yapılan âdap ve geleneklerin her biri, halk tarafından evin kendisine değil, ev sahibine yapılmış olarak kabul edilir.¹³⁰³ Başka bir örnekle ifade edilecek olursa, bir kimse taht üzerinde oturan birine selam verse, bu selam o tahtın kendisine değil onda oturan adamadır. Bu son derece açıktır. Kimse bundan şüphe etmez. Kâbe'ye yönelerek ibadet etme de böyle kabul edilir. Bundan bilerek başka çıkarımlarda bulunmak doğru değildir.¹³⁰⁴

“Beytullâh” lafzı üzerinde düşünüldüğünde kastedilenin evin kendisi değil sahibi olduğu anlaşılır. Oysa puta tapanlar o putların; ilahlarının evi veya tahtı olduğuna değil, birer ilah olarak kabul ettikleri Mahâdeva, Vişnu veya Şiva'nın oğlu Ganeşa'nın bizzat kendisi olduğuna inanıyorlar. Hint'teki puta tapanlar, bizzat o putların ibadete layık olduklarına inanıyorlar. Demek ki putlara yapılan ibadette asıl amaç, bizzat o putların kendisidir.¹³⁰⁵

Nânevtevi'nin vermiş olduğu bu örnek, bir itirazı cevaplarırken başka bir soruna kapı aralamaktadır. Şöyle ki, bu misalden hareketle Kâbe'ye ibadet edilmediği anlaşılırken; Kâbe'nin Allah'ın mekânı olduğu, O'nun mücessem bir ilah olduğu çıkarımı da yapılabilir. Nânevtevi bu işkâlin farkında olsa gerek, açıklamalarının devamında Kâbe'nin Allâh için bir *mekân* değil O'nun *tecelligâhı* olduğunu detaylıca izah ederek bu muhtemel işkâli ortadan kaldırmaya çalışır.¹³⁰⁶

¹³⁰¹ Abdullah Bin Zübeyr yeniden bina etmek için Kâbe'yi temellerine kadar yıkmıştı. Sonra, Rasûlullâh'ın (s.a.v.) isteği ve sevdiği şekle uygun hale getirip binasını yeniledi. Bu süre boyunca Müslümanlar namazlarını eskisi gibi kılmaya devam ettiler. Eğer Kâbe'nin duvarlarına ibadet, secde ve dua edilseydi; bu bahsedilen günlerde namaz durdurulurdu. Şayet böyle yapsalardı, en nihayetinde Kâbe'nin binasının bitiminden sonra bu sürede geçen namazlarını kaza ederlerdi. Nânevtevi, *İntisâru'l-İslâm*, 119-120.

¹³⁰² Nânevtevi, *İntisâru'l-İslâm*, 120.

¹³⁰³ Nânevtevi, *İntisâru'l-İslâm*, 120.

¹³⁰⁴ Nânevtevi, *İntisâru'l-İslâm*, 120.

¹³⁰⁵ Nânevtevi, *İntisâru'l-İslâm*, 120.

¹³⁰⁶ Bk. Nânevtevi, *İntisâru'l-İslâm*, 129-133.

Altıncısı: Müslümanlara göre ancak varlığı kendi zâtından kaynaklanan (*mevcûdun bi'z-zât*), mutlak manada zarar ve fayda vermeye mâlik, zâtî olarak kemâl, cemâl ve celâl olan [zât] ibadete de layıktır. O'nun dışındakiler var olmada ve varlıklarını devam ettirmede O'na muhtaçtırlar. Mutlak manada zarar ve fayda veremezler. O'nun dışındakilerin kemâl, cemâl ve celâllîği müsteardır/emanettir. Bu sıfatlara sahip olan ancak ilahtır, başkası değil. Ve yine Müslümanlar inanır ki, Allah'tan sonra en kıymetli olan, Hz. Muhammed'dir. Ne bir melek ne Kâbe ne de başka bir şey. Şayet Allah'tan başkası için ibadet caiz olsaydı, bu Hz. Muhammed için caiz olurdu. Oysa Müslümanlar, onun bir mabud değil, *abd* (kul) olduğuna inanırlar. Öyleyse, Kâbe nasıl oluyor da Müslümanların ibadet edilen ve secde yapılan ilahı olsun.¹³⁰⁷

Nânevteví tüm bu açıklamaların neticesinde bu iddianın ya bilinçli bir suçlama ya da cahillik ve kavrayış zayıflığından kaynaklı olduğunu vurgular.

3.2.5.2. Etin Helal Olabilmesi

Dayananda'nın eleştirisi: “Müslümanlar, sadece bazı hayvanları keser ve etlerini yerler. Eğer bu hayvanların etleri, belli bir duanın [*bessmele*] okunması suretiyle helal oluyorsa, o takdirde aynı duanın okunmasıyla tüm hayvanların etlerinin de helal olması gerekir. Peki, dua okuma ile helal olmuyorsa, niçin boğazlanmaksızın ölen veya öldürülen hayvanı kendilerine helal saymıyorlar?”¹³⁰⁸

Birinci Cevap (*İlzâmî*): Nânevteví, muarızının hükümlerdeki *umûm-husus* ayrımını gözetmeyerek böyle bir eleştiri yaptığının farkındadır. Bu nedenle evvela yapılan tenkidin temelindeki genellemeden kaynaklanan mantıkî tutarsızlığı ortaya koymak, muarızını ilzam etmek için varsayımda bulunur ve özetle şöyle der: Bir kimse Pandit Dayananda'ya, bir şeyin sahibinin izni ile helal olması konusunda ne dersin, diye bir soru yöneltse, kendisinin tenkidindeki mantıktan hareketle şu iki sonuç ortaya

¹³⁰⁷ Bk. Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 121.

¹³⁰⁸ Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 82. Satyartha Prakasha'ta yer alan, yukarıdaki tenkit formatına yakın eleştiriler için bk. *Satyartha Prakasha*, 868-869, C: XIV, N: 1; 884, C: XIV, N: 33; 897, C: XIV, N: 63.

çıkar: Şayet olumlu cevap vererek o şeyin *izin* ile helal olacağını söylese, o kişinin evinde bulunan inek, domuz; dışkı, idrar; eş, çocuk, kardeş kısaca sahip olduğu her şeyin helal olması gerekir. Yok, izin olmadan helal olur, derse o zaman çalma, hırsızlık ve gasp gibi kötü kabul edilen şeylerin hepsinin normal görülmesi gerekir.¹³⁰⁹

Nânevteví'nin açıklamalarından çıkarımda bulunularak şöyle bir kıyas (*kesin kıyas/kıyas-ı istikrâni*) oluşturulabilir:

1. Öncül: Bir şeye *has* iznin verilmesi, o iznin başka şeyler için de geçerli (*umûm*) olmasını gerektirmez.

2. Öncül: Allah Teâlâ sadece belirli vasıflardaki hayvanların belli şartlarda kesilmesiyle etlerinin helal olmasına izin vermiştir.

Sonuç: Şu hâlde, Allah'ın belirli hayvanların kesimine *has* vermiş olduğu bu izin, belli şartlarda kesilen bütün hayvanların etlerinin helal olmasını gerektirmez.

Nânevteví, çeşitli Hint kutsal metinlerindeki benzer hükümlere atıfta bulunur ve muarızına kısaca şunları hatırlatır: Mahabharata Destanı'nın üçüncü bölümünde, kesilmeleri esnasında Vedalar okunan hayvanların etlerinin helal olacağı ve ondan yiyenlerin hiç yememiş gibi sayılacağı; ancak kesimi esnasında Vedalar okunmayan hayvanların ise yenilmesinin helal olmayacağı yazılıdır. Yine '..... Veda'da üst çeneli (Etçil/Carnivora) hayvanların değil de alt çeneli olan (Otçul/Herbivor) hayvanların helal olacağı belirtilmektedir. Bu hatırlatmanın akabinde Nânevteví muarızını ilzâmla şöyle der: "Peki, Pandit Dayananda bu konuda ne diyor? Eğer bu hayvanların etleri, Vedalar'ın okunması ile helal oluyorsa belirtilen yöntemle tüm hayvanların helal olması gerekir. Eğer Vedalar'ın okunması ile helal olmuyorsa, niçin belirtilen şekilde boğazlanmayan ölü hayvanlar haram kılınmıştır?"¹³¹⁰

İkinci Cevap (Tahkîkî): Muhammed Kâsım en-Nânevteví, daha önce Allah'ın kudret sıfatı konusunda yaptığı açıklamalara atıfta bulunarak orada vermiş olduğu misalin bazı unsurlarını bu cevabında yeniden kullanır. Şöyle ki, tam bir etki etme ve etkilenme için, her bir etki edene (*müessir*) bir etkilenen (*müteesir*) ve buna tam

¹³⁰⁹ Bk. Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 82.

¹³¹⁰ Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 82-83.

elverişlilik (*kâbiliyet*) gerekir. Tıpkı, aynanın güneşle aydınlanması ve dışbükey merceğin kızıl ışınları geçirmesi gibi. Bu iki örnekte Güneş etki edendir. Ayna ve dışbükey mercek ise etkilenen ve bu etkiye tam kâbil, elverişli olandır. Etki eden yönünden bakıldığında Güneş olmazsa aynada aydınlanma, mercekte de ısınma yok olur. Etkilenen ve bu etkiye tam uygun/elverişli olan yönünden bakıldığında ise ayna ve dışbükey mercek olmazsa aydınlık ve sıcaklık ortaya çıkmaz.¹³¹¹

Aynı şekilde/etlerin helalliği hususunda, Allah'ın adını anma (*besmele*), etki eden (*müessir*); belirli hayvanlar ise etkilenen ve bu etkiye tam kâbil, elverişli olandır. Eğer bu müessir bulunmaz veya onun yerine başka bir şey bulunursa helaliyet gerçekleşmez. Yahut etkilenen ve bu etkiye tam uygun olan hayvanlar bulunmaz veya yerine -bu muayyen hayvanların dışında- başka bir hayvan bulunursa yine helaliyet gerçekleşmez.¹³¹²

Görüldüğü üzere Nânevteví, Dayananda'nın eleştirilerine çoğunlukla mantıksal çıkarımlardan ve muarızının kendi dinî metinlerinden hareketle reddiyelerde bulunmaktadır. Bu da onun ilmî donanımı ve zekasının kıvraklığı konusunda fikir vermektedir. Ayrıca, reddiyede bulunurken muarızının sık sık yaptığı gibi karşı tarafın şahsı ve diniyle alay etmemesi ve hakarete varan üslup kullanmaması, ilmî bir münazarada olması gereken seviyeyi göstermesi açısından önemlidir. Bu bölümle ilgili diğer bazı önemli değerlendirmelere ise tekrara düşmemek adına "Sonuç" başlığı altında yer verilecektir.

¹³¹¹ Bk. Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 83.

¹³¹² Bk. Nânevteví, *İntisâru'l-İslâm*, 83.

SONUÇ

Hinduizm ve İslam'ın her birinin birer müntesibi tarafından yaklaşık bir buçuk asır önce polemik yoluyla karşı karşıya getirilişlerinin gerçek hikayesi, sonuçlarının canlılığını günümüzde de güçlü bir şekilde devam ettirmesi yönüyle önemini korumaktadır. Dayananda-Nânevtevvî örneğiyle ele aldığımız bu polemikler, aslında bu iki dinin birbirleriyle olan kadim ilişkisi konusunda *karşıtlık* üzerinden bir paradigmasal dönüşüme ve aşağıda sıralanacak olan esaslı birçok çıkarıma da ışık tutmaktadır.

Hinduizm ile İslam arasındaki ilişkinin, uzun yıllar sürdüğü üzere *uzlaşım kültürü* üzerinden değil de anakronik bir söylemle *karşıtlık ve çatışma* anlayışı üzerinden yeniden kurgulanıp sanki bu sorunun, dinlerin birbiriyle karşılaştığı ilk yıllardan beri var olup süregeldiği algısının oluşturulduğu görülmüştür. Oysa Dayananda-Nânevtevvî polemisinin, Hint tarihinde *Hinduizm* ve *İslam*'ın bilinçli temsilcileri arasında kamusal (genele açık) ve polemiksel karşılaşmalar anlamında türünün ilk örneği olduğu hayretle anlaşılmıştır.

İngiliz sömürge politikasının yeni dinî kimlik biçimlerini ve yeniden yapılandırılmış dinî ifadeler için yeni epistemik alanların geliştirilmesini nasıl etkin bir şekilde mümkün kıldığı görülmüştür. Hint Alt Kıtası'nda Hristiyan misyonerlerin yeni ve muhalif dinî söylemlerin oluşturulup geliştirilmesindeki rolleri, Hintli dinî elitlerin de bu yeni dinî kimlikleri nasıl içselleştirdikleri, geleneksel Hindu dinî söylem biçimlerini *milliyetçilik* fikriyle nasıl yeniden şekillendirdikleri ve bu söylemleri modern Hindistan'ın yeni nesillerine nasıl *asıl gerçek* Vedik dinin unutulmuş/terk edilmiş kadim söylemleri olarak tanıttıkları anlaşılmıştır. Aslında İngiliz sömürgeciliğinin bu yeni dinî kimlik inşasıyla Hindular, köklerinden koparılarak her türlü yönlendirme ve provokasyona açık hale getirilerek kimliksizleştirilmiştir. Bu nedenle İngiliz işgalinden önce Alt Kıta'da barış ve huzur içerisinde yaşayan farklı dinî kimlikteki halkların, sömürge yapılandırıcılığının ve Hindu milliyetçiliğinin anlatıları, ihtilafli konuların ön plana çıkarılması ve çatışmaların körüklenmesiyle işgal karşısındaki direnci zayıflatılmıştır. Hintli Müslümanlar için bir *vatan* olan Pakistan'ın oluşturulmasının da Hinduizm ve İslam'ı birbirine karşıt dinî ve kültürel

birimler olarak kurgulayan işte bu yeni anlayışın hormonal kökleştirilmesinin doğrudan bir sonucu olduğu anlaşılmıştır.

Genelde Batı, özelde ise İngiliz kaynaklı akademik çalışmaların çoğunda, Modern Dönem için Hint'te ve Hindularda doğru ve güzel her ne var ise kendi (Batı ve İngilizler) adına; kötü ve yanlış olan her ne var ise İslam ve gelenekçi Hinduizm adına yazıldığı esefle müşahede edilmiştir.

Çalışmaya, Arya Samaj ve *şuddi* uygulamasına yönelik literal malzeme sağlayan İngiliz menşeli nüfus sayımı raporlarının, Hindistan halkının sosyal gerçekliğinden ziyade İngilizlerin idari ihtiyaçları için toplum mühendisliği amaçlı kullanıldığı anlaşılmıştır.

Senkretik karakterli olup din mensubiyetinin genetik kodlarla tanımlandığı ve kast (*varna*) gibi çok katı kuralları barındıran Hinduizm'de, *Hindu olarak doğmadan da Hindu olunabileceği şeklinde* yeni bir dönüşüme (*şuddi*) tarihin şahitlik ettiği ifade edilebilir. Bunun yanı sıra, daha çok pasif ve stabil bir din görünümündeki Hinduizm'in yüzyıllardır ilk kez Dayananda ile saldırıya geçtiği söylenebilir.

Hinduizm'e dönüş hususunda, *dine kimlerin girip kimlerin giremeyeceği* gibi temel bir konunun sınırlarının belirlenip kurallarının oluşturulması, iki ayrı heyetin *pazarlığı sonucu* gerçekleşmiştir. Yerel ve İngiliz idareciler, bazı kanaat önderleri ve Brahminlerden oluşan bir komisyonun bu pazarlıkta karar verici pozisyonda bulunmasıyla, Hinduizm ve vahiy menşelilik arasında aranan bağın, varsa bile şüpheye mahal bırakmayacak şekilde tamamen yok edildiği söylenebilir. Ayrıca Hinduizm özelinde yaşanan bu vakianın, dinin usulünden olan konuların beşerin insafına bırakılmayacak kadar önemli olduğuna ve İslam'da içtihadın, dinin zarûriyât ve muhkem olan kısmında değil, fûruât kısmında icrasının yerindeliğine özgün bir örnek oluşturduğu ifade edilebilir.

Dayananda'nın yaptığı eleştirilerin, Marx ve Engels tarafından *spekülatif bir inşa* olarak tanımlanan *eleştirel eleştirinin* ender örneklerinden birisi olduğu rahatlıkla dile getirilebilir. Onun kendisini tüm dinî geleneklerden özgür görmesi, her eleştirisinde de haklı olduğu yanılmasına götürmüştür.

Dayananda'nın; tek tanrı anlayışı, vahiy, Hint kutsal kitaplarını yeniden konumlandırma, dinde tecdit, bidat ve hurafelerle mücadele gibi birçok konuda İslam düşüncesinden etkilendiği söylenebilir. Ancak bu etkilenmenin, özellikle temel konularda onun görüşlerinin görünen yüzünü şekillendirmede aktif rolü olsa da Hint kültürünün alameti farikası olup kendisinin de varestede olmadığı derin panteizmin köklerine herhangi bir tesiri olmadığı görülür.

Nânevtevvî, ilmî hayatında birçok ilkleri barındıran bir şahsiyettir. O, Hint Alt Kıtası'nda ortaya çıkan Müslüman modernizmine yanıt veren ilk önemli Müslüman alimdir. Hindistan'da bin yıldan fazla süren İslam'ın uzun tarihinde Hindu alimleriyle kamuya açık olarak tartışan ilk kişidir. İslam'ı temsilen aynı ortamda birden fazla dinin temsilcisiyle münazarada bulunan ilk Müslüman alimdir. Ortaya çıkan kamusal alanda modern epistemolojik iddiaların yanı sıra diğer dinlerle rekabet edebilecek rasyonel bir İslam'ı ilk dile getirenler arasındadır. Tüm bu yönlerine rağmen Hint Alt Kıtası haricindeki literatürde onun hakkında çok az şey yazılmış olması şaşırtıcıdır.

Birbirinin çağdaşı ve muarızı olan Nânevtevvî ile Dayananda; genel olarak bilgi, donanım, ötekinin din ve kültürüne vukufiyet, kullandıkları dil ve üslup yönünden tarafsız bir gözle karşılaştırıldığında, Nânevtevvî'nin açık ara önde olduğu bir hakikattir. Ancak, tıpkı bir ses sistemi (amfi) görevi icra eden İngiliz hükümeti, tabiatında cılız olan sesleri, tabiatında gür olan seslere daha baskın kılmıştır.

Nânevtevvî'nin, sadece Dayananda'yı muhatap almayıp onun şahsında tüm bölge halkına hitap etmeyi amaçladığı görülmektedir. Bu nedenle olsa gerek o, çoğunlukla herkesin anlayabileceği somut unsurlarla reddiyesini örneklendirmiştir. Kullandığı örneklendirmelerin çoğunluğu özgündür. Özellikle, tenâsühün yokluğunun ispatı gibi konularda İbn Sînâ ve Fârâbî gibi önceki felsefecilerin delillendirmelerinin tekrarına düşmeyip yeni fikir ve deliller ileri sürmesi, yeni bir söylem biçimidir denebilir.

Nânevtevvî'nin, tahkikî diye tanımladığı bazı reddiyelerinde konuyu çok uzatması; konunun ana merkezinden uzaklaşmalara, ihtilafli konuların gündeme gelmesine, böylece reddiyenin etki gücünün zayıflamasına sebebiyet vermiştir. Yine

Nânevteví'nin bazı cevaplarının Hint bölgesi özelinde çağının ihtiyaçlarını tamamen karşılama bile günümüz için yetersiz kalacağı bir gerçektir.

Dinî bir geleneğe eleştirel yaklaşmanın biri içeriden diğeri de dışarıdan olmak üzere iki yolu vardır. Her iki durumda da objektiflik ve insaf sınırları aşılmamalıdır. Eğer getirilen eleştiri dışardan ise; o geleneğin temel kavram ve kaynaklarına vukûfiyet, kendini nasıl tanımladığına veya nerede konumlandığına riayet ve iç tutarlılığını önceleme bu sınırları koruyan unsurlardır. İslam geleneğinin dışından bir eleştirmen olan Dayananda'nın tüm bu sınırları baştan sona ihlal ettiği görülmüştür.

İki dinin (Hinduizm-İslam) özellikle varlık, bilgi ve tanrı anlayışlarındaki farklılıkların, ötekini anlamayı zorlaştırdığı; bu nüansa dikkat etmemenin ise yersiz ve tutarsız eleştirilerin kaynağını oluşturduğu ifade edilebilir. Dayananda'nın eleştirilerine konu olan âyetlerin kahir ekseriyetinde bu problem görülürken yarıya yakını da parçacı yaklaşımla ele alınıp kritik edilmiştir. Eleştiriye muhatap kılınan Kur'an âyetlerinin ciddî bir yekununun da müteşabih ayetlerden oluştuğu tespit edilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'in tamamı taranarak hazırlanan Dayananda'nın bu eleştirileri, İslam dininin yumuşak karnını göstermesi açısından kıymetlidir. Eleştirilerin ayrıntılı tahkik ve kelam konularına göre tasnifinin yapıldığı elinizdeki çalışmanın, bu bağlamda yapılacak yeni çalışmalar için kolaylaştırıcı ve ön açıcı katkı sunacağı kanaatindeyiz.

Din merkezli polemiklerde, taraflardan birinin kendi dinî argümanlarının delil olma yönünden öteki için kıymeti olmayacağından; muarızın dinî metinlerine ve aynı konudaki şahsî görüşlerine vukufiyeti gerekli kılmaktadır. Delillendirmede mantık kurallarına hakimiyet ise ayrı bir önem arz etmektedir. Bu durum da İslam akaidinin savunulması amaçları kapsamında bulunan kelam ilmiyle meşgul olanların dinler, mezhepler ve mantık konusunda derinlemesine bilgi sahibi olmalarını gerekli kılmaktadır.

Tanrı için zorunluluk (el-vücûb ale'llâh), insanın özgürlüğü ve fiillerinin yaratıcısı olması konularında Dayananda ile Mutezile'nin görüşleri zahirde birbirlerine benzemekte ve bir paralellik arz etmektedir. Ancak *tanrı anlayışı, varlık*

anlayışı, maddenin ezeli ve ebedi oluşu gibi hususlarda ise tam bir zıtlık söz konusudur. Mutezile'nin ortaya çıktığı coğrafya da dikkate alınarak bu konuda özgün çalışmalar yapılabilir.

Hinduizm ve İslam arasındaki etkileşim ilişkisi üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında, çoğunlukla birincinin ikinciye etkileri üzerine yoğunlaşıldığı görülür. Özellikle *vahdet-i vücûd* ile *panteizm* arasındaki benzerlik ilişkisi ön plana çıkarılarak İslam tasavvufunun Hint mistisizminden etkilendiği kanaati yoğun olarak dillendirilir. Oysa etkileşimin tek taraflı olmadığı gerçeğinden hareketle aksi yöndeki etkileşimi de ortaya çıkaracak çalışmalar üzerinde yoğunlaşılabilir. Bu bağlamda Dayananda'nın görüşleri merkezinde *Hint'in derin panteizminde şekillenen tek tanrı anlayışına İslam tevhit anlayışının etkisi, Hint kutsal metinlerindeki tanrı isimleri ve esmâ-i hüsnâ ilişkisi, kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefsi yönüyle Vedalar'ın Kur'an'ın vasıflarıyla tavsif edilmesi* gibi konular bağlamında Arya Samaj gibi Hint düşünce hareketleri üzerinde İslam düşüncesinin etkileri konulu orijinal bir çalışma yapılabilir.

İngilizler özelinde Batı'nın hanesine pozitif not olarak düşülen Hint reform hareketlerinin ortaya çıkışlarını, menşe ve sürdürülebilirlik (malzeme/kaynak temini) yönlerinden ayrı arı ele alacak yeni akademik çalışmalar, bu konuda oluşturulan ve kemikleşmeye başlayan hatalı algıların düzeltilmesine yardımcı olacaktır.

Din ve milliyetçilik, uluslararası aktörler tarafından kendi menfaatlerini koruyup geliştirmede daima kullanışlı bir malzeme olmuştur. Bu iki dinamik gücün harmanlanmasıyla oluşturulan *hindutva* ideolojisinin, en çok da İslam dinini ve Müslümanları hedef kitle seçtiği anlaşılmıştır. Hindular tarafından sahneye sürülen ve oradaki bugünkü siyasi erk tarafından desteklenip teşvik edilen radikal aktivizmin kodlarını çözenin ve Hindu-Müslüman çatışmalarını önlemenin yolu, *hindutva* ideolojisini anlamadan geçmektedir. Ülkemiz özelinde uluslararası bazda düşünüldüğünde ise Türkiye-Hindistan ilişkilerinin bugünü ve yarınları için başta *hindutva* olmak üzere *şuddi* (shuddhi) ve *ghar wapsi* gibi konuların farklı branşlar tarafından en kısa zamanda etraflıca çalışılması elzem görünmektedir.

Dayananda'nın bu eleştirisi, özellikle genç Müslümanlar arasında inançsızlığı yayma adına ateist retoriğin aktif bir argümanı yapılırken yabancılar arasında da

İslamofobi'yi körüklemenin etkin bir enstrümanı olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla olumsuz işlevi hâlâ çok canlı olan bu eser üzerine, yaptığımız çalışmadan hareketle yine başta kelim olmak üzere mantık, tefsir, belagat, fizik, tıp, astronomi gibi alanlarda uzman isimlerden oluşan bir heyet tarafından her bir eleştirinin tek tek ele alınıp cevaplandırıldığı kapsamlı ve dakik bir reddiye yazılabilir.

Nânevtevvî'nin eserlerindeki muhtevadan hareketle, *farklı coğrafyalarda yetişmiş kelim âlimleri ve İslam itikadının korunmasına katkıları* üzerine yeni araştırmalar yapılması; itikadî sorunların etraflıca tespitine, düşüncenin zenginleşmesine ve bu alanda nitelikli bir bilgi veri merkezinin oluşumuna katkı sağlayacaktır. Ayrıca çağın getirdiği itikadî sorunlar karşısında konum alıp her daim çözümler üretilmesine katkı sunacak dinamik bir kelim müfredatının oluşturulması da elzem görülmektedir.

Bu çalışma, bir yönüyle Hint Alt Kıtası'nda 19-21. yüzyıllar arasında gerçekleşen Hindu-Müslüman ilişkilerinin bir mikro kozmosu pozisyonundadır. Alanda yapılacak yeni çalışmaların, bu ilişkilerin makro kozmosunun irdelenmeyi bekleyen onlarca farklı unsuruna ışık tutacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

Kutsal Metinler:

Kur'ân-ı Kerîm: Kur'ân âyetlerinin anlamları hususunda, Diyanet İşleri Başkanlığı (Türkçe-İngilizce), Diyanet Vakfı (Türkçe-İngilizce), H. Basri Çantay ve H. Tashsin Feyizli meâllerinden istifade edilmiştir.

Manu Smriti. çev. İhsan Hakkı. 2 Cilt. Dâru'l-Yakazatu'l-Arabiyye, ts.

Rig Veda. çev. Korhan Kaya. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1. Basım, 2018.

The Great Mahabharata. çev. Bibek Debroy. 10 Cilt. India: Penguin Books, Dijital baskı., 2015.

Upanishadlar. çev. Korhan Kaya. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 5. Basım, 2017.

Diğer Kaynaklar:

Abdülmuhsin, Abdürrâzî Muhammed. *Müşkiletü't-te'lih fi fikri'l-Hindi'd-dîniyyi*. Riyâd: Dâru'l-Faysalü's-Sekâfiyye, 1. Basım, 2002.

Adil, Ahmad. "India's New Citizenship Law 'to Make Muslims Stateless'". Ajans. AA. 25 Aralık 2019. Erişim 10 Şubat 2022. <https://www.aa.com.tr/en/asia-pacific/indias-new-citizenship-law-to-make-muslims-stateless-/1683783>

Ahluwalia, Kewal. "Swami Virjanand". <http://www.aryasamaj.com>. Erişim 02 Kasım 2020. <http://www.aryasamaj.com/enews/2009/dec/2.htm>

Ahluwalia, Kewal. "Swami Virjanand". <https://aryasamajhouston.org>. Erişim 02 Kasım 2020. <https://aryasamajhouston.org/about-us/stalwarts-of-aryasamaj/swami-virjanand>

Ahmad, Irfan - Veer, Peter van der. "Muslim Bare Life in Contemporary India". *The Nation Form in the Global Age: Ethnographic Perspectives*. ed. Irfan Ahmad - Jie Kang. 127-152. Cham: Springer International Publishing, 2022. https://doi.org/10.1007/978-3-030-85580-2_5

Alperen, Ümit. "Hindistan'ın yeni Cammu Keşmir politikası". *Independent Türkçe* (31 Ocak 2022).

<https://www.independentturkish.com/node/466011/t%C3%BCrki%C3%87ye-den-sesler/hindistan%C4%B1n-yeni-cammu-ke%C5%9Fmir-politikas%C4%B1>

- Altıntaş, Ramazan. *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1. Basım, 2003.
- Altıntaş, Ramazan. *Kur'an'da Hidayet ve Dalâlet*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1. Basım, 1995.
- Altuğ, Yılmaz. *Başlangıçtan Günümüze Keşmir Meselesi*. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1. Basım, 2002.
- Âmidî, Seyfuddîn Ali b. Muhammed. *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. 5 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyyti bi'l-Kâhira, 2002.
- Âmidî, seyfuddîn Ali b. Muhammed. *el-Mübîn fî şerhi meâni elfâzi'l-hukemâi ve'l-mütekellimîn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2. Basım, 1993.
- Âmidî, seyfuddîn Ali b. Muhammed. *Ġâyetü'l-merâm fî 'ilmi'l-keîâm*. thk. Hasan Mahmûd Abdullatîif. Kâhire: el-Cumhûriyyetü'l-Arabiyyeti'l-Müttehede el-Meclisü'l-Alâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye Lecnetü İhyâi Tûrâsi'l-İslâmiyye, 1971.
- Âmidî, Seyfuddîn Ali b. Muhammed. *Mantık, Felsefe ve Kelâm terimleri Sözlüğü (el-Mübîn fî şerhi meâni elfâzi'l-hukemâi ve'l-mütekellimîn)*. çev. Bilal Taşkın - Osman Nuri Demir. İstanbul: İz yayıncılık, 2016.
- Apoorvanand. "India's 'Love Jihad' Laws: Another Attempt to Subjugate Muslims". *aljazeera*. 15 Ocak 2021. Erişim 24 Nisan 2021. <https://www.aljazeera.com/opinions/2021/1/15/indias-love-jihad-laws-another-attempt-to-subjugate-muslims>
- Arslan, Hammet. "Manu Kanunnamesi'nde Evlilik". *Milel ve Nihal* 10/1 (2013), 91-129.
- Atiyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak ibn. *Tefsîru İbn Atiyye el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. 10 Cilt. Doha-Katar: Vüzâratü'l-Evkâfi ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye bi Devleti Katar, 1. Basım, 2015.
- Atreya, B. L. (Bhikhan Lal). *The Elements Of Indian Logic With The Text And Hindi & English Translations Of Tarkasangraha (Buddhikhanda)*. Bombay: Nalanda Publications, 3. Basım, 1948.

- Aydın, Fuat. *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*. İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.
- Aydın, Fuat. *Hint Dinleri*. Sakarya, 2010.
- Aydın, Fuat. “İslam Reddiye Geleneği ve Taşköprizâde Ahmed B. Mustafa'nın (968/1561) Risâle Fî'r-Redd `Ale`l-Yehûd Adlı Eseri Üzerine Bir Araştırma”. *darulfunun ilahiyat* 31/2 (2020), 299-353. <https://doi.org/10.26650/di.2020.31.2.0004>
- Aydın, Hüseyin. *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlâl*. Malatya: Nehir Yayınevi, 1. Basım, 2003.
- A'zamî, Muhammed Ziyâürrahmân. “Dirâsâtün fi'd-Diyânâti'l-Hindiyye (3) Bhagavat Gîtâ”. *Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye* 4 (h 1390), 114-119.
- A'zamî, Muhammed Ziyâürrahmân. *Dirâsâtün fi'l Yehûdiyye ve'l-Mesîhiyye ve Edyâni'l-Hind*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-. *Usûlü'd-dîn*. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2002.
- Bajoria, Jayshree. “*Shoot the Traitors*”: *Discrimination Against Muslims under India's New Citizenship Policy*. New York: Human Rights Watch, 09 Nisan 2020. <https://www.hrw.org/report/2020/04/09/shoot-traitors/discrimination-against-muslims-under-indias-new-citizenship-policy>
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *el-İnşâf fîmâ yecibü i'tikâdüh ve lâ yecüzü'l-cehlü bih*. thk. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2. Basım, 2000.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Kitâbü Temhîdi'l-evâ'il ve telhîşi'd-delâ'il*. thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut-Lübnan: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1. Basım, 1987.
- Bannerman, A. D. *Census Of India, 1901, Vol. XXV, Rajputana, Part I Report*. Lucknow: Newal Kishore Press, 1902. <http://archive.org/details/cu31924071145704>
- Bapu, Prabhu. *Hindu Mahasabha in Colonial North India, 1915-1930: Constructing Nation and History*. Routledge, 2013. <https://books.google.com/books?id=iUFalxUFFWkC>

- Bayur, Y. Hikmet. *Hindistan Tarihi*. 3 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2. Basım, 1987.
- Bazaz, Prem Nath. *Inside Kashmir*. Srinagar: The Kashmir Publishing Co., 1. Basım, 1941.
- Belâzûrî, Ahmed b. Yahyâ. *Fütûhu'l-Büldân*. çev. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Beyâzîzâde, Kemâlüddin Ahmed b. Hasen. *İşâratü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm Şerhu usûli'l-münîfe*. İstanbul: Dâru's-Sirâc, 1. Basım, 2022.
- Beyhakî, Ebûbekr Ahmed b. Hüseyin. *Kitâbü'l-esmâ' ve's-şifât*. thk. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, ts.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kâdı Beyzâvî el-müsemmâ Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl ve meahu Hâşiyetü Allâmeti's-Suyûtî*. 12 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 1. Basım, 2022.
- Bhaktivedanta Svâmî Prabhupâda, A. C. *Reenkarnasyon Bilimi*. Ankara: BBT Yayınevi, 1. Basım, 2022.
- Bhatta, Annam. *The Tarkasangraha Of Annam Bhatta With His Own Gloss Styled The Dîpikâ And An English Translation*. Bombay: The 'Nirnayasâgara' Press, 1876.
- Bhattacharjee, G. P. "Contributions of Maharshi Swami Dayananda Saraswati (1824-1883)". [pdfslide.net](https://pdfslide.net/documents/contributions-of-maharshi-swami-dayananda-saraswati-1824-1883-by-gp-bhattacharjee.html). Erişim 29 Ekim 2020.
- Bhattacharya, Snigdhendu. "RSS Muslim Wing to Discourage Sacrifice of Cows on Bakra Eid". [https://www.hindustantimes.com](https://www.hindustantimes.com/india-news/rss-muslim-wing-to-discourage-sacrifice-of-cows-on-bakra-eid/story-N6AGJBgidb6fkUCI4GdIYN.html). 21 Ağustos 2017. Erişim 26 Ekim 2020.
- Bingöl, Abdulkuddüs. "İstidlâl". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 04 Aralık 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/istidlal>
- Bîrûnî, Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed. *Tahkîku mâ li'l-Hind*. Haydarâbâd ed-Dekkan/Hindistan: Dâiratü'l-Meârifü'l-Osmâniyye, 1958.

- Bîrûnî, Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed. *Tahkîku mâ li'l-Hind*. çev. Kıvameddin Burslan. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1. Basım, 2015.
- Bîrûnî, Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed. *Tahkîku mâ li'l-Hind*. Süleymaniye Kütüphânesi, Köprülü, 1551.
- Biswas, Soutik. "Love Jihad: The Indian Law Threatening Interfaith Love". *BBC News* (08 Aralık 2020), blm. India. <https://www.bbc.com/news/world-asia-india-55158684>
- Buchanan, Ian. *A Dictionary of Critical Theory*. New York: Oxford University Press, 2. Basım, 2018.
- Burn, R. *Census Of India, 1901, Vol. XVI, N.-W. Provinces And Oudh, Part I Report*. Allahabad: Government Press, 1902. <http://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.62803>
- Bûtî, Mahmûd Muhammed Tevfik Ramazân. *Muğni't-tullâb şerhu Îsâğûcî*. Karaçi-Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 2014.
- Carolin, Stacy A. vd. "Precise Timing of Abrupt Increase in Dust Activity in the Middle East Coincident with 4.2 Ka Social Change". *Proceedings of the National Academy of Sciences* 116/1 (02 Ocak 2019), 67-72. <https://doi.org/10.1073/pnas.1808103115>
- Cebeci, Lütfullah. *Kur'an'da Şer Problemi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1. Basım, 1985.
- Challaye, Felicien. *Dinler Tarihi*. çev. Samih Tiryakioğlu. İstanbul, ts.
- Chamupati, M.A. *Ten Commandments Principles of Arya Samaj*. New Delhi: Vedic Prakashan, ts.
- Chatterjee, Syantani - Raheja, Natasha. "India's Citizenship Amendment Act (CAA): Citizenship and Belonging in India". *Journal Of The Association For Political And Legal Anthropology. PoLAR: Political and Legal Anthropology Review* (blog), 07 Eylül 2020. <https://polarjournal.org/2020/09/07/indias-citizenship-amendment-act-caa-citizenship-and-belonging-in-india/>
- Chawla, Anil. "Re-Conversions or Ghar Vapsi or Shuddhi Movement - First Steps of a Global Process". 28 Aralık 2014. Erişim 14 Nisan 2021. <http://www.samarthbharat.com/reconversion.htm>

- Chembirika Ebrahim, Ahammed İshak. “Hindistan’ın Güney Kesiminde, Kerala’da Mappila Topluluğu ve Kültürü”. *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 5/3 (Aralık 2021), 554-560. <https://doi.org/10.52115/apjir.1034154>.
- Cossman, Brenda - Kapur, Ratna. “Secularism: Bench-Marked by Hindu Right”. *Economic and Political Weekly* 31/38 (Eylül 1996), 17.
- Coward, Harold. “Dayananda’s Approach To Other Religions”. *World Perspectives On Swami Dayananda Saraswati*. ed. Ganga Ram Garg. 264-275. New Delhi (India): Concept Publishing Company, 1. Basım, 1984.
- Cühenî, Mâni’ b. Hammâd. *el-Mevsûatü’l-müeyyessera fi’l-edyâni ve’l-mezâhibi ve’l-ahzâbi’l-muâsıra*. 2 Cilt. Riyâd: Dâru’n-Nedvetü’l-Âlemiyyetü li’t-Tıbbâati ve’n-Neşri ve’t-Tevzî’, 3. Basım, 1418.
- Cüleynid, Muhammed es-Seyyîd. *Mevsûatü’l-akîdeti’l-İslâmiyye*. Kâhire: Vüzâratü’l-Evkâf el-Meclisü’l-E’lâ li’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 2010.
- Cürcânî, Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Mu’cemü’t-Tarîfât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Dâru’l-Fazîle, 2004.
- Cürcânî, Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu’l-Mevâkıf*. 8 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- Cüveynî, Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Akîdetü’n-Nizâmiyye*. thk. Muhammed ez-Zebîdî. Beyrut-Lübnan: Dâr Sebîlü’r-Reşâd & Dâru’n-Nefâis, 2003.
- Cüveynî, Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *eş-Şâmil fi usûli’d-dîn*. thk. Ali Sâmi en-Neşşâr vd. İskenderiye: Münşeâtü’l-Meârif, ts.
- Cüveynî, Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Kitâbü’l-İrşâd ilâ kavâti’i’l-edille fi usûli’l-i’tikâd*. thk. Zekerıyyâ Umeyrât. Beyrut-Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Basım, 1995.
- Çiçekler, Mustafa. “Keşmir’in İslâmlaşmasında Sufilerin Rolü”. *Keşmir Dosyası*. ed. Halil Toker. 373. İstanbul: Tatav Yayınları, 2003.
- Dağ, Ahmet Emin. *Uluslararası İlişkiler ve Diplomasi Sözlüğü (İngilizce-Fransızca-Türkçe)*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Datta, K. K. *Writings and Speeches of Mahatma Gandhi Relating to Bihar, 1917-1947*. Patna: The Government of Bihar, 1960.
- Demirci, Kürşat. “Hinduizm”. *DİA*. 18/112-116. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

- Demirci, Kürşat. *Hint Kutsal Metinleri Vedalar*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1. Basım, 1991.
- DENİZ, Şeyma Nur. “Dünyadaki ve Hindu Toplumundaki Çocuk Evliliklerine Dair Bir İnceleme”. *Edebali İslamiyat Dergisi*, 5/1 (2021), 27-45.
- Doniger, Wendy. “Indra”. *Britannica*. 02 Ocak 2024. Erişim 22 Ocak 2024. <https://www.britannica.com/topic/Indra>
- Durant, Will. *Kıssatü'l-Hazâra (The Story of Civilization)*. çev. Zekî Necîb Mahmûd. 44 Cilt. Beyrut, ts.
- Durrani, F. K. Khan - A., B. *Swami Dayanand A Critical Study of His Life and Teachings*. Lahor, 1. Basım, 1929.
- Ebherî, Esiruddin el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkindî. *Mantık İsagoci Tercümesi & Mantık Terimleri Sözlüğü*. çev. Talha Alp. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Muhâdarât fî mukâranâti'l-edyân ed-diyânâtü'l-kadîme*. Dâru'l-Fikru'l-Arabî, 1965.
- Ebüssuûd b. Muhammed. *İrşâdü'l-'aqli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. çev. Ali Berktaş. 3 Cilt. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1. Basım, 2003.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-Lüma 'fî'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2012.
- Eyibil, İrfan. “Ehl-i Sünnet Kelâmında Haberî Sıfatların Te'vili Meselesi”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 667-692.
- Eyibil, İrfan. “Tevhid-i Ulûhiyyet Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme”. *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2013), 181-194.
- Farooq, Muhammad - Javaid, Umbreen. “Suspension of Article 370: Assessment of Modis Kashmir Masterstroke under Hindutva Ideology”. *Global Political Review* V/I (30 Mart 2020), 1-8. [https://doi.org/10.31703/gpr.2020\(V-I\).01](https://doi.org/10.31703/gpr.2020(V-I).01)
- Faruqi, Nisar Ahmad. “İmdâdullah Tehânevî”. *DİA*. 22/222-224. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000.
- Ferhârî, Ebû Abdîrrahmân Abdulaziz b. Ahmed b. el-Hâmid el-Kureşî el-Multânî. *en-Nibrâs Şerhu Şerhi Akâdi'n-Nesefiyye*. ed. Okan Kadir Yılmaz. İstanbul-Türkiye: Mektebetü Yâsîn, 1. Basım, 2012.

- Figueira, Dorothy. "Aryans and the Brahminization of Theory: Identity Politics East and West, Past and Present". *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 32/3 (2012), 511-522. <https://doi.org/10.1215/1089201x-1891534>
- Fischer-Tiné, Harald. *Brill's Encyclopedia of Hinduism*. ed. Knut A. Jacobsen vd. 6 Cilt. Leiden ; Boston: Brill, 2013.
- Frawley, David. "Swami Vivekananda or Osama?" <https://www.organiser.org>. 11 Eylül 2020. Erişim 21 Ekim 2020. <https://www.organiser.org/Encyc/2020/9/11/Swami-Vivekananda-or-Osama-.html>
- Freitag, Sandria B. "Sacred Symbol as Mobilizing Ideology: The North Indian Search for a 'Hindu' Community". *Comparative Studies in Society and History* 22/4 (Ekim 1980), 597-625. <https://doi.org/10.1017/S0010417500009567>
- Fûde, Saîd Abdüllatîf. *eş-Şerhu'l-Kebîr ale'l-Akîdeti't-Tahâviyye*. 2 Cilt. Kâhire: el-Asleyn - Dâru's-Sâlih, 1. Basım, 2016.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fi'l-İtikâd*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Minhâc, 1. Basım, 2016.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *el-Mağşadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'illâhi'l-ğüsânâ*. Limassol-Cyprus: elCeffân ve'l-Câbî li't-Tıbbâati ve'n-Neşr, 1. Basım, 2003.
- Gaznevî, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. İshak. *Şerhu Akîdetü'l-İmâm et-Tahavî*. thk. Hâzım Keylânî - Muhammed Abdulkadir Nassâr. Kâhire-Mısır: Dâru'l-Keraz, 1. Basım, 2009.
- Ghose, Sri Aurobindo. *India's Rebirth*. Faridabad, India: Institut De Recherches Evolutives, Paris & Mira Aditi, Mysore, 1997.
- Ghosh, Sri Aurobindo Akroyd. *The Secret of the Veda*. Pondicherry (India): Sri Aurobindo Ashram Publication, 1998.
- Gopal, Sarvepalli vd. "The Political Abuse of History: Babri Masjid-Rama Janmabhumi Dispute". *Social Scientist* 18/200-01 Jan-Feb (1990), 76-81. <https://doi.org/10.2307/3517330>
- Gopalan Nair, Diwan Bahadur C. *The Moplah Rebellion, 1921*. Calicut: The Norman Printing Bureau, 1. Basım, 1923.

- Gupta, Charu. "Anxious Hindu Masculinities in Colonial North India: Shuddhi and Sangathan Movements". *CrossCurrents* 61/4 (2011), 441-454.
- Gupta, Charu. "Hindu Women, Muslim Men: Love Jihad and Conversions". *Economic and Political Weekly* 44/51 (19 Aralık 2009), 13-15.
<https://doi.org/10.2307/25663907>
- Gupta, Charu. *Sexuality, Obscenity, Community Women, Muslims, and the Hindu Public in Colonial India*. New York: Palgrave, 1. Basım, 2002.
- Gustave Le Bon. *Hazâratü'l-Hind*. çev. Âdil Züaytir. Kahire: Dâru'l-Âlemü'l-Arabî, 1. Basım, 2009.
- Güngör, Celâlettin. *Sömürgeci Ulusa Hint Milliyetçiliğinin Kökenleri*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2001.
- Gürkan, Salime Leyla. "Şeytan". *DİA*. 39/101-103. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Dünya İnançları Sözlüğü*. İstanbul, 2000.
- Harputî, Abdullatif. "*Tenkîhu'l Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*" *Kelâm İlmine Giriş*. çev. Fikret Karaman. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.
- Hattâb, Mahmûd Şît. *el-Hindü Kable'l-Fethi'l-İslâmî ve fî Eyyâmihî*. Beyrût, 1990.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân. *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'ale'bni'r-Râvendî el-mülhid*. Kahire: Mektebetü Dâru'l-Arabiyyetü li'l-Kitâb, 2. Basım, 1993.
- Hebbar, Nistula. "Conversion Is What Muslims, Christians Do; What VHP Does Is Not Conversion: Jugal Kishore, VHP Functionary". *The Economic Times*. 15 Aralık 2014. Erişim 19 Nisan 2021.
<https://economictimes.indiatimes.com/opinion/interviews/conversion-is-what-muslims-christians-do-what-vhp-does-is-not-conversion-jugal-kishore-vhp-functionary/articleshow/45516516.cms>
- Heim, Maria. *Theories of The Gift in South Asia (Hindu, Buddhist, and Jain Reflections on Dâna)*. New York: Routledge, 2004.
- Huş, Muhammed Osman. *Tedavvuru'l-Edyân Kıssatü'l-Bahsi ani'l-İlâh*. Mısır, 2010.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü Mağâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Meşrik, 1987.

- İbn Haldûn, Abdurrahmâsn bin Muhammed. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. Dımeşk/Suriye: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1. Basım, 2015.
- İbn Manzûr, Cemalüddin Ebi'l-Fadl Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-Arab*. 10 Cilt. Beyrut/Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2005.
- Imsejungba. *Hindutva: The Ideology, the Impact and the Implications*. Dorathota, India: Church On The Rock Theological Seminary, 2016.
- İsfehânî, Ebü'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed Râgıb. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Marife, ts.
- İsfendiyâr, Mahmûd Rızâ - Felâhatî, Meryem. "Nigâh-i be Zundegî ve Efkâr-i Ram Mohan Roy be İnzimâm-i Tashîh-i Risâle-i Tuhfetü'l-Muvvahhidîn". *Nâme-i Ferhengistân, Vije Nâme-i Şibh-i Kâre* 5 (20015 1394), 146-170.
- Jaffrelot, Christophe. *The Hindu Nationalist Movement in India*. New York: Columbia University Press, 1. Basım, 1996.
- Jaiswal, Nimisha. "India: New Temple-Mosque Conflict Brewing in Varanasi". *DW.com*. 09 Ağustos 2021. Erişim 31 Ocak 2022. <https://www.dw.com/en/india-hindu-muslim-tensions/a-58810708>
- Jones, Constance A. - Ryan, James D. *Encyclopedia of Hinduism*. New York, 2007.
- Jordens, J. T. F. *Dayananda Sarasvati His Life and Ideas*. New Delhi: Oxford University Press, 1. Basım., 1960.
- Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Muhammed Alî en-Neccâr - Abdülhalîm en-Neccâr. ed-Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Kamer, Sâkıb. "el-İmâm Muhammed Kâsım en-Nânevtevi ve cühûduhu fî tahrîri'l-Hind". *Cuhûdü'l-İmâm en-Nânevtevi fî ilmi'l-hadîs ve riyadetü'l-hareketi't-talimiyyeti fî'l-Hind*. 203-342. Diyobend/el-Hind: Mecmau Hüccetü'l-İslâm el-Câmiatü'l-İslâmiyyetü Dâru'l-Ulûm Vakf Diyobend, 1. Basım, 2015.
- Kankûhî, Abdullah. *Teysîru'l-mantik*. çev. Muhammed Tâhir el-Etekî - Ebu'l-Hayr Ârif Mahmûd. thk. Ebû Huzeyme es-Sekravî. Karaçi-Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 2016.
- Kârî, Ali b. Sultân Muhammed. *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber li Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân*. ed. Mervân Muhammed Şe'âr. Beyrut (Lübnan): Dâru'n-Nefâis, 1. Basım, 1997.
- Kaya, Korhan. *Hinduizm*. İstanbul: Sujala Yayıncılık, 1. Basım, 2018.
- Kaya, Korhan. *Hint Felsefesinin Temelleri*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016.

- Kaya, Korhan. *Hint'te Tanrı*. İstanbul: Sujala Yayıncılık, 1. Basım, 2019.
- Kaya, Korhan. *Yogasutra*. İstanbul: Sujala Yayıncılık, 1. Basım, 2018.
- Keating, Malcolm (ed.). *Controversial Reasoning In Indian Philosophy Major Texts And Arguments On Arthâpatti*. London-UK: Bloomsbury Publishing, 1. Basım, 2020.
- Khan, Israr Ahmad. "Turkey's Hagia Sophia Move vs India's Babri Mosque Demolition". Ajans. AA. 31 Temmuz 2020. Erişim 30 Ocak 2022. <https://www.aa.com.tr/en/analysis/turkeys-hagia-sophia-move-vs-indias-babri-mosque-demolition/1928296>
- Khan, Q. S. *Teaching of Vedas and Quran*. Mumbai: Tanveer Publication, 2. Basım, 2012.
- Khan, Sammyh S. vd. "Lessons from the Past for the Future: The Definition and Mobilisation of Hindu Nationhood by the Hindu Nationalist Movement of India". *Journal of Social and Political Psychology* 5/2 (13 Kasım 2017), 477-511. <https://doi.org/10.5964/jspp.v5i2.736>
- Kıdambı, Sithalakshmi - Kaya, Korhan. *Hindi-Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2. Basım, 2013.
- Kılıç, Recep. *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002.
- Kılıç, Recep. *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004.
- Kılıç, Recep. "Vahiy: Mahiyeti, İmkânı ve Doğrulanması Üzerine". *Milel ve Nihal* 8/1 (2011), 21-47.
- Klostermaier, Klaus K. *A Concise Encyclopedia Of Hinduism*. Oxford-England: Oneworld Publications, 2003.
- Kostakopoulou, Dora. *The Future Governance of Citizenship*. Cambridge University Press, 1. Basım, 2008. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511619861>
- Kökdemir, Esra. "Hint-Āri Toplumunda Su Kültü ve Rigveda'da Su ve Nehir İlahileri". *Uluslararası Toplumsal Bilimler Dergisi* 2/2 (31 Aralık 2018), 33-49. <http://dx.doi.org/10.30830/tobider.sayi.4.3>
- Kuruvachira, J. *Hindu Nationalists of Modern India: A Critical Study of the Intellectual Genealogy of Hindutva*. Jaipur-India: Rawat Publications, 2006.

- Kuruvachira, J. “Historical Origins of Hindutva or Hindu Nationalism”. Erişim 11 Ekim 2020. https://www.academia.edu/38368084/Historical_Origins_of_Hindutva_or_Hindu_Nationalism_Dr_J_Kuruvicara
- Kutlutürk, Cemil. “Farklı Dinlerde Vahyin Semantik Alanı (Hinduizm ve Sihizm örneği)”. *Vahiy Zincirinin Son Halkası Kur’ân Vahyi*. 17-48. İstanbul: Kur’ân Çalışmaları Vakfı, 1. Basım, 2017.
- Kutlutürk, Cemil. *Hindu Kutsal Metinleri Upanişadlar*. İstanbul, 2014.
- Kutlutürk, Cemil. *Hinduizm’de Avatara İnanıcı*. Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Kutlutürk, Cemil. *Hint Düşüncesinde İslâm Algısı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Lal, Neeta. “The Politics Of Yoga”. *The Diplomat*. 04 Nisan 2016. Erişim 15 Ocak 2024. <https://thediplomat.com/2016/04/the-politics-of-yoga/>
- Lamb, Alastair. *Kashmir A Disputed Legacy 1846-1990*. Hertford: Roxford Books, 1. Basım, 1991. <http://archive.org/details/kashmir-a-disputed-legacy-by-alastair-lamb>
- Latif, Aamir. “Memories of Babri Mosque demolition haunt Pakistani Hindus”. Erişim 22 Ocak 2024. <https://www.aa.com.tr/en/asia-pacific/memories-of-babri-mosque-demolition-haunt-pakistani-hindus/1662472>
- Little, William vd. ed. C. T. Onions. 2 Cilt. Great Britain: Oxford University Press, 1. Basım, 1933.
- Lochtefeld, James G. *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*. New York, 2002.
- Long, Jeffery D. “Universalism in Hinduism”. *Religion Compass* 5/6 (01 Haziran 2011), 214-223. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2011.00280.x>
- MacDonell, Arthur A. *A Sanskrit English Dictionary*. London, 1893.
- Maitra, S. K. “Reason in Hindu Philosophy- Classical and Contemporary”. *Philosophy East and West* 11/3 (Ekim 1961), 125-142.
- Margul, Tadeusz. “Hint İnek Tapımının Bugünkü Durumu”. çev. Ali İhsan Yitik - Aynur Yıldız. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2012), 301-320.

- Marx, Karl - Engels, Frederick. *Sömürgecilik Üzerine*. çev. Selâhattin Hilâv. Ankara: Gerçek yayınevi, 1. Basım, 1966.
- Matilal, Bimal Krishna. *Epistemology, Logic, and Grammar in Indian Philosophical Analysis*. ed. Jonardon Ganeri. New Delhi: Oxford University Press, New Edition., 2005.
- Matilal, Bimal Krishna. *Perception An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhîd*. Beyrut-Lübnan: Dar Sâdır, 2. Basım, 2010.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne Tefsîru'l-Mâtürîdiyye*. 10 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2005.
- Mehta, Nirav. "The Inner Revolution: Shuddhi and the Reinvention of Hinduism". *Swarthmore Undergraduate History Journal* 1/1 (2020), 4-36. <https://doi.org/10.24968/2574-0113.1.1>
- Meral, Yasin. "Şim'on Ben Tsemah Duran'ın (Ö. 1444) Keşet U-Magen Adlı İslam'a Reddiyesinin Değerlendirmesi". *Dini Araştırmalar* 15/41 (Aralık 2012), 59-79.
- Mermer, Cengiz Topel. *Keşmir Sorunu ve Pakistan-Hindistan İlişkileri Üzerine Etkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora, 2018.
- Metcalf, Barbara D. - Metcalf, Thomas R. *Modern Hindistan'ın Kısa Tarihi*. çev. Zeynep Hale Akman. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 1. Basım, 2018.
- Mohanty, J. N. "A Fragment of the Indian Philosophical Tradition - Theory of Pramāna". *Indian Philosophy: A Collection of Readings (5 Volumes)*. ed. Roy W. Perrett. New York: Routledge, 2001.
- Monier Williams, M. A. London: Oxford, ts.
- Morrison, John. *New Ideas in India During The Nineteenth Century*. London, 1906.
- Muhsin, Kâzım Heylân. *Keşmîr: Dirâsetün fi't-Târîhi's-Siyâsiyyi li's-Sirâi'l-Hindî-el-Bâkistânî 1947-1949*. Bağdat: Dâru'l-Ferâhidî li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1. Basım, 2012.

- Müller, F. Max - M., K. *Biographical Essays*. London: Longmans, Green, and Co., 1884.
- Müller, Max. *A History of Ancient Sanskrit Literature*. London, 1860.
- Naeem, Fuad S. *Interreligious Debates, Rational Theology, and the 'ulama' in the Public Sphere: Muḥammad Qāsim Nānautvī and the Making Of Modern Islam in South Asia*. Washington, DC: Georgetown University, 2015.
- Naik, Zakir. *The Qur'an & Modern Science Compatible or Incompatible?* PDF, ts.
- Nānevteṣī, Muhammed Kāsim. *İntisāru'l-İslām*. Ârâmbâğ-Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphâne, ts.
- Nānevteṣī, Muhammed Kāsim. *Muhâverât fi'd-dîn*. çev. Muhammed Sâcid el-Kâsimî. Diyobend/el-Hind: Akademiyetü Şeyhu'l-Hind, 1. Basım, 2011.
- Nānevteṣī, Muhammed Kāsim. *Rudûd alâ i'tirâzâtin müveccehetin ile'l-İslâm (İntisāru'l-İslâm)*. çev. Muhammed Sâcid el-Kâsimî. Diyobend/el-Hind: Akademiyetü Şeyhu'l-Hind, 1. Basım, 2011.
- Nānevteṣī, Muhammed Yakûb. *el-İmâm Muhammed Kāsim en-Nānevteṣī kemâ raeytühû*. çev. Muhammed Ârif Cemîl el-Kâsimî el-Mübârekfûrî. Diyobend/el-Hind: Akademiyetü Şeyhu'l-Hind, 1. Basım, 2011.
- Natesan, G. A. (ed.). *Leaders of the Brahma Samaj: Being a Record of the Lives and Achievements of the Pioneers of the Brahma Movement*. Madras: G. A. Natesan & Co., 1. Basım, 1926.
- Nawhami, Mufti Muhammad Saifur Rahman. "Nanautwi, Mamluk al-Ali – d. 1267". <https://www.uloom.com>. 07 Kasım 2023. Erişim 21 Mart 2024. <https://www.uloom.com/stable/150620501?title=Nanautwi%2C+Mamluk+al-Ali+%E2%80%93+d.+1267>
- Nedvî, Muhammed İsmail en-. *el-Hindü'l-kadîm hazârâtühâ ve diyânâtühâ*. Kâhire, 1970.
- Nehru, Cevâhirlâl. *İktişâfu'l-Hind*. 2 Cilt. Dimeşk, 2011.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Bahru'l-Kelâm*. Ammân-Ürdün: Dâru'l-Feth, 1. Basım, 2014.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebssiratü'l-edille*. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Nikhilananda, Swami. *Hinduizm*. çev. Aslı Özer. İstanbul, 2003.

- Nuhoğlu, Gller. "Gaznelilerin Keşmir Seferleri". *Keşmir Dosyası*. ed. Halil Toker. 373. İstanbul: Tatav Yayınları, 2003.
- Nuhoğlu, Hidayet Y. "Keşmir Meselesinde Anglo-Hindu İttifakı". *Keşmir Dosyası*. ed. Halil Toker. 373. İstanbul: Tatav Yayınları, 2003.
- Orsini, Francesca. *The Hindi Public Sphere: 1920-1940*. School of Oriental and African Studies, London University, Ph.D. Dissertation/Thesis Submitted For The Degree Of Doctor Of Philosophy, 1996.
- Oza, Nandini. "Sangh Parivar Has Become Personality-Oriented, Political: Togadia". *Dergi*. <https://www.theweek.in>. 16 Kasım 2019. Erişim 28 Ekim 2020. <https://www.theweek.in/theweek/cover/2019/11/16/sangh-parivar-has-become-personality-oriented-political-togadia.html>
- Özcan Azmi. "Dârülulûm". *DİA*. 8/553-555. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Özcan, Azmi. "Dünden Bugüne Keşmir ve Keşmir Meselesi". *Keşmir Dosyası*. ed. Halil Toker. 373. İstanbul: Tatav Yayınları, 2003.
- Özcan, Azmi. "Malabar". *DİA*. 27/465-466. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Pal, Amar Nath. "The Sacred Cow in India: A Reappraisal". *Indian Anthropologist* 26/2 (1996), 53-62.
- Pal, Felix - Chaudhary, Neha. "Leaving the Hindu Far Right". *South Asia: Journal of South Asian Studies* 46/2 (2023), 425-444. <https://doi.org/10.1080/00856401.2023.2179817>
- Pandit, Idrisa. "The 'Israel Model': The Fragile Paradise of Kashmir Faces an Existential Threat". *Haber. Middle East Eye*. 03 Aralık 2019. Erişim 31 Mart 2021. <http://www.middleeasteye.net/opinion/india-and-israel-alliance-kashmiris-are-now-facing-existential-threat>
- Parry, Abdul Waheed. "5 Questions: Citizenship Amendment Bill in India". *SETA*. 21 Şubat 2020. Erişim 10 Şubat 2022. <https://www.setav.org/en/5-questions-citizenship-amendment-bill-in-india/>
- Patel, Hitendra K. "Aspects Of The Cow Protection Movement And The Intelligentsia In Late Nineteenth And Early Twentieth Centuries". *Proceedings of the Indian History Congress* 69 (2008), 790-808.
- Pervîz, Erşed. "el-İmâm Muhammed Kâsım en-Nânevteví ve tesîsühü li câmiati Dâru'l-Ulûm/Diyobend". *Cuhûdü'l-İmâm en-Nânevteví fî ilmi'l-hadîs ve*

- riyadetü'l-hareketi't-talimiyyeti fi'l-Hind.* 89-202. Diyobend/el-Hind: Mecmau Hüccetü'l-İslâm el-Câmiatü'l-İslâmiyyetü Dâru'l-Ulûm Vakf Diyobend, 1. Basım, 2015.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Usûlü'd-dîn.* Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2003.
- Phillips, Stephen. "Epistemology in Classical Indian Philosophy". ed. Edward N. Zalta. *Stanford Encyclopedia of Philosophy.* <https://plato.stanford.edu/Archives/Win2012/entries/epistemology-india/>
- Qasmi, Mohd. Azam. *Molana Mohd. Qasim Nanautvi's Contribution to Islamic Thought With Special Reference to Al-Kalam.* Aligarh-India: Aligarh Muslim University, Doktora, 1988.
- Qureshi, M. Naeem. "Moplahlar". 30/279-280. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Rafîu'l-Mahmûd. "el-İmâm Muhammed Kâsım en-Nânevtevi ve müsannefâtühü - Dirâsetün ve tekvîmün". *Müsâbakatü'l-İmâm Muhammed Kâsım en-Nânevtevi.* 8-99. Diyobend/el-Hind: Mecmau Hüccetü'l-İslâm el-Câmiatü'l-İslâmiyyetü Dâru'l-Ulûm Vakf Diyobend, 1. Basım, 2014.
- Rafîu'l-Mahmûd vd. *Müsâbakatü'l-imâm Muhammed Kâsım en-Nânevtevi.* Diyobend/el-Hind: Mecmau Hüccetü'l-İslâm el-Câmiatü'l-İslâmiyyetü Dâru'l-Ulûm Vakf Diyobend, 1. Basım, 2014.
- Rai, Lajpat. *The Arya Samaj: An Account of Its Origin, Doctrines, and Activities, with a Biographical Sketch of The Founder.* London: Longmans, Green And Co., 1915. <http://archive.org/details/aryasamajaccount00lajprich>
- Rajeshwar, Yashasvini - Amore, Roy C. "Coming Home (Ghar Wapsi) and Going Away: Politics and the Mass Conversion Controversy in India". *Religions* 10/5 (Mayıs 2019), 313. <https://doi.org/10.3390/rel10050313>
- Ramanathan, S. "İtihaasam and Chandas: What Are They?" *Tamil Brahmins Community.* 03 Haziran 2012. Erişim 07 Şubat 2023. <https://www.tamilbrahmins.com/threads/itihaasam-and-chandas-what-are-they.9032/>
- Ramazan Efendi, Ramazan b. Muhammed el-Hanefî. "Haşiyetü Ramazan Efendi". *el-Mecmûatü's-Seniyye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Neseftiyye "Ramazan Efendi/el-*

- Kesteli/el-Hayâli*". ed. Mur'î Hasen er-Reşîd. 640. Lübnan: Dâru Nûru's-Sabâh, 1. Basım, 2012.
- Râmhürmüzî, Büzürg b. Şehriyâr. *Acâibü'l-Hind*. ed. Hasan Sâlih Şihâb. Abu Dhabi: Dâru'l-Kütübü'l-Vataniyye, 1. Basım, 2010.
- Rao, D. C. "Tapınma: Tanrı Tasvirleri Put Mudur?" çev. Nermin Öztürk. *Necmattin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2018), 257-261.
- Rao, D. C. *Understanding Hinduism Basic Questions Answered*, ts.
- Rao, Deepthi. "https://www.shvasa.com/yoga-blog/sankalpa-a-secret-power-that-all-people-have". Erişim 21 Ocak 2024. <https://www.shvasa.com/yoga-blog/sankalpa-a-secret-power-that-all-people-have>
- Raza, Danish. "The Saffron Muslim". <https://www.hindustantimes.com>. 18 Ocak 2014. Erişim 26 Ekim 2020. <https://www.hindustantimes.com/india/the-saffron-muslim/story-sxdXyHOdasvoBCnV858EWL.html>
- Râzî, Fahreddin. *Allah'ın Aşkınlığı esâsu't-takdîs fi ilmi'l-keîâm*. çev. İbrahim Coşkun. İstanbul: İz Yayıncılık, 5. Basım, 2021.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-. *Me'âlimü usûli'd-dîn*. thk. Nizâr Hammâdî. Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2012.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî el-Müştehiru bi't-Tefsîri'l-Kebîr ve Mefâtihi'l-Ğayb*. 32 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1981.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-. *Te'sisü't-takdîs*. Mardin-Türkiye: Dâru Nûru's-Sabâh, 1. Basım, 2011.
- Rızvî, Saiyid Athar Abbas. "Keşmir". *DİA*. 25/325-327. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Rino (Renault), Luis (Louis). *Âdâbü'l-Hind*. çev. Henri (Henry) Züğeyb (Zougheib). Beyrut-Paris, 1989.
- Sâbûnî, Nüreddîn Ahmed bin Mahmûd bin Ebî Bekr. *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, 1. Basım, ts.
- Sâbûnî, Nüreddîn Ahmed bin Mahmûd bin Ebî Bekr. *en-Nübüvvetü ve'l-enbiyâ*. Dımeşk: Mektebetü'l-Ğazali, 3. Basım, 1985.
- Sâid, Habîb. *Edyânü'l-Âlem*. Kahire, ts.

- Saraswati, Dayanand. *An English Translation of The Satyarth Prakash*. çev. Durga Prasad. Lahore: Virjanand Press, 1. Basım, 1908.
- Saraswati, Dayananda. *Light of Truth or An English Translation of The Satyarth Prakash The Well-Known Work of Swami Dayananda Saraswati*. çev. Chiranjiva Bharadwaja. Allahabad: The Star Press, ts.
- Sarda, Har Bilas. *Life Of Dayanand Saraswati*. Ajmer/India: Vedic Yantralaya, 1946.
- Sarma, D. S. *Studies in The Renaissance Of Hinduism in The Nineteenth and Twentieth Centuries*. Benares, 1944.
- Se'fân, Kâmil. *Mevsûatü'l-edyânü'l-kadîme mu'tekadâtü Asyeviyye*. Nasr-Kahire: Dâru'n-Nidâ, 1. Basım, 1999.
- Shamsuddin, Mohammed. "A Brief Historical Background of Sati Tradition in India (Hindistan'daki Sati Geleneğinin Kısa Bir Tarihsel Arka Planı)". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 3/5 (Haziran 2020), 45-63.
- Sharma, Betwa. "From The Ku Klux Klan To Cow Vigilantes: A Scholar Explains Why Lynching Is Terrorism". *HuffPost*. 29 Haziran 2018. Erişim 06 Nisan 2022. https://www.huffingtonpost.in/2018/06/29/from-the-ku-klux-klan-to-cow-vigilantes-a-scholar-explains-why-lynching-is-terrorism_a_23470797/
- Shastri, Rahul. "September 17 Is Celebrated as the Liberation Day of Hyderabad. Here's Why?" <https://www.organiser.org>. 16 Eylül 2020. Erişim 22 Ekim 2020. <https://www.organiser.org/Encyc/2020/9/16/September-17-is-celebrated-as-the-Liberation-Day-of-Hyderabad.html>
- Sikand, Yoginder S. "The Fitna of Irtidad: Muslim Missionary Response to the Shuddhi of Arya Samaj in Early Twentieth Century India". *Journal of Muslim Minority Affairs* 17/1 (01 Nisan 1997), 65-82. <https://doi.org/10.1080/13602009708716358>
- Singh, Tavleen. "The Idea That There Is a Muslim Conspiracy to Prey on Hindu Girls and Convert Them to Islam Is Ludicrous". *The Indian Express* (20 Aralık 2020). <https://indianexpress.com/article/opinion/columns/love-jihad-is-nonsense-tavleen-singh-7111685/>
- Svami Dayananda Sarasvati. *The Light of Truth (English Translation of Svami Dayananda's Satyarth Prakash)*. ed. Satya Prakash Beegoo. çev. Ganga

- Prasad Upadhyaya. Delhi-India: Vijaykumar Govindram Hasanand, 6. Basım, 2021.
- Şâhid, Muhammed vd. *Cuhûdü'l-İmâm en-Nânevtevi fî ilmi'l-hadîs ve riyadetü'l-hareketi't-talimiyyeti fî'l-Hind*. Diyobend/el-Hind: Mecmau Hüccetü'l-İslâm el-Câmiatü'l-İslâmiyyetü Dâru'l-Ulûm Vakf Diyobend, 1. Basım, 2015.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdü'l-Kerîm. *el-Milel ve'n-Nihal*. 3 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 8. Basım, 2009.
- Şehristânî, Ebü'l-feth Muhammed b. Abdülkerîm. *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-Kelâm*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 2004.
- Şelebî, Ahmed. *Mukâranetü'l-Edyân Edyânü'l-Hindü'l-Kübrâ*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'n-Nahdatü'l-Mısıriyye, 9. Basım, 1990.
- Şeriafî, Ali. *Dinler Tarihi*. çev. Ejder Okumuş. 2 Cilt. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Şirvanlı, Ahmed Hamdî Efendi. *Seyahatnâme Hindistan, Svat ve Afganistan*. ed. Fatma Rezan Hürmen. İstanbul: Arma Yayınları, 2. Basım, 1995.
- Tânevî, Muhammed Ali. *Mevsûatü Keşşâfi istulâhâti'l-fünûni ve'l-ulûm*. ed. Rafik el-Acem. 2 Cilt. Lübnan: Mektebetü Lübnân, 1. Basım, 1996.
- Taşcı, Muhammet Nazım. "Cammu Keşmir'in özel statüsünün kaldırılmasının üzerinden 2 yıl geçti". Ajans. AA. 04 Ağustos 2021. Erişim 15 Şubat 2022. <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/cammu-kesmirin-ozel-statusunun-kaldirilmasinin-uzerinden-2-yil-gecti/2323942>
- Teftâzânî, Sa'duddin Mes'ûd b. Ömer. "Şerhu Akâidi'n-Nesefiyye". *el-Mecmûatü's-Seniyye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye "Ramazan Efendi/el-Kesteli/el-Hayâli"*. thk. Mur'î Hasen er-Reşîd. 640. Lübnan: Dâru Nûru's-Sabâh, 1. Basım, 2012.
- Teftâzânî, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer. *Şerhu'l-Akâid*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: Rihlekitap, 2011.
- Teftâzânî, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer. *Şerhu'l-Makâşid*. 5 Cilt. Beyrut-Lübnan: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1998.
- Tevfikî, Hüseyin. *Büyük Dinleri Tanımak*. çev. Muhammed Karaduman. İstanbul, 2013.

- Thomas, Mathew. *Christian Missions In The Pluralistic Context Of India – The Relevance Of Gandhian Approach*. Mahatma Gandhi University, Ph.D. Dissertation, 2002.
- Timur, Sahibkiran Emir Muhammed Tarağay Bahadıroğlu. *Timur'un Günüğü: Tüzükât-ı Timur*. çev. Kutlukhan Şakirov - Adnan Aslan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2010.
- Tiwary, Deeptiman - Dastidar, Avishek G. "Lok Sabha Clears Citizenship Amendment Bill: Amit Shah Invokes 'Partition on Basis of Religion' to Defend Bill". *The Indian Express* (blog), 10 Aralık 2019. <https://indianexpress.com/article/india/lok-sabha-clears-citizenship-amendment-bill-amit-shah-invokes-partition-on-basis-of-religion-to-defend-bill6158951/>
- Toker, Halil. *Sebepleri ve Sonuçları ile Keşmir Meselesini Kavramak*. İstanbul: Demavend Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Topdemir, Hüseyin Gazi. "Öklid". *DİA*. 34/24-25. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2007.
- Toprak, Süleyman. *Ölümden Sonraki Hayat (Kabir Hayatı)*. Konya: Tekin Kitabevi, 9. Basım, 2005.
- Tümer, Günay. "Brahmanizm". *DİA*. 6/329-333. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Türkan, Ahmet - Cevahir, Mehmet Safa. "Hindu Bayramı Divali'nin Tarihi Gelişimi ve Farklı Dinlerdeki Yansımaları". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (Aralık 2022), 581-605. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1157015>
- Türki en-Nâsirî, Necmüddîn Menkubers b. Yalıkılıç et-. *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye el-müsemmâ en-nûru'l-lâmi ve'l-burhânü's-sâti*. thk. Fatih Güngör vd. Ammân-Ürdün: Dârü'l-Feth, 1. Basım, 2021.
- Udayakumar, S. P. "Historicizing Myth and Mythologizing History: The 'Ram Temple' Drama". *Social Scientist* 25/7/8 (Temmuz 1997), 11-26. <https://doi.org/10.2307/3517601>
- Umrao, Prashant Patel. "Finally, the Most Awaited Day for Hindus Has Arrived; Wait of over 500 Years Is over as Ramlalla Returns to His Birthplace". <https://www.organiser.org>. 02 Ağustos 2020. Erişim 22 Ekim 2020.

- <https://www.organiser.org/Encyc/2020/8/2/The-most-awaited-day-for-Hindus-has-arrived-as-Wait-of-over-500-years-is-over-.html>
- Upadhyaya, Ganga Prasad. *The Origin, Scope and Mission of the Arya Samaj*. Allahabad: Arya Samaj, 1940.
- Vable, D. *The Arya Samaj Hindu without Hinduism*. New Delhi, 1983.
- Vandeveld, Iris. "Reconversion to Hinduism: A Hindu Nationalist Reaction Against Conversion to Christianity and Islam". *South Asia: Journal of South Asian Studies* 34/1 (07 Mart 2011), 31-50.
- Walsh, Judith E. *A Brief History Of India*. USA: Facts On File, 2. Basım, 2010. <http://archive.org/details/abriefhistoryofindia>
- Yadav, K. C. (ed.). *The Autobiography of Dayanand Saraswati*. Haryana-India: Hope India Publications, 2. Basım, 2003.
- Yang, Anand A. "Sacred Symbol and Sacred Space in Rural India: Community Mobilization in the 'Anti-Cow Killing' Riot of 1893". *Comparative Studies in Society and History* 22/4 (Ekim 1980), 576-596. <https://doi.org/10.1017/S0010417500009555>
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Arş". *DİA*. 3/406-409. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Bezm-i Elest". *DİA*. 6/106-108. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yazıcı, Hüseyin. "Birleşmiş Milletler Kararları Işığında Keşmir Sorunu'na Bir Bakış". *Keşmir Sorunu*. ed. Halil Toker. 373. İstanbul: Tatav Yayınları, 2003.
- Yitik, Ali İhsan. *Doğu Dinleri*. İstanbul: İsam Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Yitik, Ali İhsan. *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1996.
- Yitik, Ali İhsan - Arslan, Hammet. "Vedalar ve Kaynağı Üzerine". *Milel ve Nihal* 8/1 (Nisan 2011), 225-250.
- Zachariah, Aleyamma. *Modern Religious and Secular Movements in India*. Theological Book Trust, Rev. ed., 1994.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza b. Muhammed el-Hüseyinî. *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. 20 Cilt. Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2007.
- Zekeriyâ, Ebû Bekr Muhammed. *el-Hindüsiyyetü ve Te'sîru Ba'zi'l-Firaki'l-İslâmiyyeti bihâ*. 3 Cilt. Cidde: Dârü'l-Evrâku's-Sekâfiyye, 2016.

- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Tefsîru'l-Keşşâf 'an haqâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eqâvîl fî vücûhi't-te'vîl'*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Marife, 3. Basım, 2009.
- “Book Search: The Arya Samaj Elibrary”. Erişim 22 Haziran 2022. <https://elibrary.thearyasamaj.org/books?book=satyarth-prakash--kannada&similar=true>
- euronews. “Camnu Keşmir’in özel statüsü kaldırıldıktan sonra 69 kişi öldürüldü”. 31 Aralık 2019. Erişim 08 Haziran 2022. <https://tr.euronews.com/2019/12/31/camnu-kesmir-in-ozel-statusu-kald-r-ld-ktan-sonra-69-kisi-olduruldu>
- “Charu Gupta | Delhi Üniversitesi - Academia.edu”. Erişim 23 Mart 2021. <https://du-in.academia.edu/CGupta>
- <http://savarkar.org/en/encyc/2017/5/23/Conversion-and-shuddhi.html>. “Conversion and Shuddhi”. Erişim 14 Nisan 2021. <http://savarkar.org/en/Encyc/2017/5/23/Conversion-and-shuddhi.html>
- <https://www.kaanoon.com/151019/conversion-back-to-hinduism>. “Conversion Back to Hinduism”. Erişim 14 Nisan 2021. <https://www.kaanoon.com/151019/conversion-back-to-hinduism>
- <https://www.organiser.org>. “‘Crimes against Hindus in Muslim-Majority Areas of India Increasing’ Says VHP”. 30 Nisan 2020. Erişim 22 Ekim 2020. <https://www.organiser.org/Encyc/2020/5/30/VHP-questions-silence-on-Hindu-lynchings-and-says-crimes-against-Hindus-in-Muslim-majority-areas-is-increasing.html>
- “Dayanand Saraswati - The Ten Principles of A Noble Society”. Erişim 07 Kasım 2021. <http://www.vjsingh.info/dayanan.html#00>
- Google Maps. “Dayanand Saraswati’s Birth Place”. Erişim 09 Haziran 2021. <https://www.google.com/maps/place/Dayanand+Saraswati's+Birth+Place/@22.7745193,70.8375784,10.13z/data=!4m5!3m4!1s0x3959eb8ec7e2aa9d:0x8f327bb4b9d734df!8m2!3d22.6549645!4d70.7485839>
- “Destruction of Ayodhya Mosque”. Erişim 22 Ocak 2024. <https://rpl.hds.harvard.edu/religion-context/case-studies/violence-peace/destruction-ayodhya-mosque>

Satyarth Prakash (Hindi). “Download Satyarth Prakash in Your Language.” Erişim 22 Haziran 2022. <http://satyarthprakash.in/download-satyarth-prakash/>

Encyclopedia Britannica. “Dvija | Hinduism”. Erişim 10 Nisan 2021. <https://www.britannica.com/topic/dvija>

BBC News Türkçe. “Hindistan, Cammu Keşmir’in özel statüsünü kaldırdı”. Haber. 05 Ağustos 2019. Erişim 08 Haziran 2022. <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-49233737>

TDV İslam Ansiklopedisi. “Hindistan Hilâfet Hareketi - TDV İslâm Ansiklopedisi”. Erişim 19 Mart 2021. /hindistan-hilafet-hareketi

Encyclopedia Britannica. “India - The Marathas”. Erişim 04 Mayıs 2021. <https://www.britannica.com/place/India>

Hukukçular Derneği. “India’s New Citizenship Law”. Erişim 09 Şubat 2022. <https://hukukcular.org.tr/indias-new-citizenship-law/>

Sputnik Türkiye. “Keşmir’de Hint güvenlik güçleri evleri yağmalayıp ateşe verdi” iddiası”. Haber. 19 Mayıs 2020. Erişim 08 Haziran 2022. <https://tr.sputniknews.com/20200519/kesmirde-hint-guvenlik-gucleri-evleri-yagmalayip-ateşe-verdi-iddiasi-1042078653.html>

Encyclopedia Britannica. “Noncooperation Movement | Indian History”. Erişim 19 Mart 2021. <https://www.britannica.com/event/noncooperation-movement>

“Planning Development & Monitoring Department”. Erişim 09 Haziran 2022. <http://jkplanning.gov.in/profile.html>

Firstpost. “PM Modi Is God, Greater than Gandhi: New ICCR Chairman Lokesh Chandra-India News , Firstpost”. 04 Kasım 2014. Erişim 06 Nisan 2022. <https://www.firstpost.com/india/pm-modi-is-god-greater-than-gandhi-says-new-iccr-chairman-lokesh-chanda-1786777.html>

“Purdah | Veil, Seclusion & Gender Roles | Britannica”. Erişim 22 Ocak 2024. <https://www.britannica.com/topic/purdah>

“Rig Veda - Volume I”. Erişim 05 Aralık 2020. <https://elibrary.thearyasamaj.org/book/rig-veda--volume-i>

<https://www.hindustantimes.com>. “RSS Muslim Wing to Give Push to Ayodhya Ram Temple Construction”. 31 Ağustos 2017. Erişim 26 Ekim 2020.

<https://www.hindustantimes.com/india-news/rss-muslim-wing-to-give-push-to-ayodhya-ram-temple-construction/story-Lp6lNexiDrL03zY8WoEw0I.html>

<https://www.rss.org>. “RSS: Vision and Mission”. 22 Ekim 2020. Erişim 22 Ekim 2020.
<https://www.rss.org/Encyc/2012/10/22/rss-vision-and-mission.html>

<http://www.sanghparivar.org>. “Sangh Parivar”. Erişim 25 Ekim 2020.
<http://www.sanghparivar.org/>

<http://www.indianpost.com>. “Swami Virjanand (Saint)”. Erişim 02 Kasım 2020.
<http://www.indianpost.com/viewstamp.php/SWAMI%20VIRJANAND%20%28%20SAINT%20%29>

The Collected Works of Mahatma Gandhi. 100 Cilt. Ahmedabad: The Publications Division Ministry Of Information And Broadcasting Government Of India, 1967. <https://www.gandhiheritageportal.org/>

“Uluslararası Keşmir Konferansı Bildirisi”. *Dış Politika*. 10/246. İstanbul: RisaleYayımları, 1990.

“Vishva Hindu Parishad – Official Website”. Erişim 22 Ekim 2020. <https://vhp.org/>

Firstpost. “Yoga to be a compulsory subject in govt schools: Here’s what the plan is- India News , Firstpost”. 23 Haziran 2015. Erişim 15 Ocak 2024.
<https://www.firstpost.com/india/yoga-to-be-a-compulsory-subject-in-govt-schools-heres-what-the-plan-is-2306796.html>