

## BİBLİYOGRAFYA :

I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Halle 1889-90, II, 35-36; a.m.f., *el-'Akıde ve ş-şerf'a fi'l-İslâm* (trc. M. Yüsus Müsâ v.dğr.), Kahire 1946, s. 4-5; a.m.f., *Tagebuch* (ed. A. Scheiber), Leiden 1978, s. 17, 20-21, 23-24, 27, 34, 36, 38, 39, 55-74, 81, 84-87, 91-93, 106-107, 138, 164, 167-168, 180, 182, 190, 205, 213, 221, 231, 281-282; a.m.f., *Zâhirîler* (trc. Cihad Tunç), Ankara 1982, s. IX-XXXVII; Buhârî, *et-Târîhu ş-şâğir*, I, 217; Zehebî, *Tezkiretü'l-huflâz*, I, 109-110; B. Heller, *Bibliographie des oeuvres de Ignace Goldziher*, Paris 1927; Barthold, *İslâm Medeniyeti* (İstanbul 1940), Ankara 1984, M. Fuad Köprülü'nün "İzahlar ve Düzeltilmeler" bölümü, s. 106, 173; J. Fück, *Die arabischen studien in Europa*, Leipzig 1955, s. 226-231; İsmail Hamî Danişmend, *Türklük ve Müslümanlık*, İstanbul 1959, s. 27; M. Tayyib Okıç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, İstanbul 1959, s. 5, 6; J. J. Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'occident*, Mouton 1962, s. 11, 12, 333-334; a.m.f., "Goldziher, Ignác", *ER*, VI, 73-74; J. de Somogyi, *Ignaz Goldziher Gesammelte Schriften*, I-VI, Hildesheim 1967-73; a.m.f., "A Collection of the Literary Remains of Ignace Goldziher", *JRAS* (1935), s. 149-154; a.m.f., "Ignace Goldziher", *MW*, XLI (1951), s. 199-208; Mustafa es-Sibâi, *es-Sünne ve mekânethâ fi't-teşrî'i'l-İslâm*, Beyrut 1397/1978, s. 24, 367; a.m.f., *el-İstîşrâk ve'l-müsteşrikün mâ lehüm ve mâ 'aleyhim*, Beyrut 1979, s. 31-32, 43-45; Muhammed Abdülfettâh Uleyyân, *Eđva' 'ale'l-İstîşrâk*, Kahire 1400/1980, s. 112-119; Necîb el-Akikî, *el-Müşteşrikün*, Kahire 1980, III, 40-42; M. Mustafa el-A'zamî, *Dirâsât fi'l-ĥadîs'i-nebevî*, Riyad 1401/1981, s. 61, 456-460; Bedevî, *Mevsû'atü'l-müsteşrikîn*, s. 119-126; G. Degener, *Bibliographie der deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde* (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1992, XIV, 95-111; C. A. Nallino, "Ignaz Goldziher", *RSO*, IX (1921), s. 234-236; C. H. Becker, "Ignaz Goldziher", *Isl.*, XII (1922), s. 214-222; R. Hartmann, "Ignaz Goldziher", *ZDMG*, LXXVI (1922), s. 285-290; R. Gottheil, "Ignaz Goldziher", *MW*, XIII (1923), s. 176-180; Zâkir Kâdirî [Ugan], "Dînî ve Gayr-ı Dînî Rivayetler", *DİFM*, sy. 4 (1926), s. 201; J. Nemeth, "Goldziher Jugend", *AO*, I (1950-51), s. 7-25; G. H. Bousquet, "Etudes islamologiques d'Ignaz Goldziher", *Arabica*, VII (1960), s. 1-29, 113-139, 237-272; Zeki Velidi Togan, "Enstitü ve Kürsü Çalışmaları", *İTED*, III (1960), s. 273-275; F. Laszlo Nagy, "Ignaz Goldziher (1850-1921)", *Islam: Storia e Civiltà*, VIII, Roma 1984, s. 195-198; M. Pl. Ed., "Goldziher, Ignaz", *EJd.*, VII, 752-753.



MEHMET S. HATİBOĞLU

**Metodu.** Goldziher araştırmaları sırasında İslâm'dan bahsederken sadece İslâm dinini kastetmez, bu kavramı yerine göre İslâm toplumunu ve İslâm kültürünü ifade etmek için de kullanır. Bu durum dikkatsizlikten kaynaklanmış olmayıp onun İslâm'a bakış açısının mantıklı bir sonucudur. Hayatı boyunca vatanının ve dininin kendisine yol gösterdiğini, "samimi katı bir yahudi" olduğu

olarak ifade eden Goldziher (*Tagebuch*, s. 239, 307), İslâmiyet'i "Mekke'nin yahudileştirilmiş dinî âdetleri" olarak görür (*a.g.e.*, s. 56-57). Onun bu bakışı bütün çalışmalarını yönlendirmiş, ancak kendisinin de ifade ettiği gibi (*a.g.e.*, s. 307-309) araştırmalarının ardında yatan gerçek faktörü gizleyerek amacını gerçekleştirmek için her türlü vasıtayı kullanmıştır.

Goldziher'in metodu çocukluğundan itibaren özellikle Moses Wolf Freudenberg'den aldığı Tevrat, Talmud ve yahudi din felsefesi derslerine hâkim olan Yahudilik şuuruna dayanır (*a.g.e.*, s. 19, 20, 22, 28, 164). Bu temel anlayışa, kendi yaşadığı dönemde efsaneleri anlamak için kullanılan tekniklerin, Yahudilik ile Hıristiyanlığı konu alan dinler tarihi araştırmalarında ulaşılan sonuçların ve özellikle Yahudiliğin İslâm üzerindeki tesiri konusunda doktora tezi yapmış olup (*Was hat Muhammed aus dem Judenthume aufgenommen*, Bonn 1833) önce Frankfurt, daha sonra da Berlin başhahamlığında bulunan reformist yahudi din âlimi Abraham Geiger'e ait eserlerin (*EJd.*, VII, 357-360; *ER*, V, 490-491) tesirlerini de eklemek gerekir (*Tagebuch*, s. 28, 33, 39, 123). Bunlardan başka Goldziher, o dönemde İslâm araştırmaları alanında yaygın olan tarihî-filolojik araştırma tekniklerini, özellikle de Heinrich Leberecht Fleischer'in yöntemini kullanarak "İslâm'ın Mekke'nin yahudileştirilmiş dinî âdetleri olduğu" tarzındaki tezini desteklemek ve İslâm'ın heterojen hususiyetini Batılı okuyuculara anlatmak istemiştir (*Vorlesungen*, s. 40). Şu da belirtmelidir ki Goldziher, ilmî görünümünde içinde kanıtlanması istenen bir iddianın bütünlüğünü bozmadan ayrıntılı bir şekilde ele alınıp yöntemini, "veli" olarak nitelendirip (*Tagebuch*, s. 202) *Der Mythos bei den Hebräern* (Leipzig 1876) adlı kitabını kendisine ithaf ettiği Moritz Karman'dan öğrenmiş ve sık sık fikirlerini Karman'a takdim ederek onun da görüşlerinden faydalanmıştır (*a.g.e.*, s. 42-44).

Bu metod aksiyom olarak kullanılan bir amaç, bu amacı gerçekleştirmek için tarihî kaynaklardan seçilecek uygun malzeme ve bu malzemenin anlaşılmasında kullanılan yorum teknikleri olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır.

1. Goldziher'in aksiyom olarak kullandığı amaç, İslâmiyet'in birkaç asır devam eden bir süreç içinde birçok faktörün katılımıyla teşekkül etmiş, köken

olarak gayri mütecânis (heterojen) bir yapıya sahip olmakla birlikte sonuçta müslümanların gayretleriyle nisbeten mütecânis (homojen) bir şekle girmiş (*Muhammedanische Studien*, II, 5) bir din olduğunu ortaya koymaktır (*Tagebuch*, s. 123; *Vorlesungen*, s. 2). Goldziher, İslâmî tebliğin ilk dönemine ayırdığı bütün yazılarında veya umumi yazılarının ilk dönemle ilgili bölümlerinde bu amacı gerçekleştirmek için uğraştığı gibi diğer araştırmacılara da bunu tavsiye etmektedir (*Vorlesungen*, s. 40; *Die Richtungen*, s. 2-3). Câhiliye Arapları'nın dinî kaygıları olmadığını, sadece çok seyahat ederek bilhassa Güney Arabistan ile Suriye gibi daha kuzeyde bulunan bölgelerde dinî pratiklerle temas kurmuş münferit şahıslarda sınırlı anlamda dinî duygulardan bahsedebileceğini söylerken İslâm'ın Câhiliye dönemiyle bağlantılı olmadığını telakkisini ortaya koymakta, Hz. Muhammed'in vahiy aldığını da kabul etmediğine göre onun tevhid konusunda Yahudilik'ten, diğer konularda da Hıristiyanlık'tan etkilenecek dinî bir reform hareketi başlatmak istediği iddiasına temel hazırlamaya çalışmaktadır. Meselâ namazı bu şekilde temellendirmektedir (*Muhammedanische Studien*, I, 2-4, 33-34).

2. İslâmiyet Mekke'nin yahudileştirilmiş dinî âdetleridir, ancak Yahudiliğin kendisi değildir. Bu fark, "İslâm'ın böyle bir kaynağı olmakla birlikte başka kaynaklarla desteklenerek oluşturulduğu" aksiyomu ile tamamlanır ve bu aksiyom malzeme arayışını doğrudan tayin eder. Bu noktadan hareketle Hz. Muhammed'in ve ondan sonra diğer müslümanların nasıl olup da nisbeten mütecânis bir dine ulaştıkları sorusu onun tarihî rivayetleri seçisinde temel ölçüyü oluşturur (*Tagebuch*, s. 56-57; *Muhammedanische Studien*, I, 33; II, 5; *Vorlesungen*, s. 2-4; *Die Richtungen*, s. 2).

Goldziher, amacına uygun malzemeyi öncelikle Şîî-Sünnî tartışmalarını inceleyen tesbit eder (meselâ bk. *Muhammedanische Studien*, II, 10). Bu tartışmalarda müslüman yazarların birbirleri aleyhinde söylediklerini esas alarak (*a.g.e.*, II, 35) kendi aksiyomu etrafında bir çerçeve oluşturur ve diğer malzemeyi bu çerçeve içine yerleştirerek yorumlar. Goldziher, kendinden önce özellikle Yahudilik ve Hıristiyanlığın kutsal kitaplarının tarihî sübütü konusunda uygulanan tarihî-filolojik yöntem içinde geliştirilmiş olan ölçüleri İslâmî rivayetlere uygula-

maz. Bu alanda ulaşılan sonuçları İslâmî rivayetler için de doğru kabul ederek bunun nasıl gerçekleştiğini göstermek ister. Malzeme seçişi de bu noktada yoğunlaştığından sadece aksiyom ile aralarında şu veya bu şekilde ilgi kurulabilecek rivayetleri kullanır (meselâ bk. *a.g.e.*, II, 31, 32, 35).

Kendi döneminde Batı'da bilinmeyen veya henüz incelenmemiş birçok yazma eseri tarayan Goldziher, bu eserlerde işine yarayabilecek hemen bütün malzemeyi kullanmıştır. Ancak eserlerinde iddialarına esas kabul ederek genellemelere gittiği yerlerde dayandığı rivayet -sahih olup olmaması bir yana- ya tek bir vak'ayı ifade etmekte, yahut ayrı zamanlarda veya yerlerde gerçekleşen olaylarla ilgili olduğu için (meselâ bk. *a.g.e.*, I, 79-80) bu genellemeleri haklı çıkarmaya imkân vermemektedir. Meselâ Goldziher, bulduğu birkaç şiiri yorumlayarak Câhiliye dönemi hakkında genellemeler yapmakta, hicrî I. yüzyılda İslâm'ın henüz tamamlanmamış olduğuna dair iddiasını da böyle birkaç rivayeti zikrederek delillendirmeye çalışmaktadır (*a.g.e.*, I, 9-14; II, 28-31). Bu arada malzeme seçerken ölçünün aksiyomuna uymasına dikkat etmiş ve meselâ Emevî dönemiyle bu dönemdeki oluşumları tesbit ederken Şifî temayüllü Ya'kûbî ile Ebû'l-Ferec el-İsfahânî'ye ait eserleri tercih etmiştir. Goldziher ayrıca, tarihî malzemede aksiyomunu destekleyecek rivayetler bulamadığı durumlarda indî yorumlara başvurmuştur. Kudüs'ün faziletiyle ilgili rivayetleri değerlendiriş biçimi bu durumun en açık örneklerinden birini teşkil eder (*a.g.e.*, II, 36-37). Bu tür yorumlarda benimsediği yöntem ise kendince tesbit ettiği "zamanın eğilimleri"ni öne sürerek spekülasyonlara girmektedir.

Kısaca Goldziher tarihî rivayetlerde aksiyomunu ilgilendirecek malzeme arar, bunlara dayanarak aşağıda sıralanan yorum tekniklerini duruma göre kullanır; yani hem malzemenin tayininde hem de bu malzemenin yorumunda oldukça seçmecî davranıp zamanın eğilimlerini tesbit eder ve bundan hareketle işine yarayabilecek bütün rivayetleri dinler tarihi alanında belirlediği şablon çerçevesinde uygun yerlere yerleştirir. Bu tavır hadislerle ilgili araştırmalarında açık bir şekilde görüldüğü gibi (*a.g.e.*, II, 5; *Vorlesungen*, s. 1-6) efsane ile ilgili çalışmada da efsane alanında ulaşılan sonuçları yahudî geleneğinde aramaya seve-

der (*Der Mythos*, s. XXVIII). Eğer rivayetlerde aksiyomunun ziddini gösteren bir beyan varsa bu beyanın, ortaya çıkış sebebini göstermesi açısından kendi iddiasını desteklediğini ileri sürerek bu tip rivayetleri de kendi aksiyomu çerçevesinde mütalaa eder. Meselâ Hz. Peygamber adına yalan söylemeyi yasaklayan rivayeti onun adına yalan söylendiğinin, diğer bir ifade ile hadis uydurulduğunun kuvvetli bir delili olarak yorumlar (*Muhammedanische Studien*, II, 132-133).

3. Goldziher, söz konusu araştırma metodunu gerçekleştirebilmek için birbirinden ayrı dört alandan faydalanmakta ve daha önce İbrânî efsanesiyle ilgili eserinde karşı çıktığı (*Der Mythos*, s. 1-19) yorum şekillerini de kullanarak bu yeni yöntemi İslâm tarihine uygulamaktadır. Burada önemli olan noktalardan biri Goldziher'in genellikle, bu tekniklerin uygulandığı başka alanlarda yani Yahudilik ile Hıristiyanlık'taki uygulanış şeklini değil bu çalışmalarda ulaşılan sonuçları esas almasıdır. Meselâ Emevîler'i Abbâsiler'den ayırırken kullandığı terminoloji bunun en açık ifadesini oluşturmaktadır. Goldziher, Abbâsiler'in İslâmîyet'i devlet dini haline getirdiklerini ileri sürerken İslâm tarihi ve kültürüne tamamen yabancı bir kavram olan "devlet kilisesi" (staatskirche) tabirini kullanmaktadır (*Muhammedanische Studien*, II, 53-56). Onun başvurduğu yöntemler sırasıyla yahudî geleneği, efsane araştırmaları, dinler tarihi çalışmaları ve tarihî-filolojik metottan ibarettir.

Gençliğinde aldığı yahudî geleneği derslerinden etkilenen Goldziher, özellikle Moses Wolf Freudenberg'den her şeyi Kutsal Kitap noktalarına göre görüp değerlendirmeyi öğrenmiş, bu bakış açısı bütün davranışlarını yönlendirmiş, ahlâkî ve ilmî hayatının esasını oluşturmuştur (*Tagebuch*, s. 19-20, 24, 164). Onun İslâm'da Mekke'nin yahudileştirilmiş dinî âdetlerini (*a.g.e.*, s. 56-57) görmesinin ve buna dayanarak İslâm'ı dinî bir reform hareketi olarak (*Muhammedanische Studien*, I, 12) araştırma konusu yapmasının ardında bu çerçevede oluşmuş bir anlayışın varlığı sezilmektedir. Bundan dolayı İslâmîyet'e Yahudilik açısından bakmış ve bu husus onun metodunda hem hareket noktası hem de araştırmalarının amacını oluşturmuştur (meselâ bk. *Vorlesungen*, s. 36-37, 39, 44, 75, 89, tür.yer.; *Muhammedanische Studien*, I, 33-34). Goldziher'in bu konudaki selefi, ünlü haham ve yahudî refor-

mist teologu Abraham Geiger'dir. Goldziher, Geiger'in yazılarını okuduktan sonra İslâmîyet'i ve ilk dönem İslâm tarihiyle ilgili rivayetleri, Yahudiliğin tesiriyle başlamış bir süreç içinde "oluş halindeki bir dinin tarihinin verileri" (*Muhammedanische Studien*, II, 5) olarak kavramaya başlamış ve bu kavrayış şekli bütün eserlerinin temelini teşkil etmiştir (*Tagebuch*, s. 123). Goldziher bu yaklaşımı, Hz. Peygamber'den rivayet edilen, "Ümmetimin âlimleri Benî İsrâil'in peygamberleri gibidir" sözünü sık sık tekrarlayarak tarihî rivayetlere de tasdik ettirmeye çalışmıştır (*Vorlesungen*, s. 70; rivayetin uydurma olduğu konusunda bk. Aclûnî, II, 83).

Dikkat çeken bir husustur ki Goldziher İbrânîler'de efsane konusunu ele alırken bu alanda onları küçük gören yaklaşım biçimlerini tenkit eder. Onun bu tenkitleri üç noktada yoğunlaşır: Yazarların rivayetlerde efsaneye konu teşkil edenle etmeyi birbirinden ayırmamaları, rivayetler arasında sahihle sahih olmayanı tefrik etmeyerek sadece teorilerine uygun düşeni kullanmaları (*Der Mythos*, s. XVII) ve İbrânî geleneğinde bulunan bir dizi unsuru Sâmi geleneği içinde değil başka geleneklere irca ederek açıklamaya gayret göstermeleri. Goldziher bunlara ilâve olarak, farklı alanlarda ulaşılmış sonuçlardan hareketle İbrânîler'in efsane sahibi olmadıklarını ispat etme çalışmalarını zikreder (*a.g.e.*, s. XIV, XVII, XXVI). Halbuki Goldziher'in İslâmî konulardaki çalışmaları daha önce eleştirdiği bu tip metodolojik hatalarla doludur. Zira kendisi İslâmî rivayetleri, efsane konusu ele alınırken uygulanan ve bu alanda geliştirilen anlam ve yorumlama tekniklerini kullanarak tahlil etmektedir. Goldziher bu tür yorum tekniklerine, daha çok Câhiliye şiirini açıklamak suretiyle o dönemin inançlarını amacına uyacak şekilde izah ederken başvurmuştur (*Muhammedanische Studien*, I, 36-38). Bu bakış açısıyla onun, rivayetleri dolaylı bir şekilde gerçekle ilgili olarak gördüğü ve ancak birkaç defa yorumlandıktan sonra gizli olanı ifşa ettiklerini esas aldığı düşünülecek olursa (bu konuda bazı örnekler için bk. *Der Mythos*, s. XXII, XXIV, XXVI, 174), metodunun rivayetleri daha işin başında uydurma kabul etmekten ibaret olduğu ortaya çıkar. Bu nokta farkedilmediği takdirde Goldziher'in en büyük metodolojik hatasını, hipotezle aksiyomu birbirine karıştırmak suretiyle hipotez ola-

rak kullanılması gereken iddiaları aksi-yom olarak kullanması hususunun teşkil ettiği görülemez.

Efsane alanında kullanılan yorum tekniklerini, Goldziher'in diğer rivayetlerin yanında özellikle şiirleri anlamak için uyguladığı yukarıda belirtilmişti. Çünkü şiir, yapısı gereği bu konuda oldukça geniş imkân tanımakta ve Goldziher şiire dayanarak yaptığı yorumlarda, yahudi toplumuna karşı ırkçı çoğunluğun taktığı menfi tavrı da esas alarak fantezisini sonuna kadar kullanabilmektedir. Onun günlüğünde açıkça ifade ettiği bu husus özellikle Şuûbiyye ile ilgili araştırmalarında kendini göstermektedir (*Tagebuch*, s. 231; ayrıca bk. *Muhammedanische Studien*, I, 1-216). Hadis araştırmalarında, İslâm literatüründe hadis diye sunulan metinlerin Hz. Muhammed'le doğrudan ilgisi bulunmadığı (*Muhammedanische Studien*, II, 5), sadece siyasî çatışmalar ve fırka ihtilâflarında, tarafların kendi görüşlerini Peygamber'in otoritesiyle destekleme teşebbüsünden ibaret olduğu yolundaki tezini savunurken efsanelerde kullanılan dille bu dilin delâlet ettiği asıl gerçeklik arasında kurulan ilişkiye benzer bir ilgi kurma gayreti içinde bulunduğu göze çarpmaktadır (*a.g.e.*, II, 29 vd.).

Goldziher, İslâm tarihi alanındaki araştırmalarında o dönemde dinler tarihi araştırmalarında kullanılan metotları değil bu araştırmalarla ulaşılan sonuçları kullanmayı tercih eder. İslâmiyet'in oluşum tarihi olarak gördüğü İslâm tarihini yeniden kurarken zihninde tasavvur ettiği şemayı şekillendirmede söz konusu sonuçları esas almakta ve tarihî rivayetleri bu şema içine yerleştirmektedir (günlüğünde bu konuyla ilgili olarak kimlerden faydalandığını zaman zaman zikretmektedir, meselâ bk. *Tagebuch*, s. 27, 50, 110). Bu noktada Goldziher'in, İslâmiyet'i Hz. Peygamber zamanında tebliğ edilerek tamamlanmış bir din olarak değil, ondan sonra müslümanların kolektif gayretleri sonucunda nisbeten insicamlı sayılan bir din ortaya çıkarabilmiş bir reform hareketi olarak görmesinin arka planında Yahudilik ve Hıristiyanlık hakkında yapılan çalışmalarda ulaşılan sonuçların yatmakta olduğu anlaşılmaktadır. Esasen Goldziher günlüğünde (*a.g.e.*, s. 110), *Muhammedanische Studien* adlı eserinin gençliğinden beri kendisini ilgilendiren konuları nasıl kavradığını ifade ettikten sonra ruhunun en samimi duygularıyla Yahudiliğe bağ-

lı kaldığını ve onun gelişimi konusunda verdiği derslerin hazırlıklarının bu eslerle paralel bir şekilde yapıldığını zikreder. Meselâ Hz. İsa'nın tebliğini ve bu tebliğe uyan ilk hıristiyanları ifade etmek için kullanılan ve "asıl Hıristiyanlık" (urchristentum) tabirinden alındığı açık olan "asıl İslâm" (urislam) kavramı, ayrıca İsa'nın vefatında Hıristiyanlığın henüz tamamlanmamış olması, İnciller'in sonradan teşkil edilişi, Romalılar'ın baskısı altında yaşayan ilk hıristiyanların sayısının az oluşu ve dinin tamamlanabilmesi için siyasî bir otoritenin müdahalesinin gerekliliği gibi hususlar Goldziher tarafından İslâmiyet'e uygulanmış ve Hz. Muhammed'in vefatında İslâm'ın henüz tamamlanmamış olduğu, ilk dönemlerde müslümanların "dinsiz Emeliler" in baskısı altında yaşadıkları, Kur'an'ın daha sonra gelen nesiller tarafından oluşturulduğu ileri sürülmüştür. Bu kavramsal çerçeve, farklı şeyler ifade eden "İslâm dini" ile "İslâm toplumu" ve "İslâm kültürü" tabirlerinin aynı şeyi ifade eden üç ayrı kavram ve bütün rivayetleri dinin oluşum süresinin tarihî senedleri olarak görmeyi de birlikte getirmiştir.

Dinler tarihi alanında varılan bazı sonuçları esas alan Goldziher İslâmiyet'i bu sonuçlardan hareketle değerlendirmiş, "din" ile "tedeyyün"ü birbirinden ayırmak yerine Yahudilik ve Hıristiyanlık'taki, dinle dini temsil ve tayin etme yetkisine sahip bulunan ve bu nitelikleriyle dinin anlaşılmasını değil ne olduğunu belirleme yetkisini taşıdığı kabul edilen "din adamı sınıfı"nın İslâm için de geçerli olduğunu ileri sürmüştü, dinin âlimlerin söylediklerinden ibaret olduğu var sayımı onu İslâm düşüncesiyle İslâm'ı bir ve aynı şey olarak görmeye sevk etmiştir. Bu çerçevede Hıristiyanlığın ve Yahudiliğin oluşum şeklinin İslâm için de aynen geçerli olduğu ön yargısı bütün araştırmalarına hâkim olmuştur.

Goldziher, kendi döneminde Fleischer'de ve diğer şarkiyatçılarda yoğunlaşan filolojik çalışmaları önemli fakat sathî bulur. Ona göre bu sathîlik, söz konusu araştırmacıların ifadelerin arka planını değil kendilerini esas alarak anlamaya çalışmalarından ileri gelmektedir. Halbuki Goldziher ifadelerin zâhiri yerine bânîni, daha doğrusu ifadelerin ortaya çıkmasına sebep olan veya onlara anlam veren şartları esas almak amacındadır. Bu şartları tarihî oluşumlar hazırlamaktadır; tarihî oluşumlar ise Goldzi-

her için rivayetlerde akseden değil kendi aksiyomundan hareketle kurulacak olan şartlardır.

Tarihî çerçeve kurulurken aksiyom ve bu aksiyoma göre seçilen malzeme, dinler tarihi alanında ulaşılan sonuçlar esas alınarak oluşturulan şablonu haklı çıkaracak biçimde yorumlanır (meselâ bk. *Vorlesungen*, s. 37, 71); rivayetler ancak bu şekilde kurulan tarihî şartlar içinde "anlaşılabilir".

Goldziher, bu kadar karmaşık görünen esaslar, teknikler ve tarihî malzemenin bir aksiyomdan hareketle düzenli bir bütün içinde verilmesi metodunu Moritz Karman'dan öğrenmiştir (*Tagebuch*, s. 43-44). Onun Karman'dan öğrendiği şey, "esas amaç unutulmadan malzemeye sorulacak soruların açık ve anlaşılır bir şekilde sorulması ve muhtelif malzemenin esas amaca göre yorumlanıp yeniden inşası" şeklinde özetlenebilir.

**Görüşleri. İslâm.** Goldziher'e göre İslâmiyet, Alman Protestan teologu ve din felsefecisi Schleiermacher'ın dinin aslı olarak gördüğü bağımlılık duygusunu şekillendiren bir kökene sahip bulunmaktadır. Bunu en güzel biçimde, "Allah'ın iradesine teslim olmak" anlamına gelen "islâm" kelimesi ifade etmektedir (*Vorlesungen*, s. 2-3). İslâm'dan bahsederken "İslâm toplumu" ve "İslâm kültürü"nü de kasteden Goldziher'in "İslâm"ı tarihî bir olgudur ve oluş sürecinde bu oluşa katkıda bulunan bütün faktörlerin ortak eseridir. Buna göre, Hz. Muhammed'in tebliğiyle başlayan İslâmiyet onun vefatından hemen önce tamamlanmış bir din olmayıp 300 yıl kadar devam eden bir süre içinde heterojen unsurlardan oluşturulmuş bir toplum, bir siyasî düzen, bir akide, bir hukuk ve ahlâk sistemidir. Bundan dolayı İslâmiyet hakkında sadece Kur'an'a dayanılarak hüküm verilemez; Kur'an'dan hareketle ancak İslâmî tebliğin ilk iki on yılı hakkında söz söylenebilir ve bu dönem "Goldziher İslâmı"nın oluşum sürecinin sadece başlangıcını temsil eder (*a.g.e.*, s. 29).

Goldziher'e göre İslâmiyet, içinde yaşadığı toplumun mevcut durumundan mustarip hale gelmiş bir kalbin, Yahudilik ve Hıristiyanlık'la temas kurarak toplumunu dinî ve ahlâkî açıdan değiştirmek amacıyla uzlete çekilmesiyle başlar (*a.e.*, s. 4; Waardenburg, s. 33). Bu uzlet esnasında içinde doğan bir his onu,

toplumuna giderek kendilerini adalet gününün şiddeti konusunda uyardı. Goldziher'e göre Hz. Muhammed'in tebliğinin iki yönü vardır. Menfi tarafını oluşturan birinci ve orijinal yönü, onun içinde yaşadığı toplumda hâkim olan barbarlığa karşı çıkmasıdır. Müsbet tarafını oluşturan ikinci yönü ise Yahudilik ve Hıristiyanlık'tan yarı yarıya derlenmiş bazı öğretilerden ibaret olmasıdır (*Muhammedanische Studien*, I, 12, 33-34, 219-228; *Vorlesungen*, s. 12-13). Kısaca Hz. Muhammed, tanıma imkânına sahip olduğu Yahudilik ve Hıristiyanlık'tan rastgele derleyip bir araya getirdiği esaslarla (*Muhammedanische Studien*, I, 12-13, 33-34; *Vorlesungen*, s. 7, 13) toplumunda bir reform yapmak için ortaya çıkmıştır ve etrafındaki dinlerden "ödünc alınmış taşlar"la (*Vorlesungen*, s. 6) bir bina kurmaya çalışmıştır. Tebliğin başında -Araplar'ın Hıristiyanlık öğretisine önem vermedikleri bilindiğine göre özellikle Yahudiliğin tesiriyle, Mekke'de geçerli olan ve barbarlık (câhiliyet) olarak adlandırılan İslâm öncesi dönemin cinsler arası ilişkilerde sınırsızlık, sarhoşluk veren maddelerin içilmesi, kabilecilik, ataların takdisi, sosyal adaletsizlik gibi âdet ve inançlarına karşı çıkarak etrafındaki insanları din gününün şiddeti konusunda uyaran Hz. Muhammed (*Muhammedanische Studien*, I, 20, 23, 40, 41, 50; *Vorlesungen*, s. 5), Medine'ye hicret ettikten sonra dinî reform hareketine siyasî bir görünüm vermiş, daha önce güzel sözle ve hikmetle doğru yola çağırma ve karşı çıkanlardan yüz çevirmeyi öngören öğreti bu defa cenneti kılıçların gölgesinde görmüş ve Allah yolunda savaşmayı bir vebce haline getirmiştir (*Vorlesungen*, s. 22).

Tebliğ edildiği dönemdeki haliyle henüz tamamlanmamış bir din olan İslamiyet dinî kaygılarla girişilmiş bir reform hareketidir (*a.g.e.*, s. 4, 31). Bu hareketin nasıl doğduğu ve geliştiğine dair ayrıntılı ve sağlıklı bilgi yoksa da genel olarak nelerin gerçekleştiği hakkında bazı mâlumat vardır. İslâmiyet'in Hz. Muhammed dönemindeki durumu ile daha sonraki nesiller tarafından geliştirilip ikmal edilen halini birbirinden ayırmak gerekir. Çünkü "İslâm'ın şu anda görünen halî, son şeklini alıncaya kadar ahlâkî dünya görüşü, hukukî ve itikadî sistem olarak onu teşkil eden birçok faktörün sonucudur" (*a.g.e.*, s. 2). Goldziher'e göre bu faktörleri İslâm'ın tebliğ

döneminde Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecûsîlik vb. dinler oluştururken daha sonraki dönemlerde akîdenin oluşumunda Yunan düşüncesi, fihkın oluşumunda Roma hukuku, siyasî düzenin oluşumunda İran'ın siyasî düzen anlayışı ve nihayet tasavvufun şekillenmesinde Yeni Eflâtunculuk ve Hint düşüncesi etkili olmuştur (*a.g.e.*, s. 153, 162). Bu her yönden eksik tebliğin tamamlanması, birkaç asrı bulan bir siyasî ve içtimâî süreci gerektirmiş olmakla birlikte müslümanlar sonuçta bu heterojen unsurlardan nisbeten insicamlı bir bütüne ulaşabilmişlerdir (*a.g.e.*, s. 3, 13, 31). Goldziher'in İslâm'dan anladığı işte bu "nisbeten insicamlı" bütündür.

Goldziher, kaynak olarak İslâmî tebliği Yahudilik ve Hıristiyanlık'la diğer dinlere irca etmekle birlikte İslâmî öğretinin muhtevası söz konusu olduğunda başka bir yaklaşım sergiler. Şöyle ki: Bu öğretiyi şu veya bu formda Hıristiyanlığa göre ilkel ve eksik bulan yaklaşım şekillerine (tamamıyla aşkın bir tanrı anlayışı, vicdana önem vermeyip insanların niyetlerini değil yaptıklarını sorgulama gibi) karşı çıkarak bunların ön yargılı olduğunu söyler (*a.g.e.*, s. 15-17). Bu karşı çıkışta dikkat çeken noktalardan biri, Goldziher'in Kur'an ve hadisten seçtiği örnekleri Kutsal Kitap'a müracaatla "asıllarını gösterip anlaşılır hale getirmesi"dir (bazı örnekler için bk. *a.g.e.*, s. 18-19). Ancak başta karşı çıkılan birçok âdet ve inanç tamamen ortadan kaldırılamadığı gibi Hz. Muhammed'in ölümünden sonra büyük bir kısmı onun adına hadis uydurularak yeniden meşrûlaştırılmıştır (*Muhammedanische Studien*, I, 69, 78, 96).

Kur'an. Kur'an'ı vahiy eseri olarak kabul etmeyen Goldziher bu kitaba, Hz. Peygamber'in Yahudilik ve Hıristiyanlık'tan rastgele derlediği bazı dokümanların yanı sıra olup biten olaylara karşı tavrını gösteren tarihî bir malzeme gözüyle bakar (meselâ bk. *a.g.e.*, I, 10-11; *Vorlesungen*, s. 19, 27). Ölümünden önce yayımladığı *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (Leiden 1920) adlı eserinde, Kur'an'ın Hz. Muhammed'in vefatı esnasında henüz tamamlanmadığını, daha sonraki nesiller tarafından büyük gayretlerle oluşturulduğunu iddia etmek suretiyle müslüman olan ve olmayan birçok âlim ve araştırmacının kabul ettiği bir gerçeği, Kur'an'ın bugünkü haliyle Hz. Peygamber'den zamanımıza tevâtür yoluyla ulaştığı gerçeğini inkâr etmiştir. Ona göre, dinî bir ce-

maat tarafından vahiy veya ilham ürünü olarak kabul edilen hiçbir kitap, ilk döneminde Kur'an metni kadar "kaygan" ve "sübütüyeti konusunda tartışmalı" bir görünüm arz etmemiştir (s. 2). Goldziher, Kur'an'ın başından beri hem yazı ile hem de ezberlenerek nakledildiğini görmezlikten gelerek ilk dönemlerde kullanılan Arap yazısının noktasız ve harekesiz olduğu, bundan dolayı da birçok okuma şeklini mümkün kıldığı hususunu iddiasına gerekçe gösterir ve Abdullah b. Mes'ûd ile Übey b. Kâ'b'a nisbet edilen mushaflarda bazı ziyadelerin bulunuşunu, ayrıca kıraat farklarını delil olarak kullanmak ister (*Die Richtungen*, s. 2-31).

Goldziher, Kur'an tefsirinin ilk basamağının mushafın oluşturulmasıyla başladığını, tefsir tarihinin aynı zamanda Kur'an metninin oluşum tarihi olduğunu ileri sürer (*a.g.e.*, s. 1). Her şeyden önce bütün sınırları tayin edilmiş bir dogmatizm İslâm'a ters düştüğü için başından itibaren bütün müslümanlarca üzerinde anlaşma sağlanmış ortak bir Kur'an metni olmadığı gibi, ortak bir metin oluşturma gayretleri heterojen unsurlardan homojen bir dine ulaşma temayüllerinin (Tendenzen zur Uniformierung) bir parçasını teşkil eder (*a.g.e.*, s. 2). Bu gayretlere rağmen güvenilir rivayetler, metin açısından hiç de önemsiz olmayan birçok kıraat şeklinin mevcudiyetini göstermektedir. Müslümanların genel olarak başka alanlarda olduğu gibi bu alanda da yaptıkları şey, sadece bir tanesi üzerinde karar kılarak onu geçerli kabul etmek yerine muhtelif kıraat şekillerini meşrûlaştırmaktan ibaret olmuştur (*a.g.e.*, s. 3). Ayrıca yukarıda adı geçen sahâbîlerin mushaflarında bulunduğu rivayet edilen açıklayıcı ziyadeler de müslümanlar açısından Kur'an ve Kur'an'ın anlaşılmasıyla ilgili birçok tartışmanın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu tartışmalar sırasında uydurulan hadisler çeşitli görüşleri desteklemek amacıyla kullanılmıştır (*a.g.e.*, s. 14 vd.).

Öyle görünüyor ki Goldziher'in mushafın ortaya çıkışıyla ilgili görüşleri, Abraham Geiger'in Kutsal Kitap'ın asıl metni konusundaki çalışmasında (*Urschrift und die Übersetzungen der Bibel*, Breslau 1857) ulaştığı sonuçları esas almaktadır (*Die Richtungen*, s. 20 vd.).

Hadis. Goldziher'e göre hadis olarak kitaplarda rivayet edilen haberlerin Hz.

Muhammed'le doğrudan bir ilgisi yoktur; bu rivayetler, İslâm'ın birkaç asır devam eden oluşum süreci içinde bu sürece katılan siyasî, içtimaî, iktisadî vb. birçok faktörün belgeleridir (*Muhammedanische Studien*, II, 5; *Vorlesungen*, s. 37, 39). Hadise ayırdığı *Muhammedanische Studien*'in II. cildi yayımlandıktan sonra Goldziher kanaatlerini şu şekilde özetler: "Bu eserde uyguladığım metot, Abraham Geiger'in gençliğimin ilk dönemlerinden beri gayretli bir şekilde incelediğim eserlerinin tesiriyle ortaya çıktı... O zamandan beri İslâmî rivayetleri, neticede mütecânis bir dinde mevcut bulunan fikir akımları ve birbirleriyle çatışan gruplarla ilgisini kurmadan değerlendirmedim. Rivayetlerin kendileri çatışmalardan doğmuştur ve bu bakış açısına göre onların ortaya çıkışını göstermek benim hadis araştırmalarımın ağırlık noktasını teşkil etmiştir" (*Tagebuch*, s. 123).

Goldziher, hadis kitaplarında Hz. Peygamber'den rivayet edilen haberlerin onunla doğrudan ilişkisi olmadığı kanaatine yaptığı araştırmalar sonucunda ulaşmış değildir. Onun hadislere bakışı genelde İslâm'a bakış açısının bir uzantısıdır. Hicrî ilk üç asırdaki gelişmeleri İslâm'ın oluşum dönemi olarak gören Goldziher için hadisler, bu dönemde yaşayan müslümanların ortaya çıkan meseleler karşısında takındıkları tavır ifade eden, zaman içinde tamamlanacak olan İslâmî müesseseleri oluştururken yaptıkları katkıyı belirleyen (*Vorlesungen*, s. 31, 73) ve müslümanların bu dönemde İslâmî olan şeyden ne anladıklarını gösteren çok değerli tarihî belgelerdir (*Muhammedanische Studien*, II, 5, 30-31).

Ona göre siyasî, içtimaî ve akîdevî konularda ortaya çıkan çatışmalar sırasında müslümanları hadis uydurmaya sevkeden asıl faktör Peygamber'in otoritesinden faydalanmaktır (*a.g.e.*, II, 33; *Vorlesungen*, s. 37). Bu noktada Goldziher, Hz. Muhammed dönemindeki öğretinin ona özel bir konum vermediğini, Peygamber'in uyarıcı olmaktan başka bir görevinin bulunmadığını, davranışlarının da diğer insanlarınkinden farklı olmadığını iddia ederken (*Vorlesungen*, s. 21-22) temel aksiyomu gereği Kur'an'da Peygamber'e itaatın gerektiğine ve onda en güzel örneğin bulunduğu işaret eden âyetleri (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/32, 132; el-Ahzâb 33/21) yok sayarak müslümanların önce Hz. Muhammed'in davranışlarına ilk dönemdeki öğretinin aksine

özel bir konum verdiklerini ve daha sonra bunu sonuna kadar kullandıklarını söyler. Ona göre Hz. Muhammed hayatı iken kendisini hiçbir zaman "en güzel örnek" olarak takdim etmemiştir. Zira Peygamber, "şahit, müjdecî ve uyarıcı olarak" gönderildiğinden bahsetmiş, kendisinin "Allah'ın izniyle davetçi ve nur saçan bir kandil" olduğunu belirtmiş (el-Ahzâb 33/45), fakat örnek olduğunu söylememiştir (*Vorlesungen*, s. 22). Onun davranışlarına örnek niteliğinin verilmesi müslümanların İslâm'a sonradan kattığı bir öğretimdir. Ne hadis ne de sünnet, ilk dönemde Peygamber'e has olarak kullanılan kavramlardır. Bu kavramların özellikle onun davranışları ve sözleri için kullanılmaya başlanması İslâmî öğreti için bir yenilik ve bu yenilik bildiğimiz İslâm'ın ortaya çıkışını hazırlayan en önemli gelişmeydi (*Muhammedanische Studien*, II, 3-4, 28-29; *Vorlesungen*, s. 36-38). Müslümanlar İslâm'a sonradan ithal ettikleri bu otoriteyi kullanarak kendi arzularına uygun olanı "din" olarak ifade etmişler ve böylece İslâmiyet yavaş yavaş billürleşmeye başlamıştır (*Muhammedanische Studien*, II, 4-5, 33, 47-52; *Vorlesungen*, s. 73). Açılan bu kapıdan sadece samimi müslümanlar faydalanmamış, özellikle Emevîler ve onlara yakın çevrelerle diğer fırka mensupları da hadis uydurarak dinin oluşmasına katkıda bulunmuşlardır (*Muhammedanische Studien*, II, 34-44).

İslâm'ın hadis esasına dayandırılarak teşkil edilişi bir taraftan Kur'an'la ilgiliydi. Müslümanlar Kur'an'da açıkça belirtilmemiş olan birçok konuyu, ayrıca kendi kanaatlerini veya doğru bulduklarını hadis formunda ifade etmişler (*a.g.e.*, II, 47-52; *Vorlesungen*, s. 19, 31, 35, 37), bunun yanında Kur'an'da bulunan birçok şeyi de hadis vasıtasıyla geçersiz kılmışlardır. Bütün bu faaliyetlerin neticesinde ikinci asrın başlarında sünnetin Kur'an hakkında hüküm verebileceği, fakat aksinin mümkün olmadığı kanaati yaygınlık kazanmıştır (*Muhammedanische Studien*, II, 19). Goldziher'e göre her türlü mezhep, siyasî eğilim ve fırkaya mensup müslümanlar kendi hoşlarına giden şeylerin yanında, başta Yahudilik ve Hıristiyanlık olmak üzere çeşitli din ve kültürlerden aldıkları fikir ve sözleri bazan tanınamayacak kadar değiştirerek Peygamber'e söylemişler ve bunu hadis olarak rivayet etmişlerdir (*Vorlesungen*, s. 37, 39, 42-43, 73).

Goldziher, rivayetler hakkında umumi bir hüküm vermek amacıyla onlar arasından belli bir oranda kendisini destekler gibi görünenleri seçer ve onları delil olarak kullanır. Bu arada hadis âlimlerinin ricâl kitaplarında zikrettikleri kriterlere hemen hemen hiç itibar etmez; hatta mütevâtir olarak rivayet edilmiş haberleri bile teknik açıdan uydurulmuş rivayetler arasında zikredebilir (*Muhammedanische Studien*, I, 69-73; II, 132).

Goldziher'in hadise bakışı ve onu yorumlayışı, hadisler arasında gerçekten Hz. Peygamber'e ulaşan rivayetlerin mevcut olup olmadığını araştırma kaygısını tamamen ortadan kaldırır. Zira Goldziher, Abraham Geiger'in ulaştığı sonuçlardan hareketle aynı sonuçların İslâm dini için de geçerli olduğunu hadis vasıtasını kullanarak göstermeyi kendisine amaç edinmiştir. Özellikle Yahudiliğin oluşum tarihinde ortaya çıkan ve bu dinin sonraki durumunu tayin eden yazılı ve sözlü rivayetlerin İslâm'ın oluşumunda da benzer bir şekilde gerçekleştiği var sayımı, bu araştırmalarda Goldziher'in tarihî rivayetleri içine yerleştirerek değerlendirdiği ve anladığı formun esasını oluşturmaktadır (*a.e.*, II, 32; *Vorlesungen*, s. 37, 39).

Akîde. Goldziher'in akîde konusuna bakışı onun genel İslâm anlayışının bir parçasını oluşturur. Hz. Muhammed bu alanda da düzenden mahrum ve birbiriyle çelişen bir dizi ifade bırakarak dünyadan ayrılmış, bu ifadeler daha sonra kendilerini onun eserinin yorumcuları olarak takdim eden bazı kişiler tarafından, çok defa hayal bile edemeyeceği şeyler kendisine nisbet edilerek yorumlanmış, böylece mütecânis ve düzenli bir İslâm akîdesi vücuda getirilmiştir (*Vorlesungen*, s. 71 vd.). Goldziher'e göre İslâm akîdesinin oluşumu, hadislerin uydurulması ile başlayan İslâm'ın oluşum süreci içinde fikhî ve siyasî yapılanmaya paralel bir şekilde gerçekleşmiştir (*a.g.e.*, s. 72). Akîde her ne kadar Kur'an'la ilgili olarak ortaya çıkmışsa da Kur'an esaslı üzerine kurulmamıştır. Kur'an, muhtelif meselelerle ilgili birbiriyle çelişen birçok yaklaşım şeklini meşrû gösterebilecek ifadelerle dolu olduğu için herhangi bir kişi kendi kanaatini meşrûlaştıracak birçok delili Kur'an'da bulabilmektedir (*Die Richtungen*, s. 1; *Vorlesungen*, s. 72, 87). Akîdenin Kur'an'la ilgisi, onda bulunup da Peygamber tarafından keyfî ve sistemden uzak bir şekilde ifa-

de edilen hususların çelişki ihtiva ettiği- nin farkedilmesi noktasında yoğunlaşır. İslâm akidesinin oluşum süreci çelişki- lerin telifi gayretleriyle başlar ve birçok faktörün katılımıyla ortaya çıkan soru- lara aranan cevaplarla yeni muhtevalar kazanır. Bu gayretler, diğer bütün alan- larda olduğu gibi izlerini hadis literatü- ründe bıraktığı için bu gelişmelerin key- fiyeti hadisler vasıtası ile tesbit edilebi- lir (*Vorlesungen*, s. 72-73).

Goldziher'e göre akide konusunda mü- tecânis bir sisteme ulaşma gayretleri, temel iki alandan kaynaklanan ve Kur'- an'da ya hiç cevaplandırılmamış yahut müphem bir şekilde temas edilmiş olan bazı konuların problem olarak kendini göstermesiyle başlar. Bunların birincisi, İslâm toplumunun iç gelişimi ve özellikle Emevî idaresiyle ortaya çıkan siyasî tar- tışmalar, ikincisi de müslümanların gayri müslimler ve onların kültürleriyle temas kurması sonucunda gündeme gelen meselelerdir. Bundan dolayı akide konusun- daki soruların ve onlara verilen cevaplar- ın kökleri Goldziher'e göre Emevî döne- mine kadar uzanır (*a.g.e.*, s. 74, 88).

Emevîler döneminde hânedan men- supları ile onların valileri takip ettikleri siyaset sebebiyle ister istemez birçok meseleyi müslümanların gündemine sok- tular. Bu idareciler her halükârda ikti- darda kalmak istedikleri, kendi iktidar- larını dinin ve cemaatin yararına bağlı gördükleri için (*a.g.e.*, s. 76) hükümler- liklerini meşrûlaştıracak görüşleri des- teklemek ve onların yayılmasına katkı- da bulunmak suretiyle akidenin oluşu- munda söz sahibi oldular (*Muhammeda- nische Studien*, II, 89-90; *Vorlesungen*, s. 91-93). Her ne kadar Emevî idarecileri dindarların isteklerini yerine getirmek- ten çok uzak bir konumda bulunuyor idiyse de İslâm hâkimiyetinin yayılma- sı hususunda hem samimi hem de gay- retli davrandılar (bu konuyla ilgili kana- atleri arasındaki çelişkiler için bk. *Muham- medanische Studien*, II, 31-33; *Vorlesun- gen*, s. 74-77 vd.). Bir taraftan Emevî- ler'in dine ve İslâm birliğine hizmet et- tiklerine samimi olarak inanan ve buna karşı çıkanları din düşmanı ilân edenler olduğu gibi diğer taraftan onları dini bozup Allah'ın haram kıldıklarını helâl, helâl kıldıklarını haram sayan kimseler olarak gören ve onlara karşı sonuna ka- dar mücadele edilmesi gerektiğini sa- vunanlar da bulunuyordu (*Vorlesungen*, s. 75-77). Bu siyasî tavırlar içinde Allah'ın

olup bitene müdahale etmesi beklenti- sini ifade eden mehdî inancı, Allah'ın izin verdiği insanların da karışmaması ge- rektiğini ifade eden kader inancı gibi bir dizi akide konusu ortaya çıktı. Bu arada zalimlerin ve günlük hayatlarında dinî kurallara kayıtsız kalanların müs- lüman kabul edilip edilmeyeceği yolun- daki tartışma, "büyük günah işleyenle- rin konumu" meselesi olarak gündeme geldi ve bu soruya verilen cevaplar siya- sî otoritenin de tesiriyle Mürcie görüşü- nü ortaya çıkardı (*Muhammedanische Studien*, II, 88-98; *Vorlesungen*, s. 77-78, 80). Temelde siyasî kökenli olan bu me- sele, kendisini doğuran sebep ortadan kalkınca görünüş değiştirerek amel- iman münasebeti şeklinde sonraki dönemler- de de gündemdeki yerini korudu (*Vorle- sungen*, s. 80-81).

İslâm akidesinin en çetin konuların- dan birini oluşturan irade hürriyeti Gold- ziher'e göre özellikle dindarlığın ortaya çıkardığı bir problemdir. Allah'ın irade- sine teslim olma fikrinin aşırı bir şekil- de savunulması sonucunda O'nun kud- retini ve iradesi dışında hiçbir şeyin olma- yacağı inancı teşekkül etmiş, bir anlayı- şa göre ilâhî irade karşısında kişi "rüz- gârın önündeki bir yaprak gibi" telak- ki edilmiş ve bu anlamda insanların Al- lah'ın istemediğini yapmak şöyle dursun isteme gücüne bile sahip bulunmadığı- na dair bir kanaat yaygınlaşmıştır. Bu kanaat, konuyla ilgili bir dizi âyetle de desteklenerek insanların yaptıklarından sorumlu olmadıkları görüşüne kadar var- mıştır (*a.g.e.*, s. 82-83). Ancak Hz. Mu- hammed'in Kur'an'da bu görüşlerin ak- sini gösteren bir dizi ifadesi bulunduğu için İslâm'ın mutlak kaderci bir anlayışı savunduğu da ileri sürülemez. Önemli olan husus, birbiriyile çelişen Kur'an'da- ki ifadelerin, Peygamber'in bunları han- gi vesilelerle söylemiş olduğunun tesbit edilerek tutarlı bir şekilde yorumlanma- sıdır. Goldziher'e göre bu yapıldığı tak- dirden İslâm'ın mutlak cebir inancını ön görmediği ortaya çıkar (*a.g.e.*, s. 82-88). Goldziher, ilk dönemdeki müslümanlar- da hâkim inanç şekli olarak gördüğü mutlak kaderciliğin özellikle dış tesir- lerle yavaş yavaş sarsılmaya başladığını ileri sürer. Kaderciliğe karşı ilk fikirler, hıristiyanlarla karşılaşarak onların mut- lak kaderciliğe karşı görüşlerinin öğre- nilmesiyle birlikte Suriye'de, daha sonra da diğer bölgelerde kendini göstermiş- tir (*a.g.e.*, s. 88-89).

Aristo felsefesinin İslâm dünyasına gir- meye başlamasıyla birlikte, müslüman- lar önce yeni Eflâtuncu bir yorumla ta- nındıkları bu felsefeyi İslâm'la uzlaştır- maya çalıştırlarsa da bunun mümkün ol- madığı ortaya çıktı (*a.g.e.*, s. 93). Goldzi- her'e göre kelâm Aristoculuğa karşı ön- cüllerden hareket eden, kelimenin tam anlamıyla bir din felsefesidir ve ortaya çıkışı tamamen iç İslâmî tartışmaların ürünüdür. Kelâmın ilk temsilcileri olan Mu'tezile âlimleri köken olarak dinî kay- gılarla ortaya çıkmış, büyük günah işle- yenlerin konumu üzerinde beyan ettik- leri menzile beyne'l-menzileteyn\* il- kesiyile fikirleri billürleşmeye başlamış, daha sonra özellikle akıl kavramı üzerin- de yoğunlaşan görüşleriyle İslâm'da bil- gi kaynaklarına yeni bir unsur eklemiş- lerdir. Mu'tezile her ne kadar rasyona- list bir tavır sergilemişse de inanç ilke- lerini bazı kısa formüllere büründürü- rek bunları kabul etmeyenleri müslüman saymamak ve nihayet insanları kendi doğrularına inanmaya zorlamak sure- tiyle oldukça şüpheli bir pozisyona düş- müştür. Her şeye rağmen bu mezhebe mensup âlimlerin İslâm dini ve kültürü- ne olan en temel katkıları, aklın dinde bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi ve şüphenin epistemolojik önemini vurgu- lanması olmuştur (*a.g.e.*, s. 94, 114-117). Daha sonraki dönemlerde diğer konula- rın yanında bilhassa halku'l-Kur'an\* meselesinden dolayı Mu'tezile'ye karşı çıkan Hanbelîlik ile Mu'tezile arasında yer alan Eş'arîlik ve Mâtürîdîliğin ortaya çıkmasıyla birlikte İslâm akidesi, Mu'te- zile'nin tartıştığı meselelerin esasını teş- kil ettiği bir düzene kavuşmuştur (*a.g.e.*, s. 112, 117).

**Fıkıh.** Goldziher'e göre hukukî hayat Hz. Muhammed döneminde yok denecek kadar az düzenlenmişti. Esasen Kur'an'da bulunan hükümler kamu ve özel hu- kuk alanlarını düzenlemeye yetecek du- rumda değildi. İslâm hukuku Peygam- ber'in vefatından hemen sonra oluşma- ya başlamış ve tamamlanması birkaç asır sürmüştür (*a.g.e.*, s. 31, 32-35). Hu- lefâ-yi Râşidîn devriyle Emevîler dönemi, Medine dışındaki İslâm dünyasında ibadet hayatı da dahil olmak üzere bütün alanlarda tam olarak oluşmamış dinin henüz tesbit edilmemiş ahkâmı hak- kında bilgisizliğin hâkim olduğu dönem- lerdir.

Peygamber'in vefatından sonra baş- layan fetihlerle birlikte ortaya çıkan me-

seleler bir taraftan siyasî yapılanmayı, diğer taraftan yeni fethedilen topraklara ilişkin iktisadî düzenlemeleri zaruri kılıyordu. Halife Ömer devri, İslâm devletinin gerçek kuruluş dönemi olarak oldukça tayin edici bir durum arzeder. Devam eden muharebeler savaş hukuku alanında belirli bir düzenlemeyi gerektirdiği gibi fethedilen ülkelerle ilgili iktisadî hayatın ve buralarda yaşayan gayri müslimlerin devlet içindeki konumlarının hukukî bazı prensiplere bağlanması gerekiyordu. Özellikle son mesele hakkında Ömer zamanında yapılan düzenlemeler, din hürriyetini garanti altına alan ve müslüman olmayanlara hayat hakkı tanıyan oldukça müsamahakâr düzenlemeler olup tarih boyunca İslâm devletiyle zimmî vatandaşları arasındaki ilişkilerin esasını teşkil etmiştir (a.g.e., s. 32-34). Ancak Goldziher, Hulefâ-yi Râşidîn dönemindeki gelişmeler üzerinde fazla durmaz, çünkü bu dönemin onun anladığı İslâmiyet'in oluşum sürecinde kayda değer bir yeri yoktur.

Emevîler devri İslâm toplumunun, idare edenlerle edilenler arasında parçalanmayı yaşadığı bir dönem olarak Goldziher'in özel ilgisini çeker. Onun için bu dönem genel olarak İslâm'ın, özel olarak da bu dinin hukukî yönünün teşekkül etmeye başladığı zaman kesitini oluşturur. Goldziher'in söz konusu döneme özel bir konum verme arzusu, öyle görünüyor ki bu dönemle Yahudilik ve Hıristiyanlığın oluşum tarihi arasında paralellik bulma konusunda bilhassa Şîî kaynakları vasıtasıyla epeyce malzeme bulabilmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Emevîler ona göre idarelerinde İslâm'a önem vermemiş, hukukî hayatta Hulefâ-yi Râşidîn'in yolundan yürümemiş, bazan geleneklere dayandıkları gibi bazan da keyfi bir şekilde hukukî prosedüre müdahale etmiş, genel siyasî tavırlarında da İslâm'a karşı bir siyaset takip ettikleri için bu dönemde dinî hayatın ve dinin gelişimi sınırlı sayıda dindarın ferdi gayretlerine terk edilmiştir. Bunlar da duruma göre kendi kanaatlerini söyleyerek, bazan da kanaatlerini Peygamber'e söyleyerek yani hadis uydurarak hukukî ve dinî hayatın şekillenmesine katkıda bulunmuşlardır (a.g.e., s. 34, 35).

Hukukî hayatın şekillenmeye başlaması ile fikhin ortaya çıkmasını birbirinden ayıran Goldziher hukukî hayatın gelenekler, keyfi uygulamalar ve uydurulan hadislerle desteklenerek düzen-

lendiğini, buna karşılık bir ilim olarak fikhin hem usul hem de fûrû yönünden Roma hukukunun tesiri altında ortaya çıktığını iddia eder. Bu ilmin ortaya çıkması, idarede İslâmî değerlere önem veren Abbâsîler'in iktidara gelmesiyle mümkün olabilmıştır. Abbâsî idaresinin ilk dönemleri hayatın bütün alanlarının İslâmleştirilmesi gayretleriyle özellik kazanır (a.g.e., s. 44-45, 47).

Goldziher'e göre icmâ, çeşitli yörelerde uydurulan hadislerle rağmen ortaya çıkan ve toplumda çok yaygınlaştığı için hadis uydurularak karşı çıkılmayan pratikleri meşrûlaştırmak için bulunan bir çözüm yoludur (*Muhammedanische Studien*, II, 83-88; bu konuda onun daha sonra ileri sürdüğü diğer bir görüş için bk. *Vorlesungen*, s. 51 vd.).

Her ne kadar Goldziher İslâm'ın bütününde orijinal bir şey bulunmadığını, sağdan soldan derleme bir sistem niteliği taşıdığını ileri sürmüş ve İslâmiyet'i Peygamber'in tebliğine dayalı olmakla birlikte yaklaşık üç asır süren kolektif bir gayretin ürünü olarak göstermeye çalışmışsa da bazı münferit konularda İslâm'da savunulan fikirleri kendisi de yeniden düşünerek anlamaya ve yeniden ifade etmeye çalışmıştır. Bu konulardan biri tevhid, diğeri de dalâlet ve hidayet meselesidir (*Vorlesungen*, s. 84, 85-97). Onun bu konuları, katı ve samimi bir yahudinin yapabileceği oranda dikkatli bir şekilde ve "benimsemiş" olarak ele alması, öyle anlaşılıyor ki müşrik olarak görüp nefret ettiği hıristiyanların (*Tagebuch*, s. 60-61, 163, 309-310) Sâmi ırka ve özellikle yahudilere karşı yönelttikleri tenkitlere (bk. *Der Mythos*, s. XXIV, 4-19) dolaylı bir cevap formu teşkil etmesinden kaynaklanmaktadır.

Ayrıca Goldziher İslâmiyet'i, Yahudiliğin Arap toplumuna tesir ederek Hıristiyanlığa karşı ortaya çıkardığı önemli bir sonuç olarak görmektedir. Onun, müslüman yönetimlerin gayri müslim tebaaya ve özellikle Ehl-i kitaba karşı gösterdiği müsamahadan övgü ile söz etmesinin de sebebi bu olmalıdır (*Vorlesungen*, s. 32-34). Goldziher'in bu tür konuları bilhassa zikrederek bir anlamda objektif değerlendirmelerde bulunması, yaşadığı dönemdeki Batılılar'ın yahudiler karşısındaki ırkçı tavrına dolaylı bir tenkit anlamı da içermektedir.

Goldziher'in İslâm araştırmaları alanına getirdiği metodolojik yenilik, tarihî-filolojik yöntemi efsane alanında uy-

gulanan yorum teknikleriyle birlikte ve belirli aksiyomlara istinat ettirecek uygulamaya çalışmasından ibarettir. Bu metot, yahudi ve hıristiyan araştırmacıların ortaklaşa benimsedikleri aksiyomlara dayanarak Batı'daki İslâm'a bakış biçimini desteklemiş, efsane araştırmalarına has yorum tekniklerini kullandığı için de anlaşılabilir telakki edilmiştir. Sonuç olarak Goldziher, sürdürdüğü yoğun çalışmalarla kendinden sonra gelen müsteşriklere "huzur içinde" İslâmiyet'le uğraşma imkânı sağlamış ve onlar tarafından yapılacak İslâm araştırmaları için araştırma geleneğinin esaslarını oluşturacak bakış açıları tesbit etmiştir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

1. Goldziher, *Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwicklung*, Leipzig 1876, s. XIV-XXVIII, 4 vd., 174; a.m.f., *Muhammedanische Studien*, Halle 1889-90, I, 1-216, 219-228; II, 3-5, 10, 19, 28-55, 69, 78, 83-96, 132-133; a.m.f., *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920, s. 1-31; a.m.f., *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1925, s. 1-117, 153, 162; a.m.f., *Tagebuch* (ed. A. Scheiber), Leiden 1978, s. 19-61, 110-111, 123, 163-164, 202, 231, 239, 307-310; Adûnî, *Keşfü'l-ħafâ*, II, 83; J. J. Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'occident*, Mouton 1962, s. 33; J. Lev., "Geiger, Abraham", *EJd*, VII, 357-360; D. Ellenson, "Geiger, Abraham", *ER*, V, 490-491.

TAHSİN GÖRGÜN

#### GOLIUS, Jacobus

(ö. 1667)

Arapça-Latince lügatı ile tanınan  
Hollandalı şarkiyatçı.

1596'da Lahey'de doğdu. Tahsiline ilâhiyat, felsefe, tıp ve matematik alanlarında başladı; ancak daha sonra hocası Thomas Erpenius'un (van Erpe) etkisiyle Arabiyat'a yöneldi. Hollanda'nın İslâm ve Arap dünyası araştırmalarında son



Jacobus  
Golius