

UNDERSTANDING GOLDZİHER
GOLDZİHER'İ ANLAMAK

Mehmet Hayri Kırbaşıoğlu

İçindekiler

ÖNSÖZ: DESTEKLEME İLE ELEŞTİRİ ARASINDA ÖZEL BİR DENGE!	14
BİRİNCİ BÖLÜM: GOLDZİHER IN WORDS	20
1.1. WHAT IS THE MAIN SOURCE OF THE PROBLEM?	21
1.2. GOLDZİHER AS A HUMAN	22
1.2.1. HIS ORİGİN, PERSONALİTY AND CHARACTER	22
1.2.2. HIS SOCIAL ENVIRONMENT	24
1.2.3. HIS CIRCLE OF FRIENDS	25
1.2.4. HIS ACADEMIC CIRCLES	25
1.2.4.1. Goldziher-Snouck-Schacht	25
1.2.4.2. Goldziher was not a part of politicized orientalism contrary to his teacher Vambery	26
1.2.4.3. Goldziher's Accusations to Vambery was accurate	26
1.3. GOLDZİHER AS A RELIGIOUS MAN	27
1.3.1. AS A JEWISH	27
1.3.1.1. But Goldziher did not become an official Muslim	28
1.3.2. AS A CRITIC OF CHRISTIANITY	28
1.3.3. AS A UNİVERSAL MONOTHEİST	29
1.3.4. AS AN ISLAM / MUSLİM SYMPATHİZER	30
1.3.4.1. Goldziher was not enemy of Islam	32
1.4. GOLDZİHER AS AN ACADEMICIAN	33
1.4.1. SOME NOTES	33
1.4.1.1. Goldziher uniqueness as a inimitable textual browser/researcher	33
1.4.1.2. Goldziher adressed to western audience not to Muslım world	33
1.4.1.3. Goldziher not only adressed to western audience -not to Muslim world- but also he wrote before a century not now.	34
1.4.1.4. Disciplinary paradigmal difference	35
1.4.1.5. Goldziher as a historian of culture but not as a theologian	35
1.4.2. CONCEPTUAL FRAMEWORK	36
1.4.2.1. Orientalism	36
1.4.2.2. Comparative Religion	37
1.4.2.3. Islamic Science	37
1.4.2.4. Theology	38
1.4.2.5. History of Islamic Culture and Thought	38
1.4.3. EPISTEMOLOGICAL FRAMEWORK	39
1.4.3.1. Sources	39
1.4.3.1.1. Printed Books, Manuscripts, Documents and Live Testimonies	39

1.4.3.1.2. Sacred/Religious/Dogmatic Texts and Non-Religious/Secular Texts	39
1.4.3.2. His library.....	40
1.4.4. METHODOLOGICAL FRAMEWORK	40
1.4.4.1. Reformist	40
1.4.4.2. Historicist.....	41
1.4.4.3. Universalist	42
1.4.4.4. Cultural History Analysis.....	43
1.4.4.5. Biblical Criticism Methods	44
1.4.4.6. Thoughts and Methods of Islamic Reform Movement	45
1.4.4.7. Deductive and Elicitative/Eductive Not Inductive.....	46
1.4.4.8. Early Opposition to Exegesis	49
1.5. GOLDZIHHER AS AN INTELLECTUAL	50
1.5.1. IDEALISM OF GOLDZIHHER	50
1.5.1.1. Teleo-religious idealism of Goldziher	50
1.5.2. FROM CRITIC OF RENAN TO UNIVERSAL MONOTHEISM	51
1.5.3. FROM JEWISH REFORMISM TO ISLAMIC MONOTHEISM AS A TOOL	51
1.5.3.1. Judaism as a universal message in the eyes of Goldziher	51
1.6. GOLDZIHHER AND POLITICS.....	52
1.6.1. ANTI-ZIONISM.....	53
1.6.1.1. Goldziher and Zionism.....	53
1.6.2. ANTI-IMPERIALISM AND ANTI-COLONIALISM	53
1.6.2.1. Goldziher was not a part of imperialistic approaches.....	53
1.6.2.2. Goldziher was not a part of politicized orientalism contrary to vambery	53
1.6.2.3. Goldziher’s accusations to vambery.....	53
1.6.3. ANTI-ANTI-SEMITISM	54
1.6.4. NATIONALISM.....	54
1.6.4.1. Goldziher was a Hungarian patriot.....	54
1.6.4.2. Nationalism good for muslim societies	54
1.6.4.3. Goldziher supports autonomous national culture and anti-imperialism.....	54
1.6.5. APOLITIC	55
1.6.5.1. Reason for oriental trip of Goldziher.....	56
1.6.5.2. Goldziher in Damascus	56
1.7. MAIN CHARACTERISTICS OF MUSLIM CRITICS TOWARDS GOLDZIHHER AND HIS WORKS	57
1.7.1. ANACHRONISM.....	57
1.7.2. RACISM/ANTI-SEMITISM: SPECIAL EMPHASIS ON HIS JEWISHNESS	57

1.7.3. JUDGING INSTEAD OF UNDERSTANDING BECAUSE OF ANTIPATHY INSTEAD OF SYMPATHY	57
1.7.4. USING SECONDARY SOURCES INSTEAD OF PRIMARY WORKS AND SOURCES	58
1.7.5. TRANSLATIONS INSTEAD OF ORIGINAL SOURCES	58
1.7.6. NOT SEE THE FOREST FOR THE TREES!.....	58
1.7.7. PREDICTING INTENTIONS	59
1.7.8. CONFUSING CRITICISM AND HOSTILITY	59
1.7.9. POLEMIC AND DEMAGOGY	60
İKİNCİ BÖLÜM: QUOTATIONS FROM DAVID MOSHFEGH'S <i>IGNAZ GOLDZIHNER AND THE RISE OF ISLAMWISSENSCHAFT AS A 'SCIENCE OF RELIGION'</i>	61
2.1. ISLAMWISSENSCHAFT AS A 'SCIENCE OF RELIGION'	61
2.2. GOLDZIHNER: A SCIENTIFIC APOSTLE OF 'PROPHETIC MONOTHEISM'	61
2.3. GOLDZIHNER: THE BEST EXPOSITOR OF THE SPIRIT OF ISLAM.....	61
2.4. UNIVERSALIST HISTORICISM - UNIVERSALIST MONOTHEISM AGAINST RENAN.....	61
2.5. MONOTHEISM	67
2.6. MYTHO-PAGAN SURVIVALS UNDER THE COVER OF MONOTHEISM.....	70
2.7. JUDAISM AS A UNIVERSAL MESSAGE IN THE EYES OF GOLDZIHNER.....	71
2.8. COMPARISON BETWEEN CHRISTIANITY AND ISLAM.....	72
2.9. CRITICS OF GOLDZIHNER TOWARDS CHRISTIANITY.....	72
2.10. UNIVERSAL MONOTHEISM AND ISLAM IN THE EYES OF GOLDZIHNER	72
2.11. ISLAM IN THE EYES OF GOLDZIHNER	73
2.12. SCIENCE AND ISLAM IN THE EYES OF GOLDZIHNER.....	73
2.13. ISLAM AS A UNIVERSAL MONOTHEISM	74
2.14. ISLAM AS A HISTORICIST, MODERNIST AND REFORMIST IMPETUS WITH FRIENDLY APPROACH	74
2.15. METHODOLOGICAL CONSIDERATIONS.....	74
2.16. MUHAMMADANISM OF GOLDZIHNER IS DIFFERENT	84
2.17. MUHAMMAD IN THE EYES OF GOLDZIHNER	85
2.18. MUHAMMAD AS HUMAN	85
2.19. MUHAMMAD IN SUNNITE AND SHIITE TRADITIONS.....	85
2.20. HADITH ACCORDING TO GOLDZIHNER	86
2.21. HADITH CRITICS IN THE EYES OF GOLDZIHNER.....	87
2.22. FORMATION OF SUNNAH AND HADITHS	88
2.23. [POLEMICAL] HADITH LITERATURE IS THE RECORDS OF WHAT HAPPENED IN EARLY ISLAM .	88
2.24. HADITH FABRICATION AS A REFLECTION OF POLITICAL AND SOCIAL DEVELOPMENTS	89
2.25. HADITH CRITICS OF GOLDZIHNER	90
2.26. IMPORTANCE AND VALUE OF HADITH REPORTS	91

2.27. HADITH CORPUS IN THE EYES OF GOLDZIHAR.....	93
2.28. TRADITIONALIST UNDERSTANDING SUNNAH BETWEEN REALITY AND IDEAL.....	94
2.29. SUNNAH BETWEEN THEORY AND PRACTISE	94
2.30. ACTUALIZATION OF THE SUNNAH.....	95
2.31. SUNNAH IN THE EYES OF EGYPTIAN MODERNISTS	95
2.32. ISLAMIC MODERNISM OF EGYPTIANS IN THE EYES OF GOLDZIHAR	95
2.33. MUTAZILA IN THE EYES OF GOLDZIHAR.....	95
2.34. SUFISM IN THE EYES OF GOLDZIHAR	97
2.35. AL-GHAZALI IN THE EYES OF GOLDZIHAR	97
2.36. IJMA.....	98
2.37. IJMA IN THE EYES OF GOLDZIHAR.....	99
2.38. IJMA AS A WAY TO NEW APPROACHES.....	100
2.39. IMPORTANCE OF IJMA ACCORDING TO GOLDZIHAR.....	100
2.40. ISLAMIC LAW: NAPOLEONIC CODE OF ISLAM	100
2.41. ISLAMIC LAW WAS AN IDEAL NOT A REALITY AS A POSITIVE LAW	101
2.42. THE ROLE OF ISLAMIC LAW AND SCHOLARS OF IT.....	101
2.43. CRITICS TOWARDS CLASSICAL ISLAMIC LAW	102
2.44. EGYPTIAN’S CRITICS TOWARDS CLASSICAL ISLAMIC LAW AND UNDERSTANDING OF THE SUNNAH.....	104
2.45. ISLAMIC MODERNISM/MODERNISTS IN EGYPT AND AL-GHAZALI BEHIND THEM	104
2.46. DOUBLE SYSTEM: ISLAMIC LAW AND URF/ĀDĀT.....	105
2.47. IJTIHAD AND TAQLID IN THE EYES OF GOLDZIHAR.....	106
2.48. GOLDZIHAR AS A MODERNIST	106
2.49. GOLDZIHAR’S SUPPORTS AND CRITICS TO ISLAMIC MODERNISM	106
2.50. GOLDZIHAR’S FRIENDSHIPS WITH AL-AFGHANI -TAHIR AL-JAZAIRI - ABDUH AND OTHERS ..	108
2.51. ABDUH - QUR’AN - UNIVERSE	109
2.52. ABDUH’S HADITH COMMENTARY IN THE EYES OF GOLDZIHAR.....	109
2.53. ISLAM/RELIGION BETWEEN GOLDZIHAR AND AL-AFGHANI.....	110
2.54. EGYPTIAN ISLAMIC MODERNISTS IN THE EYES OF GOLDZIHAR	111
2.55. MUSTAPHA AL-SIBAI AFANDĪ, AMEER ABD AL-QADIR AS FREEMASONS OF DAMASCUS.....	111
2.56. INDIAN ISLAMIC MODERNISM	113
2.57. GOLDZIHAR AS A REFORMIST	114
2.58. SHARIA AS AN IDEAL IN THE PAST PRESENT AND FUTURE	114
2.59. SHARIA.....	114
2.60. ON THE MAHDI.....	115
2.61. ON THE CONCEPT OF ISLAMIC WORLD	117

2.62. MODERN TRENDS IN ISLAMIC WORLD AND THEIR ROOTS IN THE PAST	117
2.63. WAHHABISM IN THE EYES OF GOLDZIHHER	118
2.64. ISMAILISM IN THE EYES OF GOLDZIHHER	119
2.65. THE AKBAR OF INDIA	119
2.66. THREE REFORMIST TENDENCIES IN MODERN ISLAM.....	120
2.67. IMPORTANCE OF ORTHODOXY AND IJMA IN THE EYES OF GOLDZIHHER.....	120
2.68. HISTORICAL DEVELOPMENT AND CONSOLIDATION OF 'ISLAMIC ORTHODOXY'	121
2.69. REALIZING UNIVERSALITY OF ISLAM	121
2.70. NATIONALISM GOOD FOR MUSLIM SOCIETIES	122
2.71. FUTURE OF ISLAM IN THE EYES OF GOLDZIHHER	122
2.72. THE FUTURE OF OTTOMANS AND HUMANITY ACCORDING TO GOLDZIHHER.....	123
2.73. EXPECTATIONS OF GOLDZIHHER FROM ISLAM AND MUSLIMS.....	124
2.74. MORE LOVE FOR ISLAM.....	125
2.75. BUT GOLDZIHHER DID NOT BECOME A MUSLIM OFFICIALLY.....	125
2.76. MUSLIM PRAYS AND FRIDAY PRAY IN THE EYES OF GOLDZIHHER	125
2.77. GOLDZIHHER'S ISLAM-FRIENDLY SCHOLARSHIP	125
2.78. GOLDZIHHER SUPPORTS AUTONOMOUS NATIONAL CULTURE AND ANTI-IMPERIALISM	126
2.79. GOLDZIHHER IS NOT A PART OF IMPERIALISTIC APPROACHES	126
2.80. GOLDZIHHER LOVES UNWESTERNIZED SIMPLE MUSLIMS	126
2.81. GOLDZIHHER PURSUES MUHAMMADAN SPIRIT IN CAIRO.....	127
2.82. GOLDZIHHER PRETENDS LIKE ORDINARY MUSLIM IN CAIRO FRIDAY PRAYER	127
2.83. GOLDZIHHER HATES WESTERNERS IN THE EAST	128
2.84. ISLAMIC CITIES IN THE EYES OF GOLDZIHHER	128
2.85. GOLDZIHHER HATES WESTERNIZED CAIRO	128
2.86. GOLDZIHHER IN THE EYES OF JOSEPH VAN ESS.....	129
2.87. CONTEMPORARY ISLAMIC SCHOLARS IN THE EYES OF GOLDZIHHER	132
2.88. GOLDZIHHER AS A HISTORICIST ISLAMICIST NOT A THEOLOGIAN	133
2.89. IMPORTANCE OF GOLDZIHHER'S TAGEBUCH.....	133
2.90. DIFFERENCE BETWEEN ORIENTAL DIARY AND TAGEBUCH	134
2.91. GOLDZIHHER AND ZIONISM.....	134
2.92. VAMBERY.....	134
2.93. GOLDZIHHER'S ACCUSATIONS TO VAMBERY.....	135
2.94. GOLDZIHHER WAS NOT A PART OF POLITICIZED ORIENTALISM CONTRARY TO VAMBERY	135
2.95. REASON FOR ORIENTAL TRIP OF GOLDZIHHER.....	135
2.96. GOLDZIHHER - SNOUCK PARTNERSHIP	136
2.97. SIMILARITY BETWEEN SNOUCK AND GOLDZIHHER	136

2.98. DEEP DIFFERENCE BETWEEN (Religious) GOLDZIHHER AND (Secular) SNOUCK HURGRONJE .	137
2.99. TEXTUAL GOLDZIHHER AND PARTICIPANT- OBSERVER SNOUCK	139
2.100. SCHACHT WAS NOT A STUDENT OF GOLDZIHHER BUT WAS OF SNOUCK	139
2.101. Umayyads in the eyes of Goldziher.....	140
2.102. GOLDZIHHER IN DAMASCUS	140
2.103. DANCING DERWISHES, RAMADAN AND TARAWIH IN THE EYES OF GOLDZIHHER.....	141
2.104. SUMMARY ABOUT GOLDZIHHER’S AIMS.....	141
2.105. GOLDZIHHER ADRESSED TO WESTERN AUDIENCE	142
2.106. GOLDZIHHER’S WORK FOR MUSLIMS TOO.....	143
2.107. GOLDZIHHER ON HIS MUHAMMEDANISCHE STUDIEN	144
2.108. GOLDZIHHER UNIQUENESS IS NOT ONLY ACADEMIC.....	145
2.109. DIFFERENCE BETWEEN ISLAMWISSENSCHAFT AND ISLAMKUNDE.....	146
2.110. EDWARD SAID’S MISTAKE ABOUT GOLDZIHHER	146
2.111. SAİD’S MISUNDERSTANDING OF GOLDZIHHER	147
2.112. DABASHI’S CRITICS TOWARDS GOLDZIHHER	147
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: PASSAGES FROM DIFFERENT WORKS.....	149
3.1. JEWISH CONTRIBUTION TO ISLAMIC STUDIES IN EUROPE - KRAMER.....	149
3.2. SAID, RODINSON AND HOURANI DONT MENTION ABOUT JEWISH CONTRUBUTION	149
3.3. A FEW DAYS BEFORE HIS DEATH	150
3.4. WHY EUROPEAN JEWS APPROACHED ISLAM WITH UNDERSTANDING	150
3.5. A MODEL OF MONOTHEİSTİC REFORM.....	154
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: SAMPLE CRITICAL TEXTS ABOUT GOLDZIHHER (İN ARABİC, ENGLISH, ETC.)	161
4.1. HIS ORIENTAL TRIP WAS HIDDEN POLITICAL?	161
BEŞİNCİ BÖLÜM: ON THE MUHAMMEDANISCHE STUDIEN	174
5.1. MUHAMMEDANISCHE STUDIEN (İSLAM KÜLTÜRÜ ARAŞTIRMALARI) - I - ÜZERİNE	174
5.1.1. GİRİŞ: MÜRÜVVET VE DİN	176
5.1.1.1. Kültür tarihçisi için islami malzeme ne anlama gelir?	176
5.1.1.2. Müşrik araplar islam’a niçin karşı çıktılar?	178
5.1.1.3. Goldziher niçin “Allah Rasulü” nitelemesini kullanmış olabilir?.....	178
5.1.1.4. Mürüvve(t) kavramının önemi	178
5.1.1.5. Din versus mürüvve(t).	179
5.1.1.6. İslam cahiliyye geleneğini tamamen ortadan kaldırdı mı?	180
5.1.1.7. Oruç emri, içki yasağı ve cinsel serbestlik	180
5.1.1.8. Muhafazakar kesimi, sahabe telakkisini gözden geçirmeye zorlayan örnekler	180
5.1.1.9. Goldziher islami rivayet malzemesi konusunda toptan retçi değil!	180

5.1.1.10. Goldziher nazarında toplumsal gelişmelerle rivayet metinleri arasındaki düşük/yüksek korelasyon önemli bir göstergedir	181
5.1.1.11. Asıl mukavemet namaz konusunda.....	182
5.1.1.12. Salât hıristiyan kökenli bir iktibas mı?	183
5.1.1.13. Sık sık müslümanca bir dil kullanan goldziher	183
5.1.1.14. Goldziher’i anlamak için titizlik şart.....	183
5.1.2. ARAP KABİLECİLİĞİ VE İSLAM	183
5.1.2.1. Hasep-nesep şecereden öte birşeydir	184
5.1.2.2. Şairlik şiir sanatından öte birşeydir	184
5.1.2.3. Goldziher islam akidesi veya islam derken ne kastetmektedir?	185
5.1.2.4. Goldziher peygamber dönemindeki bazı olayların çekirdek gerçekliğini kabul etmekle beraber daha sonra bu çekirdek üzerine biriken eklemeleri ayırdetmektedir.....	185
5.1.2.5. İslami rivayet malzemesine dair Goldziher’in temkinli tutumuna dair bir başka örnek	187
5.1.2.6. Temkinli şüphecilikten temkinli kabule	187
5.1.2.7. Farklı konulardaki farklı rivayetlere farklı şekillerde yaklaşan Goldziher	187
5.1.2.8. “Muhammed’e nispet edilen prensip” ifadesi ile klasik literatürdeki “hadis tanımı” arasındaki benzerlikler	187
5.1.2.9. Goldziher’in kültür tarihçiliği nasıl olup ta göz ardı edilebilmiştir?	188
5.1.2.10. Formülasyon teorisi.....	188
5.1.2.11. Goldziher’in uydurma hükmünü açıkça verdiği rivayetler de yok değil	188
5.1.2.12. Anakronizm mantığını uydurmaların teşhisinde kullanmak.....	189
5.1.2.13 Goldziher tarihçilere karşı rivayetleri savunuyor	189
5.1.2.14. Goldziher taraf tutan nebevi hadisler (ı. 139, 140, 141) derken polemik türü rivayetleri kastediyor.....	189
5.1.2.15. Goldziher sadece ırk kabile çekişmesine dair uydurma hadisleri değil uydurulma sebeplerini de teşhise itina göstermektedir.....	190
5.1.2.16. Goldziher’in uydurmalarla ilgisi islam’dan olan sapmalara dair ilgisinin sonucudur 190	
5.1.2.17. Goldziher’in metodik şüpheciligi hadis rivayet malzemesiyle sınırlı olmayıp arap şiiri ve kültürü için de geçerlidir	190
5.1.2.18. Goldziher’in cevabını muallakta bıraktığı şüpheli soruları da var.....	191
5.1.2.19. Rivayet malzemesinin sahih olması onun gerçekleri yansıttığı anlamına gelmeyebilir	191
5.1.2.20. Muhafazkar islami kesimleri, Goldziher’i yargılamakta aceleci davranmaya sevkeden ifadeler.....	191
5.1.2.21. Goldziher ‘in islami rivayet malzemesine kesin gözüyle baktığı durumlar da söz konusudur.....	192
5.1.2.22. Goldziher temel ilgi alanının polemik türü rivayetler olduğuna yer yer kendisi işaret ediyor.....	192

5.1.2.23. Küçük ama önemli hatalar	193
5.1.2.24. Goldziher islami öğretilerden sapmalar konusunda rahatsızlığını gizlemiyor	193
5.1.2.25. Kabileci eğilimlere “peygamber’in sözleriyle karşı çıkmak” ne anlama gelebilir?....	194
5.1.3. ARAP VE ACEM	194
5.1.3.1. Kur’an’cı ilahiyatçılar	195
5.1.3.2. Goldziher’deki eşitlikçi eğilimler.....	195
5.1.3.3. Goldziher’in sezgiye dayalı “uydurma” tespitini islam uleması da teyit ediyor	195
5.1.3.4. Mevali meselesi	196
5.1.3.5. Goldziher islam’da ilimlerin gelişimine dair batılı aşırı yorumları düzeltiyor	196
5.1.3.6. Mevali meselesinden araplarda yazı sanatına.....	197
5.1.3.7. Polemik türü rivayetler söz konusu olmadıkça Goldziher islami rivayet malzemesini gayet rahat biçimde kullanmaktadır	197
5.1.3.8. Mevalilik ve el-Buhari	198
5.1.3.9. Goldziher eleştireliliği islam güzellemesi yapmasına engel değil.....	198
5.1.3.10. Cariyeden doğma insanlara yönelik aşağılama	199
5.1.3.11. Goldziher ve el-buhari ve onun üzerinden tahrif edilmemiş islam akidesi övgüsü..	199
5.1.3.12. Dört kadınla evlenmek kölelere değil hür olanlara mahsusudur	199
5.1.3.13. Mevla’nın mukabelesi[reaksiyonu/tepkisi]	199
5.1.3.14. Buhari - Müslim konusunda şüphecilik bir yana fevkalade iyimser Goldziher.....	200
5.1.3.15. Goldziher’in islamin eşitlikçi öğretisine sempatisi haricilere sempati duymasına yol açıyor	200
5.1.3.16. Sufyan b. Uyeyne ile ilgili önemli detaylar	201
5.1.3.17. Şuubiyye’ye müslüman hassasiyetiyle yaklaşan Goldziher	201
5.1.3.18. Goldziher’in Buhari ilgisi çok yönlü	202
5.1.3.19. Farslıların ve Türklerin hegemonyasına tepki olarak uydurma hadisler	203
5.1.3.20. Acem olmayan şubeler	203
5.1.3.21. Şuubi harici mutezili ilişkisi.....	203
5.1.3.22. Şuubiyye Zanadika (Zındıklar) ilişkisi	204
5.1.3.23. Şuubiyye düşüncesinin kayıp ürünlerinin aktarıcıları olarak; ibn Kuteybe, el-Cahız, ibn Abdi Rabbih, el-Belazuri ve el-Mes’ûdi.....	204
5.1.3.24. Şuubiyye’nin dayanakları ve delilleri: Goldziher şuubiyye’ye eğilimini gizlemiyor ..	204
5.1.3.25. Şuubilik karşıtı hadis rivayetleri.....	204
5.1.3.26. el-Cahız, ibn Kuteybe, el-Biruni ve filozoflar	205
5.1.3.27. 100 Yıl sonra yazılanlar Goldziherin yazdıklarının tatminkar bir özeti bile değil.....	205
5.1.4. ŞUUBİYYE VE İLMİ YERİ	205
5.1.4.1. Nesep ilmi	205
5.1.4.2. Lügat ilmi	207

5.1.5. EKLER VE NOTLAR.....	207
5.1.5.1. Cahiliyye'den ne anlaşılmalıdır?	207
5.1.5.1.1. Cahiliyye epistemolojik değil ahlaki bir kavramdır	207
5.1.5.1.2. Muhammed kavminin ahlak reformcusu olmak istedi.....	208
5.1.5.1.3. İslam ahlak merkezli bir öğretilerdir	208
5.1.5.2. Müşriklik ve islam'da mevtaya tazim meselesi	208
5.1.5.2.1. Buhari hadislerini kesin delil gibi kullanan Goldziher	208
5.1.5.2.2. Ölüler için kurban kesmek.....	210
5.1.5.2.3. Çadırdan türbeye.....	211
5.1.5.2.4. Hadislerde ifadesini bulan eski islami zihniyet	211
5.1.5.2.5. Dikkat çekici bir detay: Goldziher tevhitçi nitelikteki rivayetleri sorgulamadan kabule yatkın	211
5.1.5.2.6. Sapmalara karşı polisiye tedbirlerle mücadele de başarılı olamamıştır	212
5.1.5.2.7. Goldziher temkinli metodik şüpheli.....	212
5.1.5.3. Cahiliyye ve islam lisanı	212
5.1.5.4. Künyenin şeref ızharı olarak kullanılışı	212
5.1.5.5. Siyahlar ve beyazlar	213
5.1.5.6. Türklere dair hadisler	213
5.1.5.7. Arapça şiir yazmış araplaşmış iranlılar.....	213
SONUÇ	213
5.2. MUHAMMEDANISCHE STUDIEN (İSLAM KÜLTÜRÜ ARAŞTIRMALARI) - II - ÜZERİNE	215
5.2.1. HADİS VE SÜNNET	216
5.2.1.1. Hadis'in "metni"	223
5.2.1.2. Hadislerin yazılı nakli	224
5.2.1.3. Hadis-sünnet ayrımı.....	225
5.2.1.4. Sünnet - bid'at ayrımı	226
5.2.2. EMEVİLER VE ABBASİLER	226
5.2.2.1. Mutezile sünni miydi?	230
5.2.2.2. Emevi-Abbasi döneminde yöneticilerin kutsanması	231
5.2.2.3. İslam fıkhi mucizesi.....	232
5.2.2.4. Fıkhi ihtilaflar ve yönetimi	233
5.2.2.5. Re'y ehli çizgisine sempatisi	233
5.2.2.6. Re'y ehli'nin imamı ne demek ? - "kurucu" değil "geliştiren" -	235
5.2.2.7. Re'y ehli – hadis ehli geriliminin içyüzü.....	236
5.2.2.8. Goldziher'in derin sezgisi.....	236
5.2.2.9. Hicaz-İrak ehli ayrımında da aynı derin sezgi	236

5.2.2.10. Tek bir sünnet yoktur	237
5.2.2.11. Teori ile pratik arasında sünnet.....	237
5.2.2.12. Goldziher ve ibn Kuteybe	237
5.2.2.13. İcma - sünnet- hadis	238
5.2.2.14. Goldziher ve Buhari - Muslim	238
5.2.3. İSLAMDA FIRKA KAVGALARI VE HADİS	238
5.2.3.1. Hadis rivayetleri: sıhhat mı tarihlendirme mi?.....	239
5.2.3.2. Goldziher'in hadis rivayet malzemesine kuş bakışı	242
5.2.3.3. Goldziher'de örtük Şii karşıtlığı mı?.....	242
5.2.3.4. İdrac yoluyla hadisleri politik istismara alet etmek.....	243
5.2.3.5. Goldziher'in Sahih-i Buhari ilgisi ve algısı	244
5.2.3.6. Çift taraflı hata: çeviri hatası ve yorumlama hatası.....	244
5.2.3.7. Goldziher pek toptancı değil ama Goldziher karşıtları sıkı toptancı.....	244
5.2.3.8. Bu bölüm hala aşılamamış görünmektedir.....	246
5.2.4. HADİS UYDURULMASINA TEPKİ.....	246
5.2.4.1. Uydurma hadis olgusunu ele almada Goldziher farkı	247
5.2.4.2. Yüksek dozda teslimiyet düşük dozda eleştirelilik karşısında yüksek dozda eleştirelilik düşük dozda teslimiyet.....	249
5.2.4.3. Sulta (otorite) – Sultatu'n-Nass.....	250
5.2.4.4. Hadisçilerin uydurma hadisler olgusuna tepkisi.....	251
5.2.4.5. Hadisçiler metin tenkidini ihmal ettiler mi?	252
5.2.4.6. Mehdi hadisleri ve ravilerle ilgili hüküm çümbüşü.....	254
5.2.5. AHLAKI YÜCELTEME VE EĞLENCE VASITASI OLARAK HADİS	254
5.2.5.1. Nuh b. Ebi Meryem ve hadis uyduruculuğu meselesi	255
5.2.5.2. Simetri uydurma iddiası için yeterli midir?.....	256
5.2.5.3. Allah rızası için(!), para için ve dünyevi amaçlar için hadis uyduranlar, şarlatanlar... 256	
5.2.5.4. Goldziher'in uydurma olgusuna dair yazdığı bu bölüm hala değerini ve orijinalitesini korumaktadır	257
5.2.6. HADİS DERLEMESİ (TALEBU'L-HADİS).....	257
5.2.6.1. Goldziher ve Sezgin	258
5.2.6.2. Daru'l-hadis'ler ve icazet kurumu üzerine gözlemler.....	259
5.2.6.3. Goldziher Sezgin'in ilham kaynağı mıydı?	259
5.2.7. HADİSLERİN YAZI İLE TESPİTİ	259
5.2.7.1. Yanlış anlama'dan (Goldziher) yanlış okumaya(Şuayb el-Arnaut).....	260
5.2.7.2. Müslümanca dil kullanan bir kültür tarihçisi	260
5.2.8. HADİS EDEBİYATI	260

5.2.8.1. Goldziher ve el-Muvatta.....	262
5.2.8.2. Hadis rivayetlerinde sayısal patlama	262
5.2.8.3. Goldziher ve el-Buhari: Bir Hatayı Düzeltirken Bir Başka Hataya Düşmek	263
5.2.8.4. Sahih-i Buhari sırf bir hadis kitabı mıdır?.....	263
5.2.8.5. Metin tenkidi mi metin tedkiki mi?	264
5.2.8.6. Muslim ve es-Sahih'i.....	264
5.2.8.7. Goldziher hitap ettiği batılı okuyucuya hadis müessesesini islami perspektiften, içeriden birisi gibi anlatıyor	265
5.2.8.8. Kimsenin göremediğini gören adam: Goldziher	265
5.2.8.9. Dört sünen	266
5.2.8.10. Sahabilerden en çok hadis rivayet edilenler meselesi.....	267
5.2.8.11. Muteber hadis kaynakları kavramı ve gelişim süreci.....	267
5.2.8.12. Kütüb-i Sitte maşrik'ta, kütüb-i aşra mağrip'te yaygındır	267
5.2.8.13. Hadis edebiyatında yaratıcı düşüncenin gerilemesine hayıflanmak	268
5.2.8.14. Dışarıdan-içeriden bakış altında derinlikli bakıştan ibaret	268
5.2.8.15. Goldziher islam geleneğinin faziletlerini itiraftan vaz geçmiyor	269
SONUÇ	269
5.2.9. EKLER	269
5.2.9.1. İslam'da evliyaya hürmet	269
5.2.9.1.1. İslam'ın sade, saf ve katıksız tevhidinden sapmalardan rahatsız bir Goldziher ..	270
5.2.9.1.2. Sade, saf ve katıksız tevhid'den sapmanın bir başka tezahürü: ibahilik.....	273
5.2.9.1.3. Evliya kültü ve kadının yeri	273
5.2.9.1.4. Goldziher'in tevhide aykırı kabir/mezar/türbe kültü(rü) üzerinde durması tesadüf mü?.....	276
5.2.9.1.5. Kutsallar üretim alanı genişliyor	277
5.2.9.1.6. Bedevi velisi kerametçi değildir.....	277
5.2.9.1.7. Minimum dinin bedevide evliya kültürüne dönüşmesi	277
5.2.9.1.8. Din hurafeleri yok etmezse hurafeler dini yok eder (Aliya İzzetbegoviç).....	278
5.2.9.1.9. Goldziher sünnilikten ziyade şiilik'e mesafeli görünüyor	279
5.2.9.1.10. Tekrar: din hurafeleri yok etmezse hurafeler dini yok eder (Aliya).....	281
5.2.9.2. Hadis ve ahd-i cedid [İncil].....	282
5.2.9.2.1. İslam-Hıristiyanlık etkileşimi mutlak değildir	283
5.2.9.3. Kur'an'ın taklitleri	285
5.2.9.4. Hadis kitaplarında kadınlar	286
5.2.9.5. Genel değerlendirme.....	286
5.2.9.5.1. Tam bir şaşkınlık	286

5.2.9.5.2. Tam bir hayal kırıklığı.....	287
5.2.9.5.3. Anlama değil yargılama	287
5.2.9.5.4. Anlamacı yöntemin kusursuz yokluğu	287
5.2.9.5.5. Miyoplüğün bu kadarı!	288
5.2.9.5.6. Bilimsel eleştiri değil teolojik/dogmatik savunma.....	288
5.2.9.5.7. Godziher ve hadis literatürü.....	288
5.2.9.5.8. Muhafazakar kesimin epistemolojik kör noktası.....	289
5.2.9.5.9. Goldziher'in değerlendirme ve eleştirileri bize kör noktalarımızı göstermesi bakımından fevkalade değerli ve önemlidir	289
5.2.9.5.10. Goldziher şüpheciliğin babası mı?	290
5.2.9.5.11. Goldziher gerçekten kategorik ve radikal şüpheci mi?.....	290
5.2.9.5.12. Velhasıl	290
5.2.9.5.13. Goldziher'in "İslam Kültürü Araştırmaları"nın aktüel değeri	290
5.2.9.5.14. Genel kuralı Goldziher'e de uygulayalım.....	291

ÖNSÖZ: DESTEKLEME İLE ELEŞTİRİ ARASINDA ÖZEL BİR DENGE! FOREWORD: THE SPECIFIC BALANCE OF SUPPORT CUM CRITIQUE

Kırk yılı aşkın akademik kariyerim boyunca hakkında daima bir şeyler okumuş duymuş olsam da Goldziher bırakın gündemimde merkezi bir yer işgal etmesini, ilgi alanıma girecek kadar ciddi bir yeri bile hiç olmamıştır. Buna rağmen onun üzerinde bunca yıldan sonra bu günlerde yoğunlaşmam tamamen tesadüflerin eseridir. İlk gelişme Goldziher'in Muhammedanische Studien eserinin Türkçe çevirisinin yakınlarda yayınlanmış olması ve kitabı belki de İlahiyat camiasında satır satır okuyan ilk kişi olma unvanının elde etmiş olmamdır. Daha önce kulaktan duyma bilgiler ya da yüzeysel okumalar üzerinden kafamda oluşan Goldziher imajı bu kitabı okuyunca yerle bir oldu ve bu bende ilk şoka yol açan gelişme oldu. Ardından Goldziher'e dair daha kitabi bilimsel bilgilere de göz atmayı düşünerek Hüseyin Akgün'ün Goldziher ve Hadis adlı kitabını hızlıca gözden geçirdiğimde, ikinci şoku yaşadım. Çünkü bu kitapta üzerinde ciddi olarak durmayı hak eden bir bilim insanı tablosu ortaya çıkıyordu. Kafamdaki imaja asıl önemli ve öldürücü darbeyi vurup paramparça eden ise – Goldziher ile ilgili olarak yaptığım başlangıç niteliğindeki kişisel araştırmalarım esnasında yine tesadüfen rastladığım David Moshfegh'e ait *Ignaz Goldziher and the Rise of Islamwissenschaft as a 'Science of Religion'* başlıklı doktora tezi oldu. Zira bu tezde Goldziher, ülkemizde ve İslam dünyasında çizilen klişe oryantalist portresinden çok farklı bir kimlik ile ortaya çıkıyordu. Bu üç faktör bir anda beni yoğun olarak Goldziher üzerinde durmaya adeta zorladı. Bütün bunlar olurken dünya çapında yaşanan salgın nedeniyle yaklaşık üç aylık süre boyunca evden çıkmama gereği de benim araştırmalarımı daha da hızlandırıp yoğunlaştırmada önemli bir katkı sağladı ve ivme kazandırdı. Bu süre boyunca doğrudan Goldziher ile ilgili olarak bildiğim diller olan Türkçe, İngilizce ve Arapça'da, kısmen de Fransızca dillerinde –yarım yamalak- taramalar yaparak bir arşiv oluşturdum. Bütün bu gelişmeler oldukça Goldziher ile ilgili merak katsayısı sürekli artarak, araştırma iştahı kartopu misali büyüyerek neredeyse bu üç aylık sürede gece-gündüz zihnimdeki tek mesele haline geldi. Ramazan ayı da bu süreçte çok daha verimli bir çalışma imkanı sundu. Kısaca son üç aylık sürede iş adeta kontrolden çıktı, araştırma merakı durdurulamaz bir hal aldı, onunla yatıp-kalkar oldum, adeta içim-dışım da Goldziher oldu, onunla doldu taşı, desem mübalağa olmayacaktır. Bütün bunlar olurken herhangi bir sistematik çalışma yapma ya da bunları bir ürüne dönüştürme fikri pek yoktu. Üstelik topladığım malzeme ağırlıklı olarak İngilizceydi, geniş bir makale veya kitap yazmak için sayfalarca tercüme yapmak gerekebilirdi. Fakat asıl mesele David Moshfegh'in doktora teziydi. Bu İngilizce tez Benim Goldziher'e olan bakış açımı kökten değiştiren en önemli çalışma olarak, pek çok önemli pasajı bünyesinde barındırıyordu. O yüzden öncelikle bu tezde benim açımdan önem arz eden pasajları tespitte giriştim. Bunları da belli başlıklar altına yerleştirdim. Oldukça hacimli bu alıntılar yanında diğer İngilizce malzemedен çıkardığım pasajlar ve notlar da vardı. Velhasıl aldığım notlar ve dikkatimi çeken pasajlar ağırlıklı olarak İngilizceydi. Daha sonra bunları Türkçeye çevirerek bir şeyler yazmak yerine bu malzemeyi olduğu gibi muhafaza ederek, bir giriş mahiyetinde kendim sistematik bir değerlendirme yazmaya karar verdim ve bunu da – yüksek İngilizce yazmaya yetmeyecek kadar fakir İngilizceme rağmen google'un da yardımıyla – Türkçe- İngilizce ili dilde yazmayı denedim.

En azından meramımı ifade edecek düzeyde bir İngilizce metin ortaya çıkmış olduğunu düşündüğüm bu kırk sayfalık bölümü birinci bölüm olarak planladım. Goldziher ile ilgili kendi kişisel analiz ve değerlendirmelerimi burada özet olarak sunmaya çalıştım.

İkinci bölüm neredeyse tamamen David Moshfegh'in tezinden yapılan alıntılardan oluştu, ancak bu pasajları da bana ait olan bölümdeki yaklaşımları besleyecek ve temellendirecek bir şekilde başlıklandırıp sistematize etmeye çalıştım. Bu tezden yaptığım alıntıları bağlamından koparıp akışını bozmayarak olduğu gibi muhafaza ederek sunmaya çalıştım. Bazı alıntılar oldukça uzun olduğundan dikkat çekici yerlerinin göze çarpması için bold yaparak ya da renklendirerek vurguladım. Bu başlıkları da olabildiğince mantıklı ve homojen bir plana uydurmaya çalıştım.

Üçüncü bölümde ise genelde Goldziher hakkında olumsuz mahiyetteki ve çoğu Arapça olan malzemenin örnek metinleri bir araya getirdim. Burada da amacım, ilk bölümde yaptığım kişisel değerlendirmelere mesnet teşkil edecek örneklerden bir seçme yapmak idi.

Dördüncü bölüm ise Goldziher'in Muhammedanische Studien adlı kitabının değerlendirilmesi ve eleştirisine tahsis edilmek üzere planlanmış olup muhtemelen Türkçe olacaktır. Gerçi İngilizce bölümlerde hem bu kitap hem de Goldziher'in hadise yaklaşımına dair değerlendirmeler de yok değildir. Ancak muhafazakar İslami kesimlerin en hassas olduğu konu olduğu için, onun bu eseri detaylı bir değerlendirmeye tabi tutulmayı hak etmektedir.

Muhtemelen bunları bir sonuç bölümü takip edecektir ki, burada da Goldziher hakkında bugüne kadar çeşitli dillerde yazılmış olan malzemenin genel bir değerlendirmesinin yapılması ve bu değerlendirmenin doğuracağı sonuçların geniş olarak ele alınması planlanmaktadır.

Bütün bunları yaparken başlıkta Goldziher'in yaklaşımını özetlemek için kullanılan esasa bağlı kalınacaktır: DESTEKLEME ile ELEŞTİRİ ARASINDA ÖZEL BİR DENGE!

Bu sebeple bu metin ne bir Goldziher güzellemesi ne de Goldziher karalaması olmayacaktır.

Aksine bu netin sadece bir anlama çabasının ürünüdür, ancak anlama beraberinde hakkaniyeti de getirdiği için, Goldziher hakkında Doğu'da Batı'da ortaya çıkmış olan, ancak özellikle muhafazakar İslami kesimlerde görülen yanlış anlamalar, ön yargılı yaklaşımlar, temelsiz ve mesnetsiz ithamlar da hakkaniyet ve insaf adına ifşa ve teşhir edilmesinde tereddüt edilmeyecektir.

Öte yandan İslam dünyasında muhafazakar İslami çevrelerde Goldziher –bilimsel eleştiri düzeyi ve kapsamı dışında- şeytanlaştırma derecesinde bir nefret objesi haline de getirilmektedir. Ancak bu hem nefret söylemlerini yaygınlaştırıp derinleştirmekten öte bir işe yaramamakta, hem de yüz yıllık süre içerisinde İslam dünyasında önemli bir enerjinin gereksiz yere boşa gitmesine yol açmaktadır.

Bu çalışmanın bu enerji israfını durdurma ve Goldziher'inkiler başta olmak üzere Batı'daki İslam araştırmalarına bilimsel serinkanlılıkla yaklaşmaya katkıda bulunma gibi pratik bir amacı da söz konusudur.

Belki son bir mülahaza olarak bu çalışma Batılı bir İslam araştırmacısının nasıl incelenip araştırılması gerektiğine dair uygulamalı bir örnek olma işlevini görme niyetini de taşımaktadır.

Çünkü malumu ilam kabilinden de olsa burada tekrar vurgulamak gerekir ki bir ilim insanını onun hayat hikayesinden, kişiliğinden, çevresinden, döneminin tarihsel şartlarından ve gelişmelerinden bağımsız olarak ve anakronik bir biçimde, sadece yazdıklarına bakarak anlamaya çalışmanın ilmi bir yaklaşım olmadığı gerçeği, bu araştırma-incelemenin konusu olan Goldziher örneğinde bir defa daha ortaya çıkmış bulunmaktadır.

Elinizdeki bu metin bir kitap değildir, geniş bir makale de değildir. Ama her iki amaçla da kullanılabilecek hammaddenin ya da ham malzemenin olabildiğince sistematik ve analitik bir şekilde sunulmasından ibarettir. Bu malzeme zaman elverirse sadece kitap ve makale yazmak için değil, aynı zamanda gerçek ya da sanal konferanslar, bilimsel faaliyetlerde sunulacak tebliğler için de bir derleme deposu ya da ambar işlevi görmeyi de amaçlamaktadır. Öte yandan bu araştırmanın sonuçlarının Arapça, Türkçe ve İngilizce olarak video çekimleriyle de ülke ve dünya kamuoyuyla paylaşılması da mümkündür ve gereklidir, zaten öyle yapılması da düşünülmektedir.

Hoş bir tevafuk eseri olarak önümüzdeki yıl 13 Kasım 1921 tarihi Goldziher'in 100. ölüm yıldönümü olacaktır.

Batı'da da ama özellikle Doğu'da vahamet ölçüsünde yanlış anlaşılan bu katıksız ilim adamının İslam araştırmaları alanındaki yerinin ve öneminin tarafsız bir zihniyetle ve bilimsel bir yöntemle yeniden belirlenmesine çalışılması, bu ölüm yıldönümü için yapılabilecek en anlamlı çaba olsa gerektir.

Sadece Doğu'da değil Batı'da bile tam olarak anlaşıldığından ciddi olarak kuşku duyduğum Goldziher'i ölümünden yüz yıl sonra değerlendirmek ve hak ettiği yere oturtmak için sergilenecek çabalara bir başlangıç ve mütevazı bir katkı teşkil etmesi bu notların amacına ulaşması için yeterli olacaktır.

Bu suretle Joseph Van Ess'in "Goldziher'in İslam'a yaklaşımı tasavvur edilemeyecek kadar olumlu iken, İslam Dünyasındaki imajı niye bu kadar berbattır? Günümüzde Müslümanlar niçin ona karşı [hasmane] bir tavır almaktadırlar?" şeklindeki haklı sitemleri de inşallah bir ölçüde hafifletilmiş olacaktır.

FOREWORD: THE SPECIFIC BALANCE OF SUPPORT CUM CRITIQUE

During my academic career of over forty years, I have always read and heard about Goldziher. Nevertheless, Goldziher has never had a place serious enough to occupy a central place on my agenda or to be of my interest.

Despite this, it is completely a coincidence that I have been concentrating on him after all these years. The first development is that the Turkish translation of Goldziher's Muhammedanische Studien has been published recently and perhaps I have been awarded the title of being the first person to read the book line by line in the circles of İlahiyat/Theology Faculties.

When I read this book, the image of Goldziher, which was shaped in my head, based on second hand information or superficial readings, was destroyed and this was the first shock-causing development in me. Then, when I quickly look at the book of Hüseyin Akgün with the title of “Goldziher and Hadith”, thinking about the necessity of looking at more scientific information about Goldziher, I had the second shock. Because in this book a picture of a scholar who deserved to stand seriously appeared. As for the deadly struck that shattered and blow the image of Goldziher in my head was the doctoral thesis titled “Ignaz Goldziher and the Rise of Islamwissenschaft as a ‘Science of Religion’ ” by David Moshfegh, which I came across by chance during my initial research on Goldziher. Because in this thesis, Goldziher appeared with a very different identity from the stereotypical orientalist portrait drawn in our Turkey and in other Islamic countries. These three factors suddenly forced me to focus heavily on Goldziher. While all this was happening, compulsory insulation in homes for about three months due to the worldwide epidemic also made an important contribution and accelerated in my research and intensification. During this time, I created an archive about Goldziher by scanning in Turkish, English and Arabic, which are the languages I know directly and partially in my loose French. As all these developments have happened, the curiosity coefficient about Goldziher has constantly increased, and the research appetite has grown like a viburnum, and this has become the only issue in my mind for almost three months. The month of Ramadan also offered much more efficient work in this process. In short, in the last three months, the work was almost out of control, the curiosity of research has become unstoppable, I slept and get up with it, as if Goldziher was almost inside and outside of me, my mind filled with it and overflowed, without exaggeration. While all this was happening, there was not much idea of doing any systematic work or turning the collected materials into a product. Moreover, the materials I collected was predominantly in English, so it would be necessary to translate lots of pages to write a large article or book. But what is noteworthy was David Moshfegh's doctoral thesis. This PhD thesis in English, contained many important passages as the most important work that radically changed my perspective on Goldziher. Therefore, I firstly attempted to identify passages that are important for me in this thesis. I placed them under certain headings. In addition to these large amount of quotations, there were also passages and notes from other material in English. In short, my notes and the passages that caught my attention were mostly in English. Later, instead of translating them into Turkish, I decided to write a systematic assessment as an introduction, preserving this material as it was, and - despite my poor English not enough to write in high English, I’ve tried to write it Turkish - English bilingual with the help of google translate.

I planned this forty-page section as the first section, which I thought was an English text that at least would express what I want to mean. I tried to summarize my own analysis and evaluations about Goldziher here.

The second part consists almost exclusively of quotes from David Moshfegh's thesis, but I tried to place them under proper titles and systematize these passages in a way to support and justify the approaches in my own part. I tried to present the quotations I made from this thesis without breaking the context and keeping it as it was without disrupting its flow. Since some quotations are quite long, I highlighted them by bold or coloring them to stand out. I tried to adapt these titles to a logical and homogeneous plan as much as possible.

In the third part, I brought together sample texts about Goldziher, which are mainly negative and mostly in Arabic. Here, too, my aim was to make a selection from the examples that would support the personal evaluations I made in the first part.

The fourth part is planned to be allocated to the evaluation and criticism of Goldziher's book, *Muhammedanische Studien*, and it will probably be in Turkish. Though in the chapters I wrote in English, there are also evaluations about this book and the approaches of Goldziher to the Hadith. However, since the hadith is the most sensitive issue for conservative Islamic groups, this work deserves a detailed evaluation.

It is likely that a conclusion section will follow, where it is planned to carry out an overall assessment of the material written in various languages about Goldziher until now and to consider the consequences of this assessment extensively.

While doing all this, we will be loyal to the principle used to summarize Goldziher's approach in the title: **A SPECIAL BALANCE BETWEEN SUPPORTING AND CRITICISM!**

For this reason, this text will not be a Goldziher praise or a Goldziher defamation.

On the contrary, this text is just the result of an effort of understanding. But since understanding also brings honesty and rightness, all misunderstandings, prejudices, biased approaches and baseless accusations about Goldziher that appeared either in the West or in the East, but especially in the conservative Islamic circles, will not be hesitated in their disclosure and display in the name of justice, honesty and rightness.

On the other hand, in the conservative Islamic circles, Goldziher is also turned into a hate object to the degree of demonization, by going beyond the level and scope of scholarly criticism. However, this does not only serve to extend or deepen hate speech, but also leads to an unnecessary waste of intellectual energy in the Islamic world over a century.

This study also has a practical purpose, such as stopping this waste of energy and encouraging scholarly calm approaches to the scholarly studies on the Islamic researches in the West in general, and on those of about Goldziher particularly.

Perhaps as a final consideration, this study also intends to serve as a practical example of how a Western scholar of Islamic studies should be examined and studied.

Because it is necessary to reiterate here, that it is not a scholarly approach to try to understand a scholar in an anachronical way depending only on his works, regardless of his life story, personality, his environment, historical conditions and developments of his time. This fact has once again been revealed in the Goldziher example.

This text you have is not a book, nor a large article. But it is presentation of the raw material as systematic as possible in an analytical way that can be used for both purposes. This material is intended to serve as a compilation store or warehouse not only for writing books and articles, but also for real or virtual conferences and preparing scholarly papers. On the other hand, it is possible and even necessary to share the results of this research with the country / the world public opinion by shooting videos in Arabic, Turkish and English, and it is thought to do so.

As a pleasant coincidence, next year, November 13, 2021 will be the 100th anniversary of Goldziher's death.

Attempting to redefine the place and importance of this pure scholar, who is misunderstood in the extent of fatality in the West but especially in the East, with a neutral mindset and a scientific method, should be the most meaningful effort for this anniversary of his death.

It would be satisfactory for these notes to reach their purpose, as a beginning and as a modest contribution to the efforts to evaluate the Goldziher, which I seriously doubt that it was fully understood neither in the West nor in the East, a hundred years after his death and put him at his rightful place.

In this way, I hope the following justified complaint of Joseph Van Ess will be relieved/alleviated to some extent:

“Why is it that Goldziher’s image in the Islamic world is so bad whereas the view which he himself had of Islam was overall so positive?”¹

Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU

Ankara University/Divinity College

20.06.2020 Ankara/Turkey

¹ David Moshfegh, *Ignaz Goldziher and the Rise of Islamwissenschaft as a 'Science of Religion'* p. 269-270.

BİRİNCİ BÖLÜM: GOLDZIHHER IN WORDS

GOLDZIHHER : THE BEST EXPOSITOR OF THE SPIRIT OF ISLAM ²

The Orientalism Debates and the 'Third Way': Contemporary Approaches to the History of Islamwissenschaft.³

Fraisse'e ve Haber'e göre "Goldziher ne doğru ne batılı bir düşünürdü o bir MARJİNAL ADAM idi" ⁴

BEAUTY OF THE ORIGINAL AND UGLINESS OF THE IMAGE (جمال الاصل و قبح الصورة) ⁵

في دراسة للأستاذ جون فان إس *John van Ess* ⁽¹⁾ بعنوان:

Goldziher as a Contemporary of Islamic Reform.

يتساءل: "لماذا كانت صورة جولدتسيهر في العالم الإسلامي بهذا القبح رغم أن صورة الإسلام عنده كانت إيجابية فوق التصور؟ لماذا يتخذ المسلمون في أيامنا هذه موقفاً ضد جولدتسيهر؟".

ويحاول فان إس أن يجيب عن هذا السؤال، ويعلل ذلك بأنه عندهم نموذج للاستشراق، وأنهم لا يحسنون الظن بالمستشرقين، لأنهم يظنون أن ما يقوله جولدتسيهر عن الحديث النبوي في الجزء الثاني من كتابه "دراسات إسلامية" يخالف ما جاء بالجزء الأول، وكان آنذاك شاباً يبلغ من العمر ٢٣

(١) نُشرت في كتاب:

Goldziher Memorial Conference, edited by Éva Apor and Istvan Ormos / Budapest 2005.

16

(يوميات ايجناس جولدتسيهر <http://tawaseen.com/?p=3152>)

Van Ess set out to resolve a singular puzzle: "Why is it that Goldziher's image in the Islamic world is so bad whereas the view which he himself had of Islam was overall so positive?" ⁶

² David Moshfegh, *Ignaz Goldziher and the Rise of Islamwissenschaft as a 'Science of Religion'*, p.,363.

³ David Moshfegh, p.,2.

⁴ Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis* (Araştırma Yayınları, Ankara, 2019), s. 283.

⁵ (<http://tawaseen.com/?p=3152>)

⁶ David Moshfegh, *Ignaz Goldziher and the Rise of Islamwissenschaft as a 'Science of Religion'* (<http://www.crassh.cam.ac.uk/events/27314>), p., 269.

GOLDZIHNER : A SCIENTIFIC APOSTLE OF 'PROPHETIC MONOTHEISM' ⁷

THIS SPECIFIC BALANCE OF SUPPORT CUM CRITIQUE is clearly visible in Goldziher's account of Islamic modernism in *Die Richtungen*. But then he did not simply lump all Muslim modernists into the same camp. Rather, he distinguished between variants differing widely, as he saw it, in motivation, methodology and basic program. ⁸

"Muhammad's establishment of Islam meant, a la Goldziher, the creation for the first time in a concrete sense of the ideal of universal monotheism, namely, the promise of a deeper spirituality, undivided moral responsibility and with it genuine social solidarity." ⁹

Goldziher's examination of Islamic traditions basically served two goals: to discover the pure content of the monotheistic revelation and to understand its "historical distortion" in the development of Muslim civilization. ¹⁰

What was the driving force behind Ignaz Goldziher's scholarly work? His engagement with Islamic studies seemingly was first and foremost driven by a deep concern about the role of religion in the modern world.(...) Although Goldziher saw the Muslim world of his time to a certain extent in stagnation, he did not attribute this situation to any fundamental inferiority of Islam to Western culture. As in Christianity and Judaism, Goldziher saw in the Islamic religion an inherent potential to overcome the traditionalist barriers of orthodox religion and to reconcile modern culture with religion. Here the interests of the scholar of Islam and the religious apologist met: As in the case of Judaism, Goldziher advocated religious reform as the right answer to the challenges of modernity, also with regard to Islam. ¹¹

In putting its focus on the scholar Ignaz Goldziher, this article has suggested viewing Western scholars of Islam and Islamic reformers as not necessarily being on two sides of a clear cultural divide. Rather we should see them as distinct parts of discursive interfaces in the context of a broad nineteenth century movement for religious reform. This perspective does not refute the cultural hegemony and imperial utilization of the stereotypical dichotomies to which Edward Said in his *Orientalism* rightly refers. Moreover, there is no doubt that many Western scholars on Islam shared the colonialist attitudes of their European contemporaries. However, the explanatory framework of colonialism does not neatly fit the role of Jewish scholars in Islamic studies. Under the hegemony of Christianity, Jewish scholars of Islam experienced a situation of "internal colonialization" and Goldziher is a prime example of the close relationship between their scholarship and their striving for religious and political emancipation. ¹²

1.1. WHAT IS THE MAIN SOURCE OF THE PROBLEM?

Bir yandan fevkalade bir saygı konusu olan öte yandan da yine fevkalade bir nefret ve öfke konusu olan Goldziher gibi bir başka batılı İslam araştırmacısı yok dense yeridir. Ignaz Goldziher Oryantalizm

⁷ David Moshfegh, p.363.

⁸ David Moshfegh, p. 278.

⁹ David Moshfegh, p. 217-219.

¹⁰ Dietrich Jung, *Islamic Studies and Religious Reform. Ignaz Goldziher – A Crossroads of Judaism, Christianity and Islam*, (*Der Islam* 2013; 90(1),p.122.

¹¹ İbid, p.124.

¹² İbid., p.126.

içerisinde İslam Bilim'in kurucusu olma payesiyle taltif edilmiş olmanın yanında İslam Dünyasında en çok tartışılan ve dindar nefretin odağına yerleştirilen bir akademisyen olması itibarıyla de diğerlerinden ayrılır. Böyle çelişkili bir durumun elbette pek çok sebebi olabilirse de biz burada özellikle meseleye dair İslam dünyasındaki olumsuz algı üzerinde durmak istiyoruz. Bu olumsuz hatta berbat algının geniş analizini ilerleyen bölümlerde yapmadan önce tek bir cümle ile durumu şu şekilde özetlemek mümkün görünmektedir. Mamafih konunun özellikle İslami kesim tarafından daha iyi anlaşılması için giriş niteliğinde birtakım konuların ele alınması kanaatimizce oldukça önem arz etmektedir.

There is no another western scholar of Islam like Goldziher, who is subject of extraordinary respect on the one hand, and of extraordinary hatred and anger on the other hand. In other words Ignaz Goldziher differs from other western scholars of Islam by being an academician who has been at the center of religious hatred and being as the most controversial scholar in the Islamic World, besides being awarded with the title of the founder of Islamic Science in the broader World of Orientalism.

While such a contradictory situation may have many reasons, of course, we would like to emphasize here especially the negative perception of the issue in the Islamic world.

It is possible to summarize the situation as follows with a single sentence before carrying out extensive analysis of this negative and even terrible perception in the following sections: The main source of the problem is mainly conservative scholars/Intellectuals and traditional ulama from both Muslims and Jewry?

However, in order for the issue to be better understood, especially by the conservative Islamic circles, it is very important to address some introductory issues such as the following:

1.2. GOLDZIHHER AS A HUMAN

İnsanların fikirlerini anlamaya çalışmak, en azından özellikle de ön yargıları kırmak bakımından onların kişilikleri hakkında fikir sahibi olmak - kişisel tecrübeme de dayanarak söyleyebilirim ki- oldukça önemli pozitif bir rol oynamaktadır.

Trying to understand people's opinions, at least in terms of breaking prejudices, having an idea about their personalities - I can say based on my personal experience - plays a very important positive role.

1.2.1. HIS ORIGIN, PERSONALITY AND CHARACTER

Goldziher'in kökenine gelince, muhafazakar ve bağnaz İslami çevrelerde Goldzher hakkında birşeyler karalayıp ta onun Yahudi kökenine özel olarak vurgu yapmayan hemen hiç yok gibidir. Bu durum iki açıdan eleştiriyi hak etmektedir. Birincisi Goldziher dışındaki ilim insanlarından bahsederken onların da etnik kökenine tutarlı olarak ve özel bir biçimde vurgu yapılmaması burada kasıtlı bir karalama kampanyası ile karşı karşıya olduğumuzu göstermektedir. İkincisi ise bir insanın etnik kökenine bakarak onun hakkında değer hükmü vermek hem İslamın şiddetle yasakladığı ırkçılık demektir hem de kültürel olarak anti-semitizm anlamına gelir. Burada Goldziher'in yahudi kökenine olur olmaz her vesileyle vurgu yapılmasının altındaki temel saike mutlaka işaret etmek gerekir: Çağdaş İslami hareketlerin anti-siyonist söylemlerinin kategorik Yahudi düşmanlığına dönüşmesi ve dünyadaki her kötülüğü yahudilere bağlama komploculuğu da önemli bir rol oynamaktadır ki bu bakış açısı hala İslami kesimlerde güçlü ve yaygındır. Fakat asıl garip ve anlaşılmasız olanı bu muhafazakar ve bağnaz İslami kesimlerin -iddia ettiklerinin tam tersine -Goldziher'in ölünceye kadar tam anlamıyla tavizsiz

Siyonizm karşıtı bir tavır takındığına dair derin bilgisizlikleridir. Bu sebeple Goldziher'in anti-siyonist ve anti-empyralist tutumuna gelecek bölümlerde daha geniş olarak değinilecektir.

Muhafazakar İslami kesimin Goldziher'i adeta "yılanın başı" ve ya "büyük şeytan" görece kadar nefret etmeleri kasıtlı olarak girişilen sistematik bir karalama kampanyasının ürünü de olabilir. Muhtemelen bu kampanyanın altında da İslam geleneğine olan kutsayıcı bakış açısı rol oynamış olabilir. Hatta Goldziher'i şeytanlaştırma kampanyasının asıl hedefi, Oryantalizmden gelen harici sebepleri bahane ederek ya da araç olarak kullanarak İslam geleneğine – özel olarak ta hadis geleneğine- yönelik olarak içeriden gelen gözden geçirme, eleştiri ve sorgulama taleplerini bastırmak ve meşruiyetine leke sürme bile olabilir.

Goldziher'in kişilik ve karakterine gelince, ona karşı ön yargılı ve hasmane tavır takınanların Goldziher'in kişiliğini merak edip te yakından tanıma çabasına girdikleri hemen hiç görülmemiştir. Aksine mutaassıp muhafazakar İslami kesimlerin önyargıları onların Goldziher gibilerini düşman, ahlaksız ve şer insanlar olarak görmelerini meşrulaştırmaya sevk etmiştir.

Goldziher'in kişiliği ile ilgili olarak en önemli gösterge ise, onun akademik endişelerden öte herhangi bir çıkar endişesi taşımayan, hayatını ideallerine adayan ve bu ideallerine sadık kalan tutarlı ve dürüst bir kişilik sergilemesidir. Onun idealizmine şekil veren amaç ve hedeflerinin hem bir yahudi olarak kendisi açısından hem de Müslümanlar açısından kötü, zararlı ve ahlak dışı bir yönü olup olmadığı üzerinde ise yine ilerleyen bölümlerde geniş olarak durulacaktır.

Özetle Goldziher'in bir şarlatan, şöhret avcısı, çıkarperest ve ilkesiz biri olduğunu söylemek mümkün olmayıp aksine hayatını evrensel idealine adanmış "adanmış" ve gayet tutarlı bir ilim ve fikir adamı olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Goldziher İslam'da aradığı şey şuydu: Sıfık maneviyat ve bozulmamışlık peşindeydi (Goldziher ve Hadis, s. 47).

Onun şahsiyet ve sağlam bir karakter sahibi, dürüst bir kişiliğe sahip olduğu ilerleyen sayfalarda daha da açık olarak görülecektir.

As for the origin of Goldziher, there seems to be almost none in conservative and bigoted Islamic circles that blacken something about Goldzher and does not specifically emphasize his Jewish origin. This situation deserves criticism from two aspects. First, when talking about scholars other than Goldziher, the fact that they are not consistently and specifically emphasized on their ethnicity shows that we are facing a deliberate smear campaign here. Secondly, judging a person by his/her ethnicity means both racism which is stricly forbidden by Islam and culturally anti-Semitism which is condemned by the world public conscience. Here, it is necessary to point out the main motive behind the emphasis of Goldziher's Jewish origin on every occasion: The transformation of anti-Zionist rhetoric into the racist categorical anti-Semitism and the conspiracy theory of linking every evil in the world to the Jews - which is still in the Islamic part it strong and common- also plays an important role. But what is strange and incomprehensible is the deep ignorance of these conservative and bigoted Islamic circles- on the contrary of what they think - that Goldziher had a completely anti-Zionist attitude until his death. Therefore, it would be appropriate to consider Goldziher's anti-Zionist and anti-imperialist attitudes more broadly in the upcoming sections.

This enmity may also be the product of a systematic defamation campaign that was intentionally attempted by the conservative Islamic circles to hate Goldziher enough to see him as "the head of the snake" or "the big devil". Presumably, the blessing approaches to the Islamic tradition may

have played a role in this campaign as well. In fact, the main target of the demonization campaign of Goldziher may be to suppress the internal demands coming from critical Islamic circles for review, criticism and questioning of Islamic tradition –especially the Hadith tradition and literature- by using external reasons coming from Orientalism as an excuse or by using them as tools aiming to disonor of legitimacy of critical approaches.

As to his personaliy and character, the situation is not better. It is also almost never seen that those who are biased and hostile towards Goldziher have tried to wonder about his personality and get to know him closely. On the contrary, the prejudices of the conservative Islamic groups have prompted them to legitimize their view of Goldziher as enemy, immoral and evil man.

The most important indicator of Goldziher's personality is that he exhibits a consistent and honest personality that does not have any concerns beyond academic worries, devotes his life to his ideals and remains loyal to them. Whether the goals and objectives that shape his idealism have a bad, harmful and immoral aspects both for himself as a Jew and for Muslims in general will be discussed in the following sections. In summary, it is not possible to say that Goldziher is a charlatan, fame hunter, sordid and unprincipled person; on the contrary, he can easily be said to be a "devoted" and highly consistent scientist and intellectual man devoted his life to his universal ideal.

What Goldziher was looking for in Islam was “purity, spirituality and intactness/pristineness/unspoiltness” (Goldziher and Hadith, p. 47).

It will be seen more clearly in the following pages that he has an honest personality with a solid character.

1.2.2. HİS SOÇİAL ENVİRONMENT

Goldziher gibi birisinin kişilik ve karakteri hakkında fikir edinebilmek için onun sosyal çevresine bakmak ta aydınlatıcı olacaktır. Onun ailesinin ve yakın çevresinin oldukça dindar bir yapıda olduğunu bilmek özellikle önemlidir. Yönetici elitlerle olan ilişkisi de tamamen akademik düzlemde olup, politik, özellikle de koloniyal girişimler içerisinde hiç olmamıştır. Diğer bir önemli nokta, onun sosyal çevresinin sadece yahudiler’den veya Hıristiyanlardan ibaret olmadığı, aksine en yakın dostları arasında Müslüman çevrelerin ağırlıklı bir yer tuttuğudur. Daha ilginci ise, günlüklerinden anlaşıldığı üzere, hayatında yaşadığı nadir mutlulukların zirvesine, Müslüman dostları ve entelektüelleri ile olduğu dönemlerde ılaşmış olmasıdır. Kesin olan şudur ki onun sosyal çevresinde kendisinin karakterini ve ahlaki yapısını olumsuz yönde etkileyecek ilişkilere ve gelişmelere rastlamak mümkün değildir. Bu durumu daha da açık bir şekilde görebilmek için, onun sosyal çevresinin daha dar bir bölümüne, arkadaş çevresine de bir göz atmak oldukça yararlı olacaktır.

It would be enlightening to look at his social environment in order to get an idea of someone like Goldziher's personality and character. It is especially important to know that his family and his close circle was very religious and pious. His relationship with the ruling elite was also on an academic level, and he has never been engaged in political, especially colonial activities and circles. Another important point is that his social circle is not only Jews or Christians, but Muslim circles are dominant among his closest friends. More interestingly, it is understood from his diaries that he reached the peak of his rare happiness in his life with his Muslim friends and intellectuals. What is certain is that it is not possible to come across relations and developments that would adversely affect his character and moral structure in his social environment. In order to see this more clearly, it would be useful to take a look at a narrower part of his social circle, the circle of friends.

1.2.3. HİS CİRCLE OF FRİENDS

Goldziher'in arkadaş çevresine bakıldığında, onların neredeyse tamamının, sadece Yahudi veya Hıristiyanlardan değil – Mustafa es-Sibai efendi, el-Afgani, Tahir el-Cezairi, Muhammed Abduh, Emir Abdülkadir gibi- Müslümanlardan da, idealist entelektüeller ve akademisyenlerle dostluklar kurduğunu görmek zor değildir. Onun arkadaş çevresine hocalarını da katacak olursak, Goldziher'in sadece hocası Vambéry'nin akademik yönü dışındaki bazı tavırlarına katılmadığı hatta tepki verdiği, onun dışında hoca ve arkadaş çevresiyle ilgili olarak olumsuz herhangi bir değerlendirmede bulunmadığı da görülmektedir. Bir de Snouck Hurgonje'un koloniyal faaliyetlerine hiçbir zaman sıcak bakmamıştır. Bunların dışında hocaları ve arkadaşları hakkında olumsuz değerlendirmelerde bulunmamıştır.

Looking at Goldziher's circle of friends, it is not difficult to see that almost all of them are idealist intellectuals and academics not only from Jews or Christians but also from Muslims like Mustapha al-Sibai Afandi, al-Afghani, Tahir al-Jazairi, Muhammad Abduh, Ameer Abd al-Qadir as a member of freemasons of Damascus :

If we add his teachers to his circle of friends, it can be seen that Goldziher did not agree with his teacher Vambéry, not academically but especially politically, as a double-sided agent working for Britain and Ottoman at the same time. Also, he has never favored Snouck Hurgonje's colonial activities. Apart from these, he did not make any negative evaluations about his teachers and friends.

1.2.4. HİS ACADEMİC CİRCLES

Goldziher'in akademik çevresinin ve arkadaşlarının her birisinin ciddi bilim insanları olduklarında kuşku yoksa onlardan hiçbirisinin Goldziher'in evrensel monoteizm idealini paylaştıkları söylenemez. Kendisinin çevresini oluşturan diğer bütün meslektaşlarından Goldziher'i ayıran en önemli nokta da işte budur. Bir anlamda onun hayatının davası kabul ettiği bu idealinde yalnız ve tek başına olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Hatta aynı hedefe yönelmiş görünseler bile yine de nihai tahlilde Goldziher ile onun en yakın arkadaşı Snouck arasında bile amaçsal ve yöntemsel derin farkların bulunduğunu ve Goldziher'in yine de davasında yalnız olduğunu bilmek gerekir. Bu nokta o kadar önemlidir ki, muhafazakar İslami çevrelerde Goldziher'den sonra en çok şeytanlaştırılıp nefret objesine dönüştürülen ve Goldziher'in takipçisi olarak sunulan Schacht'ın aslında Goldziher'in değil Snouck'un takipçisi olduğu gerçeğini gözden kaçırmaya bile yol açabilmiştir.

There is no doubt that the scholars from Goldziher's academic circles and friends are serious scientists, but none of them share Goldziher's universal monotheism ideal. This is the most important point that distinguishes Goldziher from all his other colleagues. In a sense, it would not be wrong to say that he was alone and singly in this ideal, which he considered it as the cause of his life. Even if they seem to be directed towards the same goal, it is still necessary to know that in the final analysis there are deep intentional and methodological differences between Goldziher and his best friend Snouck, and that Goldziher is still alone in his case. This point is so important that it has even caused to overlook the fact that in the conservative Islamic circles, Schacht, who was most demonized and hated name after Goldziher, was actually a follower of Snouck, not Goldziher:

1.2.4.1. Goldziher-Snouck-Schacht

The Goldziher-Snouck partnership is not the matter simply of a (still early) avowal; the evidence for it consumes the life of both scholars. An especially telling example is that when Goldziher, in his

1904 American lecture at the St. Louis World Fair “Die Fortschritte der Islam-Wissenschaft in den letzten drei Jahrzehnten (The Progress of Islamwissenschaft in the Last Thirty Years)”—covered in the last chapter at great length—came to describe the signal recent advances thus constitutive of an autonomous ‘Science of Islam’, amongst them what has thus far most concerned us: 1) the intellectual and cultural development of Islam historically vis-à-vis a critical reading of the Hadith, 2) the idea that Islamic law had come to function not as ‘positive law’ but an ideal to be acknowledged, 3) the crucial role of the collectivist or ‘catholic’ principle (Ijma’) as in fact defining (or idealizing) from the present backwards what constituted ‘Orthodox’ Islam, 4) but then also as the corollary to the first three, the breathtaking diversity of what came under the heading of ‘Islam’, speaking to the reified /accommodationist tendency of Islamic Orthodoxy and jurisprudence vis-à-vis local circumstances and practice; of these four, he, no doubt altogether generously but also indicatively, attributed the last three especially to Snouck (apparently retaining only the first part for himself) . Just as, for that matter, Joseph Schacht, the great projected redeemer of Goldziher’s original modernist vision and methodology, was in fact a student altogether not of the latter but of Snouck’s. (David Moshfegh, p. 355).

Indeed, as a confirmatory indicator “From 1925 onward, Schacht pursued two main activities during his vacations and breaks. One was to visit Leiden as often as possible to study with the man he considered to be the greatest expert in Islamic Studies in Europe, Christian Snouck Hurgronje (1857-1936). The other was to spend as much time as he could in the Middle East and North Africa.”(Wakin, Jeanette, “Remembering Joseph Schacht (1902-1969)”. ILSP, Harvard Law School, Occasional Publications 4 (2003), 3. Or see for that matter the Schacht’s manifestly reverential introduction with Bousquet to Selected Works of Snouck C. Hurgronje, V-XXI, part of the reason for whose publication was said to be to “pay homage to the master”).(p. 355/226)

1.2.4.2. Goldziher was not a part of politicized orientalism contrary to his teacher Vambéry Vámbéry’s life reads like Romantic fiction of an especially adventurous type. He was from a meager Jewish Orthodox background, born congenitally lame, and was early apprenticed to a dressmaker. He would however become a tutor at the Ottoman court, eventually a professor at the University of Budapest, a long-time advisor to the Turkish Sultan (Abdul Hamid) and a British secret agent. He converted first to Christianity, then to Islam, traveled as a dervish throughout Central Asia, on whose peoples and languages he became supposedly an ‘expert’. His greatest achievement seems to have been his facility with languages and his capacity to divine what the different audiences he moved in wanted to hear. He is also famous in the annals of Zionism for having played the role of intermediary between Herzl and the Turkish Sultan. Goldziher idealized Vámbéry in his youth but perhaps not surprisingly, given his great sincerity, eventually came to despise his old teacher as a wile opportunist.(On some of Goldziher’s impressions, see Goldziher, Tagebuche, pp. 29-30, 226-7. On a decidedly anti-Goldziher version of their relations, see Patai, Ignaz Goldziher and His Oriental Diary, pp. 37-45).(p. 317/140).

1.2.4.3. Goldziher’s Accusations to Vambéry was accurate

Conrad then moved on here to suggest that at least certain of Goldziher’s accusations and fulminations in the Tagebuch, namely, those against his early mentor, Arminius Vámbéry (1832-1913), were essentially accurate in substance.(p. 310/125)

And, in fact, unlike the later positioning of Goldziher as against Said, Conrad here cited Said on the tendentious, invidious, politicized Orientalism of the West to argue that Goldziher provided a

precise contrast to these currents dominant in the cultural context of the nineteenth century, while Vámbéry was the very embodiment of them (P. 310/125).

1.3. GOLDZIHHER AS A RELIGIOUS MAN

1.3.1. AS A JEWISH

Başta kendi günlükleri olmak üzere hemen bütün kaynaklar ve araştırmalar onun gayet dindar bir aileden geldiği ve kendisini de bu dindarlığını hayatının sonuna kadar sürdürdüğü konusunda hemfikir olduğu için bu konuda fazla bir araştırma yapmaya ve yoruma gitmeye gerek yoktur.

Nitekim kendisi günlüğünde kendisinin dininin peygamberlerin evrensel dini olduğunu ve Yahudi doğmakla kendisini bu evrensel dinin atan bir temsilcisi olarak hissettiğini açıkça belirtmektedir.

Öte yandan yine aynı günlüklerde ve kaynaklarda onun İslam'a sınırları zorlayan bir sempati ile yaklaştığını, hatta zaman zaman kendisini Müslüman olarak nitelediğini de görmekteyiz.

FAKAT GOLDZIHHER MÜSLÜMALIĞINI RESMEN TESCİL VE İLAN ETMİŞ DEĞİLDİR. Mamafih onun İslam'ı kendisinin hanifliğinin ya da evrensel monoteizminin ideal bir prototipi olarak gördüğünü rahatlıkla ifade edebiliriz.

Kalplerde olanı Allah bilir, ancak onun Müslüman olup olmadığını meselesine dair en gerçekçi değerlendirmenin David Moshfeqh'in şu satırlarında ifadesini bulduğunu söylemek yanlış olmayacaktır:

Buradan hareketle geleneksel muhafazakar Müslüman ilim adamlarının Goldziher'in İslam'a olan yaklaşımlarında kendilerinininki gibi dogmatik ve skolastik bir teslimiyet içerisinde davranmasını beklemeleri elbette gerçekçi değildir.

Dolayısıyla muhafazakar skolastik ulemanın yazılarında Goldziher'in İslam'a ilişkin pek çok konuda onu İslami kabulleri açısından değerlendirmeleri hatta yargılamaları da aynı şekilde mantıklı de gerçekçi de değildir.

There is no need to do much research and comment on that he comes from a very religious family and that he has maintained his piety until the end of his life thanks to the fact that almost all sources and researches, especially his diaries are agree on this point:

“Turning to the individual level, there is mutual agreement among Goldziher’s biographers that he was a deeply religious man. His father was a liberal Jewish tradesman with a high appreciation of knowledge, humanist bourgeois values and Jewish traditions, who tutored his son intensively in Hebrew”.¹³

Indeed, in his diary he clearly states that his religion was the universal religion of the prophets and that he felt himself as an appointed representative of this universal religion by being born Jewish

¹⁴.

¹³ Dietrich Jung, *Islamic Studies and Religious Reform. Ignaz Goldziher – A Crossroads of Judaism, Christianity and Islam*(*Der Islam* 2013; 90(1): 116.

¹⁴ Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis*(Goldziher and Hadith), p. 79 (Tagebuch, p. 87)

On the other hand, in the same diaries and sources, we see that he approached Islam with a sympathy that pushed the boundaries to degree that even he described himself as a Muslim from time to time.

This journey brought him to Istanbul, Beirut, Damascus, Jerusalem and Cairo, from where he returned to Budapest in April 1874. Goldziher viewed these months as the happiest period of his life and in his diary, he called it his “Muhammadian year” full of “honor, glory and light”.¹⁵

“During his stay in Egypt, Goldziher’s direction of thought turned entirely toward Islam and he emphatically called Islam his monotheism. From a scholarly perspective, his “Muhammadian Year” was an exercise in participant observation, or in Goldziher’s own words: “I wanted to observe the people, their ideas and institutions, not chase after yellowed papers”. It was the then contemporary struggle between modern Islamic reformers and the ulama, not the classical texts of Orientalist philology, which captured the scholarly attention of Goldziher during his study tour. In religious terms, however, Islam provided him the standard of rationality to which he wanted to raise Judaism”.¹⁶

1.3.1.1. But Goldziher did not become an official Muslim

However, we can easily say that he saw Islam as an ideal prototype of his hanifism or universal monotheism. God knows what is in the hearts, but it would not be wrong to say that the most realistic assessment of the question of whether he became a Muslim officially or not has found in the expression of David Moshfeqh in these lines :

“Hence, one should not doubt that the episode constituted for Goldziher a genuine ‘religious experience’—the added flourishes are almost pleading in this sense; but as, in any case, Goldziher did not become a Muslim, one is bound to think of it as further participant-observation in comparative monotheism” (p.336).

From this point of view, it is unrealistic for traditional conservative Muslim scientists to expect Goldziher to behave in a dogmatic and scholastic way like theirs in his approaches to Islam. Because there is no little doubt that someone who uncompromisingly applied the historical-philological methods of Biblical criticism even to his own Jewish tradition will apply this time the same methods to the Islamic tradition even if he became an officially Muslim. Therefore, in the writings of the conservative scholastic ulema, it is not logical or realistic to evaluate and judge Goldziher in terms of their Islamic presuppositions in many issues related to Islam.

1.3.2. AS A CRITIC OF CHRISTIANITY

The examples could be multiplied indefinitely. And, much the same sentiment dominates the Oriental Diary; it is most illuminatingly expressed in a lamentation Goldziher here wrote in Arabic after visiting the Church of the Holy Sepulcher addressed to the Church and so to Christ himself. In Conrad’s correction of Patai’s translation of it, it reads: “O Church of the Resurrection, what is it that has rendered you so remote from being a place frequented by the adherents of monotheism, and brought you so close to being a place frequented by the worshippers of idols? Your people kiss stones and prostrate themselves before them and before the places which they allege mark where human feet passed. May you be kept safe from them and from their actions, for Gold has nothing to do with what they in their ignorance, do.” Goldziher was here referring to the Stations of the

¹⁵ Dietrich Jung, Islamic Studies and Religious Reform. Ignaz Goldziher – A Crossroads of Judaism, Christianity and Islam, (*Der Islam* 2013; 90(1), p.116.

¹⁶ Dietrich Jung, *ibid.*, p.118.

Cross as having been made into pagan-like objects of worship. Conrad, "The Near East Study Tour Diary of Ignaz Goldziher", 119-20.(P. 297/98).

In any case, Goldziher was always extremely willing to work with and learn from Christian theologians; and, in fact, the very paragraph after the one cited above in the text was devoted to his interaction with a Maronite priest, whom he described as a very great scholar of Muslim jurisprudence, from whom, he admitted, he'd learned an enormous amount. See ibid, 60.(P.298/98).

1.3.3. AS A UNIVERSAL MONOTHEIST

Goldziher'in İslam, Hıristiyanlık ve yahudilik konusundaki tutumu konusunda ya da onun resmen Müslüman olup olmadığı konusunda yapılan değerlendirmelerin üzerinde bir değerlendirme yapmak ve onun davasının – bu dinlerin üzerinde ve hepsini kuşatacak bir ideal olarak - evrensel monoteizm olduğunu söylemek gerçeğin dürüst bir ifadesi olsa gerektir. Onun bu monoteist/tevhidçi/muvahhit tavrını özellikle Hıristiyanlıktaki ve İslam'daki pagan ve putperest sızmalar ve eklemeler karşısındaki – nazen nefrete varan- şiddetli tepkilerinde görmek mümkündür. Nitekim onun Hıristiyanlarla Haç altında yediği yemeklerden duyduğu rahatsızlığı İslam'daki "Allah'tan başkası için boğazlanmış olanlar" kategorisinde görmesi de bu durumun tipik bir örneği olsa gerektir.

Keza onun İslam üzerindeki bütün çalışmalarının da bu evrensel monoteizm ile yakından ilgisi olduğu söylenebilir. Bu bağlamda İslam'ı evrensel monoteizm idealine ulaşmanın en mükemmel yolu olarak görse de, bu İslam'ın tarihte gerçekleşmiş yaşanmış şekliyle "Tarihsel İslam/Genç İslam" olmadığı, aksine "Eski İslam" dediği putperestlik ve cahiliye kalıntılarında, ya da dış etkilerle oluşmuş şekilci/formaliteci yaklaşımlardan arındırılmış saf bir İslam olduğu açıktır. Bu yüzdendir ki Goldziher'in neredeyse bütün çalışmalarının İslam'ı bu yabancı unsurlardan ve tarihin tortularından arındırmaya yönelik olduğu açıktır. Onun kendi döneminde orijinal/saf İslam'a dönme idealini benimseyen, el-Afgani, el-Cezairi, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza gibi entelektüellerle son derece yakın ve sıcak ilişkiler geliştirmiş olması tesadüf değil, bilinçli bir tercihtir. Bu onun içinden geldiği reformist Yahudilik çizgisiyle de tamamen uyumlu bir tercihtir.

O yüzden onun Yahudilikle başlayan reformculuğu Hıristiyanlıktan uzaklaşmasına, hatta nefret etmesine yol açmış, İslam'a ise onu adeta itmiş ya da mıknaş gibi çekmiştir. Ancak o evrensel monoteizm idealine ulaşmak için bu idealin taşıyıcısı olarak gördüğü gerçek saf İslam'ı yaşanmış tarihi İslam içerisinden çekip çıkarmak için araştırmalarını bu yöne çevirmiş görünmektedir. İster onun yabancı unsurlara daha fazla bulaştığını düşündüğü Şia'ya olan eleştirel yaklaşımı, ister bir başka sapma olarak gördüğü Batınilik aleyhine yazılmış bir reddiye olan el-Ğazali'nin *el-Mustazhiri* adlı eserini yayımlaması, ister Yeni Eflatuncu unsurları barındıran rivayetlere dair incelemesi, isterse bir başka sapma olan evliya kültü üzerine olan incelemeleri, isterse siyasi, fıkhi ve kelami polemiklerin yansıtıcısı ve taşıyıcısı olarak gördüğü rivayetlere dair eleştirileri, bütün bunların aslında onun saf İslam üzerine birikmiş olan tortuları ve yapışmış olan yabancı unsurları ayıklamak ve temizleme hedefiyle bağlantısının olmadığını söylemek zordur. Zaten onu aynı yönde ilerleyen çağdaşı reformcu İslam düşünürleriyle sadece teoride değil pratikte de yakınlaşmaya iten de bu ortak saflık arayışı olsa gerektir.

Regarding to the discussions on Goldziher's attitude towards Islam, Christianity and Judaism, or whether he became officially Muslim or not, It must be a honest statement of the truth to say that the case he devoted his life to, was the universal monoteism as an ideal over these religions but covering all of them. It is possible to see his monotheist (muvahhit) attitude in his strong reactions

to pagan infiltrations and additions, especially in Christianity and Islam.¹⁷ As a matter of fact, it is a typical example of this situation is the discomfort he had with the Christians eating under the Cross describing such a food in Islamic terminology like animals slaughtered for idols, not for Allah.¹⁸

Likewise, it can be said that all his studies on Islam are closely related to this universal monoteism. In this context, although he sees Islam as the perfect way to reach his ideal of universal monotheism, this was not “Historical Islam / Young Islam” as it was experienced in history and mixed with the paganism, or the formalist Islam which was formed by external influences. On the contrary it was original Islam which was called by him as “Old Islam”, or pure Islam, free from foreign elements and formalist approaches. That is why it is clear that almost all of Goldziher's works are aimed at purifying Islam from these foreign elements and the sediments of history. It is not a coincidence, that he developed very close and warm relationships with reformist Muslim intellectuals such as al-Afghani, al-Jazairi, Muhammad Abduh and Rashid Rıdha who have adopted the ideal of returning to original / pure Islam at that time.¹⁹ This is a complete harmony with the reformist Judaism line from which it comes from.

That is why his reformism, which started with Judaism, led him away from Christianity and even hated it, and pushed him to Islam or attracted him to it like a magnet. However, in order to reach that ideal of universal monoteism, it seems that he has turned his research in this direction in order to pull the true pure Islam, which he sees as the carrier of this ideal, out of historical Islam. His critical approach to Shia, which he thought was more infectious to foreign elements, or publishing the book of al-Mustazhiri, a refutation to Batıniyya, which he regarded it as another deviation, or his review of the narrations containing the Neo-Platonic elements or his studies on the cult of saints in Islam, which is another deviation, or his criticism of the Prophetic narrations that he sees as the reflector and carrier of political, juridical and theological conflicts and polemics, it is difficult to say that all of which are not related to the purpose of removing foreign elements that have accumulated on pure Islam. It must be this common pursuit of purity, which has led him to come closer with his contemporary reformist Islamic thinkers, who are moving in the same direction, not only in theory but also in practice.

1.3.4. AS AN ISLAM / MUSLİM SYMPATHİZER

Goldziher ile ilgili olarak Müslümanların bilmesi gereken en önemli nokta ise onun kesinlikle bir İslam ve Müslüman dostu ve sempatzanı olduğudur. Muhafazakar geleneksel savunmacı İslami kesimlerde Goldziher'in İslam ve Müslüman düşmanı olduğuna dair yaygın kanaatin ise herhangi bir nesnel delili yoktur. Bunda siyonizmle yahudiliği aynı şey zanneden ve her Yahudiyi siyonist zanneden, çağdaş İslami hareketlerdeki düşünce sefaletinin büyük etkisi olduğu muhakkaktır. Bunda siyonizmle yahudiliği aynı şey ve her Yahudiyi siyonist zanneden, çağdaş İslami hareketlerdeki düşünce sefaletinin büyük etkisi olduğu muhakkaktır. Asıl üzücü olan ise hayatı boyunca Siyonizme karşı tavır almış ve İslam ülkelerinin bağımsızlığını savunmuş birisinin İslam düşmanı bir siyonist olarak damgalamasındaki etik problemdir. Nitekim Goldziher'in açık bir İslam, Müslüman ve İslam dünyası sempatzanı olduğu bu araştırmanın ilerleyen sayfalarında birçok vesileyle daha yakından görmek mümkün olacaktır. Konunun önemi bakımından vurgulamak gerekir ki Goldziher'in bilimsel

¹⁷ Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis*, s. 139, 140.

¹⁸ İbid.

¹⁹ وأخيراً يختم الكتاب بعرض رائع للاتجاه العصري في تفسير القرآن، وهو اتجاه المجددين الذين جعلوا شعارهم قولهم إن باب الاجتهاد مفتوح. وهم في هذا الاتجاه يسلكون سبلاً شتى؛ ويرمون إلى أغراض مختلفة. فمنهم من يرمي من ورائه خصوصاً إلى تصوير الناحية الحضارية في الإسلام، كما فعل أمير علي، ومنهم من يُعنى بالناحية الإيمانية المتصلة بالعقيدة، يرمون من وراء ذلك إما إلى تخليص الإسلام من الشوائب التي خلت عليه وإرجاعه إلى ما كان عليه عند السلف، متأثرين أشد التأثر بابن تيمية، كما هي الحال بالنسبة إلى مدرسة الشيخ محمد عبده؛ وإما إلى الدفاع عن الإسلام بإزاء النظريات الجديدة التي أتت من أوروبا فزعزت إيمان المتقفين وحلت من أفئدتهم عقدة الدين <http://www.fisalpro.net/?p=88>

eserlerinde, günlüklerinde ve yaşantısında İslam'a ve Müslümanlara "düşmanlık" ettiğine dair tek bir satır hatta kelime bulmak mümkün değildir. Goldziher'in İslam düşmanı olarak damgalanmasında, ondan İslami konularda ancak bir müslümandan beklenebilecek yaklaşımların beklenmesi ve bilimsel eleştirilerin düşmanlık olarak takdim edilmek istenmesi de yatmaktadır.

The most important thing that Muslims should know about Goldziher is that he was definitely an Islamic and Muslim friend and sympathizer., There is no objective evidence that Goldziher was an enemy of Islam and Muslims, a claim that very common in the conservative traditional Islamic scholarly circles. It is certain that the misery of thought in contemporary Islamic movements, which believes that Zionism and Judaism are the same, and that every Jew is Zionist, has a great influence on this great mistake. The worst is the ethical problem of conservative Muslim scholars toward a western scholar who has taken a stance against Zionism throughout his life and has defended the independence of Islamic countries by labelling him as a Zionist enemy of Islam. As a matter of fact, it will be easy to see more closely in the following pages of this research, that Goldziher was a clearly sympathizer of Islam, Muslims and the Islamic world. It should be emphasized in terms of the importance of the subject that it is not possible to find a single line or even a word in his scientific works, diaries and life, implying "hostility" to Islam and Muslims.

Labelling Goldziher by the conservative Islamic circles and scholars as an enemy of Islam is the result of unrealistic expectations that can only be expected from a Muslim on Islamic matters and of perception of his scientific critical approaches as hostility.

Goldziher kept a personal record of his reflections, travel records and daily records. This journal was later published in German as *Tagebuch*. The following quotation from Goldziher's published journal provides insight into his feelings about Islam.

Ich lebte mich denn auch während dieser Wochen so sehr in den mohammedanischen Geist ein, dass ich zuletzt innerlich überzeugt wurde, ich sei selbst Mohammedaner und klug herausfand, dass dies die einzige Religion sei, welche selbst in ihrer doktrinär-offiziellen Gestaltung und Formulierung philosophische Köpfe befriedigen könne. Mein Ideal war es, das Judentum zu ähnlicher rationaler Stufe zu erheben. Der Islam, so lehrte mich meine Erfahrung, sei die einzige Religion, in welcher Aberglaube und heidnische Rudimente nicht durch den Rationalismus, sondern durch die orthodoxe Lehre verpönt werden. (p. 59)

i.e., "In those weeks, I truly entered into the spirit of Islam to such an extent that ultimately I became inwardly convinced that I myself was a Muslim, and judiciously discovered that this was the only religion which, even in its doctrinal and official formulation, can satisfy philosophic minds. My ideal was to elevate Judaism to a similar rational level. Islam, as my experience taught me, is the only religion, in which superstitious and heathen ingredients are not frowned upon by rationalism, but by orthodox doctrine."

[Sander Gilman](#), in commenting on this passage, writes that, 'the Islam he discovered becomes the model for a new spirit of Judaism at the close of the nineteenth century.' ¹³ In Cairo, Goldziher even prayed as a Muslim: "In the midst of the thousands of the pious, I rubbed my forehead against the floor of the mosque. Never in my life was I more devout, more truly devout, than on that exalted Friday."²¹

Despite his love for Islam, Goldziher remained a devout Jew all his life. This bond to the [Mosaic](#) faith was unusual for a man seeking an academic career in Europe in the late 19th century. This fact is significant in understanding his work. He saw Islam through the eyes of someone who refused to assimilate into contemporary European culture. In fact, despite his fondness for Islam, he had little affection, if not outright scorn, for European Christianity. As a convert to Christianity he would have easily received a university appointment as full professor but he refused.²⁰

1.3.4.1. Goldziher was not enemy of Islam

“Goldziher's works have taken on a renewed importance in recent times owing to [Edward Said](#)'s critical attacks in his book *[Orientalism](#)*.^[citation needed] Said himself was to reprove his work's defect for failing to pay sufficient attention to scholars like Goldziher.^[u] Of five major German orientalist, he remarked that four of them, despite their profound erudition, were hostile to Islam. Goldziher's work was an exception in that he appreciated 'Islam's tolerance towards other religions', though this was undermined by his dislike of anthropomorphism in Mohammad's thought, and what Said calls 'Islam's too exterior theology and jurisprudence'.^[u] In his numerous books and articles, he sought to find the origins of Islamic doctrines and rituals in the practices of other cultures. In doing so, he posited that Islam continuously developed as a civilization, importing and exporting ideas”.²¹

ويُعدّ جولد تسيهر من أخطر المستشرقين على الإسلام والمسلمين إما يُكثِّه من الحقد والضغينة والبغض للإسلام، محاولاً التشكيك في أصول الإسلام وضرب ثوابته

- وقد تصدى للرد على افتراءاته كوكبة من العلماء، منهم على سبيل المثال:
- رد العلامة محمد طاهر بن عبد القادر الكردي في كتابه “تاريخ القرآن وغرائب رسمه” على كتابه “مذاهب التفسير الإسلامي”
- رد الدكتور عبد الوهاب حمودة على نفس الكتاب.
- رد الدكتور عبد الفتاح شلبي في كتابه “رسم المصحف العثماني وأهوام المستشرقين” على نفس الكتاب السابق.
- رد الشيخ عبد الفتاح القاضي في كتابه “القراءات في نظر المستشرقين والملحدّين.”
- رد الدكتور شعبان محمد إسماعيل في كتابه “القراءات أحكامها ومصادر ها.”
- رد الدكتور حسن ضياء الدين العنز في كتابه “الأحرف السبعة ومنزلة القراءات منها.”
- رد الدكتور ساسي سالم الحاج في كتابه “الظاهرة الاستشرافية وأثرها في الدراسات الإسلامية.”
- رد الدكتور رشاد محمد سالم في كتابه “القراءات القرآنية وصلتها باللهجات العربية.”
- ردود الدكتور علي حسن عبد القادر على كتابه “مذاهب التفسير الإسلامي.”
- ردود الدكتور محمد حسن جبل في كتابه “الرد على جولد تسيهر في مطاعنه على القراءات القرآنية” على كتابه “مذاهب التفسير الإسلامي”.²²

²⁰ https://www.wikiwand.com/en/Ign%C3%A1c_Goldziher

²¹ https://www.wikiwand.com/en/Ign%C3%A1c_Goldziher

²² إجناس جولد تسيهر

<https://creativity507.wordpress.com/%D8%A5%D8%AC%D9%86%D8%A7%D8%B3-%D8%AC%D9%88%D9%84%D8%AF-%D8%AA%D8%B3%D9%8A%D9%87%D8%B1/>

1.4. GOLDZIHHER AS AN ACADEMICIAN

1.4.1. SOME NOTES

1.4.1.1. Goldziher uniqueness as a inimitable textual browser/researcher

Bütün ilim adamlarının temel özelliği araştırmacılık/literatür incelemesi olsa da Goldziherin araştırmacılığını benzerlerinden ayıran şey onun bu alandaki performansının taklit edilemez bir kapsam ve çeşitlilik arz etmesinde yatmaktadır.

Although one of the main characteristics of all scientists is research / literature review, what distinguishes Goldziher's from its peers lies in its inimitable scope and diversity of his performance in this field.

Goldziher's reputation in the field was as that of the pre-eminent and inimitable textual researcher: he literally bewildered his colleagues with the textual scope and depth of his monographs and essays. And, he drew on the range of genres and vast textual sources in the Islamic and Arab literary traditions with purpose. By locating the diverse and divergent religious, cultural and political tendencies and movements for which they served as historical evidence, he wrote an intellectual history tracking the development of the Islamic heritage, its canonical formation and ongoing 'Islamic Orthodoxy' as a long and dynamic process with an as yet further crucial reformist aftermath to come.(p. 367).

..... it was now explained that even if Geiger's methodology was not completely unprecedented amongst other Orientalists and 'Islamicists' and had been appropriated in restricted settings, i.e. by Nöldeke in his Geschichte des Qorâns (The History of the Qur'an), what actually set Goldziher's work apart and explained, for instance, the breath-taking reception of the Muhammedanische Studien was that the latter "encompassed the entire vast range of Arab-Islamic literary culture— historical texts, poetry, adab, proverb collections, Qur'anic exegesis, doctrinal works, fiqh, Hadith, biographical dictionaries, and so forth—and from them laid out an incredibly rich vista of historical experience that not only had not been known before, but even had not been sought.(P.352-353).

"The method he espoused, and which he was the first to apply systematically to the study of Islam on such a broad-ranging scale, viewed texts not as depositories of mere facts that research should ferret out and line up one after another, but as sources in which one could discern the stages of transformation through which a community based on a common religious vision had passed as it struggled to come to terms with a host of new situations and problems. By careful and critical analysis of these sources, one could extrapolate important new insights on such processes of development not only in religious thought, but in literature, social perceptions, and politics as well." (Conrad, "Goldziher on Ernst Renan" in The Jewish Discovery of Islam, 162.(P.352/219).

It was to a large extent Goldziher's own fault that while his works were immediately mined and quoted for specific points, his broader vision for the study of the history of the Middle-East, Judaism, and Islam was not appreciated and pursued until attention was drawn to it long after his death by Joseph Schacht (1902-69). It is therefore necessary to draw a clear distinction between the influence of Goldziher in terms of the specific knowledge and conclusions imparted in his German works, which have been appreciated and built upon since his own lifetime, and the broader methodological insights implicit in these works, but mainly spelled out in his Hungarian contributions and therefore of far more recent impact on scholarship.(P.353).

1.4.1.2. Goldziher adressed to western audience not to Muslim world

(P.66).

Müslüman ilim adamları ve entelektüeller açısından dikkat çekilmesi gereken pekçok önemli husus olsa da, bunlar içerisinde gözden kaçan ama mutlaka vurgulanması gereken husus, onun eserlerini - zannedildiğinin aksine- Müslüman okuyucu kitlesini göz önüne alarak yazan biri olmadığıdır. Aksine o bütün araştırmalarını ve yazılarını tamamen Batı dünyasını, Batılı okuyucuyu ve Batı kültürünü temel ve hedef alarak yazmıştır. Böyle olunca da ondan İslam dünyasının ve Müslümanların beklentilerini ve hassasiyetlerini gözeten bir çizgi izlemesini beklemek ve eserlerini bu beklenti ışığında değerlendirmek fevkalade yanlış olacaktır. Bir ilim ve fikir adamını anlamak için onu yaşadığı dönemden ve sosyal şartlardan bağımsız olarak ele almaktan sakınmak gerekir. Ne var ki Goldziher hakkında yazan Müslüman ilim ve fikir sahiplerinin yaptığı hata da tam olarak budur.

Although there are many important points to be noted for Muslim scholars and intellectuals, what is overlooked but must be emphasized here is that he is not someone who writes his works by considering the mass of Muslim readers. On the contrary, he wrote all his researches and writings entirely on the basis of the Western world, Western reader and Western culture. As such, it would be extremely wrong to expect him to follow a line that respects the expectations and sensitivities of the Islamic world and Muslims and to evaluate his works in the light of this expectation. In order to understand a scholar and thinker, it is necessary to avoid handling him regardless of the period and social conditions he lived in. However, this is exactly the big mistake made by the conservative Muslim scholars and writers about Goldziher.

ANACHRONISM OF MUSLIM SCHOLARS IN THEIR APPROACHES TO THE WORKS OF GOLDZIEHER:

1.4.1.3. Goldziher not only adressed to western audience -not to Muslim world- but also he wrote before a century not now.

Muhafazakar İslami çevrelerin Goldziher konusundaki olumsuz, eksik, yarım yamalak ve yanlış algılarının bir diğer sebebi de onun eserlerini bir asır önce yazmış olduğunu unutmalarında yatmaktadır. Bunun farkına varıldığı takdirde, Goldziher'in araştırmalarının ve vardığı sonuçların Kıyamete kadar geçerli nihai sonuçlar olmadığını, hatta bu araştırmaların ve sonuçlarının bir çoğunun günümüz İslam araştırmalarında aşıldığını ve gözden geçirilerek düzeltmelere gidildiğini görmeleri mümkün olabilecektir. Keza Goldziher'in kendi döneminde mevcut olan tarihi ve filolojik analiz yöntemlerini uygulamak durumunda olduğu sık sık unutulmakta ve onun araştırmaları o dönemde mevcut olmayan günümüz metodolojik yaklaşımları ışığında değerlendirmek suretiyle aşikar bir anakronizme sık sık düşülmektedir. Bu sebeptendir ki Goldziher'in çalışmalarını kendi döneminin epistemolojik, terminolojik ve metodolojik şart ve gelişmeleri çerçevesinde ve ilkesel tutarlılık açısından değerlendirmek daha dürüst ve etik bir yaklaşım olacaktır.

Another reason for the negative, incomplete, sketchy and wrong perceptions of the conservative Islamic circles about Goldziher and his Works lies in their forgetting that he wrote his works a century ago not in these days. If this is realized, it may be possible for Goldziher's researches and their conclusions to be seen that the results are not valid until the Day of Judgment, and that many of these studies and their results have been exceeded in today's Islamic studies, revised or corrected in the light of today's new methodological approaches in the field of modern Islamic studies. Likewise, it is often forgotten that Goldziher had to apply the historical and philological analysis methods that existed in his own period, so fallen in an apparent anachronism by evaluating his researches in the light of the current methodological approaches that were not known at that time. It is for this reason that it will be a more honest and ethical approach to evaluate Goldziher's work within the framework of epistemological, terminological and methodological conditions and developments of his time and in terms of principal consistency.

1.4.1.4. Disciplinary paradigmal difference

Muhafazakar İslami çevrelerin Goldziher'e yaklaşımındaki problemler sadece anakronizmden kaynaklanmamaktadır. Bunun tabii bir uzantısı olarak iki dünya – Batı ve İslam- arasındaki bilimsel paradigmal fark da sık sık göz ardı edilmektedir. Nitekim muhafazakar İslami çevrelerde Goldziher'in Kur'an'ın Hz. Muhammed'e vahyedildiğini kabul etmediği, özellikle hadis alanında Müslümanların uyguladığı isnat sistemini nazar-ı itibara almadığı sadece metin tenkidi yaptığı, Buhari-Muslim gibi muteber hadis kaynaklarını eleştirdiği şeklinde itirazlara sık sık rastlanmaktadır. Hiç kuşkusuz bu gibi itirazlarda muhafazakar İslami çevrelerin Goldziher'i İslam ülkelerindeki hadis uleması gibi davranmak zorunda olduğunu düşünmeleri, onun bir oryantalist olmaktan çok bir kültür tarihçisi olarak İslami literatürdeki malzemeye güvenilirlik açısından değil mevcut haliyle bir "tarihi malzeme" olarak baktığını görememeleri etkili olmuş görünmektedir.

Problems in the approaches of conservative Islamic circles to the Goldziher are not only due to anachronism. As a natural extension of this, the difference in scientific paradigm between the two World – Western and Islamic- is often overlooked. As a matter of fact, it is common to see some objections and criticisms in the conservative Islamic circles like that Goldziher did not accept the Qur'an as a genuine revelation to Muhammad, and that he did not consider the isnad system which applied by the Muslims, on the contrary he satisfied only with the textual criticism and directed criticisms to the canonical hadith sources such as al-Bukhari and Muslim. Undoubtedly, in such objections, it seems that conservative Islamic circles thought that Goldziher had to act like the hadith ulama in Islamic countries, so they failed to see that all kinds of Islamic literature was not but only a "historical material" according to Goldziher as a cultural historian rather than an orientalist.

1.4.1.5. Goldziher as a historian of culture but not as a theologian

Bir İslam araştırmacısı olarak Goldziher ile muhafazakar İslam uleması arasındaki paradigmal fark aslında bu ikisi arasındaki amaç farkında da ortaya çıkmaktadır. Zira muhafazakar olsun olmasın İslam uleması için İslami literatür- özellikle de hadis literatürü – inanç, düşünce ve eylem planında normatiflik değeri olan bir malzeme niteliği arz ederken, Goldziher gibi bir kültür tarihçisi için normatif değerinden ziyade tarihteki gelişmelerin bir aynası olması itibarıyla önem arz etmektedir. Bu yüzden ki Goldziher bütün araştırmalarında İslam ulemasının göz ardı ettiği ve İslam kültürünün seküler denebilecek edebiyatını da bir kültür tarihi kaynağı olarak bol bol kullanmıştır.

Goldziher'in İslami ilimler uleması perspektifinden tamamen farklı bir perspektiften gerçekleştirdiği kültür ve düşünce tarihi çalışmalarını daha sağlıklı bir şekilde değerlendirebilmek için onunla ilgili olarak başvurulan kavram setine de göz atmak gerekir.

As an Islamic researcher, the paradigmatic difference between Goldziher and conservative Islamic ulama actually arises when the goals between these two became different. According to Islamic scholars – be conservative or not - Islamic literatüre, especially the hadith literature is a material with normative value in the fields of belief, thought, and action, but the importance of this literature lies for a cultural historian like Goldziher in being a mirror of the developments in history rather than its normative value. This is why Goldziher has used the sources which can be classified as secular literature of Islamic culture as a source of cultural history which is ignored by conservative Islamic scholars.

So, Goldziher's reputation in the field was as that of the pre-eminent and inimitable textual researcher: he literally bewildered his colleagues with the textual scope and depth of his monographs and essays. And, he drew on the range of genres and vast textual sources in the Islamic and Arab literary traditions with purpose. By locating the diverse and divergent religious,

cultural and political tendencies and movements for which they served as historical evidence, *he wrote an intellectual history tracking the development the Islamic heritage, its canonical formation and ongoing 'Islamic Orthodoxy' as a long and dynamic process with an as yet further crucial reformist aftermath to come.*(p. 367).”

..... it was now explained that even if Geiger's methodology was not completely unprecedented amongst other Orientalists and 'Islamicists' and had been appropriated in restricted settings, i.e. by Nöldeke in his *Geschichte des Qorâns* (The History of the Qur'an), what actually set Goldziher's work apart and explained, for instance, the breath-taking reception of the *Muhammedanische Studien* was that the latter “encompassed the entire vast range of Arab-Islamic literary culture— historical texts, poetry, adab, proverb collections, Qur'anic exegesis, doctrinal works, fiqh, Hadith, biographical dictionaries, and so forth—and *from them laid out an incredibly rich vista of historical experience that not only had not been known before, but even had not been sought.*”(P. 352).(P.76)

In order to evaluate his works as a history of Islamic culture and thought from a completely different perspective from the perspective of Islamic scholarship, it is also necessary to take a look at the concept set applied in the context of Goldziher and his works .

1.4.2. CONCEPTUAL FRAMEWORK

1.4.2.1. Orientalism

Maalesef çağdaş İslam'da muhafazakar ulemanın oryantalizm kavramını kullanışı son derece keyfi, gelişigüzel, genellemeci ve yaftalayıcı bir niteliktedir. Bu konuda muhafazakar İslami kesimlerde görülen keyfilik ve yüzeysellik Batı'da İslam ile ilgili olarak yapılan her araştırmayı, kaleme alınan her yazıyı Oryantalizm zannedecek kadar derindir. Halbuki İslam üzerine Batı'da tarih, sanat ve medeniyet tarihi, bilim ve düşünce tarihi, sosyoloji, siyaset bilimi, uluslararası ilişkiler, felsefe, edebiyat, antropoloji vb. oldukça farklı perspektiflerden yapılmış ve yapılmakta olan ve oryantalizm içerisinde değerlendirilmesi zor olan araştırmalar da söz konusudur. Diğer yandan Goldziher klasik ve çağdaş dönemdeki pekçok oryantalistin mikro ve nano düzlemdeki araştırmalarından farklı olarak İslam'ın yeryüzündeki rolüne dair makro düzlemde derin bakış açısı olan bir düşünür olarak ta farkını sergilemektedir. Zaten onun Oryantalizm içerisinde İslam bilim'in kurucusu olarak kabul edilmesi de tam olarak bu yüzdendir. Onu pek çok oryantalistten farklı olarak sadece bir akademisyen değil aynı zamanda düşünür yapan da zaten onun bu geniş ve derin bakış açısıdır. Önemli bir başka detay da Goldziher'in İslam bilim noktasına gelişinin arkasında mitoloji, Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam ile ilgili araştırmalarında mukayeseli dinler tarihi perspektifinden yola çıkmış olması yatmaktadır.

Unfortunately, the use of conservative ulema's concept of orientalism in contemporary Islam is extremely arbitrary, haphazard, generalizing and plaguing. The arbitrariness and superficiality seen in the conservative Islamic circles on this subject is deep enough to assume that every research and writings about Islam in the West are Orientalistic.

However, there are also researches and works on Islam in from different perspectives than orientalism like history, art and civilization, science and thought, sociology, political science, international relations, philosophy, literature, anthropology, etc. which are difficult to evaluate as pure orientalism.

On the other hand, Goldziher reveals his difference as a thinker with a deep perspective on the macro level of Islam's role in the world, unlike the research of many orientalists in the classical and contemporary era on the micro and nano level. It is precisely for this reason that he was accepted as the founder of Islamic science (Islamwissenschaft) in Orientalism. It is this wide and deep understanding that makes him not only an academic, but also a thinker, unlike many orientalists.

Another important detail in Goldziher's coming to the idea of Islamic science (Islamwissenschaft) lies behind his comparative researches beginning from mythology, to Judaism, Christianity, and Islam based on the perspective of comparative religions.

1.4.2.2. Comparative Religion

Ernst Renan'ın Yahudi geleneğinin mitolojiden mahrum olduğu iddiasına cevap vermekle başlayan Goldziher'in hikayesi, reformist Yahudilik birikimiyle birleşip adım adım gelişerek önce Yahudilik'in evrensel bir monoteizm idealinin gerçekleşmesine elverişli olup olmadığı sorgulamasına, bu doğrultuda Hıristiyanlığın pagan unsurları bünyesinde barındırması sebebiyle diskalifiye edilmesine evrilmiş ve son aşamada evrensel monoteizm ideali için elde kalan yeğane monoteist gelenek olarak İslam'a yönelmesine yol açmıştır. Bu gelişme süreci de göstermektedir ki Goldziher'in Oryantalizm içerisinde İslambilim diye yeni bir alan açması dinler arası mukayeseli çalışmaları sonucunda ortaya çıkan tamamen bilinçli bir tercihin ve derin bir felsefenin ürünüdür.

Starting to respond to Ernst Renan's claim that the Jewish tradition is devoid of mythology, Goldziher's story evolved step by step with the back ground of his reformist Judaism, leading him to questioning whether Judaism is suitable for the realization of a universal monoteism ideal or not and following next disqualification of Christianity due to the fact that Christianity contained pagan elements and as a final step it was the Islam that remaining as only monoteist tradition for his ideal of universal monotheism.

In his work Goldziher absorbed the then current theories of historical criticism and comparative religion which largely had their origin in the revision of Protestant theology. In this way, he laid the foundations for the development of Islamic studies as a distinct discipline of modern scholarship.²³

1.4.2.3. Islamic Science

İslam bilim tabiri yüzeysel bir bakış açısıyla ele alındığında Goldziher'in araştırma- incelemelerinin klasik veya çağdaş pekçok oryantalist gibi dar anlamda akademik mesleki çalışmalar olduğu düşünülebilir. Fakat tam aksine İslam kültürü üzerine olan araştırmaları onun entelektüel endişe merkezli dindarlığının bir sonucu olan evrensel monoteizm idealiyle yakından alakalıdır. Zira onun evrensel monoteizm ideali için yeğane imkan olarak gördüğü İslam "Eski-İslam (Alter-Islam)" adını verdiği İslam olup, o da asırlarca üzerine biriken tortulardan ve özellikle pagan kalıntılardan temizlenmesi gereken bir İslam'dır. İşte onun İslam geleneğine olan eleştirel yaklaşımı, içerisinden geldiği reformist Yahudilikte egemen olan filolojik-tarihsel eleştiri yöntemini benimsemiş olmasından kaynaklandığı gibi, kendisinin ümit bağladığı yeğane gelenek olarak İslam'ın saflığını bozan yabancı unsurlardan, özellikle de monoteizme aykırı pagan unsurlardan temizleme amacından da kaynaklanmış görünmektedir.

When "Islamic science" is considered superficially, it can be thought that Goldziher's research-studies are professional academic studies in the narrow sense like works of many other classical or contemporary orientalists. On the contrary, his researches on Islamic culture is closely related to his ideal of universal monoteism as a result of his intellectual anxiety-centered religiosity and piety . Because Islam which he saw as the sole opportunity for his universal monoteism ideal, was Islam which he called "Old-Islam (Alte-Islam)", not "Young Islam (Junge Islam)"²⁴ that must be

²³ Dietrich Jung, *Islamic Studies and Religious Reform. Ignaz Goldziher – A Crossroads of Judaism, Christianity and Islam*, (*Der Islam* 2013; 90(1), p.125.

²⁴ Goldziher İslam'ın ilk yalın hali için eski İslam (Alte-Islam), diğer kültürlerin tesiriyle oluşan daha sonraki halini ifade etmek için de genç İslam (Junge Islam) tabirlerini kullanır (Goldziher ve Hadis, s. 109/447).

cleaned and purified from the sediments and especially pagan ruins that have accumulated over centuries.

It seems that his critical approach to the Islamic tradition stemmed from the fact that he adopted the philological-historical critique method which was dominate in reformist Judaism in his time as well as It appears to have been caused by the purpose of purifying Islam - as the sole tradition he hoped for - from foreign elements that distorted the purity of it, especially from pagan elements contrary to monotheism.

1.4.2.4. Theology

Hasan Hanefi'nin "Teoloji mi Antropoloji mi?" başlıklı makalesinin girişinde ifade ettiği üzere "Teolojinin tarihi üzerinde çok durulduğu halde, bunun devamlılık gösteren bir felsefesi yapılamadı. Eskilerin doktrinlerine gereği kadar özen gösterildiği halde, zamanımızın ihtiyaçları tamamen ihmal edilmiştir. Teolog veya teoloji sahasında araştırma yapan bir kimse hür bir düşünür olarak değil, bir devlet memuru gibi hareket ettiğinden bu ilim, çağdaş hayattan koparılmıştır. Teolojiden, bugün bile dünyayı anlayış tarzımız üzerinde ağırlığı olan ve davranışımızı tesir altında bulunduran, günümüze dek laik veya dini üniversitelerimizde okutulmak sureti ile, teolojik eserlerden bize kadar ulaştırılan geçmişin mirasını anlıyorum".

Bu bakış açısıyla Goldziher memur zihniyetiyle çalışan bir akademisyen olmadığı gibi, Hasan Hanefi'nin bahsettiği türden bir memur gibi davranan bir teolog ta hiç olmamıştır. Dolayısıyla onun teoloji alanında yazıp çizen bir bilim insanı ama entelektüel endişelerden hareketle ve evrensel insani bir hedefe yönelik olarak fikir üreten idealist bir düşünür, daha doğrusu çok yönlü bir polimath olarak nitelendirilmesi daha gerçekçi olacaktır.

As stated in the first lines of Hassan Hanafi's article with the title of "Theology or Anthropology?" , "although the history of theology has been emphasized a lot, a philosophy of theology which shows continuity could not be made. To the doctrines of the ancients although the necessary care has been taken, the needs of our time are completely neglected. A theologian or a researcher in the field of theology since it acts as a civil servant rather than as a free thinker, this science has been removed from contemporary life. I understand from the theology the heritage of the past, that reached to us from theological works which even today having a weight on our perception of the World and influencing our behaviors, the heritage which to be taught at our secular or religious universities until today" ²⁵.

From this point of view, Goldziher neither was an academician who working with an officer mentality, nor was too a theologian who acted as an officer as in the words of Hasan Hanafi.

Therefore, it would be more realistic to describe him as a scholar who works in the field of theology, not an academician only, but as a idealist thinker, or rather a versatile polymath, that produces ideas for a universal human goal based on intellectual concerns.

1.4.2.5. History of Islamic Culture and Thought

Dolayısıyla Goldziher'i kuru bir akademisyen, memur zihniyetli bir teolog ya da insani amaçlardan uzak fildişi kulede düşünce üreten idealist bir düşünür olarak nitelemek ona haksızlık olacaktır. Onun Batı'daki İslam araştırmaları alanındaki yerini belirlemek için başvurulabilecek en uygun nitelendirme

Goldziher uses the term "Old Islam (Alte-Islam)" for the first pure and simple form of Islam and "Young Islam (Junge Islam) to express the later forms of the Islam under the effects of other foreign cultures.(Goldziher ve Hadis,p. 109/447).

²⁵ Translated from Turkish(<https://www.scribd.com/document/351455339/hasan-hanefi-teoloji-mi-antropoloji-mi-pdf>, p.505)

onun İslam kültür ve düşünce tarihi araştırmacısı olduğu, ancak bunun da sadece kendisini nihai hedefi olan evrensel monoteizmi gerçekleştirmeye yönelik araçsal bir nitelik arz ettiği söylenebilir. Bu da Goldziher'i gündelik kullanımda yaygın olan yüzeysel anlamıyla oryantalist olarak nitelendirmenin ne kadar yanıltıcı olduğunu göstermektedir.

Therefore, it would be unfair to characterize Goldziher as an officer minded academician, or an officer minded theologian, or a thinker who produces thoughts in an ivory tower away from humanitarian purposes. It can be said that the most appropriate qualification that can be used to determine its place in the field of Western Islamic scholarship is that he was a scholar of History of Islamic culture and history, but only as an instrumental nature to realize its ultimate goal of universal monotheism. This shows how misleading it is to describe Goldziher as an orientalist in its superficial sense, which is common in everyday use.

1.4.3. EPISTEMOLOGICAL FRAMEWORK

1.4.3.1. Sources

1.4.3.1.1. Printed Books, Manuscripts, Documents and Live Testimonies

Goldziher'i daha iyi anlayabilmek için onun bilgi kaynaklarındaki çeşitliliğe bakmak ta önemlidir. Matbu ve elyazması kitaplar yanında çeşitli doküman ve belgeler ile yaşadığı canlı şahitlikleri hemen bütün araştırmalarında harmanlayan Goldziher'in satır aralarından bulup çıkardığı fevkalade önemli pasajların aradan geçen yüz yıla rağmen hala İslam dünyasındaki muhafazakar geleneksel ulemanın meçhulü olması, onun kaynaklara hakimiyeti konusunda yeterince fikir verici niteliktedir. Bu da onun çalışmalarına önyargılı yaklaşım kategorik ret cihetine gitmek yerine, bunlara bilimsel zihniyetin gereği olarak en azından yıllar süren taramaların nadir bulgularını bir araya getiren nadir malzeme deposu olarak bakmayı gerekli kılar.

In order to better understand Goldziher, it is also important to look at the diversity of his sources. Combining printed and manuscript books, and various documents, as well as his personal testimonies and experiences in the field, especially very important passages which Goldziher found between the pages and lines of the sources, are still unknown by the conservative traditional ulema in the Islamic world despite the past hundred years. This makes it necessary to look at them – at least as requirement of the scientific mentality - as a store of rare materials that brought together the rare findings of years of intensive researches, rather than prejudicially approaching his works and going to categorical rejection of them completely.

1.4.3.1.2. Sacred/Religious/Dogmatic Texts and Non-Religious/Secular Texts

Goldziher'in Doğu ve Batı'daki pekçok İslam araştırmacısından farklı olarak sadece İslami-dini kaynakları değil İlahî/seküler ya da profan denebilecek olanları da bol bol kullanması da onu anlamak bakımından önem arz etmektedir. Bu da onun bir teolog olarak değil daha ziyade bir İslam kültür tarihçisi olarak İslam meselesine yaklaştığını ve bu sebeple her tür kaynağı kullanma yoluna gittiğini gösterir. Bu sebeple onun araştırmalarını klasik İslam ulemasının meselelere sadece dini açıdan bakan yaklaşımları ile karıştırmamak gerekir.

Durum bu olunca muhafazakar İslam ulemasının Goldziher'e kaynak kullanımı konusunda yönelttiği itirazların da tartışmalı bir hal aldığı görülür. Zira Goldziher meselelere bir teolog gibi dogmatik ve normatif açıdan değil tamamen tarihi ve kültürel açıdan baktığından, kullandığı kaynakların ve kaynaklardaki malzemenin - özellikle de rivayet malzemesinin- sağlam ve güvenilir olması onun için fazla bir önem arz etmemektedir. Çünkü o analizlerini –sağlam-çürük diye ayırım yapmaksızın- bu

malzemenin İslam kültürünün bir parçası olduğu gerçeği üzerinden yapmaktadır. Zira bu durum sonuçta bu malzemenin İslam kültürünün bir ürünü ve parçası olduğu gerçeğini değiştirmeyecektir

Unlike many Western and Eastern Islamic scholars and researchers, it is important to understand that Goldziher uses not only Islamic-religious sources but also those that can be called secular or profan kinds. This shows that he approached the issue of Islam not as a theologian, but rather as an Islamic cultural historian, and therefore he went to use all kinds of sources. For this reason, we should not confuse his researches with the approaches of classical Islamic scholars to Islamic issues from religious perspective only.

When this is the case, it is seen that the objections made by the conservative Islamic scholars to Goldziher regarding the use of sources have become controversial. Because Goldziher looks at matters completely historically and culturally, rather than dogmatically and normatively, like a theologian, so it does not matter much to him that the sources and materials he used - especially the hadith reports - are reliable or not. Because he carries out his analyzes on the basis of the fact that this material is a part of Islamic culture, regardless of whether it is real or fake/fabricated. After all, this situation will not change the fact that this material is a product and part of Islamic culture.

1.4.3.2. His library

Goldziher'in geniş bir dağılım gösteren bu kaynakları elinin altında bulundurduğu zengin kütüphanesi de dikkat çekicidir. Verilen rakamlar doğrusya 40.000 ciltlik bir kütüphanesinden bahsedilmektedir ki, bu bırakın o dönemi bugün için bile fevkalade büyük bir sayıdır.

It is also remarkable that Goldziher's rich library, where these wide range sources were at hand. If the given figures are correct, a library of more than 40,000 volumes is mentioned,²⁶ let alone that period it is a tremendous number even today.

1.4.4. METHODOLOGICAL FRAMEWORK

Muhafazakar İslami kesimlerin Goldziher'i anlayamaması veya yanlış anlaması onun uyguladığı yöntemleri ve benimsediği bakış açıları konusunda hemen hiçbir fikir sahibi olmamalarından da kaynaklanmaktadır. Bu sebeple bu konuda da en önemli noktalara kısaca dikkat çekmekte yarar vardır.

The fact that the conservative Islamic circles do not understand or misunderstand Goldziher is also due to the fact that they do not have any idea about methods he applied and perspectives he adopted. For this reason, it is useful to briefly draw attention to the most important points in this regard.

1.4.4.1. Reformist

Maalesef sık sık sözetmek durumunda olduğumuz bu muhafazakar İslami çevrelerde – özellikle de Türkiye özelinde - yanlış anlaşılan ve önyargıyla bakılan kavramlardan birisi de “reform/reformist” kavramıdır. Genellikle Batı'daki dinde reform kavramının İslam'a da uygulanmak istendiği yönünde yaygın hatta sık sık paranoyaya varan endişelerden, kısmen de bu endişeyi besleyen bazı yanlış politikallardan dolayı “reform/reformist” kelimeleri muhafazakar İslami çevrelerde adeta lanetli bir

وكانت له مكتبة أربت على 40 ألف مجلد في العلوم والفقه والفلسفة والفنون واللغة والأدب، أسبغ على القسم الشرقي منها قيمة علمية بما علقه²⁶ عليه من الحواشي والاستداركات والتحقيقات. وإضاف إليها نسخاً تبلغ الآلاف. عدا مقالات المجالات العلمية التي أهداها إليه المستشرقون من جميع أنحاء العالم تقديراً لعلمه واعتزازاً بفضله.
المصدر : كتاب (المستشرقون) لنجيب العقيقي – دار المعارف ط3 ج 3 ص 906 (<http://www.fisalpro.net/?p=88>)

kavram olarak görülür. Ancak Goldziher'in reformculuğu kesinlikle bu bağlamda değildir. Tam tersine onun reformculuğu peygamberler dininin üç tezahürü olan Yahudilik, Hıristiyanlık ve özellikle de rol modeli olan İslam'daki yabancı unsurları, bilhassa evrensel monoteizme aykırı olanları ayıklamak, bu suretle saf bir dini öğretilere ulaştırmaktır. Ancak onun bu reformculuğunun yeni ve İslam'la ilgili bir şey olmayıp, onun çocuk yaşta dini eğilimlerinin de bu yönde ve oldukça güçlü olduğunu vurgulamak gerekir. Bu vesileyle dikkat çekmekte yarar vardır ki, Batı literatüründe reform kelimesinin İslami bağlamda kullanımının pek fazla bir sıkıntıya yol açmaması oldukça tuhaf bir durumdur. Benzer durumdaki "modernism" kelimesi "reform" kavramıyla birlikte ala alındığında bu iki kelimenin İslam'da yenilik ve islah çabaları için kullanıldığını, bu şekilde kullanıma muhafazakar İslami çevrelerde pek fazla itirazların olmadığı da söylenebilir. Ama bilhassa Türkçede muhafazakar İslami çevrelerde her iki kelimeye tamamen olumsuz anlamlar yüklediği için, kelimenin etimolojisine bile bakılmaksızın "reform" ve "modernism" kavramları dilsel değil ideolojik değerlendirmeler ışığında tamamen olumsuz olarak kullanılmaktadır. Ama bilhassa Türkçede muhafazakar İslami çevrelerde her iki kelimeye tamamen olumsuz anlamlar yüklediği için, kelimenin etimolojisine bile bakılmaksızın "reform" ve "modernism" kavramlarına Batı'daki anlamda değil İslami çevrelerdeki ideolojik değerlendirmeler ışığında tamamen olumsuz olarak bakılmaktadır.

Unfortunately, one of the misunderstood and prejudiced concepts in these conservative Islamic circles, which we have to talk about them frequently, is the concept of "reform/reformist" especially in Turkish case. In general, the words "reform / reformist" are seen as a cursed concept in conservative Islamic circles because of the widespread anxiety which turns into paranoia from time to time because of the attempts of religious reform in the West and some shortsighted attempts in the past in some Islamic countries like Turkey and Tunisia. However, Goldziher's reformism is definitely not in this context. On the contrary, his reformism means purification of the three manifestations of the "prophets religion", Judaism, Christianity, and especially Islam from foreign elements that are contrary to the pure universal monotheism. This is true especially for his approaches to Islam as his ideal paradigm to reach a pure universal monotheism. However, it should be emphasized that his reformism is nothing new and peculiar to Islam, on the contrary his religious tendencies –as a Jewish- in childhood was very strong in this direction.

Indeed In 1862, the twelve-year-old Goldziher published his first book on the origin and history of prayers in Judaism in which he criticized the "exaggerations of Orthodoxy"²⁷

On this occasion it is worth noting that it is rather strange that the use of the word "reform" in Western literature in the Islamic context does not cause much trouble. When the word "modernism" in the similar context is taken together with the concept of "reform", it can be said that these two words are used for "tajdeed" and "al-ıslah" in Islam, and that there are not many objections in conservative Islamic circles to such uses. But especially in conservative Islamic circles in Turkey, the concepts of "reform" and "modernism" are viewed completely negatively in the light of ideological evaluations in Islamic circles, regardless of the etymology and usage of these two words in the West.

1.4.4.2. Historicist

Benzer değerlendirmeler burada historicism kavramı için de geçerlidir. Tıpkı reform ve modernizm kavramları gibi tarihselcilik kavramı da muhafazakar İslami çevrelerde tamamen ideolojik önyargılarla ve nüanslara aldırılmaksızın keyfi olarak tamamen olumsuz anlamda kullanılmaktadır. Kesin olan şu ki Goldziher'in tarihselciliğinin muhafazakar İslami çevrelerde yaygın yüzeysel yanlış ve vulgar tarihsellik

²⁷ Dietrich Jung, *Islamic Studies and Religious Reform. Ignaz Goldziher – A Crossroads of Judaism, Christianity and Islam*, (*Der Islam* 2013; 90(1), p.116.

kavramıyla uzaktan yakından alakası yoktur. Aksine Goldziher'in tarihsellik kavramını kullanışı muhafazakar İslami çevrelerin vulgar kullanımından tamamen farklıdır.

Similar considerations apply here to the concept of historicism. Just like the concepts of reform and modernism, the concept of historicism is used arbitrarily in a completely negative sense based on ideological prejudices in conservative Islamic circles and regardless of nuances between different usages of these terms. What is certain is that the historicism of Goldziher has nothing to do with the concept of superficial, wrong and vulgar usage of historicity that are common in conservative Islamic circles. On the contrary, the use of the concept of historicity by Goldziher is completely different from the vulgar use of conservative Islamic circles. Because Goldziher uses 'historicism' in a loose sense to identify the broad nineteenth century tendency to believe in a universal History moving towards a telos, whether positivistically or idealistically rendered.(David Moshfegh, p. 365).

1.4.4.3. Universalist

Goldziher'in üniversalizmini anlamak onun İslam'a bakışını anlamak bakımından fevkalade önemlidir. Zira Goldziher'i İslam düşmanı olarak nitelendirmekten zevk alan muhafazakar kesimlerin İslam'a bakışı ile Goldziher'inki tamamen farklı olup, bu fark onun üniversalizmi ile yakından ilgilidir. Zira Goldziher'in "peygamberlerin dini" adını verdiği gördüğümüz evrensel monoteizmi tikel bir dine inanmaktan ziyade İslam'da en mükemmel ifadesini bulmuş olan semavi dinlerin özüne tekabül etmektedir. Bu aynı zamanda Kur'an'ın bütün kitap ehlini buluşmaya davet ettiği ortak noktaya da tekabül etmektedir .

Burada İslam'a teolojik olmasa da tamamen felsefi, entelektüel veya duygusal açıdan yaklaşan ve onu benimseyen farklı bir İslam/Müslümanlık anlayışının bilhassa Batı'da söz konusu olduğunu, hatta teolojik olarak Müslüman olmaksızın Müslümanca bir hayat sürmeye özenenlerin bulunduğunu hatırlamak, Goldziher'in kendisini zaman zaman Müslüman ve Muhammedi olarak nitelendirmesinin ne anlama geldiğini anlamaya son derece yardımcı olacaktır.

Gerçekten de klasik dönemde de çağdaş dönemde de tam olmasa da yarı-yarıya , resmen olmasa da yarı resmi olarak kendilerini Müslüman olarak kabul edenlerin veya başkaları tarafından bu şekilde nitelendirilenlerin uzun bir liste oluşturduğunu söyleyemek mümkündür. Dolayısıyla İslam dünyası ve özellikle de muhafazakar kesimler kendilerinden farklı bir biçimde İslam'a sempati ile yaklaşan, hatta daha ileri giderek İslam'a Kur'an'a ve Hz. Muhammed'e adeta aşık olanlardan oluşan farklı bir kategorinin varlığını göz önüne alarak Goldziher'i değerlendirmek durumundadırlar.

Understanding Goldziher's universalism is very crucial in understanding his view of Islam. Because Islam of conservative Islamic circles who enjoy describing Goldziher as an enemy of Islam is completely different from Goldziher's and this difference is closely related to his universalism. The universal monoteism which described by Goldziher as the "religion of the prophets" corresponds to the essence of the religions which have found their best expression in Islam rather than believing in a particular religion. This also coincides with the common points that the Qur'an invites all the people of the book to compromise upon them ²⁸.

²⁸ De ki: "Ey kitap ehli! Bizimle sizin aranızda ortak bir söze gelin: Yalnız Allah'a ibadet edelim. O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım. Allah'ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilâh edinmesin." Eğer onlar yine yüz çevirirlerse, deyin ki: "Şahit olun, biz müslümanlarız.(3,Âlu İmrân,64, Diyanet İşleri Meali (Yeni);

Say: O People of the Scripture. Come to an agreement between us and you: that we shall worship none but Allah, and that we shall ascribe no partners unto Him, and that none of us shall take others for lords beside Allah. And if they turn away, then say: Bear witness that we are they who have surrendered (unto Him).(3,Âlu İmrân,64, M. Pickthall Translation)

Remembering that there is a different philosophical, intellectual or emotional approach to Islam not theological, adopted especially in the West, and that there are those who try to live like a Muslim life without being theologically confessed Muslim, all these examples would be extremely helpful to understand what Goldziher means when he described himself as Muslim and Muhammadian.

Indeed, it is possible to say that there is a long list of people who accept themselves or described by others as Muslims, if not officially but semi-officially, in the classical period or in the contemporary period of Islam, like Waraqa ibn Nawfal (- 610 ?), Negus, the King of Abyssinia (- 630), Goethe (1749-1832), Alphonse Lamartine (1790-1869), Thomas Carlyle (1795-1881), Mahatma Gandhi (1869–1948), W. M. Watt (1909-2006), Nazmi Luka (1920-1987), Amin Maalouf (1949-) and many others.

Therefore, the conservative Muslim circles have to realise that there is a different kind of Islam/Muslim sympathizers or semi-Muslims who are very sympathetic to Islam and even going further, many of them declare their love to the Qur'an, Islam and Muhammad publicly. That's why conservative Muslim circles should try to look at Goldziher in this context, considering the existence of a different category of those who are respectful to or almost in love with Islam without declaring that they are converted to Islam officially.

1.4.4.4. Cultural History Analysis

Genel olarak Batı'daki İslam araştırmalarında uygulanan yöntemler söz konusu olduğunda muhafazakar kesimlerin eleştirmek amacıyla mal bulmuş mağribi misali üzerine atladıkları husus kitab-ı mukaddes eleştirisi geleneği olsa da, aslında Goldziher de dahil Batılı araştırmacıların uyguladıkları yöntemler bununla sınırlı değildir. Halbuki başta Goldziher olmak üzere Batılı İslam araştırmacılarının uyguladıkları pek çok yöntemden sadece birisi kitab-ı mukaddes eleştirisi olup, onun dışında mesela burada söz konusu edeceğimiz kültür tarihi analiz yöntemi de Goldziher'in uyguladığı başlıca yöntemler arasında yer almaktadır. Hatta Goldziher'in İslam tarihine kuşbaşı bakarken kullandığı yöntemin kültür tarihi analizi olduğunu, İslam tarihi kaynaklarına yaklaşımında ise kitab-ı mukaddes eleştirisi yöntemini kullandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Kültür analizinin uygulandığı kültürel çalışmaların uygulayan kişilerin esas amacı toplumsal bir düzen içinde yaşayan insanların gündelik hayatlarının inşasında edindikleri rol ve davranışları şekillendiren güçleri incelemektir. Kültür analizinde kültür olgusal olarak ele alındığından, onun dini veya seküler bir kültür olması tali bir mesele olarak kalır. Goldziher'in de İslam kültürüne ve tarihine kuş bakışı yaklaşımı tam olarak bu şekildedir. Dolayısıyla – muhafazakar İslami çevrelerde yaygın olan beklenti uyarınca - onun İslam tarihine İslami dünya görüşünden bakmak gibi bir zorunluluğu olduğundan söz etmek anlamsızdır.

While the main method used in Western Islamic studies in general are biblical criticism that conservative groups have jumped on to criticize, in fact the methods applied by Western scholars including Goldziher are not limited to this. However, the biblical criticism is only one of the many other methods applied by Western scholars of Islam, especially by Goldziher, but the cultural history analysis we will be mentioned here is also among the other methods that applied by Goldziher in his studies. In fact, it would not be wrong to say that the method used by Goldziher while looking at Islamic history with bird's eye view is the cultural history analysis but when it comes to sources of Islamic history he uses mainly the method of biblical criticism . The main purpose of the cultural studies is to examine the forces that shape the roles and behaviors of

people living in a social order in the construction of their daily lives.²⁹ Since culture is considered factually in cultural analysis, it remains a secondary matter whether it is a religious or secular culture. Goldziher's approach to Islamic culture and history is exactly like that.

It is therefore meaningless to claim that - in line with the common expectation from Goldziher in conservative Islamic circles - it is an imperative to look at the history of Islam from the Islamic worldview.

1.4.4.5. Biblical Criticism Methods

Muhafazakar İslami çevrelerin Goldziher'i itibarsızlaştırmak ve ötekileştirmek için sıklıkla başvurdukları taktik ise onun araştırmalarında kitab-ı mukaddes eleştirisi yöntemini kullanmış olmasına yapılan özel vurgudur. Öncelikle belirtmek gerekir ki muhafazakar İslami çevrelerin kitab-ı mukaddes eleştirisi yöntemine yaklaşımları oldukça yüzeysel, toptancı ve tepkiselidir. Ayrıca kitab-ı mukaddes eleştirisinin amacının, Allah kelamı olan kutsal kitapların – özellikle de Kur'an'ın- yazılı ve sözlü kaynaklarını araştırmaktan ibaret olduğunu söyleyerek fevkalade indirgemeci yaklaşır. Halbuki bu eleştiri geleneği bünyesinde tarihsel, filolojik vb değişik yöntemleri barındıran çok disiplinli bir yaklaşımdır. Dahası sürekli olarak öz eleştiri-eleştiri süreçleri sayesinde kendi içerisinde gelişen bir yaklaşımdır. O kadar ki bugün gelinen nokta itibarıyla kitab-ı mukaddes eleştirisinin başlangıçtakinden oldukça farklı ve makul bir çizgiye geldiği bile söylenebilir. Hepsinden önemlisi muhafazakar İslami çevrelerin sunduğunun aksine “Kitab-i Mukaddes eleştirisi, tarihsel bir hadise ve araştırma olmaktan ziyade semantik, linguistik ve bir edebi operasyondur”. Günümüzde artık kitab-ı mukaddes eleştirisi yaklaşımında kutsal metinlerin tarihlendirilmesi ve kaynaklarının tespiti ikinci plana düşmüş, metinlerarasılık(intertextuality) yaklaşımı ön plana çıkmış durumdadır. Her ne kadar Goldziher döneminde tarihsel eleştiri filolojik yöntemle ağır basmış görünse de, bu, kitab-ı mukaddes eleştirisi konusunda muhafazakar kesimlerin yüzeysel, tepkisel ve indirgemeci yaklaşımlarının isabetsizliği gerçeğini ortadan kaldırmaz.

One of the tactical steps frequently taken by conservative Islamic circles to discredit and otherize Goldziher is special emphasis on that he used the method of biblical criticism in his researches³⁰. First of all, it should be noted that the approaches of conservative Islamic circles to the method of biblical criticism are rather superficial, wholesaler and reactionary. In addition, they approach the biblical criticism with reductionist way by claiming that the purpose of the biblical criticism is to investigate the written and oral sources of the holy books, regardless of their divine source especially the Quran, which are the words of Allah. However, biblical criticism is a multidisciplinary approach that use different methods such as historical, philological, etc. without restricting it to one of these different approaches. Moreover, it is an developing approach that develops itself thanks to the continuous criticism-self criticism processes. So much so that it can be said that the criticism of the Bible has reached a quite different and reasonable line from the beginning.³¹. Above all, contrary to what conservative Islamic circles offer, “the Biblical criticism is a semantic, linguistic and literary operation rather than a historical phenomenon and research”³². Nowadays, , the dating of the sacred texts and the determination of their sources in the biblical criticism have

²⁹ https://tr.wikipedia.org/wiki/K%C3%BCl%C3%BCrel_%C3%A7al%C4%B1%C5%9Fmalar

³⁰ <https://islamansiklopedisi.org.tr/goldziher-ignaz#2>(as a random sample from Turkish literature)

³¹ The Nature of Biblical Criticism, John Barton, Louisville-London: Westminster John Knox Press, 2007,

³² The Nature of Biblical Criticism, John Barton, Louisville-London: Westminster John Knox Press, 2007, 206 pp. (https://www.academia.edu/36585147/Kitab-%C4%B1_Mukaddes_Ele%C5%9Ftirisinin_Do%C4%9Fas%C4%B1_%C3%9Czerine_On_the_Nature_of_Biblical_Criticism_Book_Review_in_Turkish_)

fallen to the second plan and the intertextuality approach has come to the fore³³. Although the historical criticism seems to have outweighed the philological method in the period of Goldziher this does not eliminate the fact that the superficial, reactionary and reductive approaches of the conservative Islamic circles to biblical criticism was inaccurate.

1.4.4.6. Thoughts and Methods of Islamic Reform Movement

Asıl ilginç olanı ise Goldziher'in İslam araştırmalarında sadece Batı'daki kitab-ı mukaddes eleştirisi yöntemlerini uygulamakla kalmadığı, aynı zamanda buna ek olarak İslam dünyasındaki Müslüman entelektüellerin yaklaşım ve yöntemlerinden de yararlanmış olduğudur. Aslında Goldziher örneği muhafazakar İslami kesimlerdeki bir ezberi bozucu nitelikte olması bakımından da fevkalade önemlidir. Zira bu kesimlerdeki yaygın söyleme göre kendilerinin beğenmediği her yorum ve yaklaşım Oryantalizmden ektilenmiş, hatta Oryantalizm tarafından "zehirlenmiş" olan yabancılaşmış aydınların marifetidir. Ne var ki Goldziher söz konusu olduğunda onun çağdaşı Müslüman entelektüeller üzerinde etkisinden ziyade Müslümanların onun düşünceleri üzerinde etkisi dikkat çekici bir biçimde ön plana çıkmaktadır. Dahası Goldziher İslam dünyasında karşılaşmış tanıştığı Müslüman entelektüellerle olan ilişkilerini "hayatının en güzel dönemi" olarak nitelendirmekte, hatta bununla da kalmayıp bu dönemi "Ortadoğulu Müslüman yılım" şeklinde nitelendirmektedir. (Goldziher ve Hadis, s. 46). Detaylara girmek gerekirse Goldziher üzerinde etki yapan Müslüman entelektüeller listesinin başında Suriye ve Mısır bölgesinden Tahir el-Cezairi, Cemaluddin el-Afgani ve Muhammed Abduh ilk sırayı almaktadır. Öte yandan Hind-Pakistan altkıtasından Seyyid Ahmed Han ile Çerağ Ali'nin etkileri de bu listeye eklenmelidir. Nitekim Goldziher her görüş ve heva'nın, her sünnet ve bid'atın hadislerde ifadesini bulduğu yönündeki kendi görüşünden bahisle, Çerağ Ali'nin bu sonuca kendisinden önce ulaşmış olduğuna işaret etmiştir. Bu bağlamda Seyyid Ahmed Han'ın Goldziher'den etkilendiğini birçok Müslüman yazar iddia etmiş olsa da, Seyyid Ahmed Han'ın tefsirinin (IV. cildinin) 1888 yılında yayımlanmış olması itibarıyla bu iddia gerçekleri yansıtmamaktadır. Kaldı ki Goldziher Urduca bilmediği için bu tefsirden istifade edemediğini kendisi açıkça belirtmektedir. Aslında Oryantalizm üzerinde İslami etki meselesi Goldziher ile sınırlı bir şey olmayıp mesela Sprenger'in de tarihi tenkit metodu konusunda Müslüman ilim adamlarının çalışmalarından etkilendiğine dair ifadeleri söz konusudur:

Tarihi özü dolgu maddelerinden ayırmada tercihen Müslüman ilahiyatçılarca[İslam alimleri] tespit edilmiş olan tarihi tenkit kaidelerine bağlı kaldım...Onların kaynaklarından kendi görüşümüzü destekleyenleri seçmek ise keyfilik ve gay-i ilmiliktir.

Hem İslam dünyasına hem Müslümanlara hem de İslam kültürüne olan bakış açısını gerek entelektüel gerekse duygusal düzlemde etkileyen kişi, olay ve olgular üzerinde ileride örnekleriyle detaylı olarak durulacaktır.

The most interesting point is that Goldziher not only applied the methods of biblical criticism in Islamic researches, but also benefited from the approaches and methods of Muslim intellectuals of his time in the Islamic World.

In fact, Goldziher as a typical example is also extremely important in showing contradiction of some stereotype expressions of conservative Islamic circles like unilateral Orientalist effect on contemporary Muslim scholars. Because, according to the common discourse in these circles, every interpretation and approach that they do not like is the job of alienated intellectuals who have been drawn from and even "poisoned" by Orientalism. However, in the case of Goldziher, the

³³ Sidney H. Griffith, *The Bible in Arabic: The Scriptures of the "People of the Book" in the Language of Islam*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2013, 255pp.

influence of Muslims intellectuals on his thoughts is noticeably come to the fore more than on his influence on contemporary Muslim intellectuals. Moreover, Goldziher describes this period as the “most beautiful period of his life” which he met Muslim intellectuals and scholars in the Islamic world, and even went further describing this period as “My Middle Eastern Muslim year”³⁴

In his critique of Orthodox Islam, Goldziher was again in mutual agreement with such famous Islamic reformers as Muhammad Abduh and Rashid Rida. In his last book, he refers extensively to their critical and “anti-clerical” articles about the orthodox establishment of Islam in the journal al-Manar. Apparently, the Islamic reformers of the late nineteenth and early twentieth century applied conceptual elements of the very same standards as Christian and Jewish reformers in framing their ideas about Islamic modernity.³⁵

During his formative years, Goldziher met three of the leading representatives of religious reform, the Jewish reformer Abraham Geiger, the Protestant theologian Abraham Kuenen, and the Pan-Islamist agitator Jamal al-Din al-Afghani. In his work, Goldziher absorbed the ideas presented by these three reformers, synthesized Islamic and Western knowledge and made his Islamic studies a crossroads of Judaism, Christianity and Islam.³⁶

For more details, Tahir al-Jazairi, Jamal al-Din al-Afghani and Muhammed Abduh from Syria and Egypt are at the top of the list of Muslim intellectuals who have influenced Goldziher. On the other hand, the effects of Sayyid Ahmad Khan and Cheragh Ali from the Hindo-Pakistan subcontinent should also be added to this list.³⁷ As a matter of fact, Goldziher pointed out that Cheragh Ali had reached same conclusion before him about that every opinion and sect, every sunnah and bid'a found its expression in hadiths.³⁸ In this context, although many Muslim writers claimed that Sayyid Ahmad Khan was influenced by Goldziher, this claim does not reflect the facts since Sayyid Ahmad Khan's Quranic commentary (volume IV) was published in 1888.³⁹ Moreover, since Goldziher does not know Urdu, he clearly states that he could not benefit from this tafseer. In fact, the issue of Islamic influence on Orientalism is not limited to Goldziher, on the contrary, for example, Sprenger clearly confessed that he was influenced by the works of Muslim scholars on the method of historical criticism:

*In separating the core of History from the filling materials, I preferred to adhere to the historical criticism criteria, which were determined by Muslim theologians [Islamic scholars]. It is arbitrary and unscientific to choose those materials which support our own view from their sources.*⁴⁰

Personalities, events and facts that affect the Goldziher intellectually and emotionally in his approaches to the Islamic World, the Muslims and the Islamic culture, will be discussed in detail with examples in coming pages.

1.4.4.7. Deductive and Elicitative/Eductive Not Inductive

(استدلالی و استنباطی لا استقرانی)

Spinoza kutsal metnin analizi için filolojik bir analiz önerir. Dilsel analizden başka metnin mahiyet/içerik analizi yapılmalıdır. Onu ilgilendiren metnin tarihsel “doğruluğu” değil, ‘anlam’ıdır

³⁴ Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis* (Goldziher and Hadith), p. 46.

³⁵ Dietrich Jung, p.,123.

³⁶ Dietrich Jung, p.,126.

³⁷ Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis* (Goldziher and Hadith), p. 71.

³⁸ *Goldziher ve Hadis*, p. 204.

³⁹ *Goldziher ve Hadis*, p. 164.

⁴⁰ *Goldziher ve Hadis*, p.29.

(Spinoza, 2008: 148). Spinoza hakkındaki bu değerlendirmenin Goldziher'in İslam geleneğine ve İslami kaynaklara olan yaklaşımını da tam olarak özetlediğinde kuşku yoktur. Bu nokta Goldziher'in araştırmalarında izlediği yöntemi göz ardı ederek, tamamen İslami bakış açısıyla ve özellikle Ehl-i hadis geleneği perspektifinden onu değerlendirme, eleştirme ve ona cevap verme takıntısının ne kadar yanlış bir noktadan hareket ettiğini de gözler önüne sermektedir. Yukarıda da işaret edildiği gibi onun bir kültür tarihçisi olarak İslami malzemeye baktığını, rivayetlerin gerçekleri yansıtıp yansıtmadığını merkeze almadığını da eklersek, İslami kesimin Goldziher'in çalışmalarına dair değerlendirmelerini sil baştan yeniden gözden geçirmeleri gerektiği de kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

Diğer yandan Goldziher'in vefatı üzerinden geçen yüz yıllık süre içerisinde Oryantalizm içerisinde özellikle isnat merkezli pek çok farklı yaklaşımlar ve yöntemler denenmiş olmasına rağmen bu gelişmelere ve bugün gelinen noktaya bakıldığında, Goldziher'in bulunduğu noktaya tekrar dönmüş görünmektedir:

Spinoza proposes a philological analysis for the analysis of the scripture. Other than linguistic analysis, also the text / content analysis should be done. It is not the historical "accuracy" of the text that concerns it, but its "meaning" (Spinoza, 2008: 148).⁴¹

There is no doubt that this assessment of Spinoza's approach, completely summarizes Goldziher's approach to Islamic tradition and Islamic literary sources. This point, also shows how wrong the obsession with evaluating, criticizing and responding to Goldziher, from a purely Islamic perspective and especially from the perspective of Ahl al-hadith by ignoring the difference between theirs and between the method Goldziher followed in his researches. As we pointed out above, if we add that he was looking at Islamic material as a historian of culture and that the g issue of whether the prophetic narrations reflect the facts or not is seceondary to him, it will be revealed that the Islamic circles should revisit their evaluations about the works of Goldziher from the beginning/back to the drawing board/make a new beginning.

On the other hand, although many different approaches and methods based on isnad criticism in Orientalism have been tried over the hundred years since the death of Goldziher, it seems that Western orientalism has returned to the point where Goldziher was :“Textual Criticism” :

“Goldziher later credited Sprenger as “the first to treat of the hadith scientifically” (Goldziher1971, 1:20 n.5). Sprenger pioneered several themes of enduring importance. He called attention, first, to hadith forgery on a large scale. This was not difficult, since the Muslim tradition itself documents massive forgery. But while Muslim hadith scholars were confident that hadith criticism provided the tools to deal with the problem, Sprenger rejected the efficacy of traditional hadith criticism, arguing that forgery was endemic from the companions of the Prophet onwards.

On a more constructive note Sprenger noticed that single tradition could often be found in multiple variations, opening the possibility that careful comparison of the numerous variants of a tradition could be used to establish a chronology for the growth of that tradition over time (Sprenger 1865, 65 n.1). Indeed, he thought that hadith literature offered the historian scope for constructive criticism precisely because so many versions of the same tradition were circulated, an insight which has proved fruitful in recent hadith scholarship. Finally he recognized the importance of conflicting reports about when the hadith were first recorded and collected in writing (Sprenger 1856, 304–310), thus pioneering an important topic in modern studies of hadith. **On all of these questions Sprenger laid the foundation for Goldziher's seminal work.** Nevertheless, Sprenger's conclusions

⁴¹ file:///C:/Users/user/Downloads/Akideden_Devrime_Yenilgiden_Zafere_Hasan.pdf

were conservative. He continued to accept strong isnāds as reliable evidence of the provenance of a tradition (1856, 310), and in the end he concluded that **“the Sunnah contains more truth than falsehood”** (Sprenger 1865, CIV).⁴²

Thus while Sachau and von Kremer accept the existence of an essential core of Prophetic dicta, they are naturally more interested in what following generations did with this material. This shift in focus away from the Prophet and toward the evolution of Islamic thought and institutions during the eighth and ninth centuries **set the stage for Goldziher’s seminal work.**(.....) With his seminal *Muhammedanische Studien* (1889, 1971), Ignaz Goldziher launched a paradigm shift in Islamic studies such that Goldziher’s work “became the corner-stone of all serious investigation” not merely of law and jurisprudence, as Schacht notes, but of all hadith-reliant scholarship (Schacht 1950, 4). **Subsequent Western studies of hadith might be fairly characterized as a series of footnotes to Goldziher.**⁴³

Goldziher’s argument rests on a **sweeping theory of the growth and forgery of hadith literature and its motives.** Following Sprenger, he finds evidence of forgery on a massive scale: **“Every stream and counter-stream of thought in Islam,”** he argues, “has found its expression in the form of a hadith, and there is no difference in this respect between the various contrasting opinions in whatever field” (Goldziher 1971, 2:126). No political or doctrinal controversy was left without numerous supporting hadith reports, “all isnāds” equipped with imposing (Goldziher 1971, 2:44).⁴⁴

Whereas **Goldziher’s analysis had been largely restricted to legal and theological hadith,** for example, Lammens (1910) and Caetani (1905–1907) explicitly extended his conclusions to the genres of Qur’an commentary, *siṛā* literature, and historical reports generally (Lammens 1910; Schoeler 2011, 3).⁴⁵

For Goldziher isnāds are negligible and isnād criticism is derivative, a secondary development motivated by the urgent need to bolster the strength of one’s own hadiths in the face of competing traditions. Thus he ignores isnāds as a basis for evaluating or dating traditions, **implicitly treating all isnāds, along with the entire scholarly apparatus that grew up to support isnād criticism, as potentially fabricated, the result of needing to document and defend one’s position in legal, political, and theological controversies.** There is effectively no difference between **“sound” traditions that appear in the canonical collections and traditions rejected as fabrications by Muslim hadith scholars.** All traditions – legal, historical, biographical, theological, exegetical, canonical or not – are equally useful as sources documenting the development of Islamic thought, and at the same time equally **unusable as sources for the time of the Prophet.**⁴⁶

After Goldziher, for many scholars concerned with hadith, the likelihood that **any given tradition can be confidently attributed to the Prophet approaches zero.** Extraordinary efforts have been exerted, for example, to make the case that a particular tradition might plausibly be traced to within 50 or 60 years of the events it recounts, **but establishing a given hadith report as authentically Prophetic is seldom in view.** When a careful scholar like **Harald Motzki criticizes Goldziher (Motzki 2005), it is not to argue for the authenticity of hadith in the usual sense, but to argue that Goldziher’s methods of dating are imprecise, his skepticism overgeneralized, and that rigorous methods can**

⁴² *The Wiley Blackwell Concise Companion to the Hadith*, p. 39-40.

(file:///C:/Users/user/AppData/Local/WhatsApp/app-2.2021.4/resources/app.asar/index.html#)

⁴³ *The Wiley Blackwell Concise Companion to the Hadith*, p. 41.

⁴⁴ *The Wiley Blackwell Concise Companion to the Hadith*, p. 42.

⁴⁵ *The Wiley Blackwell Concise Companion to the Hadith*, p. 43.

⁴⁶ *The Wiley Blackwell Concise Companion to the Hadith*, p. 42.

plausibly establish the origins of particular elements of the hadith to authorities of the early second or late first century AH. ⁴⁷

In practice, however, **the sweeping results of Goldziher's skepticism** have proved hard to swallow, and many writers have chosen to studiously ignore him. Many serious biographers of Muhammad, like Montgomery Watt (1953, 1956), Maxime Rodinson (1968), Rudolph Peters (1994), or Tilman Nagel (2008), rejected **Goldziher's sweeping skepticism**, and some continued to write as if they lived in a mostly pre-Goldziher world. ⁴⁸

Apart from these noteworthy holdouts, Goldziher's broad premise won the day: **the vast bulk of the hadith literature will be of little help as a source for seventh-century Arabia or the career of the Prophet, rather it will provide evidence about the beliefs of the Muslim community and the development of Islamic law and piety.** (Ibid., p.44) Debate then moves on to the question of whether we can find convincing ways to get behind the third-century literary sources and, if so, how far into the early second or late first century the hadith might take us. **Post-Goldziher hadith studies** might be seen as a series of attempts to slowly, painstakingly, and partially fill the yawning gap in our knowledge of early Islam that he exposed.

The first major contribution to filling this gap came 50 years after Goldziher with Joseph Schacht's seminal study of Islamic law, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (1950). ⁴⁹

https://twitter.com/ArtiTV_/status/1269621912172445697?s=20 Moreover, we also see refreshing signs of liveliness in areas of hadith scholarship, some of them represented in this volume, that move beyond questions of authenticity in other ways. Areas of real progress have included questions of authority, canonization, the growth and function of commentaries, the function of hadith in the Twelver and Ismā'īli Shi'ite traditions, the uses of hadith within the Sufi and Kalam traditions, and the evolution of attitudes toward hadith in the modern period. ⁵⁰

1.4.4.8. Early Opposition to Exegesis

Ignaz Goldziher argued that there was aversion to interpretation of the Qur'an by early Muslims that did not abate until the well into the second century ah (Goldziher 1920, 55). This was not a revolutionary claim; even al-Ṭabarī included a section in his introduction to his *Tafsīr* that dealt with hadiths ascribed both to Muhammad and to his companions indicating their refusal to interpret passages from the Qur'an (al-Ṭabarī 1992, 1: 62–64). Goldziher's point of departure is an encounter between 'Umar, the second caliph, and Ṣabiġ h b. 'Isl during which the latter is rebuked after asking questions about the Qur'an. 'Umar opposed musing over difficult verses in the Qur'an and had Ṣabiġ h flogged several times. Goldziher adduces several examples of this aversion among other pious Muslims up to and including Ibn Ḥanbal. The latter, Goldziher argues, put *tafsīr* in the same category as *malāḥim* (apocalyptic traditions) and *maghāzī* (particularly the legendary material of the first fitna or civil war among Muslims). Goldziher's argument might explain the paucity of exegetical hadiths from some companions from the earliest period. ⁵¹

Goldziher suggested that hadiths must be used with **“skeptical caution rather than optimistic trust”** (Goldziher 1971, 2:19). ⁵²

⁴⁷ *The Wiley Blackwell Concise Companion to the Hadith*, p. 43

⁴⁸ *The Wiley Blackwell Concise Companion to the Hadith*, p. 43

⁴⁹ *The Wiley Blackwell Concise Companion to the Hadith*, p. 44.

⁵⁰ *The Wiley Blackwell Concise Companion to the Hadith*, p. 53.

⁵¹ *The Wiley Blackwell Concise Companion to the Hadith*, p. 226.

⁵² *The Wiley Blackwell Concise Companion to the Hadith*, p. 228.

1.5. GOLDZIHHER AS AN INTELLECTUAL

1.5.1. IDEALISM OF GOLDZIHHER

Daha önce de dikkat çektiğimiz üzere Goldziher sadece bir akademik memur ya da görevli gibi insani değerleri ve amaçları olmayan rutin araştırmalar yapan kuru bir akademisyen değildir. Aksine o bir idealisttir, hatta onun akademik kariyerine bile bu idealizminin yön verdiğinde kuşku yoktur. Burada onun idealizmini kişisel dindarlığıyla ya da üyesi olduğu Yahudi cemaatıyla ya da vatandaşlığından gurur duyduğu Macaristana olan bağlılığıyla sınırlı bir idealizm olduğunu düşünmek büyük hata olur. Bilakis onun idealizmi bütün insanlığı kuşatacak evrensel bir idealizmdir ki, kendisi buna evrensel monoteizm ideali adını vermektedir. Ancak bu idealizminin akademik kariyerinin başından beri mevcut olup olmadığı meselesi bir tarafa bırakarak, bu idealizmin kısa bir hikayesini sunmak yeterli olacaktır.

As we have noted before, Goldziher is not just an academician who performs routine researches without humanitarian values and purposes like an academic officer. On the contrary, he is an idealist, and there is no doubt that it is this idealism that guides his academic career. It would be a great mistake to think that his idealism is limited to his personal piety, or to his loyalty to Jewish community or to Hungary, where he was proud of its citizenship. On the contrary, his idealism was a universal idealism that will encompass all humanity, which he calls the ideal of universal monoteism. However, leaving the question of whether this idealism has been present since the beginning of his academic career, it would be sufficient to present a short story of this idealism.

1.5.1.1. Teleo-religious idealism of Goldziher

“Goldziher crowned a critical Islamic monotheism as the scientific telos of human civilization as such. These two divergent interpretations of Islam, Afghani’s essentially ‘socio-cultural’ vs. Goldziher’s primarily ‘teleo-religious’ one, have continued, in their difference, to define the contours and the question of what one may permissibly dub ‘Islamic Modernity’”⁵³

The difference between the approaches of two friends stated in this passage shows clearly that Goldziher’s approach to Islam was primarily “teleo-religious” one, so it is easy to claim that he was not only an academician but at the same time an idealist with a global scale ideal.

For Goldziher, by direct contrast, critical, purified monotheism was the telos, the universal destiny of the cultural and religious history of all humanity. In his later foundational work on Islamwissenschaft, Goldziher continued his universal historicist project by producing a critical reformist construction of the Islamic heritage that projected it in terms of the universal teleological destiny of monotheism.⁵⁴ (p. 189).

By his initial openness to the idealization of the Islamic heritage as a complementary monotheistic tradition and by his later scholarly devotion to the same, he advanced a conception of History as the universal progressive purification and realization of monotheism as such. By the same token, he overcame the split between the Jewish reformist idealization of Judaism, on the one hand, and the Jewish Orientalist glorification of Jewish cultural integration under Islam as a pivotal episode in the ‘history of humanity’ on the other. Adding the idealization of Islam as a desideratum into this mix, he erased the gap between the disparate ‘religious’ and ‘cultural’ prerogatives of a singular focus on Jewish history by respectively Jewish Reform and Jewish Orientalism. Ultimately then, Goldziher’s questioning of the historical interaction of ‘religion’ and ‘culture’, of their world-wide

⁵³ David Moshfegh, *Ignaz Goldziher*, p. 304.

⁵⁴ David Moshfegh, p.189.

historical development and diffusion as well as of their teleological purification and circumscription to come was universal in scope. ⁵⁵ (p.190)

1.5.2. FROM CRITIC OF RENAN TO UNIVERSAL MONOTHEISM

Peki Goldziher'i bu evrensel monoteizm idealine sevkeden gelişmeler nelerdir? Bu sorunun başlangıç niteliğindeki cevabı Renan'ın genel olarak Sami gelenek ve özel olarak ta Yahudi geleneği hakkındaki bir iddiasının Goldziher'i tetiklemesinde yatmaktadır.

Reformist Yahudilik geleneğinden gelen sıkı dindar ailesinden aldığı eğitim ve kültür onun özeleştirici yeteneğinin gelişmesinde önemli bir rol oynamış olsa da, Goldziher'in idealizm sürecine giden yola girmesi Ernst Renan'ın Yahudilik'le ilgili bir iddiasından kaynaklanmış görünmektedir.

So what are the developments that led Goldziher to this ideal of universal monotheism? The initial answer to this question lies in the triggering of Goldziher by Renan's claim about Semitic tradition in general and Jewish tradition in particular.

Although education and culture from the strict religious family belonging to the reformist Judaism tradition played an important role in the development of his self-criticism, Goldziher's path to his idealism process seemed to stem from some Ernest Renan's claim about Judaism:

In the early years of his academic career, Judaism was still an essential part of Goldziher's scholarly concerns. His first book, *Der Mythos bei den Hebräern* (Mythology among the Hebrews and Its Historical Development), tells us a lot about the intellectual influences that molded his scholarly approach. Published in 1876, *Der Mythos* was an explicit critique of Ernest Renan's (1823–1892) thesis of the “myth-less Semitic mind” in *Système comparé et histoire générale des langues sémitiques* (Renan 1855).⁵⁶ In this thesis, Renan repeated the then very popular “Indo-European hypothesis,” which bestowed the polytheistic culture of Aryan peoples with a progressive character, whilst declaring the monotheistic Semites to be immobile in time and space.⁵⁷ In his critique, Goldziher took Max Müller's (1823–1900) comparative theory on mythology and religion as his point of departure. He constructed an evolutionary history of religion in which myths play a necessary role as a distinct period of human development. According to this evolutionary theory, the history of religion is characterized by subsequent steps toward pure monotheism. Judaism, Christianity and Islam are integral parts of this process of religious evolution, and consequently all three went through a mythological past. In Goldziher's eyes, Renan is therefore completely mistaken in his assertion that the Hebraic world is devoid of myths.⁵⁸

1.5.3. FROM JEWISH REFORMISM TO ISLAMIC MONOTHEISM AS A TOOL

1.5.3.1. Judaism as a universal message in the eyes of Goldziher

During his Oriental trip, in describing his arrival in Jerusalem, he said he had already come to see it as “the old city of the old ideals”, “the residence of my ancestors”. He despised it for its “poverty of spirit”, “bottomless lack of ideas” and “denominational swindle”, for its having become the very synecdoche of ‘religious swindle’ as against idealism. Nonetheless, coming upon it, he envisioned

⁵⁵ *ibid.*, p.190.

⁵⁶ Ernest Renan, *Système comparé et histoire générale des langues sémitiques*, Paris, 1855.

⁵⁷ Maurice Olender, *The Languages of Paradise. Race, Religion, and Philology in the Nineteenth Century*, Cambridge, Mass., 1992, 12

⁵⁸ Ignaz Goldziher, *Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwicklung*, Leipzig, 1876, VIII-XXVII.(21,22,23= Dietrich Jung, *Islamic Studies and Religious Reform. Ignaz Goldziher – A Crossroads of Judaism, Christianity and Islam*, *Der Islam* 2013; 90(1): 109).

the purified Zion of the future: “when I saw Zion the first time in my life with my own eyes, there awoke in me something entirely different from the deep contempt with which I relate to Pharisaim. I did not think of the priests and Levites who carried on their absurd formalism in the high and mighty butcher’s stall of Jerusalem, nor of the petty Jew-dealers of the outer courts, nor of the scribes who laid down in the halls the foundations for those religious fabrications whose evil spirit continued to haunt the Middle-Ages—I thought of the calumniated, persecuted prophetism of the Hebrew past, of the prophetism of the future, of the new Jerusalem that, “liberated” and rebuilt by spirit and thought, will become the place of pilgrimage of all those who, with a free mind, erect a new Zion for the Jehovah of freedom that embraces the whole of mankind.”(p. 289-290/111)

Goldziher did not stop fighting against Renan and his invidious Semitic/Aryan distinction. The modality of his polemics merely changed form. In his later work, he wrote against the idea of a liberatory, Aryan Islam and moved in the reverse direction to blame Iranian influences for the illiberal aspects of Islam. (...) Goldziher’s intellectual trajectory, is to analyze the way in which his universalist historicist approach was translated into an account of History as a generalized, teleological process of religio-cultural progress ending in critical, purified monotheism.⁵⁹

Hungarian context he failed in the attempt to merge his universalist agenda of religious reform with Hungarian nationalism. Instead, Goldziher diverted his energy into the academic study of Islam. Guided by his search for “pure religion”, his Islamic studies made him the founding father of a new scholarly discipline. In what ways did these structural and biographical contexts leave traces in Goldziher’s work on Islam?⁶⁰

According to him, the Muslim religion was born into the very same divine context as Judaism and Christianity. What found Goldziher’s strong criticism was Islamic orthodoxy, in particular the canonic schools of law, which in his eyes had submerged the spiritual content of Islam as a religion. He appears to have extended the criticism of Orthodox Judaism and Christianity he held in his youth to Islam. In so doing, Goldziher applied a concept of religion whose origin was in the revision of Christianity by liberal Protestant theology.⁶¹

I have tried to capture this shift in the simplest manner possible by saying that Goldziher was his whole life writing against Renan.

Sharing David Moshfegh's determination in the light of above information, It would not be an exaggeration to say that Goldziher wrote against Ernest Renan throughout his life.⁶²

But Goldziher did not stop fighting against Renan and his invidious Semitic/Aryan distinction. The modality of his polemics merely changed form. In his later work, he wrote against the idea of a liberatory, Aryan Islam and moved in the reverse direction to blame Iranian influences for the illiberal aspects of Islam.⁶³

1.6. GOLDZIHHER AND POLITICS

⁵⁹ David Moshfegh, *ibid.*, p., 196-198.

⁶⁰ Dietrich Jung, *Islamic Studies and Religious Reform. Ignaz Goldziher – A Crossroads of Judaism, Christianity and Islam*, p. 120.

⁶¹ Dietrich Jung, *ibid.*, p. 123.

⁶² David Moshfegh, p. 191.

⁶³ David Moshfegh, p. 198.

1.6.1. ANTI-ZIONISM

1.6.1.1. Goldziher and Zionism

The ideological animus that drives Patai focuses on Goldziher's Reformism vs. the Zionism of his own family.¹²⁶ Despite his overtly anti-Zionist stance, this was not a question that especially exercised Goldziher. But, as this is an ineluctable question in understanding Goldziher's position and placing him historically, I will review his stance on 'Zionism'. As the outline and discussion of *Der Mythos* already suggested, he viewed 'Zionism' essentially as the genuine and developmentally healthy political expression of the 'Jewish nation' in the past.(P.310).

Goldziher continued to be proud of and to point to the friendship from his youth with Max Nordau (1849-1923), the co-founder with Herzl of the World Zionist Organization, and was on closest terms with another thinker of Zionist connections, A. S. Yahuda (1877-1951), a Jewish Arabist, himself an 'Oriental', born in Jerusalem and from a Sephardic Baghdadi family.(P.312).(???)

This was, in itself, also a witty but altogether telling reply to Zionism, namely, that 'scientific progress', instantiated in the Jewish mission, constituted the real solution to the 'Jewish Question'.(P. 312).

1.6.2. ANTI-IMPERIALISM AND ANTI-COLONIALISM

1.6.2.1. Goldziher was not a part of imperialistic approaches

If one sees Islamwissenschaft as a primarily 'imperialist' discipline, for instance, then one has somehow to explain how the founder of the discipline could have been so anti-imperialist in temperament.¹¹⁸ On the other hand, if one wanted to save the establishment of the Islamicist discipline from the taint of the imperialist context of its founding, then one could also shepherd Goldziher largely out of an Islamicist milieu in the 'Age of Empire' in which questions of Empire were pressing. One could then describe his accomplishment in the establishment of the field as that of having introduced a greater professionalization in Orientalist scholarship, hence, in the distancing of such pressing concerns.¹¹⁹ Again, on the other hand, if one wanted to see Orientalism as essentially overridden by its imperialist milieu, then you might want to see Goldziher as an exceptional figure within this context and so on.¹²⁰(P. 308).

1.6.2.2. Goldziher was not a part of politicized orientalism contrary to vambéry

And, in fact, unlike the later positioning of Goldziher as against Said, Conrad here cited Said on the tendentious, invidious, politicized Orientalism of the West to argue that Goldziher provided a precise contrast to these currents dominant in the cultural context of the nineteenth century, while Vámbéry was the very embodiment of them.(P. 310/125).

1.6.2.3. Goldziher's accusations to vambéry

Conrad then moved on here to suggest that at least certain of Goldziher's accusations and fulminations in the *Tagebuch*, namely, those against his early mentor, Arminius Vámbéry (1832-1913), were essentially accurate in substance.(P. 310/125).

Conrad also tries to demonstrate that Vámbéry was really much more an impresario than any kind of scholar. That's actually the real point: Vámbéry seemed to have had many different faces for the different people he encountered.⁶⁴

⁶⁴ David Moshfegh, p. 161,nt:668.

Vámbéry's life reads like Romantic fiction of an especially adventurous type. He was from a meager Jewish Orthodox background, born congenitally lame, and was early apprenticed to a dressmaker. He would however become a tutor at the Ottoman court, eventually a professor at the University of Budapest, a long-time advisor to the Turkish Sultan (Abdul Hamid) and a British secret agent. He converted first to Christianity, then to Islam, traveled as a dervish throughout Central Asia, on whose peoples and languages he became supposedly an 'expert'. His greatest achievement seems to have been his facility with languages and his capacity to divine what the different audiences he moved in wanted to hear. He is also famous in the annals of Zionism for having played the role of intermediary between Herzl and the Turkish Sultan. Goldziher idealized Vámbéry in his youth but perhaps not surprisingly, given his great sincerity, eventually came to despise his old teacher as a wile opportunist. On some of Goldziher's impressions, see Goldziher, *Tagebuche*, pp. 29-30, 226-7. On a decidedly anti-Goldziher version of their relations, see Patai, *Ignaz Goldziher and His Oriental Diary*, pp. 37-45.(p. 317/140).

This renowned exchange has frequently been discussed by others, and here it will suffice to note that while Goldziher was eventually to express his approval of al-Afghānī's criticisms of Renan, earlier he does not seem to have been moved by the debate. He certainly agreed with al-Afghānī's arguments that Islam is superior to Christianity and that British colonialism in India was to be deplored, but he probably would have argued that these were not the central points to be made in a reply to Renan.(P.293).

1.6.3. ANTI-ANTI-SEMITISM

1.6.4. NATIONALISM

Goldziher bir Macar vatansaver (Goldziher ve Hadis, s. 72).

1.6.4.1. Goldziher was a Hungarian patriot (Goldziher and Hadith, p. 72).

1.6.4.2. Nationalism good for muslim societies

In the course of the analysis Goldziher emphasized that Pan-Islamism could have been combined with national demands in Egypt only because of the 75 years of de facto independence, whereas in every other country it was the adversary of national independence.”(P.325/161).

1.6.4.3. Goldziher supports autonomous national culture and anti-imperialism

Hence, autonomous development, national culture and anti-imperialism were also not 'side issues', but formed rather the other fundamental guiding light of Goldziher's historicist methodology. Anti-imperialism was the condition of national culture and of autonomous development. From the evidence available, it was precisely on the basis of these Kulturhistorische pre-occupations that Goldziher encountered, first in Cairo, reformists 'on the other side', namely, also an anti-imperialist Muslim reformer like Afghani. Goldziher's early and late fascination with and focus on Afghani is thus quite understandable: the reformist Muslim friend showed himself increasingly, through his charismatic and itinerant political activism across the world, and after his polemical exchange with Renan, a man of international reputation and of world-historical importance. (P.302).

What did make Goldziher stand out amongst his colleagues is that he approached Islam from the pedagogic and reformist standpoint precisely because he believed the Islamic heritage held within it, in line with the parameters of the 'science of religion' a teleological, ideal potential essentially missing in 'Christian Europe'. 'Islam' could be 'religion' in a way that 'Christianity' simply could not. And, this potential, to be realized only through the internal critical reconstruction of the Islamic

heritage required, in Goldziher's eyes, political autonomy, just as the telos of History, as he projected it, towards national and religious fulfillment in their mutually defined spheres, likewise entailed a decided anti-imperialist stance.(P. 305).

1.6.5. APOLITIC

65

Goldziherin fildişi kulede sadece kitaplara başını gömen kuru bir akademisyen olmadığını, ülke ve dünya meseleleriyle de ilgilendiğini, buna bağlı olarak bir yandan iyi bir Macar vatanseveri olduğunu, öte yandan İslam Dünyasındaki bağımsızlık hareketlerini desteklediğini, kolonyalizm ve emperyalizme, özellikle de siyonizme karşı olduğunu daha önce belirtmiştik. Buna rağmen onu burada “apolitik” olarak nitelendirmemiz ne anlama gelmektedir? Kısaca onun apolitik olması ülke ve dünya meseleleriyle hatta insanlığın geleceğiyle ilgilenmemesi anlamında değil, herhangi bir hükümetin veya resmi makamın görevlisi olarak, onların amaçları doğrultusunda hareket etmediğine işaret etmek anlamında kullanılmıştır. Zira yazdıklarının bilimsel değeri fevkalade tartışmalı olan bazı araştırmalarda, onun Doğu gezisine bir bakan tarafından gönderilmesi, gittiği yerlerde resmi makamlar tarafından karşılanması, onun üstlendiği bir görevden söz etmesi ve yolculuk dönüşü bakana bir raporu sunması gibi gerekçelerle Goldziher'in –elbette İslam düşmanı bir niyetle- siyasi bir misyonla hareket ettiği iddiası ileri sürülerek itibarsızlaştırma çabaları da gündeme gelebilmektedir.(Oryantalistlerin Gözüyle İslam, s. 102).

Ne var ki bu iddiaların gerçeklerle pek alakası olmayıp, önyargılı olmaktan kaynaklanan spekülasyonlar olduğu söylenebilir. Zira günlüklerinde bu iddiaları doğrulayacak açık ve kesin deliller mevcut olmadığı gibi, İslam Dünyasına yönelik Doğu gezisinden önce de Goldziher'in devlet imkanlarıyla Almanya ve Hollanda'ya gönderildiği bilinmektedir. Dolayısıyla bu iddianın sağlam temellere dayanmadığı rahatlıkla ifade edilebilir. Böyle olunca da onun şu veya bu hükümetin ya da resmi makamların hizmetinde faaliyet gösteren birisi olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Muhtemelen Vambéry ve Snouck Hurgronje gibi çalışmalarıyla kolonyal politik amaçlara da hizmet etmeyi amaçlayan oryantalist örneklere bakarak, muhafazakar İslami kesimlerdeki bütün oryantalistleri Batı'nın ajanları gibi gören temelsiz ve klişe algının Goldziher'e yapılan bu haksızlıkta büyük payı olduğu söylenebilir.

Bunda da Vambéry ve Snouck Hurgjonje gibi kolonial politik amaçlara da hizmet eden oryantalistlere bakarak yapılan haksız genellemenin büyük katkısı olduğu açıktır.

We have already mentioned that Goldziher was not just an academician in his ivory tower, but he was also a good Hungarian patriot, interested in country and world affairs on the one hand, and he supported the independence movements in the Islamic World against colonialism and imperialism, especially against Zionism on the other hand. In short, He's being apolitic is not meant not to deal with country and world affairs, or even the future of humanity, but to point out that he was not acting as an officer of any government or public authority, to serve for their purposes.

From the 1890s on, he even refused to partake in discussion about contemporary Jewish issues, and limited himself only to writing strictly scholarly papers.⁶⁶

Nevertheless, in some researches whose scientific value is extremely controversial, Goldziher accused of serving political purposes and acting with a political mission for reasons such as being

⁶⁵ Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis*, s. 84.

⁶⁶ https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Goldziher_Ignac

sent by a minister to his Eastern trip, or being met by officials where he went, or talking about a task he undertook and presenting a report to the minister on the return of the trip, etc. Efforts like these to discredit him - of course with his anti-Islamic intent - may come to the agenda from time to time .⁶⁷

However, it can be said that these claims are not true and but result of some speculations arising from being biased. Because there is no clear and precise evidence to confirm these claims in his diaries, and it is also known that Goldziher was sent to Germany and the Netherlands before the Eastern trip to the Islamic World with state scholarships. Therefore, it can be easily said that this claim is not based on solid foundations.⁶⁸ As such, it does not seem possible to say that he was someone who working for political purposes and interests of governments or public authorities. It is possible to say that the very common but baseless and stereotypical perception in the conservative Islamic sections is Hresponsible for this injustice about Goldziher stamping him as an intelligence agent of the West. It is clear that the unfair generalization made by conservative Islamic circles looking at some orientalists who also served colonial political purposes such as Vambéry and Snouck Hurgronje contributed greatly to this accusation against Goldziher.

1.6.5.1. Reason for oriental trip of Goldziher

In 1873, there was much talk of opening an Oriental Academy in the form of an Oriental Seminar besides the university. That, given his inimitable qualifications, would have no doubt raised Goldziher's chances of a position. It was, in this context, in which the new Minister bid Goldziher to prepare himself for a trip to the Orient, namely to Syria and Egypt, where his "mission" was to acquire the local Arabic dialects of these lands and to learn the conventions of consular Arabic.(p. 319)".⁶⁹

1.6.5.2. Goldziher in Damascus

After my arrival in the fetching city of the Umayyad Khalifs, I did not waste long in taking charge of my aims. Although officially sent, so as to make of me a talking language-machine (Parliermaschine) a la Vámbéry, the task could not appear to me of enough importance as to concentrate me on such games. I set myself higher goals, the same as those Snouck set himself 12 years later in Mecca. I resolved to plant myself within Islam and its science, to be myself a member of the Muhammadan republic of scholars, to come to know the driving forces that had over the course of the centuries formed from the Judazied Meccanese cult the powerful world religion of Islam. Then, I wanted also to study the influence of this system on the society and its morals. This double goal could only be achieved through intercourse with scholars and with people from the crowd (Volke), in Mosques, in bazaars, and in the shops. In all these places I was a welcomed daily guest. I put aside also the favorite sport of Oriental scholars, the search after manuscripts. For that I had no money at my disposal. To observe the human beings, ideas and institution was what I wanted, not the capture of yellowed paper.149(P.321)."⁷⁰

⁶⁷ Oryantalistlerin Gözüyle İslam (Islam in The Eyes of Orientalists),p. 102

⁶⁸ Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis* (Goldziher and Hadith), p. 84.

⁶⁹ David Mosfegh, p.319).

⁷⁰ David Moshfegh, p. 321.

1.7. MAIN CHARACTERISTICS OF MUSLIM CRITICS TOWARDS GOLDZIHAR AND HIS WORKS

1.7.1. ANACHRONISM

Günümüzde muhafazakar İslami kesimlerin en önemli metodolojik hatası, Goldziher'in yüz yıl öncesinde yaşamış olduğunu unutup, onu bugünün şartları ve gelişmeleri ışığında değerlendirmeleridir. Özellikle onun zamanında mevcut olmayan kaynaklara dayanarak yapılan eleştiriler örnek olarak gösterilebilir. Keza Goldziher zamanında henüz emekleme safhasında olup daha sonra sofistike bir hale gelen isnat analiz yöntemlerine dayanarak yapılan eleştiriler de bu kategoride yer alabilir. Sık sık tekrarladığımız gibi, ondan bir Müslümandan beklenebilecek yaklaşım ve tutumları görmekten dolayı yapılan eleştiriler de bir açıdan burada örnek verilebilir.

The most important methodological mistake of conservative Islamic circles of today is that they forget that Goldziher lived a hundred years ago and evaluate him in the light of today's conditions and developments. In particular, criticisms based on sources that were not available in his time can be given as an example.

Likewise, criticisms made on the basis of isnad analysis methods, which were still in its infancy at the time of Goldziher and later became sophisticated, can also be included in this category.

As we frequently repeat, the criticisms made because of absence of the approaches and attitudes towards Islam which can be expected from a Muslim, can be given as an example here.

1.7.2. RACISM/ANTI-SEMITISM: SPECIAL EMPHASIS ON HIS JEWISHNESS

Muhafazakar İslami kesimlerin Goldziher'i anlamaya çalışmadan yargılamayı tercih etmesinin temel sebebi Filistin meselesiyle ilgili olarak her Yahudiyi Siyonist zannetme şeklindeki yaygın algı hatası olsa gerektir. Bu husus o kadar güçlü bir takıntı halini almıştır ki, bu çevrelerde Goldziher'le ilgili olup ta onun Yahudi olduğunu olumsuz anlamda vurgulamayan bir yazı bulmak pek zordur. Bu şartlarda

The main reason why the conservative Islamic circles prefer to judge Goldziher without trying to understand him, must be the common perception error in the way of assuming every Jew to be Zionist in relation to the Palestinian issue. This issue has become such a strong obsession that it is hard to find an article about Goldziher in these circles that does not emphasize that he was a Jewish. This issue has become such a strong obsession that it is hard to find an article about Goldziher in these circles that does not emphasize his being a Jew negatively in order to discredit or even to demonize him.

1.7.3. JUDGING INSTEAD OF UNDERSTANDING BECAUSE OF ANTIPATHY INSTEAD OF SYMPATHY

Yukarıda işaret edilen şartlar altında muhafazakar İslami çevrelerin Goldziher'i anlamaya çalışmadan onu yargılamaya yönelmeleri bir sürpriz olmasa gerektir. Böylesi bir önyargının izahı sıradan insanlar için bir ölçüde mümkün ise de, bunun İslami ilimler alanında kalem oynatan ilim adamları açısından izahı oldukça zordur. Buradaki zorluk ise hem bilimsel zihniyete hem de bilimsel etik ilkelerine aykırılık açısından katmerli bir problemten kaynaklanmaktadır. Halbuki sosyal bilimlerde anlamamanın ilk adımı kişinin kendisini bir metne açması, kendisini ona kapatmamasıdır. Önyargılı yaklaşarak daha baştan Goldziher'e ve eserlerine karşı kendisini kapatanların onu anlamaya çalışmalarını ve bunda başarılı olmalarını beklemek elbette gerçekçi değildir.

It is no surprise that the conservative Islamic circles under the conditions mentioned above tend to judge Goldziher without trying to understand him and his works. Although such a prejudice is

somewhat possible to explain regarding to ordinary people, it is very difficult to explain for Islamic scholars who write in the field of Islamic sciences. The difficulty here stems from a complex problem in terms of violation of both scientific mentality and scientific ethical principles. However, the first step in understanding in the social sciences is that the person must open himself to a text and does not close himself to it. Of course, it is not realistic to expect those who shut down himself against Goldziher with a biased approach to try to understand him and his works and succeed in this.

1.7.4. USING SECONDARY SOURCES INSTEAD OF PRIMARY WORKS AND SOURCES

Goldziher'e yönelik önyargılardan sonra belki de en önemli problem muhafazakar İslami çevrelerin Goldziher'i doğrudan kendi eserlerinden tanımamaları, tersine ikinci ve üçüncü elden kaynaklara dayanmalarındır. Bu ilmi olmayan yaklaşımın bir yan sonucu olarak ta bu ikinci üçüncü dereceden eserlerdeki hatalar her yazılan eserde tekrarlanmakta ve yanlış ya da asılsız bilgiler giderek yayılmaktadır.

Perhaps the most important problem after prejudices against Goldziher is that conservative Islamic circles do not know Goldziher directly from their own works, on the contrary, they rely on second ilk second or third degree works are repeated in every work written later and many false or unfounded information is increasingly spread.

1.7.5. TRANSLATIONS INSTEAD OF ORIGINAL SOURCES

Bir öncekine benzer bir başka sebep ise sağlıksız tercümelere dayanarak Goldziher'i eleştirme ve yargılama hatasıdır. Özellikle Arap dünyasında yayımlanan ve diğer İslam ülkelerine yayılan Goldziher eleştirilerinin pekçoğu bu yanlış tercümelerin ürünüdür.

Another reason similar to the previous one is the mistake of criticizing and judging Goldziher based on inaccurate and unreliable translations. Many of the criticisms of Goldziher, especially those published in the Arab world and spread to other Islamic countries, are the product of these inaccurate and unreliable translations.

1.7.6. NOT SEE THE FOREST FOR THE TREES!

En az önceki sebepler kadar önemli, ancak tamamen gözden kaçan bir başka sebep ise Goldziher ibağlamında büyük fotoğrafın gözden kaçırılmasıdır. Bu da Goldziher'in hayatının projesinin ya da çalışmalarının nihai amacının ne olduğu ve ne yapmak istediği konusunda genel bir fikir sahibi olmaksızın, tikel düzlemde onun çalışmalarının teknik detaylarında boğulmaya yol açmaktadır. Nitekim onun evrensel monoteizm ideali kavranmadığı için, bu ideale ulaşmak için başvurduğu mevcut tarihsel İslam'ı, monoteizme aykırı unsurlardan arındırmak için yaptığı çalışmalar kolaylıkla İslam, Kur'an ve Sünnet düşmalığı olarak algılanabilmiştir. Onun İslam'ın monoteist ve eşitlikçi evrensel ruhuna aykırı gördüğü unsurların izini sadece hadislerde değil Kur'an'da bile sürmeye çalışması, aslında kendisinin genç İslam ya da orijinal islam dediği saf islam'a ulaşma çabasının bir ürünü olarak görülmelidir. Bu yüzden onun bir yandan İslam tarihindeki siyasi, kelami ve hukuki ekoller arasındaki polemiklerin ürünü olan rivayetlerin izini sürmesi, öte yandan hadis rivayetlerine sızan yeni Eflatuncu unsurları ya da antropomorfik unsurları deşifre etmesi, keza tevhide aykırı gördüğü evliya kültüne dair eleştirel araştırmaları pekala İslam'ın saf tevhidini ortaya çıkarmaya yönelik çabalar olarak görülebilir. Garip olan ise bu yaklaşımlarından dolayı İslam düşmanlığı ile itham edilen Goldziher'in neredeyse bütün eleştirileri geçmişte klasik İslami ilimler geleneğinde görülebilecek nitelikte ya da benzer eleştirilerden çok ta farklı olmamasıdır. Bu durumu görmek için özellikle İbn Kuteybe'nin Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis kitabındaki tartışma konuları ile Goldziher'in bahsettiğimiz araştırmaları arasındaki yakın benzerliğe bakmak bile yeterli olacaktır. Buna bağlı olarak Goldziher'in özellikle hadis literatürünü ve hadisleri hedef aldığı şeklindeki genellemeci ithamın da

gerçekleri pek yansıtmadığı görülecektir. Zira onun eleştiri konusu yaptığı rivayetlerin konularının dağılımına bakıldığında rivayetlerin tamamıyla ilgilenmediği, daha ziyade İslam'a sızdığını düşündüğü yabancı unsurlara dair polemik türü rivayetlere yöneldiği, bunların da İbn Kuteybe'nin kitabındaki konuların dağılımıyla benzerlik arz ettiği görülecektir.

Another reason that is at least as important as the previous reasons, but completely overlooked or neglected, is overlooking the big picture in the context of Goldziher: Not see the forest for the trees ! This of course leads to drowning in the technical details of his works on the particular level, without having a general idea of what was the ultimate purpose of the works of Goldziher or what was the general idea behind the project he devoted his life to. As a matter of fact, since his universal monotheism ideal was not grasped, his efforts to purify the present historical Islam – which he applied to reach this ideal - from elements contrary to monotheism were easily perceived as hostility to Islam, the Qur'an and the Sunnah. So, his attempts to trace the elements that he considered contrary to the monotheist and egalitarian universal spirit of Islam should be seen as a result of his efforts to reach pure Islam, which he calls it young Islam or original Islam.

For this reason, his critical research on the polemical prophetic reports, which he saw as the product of the polemics between the political, theological and legal schools in the history of Islam, on the other hand, and deciphering the neo-Platonian or anthropomorphic elements leaking into the hadith narrations, or critical studies on the cult of the saint that he saw in contradiction with the monotheism, all can be seen as efforts to purify Islam from foreign elements against monotheism.

What is even more strange is that almost all criticisms of Goldziher, who were accused of hostility towards Islam because of these approaches, were not much different from similar criticisms in the past tradition of classical Islamic sciences. In order to see this parallel, it will be sufficient to look at the close similarity between the topics discussed by Ibn Qutayba in his famous book Ta'wilu Mukhtalaf al-Hadith and the topics of the above mentioned studies of Goldziher. Because when we look at the distribution of the subjects relating to his criticism, it will be seen that he never concerned with hadith reports categorically, rather he has directed his critics towards polemic-type narrations or narrations about foreign elements that have infiltrated Islam, so it is easy to see that they are similar to the distribution of the subjects in Ibn Qutayba's book.

1.7.7. PREDICTING INTENTIONS

1.7.8. CONFUSING CRITICISM AND HOSTILITY

Goldziher bağlamında eleştiri ile düşmanlığı birbirine karıştırmak çift yönlü yaygın bir olgudur. Hem Goldziher'in İslam tarih ve kültürü dolayımındaki eleştirel yaklaşımları için, hem de ona cevap yetiştirme telaşındaki muhafazakar kesimler in eleştiri adına yazdıkları için aynı şekilde geçerli olan bir meseledir. Goldziher'in eleştirel yaklaşımlarının İslam'a düşmanlık olarak sunulmasında garipsenecek bir durum yoktur, zira muhafazakar İslami çevreler Müslümanlara karşı da aynı yargılayıcı ve itham edici tavrı hatta geçmiş yüzyıllardan beri bugün de sık sık sergilemektedirler.

In the context of Goldziher, confusing criticism and hostility is a two-way phenomenon. It is equally valid for both Goldziher's critical approaches to the history and culture of Islam, and for the writings of conservative circles in the bustle of raising answers to him. There is nothing odd in presenting the critical approaches of Goldziher as hostility to Islam, since conservative Islamic

circles have been taking the same stand of judgmental and accusing towards Muslims even today since past centuries.

1.7.9. POLEMIC AND DEMAGOGY

Muhafazakar İslami çevreler tarafından Goldziher ile ilgili olarak doğrudan veya dolaylı olarak yazılanların büyük bir kısmının ilmi eleştiri ve değerlendirme olmaktan ziyade polemik amaçlı yazılar olduğunu ıskalamamak lazımdır. Bu tür yazıları ilmi olanlardan ayırdetmek için kullanılan üsluba ve konuya nasıl giriş yapıldığına bakmak bile çoğu zaman yeterli olmaktadır.

It should not be missed that much of what is written directly or indirectly about the Goldziher by the conservative Islamic circles is polemical writings rather than scientific criticism and evaluation. It is will be sufficient to look at the style used to and to look at how to enter the topic in order to distinguish such writings from the scientific ones.

İKİNCİ BÖLÜM: QUOTATIONS FROM DAVID MOSHFEGH'S *IGNAZ GOLDZIHNER AND THE RISE OF ISLAMWISSENSCHAFT AS A 'SCIENCE OF RELIGION'*

2.1. ISLAMWISSENSCHAFT AS A 'SCIENCE OF RELIGION'

I have repeatedly referred to Islamwissenschaft in this study as a historicist, reformist, modernist, subjectifying discourse and praxis (p.363).

2.2. GOLDZIHNER: A SCIENTIFIC APOSTLE OF 'PROPHETIC MONOTHEISM'

(p. 363)

2.3. GOLDZIHNER: THE BEST EXPOSITOR OF THE SPIRIT OF ISLAM

Having been shown by a student an article in a Hungarian newspaper, whose war-correspondent, in an interview with the rector of the newly-established university in Istanbul, Ahmed Salah al-din, had been told by the latter that there was only one professor they dreamed of recruiting, “‘your great countryman, Ignaz Goldziher, **the best expositor of the spirit of Islam**””; he commented sardonically that through the detour of Constantinople he would finally also be discovered in Hungary; Ibid, 289. See also ibid, 283-4, 288-92.(P.363/13)

(Ahmed Salahaddin bey(1870-1920) Milletvekili, Dekan, Siyaset Bilimci, Akademisyen, Hukukçu: <https://www.biyografya.com/biyografi/360>)

2.4. UNIVERSALIST HISTORICISM - UNIVERSALIST MONOTHEISM AGAINST RENAN

It was this Orientalist Philology that devised a **philological historicist** brand of the ‘science of religion’. And it was **against** this **philological historicism** that Goldziher pitched his own **universalist historicism** to arrive at a **reformist reading, critique and idealization of the Islamic tradition**.(p.171)

Irwin’s narrative is that of a self-avowed academic Orientalist searching for his brethren across the span of European history. What he found are poor and solitary figures who were driven by a lust for knowledge to try truthfully to learn languages and understand cultures not their own, who were basically ignored and thrown aside by their own societies, and who ended the twentieth century by garnering for their dedication and efforts the scorn, contempt and even hatred of those they studied. It is a melancholy story! Here the Orientalists are liminal figures, step-children wanted by neither parents.(p. 172).

For Goldziher, by direct contrast, critical, purified monotheism was the telos, the universal destiny of the cultural and religious history of all humanity.

In his later foundational work on Islamwissenschaft, Goldziher continued **his universal historicist project by producing a critical reformist construction of the Islamic heritage that projected it in terms of the universal teleological destiny of monotheism**.(p. 189).

By his initial openness **to the idealization of the Islamic heritage as a complementary monotheistic tradition and by his later scholarly devotion to the same, he advanced a conception of History as the universal progressive purification and realization of monotheism as such.** By the same token, **he overcame the split between the Jewish reformist idealization of Judaism, on the one hand, and the Jewish Orientalist glorification of Jewish cultural integration under Islam as a pivotal episode in the 'history of humanity' on the other.** Adding the **idealization of Islam as a desideratum into this mix,** he erased the gap between the disparate 'religious' and 'cultural' prerogatives of a singular focus on Jewish history by respectively Jewish Reform and Jewish Orientalism. Ultimately then, Goldziher's **questioning of the historical interaction of 'religion' and 'culture',** of their world-wide historical development and diffusion as well as of their teleological purification and circumscription to come was universal in scope. (p.190)

The first task is to show that, within the context of Orientalist scholarship, Goldziher's work affected above all **a shift from philological to universalist historicism.** I have tried to capture **this shift in the simplest manner possible by saying that Goldziher was his whole life writing against Renan.** In fact, the very focus on 'Islam' as the basis of the new Orientalist discipline, as the prism for analysis and understanding of the history of the Middle-East and North Africa, must be understood in this sense..... **It approached Islamic history as a paradigm of Universal History.** Islam' was thereby illuminated as the enveloping and developing outcome of cultural and religious exchange amongst the peoples of the Orient and beyond. Islam namely was now analyzed as the work of peoples of altogether different ethnic and philological backgrounds, Semitic (Arabic, Aramaic, etc.), Indo-European (Persian, Greek, Sanskrit, etc.), Turkish and even Chinese, all of whom could nonetheless be seen as having played a role in the constitution of a common Islamic civilization. (p. 190). Accordingly, writers like Robert Irwin, drawing on Conrad's work and its clearly laid out predilections, have appropriated Goldziher's critique of Renan to argue it showed Renan had been no great Orientalist, that in fact he belonged somewhere next to colonialists like Cromer in the history of Orientalism and that all this demonstrated Said had been a charlatan for making a scholarly no-body like Renan into the high-priest of Orientalist scholarship past and present.⁷² (72. See for instance, Robert Irwin, *Dangerous Knowledge; Orientalism and its Discontents* (New York, 2006), 166-9).

Hence, instead of broader understanding of the shifts in Orientalist scholarship in the course of the nineteenth century, we are instead offered a polemical choice. It's either Said's story of 'Islamic Orientalism' as Philological Orientalism triumphant or the counter-story of an inchoate Orientalism at the start of the nineteenth century, participated in by adventurers and dilettante intellectuals like Renan, becoming ever more professionalized into a fully positivist and historicist discipline by its end.⁷³ (73 The presentist thinking the professionalization story encourages is well represented by Irwin's historical methodology which is that of unabashed anachronism. Authors and intellectual movements are judged retrospectively in terms of what counts as knowledge today rather than within the context of their own time. Renan was not a "serious" Orientalist because we now know his Arabic was awful and his scholarship shoddy. Nor is Renan somehow singled out in this manner. The Crusades are dismissed from the standpoint of the historiography of Orientalism because they did not lead to any greater interest or familiarity with "Arabic and Islamic high culture." Ibid, 36. What Medieval Christendom thought about Islam is likewise said to be meaningless because Medieval Christians satisfied themselves with "polemical fantasies" instead of trying "to get their facts right" about it, ergo, there was no serious interest here in Islam worthy of the label 'Orientalism'. See ibid, 36-53, cited phrases from 53. And, then there's Irwin's decision to call all Islamic science so much woolly-headed non-sense, "only scientific in the broadest and woolliest sense", because it was apparently a few centuries behind ours. See ibid., 30-34).

What neither of the sides seems able to swallow is the apparently uncomfortable historical situation for both that Goldziher in fact idealized Renan as a great intellectual and one of the great Orientalists

of his time whose thinking had become particularly prevalent in the Orientalist scholarship of its time, functioning like a central dogma within it. **And, simultaneously, that he saw it as worthy of his life-work to counter Renan's perspective, to turn the tide against it in Orientalist scholarship and thus to set the field on a new footing of his own making (p. 191).**

Goldziher, Tagebuche, 153. Conrad in fact cites this line in his essay, interpreted as a recollection of the past. See Conrad, "Ignaz Goldziher on Ernest Renan", 149. He then goes on to cite Goldziher's other presumably contemporary considerations on the memorial lecture to argue they made clear the maturing Orientalist's attitude towards Renan had "soured considerably" since their meeting in 1884. That passage is cited as follows: "I will begin to assemble the ideas for the lecture. It was very sensible of me to declare from the outset that I could undertake the task only on condition that I limit myself to "Renan as an Orientalist." It would be wicked for me to offer myself as a sacrifice to the singing of Renan's praises as a New Testament critic and historian of the rise of Christianity. It will be as useful to attach R. to Le Hir, Quatrèmere, and Burnouf as to celebrate him as a student of Strauss and Bauer. Yes he was such a student, and because of this he disliked the Tübingen [colleagues], *ibid*, 154-5. Conrad performs some exegetical gymnastics to wring a considerable souring of attitude from this passage. He fails to tell the reader that this paragraph supposedly signally a shift in attitude and the above acclamation in the text about Renan as a great man form in fact one paragraph in the Tagebuch, with the acclamation as the conclusion.

76 Certainly Goldziher does not make matters easy for his would-be resurrectors and champions who would have him as the 'true face of Orientalism'. Conrad is an honest scholar and, in good conscience, cites and has to explain also this heady paragraph of Goldziher's, recording his progress on the memorial essay on Renan: "I have begun to write my essay on "Renan as an Orientalist." The theme is tremendously attractive for me. In two days I have drafted two chapters: a) Renan as a professor, b) R. as a Bible critic. Much remains for me to put pen to paper. The man has the soundest views on contemporary Israel. He is the most dangerous anti-Semite, because he is right. The only dangerous one is the one who is right. One cannot match (*beikommen*) him. The pompous phrase is for the moment and for the rabble. Honorable people use no such phrases, and with them one can never refute truths." *Ibid*, 155. Conrad rightly points here to Goldziher's embittered judgment of the failure of his own reformist efforts within the Jewish world of his time as responsible for this assessment and 'agreement' with Renan. In fact, here too though Goldziher was actually reversing Renan. Reacting to criticism against the anti-Semitic tenor of his pronouncements on the Semites and their less than wonderful capacity for and impact on civilization, Renan tried to evade the pressure by saying that what he said about Jewish history had little to do with contemporary European Jews. By contrast, Goldziher thought Jewish history immaculate and excoriated contemporary Jews for not realizing its true potential, thus desecrating it.

Already in 1876, the year in which *Der Mythos* was published, Goldziher was equally engaged in making clear the broader repercussions of his universal historicist approach for the study of the 'Oriental world' and so for Orientalist scholarship as a whole. In a series on Spanish Islam, he argued a truly universal conception of human historical development threw a new light on the history of the Orient that served directly to counteract and correct European prejudices about the alleged unchanging and stagnant character of the Oriental mind and Oriental societies. The 'prejudices' had of course been given renewed intellectual legitimacy by Renan's invidious, ethno-philological speculations.(p. 193).

In the light of a paragraph like the above, it is difficult to see how Said's double thesis about Orientalism, first, that it was founded on an invidious, objectifying distinction with the Orient as an eternal, unchanging Other, second, that it became thereby, through a mirror principle, itself impervious to change, can continue to be seriously maintained. **One would have to paint Goldziher as an altogether abnormal and exceptional figure in the history of**

Orientalist scholarship. As I will suggest in the Conclusion and further in forthcoming work on the development of Islamwissenschaft, this, despite his true uniqueness, Goldziher, the widely acknowledged founder of the Islamicist discipline, was not.(p. 194).

Just as the Hebrew prophets are only to be understood out of the historical course of development of their people, so also the Buddha assumes the specific Brahmanic (not: indo-germanic) antecedents, vis-à-vis which he grew out of his people. With racial drives will neither the prophets nor for that matter the Buddha be explained. Was not Mohammad the exact opposite of all, what the racial drives of his people demanded?(p. 194).

In the light of this intervention, one should also look askance at Conrad's claim that the memorial essay of 1893 "marked the final major contribution by Goldziher to the critique of Renan, and in important ways it was a tangent from which he subsequently withdrew." 82 The aim here unfortunately again seems to be not to allow Renan to loom too large, ironically, not to allow him to be imagined in precisely the way Goldziher treated him, namely, as a standard-bearer of Orientalist scholarship in the nineteenth century. **In fact, if the reader will allow me say it one more time, Goldziher was his whole life writing against Renan: he did not stop in 1893 or in 1896. In a number of the seminal turns he gave to the Islamicist field, the imprints of the anti-Renan tentacles he was seeking to introduce into it can easily be detected.** This holds true especially for his later focus on the character of the Zoroastrian and Persian relationship with and impact on Islam. And, then, it holds true particularly for his pointed late analysis and critique of Shi'ism, which was often positioned as a kind of 'Aryan Islam' in his time and which he read instead, in quite derogatory fashion, as a kind of place-holder for 'Christianity', i.e. an authoritarian incarnationism, within the Islamic sphere. What he could not say openly about 'Christianity' he said about 'Shi'ism'.(p. 195).

It was Goldziher's famous 1900 lecture, "Islamisme et Parsisme", that first fully broached the question of the impact of Persian civilization and Zoroastrianism on not only the development of Islam in the Abbasid Empire but also, in what was a new departure for the field, on early Islam.83 But, to understand what Goldziher was up to in this lecture, we have to come to it by way, first, of what he had to say of Shi'ism. In his 1910 Lectures on Islam,84 which functioned as a summative account of his work on and understanding of the new field, Goldziher produced a quite extensive treatment of Shi'ism and presented an essentially polemical stance towards it. Shi'ism, in this account, highlighted the dangers a super-human conception of the office of the Imam in Islam posed to monotheism, the paganism it served as a cover for, and the authoritarianism and absolutism its tendency to incarnationism invited. For those who had ears for it, all of this equally implicated Christianity and was meant to do so.(p. 195).

After this critique of Shi'ism, as the authoritarian version of Islam vs. the normative Sunni one, said to be based on the consensual scholarly interpretation of tradition, Goldziher moved to confront what he called persistent myths about Shi'ism in Orientalist scholarship:

(a) The false view, according to which the difference between Sunni and Shi'i Islam consists principally of this, that the former recognize besides the Qur'an also the Sunna [usage] of

the Prophet as a source of religious belief and life, while the Shi'i limit themselves to the Qur'an and reject the Sunna.⁸⁵

b) The mistaken viewpoint, as if the origin and the development of Shi'ism represent the modifying influence of the ideas of the Iranian peoples who were absorbed into Islam through conquest and missionizing.⁸⁶

c) The mistaken opinion, that Shi'ism represents the reaction of spiritual freedom against Semitic fossilization.⁸⁷ (p. 196) .

Especially the last myth about a dynamic, free-spirited Aryan Islam Goldziher pointed out still had representatives in the field.⁸⁸ The three myths clearly represent a Renanian chain, where the Aryan/Shi'i Iranian peoples represent challenge against accumulated traditions, so the possibility of innovation and progress, and, the Semitic/Sunni, backward orthodoxy. Goldziher dismantled all three notions. The Shi'a had Hadith collections (documentation of the Sunna) of their own, and believed themselves in fact the only ones legitimately abiding by the Sunna, as they traced their records of it to the descendants of the prophet rather than his usurping 'Companions'. Shi'ism had been, in its original development a fully Arab phenomenon, and only was only later embraced also by Iranians, whose notions of divine kingship perhaps especially predisposed them to it and led them to further develop it. Finally, Shi'ism, far from a more progressive version of Islam, was in fact a good deal more authoritarian, self-righteous, illiberal and intolerant by comparison to its counterpart. Goldziher then concluded that while Shi'a Islam could not be referred to as an Iranian innovation, its especial intolerance did largely arise from the Persian impact on it:

Even though we had to reject as mistaken the assumption, that the rise of Shi'ism is to be viewed as the fruit of the development of Iranian influences on Arab Islam, we can nevertheless take, as responsible for Shi'ism's religious severity against those of other belief, the Persian influences that made themselves count in a secondary manner in the historical formation of its ideas. The just referenced behavior of Shi'i jurisprudence against non-Shi'is brings inexorably to mind the ancient laws established by the Persian religious scriptures, which, though in the case of contemporary Zoroastrians themselves for the most part obsolete, are ascertainable in what we can view to be their Islamic echo: 'a Zoroastrian must purify himself with Nirang, if he has touched a non-Zoroastrian'. 'A Zoroastrian should use no nourishment prepared by a non-Zoroastrian; also no butter, also no honey; even on travels not'.⁸⁹

In other words, Shi'ism was not an Aryan phenomenon as such, but it was some of its most negative aspects that were to be traced to 'Aryan', namely, Iranian influences. **Now, it was precisely to chronicle the baneful impact of ancient Persian religion and traditions on the development of Islam, especially the unappetizing influences of intolerance from very early on, eventually supplemented and intensified by the theocratic mode of thought, that Goldziher penned his "Islamisme et Parsisme". The lecture comes close at times to being an anti-Persian tract.** That, in any case, is the only way in which the author, who is from an Iranian background, can see the matter! **Nor was this a passing interest for Goldziher, as the crucial point of the lecture is reiterated in his "The Progress of the Science of Islam in**

the Last Three Decades (Die Fortschritte der Islam-Wissenschaft in den letzten drei Jahrzehnten)”, the essay, which as I’ve pointed out, definitively articulated the emergence of the new discipline, its methodology, its contours. As Goldziher glossed the matter here, Parsism, whose devotees, designated ‘Madjus’, were present Qur’an, was not only to be understood in terms of its influence on the prophet in eschatological matters. All monotheistic religions were indebted to it for this aspect of their thinking. Rather of its religious tendencies had almost certainly also found their way into early Islam. Hereby, Goldziher concluded: “It is not exactly praiseworthy, that the idea of the “impurity” of the person of the unbeliever—a Persian idea—is a product of this influence; just as on closer examination, in the further development of Islam as well, the drive towards intolerance, towards persecution of those of another belief and towards confessional bickering, presents itself as the fruit of Persian influences, not as the natural consequences of the in religious matters harmless Arabism.”⁹⁰

Goldziher did not stop fighting against Renan and his invidious Semitic/Aryan distinction. The modality of his polemics merely changed form. In his later work, he wrote against the idea of a liberatory, Aryan Islam and moved in the reverse direction to blame Iranian influences for the illiberal aspects of Islam. Goldziher’s bid at a universalist rather than philological historicism inseminated Islamwissenschaft, which came, in one of its essential axes to be defined against Renan, viewing the latter thus as the major methodological opponent to be displaced and so exactly not as charlatanry.⁹¹ And, Goldziher was not alone in this regard amongst the pioneering generation of Islamicists. Other Islamicists also positioned the new field, without naming Renan, against philological speculations about the Semitic genius, or against Renan’s presumption about Islam being born in the light of history, which served to jettison a critical historical approach. It was they, the Islamicists, who believed they had discredited such theories.⁹² Our basic task, in this second part of the study that focuses particularly on **Goldziher’s intellectual trajectory, is to analyze the way in which his universalist historicist approach was translated into an account of History as a generalized, teleological process of religio-cultural progress ending in critical, purified monotheism.**

⁹¹ Goldziher certainly had a sense of such a difference. **In his essay on the progress of Islamwissenschaft, he began in part by making short shrift of still extant popular misconceptions about Islam in the European public, like that the Kaaba was in fact the tomb of the prophet and thus the object of the Hajj, or that the Jew had to convert to Christianity before being able then to convert to Islam, or still widespread misunderstandings of the differences between Sunni and Shi’i Islam.** But, he then went on to make clear that the methodological transformation represented by Islamwissenschaft was of a different order than mere removal of misinformation. See *ibid*, 445-6.

⁹² See Snouck C. Hurgronje, “Islam” in G. H. Bousquet and J. Schacht (eds.) *Selected Works of Snouck C. Hurgronje* (Leiden, 1957), 6-8; see for Becker on the same point, note 91. See also C. H. Becker, “Der Islam als Problem” (1910) in *idem*, *Islamstudien*, I; *Vom Werden und Wesen der Islamischen Welt* (Leipzig, 1924), 3-4, 15.

In the next chapter, we will focus on the specific, reformist historiography of Islam this teleological idea of religio-cultural progress produced. In the remaining sections of this chapter, I discuss, first, the way in which Goldziher’s reformist project and teleological monotheistic vision was, in its basic structural outlines, originally iterated with respect to the

Jewish heritage and within the context of the study of comparative mythology. Second, **I will simply describe, without quite taking up the analysis of the complex dynamics that led to the turn to Islamwissenschaft, the subject of the third part of this study, the way in which Goldziher's increasingly Islamicist focus involved a methodological shift from comparative mythology to comparative religion**(p .196-198)

these answers outlined the underlying, critical historicist and reformist schema that was to guide Goldziher's work through the rest of his intellectual career, including in his eventual turn to the Islamic heritage. It was in this work that Goldziher made clear that he viewed his own critical scholarship as the realization of the call of the Hebrew prophets. He walked quite consciously in the path set out by Baur and Geiger who had also viewed their own critical historicist scholarship as the fulfillment of the promise of their respective religious traditions.(P. 198).

Now, in *Der Mythos*, in a manner that was to become highly characteristic of his account of Islamic history and of Islamicist historiography as such, with its mania for 'influences', *Goldziher placed pivotal emphasis on cross-cultural dynamics as a lever of social, cultural and religious development.*(P. 199).

As Goldziher painted it, upon subduing the Canaanites and settling in Canaan, the Hebrews, as so often in the collision of nomadic and agricultural populations in human history, came under the overwhelming influence of the culturally vastly superior Canaanites and their even more civilized and powerful neighbors, the Phoenicians. The impact of these two peoples on the ancient Hebrews was especially marked in "the formation of religion and socio-political institutions". Not only did the Hebrews absorb into their social practice newly elaborate conceptions of the temple, a priesthood making public offerings, and also sophisticated notions like 'judgeship' and 'kingship' they had scarcely been in a cultural position previously to possess.(P. 199).

In fact, Goldziher argued that in this environment of general civilizational and religious tutelage, only by managing to transfer certain remnants and characters of their mythological past into the historical realm as ancestors and heroes ranged against the rival Canaanites, namely, in nationalizing them, were the Hebrews able to retain any distinct, now 'national', sense of themselves.(P. 199-200).

2.5. MONOTHEISM

Monotheism then, far from ingrained in the Hebrew character, itself represented in its beginnings an innovative articulation of the rising ethos of national difference that preceded it, as manifested and driven further by the establishment of centralized state authority. Monotheism, Goldziher claimed, was first essentially a theocratic development whereby, in line with the concentration of political power, the one God of Israel was pitted against the gods of the surrounding peoples as the true God confronting what came to be viewed as false gods.(P. 200).

It alienated the more remote, northern populace of the state who felt themselves increasingly bereft of power, and their religious ceremonies and institutions marginalized. Hence, at a moment of weakness the state was rent in two: the original state of Judea in the south, and the new one of Israel in the north.⁹⁶ The reader should not here or throughout lose sight of the pivotal role of the materialist moment in Goldziher's explanatory schema: monotheism he saw generally as having been originally an aspect and a product of the process of state-formation.(P. 200).

To Goldziher, though, the pivotal step in Jewish and indeed all human history became fully manifest only in the aftermath of this split. It was in the midst of division and brewing defeat and, remarkably, reaching its crescendo and greatest coherence only in the period of the Babylonian exile, that a purer monotheism came to the fore in 'Prophetic Judaism'. The marker of this singular departure in universal history was the prophetic profession of 'Yahweh' as against 'Elohim'. For Elohim, even in its monotheistic garb that referred its plural form to the majesty of God, bore witness to the polytheistic lineage the Hebrews shared with their neighbors.

The call of the Jewish prophets, Goldziher argued, was also a theocratic one, but it represented an altogether new and transcendent idealism. For, it not only made national unity an overriding aim. It set itself directly against the hierarchy and hypocrisy of the priesthood, and railed against the consequent depredations that evinced its complete religious lack of morality and ideals. As crucial, it articulated for the first time an idealistic cosmopolitanism and moral universalism. The prophets accordingly made knowledge and worship of Yahweh not the prerogative of a secretive, priestly elite, but the obligation not only of all the people of Israel, but of all nations. Accordingly, the providential privilege and singularity of the Jewish nation and presumably also its theocratic role was interpreted as a merely transitional one geared to spreading the message of Yahweh to the entire world.⁹⁷ Goldziher honored the Jewish prophets as nationalists but saw them as pioneers of the Jewish mission, which as with the whole reformist wing of *Wissenschaft des Judentums* he made also his own.(P. 200).

Baur and Geiger could not have said it better. But, if religious ideals were meaningful not in abstraction from extant social, material and intellectual realities and obstacles, but only when applied in a manner enabling their rethinking and reform, Goldziher analogously never lost sight of the other side of the situational teleology, namely, the cultural and national. For, alongside the ideal religious movement, there was also an ideal cultural one that tended towards national autonomy. Of course, cultural borrowing and exchange, in every possible facet of it (material, institutional, intellectual), including that of ideals, was the stuff of history and a prime dynamic within it. It served once more to highlight this inexorable fact about history that Goldziher, after his discussion of the universal and local historical import of Prophetic Judaism, decided to conclude the book with an account of what the Jews, in intellectual terms, absorbed from their Assyrian overlords during their captivity in Babylon. According to Goldziher, Assyrian civilization, including the growing Iranian impact on it, represented a most advanced one for its time, vastly more sophisticated in material and intellectual matters than the cultural influences (Canaanite, Phoenician) to which the Jews

till then had been most subject. Hence, it was from the Assyrians that they took over and made their own the rich and highly developed cosmogony that holds such a prominent place in the Bible. As opposed to Mythology which was a total explanatory framework of practical, productive and re-productive reality that was propelled by and was language before there was language, 'cosmogony', a la Goldziher, meant instead merely theoretical perspectives on the origins of the world. And, what the Jews adapted in this vein adapted the Assyrians were basically origins theories of a geographical (the Flood), a moral-metaphysical (the Fall from the Garden of Eden) and an anthropological character (the Tower of Babel and the roots of ethno-linguistic diversity). Moreover, the prophets were in this regard, though they hardly staked their religious insight on these theories, merely members of the Jewish populace at large. Namely, they were hardly immune from the attempt to acculturate the impressive and elaborate thinking of the conqueror.¹⁰⁴

However, Goldziher's discussion of Jewish cosmogonic borrowing from Assyrian civilization was meant to make a broader point about the relationship between cultural borrowing and cultural (national) autonomy, as such also about the nature of cultural progress.

Simultaneously, Goldziher was responding to the growing discoveries of the new and explosive discipline of Assyriology, which everyday unearthed new evidence of Biblical unoriginality precisely on such questions of 'cosmogony'. Hence, Goldziher's decision to conclude with Jewish assimilation of the culture of the advanced Assyrian civilization was highly strategic and overdetermined. The crucial point Goldziher sought to stress here was that the Hebrew receptivity to Babylonian cosmogony was primed by an in fact internal dynamic: the religious repercussions of the prophetic call for equal communal worship of the one God and so eventually the growing focus on God as the source of all creation had made the Hebrews especially preoccupied with questions of origins and so particularly open to the origins narratives they encountered in Babylon. In other words, it was quite important to Goldziher that the Jews had not been mere copiers in a fit of self-forgetfulness.(P. 203).

For, he believed that only the internalization of alien elements, i.e. acknowledgment of their oppositions, could act as a spur to innovation, self-transformation and self-renewal, and so improvement. By contrast, cultural mimicry and the swallowing whole of the foreign that ignored or displaced one's own cultural context and traditions were, including when a genuine ideal was the object of imitation, regressive rather than progressive. What was needed was autonomous, precisely as against autochthonous¹⁰⁵, development: cultural influences had to be worked through and digested in line with the specific cultural situation, stage and trajectory of a given nation enabling 'reform'.(P.203-204).

As Goldziher put it, "it is a historical fact, that the decay of nations begins there, where they, instead of developing the elements and forces situated in their own individuality, with flippant (leichtfertiger) abandonment of that most one's own, allow the foreign, even if finer, without resistance to work on them."¹⁰⁶ But, that is not what had happened in the case of the Jewish borrowings from Babylonian cosmogony. In this case, it had been precisely the progress the Jews were making on the religious front that made them that much more open to the advanced civilization they encountered on the cultural front and which they sought to assimilate within their own thinking. This was Goldziher's response

then to the new Assyriology. Namely, the accumulating proof of Jewish theoretical unoriginality and cultural borrowing was not somehow a blot on Jewish accomplishment. It did not somehow diminish the momentous and universal meaning and telos of Prophetic Judaism and monotheism, quite the opposite. It was a sign of Jewish intellectual vigor and another proof that advances in the religious and cultural fronts moved in tandem and caught up with one another. Hence, the religious and national ideals, adequately conceived, that is, with ultimately a practical understanding of the social and historical requirements of their realization, formed the telos of History and provided accordingly the yardstick by which to judge historical and cultural transformations (p. 204).

105 Alongside this critique of cultural imitation, there was in *Der Mythos bei den Hebräern* an analogous critique of autochthony or 'originality'. See *ibid*, 390-1. Conrad who rightly highlights the great importance of this critique of originality in Goldziher's work, cites, using the available English translation, this relevant passage of the text which itself came in the context of the question, in the final pages, as to the Hebrews' exilic adaptations: "Has Homer lost his attractiveness since we have subjected him to critical analysis, or the divine Plato forfeited any of his divinity since we have discovered some of the sources of his ideas? For the fact of Originality is not the only criterion of the admirable. Not only that which is cast in one piece from top to toe, is one whole: an alien substance which becomes a civilising agent to that in which it rests, and a patchwork which has turned out a harmonious whole, are not less admirable or perfect. Julius Braun says very justly: "There is another and indeed the highest kind of originality, which is not the beginning but the result of historical growth—the originality of mature age. We have this, when an individual or a nation has gathered up all existing means of culture, and then still possesses power to pass on beyond them and deal freely with all elements received from the past." Conrad, "Ignaz Goldziher on Ernest Renan", 152-3.(p. 204).

In Goldziher's eyes, Christianity, with its conception of the divinity of Christ, was too muddled by paganism from the outset. But, **Islam, like Judaism, belonged to the universal teleology of monotheism in human history.** Goldziher had drawn on it as a complementary tradition already during his focus on the idealization of the Jewish heritage both before and within *Der Mythos*. It took the turbulent years of the 1880's and the growing conviction that **he could only gain an audience for his reformist scholarship through focusing his studies on Islam that led Goldziher by 1890 to shift his project of idealization to the Islamic heritage as such. Only then was Islamwissenschaft born.** (P. 205).

108 *Der Mythos* was greeted with a quite disappointed reception, coinciding with cataclysmic professional setbacks for Goldziher in the Hungarian and Hungarian Jewish context. In the latter case, this publication was itself a major factor used against him. In this sense, Goldziher suffered from his post-accommodationist stance in a way Geiger never did. Only his attendance at the 1883 International Congress of Orientalists in Leiden, his first at any such, that effectively ended his academic isolation. It was also during this period that the shift from **the comparative study of mythology** to the **comparative study of religion** became fully discernible. The **comparative study of 'Islam'** thus increasingly displaced in his publications his earlier focus on 'Arab nationality' when writing of Islamic topics. For this crucial and turbulent period, see Goldziher, *Tagebuch*, 80-96.(p. 205).

2.6. MYTHO-PAGAN SURVIVALS UNDER THE COVER OF MONOTHEISM

Rather, after *Der Mythos*, Goldziher's concern with nature-worship came generally under the **purview of paganism** and, specifically, **mytho-pagan survivals under the cover of monotheism**, a topic that, **as in the cult of saints in Islam**, a particularly potent example in his mind, he returned to again and again.¹⁰⁹

109 See, for instance, his seminal work in this respect, that he eventually enveloped as “Die Heiligenverehrung im Islam” into Goldziher, *Muhammedanische Studien*, v. II. (Halle, 1890), 277-378. In his “Die Fortschritte der Islam-Wissenschaft in den letzten drei Jahrzehnten”, he devoted of all the themes he covered in the lecture the greatest space (461-7) to the **phenomena of saint-veneration across the Muslim world**, namely, as the ‘survivals’ under Muslim garb of continuing ‘national’ traditions.(p. 206).

Goldziher, the Islamicist, did no more than attempt to refine and correctly explicate, work out and carry through, the foundational theses met with in his first opus. This involved, first, **the idea of universal religious history as moving from mythology to paganism to monotheism and its critical purification**. It entailed, second, **the idea that the national and religious ideals in their adequate, which is to say, conceptual cum practical clarification and realization are the telos of history**. Third, the critical historicist analytics of the science of religion and genuine **religious intuition and feeling** were projected as pointing and regulating in the same direction (p. 206).

This will be our final task in this chapter before moving to **Goldziher’s reformist reading of Islamic history and the Islamic heritage** in the next. To understand what Goldziher’s critical historicist methodology in the field of comparative religion, let’s begin with Said’s statement of it: The Orientalists—from Renan to Goldziher to Macdonald to von Grunebaum, Gibb, and Bernard Lewis—saw **Islam**, for example, as a “**cultural synthesis**” (the phrase is P. M. Holt’s) **that could be studied apart from economics, sociology, and politics of the Islamic peoples**. For Orientalism, Islam had a meaning which, if one were to look for its most succinct formulation, **could be found in Renan’s first treatise: in order best to be understood Islam had to be reduced to “tent and tribe”**.¹¹²

If one wants to understand what Goldziher was up to in his work, it will usually do to find a quote from Said on the subject and to presume the opposite. Admittedly, this is to pick on Said. **But, it serves to show he had not read a word of Goldziher, though this did not constrain him from bandying his name about in a number of lists like the one above**. It is to these lists that I object, and I adopt the procedure to register that complaint. **In any case, it would be difficult to open any work of Goldziher’s without running headlong into a verbatim contradiction of Said’s above characterization of his thinking**. On the very first page of his *Lectures on Islam* one can find the following sentence on the great complexity of the etiology, historicity and progressive diversity of ‘religion’, all of which Goldziher had merely learned from critical historicist lineage of the ‘science of religion’ to which he belonged:

*I believe that this phenomenon in the spiritual life of mankind is way too complex to allow anyone to be correct in deriving its activity from a singular motive. Religion never appears before us as an abstraction excised from its specific historical conditions; it lives, in lower and higher forms, in positive manifestations differentiated by the diversity of societal conditions.*¹¹³(p.207).

2.7. JUDAISM AS A UNIVERSAL MESSAGE IN THE EYES OF GOLDZIHAR

During his Oriental trip, in describing his arrival in Jerusalem, he said he had already come to see it as “the old city of the old ideals”, “the residence of my ancestors”. He despised it for

its “poverty of spirit”, “bottomless lack of ideas” and “denominational swindle”, for its having become the very synecdoche of ‘religious swindle’ as against idealism. Nonetheless, coming upon it, he envisioned the purified Zion of the future: “when I saw Zion the first time in my life with my own eyes, there awoke in me something entirely different from the deep contempt with which I relate to Pharisaism. I did not think of the priests and Levites who carried on their absurd formalism in the high and mighty butcher’s stall of Jerusalem, nor of the petty Jew-dealers of the outer courts, nor of the scribes who laid down in the halls the foundations for those religious fabrications whose evil spirit continued to haunt the Middle-Ages—I thought of the calumniated, persecuted prophetism of the Hebrew past, of the prophetism of the future, of the new Jerusalem that, “liberated” and rebuilt by spirit and thought, will become the place of pilgrimage of all those who, with a free mind, erect a new Zion for the Jehovah of freedom that embraces the whole of mankind.”(P.289-290/111)

2.8. COMPARISON BETWEEN CHRISTIANITY AND ISLAM

Although having gotten used to this pagan terminology in Europe, I was all day long internally in turmoil over these words in a Semitic language, in which Jews and Muhammadans have proclaimed to the world the most energetic protests against this paganism, against such blasphemy. Would it not have been a blessing, if the ancestors of this archbishop had been brought under the Qur’an so as to overcome paganism? In so far, it became in my interaction with the Syriac-Greek [Eastern Catholic] clerisy daily clearer, that Islam has meant a powerful progress over Christianity (P.297).

2.9. CRITICS OF GOLDZIHNER TOWARDS CHRISTIANITY

The examples could be multiplied indefinitely. And, much the same sentiment dominates the Oriental Diary; it is most illuminatingly expressed in a lamentation Goldziher here wrote in Arabic after visiting the Church of the Holy Sepulcher addressed to the Church and so to Christ himself. In Conrad’s correction of Patai’s translation of it, it reads: “O Church of the Resurrection, what is it that has rendered you so remote from being a place frequented by the adherents of monotheism, and brought you so close to being a place frequented by the worshippers of idols? Your people kiss stones and prostrate themselves before them and before the places which they allege mark where human feet passed. May you be kept safe from them and from their actions, for Gold has nothing to do with what they in their ignorance, do.” Goldziher was here referring to the Stations of the Cross as having been made into pagan-like objects of worship. Conrad, “The Near East Study Tour Diary of Ignaz Goldziher”, 119-20.(P. 297/98).

In any case, Goldziher was always extremely willing to work with and learn from Christian theologians; and, in fact, the very paragraph after the one cited above in the text was devoted to his interaction with a Maronite priest, whom he described as a very great scholar of Muslim jurisprudence, from whom, he admitted, he’d learned an enormous amount. See *ibid*, 60.(P.298/98).

2.10. UNIVERSAL MONOTHEISM AND ISLAM IN THE EYES OF GOLDZIHNER

For, this was an encounter which involved part enthusiastic support and agreement in the midst of an overall critique. That is, far from having to view Goldziher's engagement with Muslim reform as belonging to a now discarded Muslim past of tragic or ironic aftermath, one should from the historical standpoint rather consider his own vision of the matter. Goldziher identified not with the Islamic world or its nascent modernism in their contemporary incarnation, but rather with Islam's and Islamic modernism's possible ideal future. This future, a purified monotheism ultimately not just Muslims or Jews but all of humanity, he was, however naively, certain would one day arrive (p.276).

In its epistemic rivalry with Muslims, it sought to establish what achieving full autonomy over the Islamic heritage would involve. Goldziher's own reformist attitude towards Muslims gave the field not only its discursive moorings but also first established its trajectory as a modernist, reformist practice. Goldziher was precisely not exceptional in this sense: his modernist, pedagogic stance with respect to Muslims was also a carry-over of his modernist, pedagogic stance towards his own Jewish heritage and community. What did make Goldziher stand out amongst his colleagues is that he approached Islam from the pedagogic and reformist standpoint precisely because he believed the Islamic heritage held within it, in line with the parameters of the 'science of religion' a teleological, ideal potential essentially missing in 'Christian Europe'. 'Islam' could be 'religion' in a way that 'Christianity' simply could not (p.305).

...after the dismal reception of *Der Mythos* and his concomitant struggles with the Hungarian Jewish community, he filtered into the mere structure and implicit telos of his works. It meant his unending commitment to a 'purified', universal Monotheism and its pursuit through 'scientific reform' of his own Jewish heritage, which, however, after the increasingly hostile reception of it, as juxtaposed with the enthusiastic one of his comparative work on Islam, he decided to continue by making the Islamic heritage the primary vehicle of it.(p.312).

2.11. ISLAM IN THE EYES OF GOLDZIHHER

Even here, Goldziher, with an eye on reformist prospects for the future, underscored the later attempts in the modern era made at reconciliation in this sphere as well. Islam had remained a living universal religion, not like Christianity a dogmatically defined one that could only develop through repeated heresy (p.235).

We can easily decipher his own reformist terms from the *Oriental Diary*, his universalist critico-teleological projection of a purified monotheism that would comparatively include Islam(p.325).

2.12. SCIENCE AND ISLAM IN THE EYES OF GOLDZIHHER

Goldziher's defending of Islam

Already before the 1883 Afghani-Renan polemic, for instance, in his 1880 contribution to Ebers' illustrated volumes on Egypt, "Notizen über die Universitäts-Moschee al-Azhar",

Goldziher had taken to defending Islam vociferously against those who charged it was fundamentally antithetical to scientific activity and scholarship. Hence, commenting here on the life of scholarship at al-Azhar, he wrote: “Certainly, those who reproach Islam for being unfavorable to science do not know it or do it an injustice, for science is in the understanding of Muhammadans a fundamental component of belief and of the more noble nature of humanity. ‘Men are’, says the line of Muhammadan tradition, ‘either students or teachers. What does not belong to either category is a good for nothing maggot’. In fact, Muhammadans consider science so altogether inseparable from their belief that in the history of the Arabs, the pre-Islamic period is dubbed ‘the epoch of ignorance’”. Ebers, *Ägypten in Bild und Wort*, Vol. II, 79 (p.296/94).

2.13. ISLAM AS A UNIVERSAL MONOTHEISM

For instance, Islam, as a universal monotheism, was capable of further purification; Christianity, an incarnationism, an inherently pagan remnant, was not. The religio-bureaucratic consensus of Islamic Orthodoxy had succeeded, in the person of al-Ghazali, of bringing under one umbrella the religious elements required for an ultimate purification. The balancing of jurisprudence, dogmatics and mysticism made possible the emergence of that religious idealism and sincerity in both the conception of God and his worship required for an ultimate purification. However, because of its socio-historical, ‘Medieval’ limitations, Orthodoxy had in the bureaucratic cum rhetorical accommodation and reified, ideological veiling of all cultural developments, denied itself a fully independent cognition and made of the sacred a worldly affair, leading to both cultural degeneration and religious degradation.(p.288).

2.14. ISLAM AS A HISTORICIST, MODERNIST AND REFORMIST IMPETUS WITH FRIENDLY APPROACH

Second, that it was, hence, this historicist, modernist and reformist impetus in Goldziher’s Islamicist work—if transplanted, much more socio-historically articulated than ever before—which worked both, on the one hand, to constitute ‘Islamwissenschaft’ as an autonomous discipline (and remained, though never univocally, a mainstay of its discourse until at least the war); but which also served, on the other, to define his particularly and especially ‘Islamfreundlich’ (Islam-friendly)—in fact, with its monotheistic teleological purposes, though this was never made explicit, Islam-partisan—stance and standing in the field vis-à-vis his colleagues (i.e. as consistently and influentially representing the line that ‘Islam’ did not represent any antithesis of ‘Modernity’ and modern development, and that what obstacles its extant institutions/practices did pose in this regard were precisely historical and developmental in nature).215(P. 350).

2.15. METHODOLOGICAL CONSIDERATIONS

And, here, he emphasized that the great advance of **Islamwissenschaft over the intervening had been fundamentally not only a product of the greater quantitative accumulation of**

information, but of a methodological nature. The progress had resulted from the introduction of essentially two methodological perspectives from other sciences into the study of Islam:

1. The Method of Historical Criticism, that has proven itself vis-à-vis the documents of other religions. In other words: one has come to understand that the traditional evidence (Zeugnisse) of the rise and development of Islam are subject to the same historical method of observation that modern science has taught us to apply, for instance, to the literary evidence of Ur-Christianity or to the oldest products of Rabbinical Judaism.

2. The only in the last decade emerging Comparative Science of Religion, that has posited, for the rise and growth of the religious conceptions of humanity, universally valid ethno-psychological (völkerpsychologische) perspectives, which we have come to make use of in comprehending the complicated phenomena of historical Islam.116(p.208).

In speaking of the method of 'historical criticism', Goldziher made explicit that the methodology used by the Tübingen School to study (and idealize) Christianity and by Wissenschaft des Judentums to study (and idealize) Judaism had now been adapted to the study of Islam. The aim of this method was precisely to place religious texts and conceptions and their development in the proper social, historical, cultural and political context, to show the dynamics both of their formation and reception. The same text could come to have a very different meaning and function in different places and times: it meant one thing before and another after its canonization. And, its meaning continued to shift thereafter with changes in the socio-cultural context and ultimately with the advent of critical historical scholarship itself. In his discussion of the second method, that of the comparative science of religion, Goldziher made clear the retention of his universalist historicist approach, developed in his work on Hebrew mythology, in the study of Islam. For, what this methodology tried to show was the way in which one could speak in a universal sense, across all ethnic divergence, of a primitive or (more) advanced religious consciousness. For instance, the same religion could manifest a relatively advanced religious imagination in one ethnic or historical context, but a more primitive one in another.(p.208).

The great Hadrian Reland, to whom we owe the first scientific exposition of Islamic institutions, set out as the greatest recommendation for his text-book: he will explain the object of his discussions "uti docteur in temples et scholis Muhammadicis", that is, "as it is taught in Muhammadan houses of worship (Gotteshäusern) and schools." We modify, or better said, magnify (bereichern) this principle and represent Islam "as it shows itself in its development and its live formation, as it is operative in society and history". 120(p. 209-210).

Note the way in which Goldziher's striking formulation of the difference between the old and new motto of the discipline pushes aside philology on one axis, but simultaneously deflects any native Muslim perspective that would disavow the great historical development and diversity, which is to say responsiveness, of Islam on another.

Goldziher's methodological animation of Islam then was aimed at rescuing it from hypostatization (both internal and external). Temporalized, 'Islam' became a subject of

historical development and cultural diversity. But by querying the precise nature of this adaptability and pluralism, the analysis pointed to and was driven by Islam's capacity and need for further serious change, reform and progress. In other words, **Goldziher's was not only a historicist account but simultaneously a reformist critique of the Islamic heritage. His aim was its reformist idealization.** It is to his reformist reading and historiography of the Islamic heritage that we now turn.(p. 210).

It was in the context of such a re-reading and re-writing of the course of his life and scholarship that he penned the now oft-cited assessments of his own first live engagement with Islam in Damascus and Cairo. Recalling the intensity and intimacy of this first encounter in Damascus, he wrote:

I in fact ensconced myself so deeply within the Muhammadan spirit during these weeks, that I became ultimately internally convinced of being myself a Muhammadan and discerningly discovered this to be perhaps the one and only religion capable, even in its doctrinal-official formation and formulation, of satisfying philosophical minds. My ideal was thus to raise Judaism to a comparable rational level. Islam, my experience taught me, may be the one and only religion in which superstition and pagan rudiments are scorned not through rationalism, but by orthodox teaching.¹²¹

Writing of his experiences in Cairo, and as the first non-Muslim officially allowed to study at Al-Azhar, Goldziher's memory settled on much the same sentiment:

"My way of thinking had come through and through to focus on Islam. My sympathies pulled me also subjectively in that direction. My monotheism I called Islam, and I did not lie when I said I believe in Muhammad's prophethood. My copy of the Qur'an can bear witness to how inwardly I came to devote myself to Islam. My teachers seriously awaited the moment of my open declaration.¹²²(p. 211-212)

And, on the face of them, the above citations seem clearly to problematize any such account from the start. For, Goldziher seems simply to have found his religious ideal in his living experience of the Muslim world. There is hardly any talk or inkling of a required critique or reform of Islam in these passages! In fact, Goldziher's descriptions of Islam in Damascus and Cairo serve actually also to jeopardize what has already been said about his having formulated his reformist project and its scholarly agenda first and foremost with respect to the Jewish heritage, in the context of his work on comparative mythology. For, in these passages, Goldziher claims that at the very time he was writing *Der Mythos*, during his Oriental trip, his ideal had become to raise Judaism to the religious level he had found in Islam!(p.212)

But, I assure the reader that there is no such jeopardy, for the above citations, understood properly within the context of their writing, bear a great historical irony: they say almost the reverse of what they mean. **What they mean historically is that Goldziher was now committed above all to the idealization of the Islamic heritage as the monotheistic tradition worthy of reformist purification.** They do not say what one might presume on a

literal reading, namely, that Islam does not need any such reform or idealization. **They say that Goldziher had now decisively turned from idealizing the Jewish tradition to reforming and idealizing the Islamic tradition.** They do not say that his aim was to turn Judaism into Islam. In fact, these passages represent idealizations, both in their portrayal of Goldziher's understanding of Islam and its historical trajectory on the one hand, and of the in fact tenor of his vision and experience of Islam in the general period of his trip to the Orient on the other.(p.212).

First, the Tagebuch's hallowed description of Goldziher's experience as a '**virtual Muslim**' in Damascus and Cairo, in terms of 'inward conviction', doesn't match his direct reporting of his mind-set at the time in his Oriental Diary. In the latter, contemporary account, we get no reverential reveries about Islam but instead a cheeky impudence towards all social interlocutors, including, the frequent expression of the most genuine affection and friendships especially for them notwithstanding, Muslim ones. The reverential and righteous self-talk in the Oriental Diary is all about Prophetic Judaism, meaning Islam clearly did not at the time constitute for Goldziher the prime vector of his ownmost religio-critical concerns nor then the ideal basis for his envisioned reform.¹²³(p. 212-213).

Still, Goldziher unequivocally favored the Yahweh-idea bequeathed by the Jewish prophets to Judaism as, in conceptual constitution, of a higher sublimity and purity (from paganism) than the Allah-idea at the crux of Muhammad's call to Islam. Here, it was Prophetic Judaism, which was envisioned as the model starting point:

Only the Muhammadan Allah-idea is perhaps capable of competing with the sublimeness of the Yahweh-idea;.....(p .213).

In fact, he said that his commitment to Prophetic Judaism had only been further consolidated in his decision to focus his studies on Islam!¹²⁶ However, as I'm suggesting, he also interpolated idealized lines about his experience of Islam to justify his turn now to the Islamic heritage as the means of his reformist project. I am not here in any way trying to deny the life-changing impact of his Oriental trip on Goldziher or the fact that it laid the foundations for his eventual emergence as the founder of Islamwissenschaft. In fact, he did become a 'virtual Muslim' in Damascus and Cairo, a participant-observer who passed on to his colleagues the desideratum of studying and taking part in Islam as a living phenomenon. **What I am suggesting is that, as opposed to the 'inward conviction' of being a 'Muhammadan', the more likely story of Goldziher's intimate identification with Islam and Muslims during his Oriental trip was that of a comparative social and intellectual experience of an analogous, potential pure monotheistic system and society** (p. 213).

The balance of the evidence, accordingly leads to the following conclusions, which I ask the reader to take on faith until further elucidation in Part III, so that we may proceed to investigate the intellectual trajectory of Goldziher's scholarship as a move from the reformist idealization of the Jewish to the Islamic heritage. First, Prophetic Judaism remained for Goldziher at least his own most ideal starting point of all further critico-spiritual refinement to come, for the Jewish community sunk in Rabbinic Judaism from the inside, for the whole of humanity, as a light of universal monotheism, from the outside. Second, Islam presented

itself to Goldziher from early on and increasingly over time as a comparable and other path to the universal historical goal, provided it be understood that whether it be Judaism or Islam, their histories had for this purpose to become the subject not of any dominant or palliative emulation but precisely of a developmental historicist and reformist critique. Third, it was only the course of his grave frustrations in the Jewish community that convinced him his providential role amongst his fellow Jews was to be more that of a 'martyr' rather than a 'reformer' and that the prime vector of his critical reformist scholarship was meant to be the Islamic heritage. His life-experiences moved him to live out and think through fully the universalist historicist monotheism he had projected from the outset (p.214).

(AS IF the author of these passages WANTS TO KEEP GOLDZIHAR AWAY FROM ISLAM ????)

In this chapter, I examine the evidence for the other substantive riposte to taking the above cited passages from the Tagebuch at face-value, namely, to show that Goldziher arrived in his foundational work on Islamwissenschaft at a **reformist historiography of the Islamic tradition**. That is, precisely because he did turn to the idealization of the Islamic heritage, he made it the subject of a reformist critique and historicization, as Baur had done with Christianity and Geiger and himself with Judaism. The reader will see that **Goldziher produced a thoroughly developmental account of Islamic history which viewed it as changing and progressing though in a traditionalist, i.e. unconscious and still uncritical manner**. He **projected a great dichotomy between Muhammad's message in the Qur'an, or originary Islam in general, and Orthodox Islam.**(P.214-215).

Muhammad's call to Islam was a true prophecy and of global significance as an explicitly universal monotheism. But, Goldziher also criticized the toll the historically necessary struggle of consolidating Islam and making it count in the world had taken on its religious spirit. We will see Goldziher criticize what he portrayed as Muhammad's anthropomorphism and Early Islam's shift in emphasis from pious monotheism to the interests of Arab state aggrandizement.(P. 215).

I will then move to discuss Goldziher's account of Islam's Canonical, which is to say, Orthodox formation, in which ideal elements were absorbed within a traditionalist mentality. Always mindful of the 'materialist' and cultural track, Goldziher associated this traditionalist consolidation of Islam with the triumph of the Medieval-style religio-bureaucratic state in which religious law became deployed, as ideology rather than in a positive manner, to rationalize social and political prerogatives. **It was this 'Orthodox Islam', both in its ideal possibilities (its universal, consensual openness and tolerance) and its still debilitating features (its traditionalist homogenization and uncritical accommodationism) that he made the subject of his reformist critique.** He particularly threw into relief the so-called "collectivist" or "catholic" ethos of Islamic Orthodoxy, which impelled it to the **rationalization of extant social, cultural and religious mores and practices**. His great example was the official Islamic sanction of the cult of saints, **the veiled inclusion in Orthodoxy of vestigial paganism under the mantle of monotheism.**127(p. 215).

Finally, he sought thereby to shine a light on the rationalizing and ideological role Islamic jurisprudence had played in the context of Orthodoxy, a critique that would become the beating heart of Islamicist discourse. To this day, authors like Maxime Rodinson, speak of Islam's ideological functions without quite comprehending the lineage to which they belong. In this chapter our focus will be on Goldziher's historiography and critique of the Islamic heritage. In the first chapter of Part III, we will follow Goldziher's engagement with the Islamic modernists of his time and his reformist advocacy against Orthodox Islam's traditionalist and reified universalism of instead a historicist and critical one.(p. 215).

Exactly what historical picture of Islam's rise and growth did Goldziher's application of the critical and comparative methodologies bring to light? Goldziher's universalist historicist schema, as I've noted, was meant precisely to pry 'monotheism' from any singular association with the 'Semites'. Now, we'll see that he saw its rise in the case of Islam and generally as precisely not rooted in 'tent and tribe'.¹²⁸ On the Jewish front, we saw that Goldziher projected monotheism to have followed distinct mythological and pagan periods. The only thing remarkable about the Jews before the monotheistic turn had been that they'd borrowed their pagan religion rather than develop it from their own solar mythology. But, Goldziher traced the emergence of monotheism amongst the Hebrews, when it did emerge, explicitly to rising national consciousness and specifically to this consciousness as it manifested itself in a centralized state. Now, as for the origins of Islam, Goldziher argued that the advent of monotheism among the Arabs, anything but an evocation of Arab tribal traditions and mores, had involved a process of cross-cultural amalgamation that meant exactly a protracted struggle against these and the pagan cults that sustained them. In this case, **Goldziher saw Muhammad's monotheistic intervention as having played a pivotal role in Arab nationalization and state-formation.** The means by which monotheism took root in Arab soil, namely Muhammad's military state, had made it a catalyst for the process that gradually over time, victory by victory, but in fact only after the prophet's death and even then with continuing grand divisions, had brought forth a concrete sense of Arab unity and nationality. In either situation, however, whether in the etiological or regulative sense, the infusion of a monotheistic ethos into social practice was, in Goldziher's work, associated with the disruption of purely tribal modes of cultural life and social organization.(p. 215-216)

This meant both types of philological Orientalism I've alluded to, the vast majority of grammatically and linguistically oriented philologists who mostly pored over and edited texts as well as the speculative philologists who sought out some broader, ethno-psychological essence from linguistic structures and genealogies to craft an often invidious type of historicism. These two groups were hardly generally on good terms: pedantry vs. synthesis, scholarship vs. presumption, these were the divisions within which the philological enterprise operated and within which its different camps looked at each other and themselves. Still, the two together kept the enterprise going by providing what was lacking in the other. Goldziher's critical historicist and religio-comparative reading of Islamic sources exploded this enterprise by fusing scholarship and synthesis, form and content to produce a *Kulturgeschichte* (cultural history)¹³² of Islamic societies that sought to problematize the present in terms of the dialectical tensions of the past. In fact, Goldziher's own goal was the critical fulfillment of the unrealized promise of this prophetic past.(p. 217).

Goldziher's account of the rise of Islam serves as an opening demonstration of this teleological as against essentialist history of socio-political, cultural and religious transformation that had had its schematic outline and 'prophetic' underlining first defined in *Der Mythos*. First, in order to explain the birth and challenge of Islam, Goldziher drew a crucial distinction between the ideals of *Muruwwa* (pagan Arabia) and *Din* (Islam). The conflict and transition between the two serve not only to highlight again the fundamental importance of the dynamic processes of cross-cultural borrowing and struggle for his vision of historical and cultural progress, but to show definitively that the pre-Islamic culture of the Arabs was in no way proto-Islamic.(p. 217).

Goldziher's account of the rise of Islam serves as an opening demonstration of this teleological as against essentialist history of socio-political, cultural and religious transformation that had had its schematic outline and 'prophetic' underlining first defined in *Der Mythos*. First, in order to explain the birth and challenge of Islam, Goldziher drew a crucial distinction between the ideals of *Muruwwa* (pagan Arabia) and *Din* (Islam). The conflict and transition between the two serve not only to highlight again the fundamental importance of the dynamic processes of cross-cultural borrowing and struggle for his vision of historical and cultural progress, but to show definitively that the pre-Islamic culture of the Arabs was in no way proto-Islamic. Goldziher's conclusions in this instance represented a wave of scholarship including Robertson Smith and Wellhausen. He argued the ancient Arabs had been a disunited/polytheistic group of peoples given to hedonism, and driven above all by *Muruwwa*, or "tribal virtue", a set of pagan ideals celebrating bravery and heroism in the individual and sanctioning all that would bring glory and fame to the tribe and preserve its honor. But the ideal of *Muruwwa* lacked any broader ethical dimension or moral seriousness. Hence, it was in radical opposition to it and extant Arab cultural practices dominated by it, that Muhammad, relying largely on the penetrating impact of an eclectic encounter with Judaism and Christianity, Zoroastrianism too as Goldziher later argued, introduced the ideal of *Din*, of religious and moral duty. **Instead of tribal glory and fame as associated with and sanctioned by rival tribal deities, Muhammad demanded charity and submission to the one God: ultimate and inexorable moral judgment and responsibility were in fact the fount for him of his undivided and exact monotheism.** Hence, as mediated by the influence of the more advanced post-pagan civilizations of the Near East, the advent of Islam too bore witness to the universal march of history. Against a tribal and pagan Arab reality there came forth a new monotheistic ideal and eventually, alongside it, a more socially and politically unified Arabian nationality, associated, in other words, with a centralized extra-tribal state.¹³³ (p. 217).

Second, however, Goldziher in this context as well remained as much an enemy of any mere and reductive assimilation as in *Der Mythos*. Especially in his later *Lectures on Islam* (1910), Goldziher addressed directly the eclectic variety and borrowed status of the sources of Muhammad's message (p. 217).

To put it the other way around, the call to Islam was of such great historical consequence, not only because as a serious practical innovation in the direction of universal monotheism it marked a new historical departure. But, by the same token, the limited cultural horizons

Early Islam could only confront and broaden by understanding and implicating itself in terms of, also opened to it the historical possibility of a more perfect spiritual and cultural statement to come. Consider, accordingly, the transition in the following passages:

Before us stands the powerful historical effect of the call to Islam; first of all, the effect on the immediate circle to whom Muhammad's message was actually directed. The lack in originality is outweighed by the fact that this teaching, for the first time, was through Muhammad with a recruiter's perseverance (werbender Ausdauer) proclaimed as the inner interest of everyone (Gesamtheit) and with self-sacrificing persistence set against the self-satisfied mockery of the masses. For no historical effect had connected itself to the silent protest, to the pious-minded men before Muhammad, who more through their life than through their word had risen against the pagan-Arab way of life. We do not know of what the message of a Khālid b. Sinān consisted, of the prophet, 'whose people allowed him to be lost.' The first historically effective reformer of the Arabs is precisely Muhammad. Therein lies his originality (Originalität), notwithstanding the less than original (ursprünglich) content of his message.¹³⁴

If we are able to call something in Muhammad's religious creation original, actually then it is the negative side of his proclamations. They had to do way with all the barbaric horror of Arab paganism in worship and society, in family life and in world view—with the jahiliyya, barbarism, as he in antithesis to Islam designated it.¹³⁵

According to an Islamic tradition that grasps his career correctly, he [Muhammad] is said in the Torah to carry the epithet, "the prophet of struggle and of war." The circumstances of society, to affect which he felt to be the work chosen for him by God, were such that he could not blithely sway himself with the guarantee: 'Allah will fight for you, but you may calmly keep silent.' He had to pass an all too material earthly struggle, so as to provide acknowledgment for his message, and that much more, for its dominion. And this all too material earthly struggle was the legacy he bequeathed to his successors. Peace was to him no advantage.¹³⁶

In these passages, Goldziher positions Muhammad moving between historical cum cultural possibility and necessity. Hence, Goldziher did not moralize about not, on the other hand, look away from the conditions within which early Islam consolidated itself. **Muhammad's establishment of Islam meant, a la Goldziher, the creation for the first time in a concrete sense of the ideal of universal monotheism, namely, the promise of a deeper spirituality, undivided moral responsibility and with it genuine social solidarity.** But, it came in an Arabian society steeped in tribal loyalties and warfare; ergo, it meant and required actual warfare. And, Goldziher remained unblinking about what he took to be the moral, religious and sociopolitical repercussions of this warfare for the early development of Islam and the first Islamic society. First, Nöldeke's classic Mecca/Medina division of the Qur'an's suras to argue the great religious fervor of Muhammad's warnings of apocalyptic accountability in the Meccanese revelations had been largely muted as the prophet in Medina turned to directing and ordering the affairs of the community and state. 'Islam', hence, addressed not just the ultimate and earlier dominant concerns of piety and socio-ethical obligation, but became the institutional means of detailing everyday matters (taxes, warfare) of quite

worldly character sufficiency. Second, Goldziher believed that the changeover from apocalyptic prophet to scheming statesman of power and war had introduced many an unhappy turn in Muhammad's character. But, third, crucially, he concluded that the transformation had even found its way into Muhammad's revelations and sullied his conception of the one and only God: Allah, who so often elsewhere in the Qur'an featured as a God of mercy, appeared in this vein a God of war and could even be portrayed and presumed a schemer of strong cunning against the enemies of Islam! (p.217-219)

Nonetheless, the necessity of this Historical course did the opposite of diminish the awesome world-historical gravity for him of this consolidation of the call to Islam, the first socio-historical implementation of universal monotheism.

ومع ذلك ، فإن ضرورة هذا المسار التاريخي قد فعلت عكس ذلك لتقليل الجاذبية التاريخية العالمية الرائعة له من هذا التوطيد للدعوة إلى الإسلام ، وهو أول تنفيذ اجتماعي تاريخي للتوحيد الشامل.

(p. 220).

At the same time, Goldziher made clear such anthropomorphic tendencies in Muhammad's revelations remained nonetheless quite liable to exegetical interpretation from the standpoint of a more ideal and pure monotheism underlying the 'Allah-concept of God. In this guise, Allah's scheming revealed itself as the self-defeating self-deception of the unbelievers who by their cunning only conned themselves.¹³⁷ Later in the Lectures—the third lecture on “dogmatic developments”—Goldziher further conjectured that the tendency of the Qur'anic revelations to shift from opposed standpoints that were not dogmatically formulated but emphasized on the one hand God's deterministic omnipotence over all, on the other, individual free-will as required for genuine moral responsibility, was also to be analyzed in terms of the Mecca/Medina dichotomy. The Meccanese prophet's insistence on inexorable religio-moral choice and consequence had been displaced by the Medinese politician's promotion of the all-determining providential hand of the one God. In all of this, Goldziher eyed a continuity between the prophet's Medinese turn and the establishment of the authoritarian state tradition into the Islamic polity by the Umayyads, who explicitly sanctioned the deterministic point of view as a theological bulwark of extant political authority, namely, in its capacity for branding moral resistance as in fact opposition to the will of God.¹³⁸ Thus, Goldziher diverged definitively from the account of Early Islam in Islamic tradition to argue the advent of the Umayyad caliphate had been not a deviation from the path set out by the prophet and his four 'rightly guided' (rashidun) caliphs (successors), but, rather in fact a culmination of the political institutionalization of Islam undertaken by Muhammad from Medina onwards. The Umayyads, Goldziher argued, had been precisely proponents rather than, as the later Islamic appraisal of them suggested, enemies of Islam. It is just that 'Islam' signified for them the unified and expanding sovereignty of the Arab race, and so the protection of the Islamic/Arab state from any and all religio-political schism and fragmentation.¹³⁹ In other words, in the necessary historico-cultural course of its original consolidation and development, 'Islam', as a universal ethical monotheism countering tribal religion, mores and identity, had brokered and yielded to a unified Arab consciousness and nationality and become accordingly eventually inseparable from the fate of the Arab 'Islamic' empire. (P. 219-220).

Hence, Goldziher viewed the institutionalization, meaning also politicization, of Islam embarked on by Muhammad in Medina as both existentially indispensable but as having also in large part sapped its ethical dimension and saddled it with anthropomorphic vestiges. Nonetheless, the necessity of this Historical course—the reader should here think back to Baur’s altogether comparable explanation of Jesus’s assumption of Messiahship—did the opposite of diminish the awesome world-historical gravity for him of this consolidation of the call to Islam, the first socio-historical implementation of universal monotheism. The reader will remember that the Jewish prophets who originated this idea were unable to make of it a practical, ongoing concern.¹⁴⁰ Not only was Goldziher, in the running disputations amongst the Islamicists on the subject, one of those who stressed the universal scope of the prophet’s message even and in fact especially in Mecca.¹⁴¹ As I have already suggested, Islam did not become the primary focus of Goldziher’s scholarship through the 1880’s and decisively thereafter, without also becoming the primary vehicle of articulating his notion of the religious ideal as a teleological process of critical realization culminating History. Goldziher’s characterization of prophetic Islam was thus a case in point of such Historical progress, whose course moved in a constant tension and shift in any historical situation between the original and the exemplary, between, on the one hand, the material and cultural possibilities and prerequisites and, on the other, the religiously prophetic and regulative ideal.(p.220).

Goldziher’s dialectic affirmation and critique of Muhammad was certainly not read as such by Said: the subject actually provided the sole occasion on which he made a substantive criticism of Goldziher in *Orientalism*. It will again be instructive to conclude our discussion of Goldziher’s account of Early Islam by gauging what this criticism in fact served to reveal about the origins and trajectory of what Said mythologized as the eternalized, ugly designs on Islam of ‘Islamic Orientalism’. Said used Waardenburg’s *L’Islam dans le miroir de l’Occident* (Islam in the Mirror of the Occident) to argue that “Ignaz Goldziher’s appreciation of Islam’s tolerance towards other religions was undercut by his dislike of Muhammad’s anthropomorphisms and Islam’s too-exterior theology and jurisprudence”. That also meant that Said took Goldziher to be, of Waardenburg’s five Orientalist subjects, amongst the four most offensive who had produced not only a “highly tendentious”, but an “even hostile” “vision of Islam”. He was with Snouck, Becker and Macdonald. Only the more tortured, sympathetic soul, Massignon, in fact the hero of Waardenburg’s book for his essentialist phenomenology of Islam, was singled out for his greater sensitivity. But, Said approved of Waardenburg’s mirror metaphor and argued that all five Orientalists had each conjured up “Islam as a reflection of his own chosen weakness”.¹⁴² In Goldziher’s case, the ‘chosen weakness’ Said had deriving his ‘hostile vision of Islam’ from was anthropomorphism, namely, the penetration of the transcendent realm by worldly human concerns. Said’s added line about Goldziher’s dislike, besides Muhammad’s anthropomorphisms, of ‘Islam’s too-exterior theology and jurisprudence’, pointed I take it to this same alleged Islamic deficit. (p. 220 -221).

????? On this note, readers of *Orientalism* will remember Said’s famous attack on the Orientalist penchant for use of the term ‘Muhammadanism’ to refer to ‘Islam’. He took it as further demonstration of the Orientalist inability to allow Islam an internal trajectory of its

own: 'Orientalized' Islam was less than intelligible in its own terms. There were no worries then that Muslims in no way self-identified as 'Muhammadan'. For the purpose of adequate cognition, 'Islam' had to be rendered into an external frame available and operative only for the Orientalist. 'Muhammadanism', which served all but to equate the prophet 'Muhammad' and his divine message of 'Islam', clearly hearkened to the model of Christ's eponymous centrality in Christianity. And, the circle was closed. For, this comparative designation had been originally conceived in Medieval Christendom as a ploy to expose Islam as the false prophecy of a false prophet. In other words, the more 'adequate' external vocabulary of the Orientalist was at its base a blinkered medievalism. 'Muhammadanism' compared to 'Christianity' proved 'Islam' a religion of this world. It was not difficult then to locate Goldziher in this circle. He was certainly not chary of the term 'Muhammadan', used it casually to speak of Islam in his works and in the *Tagebuch* in addition to employing it for the title of his magnum opus. He did criticize the kind of anthropomorphism he took the prophet of Islam to have introduced into his vision of God in his later career. Hence, 'Islam' was for him 'Muhammadan' and that was the problem.????????(p.221).

2.16. MUHAMMADANISM OF GOLDZIHHER IS DIFFERENT

Again though, it is easy to move in circles when one does not read but more presumes an author. It would be silly to argue that, in using the term 'Muhammadan', Goldziher was not often simply following the scholarly conventions of his time. However, interpretively, the situation is again the reverse of that projected by Said for Goldziher used 'Muhammadanism' to reverse the conventional valuations of his time. Goldziher did use 'Muhammadanism' by comparison to 'Christianity', but then his point was to emphasize that Islam was a prophetic religion, the work of a self-consciously human prophet who understood himself as a mere messenger of God. Anthropomorphism in Islam was a historical abuse but a historicist necessity that had to be overcome through critical historicist reconstruction. It was not a pagan apotheosis and a regression into paganism as in the case of Christianity. When Goldziher wrote 'Muhammadanism', he meant 'Prophetism' as against 'Incarnationism'(p. 221).

Said might have learned about this from Waardenburg's own discussion of Goldziher's critique of Muhammad. Waardenburg did not leave out the manner in which Goldziher had prefaced his criticism of Muhammad in the *Lectures*.¹⁴⁴ There, Goldziher had made clear that, yes, it was true that the historical 'Muhammad', vs. the saintly one of tradition, could never provide Islam with a general ethical exemplar. But, the true historical Muhammad was actually a good deal closer to the prophet's own understanding of himself, his role and accordingly his prophetic intentions than the reverential idealization of him as fount of perfection in which

Islamic tradition had over the centuries increasingly ensconced him. Goldziher took it from the evidence that the prophet had most probably been rather candidly aware of his mortal humanity, namely, the shortcomings it entailed and this precisely as against the ideal perfection afforded only by the one and only God revealed through him. In Goldziher's

presentation, Muhammad had himself been the first to act towards the prophetic disambiguation of the prophet's person and his message of 'Islam':

[In his conception of himself, Muhammad] is guide (Wegweiser), but not exemplar (Musterbild); the latter he is only in his hope in God and the last day and in his steady devotion...It is much more the consciousness of his human weaknesses that seems to have been honestly at work in him, and he wants to be understood by his believers as a man with all the defects of the ordinary mortal. His work was greater than his person. He did not feel himself to be a saint, and he does not want to be counted as such.¹⁴⁵ (P. 221-222).

2.17. MUHAMMAD IN THE EYES OF GOLDZIHHER

But, there is another passage that I find even more illuminating. It discussed whether Muhammad could really have borrowed so freely from Judaism, whether he was not worried about his own lack of originality. It was the only passage of the book that openly criticized Christianity, but by praising Muhammad's borrowing and thus devaluing the obsession with originality, it also subtly undercut the emotional underpinnings of the universal Jewish mission. Muhammad, Geiger said, was a reformer and perfecter of religion: "he desired no peculiarity, no new religion which should oppose all that had gone before; he sought rather to establish one founded on the ancient creeds purified from later changes and additions." Muhammad simply considered himself as having had bestowed on him the one revelation God had dispensed before; 'purified' agreement with earlier Scriptures was his goal:

With regard to Judaism in particular Muhammad found no special difficulty. We have already observed that much in it accorded with the Prophet's poetic spirit, and who can now assert that any objection to an agreement with Judaism would have been raised by Muhammad's contemporaries? In those days people had not reached such a pitch of so-called enlightenment, as to consider the followers of one creed only as in the right, and to regard everything belonging to another belief as worthless; to restrict to Christians the elements common to humanity, and to condemn Judaism as crafty and lifeless (p. 157).

2.18. MUHAMMAD AS HUMAN

When Goldziher eventually came, as he promised he would, to discuss the later accretion, specifically in Sunni tradition, of reverential notions about Muhammad's sinlessness, he did so in the context of what he took to be the truly unfortunate tendency and development in Shi'a Islam of an authoritarian semi-apotheosis of the Shi'i Imams. Goldziher argued that, amongst the Sunni, the excesses towards the sanctification of the prophets and thus especially of Muhammad, even his transformation in the popular mind into an altogether supernatural figure, were not as grave, essentialist or obligatory as was the case for Shi'i doctrine (p. 222)

2.19. MUHAMMAD IN SUNNITE AND SHIITE TRADITIONS

The latter's "exaggerations", he thought, threw all the doors open to vestigial paganism. He concluded that what idolizing of Muhammad had eventually crept into Sunni tradition had in part come as a result of competition with Shi'i conceptions, i.e. as a means of maintaining Muhammad's stature and authority. But, if we may now leave Said, Goldziher's discussion of the gap between the prophet's call to Islam and the later reception of his career in Islamic tradition paves the way for an understanding of his account and critique of the post-prophetic formation of Orthodox Islam. For, in this turn, he saw a shift from the literally prophetic, honest, however culturally compromised and naïve, to a subsequent mask of retrospective idealization, meaning often traditionalist accommodation of extant cultural, including pagan, elements under the cover of the religiously ideal. That is what the culminating, critical historicist perspective had to address in order to recover, namely, realize, the prophetic ideal. (P.222)

The focus of the last section was on Goldziher's account of Early Islam. We saw that he viewed as a prophetic religion, one whose importance as the first attempt at full-scale institution of universal monotheism assumed ever greater gravity in Goldziher's scholarship. His account of the rise of Islam furnished also yet another example of his critical methodology: Islam, he presented, not as any epitome of the Semitic mind, but as a revolutionary and progressive attempt, by way of dynamic exchange with and synthesis of penetrating foreign influences, at religio-cultural reform of Arab tribal society and religion (i.e. 'barbarism' cum paganism). And, like all revolutions, it had succeeded only to the extent it had failed: its institutionalization and politicization had thankfully allowed for its survival but, in a dialectically necessary twist, had also served to sap the originally predominant religious motivations within it in favor of the directive of Arab state-formation. (P.222-223)

2.20. HADITH ACCORDING TO GOLDZIHHER

Goldziher on Early Islam may suffice in forcing a rethink of Said on Goldziher. But, to force a rethink of Said on 'Islamic Orientalism', it is necessary to see why prominent Islamicists of the second generation, like C. H. Becker, came to see him as the founder of a new discipline. It was Goldziher's work on the formation and consolidation of Hadith that led Becker to claim that the master had thereby opened a new era in Orientalist scholarship. In the juxtaposition of 'Islam' and Arab antiquity, Goldziher, Becker said, had been part of the wave that included Wellhausen and Robertson Smith.¹⁴⁶ His fundamental thesis about the Hadith literature in Islam however had been of a different order. Goldziher had argued that precisely the thorough unreliability and anachronism of this literature marked it as the greatest historical resource for the vast transformations 'Islam' underwent as a consequence of the remarkable period of Arab political expansion in the first century A.H. and the great cultural encounters this consequently induced. It was this critical proposition that had opened up the path to a properly historical conception of Islam and Muslim societies.(P.223).

Hence, glosses on Goldziher's historiographic place that either figure him as more of the ever Orientalist (imperialist) same, or turn around and for various, often opposed aims focus on him a figure virtually outside the imperially mired Orientalism of his time are misguided.

For, it was the historically delineated and differentiated 'Islam' that emanated in his work that was thought by scholarly colleagues and self-avowed disciples to have engendered a new 'scientific' field of study. **Hence, let's turn to why Goldziher's critical reading of the Hadith literature in Islam was deemed as a key to its historicization and the historicist projects they themselves adopted in its wake.** I've explained the sense in which Goldziher's account of Early Islam viewed it as culminating in Umayyad dynastic rule. It was an end, namely, that devolved in fact from the great transformations set in, by ironic necessity, after the Hijra: the slackening of the originally predominant religious prerogatives in favor of the politicization and practical institutionalization of Islam that, in Medina, created the first patently Muslim society and made of Islam an ongoing concern.(P.224).

Hence, Becker's judged the second volume of the Muhammedanische Studien and its methodology of Hadith criticism above all as follows:

With this discovery (Erkenntnis), the means were for the first time given into our hands, to treat the religious history of Islam in a truly scientific manner. It is not new facts that Goldziher here reveals, it is a wholly new scientific horizon (Einstellung), without which, no one following him can any longer approach the examination of Islam. Hence, the incomparable meaning of exactly this work not only in the context of Goldziher's life-work, but all of contemporary Orientalist scholarship (Orientalistik) as such. Here we have before us one of those genial historical intuitions which bear their own direct evidence (die unmittelbare Evidenz haben). This book is the basis of all later scientific research of religion in the field of Islam (p.223).

"Along with Joseph Schacht (1902-1969), who expanded on his work, Goldziher is thought to have authored one of the "two influential and founding works" of Islamic studies or "Orientalist" studies (Goldziher's being Muslim Studies) according to Mohammed Salem Al-Shehri.[4] Writing in the late 19th and early 20th century, Goldziher "inaugurated the critical study" of the hadith's authenticity and concluded that "the great majority of traditions from the Prophet are documents not of the time to which they claim to belong" but created "during the first centuries of Islam,"[5][6] i.e. were fraudulent. This included hadith "accepted even in the most rigorously critical Muslim collections", which meant that "the meticulous isnads which supported them were utterly fictitious" (R. Stephen Humphreys).[7] Instead, Goldziher argued in his book Muslim Studies, hadith were the product of "debates and arguments within the emerging [Islamic] religion and society ... projected back into the time of the Prophet" and were a means of putting "support for one party or another ... into the mouth of the prophet" (in the words of G.R. Hawting).[8]"⁷¹

2.21. HADITH CRITICS IN THE EYES OF GOLDZIHAR

Earlier in this essay, Goldziher had, as we've seen, marked the Islamic science of Hadith criticism as the first instance of a science of textual criticism in "all of world-literature". He had there also included the pregnant proviso that the "mature" and "objective"

⁷¹ https://www.wikiwand.com/en/Ign%C3%A1c_Goldziher

methodologies of contemporary European “historical criticism” were quite other than those of the “Eastern predecessors” (p.273).

2.22. FORMATION OF SUNNAH AND HADITHS

However, the Umayyad perspective on Islam was, precisely in its own time, a highly contentious one and hardly capable of satisfying the pious circles who sought patently ‘Islamic’ regulation of the ever pressing and morphing religious, social and political dilemmas with which the new, ineluctably dynamic period of conquest and its aftermath confronted them. According to Goldziher, from quite early on, pious Muslims had looked to the attitudinal model, which is to say the usage or Sunna, of the prophet, as reported by his Companions in Medina, as the fount of such properly Islamic guidance for the solution of the inevitable and evolving practical difficulties, once the prophet himself was no longer there to adjudicate them. These reports had been passed on and ‘traditionalized’ individually (with the chain of transmission) in Hadith (or tradition) meaning collections of the same. Hence, the example of the first Islamic generation in Medina, interpreted as the will of the prophet and attested to as such by the Hadith traditions passed on, came to be projected by the pious as the means of giving actual form to the Qur’an’s generally vague formulations on matters of belief, conduct, social praxis and administration. By giving concrete meaning to Qur’anic precepts problematized by different periods and situations, Hadith was thus to identify the essential contours of ‘Islamic society’.¹⁵² What this suggests is what I have repeatedly called a traditionalist framework and, in doing so, I am following Goldziher’s own explicit characterization of the matter.¹⁵³ Crucially, it was Goldziher’s critical approach to the traditionalist attitude, adapting the critical historicist reading of it in the ‘science of religion’, that was to become the crux of Islamicist discourse and its developmental dynamics. And, what this critical approach envisioned was a revision of the notion of ‘tradition’ itself. According to this conception of it, ‘traditionalist society’, namely, to import the language of Der Mythos, that of the Religio-historical Age versus the cyclical rhythms of the Mythological, did not in fact encompass socio-cultural stability over the course of time: ‘stability’ within it constituted rather an abstract value, a matter of consciousness at best regulative and much more likely ideological than a social or cultural fact. ‘Traditionalism’, in this reading of it, amounted accordingly instead more to an unconscious dynamism.¹⁵⁴(P.225-226).

2.23. [POLEMICAL] HADITH LITERATURE IS THE RECORDS OF WHAT HAPPENED IN EARLY ISLAM

Hence, the pious who were driven, after the death of the prophet, to search out in ‘Islam’ the solution to every possible issue, sought the same in the attested reports, properly preserved with their chain of transmission, of his authoritative practice and thus everlasting legacy. But, what Goldziher’s critical historicist methodology tried to expose about this prophetic tradition (Hadith) was that its literature had in fact to be read as a hidden record of the tumultuous and consequential centuries of social, cultural and political encounter experienced by the first Muslim society following its conquest of the advanced civilizations

of the Near East. A panoply of would-be-credible standpoints on all matters, not only the narrowly 'spiritual' or 'ritual', but also the moral, political, intellectual, practical, even trivial, each vied with one another and, in the will to establish their authority claimed for themselves the sacred and eternal legitimacy of the attested will of the prophet. In other words, what the Hadith in fact documented, under the mantle of the prophet Muhammad, was the intellectual, cultural and political struggles in Islamic society had undergone in the crucial formative centuries after his death. But then this literature was thus the key to understanding the historical development of 'Islam'. Goldziher's 1910 Lectures on Islam (1910) introduced the idea with a poignant moderation, characteristic of his prose in the aftermath of the disappointments that attended the stridency of *Der Mythos*:

We do not want altogether to exclude the possibility that in the Hadith-reports available to us in the traditions of later generations, every now and then a kernel of ancient material—if also not directly from the mouth of the Prophet, still however from the eldest generation of Islam's authorities—has been preserved. But, on the other hand, one can easily gauge that, per the degree of spatial and temporal distance from the source, ever more and more danger existed that one could devise for doctrines—whether they were of only bare theoretical worth or actually called-on for implementation in concrete practice—Hadith-type authentications, completely correct in formal terms and traced back till they reached the highest of authorities, the prophet and his companions. Soon enough, the fact came to the fore that every point of view, every party, every representative of any given doctrine gave its thesis this form, and that as a result the most contradictory of teachings came to wear the mantle of such documentation. There is neither in the realm of ritual, nor dogmatics, nor also of juridical relations or for that matter the struggle of political parties, a stance that could not invoke a Hadith or a whole family of Hadiths in its favor, displaying the outward appearance of correct tradition (p.226-227).

2.24. HADITH FABRICATION AS A REFLECTION OF POLITICAL AND SOCIAL DEVELOPMENTS

In Goldziher's American lecture of a few years earlier, "The Progress of Islam-Wissenschaft in the Last Thirty Years" (1904), the point was made in the same manner and the author made clear it went the furthest in elucidating the title of his talk:

We have arrived at the result that the putatively authentic tradition [Hadith], far from being able to function as evidence of the early period of Islam, is much more a mirror reflection of the often contending tendencies (*Richtungen*) and movements that came to prominence in different circles in the first three centuries. Hence, the resulting contradictory reports and prescriptions on the same question in religious and political matters. Each doctrinal- and school-stance forged for itself an authority going back till the time of the prophet. Each of the divergent teachings made ready for its defense an authentic appearing saying of the prophet, presented in the most naïve and immediate manner. Orthodox and Free-thinker, Anthropomorphists and Spiritualists, the various ritual divergences: all are able to offer up good traditions in their defense. And, the tradition touching on political history makes for the very same picture.156(P.227).

2.25. HADITH CRITICS OF GOLDZIHHER

As hinted at in the first of these citations, Goldziher argued that the Muslims of those early centuries could not but soon themselves become aware of what was happening. Their response, dovetailing closely with the rise of Abbasid power in the second century A.H., had been to create the very interesting discipline of Hadith criticism, aimed at the historical verification of the truly authentic testimonials of the prophet's Sunna, namely, the separation of these from the rife fabrications. Goldziher fondly claimed that this made these Muslims the first in World History to have conceived of the science of literary criticism, though, as with his usual dialectical critique of the 'origin' of all great things, this beginning too he discussed in terms of its still manifest immaturity. To use his own words from the American lecture:

We can assert that the critique, which the science of Orthodox Islam employed on the traditional material handed down to it, is in general the oldest example of such critical activity in the whole of World Literature. By our calendar, it is a phenomenon of the VIII-IX centuries and achieves its full bloom in the X century. The Islamic Science deserves the credit for having been the altogether first to grasp the idea of critique...157(P. 227).

Still, again, the Archimedean point of Goldziher's own critical work on the Hadith was precisely to reveal the sense in which this early criticism of Islamic Science was as yet immature, namely, to expose its inadequacy for the purposes of genuine historical understanding. For, Goldziher's critique tried to show that this Islamic critical methodology tended in favor of generally formal criteria of 'correctness' for historical reliability. That it had as its real interest in fact not the proper historicization of tradition, but the certification of formulations that managed, so far as possible, to reconcile and blunt the oppositions of the accumulating diverse and divisive view-points (projections). Its actual historical function, in other words, was to render the different parties and authorities onto a uniform and eternalized plane, by a negotiated, generalized inclusiveness to the extent possible.¹⁵⁸ Goldziher's conclusion accordingly was that the advanced critical methods of European scholarship, affording the truly historical perspective, had eventually come (i.e. in his person) to disclose the less than historical concerns of their Islamic progenitor. His own historicist criticism was thus to show the path ahead: "[It has over time become clear] that the critical points of view that come into play in our mature [Western] objective historical criticism are quite other ones, 'other thoughts other ways' than that of the Eastern predecessors."¹⁵⁹ **Hence, it was incumbent upon the modern critical study of Hadith, that aimed precisely at historicization as against standardization, not to take up the emphasis of the earlier criticism on separating the authentic traditions from the merely fabricated, but exactly the reverse: to illuminate the putatively critical, eventually canonical collections of Hadith in Islamic scholarship from out of the broader extant mass it had come to mark as unreliable.** Its aim, namely, had to be to show thereby the contentious developments in Islam after the prophet and the process whereby these dynamic trajectories were, as Goldziher was apt to put it, ultimately 'collectivized'¹⁶⁰ and the dynamism itself as such normalized. Its task had to be to account for the formation of Islamic Orthodoxy, meaning likewise, that of a

canonical Islamic tradition. Once more, I refer the reader to comparable examples of Baur and Geiger. (p.227-228).

The narrative of the previous section charts a clear trajectory. It starts from a description of the transformation of Islam underwent in the aftermath of conquest of the centers and expanse of Near Eastern civilization. It discusses the Muslim encounter with the latter's Hellenistic cum Persian cultural heritage, the divergent and dynamic assimilation of this heritage and the multi-pronged deployment of Hadith to this end. It then moves continually from these conflicting claims to legitimacy to the incorporation of these diverse tendencies within an expansive Orthodoxy as yet, in the initial centuries, in the process of formation. This move in fact mirrors one in Goldziher's own prose. The canonization of Islamic tradition and the formation of Orthodoxy, in other words, Goldziher painted as going hand in hand. One finds accordingly in his thinking a parallel: the process of reconciliation in the early science of Hadith criticism eventually yielded the officially 'reliable' Hadith collections. And, the evolving accommodations over the course of the first half-millennium of Islamic history allowed the great, often polarized religio-cultural movements and so authors and wielders of Hadith to gather, when not overtly politically dissident, under the cover of 'Islamic Orthodoxy'. This Orthodoxy had as such assumed its full normative, accommodationist and tolerant form with Ghazali. It had gathered under its cover of consensus the fundamental, ideal requirements of religious life though in an as yet uncritical, traditionalist, unconscious, homogenized form that did not allow for their realization. This concept of 'Orthodoxy' became ever more pronounced in Goldziher's narrative in accounting for the Islamic community's response to the cultural and religious challenges of the post-conquest period. And, what he stressed hereby was the amazing absorptive and synthetic capacity Islam had displayed in this process. But, of course, the very posited emergence and development of an 'Islamic Orthodoxy' raised the fundamental question of what exactly was meant by it, what means and persons served to constitute it? (p.235-236).

2.26. IMPORTANCE AND VALUE OF HADITH REPORTS

However, the increasingly critical historicization of the Hadith, and this is why it was to Goldziher at the core of the real progress of Islamwissenschaft, did not simply mark the post-conquest 'religious' transformation of Islam in the abstract. Rather, as should be clear from such a religio-traditional principle of consolidating authority, its historicization succeeded precisely in that it pointed to the social, cultural and political developments, all of which, to legitimize themselves, put themselves into the mouth of the prophet. In other words, an adequately historicized reading of the Hadith and one systematically cross-referenced with a critical reading of further extant sources, like the early historical tradition, served to unearth the broader socio-cultural dynamics of early Islamic history from under what became its common language of legitimacy, namely, the 'documentation' of the prophet's will:

"One is justified in concluding that the critical insight into the Ur-documents of Islam represents a great progress in our knowledge of its earliest history. It has significance not only for the religious history of Islam, but is also extremely important for the critique of the historical tradition...[For] despite the radical-skeptical direction, whose practice it makes

precisely its duty, its method has proved itself as the means by which to advance a positive developmental history of early Islam”.

Goldziher proposed hence a reading of the canonical Hadith literature within the context of the evidentiary corpus as a whole. This literature was not to be given to philological reduction and reproduction: its general uselessness for that aim was in fact why it had been ignored and looked down upon by Orientalists till then. Rather, this literature was to be read, as we like to say today to prove our bona fides as historians in taking up documents ‘historically’, against the literal grain, so as to conjure the social and cultural realities that produced it and the other literary evidence that attended it.(P. 228-229).

Goldziher’s schema always began with the emphasis that Islamic law (Shari’a), fully-formed, applied the compass of divine sanction to all aspects of human life, so not only ritual requirements or matters pertaining to ‘religious’ worship in any narrow sense. It included every branch of civil law (family, inheritance, commercial, etc.), criminal law, procedural law, laws governing the constitution of the state, the law of war, and then not only that but dietary laws and laws specifying the (often minute) details of personal conduct and purity. As noted, ‘Islamic law’ had had its beginnings in the Medinese state, from the time of the prophet and the early Caliphate, where the arrangement of practical affairs had been made subject to divine judgment and guidance. In the Umayyad period, as Goldziher argued, the expedient resolution of public affairs without religious pretension was the watchword and the state tended in the process and aftermath of conquest merely to superpose itself on the multiplicity of extant practices. In this context, the care and elaboration of the religious point of view had become the theoretical prerogative of pious circles in Medina and elsewhere, who relied on, which is to say expansively proliferated, the Sunna of the prophet, in the formulation of Hadith, in order to develop the proper ‘Islamic’ perspective on the array of evolving and new circumstances. (p. 230).

But, it was only consequent to this post-conquest period of cultural tumult and encounter, namely, into the Abbasid era and, for Goldziher, chiefly because of it that Islamic jurisprudence had assumed the institutional and methodological forms and the socio-political role—more normative and ideological than positive—that he argued it still retained in his own day. By the middle of the ninth century C.E., there were already clearly formed, divergent schools and systems of legal interpretation and pedagogy. Each (Madhhab) had its own explicit program and particular exegetical tradition but remained basically respectful of the Orthodox status of the others; four of these, the Hanafi, Maliki, Shafi’i and Hanbali survived to the present. Hence, to stress it was a product, the central one, of the process whereby ‘Islam’ had adapted the cultural heritage of Near Eastern civilization, Goldziher never tired of repeating how much the Islamic system of law, far from some untouched outgrowth of the “Arabic spirit”, owed to Roman law: “both in its methodology as also in its specifics”, or “not only in details of its determinations but—what is for the question of still greater consideration—in the principles of its methodology.”¹⁶⁴ However, Goldziher cared even more for his argument that it was with the triumph of the Abbasids over the Umayyad dynasty that Islamic jurisprudence came to enjoy the essential function and awesome status in the affairs of ‘Islamic’ societies and polities it had held thereafter unabated. It was this

turn in Islamic history, this move towards religio-legal bureaucratization in the Abbasid Empire, that became the crux of the 'scientific' reevaluation of traditionalist Islamic self-understanding proffered Goldziher and his fellow Islamicists.¹⁶⁵(p.230).

However, Goldziher's critical reading of the Hadith literature, namely, the history of their basically tendentious use and the historicization of Islamic development thereby, thematized and demonstrated the evolution not only of the law but also of dogmatic theology. Here, Goldziher began by noting that the Muslim concern and struggle with theological questions and thereby, the exegetical effort to draw the true message from the divine text in all of its complexity and even inscrutability, could be traced back to the generation immediately succeeding the prophet. In the prophet's warnings against and castigation of the disparaging eye that sought the ambiguous and contradictory in prophecy, the theological problematic went, in a negative sense, back even to him. But, what Goldziher wanted above all to stress in this regard was that the emergence of theological questioning in Islam was not simply a matter of intellectual importation. It had arisen initially not as a consequence of the intervention of 'scientific' view points, of a greater intellectualism and with it the need to size up the faith vis-à-vis sophisticated ideas as to the nature of the world and humankind. Rather, he contended that it had come in response to concrete social and ethical dilemmas: it was a marker of Islam's living religious development in the context of early social and political developments in Islamic history.¹⁶⁷ (p.231-232).

But, the question on which, according to Goldziher, naïve Orthodox belief was for the first time subjected to explicit and principled theological critique was that of the freedom of the will. And, in this now fundamental reevaluation as well (and here was where Goldziher especially made the point) not broadly intellectual motivations had been decisive but in this case rather a deepening piety, namely, the growing moral inability to reconcile divine justice with a world pre-determined in advance. The deepening of religious sentiment, a greater internalization and spiritualization of the Muslim faith, had come to take root in the Hadith, fed no doubt further by inter-religious encounters with non-Muslim interlocutors post-conquest and the opportunities afforded thereby for contemplation.¹⁶⁹ In the Qadarite movement, it evinced itself in a bid to uphold the moral autonomy of human beings as a projected requirement for the justice of the divine sentence to be passed on them (i.e. to circumscribe Qadar, the 'assignment of fate'). Nonetheless, mythological traditions that, characteristic of naïve belief, could only figure God's omnipotence in maximalist terms had continued to accumulate in the Muslim populace and so in the Hadith. And, their sway was in fact of such a scope that the Hadith became also a repository for attacks on the Qadarites, wherein the prophet himself was heard to excoriate them for positing a power—evil as caused by man—outside that of God's. They were therefore dubbed, in view of Zoroastrianism's Manichean opposition of benevolent and malevolent principles in the universe, the Magians of Islam. Nor, for that matter, was the Umayyad state's use of the doctrine of predestination to buttress its rule, precisely in view of the misgivings about it, as a manifestation of the will of God exactly amenable to the Qadarite position.¹⁷⁰(p. 232).

2.27. HADITH CORPUS IN THE EYES OF GOLDZIHAR

Goldziher's insinuation was manifestly that no conscientious, devout Muslim could quite take the games of the Indians seriously. Again, what stands out is the difference of his own historicization of the Hadith literature in the *Muhammedanische Studien*, that aimed to proffer this corpus, as much as the Qur'an, as a shining light reflecting and constituting the religio-cultural development, reception and growth, of Islam, rather than at its dismissal as a mass of fabrications.⁵⁶(P.280).

2.28. TRADITIONALIST UNDERSTANDING SUNNAH BETWEEN REALITY AND IDEAL

Of course, these caveats served to reiterate that, historically, Islamic consciousness had conceived the Sunna as a compendium of the divinely inspired order established and propagated by the prophet and his companions in the first generation of Islam. And, it had viewed this compendium of the divine order as preserved for all to follow in prophetic revelation, but even more concretely in the later chain of avowals of the teachings, attitudes and example of the prophet and his circle in the Hadith. This compendium that was Islamic tradition was projected by traditionalist Islamic consciousness as absolutely valid, immutably so, for all time. Therein was to be reckoned the divine plan for human conduct in all its facets, the personal, social, political, so that any measure taken in any sense to counter it was marked "innovation" (*Bid'a*) and castigated as such. Nor did the need recognized early on to allow for extrapolation from or even the interpretive extension of the Sunna, in light of the pressing questions raised by its lacunae or vagueness in later and clearly distinct times and social environments, in any sense cloud this commitment to its universal sovereignty. This had been especially the case on those matters on which it spoke resolutely. But, Goldziher argued that, while all of this was generally accepted in theory, "praxis" and "actual life" collided with it at every turn: "The development of living circumstances and the experience in lands and times, which proffered wholly other conditions and brought with themselves wholly other relations than the primitive life and thought of the time of the companions, then also the multifarious foreign antecedents and influences that had to be assimilated and worked through, could not but soon strike a breach in the consistent maintenance of an inflexible Sunna-concept as universal criterion of right and truth."¹⁸⁹(P.240-241).

2.29. SUNNAH BETWEEN THEORY AND PRACTISE

We've seen that, in Goldziher's account, the Sunna, namely, the Hadith literature within it in both its multi-headed accretion and eventual consolidation, had itself in the first centuries represented a primary vector of much this same process of retrospective 'Islamicization': through it, the inescapable cultural modifications and syntheses of the formative centuries had been projected into the prophet's time and availed of the cover of his authority. But, even taking the Sunna as given and so even with the final fixation of its terms in the aftermath of canonization, its cultural pattern of unconscious assimilation, revision and development had been retained. The 'formative' period, in this sense, had never come to an end. Rather, it was its pattern of change, of unconscious but dynamic 'traditionalization' that

had been consolidated moving forward. That is what evinced itself in the enduring way the Sunna as cornerstone of Islamic law had been made a part of praxis, namely, as suggested above, in the more rhetorical than positive socio-historical function of this law. Let's then continue with the last citation from Goldziher:

[In the inexorable contradiction between the demands of Sunna and historical reality,] One had to haggle and came soon to fine distinctions, which had the ability to legitimate much bid'a [innovation] by opening the gates to it amongst the Sunna-faithful. They put forward theories as to the circumstances under which a bid'a could be justified, yes, could even be viewed as good and praiseworthy. The shrewdness of the theologians and casuists found a rich field there in which to busy themselves. And that has remained so up to the very immediate present (p. 241).

2.30. ACTUALIZATION OF THE SUNNAH

The point, as Goldziher saw it, was ultimately to reorient critically Ijma' itself, from the past to the future, from traditional to historical consciousness: to historicize properly the past, meaning precisely Islam's revealed and holy documents themselves, so as thereby to realize the prophetic meaning contained in them (p. 278).

2.31. SUNNAH IN THE EYES OF EGYPTIAN MODERNISTS

For, the Egyptian modernists, he stressed, were themselves much more wont, in their challenge to Orthodoxy, to cite and rely on the authorities and figures of the Islamic past itself. Namely, the Egyptian school was adamant that their bid to 'reform' Islam was precisely that, one which came from the inside and made the most proper use of Islamic theology's own fundamental methodologies and sources. Furthermore, the Egyptian modernists were full of pride in and committed to defense of both their Muslim and Oriental individuality, with an emphasis on the Arabic basis of Islam and a sense of shame in the sacrifice of either to the "reckless and unprincipled aping of the European way".⁵⁷ In other words, the modern world was here welcomed as the opportunity of a theological renaissance, which, via an independent, novel rereading of the Sunna in the light of the new conditions and possibilities, would allow the religious universality and finality of Islam, but so also the local indigenous identity of its adherents, to shine forth anew.(P.280)

2.32. ISLAMIC MODERNISM OF EGYPTIANS IN THE EYES OF GOLDZIHHER

2.33. MUTAZILA IN THE EYES OF GOLDZIHHER

Eventually, however, the Islamic world was to confront the intellectual challenge posed by Greek and Hellenistic thought to religious assumptions and the example of Christian dogmatics in this regard. In other words, eventually the attempt was made to codify cum rationalize the Muslim faith into formulas and proofs that would allow it, even reduce it to, the capacity for speculative defense against the trenchant, negative repercussions of Aristotelian philosophy. The designation for this Islamic version of the pretension to 'religion

as philosophy' was Kalam ('speech/discourse'). So, if the Aristotelian assertion of an eternal cosmos of universal laws of causation obviated the idea of a personal God, the Mu'tazila ('those who seclude themselves'), worked to purify Islamic monotheism of all mythological and materialist elements so as to render its conception of divinity and divine creation philosophically respectable. The Mu'tazila were the party that pioneered the tendency towards speculative dogmatics in Islam. However, their every effort to do so, to rationalize monotheism, ran afoul of the naïve Orthodoxy. Their fundamental two-fold program was: first, to demonstrate not only a factually but a categorically just Deity and divine order, requiring the autonomy of human will and, second, to expose all presumed 'divine attributes' of whatever kind as at best anthropomorphic metaphorization of God's absolute unity and oneness. Orthodoxy, on the other hand, all-but insisted it seemed on figuring God in such autocratic and anthropomorphic terms.

Ultimately then, the Mu'tazila were an essentially meditative force between unalloyed philosophy on the one hand and unthinking Orthodoxy on the other. **Goldziher left little doubt that the Mu'tazila's projected purification of Islam's monotheism met with his approval.¹⁷¹ But, he highlighted at least two aspects of their work which made them, perhaps to an even greater extent than Islamic jurists, the subject of his reformist critique.** First, their promotion of doubt and rational inquiry as in fact the point of departure of true belief was certainly a welcome development. But then their reductive elitism, which did not shrink from excluding from the true faith all who did not accede to their specific—at times even individual!—formulations and proofs of it, bred an intolerance Goldziher considered the most noxious to the religious spirit and health of a community. Besides, this rationalist intolerance was not only, considered in itself, more naturally distasteful than simple, unquestioning religious sentiment, it was also more damaging in provoking the latter also to couch its naïve presumptions in evermore intractable language.¹⁷² To Goldziher, the Mu'tazila's philosophical fanaticism thus showed its true face when during a brief period in the Abbasid era, having acquired the support of the Caliph and having managed thus to impose itself from above, it turned to the open persecution of those who rejected it. Second, the dogmatists' cognition and repudiation of the mythological remnants and anthropomorphic excrescence pervading allegedly 'Muslim' conceptions and their attempt to clear 'Islam' from them was of course to the good. But, their way of going about it, the exegetical methodology whereby they tried to read offending ideas out of Qur'anic passages for instance, militated precisely against a critical reading powered by and allowing historicization. In fact, Goldziher viewed such rationalizing exegesis that would reduce complex and variegated religious texts, more, Islam's religious tradition as a whole, to a horizontal self-identity as the greatest obstacle to true purification. For, what such purification required was the honest, scientific appraisal proffered by the critical/historical method. Orthodoxy overcame the Mu'tazila, but the methods and mien of this party had seeped into the religious thinking and cultural life of Muslim societies, so that schools rose up that now sought to mediate between Orthodoxy and the Mu'tazila. Eventually in the work of the Ash'arites, who, during the Seljuq period, were given positions for the propagation of their ideas in the new seats of learning instituted by that dynasty, dogmatic

theology came under the cover of Orthodoxy. In the Ash'arite version, namely, it came to be considered its standard-bearer rather than deviation.¹⁷³ (P.232-233).

The historical development of the law and dogmatic theology, their repercussions for religious feeling and socio-cultural life, ultimately, that is, their connection with 'Medieval' type polities ideologically grounded in religio-political bureaucracies, managers of the rhetorical means of legitimacy, made them the primary targets of Goldziher's reformist perspective. (P.233).

2.34. SUFISM IN THE EYES OF GOLDZIHHER

There was, however, another broad movement in the Muslim experience of the early centuries, also remarkable in its penetration and wielding of the Hadith literature and as such also subject to critical historical reconstruction. And, this movement acted, in Goldziher's eyes, as a salubrious counterbalance to reinvigorate earnest religiosity, providing for greater spiritualization and internalization: Sufism or Islamic mysticism. Sufism was here portrayed as having its roots in the ascetic undercurrent that reacted against and rejected the increasing worldliness after Medina. This 'worldliness', taking on ever greater momentum with the riches flowing into Muslim society via imperial conquest, did much, as a bulwark against the ascetic ideals of Islam in its earliest phase and its ever champions thereby thereafter, to impress upon the Hadith literature the need for respectful attention to secular matters. This attitude, remarkable in comparative religious perspective, shrank not even from highlighting such worldly cares of even the especially frivolous and sensual variety in the biographies and legends of its holiest men, including the prophet himself. The never silenced ascetic countercurrent, with one eye on the prevalent Christian examples and pullulating its own traditions, cultivated in polemical response absolute, unyielding trust in God and the world to come as against the present.(P. 234).

The intuitive knowledge/praxis Sufism proffered made it of course the natural enemy of the overwrought reductive formulas of the theologians. But, what in fact especially marked mysticism vis-à-vis the other developing elaborations of 'Islam' was an essentially allegorical style of reading and interpreting 'Islamic' texts and guidelines that proposed to assimilate the law's obligations as predominantly propaedeutic discipline for the required elevation of one's consciousness towards the divine. In this vein, not only did Neoplatonist notions penetrate the broader Hadith literature, Sufism developed its own peculiar body of Hadith and esoteric, 'gnostic' lore. In a number of its myriad branches, the Sufi movement even went so far as to declare the legal 'methodology' of self-overcoming as adequate or necessary only for the beginner.(.234).

2.35. AL-GHAZALI IN THE EYES OF GOLDZIHHER

In fact, when Goldziher came to discuss sectarianism in Islam, he emphasized again and again, with respect to this expansive Orthodoxy that arrived at its normative form with Ghazali, the generally political origins and character, so limited scope, of persistent religious schism in the Islamic context (p.235)

Ghazali was the real intellectual hero of the Vorlesungen, and one for all the Islamicists who worked under Goldziher's direct influence. He in fact came to form in Goldziher's thinking, as we'll have further occasion to discuss, that ideal high point of the Islamic heritage from which it was to be critically reformed and purified, corresponding as such to his earlier focus on the Jewish Prophets as the ideal high point for the reform of the Jewish heritage (p. 235/174).

In all this, **there was an ideal high point reached by al-Ghazali**, who precisely consolidated Orthodoxy and so kept alive its promise for the future by bringing all these movements into a balance with one another that allowed their respective truths to abide by one another. **Al-Ghazali had argued that the 'law' was meant as means of maintaining one's devotion to God, that mystical experience was to be not a usurping of God, but exactly the means of coming nearer to him in ideal feeling and purpose and that dogmatic reasoning had its place in the understanding, but that if it were to come to define religious life it would destroy it. All of this al-Ghazali had achieved within a traditionalist mindset and framework but, looked on from the critical historical standpoint, he made possible and prepared the development of Islam for its ideal end.** In this sense, though it has in fact often been seen as an 'officializing' or 'reifying' text that abstracted 'law' and 'dogma' and 'mysticism' from one another, in this reading which shows the great historicist critique and teleological connections between them, the Vorlesungen emerge as the climax of Goldziher religio-scientific scholarship and of his reformist reading of the Islamic heritage.(P.257).

And, he found exactly this ultimately in his understanding of al-Ghazali, whose re-orientation of Islamic law and dogma in terms of personal devotion to God, and whose balancing of law, dogma and mysticism he took to have allowed Orthodoxy to solidify in such a tolerant manner as that the true kernel within each and so within the tradition had thus been kept alive on the path to their critical purification in the Modern; accordingly, the celebration of al-Ghazali as the highest and last point yet climbed in Islamic Orthodoxy, in these terms, in the Vorlesungen, are what mark this text as the climactic point of Goldziher Islamwissenschaft.(p.335).

2.36. IJMA

In these last two examples, Goldziher clearly suggests that the Ijma', the very source of retrospective and traditionalist renewal in Islamic history, had also in fact come to mean the consensus of the already established Orthodox schools of Muslim jurisprudence. Overcoming this institutional source of stagnation in the principle of consensus would in fact be a starting point of Goldziher's own dialectical engagement with Islamic modernists who wanted precisely to set the wheels of Ijma' in motion again.(P.254).

This great principle [Ijma']—which, if any man fail to realize and rightly appreciate, the development of Islam and Islamite institutions must remain a sealed book to him—was in the process of time defined as the doctrine accepted alike by all the four orthodox schools of thought. This definition of the idea of Ijmā' is the result of the self-imposed limitation of the principle itself in practical application. In process of time it was found impossible to verify this general consent by any other method than by confining it to the well-defined sphere of

the schools of the law. This free intellectual outlook [then] lost the vital force which might have made it an element of far-seeing and liberal development.²²⁶

In its present and already for a long time now current definition, its [Ijma'] meaning is sought not vis-à-vis the actual living circumstances of the Islamic world, but much more in the withered past. The viable reform of Islam hangs in the theological sense to a not small extent on a reframing (Neugestaltung) of this concept.²²⁷(P.255).

Hence, to go back to the first citation in the above paragraph from the Lectures, arguably, Ijma' rigorously adhered to or as I have translated the phrase, 'applied with logical consistency', could only mean a self-conscious Ijma'. Because, only as self-conscious could the principle of exegetical consensus be invoked logically and consistently: to be, rather than as an in fact mirror of the present reflecting itself onto the ordinary past instead critically aware of its historical presence. Only as such could it universalize itself not by contradicting and overriding past consensus so as to swallow extant cultural norms under the rubric of 'Islam' but to conceive itself via critical historical understanding of the true cultural conditions of, namely, the cultural autonomy required for, realizing the universal monotheism of Islam. In other words, the end was a critical consensus that would no longer allow 'Islam' to be a masquerade of diverse cultural and socio-historical prerogatives. How often since has this core thesis of Islamwissenschaft, emerging not least from Goldziher's reformist agenda, of an always culturally and historically placed, thus even epiphenomenal 'Islam', been rediscovered as cutting-edge anthropology or the finger-wagging cudgel of an apparently only contemporary critical historical consciousness.(P.255).

2.37. IJMA IN THE EYES OF GOLDZIHHER

It is the doctrine of the infallibility of the consensus ecclesiae that is herein articulated; the Arabic term *idschmā'* (consensus) has been utilized to capture and signify this fundamental ideal of Islamic Orthodoxy. Its application we are to encounter often in the course of our exposition. It provides the key to understanding the developmental history of Islam in its state, dogmatic and legal relations. What is embraced by the whole Islamic community as true and correct must be reckoned as true and correct. In rejecting the *idschmā'*, one alienates oneself from the orthodox church. That this principle in Islam emerged only in the course of its [further] development, illustrates the fact that one cannot easily derive it from the Qur'an itself.(P. 236).

One will have perhaps noted that in this principle are contained for Islam the facultative seeds of free movement and developmental capacity. It provides a desired corrective against the tyranny of the dead letter and of personal authority. It has proven itself, at least in the past, as the especially outstanding factor in the adaptive capacity of Islam.¹⁷⁹

And, as he put the matter in relation to the progress of Islamic Studies, "We now know, and this knowledge of ours represents one of the most important advances in the field of Islamkunde, that the principle of consensus is the key for the understanding of the developmental parameters (Entwicklungserscheinungen) of historical Islam."¹⁸⁰(P.236-237).

This principle was for Goldziher so decisive, and as we'll see not only for historical Islam but as much for the prospective reform of Islam to come, that he termed Sunni (Orthodox) Islam, as opposed to what he took to be the fundamentally authoritarian Shi'a variants, an "Ijma'-church (Idschmā'kirche)".181(p.237).

It was against speculative philology's essentialization of Islam as a creation and, from beginning to end manifestation, of the Arab (Semitic) spirit. It replaced the ethno-philological focus on a dichotomy between Aryan and Semitic as the motor of History with a universalist historicist one between the Medieval and Modern. Accordingly, it moved decisively against the missionary Christian essentialist religious distinctions between Islam and Christianity. It wanted further not mere philological acumen in editing manuscripts but a true cultural history of Islamic societies and history. And, the fundamental step it took in this direction was not simply to appropriate indigenous Muslim examples and understandings as the philologically bent still did. It was defined rather by critique of the traditionalist Muslim self-understanding itself bent on reducing 'Islam' to a self-identical coherence standing outside of history. It was this traditionalist self-understanding that Goldziher's account of the unconscious dynamism introduced by Ijma' sought to underscore.(p.237).

2.38. IJMA AS A WAY TO NEW APPROACHES

The Wahhabis countered the extant consensus so as to be able to read reactionary ideas into the original sources, the Qur'an and the Hadith, the modernists, so as to read modern liberal ideas into them. The point, as Goldziher saw it, was ultimately to reorient critically Ijma' itself, from the past to the future, from traditional to historical consciousness: to historicize properly the past, meaning precisely Islam's revealed and holy documents themselves, so as thereby to realize the prophetic meaning contained in them.(P.277).

2.39. IMPORTANCE OF IJMA ACCORDING TO GOLDZIHHER

To understand the precise balance of enthusiasm and criticism in Goldziher's account of the Islamic modernist program(s), we must again stay with his focus on Ijma'. For, while Goldziher saw this principle as the foundational source that made possible and the underlying motor that had driven the dynamic development of properly 'Islamic' ideas and institutions in the past, he also stressed how, historically, it had come to constitute an equally powerful instrument religio-theological and cultural stagnation in Islamic history.(P.277).

2.40. ISLAMIC LAW: NAPOLEONIC CODE OF ISLAM

For, again, the corpus of Islamic law had come to proffer itself as divinely stipulated regulation of every aspect of human life, extending, in Goldziher's words "to ritual laws in the widest possible sense as much as to the legal relations of social life, to the laws of worship, of the alms tax, of the fast, of pilgrimage, of purity, to the dietary law, religious war, just as much as to the fundamental doctrines of politics and constitutional law, and to the regulation of familial, inheritance law, of the law of property and debt, to penal law and that

of court procedure.”¹⁸² And, outside observers and scholars had come accordingly to presume this law, in its all-encompassing elaboration and claims, as the underlying and effective legal order constitutive of the Muslim state and the Muslim family. They presumed shrewd legislators had devised it in the interplay of and to meet the needs of social praxis, a world empire unified under the banner of Islam, its implementation and maintenance a primary care of Muslim authorities in the thirteen centuries thereafter: this body of law had come to be viewed, as Goldziher put it, as “a Napoleonic Code of Islam.”¹⁸³ (p.237).

2.41. ISLAMIC LAW WAS AN IDEAL NOT A REALITY AS A POSITIVE LAW

However, what critical historical inquiry, according to Goldziher, had come to demonstrate was that Islamic law’s function had not been that of positive law. That, from relatively early on, only a small part of this system of law had become a mainstay of social practice: at most its ritual requirements for religious worship and its prescriptions for familial life and even the latter only in the circumscribed central lands of early Islamic penetration. In the other areas, the actual administration of justice had been and continued to be a matter distinct from the theological law: “So you see, that we have here to do not with a living law and that those jurists were and are on the wrong track who, without viewing the character of Islamic law in the light of history and critical examination of the sources, turned dead Codices into data of legal life and employed such [manner of] inquiry as the basis of comparative legal studies.”¹⁸⁴ For, what historical critique in fact revealed about the socio-historical character of Islamic law was its predominant function and status as an ideal, as against a positive law. (.....)

The “historical truth” showed that:

*what we call Muhammadan law is, at bottom, an ideal law, a theoretical system, in one word, an academic school-law, that reflects the thinking of pious theologians on the make-up of Islamic society, and whose sphere of enforcement pious rulers liked, so far as this was feasible, to widen, but which has been hardly ever in Islam the real practical norm of public life. [One] finds in it much more a Pflichtenlehre (doctrine of duties) of wholly ideal character and theoretical meaning, elaborated by generations of pious scholars, who wanted to regulate life by the measure of a time considered by them the golden age, whose traditions they propagated and developed. Even the penalties mandated for the transgression of religious laws are often only ideal claims of the pious, dead letters, devised in study rooms, kept alive in the hearts of pious researchers, but neglected and pushed back in life, wherein wholly other measures were actually in effect.*¹⁸⁵(P. 238).

2.42. THE ROLE OF ISLAMIC LAW AND SCHOLARS OF IT

Goldziher’s historical analysis of Islamic jurisprudence projected accordingly a divine law revealed, in its origins, prophetically and later extended by ‘testimonial’, which is to say convenient, projections of prophetic tradition to meet a range of practical exigencies. Soon, however, and eventually decisively this law, rather than taking hold of everyday positive expectations, became for the most part reified into an ideal, whose terms nonetheless

remained, as we've now seen, with Ijma' and in line with the unconscious rhythms of traditionalist consciousness, subject to revision over time. It was precisely this shift that led Goldziher assign an epochal role to the transition from the Umayyads to the Abbasids. In the Umayyad period, nascent Islamic juristic elaboration had been made the province of the pious outside the state. With the Abbasids, they were brought back in, but as a kind of mere ideological bureaucracy (p.238).

To gauge the, in Goldziher's analysis, costly implications of this ideal discourse over the course of Islamic history to his own day for social, cultural and religious life, I will here distill the practical meaning and attendant attitude he accordingly imputed to it vis-à-vis the three temporal modalities. In the modal present, in the face of concrete, pressing social and political realities, Islamic law was figured as having been historically inherently apologetic and rhetorical in function and, consequently, casuistic and rationalizing in its operative methodology. It was, in other words, presented as having constituted the language of legitimate social behavior and public action. Its thus acknowledgment however exactly militated against and vitiated its implementation. In the Vorlesungen, the examples Goldziher gave were of the casuistic subterfuges used by Islamic jurists to relax, in view of the needs of the day, proscriptions on the consumption of alcohol or other dietary obligations. And, he with bated contempt pointed to the large body of legal tricks devised by them, for instance, to escape with a freed conscience the impact of oaths and the (legal) obligations incurred therein. The pages of Islamicists were becoming, in turn, rife with the pattern of Islamic polities essentially commandeering Islamic jurists as an ideological bureaucracy convenient to and signing-off in the appropriate language on their every contingent design and purpose. The law as an 'ideal' did not positively decide events, but came after and justified and accommodated them.¹⁸⁶(P.239).

2.43. CRITICS TOWARDS CLASSICAL ISLAMIC LAW

Given his reformist perspective and the teleological trajectory his critical, 'scientific' historiography of Islam projected, Goldziher was not surprisingly highly reproachful of this historically dominant ('Medieval') manifestation and modus operandi of law, namely, of 'religious law'. In telling manner, he divided its deleterious tendency in two to highlight its baleful impact, focusing on the one hand on civil, on the other, on religious life. In the civil realm, Goldziher argued, the elaboration of a timeless ideal of essentially rhetorical value often meant the full speculative consideration of virtually impossible, casuistically constructed legal scenarios and, therewith, the erection of over-subtle distinctions and fanciful formulations bearing little reference to the concerns of practical adjudication. He pointed for instance to the serious theoretical discussion and arbitration of potential cases, by Muslim jurists, in the law of inheritance that would simply never obtain. He added, to drive home the absurdity, the incorporation of the categories of superstition within legal discourse, as when one encountered exhaustive juristic disquisitions on the proper legal status of the progeny of marriage between humans and demons (Jinn), not exactly a question of sincere legal prosecution.¹⁸⁷ In the religious realm, the consequence was the pervasive relegation of the internal, devotional relationship of the pious believer to God and of religious rites as a dutiful personal measure of it to a matter of bureaucratic legal

attainment. Religious lawyers from the outside deciding and finessing the conditions in which the requirements of religion and conscience could be said to have been adequately acknowledged and just so met was almost certainly even more unwelcome to Goldziher than the abysmal socio-political repercussions of such lawyering:.....(p.239-240).

What emerged from this analysis and the idea Goldziher bequeathed to the generations of Islamicists that followed and the broader 'discourse of Islamwissenschaft' that resulted, was that of an Islamic civilization, society and polity of 'Medieval' type. It was one with a universalist, collectivist, "catholic" religio-legal ideal managed by a religio-juridical class or bureaucracy, which by this very token however was in fact highly accommodationist and inclusive of reigning prerogatives and practices. It had namely been highly accommodating and inclusive of local ethnic, by which was meant 'national', practices and realities. It had thus historically carved up a highly differentiated and individualized social, cultural and political map, each part of which had to be understood in its own right and the whole of which 'Islamic world' required a highly contextualized consideration. Traditionalist Islamic consciousness envisioned one, eternal 'Islam' and Islamic identity as trumping all others. Islamicists were to understand the repercussions of such a 'Medieval' consciousness that allowed one to speak legitimately of an 'Islamic civilization'. However, in understanding the implications of this homogeneity cultivated in consciousness, Islamicists were not to transfer it to reality. Quite the opposite, they had to mark all the gaps between traditionalist Muslim consciousness and its practice, between the theory and the reality. If Goldziher never tired of returning to and elaborating the paradigmatic importance for the understanding of Islamic history of the cult of saints, it was because he saw it as the greatest proof of this fundamental diversity in Islam. He read its ubiquity and variety under Islam in terms of the persistence of originary, ethno-national traditions. And, he viewed its incorporation in Islamic Orthodoxy as prime evidence of how such religious and national diversity had been brought under a homogenous, traditional cover.

Where the law was concerned, though, saint veneration was not even the most demonstrative case in point. As Goldziher explained in his lecture on the progress of Islam-Wissenschaft, not only was what was to become the canonical Islamic law itself in fundamental aspects the product of the assimilation and further development, post-conquest, of the heart of ancient Near Eastern civilization, of the latter's pre-Islamic heritage and practices including Roman Law. The law of Islam, when it was to be extended beyond these 'core Islamic lands' of first penetration and expansion, was in many areas of civil and criminal justice merely superimposed on the customary rights and practices of the given indigenous population. This was the case in those spheres of family law which for the most part had actually been implemented in the core Islamic region. These areas of only gradual or late Islamicization continued accordingly to adjudicate practical and intimate matters as before, notwithstanding the surface sovereignty of Islamic law. In fact, they received official recognition and toleration under the latter as 'Adat (custom). Here, Goldziher referenced especially the research of European scholars in their respective countries' colonial enclaves: French scholars amongst the Kabyle people of North Africa underscored the continued functioning in an Islamic society of putatively long-standing 'Berber', namely, pre-Islamic and often exactly counter-Islamic, social norms and regulations. And, he especially trumpeted in

this regard the work of his Dutch scholarly colleague and partner, Snouck, amongst the Acehnese and the Gayo peoples of Sumatra in the Dutch East Indies.203(P. 246-247).

2.44. EGYPTIAN'S CRITICS TOWARDS CLASSICAL ISLAMIC LAW AND UNDERSTANDING OF THE SUNNAH

The Egyptians like the Indians had of course zeroed in on the juristic reification of Islam as the object of their reform. But, their approach was not to mangle the Muslim canon in favor of its renegades and an exegetical idealization of the revelation. Rather, they proposed to undertake Ijtihad (an independent study) on the traditional sources, the Qur'an and the Hadith. And, by thus refusing the strictures of the contemporary Ijma' in favor of emulation, to allow precisely a new reading and so consensus, one of an inherently more dynamic sense, to emerge outside of the stultified frameworks and conclusions of the four Orthodox schools of Islamic jurisprudence.

For, it was the Orthodox Madhāhib-schools' transformation of the divine law into a business, their casuistic buying and selling of 'good conscience', that had so corrupted Islam and so damaged Islamic society, whereas the welfare of the Muslim community was in fact the highest imprimatur of the law! One may note the extent to which large parts of Goldziher's 'description' of the complaints of the 'Abduh school about Orthodox jurisprudence mirrored almost exactly his own commentary and ideas on the subject in previous works:

They [the Egyptian reformists] find, in agreement with Ghazālī, who had expressed the very same thought already eight hundred years ago, the key to the explanation of the indisputable reigning decadence in the fact of the fossilization of the four Orthodox rites with their alone-redeeming science: the fiqh with its approach to the law as built up in the Madhāhib schools—based on antiquated long overtaken circumstances, in no way to be incorporated within the sphere of religion and irreconcilable even between one another—and its useless casuistry...The arbitrary school wisdom of the four Imams and what the later generations of Fuqaha spun around it must be rejected as inadequate to the correct Islam and no longer at all passing in our time. The overwhelming part of this Madhāhib-science basically concerns itself with the normalization of circumstances, which change according to time and place and are as such subject to alteration, i.e. with the rules of commercial and economic relations. This cannot be stopped up by religious ordinance, or for all the future established in static form. The Madhāhib with their divergent determinations amongst one another have introduced division within Islam, which requires for its bloom much more unity.⁵⁸

The solution, the reformist program of the 'Abduh school, was, as already indicated by the tenor of these complaints, a new reading of the Sunna, to effect a division between, on the one hand, the civil and political concerns of Islamic law as subject in their dynamism to progress and, on the other, the more properly religious, i.e. personal, ethical, devotional and so absolute aspects of it.(P.280-281).

2.45. ISLAMIC MODERNISM/MODERNISTS IN EGYPT AND AL-GHAZALI BEHIND THEM

In this Islamic modernism, Goldziher saw the authoritative impact of al-Ghazali at work: the Islamic modernists of Egypt could rely on him in their insistence on not only the

permissibility but the obligation of Ijtihad in each generation, but also in their sequestering of the religious sphere proper, as one of personal devotion, from the socio-cultural affairs of the world. Of course, the weight of the same authority, Goldziher approvingly noted, was equally behind them when they professed ‘religion’ as a sincere internal understanding of, and relationship to, the one God. Al-Ghazali was behind them when they insisted that this was the spirit in which the practice of Islam’s laws and rituals were to be undertaken as against a mere external, i.e. superstitious, obedience to formal rites handed down the generations, a ‘faithfulness’ left at the almost animal level!⁵⁹ But then this was only one side of the coin. On the other side was the Egyptian reformists’ unequivocal claim that their idea of a dynamic Ijma’, powered by fresh Ijtihad and measured in terms of societal adequacy, emanated directly from the Sunna itself as the only possible correct interpretation of it.

In other words, the Egyptian modernists were determined to view their modernization as a conservative theology that would erase the false, irrational, abusive adaptations—innovation (Bid’a)—of the intervening centuries and return Islam to its original sources. And, in all this talk of the need to re-establish the pristine original Sunna of the prophet so as to revive the true Islam from the nightmare of the “Madhāb-business” and from amongst the since accumulated superstitious refuse about it, Goldziher heard, rhetorically at least, the unmistakable voice of Ibn Taymiya, the puritanical inspiration behind Wahhabism. Ibn Taymiya had also proclaimed Ijtihad an indelible aspect of the Islamic legacy intended to defend its authenticity. Nowhere was this puritanical impact on the ‘Abduh School, Goldziher thought, clearer than in its fulmination against the saint cults, popular amongst ordinary Muslims throughout and tolerated by Orthodoxy, but which they harangued as an inveterately anti-Islamic outrage against true monotheism. He, however, also reminded the reader that Ibn Taymiya would have been anything but sympathetic to the Egyptian reformists’ tack of reading modern socio-cultural prerequisites into the Sunna.⁶⁰ Altogether accordingly, he summed up the balancing act of the Egyptian modernists thus: “So then this theological modernism stands under the influence of three factors: that of the ultra-conservative tendency of Ibn Taymiya, that of the ethical religious conception of Ghazālī and that of the requirements of progressive development.”⁶¹(P.282)

2.46. DOUBLE SYSTEM: ISLAMIC LAW AND URF/ĀDĀT

To underscore the great importance of this new research to the progress of Islamwissenschaft, Goldziher tellingly compared it to the fundamental change of attitude that roughly earlier had served to recast the field of Arab philology: “Just as Arab philology today, more than even just four decades ago, lays, besides the classical language, much weight on the scientific knowledge of the popular dialects, so has one in the period whose scientific progress forms the subject of this lecture also made the ‘Adat, so usual a phenomenon amongst the Muhammadan peoples, evermore the object of research and historical examination. Without knowledge of it the study of living institutions remains wholly inadequate.”²⁰⁴ Moreover, ‘Adat as the in fact positive law, functioning under the ‘tolerance’ of Islamic law, was for Goldziher altogether comparable to the ‘double-system’ of law in more developed Muslim states historically. In these, positive systems of law, clearly other than Islamic law (i.e. the Kanunname tradition of the Near East) had worked under the

still supposedly theoretical underpinnings of the divine law and touted as 'compatible' with it.²⁰⁵ Hence, the cult of saints, religiously, and 'Adat and the Kanunname, legally, served as primary evidence of what may be called a 'universalist-traditionalist' or 'Medieval' pattern. In this fundamentally accommodationist system, popular and national forms, cultural developments and social and political movements and prerogatives all historically unfurled themselves under the cover of a collective religio-juridical ideal, and could through Ijma' even come over the long haul to revise the latter's contents.(P.247).

2.47. IJTIHAD AND TAQLID IN THE EYES OF GOLDZIHHER

To understand the precise balance of enthusiasm and criticism in Goldziher's account of the Islamic modernist program(s), we must again stay with his focus on Ijma'. For, while Goldziher saw this principle as the foundational source that made possible and the underlying motor that had driven the dynamic development of properly 'Islamic' ideas and institutions in the past, he also stressed how, historically, it had come to constitute an equally powerful instrument religio-theological and cultural stagnation in Islamic history. For many centuries now, it had become a crucial part of the consensus that, in the investigation of all the diverse branches of religious life, which is to say of all aspects of human life as juristically represented, nothing had been left to later generations of Muslims but Taqlid (emulation): as Goldziher derisively put it, the "parroting" of the juristic authorities of the early centuries on all such questions. What was meant by these early authorities was of course the methodologies, practices and conclusions built up in their name in the remaining four Orthodox Madhahib, each with its own distinct rites and legal corpus. Ijma', in other words, had come also to mean derogation of independent expounding of the law, as in 'formative Islam', by way of the autonomous study of the root sources, the Qur'an and the Hadith. The 'the doors of independent ascertainment' (Ijtihad), open supposedly only to the early authoritative period, had been conclusively closed, leaving juristic interpretation the monopoly of the self-styled remnants in the Orthodox schools law.⁴⁸(P.277).

2.48. GOLDZIHHER AS A MODERNIST

In other words, even without reform or one should be specific and say especially without reform and so according to the traditional pattern, the trappings of modernity were now embarked on the road from juristic apology to retrospective ideal. Just as the tradition of Sultanic Kanunname (law letter) had been for generations swallowed under 'Islamic' guise, modern forms would be likewise 'Islamicized'. Though, **as a modernist**, Goldziher believed the modern innovations would be even more universal and permanent.¹⁹⁷(P. 243).

Goldziher, on the other hand, saw Muslims themselves as having provided the sources for Islamicist scholarly advance, while he hoped they would in turn become a part of the modernist, critical scholarship on Islam.(P.274).

2.49. GOLDZIHHER'S SUPPORTS AND CRITICS TO ISLAMIC MODERNISM

Goldziher's thinking here paralleled Snouck's characterization in his 'American' lectures for the American Committee for Lectures on the History of Religions, entitled Mohammedanism. Snouck compared contemporary reformist developments in Islam to the European precedent with respect to Catholicism: he mused that Islamic Catholicism (Orthodoxy) was also countered by both a "conservative Protestantism" (the Wahhabis, its most formidable contemporary offshoot) and a "liberal Protestantism" (Islamic modernism). His qualification of the thesis was also one he and Goldziher shared, though with differing valuations: the traditionalizing dynamism of Ijma' made Islamic Catholicity a good deal more resilient than its European Christian variety (p.277).

This specific balance of support cum critique is clearly **visible in Goldziher's account of Islamic modernism** in *Die Richtungen*. But then he did not simply lump all Muslim modernists into the same camp. Rather, he distinguished between variants differing widely, as he saw it, in motivation, methodology and basic program (p.278)

I conclude this section on Goldziher's take on Islamic modernism with two citations from Goldziher. In the first, we see the extent to which he could meld his own voice and perspective with that of 'Abduh and the Egyptian modernists. In concluding *Die Richtungen*, he gave over its last paragraph, first a line cited from 'Abduh, then a last line of his own, to a paraphrase of their diagnosis of the ills plaguing Islam and their society that might have come out of his own mouth. In the second, we see his general critique of Islamic modernism and articulation of the true meaning of modernist religious reform, which took in, despite being here targeted at the Indians, all Islamic modernists, including those of Egypt:

[‘Abduh:] ‘Were an Enlightener to show how these people [the religious officials and aficionados who put themselves above the superstitious masses and then directly underwrite their ignorant appropriation of religion] make as their own the wishes of the princes and the powerful, the notables and the rich; how they author books for them, issue laws and subtle circumventions of it, all while barring people access to the Qur’an and to the Sunna and shackling them to their own books; so then it would become clear to the reader of such explanations how these people have squandered their religion, and that this is the reason why God has delivered sovereignty from them to those, against whom there is no headway.’ The political fall of Islam is thus a consequence of the corrupt behavior of the official teachers of religion and their wrongful conception and stupid handling of the same.⁷⁸

It is easy to see that the tradition of Islam must, in this work of modernization, undergo a good deal of reinterpretation and adjustment not liable to justification before historical critique. This new "Mu'tazila"—as one calls it—has also exercised a considerable influence on the religious thought-world of the Muhammadans outside India. Is it as yet admittedly far from having won the Ijma' for itself, it carries within itself all the same the seeds of a new developmental phase of Islam. Of course, to a higher level of religious life, the believers of Islam, whose total number today exceeds 200 million, will only be able to elevate themselves by way of the historical examination of the documents of their religion.⁷⁹(P.290).

Hence, it should now be readily clear that if one may still say with Van Ess that **Goldziher saw and identified with the Islamic Reform of his time, as caught between a sclerotic Orthodoxy, on the one hand, and the struggle to stave off imperialist deracination, on the other.** That, nonetheless, pace his account, he was altogether, born of his own personal stake, aware of the complex position and possibilities of the then ‘reform’, and thus viewed Muslim reformist comrades as also equally poised between the reactionary, puritanical Wahhabis, on the one side, and the frivolous ‘cultural modernists’, on the other. **His own stance was not in the middle, i.e. with the Egyptians, but committed to the overcoming of the distinction, via the critical historicism that would break through the ‘traditionalist (un)consciousness’ blinding all** (p.291).

2.50. GOLDZIHHER’S FRIENDSHIPS WITH AL-AFGHANI -TAHIR AL-JAZAIRI - ABDUH AND OTHERS

Goldziher’s dialectical engagement with Islamic modernity was, however, never merely one conducted through scholarship. We can track it rather on the basis also of more personal, bi-lateral encounter (p.291)

This renowned exchange has frequently been discussed by others, and here it will suffice to note that while Goldziher was eventually to express his approval of al-Afghānī’s criticisms of Renan, earlier he does not seem to have been moved by the debate. **He certainly agreed with al-Afghānī’s arguments that Islam is superior to Christianity and that British colonialism in India was to be deplored,** but he probably would have argued that these were not the central points to be made in a reply to Renan (p.293).

This renowned exchange has frequently been discussed by others, and here it will suffice to note that while Goldziher was eventually to express his approval of al-Afghānī’s criticisms of Renan, earlier he does not seem to have been moved by the debate. He certainly agreed with al-Afghānī’s arguments that Islam is superior to Christianity and that British colonialism in India was to be deplored, but he probably would have argued that these were not the central points to be made in a reply to Renan (p.293).

Conrad here seem so anxious to make Goldziher the great respondent to Afghani that he ends up not doing justice to what was in fact a great reformist encounter between these two thinkers (p. 293).

Goldziher’s clearly sympathetic prose portrayed Afghani’s restless political agitation as having played an essentially revolutionary role in awakening the Muslim world to the need for political and cultural autonomy both internally, with respect to autocracy and reactionary religious Orthodoxy, and externally, with respect to European imperialism and condescension (p.294).

88 Goldziher, Tagebuch, 68. See also *ibid*, 71, where, profiling his eventually unbelievably busy daily routine in Cairo—going, as he put it, “from paradise to paradise”—i.e. as filled with his studies at al-Azhar, at the Khedival library, many meetings, much socializing and various outings, he again confirmed that he continued to reserve an hour every evening for “the heretic Dschelâl ad-din”.(p.294/88).

Further, it cannot actually be said that Goldziher paid little attention to the 1883 Afghani-Renan debate, at least not until he came to write his Memorial Essay on Renan. The reality is that this exchange quickly became for Goldziher the identifying marker for his fellow anti-Renan Muslim comrade thereafter. Afghani contra Renan became so engrained in his mind that the mention of one naturally brought up the other and their polemics (p.295).

In fact, Goldziher so clearly relished mentioning the 1883 exchange that one is tempted to speculate he saw in it some manner of personal triumph (p.295).

Finally, Goldziher saw his protagonist as having been almost singularly influential in provoking the 1891-2 Tobacco Protest in Persia, against the government's 1890 Tobacco Concession to British interests (p.295).

Still in the midst of writing the explicitly and fervently anti-Renan *Der Mythos* during his Oriental trip, perhaps it was he who had first apprised Afghani of Renan and his ideas in Cairo and that he viewed his friend's public refutation of Renan as their conversations having borne fruit. (p.295-296).

Hence, instead of beside the point, Goldziher's characterization of Afghani's standpoint in the 1883 debate represents in part a projection onto the latter of his own deep-seated views. He was happy to be able to put them in Afghani's mouth. Islam as an advance over Christianity and the struggle against imperialism: let us take up these two crucial points in Goldziher reformist practice.(p.296).

2.51. ABDUH - QUR'AN - UNIVERSE

There were however leading passages in which 'Abduh, more circumspect, reiterated that the Qur'an's discussions of the divine creation had as their purpose after all neither to expound scientific theories nor to introduce criteria for deciding between them. Instead, their specific aim was to alert the individual, by proffering the beauties and perfections and creation, to the knowledge and understanding of their God, the creator. This, Goldziher, again quite clearly, dubbing it a "much more original" standpoint, thought much more salutary (p.283).

2.52. ABDUH'S HADITH COMMENTARY IN THE EYES OF GOLDZIHHER

Goldziher, for instance, used a favorite Hadith of his for purposes of historical illustration— cf. Goldziher, "Die Fortschritte der Islam-Wissenschaft in den letzten drei Jahrzehnten", *Gesammelte Schriften*, IV, 452-3—one, counter-disputed by other Hadith, which rejected the contagion theory of disease as a superstitious abrogation essentially of the omnipotence of the divine prerogative, to show how ahistorical modernist exegesis, as he saw it, could become; the Hadith in question instructed those who found themselves in a place of pestilence to stay put rather than flee, and those not there to stay away; the modernists, he noted, now wanted to read this an anticipating a sanitation ordinance a la modern hygiene. See Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, 357-8.(P.283/66)

2.53. ISLAM/RELIGION BETWEEN GOLDZIHHER AND AL-AFGHANI

Nonetheless, in asserting comparable conclusions, it is of the essence to remember that the two thinkers arrived at them, to the extent that they can be characterized as agreeing, from altogether distinct, even diametrically opposed, perspectives. Afghani has been seen as a political theorist caught between religious Orthodoxy (as a source of socio-moral authority and solidarity) and the demands and opportunities of modern scientific society (needed for self-defense but as also allowing for spiritual and material progress)¹⁰⁹ Goldziher saw him as equally challenging the prevalent autocracy of the Muslim states of his time. But, what the great Muslim reviver of philosophy wanted was reconciliation, the projection of true Orthodoxy in light of modern social and scientific mores. Goldziher has often also been approached in the same way, as caught between his Jewish tradition and science. However, it is essential to understand that Goldziher was never in any way caught between his religious tradition and his critical science. Nor did he presume any inherent tension between religious tradition and Orthodoxy and the critical historical point of view in need of his reconciliation and overcoming. Rather, he believed that only the critical scientific examination of religious tradition and Orthodoxy would render them genuinely and teleologically 'religious' and accord them thus full emotional sincerity and depth (p.302).

Thus far, we have essentially viewed Afghani through the eyes of his Islamicist friend, namely, in the areas of their agreement as well as in Goldziher's critique of his reformist counterpart's traditionalist, retrospective reading of Modernity into Orthodox tradition. But, of course, Afghani had his own perspective on and path to these points of 'agreement', which not only did not necessarily conform to Goldziher's projections onto him, but have been certainly as historically consequential as Goldziher's. As Nikki Keddie has noted, in sifting through the complex web of positions Afghani assumed with respect to quite disparate audiences, besides expedience, a deeper underlying logic: an evolutionary, functional conception of 'religion', which viewed it as having, in the early stages of any properly human development, played the fundamentally civilizing role, inculcating upon the populace, through prophecy and revelation, the mentalité required for morally responsible co-existence and social solidarity. It was this that had then made possible that philosophical reflection on the part of an intellectual elite that constituted the opening to the path of spiritual perfection as well as scientific, technical and material progress (p. 303).

Consider then how poles apart Afghani's and Goldziher's positions were on the nexus, 'Islam' and 'science'. Afghani appropriated Islam primarily as an instrument of socio-cultural solidarity at the origin of civilization, philosophy and science that, for continued progress, had, however, to be as much as possible subjected to these. Goldziher crowned a critical Islamic monotheism as the scientific telos of human civilization as such. These two divergent interpretations of Islam, Afghani's essentially 'socio-cultural' vs. Goldziher's primarily 'teleo-religious' one, have continued, in their difference, to define the contours and the question of what one may permissibly dub 'Islamic Modernity': was one to privilege Islam and its traditions as a locus of social, political, cultural and historical progress as Afghani did? Was Islam culture? Or, did precisely the ultimate emancipation and autonomy of the cultural sphere from the language of Islam and Islam's elevation, as Goldziher saw it, to a 'pure'

'religious' realm constitute progress in this sense? Was Islam as culture only a masking of culture? The question was to come to a head within Islamwissenschaft itself, in the first fundamental debate that divided the field before the public at large, on the properly 'scholarly' stand on the Ottoman Jihad declaration in WWI. Was 'Jihad' a reified, opportunistic mask of political prerogatives? Or, was it part of a cultural tradition that could be appropriated self-consciously to survive crisis in the present, which was what 'cultural identity' in fact meant? Hence, the dialectical attitude of Islamicists with respect to Islamic modernity was not to be, notwithstanding its pedagogic predispositions, a one-sided matter, leading, in the midst of WWI, to a split in the field itself (p.304).

2.54. EGYPTIAN ISLAMIC MODERNISTS IN THE EYES OF GOLDZIHNER

In sum, Goldziher welcomed the Egyptian modernists' struggle against the juristic reification, corruption and alienation of Islam in Orthodoxy and their avowal of a dynamic *Ijma'*, but not their insistence on reading this in the traditional pattern, conservatively and apologetically, into the immaculate 'original' Muslim sources. Their like maneuvering of the latter towards modernity killed the historical sense, whereas, **what was needed for the historicist purification on the horizon, as Goldziher saw it, was precisely a critical, self-conscious appropriation of these very sources, a scientific study of their historical constitution and reception that would reveal their dialectical development and thus religio-teleological meaning** (p.284).

2.55. MUSTAPHA AL-SIBAI AFANDĪ, AMEER ABD AL-QADIR AS FREEMASONS OF DAMASCUS

71 See Goldziher, "Über die Benennung der "Ichwan al-safa'", *Der Islam* 1 (1910): 22-26. On the question of the historico-cultural role and meaning of Freemasonry in the modern transformation of the Middle-East, a still rather neglected subject in English language scholarship and, locally, with books still being written on it as a Jewish conspiracy, see for the above context, Keddie, Nikki. Sayyid Jamāl ad-Dīn "al-Afghānī", 92-123; and Van Ess, "Goldziher as a Contemporary of Islamic Reform", Goldziher Memorial Conference, 46-7. In the *Oriental Diary*, the Damascene Muṣṭafa al-Siba'i is the consummate representative of this synthesis of Freemasonry and Sufism amongst the Arab social elite of the city. In the *Tagebuch*, Goldziher represents him as, notwithstanding his "free-thinking" views, which he did not hide as having been the inspector of the "pious foundations" (i.e. *Awqāf*) for Mecca and Medina and as a generally influential man of extensive reputation in the scholarly and cultivated circles of the city. In the *Oriental Diary*, he's introduced upon meeting as "a venerable Arab...esrtwhile high administrative official, now rich property owner and bibliophile", with whom Goldziher "concluded a covenant of friendship"; Siba'i opened his house and his library of manuscripts to Goldziher and, besides clearly spreading his name throughout Damascene 'society', did his best to initiate him into Sufism and Freemasonry. At one point, we find him eating surreptitiously with Goldziher during Ramadan, which the "arch-hypocrite", as Goldziher dubbed him recalling this occasion, did not want to advertise! Both the *Oriental Diary* and the *Tagebuch* exude an air of amused affection for him; see

Patai, *Oriental Diary*, 114-8, 120, 121-2, 126; see also Conrad's corrections to Patai's notes in the *Oriental Diary*, Conrad, Lawrence I. "The Near East Study Tour of Ignaz Goldziher", *Journal of the Royal Asiatic Society*, (1990) no. 1, 116 (his corrections to pp. 116:21 and 117:10 of the *Oriental Diary* should be in reference to Siba'i and not as he has it there to Dhahabi); see also Goldziher, *Tagebuch*, 56, 58. Even more, "the famous [Amir] 'Abd al-Qadir" (1808-1883), as the *Oriental Diary* had him, the leader of the resistance to the French invasion of Algeria who, ultimately defeated and exiled, had eventually come to Damascus to retire, had become a member of the local Freemason lodge. One of his sons—Muḥammad (1840-1913), as we find in the *Tagebuch*, where he is presented further as continuing the political activities of his father, was at the time in fact the grand master of the Syrian lodge. It was a "secret" Goldziher was let in on, as he then put it, during his stay in Damascus. He met the sons at a dinner at the house of Muḥammad, to which he was invited; he judged: "the sons of the great man are tainted by European culture; they lived for several months in France and Italy [their father had sent them there]." In the *Tagebuch*, the son Muḥammad is "a half-cultured Europeanized (europäisch halb-gebildeter) gentleman", master of the Freemason lodge", though still capable of making Goldziher at least happy by deciding Damascus the greatest city of the world; in the *Oriental Diary*, he clearly cared that "I think left the best impression" with this group. He judged their father later in the *Tagebuch*—where he called father and sons "the lions of Damascus"—as altogether self-conscious that he formed one of the main attractions of the city. See Patai, *Oriental Diary*, 123, 128-9 Goldziher, *Tagebuch*, 59, also Van Ess, "Goldziher as a Contemporary of Islamic Reform, Goldziher Memorial Conference, 46-7.(P.285/71).

MUSTAPHA AL-SIBAI AFANDĪ was Shadhali sufi, a mason, and member of city concil and one of the governor of Foundation of al-HARAMAYN

آراء وافكار

رسالة المستشرق الكبير غلديزير

في مكثبات دمشق منذ ٦٥ عاماً

عن مجلة المستشرقين الألمانية

ص ١٦١ - ١٦٨ سنة ١٨٧٤

دمشق في ٢٧ رمضان ١٢٩٠ هجرية

من الأستاذ غلديزير إلى الأستاذ فليشر

سأحدثكم عن أهم المخطوطات التي رأيتها في مكاتب العلماء الخاصة ولوانها قليلة العدد
أول هؤلاء العلماء بنو كائنه وسماعته مصطفى الفندي السباعي عضو المجلس البلدي
ومتولي اوقاف الحرمين وهو صوفي شاذلي وماسوني في الوقت نفسه . اجتمعت به كثيراً

2.56. INDIAN ISLAMIC MODERNISM

Two broad tendencies thus characterized above all the general direction of Indian modernism. First was the need to see the Qur'an as not only the fount of an inherently progressive outlook, but, by ahistorical and apologetic means, as itself a singularly progressive text within its immediate cultural environment and, even still, in anticipating the cultural progress to come. Goldziher picked on, especially, Sayyid Ahmad Khan's conjecture that, all 'appearances' inside and outside the text to the contrary notwithstanding, Muhammad was, in an alleged ban on the institution of slavery prevalent amongst the Arabs, the first spiritual leader to have outright fought the barbarity. Second, having thus committed to the apologetic idealization of the Qur'an, was the Indian modernists' willingness to ride roughshod over the rest of the traditional literature of Islam, even crucially the 'critical' collections of Hadith as open to suspicion, much less the biographies and histories, which they likened to fables and legends. The attempt to draw religious understanding from all of this was said to be akin to trying to do so from The Thousand and One Nights!⁵⁴(P.278-279).

52 Mawlana Abu'l-Kalam Azad, a leading intellectual of the Khilafat movement amongst Indian Muslims, which, a generation after Sayyid Ahmad Khan's British accommodationism, sought and reflected a reorientation politically towards the pan-Islamist ideas of Afghani, and who had himself thus come under the influence of the latter and Abduh', proffered a classification of the Islamic Reform of the era much akin to Goldziher's. He distinguished between three types. First, there was the "westernized modernism" of the first generation, which he contemned "servile imitation", amongst which he counted the early Indian modernists, including Sayyid

Aḥmad Khan. Second, there was the movement for “political reform” in whose ranks Afghani was prominent. And, finally, there was that demanding “religious reform”, in which grouping, he, like Goldziher, placed Abduh’ and to which he considered himself to belong. See Ahmad, Aziz, “Sayyid Aḥmad Khān, Jamāl al-dīn al-Afghānī and Muslim India” in *Studia Islamica*, No. 13 (1960), 73-4.

2.57. GOLDZIHHER AS A REFORMIST

I have said repeatedly that the Goldziherian trajectory of Islamic history was a reformist one and have titled this chapter accordingly. **I have said that, as with Goldziher’s conception of Jewish history, it involved essentially a historicist account, in which the critical, ‘scientific’ reading of religious texts, traditions and movements constituted not only the methodological means of illuminating the historical process but in fact projecting and realizing the latter’s end.** In this view, critical scholarship, far from tending to extinguish pious emotion, served to purify and amplify it. It was put in the position of highlighting and instantiating the analytic cum socio-historical conditions of such purely religious sensibility and thus presented as encompassing the path to the realization of prophecy. We are now in a position to make sense of this claim. The most appropriate way of doing so is to follow Goldziher’s own lead. **I will elucidate his reformist perspective, as he himself did it, namely, via his assessment of the alternative reformist currents active within modern Islam which themselves called for a transformation of the status-quo.** I’ll show that Goldziher’s discussion of contemporary movements within Islam was structured precisely so as in embedded, ‘dialectical’ manner to telegraph his own reformist position without as in *Der Mythos* making the matter once more dangerously explicit. I will produce such a dialectical, reformist reading of the *Vorlesungen*, and then take-up the matter in the concrete at the beginning of Part III, where we will investigate more closely Goldziher’s encounter with and reformist critique of the Islamic modernism of his time.(P. 248).

2.58. SHARIA AS AN IDEAL IN THE PAST PRESENT AND FUTURE

We are now in a position to conclude with our temporal schema, namely, our structural paraphrases of the analysis, in Goldziher, of the concrete socio-historical meaning and propensities of Islamic law as an ideal system with respect to the present, past and future.(P.243).

2.59. SHARIA

We are now in a position to conclude with our temporal schema, namely, our structural paraphrases of the analysis, in Goldziher, of the concrete socio-historical meaning and propensities of Islamic law as an ideal system with respect to the present, past and future. Again, in this narrative, the horizon of Islamic law was with respect to the present one broadly of rhetorical legitimation and of ideological scope. With respect to the past, it was one of retrospective idealization of settled practice. Its horizon vis-à-vis the modal future was gauged by Goldziher, by contrast, in roundly eschatological terms: in this direction, there was, it could be said, a ‘moment of truth’, a recognition of the ideal and otherworldly status of this law. To begin with and especially revealing in this regard, the first attempts at

systematic elaboration of the divine law in Medina had, as noted, in fact occurred outside of and in tacit opposition to state power held by the Umayyads. As Goldziher explained, “Already the eldest literature of Islam is full of complaints against the neglect of the religious laws of the ‘Ulama’ and of the latter’s antagonism against the practicing, practical judges, that is, against the people’s representative of the living law.”¹⁹⁸ To the pious Muslims of those first generations, Umayyad rule was suspect and lacked legitimacy from a religious point of view, not simply, as with the partisans of Ali and his descendants, because conflict with the house of the prophet had first brought it to power. The ensuing bloody crescendos in which this base regime did not spare Islam’s holiest sites were also not the crux of the pious axe against the Umayyads but rather, above all, their indifference both politically and personally to the divine law wielded by the religious scholars and the theo-bureaucratic ideal embodied by it. (P. 243-244).

2.60. ON THE MAHDI

“Now, it was as a utopian palliative against these festering frustrations of the pious, as Goldziher put it, that the idea of and hope in the Mahdi, the world-redeemer whose eschatological appearance was to set all matters on the right theocratic path, had emerged already in the early period. Eschatology had presented itself to the pious as the means, on at least the emotional plane, of “reconciling the existing facts with their religious feeling”.¹⁹⁹ Sent and led aright by God, it was to be the mission of the Mahdi to establish definitively the divine order on earth. It was for him to return a world filled with injustice to the state of affairs that had allegedly obtained, as the Sunni’s eventually cognized the matter, in the ‘golden epoch’ of the four ‘rightly-guided Caliphs’ that had succeeded the prophet at the beginning of Islamic history. This was a period that, notwithstanding the social and political tumult that in fact characterized it, came to be conceived as one in which society had been actually administered by the sacred regulation promulgated for it through God. Relying on Snouck’s work in this area, Goldziher argued that, in its original incarnation early-on, this belief and hope in the Mahdi, namely, cosmic redemption in the realization and avenging of the divine law, had coincided with an appropriated conviction in the Parousia and messianic trajectory of Christ that thus made its way into Islamic thinking and tradition. Soon, however, new elements had entered the fray that served to distinguish the role of the Mahdi from that to be played by Christ’s second coming and so to relegate the latter, in this respect, to an accompanying or auxiliary phenomenon. Amongst them was the emergence of a more realistic attitude that looked to the promises and propaganda of subversive groups: these now took to describing their aim as that of vanquishing the ‘impious’ regime so as to institute a social order governed by divine justice and thereby quicken the advent of the Mahdi. Here too the Abbasids were to be the model. In other words, states in waiting were wont opportunistically to cast themselves in this guise” (p.244-245).

“For the Shi’a, however, eschatology became a more fundamental and all-encompassing aspect of their identity and self-understanding. But, that further demonstrated Goldziher’s and the more broadly Islamicist argument about Islamic eschatology as response to the engrained perception of gap between theory and praxis, ideal and reality. For, Shi’i opposition to and frustrations with existing reality were a good deal more radical than mere

'abeyance' of the law: they were committed to the idea of continued prophetic leadership of the Islamic community through the lineage of the prophet. Eventually, a growing spiritualization of their initially essentially political struggles had brought on the notion that certain men in the prophetic lineage, one in each generation, was pre-ordained as infallible, superhuman Imam. He was envisioned as empowered by a special knowledge passed from the prophet down this family chain, to exercise, as God's representative on earth, much the same exemplary authority of the prophet over the Islamic community encompassing all: religion, politics, law. From this standpoint of course, the whole course of Islamic history after the prophet was bound to be viewed as an unending anathema of sacrilegious usurpation and murder, a perpetual occasion for bottled-up rage. For the genetically oppositional Shi'a then, the Mahdi idea became and a la Goldziher, was bound to become a core aspect of their religious doctrine and attitudes. The twelfth of the Imams (the 'hidden Imam'), gone into occultation as a child but said to retain all the same a continuous imprint on the course of history, would ultimately return in triumph and mark History as one of providential justice or revenge, with the Shi'a getting the last laugh. For Goldziher, it was all further proof that in its emanationist, and when pushed, even incarnationist theories of prophetic leadership, Shi'ism, in a tight series, was inherently authoritarian, opened the door to paganism and was in the final instance a religion of resentment.

Meanwhile, in the Sunni case by contrast, the successive and inevitable disappointments with subversive propaganda upon its coming to be enshrined in power had served, Goldziher said, to render the redemption at the hands of the Mahdi an increasingly utopian phenomenon prorogued to a hazy future. It had become accordingly, in this context, over time increasing the province of the popular imagination and embroiled with a mass of mythological flourishes that, though they did not succeed in penetrating the canonico-Orthodox heart of the traditional literature, remained nonetheless quite traceable at its margins. Goldziher emphasized hence that for the Sunni, in direct contrast to the Shi'a, the eschatological belief in the Mahdi, despite its traditional documentation and theological handling (and Goldziher meant to suggest because of the embarrassing record of political opportunism this made for), never became a basic dogmatic requirement. However, that caveat was in no way meant to downplay the continued, punctuated practical importance of the rampant popular mythology of the Mahdi amongst the Sunni. Quite the contrary: Goldziher, in tandem with Snouck, suggested that, throughout Islamic history, when in moments of crisis the apologetic discourse of the present was destabilized, the eschatological horizon thereby opened up anew. Namely, when the gap between the extant reality and the sacred ideal of the law became all too visible and unbridgeable and so served to open up the space of the future as one of eschatological reckoning, then religio-political indignation against the powers was liable to assume the mantle or cause of the Mahdi. And, as in the Early Islamic period, it spelled essentially always opportunism. To trace this history of eschatological political engagement into the contemporary period, Goldziher simply referenced the in Europe much bandied about Mahdi movements of the latter part of the nineteenth century, which, as he put it, had sprung up in reaction to the "growing influence of European states on Islamic territories." (p. 245).

2.61. ON THE CONCEPT OF ISLAMIC WORLD

So, according to the temporal schema I have set out, Goldziher's analysis of what Islamic law as an ideal-system meant in practice, namely, its socio-historical role from its formation and consolidation through the Abbasid period and its aftermath up to its present adoption as the subject of Islamicist critique should be read as follows. In the present, the law was casuistically elaborated and, reified into its own thing, served thus predominantly not a system of positive regulation but as the inexorable rhetorical ideal by which any pending social or political course had to be rationalized, legitimated. Towards the past, the law's *modus operandi* was an unbeknownst to itself activism, whereby what had in any given period attained through the work of *Ijma'* the status of consensus was made subject to retrospective idealization as tradition. Finally, the always beckoning distance between the ideal of the law and actual reality made the modal future into the sphere of eschatological restitution. Namely, when crisis widened this distance to a chasm, the space of the future opened up so as to make such restitution a plausible handmaiden for opportunists.

What emerged from this analysis and the idea Goldziher bequeathed to the generations of Islamicists that followed and the broader 'discourse of Islamwissenschaft' that resulted, was that of an Islamic civilization, society and polity of 'Medieval' type. It was one with a universalist, collectivist, "catholic" religio-legal ideal managed by a religio-juridical class or bureaucracy, which by this very token however was in fact highly accommodationist and inclusive of reigning prerogatives and practices. It had namely been highly accommodating and inclusive of local ethnic, by which was meant 'national', practices and realities. It had thus historically carved up a highly differentiated and individualized social, cultural and political map, each part of which had to be understood in its own right and the whole of which 'Islamic world' required a highly contextualized consideration. Traditionalist Islamic consciousness envisioned one, eternal 'Islam' and Islamic identity as trumping all others. Islamicists were to understand the repercussions of such a 'Medieval' consciousness that allowed one to speak legitimately of an 'Islamic civilization'. However, in understanding the implications of this homogeneity cultivated in consciousness, Islamicists were not to transfer it to reality. Quite the opposite, they had to mark all the gaps between traditionalist Muslim consciousness and its practice, between the theory and the reality. If Goldziher never tired of returning to and elaborating the paradigmatic importance for the understanding of Islamic history of the cult of saints, it was because he saw it as the greatest proof of this fundamental diversity in Islam. He read its ubiquity and variety under Islam in terms of the persistence of originary, ethno-national traditions. And, he viewed its incorporation in Islamic Orthodoxy as prime evidence of how such religious and national diversity had been brought under a homogenous, traditional cover (p.246).

2.62. MODERN TRENDS IN ISLAMIC WORLD AND THEIR ROOTS IN THE PAST

I begin here by reiterating that Islamic Orthodoxy, in Goldziher's thinking, did not represent a static body of conceptions but was subject to at least retrospective historical change. In concluding the fifth of his Lectures on Islam on "Sectarian Systems" and in anticipating the

coming, final lecture on “Later Formations”, he reiterated that had, in the foregoing, set out those dissident currents that had had an impact on the evolution of Islam up to the point of the definitive establishment of Orthodoxy in Ghazali. But, he immediately stressed why that was not sufficient if one was to understand ‘Islam’ and Islamic history: “However, after this point of time as well the spirits did not rest in peace. We have now still to grapple with later movements whose effects reach all the way up to the modern period.”²⁰⁶ All of these later, patently reformist movements Goldziher considered represented outgrowths of the Eighteenth and Nineteenth centuries and continued to be quite active forces at the turn of the Twentieth century in which he wrote. But, all of them equally, as was clear from Goldziher’s exposition, had structural precedents in the earlier ‘formative’ period of Islamic history(p.248).

2.63. WAHHABISM IN THE EYES OF GOLDZIHHER

The Wahhabis, as Goldziher painted them, were essentially **enemies of Ijmā’** and so of Orthodoxy: they hankered after the original conditions and practices of the first generation of Islam, the ‘original Sunna’, as against the subsequent accretions retrospectively read back into it via the historical decisions of Ijmā’. Goldziher and his colleagues in many ways publicized, even prized, the ‘historical acumen’ of these atavistic reformers. For, here were Muslims who themselves acknowledged and problematized the role Ijmā’ had played in legitimating later historical and cultural developments as ‘Islamic tradition’ and so the gulf between contemporary Orthodoxy and ideals of the original period. Wahhabi grievances, namely, served to confirm the Islamicist vision of the in fact always situated and qualified position of ‘Islam’ in Muslim societies.²⁰⁷ On the other hand, the Wahhabis’ reactionary urge to turn back the clock to the time of the prophet, their disrespect for the historical process and for the clear evidence of cultural autonomy and progression doomed them in Goldziher’s eyes to no more than “sanctimoniousness” and “hypocrisy”.²⁰⁸ (P.248-249).

To start, the claim that Wahhabism or in fact its resonance already in the reformist period itself was simply not on Goldziher’s radar is demonstrably mistaken. First, he and the Islamists after him were from early on fascinated by the Wahhabist movement. As we’ve seen Goldziher, regularly discussed the movement as one perfectly placed to highlight the fundamental importance of Ijma’ (consensus) in Islamic history, namely, the dynamic elaboration of Islamic Orthodoxy that made and ‘Islamic history’ more broadly developmental processes. The Wahhabis were clearly reactionaries who sought to return Islamic society to the original Sunna of the seventh century as allegedly contained in the Qur’an and Hadith and these sources alone. Yet, they were nonetheless considered a heterodox phenomenon by Islamic Orthodoxy, their sense of the Sunna as superseded by the Ijma’, thus proving that ‘reactionary’ and ‘Orthodoxy’ did not mean the same thing in the Islamic context.

Second, however, Goldziher was quite aware that the Wahhabis’ anti-Orthodoxy and willingness to challenge the Ijma’ as it stood at the time made them more than mere reactionaries. Namely, it allowed them in fact a positive cachet and reformist role even amongst Islamic modernists or rather the most, religiously-speaking, serious amongst them.

These modernists sought, by citing and drawing on Ibn Taymiya, the inspiration of the Wahhabis, to position their own attempts at a more modern and liberal conception of Islam itself as a conservative purification of the accumulated abuses of Orthodoxy. It was his understanding of the importance of this influence on the Islamic modernism of Egypt that led Goldziher quite deliberately to characterize the movement there as 'Kultur-Wahhabismus'.⁴⁶ Goldziher's thinking here paralleled Snouck's characterization in his 'American' lectures for the American Committee for Lectures on the History of Religions, entitled Mohammedanism. Snouck compared contemporary reformist developments in Islam to the European precedent with respect to Catholicism: he mused that Islamic Catholicism (Orthodoxy) was also countered by both a "conservative Protestantism" (the Wahhabis, its most formidable contemporary offshoot) and a "liberal Protestantism" (Islamic modernism). His qualification of the thesis was also one he and Goldziher shared, though with differing valuations: the traditionalizing dynamism of Ijma' made Islamic Catholicity a good deal more resilient than its European Christian variety (p.276).

2.64. ISMAILISM IN THE EYES OF GOLDZIHHER

To turn back to the Isma'ilis, Goldziher made no secret of his suspicion that the sect's 'Islamic' profile was little more than a cover: the Isma'ili appropriation of Neo-Platonism was not a la Sufism a bid at greater religious inwardness and devotion, its take on the Shi'i Imam-theory no merely exaggerated or distorted Messianism. **Rather, Goldziher maintained, these familiar conceptions constituted only the hook, the platform whereby the Isma'ilis undertook their destructive work of undermining all the positive aspects of Islam, ultimately of supplanting its universal monotheism by a progressive pantheistic incarnationism.** 'Destruction' was the term Goldziher most closely and persistently associated with the Isma'ili.²¹⁴ He highlighted in this connection their heavy reliance on the allegorical mode of exegesis and stressed the grave potency of this favored and most characteristic of gnostic nostrums. It was not only a subtle and insidious technique of subversion, whereby the Isma'ilis took over Islam from the inside, gutted it of both its contextual as well as ideal meaning, to initiate the believer from one metaphoric level to the next towards something quite the other of the core Islamic message of monotheism. **More, Goldziher took the allegorical mode of interpretation to be, in its ultimately anarchic telos, the most apposite handmaiden to and as thus feeding the authoritarianism and intolerance he believed inherent in all incarnationism, including the Isma'ili variant.**(P. 250).

2.65. THE AKBAR OF INDIA

Ultimately, towards the end of the sixteenth century, he had embarked under the notion of a reform of Islam on the project of an ideal synthesis: to construct the most convincing and satisfying religious system and experience. The resulting eclectic amalgamation Goldziher described as an ethical rationalism anchored in the Sufi ideal of divine oneness and ornamented with Zoroastrian iconography practices. What he stressed about it from the historicist standpoint was two points: first, it could no longer be called Islam. Second, it was

essentially a court religion. With Akbar's passing, it also passed from the scene, and Orthodoxy with little fuss re-attained its official standing (p.253).

2.66. THREE REFORMIST TENDENCIES IN MODERN ISLAM

So, the **first archetypal reformist** movement in modern Islam, **the reactionary** (not conservative) Wahhabis with their literal and formalist mode of exegesis sought to turn back the pages of history to the era of the prophet and so denied the historical process and its inexorable dynamics altogether. The **second, the authoritarian** (not modernist) Baha'is, with their allegorical and anarchic mode of reading, propagated a spiritualist utopianism that led out of Islam and monotheism altogether. Meanwhile, the **third characteristic movement** of reform discussed by Goldziher was that of the **modernist assimilation** proffered by the traditionalist and collectivist process of Ijmā'. This traditionalist path to Modernity had come, in the usual apologetic cum retrospective manner to affirm, as noted, the use of innovations like the printing press. It was in the midst of absorbing the requisites of modern economic life (insurance, government bonds). And, it appeared now set to underwrite rather than just show the usual required deference towards the modern transformation of political life in Islamic states. On this last thematic, Goldziher gave the example of the religious legitimation of the Constitutional Revolution in Shi'i Iran (1905), with a clear reference to the later like occurrence in Sunni Turkey (1908). This shift too had been grounded by reading back constitutional and parliamentary governance into the Qur'an and Hadith.²¹⁶ Goldziher was quite confident that this project of apologetic cum retrospective modernization would continue and gather pace. But, he made clear that as a process of cultural assimilation it constituted in itself no more than the traditional and traditionalist pattern of development in the Islamic world rather than a critical as such modernist one. As he put it after discussion of ongoing attempts to avail modern cultural and political forms of proper Islamic provenance: "The examples cited here have been chosen from the modern development of Islamic relations; but the phenomenon announcing itself in them corresponds to the tendency operative also in previous centuries."²¹⁷ Namely, Orthodox modernization through Ijmā' could not only, like the Wahhabi and the Baha'i movements be traced back structurally to features and dynamics in Islam's pre-modern past. It was a further instance of what, in the traditional Islamic context, was the normative mode of progression (p. 251-252).

2.67. IMPORTANCE OF ORTHODOXY AND IJMA IN THE EYES OF GOLDZIHAR

Hence, Goldziher championed Orthodoxy as Islam's ownmost locus of reform because of its, from his religio-critical perspective, historical, which is to say providential, content and so because of its projected teleo-historicist inescapability. As I have been arguing, the critical study of the history of Ijma' constituted thus the very telos of its trajectory and the means of the purification, the proper universalization and so realization of Islam's monotheism. It is with this underlying framework in presumptive view that we must understand Goldziher's decidedly negative reactions to movements of reform that rejected Ijma' and were thus sectarian in nature. Be the rejection itself reactionary in ethos and, per Goldziher, inherently

hypocritical or be it conceived in 'enlightened', modernist terms, whereupon he projected it as pushing out of Islam altogether, his response remained the same. However, Goldziher's objective of critical engagement with Orthodoxy and Ijma' was positioned equally against the traditionalist, 'unconscious' wielding of the latter over the *longue durée* of Islamic history. 'Islamic modernism' had not as yet broken the pattern that had to be broken, the pattern whereby consensus on contemporary practices and requirements was read back into the originary Islamic past and legitimated as an aspect or implication of the foundational texts that thus ever anew constituted 'Islamic tradition' (p. 254).

2.68. HISTORICAL DEVELOPMENT AND CONSOLIDATION OF 'ISLAMIC ORTHODOXY'

As we saw in the last chapter, the *Vorlesungen*—the clear target here—was anything but involved in a reified discussion of 'Islamic law', 'Islamic philosophy', 'Islamic mysticism' and then 'Islamic sects' as dissected parts of a cadaver, but rather attempted to understand the gradual historical development and consolidation of 'Islamic Orthodoxy' through the divisions between and within these tendencies; and, thereby, simultaneously to identify the 'truth kernels' in each as against their either historical limitations or retrogressive dangers, so as to look ahead, especially vis-à-vis the high-point reached in this regard by al-Ghazali, towards the further purification, i.e. ideal/teleological development, of this same Orthodox balance; so that, the last section of the *Vorlesungen*, 'Later Developments', which Dabashi does not allude to here, was meant precisely to show that Islam was a 'live body', to outline its extant tendencies of development in terms of the movements—truths/historical limitations and dangers—already assayed and, by implicit or concluding commentary, to point to Goldziher's own Reformist vision of the required 'purification' to come. But, to make all of this licit in terms of the discussion of 'professionalism', and besides the fact that a notion like 'putting one's neck on the line'—as all spokespersonship—is relative and historical (no doubt especially when coming from an American professor in New York), Goldziher's clear continuation (in avowed aim and follow-through) of his Reformist program through his Islamicist scholarship, his 'turning to the Muhammadans', suggests that he had a deep personal, praxis-oriented—historicist/teleological— stake in projecting, precisely as an always believing Jew, the telos of a universal purified monotheism by way of the historical development of Islam (whether now those on the Jewish, Muslim or human side find this deluded or simply wrong) (p.351-352).

2.69. REALIZING UNIVERSALITY OF ISLAM

But, the whole aim of Goldziher's reformist project was instead that of burying 'Islam' as a cultural mask. The critical study of its history afforded by modern scientific culture itself was analytically to excise Islam's monotheism, Islam as 'religion', from the cultural and sociopolitical realm. As with the nineteenth century discourse of the 'science of religion' on the proper relationship 'nation', 'culture' and 'religion', Islamwissenschaft began with the presumption that the nation was the appropriate locus of cultural and socio-political reality. 'Religion', in its universality and teleology, which for Goldziher is to say 'Islam' as 'religion',

had to be grounded in the human soul's individual, inward devotion to God. **That was the only means of realizing Islam universally, of forming in it a universal community of God, as against the 'Medieval' universalism that was anything but, whose accommodationism meant immeasurable practical diversity and whose only basis of unity was a debilitating ideological one.** Goldziher put the matter simply to his colleague Hartmann: "You know my standpoint: that religion be a private matter is naturally also my wish and my religio-political ideal." And, as always defending autonomous Muslim development²²⁹ here against European pretensions on the question, something he knew something about from personal experience, he added half-sardonically: "if our central European states will take the lead on the matter, perhaps the Turks will emulate them."²³⁰(P.256)

Goldziher, in Damascus, spoke of having become so absorbed in the Muslim spirit as to have come to think himself a Muslim; that, thereby, he'd smartly discovered Islam as the only religion capable in its very doctrinal-official forms and formulations to satisfy philosophical minds; that it had, therein, become his ideal to raise Judaism to the same rational level, as his experience had shown him Islam was the only religion in which superstition and pagan remnants were scorned not by rationalism but by the Orthodox doctrine; then, in Cairo, adding he'd become so personally attracted to Islam as to now call his own monotheism by this name; and that he did not lie when he said he believed in the prophethood of Muhammad.(p.333-334).

The fundamental thesis of the study has been that Islamwissenschaft emerged in Goldziher's scholarship precisely as such a 'science of religion'. Namely, **Goldziher's scholarship aimed at the reformist reconstruction and idealization of the Islamic heritage.** In his Islamicist work, 'Islam' competitively joined 'Christianity' and 'Judaism' as meant providentially, by a historicist teleology that is, to be 'religion', the universal faith of humanity.(P.358).

2.70. NATIONALISM GOOD FOR MUSLIM SOCIETIES

In the course of the analysis Goldziher emphasized that Pan-Islamism could have been combined with national demands in Egypt only because of the 75 years of de facto independence, whereas in every other country it was the adversary of national independence."^(P.325/161).

2.71. FUTURE OF ISLAM IN THE EYES OF GOLDZIHHER

Goldziher's projected trajectory of Islamic history was accordingly a 'reformist' one precisely in the sense that it was driven by and viewed as ending in this religio-political ideal of a personal God. **Prophetic Islam, the monotheism revealed to the prophet in Mecca, with its emphasis on universal apocalyptic judgment, Goldziher considered akin to the same 'prophetic messianic Judaism' he counted his own.** Prophetic Islam derived from and represented the ethical standard, the call to human responsibility and inexorable judgment. But, of course, equally inexorable and providential had been the historical, the social and cultural context. The prophet's resorting to the sword to allow for the survival of his burgeoning religious community, the descent due to material necessity into the political

realm and his metamorphosis into a politician could not but in turn lead to a corresponding anthropomorphization of the one God. In line with pagan logic and mores, this entailed a presentation of the will of God and human will as in competition with one another and so led to a curbing of the freedom of humanity to conceive of the true divinity of God. Moreover, in the same manner and spirit, it led to a sacralization of essentially practical regulation, setting the stage for the legal reification to come. Hence, in view of this pressing but also spiritually degrading materialist turn, it was in terms of Goldziher's schema more telling than ironic that post-prophetic Islam made its first great historical mark squarely in the political realm. Eventually, in Umayyad rule, it came even to be the other of the pious ratiocination characteristic of Medinese rule. **The Arabs had rallied to Islam's cause because of its signal victories on the battle-field and not its spiritual values.** Islamic monotheism's overarching immediate historical meaning thus was that of a catalyst for the unity of the Arab nation and the amassing of a great Arab empire. For **Umayyads in fact 'Islam' had been most a moniker for the Arab triumph and supremacy their regime represented.**(p.256).

2.72. FUTURE OF OTTOMANS AND HUMANITY ACCORDING TO GOLDZIHHER

From Snouck's picture of an Ottoman agency blotted out by European political rapaciousness to Becker's picture of an Ottoman Sonderweg, the range of the conceptions of what 'modern autonomy and agency' amounted to were diverse and subject to fundamental transformation. Perhaps nothing better sums this up than the fact that when it came the future fate of the Ottoman polity in the 'era of WWI', one could find Islamicists backing every live option on the table: protectorate status (Snouck during the war), Ottoman liberalism (Snouck before the war), Pan-Turkic nation-state (Martin Hartmann), modern Islamic state (Becker during the war).¹⁸ Goldziher's Islamwissenschaft remained throughout an anti-imperialist, modernist and reformist practice. But, it was never something sui generis, though it was altogether distinct in its own right. Rather, it must be understood and analyzed within the complex of questions and the complex range of positions on the nature of 'modern agency' discussed in this prologue. My task in this chapter is to articulate the fundamental character and dynamics of this reformist practice.

By placing it within its Islamicist context, we are vouchered a three-fold starting-point. First, Goldziher was committed to a progressive historicism, like Snouck's, in which the critical task was to recover sociopolitical and cultural developments from under the ideological rationalizations of Islamic jurisprudence and the retrospective traditionalizations and idealizations of the Islamic heritage. These developments belonged, rightly cognized, within the realm of national life while 'Islam' belonged properly within the devotional, that of 'religion' itself. Goldziher's projected privatization of Islam was different from Snouck's, however, in that it was religiously motivated. Second, by direct contrast to Snouck, Goldziher believed that the reform, purifying and idealization of Islam could only occur as an internal, synthetic process. For this process encompassed nothing less than the dialectical unfolding of the Islamic tradition itself, ending in its critical purification. This critical telos of the tradition from the inside was the only path to true reform and it absolutely required Muslim political autonomy. Third, Goldziher's reformist perspective differed radically from that of all of his Islamicist colleagues because, for him, the relationship between European Modernity

and Islam was not a one-way street. In claiming Islamicist expertise over traditional Muslims, Goldziher's tone never even approached the contemptuous one Becker's sense of rivalry could evoke. If Becker wanted the Orientals to know that the day of their expertise from the philologically framed Orientalism of the past was over, Goldziher relied on his capacity to interact with Orientals at the ICO's as a trump card against the philologically obsessed establishment. They could see for themselves that "amongst all the high and mighty Orientalists of the best stamp, no one could speak with the Orientals like Snouck [his fellow inaugurator of the Islamicist program], Landberg [his devotee from Damascus]—and I [Goldziher himself]."19 Goldziher's aim was thus ultimately the incorporation of Muslim scholars and Islamic scholarship into the critical historicist orbit of Islamwissenschaft, which is to say the critical methodologies and perspectives of European Modernity. But, in many ways, this was because he believed Muslims had as much or more to give humanity and Europe by this modernist appropriation. It was they who held a universal monotheistic heritage that, through critical purification, was destined to be 'religion', namely, the universal faith of humankind. And, since this purification could only happen through the critical reconstruction of the Islamic heritage, Muslims were more important subjects of History and protagonists of its teleological process than Europeans.(P.266-267).

2.73. EXPECTATIONS OF GOLDZIHHER FROM ISLAM AND MUSLIMS

They, moreover, showcase Lewis's trademark penchant for presenting 'Islam' and 'Muslim' in a univocal sense, without which his radical dichotomy between 'Muslims' and 'Westerners' would falter. In the above paragraph, "the Muslim", "Muslim sensitivity", "a Muslim theological position", "a strictly Muslim point of view", "Muslim doctrines" and "the Muslims" all work to suggest that to be 'Muslim' is to be offended by Goldziher's critical exposition, and that a Muslim not so offended would be less of one. All of this though is rather ironic where Goldziher is concerned. **It was after all Goldziher himself who had, in his Tagebuch, intimated that, when in Cairo, "I did not lie when I said I believe in Muhammad's prophethood"**. It was Goldziher, whom as I will further demonstrate in this part of the study, made Islamwissenschaft the vehicle of his critical cum messianic monotheistic scholarship and read back this Islamicist turn back into his Oriental trip. It was **Goldziher who believed History was the scene of the providential realization of 'prophecy' and thought not only Islam capable of it but its critical historicization as the very enacting of it**. Lewis's projections, by contrast, kill in utero the very telos of Goldziher's work and of the Vorlesungen themselves, **namely, the idea that the ultimately true Muslim would be one who would comprehend the Islamic heritage in his critical historicist manner**. Lewis's polite insult contradicts Goldziher in making an accomplice of him. And, the starting point of the insult, let us take note, was **Lewis's claim that Goldziher wrote for an exclusively Western audience and in no way conceived a Muslim readership for his work** (p.268-269).

Second, he too viewed Islam as not only capable of revival in this sense, which is say renewed from the inside, but that, the true kernel of monotheism in its heritage, missing in Christianity, would form when reformed the ultimate religion of humanity. That is not all they could be said to have shared. Both also had a comparable sense of the inestimable importance of the Ijma' as having served to sustain Islam historically. They both insisted all

reform appeal to and be channeled through it, to challenge Orthodoxy from the inside. Both, that is, clearly opposed all sectarianism (p. 302).

2.74. MORE LOVE FOR ISLAM

However, remembering this relationship after more than fifteen years in the Tagebuch, its upshot for him was that, as he put it, **he came away with more love for Islam from his time in the archbishop's office than amongst the Muslims themselves** (p.297).

Their ignorance constitutes their charter to my heart. **I can see that scholarship alone does not make a man noble** (p. 326).

2.75. BUT GOLDZIHHER DID NOT BECOME A MUSLIM OFFICIALLY

Hence, one should not doubt that the episode constituted for Goldziher a genuine 'religious experience'—the added flourishes are almost pleading in this sense; but as, **in any case, Goldziher did not become a Muslim, one is bound to think of it as further participant-observation in comparative monotheism** (p.336).

2.76. MUSLIM PRAYS AND FRIDAY PRAY IN THE EYES OF GOLDZIHHER

Having then after the discussion stayed to watch the group pray, he noted in his diary the "overpowering impression" on his mind of the prayer-leader as he **"called out his monotheistic confession into the endless sea. It seemed as if this young Muslim with his sonorous voice represented the fast and unshakable faith combating the storms of the world."** (p.323).

....came in Cairo, vis-à-vis his ardent wish to participate in Friday-prayers, so as **"with the thousands of believers to bend my knee before Allāh and calling out my 'Allāh akbar' to sink with them in the dust before One all-powerful."** This, of course, not being a Muslim, he could not do openly; hence, with the help of a friend, he decided to disguise himself as an Arab and participate in the prayers incognito; he pulled it off and said in the Tagebuch, **that robbing his forehead to the ground in the middle of the thousands in the mosque, he had never been "more devout, truly devout" than during these prayers** (p.335)

Nonetheless, it cannot be denied that there is something ominous about this episode in the way in which it is positioned within the Tagebuch; Goldziher was told afterwards to avoid the mosque henceforth, and fearing even that he might be found out, this sense of trespass..... The mosque adventure is one of the last truly joyous episodes in the Tagebuch;(p.336).

2.77. GOLDZIHHER'S ISLAM-FRIENDLY SCHOLARSHIP

He took note with satisfaction of the fact that a good deal of the German Islam-publicity cited his Islam-friendly scholarship, and this essentially captures his moderately less irked disposition towards it (p. 362/13).

2.78. GOLDZIHHER SUPPORTS AUTONOMOUS NATIONAL CULTURE AND ANTI-IMPERIALISM

Hence, autonomous development, national culture and anti-imperialism were also not 'side issues', but formed rather the other fundamental guiding light of Goldziher's historicist methodology. Anti-imperialism was the condition of national culture and of autonomous development. From the evidence available, it was precisely on the basis of these Kulturhistorische pre-occupations that Goldziher encountered, first in Cairo, reformists 'on the other side', namely, also an anti-imperialist Muslim reformer like Afghani. Goldziher's early and late fascination with and focus on Afghani is thus quite understandable: the reformist Muslim friend showed himself increasingly, through his charismatic and itinerant political activism across the world, and after his polemical exchange with Renan, a man of international reputation and of world-historical importance (p.302).

What did make Goldziher stand out amongst his colleagues is that he approached Islam from the pedagogic and reformist standpoint precisely because he believed the Islamic heritage held within it, in line with the parameters of the 'science of religion' a teleological, ideal potential essentially missing in 'Christian Europe'. 'Islam' could be 'religion' in a way that 'Christianity' simply could not. And, this potential, to be realized only through the internal critical reconstruction of the Islamic heritage required, in Goldziher's eyes, political autonomy, just as the telos of History, as he projected it, towards national and religious fulfillment in their mutually defined spheres, likewise entailed a decided anti-imperialist stance (p. 305).

2.79. GOLDZIHHER IS NOT A PART OF IMPERIALISTIC APPROACHES

If one sees Islamwissenschaft as a primarily 'imperialist' discipline, for instance, then one has somehow to explain how the founder of the discipline could have been so anti-imperialist in temperament. On the other hand, if one wanted to save the establishment of the Islamicist discipline from the taint of the imperialist context of its founding, then one could also shepherd Goldziher largely out of an Islamicist milieu in the 'Age of Empire' in which questions of Empire were pressing. One could then describe his accomplishment in the establishment of the field as that of having introduced a greater professionalization in Orientalist scholarship, hence, in the distancing of such pressing concerns. **Again, on the other hand, if one wanted to see Orientalism as essentially overridden by its imperialist milieu, then you might want to see Goldziher as an exceptional figure within this context and so on (p. 308).**

2.80. GOLDZIHHER LOVES UNWESTERNIZED SIMPLE MUSLIMS

104 Hence, the Oriental Diary is dominated early, but into the Cairo period, by a basic distinction Goldziher drew amongst the Muslims he encountered on his trip, between the falsely Europeanized Frenchified Arab/Ottoman or Egyptian elite whom he thoroughly despised, and the 'innocent', namely, sincere but unsophisticated, meaning also not as yet critical, Muslims. It was the soulful, ignorant but noble, ordinary

Muslims whom he loved. Even the learned, scholarly ones who were his best friends, whom he still liked to portray as naïve and as yet altogether simple. It is this distinction that exploded in Cairo. See *Ibid*, 89-90, 91-2, 103-6, 115-6, 126-7. The attitude in both its parts was of course an aspect of the always singular voice and brashness of the *Oriental Diary* as a whole. The distinction does not exist at all in the *Tagebuch* (p.300/104).

2.81. GOLDZIHHER PURSUES MUHAMMADAN SPIRIT IN CAIRO

European civilization was to be pasted on top of the Muhammadan state. It was the Cairo of Isma'îl Pasha. The first impressions shattered all my longing after an untarnished Muhammadan essence to the ground. I thought I must despair of drawing deeper within Islam here." But, a page later, matters had begun to turn around. It was not merely a matter of the amazing coup of having attained permission to study at al-Azhar. Rather, he was again interacting with and supported by "highly intelligent" Muslim scholars and littérateurs, and a wealthy Cairo magnate who opened his heart and his house to him. And, he was becoming a fixture in two Muslim intellectual circles he industriously visited (p.301).

2.82. GOLDZIHHER PRETENDS LIKE ORDINARY MUSLIM IN CAIRO FRIDAY PRAYER

He thinks Goldziher reference in the *Tagebuch* to his diary is in fact to his *Arabisches Notizbuch*, to which he also himself refers in the *Oriental Diary* for more details at one point. On the face of it this is plausible. The *Oriental Diary* becomes so abbreviated eventually that it seems quite possible Goldziher could've simply switched to the *Notizbuch* altogether. But, in the *Tagebuch*, **in describing a crucial episode during his time in Cairo, where Goldziher, pretending to be a Muslim, ardently and sincerely prays in a Mosque during Friday prayers like an ordinary Muslim**, he says that the "adventure" formed a "special chapter" of his *Tagebuch*. The reference seems to be to something more substantial than would fit in the *Notizbuch*, and if it's the latter he meant, it's not quite clear why he would now refer to it as his diary? As for why we don't have this *Notizbuch*, Conrad speculates that it's because of all it contained about al-Azhar and that Goldziher had made a solemn promise to the Shaykhs, good for all time, that he would not make a public show of his opportunity to study there. Goldziher, he says, as he had done at other times, probably consigned the book to the flames. This conjecture is also not satisfactory. First, the *Oriental Diary* covers, though rather scantily, his first ten days at al-Azhar. Second, it seems unreasonable that Goldziher would refer his family and future audience to a "special chapter" of his diary if he'd already gotten rid of it or meant to do so. Third, it does not make sense that Goldziher would destroy the *Notizbuch*, which bore information on his whole trip and à la Conrad contained also this 'special chapter' which had nothing to do with al-Azhar and which he was happy to discuss in the *Tagebuch*, but keep those sections of the *Oriental Diary* that in fact have revealing things about al-Azhar within them intact. The upshot is that from the internal evidence available thus far, it is simply not possible to know what happened; see Patai, *Oriental Diary*, 26; also Conrad, "The Near East Study Tour Diary of Ignaz Goldziher", 11-3.(p.298-299/10).

came in Cairo, vis-à-vis his ardent wish to participate in Friday-prayers, so as "with the thousands of believers to bend my knee before Allāh and calling out my 'Allāh akbar' to sink

with them in the dust before One all-powerful.” This, of course, not being a Muslim, he could not do openly; hence, with the help of a friend, he decided to disguise himself as an Arab and participate in the prayers incognito; he pulled it off and said in the Tagebuch, that robbing his forehead to the ground in the middle of the thousands in the mosque, he had never been “more devout, truly devout” than during these prayers.(p.335)

Nonetheless, it cannot be denied that there is something ominous about this episode in the way in which it is positioned within the Tagebuch; Goldziher was told afterwards to avoid the mosque henceforth, and fearing even that he might be found out, this sense of trespass..... The mosque adventure is one of the last truly joyous episodes in the Tagebuch;(p.336).

2.83. GOLDZIHHER HATES WESTERNERS IN THE EAST

I have tested repeatedly at every step: (1) that the European in the Orient represents the class of the worst kinds of rascals, who were spit out by European society and that here only the Muhammadan represents the class of decent men; (2) that this European element which escaped the gallows behaves with an arrogance with which the modest, albeit indigenous, Muhammadan cannot compete. As in Port Said, so here as well, the Europeans occupy the nicer, more spacious quarter, while the Muhammadans are crowded into a kind of ghetto...As against the quite satisfactory church, one could point only to a miserable, half-ruined mosque looking more like a barrack, and the minaret, not unlike the Tower of Pisa, rose in front of me likewise as a question mark; Can a ruling religion in normal social circumstances and standing on the level of human estimation sink back into such a zero? Poverty and beggary all around. The Muhammadan rarely has the opportunity to have dealings with the foreigner...and thus he has no object for fleecing on which he could enrich himself (p.299/102).

2.84. ISLAMIC CITIES IN THE EYES OF GOLDZIHHER

I should preface the turn to and in the Tagebuch by saying that, as a thinker who staked his whole life on his intellectual and religious sincerity, Goldziher did not generally surprise one in his judgments. That goes for his reported impressions of his travel. Goldziher was always going to dislike ‘Christian (Protestant) Beirut’ and he did.¹⁰³ He was always going to love ‘Muslim Damascus’ and he did. He was always going to despise Jerusalem as ‘Religion Inc.’ and he did. And, he was also bound to hate ‘European Egypt’ and, in the Oriental Diary, that is exactly what happened (p. 300).

As he came increasingly in the midst of an Islamic setting he clearly believed of complementary interest and prospect with respect to his reformist program, the atmosphere of the Oriental Diary leaves little doubt he thought he was as yet alone aware of the full future potential of this milieu.¹⁰⁴ It was only after landing in Egypt, with the already well-formed thundering premonition that all such hopes for it were in the process of being strangled, that he actually ultimately found live historical subjects about him fighting historical battles comparable to his own (p.300-301).

2.85. GOLDZIHHER HATES WESTERNIZED CAIRO

The remaining parts of the Oriental Diary merely elaborated on the sentiment. There were two poems, written on his tenth and thirteenth days in Cairo respectively, in the first of which, Goldziher sneeringly differentiated himself from the, as he saw it, kowtowing Europeanizing elite of Cairo—“rotten brood of Mameluks”. In the second, he bemoaned that Egypt and its people, with their three and a half millennia career in world-history, were, in

bowing now before petty exported French fashions, on the verge of being forever decimated (p.299).

2.86. GOLDZIHHER IN THE EYES OF JOSEPH VAN ESS

However, it is not only the essentialist perspective on Islam that has served to obscure Goldziher's 'dialectical' engagement with Islamic Modernity and with Islamic modernism. On the opposite end, attempts to identify his work and motivations tout court with some version of the indigenous Muslim reform of his time also miss the character of his own Islamicist reformist praxis. Josef van Ess's interesting essay on "Goldziher as a Contemporary of Islamic Reform" is a case in point and thus helps us pinpoint what Goldziher meant by critical reform and what his dialectical modernism entailed.²⁴ **In this recent essay, van Ess set out to resolve a singular puzzle: "Why is it that Goldziher's image in the Islamic world is so bad whereas the view which he himself had of Islam was overall so positive?"** What prompted the puzzle and served as its first clue was the now equal availability of Goldziher's monumental work of Hadith criticism, his *Muhammedanische Studien*, "the most mature and creative product of his scholarship", and the *Tagebuch*, "an emotional—and sometimes rather unbalanced—inner dialogue which was never intended to be printed."

For when Muslims in our days refer to Goldziher as the archetype of the "Orientalist", this epithet not being an especially flattering expression in their discourse, they mainly think of what he said about Hadith in the aforementioned volume, whereas his own impression of Islam—unrestricted praise as it turns out—comes to the fore in the introductory section of the diary where he describes his stay in Damascus and Cairo.

Van Ess's approach to his proposed puzzle was also to place Goldziher's person and scholarship within their proper historical context. Unlike Lewis, however, his choice of contextualization was to place Goldziher, personally and intellectually, in the budding era of Islamic reform, a period from the foundation of the Islamic modernist Aligarh College in India in the latter half of the nineteenth century to Egypt's so-called 'liberal age' in the first half of the twentieth. Van Ess clearly views this period as one in which Orthodoxy was being progressively compromised by Europe's growing cultural penetration and political direction of events, and the rising generation of Muslim reformers were still flush in the 'discovery of Europe' and the throes of effecting some *modus vivendi* and lasting synthesis between it and their Islamic heritage. As he put it near the end of the essay: "The marriage between East and West had just started, and the Muslims had not yet discovered how uneasy it was."(p.269-270).

In placing Goldziher in this cultural setting, van Ess began by noting the openness, in the first decades of the twentieth century, to Goldziher's ideas, namely, his critical historicization of Hadith, at even the great seat of Islamic learning at Cairo's al-Azhar, where he had himself been granted the privilege of studying during the Oriental trip of his twenties. Van Ess's point in making the observation though was to juxtapose how radically altered the atmosphere was to become in the second half of the twentieth century. Heavy now with a

revivalist backlash, precisely the same critical lines of thought became the subject not only of scholarly but an uncompromising cultural attack meant to bolster “Muslim identity” against Western Orientalist encroachment and distortion: “The uneasy marriage with Europe was over.” Thus, having suggested how the course (and end) of the ‘Age of Islamic Reform’ had impacted Goldziher’s reception amongst Muslim scholars, the essay moved to consider the sense in which he, now sullied Orientalist, had himself belonged to it. Van Ess argued Goldziher’s sweeping praise of Islam in the recounting of his Damascene and Cairene experiences in the *Tagebuch* must be understood in terms of what he as young religious reformer found during his sojourn in the Orient. Goldziher’s enthusiasm, van Ess thus suggested, resulted from the positive contrast his direct encounter with the Islamic milieu provided as against the difficult prospects he knew he faced in the attempt to reform his own Jewish community in Hungary. The Jews in Hungary had in 1867 been granted equal rights with the general Christian population. Yet, already by 1871, two years before Goldziher’s departure for his Oriental trip, the community had officially split into Orthodox and Conservative (Neolog) communities, the former refusing to accept the dominance of the latter. Given his breathtakingly warm reception in Muslim contexts, it was no surprise that, “coming from the complicated world of Hungarian Jewry, he immediately recognized how much greater a chance the Muslims had to develop into a healthy and uncontaminated modernity.”

What Goldziher allegedly found, particularly in Damascus, that so convinced him of the great potential of Muslims for integral reform was a serious and learned religiosity that went hand in hand with open-minded, cosmopolitan inquisitiveness as against blinkered, dogmatic Orthodoxy. Looking in historical retrospect, what Goldziher, van Ess said, had in fact found was, partly, a prevalent freemasonry on the part of the intellectual elite in league with Sufi mystical ecumenicalism, partly, the burgeoning neo-Mu‘tazilite rationalism that came to pervade the Islamic modernism of his generation. This was the reason Goldziher later ended up being so out of place and branded another ‘Orientalist’: he “drew the dividing line between backwardness and reform in a way different from latter-day revivalism. He did not think in terms of Puritanism; Wahhabism was still far away”. In other words, finding himself in the midst of a faltering Orthodoxy, Goldziher did not foresee the ‘religious reform’ he understood in a modernist sense might be hijacked by a reactionary revivalism in the other direction. The threat to his reformist ideal he saw was not any internal puritanical backlash but instead a crass Westernization at the hands of European economic and political imperialism, the processes he saw first-hand at work in Egypt and fought explicitly in his time there and after. In this picture then we are to understand Goldziher’s glowing appraisal of Islam in the *Tagebuch* as a sign he’d joined ‘the Age of Islamic Reform’ upon having, as a young man, personally participated in the cultural atmosphere out of which it grew. **There was of course still the question of how Goldziher’s path-breaking Muhammedanische Studien and its critical historicization of Hadith was to be squared with his statements in the Tagebuch. For van Ess, this was not a great difficulty and could be read out of the tendencies of Islamic modernism of the period. Islamic modernists, like Sayyid Ahmad Khan, emphasized and defended the Qur’an as the ultimate, revealed word of God by in turn demoting the Hadith to a subject of some historical doubt and reconstruction.**

Goldziher thereby emerged on a par with the Muslim reformers of his age, pitched against Orthodoxy on the one hand, Imperialism and Westernization on the other. Of course, the story, the story had not ended happily and the seeds of its denouement had already been detectable in the earlier period: even at the height of the Reform era, the historicization of the Hadith had been an altogether difficult proposition to swallow. Van Ess cited the example of no less a reformist figure than the great Muhammad ‘Abduh, who, precisely in adopting the European historicist thematic of turning the Prophet into a culture hero, had made the veracity of the Hadith that much more indispensable. Hence, the complex process that would eventually transplant Goldziher from the vanguard of Islamic modernism into a litmus test of Muslim belonging was already underway during his lifetime. Goldziher could not have known this. **And, though in later days—now a world-renowned scholar—he assumed a more official voice for and about Islam, he had continued to fathom himself a partisan of Muslim reformers and to fret the imminent demise of their progress by way of soul-destroying, “self-denying” imitation of the West:**

Although he never lost a keen sociological interest in the success and failure of modern Islam, he could not entirely forget the emotions of his youth...Fundamentally he never ceased being convinced that he was in tune with the Islamic world...Just as in his youth, he always imagined the danger to be coming from the outside. In a letter to S. A. Poznanski which he wrote in 1921, shortly before his death, he complained about the “self-denying modernism” which had befallen Islam; this was the reason why he doubted “their understanding for the things which they should be taught.” He did not yet realize that he was standing between the fronts, and the conflict was still a matter of the future.

Van Ess’s conclusion: as a partisan of indigenous, autonomous reform, Goldziher did not contemplate that he could become an emblem of the Europeanization he had consistently fought against. Two points immediately present themselves in this connection and will prove decisive for what I aim to show the reader in this concluding part of the study. The first is a theme that recurs in otherwise quite distinct discussions and understandings of Goldziher, namely, the idea of him as an ebullient young religious reformer. In the version just recounted, he rallies to the cause of Islamic reform in lieu of awkward hopes for the same vis-à-vis his Jewish brethren. **In his later days, the young reformer is eventually replaced by a scholar, (in van Ess) more staid and official if at bottom still ‘reformist’, (in Conrad) newly and paradigmatically professional, (in Róbert Simon) even officializing in his conception and depiction of Islam. The second point has to do with van Ess’s use of a quote from Goldziher that fills the second set of dots in the last citation and, sufficiently probed, serves to problematize the idea of any one-to-one equation of Goldziher and the Muslim reformers of his time.** The quote is from the last line of Goldziher’s essay “Die Religion des Islams”, a kind of précis of what in expanded form would become the Lectures on Islam. It reads in van Ess’s rendering: “The adherents of Islam can only raise themselves to a higher level of religious life if they study their religion [in fact, the original reads, “the documents of their religion”] in a historical way.” This line in the final paragraph of van Ess’s essay, alongside the letter to Poznanski about what the Muslims should be taught, breathe a pedagogic attitude indicating that, properly understood, Goldziher’s critical aim targeted not

merely self-destructive Westernization, but equally the corpus of contemporary Islamic reform.(p. 270-272).

Perhaps the best means of developing a palpable sense of Goldziher's critical—dialectical—engagement in Islamic reform and modernism is to describe exactly where positions, like those of Lewis and van Ess that see no such engagement go wrong. In Lewis's case, what must foremost be questioned is his own wistful longing projected onto Goldziher, of a time when one had the privilege of writing for an exclusively Western audience and so openly and honestly without the need to palliate 'Muslim' response. There are few Orientalists in the nineteenth century for whom the presumption of any such 'privilege' would be more inapt. Not only did Goldziher develop deep friendships in the Orient with Muslims, like himself, devoted to inquiry, friendships whose memory he kept and cultivated as the fondest of his life.³⁴ Not only did he, unlike many others, develop relations with Orientals at the Orientalist Congresses and considered their always warm reception of him a weapon in his favor. Not only did he come to be beloved and esteemed by Muslim intellectuals more broadly, who called him, as one did at the 1883 Leiden Orientalist Congress, equal to a Sheikh of Islam. Not only, finally, did his house in Budapest become a way station for Muslim thinkers and personalities travelling to Europe, as when a student of a friend from Damascus or a great personality like the Druze leader, Shakib Arslan, called on him in Hungary so as to be able to see, using now a common moniker, "the Sheikh of 'milal wa nihal (sects and creeds)" for themselves.³⁵ For all that these sentimental relations point to, the exact character of Goldziher's solicitous attitude towards Muslim opinions is far better illuminated by the final brief section of his "The Progress of Islamwissenschaft in the Last Thirty Years" (p.272).

2.87. CONTEMPORARY ISLAMIC SCHOLARS IN THE EYES OF GOLDZIHAR

Hence, far from enjoying the now sadly vanished prerogative of being able to discourse about Muslims without having to worry about them as an audience, Goldziher tried instead to make his European colleagues see Muslim scholars were listening, thinking and responding. This became clear, for instance, in his *Die Richtungen Der Islamische Koranauslegung* (The Paradigms of Islamic Qur'an Interpretation),⁴¹ when the text turned to a description of the Islamic modernism of Egypt and the paradigm of Qur'anic commentary associated with it. Goldziher had personal knowledge of this movement though its first guiding spirit, Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani" (1839-1897), an old friend and fellow political agitator from his Cairo days whom he'd met a second time during the latter's 'Paris exile'. Goldziher argued that Afghani's "energetic fight" against the ruling theology and calls for "theological renewal", namely, "the religio-theological note of his intellectual work", had been, in the broader public, drowned out by his political struggle against European imperialism and advocacy of 'Pan-Islamist' defense for this same purpose. Hence, Goldziher emphasized in his critique, the circle that had eventually crystallized around Afghani's 'student', Muhammad 'Abduh (1849-1905), in Egypt, to draw out the theological direction for which the teacher had been the first impetus and which thereafter had been consolidated in the student's Qur'anic commentary.(P.274).

2.88. GOLDZIHHER AS A HISTORICIST ISLAMICIST NOT A THEOLOGIAN

..... it was now explained that even if Geiger's methodology was not completely unprecedented amongst other Orientalists and 'Islamicists' and had been appropriated in restricted settings, i.e. by Nöldeke in his *Geschichte des Qorâns* (The History of the Qur'an), what actually set Goldziher's work apart and explained, for instance, the breath-taking reception of the *Muhammedanische Studien* was that the latter "encompassed the entire vast range of Arab-Islamic literary culture—**historical texts, poetry, adab, proverb collections, Qur'anic exegesis, doctrinal works, fiqh, Hadith, biographical dictionaries, and so forth**—and from them laid out an incredibly rich vista of historical experience that not only had not been known before, but even had not been sought." (p. 352).

2.89. IMPORTANCE OF GOLDZIHHER'S TAGEBUCH

When Goldziher's *Tagebuch* first appeared in 1978, with its, as it fell on the delicate ears of contemporary Orientalists, 'high-strung', 'emotional', 'fulminating', 'intoxicated', 'unbalanced', 'incensed' and 'vituperative' characterizations and prose, there was real disquiet. Many could not believe that this should have been the character of a figure with such a pivotal standing in the history of Orientalist scholarship. It was no doubt this atmosphere that set the stage for the appearance in 1987 of Raphael Patai's character-assassination of Goldziher, in the extended "Psychological Portrait" of the latter he affixed to his translation of the *Oriental Diary*. Here, Goldziher was analyzed as a "passionate", "obsessed genius" who, unable to cope with the strain of his experiences, became, as an adult, a "permanently depressed", "embittered", increasingly "paranoid" man of deepening "misanthropy", with an "oversensitive, tortured mind". All of this left him a near "split-personality" between, on the one hand, his super-rational scholarship, on the other, a "pathetic" or "more nearly pathological than pathetic" emotional existence, which gained him his reputation in Hungarian Jewish circles as a "roshe, an evil man". (p.309).

Upon its publication, however, it set-off a train of events that threatened almost altogether to destroy his reputation. I refer to the Patai interlude to point to our own historiographic position. Today, thanks largely to Conrad's initial work, 129 Goldziher has been 'rehabilitated' and now all sides in the Orientalist debates, perhaps a first, honor him. Hamid Dabashi's 2008 "Ignaz Goldziher and the Question Concerning Orientalism", which took up a good deal of Conrad's work but in the form of an apology for Said, was also positioned explicitly, in an anti-Zionist register, against Patai. (p.312).

Enough has been said to show that the *Tagebuch*'s desire to read Goldziher's 'Islamicist turn' backward into his Oriental trip should not be taken at face value; that his 1890 review of his life, and hence its retrospective readings, themselves constituted the final consolidating/consecrating act in Goldziher's mounting decision to exchange the Islamic for the Jewish heritage as the focus of his Reformist scholarship (p.336).

We now must of course inquire as to the historical and personal levers in Goldziher's life that in fact set-off this process, capped in the *Tagebuch*; and, accordingly, both the (religious) meaning he himself associated with his Islamicist turn and so *Islamwissenschaft* (i.e. as a

Reformist discipline); and the way in which his Reformist (historicist/modernist) scholarship on Islam connected him to a burgeoning Islamicist field that appropriated his work and came to celebrate him at its head (as, naturally, will be especially elaborated on in the chapters to come).(p.336-337).

2.90. DIFFERENCE BETWEEN ORIENTAL DIARY AND TAGEBUCH

To see how quite distinct, accordingly, the atmospheres of the Oriental Diary and the Tagebuch are, we can begin by noting that the programmatic assertions of the latter about Islamicist scholarship make no appearance in the former.(p .322).

2.91. GOLDZIHHER AND ZIONISM

The ideological animus that drives Patai focuses on Goldziher's Reformism vs. the Zionism of his own family. Despite his overtly anti-Zionist stance, this was not a question that especially exercised Goldziher. But, as this is an ineluctable question in understanding Goldziher's position and placing him historically, I will review his stance on 'Zionism'. As the outline and discussion of *Der Mythos* already suggested, he viewed 'Zionism' essentially as the genuine and developmentally healthy political expression of the 'Jewish nation' in the past (p.310).

Goldziher continued to be proud of and to point to the friendship from his youth with Max Nordau (1849-1923), the co-founder with Herzl of the World Zionist Organization, and was on closest terms with another thinker of Zionist connections, A. S. Yahuda (1877-1951), a Jewish Arabist, himself an 'Oriental', born in Jerusalem and from a Sephardic Baghdadi family.(p.312).(???)

This was, in itself, also a witty but altogether telling reply to Zionism, namely, that 'scientific progress', instantiated in the Jewish mission, constituted the real solution to the 'Jewish Question'.(P. 312).

2.92. VAMBERY

Conrad also tries to demonstrate that Vámbéry was really much more an impresario than any kind of scholar. That's actually the real point: Vámbéry seemed to have had many different faces for the different people he encountered, so that one should not take the books he published for British audiences as some kind of definitive Vámbéry; but, then, this does not exactly match Lewis's profile of the Islamophile, Turkophile Jews. The same goes for the young Ignaz Goldziher. On his Oriental Study Trip in 1873-4, Goldziher, as we'll see, was in love with all things Arab and spoke with urgency about Islamic autonomy, but he had only contempt for the Turks. He wanted to see the petty commercialism of the "decayed Jewish proletariat" and its influence on the Jewish people as having begun through their Turkish residency and encounter and not as being the consequence of the persecution of the Middle Ages. He even hoped the Ottoman Empire would soon go down in defeat. After witnessing a train accident in Shumla and Ottoman soldiers on their way to Arabia: "I saw this Turkish bivouac and asked myself the question: Will these emaciated shadow heroes be

able to defy the Russian dragoons? May it be God's will that they should not be able to do so and that an iron power should break the collar of this fundamentally indolent, deathly-sick state." Raphael Patai (ed.), Ignaz Goldziher and His Oriental Diary (Detroit, 1987), 87-8, 96. But, as we'll see, as Goldziher came to understand the Islamic cause in an increasingly global context, his mature perspective became rather pro-Ottoman, particularly during WWI where he was an enthusiastic support of the Ottoman Jihad call.(p. 161,nt:668)

"Merchants and Intellectuals, Rabbis and Poets: Judeo-Arabic Culture in the Golden Age of Islam" in David Biale (ed.), Cultures of the Jews: a New History (New York, 2001),(p. 161,nt: 682)

2.93. GOLDZIHHER'S ACCUSATIONS TO VAMBERY

Conrad then moved on here to suggest that at least certain of Goldziher's accusations and fulminations in the Tagebuch, namely, those against his early mentor, Arminius Vámbéry (1832-1913), were essentially accurate in substance (p. 310/125).

Vámbéry's life reads like Romantic fiction of an especially adventurous type. He was from a meager Jewish Orthodox background, born congenitally lame, and was early apprenticed to a dressmaker. He would however become a tutor at the Ottoman court, eventually a professor at the University of Budapest, a long-time advisor to the Turkish Sultan (Abdul Hamid) and a British secret agent. He converted first to Christianity, then to Islam, traveled as a dervish throughout Central Asia, on whose peoples and languages he became supposedly an 'expert'. His greatest achievement seems to have been his facility with languages and his capacity to divine what the different audiences he moved in wanted to hear. He is also famous in the annals of Zionism for having played the role of intermediary between Herzl and the Turkish Sultan. Goldziher idealized Vámbéry in his youth but perhaps not surprisingly, given his great sincerity, eventually came to despise his old teacher as a wile opportunist. On some of Goldziher's impressions, see Goldziher, Tagebuche, pp. 29-30, 226-7. On a decidedly anti-Goldziher version of their relations, see Patai, Ignaz Goldziher and His Oriental Diary, pp. 37-45.(p. 317/140).

2.94. GOLDZIHHER WAS NOT A PART OF POLITICIZED ORIENTALISM CONTRARY TO VAMBERY

And, in fact, unlike the later positioning of Goldziher as against Said, Conrad here cited Said on the tendentious, invidious, politicized Orientalism of the West to argue that Goldziher provided a precise contrast to these currents dominant in the cultural context of the nineteenth century, while Vámbéry was the very embodiment of them.(P. 310/125).

2.95. REASON FOR ORIENTAL TRIP OF GOLDZIHHER

In 1873, there was much talk of opening an Oriental Academy in the form of an Oriental Seminar besides the university. That, given his inimitable qualifications, would have no doubt raised Goldziher's chances of a position. It was, in this context, in which the new

Minister bid Goldziher to prepare himself for a trip to the Orient, namely to Syria and Egypt, where his “mission” was to acquire the local Arabic dialects of these lands and to learn the conventions of consular Arabic.(p. 319).

2.96. GOLDZIHHER - SNOUCK PARTNERSHIP

But, the Goldziher-Snouck partnership is not the matter simply of a (still early) avowal; the evidence for it consumes the life of both scholars. An especially telling example is that when Goldziher, in his 1904 American lecture at the St. Louis World Fair “Die Fortschritte der Islam-Wissenschaft in den letzten drei Jahrzehnten (The Progress of Islamwissenschaft in the Last Thirty Years)” —covered in the last chapter at great length—came to describe the signal recent advances thus constitutive of an autonomous ‘Science of Islam’, amongst them what has thus far most concerned us: 1) the intellectual and cultural development of Islam historically vis-à-vis a critical reading of the Hadith, 2) the idea that Islamic law had come to function not as ‘positive law’ but an ideal to be acknowledged, 3) the crucial role of the collectivist or ‘catholic’ principle (Ijma’) as in fact defining (or idealizing) from the present backwards what constituted ‘Orthodox’ Islam, 4) but then also as the corollary to the first three, the breathtaking diversity of what came under the heading of ‘Islam’, speaking to the reified/accommodationist tendency of Islamic Orthodoxy and jurisprudence vis-à-vis local circumstances and practice; of these four, he, no doubt altogether generously but also indicatively, attributed the last three especially to Snouck (apparently retaining only the first part for himself).²²⁵ Just as, for that matter, Joseph Schacht, the great projected redeemer of Goldziher’s original modernist vision and methodology, was in fact a student altogether not of the latter but of Snouck’s.(p.355).

2.97. SIMILARITY BETWEEN SNOUCK AND GOLDZIHHER

Hence, let’s take note of those features of it we will keep coming back to: there was the reference to Snouck’s 1885 more than five month stay as a ‘Muslim student’ in Mecca. Namely Goldziher here identified the aims of his own study trip, retrospectively, with those of Snouck’s later one. And, there was of course the description of these aims themselves: the double-goal of investigating the historical development of scientific cum scholarly Islam, on the one hand, but then its actual standing and profile in social and popular practice, on the other. And, it all had to be done by one knowledgeable and savvy enough to be able to synthesize participation and observation in both realms.(p. 321)

What stands out again, in this regard, is of course the one-to-one correspondence Goldziher here suggested between the goals of his own 1873-4 Oriental study trip and Snouck’s 1885 stay in Mecca. For, though the sense of this has been today generally lost, Snouck’s Mecca sojourn became almost immediately and for still a generation after Snouck and Goldziher were gone as famous, and in fact a good deal more famous, than Goldziher’s Near Eastern one. This was not least because Snouck’s trip formed the basis of his Mekka, the two-volume work that solidified his reputation, whereas Goldziher’s was never made the subject of a general publication.¹⁵⁷ Two generations of Islamicists were dazzled by what Snouck had done, namely, the fact that he had not, as the usual, disguised himself externally as a Muslim

so as to partake in the Hajj. He had rather given proof of his capacity for Muslim scholarship and formally of his Muslim identity and, needless to say, had continued to do so in his daily comportment. He had studied for five months in the city as a 'Muslim student' like any other such, with of course the ulterior motive of observing while participating.158 (P.323).

In Becker's thinking, the intellectual bona fides of Islamwissenschaft as a discipline rested on just this, that the 'historical' analyses of Goldziher and the 'living' ones of Snouck had come to much the same conclusions.159(P.324).

2.98. DEEP DIFFERENCE BETWEEN (Religious) GOLDZIHHER AND (Secular) SNOUCK HURGRONJE

With this schema, one can hardly be surprised then that Conrad would render Goldziher's intimate links to Islamicist colleagues in terms of his generous 'collegiality' (i.e. as one, who, essentially out of his element, nonetheless, cultivated 'professional' friendships with scholars who had little sympathy for or understanding of his point of view); the description of Goldziher's relationship with Snouck is most telling in this regard: "A bitter critic of Westernization and Western influence in the Near East, he nevertheless held in very high regard such scholars as Christian Snouck Hurgronje (1857-1936), who held a post in the colonial administration of the Dutch East Indies and regarded Islam as a political opponent to be disposed of on the way to the assimilation of Asia to Western civilization."(p.353)

....it was exactly that modernist and Reformist vision that mediated his personal and discursive links, exchanges and arguments with his Islamicist colleagues, especially Snouck; and this, even if his notion of the proper definition/distinction of 'religion' (privatized faith) and 'nationality' (positive consciousness) as the telos of History was altogether 'religious' in motivation, while Snouck's 'secular'; and, even if his idea of the march there was predicated upon political and cultural autonomy (i.e. of the 'Muslim native'), while the pacifist/colonialist Snouck saw the same, certainly for the Dutch East Indies, as the task of colonialism; so, even if Islamwissenschaft was from the start, in one of its incarnations anti-imperialist, in the other directly intended and applied for the purposes of Kolonialpolitik; and finally, even if that is not convenient for the image contemporary scions of the Islamicist tradition would like to propagate about it.(p.355-356).

If Goldziher and Snouck shared much of the same modernist and reformist Islamicist discourse, though from distinct religious and secularist perspectives, they also diverged radically in the political and cultural implications they drew from it for the Europeans and Muslims of their day. For Goldziher, the reformist change he envisioned could only come through a cultural transformation from inside Muslim societies. Hence, he was a convinced anti-imperialist and viewed Muslim political autonomy as a pre-requisite of the move towards, respectively, cultural autonomy and religious idealism. On the other hand, Snouck, a Dutch colonial administrator as much as an Orientalist, turned Islamwissenschaft's reformist discourse to the purposes of Kolonialpolitik. And, he transformed the discipline thereby into the 'policy science' it has remained since. According to Snouck, the colonial state had to understand the difference between theory and behavior if it was going to make

the right policy decisions, i.e. if it was going to make the right alliances on the ground. But such understanding betokened the much broader task entrusted to it, the modernizing one of acting as a barrier to the politically opportunistic use of the Islamic ideal, to enable a positive consciousness within its subjects. (p. 359).

The two shared a modernist, reformist, subjectifying standpoint and discourse, but one saw 'reform' as inherently internally driven, the other as benefiting from external correction. One deployed Islamwissenschaft's modernist discourse from an anti-imperialist standpoint, the other for the purposes of Kolonialpolitik (p.359).

This was the Goldziher his Islamicist colleagues came to know: the one who had literally to be goaded into publication by them, the one they helped fashion, save and revered. In a word, Goldziher's enmities were always personal (i.e. mostly Jewish), never professional. Snouck, on the other hand, was the opposite: his enmities were always professional, never personal. His capacity for caustic wit and asperity in print, with respect to even colleagues who were 'friends' or 'allies' was notorious in the field. The Jihad episode with Becker was no exception but a further instantiation of this rule. Snouck tellingly elaborated some of his most important work in—sometimes savage—polemical formats. And, his students fondly recalled his regal bearing, stature and impatience. In his reverential memorial to Goldziher, too, Snouck lightly faulted his scholarly partner for his over-generosity and over-magnanimity vis-à-vis colleagues.

This divergence in personal orientation, however, was again only the beginning. So, on the question of the underlying motivations of the work of the two scholars, the telos out of which each thought, the critical historicist imperative, in both, was clearly driven by and drove at the privatization and personalization of 'religion', thus-defined. But, Snouck's reason for championing this end was primarily political, that of a secularist and positivist nationalism Goldziher's, on the other hand, was primarily religious, that of the 'scientific' cum providential purification and thematization of the properly 'religious'—universal and devotional—sphere as demarcated from the public one belonging to nationality. This division between a secularist, political reasoning and imperative as against a religious, internalist one would become eventually an especially trenchant one in the field (p.365-366)

Snouck stressed as the modernist, reformist mechanism the political forces penetrating Muslim societies from the outside. Goldziher believed that true reform and modernization could only come through the critical historicization and purification of the Islamic tradition, which had such idealization as its telos and bore the larger message for History and humanity of purified monotheism (p.366).

What Snouck thus did was to observe and research how the whole Islamic canon of theories, practices and institutions unearthed in Goldziher's 'textual' histories actually functioned when viewed on the ground in distinct, 'living' contemporary Muslim societies and milieus (p.367).

...the Muslim peoples he experienced firsthand in the NEI, was his general thesis about the nature of Islamic law. He argued that the absolute sovereignty and jurisdiction claimed by Islamic jurisprudence over every facet of life, looked upon on the ground and from the

perspective of social praxis, was revealed thereby as in fact an ideal as against a positive law, one which recognized and yielded in the most crucial matters to the Adat, the local customs of the given people. In other words, what was practiced under the dignity of 'Islamic law' in the NEI was in fact often simply local custom. A major thesis of Islamwissenschaft, in its first generation, was that this 'double-system' of law had been the norm in most post-Abbasid Muslim milieus, including quite advanced ones, where in fact separate positive legal codifications—i.e. Kanunname—functioned under ideological 'Islamic' blessing. Thus, the idea of the divergent but equally necessary and complementary working regimens of Goldziher and Snouck opened onto especially weighty matters. Both viewed Islamic law essentially as for the most part an ideological discourse, an ideal honored in the breach, deployed to rationalize extant sociopolitical and cultural prerogatives. Both viewed Islamic reform, hence, in terms of the critical historicist explosion of this ideological function, but, as already suggested, from quite distinct teleological standpoints (p.368).

2.99. TEXTUAL GOLDZIHHER AND PARTICIPANT- OBSERVER SNOUCK

It bears saying, however, that there is irony in the division made in the field between the 'textual' Goldziher and the 'participant-observer' Snouck.

For, it was Goldziher who had himself pioneered and anticipated what Snouck did in Mecca in 1885 more than a decade earlier, during his Oriental study trip of 1873-4, where he had become the first known European non-Muslim to be allowed to attend Al-Azhar University in Cairo. Writing in 1890, in the *Tagebuch's*, Goldziher showed already a keen awareness of the great standing Snouck's Mecca trip was to assume in the field and 'recalled' that the goals he had set for his own earlier Oriental trip had been the same as Snouck's for his. They encompassed the double-goal, first, of investigating the historical formation and intellectual development of Islam as a system of thought: "to get to know the driving forces that, over the centuries, built up out of the Judaized Meccanese cult the mighty world religion of Islam"; second, of assessing the role of Islam in social life, at the popular and everyday level: "Then, I wanted also to study the influence of this system on society and its morality"(p.368-369)

2.100. SCHACHT WAS NOT A STUDENT OF GOLDZIHHER BUT WAS OF SNOUCK

Just as, for that matter, Joseph Schacht, the great projected redeemer of Goldziher's original modernist vision and methodology, was in fact a student altogether not of the latter but of Snouck's (p. 355).

"From 1925 onward, Schacht pursued two main activities during his vacations and breaks. One was to visit Leiden as often as possible to study with the man he considered to be the greatest expert in Islamic Studies in Europe, Christian Snouck Hurgronje (1857-1936). The other was to spend as much time as he could in the Middle East and North Africa." Wakin, Jeanette, "Remembering Joseph Schacht (1902-1969)". ILSP, Harvard Law School, Occasional Publications 4 (2003), 3. Or see for that matter the Schacht's manifestly reverential

introduction with Bousquet to Selected Works of Snouck C. Hurgronje, V-XXI, part of the reason for whose publication was said to be to “pay homage to the master” (p. 355/226)

2.101. Umayyads in the Eyes of Goldziher

However, Goldziher emphasized the specifically Umayyad handling of this wholly new social situation did for the most part prove itself a stark departure. For the first institutionalization of Islam had involved precisely the prophet’s reliance on revealed practical stipulations to meet, under the banner of religion, the rudimentary requirements of social organization in Medina. And, the gestures of for instance the ‘righteous’ second Caliph, ‘Umar, the great conqueror and so-called “founder of the Islamic state”, had involved much the same bid,¹⁵⁰ namely, the will to address the unprecedented practical problems and needs post-conquest under the rubric of ‘Islamic’ promulgation. As against this notion of ‘Islamic’ governance, the Umayyad focus was squarely and indiscriminately, without any undue concern for formal ‘Islamic’ imprimatur, on the prerogative of Arab rule, its consolidation and extension. That said, here again, Goldziher came to deviate sharply from the prevalent traditional, juristic—not to mention Shi’i—Islamic conception of the Umayyad rulers as worldly kings devoid of full Islamic legitimacy, even as enemies of Islam who had overtaken it from the inside. Goldziher insisted rather on recovering the Umayyads’ understanding of themselves, whereby, they were very much the Muslim rulers of a Muslim empire. Namely, he worked to show that ‘Islam’ had come for them to coincide with and to mean essentially Arab sovereignty. They were in fact, analytically speaking, to be seen as having pushed the politicization of Islam to one of its possible socio-logical conclusions. The prophet had already pressed ‘Islam’ into political service; the Umayyads satisfied themselves in the other direction, reading ‘Islam’ merely in terms of Arab state sovereignty. Goldziher did not hesitate to count theirs, after the Meccanese and the Medinese, a third historical interpretation and delineation of ‘Islam’(p.225).

2.102. Goldziher in Damascus

After my arrival in the fetching city of the Umayyad Khalifs, I did not waste long in taking charge of my aims. Although officially sent, so as to make of me a talking language-machine (Parliermaschine) a la Vámbéry, the task could not appear to me of enough importance as to concentrate me on such games. I set myself higher goals, the same as those Snouck set himself 12 years later in Mecca. I resolved to plant myself within Islam and its science, to be myself a member of the Muhammadan republic of scholars, to come to know the driving forces that had over the course of the centuries formed from the Judazied Meccanese cult the powerful world religion of Islam. Then, I wanted also to study the influence of this system on the society and its morals. This double goal could only be achieved through intercourse with scholars and with people from the crowd (Volke), in Mosques, in bazaars, and in the shops. In all these places I was a welcomed daily guest. I put aside also the favorite sport of Oriental scholars, the search after manuscripts. For that I had no money at my disposal. To observe the human beings, ideas and institution was what I wanted, not the capture of yellowed paper. (p.321).

2.103. DANCING DERWISHES, RAMADAN AND TARAWIH IN THE EYES OF GOLDZIHHER

Hence, in Istanbul, on the dancing dervishes, he wrote: “I also saw the dancing dervishes and again became disgusted with this pious swindle. **How they jumped and howled and exhibited their miserable God-swindle to the curious public, and all this in the name of Allāh the all-merciful and the all-compassionate.**” Then, in Damascus, there were a group of disparaging offhand remarks about the rituals associated with Ramadan, where he described the festivities he was taken to witness in the streets as “the great Muhammadan Ramaḍān swindle”, later spoke of the “**all-consuming throat of the Ramaḍān religion**” and of the “**comedy of the Ṣalāt al-tarāwīh** [an optional, ritually slightly distinctive extra prayer, during only Ramaḍān, usually added to the canonical five as a gesture of piety].” (p.330)

2.104. SUMMARY ABOUT GOLDZIHHER’S AIMS

But, it was always the ‘theocratic turn’ introduced by the Abbasids Goldziher turned to in tracing Islam’s longstanding historical profile as a ‘Medieval’ religio-bureaucratic empire and the universalist cum accommodationist system characteristic of it. It was during the Abbasid period that Islam had become consolidated as a religio-legal order pervaded by a corresponding religio-legal bureaucracy, whose very divergent character testified to the way the legal corpus was in large part established post facto to accommodate regnant social and political realities in one locus or another of the polity. This had itself been done by the assimilation of the Hellenistic legal methodology and practice of the period in the traditionalizing format of the Hadith. It introduced a legal order that came thereafter to be wielded rhetorically by the religious bureaucracy in the same accommodating and rationalizing spirit. It entailed an ideal law of presumed reified theoretical perfection and inviolability in contravention of actual practice but used to couch and legitimate it. But, historically, in this duality, it had been, as in the traditionalizing formation of Hadith, in fact suspended between the retrospective idealization of Ijmā’ on the one hand and the crisis-driven opportunistic eschatological thematization of the gap between the divine law and reality characteristic of Mahdi movements on the other.

The verdict of this critical analysis of Islamic history was then quite clear: by highlighting the predominantly ideal rather than positive character of Islamic law, it sought to demonstrate that this legal order had been at all times, outside its ideological function, essentially a ‘doctrine of duties’. That is, honestly appropriated, it was no more than a personal code for realizing one’s pious devotion to God. This is in fact the way in which the Vorlesungen proceeded throughout their precisely structured course: they searched out the ideal ‘religious’ element, the ‘kernel of truth’ in the socio-religious movements that characterized the historical development of ‘Islam’, while simultaneously providing a critique of their historical limitations or inherent retrogressive dangers on the path towards their ideal purification. Enough has already been said of the prophet’s tightrope in this sense. But it applies equally to Goldziher’s treatment of the legal, dogmatic, mystical and sectarian developments in Islamic history. He began his discussion of the law by citing the

Doctors of Muslim jurisprudence to the effect that the 'divine law' was precisely meant not to bound humanity but to set it free. **Then, he of course moved to show how 'freedom' had been turned into casuistic rationalization of worldly affairs that had nothing to do with bringing man closer to God, towards the ideal and so freedom. In moving through the dogmatic deliberations in Islamic history, he welcomed their greater rationality and aim to arrive at a more exalted concept of the one God.** He then noted how this very same supposed 'rationality' could turn into reductionism, exclusivism and persecution. He put the greatest emphasis on the mystical turn in Islam. **He presented it as having worked to save Islam from the distortions of the first two movements and to reorient religious experience not to the managerial deployment of a reified ideal or in stolid formulations but in genuine religious feeling and devotion.** Yet, at the same time, he tried to show how its allegorical readings and antinomianism could in fact, in sectarian development of the Isma'ili kind, become the occasion of a backdoor to paganism and authoritarianism.

In all this, there was an ideal high point reached by al-Ghazali, who precisely consolidated Orthodoxy and so kept alive its promise for the future by bringing all these movements into a balance with one another that allowed their respective truths to abide by one another. Al-Ghazali had argued that the 'law' was meant as means of maintaining one's devotion to God, that mystical experience was to be not a usurping of God, but exactly the means of coming nearer to him in ideal feeling and purpose and that dogmatic reasoning had its place in the understanding, but that if it were to come to define religious life it would destroy it. All of this al-Ghazali had achieved within a traditionalist mindset and framework but, looked on from the critical historical standpoint, he made possible and prepared the development of Islam for its ideal end. In this sense, though it has in fact often been seen as an 'officializing' or 'reifying' text that abstracted 'law' and 'dogma' and 'mysticism' from one another, in this reading which shows the great historicist critique and teleological connections between them, the Vorlesungen emerge as the climax of Goldziher religio-scientific scholarship and of his reformist reading of the Islamic heritage. As we turn to consider Goldziher historical practice of Islamicist Reform and the historical conditions that led him to Islamwissenschaft, let's note that Semitic and Aryan have disappeared and we are now instead within the horizon of the shift from the Medieval to the Modern.(p.256-258).

We can begin with Goldziher's own insistent teleological commitment to the superiority of Islam over Christianity and of political, national autonomy over Western imperialism. I hope I do not need to reiterate at this point Goldziher's promotion of a 'purified monotheism', a reformed Judaism or Islam, as the providential telos of human history. Christianity, in all of this, though remained for him the incarnationist pagan remnant.(p.296).

2.105. GOLDZIHAR ADRESSED TO WESTERN AUDIENCE

Islam- Quran - Divine Authorship

Unlike the modern Western writer on Islamic or other Asian and African topics, Goldziher and his contemporaries had no need to take thought of a possible Muslim reader, but addressed themselves exclusively to a Western audience (p. 268).

Besides “being a product of its time” because of matters, “mostly of detail”, on which Goldziher must be corrected in view of later research,] the book also reflects in a number of ways the very different political and intellectual world of its time. Unlike the modern Western writer on Islamic or other Asian and African topics, Goldziher and his contemporaries had no need to take thought of a possible Muslim reader, but addressed themselves exclusively to a Western audience. Along with virtually all Western writers up to and including his time, he ascribes the authorship of the Qur’an to Muhammad, and cites and discusses it accordingly. For the Muslim, to whom the Qur’an is of divine authorship, this is sacrilege or blasphemy, and the Muslim custom is invariably to cite God as the author and to introduce a Qur’anic quotation with the words, “God said.” Modern orientalist scholarship has adopted an intermediate position, and cites the Qur’an as itself: “the Qur’an says.” This has two advantages. It avoids shocking Muslim sensitivity, without committing the writer to a Muslim theological position. It also avoids confusion with Muslim tradition concerning the sayings of the Prophet (Hadith), which in Muslim practice is cited with the formula, “Muhammad said.” Goldziher’s unself-conscious reference to Muhammad’s authorship of the Qur’an is paralleled by his calm and open discussion of another subject that has since become sensitive and delicate—the pre-Islamic and foreign influences in the Qur’an and Hadith. From a strictly Muslim point of view, to speak of foreign influence in Qur’an and Hadith is to speak of foreign influences on God, and is self-evidently absurd and blasphemous. Modern orientalists, while for the most part not accepting Muslim doctrines, have taken care to avoid offending Muslim feelings, and this has made their discussion of such topics cautious and sometimes insincere. To modern readers, therefore, accustomed to this kind of delicacy, Goldziher’s language, though normal in the early years of this century, may come as a surprise. But these are in reality trivial matters, involving little more than conventions of expression. Of much greater significance is his [Goldziher’s] profoundly sympathetic attitude to Muslim beliefs and achievements. If he lacks the anxious propitiation of writers of our time, he also is free—and this is surely far more important—from both the condemnation and condescension with which most of contemporaries in Europe treated the Muslims, their scriptures, their religion, and their civilization.(p.268).

2.106. GOLDZIHHER’S WORK FOR MUSLIMS TOO

Islamwissenschaft was not, as it emerged in Goldziher’s work, merely a reformist and modernist discourse but, as such, a modernist and reformist praxis. In the first two generations of the field, its practitioners generally adopted this agenda, but they deployed in very different ways and for radically different ends that can only be understood contextually and historically. As reformist praxis, Islamwissenschaft addressed first and foremost Muslim historical agency and made it the subject of reformist critique. It challenged traditional, traditionalist Muslim self-understanding and pushed for what it argued was required for Muslims to become full subjects of their history. It was accordingly what I have called a subjectifying discourse and praxis. All of these points about Islamicists diagnosing the

debilities in native Muslim agency and trying to teach Muslims about their own history bring up what is to say the least a touchy subject.(P.260).

2.107. GOLDZIHHER ON HIS MUHAMMEDANISCHE STUDIEN

“Both of the volumes of my Muhammedanische Studien also arose in this time period [that of the overcoming of his crisis]. They show, how I was, during these years, drawn ever deeper into grasping those problems that occupied me already in my earliest youth...The unbelievably raw relationship—unworthy of any moral society—in which I stand vis-à-vis the representatives of the Jewish power and the Jewish essence disgusted me utterly from any participation in the fraudulent efforts that commonly run under the flag of ‘the Science of Judaism’; but with the innermost threads of my soul I hung on to the religious studies. The more they pressed down on me, the more my spirit arose against the thought: to be the same before my conscience what these people are. So I worked out the religious system and the historical conception of development, which I since my youth carry in my spirit, in ever more solid outlines. All things in any way contradictory, prompted in me by earlier sentimental moments, were cut loose, and there developed in me pure and genuine the system of thought, whose truths my repulsion from the people of lies, whose slave and outcast I was, made into a duty for me. My house was now in a higher sense Jewish and both of my children I raised in religion with prophets and psalms, all lies banished from their education and thrown aside. While I thus erected to the actually God-believing Messianic Judaism a temple in my house, the pious of men of Moravia [Goldziher’s slur for the leading figures of the Rabbinical Seminary in Budapest] did not stop pursuing my calumination and denunciation on ever-wider basis. When my children someday read these lines, they will not believe with their own eyes when they experience that their father, who prayed with them to God, who taught them to love, who spurred them onto the Hebrew scriptures to impassion them for the good and the Godly, was at the same time branded ‘a danger for Judaism’ and that there was not a one that would take such talk to task”.209(P.346).

.....his sincere acknowledgment that what people—as he could already see in the immediate reception and as was to remain the case—had found most innovative about his work, namely, his historicization of Hadith in the second volume of the Muhammedanische Studien, involved in fact a transference of what he’d learned from Geiger’s methodologies vis-à-vis Jewish religious sources onto the Islamic literary tradition;(P.347).

[Despite the stylistic irregularities, due to his nerve-wracked situation after the death of his brother-law and his untoward working regimen in general], people have taken up the contents and results of my new volume with undivided support and have in fact declared the method of my Hadith-studies as called upon to place the examination of this part of the religious source-literature under new points of view. I must honor the truth and admit to any, who read these lines that I was impelled to this method through the assiduously pursued study, in my earliest youth, of the works of the late lamented Abraham Geiger. I got accustomed to viewing the religious sources of Jewish doctrine via Geiger’s guidelines and the mode of understanding grounded by this immortal man has become a mainstay of my spiritual life. Since that time, I could not but also judge the documents of Islam in this way,

as I thereby set these same in relation to the spiritual tendencies, to the forces struggling with one another, whose result ultimately was the unified Church. But the documents themselves arose out of these oppositions and within the same and to observe their emergence in the sense of this mode of inquiry was the task of my Hadith studies. In them, Cultural and politico-historical examinations have therefore had an outstanding part. And, through the coalescence of cultural and literary-philosophical interests my studies on Hadith attained harmonious form. This mode of understanding I owe to the works of Geiger, whose spirit has been active in me for many years.(p.347-348).

The two volumes of Goldziher's *Muhammedanische Studien* published in 1888-9—Becker reported the consensus in characterizing them in his Memorial as “epoch-making”¹⁹—described the broader parameters of Islamicist history under their three headings. In the first, Goldziher elaborated the emergence of Islam in the Arabian peninsula as a response to and reaction against ‘Arab’ tribal traditions and analyzed the vicissitudes of its connections thereafter with Arab nationality. Second, most famously, he worked to historicize the Hadith literature, the body of sayings and usages attributed to the prophet Muhammad, strictly regulated by chains of bona fides and of crucial weight in the Islamic heritage. This literature, even the ‘critically’ amassed authoritative collections, he argued, embodied in fact the contentious historical process whereby ‘Islam’ had come in the early centuries, under the cloak of the prophet, to ingest, synthesize and press further the panoply of the Near Eastern civilization it had swallowed, and of which it became thereafter, the major representative. Finally, third, he assessed how the high monotheistic tradition of official Islam had come eventually to accommodate the popular local traditions of saint veneration, to bring thus such vestigial pagan practices under the veneer of the one and only God.(p. 367).

2.108. GOLDZIHAR UNIQUENESS IS NOT ONLY ACADEMIC

Goldziher's reputation in the field was as that of the **pre-eminent and inimitable textual researcher**: he literally bewildered his colleagues with the textual scope and depth of his monographs and essays. And, he drew on the range of genres and vast textual sources in the Islamic and Arab literary traditions with purpose. By locating the diverse and divergent religious, cultural and political tendencies and movements for which they served as historical evidence, he wrote an intellectual history tracking the development of the Islamic heritage, its canonical formation and ongoing ‘Islamic Orthodoxy’ as a long and dynamic process with an as yet further crucial reformist aftermath to come.(p. 367).

...what actually set Goldziher's work apart and explained, for instance, the breath-taking reception of the *Muhammedanische Studien* was that the latter “encompassed the entire vast range of Arab-Islamic literary culture—historical texts, poetry, adab, proverb collections, Qur'anic exegesis, doctrinal works, fiqh, Hadith, biographical dictionaries, and so forth—and **from them laid out an incredibly rich vista of historical experience that not only had not been known before, but even had not been sought.**”(p.352-353).

“The method he espoused, and which he was the first to apply systematically to the study of Islam on such a broad-ranging scale, viewed texts not as depositories of mere facts that research should ferret out and line up one after another, **but as sources in which one could discern the stages of transformation through which a community based on a common religious vision had passed as it struggled to come to terms with a host of new situations and problems.** By careful and critical analysis of these sources, one could extrapolate important new insights on such processes of development not only in religious thought, but in literature, social perceptions, and politics as well.” Conrad, “Goldziher on Ernst Renan” in *The Jewish Discovery of Islam*, 162.(p.352/219).

It was to a large extent Goldziher’s own fault that while his works were immediately mined and quoted for specific points, his **broader vision for the study of the history of the Middle-East, Judaism, and Islam was not appreciated and pursued until attention was drawn to it long after his death by Joseph Schacht** (1902-69). It is therefore necessary to draw a clear distinction between the influence of Goldziher in terms of the specific knowledge and conclusions imparted in his German works, which have been appreciated and built upon since his own lifetime, and the broader methodological insights implicit in these works, but mainly spelled out in his Hungarian contributions and therefore of far more recent impact on scholarship.(p.353).

2.109. DIFFERENCE BETWEEN ISLAMWISSENSCHAFT AND ISLAMKUNDE

¹ C. H. Becker, “Ignaz Goldziher” in *Islamstudien; Vom Werden und Wesen der Islamischen Welt*, II, 499-500. The reader might have noted that I translate ‘Islamwissenschaft’ as the ‘**Science of Islam**’, and ‘Islamkunde’ as ‘**Islamic Studies**’. This is only partly because an attempt has been made—we will investigate and analyze it in due course—to make a substantive distinction between Islamwissenschaft and Islamkunde. Mainly, it is to stress the German tradition which continued for long to have a more generous conception of ‘science’. Here then, one would for instance be completely right to compare and contrast Islamwissenschaft (the ‘Science of Islam’) with its earlier counterpart in the nineteenth century, *Wissenschaft des Judentums* (the ‘Science of Judaism’). We will in fact see Ignaz Goldziher move from the one to create the other.(P.357/1).

2.110. EDWARD SAID’S MISTAKE ABOUT GOLDZIHHER

Goldziher’s singular contributions to a new historicist Science of Islam (Islamwissenschaft) do not only challenge Said’s conception of ‘Orientalism’. A host of responses to Said, whether in rebuke or in a bid to save him from his over-generalizations draw on Goldziher, but as a thoroughly exceptional figure in his time, a kind of *deus ex machina* of the Age of Empire. Accordingly, to understand Goldziher’s pivotal disciplinary role will serve as a new page in both extant scholarship on him and ipso facto in the understanding of the emergence and development of the Islamicist field as a whole.148(P.224).

Of course, the period of roughly the first century A.H. encompassed, beside the last decade of the prophet’s life and career, the rule of the Rashidun (‘rightly-guided’) Caliphs as well as the bulk of that of the Umayyads. The Abbasid Caliphate displaced the Umayyad in 750 C.E. (132 A.H.). This initial century of Islamic history corresponded also to the truly remarkable span of political expansion of this first Muslim society, at the close of which, it had amassed

one of the great empires of World History stretching from near the borders of China and India to the East, through the Middle-East and North Africa into the Maghreb and Spain to the West. Goldziher's reading of this historical situation and the documentary evidence focused, in the first instance, on its socio-political implications and advanced certain theses in this regard that were to become discursive mantras amongst Islamicists on the subject. First, Goldziher argued that the Arab military elite, emanating from the relatively primitive conditions of the Arabian peninsula, had come in the aftermath of conquest to face the for it unprecedented task of governing the vast territories of the Sassanian Empire and a large part of the Byzantine, encompassing most of the centers of Ancient Near Eastern civilization. For these two empires were the great legatees of this civilization at the time of the rise of Islam and, in ruling them, the Arab conquerors had to confront territories, directed through complex and highly evolved administrative and fiscal systems, with not to mention intricate religio-cultural realities and divisions of their own. Second, Goldziher contended that initially and, namely, at the height of Umayyad power, this elite's response to this daunting challenge had tended in the direction of reconciliation with extant practices. What that meant, as laid out explicitly in the detailed works of Wellhausen and Becker on the post-conquest period, was the mere overlaying of an Arab aristocratic stratum on pre-existing arrangements and hierarchies. (p.224-225).

2.111. SAÏD'S MISUNDERSTANDING OF GOLDZIHHER

Said simply accepts Cust's depreciation of the work of the 'Modern Semitic' section at face-value, while at the same time engaging in a critique of this same frame. He does not consider that Cust was in fact unhappy with the Islamicist turn. He himself was an active missionary.(p.358/3).

What now, in the later phase, could bring the sides together was the idea that Islam had some 'essence', whether historical (in a negative, reactionary sense as inherently 'medieval') or phenomenological and existential (in a positive, experiential one). This divide, for instance, was the basic one that structured J. D. J. Waardenburg's review of arguably the five major figures in the field in terms of distinct Islamicist paths forged—Goldziher, Snouck, Becker, D. B. Macdonald and Louis Massignon—in his *L'Islam dans le Miroir de l'Occident* ('S-Gravenhage, 1961).

Waardenburg championed the 'internalist' standpoint through Massignon, this now meaning 'the phenomenological search for the essence of Islam as a unitary experience', against the critical historicist or missionary pre-occupations of the earlier period. This 'internalist essentialism' is the key to understanding the title of the text. Meanwhile, Marshall Hodgson's posthumously arranged and published three volume compendium, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* (Chicago, 1974), still in some ways the 'last word', can be seen, as the title here too suggests, as a sustained attempt at the synthesis of the two sides of this later version of the divide.(p. 366/18).

2.112. DABASHI'S CRITICS TOWARDS GOLDZIHHER

Hamid Dabashi, on the other side, has taken-up Conrad on this 'professionalism' theme but, not surprisingly, so as to argue that, notwithstanding all of Goldziher's relative excellence (or pioneering exceptionalism) in this sense, he precisely because of it continued to be an 'Orientalist' in Said's sense; namely, Goldziher was allegedly not 'invested' in the results of his surgical—'professional'—analyses of Islam, in a way simply not available to a 'Muslim' undertaking the same; and, that this was what produced the 'blind spot' of his scholarship (and that of all the other professionally excellent Orientalists after him), i.e. that in turning Islam in to an epistemic object, they objectified it:

The principle insights of Orientalists (and, as such, covering their blind spot) into Islam was fundamentally rooted in the fact that their best they were not invested in it, while the worst of them were heavily invested in producing a particular knowledge of Islam and Muslims compatible with European colonial interests. At their best, such European Orientalists as Goldziher had nothing at stake in the historical outcome of Islamic history, nor did they in any shape or form share the fate of Muslims. The reason that Goldziher could place a discussion of Islamic law next to one of Islamic mysticism and then compare the result to Islamic philosophy, followed by a discussion of Islamic sects, and thus come up with quite crucial insights about all of them, is that he was neither a Muslim jurist, nor a mystic, nor a philosopher, nor did he (except for an emotive affinity with Sunni Orthodoxy) have anything but a scholarly interest in varied sectarian divisions within Islam. The knowledge that he thus produced was in its very epistemic foundations different from the one produced by Muslims themselves—jurists, mystics, theologians, philosophers, historians of ideas, etc., scholars who would put their neck on the line for what they wrote. Goldziher had no such stake in the matter—and thus his ability to have a surgeon's point of view over what amounts to the unconscious body of a patient, and thus, in turn, both the insights and the blindness of Orientalism that Goldziher best represented and practiced (P.351).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: PASSAGES FROM DIFFERENT WORKS

Goldziher, Schacht and Abbott had to browse through such works to corroborate or disprove their ideas as their own knowledge would allow. (Leonard T. Librande, Three Western Scholars and Islamic Tradition: .Opinions on Its Early Development, p.134)

3.1. JEWISH CONTRIBUTION TO ISLAMIC STUDIES IN EUROPE - KRAMER

Elsewhere Lewis writes more explicitly about the nature of this contribution:

A major accession of strength resulted from the emancipation of Jews in central and western Europe and their consequent entry into the universities. Jewish scholars brought up in the Jewish religion and trained in the Hebrew language found Islam and Arabic far easier to understand than did their Christian colleagues, and were, moreover, even less affected by nostalgia for the Crusades, preoccupation with imperial policy, or the desire to convert the "heathen." Jewish scholars like Gustav Weil, Ignaz Goldziher, and others played a key role in the development of an objective, nonpolemical, and positive evaluation of Islamic civilization.²

Elsewhere Lewis goes still further: "Jewish scholars were among the first who attempted to present Islam to European readers as Muslims themselves see it and to stress, to recognize, and indeed sometimes to romanticize the merits and achievements of Muslim civilization in its great days."³

3.2. SAID, RODINSON AND HOURANI DONT MENTION ABOUT JEWISH CONTRUBUTION

No other general survey of the development of the Western understanding of Islam makes a similar statement. Edward Said, in *Orientalism*, made no reference at all to the emergence or role of Jewish scholars.⁴ Maxime Rodinson, in his essay on "Western Views of the Muslim World," omitted any reference to a contribution by Jews as such, and made no mention at all of the most important Jewish interpreter of Islam, Ignaz Goldziher.⁵ Albert Hourani, in his articles "Islam and the Philosophers of History" and "Islam in European Thought," wrote nothing specific about the role of Jews in Islamic studies, although he stressed the supreme importance of Goldziher on both occasions, and recognized the link between his Jewish formation and his understanding of Islam.⁶ Lewis thus stands alone in his explicit assessment of the crucial role of Jews in the emergence of a detached, even sympathetic understanding of Islam in Europe.

The distinction between the Koran and the Sunna became so clear to him[Goldziher] because he grew up in the respect of written and oral teachings. He distinguished between halachah and haggadah in the Jewish tradition just as he did between the standards of the law and the ethical narrative and eschatological tenets within the hadith.

Goldziher, in contrast, **did not need to be positioned in a Muslim land by an imperial power to achieve his insight.** As a young man of twenty-three, he did spend a Wanderjahre in Egypt, Palestine, and Syria, but he never again stopped for more than a few days in a Muslim

land. How was it that Goldziher achieved such an intimate understanding of Islam, without sustained contact with its living expression? There was the fact of his genius. But his understanding of Islam was mediated by his intimate familiarity with another religion of law, in constant tension with actual practice, and formulated in a Semitic language: Judaism.

Goldziher **regarded Judaism and Islam as kindred faiths**. Islam originated as a "Judaized Meccan cult," but evolved into "the only religion which, even in its doctrinal and official formulation, can satisfy philosophical minds. My ideal was to elevate Judaism to a similar rational level."³⁷ During his stay in Damascus, Goldziher's assimilation of the two faiths reached a point where "**I became inwardly convinced that I myself was a Muslim.**" In Cairo he even prayed as a Muslim: "**In the midst of the thousands of the pious, I rubbed my forehead against the floor of the mosque. Never in my life was I more devout, more truly devout, than on that exalted Friday.**"³⁸ He nevertheless remained a committed Jew, convinced that a reformed Judaism, salvaged from rabbinic obscurantism, could attain Islam's degree of rationality without sacrificing its spirituality.

In his politics, **Goldziher supported the movement of Islamic revival and sympathized with resistance to Western imperialism.** The diary of his youthful travels is replete with expressions of indignation over Europe's intrusion in the East: "Europe has spoiled everything healthy and tanned the honest Arab skins morally to death after French example!"³⁹ During his stay in Cairo, where he became the first European admitted to studies at the Azhar mosque-university, "I spoke out against European domination in the bazaar....I spoke about theories of the new local Muslim culture and its development as an antidote to the epidemic of European domination

<http://www.geocities.com/martinkramerorg/JewishDiscovery.htm>

3.3. A FEW DAYS BEFORE HIS DEATH

A few days before his death, he was visited at his home by a student, Bernard Heller. It was Shabbat eve, and Heller found him studying both a Bible and a book in Arabic. "I don't know," he said to Heller, "whether it is right that I should delve into Arabic literature when tomorrow I shall stand there where they will ask me, *Nasata v'natata be'emuna* (Did you conduct yourself faithfully)?"

<https://www.haaretz.com/jewish/.premium-this-day-islamic-studies-pioneer-dies-1.5289548>

3.4. WHY EUROPEAN JEWS APPROACHED ISLAM WITH UNDERSTANDING

by Martin Kramer

ABOUT GOLDZIHEN IN THE HADITH OF THE WILEY BLACKWELL

Goldziher later credited Sprenger as **“the first to treat of the hadith scientifically”** (Goldziher 1971, 1:20 n.5). Sprenger pioneered several themes of enduring importance. He called attention, first, to hadith forgery on a large scale. This was not difficult, since the Muslim tradition itself documents massive forgery. But while Muslim hadith scholars were confident that hadith criticism provided the tools to deal with the problem, Sprenger rejected the efficacy of traditional hadith criticism, arguing that forgery was endemic from the companions of the Prophet onwards.

On a more constructive note Sprenger noticed that single tradition could often be found in multiple variations, opening the possibility that careful comparison of the numerous variants of a tradition could be used to establish a chronology for the growth of that tradition over time (Sprenger 1865, 65 n.1). Indeed, he thought that hadith literature offered the historian scope for constructive criticism precisely because so many versions of the same tradition were circulated, an insight which has proved fruitful in recent hadith scholarship. Finally he recognized the importance of conflicting reports about when the hadith were first recorded and collected in writing (Sprenger 1856, 304–310), thus pioneering an important topic in modern studies of hadith. On all of these questions Sprenger laid the foundation for Goldziher’s seminal work. Nevertheless, Sprenger’s conclusions were conservative. He continued to accept strong isnāds as reliable evidence of the provenance of a tradition (1856, 310), and in the end he concluded that “the Sunnah contains more truth than falsehood” (Sprenger 1865, CIV).

(The Wiley Blackwell Concise Companion to the Hadith, p. 39-40)

Thus while Sachau and von Kremer accept the existence of an essential core of Prophetic dicta, they are naturally more interested in what following generations did with this material. This shift in focus away from the Prophet and toward the evolution of Islamic thought and institutions during the eighth and ninth centuries set the stage for Goldziher’s seminal work.(.....) With his seminal *Muhammedanische Studien* (1889, 1971), Ignaz Goldziher launched a paradigm shift in Islamic studies such that Goldziher’s work “became the corner-stone of all serious investigation” not merely of law and jurisprudence, as Schacht notes, but of all hadith-reliant scholarship (Schacht 1950, 4). Subsequent Western studies of hadith might be fairly characterized as a series of footnotes to Goldziher. (Ibid., p. 41)

Goldziher’s argument rests on a sweeping theory of the growth and forgery of hadith literature and its motives. Following Sprenger, he finds evidence of forgery on a massive scale: “Every stream and counter-stream of thought in Islam,” he argues, “has found its expression in the form of a hadith, and there is no difference in this respect between the various contrasting opinions in whatever field” (Goldziher 1971, 2:126). No political or doctrinal controversy was left without numerous supporting hadith reports, “all isnāds” equipped with imposing (Goldziher 1971, 2:44).(Ibid., p. 42).

Whereas Goldziher’s analysis had been largely restricted to legal and theological hadith, for example, Lammens (1910) and Caetani (1905–1907) explicitly extended his conclusions to

the genres of Qur'an commentary, *siḥ* literature, and historical reports generally (Lammens 1910; Schoeler 2011, 3). (Ibid., p., 42- 43).

For Goldziher *isnāds* are negligible and *isnād* criticism is derivative, a secondary development motivated by the urgent need to bolster the strength of one's own hadiths in the face of competing traditions. Thus he ignores *isnāds* as a basis for evaluating or dating traditions, implicitly treating all *isnāds*, along with the entire scholarly apparatus that grew up to support *isnād* criticism, as potentially fabricated, the result of needing to document and defend one's position in legal, political, and theological controversies. There is effectively no difference between "sound" traditions that appear in the canonical collections and traditions rejected as fabrications by Muslim hadith scholars. All traditions – legal, historical, biographical, theological, exegetical, canonical or not – are equally useful as sources documenting the development of Islamic thought, and at the same time equally unusable as sources for the time of the Prophet (Ibid.,p.42).

After Goldziher, for many scholars concerned with hadith, the likelihood that any given tradition can be confidently attributed to the Prophet approaches zero. Extraordinary efforts have been exerted, for example, to make the case that a particular tradition might plausibly be traced to within 50 or 60 years of the events it recounts, but establishing a given hadith report as authentically Prophetic is seldom in view. When a careful scholar like Harald Motzki criticizes Goldziher (Motzki 2005), it is not to argue for the authenticity of hadith in the usual sense, but to argue that Goldziher's methods of dating are imprecise, his skepticism overgeneralized, and that rigorous methods can plausibly establish the origins of particular elements of the hadith to authorities of the early second or late first century ah. (Ibid.,p.43).

In practice, however, the sweeping results of Goldziher's skepticism have proved hard to swallow, and many writers have chosen to studiously ignore him. Many serious biographers of Muhammad, like Montgomery Watt (1953, 1956), Maxime Rodinson (1968), Rudolph Peters (1994), or Tilman Nagel (2008), rejected Goldziher's sweeping skepticism, and some continued to write as if they lived in a mostly pre-Goldziher world. (Ibid.,p.43)

Apart from these noteworthy holdouts, Goldziher's broad premise won the day: the vast bulk of the hadith literature will be of little help as a source for seventh-century Arabia or the career of the Prophet, rather it will provide evidence about the beliefs of the Muslim community and the development of Islamic law and piety. (Ibid.,p.44) Debate then moves on to the question of whether we can find convincing ways to get behind the third-century literary sources and, if so, how far into the early second or late first century the hadith might take us. Post-Goldziher hadith studies might be seen as a series of attempts to slowly, painstakingly, and partially fill the yawning gap in our knowledge of early Islam that he exposed.

The first major contribution to filling this gap came 50 years after Goldziher with Joseph Schacht's seminal study of Islamic law, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (1950). (Ibid.,p.44).

https://twitter.com/ArtiTV_/status/1269621912172445697?s=20Moreover, we also see refreshing signs of liveliness in areas of hadith scholarship, some of them represented in this volume, that move beyond questions of authenticity in other ways. Areas of real progress have included questions of authority, canonization, the growth and function of commentaries, the function of hadith in the Twelver and Ismā'īli Shi'ite traditions, the uses of hadith within the Sufi and Kalam traditions, and the evolution of attitudes toward hadith in the modern period.(Ibid.,p.53)

(file:///C:/Users/user/AppData/Local/WhatsApp/app-2.2021.4/resources/app.asar/index.html#, p. 39-40)

ISSUE OF IMPACT OF MUIR ON SAYYID AHMAD KHAN

Sayyid Aḥmad's views on hadith were more directly impacted by William Muir's *Life of Mohamet* (Muir 1858). In his answer to Muir in *A Series of Essays on the Life of Mohamed* (1870), Sayyid Aḥmad sought to counter Muir's skepticism with regard to the historical value of the hadith. He defended the general efficacy of hadith criticism, he argued that Muir was unreasonable in his attributing bias to hadith narrators, and he insisted that Muir severely underestimated the power of memory. At the same time, he made critical concessions to Muir. He conceded that the hadith must be subordinated to the Qur'an as the supreme source of authority; he accepted Muir's argument that criticism of the content of hadith is essential; and he agreed that traditional hadith criticism is flawed because it utilized isnād criticism almost exclusively. Although Sayyid Aḥmad Khān neither rejected the historicity of hadith nor the theoretical authority of sunna, he did severely restrict the application of hadith in practice, subordinated hadith to the Qur'an, and distinguished between religious and secular content, thus severely reducing the scope of normative sunna. In the end, he allowed only mutawātir traditions, those so massively corroborated that collusion to deceive was impossible, as a reliable basis for guidance independent of the Qur'an, a position that resembles that taken by some theologians (see Chapter 12). Sayyid Aḥmad found only five hadith that met this standard. Perhaps most significantly, he was among the first modern Muslims to grapple directly with the destructive effects of Western hadith criticism.

(The Wiley Blackwell Concise Companion to the Hadith, p.321-322).

DEFINITION OF MUTAWATIR SUNNAH

To solve the problem of how to establish Muslim practice on a solid basis, however, Jayrājpūrī appealed to the notion of mutawātir sunna, arguing that the universal agreement of the community on the basic outlines of Islamic religious practice was sufficient guarantee.

(The Wiley Blackwell Concise Companion to the Hadith, p.324).

SUNNAH ACCORDING TO PARWEZ

According to Parwēz, normative sunna was not to be obeyed by imitating specific precedents but by reproducing the ideal pattern of leadership that the Prophet modeled. He portrayed the Prophet as an ideal and paradigmatic executor of a divinely ordained social order prescribed by the Qur'an. Thus Muhammad's legacy was not transmitted by imitating his every act but by taking on his role and accepting his mantle of leadership and responsibility for the implementation of the Qur'an (Parwēz 1949).

(The Wiley Blackwell Concise Companion to the Hadith, p.326).

FAZLURRAHMAN AND GOLDZIHAR - SCHAHCHT

Rahman begins with a dramatic concession to Western scholarly skepticism, substantially conceding to Goldziher's argument that the bulk of the hadith literature is post-Prophetic. He also accepts Schacht's argument that the growth and back projection of isnāds to the Prophet was an inevitable by-product of the hadith enterprise; once Prophetic hadith became a decisive source of authority that could trump all lesser authorities the impulse to back project one's positions to the Prophet became irresistible.

(The Wiley Blackwell Concise Companion to the Hadith, p.328)

Two gods in heaven : Jewish concepts of God in antiquity / Peter Schäfer

Over the course of its long history, Judaism has continuously wrestled with finding a way of expressing its notion of God with ever-greater precision. This applies to its founding document, the Hebrew Bible, as well as to all postbiblical literature. What we generally refer to today as monotheism is nothing more than an ideal that was pursued again and again, yet seldom achieved. Whereas YHWH, the tribal God of Israel, was never able to assert himself unchallenged even in the Hebrew Bible, the sources discussed here prove that also for postbiblical Judaism until far into late antiquity, the idea of one single God is an ideal—not only for authors of antiquity, but also for modern researchers—that does not stand up to an unbiased review. The Jewish heaven was by no means always content with one God, but, despite all trends to the contrary and manifold attempts to keep these trends at bay, was often populated with two Gods or a number of divine powers. The angels, originally demoted older divinities degraded to the status of servants, returned as divine figures next to the one and only God. Monotheism was to find its purest form in medieval Jewish philosophy, but there too had to confront the counter-movement of the Kabbalah, which became increasingly successful and popular. Not until the nineteenth century did monotheism become the generally valid norm, not least under the influence of Protestant Christianity. In a comparison of the three Abrahamic (p. 134) religions, it is Islam, however, that to this day represents the most uncompromising form of monotheism (p.135).

(Two gods in heaven : Jewish concepts of God in antiquity / Peter Schäfer ; translated by Allison Brown. (Copyright © 2020 by Princeton University Press)

3.5. A MODEL OF MONOTHEISTIC REFORM

by John Tolan

Weil's Mohammed is no imposter, but a sincere reformer. In accordance with Geiger and with many of the eighteenth-century authors, Weil's Mohammed seeks to renew the pure, primitive monotheism of Abraham:

He looked back to Abraham, who was neither a Jew nor a Christian, but a true believer, a man devoted to God (a Muslim), who was seen not only by the Jews and Christians as a holy prophet but also worshipped by the Arabs as the father of Ishmael and the builder the Ka'ba. Abraham often expressed thoughts that the scriptures of Jews and Christians sometimes distorted, sometimes misinterpreted, and he [Mohammed] felt himself called to produce again a pure faith, as we find with Abraham even in the Old Testament. (John Tolan, p. 11).

Mahomet, the prophet of Mecca and Yathrib, was, it is true, no loyal son of Judaism, but approached to its highest aims, and was induced by it to give to the world a new faith, founded on a lofty basis and known as Islam. This religion has exercised a wonderful influence on the aspect of Jewish history and on the evolution of Judaism. In the peaceful meetings in Mecca, his birthplace, Abdallah's son heard much spoken in the temples and on his travels of the religion which acknowledges the belief in one God who rules the world. He heard much of Abraham, who devoted himself to the service of God, and of religion and morality, which gave the disciples of Judaism the advantage over infidels. Mahomet's mind, at once original and receptive, was powerfully impressed by all this. Waraka Ibn-Naufal, a celebrated Meccan, and a descendant of the noble Khoraisi race, was a cousin of Chadija, Mahomet's wife, and he had embraced Judaism and knew Hebrew well. He certainly imbued Mahomet with a love for the religion of Abraham. (Ibid, p. 14)

Ignác Goldziher

Ignác Goldziher (1850-1921) revolutionized the study of Islam by Europeans. Born in the central Hungarian town of Székesfehérvár, Goldziher met Geiger and was inspired by his vision of a reform of Judaism. Schooled in Hebrew and Arabic, he studied in Pest, Berlin, Leipzig, Leiden and Vienna. In two essays written in Hungarian in 1872-73, he portrays Mohammed as the bearer of a universal message of pure monotheism, who struggled to overcome tribal divisions among Arabs. (p. 16-17)

Yet that moment did not come: Goldziher preferred the ambiguous liminal position, neither inside nor outside, still a Jew and almost a Muslim, or perhaps both Jew and Muslim. Because he had not professed Islam, he was not allowed to participate in Friday services. He describes how a Syrian friend helped him: how he visited the tomb of Shāfi'ī and then rode, clad in turban and kaftan, to the mosque where, amidst thousands of the faithful, he prayed and rubbed his forehead against the floor of the mosque. "Never in my life was I more devout, more truly devout, than on that exalted Friday." (p.17-18)

Goldziher delivered a series of six lectures in Budapest in 1887-88 on "The Essence and evolution of Judaism". He cast Judaism as a prophetic religion corrupted by rabbinic superstition: he grounded the need for reform and purification on the thought of Judaism's outstanding historical figures. Purified Judaism, moreover, is consistent with Modern civilization and scientific truth. His Islam, and his vision of Muhammad as reformer and purifier of Abrahamic religion, clearly played a role in his conception of the reform needed

for Judaism, just as it had for Geiger. These lectures were badly received by the Budapest Jewish community, who increasingly saw Goldziher as a threat to Judaism. Deeply disappointed, Goldziher abandoned his study of Judaism and henceforth devoted his scholarship almost exclusively to Islam. He produced prolifically in Hungarian and offered carefully-crafted summae of his research in German, notably in his *Muhammedanische Studien* (1889-90)(p. 19-20).

This fact, however, does not in the least lessen the relative worth of his religious conception. When the historian of morals wishes to decide on the effect of an historical event, the question of its originality is not uppermost in his consideration. In an historical estimate of the ethical system of Mohammed the question is not whether the content of his proclamation was original in every way, the absolute pioneer conception of his soul. The proclamation of the Arabian Prophet is an eclectic composition of religious views to which he was aroused through his contact with Jewish, Christian and other elements, by which he himself was strongly moved and which he regarded as suitable for the awakening of an earnest religious disposition among his people. His ordinances, although taken from foreign sources, he recognized as necessary for the moulding of life in accordance with the divine will. His inmost soul was so aroused that those influences which had thus awakened him became inspirations that were confirmed by outward impressions and by divine revelations, of which he sincerely felt himself to be the instrument (p.21)

Goldziher devotes a long chapter of his *Muhammedanische Studien* to the “Veneration divides an infinite and unapproachable Godhead from weak and finite humanity”. Qur’ān makes clear that Mohammed, like the prophets who came before him, is fully human. When asked to perform miracles, he retorts that he is only a man. Early Islamic doctrine, reflected in the earliest hadith, emphasizes Mohammed’s humanity and fallibility: the one (p.21) thing that separates him from earlier prophets is that while they were sent each to a nation, Mohammed alone had a universal mission. God’s choice of Mohammed as prophet is an arbitrary act of divine will: it can in no way be the result of the prophet’s own merits. The Qur’ān unequivocally condemns as shirk the veneration of humans, however pious they be, and specifically warns Muslims against attributing anything more than human status to Mohammed.

Yet quite early, Goldziher says, no doubt even during the prophet’s lifetime, some of his followers were convinced that he was graced with supernatural gifts, omniscience, and had performed various miracles. Within a century after his death, a thousand miracles had been attributed to him. Relics of the prophet, hairs, shoes or footprints, became objects of veneration. Whereas earlier writers had used stories of Muhammad’s miracles or of his celestial voyage to discredit the prophet, Goldziher draws a clear distinction between the prophet whose message is faithfully transmitted in the Qur’ān and the later legendary accounts which go against the simple and pure message that Mohammed had preached. (p.22)

(John Tolan. *The Prophet Muhammad: A Model of Monotheistic Reform for Nineteenth-Century Ashkenaz*. Common Knowledge, Duke University Press, 2018, 24 (2), pp.256-279. 10.1215/0961754X- 4362457 . hal-03019501)

يشاء الله أن يهب الإسلام من الأوروبيين من يؤرخون له كسياسة فيجيدون التأريخ؛ ومن يبحثون فيه كدين وحياة روحية فيتعمقون هذا البحث ويبلغون الذروة فيه أو يكادون، ومن يقبلون على الجانب الفيلولوجي منه فيظفرون بنتائج على جانب من الخطر الكبير. فكان له على رأس هؤلاء الأخيرين تيودور نلدر، وعلى رأس أولئك الأولين يوليوس فلهوزن. وكان سيد الباحثين فيه من الناحية الدينية خاصة، والروحية عامة، اجنتس جولدتسيهر •.

ليس في حياة جولدتسيهر الظاهرية شيء يستحق التسجيل. فهي حياة هادئة لم تخرج عن دائرة الحياة العلمية الخالصة. ولم تتعداها إلى الحياة العامة، أو إن تعدتها فبمقدار هين قليل. أما حياته الباطنة فكانت خصبة حافلة بالنشاط والحركة، تمت سريعاً وكانت مبدرة في هذا النمو شديدة التفكير، واستمرت قوية وثابتة، سائرة نحو غايتها دون توانٍ ولا انقطاع، ولهذا فلن نحدثك عن حياته الأولى إلا حديثاً قصيراً، وبالقدر الذي يفيدنا في تفهم حياته الثانية.

تلك هي حياته الخارجية الظاهرية، ليس فيها ما يثير الاهتمام، أو يبعث على التشويق، فهي حياة المكتب، لا حياة العالم الخارجي؛ وهي حياة القراءة والتحصيل، لا التجربة والاتصال الحي. ولهذا لم يكن جولدتسيهر من المعنيين بشؤون الشرق المعاصر، ولا بالمسائل الحية التي تضطرب فيه سواء من هذه المسائل ما هو سياسي وتشريعي، وديني، وحضاري ثقافي. وهو من هذه الناحية يختلف اختلافاً بيناً عن الغالبية من كبار المستشرقين في القرن العشرين، إن في مادة البحث أو في منهجه. فهؤلاء في مادة بحثهم يعنون بمشاكل الشرق الحاضرة. وهم في منهجهم يعتمدون كثيراً على ما شاهدوه، وما استطاعوا عن طريق الاتصال الحي المباشر أن يدركوه ويتبينوه

ولكن إذا كان جولدتسيهر قد أعوزته التجربة الخارجية المباشرة، فقد كان لديه نوع من التجربة الروحية الباطنة، استطاع عن طريقها أن ينفذ في النصوص والوثائق كي يكتشف من ورائها الحياة التي تعبر عنها هذه النصوص ويتبين التيارات والدوافع الحقيقية التي استترت خلف قناع من الكلمات. فهو إذا قام الحديث، فليس ذلك كي يبين أنه موضوع أو غير موضوع إنما لكي يدرك الميول المختلفة والأهواء المستورة التي يعبر عنها أصحابها فيما يصنعون أو يروون من حديث. وهو إذا بحث في تفسير القرآن، لم يقصد إلى بيان أخطاء المفسرين، أو ترجيح رأي الواحد على رأي الآخر، وإنما هو يرمي إلى الكشف عن «الاتجاهات» التي ليست هذه الاختلافات بين المفسرين إلا مظهراً خارجياً لها، سواء من هذه الاتجاهات وتلك الميول والأهواء ما هو سياسي صريح، وما هو ديني خالص، وما هو مزيج من الدين والسياسة.

وهذه النظرة إلى النصوص والوثائق على أنها رمز لحياة مضطربة قوية معقدة حيها أصحابها، جعلته ينظر إلى المذاهب والنظريات والآراء نظرة زمانية لا نظرة مكانية، نظرة حركية لا نظرة سكونية، نظرة تاريخية لا نظرة مذهبية. أعني أنه كان ينظر إلى هذه المذهب أو ذلك في الفقه والتفسير ورواية الحديث والعقائد على أنه كالكائن الحي سواء بسواء: يولد وينمو وينضج ثم يبدأ في الانحلال ويستمر في الذبول حتى يفنى ويزول، وليس طائفة من الصيغ الجامدة والتصورات المجردة التي قيلت مرة واحدة وإلى الأبد. فهو إذا عرض المذهب، عرض قانون حياته وتطوره، وإذا بحث في مادته بحث في نسجه الحي وجس عروقه النابضة بالحياة.

ومن أجل هذا كله كان يعتمد على نفوذ بصيرته وعمق وجدانه. واعتماده على البصيرة والوجدان مئزه بميزتين: الأولى أنه كان ينهج في أبحاثه منهجاً استدلالياً، لا استقرائياً. فكان يقبل على النصوص وفي عقله جهاز من المقولات والصور

الإجمالية يحاول تطبيقها على هذه النصوص والتوفيق بينها وبين ما يوحى به ظاهر النص حتى يتلاءم وهذه الصور الإجمالية، وحتى يدخل في نطاق تلك المقولات. ولم يكن يتقدم إلى النصوص خالياً من كل شيء كي يدعها هي بنفسها تقول ما يريد ظاهرها أن يقول، فيجمعها ويضم الواحد إلى الآخر وينتظر منها هي أن تتكلم.

ولكن جولدتسهر، والحق يقال، كان شديد الاحتياط في استخدام هذا المنهج، فكان في كل خطوة يخطوها يتكئ على النصوص ويعتمد عليها كل الاعتماد، وكان يسوق الشواهد العديدة تأييداً لأقواله وتأكيداته، وهو في اعتماده عليها وسوقه لها لم يكن يرهقها ويضغط عليها ضغطاً شديداً، بل تراها تسير وراء تأكيدات خفيفة نشيطة إلى حد كبير، ولو أنا نراها في بعض الأحيان تسير بخطى متناقلة، ونجدها مرهقة تنوء بحمل ما يريد أ، يحملها من معانٍ. إلا أن هذه الأحيان ليست كثيرة على كل حال.

وفي هذا يختلف جولدتسهر عن نلينو من ناحية، وعن بكر من ناحية أخرى. فهو ونلينو في منهجها في البحث على طرفي نقيض. فبينما منهج جولدتسهر كما قلنا منهج استدلالى يعتمد كثيراً على البصيرة والوجدان. نرى منهج نلينو منهجاً استقرائياً خالصاً، كل اعتماده على النصوص، لا يكاد يخرج منها إلى النتائج الواسعة أو التيارات الروحية العامة. أي أن منهج نلينو هو المنهج العلمي بالمعنى الدقيق. وبشبه نلينو أيضاً من بين المستشرقين لذلك. كما أن جولدتسهر يختلف من ناحية ثانية عن بكر، في أن بكر لم يكن يحتاط كثيراً في استخدام الوجدان والبصيرة، مما أدى به إلى أقوال وتأكيدات فيها من الغلو والإفراط أحياناً قدر كبير، حتى ليخشى على بنائها الشامخ الرائع أن تعصف به عواصف الوثائق لو نظر فيها بدقة وإمعان وأبعد منها التأويل البعيد. أما جولدتسهر فمع استخدامه الوجدان والاستدلال فإنه كان معتدلاً كما أوضحناه من قبل.

وهكذا كان منهج جولدتسهر منهجاً وسطاً استطاع به أن يتجنب خطرين: خطر الضيق والسطحية في المنهج العلمي بالمعنى الدقيق، وخطر الإفراط في السعة والتأويلات البعيدة الخيالية في المنهج الوجداني الاستدلالي.

والميزة الثانية لاعتماد جولدتسهر على الوجدان والبصيرة هي أنه كان بارعاً في كل ما يتصل بالمقارنات براعة عظيمة. فكان مرهف الإحساس بما بين المذهب الواحد والمذهب الآخر من فروق ودقائق، هذا في داخل دائرة معينة من دوائر الحضارة الروحية. كما كان أكثر إرهافاً ولطفاً في الحس بما بين هذا الدين أو ذلك، أو هذا المذهب الموجود في هذا الدين وذلك الآخر الموجود في داخل دين الآخر، من مشابهاة وصلات؛ وبما عسى أن يكون للواحد من تأثير في الآخر. لهذا نرى أن فضله الأكبر هو في هذه المقارنات التي عقدها، والصلات التي كشف عنها، والفروق الدقيقة التي استطاع أن يتميز بها.

وهاتان الميزتان تطبعان نشاطه العلمي جميعه.

هذا النشاط الذي بدأ مبكراً ممعناً في التكبير. فما هو ذات الطفل الصغير الذي لم يكد يتجاوز الثانية عشرة من عمره يكتب بحثاً عن أصل الصلاة وتقسيمها وأوقاتها، يكتبها هذا التلميذ النابغة لأنه رأى الذين يدعون أنهم يسيرون على قواعد الدين الصحيحة يجهلون حقيقة الصلاة. واتجاهه في صغره إلى هذا النوع من البحث هو الاتجاه الذي سيتخذ طول حياته. فكان كان منذ الطفولة إذاً معيناً بمسائل الدين، منصرفاً إلى البحث في العقائد والعبادات.

ثم يتجه إلى الدراسات الشرقية وهو لا يزال في سن السادسة عشرة فيترجم وهو في هذه السن قصتين من التركية إلى اللغة المجرية، تنشرها له إحدى المجلات، ويضعهما تحرير هذه المجلة تحت عنوان «مستشرق في السادسة عشرة»

فأول أبحاثه القيمة الخطيرة في المسائل الإسلامية كتابه عن «الظاهرية: مذهبهم وتاريخهم» الذي ظهر سنة 1884. ولو أن عنوان الكتاب يدل على أنه خاص بمذهب الظاهرية، فإن الكتاب في الواقع مقدمة رائعة في الفقه. فهو لا يقتصر فيه على دراسة هذا المذهب الذي اندرس ولم يعد له أتباع ولم يعد له من يُعنى بالكتابة فيه منذ زمان طويل، بل هو يدرس خصوصاً أصول المذاهب الفقهية المختلفة، وعن الإجماع والاختلاف بين أئمة المذاهب، وعن الصلة بين هذه المذاهب وبين المذهب الظاهري وما بينها وبين بعض من فروق فيقدم لنا بذلك نظرة شاملة عن جوهر الفقه عامة. وهو في بحثه في هذا المذهب يسير على المنهج الذي أوضحناه آنفاً، فيتحدث عن تطوره ونموه، ثم عن امتداد أصول الظاهرية من البحوث الفقهية إلى البحوث الكلامية وتطبيق هذه الأصول في العقائد الدينية على يد ابن حزم. ويتابع هذا التطور، ويحدد الاتجاهات التي اتخذها، ويرسم المنحنيات التي سار فيها، حتى يصل به إلى ابن تيمية والقريري

في الجزء الأول من هذا الكتاب يتحدث جولدتسهر عن «الوثنية والإسلام» وينظر إلى هذه المسألة نظرة جديدة تختلف عن نظرة من عاصره من المستشرقين مما عنوا بدراسة هذه المسألة نفسها، مثل فلهوزن. فالكفاح الذي قامت به الروح

الوثنية العربية الجاهلية ضد الروح الإسلامية الجديدة التي لم تقتصر على العرب وحدهم، بل شاعت في كل الأمم التي دخلت الإسلام، يصوره جولدتسيهر تصويراً رائعاً. فيذكر كيف قام الصراع بين الروح الوثنية الجاهلية، وهي الروح التي تلخص مثلها الأعلى في فضيلة «المروءة» وتسودها نزعة أرستقراطية، تنحو نحو تمجيد الدم العربي وتفضيله على دماء الأجناس الأخرى، وبين الروح الإسلامية التي جاءت تنادي بالمساواة بين الأجناس، وتنكر عصبية الدم، وتنزع نزعة ديمقراطية، وتقول بأن لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى. وكان هذا الصراع صراعاً قوياً هائلاً انتهى بهزيمة الروح الوثنية الجاهلية الأرستقراطية، وانتصار الروح الإسلامية الديمقراطية. وما لبث أن قام من جديد نزاع بين الروح العربية وبين الروح الفارسية، بين روح الغزاة غير المتحضرين، وبين روح المهزومين ذوي الحضارة الممتازة والثقافة الرفيعة. وهنا كانت الهزيمة أيضاً من حظ الروح العربية، ولم يكن لها من انتصار في هذا النزاع الحضاري الثقافي إلا في اللغة والشعر، والفقهاء إلى حد ما.

وأهم من هذا وأخطر، الجزء الثاني من هذا الكتاب. ففي النصف الأول منه تجد أعظم بحث كتب في الحديث، كان مقدمة لسلسلة خطيرة من الأبحاث التي تلتها والتي لا تزال مستمرة حتى اليوم. ففي هذا القسم من الكتاب قدم لنا جولدتسيهر صورة صادقة ونظرة نافذة في تاريخ الحديث وتطوره وكشف لنا عن قيمة الحديث لا باعتباره حقائق، وإنما باعتباره مصدراً عظيماً لمعرفة الاتجاهات السياسية والدينية والروحية عامة، والتي وجدت في الإسلام في مختلف العصور. لأن الحديث كان سلاحاً تستخدمه الفرق الإسلامية في نضالها المذهبي، والمذاهب السياسية في كفاحها السياسي والتيارات الروحية في محاولاتها السيطرة والسيادة في ميدان الحياة الروحية الإسلامية. فقيمتها ليست إذأ فيما يورده من أخبار، بل فيما يكشف عنه من ميول وتيارات استترت من ورائه واختفت تحت ستاره.

وفي قسم آخر من هذا الجزء الثاني يتحدث جولدتسيهر عن تاريخ تقديس الأولياء في الإسلام وطبيعة هذا التقديس، فيبين كيف صور هذا التقديس، وما الصلة بين هذه التصورات الشعبية وبين التصورات الوثنية أي الجاهلية، ويقسم هؤلاء الأولياء بحسب أماكن تقديسهم، ويبين ما هناك من فروق محلية بين نماذج الأولياء في الأماكن المختلفة.

أما الأبحاث التي ظهرت فيها قدرة جولدتسيهر الفائقة على المقارنة، تلك القدرة التي تحدثنا عنها من قبل، فأهمها بحث له ألقاه في المؤتمر الأول الدولي للأديان الذي انعقد، في باريس سنة 1900، ونشر في المجلد الثالث والأربعين من «مجلة تاريخ الأديان» بعنوان «الإسلام والدين البارسي». في هذا البحث يكشف جولدتسيهر لأول مرة عما كان لدين دولة h الأكايرة من تأثير في الإسلام في عهده الأول.

أما الكتاب الأول فعبارة عن نظرة عامة في الإسلام من جميع نواحيه، نظرة تركيبية واضحة، قد حوت جوهر الحياة الروحية الإسلامية كلها كما يراها جولدتسيهر. فهو في الفصل الأول منه يتحدث عن «محمد والإسلام»، ويبين ما فكرتي الضمير وطهارة القلب من دور كبير في الإسلام. وفي الفصل الثاني بحث واسع في «تطور الشريعة» فيه يعطينا صورة عامة عن تاريخ الحديث، ويبين لنا خصائص الفقه في ابتداء نشأة المذاهب. وأهم من هذين الفصلين الثالث الخاص بتطور علم الكلام، ففيه يتحدث عن تطور نظرية الجبر والاختيار في القرآن، وعن الفروق بين المعتزلة وأهل السنة من ناحية السلوك الأخلاقي والعبادة. وينكر صفة حرية الرأي التي توصف بها المعتزلة. ثم يعنى عناية خاصة بالأشعري ومذهبه، وينصف الماتريدي فيتحدث عنه طويلاً، بعكس ما تفعله كتب تاريخ الكلام، التي تهمله إهمالاً غير لائق. وبلي ذلك فصل رابع عن «الزهد والتصوف»، وفيه يعالج موضوع التصوف فيبين كيف نشأ أولاً على صورة زهد ساذج أولي، وكيف تطور بتأثره بالمؤثرات الهندية والهلمنية حتى وصل إلى مذهب وحدة الوجود في القرن السابع الهجري. والفصلان الأخيران يبحث أولهما في الفرق القديمة (الخوارج، والشيعية)، ويبحث ثانيهما في الفرق المتأخرة (الوهابية والبابية والبهائية والشيخ والأحمدية) وفي المحاولات التي بذلت من أجل توحيد الفرق وإيجاد وفاق بين السنة والشيعية. فالكتاب صورة كاملة متناسبة الأجزاء للحياة الروحية في الإسلام.

أما الكتاب الآخر الذي توج به تلك الحياة العلمية الخصبة القوية فهو في تاريخ تفسير القرآن. يستهل جولدتسيهر هذا الكتاب بالحديث عن الخطوة الأولى من خطوات تفسير القرآن، وهي الخطوة التي تكوّن تاريخ النص نفسه، وعما فيه من اختلاف في القراءات، وعن الأسباب التي ترجع إليها هذه الاختلافات. وبعد هذا يبدأ الكلام في الاتجاهات المختلفة في تفسير القرآن. فيتناول بالحديث أولاً بالاتجاه القديم الذي تمثلته مدرسة ابن عباس، ويمتاز بنفور أصحابه من «التفسير»، واقتصرهم على الشرح الحرفي الذي لا يكاد يتجاوز النحو ومعاني الألفاظ. لأنهم كانوا يشعرون بأن من الخطأ أن يريد الإنسان أن يعرف أكثر مما أراد الله لنا أن نعرف. وكان يؤخذ عن اليهودية والنصرانية ما يتفق مع ما أتى به القرآن. ولكن لم يكن هناك تفسير واحد متفق عليه من جميع من عُنىوا بالتفسير في ذلك الحين، بل قد روي عن الشخص الواحد تفسيرات متناقضة متضاربة. ثم يتلو ذلك الحديث عن الاتجاه العقلي الكلامي الذي بدأته المعتزلة واتخذته الفرق الكلامية الأخرى حتى انتهى بـ «الكشاف» للزمخشري. وفي هذا الاتجاه الجديد أصبح تفسير القرآن أكثر تدقيقاً وأشد عمقاً، فدخلت فيه المسائل الكلامية والنزعات العقلية، وأصبح شديد التعقيد مليئاً بالمناظرات الدينية المتصلة بالعقائد.

وينزل الصوفية ميدان التفسير وفي يدهم سلاح خطير ذو حدين هو التفرقة بين الظاهر والباطن، بين التفسير الظاهري التأويل الباطني الخفي فيأتون باتجاه في تفسير القرآن مختلف أشد الاختلاف مع الاتجاهات السابقة واللاحقة. وهنا يعنى جولدتسيهر بالحديث عن هذا الاتجاه الصوفي في تفسير القرآن، فيكرس له أكبر أقسام الكتاب، متحدثاً عن تطور هذا الاتجاه، وعن تشعب مناحيه تبعاً لاختلاف أصحابه بعضهم عن بعض، مبتدئاً بإخوان الصفا، ماراً بالغزالي، حتى يصل إلى ابن عربي، فيتحدث عنه حديثاً طويلاً رائعاً.

وتغالي الفرق المتطرفة في هذا الاتجاه مغالاة شديدة، وعلى رأسها الشيعة، فتمثل اتجاهاً في تفسير القرآن لا يتصل بالنص إلا أوهن اتصال، اتجاهاً يعنى في الرمزية ويغرق في التأويل إلى حد لا يكاد الإنسان يستطيع تصوره.

وأخيراً يختم الكتاب بعرض رائع للاتجاه العصري في تفسير القرآن، وهو اتجاه المجددين الذين جعلوا شعارهم قولهم إن باب الاجتهاد مفتوح. وهم في هذا الاتجاه يسلكون سبلاً شتى؛ ويرمون إلى أغراض مختلفة. فمنهم من يرمي من ورائه خصوصاً إلى تصوير الناحية الحضارية في الإسلام، كما فعل أمير علي، ومنهم من يُعنى بالناحية الإيمانية المتصلة بالعبادة، يرمون من وراء ذلك إما إلى تخليص الإسلام من الشوائب التي خلت عليه وإرجاعه إلى ما كان عليه عند السلف، متأثرين أشد التأثر بآين تيمية، كما هي الحال بالنسبة إلى مدرسة الشيخ محمد عبده؛ وإما إلى الدفاع عن الإسلام بإزاء النظريات الجديدة التي أتت من أوروبا فزعزت إيمان المثقفين وحلت من أفئدتهم عقدة الدين

المصدر: موسوعة المستشرقين للدكتور عبد الرحمن بديوي، 1992)

<http://www.fisalpro.net/?p=88>

وكانت له مكتبة أريت على 40 ألف مجلد في العلوم والفقه والفلسفة والفنون واللغة والأدب، أسبغ على القسم الشرقي منها قيمة علمية بما علقه عليه من الحواشي والاستداركات والتحقيقات. وإضاف إليها نسخاً تبلغ الآلاف. عدا مقالات المجلات العلمية التي أهداها إليه المستشرقون من جميع أنحاء العالم تقديراً لعلمه واعتزافاً بفضله.

المصدر : كتاب (المستشرقون) لنجيب العقيلي – دار المعارف ط3 ج 3 ص 906
(<http://www.fisalpro.net/?p=88>)

Hanefi'nin, Spinoza'dan çevirdiği, aynı zamanda bir kutsal kitab/ın kritiği olan Tarctatus TheologicoPoliticus (Tanrıbilimsel Politik İnceleme) kitabında da onun üzerinde çalıştığı birçok temayı bulmak mümkündür. Spinoza, söz konusu eser boyunca Tanrı, Tanrı yasası, vahiy, peygamberlik, mucize, kutsal kitap, din-devlet, siyaset ve özgürlük hakkında yorumlarda bulunur. İnsanın yorumunu Tanrı kelamının yerine koymasına karşı çıkar (Spinoza, 2008: 143) ve kutsal kitabı yorumlama yönteminin doğayı yorumlama yönteminden farklı olmayacağını söyler (Spinoza, 2008: 145). Yorumlama için yegane kural "aklın doğal ışığı"dır. Spinoza kutsal metnin analizi için filolojik bir analiz önerir. Dilsel analizden başka metnin mahiyet/içerik analizi yapılmalıdır. Onu ilgilendiren metnin tarihsel "doğruluğu" değil, 'anlam'ıdır (Spinoza, 2008: 148). Kutsal Kitab'ın nassının tarihsel bağlamını da dikkate alan Spinoza metnin geneline hâkim olan anlamı ve amacı yakalamaya çalışır (Spinoza, 2008: 172). Spinoza, kitap boyunca yaptığı bir çok konuyu irdeleyen tüm yorumlarına 'aklılık' damgasını vurur.(s.99/6)

file:///C:/Users/user/Downloads/Akideden_Devrime_Yenilgiden_Zafere_Hasan.pdf

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: SAMPLE CRITICAL TEXTS ABOUT GOLDZIHAR (IN ARABIC, ENGLISH, ETC.)

4.1. HIS ORIENTAL TRIP WAS HIDDEN POLITICAL?

He was called as Derwishes disciple in his youth. Because Arminius Vambery was an English spy nicknamed as Derwish due to his travels in Central Asia dressed up and acted as a Sunni Derwish

He took a trip to the Near East with a scholarship from Austro-Hungarian Empire's ministry of education. They described the aim of the trip as learning Arabic and to get information about Arab's governing structure but there are lots of signs that shows us there were some hidden political aims on that trip.

He met with leaders of Arabian societies and supported to Arab's nationalism movements. In this sense, he criticized Ottoman administration and European imperialist powers and supported the local oppositions.

In that case, as a Muslim we need to interpret his works as one of the most important orientalist's expressions of his fictions about Islam not as an illuminating approach to Hadith. But also we should keep open the door of gaining favor from his criticism if any.

This presupposition of Goldziher about oral traditions does not accept any limitation. According to him the hadith which means 'Man who lies wilfully in regard to me enters his resting place in the fires of hell' is also fabricated as a reaction against the increasing forgery of prophetic sayings. This hadith known as Lafzen Mutewatir and about eighty companions hand down this saying.

He used Arabic language and literature as a tool to understand Islamic cultural history.

Goldziher's studies are affected by his religious belief (Judaism) and his presupposition that every religion which came after Judaism is deeply influenced by it.

According to Goldziher, in terms of doctrines Islam is a religion taken from Judaism and Christianity. Muhammad (pbuh) used the opportunities which he had to have knowledge about these religions and made a compilation to make a social reform. As a natural result there were some missing points in that randomly compiled religion and making it complete took time and fabricating prophetic sayings was an easy way to complete these missing points.

Accordingly, Islam is a reform movement based on basis of Judaism and Christianity.

He states his real aim in his diary (Tagebuch) as reveal that Islam is judaised religious traditions of Meccan society. Muhammad (pbuh) chanced custom and traditions of jahiliyyah with the fundamentals of Judaism as much as possible.

His main argument based on assumption that oral traditions are fabricated to respond the need of the society in the hijri first and second centuries.

According to Him, Islam became a complete religion in a few century and took lots of elements to have unity from different sources not just from Judaism

He asserts that oral traditions do not have any direct relation with Prophet. They are just result of different implementations and understandings which arise out of political conflicts found voice in Prophet's authority.

They are the production of the changing process and reflects social, political and economical situation of the first few centuries of Islam. So according to him, oral traditions do not give us any benefit as expressions of Prophet but they can be useful to have knowledge about Him and His friends and later periods after them.

Goldziher primarily uses Ahl al Sunnah's opponents works and ideas as a sources in his works. He often consults Shi'ite and Mu'tazilah sources.

- Goldziher, I. (1971) Muslim Studies, II
- Goldziher, I. (1978) Tagebuch
- Yücel, A. (2003) Oryantalistlerin Gözüyle Islam
- Hatiboğlu, I. Goldziher ve Kullandığı Metodun Hadise Yaklaşımına Etkisi
- TDV Islam Ansiklopedisi, "Ignaz Goldziher"
- <http://www.goldziher.org/#home>

(https://prezi.com/qtn51up_b5y1/ignaz-goldziher/)

Hadith scholarship by Muslims was challenged in the twentieth century by scholarship from non-Muslims, starting most notably with a survey by Ignaz Goldziher.¹¹ He proposed that hadith literature is so rife with contradiction that one's starting presumption has to be that any particular hadith report does not go back to the Prophet, rather, that it reflects the polemical interests of later Muslims. Joseph Schacht refined Goldziher's argument by detailing some specific mechanisms by which, he thought, contrary rules were generated in the course of the eighth century and corresponding hadith projected back into the seventh.¹² From the 1980s, G. H. A. Juynboll extended Schacht's work to identify particular traditionists whom he thought to identify, by comparison of *isnāds*, as the probable originators of particular reports.¹³ For very different reasons, some Muslims also downgraded hadith in the twentieth century, preferring to rely for religious doctrine on the Qur³ān alone.¹⁴

Naturally, there have been counterattacks. Refutations of Schacht from Muslims have tended to fall back on what appear to outsiders to be dogma and special pleading.¹⁵ The most prominent European critic of Schacht's line has been Harald Motzki, who combines *isnād* comparison with more trusting presumptions to vindicate most of the hadith he has examined as far back as the early eighth century (although seldom to the early seventh).¹⁶ Herbert Berg has forcefully argued that the authenticity debate is deadlocked over initial assumptions, and Motzki also has acknowledged that initial assumptions are crucial.¹⁷ There remain many other historical questions having to do with hadith but not particularly whether they constitute a reliable body of

Modern Hadith Studies - Continuing Debates and New Approaches

edited by Belal Abu-Alabbas, Michael Dann and Christopher Melchert (Edinburgh University Press, 2020), p. 3.

(، وممثل الحكومة الهنغارية)

أول مستشرق قام بمحاولة واسعة شاملة للتشكيك في الحديث النبوي كان المستشرق اليهودي "جولدتسيهر" الذي يعده المستشرقون أعمق العارفين بالحديث النبوي. ألف الكتب وكتب المقالات بهدف الطعن في السنة وليس البحث العلمي، ومكث سلطانه وسلطان مدرسته متسلطاً على كثير من المستشرقين والذين ينتمون إلى هذا الدين بالاسم فقط (أحمد أمين، ...)! واعتبروه صنمهم الأكبر فيما قال واعتبروا كتبه المرجع الأساسي في دراساتهم للأحاديث والسنن

(<https://tafsir.net/author/950/al-mstshrq-ijnats-jwldtsyhr-t-1340>)

Mohammad Abdul Wahab and Islamic group. Finally, the fourth chapter is about his impact on the Islamic and western thinking.

The researcher came to some results from which are the followings:

- 1- Goldzhier defamed Islam and Muslims, as well as highlighted their negative history. He draw unreal and dark picture about Islam and Muslims. He defamed the doctrinal fundamentals of Muslims.
- 2- Goldzhier was unable to provide subjective explanation to the themes of Islamic creed. He used approaches that contradicted with the themes of faith in Allah, messenger and the last day. Consequently, he is affected with the philosophies that deny the unknown things.
- 3- The aim of Goldzhier's studying to the sects was to maximize their roles in the Islamic life, and to exaggerate from its effect on the Islamic community so as to harm the unity of Islam as a religion, as well as harm the unity of Islamic community and Islamic civilization.
- 4- The call of Imam Muhammad bin Abdul Wahab is a Sunni Salafi call based on making the Islamic nation depending on the Holy Quran and Prophet's Traditions. Goldzhier aim was to obliterate its features and raise doubts about it.
- 5- The unfair efforts of Goldzhier yielded in the Islamic world. The ones who admired with him begun to repeat and promote his sayings among Muslims. They considered it as a real scientific facts, and begun to learn it to their children. They wrote writings about it although it is against Islam.



Muhammad and Islam

much the faith as the territory dominated by the faith, which was also the territory dominated by Allah. The warriors of Islam had as their immediate concern the subjugation, rather than conversion, of the unbelievers.³¹

11. Contradictory answers have been proposed to the question: were Muhammad's immediate intentions limited to his Arabian homeland, or did he hold a more comprehensive idea of his prophetic vocation? In other words, did he feel summoned as a prophet to his people or to the world?³² In my view there is reason to incline toward the latter assumption.³³ There can of course be no doubt that the call he inwardly heard, the dread he felt at the damnation of the unrighteous, at first concerned his immediate environment, the contemplation of which had first made him sense his prophetic vocation. He heard God bid him "Warn your tribe of close kin" (26:214). He was sent "to warn the mother of cities and those who dwell around it" (6:92). There is no doubt, however, that already at the outset of his mission his mind's eye swept wider reaches, even though his limited geographic horizons could hardly enable him to surmise the outlines of a world religion. From the beginning, his view of his mission was that Allah sent him *rahmatan li'l-'ālamīna*, "out of mercy to the worlds" (21:107). In the Qur'ān it is a stock description of God's teaching that it is *dhikrun li'l-'ālamīna*, "a reminder to the worlds" (εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα. . . Πάσῃ τῇ κτίσει, Mark 16:15). Cf. Qur'ān 12:104; 38:87; 68:52; 81:27.

The word *'ālamūn*, "worlds," is always used in the Qur'ān in an all-encompassing sense. God is "Lord of the *'ālamūn*." He has instituted the

Goldziher vud'Al-Azhar: 'AbdAl-Jalil Shalabietla critique del'orientalisme européen

Assessing Goldziher's Claim of Fabrication of Hadith by the Companions of the Prophet

EARLY HADITH LITERATURE AND THE THEORY OF IGNAZ GOLDZIHHER

GOLDZIHHER - HUBBULLAH التفسير - عند - جولدتسهيير

الوحي في الدراسات الاستشراقية

جولدتسيهر، مونجيري وات، رودنسون - نموذجاً

Goldizher: جولدتسيهر

دائرة المعارف "مَجْرِيَّ عرف بعدائه للإسلام وبخطورة كتاباته عنه وَمِنْ مُحَرَّرِي تاريخ مذاهب التفسير الإسلامي" كتب عن القرآن والحديث ومن كتبه. "الإسلامية المترجم إلى العربية تحت العنوان السابق (1) "

<https://al-maktaba.org/book/31982/27>

جولد تسيهر

الخميس، 18 ديسمبر 2014

جولد تسيهر

إعداد الطالبة: ليلى العنزي

إشراف الأستاذ الدكتور: خالد بن عبدالله القاسم

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلق الله أجمعين نبيا محمد وعلى آله
وصحبه أجمعين ،،، وبعد

تهدف دراسة مادة مناهج المستشرقين والاستشراق المعاصر في ضوء الإسلام إلى عدة أهداف من أهمها دراسة شخصيات المستشرقين ومعرفة مناهجهم وطريقتهم ومن ثم معرفة شبهم والرد عليها.

وفي هذا التقرير سوف أعرض أبرز شخصيات هذه الفئة وهو المستشرق جولد تسيهر وذلك بذكر نشأته، وحياته العلمية، وأهم مؤلفاته، ومنهجه في أهم كتبه والشبه التي أثارها حول الإسلام.. فأبدأ أولاً بـ :

أولاً: التعريف بجولد تسيهر:

هو اجنتس جولد تسيهر أو زيهر مستشرق يهودي مجري، ولد في سنة 1850م في بلاد المجر وهلك فيها عام 1921م، ويعتبر من أبرز محرري دائرة المعارف الإسلامية [1].

ثانياً: دراسته وحياته العلمية والاستشراقية:

قضى جولد تسيهر السنين الأولى من عمره في بودابست وهي عاصمة المجر، ومن ذهب إلى برلين سنة 1869م فظل بها سنة ثم انتقل بعدها إلى جامعة ليبنتسك وفيها كان أستاذه في الدراسات الشرقية فليشر وهو أحد المستشرقين في ذلك الوقت، وعلى يديه حصل جولد تسيهر على الدكتوراه الأولى سنة 1870م وكانت رسالته عن عالم يهودي في العصور الوسطى شرح التوراة.

ومن ثم عاد إلى بودابست فعين مدرسا في جامعتها 1872م، لكنه لم يستمر في التدريس طويلا وإنما أرسلته وزارة المعارف المجرية في بعثة دراسية إلى الخارج، فاشتغل طوال سنة في فيينا وفي لندن، وارتحل بعدها إلى الشرق من سنة 1873م إلى العام التالي. أقام في القاهرة مدة من الزمن استطاع أن يحضر بعض الدروس في الأزهر، وكان ذلك بالنسبة إلى أمثاله امتيازا كبيرا ورعاية عظيمة، ورحل إلى سوريا وتعرف على الشيخ طاهر الجزائري وصحبه مدة وانتقل بعدها إلى فلسطين.

ومنذ أن عين في جامعة بودابست وعنايته باللغة العربية عامة والإسلامية الدينية خاصة تنمو وتزداد، ثم بعد ذلك حقق في وطنه شهرة كبيرة جعلته ينتخب عضوا مراسلا للأكاديمية المجرية سنة 1871م، ثم عضوا عاملا في سنة 1872م، ثم رئيسا لأحد أقسامها سنة 1907م.

وعين أستاذا للغات السامية في سنة 1894م ومنذ ذلك الوقت وهو لا يكاد يغادر وطنه بل ولا مدينة بودابست إلا لكي يشترك في مؤتمرات المستشرقين أو لكي يلقي محاضرات في الجامعات الأجنبية استجابة لدعوتها إياه.

وفي مكتبة في مدينة بودابست ظل جولد تسيهر أكثر من ربع قرن يقوم بأبحاثه ودراساته في عالم البحوث الإسلامية، فهو الذي فتح الطريق أمام الباحثين الجدد في مجال الاستشراق؛ ولذلك عد من أئمة المستشرقين وأسائذتهم [2].

ثالثاً: أهم مؤلفاته

فبدأ جولد تسيهر نشاطه الكتابي في سن مبكرة وهو لم يتجاوز الثامنة عشرة، فكتب بحثاً عن أصل الصلاة وتقسيمها وأوقاتها، ثم أتجه إلى الدراسات الشرقية، وهو لا يزال في سن السادسة عشرة، ومنذ هذه السنة سنة 1866م - كان في كل سنة يكتب بحثاً أو أكثر، حتى بلغت مجموعة أبحاثه ومؤلفاته ما يقارب 592 في مختلف اهتماماته ومن أهمها [3]:

أولاً: الظاهرية مذهبهم وتاريخهم.

وكان أول أبحاثه القيمة والخطيرة في الدراسات الإسلامية وظهر عام 1884 وفيه دراسة عامة عن الفقه وأصوله مع دراسة تفصيلية عن المذاهب الظاهري فيتكلم عن أصول المذاهب الفقهية المختلفة وعن الإجماع والاختلاف بين الأئمة وعن الصلة بين هذه المذاهب وبين المذهب الظاهري وما بينهما بعض من فروق.

ثانياً: مذاهب التفسير الإسلامي.

وطبع لأول مرة في لندن سنة 1920، ويعد هذا الكتاب آخر كتاب أصدره وتوج به حياته العلمية، وتحدث فيه أولاً عن المراحل الأولى للتفسير واختلاف القراءات، ثم يطعن فيها، وعن الأحرف السبعة ومصحف عثمان رضي الله عنه، كما تناول الحديث عن التفسير بالمأثور وادعى كثرة دخول الإسرائيليات فيه، وادعى اختلاف الروايات بين أقوال ابن عباس ومجاهد وعكرمة. ثم تناول الحديث عن التفسير بالرأي ودور المعتزلة في التفسير. ثم التفسير الصوفي ثم تفسير باقي الفرق الدينية من الخوارج والشيعة. وخيراً تناول التفسير الحديث. وكانت طريقته في الكتاب مجرد سرد معرضاً في سرد هذه المذاهب عن حقائقها وفائدتها والوقوف على ما في أصول بعضها من خلط وخطأ، ومع سرده لهذه المذاهب فقد أغفل متعمداً بعض طرق التفسير كالبلاغي وغيره.

ثالثاً: دراسات إسلامية.

وفي الجزء الأول: تحدث جولد تسيهر عن "صراع الوثنية والإسلام والذي انتهى بهزيمة الروح الوثنية الجاهلية الأرستقراطية وانتصار الروح الإسلامية الديمقراطية. وفي الجزء الثاني: وهو الجزء الأهم والأخطر يتحدث في نصفه الأول عن علم الحديث وحاول جولد تسيهر إعطاء صورة عن تاريخ الحديث وتطوره وأن قيمة الحديث تأتي لا باعتباره حقائق وإنما باعتباره مصدراً عظيماً لمعرفة الاتجاهات السياسية والدينية والروحية عامة والتي وجدت في الإسلام في مختلف العصور. وفي قسم آخر من الجزء الثاني يتحدث عن تاريخ تقديس الأولياء في الإسلام وما الصلة بين هذه التصورات الشعبية وبين التصورات الوثنية أي الجاهلية.

رابعاً: العقيدة والشريعة في الإسلام

وسوف يأتي الحديث عنه من خلال منهجه في هذا الكتاب.

خامساً: الإسلام والدين الفارسي.

وهو بحث ألقاه في المؤتمر الدولي الأول للأديان الذي انعقد في باريس 1900م ونشر البحث في "مجلة تاريخ الأديان" ويكشف فيه عن تأثير دين الدولة الفارسية على الإسلام في عهده الأول.

سادساً: تحقيق الكتب وتقديمها:

عني جولد تسيهر بنشر وتحقيق بعض الكتيب المهمة والتي منها:
1- كتاب "المعمرين" لأبي حاتم السجستاني سنة 1899م وقدم له،

2- كتب مقدمة لكتاب "التوحيد" لمحمد بن تومرت مهدي الموحدين وقد نشر في الجزائر سنة 1903 م.

3- نشر فصول من كتاب "المستظهر" للغزالي في الرد على الباطنية سنة 1916 م في لندن وقدم له وبين فيه النزاع الشديد الذي وصلت إليه الدعوة الفاطمية والإسماعيلية في ذلك العهد.

رابعاً: منهج جولد تسيهر من خلال كتاب العقيدة والشريعة في الإسلام [4].

التعريف بالكتاب: وهو في أساسه كان عبارة عن مجموعة محاضرات عن الإسلام ألقاها أمام اللجنة الأمريكية للمحاضرات في تاريخ الأديان ويتحدث فيه عن الإسلام لمختلف جوانبه. طبع عام 1960 م، ويقع الكتاب في 367 ص مع الحواشي. في ستة أقسام وهي كالتالي:

القسم الأول: فيتحدث أولاً عن محمد و الإسلام ويعتبر بأنه لم يأتي بجديد، وأن الإسلام ما هو إلا نوعاً من الأفكار والآراء الهلنستية والتيارات والآراء الهندية والأفلاطونية الجديدة.. إلى جانب العناصر اليهودية والمسيحية.

ويتحدث في الفصل الثاني: عن تطور الفقه وأن الإسلام والقرآن لم يتما كل شيء في الشريعة، بل كان الكمال نتيجة لعمل الأجيال اللاحقة، ثم تحدث عن مدى تأثير الفقه الإسلامي بالقانون الروماني، ثم تكلم عن الحديث وعلمه وطعن في تاريخ تدوينه.

ويتحدث في الفصل الثالث: عن تطور العقيدة وعلم الكلام وتطور نظرية الجبر والاختيار من القرآن ومدى تأثير الأمويين فيه كما تحدث عن المعتزلة وآراءهم وأنكر صفة الحرية والعقل التي تمتع بها أنصار هذه الفرقة، كما اعتبرها من أهل السنة والجماعة، كما تطرق إلى الأشعري وفكره والاختلاف بينه وبين من حملوا فكره ويتحدث أيضاً عن الماتريدي والسلفية والفلاسفة.

وفي الفصل الرابع يتحدث عن الزهد والتصوف ومدى تأثيره بالمؤثرات الهندية واليونانية حتى وصل إلى فكرة الحلول ووحدة الوجود.

وفي الفصل الخامس يتحدث عن الفرق السياسية القديمة من الخوارج والشيعة وأهم الاختلافات مع السنة وتطورها.

وفي الفصل السادس يتحدث عن الحركات الدينية الأخيرة والمعاصرة من الوهابية والبابية والبهائية والشيخ والأحمدية والمحاولات التي بذلت للوفاق بين السنة والشيعة.

أما منهجه في كتابه: لاحظ من قرأ لجولد تسيهر وكتب عنه عدم التزامه بمنهجية البحث العلمي ومن ذلك:

أولاً: عدم التزامه بصحة المعلومات.

الناظر لكتاب العقيدة والشريعة يجد الكثير من المعلومات الغير صحيحة، وأن جولد تسيهر لم يكن حريصاً على أن تكون المعلومات التي يبني عليها دراسته صحيحة. ثم بنى على تلك المعلومات الخاطئة أحكاماً وآراء وتأويلات كذلك خاطئة، والقصد من ذلك إثبات الشبهات والضلالات في الإسلام ومن ذلك: ادعاه أن محمد قد نقل القرآن عن غيره، وأن السنة من وضع الصحابة والتابعين أيضاً نقلاً عن غيرهم، وأن الفقه عبارة عن قوانين وتقاليد أخذت من الأمم في البلاد المفتوحة.

ثانيا: ادعاه في الكتاب دعاوى من غير أن يذكر عليها أدلة تصدقها أو حجة تأكدها. ومن ذلك:

اعتبر بأن النبي محمد e لم يأتي بجديد، وأن الإسلام ما هو إلا نوعاً من الأفكار والآراء الهلنستية والتيارات والآراء الهندية والأفلاطونية الجديدة.. إلى جانب العناصر اليهودية والمسيحية.

قال "تبشير النبي العربي ليس إلا مزيجا منتخبا من معارف وآراء دينية عرفها واستقاها بسبب اتصاله بالعناصر اليهودية والمسيحية وغيرها التي تأثر بها تأثرا عميقا" [5].

ثم لم يقف عند هذا الحد بل زعم أن ما أتى به النبي محمد e عبارة عن خيال صادر من فؤاده، وأن ذلك ليس وحيا قال: "لقد تأثر بهذه الأفكار-يقصد اليهودية والمسيحية-تأثرا وصل إلى أعماق نفسه، وأدركها بإحياء قوة التأثيرات الخارجية، فصارت عقيدة انطوى عليها قلبه. كما صار يعتبر هذه التعاليم وحيا إلهيا فأصبح بإخلاص على يقين بأنه أداء لهذا الوحي..". [6].

ثالثا: كثرة الترميحات والمغالطات وذلك لإثارة اللبس والتشكيك ولتوطئة المقام والسياق لبحث افتراءاته.

ومن ذلك زعم انه لا يوجد في القرآن عقيدة سالمة من التناقض يقول قول: "من العسير أن تستخلص من القرآن نفسه مذهباً عقدياً موحداً متجانساً وخالياً من المتناقضات" [7]. بل أن القرآن نفسه في نظر قول زيهزيم يتميز ب: "عدم الاستقرار والطابع المتناقض البادي في تعاليمه موضع ملاحظات ساخرة" [8].

ويمثل على ذلك مسألة حرية الإرادة الإنسانية، حيث يدعي أن الآيات المكية تتجه للاختيار، والآيات المدنية تتجه للجبر.

والمأمل لما يقوله قول أو ما يزعمه يتضح له جليا ما يرمى إليه ذلك الخبيث من شبهته، واستشكالاته في القرآن الكريم إلى أنه يسعى في الطعن في صحة القرآن، والقول بأنه من عند محمد وليس من عند الله، فهو وإن كان لا يصرح بذلك ولكنه يلوح إليه تلويحا بينا ويظهر ذلك من خلال أقواله في شأن تناقض القرآن الكريم.

ومن ذلك أيضا ادعاه أن القرآن الكريم لم يعط إلا أحكاما قليلة لا تكفي الناس في أمور حياتهم قال: "والقرآن نفسه لم يعط من الأحكام إلا القليل، ولا يمكن أن تكون أحكامه شاملة لهذه العلاقات" [9]. حتى يمهد لنفسه القول بأن الأحكام الفقهية الإسلامية أخذت من مصادر أخرى وخصوصا العادات والتقاليد في البلاد المفتوحة.

رابعا: تحريفه للنصوص الصحيحة الواضحة وذلك من أجل تحقيق أهدافه فقد كان يحوّر النص ويبني عليها آراء وتأويلات باطلة.

ومن ذلك تمجيده لفرق الضلال والبدع وذلك من أجل إبرازها وإحياء ما مات منها وتبرئتها من الانحراف ومن ثم إصاقه بأئمة السلف.

يقول قولد زيهر وهو يؤول حديث الافتراق: "ينسب للإسلام عادة كثرة فرقه الدينية وتعددها، وتباين تعاليمها، وذلك إلى الدرجة التي لا يسمح بها التقدير المتزن للوقائع الصحيحة المستنبطة من تاريخه.

ويرجع اغلب الخطأ في هذا إلى علماء الكلام المسلمين إذ أساءوا فهم حديث من الأحاديث النبوية قصد به في الأصل تمجيد الإسلام وإعلاء شأنه فخصه بقدر من الفضائل والمزايا بلغت في عددها ثلاثاً وسبعين، تقابلها في فضائل اليهودية إحدى وسبعون، ومن المسيحية اثنتان وسبعون، ففهمها الكلاميون على أنها ثلاث وسبعون فرعا أو فرقة" [10].

فهذه محاولة تحريف للنص النبوي من أجل تحقيق الهدف الذي يسعى إليه قولد ومنها محاولة تبرئة الفرق المنحرفة بدليل ما قاله فيما بعد: "فمما يدل مثلا على الجهل بتاريخ الإسلام جهلا تاما، وضع المعتزلة في عداد الفرق" [11]. لأنه يعلم أن تبرئة تلك الفرقة الضالة سيؤدي إلى أن تحسب انحرافاتهما بتناقضاتها على الإسلام الذي حذر منها [12].

خامسا: عدم الوضوح في عرض الإسلام واستخدام الغمز.

ومن ذلك تفسيره للإسلام بالانقياد والخضوع والتبعية، وذلك في نظره إلغاء الإرادة وذواب الطبيعة البشرية في قوى غيبية غامضة قال: "الإسلام معناه الانقياد، انقياد المؤمنين لله، فهذه الكلمة تركز أكثر من غيرها الوضع الذي فيه محمد المؤمنين..... حتى قال "إنها مصطبغة قبل كل شي بشعور التبعية القوي الذي يحس به الإنسان إحساسا قويا أمام القدرة غير المحدودة، والتي يجب أن يخضع لها وينزل في سبيل ذلك عن إرادته الخاصة،... هذا هو المبدأ السائد في ذلك الدين فهو الذي يلهم أو يوحي جميع مظاهره وآرائه وصوره وأخلاقه وعبادته، بل هو يطبع العقلية التي يريد تثبيتها في الإنسان" [13].

نعم الدين عندنا معشر المسلمين انقياد لله، وانقياد لما أمر ونهى، وإلغاء للهوى الشخصي إذا ضاد حكما من أحكام الله. لكنه أسلوب الغمز الذي يقصد منه بان إله المسلمين جبار مخوف لا تكن له القلوب إلا بالوجل والاستسلام.

خامسا: جهود العلماء المسلمين في الرد على جولد تسيهر

منذ بداية معرفة المسلمين بجولد تسيهر واطلاعهم على كتبه وآراءه بدأت الردود وقام العلماء المسلمون بنقض آراء جولد تسيهر وافتراءاته ولعل أعظم الجهود تركزت في الرد على مطاعنه في القرآن والحديث النبوي الشريف وسنحاول هنا ذكر أهم تلك الردود:

1- رد الدكتور علي حسن عبد القادر من خلال ترجمته الجزئية لكتاب "المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن"

2- رد للدكتور مصطفى السباعي في كتابه "السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي" على افتراءاته في السنة النبوية المشرفة.

3- رد الشيخ محمد الغزالي في كتابه "دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين وذلك بعد أن اطلع الشيخ الغزالي على كتاب "العقيدة والشريعة في الإسلام".

4- رد الدكتور نور الدين عتر في كتابه "منهج النقد في علوم الحديث" على الشبهات في علم الحديث.

5- رد الدكتور محمد حسن جبل في كتابه: "الرد على جولد تسيهر في مطاعنه على القراءات القرآنية"

6- رد العلامة محمد طاهر بن عبد القادر الكردي في كتابه "تاريخ القرآن وغرائب رسمه" على كتابه "مذاهب التفسير الإسلامي"

- 7-رد الدكتور **عبد الفتاح شلبي** في كتابه "رسم المصحف العثماني وأهلوم المستشرقين" على نفس الكتاب السابق.
- 8-رد الشيخ **عبد الفتاح القاضي** في كتابه "القراءات في نظر المستشرقين والملحدون"
- 9-رد الدكتور **شعبان محمد إسماعيل** في كتابه "القراءات أحكامها ومصادر ها".
- 10-رد الدكتور **حسن ضياء الدين العتر** في كتابه "الأحرف السبعة ومنزلة القراءات منها".
- 11-رد الدكتور **ساسي سالم الحاج** في كتابه "الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية".
- 12-رد الدكتور **رشاد محمد سالم** في كتابه "القراءات القرآنية وصلتها باللغات العربية".
- 13-رد الدكتور **عبدالله عبد الرحمن الخطيب** في كتابه: "الرد على زعم المستشرقين جولد تسيهر ويوسف شاخت ومن أيدهما من المستغربين".
- وهناك العديد من الدراسات والبحوث الجامعية في الرد على جولد تسيهر ومنها: مناقشة جولد تسيهر في تفسير القرآن" د. **جلال الدين محمد عبد الباقي**، رسالة دكتوراه كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، 1978م.

وبعد هذا العرض يتضح لنا أن جولد تسيهر يعد من أخطر المستشرقين على الإسلام والمسلمين لما يكنه من الحقد والضغينة والبغض للإسلام، محاولا التشكيك في أصول الإسلام وضرب ثوابته.

وأما منهجه في كتاب العقيدة والشريعة **فلم يكن جولد ملتزما بمنهجية البحث العلمي** عن الإسلام، بل كان كتابه يحوي الكثير من المغالطات لإثارة اللبس والشك، بل أن النصوص الصحيحة التي وردت في الكتب وعلى قلتها لم تسلم منه، بل كان يحورها أو يبتريها من سياقها، ويبني عليها أحكاماً وآراء وتأويلات خاطئة، وقد أثار بعض الشبهات والضلالات التي تآثر ببعضها طائفة من الإسلاميين.

- [1] انظر: المستشرقون، تنجيب العقيلي، (ج2/ص906)، دار المعارف-بمصر، 1964م.
- [2] انظر: موسوعة المستشرقين، عبدالرحمن بوي، (ص189)، دار العلم للملايين-بيروت، الطبعة الثالثة 1993.
- [3] مرجع سابق، المستشرقون، نجيب العقيلي، (ج2/ص906)، المستشرقون، (ج2/ص906)
- [4] العقيدة والشريعة في الإسلام، جولد زيهر، نقله إلى العربية، محمد يوسف موسى وآخرون، دار الرائد العربي-بيروت، 1946م.
- [5] العقيدة والشريعة في الإسلام، قولد زيهر، (ص12).
- [6] مرجع سابق، (ص).
- [7] مرجع سابق، (ص87).
- [8] مرجع سابق، (ص79).
- [9] مرجع سابق، (ص39).
- [10] العقيدة والشريعة، (ص187).
- [11] مرجع سابق، نفس الصفحة.
- [12] مقتريات وأخطاء دائرة المعارف، أ.د خالد القاسم، (ج2/ص1080-1090)، دار الصمعي-الرياض، الطبعة الأولى-1431هـ.
- [13] مرجع سابق، (ص4).

http://estshrac.blogspot.com/2014/12/blog-post_54.html

هو اجنتس جولدتسيهر (١) (IGNAZ-Goldzhier) مستشرق يهودي مجري,)

(ينتسب إلى أسرة يهودية ذات مكانة عالية وقدر كبير. ٣)

وأصلها من الأندلس, وهاجرت إلى هولندا, ثم انتقلت في القرن السابع عشر إلى

(هامبورغ بألمانيا. ٤)

(وفي النهاية استقر بها المقام في بلاد المجر.)

)

والدعوات الإصلاحية

موقف جولدتسيهر من العقيدة والفرق s.15

BEŞİNCİ BÖLÜM: ON THE MUHAMMEDANISCHE STUDIEN

5.1. MUHAMMEDANISCHE STUDIEN (İSLAM KÜLTÜRÜ ARAŞTIRMALARI) - I - ÜZERİNE

Mehmet Hayri Kırbasoğlu

20.02.2021

Goldziher'in en tanınan ve tartışılan eseri bu olsa da, bunun daha ziyade eserin ikinci cildi için geçerli olduğunu, ilk cildinin ise tartışmalarda ikinci cildin gölgesinde kaldığını söylemek gerekir. Bunda elbette gerek Batı'da gerekse İslam dünyasında hadis ve hadis literatürü konusunun tartışmaların odağında yer alması önemli rol oynamış görünmektedir. Biz de bu genel algıyı esas alarak değerlendirmeye öncelikle ikinci ciltten başladığımızdan, bu değerlendirmeyi tamamladıktan sonra şimdi burada geriye dönüp ilk cildi değerlendirme yoluna gideceğiz.

Baştan genel intibamızı dikkatlere sunarak giriş yapmak suretiyle, müteakip değerlendirmelerin anlam, değer ve önemini daha net bir biçimde ortaya koyabileceğimizi düşündüğümüzden özetle şunu vurgulamakta yarar görüyoruz: Birinci cildin önemi ve değeri ikinci cildin önem ve değerinden geri değildir.

Aslından iki cilt bir arada İslam'ı, tarihini ve kültürünü anlama amacına yönelik – gelişigüzel ve dağınık değil aksine - sistematik bir çabanın ürünü olup, birinci cilt İslam öncesi döneme ikinci cilt ise İslam ve sonrasına tahsis edilmiş durumdadır. Zannedilenin aksine, ikinci cildinin daha fazla tanınır ve bilinir olmasına rağmen, birinci cildin orijinalitesinin, önem ve değerinin ikinci cildinkinden hiç te az olmadığını, hatta daha orijinal olduğunu bile söylemek mümkündür. Çünkü bilindiği kadarıyla İslam'ın zuhuruna tekaddüm eden toplumsal ve kültürel şartlar üzerinde çeşitli araştırmalarda ve eserlerde parça parça bilgiler olsa da, İslam'ın zuhur ettiği topraklarda egemen olan kültür ve telakkiler üzerine yapılmış sistematik ve kapsamlı araştırmalar -bilhassa İslam dünyasında - oldukça azdır. Bilindiği kadarıyla bu konuda en kapsamlı eser Cevad Ali'nin *Târîhu'l-'Arab kıable'l-İslâm* (I-VIII, Bağdat 1950-1960) ve daha sonra genişleterek yeniden kaleme aldığı *el-Mufaşşal fî târîhi'l-'Arab kıable'l-İslâm* (I-X, Beyrut 1968-1973) adlı eseridir. Ancak Goldziher'in bu eserinin Cevad Ali'nin eserinden yarım asrı aşan bir süre önce yayımlanmış olması, hem Goldziher'in öncü rolünü göstermesi, hem de doktorasını Hamburg'ta yapmış olan Cevad Ali'nin Goldziher'in bu almanca eserinden haberdar olup ta ilham alıp almadığı sorusunu gündeme getirmesi bakımından dikkat çekici olsa gerektir.

Elbette Cevad Ali'nin eseri Goldziher'in bu ilk cildinden çok daha kapsamlı ve hacimli bir çalışmadır. Ancak yine de Goldziher'in bu birinci cildi, benzerlerinden bazı yönleriyle ayrılmaktadır. Goldziher'in kitabının ilk cildini farklı kılan hususların başında onun bu dönemi İslam'ı anlamak için gerekli bir ön çalışma olarak düşünmüş olması ve değerlendirmelerinde bu hususu merkeze almış görünmesidir. Nitekim bu fevkalade değerli yorumlar üzerinde ileride özellikle durulacaktır. Ne kadar anlamlı ve ne kadar gösterge değeri olduğunu kestirmek zor olsa da, kişisel tecrübeme dayanarak şunu rahatlıkla söyleyebilirim ki, İslam'ın zuhuru ve İslam'a gösterilen tepkiler konusunda klasik ve çağdaş İslami literatürde yazılanların hemen hiçbirisi, Goldziher'in yazdıkları kadar aydınlatıcı olmamıştır. Daha doğrusu İslami literatürde yazılanlarda, başta müşrikler olmak üzere İslam'a tepki verenlerin dünya görüşlerini ve onları bu tepkilere sevk eden amilleri derinlemesine inceleme yönünde bir eğilime rastlamak neredeyse imkansızdır. Bu literatürde yapılan ise onların putperest müşrikler olduklarını

vurgulamak, bazen de muhalefetin iktidar mücadelesiyle ilgili ya da sınıfsal boyutuna dikkat çekmekten ibaret olup⁷², Goldziher'in dikkat çektiği hususlar – özellikle Cahiliyye'deki mürüvve(t) anlayışı - onların neredeyse tamamen meçhulü görünmektedir⁷³.

Claude Cahen'in gayet isabetli bir biçimde işaret ettiği gibi, İslam öncesi toplumun diğer kültürlerle nazaran İslam toplumunu çok daha fazla etkilemesinden dolayı bu dönemin bilinmesi, daha sonraki Müslüman dönemi anlamamız için gerekliliktir.⁷⁴ Ona göre bu gereklilik İslam'ın kutsal metinlerini anlayabilmek için eski Arabistan'ın dışını ve töresini öğrenme zorunluluğunda da ortaya çıkar. Muhammed'in belirli gelenek ve göreneklere kutsallaştırıp, diğerlerini kınaması bu görenek ve geleneklerin yaşamış olduğu toplum tanınmadan anlaşılabilir.⁷⁵

İşte Claude Cahen'in dikkat çektiği bu yönetsel bakış açısı aslında Goldziher'in birinci ciltte yapmaya çalıştığı özeti niteliğindedir. Ancak Goldziher'in Claude Cahen'den yaklaşık yüz yıl önce bu ciltte bu konuda sergilediği yaklaşımı hem kapsamlılık hem sistematiklik hem de derinlik bakımından Cahen ile mukayese kabul etmeyecek kadar gelişmiş durumda olup, aradan geçen bir asra rağmen hala tazeliğini korumaktadır.

Goldziher'in bu ciltteki yazılarının ana fikrini kısaca kendi cümleleriyle ortaya koymaya çalışalım:

Öncelikle Goldziher bu iki ciltte amacının teolojik ya da oryantalist bir araştırma-incelemeden ziyade İslam'ın gelişim tarihine dair bir dizi araştırmayı bir kültür tarihçisi perspektifinden bir araya getirmek olduğunu açıkça vurgulaması fevkalade önemlidir. Zira ikinci ciltte daha sık vurgulayacağımız üzere o, bu eserde başvurduğu İslami malzemeye İslam geleneğindeki teolojik-normatif bakış açısından değil, tamamen İslam'ın gelişim tarihinin izlerini sürebileceği bir kültür tarihi malzemesi olarak bakmaktadır (I. 33). Dolayısıyla Goldziher'in şahsı, düşünceleri ve araştırmalarından fevkalade rahatsızlık duyan muhafazakar kesimlerin İslami malzemeyi bir iman nesnesi gibi gören skolastik ve dogmatik bakış açısının aynısını ondan beklemeleri anlamlı değildir.

Bu iki açıdan anlamlı değildir: İlki Goldziher saf ve katıksız İslam'ı temsil ettiğini düşündüğü orijinal/eski İslam'a sempatiyle bakan birisi olsa da, sonuçta dindar ve ahlaklı/ahlakçı bir Yahudi'dir. Dolayısıyla ondan Müslümanca bir yaklaşım beklentisi içerisine girmek gerçekçi değildir. İkincisi ise, bizatihi İslam geleneğinin bile Goldziher'in araştırmalarında kullandığı malzemeye – özellikle de hadis literatürüne – bir iman nesnesi olarak pek bakılmamıştır. Bazı hadis kaynaklarını hatasız ve yanılmaz görerek onları adeta kutsamak ve bir iman nesnesi haline getirmek geç yüzyılların ürünü olup⁷⁶,

⁷² Mesela Claude Cahen'in *İslamiyet I* (Ankara,2000) adlı eserinde (s. 16) yapılan da tam olarak bundan ibarettir.

⁷³ Nitekim bu değerlendirmelerimizin geçerli olduğu rastgele seçilmiş birkaç örnek olarak bkz.: Claude Cahen, *İslamiyet, I* (İst., 2000), Muhammed Heykel, *Hazreti Muhammed Mustafa* (İst., 1985), İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara, 2001). Zaten burada zikredilen eserlerde Goldziher'in bu eserinin kaynaklarda yer almaması da dediklerimizin bir başka yönden teyidi sayılır. Okuyucu bu listeye kendisi de başka eserleri ekleyebilir.

⁷⁴ Claude Cahen, a.g.e., s.11.

⁷⁵ Claude Cahen, a.g.e., s.12.

⁷⁶ Bu kutsamanın nesnesi olarak sık sık karşımıza çıkan el-Buhari ve Muslim'in kitaplarının kanonik bir statüye yükseltilmesi ve bununla yetinilmeyerek bir tür kutsama nesnesine dönüştürülmesi süreçlerini inceleyen şu çalışmaları zikretmek yeterli olacaktır: Kamil Çakın, *Buhari'nin Otoritesini Kazanma Süreci* (http://isamveri.org/pdfdrq/D00064/1997_1-2-3/1997_1-2-3_CAKINK.pdf); M. Emin Özafşar, *Rivayet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Camiu's-Sahih'i* (<https://dergipark.org.tr/tr/pub/auifd/issue/40658/489553>) ve Jonathan Brown'ın *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim* (Brill,2007) adlı eseri

marjinal bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Bu kutsama çabalarının ise büyük ölçüde menakıp literatüründe yer alan bir takım anekdotlara dayandığını, ne var ki bizatihi İslam geleneğinin bu anekdotlardaki iddiaları doğrulamayıp aksine nakz ettiğini⁷⁷ de burada eklemek gerekir.

5.1.1. GİRİŞ: MÜRÜVVET VE DİN

Goldziher İslam öncesinde Arabistan yarımadasındaki duruma dair genel nitelikte özet bilgi verdikten sonra, bu cildin de ana temasını teşkil edecek olan “İslam’a karşı gösterilen tepkiler ve direnç” olgusunun izahı sadedinde açıklamalara başlar:

“ Muhammed hemşerilerinin zihniyetinde onlara yaptığı tebşiratın yer tutmaya müsait anlarını her zaman pek bulamıyordu. Muhammed’in getirdiği şeyler onların hayat görüşlerine, ideallerine ve cedlerinin Sünnetine tamamen zıt idi.....Aslında şehirli olması hasebiyle Muhammed, bedevilere oldukça sevimsiz gelecekti. Bedeviler kendi şeyhlerinde hayranlıkla görmeye alışık oldukları yüksek vasıfların benzerini Muhammed’de bulamadılar.... Muhammed çöl oğlunun nazarında bir otorite değildi. Bedevi onda hürmete şayan bir şey bulamıyordu, çünkü o bedevi Allah tarafından gönderilen bir insanın karakteri mevzuunda hiçbir fikre sahip değildi (I. 42-43).

“Çünkü sadece Arap toplumu içerisinde yükselebile ihtimali veya daha derinlere nüfuz etmiş olan, mal edinme motifi[motivasyonu?] gibi unsurlardır ki, tamamiyle realist olan bu toplumu kendilerine anlaşılabilen şeyleri tebliğ eden bir uyarıcıya tabi olmaya sevk edebilirdi”(I. 45).

“Peygamberin kurtuluş müjdeleri gerçek bedevileri pek alakadar etmiyordu. Kur’an’da kullanılan lisan onlara yabancı olduğu gibi, onu anlama iktidarında da değillerdi. Müjde ve hidayete erme gibi ebedi saadet düsturlarından onların anladığı şey başka idi”Bize müjdeyi verdin, şimdi de bir şeyler versen!” (I. 45)Muhammed’in siretinden bahseden bir çok bölüm, umumiyetle peygamberin iman davetine kabilelerin gösterdiği duyarsızlığı anlatan tasvirlerle doludur. Bu daima, ona karşı izhar edilen kaba bir bencilliktir”(I. 46).

5.1.1.1. Kültür tarihçisi için islami malzeme ne anlama gelir?

“Ne var ki yukarıda verilen bilgiler için kullanılan ve müteakip tetkiklerimizde kullanacağımız an’anevi haberler[rivayetler], o devrin çağdaş vakıaları olarak telakki edilebilecek derecede mevsukiyeti haiz değillerdir. Halbuki kaynaklarda onlar, o döneme ait olarak takdim edilmişlerdir. Yine de bu haberler, yeni akideye karşı, asliyetini muhafaza eden Arap cemiyetinin arz ettiği durumun canlı şahitleri olarak kullanılabilir” (I. 47).

Goldziher’e yönelik muhafazakar itiraz ve eleştirilerin odağında yer alan “hadis rivayetlerinin güvenilirliği” meselesi, taraflar arasındaki paradigma farkından kaynaklandığını bu pasajdan kolaylıkla çıkarmak mümkündür. Nitekim Goldziher bir Müslüman değil dindar bir Yahudi’dir ve ondan Müslümanlar gibi İslami perspektiften bakmasını beklemek gerçekçi değildir. Kaldı ki İslam geleneğinde de hadis rivayetlerine Goldziher gibi bakan güçlü bir gelenek vardır ki, Re’y ehli denilen ve hadis rivayetleri konusunda eleştirel tavır takınan pek çok ekol ve alt ekol tarafından temsil edilen bir yaklaşımdır. Hatta bu damarın rivayetler alanına ilişkin olarak pek çok konuda Goldziher’den daha radikal eleştiriler geliştirdiğini bile söylemek mümkündür. Keza bu akım içerisinde yer alıp almayacağı tartışmalı bile olsa klasik ve çağdaş dönemde Kur’an’ın merkezi ve biricik rolünü vurgulayan “Kur’aniyyun” akımının hadis rivayetlerine yaklaşımı Goldziher’inkinden çok daha radikaldir. Kaldı ki

⁷⁷ Mesela bkz.: Mehmed Said Hatiboğlu, *Müslüman Alimlerin Buhari ve Müslim’e Yönelik Eleştirileri* (http://isamveri.org/pdfrg/D00064/1997_1-2-3/1997_1-2-3_HATIBOGLUMS.pdf).

Goldziher'in hadis rivayetlerinin peygamber dönemi sonrası gelişmelerin hadisleşmesi olarak nitelendirmesi, aslında hadis literatürünün ve içerdiği rivayetlerin tamamı için değil, onun araştırmalarının ilgi alanına giren konulardaki rivayetler için söz konusudur. Bu alanlar da daha önce bilhassa İbn Kuteybe gibi müelliflerin eserlerinde – özellikle Te'vilü Muhtelifi'l-Hadîs" adlı eserinde - tartışma konusu edilen rivayetlerin kapsadığı alanlarla ilgilidir. Bu alanları da siyasi, fıkhi, kelami, etnik vb alanlardaki gerilim ve sürtüşmelerde gündeme gelen POLEMİK TÜRÜ RİVAYETLER olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Yine aynı rahatlıkla ifade edilmesi mümkün olan bir diğer husus ta Goldziher'in daha ziyade polemik konusu olan problem alanlarındaki rivayetlere yönelik sorgulayıcı yaklaşımının altında onun orijinal ve saf İslam'ı ortaya çıkarmak amacıyla, onun üzerine biriken tortuları temizleme gibi monoteist bir endişe ve çaba da söz konusudur. O bakımdan Goldziher'in İslami malzemeye yaklaşımını, onun İslam'ın saf ve katıksız tevhidini ortaya çıkarma amacından bağımsız olmadığını vurgulamak son derece önem arz etmektedir.

Meselenin bir başka yönü daha vardır ki, o da Goldziher'in İslami rivayet malzemesine yaklaşımındaki yöntemsel paradigma farkıdır. Zira İslam entelektüelleri hadis rivayet malzemesini tamamen bir "din" konusu olarak ele alırken, Goldziher tamamen farklı bir perspektiften bir "kültür" malzemesi olarak ele almaktadır. Keza muhafazakar kesimler isnat merkezli bir yöntem, adeta bir isnat usulü yaklaşımını esas alırken, Goldziher zamanında Batı'da da yaygın olarak uygulanan muhteva/içerik analizine dayalı bir yöntem daha yakın durmaktadır. Metin/muhteva/içerik eksenli bu yaklaşım İslam geleneğindeki metin tenkidi uygulamasıyla da benzerlik göstermekle birlikte, daha ziyade ileriki yüzyıllardaki gelişmelerin izlerini taşıyan hadis rivayetlerinin Peygamber dönemine ait olamayacağı varsayımına dayanır. Bu yaklaşım aslında Hz. Peygamber döneminde mevcut olmayan mezhep, akım, fırka, kavram ve olgulardan bahseden rivayetlerin mevzu olduğu yönündeki klasik metin tenkidi ilkesinin bir başka ifadesi olarak dahi görülebilecek bir yaklaşım olsa gerektir.

Ama asıl paradigma farklılığı Goldziher'in hadis rivayet malzemesine bir hadis araştırmacısı olarak değil bir kültür tarihçisi olarak yaklaşmasıdır. Onun bu iki ciltte izlediği yöntemin de kültür tarihçiliği olduğu göz önüne alınacak olursa, bu rivayetlerin kaynağına -Peygamber ve ashabına- gerçekten ait olup olmadığının onun için niçin tali bir mesele olarak durduğunu anlamak zor olmayacaktır. Gerçi polemik türü rivayetler de söz konusu olsa, onların peygambere aidiyetini/tarihi gerçekliğini sorgulamasının muhafazakar İslami kesimde hadislerin güvenilirliğine yönelik bir tehdit olarak algılanması Goldziher'e has ve onunla başlamış bir mesele değildir. Aksine İslam'ın erken döneminden itibaren muhafazakar kesimler rivayetler konusunda sergilenen eleştirel ve sorgulayıcı her tavrı sünnet ve hadis alanına yönelik bir tehdit olarak algılamışlarsa da, onların bu yaklaşımına katılmayan ve tam aksi istikamette bir yaklaşımı savunarak, rivayetlere fevkalade eleştirel ve sorgulayıcı yaklaşanlar, Goldziher'den çok önce yüzyıllardır benzer eleştirel ve sorgulayıcı tavrı sergilemişlerdir. Zaten bu eleştirel ve sorgulayıcı tavrı hadis ve sünnet inkarı/düşmanlığı şeklinde vulgar hatta pejoratif bir biçimde itibarsızlaştırmak ve etkisizleştirmek isteyenlerle günümüzde Goldziher'i benzer şekilde nitelendirenlerin aynı zihniyet ve geleneğin mensupları olması da ortada bir paradigma, bir zihniyet ve metod farkının bulunduğu açık bir göstergesi olsa gerektir. Nitekim Goldziher'in çağdaşı ve irtibat halinde olduğu, sempati duyduğu İslam ulehasının ve entelektüellerinin muhafazakar ulema sınıfı değil de hadis rivayetlerini Kur'an, Sünnet ve akıl ekseninde metin tenkidine tabi tutmak isteyen yenilikçi ve eleştirel İslam uleması ve entelektüelleri olması da Goldziher'in rey ehli çizgisine olan yakınlığının bir başka göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Sebebi ve gerekçeleri ne olursa olsun, Goldziher'in Hz. Peygamber dönemine ait olmasını uzak bir ihtimal olarak gördüğü, bazen de bu ihtimali yok saydığı değerlendirmelerinde onun yalnız olmadığını,

bu tür rivayetler konusunda klasik ve çağdaş pek çok İslam aliminin de Goldziher'inkine benzer eleştirilerde bulunduğunu göz ardı etmemek gerekir.

Bütün bu eleştirel ve sorgulayıcı yaklaşımına rağmen bu eserde Goldziher'in yine aynı rivayet malzemesine dayanarak – ki genelde Kütüb-i Sitte onun başlıca kaynaklarını teşkil etmektedir – Hz. Peygamber ve dönemine dair, bu rivayetlerin tarihi gerçekleri yansıttığını bazen açıkça bazen de zımnen ifade ederek, yorum ve değerlendirmeler de yaptığı sık sık görülmektedir. Nitekim bunların örneklerine bu incelemede yeterince yer verilmiş durumdadır. Bu da onun hadis literatürü ve rivayetleri konusunda – muhafazakar kesimlerin iddiasının aksine – kategorik bir tavır olarak toptan retçi bir yol izlemediğini gözler önüne sermektedir.

Hulasa Goldziher'in hadis literatürü ve rivayetleri konusunda garazkarkarane bir husumet sonucu düşmanca bir tavır sergilediği şeklindeki yaygın muhafazakar algı gerçekleri yansıtmaktan hayli uzak görünmektedir. Elbette Goldziher hadis rivayet malzemesine “iyimser bir güven” ile yaklaşan muhafazakar kesimlere karşın “[metodik] şüpheci bir temkin” ile yaklaşılması gerektiğini düşünmektedir⁷⁸. Ancak bu onun İslami rivayet malzemesini toptan geçersiz ve hükümsüz kabul ettiği anlamına gelmemektedir⁷⁹. Bu algının oluşmasında elbette Goldziher'in çalışmalarının bir bütün olarak değerlendirilmemesi, konumuz olan eserinin bile ciddi olarak incelenmemiş olması, Goldziher'in ve muhafazakar İslam ulemasının konuya yaklaşımlarındaki epistemolojik, metodolojik paradigma farklılıkları ve Goldziher'in çalışmalarına yön veren onun evrensel monoteizm projesinin göz ardı edilmesi gibi sebeplerin başat bir rol oynadığı söylenebilir.

5.1.1.2. Müşrik araplar islam'a niçin karşı çıktılar?

Goldziher bu ciltte bu sorunun cevabı olarak iki hususa dikkat çekmektedir. Bunlardan birisi Cahiliyye toplumunun dünya görüşü ile bu yeni dinin dünya görüşlerinin tam bir uyumsuzluk içerisinde olmasıdır. Bu bağlamda o şöyle demektedir:

“Arapların zihniyetine temelden muhalif olan şey, “Allah Rasulü”nün şahsiyetinden ziyade akidesinin yönü ve muhteviyatı idi. Muhammed'in tebliğinin fikirleri hususiyle o zamana kadar Arapların çok değerli ve şerefli gördükleri pek çok şeye karşı bir protesto idi (keza bkz.:s. 51). Müşrik Arab'ın zihnindeki en yüksek ahlaki mükemmeliyet, İslami telakkide en derin ahlaki düşüklük olarak görülebilirdi ve tabii bunun aksi de varitti” (I. 47).

Bu tespitinde Goldziher yalnız değildir ve klasik-çağdaş İslami literatürdeki anlatım ile tamamen uyum halindedir.

5.1.1.3. Goldziher niçin “Allah Rasulü” nitelemesini kullanmış olabilir?

Bu arada Goldziher'in yukarıdaki pasajda “Allah rasulü/elçisi(Gesandten Gottes)” nitelemesini, Müslümanların gözünden/dilinden yapılmış bir alıntı olarak mı yoksa kendi kişisel kanaati olarak mı tercih ettiği meselesi ilgi çekici olmakla beraber, bu konuda kesin bir şey söylemenin mümkün olmadığı ortadadır. Ancak en azından onun bu gibi kullanımları İslam konusundaki fevkalade empatik hatta sempatik ifadeleriyle bir arada değerlendirildiğinde, bu kullanımda da bir tür sempatinin etkili olmuş olabileceğini söylemek te mümkün görünmektedir.

5.1.1.4. Mürüvve(t) kavramının önemi

Ancak Goldziher'in eserinin bu cildini farklı ve orijinal kılan onun bu gibi tespit, yorum ve değerlendirmelerinden ziyade “mürüvve(t)” kavram ve nosyonuyla ilgili olanıdır. Özetle Hz. Peygamber'in kişisel özelliklerinin, Araplar nezdinde bir kahramanın/karizmatik figürlerin sahip olması

⁷⁸ Bkz.: Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis* (Ankara, 2019), s. 164.

⁷⁹ Bkz.: a.g.e., s. 165, 166, 168.

gereken özelliklerle – ki bunların toplamını en iyi ifade eden kavram olarak işbu mürüvve(t) kavramı gösterilebilir – hiç örtüşmemesidir. Bu örtüşmezlik, onların karizmatik bir liderden/kahramandan beklentilerini karşılamak şöyle dursun, tam tersine tam bir hayal kırıklığına ve tepkiye yol açmıştır. Nitekim bu “öncü, önder, lider, kahraman, karizmatik şahsiyet” tipolojisinin Hz. Peygamber’de karşılığının görülememesinin yarattığı hayal kırıklığının yansımalarını bizatihi Kur’an’da bile görmek zor değildir.

Goldziher’in “mürüvve(t)” kavramını merkeze alarak geliştirdiği bu yaklaşımı Cahiliyye toplumunun Kur’an vahyine, Hz. Peygamber’e ve İslam’a olan tepki ve direncinin sebeplerini sadece dini-ideolojik sebeplere indirgeyen egemen İslam tarihi yazımına yeni bir bakış açısı kazandırması bakımından fevkalade önem arz ettiği gibi; bu tepki ve direncin yansımaları niteliğindeki ayetlerin çok daha sağlıklı bir biçimde anlaşılmasına ve daha doğru bir bağlama oturtulmasına da önemli katkılar sağlayacak mahiyettedir.

5.1.1.5. Din versus mürüvve(t).

Goldziher’in İslam’ın zuhuru esnasındaki gelişmeleri izah sadedinde geliştirdiği bu iki yaklaşımı kendisi şu şekilde özetlemektedir:

“...Peygamber’in tebşir ettiği bu ahlaki akide ile Arapların ananevi[geleneksel] dünya görüşü arasındaki aykırılık hem derin ve hem de uzlaşmaya gayr-i müsait idi. Bu ziddiyete işaret edebilecek anahtar kelimeler arayacaksak “din” ve “mürüvve(t)” gibi iki kelimededen uygununu bulamayız; bunlardan birincisi Muhammed’in dini diğeri Arapların faziletidir(virtus). Latince virtus kelimesi, lafız ve etimolojik olarak Araplar’ın muruvve(t) kelimesi manasındadır. Arabın mürüvvetten anladığı mana, kendi kavminin geleneklerinde mevcut olan bütün faziletlerdir.” (I. 52).

“Din’in otoritesi ilahi vahiy idi, Arap mürüvvetinin otoritesi ise ataların ananesine dayalı, daha eskilerden bu yana yürütülen bir tatbikattı” (I. 60).

Ancak bu ziddiyetten, İslam’ın erdemlerinin Cahiliyye’nin erdemlerinin tamamıyla toptan çeliştiği sonucu çıkarılmamalıdır. Aksine iki dünya görüşünün örtüştüğü hususlar da yok değildir. Açıkta ki İslam’a yönelik tepki bu örtüşme dışında kalan alanlarda ve oldukça sert bir biçimde ortaya çıkmıştır (I.54).

Bu Cahiliyye faziletlerine örnek olarak Goldziher – Yunan ve Mısırlılar’da da olduğu gibi- “misilleme” yapmayı gösterir (I. 55) ki Amr b. Kulsum’un “ Hakaret gördüğü zaman hakarete mukabele etmeyen kimsede hayır yoktur” şeklindeki vasiyet/nasihati (I. 56) ve “Kötülüğe karşı iyilik yapılmaz – Ve sertliğe karşı yumuşaklıkla cevap verilmez” beyti (I. 57) bu misilleme anlayışını özetleyici niteliktedir. İşte anlaşmazlık ve uyuşmazlık bu noktada ortaya çıkmaktadır. Zira bu Cahiliyye telakkisine karşı affetmenin bir zayıflık olmadığını bilakis gerçek erdem olduğunu, gerçek Arap mürüvve(t) anlayışına aykırı olmak şöyle dursun tamamen uygun olduğunu Arap çölünün başıboş [kendi başına buyruk] emirleri ilk defa kendi içlerinden çıkan birisinden, Muhammed’in ağzından duyuyorlardı(I. 57).Bu Goldziher’e göre İslam’ın getirdiği güçlü bir reform demektir(I.57).

Hatta Kur’an’ın birçok surede pek çok ayette gerek peygamberine gerekse Müslümanlara, yapılan kötülöklere kötölökle karşılık vermek bir yana affetmeyi, hatta iyilik yapmayı telkin ederek, devrim boyutuna varan bir reform yapmış olduğu bile söylenebilir.⁸⁰

⁸⁰ Mesela : 2, el-Bakara,237; 3, Âlu Imrân, 134; 7, el-A’râf, 199.

5.1.1.6. İslam cahiliyye geleneğini tamamen ortadan kaldırdı mı?

Goldziher İslami öğretisi ile Arap gelenekleri arasındaki bakış açısı farkını gözler önüne sererken, bunu sadece Kur'an'ın nüzul dönemi şartları hakkında bilgi vermek ve Kur'an vahyine olan tepkilerin sebeplerini ortaya koymak için değil, aynı zamanda İslami öğretisi ile çelişen bu Cahiliyye uygulamalarının Kur'an'ın inişinden sonra da varlığını şu veya bu ölçüde sürdürdüğünü göstermek için de araştırma-inceleme konusu yapmış görünmektedir. Bu bakımdan birinci cildin bir diğer katkısının da, muhafazakar İslami kesimlerdeki bir algının düzeltilmesine hizmet edecek bir katkı olduğu söylenebilir. Zira bu çevrelerde genelde İslam'ın gelişi ile Cahiliyye geleneğinin bıçakla kesilir gibi tamamen kesildiği ve kökünün tamamen kurutulduğu şeklinde bir söylem hayli egemendir. İşte Goldziher'in tamamen İslami kaynaklara dayalı olarak ortaya koyduğu tablo, bu seçici algıya dayalı sanal İslam tarihi anlayışının, daha gerçekçi bir zemine oturtulmasına da vesile olacak niteliktedir. İslam'ın gelişi ile Cahiliyye geleneğine ait unsurların bir daha geri gelmemek üzere kökünün kazındığı şeklindeki yaygın algıyı tashih edip, İslam'ın doğuşu ve gelişmesi konusunda daha gerçekçi bir tablo ortaya koymaya yönelik adımlarından birisi de oruç emri ve içki yasağı meseleleriyle ilgilidir:

5.1.1.7. Oruç emri, içki yasağı ve cinsel serbestlik

Örnek olarak seçtiği bu üç alanda Cahiliyye insanının İslami öğretiyi algılamasının, kabullenmesinin⁸¹ ve içselleştirmesinin ne kadar zor olduğunu gösteren örnekler aslında Cahiliyye ve İslam paradigmasının birbirinden ne kadar farklı olduğunu göstermeye matuf olsa da, bu örnekler aynı zamanda muhafazakar İslami kesimin İslam'ın zuhuru ve gelişimi konusundaki kusursuz dönem/asr-ı saadet tasavvurlarını gözden geçirmeye sevk edecek nitelikte kayda değer örneklerdir.

5.1.1.8. Muhafazakar kesimi, sahabe telakkisini gözden geçirmeye zorlayan örnekler

Müslüman olduktan sonra da bazılarının İslami öğretilere boyun eğip teslim olma konusunda gösterdiği tepki ve direnç örnekleri, öte yandan ilk Müslüman neslin tamamını sahabe kavramına dahil eden muhafazakar kesimlerin bu yaklaşımlarını gözden geçirmeye zorlayıcı bir mahiyet te arz etmektedir. Dolayısıyla Goldziher'in İslami kaynaklardan süzerek bir araya getirdiği bu gibi örnekler İslam'ın gelişim tarihi bakımından "tarihi" bir öneme haiz olduğu gibi, yerleşik sahabe telakkisinin gözden geçirilmesine yol açabilecek dini/dogmatik/teolojik/kültürel bir işlevi olduğu da söylenebilir.

5.1.1.9. Goldziher İslami rivayet malzemesi konusunda toptan retçi değil!

Daha ilginç olanı ise, Goldziher'in İslam'ın doğuş ve gelişim dönemine dair çizdiği bu tablonun, onun güvenilmez addederek reddettiği ileri sürülen hadis, siyer, mağazi, tarih ve edeb gibi İslami literatür kaynaklarındaki rivayetlere dayanmasıdır. Bu da onun İslami rivayet malzemesine toptancı yaklaşmadığına dair sayısız delilden birisi olarak rahatlıkla değerlendirilebilir.

Dahası onun rivayet malzemesine olan temkinli yaklaşımı hadisler konusuna da has olmayıp, gerektiğinde bazı şiirlerin iddia edilen döneme aidiyetini de sorgulamaktan geri kalmamaktadır (I. 65). Buna rağmen o güvenilirliğini sorguladığı şiirin yine de delil olma değeri bulunduğunu inkar etmemektedir. Onun bu yaklaşımının aynen hadis rivayetleri için de söz konusu olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Daha ilginç onun bazı rivayetler konusunda Fazlurrahman'ın "formulation" adını verdiği olguyu hatırlatan ifadeler de kullanmasıdır ki, buna göre olayın bir çekirdek öz/hakikati olduğunu kabul etmekle birlikte onun söze ve metne dökülüşünün bir düzenleme(tertip) - veya formülasyon - olduğunu söyleyerek, rivayetleri yerine göre farklı şekillerde değerlendirdiğini de göstermektedir⁸². Bu da onun özel olarak hadislerle ilgili kasıtlı ve garazkar bir tutum içerisinde olmadığını, bilakis ne tür nakli bilgi olursa olsun ayırım gözetmeden bütün rivayet malzemesi

⁸¹ "...şaraba tamamen hayır demenin istenmesi, hatta şarabın içilmesinin günah ve namusu lekeleyici olarak telakki edilmesi, Arap'tan çok ağır bir şey istenmesi manasına geliyordu..."(I. 62).

⁸² "Müşahedeye dayanılarak tertip edildiği belli olan bu hikayede..."(I. 67).

karşısında ne aynı epistemolojik ve metodolojik tavrı takındığını, bu açıdan tutarlılık içerisinde olduğunu, iddia edilen döneme ait olmayan nakli bilgiler ve rivayetlerin bile delil olma değerini tamamen göz ardı etmediğini de gözler önüne sermektedir.

Nitekim az ileride açık bir şekilde “İslam’ın eski zamanlarına ait bu rivayet bize halis Araplığın temsilcileri arasında serbestliği seven kimselerin bulunduğunu gösterir” (I. 70) demek suretiyle, rivayetler konusunda toptan retçi ve katı şüpheci olmadığının örneklerinden birisini daha bizlere sunmuş olmaktadır.

Onun İslami rivayet malzemesine karşı toptancı bir şüphecilik içerisinde olmadığını, tam aksine aynı malzemeyi pekala bir konuda dayanak olarak gösterebildiğine dair pek çok örnekten birisi de onun şu ifadelerinde ortaya çıkmaktadır:

“Bu cihetten menkıbe bizi bir vesika olarak yakinen ilgilendirir. Onun ne lafzı ne de farklı rivayetleri bizi alakadar edecek değildir. Bilakis bizi alakadar eden şey, onun umumi manası ve hangi zihniyeti aksettirdiğinin tespit edilebilmesidir. Menkıbede Muhammed’e şunlar anlatılır:....”(I. 80).

Elbette Goldziher bu gibi örnekler söz konusu olduğunda, bu rivayetlerin gerçekten de Peygamber’e ait olup olmadığı konusunda şüphecidir ve kanaati genellikle menfidir. Ancak onun bu yaklaşımına karşı, bu rivayetlerin reddedilemez gerçekleri temsil ettiği şeklindeki muhafazakar tepki de aynı ölçüde tartışmaya fevkalade açıktır. Zira İslami ilimler geleneğindeki yaklaşımlar uyarınca bu gibi ahad haberlerin Peygambere aidiyetini matematik bir kesinlikle ifade etmek mümkün değildir. Dolayısıyla Goldziher ile muhafazakar İslami kesimler arasında – iki tarafın da matematik kesinlikle reddedilemez gerçeklerden değil de kendi kabullerinden bahsetmeleri bakımından- fazla bir fark olduğu söylenemez.

Onun toptancı olmadığını gösteren bir başka ipucu da “ Sakif kabilesine yapılan muharebenin hikayesinden biliyoruz ki, onlar İslam’ı kabul etmeleri esnasında namazdan muaf tutulmaları imtiyazını katı bir inatla elde etmek istemişlerdi” (I. 81) cümlesinde bulunmaktadır. Zira o, klasik İslami kaynaklardaki – rivayetlere dayalı – anlatımları esas aldığı halde, burada şüphecilik bir yana “..biliyoruz ki...” diyerek, bu bilgileri ciddiye aldığını açıkça göstermiştir.

Dahası bu pasajın yer aldığı sayfada ve müteakip pasajlarda İslam’ın başlangıcında namaz konusunda – hem de şüphecilikten uzak kesin bir dil kullanarak - verdiği bilgilerin tamamı da – rivayetlere dayalı - klasik İslami kaynaklarda verilen bilgilerden başka bir şey değildir.

5.1.1.10. Goldziher nazarında toplumsal gelişmelerle rivayet metinleri arasındaki düşük/yüksek korelasyon önemli bir göstergedir

Goldziher’in rivayet malzemesi karşısında izlediği yolun tek düze olmayıp bir kriterler seti teşkil ettiğini gösteren aydınlatıcı bir örnek olarak şu dipnot zikre şayan görünmektedir:

“İlahiyatçılar[İslam uleması] tarafından kat’i olarak yasaklanan diğer şeyler, mesela el-Ağani VIII.162 aşağı kısmından anlaşılacağı gibi , dünyevi şarkılar – ki İlahiyatçıların ve dindarların şarkıcılar hakkında ne düşündükleri malumdur – Sahabe ve tabiun himayelerine konulmuş, aşk şarkılarının müsaadesi de, Peygamber’in otoritesine dayandırmaya gayret edilmiştir”(I. 71, dpnt.,124).

Bu pasajda sözü edilen dünyevi şarkılar ve aşk şarkılarının Peygamber, sahabe ve tabiunun koruma zırhı altına sokulması ihtimali oldukça düşük olduğu için Goldziher’in bu konudaki şüpheciliğinin tamamen yersiz ve mesnetsiz olduğunu söylemek kolay olmasa gerektir.

Mamafih bu gibi muhteva analizi yöntemleri yanında rivayetlerin kaynakları ve ravileri açısından yaptığı değerlendirmeler de yok değildir. Ancak isnat ve ravilere yönelik bu gibi değerlendirmeler bile

bu korelasyon/ihtimaliyet yaklaşımından uzak değildir. Mesela bir konudaki rivayeti vazeden veya en azından tedavüle sokan kişi olduğunu söylediği İbn Ebi'z-Zinâd hakkındaki bu değerlendirmesi bir tahmin olmaktan öteye geçmemekte (I. 76), dolayısıyla derin ve kapsamlı incelemeleri gerekli kılmaktadır.

Ama bazen o, daha ikna edici gerekçelere sahip olmasına rağmen bilimsel ihtiyatı elden bırakmayan bir dil kullanmakta tereddüt etmemektedir:

“En bariz şekilde tarihi uyumsuzluklarla dolu olan hikayemizin ne zaman nazmedildiğini katiyetle tayin etmek pek zor olsa gerektir” (I. 72).

“Bu hikayede dindar hayat tarzına karşı çıkan çevrelerin kızgınlık ve protestoları ifade edilmektedir” (I. 74).

Bu da onun, muhafazakar İslami kesimlerin iddia ettiği gibi İslami rivayet malzemesini toptan ve kategorik olarak geçersiz kılan ve asılsız kabul eden bir yaklaşımı benimsemediğini göstermektedir.

5.1.1.11. Asıl mukavemet namaz konusunda

Goldziher önceki örneklerden ziyade asıl tepki ve direncin namaz konusunda ortaya çıktığına dikkat çektikten sonra bunun gerekçesini yine “mürüvve(t)” kapsamındaki unsurlarla açıklamaya girişir:

“Dini coşkunluğun kaynağını teşkil eden ve dindarlığa tab’an müsait kalplerde Allah’a yakınlaşma ihtiyacını uyandıracak olan derin dini temayüllerin yokluğu, daha başından beri Araplar nezdinde namazın gerçek yerini bulamaması neticesini doğurmuştur” (I. 76).

Bu noktada Goldziher, Cahiliyye’de de namaz(salât) diye bir şeyin olduğuna dair ayeti (8,el-Enfâl,35) alışılmışın dışında bir değerlendirmeye tabi tutarak şöyle demektedir:

“Onların ibadetlerinin karakteristiği bize Muhammed’in 8/Enfal,35. ayette bildirdiği üzere, sonraki İslami salat’a benzer bir fiilin mevcut olduğunu hiçbir türlü ispatlayamaz. Olsa olsa Muhammed’in Yahudi ve Hıristiyanlardan iktibas ederek kendi hemşerilerine öğrettiği dini tatbikatın yerinde, eskiden nasıl acayip ananelerin mevcut olduğunu gösterebilir” (I. 77, ve 79).

Bu pasajda sözü edilen iktibas meselesine gelince, önceki peygamberlerin öğretilerinde de namaz(salât) uygulamasının bulunduğu, öte yandan Hz. Peygamber’in önceki peygamberlerin izinden gitmekle mükellef olduğu hususu bir arada mütalaa edilerek değerlendirilebilir.

Benzer bir durum yağmur duası meselesinde de ortaya çıkmaktadır. Çünkü İslam öncesi Arapların kuraklıkta yağmur yağması için yaptığı uygulamalar⁸³ göz önüne alındığında Kur’an’ın yağmuru Allah’tan isteme telkinin bu kültürün mensupları tarafından anlaşılması oldukça zor olacaktır (I. 79).

Özetle Goldziher, muhafazakar İslami kesimin İslam’ın erken dönemdeki gelişmeler konusundaki yüceltici kutsayıcı bir refleksle kusursuz bir tablo sunma alışkanlıklarına ayna tutacak farklı bir tablo çizerek şöyle demektedir:

“Hakiki çöl Araplarının namaza karşı olan kayıtsızlıklarını, İslami ritüellerin rükünleri karşısındaki [konusundaki] cehaletlerini, hatta Mukaddes Kitaba karşı olan vurdum duymazlıklarını ve onların bunun önemli kısımlarındaki cehaletlerini konu edinen, şüphesiz hayattan alınmış masalımsı hikayeler pek çoktur” (I. 84).

⁸³ Goldziher, İslam öncesi yağmur yağdırma merasimlerinde dua unsurunun da bulunduğu dair el-Cahız’ın iddialarının teyidi mümkün olmayan bir iddia olduğunu söylemektedir (I. 79).

Burada onun konuyla ilgili rivayetlere olayların gerçek hayatla irtibatını inkar etmeksizin ancak etrafında örülen masalımsı örgüyü de görmezden gelmeksizin nasıl yaklaştığını tekrar görmüş bulunmaktayız.

5.1.1.12. Salât hıristiyan kökenli bir iktibas mı?

Goldziher namaz ibadeti için kullanılan salat kelimesinin – tercümede sıkıntı olmadığını var sayarak – Arapça olmadığını ve namaz karşılığı bir kelime Arapçada olmadığını için bunun Hıristiyanlıktan ödünç alındığını ileri sürmektedir (I. 79).

Bu ifadeler, üzerinde farklı değerlendirmeler yapılabilecek gibi görünmekle beraber, muhtemelen burada kastedilen namaz ibadetine dair hazır bir kelimenin Arapçada bulunmadığı ve bu ibadeti ifade etmek için Hıristiyan Arapların kullandığı salat kelimesinin bu ibadetin adı olarak kullanılmasının ödünç alındığı olmalıdır. Mamafih bu konuda daha derin ve geniş araştırmaları gerektiğinden, kesin bir değer yargısında bulunmak doğru olmayacaktır. Aksine sadece onun bu iddiasının tartışmaya açık bir iddia olduğunu belirtmekle yetinmek daha doğru olacaktır.

5.1.1.13. Sık sık müslümanca bir dil kullanan Goldziher

Goldziher'i katıksız bir İslam, Kur'an, Peygamber, Sünnet-hadis düşmanı olarak gören muhafazkar İslami kesimlerin onun eserlerini ön yargısız bir biçimde okudukları takdirde kendilerini şaşırtacak olan "Müslümanca" denebilecek değerlendirmelerden birisi de şu olsa gerektir:

"Nitekim Peygamber'in vefatının hemen akabinde namazın farzıyetine karşı Arap kabilelerinin çıkardıkları bazı tatsız seslerle karşılaşırız" (I. 83).

Buradaki "tatsız sesler" nitelemesindeki bir tür Müslümanca ton kadar dikkat çekici olan idger bir hususu ta, onun bu olayla ilgili olarak – tamamen rivayet malzemesine dayalı olan- bilgileri e dayanarak kesin bir dille "karşılaşıyoruz" demesidir ki, bu da onun İslami rivayet malzemesine karşı toptan şüpheli bir tavır takındığına dair iddianın isabetli olmadığını gösteren sayısız örnekten birisidir.

5.1.1.14. Goldziher'i anlamak için titizlik şart

Goldziher Müslüman olmasına rağmen herhangi bir namaz kılmaya bile fırsat bulamadan şehit düşen Amr b. Sabit'in bu durumuna işaret ederek " ...farz olan namazı hiçbir zaman kılmamış olmasına rağmen şehitlik mertebesi ona – Uhud'ta şehit olmuştur - İslami görüşe göre Cennet'te bir yer hazırlamaktadır" (I. 82) şeklinde bir değerlendirme yapmış, ancak mütercimler nedense bu ifadelerden tedirgin olarak Amr b. Sabit'in namaz kılmadan öldüğünü söyleyen Goldziher hakkında "şayet kötü bir niyeti yoksa büyük bir hataya düştüğü aşikardır" şeklinde bir açıklama yapma ihtiyacı hissetmişlerdir. Ne var ki Goldziher'in ifadelerini tekrar tekrar okumamıza rağmen, burada ne gibi bir kötü niyet ya da hata olduğunu anlamamız mümkün olmamıştır. Halbuki Goldziher de mütercimler gibi bu zatın herhangi bir farz namaz kılmadan savaşta öldürüldüğünü söylemiş ve herhangi bir yorum yapmamıştır. Dolayısıyla burada Goldziher'e yönelik kötü niyet ya da yanlış anlama imasının izahının yapılması gerektiği söylenebilir.

5.1.2. ARAP KABİLECİLİĞİ VE İSLAM

Atalar kültürüne dayalı "Mürüvve(t)" kavramıyla yakından alakalı (I. 87) bir diğer kavram olan Arap kabileciliği başlığı altında Goldziher, İslam öncesi toplumunun zihniyet analizine dair incelemesini sürdürmekte ve ananesi kayda değer cetlere/atalara dayanmayan kimselerin Arap mıntıkasında yaşasalar da Arapça konuşsalar da küçümsendiklerine dikkat çeker (I. 85) ve müteakip sayfalarda bu ana fikri detaylandıran incelemelerini ve örneklerini sunar.

5.1.2.1. Hasep-nesep şecereden öte birşeydir

Kendi kendisini yeterince açıklayıcı olan bu başlık altında Goldziher Sünnet kavramıyla da ilintili olarak Arap kabileciliğinin özelliklerini teker teker ele almakta, bu meyanda Kur'an'da da eleştiri konusu olan şairlerin bu kült(ür) içerisindeki önemli rolüne dikkat etmektedir. Önceki başlığa benzer şekilde burada da Goldziher şunu demek istemektedir:

5.1.2.2. Şairlik şiir sanatından öte birşeydir

Goldziher Arap kabilecilik kültürü içerisinde şairlerin yerini incelerken, aslında bize bir kavramın tarihsel süreçteki kullanımları arasındaki farklara/nüanslara dikkat etmenin ne kadar önemli olduğunu gösteren bir ders te vermiş olmaktadır. Zira bilhassa günümüzde Cahiliyye ve Kur'an döneminde şairlerin konuları konusunda fevkalade yüzeysel bir bakış açısı egemendir. Zira o dönemin şairleri ile günümüz şiir ve şairlerinin aynı olduğu düşünülmektedir. Öyle olunca da Kur'an'ın şairleri niçin hedef aldığı sorusu cevapsız kalmakta ya da ikna edici bir izahını yapmak zorlaşmaktadır. Bunun temel sebebi Cahiliyye ve Kur'an dönemi şairlerinin sadece birer sanat insanı olduğunun zannedilmesi ve toplum nezdinde şairlere atfedilen metafizik özelliklerin gözden kaçırılmasıdır. Halbuki Cahiliyye döneminde şair bir sanatkardan öte bir şeydir. İşte Goldziher o dönemde şairlerin bu bilinmeyen özelliklerine işaret ederek şu bilgileri verir:

“Şairin kabiliyetinin sanat nokta-i nazarından değil de, başka bir bakış açısından kavrandığı görün[görül]mektedir. Birçok âmilin de işaret ettiği gibi, bu kabiliyetin tabiat üstü şeylerle irtibatı olduğu kanaati, Araplar arasında mevcuttu. Şairin aynı zamanda kuşlarla istikbal okuyan[gelecekte haber veren] ve hem de su kaynaklarını bilen bir kimse ile birlikte zikredilmesi manidardır. Şairler âlim ve bilenlerdir. Onlar her şeyden önce savaş esnasında ehemmiyet arz eden gelenekleri bilirler” (I. 90-91).

Görüldüğü üzere o dönemin şairleri, şiir sanatı ötesinde sahip oldukları bilgi ve kültür yanında – şiir Arap'ların divan[arışv]idir (I. 91-92) - şiiri adeta peygamberlere rakip olabilecek tabiat üstü güçleri/yetenekleri olan kişiler⁸⁴ olarak görüldüğü içindir ki Kur'an onları hedef almış görünmektedir. Elbette şairlerin savaşlarda fevkalade etkili bir rol oynamasını sağlayan hiciv yetenekleri (I. 92-97) de burada gözden uzak tutulmamalıdır. Keza eski kabile düşmanlıklarının tekrar uyanmaması konusunda İslam'ın titizliğinin de, bu eski husumetlerin taşıyıcısı ve arşivi olan şairlere karşı takınılan menfi tutumda etkili olmuş görünmektedir (I. 100). Bütün bunlara ek olarak yazı sanatıyla öncelikli olarak münevver şairlerin meşgul olduklarını da unutmamak gerekir (I. 173). Bu sebeptendir ki Goldziher İslam'ın (Kur'an'ın ve Peygamber'in) şairlere karşı soğuk durmasını sadece şairlerin Peygambere yönelik tacizlerine dayandırmanın yanlış olduğunu söylerken haklıdır (I. 100). Elbette şairlerin müşrik kültürün taşıyıcıları olmalarının bu soğuklukta payı olduğu da bir gerçektir (I. 100).

Diğer yandan İslam peygamberine yönelik itirazlar bağlamında onu başka bir şeyle değil de şair olmakla itham etmeleri, aslında şairlerin o dönemde sanat yönü dışında pek çok farklı yönleriyle ön plana çıktığını göstermektedir. Dolayısıyla Kur'an'ın şairlere yönelik eleştirilerini bu tarihi ve kültürel bağlamı göz ardı ederek anlamaya çalışmak, birtakım anlamsız ve zorlama tevellere yol açacaktır ki, Goldziher'in bizlere sunduğu bakış açısı bu gibi hatalı yorumların düzeltilmesi için de bir imkan sunmaktadır.

⁸⁴ Nitekim tefsirlerde eş-Şuara,224 ayetinin tefsiri esnasında şairlerin cinler ve şeytanlarla ilgisinden de bahsedilmesi (<http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary/sura26-aya224.html>), klasik müfessirlerin şairlere atfedilen bu tabiat üstü özelliklerin yeterince olmasa bile bir ölçüde farkında olduklarını göstermektedir.

5.1.2.3. Goldziher İslam akidesi veya İslam derken neyi kastetmektedir?

İslam kelimesinin neredeyse bu kelimeyi kullananlar sayısınca farklı hatta çelişkili anlamlar yüklenen kültürel bir bağlamı olduğu malumdur. Bu bakımdan literatürde bu kelimenin kullanıldığı her durumda herkesin aynı şeyi kastettiğini düşünmek fevkalade vahim bir hata olacaktır. Bu durum Goldziher'in İslam terimini kullanması için de elbette geçerlidir.

Bilhassa muhafazakar İslami kesimler Goldziher'e yönelik eleştirilerinde, onun dindar bir Yahudi olduğunu unutarak ondan bir Müslüman gibi davranmasını beklemek gibi tuhaf takıntıları bir yana, onun İslam'ı kendi anlayışlarını merkeze alarak eleştirme cihetine gitmekte, ama asla Goldziher'in bu kelimeye nerede ne zaman nasıl bir anlam yüklediği sorusunu sormayı akıl edememektedirler. Halbuki bu soruları soran herkesin bunların cevabını kendi kafasından spekülasyon yaparak değil, doğrudan onun eserlerinden istifadeyle çıkarmaları gerektiğini söylemeye bile lüzum yoktur. Her ne kadar Goldziher'in bir kültür tarihçisi olarak İslam konusunu incelemesi, onun İslam'ın tarih içerisinde almış olduğu tarihsel formları esas aldığı görmek için tek başına yeterli olsa da, onun İslam'dan ne kastettiğini yeterince açık ve net bir biçimde ifade ettiği pasajların varlığı bu konuda bizleri bu şekilde bir çıkarımda bulunma zahmetinden kurtarmaktadır. Üzücü olan bu tür pasajların görmezden gelinmesi ya da daha vahimi bunlardan haberdar olmadan Goldziher'in İslam kavramından ne anladığına dair spekülasyonlarda bir beis görülmemesidir.

Goldziher'in İslam ve İslam akidesi tabirlerinden ne anladığını kendisinin açıklayıp izah ettiği şu pasajların özel bir kıymeti olduğunu söylemeye bile gerek yoktur:

“Bu münasebetlere vücut veren içtimai görüşün karşısına şimdi İslam akidesi güçlü bir muhalefet olarak dikilmiştir. Biz burada bizatihi Muhammed'in akidesini değil, bilakis daha geniş manada, İslam'ın bu akideye dayanan dünya görüşünü kastediyoruz ki, bu görüş, Peygambere isnat edilen hadislerde en sıhhatli ifadesini bulmaktadır. Bu akide çerçevesinde İslam, İslam'ın bağıyla birleşmiş, bütün insanların birbirine eşit ve kardeş oluşunu gerçekleştirme vazifesini üzerine almıştır” (I. 97-98).

“Muhammed “Beyazların ve Siyahların peygamberi olarak ilan edildiği ve risaletinin bütün insanlığı kapsayan bir rahmet olarak bildirildiği an, taraftarları arasında risaletinin halisane kabulünden ve ona uyulmasından başka hiçbir imtiyaza müsaade edilemezdi.

Şüphesiz bu akidenin tohumları Medine devresinde, etrafında toplanan pek az Müslüman'a Muhammed'in bildirdiği akideden kaynaklanmaktadır” (I. 98).

“Ey insanlar biz sizi bir erkekle bir kadından halk ettik ve sizi kavim ve kabilelere ayırdık ki böylece birbirinizi tanıyabilesiniz. Gerçekten Allah indinde en keremli[değerli]niz Allah'tan[O'na karşı gelmekten] en çok korkanınızdır”(49,el-Hucurât, 13). Burada bütün Müslümanların Allah katında eşit ve Allah korkusunun yegâne asalet ölçüsü olduğu ve mücerret sülale tefrikinin kaldırılması fikri açıkça ifade edilmekte ve Kur'an'ın bu sözleriyle ilgili İslami tefsirler yekvücut halinde bulunmaktadır ki, metnin bu manasını bizim ilmi mülahazamız da değiştirecek değildir” (I. 98-99).

“Bundan böyle kabile mensubiyetinin değil de İslam fikrinin toplumu birleştirici unsur olduğu düşüncesini Muhammed çeşitli münasebetlerle, bu düşüncenin yerleşmesine matuf olan olaylarla açıklamıştır” (I. 100).

5.1.2.4. Goldziher peygamber dönemindeki bazı olayların çekirdek gerçekliğini kabul etmekle beraber daha sonra bu çekirdek üzerine biriken eklemeleri ayırdetmektedir

Bu sebepledir ki Goldziher'e göre Peygamberin kendi döneminde kabilecilik kültürünü ve her türlü kabilecilik kaynaklı gerilim ve çatışmaları, “Müslümanların birbirine eşit olduğunu bildiren en yüce prensibin ışığında yasaklaması gerekiyordu” (I. 101). Goldziher bu konuda çekirdek bir gerçeğe işaret

etmek üzere *“Muhtemelen de – görmüş olduğumuz gibi- bizzat Peygamber, değişikliği getirmeye matuf akidesinin tam bir şuuru içerisinde bu gibi tezahürleri yasaklama konusunda öncülük yapmıştır”* (I. 101) demektedir ki, bu da onun Peygamber ve Kur’an dönemine dair kaynaklarda verilen bilgilere karşı toptan şüpheci ve retçi bir tavır takınmasının söz konusu olmadığını açıkça gözler önüne sermektedir.

Bu çekirdek/öz’e rağmen o daha sonraki dönemlerde aynı konuda gösterilen *“sistemik muhalefet/teolojik muhalefet”* çabalarını kastederek, *“dinin kurucusunun fikriyatına göre yaptıkları bu çalışmaları ona isnat etmişlerdir”* demektedir (I. 102), bunu da şu şekilde temellendirmekte ve gerekçelendirmektedir:

“Yeni akide doğrudan doğruya yöneldiği muhatapları tarafından derece az anlaşılmış ve uygulanmışsa, daha belirgin şekillendirme vasıtasıyla onun hakim kılınması ve de Peygamber’in otoritesine bağlanması için, dindar taraftarlarınca o nispette çok gayret sarf edilmiştir” (I. 102).

Bu ifadeleri analiz edecek olursak, onun bu konuda müteakip dönemlerde piyasaya sürülen hadis rivayetlerinin uydurma olduğunu söyleme ihtimali yanında, bunların – Peygamber’in ağzından çıkmış bir sözü söz konusu olmasa – bu konuda onun öğretisinin ana fikir veya temasının zaman içerisinde sözlü hadis/metin haline getirilmesini (formülasyon) kastetmiş olma ihtimalini de gündeme getirmektedir.

Mamafih bu konuda hadislerin uydurulup Peygamber’e izafe edilmesini kastettiği düşünülecek olsa bile, bunda yanlış bir durum söz konusu olmasa gerektir, zira klasik-çağdaş İslami literatür bu kabilecilik konusunda - lehte veya aleyhte – hadisler uydurulduğunu Goldziher’den uzun asırlar önce zaten kabul ve itiraf etmiş durumdadır.

Goldziher’in gözde üslubu eserinde hemen her bölüm ve sayfada görülmektedir. Mesela İslam’dan sonra sahabe arasında kabile yarıştırmaya eğilimlerinin nüksettiğine ve bu esnada Bu’âs harbinin gündeme geldiğine dair rivayetten bahsederken yaşanmış bir gerçeklikten söz eder gibi bir ifade kullanmaktadır. Ancak bu örneği aktarmadan önce kullandığı üslup farklıdır. Orada eski Müslüman alimlerin sert bir şekilde kabileciliği yediği ve onların *“bu görüşlerinin sayısız hadislerde ve hikayelerde ifadesini bulduğunu”* söylemekte (I. 106), *“Aynı şuurdan hareketle birtakım rivayetler vasıtasıyla Ömer’e de bazı emirler verdirilmektedir”* (I. 107) demektedir. Burada onun kullandığı *“ifadesini bulma”* veya *“söylettirilme”* kullanımı bu hadislerin bu amaçla uydurulmuş olduğu anlamına gelebileceği gibi, bu hadislerin onların görüşlerini desteklediği anlamına da gelebilir. Elbette burada uydurmadan bazı açılardan farkı bulunan *“formülasyon”* ihtimalinin de göz ardı edilmemesi gerekir.

Çekirdek gerçeklikle onun etrafında örülen kabuk ayrımının daha da net biçimde ortaya çıktığı bir ifadesi özel olarak üzerinde durmayı hak etmektedir. Kabile ve yemin arkadaşlığı (hilm/tehaluf) bağlamında söylediği şu sözler gayet açıktır:

“ II. yüzyılın dilci ve sahaflarının bu kabile arkadaşlığı mevzuundaki tarihi [gerçekliği] olmayan uydurmaları çıkarıldıktan sonra, bu kabile kardeşliği vakası, buna bağlanmış olan gelenek [rivayet] ve masalların sahih tarihi nüvesi olarak görülebilir” (I. 117).

Burada o açıkça rivayet malzemesinin tarihi çekirdeği ile o çekirdek üzerine örülen masalımsı anlatımlar arasında bir ayrım yaparak, rivayetler konusunda toptancı bir yaklaşım içerisinde olmadığını göstermiş olmaktadır.

5.1.2.5. İslami rivayet malzemesine dair Goldziher'in temkinli tutumuna dair bir başka örnek

Önceki konuda olayın tarihi bir çekirdeği olduğunu açıkça ifade eden Goldziher, bazen tam bir dürüstlük ve açıklıkla olayın uydurma mı gerçek mi olduğunu kestiremediğini ifade ettiğini de görüyoruz ki, bu da onun toptancı retçi bir tavır içerisinde olmadığını ve olabildiğince objektif davranmaya çalıştığını göstermektedir:

“ Hakında uydurma veya hakikat olup olmadığına dair daha az malumat bulunan başka eski bir yemin arkadaşlığı da muhtelif kabilelerin kardeşliğine verilmiş bir isim olan Ferasân'dır” (I. 117).

5.1.2.6. Temkinli şüphencilikten temkinli kabule

Bazen de o, temkinli bir biçimde olayın tarihi gerçekliğini reddetmediğini gösteren iyimser ifadeler de kullanmaktadır:

“ Bu kabil ittifaklar arasında Muhammed'e isnat edilen bir ifadede zikri geçen böyle bir ittifakın Benu Sa'd'ın tamahı sebebiyle feshedilen ittifak olması gerekir” (I. 118-119).

Goldziher'in kabile ittifakları konusundaki İslami rivayet malzemesine toptan şüpheli yaklaşmadığını, hatta bu olguyu Güney Araplarına ait bir kitabede de bahsi geçmesine istinaden tarihi bir gerçek olarak gördüğünü de burada zikretmek gerekir (I. 119, dpnt.: 174).

5.1.2.7. Farklı konulardaki farklı rivayetlere farklı şekillerde yaklaşan Goldziher

Bütün bunlar Goldziher'in İslami rivayet malzemesi konusunda toptan şüpheli ve redçi olmadığını, aksine farklı konulardaki farklı rivayet malzemesine farklı şekillerde yaklaştığını gözler önüne sermektedir.

5.1.2.8. “Muhammed'e nispet edilen prensip” ifadesi ile klasik literatürdeki “hadis tanımı” arasındaki benzerlikler

Kabilelerin ayrışmasına yol açan gelenekler ve bu geleneğin kuralları konusunda Goldziher'in şu ifadeleri oldukça aydınlatıcıdır:

“Çünkü bu kaideler, kabileler arasındaki mücadeleyi teşvik ediyorlardı. İslam'da ise İslam olan bütün insanların kardeş olmasıyla bunlar aşıyordu. Bu ideal genel kardeşlik yanında münferit kabilelerin hususi kardeşliği artık fazla kıymet ifade edemezdi. Bundan dolayı Muhammed'e nispet edilen şöyle bir prensip vardır: İslam'da yemin kardeşliği(hılf) yoktur” (I. 120).

Burada dikkat edilmesi gereken husus “Muhammed'e nispet edilen prensip” ifadesidir. İslam geleneğini de iyi bilen biri olarak Goldziher'in bu ifadeyi bilinçli olarak kullandığı düşünülecek olursa, bunun İslam geleneğindeki bakış açısından çok ta farklı olmadığı düşünülebilir. Zira İslam geleneğinde farklı hadis tarifleri arasında “ Peygamber'e nispet edilen...” veya “Peygamber'e izafe edilen...” söz fiil ve takrirler şeklindeki tanımlarla Goldziher'in “nispet edilen..” ifadesi arasında köklü bir fark olmadığı söylenebilir.

Muhafazakar İslami kesimlerin İslam geleneğini çok iyi bildiklerini söylemek tartışmaya oldukça açık bir iddia olsa gerektir. Aksine bu gibi hadis tanımlarına rağmen, bu kesimler geleneğe aykırı ve keyfi bir biçimde ahad hadis rivayetlerinin adeta %100 matematik bir kesinlikle peygambere ait olduğunu düşünmekte, bunların sonuçta – bilhassa usul-i fıkihta vurgulandığı gibi – Peygambere ait olma veya olmama, doğru veya yanlış, gerçek veya uydurma olma ihtimali bulunan rivayetler olduğunu göz ardı etmektedirler. Sadece Goldziher konusunda değil, rivayetler konusundaki bütün eleştirel yaklaşımlar karşısındaki savunmacı tutumlarında da, hadis rivayetlerinin tanımındaki kategorik görecelilik unsurunu göz ardı etmeleri yatmaktadır.

5.1.2.9. Goldziher'in kültür tarihçiliği nasıl olup ta göz ardı edilebilmiştir?

Bu araştırmada Goldziher'in İslami rivayet malzemesine bir oryantalist bir hadis araştırmacısı hatta bir İslamolog gibi değil daha ziyade bir "kültür tarihçisi" olarak yaklaştığını sık sık vurgulamamız sadece kişisel bir intibaa değil aynı zamanda onun kendi açık ifadelerine dayanmaktadır:

"Bütün Müslümanların eşitliğine dair olan İslam akidesi, en bariz ifadesini kültür tarihçileri için dikkate değer bir vesikada muhafaza etmiştir.....Fakat buna rağmen Müslümanlar tarafından İslam'ın en mühim kaynakları olarak addedilen bu hadisler, İslam akidesinin gelişiminin bilinmesinde büyük kıymete sahiptirler. Onlar bize, İslam'ın en eski muallimlerinin, Kurucunun zihniyetine uygun şekilde İslam'ı nasıl öğretebileceklerine inandıklarını bilmemizde vesika hizmeti göreceklerdir" (I. 121-122).

Burada onun hadis rivayet malzemesine toptan şüphe ile yaklaşarak yine toptan retçi bir tavır sergilediği sonucuna varmak kolay olmasa gerektir. Onun bu ifadelerinin "uydurma" olgusundan ziyade "formülasyon" ya da "çekirdek hakikat" olgusuna daha yakın olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Bu ihtimali güçlendiren husus sadece bize ait yorumdan ibaret değil dir aynı zamanda onun Veda hutbelerine dair şu ifadeleridir:

"Peygamber'in bu dini vasiyetnamesinin hangi kısımlarının sahih olarak kabul edilebileceğine karar vermek cidden çok zor olsa gerektir. Genel olarak bunun daha sonraki zamanların mahsulü olduğunu söyleyebiliriz. Sahih bir esasa (ki Muhammed talebelerine bu bayramdan bilistifade muhakkak ki nasihatte bulunmuştur) zaman içerisinde eklemeler yapılmıştır. Bunların ortak paydası sonradan Veda hutbesi olarak bir araya getirilerek kaleme alınmıştır. Alışlagelmiş metnin sonuna tarafgir bir kısmın sonradan eklenmiş olduğunu da sonradan göreceğiz" (I. 122)

5.1.2.10. Formülasyon teorisi

"Diğer taraftan Muhammed'e, Veda haccı münasebetiyle burada kullanılan metinde olmayan diğer hususları da söyletmekten geri kalınmamıştır. Bununla beraber daha hicri II. yüzyılda Peygamber'in Veda haccı hutbesi olarak yayılmış olan iman ve ahlak akidesinin bu eski vesikası, İslam'ın muallimlerinin onun kurucusunun niyetine uygun olarak, ki haklıdır, O'nun adına yaymaya kendilerini müsaadeli[yetkili] gördükleri ifadeleri ihtiva eder. İslami görüşün bu eski vesikasına dair sahip olduğumuz muhtelif rivayetlere, esas metindeki küçük farklar bir yana, muhtevası yönünden bakılacak olursa, bunların hepsi şu noktada mutabıktır: Muhammed müminlere İslam'da bütün ırki anlaşmazlıkların yok edilmesini, İslam'ın temel prensibi olarak, büyük bir ehemmiyet ve vurguyla tavsiye etmiştir" (I. 123-124).

Goldziher'in hadis rivayetlerine olan yaklaşımını daha da netleştiren ifadeler de söz konusudur:

" Bu manada – görmüş olduğumuz gibi – Kur'an'da ifade edilen akide üzerine kurulmuş olan , Müslümanların eşitliğine, ırk ve kabile farklarının hiçbir kıymeti haiz olmadığına dair olan eski İslam inancı, asırlar geçtikçe tekamül etmiş ve muhaddislerin devamlı faaliyetleriyle İslam'ın temel akidesi olarak ortaya konmuştu" (I. 125).

5.1.2.11. Goldziher'in uydurma hükmünü açıkça verdiği rivayetler de yok değil

Irkların, kabilelerin ve insanların mutlak eşitliğine dair Kur'an'a dayalı (I. 125) İslami öğretinin bir manifestosu sayılan Veda hutbesinin çekirdek/öz öğretisinin tarihi gerçekliğini yadsımayan Goldziher, buna birtakım eklemelerin yapıldığını da aynı şekilde yadsımamaktadır (I. 124). Ama eklemelerden ayır olarak İslam'ın bu eşitlik prensibini daha da genişletmek ve farklı etnik guruplara teşmil etmek, her etnik gurubun kendisine alan açmak (I. 126-127) istemesi ya da soy ağaçlarına sövmeyi yasaklamak (I. 125) üzere birtakım hadisler "uydurulduğunu" da açıkça ifade ettiği görülmektedir (I. 125). Kureyş kabilesiyle evlilik ilişkisi kurabilmelerinin önü açılabilin diye Mekke'ye yerleşmiş olan

Benü Ezrak kabilesinin kendilerine Peygamber tarafından yazılı bir imtiyaz verildiğine dair bir rivayet uydurmaları gerektiğini de tereddütsüz ifade ettiği görülmektedir (I. 136).

5.1.2.12. Anakronizm mantığını uydurmaların teşhisinde kullanmak

Etnik çekişmelerle ilgili olarak Peygamberin vefatından sonra Müslüman olan gayr-ı arap(acem) çeşitli gurupların kendilerine alan ve statü sağlamak üzere piyasaya sürdükleri hadis rivayetlerinin niçin uydurma olduğunu izah sadedinde Goldziher'in gerekçeleri gayet mantıklı ve makul görünmektedir:

“ Mezkur hadislerin tahmini meydana çıkış zamanlarını tetkik edecek olursak, İslam'ı kabul eden gayr-ı Arap ırkların hak eşitliğini tebliğ eden bu hadislerin sadece Arap halkı arasındaki kabile farkının izalesine yönelmiş hadislerden daha sonraki bir zamana ait oldukları kanaatine sahip olmamız gerekir. Bu ifadelerin ortaya çıkışındaki bu teselsül, İslam'ın yayılışının kademeli ilerlemesine mutabıktır ” (I. 128).

5.1.2.13 Goldziher tarihçilere karşı rivayetleri savunuyor

Goldziher'in zaman zaman tarihçiler tarafından sıhhati tartışma konusu yapılan rivayetlerin, onların iddialarının tam aksine tarihi gerçekleri yansıtabileceğini dile getirdiği de görülmektedir. Hz. Ömer ile Cebele b. el-Eyhem arasında geçen meşhur anekdot üzerine yaptığı şu değerlendirme bu durumun tipik bir örneğidir:

“ Buraya son tarafı alınmış olan kissanın sıhhati mevzuunda tarihçiler ne derlerse desinler – ki tasvirlerde tamamen İlahiyatçıların lisanını buluyoruz – bu kıssa, İslam'ın eşitlik akidesine karşı Arap aristokrasininin gösterdiği zihniyeti aslına uygun bir şekilde aksettirmektedir” (I. 129).

5.1.2.14. Goldziher taraf tutan nebevi hadisler (I. 139, 140, 141) derken polemik türü rivayetleri kastediyor

Onun İslami rivayet malzemesi konusunda toptancı bir tavır içerisinde olmadığını gösteren pek çok göstergeden bir diğeri de Kuzey-Güney Arapları arasındaki çekişmeleri yansıtan hadis rivayetlerine dair yaptığı şu değerlendirmede yer almaktadır:

“Taraf tutan Nebevi hadisler, İslam'daki diğer bütün fırka çıkarlarında olduğu gibi, ırki rekabet için de hizmete sokulmuştur. Her iki fırkanın alimleri kendi emellerini Muhammed'in sözlerinin kutsi otoritesine büründürmek için kalemlerini harekete geçirdiler. Bu taraf tutar hadislerin büyük çoğunluğunun Güneyli Arapların büyüklük istikametinde oluşu, sanki Güney Arap taraftarlarının bu konuda daha faal çalıştıkları gibi bir intiba vermektedir..... Kureyşlilere veya (hanedanlık çıkarlarıncı) bazı münferit ailelere vurgu yapan hadisler dışında umumiyetle Kuzey Araplarının tarafını tutan hadisler çok azdır. Bu taraflı hadislerden bazıları kanonik[muteber] hadis mecmualarına girebilmiştir ” (I. 139-140).

Goldziher'in kabile rekabetlerine dair rivayetler konusundaki bu tespitinin klasik İslami gelenekteki değerlendirmelerle örtüştüğü açıktır. İrkların kavimlerin ve kabilelerin fazilet ve rezaletlerine dair hadisler uydurulduğu gerçeği klasik İslam uleması tarafından da kabul ve itiraf edilen bir husus ise de, Goldziher iki noktada onlardan farklılaşmaktadır: İlki, bu tür rivayetlerin ağırlıklı olarak Kuzey Araplarından ziyade Güney Arapları lehine olduğu, ikincisi ise, bu tür rivayetlerin muteber hadis kaynaklarına da sızabildiği. Bu ikinci nokta aynı zamanda onun kastettiği uydurma hadislerin daha ziyade kanonik/muteber olmayan eserlerde yer alan hadis rivayetleri olduğunu da göstermektedir. Bu aynı zamanda onun uydurma hadisler söz konusu olduğunda genelde muteber olmayan kaynaklardaki rivayetleri kastettiğine dair bir ipucu teşkil edebilir.

5.1.2.15. Goldziher sadece ırk kabile çekişmesine dair uydurma hadisleri değil uydurulma sebeplerini de teşhise itina göstermektedir

Klasik İslami literatürde de zaman zaman konuyla ilgili uydurma faaliyetlerinin arka planına işaret edilse de bunlar oldukça cılız kalmaktadır. Goldziher ise bu konuda daha ufuk açıcı değerlendirmeler yapmaktadır. Bunlar içerisinde politik ve yönetsel gerekçelerle kabilelerin lehine ve aleyhine hadis uydurulmasının yönetimler tarafından da himaye ve teşvik gördüğüne dair yorumlar (I. 141-145) oldukça ilgi çekicidir. Zaten kendisi de bu eğilimini bizzat ifade etmeyi de ihmal etmemektedir:

“ İslam tarihindeki bu tezahürün bizi ilgilendiren bir ciheti, yarımadanın Kuzeyindeki yerli Arap kabileleri ile çok eskiden Güney Arabistan’dan kalkıp Kuzeye hicret[göç] eden ve oraya yerleşen Güneyliler arasında, tetkik etmekte olduğumuz rekabetin nereden neş’et ettiği meselesidir” (I. 146).

5.1.2.16. Goldziher’in uydurmalarla ilgisi islam’dan olan sapmalara dair ilgisinin sonucudur

Onun bu eserinde ele aldığı konuların tamamının problematik olması ve daima İslami öğretilerden sapma niteliğindeki gelişmelerle ilgili olması, sık sık vurguladığımız gibi onun evrensel monoteizm ideali ve bu idealin taşıyıcısı olarak gördüğü orijinal İslam’ın saf ve katıksız tevhidinde olan tutkusuyla yakından ilgilidir. Nitekim Arap ırkçılığı, kabileciliği ve Arap-Acem çekişmesi bağlamında ele aldığı uydurma hadisler olgusuna dair incelemesinin sonunda sarf ettiği şu sözler bu bakımdan oldukça açıklayıcıdır:

“Arap çevrelerinde İslami eşitlik akidesinin bu noktada başarılı olamadığını ispat etmek gayesiyle yukarıda verilen malumatta sadece işaretlerle geçiştirilme durumunda kaldığımız bu mücadelelerin tarihi seyrini daha tafsilatlı olarak arz etmek, bu tetkikimizin hedefi değildir ” (I. 145).

Bu pasajda onun İslami akidenin tarih boyunca maruz kaldığı sapmalarla ilgilendiği yeterince açık olarak görülmektedir.

5.1.2.17. Goldziher’in metodik şüpheciliği hadis rivayet malzemesiyle sınırlı olmayıp arap şiiri ve kültürü için de geçerlidir

Nitekim o Kuzey-Güney Arapları arasındaki rekabetin sebeplerini incelediği bu bölümde bu hususu açıkça dile getirmektedir:

“ Bu münasebetlerin müşahede ve tetkiki esnasında mevcut eski Arap şiirine başvuran bir kimse için şu husus hakiki bir eziyet teşkil etmektedir: Müşahede ve tetkik edilen yerlerin sahih veya gayr-i sahih oluşlarının tespiti - dahili sebeplerden neş’et eden ve gayr-i sahih oluşları belli olan vakıalar bir yana – ekseriya söz konusu şiirlerin bunları okuyan üzerinde yaptığı subjektif tesirden çıkarılmaktadır. Daima şüpheci, hem de çok şüpheci bir yaklaşım gerekmektedir. Nakledilmiş şiirlere karşı duyulan bu şüphecilik, II. ve III. Yüzyılın dillileri ve antikitecileri tarafından bize nakledilmiş ve müşrik cemiyetin hal ve hareketini sık sık sonraki münasebetlerin ışığında takdim etmiş hikayeler için daha çok geçerlidir” (I. 147-148).

Bu pasajda görüldüğü üzere Goldziher konuyla ilgili şiirlerin bir kısmının otantik olduğunu kabul etmektedir. Dolayısıyla onun İslami kültür ve rivayet malzemesine toptan şüpheci bir şekilde yaklaşmadığı ortadadır.

Onun şüpheciliği vurgulayan ifadeleri de toptancı bir ifade olmayıp ele aldığı konu bağlamında değerlendirilmelidir; zira bu ifadenin genel geçer bir ifade olmadığına dair hem kendi açıklamaları hem de verdiği örnekler bu sonuca varmayı mantıken zorunlu kılmaktadır.

5.1.2.18. Goldziher'in cevabını muallakta bıraktığı şüpheli soruları da var

Arap şiiri konusundaki bu şüpheli tavrının bir devamı olarak o, mesela Hassan b. Sâbit'e atfedilen şiirlerin, Mekke aristokrasisinin hegemonik tutumlarına karşı Ensar'ın bir rekabet ve üstünlük arayışı sonucu ortaya çıkmış olup olamayacağı sorusunu sormakta, ancak bu sorunun cevabını vermeksizin değerlendirmelerine devam etmekte, hatta *"Durum ne olursa olsun Güney Arap mazisine dair methiyenin en münasip taşıyıcısı olarak bu Ensar şairi kabul görmüştür"* diyerek, bu ihtimali güçlendiren hususlara işaret etmekten de geri kalmamıştır (I. 151).

5.1.2.19. Rivayet malzemesinin sahih olması onun gerçekleri yansıttığı anlamına gelmeyebilir

Goldziher muhafazakar İslami kesimlerin alışık olmadığı birtakım farklı perspektiflerden çok yönlü değerlendirmeler yaparken de yaklaşımını açık seçik dile getirmekte ve başlıkta ifadesini bulan bir sonuca ulaşabilmektedir:

"İslam'dan önceki Kuzey ve Güney Araplarının şuurlu ırk ayrımının bütün izlerinin şüphe götürmeyen sahih haber olarak görüldüğünü peşin şart olarak kabul edecek olsak bile, bu keyfiyet, Kuzey Arapları ve Güney Arapları diye isimlendirilen unsurlar arasındaki muahhar dönemlerde önem taşıyan ırki düşmanlığın eski zamanlara kadar gittiğini hiçbir şekilde ispat edemez" (I. 148).

Bu ilkesel tespiti yapan Goldziher, niçin ve nasıl bu kanaate ulaştığını ilerleyen sayfalarda uzun uzun izah ederek, bilhassa konuya ilgili rivayet malzemesinin mukayeseli tetkikinden hareket ederek, görüşünü destekleyen sonuçları ortaya koyma cihetine gitmektedir.

Hatta bu mukayeseli incelemeleri esnasında Veda hutbesi denen olgunun tarihi gerçekliğini açıkça beyan edercesine, - genel olarak ırk rekabetinden değil - özel olarak Kuzey-Güney Arapları arasındaki ırk rekabeti ve nefretinden bahisle şöyle demektedir:

"Eğer bu nefret gerçekten varit olmuş olsaydı, Muhammed'in Veda hutbesi'nin en eski parçalarında, İslam'da bu hususi ırk nefretinin yok edilmesine dair olan bir sözün de söylenilmiş olması gerekirdi" (I. 149).

5.1.2.20. Muhafazakar islami kesimleri, Goldziher'i yargılamakta aceleci davranmaya sevkeden ifadeler

"Muhammed'in söylediği iddia edilen "Rahman'ın İlahi ruh[u] bana şu (Yemen] tarafından gelir" hadisi Ensar'a nispet edilmiştir" (I.153).

"Bu tabir Peygamber'e isnat edilen bir hadiste en iyi şekilde beyan edilmiştir" (I. 203).

"Muhammed'e isnat edilen yukarıda gördüğümüz hadislerin....." (I. 204).

" ilahiyatçılar bizzat Peygambere en şiddetli şekilde yasak ettirmişlerdir" (I. 204).

"Peygambere şöyle söyletirler" (I. 204).

Bu cümleleri gören muhafazakar İslami kesimlerin, bağlamını göz ardı edip bu sözü cımbızla çekerek, teenni ile anlamayı da ihmal ederek, Goldziher'in hadis düşmanı inkarcısı vs olduğu şeklindeki klişe karalamalarla hücumla geçeceklerini tahmin etmek zor olmasa gerekir.

Ne var ki bu ifadelerin böyle bir sonuç çıkarmaya elverişli olması şöyle dursun, aksine Goldziher'in haklı, eleştirenlerin haksız çıkması söz konusudur. Zira Goldziher'in buradaki "Muhammed'in söylediği iddia edilen.." şeklindeki ifadesi ile klasik İslami ilimlerdeki hadis rivayetlerinin epistemolojisine dair yaklaşımlar arasında ciddi herhangi bir fark görünmemektedir. Gerek hadisleri de içeren bir kavram olarak "haber" kategorisinin doğru da yanlış ta olma ihtimali bulunan şey olarak

tanımlanması, gerekse hadis rivayetlerinin kategorik adı olan “ahad haber”lerin Peygambere aidiyetinin kesin değil oransal bir ihtimaliyet ifade ettiğinin İslam geleneğinde kabul edilmiş olması⁸⁵Goldziher’in bu konuda yalnız olmadığını gösterse gerektir.

Mamafih Goldziher bu rivayetin sıhhati konusunda tereddütlü konuşmakta yalnız da değildir. Aksine İslam geleneğinde de bu rivayetin problemlili ve zayıf olduğu yönünde serdedilen eleştiriler⁸⁶Goldziher’i desteklemekte, onun haklı çıkarmaktadır. Dahası hadis alanına dair elementer düzeydeki kitaplarda bile hadisin “ Peygamber’e nispet edilen.....Peygamber’e izafe edilen söz, fiil ve takrirler “

(ما نسب الي النبي من قول او فعل او تقرير – ما اضيف الي النبي من قول او فعل او تقرير) şeklinde tanımlanması, bütün bu rivayetlerin kesin olarak Hz. Peygamber’e ait olduğunu değil, ona ait olduğunun iddia edildiğini, ortada sadece – isnatlardan hareketle - ona ait olduğu iddiasının bulunduğunu gözler önüne sermektedir. Elbette bu iddialar temelsiz bir iddia olmayıp ciddiye alınması ve iddianın ne kadar doğru ve gerçekçi olduğunu tespit edebilmek için gerekli araştırmaların yapılması gereken bir iddiadır. Yapılacak araştırma inceleme sonucunda bu iddiaların – yani rivayetlerin Hz. Peygamber’e ait olduğu iddialarının – hangi oranda ona ait olabileceği ya da olmayabileceği ortaya çıkacaktır. Ancak ilginç olan, bu inceleme sonucunda varılacak sonucun asla matematik bir kesinlik ifade etme durumunda olamayacağını ileri süren ve savunan ise Goldziher’den yüzyıllar önce İslam uleması, bilhassa Usulu’l-Fıkh ve Usulu’d-Din uleması olmuştur.

Özetle Goldziher’in “...iddia edilen” ifadesiyle İslam ulemasının “ nispet edilen...izafe edilen” şeklindeki ifadeleri arasında epistemolojik olarak ciddi bir fark yoktur.

5.1.2.21. Goldziher ‘in islami rivayet malzemesine kesin gözüyle baktığı durumlar da söz konusudur

Goldziher erken dönem olsun orta ve geç dönem olsun İslam tarihindeki gelişmelerden bahsederken, bazı konuları sorgulamasına mukabil bazı konularda aynı malzemeye dayanarak – ima ile veya zımnen değil- açıkça kesin konuştuğu hususlar da mevcuttur. Nitekim onun sırf Yemenli (Güneyli) olduğu için ezan okuyan müezzinin ezanını bile yarıda bıraktıracak boyutlara varan Kuzey Araplığının üstünlük iddiası bağlamında serdedtiği şu ifadelerinde, tamamen rivayet malzemesine dayalı olması gereken bir konuda gayet kesin bir dil kullanabilmektedir ki, bu da onun İslami rivayet malzemesi konusunda kategorik şüpheli olduğu iddiasını – ki bu iddia Doğu’da olduğu kadar Batı’da da yaygındır – oldukça tartışmalı hale getirmektedir:

“Kuzey Araplarının idari rüçhaniyetinde de istismar edilen Peygamber’in Kuzeyli Arap soyuna mensup olduğuna dair çok zor bir şekilde ıskat edilebilecek bu güçlü delile karşı Ensar”(I. 154).

Bu cümlede Peygamber’in Kuzey Araplarından olduğuna dair delilin çok zor geçersiz kılınabileceğine dair vurgusuna dikkat edilmesi yeterli olsa gerektir.

5.1.2.22. Goldziher temel ilgi alanının polemik türü rivayetler olduğuna yer yer kendisi işaret ediyor

Bu bağlamda onun hadisler konusunda toptancı bir şüphelik peşinde olmayıp, daha ziyade ırk ve kabile çekişmeleri alanında uydurulmuş rivayetler peşinde olduğunu gösteren şu ifadeleri yeterince aydınlatıcıdır:

“İslami fırka mücadelelerinde kullanılması itiyat haline getirilen vasıtalar arasında, Ensar’la ilgili fırka temayülünün Kur’an tefsirlerinde de tezahür ettiğini görmek beklenmeyen bir husus değildir. Daha da

⁸⁵ Geniş bilgi için bkz.: Mehmet Hayri Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi* (Ankara, 2015), s. 55-61.

⁸⁶ Bu eleştirilere dair rastgele bir örnek olarak bkz.: <http://www.almeshkat.net/vb/showthread.php?t=75565>

ileri gidilerek, Ensarı Kureyşlilere, hatta muhacirlere karşı müreccah göstermeye elverişli uydurma Kur'an ayetleri kaleme almaktan bile çekinilmemiştir" (I.155).

İrk, kabile vb. fırkacılık eğilimleriyle piyasaya sürülen sahte hadisler olgusu yanında, bu alana nesep alimlerinin de dahil olduğunu ve Kuzey-Güney Arapları arasındaki rekabete malzeme sağladıklarını da vurgulaması (I. 155) pek şaşırtıcı olmasa gerektir.

5.1.2.23. Küçük ama önemli hatalar

Bu değerlendirmede esas aldığımız -ama zaman zaman Almanca aslı ile hocamız Prof. Dr. Ali Dere yardımı sayesinde karşılaştırmalar yaptığımız – bu çeviride yazardan ya da mütercimlerden kaynaklanan bazı küçük hataların görülmesi normal karşılanırsa da, bazen bu küçük yanlışların önemli sonuçları olabileceğini de göz ardı etmemek gerekmektedir. Bu hususta, aşırı bir Emevi taraftarı olan Abdullah b. ez-Zebîr'in(ö. 75/694) ⁸⁷ adının yanlışlıkla Abdullah b. ez-Zubeyr olarak okunmuş olması (I. 156 ve 179, dpnt.:81) çok ciddi, ancak yine de yanlış okumaya elverişli benzerlikten dolayı anlaşılabilir bir hata olsa gerektir.

Benzer küçük ama önemli yanlış "zenebât" kelimesinin "günahkarlar" şeklinde çevrilmiş olmasıdır (I. 166). Halbuki bağlama bile bakılsa bu anlamın burada hiç uygun olmadığı kolaylıkla fark edilebilirdi. Muhtemelen bu kelimenin kökü olan "z-n-b" ile günah anlamına gelen zenb kelimesinin "z-n-b" olmasına aldanılarak lügatlerden inceleme yapma ihtiyacı duyulmamış ve bu ciddi hata ortaya çıkmış görünmektedir. Halbuki lügatlerde bu kelimenin "ayak takımı veya kuyruk takımı" anlamına geldiği açıkça ifade edilmiş durumdadır ⁸⁸.

Keza "duhlulûn(دخللون)" kelimesinin "müstevliler" olarak tercümesi (I. 166) de pek isabetli görünmemektedir, zira lügatlerde bu kelimenin bir kavme mensup olmayıp onlara dışarıdan eklenen yabancılar anlamına geldiğine dair daha makul açıklamalar mevcuttur⁸⁹.

Gözden kaçan bir başka husus ise aynı rivayetin mütercimler tarafından verilen versiyonundaki küçük te olsa farkın - çevrilmeksizin- okuyucuya olduğu gibi Arapça olarak sunulmuş olmasıdır. Zira (I. 170, dpnt.:43'te) mütercimler tarafından verilen Arapça metindeki (واهل الرستاق بالجهالة) kısmı Goldziher'in verdiği metinde olmayıp, "cimrilikleri sebebiyle zenginler" kısmının yerini almıştır. Mütercimler tarafından aktarılan metindeki bu farklı kısım " ziraatle uğraşan kırsal kesim halkı da cahillikleri sebebiyle[Cehenneme gireceklerdir]" anlamına gelmektedir.

5.1.2.24. Goldziher islami öğretilerden sapmalar konusunda rahatsızlığını gizlemiyor

Nitekim onun şu ifadelerinde bu rahatsızlığı – ya da en azından rahatsızlık imasını - görmek zor olmasa gerektir:

⁸⁷ <https://www.marefa.org/ابن الزبير الأسدي> ; <https://almerja.com/reading.php?idm=30997>.

⁸⁸ ذَنبَاتُ النَّاسِ : سَفَلَتْهُمْ وَأَتْبَاعُهُمْ <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/ذنبات>

⁸⁹ الدَّخَلُ : القومُ الذين يَدْخُلون في قومٍ وينسبون إليهم وليسوا منهم <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/دخلون>

“Bilhassa edebiyatta, daima daha açık bir tarzda ifade edilmiş olan bu rekabet, İlahiyatçı çevrelerin [İslam alimlerinin] hoşnutsuzluğuna müncer olmuştu ki, bunlar, İslam akidesinin ortaya koyduğu eşitlik prensibini bu rekabetin derinden yaralayacağı görüşünde idiler. Zamanla Kuzeyli Araplar o kadar ileri gittiler ki işi Yahudilerin veya yabancı memleketli Mevalinin Güneyli, Araplara tercih edilmesi gerektiği düşüncesine kadar vardırıdılar” (I. 157).

Goldziher’in sadece bütün kitap boyunca sürekli olarak İslam’ın eşitlikçi öğretisine vurgu yapması ve bu öğretilerden sapmaları geniş geniş ve derinliğine incelemesi, onun sadece bir kültür tarihçisi olma yönünü aşan ilgi ve endişelerini de açığa vursa gerektir. Bu noktada onun İslam’ın saf ve katıksız tevhit öğretisini kendi evrensel monoteizminin taşıyıcısı olarak gördüğünü hatırlamak ta anlamlı olacaktır.

Öte yandan onun bu ırkçı-kabileci gerilim ve husumetin İslam’ın öğretisine zarar vermesini engellemek için, Kuzey ve Güney Araplarının aynı atadan geldiğini göstermeye matuf hadislerin piyasaya sürüldüğünü söylemesi ve bu amaçla bazı kabileleri ve kollarını yeren ya da öven rivayetlerin de aynı şekilde uydurularak piyasaya sürüldüğünü açıkça ifade etmesi (I. 158,159) onun konuyla ilgili rivayetleri genel olarak hadislerin sıhhati meselesinden bağımsız olarak, sadece içeriklerinden hareketle ve tarihteki gelişmelerle irtibatını göz önüne alarak değerlendirdiğini göstermektedir. Mamafih onun güvenilirliğinden ciddi şüphe duyduğu kabileci rivayetlerin kaynak ve isnat bakımından da güçlü rivayetler olmadığını⁹⁰ da eklemekte yarar vardır.

5.1.2.25. Kabileci eğilimlere “peygamber’in sözleriyle karşı çıkmak” ne anlama gelebilir?

Goldziher’in her zaman açık bir dil kullanmadığını, bazen farklı şekillerde anlaşılmaya müsait bir dil kullandığını gösteren şu örnek oldukça ilginçtir:

“Sistemlerini Ensar ve Kureyş rekabetine dayayan Ensap alimlerinin nazariyeleriyle alevlenmiş bulunan ırk çatışmalarının kökünü kazımak için, Peygamber’in sözleriyle bu nazariyelere karşı çıkmak gerekiyordu” (I. 157-158).

Bu ifadelerle bakıldığında ortada açıkça bir uydurma iması görülmemekle beraber, burada kastedilen “peygamberin sözleri” ile uydurma rivayetlerin kastedilmiş olması da mümkündür. Dolayısıyla Goldziher’in İslami rivayet malzemesine dair yaklaşımlarını değerlendirirken bu tür ifadelerin farklı şekillerde anlaşılabilceğini daima göz önünde bulundurmak gerektiği ortadadır.

Bu bağlamda onun “Kaynağımızın verdiği haber verdiği bilgiye itimat etmek caizse...”(I. 163) demesine rağmen bu bilgiyi kullanmaya devam etmesi de, onun kategorik şüphecilikten ziyade temkinli şüphe ya da metodik şüphe yaklaşımını benimsediği gösteren bir ipucu sayılabilir.

5.1.3. ARAP VE ACEM

Daha hemen ilk satırlarda İslam’ın eşitlikçi akidesinden dem vuran Goldziher, buradan hareketle Arap’ların Arap olmayanlara üstünlüğü iddiasının ne İslam’da ne de Arap bilincinde ve kültüründe yeri olmadığını temel alır ve bu tespite aykırı gelişmeleri İslami literatüre dayalı olarak incelemeye girişir. Buna girişmeden önce bu temel tespiti telkin eder nitelikteki hadislerin Peygambere ve İslam’ın en eski otoritelerine isnat etme zaruretinden bahseder. Ancak o bu nokta üzerinde durmaktan ziyade, bunun neye delalet ettiği üzerinde durma cihetine gider ve bu tür rivayetlerin İslam’ın eşitlikçi öğretisine günlük hayatta çok az riayet edildiğinin bir göstergesi olarak değerlendirir (I. 161).

⁹⁰ Bu bağlamda kullandığı kaynaklar el-Ağani, Kenzu’l-Ummâl ve el-Mustedrak gibi eserler olup, bu eserlerdeki rivayetlerin pek çoğunun tartışmalı olduğu göz ardı edilmemelidir. Gerçi Muslim’in sahihi gibi kaynaklarda geçen bazı rivayetler de içeriği itibarıyla haklı olarak kuşkulu görülmüşse de, burada da bir rivayetin şu veya bu kitapta geçmesinin onun güvenilirliğini tek başına garanti etmeye yetmeyeceğini hatırlamak yerinde olacaktır.

5.1.3.1. Kur'an'cı ilahiyatçılar

Gerçi o Arap-Acem eşitliğini telkin eden rivayetlerin hayatın bütün münasebetlerinde Kur'an'ın prensiplerini hakim kılmak isteyen dindar ilahiyatçılar[ulema] kadar kendi çıkarları için Acemler tarafından da piyasaya sürüldüğünü "bu sözleri [ortaya] çıkaran kimseler" şeklinde ifade ederken (I. 161) ortada bir uydurma olgusu bulunduğunu da ima eder görünmektedir. Mamafih başka yerde olduğu gibi açıkça "uyduranlar" dan bahsetmemesi, onun bu konuda kanaatinin kesin olmadığına dair bir gösterge olarak ta kabul edilebilir.

Gerçi onun Arapların Arap olmayanlara üstünlüğü olmadığını vesikaya bağlamak için bu hususa dair bir ilavenin Veda hutbesine Arap olmayanlar tarafından ilave edildiğini açıkça söylediği de vakidir (I. 162). Ancak bu ifadeler, onun eklemeye bulunulan gerçek bir Veda hutbesi bulunduğunu kabul ettiğini göstermesi bakımından daha da önemli olsa gerektir.

5.1.3.2. Goldziher'deki eşitlikçi eğilimler

Bazen onun dipnotlarda yaptığı açıklamaların tahmin edilenden daha da anlamlı olabileceğini gösteren bir örnek olarak (3, Âlu Imrân,110.) ayette geçen "en hayırlı ümmet" tabirinin Arap milletiyle ilgili etnik bir ifade olmayıp din kardeşliğiyle ilgili olduğunu (I. 162, dpnt.:2) vurgulama ihtiyacı hissetmesi, yine muhtemelen onun İslam'ın ırklar üstü eşitlikçi öğretisine olan sempatisinin bir göstergesi olsa gerektir.

5.1.3.3. Goldziher'in sezgiye dayalı "uydurma" tespitini islam uleması da teyit ediyor

Araplarla Farslılar arasında cereyan eden Zûkâr savaşıyla ilgili olarak Goldziher şöyle demektedir:

"Arapların Farslılarla olan münasebetlerinde bu muharebeyi, çığır açan bir gün olarak gösteren bir hadis uydurulmuştur" (I. 164).

Görüldüğü gibi Goldziher bu rivayetin uydurma olduğunu kesin bir dille ifade etmektedir. Ancak bunun niçin uydurma olduğuna dair – genel olarak benimsediği rivayetleri tarihi gelişmeler bağlamında ele aldığı kültür tarihçiliği dışında- herhangi bir gerekçe sunmamaktadır. Bu durum muhafazakar İslami kesimlerin onun rivayetleri keyfi olarak ve gelişigüzel reddettiğini ileri sürmeleri için gayet elverişli bir fırsat sunmuş görünse de, aslında durum tamamen tersinedir. Zira bu hadis rivayeti ne erken dönem kaynaklarında ne de erken ve orta dönem muteber kaynaklarında yer almayan, büyük çoğunluğu rical ve tabakat kitaplarında yer alan, geç orta-geç döneme ait bazı hadis kaynaklarında tek tük rastlanan bir rivayetten ibarettir. Ancak bu rivayetin bütün versiyonları üzerinde yapılan kapsamlı bir incelemede – elbette isnat açısından- birçoğunun uydurma bir kısmının da zayıf olduğu gösterilmiş bulunmaktadır. Buna ek olarak Zûkâr savaşının Peygamberin doğumundan sekiz ay sonra gerçekleştiği bilgisi de verilmektedir ki,⁹¹ bu durumda Peygamberin bu olaydan adeta olayın şahidi gibi bahsetmesi de problemleri bir hal alacaktır.

Hulasa Goldziher'in bu rivayetin uydurma olduğuna dair görüşünün – görünürde herhangi bir gerekçe zikretmese de – yabana atılmaması gerektiği bizatihi günümüzün gelenekselci/selefi araştırmacıları tarafından da teyit edilmiş görünmektedir. Bu da Goldziher'in hadisler konusundaki yaklaşımının zannedildiği kadar sağlıklı olmadığını göstermesi bakımından hayli öğretici olsa gerektir.

Bir başka örnekte Goldziher, altı sınıf insanın Cehenneme gireceğine dair bir rivayetten bahisle "*Kasd-ı mahsusla tertip edilmiş mevzu bir hadis işte buna işaret eder*" (I. 170)⁹² derken herhangi bir gerekçe zikretmemektedir. İlk bakışta onun keyfi ve indi bir değerlendirme yaptığı rahatlıkla düşünülebilirse

⁹¹ Bkz.: <https://www.kulalsalafiyeen.com/vb/showthread.php?t=56927> (28.02.2021, 04.12)

⁹² Prof. Dr. Ali Dere ise, bu cümlenin şu şekilde çevrilmesini teklif etmektedir : "En azından, bu durumları dikkate alarak tasarlanmış apokaliptik bir rivayet metni bunu sezdiriyor."

de, mesela mütercimlerin bu rivayetle ilgili olarak verdikleri dipnotta bu rivayetin es-Subki tarafından *İhyau Ulumu'd-Din*'de yer alan ancak isnatlı olarak hiçbir kaynaktan bulunamayan rivayetler arasında zikredildiğini belirtmeleri, Goldziher'in bu rivayete uydurma hükmünü vermede pek te keyfi olarak davranmadığını, bu konuda yaptığı değerlendirmenin İslam ulemasının değerlendirmeleriyle örtüşüğünü göstermektedir.

Bu örneklere eklenebilecek bir- iki örnek daha vardır ki, bunlardan birisinde "Her millet bir yardım kaynağına sahiptir, Kureyş'in yardım kaynağı da mevalidir" şeklindeki rivayet için Goldziher "Umumun fikrini ifade etmek için Peygambere şunlar söylettirilir" der (I. 178). Açıkça söylemese de onun bu rivayete hiçbir gerekçe zikretmeksizin uydurma gözüyle baktığı ve bu sebeple hadisler konusunda şüpheliğine örnek teşkil edebileceği düşünülebilir. Ancak Ahmed b. Hanbel ve et-Taberani tarafından rivayet edilen bu rivayetle ilgili olarak muhafazakar ulemanın yaptığı incelemelerde – isnat açısından – bu rivayetin zayıf olduğu ifade edilmektedir.⁹³ Isnat açısından bile durumu bu olan bir rivayet konusunda Goldziher'in tarihsel ve toplumsal gelişmeler bağlamında bu rivayetin sıhhatini şüphe ile karşılaması, iddia edildiği gibi onun aşırı şüpheli bir takıntı içerisinde olduğunu ileri sürmek için yeterli olmasa gerektir.

5.1.3.4. Mevali meselesi

Burada Mevali meselesine geçen Goldziher, kavramı "*İster azat edilmiş köleler isterse hür doğmuş yabancılar olsunlar, Müslüman olmak suretiyle bir Arap kabilesi birliğine girmeleri kabul edilmiş kimselerdir*" (I. 165) şeklinde tanımladıktan ve İslam öncesi ve sonrasındaki çeşitli türlerine dair bilgi verdikten sonra, konuyu Arap kabileliliği bağlamına oturtmaya çalışmaktadır. Bu çerçevede o meseleyi yine İslam'ın eşitlikçi öğretisinden sapma meselesine getirerek, ele aldığı konuyu şöyle özetlemektedir:

"*İslam camiasına girmiş ve Arap halkıyla kaynaşmış yabancıların sadece çok zengin olmakla kalmayıp, bir de cemiyet içerisinde çok yönlü fikri kabiliyetleri neticesinde hemencecik maddi sahada en büyük nüfuzu ele geçirmiş olmaları oldukça mağrur ve methedilmeye düşkün Arapları hüznü ve kedere boğmuştur*" (I. 169-170).

5.1.3.5. Goldziher İslam'da ilimlerin gelişimine dair batılı aşırı yorumları düzeltiyor

Mevalinin genel olarak ilimler ve özel olarak İslami ilimler alanındaki katkılarının Araplarla mukayese edilemeyecek ölçüde olduğu genel olarak ifade edilse de mesela Paul de Lagarde'nin "İlimde bir şeyler yapmış olan Müslümanlardan hiçbirinin Sami ırkından olmadığı" şeklindeki iddiasını mutlak anlamda değerlendirmek istemediğini ifade eden Goldziher, daha makul bir değerlendirme yapmak adına "*..en azından diyebiliriz ki, Araplar hassaten dine ve aynı zamanda Arap diline dair tetkiklerinde Arap olmayanların pek gerisinde kalmışlardır*" diyerek (I. 171) hem dürüstlüğünü hem de insafli tutumunu gözler önüne sermiştir.

Mamafih o bu düzeltmeyi yaparken bile meselenin Arapçılık zihniyetiyle olan ilgisine dikkat çekmeyi ihmal etmemiştir:

"Burada asıl suçlu olan bizzat Araplardır. Onlar Arap olmayanların yaptığı gayretli ve semereli tetkikleri koyu bir takdirsizlikle aşağı gördüler ve zannettiler ki böyle küçük işler, mağrur cedleriyle övünebilen kimse için değil, bilakis kendi karanlık soyunun ayıbını böyle şaşaalı perdelerle örtmek isteyen mürebbi/eğitmen (παιδαγωγός (Paidagogós)⁹⁴ içindir" (I. 171).

⁹³ <https://www.dorar.net/hadith/search?skeys=ضيقا20%رزقي20%في20%أجد20%إني&page=8835>

⁹⁴ Maalesef mütercimler Almanca metindeki Yunanca bu kelimeyi tercüme etmeksizin Grek alfabesiyle vermekle yetinmişlerdir. O yüzden biz bu kelimenin anlamını iddialı olmasa da bir biçimde vermekle yetindik .

5.1.3.6. Mevali meselesinden araplarda yazı sanatına

Arapların ilmi faaliyetlere soğuk bakması ve Mevali'nin ön plana çıkması meyanında, Araplarda ve Arabistan bölgesinde yazının İslam öncesi ve sonrası durumuna dair kendi döneminde mevcut son bilgileri aktaran Goldziher, bu esnada sözü Bedir esirlerinin Müslüman çocuklarına yazı öğretmesi konusuna getirir (I. 174).

Burada dikkat çekici olan verilen bilgiden ziyade Goldziher'in bu hususa işaret ederken kullandığı ifadelerdir:

“Yazı bilenlerin sayısının o sıralarda ne kadar az olduğunu şu haber de tebarüz ettirir ki, Bedir muharebesinin esirleri, kendilerini, para vermek yerine, yazı öğretmek suretiyle azat ettirebilmişlerdir”(I. 174).

Her ne kadar o bu bilgiyi hadis kaynaklarına değil de el-Mubberred'in eserine dayandırmış olsa da, sonuçta bu husus, onun kategorik olarak İslami rivayet malzemesini şüphe ile karşılayıp reddettiği iddiasının gerçekleri yansıtmadığını göstermesi bakımından oldukça aydınlatıcıdır.

Goldziher'in dikkat çektiği bir husus ta, Mevali'nin ilmi faaliyetlerde Arapların önüne geçmesinin sebepleri arasında Araplar arasında yazıya karşı duyulan soğukluktur(I. 173-174). Ancak o yine de “Bununla, Arapların ilimle meşgul olmaktan tamamen uzak kaldıklarını söyleyecek değiliz” demekte (I. 174) ve bu konuda hayli ilginç bilgiler sunmaktadır (I. 174-176). Konuyla ilgili tablonun eksik kalmaması için Goldziher Farslıların Arap kültüründeki, İslam öncesine kadar uzanan etkilerini de incelemeyi ihmal etmemiştir (I. 175, vd.).

5.1.3.7. Polemik türü rivayetler söz konusu olmadıkça Goldziher islami rivayet malzemesini gayet rahat biçimde kullanmaktadır

Goldziher'in İslami rivayet malzemesine ve literatürüne yönelik olarak önyargılı kategorik/toptancı bir şüphecilikle yaklaşmadığının sayılamayacak kadar çok örneklerinden birisi de genel olarak bu cildin her yerinde özel olarak Mevali ilgili bu bölümde, İslam öncesi ve sonrası gelişmeler konusunda İslami literatürü hiçbir endişe ve sıkıntı hissetmeden rahatlıkla kullanması (örnek olarak mesela I. 172-181) ve bu bilgilere dayanarak adeta yaşanmış gerçeklerden bahsedercesine o dönemlere dair – mesela İslam'a büyük hizmetler yapmış gayr-ı Arap meşhur şahsiyetlere dair - tablolar (I. 176-177) sunmayı gayet tabii telakki etmesidir. Ayrıca onun “Keza Peygamber'den şu ifade mervidir: Siz kan akrabalarınıza karşı sıla-i rahimde bulunacak kadar nesep öğreniniz” (I. 257) gibi ifadeleri de, bu rivayeti bir referans olarak aldığını göstermektedir.

Keza onun kaynak vermeden ama kesin bir dille ifade ettiği şu “şiddetli yasaklama”nın dayanağı aslında İslami rivayet malzemesinden başka bir şey değildir:

“...erkek ve kadınlardan oluşan matemzedeler, çok acıklı feryatlara başlarlar ki, Muhammed, Arapların diğer birçok matem adetinın yanı sıra bunu da hususiyle, putperestlikle ilgili şeyler meyanında inananlarına şiddetle yasaklamıştır” (I. 335).

Bazen de onun Peygamber dönemi olaylarını rivayetlerden hareketle tasvir ederken, yine kesine yakın bir dil kullandığı⁹⁵ da görülmektedir:

⁹⁵ Buna mukabil onun birkaç satır sonra rivayetin sıhhatinden kuşku olduğunu açıkça dile getirecek şekilde “Hüseyin'e ölümünden önce kız kardeşine hitaben şöyle söylenilir” (I. 345) dediğini de görmek mümkündür.

“Keza baştaki saçların kesilmesi ve başa toprak dökülmesi[saçılması] de Muhammed tarafından yasaklanmış ve bütün bu talimat Peygamberin [Peygamber’den] ve Ashabından alınan vakalarla aydınlatılmıştır” (I. 345).

5.1.3.8. Mevalilik ve el-Buhari

Goldziher her zaman yorumu kendisi yapmaz ve zaman zaman sanki yorumu okuyucuya bırakan bir üslup kullanır. Mesela mevaliye kadılık ve idarecilik verilebileceğine dair bir konu başlığına – kendisi de mevaliden sayılan – el-Buhari tarafından es-Sahih’inde yer verilmesine, üstelik bu konudaki haberin de yine bir Mevla olan Nâfi’ tarafından rivayet edilmiş olmasına işaret etmesi (I. 179), Goldziher’in hadis literatüründe mevali unsurunun rolüne ve etkisine dair yorumu okuyucuya bıraktığı intibai uyandırmaktadır.

5.1.3.9. Goldziher eleştirelliği islam güzellemesi yapmasına engel değil

“Biraz önce zikredilen yabancı menşeli İslam alimlerinden hiçbirine muttaki bir dindaşı, sen yabancı olduğun için halis Araba karşı daha düşük bir seviyedesin, şeklinde bir itabı asla tevcih etmezdi. İslam’ın bütün bu yabancı memleketli otoriteleri, İslam’ın şer’î lisanını, İsmail’in gerçek ahfadı imişlercesine, öyle sağlam şekilde kavramışlar ve hatta bu lisanın ilmi tetkikine, bu lisanın kendi mensuplarından daha ziyade hizmet etmişlerdir. Bu keyfiyet ırk farkının daha kolayca ortadan kalkmasına vesile olmuştur” (I. 179-180).

Üzerinde fazla bir yorum yapmaya gerek bırakmayacak kadar açık ve anlaşılır olan bu yorumlarda Goldziher’in İslam’ın eşitlikçi öğretisine karşı duyduğu sempatiyi sezmemek mümkün değildir.

Ancak onun bu sempatisi yine de onu konuyla ilgili bazı hadis rivayetlerinin güvenilirliğini sorgulamaktan alıkoymamıştır. Nitekim “kim Arapça konuşursa o Arap demektir” şeklindeki bir rivayet için “Tabiatıyla bunu Muhammed’den daha az otoriteli biri ifade edecek değildi” (I. 180) diyerek uydurma imasında bulunduğunu görüyoruz. Bu gibi ifadeler karşısında hemen Goldziher’e hücum etmek için fırsat arayan mutaassıp muhafazakar İslami kesimlerin onu yine hadisler konusunda şüpheli bir hadis düşmanı olarak damgalamak için sıraya geçeceklerini tahmin etmek hiç te zor değildir.

Ne var ki daha önce zikredilen pek çok örnekte olduğu gibi burada da onun zikrettiği ve açık bir gerekçe zikretmeden uydurma olduğunu ima ettiği rivayet muhafazakar ulema tarafından dahi incelendiğinde, aşırı zayıf olduğu ve zayıf-uydurma hadislerin derlendiği eserlerde buna da yer verildiği görülmektedir⁹⁶ ki, bu da Goldziher’in teşhis ve tespitlerinde zannedildiği gibi keyfi, ön yargılı, mutaassıp ve düşmanca davranmadığını tekrar gösterse gerektir. En azından Goldziher’in uydurma olma ihtimaline işaret ettiği rivayetlerin pek te öyle isnat ve metin açısından problemsiz olmadığını söylemek dürüstlüğüün bir gereği olsa gerektir. Bu durum keyfilik ithamlarında da keyfilikten kaçınmak gerektiğini bize hatırlatmalıdır.

“İster Kuzeyli ister Güneyli, ister Arap ister Acem olsunlar, müşrik Araplığın eski zihniyetini temsil edenler, bütün insanlığın eşitliğini bildiren Peygamber’in eşitlikçi akidesine kulaklarını tıkamışlardı”

(I. 181) diyerek eşitlikçi İslami akideye olan sempatisini gizlemeyen Goldziher, müteakiben bu eşitliği kabullenemeyen müşrik Arap zihniyetinin İslam sonrasındaki izlerini ve tezahürlerini çarpıcı örnekleriyle gözler önüne sermeye girişir(I.181-185).

⁹⁶ <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/15408/>

5.1.3.10. Cariyeden doğma insanlara yönelik aşığılama

Müşrik Arap zihniyetinin ırkçı ve kabileci kültürünün tezahür ettiği bir başka husus ta, hür anneden değil de köle bir anneden doğanlara karşı sergilenen ve uygulanan ayrımcı tavrıdır. Bu konuda da çarpıcı örnekleri (I. 185-189) zikreden Goldziher'in , kendisinin İslam'ın mutlak ve tavizsiz eşitlikçi öğretisine aykırı olduğunu düşündüğü bu gibi gelişmeler karşısında hissettiği hayal kırıklığını gizlemediği görülmektedir:

“Bu teferruattan da aşık bir tarzda ortaya çıkar ki, nazariyede ve ameli hayatta İslam'ın eşitlik akidesi hiç te tutarlı bir icraata ulaşamamış ve cemiyetin tevarüs edilmiş önyargıları bu sahaya da damgasını vurmuştur”(I. 189)

Bilhassa fetihler sonrasında giderek toplumda artan cariyeye analardan doğma nesillerin ortaya çıkardığı yeni toplumsal şartlar üzerinde de duran Goldziher, bilhassa Mevla ile Arap olanların evliliği konusu üzerinde geniş olarak durmuş ve işin Arap olmayanların Cennette Arap kızlarla evlenip evlenemeyeceği noktasına kadar vardığına dikkat çekmiştir (I. 196).

Bu meselenin bir uzantısı olarak nikahta denklik meselesinde soy-sop mülahazalarının İslam fıkhında oynadığı rol üzerinde de – yine hadis literatürü gibi Fıkıh literatürünü de bir kültür tarihi malzemesi olarak kullandığını vurgulayarak (I. 197) – durmuş, Malikilik gibi bazı mezheplerde soy-sop mülahazalarının devre dışı bırakılması yönündeki eğilim ve çabalara rağmen, toplumda -Goldziher'in arzu edip beklediği- eşitlikçi görüşler egemen olamamıştır (I. 198-200).

5.1.3.11. Goldziher ve el-Buhari ve onun üzerinden tahrif edilmemiş İslam akidesi övgüsü

Goldziher geniş çaplı olmasa da, hadis literatürüne bu meselenin nasıl yansıdığı üzerinde de kısaca durmuş, el-Buhari'nin es-Sahih'inde denklik konusunda biraz zorlama da olsa bir başlığa yer verdiği, ancak Muslim'in bu meseleye tamamen göz yummuş görüldüğünü belirtmekle yetinir (I. 200).

Mamafih bu vesileyle Goldziher'in el-Buhari hakkında serdettiği sitayişkar ifadeleri, Goldziher'i hadisler konusunda adeta azılı bir düşman gibi görmek isteyen muhafazakar kesimleri hayal kırıklığına uğratabilecek kadar müspettir:

“Muttaki muhaddisler pek tabii olarak, Arap ırkının bu kabil peşin hükümlerine uygun beyanlarına itibar etmediler ve tahrif edilmemiş İslam akidesini açıklamaya çalıştılar. II. yüzyılda Buhari [ö.256/870] hadisin objektif malzemesinin muayyen sübjektif bir akideye uygun kılmak için kendi mecmuasının usulü dairesinde kasd-ı mahsusla koyduğu bab başlıklarıyla, muhtemelen henüz kendi zamanında pek tartışılan bu meselenin hall ü fasledilmesinde tekaddüm etmiştir” (I.200).

5.1.3.12. Dört kadınla evlenmek kölelere değil hür olanlara mahsusdur

Goldziher bütün bu konuları ele alırken, genellikle İslami kesimlerin meçhulü olan, dikkat çekici bazı detayları da gün ışığına çıkarmıştır ki, kölelerin tıpkı hür olanlar gibi dört kadınla evlenebileceğini kabul eden Malik'e mukabil Ebu Hanife ve eş-Şafii 'nin de yer aldığı bir gurup fakihin buna karşı çıkarak, kölelerin ancak iki kadınla evlenebileceğini savundukları bilgisini verir (I. 200, dpnt.:183).

5.1.3.13. Mevla'nın mukabelesi[reaksiyonu/tepkisi]

Goldziher Arapların Arap olmayanları aşığılayıcı tutumlarına tepkilerin gecikmediğini belirttiikten sonra, bu tepkilerin detaylarına girer ve her zaman olduğu gibi yine son derece ilginç örnekleri ve anekdotları bir kültür tarihçisi bakış açısı ve titizliğiyle kaynaklardan derlemeyi sürdürür. Bunu yaparken onun temel malzemesinin İslami literatürdeki rivayet malzemesi olduğunu söylemeye gerek yoktur. Dolayısıyla onun İslami rivayet malzemesine ya da onun bir parçası olan hadis rivayet malzemesine toptancı bir şüphecilikle yaklaştığı iddiasının gerçekleri yansıtmadığını görmek için bu kitaba şöyle bir göz atmak bile yeterli olacaktır.

5.1.3.14. Buhari - Müslim konusunda şüphencilik bir yana fevkalade iyimser Goldziher

Ancak onun satır aralarında Kur'an ve Peygamber dönemi gelişmeleri konusunda adeta olayları gözüyle görmüşçesine kesin bir dil kullandığı örnekler de tahmin edilenden çoktur. Bunun tipik bir örneği olarak onun şu cümlesini burada aktarmak yeterli olacaktır:

“Nitekim Muhammed Kur'an'da (ما جعل ادعياءكم ابناءكم 33/ Ahzâb, 4) nesep sahtekarlığını yasak etmiştir ve kendi soyunu hakiki babasından başkasına bağlayan bir kimseyi kafir ilan etmiş ve böyle yapanları Cennete girememekle tehdit etmiştir” (I. 202).

Üstelik bu hususta gayet kesin bir dil kullanan Goldziher'in dayanağı ise muhafazakar kesimlerin hadis literatürüne tamamen şüphe ile yaklaştığı iddialarının tam tersine kaynak olarak kullandığı ve üzerine yorum yaptığı Sahih-i Buhari'den başka bir şey de değildir.

Yine aynı kesin dili kullanarak *“Muhammed menşeleri itibariyle gayr-i Arap olmalarına rağmen Ashabından şu üç sahabiyi över, ki bu zatlar onun akidesine en sadıkane bağlananlardandır”* (I. 204) der ki bu konuda da onun dayandığı kaynak el-Buhari ve Muslim'in sahihlerinden başka değildir.

5.1.3.15. Goldziher'in islamın eşitlikçi öğretisine sempatisi haricilere sempati duymasına yol açıyor

Kabilecilik rekabeti beraberinde uydurma soy icadı girişimlerini de getirmiş, hatta bu girişimler sık sık soy değiştirmelere de yol açmış olduğundan bu konuya da temas eden Goldziher, tipik bir soy değiştirme örneği olması itibariyle sözü bir haricilerin en önemli şairlerinden olan Imrân b. Hittân'a (ö. 84/703) getirmiş, bu vesileyle soy-sop meselesinde Hariciler'in yaklaşımları hakkında bilgi vermiştir.

Burada ilginç olan ise Goldziher'in Hariciler'in soy-sop konusundaki eşitlikçi tavrına orijinal İslami öğretinin bir tezahürü olarak gıpta ile baktığını gösteren bir dil ve üslup kullanmış olmasıdır:

“Bir kabileye intisap etme noktasında gösterilen katı bağlılıktan sıyrılmayı en çabuklaştıran zihniyet Haricilerinkidir. Harici şair ve şehidinin buradaki ifadesinden çıkarılan malumat, Şuubiyye'ye dair tetkikimizin eşiğinde, bizim için çok kıymetlidir” (I. 206).

Goldziher'in Imrân b. Hittân'dan – hemen hiçbir kaynakta rastlanmayan bir nitelemeyle – şehit olarak bahsetmesi, hatta ondan “[Mevali'nin amansız bir düşmanı olan (I.208]Haccac'ın gazabı karşısında kovalanan av hayvanı gibi bir oraya bir buraya kaçmak durumunda olan ve nefsi-i müdafaa sebebiyle mensubu bulunduğu kabileyi değiştiren Haricî Imrân b. Hittân gibi” (I. 206) şeklinde yine sempatik bir üslupla bahsetmesi yeterince ilginç olsa gerektir.

Ama daha ilginç onun Hariciler hakkındaki şu övücü ifadeleri olsa gerektir:

“Müslüman ırk ve kabilelerin aynı değerde olduğuna dair İslam akidesini, Nebatlıları ve Habeşli köleleri de, mağrur Kureyşliler gibi halkın serbest seçimi neticesinde İslam âmmeme müesseselerinin[kamu kurumlarının] en yüksek idari makamlarına yükselmeye ehil gören Harici fırkasından başka hiçbir İslami fırka ciddiyetle ele almadı” (I. 207).

Hangi kabileden olduğunu soranlara “ Biz İslam'ın oğullarıyız, Allah birdir, Allah'a en yakın olan kul şükredendir” diyen Harici bir şairin bu sözleri üzerine Goldziher sempati seviyesini daha da arttırarak şöyle demektedir:

“İşte bu sözler Peygamber'in Veda Hutbesi'nde ifade edilen akidenin duru bir aksi sedasıdır. Gerçekten hor görülmüş Mevali, kendi insani haklarını herkesten önce garanti eden bu fırkaya memnuniyetle girmiştir” (I. 207)

Yine I. Muaviye zamanında patlak veren Harici-Mevali ayaklanmasına katılanların şu sözlerini de sempatiyle aktarmaktan kendini alamamış görünmektedir:

“Ayaklananlar şöyle diyordu: Biz, doğru yola götüren harikulade bir Kur’an işittik ve Rabbimize şirk koşmadık. Allah Peygamber’i bütün insanlığa gönderdi ve onu birkaç kişiye has kılmadı” (I. 207).

Özellikle bu son pasajda Goldziher’i cezbeden şeyin, bu insanların dile getirdikleri katıksız ve saf tevhide olan vurgu ile insanlar arasında soy-sop ayrımı gözetmeyen mutlak eşitlikçi bakış açısı olduğunu anlamak zor değildir.

5.1.3.16. Sufyan b. Uyeyne ile ilgili önemli detaylar

Mevali bağlamında bazı şairlerden bahsederken Goldziher’in verdiği detaylar, raviler ve hadis tarihi açısından oldukça değerli görünmektedir. Mesela mevaliden olan İbn Munazir hakkında verdiği şu bilgiler bu kabildendir:

“Bizzat meşhur hadis alimi Sufyan b. Uyeyne (ö. 198/814), hiç kimsenin kolayca açıklayamadığı hadis metinlerindeki gramerle ilgili güçlüklerle karşılaştığında Süleyman ibn Kahraman’ın bu mevası ile istişare ederdi” (I. 210).

VI.

Önceki bahsin sonunda Güney Arabistan Farslıları(Ebnâ) konusuna kısaca temas eden Goldziher, bu bölümde ise buraya kadar temas edilmeyen diğer etnik guruplar ve onların kendilerine Arap soy icat etme çabaları hakkında bilgi vermeye geçer. Bu bağlamda Kürtler, Berberiler, Bornu ve Fula siyahileri gibi gurupların da kendilerini Arap gibi göstermek için uydurma şecereler ve menkıbeler icat ettiklerini kısaca anlatır (I. 213). Tekrar Farslıların bu konudaki faaliyetlerine döner ve konuyu bir sonraki bölümün konusu olan “Eşitlikçiler (Ehlu’t-Tesviye) ve Halkların eşitliği taraftarları (Şuubiler)” hareketlerine bağlar (I. 213-216).

5.1.3.17. Şuubiyye’ye müslüman hassasiyetiyle yaklaşan Goldziher

Goldziher’in konuya girişteki Şuubiyye tanımını okurken Müslüman bir ilim adamına ait bir metin okuyormuş hissine kapılmamak mümkün değildir:

“Şuubiyye, Kur’an ve onun akidesi üzerine inşa edilmiş Sünnet adına İslam’da, Araplarla Arap olmayanların eşitliğini ciddi bir şekilde talep eden ve edebiyatıyla (çünkü Şuubiyye fırkası gayr-i memnun avam ve serkeş yağmacılardan değil, edip ve alimlerden müteşekkil bir çevredir) kendi akidesini teşvik edici ve muhalif fikirlere karşı cephe açan kışkırtmalarda bulunan bir fırkadır” (I. 217).

Burada da bir üslup analizi yapacak olursak, Goldziher’in gerek bu hareketin eşitlikçiliğine, gerekse Kur’an ve Sünnet’e dayalı oluşuna vurgu yapması hiç te sebepsiz ve gelişigüzel görünmemektedir. Aksine bu ifadeler, aynı zamanda onun kişisel olarak İslam’da görmek istediklerini de yansıtan ifadeler olsa gerektir. Nitekim daha önce de onun aynı şekilde kendi arzularını da ifade edecek şekilde yorumlar yaptığı gözden kaçmamaktadır:

“ Bu demokratik prensipler kendi lafzi muhtevası içerisinde yeni tarz Mevaliye devredilmiş olsaydı, İslamiyet içerisindeki bu yeni unsurun yeri, İslam dininin eşitlik akidesine uygun bir anlam içerisinde, bir çırpıda halledilmiş olurdu” (I.169).

Goldziher’in evrensel monoteizm idealinin taşıyıcısı olarak gördüğü İslam’ın tarihte çeşitli sapmalara maruz kalmış bir İslam değil de Kur’an ve Sünnet’e dayalı orijinal İslam olduğu şu ana kadar yapılan

mükerrer açıklamalardan ve yorumlardan yeterince ortaya çıkmış olmalıdır. Bu durumda onun bu pasajlarda ancak bir İslam aliminde görülebilecek Müslümanca bir dil kullanması da şaşırtıcı olmasa gerektir.

Goldziher'in – aksi yöndeki iddiaları nakz edece şekilde – Müslümanca verdiği tepkiler önceki örnekle de sınırlı değildir. Zira az ileride o, bir şiirde geçen “ Evinden kaç – burada bir hanıma hitap edilmektedir- ve şöyle de: İslam'a ve Araplığa elveda!” cümlesi karşısında kesin bir dille şu cevabı yetiştirmekte hiç geç kalmamaktadır:

“Şüphesiz İslam hiç te elveda denecek duruma gelmiş değildi. Buna mukabil Araplık bazı sadmelere katlanmak durumunda kalmıştır” (I. 218).

Şuubiye konusunda onun – klasik İslam mezhepleri yazımında pek rastlanmayan tespitleri ise şunlar olsa gerektir:

- Şuubiye Kur'an ve Sünnet temelli bir akım, toplumsal hareket ve fırkadır.
- Şuubiye ismi bile Kur'an'daki (49, el-Hucurât, 13) ayetinden alınmadır.
- Şuubiye hareketi avami bir hareket değil bir seçkin elitler hareketidir.
- Şuubiye hareketi h. II-III. yüzyıllarda zirvesine ulaşmıştır.
- Zirve dönemlerinde en çekişen ifadelerinde Arap olan - olmayanların mutlak eşitliğini savundukları gibi, daha cüretkar ifadelerinde Farslıların/acemlerin Araplardan üstün olduğunu dahi ileri sürebilmişlerdir (I. 217-218).

5.1.3.18. Goldziher'in Buhari ilgisi çok yönlü

Goldziher'in İslami rivayet malzemesine İslami kesimin baktığı gözle bakmadığının, hatta sadece Peygamber sözleriyle ilgilenmediğinin bir başka göstergesi şu pasajda tekrar ortaya çıkmaktadır:

“Ben Abbasi sülalesinin bu temayülünün zararlı bir neticesine dair kanaatin Buhari'de son derece tuhaf bir yerde ifade edilmiş olduğunu tahmin ediyorum. İlahiyatçılar Farslı Ebu Lu'lu'un hançeriyle yaralanan Ömer'e, bilhassa Abbasi hanedanının ilk cediti Abbas'ın oğlu Abdullah'a hitaben aşağıdaki sözleri söyledi[rdi]kleri zaman, İslam hadislerinin üslubunu bilen ve parlak isnatlarla gözleri kamaştırılmayan bir kimse, onların III. Başlarında kısaca neyi kastettiklerini kolayca anlayabilir” (I. 220).

Bu pasajdan hareketle birçok yorum yapılabilir:

- Goldziher ne kadar eleştirel yaklaşırsa da Sahih-i Buhari'ye özel bir ilgi duymaktadır.
- Bu ve benzeri hadis koleksiyonlarına bir hadis akademisyeni gözüyle değil bir kültür tarihçisi gözüyle bakmaktadır.
- Goldziher için bir eserin “muteber” sayılması ve isnatlarının pırl pırl olması çok fazla bir anlam ifade etmemektedir. Bilakis o içeriğe ve içeriğin tarihsel bağlamla olan ilişkisine ve kronolojiye dayalı farklı bir yöntemle rivayetleri değerlendirmektedir (Keza bkz.: I. 226, dpnt.: 27).
- Yine kültür tarihçiliğinden kaynaklanan bu farklı yaklaşımı sebebiyle, el-Buhari'nin bu eserindeki tasarruflarını da dönemin gelişmeleri bağlamında değerlendirmekte ve onda da Şuubi eğilimlerin olabileceğine dikkat çekmektedir.
- Sahabe arasındaki eleştirileri normal karşıladığı ve bu konuda daha sonraki mutaassıp kesimlerden daha olgun ve özgürlükçü bir tavır takındığı görülmektedir.
- Bu suretle bize, Sahih-i Buhari'nin bab (konu) başlıklarına ve altlarına yerleştirilen rivayetlere dönemin toplumsal gelişmelerini de yansıtan bir ayna olarak bakılabileceğini göstermektedir.

Goldziher'in el-Buhari'ye olan ilgisi zaman zaman satır aralarında ona yaptığı olumlu nitelikteki atıflarda (I. 2579 da gözlemlemek mümkündür.

Şuubiye içerisinde işi İslami öğreti ve pratiklere aldırma ve hatta alay etme noktasına kadar vardırıan gelişmeler hakkında da bilgi veren Goldziher, bu atmosferi şu şekilde özetler:

“Bu anlatılanlar hakikatte kendi milli istiklallerinin ve cedlerinin ananelerinin yıkılmasına dış bileyen ve fakat diğer taraftan İslam'ın zafer ve şerefine hissedar olmak isteyen harici menfaatler için kendini İslami iktidarın emrine veren o nüfuzlu gayr-i Arapların düşünce tarzı için bir misal olabilir” (I. 222).

5.1.3.19. Farslıların ve Türklerin hegemonyasına tepki olarak uydurma hadisler

Şuubiye hareketinin birtakım aşırı sonuçları meyanında yönetimde bu iki unsurun kontrolü tamamen ele geçirdiğine ve halifelerin onların kaprislerine boyun eğmek zorunda kaldıklarına dair bilgilerin (I. 222-224) ardından Arapların ve onları destekleyenlerin bu duruma gösterdikleri tepkiler konusuna geçen Goldziher, şu değerlendirmeye konuyu özetler:

“Vaktiyle İslam dairesindeki yabancı milletlerin takdir görmelerini Araplara kabul ettirebilmek için muttaki kimseler nasıl bir aşırı gayret göstermişler ise, şimdi de bu yabancı unsurlar, şiddetli tecavüzlerle Arap ırkına karşı durmaya başlamışlardır. Bu defa ilahiyatçılar[ulema] kendilerini Araplara hürmet göstermeyi tavsiye eden hadisler öğretmeye mecbur hissetmişlerdir. Bu hadisleri incelemek, İslam'daki milletlerin mevkilerinin gelişim seyri için oldukça öğreticidir.....Hadis tedvininin muahhar devresine ait olan böyle uydurmalarda, gayr-i Arap Müslümanların çevresinde sürekli bir şekilde gittikçe hakim olan, Arap unsurunu alçaltmaya ve iki asır boyunca gösterilmiş küçümsemenin intikamını almaya matuf fikri cereyana karşı ilahiyatçıların[ulemanın] takındığı tavır dile getirilir. Bu hadisler Acem hissiyatının kendi dini dayanağını arayıp bulunduğu daha eski uydurmalarda müdafaa edilen nokta-i nazara karşı bir ağırlık ortaya koymaya yönelik idiler ” (I. 224-225).

Sözü uzatmaksızın Goldziher'in Arap-Acem çekişmesinin hadis uydurma faaliyetlerine yansımalarına dair gözlemlerinin ve tespitlerinin (I. 224-226) İslam geleneğindekiyle büyük ölçüde paralel ve uyumlu olduğunu söylemek yeterli olacaktır.

5.1.3.20. Acem olmayan şubiler

Goldziher her zaman olduğu gibi bu konuda da pek çok araştırmacının dikkatinden kaçan detaylara odaklanarak, olabildiğince eksiksiz bir tablo sunmaya çalışmaktadır. Nitekim onun Acem olmadığı halde Şuubiye hareketini destekleyen Arap unsurlara dair verdiği bilgiler bu kabildendir. Mutaassıp bir şuubi olan Dîk el-Cinn lakaplı Arap şair bu durumun tipik bir örneği olarak sunulmaktadır (I. 228).

Şuubi hareketinde Farslıların oynadığı başat rol, onlarla sınırlı olmadığı gibi Şuubi Araplarla da sınırlı olmamıştır. Bilakis bu iki etnik gurup yanında Nabatlılar, Harranlılar, Deylemliler, Kıptiler ve Aramiler gibi acem unsurlar da şuubiye hareketi içerisinde yer almış ve faaliyet göstermiştir (I. 228-233).

Bütün bu acem unsurların şuubiye hareketinin diğer unsurları gibi kendilerini Araplarla eşit hatta onlardan üstün göstermek için hadis uydurma yoluna gittiklerini de vurgulayan (I. 228, Goldziher, bu gurupların filozof çevrelerinde de kendilerine destekçiler bulabildiklerine dikkat çeker (I. 229).

5.1.3.21. Şuubi - harici - mutezili ilişkisi

Goldziher'in sunduğu detayların önemini zaman zaman vurgulamamızı haklı gösteren bir örnek te Şuubi hareketiyle Harici ve hatta Mutezili hareket arasındaki eşitlikçi yaklaşımlardaki benzerliktir. Genellikle gözden kaçan bu detayın Goldziher'in gözden kaçmaması (I. 225-226, 238-239), onun için pek te şaşılacak bir şey olmasa gerektir.

5.1.3.22. Şuubiyye - Zanadika (Zındıklar) ilişkisi

Şuubiyye taraftarları ekseriya dini bakımdan hafif görülen kimselerdi, bunlara Zındık deniyordu (I. 233). Hatta Muhammed b. el-Leys gibi (ö. 193/809'dan önce) bazı Şuubiler Zındıklar aleyhine kitap yazmış olmasına rağmen yine de Sünniler tarafından zındık olarak damgalanmaktan kurtulamamıştır (I. 234). Goldziher'in dikkat çektiği bu ilişki aslında Zanadika'ya reddiye literatürü'nün bu ilişki açısından yeniden farklı bir okumaya tabi tutulmasını da gerekli kılacak kadar önem arz etmektedir. Aslında sadece Şuubiyye -Zındıklık ilişkisi değil, daha pek çok farklı mülahaza da bu zındık kavramının kullanımında rol oynamış görünmektedir ki, bu konuyu en geniş ve derinlikli olarak ele alan şu çağdaş çalışma zındıklık kavramına dair Goldziher'in işaret ettiğiinden de geniş bir bakış açısı sunmaktadır.⁹⁷ İlginç olan ise bu fevkalade başarılı araştırmada Goldziher'in eserine ve konuyla ilgili değerlendirmelerine en küçük bir işarette dahi bulunulmamış olmasıdır.

5.1.3.23. Şuubiyye düşüncesinin kayıp ürünlerinin aktarıcıları olarak; ibn Kuteybe, el-Cahız, ibn Abdi Rabbih, el-Belazuri ve el-Mes'ûdi

Bu tespiti (I. 240-241) yapan Goldziher, bu bahsin sonunda özetle şunları söyler:

"Bu çok taraflı tarihçi [el-Mes'ûdi] nin bu çalışması, Şuubiyye'ye karşı girişilen mücadele sadedinde yazılan diğer eserler gibi, günümüze kadar ulaşmamıştır. Bundan dolayı biz Şuubiyye'nin fikirlerinin teselsülü için en başta Câhız ve İbn Kuteybe'ye muhtacız" (I. 241).

5.1.3.24. Şuubiyye'nin dayanakları ve delilleri: Goldziher şuubiyye'ye eğilimini gizlemiyor

Dayanakları ve delilleri bakımından Şuubiyye'nin daha tutarlı ve sağlam bir zemine dayandığını açıkça ifade etmekten çekinmiyor Goldziher:

"Şimdi Araplığa karşı olan mücadelelerinde Şuubiyye'nin dayandığı delileri, kendi, liderlerinin ifadeleriyle incelemek istiyoruz. Aynı zamanda bu göz atışla Şuubiyye'nin ve buna bağlı olarak ta muarızlarının münazaa [tartışma] meselesi olarak ortaya attıkları görüşlerinin ne kadar önemsiz oldukları neticesine varabileceğiz" (I. 241-242).

Goldziher Şuubiyye'ye olan sempatisini onların dayanakları ve delilleri konusundaki müteakip cümlesine "Pek tabii ki..." diye başlayarak sergilemekten çekinmemektedir:

"Pek tabiidir ki Şuubiyye kendi hareket noktasını, sık sık işaret edilmiş olan Kur'an ayetlerinden ve Muhammed'in yukarıda tebarüz ettirdiğimiz gibi, münasip bir ilaveyle genişletilmiş şekliyle bu deliller meyanında kullanılmış görünen Veda hutbesi'nden almaktadır" (I. 242).

Elbette Şuubiyye'nin bütün delilleri bundan ibaret değildir, aksine kendi gayr-i Arap/Acem geçmişlerinin övünç ve gurur levhalarını da eklemekten geri kalmamışlardır (I. 242-243).

5.1.3.25. Şuubilik karşıtı hadis rivayetleri

Goldziher satranç ve tavla oyunu aleyhine rivayetleri de bu bağlama oturtur ama öte yandan bu oyunlara dair yasaklamanın daha önce Yahudi fakihlerinde görüldüğüne de işaret çekerek, muhtemel bir etkileşime dikkat çeker (I. 243, dpnt.: 93).

⁹⁷ Melhem Chokr, *İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, Anka yayınları (İstanbul, 2002).

Şuubilikle ilgili tartışmalarda delil olarak kullanılan rivayetlere dair genelde bağlamı göz önüne alarak değerlendirmeler yapan Goldziher, zaman zaman uydurma olduğunu düşündüğü rivayetlere dair İslam ulemasının aynı yöndeki değerlendirmelerine de yer verir:

“Deylemi Peygamber’in apokrif [mevzu] bir hadisini naklediyor.....Bizzat İslam tenkitçileri bu hadisi çok şüpheli bulurlar.....İbnu’l-Cevzi de bu hadisi ...diğer bir hadisler birlikte uydurma hadisler fihristine (el-Mevduât’ına) almıştır (I. 245, dpnt.: 101)

5.1.3.26. el-Cahız, İbn Kuteybe, el-Biruni ve filozoflar

Goldziher bu bahsin sonunda el-Cahız ve İbn Kuteybe’nin Şuubiye karşıtı yaklaşımlarına mukabil el-Biruni’nin Fars ırkının davasını müdafaa için kolları sıvamış olduğuna dikkat çekerek, mücadelenin ne kadar geniş ve derin bir biçimde sürdüğünü gözler önüne serer, bu gelişmeler odağında yer alan sağduyulu bir sınıftan, yani felsefecilerden de bahsederek tabloyu tamamlar :

“Onlar, ırkların ve milletlerin rüçhaniyetini ve hatalarını soğukkanlı bir şekilde akl-ı selimle tartmış ve her iki unsurun da bütün kavimlerde aynı derecede mevcut olduğu kanaatine varmışlardır” (I. 252).

5.1.3.27. 100 Yıl sonra yazılanlar Goldziherin yazdıklarının tatminkar bir özeti bile değil

TDV Şuubiye maddesi Goldziher’in kitabından haberdar olduğu halde ilgili kısımların güzel bir özeti bile yapılamamış görünmektedir.

Dolayısıyla Goldziher’in Şuubiye ile ilgili olarak yazdıklarının değerini önemini ve tazeliğini hala koruduğu söylenebilir, özellikle de onun konuyu ele alırken sergilediği bakış açıları hala yol gösterici ve ilham verici niteliktedir. Sadece geliştirilmeye ve eleştirel gözle yeniden gözden geçirmeye muhtaç olduğu söylenebilir.

5.1.4. ŞUUBİYYE VE İLMİ YERİ

Bu bölümde Şuubiye’nin özel olarak ilgilendiği – Arap milli şuurundan neş’et etmiş - iki alan olarak nesep ve dil dallarındaki faaliyetleri (I. 253) üzerinde durmaktadır.

5.1.4.1. Nesep ilmi

Bölümün girişinde Eski Araplarda ilim diye bir şey olmadığı gibi nesep ilmi de yoktu derken (I. 253) kastı muhtemelen sistematik bir araştırma- inceleme faaliyeti (I. 259) olarak “ilim” olmalıdır. Yoksa kendisi de eski Arapların nesep ile ilgili meselelerle ilgilenmiş olmaları gerektiğini söylemektedir (I.254).

Bu meyanda nesep bilgilerinin güvenilirliği ve manipülasyonu ile ilgili olarak klasik kaynaklardan ilginç pasajlar ve yorumlar sunar. Mesela İmam Malik’in neredeyse Adem’e kadar varan nesep iddialarını ciddi olarak sorgulaması (I. 256), Hanzali Dağfel b. Hanzale’nin (ö. 50/670) nesep ilminin babası kabul edildiği, nesep uzmanı Harici Yeşkuri ailesi (I. 259), eski Arap tarihini Kitab-ı Mukaddese ait haber[ler?]le birleştiren bir eserin İslam’ın ilk yüzyılında hayli yaygın olduğu, ancak bunlardan bir birinin aynı iki nüsha bulamayacak kadar nüshaların farklılaşmış olduğu(I. 260), bu uzmanların sadece nesep değil bir tür arkeoloji ve Kitab-ı mukaddes tarihi ile de nesep araştırmaları bağlamında ilgilendikleri(I. 261), şecerelerle ilgili meselelerde kâiflerin çok yönlü rolleri (I. 262-263), ahlaksız kadınların başlarının traş edilerek cezalandırılması adeti (I. 263), Hire’deki bir kilisenin arşivinden yararlandığını iddia eden el-Kelbi’nin “herkesçe malum bir yalancı” olarak nitelendirilmesi (I. 264, dpnt. : 43), daha sonra onun güvenilir biri olarak nitelendirilmesi(I. 265, dpnt.:50), hadis uydurma konusunda nesep uzmanları kadar ulemanın da faal olduğu (I. 266), doğan çocuğun yatağın sahibine ait olması tespiti gibi hadis rivayetlerinde de görülen hukuki kuralların Roma hukukundaki kurullarla benzerliğine dikkat çekmesi (I. 267, dpnt.:53), nesep icat etme konusundaki politik mülahazaların

oynadığı rol (I. 267), gibi konulara temas eden Goldziher, bütün bu konuları ele alırken hadislerle ilgili olarak kendisinin bakış açısını sunan yorumlar da yapmaktadır:

“Herhangi bir iddianın en yüksek derecede meşrulaştırılması Müslümanların nazarında Peygamber’in herhangi bir sözüne istinat etmekle gerçekleştirilebiliyordu. Bu rivayet sahih olarak kabul görebildi ise – bu meyanda ekseriya harici sebepler ölçü teşkil ederdi – her türlü muhalefetin yolu kapanmış oluyordu. Mevzu hadislerin zirveye ulaştığı devrin nesepçileri, kendi düşüncelerini kuvvetlendirmek için ellerinde sahih hiçbir şey olmadığı zaman, gerçekten de bir hadise istinat etmişlerdir” (I. 266).

Bu değerlendirmeler bir yandan İslam geleneğinde hadis uydurma faaliyetlerine dair yazılanlarla uyum halinde olduğu gibi, öte yandan Müslümanların isnat-ravi merkezli dış kriterlerle yetindiğine ve bu dış kriterlere göre sahih olduğu sonucuna varılan rivayet konusunda kimsenin sorgulama ve itiraz hakkının olmadığına dair ifadeler de hem yaygın bir kabulün bir ilanını hem de Goldziher’in buna zımni eleştirisini içermektedir.

II.

Arapların nesep uzmanlığı alanında da Farslılar ve diğer Arap olmayan yeni Müslümanlar tarafından geride bırakıldığına dair bu bahiste nesep uzmanlığı alanındaki bilginin bazılarını karalamak için de kullanıldığına ve bunu adet ve meslek edinenlere (“ayyâbe= ayıp ve kusur bulucular”)dendiğine, bu alanda -mesela Heysem b. Adiy (ö. 207/822) bazı ilim ehlinin de adının geçtiğine (I. 270-271), bu eğilimlerin edebiyatta hiciv alanına da sirayet ettiğine, hatta bu işin galiz küfürleşmelere kadar vardığına (I.272-274), hatta Ebu Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/828) gibi ulemanın eski şiirlerdeki bazı şahıs isimlerini değiştirerek yerlerine aynı vezinde uydurma kelimeler koyduğuna (I. 273, dpnt.:81) dair bilgiler vermektedir.

III.

Daha önce Harici olduğuna işaret edilen Heysem b. Adiy gibi, bu kısımda yine harici eğilimleriyle bilinen bir başka ilim insanı üzerinde geniş olarak durulmaktadır. Bu kişi Goldziher tarafından şüubi dilci ve nesepçilerinin tipik bir örneği olarak nitelenen (I. 288) Ebu Ubeyde Ma’mer b. el-Musenâ’dan (ö. 207-211/822-826) başkası değildir.⁹⁸

Şüubi (I. 277) ve harici eğilimleriyle bilinen Ma’mer’in en dikkat çekici yönlerinden birisi olarak onun geniş bilgisinin ve ilmi otoritesinin gerek sünni gerek harici-ibadi gerekse mutezili çevreler tarafından takdir ve saygıyla karşılanmış olmasına (I. 275) işaret ederek konuya giren Goldziher, müteakip sayfalarda onun hem metodik şüpheli eğilimleri hem de bazı konularda bilgisizliğini itiraf etme gibi meziyetlerine vurgu yapar. Mamafih bütün bu yüceltmelere rağmen Goldziher, onun yeri geldiğinde nesep uydurma yoluna girmekten de geri kalmadığını a dikkat çeker (I. 287).

Ma’mer’in en halis ve katıksız Arap(ça) kabul edilen hususlarda bile – bazen taassup derecesinde (I. 280) acem/fars kökenler arayıp bulma çabasına rağmen (I. 278-279), sıra Kur’an’da yabancı kelimeler meselesine gelince bu tutumunu sürdürmemesi de kaydedilmesi gereken bir husus olarak zikredilebilir (I. 278).

Yine Ma’mer’in kendisi Yahudi menşeli olmakla beraber, kendisini eleştirenlere Yahudilik, evde Tevrat bulundurma ve Tevrat’ı iyi bildikleri halde namaz kılacak kadar bile Kur’an bilgisinden mahrum olma

⁹⁸ TDV İslam Ansiklopedisindeki Ma’mer b. el-Musenâ maddesinin kaynakları arasında – yanlışım yoksa- Ma’mer’e dair fevkalade önemli tespitlerde bulunan Goldziher’in bu eserinin (I. 274-288) yer almaması ciddi bir eksiklik olarak görünmektedir. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mamer-b-musenâ>

gibi eleştiriler yöneltmekle çelişkiye düştüğü görülmektedir. Mamafih Goldziher bunun Ma'mer'e has bir durum olmadığını ve Arapların sevmedikleri kimseleri Yahudi olarak gösterme adetlerinin (I. 287), dpnt.:138) bir devamı olabileceğini de dikkatlere sunmaktadır (I. 285).

Elbette Ma'mer'in bu tutumlarına karşı tepkiler de gelmekte gecikmemiştir. Onun sağlığında Halid b. Kulsum(I.281-282), ölümünden sonra ise bilhassa Şuubi husumetiyle bilinen İbn Kuteybe (I.281) ve Mes'ûdî(I. 284) gibi alimlerin ona eleştirenler arasında yer aldığı söylenebilir.

IV.

Bu bahiste ise Ma'mer gibi bir başka şuubi olan Allân eş-Şuubi hakkında kısa bilgi verilmektedir. Ancak Allân Ma'mer'den farklı olarak Arapların olumsuz yönlerini ortaya koyma (mesâlib) alanında faaliyet gösteren birisidir (I. 289).

5.1.4.2. Lugat ilmi

I.

Burada ise İslam'ın etkisiyle Arap olmayan Sünnilerin bile adeta bir dogma haline getirdikleri Arap dilinin üstünlüğü iddiasının; "Arapçanın dünyanın en zengin en mükemmel en hoş dili olduğu" kabulünün Şuubiler nezdinde fazlaca bir değer verilmediği (I. 291) hususu ele alınmaktadır. Şuubilerdeki bu yaklaşımın son izlerinden birinin ortaya çıktığı bir eser ve yazarı olarak incelenen se Arap dili üstünlüğü müdafii olan ez-Zemahşeri'den (ö. 538/1144) ve Eseri el-Mufassal'dan başkası değildir (I. 291). Gerek şuubi taraftarı gerekse karşıtı literatür üzerinden Arapçanın üstünlüğü iddiasına yönelik itirazların geniş olarak ele alındığı bu kısımda, diğer kutsal kitapların Arapçaya çevrilebileceği, ama [Kur'an gibi] Arapça kutsal metinlerin [tam olarak] başka dillere tercüme edilemeyeceği iddiaları (I. 297) üzerinde de durulmaktadır.

Bütün bu incelemeler sonunda Goldziher, Şuubiyye hareketinin çeşitli alanlardaki tesirlerinin ve izlerinin Şuubiyye karşıtı literatürde de takip etmenin mümkün olduğuna dikkat çekmekte ve bu izlerin VI/XII yüzyıla ait literatürde bile hala görülebildiğini belirtmektedir (I. 300).

5.1.5. EKLER VE NOTLAR

5.1.5.1. Cahiliyye'den ne anlaşılmalıdır?

Müslümanların Cahiliyye telakkilerinin kökenlerine dair kısa bir giriş ardından Goldziher bu kavrama dair Müslümanlar nezdinde yerleşik yanlış algıların tashihi için kolları sıvar ve şu önemli açıklamayı yapar:

"Bizler umumiyetle kabul edilen İslami izaha uyarak Cahiliyye'yi İslam'a zıt 'cehalet devri' diye telakki etmeye alıştık. Bu telakki doğru değildir. Her ne kadar Muhammed, kendi tebşiriatıyla geçmiş devirlerin hal ve hareketine karşı vaz ettiği değişikliği, bir şeyin zıddı olarak ortaya koymuş bulunsa da, o bunu, içerisinde bilgisizliğin hüküm sürdüğü zamanlar olarak göstermek istememiştir. Öyle olsaydı bilgisizliğin karşısına Allah'a teslimiyeti ve tevekkülü değil bilakis ilmi koyması gerekirdi. Bu kitabımızın seyri boyunca 'el-Cahiliyye' kelimesini "Barbarlık zamanı[/dönemi]" diye izah edeceğiz. Çünkü Muhammed barbarlığın karşısına kendisinin tebşir[tebliğ] ettiği İslam'ı koymak istemiştir" (I. 305).

5.1.5.1.1. Cahiliyye epistemolojik değil ahlaki bir kavramdır

Meselenin sadece bir kelimenin tercümesi meselesi olmadığına da vurgu yapan Goldziher, bu kavramın detaylı olarak ele alınmasının önemini dile getirerek semantik incelemesine devam eder. Özetle burada şu önemli tespiti yapar ki, o da "ilm(bilgi) / cehl(bilgisizlik)" zıddiyetinin asli tali olduğu, asıl zıtlığın "cehl/hilm" arasında olduğunu söyler (I. 306,313-314). "Halîm" iyi ahlaklı insan için

kullanılırken “Câhil” içindeki hayvani tabiatıyla zulmetmeye meyilli vahşi, azgın ve düşüncesiz bir karaktere delalet eder ki bunun tek kelime ile ifadesi “barbar”dır(I. 306). Cahil kelimesinin bilgisiz anlamına gelmesi mümkün olamayan Arap edebiyatı örnekleriyle de tezini destekleyen Goldziher (I. 306-310), bu kavramla ilgili olarak şu fevkalade önemli veciz tespiti yapar:

5.1.5.1.2. Muhammed kavminin ahlak reformcusu olmak istedi

“İslam’ın tebliğcileri İslam’ın Cahiliyye ahlakına ve alışkanlıklarına son verdiklerini söyledikleri zaman, maksatları Arap müşrikliğinin İslam’dan farklı olan barbarca an’aneleri ve vahşi mizacıydı. Muhammed bunları lağvetmekle kavminin ahlak reformcusu olmak istedi” (I. 311).“Hadd-i zatında İslam’ın hedef aldığı şey, putperestlik devrinin fazilet külliyatının öğrettiği hilmin daha yüksek bir çeşidinden başka bir şey değildir” (I.312).

Goldziher’in Cahiliyye kavramına dair bu değerlendirmelerinin ondan bir asır sonra benzer semantik değerlendirmeleri yapacak olan Toshihiko Izutsu’nun öncüsü ve habercisi olduğunu da burada eklemekten geçmemek gerekir.

5.1.5.1.3. İslam ahlak merkezli bir öğretiler

Goldziher cehl-cahiliyye-hilm bağlamında yaptığı değerlendirmelerde İslam’ın ibadet ve fıkıh merkezli bir öğreti olmaktan ziyade ahlak merkezli bir öğreti olduğuna dikkat çeker. Bu düşüncesini temellendirmek için de İslam’ın Cahiliyye insanından terk etmesini istediği hususların ahlaki hususlar olması gerçeğine – yukarıda aktarılan - “İslam hilmin daha yüksek bir şeklinden başka bir şey değildir” sözüyle işaret eder (I. 312-313).

Goldziher zaman içerisinde câhil/halîm zıddiyetinde hilmin yerini mümini’in aldığını ve insanları cahil ve mümin şeklinde taksimata tabi tutanların da görüldüğünü sözlerine ekleyerek bu bahsi noktalar (I. 313-314).

5.1.5.2. Müşriklik ve İslam’da mevtaya tazim meselesi

1.

Sık sık dikkat çekmeye çalıştığımız üzere Goldziher bu eserinde orijinal İslam’dan sapmaların ortaya çıktığı alanlara ve konulara ağırlık vermekte, bu konuları ele alırken her vesileyle orijinal İslami öğretiyi ön plana çıkarmaya özen gösterdiği dikkatlerden kaçmamaktadır. Nitekim o bu bahsi sona erdirirken yaptığı sonuç değerlendirmesinde kabirler etrafında oluşan çeşitli tazim türlerinden bahisle de bu tevhitçi hassasiyetini açık ve net olarak ifade etmektedir:

“ Bunlar, diğer pek çok şeyde olduğu gibi, müşriklikten tevarüs edilerek İslam’da kabul bulmuş, İslami şekle bürünmüş müşrik adetleridir” (I.326).

Yukarıdaki başlık altında da o konuya girmeden önce İslam’ın saf ve katıksız tevhit öğretisini hatırlatmaya yönelik yorumlar akabinde, Müslümanların bu öğreتيye aykırı İslam öncesi bazı uygulamaları bile zorlama tevillerle meşrulaştırma çabası içerisine girebildiklerine dikkat çeker (I. 315-316). Bilhassa ölmüş atalara tazim ve onların yüceltilmesi kültü(rü) konusunda hem Araplarda hem de komşu kültürlerdeki uygulamalarla mukayeseli olarak konuyu derinleştirir (I. 317-318)

5.1.5.2.1. Buhari hadislerini kesin delil gibi kullanan Goldziher

Goldziher’in polemik türü rivayetlerin sıhhati konusunda oldukça olumsuz bir kanaate sahip olduğu, bu sebeptendir ki en muteber kaynaklarda da yer alsa bu tür rivayetleri daha ziyade geç dönemlerin hadisleşmesi olarak gördüğü, kaynak ve isnat unsurunu belirleyici bir kriter olarak görmediği bu kitap

boyunca sık mülâhaza edilen bir husustur. Muhtemelen bu gibi örneklerden yola çıkarak muhafazakar İslami kesimler onu hadisleri kabul etmemek gibi toptancı bir ithamla değerlendirmeyi alışkanlık edinmiş görünmektedirler. Ancak bilhassa bu kitap dikkatli bir şekilde incelendiğinde bu toptancılığın yanlışlığını gösteren tam aksi yönde pek çok örneğin bulunduğunu da görmekte zorlanmayacaklardır.

İşte Goldziher'in hadis kaynaklarındaki bütün rivayetlere kuşkucu yaklaşmasının söz konusu olmadığını, bilakis pek çok konuda muteber hadis kaynaklarındaki pek çok rivayeti tarihsel gerçekliğin ifadesi olarak delil olarak kullandığı da gösteren delillerin örneklerinden bazıları bu bölümde de yer almaktadır. Nitekim onun atalar üzerine yapılan yeminlerle ilgili şu ifadeleri, hadis rivayetlerini gerektiğinde tarihsel gerçekliği yansıtan deliller olarak rahatlıkla kullanabildiğini göstermesi bakımından fevkalade önemli olsa gerektir:

“...makbul yeminin yalnız Allah adına olan yemin olduğunu söyleyerek, Muhammed böyle yeminleri yasakladı” (I.316).

Burada Goldziher'in bu şekilde kesin ifadelerle kurduğu cümlelerin dipnotlardaki dayanağı ise Sahih-i Buhari'den başkası değildir.

Mamafih o az ileride kendi yöntemince tarihselliğinden kuşku duyduğu rivayetlerin Hz. Peygamber'e "söylettirildiğinden" dem vurmaktan da geri kalmamaktadır (I.316).

Ama onun temel dayanağı rivayet olan konularda kesin bir dille konuşarak adeta tarihi gerçeklerden söz edercesine ifade kullandığı başka örnekleri de burada zikretmek gerekir ki, bunlardan birisi "Peygamber'in Âmir b. et-Tufeyl'i Müslüman yapmak için beyhude yere uğraştığı" (I. 323) şeklindeki ifadesi ile biraz temkinli bir ifade kullandığı "Muhammed'den mervi bir hadiste Allah ve Rasulünden başkası için olan "hımâ (koruma alanı)nın" yasaklandığı anlaşılır⁹⁹(I. 323-324). Benzer bir uygulama olarak mezarlara/kabirlere ilticagah olarak sığınma adeti hakkında bilgi verir (I. 324-325).

2.

İslam'ın tevhidinden sapma olarak gördüğü atalara yemin adetinden sonra Goldziher bu defa Arap kahramanların ve büyük şahsiyetlerin kabirlerinin yanına dikilmesi adet olan "ansâb (dikili taşlar)" ve "safaih(mezarlar üstüne yığılı yassı kapak taşları)" meselesine el atar(I. 318-327) Bu konuyu ele alırken bu mukaddes dikili taşlara doğru hızla gidildiğine dair uygulamanın, daha sonra Safa-Merve arasındaki hızlı yürüme adetinin aslında bu Cahiliyye adetinin izlerini taşıdığını söyler ki(I. 319, dpnt.:20) bu iddianın harici bir benzerlikten öteye geçmeyen iyi temellendirilmemiş bir varsayım olduğunu kabul ve itiraf etmek gerekir.

Cahiliyye Araplarında kahraman mezarları kültü(rü) etrafında gelişen bu gibi uygulamaların, İslami dönemde evrilerek evliya mezarları üzerine yapılan türbelere dönüştüğüne dikkat çeker (I. 322). Keza Arap kahramanların mezarlarının bir ilticagah olarak kullanılması uygulamasının da evrilerek evliya türbelerinin kutsallığına ve dokunulmazlığına evrildiğine dikkat çekerek (I. 325-326), bunun maşrık'tan ziyade Mağrip bölgesinde daha yaygın olduğunu söyler (I. 326).

III.

⁹⁹ Bu cümleye dair düşülen dipnotta "Şüphesiz bu beyan asılsızdır" denmekteyse de, ardından "Bu ifadede, Peygamber'in bizzat istemediği, hatta daima kesin bir ifadeyle reddettiği bir ibadetten bahsedilmektedir" denmektedir (I. 324, dpnt.:47). Burada ilk bakışta çelişkili görünen bu ifadelerin çeviriden mi yazardan mı kaynaklandığı sorusunu sormak kaçınılmaz olmaktadır.

İslam öncesinde kahramanların kabirleri ve bu kabirler etrafına dikilen taşlar (ansâb) sadece üzerine yemin edilen objeler olarak değil aynı zamanda onlar için kurban kesme merasimlerinin icra edildiği mekanlar ve zeminler olarak ta kullanılmıştır (I. 327). Bu İslam öncesi Arap adeti de Goldziher'in peşinde olduğu orijinal İslam'dan sapmalar listesinin bir unsurunu oluşturmaktadır:

5.1.5.2.2. Ölüler için kurban kesmek

Özetle Goldziher, nasıl mezarlara yemin etme adetini İslam tamamen kökünden söküp atamamışsa, benzer şekilde Araplarda yaygın olan ölülere kurban kesme adetinin (I.332) de İslam'da varlığını sürdürmesini engelleyememiştir (I. 328).

“Biz az önce mevtaya kurban kesmeyi bir ibadet fiili olarak zikrettik. Bu iş sadece bedevi toplumunda bugüne kadar muhafaza edilmekle kalmamış, İslami bir tevile Sünni İslam'ın dini hayatına girebilmiştir” (I.328).

Goldziher ölüler için kurban kesme uygulamasının eski ölüler kurbanının bir bakıyesi olduğunu vurgulamakla beraber (I. 329) İslam'da kurban bayramında kurban kesme adetinin İbrahim'in oğlunu kurban etmek istemesi olayının hatırasına bağlandığını da hatırlatarak (I. 329), aradaki farka işaret etmeyi ihmal etmez. Ama yine de *“Eski Arap mevta kurbanının kalıntıları İslam'da başka şekiller altında baki kaldı”* (I. 329) diyerek bu tespitin örneklerini gerek literatürden gerek antropolojik çağdaş araştırmalardan süzerek sunar (I.329-335).

Kabir ve mevta bağlamındaki bir başka sapma olarak Goldziher – sadece eski Araplar'da değil Doğu Hıristiyanlarında da görülen (I. 334- 335, dpnt.:99) ölüye ağlama, ağıt yakma ve kendini paralama gibi uygulamaların da İslam'da varlığını sürdürdüğünü listeye ekler:

“...erkek ve kadınlardan oluşan matemzedeler, çok acıklı feryatlara başlarlar ki, Muhammed, Arapların diğer birçok matem adetinin yanı sıra bunu da hususiyle, putperestlikle ilgili şeyler meyanında inananlarına şiddetle yasaklamıştır” (I. 335).

Mamafih Cahiliyye adetlerinin İslami dönemde varlıklarını şu veya bu ölçüde ve biçimde devam ettirdiklerini geniş olarak ele alan Goldziher, bu amaçla kullandığı literatürde bazen İslami bazı uygulamaların geriye yansıtılarak Cahiliyye dönemi olaylarının anlatımında etkili olabildiğine de işaret etmeden geçmemektedir (I. 332, 336).

IV.

Ölüler ve kahramanlar uğruna saçlarını feda etme ve onlara sunma adeti de İslam öncesinde Araplarda da diğer toplumlarda da mevcut olup İslami döneminde varlığını sürdüren uygulamalar olarak Goldziher'in araştırma-inceleme konuları arasında yerini almıştır (I. 338-342).

Cahiliye döneminde hac ibadeti sona erince ifa edilen saç kesme adetinin İslam'da da devam ettiğine dair değerlendirmeler yanında Goldziher'in saç kesmenin ihram uygulamasının sona erişinin ilanı anlamına geldiğine dair İslami yorumları da eklemektedir (I. 340, dpnt.:119).

V.

Ölümler karşısında sabretmek bağlamında Goldziher sabr kavramının Cahiliyye Arabının meçhulü olmadığını ancak İslam'ın bu sabır kavramını ilk defa olarak Allah'ın emrine teslimiyet bağlamına oturttuğunu görüyoruz. Ona göre Cahiliyye döneminde kişisel metanetin bir ifadesi olan sabır, İslam ile birlikte dindarlığın bir parçası olarak görülür oldu (I.343-344).

Buna rağmen Goldziher, ölü arkasından matem tutma merasimlerinin(niyaha) tamamen ortadan kalkmadığına, bu uygulamaları yasaklamaya yönelik pek çok hadis rivayetinin de bu iş için yeterli

olmadığına (I.344), ancak hem Peygamber döneminde hem de müteakip dönemlerde dindar çevrelerin bu yasaklamaları titiz bir biçimde uygulamaktan da vaz geçmediklerine işaret eder (I.345).

Matem uygulamalarından bir diğeri vefat eden için süslenmenin terkedilmesini (ihdâd) üç günden fazla sürdürmemek gerektiği hususudur. Ancak Goldziher'in bunu bizzat Peygamber'in değil İslam'ın yasakladığına dair ifadesi- şayet tercümeden kaynaklanmıyorsa- oldukça problemlidir, zira bu yasak aksine Kur'an'da değil hadis rivayetlerinde ifadesini bulan bir yasaktır (I. 345).

İslam'ın Cahiliyye adetleriyle mücadelesinin bir parçası olarak Goldziher, Araplardaki ed-dehr (kader) lanet etme adetine karşı nitelikteki rivayetlerden de söz eder ve *"Bu kabil sözlerde İslam'ın tasvip etmek istemediği bir zihniyet ortaya çıkmaktadır ve buna İslam'ın muhalefeti dehr hadislerindeki görüştür"* diyerek (I. 346) konuyla ilgili rivayetlere atıfta bulunur.

Goldziher bu gibi olumsuz gelişmeler karşısında Peygamber'in ahabından itibaren dindar kesimlerin bu gibi Cahiliyye uygulamaları karşısında tepki vermekten geri durmadıklarını da örnekleriyle dikkatlere sunar ve ölü ve ölüm etrafında oluşan bu gibi Cahiliyye uygulamaları konusunda İngiliz antropolog Frazer'in yorumlarına müracaat etmeyi de ihmal etmez (I. 346-348).

5.1.5.2.3. Çadırdan türbeye

Bu uygulamalar arasında – ölüyü korumak ve gölgelendirmek için (I.349) - kabir üzerinde çadır kurmak ve bir süre kabrin yanında bekleme şeklindeki Cahiliyye uygulamasına da temas etmeden geçmez (I. 347,349). Bu uygulamaya karşı dindar İslami kesimlerdeki tepkilerden de bahseden Goldziher, sahabe ve müteakip dönemlere dair örnekleri hadis kaynaklarından derleyerek sunar. Bu örnekler arasında, kabir üzerine çadır kurmadan, buhurdanlık kullanmadan çabucak cenazenin defnedilmesi yönündeki vasiyetler dikkat çeker (I. 349).

Mamafih Goldziher'in durumu özetleme babında serdettiği şu ifadeler türbe kültürünü açıklamak bakımından yeterince aydınlatıcı görünmektedir:

"İleriki devirde çadır türbe haline geldi, kubbe ismini de bu mimari yapı muhafaza etti" (I.349).

Bu tespitin ardından giderek yaygınlaşan türbe kültürüne yönelik olarak – konuyla ilgili İslami yazında pek bilinmeyen – karşı tepkiler hakkında ilginç bilgiler veren Goldziher(I. 350), bu tepkilerin kabirlerde namaz kılınmasını yasaklayan hadislerde ifadesini bulan eski İslami zihniyetin hizmetinde olduğunu da sözlerine eklemektedir (I. 350).

5.1.5.2.4. Hadislerde ifadesini bulan eski islami zihniyet

Bu son cümlede kullandığı bu ifadeler, aslında onun hadis rivayetleri konusunda toptancı davranmadığını gösteren pek çok örneğe eklenebilecek niteliktedir. Ancak burada onun bu rivayetlerin bire bir Peygambere aidiyetinden ziyade bu rivayetlerin telkin ettiği zihniyetin Peygamber dönemindeki İslami zihniyeti temsil ettiğini ima ederek, bir anlamda "formülasyon" kavramına yaslanan bir değerlendirme yapmış olmaktadır.

Goldziher'in sapmalar listesinde yer alan bir başka husus ta cenaze namazlarının cami ve mescitlerde kılınmak istenmesi ve buna yönelik dindar İslami kesimlerin tepkisi meselesidir. Ancak Goldziher'e göre camide cenaze namazı kılınabileceğine dair hadis rivayetleri, aslında h. II. yy'da Hicaz'daki cari uygulamaların hadisleşmiş şekli olsa gerektir (I. 351)

5.1.5.2.5. Dikkat çekici bir detay: Goldziher tevhitçi nitelikteki rivayetleri sorgulamadan kabule yatkın

Goldziher'in bu eseri boyunca özel olarak hadis rivayetleri genel olarak ta İslami rivayet malzemesi konusunda sergilediği, ama kolaylıkla dikkatlerden kaçan bir yönü de onun İslam'ın saf ve katıksız

tevhit öğretisine aykırı görünen rivayetler konusunda oldukça eleştirel bir tavır takınan Goldziher'in sıra bu öğretilere uygun görünen rivayetlere gelince dikkat çekici bir iyimserlikle bunları kabule meyyal bir tutum sergilemesidir. Bu araştırma-inceleme boyunca da dikkat çekilen hadislerle ilgili değerlendirmelere bu gözle tekrar bakmak vardığımız bu sonucu destekleyen pek çok örneği görmek bakımından yeterli olacaktır.

5.1.5.2.6. Sapmalara karşı polisiye tedbirlerle mücadele de başarılı olamamıştır

Putperestlik matem geleneklerinin geri dönüşünü – ayrıca diğer din mensupları arasındaki benzer uygulamaları (I.352) - engellemek için zaman zaman bazı polisiye tedbirlere de baş vurulduğuna dikkat çeken Goldziher, bu durumu polisiye tedbirlerle bile Cahiliyye geleneklerinin önüne geçmenin ne kadar güç olduğunu gözler önüne serdiğinin delili olarak değerlendirir (I. 351-352). Hatta VII/XIII yy'da bu konuda resmi olarak yapılan görevlendirmelerin kapsam alanını belirlemeye yönelik talimatnamelerin bile uygulamaya konduğuna dikkat çeker (I.352-353).

Polisiye tedbirlerle bile önü alınamayan bu tür Cahiliyye adetlerini içerisinde İslam'ın en sert tavır takındığı konunun ölüye ağlama adeti olduğunu söyleyen (I. 354) Goldziher, bu konuda İslam'ın yasaklarının çok fazla etkili olamadığına, İslam'ın bu adetleri zayıf düşürmesine rağmen tamamen ortadan kaldıramadığına dair tarihten örnekler sunar (I.355-356).

Bahsin sonunda Goldziher, bu Cahiliyye adetlerinin İslami öğreti karşısındaki bu direncini ifade etmek üzere bazı hadis rivayetlerinin Peygamber'e isnat edildiğine dikkat çektikten sonra, tevhit öğretisine olan sempatisini tekrar dışa vuran şu cümlelerle konuyu noktalar:

“Muhammed'in ve akidesinin daha sonraki takipçilerinin bu kabilden müşrik adet ve itikatlarını tartdetmeye muvaffak olmasalar da, onlarla gayretli bir şekilde mücadelesini verdikleri bilinmektedir (I.357).

5.1.5.2.7. Goldziher temkinli metodik şüpheci

Bu ifadeler onun tevhit öğretisine olan sempatisini ima etmesi yanında onun İslam tarihinin pek çok gelişmesi konusunda şüphecilikten uzak bir dille “mücadelesini verdikleri bilinmektedir” demiş olması, onun hem Peygamber dönemi hem de müteakip dönemler konusunda hadis rivayetleri başta olmak üzere İslami rivayet malzemesine dayalı hiçbir bilgiyi kabul etmeyen revizyonistler veya onlara yakın aşırı şüpheciler kategorisinde değerlendirilemeyeceğini de açıkça gözler önüne sermektedir.

5.1.5.3. Cahiliyye ve islam lisanı

İslami öğretilerden sapmaların görüldüğü bir başka alan ise günlük dildir. Bu alanda da Cahiliyye dönemine ait kullanımlara karşı hadis literatüründeki uyarılar ve yasaklar üzerinde duran Goldziher, bu konudaki rivayetlerden bazılarını “ *‘Merhaba’ gibi bazı ifadeler, Peygamber'in bizzat kendi ağzından nakledilen hadislerle meşruiyet kazanmıştır*” (I.360) diyerek nötr bir tutumla, bazılarını ise “*...aşağıdaki ifade Peygamber'e söylenir*” (I. 360) diyerek kuşkucu bir yaklaşımla değerlendirdiği görülmektedir.

Daha da geniş olarak ele almaya elverişli böylesi ilginç bir konuyu birkaç sayfada ele alan Goldziher, incelemesinin özeti olarak şöyle demektedir:

“Bu misallerden İslam ilahiyatçılarının[ulemasının] dini sahada kullanılan lisanı zapt u rapt altına almak için nasıl titizlik gösterdiklerini görebiliyoruz” (I.362).

5.1.5.4. Künyenin şeref ızharı olarak kullanılışı

Tamamen kültürel bir konu gibi görünen künye meselesi bile Goldziher için İslami öğretilerden sapmalar konusuyla ilgisi itibarıyla üzerinde durulmayı hak etmektedir. Zira Arapçılık cereyanı taraftarları Arap olmayanları künye ile hitap etmekten kaçınmak istemişlerse de, bunda muvaffak

olamamışlar ve mevali arasında da künye uygulaması yaygınlık kazanmış, hatta bir kimseye ismiyle değil de künyesiyle hitap edilmesi ona duyulan saygının ifadesi olarak kabul edilmiştir. Goldziher bu hususu bazı örnekler üzerinden ele alarak sadece konunun önemine dikkat çekmekle yetinmiş görünmektedir (I. 363-364).

5.1.5.5. Siyahlar ve beyazlar

Cahiliyye ve Arapçılık – Şuubiyye tartışmalarıyla ilgili olarak Goldziher Arap kültüründeki siyah-kırmızı ayırımına da işaret etmeden geçmez. Bu ayırımı Arapların kendilerini esved (koyu, esmer, siyah) kategorisinde, Acem ve bilhassa Farşlıları ise ahmer (kırmızı, açık renkli) veya aşkar (açık renkli), asfar (sarı renkli) olarak niteleme adetine olduklarını ifade eder (I.365). Bu ayırmadan dolayı Arapların Türkler için kırmızı yüzlü (humuru'l-vucûh), İspanya Araplarının yerli Hıristiyan ahalisi için "Kırmızı oğulları (benu'l-hamrâ)", Frenkler için açık tenli (şukr; el-aşkar), Yunanlılar için sarı benizli (benu'l-asfar)

Bu siyah-kırmızı ikilisi bir arada kullanıldığında insanlar ve hayvanların tamamını ifade etmek için kullanıldığı gibi, sarı-beyaz ikilisi bütün cansızları ifade etmek için kullanılan bir ifadedir (I. 365-366).

5.1.5.6. Türklere dair hadisler

Goldziher'in bu bölümde daha önce yazdıklarına ek olarak kaleme aldığı bu bilgiler sistematik bir inceleme olmaktan ziyade muhtemelen araştırma- incelemeleri esnasında aldığı notlardan dikkat çekici olanların bir derlemesi görünümündedir. Mamafih bu konuda yapılacak kapsamlı ve derinlikli araştırmalar için yararlı olabilecek bu nadir notların değeri inkar edilemez (I. 367-368).

5.1.5.7. Arapça şiir yazmış araplaşmış iranlılar

Bu bir sayfalık ekte de Goldziher'in verdiği bilgiler özellikle o zaman için elyazması halinde bulunan bazı eserlerden nakledilmesi itibarıyla kayda değer görünmektedir (I. 369)

SONUÇ

Goldziher'in bu birinci ciltte İslam öncesi dönem İslami dönem ve bu ikisi arasındaki etkileşimler ve gelişmeler konusunda yaptığı değerlendirmeler, İslam'ın saf ve katıksız tevhit öğretisinden sapmaların kaynaklarını tespitiye yönelik olarak özellikle kabilecilik mülahazalarıyla ilgili gelişmeleri merkeze alan bir niteliktedir.

Bu amacın bir yan ürünü olarak Goldziher'in bu ciltteki araştırmalarının, İslami öğretiyi anlamak için kaçınılmaz olan İslam öncesi döneme dair gayet doyurucu bir tablo sunduğunu da söylemek yanlış olmayacaktır.

Daha da önemlisi – kendisi bunu açıkça ifade etmese de – Goldziher bu ciltteki tetkikatı ile İslami öğretinin Arap toplumunu ve Cahiliyye kültürünü nereden alıp nereye getirdiğini görmek bakımından kapsamlı bir mukayeseyi de bizlere sunmuş bulunmaktadır.

Goldziher'in bu ciltte yaptığı incelemelerin sonuçlarının İslam geleneğinde bu konuda yazılanlarla büyük ölçüde örtüştüğünü de burada eklemek gerekir.

Onun bu ciltte bizlere İslam geleneğinde yazılanlardan farklı olarak sunduğu en önemli katkıların, kendi zamanında Batı'da batı dillerinde yapılmış doğrudan ve dolaylı çalışmaların bir özetini de sunmuş olmasıdır ki, onun bu katkılarının aradan geçen yüz yıla rağmen hala İslam dünyasındaki Müslüman araştırmacıların meçhulü olduğuna dair değinilere zaman zaman dipnotlarda da işaret edilmiştir.

Bu mülahazaların ışığında Goldziher'in kitabının bu birinci cildinin orijinalitesini ve İslam araştırmalarına olan önemli katkılarının değerini hala muhafaza etmekte olduğu söylenebilir. Bilhassa

Cahiliye toplumunun Hz. Peygamber'e verdiği tepkileri daha iyi anlamak açısından Goldziher'in analizlerinin günümüz ilahiyat camiasının ve İslam araştırmacılarının büyük ölçüde meçhulü olduğunu söylemek mübalağalı olmasa gerektir. Zira İslam geleneğinde Peygamber'e ve Kur'an'a gösterilen tepkileri teolojik açıdan şirk inancının tevhit inancıyla uyumsuzluk arz etmesi şeklinde açıklama eğilimlerine ek olarak Goldziher'in konuya antropolojik açıdan yaklaşarak Cahiliye Arap telakkisindeki kahraman tiplmesiyle Peygamber'in temsil ettiği tiptemenin arz ettiği derin farklılık, uyumsuzluk ve uyumsuzluk üzerinde durarak, konunun sosyolojik ve antropolojik arka planına dikkatlerimizi çekmektedir ki, bu bakış açısının İslami çevrelerce bilinmeyen veya ihmal edilen fevkalade önemli bir yaklaşım olduğunu burada vurgulamak, aynı zamanda Goldziher'in Müslümanlara yönelik bir katkısı ve hizmeti olarak ta değerlendirilmelidir.

Elbette bütün bu araştırma- incelemeleri kaleme alırken Goldziher'in zihninde esas aldığı muhatap kitesinin Müslümanlardan ziyade Batılı okuyucu ve Batılı akademik çevreler olduğunu gözden uzak tutmamak lazımdır.

Yine gözden uzak tutulmaması gereken önemli bir husus Goldziher'in bu araştırma incelemelerini İslam'ı anlamak, İslam'ın saf ve tevhit inancı üzerine biriken tortuları ortaya sermek, bu öğretiden sapmaları gözler önüne sermek ve bütün bunların gerisinde ve altında yatan saf ve katıksız İslami tevhit öğretisini keşfetmek, bu suretle kendisinin evrensel monoteizm idealinin taşıyıcısı olarak orijinal İslam'ı ortaya çıkarmaktır.

Onun bütün bu çabaları, hatta İslam'a olan bu fevkalade müspet yaklaşımı elbette onun Müslüman olduğu anlamına gelmemektedir. Bilakis o dindar ve dürüst bir Yahudi olarak bu araştırmaları yapmakta, ama bu durum onun kendisini adeta bir Müslüman gibi hissetmesine engel olmamaktadır. Özetle Goldziher İslam'ı – kaynağı konusuna girmeksizin- verili bir durum olarak ele almakta ve -başka vesilelerle ifade ettiği gibi- İslam'ı yeryüzünde bir entelektüeli tatmin edebilecek yegane din olarak nitelemekte tereddüt etmemektedir.

12.03.2021 ANKARA 00.15

5.2. MUHAMMEDANISCHE STUDIEN (İSLAM KÜLTÜRÜ ARAŞTIRMALARI) - II - ÜZERİNE

Mehmet Hayri Kirbaşoğlu

20. 09. 2020

Kim olursa olsun ilim ve fikir erbabını herhangi bir kitap veya makalesine indirgeyerek anlamaya çalışmak yanlıştır. Bu husus Goldziher gibi polemiklere konu olmuş bir kişilik için daha da önemlidir. Ama en az bu mesele kadar önemli olan nokta ise, yazarın yazdıklarıyla neyi amaçladığı, onu bu çalışmalara sevk eden âmillerin neler olduğu hususudur. Bu açıdan bakıldığında onun İslam üzerine olan araştırmalarının teolojik, oryantalist veya misyonerlik amaçlı polemik eserlerden farklı olduğunu, zira onun İslam geleneğine bir kültür tarihçisi gibi yaklaştığını daha önce de vurgulamıştık.

Bu tespiti doğrularcasına eserin daha başında, esere yazdığı önsözün ilk satırlarında aynen şöyle demektedir: “MUHAMMEDANISCHE STUDIEN (İslam Kültürü Araştırmaları) nın ikinci cildi bizi, İslam’ın tarihi gelişimini tasvir eden, içinde kısmen teolojik, kısmen avami amillerin bulunduğu sahaya yönlendirmektedir” (II. 13). Büyük ölçüde hadis geleneği üzerine incelemelerin yer aldığı bu ciltte Goldziher’in amacının kültür tarihçisi bakış açısıyla İslam geleneğinin gelişim seyrini incelemek olduğu açıktır. Bunun anlamı ise bu kültür mirasına – gerçekleri yansıtıp yansıtmamasına bakmaksızın - sadece tarihte olan bitenleri anlamak için Müslümanların ortaya koyduğu eserler ver içerdiği rivayet malzemesi itibarıyla, - teolog gözüyle değil - tarihçi gözüyle incelenmesi gereken bir malzeme olarak baktığıdır.

Dahası Goldziher’in bu ciltte – bilhassa EKLER bölümünde - ele aldığı konuların başlıklarına bakıldığında onun amacının müspet yönünden söz etmek bile gerekmektedir. Zira o kendisinin evrensel idealinin en ideal taşıyıcısı olarak gördüğü İslam dininin tarihi gelişimi esnasında ortaya çıkan sapmalardan onu arındırmak istemektedir. Nitekim ele aldığı konuların, kendisinin çağdaşı ve dostu olan Müslüman entelektüellerin de temel ilgi alanlarını oluşturduğu gözden kaçmamaktadır. Kur’an ve Sünnet’e – yani orijinal İslam’a – dönüş hareketinin ve çağrısının aktif aktörleri olan bu Müslüman entelektüellerle olan dostluğu tesadüf olmasa gerektir. Burada onun geleneğe eleştirel yaklaşan yenilikçi entelektüel ve ulema ile olan irtibatı iki ihtimalden hali değildir: Ya Goldziher kendi evrensel monoteizm/tevhit ideali için en ideal taşıyıcı olarak gördüğü İslam geleneğinin sapmalardan,

yabancı unsurlardan ve eklemelerden arındırılması hedefini paylaşan bu Kur'an ve Sünnet'e dönüş çevrelerini bilinçli olarak tercih etmiştir, ya da bu çevrelerle olan tesadüfi dostluğu onu etkilemiş ve İslam'a olan bakış açısını etkileyerek, onu da orijinal İslam idealine yönlendirmiştir.

5.2.1. HADİS VE SÜNNET

Hangi ihtimal söz konusu olursa olsun, onun üzerinde duracağı kavramların başında Hadis ve Sünnet'in geleceği aşıkardır. Bu cildin ilk bölümü olan Hadis ve Sünnet başlıklı nispeten kısa bölümde (II. 17-47) Goldziher, hadis kelimesinin etimolojisine dair birtakım bilgiler ve buna dair örnekler sunduktan sonra bir kültür tarihçisi olarak yaptığı ilk önemli tespit şudur:

Hadis kelimesi dini alanda hem bizatihi Kur'an tarafından kendisini nitelendirmek için (mesela en-Nisâ,87; el-A'râf,185; el-Câsiye,6; Yusuf,111; el-Kehf,6; en-Necm,60; ez-Zümer,23, et-Tûr,34) hem de rivayetlerde Hz. Peygambere izafe edilen sözler için kullanılmış olsa da, zamanla Kur'an için kullanımı bir tarafa bırakılarak sadece hadis rivayetleri için kullanılır olmuştur. Bu dikkat çekici gelişme ile ilgili olarak Goldziher meselenin teolojik bir sebebi olabileceğine metinde değil de dipnotta işaret etmiş ve "inne ahsene'l-hadîsi Kitâbullah..." rivayetinin bazı versiyonlarında "inne ahsene'l-kelami Kitâbullah..." şeklinde oluşuna dikkat çekmiştir (II. 18). Burada ima edilmek istenen hususun Halku'l-Kur'an tartışmaları ile ya da hadis kavramını sadece rivayetlere hasretme çabalarıyla alakalı olduğunda şüphe yoktur. Muhtemelen Kur'an'ın mahluk olduğunu savunanların, bizatihi Allah'ın Kur'an'ı "hadîs" ve hatta "muhtes (sonradan ortaya konan, yaratılmış) olarak nitelendirmesini (el-Enbiyâ,2; eş-Şuarâ,5) kendi lehlerine bir gerekçe olarak göstermelerini etkisiz hale getirmek için "hadîs" kelimesi "kelam" kelimesiyle değiştirilmiş olsa gerektir. Ya da hadis kelimesinin kapsamına her şeyden önce Kur'an'ın girdiğini ileri sürerek hadis dendiğinde önceliği Kur'an'a vermek isteyenlere karşı hadisi sadece rivayetlere hasretme düşüncesinin bir sonucu olabilir. Verilen bu bilgiler ise hadis kelimesinin baştan beri sadece Peygamber sözleri için kullanılmadığı anlamına gelmektedir ki, Goldziher'in dikkat çektiği bu önemli husus, günümüzde hala gündemde yer almakta olup, Hadis kavramına Kur'an'ın kendisinin de dahil olduğunu vurgulayan kesimler, özellikle de Kur'an merkezli yaklaşıma vurgu yapan çevreler tarafından dile getirilmektedir ¹⁰⁰.

Bu değerlendirmeleri yaparken Goldziher, yukarıda alıntılanan rivayetin vazettiği düsturun – yani Hadislerin en güzelinin Kur'an ve hidayet(doğru yol)ın en güzelinin Muhammed'in hidayet(doğru yol)u olduğu esasının- ümmet tarafından memnuniyetle kabul edildiği ve geniş bir biçimde yayıldığını söyledikten sonra, bu düsturun bir vaazında Peygambere şöyle "söylettirildiğini" ifade etmiştir(II. 18). Buradaki "Peygamber'e söylettirilmiştir" ifadesinin ne anlama geldiği üzerinde biraz durmak yerinde olacaktır. Zira bu ifade bu düsturun uydurularak peygambere izafe edildiği anlamına gelebileceği gibi, ümmet içerisinde var olan bu düsturun Peygamber ağzından ifadelendirilmiş olabileceği (formulation) anlamına ya da klasik İslami ilimler geleneğinin de malumu olduğu üzere "Sünnet'in Hadisleşmesi" olgusu ¹⁰¹

¹⁰⁰ Mesela bkz.: <https://ambmacpc.com/2018/08/31/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%AF%D9%8A%D8%AB-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86/>

¹⁰¹ <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/608813>; <http://www.hayrikirbasoglu.net/?p=587>.

anlamına da gelebilir. Nitekim bu çalışmanın daha önceki bölümlerinde Goldziher'in bu yönde bazı yorumları olduğunu görmüştük.

Goldziherin hadis rivayetlerine bakışını değerlendirmek için sadece tek bir örnekten yola çıkmak elbette ilmi açıdan doğru değildir. Bu amaçla onun konuyla ilgili diğer görüş ve değerlendirmelerine de bakmak gerekir. Zaten o da bir sonraki sayfada hadis rivayetleri konusuna genel olarak nasıl baktığına dair fevkalade önemli nitelikte şu açıklamaları yapmaktadır:

1) Peygamber'in muttaki müridleri, onun irad ettiği tâlimî sözleri Üstada isnâden tam bir ihtimamla nakletmiş bulunmaktadırlar. 2) Peygamber'in, yerine göre, umumi veya hususi olarak bildirdiği her şeyi, Ümmetin tâlim ve terbiyesi gayesiyle muhafaza etmeye gayret göstermişlerdir. 3) Bu sözler, ya kendisi tarafından tesbit edilmiş dinî vazifelerin tatbikatına taalluk ediyor, veya günlük hayata ve ictimai münasebetlere, yahud da geçmiş ve geleceğe âid bulunuyordu. 4) Peş peşe gelen seri fetihlerinin kendilerini götürmüş olduğu uzak ülkelerde Muhammed'in müridleri, onun bu hadîslerini, onları kendi kulaklarıyla duymamış olanlara ulaştırmışlardır. 5) Peygamber'in vefatından sonra, onun zihniyetine göre ifade edilmiş olarak gördükleri veya yüksek kurtarıcı vasıfta buldukları tâlimî mahiyette pek çok sözü kendiliklerinden onlara katmışlardır. 6) Bununla beraber bunları ona isnad etmekte herhangi bir endişeye kapıldıkları da yoktu. 7) Bu sözler, dinin tatbikatı konusunda ve Peygamber'in bizzat huzurunda gelişmiş bulunan ve bütün müslüman dünyasınca düstur edinilecek olan şeriatin icrası hakkında bilgi vermekteydi. 8) Aşağıdaki ana bahislerde arz etmeyi düşündüğümüz âmillerin te'sir altında, nesiller boyunca pek mühim nisbetlerde gelişecek olan hadîs malzemesinin temelini bunlar teşkil etmiştir.

9) Emin vesikaların yokluğu sebebiyle rivayetlerin sahilik dereceleri üzerinde, hattâ Peygamber'den hemen sonra gelen nesille ilgili olanlar hakkında, az çok doğru olabilecek bir görüş beyanına kalkışmak pervasızlık olacaktır. 10) Hadîslerin engin külliyatıyla olan devamlı ilişki, o kadar ihtimamla tasnif olunmuş kitaplardaki yığılı malzeme hakkında, bizi, iyimser bir îtimattan ziyade, şübheyle dolu bir temkine götürecektir. 11) Hattâ rivayetlerin büyük bir kısmına karşı Dozy'nin [1820-1883] beslemekte olduğu güvene biz pek ulaşabilecek değiliz. 12) Daha ziyade onların ekseriyetini, İslam'ın, ilk iki asır zarfındaki, dinî, tarihî ve ictimai inkişafının neticesi olarak göz önüne almak cihetine gideceğiz.

13) Rivayetler bizce, İslam'ın gençlik devri tarihinin birer vesikası değil, fakat bu dinin geçirdiği inkişafın daha ileriki devrelerinde Ümmet içinde ortaya çıkmış temayüllerin birer şahidi olacaklardır. 14) Hadîsler bize, bu dinin muhalif kuvvetlerden ve inadçı muhalefetlerden kurtulup sistemli bir terkip hâlinde tanzim olunduğu devirlerdeki İslam'ın gösterdiği inkişaf seyri hakkında takdiri imkânsız kıymette müşahedeler takımı takdim etmektedir. 15) İslam'ı anlamak için gerektiği gibi, bu bakımdan da hadîsleri değerlendirmek ve tanımak mühim olmaktadır. 16) Hakikaten bu dinin en şayan-ı dikkat inkişaf merhaleleri, rivayetlerin müteselsil teşekkülüyle birlikte gitmektedir(II. 18-21).

Goldziher'in hadis literatürüne ve rivayet malzemesine bakışını özetleyen bu paragraflar üzerinde uzun uzun durmayı gerektirecek kadar önemli ve değerlidir. O yüzden yapılacak

satır satır bir analiz onun Hadise bakışının daha sağlıklı bir şekilde anlaşılması açısından bize çok şey söyleyecektir.

Metin bir bütün olarak ele alındığında ilk dikkat çeken husus yazarın dürüst ve samimi üslubudur. Dolayısıyla onun bu metindeki düşüncelerini ifade ederken politik/diplomatik/polemik/demagojik bir dil kullanmaktan uzak olduğunu belirtmek gerekir. Bu husus yazarın düşüncelerinin analizi esnasında bizlere pek çok noktada ışık tutabilecek önemli bir ipucu teşkil edecektir.

Şimdi satırları 1-16 arasında numaralandırdığımız bu metnin tahliline geçelim:

1-3) satırlarda Goldziher açık ve net bir biçimde Peygamberin arkadaşlarının onun Peygamberlik misyonuyla ilgili sözlerini tam bir titizlikle aktardıklarını ilan etmektedir. Burada onun bu aktarımın “tam bir ihtimamla” yaptıklarını vurgulama ihtiyacı hissetmesi oldukça anlamlıdır. “Üstada isnaden” ifadesi ise Peygamberin arkadaşlarının ona ait olanlarla olmayanları karıştırmamak için bilinçli bir aktarıma başvurduklarını göstermektedir. Genelde İslami hassasiyeti andıran bu ifadelerin Goldziher’in ağzından çıkmış olmasının ayrı bir anlamı olduğu açıktır.

Ancak burada özellikle dikkat edilmesi gereken nokta şudur ki Goldziher Hadis literatüründen ve bu literatürdeki rivayetlerden değil “tarihte gerçekte olan bitenden” söz etmektedir. Ama daha dikkat çekici olan ise, gerçekte tarihte olan bitenlere dair Goldziher’in bu bakışının İslam geleneğinden daha iyimser hatta romantik olmasıdır. Zira İslam geleneğinde de Hz. Peygamberin İslami mirasının gelecek nesillere sadakatle aktarıldığı genel olarak kabul edilse de, kasıtlı ve kötü niyetli olmasa bile elde olmayan sebeplerle, mesela yanlış anlama sonucu olarak bu aktarım esnasında bazı yanlışlıkların yapıldığı, bir takım unsurların bu mirasa eklenildiği ve bazı unsurların da göz ardı edildiği – klasik ve çağdaş İslam uleması tarafından müştereken - kabul ve itiraf edilmektedir ¹⁰².

4) İlk Müslümanların bu nebevi mirası yeni fethedilen bölgelere ve ülkelere aktarmış olduklarını da sözlerine ekleyen Goldziher, bu konuda da İslam geleneğiyle tamamen örtüşen bir bakış açısını benimsemiş durumdadır.

5) *“Peygamber’in vefatından sonra, onun zihniyetine göre ifade edilmiş olarak gördükleri veya yüksek kurtarıcı vasıfta buldukları tâlimî mahiyette pek çok sözü kendiliklerinden onlara katmışlardır”* şeklindeki cümle ise biraz detaylı olarak incelenmeyi gerektirmektedir. Zira burada “onun vefatından sonra” derken ilk Müslüman nesilleri mi, onları takip eden nesilleri mi kastettiği yeterince açık değildir. İlk nesilleri kastettiği varsayılsa bile, onların bunu ahlaki olmayan amaçlarla değil tamamen iyi niyetle yaptıklarını vurgulayarak Goldziher önceki iyimserliğini sürdürmüştür. Burada muhtemelen Peygamber dönemine ait anonim bazı nosyonların ya da tasavvurların kalıba dökülerek hadis rivayeti haline getirilmesi gibi bir süreçten söz etmektedir. Bu süreç çağdaş ifadeyle “Sünnetin Hadisleşmesi” veya “formulation” tabir edilen bir olguya tekabül etmektedir. Ancak burada dikkat edilmesi

¹⁰² Bu konuda sayısız örnek vermek mümkün ise de, derli toplu olması itibarıyla birisi klasik diğeri çağdaş iki esere dikkat çekmek yeterli olacaktır: ez-Zerkeşi, *Hz-Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler* (OTTO Yayınları, Ankara, 2020), H. Musa Bağcı, *Hadis Rivayetinde Sahabenin Kavrama ve Nakletme Sorunu* (İlahiyat Yayınları, Ankara, 2004).

gereken nokta, Goldziher'in bir "uydurma/iftira" olgusundan veya aslı olmayan bir şeyi peygambere yamama gibi bir olgudan asla bahsetmemesidir. Son bir ihtimal ise, bazı sahabilerin birtakım merfu rivayetlere yaptıkları iyi niyetli açıklamalar veya eklemelerin kastedilmiş olmasıdır.

6-7) Nitekim bu iki cümlede onların bu tasarrufta bulunurken amaçlarının İslam'ın daha iyi anlaşılıp uygulanmasını sağlamak olduğunu, bu sebeple bunu yaparken herhangi bir suçluluk duygusu hissetmediklerini söylemesi, Goldziher'in kastının "uydurma/iftira" değil "formulation" olabileceğine dair kanaatimizi güçlendirmektedir. Mamafih bu süreçte Peygamber döneminde aynen bulunmayan bazı hususların Nebevi mirasın ruhuna aykırı olmadıkça bu miras kapsamına alındığını, yani nebevi bir nosyonun kapsamının "genişlemesi (expantion)" şeklinde bir sürecin de söz konusu olabileceğini göz ardı etmemek gerekir ¹⁰³.

8) "Aşağıdaki ana bahislerde arz etmeyi düşündüğümüz âmillerin te'siri altında, nesiller boyunca pek mühim nisbetlerde gelişecek olan hadîs malzemesinin temelini bunlar teşkil etmiştir" diyerek sözlerine devam ederken Goldziher iyimser pozisyonunu hala muhafaza etmektedir. Zira yüzyıllar içerisinde gelişen, genişleyen ve artan hadis rivayet malzemesinin yine de bir "çekirdeği" veya "mayası" bulunduğunu kabul etmektedir. Ona göre hadis literatürü bir bina olarak tamamen Peygamber döneminin ürünü olmasa da, bu binanın en azından temellerini onun nebevi mirası teşkil etmektedir.

Bu sözler onun hadis literatürüne bakışının özet bir ifadesi sayılabilir. Bu özeti açacak olursak, içerisinde şu gibi tespitleri barındırdığı söylenebilir:

- a) Goldziher'in hadis literatürüne yaklaşımı çoğu İslam araştırmacısının zannettiği gibi "düşmanca" değildir.
- b) Goldziher bu malzemenin tamamının asılsız ve uydurma olduğu görüşünde de değildir.
- c) Goldziher bir öz veya çekirdek olarak nebevi mirasın varlığını kabul etmekle birlikte, zaman içerisinde bu mirasa ait olmayan unsurların da bu malzemeye karıştı(rıl)dığı kanaatindedir.
- d) Onun bu yaklaşımı muhafazakar İslami kesimlerin savunmacı ve toptancı tutumuna aykırı olsa da, tahkik ehli klasik ve çağdaş İslam ulemasının tutumlarıyla uyum halindedir. Zira onlara göre hadis rivayet malzemesi içerisinde nebevi mirası yansıtan sağlam malzeme barındırdığı kadar, nebevi mirasa sonradan eklenen unsurları da barındırmaktadır. Zaten mevzu(uydurma), batıl (asılsız), kizb/mekzub(iftira) niteliğindeki rivayetlerin literatürde varlığı da onların bu ihtiyatlı görüşlerinin gerekçelerinin başında gelmektedir. Bu sebeptendir ki – başta Re'y ehli geleneği olmak üzere- klasik ve çağdaş pek çok İslam uleması hadis literatürü ve rivayet malzemesi konusunda ihtiyatlı ve eleştirel bir tutum benimseme yönüne gitmişlerdir. Bu bağlamda Goldziher'in konumu, tahmin edileceği gibi, Re'y ehli geleneğine daha yakın durmaktadır ki, onun çağdaşları olan Müslüman entelektüellerin ve ulemanın da bu geleneğin devamı olan yenilikçi ve eleştirel çizgiye mensup olması asla bir

¹⁰³ Gerek formülasyon gerek nebevi mirasın kapsamının genişletilmesi süreçleri ve mekanizmaları konusunda Fazlurrahman'ın *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu* (Ankara Okulu Yayınları, Ankara,2013, 5. Bsk.) adlı eseri kadar aydınlatıcı bir başka eser olmasa gerektir.

tesadüf değildir. Elbette bunun bir tesadüf olmamasının altında Goldziher'in reformist Yahudi geleneği mensubu olarak benimsediği eleştirel ve yenilikçi eğilimlerinin yattığını da söylemek mümkündür.

9) *“Emin vesikaların yokluğu sebebiyle rivayetlerin sahilik dereceleri üzerinde, hattâ Peygamber'den hemen sonra gelen nesille ilgili olanlar hakkında, az çok doğru olabilecek bir görüş beyanına kalkışmak pervasızlık olacaktır”* şeklindeki cümleleri de üzerinde titizlikle durmayı gerekli kılmaktadır, zira bu ifadeler muhafazakar savunmacı İslami kesimler tarafından hem yanlış anlaşılmaya hem de çarpıtmaya müsait ifadeler olarak durmaktadır.

Dikkatli bir ifade kullandığını varsayarak Goldziher'in burada bahsettiği “emin(güvenilir) vesika” ile rivayetler arasını ayırmak gerektiği rahatlıkla ileri sürülebilir. Bu güvenilir vesika denen şey bir hadis rivayeti – mesela Peygamberin diplomatik ve idari mektuplarının orijinaleri – de olabilir veya başka bir vesika ya da nesnel bulgu veya kanıt ta olabilir. Burada önemli olan Goldziher'in kesinlik ve güvenilirlik arayışıdır.

Gerçi Hz. Peygamber dönemine dair güvenilir denebilecek nesnel bulgu ve malzeme konusunda son onlu yıllarda dikkat çekici bir artış gözlemlenmektedir. Ancak bunların bile arkeoloji disiplini çerçevesinde birçok bilimsel inceleme ve araştırmaya muhtaç olduğunu unutmamak gerekir. Bu sebeple Goldziher'in şikayetçi olduğu “güvenilir vesika yokluğu” nispeten azalmış görünse de onun bu tespitinin hala büyük ölçüde geçerliliğini koruduğunu söylemek mümkündür.

Bu yaklaşımın tabii bir sonucu olarak Goldziher'in Peygamber döneminden kesin bir dille konuşmanın zorluğundan bahsetmesi, hatta az-çok doğru olduğu iddia edilebilecek bir tablo sunulmasını bile “pervasızlık” olarak nitelendirmesi, onun bilimsel titizliği ve bilimsel etik anlayışı çerçevesinde değerlendirilmelidir. Onun müteakip cümlesindeki teşhis ve tespitini de bu açıdan değerlendirmek gerekir:

10) *“Hadislerin engin külliyatıyla olan devamlı ilişki, o kadar ihtimamla tasnif olunmuş kitaplardaki yığılı malzeme hakkında, bizi, iyimser bir itimaddan ziyade, şübheyle dolu bir temkine götürecektir”.*

Sanırım buraya kadar, muhafazakar savunmacı olsun, yenilikçi eleştirel olsun İslam uleması ile Goldziher'in hadis rivayet malzemesine olan yaklaşımı arasındaki ortak payda veya zemin bu cümleden itibaren azalmakta ve bütün İslam ulemasıyla değilse de muhafazakar savunmacı İslami kesimlerle Goldziher arasındaki ayrışma bu noktada başlamaktadır. Sözü uzatmadan şunu bilhassa vurgulamak gerekir ki muhafazakar savunmacı İslami çevrelerin İslami literatüre – başta da hadis literatürüne- olan genel yaklaşımı, iyimser, güven merkezli, teslimiyetçi ve tabii olarak savunmacı ve yüceltmeci iken, Goldziher “şüpheli bir temkin”e yakın durmaktadır. Burada muhafazakar İslami çevrelerin son derece vulgar bir tarzda kullandığı “şüphencilik” ten ziyade bilimsel bir yaklaşım olarak “metodik şüphencilik”le karşı karşıya bulunduğumuz bilhassa vurgulamak gerekir. Öte yandan Goldziher'in merkezi kavramının “şüphencilik” değil “temkin” olduğu da dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu ise – şiddeti ve dozu bir yana - İslam geleneğinde erken dönemlerden itibaren mevcut olan bir zihniyet ve metodu anımsatmaktadır. Hz. Âişe, Ali, Ömer ve İbn Mes'ûd gibi “fakih

sahabiler”in hadisler konusunda Kur’an ve akıl-mantık merkezli eleştirel tutumları ve bu tutumun sonraki dönemlerdeki ifadesi olan şu iki aforizma bu zihniyet ve metodun erken kökenleri konusunda yeterince fikir verici olsa gerektir:

- Abdurrahman b. Mehdi (ö.198/813) :
“ İki şeyde hüsn-i zanna yer yoktur: Hüküm(Yönetim-Yargı) ve Hadis” ¹⁰⁴
- Ebu’l-Kâsım el-Belhî (ö.310/931) :
“Sahihlik şartlarını taşımayan haberler hakkında su-i zan etmek vaciptir” ¹⁰⁵

Bu durumda Goldziher’in revizyonistler¹⁰⁶ gibi katı bir şüphecilikten ziyade rivayetlere ihtiyatla yaklaşmayı tercih eden, metodik şüphe veya temkin taraftarı olduğunu söylemek yerinde olur.

Buna rağmen Goldziher hakkında yazan muhafazakar kesimlerin onun hadis literatüründeki bütün rivayetleri toptan uydurma ve güvenilir kabul ettiğine dair iddialarını, bu durumda ihtiyatla karşılamak gerekeceği de ortaya çıkmaktadır. Mamafih onun bütün rivayet malzemesini mi yoksa siyasi, kelami ve fıkhi mezhepler arası polemiklerle ilgili anakronik rivayetleri mi kastettiği incelememizin ilerleyen sayfalarında daha net olarak ortaya çıkacaktır.

11) Hattâ rivayetlerin büyük bir kısmına karşı Dozy’nin [1820-1883] beslemekte olduğu güvene biz pek ulaşabilecek değiliz.

Goldziher’in bu ifadesi kendisini nereye yerleştirdiğini göstermesi bakımından anlamlı olsa da, bu sonuçta Dozy ile Goldziher arasındaki farkın oransal bir farktan öteye geçmediği gerçeğini ortadan kaldırmaz. Goldziher’in ihtiyat ve temkinle harmanladığı metodik şüpheciliğinin dozu Dozy’ninkinden elbette fazla görünmektedir. Ancak bunun sebebi Dozy’nin filolojik ve tarihçi yaklaşımına mukabil Goldziher’in kurucusu olduğu kabul edilen “İslambilim” perspektifinden yaklaşması, İslam geleneğine nüfuz etmiş olan yabancı unsurları ayıklamak ve “orijinal İslam”ı ortaya çıkarmak gibi bir amacının olması, onu daha eleştirel bir yaklaşım sergilemeye sevk etmiş olmalıdır.

12) Daha ziyade onların ekseriyetini, İslam’ın, ilk iki asır zarfındaki, dinî, tarihî ve ictimai inkişafının neticesi olarak göz önüne almak cihetine gideceğiz.

Goldziher’in Dozy’e göre daha eleştirel olmasının onun rivayet malzemesinin tamamını kuşkulu kabul ettiği anlamına gelmediğini gösteren net bir ifade bu cümledeki “onların ekseriyetini” kısmında açıkça görülmektedir. Ancak Goldziher’in ekseriyetten kastının ne olduğu da matematiksel değil kabaca ve tahmini bir dille ifade edilmiş durumdadır. Buna göre hadis literatürünün ve rivayet malzemesinin “tamamının” Goldziher’e göre kuşkulu olduğunu ileri sürenlerin iddialarının gerçekleri pek te yansıtmadığını söylemek dürüstlüğün bir gereğidir.

¹⁰⁴ el-Ukaylî, *Kitabu’d-Duafâi’l-Kebîr*, I. 9 (M. Hayri Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 37).

¹⁰⁵ el-Belhî, *Kabûlu’l-Ahbâr*, I. 17. (M. Hayri Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 37).

¹⁰⁶ <https://fikircografyasi.com/makale/retrospektif-dusunceler-ya-da-revizyonist-oryantalistler>

13) *Rivayetler bizce, İslam'ın gençlik devri tarihinin birer vesikası değil, fakat bu dinin geçirdiği inkişafın daha ileriki devrelerinde Ümmet içinde ortaya çıkmış temayüllerin birer şâhidi olacaktırlar.*

Bu metnin başında da burada da kullandığı “vesika” tabiri Goldziher’i anlamak bakımından anahtar bir role sahiptir. Goldziher rivayet malzemesinin tarihi belgeler veya arkeolojik nesnel bulgular gibi kesinlik arz eden bir malzeme olmadığını düşünmektedir. Ama öte yandan bu malzemenin İslam geleneğinin, İslam’ın maruz kaldığı tarihsel gelişim süreçlerinin anlaşılması bakımından önemini her vesileyle vurgulamakta oluşu onun bu malzemeye farklı bir bakış açısından güven duyduğunu da göstermektedir.

Goldziher’i anlamak bakımından önem arz eden diğer kelimeler ise “ümme” içerisinde ortaya çıkmış “temayüller” kelimeleridir. Bunlardan ilki olan “ümme” kavramı Goldziher’in İslami bir jargon kullanmaya özen göstermesi bakımından ilgi çekicidir. Diğerisi ise çok daha önemli bir kavram olan “temayüller” kelimesidir.

Bu kelime Goldziher’in evrensel monoteizm idealinin taşıyıcısı olarak gördüğü orijinal ve saf İslam’ı yabancı unsurlardan arındırmak için nelere göz dikmesi gerektiğinin ipuçlarını sunmaktadır ki, bunları daha önce işaret ettiğimiz siyasi, kelami, tasavvufi ve fıkhi akımlar, ekoller ve eğilimler olarak özetlemek mümkündür. Bu durumda Goldziher’in yoğunlaşmak istediği rivayet malzemesinin bu eğilimler ve akımların aralarında cereyan eden polemiklerle ilgili rivayetler olacağı aşikardır. Nitekim bu ciltte onun ele aldığı rivayetlerin tematik dağılımı da bu tespiti destekleyici niteliktedir.

Bu tespitlerin bir arada değerlendirilmesinden çıkan mantıki sonuç ise Goldziher’in temkinli ve ihtiyatlı metodik şüphecilüğünün hadis rivayet malzemesinin tamamına değil, siyasi, kelami, tasavvufi ve fıkhi akımlar, ekoller ve eğilimlerin eserlerinde yer verdiği polemik türü rivayetlere yönelik olduğu söylenebilir.

14) *Hadîsler bize, bu dinin muhalif kuvvetlerden ve inadcı muhalefetlerden kurtulup sistemli bir terki hâlinde tanzim olunduğu devirlerdeki İslam'ın gösterdiği inkişaf seyri hakkında takdiri imkânsız kıymette müşahedeler takımı takdim etmektedir.*

Bu satırlar açık ve net bir biçimde Goldziher’in rivayet malzemesine çeşitli İslami akım eğilim ve ekollerin tarihteki gelişmelerin izini sürmek için fevkalade değerli bir tarihi malzeme deposu olarak baktığını, bunların sıhhati ile ilgilenmediğini göstermektedir. Bir başka ifadeyle o bu rivayet malzemesi üzerinden İslami gelişmelere dair bir zihniyet analizi gerçekleştirmek istemektedir. Bu da onun evrensel monoteizm ideali projesiyle yakından alakalı bir hedef olarak görünmektedir. Muhtemelen bu hedef onun orijinal/asli İslam’ın ortaya konabilmesi için, tarihte maruz kaldığı gelişmeleri gözler önüne serilmesinin gerekliliğine inanmış olmasının bir sonucu olsa gerektir. Kesin olan ise bu rivayet malzemesinin Peygambere aidiyeti meselesinin – Müslümanları için temel nitelikte bir sorunsal olan bu meselenin- onun için asli değil tali bir mesele olduğudur.

15) *İslam'ı anlamak için gerektiği gibi, bu bakımdan da hadîsleri değerlendirmek ve tanımak mühim olmaktadır.*

Bu cümlede de hem İslam'ı hem de onun tarih içerisinde gösterdiği gelişmeleri anlamak bakımından rivayet malzemesinin ne kadar "mühim" olduğuna yapılan vurgu açıktır. Kolaylıkla fark edileceği gibi Goldziher bu rivayet malzemesine tıpkı Müslümanlar gibi fevkalade büyük bir değer ve önem atfetmektedir; ancak onun verdiği önem ve değer Müslümanların bakış açılarından tamamen farklı bir bakış açısının ürünü olduğu da ortadadır.

Goldziher'in bu bakış açısının muhafazakar İslami kesime ters gelmesinin sebeplerine de kısaca temas edecek olursak, şunları söyleyebiliriz:

- a) İslami ilimler geleneğinde hadis rivayet malzemesine genellikle dini alanı ilgilendiren bir kaynak, delil, nass, hüccet olması itibarıyla dogmatik ve teolojik yönüyle bakılmış, bu rivayet malzemesine kültür tarihi veya sosyal tarih malzemesi olarak bakma eğilimi ise yok denecek kadar cılız kalmıştır. Bu sebeple de İslami ilimler geleneğinde "sıhhat" meselesi adeta bir takıntı halini almış, bunun dışında uydurma rivayetler dahil rivayet malzemesinin toplumdaki çeşitli gelişmelere dair bir ipucu sunabileceği şeklindeki bakış açısına pek iltifat edilmemiştir. Özetleyecek olursak İslami ilimler geleneğinde rivayet malzemesi genellikle "hadis kültürü" çerçevesinde ele alınmış, ne yazık ki sosyal tarih, kültür tarihi, zihniyet tarihi veya sosyo-psikolojik açılardan bu malzemeye yaklaşma cihetine gidilememiştir. İşte Goldziher'in İslami rivayet malzemesine olan yaklaşımı İslam geleneğindeki egemen yaklaşımın aksine bir kültür tarihçisi veya zihniyet analizi peşinde koşan bir sosyal bilimci bakış açısının ürünüdür. Aradaki bu önemli fark idrak edilmediği içindir ki, İslami kesimler Goldziher'den ancak bir Müslümandan beklenebilecek geleneksel egemen yaklaşımı sergilemesini beklemektedirler. Bu haksız beklentileri ise ister istemez onu anlama yönünde bir çaba sergilemelerine adeta ideolojik bir engel teşkil etmektedir.
- b) Goldziher'in İslam'a dair çalışmalarına yön veren temel motivasyonun ne olduğunu anlamadan, ya da moda tabirle büyük fotoğrafı görmeden küçük fotoğraf karelerine bakarak ya da ormanı görmeden tek tek ağaçlara bakarak onu anlamaya çalışmak, kaçınılmaz olarak Goldziher'e şaşkınlık veya miyop bir bakış açısıyla sonuçlanacaktır. İşte İslami kesimlerin Goldziher'i yargılamadan önce anlamaya çalışmaları gerektiğini sık sık vurgulamamızın sebebi tam olarak budur.

16) Hakikaten bu dinin en şayan-ı dikkat inkişaf merhaleleri, rivayetlerin müteselsil teşekkülüyle birlikte gitmektedir.

Bu son cümleler onun hadis rivayet malzemesine bir kültür ve düşünce tarihçisi gözüyle baktığını ve bunların gerçekten Peygambere ait olup olmamasıyla pek ilgilenmediğini açıkça gözler önüne sermektedir. Buna bağlı olarak Goldziher'in gerek İslam gerek Peygamberi gerekse hadis rivayet malzemesi konusunda "yargılayıcı" olmaktan ziyade "anlayıcı" bir yaklaşım içerisinde olduğunu söylemek gerekir. Bu ise onunla ilgili olarak muhafazakar kesimlerin klişe halinde her vesileyle baş vurduğu "İslam düşmanı" veya "Hadis düşmanı" şeklindeki polemiklerinin gerçekleri yansıtmaktan hayli uzak olduğunu göstermektedir.

5.2.1.1. Hadis'in "metni"

Goldziher'in hadislerle ilgili konulara yaklaşımının bilhassa çağdaş İslam ulemasınınkinden farkı oluşu hususu, sadece beklentilerde değil üslupta da ortaya çıkmaktadır. Nitekim isnat ve

metinden oluşan “hadis” hakkında bilgi verirken, metin kelimesinin İslam öncesi kullanımlarına dair – İslam ulemasının eserlerinde rastlanması pek te mümkün olmayan - bilgiler sunması ¹⁰⁷, yine onun kültür tarihçisi perspektifinin bir sonucudur. Zira çağdaş İslam uleması ve araştırmacıları içerisinde hadis kelimesi hakkında bilgi verirken İslami kaynakların öncesine inebilenler yok denecek kadar azdır ¹⁰⁸.

5.2.1.2. Hadislerin yazılı nakli

Goldziher’i de işin içine katarak Oryantalistlerin hadislerin peygamber döneminde yazılmadığını iddia ettiklerine dair muhafazakar kesimlerin toptancı genellemesinin tam aksine Goldziher onları şaşırtırcasına şöyle demektedir:

“Kabul etmekte pekala haklıyızdır ki, rivayetlerin yazı ile tespiti, onların muhafazası için başvuru pek eski bir usuldü ve bu yazılı tespit ilk önce yoktu şeklindeki anlayış, ancak çok daha sonraları ortaya çıkmış bazı endişelerin sonunda teşekkül etmiştir. İslam’ın ilk onlu seneleri zarfında yazı ile muhafaza edilmiş oldukları bize bildirilen hadislerin en eski rivayetleri teşkil ettiklerini şüphesiz kabul edebiliriz. Sahabe ve müritlerin Peygamber’in söz ve kararlarını, yazıya geçirmek suretiyle unutulmaktan kurtarmayı istemiş olacakları faraziyesine kimsenin bir itirazı olamaz. Peygamber’in sözlerini idame ettirme arzusu, nasıl olur da şifahi rivayetin eline bırakılabilirdi?” (II. 24).

Hem hadis rivayetlerinin Peygamber döneminden itibaren yazılı olarak ta aktarıldığı hem de konuyla ilgili rivayetlerin güvenilirliği konusundaki bu net ifadeleri karşısında insan muhafazakarların bahsettiği Goldziher ile bu satırların yazarı Goldziher’in aynı kişi olup olmadığını sormadan edememektedir.

İlginç olan ise hadislerin başlangıçta sadece sözlü olarak aktarıldığı iddiasını Müslümanların ileri sürdüğü bir iddia olarak sunması ve bunun gerçekleri yansıtmadığını söyleyerek aksini büyük bir iştihakla savunmaya girişmesidir: *“Bir hadisin metnini ifade etmek için, sıhhatine delalet eden isnadından tefrik ederek metin kelimesinin seçilmiş olması, Müslümanların şu iddialarının temelsizliğini ortaya çıkarmaktadır: İlk tarifine göre hadis yazı ile tespiti hiç yer vermemekte, ancak şifahi rivayete inhisar etmektedir” (II. 24).* Müslümanlar içerisinde bu iddiada bulunanlar yanında Goldziher ile aynı görüşü paylaşanlar da olmakla beraber, Goldziher’in hadislerin başlangıçtan itibaren yazılı olarak ta aktarıldığını savunmasına rağmen muhafazakar yazarların onu tam tersi bir görüşte olduğunu söyleyerek ciddi bir etik problemle de karşı karşıya bulduklarını görmek te ayrıca ilgi çekici olsa gerektir.

Hatta Goldziher İslam geleneğinden de daha iyimser bir adım atarak, I. yüzyıldaki “sahife” ve “kitap”ların literatürde zikredilenlerden çok daha fazla olduğunu vurgulamıştır (II. 27)

Yaptığımız bu değerlendirmeleri teyit edici nitelikte değerlendirmelere Oryantalizm dünyasından örnek vermek çapraz kontrol amaçlı olarak yararlı olacaktır :

¹⁰⁷ II. 22-27.

¹⁰⁸ Mesela bu konuda en son yazılanlardan birisi olan TDV İslam ansiklopedisi “Metin” maddesi yazarının bile Goldziher’in yüz sene önce yazdıklarından – daha doğrusu kültür tarihçiliği perspektifinden - habersiz olduğu görülmektedir. Goldziher’in burada yazdıklarıyla bu ansiklopedide yazılanlar arasındaki kalite farkını görmek için bkz : <https://islamansiklopedisi.org.tr/> metin—hadis

“Goldziher, Peygamberlerinin ölümünden sonra sahâbîlerin onun söz ve uygulamalarını koruduklarını ve bunların sahifelerde yazılı kayda geçirilmiş olabileceğini kabul etmekte bir sakınca görmemektedir. Bu açıdan o hadis literatürünün gelişimi hakkında Müslümanların yorumuna çok yakın bir konumda durmaktadır. O, sahâbîlerin [Hz.] Muhammed’in söz ve hükümlerini korumaya çalıştıklarını farzetmekle kalmaz bazı sahâbîlerin muhtemelen bunları yazıya aktardığını da (yani sahifelerde) söyler. Sahâbîler işitip kaydettikleri hadisleri gelecek nesillere aktarınca isnâd kullanımı başlamıştır. Ancak Goldziher’e göre hadislerin uydurulması ya da onlara bazı uydurma sözler eklenmesi hem siyasî hem de ahlakî sebeplerle oldukça erken bir dönemde başlamıştır. Böylece karşılıklı olarak muhalif hadisler çoğalmıştır. “İster siyâsî ister itikâdî (doctrinal) olsun İslâm’ın hararetle tartışılan meseleleri arasında farklı görüşleri savunanların mükemmel isnâdlarla donatılmış delil olarak iktibas edemeyecekleri bir takım hadislerin bulunmadığı tek bir konunun olmaması şaşırtıcı değildir.”¹⁰⁹

Mamafih Goldziher’in bu temel tespiti onun bazı yazılı malzemelerin ve sahifelerin problemlili veya sahte/asılsız/uydurma olması ihtimalini gözden kaçırmamasına yol açmamış bulunmaktadır (II. 24-27)¹¹⁰

5.2.1.3. Hadis-sünnet ayrımı

Peygamber döneminde hadis rivayetlerinin sözlü olduğu kadar yazılı olarak ta aktarıldığını kabul eden Goldziher, ardından hadis-sünnet ayrımı gibi günümüzde ülkemizdeki İlahiyat fakülteleri dahil İslam ülkelerindeki yüksek öğretim kurumlarının çoğunun meçhulü olan bir konuya temas etmiş, - Müslümanlar arasında egemen olan yaygın kanının aksine – hadis ile sünnet’in aynı şey olmadığını isabetli bir biçimde dile getirmiş ve İslami kaynaklara dayanarak temellendirmiştir.

Ancak bunu yaparken onun ilginç bir biçimde – güvenilirliğini/sıhhatini kabul etmediği iddia edilen- hadis kaynaklarındaki rivayet malzemesini kullanması nedense kimsenin dikkatini çekmemiştir.

Buradan şöyle bir sonuç çıkarmak pek ala mümkün olsa gerektir: Goldziher’in hadis-sünnet konusundaki yaklaşımına dair onun teorik nitelikteki beyanları kadar uygulamalarına da bakmak gerekir. Nitekim burada onun teorik olarak sıhhatini temkinli bir şüphe ile karşıladığını ifade etse de, uygulamada bu “şüpheli” kaynaklardaki rivayet malzemesini bol bol kullanması, onun hadis rivayet malzemesine bakışı konusunda katı bir genelleme yapmaktan kaçınmak gerektiğini göstermektedir.

Bu vesileyle Goldziher’in hadis-sünnet ayrımı ve ilişkisi konusunda yazdığı bölümün (II. 27-33) günümüzde İslami yüksek öğretim kurumlarındaki öğretim faaliyetinde rahatlıkla kullanılabilir nitelikte olduğunu, yüz yıl önce yazılmış olsa da güncelliğini hala koruduğunu da burada belirtmek gerekir.

¹⁰⁹ Herbert BERG, *Hadis Tenkidi*, s. 112-113 (<https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/614607>).

¹¹⁰ Herbert Berg de aynı şeyleri söylemektedir: “Diğer taraftan Goldziher var olduğu iddia edilen bu sahifelerin “sonraki nesillerin, hadis yazımına muhalif olanlara karşı sonraki sahifelere haklılık kazandırmak için kullandıkları bir icat olma” olasılığını da kabul eder. Goldziher, *Muslim Studies*, 2:22”.(A.g.m., dipnot, 16).

5.2.1.4. Sünnet - bid'at ayrımı

Bu konuda verdiği bilgiler de hala geçerliliğini korumakla birlikte, verdiği bilgiler içerisinde en ilginç olanı kuşkusuz “hades/bid'at/yenilik” kelimesinin başlangıçta tamamen siyasi mahiyetteki ihtilaflar için kullanıldığına dair tespittir (II. 30-31).

Bir diğer önemli tespiti ise sadece Medine-i Münevvere bağlamında söylenmiş olan yeni icatlar/bid'atlere dair rivayetteki “fihâ (Medine'de)” kısmının bazı hadis kaynaklarında atılmış olduğuna ve bu suretle yenilikçilik/bid'at ithamı Medine ile sınırlı olmaktan çıkarılarak bütün İslam'a teşmil edilmek istendiğine dair tespittir (II. 33). Ancak sadece Ebu Davud'un es-Sunen'indeki tek bir örneğe dayanan bu tespitin daha kapsamlı bir araştırma-inceleme muhtaç olduğu açıktır. Öte yandan bu farklılığın bizatihi müellif Ebu Davud es-Sicistani'den mi yoksa daha sonra bu eseri kopyalayıp çoğaltan müstensihlerden mi kaynaklandığı da dikkate alınmak durumundadır.

Goldziher'in erken dönemden itibaren ortaya çıkan Sünnet'i Kur'an seviyesine çıkarma ve bu amaçla onu vahiy ürünü olarak gösterme çabaları yanında; yenilikçilik karşıtlığı, yenilik düşmanlığı, sünnet konusundaki literalist ve şekilci yaklaşımlar konusunda verdiği bilgiler ve örnekler (II. 37-47), hala herhangi bir başka eserde – özellikle de çağdaş İslami literatürde - bir arada görülmesi hayli zor olan bir tablo sunmaktadır.

Buraya kadar olan değerlendirmelerden de anlaşıldığı üzere Goldziher'in Sünnet ve Hadis konusunda verdiği bilgiler ve yaptığı yorumlar çok büyük ölçüde İslam geleneğinde anlatılanlarla uyum halinde görünmekte, hatta çağdaş dönemde bu konuda Müslümanlar tarafından yazılanlara nazaran daha orijinal ve zengin örnekler ve yorumlar içerdiği görülmektedir.

5.2.2. EMEVİLER VE ABBASİLER

Klasik İslam tarihi yazıcılığı alanında egemen literatürün büyük oranda “resmi tarih” hüviyetinde olduğu söylenebilir. Muhtemelen bu yüzdendir ki Muhammed Arkun'un dikkatleri Ortodoks/resmi ideoloji damgalı tarih literatüründen ziyade heterodoks/muhalif literatüre dikkat çektiği söylenir. Mamafih modern dönem araştırmaları da giderek İslam tarihi ve İslam düşünce tarihi araştırmalarında egemen literatürün dışına çıkarak, farklı tarih söylemlerinin ürünü olan literatüre giderek daha fazla yönelir olmuştur ¹¹¹.

Klasikten ziyade çağdaş İslam tarihi yazımının karşı karşıya bulunduğu bir başka problem ise “kutsal tarih” anlayışıdır. Oldukça yaygın ve egemen olan bu “popüler” bakış açısının İslam tarihini, özellikle de ilk yüzyıllarını, “asr-ı saadet” ve onun uzantısı olan ideal dönemler olarak tasvir etmeye özel bir itina gösterdikleri, olumsuzlukları da olabildiğince göz ardı ettikleri söylenebilir ¹¹². Kaynaklar meselesi başta olmak üzere birtakım metodolojik problemlerle

¹¹¹ Bu konuda en son örneklerden biri olarak bkz.: İrfan Aycan - M. Mahfuz Söylemez, *İdeolojik Tarih Okumaları* Ankara Okulu Yayınları (Ankara, 2014, 4. Bsk.)

¹¹² Ne var ki bu bakış açısını sarsan ve değiştirmeye zorlayan çağdaş araştırmalar giderek artış göstermektedir. Mesela “sahabe” dönemi hakkındaki pembe tabloyu sorgulamaya yol açan bir araştırma için bkz. : Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası* (OTTO Yayınları, Ankara, 2019, 7. Bsk.).

karşı karşıya bulunan bu “kutsal tarih” anlayışının bilhassa İslam’ın ilk yüzyıllarda yayılış tarihi ile ilgili olarak verdikleri bilgilerin ciddi olarak gözden geçirilmeye muhtaç olduğu da çağdaş araştırmalarda giderek daha fazla dile getirilmektedir. İşte bu bağlamda Goldziher’in yüz yıl önce yazdıkları, aslında “ideolojik” veya “kutsayıcı/yüceltici” İslam tarih yazıcılığını yaklaşımının kendisini gözden geçirmeye davet edici niteliktedir.

Goldziher’in konuyla ilgili olarak bu bölümün girişindeki değerlendirmeleri şu şekilde özetlenebilir: İslam bilhassa Hicaz yarımadası dışına – hatta tam olarak söylemek gerekirse Medine dışına - taşıdığı zaman, Suriye, Irak, Mısır, Horasan gibi bölgelerde Müslümanlar azınlıkta idiler ve bu azınlıkta olan Müslümanlar bile İslam konusunda sofistike ve paket bir öğretiyi olarak bilgi sahibi değildiler(II. 49-53.):

“Doğu ülkelerine yerleşmiş Araplar arasında dini yaşayış üzerinde tesirde bulunup Medine dindarlığını eyaletlere taşıyan “Sahabe” ve “Tabii”ler şüphesiz ki bulunmuştur. Fakat ilk fetihler zamanında, bizzat Medine bile tam bir dini sistem ortaya koyabiliyor değildi. Yeni nizam orada daha yeni yeni kurulmaya başlıyordu ve o devirde fethedilen mıntikalarda dini mevzuda yetişmiş unsur, kaygısız ve cahillerin büyük kitesine nispetle, ancak küçük bir azınlık teşkil ediyordu. İslam’ın fethettiği gayr-ı Arap memleketlerde, hicretin ilk asrında dini mevzuda her cihetten mevcut cehalet ve boşluğu izah eden işte bu keyfiyettir.”(II: 49-50).

Goldziher daha sonra bu tespitini destekleyen örnekleri İslami kaynaklardan bizlere sunmaktadır¹¹³. Bunun ardından o Emeviler’in bu durumu düzeltmek ve dini bilginin toplumda yayılmasını sağlamak gibi bir dertleri olmadığını da vurgulamakta ve bu konuda da örnekler sunmaktadır. Müteakiben de Emevilerin işi saltanata çevirmesi ve buna yönelik toplumsal tepkiler konusunda ana hatlarıyla İslami kesimin de malumu olan bir portre çizmektedir. Goldziher’in yazdıklarını orijinal kılan ise onun bu portreyi çizerken başvurduğu nadir örneklerden oluşan fırça darbeleridir. Yüz yıl öncesinden sunulan bu nadir örneklerin hala bu dönemle ilgili olarak yazılanlardan eksik ve geri olmadığını belirtmek te yerinde olacaktır.

Ancak ilgi çekici olan onun hadis kaynaklarını bile bir kültür tarihçisi gibi kullanması ve bu kaynaklardan siyasi-sosyal tarih için de fevkalade önemli zengin bir malzemeyi bulup çıkarmış olmasıdır.

Emeviler döneminin bu genel dünyevi saltanat karakterinin istisnası olarak Ömer b. Abdilaziz devrinin önemine de dikkat çeken¹¹⁴ Goldziher (II. 57), sahabe sonrası dönemde hadis uydurmanın daha kolay hale geldiği ve bilhassa dindar kesimlerin isnatlarıyla birlikte rahatlıkla hadis uydurma yoluna gidebildiklerini de not etmektedir (II:56).

Goldziher’in müteakiben ele aldığı, hadis uydurma meselesi, özellikle de Emeviler, Şam(Suriye) ve saltanatı meşrulaştırma amaçlı hadis uydurma faaliyetleri, ez-Zuhri’ye

¹¹³ Fevkalade ilgi çekici bu örnekler arasında Müslümanca selamın nasıl verileceğini bilmeyenlere “es-selamu ala’llah” denmeyeceğini öğretmek durumunda kalındığına dair örnek(II. 52) bilhassa dikkat çekicidir.

¹¹⁴ “Onu Emeviler’in Hızıyya’sı(Hazakiyel’i?)olarak isimlendirebiliriz. Bu zat ilk asır ilahiyatçılarının sessiz çalışmalarına ameli bir katkı sağlamaya çalışmıştır. Sünnet sloganı onun idaresi zamanında resmi bir mana kazanmış ve işbu Sünneti hükümdarlığının en uzak eyaletlerinde geçerli kılmaya gayret sarf etmiştir.”(II.57)

Emeviler ile olan ilişkisi bağlamında yöneltilen eleştiriler, Emevi propagandası için dinin ve dini kavram ve sembollerin istismar edilmesi, hutbelerde Emevi propagandası ve bu alanda yaptıkları değişiklikler ve Emevi yönetiminin politik amaçlı hadis uydurma faaliyetleri konusunda da İslami kesimlerin meçhulü olmayan bir tablo çizmektedir.

Burada da onun yazdıklarını farklı kılan husus çizdiği tablo değil bu tabloyu çizerken Müslümanlar için son derece ilginç ve şaşırtıcı örnekleri bir araya getirmesi ve yine bunların ciddi bir kısmını hadis literatüründen derlemiş olmasıdır (II. 57-69).

Bütün bunları yaparken klasik İslam ulemasının da malumu olan bazı anekdotlara konusunda İslam ulemasından daha sağlıklı görünen yorumlar da sunmaktadır. Mesela eş-Şa'bi'nin (ö. 103-110/721-728 arası) giyim-kuşam ve davranışlarında tuhaf, garib ve sıra dışı bir yol izlediğini – muhtemelen ilk defa- İbn Kuteybe(ö.776/889) de aktarır ancak o bunu hadis talebelerini kendisinden uzaklaştırmak için yaptığını ileri sürer. Goldziher İbn Kuteybe'nin bu bilgiyi ve yorumu sunduğu eseri *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadîs'i* kullanmış olmasına rağmen, İbn Kuteybe'nin yorumundan nedense bahsetmez, ama kendisinin yaptığı yorum da en az İbn Kuteybe'ninki kadar gerçekçi görünmektedir. Ona göre eş-Şa'bi Haccac'a karşı olan isyanda bilfiil görev almış bir rejim muhalifidir ve bu gibi müttakiler (dindar kesimler)e göre bu dinsiz rejimde görev almak haramdır ve “mevcut rejimde kim kadı/yargıç olarak görev alırsa, bıçaksız boğazlanmış demektir”. İşte Goldziher, kendisini yargıçlık mevkiinin vakarından uzak ve bu makama layık olmayan biri gibi göstermek için onun bu gibi tuhafliklara başvurduğunu söylemektedir (II. 64).

Dahası Goldziher'in bu gibi müttaki kesimlerin bu dindarane tutumlarına duygusal bir yakınlık izhar etmekte, tam tersi çizgideki menfaatçilere ise eleştiri oklarını yöneltmekte olması(II.64) onun İslam tarihinde olan bitenler konusunda ahlakçılardan yana sempatik bir tavır alabildiğini göstermesi bakımından da anlamlıdır. Bu da onun evrensel monoteizm ideali ve kendisinin kişisel ahlakçılığı göz önüne alındığında hiç te şaşırtıcı değildir.

Goldziher'in Emeviler dönemi siyasi ve dini hayat bakımından ele alırken, özellikle politik amaçlı olarak hadis uydurma faaliyetlerinin izini sürmeye özel bir önem verdiği de gözlerden kaçmamaktadır(II. 69-73) . Bu da onun İslam'a sonradan eklenen yabancı unsurların izini siyasi, kelami ve fıkhi ihtilaflar ve mücadeleler ekseninde almak gibi bir amaca yöneldiğine dair tespitlerimizi destekler niteliktedir.

Mamafih kendisi bu amacını “Buraya kadar İslam'ın I/VII. asrında cereyan eden kasıtlı hadisler icadından muhtelif vesilelerle bahsetmiş bulunuyoruz”(II.73) diyerek açıkça da ifade etmekten geri kalmamıştır. Bu da onun yoğunlaştığı alanın bütün hadis rivayetleri değil özellikle uydurma olup, dolayısıyla dine sonradan eklenmiş olan unsurlar alanı olduğunu söylemeye imkan vermektedir.

Bütün bunları yaparken Goldziher, satır aralarında da çağdaş cerh-tadil literatüründe pek bilinmeyen değerlendirmeler de sunmaktadır. Mesela Şehr b. Havşeb'in Emeviler döneminde yönetimde görev aldığı için rivayetlerine itimat edilmezken, daha sonraları – mesela el-Buhari – bu durumu bir kusur olarak görmeyerek onu sika ilan edebiliyordu, derken (II. 70) onun cerh-tadil gibi detaylarda bile meseleleri sosyo-politik bir perspektiften ele almaktan vazgeçmediğini göstermektedir.

Goldziher politik amaçlı hadis uydurma faaliyetleriyle ilgili olarak gözden kaçan bir detaya da işaret etmektedir: Yönetimlerin ve hanedanların birbirleri aleyhindeki rivayetleri ortadan kaldırmak, izlerini silmek için sergiledikleri çabalar. İşte bu husus, Emeviler lehine hadislerin niçin hadis kaynaklarında yeterince fazla olmadığını açıklamaktadır. Zira Abbasiler döneminde daha da güçlenen hadis hareketinin de etkisiyle, Abbasilerin politik iddialarına aykırı Emevi eğilimli rivayetlerin niçin ortadan kalktığını anlamak zor olmayacaktır (II. 71). O bu iddiasına destek olarak mesela el-Buhari'nin Emeviler'in faziletine dair kitabına koyacak tek hadis bile bulamamasını da ekler (II. 73).

Yine yüz yıl öncesinden onun dikkatinden kaçmayan ama özellikle günümüz İslam ulemasının gözünden kaçan bir başka husus, bütün dindarlıklarına rağmen dine veya sünnete hizmet adı altında Peygambere ait olmayan sözleri ona izafe eden dindar kesimlerinin psikolojilerinin incelenmesi gerektiğine dair teklifidir(II. 74) ki, günümüzde de özellikle dindar kesimlerin dini konularda buna benzer sorumsuzca ve saygısızca tavırlar sergilemeleri, bu psikolojinin hala yaygın olduğunu ve bu patolojik durumun mutlaka ele alınması gerektiğini yeterince gözler önüne sermektedir.

Hadis uydurma meselesinin bu bölümün merkezi ilgisini oluşturduğunu Goldziher'in müteakip sayfalarda bu politik amaçlı hadis uydurma faaliyetlerinin ürünlerini litaretürde izlerini süreceğini söylemesinden de anlamak mümkündür(II.74) Nitekim o politik amaçlar yanında dindarane amaçlarla bile hadis uydurulduğuna sık sık işaret ettiği gibi, tedlis (karartma), metne ve isnatlara yapılan müdahaleler ve eklemeler gibi meselelerin teknik boyutlarını ve mekanizmalarını da gözler önüne sermektedir(II. 74-77).

Hadis uydurma faaliyetlerinin sadece şifahi/sözlü hadislerle ilgili bir gelişme olmayıp, bu alanda birtakım belgelerin de uydurulduğuna dair farkındalık İslam ulemasında da varsa da yüz yıl öncesinde bile Goldziher'in yaklaşımı onlarınkinden geri değil ileride görünmektedir (II.77). Mesela o günümüze kadar geldiği iddia edilen Peygamberin diplomatik ve idari mektuplarından bazılarının W. Muir gibi oryantalistlerin sahih oldukları tezini desteklemesini onaylamış görünse de, bu konuda da kuşkuları olduğunu yüz yıl öncesinden dile getirmiş bulunmaktadır (II. 77, dipnot:119).

Dünyadaki çeşitli müzelerde iddialara göre asılları muhafaza edilen bu mektupların gerçekten peygamber ve dönemine ait olup olmadığına dair çağdaş İslam ulemasının pek fazla derdi ve problemi yok görünmekte ise de, bunlara dair modern bilimsel yöntemlerle yapılmış analiz, inceleme araştırma bilindiği kadar hemen hiç yapılmamıştır. Mamafih son zamanlarda modern bilimsel yöntemlerle yapılan bazı araştırma-incelemelerde bu mektupların orijinalitesi üzerinde durulmaya başlandığı söylenmektedir¹¹⁵. Bu yöndeki çalışmalar ilerledikçe Goldziher'in bu mektupların orijinal olup olmadığına dair kuşkularının ne ölçüde haklı olduğunu görmek mümkün olabilecektir.

Buna mukabil Goldziher hadis uydurma faaliyetlerine yoğunlaştığı yerlerde sadece uydurma sözlü hadis rivayetlerle yetinmeyip, uydurma yazılı vesika/belge meselesini de ele almayı ihmal etmemektedir ki (II. 77-80) klasik İslam ulemasının nispeten farkında olduğu ama

¹¹⁵ Müfid Yüksel'in bu konuda sözlü bir paylaşımı olacaktır, teyit etmek gerekiyor.

çağdaş İslam ulemasının üzerinde yeterince yoğunlaşmadığı bir alana dikkat çekmesi bakımından önem arz etmektedir.

GOLDZİHER’İ İLGİLENDİREN HADİS RİVAYETLERİNİN – MÜSLÜMANLAR İÇİN ARZ ETTİĞİ – DİNİ DEĞERİ DEĞİL TARİHTE OLAN BİTENLERE DAİR BİLGİ KAYNAĞI OLARAK ARZ ETTİĞİ DEĞERİDİR.

Goldziher bu eserinde yer yer, bir kültür tarihçisi ve zihniyet analizcisi olarak meseleleri ele aldığını, hadis rivayetlerini de bu perspektiften incelediğini gösteren ifadeler yer vermektedir ki, bunlar gözden kaçırıldığında Goldziher’in hadis rivayetlerine yaklaşımının bilinen hadis araştırmaları perspektifinin ötesine geçtiğini görmek zorlaşır ve bu da yanlış değerlendirmelere ve yorumlara yol açabilir:

“ Emevi ve Abbasi rejimlerinin görüş noktaları arasında yapılacak bir mukayeseden ortaya çıkacak farkı tam manasıyla değerlendirebilmek için, Abbasilerle birlikte iktidara gelen zihniyet ile daha önceki devrin dini durumunu karşılaştırmamız gerekmektedir”.

Bu cümleler açık bir biçimde Goldziher’in günümüzde bilinen anlamıyla kaynak, isnat ve metin unsurlarının incelenmesine dayalı bir hadisçilik peşinde olmadığını gözler önüne sermektedir. Dolayısıyla İslami çevrelerde egemen olan hatta bir takıntı haline almış olan “rivayetlerin sıhhati meselesi” ve bu zaviyesinden beklentiler Goldziher bağlamında isabetli ve sağlıklı beklentiler olmasa gerektir.

Goldziher’in bu bakış açısı bizlere Emevi-Abbasi dönemlerinin mukayesesi bağlamında da önemli ipuçları sunmaktadır. Bu cümleden olmak üzere o, Emeviler’in seküler Abbasiler’in ise - dindar denmekten ziyade – dini araçsallaştırma ve istismarına, ya da “gösterişçi dindarlık” yaklaşımına dayalı birer yönetim tarzı benimsediklerine işaret ederken, öte yandan üzerinde durulmayı hak eden bir başka mukayese konusuna dikkat çekmektedir: Emeviler seküler olması itibarıyla diğer dinlere ve inançlara karşı daha müsamahakar iken, Abbasiler diğer inançlara karşı daha baskıcı görünmektedir (II. 85). Mamafih Goldziher bu dini görüntünün altında ve arkasında Emeviler dönemini aratmayacak bir eğlence hayatı ile içki meclislerinin ve tüketiminin de mevcudiyetini , dini olanla ona taban tabana zıt olan unsurların nasıl bir arada olduğunu tasvir etmekten geri kalmamıştır (II. 86-88). Gerçi Goldziher Emeviler döneminde camilerde bile kafa çekilebiliyorken, Abbasiler döneminde bunun ihtimal dışı olduğunu sözlerine eklemeyi de ihmal etmemiştir(II. 87).

5.2.2.1. Mutezile sünni miydi?

Bu mukayeseleri yaparken fevkalade zengin ilginç malzemeyi sürükleyici bir üslupla okuyucusuna sunarken satır aralarında hem ilginç hem de oldukça önemli bazı kanaatlerini de paylaşmaktadır ki, bunların yüz yıl öncesine ait olması, onun sezgilerinin gücü hakkında da fikir verici niteliktedir, zira onun bir-iki satırda geçiştirdiği tespitler, ondan bir asır sonra günümüz Oryantalizminde artık açık seçik bir biçimde dile getirilir olmuştur. Kastettiğimiz husus, onun Mutezile’yi Ehl-i Sünnet olarak nitelendirmesidir. Bir diğer husus ise Mutezile’yi “mutaassıp akl-ı selim” şeklinde tavsif etmesidir (II. 88). Bu vasıf Mutezile’nin Mihne uygulamalarını anlamamız bakımından fevkalade açıklayıcı bir tabirdir. Zira Mutezile dinde akl-ı selim yolunu izlemeyi amaçlamış olsa da, bu müspet amaca ulaşmak için izlediği yol “taassup ve bunun sonucu olan baskı” o kadar müspet değildir. Onun Mutezili düşünceyi

yaymak isteyenlerin, bunu Ehl-i Sünnet görüşüne tekabül ediyor düşüncesiyle yaymak istediklerini söylemesi, ilk bakışta garip görünen ama yakından bakıldığında yabana atılmaması gereken bir tespittir. Goldziher'in detaylandırmaksızın bize sunduğu bu tespitin günümüz oryantalizminde yeniden gündeme gelmesi elbette sebepsiz ve temelsiz değildir. Zira çağdaş araştırmalarda üç husus giderek daha net olarak ortaya çıkmaya başlamıştır:

- 1) Ehl-i Sünnet homojen ve tek tip bir mezhep değil, çeşitli bileşenlerden oluşan genel bir akımdır, bu bileşenleri kapsayıp kuşatan bir “şemsiye kavram”dır.
- 2) Mutezile ile Ehl-i Sünnet bileşenleri arasındaki ortak payda giderek daha genişlemektedir. Bu bağlamda bilhassa Hanefiler ile Mutezile arasındaki yakın ve sıkı organik ilişkiler dikkat çekmektedir.
- 3) Mutezile'nin Ehl-i Sünnet'ten farklılaştığı ileri sürülen en önemli alan olan Sünnet-Hadis inkarı iddiası da Mutezili kaynaklara dayalı çağdaş araştırmalar tarafından çürütülmüş ve aksinin doğru olduğu gösterilmiş durumdadır ¹¹⁶.

Bunlara Mu'tezile'nin Kur'an'ın merkezi rolüne olan ısrarlı vurgusunu da eklediğimizde, onun Kur'an ve Sünnet'in yolu anlamında Sünnet ehli olmadığını ileri sürmek güçleşmektedir. Bütün bu değerlendirmeler bize, Goldziher'in Mutezile - Ehl-i Sünnet yakınlığına dair yüz yıl önce söylediklerinin günümüzde giderek daha fazla teyid edildiğini söylememize imkan vermektedir.

5.2.2.2. Emevi-Abbasi döneminde yöneticilerin kutsanması

Bu arada Goldziher seküler olan Emevilere mukabil Abbasilerin yönetimi ve yöneticileri kutsamak için – başta hadis rivayeti olarak ta aktarılan “Sultan yeryüzünde Allah'ın gölgesidir” sloganı olmak üzere - ne gibi dini motiflere, sembollere, unvanlara çarelere başvurduklarına dair oldukça ilginç örnekleri, Abbasi döneminin de ötesine geçerek bizlere derli toplu bir tablo olarak sunmaktadır (II. 91-92). Bu bilgileri tamamlayıcı mahiyette olmak üzere hilafet mistisizminin/mitolojisinin çöküşüne dair örneklerden oluşan ek bir tablo da sunarak (II. 93-97), bilhassa Batılı genel okuyucu için oldukça tatminkar bir özetleme yapmıştır. Üstelik bu tablonun yüz yıl önce yazılmış bir eserde yer aldığına özellikle dikkat edilmelidir. Zira, bundan yüz sene sonra yazılan bir ansiklopedide bile “halife” maddesinde Goldziher'in bir araya getirdiği örnekler ve değerlendirmelerin hiçbirisine rastlanmaması, hatta onu aşmak şöyle dursun onun seviyesine ulaşmaktan bile fersah fersah uzak olması, daha vahimi madde yazarının Goldziher'in bu eserindeki bu bölümden habersiz olması ¹¹⁷, kavramın tarihi süreçteki kullanımlarına dair Goldziher'in yazdıklarının değerini hala koruduğunu göstermektedir.

Bu kısımda yaptığı değerlendirmeler arasında bir kültür tarihçisi olarak altını çizdiği ve zengin örneklerle besleyip temellendirdiği bir husus pek çok açıdan bugüne dahi ışık tutacak niteliktedir:

“Dini meselelere duyulan alaka, gerçek iktidarın batmaya yüz tutuşu ölçüsünde fazlalaşmaktadır”(II.95-96).

¹¹⁶ Bu konuda özellikle bkz. : Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis* (OTTO yayınları, Ankara,).

¹¹⁷ <https://islamansiklopedisi.org.tr/hilafet>

Meselenin yönetimlerle ilgili yanında Goldziher, “saray ilahiyatçıları[Saray uleması]” dediği kesimlerin bu süreçte oynadıkları role dair son derece ilginç, nadir, değerli ve önemli bilgiler vermeyi de ihmal etmemiştir(II. 96-97, 98-104).

Sürekli Emevi-Abbasi mukayesesi ekseninde meseleleri ele alan Goldziher, özellikle Abbasiler’in – dinin politik amaçlarla araçsallaştırılması sürecinin bir sonucu da olsa - İslami ilimlerin gelişmesine olan destek ve katkılarını da sık sık dile getirmekten geri kalmamaktadır.

Bu bağlamda kavram, kültür ve uygulama olarak Sünnet’in Emeviler döneminden ziyade Abbasiler döneminde neşv ü nema bulduğunu¹¹⁸ sık sık vurgulayan Goldziher, bu dönemde İslam dünyasının bazı bölgelerinde Sünnet’in ilk defa kim/ler tarafından neşredildiğine dair kaynaklarda mevcut olan nakillere de kültür tarihçisi olarak yaklaşmakta ve bu nakillerden – bu yönünü iskalayan İlahiyatçılardan ¹¹⁹farklı olarak – şu sonuçları çıkarmaktadır:

“Bu arada yukarıdaki malumat bize, bir önceki devir boyunca Sünnet’in içinde bulunduğu kötü şartları tasdik etme imkanı vermektedir. Yine bunlar bize, şeriat denilen şeyin, İslam cemiyetinin umumi hayatını tanzime başlamasının ancak pek geç gerçekleştiğini de göstermektedir” (II. 104).

Bu çizgide tetkikatına devam eden Goldziher, bazı İslam ülkelerinde fıkhi hadis rivayetlerinin fiten-melahim, terğîb-terhîb türü rivayetlerden daha sonra yayılmaya başladığına dair önemli tespitlerde bulunmaktadır (II. 105-106). Elbette bu tespitlerin bundan yüz yıl öncesinde ve o dönemin kıt kaynaklarının imkanları çerçevesinde ortaya konan sonuçlar olduğunu, bugün kaynaklar konusunda ondan daha şanslı bir konumda bulunduğumuzu da unutmamak gerekir.

5.2.2.3. İslam fıkhi mucizesi

Muhafazakar ve savunmacı Müslüman kesimlerin Goldziher hakkındaki ön yargıları onun fevkalade önemli pek çok tespitini ve şahitliğini de gözden kaçırmalarına yol açmaktadır. Bunlardan birisi İslam fikhinin teşekkül süreciyle ilgili olup, - yarım yamalak bilgilerime göre - bu fevkalade değerli tespite başka bir yerde rastlamak pek mümkün değildir:

“ Bu [fikhin teşekkülü] bilhassa II/VII ve III/IX asırların eseri olmuştur ki, mesela Romalılarda pekçok tanzim asırlarına ihtiyaç göstermiş bir çalışmayı, bir buçuk asırda mükemmele ulaştırmayı başarmış [bir] hamiyete hayran olmayı çok görmemelidir”(II. 106).

Bu sözlere dikkatli bakıldığında tarihi bir gerçeğin tespitinden öte, bu tarihi olguya yönelik sempatik bakış açısı gözden kaçmayacak kadar barizdir.

¹¹⁸ Nitekim el-Câhız’ın Emeviler’i Sünnet’i ayaklar altına aldıkları için ağır bir biçimde eleştirdiği ve Sünnet’i savunduğu Benu Umeyye risalesi de Goldziher’in bu tespitini doğrular görünmektedir. Bkz. : İrfan Aycan, Cahız ve Emevi Tarihine Mutezili Bir Yaklaşım (<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/584668>).

¹¹⁹ Bu bakış açısının iskalayanların başında kendimi zikretmem gerekir. Zira doktora tezimde Goldziher’in zikrettiği örneklerden çok daha fazlasını kaynaklardan derlemiş olmama rağmen, bunları sadece Sünnet kavramının kullanımına dair kronoloji inşasında kullanmamız, kuşkusuz Goldziher’in kültür tarihçisi bakış açısından uzak oluşumuzdan kaynaklanmıştır. Bkz. : M. Hayri Kirbaşoğlu, *Ehl-i Sünnet’in Kurucu Ataları* (OTTO Yayınları, Ankara, 2017, 2. Bsk.).

5.2.2.4. Fıkhi ihtilaflar ve yönetimi

Bu çerçevede fıkhi hükümlerin sahabe ve tabiun döneminde tam olarak oturmadığına ve bu durumun daha sonra da devam etmesi sebebiyle her bir mezhep içerisinde bile farklı görüşlere rastlandığına işaret eden Goldziher (II. 106-107) , bu ihtilafların yönetimi konusunda da iyimser ve sempatik tutumunu sürdürmüş ve şöyle demiştir:

“ Bu ihtilaflar karşısında arabulucu ilahiyat, onların hepsini aynı derecede sahih addetmekten daha münasip bir şey bulamamış ve bu ihtilafların İslam ümmeti için bir rahmet olduğunu beyan etmeye kadar gitmiştir” (II. 107-108).¹²⁰

5.2.2.5. Re’y ehli çizgisine sempatisi

İslam fıkhdaki Re’y ehli - Hadis ehli, şeklinde iki eğilime işaret eden Goldziher, Fıkhn gelişimini çok kısa bir sürede mucizevi bir biçimde tamamlamasını izah sadedinde, Re’y ehlinin müstesna rolüne – yine sempatik bir dille – şöyle işaret eder:

“Bu iki yolun en tabiisi ve hatta, diyeceğiz, en şerefli Ashabu’r-Re’y (şahsi görüş taraftarları) diye isimlenenlerinki olmuştur “ (II. 108).

İslam fıkhnın tekamülünde niçin Re’y ehlinin başat rol oynadığını izah sadedinde o, tarihsel şartların ya da toplumsal değişim gerçeğinin belirleyiciliğinin de farkındadır:

“I/VII. asırda her çeşit durumu tanzim etmeyi mümkün kılacak kafi sayıda şer’î kuvveti haiz hadisler henüz ortaya konmuş değildi. Bu eksik malzemeyle fıkhn bütün cephelerini karşılamak gerekiyordu. Şayet bu kifayetsiz malzemenin boşluklarını doldurmak için her sınıftan uydurma hadislere ve yeni tahrifata başvurulmak istenilmiyorduydu, tabii ki, bütün hukuki istidlal yollarına başvurarak – ki önce bunun icadı gerekiyordu – elde mevcut az bir şeyin işlenmesi ve bu istidlalın imkan verdiği geniş hareket serbestliğinden hareketle, bir hukuk binası kurulması icap ediyordu” (II. 108).

Burada Goldziher’in gerçekçiliği kadar İslami öğretiyeye yönelik korumacılığı da ortaya çıkmaktadır. Zira o açıkça İslam fıkhnın gelişimi sürecinde yeni durumlara cevap vermek için uydurma hadislere ve tahrifata baş vurmanın karşısındadır. Tam aksine o İslami öğretinin asliyet ve safiyetini koruması için tek çıkar yolun eldeki sağlıklı malzemenin “yorumlanması” ya da “içtihat” mekanizması olduğu kanaatindedir. İşte onun Re’y ehlini yücelten ifadesi tam olarak bu endişesinden kaynaklanmaktadır. Onun bu endişesinin, evrensel monoteizm idealinin taşıyıcısı olabileceğini düşündüğü “Orijinal/Genç İslam”ı ortaya çıkarabilmek için, onun üzerine birikmiş olan tortuları, eklemeleri ve sapmaları ayıklama, temizlemek gerektiğine dair bir başka endişesinin uzantısı olduğunu söylemek hiç te yanlış olmayacaktır.

Bu yorumlama ve içtihat çabalarının toplumsal değişimin yaşandığı bölgelerdeki farklı kültür ve medeniyet mirasıyla – özellikle de hukuki mahiyette olanlarla - etkileşime girmemesi uzak bir ihtimaldir. Gerçekçi olan ise Müslüman hukukçuların İslam öncesi bölgesel hukuk sistemleriyle tek yönlü değil çift yönlü bir etkileşime girmiş olmalarıdır.

¹²⁰ Goldziher’in bu sözleri daha sonra Thomas Bauer’in *Müphemlik Kültürü ve İslam* (İletişim Yayıncılık , 1. Baskı 2019, İstanbul) adlı eserinde çok daha sofistike bir biçimde adeta şerh edilmiş bulunmaktadır.

Tam da bu noktada muhafazakar İslami kesimler bilimsel olmaktan çok ideolojik saiklerle İslam fıkhi üzerinde hiçbir dış etkinin söz konusu olmadığını adeta bir dogma haline getirmiş durumdadırlar ¹²¹:

“Goldziher'in burada, Roma hukukundan alındığını iddia ettiği "delil getirmek iddia sahibine, yemin de davalı üzerinedir" prensibinin İslam hukukundaki kaynağı Hz. Peygamber'in Hadis-i Şerifidir. Bu Hadisin de, Roma hukukunun yürürlükte olduğu ülkelerin fethinden çok önce varit olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla bu prensibin Roma hukukundan alınması mümkün değildir”¹²².

“Beşincisi, Müslüman fakihler Roma hukuku üzerine araştırma yapmaktan geri durmuşlardır, sebebi ise İslam hukukunun ilahi kökenli olduğuna, bunu temelde Kur'an'a dayandığına olan sağlam inançlarıdır. Bundan dolayı Müslümanlardan kaynaklanmayan her şeyi reddettiler.”
¹²³

“Goldziher'in “Muhammedanische Studien” adlı eseri başta olmak üzere, konuyla ilgili tüm telifleri bu bağlamda bir başlangıç noktasını teşkil etti. Zira Goldziher, bilgi kaynakları ile ilgili sorunu çözmeye yönelik bir adımda bulunarak Klasik İslam düşüncesinin İslam hukukunun tarihsel gelişimi ve usul-u fikh'in teşekkülü konusundaki tarih yazımını sorguladı ve hadislerin oluşumuyla ilgili bir Hadis teorisi geliştirdi “ ¹²⁴.

“Goldziher eserinde Kremer'in çalışmalarına itiraz etmiş, İslam hukukundaki yabancı unsurların erken dönem İslam hukuku ve hatta Cahiliyye uygulamasıyla değil de, II. yahut III. Yüzyılda Arap olmayan mühtedî mevâlinin katkısıyla İslam hukukuna girdiğini savunmuştur. Dolayısıyla o buradan hareketle İslam'ın Roma hukukuyla II. ve III. yüzyıllarda temas ettiğini savunur” ¹²⁵.

Bu savunmacı refleksler karşısında muhafazakar savunmacı kesimlerin hem genel olarak konuyu, hem de özel olarak Goldziher'in konuyla ilgili görüşlerini anlamadıkları söylenebilir. Zira muhafazakar savunmacı kesimler İslam fıkhi üzerindeki dış etkiler konusu ne zaman açılrsa, hemen kontrolü kaybetmekte ve İslam fıkhi'nin tamamen dış etkilerin ürünü olduğu şeklindeki abartılı bir iddiaya cevap yetiştirme telaşına düşmektedirler. Halbuki bu meselede asıl tartışılması gereken bu etkinin sıfır olduğu yönündeki muhafazakar iddiadır. Böyle bir iddia ne gerçekçidir ne de makuldür. Gerçekçi değildir, zira İslam'ın yayıldığı topraklardaki siyasi, idari ve hukuki birikimi Müslümanların tamamen yok saydığı, kendilerini onlara kapattığı, onlardan yararlanmayı düşünmediği şeklindeki bir varsayım ispatı ve izahı kolay olmayan bir şeydir. Öte yandan Müslümanların Müslüman olmayanların birikimlerinden yararlanmasına niçin olumsuz yaklaşıldığı da anlaşılır gibi değildir. Zira bütün medeniyetler

¹²¹ Muhammed Hamidullah, Roma Kanunu İle İslam Kanunu Arasındaki Münasebetler (<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/826911>).

¹²² Şükrü Selim Has, Roma Hukukunun İslam Hukuku Üzerine Tesiri Konusunda Şarkiyatçıların Görüşleri, s. 345 (http://isamveri.org/pdfdrq/D02533/2004_4/2004_4_HASSS.pdf).

¹²³ A.g.m., s. 350.

¹²⁴ İrem Kurt, İslam Hukuku ve Roma Hukukunda Genel Hukuk Prensiplerinin Mukayesesi (MÜSBE, YL tezi, İstanbul,2017), s. 74 (<http://www.muhammedbalci.com/hukukdunyasi/alintilar/750.pdf>).

¹²⁵ A. g. t. ,s. 75.

başlangıç aşamasında önceki medeniyetlerden pek çok unsuru önce ödünç alırlar ve taklit ederler, sonra özümserler, ardından eleştirirler ve nihayet kendilerine ait orijinal katkılarını ortaya koyarlar. Bu süreç İslami ilimlerin hemen bütün dalları için şu veya bu oranda geçerlidir. Nitekim Müslümanların İslam medeniyetini sıfırdan ve başkalarından hiçbir şey almadan tamamen kendi birikimleriyle inşa ettiğini ileri süren herhangi bir bilimsel araştırma da görülmüş duyulmuş değildir. Dolayısıyla İslam fıkının Kur'an ve Sünnet kaynaklı olması – Goldziher'in dediği gibi- onun ilerleyen yüzyıllarda çevre kültür ve medeniyetlerden yararlanmasına engel değildir. Hele İslam'ın yayıldığı coğrafyada İslam hukukçularının o bölgelerdeki yaygın hukuk sistemleriyle rekabet edebilecek bir sitem geliştirmek durumunda oldukları düşünülecek olursa, bu amaçla ellerindeki bütün imkanları kullanmaları kadar tabii ve akıllıca bir şey olamaz.

Bu genel değerlendirmeye ek olarak, İslam hukuku üzerinde Roma hukuku etkisini ortadan kaldırmak için, mesela "delil getirmek iddia sahibine, yemin de davalı üzerinedir" prensibinin İslam hukukundaki kaynağı Hz. Peygamber'in Hadis-i Şerifidir" şeklindeki savunma da oldukça cılızdır. Zira bu hadis rivayeti sonuçta bir rivayettir ve onun Hz. Peygamber'in sözü olduğunu matematik bir kesinlikle ileri sürmek ve buna dayanarak tarihi bir gerçekten söz etmek epistemolojik açıdan çok zor hatta imkansızdır. Zira en muhafazakar hadis uleması bile bir hadisin sahih olmasına rağmen gerçekte Hz. Peygamber'e ait olmayabileceğini dürüstçe kabul ve itiraf etmektedirler. Usul-i fıkıh ve Usul-i Din/Kelam uleması ise bu tür ahad rivayetlerin kesinlik ifade etmeyip zanni/tahmini olduğunu zaten açıkça ilan edegelmişlerdir.

Diğer yandan Roma hukuku ile İslam hukuku arasındaki bazı ilginç ve yakın benzerlikleri sadece tesadüf veya aynı gerçeğin iki farklı gelenekte ifadesi şeklinde izaha girişmek ve fevkalade yakın benzerlikleri bu şekilde görmezden gelmek te yeterince ikna edici bir yaklaşım olarak görünmemektedir.

Dikkatlerden kaçması muhtemel bir başka husus ise Goldziher'in dış etki konusundaki düşüncelerinin bu konuda söylenmiş son ve nihai söz olmadığına bilincinde olduğudur. Nitekim o "Biz burada medeniyet tarihi çerçevesine giren ve ehemmiyetine binaen bir monografiye ihtiyaç gösteren bu meseleyi daha da teferruatlı olarak inceleyemiyoruz" (II. 110) derken, meselenin daha geniş ve derin bir şekilde incelemeye muhtaç olduğunu da kabul etmektedir.

Sonuç olarak Goldziher'in İslam fıkının gelişiminde dış etkilere dair söylediklerinin ne dine imana ne de tarihsel şartlara aykırı herhangi bir yönü söz konusu olmasa gerektir. Aksine bunların ciddiye alınarak – kendisinin de kabul ettiği gibi- daha kapsamlı ve derin araştırmalara konu edilmesi bilimsel tarafsızlığın ve Müslümanların miraslarına olan özgüvenin bir gereğidir.

5.2.2.6. Re'y ehli'nin imamı ne demek ? - "kurucu" değil "geliştiren" -

Fıkıh tarihinde re'y ehlinin imamı olarak Ebu Hanife'nin gösterilmesi çoğu zaman onun bu konuda kurucu baba olarak görülmesine de yol açabilmiştir. Bu konuya da tarihçi daha doğrusu bir kültür tarihçisi olarak yaklaşan Goldziher, bu unvanın aslında onun kurucu rolünden kaynaklanmadığını, sadece onun bu yaklaşımı sofistike bir hale getirmesinden

kaynaklandığını göstermekte ve bu amaçla re'y çizgisinin Ebu Hanife'den de öncesine gittiğine dikkat çekerek, daha dakik ve net bir fıkıh tarihi fotoğrafı sunmaktadır(II. 110-111).

5.2.2.7. Re'y ehli – hadis ehli geriliminin içyüzü

Goldziher'in bu konuda yüz yıl önce yazdıkları konuyla ilgili daha sonra yazılanlarla genel olarak uyum halinde olmakla beraber, o bu gerilimde Hadis ehlinin Re'y ehlinin hemen her görüşüne bir hadisle cevap verdiklerini söylerken araştırılması ve incelenmesi gereken önemli bir noktaya parmak basmış olmaktadır. Bu nokta aslında muhafazakar İslami kesimlerin tamamen duygusal sebeplerle Hadis ehline yakıştıramadıkları bir olasılıktan, yani re'y ehlinin her görüşüne bir hadisle cevap vermek için piyasaya bol miktarda hadis rivayeti sürmüş olmaları olasılığından söz etmeyi kaçınılmaz kılmaktadır. Bunun mutlaka sıfırdan bir hadis rivayeti uydurmak şeklinde olması şart olmadığından, mesela mevkuf ve maktu rivayetlerin merfu hale getirilmesi ya da sünnetin formülasyonu/hadisleşmesi denebilecek süreçlerin söz konusu olup olmadığı da araştırma kapsamına alınmalıdır. Goldziher'in yüz yıl önce dikkat çektiği bu gibi hususların, bugün modern araştırmaların sonuçlarıyla ¹²⁶ters düşmek şöyle dursun uyum arz etmesi oldukça şaşırtıcı olsa gerektir.

5.2.2.8. Goldziher'in derin sezgisi

Meseleye yüzeysel olarak bakıldığında Hadis ehli adı verilmesinden dolayı Sünnet ve hadis'e asıl önem verenlerin onlar olduğu, Re'y ehlinin ise yeterince önem vermediği şeklindeki Ehl-i hadis iddiasının gerçekleri yansıttığından şüpheye mahal kalmaz. Ancak meseleye alışılmışın dışında farklı bir açıdan bakan Goldziher'e göre bu iddianın aksi daha doğrudur. Zira her konuyu mutlaka bir hadise dayandırmak gerektiğine inanan hadisçiler, bu amaca ulaşabilmek için gerektiğinde zayıf ve güvenilmez rivayetleri bile kullanma, hatta hadis imalatına ve üretimine bile başvurabilmekte iken; Goldziher'in dediği gibi "Hadislerin menşei ve yayılma tarzını tetkikte daha itinalı görünenler tamamen Irak'taki Ashabu'r-Re'y'dir" (II. 112-113). Nitekim Hadis ehli ağırlıklı olarak isnat tetkiki ile yetinirken, Re'y ehlinin buna ek olarak ve öncelikli bir şekilde metin tenkidine ağırlık vermesi, onların hadis rivayetleri konusundaki titizliklerinin açık bir göstergesidir.

Mamafih Goldziher Re'y ehlinin de başlangıçtaki bu titizliğine rağmen, daha sonraları kendi doktrinlerini destekleyecek hadis rivayetlerini kullanma konusunda Hadis ehli gibi davranmış olduklarını da vurgulamıştır (II. 113-114); ancak yine Goldziher'e göre bu tutum değişikliği yapısal olmayıp daha ziyade şeklen/taktiksel bir adım idi(II. 113).

5.2.2.9. Hicaz-Irak ehli ayrımında da aynı derin sezgi

Re'y Ehli - Hadis Ehli ayrımının diğer bir versiyonu olan Irak Ehli - Hicaz Ehli ayrımının da aslında sorgulamaya değer bir ayrım olduğunu fark edenler kural değil istisnadır. Hicaz mektebinin Irak mektebinin karşısına konulmasının mutlak anlamda geçerli olmadığını yüz yıl öncesinden fark eden istisnalardan birisi olarak Goldziher, Hicaz ekolünün Hadis ehli anlamında kullanılmasının aslında "bir tutam tuz" olarak nitelendirmekte ve Hicaz'da Re'y ehli çizgisinin mevcudiyetine dikkat çekmektedir(II. 114-115). Bu bağlamda Goldziher, sadece Rabîatu'r-Re'y(ö.136/754) gibi - Ebu Hanife'den önce (ö 150/) - Re'y ile anılanları değil,

¹²⁶ Mesela Yusuf Suiçmez'in Sahabe ve tabiun sözlerinin hadisleşmesine dair çalışması bu konuda verilebilecek en son ve en güzel örneklerden birisidir. Yusuf Suiçmez, *Sahabe ve Tabiin Sözlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti* (OTTO Yadaha ziyade tattiksel bir yınları, Ankara, 2015).

genellikle Hadis ehli mensubu kabul edilen Malik b. Enes'i ¹²⁷de bu ekol çerçevesine dahil eder (II. 114-115) . Goldziher'i destekleyen Mekke'li Ata b. Ebî Rabâh gibi Re'y'e dayalı - bazıları hermenötik tarihsellik kapsamında değerlendirilebilecek kadar - yorumlarıyla dikkat çeken şahsiyetler de göz önüne alındığında, Hicaz-İrak ehli ayrımının zannedildiği kadar katı ve genel geçer bir ayrım olmadığına dair Goldziher'in sorgulayıcı tavrının yabana atılamayacak kadar önem arz ettiği ortaya çıkmaktadır.

5.2.2.10. Tek bir sünnet yoktur

Nebevi paradigmanın/modelin mantıki olarak çelişkilerden uzak olması gerektiği halde, aynı konuda birbirine tamamen zıt sahih rivayetlerin mevcudiyeti karşısında izlenecek yollar – tercih, telif/cem vb. - dair Goldziher'in verdiği bilgilerin de İslami ilimler geleneğindeki yaklaşımlarla tamamen uyum için de olduğu rahatlıkla ifade edilebilir(II. 118 vd.).

Goldziher sadece konuyla ilgili olarak İslam geleneğinin bir özetinin sunmakla kalmamış, bu yöntemlerden bilhassa eş-Şafii ve İbn Kuteybe tarafından uygulanan telif/cem yöntemini "başarılı usul" olarak nitelemekten de geri kalmamıştır(II. 119).

Bu esnada örnek olarak zikrettiği bir rivayetle ilgili olarak "Peygamberin, kafirlere karşı yapılacak harp için vermiş olacağı talimat vardır" dedikten sonra Ebu Davud ve et-Tirmizi'de geçen rivayetlere işaret etmesi (II. 118, dipnot: 306), onun kaynaklar ve kaynaklardaki rivayetler konusunda tamamen olumsuz yaklaştığı, bunları uydurma kabul ettiği şeklinde ona yönelik vulgar eleştirinin gerçekleri yansıtmaktan uzak olduğunu göstermektedir.

5.2.2.11. Teori ile pratik arasında sünnet

Goldziher Sünnet ve çelişkili rivayetler konusunda klasik İslam ulemasının yaklaşımlarını adeta içeriden birisi gibi takdim ederken, zaman zaman da dışarıdan bakışla değerlendirmeler yapmaktan geri durmamaktadır. Bu sebeple o Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y arasındaki gerilimlere ilişkin yorumları arasında muhafazakar kesimlerin gözünden kaçan ya da görmek istemediği noktalara dikkat çekenleri özellikle üzerinde durmayı hak edecek niteliktedir. Bu cümleden olmak üzere o muttaki muhaddislerin kendi imalathanelerinde imal ettiği doktrinlerinin hayatın gerçekleriyle zaman zaman çatıştığına, bunun ise hadisçilerin hayalanelerinde çizdikleri tabloyu topluma dayatmalarının nasıl imkansız bir şey olduğunu gösterdiğine dikkat çekmektedir. Özellikle üzerinde toplumun ittifak ettiği uygulamalar anlamına gelen "icma" olgusu karşısında bu icmaa aykırı hadis rivayetlerini savunan hadisçilerin içine düştükleri sıkıntılı durumu aşmak için izlenen nasih-mensuh yöntemine dair hileli uygulamalar üzerinde de duran Goldziher'in, bu bağlamda İbn Kuteybe'nin icma'a saygı duyan yaklaşımını daha "dürüst" bulması(II. 122) dikkat çekicidir.

5.2.2.12. Goldziher ve İbn Kuteybe

Onun İbn Kuteybe'yi bundan yüz yıl önce keşfetmiş olması ve Hadisçiler geleneğinde İbn Kuteybe'ye yönelik olumsuz yaklaşımların hatta bazen oldukça sert muhalefetin aksine onun farklı yaklaşımlarının değerinin farkına varmış olması oldukça kayda değerdir. Günümüzde

¹²⁷ Gerçekten de Malik b. Enes Hadis ehlinden farklı olarak hadis rivayetlerine değil Sünnet'e - Medine ehlinin ameli adını verdiği uygulamalı sünnetlere – öncelik vermesi, Muvatta'nın sistematüğinde merfu hadis rivayetlerinin merkezi bir öneme sahip görünmemesi, Re'y ehlinin gözde tekniği olan Kur'an'a dayalı metin tenkidini benimsemesi gibi hususlar onun Hadis ehli olarak nitelendirilmesinin yeterince sağlam temellere dayanmadığını ileri sürmeye imkan tanımaktadır.

Doğu'da-Batı'da yapılan çağdaş araştırmalar sayesinde orijinalitesi giderek daha fazla ortaya çıkan İbn Kuteybe'nin bu özelliğinin bundan yüz yıl önce Goldziher tarafından fark edilmiş olması, onun İslam geleneğine nüfuzu konusunda fikir verici niteliktedir.

5.2.2.13. İcma - sünnet- hadis

Hadisçilerin hayatın bütün alanlarını hadislere göre şekillendirme gayretlerine karşı Re'y ehli lehine bir denge unsuru olarak icmanın gücü karşısında çaresiz kalan hadis ehlinin, kabullenmek zorunda kaldıkları bu durumu Hz. Peygamber'e "Ümmetim hata üzerine icma birleşmez" dedirttiklerini, bu suretle icmanın tasdikini Sünnet'in bir parçası yapmakla oldukça akıllılık gösterdikleri değerlendirmelerine ekleyen Goldziher (II. 123), bunu yaparken aslında farkında olarak veya olmayarak bu hadis rivayetinin Peygamber'e aidiyetinin problemli olduğuna dair klasik İslam ulemasının vardıkları sonuca¹²⁸ benzer bir sonuca varmış görünmektedir.

5.2.2.14. Goldziher ve Buhari - Muslim

Hatta önce bu hadis rivayetinin hadisçiler tarafından piyasaya sürüldüğünü ima eden Goldziher, ilgili dipnotta Ebu Davud ve et-Tirmizi'nin Sunen'leri gibi kaynaklarda yer alan bu rivayetinin sahih değil sadece hasen olduğuna, dahası bu rivayetinin Buhari ve Muslim'de yer almadığına özel olarak işaret etmesi, onun Buhari ve Muslim'e pozitif bakış açısı konusunda bir gösterge sayılsa gerektir.

5.2.3. İSLAMDA FIRKA KAVGALARI VE HADİS

Goldziher'i doğru anlamak ve değerlendirmek için bölümlerin bağlamları ve bu bağlamlara işaret eden konu başlıkları fevkalade önem arz etmektedir. Burada da bu bölümün bizatihi başlığı bile yanlış anlamaları engellemek bakımından yeterince aydınlatıcı görünmektedir. Dolayısıyla bu bölümde kendi bağlamında yapılan değerlendirmeleri Goldziher'in hadis konusundaki genel kanaati ve yaklaşımı şeklinde sunan genellemeci yaklaşımlar karşısında dikkatli olmakta yarar vardır. Nitekim Goldziher bu bölümde amacının İslam'daki –bilhassa siyasi veya teo-politik nitelikteki - fırkalar ile ilgili rivayetler olduğunu açıkça ifade etmiştir. Öte yandan daha ilk satırlarda hadis rivayetlerinin en mühim yönünün, fırkalar arası çekişmeleri yansıtan rivayetler olduğunu da yine açıkça ifade etmiş durumdadır.

Bu bakış açısıyla meseleleri ele alan Goldziher Hadis rivayetlerine geçmişin hatırası veya aynası olarak bakan kültür tarihçiliği anlayışını burada da sürdürmüş(II. 125-126), siyasi Murcie fırkasını kurulu düzene boyun eğip onu meşrulaştırmak isteyenler şeklinde nitelendirmiş(II.127), bu yaklaşımı savunan ulemanın ruh hallerini ve gerekçelerini analiz etmiş(II. 127-128), Dogmatik Murcie-Siyasi Murcie ayrımı yapmış ve ilkinin daha önce olması gerektiğine dikkat çekmiş(II. 129), Emevilerin zulüm ve ahlaksızlıkları karşısında açık ve net bir muhalefet sergilemeyen Murcie'nin, bu konuda açık ve net bir muhalefet sergileyen Şia ile tamamen zıt kutuplarda yer aldığına, dolayısıyla bir irca-teşeyyu antagonizmasından söz etmenin mümkün olduğuna vurgu yapmış(II. 130), ircâ düşüncesinin –bugün için bile - fevkalade önemli sosyo-politik sonuçlarını ise şöyle özetlemiştir:

¹²⁸ Ümmetim hata üzerinde birleşmez hadis rivayetinin kaynakları ve güvenilirliği konusunda bkz.: <https://hawzah.net/ar/Article/View/78575/سندأودلالة-علي-ضلالة-سندأودلالة>

“İster devletin nizamı endişesiyle olsun, isterse İslam’ın bütünlüğü icabı, her halukarda, hatta bu idarecilerin şahsen en liyakatsiz kimseler olduklarına kani olunduğu zaman bile, iktidarı bilfiil ellerinde bulunduranlara itaat etmek gerekmektedir. Onlar, bu görüşü hararetle tavsiye eden hadisler neşrederek idareci çevrelere hiç şüphesiz takdiri muhal bir hizmette bulunmuşlardır. Öyle görünüyor ki böyle yapmakla, avam tabakasının bütün hükümdarlardan hoşnut olmasında, şer’an merdud damgası yemiş idareye sabırla tahammül edip hürmet göstermesinde az hizmetleri geçmemiştir” (II. 130-131).

Bu değerlendirmelerimize ek olarak bir üslup ve söylem analizi de yapacak olursak, Goldziher’in bu tartışmada tarihe dair tarafsız bir tablo sunar görünse de, aslında kullandığı dil onun Emeviler gibi kötü yönetimleri - en azından ses çıkarmayıp, itiraz etmeyerek – meşrulaştıranlara sempati duymadığını, aksine ahlakçı bir tutumla Emevi karşı dindar muhalefete sempati ile yaklaştığını fark etmemek mümkün değildir. Bu noktada onun tutumunun dindar Müslümanların tutumuyla büyük ölçüde benzeştiği hatta örtüştüğü dahi söylenebilir. Bu durum ise muhafazakarların İslam düşmanlığı ithamlarının tam aksine, onun İslam sempatisini olması, kendisinin ahlakçı kişiliği ve İslami öğretilere aykırı fırkaların düşünce ve eylemlerine antipati duyması ile izah edilebilir. Hemen her sayfada görülebilecek olan bu duruma dair bir örnek vermeden geçmemek isabetli olacaktır:

“Fakat bu çeşit rivayetlerin temelinde mevcut olan fikrin I/VII. Asra, yani idarenin zihniyetiyle muttaki kimselerin idealleri arasındaki tenakuzun en had safhada duyulabildiği devire dayandığını farz edebiliriz. Bir Said İbnu’l-Museyyeb’in kırılmaz gururuyla dolu değil de, evvelce kendileriyle tanışmış olduğumuz şu munis ilahiyatçılar gibi, günün kuvvetlileriyle bir modus vivendi’ye[geçici uzlaşıya] rıza gösteren kimseler, fiili otoriteye itaati öğütleyen rivayetleri muhtemelen bu devirde neşretmişlerdir” (II. 137).

Bu tespiti doğrulayıp daha da güçlendiren bir başka gösterge ise, onun II. alt bölümde, zalim de olsa yönetimlere boyun eğip itaat etmeyi, bu tür zalim yöneticileri değiştirmeyi ise Allah’a havale etmeyi telkin eden hadis rivayetlerini incelemeye girişmesidir (II. 132, vd.).

İslami değer ilke ve normlara aykırı “gayr-ı meşru” nitelikteki icraatların adeta “meşru” standart uygulamalar haline ge(tiri)ldiği zulüm ve yolsuzluk dönemlerini meşrulaştırmak ve mazur göstermek için - Goldziher’in “munis ilahiyatçılar” (II. 137) dediği ulemanın – hadis rivayetlerini ve tevil enstrümanını nasıl cömertçe statükoyu payandalama amacının hizmetine verdiklerini en güvenilir addedilen hadis kaynaklarından alıntılıdığı rivayetler çerçevesinde gözler önüne seren Goldziher, bu meşrulaştırma sürecinin şehitlik kavramını kapsayacak kadar ileri gittiğine dikkat çekmeyi de ihmal etmemektedir (II. 137).

5.2.3.1. Hadis rivayetleri: sıhhat mı tarihlendirme mi?

Muhafazakar kesimlerin takıntı haline getirdikleri Goldziher’in hadisleri inkar ettiği söylemi büyük ihtimalle onun ne yapmak istediğinin anlaşılmamış olmasından ya da yanlış anlaşılmasından kaynaklanmış olsa gerektir. Zira daha önce de sık sık vurguladığımız gibi o özellikle polemik türü rivayetlerle ilgilenmekte ve bunlara bir hadisçi gözüyle değil bir kültür tarihçisi gözüyle bakmaktadır. Nitekim o bu bölümde ele aldığı polemik türü rivayetlerle ilgili olarak, bunları tarihte yaşanmış olayların bir yansıması olarak gördüğünü açıkça ifade

etmekte ve sıhhat sorunundan ziyade tarihlendirme meselesiyle ilgilendiğini açıkça belirtmektedir.

Bölümün daha girişinde yer alan şu ifadeler Goldziher'in hadis rivayet malzemesine bakışının klasik İslam ulemasının şer'î delil olarak bakışından çok farklı olduğunu açık bir şekilde gözler önüne sermektedir:

“Medeniyet tarihi bakımından hadisin en ilgi çekici tarafı, onun teşrii sahası değildir. Hadisin en mühim tarafları İslam'ın içinde bulunduğu siyasi ahval ve şartlar karşısında Müslüman dünyasının dini unsurlarının nasıl hareket etmiş olduklarını bize gösteren kısımlarıdır. Bu dini çevrelerin bütün akideleri gibi siyasi hüviyetteki kanaatleri de hadis kılığına bürünmüş bulunmaktadır. Bu bakımdan bazı hadis guruplarını tetkik etme durumunda kalacağız ki, bunlar bize, dindar çevrelerin fiilen mevcut iktidarlarla olan münasebetlerinde tezahür eden hareket tarzı hakkında açık seçik bir görüş kazandıracaklardır” (II. 125)

Bu paragraf Goldziher'in en tartışmalı yönlerinden olan onun Hadisleri inkar ettiği iddiasına fevkalade ışık tutan, onun gerçek niyetinin ne olduğunu ortaya koyan önemli bir pasajdır. Bu paragraf ta açıkça göstermektedir ki;

1. Goldziher hadis rivayetlerine Müslümanların baktığı gibi şer'î değeri açısından ya da şer'î delil olarak sıhhati açısından bakmamaktadır.
2. Gayet açık olarak görülmektedir ki Goldziher hadis rivayetlerine bir medeniyet ya da kültür tarihçisi gözüyle bakmaktadır.
3. Goldziher hadis rivayetlerine İslam'ın ilk yüzyıllarındaki gelişmeleri yansıtan bir ayna olarak bakmaktadır.
4. Daha da dakik bir ifade kullanmak gerekirse o, kültür ve medeniyet tarihçisi olarak bakarken bile bütün rivayetlerle değil sadece siyasi, fıkhi ve kelami mezhepler, fırkalar ve bunlar arasındaki gerilimler, sürtüşmeler, rekabetler ve çatışmalar ile ilgili görünen “polemik türü” rivayetlerle ilgilenmektedir.
5. Goldziher bu bağlamda siyasi ve Kelami çatışmaların sadece bir kısmının değil bütün taraflarının kendilerini haklı ve meşru göstermek için görüşlerini hadis kılığına soktuklarını düşünmektedir.
6. Goldziher siyasi-kelami nitelikteki “polemik türü” rivayetleri incelerken, bunların gerçekten Peygambere ait olup olmamasıyla ilgilenmemekte, daha ziyade bunlara dönemin gelişmelerini yansıtan birer tarihi malzeme olarak bakmaktadır.

Peki onun bu yaklaşımı ne derece sağlıklıdır?

İslami ilimler geleneği bile temel alınacak olsa, çoğu Goldziher'in de elinin altında bulunan hadis koleksiyonlarındaki rivayetlerin tamamının kesin olarak Hz. Peygamber'e ait olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Bu ise hadis koleksiyonlarındaki rivayetlerin bir kısmının asılsız ve uydurma olduğu anlamına gelir. Zaten klasik İslam uleması da en güvenilir olanları dahil bu kaynaklardaki rivayetler içerisinde asılsız ve uydurma kabul edilenlerin varlığını kabul ve itiraf etmektedir. Öte yandan yine klasik İslam uleması hadis uydurma sebepleri arasında siyasi, fıkhi ve kelami olsun mezhep taassubunun başat bir rol oynadığını açıkça dile getirmekten çekinmemişlerdir.

İşte bu nokta tam da Goldziher ile klasik İslam ulemasının kesiştiği noktadır. Gerçi Goldziher siyasi, fıkhi ve kelami nitelikteki "polemik türü" rivayetleri klasik İslam ulemasının uydurma olarak damgaladıklarıyla sınırlamamaktadır. Mamafih bu konuda Goldziher yalnız da değildir. Zira Goldziher'in kültür tarihçisi olarak üzerinde durduğu rivayetlerin Peygamber'e aidiyeti konusunda şüpheler izhar eden klasik ve çağdaş pek çok İslam uleması da vardır.

Bunlar içerisinde özellikle İbn Kuteybe'nin *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis* adlı eserinin girişinde yer alan siyasi, kelami ve fıkhi mezhepler arası polemik konuları ve bu konulardaki polemik türü rivayetlere dair kapsamlı liste fevkalade dikkat çekici, önemli ve değerlidir. Siyasi, kelami ve fıkhi mezhepler arası polemikler ve bu polemiklerde kullanılan rivayetlere dair İbn Kuteybe'nin sunduğu tablo için, aslında tam olarak Goldziher'in inceleme konusunun alanını ve sınırlarını çizen bir tablo denebilir. İşte bu alan zaten İslam ulemasının da problemleri rivayetlerin adeta kaynağı olarak gördüğü bir alandır. Dolayısıyla Goldziher bu alandaki rivayetlere tarihte olan bitenleri yansıtan birer ayna olarak bakmakla aslında klasik İslam ulemasından çok ta farklı bir yol izlememiş olmaktadır.

Hatta Goldziher polemik türü rivayetler için açıkça uydurma deyimini bile nadiren kullanmakta, daha yoğun olarak bu rivayetlerin "geçmişteki gelişmelerin hatıralarını muhafaza ettiği" (II. 126) vb. şekilde muğlak ifadelerle baş vurmaktadır.

Goldziher'in İslam'ın ilk yüzyıllarındaki siyasi ve kelami gelişmeleri hadis rivayetleri ışığında ele alırken kurduğu cümleler ve seçtiği kelimeler onun aslında dindar dürüst ve ahlakçı kesimlere olan sempatisini de gözler önüne serici niteliktedir. Mesela daha önce de işaret ettiğimiz üzere onun statükoya boyun eğen veya en azından ses çıkarmayan ulema için kullandığı "munis ilahiyatçılar" (II. 137) veya "saray ilahiyatçıları" (II. 161) ya da "etek tutucular" (II.161) şeklinde nitelemesi açık bir iğneleme hatta eleştiri içeren bir ifadedir ki, Goldziher'in bu gibi kesimlere hiç te sempati ile bakmadığının bir göstergesi sayılabilir.

Buna mukabil biz bu ahlakçılığı sebebiyledir ki tarafsızlık ve ahlakçılık adına Goldziher'i – açıkça söylemese de ima yoluyla işaret ettiği – Halku'l-Kur'an meselesindeki baskılar karşısında Ehl-i Sünnet temsilcilerine yapılan "zulümler"i dile getirirken de görmekteyiz)II. 138).

İlerleyen sayfalarda (II. 138-146) Goldziher statükocu uzlaşmacı pragmatik İslam'ın gelişme sürecini teo-politik bir perspektiften değerlendirmeye devam etmiş, bunun için bir politik hadisler imalathanesi –veya darphanesi- de kurulmuş olduğuna dikkat çekmiştir ki (II. 139,dnt:58) bunlar zaten klasik ulemanın da kabul ve itiraf ettiği bir gerçeğin – siyasi amaçlı hadis uydurma gerçeğinin - tarihi gelişim sürecinde ortaya çıkan örnekler tablosu eşliğinde yeniden ifadesinden başka bir şey değildir.

Bu sayfalarda Goldziher sık "icma" prensibinden bahsederken -bilinçli olarak ya da farkında olmayarak - sadece ulemanın değil ümmetin bütün fertlerinin onayı anlamında gerçek bir icma'dan bahsetmesi oldukça ilgi çekicidir. Mamafih o zaman zaman "ümmetin icmaından" bahsederken, farkında olmadan ümmetin sadece bir kısmının –yani Alicilere karşı sünni kesimlerin – icmaından bahsetmekle mantıken bir çelişkiye düşmekten de kurtulamamış görünse de (II. 141) İslam uleması da bu çelişkiden kendisini kurtarabilmiş değildir. Zira klasik kaynaklardaki icma iddialarına bakıldığında, bunların ezici çoğunluğunun bölgesel veya

mezhepsel icmalar olduğu, ama siyasi, itikadi ve fıkhî mezhebi ne olursa olsun istisnasız bütün Müslümanların fikir birliği ve onayı anlamda evrensel bir icmanın söz konusu olmadığını görmek hiç te zor değildir. Dolayısıyla bu çelişkide ya da titiz olamayan gevşek kullanımda Goldziher yalnız olmayıp, İslam ulemasıyla aynı yolu izlemiş görünmektedir.

Bu sayfaların sonunda Goldziher'in bir hadis rivayetinin farklı versiyonları ve okunuşları arasındaki farkın Şii-Sünnî farklılaşmasıyla olan ilgisine dair yorumları ise (II. 145-146), klasik hadis şerhçiliğine zenginlik katacak kadar değerli ve anlamlı görünmektedir.

Öte yandan bu tür polemik türü rivayetlerin yorumlarına dair şarihler arasındaki gerilimlere dair verdiği örnekler (II. 148-149) sünnî ulemanın zannedildiği her konuda aynı düşünmediğini göstermesi bakımından da öğreticidir.

Goldziher'in politik amaçlı polemik türü rivayetlere dikkat çekmekte klasik İslam ulemasından pek farkı olmadığı düşünülebilirse de, aslında aralarında kayda değer şöyle bir farkın olduğunu söylemek gerekir: Klasik İslam uleması konuyla ilgili olarak mevzu ya da fevkalade problemleri rivayetlere mevzu hadislere dair eserlerde yer verirken, Goldziher hem bu konuda hem de bu cildin tamamında – başta Kütüb-i Sitte gibi - en muteber kabul edilen hadis koleksiyonlarından örnekler sunmakla, muteber denilen kaynaklara olan sızmaların tespitine yönelik önemli bir katkıda da bulunmuş olmaktadır.

5.2.3.2. Goldziher'in hadis rivayet malzemesine kuş bakışı

Hadis koleksiyonları sadece Goldziher'in değil herkesin kullanımına amade olduğu halde, bu literatüre nüfuz edip sunduğu malzemeye kuşbakışı bakarak “kuşbakışı değerlendirmeler” sunan İslam uleması oldukça az ve nadirdir.

Bu kuşbakışı değerlendirmeler içerisinde günümüz İslam uleması tarafından doğrulanmaya değer olan şu mülahazayı burada sunmak yerinde olacaktır:

“Umumiyetle Sünnete hizmeti olmayıp, Emevi davasının ihtiyaçları için icat edilmiş hadisler 45[70]. sahifede bir nebze bahsettiğimiz sebepler yüzünden müteakip nesilde ortadan kaldırılmışlardır.” (II. 151).

Bu ilginç tespit, bugün Goldziher'in elinin altında mevcut olanların kat kat fazlasına sahip olduğumuz günümüzde gözden geçirilip test edilmeye değer bir meseleyi bizlere sunması bakımından da kayda değer bir katkı sayılsa gerektir.

Mamafih bu gibi ilginç ve değerli tespitlerde bulunurken Goldziher'in zaman zaman bazı ciddi anlama hatalarından kurtulamadığını da değerli hocam Mehmed Said Hatiboğlu hocamızın fevkalade değerli notlarından (II. 152, dnt.:93 ve II. 154, dnt.: 102) öğrenmekteyiz. Mamafih bunlar Goldziher'in genel kurgusuna hale getirecek ve vardığı sonuçları tepe taklak edecek nitelikte yanlışlar olmadığını da burada belirtmekte yarar vardır.

5.2.3.3. Goldziher'de örtük Şii karşıtlığı mı?

Teo-politik nitelikteki polemik türü rivayetlere dair incelemesinde Goldziher Şii-Sünnî gerilimine dair üzerinde durulmaya değer bazı tespitlerde bulunmaktadır. Ona göre Şiilik(Teşeyyu') başlangıçta teo-politik esasları netleşmiş bir fırka olmayıp, akide ve fıkıh açısından farklı da olsa İslam gövdesinin bir dalıdır, bu anlamda bir mezheptir. Bu Şii akım

içerisinde sadece aşırılar(Ėulât) ve iktidara başkaldıranlar Sünnet dışına çıkmış olarak mülâhaza edilmiştir (II. 156).

Buraya kadar olabildiğince objektif bir değerlendirme yapan Goldziher'in müteakip sayfalarda (II. 156-165) kullandığı dile bakıldığında onun bilhassa aşırı Şii görüşlere karşı o kadar da tarafsız bakmadığı intibasına kapılmamak mümkün değildir. Yine bu sayfalara bakıldığında onun sadece muhaliflerin değil iktidardakilerin de siyasi amaçlı olarak piyasaya pek çok hadis rivayetini piyasaya sürdüklerini ya da tevil/yorum yoluyla rivayetleri kendi çıkarlarına hizmete koşmaya çalıştıklarını sık sık vurgularken, iki tarafa da mesafeli ya da daha ortada bir yerde durduğunu da söylemek gerekir.

Burada Goldziher'in Şiiliğin zuhuru ve gelişmesi konusundaki yukarıda işaret edilen tespitlerinin, özellikle de onun ana islam gövdesinin bir parçası olduğuna dair tespitinin çağdaş imami şii araştırmacılar tarafından da teyit edildiğini ¹²⁹ özellikle belirtmek gerekir. Mamafih onun kendi döneminin kıt kaynakları çerçevesinde vardığı sonuçların günümüzde Şia tarihine dair sahip olduğumuz fevkalade zengin kaynaklara dayalı olarak yapılan çağdaş araştırmalar ışığında gözden geçirilerek gerekli değişikliklerin yapılması gerektiği de izahtan varestedir.

5.2.3.4. İdrac yoluyla hadisleri politik istismara alet etmek

Goldziher politik gurupların kendilerini haklı muhaliflerini ise haksız göstermek amacıyla piyasaya uydurma rivayetler sürdükleri gibi, bu amaca yönelik olarak "ıdrac" tekniğine de başvurduklarına dikkat çekerken (II. 166-173), yine "Alici/Rafizi - Osmancı/Mervancı" ya da "Şii ve Emevici/Osmancı/Sünni" çevreler arasında ayırım yapmadan her iki kesimden örnekler vermeye özen göstermektedir (II. 166, vd.). Ancak bunu yaparken bile onun Şia konusunda daha eleştirel bir dil kullandığı dikkatlerden kaçmamaktadır (II. 166). Mamafih Goldziher'i Şia konusundaki yaklaşımını gözden geçirmeye sevk edebilecek bazı metinlerin onun zamanında mevcut olmamasının rolününü de gözden uzak tutmamak lazımdır. Mesela Goldziher gibi Rafizilere ¹³⁰ pek sempatik baktığı söylenemeyecek olan el-Câhız'a (ö. 255/869) yine bir Mutezili olan el-İskâfî'nin (ö. 240/854) verdiği cevaplar ¹³¹ Goldziher'in muhtemelen meçhulü idi.

el-Usmaniyye (Osmancılar/Osman taraftarları) adlı bir eser yazmış olması el-Câhız'ı Osman/Emevi taraftarı yapmaya yeter mi? Goldziher yüzeysel bir yaklaşımla bunun yeterli olacağını kabullenmeyecek kadar konuyu derinlemesine ele almış ve sonuçta onun asla bir Osmani/Osmancı olmadığını açık ve kesin bir dile ifade etmiş olsa da (II. 168) , el-Câhız'ın

¹²⁹ Özellikle bkz. : Ahmed el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi* (OTTO yayınları, Ankara, 2016).

¹³⁰ el-Câhız'ın *el-Usmâniyye* adlı eserine dair TDV maddesinde bu kitabın Rafiziler'e değil de Şia'ya yönelik olduğu şeklinde sık sık tekrarlanan ifadeler de tashihe muhtaçtır. Zira el-Câhız muhatap olarak eş-Şi'a (Şiiler)dan ziyade er-Ravafid(Rafiziler)ji hedef edinmiş görünmektedir.

¹³¹ el-Câhız,*el-Usmâniyye*(Abdusselâm Muhammed Hârûn neşri, Kahire 1374/1955) adlı eserinin ekinde (s. 282,v.d.) el-İskâfî'nin el-Câhız'a verdiği cevaplar ve itirazları .Keza diğer bir reddiye olan Ebu'l-Fadâil Ahmed b. Mûsâ b. Tâvûs'un *Binâu'l-makâleti'l-Fâtımiyye fî nakzi'r-Risâleti'l-'Usmâniyye'si* (nşr. Ali Adnânî el-Gureyfi, Beyrut 1411/1991) de Goldziher'in meçhulü olan eserler arasında zikredilse gerektir.(
<https://islamansiklopedisi.org.tr/el-osmaniyye>)

buna rağmen eserine niçin el-Usmaniyye adını verdiğini izaha girişmemiştir. Bu sorunun hala cevaplamayı beklediğini söylemeye elbette lüzum yoktur.

5.2.3.5. Goldziher'in Sahih-i Buhari ilgisi ve algısı

Muhafazakar İslami kesimlerin Goldziher hakkında sunmaya çalıştığı tablonun aksi istikamette bir çok detayı bulmak mümkündür. Onun “ Buhari’de yer alan umumiyetle sahih olarak tanınmış metin böyledir” diyerek(II. 172) diğer hadis kaynakları arasında el-Buhari’ye özel bir ilgi ve güven göstermesi, bu konuda gözden kaçırılmaması gereken bu tür bir detaylardan birisi olarak kabul edilebilir.

5.2.3.6. Çift taraflı hata: çeviri hatası ve yorumlama hatası

Bu arada bir hadis rivayetinin çevirisi üzerinde kısaca da olsa niçin durmak gerektiğini açıklamak yerinde olacaktır. Zira bu rivayetin tercümesi konusunda gerek Goldziher gerekse Türkçeye çeviren, kaynağını bilemediğimiz bir çifte yanlış anlamaya maruz kalmış görünmektedir. Çünkü “İçinizde ifratta bulunanlar, bunu müminken yapamazlar” (II. 173) şeklindeki çeviri doğru değildir. Zira doğrusu “ İçinizde [özellikle ganimet malından haksız yere bir şey almak suretiyle] hainlikte bulunanlar, bunu yaparken mümin olarak yapamazlar”¹³² şeklinde olacaktır.

Ancak mesele bununla bitmemektedir. Yukarıdaki rivayetle ilgili olarak yapılan yorumlar durumun ciddiyetini daha da arttırmaktadır. Zira Goldziher rivayette geçen “ğalle-yeğullu/ غل - يغل “ salim fiilini illetli bir fiil olan “ğalâ-yağlû –ğuluvvan/ غلوا - يغلو - غلا “ ile karıştırmış, dolayısıyla rivayete metinle hiç alakası olmayan bir anlam yüklemiş, bununla da kalmayarak bu yanlış anlama üzerine yanlış sonuçlar bina etmek durumunda kalmıştır.

Goldziher'in bu anlama hatası kitabın müterciminin gözünden kaçmamış ve ilgili dipnotta (II. 174)¹³³ gerekli açıklama yapılmıştır. Ancak mütercimin yaptığı bu isabetli düzeltmeye rağmen, Goldziher'in yaptığı yorumların temelsiz olduğuna yeterince vurgu yapılmadığını da belirtmek gerekir.

5.2.3.7. Goldziher pek toptancı değil ama Goldziher karşıtları sıkı toptancı

Önyargılı yaklaşıldığında kolaylıkla toptancılık şeklinde anlaşılabilir bazı ifadeler dikkatle incelendiğinde hiç te durumun öyle olmadığı anlaşılacaktır. Goldziher'in bu tür yanlış anlamalara maruz kalabileceğini tahmin ettiğimiz (X. Alt bölüm'ün giriş cümlesi olan) şu satırlar konumuz açısından oldukça aydınlatıcı olabilir:

“Bir hadis takımı[bir gurup hadis] vardır ki, bunlarda mütedeyyin Müslümanlar, İslam devletinin kendi devirlerindeki durumunu adeta aksettirmekte ve o zamanın cemiyetinde gördükleri hatalı hususlara ait şahsi görüşlerini, mezkur duruma, ilahi iradece takdir edilmiş hadiseler vasfını vermek düşüncesiyle Peygamber’e ifade ettirmektedirler. Devrin siyasi ve içtimai ahvaliyle bu hadisler takımının[bu tür hadislerin] yakın bir ilgisi vardır ve onların doğuş sebebi de bu ahvaldir.” (II. 174).

¹³² ولا يغل أحدكم): الغلول: هو الخيانة، وقيل: هو خاص بما أخذ من الغنيمة خيانة)

رابط الموضوع: <https://www.alukah.net/sharia/0/91110/#ixzz6cgDN3eZD>

¹³³ Buradaki dipnot aslında 173. sayfaya ait olduğu halde dizgi ve baskı hatası sonucu olarak 174. sayfaya kaymış görünmektedir.

Bu pasajda üç husus gayet açık bir şekilde görülmektedir:

1. Goldziher daha ilk cümlesinde “Bir hadis takımı[bir gurup hadis] vardır ki...” şeklinde dikkatli bir dil kullanarak “bütün hadislerden” değil sadece “bir gurup hadisten” bahsettiğini gözler önüne sermekte, dolayısıyla kategorik olarak bütün hadislerden değil sadece politik nitelikteki polemik türü rivayetlerden söz ettiği görülmektedir.
2. Bu tür rivayetlerin “uydurma” olduğunu açıkça söylemek yerine bu rivayetlerde Peygamberin “konuşturulduğundan” söz etmektedir.
3. Goldziher her konuda olduğu gibi bu konuda da rivayetlere geleneksel hadis alimi gibi teknik açıdan değil tamamen kültür tarihçiliği perspektifinden yaklaşmaktadır.

Bu açıklamalara ek olarak Goldziher’in bu eserinde siyasi, itikadi ve fıkhî fırkalar ve mezhepler arasındaki tartışmalarda söz konusu olan polemik türü rivayetler üzerinde yoğunlaştığı husus da eklenecek olursa, - en azından şu ana kadar incelenen kısım için – onun hadislerle ilgili herhangi bir genellemeci veya toptancı tavır içinde olmadığını söylemek kaçınılmaz olmaktadır.

Dahası onun mesela gasıp, baskıcı, zulüm ve adaletsizlik, yolsuzluk ve dejenerasyon ile iş gören bozuk yönetimleri kader gibi gösteren rivayetlerden bahsederken, “*Nitekim şurası şayan-ı dikkattir ki, mutlak kaderi inkar eden kimse, kadere inanmış arkadaşlarından daha az gönül rızasıyla mezkur hükümdarların meşruiyetini kabul etmektedir*” (II. 174) şeklinde yaptığı değerlendirme, onun ahlaki açıdan bu gibi yönetimlerin meşrulaştırılmasına kişisel olarak pek te sempatik bakmadığı anlamına gelebilir. Öte yandan bu değerlendirme onun “kader” ve “gaybî haberler/hadisler” meselesine İslami ilimler geleneğinin teolojik yaklaşımlarının aksine her konuda olduğu gibi bir kültür tarihçisi olarak tamamen sosyo-politik açıdan yaklaştığını söylemek te yanlış olmayacaktır. Onun bu bakış açısının İslami ilimler ve İslam düşünce tarihindeki gelişmeleri ve tartışmaları analiz etmek bakımından fevkalade önemli ve değerli bir bakış açısı olduğunu ise söylemeye gerek yoktur.

Goldziher konuyla ilgili rivayetlerin tarihteki sosyo-politik gelişmeleri nasıl aksettirdiğini ele alırken, bunu şii-sünni vs taraflar arasında ayırım yapmadan bütün guruplar açısından ele almaya da özen göstermektedir (II. 175-176).

Aslında bu kategoride yer alabilecek pek çok hadis rivayetinin uydurulduğu klasik İslam ulehasının da meçhulü değilse de, Goldziher bu alana dair örnekleri uydurma hadis literatüründen değil de en muteber kabul edilen kaynaklardan – mesela Ebu Davud ve et-Tirmizi’den – derlemekle (II. 177-178), aslında bu tür rivayetlerin uydurma hadis literatürüyle sınırlı olmayıp, muteber denilen kaynaklara bile sızmış olduğunu dikkatlere sunarak alana önemli bir katkıda bulunmuş olmaktadır.

Bu bağlamda ülkeler ve şehirlerin meziyetleri, faziletleri veya aksi yöndeki rivayetlerden de bol bol örnek veren Goldziher, bunların tarihte gerçekleşmiş olayları Peygambere söylettirme girişimlerinin ürünü olduğu noktasında, zaman zaman klasik hadis münekkitlerinin şahitliklerine başvurmayı da ihmal etmemektedir (II. 179).

5.2.3.8. Bu bölüm hala aşılamamış görünmektedir

Bu bölümün sonunda mutlaka vurgulanması gereken son bir husus şudur: Goldziher'in bu bölümde ele aldığı hadis uydurma olgusu ya da sosyo-politik amaçlara hizmet ettirmek amacıyla Peygambere söz söyletirme çabaları o kadar yaygınlaşmış ve ayağa düşmüştür ki, İslam dünyasının en ücra bölgesindeki en küçük yerleşim birimleri bile (II. 181) kendileri hakkında hadis uydurmaktan geri durmamışlardır. Bu süreçte Goldziher'in tabiriyle safdil ilahiyatçı/ulema bile bu uydurma çabaları içerisinde yer alabilmiştir (II. 181).

Goldziher'in bu bölümde ele aldığı problem aslında genel olarak ve kabaca klasik İslam uleması tarafından da bilinmekteyse de, gerek klasik gerek çağdaş dönemde bu konuyu Goldziher kadar zengin ve ilginç bir malzeme ışığında ele alan herhangi bir metin bildiğimiz kadarıyla mevcut değildir. Goldziher bu bilineyen nadir ve ilginç örnekleri sadece klasik İslam kaynaklarından derlememiş, aynı zamanda çağdaş İslam ulemasının bu konuda tam bir bilgisizlik ve ilgisizlik sergilediği Batılı araştırmalardan derlediği örnekleri ve yorumları da ilave ederek, bugün bile rakipsiz görünen bir metin kaleme almış olmaktadır. Bu da onun yüz sene önce bu konuda yazdıklarının hala birçok açıdan aşılamamış olduğunu söylemeye imkan vermektedir. Bu özellikleri yanında Goldziher'in hemen her konuyu olduğu gibi bu konuyu da sürükleyici bir acıcılıkla yazıya döktüğünü, buna mukabil İslam dünyasında aynı konuda üretilen didaktik kuru üslupla yazılmış, çoğu aynı örnekleri tekrarlayan bir binin kopyası metinlerin bu açıdan onun üslubunu örnek almalarının yararlı olacağını söylemek te insaf gereğidir.

5.2.4. HADİS UYDURULMASINA TEPKİ

Siyasi, itikadi ve fıkhi firkalar arası çekişmelerde tarafların kendilerini haklı rakiplerini haksız gösterme uğruna Peygamberi kendi amaçlarına alet etme çabalarına dair yazdığı bölümlerde Goldziher sadece klasik İslami kaynaklara ve Batı'daki ilgili araştırmalara derin vukufunu değil, aynı zamanda kendisinin çağdaş İslam entelektüellerinin konuyla ilgili yaklaşımlarını da yakından takip ettiğini – bu bölümde olduğu üzere – gözler önüne sermektedir. Onun bu bölümün başında hadis uydurmaya dair hemen her metinde görülebilecek olan İbn Lehi'a'nın klasikleşmiş sözünü aktarırken gördüğümüz gibi, ilk dipnotlarda Çerağ Ali'nin hadis uydurma konusundaki hassasiyetini dile getiren bir pasajı aktarırken de görmekteyiz (II. 183, dpnt.: 3).

Goldziher'in Çerağ Ali'nin hadislere olan genel yaklaşımına dair ifadeleri, aslında Goldziher'in kendisinin durumunu açıklamak için de aydınlatıcıdır. Zira muhafazakar kesimlerin hem Çerağ Ali hem de Goldziher hakkında ileri sürdüğü hadislerin toptan reddi/inkarı iddiasının gerçekleri yansıtmadığına dair ifadeler Goldziher'in dikkatinden kaçmamıştır:

“Ve ne zaman herhangi bir mesele ile ilgili olarak müellifimiz (Çerağ Ali) birtakım hadisler kaydetmek durumunda kalırsa, kendi görüşünü şu tabirlerle mahfuz tutmaktadır: Ben hadisler zikretmeye nadiren giderim zira onların sıhhatlerine itimadım azdır veya hiç yoktur; gerçekte onlar umumiyetle gayr-i sahih, desteksiz ve tarafgirdir” (II. 184, dpnt.,3 devamı).

Her ne kadar Çerağ Ali bu sözleri genel anlamda değil sadece kölelikle ilgili hadis rivayetlerini aktardıktan sonra söylemiş olsa da ¹³⁴ sonuçta onun sünnet ve hadisler konusunda toptan

¹³⁴ Moulaví Cherágh Ali, *The Proposed Political, Legal, and Social Reforms in The Ottoman Empire and Other*

retçi bir tutum sahibi olmadığını göstermesi bakımından yine de anlamlıdır. Çünkü bu ifadeler açıkça göstermektedir ki Çerağ Ali bu ifadelere yer verdiği eserinde ele aldığı bazı toplumsal meseleler bağlamında hadis rivayetlerine karşı güvensizliğini ifade etse de, eserin bir başka yerinde asıl meselesinin zaman içerisinde güvenilir olanlarla karışan ve ilerleyen yüzyıllarda artık ayıklanması fevkalade zor olan uydurma hadisler olduğunu da açıkça ifade ettiği için ¹³⁵ Çerağ Ali'yi sünnet ve hadis kategorilerini toptan reddeden biri olarak nitelendirmenin mümkün olmadığı da ortaya çıkmaktadır.¹³⁶

Çerağ Ali kadar Goldziher için de geçerli olan bu durum, ortada hadis rivayet malzemesine yönelik kategorik bir retten ziyade bazı alanlardaki bazı rivayetler karşısında takınılan eleştirel bir tutumun varlığından söz etmeyi gerekli ve hatta kaçınılmaz kılmaktadır.

Nitekim Goldziher kitabın başından beri yoğunlaştığı hadis uydurma faaliyetleri incelemeye bu bölümde de devam etmiş ancak burada hadis uydurma faaliyetleri karşısında gösterilen üç tür¹³⁷ tepkiyi detaylarıyla ve yine ilginç örneklerle ele alma yönün giderek, konunun farklı bir boyutunu gözler önüne sermiştir.

5.2.4.1. Uydurma hadis olgusunu ele almada Goldziher farkı

Goldziher'in hadis uydurma faaliyetlerine dair bilhassa bu ciltte yazdıkları, konuyla ilgili olarak klasik-çağdaş İslam geleneğinde yazılanlardan da Goldziher öncesi Batı'lı incelemelerden de oldukça farklı bir özellik taşımaktadır. Bu özellik tahmin edileceği gibi onun bir kültür tarihçisi gözüyle konuyu ele almasından kaynaklanmaktadır. Nitekim İslam dünyasında ve Batı'da hadis uydurma faaliyetlerine dair yazılanlarda çeşitli örnekler belli başlıklar altında tasnif edilse de, sonuçta birbirinden bağımsız ve kopuk unsurlar olarak ele alınmakta, bunlar arasında bir bağ kurma ve bunları tarihi bir çerçeveye oturtma çabası bilinçli ve sistematik olarak nadiren sergilenmekte ya da tamamen göz ardı edilmektedir. Goldziher ise tam aksine bu rivayetlerin piyasaya sürülmesinin arkasındaki toplumsal dinamikleri ve aktörleri teşhis veya tahmin etmeye odaklanmış görünmektedir. Bunu yaparken de bir puzzle'in parçalarını birleştirmeye ve tabloyu bir bütün olarak gö(ste)rmeğe çalışmaktadır. Bu ise hadis rivayetlerini için söz konusu olan bağlamı (sebeb-i vürud) uydurma rivayetlere de sofistike bir şekilde uygulamaktan pek te farklı değildir. Ancak o bunu yaparken Doğu-Batı dünyalarındaki bilimsel araştırma-inceleme ürünlerini sentezleme gibi hala büyük ölçüde değerini koruyan ve hala tekrarlanmayı bekleyen bir model ortaya koymuştur. Elbette bu, modelin uygulamada kusursuz olduğu anlamına gelmemektedir.

Goldziher'in hadis uydurma olgusuna gösterilen tepkileri;

1. Hadis uydurma olgusuna karşı yeni uydurmalarla karşı koyma çabaları(II. 184).

Mohammadan States (Bombay : Printed at The Education Society' s Press, Byculla,1883), p. 147.

¹³⁵ Ibid, p. xviii- xx.

¹³⁶ Konumuzla doğrudan alakası olmamakla beraber yine de işaret etmek gerekir ki; Çerağ Alinin TDV İSLAM ANSİKLOPEDİSİ'nde sünneti toptan reddeden veya inkar eden biri olarak takdim edilmesi, üstelik bu maddeyi yazanın Çerağ Ali'nin hiçbir eserine ne metinde ne de bibliyografyada atıfta bulunmaması ortada fevkalade talihsiz bir ithamın ve ciddi bir etik sorunun mevcudiyetini de gözler önüne sermektedir. Bkz.: <https://islamansiklopedisi.org.tr/kuraniyyun>.

¹³⁷ Goldziher üç tür tepkiden bahsetmesine rağmen (II. 184), bunlardan sadece 1 ve 3. sü metinde mevcut olup (II. 184 ve 193), 2. türden bahis yoktur. Muhtemelen 2. türe dair konması gereken rakam unutulmuş olmalıdır.

2. Mezheplerin(bilhassa Sünniliğin) kendi lehlerine ve hasım/rakiplerinin aleyhine olup olmadığına bakarak hadis uydurma çabalarını değerlendirmeleri (II. 186).
3. Mezhep mülahazalarından bağımsız olarak ve kategorik bir şekilde hadis rivayetlerine karşı tavır alanlar (II. 187).
4. Hadisçilerin hadis uydurma olgusu karşısında geliştirdikleri bir çeşit hadis tenkidi (II. 193).

Bu tepkiler ve gelişmelerden ilk ikisi üzerinde kısaca duran Goldziher, üçüncü ve dördüncü olgular üzerinde daha geniş durmuştur.

Bunlardan üçüncüsüne dair Goldziher'in çizdiği tablo İbn Kuteybe'nin aynı konuda Te'vilu Muhtelifi'l-Hadîs'in girişinde çizdiği tabloyu anımsatmaktadır. Goldziher zaman zaman bu esere atıfta bulunsa da bu konuda çizdiği tablo İbn Kuteybe'nin çizdiği tablonun basit bir kopyası olmayıp, - yine bir kültürü tarihçisi gibi konulara yaklaşmasının tabii sonucu olarak - İslami literatürün farklı alanlarından derlenmiş fevkalade ilginç örneklerle bezenmiş olup İbn Kuteybe'den farklı bir malzemeyi bizlere sunmaktadır.

Bu arada şuna da işaret etmeden geçmemek gerekir. Türkçe çeviride hadis rivayetlerine kategorik olarak tavır alanların "aynı devrin filozofları" olduğu şeklinde kullanılan ifadeye bakarak burada kastedilenin modern anlamda felsefeciler olduğu düşünülebilir. Ne var ki bu doğru olmayan ya da çok sınırlı ölçüde geçerli olabilecek bir düşüncedir, zira hadis tarihinde hadis rivayetlerine karşı eleştirel tavır takınan ya da rivayetlere karşı kategorik olarak tavır alanlar içerisinde "felsefeciler(felasife)" ya hiç anılmaz ya da anılsa bile listenin ancak en sonunda yer alabilecek kadar önemsiz bir konumdadırlar. Bu sebeple buradaki "filozoflar" tabirinin dar anlamda değil çok daha geniş anlamda akılcı ve eleştirel tavır takınan bütün kesimler için kullanıldığını varsaymak gerekir. Nitekim erken dönemde piyasada dolanan hadis rivayetlerinin arz ettiği kaotik ortama bakarak rivayetlere karşı genel olarak temkinli, eleştirel ve büyük ölçüde kuşkuyla yaklaşan kesimler arasında ilk sırada Re'y ehli ve bu kesimin başta gelen iki kanadı olan Hanefiler ve Mutezile gelmektedir. Onlara Ehlu'l-Kelam-Mutekellimûn-Kelamcılar kategorisinde yer alan ve felsefenin bazı dallarıyla belli ölçüde tanışmış olan kesimler de ilave edilebilir. Ancak hadis rivayetlerini problem edinip bu konuda kalem oynatan - el-Farabi, İbn Sina, İbn Ruşd gibi - gerçek anlamda filozofların varlığı bilinen bir şey değildir. Tabii burada Goldziher'in Müslümanlarla polemiklere giren Hristiyan, Yahudi, Mecusi, Berahime, Sumeniyye, Dehri (Materyalist) gibi gurupları kastedip kastetmediğine de bakmakta yarar vardır. Gerçi Goldziher bu kelimeye dair koyduğu dipnotta (II. 188, dpnt.:18) filozoflar ile hikmet/hakîm kavramları arasında bir bağ kurmaya çalışmışsa da, yukarıda izah etmeye çalıştığımız gibi bu bile kavramın o dönemdeki karşılığını ve içeriğini belirlemek için yeterli olmamaktadır. O yüzden kavrama dar anlamının ötesine geçip çok daha geniş bir sınır çizilmesi ve içerik belirlenmesi gerektiği ortadadır. Zaten kendisi de az ileride İbn Kuteybe'ye atıfla "Ashâbu'l-Kelâm/Kelamcılar" sınıfını "filozoflar" şeklinde tercüme ederek (II. 190) bu kelimeyi günümüzdeki dar anlamıyla kullanmadığını ima etmiş olmaktadır.

Bir sonraki sayfada yine bu çevreler için bu defa "liberal eğilimli" "liberal çevreler" tabirini kullanmaktadır(II. 189). Burada da benzer bir durum söz konusu olup, çağdaş anlamdaki liberalizmden ziyade dini konularda muhafazakar kesimlere göre daha rahat davranan, daha eleştirel yaklaşan ve daha özgür düşünen kesimler kastedilmiş olsa gerektir. Mamafih ister

“filozoflar” ister “liberaller” olsun bu kesimlerin ortak özelliklerinin “akılcılık” ve “eleştirelilik” özellikle de metin tenkidi açısından eleştirelilik olduğu, ayrıca ahat haber kategorisindeki bu tür rivayetlerin kesinlik ifade etmesinin söz konusu olmamasına vurgu yaptıkları rahatlıkla ifade edilebilir. Onların rivayet malzemesine bu şekilde temkinli ve eleştirel yaklaşımları, hatta bazı kesimlerin kategorik olarak ahad haberlere karşı güvensizlik izhar etmeleri, kuşkusuz İbn Kuteybe başta olmak üzere klasik ulemanın da eserlerinde dile getirdiği üzere hadis rivayetleri konusundaki kaotik ortamdan ve özellikle de uydurma hadis olgusunun yaygınlaşmasından kaynaklanmış olsa gerektir.

Biraz ileride ise Goldziher bu kesimleri Sünni teolojinin terminolojisini ödünç alarak “sapık kesimlerin hadise hücumları” (II. 190) şeklinde nitelemesi de dikkatlerden kaçmamalıdır.

Bu gibi kavramlarla ilgili olarak Goldziher’in tercih ettiği kavramlar elbette tartışılabilir. Ancak o bu gibi hadis karşıtı hareketin mensuplarına dair İbn Kuteybe’nin verdiği bilgilere dair dikkatlerden kaçan bir değerlendirme yapmaktadır ki, bu da bu “filozoflar” ya da “liberaller” tarafından yürütülen rivayet karşıtı – daha doğru bir ifadeyle “rivayet düşkünlüğü” karşıtı – kampanyanın genişliği ve İbn Kuteybe’nin bunlara cevap vermek için zaman zaman nasıl zorlamalara girişmek zorunda kaldığı, hatta zaman zaman bazı rivayetlerin arz ettiği gülünç manzarayı kabul ve itiraf etmek zorunda kaldığı hususudur (II. 190).

5.2.4.2. “Yüksek dozda teslimiyet düşük dozda eleştirelilik” karşısında “yüksek dozda eleştirelilik düşük dozda teslimiyet”

Aslında ortada dindar bir insanın peygamberinin mirasına saygısızlık anlamında bir rivayet karşıtlığının söz konusu olmadığını, bilakis meselenin rivayetlerin arz ettiği kaotik ortama bir tepki olduğunu Goldziher de şu sözleriyle dile getirirken fevkalade önemli bir tespitte bulunmuştur:

“Hadisin sultasına karşı felsefe muhitinden gelen istihza şiir kılığında da bürünmüştür” (II. 191)

“Sulta” kelimesinin Almanca aslını (“otoritaet”) bire bir karşıladığını var sayarak, Goldziher’in bu tespitinin hem tarihi geçmişi hem de bugünü anlamak için ne kadar önemli olduğuna dair bazı yorumlar yapmak istiyoruz:

Şayet bu tabir Goldziher tarafından bilinçli olarak seçildiyse, bu onun sezgilerinin ne kadar kuvvetli olduğunu gösteren pek çok örnek arasında rahatlıkla yerini alabilecek niteliktedir. Zira hadisler etrafında İslam’ın ilk asırlarından bu yana gerçekleşen polemikleri genelde yapıldığı gibi “Hadis taraftarlığı – Hadis karşıtlığı” şeklinde nitelendirmek oldukça gibi yüzeysel bir bakış açısının ürünü olup, mesele aslında daha derin analizleri gerektirecek kadar karmaşıktır. Öncelikle vurgulamak gerekirse “Hadis karşıtları” veya “Hadis inkarcıları” gibi tabirler olan biteni tam olarak izah etmekten hayli uzak bulunmaktadır. Zira Re’y ehli başta olmak üzere rivayetler karşısında ihtiyatlı ve mesafeli bir tavır takınanlar fevkalade dindar kesimler olup, bu kesimlerin Hz. Peygamber’in mirasına yan gözle baktıkları iddiası mantıken pek ikna edici görünmemektedir. Bilakis başlıkta ifade edilen “yüksek dozda teslimiyet düşük dozda eleştirelilik karşısında yüksek dozda eleştirelilik düşük dozda teslimiyet” tespiti gerçeklere daha yakın daha gerçekçi bir bakış açısının ürünü olsa gerektir. Zira mesele hadis rivayetlerinin bizatihi arz ettiği kaotik manzara kadar hatta ondan da öte rivayetlerin İslami epistemolojideki yeriyle ilgili bir gerilimle alakalıdır. İslam düşünce tarihinde Hadis Ehli - Re’y

Ehli şeklindeki ayırım ilk anda oldukça aldatıcı bir şekilde Re’y ehlinin hadislere önem vermediği şeklinde imalara kapı aralayıcı niteliktedir. Hadis ehli ile onların günümüzdeki muhafazakar uzantıları tarafından da sık sık dile getirilen bu iddianın geçersizliğinin en açık delili ise, bizzat Re’y ehli denen kesimlerin literatüründe görülebilecek kadar açıktır. Zira gerek Hanefi geleneği gerekse Mu’tezile geleneği, keza gerek fıkıh/usul-i fıkıh gerek usul-i Din/Kelam geleneği ve literatürü incelendiğinde bunların ahat kategorisindeki yüzlerce binlerce hadis rivayetiyle dolu olduğu rahatlıkla gözlemlenebilecek bir şeydir. Dolayısıyla rivayetlere önem vermeme, rivayetlere sırt çevirme, rivayetleri ret ve inkar etme gibi ithamlar bizzat Re’y ehli geleneği literatürü tarafından tekzip edilen bir iddia olmaktan öteye geçmemektedir.

5.2.4.3. Sulta (otoritaet) – Sultatu’n-Nass

Peki hadis rivayetleri etrafında asırlarca sürdürülen ve hala da devam etmekte olan polemiklerin iç yüzü nedir? İşte bu fevkalade önemli ve değerli sorunun cevabı Goldziher’in de yukarıda kullandığı “sulta (otoritaet)” kelimesinde yatmaktadır. Günümüzde de Arapça İslami literatürde yaygın olarak kullanılan hatta bazı kitap isimlerine yansıyan “sultatu’n-nass” kavramsallaştırmasıyla¹³⁸ yakından alakalı olan bu kelimeyi özetle “dini düşünceyi sadece ve sadece dini naslarla özellikle de –Kur’an’dan ziyade – ahat hadis rivayetleri ile düzenleme takıntısı” ve bu takıntının yol açtığı “nakilcilik” ile bu ikisinin tabii sonucu olan “düşünce, bilhassa eleştirel düşünce karşıtlığı” ile izah etmek mümkündür. Tabii bunun altında “altın devir/altın çağ” özlemi ve bu özleme ulaşmak için o döneme dair rivayetleri kutsarcasına mutlak birer otorite olarak görme eğilimi de yatmaktadır. Bu aynı zamanda tek hakikat ve hakikat tekeli iddiasını da beraberinde getirmekte, bunun sonucu olarak kendi dışındaki herkesi “sapık” olarak görmeye zemin hazırlamaktadır. Fırsat bulduğunda bu bakış açısı kısa sürede toplumsal baskı ve toplumsal şiddete dönüşebilme istidadını da bünyesinde barındırmaktadır ¹³⁹.

İşte katı nakilciliğin - ve dahi akli olan her şeyin reddedilmesinin ¹⁴⁰ yol açtığı bu gibi olumsuzluklardan dolayı Golziher’in “liberaler” dediği özgür düşünce taraftarları, Hz. Peygamber’e aidiyetinin kesin olmaması bir yana, herkesin kendi iddiasına elverişli rivayet bulma ve üretmede zorluk çekmediği kaotik bir ortamda nakilciliğin baskılarına karşı çıkmaktan başka yol bulamamışlardır. Burada asıl mesele kategorik olarak rivayetler değil, bu rivayetlerin içeriklerinin yol açtığı problemlerdir. Zira sağlam ile çürüğün, gerçek ile sahtenin,

¹³⁸ عبد الهادي عبد الرحمن - سلطة النص https://www.goodreads.com/book/show/17662797

¹³⁹ Bu nas/nakilci bakış açısının toplumsal şiddete dönüştüğü pek çok örnek arasında üzerinde durmaya en değer olanı muhtemelen Bağdat’da H.IV. yy’daki Hanbeli/Barbahari hareketi olsa gerektir. Mesela bkz.: Ahmet Saim Kılavuz, Hasan b. Ali el-Berbehâri, Hayatı ve İtikadı Görüşleri (<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/144230>);

“Abbasi Halifeliği ile ilişkiler Hanbeliler için çalkantılıydı. Hanbelili alim El-Hasan ibn 'Ali el-Barbahari liderliğindeki okul, sık sık 10. yüzyılda Bağdat'ta günah işlediklerinden şüphelenilen Sünnilere ve tüm Şiiilere karşı şiddet uygulayacak takipçilerden oluşan kalabalıklar oluşturdu . El-Barbahari'nin Bağdat'taki okul liderliği sırasında dükkanlar yağmalandı, sokaklarda kadın göstericiler saldırıya uğradı, alt sınıflar arasındaki popüler şikayetler bir seferberlik kaynağı olarak ajite edildi ve genel olarak halkta kaos çıktı”. (Hanbali - <https://tr.qaz.wiki/wiki/Hanbali>).

¹⁴⁰ Ehl-i Hadis ideolojisinin sözcüsü ve teorisyeni kabul edilen eş-Şafii’nin projesi bağlamında hedeflerden birinin aklın dini alan dışında tutulması olduğuna dair araştırmalardan oluşan şu derlemeye bkz.: M. Hayri Kırbaçoğlu (Derleyen), *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafii’nin Rolü* (OTTO yayınları, Ankara, 2016, 1. bsk.).

sahih ile uydurmanın birbirine karıştığı bir rivayet malzemesi karşısında herkesin bir hadis uzmanı gözüyle iç ve dış tenkit yöntemlerine dayanarak bir ayıklamada bulunmasını beklemek gerçekçi değildir. İşte bu yüzdendir ki geçmişte de günümüzde de katı nakilciliğe karşı tavır alanların daha güvenilir buldukları Kur'an ve akli merkeze alıp, sadece bu ikisiyle uyum halinde olan rivayetleri ciddiye alarak minimum düzeyde kullanmaya özen göstermeleri anlaşılabilir bir şey değildir. Bu kesimlerin bir adım daha atarak iman, akait ve had cezaları gibi kesin bilgi gerektiren konularda sübut ve delalet bakımından kesinlik arz etmediğine inandıkları ahad hadisleri delik olarak kullanmaktan kaçınmaları da aynı hassasiyetin sonucudur. Mamafih gerek Ehl-i hadis çevrelerinde akli tamamen dışlamayanların da varlığı, keza Re'y ehl-i çevrelerinde rivayetler konusunda katı bir tavır sergilememeye özen gösterenlerin varlığı, sonuçta akıl- nakil konusunda meselenin toptancılıktan ziyade oransal olduğunu ileri sürmeye de imkan tanımaktadır. O yüzden akıl-nakil ya da Ehl-i Hadis - Ehl-i Re'y gerilimini özetleyen en gerçekçi ve insaflı değerlendirmenin başlıktaki cümlede dile getirildiğini söylemek yanlış olmayacaktır. İşte bu yüzdendir ki Goldziher'in yüz yıl öncesinden "hadisin sultanı/otoritesi" tabirini kullanmasını, bugün bile pek çok konuyu açıklamada işlevselliğini koruyan bir tespit olarak görmek gerekir.

5.2.4.4. Hadisçilerin uydurma hadisler olgusuna tepkisi

Bu başlık altında Goldziher alışılmışın ve beklentilerin aksine öncelikle isnat sisteminin zuhurundan ve gelişmesinden bahsetmemiş, Müslümanlar tarafından yazılan hadis tarihine dair eserlerde gözden kaçan önemli bir noktaya işaret ederek giriş yapmıştır: HADİS GÜVENİLİRLİK KRİTERİ OLARAK İCMA ! (II. 193- 194).

Genellikle fıkhi bir terim olarak algılanan icma aslında hadis rivayetlerinin sağlamlını çürüğünden ve uydurmasından ayırmak için erken dönemden itibaren kullanılan bir nosyon ve kavram olarak bugün bile incelenmeyi beklemektedir. O yüzden erken dönem kaynaklarında hadis rivayetleri bağlamında kullanılan icma teriminin bir sahihlik kriteri olarak kullanılmış olma ihtimalinin oldukça yüksek olduğunu bilmek gerekir. Bir açıdan bu icma kavramı, mütevatir kavramının da habercisi sayılır. Bu açıdan Malik'in el-Muvatta'ları, Ebu Yusuf ve Muhammed'in eserleri gibi erken dönem kaynakları incelendiğinde hadisle ilgili bir kavram olarak icma'nın bazen lafzen bazen manen kullanıldığını görmek mümkündür¹⁴¹. Bu sebeple isnat sisteminin hadis uydurma olgusuna tepki olarak doğduğu şeklindeki yaygın klasik- çağdaş anlatımın gözden geçirilerek verilen tepkinin isnat fikriyle sınırlı olmayıp icma nosyonunun da erken dönemde bu tepkilerin bir ürünü olduğunu fotoğrafa eklemek gerekir. Bu bakımdan Goldziher'in yüz yıl öncesinden yaptığı bu tespitinin bugün detaylı olarak incelenmesi gereken önemli bir hususa işaret ettiğini rahatlıkla ifade etmek mümkündür.

Ancak Hadisçilerin icma kavramı ve nosyonu ile yetinmeyerek(II. 193 -201), icma kavramının da engelleyemediği uydurmalara karşı giriştikleri ravi ve isnat eksenli çalışmalara dair bir tablo çizmiş, üstelik bunu olabildiğince en eski kaynaklara dayanarak yapmaya çalışmıştır. Adeta Sünni ve Ehl-i Hadis taraftarı bir dil kullanan Goldziher (II. 194, 197) ardından şu ifadelerle bu dilin yoğunluğunu daha da arttırmıştır:

¹⁴¹ Bazı örnekler için bkz.: M. Hayri Kirbaşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi* (OTTO yayınları, Ankara,), s.

“Bu araştırmaların yapılması, Müslüman hadis münekkitlerine, şarlatanların maskelerini indirmek, isimlerinin boy gösterdiği hadisleri bertaraf etmek imkanını vermiştir. Derinlemesine tetkikleri boyunca edinebildikleri acı tecrübeler onların tenkit meylini kamçılamiş, ihtiyatlarını ve şüpheliklerini arttırmıştır ” (II. 201).

5.2.4.5. Hadisçiler metin tenkidini ihmal ettiler mi?

Muhaddislerin bu çabalarına dair takdirkar ifadeler kullanmaktan geri kalmayan Goldziher, yine de bu yöntemin yeterince etkili ve verimli olmadığını söyler ve bunu ravi ve isnat tenkidinin şekilci olmasına, yani sadece dış tenkit ile yetinilmesine bağlar (II. 205,209). Bu değerlendirme aslında yeni bir şey olmayıp, İslam geleneğinde Ehl-i Re’y tarafından zaten dile getirilmiş bir husustur. Goldziher’in muhaddislerin metin tenkidini ihmal ettiklerini ima eden değerlendirmeleri karşısında kitabın mütercimi aksi yöndeki iddiayı temellendirme amaçlı bir iki örneğe dayalı bir dipnot koymuşsa da (II. 205) , bu da konunun netleşmesine yetmemiştir. Zira bizatihi Hadis literatürü bile hadisçilerin metin tenkidini de uyguladıkları iddiasını desteklemeye yetmemektedir. Ancak Goldziher’in bu tespitinde ne ölçüde isabetli ve haklı olduğunu netleştirmek için bizim de kullanacağımız ifadeleri netleştirilmemizde yarar vardır.

Günümüzde de hararetli tartışmalara sahne olan bu meseleyi netleştirmek için şu sorulara net cevap verilmesi gerekir:

1. Hadisçiler metin tenkidi yapmış mıdır?
2. Yapmışlarsa metin tenkidine isnat tenkidi kadar önem vermişler midir?
3. Vermişlerse metin tenkidi uygulamasında yeterince başarılı olmuşlar mıdır?

Bunlardan ilk soruya verilecek cevap elbette ki evet olmalıdır. Zira kaynaklarda erken dönemden itibaren metin tenkidinin hadisçilerin meçhulü olmadığını gösteren örnekler yer almaktadır. Dolayısıyla hadisçilerin metin tenkidinin semtine dahi uğramadıkları şeklinde katı bir genellemenin geçersiz olduğu söylenebilir. Ancak cevaplanması gereken asıl soru bu değil, hadisçilerin isnat tenkidine verdikleri önem kadar metin tenkidine önem verip vermedikleri sorusudur.

Bu soruya günümüzün muhafazakar geleneksel ulema çevreleri müspet yönde cevap verme eğilimindedirler. Bunu da sahih hadis tanımında yer alan şuzuz ve illet kavramlarına dayanarak yapmaya çalışmaktadırlar. Fakat bu iki kavramın metinle ilgisi kurulabilirse de metin tenkidi daha farklı bir uygulamadır. Zira şâz ve zıddı olan mahfuz bir hadis rivayetinin farklı metinleri arasında güvenilir olan metni tercih sadedinde yapılan bir inceleme olarak metinle ilgili ise de metinle ilgili her inceleme araştırma metin tenkid demek değildir. Zira řâ ve mahfuz kavramları çerçevesinde yapılacak bir incelemede mahfuz olduğu sonucuna varılan bir hadis metni bile, metin tenkidi açısından kabul edilemez bir metin olabilir. Nitekim şâz değil bilakis mahfuz hadislerden olduğu söylenebilecek olan ve muteber denilen hadis koleksiyonlarında metin tenkidi ilkelerine aykırı pek çok hadis rivayetine rastlamak hiç te zor deđildir¹⁴². Bu ise metin tenkidinin mahfuz rivayetlere bile uygulanabilecek tamamen farklı bir yöntem olduğunu göstermektedir.

¹⁴² Muteber denilen hadis koleksiyonlarında metin tenkidi ilkelerine aykırı nitelikteki rivayetleri derli toplu sunan şu iki esere bakılabilir: M. Hayri Kırbaoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi* (Özellikle II. kısım) ve *Alternatif Hadis Metodolojisi* (Metin Tenkidi ile ilgili bölümler).

İllet'e gelince, illetin tanımı oldukça kapalı olup metin tenkidiyle ilişkisi açık ve net değildir. Mamafih illet kavramının metin tenkidiyle ilgisi olup olmadığını belirlemenin teorik tartışmalardan daha kolay, pratik ve kesin bir yolu vardır: "İLEL" LİTERATÜRÜ.

Elimizde mevcut ilel literatürüne bakıldığında metin tenkidinin nasıl yapılacağına, esaslarına ve kriterlerine dair bırakın sistematik açıklamaları, gelişigüzel açıklamalara bile rastlamak mümkün değildir. Metin tenkidi olarak değerlendirilebilecek bazı nadir örnekler bu literatürde rastlamak mümkün olsa da, bu ilel kavramının metin tenkidi anlamına geldiğini göstermez; gösterse gösterse ilel kavramının çok büyük ölçüde ravi ve isnatla ilgili bir kavram olduğunu gösterir.

Bu gibi cılız iddialardan ziyade doğrudan literatür düzleminde meseleyi ele almak daha aydınlatıcı olacaktır. Zira hadisçiler gerçekten iddia edildiği gibi metin tenkidine isnat tenkidi kadar önem verdilerse, bunun nasıl yapılacağına dair teorik ve uygulamalı bilgiler veren eserler de telif etmiş olmaları beklenir. Ancak gariptir ravi ve isnat üzerine muazzam bir literatür miras bırakmış olan hadisçiler metin tenkidine dair yazılmış müstakil tek bir eser bile bırakmamış görünmektedirler. Zaten hadisçilerin metin tenkidi yaptıklarına dair savunmalarda örnek olarak gösterilen tek eserin İbn Kayyım el-Cevziyye'nin el-Menaru'l-Munîf adlı eseri olması da dediğimizi doğrulamaktadır. Ne var ki İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) hadisçileri temsil ettiği söylenebilecek klasik hadisçi tanımına uygun bir İslam alimi olmadığı gibi, VIII/XIV yy gibi oldukça geç dönemde yaşamış bir İslam alimidir. Bu döneme kadar hiçbir hadisçinin metin tenkidinin nasıl yapılacağına dair sistematik herhangi bir eser bırakmamış olması, onların metin tenkidine önem verdiği iddiasını güçlendirmek bir yana tamamen zayıflatmaktadır. Kaldı ki İbn Kayyım el-Cevziyye dönemine gelinceye kadar geçen yüzyıllarda oldukça erken dönemlerden itibaren metin tenkidine dair sistematik metinler bol miktarda üretilmiş ve kısa zamanda fevkalade sofistike bir hale getirilmiştir.¹⁴³

Mamafih bütün bunları bir tarafa bırakarak Hadisçilerin isnat tenkidine verdikleri önem kadar metin tenkidine de önem verdikleri iddiasını ciddiye alsak bile, bunun ardından gelen şu soru bizi tekrar başa dönmeye zorlayacaktır: Hadisçiler iddia edildiği gibi metin tenkidi uygulamasına da başvurdularsa bile, onlar bu uygulamada başarılı olmuşlar mıdır ya da ne kadar başarılı olmuşlardır?

Bu sorunun cevabını bulmak için iki şeye bakmak yeterli olacaktır: İlki, özellikle muteber denilenler başta olmak üzere hadis koleksiyonlarında metin tenkidi açısından kabulü mümkün olmayan rivayetlerin mevcudiyeti; diğeri ise bu hadis koleksiyonlarında metin açısından kabulü zor hatta imkansız görünen rivayetlerin yol açtığı çağdaş tartışmalar. Zira bu tartışmaların varlığı bile, bu kaynakların seçip derledikleri rivayetler arasında muhteva

¹⁴³ Metin tenkidi nosyonunun ravi ve isnat tenkidi nosyonundan önce olduğunu söylemek bizi şaşırtmamalıdır. Zira daha isnat uygulamasının söz konusu olmadığı ilk dönemlerde sahabe ve tabiun nesillerinin uyguladığı gözde yöntem metin tenkidi idi. Müteakip nesillerde bu nosyonu geliştirenler ise Ehl-i Re'y kapsamında değerlendirilebilecek olan Hanefi, Maliki, Mutezili, Zeydi, İmami(Usûlî) ve İbadi ekollerinin kurucu babaları ile bu ekollerin daha sonraki dönemlerde oluşan usul-i fıkıh ve usul-i din literatürünün mimarları olan ulemadır. Metin tenkidi bilinci ve nosyonu konusunda Ehl-i hadis geleneğiyle Ehl-i Re'y geleneği arasındaki gelişmişlik farkını görmek için çağdaş iki alimin, er-Ramehurmuzi(el-MUHaddisu'l-Fâsıl) ile el-Cassas'ın (el-Fusûl) eserlerinin mukayesesi bile tek başına yeterli olacaktır. Ayrıca metin tenkidinin tarihi gelişimine dair bir özet için şuraya bakılabilir: M. Hayri Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*.

bakımından tartışmaya elverişli olanların varlığı anlamına gelecektir. Kaldı ki muteber hadis koleksiyonlarındaki pek çok rivayetin Hz. Peygamber'e ait olamayacağına dair klasik ve çağdaş dönemdeki eleştiri örnekleri azımsanmayacak ölçüdedir. Bu ise hadisçilerin metin tenkidi yaptılarsa bile pek çok rivayet açısından yeterince başarılı olamadıkları anlamına gelecektir.

Goldziher'in kendisinin de belirttiği üzere hadisçilerin ön planda olmasa da cılız da olsa metin tenkidi uygulamasına başvurdukları tespitini (II. 211) göz ardı etmeksizin durumu şu şekilde özetlemek yanlış olmayacaktır: Hadisçilerin metin tenkidiyle hiç ilgilenmedikleri söylenemezse de, isnat tenkidine önem verdikleri kadar metin tenkidine önem verdikleri söylenemeyeceği gibi; yaptıkları metin tenkidi uygulamalarında da tam bir başarı sağladıklarını söylemek zordur.

5.2.4.6. Mehdi hadisleri ve ravilerle ilgili hüküm çümbüşü

Hadisçilerin hadis rivayetlerinin sağlamlını çürüğünden ayırmak için genellikle ravi ve isnat merkezli incelemelerle yetinmiş olmaları bir yana, bu incelemelerde herkesin aynı şekilde uygulayabileceği standart kriterler ve esas alabileceği değerlendirmeler de söz konusu olmayıp, iş genellikle muhaddislerin tecrübelerine, tercihlerine ve sezgilerine kalmaktaydı (II. 210). Goldziher bu ravilerle ilgili bilgilerin, verilen hükümlerin arz ettiği renk çümbüşünü (II. 210, dpnt.: 104) daha yakından ve uygulamalı bir örnek üzerinden göstermek amacıyla Mehdi hadisleriyle ilgili bir tetkike başvurmuştur. Burada ilginç olan bu tetkikin sahibinin hadisçi olmamasıdır. Ancak Goldziher'in bu örneği seçmesi fevkalade isabetli ve önemlidir, zira bu metin Mehdi rivayetleriyle ilgili bilinen en eski en kapsamlı en sistematik incelemedir. İbn Haldun'un Mukaddime adlı eserinde bizlere sunduğu bu incelemenin bundan yüz yıl önce Goldziher tarafından öneminin ve değerinin kavranmış olması, onun İslami araştırmalar alanındaki derin vukufunun pek çok örneğinden birisi olarak kabul edilebilir¹⁴⁴. Zira yüz sene sonra bugün bile İslam dünyasında konuyla ilgili akademisyenlerin ve ulemanın meçhulü olan bu fevkalade önemli metnin bundan yüz sene öncesi farkına varmış olması, Goldziher'in kaynaklara olan derin vukufunun bir göstergesi olsa gerektir.

5.2.5. AHLAKI YÜCELTME VE EĞLENCE VASITASI OLARAK HADİS

Goldziher hadis rivayet malzemesine bir kültür tarihçisi olarak tarihte olan bitenleri yansıtan bir ayna olarak bakmakla birlikte, bunu hadis disiplininin teknik meselelerini de işin içine katarak yapmaktadır. Nitekim İslami gelenekte terğîb-terhîb (iyiliklere teşvik ve kötülüklerden sakındırma) amaçlı rivayetler konusunda genel olarak hadisçilerin gevşek davranmakta bir beis görmedikleri bilinmeyen bir şey değildir. Goldziher de bu genel manzaranın farkındadır ve bu bölümde normatif karakterde olmayan ahlaki teşvik amaçlı rivayetler alanındaki gevşek tutumun sebepleri ve örnekleri üzeri de durmaktadır. Ancak birbiriyle pek te alakası yok gibi görünen ahlak ile eğlencenin başlıkta niçin bir araya getirildiğini de kısaca izah etmek gerekir. Bu iki birbiriyle alakasız gibi görünen kavramın bir araya getirilmesinin sebebi ise herkesin bildiği Kâs/Kussâs denilen halk vaizleri ile ilgilidir.

¹⁴⁴ İbn Haldun'un bu tetkiki, buna dayalı olarak İzmirli İsmail Hakkı'nın "Mehdi Meselesi" başlıklı incelemesi (file:///C:/Users/user/Downloads/Mehdi_Meselesi_Izmirli_Ismail_Hakkidan_S.pdf) dahil konunun müstakil bir biçimde ve çok yönlü olarak ele alındığı en kapsamlı en ilmi çalışma M. Ali Durmuş'a ait "*Mitolojik Kurtarıcı Mehdi*" (İşaret yayınları, İstanbul, 2015) adlı çalışmadır.

Zira hadis tarihinde genellikle vaaz amaçlı dini nitelikte hadis uydurma faaliyetlerinin baş aktörleri arasında zikredilse de onların aynı zamanda umumi mekanlarda halkı eğlendirerek, hiç duyulmamış garip hikayeler anlatarak kitlelerin ilgisini çekip geçimlerini bu suretle sağladıkları unutulmamalıdır.

Goldziher bu alandaki geleneksel gevşekliğin farkında olduğu gibi, hadisçilerin şer'î veya itikadi nitelikteki rivayetler konusundaki titizliğinin de farkındadır:

“Hassaten sert davranılması, bilhassa haram ve helal meseleleriyle ilgili hadisler, yani kanun koyucu[normatif] yahut akidevi veya hukuki istidlal kaynakları olarak mülhaza edilebilen rivayetler hakkında idi. Bu çeşit hadislerin bütün uydurma fûruattan salim olması gerekmektedir. Çünkü onlar, Sünnet’i sağlam temeller üzerine yerleştirmeye yarayacak vesikalardır ve Allah rızasının tahsili hizmetindeki amellerin, sakınılması gereken hususların, vicdani kanaat ve görüşlerin rehberliğini teşkil etmektedirler.” (II. 213).

Adeta bir Müslüman gibi içeriden bir bakış açısı ve üslupla kaleme alınan bu satırların, İslami ilimler geleneğinin konuyla ilgili yaklaşımının tam bir özeti niteliğinde olduğunda kuşku yoktur.

Goldziher’in gerek bir bütün olarak bu ikinci ciltte, özel olarak ta burada ele alınan konuda bizlere sunduğu örneklerin, zenginlik ve orijinalite bakımından İslam dünyasında aynı konuda ortaya konmuş olan çağdaş literatürün gerisinde değil ilerisinde olduğu hususu bir yana, onun ilgisi ve vurgusu muhafazakar geleneksel İslami ilimler çevrelerinin aksine istikamettedir. Zira çağdaş muhafazakar kesimler de Goldziher’in bu bölümde ele aldığı örneklerle benzer örnekleri kullanmakla birlikte, onlar bu uydurma faaliyetlerine karşı hadisçilerin çabalarını merkeze alma ve problemin etkisini azaltma eğiliminde iken, Goldziher muhaddislerin bu yöndeki çabalarını takdir etmeyi ihmal etmeksizin, tam aksine bu örneklerden hareketle hadis uydurma olgusunun yaygınlığına dikkat çekmekte, vurguyu bu noktaya yapmaktadır ki bir kültür tarihçisi olarak onun rivayetleri tarihin aynası olarak görmesinin mantıklı bir sonucu olsa gerektir. Dolayısıyla İslami çevrelerin vurgusu ile Goldziher’in vurgusu birbirini ortadan kaldıracak iki zıt vurgu olmayıp aksine bunları birbirini tamamlayan iki vurgu olarak görmek icap eder.

Uydurma hadisler konusunda geleneksel İslami anlatıya uygun bir tabloyu yine bugün için bile ilginç ve nadir sayılabilecek örneklerle bezedikten sonra (II. 213-217), hadis uydurma faaliyetlerinde gözden kaçan veya yeterince üzerinde durulmayan bir konu olan ve ancak son yıllarda müstakil kapsamlı araştırmalara konu edilen “ref” meselesini ¹⁴⁵ de ıskalாமaksızın ele almaktadır (II. 217-220). Birçok klasik-çağdaş İslam aliminin ıskaladığı bu meseleyi Goldziher’in ıskalாமaması onun konulara nüfuzunun bir diğer göstergesi olarak değerlendirilebilir.

5.2.5.1. Nuh b. Ebi Meryem ve hadis uyduruculuğu meselesi

Elbette onun sunduğu tablonun az da olsa gözden geçirilmesi gereken yönleri de yok değildir. Bu cümleden olmak üzere Nuh b. Ebi Meryem ile ilgili tespitleri (II. 216) gözden geçirilmeye

¹⁴⁵ Bu konuda bilinen kapsamlı tek araştırma Yusuf Suiçmez’e aittir: Sahabe ve Tabiin Sözlükleri Hz. Peygamber’e Nispeti (OTTO yayınları, Ankara, 2015).

muhtaç görünmektedir. Mamafih bu konuda Goldziher'i mazur görmek te mümkündür, zira ondan sonra yaşamış pek çok İslam uleması da tıpkı Goldziher gibi İslam geleneğindeki bir ezberi tekrarlamış, Nuh b. Ebi Meryem'in hadis uydurma alanındaki rolüne dair bilgileri kapsamlı bir incelemeye tabi tutup sorgulama ihtiyacı hissetmemiştir. Ancak yakın yıllardadır ki Nuh b. Ebi Meryem üzerinde yapılan çalışmalar onun Kur'an surelerinin faziletlerine dair hadis uydurduğu iddiasının oldukça tartışmalı olduğunu gözler önüne sermiştir.¹⁴⁶

5.2.5.2. Simetri, uydurma iddiası için yeterli midir?

Goldziher'e tevcih edilebilecek bir diğer noktasal eleştiri, onun zalim de olsa mazlum da olsa kardeşine yardım et mealindeki bir hadis rivayetinin müşrik menşeli bir Arap meseli olabileceğine dair tahminidir (II. 218). "Muhtemelen..." diyerek dile getirdiği bu tahminini güçlendirmek için verdiği örnekte zalim ve mazlum ikilisinin geçmiş olması, bu hadis rivayetinin bir meselin hadisleştirilmesinden ibaret olduğunu ileri sürmek için yeterli olmasa gerektir. Kaldı ki meselde "mazlumken sana yardım eder ama zalim olarak sana eziyet eder" denmesine (II. 218, dpnt.: 20) bakılacak olursa, burada zalim ve mazlum kelimelerinin geçmesi dışında anlam olarak hadis rivayetiyle fazla bir ilgisinin olmadığı gözlerden kaçmasa gerektir.

Öte yandan Goldziher'in – İslam geleneğinde oldukça cılız olan - bu bakış açısının ciddiye alınmayı hak eden örnekleri de yok değildir. Mesela "atların perçemlerinde bereket ve iyilik vardır" mealindeki hadis rivayetinin aslında İmru'l-Kays'ın bir şiirinde mevcut olduğuna¹⁴⁷ dikkat çekmektedir (II. 218-219). Gerçi hadis rivayeti ile şiir arasındaki yakın benzerlik mutlaka hadisin uydurma olmasını gerektirmeyebilir, zira Hz. Peygamber'in bu şiiri duyup onu benimseyerek iktibas veya parafraze yoluyla aktarması da pek ala mümkündür. Mamafih bu beytin Araplarca biliniyor olması karşısında Hz. Peygamber'in kaynağı gizlemesi uzak bir ihtimal olduğundan, nitekim kendisi de iktibas ettiği bazı beyitlerin sahiplerini zikretmeyi ihmal etmediğinden, böyle bir ihtimalin oldukça zayıf bir hale geleceğini de hesaba katmak gerekir.

5.2.5.3. Allah rızası için(!), para için ve dünyevi amaçlar için hadis uyduranlar, şarlatanlar

Bu girizgahtan sonra Goldziher yine İslam geleneğinin meçhulü olmayan hadis uydurma faaliyetlerinin baş aktörlerine dair detaylara yer verir. Bu çerçevede zâhid, sofu ve sufi çevrelerdeki hadis uydurma çabaları yanında, halk vaizlerinin (kussâs) bu alandaki faaliyetlerine (II. 224-226) dair gayet tatminkar bir tablo sunar. Bu esnada şair Beşşar b. Burd'un (ö. 167/784) hadis uyduranlarla ilgili ilginç anekdotu (II. 222), Ahmed b. Hanbel ve Yahya b. Main gibi zamanın otoritelerinin hadis uydurucularının pişkinliklerini gösteren meşhur anekdotu (II. 222-223), halk ve sokak vaizlerinin/kıssacılarının (kussas) toplumda fevkalade genişleyen etkileri (II. 226-230), Hicaz, Irak ve Mağrib kıssacıları (II. 233), paracı kıssacılar (II. 234), anormal derecede uzun ömür sürdüğü iddiasında bulunan şarlatanlar (muammerun) (II. 235-237), bunlara örnek olarak (599/1235) yılında Peygamberin sahabisi olduğunu iddia eden Mardinli bir şarlatan gibi pek bilinmeyen örnekler yanında bu

¹⁴⁶ Bu konuda da kapsamlı ilk ve tek inceleme Recep Gürkan Gökteş'a aittir. Bkz. : M. Hayri Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 166-174.

¹⁴⁷ الخیر ما طلعت شمسٌ وما غربتْ
مُعَلَّقٌ بنو اصی الخیل معقودٌ

konuda şarlatanlığı dillere destan olan ve (632/1235 ya da 709/1309) yılında ölmüş olan Baba Raten (Raten b. Abdullah) gibileri (II. 238-239) hakkında bilgiler vermiş, ne var ki bu tabloyu çizerken bu gibi sahtekar ve şarlatanlara inanan Mecduddin eş-Şirazi (729-816/1329-1415) ve Halil es-Safedî (696-764/1297-1363) gibi İslam alimlerinin de olduğunu söylerken (II. 240) ciddi bir hata yapmıştır. Düştüğü dipnotta(II. 239-240) es-Safedî'nin henüz basılmamış olan kitabından ez-Zehabi'nin alıntılarına dayandığına işaret eden mütercim Mehmed Said Hatiboğlu, bu iki alime dair Goldziher'in verdiği bilgilerin yanlışlığını geniş olarak göstermektedir.

5.2.5.4. Goldziher'in uydurma olgusuna dair yazdığı bu bölüm hala değerini ve orijinalitesini korumaktadır

Kitabın diğer bölümleri gibi bu bölümün de bu konuda İslam dünyasında yazılan klasik-çağdaş metinlerde olmayan unsurlar, örnekler ve yorumlar içermesi itibariyle orijinalitesini hala korumaktadır. Özellikle ele aldığı konularla ilgili olarak İslam medeniyet ve kültürü dışındaki gelişmelerle kurduğu paralellikler, benzerlikler ve yaptığı mukayeseler açısından bu metnin İslam dünyasında üretilen benzer metinlerden farklı olduğunu söylemek rahatlıkla mümkün olduğu gibi; İslam dünyasında üretilen metinlerde genellikle geç döneme ait kaynaklara dayalı olarak verilen bilgileri olabildiğince erken kaynaklara dayandırma çabası bakımından da ayrı bir değeri olduğunu unutmamak gerekir.

Bu özellikleri itibariyle bu bölümün – diğer bölümler gibi- yüksek dini eğitim kurumlarındaki eğitim- öğretim faaliyetlerinde mutlaka dikkate alınması gereken bir metin olduğu da rahatlıkla ifade edilebilir.

5.2.6. HADİS DERLEMESİ (TALEBU'L-HADİS)

Klasik İslami kaynaklarda hadis rivayetlerinin derlenmesi ve hadis koleksiyonları oluşturulmasına dair çizilen tablo ve bu amaçla izlenen yöntemler konusunda verilen bilgilerden çok ta farklı olmayan bu bölümde, Goldziher'in yüz yıl öncesinde yaptığı kayda değer bazı tespitlere işaret etmek gerekirse, bilhassa ilgili kaynaklarda geçen "ilm" kelimesinin "hadis" anlamına geldiğine dair farkındalığı (II. 245) en başta zikredilmelidir. Zira Goldziher'den yüz yıl sonra günümüzde bile ekser İslam ulemasının ve araştırmacısının Kur'an ve hadis metinlerinde geçen "ilm" kelimesini anakronik bir biçimde çağdaş bir kavram olarak "ilim/bilim(science)" şeklinde tercüme etmesi karşısında Goldziher'in bu farkındalığının önemi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Kur'an'ın nüzul döneminde Hicaz'da bugünkü anlamda bir ilim/bilim faaliyetinin söz konusu olmamasına rağmen Kur'an ve Hadis metinlerinde geçen her "ilm" kelimesini "ilim/bilim" ile karşılamak ve bunlardan İslam'ın kategorik olarak ilim/bilime önem verdiği sonucunu çıkarmak çok yaygın bir yaklaşımdır. Goldziher ise yüz yıl önce bunun anakronik bir yaklaşım olduğunun farkına varmış ve bilhassa hadis literatüründe kullanılan "ilm" kavramının "hadis" veya "rivayet/eser/nakli bilgi" anlamına geldiğine başarıyla dikkat çekmiştir. Mamafih Goldziher'in bu farkındalığının daha derinleştirilmesi gerektiğine dair yaklaşımlara da burada işaret etmekte yarar vardır. Çünkü "ilm" kelimesi Kur'an ve Hadis metinlerinde kullanılsa bile "hadis" anlamında kullanılmış olması düşünülmemeyecek durumlar da söz konusudur. Bilhassa İslam öncesi bazı gelişmelere dair birtakım ayet ve hadislerde "ilm" kelimesine hadis anlamı vermek mümkün görünmemektedir. Bu durumda "ilm" kelimesinin kategorik olarak "ilim/bilim" şeklinde değil

de “bilgi (knowledge)” özellikle de “dini bilgi” şeklinde tercüme edilmesi yerinde olacaktır. Hatta daha da indirgemeci yaklaşarak, Kur’an ve Hadislerdeki İslami bağlamda kullanılan “ilm” kelimesini genel olarak “nakle/rivayete dayalı dini bilgi” olarak anlamak ve çevirmek daha da dakik bir yaklaşım olacaktır .¹⁴⁸

İlm kavramına dair bu tespiti ile paralel olarak Goldziher, erken dönemde bazı hadis rivayetlerin mahalli/bölgeselliği olgusu konusunda İslam geleneğinin de malumu olan tespitlere temas ederek(II. 243) konuya girişi yapmakta, ne var ki bu mahallilik/bölgesellik özelliğinin daha sonraki hadis koleksiyonlarında giderek etkisini kaybettiğine işaret ederek, hadis tarihine dair anlamlı tespitlerde bulunmaktadır(II. 247-249). İslam coğrafyasının bazı bölgelerinde bilinen bazı rivayetlerin başka bölgelerin meçhulü olduğu erken dönemlerde söz konusu olan bu mahallilik/ bölgesellik olgusuna işaret ettikten sonra bu durumun giderek ortadan kalkmasıyla sonuçlanan süreçler hakkında tafsilata girişmektedir (II. 249, vd.). Bu esnada zaman zaman işaret ettiği bazı noktalar da pek çok ilim insanının malumu gibi görünse de, bunların Goldziher’in gözünden kaçmamış olmasının onun konulara hakimiyeti açısından ayrı bir değeri olduğu söylenebilir.

Bu cümleden olmak üzere pek çok hadis alimine dair biyografik malumat için söz konusu olan bazı abartılara dikkat çekmesi(II. 250), para karşılığında hadis rivayeti olgusu (II. 251-252), hadis derleme faaliyetlerinin amacından sapması ve bu sapmanın çeşitli tezahürleri, buna karşı el-Hatib el-Bağdadi ve el-Ğazali gibi ilim ehlinin tepkileri, bu süreçler bağlamında es-Sem’ânî, İbnu’l-Cevzî ve İbnu’l-Esîr dolayımında cereyan eden karşılıklı tartışmalar ve ithamlar (II. 253-257), bütün bunlar muhafazakar İslami kesimin talebu’l-hadis konusunda ürettiği metinlerde nadiren görülebilecek hususlar olup, aslında İslami ilimler geleneğinin bir başka veçhesini aksettiren detaylar olarak görülebilir ki, hadis derleme faaliyetlerinin müspet (II. 244-246) ve menfi yönlerini bir arada sunan ilmi tarafsızlık ve objektiflik burada kendisini açıkça göstermektedir.

5.2.6.1. Goldziher ve Sezgin

İslam geleneğinde üretilmiş olan konuyla ilgili metinlere paralel ve onlarla büyük ölçüde örtüşen bu tablo sunulurken, Goldziher’in yanlış anlamalara elverişli olan ve bu sebeple dikkatle okunması gereken ifadeleri de söz konusudur. Zaman ve mekan belirtmeksizin onun “Şer’î (fikhî) mecmualar – ki yeri gelmeden burada söylememiz gerekiyor – daha önce mevcut bir edebiyattan musannifler tarafından seçilmiş ve tenkitli ve metotlu bir şekilde tanzim edilmiş hadis musannefleri değillerdir” (II. 249) şeklindeki değerlendirmesi bu tür bir ifadedir. Zira tam da bu konuda Fuat Sezgin’in tam aksi yönde bir yaklaşımı Buhari’nin Kaynakları adlı eserinde bundan 60 küsur yıl önce başarıyla savunduğu bilinmektedir. Fuat Sezgin’in tam da bu açıdan Goldziher’e yönelik eleştirileri – şayet tercümede bir problem söz konusu değilse - muhtemelen bu gibi yeterince açık olmayan ifadelerden kaynaklanmış olabilir.

¹⁴⁸ “İlm” kelimesinin erken İslami dönem metinlerinde “ilim/bilim(science)” değil “bilgi/dini bilgi(knowledge)” anlamında kullanıldığını gösteren başarılı bir çalışma için bkz.: Muhammed Emin Eren, “*Hadis Edebiyatında Kitâbu’l-İlm ve İlim Kelimesinin Kavramsal Tahlili*” (Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Hadis) Anabilim dalı, Yayınlanmamış YL tezi, Ankara, 2006).

5.2.6.2. Daru'l-hadis'ler ve icazet kurumu üzerine gözlemler

Hadis derlemeciliği ve bu amaçla yapılan seyahatleri ele alırken, zamanla ortaya çıkan sapmalara işaret etmeyi ihmal etmeyen Goldziher, hadis alanında ilmi seyahatleri zorunlu olmaktan çıkararak yerleşik ilmi faaliyet kurumları olarak Daru'l-Hadîs'lerin doğuşu, gelişmesi, uzun ömürlü olmayan faaliyetleri ve bu kurumlardaki yozlaşmalara dair oldukça veciz bir tasvir de sunmaktadır(II. 259). Mamafih bu yerleşik hadis kurumlarının hadis derlemecilerinin bu uğurda göze aldıkları uzun seyahatlerin yerini tutmasının mümkün olmadığını ve bu sebeple uzun ömürlü olmadıklarını, nitekim hadis için ilmi seyahatlere çıkma geleneğinin sona ermesinin daha sonraları da varlığını sürdürdüğünü dikkatlere sunmaktadır(II. 259). Burada şunu da belirtmek gerekir ki, Goldziher'in sunduğu bu tablo kapsamlı bir araştırma ürünü olmaktan ziyade genel bir fikir verici niteliktedir. O yüzden bu tablonun çağdaş dönemde bu konularda yapılan modern araştırmaların ışığında değerlendirilmesi gerektiğini söylemeye bile lüzum yoktur.

İcazet meselesiyle ilgili olarak Goldziher, bir yandan özet genel bilgiler vermekte, öte yandan da bu alandaki sapmalara ve yozlaşmalara, başı boşluklara, icazet rantiyeciliği denebilecek olumsuzluklara ve icazet iptilası denebilecek gelişmelere de işaret ederek, icazet konusunda tarafsız bir özet sunmaya çalışmıştır(II. 260-265).

5.2.6.3. Goldziher Sezgin'in ilham kaynağı mıydı?

Bu kısımları yazan Goldziher, hadis tarihi bakımından oldukça ilginç ve tahminlerin aksine Fuat Sezgin'in teorisinin ilham kaynağı olabilecek bakış açıları da sunmaktadır. Nitekim onun yazılı hadis malzemesinin munavele ve icazet denen hadis aktarım usulü ile aktarılmasına dair verdiği özet bilgiden sunduğu örneklerden (II. 261-263) hareketle yaptığı şu değerlendirme Fuat Sezgin'in teorisinin temel taşı ve hareket noktası sayılabilecek bir niteliktedir: "Bu şekilde almış oldukları hadisler için onlara sanki bunlar kendilerine kelime kelime şifahen bildirilmiş gibi حدثنا [haddesenâ] formülünü kullanma hakkı veriyordu"(II. 261).

Bu bölümde konuyla ilgili olarak sunulan tablonun İslam geleneğinde yaygın tasavvurla örtüşen bir özet olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

5.2.7. HADİSLERİN YAZI İLE TESPİTİ

Hadis rivayetlerinin yazılı-sözlü olarak aktarımına dair bölümün ardından bu bölümde bahsedilen aktarıma konu olan rivayetlerin yazılı malzeme haline gelişi ve safhaları üzerine yine İslam geleneğindeki anlatımla örtüşen bir özet sunulmuştur. Nitekim kendisi de bu konuda kapsamlı bir tablo sunmaktan ziyade konuyla ilgili genel müşahedelerini sunacağını açıkça ifade etmektedir (II. 267).

İslam geleneğinde Hz. peygamber'in hadislerinin yazılmasına izin verip vermediği tartışmalarıyla Yahudilikteki benzer tartışmaları kıyaslayarak konuya giren Goldziher, kendi kanaati olarak Hz. peygamber döneminde onun Kur'an dışı sözlerinin yazılmasına hem de oldukça erken başlanmış olduğunu açıkça ifade etmektedir(II. 268). Buna rağmen o hadis rivayetlerinin yazıya geçirilmesi konusunda farklı düşünen ve buna karşı çıkan hatta bundan nefret eden eğilimlerin varlığından da haberdardır. Ancak Goldziher bu eğilim sahiplerinin daima her devirde istisna olarak kaldıklarını da sözlerine eklemektedir(II. 270-271).

Bu noktada Goldziher'in bazı ifadeleri üzerinde kısaca durmakta yarar vardır. Mesela o Muhammed b. İshak ve Veki' b. el-Cerrah'ın hadislerin yazımına karşı çıktıklarına dair iddiaları tabakat kitaplarına dayanarak verirken (II. 271, dpnt.:15) her ikisinin yazılı eserleri olduğunu unutmuş veya atlamış görünmektedir.

Bu konuda İslam geleneğinde iki farklı eğilimin bulunduğuna işaret eden Goldziher, tarafların kendilerini haklı göstermek için görüşlerini peygambere ifade ettirdiklerini söylerken de (II. 272-273), aslında birbirlerinin rivayetlerini eleştirip reddeden bu iki farklı eğilime mensup klasik ulemanın tavırlarını da özetlemiş olduğu söylenebilir.

Goldziher'in hadislerin yazıya geçirilmesine dair gelişme ve tartışmalara dair yazdıklarının geleneksel İslami söylemle örtüşmesi bir yana, konuyu ele alırken kullandığı dil, onun – iddiaların aksine - genel olarak İslami rivayet malzemesine toptancı bir şüphecilikle yaklaşmadığının ipuçlarını vermektedir. Mesela o peygamberin Kur'an dışı sözlerinin yazılmasına pek erken bir dönemde başladığını ihtimalli değil kesin bir dille ifade ederken (II. 268) sahabilerin yazılı hadis sahifelerinden veya ez-Zuhri'nin büyük miktarda yazılı malzemeye sahip olduğundan da tarihi bir gerçekten söz edercesine kesin bir dille bahsetmektedir(II. 269).

5.2.7.1. Yanlış anlama'dan (Goldziher) yanlış okumaya (Şuayb el-Arnaut)

Bu bölümde Goldziher'in Arapça bir metni okuma hatasına duçar olduğuna işaret eden mütercim, aynı ibareyle ilgili olarak bir başka kelimenin kitabı neşreden Şuayb el-Arnaut'un açık bir tahrifine maruz kaldığına da işaret etmesi(II. 275,dpnt.:31), bu gibi yanlışlıkların bazen kaçınılmaz olduğunu da gözler önüne sermektedir.

5.2.7.2. Müslümanca dil kullanan bir kültür tarihçisi

Bölümün sonlarına doğru mana ile rivayeti kaçınılmaz kılan gelişmeler, buna verilen tepkiler, hadislerin yazımında – mesela- Allah lafzının yazılışına dair dindarane titizlikler konusunda da bilgi verirken Goldziher'in satır aralarında sarf ettiği "Fakat biz burada, Müslümanların dini zihniyetlerinin istikametini en iyi şekilde belirtenlerini zikretmekle yetineceğiz"(II. 277) şeklindeki cümle, onun İslami rivayet malzemesine bir kültür tarihçisi olarak baktığına dair tespiti tekrar teyit etmektedir. Öte yandan onun adeta bir Müslüman hassasiyetiyle, Allah lafzının yazılışına dair gösterilen dindarane titizlikle ilgili olarak " Fakat el yazmalarında olduğu gibi matbu olanlarda da bu hürmet kaidesine pek riayet edilmediği vakidir" (II. 278) cümlesiyle bölümü sonlandırması da dikkatlerden kaçmamaktadır.

5.2.8. HADİS EDEBİYATI

Konu hadis edebiyatı olmasına rağmen Goldziher erken dönem İslami literatürün geneli hakkında ezber bozucu bir iddia ile sözlerine başlar:

" İslam'ın edebi tarihinin başlangıç noktasında – Kur'an müstesna olmak üzere – dini bir edebiyat değil de ladini bir edebiyat bulunmaktadır" (II. 279).

İslam'a, İslam tarih ve medeniyetine içi tamamen dinle ve dini olanla dolu som bir dini tarih olarak bakan muhafazakar kesimler için bu tespit fevkalade şaşırtıcı ve aynı zamanda rahatsız edici olsa da, üzerinde ciddi olarak durmayı hak ettiğinde kuşku yoktur. İslam'a ve İslam tarih-medeniyetine bu şekilde som dini bir tarih olarak bakmanın aslında bir kurgu

olduğunu görebilmek için bu tarihe yakından bakmak yeterli olsa, Goldziher'in bu tespitinden yüz yıl sonra yayınlan fevkalade ciddi bir araştırma onun sezgilerinde ne kadar isabetli, tespitlerinde ne kadar haklı olduğunu tamamen klasik İslami kaynaklara dayalı olarak göstermiş bulunmaktadır.¹⁴⁹

Bu çerçevede Emevi döneminin ladini karakterinden dolayı Cahiliyye şiiri ve İslam dışı tarihi bilgilerin (evail) derlenmesinin ön plana çıktığını, yöneticilerin bu alanlara olan ilgisini Hz. Peygamber'in hayatına (mağazi-sira) yönlendirme başarısının Muhammed b. İshak'a ait olduğunu (II. 279-280) vurgulamaktadır. Keza o bu ladini edebi faaliyetler cümlesinden olmak üzere "Mecelle" adı verilen hikmet derlemelerinin kaleme alındığını (II. 281-283) Abbasilere gelinceye kadar gelişerek yaygınlaşan bu faaliyetlerin, Abbasiler zamanında dönemin din eksenli atmosferi etkisiyle İslam ulemasının bu ladini literatürden uzaklaştıklarını ve "kendi kazuistik sistemlerinin içinden çıkılmaz dehlizlerine dalmış olarak, kendilerini nasıl tarihi malumatın dışında gördüklerini" (II. 285), fıkıh edebiyatının hadis edebiyatının etkisiyle sonradan oluştuğu yönündeki değerlendirmelerin gerçekleri yansıtmadığı, bilakis aksinin doğru olduğunu, fıkıh edebiyatının hadis edebiyatından önce ortaya çıkması sebebiyle ilk fakihleri hadis rivayet malzemesinden yararlanma konusunda sonraki asırlar kadar şanslı olmadığını (II. 285-286)¹⁵⁰ vurgulamaktadır ki, bu tespitler erken dönem İslami literatürün gelişim sürecine dair kapsamlı bir tablo sunmak açısından – İslami kesimlerin ürettikleri metinlerde kolay kolay rastlanması mümkün olmayan - fevkalade önemli tespitlerdir.

Hadislerin ilk sistematik tedvinini amacıyla Ömer b. Abdilaziz'in Ebubekr b. Hazm'ı görevlendirdiği yolundaki bilgilere - hem bu bilgilerin çelişkili bir durum arz etmesi, hem el-Muvatta'nın eş-Şeybani nüshası dışındaki nüshaların hiç birinde bu bilgiye rastlanmaması, hem de bu projenin izlerine daha sonraki literatür düzeyinde rastlanmaması gibi gerekçelerle - ihtiyatla yaklaşan Goldziher'in bu yöndeki mülahazaları (II. 288-290) ciddiye alınmayı hak edecek türden mülahazalardır.

Hadis-Fıkıh edebiyatının hangisinin önce başladığı meselesinde Goldziher, Hadis geleneği çerçevesinde yazılan hadis tarihi literatüründe gözden kaçan önemli bir noktaya da dikkat çekmektedir ki, bu da "Sunen" adı altında yazılmış olan ilk dönem eserlerinin sah hadis koleksiyonları olmayıp, fıkıh baplarına göre kaleme alınmış hadis-fıkıh karışımı eserler olduğu hususudur (II. 290-292) ki Ahmed b. Hanbel'in – saf hadislerden oluşmayıp re'y de içerdiği gerekçesiyle - bu tür eserlere karşı gösterdiği tepkilere dair nakiller de Goldziher'i doğrulamaktadır :

"Mesâil'in kitap yazımıyla ilgili "mâ nehâ 'anhu min vad'î'l-kütüb ve'l-fütyâ ve gayrihi" alt-başlığında sarf edilen cümleler, Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) düşünce yapısını daha da netleştirmektedir. Zira bu alt-başlıkta Ebû Hanîfe (v. 150/767), Ebû Yusuf (v. 182/798), Muhammed b. Hasan (v. 189/805), Mâlik (v. 179/795), Şâfiî (v. 204/820) ve Ebû Sevr'in (v. 240/854) fıkıh kitabı yazarak bid'ate düştüklerini ve bu tarz kitap yazanların Hz. Peygamber'in

¹⁴⁹ Thomas Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslam – Farklı Bir İslam tarihi Okuması* (İletişim yayınları, İstanbul, 2019)

¹⁵⁰ Mamafih bu konuda son onlu yıllarda keşfedilen ve yayımlanan erken dönem hadis-fıkıh literatürüne bakarak, Goldziher'inkinden daha esnek bir değerlendirme yapmak ve bu iki tür edebiyatın eş zamanlı bir gelişme süreci sergilediklerini söylemek mümkün görünmektedir.

hadîslerini terk ettiğini ifade eder. Ayrıca rivâyetler daha baskın olmasına rağmen Mâlik'in Muvatta ve Süfyân'ın (v. 161/778) Câmi` adlı eseri hakkında dahi katı bir tutum sergilediği dikkatten kaçmaz. Mesâil'de yer alan bu bilgilerle uyum arz eden İbn Receb'in şu açıklaması, bu dönemde tenkit edilen re'ydin maksadın ne olduğunu daha net ortaya koymaktadır: Ahmed, Muvatta'ın hadîslerinin ve eserlerinin Mâlik'e ait re'ylere tecrid edilmesi gerektiğini emretmiş ve hadîslerle beraber onları tefsir ve şerh eden açıklamaların bulunmasını dahi hoş karşılamamıştır."¹⁵¹

5.2.8.1. Goldziher ve el-Muvatta

Erken döneme ait fıkıh-hadis karışımı eseler kategorisinin tipik örneklerinden birisi olan Malik'in el-Muvatta'ı ile ilgili tespitleri hala sağlıklı ve geçerliliğini koruyan tespitlerdir. Bilhassa Malik'in bu eserinin amacı ve planı üzerinde yoğunlaşması sonucunda, onun hedefinin mevcut bütün rivayetleri elekten geçirerek sahit olanları bir araya getirmek olmadığını, bilakis sadece sünnet ve icma nokta-i nazarından bir eser yazmayı amaçladığını isabetli bir biçimde bundan yüz yıl öncesinden dile getirmiş olması dikkat çekicidir. Hatta Fazlurrahman'ın da dikkat çektiği üzere buradaki icma kelimesinin bile sünnet/tatbikat ile ilgili bir kavram olabileceği¹⁵² göz önüne alınacak olursa, el-Muvatta'nın yaygın anlamda bir hadis derlemesi olmadığına dair tespitinin doğruluğu daha da pekişmiş olacaktır.

el-Muvatta'nın farklı nüshalarının tarihteki gelişim ve yayılış süreçleri, bugün elimizde bulunan el yazmaları ve bazı elyazmalarıyla ilgili aslı olmayan iddialar ile kendi dönemindeki matbu nüshalar hakkında verdiği bilgiler ve Yahya b. Yahya nüshası ile Şeybani nüshası arasında yaptığı mukayeselerin klasik İslami literatürde verilen bilgilerle örtüştüğü rahatlıkla söylenebilir (II. 302-308).

5.2.8.2. Hadis rivayetlerinde sayısal patlama

Hadislerin tasnifi konusuna geçtiğinde - muhafazakar tepkisel ve savunmacı reflekslerle Goldziher'in görüşlerine ön yargılı olarak yaklaşan kesimlerin problemleri göreceği şu ifade hemen dikkatlere çarpmaktadır:

"İbadet sahasının olduğu kadar şer'î tatbikatın da hadisleri olarak göz önünde bulundurulacak olanlara önem verildikçe ve hadis malzemesi bu ön şartın bir tabii neticesi olarak fazlalaşıp mantar gibi türedikçe, böylece yığılmış malzemenin sistemli bir şekilde tertibi zarureti kendisini daha fazla göstermiştir"(II. 308).

Buradaki hadis malzemesinin fazlalaşması ve mantar gibi türemesi ifadesi bir kültür tarihçisi için muhtemelen olgunun tasvirinden öte bir anlam taşımazken, bu olguya bir kutsal tarih gözüyle bakanların bunun altında bir bit yeniği aramaları ihtimali hiç te az değildir. Bu kesimlerin Goldziher'i yargılamadan önce anlamaya çalışmalarına vesile olur ümidiyle, bu ifadenin neredeyse aynısının Ebu Yusuf (ö. 182/798) tarafından da dile getirildiğine dikkat çekmek yeterli olacaktır:

"Hadis rivayetleri çok artmakta ve içlerinden daha önce hiç duyulmamış, ulemanın da bilmediği rivayetler de çıkmaktadır"

¹⁵¹ file:///C:/Users/user/Downloads/ERKEN_DONEM_FIKIH_DUSUNCESINDE_EHL_I_REY.pdf

¹⁵² Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu* (Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013), s. 19-39.

Üstelik Ebu Yusuf bu olguyu Goldziher'den daha net bir biçimde ortaya koymakta ve müteakip cümlelerde hadis patlaması sürecinde ortaya çıkan bu yeni duyulmamış görülmemiş malzemenin güvenilirliğine kuşku ile yaklaşmakta ve bunlardan sadece Kur'an ve Sünnet'le uyum halinde olanları ve o dönemde ulema (ehlu'l-fıkh/fukaha) tarafından bilinenlerin kabul edilmesini, bunun dışındakilerin – isnatlı olarak bile rivayet edilse – reddedilmesi gerektiğini söylemektedir.

Dolayısıyla Goldziher'in muhafazakar kesimlerin ezberlerini bozan, onların hadis tarihi tasavvurlarını sarsan her görüşünü, ön yargılı olarak reddetmek veya görmezden gelmek ilmi zihniyete uymadığı gibi, -Ebu Yusuf örneğinde olduğu gibi- geleneği bilmemek tanımamak daha doğrusu geleneği tanımadan onu kuru savunmak anlamına da gelebilir.

Tasnif faaliyetlerine dair klasik İslami kaynaklardakiyle örtüşen bir tablo çizen Goldziher, bu esnada Batı'da bazı teknik terimlerin çevirisi konusunda yapılan hatalara dikkat çekmeyi de ihmal etmemektedir(II. 309)

Müteakiben musannef ve musned tarzı eserler ve dünyada mevcut elyazmaları ile konuyla ilgili Batı'lı araştırmalara dair bilgiler veren Goldziher'in bu konuda yazdıkları da , bu süreçte bilhassa Irak bölgesinde yoğunlaşan Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadis rekabetinin oynadığı role dair söyledikleri klasik İslam geleneğindeki egemen tabloyla uyum halindedir(II. 309-318).

5.2.8.3. Goldziher ve el-Buhari: Bir Hatayı Düzeltirken Bir Başka Hataya Düşmek

Bir yanda Batı'lı yazılarda el-Buhari ile ilgili mizah konusu olabilecek yanlış anlamaları düzeltmeye çalışan Goldziher, öte yandan kendisi onlardan aşağı kalmayacak bir hataya maruz kalmış görünmektedir. Zira el-Buhari'nin es-Sahih'ini İslam'da ortaya konmuş ilk musannef olarak nitelemesini (II. 318) izah etmek zordur, özellikle de bu kitaptan önce yazılmış musannef türü eserlerden üç-beş sayfa önce bahseden kendisi olduğu halde. Burada Goldziher'in bir zuhulünden ya da baskı hatasından söz etmek te mümkün görünmektedir, zira onun bu kadar açık bir hataya düşmesi önceki sayfalarda verdiği bilgiler ışığında pek te mantıklı olmasa gerektir. Dolayısıyla bu durumu bir fikir değişikliği olarak yorumlamadan önce(II. 318, dipnot), ortada teknik bir sorun olup olmadığından emin olmak daha yerinde olsa gerektir.

5.2.8.4. Sahih-i Buhari sırf bir hadis kitabı mıdır?

Sahih-i Buhari için ayırdığı onbeş sayfalık kısımda (II. 318-333) bu eserin özellikleri, yazılış amacı ve süreçleri konusunda klasik İslam geleneğindekiyle uyum halinde bir tablo sunan Goldziher'in yaptığı değerlendirmeler arasında, hem kendisinin hem de aynı zamanda klasik İslam geleneğinin benimsediği bazı hususların gözden geçirilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Sadece Goldziher'de değil Sahih-i Buhari'ye dair yazılan hemen bütün eserlerde ve yazılarda yaygın olarak görülen söyleme göre el-Buhari bu eserini Malik gibi işin içine re'yi karıştırmaksızın sırf bir hadis kitabı hazırlamak üzere kaleme almıştır(II. 318). Ne var ki bu iddia Goldziher yanında klasik İslam ulemasının da verdiği bilgilerle uyumlu değildir. Hatta el-Buhari'nin eseri diğer hadis kaynaklarıyla mukayese edildiğinde re'y/istinbat/istidlal/yorum zenginliği bakımından(II. 319) diğer hadis koleksiyonlarının onunla boy ölçüşmesi mümkün değildir. Bu hususun göz ardı edilerek Sahih-i Buhari'nin sırf hadislerden müteşekkil bir hadis kitabı olarak değerlendirilmesi, en azından tartışmalı olsa gerektir.

5.2.8.5. Metin tenkidi mi metin tedkiki mi?

Kavramlar, terimler, tanımlar, kişilere ve ekollere göre değişiklik arz edebileceğinden tercüme esnasında bu farklılıkların göz önüne alınması gerektiği kuşkusuzdur. Bu çerçevede el-Buhari'nin hadis rivayetinde metnin en küçük detaylarının bile aktarılması gerektiği kanaatinde olduğundan bahisle “ Metin tenkidinin bu meselelerinde, aşikar bir hata bahis konusu olsa dahi, metnin bünyesine şahsi hükmünü ilave etmeye kimsenin hakkı yoktu” (II. 321) şeklindeki cümlede geçen “metin tenkidi” nin günümüzde ülkemizde İlahiyat camiasında ve özellikle hadis araştırmalarında yaygın olarak kullanılan “metin tenkidi” ile alakasının olmadığını ve bu ikisinin birbirine karıştırılmaması gerektiğini belirtmek gerekir. Goldziher de dahil Batılı araştırmacıların metin tenkidini tabirini tamamen metin tedkiki anlamında kullandıkları doğrudur. Ancak Türkçede –ve dahi Arapça’da- hadis araştırmaları söz konusu olduğunda metin tenkidinden kastedilen, bir hadis metninin içeriğine bakarak onun Hz. Peygamber’in sözü olup olamayacağına karar vermektir. Böyle olunca Goldziher’in metin tenkidiyle kastettiği şeyin metin tedkiki ¹⁵³olduğu da kendiliğinden ortaya çıkmış olmaktadır. Bu durumda yanlış anlamaları ve kafa karışıklıklarını önlemek için dipnotta gerekli açıklamaların yapılması oldukça yararlı olacaktır.

el-Buhari'nin hadis metinlerinin rivayetinde gösterdiği titizlik (II. 321) Goldziher'in takdir ifadelerinin odağında yer alsa da, titizlikle hazırlanan bu eserin daha sonraki dönemlerde ne kadar garip ve hatta komik tahrifata maruz kalmış olduğuna dair Goldziher'in verdiği örnekler(II. 322-324) okuyucuda buruk bir tebessüme yol açacak niteliktedir.

Goldziher el-Buhari'nin es-Sahih'inin gelecek nesillere intikali ve bu esnada maruz kaldığı tahrifat, tashifat ve benzeri müdahaleler hakkında örnekler eşliğinde bilgi verirken, bu konuları hadis rivayet usulleri ve hadis tarihi ile ilgili bilgilerle harmanlamak suretiyle, Sahih-i Buhari'yi hadis edebiyatı tarihi içerisinde bir yere de oturtmuş olmaktadır (II. 324-333) ki, bu yönleriyle bu incelemenin Sahih-i Buhari'yi anlamak isteyenlerin mutlaka başvurması gereken literatür içerisinde yer alması gerektiğinde kuşku yoktur.¹⁵⁴ Goldziher'in bu incelemesinin bundan yüz yıl önce yazılmış olmasına rağmen pedagojik açıdan da değerini hala koruduğunu ve bilhassa eğitim-öğretim faaliyetlerinde başvuru metni olarak kullanmaya gayet elverişli olduğunu da eklemek yerinde olacaktır.

5.2.8.6. Muslim ve es-Sahih'i

Goldziher'in hadis literatürü konusundaki katkılarından bir diğerini de el-Buhari ile Muslim'in es-Sahih adlı eserlerini kaleme almalarındaki amaç farklılığıyla ilgilidir. Ona göre el-Buhari sadece sahih rivayetlerden bir hadis koleksiyonu oluşturmaktan öte, dini alanı tamamen hadis rivayetleriyle donatarak Re'y ehline alternatif bir model ortaya koymaya çalışırken, Muslim böyle bir amaca yönelmeksizin sadece mevcut hadis koleksiyonlarındaki rivayetlerden sadece sahih olanlarından oluşan özet bir seçki yapmayı hedeflemiştir. O yüzden ki Muslim el-Buhari gibi kitabına bab başlıkları koyarak hadis rivayetlerinden

¹⁵³ Metin tenkidi – Metin tedkiki ayrımı konusunda bkz. : M. Hayri Kırbaoğlu, Alternatif Hadis Metodolojisi, s.

¹⁵⁴ el-Buhari'nin es-Sahih'i hakkında sağlıklı bilimsel derli-toplu bir kanaat edinebilmek için klasik-çağdaş eserler araştırmalar içerisinde ilk sırada – Goldziher'in bu eseri yanında – zikredilmesi gereken eserler şunlardır: İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, Fuat Sezgin, *Buhari'nin Kaynakları*, Mehmet Bilen, *İbn Hacer'in Buhari Savunusu*, Mehmed Said Hatiboğlu, *Hadis Tedkikleri*, Jonathan Brown, *The Canonization of al-Bukhari and Muslim*

istinbat ve istidlalde bulunma cihetine gitmemiş, yaptığı seçkideki rivayetlerden çeşitli sonuçlar çıkarmayı okuyuculara bırakmıştır(II. 334).

5.2.8.7. Goldziher hitap ettiği batılı okuyucuya hadis müessesesini islami perspektiften, içeriden birisi gibi anlatıyor

Müteakiben o el-Buhari ve Muslim’i eserlerini yazarken esas aldıkları kriterler açısından bir mukayeseye girer ve bu iki hadisçinin titizliklerini takdirle ve zaman zaman hayranlık içeren kelimelerle anmadan geçmez(II. 335-336). Bunu yaparken de hadisin Müslümanlar için ne anlama geldiğini anlamak isteyenlere yardımcı olmak istediğini gösteren cümleler kurmaktan geri kalmaz (II. 336).

5.2.8.8. Kimsenin göremediğini gören adam: Goldziher

Goldziher’in yazdıklarını okurken, metindegiler kadar dipnotlarda yazdıklarının da fevkalade önemli olduğunu, hatta bazen onun çok ta önemsemeksizin dipnotlarda aktardığı bir bilginin aslında - mesela burada olduğu gibi- hadis tarihi açısından çok önemli bir katkı sunabileceğini de göz ardı etmemek gerekir. Nitekim onun (II. 336,dpnt.: 168) de verdiği şu bilgi konumuz açısından son derece aydınlatıcı ve bir o kadar da değerli ve önemlidir:

“ Buhari, ravilerin sözü doğru adamlar olmalarından ayrı olarak, rivayet ettikleri hadislerin “sahih”ini “sakim”inden ayırdedebilmelerini de şart koşmaktadır”(Tirmizi,I.74, [r. 364].¹⁵⁵

Bildiğimiz kadarıyla et-Tirmizi’nin es-Sunen’inde el-Buhari’den şahsen aktardığı anlaşılabilir bu doğrudan bilgiye dikkat çeken çağdaş herhangi bir İslam alimi ya da Batı’lı İslam araştırmacısı söz konusu olmadığı gibi; el-Buhari’nin es-Sahih’indeki kriterlerine dair klasik dönemde yazılanlarda da bu bilginin hiçbir izine rastlanmamaktadır.

Bunun izahı da zor değildir, zira bu bilgiye ulaşabilmek için et-Tirmizi’nin es-Sunen’ini satır satır taramak gerekir aksi takdirde sadece şans eseri olarak bu bilgiye tesadüfen ulaşmak mümkündür.¹⁵⁶

Goldziher’in naklettiği, ancak ne kendisinin ne de kitabı tercüme edenlerin önem ve değerini fark edemediği bu alıntının değeri şu hususlardan kaynaklanmaktadır:

1. el-Buhari’nin es-Sahih’inde göz önüne aldığı kriterler arasında bu bilgi yer almadığından, bu alıntının fevkalade yeni ve orijinal bir katkı teşkil ettiği muhakkaktır.
2. el-Buhari’nin es-Sahih’inde göz önüne aldığı kriterlere dair bugüne kadar yazılanlar onun bu eserinin incelenmesi sonucunda elde edilen kişisel kanaatlerin ürünü olduğu

¹⁵⁵ et-Tirmizi, *es-Sunen* (Beşşar Avvad bsk.), Ebvabu’s-Salât, 152(Babu mâ Câe fi’l-İmâmi yenhadu ba’de’r-Rek’ateyni nâsiyen), hadis no: 152 (I: 391) :

وقال محمد بن إسماعيل: ابنُ أبي ليلى هو صدوقٌ، ولا أزوي عنه، لأنه لا يَدْرِي صحیحَ حديثه من سَقِيمه، وكلُّ من كان مثلَ هذا فلا أروي عنه شيئاً.

halde bu alıntıdaki bilgi doğrudan el-Buhari'nin kendi dilinden yapılmış bir açıklama olarak fevkalade önem arz etmektedir.

3. Bu sebeple de Goldziher'in bize aktardığı bu bilginin genel olarak hadis tarihi ve literatürü, özel olarak ta el-Buhari ve es-Sahih'i konusunda adeta arkeolojik bir keşif veya ezberleri değiştiren bir devrim niteliğinde olduğu bile söylenebilir.

Bu açıklamalar ise bize bir yandan Goldziher'in eserlerinin ne kadar titiz bir çabanın ürünü olduğunu gösterdiği gibi, öte yandan onun eserlerinin de aynı titizlikle incelenmesi gerektiğini gözler önüne sermektedir.

5.2.8.9. Dört sünen

Buhari ve Muslim'in es-Sahih adlı eserleri hakkında bilgi verdikten sonra Goldziher, dört sünen hakkında verdiği bilgilerle İslami gelenekteki uygun bir tablo çizer, bu dört eserin özelliklerine ve farklarına işaret eder(II. 337-341). Bu esnada Ebu Davud'un eserini gözden geçirirken yaptığı değişiklikler ve bu yüzden es-Sunen adlı eserinde görülen nüsha farklılıkları konusunda örnekler eşliğinde bilgi verir (II.341, dipnot, 181). Ardından en-Nesai'nin es-Sunen'indeki kılı kırk yarıcı detaycı yaklaşımına, Peygamber dönemine ait olduğu ifade edilen belgelerin ve duaların tam metinlerini vermeye özen gösterdiğine işaret eder(II. 342). Sünen tarzı eserlerde öncelikle konuyla ilgili tutarlı bir bütün oluşturan rivayetlerin verildiğini, ardından bu genel kuraldan farklılaşan tatbikatlara dair rivayetlerin verildiğini dikkatlere sunar(II. 343-344). Gerek en-Nesai'nin gerek et-Tirmizi'nin rivayetlere olan tatbikat/amel eksenli yaklaşımlarının kültür tarihçisi gözüyle arz ettiği öneme ve değere de temas eden Goldziher, bu esnada et-Tirmizi'nin bütün fakihlerden bahsettiği halde Ebu hanife'den hiç bahsetmemesine de dikkat çekerek bunun muhtemel sebebi olarak onun Re'y ehline olan husumetine dikkat çeker(II. 344). Bunlar kuşkusuz Müslümanlar tarafından yazılmış olan çoğu hadis tarihi ve hadis edebiyatı eserlerinde kolay kolay rastlanamayacak analitik-kritik değerlendirmelerdir.

Buraya kadar yaptığı değerlendirmeleri hadis kaynaklarının İslam'ın dini ve fikri hayatındaki tesirleri bakımından inceleme amaçlı incelemeler olarak takdim eden Goldziher, müteakip sayfalarda İslam hadis edebiyatının tarihi gelişimi üzerinde duracağını belirtir(II. 345).el-Buhari ve Muslim'in kitaplarının dini otoritesinin ilmi açıdan hatasız olmalarından değil, halk nezdinde kazandığı popülariteden kaynaklandığına dikkat çeker(II. 347). Bu iki kitabın rivayetlerinin tamamının sahih olduğuna dair icma iddialarını da tartışır(II. 347-349).Buna rağmen bu durumun bu iki kitabın eleştirilere tabi tutulmasına engel teşkil etmediğine de vurgu yapar ve bu iki sahih adlı esere – mesela ed-Darakutni, el-Bakillani,el-Cuveyni ve el-Ğazali gibi alimlerce- yöneltilecek ilmi eleştiriler hakkında bilgi verir(II. 348-349).

ed-Darimi'nin es-Sunen'inin diğer hadis kaynaklarında pek rastlanmayan bir özellik olarak, sünnetlerin kesin bağlayıcı olup olmadığına dair yer yer yaptığı açıklamaların önemine de işaret eder(II. 351). Goldziher ed-Darimi'nin es-Sunen'inin gerek planı gerekse sunduğu malzemenin diğer eserlerin gerisinde kalması itibariyle çağdaşı meşhur hadis koleksiyonlarıyla rekabet edemediğini, ayrıca kendi zamanının otoritelerinden bağımsız olarak birçok hadis konusunda farklı – bazen de tereddütlü - kanaatlere sahip olduğunu, bu durumun onun muteber hadis kitapları sıralamasına girmesine mani olduğunu

söylemektedir (II. 352-353).¹⁵⁷ Buna rağmen unutulmaya terk edilmemiş olan ed-Darimi'ye mukabil unutulma riskiyle ciddi olarak yüz yüze gelmiş olan Bakıyy b. Mahled'in müsned ve musannef karışımı ¹⁵⁸ dev eseri hakkında da bilgi verir(II. 353).

5.2.8.10. Sahabilerden en çok hadis rivayet edilenler meselesi

Bir dipnotta Bakıyy'in eserinde 5374 rivayetin Ebu Hurayra'dan nakledilmiş olduğuna dair yaygın bilgiyi Goldziher de aynen aktarır. Bu açıdan Goldziher'in yaptığıın klasik-çağdaş islam ulemasının yaptığıından bir farkı yoktur. Ne var ki bu rakam oldukça aldatıcıdır, zira bu rakam gerçekçi olmayıp mükerrerlerle beraber toplam sayıyı ifade etmektedir. Tekrarlarıyla beraber verilen bu sayıya dayanarak – ama bunların tekrarlarıyla beraber olduğunu açıklamaksızın- 5374 hadis rivayet ettiğini söylemek doğru değildir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in el-Musned'inde 3848 sayısı tekrarsız 1579'a düşmektedir ki, Ebu Hurayra'dan rivayet edilen hadis rivayet sayısı gerçekte bundan ibarettir. Dolayısıyla bazılarının iddia ettiği gibi sahabilerin binlerce hadis rivayet ettiği şeklindeki iddianın¹⁵⁹ gerçekleri yansıtmadığı açıkça görülmektedir. İşte bu durumun İslam uleması gibi Goldziher'in de gözünden kaçtığı ve onun da bu konuda yeterince açık bir ifade kullanmadığını burada belirtmek yeterli olacaktır.

5.2.8.11. Muteber hadis kaynakları kavramı ve gelişim süreci

Zaman içerisinde hadis kaynaklarının özetlenmesi ve bu özetlemeler esnasında rivayetler konusunda daha seçici davranılması, beraberinde, dört, beş, altı, yedi, sekiz, dokuz, on sayıdaki hadis koleksiyonlarından oluşan "muteber hadis kitapları" listeleri oluşmaya başlamıştır. Goldziher bu konuda da İslam geleneğindeki anlatıyla örtüşen bir gelişim tablosu çizmiş ve konuyla ilgili tatminkar bir özet sunmuştur. Bu özeti sunarken özellikle İbn Mâce'nin es-Sunen adlı eserinin bu listelere girip girememesi ile ilgili yaklaşımları nispeten geniş olarak ele almıştır(II. 354-359).

5.2.8.12. Kütüb-i Sitte maşrik'ta, kütüb-i aşra mağrip'te yaygındır

Hadis literatürüne dair yazılan çağdaş eserlerde genellikle kütüb-i sitte listesinden bahsetmekle yetinilir ve bunun maşrik bölgesinde yaygın olduğu hemen hiç vurgulanmaz. Daha garibi bu listenin Mağrib bölgesi için geçerli olmadığı, oralarda farklı listelerin geçerli olduğu hususu ise neredeyse tamamen göz ardı edilir. Goldziher titiz ve dikkatli bir literatür tarayıcısı olarak bu durumun gayet farkındadır ve Mağrip bölgesindeki muteber hadis kaynakları listeleri konusunda oldukça tatminkar bilgiler vermeyi ihmal etmez. Bu bilgiler arasında biri Maşrik diğeri Mağrib bölgesinde egemen olan iki ayrı "On Kitap (el-Kutub el-

¹⁵⁷ Goldziher'in bu değerlendirmeleri bundan yüz yıl önce yaptığı göz önüne alınacak olursa, günümüzde ed-Darimi'nin es-Sunen'ine dair yazarların bütün bu bilgilerden bihaber olmalarını anlamak mümkün değildir. Mesela bkz. : <https://islamansiklopedisi.org.tr/darimi-abdullah-b-abdurrahman>

¹⁵⁸ Muhtemelen Goldziher zamanında elyazmaları bilinmediği veya ilim dünyasınca henüz değeri fark edilmediği için – Bakıyy b. Mahled'in bu eserine benzer ancak ondan daha sofistike olduğu söylenebilecek olan - et-Taberi'nin Tehzibü'l-Âsâr adlı eserinden tabiatıyla bahis yoktur.

¹⁵⁹ Bu tür iddiaların son örneklerinden birisi için bkz. :https://twitter.com/Gazete_Yenicag/status/1342876239099527168?s=20

Aş(a)ra) listesinden bahsederek (II. 359- 361) hadis literatürüne ilişkin olarak – çağdaş İslam ulemasının ortaya koyduklarından - daha kapsamlı bir tablo ortaya koyar.

5.2.8.13. Hadis edebiyatında yaratıcı düşüncenin gerilemesine hayıflanmak

“İslam edebiyatının güzel devri pek kısa ömürlü olmuştur. Bu edebiyatın gelişmesi ilk adımlarından itibaren nasıl inanılmayacak bir süratte olmuş ve her dalda hayret verici bir inkişaf göstermişse, onun taze yaratıcılığı yerini kuru ve donuk bir telife bırakmak üzere o kadar da çabuk sönmüş bulunmaktadır” (II. 361).

Hem bir takdir hatta hayranlığa varan bir takdir, hem de hayranlık konusu olan gelişmenin erken sona ermiş olmasında duyulan hayıflanma Goldziher’in bu ifadelerinde izaha gerek bırakmayacak kadar açık bir şekilde görülmektedir.

Ancak bu hayranlık ve hayıflanmayla karışık ifadelerin Goldziher hakkında İslam dünyasında muhafazakar kesimlerde yaygın ve egemen olan tasavvurla uzaktan yakından alakası olmadığı da ortadadır. Bu ve bu araştırmada ele alınan diğer sayısız örnek şunu açıkça göstermektedir ki muhafazakar İslami kesimlerin – tıpkı onun amansız hasmı hatta düşmanı olan Siyonist çevreler gibi - onu anlamadan yargılama ve şeytanlaştırma cihetine gittiklerini görmek zor değildir. Bu da ne muhafazakar İslami kesimlerin ne de siyonist çevrelerin ona pek te bilimsel zihniyet ve etik açısından yaklaşma gibi bir çaba içerisinde olmadıklarını söylemeye imkan vermektedir.

Başlangıçta özet olarak yaptığı değerlendirmeyi adeta şerh edercesine Goldziher, orijinal yaratıcı düşünce safhasından derlemeci donukluğa oradan da intihallere varan gelişme sürecini ilginç örneklerle gözler önüne sererken, yine bir kültür tarihçisi perspektifiyle meselelere yaklaştığını göstermektedir. Bu bağlamda bilhassa intihaller İslami ilimler geleneğinde pek üzerinde durulmayan, geleneği yüceltme eğilimi güçlü olan muhafazakar kesimlerin ise genellikle haberdar bile olmadığı bir konu olması itibarıyla, Goldziher’in bu meseleye dair yazdıklarının bugün için bile geçerliliğini ve değerini koruduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır.

Bu intihal meselesini ele alırken bile Goldziher’in insafı elden bırakmadığını – kendisi de telif ile intihal arasındaki farka dair makame yazmış olan es-Suyuti hakkındaki intihal iddialarına dair verdiği dipnottaki şu ifadelerinden kolaylıkla anlamak mümkündür:

“Sehavi (Meursinge Tab. al-Mufessirîn s.22,10 da) bu Suyuti’nin bir intihalci olduğuna haklı olarak işaret etmiştir. Bununla beraber nadir ve kaybolmuş kitapların pek çok yerinin muhafazasını bu zata borçlu olduğumuzu itiraf edeceğiz (II. 362, dpnt.: 268).

Bu intihal meselesi çerçevesinde İbn Kuteybe, es-Se’alibi, İbn el-Esîr, İbn el-Mulakkın, el-Makrizi gibi isimlerin intihallerine dair ilginç bilgiler verdikten sonra (II. 364-365) derlemecilik konusuna döner ve geniş olarak konuyu örnekleriyle ele alır (II. 365-368).

5.2.8.14. Dışarıdan-içeriden bakış aslında derinlikli bakıştan ibaret

Goldziher'in hadis literatürüne dair bu bölümde sunduğu tablonun İslam geleneğindekiyle uyum arz eden bir tablo olması bir yana, onun yüz yıl önce yazdıklarını daha da değerli kılan asıl husus, zaman zaman satır aralarında ya da dipnotlarda yaptığı fevkalade önemli değerlendirme ve yorumlardır.

Daha önce işaret edilen bu tür orijinal tespitlere eklenebilecek olan iki hususa daha burada işaret etmek onun daha sağlıklı anlama ve değerlendirmeye önemli bir katkı sağlayacaktır. Bunlardan ilki onun orijinal hadis eserlerinin sonuncusu olarak İbn Hıbban'ın et-Takasim ve'l-Envâ' adlı eserini göstermesi (II. 365, dpnt. : 280) ve bu suretle pek çok İslam aliminin iskaladığı bu eserin orijinalitesini fark edecek kadar konuya olan derin hakimiyetini sergilemiş olmasıdır.

Onun literatüre olan derin vukufunun bir diğer göstergesi ise, önceki muhaddislerin daha sıkı eleştiri süzgecinden geçirerekelediği rivayetlerin hatta uydurma olanların, muahhar muhaddisler ve İslam uleması tarafından adeta ihya edildiğine dikkat çekmesi (II. 370) erken dönemlerde çürüğe çıkarılan rivayetlerin muahhar dönemde aklanarak dini düşünce bünyesine dahil edilmesidir.

5.2.8.15. Goldziher islam geleneğinin faziletlerini itiraftan vaz geçmiyor

Hadis literatürüne dair İslam geleneğindekiyle uyumlu bir tablo çizmiş olması onun bu geleneğe ve literatüre dair olumsuzlukları görmezden gelmesine yol açmamış, bilakis bir yandan müspet değerlendirmelerde bulunurken öte yandan bilimsel eleştirelilikten taviz vermemiş ve bu suretle bilimsel tarafsızlığını korumaya azami gayret göstermiştir. Nitekim bu bölümün sonundaki İslam geleneğindeki fikir hürriyetine dair takdirkar ifadeleri dediklerimizi teyit edici nitelikte olsa gerektir:

“Nisaburlu Hâkim gibi bir otorite tarafından rivayeti tasvip görmüş bir masal Şemsuddin ez-Zehebi (ö. 748/1347) tarafından şiddetle reddedilmektedir ki, İslam alimlerinin fikir hürriyetinin asıl şerefi de işte buradadır” (II. 371).

SONUÇ

Goldziher'in hadis edebiyatına dair yüz yıl öncesinde yazdığı bu metin, bugün bile hala değerini, önemini ve orijinalitesini korumaktadır ve bu yüzden İslam dünyasında yüksek İslami öğretim kurumlarında ders kitabı dahi olabilecek niteliktedir.

5.2.9. EKLER

5.2.9.1. İslam'da evliyaya hürmet

İslam dünyasında yaygın oryantalist algısından farklı olarak Goldziher'in daha ziyade bir kültür tarihçisi perspektifinden İslami ilimler geleneğine olan yaklaşımları, onun evrensel monoteizm ideali ile bir arada ele alındığında daha da anlamlı bir hal almaktadır. Nitekim onun İslam düşünce geleneğinin problemlerine odaklanan araştırma-incelemeleri

muhafazakar İslami kesimlerce İslam karşıtı bir husumet ürünü gibi görülse/gösterilse de, bilimselliğin olmazsa olma şartı olan bu eleştirelliğin aslında bu evrensel monoteizm idealiyle bağlantılı müspet bir amaca yönelik olabileceği ihtimali göz ardı edilmemelidir. Zira o evrensel monoteizm idealinin taşıyıcısı olarak Yahudilik yerine İslam'ı seçerken, onun tasavvurundaki İslam'ın yabancı unsurlar tarafından bünyesi istila edilmiş olan kültürel/popüler İslam değil, genç İslam dediği orijinal İslam olduğu burada tekrar hatırlanmalıdır. İşte Goldziher'in gerek hadis rivayet malzemesi üzerinden İslam düşüncesindeki – özellikle olumsuz yöndeki-gelişmeleri izlemeye çalışması, gerek bu bölümde olduğu gibi orijinal İslam'ın üstünü örten tortuları tespit, teşhis ve temizlemeye yönelik ilgisi, aslında genç İslam'ı ortaya çıkarma düşüncesinin ürünü olan adımlar olarak değerlendirilmelidir. Bu açıdan bakılınca onun gerek İslam Kültür Araştırmaları adlı eserindeki gerek diğer eserlerindeki konuların ana ve alt başlıkları alt alta dizildiğinde, onların şu veya bu şekilde orijinal İslam'dan sapmaların görüldüğü konularla ilgili olduğunu görmek pek te zor olmayacaktır. Nitekim onun evliya kült(ür)ü üzerine olan geniş incelemesinin ardından “Hadis ve Ahd-i Cedid(İncil)” başlıklı bir incelemeye yer vermesi, bir başka yerdeki, hadis rivayetlerindeki yeni Eflatuncu unsurlara dair incelemesi ve buna benzer daha birçok konu ve mesele, onun evrensel Tevhid ideali ışığında anlamlı hale gelmektedir. Bu değerlendirmemizi haklı çıkarırcasına Goldziher bu bölümün girişinde daha ilk satırlarda niyetinin orijinal İslam'a sızan yabancı unsurları teşhis edip onların izini sürmek olduğunu açıkça ifade etmektedir:

“Tarihi bir gelişim merhalesinden geçmiş ve çeşitli temasların tesir ve nüfuzunda kalmış her dini teşekkül gibi, İslam da, olgunluk çağında, kendi asli muhtevasının saf bir mahsulüne sahip değildi. O daha çok bize sayısız, fakat bilhassa iki amilin müşterek mahsulü olarak görünür. Bu amillerden birisi, temel esasları koyan kendi fikirleridir. Diğeri ise önceden hazır olarak bulduğu eski telakkilerin nüfuz ve tesiridir. İslam zahirde bu eski telakkilerle muzafferane mücadele ederek onları bertaraf etmiş; fakat hakikatte onları gayr-i ihtiyari tadilata uğratmış ve kendi hususiyetini onlarla kaynaştırmıştır” (II. 373).

Goldziher evliya meselesini tesadüfen veya rastgele değil son derece bilinçli bir tercih sonucu olarak seçmiş görünmektedir. Zira ona göre orijinal İslam'a yapışarak eklenen yabancı unsurlar ve onun üzerine biriken İslam dışı tortular meselesini gözler önüne sermek için en açıklayıcı konu budur:

“Temel İslam akidesi, Arapların ekalliyet teşkil ettiği Müslüman toplumunun ihtiyacına, bu incelememizin mevzuunu teşkil edecek olan “evliyaya hürmet” sahasında olduğu derecede, hiçbir sahada tabi olmuş değildir” (II. 373).

5.2.9.1.1. **İslam'ın sade, saf ve katıksız tevhidinden sapmalardan rahatsız bir Goldziher**

Ama en az onun niyet, amaç ve hedefleri kadar önemli bir başka husus daha vardır ki, o da Goldziher'in bu meseleyi sadece bilimsel bir merakla değil, bunu aşan bir empati, hatta sempatiyle, daha da ötesinde İslam'ın Tevhid inancını koruma kollama refleksiyle ve adeta bir tür taraftarlık/savunmacılık eğilimiyle incelemeye girişmesidir:

“[İlk] İslam’da, sonsuz ve erişilmez uluhiyet ile zayıf ve fani beşeriyet arasında sağlam bir duvar vardı. Biçare mahlukat, erişemediği sonsuzluk ve kader sahasına, o sınırsız yüksekliklere hasretle bakmak zorundadır

.....

.....

İlk Müslümanların Hasaisu’n-Nebî telakkisi Peygamber’e has mucizelerin değil, fakat kendisi için muayyen tahditlerin kaldırılması veya diğer insanların fevkinde Allah’ın kendisine ihsan ettiği lütufla ilgili içtimai ve dini hayat amillerinden ibarettir” (II. 373-375)

Konuya bu şekilde orijinal İslam’ın Tevhid inancının saflığını bozan yabancı ve ona aykırı telakkileri gözler önüne sermek gibi – aynı zamanda Müslümanca ve İslami – bir duruş sergileyerek giriş yapan Goldziher’in, Kur’an’ın Tevhid ve Peygamber anlayışını ortaya koymak amacıyla bir tür “Giriş” olarak kaleme aldığı sekiz-on sayfalık metnin (II. 373-383[277-285]) Goldziher’i tanımak ve anlamak bakımından haiz olduğu fevkalade öneme burada mutlaka işaret etmek gerekir. Zira bu sekiz-on sayfalık metnin, “İslam, Kur’an ve Muhammed” kavramları bağlamında çağdaş dönemde yazılmış metinler içerisinde iç tutarlılığı ve bütünlüğü olan nadir metinlerden birisi olduğunda hiç kuşku yoktur. Dahası bu metnin hem Müslüman olmayanlara Hz. Peygamber’i gerçek veçhesiyle tanıtmak, hem de peygamber telakkileri birtakım sapmalara maruz kalmış olan günümüz Müslümanlarına Kur’an’da anlatılan Peygamberlerini hatırlatmak üzere bir “referans metni” hatta bir “manifesto” niteliğinde olduğunu söylemek bile mümkündür.

Bu bölümün önem ve değeri sadece adeta manifesto mahiyetindeki bu sekiz-on sayfalık girişle de sınırlı değildir.

Goldziher’in katıksız tevhide olan ilgisi onun İslam geleneğinde bu yöndeki en ideal örnekleri bulup ortaya çıkarmasını da kolaylaştırmış görünmektedir. Nitekim Semnûn(ö.298/911) adlı bir sufi meşrep müezzinin katıksız tevhide dair şu sözlerini Tevhid’e dair başka metinlerde bulmak oldukça zor¹⁶⁰ ve nadirdir:

“Ey Allah’ım bu kelimelerin aynen söylenmesini emretmemiş olsaydın, senin ismini Muhammed’inkiyle beraber söylemezdim” (II. 377).¹⁶¹

Goldziher’in İslam’ın tevhid anlayışına dair – hayranlık ta içeren – vurguları sık sık karşımıza çıkmaktadır. Nitekim onun *“ Gayet kolay anlaşılır ki Muhammed’i kendi şahsi kabiliyetini küçültmeye sevk eden şey sadece mükemmel vaz edilmiş bu Allah telakkisi değildir”* (II. 378) sözlerindeki “mükemmel” nitelemesi bu durumu açıkça göstermektedir.

Goldziher’in orijinal İslam’ın katıksız tevhit öğretisinden sapmalardan “rahatsız” olduğunu gösteren açık ifadeleri de bu bağlamda ele alınabilir:

¹⁶⁰ Mesela TDV İslam Ansiklopedisinde Semnun (Ebu’l-Kâsım Semnûn b. Hamza) hakkında tek satırlık bir bilgi dışında bu fevkalade önemli anekdotun izine bile rastlanmaz.

¹⁶¹ Ezan’da “Eşhedu en la ilahe illallah - Eşhedu enne Muhammeden Rasulullah” denmesinin Allah’ın emri olduğuna dair Semnun’un temellendirilmemiş sözlerinin Goldziher’in gözünden kaçtığına işaret etmekte yarar vardır. Zira ezan ifadeleri Kur’an vahyi ile değil – farklı rivayetlere göre farklı süreçlerin sonucunda – Hz.Peygamber’in onayıyla meşru kılınmıştır.

“İlk İslam’ın bu telakkisi ile yeni dinin yayılmasından hemen sonra evliyaya gösterilen hürmet ve onlara edilen duaya imkan veren durum arasında muazzam bir uçurum mevcuttur” (II. 378-2379).

“İlk defa Peygamber tarafından İslamiyet’le öğretilmiş olan telakkinin tamamen değiştirilmesiyle, insana, fevkalade ve ilahi kuvvetlere hissedar kılan sıfatlara Sahip olma imkanı verilmiştir” (II. 378).

Bölümün başından beri orijinal İslam’ın katıksız tevhid öğretisine vurgu yapan Goldziher, bu tutumuyla uyumlu olarak Hz. Peygamber’in mucize göstermeyen ve gaybı bilmeyen fani bir beşer oluşuna da sık sık vurgu yapması, bu öğretiye aykırı görünen bazı rivayetleri sapmalara örnek olarak değerlendirmeye çalışması pek te şaşırtıcı olmasa gerektir. Şaşırtıcı olan ise Goldziherin bu gibi rivayetleri yakından inceleyip te bunların gerçekte Peygamber’in beşeriliğine aykırı olmadığını gözden kaçırmış olmasıdır. Onun gözden kaçırdığı bu detayın ihmalinin kitabın mütercimi tarafından telafi edilmiş olması, bir bakıma, Goldziher’in katıksız tevhid, fani beşer peygamber ve beşeri olanla ilahi olanın birbirinden kesin bir biçimde ayrılması konularındaki vurgularını destekleyici niteliktedir ¹⁶².

Goldziher’in fani bir beşer olan Kur’ânî Peygamber telakkisinden sapmaların da izini erken dönemden itibaren sürmeye başlaması da (II. 378, vd.), onun katıksız tevhid vurgusunun tersinden bir sonucu olarak görülmelidir. Bu bağlamda Peygamberi insan üstü gösteren süreçler olarak gayp bilgisi yanında binlerce mucize gösteren peygamber imajının oluşum süreçlerini geniş olarak ele aldığını görmek (II. 379-383) şaşırtıcı değildir.

Ancak Goldziher tarihteki bu gelişmelerden hiç te hoşnut değildir. Nitekim onun *“ Böylece ilahi ile beşeri arasındaki uçurumun üstüne köprü kurulmuş oldu. Bundan böyle insanı fevkalade bir kabiliyetle teçhiz yolu artık açılmıştı ”*(II. 383) şeklindeki ifadesi; keza *“ Yalnız Allah’tan yardım isteneceği ve yalnız O’nun adına yemin edileceği şeklindeki kıymetini daima muhafaza etmiş ve asla münakaşa götürmemiş dini akidenin yanı sıra halk evliyadan medet umup onların adına yemin eder oldu. Dinlerine bağlı münevverler bu duruma beyhude karşı durmaya çalıştılar ”* (II.383-384) şeklindeki ifadesi tam olarak bu hoşnutsuzluğun bir ürünü olarak görülebilir.

Goldziher İslam’ın saf ve katıksız Tevhid inancından sapma olarak gördüğü evliya kültürünün gelişim sürecini “veli/evliya” kelimesinde yaşanan semantik sapmalar üzerinden de göstermek üzere konuyu geniş olarak ele almayı da ihmal etmez ve bu inceleme esnasında Tevhid’ten yana olan tavrını gizleme ihtiyacı hissetmez (II. 384-386).

Goldziher evliya kültürünü semantik sapmalar üzerinden ele aldıktan sonra, bu kültür tarihsel oluşum süreçlerini de, Tevhid akidesine en aykırı en çarpıcı örnekler üzerinden gözler önüne sermeye çalışır (II. 386-389).

Mamafih Goldziher evliya kültürünün ortaya çıkışında, bu kültür hem oluşturucusu hem de taşıyıcısı olan menakıp edebiyatı ve kültürüne dair şu munsıfane değerlendirmeyi yapmayı da ihmal etmez:

“Şurası da ihtimal dahilindedir ki, bu övünme ifadeleri, yukarıda zikredilen velilere, bunları söylemedikleri halde, ileriki terceme-i halcileri tarafından onlara isnat edilmiştir ve veliler bu övünmeleri kendilerine isnat etmemişlerdir” (II. 389).

¹⁶² Nitekim Hz. Ömer’in Peygamberin ölmediğine dair yaygın sözünün aslında peygamberin ölmeyeceğini değil, ölüm haberinin doğru olmadığını ifade ettiğine dair mütercim tarafından aktarılan iktibaslar ve yorumlar (II. 381, dpnt.:(*) Goldziher’in teorisine ciddi bir katkı niteliğindedir.

Goldziher'in İslam'ın sade, saf ve katıksız Tevhid'ine aykırı gördüğü bu evliya kültü karşısındaki hoşnutsuzluğunu gösteren bir başka husus ise, eş-Şa'rani'nin bir kitabı vesilesiyle yaptığı şu yorumda açıkça görülmektedir:

“ Kendisini velilik ve ruhun fevkalade nimetleriyle taltif eden Allah'a gösterdiği mütevazı şükran maskesi altında – zaten kitabın ismi bu noktaya işaret etmektedir- Müellif kendi fevkalade sıfatlarına dair pek hususi şeyleri, Allah'la meleklerle ve peygamberlerle olan münasebetini, keramet göstermedeki kabiliyetini, dünyanın sırlarını bildiğini, vs. anlatır” (II. 389). Burada onun “şükran maskesi altında” şeklindeki ifadesi, onun bu tür tutumlara karşı olan hoşnutsuzluğunu gizlemediğini göstermektedir.

Onun Tevhit'ten bu sapmalardan hoşnutsuzluğunu hemen her cümlesinde görmek hiç te zor değildir:

“ Bu şeyh, bir defasında, kendisinin bekar olarak yaşayabildiğini, dolayısıyla kadınsız edemeyen Muhammed'den daha üstün olduğunu söylemek cüretinde bulundu” (II. 390). Burada onun “cüretinde bulundu” ifadesi bu hoşnutsuzluğunu, hatta eleştirel tavrını göstermeye yetecek kadar açıktır.

5.2.9.1.2. Sade, saf ve katıksız tevhid'den sapmanın bir başka tezahürü: ibahilik

Goldziher Tevhid'den sapmaların çeşitli tezahürleri üzerinde de durmayı ihmal etmez ve evliya kültürünün/tasavvuf geleneğinin bünyesinde barındırdığı ibahilik eğilimlerini de eleştirel bir yaklaşım ve üslupla ele almaktan geri kalmaz :

“ İbahilik olarak anılan mistik tarikatlar her zaman mevcuttur ki, onların metodu kendi mensuplarına şer'i kayıttan tamamen azade olduklarını açıkça telkin eder” (II. 390-391).

Az ileride Goldziher bu kesimlerden bahisle *“ evliyalık bürdesi[kisvesi] altında dolaşan şarlatanlar..”* (II. 391-392) şeklinde bir ifade kullanarak hoşnutsuzluğunu daha açık ve net bir dile ifade etmekten kaçınmaz.

Bu çerçevede Goldziher, evliya menakıbındaki tayy-ı mekan ve ölüleri diriltmeye varan abartıları, fantezileri, imkan dışı iddiaları çeşitli örnekler üzerinden ele alır ve -mesela tayy-ı mekan meselesinin Yahudi kültüründe de mevcut oluşu gibi (II. 393, dipnot.: 64) - bunların çevre kültürlerdeki kökenlerine/kaynaklarına işaret etmeyi de bir kültür tarihçisi olarak ihmal etmez (II. 393-395).

5.2.9.1.3. Evliya kültü ve kadının yeri

Goldziher konuya, kadına verdiği kıymet noktasında İslam'ın şöhretinin hayli kötü olduğundan bahisle girer (II. 396) ve kadının tasavvuftaki cılız rolü ve yeri üzerinden değerlendirmelerini sürdürür. Ancak burada Goldziher'in İslam konusundaki fevkalade olumlu yaklaşımlarından farklı bir yaklaşım ve üslup söz konusu görünse de, az ileride onun – bir kültür tarihçisi olarak - İslam'dan kastının normatif İslam'dan ziyade kültürel ve tarihsel İslam olduğu açıklık kazanır:

“Şayet tarihin verdiği hüküm hakim kılınmak istenirse, itiraf etmek gerekir ki, İslam'da kadının mevkiinin düşük olması, içtimai tesirlerin bir neticesidir ki, daha ziyade İslam'ı kabul eden milletlerle münasebetlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmış olduğu halde, bu durumdan İslam'ın prensipleri haksızca mesul tutulmaktadır” (II. 396).

Burada Goldziher'i anlamak gibi bir derdi olmayan, aksine ona tamamen önyargılı olarak yaklaşan kesimlerin rahatlıkla istismar edebileceği giriş cümlesinin aslında az ileride açıklığa kavuşturularak yanlış anlamaların önüne geçildiği görülmekteyse de, etik açıdan yeterli hassasiyeti olmayan çevrelerin elinde bu giriş cümlesinin cımbızla çekilmek suretiyle nasıl bir çarpıtmaya maruz kalabileceğini kestirmek zor olmasa gerektir.

Benzer bir durum Goldziher'in İslam'da kadının mevkiine dair şu ifadeleri için de söz konusudur:

“Gerçekten İslam, kadının itibarına, Cahiliye çağındakine nispetle bir tekamül kazandırmıştır, fakat bizzat kendisi ona, gayretli müdafilerin[in] itiraf etmeye mecbur oldukları gibi, erkeklere nispetle daha aşağı bir sosyal mevki vermiştir. “Kadınlar cehennem sakinlerinin ekseriyetini teşkil ederler” ve “Akılda ve dinde noksan olanlar” diye gösterilmiştir. Fakat bu ibarelerden, İslam'ın bütün insanlara ihsan etmek istediği manevi iyiliklerden kadını hariç tuttuğu neticesi çıkmaz. İslam'ın ilk devirlerinde, kadınların umumi meselelerde ve siyasi hareketlerde, genç İslam toplumunda sahip oldukları nüfuza dair sayısız delillere sahibiz” (II. 397).

Burada da ilk cümleler rahatlıkla Goldziher'in İslam'a “saldırdığı” iddiasına mesnet olarak kullanılmaya elverişli görünse de, pasaj bir bütün olarak ele alındığında çıkan sonuçlar tamamen aksi yönde olacaktır, zira:

- 1) Goldziher İslam'da kadının rolüne dair olumsuzluk içeren ifadelerini aslında Müslümanların adeta kutsal metin olarak gördükleri el-Buhari ve Muslim'deki ifadelerin mantıklı ve tabii bir sonucu olarak görmek gerekir. Bu tür ifadeleri gören birisinin farklı bir sonuca varmasını beklemek aşırı iyimserlikle mümkün olabilecek bir şeydir.
- 2) Buna rağmen o, kadın aleyhine görünen bu tür rivayetlerden İslam'da kadının mevkiine dair tamamen olumsuz bir tablo çizmenin haksızlık olacağını hakkaniyetle ve dürüstlikle belirtir.
- 3) Daha da ileri giderek, bir kültür tarihçisi olarak bu durumun İslam'a has olmadığını dipnotta(II. 397,dpnt.:81) vurgular.
- 4) Son cümlede İslam'da kadının mevkiine dair yaptığı olumlu vurgularla, genel kanaatini özetlemiş olmaktadır.
- 5) Daha önemlisi bu genel kanaatini dayandırdığı “sayısız deliller”in siyer, mağazi, tarih ve hadis kaynaklarında yer alan rivayet malzemesi olduğu kolaylıkla anlaşılmaktadır ki bu da onun hadis, hadis kaynakları ve hadis rivayetleri konusunda toptancı bir ret – hatta düşmanlık- içerisinde olduğuna dair muhafazakar çevrelerdeki iddiaları boşa çıkarıp geçersiz kılan önemli göstergelerden birisi olarak rahatlıkla değerlendirilebilecek niteliktedir.

Goldziher bu noktada durmayarak, İslam geleneğinde kadını toplumsal hayattan soyutlama çabalarına da eleştirel olarak yaklaşmakta ve kaynaklardan derlediği aksi yöndeki nadir ve ilginç örnekleri art arda sıralayarak, bu soyutlamanın bir sapma olduğunu, bu sapmaya rağmen kadının hayattan kopmasının hiçbir zaman söz konusu olmadığını göstermeye çalışmaktadır (II. 397-398).

Bunu yaparken İslam toplumunda kadının mevkiini göklere çıkarıcı örneklerle dayalı yorumlarda bulunmaktan da geri kalmamaktadır:

“Evvelki zamanlarda kadınları siyasete iştiraklerinin yanı sıra harbin dehşetli anında yardıma hazır insan sevgisi ve insanlık sahibesi olarak da buluyoruz” (II.398).

Biraz ileride ise Goldziher'in İslam'da kadın ve kadın-erkek eşitliği savunusu zirve noktasına ulaşmaktadır:

“Her ne kadar tamamen fıkhi açıdan birkaç tahdit bulunsa da, gerek İslam cemaatinin ilk hareketlerinde kadının işgal ettiği mevkiden ve gerekse yeni dinin kurucusunun akidesinden anlaşılacağı üzere, kadının deruni hayatta ve müminlerin şuurunda, erkeklerin bile gıpta ettikleri bir seviyeye yükselmesinde bir engel yoktur..” (II. 400).

Öncelikle okuyucusunu sarsarak konuya ilgisini çekmek için mi yoksa farkında olmaksızın mı yaptığını kestirmek güç olan bir üslupla Goldziher konuya girişte İslam'ın kadına hiç yer vermediğinin bile ileri sürülebileceğini söylerken bunu temellendirmek için referans verdiği Nicolas Perron'u (II. 396), sayfalar sonra kendisi eleştirmeye başlamakta ve verdiği bilgilerin yetersiz olduğuna vurgu yapmakta (II. 401) ve onu nakzeden örnekleri sayfalarca sıralamaktadır (II. 401- 407).

Goldziher'in kültür tarihçisi olarak konulara yaklaşımı sayesinde ki satır aralarında kadın evliyanın tercüme-i hallerine dair Takıyuddin el-Hısnî'nin (ö. 829/1426) *Siyeru's-Sâlikât el-Muminât el-Hayrât* gibi pek bilinmeyen bazı el yazmalarının varlığını da ondan öğrenmekteyiz (II. 401, dpnt.: 104)¹⁶³.

Goldziher sadece Nicolas Perron'un İslam'da kadının yerine dair yaptığı tespitlere katılmayıp eleştirmekle ve onu nakzetmekle kalmaz, öte yandan İslam'ı bir erkek dini olarak nitelendiren Ernst Renan'a lafı dokundurmadan da geri kalmaz ve onu nakzeden ve erkek İslam'ı yanında bir başka İslam'ın da mevcut olduğunu gösteren örnekleri kaynaklardan süzerek art arda sıralar (II. 402), İslam başkentlerindeki kadın ribatları ve zaviyeleri ile kadın sığınma evleri hakkında zengin bir malumat sunar (II. 402-404).

Konuyla ilgili olarak Goldziher'i daha iyi anlamamızı sağlayacak değerli bir katkı da kitabın mütercimleri tarafından Goldziher'in bu kitapta yer almayan bir başka çalışmasından aktarılmıştır ki, onun konuya olan müspet yaklaşımını şüpheye mahal bırakmayacak kadar açıktır:

“İslam azize[evliya]leriyle ilgili menkıbelerin bir numunesi olarak alınabilecek Nefise menkabeti misali, Dr. Peron'un iddiası hilafına, bu dinde kadınlara azizliği yakıştıramamanın ne derece adaletsizlik olduğunu gösterir. Bu çeşit manzaraların teşkili imkanını görmek ve belli şahıslarda bunu tecessüm ettirmek için, Kur'an'ın pek çok bölümüne şöyle üstün körü bakıvermek bile kafidir. Buralarda mümin ile müminenin, salih ile salihanın Allah önünde tam eşit olduklarından bahsedilmektedir...” (II. 403, dpnt.: (*))

Goldziher bu konunun sonlarına geldiğinde bile hala İslam'da kadının yerine dair yanlış telakkileri düzeltmekle uğraşmaktan geri durmamaktadır:

“Çünkü İslam'ın bu ilimle[tasavvuf ile] meşguliyeti münhasıran erkeklerin bir imtiyazı olarak gördüğü şeklinde çok yaygın bir mübalağa vardır. Önceleri islam ilim talebini cinsiyet farkı gözetmeksizin her mümine farz kılmıştı ve önceki yüzyıllarda kadınlar dini ilimlerle mutat olandan daha fazla meşgul olmuşlardı ” (II. 405)

¹⁶³ Mamafih daha önce es-Sulemi'nin (ö. 412/ 1021) kaleme aldığı *Zikru'n-Nisveti'l-Muteabbidâti's-Sûfiyyât* (Kahire, 1993) adlı bir eser var ise de Goldziher ondan habersiz görünmektedir. Bu esere dikkatimiz çeken değerli hocamız Emrullah Bolat'a teşekkürlerimizi sunuyoruz.

“Pek çok harem hikayesi müellifinin yakın zamanda ifade ettikleri peşin fikirleri önlemek maksadıyla biz, bu kabil veli efsanelerinin yayıldığı coğrafi sahaya dikkat çekmek isteriz.”(II. 405)

“Fakat veli kadınlar [kadın evliya] düşüncesinin teşekkülü mevzuunda Müslüman Arapların gösterdiği kabiliyet, adil olmayan bir tarzda inkar edilmek istenmektedir”(II. 405).

Buraya kadar kadın konusunda Goldziher’in tamamen İslam geleneğiyle uyum halinde bir çizgi izlediğini, hatta daha ileri giderek bu geleneği savunmak amacıyla bu geleneğe dair Batı’da yaygın olan yanlış tasavvurları düzeltmek için nasıl didindiğini örnekleriyle kendi ağzından açıkça görmüş bulunuyoruz.

Bölüm: V

Bütün bu olumlu değerlendirme hatta savunma çabalarına rağmen Goldziher, sonuçta bunların İslam kültürünün bir parçası olsa da, kadının İslam kültüründeki yerine dair önemli sembolik değeri olsa da, sonuçta mahiyet itibarıyla hurafe/menakıp/mitoloji karışımı olan batıl halk inançları kategorisinde değerlendirilmesi gerektiğini belirtmekten de geri durmamakta ve çeşitli coğrafyalara dair bu malzemenin folklor araştırmaları alanında inceleme konusu yapılmak üzere dikkatle toplanması gerektiğini vurgulamayı da ihmal etmemektedir(II. 407-408).

V/1

5.2.9.1.4. Goldziher’in tevhide aykırı kabir/mezar/türbe kültü(rü) üzerinde durması tesadüf mü?

Goldziher’in nihai ideali olan evrensel Tevhid projesini aklımızda tutmayacak olursak, onun İslam’da türbe ve kutsal mekan kültü konusuna girişte kurduğu şu cümlelerin önemini iskalayarak üzerinden geçivermek kaçınılmaz olabilir:

“..... Peygamber’in siyerinde bahsi geçen mukaddes yerlere kutsiyet izafe etmenin İslam’ın ilk devrilerinde olmadığı neticesini çıkarmamıza uygun düşer”(II. 408).

Bu tespiti yapan Goldziher’in, bunun mantıki sonucu olarak erken dönemde Hz. Peygamber’in namaz kıldığı yerlere mescitler yapıldığına dair rivayetleri hem kaynağı meçhul bilgiler olmasına bakarak, hem de bu bilgileri şüphe ile karşılayan İslam alimlerine dayanarak sorgulaması şaşırtıcı değildir (II. 408- 409).

Onun İslam’ın saf ve katıksız Tevhidinden sapma olarak gördüğü, Hz. Peygamber dönemi hatıra ve kalıntılarını kutsama eğilimlerini geniş olarak ele almaya devam eder, fevkalade ilginç ve zengin örneklerle bu eğilimin tezahürlerini gözler önüne serer (II. 409-418).

Bu ilginç örneklerden bir kaçını olsun zikretmeden geçmeyelim. Mesela Hz. Peygamber’in altında biat aldığı ağaç olduğu söylenen bir mekide daha sonraları yapılan bir mescit ile ilgili olarak tabiiinden Said b. el-Museyyib’in (ö. 94/713)şu eleştirel tutumu oldukça ilginçtir:

“Ağaç altında Peygamber’e biat edenlerden olan biri olan babam bile, bu vakanın vuku buluşundan bir sene sonrasında bu hadisenin geçtiği yer hakkında bilgi veremiyordu. Peygamber’in sahabileri bu bey’at yerini tamamen unuttular. Şimdi siz onu tekrar

bulduğunuzu iddia ettiğinize göre, demek ki bu konuda onlardan daha bilgilisiniz” (II. 409-410).

Elbette bu pasajları keşfeden zekanın, Hz. Ömer’in bu ağacın altında namaz kıldığını duyunca onu kestirdiğine dair Buhari rivayetini gözden kaçırmaması da düşünülemezdi (II. 410, dpnt.: 124)..

Bir başka ilginç ve nadir örnek ise yağmur yağması için Hz. Peygamber’in kabrinde göğe doğru bir delik açılmasını salık veren Hz. Aişe ile ilgili ed-Darimi’deki rivayettir (II. 417).
V/2

5.2.9.1.5. **Kutsallar üretim alanı genişliyor**

Daha sonra Goldziher konuyu kronolojik olarak peygamber dönemi sonrası kişi ve mekanların kutsanmasına getirir. İşin bazı türbelerin ziyaretinin ve aynen Kabe gibi yedi defa tavaf edilmesinin fakirler için hacca muadil olduğuna inanmaya kadar varışının izlerini sürer, bunların muhtemel ekonomik ve sosyal sebepleri üzerinde durur (II. 418-420). Hatta bu konuda el-Hallac’ın (ö. 309/922) “çok daha ileri giderek” Hacca gidemeyenin evinde yapacağı hacca dair detayları vermek suretiyle, konunun nereden nereye nasıl bir seyir takip ettiğini okuyucularının zihninde canlanmasına yardımcı olacak bilgileri sunar (II. 421). Tablonun eksiksiz olması için gül’ün Muhammed’n ter damlalarından oluştuğu şeklindeki kült(ür)lere, benzer şekilde Kuzey Afrika’da Tu’âce adlı bir hanımın öldüğünde kendisiyle beraber gömülen tesbihinin, mezarı ziyaret eden Peygamber’in göz yaşlarıyla sulanması sonucunda çekirdeklerin yeşermesi gibi efsanevi/mitolojik anlatımlara ve benzer efsanelerin Hıristiyan kültüründeki karşılıklarına dikkat çeker (II. 422-423).

Bütün bunları anlatırken Goldziher’in dindar kesimlerden bahisle “ *Yolda iken nerede bir veli mezarının kokusunu alsalar hemen oraya doğru yollarını değiştirirler*” (II.423) şeklinde imalı cümleler kurması da onun İslam’ın katıksız saf Tevhid’inden sapmalar karşısında duyduğu hoşnutsuzluğun bir göstergesi sayılabilir.

VI

Önceki bölümün devamı niteliğinde olmak üzere burada bilhassa evliya kültürünün, Hint, Berber, Acem gibi (II. 429) Arap olmayan kavim ve kültürlerde mevcut yerli kaynaklardan etkilenme ihtimaline işaret ettikten sonra, bunun bilhassa Araplarda İslam öncesindeki mürüvvet ve kahramanlara hürmet anlayışının İslam’daki tezahürü olup olamayacağını tartışarak (II. 424- 425) ayrıca bu iki farklı evliya kültü arasındaki farka dikkat çekmesi (II. 425-426) dahası soyguncu evliya tiplerinden söz etmesi gibi ilginç malumat (II. 428) fevkalade önemlidir.

5.2.9.1.6. **Bedevi velisi kerametçi değildir**

Bu farkı fevkalade veciz bir biçimde - bana ait ifadelerle – mealen şu şekilde özetler Goldziher:

“Bedevi velisi kerametçi değildir, canlı iken ne yapıyorsa aynısını yapan bir ölüdür” (II. 427).

5.2.9.1.7. **Minimum dinin bedevide evliya kültürüne dönüşmesi**

Goldziher’in İslam’ın Tevhid’inin üzerini örten müteakip gelişmelerin izini nasıl ısrarla sürdürdüğünü gösteren bir başka cümlesi de şu olsa gerektir:

“Bu misallerden, İslam’dan bedeviliğe tesir etmiş ‘minimum din’in kendisini, çıkış noktası Arap mürüvveti olan bir evliya hürmetine nasıl dönüştürdüğünü görmekteyiz” (II. 429).

Onun bu mevzuda verdiği bilgiler elbette bunlarla sınırlı değildir. Buraya kadar özetlenen yaklaşımlara ek olarak o ölümsüz veliler ve benzeri efsaneyi unsurlara da dikkat çeker (II. 430). Ancak bütün bunları onun – sık sık vurgulamak pahasına- bir kültür tarihçisi gözüyle incelediğini unutmamak gerekir, nitekim onun şu meselenin antropolojik boyutuna dikkat çeken şu sözleri bu noktayı yeterince ortaya koymaktadır:

“Evliya taziminin yükselmesinin gerçek bir antropolojiye dönüştüğü mıntıklar arasında İslam dininin Berberilerdeki mahiyeti dikkate değer bir yer işgal eder” (II. 431).

VIII

5.2.9.1.8. Din hurafeleri yok etmezse hurafeler dini yok eder (Aliya İzzetbegoviç)

Goldziher’in İslam’ın saf ve katıksız Tevhid’ine verdiği önem ve tarihsel süreçte üzerine biriken tortuları temizleyerek sapmaları gün yüzüne çıkarmak için nasıl didindiğini gözler önüne seren örneklerin ve yorumların gayet açık bir şekilde gün yüzüne çıktığı bölümlerden birisi de kuşkusuz kitabın bu (VIII/1) bölümüdür.

İzleyeceği yöntem konusunda fikir vermek üzere Kıpti Hıristiyanlığı içerisinde Eski Mısır dini kalıntılarının varlığını nasıl sürdürdüğüne dair çağdaşı araştırmalar hakkında kısa bir bilgi verdikten sonra (II. 433-434) İslam’a gelerek İslam’ın İslam öncesini ne ölçüde değiştirdiği sorusuna dikkat çekmekte ve - İslam’ın Tevhid inancına karşı bir tür karşı devrim denebilecek olan Evliya kültürünün halk nezdindeki gücüne de dikkat çektikten sonra – bu konuda vardığı kanaati şöyle dile getirmektedir:

“Yabancı fikirler ve gelenekler İslam’la yok edilmedi, bilakis bunlar yeni din anlayışına göre kabullenilip değiştirildi.....İslamiyet pek değersiz müşrik ananelerini tamamen kaldırmak ümidiyle ortaya çıktı; fakat halk adeti bu gayretten daha kuvvetli idiHalkın hayat görüşünde kök salmış halk adetlerini ilahiyatçı sözleriyle ve resmi emirlerle yok etmeye çok az muvaffak olundu ” (II. 434-435)

Burada – ve ilerleyen sayfalarda bir çok yerde - müşrik ananelerinin “pek değersiz” şeklinde nitelendirilmesinde de Goldziher’in her türlü pagan kültürden ve tezahürlerinden duyduğu hoşnutsuzluğu, hatta rahatsızlığı görmek hiç te zor değildir.

Önceki dinlerde olduğu üzere, İslam’a aykırı İslam öncesi kültürlerin İslam tarafından tamamen ortadan kaldırılmadığı tespitini yapan Goldziher, müteakip sayfalarda İslam’ın erken dönemlerinden itibaren bu tespitini doğrulayan gelişmelere dair örnekleri kaynaklardan – özellikle de hadis kaynaklarından- süzerek sunmaktadır.

Onun kültür tarihçisi gözüyle bu meseleyi ele almasının fevkalade önemli sonuçlarından birisi de Arabistan’da Uzza kültürünün günümüzde bile hala yaşamakta olduğuna dair verdiği bilgilerdir (II. 436). Keza bedeviler ve fellahlar arasında hala canlılığını muhafaza eden İslam öncesi kültürün kalıntılarının izlerini de süren Goldziher, bunlarla da yetinmeyerek günümüz İslam dünyasının farklı bölgelerindeki benzer durumlara ve örneklerle – çağdaş İslam alimlerinin konuyla ilgili eserlerinde bulunması mümkün olmayan – fevkalade değerli bilgiler sunmaktadır (II. 436-438).

2.

5.2.9.1.9. Goldziher sünnilikten ziyade şii'lik'e mesafeli görünüyor

Yabancı kültürlerin İslam sonrasında kendisini İslam kültürü içerisinde muhafaza etmesi karşısında sünni geleneğin sergilediği bazen retçi bazen uzlaşmacı tutumlarına geçmiş sayfalarda zaman zaman işaret eden Goldziher, konuyla ilgili olarak Şia geleneğindeki "Alevi efsaneleri" (II. 438) konusunda daha da hassas davranıyor görünmektedir. Zaten araştırmacılar Goldziher'in sünni İslam'dan ziyade Şii İslam'a mesafeli ve daha eleştirel durduğuna işaret etmektedirler. Bu mesafeli duruşta Şii İslam'ında efsanevi/mitolojik unsurların Sünni İslam'dakine kıyasla daha baskın ve yaygın olmasının muhtemel rolü göz ardı edilmemelidir.

Mamafih sık sık – Şii-Sünni ayırmadan- genel olarak avam İslam'ında İslam'a aykırı unsurların nasıl İslamlaştırıldığına dikkat çekme gereği hisseden Goldziher (II. 438), aynı vurguyu Şii geleneği için de yapmakta ve Abbasiler döneminden itibaren bu konuda yaşanan gelişmeleri yine kültür tarihçisi gözüyle ele almaktadır (II. 438-446).

Bu arada günümüz efsanevi/mitolojik/olağanüstü anlatımların örneklerinden olan "Cevşen" duasındaki "Cevşen" kelimesinin aynı zamanda Haleb'e bakan bir dağ ismi olduğuna dair oldukça ilginç bilgiler de vermektedir (II. 440-441)

Fotoğrafın olabildiğince eksiksiz olması için Goldziher zamanında mevcut araştırmalardan yararlanarak Hindistan, Hint adaları, Suriye ve Filistin gibi bölgelerden bahsetmeyi de ihmal etmez (II. 443-446).

3.

Ardından Mısır bölgesine geçer, bu bölgede de eski Mısır dinin kalıntılarının varlığını İslam içerisinde sürdürdüğünü vurgular. Ancak bu vurguyu yaparken " Mısır İslamiyet'indeki müşrik müşrik kalıntı izlerimüşrik kalıntılar..." (II. 447,448) nitelemesine baş vurması, "Tanta'nın adetleri esasen müşrik unsurlarla donanmıştır" (II. 452), keza " Şifalı kaynaklar mevzuundaki müşrik adetleri İslam evliya tazimi içerisinde çok çeşitli mıntıklarda muhafaza edilmiş olmasına rağmen..." (II. 458), "müşrik âdet.." (II. 461), "Müşriklikten alınıp muhafaza edilmiş bu dini törenler.." (II. 461), "Müşrik ve İslami unsurların karışmasından ortaya çıkan Fas'taki Barağvâta mezhebinde..." (II. 462) şeklindeki radikal değerlendirmeleri, elbette yine onun pagan kültürden nefret derecesine varan hoşnutsuzluğu ve Tevhid'e olan tutkusu ışığında değerlendirilmelidir.

Bu arada onun zaman zaman kullandığı "İslam" tabirinin (mesela II. 453 ve 465) bir din olarak değil de daha ziyade "Kültürel İslam" anlamında kullanıldığını bağlamdan çıkarmak pek te zor değildir.

4.

Mısır bölgesinden Kuzey Afrika'ya uzanan Goldziher, Roma abidelerine namaz kılıp kurban kesme noktasına kadar varan Berberi kültürünün İslam kültürü içerisinde kendisini devam ettirmesine vurgu yaparken (II. 456)

"Müslüman olanların yeni velileri, burada eski çağın ilahi kuvvetinin yerini aldılar" (II. 457) diyerek buradaki transferin ne kadar ciddi boyutlara ulaşmış olduğunu veciz bir şekilde özetlemiş bulunmaktadır.

5.

Bu olgunun Kuzey Afrika'ya has olmadığını bilakis Suriye, Filistin, Ürdün, Cûlân(Golan), Kazvin, Marakeş, Nablus, Dimeşk ve Arap çölünde de benzerlerinin görüldüğüne tekrar dikkat çektikten sonra, bu bölgelerde yaygın olan "Kutsal ağaç kültü" konusunu inceler (II. 463-466).

VIII

İslam'a sızmış, ona taban tabana zıt inanç, düşünce ve uygulamaların izini süren Goldziher, sadece kapsamlı değil sistematik te bir değerlendirme yapmak adına, bu defa aynı olgunun izini kabirler, mezarlar, türbeler ve kutsal mekanlar üzerinden, hatta yer isimleri üzerinden sürmeye devam eder.

Bu amaçla bilhassa el-Makrizi'nin *el-Hitat* adlı eserinde verdiği bilgilere dayanarak, bu alanda Müslümanlardaki tarihi tenkit kültürünün zayıflığından (II. 469,471) dolayı yalanların, anakronizmin ve sahte mezarlar ve türbeler yaratmak suretiyle yapılan tarih tahrifatlarının nasıl bu evliya kültünü yaymada etkili olabildiğini göstermeye çalışır (II. 468-469).

Goldziher Müslümanların bu durumdan hiç te rahatsızlık duymadığını vurgulayarak bugün için de aynen geçerli bir uyarı ile onlara ayna tutmaktan da geri kalmaz:

"Müslümanların tarih ilmi, tarihi tutarsızlıklardan ve halk batıl inancının tarihi aşırılıklarından çok nadir rahatsız olmuştur" (II. 471).

IX.

Bu kapsamlı ve derinlikli incelemesine Goldziher, evliya eşyaları kültü(âsâr) ve bunlarla yapılan "teberrük" ve "şifa arama" olgusu üzerinden de devam eder. Bu izlemeye Şii kültür üzerinden giriş yapar (II. 472-473), ancak bu olgunun en ateşli tezahürlerinin bizatihi Peygamber dönemine (ve ona ait olduğu iddia edilen/düşünülen kalıntılara) kadar gittiğine dair malumat sunarak geriye doğru yolculuk yaptığı da vakidir (II. 473-474).

Goldziher bu eşya kültü konusunda hem Cahiliyye Arap geleneklerinin hem de bölge kültürlerinin etkilerini göz önüne alarak, bu yadigarların sıhhatinin haliyle şüpheli olduğu sonucuna varmakta tereddüt etmez (II. 475). Dahası o, bu yadigar (daha sonraları "mukaddes emanetler") kültürünün Amr b. ma'dikerib, Ebu Cehil ve Durayd b. es-Simme gibi Cahiliyye figürlerinin kılıçlarının muhafazasına kadar uzandığına da dikkat çekmektedir(II. 474-475). Hatta toplumdaki bu dini hürmet/takdis/teberrük kültürünün dini nesnelere sınırlı kalmayıp, dünyevi alana da sarktığına dikkat çekerek, bu konuda ilginç örnekler de verir (II. 476). Bu örnekler içerisinde Harun er-Raşid'in bir oğlunun çok sevdiği kutsal(!) bir bardağı adaşı yaparak ona Muhammed adını vermesi gibi garip örnekler yeterince fikir verici niteliktedir (II. 476).

Müteakiben Goldziher yine başa dönerek Peygamber'e ait olduğu kabul edilen kalıntıların toplanması konusuna el atar. Burada yine bir kültür tarihçisi olarak bunun Peygamber'in toplumsal muhayyilede canlandırılması ve canlı tutulması amacına yönelik bir girişim ve çaba olabileceğine işaret etmeyi de ihmal etmez (II. 477). Ancak bu konuda insanların kendilerini bilinçli ya da bilinçsiz olarak aldatmaktan geri kalmadığına da vurgu yapar (II. 478). Öte yandan bu çabaların Peygamberle sınırlı kalmayıp, önceki peygamberlerin kalıntılarını da kapsayacak şekilde geniş tutulmuş olduğuna dikkat çeker (II. 478). Özellikle Peygamber'in ayakkabısı(II. 479-480), el yazısı (II. 480-481) ve saç ve sakalı(II. 482-484) gibi kolaylıkla taklit edilebilecek ve sahteleri üretilebilecek olan nesnelere toplumu kandırmada yoğun olarak

kullanıldığına dikkat çekmeyi de ihmal etmez (II. 479), hatta bunun bir endüstriye dönüştüğünü “ şa’arâtu’n-Nebi(Peygamber’in saç-sakalı) ile meşgul endüstri...”(II. 484) diyerek vurgular, bu endüstrinin aktörlerini [Din] bezirganları” (II. 484) şeklinde ağır bir biçimde eleştiren İslam ulemasının görüşlerini dikkatlere sunar.

Bütün bu konuları İslam’ın saf Tevhid öğretisinden sapmalar olarak gören ve ele alan Goldziher dinle alakası olmayan bu gibi konularda (II. 458) İslam ulemasının saf öğretinin toplumda muhafazasına yeterince muvaffak olamadığına da zaman zaman işaret eden (II. 434, 435, 472). Goldziher’in genel tavrının İslam ulemasının bid’at ve hurafeler karşısındaki olumsuz ve protest tavrı (mesela II. 484) ile tamamen örtüştüğünü söylemeye ise gerek bile yoktur.

Bu kültün izlerini Hindistan’a kadar süren Goldziher, bu bölgede birçok Budist kalıntının Ali’nin kalıntısı haline dönüşebildiğine (II. 485) dair ilginç gelişmelere dair bilgileri de ekler.

X.

5.2.9.1.10. Tekrar: din hurafeleri yok etmezse hurafeler dini yok eder (Aliya)

İslam’ın saf ve katıksız Tevhid inancından sapmalar konusundaki bu kapsamlı incelemeden sonra onun – kendisinin de hoşnut olmadığına sık sık işaret ettiğimiz - bu gelişmelere karşı İslam ulemasından gelen tepkilere temas etmemesi düşünülemezdi.

Bu sapmaların Sünnilik içerisinde kendisine bir alan açmaya muvaffak olduğu gerçeğini dile getiren Goldziher (II. 487), yine de gerçek Sünnet taraftarlarının İslam’ın bu evliyaya hürmet kültürünü tamamen reddettiğini (II. 487) daha ilk satırlarda açıkça vurgulama ihtiyacı hisseden Goldziher, buna rağmen ulemanın bu konuda radikal bir tavır almış olmaması, hatta bazen göz yuman uzlaşmacı bir tavır sergilemiş olması Goldziher’i pek memnun etmemiş olsa gerek ki, kendisinin beklentilerini karşılayan gelişmeleri - hem de olumlu bir dil ve üslupla – bunun karşısına koymaya itina gösterdiği dikkatlerden kaçmamaktadır:

“Şüphesiz gerçek Sünnet taraftarları evliyaya hürmetin vahdaniyet anlayışına zıt düşmesine, haddi aşan tecavüzlerine karşı durmaktan bir an olsun geri durmuş değildir” (II. 487).

Ancak Goldziher yine de bu gelişmeden tam olarak tatmin olmamış olmalıdır ki, bu protest tavrın bile “keramet sahibi evliya kültürüne” yönelik kategorik bir retten(keza, II. 491) ziyade sadece evliya kabir ve türbelerinin ziyaret edilmesine, onlara adak kurbanı kesilip oralarda özel namazlar kılınmasına karşı çıkmakla yetindiklerini – biraz da eleştirel bir tarzda – dile getirmekten geri kalmamıştır (II. 487). Mamafih Vahhabi geleneğine atfen onların “ameli şirk” ile mücadelelerini vurgulaması da dikkatlerden kaçmamaktadır (II. 488). Ama sonuçta o yine de bu çabaları “münferit muhalif sesler” (II. 490) olarak nitelendirmek zorunda kalmıştır. Mesela Hacer-i Esved’i öpmek şeklindeki hürmetle yetinilmediği, bu hürmetin zamanla gelişerek onun önünde secde etmeye vardığı ve bunun Nebevi Sünnet’e dayandırılmaya çalışıldığı (II. 488) şeklindeki değerlendirmede de onun Tevhid karşıtı gelişmelerden duyduğu hoşnutsuzluğun bir yansıması olarak görülebilir.

Goldziher sık sık yaptığı gibi, bir konuyu ele alırken zaman zaman başa dönmekte ve başlangıç gelişmelerini derinlemesine ele almaya çalışmaktadır. Burada da Tevhid karşıtı gelişmelerden rahatsızlık duyan protest yaklaşımlar bağlamında Vahhabi hareketine işaret ettikten sonra, bu yaklaşımın Vahhabilik öncesi beyanlarını bir araya getirmenin önemine

dikkat çektiği görülmektedir. İlginç olan bunu yaparken kullandığı Tevhit yanlısı şirk karşıtı dildir:

“İslam’da müşriklikten kalan veya dışarıdan ona sokulmuş müşriki unsurlar...”
(II. 490).

Vahhabilik öncesi bid’at karşıtı Tevhit savunusu çabalarına örnek olarak Birgivi’yi veren Goldziher, bu “başarısız muhalefetin” Ehl-i Sünnet içerisinde pek az başarıya ulaştığını, hatta kabir ziyaretinin bid’atler listesine sağlam bir şekilde yerleştirilemediğini, dahası Sünnet’in bu kabir kültünü meşrulaştırmak amaçla kullanılmaya çalışıldığını – adeta hayıflanarak - söyler (II. 491 ve dpnt.:411).

İslam ulemasının evliya kültürüne kategorik olarak karşı çıkmak şöyle dursun, bunu temellendirmek için – Goldziher’in isnadının zayıflığına dikkat çekmeye özen gösterdiği – bazı kudsi(!?) hadis rivayetlerinin kullanıldığını söyler, daha da ileri gidilerek evliya kerameti meselesinin yerleşik bir aldığına ve “Ehl-i Sünnet’in Allah tarafından seçilmiş(!) birinin kerametinden şüphe etmeye cesaret edemediğine (II. 492) vurgu yapar.

Bu noktadan itibaren evliyanın kerameti tartışmalarını ele alır (II. 492-498). Peygamberler için kullanılan mucize kavramının, evliya için asla kullanılmadığını, onun yerine keramet kavramının kullanıldığını [Peygamberler mucize, evliya ise keramet gösterir] söyledikten sonra, “keramet” kavramının Hıristiyanlıktaki “Peygamberi ikramlar” kavramının etkisinden bağımsız olamayacağını da vurgular(II. 492).

Evliya kerameti kavramını Ehl-i Sünnet’ten ziyade Mu’tezile’nin eleştirip reddettiğini, buna mukabil Eş’ari geleneğinin onu kabul edip savunduğunu kaynaklara dayalı olarak gösteren Goldziher (II. 494-496), Ebu İshak el-İsferayini(ö. 418/1027) ve el-Halimi (ö. 403/1013) gibi kerameti kabul etmeyen bir-iki sünni ulema dışında el-Ğazali (ö. 505/1111) ve Fahrüddin er-Razi (ö. 606/ 1209) , en-Nesefi(ö. 710/1310), Birgivi (ö. 981/1573), hatta “her şeye hemen inanıvermeyen fiozof” İbn Haldun (ö. 808/1406)¹⁶⁴ gibi birçok ulema yüzünden Ehl-i Sünnet akaidinin bir parçası haline geldiğini söyler(II. 495-497). Hatta Fahrüddin er-Razi’nin konuyla ilgili yazdıklarını, keramet savunusuna dair delillerden oluşan “mükemmel bir silah deposu” geliştirmek (II. 495) şeklinde nitelendirerek adeta hicveder, onun delillerinin bir kısmının popülist karakterine işaret ederek(II. 495) değerini küçümser. Dahası Goldziher, er-Razi’nin konuyla ilgili delillerini inceleme konusundaki isteksizliğini gizlemez ve bu konuyu hızlıca geçiştireceğini açıkça ifade eder (II. 495-496). Elbette onun bu tutumunda, bu bölümün konuyu geniş olarak ele almaya elverişli olmaması da etkili olmuş olabilir.

Ne olursa olsun Goldziher, Mutezile ile sünni gelenekten el-İsferayini ve el-Halimi gibi bir iki muhalif ses dışında keramet meselesinde eleştirel çizginin giderek ortadan kaybolmasıyla Ehl-i Sünnet açısından bir tür icmanın iddiasını ileri sürebilmek için elverişli bir zeminin oluştuğunu söyleyerek konuyu sona erdirir (II. 498).

5.2.9.2. Hadis ve ahd-i cedid [İncil]

İslam’ın saf ve katıksız Tevhid’ine aykırı pagan unsurların İslam’ın bünyesine sızmasına dair bu bölümden sonra Goldziher, bu defa Hıristiyan kültüründen sızan yabancı unsurları ele

¹⁶⁴ Goldziher, İbn Haldun’un kerameti kabul etmeyen el-İsferayini’yi eleştirdiğini de belirtir (II. 497).

almak üzere hadis literatürü ile İncil muhtevası arasında bir mukayeseye girişmekte, okuyucuyu da “mucize masalları[hikayeleri,kıssaları] arasında böyle bir mukayeseyi bizzat yapmaya davet etmektedir (II. 503). Bu amaçla iki literatürde yer alan bazı unsurlar -özellikle de mucizelere dair rivayetler (II. 502, vd.) - arasındaki yakın benzerlik , hatta “iktibas”(II. 501) onun mantıki çıkış noktasını oluşturmaktadır (II. 501). Bu çıkış noktasını teyid edici nitelikteki İslami geleneğin itirafları da (II. II. 501 ve dpnt.:1) Goldziher’in dayanaklarından bir diğerini oluşturmaktadır. Öte yandan kavramlar, deyimler ve meseller arasındaki benzerlikler de bu mukayese için önemli bir ipucu teşkil eder (II. 512).

Mamafih Goldziher bu mukayesede referans olarak hadis literatürüne başvurursa da, aslında bu literatürdeki konuyla ilgili rivayetlerin Peygamber sonrası nesillerin ürünü olduğunu ima eden ifadeler kullanır:

“ ve İslam’ın kurucularının tercihan Hıristiyanlıktan (bazı şeyleri) nasıl aktarıyor olduklarının misalleri, ilk hadis kitaplarının çeşitli yerlerinde çokça bulunmaktadır” (II. 501).

Burada onun çoğul kipiyle “İslam’ın kurucuları”ndan bahsetmesi, kastının Peygamber değil, ondan sonraki nesiller olduğunu göstermektedir. Nitekim o

“ ... bu kabil iktibaslar Peygamber’in sözleri olarak ileri sürülmektedir (II. 503) derken, bunların Peygambere sonraki nesiller tarafından izafe edildiğini de dile getirmiş olmaktadır. Suyun ve yemeğin çoğalması (II. 502), hastaların iyileştirilmesi (II. 503), sadakada sağ elin verdiği sol elin bilmemesi, Sezar’ın hakkının Sezar’a verilmesi gerektiği (II. 503-504), Kıyamet öncesi olaylar(fiten), fakirliğin faziletine dair rivayetler (II. 504-505), Cennetliklerin safdil insanların yurdu olacağı (II. 505-506), şifa bulmak için okunacak olan gökteki “babamız (Notre Pere)” duası (II. 506) gibi örnekler, bazen kelimelerdeki yakın benzerliklere kadar mukayese konusu edilmektedir.

Goldziher bu mukayeseyi “şehitlik” kavramı üzerinden de sürdürmekte ve Kur’an’da “Allah yolunda öldürülenler” anlamında kullanılmayan bu kelimenin, daha sonraları bu manayı kazanmasında Hıristiyan kültürünün bariz etkisi üzerinde oldukça geniş bir biçimde durmakta, hatta bu kavramın kapsam alanının nasıl gelişigüzel genişletildiğine dair örnekleri de sıralamakta, bu kavramın Süryanice’deki kullanımıyla olan benzerliğine (II. 507) de dikkat çekmektedir (II. 506-512).

İncil’de geçen “kıymık” , “mertek” , “tuz” kelimelerinin aynı mesellerde aynen geçtiği hadis rivayetlerini (II. 512-513) , yine İncil’de geçen “mücevherleri domuzlara takmak” tabirinin yer aldığı rivayetleri (II. 513) dikkatlere sunan Goldziher, bunların hadisleşme süreçleriyle ilgisine dair değerlendirmelerde bulunur(II.513).

“Billah” , “Fillah” ve “Lillah” kullanımlarının geçtiği hadis rivayetlerinin de bu mukayese kapsamında ele alır(II. 513-514).

5.2.9.2.1. İslam-Hıristiyanlık etkileşimi mutlak değildir

Mamafih Goldziher, [bir kültür olarak] İslam’ın başlangıcında İncil unsurlarının tesirinde kaldığını söylerken (II. 515) bire bir taklit/kopya anlamında katı genellemeci değildir. Aksine o hadis rivayetleri üzerinden İslam’ın Hıristiyanlık öğretisinden farklılaştığı hususlara da dikkat çeker (II. 515). Özetle Hıristiyanlıktaki dünyadan el etek çekme ve ruhbanlık konusunda tam aksi istikametteki hadis rivayetlerine dayalı bir tablo çizerek, İslam’ın hayatı olumladığına

vurgu yapar (II. 515-520). Hatta pozitif bir dil kullanarak bu olumlamanın esas olduğuna dair vurgulardan da geri kalmaz:

“Peygamber, kendinin Allah’ın müsaade ettiği şeylerden uzak tutmazdı ve helva[tatlı] ve balı severdi”

(II. 515).

“Bilhassa eski İslam Rahbaniyye diye isimlendirilen hayat tarzını kabul etmez”

(II. 516).

“İslam müminlerin mistik bir ruhla beslenmesini istememiştir”

(II. 517)

“Umumiyetle biz eski İslami akidede, müminlerin kendi ailelerine karşı olan vecibeleri ile imani vecibelerini eşit tutuma kanaatinin makul bir icraatına doğru meyledildiğini öğreniyoruz”

(II. 519).

Bu değerlendirmelerde dikkat çeken bir başka önemli husus ise, Goldziher’in İslam ile genellikle tarihsel süreçler içerisinde şekillenen tarihi/kültürel/geleneksel İslam geleneğini kastettiği, ama bu İslam ile orijinal İslam arasını ayırmak istediğinde, orijinal İslam için “eski İslam” tabirini kullanmaya özen gösterdiği.

Diğer yandan onun konuyla ilgili olarak verdiği örnekleri yanında onun işaret etmediği fevkalade ilginç ve manidar örnekler de vardır ki, bunların bir kısmını *İslam Düşüncesinde Sünnet* adlı eserde görmek mümkündür.¹⁶⁵

Goldziher’in İslam geleneğindeki Hıristiyanlık etkisi bağlamında sergilediği yaklaşımını, İslami ilimler geleneğindeki İsrailiyyat-Mesihîyyat konusundaki tatışmalar bağlamına da oturtmak mümkündür. Çünkü bir çok İslam uleması oldukça erken bir dönemden itibaren İslam düşünce ve tasavvurunun şekillenmesinde önemli rol oynayan bu gibi yabancı/dış etkileri fark etmiş ve bunların teşhiri ve dışlanması için “İsrailiyyat-Mesihîyyât” başlığı altında ciddi çabalar sarf etmişlerdir. Bazen de bu etkileşime “Şer’u men kablena(Bizden öncekilerin şeriatı)” başlığı altında, İslami çözüm üretim yöntemleri bağlamında müspet bir değer atfederek yaklaşmışlardır. Dolayısıyla Goldziher’in bahsettiği bu kısmi etki, İslam ulemasının da malumu olan, hatta İslam ulemasının daha geniş bir perspektiften ele aldığı bir durumdur. Mamafih meseleyi sadece Goldziher perspektifinden tek yönlü bir etki olarak görmek te yanılıcı olabilir. Zira onun “iktibas” eksenli bakış açısına ek olarak ayrıca ortada bir “benzeşme” ihtimalinden de bahsetmek mümkündür. Hatta bu iki ihtimale ek olarak konuyla ilgili bazı rivayet malzemesinin “uydurulmuş olma” ihtimali de göz ardı edilmemelidir. Ne olursa olsun Goldziher’in İslam geleneğindeki Hıristiyan etkisi yeni bir şey olmayıp, İslam ulemasının da farkında olduğu bir husustur. Goldziher’in bu konudaki orijinalitesi ise, bir yandan orijinal İslam’ı, üzerine birikmiş olan bu tortulardan temizlemek istemesi ve bu konuda - birçoğu arkadaşı olan - çağdaşı yenilikçi İslam entelektüelleriyle örtüşmesinde; öte yandan onun Hıristiyan etkisi konusunda, bizatihi bu geleneğe ve yapılan çağdaş

¹⁶⁵ Bkz.: Mehmet Hayri Kirbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet – Eleştirel Bir Yaklaşım* (Ankara, 2018), s. 248-252.

araştırmalara dayanarak, klasik İslam ulemasının sunduğundan daha sağlıklı bir tablo sunabilmiş olmasında yatmaktadır.

3.

Mamafih Goldziher bu Hıristiyan [ve Yahudi] etkisi meselesini ahlak alanında daha da insafli hatta İslam'ı yüceltici bir perspektife yerleştirmekten de geri kalmamıştır. Bir yandan İslam ahlakındaki “altın denge/orta yol/ altın oran” teşekkülünde Aristo, İncil ve Rabbinik etkilerden söz ederken öte yandan, Hıristiyan ve Yahudi geleneklerindeki konuyla ilgili aşırılıklardan kendisini koruyarak İslam'ın onları aşan daha mükemmel bir sentezi gerçekleştirdiğini vurgulamaktan geri kalmamaktadır:

“İslam bu altın orta yola (bu, Fatıha’daki sırat-ı müstakim olmalıdır) tesadüf etti ve bununla Yahudi ve Hıristiyanlıktaki aşırı ve birbirine zıt olan görüşleri daha yüksek bir seviyede mükemmelleştirdi” (II. 521).

Burada Goldziher tarihte olmuş bitmiş bir olguya dair yorum yapan bir kültür tarihçisi olmanın ötesine geçerek İslam’daki ahlak anlayışına olan hayranlığını gizlemeye bile gerek görmeyecek kadar açık ve net konuşmaktadır.

Bu tespiti yapan Goldziher ilerleyen sayfalarda bu altın oran meselesini Peygamber, sahabe, tabiun ve sonraki nesillerinden – Ömer, İbn Abbas, Cabir b. Abdillâh, Mutarrif b. Abdillâh, el-Hasen el-Basri, el-Câhız, İbn Miskeveyh, İbn Sina, Fahrüddin er-Razi – gelen nakiller üzerinden ele alır ve sonuç olarak, bu çabalara rağmen bu “orta yol/altın oran/vasat” anlayışının İslam uleması arasında derinlemesine münakaşa edilmediğine dikkat çeker ve sistematik bir hale de sokulamamış olmasından adeta yakınır (II. 523).

Bu arada Goldziher “İşlerin en hayırlısı orta olanıdır” şeklindeki bir meselin daha sonraları Peygamber sözü(hadis) haline sokulduğuna da işaret eder ki(II. 522) onun bu tespitinin klasik İslam ulemasının tespitleriyle tamamen uyum halinde olduğunu söylemeye bile gerek yoktur.¹⁶⁶

5.2.9.3. Kur’an’ın taklitleri

Bu başlık altında kaleme alınan ve kitabın daha önceki bölümlerindeki bir dipnota dair kaleme alınan bu birkaç sayfalık bölümde Goldziher, İslami ilimler geleneğinde “Kur’an’a muaraza” olarak bilinen konuya dair – klasik İslami kaynaklardan derlediği- kapsamlı olma iddiası gütmeyen birtakım bilgiler verirken, bu konuda bazı yanlış anlamaların söz konusu olduğunu, bazı İslam alimlerinin ve entelektüellerinin ise haksız yere bu gibi ithamlara maruz kaldıklarına da işaret etmeden geçmez (II. 525- 529).

Mamafih Goldziher bu kısa bölümde tamamen tasviri bir üslup benimser ve kendisine ait olduğu söylenebilecek herhangi bir değerlendirmeye rastlanmaz.

¹⁶⁶ Bu sözün hadis haline sokuluşuna ışık tutucu bir yorum için bkz.: <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/61534/>

5.2.9.4. Hadis kitaplarında kadınlar

(II. 531-534) arasında yer alan bu kısacık bölüm ise, yine daha öce geçen bir dipnot vesilesiyle daha geniş bilgi vermeyi amaçlayan bir bölüm olup, Wüstenfeld'in latince tercümesini yayınladığı es-Suyuti'nin Tabakatu'l-Huffâz adlı eserinde toplam sadece yedi kadına yer verilmesine itiraz ve gerçekte bu sayının çok daha fazla olduğunu göstermeye yönelik bir tür savunma sayılabilir. Zaten kendisi de bu bölümün ilk cümlesinde hadis alanında faaliyet göstermiş olan kadınların sayısının çok olup, bu durumun nadirattan olmadığını vurgulaması (II. 531), bir iki sayfa sonra

“ İbn Hacer el-Askalani'nin(ö. 850/1449) VIII/XIV yüzyılın alimlerine dair büyük biyografik eserini okuyacak olursak, müellifin kendilerine birer bölüm hasrettiği kadınların büyük miktarından hayrete düşeriz”

(II. 533)

şeklinde, bu sayının şaşırtıcı derecede çok olduğuna dikkat çekmesi, onun kitabını yazarken muhatap aldığı Batılı okuyucunun zihninde kadının İslam'daki yerine dair oluşabilecek olumsuz imajı düzeltme çabası içerisinde olduğunu da şüpheye mahal bırakmayacak şekilde göstermektedir.

5.2.9.5. Mukaddes yerlerde Allah'ın iradesi

Yine kitapta daha önce geçen bir konuyla ilgili bu iki sayfalık ekte, “Müslüman halk inancı, belli mukaddes yerlere dikkate değer[ilginç?] tasavvurlar yakıştırır.” diyerek(II. 535) konuyu özetler ve İslam dünyasının farklı bölgelerinden, bu hususu doğrulayan örneklerden - özellikle “batıl inançlar” (II. 535) ile ilgili olanlarından - bir seçme sunar. Burada da Goldziher'in amacının İslam'ın saf ve katıksız Tevhid öğretisinin üzerine asırlar boyunca birikmiş olan Tevhid'e aykırı unsurlara dair çeşitli alanlardan örnekler vererek, durumun vahametini gözler önüne sermekten başka bir şey değildir.

5.2.9.5. Genel değerlendirme

Muhafazakar İslami kesimlerin boy hedefi haline getirdikleri Goldziher'in belki de en önemli eserinin en önemli bölümü olan II. kitabıyla buraya kadar yaptığımız değerlendirmeleri ve sonuçlarını özetleyecek olursak, şu hususların altını bilhassa çizmek mümkün ve gerekli görünmektedir:

5.2.9.5.1. Tam bir şaşkınlık

Bu ikinci kitapta muhafazakar kesimlerin Goldziher'e – bilhassa Hadis konusunda - yöneltilen itham ve – bazen - karalamalarını tartışılmaz bir biçimde destekleyen herhangi bir hususa rastlanamamış olması tahmin edileceği üzere bizde tam bir şaşkınlığa yol açmıştır. Hatta İslami kesimlerde yaygın olan iddiaların aksine Goldziher'in – daha önce sıklıkla ve ısrarla

altını çizdiğimiz üzere – bu kitaptaki incelemelerin de, İslam’ın saf ve katıksız Tevhid öğretisinin üzerine birikmiş olan tortuları tespit, teşhis ve temizleme amacına yönelik olduğunu görmek insanın ağzını açık bırakacak derecede daha büyük bir şaşkınlığa yol açmıştır.

5.2.9.5.2. Tam bir hayal kırıklığı

Uğradığımız bu şaşkınlık öte yandan tam bir hayal kırıklığına da yol açmıştır. Zira bu esere ve özellikle de bu ikinci cildine yönelik muhafazakar İslami kesimlerin ileri sürdüğü eleştiri, itham ve karalamaların ciddi herhangi bir temelden yoksun olduğunun ortaya çıkmış olması, etik açıdan bu kesimlerin çok ciddi problemle de karşı karşıya bulduklarını gözler önüne sermiştir.

5.2.9.5.3. Anlama değil yargılama

Bu üzücü tablonun ortaya çıkmasında en başat amil, muhafazakar kesimlerin doğrudan Goldziher’in eserlerinden ziyade ikinci üçüncü dereceden, tevsik edilmemiş bilgi ve iddialara, aslı olmayan söylenti ve söylemlere dayanmaları, onun eserlerini inceleyenlerin ise onun hakkında kapsamlı bir araştırma-inceleme yapmaksızın bazı eserlerinden yola çıkmaları, o eserleri de ciddi bir biçimde incelemeksizin sadece cımbızla işlerine gelen pasajları çekip çıkararak onlar üzerine yoruma girişmeleridir. Görebildiğim kadarıyla Goldziher’in bu eserini ve özellikle de ikinci cildini satır satır önyargılarını bir tarafa bırakarak “okuyanlar” – özellikle ülkemizde - yok denecek kadar azdır. Goldziher’in bu kitabını ve bu cildini, onun diğer eserlerini de inceleyerek oluşturulan büyük fotoğraf içerisinde bir yere oturtma ve bu büyük fotoğraf ışığında değerlendirme yoluna gidenlerin çabaları ise, zaten beklendiği üzere oldukça insafli değerlendirmeler yapmakla ve hakikatleri itiraf etmekle sonuçlanmaktadır.¹⁶⁷

5.2.9.5.4. Anlamacı/Anlayıcı yöntemin kusursuz yokluğu

Goldziher’i anlama konusundaki muhafazakar kesimlerdeki isteksizliğin pek çok sebebi vardır. Bunların başında ise onu ötekileştiren, hatta şeytanlaştıran söylemler kadar, onun yazdıklarının muhafazakar kesimlerin ezberlerini bozarak onları kendilerini sorgulamaya sevk etme ihtimali ve bu ihtimalin yol açtığı hakikat korkusudur.

Bu önyargılar o kadar köklüdür ki, söz konusu muhafazakar kesimlerin en entelektüel olanları bile bu kitabın ve bilhassa ikinci cildinin İslam’a ve Müslümanlar’a karşı yazıldığını iddia edecek kadar ilmi zihniyetten uzaklaşmış durumdadırlar. Halbuki Goldziher diğer eserleri gibi bu eserini de asla Müslümanları muhatap alarak, Müslüman okuyucuları için kaleme almamıştır. Aksine o neredeyse bütün eserlerini tamamen Batılı okuyucuyu gözeterek, onları muhatap alarak yazmıştır.¹⁶⁸ Bu nokta gözden kaçırıldığı içindir ki muhafazakar kesimler Goldziher konusunda Müslümanlar için yazan Müslüman bir ilim

¹⁶⁷ Bu konuda Türkçe’de verilebilecek en güzel örnek, Goldziher ile ilgili Türkçedeki en ilmi çalışma nitelemesini hak eden, Hüseyin Akgün’ün *Goldziher ve Hadis* adlı fevkalade değerli çalışmasıdır.

¹⁶⁸ Yazarının neyi amaçladığına dikkat etmeden sağlıksız değerlendirmelere konu olan benzer iki örnek de Muhammed Hamidullah’ın İslam Peygamberi ile Fazlurrahman’ın *İslam* adlı eserleridir. Her iki eser de zannedildiğinin aksine İslam dünyası ve Müslümanlar için değil tamamen Batılı okuyucu için kaleme alınmış eserlerdir.

adamından beklentilerinin aynısını beklemekte ve bu beklentinin gerçekleşmemesi onların Goldziher'i hemen bir "öteki" olarak etiketlemeye itmektedir.

5.2.9.5.5. **Miyopluğun bu kadarı!**

Daha garip ve üzücü olanı ise, Goldziher'in dindar bir Yahudi ailenin dindar bir evladı olduğu gerçeğini bile unutup, ondan İslam geleneğindeki ulema gibi "Müslümanca" yorumlar beklemeleridir. Gerçi Goldziher'in bilhassa bu ikinci ciltte yazdıklarının fevkalade büyük bir kısmı klasik İslam ulemasının yaklaşımlarıyla uyum halindeki yorum ve değerlendirmelerden oluşmaktadır. Ama yine de onun İslam'a, Kur'an'a ve Peygamber'e iman edip etmediğini sorgulayan yorumlarla bile karşılaşmak mümkündür. Bu da muhafazakar İslami kesimlerin gerçeklerden ve gerçekçilikten ne kadar kopmuş olduklarını gösterse gerektir. Zira İslam, Kur'an ve Peygamber gibi konuları iman konusu değil bilimsel inceleme konusu olarak gören, hem de bir kültür tarihçisi perspektifinden bu konuları ele alan birinden beklenen bilimsel zihniyete sadık kalmasından başka bir şey değildir.

5.2.9.5.6. **Bilimsel eleştiri değil teolojik/dogmatik savunma**

Gözden kaçırılan bu noktadan dolayı muhafazakar İslami kesimler Goldziher konusundaki değerlendirme ve eleştirilerini tamamen bilimsel temele oturtacaklarına, işi apoloji konusu ve hatta polemik meselesi yapma cihetine gitmektedirler.

5.2.9.5.7. **Goldziher ve hadis literatürü**

Bu müzmin miyopluk sebebiyledir ki muhafazakar kesimler hadis rivayetlerini İslam geleneğindeki gelişmelerin izini sürmek için en uygun bir malzeme olarak gören Goldziher'in ne yapmak istediğini anlayamamakta, yanlış anlamaktadırlar. Zira bu ikinci cilt boyunca sık sık görüleceği üzere o, klasik hadis literatüründeki rivayetlerin gerçekten Hz. Peygamber'e ait olup olmadığıyla pek te ilgilenmemekte, daha ziyade bunları tarihi gelişmelerin birer yansıması olarak görme yoluna gitmektedir. Bu yaklaşımında Goldziher aslında İslam geleneğindeki yaklaşımlardan çok ta farklı bir yol izlemiş olmamaktadır. Zira hadis literatürünü dolduran binlerce hadis rivayetinin fevkalade büyük bir kısmının Hz. Peygamber'e ait olamayacağını İslam uleması da ifade etmektedir. Bilhassa mevzu(uydurma) hadisler konusunda klasik ve çağdaş ulemanın yazdıklarına bakıldığında bu tür rivayetlerin sadece mevzuat kitaplarında derlenenlerden ibaret olmadığı, bilakis hadis literatürünün farklı dallarına, dahası İslami ilimlerin diğer dallarına dair eserlere, daha ilginç ise muteber kaynaklar denen eserlere bile sızmış ve yayılmış çürük/güvenilmez rivayetlerin varlığı kolaylıkla görülür. Zaten Goldziher'in de bu ikinci ciltte ele aldığı konular ve ilgili rivayetler daha ziyade -İslam geleneğinde de açıkça kabul ver itiraf edildiği üzere- İslam tarihindeki siyasi, etnik, mezhepsel ya da çıkar amaçlı gerilim ve çatışmaların ürünü olan, bu gelişmeleri yansıtan rivayet malzemesidir. Bunların çok büyük bir kısmının o dönelerde bu çatışmaların aktörleri tarafından uydurulup piyasaya sürüldüğü husus ise hadis alanına dair elementer eserlerde bile yer alan sıradan bilgilerdir. Dolayısıyla Goldziher bu tür rivayetlerde dönemin siyasi, ekonomik, sosyal, teolojik vb gelişmelerinin izlerini ararken, aslında klasik İslam ulemasının yaptığından farklı bir şey yapmış olmamaktadır. Bu dediklerimizi test etmek için

İbn Kuteybe'nin *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis(Hadis Müdafaası)* adlı eserini girişinde siyasi, etnik, sosyal, sınıfsal, mezhepsel vb gerilim ve çatışmaların taraflarının piyasaya sürdüğü hadis rivayetlerine dair sunduğu liste ile Goldziher'in bu ciltte ele aldığı hadis rivayetlerinin konu dağılımını kabaca karşılaştırmak bile yeterli olacaktır.

5.2.9.5.8. Muhafazakar kesimin epistemolojik kör noktası

Sadece Goldziher bağlamında değil, genel olarak İslam tarihi boyunca ve günümüzde hadis rivayetleri etrafında yaşanan tartışmalar bağlamında da muhafazakar kesimlerin ve ulemanın yakasını bir türlü kurtaramadığı bir epistemolojik körlük te Goldziher konusundaki ön yargılarda rol oynamış görünmektedir: Ahad Haber Kategorisinin Bilgi Değeri Meselesi. Muhafazakar İslami kesimler Goldziher'in hadis rivayetlerine bir kültür tarihi malzemesi olarak yaklaşmasını hadislerin eleştirilmesi veya reddi/inkarı gibi şablonlarla itibarsızlaştırma çabaları, aslında onların ilk düğmeyi yanlış iliklemiş olmalarının tabii bir sonucudur. Zira ahad haberler, bırakın ahad haberin kesinlik ifade ettiği iddiasını kesinlikle reddeden usul-i fıkıh ve usul-i din ulemasını, en muhafazakar klasik hadis ulemasının – mesela İbn es-Salah'ın – bile nazarında matematik bir kesinlik ifade etmez. Bunlar doğru da asılsız da olma ihtimali bulunan rivayetler olup, sahih denenenlerin bile gerçekte Hz. Peygamber'e ait olmaması pekala mümkündür.

Şimdi bu gerçeği bir tarafa bırakarak, muteber denilen hadis kaynaklarındaki bütün rivayetlerin matematik bir kesinlikle %100 Hz. Peygamber'e ait olduğunu iddia edip, bu temelsiz iddiadan yola çıkarak – Goldziher olsun Müslüman ilim adamları olsun fark etmez – ahad hadis rivayetlerini şu veya bu açıdan eleştiren veya bunların Hz. Peygamber'e ait olamayacağını ileri sürenleri hadisleri ret/inkar etmek gibi gerçeklerle alakası olmayan bir suçlamayla karşı karşıya bırakmak en azından ahlaki ve etik açıdan ciddi bir problemdir. Elbette dileyen dilediği hadis rivayetini dilediği gibi değerlendirmekte hürdür, ancak onun bu hürriyeti, kendisi gibi düşünmeyenlerin o hadis rivayetlerini eleştirip gerektiğinde reddetme tercihinde sona erer; diğer bir ifadeyle “Bizim düşünce/tercih özgürlüğümüz, başkalarının düşünce/tercih özgürlüğü karşısında sona erer”.

5.2.9.5.9. Goldziher'in değerlendirme ve eleştirileri bize kör noktalarımızı göstermesi bakımından fevkalade değerli ve önemlidir

İslami kesimlerde, ama özellikle de muhafazakar kesimlerde, miras aldıkları popüler İslam anlayışını ya da mensubu oldukları İslami geleneğini eleştirel bir gözle okuma konusunda bir isteksizlik olduğu kimsenin meçhulü değildir. Buna ek olarak hemen bütün Müslümanların Müslüman olmaları itibarıyla oluşmuş pek çok kör noktaları bulunmaktadır. İşte Goldziher gibi munsif gayr-i müslim araştırmacıların - bir bakıma dışarıdan bir bakıma içeriden – eleştirel yaklaşımları bizlerin farkında olmadığı pek çok kör noktayı fark etmemize önemli katkılar da sunabilecektir. O yüzden bu gibi eleştirel yaklaşımları musibet olarak değil bir nimet ve ganimet olarak görmek çok daha isabetli olacaktır.

5.2.9.5.10. **Goldziher şüphecilüğün babası mı?**

Goldziher'in iki ciltlik bu eserini, ama özellikle de hadislerle ilgili olarak gündeme gelen ikinci cildini noktasına virgülüne varıncaya kadar satır satır, adeta redaksiyon yaparcasına okuyan biri olarak şunu rahatlıkla söyleyebilirim ki, bilhassa Batı'da Oryantalizm dünyasında onun hadis alanında "Şüphecilüğün babası" olarak takdim edilmesini haklı çıkaracak bir zihniyet ve metodun izlerine bilhassa bu ikinci ciltte rastlamak pek mümkün olmamıştır. Bilakis Goldziher'in hadis literatürü ve içerdiği rivayetlere olan ilgisinin bir kültür tarihçisi perspektifini aşmadığı söylenebilir. Burada onun Peygamber'in sözü olarak kaynaklarda yer alan birçok rivayetin sonraki dönemlerin gelişmelerinin geriye yansıtılması çabalarının ürünü olarak gördüğü de doğrudur. Ancak onun bu yaklaşımı kategorik ve toptancı olmaktan ziyade, İslam tarihindeki siyasi ve sosyal gelişmelerle ilgili görünen rivayetler alanıyla sınırlı görünmektedir. Biraz daha derine inecek olursak, İslam geleneğinin gerilim ve çatışma konularıyla ilgili rivayetlere olan ilgisi, aslında bu gelişmelerin İslam'ın saf ve katıksız Tevhid öğretisine aykırı unsurlar barındırması sebebiyledir. Bir başka ifadeyle Goldziher'in hem bir kültür tarihçisi olarak İslam'dan sapmalarla dair konuları ele almadaki ısrarı, hem de bunları ele alış tarzı, onun evrensel tevhid tutkusundan kaynaklanan tamamen bilinçli bir tercihin ürünüdür. Bu noktada Goldziher'in Oryantalizm dünyasındaki pek çok akademisyenden radikal bir biçimde ayrıştığını bile söylemek mümkündür. Çünkü onun temel ilgi alanı zannedildiğinin veya iddia edildiği gibi hadis literatürünün ve içerdiği rivayetlerin güvenilirliği ve sağlamlığı meselesi değildir.

5.2.9.5.11. **Goldziher gerçekten kategorik ve radikal şüpheci mi?**

Önceki sorunun devamı olarak sorulması gereken bu sorunun cevabı açıktır: Şayet Goldziher bu kitabında ve bilhassa ikinci cildinde hadis rivayetlerinin tamamının Peygamber dönemine aidiyetini sorgulayıp reddetmiş olsaydı, bu şüphecilik iddiası ciddiye alınmayı hak edebilirdi? Halbuki bu cildi satır satır inceleyen biri olarak onun tarihi olaylardan veya orijinal islami öğretiden bahsederken atıfta bulunduğu rivayetler, tarihteki gelişmelerin ürünü olarak gördüklerinden fevkalade fazladır. Dolayısıyla Goldziher'i hadis literatürü ve rivayetleri konusunda şüphecilüğün babası olarak göstermek, üzerinde ciddi olarak düşünülmesi ve gözden geçirilmesi gereken, acele verilmiş bir hüküm olsa gerektir.

5.2.9.5.12. **Velhasıl**

Goldziher'in bu ikinci ciltte yazdıkları karşısında, muhafazakar kesimlerin ortalığı velveleye verdiği gibi pek te öyle "dine imana aykırı" bir manzaranın söz konusu olmadığını, onun dindar bir İslam sempaticanı Yahudi olarak Yahudi kimliğinden kaynaklanan değerlendirmeleri ve görüşleri bir yana, yaptığı değerlendirmelerin İslam geleneğindekiilerden çok ta derin farklılıklar içermediğini bile söylemek mümkün görünmektedir.

5.2.9.5.13. **Goldziher'in "İslam Kültürü Araştırmaları"nın aktüel değeri**

Tapılan bütün bu değerlendirmeler ışığında, bu eserin hemen öyle elin tersiyle itilebilecek bir eser olmadığı görülmektedir. Ancak bu kitabın önemi ve değeri bununla da sınırlı değildir. Bilakis bu eser ve bölümleri yüz yıl önce kaleme alınmış olmasına rağmen değerini hala korumaktadır. Hatta onun ele aldığı konulara dair Batı'daki araştırmalara dayalı olarak verdiği bilgiler ve yaptığı mukayeseler göz önüne alındığında, şu anda bile İslam dünyasında bu eserle boy ölçüşebilecek veya onu aşabilecek bir eserin mevcut olmadığını itiraf etmek zorunda kalırız. Bu ise bu eserin ve bazıları müstakil kitap hacmindeki bölümlerinin, İslam ve Batı geleneklerindeki birikimini bir arada ve mukayeseli olarak sunması itibariyle, yüksek din öğrenimi kurumlarında ders kitabı olarak kullanılmaya da elverişli olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Genelde arapça kaynakların ve araştırmaların dışına çıkmakta oldukça isteksiz ve başarısız olan günümüz muhafazakar İslam ulemasının çeşitli dünya dillerindeki araştırmaları takip edip inceleme konusu yapması nadirattan olduğu için, Goldziher'in bu eseri, yüz yıl öncesinde bile İslam araştırmalarının ne kadar gelişmiş durumda olduğuna dair fikir verici niteliktedir.

Goldziher'in bu eserinin önemli bir diğer yanı da, onun tam bir "metin tarayıcısı" olarak kaynaklarda yaptığı taramaların nadir sonuçlarında yatmaktadır. Zira başta kütüb-i sitte olmak üzere hadis kaynakları onun zamanından günümüze kadar araştırmacıların ellerinin altında olsa da, bunları Goldziher gibi yılmadan ince ince tarayıp kimsenin bilmediği görmediği örnekleri ortaya koyabilen "metin tarayıcıları", bilhassa İslam dünyasında yok denecek kadar azdır.¹⁶⁹ Bu da onun bu eserinin bir başka kayda değer yönünü teşkil etmektedir.

5.2.9.5.14. Genel kuralı Goldziher'e de uygulayalım

Sesli, yazılı, görsel, mimari ne tür olursa olsun bir metni anlamamanın ilk adımı ve şartı, onu anlamaya hazır olmak ve kendimizi o metne kapatmamak, tam tersine açmaktır. Bunu Goldziher'e ve eserlerine de uygulayarak diyebiliriz ki:

GOLDZİHER'E VE ESERLERİNE KENDİSİNİ AÇAN ONLARDAN ÇOK ŞEY ÖĞRENİR
GOLDZİHER'E VE ESERLERİNE KENDİSİNİ KAPATAN İSE ÇOK ŞEY KAYBEDER.

18.02.2021 ANKARA

¹⁶⁹ Bunun nadir istisnalarından birisi tartışmasız Prof. Dr. Mehmed Said Hatiboğlu hocamızdır. Zira onun elli yıldır bırakınız hadis literatürünü, onlarca cilt tutan referans türü eserleri bile satır satır taradığı, bu sebeptendir ki onun da eserlerinin, hepimizin bildiği kaynaklardaki hiçbirimizin bilmediği bilgiler ve pasajlarla dolup taşıdığı ehlinin malumudur.

EKLER

Ignace Goldziher - KLASİK ARAP LİTERATÜRÜ (Çeviri: Prof. Dr. Azmi Yüksel

Doç. Dr. Rahmi Er), İmaj Yayınları, 1993, s. 50-55 arası.

“İlahiyat ve Fıkıh

Hadis

Peygamber Muhammed'in isteklerine göre yaşamlarını nasıl düzene koyacakları konusu, inananların başta gelen endişesi olmaya devam etmiştir. Müslümanların Kur'an'a ilaveten, Peygamber'in bütün söz ve eylemlerini bildiklerini ağız yoluyla birbirlerine aktaran en yakın arkadaşları (sahib, çoğulu ashab ve sahabe) (s.50) tarafından Peygamber'in ağzından duyulan kelimeleri ve izlenen davranışlarını araştırmaya çaba sarfetmiş olmalarının nedeni budur. Böylece Peygamber Muhammed'in davranış ve tutumlarını (sünnet), toplumun gelenekleri (Roma hukukundaki *jus consuetudinis* teriminin karşılığıdır) olarak yerleştirmek amacıyla dikkatle incelemişlerdir. İslam'ın ilk kuşağının yetkili çevrelerinin iman konularında, dini uygulamalarda, yönetimde ve özel yaşamda doğru ve uyulması gereken şeyler olarak itibar ettikleri Peygamber'in Kur'an dışındaki sözleri (hadis)ni de aynı şekilde ele almışlardır. Hadis, sünnet'in içinde görüldüğü ve teyit edildiği biçimdir. Bununla birlik te bu iki terim, birbirinin eşiti değildir. Çünkü sünnet'in her unsurunun hadis ile gösterilmesi zorunlu değildir; diğer yandan sünnet ile çelişebilecek uydurma ve sahte hadisler de vardır.

Sonuç olarak, İslam öncesi Arap putperestliği döneminde yaşamış ecdadın alışkanlıklara bağlı kalma geleneği, İslamın ilk yıllarından itibaren, bundan böyle toplumu, Peygamber ve O'nun takipçilerinin davranışlarının bağlayacağı şeklindeki değişikliklerle terk edilmiştir. İslamın bu erken döneminde kutsal kitap olarak Kur'an ile örfi hukuk olarak sünnet, Roma hukukundaki yazılı hukuk (*jus scriptum*) ile yazılı olmayan hukuk (*jus ex non scripto* veya *Jus moribus constitutum*) gibi, birbirleriyle bağlantılı hale getirilmiştir.

Hız. Peygamber'in Kur'an dışındaki ifadelerini içeren hadisler, sünnetin somut unsurları olduklarından onların toplanmaları ve daha sonraki nesillere aktarılmaları ilk Müslümanların en önemli görevleri olmuştur. Çünkü zamanla İslam'ın yayılmasıyla Kur'an'ın hukuki malzemesi, Arabistan'ın ilkel koşullarına uygun olmakla birlikte, fetihler dolayısıyla daha karmaşık hale gelen devlet meselelerini düzenlemekte artık yetersiz kalıyordu. Dolayısıyla hadisler, Kur'an'ın yanı sıra İslam dininin ve hukukunun kaçınılmaz tamamlayıcısı olarak görülmüştür.

İlk dönemlerde Arap yazısı gelişmemiş olduğundan Hz.Muhammed'in sözleri ve davranışları hakkındaki ifadeler, yalnızca sözlü olarak aktarılmaktaydı. Ancak Hz. Muhammed'den sonraki iki nesil, yani sahabeyi izleyen nesil (et-tabiiun) ve onları izleyenler (tabi'u't-tabii'n) zamanında bir çok güvenilir hadis ortaya çıkmıştır. Bu hadisler, Peygamber hakkındaki kendi özel doktrinlerini pekiştirmek için özellikle dini gruplar ve siyasi hizipler tarafından uydurulmuştur. Hadis materyali, kısa sürede büyük miktarlara ulaşmış olduğundan aynı şekilde buna paralel olarak sahih olmayan hadisler de çoğalmış ve "sapı samandan ayıklamak" tamamen zorunlu hale gelmişti. (s.51)

İslam teolojisinin başlangıçtan itibaren en önemli görevi, hadis diye sunulan malzemeyi eleştiri konusu yapmak ve bu hadislerin hangilerinin gerçek olduğunu ve olabileceğini, diğer taraftan da hangilerinin uydurma olduğunu belirleyip bunları ayıklamak olmuştur. Her hadis iki kısımdan oluşmaktadır: Hz.Muhammed'den hadisi işiten raviye kadar uzanan raviler zinciri (silsile) olan isnad ya da sened; hadisin metni, yani Hz.Peygamber'in sözünün metni. Hadisin eleştirel incelemesinin amacı, içinde kronolojik uyumsuzluk ya da güvenilemeyecek isimlerin geçip geçmediğini belirlemektir. Tamamen güvenilir bir ravi zincirine sahip kusursuz hadislerle sahih adı verilmiştir. İçinde zayıf bir halka bulunan, ama başka paralel bir varyantıyla güçlendirilmiş olanına hasen denilmekte ve geriye kalan diğer bütün hadisler zayıf (da'if) olarak kabul edilmektedir.

Müslüman teologlar, bu amaca uygun araştırmaları daha önce 2./8. asırda yapmışlardır; ancak bu araştırmalar, en yüksek düzeyine müteakip yüzyılda erişebilmiştir. İşte bu yüzyılda bazı seçkin hadis bilimadamları sistematik hadis koleksiyonları oluşturmuşlardır. Topladıkları hadisleri bilinçli bir biçimde inceleyip gözden geçirdikten sonra yalnızca doğru (sahih) olarak kabul ettiklerini bu koleksiyonlarına almışlardır. İşte bu koleksiyonları "bilgi edinmek" amacıyla çıktıkları uzun seyahatleri sırasında azimle yaptıkları araştırmalar sonucunda oluşturmuşlardır. Bu koleksiyonlar arasında hem dini hem de edebi yönden özellikle iki tanesi İslam dünyasında en yüksek otorite olarak kabul edilmiştir. Bunların her birinin adları el-Cami' es-Sahih ("Doğru[hadisleri] Toplayıcı") olup ikisine birlikte es-Sahihan (İki Sahih) adı verilmiştir. İsnadları birbirlerinden farklı olmakla birlikte bu iki koleksiyon, neredeyse birbirinin aynıdır. Bu iki koleksiyondan biri, Ebu Abdullah Muhammed ibn İsmail el-Buhari (ö.256/869-70) tarafından meydana getirilmiştir. Kendisi henüz 11 yaşındayken sahip olduğu hadis bilgisiyle ün yapmıştı. Beş yıl sonra hac için Mekke'ye gitmiş ve bu kutsal şehirde uzun süre kalarak kendisini hadis araştırmalarına adanmıştır. Buhari 16 yıl süren seyahatleri sırasında sayısı altıyüz bine vardığı söylenen hadis toplamıştır. O bu hadisleri birbirlerini izleyen ravi zincirleri aracılığıyla Hz. Peygamber'den alan otoritelerin ağızlarından toplamıştır. Kendi şehri olan Buhara'ya döndükten sonra 16 yıl daha çalışarak topladığı hadisleri inceleyip aralarından 7275 tanesini seçmiştir. Ancak bu hadislerin çoğu çeşitli bağlamlarda bir defadan çok zikredildiğinden gerçek sayıları sadece 2762'dir. Buhari, bu seçtiği malzemeyi İslam dünyasında büyük bir takdir kazanan ve kutsallıkta Kur'an'dan sonra gelen büyük bir eserinde sistemleştirmiştir. Bu eser, 97 kitap ve 3450 bölüme(s.52) ayrılmıştır. Her kitap, bir takım genel konulara tahsis edilmiş olup, her bölümde tek bir konuyu işleyen ve çoğu zaman Kur'an'dan alıntılarla desteklenen 5-6 hadise yer verilmektedir.

İkinci koleksiyon, el-Buhari'nin çağdaşı Muslim ibn el-Haccac en Nisaburi (ö.261/874-5) tarafından meydana getirilmiştir. Onun bu eseri, sadece şu biçimsel farklılıklar dışında el-Buharinin eserinin tamamen aynıdır: 1) Buhari'nin aksine Muslim, kitabındaki bölümlere ad

vermemekte ve bunu toplanan malzemelerden çıkarması için okuyucuya bırakmaktadır. 2) Her ikisi de çoğu zaman aynı hadisleri değişik ravi zincirleriyle vermektedir; Buhari, hadisleri çeşitli bölümlerde verirken Muslim, değişik varyantları birbirine yakın yerlere koymaktadır. 3) Buhari çalışmasına bir önsöz yazmazken Muslim, hadis toplama hakkındaki görüşler, ravilerin güvenilirlik dereceleri, sahih ve sahih olmayan hadisler ile ilgili düşüncelerini eserine yazdığı giriş mahiyetindeki kısımlarda belirtmektedir.

Yine bu dönemde aynı amaçlarla başka benzer hadis koleksiyonları da yapılmıştır. Bu koleksiyonları oluşturanlar, ciddi biçimde itiraz konusu olacak hadisleri kabul etmemiş olmakla birlikte topladıkları malzemenin mevsukiyetini değerlendirmede de diğerlerine nazaran daha yumuşak davranmışlardır. Bu koleksiyonların dördü, yani EBU DAVUD es-Sicistani (ö.275/888-9), Ebu İsa ET-TİRMİZİ (ö. 279/892-3). Ebu Abdurrahman EN-NESA'i (ö. 303/915-6) ve Ebu Abdullah Muhammed İBN MACE el-Kazvini (ö.283/896-7)'ninkiler hadis kaynakları olarak yüksek seviyede kabul görmüşlerdir. Bu dört eser genelde sunen (sunne'nin çoğulu) olarak isimlendirilmekte ve Buhari ve Muslim'in es-Sahihan'ı ile birlikte İslam teolojisi tarafından Altı Kitap (el-Kutubu's-Sitte) diye anılmakta ve hadis alanında en güvenilir kaynaklar olarak kabul edilmektedir.

Bu altı kitaptaki malzeme, fıkıhın namaz, hac, ticaret, şahadet, evlilik, ceza hukuku vb. gibi çeşitli konularına ayrılan bölümler halinde düzenlenmiştir. Dolayısıyla bu kitaplara Tasnif Edilmiş Kitaplar (tekili musannaf) denilmektedir. Diğer taraftan hadisleri, konularına göre değil de, Peygamber'den işitip onun adına rivayet eden sahabeye göre bir düzene sokan koleksiyonlar da vardır; başka bir deyişle bu gibi koleksiyonlar, hadisleri ravi zincirinin ilk halkasına göre, yani aynı sahabeden nakledilenleri ayrı bir bölümde olmak üzere guruplandırmışlardır: Bu tür koleksiyonlara musned (çoğulu masanid) denilmektedir. Bu tür koleksiyonların en kapsamlısı ve en tanınmış olanı Buhari ve Müslim'in hocası, İslam'ın en önde gelen imamlarından (s. 53) Ahmed İBN HANBEL (ö. 241/855-6)'inkidir. el-Musned adı verilen bu büyük eserinde o, biyografisini yazanlara göre, yediyüz bin hadis arasından otuz binini "tortunun içinden altın tanelerini toplarmışçasına" seçerek biraraya getirmiştir. Ancak seyahatleri sırasında topladığı bu çok sayıdaki hadislerin, turuk (yollar[farklı isnatlar]) denilenleri çıkarıldığında sayıları azalmaktadır: Aynı hadis, değişik ravi zincirlerinden alınmış ve nakleden ravi sayısınca tekrarlanarak koleksiyona eklenmiştir; böylece aynı hadis el-Musned'de, 5-6 ya da daha çok kere geçmektedir.

Bu iki tür hadis koleksiyonununun, zamanla, çok sayıdaki hadis malzemesinin sistemleştirilmesi demek olan Hadis Bilimi (ilmu'l-hadis) ortaya çıkmıştır. Bu alanda ilk önemli eser, EL-HAKİM Ebu Abdullah Muhammed ibn Abdullah en-Nisaburi(ö.405/1014-5)'nin Kitab Ma'rifet Ulumi'l-Hadis ("Hadis Bilimlerini Tanıma Kitabı") adlı kitabıdır. Burada bütün malzeme 52 kategoriye ayrılmıştır. Fakat bu bilim alanının en mükemmel eseri, bir buçuk asır sonra yazılmıştır: Bu eser, İBN ES-SALAH eş-Şehrezuri (ö.643/1245-6)'nin Kitab Ma'rifet Enva' İlmi'l-Hadis ("Hadis Biliminin Derecelerini Tanıma Kitabı")'idir. Hadis malzemesini 65 kategoriye ayıran bu kitap üzerinde sık sık yorumlar yapılmış ve bir çok özetleri yazılmıştır.

Hadis biliminin metodlu bir şekilde gelişmesi, kullanımla ilgili çok önemli bir görevin yerine getirilmesini mümkün kılmıştır: Kabul görmüş büyük hadis koleksiyonlarının harmanlanıp bir tek eserde teksif edilmesi, okuyucuya ve araştırmacıya, aksi halde bir çok kaynaktan seçmek zorunda kalacağı bütün malzemeyi içeren, bir başvuru kitabı verebilecekti. Özet halindeki bu

tür eserlerin en dikkat çeken, Ebü Muhammed el-Huseyn ibn el-Ferra EL-BAGAVİ (ö.510/1116-7 ya da 516/1122-3)'nin Masabihu's-Sunne ("Sünnet'in Kandilleri") adlı eseridir. Bu kitap, yedi değişik koleksiyondan seçilmiş olup musannaf eserlerin prensiplerine göre düzenlenmiş 4719 hadisi içermektedir. Veliyyuddin el-Hatib ET-TİBRİZİ (ö.737/1316-7), bu eseri gözden geçirerek Mişkatu'l-Masabih ("el-Masabih'in Feneri") adlı bir eser yazmış ve böylece onu oldukça popüler hale getirmiştir. et-Tibrizi bu eserinde, Altı Hadis Kitabından 5945 hadis seçmiş ve bunları konularına göre düzenlemiştir. Bu kitap dini eğitimin bir aracı olmuş ve bu haliyle de bütün İslam dünyasında en iyi hadis kitabı olarak yaygın bir biçimde kullanılmaya devam etmiştir. Bu kitabın çeşitli şerhlerinin en iyisi Ali ibn Sultan Muhammed EL-KARİ' (ö.1014/1605-6)'in beş ciltten oluşan Mirkatu'l-Mefatih adlı eseridir. (s. 54)

Bu arada Kırk Hadis kitaplarından da söz etmemiz gerekir. Bir hadise göre, çok sayıdaki hadisler arasından, dini yaşamın yol gösterici prensiplerini içeren ve düşünmeyi sağlayan ahlaki yönden önemli kırk hadisi seçip bir araya getirmenin özel bir önemi vardır. İslam bilginleri, hadislerin zahiri ve batını anlamlarını dikkate alarak bu tür bir çok koleksiyon meydana getirmişlerdir. Bunların en değerlisi ve en çok tanınanı Ebu Zekeriyya Yahya EN-NEVEVİ (ö.676/1177-8)'nin el-Erbaûn ("Kırk Hadis")'udur. Aslında bu kitap, 42 ahlaki hadis içermekte olup bunlar İslamda, neredeyse fıkhi bir değere sahip hadisler olarak kabul edilmektedir.

Bir hadisin güvenilirliği ve uygulanabilirliği bir sahabeye dayandırılıp dayandırılmadığına bağlı olduğundan, hadis biliminin önemli bir kolu sahabenin isimlerini, yaşamlarını ve aynı zamanda Peygamber ile olan ilişkilerini incelemektedir. Dolayısıyla sahabenin listesi, yalnızca isim listesi değildir. Çünkü onların şahsi durumları ayrıntılı bir biçimde verilmekte ve kendilerine atfedilen belli başlı sözler nakledilmektedir. Böylece bu eserler, tarih çalışmalarına yakın olmaktadır. Daha önceki pek çok kaynağın ayrıntılı bir biçimde işlendiği en iyi sahabe biyografileri, şöyle sıralanabilir: Tarihi sıralamada başta geleni, Ebu Ömer Yusuf İBN ABDİLBERR (ö. 463/1070-1)'in başlığı, konu ve içeriğini belirleyen Kitabü'l-İsti'ab fi Ma'rifeti'l-Ashab adlı kitabıdır. Daha iyi ve geniş bir kitap da İzzeddin İBN EL-ESİR el-Cezeri (ö.630/1232-3)'nin alfabetik sırayla 7500 sahabenin hayatını anlatan Kitab Usdu'l-Gabe fi Ma'rifeti's-Sahabe'sidir. Şemseddin Ebu Abdullah Muhammed ibn Ahmed EZ-ZEHEBİ (ö. 784/1347-8)'nin et-Tecrid fi Esmii's-Sahabe'si, daha çok bu esere dayanılarak yazılmıştır. Ancak Kahire'nin baş kadısı ve zamanının en büyük ilahiyatçılarından olan Şihabuddin İBN HACER el-Askalani (ö. 852/1448-9), el-İsabe fi Temyizi's-Sahabe adlı eserinde, sahabenin en geniş listesini vermiştir. Kitaptaki malzeme, türünde yazılmış daha önceki bütün eserlerin malzemelerinden oldukça zengindir. (s. 55) “