



## İSLÂM ÇALIŞMALARINA METODOLOJİK YAKLAŞIMLAR<sup>1</sup>

J. KOREN - Y. D. NEVO<sup>2</sup> / trc. İhsan KAHVECİ<sup>3</sup>

### Teşekkür

Bu tebliğ, Kadim Arap Kültürleri Araştırmalarına yönelik Negev Arkeoloji Projesi kapsamında gerçekleştirilen ve Bizans ve Erken Arap dönemleri zamanında, Arapların Negev ve civarındaki çöllerdeki arkeoloji, epigrafi ve tarihine dair halen devam etmekte olan incelemelerimizin bir yan ürünüdür. Projenin sahibi, Ben-Gurion Üniversitesi, Jakop Blaustein Çöl Araştırmaları Enstitüsü'dür. Yardımlarıyla araştırmanın devam etmesini mümkün kılan Ben-Gurion Üniversitesi ve Blaustein Enstitüsü'nün pek çok mensubuna teşekkürlerimizi ifade etmek isteriz.

Geçen birkaç on yılı aşkın bir süredir erken dönem İslâm tarihi ve dini ile bu tarih içinde kutsal bir kitap olarak Kur'an'ın yerinin ne olduğuna dair Batılı araştırmalar iki farklı yolda ilerlemiştir. Bunlardan biri araştırma alanını yazılı İslâmî kaynaklarla sınırlandırmaktadır. “Geleneksel” olarak adlandırdığımız bu

<sup>1</sup> *Der Islam*, 68 (1991), s. 87-107.

<sup>2</sup> Ben Gurion Üniversitesi, Negev. İbranice'de “Güneydeki toprak” anlamında “Hanegev” olarak, İngilizce'de ise “Negev” yanında “Negeb” şeklinde de telaffuz edilen, ancak Türkçe'de Necef olarak söyleyebileceğimiz Negev ismi ile, bugün Irak sınırları içinde kalan ve Kerbelâ'ya bağlı Necef şehri kast edilmemektedir. Bu isim ile asıl kast edilen, İsrail'in en büyük kenti “Beersheba” başta olmak üzere, birçok planlı yerleşim merkezini bünyesinde barındıran Necef Çölü ve kapladığı alandır. Necef Çölü, İsrail'in güneyinde yer alan ve batıda Sina Yarımadası, doğuda Ürdün Rift Vadisi, kuzeyde Lut Gölü, güneyde ise İsrail'in Kızıldenize açılan kapısı olan Akabe körfeziyle sınırlı, üçgen şeklinde bir bölgedir. Bkz. *Encyclopedia Britannica*; VII, 243; *Meydan-Larousse: Büyük Lügat ve Ansiklopedi*, IX, 264-265; *Webster's New Geographical Dictionary*, s. 818. Çeviride Negev ismi olduğu gibi kullanılmıştır. (Çev.).

<sup>3</sup> Sakarya Üniv. İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Arş. Gör. Dr.

yaklaşım, İslâmî ilim gelenek ve öncüllerine uygun şekillerde araştırma yapmaktadır. Diğerleri ise, sözü edilen yazılı literatürü kaynak-eleştirisine dayalı metotlarla incelemekte, ayrıca Arapça dışındaki ilgili muasır literatürü ve maddi kalıntıları da delil olarak incelemeye dahil etmektedir. Bu malzemeler, “geleneksel” ekol tarafından pek de araştırılmayan arkeoloji, epigrafi (kitabeler ilmi) ve nümizmatik (paralar ilmi) ile ilgili bulgulardır. Sözü edilen araştırma tarzı “revizyoncu” yaklaşım olarak adlandırılmaktadır. Bunun sebebi, takip edilen metottan çok ulaşılan sonuçlardır. Hoşlanmasak da genel kabule uygun olarak bu adlandırmayı burada kullanacağız.

“Revizyoncu” yaklaşım kesinlikle yekpare değildir. Çünkü farklı yazarlar tarafından meydana getirilen eserler, Arap fetihleri<sup>4</sup>, İslâm’ın doğuşu ve yükselmesiyle ilgili birbiriyle çelişen açıklamalar ileri sürmektedir. Ancak onlar “geleneksel” yaklaşım tarafından genellikle kabul edilmeyen temel bir dizi metodolojik öncülleri paylaşmakta ve yine her ne kadar birbirleriyle çokça anlaşmazlığa düşseler de sadece yazılı İslâmî kaynaklardan elde edilen “gerçekler”e dayalı açıklamaların tarihi geçerliğini reddetmede ittifak eden sonuçlara varma eğilimindedirler. Durum bu olunca, “revizyonizm”in doğuşu ve yükselişinin hatırı sayılır bir muhalefetle karşılaşması şaşırtıcı değildir. Ne var ki, bu yaklaşımın muhalifleri genel olarak onun *metotlarına* veya *delihne* itiraz edip karşı gelmemekte, aksine onlar sadece onun *sonuçlarını* yok etmeye çalışmaktadırlar. Halbuki sözü edilen *metotlar*, kadim tarihin problemlerini ortadan kaldırmak için (kullanılan) normal Batılı cephaneliğin parçalarıdır. Yine onlar, “revizyoncu” yayınları önemsememe veya bu yaklaşımın temel öncüllerini, metotlarını ve sonuçlarını ciddi surette ele bile almadan kaynak eleştirisine dayalı bir araştırmanın geçerliğini (“İslâm karşıtı” gibi bir yaftalamayla) hemen reddetme eğilimindedirler.<sup>5</sup> Bu nedenle “geleneksel” ve “revizyoncu” yaklaşımlar, çoğunlukla birbiriyle kesişmeyen paralel sahiller gibidir. Çünkü, “revizyoncu” yaklaşım tipik bir şekilde “geleneksel” yaklaşımın

<sup>4</sup> Makalenin ileriki sayfalarında da atıfta bulunulan “Fetih/fetihler” den anlaşılan Emeviler dönemiyle başlayan fetihlerdir (Çev.).

<sup>5</sup> Mesela R. B. Serjeant’ın Wansbrough’un *Qur’anic Studies*’ine yazdığı eleştiri gibi, J. Royal As. Soc. (1978) s. 76-78.

*tarihsel araştırma* olarak geçerliğini yok sayarken, “geleneksel” yaklaşım “revizyoncu” yaklaşımı hiç önemsemeyip bütünüyle görmezden gelmektedir.

Her iki yaklaşımın öncülleri ve metodolojisi fiili olarak birbiriyle çatıştığı için bu durum belki de kaçınılmazdı. “Revizyoncu” yaklaşım “geleneksel” yaklaşımı, dini veya siyasi, tarihin değil, dinin ve yazılı literatürün araştırılması olarak tasnif etmektedir. Çünkü bu yaklaşım, yazılı İslâmî literatürden erken dönem tarihinin nadiren elde edilebileceğini ve bunun için girişilen çalışmaların metodolojik açıdan kusurlu olduğunu iddia etmektedir. Bu ise geleneksel İslâmî araştırmalar ana akımıyla uzlaştırılabilir bir tutum değildir. O halde “geleneksel” ve “revizyoncu” bakış açıları, metodolojik nedenlerle derin bir biçimde birbirinden ayrılmış durumdadır. Şimdiye kadar açıkça belli olmuştur ki, her iki metot da aynı anda geçerli olamaz. Sıkı birer “revizyoncu” olan bu yazarlar, bu makalede, her iki yaklaşımın (genellikle zımnen, çok nadiren de açıkça ifade edilen) temel öncüllerini göstermek ve “revizyoncu” yaklaşıma dayalı araştırmalarla ilgili birkaç örnek vermek umundadır. Bu inceleme sırasında bizim bu metodun erken dönem İslâm tarihine yaklaşımda neden doğru bir metot olduğuna dair düşüncemiz açıkça ortaya çıkmış olmalıdır.

## **TEMEL METODOLOJİK MESELELER**

### **“Geleneksel” Yaklaşım**

“Geleneksel” ekol, metodolojiyle ilgili meseleleri tartışmama eğilimindedir. Bu yöndeki bir ilk adım olan Martin (1985)’nin kitabı, “revizyonizm”in doğuş ve yükselişine karşı bir tepkidir. Bu kitap içinde oldukça ikna edici bir metodolojik açıklama olan A. Rippin’in Wansbrough ile ilgili yazdığı tek “revizyoncu” makale, önemli bir yer tutmaktadır. Bu nedenle “geleneksel” yaklaşımın öncüllerinin kendi yayınlarından çıkarılması gerekmektedir. Bu öncüller, anladığımız kadarıyla aşağıdaki gibi ifade edilebilir:

1. Başlangıç tarihi ikinci/sekizinci asrın ortasına dayanan yazılı İslâmî literatürün çok büyük bir kısmı gerçekte İslâm öncesi dönem, İslâm’ın doğuşu ve fetihlerle ilgili tarihsel gerçekleri içinde saklamaktadır. Bu nedenle herhangi bir kişi, yerinde bir analiz ile, Hicaz’daki Cahiliyye toplumu, İslâm’ın doğuşu, Peygamber’in hayat hikayesi, Yakın doğunun Fethi ve müteakip erken dönem

İslâm Devleti'nin tarihen geçerli bir resmini sadece bu kaynaklara dayanarak yapabilir.

2. Aynı olayla ilgili rivayetlerin çoğu kez olduğu gibi çeliştiği durumlarda ise, söz konusu rivayetlerin nakil zincirlerini ve diğer faktörleri incelemek suretiyle hangisinin muhtemelen daha doğru olabileceğine karar vermek imkan dahilinde olmalıdır. Kişi, gerçek ve doğrunun rivayetler içinde bir yerde gizli olduğundan emin olabilir.

3. O halde, analizi yazılı belgelerden çok daha çetrefilli olan başka bir delil aramaya ihtiyaç yoktur. Erken dönem Emevi madeni paralarının üzerlerindeki dini sloganlar buna örnektir. Bunlar eğer açıkça İslâmî ibareleri ihtiva ediyorsa, mevcut bilgimize bir katkıları söz konusu olmaz; eğer durum böyle değilse, hiçbir şey ispat etmiş olmazlar. Çünkü biz, zaten Araplar'ın fetihlerden önceki bir tarihten itibaren müslüman olduklarını yazılı kaynaklar vasıtasıyla biliyoruz.

4. Genel olarak bu ekol, sükût delillerini (*arguments e silentio*)<sup>6</sup> reddetmektedir. Yani onlara göre yazılı kaynaklarla ispat edilen tarihsel bir olgu için maddi delil bulunmayışı bu kaynakları geçersiz kılmaz. Elbette maddi delilin bulunmayışı onları destekleyip teyit etmiş de olmaz; ne var ki destek ve teyide ihtiyaç duyulmadığı için bunların bir önemi de yoktur.

5. *Kur'an*, kabul edilmiş İslâmî ilim çizgisi uyarınca tahlil edilir. Mesela bir kişi "vahy"ın İslâm İnanç çerçevesi dışında ne anlama geldiği meselesine girmeksizin ayetleri Mekki veya Medeni, Önceki veya Sonraki vahiyler olarak sınıflandırabilir.

6. *Dile ait tabliller*, mesela pek çok semantik öğenin anlamları klasik İslâmî İlimlerden alınıp kabul edilir. O kadar ki, çağdaş dilbilimsel araştırma metotları gereksiz olup bunlar hiçbir endişeye mahal olmadan ilgisiz bir nesne gibi ihmal edilebilir.

<sup>6</sup> Sükût delili (*argumentum e silentio*), herhangi bir tarihi olgu için maddi delilin bulunmaması durumunda, o olgunun gerçekten yaşanmadığını gösterdiği varsayılan delil(ler)i ifade etmek için kullanılmaktadır (Çev.).

## “Revizyoncu” Yaklaşım

Temel metodolojinin açık bir ifadesi Wansbrough tarafından 1986’daki bir konferansta ortaya konulmuştur.<sup>7</sup> Biz kendi ilave ve yorumlarımızla birlikte onun hedeflerini aşağıdaki gibi özetleyebiliriz:

1. Yazılı -herhangi- bir kaynak bize “gerçekten neyin olup bittiğini” söyleyemez, o ancak yazar(lar)ın düşüncelerinden neyin olup bittiğini veya inanmak istediği şeylerden neyin olup bittiğini veyahut başkalarının inanmasını istediği şeylerden neyin olup bittiğini bize söyler. Bu nedenle yazılı bir rivayetin tarihsel açıdan geçerliğini düşünebilmemiz için önce yazarın bilgi ve maksatları ile ilgili problemlerin derecesini dikkate almak zorundayız. Yazılı bir metnin kullanımında temel problem işte budur. Bu ise, Arap araştırmaları alanı dışında tarih metodolojisiyle ilgili kendine mahsus bir literatürün doğmasına vesile olmuştur.<sup>8</sup>

2. Ancak görgü şahidi ne yazdığını “bilir”. (Hatta bu bilgi bile onu önceki bilgilerine uydurmaya çalışan bilinçli ve bilinçsiz yorumun etkisi altındadır). Çağdaş bir vakanüvis -muhtemelen- görgü şahidine yakın bir konuma uygun düşebilir. Bir kimse, yazar veya okur olsun, kendi döneminde olan bir rivayetin gerçek ve doğru olduğunu *kabul etmek* zorundadır. Yine aynı şekilde, teşmil etmek suretiyle, bu rivayete dayalı olduğu varsayılan sonraki rivayetlerin doğru olduğunu da kabul etmek zorundadır. Böyle bir kabul için iki mümkün temel bulunmaktadır.

Tercih edilen metot, harici delille karşı sağlamasını yapmaktır. Harici delil ise, (birlikte ele alındığında kişisel eğilimleri ve herhangi bir yazarın kusurlarını ortadan kaldıracabilecek) diğer muasır rivayetler ve hatta sözü edilen dönemden kalma yazılı olmayan kalıntılardır. Böyle bir delilin bulunmadığı durumlarda diğer bir metot, başka insanların neyi doğru olarak kabul ettiğine bakmaktır. Mesela “biri, kendi meslektaşlarının kitaplarını okur ve er geç icma (konsensüs)

<sup>7</sup> *Res Isya Loquitur*, Jerusalem, 1987; Rippin’in Martin (1985)’in kitabında yer alan makalesi (s.151-163) onun Wansbrough’nın metodolojisinin yorumuna dair çok mantıklı bir sunumudur.

<sup>8</sup> Yararlı bir tartışma için krş. Crawford (1983), I. Bölüm; temel bir bibliyografya için bkz. *a.g.e.*, s. 75-79.

benzeri bir durum ortaya çıkıverir”.<sup>9</sup> Ne var ki bu yaklaşım sorunludur, çünkü böyle bir yaklaşım, adi malzemelerle zayıf temeller üzerinde yükselen gökdelen kuleler yapmak gibidir.

3. Wansbrough, yazılı kaynaklara ilişkin başka bir problem daha düşünmektedir ki, biz bu probleme ondan daha az önem atfetmekteyiz. Problem şudur: Bizzat yazma fiili, “gerçekten neyin meydana geldiği”ni, onu kelimeler dizisine indirgeyerek böylece de tasvir edilen olayların gerçekte sahip olmayabileceği bir düzeni, çizgiselliği ve ardışıklığı ona zorla kabul ettirerek tahrif eder.<sup>10</sup>

4. Eski bir belgenin *nakil tarihi* büyük bir şüphe ile karşı karşıyadır. Bu sadece basit bir müstensih hata payı meselesi değil, aksine orijinal belgeden çok kasıtlı bir ayrılma meselesidir. Çünkü, gözle görülür bir biçimde, kabul edilmiş bir tarih rivayeti çerçevesi içinde çalışan yazar, eski metinleri, bilinçsizce de olsa, bu görüşe uygun tarzda değiştirir. Bu nedenle biz, eski metinleri süsleyip bezemek ve açıklamak; şurada ya da burada kelime, ibare veya şerh ilave etmek; çıkarmak; bunları başkalarıyla değiştirmek suretiyle “doğru bildiği” tarzda yorumlayan ravilerle mücadele etmek zorundayız. Buna eski metinlerde kullanılan “Hâcerî” (Hagarene)<sup>11</sup>; “İsmâîlî” (Ishmaelite)<sup>12</sup>; “Sarazen” (Saracen)<sup>13</sup> yerine “Müslim” kelimesinin ya da asıl olan “Peygamber/Resûl” yerine “Muhammed” kelimesinin kullanılması veyahut da esasında adlandırılmamış bir savaşı veya “bilinen” tarih rivayetinde rastlanmayan bir isme sahip bir savaş tanımlamak için yazılı İslâmî kaynaklardan aşına olunan bir savaş isminin tayin edilmesi örnek verilebilir.<sup>14</sup> Şayet eski metin, varlığını bağımsız bir şekilde

<sup>9</sup> *Res Ipsa Loquitur*, 12.

<sup>10</sup> *A.g.e.*, s. 14.

<sup>11</sup> Hz. İbrahim’in Hâcer’den olan nesli (Çev.).

<sup>12</sup> Hz. İbrahim’in Hâcer’den olan oğlu İsmail’in nesli (Çev.).

<sup>13</sup> Hz. İbrahim’in diğer eşi Sâre’den olan nesli. Bu isimlendirmenin yanlışlığı ve diğer isimlerin kullanımıyla ilgili yakında yayımlanacak bir makale için bkz. Neal Robinson, İslâm’ın Doğuşuyla İlgili Alternatif Yaklaşım, Çev. Yrd. Doç.Dr. İsmail Albayrak (Çev.).

<sup>14</sup> Çağdaş bilginler bile eski metinlerin çevirisini yaparken ve onlardan bir takım sonuçlar çıkarırken bu tür eğilimlerden tamamen kurtulmuş değildir. Nitekim Kaegi (1969) yedinci yüzyıl Ermeni tarihçisi Sebeos’un “İslâm İmparatorluğunun” halihazırda orada durduğunu kabul ettiğini şerh ve izah etmektedir (s.147). Halbuki Sebeos gerçekte sadece “İsmail Krallığı”nı zikreder. (Macler (1904) bölüm 30 vd.)

devam ettirmemişse, onunla alakalı bu tür bir tahrifi ortaya çıkarmak neredeyse imkansızdır. O halde biz, daha sonraki bir yazarın metninde bulunan evvelki metne ait bir alıntıyı, bu haliyle mezkur metnin doğru bir aktarımı olarak kabul edemeyiz.

5. Yukarıda belirtilen hususlardan çıkan sonuç şudur ki, yazılı kaynaklar bize “gerçekten neyin olup bittiği”nin açıklamasını sunma vadinde aldatıcıdır. Onlar, tabiatları gereği, “kesin gerçekler”i değil, ancak yazarın bu gerçekler hakkındaki bilgi ve bakış açısını yani onların *yazılı birer eser* olduğunu sunabilir. Onları incelemek *tarih eleştirisi* değil, ancak *edebi eleştiri/kaynak eleştirisi*dir.<sup>15</sup> Yazılı kaynakların sağladığı bilginin, maddi kalıntılardan elde edilen “kesin gerçekler”le teyit edilmesi gerekir. Nitekim, bir arkeoloğun kısaca belirttiği gibi, sözü edilen kalıntılar “bir kimsenin bir zamanlar ne yaptığını gösterir, yoksa muasır ya da sonraki bir yazarın insanların ne yaptığını söylemesini ifade etmez”.<sup>16</sup> Bu eğer çağdaş açıklamalar için doğru ve geçerli ise, tasvir ettiğini iddia ettiği olaylardan ancak yüz elli yıl sonra kayda geçirilmeye başlanan ve ekseriyeti kendi hakimiyet iddialarına meşruiyet kazandırma ve tarihini yazıya geçirdiğini bildirdiği Emevileri kötüleme çıkarı gözetten bir yönetim altında yazılmış bulunan yazılı İslâmî kaynaklar için de pek doğru ve geçerlidir. “Abbasi tarafgirliği” meşhurdur. Bunun siyasi ve dini tarihin yeniden yazılmasını icap ettirmiş olabileceği, üzerinde düşünmeye değer bir konudur. Yine, Arap araştırmaları dışında dini inancın siyasi amaçlı kullanımı olağan kabul edilir. Örneğin “sözü edilen yazılı kaynakları daha güvenilir kılmak için tartışmalı kıssalar ve siyasi sloganların vahiy merkezlerinde sık sık dolaşıma sokulduğu veya meşhur mezhep merkezleriyle sıkıca irtibatlandırıldığı ve bu kaynakların eski hurafeler

<sup>15</sup> *Res Ipsa Loquitur*, s. 14-15. Bu sonuç Müslüman alim Fazlurrahman’ı (Martin (1985) s. 198) şu iddiaya sürüklemiştir: “Wansbrough’nun metotlarını onaylayanlarca benimsenen strateji, aslında tarihi inkar etmek, sonra da “edebi metot/kaynak metodu” dedikleri metodu uygulamak olmuştur.” Bu, meseleyi tersine çevirmektir. Wansbrough’nun eserine aşına olanlar çok muhtemeldir ki Norman Calder’in şu fikrine katılacaklardır: “J.Wansbrough’nun tarihi yeniden inşa hususundaki *uyarılar* edebi analizin bir sonucu idi. Başlangıçta onun böyle bir hedefi yoktu. Ne var ki bu uyarılar, onun metodolojik hedeflerinden biri olabilirdi.” (Martin’in eleştirisi (1985), *BSOAS*, 50: 3 (1987), 546).

<sup>16</sup> A. Snodgrass, Crawford (1983), s. 139.

ile kutsal kabul edilen hadisleri istismar ettiği herkes tarafından bilinmektedir”.<sup>17</sup> Bu tür şartlarda yazılı rivayetlerin dış kaynaklardan elde edilen verilerle teyit edilmesi daha da önem arz etmektedir. Aksi takdirde kişi, araştırmasını “neyin daha muhtemel olarak olup bittiğini yazılı rivayet(ler)den bulup çıkarmasına”<sup>18</sup> imkan veren güvenli bir metodolojiye dayandırmak durumunda kalır. “Geleneksel” yaklaşımın temel zaafı, böyle bir metodolojik esasın ilan edilip yayımlanmamış olmasıdır. Daha doğrusu, yazılı İslâmî kaynakların tarihi değeri, varsayımına dayalı bir görünüm arz etmektedir. Bu kaynakların “somut gerçeklerle” karşılaştırılıp kontrol edilmesi ihtiyacı hesaba katılmamıştır. “Yazılı kaynakların Hicaz’la ilgili rivayeti, yavaş yavaş arkeolojik bir saha konumu iddia etmektedir” derken Wansbrough’nın kast ettiği tam da bu idi.<sup>19</sup> Wansbrough, karşılaştırma yapmak için gerekli “kesin gerçekler”in kolayca elde hazır edilemeyeceğini düşünmüştür. Biz ise kesin gerçeklerin arkeoloji, nüvizmatik ve epigrafi’den elde edilebileceğini kabul ediyoruz. Yine kabul ediyoruz ki, bu alanlardaki araştırmalar, gerçekte İslâm’ın doğuşu, yükselişi ve erken dönem Arap devletinin ortaya çıkışına dair “geleneksel” açıklamayı teyit etmemekte, aksine yedinci yüzyıl tarihinin farklı bir resmini vermektedir. Bu resim ise, Wansbrough’nın Kur’an ve İslâmî literatür üzerindeki kaynak-eleştirisini temelinde ulaştığı sonuçlara pek de uygun düşmektedir.<sup>20</sup>

6. Maddi delilin kullanılmasında birtakım sorunlar vardır. Öncelikle, keşfedilen veya varlığını koruyan şeyin, daima az çok değişime uğraması mukadderdir ve o, bütünün yalnızca bir parçasıdır. –Ancak bu durumda aynı şey, yazılı kaynaklar için de söylenebilir. Başka bir sebep, ortada hazır tesadüfi bağlantılar bulunmamaktadır. Yap-bozun her bir parçasının arkasındaki anlamın ve farklı parçalar arasındaki bağların ortaya çıkarılması gerekir. Her şeye rağmen

<sup>17</sup> E. Gabba, Crawford (1983), s. 15.

<sup>18</sup> *Res İspa Loquitur*, s. 10.

<sup>19</sup> *A.g.e.*, 22. Birisi çıkıp da arkeolojik kazı işleminin, arkeolojik bir sahayı yazılı kaynak rivayeti konumuna indirgeme eğiliminde olduğunu söyleyerek cevap verebilir (krş. Crawford (1983), s.140); ancak hakkıyla yapıldığında bu işlemin, sözü edilen tehlikeyi aşgariye indirecek ve bulguların daha sonraki karşılaştırma ve kontrolüne imkan verecek teknikleri içerdiği görülecektir.

<sup>20</sup> “The Origins of the Muslim Descriptions of the Jâhilî Meccan Sanctuary” adlı yazımıza bkz. INES, 1990.



bu teşebbüs, tarihi, yazılı bir rivayetten damıtma çalışmasından daha zor değildir. Bunu yapmak için kişinin, yazarın bilgi ve zeka derecesini, akıl yürütme ve sonuç çıkarma gücünü, kişiliğini, (neyi nasıl kaydedeceğine dair seçimini kaçınılmaz olarak etkileyecek olan) tarihe bakış açısını ve yazmadaki maksatlarını hesaba katması gerekmektedir. –Bunların hiçbiri tam olarak bilinemez; bazıları da hiçbir zaman bilinemeyebilir. Ham ve elenmemiş bir delil, bilinmeyen kriterlere göre seçilmiş olana tercih edilir. Bu nedenle, tarihi yazılı kaynaklardan çekip çıkarmak arkeolojik kaynaklardan elde etmeye nispetle daha kolay görünmesine rağmen, aslında çoğu zaman ondan çok daha zor olmaktadır. Tarihi, yazılı bir kaynaktan ortaya çıkarmanın daha kolay olması gerçeği, aslında, rivayetin “doğru ve gerçek” olmasından ziyade *yazılı kaynak* üzerinde hayli çaba sarfedildiğinin bir delilidir. Doğruluk ve güvenilirlik, Wansbrough’nın bize hatırlattığı gibi, “doğruluk ve gerçekliğin bir sonucu olduğu kadar başarılı rivayet tekniğinin bir sonucu da olabilir”.<sup>21</sup> Conrad, İslâm tarih rivayetlerine özel bir göndermede bulunarak belirtmektedir ki, “her otorite/sika ravinin rahatlıkla elde hazır edebileceği böyle (parçalı ve eksik) bir delil, olayların akla uygun ve tutarlı bir anlatımını üretmek amacıyla bu otoritelerce derlenip bir araya getirildi. Akla uygun görünen müteakip yeniden inşalar, sadece uygulama işinin amacını yansıtır. Ne var ki, bu senaryoların tarihi doğruluğu göz önüne alındığında ise hiçbir şey ortaya koyamazlar”.<sup>22</sup> Bununla birlikte, yazılı kaynaklar kesinlikle vardır ve “revizyoncu” yaklaşım onların hiç kullanılmaması gerektiği iddiasında değildir. Aksine maksat, yazılı kaynaklardaki rivayetlerin sürekli olarak (tercihen maddi) harici delille karşılaştırılıp kontrol edilmesi gerektiği ve ikisinin çeliştiği yerlerde ikincisinin tercih edilmesi gerektiğidir.

7. Harici delil sadece yazılı İslâmî rivayetlerden çıkarılan bir görüşü teyit maksadıyla gerekli olduğu için, böyle bir teyidin bulunmaması, söz konusu rivayetlerin tarihi geçerliğine karşı ileri sürülen güçlü bir kanıt olmaktadır. Bu nedenle “revizyoncu” yaklaşım, sükût delilini kabule “geleneksel” yaklaşımdan daha açıktır. Çünkü eğer biz, bir olayla ilgili teyit edilmemiş bir rivayeti gözden

<sup>21</sup> *Sectarian Milieu*, s. 39.

<sup>22</sup> “Southern Palestine”, s. 22.

çıkarmaya hazır isek, onun yerini alacak başka hiç bir şeyin bulunmayabileceğini yani olayın hiç yaşanmadığını da kabul etmemiz gerekir. “Geleneksel rivayet”ten başka ortada bir delilin bulunmaması, böylece, olayın hiç yaşanmadığı teorisini teyit eden kesin bir delil olmuş olur. Dikkati çeken bir örnek, Fetihler sırasında Arapların zaten müslüman oldukları görüşü ile ilgili yazılı İslâmî kaynaklar dışında delil bulunmamasıdır.

8. Kur’an, Eski Ahid’in bir yüzyılı aşkın bir süre Kitab-ı Mukaddes bilginlerince gözden geçirilmesine benzer bir şekilde, muhtemel kaynaklarını ve metin tarihini soruşturmak için eleştirel bir tarzda analiz edilerek gözden geçirilir. Bundan başka, onun dili de diğer herhangi bir dil gibi aynı tarz bir eleştirel dil analizine açık olup bu dilin özel bir konumu bulunmamaktadır.

Böylece “revizyoncu” yaklaşım, esas itibarıyla üç temel metodolojik ihtiyaca dayanmaktadır: 1. Hem Kur’an’a hem de İslâm’ın doğuşu ve yükselişi, Fetihler ve Emevi dönemine ilişkin yazılı İslâmî rivayetlere yönelik kaynak eleştirisi yaklaşımı; 2. Bu rivayetleri İslâmî gelenek dışında kalan muasır rivayetlerle karşılaştırma ihtiyacı; 3. (Arkeoloji, nümizmatik ve epigrafi gibi) çağdaş maddi delilin kullanılması ve bu delilden çıkarılan sonuçların tarihle ilgili çağdaş olmayan, yani yazılı İslâmî rivayetlere dayandırılan sonuçlardan muhtemelen daha geçerli olduğunun kabul edilmesi. Bu temel görüşlerin her birine dayandırılan yeni çalışmalara dair birkaç örnek vermek istiyoruz. Açıkça söylemek gerekirse biz, burada her birinde bulunan delilin ayrıntılı analizine giremeyeceğiz; bizim gayemiz, daha çok, kullanılan metotlara ve bunlarla ulaşılan sonuçlara işaret etmekten ibarettir.

### **KAYNAK-ELEŞTİRİSİNİN KULLANIMI**

Mevcut İslâmî araştırmaların durumu ile 19.yüzyıl İngiltere’sindeki Eski Ahit çalışmalarını karşılaştırmak dikkate değer bir konudur. Çok iyi bilindiği üzere, Eski Ahid’in -özellikle de Tevrat’ın (Pentatök) kaynak-eleştirisine dayalı metotla araştırılması 19.yüzyılın büyük kısmı boyunca Almanya’da ve İngiltere’de geliştirildi. Nitekim yakın zamanda yapılan bir çalışma şöyle der: “Alman başarılarına sempati ile bakan herhangi bir teolog, karşı konulamayacak kadar ortodoks bir kurumun her yanından güdülen bir düşmanlıktan emin

olabilirdi”.<sup>23</sup> Bu nedenle, Alman bilginler 19.yüzyılın çoğunu Tevrat’ın esas metninin (*Grundschrift*) kaynağı ne zaman yazılmıştı, kaç editörlük safhası geçirmişti, her bir redaktör ne kadar eklemeye bulunmuştu gibi konuları tartışarak geçirirken İngiltere’de ise, inançsızlık anlamına gelen ve bu yüzden de ne pahasına olursa olsun önlenmesi gereken tenkit bilimi görüşü emir telakki edilmiş ve nihayet bu yüzyıl sona ermeden az bir süre önce süpürülüp temizlenmiştir.<sup>24</sup>

İngiltere, Wellhausen’ın *Prolegomena* (1885)’sının basımının ardından paradigma değişikliği yaşarken ve Almanya’daki köklü geleneği izlerken Goldziher’in yazılı İslâmî kaynaklar<sup>25</sup> üzerindeki çalışması da bu alandaki bir “kaynak-eleştirisini”nin tabiatı hakkında bazı sonuçlar ileri sürmüştü: İslâmî kaynaklardaki Emevi dönemine ait bilgiler muhtemelen atfedildikleri zamanlardan çıkmaz. Diğer bir ifadeyle, İslâmî kaynaklar, tarihi bilgiyi güvenilir bir biçimde nakletmez, aksine bu bilgiler doğruluk ve geçerliliği hâlâ şüpheli olan bir rivayet tarihine dayalı edebi/hayali icatlardır. Onlar “aslında İslâm’ın en eski üstatlarının (!-Goldziher ikinci asrın ikinci yarısının son dönemindeki üstatlar hakkında konuşmaktadır) kurucu edası içinde nasıl öğretmeye kalkıştıklarını gösteren belgelerdir”.<sup>26</sup> Bu belgeler, ikinci yüzyılın dil bilginleri ve antikacıları tarafından uydurulmuş tarihsel olmayan bilgilerle doludur.<sup>27</sup> Bunların Cahiliye toplumuna ilişkin ortaya koydukları resim, yedinci yüzyıl başında yarımada’daki durumu değil, aksine hadislerin büyük kısmının vücut bulduğu yani İslâm’ın güçlü, hatta hakim olduğu bir zamanda “Bedeviler”in İslâm öğretilerine gösterdikleri tepkiyi işaret etmektedir.<sup>28</sup> Goldziher bu görüşleri (Muhammed’in Mekke’de Veda Haccı esnasındaki sözleri gibi) seçilmiş *hadis* ve (Bedevilerin namaz kılmaktan nefret etmesi ve şarap içmeyi övmesi gibi) konuları incelemesi sırasında temellendirmiştir. Genel olarak o, Peygamber’e atfedilen birçok *hadis* ve isnâdın dini ve siyasi ihtiyaçtan kaynaklandığını yani

<sup>23</sup> Rogerson, (1984), s. 249.

<sup>24</sup> *A.g.e.*, s. 252-260; 273.

<sup>25</sup> *Muhammedanische Studien*, (1889).

<sup>26</sup> *Muslim Studies*, s. 71.

<sup>27</sup> *A.g.e.*, s. 68.

<sup>28</sup> *A.g.e.*, s. 18.

münakaşa ürünü olduğunu ileri sürmüştür.<sup>29</sup> Kültürel ve tarihi olaylara atıfla onların tarihi tespit edilebilir. Örneğin, Goldziher “ırk ayırımı gözetmeksizin bütün inananların eşitliği öğretisini takviye etmeyi gaye edinmiş bütün bu hadisleri büyük bir ihtimalle ecânibin -çoğunlukla hicretten sonra ikinci yüzyılda- icat ettiğini”<sup>30</sup> ileri sürmüştür. Halbuki Araplara saygıyı emreden hadisler, İranlıların etkisi Arapları küçümseyecek denli güçlendiği bir zaman olan dördüncü yüzyıldan kalmadır.<sup>31</sup>

Önceki nesiller Eski Ahit kaynak-eleştirisini kabul etmedikleri gibi, bu görüşler de kabul edilmedi: Yani Kitab-ı Mukaddes araştırmalarındaki yeni gelişmeler, İslâm çalışmalarına sirayet etmedi. Ancak Goldziher, şüpheciliğini hadislerin ve hukuki malzemenin başlangıç/doğuş tarihiyle ilgili meselelerle sınırlandırdı, aksi takdirde “geleneksel” tarihi çerçeveyi ve Muhammed’in tarihsiliğini kabul etmiş olacaktı. Bu nedenle onun çalışmalarından parçalar seçip geri kalanını göz ardı etmek mümkündür. Goldziher’in çok radikal görüşleri, son senelerde, -ilk önce hukuki malzemenin dayandığı kaynak olarak:Schacht (1950), daha sonra da edebî eser ve kutsal metin olarak: Wansbrough (1977, 1978)- tarafından hem Kur’an’ın hem de klasik İslâmî literatürün kaynak-eleştirisine dayalı metotla araştırılmasına dönülene dek büyük oranda görmezlikten gelindi.

## KUR’AN

Başlangıç tarihini tespit için Kur’an’ın kaynak-eleştirisine dayalı analizinin esas uygulayıcısı, başlıca *Kur’an Çalışmaları*’nda olduğu gibi, Wansbrough olmuştur. Bu kitapta Wansbrough, Kur’an malzemesinin uzun bir rivayet dönemi boyunca birkaç değişik mecmua oluşturan söz (*logia*) ve küçük pasajlar şeklinde meydana geldiği sonucuna varmıştır. Sözlü olarak teslim edilmesi hususundaki kesin delil, bu sözlerin ve mecmuaların; yazılı şekillerde de varolduğu ihtimalini dışarıda bırakmaz. Değişik mecmualar, farklı coğrafi bölgelerde -ki onlardan biri de Mezopotamya idi- ve/veya farklı mezheplere

<sup>29</sup> *A.g.e.*, s. 86.

<sup>30</sup> *A.g.e.*, s. 74.

<sup>31</sup> *A.g.e.*, s. 142.

sahip toplumlarda ortaya çıkmış olabilir. Başka bir ifadeyle onlar, ya değişik inanç veya farklı mekan veyahut her ikisi itibariyle birbirinden ayrılmış idi.<sup>32</sup>

Bu sonuçlar, Kur'an'ın birkaç yönüyle ilgili olarak yapılan bir analize dayandırılmaktadır:

1. Kur'an'ın *tematik/konusal muhtevası*. Wansbrough, “uzun bir sözlü rivayet dönemini veya fevkalade düzenli orijinal bir dizi küçük pasajı veyahut da her ikisine işaret edebilecek”<sup>33</sup> çok tekrarlamalı tarzda ele alınan dört temel monoteistik konuyu diğerlerinden ayırmıştır.

2. Kur'an'ın *kelime hazinesi ve tasvirleri*, ki bunların ikincisi, Kur'an'ın “uzun bir rivayet dönemi esnasında asıl itibariyle birbirinden bağımsız rivayetlerden”<sup>34</sup> meydana gelen değişik birkaç söz mecmuası olduğunu ileri sürmektedir.

3. Kur'an'ın *yapısı*, ki aynı sonuçları teyit etmektedir. Wansbrough Kur'an'ın ancak ikinci/sekizinci yüzyılın sonunda mushaflaşarak resmîyet kazandığını düşünmektedir.

4. Kur'an'ın bünyesinde sakladığı *değişik rivayetleri*, ki bunlar, tek bir orijinal metnin bulunduğunu ispat etmemekte, aksine onlar, daha çok “resmî derlemede hemen hemen eksiksiz olarak mündemiç bulunan müstakil, belki de belli bir bölgeye mahsus rivayetlerin mevcudiyetini”<sup>35</sup> ileri sürmektedir. Kur'an'ın ayırt edici bir özelliğidir ki, “yazılı hale getirmenin değişen safhalarında nispeten az sayıdaki konular korunmuştur”.<sup>36</sup> Örneğin Kur'an'ın 7, 11, 26 ve 29. surelerindeki Şuayb ile ilgili rivayetleri ve 55. suredeki “iki bahçe” tasvirleri gibi. Müslümanların değişik rivayetlerin varlığını vahyin kronolojisini gerekçe göstererek izah etmeleri sorunludur ve bu, Kur'an'ın Allah Sözü olduğunu kabul etmeye mani önemli bir engeli tevil etmek üzere uydurulmuş görünümü vermektedir.

<sup>32</sup> *Qur'anic Studies*, s. 47-50.

<sup>33</sup> *A.g.e.*, s. 3.

<sup>34</sup> *A.g.e.*, s. 4-10, 17.

<sup>35</sup> *A.g.e.*, s. 21.

<sup>36</sup> *A.g.e.*, s. 25.

5. Kur'an'ın *dili*. Özellikle de daha sonraki peygamberlerle<sup>37</sup> ilgili Tevrat'ta bulunan ve aynı kökten gelen İbranice kelimelerin kullanışlarıyla arada benzerlikler bulunmaktadır. Bu sebeple de Kur'an'ın yazılı tarihi, Hıristiyan ve Yahudi geleneğine varmaktadır.<sup>38</sup> Aynı şekilde, çok temel *üslûp analizleri* de Kur'an'ı dinleyen kitlenin Yahudi-Hıristiyan kutsal kitabındaki kıssalara aşina kabul edilmiş olduğunu göstermektedir.<sup>39</sup>

Bütün bu sonuçlar, metinle ilgili ayrıntılı delillere dayandırılmaktadır. Bu sonuçları reddetmek için kişinin sözü edilen delilleri çürütmesi gerekmektedir. “Geleneksel” ekol, şimdiye kadar bu sorunu ciddiye ele almış değildir. “Geleneksel” ekolün kendi görüşü, -ki buna göre Kur'an Muhammed tarafından Hicaz'da yazıldı ve bir Fetih nesli içinde mushaf haline getirildi; içerdiği değişik rivayetler ise Kur'an'ın Peygamber'e parça parça “vahyedilmesi”nden kaynaklanmakta idi- İslâmî kaynakların tarih rivayetinin peşinen (*a priori*) kabulüne dayanmaktadır. Kaynak-eleştirisini metodunun Kur'an'a bakış açısı daha sağlam temele dayanmaktadır. Çünkü o, bizzat metnin ayrıntılı bir incelenmesinden ortaya çıkmıştır. “Geleneksel” görüş ise metnin sonraki yorumlarından meydana gelmiştir. Kaynak-eleştirisine dayalı yaklaşım, İslâmî malzemenin araştırılmasına Yahudi ve Hıristiyan geleneklerinin yazılı kaynaklarının tetkik edilmesi için son iki yüzyıldır Batı'da kabul edilen temel bir metodoloji getirmekte, diğer taraftan kullanacağı *kriterlerle* ilgili seçimini bizzat Kur'an metnine dayandırmaktadır. Bu yaklaşımın reddi, Kutsal bir kitabın araştırılmasında çok faydalı olan söz konusu analiz metotlarının, ilgili bir diğer kitabın tetkikinde tamamen faydasız olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Bu varsayım, ispat edilmeyi beklemektedir. Ancak “geleneksel” ekol şu ana kadar bunu ispat etmeye kalkışmamıştır.

<sup>37</sup> Buradaki “daha sonraki peygamberler” ifadesi, Eski Ahit'in ikinci kısmını teşkil eden peygamberler bölümüyle ilişkilidir. Bu bölümdeki peygamberler, ilk peygamberler ve daha sonraki peygamberler diye ikiye ayrılır. Bu daha sonraki peygamberler kısmında Yeşaya, Yeremya, Hezekiel, Zekerya ve Malaki gibi peygamberlerin metinleri yer alır (ç).

<sup>38</sup> *A.g.e.*, s. 16.

<sup>39</sup> *A.g.e.*, s. 20.

## Schacht ve Hukuk

Goldziher, *hadisler* gibi Peygamber'e atfedilen hukuk malzemesinin büyük bir kısmının da, çok daha sonraki bir döneme ait olduğunu düşünmüştür. Schacht (1950) onu takib ederek İslâmî kaynaklarda *bukuk teorisi* ve *bukukê rivayetlerin* gelişimini analiz etmiştir. O, şu sonuca varmıştır: “Muhammedî hukuk, doğrudan Kur'an'dan doğmuş değildir, aksine bu hukuk, Emeviler dönemindeki halkın ve idarenin uygulamalarından elde edilip geliştirilmiştir. Bu uygulamalar, sık sık Kur'an'ın hedeflerinden, hatta zahiri ifadesinden bile uzaklaşmıştır... Kur'an'dan elde edilen düsturlar, sonraki bir dönemde hemen hiç değiştirilmeden Muhammedî hukuk içine sokulmuştur”.<sup>40</sup> Başlıca boşama hukuku ile ilgili olmak üzere çok az istisna bulunmaktadır. Ancak Wansbrough'nın da belirttiği gibi, Emeviler döneminde fikhın varlığına değil, ama Kur'an malzemesinin bulunduğu dair deliller vardır.<sup>41</sup> Schacht'ın vardığı sonuçlarla Wansbrough'nın sözlü ve yazılı pasajların sonraki bir derlemesi şeklindeki Kur'an anlayışı arasında aslında bir çelişki yoktur. Wansbrough, Kur'an'ı kaynak analizine tabi tutarak onun ikinci/sekizinci yüzyılın sonunda derlenmiş/mushaflaşmış olduğu sonucuna varmaktadır. Schacht, yazılı İslâm hukuk eserlerini analiz ederek, hukukun üçüncü/dokuzuncu yüzyılda Kutsal Kitap olarak Kur'an'dan çıkarılmaya başlandığı sonucuna varmıştır.

## İsnâdlara Karşı Tutumlar

“Geleneksel” ilmî anlayış, İslâmî ilim anlayışı gibi, rivayet zincirlerinin güvenilirliğini tespiti için çok ihtimam göstermektedir. Ancak eleştirel bir yaklaşım, bizi kolayca tarihi bilgilerin doğruluğunu tespit için onlara güvenilemeyeceği sonucuna götürmektedir. Bu ise, aynen Goldziher'in halihazırda ulaştığı bir sonuçtur. Schacht, hukuk araştırmasının bir parçası olarak, *rivayet zincirlerinin* gelişmesi, geriye doğru oluşumu ve genişlemesine yayılışını ayrıntılı örneklerle incelemiştir.<sup>42</sup> O, “bunlardan (İslâm alimlerinin) çok değer verdiği bazı *rivayet*

<sup>40</sup> Schacht (1950), s. 162-175.

<sup>41</sup> *Qur'anic Studies*, s. 44.

<sup>42</sup> Schacht, (1950), s. 162-175.

*zincirlerinin*, yaygın uydurmaların bir sonucu olduğu<sup>43</sup> kanaatine ulaşmıştır. Özellikle belirtmek gerekir ki, “mevcut kaynaklar her nerede bize karar verme imkanı verse, Sahabilerden’den gelen hukuki rivayetlerin Peygamber’den varid olanlar gibi az güvenilir olduğunu görürüz”. Belli Sahabilere atfedilen hadisler, “öğretilerini sözü edilen Sahabilerin otoritesine dayandıran düşünce ekollerinin ürünleridir”.<sup>44</sup> Pek çok sebepten dolayı kişinin, *rivayet zincirlerinin* ilk kısımlarının uydurma yapısını, ilişkilendirildikleri malzemenin çok sonraki bir tarihe aidiyetini kabul etmesi ve “Sahabiler zamanına doğru geriye gidildikçe *rivayet zincirlerini* eleştiri yapmadan, olduğu gibi kabul etmeyi reddetmesi”<sup>45</sup> gerekir. Bu nedenle “geleneksel” yaklaşımın çalışmalarının çoğu, tarihi delil olarak kabul edilemez: “onların esas itibarıyla *rivayet zinciri* eleştirisine dayandırdıkları hadislerle yönelik bütün teknik eleştirilerin, tarihi analizin amacıyla bir ilgisi yoktur”.<sup>46</sup>

Michael Cook, Schacht’ın eseri üzerine inşada bulunarak “doğruluk üzerinde titizliğin getirdiği baskı”nın sebep olduğu *rivayet zincirlerinin* gelişmesi ve özellikle yayılışını incelemiş, dūçar olunan çeşitli üslûpları/yöntemleri açıklayan ayrıntılı örnekler ortaya koymuştur. Onun vardığı sonuç, bunların tarihsiliğin delili olarak kabul edilemez olduklarıdır: “hadislerin tarih tespitinin (*rivayet zinciri* dışı kriterler gibi) harici kriterlere göre yapılması gerekir”.<sup>47</sup> Tipik bir şekilde Wansbrough, bu sonucu daha ileriye götürmektedir. O, *rivayet zincirinin* iç çelişkileri, ravilerinin bilinmeyişi ve keyfi yapıları nedeniyle metodolojik açıdan kabul edilmesinin imkansız olduğunu savunmaktadır: “yorum yapanlarla (yani *rivayet zincirinde* zikredilenlerle) ilgili biyografik bilgi, özellikle (kendilerini) tekzip etmek veya haklı çıkarmak ... veyahut da nispi liyakat(ler)ini belirlemek için yazılan eserlerde bulunmakta ... ve bu sıfatla sadece onların görüşlerini kabul veya bertaraf etmekle ilgili gerçekdışı tarihi tasarımı oluşturmaktadır”.<sup>48</sup> Wansbrough –sadece Schacht tarafından incelenen

<sup>43</sup> *A.g.e.*, s. 163.

<sup>44</sup> *A.g.e.*, s. 169-170.

<sup>45</sup> *A.g.e.*, s. 175.

<sup>46</sup> *A.g.e.*, s. 163.

<sup>47</sup> *A.g.e.*, s. 116.

<sup>48</sup> *Qur’anic Studies*, s. 140.



hukuki malzemeye değil- sözde Peygamber'in kendisi veya Sahabe ve Tabiin gibi yedinci yüzyıl şahsiyetlerinden gelen *bütüm* rivayetlere, yazıldıkları zamanda, yani, ikinci/sekizinci yüzyılın sonundan itibaren ortaya çıkan rivayetler olarak bakmaktadır.<sup>49</sup> Bu nedenle, örneğin İbn Abbas, makul bir surette konsensüsün (icma) müşahhas hali olarak görülebilir. –Biri, icma prensibini gerektiren bir gaye için bir otoriteye ihtiyaç duyduğunda bunu İbn Abbas'a veya onun otoritesine dayanarak rivayette bulunan bir öğrencisine kadar giden bir rivayet zinciri ile sağlayabilirdi. Bu ise, rivayet zincirindeki “sahabe raviler”in çoğalmasından sonucunu doğurmuştur. Aynı şekilde, Ömer “tefsir-karşıtı” bir geleneği, Osman ise “mushaflaşırma” geleneğini temsil etmektedir. Bunların her ikisi de rivayeti veya delili yazan veya rivayet edenin görüşlerine mümkün en erken başlangıç tarihi vermek için icat edilmiş/kurgulanmış yöntemlerdir. Kutsal kitabın yorumuna dair ikinci yüzyılın sonlarından öncesine ait hiçbir eserin, değişik metinler imha edildiği için varlığını devam ettiremediğini ileri sürmek, “yapacak ve içsel tutarlılıktan yoksundur”: ‘Üzerinde yorum yapılacak bir şey olmadığı için hiç kimse yorum yapmamıştır’ şeklinde bir sonuca varmak çok daha kolay ve bu sebeple de çok daha inandırıcıdır. Kutsal kitap ve ona dayalı olarak yorum ortaya çıkınca kişinin (bilinen bir erken otoriteden çıkıyormuş gibi) kendi görüşlerinin güvenilirliğini ispat edecek bir araç gerekli olmuştu ve *rivayet zinciri* bu eksikliği gidermiş oldu.<sup>50</sup>

Cook'un da belirttiği gibi,<sup>51</sup> bizim burada kişinin paradigma tercihine bağlı bir temel metodolojik teklifimiz var. Eğer kişi, yazılı İslâmî kaynaklarda korunan *rivayet zincirinin* gerçek güvenilirliğini kabul ederse, o takdirde tek bir hadis için hepsi de, mesela, Peygamber'den sâdır olan farklı *rivayet zincirlerinin* bulunması, o hadisin güvenilirliğine, yani Peygamber'in kendisine nispet edilen *hadisi* gerçekten söylediğine dair çok güçlü bir delil olur. Eğer kişi, *rivayet zincirlerinin* geriye doğru gidildikçe yayıldığını ve çoğaldığını kabul ederse, ne Peygamber'e yapılan bir isnadın, ne de bu isnadı gerçekleştiren farklı *rivayet*

<sup>49</sup> *A.g.e.*, s. 144.

<sup>50</sup> *A.g.e.*, s. 158.

<sup>51</sup> Cook (1981), s. 115-116.

*zincirlerinin* bulunmasının kaçınılmaz herhangi bir tarihi değeri olur. Bu konuda tercih, Schacht ile Şafii arasındadır: başka metodolojik orta bir yer yoktur”.<sup>52</sup>

Pek çok “geleneksel” alim, bir çok *rivayet zincirinin* kesin olarak sahte, diğer birçoğunun muhtemelen güvenilmez olduğunu ve hatta çoğu kez bir *hadis senedinin* durumunu beyan edemediklerini artık kabul etmektedirler. Ancak onlar “revizyoncu” yaklaşımın kaçınılmaz kabul ettiği şu sonucu çıkarmamışlardır: Bu araçlarla sözde nakledilen bilgilerin tarihi geçerliliği böylelikle şüpheli konuma itilir. Sonucu kabul etmeden delilleri kabul etmek, sürdürülmesi zor bir durumdur. “Geleneksel” yaklaşım hem delillerin hem de sonucun esasını yani “geleneksel Rivayet/Açıklama” karşıt bir delille çürütülebilecek bir teoriden ibarettir görüşünü reddetmeye devam ettiği sürece biri çıkıp bu durumun sürdürülebileceği hususunda şüphe edebilir.

### **Crone ve Mekke'nin Ticari Konumu**

Geçmişte Mekke sayesinde sakinlerinin hatırı sayılır bir zenginlik ve Yarımada'nın siyasetinde seçkin bir yer edindiği önemli bir uluslararası ticaret ağının merkezi olduğu İslâmî araştırmaların genel geçer bir kabulü olmuştur. Bu ağ boyunca ticareti yapılan malların, Hindistan'dan getirilen ve Akdeniz dünyası için temin edilen yüksek maliyetli, az miktarda ambalajlanmamış ticaret mallarının transit ticaretine ilaveten genellikle Arap baharat ve esansı olduğu görülmektedir. Crone (1987), bu ticareti hem İslâmî ve hem de İslâmî olmayan kaynaklardan incelemiş ve resmin tamamının asılsız olduğunu göstermiştir. Mekke, Kızıl Deniz boyunca seyreden deniz yoluna nazaran hiçbir zaman çok önemli bir ticaret yolu olmayan Güney Arabistan'dan Suriye'ye uzanan kara ticaret yolu üzerinde değildi. Bu yol, milattan sonra en geç ikinci yüzyılın sonunda artık kullanılmıyordu (İkinci bölüm). Bizzat İslâmî kaynakların yakın plandan incelenmesi göstermektedir ki, Mekkeliler, Yemen esansı bir tarafa bırakılırsa, esasen ucuz deri eşyası ve kumaşı ve bazen de (süzülmüş tereyağ ve peynir gibi) temel yiyeceklerin ticaretini yapmıştır (Dördüncü bölüm). Bu mallar, zaten çok miktarda aynı mala sahip olan Suriye'ye ihraç edilmemiş, aksine bunlar hemen hemen tamamen Arap Yarımadası sakinleri için temin

<sup>52</sup> *A.g.e.*, s. 116.

edilmişti (Beşinci bölüm). İslâmî kaynaklardaki değişik rivayetlerin hiçbiri, erken dönem Batılı alimlerce ulaşılan ve o zamandan beri kabul edilen bu sonuçları desteklememektedir.

Şimdiye kadar “geleneksel” anlayış, böyle bir sonucu ortaya koyan bir eser kaleme alabilirdi. Gerçekte Crone’un bazı analizleri, Kister’in eserine dayanmaktadır (1965). Aradaki fark ise “yeni” yaklaşıma taraftar olan birinin çıkarmaya hazır olduğu ilave başka sonuçlarda yatmaktadır. Crone, devamla belirtmektedir ki, İslâmî rivayetlerdeki hadisler birbiriyle o kadar sık ve düzenli olarak çatışmaktadır ki, “kişi, çok eğilimli ise, Montgomery Watt’ın Muhammedle ilgili biyografisini aksi yönde yazabilir”.<sup>53</sup> “Erken dönem” hadisleri “geç dönem” hadislerinden ayırmaya çalışan ve öncekini kabul eden kaynak-eleştirisini, “Mekkelilerin İslâm’ın gelişinden hemen önce Mekke dışında ticaret yapmadıkları”<sup>54</sup> sonucuna götürmektedir. Ancak gerçekte ne “erken” ne de “geç” dönem hadisler, doğru ve gerçeği korumakla ilgilidiler: onların tamamı, kıssacıların uydurmaları olarak kabul edilmelidir, ki bunları yazanlar, genel olarak yedinci yüzyıl Hicaz ticareti, özel olarak da Mekke ticareti hakkında çok şey bilmiyorlardı. Bu nedenle “Mekkelilerin İslâm’dan hemen önce Mekke dışında ticaret yapıp yapmadıkları” bu rivayetlere dayanılarak cevaplandırılmaz. Gerçekte, bizzat ticaret konusu masalımsı bir karaktere sahiptir”.<sup>55</sup> Crone, değişik rivayetleri inceledikten sonra şu sonuca varmaktadır: ortada üç nesil boyunca ya da o zamanlar artmış bulunan masalların birinci/yedinci yüzyılın erken dönemindeki kaydedicilerini ikinci/sekizinci yüzyılın ortasındakilerden (veya daha sonrakilerden) ayıracak şekilde tarihi gerçeğin kesintisiz bir aktarımı yoktu. Bu yüzden “hadisleri ihdas edenler kıssacıların kendileri idi; masallarını kendisine ekledikleri varsayılan doğru ve sağlam tarihi hadis, kolayca anlaşılacağı gibi, hiçbir zaman varolmadı”.<sup>56</sup> Bu, sadece ticaretle ilgili olanlar için değil, bütün tarihi hadisler için söylenebilir. Mesela Crone, Bedir Savaşı tarihine atıfta

<sup>53</sup> Crone, (1987), s. 111.

<sup>54</sup> *A.g.e.*, s. 114.

<sup>55</sup> *A.g.e.*, Araplara ait olmayan çağdaş kaynaklarda Mekke ticaretine dair delil bulunmamasıyla ilgili olarak krş. Peters (1980).

<sup>56</sup> *A.g.e.*, s. 225.

bulunarak bunu açıklamaktadır.<sup>57</sup> O halde Crone, Wansbrough gibi, geleneksel rivayetin tarih değil, edebi metinler olduğu; ve Goldziher, Schacht, Wansbrough ve Cook gibi, birinci yüzyılın ilk zamanlarından itibaren gelen rivayet silsilelerinin katkısız uydurma olduğu sonucuna varmaktadır.

## İSLÂMÎ RİVAYETİ DESTEKLEYEN HARİCİ DELİL

### Araplara Ait Olmayan Literatürdeki Çağdaş Rivayetler

Brock (1982), yedinci yüzyıl Süryanice çalışmalarında yani Mezopotamya topraklarının Araplar tarafından ele geçirilişine tanıklık etmiş kişilerce yazılan eserlerde Araplara yapılan tarihi atıflar üzerinde durmuştur. O, yazarların, o an için olayları düzenli bir fetih olarak algılamadıkları; en azından bir on yıl geçtikten sonra ancak düzenli bir Arap krallığının gelişine tanık olduklarının farkına vardıkları sonucuna ulaşmıştır.<sup>58</sup> Ayrıca onlar, Kitab-ı Mukaddes terimleriyle düşünmeye alışkın oldukları ve Arapların başarılarını kehanetlerin gerçekleşmesi olarak gördükleri için sadece “krallık” (*malkûta*) kavramını kullanmış olabilirler. Çünkü yedinci yüzyılın sonuna çok az bir zaman kalana dek onlar, yeni siyasi düzeni eskisiyle eşit sayarak, Arap yönetimini Arap İmparatorluğu olarak kavramamışlardı. Aynı şekilde Brock, bölgede ikamet eden –yeni gelenlerle yan yana yaşayan ve gerçekte onlarla korkunç derecede kız alıp vermiş bulunan- Hıristiyanların eserlerinde İslâm’a atıf bulunmadığına ve onların İslâm’ı yeni bir din olarak geç tanıdıklarına işaret etmektedir.<sup>59</sup> Yine belirtmektedir ki, aynı konudaki İslâmî eserleri önceleyen Bizans ve Süryani kaynaklarında Muhammed’in ilk mesleğiyle ilgili hiçbir ayrıntı bulunmamaktadır. Brock’un ilgi alanı, Arapça literatür değil, Süryani ve Bizans literatürüdür. Dolayısıyla da bu gerçekleri, kabul edilen Arap tarihi ile uzlaştırmak için hiçbir çaba göstermemektedir. O kendisini, bu kaynakların yazarlarının ne Arap yönetimi gerçeğini en azından ilk on yılda, ne de Arap

<sup>57</sup> *A.g.e.*, s. 226-230.

<sup>58</sup> Brock (1982), s. 20. Aynı zamanda Brock, yedinci yüzyıla dair en ufak bir tarihi ilgiye sahip Suriye ile ilgili bütün kaynakları içine alan bir bibliyografya hazırlamıştır. Brock (1976). Chabot (1934) Suriyeli yazarlarla ilgili daha kapsamlı notları içine alan bir derlemedir, ancak Brock’da bulunamayan hiçbir tarihsel ilgi içermemektedir.

<sup>59</sup> Brock (1982), s. 21.

dinini birinci yüzyılın büyük kısmında *algılamadıklarını* veya *dikkat etmediklerini* veyahut da *tanımadıklarını* göstermekle sınırlamaktadır. Bu sonuç, kaynak-eleştirisine değil, aksine bu yazarların ne dedikleri ve nasıl söylediklerinin basit bir incelenmesine dayandırılmaktadır.

Bu makalenin yazarları ise (başta Süryani yazarlara, aynı şekilde Bizanslı yazarlara ve Ermeni Sebeos'a ait olmak üzere) sözünü ettikleri bütün yedinci yüzyıl kaynaklarında Araplara yapılan siyasi ve dini atıfları araştırdılar.<sup>60</sup> Bunlardan biz, sekizinci yüzyılın ilk dönemlerinden önce yazılan yerel kaynakların Arapların ne Yarımada'dan *düzenli bir saldırı* gerçekleştirdiklerine, ne Bizans ordusunu ezdikleri büyük savaşlar yaptıklarına, ne de diğerlerinin aksine birkaç eser tarafından bütünüyle tanıklık edilen kesinlikle tarihi bir şahsiyet olan Muaviye'den önce herhangi bir halifeden bahsettiklerine dair herhangi bir delil sunmadıkları sonucunu çıkarmaktayız. Çağdaş yazılı/edebi kaynakların sundukları resim ise, daha ziyade bildik akın tipleridir; akıncılar askeri direnişle karşılaşmadıkları için kalmışlardır. Biz, bu ve diğer delillerden yola çıkarak vuku bulanın, yeni gelen Araplar arasında "Romalıları Nasıl Yendik" hikayelerinin doğmasına sebep olan bir dizi akın ve küçük çaplı çarpışmalar olduğunu ileri sürüyoruz; bu hikayeler daha sonra Emeviler'in son dönemleri ile Abbasiler'in ilk zamanlarında Fethin Resmi Tarihini oluşturmak üzere seçilmiş ve allanıp pullanmıştı. *Eyyâm* rivayetlerinin yapısı, geleneksel İslâmî açıklamada yer alan yazılı rivayetlerin, savaşların ve komutanların isimleri; savaşa katılanların, ölü ve yaralıların sayısı vb. hususlarda niçin birbiriyle uyuşmadıklarını açıklamaktadır. Ayrıca, bu literatürden hareketle bir karar vermek gerekirse, Arap aşiretine mensup fertlerin çoğunun Mezopotamya'ya akın ettikleri zaman putperest oldukları ve yedinci yüzyıl boyunca da öyle kaldıkları; Muaviye yönetiminin (20/640) ilk yıllarından itibaren Hıristiyanların Arap yöneticileriyle zaten var olan resmî ilişkilerine dair bir rivayetten anlaşılacağı gibi, yönetici seçkinlerin esas olarak Yahudilik-Hıristiyanlık olmak üzere tektanrıcılığın basit şeklini kabul ettikleri<sup>61</sup> sonucuna varmamız gerekir. Araplara ait olmayan literatürde ne Kur'an'a yapılan atıflar, ne de Muhammed hakkındaki rivayetler, geleneksel

<sup>60</sup> Nevo and Koren, *Crossroads to Islam*, yakında basılacak.

<sup>61</sup> Nau, (1915); tartışmalar için bkz. *Crossroads to Islam*.

İslâmî rivayetin yazıya geçirilmesinden daha önceki bir tarihe aittir. Üstelik, Yuhanna ed-Dımeşkî (John Damascus)'nin *De Haeresibusu* gibi (m.743) çok geç tarihli bir eserde de Kur'an'ın o zamanlar daha mushaflaşmadığının/resmiyet kazanmadığının belirtileri sezilebilir.

### Arkeolojik Delil

Bizans'ın Arap sınırları (*limes arabicus*) üzerine son on yılı aşkın bir süredir bastırılan ve özellikle de S.T.Parker'ın çalışmaları,<sup>62</sup> Arap fetih tarihine ilişkin önemli imalar/istidlaller içermektedir. Arap sınırlara ilişkin 1976 yılında yapılan bir inceleme ve sınırlar boyunca uzanan kalelerle ilgili müteakip kazı çalışmaları, Bizansın, kendine ait istihkâmların çoğunu miladi beş ve altıncı yüzyıl içinde terkettiği ve sınır savunmasını başlıca Arap kabile reislerine bırakıp düzenli askerlerinin çoğunu geri çektiği sonucuna götürmektedir.<sup>63</sup> Örneğin Fityân, Yâsir ve muhtemelen Beşîr kaleleri, M. 500'den önce kendiliğinden, Lacûn ise 551'deki depremde sonra terkedilmişti.<sup>64</sup> Justinyen'in saltanatının sonlarında Bizans, zaten Arap sınırından çekilmişti: “her iki ordu kampı, yirmi dört *kalenin* on altısı ve incelenen on iki gözetleme kulesinin tamamı altıncı yüzyılın sonlarında terkedilmişti” ve “Hismâ'daki sekiz gözetleme kulesi ise zapt edilmemişti”.<sup>65</sup> Arkeolojik çalışmalar, tarih tespit üzere yapıldığı sürece Hasâ vadisinden Edom'a kadar yaklaşık 100 km uzunluğundaki sınır boyunca bulunan kale ve gözetleme kulelerini bize söyleyemez. Üstelik, zaptedilen sekiz *kale* de zorunlu olarak askeri amaçlar için kullanılmıyordu. Çünkü zaptın yegane göstergesi, sınırlar terk edildikten sonra oraya taşınan (keşişler veya çölde oturan) insanların eşit seviyede geride bırakmış olabileceği Geç Bizans çömlekçiliği idi.<sup>66</sup> Ayrıca Bizans, bir yandan yerel idarecilerin şehirlere yatırım yapmasına izin vermeyerek, bir yandan da kendisi bunu yapmayarak açıkça kendi *civil* varlığını yavaşlatmıştı/dondurmuştu: “Altıncı yüzyıl Suriye'deki dînî olmayan yapının İmparator düzeyinde bir hamisi bulunduğu dair hemen

<sup>62</sup> Parker (1979), (1983), (1986).

<sup>63</sup> Parker (1979), s. 261; (1983), s. 149.

<sup>64</sup> Parker (1983), s. 230.

<sup>65</sup> Parker (1979), s. 272.

<sup>66</sup> *A.g.e.*, s. 272-273.

hemen hiçbir delil yoktur. Yönetim, kamu binalarının inşası ve bakımı için gereken mali desteği şehirler ve şehir meclislerinden zorla almıştır ki, o zamanlar yönetim, verdiği sözleri yerine getirmek istemiyordu, ya da yerine getiremiyordu”.<sup>67</sup>

Arkeolojik delil, böylelikle, M. 604’te Sasani akınlarının başlamasından yüzyıl önce Bizans’ın zaten askeri bakımdan Şam’dan çekilmeye başladığını göstermektedir. Bizans, altıncı yüzyılın ortalarında sivil yerleşim yerlerinin bakımına artık ilgi de duymuyordu. Yedinci yüzyılın başlarında da birkaç yerde ancak sınırlı sayıda İmparatorluk varlığı bırakarak Şam’daki sivil yerleşim yerlerinden fiziki olarak/maddi anlamda geri çekilmişti.<sup>68</sup> İranlılar, Melkit Hıristiyanlarından çok sayıda hıristiyanı sınırdışı ederek bu eğilimi daha da ileri bir noktaya taşımışlardı. İranlılar’ı yendikten sonra Heraclius, İmparatorluğun gerçek güçlerini Antakya’nın güneyinde herhangi bir yerine geri döndürmediği gibi, ne garnizon kurdu, ve hatta ne de Arap sınırları askeri bakımdan güçlendirdi. Bu arkeolojik delilin davet ettiği sonuç odur ki, Bizans, Fetih’den çok önce Şam’ı savunmayacağına dair siyasi bir karar vermişti. Bu ise, Fetih’le ilgili hususları, en azından onunla ilgili geleneksel rivayetin tarihi geçerliliğini şüpheli hale getirmektedir. Biri, bu zaman dilimiyle ilgili olarak arkeolojik delile uygun başka rivayetler tasarlamaya kalkışabilir;<sup>69</sup> kimse de onu kolay kolay ihmal edemez.

Geçtiğimiz birkaç on yıldan fazla bir zaman içinde yoğun arkeolojik çabanın sarfedildiği bir başka alan ise Hicaz’dır. Arap ve Batılı arkeologlar, Ürdün çölü, Arap Yarımadası, özellikle de Hicaz hakkında geniş ölçekli ve düzenli araştırma ve kazılar yapmışlardır.<sup>70</sup> Onlar, Helenistik, Nebatî, Roma ve erken Bizans dönemine ait kalıntılar bulmuşlar, fakat Ürdün çölünde herhangi bir yerleşim belirtisine sahip olmayan bazı höyükler dışında, yerel Arap

<sup>67</sup> Kennedy (1985a), s. 19.

<sup>68</sup> Parker (1983), s. 230.

<sup>69</sup> Bu yazarlar, *Crossroads to Islam* adlı eserde hakimiyetin Bizans’tan Araplara geçtiğine dair böyle bir teori önermektedir.

<sup>70</sup> Bu çabanın sonuçları, sürekli olarak *ADAJ*, *Abbât ve Atlâl* içinde basılmıştır. Bu tür bir alan çalışmasının etkili bir örneği için bkz. M. Khan ve A. Mughannam, “Ancient Dams in the Tâ’if Area 1981 (1401)”, *Atlâl* 6.,,,,,,

kültürlerine dair altıncı ve yedinci yüzyılın başlarından kalma herhangi bir işarete rastlamamışlardır.<sup>71</sup> Bilhassa, altıncı veya yedinci yüzyıl Cahiliye dönemi putperest yerleşim yerlerinin ve İslâmî kaynakların tanımladığı şekilde putperestlere ait mabedlerin hiçbirine Hicaz'da ya da gerçekte araştırma yapılan sahanın herhangi bir yerinde rastlanmamıştır. Arkeolojiye dayanarak karar vermek gerekirse, denilebilir ki, söz konusu kaynakların tasvir ettiği putperest inançlar, Hicaz'a ait bir vakıa değildi. Ayrıca, arkeolojik çalışma, Medine, Hayber ya da Vâdi'l-Kurâ'da Yahudi yerleşiminin hiçbir izini açığa çıkarmadı. Her iki nokta da yazılı İslâmî kaynakların İslâm öncesi Hicaz'ın nüfus bileşimine dair tanımlamalarıyla doğrudan çatışmaktadır. Tabii ki bu, sükût delilidir; ancak, eğer İslâmî kaynaklar, altıncı ve yedinci yüzyılın başlarındaki Hicaz toplumuna ilişkin bir tarihi rivayeti gerçekten bünyesinde saklamış ise, şimdi yapılan arkeolojik çalışma da en azından sözü edilen rivayetle ilişkili olduğu bazı noktaları açığa çıkarmalıydı.

Hicaz'da Cahiliye dönemi putperestliğine dair maddi delilin bulunmamasına, yazılı İslâmî kaynaklar tarafından ihmal edilen bir bölgede bu delilin çokça bulunmasıyla dikkat çekilmiştir. Bu bölge ise, Orta Negev'dir. Türbeler ve taş anıtlar, Nebatîler döneminden Abbasiler'in başlangıcına, yani miladi birinci yüzyıldan sekizinci yüzyılın ortasına kadar orada sürekli bir anıt ibadeti inancının varlığını ortaya koymaktadır. Yakın zamanlardaki araştırma ve kazılarda elde edilen bulgulardan hareketle karar verilirse, aktif putperestler, İslâmî dönemdeki birinci yüzyılın tamamı ve ikinci yüzyılın yarısı boyunca Negev nüfusunun önemli bir bölümünü oluşturmuş olmalıdır ve pek çok putperest inanç merkezinin inşa edildiği Hişam'ın saltanat döneminde putperestlik, açıkça/göründüğü kadarıyla konunun zirvesine varmıştı. 1985 yılında Negev'le ilgili olarak yapılan yüzeysel bir araştırma, bu türden otuz kadar bölgenin varlığını ortaya çıkarmıştır.<sup>72</sup> Sözü edilen putperest merkezler, İslâmî kaynaklardaki Cahiliye dönemi putperest mabet tasvirleriyle, özellikle de bölgelerin topografyası ve binaların planlarıyla büyük ölçüde uygunluk

<sup>71</sup> Winnett and Harding (1978).

<sup>72</sup> Sde Boqer'da bulunan bu bölgelerin en büyüğü, kısmen kazanmıştır. Bilgi için bkz. Nevo and Rothenberg, *Sde Boqer 1983-84* (basılacak). Bunun kısa bir anlatımı, Nevo ve Koren'in *Crossroads to Islam* adlı eserinde bulunmaktadır.



göstermektedir.<sup>73</sup> Nitekim arkeolojik delil, İslâmî kaynaklarda anlatılan putperest mabetlerin Cahiliye Hicâz'ında bulunmadığını, ancak onlara kuvvetle benzeyen mabetlerin Orta Negev'te Abbasilerin yönetime gelmelerinin hemen sonrasına kadar var olduğunu göstermektedir. Bu da Hicâz'daki Cahiliye dinine ilişkin rivayetlerin, hakikatte daha sonraki ve başka yerdekilerden tanınır bilinen bir putperestliğin geriye dönük güzel bir izdüşümü olabileceğini telkin etmektedir.

Sde Boqer'de, putperest merkezin son bulması, yaklaşık hicri 160-170 tarihine götürülebilir. Bu tarihe kadar, Orta Negev'te buna benzer otuzun üzerinde merkez aktif durumdaydı; yani bu merkezler belli zamanlarda ziyaret ediliyor ve putperest törenler buralarda icra ediliyordu. Pek çok ibadet merkezi bulunan bu gibi geniş-yaygın bir inanç, yönetimin bilgisi olmaksızın yavan, çöl bir arazide var olmuş olamazdı; çölde yaşayan nüfus da kendi kendine yeterli olmayıp ancak etrafta bulunan meskûn arazideki nüfus ile ekonomik açıdan ilişki kurmak zorunda olduğundan, kişinin şu sonuca varması gerekmektedir, ki sözü edilen inancın varoluşu, onun en azından Emeviler'in yönetimi sırasında merkezi yönetim tarafından kabul edildiğini üstü kapalı bir biçimde ifade etmektedir. Bu, yine geleneksel İslâmî rivayetle kolay kolay uzlaştırılmaz. Erken dönem İslâm tarihinin yönüne ilişkin "geleneksel" varsayım, er geç, sözü edilen arkeolojik bulguları hesaba katmak için yeniden şekillendirilmek zorunda kalacaktır.

### **Nümizmatik (Eski Paraları İnceleyen İlim)**

Nümizmatik delilinin kullanımı, henüz başlangıç döneminde olup birkaç problem içermektedir. Örneğin, tarihlerini tespit etmek üzere erken dönem Arap madeni paraları üzerinde yapılan çalışmaların çoğu, tarihçiler nezdinde değer taşıyan özelliklerden oldukça farklı özelliklere doğal olarak ilgi duyan eski para uzmanları tarafından yapılmıştır. Üstelik, madeni paralar, mezat kataloglarından arkeolojik kazılarla ilgili raporların eklerine varıncaya kadar geniş alanlı çalışmaları içinde basılırlar; bu literatürün çoğu, girilmesi zor ve

<sup>73</sup> Putperest bölgeler için bkz. Nevo and Rothenberg, *Sde Boqer 1983-84*; İslâmî rivayetler için bkz. Hawting (1984); Rubin (1986); ikisinin karşılaştırılması için bkz. Nevo and Koren (1990).

çalışılması çok fazla zaman kaybettirmektedir. Yorumlama problemleri de nümizmatik delilinin kullanımını zorlaştırmaktadır. Genellikle bu delil, en çok yardımcı olarak görülmekte olup, tarihin özel bir okunuşu için ana delil olarak kullanılamaz. Her şeye rağmen madeni paralar, pek çok delil sağlayabilir. Erken dönem Arap Devlet tarihçisinin ilk görevi, madeni paraları tarihi bilgi kaynağı olarak kullanma düşüncesine alışmaktır. Hatta bu, erken dönem Arap dini tarihçisi için daha fazla geçerlidir. Bu yöndeki ilk önemli adım Bates (1986)'e aittir ve o da tarihçinin nümizmatik delilinden yararlanmaya ihtiyaç duyduğunu savunmaktadır. Bu makalenin yazarları da, aynı zamanda, şehirlerin ilk bastırdıkları Arap-Bizans madeni paralarından Arapların Şam'ı ele geçirmesinin gelişimine ilişkin bilgi çıkarmaya çalıştılar.<sup>74</sup> Biz, şimdilik, makalenin Şam şehirlerinin 10/630'larda güneyde Caraş ve Baysân'dan başlayıp belki de birkaç on yıl kadar sonra kuzeyde Humus ve Tartus'u<sup>75</sup> içine alacak biçimde genişleyerek, belli bir zaman içinde Arap hakimiyetini tedrici olarak kabul ettiği sonucuna ulaşmış bulunuyoruz. Merkezileştirilmiş yönetimin, çeşitli şehirlere para basma yöntemlerinin tekdüzeliğini zorla kabul ettirmesi, nispeten daha geç bir tarihte değildi ve Sıffin Savaşına kadar bu merhaleye varılamamış olabilir. Üstelik, nümizmatik bilgileri, Muaviye'nin hiçbir zaman Orta Filistin kasabalarında (Ammân, İliyâ (Kudüs), Beyt Cibrîn) hakimiyet kurduğuna delil sağlamamaktadır.

Bunlar, geçici sonuçlar olup delilin mümkün okunma yollarından birini ifade etmektedir. Arap dininin erken dönemlerine ilişkin sonuçlar ise, nispeten daha kesindir. Nümizmatik delili, burada Arap-Bizans paralarının tam tersine, alışılmış biçimde ilk basımlardan itibaren Abdülmelik reformuna kadar hem tarihler hem de dini yazılar taşıyan Arap-Sasanî madeni paralarına dayanmaktadır. Değişik birkaç dini usûl/kaide kullanıldı, ancak yaklaşık hicri 70 yılına kadar bunların hiçbiri ne Muhammed ismini ne de özellikle İslâmî herhangi bir ibareyi içeriyordu. Bunun yerine, kullanılan ibareler, (Bismillâh, Bismillâhi Rabbî/el-Mâlik, Rabbî Allah gibi) bölgenin pek çok tektanrıci

<sup>74</sup> *Crossroad to Islam.*

<sup>75</sup> Tartus, Suriye sınırları içinde bir şehir olup Akdeniz bölgesinin ülkemiz sınırları içinde kalan yerleşim merkezlerinden Tarsus'la karıştırılmamalıdır. Bkz. Meydan Larousse, XI, 916 (Çev.).

dinlerinden herhangi birinin üyelerinin kabul edebileceği genel tektanrıcı tabiata sahiptir.<sup>76</sup> Daha önce ifade ettiğimiz gibi, yedinci yüzyıl Arap tarihine “geleneksel” yaklaşım, bu gerçeği konu dışında kabul edecektir. Diğer taraftan biz, madeni para basımının ekonomik önem gibi siyasi önemi de bulunan resmi bir iş olduğunu ve bu paralar üzerindeki yazıların halihazırdaki Devletin, resmen yürürlüğe konulması tasarlanan (bu örnekte din karşısındaki) tutumlarının resmi duyurusu olduğunu savunuyoruz. Sadece dini kaidelerin madeni paralar üzerine yerleştirilmesi bile, neyi söyleyip neyi atlayacağına dikkat ederek yapılan bilinçli bir seçim işini içermektedir. Bu sebeple de devletin bu gibi araçlarla ilan etmeyi uygun gördüğü dini kaideler, onun güttüğü dinî siyasetin önemli bir göstergesidir. O halde hiçbir kişi Muhammed’e atıfta bulunurken veya hicri 71 yılından önce bilhassa İslâmî muhtevalı dini sloganlar kullanırken Devletin bundan aşikâr hiçbir çıkarının bulunmadığını ilgisiz bir konu gibi bir kenara itemez. Çünkü bu sloganlar ortaya konulduğunda, zaten geniş bir alanda basılan paraların üzerinde bulunması mecburi hale gelirdi.

### **Epigrafi (Kitabeleri İnceleyen İlim)**

Arap Yarımadası ve Negev’i de içine alan Suriye-Ürdün çölü, önce Yarımada’da bulunan çeşitli dillerdeki putperest kitabeler, sonra da Kûfî alfabesiyle klasik Arapça’daki tektanrıcı kitabeler olmak üzere binlerce yazılı taş kitabe ile kaplıdır. “Geleneksel” ekol, bu kitabelere açık bir paradigma içinde yaklaşmaktadır: İslâm, miladi 620 yılından itibaren varolmuştur, bu yüzden de tektanrıcı Kûfî kitabeler, müslümanlar tarafından yazılmıştır. Bu bakış açısı, açıkça, dini gelişmeye delil olması için bu malzemenin incelenmesine, ya da tam tersine, tarih tespiti yapmak için, bir kitabe ile delillendirilen dini gelişim merhalesini kullanmaya ihtiyaç duymamaktadır. Eğer bir kitabe (pek çok kitabede olduğu gibi) tarihsiz ise, sadece ve sadece paleografik prensiplere/esaslara dayanarak bir tarih belirlenir ki, erken dönem Arap kitabe yazıları, adı çıktığı üzere güvenilirmez olduğu ve pek çok kitabenin tarihi ancak “hicri birinci yüzyıldan üçüncü yüzyıla” kadar götürülebildiği için bu, çok

<sup>76</sup> Erken dönem Arap madeni paraları ve bunların tarihlerinin tespiti problemleri üzerinde ayrıntılı bir analiz ve tartışma için bkz. Nevo and Koren, *Crossroads to Islam*.

tehlikeli ve kesin olmayan bir işlemdir.<sup>77</sup> Aynı malzemeye “revizyoncu” yaklaşım, kitabelerin dini muhtevasını, dini gelişmenin farklarını anlamak ve tarih sıralamasını belirlemek ümidiyle eleştirel tarzda analiz edecektir.<sup>78</sup> Bu yaklaşım, ayrıca, “gelenekselciler”ce ilgisiz görülen pek çok arkaplan/zemin bilgisini delil olarak kabul edecektir. Örneğin bu yaklaşım, Muaviye’nin saltanatının ilk yıllarından önce hiçbir Klasik Arapça kitabenin Hicaz’da bulunmadığını belirtecektir. En erken tarih, 40/660’lar olup Muaviye’nin o sıralar kolonileştirilmesine ilgi duyduğu anlaşılan Taif bölgesinden gelmektedir. Bundan başka revizyoncu yaklaşım, hiçbir putperest kitabenin Klasik Arapça’da bulunmadığını, Klasik Arapça kitabelerin ise putperestlikten söz etmediğini veya bu kitabelerin genellikle ilk nesil mühtedilerde görüldüğü gibi putperest isimler içermediğini belirtecektir.<sup>79</sup> Bu, Klasik Arapça’nın putperest olmayan bir çevrede doğduğunu ve tektanrıca Klasik Arapça kitabe sahiplerinin putperestlikten dönüp mühtedi olmadıklarını telkin etmektedir. Üçüncü olarak “revizyoncu” yaklaşım, çok daha uygun 28-29 harfli Güney Arabistan alfabesinin, Cahiliye dönemi Yarımada kabileleri (Tamûdiler, Safailer, Lihyaniler) tarafından kullanılıyor olmasına rağmen Klasik Arapça’nın, Arapça’nın transkripsiyonuna hiç uygun olmayan Arâmî alfabesini (22 harf) açıklanmamış bir biçimde benimsemesine işaret edecektir. Hicaz Araplarının kuzeye ait uygun olmayan bir alfabeyle uygun yerel bir alfabeyle tercih edip seçmeleri biraz açıklama isteyen bir konu olarak ortaya çıkacaktır. Bu yaklaşım, dördüncü olarak, Klasik Arapça’nın Hicaz’da gelişmiş bir şekilde bulunduğunu belirtecektir. O bölgede, daha önceki bir dil veya alfabe şeklinden geliştiğine dair hiçbir iz yoktur. Böyle bir iz bulabilmek için, miladi altıncı yüzyılda, Klasik Arapça’nın ve erken dönem Kûfî alfabesinin birbirinden çok farklı olmayan kitabelerin (kilise üzerindeki lentolar/üst eşikler gibi) göze çarptığı/ortaya

<sup>77</sup> Bu gibi bir tarih tespiti metodu için bkz. Grohmann (1962); orada belirlenen tarihlerin çoğu, zan ve zekice tahminlerden ibarettir.

<sup>78</sup> Bu yazarlar, bu gibi bir analiz metodunu *Crossroads to Islam*’da Orta Negev’ten elde edilen kitabelere uygulamaktadır.

<sup>79</sup> Bunun, Abdul Ga veya Amed Ga gibi Hıristiyan metinlerde veya Negev’de Kilise binasına bağış yapanların listesinde bulunan Hıristiyan putperest isimleriyle benzer olmayan yönlerini karşılaştır; Krş. Negev (1981); Colt I ve II; Tsafir (1988).

çıkıldığı Suriye'ye dönmek gerekir.<sup>80</sup> Hep birlikte bütün bu noktalar, bir “revizyoncu”ya Klasik Arapça'nın Yarımada'dan ziyade Suriye'de ortaya çıktığını ve Hicaz'a hicri 40'larda Muaviye'nin kolonileştirme çabalarının bir parçası olarak girdiğini telkin etmektedir. Böyle bir sonuç, İslâmî kaynakların tarih rivayetiyle uyuşmadığı için, büyük bir ihtimalle, “geleneksel” ekol tarafından derhal reddedilecektir. Tekrar belirtelim ki, bu, ancak kitabe delili ile yüzleşmekten çok onu görmezlikten gelerek yapılabilir.

İki yaklaşım arasındaki farklar, aşağıdaki şekilde özetlenebilir. Tarihi, İslâmî kaynaklarda bulunan yedinci yüzyıl olaylarına ait rivayetten çıkarılma marifeti, “geleneksel” yaklaşım için temel bir gerçek, üzerine bina yapılacak tek sağlam temeldir. “Revizyoncu” yaklaşıma göre bu, sadece ispat edilmesi gereken bir varsayımdır; ve kişi ne kadar çok harici delil incelerse, onu ispat etmek o kadar zorlaşır. “Geleneksel” yaklaşım, baştaki öncüllere delil sağlamak için bu isteklere metodolojik olarak hazırlıklı değildir; bu yüzden de “geleneksel” yaklaşım, onları, dini ve/veya siyasi önyargılarla yapıldığı gibi, önemsememe ve hatta hesaba katmama eğilimindedir.<sup>81</sup>

Biz, metodolojik esasları açıklıkla ifade edilen ve savunulabilen ve tarihi varsayımları mümkün en geniş delil alanına oturtulan bir yaklaşımın, uzun vadede, bu özelliklerden yoksun bir yaklaşımdan daha cazip geleceğini düşünüyoruz.

<sup>80</sup> Aşağıdakiler, şimdiye kadar bilinmektedir ve Grohmann'da biraraya getirilmiştir. (1971), 16-17, no. 7-8: 1. Halep'in güneyinde miladi 512 tarihli üç dilli Zebed kitabesi. 2. M.568 tarihli üç dilli Harran kitabesi. 3. Altıncı yüzyıla götürülebilecek Ümmü'l-Cimâl II kitabesi. 4. M.528 tarihli Usays Dağı kitabesi. 'Uşş tarafından orijinal haliyle basıldı. (1964), 302, no. 85; Grohmann tarafından tashihli bir okumadan sonra yeniden basıldı. (1971), 16, no. 7 d. Ayrıca Ramm Dağındaki bir tapınakta bulunan ve Kâf, Mîm ve Vâv'ın Nebatî şekillerini koruyan, bu suretle belki de Nebatî alfabeden Kûfî alfabeye geçisi gösteren çok erken döneme ait (miladi dördüncü yüzyılın ilk yarısı?) bir kitabe vardır. Grohmann (1971), 16, no. 7a. Orijinal bibliyografik iktibaslar Grohmann'da bulunabilir.

<sup>81</sup> R. Martin'in Martin (1985)'deki makalesiyle krş. 14-15. Martin, Batılının “daha az açık” olan önyargısına örnek olarak *İslâm Ansiklopesi*'ndeki “sayısız maddeler”i zikretmektedir. Burada “geleneksel ve çağdaş İslâmî görüşlerle, tarihi ve metin eleştirisine tabi tutulduğunda onların kaynaklarının gerçekten ne söyledikleri (veya söyleyemedikleri) arasındaki zıtlıklar ortaya konulmuştur”.

## BİBLİYOGRAFYA

- Bates, M.L., "History, Geography and Numismatics in the first Century of Islamic Coinage", *Revue Suisse de Numismatique*, 65:231-261+Pl.31.1986. (Bu kaynağı Sn. Shraga Qedas'a atfediyoruz.)
- Brock, S.P., "Syriac Sources for Seventh-Century History", *Byz. And Mod. Greek Studies*, 2:17-36. 1976. "Syriac Views of Emergent Islam", in: Boll. J.Y.N. (ed.), *Studies on the First Century of Islamic Society*, Carbondale, Southern Illinois Univ. Press. 1982.
- Chabot, J.B.: Litterature Syriaque, Paris, Bloud and Gay. 1934.
- Colt I, II, III = Colt Archaeological Institute, Excavations at Nessana: *Report of the Colt Archaeological Expedition*, Princeton Univ. Pr., 1950-62. 3 vols. (The Arap papyri in Vol. III.)
- Conrad, Lawrence I., "Southern Palestine" = "The Early Muslim Campaign in Southern Palestine". Typescript.
- Cook, Michael, *Early Muslim Dogma: a Source Critical Study*, London, Cambridge Univ. Press. 1981.
- Crawford, Michael, ed.: *Sources for Ancient History*, London, Cambridge Univ. Press. 1983.
- Crone, Patricia, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton, N. J., Princeton Univ. Press. 1987.
- Goldziher, I., Muhammedanische Studien, Halle, 1889-90. 2 vols. (İngilizce çeviri C.R.Barber ve S.M.Stern tarafından yapılmış, editör: S.M.Stern: *Muslim Studies*, Albany, State Univ. of New York Pr., 1966 ve yeni baskılar yapmaktadır.)
- Grohmann, Adolf: *Arabic Inscriptions*, Louvain, Publications Universitaires. (Part II, Vol. I of: *Expedition Philby-Ryckmans-Lippens en Arabie*). 1962. *Arabische Palaographie*, Bd. 2, Tl. 2, Wien, Böhlhaus. 1971.
- Hawting, G.R., "We Were Not Ordered With Entering It...", *BSOAS*, 47:228-42. 1984.
- Kaegi, Walter E., "Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest", *Church History*, 38:139-149. 1969.
- Kennedy, Hugh, "The Last Century of Byzantine Syria: a Reinterpretation", *Byzantinische Forschungen*, X, 141-183. 1985.
- Khan, M. and Mughannam, Ali, "Ancient Dams in the Tâ'if Area 1981 (1401)", *Atlâl*, 6.
- Kister, M.J., "Mecca and Tamîm (ilişki biçimleri)", *J. of the Economic and Social History of the Orient*. VIII:113-163. 1965. Aynı şekilde, *Studies in Jabiliyya and Early Islam* içinde (London. Variorum, 1980.) yeniden basıldı.
- Macler, Frederic, çeviri ve ed., *Historie d'Heraclius par l'Eveque Sebeos*, Paris, Imprimerie Nationale, 1904.
- Martin, Richard C., ed., *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tuscon, Ariz., Univ. of Arizona Press. 1985.

- Nau, M.F., "Un Colloque du Patriarche Jean avec l'Emir des Agareens...", *J. Asiatique*, 97 (?) ser., 5:225-279. 1915.
- Negev, A., *The Greek Inscriptions from the Negev*, Jerusalem, Franciscan Press. 1981.
- Nevo, Yehuda D. and Koren, Judith: *Crossroads to Islam*. (Basılacak).
- Parker, S. Thomas, *The Historical Development of the Limes Arabicus*, Univ. of California, Los Angeles, (Doktora tezi), 1979.
- , "The origins of the Muslim Descriptions of the Jâhili Meccan Sanctuary" *INES*, 49:23-44.
- Nevo, Yehuda D. and Rothenberg, A., *Syde Boqer 1983-84* (Basılacak).
- Parker, S. Thomas, *The Historical Development of the Limes Arabicus*, Univ. of California, Los Angeles. (Doktora tezi). 1979. "The Central Limes Arabicus Project: the 1982 Campaign", *Annual of the Dept. of Antiquities of Jordan*, 27:213-230, 1983. *Romans and Saracens: a History of the Arabian Frontier*, Philadelphia, Amer. Schools of Oriental Research, 1986.
- Peters, F.E., "The Commerce of Mecca before Islam", in: Kazemi, F. and McChesney, R. D., eds., *A Way Prepared: Essays on Islamic Culture in Honor of Richard Bayley Winder*, New York, New York University Pr. 1988.
- Rogerson, John, *Old Testament Criticism in the Nineteenth Century: England and Germany*, London, Soc. For Promoting Christian Knowledge; Fortress Press. 1985.
- Rubin, Uri, "The Ka'aba: Aspects of its Ritual, Functions and Position in Pre-Islamic and Early Islamic Times", *JSAI* 8:97-131. 1986.
- Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, Clarendon, 1950.
- Tsafir, Yoram, *Excavations at Rehovot-in-the-Negev*, Vol.I, *The Northern Church*, Qedem, 25.
- al-'Uşş, Muhammad Abû al-Faraj: *Kitabat 'arabiyyah ğayr manşûnah fi Jabal 'Usays* (Usays Dağı Arapça Kitabeler) *Al-Abbât*, 17:227-316. 1964.
- Wansbrough, John, *Quranic Studies: sources and methods of scriptural interpretation*, Oxford Univ. Press. 1977. *The Sectarian Milieu*, Oxford Univ. Press. 1978. "Res Ipsa Loquitur: History and Mimesis". Seventh Einstein Memorial Lecture, Jerusalem, Israel Academy of Sciences and Humanities, Teslim 1986, Basım 1987.
- Wellhausen, J., *Geschichte Israels*, Berlin, 1978. İkinci baskı: *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin, 1883. İngilizce çeviri: *Prolegomena to the History of Israel*, Edinburg, 1885.
- Winnett, Frederick V. And Harding, J.L., *Inscriptions from Fifty Safaitic Cairns*, Toronto, Toronto Univ. Press. 1978.