

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
HADİS BİLİM DALI**

**TARİHSEL ELEŞTİRİ YÖNTEMLERİNİN TENKİDİ VE
İSLÂMÎ RİVÂYETLERE UYGULANMASI SORUNU**

**Hazırlayan
Fatma Betül ALTINTAŞ**

**Danışman
Prof. Dr. Salahattin POLAT**

Doktora Tezi

**Şubat 2019
KAYSERİ**

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
HADİS BİLİM DALI**

**TARİHSEL ELEŞTİRİ YÖNTEMLERİNİN TENKİDİ VE
İSLÂMÎ RİVÂYETLERE UYGULANMASI SORUNU**

(Doktora Tezi)

**Hazırlayan
Fatma Betül ALTINTAŞ**

**Danışman
Prof. Dr. Salahattin POLAT**

**Bu çalışma; TÜBİTAK Bilim İnsanı Destekleme Daire Başkanlığı (BİDEB)
tarafından desteklenmiştir.**

**Şubat 2019
KAYSERİ**

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Fatma Betül ALTINTAŞ

YÖNERGEYE UYGUNLUK

“Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Tenkidi Ve İslâmî Rivâyetlere Uygulanması Sorunu” adlı Doktora tezi, Erciyes Üniversitesi Lisansüstü Tez Önerisi ve Tez Yazma Yönergesi’ne uygun olarak hazırlanmıştır.

Tezi Hazırlayan

Fatma Betül ALTINTAŞ

Danışman

Prof. Dr. Salahattin POLAT

Prof. Dr. Halim Öznurhan

Temel İslam Bilimleri ABD Başkanı

Prof. Dr. Salahattin Polat danışmanlığında **Fatma Betül Altıntaş** tarafından hazırlanan “**Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Tenkidi ve İslâmî Rivâyetlere Uygulanması Sorunu**” adlı bu çalışma, jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü **Temel İslam Bilimleri** Anabilim Dalında **Doktora** tezi olarak kabul edilmiştir.

01/02/2019

JÜRİ:

Danışman :Prof. Dr. Salahattin Polat



Üye :Prof. Dr. Ahmet Yücel



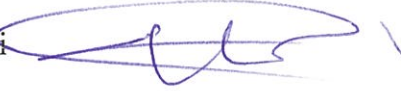
Üye :Doç. Dr. Mustafa Işık



Üye :Doç. Dr. Habil Nazlıgül



Üye :Doç. Dr. Ramazan Adıbelli

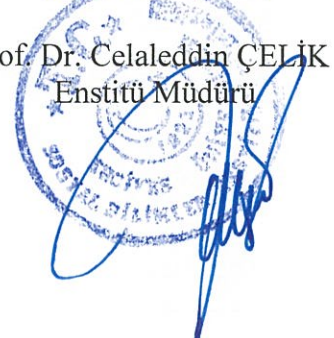


ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun 25/02/2019 tarih ve 10 sayılı kararı ile onaylanmıştır.

25/02/2019

Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK
Enstitü Müdürü



ÖNSÖZ

İnsanlık tarihi boyunca, sözün gelecek nesillere bozulmadan ulaştırılması, üzerinde önemle durulan bir konu olmuştur. Kadîm geleneklerin birçoğunda, insanların önem verdikleri şahısların (kral, peygamber, toplum önderi vb.) sözleri korunmaya çalışılmış, yaşadıkları hikâyeleşmiş ve hatta efsaneleşmiştir. Bu sözler ve hikâyeler, şifâhî ve/veya yazılı olarak nesilden nesile aktarılmıştır. Aktarılan malzemeler zaman geçtikçe çeşitli eserlerde derlenmiştir. Bu aktarım yolculuğunun çeşitli kademelerinde hem söz ve metinlerin kendisinde, hem de aktarılan bu malzemelerin anlaşılması noktasında çeşitli farklılaşmalar oluşmuştur. Gelenekler, söz ve metinlerin korunması ve geleceğe en doğru şekilde aktarılması konusunda, zamanının ve şartların elverdiği ölçüde kendi sistemleri içerisinde bir çözüm bulmaya çalışmışlardır.

İslam medeniyeti, gerek hadislerin gerekse diğer İslâmî rivayetlerin korunması ve aktarılması konusunda, kendi dönemindeki diğer medeniyetlerle kıyaslandığında ileri düzeyde yer almıştır. Bununla birlikte klasik metodolojideki seviye, diğer medeniyetlerin sözün korunup aktarılması konusunda ortaya koydukları birikimin göz önünde bulundurulmasına engel değildir. Bu çalışma, dînî olan ve olmayan birçok metin üzerinde uygulanan tarihsel eleştiri yöntemlerinin tahkîkini, yöntemlere yöneltilen metodolojik eleştirileri ve bu yöntemlerin İslâmî rivayetler üzerindeki kullanımının imkânını, sorunlarını ve sınırlılıklarını incelemeyi amaçlamaktadır.

Bu çalışma, üç bölümden müteşekkildir. Giriş bölümünde, araştırmanın konusu, amacı, önemi, yöntemi ele alınmış, literatür değerlendirmesi yapılmış ve çalışmanın başlığındaki temel kavramlar ayrıntılı olarak incelenmiştir. Çalışmanın ilk bölümünde Batı geleneğindeki tenkit türleri ve Kitâb-ı Mukaddes tenkidi üzerinde durulmuş; tarihsel eleştiri yöntemleri kapsamında yer alan dört temel eleştiri türü, yani kaynak, form, redaksiyon ve gelenek/rivayet tenkidi ayrıntılı olarak incelenmiştir. Her bir yöntemin tarihçesi, ortaya çıkmasına etki eden durumlar, ön kabulleri, temel kavramları, önde gelen isimleri, yöntemlerin birbirleri ve diğer tenkit türleriyle ilişkisi ele alınmış, uygulamaları ile ilgili örnekler verilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde, Batı dünyasının, kendi geleneği içerisinde doğmuş bu yöntemlere yönelttikleri eleştiriler tarihî seyri içinde incelenmiş ve kimlerin eleştiri yönelttiği üzerinde durulmuştur. Bu eleştiriler, yöntemlerin ön kabullerine, kullandıkları

delillere, uygulayıcılarına, uygulanışlarına, güvenilirliklerine ve uygulanmasının yol açtığı/açabileceği sorunlara göre tasnif edilmiştir.

Çalışmanın üçüncü bölümü, bu yöntemlerin İslâmî rivayetlere uygulanması sorununa dairdir. İlk olarak tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetlere uygulanmasının imkânı konusundaki tartışmalara yer verilmiştir. Daha sonra uygulanmış örneklerinden yola çıkılarak, bu uygulamalarda tarihsel eleştiri yöntemlerinin bizzat kendisinden kaynaklanan sorunlara yönelik yöntemsel eleştirilere değinilmiştir. Bu eleştiriler yine ikinci bölümdeki başlıklandırma sistemine uygun olarak yöntemlerin ön kabullerine, kullandıkları delillere, uygulayıcılarına, güvenilirliklerine ve sonuçlarına göre tasnif edilmiştir. Ayrıca bu bölümde, modern hadis tenkitçiliğindeki tarihsel eleştiri yöntemlerinin izleri sürülmüştür.

Bu çalışmada birçok kişinin katkısı mevcuttur. Öncelikle ilmî birikimi, tecrübesi ve geniş ufku ile çalışmamın ortaya çıkıp sona ermesine kadar bana rehberlik edip kıymetli katkılarını esirgemeyen çok değerli tez danışmanım Prof. Dr. Salahattin Polat'a teşekkür ederim. Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilimdalı'nda birlikte çalıştığımız hocalarım Doç. Dr. Habil Nazlıgül ve Doç. Dr. Süleyman Doğanay'a; çalışmamı okuma ve değerlendirme nezaketi gösteren Doç. Dr. Ramazan Adıbelli, Doç. Dr. Dursun Ali Aykıt, Dr. Öğr. Üyesi Kenan Tekin, Dr. Öğr. Üyesi Asım Duran ile Arş. Gör. Süheyla Hale Bayırbaş'a; Hadis Anabilimdalı'nda doktora eğitimine birlikte devam ettiğimiz arkadaşlarım Arş. Gör. M. Hulusi Yeşil, Dr. Mehmet Çetin ile Abdülcelil Alpkıray'a ve çalışmanın içerisinde kullanılan Almanca kaynakların anlaşılmasına katkı sunan kıymetli abim Dr. Öğr. Üyesi Necmeddin Güney'e teşekkürlerimi sunarım.

Tüm varlıklarıyla bana rahmet olan babam ve anneme, sadece hayat yolunda değil ilim yolunda da refikim olan eşime ve bana zamanın yalnızca ısrarla isteyenler için genişleyebilen gizli basamakları olduğunu gösteren yavrularıma varlıklarından ve desteklerinden ötürü minnettarım.

Yüksek lisans ve doktora çalışmalarım boyunca Bilim İnsanı Destekleme Programı kapsamında destek aldığım **TÜBİTAK**'a teşekkür ederim.

Fatma Betül Altıntaş
Kayseri-2019

TARİHSEL ELEŞTİRİ YÖNTEMLERİNİN TENKİDİ VE İSLÂMÎ RİVÂYETLERE UYGULANMASI SORUNU

Fatma Betül ALTINTAŞ

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,

Doktora Tezi, Şubat 2019

Danışman: Prof. Dr. Salahattin POLAT

KISA ÖZET

Kaynak tenkidi, form tenkidi, redaksiyon tenkidi ve gelenek/rivayet tenkidi türlerini içine alan tarihsel eleştiri yöntemleri, Kitâb-ı Mukaddes tenkidinde merkezî bir konuma sahiptir. Tarihsel eleştiri yöntemlerinin Kitâb-ı Mukaddes üzerinde uygulanması din, siyaset, felsefe, tarih ve edebiyat gibi birçok alanla ilgili meydana gelen değişimler ve Aydınlanma gibi süreçlerin bir sonucudur. Tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetler üzerinde uygulanması ise ilk olarak 18. ve 19. yüzyılda oryantalistler eliyle başlamış ve bu yöntemler uzun süre rivayetlerin güvenilirliği sorunu bağlamında kullanılmıştır.

Bu çalışmada tarih biliminin araştırma yöntemlerinden olan kaynak tarama/araştırma, tenkit, tasnif, tahlil, terkip ve tasvir yöntemleri kullanılmıştır. Bu kapsamda tarihsel eleştiri yöntemlerinin tarihi ve Kitâb-ı Mukaddes tenkit tarihindeki yeri incelenmiş, yöntemlerin kullanım amaçları üzerinde durulmuş ve uygulamaları örnekler üzerinden ayrıntılı olarak ortaya konulmuştur. Çalışmada tarihsel eleştiri yöntemlerine yöneltelen eleştiriler sistematik olarak incelenmiş ve değerlendirilmiştir. Bunlara ilaveten bu yöntemlerin felsefî arka planları ve yöneltelen eleştiriler de göz önünde bulundurulularak İslâmî rivayetler üzerindeki kullanımının imkânları, sorunları ve sınırlılıkları incelenmiştir. Bunun neticesinde bugünkü halleriyle ve uygulama tarzlarıyla İslâmî rivayetler üzerinde uygulanmaya uygun olmadıkları sonucuna ulaşılmıştır. Bununla birlikte, yöntemlerin insanlığın evrensel birikiminin çeşitli yansımalarını içeren bir teknikler manzumesi olarak klasik rivayet sistemine katkı sağlayıp sağlayamayacağı konusunda daha net ve nihaî değerlendirmeler yapabilmek için yöntemlere yönelik eleştirilerde ortaya konan genel ve özel sorunlarının aşılması ve İslâmî rivayetlere uygulanması konusunda yapılacak uygulama ve empirik çalışmaların sonuçlarının beklenmesi gerekecektir.

Anahtar Kelimeler: Tarihsel eleştiri yöntemleri, İslâmî rivayet, Kaynak tenkidi, Form tenkidi, Redaksiyon tenkidi, Gelenek/rivayet tenkidi

THE CRITIQUE OF HISTORICAL CRITICISM AND THE PROBLEM OF ITS APPLICATION TO ISLAMIC TRADITIONS

Fatma Betül ALTINTAŞ

Erciyes University, Institute of Social Sciences,
Ph.D. Thesis, February 2019
Supervisor: Dr. Salahattin POLAT

ABSTRACT

Historical critical methods which include source, form, redaction and tradition criticism have a central place in Biblical Criticism. The application of historical critical methods to the Bible is an outcome of the changes in many fields such as religion, politics, philosophy, history, literature and the historical processes such as the Enlightenment. Historical critical methods were first applied to Islamic traditions in the 18th and 19th centuries by orientalists. These methods were applied for a long time to assess the authenticity problem of Islamic traditions.

Research methods of history, including archival/source research, criticism, classification, analysis, synthesis and description have been used in this study. The history of historical critical methods and its place in the history of Biblical criticism are examined. The intended uses of the methods are emphasized and their application is explained in detail through various examples. Moreover, critiques of historical critical methods are systematically examined and evaluated. Furthermore, considering the philosophical background and the critiques of above mentioned methods, in addition to examining the possibility, problems and limitations of their applications to the Islamic traditions, it is concluded that historical critical methods due to their current structure and application style, are not suitable for a critical evaluation of the Islamic traditions. However, in order to be able to make a clearer and final assessment about whether the methods -as a series of techniques that constitute the various reflections of the universal accumulation of humanity- can contribute to the classical Islamic tradition system, the general and special problems and difficulties mentioned by the critiques of these methods have to be overcome and the results of the new application attempts on Islamic tradition and further empirical studies have to be consulted.

Key Words: Islamic traditions, Source criticism, Form criticism, Redaction criticism, Tradition criticism

İÇİNDEKİLER

TARİHSEL ELEŞTİRİ YÖNTEMLERİNİN TENKİDİ VE İSLÂMÎ RİVÂYETLERE UYGULANMASI SORUNU

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK	i
YÖNERGEYE UYGUNLUK	ii
ÖNSÖZ	iv
KISA ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	xv
GİRİŞ	1
I. Araştırmanın Konusu.....	1
II. Araştırmanın Amacı ve Önemi.....	6
III. Literatür Değerlendirmesi.....	9
IV. Araştırmanın Yöntemi.....	18
V. Çalışmanın Başlığındaki Temel Kavramlar.....	21
A. Tarih Tarihsellik ve Tarihselcilik.....	21
B. Eleştiri ve Tenkid.....	30
C. Yöntem Metot Usûl.....	33

BİRİNCİ BÖLÜM

TARİHÎ KURAMSAL VE PRATİK BOYUTLARIYLA TARİHSEL ELEŞTİRİ YÖNTEMLERİ

I. Batı Geleneğindeki Tenkit Yöntemleri Ve Kitâb-1 Mukaddes Tenkidi.....	39
A. Batı Geleneğindeki Tenkit Yöntemleri.....	39
1. Temel tenkit.....	40
2. İleri Tenkit.....	40
a. Tarihsel Eleştiri Yöntemleri.....	41
b. Edebî Eleştiri Yöntemleri.....	43
i. Anlatı Eleştirisi.....	44
ii. Kanon Eleştirisi.....	45
iii. Okur-tepki Eleştirisi.....	46
iv. Yapısalcı Eleştiri.....	46
v. Retorik Eleştirisi.....	47

B. Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Kitâb-ı Mukaddes Tenkit Tarihindeki Yeri.....	48
C. Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Kitâb-ı Mukaddes Dışındaki Metinlere Uygulanması	51
II. Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Ortaya Çıkış ve Gelişimini Etkileyen Unsurlar ...	54
A. XV-XVI. Yüzyıl (Rönesans).....	56
1. Rasyonalizm.....	58
2. Hümanizm.....	58
B. XV-XVII. Yüzyıl (Reformasyon)	59
C. XVII-XVIII. Yüzyıl (Aydınlanma)	60
1. ‘Tarihsel İsa’ Çalışmaları	64
2. Filoloji Çalışmaları	66
D. XIX. Yüzyıl.....	68
E. XX. Yüzyıl.....	72
III. Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Kullanım Amaçları.....	73
A. Metnin Orijinalini Tespit Etme Amacı.....	73
B. Metnin Yorumlanmasına Katkı Sağlama Amacı.....	76
IV. Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Çeşitleri	77
A. KAYNAK TENKİDİ	79
1. Edebî Metinler Üzerinde Kullanılan Bir Yöntem ve Edebî Bir Faaliyet Olarak Kaynak Tenkidi	80
2. Bir Tarih Metodolojisi Olarak Kaynak Tenkidi.....	83
3. Kutsal Kitap Tenkit Yöntemlerinden Birisi Olarak Kaynak Tenkidi	86
a. Eski Ahit’in Kaynak Tenkidi Tarihi.....	88
i. XVIII. Yüzyıl (İki Kaynak Hipotezi).....	88
ii. XIX. Yüzyıl (Metin Hipotezleri)	89
(a) Parçacık Hipotezi.....	89
(b) Eklenme Hipotezi	90
(c) Belgesel Hipotez	91
b. Yeni Ahit’in Kaynak Tenkidi Tarihi.....	93
i. Kaynakların Bağımsızlığı Hipotezi.....	95
ii. Kaynakların Birbirlerinin Dışındaki Kaynaklara Bağımlılığını Savunan Hipotezler	95
(a) Orijinal İncil Hipotezi.....	95
(b) Şifâhî İncil Geleneği Hipotezi	96
iii. Kaynakların Birbirine Bağımlılığını Savunan Hipotezler	96

(a) Augustian Hipotezi	96
(b) Griesbach Hipotezi	97
(c) İki Kaynak Hipotezi.....	97
(d) Farrer Hipotezi.....	99
4. Kaynak Tenkidinin Amaçları ve Önemi	100
5. Kaynak Tenkidinin Yöntemi ve Aşamaları.....	101
a. Metnin Ardındaki Kaynakların Belirlenmesi	101
b. Kaynaklar Arasındaki Bağlantının Tespiti.....	102
c. Kaynak ve Yazarı Hakkındaki Diğer Bilgilerin Tespiti.....	103
6. Kaynak Tenkidinin Örnekler Üzerinde Uygulanışı	103
B. FORM TENKİDİ	107
1. Halkbilim Alanında Kullanılan Bir Yöntem Olarak Form Tenkidi.....	109
2. Kutsal Kitap Tenkit Yöntemlerinden Birisi Olarak Form Tenkidi	110
a. Birinci Kuşak Form Tenkitçileri	113
i. Hermann Gunkel (ö. 1932)	113
ii. Martin Dibelius (ö. 1947)	116
iii. Rudolf Bultmann (ö. 1976).....	118
iv. Karl Ludwig Schmidt (ö. 1956)	124
b. İkinci Kuşak Form Tenkitçileri.....	125
i. Albrecht Alt (ö. 1956).....	125
ii. Sigmund Mowinckel (ö. 1965)	125
c. Üçüncü Kuşak Form Tenkitçileri.....	125
3. Form Tenkidinin Amaçları ve Önemi	127
4. Form Tenkidinin Yöntemi ve Aşamaları	128
5. Form Tenkidinin Örnekler Üzerinde Uygulanışı	129
C. REDAKSİYON TENKİDİ.....	136
1. Redaksiyon Tenkidinin Ortaya Çıkışı ve Gelişim Süreci	138
2. Redaksiyon Tenkidinin Amaçları ve Önemi.....	141
3. Redaksiyon Tenkidinin Yöntemi ve Aşamaları	141
4. Redaksiyon Tenkidinin Örnekler Üzerinde Uygulanışı.....	143
D. GELENEK/RİVAYET TENKİDİ	148
1. Gelenek/Rivayet Tenkidinin Ortaya Çıkış ve Gelişim Süreci	151
a. Alman Okulu (Albrecht Alt, Gerhard Von Rad, Martin Noth)	152
b. İskandinav Okulu	153

2. Gelenek/Rivayet Tenkidinin Amaçları ve Önemi.....	154
3. Gelenek/Rivayet Tenkidinin Yöntemi ve Aşamaları.....	155
4. Gelenek/Rivayet Tenkidinin Örnekler Üzerinde Uygulanışı.....	156
E. Değerlendirme	160

İKİNCİ BÖLÜM

TARİHSEL ELEŞTİRİ YÖNTEMLERİNİN TENKİDİ

I. Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Kitâb-ı Mukaddes Üzerinde Kullanılmasının İmkânına Dair Yahudî-Hristiyan Dünyasındaki Tartışmalar.....	166
II. Tarihsel Eleştiri Yöntemlerini Eleştirenler ve Eleştirilerin Tarihî Seyri.....	170
III. Tarihsel Eleştiri Yöntemlerine Yönelik Tenkitler.....	179
A. Yöntemlerin Ön Kabullerine Dair Tenkitler	181
1. Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Temel Ön Kabullerine Dair Tenkitler	182
a. Şüphencilik ve İhtimal İlkesi.....	182
b. Katı Nedensellik İlkesi	183
c. İlerleme/Gelişimselcilik İlkesi	188
d. Akli ve Bilimi Ön Plana Alma	190
2. Kitâb-ı Mukaddes Metnine Yazarlarına ve Kiliseye Yönelik Ön Kabuller..	191
a. Yazılı Metinlerin Şifâhî Rivayetlere Göre Daha Güvenilir Olduğu Kabulü	191
b. Metinlerin Uzun Süre Sadece Şifâhî Olarak Aktarıldığına Dair Ön Kabul.....	192
c. Kitâb-ı Mukaddes Metninin İnsan Ürünü ve Değişmiş Olduğu Ön Kabulü	193
d. Metinlerin Korunmaya Çalışılmadığına Dair Ön Kabul	194
e. Yazarların Kendi İçerisinde Uyumsuz ve Tutarsız Malzeme Aktarmayacağı Ön Kabulü.....	195
f. Kitâb-ı Mukaddes Metnin Küçük Parçalardan Oluştugu Ön Kabulü	196
3. Diğer Ön Kabuller	197
B. Yöntemlerin Kullandıkları Dellillere Dair Tenkitler.....	199
1. Filolojik Argümanlar	199
2. Anakronizm.....	201
3. Argumentum e Silentio	204
C. Yöntemi Uygulayanlara Dair Tenkitler.....	211
D. Yöntemlerin Uygulanışına Dair Tenkitler.....	212
1. Yöntemin Uygulanabildiği Metinlere Dair Tenkitler	212
2. Yöntemlerin Uygulanış Amacına Yönelik Tenkitler	212

a. Metnin Orijinalini Tespit Etme Amacıyla İlgili Tenkitler	213
b. Metnin Yorumlanması İçin Kullanılmasına Yönelik Tenkitler	214
E. Yöntemlerin Güvenilirliğine Dair Tenkitler	216
1. Yöntemlerin Subjektif Olduğu	216
2. Yöntemlerin İdeolojik Olduğu	218
3. Yöntemlerin Genel Kabul Görmediği ve Tatmin Edici Olmadığı	219
4. Yöntemlerin Tutarsızlıklar Barındırdığı	219
5. Seküler Yöntemler Olduğu:	220
6. Yöntemlerin Metnin İçindeki Her Şeyi İddiasına Uygun Şekilde Anlamaya Çalıştığı	220
7. Yöntemlerin Modern Paradigmalar Kullandığı	221
8. Yöntemlerin Sadece Belli Kesimlere Hitap Ettiği	222
9. Yöntemlerin Birbirine Dayandığı	222
10. Yöntemlerin Yapabileceği Her Şeyi Yaptığı	223
F. Yöntemlerin Yol Açtığı Sonuçlara Dair Tenkitler	225
1. Sonuçlarının Yıkıcı Olduğu	225
2. Kitâb-ı Mukaddes'in Otoritesini Sarstığı	225
3. Metinlerdeki Teolojik Anlamın Geri Planda Kalmasına Sebep Olduğu	226
4. Kitâb-ı Mukaddes'in Bütünlüğünü Ortadan Kaldırdığı	227
5. Okuyucuyu Kitâb-ı Mukaddes'ten Uzaklaştırdığı	228
6. Metinlerin Farklı Yönlerini Gözden Kaçırmaya Sebep Olduğu	228
G. Diğer Eleştiriler	229
IV. Değerlendirme	230

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TARİHSEL ELEŞTİRİ YÖNTEMLERİNİN İSLÂMÎ RİVAYETLERE UYGULANMASI SORUNU

I. Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin İslâmî Rivayetlere Uygulanmasının İmkânı ve Kabulüne Dair Tartışmalar	232
A. Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin İslâmî Rivayetler Üzerinde Uygulanmasını Mümkün Görenler	233
B. Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin İslâmî Rivayetler Üzerinde Uygulanmasını Mümkün Görmeyenler	237
C. Değerlendirme	246
II. Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Oryantalistler Tarafından İslâmî Rivayetlere Uygulanması	247
A. Oryantalistlerin İslâmî Rivayetler Üzerinde Yaptıkları Uygulamalar	251

B. Değerlendirme	280
III. Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Müslümanlar Tarafından İslâmî Rivayetlere Uygulanması	289
IV. Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin İslâmî Rivayetlere Uygulanmasına Yönelik Tenkitler	298
A. Yöntemlerin Ön Kabullerine Dair Tenkitler	300
1. Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Temel Ön Kabullerine Dair Tenkitler	300
a. Şüphecilik ve İhtimal İlkesi.....	300
b. Katı Nedensellik İlkesi.....	304
c. İlerleme ve Gelişimsellik İlkesi.....	315
d. Akli ve Bilimi Ön Plana Alma	319
2. İslâmî Rivayetlerin Metinlerine ve Râvilerine Yönelik Ön Kabuller	320
a. Yazılı Metinlerin Şifâhî Rivayetlere Göre Daha Güvenilir Olduğu Kabulü	320
b. Metinlerin Uzun Süre Sadece Şifâhî Olarak Aktarıldığına Dair Ön Kabul	323
c. Bütün Dînî Metinlerin İnsan Ürünü Olduğu Kabulü	324
d. Râvilerin Kendi İçerisinde Uyumsuz ve Tutarsız Malzeme Aktarmayacağı Ön Kabulü.....	325
3. İslâmî Rivayetlere Has Ön Kabuller	326
a. Metin Tenkidine Önem Verilmediği Kabulü	326
b. İsnadların Güvenilmez Olduğu Kabulü	328
c. İslâmî Rivayetlerin Büyük Bir Kısmının Yahudîlik veya Hristiyanlık Menşeli Olduğu Kabulü	331
B. Yöntemlerin Kullandıkları Delillere Dair Tenkitler	336
1. Filolojik Argümanlar.....	336
2. Anakronizm.....	338
3. Argumentum e Silentio	339
C. Yöntemleri Uygulayanlara Dair Tenkitler.....	347
D. Yöntemlerin Uygulanışına Dair Tenkitler.....	349
1. Yöntemlerin Uygulanış Amacına Yönelik Tenkitler	349
a. Orijinal Metni Tespit İçin Kullanılmasına Dair Tenkitler	349
b. Metnin Anlaşıp Yorumlanması Amacıyla Kullanılmasına Yönelik Tenkitler	351
2. Yetersiz ve Uygunsuz Kaynak Kullanımı.....	353
E. Yöntemlerin Güvenilirliğine Dair Tenkitler	355

1. Yöntemlerin Subjektif olduğu.....	355
2. Yöntemlerin İdeolojik olduğu.....	355
3. Yöntemlerin Genel Kabul Görmediği ve Tatmin Edici Sonuçlarının Olmadığı.....	357
4. Yöntemlerin Çeşitli Tutarsızlıklar Barındırdığı.....	358
5. Yöntemlerin Metnin İçindeki Her Şeyi İddiasına Uygun Şekilde Anlamaya Çalıştığı.....	360
6. Yöntemlerin Modern Paradigmalar Kullandığı	362
7. Yöntemlerin Genellemeci Olduğu	362
8. Yöntemlerin Yapabileceği Her Şeyi Yaptığı	363
F. Yöntemlerin Yol Açtığı Sonuçlara Dair Tenkitler.....	364
G. Değerlendirme.....	365
V. Türkiye'deki Modern Hadis Tenkitçiliğinde Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin İzdüşümleri.....	368
SONUÇ.....	387
BİBLİYOGRAFYA	397
KARMA DİZİN.....	436
ÖZ GEÇMİŞ.....	443

KISALTMALAR

<u>Kısaltma</u>	<u>Anlamı</u>
Alm.	Almanca
Ar.	Arapça
bknz.	Bakınız
ed.	Editör
çev.	Çeviren
Grk.	Grekçe
Hız.	Hazreti
İng.	İngilizce
Lat.	Latince
MÖ	Milattan Önce
ö.	Ölümü
s.	Sayfa
ss.	Sayfalar
t.y.	Tarih yok
v.	Vefatı
vb.	Ve benzeri

GİRİŞ

I. Araştırmanın Konusu

Gelenekler, geçmişten geleceğe aktarılan metinlerin korunması, anlaşılması ve yorumlanması konusunda kendilerine has yöntemler geliştirmişlerdir. Metnin sonraki nesillere bozulmadan aktarılması, ortaya çıktığı zaman ve mekânının sorgulanması, tarihsel arka planına yerleştirilmesi, dil yapısının değerlendirilmesi, yazarının ya da editörünün kullandığı kaynakların belirlenmesi, yazılı hale gelinceye kadar geçirdiği serüvenin incelenmesi ve edebî türünün belirlenmesi gibi birçok işlevi mümkün kılan yöntemler burada zikredilebilir.

İslam medeniyetinin gerek hadislerin gerekse diğer İslâmî rivayetlerin korunması ve bozulmadan sonraki nesillere aktarımı için ortaya koyduğu klasik metodoloji, döneminin standartlarına göre önemli ölçüde ileri düzeyleri yakalamıştır. Bununla birlikte klasik metodolojideki bu düzey, diğer medeniyetlerin sözün korunup aktarılması konusunda ortaya koydukları birikimin göz önünde bulundurulmasına mâni değildir.

Metinlerdeki bozulmaların önlenmesi, düzeltilmesi ve metinlerin sonraki nesillere aktarımı konusunda katkı sağlayan medeniyetlerden bir tanesi de Batı medeniyetidir.¹ Batı geleneğinde, metinlere uygulanan tenkit yöntemleri, temel tenkit yöntemleri (İng: lower criticism) ve ileri tenkit yöntemleri (İng: higher criticism) şeklinde ikiye ayrılır. Sözün aktarımdaki değişme ve bozulmaların önüne geçme çabasının bir disipline dönüşmüş hali olan metin tenkidi, metinlere uygulanan temel tenkit aşamasını oluşturur. Metnin gerçekliği, tarihî değeri ve yorumu ile ilgili faaliyetler ise ileri tenkit adı altında değerlendirilir. Temel tenkidin bittiği yerde yorum ve ileri tenkit başlar (S. Polat, 2010, s. 31).

¹ Bu çalışmada Batı medeniyetinden (Batı'dan) kastımız, Avrupa ve Kuzey Amerika ülkeleri ile bunların geçmişi kabul edilebilecek Roma ve Yunan uygarlıklarıdır.

İleri tenkit yöntemleri, metne ve metnin tarihine yaklaşımlarındaki farklılıklar sebebiyle tarihsel eleştiri yöntemleri ve edebî eleştiri yöntemleri olarak ikiye ayrılır (Haynes & McKenzie, 1993, s. 3). Bununla birlikte ileri tenkit denildiğinde genellikle tarihsel eleştiri yöntemleri kast edilir.² Tarihsel eleştiri yöntemleri, metinleri değerlendirirken metinlerin yazılış zamanı, mekânı ve kaynakları gibi belli unsurları göz önünde bulundurur.

Birçok farklı edebî ve tarihî metne uygulanmış olsa da, temel ve ileri tenkit yöntemlerinin en yoğun ve sistematik şekilde uygulandığı metinler, Kitâb-ı Mukaddes metinleridir. Bu sebeple günümüzde ileri tenkit ya da tarihsel eleştiri yöntemleri denildiğinde, büyük oranda Kutsal Kitap tenkidi anlaşılmaktadır.

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin Kutsal Kitap metinleri üzerinde uygulanmaya başlanması, din, siyaset, felsefe, tarih, edebiyat gibi birçok alanda Batı'da meydana gelen değişimlerle birlikte Aydınlanma gibi süreçlerle de bağlantılıdır. Çalışmamızda üzerinde ayrıntılı olarak durulacağı üzere, tarihsel eleştiri yöntemlerinin Kitâb-ı Mukaddes üzerinde uygulanmasında çeşitli gelişmeler rol oynamıştır. Antik metinlere uygulanan yöntemlerin kutsal kitaba da uygulanabileceği düşüncesi, Rönesans ve Reform ile literal yorumun ve “sadece Kutsal Kitap” (Lat: Sola scriptura) görüşünün ön plana çıkması, metinleri orijinal dilleriyle anlamak gerektiği düşüncesi, önerme merkezli vahiy anlayışının yerini kişi merkezli vahiy anlayışına bırakması³ ‘Tarihsel İsa’ araştırmalarının⁴ ilgi görmesi gibi gelişmeler bunlardandır. Bunlarla birlikte şüphecilikğin ön plana çıkması, tarih ve tarih yazımı ile ilgili kabul ve yöntemlerde meydana gelen değişiklikler, tarihî ve arkeolojik kanıtların değerli görülmeye başlanması, anlamla ilgili metin, yazar veya okuru merkeze alan teorilerin ön plana çıkması gibi daha birçok etkeni de burada dile getirmek gerekir. Bu açıdan, birçok etken

² İleri tenkit isimlendirmesinin artık kullanılmadığından yola çıkarak “ileri tenkit” yerine “tarihsel eleştiri” terkininin kullanılması ile ilgili olarak bkz. (Black & Dockery, 1991, s. 51).

³ Aydınlanma öncesi dönemde vahyin vasıtası söz, öğreti ve açıklamaların ifade edildiği önermeler iken, Aydınlanma sonrası vahiy vasıtasının olaylar olduğu kabul edilmiştir. Yani Aydınlanma öncesi, Tanrı'nın bir dizi hakikat, önerme ve doktrin vahyettiği savunulurken modern dönem düşünürleri Tanrı'nın bizzat kendisini vahyetmiş olduğunu savunmaya başlamıştır (Kılıç, 2002, ss. 36-38).

⁴ ‘Tarihsel İsa’ araştırmaları, İncil metinlerinin eleştirel biçimde yeniden incelenmesi neticesinde Hz. İsa'nın hayatının yeniden araştırılmasını amaçlamaktadır. ‘Tarihsel İsa’ milâdî takvimin başlarında Filistin bölgesinde yaşayan, bir Müsevî olarak hayatını sürdüren, toplumdaki inançsızlık ve ahlâkî zafiyetlere karşı mücadele eden tarihsel bir şahsiyet olan İsa figürüne verilen addır (Gündüz, 2008, s. 17). Ayrıntılı bilgi için çalışmamızın “‘Tarihsel İsa’Çalışmaları” başlıklı bölümüne bakınız. Ayrıca ‘Tarihsel İsa’ çalışmaları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Aydın, M (2001). ‘Tarihsel İsa’ Araştırmaları ve Onların Bulguları Üzerine Bazı Mülâhazalar. *İslam Araştırmaları*, (5), ss. 1-41.

neticesinde ortaya çıkıp gelişen tarihsel eleştiri yöntemlerini basit bir yöntemler manzumesi olarak görmek yerine, ona Avrupa'nın dönüşen yapılarıyla paralel ilerleyen eleştirel bir "süreç" olarak yaklaşmak gerektiğine dair öneriler anlamlı görünmektedir (Duran, 2017, s. 17).

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin Kitâb-ı Mukaddes üzerinde uygulanması, öncelikle kilise içerisindeki bazı kişilerce teolojik amaçlarla, daha sonraki dönemlerde kilise dışında, özellikle üniversitelerde teolojik olmayan amaçlarla gerçekleştirilmiştir. Yöntemlerin kullanımına karşı uzun süre karşı çıkışın ardından Roma Kilisesi'nin 1943'te *Divinio Afflante Spiritu* tamîmi⁵ ile birlikte tarihsel eleştiri yöntemleri, kilise eliyle ve teolojik amaçlarla da kullanılmaya başlanmıştır (Krentz & Tucker, 1975, s. 2; Soulen, 2001, s. 21).

Birçok yöntem ya da yaklaşımın bir araya gelmiş ve süreç içerisinde sürekli gelişmeye ve değişmeye uğramış hali olarak kabul edilebilecek tarihsel eleştiri, metnin en doğru ve orijinal şekilde inşâsı için metin tenkidinin uygulanmasının ardından başlar. Metin tenkidi hem ileri tenkidin bir önceki aşaması hem de ileri tenkit esnasında kullanılmaya devam edilen bir prosedürdür. Metin tenkidinin ardından, metnin kaynakları kaynak tenkidi (İng: Source criticism) ile keşfedilir. Daha sonra form tenkidi (İng: Form Criticism) ile metni oluşturan parçalar insan tecrübelerinin şifâhî olarak ifade edildiği farklı edebî biçimler (ağıt, ilâhî, efsane vb.) göz önünde bulundurularak tespit edilir. Redaksiyon tenkidi (İng: Redaction Criticism) ile yazarlar veya redaktörlerin metni nasıl düzeltip son haline getirdikleri ortaya konulur. Gelenek/rivayet tenkidi (İng: Tradition Criticism) ile ise rivayetlerin doğası ve bunların toplumun tarihi için nasıl kullanıldığı incelenir (Hayes & Holladay, 1982, ss. 77, 85, 94; Soulen, 2001, ss. 61, 159, 178, 198).

Tarihsel eleştiri yöntemleri, metinlerin tarihlendirilmesi ve orijinalinin tespiti veya metnin yorumlanması ve anlaşılmasına yardımcı olmak üzere iki işlev görmektedir. Tarihsel eleştiri yöntemleri genel olarak –farklı dönemlerde farklı kabuller yer alsada metnin yazarının ne anlama gelmesini niyet ettiyse o manaya geldiğini, bu sebeple de

⁵ Öncesinde Kilise, tarihsel eleştiri yöntemlerinin Kitâb-ı Mukaddes üzerinde kullanılmasına karşı çıkarken, bu tamîm ile Roma Kilisesi Hristiyanlığa hizmet amacıyla Kitâb-ı Mukaddes üzerinde yapılacak çalışmalara ve tarihsel eleştiri yöntemlerinin kullanılmasına resmen izin vermiş hatta kullanımı teşvik etmeye başlamıştır (Friedman, 2005, s. 37; Krentz & Tucker, 1975, s. 2; Law, 2012, s. 74; Soulen, 2001, s. 21).

mananın yazarın tarihsel şartları ile bağlantılı olduğunu kabul etmektedirler. Tarihsel eleştiri yöntemlerini uygulayan kişi ise, metnin ortaya çıkmasına neden olan tarihî şartları göz önünde bulundurarak yazarın niyetini bu parametreler üzerinden tespit etmeye çalışır (B. D. Smith, 1994, s. 202).

18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyıl akademik merak, filoloji çalışmaları, misyonerlik ve sömürgecilik faaliyetlerinin de etkisi ile oryantalizmin üniversitelerde oryantalizme dair bölümlerin açılmasıyla başlayan kurumsallaşmasını tamamlayarak akademik bir disiplin haline gelişine şahit olmuştur. Aynı dönemde Kitâb-ı Mukaddes çalışmalarında uygulanan yöntemler, İslam literatürü üzerinde uygulanmaya başlamıştır. Tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetlere uygulanması noktasında ilk tecrübe, Batılılara aittir.

Tarihsel eleştiri yöntemleri gibi, Batı geleneğinde ortaya çıkmış ve gelişmiş metodolojik araçların farklı dinlerin metinleri üzerinde kullanılıp kullanılmayacağı, önemli bir tartışma konusudur. Zira bu tartışmanın neticesinde varılacak sonuç, yöntemlerin İslâmî rivayetler üzerinde uygulanması ile ilgili tutumu belirleme konusunda önemli bir yere sahiptir. İslam dünyasının bu yöntemlerle tanışması, oryantalistler eliyle ve yöntemlerin Kitâb-ı Mukaddes üzerindeki uygulamalarında pozitivismen en yoğun hissedildiği dönemde olmuştur. Bu sebeple de tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetlere uygulanması tecrübesi, İslam dünyası açısından olumsuz bir tecrübe olarak görünmektedir. Buna rağmen, tarihsel eleştiri yöntemlerinin ardında, dünyadaki ilmî birikim ile birlikte Batı geleneğinin tecrübesinin olduğu göz önünde bulundurulduğunda, yöntemlerin metodolojik açıdan istifade edilebilecek evrensel yönlerinin bulunup bulunmadığı üzerinde durulmalıdır. Bu minvalde, oryantalistler eliyle İslâmî rivayetler üzerinde yapılan bu uygulamaların incelenmesi, yöneltilen eleştirilerin değerlendirilmesi ve yöntemlerin İslâmî rivayetlere uygulanmasının imkânı, sınırlılıkları ve vaad edebilecekleri üzerinde düşünülmesi gerekmektedir.

Tarihsel eleştiri yöntemleri, sıkça uygulanmış ve kabul görmüş olsalar da, çalışmanın ikinci bölümünde ayrıntılı olarak görüleceği üzere, bu yöntemlere Batı geleneği içerisinde dahi birçok eleştiri yöneltmiştir. Yöntemlerin, doğduğu gelenek içerisinde birçok yönden ve birçok kişi tarafından eleştirildiğini görmek, yöntemler üzerinde derinlemesine düşünmeye katkı sağlayacaktır. Bu eleştirilerdeki argümanların yeterliliği, yöntemlerin eleştiriler ışığında tekrar dizayn edilip edilmediği /

edilemeyeceği, bu eleştirilere rağmen bu yöntemlerin kullanımının imkânı ve sınırlılıkları tartışılması gereken konulardır. Bu eleştirilerin görülmesi, özellikle yöntemlerin İslâmî rivayetlere uygulanması noktasında yol açabileceği sıkıntıları tespit etmek açısından da önem arz etmektedir.

Bu çalışma, tarihsel eleştiri yöntemleri olarak kabul edilen tenkit yöntemlerinin (kaynak, form, redaksiyon ve gelenek/rivayet tenkidi) metodolojik açıdan değerlendirilmesini konu edinmektedir. Bu çalışmada, yöneltilen tüm eleştirilere rağmen Batı geleneğinde metinlere uygulanan tenkit yöntemleri içerisinde merkezî bir konumda olan tarihsel eleştiri yöntemlerine yönelik tenkitler ve bunların değerlendirmeleri de ele alınacaktır. Bu sayede tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetlere uygulanmasının imkânı, sınırlılıkları ve vadettikleri görülmüş olacaktır.

Tarihsel eleştiri yöntemleri olarak kabul edilen bu tenkit yöntemlerinin dördünün birden (kaynak, form, redaksiyon ve gelenek/rivayet tenkidi) bir tek doktora tezi başlığında incelenip tenkit edilmesinin tezin derinliği açısından olumsuz bir etki oluşturacağı akla gelebilir. Bu endişenin haklı bir yönü varsa da, bazı sebepler bu endişeyi gereksiz kılmaktadır. Zira bu dört yöntemi birbirinden ayırmak çok da mümkün değildir. Yukarıda da dile getirdiğimiz gibi, tarihsel eleştiriye bir süreç kabul edersek, bu yöntemlerin de bu süreçte ortaya çıktığı göz önüne alındığında, bu yöntemleri birbirinden ayrı düşünmenin mümkün olmadığı anlaşılacaktır. Hatta bu yöntemler, birbirleri ile olan yakınlıkları ve benzerlikleri sebebiyle kimi araştırmacılar tarafından müstakil birer yöntem olmaktan öte, metne farklı açılardan bakmayı sağlayan birbiri ile bağlı perspektifler olarak da görülmüşlerdir. Bu yöntemler zaten benzer felsefî arka planların, benzer tartışmaların ve benzer gelişmelerin ürünleridir. Bunlar metinleri tarihsel birer veri olarak kabul etmeleri, tarihe metodolojik şüphe ile yaklaşmaları, analogi ilkesini temel kabul etmeleri, anakronizme duyarlı olmaları gibi birçok ortak prensipleri ve ön kabulleri açısından ortaktır. Ayrıca bu yöntemler, çoğunlukla birbirinin içinden, her biri bir diğerine ileri basamak teşkil edecek ve öncekinde eksik olan yönlerin bir kısmını tamamlayacak ya da öncekinde vurgulanmayan farklı bir boyutu vurgulayacak şekilde ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Bu sebeple, bu yöntemlerin dördünün birden incelenmesinin avantajları dezavantajlarına göre daha fazla görünmektedir.

Bu çalışmada şu sorulara cevap aranacaktır:

1. Tarihsel eleştiri yöntemlerini oluşturan dört yöntemin her birisi (kaynak, form, redaksiyon ve gelenek/rivayet tenkidi) ne zaman, nerede, hangi şartların etkisiyle ortaya çıkmıştır? Bu yöntemlerin temel prensipleri, ön kabulleri, amaçları, önemleri ve uygulamadaki aşamaları nelerdir? Birbirleri ve diğer tenkit yöntemleri ile ilişkileri de göz önüne alındığında bu yöntemlerin genel olarak Kutsal Kitap tenkit yöntemleri arasındaki yeri nedir?

2. Tarihsel eleştiri yöntemlerinin kutsal kitaplar üzerinde uygulanması konusunda diğer din mensupları arasında görüş farklılığı var mıdır? Tarihsel eleştiri yöntemlerinin ön kabullerine, metodolojisine, güvenilirliğine, işlevselliğine ve yol açtığı sonuçlara dair Hristiyan ve Yahudî dünyasından yöneltilen eleştiriler nelerdir?

3. Tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetler üzerinde kullanıldığı uygulamalar var mıdır? Bu uygulamalar kimler tarafından yapılmıştır? Bu tür uygulamalara ön kabuller, metodoloji, uygulama amacı, güvenilirlik ve uygulamaların yol açtığı sorunlar açısından yöneltilen/yöneltilebilecek eleştiriler nelerdir?

4. Batı'da üretilen metodolojik araçlarda, bu çalışma özelinde tarihsel eleştiri yöntemlerinde, yöntemlerin her türlü metne uygulanabilmesini mümkün kılan evrensel bir yön var mıdır? Tarihsel eleştiri yöntemlerinin, felsefî temelleri, temel özellikleri, ön kabulleri, metinlere yaklaşımları göz önünde bulundurulduğunda, farklı dînî metinlere uygulanmasının imkânı nedir? Tarihsel eleştiri yöntemlerinin kendilerine yöneltilen eleştirilere rağmen ve tüm eksiklikleri göz önünde bulundurularak İslâmî rivayetlere uygulanmasının imkânı ve sınırlılıkları nelerdir?

II. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Tarihsel eleştiri yöntemleri, Batı'da hem tarihî ve edebî metinlere hem de Kutsal Kitap metinlerine yoğun biçimde uygulanmıştır. Tarihsel eleştiri yöntemleri, Kutsal Kitap tenkit yöntemleri arasında merkezî bir konuma ve köklü bir geçmişe sahiptir. Bununla birlikte yöntemler, içinde doğduğu Batı dünyasından gelen birçok eleştiriye muhatap olmuştur. Yöntemlerin kutsal metinlere uygulanması konusunda, Batı dünyasında fikir birliği yoktur. Bazı Hristiyan gruplar, İnciller'deki tüm olayların her detayıyla tarihî açıdan doğru olduğunu iddia eder. Bunlar, yöntemleri birçok açıdan tenkit ederek kutsal metinlere bu yöntemlerin uygulanmasının imkânsızlığı üzerinde durur. Septikler olarak adlandırılacak diğer bir grup ise İnciller'deki tarihî bilgilerin güvenli olmadığı ve

İncil dışındaki kaynaklarla desteklenmediği sürece İncil'den bir tarih inşâsının mümkün olmadığı üzerinde dururlar. Bu iki yaklaşım dışında yöntemlerin dînî metinlere belli kural ve şartlar çerçevesinde kısıtlı olarak uygulanabileceğini savunan bir yaklaşım daha mevcuttur (Ziesler, 1994, ss. 270-271; Long, 1994, s. 93; Marshall, 1977, s. 128). Söz konusu yöntemlerin Kitâb-ı Mukaddes üzerinde kullanımı konusunda mezhepler bazında da görüş farklılıkları vardır. Bu yöntemler genel olarak Protestan karakterlidir. Fakat Katolikler de yöntemlerin “doğru” kullanılmasını temin amacıyla, konuyla ilgili birçok çalışma yapmış ve öneride bulunmuşlardır.⁶

Bu çalışma, tarihsel eleştiri yöntemlerinin Batı dünyasında da kayıtsız şartsız kabul edilmediğini ve birçok eleştiri aldığını ortaya koyması bakımından önemli bir işleve sahiptir. Tüm eleştirilere rağmen, bu yöntemler geçmişten bu yana uygulanagelmıştır ve bir geleneğin uzantısıdır. Bu yöntemler, kimi zaman şartların getirdiği değişimler nedeniyle, kimi zaman da eleştirilerin ışığında kendisini revize etmeye devam etmiş, fakat öz olarak da kendini korumuştur. Kitâb-ı Mukaddes'e yönelik modern eleştiri yöntemlerinin hem metnin orijinal halinin tespiti hem de yorumlanması noktasındaki işlevlerinin inceleneceği bu araştırma, tarihsel eleştiri yöntemlerinin temel felsefelerinin anlaşılması noktasında önemli bir boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

İslam dünyasında “yeni” yöntemlerle ilgili tartışmalar genellikle bilimsel yaklaşım yerine rasyonel argümanları gölgeleyen ideolojik karşıtlıklar üzerinden yürütülmektedir. Soğukkanlı, makul ve gerçekçi değerlendirmelerin önü tıkandığı için de meseleler polemik konusu olmaya ve çözümsüzlüğe mahkum edilmektedir. Bu sebeple, bu konuya bilimsel bir çerçevede bakmakta, görüşleri ve bunlara yöneltilen itirazları anlamaya çalışmakta yarar vardır. İşte bu ihtiyaçtan hareketle bu çalışma, söz konusu yöntemlerin zayıf noktalarının, sınırlılıklarının, çelişkilerinin ve vadettiklerinin ortaya konulmasını hedeflemektedir.

Tarihsel eleştiri yöntemleri, oryantalistler tarafından İslâmî rivayetlere ve hatta Kur'ân-ı Kerîm'e uygulanmıştır. Oryantalistlerin İslâmî rivayetlere yaklaşımlarının Kutsal Kitap metinlerine tarihsel eleştiri yöntemleriyle yaklaşımlarının bir yansıması, bir özeti olduğu söylenebilir. Bu çalışmalara karşı İslam dünyasının tepkisi uzun süre suskunluktan sonra yöntemlerin bizzat kendisine yönelik değil, uygulanmasına ve bu

⁶ Konuyla ilgili ayrıntılar bu çalışmamızdaki “Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Kitâb-ı Mukaddes Üzerinde Kullanılmasının İmkânına Dair Yahudî-Hristiyan Dünyasındaki Tartışmalar” başlığı altında mevcuttur.

esnadaki hatalara yönelik reaksiyoner ve bu nedenle de kısıtlı tepkiler olmuştur. Oysa yöntemlerin değerlendirilmesinde refleksif bir tarz yerine soğukkanlı bir üslûp içinde yöntemlerin ve yöneltilebilecek metodolojik düzeydeki eleştirilerin incelenip değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu çalışma, tarihsel eleştiri yöntemlerinin hadis alanının da dâhil olduğu tüm İslâmî alanlara tatbik edilmesi/edilmek istenmesi nedeniyle, şimdiye kadar İslam dünyasında yapılmamış olan bir şeyi, tarihsel eleştiri yöntemlerinin metodolojik açıdan değerlendirilmesini hedeflemektedir.

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetler üzerinde uygulanmasına dair İslam dünyasında iki farklı yaklaşım mevcuttur.

a. Birinci yaklaşım, yöntemlerin Batı kaynaklı olduğunu, kutsallık özelliği olmayan metinlere uygulanan tenkit yöntemlerinin kutsal metinlere uygulanması neticesinde bir otorite sarsılması yaşanabileceğini iddia eder. Bu yaklaşıma göre, klasik hadis tenkit yöntemleri rivayetlerin hem sübût hem de delâletlerinin tespiti açısından yeterlidir. Modern tenkit yöntemlerinin ön kabulleri ve zayıf yönleri, bu görüşü savunanlarca, yöntemlerin İslâmî rivayetler üzerinde kullanılmaması için gerekçe olarak gösterilmektedir.

b. Tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetlere uygulanmasında mahzur görmeyenler ve hatta bunun yapılması gerektiğini iddia edenlere göre ise hiçbir metin Kutsal Kitaplar kadar uzun süredir ve yoğun olarak tenkit edilmiş değildir. Bu birikimi görmezden gelip Batı kültüründe ortaya çıkmış ürünler olarak görmek doğru değildir. Bu eğilimdekilere göre, bu yöntemlerin Müslümanlar tarafından, ön kabulleri ve düşünceleri güncellenerek, geleneğin gelecekte kopuk olmamasının sağlanması için uygulanması önem arz etmektedir.

Bu çalışmanın, İslam dünyasında bu yöntemin uygulanabileceğini düşünenlerin ve uygulamaya karşı çıkanların argümanlarının ele alınıp ve değerlendirilmesine katkı sağlaması beklenmektedir.

Bu çalışma ile özünde tarihselliği kabul eden bu yöntemleri incelemek suretiyle son yıllarda İslam dünyasında anlama ve yorumlamanın bir aracı olarak kullanılmaya başlanan tarihselciliğin modern hadis çalışmaları üzerindeki etkisi üzerinde de durulacaktır. Zira dînî metinler açısından tarihselcilik tartışmaları, oryantalist literatürden değil Kutsal Kitap tenkidi çalışmalarından neşet etmiştir.

Bu çalışmanın, hem hadis, tefsir ve İslam tarihi gibi temel İslam bilimlerindeki alanlarda hem de dinler tarihi, din felsefesi gibi alanlarda yapılacak yeni çalışmalar için bir giriş çalışması olarak kullanılabilmesi mümkündür.

Bu çalışma, yöntem bilgisine sahip olmadan, karşımızdaki durum ile entelektüel karşılaşmanın ve hesaplaşmanın tam olarak gerçekleştiremeyeceği düşüncesinden yola çıkmıştır. Çalışmamızda Batı'yı ve Batı'nın yöntemlerini referans kabul etme ve üstün görme şeklinde bir yaklaşım söz konusu değildir. Bu çalışma, ne kendi yöntemlerimize, geleneğimize ve medeniyetimize Batı'ya etkisi oranında değer verme,⁷ ne de bunları Batı ile karşılaştırarak konumlandırma⁸ amacı taşımaktadır.

III. Literatür Değerlendirmesi

Bu çalışma, dinler tarihi, din felsefesi, dil bilimi, hadis, tefsir, İslam tarihi gibi birçok alanla ilgilidir. Bu interdisipliner boyutu nedeniyle, bu çalışmada birçok alanın literatüründen istifade edilmiştir. Ayrıca tarihsel eleştiri yöntemlerine dair ayrıntılı bilginin, uygulanışına dair örneklerin ve yöneltilen eleştirilerin yer aldığı birçok İngilizce ve Almanca kaynaktan faydalanılmıştır.

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin anlaşılması ve uygulamalarının görülebilmesine yardımcı olan ve daha çok el kitabı tarzında yazılmış bazı çalışmalar hakkında şu değerlendirmeler yapılabilir:

Marshall, I. H (1977), *New Testament interpretation: essays on principles and methods*⁹ adlı çalışmasında, yorumlamada kullanılan eleştiri yöntemleri başlığı altında form, redaksiyon, kaynak, gelenek/rivayet tenkidıyla birlikte tarihsel eleştiri başlığına da yer vermiştir. 1977 yılında yazılmış olması sebebiyle, sonraki zamanlarda üzerinde daha fazla uzlaşılan tarihsel eleştirinin bu yöntemlerin geneline verilen bir isim olduğu fikri, bu eserde görülmemektedir. Eserde, yöntemlerin her birinin anlatımı farklı yazarlar tarafından ve ayrı ayrı makaleler tarzında gerçekleştirilmiş ve uygulamaya dair örneklerle de yer verilmiştir.

⁷ Bu minvalde, Hristiyan teolojisindeki tarihsel eleştirel yaklaşımların gelişmesinde Müslüman tarihçilerin Hristiyanlığa yönelik eleştirilerinin katkıda bulunduğuna dair bir iddia için bkz. (Paçacı, 1996, ss. 120-121).

⁸ Bu tavırla ilgili olarak bkz. (İ. Fazlıoğlu, 2014, s. 16)

⁹ Marshall, I. H (1977). *New Testament interpretation: essays on principles and methods*. Grand Rapids: Eerdmans.

Haynes, S. R ve McKenzie S. L (1993) tarafından kaleme alınan *To each its own meaning: an introduction to biblical criticisms and their application*¹⁰ adlı çalışma, tarihsel eleştiri yöntemleri söz konusu olduğunda en çok atıf yapılan eserlerden birisidir. Haynes, Kutsal Kitap tenkit yöntemlerinin birçoğunu uygulamaya dair örnekler de vererek özet bir şekilde ele almıştır. Çalışmada, form, redaksiyon, kaynak ve gelenek/rivayet tenkidi “Kutsal Kitap tenkidinin geleneksel yöntemleri” (İng: Traditional Methods of Biblical Criticism) başlığı altında incelenmiştir. Haynes, “İncil’i tarihsel olarak okuma”yı (İng: Reading The Bible Historically) da geleneksel yöntemler arasında beşinci bir yöntem olarak ele almıştır.

Soulen, R. N (2001)’in *Handbook of biblical criticism*¹¹ adlı çalışması, Kutsal Kitap eleştirisine dair terimlerin ansiklopedik tarzda açıkladığı bir başka mühim kaynaktır. Tenkit türlerine dair verilen sistematik bilgilerin ardından konuyla ilgili ileri okumalar yapılabilecek eserlere atıfta bulunulması, çalışmayı kullanışlı hale getirmektedir.

Law, D. R (2012)’in *The Historical-critical Method: A Guide for the Perplexed*¹² adlı çalışması hem yakın dönemde yazılması hem de konuyla ilgili en kapsamlı çalışma olması nedeniyle benzerleri arasında önemli bir yerdedir. Law, çalışmasında tarihsel eleştiri yöntemlerini teker teker ele alarak her birinin tarihi, ana prensipleri, temel kavramları, metodu ve uygulaması üzerinde ayrıntıyla durmuştur. Bu çalışma, ileri tenkide hazırlık aşaması teşkil etmesi sebebiyle metin tenkidine de yer ayırmaktadır.

Ülkemizde, tarihsel eleştiri yöntemleriyle alakalı ilk çalışma,¹³ dinler tarihi alanında yapılmıştır. Muhammed Ali Bağır tarafından 2009 yılında Sakarya üniversitesinde hazırlanan *Kutsal Kitap Eleştirisi (Doğuşu, Gelişimi ve Metotlar)*¹⁴ adlı yüksek lisans tezinin üçüncü bölümü, Kitâb-ı Mukaddes’in ileri tenkidine yoğunlaşmıştır. Çalışma, yöntemlerin tanımlarına, işlevlerine, tarihçelerine ve öne çıkan uygulayıcılarına sınırlı

¹⁰ Haynes, S. R., & McKenzie, S. L (1993). *To each its own meaning: An introduction to biblical criticisms and their application*. Louisville: Westminster John Knox Press.

¹¹ Soulen, R. N (2001). *Handbook of biblical criticism*. Louisville: Westminster John Knox Press.

¹² Law, D. R (2012). *The Historical-critical Method: A Guide for the Perplexed*. London: Bloomsbury Publishing.

¹³ Burada tarihsel eleştiri yöntemlerine has olmamakla birlikte Kitâb-ı Mukaddes tenkidi ve tarihine dair şu çalışmaları dile getirmek mümkündür: Kuzgun, S. (1996). *Dört İncil farklılıkları çelişkileri: Yazılması, derlenmesi, muhtevası*. Ankara; Adam, B. (1997). *Yahudi kaynaklarına göre Tevrat:(Mahiyeti, tahrifi ve Yahudi hayatındaki yeri)*. İstanbul: Seba Yayınları; Harman, Ö. F. (2012) *Tevrat’ın Yahudilikteki Yeri ve Tevrat’a Yönelik Tenkit Faaliyeti, Bütün Yönleriyle Yahudilik Sempozyumu*, Ankara, ss.27-38.

¹⁴ Bağır, M. A (2009). *Kutsal Kitap eleştirisi (doğuşu, gelişimi ve metotları)* (Yüksek Lisans Tezi). Sakarya Üniversitesi, Sakarya.

da olsa yer vermektedir. Bununla birlikte çalışma, yöntemlerin eleştirisine ve İslâmî rivayetlere uygulanmasına dair herhangi bir bilgi ihtiva etmemektedir.

Tarihsel eleştiri yöntemleri hakkında bir diğer çalışma olan *Tarihsel-Eleştirel Yöntem Bağlamında Kitâb-ı Mukaddes'in Anlaşılması Sorunu*¹⁵ adlı doktora tezi, Asım Duran tarafından Ondokuz Mayıs Üniversitesi dinler tarihi bilim dalında 2017 yılında tamamlanmıştır. Çalışmamızda zaman zaman fikirlerine atıfta bulunduğumuz ve çalışmasından istifade ettiğimiz Duran, tarihsel eleştiri yöntemlerinin ortaya çıkmasına sebep olan arka planı incelemektedir. Duran, yöntemlerin yöneltilen eleştiriler ve günün fikir ve akımları neticesinde zamanla çeşitli farklılaşmalar geçirdiği üzerinde durmaktadır. Duran, tarihsel eleştiri yöntemlerini basit bir yöntemler manzumesi olarak kabul etmek yerine, özünü muhafaza eden fakat çeşitli değişikliklere de uğrayıp dönüşüm geçiren ve günümüzde de devam eden bir süreç olarak tanımlamak gerektiğini vurgulamaktadır. Tarihsel eleştiri yöntemlerinin tenkidi ve İslâmî rivayetlere uygulanması sorunu, Duran'ın çalışmanın kapsamında yer almamaktadır.

Daha önce de ifade edildiği gibi, ileri tenkit ve tarihsel eleştiri yöntemleri, temel tenkit de denilen metin tenkidinin ardından uygulanmaya başlanabilir. Metin tenkidi ileri tenkidin birçok noktasında da kullanılmaya devam eder. Bu açıdan, metin tenkidinin hem teorik hem de pratik boyutlarıyla ele alındığı, konuyla ilgili Batı'daki birikimin İslam dünyasındaki tartışmalarla harmanlanarak sunulduğu Prof. Dr. Salahattin Polat tarafından kaleme alınan *Metin tenkidi*¹⁶ adlı çalışma, çalışmamızın hazırlık aşamasına önemli bir katkı sağlamıştır. Yazar, Batı dünyasındaki metin tenkidi faaliyetlerinin sadece Kitâb-ı Mukaddes'in tenkidinden ibaret olmadığını teslim etmekle birlikte, bu faaliyetlerin önemli bir boyutunu Kitâb-ı Mukaddes tenkidinin oluşturduğu üzerinde durmaktadır. Ayrıca yazar, metin tenkidi kavramının diğer tenkit türleriyle ilişkisine değinirken, tarihsel eleştiri yöntemlerinden her birine de kısaca değinmiştir (S. Polat, 2010, ss. 36-42).

Türkçe'de Oryantalistlerin rivayetlere yaklaşımlarının ardında metodik bir tavır olup olmadığı üzerinde duran ilk müstakil çalışma, Ali Dere'nin *Oryantalistlerin Hadis'e Yaklaşımları (Eleştirel Bir İnceleme)* adlı çalışmasıdır.¹⁷ Dere, "Oryantalist literatürde

¹⁵ Duran, A (2017) *Tarihsel-Eleştirel Yöntem Bağlamında Kitâb-ı Mukaddes'in Anlaşılması Sorunu* (Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi: Samsun.

¹⁶ Polat, S (2010). *Metin tenkidi*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

¹⁷ Dere, A (2006) *Oryantalistlerin Hadis'e yaklaşımları-Eleştirel bir inceleme*. Ankara: İlahiyât.

karşımıza çıkan meseleler bir kez metod bazında kavranıp eleştirildiği takdirde her seferinde yeni örnekler üzerinde tek tek durmaya gerek kalmayabilecektir” diyerek çalışmasının hedefini metodik yaklaşımları tespit ederken bunları müşahhaslaştıracak yeterince örneğe yer vermek şeklinde belirlemiştir. Ali Dere'nin çalışmasındaki “Kutsal Metnin Yorumunda Kullanılan Metotların Genel Özellikleri” (Dere, 2006, ss. 15-29) ve “Tarihî Tenkid ve Filolojik Metod” (Dere, 2006, ss. 29-89) gibi başlıklar ile çalışmamızın bazı bölümleri birbiri ile örtüşmektedir. Bununla birlikte Dere, kendisinin de belirttiği gibi örneklemini Goldziher, Sprenger, Schacht, Motzki ve Juynboll gibi isimlerle sınırlamıştır. Ayrıca çalışmada tarihsel eleştiri yöntemlerinden “form tenkidi” hem teorik açıdan ayrıntılı olarak ele alınmış hem de teoriyi müşahhaslaştıracak örnekler ile desteklenmiştir. Fakat çalışmada tarihsel eleştiri yöntemleri kapsamında değerlendirilen diğer yöntemlere ise yeterince yer verilmiş görünmemektedir. Ayrıca çalışma içerisinde, Kitâb-ı Mukaddes tenkit yöntemlerinin tarihî seyri ve gelişimi ile ilgili bazı noktaların gözden kaçırıldığı görülmektedir.¹⁸

Dere'nin bu muhtasar ve kısmî çalışması dışında, genelde Arap dünyası ve çalışmalarını İngilizce kaleme alan Müslümanlar dâhil İslam dünyasında bu yöntemlerin İslâmî rivayetler üzerindeki kullanımının ön planda tutularak bütüncül olarak ele alındığı ve yöntemlere yöneltilen eleştirilerin değerlendirildiği müstakil bir çalışma mevcut değildir.

Bununla birlikte, tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetlerle ilgili farklı boyutlarına değinen çeşitli çalışmalar mevcuttur. Koren ve Nevo'nun İslam çalışmalarına metodolojik yaklaşımlara dair makalesi,¹⁹ mevcut İslâmî araştırmalarının durumu ile 19. yüzyıl İngiltere'sindeki Eski Ahit çalışmalarını karşılaştırmanın anlamlı olacağına vurgu yapması açısından önem arz eder (Koren&Nevo, 2012, 116). İngiltere'de, bu yöntemlerin kullanılmasının bir süre olumsuz kabul edildiğini ve sonrasında paradigma değişikliği yaşandığı vurgulanırken, baştan itibaren kaynak

¹⁸ Mesela Dere, edebî tenkit yönteminden bahsederken bunu Eski Ahit'e tatbik eden en seçkin temsilci olarak Wellhausen'in ismini vermektedir. Oysa Wellhausen'in yaptığı edebî tenkit değil tarihsel eleştiridir. Buradaki karışıklık özellikle yöntemlerin ilk ortaya çıktığı ve kesin ayrımların yapılmadığı dönemlerde edebî tenkit terkinin tarihsel eleştiri yöntemleri ve özellikle kaynak tenkidi manasında kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Edebî tenkit metodu ile tarihsel eleştiri yöntemleri arasındaki fark ve ilişki hakkında ayrıntılı bilgi için çalışmanın birinci bölümünün sonundaki değerlendirme kısmına bakınız.

¹⁹ Koren, J., & Nevo, Y. (1991). Methodological approaches to Islamic studies. *Der Islam*, 68(1), ss. 87-107. Türkçe Tercümesi: Koren, J., Nevo, Y (2012). İslam çalışmalarına metodolojik yaklaşımlar. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(8), ss. 107-137.

eleştirisi yaklaşımına olumlu bakan Almanya'nın tavrının Goldziher'in çalışmaları üzerinde görülebileceği ifade edilmektedir. Bu çalışmada, oryantalistlerin İslam çalışmalarında kullandıkları yöntemlerin ardında Kutsal Kitap çalışmalarının yer aldığına parmak basıldığı görülür (Koren & Nevo, 2012).

Oryantalistlerin İslâmî rivayetler üzerinde uyguladıkları metotların, esasında kendi kutsal metinleri üzerinde uyguladıkları tarihsel eleştiri yöntemleri olduğu zaman zaman çeşitli çalışmalarda dile getirilmiştir (Doğanay, 2013, s. 21, 38, 59; Görmez, 2000, s. 17). Ayrıca oryantalistlerin, İslâmî kaynaklara, Kitâb-ı Mukaddes yorum geleneği (İng: Biblical Hermeneutics) ve tarih felsefesi alanındaki tarihselcilik yaklaşımını uygulamış oldukları ifade edilmiştir (Şenay, 2002, s. 117). Bununla birlikte oryantalistlerin ve yöntemlerinin değerlendirildiği çalışmaların genelinde oryantalistler tarafından kullanılan yöntemlerin kökenlerinin incelenmediği ve Kutsal Kitap incelemeleriyle ayrıntılı bağının kurulmadığı görülür. Batı geleneğinden gelen kişiler için bu durum, bu bağın zaten farkında olunması sebebiyle yeniden dile getirilmesine ihtiyaç duyulmadığı gerekçesiyle açıklanabilirken, İslam geleneği içindeki yazarların bu konuya değinmemesi önemli bir eksikliklerdir.

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin çeşitlerine ise çok az sayıda çalışmada yer verilmiştir.²⁰ Polat, tarihsel eleştiri yöntemlerinin çeşitlerine, çalışmasının konusu olan metin tenkidi ile yakından ilgili diğer tenkit türlerini zikrederken değinmektedir (S. Polat, 2010, ss. 36-40). Yöntemlere yer veren Yücel ise form tenkidi, kaynak tenkidi, gelenek/rivayet tenkidi, redaksiyon tenkidi gibi yöntemleri, tarihî tenkit yönteminin safhaları olarak dile getirmektedir (Yücel, 2013, s. 41). Daha sonra kaleme aldığı eserinde ise Yücel bu yöntemleri tarihî tenkit yönteminin uygulandığı sahalar olarak zikretmektedir (Yücel, 2017, s. 177). Sarıçam ve arkadaşları ise tarihsel eleştiri yöntemlerinin çeşitlerine, "tarihî tenkit yönteminin her bir safhasında kullanılan tahlil yöntemleri" olarak değerlendirir (Sarıçam, Özdemir, & Erşahin, 2009, s. 113). Bunlar dışındaki araştırmalarda zaman zaman form tenkidi yahut kaynak tenkidine, bu yöntemleri İslâmî rivayetlere uygulamış kişilerden bahsedilirken yahut da tarihlendirme konusu işlenirken değinildiği görülmektedir.²¹

²⁰ Örnek olarak bkz: (S. Polat, 2010, ss. 36-40; Sarıçam, Özdemir, & Erşahin, 2009, s. 113; Yücel, 2013, s. 41).

²¹ Bknz: (Doğanay, 2013, s. 60, 92; Kızılkaya, 2008, s. 291)

Oryantalistlerin yöntem ve yaklaşımları hakkında yazılan eserlerde, hem oryantalistlerin hem de yöntemlerinin çeşitli tasniflere tâbi tutulduğunu görmek mümkündür.²² Oryantalistlerin İslâmî rivayetler üzerindeki uygulamalarını ele alan birçok eserde, (hadislerin menşesine yönelik çalışmalarda kullanılacak metotların tarihsel eleştiri yöntemleri çerçevesinde geliştirilmiş olduğu dile getirilmiş olsa dahi) uygulamalar metin esaslı, isnad esaslı, (rivayetin ilk geçtiği) kaynak esaslı ve metin-isnad esaslı olarak tasnif edilmiştir.²³

Oryantalistlerin, İslam Hukukuna,²⁴ Kur'ân ilimlerine,²⁵ Hz. Peygamber'e,²⁶ İslam tarihine²⁷ ve hadise²⁸ yaklaşımlarının incelendiği çalışmalarda, yöntemlerden ziyade

²² Burada, oryantalistlerin rivayetlere yaklaşımlarının tamamen aynı olmadığını ifade etmek gerekir. Fakat kişilere ya da uygulamalara yönelik bu tasniflerin yöntemlerin arka planını görmeye mani olması ihtimal dâhilinde bir durumdur. Mesela, bu konuda ilk tasnifi yapanlardan Koren ve Nevo, oryantalistleri revizyonist ve gelenekselci olmak üzere ikiye ayırmıştır (Koren & Nevo, 2012). Herbert Berg, şüpheçiler ve isnadlara tamamen güvenenler şeklinde ikili bir tasnifi kabul etmektedir (Berg, 2009, s. 1). Jonathan A. C. Brown ise oryantalist yaklaşım, oryantalist yaklaşıma itirazlar, revizyonist yaklaşım, yeniden değerlendirip öz eleştiri yapan yaklaşım şeklinde dördü bir tasnif önermektedir (J. A. Brown, 2009, ss. 205-217). Kızıl bu tasnifleri zikrederek, aynı metodu takip eden oryantalistlerin literatürle ilgili ulaştıkları sonuçların farklılık arzettiğinden yola çıkarak metotların tasnif için yeterince tahdit edici olmadığı sonucuna ulaşmaktadır (Kızıl, 2013b, ss. 23, 32, 58).

Bu tasniflerin esasında aynı geleneğin devamı olan kişiler arasında herhangi bir bağ olmadığı, birbirlerinden tamamen farklı oldukları düşüncesine kapı aralandığı söylenebilir. Oysa bazı konularda fikir ayrılıkları olsa dahi, oryantalistlerin ilk kuşağından son kuşağına kadar devam edegelen bir geleneğin, hoca-talebe ilişkisi içerisinde bir silsileden bahsedilebilir (Kızıl, 2009).

²³ Bu tasnif, esasında yine bir oryantalistte aittir. Motzki, ilk versiyonu konferans bildirisi olan ve sonrasında *Dating Muslim traditions: A survey* isimli yayımlanan çalışmasında, böyle bir tasnifi tercih etmektedir. Motzki bu dört başlığa ek olarak "diğer kriterleri esas alan" beşinci kategoriden daha bahsetmiş fakat bunun içeriğini başka bir makalede ele alacağını söyleyerek geniş bir açıklamada bulunmamıştır (Motzki, 2005a). Bu tasnif, sonraki süreçte yapılan çalışmalarda kullanılmaya başlanmıştır. Mesela: (Yücel, 2013, s. 42); (Doğanay, 2013); (Kızılkaya, 2008, s. 283)

²⁴ Bedir, M (2004). Oryantalizm ve İslâm Hukuku. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, ss. 11-42; Saldıran, F (2007). *Oryantalist Joseph Schacht ve an Introduction to Islamic Law adlı eseri bağlamında İslâm Hukukuna dair görüşleri* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya; Kahraman, H (2006). Oryantalistlerin Fıkıhî Hadislerin Menşei İle İlgili Görüşleri Ve Tenkidi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(2), ss. 45-76; Kızılkaya, N (2012) Oryantalist Literatürde Ebû Hanîfe (v. 150/767) Algısı, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 19, ss. 373-397

²⁵ Cerrahoğlu, İ (1989). Oryantalizm ve Batıda Kur'ân ve Kur'ân İlimleri Üzerine Araştırmalar. *Ankara University, Journal of Faculty of Theology*, ss. 105-16; Gökçir, B. (2002). *Western Attitudes to the Origins of the Qur'an* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Manchester Üniversitesi, İngiltere.

²⁶ Hakyemez, A. G. C (2006). Oryantalistlere göre Hz. Muhammed. *İslâmî İlimler Dergisi*, 1(1), ss. 161-176; Hıdır, Ö (1998). XX. Yüzyıl oryantalist çalışmalarda Hz. Peygamber İmajı. *İlam Araştırma dergisi*, 3(2), ss. 141-166; Kara, S (2005). Hz. Peygamber'e karşı oryantalist bakış ve bu bakışın kırılmasında metodolojik yaklaşımın önemi. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (23), ss. 145-69; Şaban, Ö (2007). Oryantalist Düşüncede Hz. Peygamber'i Tanımlama Paradoksu veya Oryantalist Tarafsızlar. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 7(3), ss. 171-184

²⁷ Umeri, E. Z (2003). Oryantalizmin sünnet ve siyer ilmine yaklaşım tarzı. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (16), ss. 231-251; Çolak, Y (2007). *Batı'da İslam Tarihinin Erken Dönemine İlişkin Farklı Metodolojik Yaklaşımlar: John Wansbrough, Michael Cook-Patricia Crone ve Lawrence I. Conrad Örneği* (Doktora Tezi). Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun; Yıldız, Ş (2002). *Oryantalizm ve İslam tarihine oryantalist yaklaşımlar*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Uludağ Üniversitesi

kişiler, eserleri ve uygulamaları üzerinde durulduğu görülür. Bu çalışmalarda zaman zaman, bir²⁹ veya birkaç oryantalistin³⁰ yaklaşım ve uygulamalarının bir arada incelendiği; bazen de aynı ırktan oryantalistlerin yaklaşımlarının bir arada değerlendirildiği³¹ görülmektedir.

Hem oryantalizm ve oryantalistlerin genelini incelendiği çalışmalar hem de çeşitli oryantalistlerin yaklaşım ve yöntemlerinin incelendiği çalışmalar, (istisnalar olmakla birlikte) genellikle birbirinin tekrarı niteliğindedir.³² Buralarda çoğunlukla her bir

Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa; Metin, İ. (2015). *Fransız oryantalistlerin siyer literatünde Hz. Muhammed imajı* (Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara; Soltayev, Z. (2009). *Rus Oryantalistlerin Siyer Çalışmaları* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara; Artıkbaev, K. (2010) *Rus oryantalistlerin hadis ve siyer çalışmaları* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara; Ali, M (1997). *Sirat Al Nabi and the Orientalist, with Special Reference to the Writings of William Muir, DS Margoliouth and W. Montgomery Watt, Medinah, King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'an*; en-Na'im, Abdullah (1997) *el-İstişrâk fî Sîreti'n-Nebeviyye*. el Ma'hedi'l Âlemî; Fevzi, F.Ö. (1998) *el-İstişrâk ve't-Tarihî'l-İslâmî*. Amman.

²⁸ Oryantalistleri hadisle ilgileri açısından inceleyen Ahmet Yücel'in *Oryantalistler ve Hadis* adlı eseri ile, eserin "Oryantalistlerin Kullandıkları Yöntemler" ve "Müslümanlar'ın Oryantalist Çalışmaları Değerlendirmeleri" başlıklarının genişletilmiş hali olan *Oryantalist Hadis Anlayışı Ve Eleştirisi* adlı çalışma burada değinilmesi gereken iki çalışmadır. Yücel, bu çalışmalarında, hadisle ilgili eser ve makalelerinin önemli bir kısmının Türkçe'ye tercüme edilmesini dikkate alarak Goldziher, Schacht ve Juynboll'u merkeze alarak çalışmasını gerçekleştirmiştir. Yücel, A. (2013). *Oryantalistler ve hadis (Yaklaşımlar - Değerlendirmeler - Literatür)*. İstanbul: İFAV; Yücel, A. (2017). *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*. İstanbul: İFAV.

²⁹ Örnek olarak bazı çalışmalar:

Schacht için: Özafşar, M. E., el-A'zamî, M. M., & Hasan, A (1999). *Oryantalist Yaklaşım İtirazlar*. Ankara: Araştırma Yayınları; A'zamî, M. M. (1996). *İslâm Fıkhi ve Sünnet*, çev. Mustafa Ertürk, İz yayıncılık, İstanbul; Saldıran, F. (2007). *Oryantalist Joseph Schacht ve an Introduction to Islamic Law adlı eseri bağlamında İslâm Hukukuna dair görüşleri* (Doktora Tezi) Selçuk Üniversitesi, Konya. el-Münazzamatü'l-Arabiyye li't-Terbiye (1995) *Menâhicü'l Müsteşrikîn fî'd-Dirâsâti'l-Arabiyye Mektebetü't-Terbiye*, Riyad, ss. 61-110.

Goldziher için: Koçyiğit, T (1967). Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15, ss. 45-55. Abdunnazır M. M. (1989) ez-Zeb an ehâdis tekelleme fiha müsteşrig Goldziher, *Journal of Faculty of Sharia, Law & Islamic Studies*, ss. 143-172. Cebel M. H. (2002), *er-Red ala Goldziher fî metâinihi ala'l-Kıraât el-Kur'âniyye*, Camiatu Ezher Külliyyetü Kur'ân'il-Kerîm.

Motzki için: Hıdır, Ö (2004). Harald Motzki: Hayatı, İlmî Şahsiyeti, Çalışmaları ve The Origins of Islamic Jurisprudence Adlı Eseri. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 4 [oryantalist İslâm Hukukçuları Özel Sayısı], ss. 275-283; Karapınar, F (2003). Harald Motzki ve İlk Dönem Hadis-Fıkıh İlişkisiyle İlgili Klasik Oryantalist Görüşüne Getirdiği Eleştiri. *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslam Çalışmaları Sempozyumu*, ss. 293-326.

³⁰ Çolak, Y (2007). *Batı'da İslam Tarihinin Erken Dönemine İlişkin Farklı Metodolojik Yaklaşımlar : John Wansbrough, Michael Cook-Patricia Crone ve Lawrence I. Conrad Örneği* (Doktora Tezi). Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun; Kuzudişli, B (2012). Oryantalizm ve Hadisle İlgilenen Bazı oryantalistler. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (7), ss. 141-172.

³¹ Sarıçam, İ. Ö., & Mehmet-Erşahin, S (2011). *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım; Artıkbaev, K. (2010) *Rus oryantalistlerin hadis ve siyer çalışmaları* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara; Ezer, B. (2007). *Alman oryantalistlerin Hz. Muhammed sünnet ve hadis hakkındaki çalışmaları (1900-1950)* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri; El Müneccid, S (1978) *el-Müsteşrikun el-Alman*, Beyrut.

³² Birçok örnek olmakla birlikte bazıları şunlardır: Hussain, A., Olson, R., & Qureshi, J (1989). *Oryantalistler ve İslâmiyâtçılar: oryantalist ideolojinin eleştirisi (1453-1517)*. İstanbul: İnsan

oryantalistin ortaya koyduğu teoriler, bu teorilerin ön kabulleri ve yazarın ürettiği kullandığı kavramlar açıklanır. Diğer oryantalistlerin bu kavramlar üzerinde yaptığı farklılıklar ile genel olarak uygulamalarının karşılaştırılması gerçekleşir. Oryantalistlerin yöntemlerinin klasik hadis tenkidindeki yöntemlerle karşılaştırıldığı görülür. Bu çalışmalarda yapılan değerlendirmeler çoğunlukla birbirine benzerdir ve yöntemlerden çok sonuçlara yöneliktir.

Oryantalistlerin çalışmaları ele alınırken, yöntemsel olarak en fazla üzerinde durulan konu hadislerin tarihlendirilmesi noktasındaki yöntemleridir.³³ Tarihlendirme ile ilgili çalışmalarda vurgulanması gereken nokta, tam olarak tarihsel eleştiri yöntemlerinin amaçlarından birisi olarak önümüzde duran tarihlendirme konusunda oryantalistlerin teorileri incelenirken bu teorilerin ve bunları uygularken kullanılan yöntemlerin arka planları ve kökenleri ile bağlarının kurulmamış olmasıdır. Yani yöntemlerin uygulanışı İslâmî rivayetler üzerinden anlaşılmaya çalışılırken, farklı metinler üzerinde de aynı yöntemin nasıl kullanılmış olduğu, bu önceki kullanımlar ile İslâmî rivayetler üzerindeki kullanım arasında bir farklılık olup olmadığı gibi sorulara cevap verilmiş değildir. Bu sebeple de eksik değerlendirmelerin görülme ihtimali ortaya çıkmaktadır. Mesela Doğanay, isnad eksenli tarihlendirmenin diğerlerine nazaran sistemli bir şekilde ve titizlikle gerçekleştirilmeye çalışıldığı üzerinde durmaktadır. Yazar, metod adı altındaki diğer tarihlendirme yaklaşımlarının aynı sistematik işleyişe sahip olmadığı, tâbir caizse bu yaklaşımlarda farklı alanlardan ‘devşirilmiş’ ilke düzeyindeki ön kabullere/ön yargılarla tarihlendirme gayretine girildiğini belirtmiştir (Doğanay, 2013, s. 234). Doğanay sistematiklik konusundaki vurgusunda haklı olmakla birlikte, hem isnad eksenli tarihlendirmenin hem de diğer tarihlendirme yöntemlerinin kökeninde, tarihsel eleştiri yöntemlerinin yattığının gözden kaçırılmaması gerekmektedir. Bu açıdan bu tarihlendirme yöntemleri, öncülleri, ön kabulleri ve ön yargıları ortak bir yaklaşımın ürünüdür.

Oryantalistlerin rivayetlerin tarihlendirilmesinde kullandıkları yöntemlerle ilgili en önemli çalışmalardan bir tanesi Kızıl’ın *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeiini Tespite*

Yayınları; Sıbaî, M (1993). *Oryantalizm ve oryantalistler*. İstanbul: Beyan Yay.; Yavuz, H (1998). *Modernleşme oryantizm ve İslam*. Boyut Yayıncılık; Ebû Şehbe, M (1990), *Sünnet Müdafaası* (M. Görmez, M. E. Özafşar Çev.) Ankara: Rehber Yayıncılık.

³³ Örnekler için: (Doğanay, 2013; Hıdır, 2003b; Kızılkaya, 2008; Yücel, 2013)

Yönelik Yöntemleri adlı³⁴ yüksek lisans tezidir. Kızıl bu çalışmasında, Oryantalistlerin hadislerin tarihlendirilmesinde kullandıkları yöntemleri hadisin isnadından, metninden, hem isnadından hem metninen hareketle tarihlendirme ile hadisi ilk kez geçtiği kaynağa göre tarihlendirme olmak üzere dört başlık altında incelemiştir.

Rivayetlerin tarihlendirmesi ile ilgili kullanılan yöntemlerden bir tanesi olan müşterek râvi teorisi, Kızıl'ın doktora çalışmasında ayrıntılı olarak tetkik edilmiştir. Tekil örnekler üzerinden oryantalizm tenkidi yerine, bir yöntem olarak müşterek râvi teorisinin metodolojik tenkidi üzerinde yoğunlaşan Kızıl, müşterek râvi teorisini Schacht, Juynboll ve müşterek râvi teorisine yönelik eleştirileriyle ön plana çıkan Motzki'nin görüşleri üzerinden tasvirî ve eleştirel bir şekilde ortaya koymaktadır. Kızıl, klasik İslâmî paradigma ile oryantalist paradigma arasındaki farklılıklara değinirken, her iki paradigmanın kurucu ilkelerine de yer vermiştir. Dikkatten kaçmaması gereken nokta, burada zikri geçen kurucu ilkelerin, köken olarak oryantalist paradigmanın yöntemlerinde yer alan ilkelerden neşet ettiği'dir. Fakat metin içerisinde, bu bağa yeterince yer verilmemektedir.³⁵ Müşterek râvi teorisine geniş yer veren Doğanay'ın çalışmasından (Doğanay, 2013, ss. 122-206) farklı olarak Kızıl, müşterek râvi teorisinin denemesini bir grup hadis üzerinde gerçekleştirmiştir (Kızıl, 2013b, ss. 231-501).

Tarihlendirme konusu ile yakından ilişkili olacak şekilde, fikhî hadisler de oryantalistlerin inceleme alanında önemli bir yer tutar. Schacht'ın fikhî hadisler konusundaki görüşlerini inceleyen en önemli eserlerden bir tanesi A'zamî'ye aittir. A'zamî, Schacht'ın hadisler hakkında görüşlerini tenkit ederken, onun hatalı tahminlerde bulunduğunu, ilmî olmayan araştırma metotları takip ettiğini, gerçekleri saptırdığını, devrin siyâsî ve coğrafi konumlarını görmezden geldiğini, metinlerin anlamlarını yanlış yorumladığını, ilk devir âlimlerinin iktibas metotlarını yanlış anladığını söylemektedir. A'zamî'nin Schacht'a yönelik yaptığı çalışmayı değerlendiren Motzki onun ön yargılı, abartılı ve genellemeci bir üsluba sahip olduğunu iddia etmektedir. Motzki, ayrıca A'zamî'nin Schacht'ın İslam hukukunun menşei hakkındaki

³⁴ Kızıl, F (2005). *Oryantalistlerin Hadislerin Menşei Tespiti Yönelik Yöntemleri* (Yüksek Lisans Tezi). Uludağ Üniversitesi, Bursa.

³⁵ Hz. Peygamber'in nübüvvetini kabul/inkâr; Hz. Peygamber'in ve sahabenin dindeki konumunu takdir etmek/etmemek; selef ve ulemâya itimat etmek/etmemek; literatürle irtibatın varoluşsal olup olmaması bağlamında imal veya ihmalin takdimi; aksi ispat edilene kadar hadisleri sahih/uydurma kabul etmek; isnadlara itimat etmek/etmemek; rical literatürünü belirleyici kabul etmek/etmemek şekline sıralanan bu ilkeler (Kızıl, 2013b, s. 37), esasında sadece İslâmî rivayetlere özgü olmayan daha genel ilkelerin yansımalarıdır.

görüşünü yanlış anladığını ve yeterince güçlü cevap veremediğini söylemektedir. Motzki, A'zamî'nin itirazların, Schacht'ın görüşlerinin bazı yanlışlarını görmeye yarasa da, Schacht'ın takipçilerini ikna edecek kuvvette olmadığını iddia etmektedir (Motzki, 2002, s. 40; 2006, ss. 78-84).

Motzki'nin A'zamî'nin çalışması hakkında yaptığı ön yargılı, abartılı ve genellemeci olduğuna dair değerlendirmesi kanaatimizce doğru değildir. Zira Motzki'nin bizzat kendisi A'zamî'nin hadisler ve isnad hakkında Schacht'a karşı ileri sürdüğü argümanların ikna edici olduğunu söyler. Onun “argumentum e silentio” delilinin güvenilirliği hakkında söylediklerini önemli bulur. Schacht ve teorisinin tenkidi açısından çok önemli tespitler yapsa da, A'zamî'nin çalışmasının kuvvetini azaltan etken kanaatimizce genellikle Schacht'ın yönteminden ziyade uygulamalarından yola çıkmasıdır. A'zamî mesela Schacht'ın “argumentum e silentio” deliline dayandığını ifade etmekte fakat bu yöntem üzerinde kısıtlı şekilde durarak, Schacht'ın iddiaları üzerinden argumentum e silentio'nun zayıflığını ispat etmeye çalışmaktadır. Yani A'zamî, buradaki uygulamalara yöntemsel olarak yaklaşmamakta, tekil örnekler üzerinden itiraz etmeye ve cevap vermeye çalışmaktadır.³⁶ Bu durum kanaatimizce onun sadece çürütebileceği örnekleri tartıştığı şeklinde eleştirilmesine sebep olmaktadır (Motzki, 2002, s. 44).

Bu çalışmada tarihsel eleştiri yöntemleri İslâmî rivayetler üzerinde hem uygulanma potansiyeli içeriyor olması hem de uygulanmış olması sebebiyle interdisipliner bir yaklaşımla ele alınacaktır. Bu çalışmada, yöntemlere yöneltilecek metodolojik eleştiriler dile getirilip değerlendirilecektir. Bunun neticesinde yöntemlerin tartışılmaya devam edilen boyutlarının görülmesi amaçlanmaktadır. Çalışmada ayrıca oryantalistlerin İslâmî rivayetler üzerinde kullandıkları yöntemler örnekler üzerinden değerlendirilerek Kutsal Kitap incelemelerinde kullanılan yöntemlerle ayrıntılı bağı kurulacaktır. Oryantalistler tarafından İslâmî rivayetler üzerinde yapılan uygulamalarda, metodolojik problemler ortaya konulmaya çalışılacaktır.

IV. Araştırmanın Yöntemi

Bu araştırma, birçok alanla ilgili yönleri barındıran interdisipliner bir çalışmadır. Bununla birlikte çalışmanın ana çatısını teşkil eden problemler, daha çok tarih bilimini

³⁶ A'zamî, M. M. (1996). *İslâm Fıkhi ve Sünnet* (M. Ertürk Çev.) İstanbul: İz yayıncılık, ss. 153-188.

veya tarih bilimiyle ilişkili olan alanları ilgilendirmektedir. Bu sebeple araştırmamızda, yoğun olarak, tarih biliminin araştırma yöntemlerinden olan tarama, tasnif, tasvir, tahlil ve terkip yöntemleri kullanılmıştır.

Çalışmanın *Tarihî Kuramsal ve Pratik Boyutlarıyla Tarihsel Eleştiri Yöntemleri* başlıklı birinci bölümü yazılırken, genel olarak yöntemlerin tarihine dair “Ne idi?” ve bugününe dair “Nedir?” sorularına cevap aranarak tasvirî bir yol izlenmiştir. Bu aşamada tarihsel eleştiri yöntemlerinin ortaya çıkışından bugüne gelişine kadar geçirdiği safhalar incelenmiştir. Bu safhaların anlaşılması için yöntemlerin ortaya çıkmasına etki eden durumlar ve önde gelen isimleri, ön kabulleri, temel kavramları, birbirleri ve diğer tenkit türleriyle ilişkileri gibi konular üzerinde durulmuştur. Yöntemler ortaya çıkış sırasına göre kronolojik olarak ele alınmıştır.

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin tarihinin, teorisinin ve uygulamalarının incelendiği bu bölümde, konu hakkında bizzat uygulayıcılar tarafından yazılmış çoğunlukla İngilizce, birincil kaynaklar tercih edilmiştir. Tarihsel eleştiri yöntemleri, hem farklı dînî metinler hem de dînî olmayan antik metinler üzerinde uygulanmıştır. Bu çalışmada pratikteki uygulamaların görülmesi ve anlaşılması amacıyla ele aldığımız örnekler Kitâb-ı Mukaddes metinleri üzerindeki uygulama örneklerinden seçilmiştir. Her ne kadar, bu yöntemler Kutsal Kitap metinleri dışında birçok metin üzerinde de uygulanmış olsalar da, bu uygulamaların konunun uzmanı olmayan kişilerce anlaşılması Kutsal Kitap metinleri üzerinde yapılan uygulamalara nisbetle çok daha zor olduğu için böyle bir tercihte bulunulmuştur.

Çalışmanın *Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Tenkidi* başlıklı ikinci bölümünde, yöntemlerin eleştirilerine yönelik yazılmış müstakil eserler ile birlikte yöntemlerin tasvirî olarak anlatıldığı kaynaklarda dile getirilen eleştiriler dikkate alınmıştır. Ayrıca yapılmış uygulamalara yöneltmiş veya yöneltilebilecek eleştiriler tespit edilmiş bu şekilde hem teorik hem de uygulamada fark edilebilecek eleştirilerin derlenmesi amaçlanmıştır. Bu bölümde, yöntemlerin Kitâb-ı Mukaddes üzerinde uygulanmasına Batı dünyasından yöneltelen eleştiriler tasnif edilmiş, bu eleştirilerin tarafımızca yorumlanması ya da değerlendirilmesinden ziyade eleştirilerin ortaya konulması amaçlanmıştır. Eleştirilere Batı dünyasından itiraz edilmiş ya da cevap verilmişse, bu itirazlar ve cevaplara da eleştirilerle birlikte yer verilmiştir.

Yöntemlerin İslâmî rivayetlere uygulanması konusundaki tartışmalar için, tarafların görüşleri tasvirî olarak ele alınmıştır. Ayrıca İslâmî rivayetler üzerindeki uygulamalara dair tenkitlerin bulunduğu bölümün yazımı, oryantalistlerin İslâmî rivayetler üzerindeki denemelerine dair çalışmalarının kronolojik sıra içerisinde tek tek okunması ve tasvirî-eleştirel bir şekilde değerlendirilmesi neticesinde gerçekleştirilmiştir. Çalışmamızın bu bölümü içerisinde, örneklere sadece gerekli miktarda ve gerekli boyutlarıyla yer verilmiştir. Uygulamalara yönelik daha önce başka yazarlar tarafından dile getirilen tenkitlere de değinilmiştir.

Uzun bir sürecin neticesinde ortaya çıkmış ve gelişmiş olan tarihsel eleştiri yöntemlerini incelemek, ülkemizde yapılan çalışmaların niteliği açısından kolay bir deneme değildir. Çünkü bu çalışma din felsefesi, dinler tarihi, dil bilimi gibi çeşitli alanlarla iç içe yürütülecek interdisipliner bir çalışmadır. Konu ile ilgilenen din felsefesi ve dinler tarihi alanları, bu yöntemleri metinlerin sıhhatini tespitte katkılarından ziyade, hermenötik açıdan ele almaktadır. Tüm bunlarla birlikte, interdisipliner çalışmaların, özellikle temel İslam bilimleri sahasında alışlagelmiş olmaması zaman zaman sıkıntıya sebep olmaktadır.

Çalışma konumuz, temelde Batı kültürüyle alakalı olduğu için bu tür çalışmaları yapmak için gerekli mekanizmalar sınırlıdır. Anadilde yazılmış kaynak sayısının azlığı, yabancı dildeki kaynakları temin etme güçlüğü gibi hususlar eklendiğinde, bu tür çalışmaların zorluğu takdir edilecektir.

Diğer bir zorluk ise çalışmamızın Batı'da üretilmiş kavramlar üzerinde yoğunlaşmış olmasıdır. Bir kavramı, içinde üretilmediği bir toplum ve dilde tam olarak karşılayıp tercüme etmek tahmin edileceği üzere güçtür. Bu zorluğu aşmak için bu çalışmada, zaman zaman yeni terimler üretme ve/veya Türkçe kavramın İngilizce, Almanca veya Latince karşılıklarını parantez içerisinde gösterme gibi ek tedbirlere başvurulmuştur.

Hem çalışmanın alanını daraltma ihtimali hem de problemlerin yeterince ortaya konulamamasına sebep olabileceği noktasındaki çekincemiz sebebiyle, bu yöntemlerin sadece hadisler üzerinde uygulanması değil tüm İslâmî rivayetler üzerindeki uygulamaları inceleme alanımız içerisine dâhil edilmiştir. Bu çalışmanın başlığında kullanılan İslâmî rivayet tâbiri ile, tarihsel eleştiri yöntemlerinin uygulandığı veya uygulanma potansiyeline sahip olan, hadis, tefsir, İslam tarihi alanlarındaki tüm

rivayetler kast edilmektedir. Bilindiği gibi, hadislerin Batı’da müstakil bir araştırma konusu haline gelmesi 1890 yılında Goldziher’in *Muhammedanische Studien*’in ikinci cildinden sonra mümkün olmuştur (Yücel, 2017, s. 25). Batı akademik geleneğinde İslam araştırmaları yapanların çoğunun tek bir alandan ziyade birçok alanda çalışmalar yaptığı ve çalışmalarda alan tedahülünün kaçınılmaz olduğu görülmektedir (Çolak, 2007, s. 8). Ayrıca malum olduğu üzere hadisler sadece hadis külliyyatında değil, sîret ve megâzî literatüründe, erken dönem İslam tarihi nakillerinde, Kur’ân tefsiri üzerine yazılmış kitaplarda, fıkıh kitapları ve tabakât eserlerinde de yer almaktadırlar (Motzki, 2004, s. xiii).

Bu çalışmada, “Kitâb-ı Mukaddes” ve “Kutsal Kitap” terkipleri ile Eski ve Yeni Ahit’in her ikisi birden kastedilmektedir. Çalışmada kullanılan Kutsal Kitap çevirileri, tercümesi Kitâb-ı Mukaddes Şirketi tarafından yapılan ve Yeni Yaşam Yayınları’na basılan Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil) eserinin 2009 baskısına aittir.

Bu çalışmada metin içi kaynak göstermede yazar-tarih yöntemi (APA) tercih edilmiştir.

V. Çalışmanın Başlığındaki Temel Kavramlar

Kavram kelimesi, “Bir şeyin zihindeki tasavvuru.” veya “Zihnin nesnelere kavramasına ya da bilmesine vasıta olan düşünce veya mantıkî yapı.” şeklinde tanımlanabilir (Aksan, 1998, c. III, s. 151; Öner, 1970, s. 16).

Çalışmamız, ancak ayrıntılı olarak incelendiğinde tam olarak anlaşılabilir çeşitli kavramlara ev sahipliği yapmaktadır. Bu kavramlar, çalışmamızda çok önemli bir konumda buldukları için, aşağıda mümkün olduğunca analitik bir biçimde incelenmeye çalışılacaktır.

A. Tarih Tarihsellik ve Tarihselcilik

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin tam anlaşılabilmesi için, yöntemlerin adında da geçen “tarihsel” kelimesinin irdelenmesi gerekir. Bunun için, “tarihsel”lik ile ilgili kavramların anlam çerçevesinin belirlenmesi ve bu bağlamda öncelikle tarih ilminin ortaya çıkışı ve gelişimi ile ilk çağlardan günümüze kadarki tarih anlayışlarını tanıması, tarihselliğin, onu doğuran amillerin ve tarihselliğin versiyonlarının tam olarak anlaşılması gerekmektedir.

Tarihsellik ve tarihselcilik, tarih ilminin ortaya çıkışı ve serüveni ile çok yakından alakalıdır. Bunun için ilk önce tarih kelimesinin farklı anlamlarına değinilerek çeşitli devirlerdeki farklı tarih anlayışları irdelenecektir. Bu şekilde, tarihselciliğin ortaya çıkışı esnasındaki tarih anlayışının daha net görülmesi amaçlanmaktadır.

1) Tarih ve Tarih İlminin Seyri

Tarih sözcüğü (Grk: istoria; Lat: historia), hem geçmişte kalan olaylar ve insanlar topluluğunu, yani olup biten şeyleri hem de bu yaşanmış geçmişi ve olup biten şeyleri konu edinen bilim dalını ifade eder (Akarsu, 1998, s. 169; Jordanova, 2000, s. 1; Özlem, 2010, s. 14; Smelser & Baltes, 2001, s. 6870). Analiz konusunda rasyonel bir çaba ve geçmişe dair sistematik bilgi anlamında tarih, çok yenidir. Bu ikinci anlamda tarihin prensiplerinin 18. yüzyıla, Descartes'in şüpheli yaklaşımına dayandığı söylenebilir (Bloch, 1954, s. 13; Krentz & Tucker, 1975, s. 34).

Her devirdeki tarih düşüncesi, o devirdeki dünya görüşünden etkilenir. Bu sebeple de ilk çağlardan günümüze kadar, tarih anlayışlarında birçok değişiklik yaşanmıştır. Roma ve Yunan uygarlıklarında döngüsel tarih anlayışının hâkim olduğu ve felsefenin kalıcı, değişmez ve evrensel bilgi olduğu, tarihin ise rastlantılardan müteşekkil ve düzensiz bir karakterde olduğu kabul edilmiştir.³⁷ Doğa bilimlerinin yasalarının, insanın kendi eliyle geliştirdiği dünyanın yasaları ile aynı olup olamayacağı tartışmasını yansıtan ve "teoria"- "historia"³⁸ karşıtlığı olarak bilinen bu mühim ikilem, antik çağdan günümüze kadar çeşitli şekillerde aşılmaya çalışılmıştır. Teoria-historia karşıtlığında tarihin talihsizliği, "doxa"yı³⁹ "episteme"⁴⁰ alanı dışında bırakan Aristoteles'e kadar götürülebilir. Döngüsel tarih anlayışı Yahudilik ve Hristiyanlığın tarih anlayışının da etkisi ile zamanla zayıflamıştır. Döngüsel tarih anlayışının yerini çizgisel tarih anlayışına bıraktığı Orta Çağ'da, teoria-historia karşıtlığı devam ederken, bu durum Hristiyan teolojisi yoluyla aşılmaya çalışılmıştır. Bu dönemin tarih anlayışında da teosentrik bir anlayış hâkimdir. Orta Çağ'da tarih, Tanrı'nın planının insan eliyle

³⁷ Roma ve Yunan'da durum böyle iken, Zerdüş'tün çizgisel bir tarih anlayışına sahip olduğunu hatırlamakta fayda vardır (Stark, 2007, s. 166).

³⁸ Burada *teoria*, rasyonel, genel, evrensel ve değişmez bir etkinlik anlamındadır. *Historia* ise insanî-toplumsal olayların haber alınması yoluyla gerçekleşen etkinliktir ki burada bir rastlantısallık, düzensizlik ve bireysellik söz konusudur (Özlem, 2010, 18).

³⁹ *Doxa*, nesneleri idealar olan *episteme* ya da bilgi ile kıyaslandığı zaman daha aşağı bir biliş türüne karşılık gelen sanı ya da kanaat demektir (Cevizci, 2000, s. 285).

⁴⁰ *Episteme*, *doxadan* farklı olarak doğru bilgi, bilimsel ya da sistematik bilgi; ilk ilkelerden hareketle kanıtlanabilir olan zarûf bilgi manasına gelmektedir (Cevizci, 2000, s. 327).

gerçekleştirilmesi olarak tanımlanır. Yani buna göre, tarihin yapıcısı Tanrı, gerçekleştiricisi insan olarak kabul edilir. Orta Çağ'ın Hristiyan tarih anlayışındaki çizgisel ve yasacı karakterin devam ettiği Yeni Çağ'da da, teoria-historia karşıtlığı sürmeye devam etmiştir. Bu dönemde Bacon (ö. 1626), gözlem ve tecrübe şeklinde de ifade edebileceğimiz “emperia”yı öne alarak, teoriayı salt rasyonel bir etkinlik olamayacağı gerekçesi ile emperiaya dayandırmaya çalışmıştır. Doğa bilimleri bu şekilde ortaya çıkarken doğa dışı bilimlere yer tayini yapılmamış, bu bilimler sistem dışı bırakılmıştır. Kilise-din karşıtlığının görüldüğü Aydınlanma'da, Hristiyanlığın teolojik tarih anlayışına karşı çıkılmış, “Tanrı özne”nin yerini “insan özne”, kilise dogmalarının yerini ise akıl almıştır. Bu dönemde dile getirilebilecek en önemli isim olan Descartes (ö. 1650), adeta kutsalın ötesinde insanı ve akılı merkeze almıştır. Descartes'in dünyasında, hiçbir şey gelenek olduğu için kabul edilemez ve akıl, doğrunun tek kriteridir. Bu dönemde temel disiplin, metafizik ve teoloji değil epistemolojidir (Özlem, 1999, s. 132). Yine bu dönemde, doğadaki yasalılık tarihte de aranmış, Orta Çağ'ın dîni yaklaşımına duyulan güvensizlik, Orta Çağ'ın tarihine karşı da duyulmuştur. Aydınlanma'da, kilisenin Kutsal Kitap yorumları, asıldan uzaklaşmış olmakla eleştiri görmüştür. Tarihsellik açısından ilk emare, doğa yasaları ile insan yasalarının aynı olmayacağını söyleyip tarihi “yeni bilim” olarak niteleyen Vico'da (ö. 1744) görülür. Teosentrik dünya anlayışının sarsılıp yerini antroposentrik tarih anlayışına bırakmasında önemli bir rol oynayan Vico, savunduğu döngüsel tarih anlayışının Hristiyanlığın kabullerine karşıt olması iddiasıyla en büyük tepkiyi Katolik kilisesinden almıştır (Löwith, 2004). Voltaire (ö. 1778), bu dönemde tarihin kilise tarihçiliğinin elinden kurtarılması gerektiğini söyleyen ve tarih teolojisi yerine teolojiden arındırılmış bir tarih anlayışı ortaya çıkarmaya çalışan bir isim olarak karşımıza çıkar. Voltaire, beşerî alanda da doğa bilimleri benzeri kanunlar olduğuna dikkat çekmiştir (Birand, 1956, s. 90).

19. yüzyıla gelindiğinde çok köklü bir problem olan teoria-historia karşıtlığını aşmak için Alman felsefe geleneğinde iki yönelim görülür.

a) Alman idealizmi, felsefenin tarihi tümüyle kapsayacağı ve tarihte de doğadaki gibi yasaların bulunduğu üzerinde durmuştur. Alman idealizmi, tüm olayların tarih içinde meydana geldiğini vurgulamış ama insanın tarih-üstü noktada olabileceğini iddia etmiştir. İlerlemeci tarih anlayışına sahip olan, tarihi Tanrı'nın kendini gerçekleştirdiği bir alan olarak gören ve modern felsefeye tarihsellik fikrini ilk kez sokan Hegel (ö.

1831), Alman idealizminin en karakteristik ismidir. Onun tarihsellikten anladığı “geçmişte olup biten her şeyin geçmişte kalmasına rağmen etkisini sürdürülmekte olması hali”dir. Hegel, aynı zamanda Tanrı’yı merkeze koyan evrenselci felsefe ile insanı merkeze koyan tikelci felsefe arasındaki çatışmayı Tanrı-özne ile insan-özne arasındaki özdeşliği vurgulayarak ve bu ikisi arasında tarihsellik ile bir köprü kurarak aşmaya çalışmıştır. Hegel’in insan öznesi, Aydınlanma’nın insan öznesinden farklıdır. Hegel, insan öznenin düşünme ve bilme yetisini ancak tarih içinde geliştirebileceği üzerinde durarak “insan tininin tarihsel varoluş tarzı”nı vurgulamış ve bu şekilde de Descartes’in yalıtılmış insan öznesinden farklı olarak, tarihsel özneyi epistemik öznenin önüne geçirmiştir. Bu açıdan Hegel, adeta “var olmak” yerine “değişim geçirmek”i ikame etmiştir. Hegel, tarihe tekillikler alanı olarak baktığı için tarihselliği modern felsefeye sokmakla birlikte, tarihe evrenselci ve teolojist bir tavırla yaklaşmış tarihin bir ereği olduğunu ve bu ereğe doğru evrensel ve belirlenimci yasalarla evrildiğini iddia ettiği için (aşağıda değinilecek olan tarihsiciliğin de önemli adlarından biri kabul edilerek) eleştirilmiştir (Özlem, 1999, s. 134-136).

b) Alman idealizmine karşı bir tepki içeren Alman tarih okulu, tarih bilimini doğa bilimlerinden farklı olarak görmüş ve tarih biliminin dayanacağı yasaların doğa bilimininkinden farklı olması gerektiği üzerinde durmuştur. Alman tarih okulu, modern çağın süper aklını tarihsellik zemininde eleştirmiş ve salt aklın yerine tarihsel aklı koymuştur.⁴¹ Tarihte de belli kuralların olduğunu fakat bunların doğa bilimlerinininkiyle benzeşmediğini hatırlatan Herder (ö. 1803), tarihin tekrar etmeyen bir defalık olaylardan müteşekkil bir saha olduğunu söyleyerek, Fransız Aydınlanması’na eleştiriler yöneltmiştir. Dilthey (ö. 1911) ise, anlamayı (Alm: verstehen)⁴² bir yöntem olarak sunarak beşerî bilimler için doğa bilimlerinden farklı bir epistemoloji kurmaya çalışmıştır. Dilthey beşerî bilimlerin yöntemi konusunda ön plana çıkmış ve tarihselcilikten hermenötiğe geçişi sağlamıştır. Dilthey’e kadar, tarihte Tanrı’ya çokça yer verilirken, Dilthey ile birlikte tarih salt insanî bir ürün olarak kabul edilip Tanrı’ya

⁴¹ İnsani olan her şeyin aynı zamanda tarihsel olduğu ve tüm kültürün taşıyıcısının tarih olduğu savı, yani tarihselcilik, Romantik filozoflarda, mesela Schlegel’de (ö. 1845) de adı konmadan ileri sürülmüş bir sav olarak vardır. Ama bu terimin, Herder’in etkisiyle belirli bir anlam içeriğiyle ilk kez Alman tarih okulunda kullanıldığı görülür (Özlem, 2010, s. 127).

⁴² Genel olarak “bir şeyi yalnızca dıştan değil kendi içinden kavrama; bir şeyin özünü, bir bağlam bütünü olarak anlamını tanıma” demektir. Dilthey’in doğa bilimlerinin açıklama yönteminin karşısına koyduğu tinsel bilimlerdeki anlama yöntemindeki manasıyla ise “Başkalarının ya da başka çağların yaşantılarını, ruh durumlarını, edimlerini onlarla birlikte duyma ve sonradan yineleyerek benimseme” demektir (Akarsu, 1998, ss. 22-23).

verilen yer daraltılmıştır (Kotan, 2001, s. 132). Tüm bunlarla birlikte kartezyen felsefeden etkilendiği için, Alman tarih okulunun yöntem sorunu, özne-nesne ayrımı, nesnellik gibi konularda aşamadığı yerler olmuştur.⁴³ Alman tarih okulunda aşılamayan konular, Heidegger (ö. 1976) ve Gadamer (ö. 2002) ile birlikte aşılmaya çalışılmıştır. Heidegger (ö. 1976) tarihselliği “dasein”in⁴⁴ varoluş biçimlerinden biri kabul etmiş, anlamın esas olduğunu, açıklamanın ise onun bir alt ürünü olduğunu iddia etmiştir. Gadamer (ö. 2002) ise anlamın varoluşsal olduğu üzerinde durmuştur. Heidegger ve Gadamer ile birlikte, Alman tarih okulunda aşılamayan sorunlar için, anlamın varoluşsal bir durum olduğu kabul edildiği için yöntem gerekliliği duyulmayacağı, anlamın hem nesneye hem de özneye ilişkin olması sebebiyle özne-nesne ayrımının gereksiz olduğu, ön yargısız anlam imkânsız olduğu için nesnel ya da öznel anlam tartışmasının yersiz olduğu gibi çözümler gündeme gelmiştir (Kaldis, 2013, ss. 420-421; Kotan, 2001; Özlem, 1999, 2010).

Çalışmamızın başlığında yer alan “tarihsel” kelimesini anlamamız için tarihsellik ve tarihselcilik kavramlarını anlamamız gerekmektedir. Bu kavramlar ise tarih ilminin serüveniyle yakından alakalıdır. Bu alaka sebebiyle tarihe ve tarih ilmine dair yaptığımız bu kısa yolculuktan şimdi kavramları ele alalım:

2) Tarihsellik ve Tarihselcilik

Tarih, tarihsellik ve tarihselcilik, birbirleriyle sıkı sıkıya bağlantılı kavramlardır. Özellikle tarihsellik ve tarihselcilik kavramları, hem tarih kelimesinin birden fazla manaya gelmesi, hem farklı bir kültür ortamında ve o kültürün kavram şablonuna uygun şekilde doğması hem de farklı bir dile aktarılıyor olması sebebiyle, Türkçe’de (kimi zaman yanlış biçimde) çok farklı anlam ve derinliklerde kullanılmaktadır.

Türkçe’de tarihî kelimesiyle de karşılanabilecek tarihsel kelimesi (İng: Historical), tarihle ilgili olan şekilde tanımlanır. Tarihsellik en genel anlamıyla, bir olayı, olguyu, durumu ortaya çıktığı zamana, mekâna ya da şartlara atf etmek, o zamana kayıtlamaktır. İnsanın varlığını ve hadiseleri çevre şartlarının belirlediği tarihî konumları ve insanın

⁴³ Aydınlanma düşüncesi, tek olan gerçekliği savunmaktadır. Bilginin gerçekliği temsil etmesi için insanın değer yargılarından, istek ve arzularından bağımsız olması gerekir. Yani insan, bilim önermelerini ortaya atarak gerçekliği kurarken tutkularına, eğilim ve arzularına yer vermeyecektir. İstekleri, arzuları, hevesleri, beğeni ve antipatileri olan birey, bu öznelliğini dışlayarak gerçekliği kurmak zorundadır. Ancak gerçekliği, nesnel olarak öznel olan insanın kurmasının beklenmesi açık bir paradokstur (Şaylan, 1999, s. 137).

⁴⁴ Almanca’da varoluş için kullanılan ve lafzen “burada olma”, “orada olma” anlamındaki terim (Cevizci, 2000, s. 218).

onları kavrayışıyla birlikte geçmişin gelecekle ilgili önümüze çıkardığı imkânların meydana getirdiği tarihi, bir bütünlük içinde değerlendirmeye tarihsellik denir (A. Ünal, 2003, s. 45).

Tarihselcilik (İng: Historicism Alm: Historismus) ise durumları ve olayları anlamının doğru yolunun, durum ve olayların tarihlerini veya bu olayların gerçekleştiği bağlamın tarihini anlamaktan geçtiğini, tarihî fenomenlerin tekrar edilemezliğini, geçmişin bugüne ait inanç, prensip ve motifler çerçevesinde açıklanamayacağını savunan akımdır (Rée & Urmsen, 2005, s. 159; A. Ünal, 2003, s. 45). Tarihselcilik bu açıdan, tarihsel fenomenlerin biricikliğini vurgulayan her çağın ve tarihsel dönemin, o döneme damgasını vuran fikirler ve ilkeler aracılığı ile yorumlanması gerektiğini ve dolayısıyla geçmişteki insanların eylemlerinin tarihinin kendi çağına ait değer, inanç ve motifler temel alınarak açıklanamayacağını savunan bir düşünce sisteminin adıdır. Bu sebeple bir şeyin tarihine ilişkin tasvir, o şeye ilişkin yeterli bir açıklamadır. Bu anlamda, bir kültür veya din, ancak kendi tarihsel bağlamı içinde anlaşılabilir, açıklanabilir ve değerlendirilebilir. Her şey tarihsel ve akıp giden tarihin parçası olduğu için herhangi bir değişmez, evrensel rasyonalite veya ahlaklılık standardı yoktur (Akarsu, 1998, ss. 170-171; Cevizci, 2000, s. 909).

Tarihsellik, zaman ile ilgili olanın neliği ile alakalı iken, tarihselcilik, tarihsel bilginin değerini merkeze alan bir düşünce sistemi olmasının yanında tarihsel bilginin nasıl elde edileceğine dair bir bilgi eleştirisidir. Birincisinde epistemoloji, diğerinde metodoloji daha belirgindir (Geçit, 2015, s. 3). Tarihsellik bir tespittir. Tarihselcilik ise bir tahdittir. Tarihsellik bir nevi olayların tasviridir, tarihselcilik ise olaylar ve değerler karşısında takınılan bir tavidir. Bir örnek ile açıklarsak; “A, x ve y şartlarında geçerli olmuştur.” cümlesi A’nın tarihsel olduğunu vurgular. “A’nın geçerli olması sadece x ve y şartlarının tahakkuku ile mümkündür.” cümlesi ise her dönemin kendi değerleri ile var olduğunu ve geçmişte geçerli olmuş değer ve hükümlerin içinde bulunulan günde geçerli olmadığını vurgulayarak tarihselciliği işaret eder (Görgün, 2003b, s. 109).

i. Tarihselciliğin Doğuşu

Tarihselcilik, insan yaşamı ve toplumun tarihsel olarak anlaşılması gerektiği üzerinde durarak, modern Aydınlanma felsefesinin bilimsel metot ve deterministik açıklama konusundaki düşünlüğüne bir reaksiyon olarak çıkmıştır (Kaldis, 2013, s. 420). Yani

tarihselciliği ortaya çıkaran kuvvetin, insan yasalarının da doğa yasaları gibi olduğunu öne süren, insanı tarih üstü gören ve pozitivist egemenliği altındaki bilim anlayışlarının karşısında, tarih biliminin önemini vurgulama isteği olduğu söylenebilir. Fakat insan yasaları ile doğa yasaları arasında farklılık olduğuna dair düşünce ön planda olsa da, dönem itibariyle, Aydınlanma'nın etkisinden tam olarak kurtulamayan tarih filozofları, genel olarak hem tarihi ilerleyen bir süreç olarak görmeye devam etmiş, hem de Aydınlanma'nın doğa bilimini örnek alan bilim anlayışından kurtulamamışlardır. Buna rağmen 18. yüzyılda geçmişten gelen tarih üstü insan anlayışının problemleri dile getirilmeye başlanmış, insanın tarihe vakıf olduğundan çok tarihe ait ve tarihin ürünü olduğu ve tarih gibi bilimlerde tabiat bilimlerindeki kesinliğe ulaşamayacağına dair sesler duyulmaya başlanmıştır (Aktay, 2000, s. 31).

ii. Tarihselciliğin Versiyonları

Yukarıda da görüldüğü üzere, tarihselcilik fikri zamanla farklılıklar geçirmiştir. Bu açıdan tarihselcilik, tek tür kabul edilemez. Fakat bu versiyonlar birbirinden bağımsız tarihselcilik anlayışları da değildir. Zira zaman zaman anlayışlar içindeki bazı yönler eleştirilmiş, aşılmış, değiştirilmiş, farklılaştırılmıştır. Bu açıdan farklı tarihselcilik anlayışları, adeta aynı geleneğin, değişmiş ve gelişmiş halleridir.

1900'lü yıllarda üç türlü tarihselcilikten bahsedilebilir:

a. Tarihselciliğin primitif versiyonu Aydınlanma ve modernitenin etkisinde kalmış, çizgisel bir tarih anlayışını benimsemiş ve insanı tarihin üstünde bir bakış açısına sahip süper bir güç olarak tanımlayan tarihselciliştir. Bu, bir açıdan "tarihsel pozitivism"⁴⁵ dir. Bu, tarihçinin seçilmiş olgulara dayalı olarak yaptığı araştırmadan tüm geçmiş sorgulamaya geçme yöntemidir. Burada tarihsellik, anlamın üzerinde bir sis perdesi kabul edilir, bu açıdan tarihsel olan şey artık geçmişte kaldığı için anlaşılır değildir (Kotan, 2007, s. 49; Özlem, 1999, s. 136). Hegel'in idealist tarih felsefesinde, ya da Marx'ın materyalist tarih felsefesinde görülebilecek bu tür tarihselcilikte, bir şeyin

⁴⁵ "Tarihsel pozitivism", iman ile sınırlanmış kaynakları yok sayarak ya da yeniden yorumlayarak, tarihsel olarak doğru kaynaklardan, geçmişin tam ve doğru bir resminin üretilebileceği iddiası üzerinde durur. Aslında hermenötik çalışmaları buna karşı ortaya çıkmış bir cevap ya da reaksiyon gibi düşünülebilir. Tarihsel pozitivism, tarihin, tefsirin ve metinlerin tamamının yorum işi olduğunu görmezden gelmeye çalışırken, felsefi hermenötik ise bu yanlış düzeltmeye çalışır (Bartholomew, 2003, s. 205).

doğasının ya da bazı fenomenlerin ancak o şeyin tarihsel gelişimi bağlamında anlaşılabilceği vurgusu vardır (Dancy, Sosa, & Steup, 2009, s. 416).

b. Tarihselciliğin ikinci versiyonu ise varoluşçu felsefenin etkisi ile de şekillenmiş olan yorumsamacı tarihsellik anlayışıdır. Bu anlayışa göre, çünkü insan ne kadar tarihsel ise bugünkü insan da en az onun kadar tarihseldir ve tarih üstü bir konumuz yoktur. İnsan artık süper egemen bir özne olarak kabul edilmez ve insanın tarih üzerine çıkma isteği bir nevi Tanrı olma isteğidir ve bu mümkün değildir. Çünkü insan tarihle malul bir varlıktır. Heidegger’le başlayıp Gadamer’le ilerleyen bu anlayışa göre tarihselcilik varlığın varoluş imkânıdır. Burada, tarihsellik olumlu bir anlamdadır (Aktay, 2000, s. 33; Kotan, 2007).

c. Bir de tarihselciliğin üçüncü bir versiyonundan bahsetmek gerekir. Bu tarihselciliğe, öngörücü tarihselcilik ya da tarihsicilik⁴⁶ ismi verilir. Tarihsicilik, Popper’a göre, tarihin evriminin temelinde yatan ritimler ve örüntüler, kanunlar ve yönelimlerin açığa çıkarılmasıyla varılabileceğini kabul eden bir yaklaşımdır (Popper, 1998, s. 25). Tarihin kendine ait karşı konulmaz kanunlar çerçevesinde düz bir çizgi halinde geliştiği ve bu kanunların keşfi ile geleceğin bugünden kurulabileceği ve sosyal bilimlerin görevinin bu olduğu fikrine tarihsicilik denir (A. Ünal, 2003, s. 44). Troeltsch’in tarihselciliğin bu türünü “kötü tarihselcilik” olarak adlandırmasında görüldüğü gibi, bu anlamdaki tarihselcilik genellikle negatif anlamda kullanılmaktadır. Burada bir kadercilik ve kehânetçilik vardır. Bu açıdan kötü tarihsicilik, tarihsel bakışın aşırı gelişiminden kaynaklanan kötü bir felsefedir (Kroner, 2015, s. 638).

3) Tarih Tarihsellik ve Tarihselcilik Kavramlarının Tarihsel Eleştiri Yöntemleri İle İlgisi

Tarihsellik ve tarihselcilik tartışmalarının yansımaları, din-kilise hesaplaşmasında yoğun bir şekilde görülebilir. Din-kilise hesaplaşmalarının da tarihsellik-tarihselcilik tartışmalarına katkıları olmuştur. Reform hareketlerine kadar, kilisenin doğru bulduğu yorumlar geçerli kabul edilmiştir. Bu yorumlar genellikle dogmaları ispat sadedindedir. Reform hareketleri ile birlikte, kilisenin yorum yetkisi kırılmaya başlamış ve adeta

⁴⁶ Tarihselcilik (Alm: Historismus) ve tarihsicilik (Alm: Historicismus) Almandaca ekler sebebiyle farklılıkları belli iki kelimedir. Almanca -isismus (Türkçe: -sicilik) ekinde bir kötüleyici anlam mevcuttur. Fakat bu iki kelime İngilizce’de “Historicism” olarak ifade edildiği için, karışıklıklara sebep olmaktadır (Özlem, 1999, s. 137).

Tarihsicilik (İng: Historicism; Alm: Historicismus), insanın tarihselliğinden yola çıkarsa da tarihin evrensel yasaları olduğu ve zorunlu olarak bir ereğe ve bir sona aktığı görüşünü savunur (Özlem, 1999, s. 136)

kartezyen düşünce teolojik alana yansımıştır. Ayrıca metin ile okuyucunun arasına zaman girdiği gerekçesinden yola çıkarak, yorumların güncellenmesi ve kilisenin yorum üzerindeki tekelinin kaldırılması gerektiği üzerinde durulmuştur. Buna göre, kilisenin onayından geçmiş eski yorumların, eleştirel bir şekilde ve tarihsellik de göz önünde bulundurularak tekrar incelenmesi gerektiği düşünülmeye başlanmıştır. Mesela Simon (ö. 1712) ve Semler'in (ö. 1791), yorumcunun metin ile arasındaki mesafenin farkında olması gerektiğine dair tarihselci tenkitçi hermenötik programı buna işaret etmektedir (Jeanrond, 1991, s. 40). Bu eleştirel yaklaşım sonucunda, kutsal kitabı incelemede ve yorumlamada farklı yöntemlerin de gelişmesine zemin oluşmuştur.

Kilisenin yorumlarına yönelik bu başkaldırı, kutsal metinlerle ilgili tarihsellik tartışmalarının ortaya çıkmasına vesile olurken, içerisinde doğduğu zamanın bilimselci-rasyonalist-nesnelci anlayışından da etkilenmiştir. Bu açıdan, Kutsal Kitap tenkidi çalışmaları, yukarıda değindiğimiz tarihselliğin primitif versiyonu, bilimselci-rasyonalist-nesnelci anlayışa bulanmış olarak, kartezyen nesnelci ideolojinin eşliğinde doğmuştur denebilir. Buna göre kutsal kitabın bilimsel bir okumasının yapılması ve nesnel şekilde anlaşılması mümkündür. Bu nesnel anlama ise tarih sürecinin dışında kalıp tarihe tarih dışından bakabilecek "süper insan" sayesinde ve olağanüstü anlatımların ortadan kalkması ile gerçekleşir (Aktay, 2000, s. 30).

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin ortaya çıkışına zemin hazırlayan bu durumdan anlaşıldığı gibi, yöntemlerin terkinde, daha çok primitif dediğimiz tarihselciliğe bir atıf vardır. Bu anlamda tarihselciliğin metot ve doğruluk görüşü, doğal ilimlerden gelir ve olaylar arasında teolojik ya da aşkın olmayan bir sebep-sonuç ilişkisi kurar. Mümkün olduğunca açık bir dil kullanır. Olayların açıklanması için bazı genel kurallar koyar. Genel olarak, tabiat kanunlarını esas alır, Tanrı'nın bir olayın sebebi olmasını dışarda bırakır ve mucizeleri de reddeder (Krentz & Tucker, 1975, s. 58).

Zamanla Bultmann (ö. 1976) gibi, eleştirilerini varoluşsalci felsefeye dayandıran kişilerin etkisiyle, tarihsel eleştiri yöntemleri pozitivist ve kuralcı karakterini yorumsamacılığa doğru kaydırmaya çalışmış ve bunu bir ölçüde başarmıştır. Burada "bir ölçüde" vurgusu yapmamızın nedeni, Bultmann'ın metindeki anlaşılmayan yerleri tarihsel akıl farkıyla açıklamaya çalışmasının, mitolojik düşünce biçimine pozitivist mantıkla yaklaşmaya devam etmeye çalışması şeklinde yorumlanması sebebiyle eleştirilmesidir (Bleicher & Bleicher, 1980, s. 105).

Tarihsel eleştiri yöntemleri, yorumcu ile araya giren zamansal ve mekansal farklılık sebebiyle, metinlere tarihsel perspektiften bakmayı önermektedirler. Bu sebeple, bu yöntemler “tarihsel”dir. Bu yöntemlerin “tarihsel” olarak adlandırılmasının Kitâb-ı Mukaddes yorumuna yönelik tarihsel yaklaşımları içermelerinden başka sebepleri de bulunmaktadır. Kitâb-ı Mukaddes, tarihe dair belge niteliğinde metinlerdir. Kitâb-ı Mukaddes’te tarihî kitaplar olarak bilinen Yeşu, Hâkimler vb. kitapların da dâhil olduğu 12 kitap mevcuttur. Bunun dışında İnciller ve Elçilerin İşleri kitapları kronolojik bir sıralamadır. Belki de bu konuda söylenmesi gereken en mühim şey, Yahudî ve Hristiyanlık’ta Tanrı’nın isteklerini ve gücünü, kutsal metinlerde kayıtlı tarihsel olaylar üzerinden ortaya koyduğunun kabul edilmesidir. Bunlarla birlikte, bu yöntemler Kitâb-ı Mukaddes’in tarihsel olarak doğruluğu üzerinde durmaktadırlar. Olayların tarihsel duruma (ya da akla veya pozitif bilimlere) aykırı olması ile birlikte, içindeki mucizevî olaylar, olaylar arasındaki çelişkiler, olayların zikredildiği versiyonlardaki sıralama farklılıkları, modern tarihle ve arkeolojik sonuçlarla uyumsuzluklar da Kitâb-ı Mukaddes’e uygulanan yöntemlerin tarihsel boyutu ile alakalıdır (Law, 2012, s.1-2).

B. Eleştiri ve Tenkid

Eleştiri (İng: Criticism; Alm: Kritik) kelimesi, “bir insanı, bir eseri, bir konuyu, doğru ve yanlış yanlarını bulup göstermek maksadıyla inceleme işi; edebiyat veya sanat eserini her yönüyle sağlamak ve değerlendirmek amacıyla yazılan yazı türü, tenkit, kritik” şeklinde tanımlanmaktadır (“Türkçe Sözlük”, 1998, s. 700). Bir konuya ait yazıyı ya da eseri değer bakımından gözden geçirme anlamında kullanılan Arapça tenkîd kelimesi de eleştiri kelimesi ile aynı anlamdadır (Develioğlu & Güneyçal, 1999, s. 1080). Görgün, tahkîk kelimesinin de, Türkçe’de negatif anlamda kullanılan eleştiri kelimesinin içerdiği olumsuz çağrışımdan uzak olması sebebiyle, derinliğine inceleme, araştırma ve neticede ortaya çıkanları ifade etme manasında, batı dillerindeki kritik kelimesiyle yakın bir anlamda kullanılabileceğini ifade etmektedir (Görgün, 2003a, s. 20).

Eleştiri kelimesinin İngilizce karşılığı olan “criticism” kelimesi, “hüküm vermek, yargılamak, ayırt etmek, bir hükmü oluşturmada ya da bir değerlendirme yapmada ayırt edici olmak” anlamlarına gelen Yunanca “krino” kelimesinden türetilmiştir. Kelimenin ilk akla gelen ve baskın olan manası, “suç bulmak” gibi olumsuz bir anlamı işaret

etmektedir (Aune, 2010, s. 101). Kelimenin “yargılamak, hüküm vermek” ve “literatür üzerine yorum yapıp değerlendirmek” anlamları da vardır (R. Williams, 1985, s. 85).

Terim manasıyla eleştiri en genel anlamda bir kişiyi, bir düşüncüyü veya eseri dikkatli bir incelemeye tâbi tutmak demektir. Felsefede eleştiri kelimesi, Kant öncesinde ve sonrasında farklı anlamlara gelir. Kant öncesinde eleştiri kavramı, felsefe ya da dünyada bilim sanat mantık ve siyaset başta olmak üzere bütün alan ya da disiplinlerde herhangi bir ilke ya da olayı derinlemesine incelemek anlamında kullanılmaktadır. Kant ile birlikte eleştiri, rasyonel bilginin sınır ve ilkelerini araştırma ve ortaya koyma faaliyeti olarak anlaşılmaya başlanmıştır (Cevizci, 2000, s. 312-313).

Edebiyatta eleştiri, edebî metinleri⁴⁷ kaynak, derlenme, üslup ve tarih gibi çeşitli açılardan bilimsel olarak inceleme, sanatsal veya edebî bir eserin kıymetini takdir etme ve özelliklerini açıklama sanatı anlamına gelir (Hastings, Selbie, & Gray, 1916, c. IV, s. 314). Eleştiri, edebî metinlerin, analizi, yorumu, karşılaştırılması ve değerlendirmesi için kullanılır (Cuddon, 2012, s. 190; Quinn, 2006, s. 101). Edebiyattaki anlamında eleştiri, metnin biçimine göre sınıflandırılması, anlamının yorumlanması, yapı ve stiline analizi, diğer çalışmalarla karşılaştırarak değerlendirilmesi, okur üzerindeki etkilerinin incelenmesi gibi süreçleri içerir (Baldick, 2000, s. 54).⁴⁸

Tarihî kaynaklar için eleştiri, tarihî kaynakları sorgulama ve değerlendirme işi şeklinde tanımlanabilir. Tarihî kaynaklar, doğrudan tarihin kendisi değil, tarihe ulaşmak için kullanılan araçlardır ve bu sebeple mahkemedeki şahitler gibidir. Söyledikleri sorgulanmaya ve değerlendirilmeye muhtaçtır (Krentz & Tucker, 1975, s. 42).

Eleştiri, Kutsal Kitap incelemelerinde ise, kutsal kitapları dünyevî tarihsel metinlere özgü ya da uygun düşen yöntemlerle araştırma ve yorumlama anlamında kullanılır (Cevizci, 2000, s. 312). Tarihsel eleştiri yöntemlerindeki eleştiri kelimesinden maksat, metinde kusur bulmak değildir. Maksat, metni inceleyen kişilerin metinle ilgili vardıkları sonuçlara iman temelli yaklaşımlardan değil akademik temelli analizlerden

⁴⁷ Burada, edebî metinlerden kastımız sadece edebiyatla ilgili metinler değil, kültürel yapı içerisinde ortaya çıkan tüm metinlerdir.

⁴⁸ Vico'nun 18. yüzyılda ön plana çıkan tarih yaklaşımı, edebiyattaki eleştiri fikri üzerinde de etkide bulunmuştur. Buna göre, geçmiş için uygun olan eleştiri yöntemlerinin sonraki dönemde için uygun olamayabileceği ortaya konulmuştur. Bununla ilgili olarak da metinlerin değerlendirilip eleştirilmesinde kullanılacak kesin prensip ve kuralların olmadığı fikri ortaya atılmıştır (Cuddon, 2012, s. 196).

ulaştıklarını ifade etmektir (Carr, 2010, s. 28).⁴⁹ Kutsal Kitap incelemeleri bağlamında eleştiri kelimesi, yöntemi uygulayacak kişinin, metnin bir insan tarafından, tarihteki şartlar içerisinde kaleme alınmış bir metin olduğunun kabul edilerek, kaynakların ve kaynakların ilettiği bilgilerin doğru olup olmadığının çalışılması gerektiği anlamında kullanılmaktadır (Krentz & Tucker, 1975, s. 45).

Tarihsel eleştiri yöntemlerindeki kullanımıyla eleştiri, 17. yüzyılda inşa edildiği manada, objektif değerlendirme demektir. Eleştiri, araştırmanın metne düşman olduğu ya da metindeki eksiklikleri bulmak için çabaladığı anlamına gelmez. Eleştiri, septisizm ya da inançsızlık manasına da gelmez. Eleştiri, Kutsal Kitaplar bağlamında, “kabul edilmiş teolojik yorumlardan farklı hatta bu yorumlara zıt yorumlara erişme özgürlüğü” şeklinde tanımlanmıştır. Yine benzer şekilde eleştiri, bunun kişiyi nereye götüreceğini düşünmeden ya da geleneğin, kilisenin, akademinin ya da herhangi bir otoritenin söylediğini redde götüreceksin olsa da akıl yürütmenin (İng: reason) metinlere uygulanmasıdır. Eleştiri, diğer bir tanımlama ile kutsal kitabın, özgür ve ön yargıdan uzak bir yaklaşımla, Kitâb-ı Mukaddes’i Tanrı sözü olarak değil de insan işi olarak ele alıp metnin manasına ulaşmaya çalışan bir yaklaşımdır. Bu açıdan, tarihsel eleştiri yöntemlerinin, objektif bir uygulama değil, seküler bir dünya görüşünün metinlere uygulanması olduğunu iddia eden görüşler de vardır (Law, 2012, s. 8-10).

“Eleştiri” kelimesi, Kitâb-ı Mukaddes tenkidinde “tarih” anlamında da kullanılmaktadır (Stendahl, 1958, s. 34). Eleştiri kelimesinin bu anlamda kullanılması, Almanca “geschichte” kelimesinden kaynaklanmaktadır. Özellikle 19. yüzyılda şekillenen tarihsel eleştiri yöntemlerinin çoğu Almanya menşelidir ve tarihsel eleştiri yöntemlerinin ilk kullanımlarındaki isimlendirmelerde “geschichte” kelimesi yaygın şekilde kullanılmıştır. Eleştiri kelimesi, kaynak tenkidi dışındaki yöntemlerin orijinal isimlerinde Almanca “geschichte” kelimesiyle karşılanmaktadır. “Geschichte” kelimesi, Almanca’da öykü, tarih, tarihçe, anlamlı süreç gibi manalara gelmektedir. “Geschichte” kelimesi yerine İngilizce’de “criticism” kelimesi kullanılmaktadır. “Criticism” kelimesinin İngilizce’deki anlamı, Türkçe’de günlük dilde olumsuz manada kullanılan eleştiri kelimesinin anlamıyla tam olarak örtüşmez. Bu terkiplerdeki eleştiri kelimesi,

⁴⁹ Bu konuda bir itiraz için bkz. (Soulé, 2009, s. 155). Soulé, modern Kutsal Kitap tenkidinde, önceki zamanlarda Kutsal Kitaplara iman temelli bir yaklaşım sergilenirken sonraki zamanlarda akıl temelli bir yaklaşım sergilendiğinin dile getirildiğini, oysa bunun doğru olmadığını iddia etmektedir. Ona göre hem akıl hem de iman ilk zamanlardan bu yana Kutsal Kitap tenkidinde kullanılmıştır. Fakat modern dönemde bunların kullanım şekilleri değişmiştir.

kutsal kitabın özgür bir şekilde, dînî kaygılardan ve ön yargıdan uzak, Tanrı'nın sözü olarak değil de insan işi kabul eden bir yaklaşımla ele alınacağını ifade eder. Kelimede eleştiri anlamından çok “anamlı bir süreç” manası baskın olduğu için, bu kelimeyi eleştiri yerine tarih olarak tercüme etmenin daha uygun olduğuna dair görüşler de vardır (Marshall, 1977, s 165).

Görüldüğü üzere, hem eleştiri hem de tenkit kelimeleri farklı bilim dallarındaki kullanımları da göz önünde bulundurulduğunda, Türkçe’de her ne kadar olumsuz bir çağrışım yapsa da sadece olumsuz değerlendirme yapmak manasında değil, derinlemesine incelemek ve değerlendirmede bulunmak anlamında da kullanıldığı görülmektedir.

C. Yöntem Metot Usûl

Yöntem (Alm: Methode; İng: Method), genel anlamıyla bir ereğe erişmek için izlenen ve tutulan yol, bilimlerde ise belli bir sonuca erişmek üzere bir plana göre gidilen yol anlamına gelir (Akarsu, 1998, s. 202; Stausberg & Engler, 2013, s. 4). Metot kelimesi matematik ilimlerinde, belli bir problemi çözmek için kullanılan teknik prosedürü işaret eder. Felsefe gibi alanlarda ise formal kurallardan ziyade, kompleks fikirler, kavramlar ve kurallar birleşimi gibidir. Bu sebeple felsefedeki metot, bir formal teknikler birikiminden ziyade, daha gevşek bir araştırma programıdır. Bu durum beşerî bilimlerin tümü için geçerlidir (Smelser & Baltes, 2001, s. 6870).

Türkçe’de “yöntem” ile aynı anlamda kullanılan “metot”, Grekçe “meta” ve “hodos” kelimelerinin birleşiminden müteşekkildir. “Meta”, Grekçe’de, paylaşmak, arayış gibi anlamlara gelirken “hodos”, yol demektir. Metot kelimesi, bazı zamanlarda yine Grekçe “logos” kelimesiyle birleştirilerek “metodoloji”⁵⁰ şeklinde kullanılmaktadır (Yanow & Schwartz-Shea, 2015, s. 28).

Yöntem, düşüncenin olduğu her yerde görülebilir. Düşünce ve bilgi, bir yönetime göre sistemleşir, şekil kazanır. Hakikate ulaşmanın bir yöntemi olarak metot, ilk defa Descartes (ö. 1650) ile gündeme gelmiştir. Yöntem tartışmaları, tarih ve tarihsellik konusunu ele aldığımız bölümde özetle anlatmaya çalıştığımız tarih anlayışları

⁵⁰ Metodoloji kelimesi, birden fazla anlama gelen bir kelimedir. Bir anlamıyla araştırma yöntemlerini ele alıp inceleyen ve bunlara teknik anlamda değer biçen disiplindir. Yani bu anlamda metotla ilgilenen branş anlamındadır. Diğer anlamıyla ise sosyal bilimler veya doğa bilimleri metodolojisi anlamında söz konusu genel disiplinin kapsamı içinde yer alan bir yöntem ya da teoridir (Cevizci, 2000, s. 647).

konusundaki tartışmalarda rahatlıkla izlenebilir. Buna göre, ilk çağlarda tarihte bir düzenliliğin olmadığından hareketle tarihin bilim kabul edilmediği, herhangi bir yöntemi olamayacağı üzerinde durulmuştur. Sonraki dönemlerde tarihin müstakil bir disiplin olarak kabul edilmesinin ardından, tarihte kullanılacak yöntemlerin doğa bilimlerinden farklı olup olmayacağı tartışması yapılmış ve nihayet Dilthey'in doğa bilimlerinde kullanılan açıklama yöntemine karşın, tinsel bilimlere bir yöntem olarak "anlama"yı önermesiyle yöntem tartışması farklı bir boyuta taşınmıştır.

Tarih çalışmaları açısından yöntem, sistematik anlamda ilk olarak 16. yüzyılda kaynak tenkidi hakkındaki çalışmasını kaleme alan Jean Bodin (ö. 1566) ile ortaya çıkmıştır. Bodin, kaynakların birbiri ile karşılaştırılması suretiyle, güvenilir bilginin nasıl inşa edileceği konusundaki yolları ortaya koymaya çalışmıştır. 19 ve 20. yüzyılın büyük bir kısmı, Alman tarih okulunun Ranke (ö. 1886) ve Niebuhr (ö. 1971) gibi temsilcilerinin öncülük ettiği daha çok araştırma yoğunluklu anlayışı ile doludur. Bu dönemde, tarih ile ilgili daha modern, bilimsel tarih anlayışları ve tarihsel metodun daha çok kaynak tenkidi ile sınırlı tutulduğu görülür (Smelser & Baltes, 2001, s. 6871).

Bu çalışmada kullandığımız "tarihsel eleştiri yöntemleri" terkihi, birçok farklı kaynaktan, farklı şekilde kullanılmaktadır. Kimisi tarihsel eleştiri yöntemlerini tarihsel eleştirinin (İng: Historical Criticism) kullandığı farklı yöntemler olarak ele alırken, kimisi bunların tümüne tarihsel eleştiri yöntemi (İng: Historical-critical method) demektedir. Kimisi tarihsel eleştiriyi de bir metod olarak değerlendirmektedir. Yani kullanımda netlik yoktur.

Bu çalışmada ele alacağımız "tarihsel eleştiri yöntemleri" terkihiindeki "yöntem" kelimesi, çeşitli çevrelerden itirazlarla karşılaşmıştır. Bu itirazların büyük kısmı, metod kelimesinin, seküler dünya görüşüne, pozitivist yaklaşıma ve doğa bilimlerine ait olduğu ve bu sebeple sosyal bilimlerde kullanılamayacağı yönündedir. Mesela, Andrew Louth, *Discerning the Mystery*⁵¹ adlı eserinde, metod kelimesinin doğa bilimlerine ait bir kullanım olduğunu, bu terimi Kitâb-ı Mukaddes için kullanmanın kutsal kitaba seküler bir dünya görüşü uygulamak olduğunu iddia etmektedir (Louth, 1983, ss. 31-56).

Bu görüşler ile birlikte yapılan işlemin bilimsel değil sanatsal bir faaliyet olması sebebiyle "yöntem" isimlendirilmesinin kullanılamayacağı da dile getirilmiştir. Barton,

⁵¹ Louth, A (1983). *Discerning the mystery: an essay on the nature of theology*. Oxford: Clarendon Press.

*Reading Old Testament*⁵² adlı eserinde, tarihsel eleştiri yöntemlerinin, bir “yöntem”den beklenen prosedürü yerine getirmediği için bir metot olarak kabul edilemeyeceği yönündeki eleştirisiyle karşımıza çıkmaktadır. Barton, metot ile anlayış (İng: understanding) arasında bir ayrım yapar. Metot, çalışma objesine objektif bir bilgi elde etmek için uygulanan nötr bir araç ya da tekniktir. Metodun uygulanması neticesinde, objeyle ilgili bir anlayış ortaya çıkar. Barton’a göre, bu metotlar bilimsel tekniklerin metinlere uygulanması için ortaya çıkmış değildir. Bu metotlar, metinlerin anlaşılması için ortaya çıkmıştır. Barton, bunların metot değil hipotezler topluluğu olduğunu ifade etmektedir. Barton’a göre, bu metotları metne uygulayan kişilerin, kendilerinin önceden *apriori* bir anlayışı olması sebebiyle, bunlar yöntem kabul edilemez (Aune, 2010, ss. 102-103; J. Barton, 1997, ss. 1-7; Law, 2012, s. 12).

Şüphesiz Barton’un eleştirisi, nesnellik tartışmasındaki ön yargıların gerekli olup olmadığı ya da ön yargısız bir şeye yaklaşmanın mümkün olup olmadığı noktasındaki tartışmaların yansımalarını içermektedir. Ön yargı (İng: Prejudice), herhangi bir durum, bir konu, bir şey hakkında lehte ve aleyhteki delilleri araştırmadan ve tüm unsurları incelemeyen konunun başında verilen doğru ya da yanlış hükmü ifade eder (Flew, 1984, s. 286).⁵³ Ön yargı kavramı Gadamer’in de belirttiği gibi Aydınlanma döneminde gözden düşürülerek negatif anlamda kullanılan bir kavramdır. Zira Aydınlanma döneminde, bir konuyu incelerken objektif olmak, konuya bilimsel çerçevede yaklaşmak, herhangi bir ön yargıya bağlı olmamakla aynı şey olarak düşünülmüştür (Delon, 2013, s. 1086). Bu anlayışa göre, ön yargı, objektifliği bozan, meseleyi çarpıtıp olduğundan farklı gösteren ve bu sebeple kurtulması gereken bir şeydir (Ertürk, 2003, s. 60). Gadamer’e göre ise, olaylara ön yargılardan uzak yaklaşmak mümkün değildir. Ön yargıların olumsuz olduğu varsayımı ona göre haksız bir ön yargıdır. Zira biz anlamayı mümkün kılacak ön yargılarla bizi donatan gelenekler içinde yaşarız. Zaten

⁵² Barton, J (1997). *Reading the Old Testament: Method in biblical study*. Louisville: Westminster John Knox Press.

⁵³ Başka bir tanıma göre ön yargı, bir kişi bir görüş ya da bir şey hakkında belirli birtakım koşullara olay, durum ve görüntülere dayanarak önceden edinilmiş ya da oluşturulmuş olumlu ya da olumsuz fikirdir (Cevizci, 2000, s. 721). Ön yargı kelimesi İngilizce’de “prejudice” ya da “presupposition” kelimeleri ile karşılır. Oysa bunlar arasında ince bir farklılık vardır. “Prejudice” yorumcunun kararını etkileyen şahsî faktörlerdir ve tamamen kaçınılması çok mümkün değildir. “Presupposition” ise, yorumcunun kabul ettiği ve çoğunlukla başkaları ile de paylaştığı felsefî ya da teolojik başlangıç noktalarıdır (Marshall, 1977, s. 67). Bultmann, bu iki tâbir arasında ayrım olduğu üzerinde durmuştur. “Presupposition” olmadan yorum mümkün değildir. “Prejudices” ise, daha çok şahsî meselelerdir ve yorumcunun hükmüne karışır (S. Smith, t.y., s. 137). Bu sebeple metnimizde ön yargı kelimesi “prejudice” nin karşılığı olarak, ön kabul kelimesi ise “presupposition” kelimesinin karşılığı olarak kullanılmıştır.

Gadamer'e göre Aydınlanma'nın ön yargılara karşı oluşunun ardında yatan sebep, Aydınlanma düşüncesinin, geleneğin hâkim pozisyonuna son vererek yerine aklın hâkim olmasını istemesidir (Gadamer & Weinsheimer, 2006, ss. 274–279).⁵⁴

Barton'un tarihsel eleştiri yöntemlerini hipotezler topluluğu olarak değerlendirmesi akla bilimsel bilginin ilerlemesi ve doğrulanması noktasındaki tartışmaları ile damga vuran Kuhn-Popper tartışmalarını getirmektedir. Popper, ön kabule (İng: Presupposition)⁵⁵ dayalı sistemleri kabul etmez ve pozitivistimin “doğrulama”sının karşısına “yanlışlama”yı koyar. Popper'a göre bilim tümevarımcıların iddia ettiği gibi doğrulamalarla değil tahmin ve yanlışlama/çürütmelerle ilerler. Önce teori vardır, sonra gözlem onu ya doğrular ya yanlışlar. Yanlışlarsa teori düzenlenir, devam edilir. Esasında yanlışlanamayan teori de yoktur, sadece yanlışlanmaya direnen teori vardır. Oysa Kuhn'a göre, Popper'in iddia ettiği gibi bir bilimsel topluluk tarafından kabul edilen açıklayıcı kuram, olağan dışı durumların ortaya çıkmasıyla bile, kolay kolay reddedilip terk edilmez. Bir açıdan, bilimsel topluluğun düşüncesinde kabul görmüş kuram, paradigmaların koruması altındadır yani bilimsel yöntemler araştırma soruları üreten bir paradigma içinde yer alırlar. Bilim adamı, belli yöntemleri bir şeye uygulayıp bir sonuca varan kişi değildir. O, var olan bir potansiyel anlama ile ortaya çıkar ve test edilebilir araştırma soruları ortaya koyar. Bu teori ya soruları doğrular ve teoriyle uyumlu olduğunu ortaya koyar, ya da teoriye uygun olmayan ya da cevaplanamayacak sonuçlar ortaya çıkarır. İkinci durumda, sorular teoriye uygun şekilde modifiye edilir. Eğer soruların değişimi yetersiz kalıyorsa bazı durumlarda bir paradigma değişimi de ortaya çıkabilir (Law, 2012, s. 13; Yaldır & Üner, 2009).

Tarihsel eleştiri yöntemleri adlandırmasındaki yöntem kısmına yönelik itirazlarda, bu yöntemlerin kullanımındaki sürecin etkisi görülebilir. Tarihsel eleştiri yöntemleri, yukarıda da değindiğimiz gibi yoğunlukla Aydınlanma'nın tarihsellik anlayışı ışığında doğmuştur ve bu sebeple o dönemin bilimselci-rasyonalist-pozitivist-nesnelci anlayışının etkisi altındadır. Bu sebeple yöntemlerin ortaya çıktığı ve teolojik kaygıların

⁵⁴ Gadamer, aydınlanmacı ön kabul anlayışına karşı çıkmasının sebebini ön yargıların kesin yanlış olan şeyler olmayabileceği noktası ile her türlü ön yargıdan bağımsız olmanın imkânsızlığı ile açıklar (Gadamer & Weinsheimer, 2006, ss. 274–279).

⁵⁵ Ön kabul: Arzu edilen sonuca ulaşmak için varsayılması, doğru kabul edilmesi gereken önerme, çıkarım sürecinde belli bir sonuca ulaşma niyetiyle gerçekleştirilen kabul. Bir durumun, bir olayın, bir faaliyetin gerçekleşebilmesi için yerine getirilmesi, sağlanması gereken mantıksal olarak zorunlu koşul (Cevizci, 2000, s. 721).

olmadığı, mesela Wellhausen'in uygulamaları⁵⁶ gibi, ilk uygulamalarda pozitivistizmin ağırlıklı olduğu⁵⁷ görülebilir.⁵⁸ Fakat tarihsel eleştiri bir süreç olarak ilerledikçe, eleştirilerle geliştikçe ve değıştikçe, farklılaşmalar olmuştur. Beşerî bilimlerin doğa bilimleri gibi yöntemleri olup olmadığı, doğa bilimlerindeki yöntemlerin beşerî bilimlerde kullanılıp kullanılmayacağı, kullanılacaksa da nesnel olup olmayacağına dair tarih felsefesi alanındaki derin tartışmalar, tarihsel eleştiri yöntemlerinin uygulanması sürecine de yansımıştır. Neticede yöntemlere daha yorumsamacı yaklaşımların etkisi görülmüştür. Yöntemlerin beşerî bilimler için uygun olmayacağına yönelik itirazlar, söz konusu etkilerin yansımaları kabul edilebilir.

Bu görüşlerin yanında, tarihsel eleştiri yöntemlerini birer metot değil, Kitâb-ı Mukaddes incelemelerinde bulunması gereken birer perspektif ve birer metodolojik yaklaşım olarak kabul edilebileceğini düşünenler de mevcuttur (J. Barton, 2007, s. 65; Soulen, 2001, s. 18).

Bu itirazlarla birlikte Hristiyan aleminde genel kabul tarihsel eleştiri yöntemlerinin metot olarak kabul edilebileceği yönündedir. Mesela Papalık Kitâb-ı Mukaddes Komisyonu (İng: Pontifical Biblical Commission), 1993'te, tarihsel eleştiriye başından sonuna kadar bilimsel kriterler yardımıyla ve mümkün olan en objektif şekilde çalıştığı için eleştirel bir metot olarak nitelemiştir (Aune, 2010, s. 102). Yöntemlerin sistematik olması, tarihsel bir hedefinin olması ve bu hedefe ulaşırken kriterler ve ön kabuller kullanarak bir prosedür uygulaması bu duruma sebep olarak gösterilmektedir (Krentz & Tucker, 1975, s. 35).

Burada tartışılması gereken bir diğer nokta tarihsel eleştiri yöntemleri terkindeki yöntemler ifadesinin çoğul seçilme nedenidir. Bu çalışmada ele alınacak kaynak, form,

⁵⁶ Conrad, Wellhausenin tarihsel pozitivistizmin babası olduğunu iddia etmektedir. Barton ise Wellhausen'in idealist filozoflar arasında olduğunu, idealizm ve pozitivistizmin bir arada olmasının çok zor olduğunu, Wellhausen'in pozitivistizm ile ilgili görülmesinin onun Hegel'in felsefesinden etkilenmesi sebebiyle olduğunu düşünmektedir (Barton, 2007, s. 52; Conrad, 2004, s. 44). Oden'den naklen: (Oden, 1987)

⁵⁷ Pozitivistizmin Kutsal Kitap çalışmalarına hâkim olduğuna dair bkz (J. Barton, 2007, s. 50) Barton'a göre, mesela metindeki tekrarlardan hareketle çıkarımda bulunmak pozitivist yaklaşımın Kutsal Kitap çalışmalarındaki hâkimiyetine işaret eder.

⁵⁸ Collingwood, kendi işlerini nasıl yapacaklarını öğrenmeleri neticesinde tarihçilerin pozitivistizmin kendilerine öğretecek yararlı bir şeyinin bulunmadığını fark ettiklerini ifade eder. Collingwood, tarihçilerin bu eleştirel yöntemleri kullanarak olguları belirledikleri fakat bu yöntemleri genel yasaların keşfinde kullanmayı reddettiklerini belirtmektedir. Fakat Collingwood'a göre tarihçilerin yöntemleri bu şekilde kullanışı pozitivist anlayışın uç biçimlerine bir ölçüde direnmeyi mümkün kılsa da, bu anlayıştan yine de derinden etkilenmiştir (Collingwood, 2013, s. 178).

redaksiyon ve rivayet tenkit yöntemleri, metinlere tarihsel yaklaşımın yansımalarını içerir. Bunların hepsinin bir arada tarihsel eleştiri yöntemini oluşturduğu kabul edilse bile, tarihsel eleştiri yönteminin birden fazla ve birbirinden farklı yöntemlerden oluştuğunu ortaya koymak amacı ile terkipte tarafımızca “yöntemler” kullanımı tercih edilmiştir. Bu tercihte birden fazla tarihsel eleştiri anlayışının mevcut olmasının da etkili olduğu söylenebilir.

Akla gelebilecek bir diğer soru yöntem/metot kavramı ile İslam İlimlerinde sıkça karşılaştığımız usûl kavramının aynı anlamda olup olmadığıdır. Klasik İslam düşüncesi içinde ‘usûl’ kavramı, modern kartezyen ‘metot’ kavramından radikal biçimde farklılık arz etmektedir. Zira usûl kavramı, varlıktan düşünceye yönelik bir etkilenme süreci iken, kartezyen metot kavramı düşünceden varlığa doğru “düşüncenin soyut ilkeleri” ışığında bir yönelişi temsil eder. Bu açıdan, usûl kavramı ontolojik, metot kavramı ise epistemolojik bir tutumu yansıtır. Usûl, her ne kadar ilk bakışta insanın ilgilendiği konu üzerinde kesin ya da doğru bilgiye erişmesini amaçlıyor gibi görünse de amaç epistemolojik değil ontolojiktir (Tatar, 2013, s. 85).

Çalışmamızın başlığındaki temel kavramların incelenmesinin ardından, şimdi Batı geleneğindeki tenkit yöntemlerinden tarihsel eleştiri yöntemlerinin ve Kitâb-ı Mukaddes tenkidi içerisindeki yerinin, ortaya çıkış ve gelişimini etkileyen unsurların, metinler üzerindeki kullanım amaçlarının ve çeşitlerinin inceleneceği ilk bölüme geçilecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

TARİHİ KURAMSAL VE PRATİK BOYUTLARIYLA TARİHSEL ELEŞTİRİ YÖNTEMLERİ

Bu bölümde tarihsel eleştiri yöntemleri tarihî, kuramsal ve pratik boyutlarıyla ayrıntılı olarak incelenecektir. Öncelikle Batı geleneğindeki tenkit yöntemleri incelenerek tarihsel eleştiri yöntemlerinin Kitâb-ı Mukaddes tenkidindeki yeri üzerinde durulacak ve yöntemlerin Kitâb-ı Mukaddes dışındaki metinler üzerindeki uygulamalarına değinilecektir. Ayrıca tarihsel eleştiri yöntemlerinin ortaya çıkış ve gelişimini etkileyen unsurlar, yöntemlerin kullanım amaçları ve yöntemlerin çeşitleri üzerinde durulacaktır. Tarihsel eleştiri yöntemlerini oluşturan kaynak, form, redaksiyon ve gelenek/rivayet tenkidi çeşitlerinin herbirinin teorisi ve tarihî gelişimi ayrıntılı olarak incelendikten sonra uygulama örnekleri verilecektir. Tarihsel eleştiri yöntemleri ile ilgili verilecek tarihî, kuramsal ve pratik boyuttaki bu bilgiler ile bir sonraki bölümün konusu olan yöntemlere yönelik eleştirilerin anlaşılmasının kolaylaştırılması amaçlanmaktadır.

I. Batı Geleneğindeki Tenkit Yöntemleri Ve Kitâb-ı Mukaddes Tenkidi

A. Batı Geleneğindeki Tenkit Yöntemleri

Metinlerin hem kendilerinin hem de anlamlarının bozulmasının önlenmesi, herhangi bir değişikliğe uğramadan sonraki nesillere aktarılması ve var olan bozulmaların düzeltilmesi çok eski dönemlerden beri insanoğlunun çözümü için çaba sarfettiği konulardan birisidir. Bu problemin çözümü için tarih boyunca birçok gelenek çaba göstermiş ve değişik yöntemler geliştirmeye çalışmıştır. Bu geleneklerden bir tanesi de batı geleneğidir. Batı geleneği, özellikle Rönesans dönemine kadar Antik metinlerin korunması ve düzeltilmesi üzerinde yoğunlukla durmuş ve bunun için çeşitli yöntemler geliştirmiştir. Antik metinler üzerinde kullanılan yöntemlerin Kitâb-ı Mukaddes metinleri üzerinde uygulanmasıyla ise modern dönem Kitâb-ı Mukaddes tenkit türleri ortaya çıkmış.

Batı geleneğinde öncelikle Antik metinler üzerinde kullanılan ve zamanla Kitâb-ı Mukaddes üzerinde de uygulanmaya başlayan tenkit yöntemleri genel olarak temel tenkit (İng: Lower Criticism) ve ileri tenkit (İng: Higher Criticism) olarak ikiye ayrılabilir:

1. Temel tenkit

Tenkit türlerinin temel tenkit ve ileri tenkit şeklindeki ilk ayrımı Eichhorn'a (ö. 1827) aittir. Eichhorn, *Repertorium*⁵⁹ adlı eserinde temel tenkidi ileri tenkidin "küçük kardeş"i olarak tanıtmıştır (Hillerbrand, 2004, s. 666). Metnin ilham edilmiş bir metin olduğu ve yanılmaz olduğu fikrinden yola çıkan temel tenkit, metin tenkididir (İng: Textual Criticism). Temel tenkit, metinle ve metnin içindeki sözcüklerle ve yalnızca metnin orijinalini tespiti uğraşır. Temel tenkit, metnin otantikliğinin ortaya konulması için ilmî çabanın var olduğu durumlarda mevcuttur. Temel tenkitte, metinlerle ilgili konularda karar verirken daha çok dış kriterlere bağlı kalınır (Friedman, 2005, s. 82; Geisler & Nix, 1986, s. 303; Zenos, 1895, s. 3).

Metin tenkidi, metni yargılamaz, metnin anlamı ya da mesajına yoğunlaşmaz. Bunun yerine, metnin aktarımı ve yeniden yazımı sırasındaki hatalara, değişimlere yoğunlaşır ve metnin otantikliğinin korunmasını amaçlar. Bu sebeple de temel tenkit, genel olarak tarihsel eleştiri yöntemlerinin uğradığı eleştirilere maruz kalmamıştır.

2. İleri Tenkit

İleri tenkit ifadesi, ilk defa Eichhorn (ö. 1827) tarafından 1780'de yayınlanan *Einleitung in das Alte Testament* eserinin ikinci baskısında kullanılmıştır. İleri tenkit, (ileri tenkidin birçok aşamasında kullanılmaya devam edilecek olsa da) metin tenkidinin bittiği yerde başlar. İleri tenkit metnin kompozisyonunu, tarihini ve yorumunu içine alan bir tenkit türüdür. İleri tenkit daha çok metnin menşei, tarihi, kaynağı ve yazılışı gibi unsurlar üzerinde durur. Temel tenkit, eserlerin metinleri ile ileri tenkit ise metnin nerede kim tarafından ne zaman yazıldığı, metnin formu ve değeri ile ilgilenir (Zenos, 1895, s. 15). İleri tenkitte, bütünlük, otantiklik, edebî form ve güvenilirlik üzerinde durulur. Bütünlük tartışması, metnin tek bir yazardan mı birçok yazardan mı geldiği, tek bir eser mi bir koleksiyon mu olduğu ve orijinal içeriğin herhangi bir değişime uğrayıp

⁵⁹ Eichhorn, J. G. (1777). *Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur*. Leipzig: Weidmanns Erben und Reich.

uğramadığı konularıyla ilgilidir. İleri tenkit, otantiklik tartışması çerçevesinde, yazarın kimliğinin gerçek mi yoksa sahte mi olduğuna da eğilir. Edebî form, metnin şiir mi, nesir mi ya da diğer edebî türlerden biri mi olduğunu tespiti çalışır. Güvenilirlik kriteri metindeki şeylerin gerçeklerle uyumlu olup olmadığını araştırır (C. A. Briggs, 1897, ss. 2-3).

İleri tenkidin yöntemleri, çalışmamızın konusunu teşkil eden tarihsel eleştiri yöntemleri ve edebî eleştiri yöntemleri olarak iki grupta ele alınabilir.⁶⁰

a. Tarihsel Eleştiri Yöntemleri

En genel anlamıyla tarihsel eleştiri yöntemleri, metinleri menşei, yazılış zamanı, yazılış mekânı ve kaynaklarını dikkate alarak değerlendirmeyi ve anlamayı amaçlayan bir yöntemler manzumesidir. Tarihsel eleştiri yöntemleri, Yunan-Roma ve Yahudî-Hristiyan geleneklerin tesiri altındaki Batı geleneği içerisinde neşet etmiştir. Bu yöntemlerin özellikle Kutsal Kitap üzerinde uygulanmış hali de, hem bu geleneklerin yoğun etkisi altında kalmış, hem de bu gelenekleri etkilemiştir.

Kutsal Kitaplar bağlamında, tarihsel eleştiri yöntemleri denilince, metinden çıkan soruları göz önünde bulundurarak ve bu sorulara cevap vermek üzere birçok tarihî yöntemi kullanarak kutsal kitabın eleştirel biçimde çalışılması anlaşılır (Law, 2012, s. 8). Kitâb-ı Mukaddes tenkit yöntemleri olarak tarihsel eleştiri yöntemleri, ilk olarak Almanya’da ortaya çıkmış ve diğer ülkelere de buradan yayılmıştır. Bu sebeple “tarihsel eleştiri” (İng: historical criticism; Alm: historische kritik) isimlendirmesi de tarihsel eleştiri yöntemlerinin her birinin orijinal isimlendirmeleri de Almanca’dır. Bu çalışmada “tarihsel eleştiri yöntemleri” şeklinde tercüme ettiğimiz ifade Almanca’da “historisch-kritische methode(n)”, İngilizce’de “historical critical method(s)” şeklinde kullanılır. Bu terkinin Türkçeye birebir tercümesi “tarihsel eleştirel yöntem(ler)” şeklindedir. Fakat eleştirel kelimesinin, “eleştiri ile ilgili” anlamına gelmesi nedeniyle, “tarihle ve eleştiriyile ilgili yöntem” yerine “tarihle ilgili eleştiri yöntemleri” terkinini

⁶⁰ Metotların edebî ve tarihsel olarak ayrımı genel olarak kabul görse de çeşitli gerekçelerle eleştiri de almıştır (Zenos, 1895, ss. 7-9). Bu ayrımın içeriği tam olarak yansıtmaktan uzak olduğu iddia edilmektedir. Zira bazı tenkit yöntemleri ne tarihsel ne de edebî eleştiri yöntemleri başlığı altında değerlendirilebilir. Bazı yöntemler ise hem tarihsel hem de edebî yönleri barındırırlar. Bir de ilk ortaya çıktığında bir yöntem grubunda yer alan bazı tenkit yöntemlerinin, zamanla diğer tarafa geçme ihtimali mümkündür. Mesela bir metot, tarihsel eleştiri yöntemlerinin bir parçası olarak doğabilir ama zaman geçtikçe başlı başına bir yöntem haline dönüşerek tarihî çizgilerini azaltabilir (Haynes & McKenzie, 1993, s. 2).

amacına daha uygun bulduğumuz için bu çalışmada “tarihsel eleştiri yöntemleri” tercümesi tercih edilmiştir.

“Tarihsel eleştiri yöntemleri” terkihi, özellikle 20. yüzyılın sonunda gündeme gelmiştir ve form tenkidi, kaynak tenkidi, redaksiyon tenkidi ve gelenek/rivayet tenkidini içine alan bir çeşit şemsiye kavramdır (Aune, 2010, s. 101; Law, 2012, s. 4). Tarihsel eleştiri, son yıllarda şemsiye bir kavram olarak kabul edilip kullanılsa da, özellikle kavramlaşmanın tamamlanmadığı yıllarda form, kaynak, redaksiyon ve gelenek/rivayet tenkidi gibi müstakil bir eleştiri yöntemi olarak da kabul edilmiştir.

Kullanımının yerleşmesine kadar terkihi, bu yöntemlerin Kitâb-ı Mukaddes ile diğer dökümanlar arasında hiçbir fark görmemesi sebebiyle bilimsel tenkit (İng: scientific criticism; Alm: wissenschaftlich) ile yakın manada kullanılmıştır (Craigie, 1978; B. D. Smith, 1994).

James Barr gibi kimi araştırmacılar, “tarihsel eleştiri” terkihini Kitâb-ı Mukaddes çalışmaları açısından çok dar bulduğu için kullanmama taraftarıdır. Barr, aynı zamanda aslında tarihsel eleştiri yöntem(ler)i diye bir şeyin mümkün olmadığını, bunun yerine tarih tenkidinin (İng: Historical criticism) kullandığı yöntemlerin bulunduğunu iddia etmişse de (Barr, 2000, s. 32) genel kabul, böyle bir kullanımın mümkün olduğu yönündedir.

Tarihsel eleştiri yöntemleri, Kitâb-ı Mukaddes tenkit metotlarının tamamına verilen genel bir ad olarak da kullanılmaktadır. Fakat bu, yanlış bir kullanımdır. Çünkü Kitâb-ı Mukaddes tenkidi yöntemlerinin bir kısmı (anlatı eleştirisi, okur-tepki eleştirisi gibi), tarihsel metotlar değildir (Soulén, 2001, s. 78).

“Tarihsel eleştiri yöntemleri” terkihi, çeşitli açılardan eleştirilere maruz kalmıştır. Örnek vermek gerekirse, David Law’a göre, bu terkihin her bir kelimesi itiraza açıktır. Terkipteki “tarihsel” kısmının problemlili olmasına sebep olan şey, Law’a göre, Kitâb-ı Mukaddes tenkidinin tarihsel karakter kadar -belki de daha fazla- metnin edebî yönüyle ilgilenmesidir. Aslında tüm yöntemler bir açıdan tarihsel olsalar da diğer bir açıdan edebîdir. Burada bir skala var gibidir. Kaynak tenkidi sözgelimi, tarihî yöntemlere daha yakinken, okur-tepki tenkidi ya da feminist tenkit daha çok edebî yöntemlere yakındır (Law, 2012, ss. 5-8). John Barton da bu konuya değinerek, kutsal metinler üzerinde çalışan kişilerin çalışmalarını “tarih”le kısıtlamanın, bir çeşit indirgemecilik olduğuna

işaret ederek bu alanda çalışanların teoloji ve edebî formlar gibi birçok konu üzerinde durduğunu ifade etmektedir (J. Barton, 2007, s. 33).

Tarih kelimesine yüklenebilen farklı anlamlar, tarihsel eleştiri yöntemleri teriminin de farklı şekillerde anlaşılmasına yol açmaktadır. Tarih kelimesi Kitâb-ı Mukaddes bağlamında birçok manayı içerebilir. Mesela tarih kelimesinin ilk manası, metninde geçen olayların tarihsel olarak doğru olup olmadığıdır (metindeki Tarih). Burada metindeki tarihin bilinmesi, İsrail tarihinin Hz. İsa'nın ve kilisenin tarihinin yeniden inşasına katkı sağlamaktadır. Kitâb-ı Mukaddes ile tarih ilişkisinin ikinci boyutu, "Kitâb-ı Mukaddes metni"nin tarihidir (metnin tarihi). Metnin tarihini bilmek, metnin katmanlarını belirleyip hangisinin birincil hangisinin eklenmiş olduğunu görmeyi sağlar. Üçüncü açıdan tarih kelimesi, metnin tarihsel anlamını içerebilir. Bu, metnin tarihî konteksinde ne manaya geldiği ve orijinal yazarlar tarafından ne manada kullanıldığı üzerinde durur (metnin tarihsel anlamı). Son olarak tarih kelimesi, metnin yorumlanmasında, metindeki olayların tarihsel olarak doğru olup olmadığının incelendiği seküler yöntemlerin kullanılmasını içerebilir. Tarih kelimesinden bu dört manadan ne kastediliyorsa, tarihsel eleştiri yöntemlerinden anlaşılacak da o ölçüde değişecektir (Law, 2012, s. 3-6).

Tarihsel eleştiri yöntemleri terimindeki "eleştiri" kısmı da eleştirilerden nasibini almıştır. Bu kelimeye yönelik eleştiri, terkip içerisinde eleştiri kelimesinin kullanımının gerekli olup olmadığıdır. Bu eleştiriye göre zaten tarih, öz itibarıyla kartezyen bir inceleme geleneğine sahiptir.⁶¹ Yani hem septik hem subjektif hem eleştireldir (Johnson, 1983, s. 6).⁶²

b. Edebî Eleştiri Yöntemleri

Metinlerin kaynağına, orijinal haline ve metnin oluştuğu dönemin tarihsel şartlarına yoğunlaşmış tarihsel eleştiri yöntemlerinden farklı olarak metinlerin son hali üzerinde durmaya ağırlık veren yöntemlere edebî eleştiri yöntemleri denir. Bu yöntemler, tarihte gerçekten nelerin olduğuna ilişkin günümüzden tarihe yansıtılacak birtakım spekülasyonlardan ziyade, eldeki mevcut metinlerin tartışılmaz tarihsel gerçekliği ve bu

⁶¹ Bu sebeple, Gerhard Maier gibi tarihsel eleştiri yöntemlerine eleştiri yönelen kişilere göre, bu ifadede asıl problemleri olan kısım "tarihsel" değil "eleştiri" kelimesidir. Çünkü bu kelime, yorumcunun seküler bir yorumlamada bulunacağına dair bir vaat içerir (Law, 2012, s. 9).

⁶² McCown, W., & Massey, J. E (1982). *Interpreting God's word for today: An inquiry into hermeneutics from a biblical theological perspective*. Anderson, Ind: Warner Press'den aktarımla s. 39.

metinler ile derlendikleri dönemlere ilişkin îmâlar üzerinde yoğunlaşmaktadır (Özer, 2007, s. 206).

II. Dünya Savaşı'ndan ve özellikle 1970'lerden sonra, kutsal metinlere dînî kaygılarla bakmanın terk edildiği söylenebilir. Bu dönemde, Kitâb-ı Mukaddes'in kaynaklarıyla ilgilenen eleştiri yöntemleri de ilgi kaybına uğramıştır. Artık Kutsal Kitap üzerinde kullanılmaya başlanılan yöntemler, metnin ardındaki dünyayı bırakmış metnin dünyasına dâhil olmuşlardır. 1990'lardan sonra, Kitâb-ı Mukaddes tenkidi tarihî bir disiplin olmaktan çok birçok saha ile (linguistik, semiology, sosyolojik yorum, psikoloji vb.) farklı bağları olan bir bilim dalına dönüşmüştür. Bu genişlemiş haliyle Kitâb-ı Mukaddes tenkidi, tarihsel eleştiri yöntemlerinden çok daha geniş bir yöntemi ifade etmeye başlamıştır (Soulén, 2001, s. 18-21).

Edebî eleştiri yöntemleri, genel olarak tarihsel eleştiri yöntemlerini temel aldıkları için yöntemlerin birçok noktada devamını da sağlamıştır. Hans Frei'in eleştiri sonrası (İng: post-critical) dönem olarak tanımladığı (Frei, 1986, ss. 51-52) bu dönemde felsefe, tarih, psikoloji, edebiyat, anlama, yorum gibi daha birçok konuda yeni çalışmalar ve gelişmeler ortaya çıkmıştır. Bu gelişmelerle birlikte tarihsel eleştiri yöntemlerinden elde edilen sonuçlar tam olarak tatmin edicilikten uzak bulunmuş, bu da edebî eleştiri yöntemlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Edebî eleştiri yöntemleri anlatı eleştirisi, kanon eleştirisi, okur-tepki eleştirisi, retorik eleştirisi, yapısalcı eleştiri gibi birbirinden farklı yöntemlerden oluşmaktadır. Bu yöntemler hem Kitâb-ı Mukaddes üzerinde hem de Kitâb-ı Mukaddes dışındaki edebî metinlerde kullanılmış ve kullanılmaktadır:

i. Anlatı Eleştirisi

Anlatı eleştirisi (İng: Narrative Criticism) 1970'li yılların sonlarına kadar, edebî eleştiri yöntemlerinin geneline verilen bir isim olarak kullanılmıştır (Haynes & McKenzie, 1993, s. 171). Yani anlatı eleştirisi başlı başına bir eleştiri türü olarak 1980 ve 1990'larda tarihsel eleştiri yöntemlerinin metni tarihin yeniden inşâsı için kaynak olarak gören yaklaşımını yetersiz bularak ortaya çıkmış ve metni başlı başına edebî bir yapıt olarak ele almıştır (J. B. Green, 1995, s. 239; Soulén, 2001, s. 119).

En genel hatlarıyla anlatı eleştirisi, hikâyeleri modern edebî eleştiri yöntemlerini kullanarak tenkit eden yöntemdir (Hayes, 1999, c. II, s. 201). Anlatı eleştirisi, anlatılan

hikâyeye, hikâyenin içinde geçen olaylara, bu olayların geçici ve mekansal arka planına ve hikâyenin karakterlerine yoğunlaşır. Ayrıca metindeki retorik yardımcılarının rolüne değinir (Soulén, 2001, s. 120).

Anlatı eleştirisi, daha çok hikâye tarzı rivayetlere uygulanarak kişileri, karakterleri, verilmek istenen mesajı öne çıkarır. Bu sebeple de olayların tarihî boyutuyla fazla ilgilenmez. Mesela anlatı eleştirisine göre, Kitâb-ı Mukaddes hikâyeleri, tarihî kayıtlar olmakla birlikte, bu hikâyelerin asıl işlevleri hayal gücünü coşturmak, tövbe etme veya ibadet etme hissini galeyana getirmektir (Hayes, 1999, c. II, s. 201).

Metin merkezli bir yöntem olan anlatı eleştirisi, metni bir bütünlük içinde ele alır. Anlatı eleştirisi, edebî metnin fonksiyonu üzerinde durur. Yani metnin dinleyenler üzerinde nasıl bir etkide bulunmayı amaçlandığını ortaya koymaya çalışır. Tarihsel eleştiri yöntemleri, metni ve rivayetleri, okuyucunun başka bir zaman ve yer hakkında bir şeyler öğrenebileceği bir pencere olarak düşünürken, anlatı eleştirisi metni dinleyiciyi anlamın oluşturulmasına katkı sağlamaya davet eden bir ayna olarak görür. Anlatı eleştirisinde, metinler okuyucunun kendilerini ve kendilerinin o anki durumunu anlamasına katkı sağlar (J. B. Green, 1995, s. 240; Hayes, 1999, c. II, s. 202; Haynes & McKenzie, 1993, s. 29).

ii. Kanon Eleştirisi

Yunanca'da "Ölçü çubuğu" ya da "kural" anlamındaki "kanon" kelimesinden gelen Kanon (İng: Canon), Hristiyanlık'ta resmî olarak kabul edilen, yani otorite kabul edilen kitaplara verilen addır (Soulén, 2001, s. 29). Kanon eleştirisi (İng: Canonical Criticism; Canon Criticism; Canonical Approach), metinlerin bu metinlere inanan toplumlar için ne gibi işlevler gördüğü üzerinde durur. Kanon eleştirisi, toplumun metinler üzerindeki şekillendirici etkisini de inceler (Haynes & McKenzie, 1993, s. 122). Burada toplumdaki kasıt, kişiler, yazarlar gibi kişilerin metinler üzerindeki etkisinden ziyade bir bütün olarak toplumdur.

Kanon eleştirisi, metnin oluşumu esnasındaki serüveninden çok, metnin son halini ele alır. Çünkü metnin kanonlaşmış hali, son halidir. Bu tenkit türü, son düzeltme işlemlerin gerçekleşmesinin ve kitapların seçilip bir araya getirilmesinin ardından ortaya çıkan metnin parçalardan daha farklı ve daha fazla bir metin olduğu üzerinde durur (Hayes & Holladay, 1982, s. 101). Kanon eleştirisi, toplumun metin üzerindeki metnin de toplum

üzerindeki etkisiyle teolojik açıdan ilgilenir. Bu sebeple esasında kanon eleştirisi özde teolojik bir yöntemdir (Haynes & McKenzie, 1993, s. 126). 1972’de yazdığı *Torah and Canon*⁶³ adlı eserinde “canon criticism” adlandırmasını ilk olarak kullanan James Sanders ve onun görüşlerini ileriye taşıyan Brevard Childs, kanon eleştirisi denildiğinde akla gelen ilk isimlerdir.

iii. Okur-tepki Eleştirisi

Okur-tepki eleştirisi (İng: Reader-response criticism), metin ile okuyucu arasındaki ilişkiye yoğunlaşan ve esarlere karşılık okurların tepkilerinin çeşitliliğini izleyen bir edebî tenkit türüdür. Okur-tepki eleştirisi, metnin yapısını ya da yazarın niyetini ön plana alan yorum yöntemlerinden farklı olarak okuyucunun yorumunu ön plana çıkarır ve metnin manasının okuyucuların düşünce ve hislerinde yattığını iddia eder. Okur tepki eleştirisi metnin ne söylediği ile değil, metnin okuyucu üzerinde ne yaptığı ve nasıl bir etki oluşturduğu ile ilgilenir (Resseguie, 1984, s. 307).

Dinleyici eleştirisi (İng: Audience criticism) olarak da adlandırılan okur-tepki eleştirisine göre anlam, metnin içinde gömülü birşey değildir. Anlam okuma esnasında üretilen birşeydir. Metnin okunmadan önce bir manası yoktur. Okur-tepki eleştirisi, “Metnin anlamını belirleyen nedir?” sorusu yerine “Metnin anlamını belirleyen kimdir?” şeklinde bir soru sorar ve cevabını “okur” olarak verir. Okur, metnin manasının tüketicisi değil üreticisidir. Bu sebeple, metnin tek bir doğru anlamı yoktur (Abrams ve Harpham 2011, 257; Fowler 1992, 51; Tyson 2006, 154).

Rosenblatt, Stanley Fish, Wolfgang Iser gibi isimlerin ön plana çıktığı okur-tepki eleştirisi Kitâb-ı Mukaddes bağlamında Kutsal Kitap metninin orijinal alıcı/dinleyicilerinin kim olduğunu anlamayla ilgilenir. Okur tepki tenkidi, esasında tarih tenkidinin bir devamı olarak 1960’lı yıllarda ortaya çıkmış ve sonrasında ayrı bir yöntem olarak gelişmiştir (Abrams & Harpham, 2011, s. 256; Hayes & Holladay, 1982, s. 15).

iv. Yapısalcı Eleştiri

Yapısalcılık, 20. yüzyılda ön plana çıkan bir düşünme tarzı, çözümleme yöntemi ve çeşitli akademik disiplinlere etki etmiş genel bir yaklaşımdır. Yapısalcılık ilk önce

⁶³ Sanders, J. A. (1974) *Torah and Canon*, Philadelphia: Fortress Press.

dilbilimde filizlenmiş daha sonra diğer beşerî ilimleri de etkisi altına almıştır (Sim, 2006, s. 406). Yapısalcı eleştiri, bir kelimenin anlamının tam olarak kavranması için gerek dil gerekse metin ya da cümle içindeki diğer kelimelerle ilişkisinin ve farklılığının bilinmesi gerektiği üzerinde duran eleştiri türüdür (Haynes & McKenzie, 1993, s. 153).

Temelleri dilbilimci Ferdinand de Saussure tarafından atılan yapısalcılığın uzantısı olan yapısalcı eleştiri, metnin yazarı, yazıldığı tarih veya yazılış sebebiyle ilgilenmez. Yapısalcı eleştirinin amacı, metinde söylenmiş olanların nasıl söylendiğini ortaya koymaktan ibarettir. Metinde sözü edilen nesnelere arasındaki ilişki kavranır. Çünkü metnin anlamının bu ilişkilerden doğduğu kabul edilir (Filizok, 2005)

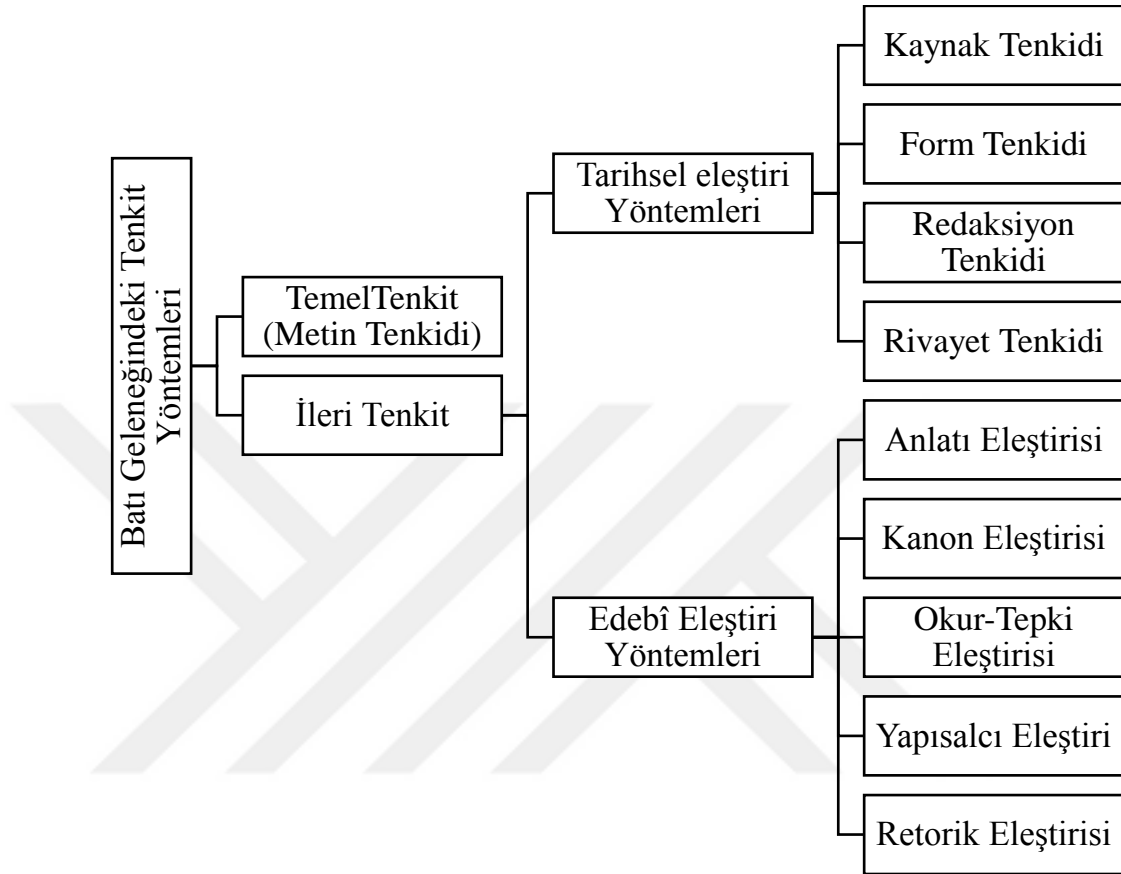
v. Retorik Eleştirisi

Yunanca rhetorikos (hitabet) kelimesinden türemiş olan retorik, en basit ve geniş anlamıyla “konuşma sanatı”dır. Daha dar anlamıyla retorik, ikna edici konuşma sanatıdır (Soulén, 2001, s. 162). Retorik kelimesinin Türkçe karşılığı hitabet olarak bilinir.

Retorik, klasik retorik ve yeni retorik olarak ikiye ayrılabilir. Klasik retorik daha çok kurallar koyan bir yapıya sahiptir. Klasik retorik, söylemin ikna ediciliği ve konuşulur olması (İng: spoken) üzerinde daha çok durur. Daha deskriptif olan yeni retorik ise klasik retorik konuşmacıya fazlaca ağırlık vermesini eleştirir ve ayağının birini ikna noktasında sabit tutmakla birlikte, sözsüz iletişimin bütün formlarını da inceleme alanına dâhil eder (Howard, 1994, ss. 94-96; Soulén, 2001, s. 164).

Retorik eleştirisi, yazarın niyetini ve metnin anlamını ortaya çıkarmak için içeriğin, yapının ve kompozisyon stiline açıkça ortaya konulmasıdır. Retorik eleştirisi metnin ne yaptığından çok ne olduğu üzerinde durur (Howard, 1994, s. 91; Soulén, 2001, s. 162).

Kitâb-ı Mukaddes üzerinde yapılan retorik çalışmalarının mazisi iki buçuk asır kadardır (Meynet, 1998, s. 46). Yeni Ahit üzerinde yapılan retorik eleştirisi çalışmaları daha çok klasik retorik çalışmalarıdır. Eski Ahit üzerine yapılan çalışmalarda ise genellikle yeni retorik kullanılır ve daha çok metne ve metnin iç özelliklerine yoğunlaşılır. Retorik eleştirisinin modern Kutsal Kitap tenkidi çalışmaları kapsamında farklı tenkit türleri ile birlikte kullanılması ise 20.yy’da görülür. 1968’de James Muilenburg retorik eleştirisinin form tenkidine ilave olarak kullanılabileceğini dile getirmiştir (Howard, 1994, s. 101; Saebo & Sæbø, 2012, s. 5; Soulén, 2001, s. 162).

Tablo 1. Batı Geleneğindeki Tenkit Yöntemleri

Görüldüğü gibi anlatı eleştirisi, kanon eleştirisi, okur-tepki eleştirisi, retorik eleştirisi ve yapısalcı eleştiri gibi yöntemleri içine alan edebî eleştiri metnin kendisine ve eldeki son haline yoğunlaşırlar ve daha çok metnin anlam boyutu üzerinde durur (Haynes & McKenzie, 1993, s. 3). Bu yöntemler, metnin belirli bir zaman içindeki durumunu tasvirici bir şekilde ele alması sebebiyle senkroniktir (eş zamanlı).

Çalışmamızın asıl konusu olan tarihsel eleştiri yöntemleri ise aşağıda ayrıntılı olarak inceleneceği üzere metinlerin tarihsel, arkeolojik ya da dilsel arka planlarına ve metnin zaman içindeki gelişim ve değişimine yoğunlaşır ve metnin ardındaki dünya ve metnin tarihi ile ilgilenirler. Bu sebeple art zamanlı (diakronik) yöntemler olarak nitelenebilirler (Haynes & McKenzie, 1993, s. 3).

B. Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Kitâb-ı Mukaddes Tenkit Tarihindeki Yeri

Tarihsel eleştiri yöntemleri birçok antik metne uygulanmış olsa da, Kitâb-ı Mukaddes bu yöntemlerin en çok ve en uzun süre uygulandığı metinlerdir. Bu sebeple günümüzde

tarihsel eleştiri yöntemleri denildiğinde akla ilk gelen, Kitâb-ı Mukaddes tenkit yöntemleridir (Aune, 2010, s. 103).

Kitâb-ı Mukaddes, çok uzun süredir ve yoğun olarak tenkit edilmiş nadir metinlerdendir. Kitâb-ı Mukaddes tenkidi (İng: Biblical Criticism) en geniş anlamıyla, Kitâb-ı Mukaddes'i anlamak noktasında mantikî yargıların kullanılmasıdır ve bu açıdan metnin kendisi kadar eskidir. Daha dar anlamıyla Kitâb-ı Mukaddes tenkidi, bilimsel bir tarzda çeşitli ilkeleri Kitâb-ı Mukaddes metnine uygulamaktır. Bu dar manasıyla Kitâb-ı Mukaddes tenkidi metnin tercümelerinin yapılarak versiyonlarının oluşturulması, orijinalinin korunması için gösterilen çaba (metin tenkidi) ve yorum yapılırken uyulması gereken kuralların belirlenmesi (hermenötik) gibi alanlarda işlev görmüştür (Soulén, 2001, s. 18).

Kitâb-ı Mukaddes tenkidi ilk kilise dönemi, Reform dönemi ve modern tenkidin doğuşundan sonrası olmak üzere üç dönem halinde incelenebilir. İlk iki dönemdeki tenkitler daha çok teolojik karakterlidir. Modern tenkit yöntemlerinin doğuşunun ise daha çok felsefî, bilimsel ve kültürel boyutu mevcuttur (Krentz & Tucker, 1975, s. 1). Bu sebeple, ilk iki dönemin karakter benzerliği göz önünde tutularak, üçlü tasnif yerine modern döneme kadar ve modern dönemde Kitâb-ı Mukaddes tenkidi şeklinde ikili bir tasnif yapmak da mümkündür.

a. Modern Döneme Kadar Kitâb-ı Mukaddes Tenkidi

Eski Ahit'in içinde yer alan kitapların, belirli bir süre ahit sandıklarında saklandıkları ve daha sonradan kayboldukları kabul edilmektedir. Bu kabule göre, Hz. Süleyman , ahit sandığını Kudüs'e getirmiştir. Ahit sandığı Süleyman Peygamber'in Kudüs'te yaptırdığı mabette saklanmaya başlamıştır. Süleyman Peygamber'den sonra, Yahudî devleti kuzeyde İsrail güneyde Yehuda olmak üzere ikiye ayrılmıştır (Friedman, 2005, s. 64). Yahudî devletinin ikiye ayrılması, mâbedin yıkılması gibi olaylardan sonra sandıklardaki kitaplar tamamen kaybolmaya yüz tutunca, bazı Yahudî din adamları bunları tekrar yazılı hale getirmişlerdir. Bu durum daha Hristiyanlık bile ortaya çıkmadan Eski Ahit üzerine çeşitli tartışmalar yapılmasına sebep olmuştur. Şomronim ve Sâmirî hareketleri⁶⁴ gibi çeşitli hareketler, Kitâb-ı Mukaddes tenkidinin ilk örnekleri sayılabilir (Kutluay, 1965, ss. 156-158; Kuzgun, 1991, ss. 64-65).

⁶⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. (Salihoğlu, 2009, s. 80).

Günümüze ulaşan ilk Eski Ahit tenkidi Celsus (ö. 2. yy) ve Porfiros (ö. 305)'dan gelmektedir. Celsus bütün İbrânî tarihi ve bibliyografyasının mitik karakterde olduğunu, Yaratılış Kitabı'nın otantik olmadığını, Hz. Musa tarafından yazılmış olamayacağını iddia etmiştir. Hatta bazı araştırmacılar -zorlama bir çıkarım olsa da- bunu Kitâb-ı Mukaddes'in tek kaynağa dayanmadığına dair ilk çalışma olarak kabul etmektedirler. Jerome'nin ifadesine göre Porfiros ise Daniel Kitabı'nın otantik olmadığını iddia etmiştir. Bu iddiaya kilise babaları tarafından ciltlerce itiraz yazısı yazılmıştır. (Gray, 1923, ss. 16-17).

Kitâb-ı Mukaddes'le ilgili tenkit çalışmaları çeşitli aşamalar geçirmiştir. Bu dönemde, metin içindeki bazı çelişkiler nedeniyle Tevrat'ın Hz. Musa'nın bizzat kendisi tarafından yazılıp yazılmadığına dair tartışmalar gündeme gelmiştir. Metin içindeki çelişkiler ortaya çıkarılmış, bu çelişkiler belli bir dönem geleneksel yöntemlerle açıklanmaya çalışılmış, bu çelişkilerin sadece görünürde çelişkiler olduğu iddia edilmiştir. Çelişkili durumlar telif edilmeye çalışılmış, mesela Hz. Musa'nın gelecekle ilgili sözleri onun peygamberliği ile ilişkilendirilmiştir. Fakat zamanla bu problemlere farklı cevaplar verilmiştir. 11. yüzyılda İshak İbn Yaşûş, 12. yüzyılda İbn Ezra (ö. 1167),⁶⁵ 14. yüzyılda Bonfilis, 15. yüzyılda Avila, sonraki dönemlerde Andreas van Maes (ö. 1573) ve Benedict Pereira (ö. 1536) tarafından Tevrat'ın Hz. Musa tarafından yazıldığı fakat daha sonra editörlerin metnin üzerinden geçip kendi ifade ve sözcüklerini ekledikleri ileri sürülmüştür (Friedman, 2005, ss. 23, 24, 25).

Celsus (ö. 2. yy.), Origen (ö. 253-254), Porfiros (ö. 305) ve Jerome (ö. 420) gibi isimler daha çok temel tenkit olan metin tenkidi üzerinde durmuşlardır. Rönesans ve Reform'a kadar, metin tenkidi dışındaki tenkit türlerine dair çalışmalar olmamıştır (Bratton, 1931; W. H. Green, 1895, s. 47; Soulen, 2001, s. 19). 17. yüzyıla kadar, Kitâb-ı Mukaddes tenkidi, metinlerin orijinalini tespit gibi bir işlevi de bulunduğu için metin tenkidi merkezlidir.

b. Modern Dönemde Kitâb-ı Mukaddes Tenkidi

17. yüzyıla gelindiğinde, Hobbes (ö. 1679), Isaac de la Peyrere (ö. 1676) ve Spinoza (ö. 1677) gibi isimler Hz. Musa'nın Tevrat'ın yazarı olamayacağını iddia eden görüşler ortaya koymuşlardır (Friedman, 2005, ss. 26-27; Gray, 1923, s. 76).

⁶⁵ İbn Ezra hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Lancaster, I (2003). *Deconstructing the Bible: Abraham Ibn Ezra's Introduction to the Torah*. Routledge.

18. yüzyılın ilk yarısında yavaşlamış olan tenkit işinde, 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yeniden çok büyük bir hareketlilik yaşanmıştır (Gray, 1923, s. 16). Bu dönemde, Tevrat'ın Hz. Musa tarafından yazılıp yazılmadığına dair iddialar yerini kaynak tenkidine bırakmaya başlamıştır. İlk etapta Tevrat'ın birden fazla kaynaktan geldiğine dair “iki kaynak hipotezi” daha sonra “dört kaynak hipotezi” ortaya atılmış ve bu kaynakların hangilerinin önce hangilerinin daha sonra yazıldığı belirlenmeye çalışılmıştır. Bu dönemde ‘Tarihsel İsa’ araştırmaları da yoğunlaşmıştır. Kaynak tenkidinin ortaya çıkışı ile sonuçlanan bu tartışmalar, ileride görüleceği üzere zaman içinde diğer tenkit yöntemlerinin de yavaş yavaş ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır.

C. Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Kitâb-ı Mukaddes Dışındaki Metinlere Uygulanması

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin nüveleri sayılabilecek uygulamalar⁶⁶ Kitâb-ı Mukaddes metinleri üzerindeki uygulamalardan önceki dönemlerde, edebî metinler üzerinde yapılmıştır. Mesela Homeros'un İlyada ve Odessa destanı, kaynak tenkidi uygulanmış en mühim edebî metinler arasında sayılabilir.⁶⁷ Sonraki dönemlerde, bu antik ve edebî metinler üzerinde kaynak tenkidinin tarih metodolojisindeki halinin de uygulandığı görülür.⁶⁸

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin Kitâb-ı Mukaddes üzerindeki kullanımlarında, yöntemlerin edebî ve tarihî metinlere uygulanan haline teolojik bir çerçeve eklenmiştir (Hahn & Krentz, 1983, s. 13). Tarihsel eleştiri yöntemlerinin Kutsal Kitap üzerindeki uygulamaları, birçok farklı prensibi ve yöntemi de içinde barındırmaktadır. Bu prensip ve yöntemler, özdeşlik, çelişmezlik ve yeter-sebepe ilkesi gibi genel mantık ilkeleri,⁶⁹

⁶⁶ Bu uygulamalar, özellikle temel tenkit de denilen metin tenkidi ile (ileri tenkit içerisinde ilk olarak ortaya çıktığı bilinen) kaynak tenkidi başlığı altında değerlendirilebilecek uygulamalardır.

⁶⁷ Homeros destanları üzerinde uygulanan kaynak tenkidi ile Kutsal Kitap tenkidi arasında büyük bir benzerlik ve bağ bulunduğu iddia edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Whitman, C. H (1958). *Homer and the heroic tradition*. Harvard University Press. Homer'in çalışması üzerinde kullanılan yöntem ile kutsal kitaba uygulanan yöntem arasındaki bağlara dair atıflar için bkz. (Van Seters, 2006, s. 173)

⁶⁸ Mesela Odessa destanına kaynak tenkidi uygulanması ile ilgili olarak bkz. Perrin, B (1887). *The Odyssey under Historical Source-Criticism*. *The American Journal of Philology*, 8(4), ss. 415-432.

⁶⁹ Bunlar, Aristo mantığı içerisinde değerlendirilen özdeşlik ilkesi, çelişmezlik ilkesi ile Leibniz tarafından mantıksal doğruların temeli olarak görülen yeter-sebepe ilkesidir.

Özdeşlik ilkesi (İng: principle of identity) iki şey arasındaki bir ilişkiyi değil de bir şeyin kendisi olmasını dile getiren mantık ilkesidir. Sözel olarak “bir şey ne ise odur”, mantıksal olarak ise “A, A'dır” şeklinde ifade edilir. Bu ilke, düşünülebilen her şeyin, kendi kendisiyle aynı olduğu; düşünülebilen bir şeyin nesne karşılığı olsun ya da olmasın düşünülebilen diğer şeylerden ayrı ya da bağımsız olduğunu ifade eder (Cevizci, 2000, s. 725).

tarih biliminin eleştirisi yöntemleri ve edebî eleştirisi yöntemleri ile birlikte kutsal kitabın kendine has yöntemlerini kapsar (C. A. Briggs, 1897, ss. 82-83).

Tarihsel eleştirisi yöntemlerinin Kitâb-ı Mukaddes metinleri üzerinde uygulanmaya başlanması ile diğer uygulamalar gölgede kalmıştır. Buna rağmen, bu yöntemler dînî metinlere has ve yalnızca dînî metinler için üretilmiş değillerdir. Hatta tarihsel eleştirisi yöntemlerinin Kitâb-ı Mukaddes üzerindeki ilk uygulayıcıları, bu yöntemleri kutsal metinler üzerinde uygulamadan önce edebî ya da tarihî metinler üzerinde uygulamış, buradan elde ettikleri tecrübeler ile Kutsal Kitap üzerinde de uygulamalarda bulunmuşlardır. Mesela Johann Gottfried Herder (ö. 1796), tek bir kişinin değil bir toplumun ürünü olarak anonim gördüğü halk şiirini çalışmış ve bu alanda öğrendiklerini Kitâb-ı Mukaddes çalışmalarına da uygulamıştır. Form tenkidinin uygulamalarını yapan Gunkel, Kutsal Kitaplar üzerinde var olduğunu düşündüğü formları Grimm kardeşlerin yazdıkları hikâyelerden yola çıkarak ortaya koymuştur (Law, 2012, s. 144).

Kitâb-ı Mukaddes, tarihsel eleştirisi yöntemlerinin uygulandığı metinlerden yalnızca biri olsa da, bu yöntemlerin en çok ve en uzun süreli uygulandığı metinlerdir (Aune, 2010, s. 103). Özellikle ortaya çıkış ve gelişim tarihi göz önüne alındığında kaynak tenkidi uygulamaları edebiyat ve tarih alanındaki metinler üzerinde sıkça uygulanmakla birlikte, form, redaksiyon ve gelenek/rivayet tenkidi uygulamaları daha çok Kutsal Kitap tenkidi bağlamında gelişmiştir. Fakat buna rağmen, bu yöntemler de klasik çalışmalarında, şifâhî destanların incelenmesinde ve oryantalizm çalışmalarında sıkça kullanılmıştır (Charlot, 1977, s. 479).

Pratikte, tarihsel eleştirisi yöntemlerinin, Kitâb-ı Mukaddes dışında, farklı dînî metinler üzerinde de uygulama denemelerinin yapıldığı görülmektedir. Mesela Williams,

Çelişmezlik ilkesi (İng: principle of contradiction) Aristoteles'in "Aynı yüklem ya da niteliğin, aynı özneye aynı bakımdan hem ait olmasının hem de ait olmamasının söz konusu olamayacağı; aynı şeyin hem var olması hem de var olmamasının söz konusu olamayacağı ilkesidir. Buradan yola çıkarak birbirleriyle çelişen iki yargı ya da önermenin ikisinin birden aynı anda doğru olamayacağı, biri doğru ise diğerinin yanlış olduğunu belirten ilke (Cevizci, 2000, s. 207).

Yeter-sebep/neden ilkesi (İng: principle of sufficient condition) evrendeki her şeyin, tüm nesne, olay, değişme ve nedenlerin birbirleriyle zorunlu bir ilişki içinde bulduklarını, söz konusu ilişki için birbirlerine ihtiyaç duyup birbirlerine bağımlı olduklarını, olduklarından başka türlü olamayacaklarını ve bütün bunların bir nedeni olduğunu savunur. Bu ilke, her şeyin tüm nesne ve varlıkların bir nedeni olduğunu, her şeyin bir nedenin sonucu olarak var olduğunu, nedensiz hiçbir şeyin var olmadığını bir nesnenin nedeninin farklı olması durumunda kendisinin de olduğundan farklı olacağını ileri sürer. Leibniz tarafından mantıksal doğruların temeli olarak görülen bu ilkeye göre, her nesnenin, olayın ve varlığın niçin başka türlü değil de olduğu gibi olduğunu açıklayan bir neden olmalıdır. Fakat insanlar söz konusu nedenlerin tümünü bilemezler, bilselerdi her şeyin niçin olduğu gibi olduğunu açıklayabilirlerdi (Cevizci, 2000, s. 1020).

yöntemlerin sözlü aşamadan geçmiş metinler için önerdiği ortak metodolojik yönleri nedeniyle, (özellikle form tenkidini) sözlü aşamadan geçmiş olan *Vedalar*, Kur'ân-ı Kerîm, *Tipitika* gibi metinlerde kullanılabileceğini savunur (R. B. Williams, 1970, s. 157). Williams, form tenkidini Buda'nın ölüm yatağında öğrencilerine vasiyetlerini içerdiğine inanılan *MahAparinibb Anasutta* metinlerine uygulamıştır.⁷⁰ Burada, Williams, metinlerde geçen doktrinler ve pratikler ile Budist toplumdaki uygulamalar arasındaki farklılıkların tespitini amaçlamıştır. Yazar, yöntemin uygulanması neticesinde elde ettiği sonucun çok kısıtlı olduğunu kabul etmekle birlikte, özellikle ilerleyen dönemlerde erken dönem Budizm çalışmaları için bu tarz uygulamaların olmazsa olmaz olduğunu ifade etmektedir (R. B. Williams, 1970, s. 167). Yine Griffiths, tarihsel eleştiri yöntemlerini Budizm'in Dyhna yogası formları ve bunlara dair metinler üzerinde kullanmıştır (Griffiths, 1983).⁷¹

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin modern dönemde üretilmiş seküler, tarihî veya edebî metinler üzerinde de uygulanma denemeleri olmuştur. Mesela Caldwell, Endonezya halklarından Bugi'lerin metinleri üzerinde form tenkidi uygulayarak, metni bölümlere (İng: pericopea) ayırmıştır (Caldwell, 2008).⁷² Aynı minvalde başka bir uygulama, daha önce, form tenkidinin Polinezyan metinlerine uygulanması noktasında denemelerde bulunmuş olan Charlot tarafından yapılmıştır. Charlot, Hawaii edebiyatındaki şifâhî metinleri incelemiş ve form ile redaksiyon tenkidini Hawaii literatürüne uygulamıştır.⁷³ Çalışmada, bu metinlerin hem yapısı hem de içeriği göz önünde bulundurularak (mesela giriş cümleleri, "günlerden bir gün" gibi zaman atfları vb.) tek bir öykü içeren parçalar ve bunların yapısı ortaya konulmuştur. Aynı işlem, birden fazla öykü içeren parçalar için de yapılmıştır. Bu öykü parçaları incelenirken, metin içinde redaktörler tarafından yapılan tasarruflar da göz önünde bulundurulmuştur (Charlot, 1977, ss. 479-501).

Yöntemin modern dönemde kaleme alınmış öykü kitapları veya romanlar üzerinde de uygulandığı görülmektedir. Mesela David J. A. Clines, bu yöntemleri *New Directions in Pooh Studies: Überlieferungsgeschichtliche Studien zum Pu-Buch* adlı makalesinde çocuk kitabı olan *Winnie-the-Pooh* serisi üzerinde uygulamıştır (Clines, 1998, s. 50).

⁷⁰ Williams, R. B (1970). Historical Criticism of a Buddhist Scripture:" The Mahāparinibbāna Sutta". *Journal of the American Academy of Religion*, ss. 156-167.

⁷¹ Griffiths, P (1983). Buddhist Jhāna: A form-critical study. *Religion*, 13(1), ss. 55-68

⁷² Caldwell, I (2008). Form criticism and its applicability to Bugis historical texts. *Language and text in the Austronesian world: studies in honour of Ülo Sirk*, 6, 299

⁷³ Charlot, J (1977). The Application of Form and Redaction Criticism to Hawaiian Literature. *Journal (The) of the Polynesian Society Auckland*, 86(4), ss. 479-501.

Benzer bir uygulama, *The Lord of the Rings: A Source-Criticism Analysis* adlı çalışmada *Yüzüklerin Efendisi* adlı kitap serisi için de yapılmıştır.⁷⁴

Burada örneklerini verdiğimiz uygulamalar incelendiğinde, Kitâb-ı Mukaddes dışındaki farklı dînî ve seküler metinler üzerinde yapılan uygulamaların metinle alakalı herhangi bir problemi çözmediğini ya da metni anlama noktasında mühim bir katkı sağlamadığını söylemek mümkündür. Bu durumun çeşitli sebepleri olabilir. İlk olarak, görüldüğü kadarıyla bu yöntemler farklı dînî ve seküler metinler üzerinde uygulanırken, uygulayıcılar tarafından ne için ve hangi amaçla kullanılacağına dair yeterince zihni bir hazırlık yapılmış değildir. Yani yöntemlere metinlerle ilgili herhangi bir problemi çözme ihtiyacı nedeniyle başvurulmuş değildir. Uygulama sayısının azlığının (özellikle Kitâb-ı Mukaddes üzerindeki uygulamalar göre), yöntemlerin Kitâb-ı Mukaddes dışındaki uygulamalarının pratik boyutta yeterli gelişim göstermesine olanak sağlamadığını söylemek mümkündür.

Batı geleneğindeki tenkit yöntemleri ve Kitâb-ı Mukaddes tenkidine dair bu bu kısa girişten sonra, çalışmamızın ana konularından birisi olan tarihsel eleştiri yöntemlerinin ortaya çıkış ve gelişimini etkileyen unsurları detaylarıyla ve derinlemesine inceleyebiliriz:

II. Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Ortaya Çıkış ve Gelişimini Etkileyen Unsurlar

Tarihsel eleştiri yöntemleri, tek bir olayın değil birden çok olayın ve sürecin neticesinde doğmuştur. Farklılaşan tarih anlayışları, değişen anlam ve yorum teorileri, ön plana çıkan farklı felsefî ekoller ile günün şartları, bu yöntemlerin doğuşuna zemin hazırlayan birçok faktörden yalnızca bazılarıdır.

Bu yöntemlerin ortaya çıkışı, çoğunlukla Rönesans ve Reform hareketlerine dayandırılrsa ve yaygınlık kazandığı zaman dilimi olarak Aydınlanma'ya işaret edilse de (Krentz & Tucker, 1975, s. 7; Law, 2012, s. 26) kimilerine göre, bu dönemlerden önce de tarihsel eleştiri yöntemlerinin nüvelerini görmek mümkündür. Mesela R. M. Grant, tenkidin Helenistik çağın en önemli ilgilerinden biri olduğunu ve bugün modern tenkit adı altında yapılanların, bu dönemde yapılanlardan çok da farklı olmadığını düşünmektedir (Grant, 1945, s. 183). Fitzmyer, tarihsel eleştiri yöntemlerinin

⁷⁴ <http://www.mark-shea.com/LOTR.html> (Erişim tarihi: 19.09.2018)

başlangıcını İskenderiye kütüphanesindeki Grekçe epik ve lirik şiirler⁷⁵ üzerine yapılan açıklamalara kadar götürerek Zenodotus'u (MÖ 260) örnek gösterir. Aune ise Tukudides (MÖ 395) gibi eski Grek tarihçilerinde tarihsel eleştiri yöntemlerinin ilk örneklerinin görülebileceğini iddia etmektedir (Aune, 2010, s. 104; Fitzmyer, 2008, s. 64).

Hz. İsa'nın zamanından yaklaşık 5. yüzyıla kadar devam eden ve Hristiyanlığın dogmalarının yorumlanmaya başladığı Patristik dönemde tarihsel eleştiri yöntemlerinin nüveleri sayılabilecek bu çalışmalar devam ettirilmiştir. Erken kilise döneminde, metin içerisindeki uyumsuzluklar ve çelişkiler genellikle alegorik yorumla⁷⁶ çözülmeye çalışılmıştır. Yani metin içinde çelişki ya da problem olduğu düşünülen yerlerde, derinde bir alegorik anlamın var olduğu kabul edilmiştir. Alegorik yorumun çokça ön planda olduğu ilk kilise dönemindeki tenkitler, kutsal kitabın içindeki çelişkileri aydınlatmak ve açıklamak amacına matuftur ve daha çok teolojik karakterli, sistemsiz, tarihsel kaygıdan uzaktır. Kitâb-ı Mukaddes yorumunda ise metinler ve metinlerdeki zıtlıklar, çelişkiler, problemler, kilisenin dogmaları ile de uyum sağlayacak şekilde geleneksel telif yolları ile yorumlanmıştır. Metinlerdeki çelişkilerin sebebi olarak farklı kaynaktan gelme, farklı kişiler tarafından yazılmış olma gibi ihtimallere yer verilmemiştir.

Ağırlıklı olarak alegori kullanılsa da, patristik dönemde Origen (ö. 253), Jerome (ö. 420), Augustinus (ö. 430) gibi kişilerin çalışmalarında tarihsel eleştiri yöntemlerinin izlerini bulmak mümkündür. Bu izler, zaman zaman alegorik yorumun problemleri yönlerine değinmek ya da tartışmalı yazmalarla uğraşmak şeklinde gözlemlenebilir. Erken dönemdeki bu gibi kişilerin görüşleri ve çalışmaları kimisine göre çoğunluk içindeki farklı birkaç sestenden ibarettir. Buna göre bu dönemde söylenenlerin genelde metinlerin stilinden yola çıkılarak söylenmesi ve tarihsel bir çabadan öte dogmatik

⁷⁵ Epik şiir, yiğitliği, tarihî kahramanlıkları, savaşları, zaferleri, vatan sevgisini yurt duygularını coşkulu bir şekilde dile getiren manzumelere verilen addır. Lirik şiir ise duyguların coşkun, etkileyici ve akıcı bir biçimde söylenip yazıldığı şiirlerdir (Karataş, 2001, ss. 134, 267).

⁷⁶ Alegori kelimesi "diğer" manasına gelen grekçe "Allos" kelimesinden veya "pazar alanında konuşmak" (yani herkese konuşmak, fakat herkesin anladığından farklı bir şey kastetmek) manasına gelen "Agoreuein" kelimesinden gelir. Alegori, kabaca bir şeyi söylemek fakat başka bir şeyi kastetmektir. Alegorik yorumda ise metnin söylediği ile kastedilen şeyin farklı olduğu düşünülür. Buna göre her metnin bir görünen zâhirî anlamı bir de bâtinî anlamı vardır. Alegorik yorum sayesinde bu derindeki mananın oraya çıkarıldığı iddia edilir. Alegorik yorum birçok eleştiri almış, Reform hareketlerinin doğuşuna da bu vesileyle sebep olmuştur. Alegorik yorumu dair Luther ve Calvin'in eleştirileri için bkzn. (Law, 2012, ss. 26, 36-37)

kaygılardan besleniyor olması, sistemsiz ve tesadüfî olduğunu gösterir. Kimisine göre ise, bu çalışmalar her şeye rağmen tarihsel eleştiri yöntemlerinin ayak sesleridir (Fitzmyer, 2008, s. 64; Krentz & Tucker, 1975, s. 6; Law, 2012, s. 27).

Otoriter, teokratik, düalist ve hiyerarşik olan Orta Çağ, teoloji odaklıdır ve öğrenim hiyerarşisinde kutsal doktrin ilk sıradadır. Kutsal doktrin ve dogma, Orta Çağ'ın sanatını, tarihini ve felsefesini kaplamıştır (Alatlı, 2010, c. I, ss. 208-209). Zamanla Orta Çağ'da alegorik yöntem daha az rağbet görür hale gelmişti. Bunda literal tefsirin ön plana çıkması ve kilise otoritesinin ortadan kalkıp üniversitelerin kurulmasının da etkisi vardır (Krentz & Tucker, 1975, s. 7).

A. XV-XVI. Yüzyıl (Rönesans)

Antik Çağ'a karşı ilgi ve sempatiyi, Orta Çağ Hristiyan felsefesine ve kurumlaşmış kiliseye karşı antipatiyi ifade eden Rönesans, tarihsel eleştiri yöntemlerinin ayak seslerinin duyulmaya devam ettiği bir dönem olarak kabul edilebilir. Rönesans dönemi, bireyseliğin ve birey olma çabalarının artış gösterdiği, dinin sorgulandığı, doğaya büyük bir yönelimin olduğu ve doğanın düzenli bir oluşum olarak algılandığı bir dönemdir (Kotan, 2001, ss. 80-81; Krentz & Tucker, 1975, s. 7; Law, 2012, s. 26; Özlem, 2010, s. 50).

Bilimin ön plana çıkarılmasıyla Tanrı ve tanrısal referansın merkezîliği, bu dönemde bilime verilmiştir. Rönesans düşüncesi kendini bütün tarihî otoritelerden bağımsız kılmaya, dünyaya ve hayata dair görüşlerine yalnız deneyin ve aklın sağladığı doğrularla biçim vermeye çalışır. O döneme kadar genel olarak edebî bir tür niteliğinde olan tarih ilmine ve tarihsel bilgiye olan güvensizlik ön plana çıkmıştır (Gökberk, 2000, s. 163; Özlem, 2010, s. 43).

Hümanizmin de birçok noktada hissedildiği Rönesans döneminde özellikle temel kaynaklara geri dönmek (Lat: Ad Fontes) üzerinde duran kişilerin faaliyetleri görülür. Ayrıca ilmî eserlerin basılmaya başlanmasının da desteği ile kutsal metnin orijinal dili içinde çalışılmasına yönelik ısrarlar hâkimdir.

16. yüzyıla kadar, Kitâb-ı Mukaddes, hem tarih hem de coğrafya açısından mutlak otorite olarak kabul edilirken, bu otoritenin 16. yüzyılda zayıflamaya başladığı gözlenir. Jean Bodin'in (ö. 1596) tarih yazımında akıl yürütmenin ve Joachim Vadian'nın (ö.

1551) coğrafya yazımında gözlemin kullanabileceğine dair iddiaları bu otoriteyi zayıflatan çıkışlar arasında zikredilebilir (Krentz & Tucker, 1975, s. 12) Copernicus (ö. 1543) ve Galileo'nun (ö. 1642)⁷⁷ doğa gerçeğini bir matematik bağıntılar sistemi olarak ortaya koyup modern bilimin ön plana çıkması noktasındaki keşif ve katkıları, tarihsel eleştiri yöntemlerinin ortaya çıkışını kolaylaştırmıştır. Zira bu keşifler ve modern düşüncedeki mekanik evren tasavvuru neticesinde, Kitâb-ı Mukaddes'in evrenle ilgili görüşlerinin yanlışlığı söz konusu edilmeye başlanmış ve bunlar ile yeni keşiflerin uzlaştırılması gerekmiştir (Fitzmyer, 2008, s. 64; Gökberk, 2000, s. 206; Krentz & Tucker, 1975, s. 11; Law, 2012, s. 39).

Rönesans öncesi dönemde, daha çok kilise babaları ön planda iken, Rönesans döneminde Kitâb-ı Mukaddes'le ilgilenen kişiler arasında kiliseye mensup olmayan hümanistler de katılmıştır. Rönesans döneminde, antik eserlerin değerlendirme ve yayınlanma süreçlerine dair kuralları belirleyen isimlerden olan Lorenzo Valla (ö. 1457), John Colet (ö. 1519), Erasmus (ö. 1536) gibi hümanistler, antik literatür üzerinde uyguladıkları yöntemleri, Kitâb-ı Mukaddes için de uygulamaya başlamışlardır.⁷⁸ Bu kişiler, Kitâb-ı Mukaddes metninin tarihsel olarak anlaşılması için ilk sâikleri olmuştur (Krentz & Tucker, 1975, s. 8).

Rönesansın önde gelen hümanist isimlerinden kabul edilen Hollandalı İlahiyatçı Erasmus (ö. 1536), esasında Kitâb-ı Mukaddes'in metin tenkidi konusunda önemli bir isimdir (Krans, 2006) Erasmus, Yeni Ahit'i 1516'da *Novum Instrumentum Omne* adı altında neşretmiştir. Bu çalışmada, Yeni Ahit metninin Grekçe orijinal versiyonu ile Latince versiyonu yan yana yer almıştır. Bu, metnin tenkidi açısından çok önemli bir aşamadır (Law, 2012, s. 35). Erasmus'un bu metni, Luther gibi Protestan Reformcular üzerinde etkili olmuştur (Porter, 2007, s. 102). Metin açısından bu katkıları sağlamakla birlikte Erasmus, Kitâb-ı Mukaddes'i Tanrı'nın yanılmaz vahyi olarak değil insanlar tarafından tarihin belirli bir evresinde ortaya konulmuş bir kitap olarak değerlendirerek metnin tarihselliğine vurgu yapmıştır (Steinhurst, 2011, s. 38) Erasmus, kutsal metnin yorumlamasında aklın kullanılmasını da öne çıkarmıştır (Krentz & Tucker, 1975, s. 8)

⁷⁷ Modern bilimin, Galileo ile birlikte ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Galileo, bir şeyin neden olduğundan ziyade nasıl olduğuna yönelmekte, bilgiyi ve bilgiye dayanarak bir olayı açıklamayı, ölçülebilir ilişki ve etkileşimler ağına indirgemektedir (Şaylan, 1999, ss. 131-132).

⁷⁸ Bu metotlar, hem Reformasyon döneminde hem de sonrasında kullanılmaya devam etmiştir. Mesela Luther, hümanistlerin dilsel anlamı ortaya çıkarmak için kullandıkları bütün yolları (İbrâni ve Grek felsefesini, Erasmus'un yayınladığı Grekçe Kutsal Kitap metnini) kutsal kitabın literal anlamını ortaya koymak amacıyla kullanmıştır (Krentz & Tucker, 1975, s. 9).

Kutsal metinlerle ilgili ağırlıklı çalışmaları daha çok metin tenkidi eksenli olsa da yorumla ilgili sunduğu katkıları nedeniyle Erasmus, tarihsel eleştiri yöntemlerinin ilk kurucusu sayılabilir.

Rönesans ve Reform dönemlerinin tarihsel eleştiri yöntemlerine çok fazla tesir eden iki akımı da burada ele almak gerekmektedir.

1. Rasyonalizm

Rasyonalizm, akli yegâne gerçeği bilme ve açıklama yetisi olarak kabul eden ve matematik-fiziğin katkılarıyla ortaya çıkan bir çığır olup yalnızca doğanın değil her türlü konunun salt akılla bilinebileceğine güven duyar (Gökberk, 2000, s. 222). Rasyonalist-idealist felsefelerde, özne-nesne dikotomisi bağlamında özne (yani akıl) ayrıcalıklı bir konumdadır (Küçükalp & Cevizci, 2009, s. 128). Akla olan bu sonsuz güven, Orta Çağ'dan getirilen vahiy anlayışının değişimi konusunda etkin olmuş, önerme merkezli vahiy anlayışının kişi merkezli vahiy anlayışına kaymasına zemin hazırlamıştır. Yani Aydınlanma öncesi, Tanrı'nın bir dizi önerme vahyettiği kabul edilirken modern dönem düşünürleri Tanrı'nın bizzat kendisini vahyetmiş olduğunu savunmaya başlamıştır (Kılıç, 2002, ss. 36-38). Hatta 17-18. yüzyılda akla tamamen güvenmeye başlamış bazı radikal rasyonalistler, ilâhî şeyler hakkında herhangi bir bilgi sahibi olamayacağımızı ileri sürüp herhangi bir vahyin verilmiş olamayacağını iddia etmişlerdir. Çoğunluk ise peygamberlere ve dolayısıyla Hz. İsa'ya ve havârilere verilen tabiatüstü vahyin, aklın yeterli ve tutarlı bir faaliyeti ile bilinebilecek hakikatlerin yeniden ilanı olduğunu iddia etmişlerdir (Kılıç, 2002, s. 45).

Teolojik rasyonalizm,⁷⁹ tarihsel eleştiri yöntemlerinin doğuşundaki en önemli etkenlerdendir. Descartes, Hobbes, Spinoza, Locke gibi kişilerin rasyonellikleri Kitâb-ı Mukaddes ve teoloji çalışmalarını etkilemiştir (Black & Dockery, 1991, s. 49).

2. Hümanizm

Protagoras'ın (MÖ 411) “İnsan her şeyin ölçüsüdür.” sözünde görülen anlayışın benzerinin XV. ve XVI. yüzyıldaki yansıması kabul edilebilecek hümanizm, kendisini edilgin bir dünya tablosu içinde hisseden Rönesans insanının edilginlikten kurtulup

⁷⁹ Teolojik rasyonalizm, Tanrı'nın buyruklarından bağımsız olarak doğrunun doğru, yanlışın yanlış olduğunu savunan düşüncedir. Leibniz ve Kant gibi isimlerin düşüncelerinde teolojik rasyonalizm görülebilir (Becker& Becker, 2013, c. III, s. 1311)

modern tâbiriyle birey olma çabalarını içermektedir. Bu açıdan hümanizm, bir bireysellik kazanma akımıdır. Hümanizm esasında Hristiyan dogmalarını dışlamamakta fakat bu dogmaların baskısı altında kalmadan insan sorununu ele alma, insanın neliğini bağımsızca araştırma isteğini yansıtmaktadır (Özlem, 2010, s. 42)

Rönesans'ın ve Aydınlanma'nın temel karakteri olan hümanizm,⁸⁰ insanı ilgilendiren her konuda tanrısal referanstan çok insanî, aklî ve bilimsel referansa eğilimi ifade eder (Küçükalp & Cevizci, 2009, s. 142). Hümanizm, kutsal metinlerin orijinal dilleriyle çalışılması gerektiği yönünde katkı sağlamış ve bu metinlerin tarihin belli dönemleriyle ilgili ve bağlantılı olduğunu hatırlatmıştır (De Jonge, 1996, ss. 176-177). Aynı zamanda hümanizm, Kutsal Kitap yorumunun kiliseye bağlı olamayacağı konusunda da önemli bir etki oluşturmuştur.

B. XV-XVII. Yüzyıl (Reformasyon)

1517'de Katolik Kilisesi'nin çeşitli uygulamalarını protesto eden Martin Luther'in, teolojisinin temelleri niteliğindeki 95 maddelik bildirisini Wittenberg Kilisesi'nin kapısına asmasıyla başlayan döneme Reformasyon dönemi denir. Protestanlığın doğuşunu hazırlayan Reformasyon hareketi ile birlikte, kutsal metinlerin tercümesinin yapılması neticesinde, metinleri anlamak için bir otoritenin varlığına gerek olduğu inancı yerine, kilise mensubu olmayan kişilerce de kutsal metnin anlaşılabilirliği kabul edilmeye başlanmıştır. "Sadece Kutsal Kitap" (Lat: Sola Scriptura) olarak da bilinen bu yeni Kitâb-ı Mukaddes anlayışı ile kilisenin kutsal metinler üzerindeki tekelciliği itiraz görmüştür (Knight, 2006, s. 33; Law, 2012, s. 21).

Kutsal metinlerin tercümelerinin yapılması ile birlikte, Reform'a kadar kilise tekelinde olan tefsir yerini, metinlerin anlaşılmasında kiliseye ihtiyaç duyulmayan literal anlamaya (Lat: sensus literalis) bırakmıştır. Bu durum, metnin otoritesinin, kilise otoritesinin karşısında daha üstün kabul edilmeye başlandığını göstermektedir. Artık teolojinin ölçütü, kilise geleneği değil kutsal metinlerdir. Kitâb-ı Mukaddes'in içerisindeki çelişkilerin alegorik yorum ile çözülmesinin anlamlı olmayacağı yönündeki

⁸⁰ Hümanizm kavramı, Rönesans döneminde bugünkü insan odaklı olmak anlamıyla mevcut değildir. Hümanizm, Rönesans döneminde 1490-1540 yıllarında Avrupa'da yayılan edebî ve entelektüel hareketi ifade etmektedir. Dar anlamıyla hümanist, 15. yüzyılda yalnızca antik düşünce ve insana dair çalışmalarla ilgilenenler ile antik düşünceye yönelik eğitim alanlarında bu eğilimi izleyen kişiler için kullanılmıştır. Kelime, 1765'ten itibaren "ortak insanlık değeri ve sevgisi" anlamında kullanılmaya başlamıştır (Russ & Doğan, 2011, s. 114).

düşünce, metnin bizzat kendisine ve yazarın niyetine daha dikkatli bakmayı da beraberinde getirmiştir. Metinlerin tercümesi ile Latince ve Yunanca Kitâb-ı Mukaddes arasındaki farklılıklar görünür hale gelmiştir. Ayrıca yine tercüme neticesinde kilisenin iddia ettiği anlam ile literal anlam arasındaki farklılık, hem alegorik anlamının iyice arka plana atılmasına hem de kilisenin uygulaması ve resmî doktrinin literal anlamla uyumsuzluğunun görülüp kiliseye olan güvenin azalmasına yol açmıştır (Krentz & Tucker, 1975, s. 9; Law, 2012, s. 32-35).

Protestanlığın ortaya çıkışında, Rönesans'la birlikte belirginleşmeye başlayan Roma Katolik kilisesini, bu kilisenin dogmalarını ve dogmatik otoritesini sorgulayan rasyonalist-seküler düşünce hareketinin etkisi olmuştur. Ayrıca ulusal bir birlik kurmaya çalışan Almanya gibi ülkelerin papalığın müdâheleci otoritesinden tedirgin olan krallarının kilise karşıtı düşünceleri desteklemesi de Protestanlığın ortaya çıkışında mühim bir rol oynamıştır (Kotan, 2001, s. 168). Reform ile birlikte, Protestanlığın ortaya çıkmasının uzantısı olarak, her grubun Kitâb-ı Mukaddes anlayışı daha da farklılaşıp kendine özgü hale gelmiştir.

Metodolojik açıdan hümanist öğelere bağlı olan Protestan ilahiyatçıların seküler bilim adamlarından farkı, onların dindar olmaları ya da dînî meslek edinmiş olmalarıdır. Yoksa metot olarak onlar da çağın modasına uygun olarak akli esas almışlardır. İşte Protestanlığın bu akıl merkezçiliği, Protestan ilahiyatçıları tarihsel tenkitçi bir hermenötik anlayışa sevk etmiştir. Ardında rasyonalist-kartezyen bir bakışı da içeren bu anlayışa göre, metinlerin yorumu teolojik olarak değil evrensel yorum ilkelerine göre yapılmalıdır. Bu anlayış dinsel hermenötik ve Kitâb-ı Mukaddes tenkidi disiplinlerinin doğuşuna da yol açmıştır (Kotan, 2001, s. 168-169).

C. XVII-XVIII. Yüzyıl (Aydınlanma)

Tarihsel eleştiri yöntemleri, kökenlerini Aydınlanma dönemindeki epistemolojik yeniliklerde bulur. Aydınlanma, epistemolojik alanda birçok değişim getirmiş, bilimsel çalışmaların önünü açmış, akli ve akıl yürütmeyi ön plana çıkarmış, bu da otorite ve dogmanın fazlaca sorgulanmasına yol açmıştır. Bu dönemde, Kitâb-ı Mukaddes yorum metotlarının doğa bilimlerinde uygulanan yorum metotlarından farklı olmadığı üzerinde durulmuştur (Law, 2012, s. 41). Bilimsel metot, doğadan mucizeyi kaldırmış ve kutsal metnin dogmatik olmayan doğru anlamına bu şekilde ulaşılacağını iddia etmiştir. Kitâb-

ı Mukaddes, Aydınlanma ile birlikte artık inanılan bir şey olarak değil, gözlemlenen, araştırılan ve rasyonel olarak anlaşılmaya çalışılan bir obje haline dönüşmüştür (Black & Dockery, 1991, s. 83). Kutsal metinlerin anlaşılmasında artık teolojik olmayan deliller kullanılmaya başlanmıştır. Burada tarafsız yani teolojik olmayan delillerin kullanılması, Aydınlanma'nın hem sebebi hem de sonucu olarak görülebilir (Soulén, 2001, s. 19).

Kitâb-ı Mukaddes'le ilgili tarafsız delillerin kullanılabilmesi kabulü, metni modern dönemdekiler için anlaşılır ve kabul edilebilir duruma getirmek ve çelişkileri gidermek için tarihsel eleştiri yöntemlerinin kullanılmasının da yolunu açmıştır. 18. yüzyılda tarihsel eleştiri yöntemleri kiliseye kadar ulaşmış, teologlar daha çok tarihî yorumları tercih etmeye başlamışlardır (Krentz & Tucker, 1975, s. 18)

Aydınlanma döneminin en önemli filozoflarından Yeni Çağ felsefesinin kurucusu Descartes (ö. 1650) meşhûr “Cogito, ergo sum” sözüyle, düşünme ve şüphe etme vasfı ile insanı, felsefesinin merkezine yerleştirmiştir. Bu şekilde Descartes, dış dünyaya yönelik bilgiyi ve bilimin objektifliğini duylara ve hayal gücüne değil, düşünen öznenin bilme yetisine referansla değerlendirmiş ve öznenin nesne üzerindeki hâkimiyetini tesis etmiştir. Descartes'in dünyasında, hiçbir şey gelenek olduğu için kabul edilemez ve akıl, doğrunun tek kriteridir. Descartes, adeta kutsalın ötesinde⁸¹ insanı ve akli merkeze almıştır. Bilimsel dünya görüşünün bir neticesi olan mekanik doğa anlayışını ve modern düşüncenin özne merkezli karakterini meşrulaştıran metafizik bir sistem kuran Descartes'le birlikte, eleştirel ruh ön plana çıkmıştır. Descartes ile birlikte, rasyonalizm ön plana alınarak sadece metodik şüphe sonucunda geçerliliklerini ortaya koyan şeylerin kabul göreceğine dair bir düşünce oluşmuştur (Bock, 2002, s. 155; Küçükalp & Cevizci, 2009, ss. 128, 131; Law, 2012, s. 39).

Descartes sonrasında, iki ayrı grup ortaya çıkmıştır. Bir grup, iki çeşit doğru olabileceği, kutsal metinlerin sadece kendi alanında otorite olduğu üzerinde durmuştur. Bu yaklaşım, kutsal metinler ile aklın, teoloji ile felsefenin yeniden yakınlaşmasını sağlamak isteyen ve Kitâb-ı Mukaddes'in doğruluğunu korumaya çalışan bir tutumdur. Spinoza (ö. 1677) gibi kişilerin yer aldığı şüphecilik ile de özdeşleşmiş olan kartezyen grup ise, iki ayrı doğrunun olamayacağından hareketle, akıl dinin üstüne çıkarılmış,

⁸¹ Descartes'in kutsal ile ilgili düşünceleri ve deist Tanrı inancı, dînî metinlerle ilişkilerde sekülerleşmenin yolunu açmıştır (İ. Hatiboğlu, 1996, s. 34)

yani doğal olaylara aykırı olması durumunda akli dinin önüne almayı göze almıştır (Krentz & Tucker, 1975, s. 13).

Brauch Spinoza (ö. 1677) ve Richard Simon (ö. 1712) 17. ve 18. yüzyılda tarihsel eleştiri yöntemleri denildiğinde akla gelen kişilerdir. Hollandalı rasyonalist Yahudî Spinoza (ö. 1677), Kitâb-ı Mukaddes'in, diğer kitaplar gibi teolojik olmayan rasyonel bir bakış açısıyla incelenip ele alınması ve yorumlanması gerektiği üzerinde durmuştur. Ona göre, Kitâb-ı Mukaddes ya rasyonel olmalıdır ya da onun otoritesi yıkılmalıdır. Bu otoritenin yıkılmasına yardımcı olacak araçlar eldedir. Bu araçlar, akıl yoluyla Kitâb-ı Mukaddes'teki hikâyelerin kurmaca ve tarihî güvenilirliklerinin düşük olduğunu tespite yardım edecektir. Spinoza, Kitâb-ı Mukaddes'in yazıldığı dilde anlaşılması gerektiği üzerinde durmuştur. Spinoza'ya göre, Kitâb-ı Mukaddes'teki sorunlu yerler teker teker açıklanabilecek kadar az değildir. Metinde yaygın bir sorun vardır. Hz. Musa'nın söylemesi mümkün olmayan ifadeler, görmesi mümkün olmayan şeyler, metinsel çelişkiler vb. metinlerin havâriiler tarafından yazılmadığına ve ilham ürünü de olmadığına işaret etmektedir. Spinoza'ya göre, kutsal metin incelenirken kişi kendini aklına teslim etmeli ve bilimsel yollarla metni incelemelidir. Daha önce Yahudî cemaatinden çıkarılan Spinoza, bu söylemleriyle tepki çekmiş Katolikler ve Protestanlarca da kınanmaya başlamıştır. Kitabı yasak kitap listelerine girmiş ve kendisine karşı bir suikast girişimi gerçekleşmiştir (Black & Dockery, 1991, s. 50; Friedman, 2005, s. 27; Krentz & Tucker, 1975, s. 14).

Katolik bir râhip olan Simon, *Histoire Critique du Vieux Testament* adlı kitabında, Spinoza'nın iddialarına cevap mahiyetinde, Tevrat'ın özünün Hz. Musa'ya ait olduğunu ama bu öz üzerine bazı eklemeler yapıldığını, bunu da kâtiplerin yaptığını iddia etmiştir. Simon'un temel vurgusu vahiy (İng: divine inspiration) ile otantikliği (İng: authenticity) ayırmasındadır. Yani ona göre, Yaratılış Kitabı Hz. Musa'nın elinden çıkmış olmasa bile Kutsal Kitap sayılabilir. Simon, Kitâb-ı Mukaddes'teki çelişkilerden Hz. Musa'nın sorumlu olmadığını iddia etmek üzere savunma amacıyla kitabını yazmış olsa da, Hz. Musa'nın kitabının kısmen de olsa kendine ait olmadığı iddiasına katkıda bulunduğu için Katolik grubunca eleştirilmiş, cemiyetten kovulmuş ve kitapları yasaklı kitaplar indeksine girmiştir (Schökel, 1963, s. 60; Ehrman, 2007, s. 133; Friedman, 2005, s. 28; Knight, 2006, s. 38; Krentz & Tucker, 1975, s. 15).

1771’de J. S. Semler (ö. 1791), *Treatise on the Free Investigation of the Canon* adı altında İngilizce’ye çevrilen eserini yayınlamıştır. Bu eserde Semler, Kitâb-ı Mukaddes’in teolojik kaygılardan değil tarihsel kaygılardan beslenerek kaleme alındığını iddia etmiş ve Tanrı kelamı ile kilisenin kanonunun farklı iki şey olduğu üzerinde durmuştur. Yani Semler, “Tanrı’nın sözü” ile metnin ortaya çıktığı o gün hakkında çokça bilgi veren kutsal metin arasında ayırım yapmıştır. Bu ayırım, tarihsel eleştiri yöntemlerinin de çıkışı kabul edilebilir (B. D. Smith, 1994).

Semler’in, tarihselci tenkitçi hermenötik programı kutsal metinlere ve dogmaya karşı yeni bir bakış ortaya koymuştur. Bu bakış, kutsal metinlerin eş zamanlı olarak okunmaktan vazgeçilip art zamanlı okunması gerektiğini teklif etmektedir. Bunun için Semler birincisi Kitâb-ı Mukaddes tefsirinin evrensel ilkelere uyularak yapılması, ikincisi ise tefsircinin kendisi ile metin arasındaki tarihsel mesafenin farkında olması şeklinde iki kural önermektedir (Jeanrond, 1991, s. 40).

Çalışmalarında tarihsel eleştiri yöntemlerinin yansımalarının görüldüğü 18. yüzyıldaki önemli simalar şunlardır: Kitâb-ı Mukaddes’in birçok varyantını içeren bir neşirini yapan John Mill (ö. 1707); Kitâb-ı Mukaddes’in varyantlarını sınıflandırıp bunları değerlendirmek üzere basit kurallar geliştiren Albrecht Bengel (ö. 1734); Kitâb-ı Mukaddes’e sıradan insan ürünü kitaplar gibi yaklaşılması gerektiğini ifade eden Abphouse Turretinus (ö. 1737); Kitâb-ı Mukaddes yazmalarını listelemek üzere modern işaretleme sistemi geliştirmiş olan Johann Jakob Wettstein (ö. 1740); Grekçe Kitâb-ı Mukaddes metni için çeşitli kurallar geliştiren Richard Bentley (ö. 1742); erken ve geç dönem Kitâb-ı Mukaddes metinlerinin tespiti üzerinde çalışan Johann Salamo Semler (ö. 1791), Eski Ahit ve Yeni Ahit’i yorum açısından ayırıp tarihî-filolojik yöntemi kullanan Johann August Ernesti (ö. 1781); Tevrat’ı kaynaklarına ayırmaya çalışan Jean Astruc (ö. 1766) ve “Kutsal Kitaplara Giriş” adlı yeni bir disiplinin ortaya çıkmasını sağlayıp Kitâb-ı Mukaddes’i dogmatik ön kabullerden uzak olarak ve çelişkilerin muhtemel olduğunu göz önünde tutarak okumak gerektiği üzerinde duran Michaelis (ö. 1791) (Krentz & Tucker, 1975, s. 18-20).

Tüm bu anlatımlardan sonra, tarihsel eleştiri yöntemlerini ilk uygulayan ismin Yahudiler arasında Spinoza, Roman Katolikleri arasında Simon ve Protestanlar arasında Semler olduğu kabul edilebilir (Pelikan, 2005, s. 192). Bu ilk uygulamalar, tümüyle Eski Ahit üzerinde gerçekleşmiştir. Zaten genel olarak tarihsel eleştiri yöntemlerinin

çoğu, önce Eski Ahit'e sonradan Yeni Ahit'e uygulanmıştır (Norman L Geisler & Nix, 1986, s. 303).

Aydınlanma dönemi ile ilgili üzerinde durulması gereken diğer bir mühim nokta, deizmdir. Descartes'de görülen deizm vurgusundan sonra, Hristiyanlığın felsefe ile yeniden inşâ edilmesi gerektiğini vurgulayan John Locke (ö. 1704) ile birlikte, deizm İngiltere'de yaygınlaşmıştır. Locke, Tanrı'nın insanla akıl yoluyla vahiy bağlantısı kurduğunu iddia etmiştir. 18. yüzyıl deistleri, eğer Kitâb-ı Mukaddes akılla çatışırsa akla göre hareket etmek gerektiği üzerinde durmuşlardır. Dogmayı eleştirmeyi teşvik eden rasyonalizm vurgusu ile mekanik evren anlayışının bir sonucu kabul edilebilecek deizm, evrenle bağlantısı kopmuş bir Tanrı anlayışına yaptığı gönderme ile birlikte Kitâb-ı Mukaddes'e olan tarihsel yaklaşımı kuvvetlendirmiştir (Krentz & Tucker, 1975, s. 15; Küçükalp & Cevizci, 2009, s. 138; Law, 2012, s. 41). Aydınlanma'nın rasyonalist idealine karşı bir reaksiyon olarak dindar yaşamı savunan Pietizm⁸² de, Kutsal Kitap metninin orijinal anlamına dönme çağırısında bulunarak tarihsel eleştiri yöntemlerinin ortaya çıkışında rol oynamıştır (Law, 2012, s. 41).

Aydınlanma döneminde ön plana çıkararak tarihsel eleştiri yöntemlerini yoğun olarak etkileyen unsurlardan ikisi de 'Tarihsel İsa' çalışmaları ile filoloji alanındaki çalışmalardır.

1. 'Tarihsel İsa' Çalışmaları

18. yüzyıl 'Tarihsel İsa' (İng: Historical Jesus) çalışmalarının yoğunlaştığı bir dönemdir. 'Tarihsel İsa' mîlâdî takvimin başlarında Filistin bölgesinde yaşayan, bir Mûsevî olarak hayatını sürdüren, toplumdaki inançsızlık ve ahlâkî zafiyetlere karşı mücadele eden tarihsel bir şahsiyet olan İsa figürüne verilen addır. 'Tarihsel İsa' diye ifade edilen bu tipolojinin zamanla birçok etken neticesinde "İmanın Mesih'i" (İng: Jesus of faith) olarak da ifade edilen Hristiyan kabulündeki teslisin ikinci unsuru olan, ilâhî oğul İsa Mesih tipolojisine kaydığı iddia edilmektedir (Gündüz, 2008, s. 17).

18. yüzyılla birlikte başlayan Aydınlanma düşüncesi, kendini hem kilise geleneğinden hem dogmadan ve savunmacı anlayıştan kurtardığı için Kitâb-ı Mukaddes artık tarihsel

⁸² Pietizm, 18. yüzyılda objektif hakikatin entelektüel onayına karşı Hristiyan dindarlık pratiğini, günah çıkartma ortodoksisine karşı İncil'i, papazlık makamına karşı tüm halkın din adamlığını, her şeyden önce de İncil'in doktrinel ya da âyinsel formalizmine karşı içsel, deneyimsel ve kişisel tasdikini savunan akımdır (Goldie & Wokler, 2006, s. 133; M. Köktaş, 2017, s. 149).

karaktere sahip bir kitap olarak görülmeye başlanmıştır. İnsanlar tarafından kaleme alınan diğer kitaplar gibi Kitâb-ı Mukaddes'in de insan aklını esas alan tenkitçi bir yaklaşımla araştırma konusu edilebileceği sonucuna varılmıştır. Akli yegâne norm olarak kabul eden Aydınlanma düşüncesiyle birlikte din de dâhil her konuda rasyonel olarak düşünmeye başlayan Hristiyan araştırmacılar, Kitâb-ı Mukaddes'e artık değişik bir gözle bakmaya başlayarak onu asırlar önce Orta Doğu'da yazılmış metinler olarak görmeye başlamışlardı. Bu dönemde Hz. İsa'nın bizzat kendisi de eleştirel metotlar ışığı altında incelenmeye başlanmıştır (Aydın, 2001, s. 2; 2002, s. 9; Law, 2012, s. 45). Bu tetkikler neticesinde, 'Tarihsel İsa' ile "İmanın Mesih'i" arasında bir ayrıma gidilmesi gerektiği dile getirilmeye başlanmıştır. Bu iddialar, Hz. İsa'nın hem bütünüyle ilâhî hem de bütünüyle beşerî bir tabiata sahip ilâhî oğul ve logos olduğu yönündeki İznik Konsil'i kararının aksini iddia etmesi nedeniyle, Hristiyan teolojisindeki İsa anlayışını derinden etkilemiştir (Aydın, 2002, s. 22).

'Tarihsel İsa' araştırmaları üç dönemde incelenebilir. İlki Hz. İsa'nın Aydınlanma düşüncesinin ürünü olan tarihsel şüphecilik çerçevesinde ele alındığı eski araştırma (İng: The Old Quest) dönemi, ikincisi 'Tarihsel İsa'nın tespitinin imkânsızlığı üzerinde duran ara dönem (İng: No Quest) ve üçüncüsü ara döneme tepki olarak doğmuş yeni araştırma dönemi (İng: New Quest). Bir de bu üç döneme 'Tarihsel İsa' araştırmalarında yeni yöntemlerin kullanıldığı "üçüncü araştırma dönemi"ni (İng: Third Quest) ekleyenler vardır (Law, 2012, s. 7; McKnight, 1985, ss. 57-58).

18. yüzyılda Reimarus (ö. 1768), 'Tarihsel İsa' ile kilisenin Mesih'i arasında fark bulunduğunu iddia etmiştir. Reimarus, Hz. İsa'nın öğretileriyle havâriilerin öğretilerinin ayrılması gerektiği üzerinde durmuştur (Black & Dockery, 1991, s. 53). Reimarus, Hz. İsa'yı başarısız olmuş, fanatik ve politize olmuş bir Yahudî Reformcu olarak tanımlamıştır. Ona göre, 'Tarihsel İsa' başarısız olduğu için, havâriileri tarafından uydurmalarla "İmanın Mesih'i"⁸³ haline dönüştürülmüştür (Aydın, 2001, s. 6; 2002, s. 25).

'Tarihsel İsa' araştırmaları başladığında öncelikle bazı İnciller'den 'Tarihsel İsa' hakkında bilgi elde edilemeyeceği üzerinde durulmuştur. Daha sonra hangi İnciller'den

⁸³ "Kerigmatik Mesih" veya "İnancın İsa'sı" şeklinde de ifade edilen bu tâbir, tarihsel yönüyle değil de imanı ve mânevî yönüyle ön plana çıkan Hz. İsa karakterini anlatmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Aydın, M (2002). *'Tarihsel İsa': İmanın Mesih'inden Tarihin İsa'sına*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

‘Tarihsel İsa’ hakkında bilgi elde edilebileceği sorusuna cevap aranırken, dört İncil’den hangisinin önce hangisinin sonra yazıldığı üzerinde durularak ilk kaynak tenkidi denemeleri de yapılmıştır. Kahler’le (ö. 1912) başlayıp Bultmann (ö. 1976) ile devam eden ve ‘Tarihsel İsa’ araştırmalarının ikinci dönemi olan bu dönemde, İnciller’in Hz. İsa’nın biyografisini ortaya koymak için kullanılamayacağına kanaat getirilmiş bu sebeple de Hristiyanlığın ‘Tarihsel İsa’ya değil ‘İmanın Mesih’ine dayanması gerektiği düşüncesi ortaya çıkmıştır. ‘Tarihsel İsa’ araştırmalarında üçüncü dönem ise, ‘Tarihsel İsa’nın ortaya konulamayacağı inancının yavaş yavaş kaybolmaya başladığı ve ‘Tarihsel İsa’nın araştırılmaya yeniden başlandığı dönemdir (Aydın, 2002, s. 65; Law, 2012, ss. 7-20).

2. Filoloji Çalışmaları

Tarihsel eleştiri yöntemlerin ortaya çıkış sürecinden bahsederken, filoloji ilmine de değinmek gerekir. Filoloji, Grekçe “dil sevgisi” anlamına gelen bir terkiptir. En geniş anlamda filoloji, dil bilim, sosyoloji, felsefe, tarih, hukuk gibi birçok alandan yararlanarak metnin aydınlatılmasını sağlayan, metinlerin sistematik analizini içeren çalışmadır. Dar anlamda ise metnin dilini açıklama çabasıdır. Esasında filoloji edebiyat alanında olduğu kadar tarih, hukuk, ilahiyat alanlarıyla da ilişkilidir. Filolojinin amacı, okunup anlaşılmasında güçlük duyulan metinleri açıklamak, onları canlı tutabilmek için gereken çabayı göstermektir (Bayrav, 1998, ss. 12-13, 67; Cuddon, 2012, s. 533).

Filoloji esasında antik zamanlardan günümüze kadar kesintisiz varlığını sürdürmüş olsa da belli zamanlarda filoloji çalışmaları hızlanmıştır. Hümanizmin geliştiği yıllar, bu çalışmaların yaygın olduğu dönemlerdir. Daha çok edebî alanda ve filolojide derinleşen hümanistler (İnalçık, 2002, s. 16), eserleri yazdıkları orijinal dilde okumak istemiş, bu sebeple eski metinleri bulup mümkün olduğunca ortaya çıkarmaya çalışmışlar, metinleri bir araya toplayıp çoğaltmışlar, filolojik eleştirilerde bulunmuşlardır (Bayrav, 1998, s. 44-45).

Filoloji 19. yüzyılın ortalarında tarihçilerin kaynakları ele aldıkları bir yöntem olarak yerleşmiş, ilerlemiş ve özellikle Almanya’da neredeyse bütün tarihçilerce

benimsenmiştir (Collingwood, 2013, ss. 177-178). Yöntemi kullanan tarihçilerden öne çıkan iki isim tarihçi Vico (ö. 1744)⁸⁴ ve Herder (ö. 1803)⁸⁵’dir.

Burada, filolojik yöntem ile tarihsel eleştiri yöntemleri arasındaki ilgi üzerinde durmak gerekebilir. Filoloji, ileri tenkidin ilk aşaması olarak kabul edilen temel tenkit ile sıkı ilişki içerisindedir. Zira temel tenkit olarak tâbir ettiğimiz metin tenkidi, filolojinin bir alt dalı kabul edilir. Filoloji, ileri tenkit yöntemlerine de, özellikle ilk ortaya çıktığı dönemde fazlaca eşlik etmiştir. Bu sebeple, özellikle ileri tenkit çalışmalarının ilk ortaya çıktığı dönemlerdeki metottan “tarihî-filolojik metot” şeklinde bahsedildiği görülebilir. Yani filolojik yöntem, tarih tenkidinin ilk aşamalarını da temsil eder.

Filoloji metinle alakalı birçok işlemle uğraşır. Mesela metinlerin bulunması, okunması, yazmalarının betimlenmesi, metnin rivayetlerinin karşılaştırılması, eleştirilmesi, sınıflandırılması; anlamı değişmiş unutulmuş kelime ve deyimlerin açıklanması; tarihî olaylara, inanç ve törelere yapılan telmihlerin açıklanması; metnin nerede ve ne zaman yazıldığı araştırılması ve başka eserlerle ilişkisinin belirlenmesi bunlardandır (Bayrav, 1998, s. 14). Tarihsel eleştiri yöntemleri, metinlere uygulanırken kullanılan basamakların bir kısmını filolojiden ödünç alıp üzerine eklemelerde bulunmuştur. Bu açıdan tarihsel eleştiri yöntemleri filolojinin bir sonraki basamağı olarak tanımlanabilir (Fitzmyer, 1989, s. 254).

⁸⁴ Vico, modern filolojinin ön kurucusu ve habercisi kabul edilmektedir. Vico, ortaya koyduğu “yeni bilim”i ile, filoloji ile felsefe arasında yeni bir tür birliktelik ve bağlantı kurmuştur. Vico’nun ilginç bir tarih anlayışı vardır. Vico tarihsel rölativizme vurgu yapar. Yani insan doğası tarihe göre değişir. Bu sebeple de insan ancak kendi yarattığını anlayabilir. Doğayı insan yaratmadığına göre doğayı Tanrı, tarihi de insan anlar. Burada hem insan-doğa bilimleri çatışmasından, hem de insanın ön plana çıkarılmasından bahsedebiliriz. Yine ona göre, tarih bir ilerleme süreci içerisinde, insanın yaşamı gibi bebeklik gençlik yaşlılık ve sonra tekrar bir dönüş içerir. Ona göre, her kültür kendine has yönler içerse de her biri daha evrensel bir tarih içinde yer alır (Taştekin, 2011, ss. 167-171).

⁸⁵ Vico ile Herder arasında önemli benzerlikler vardır. Herder’in Alman oryantalizmi üzerindeki etkisi, Vico’dan daha yoğundur. Herder’in Kutsal Kitap çalışmaları açısından, Kitâb-ı Mukaddes’i şark literatür ve tarihinin bir parçası olarak gören ilk kişi olduğu ifade edilmektedir. Yani buna göre Kutsal Kitap, Sâmî dili ve kültürü muvacehesinde anlaşılabilir. Bu durum, Eichhorn’u etkileyecek ve Almanya’da ileri tenkidin yükselişini tetikleyecektir. Herder bu manada, kutsal metni insan ürünü göreyerek seküler bir yaklaşım sergilenmesinin öncüsü olmaktadır (Taştekin, 2011, ss. 171-178).

Esasında Vico da Herder de Aydınlanma’nın evrensellik düşüncesine ve bilimsel metotlar ile kesin doğruya ulaşma iddiasına karşı çıkmıştır. Fakat bu çabalar yine de bu eleştirilen yönlerden kurtulmaya imkân tanımamıştır. Bu isimler evrensellik düşüncesini ve bilimsel metotlar ile doğruya ulaşma düşüncesini kendi felsefeleri ile birleştirmişlerdir. Sonraki aşamada zaten sadece kutsal metin eleştirisinde değil hermenötik gibi alanlarda da böyle eklektik durumlar görülür. Bir kişinin kendisi ya da karşındakinin kültür tarihi hakkında birşeyler öğrenmesi, kendi hakkında birşeyler öğrenmesine vesile gibi düşünölmeye başlanmıştır. Bu yıllardan sonra, filoloji temelli disiplinler, oryantalizm de dâhil olmak üzere birçok alanda yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır (Taştekin, 2011, s. 180).

Kutsal Kitap üzerindeki ilk ileri tenkit çalışmalarını uygulayan isimlerden bir kısmı üniversitelerde filoloji ile ilgili bölümlerde görev yapmaktadır. Mesela Eichhorn (ö. 1827), *Einleitung in das Alte Testament* isimli eserini Jena’da oryantal diller bölümünde görev yaparken yazmıştır (Taştekin, 2011, s. 179). Buradan yola çıkarak, filolojik metotların Kutsal Kitap çalışmalarının üniversitelere geçişinde de etkisi olduğu söylenebilir.⁸⁶

D. XIX. Yüzyıl

19. yüzyıl tarih ile deneyüstü alanın tamamen birbirinden ayrıldığı, septikliğin ön plana çıktığı, Kitâb-ı Mukaddes eleştirisinin üniversitelere sıçradığı bir zaman dilimidir (Johnson, 1983, s. 7).

19. yüzyıl aynı zamanda, modern tarih biliminin doğduğu bir dönemdir. Bu dönemde bu yöntemler dînî olmayan metinler ile birlikte daha geniş çaplı tarihsel metinler ve süreçler üzerinde de uygulanmıştır. Mesela Niebuhr, *Römische Geschichte* çalışmasında bu yöntemleri Antik Roma kaynaklarında tarihsel gerçeklikle uydurmaları ayırmak amacıyla ve erken dönem Roma tarihini yazmak için kullanmıştır. Niebuhr, kaynakların eğilimleri üzerinde durarak, kaynakların söylemeyi amaçladıklarından fazlasını ortaya koymaya çalışmıştır (Krentz & Tucker, 1975, ss. 22-23).

Yeni Ahit’i yan yana metinler şeklinde yazmak suretiyle incelemek gerektiğini söyleyen ve ilk inşâ edilmiş Grekçe Yeni Ahit metnini yayınlayan Greisbach (ö. 1812) ve Tevrat’ta Hz. Musa tarafından yazılmamış bölümlerin olduğunu iddia eden Eichhorn (ö. 1827) metinlere eleştirel yaklaşımları açısından 19. yüzyılın önemli simalarındır. Bu yüzyıldaki çalışmalar, genellikle kaynak tenkidi etrafında yoğunlaşmaktadır.

Hepsi de Almanya menşeli olan Kitâb-ı Mukaddes uzmanı W. M. L De Wette (ö. 1849), Protestan teolog F.C. Baur (ö. 1860), Protestan teolog D. F. Strauss (ö. 1874), Kitâb-ı Mukaddes uzmanı Bauer (ö. 1882) gibi isimler 19. yüzyılda İnciller’e salt insanî kayıtlar olarak bakarak bu metinleri ele almaya başlamışlardır (Law, 2012, s. 53). Ferdinand Christian Baur ve David Friedrich Strauss, birçok esere imza atmışlardır. İleri tenkidin temel prensiplerini belirleyen Baur, tarihsel eleştiri yöntemlerine dayanarak

⁸⁶ Kitâb-ı Mukaddes çalışmalarının üniversitelere sıçramasında kutsal metinleri anlamak için yalnızca bir anlama yönteminin olmasının yeterli olmayacağı ve bu metotların altında yatan felsefî yapıların irdelenmesi gerektiği üzerinde durarak tefsirden hermenötiğe geçişi sağlayan Alman filozof Schleiermacher (ö. 1834) gibi isimlerin de önemi büyüktür (Krentz & Tucker, 1975, s. 23).

erken dönem Hristiyanlık tarihini yazmayı başarmıştır. Uzun süre inançsızlık ile anılacak bu çalışmaların sahibi olan Baur, Niebuhr'dan kaynak tenkidini öğrenip kronolojik sıralama yapmaya çalışmış ve erken dönemde kilisenin tarihini yazmıştır. Baur'a göre, Kitâb-ı Mukaddes erken dönemde kilisedeki düşüncelerden bağımsız olamazdı. Baur, Hegel'in tez, antitez ve sentez görüşünü, tüm Hristiyanlık tarihine uygulamıştır. Buna göre Petrus ve Paulus'un ortaya koyduğu Hristiyanlık, Katolikliğin erken versiyonlarıyla senteze kavuşmuştur (Law, 2012, s. 62; Porter, 2007, ss. 34-35). Baur, Yeni Ahit'in baştan sona bir yorum olduğu üzerinde durmuş ve Matta'nın yazılmış ilk kaynak olduğunu iddia ederek, kaynak tenkidi yönteminin kullanılmasına katkı sağlamıştır (Krentz & Tucker, 1975, s. 27).

Baur'un öğrencisi olan Strauss ise bütün mucizelerin ve Kitâb-ı Mukaddes'in içeriğinin çoğunun inkârı noktasında Reimarus'u takip etmiştir. Fakat yine de tarihsel olarak şüpheli materyal içinde doğruların bulunduğunu söyleyen Strauss, Kitâb-ı Mukaddes'in tarihsel eleştiri süzgecinden geçirilmesi gerektiğini üzerinde durmuştur. Strauss, *Das Leben Jesu*⁸⁷ isimli çalışması neticesinde, İnciller'deki hikâyelerin Hz. İsa'nın Mesîh olduğunu ispata çalışan mitler olduğu iddiasında bulunmuştur. Strauss, bu hikâyelerin tarihsel bir özü olabileceğini, fakat bunu tespit edebilmenin çok zor olduğunu iddia etmiştir. Strauss'un ulaştığı bu radikal sonuçlar, sonraki dönemde metot ve kaynak tenkidi konularında daha çok araştırma yapılmasının yolunu açmıştır. Strauss, İncil yazarlarının dogmatik teologlar ya da Aydınlanma düşüncesine sahip tarihçiler olmadıklarını, fakat mitolojinin yoğun olduğu bir dünyada yaşadıklarını ve bu sebeple de dillerinin mitolojik olduğunu iddia etmiştir. Strauss, Yuhanna İncili'nin 'Tarihsel İsa'nın tespiti için kullanılmasının mümkün olmadığı ve bunun yerine Sinoptik İnciller'in⁸⁸ kaynak olarak kullanılabileceğini belirtmiştir (Aydın, 2002, s. 32; Black & Dockery, 1991, s. 51; Krentz & Tucker, 1975, s. 26; McKnight, 1985, s. 5; Porter, 2007, s. 35).

Wrede (ö. 1906), bu tartışmalar minvalinde Markos İncili'nin kaynak açısından tarihsel bilgi vermemesi nedeniyle değerli olmadığı üzerinde durmuş ve bu kaynağın tarihsel

⁸⁷ Strauß, D. F. (1837). *Das Leben Jesu*. Tuebingen: Osiander. İngilizce Tercümesi: Strauss, D. F. (1879). *The life of Jesus: For the people*. London: Williams.

⁸⁸ Kanonik İncil'lerin ilk üçü (Matta, Markos, Luka), sinoptik İnciller olarak isimlendirilir. Sinoptik kelimesi bir arada görmek manasına gelen Grekçe "synopsis" kelimesinden türetilmiştir. Üç İncil'e ad olarak bu kelimenin seçilmesinin nedeni, İncil'ler arasındaki yoğun benzerliktir. Bu ifadenin kullanılmasının diğer bir nedeni Greisbach'ın metinleri incelemek için üç İncil'in metinlerini yan yana sıralamasıdır (Aune, 2010, s. 236).

değil, taraflı teolojik bilgiler verdiğini iddia etmiştir (Black & Dockery, 1991, s. 53). Bazı İnciller'in kaynak olarak kullanılamayacağı iddiası, hangi İnciller'in kaynak olarak kullanılabilceği tartışmasını başlatmış ve bu da tarihsel eleştiri yöntemlerinden kaynak tenkidine kapı aralamıştır. Wrede, Markos'un Hz. İsa'yı hem bir öğretmen hem de mucizeler sergileyen bir kişi olarak sunduğunu iddia etmiştir. Wrede'ye göre Markos'un yazarı, kendisinin Mesih olduğunu bilen fakat bu bilgiyi havâriiler dışındaki kişilerden yeniden dirilişine kadar saklayan bir İsa portresi çizmektedir (İng: Messianic Secret). Bu sebeple, Wrede'ye göre Markos'un yazarı, Hz. İsa'ya Mesihî bir form verecek bir metin yazmıştır (McKnight, 1985, s. 8).

19. yüzyılın sonunda, tarihsel eleştiri Protestanlık'ta çok etkin bir şekilde kullanılmaya başlamıştır. Bu şekilde yöntemler tamamen özgür, bağımsız ve kiliseye karşı hiçbir sorumluluğu olmayan bir disipline dönüşmüştür (Krentz & Tucker, 1975, s. 28). Bu yaklaşım, yalnızca eleştirel yöntemlerin doğasından değil, bunların pozitivist anlayışla kullanmasından da kaynaklanmıştır. Zira araştırmacılar artık bir olayın gerçekleşmiş olduğuna, otorite kabul edilen bir kaynağın söylemesi ile ikna olmamışlardır. Bu olayın olduğunu otoritelerin söylediklerine ve bu otoritelerin doğruyu söyleyip söylemediklerine karar verecek mekanizmanın kendileri olduğunu iddia etmişlerdir. Bu dönemde artık bir olaya birçok kişinin tanıklık etmiş olmasının o olayın olduğunu değil, birçok insanın o olayın olduğuna inandığını ispat edeceği iddia edilmektedir. Özellikle söz konusu olay bir mucize ise –ki onlara göre bu, doğa yasasının apaçık çiğnenmesi ve bilime aykırılık demektir- bu gerçekleşmiş olamaz. Ayrıca bu olayların dile getirildiği dönemin insanları, bilimsel olan/olmayan ya da olabilecek/olamayacak şeylerin ayırımının farkında olan insanlar değillerdir. Çünkü mucize o dönemde zaten kabul görmektedir. Bu sebeple, bu kişilerin bu tür mucizelere dair haberleri uydurmaları bu eleştirmenlere gayet makul görünmektedir. (Collingwood, 2013, s. 184).

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin Almanya'da ortaya çıkan denemeleri, diğer yerlerdekine göre daha derinlikli ve (daha önce inanılan ve kabul edilen şeyler açısından) yıkıcı görünmektedir (Rogerson, 1985, s. 6). Bu tavır, bu çalışmaların Hristiyanlığa zarar verme isteğinden kaynaklanmamaktadır. Aksine bu eleştirmenler, Hristiyan inançlarını eleştirel olarak belirlenmiş sağlam tarihsel olgulara dayandırma isteğiyle yola çıkmışlardır. Fakat durum, yola çıkılan amaçla farklı yönde sonuçlanmıştır. Tarihsel eleştiri yöntemlerinin dikkat gösterilmemiş, eleştirilmemiş pozitivist sayılılarla

birleşmesi, bu yöntemleri yıkıcılıkta doruklara çıkarıp radikal hale dönüştürmüştür (Collingwood, 2013, s. 185).

Almanya’da durum böyle iken İngiltere ve Amerika’da Benjamin Jowett’in *İnciller*’in sıradan bir kitap gibi okunup okunamayacağı konusunu tekrar gündeme getirmesiyle birlikte tarihsel eleştiri yöntemlerinin zorunlu olarak yıkıcı bir işleve sahip olmadığı tartışılmaya başlamıştır. Bu tartışmaların neticesinde, S. R. Driver, W. Sanday, W. Robertson Smith gibi kişiler tarihsel eleştiri yöntemlerini dînî kaygıları da göz önünde bulundurmak şartıyla kullanarak ilerlemesine katkı sağlamışlardır (Krentz & Tucker, 1975, s. 28).

19. yüzyılda, bilim anlayışıyla birlikte tarih anlayışında da değişimler yaşanmıştır. 1850’lerden sonra pozitivist bir tarih anlayışı ön plana çıkmış, tarihçiler artık mümkün olduğunca objektif ve eleştirel bir tarih anlatısı ve anlayışı ortaya koymayı ön plana almışlardır (Law, 2012, s. 63).

Çizgisel tarih anlayışını ve ilerlemeyi gereksiz gören Alman tarihçi Ranke (ö. 1886), tarihin amacını ne geçmişi yargılamak ne de günümüz gözüyle geleceğe yol göstermek, sadece ve sadece geçmişte gerçekten ne olduğunu göstermek olduğu bilinciyle ortaya çıkmış ve bu duruş “objektif tarihçilik” yönünde bir ivmeye sebep olmuştur. Ranke, bu sebeple tarihselliğin de kurucusu sayılmıştır (Aune, 2010, s. 105; Fitzmyer, 2008, s. 65; Krentz & Tucker, 1975, s. 23).

Jowett, Lightfoot, Foss Westcott, John Anthony Hort, Samuel Rolles Driver ve William Smith gibi kişilerin çabaları ve Angilikan çevresine yöntemi tanıtmaya çalışan Charles Gore’nin da katkılarıyla 19. yüzyılın sonunda İngiltere’de tarihsel eleştiri yöntemleri tam olarak kullanılmaya başlanmıştır (Law, 2012, s. 64). Neticede 19. yüzyılda, *Kitâb-ı Mukaddes*’in yorumu için genel geçer bir yöntem kabul edilmiştir. Kutsal metinler, diğer antik kaynaklar gibi okunup ele alınan metinler olarak görülmeye başlanmıştır. *Kitâb-ı Mukaddes* tarihin yazımı için bir kaynak olmaktan öte, tarih *Kitâb-ı Mukaddes*’in yorumu için bir kaynak konumuna dönüşmüştür. *Kitâb-ı Mukaddes*’teki tarih, tartışmasız doğru kabul edilemez hale gelmiştir (Krentz & Tucker, 1975, s. 28).

E. XX. Yüzyıl

19. yüzyılın sonu, 20. yüzyılın başı Din(ler) Tarihi (Alm: Religionsgeschichte; İng: History of the Religion[s]) akımına sahne olmuştur.⁸⁹ 1900'lü yıllarda merkez Göttingen Üniversitesi olmak üzere ortaya çıkan bu akım, dinleri insan kültür ve tecrübesinin bir parçası olarak kabul etmekte ve dinlerin tarihî gelişimi üzerine yoğunlaşmaktadır. Tarih, oryantalizm, arkeoloji, etnoloji, Herder'in kutsal kitaba literal yaklaşımı ve Ranke'nin tarihsel düşüncesi gibi birçok faktör bu okulun ortaya çıkışına etki etmiştir. Felsefî ve teolojik bütün ön kabul ve yargılardan uzak olmaya çalışan bu akım, dinleri teoloji, doktrin ve dogmadan öte dînî tecrübe ve pratik boyutu ile incelemek ister. Bu akım, pozitivistimin de etkisi ile karşılaştırmalı ve tarihsel çalışmalar yapmaya meyillidir (Nicholson & Nicholson, 1998, s. 32).

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin Kitâb-ı Mukaddes çalışmaları alanına tam olarak girişi anlamına gelen bu akımın Eichhorn (ö. 1827) ile başladığı söylenebilir de ortaya çıkışında fikirler bakımından aralarında Wrede (ö. 1906), Weiss (ö. 1918), Gunkel (ö. 1932), Gressmann'ın (ö. 1927) da bulunduğu çoğunluğu Göttingen Üniversitesi'nden birçok teolog ve Kitâb-ı Mukaddes uzmanı etkili olmuştur. Bu isimlerin tamamı Eski ve Yeni Ahit'in diğer dinlerin konteksinde okunup anlaşılabilirliği üzerinde durmuş ve Hristiyanlığın tarihsel ve kronolojik boyutta deskriptif olarak ortaya konması üzerinde yoğunlaşmış Protestan Almanlardır (Knight, 2006, s. 57; Nicholson & Nicholson, 1998, s. 31; Porter, 2007, s. 157).

Bu akımın ortaya çıktığı dönemlerde, tarihsel eleştiri, kaynak tenkidi formunda zaten uygulanmaya başlanmıştır. Bu akımın neticesinde ortaya çıkan "Dinler Tarihi" okulunun da yardımıyla, tarihsel eleştiri yöntemleri zaferini ilan etmiştir. Bu okul, kaynak tenkidinin ardında, edebî kaynakların tarihsel süreçleri üzerine yoğunlaşarak karşılaştırmalı dinler tarihini sahaya uygulamıştır. Tarihsel eleştiri yöntemlerinin ortaya çıkışında ve ilk dönemlerinde yaygın olan yaklaşımlarda bu okulun ve bu okula mensup kişilerin etkileri görülebilir. Bu okul, hem Karl Barth gibi eleştirmenlerin etkileri, hem

⁸⁹ Bu akım, İngilizce'de "History of Religions" şeklinde kullanılmaktadır. Türkçesi ise "Dinler tarihi" akımı şeklindedir. Fakat bu, yanlış bir tercümedir. Bu yanlışlık, Almanca "Religionsgeschichte" kelimesindeki s ekinin çoğul belirtmek için kullanıldığının düşünülmesinden kaynaklanmaktadır (Baird, 2002, s. 222). Oysa Almanca gramer kurallarına göre, bir kelimeyi çoğul yapmak için -s değil -en eki kullanılır. -s eki ise tamlama ifade eder. Bu durumda tamlamanın doğru İngilizce tercümesi "History of The Religion" yani " (Hristiyanlık) Din(in) tarihi" şeklinde olmaktadır (Baird, 2002, s. 222).

sosyal değişiklikler hem de okul mensubu kişilerin genç yaşta ölümleri sebebiyle I. Dünya Savaşı sonrasında dağılmıştır (Jones, 2005, c. XI, s. 7707; Porter, 2007, s. 158).

Dinlerin tarihi okulu, teolojiden çok “din”e önem vererek Hristiyanlık tarihini daha geniş bir din tarihi içerisinde görmek, edebî tenkitten çok rivayetlerin tarihine yönelmek meylindedir. Bu akım aynı zamanda Hristiyanlığın şekillenmesinde diğer dinlerin de çok büyük etkisi olduğunu iddia etmiştir. Bu okul, birçok dinin tarihi üzerinde durmak yerine, bir dinin, yani Hristiyanlığın dinlerin tarihi içindeki konumuyla ilgilenmektedir (Baird, 2002, s. 222).

III. Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Kullanım Amaçları

Genel kabule göre, Kitâb-ı Mukaddes tenkidi bağlamında tarihsel eleştiri yöntemlerinin amaçları, Hz. İsa'nın zamanından gelen materyali tespit edip nasıl anlaşılacağını ortaya koymaktır (Porter & Tombs, 1995, s. 19). Yani bu yöntemler hem metnin orijinalinin tespit edilmesini ve tarihlendirilmesini, hem de orijinal anlamının ortaya konulup anlaşılmasını ve yorumlanmasını amaçlar.

A. Metnin Orijinalini Tespit Etme Amacı

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin her bir çeşidinin, metnin orijinalliğini tespit için kullandığı belirli ilkeler vardır (İng: transmission rules) (Law, 2012, s. 166) Metnin orijinal olup olmadığına bu ilkeler ışığında karar verilir. Bu ilkeler şunlardır:

a) Birden Fazla Kaynakta Yer Alma İlkesi

Birden fazla kaynakta yer alma ilkesi (İng: Multiple Attestation), birden fazla kaynakta geçen bilgilerin daha güvenilir ve otantik olma ihtimalinin daha yüksek olduğu kabulüne dayanır. Mesela Markos 10:2-9'da İsa'nın boşanmanın yasak olduğuna dair ifadesi yer almaktadır. Aynı konu Matta 5:31-32 ve Luka 16:18'de de geçmektedir. Bu sebeple birden fazla kaynakta yer alma ilkesi gereği bu ifadenin güvenilirliği kuvvetlenmektedir (Evans, 2014, s. 49).

Bu ilkeye, çeşitli açılardan eleştiriler getirilmiştir. Bu ilke, birden fazla kaynakta geçen metinlere güvenmek gerektiği vurgulamaktadır. Zaten bu kabul, birçok gelenekte görülebilecek evrensel bir yöne sahiptir. Fakat bu ilkenin uygulamalarında bilginin birden fazla kaynakta yer almamasının bizâtilhî onun güvenilirmez oluşunu gerektirdiği gibi bir algı sıkça görülmektedir. Bu algıya göre, tek kaynakta geçen her şeyi şüpheli

hale gelmekte, birden fazla kaynaktan geçen her şey otantikmiş gibi düşünülmektedir (Black & Dockery, 1991, s. 81). Burada, ilkenin kendisi değil, uygulamalardaki yanlış kullanımı soruna yol açmaktadır.

Ayrıca bu ilke, çok işlev görebilecek bir niteliğe sahip olmamakla eleştirilmektedir. Zira bu ilkeye uyan, yani birden fazla kaynaktan geçen ifadelerin sayısı, diğer tüm ifadelerle nisbetle çok azdır (Black & Dockery, 1991, s. 81). Bu eleştiri de ilkeyi kullanılmaz hale getirmez. Zira bu ilkenin az da olsa bazı rivayetlerin metninin orijinalliğinin tespitinde yardımcı olması, önemli bir katkı olarak görülebilir.

b) Farklılık İlkesi

Farklılık ilkesine (İng: Dissimilarity) göre, Hz. İsa'yı yaşadığı günlerdeki Yahudî ya da Hristiyan kültüründen farklı gösteren öğreti ya da olaylar otantiktir. Yani kilisenin söylemleri ile uyumlu olan İsa öğretilerinin bu ilkeye göre otantik olma ihtimali düşüktür. Yine aynı minvalde erken dönem kilisenin görüşlerine uymadığı halde metinlerde yer alan düşünceler, İncil yazarlarının emin kişiler olduğuna ve metnin otantik olduğuna delâlet eder (Black & Dockery, 1991, s. 206; McKnight, 1985, s. 66).

Mesela İsa'nın vergi görevlileri ile iyi geçindiğine dair bilgiler (Matta 11:19; Luka 7:34), erken dönem kilisenin vergi görevlilerini küçümsedikleri bilgisiyle (Matta 18:17) çelişmesi sebebiyle otantik kabul edilmektedir (Puskas & Robbins, 2011, s. 179).

Bu iddia, erken dönem kilisenin İsa inancı ile 'Tarihsel İsa' arasında büyük bir farklılık olduğu ön kabulüne dayanmaktadır. Bu görüş, aynı zamanda doğüstü olay ve durumların reddi (İng: anti-supernaturalism) görüşünün de yansıması olarak kabul edilebilir (Black & Dockery, 1991, s. 80).

Bu ilke, yöntemlerin metnin orijinal halini tespit için kullandığı üç ilkenin en problemlisi, en negatifi ve aynı zamanda da en belirleyicisi kabul edilmektedir. Bu ilkeye çeşitli açılardan eleştiriler yöneltilmiştir. Bu ilkeye göre, Hz. İsa, aksi ispat edilene kadar kendisine atfedilen şeyleri söylememiş kabul edilmektedir. Bu durumda, Hz. İsa'nın söylediklerinden Yahudî ve Hristiyan kültürü ile uyumlu olanların otantikliğinin tespitinde bu ilke işlev göremez. Ayrıca bu ilkeye göre kilisenin inancı Hz. İsa'nın inancının tam karşısında yer alır. Bu ilkeye göre, Hz. İsa'nın dış dünyadan hiçbir şekilde etkilenmemiş olduğuna dair bir iddia taşımaktadır (Black & Dockery, 1991, ss. 79, 179, 205).

c) Uyum İlkesi

Uyum ilkesine (İng. Coherence) göre, daha önce otantik olduğu belirlenmiş rivayetlerle uyumlu olan metinler, otantik olmaya daha yakındır. Otantik olduğu düşünülen metinlere aykırı düşen metinler ise otantik olmaktan uzaktır (Black & Dockery, 1991, s. 206).

Mesela Matta 5: 33-37’de yemin etmenin yasaklanması,⁹⁰ boşanmanın yasaklanması ile ilgili olarak otantik kabul edilen Matta 5: 31-32 ile örtüşmektedir. Bu durumun, rivayetin güvenilirliğini artırdığı kabul edilmektedir (Evans, 2014, s. 50).

Bu ilke, doğruyu çok monoton ve tek renkli kabul etmekle eleştirilmektedir. Ayrıca bu kriterle birlikte doğru, önceki iki kritere uyan şeyler olarak belirlenmiş olmaktadır (Black & Dockery, 1991, s. 81).

Uyum ilkesinin farklı boyutları da mevcuttur. Mesela form tenkidine göre, Sâmi diline ya da kültürüne yakın metinlerin daha otantik olduğu kabul edilebilir. Çünkü bu materyaller sonraki dönem kiliseler tarafından üretilmiş olamaz. Bu ilkeye, o günlerde Hellenistik ve Semitik kültürlerin diğer kültürlerden çok ayrı olarak düşünülmesinin imkânsız olduğu ve kültürler arasında etkileşimin kaçınılmaz olduğu şeklinde eleştiriler yöneltilmiştir. Mesela Hz. İsa’nın Helenistik görüşler kullanması ya da kilisenin Semitik görüşler kullanması imkânsız bir durum değildir. Bu durumun metnin otantikliği ile bağlantısı olmayabilir (Black & Dockery, 1991, s. 206; France & Wenham, 1980, s. 236; McKnight, 1985, s. 65).

Görüldüğü gibi, tarihsel eleştiri yöntemlerinin metnin orijinalini tespit etme amacıyla kullandığı bu ilkeler bir ölçüde kullanışlı ve faydalı olmakla birlikte, çeşitli açılardan da eleştirilmektedirler. Bu ilkeler ışığında metnin orijinallğine karar verildikten sonra metnin yorumlanması aşamasında da tarihsel eleştiri yöntemleri kullanılabilir.

⁹⁰ (Matta 5: 33-37) ³³ “Yine atalarımıza, ‘Yalan yere ant içmeyeceksin, ama Rab’bin önünde içtiğin antları yerine getireceksin’ dediğini duydunuz. ³⁴⁻³⁵ Oysa ben size diyorum ki, hiç ant içmeyin: Ne gök üzerine, çünkü orası Tanrı’nın tahtıdır; ne yer üzerine, çünkü orası O’nun ayak taburesidir; ne de Yeruşalim üzerine, çünkü orası Büyük Kral’ın kentidir. ³⁶ Başınızın üzerine de ant içmeyin. Çünkü saçınızın tek telini ak ya da kara edemezsiniz. ³⁷ ‘Evet’ ininiz evet, ‘hayır’ ınız hayır olsun. Bundan fazlası Şeytan’dandır.”

B. Metnin Yorumlanmasına Katkı Sağlama Amacı

Tarihsel eleştiri yöntemleri, aynı zamanda bir tür yorum yöntemidir ve metinlerin anlaşılmasına katkıda bulunur. Zaten, tarih ile yorum birbirinden ayrılamaz (Krentz & Tucker, 1975, s. vı). Tarihsel eleştiri yöntemleri, metnin çeşitli anlam boyutlarını ortaya çıkarmaya çalışır. Metnin orijinal anlamı,⁹¹ metnin yazarının zihnindeki anlamı; metnin tarihsel anlamı,⁹² literal anlamı⁹³ ve sade anlamı⁹⁴ bu boyutlardandır (Law, 2012, ss. 14-17).

Metnin anlaşılması noktasındaki amacıyla ilgili olarak, tarihsel eleştiri yöntemlerinin anlamla ilgili kabulleri etkili bir rol oynar. Metnin objektif, değişmez ve tek bir manasının var olduğu kabul edilir (Black & Dockery, 1991, s. 568; Plantinga, 1999, s. 388). Buna göre, bir metnin ancak yazarın niyeti, metni oluşturan tarihsel süreç ve bağlamı bilindiğinde en iyi şekilde anlaşılabilceği kabul edilir. Çünkü metnin orijinal olarak Tanrı'nın sözü olmadığını kabul etmek, o metnin yazarının ne anlama gelmesini niyet ettiyse o manaya geldiğini, bu sebeple de mananın yazarın tarihsel şartları ile bağlantılı olduğunu kabul etmek manasına gelir. Tarihsel eleştiri yöntemlerini uygulayan kişi, metnin ortaya çıkmasına neden olan tarihî şartları göz önünde bulundurarak yazarın niyetini bu parametreler üzerinden tespit etmeye çalışır. Bu açıdan tarihsel eleştiri yöntemleri, yazar merkezlidir (J. Barton, 1998, s. 10; B. D. Smith, 1994).⁹⁵

Bu sebeple, metni anlamak için yazarın niyetini tespit etmek, metnin ardındaki olayları ve metnin bağlamını tespit ettikten sonra metnin ardındaki tarihi yeniden inşa etmek gerekmektedir. Ancak bu şekilde metnin orijinal anlamını tespit mümkündür. Orijinal

⁹¹ Tarihsel eleştiri yöntemleri, yorum basamaklarını geriye doğru götürerek metnin en erken formunun en orijinal manasını tespite çalışır. Burada yapılan işlem bir nevi arkeolojik kazıdır (Law, 2012, s. 15).

⁹² Tarihsel anlamda metnin anlamının tarihsel ve kültürel açıdan belirlendiği üzerinde durulur. Metinler belirli zaman ve mekanlarda ortaya çıkar ve doğal olarak düşüncenin ve o zaman ve mekanın düşüncesini yansıtır. Bir kelimenin tarihsel ve kültürel konteksini bilmek, metni anlamak için gereklidir. Buna göre, bir kelimenin anlamını tam olarak idrâk etmek için, o terminolojinin daha önceki tarihsel ve kültürel şartlarda ne anlamda kullanıldığını anlamak gerekir (Law, 2012, s. 17).

⁹³ Metnin tarihsel anlamını ortaya koymak için, literal anlamını bilmek gerekir. Burada literal anlam, metinlere literalist şekilde yaklaşmak değil, hangi türden bir metin olduğunun farkında olarak anlamaya çalışmaktır (Law, 2012, s. 18).

⁹⁴ Barton'a ait "sade anlam" (İng: Plain Sense) terimi ile kastedilen diğer anlam boyutlarındaki zorluklara düşmeden metnin linguistik ve semantik yönlerine dikkat ederek, bir bütünlük içinde ve muhataba "konuşmasını" sağlayacak biçimde anlaşılmasıdır (Law, 2012, s. 20).

⁹⁵ Tarihsel eleştiri yöntemlerini eleştirerek geliştirmiş Bultmann gibi isimler bu kabulü eleştirmiş ve yerine farklı bir anlam tasavvuru önermişlerdir. Ayrıntılı bilgi için çalışmamızın "Tarihsel Eleştiri Yöntemlerini Eleştirenler ve Eleştirilerin Tarihi Seyri" başlığına bakınız.

anlamı ortaya çıkarmak için bu işlem yapılırken, yorumcu ile metin arasındaki tarihsel mesafe göz önünde bulundurulmalıdır. Bu işlemler adeta yorumların basamak basamak geri götürülmesi suretiyle, bir nevi arkeolojik kazı yapar gibi, metnin en erken halindeki orijinal anlamının yeniden ortaya çıkarılmaya çalışılmasıdır (Black & Dockery, 1991, s. 56; Law, 2012, s. 15; Porter, 2007, s. 359).

Tarihsel eleştiri yöntemleri hem Kitâb-ı Mukaddes üzerinde hem de farklı metinler üzerinde kullanılabilecek birçok yöntemin gelişmesine katkı sağlamıştır. Metnin yorumlanmasına katkı sağlayacağı düşünülerek, metnin arka planını incelemek amacıyla, tarih ve coğrafya ilmindeki çalışmalar artış göstermiştir. Bu durum, erken dönem kilise ve İsrail tarihine dair birçok konunun araştırılmasına sebep olmuştur. Bu yöntemler metin üzerinde çalışmaları yoğunlaştırmasıyla, metne her düzeyden eleştirel bakışa katkı sağlamıştır. Aynı zamanda bu uygulamalar sebebiyle, Kutsal Kitaplar üzerindeki tartışma ve çalışmalar canlılığını korumuştur (Krentz & Tucker, 1975, ss. 63-67; Law, 2012, s. 233).

Görüldüğü gibi tarihsel eleştiri yöntemleri ya tarihlendirme ve metnin orijinalini tespit ya da metnin anlaşılması ve yorumlanması amacıyla kullanılmaktadır. Yöntemlerin tarihlendirme ya da metnin orijinalini tespit için kullanımına genellikle daha radikal ön kabuller eşlik etmekte ve bu uygulamalar genellikle radikal sonuçlarla tamamlanmaktadır. Yöntemlerin yorum ve metnin anlaşılması için kullanılması ise metinlerin reddini gerektirmemesi nedeniyle daha esnek sonuçlar ortaya çıkarmaktadır.

Tarihsel eleştiri yöntemleri özellikle son yıllarda metnin orijinalini tespitten ziyade yorumlanmasında kullanılmaktadır. Bu gelişmede, edebî tenkit yöntemlerine verilen önemin artması, anlam teorilerindeki değişimler, yöntemlerin ortaya çıkmasına katkı sağlayan tarihsellik anlayışının pozitivistten yorumsamacı tarih anlayışına kayması gibi nedenler etkili olmuştur.

IV. Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Çeşitleri

Bu başlık altında tarihsel eleştiri yöntemlerini oluşturan kaynak, form, redaksiyon ve gelenek/rivayet tenkidi yöntemleri⁹⁶ ortaya çıkış sırasıyla ve ayrıntılı olarak incelenecektir. Tarihsel eleştiri yöntemleri, bazı yönleri ile ayrı şekilde ele alınıp

⁹⁶ Bunlar, yöntemlerin en bâriz olanlarıdır ve bunlar dışında daha birçok çeşitten bahsedilebileceği hatırd tutulmalıdır. Bununla birlikte genel olarak tarihsel eleştiri yöntemlerinin kaynak, form, redaksiyon ve rivayet tenkidinden müteşekkil olduğu kabul edilmektedir (Aune, 2010, s. 101; Law, 2012, s. 4).

incelenebilseler de esasında birbirinden çok net sınırlarla ayrılamaz. Zira bu yöntemlerin ortaya çıkışı, birbirinin içinden ve birbirlerinin devamı şeklinde olmuştur. Ayrıca bu yöntemler birbirleri ile kombinasyon halinde de kullanılmıştır (Law, 2012, s. 24; McKnight, 1985, s. vi).

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin ele alındığı bazı kaynaklarda bu yöntemlerle (kaynak, form, redaksiyon ve gelenek/rivayet tenkidi) birlikte “Tarihsel Eleştiri” (İng: Historical Criticism) yönteminden de bahsedilmektedir. Bu yöntemin bazı kitaplarda ayrı bir başlıkta, genel olarak metnin içindeki bilgilerin tarihsel doğruluğunun ve metni şekillendiren tarihsel faktörlerin incelendiği bir yöntem olarak ele alındığı görülür (Fant, Musser, & Reddish, 2001; Marshall, 1977, s. 126; Prior, 1999, s. 39). Bununla birlikte ilk dönemlerde form, kaynak, redaksiyon ve gelenek/rivayet tenkidi yöntemlerinin dördüne birden şemsiye bir kavram olarak “tarihsel eleştiri” denildiği de görülmektedir. “Tarihsel eleştiri” ile ilgili anlatılanlara, ön kabullerine vs. bakıldığında ise kastedilenin “tarihsel eleştiri yöntemleri” olduğu anlaşılır (Bock, 2002, s. 156; Grant, 1963; Marshall, 1977, s. 126). Geisler, “tarihsel eleştiri”yi Kitâb-ı Mukaddes tenkidinin 6 ana branşından biri ve kaynak tenkidi, redaksiyon tenkidi gibi tenkit türlerini tarihsel eleştirinin metotları olarak görmektedir (Norman L Geisler & Nix, 1986, s. 303). Kimi kaynaklarda ise bu yöntem, diğer eleştiri türlerinin bir nevi başlangıç hali olarak yorumlanmaktadır.

Son zamanlarda yazılmış kaynakların çoğunda -istisnalar var olmakla birlikte (Fant vd., 2001; Hayes & Holladay, 1982)- tarihsel eleştiri yöntemleri başlığı altında tarihsel eleştiri şeklinde ayrıca bir başlığa yer verilmemektedir. “Tarihsel eleştiri” şeklinde ayrı bir başlığa yer veren kitaplar ise bu kavramı tarihsel eleştiri yöntemleri ya da metinlere tarihsel bakış açısıyla yaklaşmak anlamında, şemsiye bir kavram olarak kullanmaktadır. Son dönemdeki kullanım esas alınarak bu çalışmada “tarihsel eleştiri” şeklinde bir başlık açılmamıştır. Bu çalışmanın başlığında, çalışmanın yöntemler ve metodolojileri üzerinde yoğunlaştığını vurgulamak amacıyla “tarihsel eleştiri” yerine “tarihsel eleştiri yöntemleri” ifadesi kullanılmıştır.

Bu tespit ve tercihlerimiz doğrultusunda tarihsel eleştiri yöntemleri dört başlık altında incelenecektir:

A. KAYNAK TENKİDİ

Kaynak kelimesi, kullanıldığı disiplin bağlamında farklı anlamlara gelmektedir. En genel anlamıyla kaynak, bir şeyin (nesnenin, bilginin vb.) elde edildiği yer, kişi ya da şeydir. Edebiyatta kaynak, yazarın bir fikri, hikâyeyi ödünç aldığı ya da aktardığı metin ya da çalışmadır (Cuddon, 2012, s. 670). Tarihte kaynak (İng: Source; Alm: Quelle) tarihçilerin tarihyazımında dayandıkları materyallerdir. Kaynak, geçmişten bırakılan yapılardır. Bunlar ya kalıntılar ya da geçmiş olaylarla ilgili şahitlikler olabilir. Kalıntılar, varlıkları ile geçmiş hakkında bilgi verirler. Şahitlikler ise yazılı ya da sözlü olabilir. Bunlar da araştırmacıya neyin nasıl ve niçin olduğunu ortaya koyarlar (Howell & Prevenier, 2001, s. 17).

Kaynak tenkidi (İng: Source Criticism; Alm: Quellenforschung) de kaynak kelimesi gibi anlamı disiplinler arasında farklılık gösteren çok anlamlı, çok boyutlu, disiplinler arası ve hatta disiplinler üstü kabul edilen bir bilimsel faaliyettir. Bu açıdan en genel anlamıyla bir şeyin kaynağı hakkında araştırma yapmak ve değerlendirmek olarak tanımlansa da kaynak tenkidi teriminin kullanıldığı alana nisbetle farklı tanımlamaları yapılabilir. Kaynak tenkidi faaliyeti filoloji, tarih ve Kutsal Kitap tenkidi (İng: biblical criticism) disiplinlerinin alanlarına girer.

Filoloji ve edebiyatta kaynak tenkidi, bir metnin ardındaki farklı kaynakların tespiti için yapılan faaliyet olarak tanımlanabilir. Tarih alanında kaynak tenkidi, özellikle 19. yüzyılda ortaya çıkan, birincil kaynaklardan istifade ederek tarihe eleştirel bir gözle bakmayı öneren bilimsel faaliyettir. Kutsal Kitap tenkit alanında ise kaynak tenkidi, hem metinlerin ardındaki yazılı kaynakları ve bu kaynaklar arasındaki ilişkiyi belirlemeye hem de kaynakları yeniden inşa etmeye çalışan bir faaliyet olarak tanımlanabilir (Black & Dockery, 1991, s. 139; Law, 2012, s. 113; Porter, 2007, s. 340).

Bu kullanımlarla birlikte günümüzde kaynak tenkidi denildiğinde kütüphane kaynaklarının ve internet de dâhil tüm bilgi kaynaklarının içine girdiği bir alandan elde edilen bilgilerin değerlendirilmesi kastedilmektedir.

Kaynak tenkidi, yukarıda da değinildiği gibi filoloji, tarih ve Kutsal Kitap tenkidi gibi çeşitli disiplinler tarafından kullanılmıştır. Konunun anlaşılmasına katkı sağlaması için, burada, kaynak tenkidinin edebî metinler üzerinde kullanımı, bir tarih metodolojisi

olarak kullanımı ve dîni metinler üzerinde kullanımı ayrı başlıklar halinde ele alınacaktır.

Kaynak tenkidinin edebî veya dîni metinler üzerinde kullanılması ile tarih ilminin bir metodu olarak kullanılması birbirinden tamamen ayrı değerlendirilemez. Zira bu metodu uygulayan isimler, birbirlerinden etkilenmişlerdir. Mesela İlyada ve Odessa destanları üzerinde ileri tenkidi uygulayan ilk kişi olarak bilinen Wolf, Eichhorn'un Kutsal Kitap üzerinde yaptığını Homeros destanları için yapmıştır. Eichhorn'nun metodunun ortaya çıkmasında da antik metinlere eleştirel yaklaşım önemli bir etki oluşturmuştur. Yani karşılıklı bir etkileşim yaşanmıştır. Yine kaynak tenkidinin bir tarih metodolojisi olarak kullanımında, hem Ranke hem Niebuhr'un uygulamaları üzerinde, erken dönem Kutsal Kitap tenkidinin etkisi söz konusudur. Zira Niebuhr'un üzerinde, erken dönem Kutsal Kitap tenkidinde ön plana çıkan Eichhorn gibi isimlerin etkisi görülmektedir (Reill, 1980, s. 12). Ranke ve Niebuhr'un çalışmaları da, daha sonra Kutsal Kitap tenkidinde bu yöntemlerin kullanılmasında yol gösterici olmuştur. Mesela Baur, Kitâb-ı Mukaddes üzerinde uygulayacağı kaynak tenkidini Niebuhr'dan öğrenip kronolojik sıralama yapmaya çalışarak erken dönem kilisenin tarihini yazmıştır (Law, 2012, ss. 53, 62; Porter, 2007, ss. 34-35).

Karşılıklı etkileşimle açıklanabilecek bir diğer durum, bazı isimlerin söz konusu yöntemleri hem dîni metinler hem de seküler metinler üzerinde uygulamış olmalarıdır. Mesela Lachmann, kaynak tenkidini hem Kutsal Kitap metni hem de Homeros metni üzerinde uygulamıştır (Finkelberg, 2011, ss. 770-773).

1. Edebî Metinler Üzerinde Kullanılan Bir Yöntem ve Edebî Bir Faaliyet Olarak Kaynak Tenkidi

Edebî metinlerin ve metni oluşturan önceki kaynakların incelenmesi anlamında kaynak tenkidi uygulamaları diğer alanlardaki kullanımlarına nisbetle daha erken bir dönemde başlamıştır. Yani kaynak tenkidinin en erken kullanımı filoloji alanındadır. Fakat bu erken dönemde yapılan faaliyete “kaynak tenkidi” ismi verilmemektedir.

Yunan edebiyatının en meşhûr eserlerinden İlyada ve Odessa destanları, Antik Yunan tarihçiliğinin ilk kaynakları kabul edilmektedir. İlyada ve Odessa, içerdiği epik şiirler ile

Batı medeniyetinde Kutsal Kitaptan sonra en çok değer gören çalışmalardır.⁹⁷ Trojan savaşının anlatıldığı İlyada ve İlyada'nın devamı olarak kabul edilen Odessa destanı, genel kabule göre Homeros tarafından yazıldığı için, bu iki destana birden Homeros destanı da denilmektedir. Homeros destanı, edebî eserlerin kaynaklarının incelenmesi manasında kaynak tenkidi uygulanmış en erken eserlerdendir (Moulton, 1998, s. 148; Nardo, 2006, s. 177).⁹⁸

Homeros destanı, her dönemde değerli kabul edilmiş ve bu sebeple de ilk zamanlardan itibaren üzerinde pek çok çalışma ve tartışma yapılmıştır. Bu çalışma ve tartışmalar, içinde bulunulan döneme göre farklılık arz etmektedir.⁹⁹ Grekçenin zaman içinde değişikliklere uğraması, aktarımdaki sıkıntılar ve zorluklar neticesi metinlerde eklemelerin, çıkarmaların ve değişikliklerin meydana gelmesi göz önünde bulundurulduğunda, Antik çağda Homeros destanı ile daha çok metin tenkidi bağlamında ilgilenildiğini söylemek yanlış olmaz. Homeros destanına dair çalışma ve tenkitler, MÖ 5. yüzyılda sofistlerde yoğun olarak görülmüştür. Eser üzerindeki en mühim çalışmalar ise Helenistik dönemde gerçekleştirilmiştir. Bu dönemde destanın farklı edisyonları yayınlanmış, destan için farklı şerhler ve sözlükler yazılmıştır. Homeros destanı üzerindeki çalışmalar İskenderiye okulu eliyle Helenistik dönem sonrasında ve Bizans döneminde devam etmiştir. Rönesans döneminde yapılan çalışmalar Bizans kütüphanelerinde yapılan çalışmaları kullandığı için bir nevi Bizans dönemi çalışmalarının devamı mahiyetindedir (Finkelberg, 2011, ss. 770-773, 764).

Edebî metinler üzerinde kullanılan bir yöntem olan kaynak tenkidi, bir süre sonra, belli metodolojik özelliklerini koruyarak tarih alanında kullanılmaya başlamıştır. Bu durum, yukarıda ayrıntılı olarak anlatılan Homeros çalışmaları için de görülmüştür. 19. yüzyılda yükseköğretimin ilk olarak Almanya'da kurumsallaşması nedeniyle Homeros destanı ile ilgili çalışmalar da çoğunlukla Almanya'da görülmüştür. Bu dönemde modern filolojinin kurucusu olarak bilinen ve metin tenkidi konusunda mahir olan Wolf,

⁹⁷ Homeros destanı ile ilgili incelemeler, klasik çalışmalar (İng: classics) alanına girmektedir. Bu çalışma alanında, Yunan-Romen dünyasının dil ve edebiyatları ile birlikte, tarihi ve felsefesi de incelenmektedir.

⁹⁸ Homeros destanı dışında da edebî eserlerin kaynaklarının incelenmesi manasında kaynak tenkidi uygulanmış birçok eser vardır. Homeros destanı ile ilgili çalışmalar, ilk olması sebebiyle burada ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

⁹⁹ Homeros destanı ile ilgili dönemsel çalışmaları ayrıntılı olarak görmek için bkz. (Finkelberg, 2011, ss. 764-776)

Homeros destanına ilk olarak¹⁰⁰ ileri tenkidi ve tarih metodolojisi olarak Alman metodik kaynak tenkidini uygulayan isim olmuştur.¹⁰¹ Wolf'un çalışması ile birlikte klasistler arasında "Homeros meselesi" (İng: Homeric Question) olarak ifade edilen inceleme alanı belirgin hal almıştır. Bu incelemelerde, bu metinlerin ne zaman ve nasıl ortaya çıktığına ve yazar ya da yazarlarının kim ya da kimler olduğuna ve metinde anlatılan olayların gerçekten yaşanıp yaşanmadığına dair günümüzde hala devam eden uzun tartışmalar yapılmıştır.¹⁰²

Homeros destanının ortaya çıkış tarihi, çok erken dönemlerden itibaren tartışılmıştır. Herodotos *Tarih* isimli eserinde Homeros'un kendisinden 400 yıl önce yaşadığını belirtir. Buradan yola çıkarak Homeros'un tarihinin MÖ 450 yılına sabitlenebileceği iddia edilmektedir. Modern çalışmalar, tarihi daha erken döneme götürmektedir. R. Janko, MÖ 8. yüzyılda yazıldığını düşünürken (Janko, 1992), G. Nagy gibi isimler MÖ 6. yüzyılda başlayıp devam eden bir süreçte yazıldığını (Nagy, 2012); M. West, İlyada'nın MÖ 600-650 yıllarında yazıldığını Odessa'nın ise daha sonra yazıldığını iddia etmiştir. Fakat özellikle dilsel argümanlar ile desteklenen ağırlıklı kabul, eserin MÖ 8-7. yüzyılda yazıldığı yönündedir (Bachvarova, 2016, s. 395; Cline, 2013, s. 51; B. B. Powell, 1996, s. 219).¹⁰³

Homeros destanının nasıl ortaya çıktığı konusu ile ilgili iki akım oluşmuştur. Unitarisler, metinlerin baştan beri tek bir kişinin kaleminden doğmuş olduğunu ve bütünlüğünü savunmuşlardır (Bloom, 2001, ss. 14-15; Çobanoğlu, 1998, s. 140). Destan metinlerinin tek bir yazar tarafından kaleme alındığını düşünen kişilerin çoğuna göre bu yazar, Homeros'tur. Bununla birlikte Homeros diye birisinin yaşayıp yaşamadığı da tartışılmıştır. Destanların her ikisinin de Homeros'a ait olup olmadığı da diğer bir iddiadır. Kimi görüşlere göre her iki eserin yazarı da Homeros değildir. Mesela Dalby *Rediscovering Homer*¹⁰⁴ adlı kitabında İlyada ve Odessa destanlarının bir kadın

¹⁰⁰ Yakın dönemde, Homeros destanı üzerinde ileri tenkit uygulamaları yapanlar arasında Finsler, Wilamowitz, and Murray gibi isimler görülür. Bu kişiler, Homeros destanındaki şiirlerin içerdiği anlatımlardan birincil ile ikincil olanları belirleyerek sonrasında da bu basamaklar ile dînî hayatın geçirdiği farazî basamaklar arasında bir ilişki kurmaya çalışmışlardır (Calhoun, 1937, s. 257).

¹⁰¹ İleri tenkidin Homer çalışmaları üzerindeki etkisine dair eleştirel bir yaklaşım için bkz. Bassett, S. E., & Bassett, S. E (1922). *Homeric Criticism. The Sewanee Review*, 30(4), ss. 390-398.

¹⁰² Homeros meselesi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. (Finkelberg, 2011, s. 362; Fowler & Fowler, 2004, s. 220)

¹⁰³ Eserin tarihlendirilmesi ile ilgili ayrıntılı bilgiler için bkz. Bachvarova, M. R (2016). *From Hittite to Homer: the Anatolian background of ancient Greek epic*. Cambridge University Press.

¹⁰⁴ Dalby, A. (2006). *Rediscovering Homer: Inside the origins of the epic*. London: Norton.

tarafından yazıldığını iddia etmektedir (Dalby, 2006). Ayrıca destanların her ikisinin aynı isme ait olup olmadığı da tartışılmıştır. Bazı görüşler, bu iki eserin aynı elden çıkmadığı üzerinde durmaktadır (West, 2011, s. 388).

Analistler olarak adlandırılan diğer bir grup ise, destan parçalarını profesyonel aktarıcılar tarafından aktarılagelmiş "halk hafızası"nın ürünleri olarak görmüş ve birleştirilen parçaların tesbitine yönelik analizleri kendilerine uğraş edinmişlerdir. Analistler akımının kurucusu kabul edilen F. A. Wolf, *Prolegomena ad Homerum*¹⁰⁵ adlı çalışmasında "sözlü kompozisyon geleneği" olarak anılacak teorisini ortaya atmış, standadaki şiir parçalarının halk hafızası ile aktarılıp daha geç dönemde bir yazar tarafından toplandığı iddiasında bulunmuştur (Foley, 1988, s. 4).

2. Bir Tarih Metodolojisi Olarak Kaynak Tenkidi

Tarih, profesyonel ve akademik bir disiplin olarak 19. yüzyılda ortaya çıkmıştır (Iggers, 2000, s. 1). 19. yüzyılın öncesindeki dönemlerde tarih, hem edebî yönü olan ve hayal gücü içeren hem de gerçeği sahîh bir şekilde inşâ etmeye çalışan bir disiplin olarak mevcuttur. Tarihin akademik bir disiplin olarak çıkması ile birlikte, -her ne kadar Ranke gibi isimlerin hedefleri Tukudides gibi geçmişi dürüst biçimde canlandıran ve bununla edebî zerâfeti birleştiren bir tarih yazımı olsa da (Iggers, 2000, s. 25)- tarihin ve tarih yazımının edebî yönünün bilimsel olanın gerisinde kalması söz konusudur (Iggers, 2000, s. 4). Bu durum kaynak tenkidi uygulamalarında da görülür. Mesela ilk dönemlerde edebî bir faaliyet olarak kaynak tenkidi uygulanan edebî metinlere, ilerleyen dönemlerde tarih metodolojisindeki anlamıyla da kaynak tenkidi uygulanmaya başlamıştır.

19. yüzyıl özellikle beşerî bilimlerin, "hakikat" ve "objektiflik" adına bir tek metot ile tanımlanmaya çalışıldığı bir dönemdir. Tarihin yöntemi, bu dönemde "tarihsel metot" olarak belirlenmiştir. 19. yüzyılda tarihin profesyonel bir dal olarak ortaya çıkması ile tarihsel metot, "dar" anlamıyla, iç tenkit ile dış tenkidin birleşmiş hali olan kaynak tenkidinin ön plana çıktığı bir yöntem olarak belirmiştir. Yani 19. yüzyılda tarihsel metot denilince anlaşılın, kaynak kabul edilen yazılı materyallerden tarihsel araştırma yapılmasıdır. Bunun için kaynakların tespitinin nasıl yapılacağına dair bulgusal teknikler kullanılır. Kaynakların zamansal ve mekânsal menşelerinin ve otantikliğinin

¹⁰⁵ Wolf, F. A., & Grafton, A. (n.d.). *Prolegomena to Homer, 1795*. Princeton University Press.

tespitinin yapılması için teknik anlamıyla kaynak tenkidi uygulanır. Daha sonra ise kaynaklardan elde edilen ayıklanmış bilgiler bir araya getirilip gerçekte ne olduğunu anlamak amacıyla yorumlanır (Ritter, 1986, s. 85; Smelser & Baltes, 2001, s. 6871).

Kaynak tenkidinin tarihsel yöntem için kullanımının nüvelerini Jean Bodin'in (ö. 1596) çalışmalarında görmek mümkündür. Bodin, geçmiş hakkındaki güvenilir bilgiyi yazılı kaynakların birbiri ile karşılaştırılması suretiyle ortaya koymaya çalışmaktadır (A. Tucker, 2011, s. 396).

Niebuhr (ö. 1811) ve Leopold Von Ranke (ö. 1824), kaynak tenkidinin profesyonel uygulayıcıları olan iki önemli isimdir. Erken Avrupa tarihi ile ilgilenen Niebuhr ve Ranke, arşivlerden ve birincil kaynaklardan eleştirel bir gözle istifade etmek manasında kaynak tenkidi yöntemini erken Avrupa tarihine uygulamışlardır (Iggers, Wang, & Mukherjee, 2013, s. 57; Puskas & Robbins, 2011, s. 84).

Roma tarihiyle ilgili ilk baskısı 1812'de yapılmış olan ve ilk modern pozitivist tarihçilik örneği kabul edilen (Johnson, 2004, s. 121) *Römische Geschichte* çalışması ile ön plana çıkan Niebuhr (ö. 1831) Antik Roma kaynaklarındaki tarihsel gerçeklikler ile şiir ve uydurmaları birincil ve ikincil kaynaklar arasında bir farklılaştırmaya gitmek suretiyle ayırmaya çalışmıştır. Homeros destanına ileri tenkit yöntemlerini uygulayan ilk isim olarak bilinen F. A. Wolf'tan etkilenen Niebuhr (Iggers vd., 2013, s. 57), aynı zamanda bu yöntemi erken dönem Roma tarihini ve erken dönem Hristiyanlık tarihini yazmak için de kullanmıştır (Law, 2012, s. 115). Niebuhr, erken Roma tarihi diye görülen şeyin büyük bir parçasının, çok daha sonraki bir dönemin yurtsever bir kurmacası olduğunu, en eski tabakanın bile ciddi bir tarihsel olgu olmayıp türkü yazınına ve eski Roma halkının ulusal bir destanına benzer bir şey olduğunu ileri sürmüştür (Collingwood, 2013, ss. 177-178). Bu çok katmanlı yapı çözümlenirken Niebuhr aynı zamanda tarihsel olguları sebep sonuç ilişkisi içerisinde anlamaya çalışmıştır. Mesela siyâsî gücün zihin gücü ile birleştiği bir yer olarak hayranlıkla anlattığı ve mükemmel bulduğu Roma'nın siyasal kurumlarının başarısı ile tarımsal kuralların sağlamlığı arasındaki ilişki üzerinde durmuştur (Krentz & Tucker, 1975, ss. 22-23).

Niebuhr'un yöntemi, genel olarak filolojiye dayanmaktadır. Bu açıdan, dil analizi, içerik analizi ve bu ikisinin birlikte kombine edilerek incelenmesini içerir. Niebuhr'un bu yöntemlerinde, yine erken dönem Kutsal Kitap tenkidinde ön plana çıkan Eichhorn gibi

isimlerin etkisi görülür. Ayrıca bu yöntemler Alman Aydınlanması'nın yöntemlerini içerir.¹⁰⁶ Bu açıdan Niebuhr'un yaptığı şey, dîni metinler üzerinde uygulanan yöntemleri benzer şekilde seküler metinler üzerinde uygulamaya çalışmaktır. Bu sebeple de yöntemlerin dîni metinler üzerindeki kullanımında dile getirilen eleştiriler bu çalışma için de söz konusudur (Reill, 1980, s. 12). Onun yaptığı tüm bu çalışmaların kalitesi ve mesela birincil-ikincil kaynak arasında yaptığı ayırım konusunda net olup olmadığı hakkında tartışmalar ve eleştiriler mevcuttur (Boyd, 1999, s. 872).

Niebuhr'un yöntemi özellikle öğrencisi olan Ranke üzerinde etkili olmuştur. Tarihselcilik akımının en önemli isimlerinden olan Leopold Von Ranke (ö. 1886)¹⁰⁷ modern kaynak temelli tarihin kurucusudur. Profesyonel tarih yazımı paradigmasını ortaya koyan isimlerden olan Ranke, tarihi profesyonel eğitim görmüş tarihçiler tarafından icra edilen pozitif bir bilime dönüştürmeyi amaçlamış ve tarihin kendisine özgü bir disiplin haline gelmesinde önemli rol oynamıştır (Iggers, 2000, ss. 4, 25). Tarihin otonomluğunu savunan Ranke'ye göre tarih biliminin felsefe ve teolojiden bağımsız hedefleri ve metotları vardır (Beiser, 2011, s. 254)

Leopold Von Ranke'nin (ö. 1886), 1824 tarihinde yayınlanmış *Geschichten der romanischen und germanischen*¹⁰⁸ adlı çalışmasında, geçmişin objektif olarak ortaya konmaya çalışılması manasında bu yöntemlerin yansımaları görülebilir. Esasında filoloji alanında çalıştığı için metin tenkidi konusunda mahir olan Ranke, tarihin amacının sadece ne gerçekleştiyse onu ortaya koymak olduğunu vurguladığı bu eserinde, klasik filoloji alanında kullanılan metin tenkidini bilimsel tarih yazımının standart yöntemi haline getirmiştir. Ranke, metin tenkidini kullanarak kaynakların incelenmesinden hareket eden Quellenkritik (İng: source criticism) adında yeni bir yöntem ortaya koymuştur. Bu manada yöntemin isim babası Ranke'dir. "Quellenkritik", daha çok klasikler üzerinde ve hukuk çalışmalarında kullanılan kaynak tenkidinin sistemleşmiş ve Modern Avrupa tarihine uygulanmış halidir. Ranke'nin kaynak tenkidi, filolojideki kaynak tenkidi, Kutsal Kitap tenkidi ve hukuk tarihindeki

¹⁰⁶ Niebuhr'un Aydınlanma'nın önemli bir ismi oluşu ve bunun yaptığı çalışmaya etkisi için bkz. Reill, P. H (1980). Barthold Georg Niebuhr and the Enlightenment Tradition. *German Studies Review*, 3(1), ss. 9-26.

¹⁰⁷ Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Berding, H (2005). Leopold von Ranke. In *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historism* (ss. 41-58). Springer, Berlin, Heidelberg.

¹⁰⁸ Ranke, L (1824). *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535*. Leipzig: G. Reimer.

kaynak tenkidi olmak üzere üç farklı alanın çeşitli yönlerini içermektedir (Iggers & Güven, 2000, s. 23; Johnson, 2004, s. 121).

Ranke'nin yönteminde kaynaklar, güvenilirliklerine göre birincil veya ikincil olarak basamaklara ayrılmaktadır. Ona göre tarihçi ancak birincil kaynaklara dayanmalıdır ki bunlar da birebir şahitliğin olduğu durumlar ile orijinal dökümanlar ve diplomatik raporlardır. Burada görüldüğü üzere Ranke, tarihte birincil kaynak olarak kabul ettiği arşivlerin derinlemesine incelenmesi neticesinde ortaya konulacak empirik bir çalışmayı savunmaktadır (Boyd, 1999, s. 981). Ranke, içinde yaşadığı dönemin bilim felsefesinden ve empirizmden etkilenmiş olsa da onu basit bir empirist olarak görmek de doğru değildir. Ranke'ye göre, ikincil kaynaklardan da tarih yazımında istifade edilebilir ama güvenilirlik açısından daha zayıf kabul edilirler (Moses & Knutsen, 2012, ss. 120, 122).¹⁰⁹

Ranke, tarih yazımında nesnelliğin mümkün olduğu vurgusunda bulunur. Tarihçi, olayları doğru ve objektif olarak aktarmakla görevlidir. Ranke, kurduğu yöntemle bütün tarihî hayatın her yönden incelenmesini ve bütün olayların birbiri ile organik münasebetlerinin tasvirinin mümkün olduğunu iddia etmektedir. Ranke ele aldığı her konuyu dünya tarihine bağlamaya çalışmış ve her konu onun için umumla ilgili bir dünya tarihi hüviyeti taşımıştır (Şanbey, 2017, s. 275, 282)

Ranke'nin tarih yazımıyla ilgili değinilmesi gereken en önemli problemlerden birisi, onun kaynak tenkidini Avrupa tarihine uygularken Batı tarihine imtiyazlı bir konum vermesidir (Iggers vd., 2013, s. 4).

3. Kutsal Kitap Tenkit Yöntemlerinden Birisi Olarak Kaynak Tenkidi

Modern tenkit yöntemlerinin en yenilerinden birisi olarak 17 ve 18. yüzyılda Kitâb-ı Mukaddes üzerinde uygulanmaya başlayan kaynak tenkidi, hem metinlerin ardındaki yazılı kaynakları ve bu kaynaklar arasındaki ilişkiyi belirlemeye hem de kaynakları yeniden inşâ etmeye çalışır (Black & Dockery, 1991, s. 139; Porter, 2007, s. 340). I. Dünya Savaşı'na kadar, Kitâb-ı Mukaddes üzerinde uygulanmış olan tüm ileri tenkit çalışmaları, esasında kaynak tenkidi başlığı altında incelenebilecek niteliktedir.

¹⁰⁹ İkincil kaynakları tamamen değersiz görmemesine rağmen, Ranke'nin sadece kaynakların sağlamlığı ile ilgili durumları dikkate alması ve kaynak tenkidini teknik bir eylem haline dönüştürmesi, Droysen'in eleştirilerine konu olmuştur (Dobson & Ziemann, 2008, s. 32).

Kutsal Kitap üzerinde uygulanan tarihsel eleştiri yöntemleri içerisinde ilk olarak neşet etmiş olan kaynak tenkidi, Kitâb-ı Mukaddes'ten önce birçok edebî kaynak ve antik metin üzerinde uygulanmıştır. 17-18. yüzyılda, Kutsal Kitap metinleri içindeki çelişkileri uzlaştırmak için geleneksel yollar ve yorumlar kabul görmez hale geldiğinde kaynak tenkidi Kitâb-ı Mukaddes üzerinde uygulanmaya başlamıştır.¹¹⁰ Kaynak tenkidinin Kutsal Kitap metinleri üzerinde kullanılmaya başlanmasından sonra, kaynak tenkidi denildiğinde özellikle Avrupa dışındaki yerlerde bir tarih metodolojisi ya da edebî metinleri değerlendirmede kullanılan bir yöntemden ziyade, Kutsal Kitap tenkit yöntemlerinden birisi anlaşılır olmuştur.

Bu yöntem, ilk olarak Eski Ahit metinlerinde, çelişkilerin ve zıtlıkların görülmesi neticesinde Hz. Musa'nın Tevrat'ı yazarken hangi kaynakları kullandığı sorusu etrafında kullanılmaya başlanmıştır. Yani Kutsal Kitap üzerindeki kaynak tenkidi, metnin kim tarafından, ne zaman yazıldığı gibi sorulara cevap aramak üzere metnin son halinin yazar ya da redaktöründen yola çıkarak kaynaklarını tespit etmek anlamındadır. İncelemeler derinleştikçe Tevrat'ın gerçekten Hz. Musa tarafından yazılıp yazılmadığı sorusu gündeme gelmiştir (Haynes & McKenzie, 1993, s. 31; Law, 2012, s. 115; Soulen, 2001, s. 178).

Tevrat'ın Hz. Musa tarafından yazılıp yazılmadığı sorgulanırken ilk önce Tevrat'ın Hz. Musa tarafından yazıldığı, fakat birkaç yerinde birkaç cümle kadar kendisine ait olmayan eklemelerin olduğu düşüncesi ortaya çıkmıştır. Daha sonraki aşamada, Tevrat'ın Hz. Musa tarafından yazıldığı fakat daha sonra editörlerin üzerinden geçip kendi ifade ve sözcüklerini ekledikleri iddia edilmiştir. Sonraki aşamada, Tevrat'ın büyük çoğunluğunun Hz. Musa tarafından yazılmamış olduğu görüşü destek görmüştür. Daha sonra iki kaynak ve dört kaynak hipotezi olarak bilinen hipotezler ve J, E, P ve D¹¹¹ şeklinde adlandırılan kaynaklara ve bunların tarihsel sıralamasına dair fikirler ortaya çıkmış, bu kaynakların hangisinin önce hangisinin sonra yazıldığına dair birçok tartışma yapılmıştır (Friedman, 2005, ss. 23-33).

¹¹⁰ Bu konuyla ilgili atıfların daha erken dönemde de mevcut olduğu iddia edilmiştir. Mesela erken dönemlerde ilk olarak İbn Ezra'nın atıfta bulunduğu Tevrat'ın yazarının Hz. Musa olup olmadığı konusu (İng: Mosaic Authorship), ilerleyen yıllarda Spinoza tarafından İbn Ezra'nın bu kitapları Hz. Musa'nın yazdığı konusunda şüphesi olduğu şeklinde yorumlanmıştır (MacRae, 1991, s. 9).

¹¹¹ J (Yahvist), E (Elohist), P (Priestly Source), D (Deuteronomist) isimleri, metinlerin ardında var olduğu düşünülen kaynaklara verilen adların ilk harfleridir.

Eski Ahit ve Yeni Ahit'e kaynak tenkidi uygulanması neticesinde ortaya çıkmış hipotezleri topluca görmek, yöntemlerin uygulanmasının anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Kaynak tenkidi, Kitâb-ı Mukaddes üzerinde bu hipotezler vasıtasıyla uygulanmıştır.

a. Eski Ahit'in Kaynak Tenkidi Tarihi

Eski Ahit'in kaynaklarına dair yapılan çalışmalar neticesinde 18. yüzyılda iki kaynak hipotezi, 19. yüzyılda ise metin hipotezlerinin ön plana çıktığı görülür.

i. XVIII. Yüzyıl (İki Kaynak Hipotezi)

Yaratılış kitabında Tanrı için iki ayrı isim kullanıldığından yola çıkarak, Yaratılış kitabının birbirinden ayrı iki kaynaktan beslendiğini iddia eden hipotez, iki kaynak hipotezi olarak bilinmektedir.¹¹²

Bilindiği kadarıyla Yaratılış kitabında Tanrı için iki ayrı isim kullanıldığını keşfeden ilk kişi Pastör H. B. Witter (ö. 1711)'dir. İki kaynak hipotezini tam olarak ortaya koyan ilk kişi ise asıl mesleği doktorluk olan Astruc (ö. 1756)'tur. Astruc, *Conjectures on the Reminiscences which Moses Appears to Have Used in Composing the Book of Genesis*¹¹³ adlı eserinde, Tevrat metinlerinin Hz. Musa tarafından derlendiğini savunmakla birlikte, Yaratılış kitabında birbirinden ayrı metinlerin olduğunu iddia etmiştir. Astruc'a göre Tevrat içindeki metinleri birbirinden ayırmak için farklı olan Tanrı isimleri ile metinsel özellikler ve stil farklılıklarından istifade edilebilir. Dolayısıyla Astruc'a göre Yaratılış kitabında Tanrı'nın isminin "Elohim" ve "Yahweh" olarak geçtiği iki ayrı kaynak vardır (Haynes & McKenzie, 1993, s. 32; Law, 2012, s. 115).

Astruc'un teorisinin Almanya'da yayılması, J. G. Eichhorn'un (ö. 1827) *Einleitung in das Alte Testament*¹¹⁴ adlı eserini yazması ile olmuştur. Eichhorn, Astruc'un teorisini kabul etmiş, titizlikle analiz etmiş ve farklı tanrı isimlerini kullanan iki kaynağa ait tipik özellikleri ortaya koymuştur. Eichhorn, bu iddiasını metnin içinde farklı Tanrı isimlerinin kullanılması, bu metin parçaları arasındaki paralellik olması, bu parçalar bir araya

¹¹² İki kaynak hipotezinin diğer adı "ilk dönem belgesel hipotezi" (İng: early documentary theory)'dir (MacRae, 1991, s. 74).

¹¹³ Metnin orijinali Fransızcadır: Astruc, J. (1753). *Conjectures sur les mémoires originaux dont il parait que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse*. Bruxelles: Chez Fricx.

¹¹⁴ Eichhorn, J. G. (1780). *Einleitung in das alte Testament*. Leipzig: Weidmann.

getirildiğinde tüm ve tam bir yapı elde edilmesi ve iki kaynağın stillerinin farklı olması gibi delillerle desteklemeye çalışmıştır (Eichhorn, 1888; Haynes & McKenzie, 1993, s. 32; Law, 2012, s. 119; MacRae, 1991, s. 79-81).

Eichhorn'un bu delilleri çeşitli açılardan eleştiriye uğramıştır. Metnin içinde farklı Tanrı isimlerinin kullanılmasının ayrı bir kaynağa işaret etmeyeceği, bu metin parçaları arasındaki paralelliğin sebebinin kaynak değişimi olmayabileceği ve metinlerin konunun önemine binaen tekrar edilmiş olabileceği ifade edilmiştir. Farklı Tanrı isimlerinin yer aldığı parçaların bir araya getirilmesiyle tüm ve tam bir yapının elde edildiği iddiası ise gerçekçi olmamakla eleştirilmiştir (MacRae, 1991, s. 86-90).

ii. XIX. Yüzyıl (Metin Hipotezleri)

19. yüzyılda, Kitâb-ı Mukaddes'in, özellikle Eski Ahit'in nasıl ortaya çıktığının tespitine dair çeşitli metin hipotezleri öne sürülmüştür. Bu hipotezler, metinlerin ortaya çıkışıyla ilgili ortaya koydukları öneriler ve metin içinde var olduğu iddia edilen çelişiklere dair aydınlattıkları noktalardan dolayı kaynak tenkidinin yolunu iyice açmış, ileri tenkide güç kazandırmıştır.

Eski Ahit'in oluşumuna dair metinleri ön plana alan parçacık, eklenme ve belgesel hipotezleri, tamamıyla birbirinden bağımsız gibi gözükmesine de genel olarak ayrı kabul edilmiştir (Whybray, 1987, s. 17-18).

(a) Parçacık Hipotezi

Parçacık hipotezi (İng: The Fragmentary Hypothesis), Tevrat'ın birbirinden ayrılabilir, bir defada bir araya gelmiş parçacık metinlerden müteşekkil olduğunu iddia eder. Nitekim Tevrat ile ilgili 38 kaynaktan bahsedilmektedir (MacRae, 1991, s. 97). Bu hipotez, iki kaynak hipotezinin (ilk dönem belgesel hipotezin) fazlaca uçlara getirilmiş hali olarak tanımlanabilir. Çünkü ilk dönem belgesel hipotezde iki kaynaktan bahsedilirken, bu teori kaynakların daha da küçük birçok kaynağa ayrılabilirliğini öne sürmektedir.

Karl David Ilgen (ö. 1834), parçacık hipotezinin ilk temsilcisi sayılabilir. Ilgen'den sonra Alexander Geddes (ö. 1802), Tevrat'ın farklı uzunlukta birden fazla fragmanın tek seferde birleştirilmesi ile ortaya çıktığını iddia etmiştir. Geddens'e göre, Tevrat metinleri herhangi bir özel sebeple sıralamanın yapılmadığı, parça parça metinlerdir. Johann Severin Vater (ö. 1826) parçacık hipotezi kapsamında, Tevrat'ın ilk adımının

Tesniye kitabı olduğunu, Kitâb-ı Mukaddes metninin, şu anda Tesniye kitabında bulunan hukukî içerikli metinlerin toplanmasıyla oluşmaya başladığını iddia etmektedir (Law, 2012, s. 115; MacRae, 1991, s. 96).

Bu hipotezin en zayıf yönü, Tevrat içindeki çelişkilere bir çözüm sunsa da, sunduğu çözümün Kitâb-ı Mukaddes'in yapısal birliğine uygun olmamasıdır. Parçacık hipotezi tüm çözümleriyle tatmin edici bir hipotez olmamış, bu sebeple de eklenme hipotezinin çıkışına kapı aralamıştır (Haynes & McKenzie, 1993, s. 32; Law, 2012, ss. 115-116).

(b) Eklenme Hipotezi

Eklenme hipotezi (İng: The Supplementary Hypothesis), Tevrat'ın bir esas nüve metni olduğunu, daha sonra bu metne eklemeler yapıldığını savunur. Bu hipotez ilk olarak H. Ewald (ö. 1875) tarafından dile getirilmiş, W. M. L. De Wette (ö. 1849)¹¹⁵ ile duyulmuştur (Law, 2012, s 116; McKenzie, 1998, s. 9).¹¹⁶

W. M. L. de Wette Tesniye'nin Tevrat'tan ayrı bir bölüm olduğunu ve daha genç bir yazara aidiyetini iddia etmiş¹¹⁷ ve daha sonra iddiasını geliştirmiştir (Haynes & McKenzie, 1993, s. 32).¹¹⁸

Eklenme Hipotezi, F. Bleek (ö. 1859) tarafından şekillendirilmiştir. Bleek, Elohist metnin orijinal olduğunu ve bu metne Yahvist metnin eklenildiğini söylemiştir. Bleek'in bu iddiasının ardından Heinrich Ewald, 1823'te, *Die Komposition der Genesis*¹¹⁹ adlı kitabında, Elohist metnin asıl olduğu ve üzerine çeşitli eklemeler ve değişiklikler yapıldığını yani Elohist metne diğer metin parçacıklarının eklenildiğini iddia etmiştir (Haynes & McKenzie, 1993, ss. 32-33; Law, 2012, s. 116).

¹¹⁵ Wette'nin Eski Ahit ile ilgili görüşleri için bkz. (Rogerson, 1985, s. 28)

¹¹⁶ U. Schrader ve Samuel Davidson da eklenme hipotezi denildiğinde anılması gereken isimlerdir (Haynes & McKenzie, 1993, s 32).

¹¹⁷ Wette bu iddiayı, doktora tezi olan *A Critical Dissertation by which is Shown that the Fifth Book of Moses is Different from the Remaining Books of the Pentateuch and is the Work of another, younger Author* adlı eserinde dile getirmektedir.

¹¹⁸ De Wette'nin hem parçacık hem eklenme hipotezine hem de belgesel hipoteze katkılarından bahsedilmektedir. De Wette'ye göre Yaratılış kitabı, iki kaynaktan oluşmaktadır. Çıkış, Levililer ve Sayılar kitapları ise birçok yazarın ürünüdür. De Wette'nin bu düşüncesi eklenme hipotezine katkısıdır. De Wette, Tesniye kitabının 12-26. bölümlerinin, kalanından farklı bir kaynaktan ve diğerlerinden farklı bir tarihte geldiği üzerinde durmaktadır. Bu ise onun belgesel hipoteze olan katkısıdır (Law, 2012, s 116; MacRae, 1991, s. 104).

¹¹⁹ Ewald, H. A. (1823). *Die Komposition der Genesis*. Braunschweig: Lucius.

¹²⁰ Hupfeld, H. (1853). *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung*. Berlin: Wiegandt & Grieben.

Eklenme hipotezi, parçacık hipotezine karşı bir yanıttır. Esasında bu iki hipotez de metinlerin durumunu açıklamak noktasında çok işe yaramayınca belgesel hipoteze kapı aralanmıştır (Haynes & McKenzie, 1993, s 32; MacRae, 1991, ss. 74, 104).

(c) Belgesel Hipotez

Belgesel hipotez (İng: The Documentary Hypothesis), Kitâb-ı Mukaddes'in tek bir yazarın elinden çıkmış tek bir metinden değil, birden fazla metnin bir araya gelmesinden oluştuğu üzerinde durur. Buna göre Tevrat, birçok basamakla, her biri farklı zamanda yazılmış ve birkaç tane redaktör tarafından birleştirilip tek bir çalışma haline getirilerek biçim kazanmıştır (Stern, 2008, s. 182; Whybray, 1987, s. 20).

Daha çok Yaratılış ve Çıkış kitabı üzerinde yoğunlaşan belgesel hipotez, metin hipotezleri arasında en çok kabul gören hipotezdir. Bu hipoteze göre, Tevrat birbirinden bağımsız kaynaklardan oluşur. Redaktörler bu teoriye göre hem farklı kaynakları birleştirmiş hem de metne eklemelerde bulunmuşlardır (Haynes & McKenzie, 1993, s 32; McKenzie, 1998, s 13).

Belgesel hipoteze göre en erken kaynak, J kaynağıdır. J ve E bir redaktör tarafından birleştirilmiştir. Daha sonra D kaynağı gelir ve D kaynağı sadece Tesniye'den müteşekkildir. D, J ile E'ye bir başka redaktör tarafından eklenmiştir. P kaynağı da diğerlerine, son redaktör tarafından eklenmiştir (Whybray, 1987, s. 21).

Belgesel hipotezin ortaya çıkışında ilk bahsedilebilecek isim H. Hupfeld (ö. 1866)'dir. Hupfeld, *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung*¹²⁰ adlı eserinde Yaratılış kitabında bir tane Yahvist, iki tane Elohist (birisi erken dönem ve diğeri geç dönem) metnin yazarının ve bir de redaktörün izlerini bulduğunu iddia etmiştir. Daha ileri dönemlerde ortaya çıkacak olan dört kaynak hipotezinde, Hupfeld'in sözünü ettiği erken dönem Elohist kaynağı P olarak adlandırılmıştır. Hupfeld'e göre kaynakların sıralaması E1(P), E2(E), J, D şeklindedir (Haynes & McKenzie, 1993, s. 32; Law, 2012, s. 116; Nicholson & Nicholson, 1998, s. 9).

Belgesel hipotezin diğeri önemli ismi olan K. Heinrich Graf (ö. 1869) *The Historical Books of the Old Testament*¹²¹ isimli çalışmasında metni oluşturduğunu düşündüğü

¹²⁰ Hupfeld, H. (1853). *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung*. Berlin: Wiegandt & Grieben.

¹²¹ Graf, K. H. (1866). *Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments: Zwei historisch-kritische Untersuchungen*. Leipzig.

kaynakların tarihlendirmesi için çaba harcamış ve P'nin en son kaynak olduğunu iddia etmiştir. Bunu ise seremonik tarzda olan ya da ritüel içeren kodların ancak sürgün sonrası dönemde ortaya çıkabileceğine dair düşüncesiyle ispat etmeye çalışmıştır. Kutsal metinleri gelişme noktasından değerlendiren ve Hegel felsefesinden fazlaca etkilenmiş olan Vatke (ö. 1882), Graf'ın iddialarını sürdürmüş ve P'nin en son kaynak olduğu noktasında onu desteklemiştir (Law, 2012, s. 117).

Astruc'un (ö. 1776) iki kaynak hipotezi ile ilerleyen belgesel hipotezini son haline getiren isim, Alman tarihçi Wellhausen'dir (ö. 1918). Wellhausen, kendisinden önce dile getirilmiş görüşleri ve ortaya konmuş iddia ve kanıtları da kullanarak 1878 yılında *Prolegomena zur Geschichte Israels*¹²² isimli kitabını yazmıştır. Bu kaynak, orijinalliğinden çok kendisinden önceki çalışmaları sentezleyişi açısından önem arz etmiş ve bu eseri ile Wellhausen kaynak tenkidinin babası sayılmıştır. Wellhausen, bu eserle birlikte 1876'da yazdığı *Die Composition des Hexateuch*¹²³ ile dört kaynak hipotezini ortaya koymuştur (Haynes & McKenzie, 1993, s 34).

Wellhausen'e göre Tevrat'ın 4 kaynağı vardır. Bu kaynaklar arasında üslup, tarz, dil vb. farklılıklar vardır. Bunların en eskisi J'dir. Bu kaynak, entelektüel gelişme ve ulusal bilincin ortaya çıkmaya başladığı Hz. Davud ve Hz. Süleyman 'in zamanına ve yaklaşık MÖ 950 yıllarına dayanır. Bu metinde, Tanrı için Yahweh kelimesi kullanılır. E kaynağı MÖ 850 yıllarında, kuzey krallığının güçlü olduğu dönemlerde ortaya çıkmıştır yani J'ye göre daha geç bir kaynaktır. D kaynağı genellikle hukukî bir içeriğe sahiptir ve MÖ 621 yahut MÖ 721 yıllarında yazılmıştır. Bu kaynaklar arasında en geç olanı ise P kaynağıdır ve P kaynağı metnin kronolojik çatısını kurar. Wellhausen, P kaynağının sürgünde, MÖ 550 yılları civarında yazıldığını iddia etmektedir. Wellhausen, J ve E'nin bir redaktör (JE) tarafından bir araya getirildiğini, ayrıca metinleri bir araya getiren redaktörlerin kopyala-yapıştır işlemi yapmadığı üzerinde durmaktadır. Sonra D kaynağı, JE ile birleştirilmiştir. Daha sonra Q kaynağının genişletilmiş hali olan P, JED'ye eklenmiştir. Bu şekilde, kaynakların ortaya çıkış sırası Wellhausen'e göre J-E-D-P şeklindedir ve metnin birleşip son halini alması sürgünden sonradır. Metnin son halinden ise Wellhausen'e göre yazarlar sorumludur (Haynes & McKenzie, 1993, ss.

¹²² Wellhausen, J. (1878). *Prolegomena zur Geschichte Israels*. Berlin: Reimer.

¹²³ Wellhausen, J. (1876). *Die Composition des Hexateuchs*. Stuttgart: R. Besser.

¹²³ Wellhausen, J. (1876). *Die Composition des Hexateuchs*. Stuttgart: R. Besser.

33–34; Law, 2012, ss. 117–118; Nicholson & Nicholson, 1998, ss. 10, 22; Wellhausen, 1885).

Wellhausen, Tevrat kaynaklarının basitten gelişmişe bir sıralama gösterdiğini iddia etmiştir. Yani Wellhausen'e göre J en primitif kaynak iken, P fikirlerin ve metinlerin en kompleks hale geldiği kaynaktır. Wellhausen, asıl olarak kaynakların tespitinden çok İsrail tarihinin yeniden inşâsı ile ilgilenmektedir. Amacı Tevrat kanunlarının, İsrail tarihi içindeki yerini tespit etmektir. Bu açıdan belgesel hipotez, bir tarihlendirme yöntemi olarak ve İsrail dininin gelişim tarihinin basitten daha karmaşığa doğru olduğunu iddia etmek üzere kullanılmıştır (Haynes & McKenzie, 1993, ss. 9, 44; Law, 2012, s. 118; MacRae, 1991, s. 119; Nicholson & Nicholson, 1998, s. 3; Wellhausen, 1885).

Kaynaklarda zaman zaman Yeni Belgesel Hipotez (İng: Newer Documentary Hypothesis) şeklinde isimlendirilen Wellhausen'in dört kaynak hipotezi belli bir süre sonra genel bir kabul görmüştür. Astruc'un iki, Wellhausen'in dört kaynak teorisinden sonra da farklı sayıda kaynak bulunduğu dair iddialar ortaya atılmıştır. Mesela, Otto Eissfeldt, L kaynağı; Georg Fohrer, N (nomadic) kaynağı; Julius Morgenstern, K (Kenite) kaynağı; Pfeiffer, S (Southern or Seir) kaynağı; Martin Noth, G (grundlage) kaynağının var olabileceğini iddia etmişlerdir. Fakat bu iddialar ilgi çekmemiştir (Haynes & McKenzie, 1993, s. 35; Law, 2012, s. 118).

Belgesel hipotez, birçok açıdan eleştiri görse de¹²⁴ genel kabul gören hipotez olmaya devam etmektedir. Kimileri kaynakların sayısını bir miktar artırarak kimisi de hipotezi bir miktar modifiye ederek kabul etme yoluna gitmişlerdir (Whybray, 1987, s. 45). Belgesel hipotezin ilgi görmesi, bakışların kaynak tenkidinden form tenkidine yönelmesine neden olmuştur.

b. Yeni Ahit'in Kaynak Tenkidi Tarihi

Yeni Ahit üzerinde uygulanan kaynak tenkidinde de tıpkı Eski Ahit üzerindeki uygulamalarda görüldüğü gibi metinler aralarındaki benzerlikler ve farklılıklar göz önüne alınarak incelenir ve metinlerin ardında kaç kaynak olduğu belirlenmeye çalışılır.

¹²⁴ Mesela Whybry, hipotezi en yoğun şekilde eleştiriye tâbi tutan isimler arasında sayılabilir. Whybry, Tevrat'ın dört kaynaktan oluşmadığını, tek yazara ait olduğunu iddia etmiştir. Buna göre, bir yazar kaynakları toplamış ve bu sebeple uyumsuzlukları, çelişkileri çıkarmadan hepsini bir araya getirmiştir (Law, 2012, s. 119; Stern, 2008, s. 182).

Metinlerdeki bu farklılıklardan yola çıkılarak tarihsel, kültürel ve teolojik sorular gündeme getirilir (Goodacre, 2004, s. 19, 29).

Yeni Ahit üzerinde yapılan kaynak tenkidi çalışmaları, büyük oranda “sinoptik problem” etrafında dönmüştür. “Sinoptik Problem”, ilk olarak Greisbach (ö. 1812) tarafından dile getirilse de, öncesinde farklı isimlendirmeler ile Matta, Markos ve Luka arasındaki ilişkiler üzerinde durulmuştur. Sinoptik İnciller’in kaynağına dair sunulan hipotezler, Hristiyan düşünce geleneği içinde hem Sinoptik İnciller’in kaynağına, doğasına hem de mesajına uygun bir çözüm bulma çabası olarak düşünülmektedir (Goodacre, 2004, s. 164).

Aslında Sinoptik İnciller’in kaynaklarına dair hipotezler, kaynakların birbirine ya da herhangi bir kaynağa bağımlı olup olmadığına veya ilk kaynağın sinoptik İnciller’den hangisi olduğuna dair teoriler gibi geniş başlıklar altında ele alınabilir.

Kaynakların birbirinden bağımsız ama başka kaynaklara bağımlı olduğunu iddia eden teoriler (İng: Dependence Theories), her bir Sinoptik İncil’in diğer ikisinden bağımsız yazıldığını fakat bu kaynakların ya *Ur-Gospel* diye anılan orijinal bir İncil’e, ya şifâhî kaynaklara ya da yazılı fragmanlara dayandıklarını kabul eder. Kaynakların birbirine bağımlı olduğunu iddia eden teoriler (İng: Interdependence Theories) ise kaynak tenkidi ile daha sıkı ilişki içindedirler ve bu teoriler Augustian Hipotezi, Greisbach hipotezi, iki kaynak hipotezi ve Farrer hipotezi gibi farklı çeşitler içerir. Kaynakların tamamıyla birbirinden ve başka kaynaklardan bağımsız olduğunu iddia eden teoriler de vardır.

Tablo 2. Yeni Ahit Metin Hipotezleri

Kaynakların Bağımsızlığını savunan hipotez	
Yeni Ahit Metin Hipotezleri	Kaynakların birbirlerinin dışındaki kaynaklara bağımlılığını savunan hipotezler
	UrGospel Hipotezi Şifâhî İncil Geleneği Hipotezi
Yeni Ahit Metin Hipotezleri	Kaynakların birbirine bağımlılığını savunan hipotezler
	Augustian Hipotezi
	Greisbach Hipotezi
	İki Kaynak Hipotezi
	Farrer Hipotezi

i. Kaynakların Bağımsızlığı Hipotezi

Kaynakların bağımsızlığı hipotezi, Sinoptik İnciller'i oluşturan kaynakların hepsinin birbirinden bağımsız, orijinal kompozisyonlar olduğu üzerinde durur. Bu hipoteze göre, kaynakların birbirine üstünlüğü yoktur. Birbirleriyle benzerliklerinin bulunması, metnin tarihinin ortak olmasıyla ve aynı olayın farklı kişiler tarafından anlatılıp aktarılmasıyla alakalıdır. *New Testament Introduction*¹²⁵ adlı eseriyle L. Berkof, *The Independence of Matthew and Mark*¹²⁶ adlı eseriyle John M. Rist, H. Alford ve günümüzde Eta Linnemann bu görüşün savuncularıdır (Bock, 2002, s. 172; Thomas, 2002, s. 258).¹²⁷

Bu hipotez, yukarıda bahsedilen ve bir şekilde İnciller'in bir veya birkaç kaynağa bağımlı olduğunu iddia eden tüm hipotezlerin antitezi gibi düşünülebilir.

ii. Kaynakların Birbirlerinin Dışındaki Kaynaklara Bağımlılığını Savunan Hipotezler

(a) Orijinal İncil Hipotezi

Orijinal İncil (İng: Urgospel/Urevangelium) hipotezine göre Sinoptik İnciller'in orijinal kaynağı, Aramca kayıp bir dökümandır. Bu görüş çok erken dönemde bazı kilise babaları tarafından dile getirilmiş olsa da modern dönemde gündeme gelmesi 1778'de *Neue Hypothese über die Evangelisten* adlı eseriyle G. E. Lessing tarafından olmuştur. J. G. Eichhorn (ö. 1804) bu hipotezi *Einleitung in das Neue Testament* adlı eserinde geliştirmiştir (Bird, 2014, s. 144; Corley, Lemke, & Lovejoy, 2002, s. 472; Fahlbusch, 2005, s. 276; Mariña, 2005, s. 234; Orji, 2015, s. 105; B. W. Powers, 2010, s. 481; Soulen, 2001, s. 204).

Bir sonraki başlıkta inceleyeceğimiz şifâhî İncil geleneğini kabul eden John Gottfried Von Herder, aynı zamanda primitif bir İncil'in var olduğu düşüncesindedir. Herder, Markos'un primitif İncil'in içeriğini tekrar ürettiğini sonra da Matta ve Luka'nın bu içerikleri genişlettiğini iddia etmektedir (Law, 2012, s. 121; Orji, 2015, s. 105).

¹²⁵ Berkhof, L. (1915). *New Testament introduction*. Grand Rapids: Eerdmans-Sevensma.

¹²⁶ Rist, J. M. (1977). *On the independence of matthew and mark*. New York: Cambridge University Press.

¹²⁷ Bu görüş agnostik bir görüştür. Kaynaklar için bkz. Linnemann, E (1992). *Is there a synoptic problem?: Rethinking the literary dependence of the first three gospels*. Grand Rapids, Mich: Baker Book House.

(b) Şifâhî İncil Geleneği Hipotezi

19. yüzyılda yaygın bir şekilde dile getirilen şifâhî İncil geleneği (İng: Oral Gospel Tradition) hipotezi çerçevesinde İnciller arasındaki benzerlik ve farklılıkları şifâhî olarak yayılmalarıyla açıklayan isimlerden ilki John Gottfried Von Herder (ö. 1803)'dir. Aynı zamanda bir primitif İncil'in var olduğu düşüncesinde olan Herder'e göre İnciller'in belli kaynakları vardır, fakat bu kaynaklar yazılı değil şifâhîdir. J. C. L. Gieseler (ö. 1854) ve *Introduction to the Study of Gospels* kitabıyla B. F. Westcott da İnciller'in kaynaklarının şifâhî olduğu üzerinde duran isimlerdir (Bird, 2014, s. 146; D. Neville, 2002, s. 18; Law, 2012, s. 121).

iii. Kaynakların Birbirine Bağımlılığını Savunan Hipotezler

(a) Augustian Hipotezi

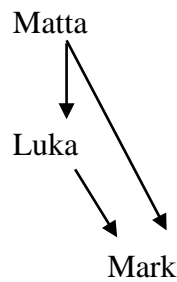
19. yüzyılda iki kaynak hipotezinin ortaya çıkış ve yaygınlaşmasına kadar Katolikler arasında çok yaygın olan bu hipotez, 4. yüzyılda kilise babalarından Augustinus tarafından ortaya konulmuştur. Çok uzun süre kabul görmüş olan bu hipoteze göre, Matta ilk, Markos ikinci, Luka üçüncü sırada ortaya çıkmış kaynaklardır ve bu kaynaklar birbirlerinden istifade etmekle birlikte¹²⁸ fakat dışardan başka bir kaynaktan faydalanmamışlardır. Matta'yı ilk kaynak kabul etmesi nedeniyle "Matta'nın Önceliği"ni (İng: Matthean Priority) savunan bu hipotez, kimin hangi kaynağı kullandığı konusunda net bir bilgi vermemektedir. Ayrıca en çok kullanılan ve diğer iki kaynaktan bağımsız en az içeriğe sahip olan İncil olması hasebiyle Markos'un ya ilk ya son İncil olması gerektiğine dair kanıtlar mevcuttur. Buna rağmen, Augustian hipotezinde Markos ikinci sıradadır. Ayrıca Augustian hipotezine ait bu sıralamanın İnciller'deki benzerlik ve olayların ardışıklığı konusunda tam bir çözüm getirmediği üzerinde durulmaktadır. Bu sebeple, bu hipotez itirazlarla karşılaşmış ve bu itirazlar kaynakların bağımsızlığı hipotezine geçişin de yolunu açmıştır. B. C. Butler (ö. 1986) ve John Wenham (ö. 1996) gibi isimler, Augustian hipotezinin takipçileri olmuşlardır. Uzun süre, en yaygın kabul gören hipotezlerden bir tanesi olmasına rağmen, modern dönemlerde birkaç isim dışında bu hipotezi tatmin edici bulan kişi sayısı azdır (Black & Dockery, 1991, s. 142; Bock, 2002, ss. 156, 172; Thomas, 2000, s. 98).

¹²⁸ Yani Luka Markos'tan, Markos da Matta'dan yazmıştır.

(b) Griesbach Hipotezi

Augustian Hipotezi gibi Matta'nın önceliğini (İng: Matthean Priority) savunan Griesbach hipotezi, iki İncil (İng: Two Gospel) hipotezi şeklinde de anılır. Matta'yı ilk kaynak kabul etmesi nedeniyle Protestanlar arasında iki kaynak hipotezinin ortaya çıkışına kadar yaygın olarak kabul görmüştür. Griesbach tarafından ortaya konulan bu hipoteze göre¹²⁹ ilk yazılan kaynak, Matta'dır. Luka, Matta'dan yazmıştır. Luka ve Matta'dan da Markos yazmıştır. Greisbach, Markos'un Matta ve Luka'ya bağlı olduğunu söylemekle birlikte Markos'un orijinal son halinin kayıp olduğunu iddia etmektedir (Black & Dockery, 1991, s. 142; Law, 2012, s. 120).

Tablo 3. Griesbach hipotezinde kaynakların birbirleri ile ilişkileri



İki kaynak hipotezinden sonra en çok kabul gören hipotez olan Griesbach hipotezi, metinlerin sıralamasına dair önemli bir açıklama sunsa da delillerinin zayıf olması sebebiyle eleştirilmektedir. Hipotezin güçlü yönü ise iki kaynak hipotezini sorgulamaya açması ve Matta'yı birinci kaynak olarak kabul eden geleneksel görüşü göz ardı etmemesidir (Black & Dockery, 1991, ss. 145-146).

(c) İki Kaynak Hipotezi

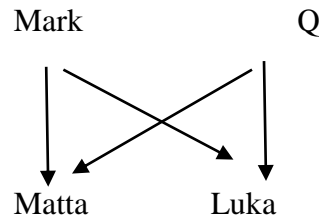
18. yüzyıla kadar genel kabul Matta'nın ilk kaynak olduğu yönündeki geleneksel düşünce ile uyumludur. 1786'de Gottlob Christian Storr (ö. 1805) geleneksel düşünceye Matta'nın ilk kaynak olamayacağı noktasında bir karşı çıkış gerçekleştirmiştir. Storr, Markos'un Matta ve Luka'ya bağlı olduğunun kabul edilmesi durumunda bu iki

¹²⁹ Griesbach'ın bu teorisi William Farmer tarafından *The Synoptic Problem* adlı eserinde savunulmaya devam etmiştir (Aune, 2010, s. 247; D. J. Neville, 1994, s. 168).

kaynaktaki birçok malzemenin neden Markos'ta bulunmadığının açıklanamayacağından hareketle Markos'un ilk kaynak olduğu iddiasında bulunmuştur (Law, 2012, s. 120).

İki kaynak hipotezi, Markos'un ilk kaynak olduğunu savunur. Matta ve Luka'nın daha sonra yazıldığı ve kaynaklarının ise Markos ve kayıp kaynak olan ve Almanca'da kaynak (Quelle) kelimesinin ilk harfi olan Q İncil'i olduğu iddia edilir (Norman L Geisler & Nix, 1986, s. 306).¹³⁰ Markos'daki versiyonlarının genellikle diğerlerine göre en uzun versiyon olması, zor okumaların ve redaksiyon alametlerinin genellikle Markos'ta daha çok bulunması, Markos'taki teolojinin daha primitif olması ve Matta ve Luka'nın gramer ve stiline Markos'a göre daha gelişmiş olması bu iddiayı desteklemek için kullanılan delillerdendir (D. Wallace, 2002, s. 10).

Tablo 4. İki kaynak hipotezinde kaynakların birbirleri ile ilişkileri



Q şeklinde bir kaynaktan da bahseden ilk kişi olan Lachmann (ö. 1851), 1830'lu yıllarda, Markos'un ilk kaynak olduğunu dile getiren bir diğer isimdir. Lachmann ile yakın zamanlarda C. G. Wilke (ö. 1854) ve C. H. Weisse de Markos'un ilk kaynak olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Fakat Wilke, primitif bir İncil'in var olduğu konusunu kabul etmemektedir. Heinrich Julius Holtzmann (ö. 1910)'ın *Die synoptischen Evangelien* eseriyle dile getirdiği Markos'un ilk kaynak olduğu ve Q kaynağının var olduğu yönündeki destekleri de burada zikredilmelidir (Hultgren, 2002, ss.18, 24; Law, 2012, s. 122, McKnight, 1985, s. 6).¹³¹

Almanya'da Wilke, Weisse, Holtzmann gibi kişiler aracılığıyla duyulan iki kaynak hipotezi, 20. yüzyılın başlarında İngiltere'de ayrıntılarıyla Sanday (ö. 1920) tarafından duyurulup zirveye çıkmıştır. Sanday ve öğrencilerinin Oxford Üniversitesi'ndeki çalışmalarından hareketle hipoteze "Oxford Hipotezi" de denilmektedir. Sanday

¹³⁰ Markos ve Q'yu temel kaynak olarak kabul ettiği için bu hipotez iki kaynak hipotezi diye de anılmaktadır.

¹³¹ Holtzmann, 1863'te Markos'un ardında da Markos'un orijinali olan Ur-Mark kaynağı olduğu üzerinde durmuştur (Bird, 2014, s. 150; Soulen, 2001, s. 204).

öğrencileri Sir John C. Hawkins, B. H. Streeter ve W.C. Allen ile birlikte paragraf paragraf sinoptik İnciller'i incelemiştir (Black & Dockery, 1991, s. 143; Thomas, 2002, s. 21).

Sanday'ın öğrencisi Streeter, iki kaynak hipotezinin en önemli uygulayıcısı sayılabilir. Streeter, Matta ve Luka'nın Markos ve Q dışında M ve L gibi iki kaynağı daha olduğunu iddia etmiştir (McKnight, 1985, s. 7). Ona göre Q, 50 yıllarında; Luka'nın orijinal kaynağı olan L 60 yıllarında; Matta'nın özel kaynağı olan M 60 yıllarında; Markos kaynağı ise 66 yılında yazılmıştır (Black & Dockery, 1991, s. 143). Streeter'in bu açıklamaları nedeniyle hipotezin "dört kaynak hipotezi" olarak da anıldığı görülmektedir (Law, 2012, s. 123). Streeter, uyguladığı kaynak tenkidinin sonuçlarını *The four Gospels: A study of Origins*¹³² adlı kitap altında bir araya getirmiştir. Bu çalışmada, kaynakların analizini yapmış ve kullanılan kaynaklar nedeniyle İnciller'in güvenilir kabul edilebileceği üzerinde durmuştur (McKnight, 1985, s. 39).

İki kaynak, dilsel açıdan ve teolojik açıdan ve redaksiyonlar göz önüne alındığında makul gerekçeler sunan ve kaynak tenkidinde de genel olarak kabul görmüş olan bir hipotezdir. Fakat bu hipotezin eleştirilen birçok yönü de mevcuttur. İki kaynak hipotezi, erken dönem Hristiyan geleneğinin kabulü olan Matta'nın ilk kaynak olduğu fikrine aykırıdır ve bu fikirle yeterince hesaplaşmamış olmakla eleştirilmektedir. Ayrıca hipotezde yer alan Q kaynağının tanınan, bilinen bir kaynaktan öte hayali ve spekülative bir kaynak olma ihtimalinin mevcut olduğu da dile getirilmektedir (Black & Dockery, 1991, ss. 149-150, 156). Bu teori, birçok problemi ve tartışmayı içerse de halen Yeni Ahit ile ilgilenen kişiler tarafından en yaygın şekilde kabul edilen hipotezdir (Goodacre, 2004, s. 24).

(d) Farrer Hipotezi

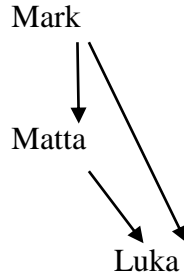
Farrer (ö. 1968) tarafından ortaya atılan bu hipoteze göre, iki kaynak hipotezi, Q kaynağı ile ilgili iddialar dışında kabul edilebilir. Austin Farrer'in 1955'te *On Dispensing with Q*¹³³ adlı makalesinde ileri sürdüğü bu hipoteze göre, Markos'un ilk kaynak olduğu kabul edilebilir, fakat Q kaynağı diye bir kaynağın varlığı kabul edilemez (Farrer, 1955; Goodacre, 2004, s. 22). Farrer'in hipotezi, öğrencisi Michael

¹³² Streeter, B. H. (1924). *Four Gospels: A study of origins*. London: MacMillan.

¹³³ Farrer, A (1955) On Dispensing With Q, (D. E. Nineham ed.) İçinde *Studies in the Gospels: Essays in Memory of R. H. Lightfoot*. Oxford: Blackwell. ss. 55-88

Goulder tarafından geliştirilmiştir ve iki kaynak hipotezine karşı çıkış oluşturmuştur. Günümüzde Mark Goodacre bu hipotezi savunan isimlerdendir (Goodacre, 1996, s. 17; Watts, 2013, s. 218). Q'nun bir kaynak olarak kabul edilmediği Farrer hipotezinin iki kaynak hipotezinin bir alt türü gibi düşünülebileceği de dile getirilmektedir.

Tablo 5. Farrer Hipotezinde kaynakların birbirleri ile ilişkileri



4. Kaynak Tenkidinin Amaçları ve Önemi

Kaynak tenkidinde asıl amaç, metnin ardındaki yazılı kaynakların tespitidir (Carr, 2010, s. 81; Haynes & McKenzie, 1993, s. 29). Kaynak tenkidi, bir metnin tek bir kaynaktan mı geldiği yoksa birden çok kaynaktan mı geldiği sorusu üzerinde durur. Eğer farklı kaynaklardan geliyorsa “Her bir kaynağın karakteristik özelliği tespit edilebilir mi?” ve “Her bir kaynak tarihsel konteksine yerleştirilebilir mi?” sorularına cevap ararken aynı zamanda metnin bugünkü haline nasıl geldiği üzerinde durmaktadır (Soulén, 2009, s. 158). Kaynak tenkidinde, metinde açıkça zikredilen kaynakların tenkidi de yapılmakla birlikte, daha çok metinde açıkça geçmediği halde alıntı yapılan kaynakların incelenmesi söz konusudur (Haynes & McKenzie, 1993, s. 30).

Kitâb-ı Mukaddes bağlamında metnin ardındaki sözlü kaynakların tespiti işi, form tenkidinin görevidir. Fakat tarihsel eleştiri yöntemleri içerisinde ilk olarak kaynak tenkidi ortaya çıktığı için, diğer tenkit türleri tam olarak ortaya çıkıncaya kadar, yazılı kaynaklarla birlikte sözlü kaynakların incelenmesi de kaynak tenkidi adı altında gerçekleştirilmiştir (Haynes & McKenzie, 1993, 30).

Kitâb-ı Mukaddes tenkidinde kaynak tenkidi, metnin ardındaki kaynakları tarihlendirmemize katkı sağlar ve bununla İsrail tarihini ve Hristiyan tarihini bilmeyi ve İsrail tarihini yeniden inşâ etmeyi hedefler. Ayrıca kaynak tenkidi ‘Tarihsel İsa’nın

kimliğini anlamak için de önemli bir yöntem olarak görülmektedir (Porter, 2007, s. 340; Watson & Hauser, 1994, s. 9).

Kaynak tenkidi, metnin ardındaki kaynakları bulmak suretiyle daha otantik olan metne ulaşmak ya da metnin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamak için kullanılabilir. Mesela bir metnin kaynaklarını ortaya koymak, bu metnin yazarının, kaynağa yansıttığı görüşlerini, teolojisini, ideolojisini, yaşadığı toplum şartlarını vb. fark etmeye kapı aralar (Law, 2012, s 138).

Kaynak tenkidi, burada anlatılacak diğer yöntemlerin temelini teşkil eder. Diğer yöntemler, kaynak tenkidi neticesinde kabul edilen hipotezlerin üzerine kurulur. Bu sebeple, kaynak tenkidindeki kabuller, diğer tenkit türlerinde ortaya çıkacak sonuçların tamamını etkiler (Black & Dockery, 1991, s. 140).

5. Kaynak Tenkidinin Yöntemi ve Aşamaları

Kaynak tenkidi, yazılı kaynakların tespitini değişik yöntemlerle ve farklı aşamalarda yapar. En genel şekilde tasvir etmek gerekirse, genel olarak öncelikle metinlerin ardındaki farklı yazılı kaynaklar tespit edilir. Daha sonra, bu kaynakların hangisinin önce hangisinin sonra olduğu ve birbirleri ile ilişkisi irdelenir, sonra bu kaynakların tarihi, kimin tarafından yazıldığı, konteksleri, yazan kişinin stili ve niyeti üzerinde durulur (Haynes & McKenzie, 1993, s. 29; Law, 2012, s. 114; MacRae, 1991, s. 134).

Kaynak tenkidinin aşamaları şu şekilde belirlenebilir:

a. Metnin Ardındaki Kaynakların Belirlenmesi

Kaynak tenkidi, paralellikler içeren metinler üzerinde etkin bir şekilde kullanılır. Kaynak tenkidi, aynı konuyu ele alan ya da aynı olayı anlatan paralel metinlerin karşılaştırılmasıyla işe başlar. Metnin içindeki deliller (kullanılan kelimeler, kelime dizimi, içerik, stil vb.) ile metnin dışındaki deliller kullanılarak kaynaklar arasındaki ilişki belirlenmeye çalışılır. Eğer paralel metin sayısı çoksa yahut da paralel metin yok da tek bir metin varsa, kaynak tenkidini uygulamak çok kolay olmaz (Law, 2012, s. 124; Marshall, 1977, s. 140).

Metnin ardındaki kaynakların belirlenmesinde kullanılan bazı yöntemler vardır. Bunlardan birisi, metindeki zıtlıklar ve çelişkilerdir. Yine, metin içinde aynı olayın iki farklı şekilde anlatılmış olması, metnin daha erken bir kaynağa dayandığına delil

olabilir. Kaynak tenkidinde, metin ve senaryodaki kesiklikler, kaymalar, kopukluklar, mevcut materyale bir kısım materyalin eklendiğinin göstergesi sayılır. Aynı konunun metnin içerisinde birden fazla anlatılması, kaynak tenkitçisi tarafından farklı kaynaklardan geldiği şeklinde yorumlanır. Fakat bu konuda son kararı vermeden önce, birden fazla anlatılan olayın aynı olup olmadığına iyice karar verilir ve olayların önemine binaen metnin içinde birden fazla tekrar edilme ihtimali gözden kaçırılmaz. Zira “tekrar”, sözlü anlatımın önemli bir özelliğidir. Yine stilde, kelime dağarcığında ya da teolojik düşüncedeki farklılaşma, kaynak farklılığını akla getirmektedir. Çünkü yukarıda geçtiği üzere, metin yazarlarının tutarlı bir stil ve teolojiye sahip oldukları, kaynak tenkidinin ön kabulleri arasında yer almaktadır. Bu kriterden yola çıkarak, bir yazar tarafından sıkça kullanılan bir kelimenin, yazarın kaleme aldığı farklı bir bölümde hiç kullanılmaması, ya da bu kelimeler yerine farklı kelimelerin kullanılması, metnin yazara ait olmadığına bir delil olarak düşünülmektedir (Haynes & McKenzie, 1993, s. 30; Law, 2012, ss. 124-126; Porter, 2007, s. 341; Whybray, 1987, s. 80).

b. Kaynaklar Arasındaki Bağlantının Tespiti

Metin içindeki ve dışındaki karinelere, metnin farklı kaynakları olduğuna dair bir delil elde ettikten sonra, kaynaklar arasında nasıl bir bağlantı olduğunun tespiti ve kaynakların tarihlendirilmesi aşamasına geçilir.

Bu aşamada stildeki gelişmeler, metindeki açıklamaların birinde olduğu halde diğerinde olmaması gibi konular, önemli ipuçları verir. Kaynak tenkidi kabullerine göre, daha gelişmiş bir metnin kaynağı, daha sade olan metindir. Yine bir metin diğerinden daha ayrıntılı açıklamalar içeriyorsa daha gelişmiş olanın daha sade olanı kaynak olarak kullandığı kabul edilir. Mesela, Sinoptik İnciller’in bağlantılarıyla ilgili olarak Markos’un Matta ve Luka’nın kaynağı olduğuna dair kullanılan delillerin biri, Markos’un daha sade ve yalın olmasıdır (Law, 2012, s. 128-129).

Buraya kadar bahsedilenlerden, genel olarak sade metnin gelişmiş metnin kaynağı olduğu şeklinde bir genel kural olduğu düşünülebilir. Fakat durum böyle değildir. Artış kadar eksilmeler de kaynak tenkitçisinin ipuçları arasındadır. Bir metinde geçen, teolojik olarak farklı ve rahatsız edici bir pasaj diğerinde yoksa, teolojik açıdan zor olan metnin diğer sade metnin kaynağı olduğu düşünülür. Bu, yazarın metni temizlemesi olarak algılanır. Oysa zor metin daha sonraki derinleşmeyi ve incelmeyi yansıtabilir.

Burada sorulması gereken soru, kimi metinlerde “artış” olarak değerlendirilen fazlalıkların, diğer metinlerin “temizlenmiş” hali olup olmadığının neye göre tespit edileceğidir. Bu soru, eleştiriler bölümünde tekrar dile getirileceği gibi bu kriterin zayıf noktasına işaret etmektedir (Law, 2012, s. 129).

c. Kaynak ve Yazarı Hakkındaki Diğer Bilgilerin Tespiti

Son aşamada, tespit edilen farklılıkların muhtemel sebepleri üzerinde durularak bu farklılıkların kaynak, kaynağın tarihi, kaynak yazarının görüşü, teolojisi, stili hakkında neler söylediği üzerinde durulur. Son aşamayı da, bu farklılıkları da açıklayabilecek bir hipotezin geliştirilmesi oluşturur (Law, 2012, s. 130).

Özetle, kaynak tenkidi yapılırken, metinlerin ardında farklı kaynakların mevcut olduğuna dair çeşitli delillerden hareket edilir. Yapılması gereken, metinlerde paralellik olup olmadığına göre değişiklik arz eden bu delilleri göz önünde bulundurarak metnin ardındaki farklı kaynakların tespit edilip, daha sonra da, bu kaynakların birbiri ile ilişkisini incelemektir. Metinde paralelliklerin mevcut olduğu yerde, kullanılan kelime hazinesi, olayların diziliş sıralaması, içerikteki farklılıklar (çıkarmalar, eklemeler, tekrarlar, yanlış anlaşılmalara) stildeki farklılıklar ile perspektif ve teolojik düşüncedeki değişiklikler, metnin ardında birden fazla kaynak olduğuna delil olarak kullanılabilir. Paralel metinlerde bir metin stil açısından (olayların birbirine bağlanması esnasında kullanılan edatların aynı/farklı oluşu gibi) öncekinden gelişmişse, gelişmiş olanın öncekinden sonra geldiği kabul edilir. Eğer bir metin diğerine göre ayrıntı içeriyorsa, ayrıntılı metnin diğerinden sonra geldiği kabul edilir. Eğer bir metinde diğer bir metinde olmayan açıklamalar varsa, açıklanmış metnin diğerinden sonra geldiği kabul edilir. Teolojik ya da stil açısından problemlili olan bölümlerin çıkarılmış olduğu metinler, diğerlerinden sonra kabul edilir. Metinler arasında paralellik durumu yok ise, metnin akışındaki bozukluk, düşünce akışındaki kesilmeler, ikilemeler, stildeki tutarsızlıklar, teolojik uyumsuzluklar ile tarihsel uyumsuzluklar metnin ardında birden fazla kaynak olduğunu gösterir (Haynes & McKenzie, 1993, s. 31; Law, 2012, ss. 128-129).

6. Kaynak Tenkidinin Örnekler Üzerinde Uygulanışı

Çalışmamızda zaman zaman belirttiğimiz gibi, tarihsel eleştiri yöntemlerinin her bir çeşidi, Kutsal Kitap metni dışındaki metinler üzerinde de uygulanmıştır. Bununla

birlikte yöntemlerin anlaşılması açısından en açık ve en anlaşılır örnekler Kitâb-ı Mukaddes üzerindeki uygulamalar olduğu için, burada kaynak tenkidi uygulaması için tercih edilen örnekler Kitâb-ı Mukaddes üzerindeki uygulamalardan seçilmiştir.¹³⁴ Örneklerin sayısının artırılması mümkün olmakla birlikte, burada uygulamanın anlaşılmasına yardımcı olacak, açık ve anlaşılır örnekler tercih edilmiştir. Aşağıdaki örneklerin incelenmesinde genel olarak, öncelikle metinler verilmiş daha sonra karşılaştırma yapılarak kaynak tenkidine göre yapılan yorumlar belirtilmiştir.

1. Yaratılış 1:24 ile Yaratılış 2:4

Yaratılış 1:23-26	Yaratılış 2: 7, 19,22
<p>Tanrı, “<u>Yeryüzü çeşit çeşit canlı yaratık, evcil ve yabanıl hayvan, sürüngen türetsin</u>” diye buyurdu. Ve öyle oldu. Tanrı çeşit çeşit yabanıl hayvan, evcil hayvan, sürüngen yarattı. Bunun iyi olduğunu gördü.</p> <p>Tanrı, “Kendi suretimizde, kendimize benzer insan yaratalım” dedi, “Denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, evcil hayvanlara, sürüngenlere, yeryüzünün tümüne egemen olsun.”</p>	<p>RAB Tanrı <u>Âdem’i topraktan yarattı</u> ve burnuna yaşam soluğunu üfledi. Böylece Âdem yaşayan varlık oldu.</p> <p>RAB Tanrı yerdeki hayvanların, gökteki kuşların tümünü topraktan yaratmıştı. Âdem’den aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaratarak onu Âdem’e getirdi.</p>

¹³⁴ Kaynak tenkidinin Kutsal Kitaplar üzerindeki uygulamalarını içeren kitaplara verilebilecek örnekler:

1. Alexander, T. D (1997). *Abraham in the Negev: A Source-critical Investigation of Genesis 20: 1-22: 19*. Authentic Media
2. Focant, C., Neiryneck, F., & Journées bibliques de Louvain (1993). *The Synoptic Gospels: Source criticism and the new literary criticism*. Leuven-Louvain, Belgium: Leuven University Press.
3. Mazzaferri, F. D (1989). *The Genre of the Book of Revelation from a Source-critical Perspective* (Vol. 54). Walter de Gruyter.
4. Morray-Jones, C. R (1999). *A Transparent Illusion: A Dangerous Vision of Water in Hekhalot Mysticism: a Source-critical and Tradition-historical Inquiry*. Brill.

Kaynak tenkidinin Kutsal Kitaplar üzerindeki uygulamalarını içeren makalelere verilebilecek örnekler:

1. Billings, R. M (2004). The problem of the divine presence: Source-critical suggestions for the analysis of exodus XXXII 12-23. *Vetus Testamentum*, 54(4), ss. 427-444.
2. Devine, A. M (1986). The Battle Of Gaugamela, A Tactical And Source-Critical Study. *Ancient World*, 13(3-4), ss. 87-115.
3. Halivni, D (1982). Sources and Traditions: A Source Critical Commentary on the Talmud. *Jewish theological seminary of America*.
4. Haynes, S. R., & McKenzie, S. L (1993). *To each its own meaning: An introduction to biblical criticisms and their application*. Westminster John Knox Press, ss. 36-39.
5. Meevenue, S. E. A. N (1969). A Source-Critical Problem in Nm 14, 26-38. *Biblica*, 50, ss. 453-465.
6. Osborne, T. P (1983). Guide Lines for Christian Suffering: A Source-Critical and Theological Study of 1 Peter 2, 21-25. *Biblica Roma*, 64(3), ss. 381-405.
7. Parry, R (2000). Source Criticism & Genesis 34. *Tyndale Bulletin*, 51(1), ss. 121-138

Diğer örnekler için bkz. (Haynes & McKenzie, 1993; Marshall, 1977; Soulen, 2009)

Yaratılış 1'inci bölümde, Tanrı'nın önce hayvanları yaratıp sonra insanı (kadın ya da erkek gibi bir sınıflanma belirtilmemiştir) yarattığı belirtilmektedir (Yaratılış 1:23-26). Yaratılış'ın ikinci bölümüne göre ise önce erkek, sonra hayvanlar en son ise kadınlar yaratılmıştır (Yaratılış 2: 7, 19, 22). İki metin arasındaki çelişki ve Tanrı'nın varlıkları yaratma sırasının farklılık arz etmesi sebebiyle bu durum, metnin iki farklı kaynaktan geldiğine dair delil olarak kullanılmaktadır (Law, 2012, s. 131).

Yaratılış 1:12-13	Yaratılış 2:5
Yeryüzü bitkiler, türüne göre tohum veren otlar, tohumu meyvesinde bulunan meyve ağaçları yetiştirdi. Tanrı bunun iyi olduğunu gördü. Akşam oldu, sabah oldu ve üçüncü gün oluştu.	Yeryüzünde yabancı bir fidan, bir ot bile bitmemiştir. Çünkü RAB Tanrı henüz yeryüzüne yağmur göndermemiştir. Toprağı işleyecek insan da yoktu.

Yaratılışın 1'inci bölümünde, Hz. Âdem yaratılmadan önce bitkilerin yaratıldığı ve yeryüzünün bitki açısından zengin olduğu ifade edilmektedir. Oysa Yaratılış'ın ikinci bölümünde ise Hz. Âdem'den önce yer yüzünde bir fidan veya otun bile olmadığı söylenmektedir. Burada, kaynak tenkidinin kabullerinden yola çıkarak Yaratılış kitabının birinci ve ikinci bölümünün farklı kaynaklardan geldiği sonucuna ulaşmak mümkün görünmektedir (Law, 2012, s. 131).

2. Yaratılış 1:1-2:4 ile 2:4-4:26 ile 5:1-32

Yaratılış kitabındaki bu üç paralel metin arasında, stil açısından önemli farklılıklar vardır. Yaratılış 1. Bölümünde genel olarak "Tanrı... olsun diye buyurdu. Ve öyle oldu" tarzında tüm yaratılış hikâyesi aktarılmaktadır. Diğer bölümlerde ise bu durum mevcut değildir (Haynes & McKenzie, 1993, s. 36). Bu durum, kaynak tenkidinin kabullerinden yola çıkarak üç bölümün ayrı yazarlara ait olduğu görüşünün ortaya atılmasına sebep olmaktadır.

3. Markos 1:32–34 ile Matta 8:16–17

Markos 1:32–34	Matta 8:16–17
Akşam olup güneş batınca, bütün hastaları ve cinlileri İsa'ya getirdiler. Bütün kent halkı kapıya toplanmıştı. İsa, çeşitli hastalıklara yakalanmış birçok kişiyi iyileştirdi, birçok cini kovdu. Cinlerin konuşmasına izin vermiyordu. Çünkü onlar kendisinin kim olduğunu biliyorlardı.	Akşam olunca birçok cinliyi kendisine getirdiler. İsa onlardaki kötü ruhları tek sözle kovdu, hastaların hepsini iyileştirdi. Bu, Peygamber Yeşaya aracılığıyla bildirilen <u>şu söz yerine gelsin diye</u> oldu “Zayıflıklarımızı O kaldırdı, Hastalıklarımızı O üstlendi.”

Aralarında paralellik olan bu iki metinden Matta metni Markos metnine göre daha ayrıntılı görünmektedir. Matta, metne bir alıntı eklemiştir. Bunu da, Hz. İsa'nın Eski Ahit'in vaadlerinin yerine getirilmesi olduğuna dair teolojik düşüncesini göstermek için yapmıştır (Law, 2012, s. 129). Burada, kaynak tenkidinin gelişmiş ve ayrıntılı hale gelmiş metnin sade metni kaynak olarak kullandığı kabulünden yola çıkarak Matta'nın Markos'a dayandığını söylemek mümkündür.

4. Matta 9:34; Matta 12:24

Matta 9: 34	Matta 12: 24
Ferisiler ise, “Cinleri, cinlerin önderinin gücüyle kovuyor” diyorlardı.	Ferisiler bunu duyunca, “Bu adam cinleri, ancak cinlerin önderi Baalzevul'un gücüyle kovuyor” dediler.

Burada metnin ardında birden fazla kaynak aramaya delil kabul edilen şey, aynı metnin içinde aynı konunun iki defa tekrarlanmış olmasıdır. Burada görüldüğü gibi Hz. İsa'nın cinleri, cinlerin önderlerinin gücüyle kovduğuna dair anlatı, aynı metin (Matta) içerisinde iki defa tekrarlanmıştır. Kaynak tenkidinin kabullerinden yola çıkarak, bu

durumun, Matta'nın Luka¹³⁵ ve Markos¹³⁶ kaynaklarını kullanıp oralardan bir şeyler alması sebebiyle olduğu düşünülmektedir (Marshall, 1977, s. 142).

5. Markos 2:15 ile Luka 5: 29

Markos 2:15	Luka 5:29
Sonra İsa, Levi'nin evinde yemek yerken, birçok vergi görevlisiyle günahkâr O'nunla ve öğrencileriyle birlikte sofraya oturmuştu. O'nu izleyen böyle birçok kişi vardı	Sonra Levi, <u>evinde İsa'nın onuruna büyük bir şölen verdi</u> . Vergi görevlileriyle başka kişilerden oluşan büyük bir kalabalık onlarla birlikte yemeğe oturmuştu

Aralarında paralellik olan bu iki metinden Luka metni, Markos'a göre daha açık hale gelmiştir. Markos'da Hz. İsa'nın Levi'nin evine nasıl geldiği belli değildir. Luka'da ise Hz. İsa'nın oraya nasıl ve ne için geldiği açık hale getirilmiştir (Law, 2012, s. 129). Bu açıdan, kaynak tenkidinin kabullerinden yola çıkarak Luka'nın Markos'u kaynak kabul edip onu geliştirdiği sonucuna ulaşılabilir.

6. Yuhanna 14:31

Yuhanna 14:31, paraleli olmayan bir metindir. Burada, metin içerisinde bir kesiklik ve metnin devamıyla ilgili bir problem vardır. İsa, Yuhanna 14:31'de "Ama dünyanın, Baba'yı sevdiğimi ve Baba'nın bana buyurduğu her şeyi yerine getirdiğimi anlamasını istiyorum. Haydi kalkın, buradan gidelim." demektedir. Fakat gideceğini bu şekilde söylemesine ve esasında gideceğine dair söylemi tamamlamış olmasına rağmen, sonraki üç bölüm boyunca daha gitmemiş görünmektedir. Bu durum, metnin içerisinde farklı yazarlara ait bölümler bulunduğu ve bu metinleri bir araya getiren kişinin tam olarak bu bölümleri mezc edemediği şeklinde yorumlanmaktadır (Marshall, 1977, s. 144).

B. FORM TENKİDİ

Form kelimesi, edebiyattan felsefeye birçok alanda kullanılan bir kelimedir. Edebiyatta form, nesilden nesile aktarılan anlatı biçimleri olarak tanımlanabilir. Felsefede formun

¹³⁵ Metinlerin Luka'daki atıfları için bkz. Luka 11:15 (Ama içlerinden bazıları, "Cinleri, cinlerin önderi Baalzevul'un gücüyle kovuyor." dediler.)

¹³⁶ Metinlerin Markos'taki atıfları için bkz. Markos 3:22 (Yeruşalim'den gelen din bilginleri ise, "Baalzevul O'nun içine girmiş." ve "Cinleri, cinlerin önderinin gücüyle kovuyor." diyorlardı)

birçok manası (nesnenin yansıması, töz, benzer nesnelere işaret eden kavramsal bir araç vb.)¹³⁷ mevcuttur.

Form Tenkidi, (İng: Form Criticism, Genre Analysis, Form History; Alm: Formgeschichte, Gattungsforschung, Gattungsgeschichte), özellikle eski metinlerin anlaşılması için, insanlığın kendilerini şifâhî olarak ortaya koyduğu tipik formların incelemeye tâbi tutulması olarak tanımlanabilir (R. C. Briggs, 1973, ss. 87-88; Porter, 2007, s. 111; Soulen, 2001, s. 61, 2009, s. 163). Bu nedenle form tenkidi, belirli bir dönemde şifâhî aşamadan geçmiş her türlü metne uygulanabilir.

Form tenkidi, metinlerde geçen örneklerin bütüncül analizi (İng: Integrative Pattern Analysis) olarak tanımlanabilir. Tanımda geçen örnek (İng: Pattern) kelimesi, incelenen örneklerin benzerlerinin olabilmesi açısından genel olduğu ve tek bir defaya mahsus olmadığını ifade etmektedir. Bütüncül (İng: integrative) kelimesi, form tenkidinde metne dil, içerik vb. her türlü cepheden bakılması gerektiğini gösterir (Haynes & McKenzie, 1993, ss. 70, 77).

Bu genel tanımlarla birlikte, form tenkidinin de çeşitleri ve farklı kullanımları vardır. Bunlar aynı zamanda form tenkidinin araştırmacılar tarafından farklı anlaşılma şekilleri olarak da kabul edilebilir. Form tenkidi, bazen söylemlerin çeşitlerini analiz etmeye çalışır. Bu, daha çok biçim analizi (İng: Genre analysis; Alm: Gattungsforschung) terimiyle ifade edilmiştir. Form tenkidi, söylemin çeşidinin tarihini izlemeyi ve takip etmeyi de içerir. Buna da genellikle biçim tarihi (İng: Genre History; Alm: Gattungsgeschichte/Formengeschichte) adı verilir. Form tenkidinin başka bir çeşidi, bir rivayetin tarihini yeniden inşâyı içerir. Bu işlem de form tarihi (İng: Form History; Alm: Formgeschichte) olarak anılır. Bir de bir metnin yapısının formların göz önünde bulundurulması suretiyle incelenmesi vardır ki buna da form yönelimli tenkit (İng: form-oriented criticism; Alm: Formkritik) denir (M. Buss, 2010, s. 115; M. J. Buss, 1999, s. 15).

¹³⁷ Platon'da görülebilen geleneksel yaklaşıma göre, formlar tahtaya çizilen çemberin gerçek bir çemberin yansıması olması gibi, bir çeşit yansımadır. Aristoteles'e göre ise formlar, tözlerdir. Diğer bir görüşe göre formlar, benzer birçok nesneye işaret eden kavramsal araçlardır. Başka bir görüşe göre formlar, gerçeğin bir parçası olan bir bağlantılar sistemi gibidir (Haynes & McKenzie, 1993, s. 70). Bu anlamlar daha da artırılabilir.

1. Halkbilim Alanında Kullanılan Bir Yöntem Olarak Form Tenkidi

En genel anlamıyla form tenkidi, ortak anlatı biçimine sahip metinlerin bir araya getirilmesi yahut metinlerin anlatı biçimlerinin ortaya konulması olarak tanımlanabilir. Bu tanıma uygun bir faaliyet olarak form tenkidinin ortaya çıkışı -ismi “form tenkidi” olmasa da- form tenkidinin Kutsal Kitap tenkit yöntemlerinden birisi olarak kullanımından önceye dayanır. Form tenkidinin Kutsal Kitap tenkidi türlerinden birisi olarak ortaya çıkmasından evvel, formlar üzerindeki çalışmalar, halkbilim (folklor)¹³⁸ kapsamında yapılmıştır.

Tanımı noktasında uzlaşa bulunmayan “folklor”, iki farklı şekilde tanımlanabilir. Geniş tanımına göre folklor, “masaldan işlemeli gömleğe, pıskandan¹³⁹ pek estetik olmayan deri işinin tarifine, halkın ürettiği ve geleneksel olarak aktarılan her şey ve bunun incelendiği bilim dalı”dır (Rosovetskiy, 2014, s. 296). Daha dar olan ikinci manaya göre ise folklor, hikâyeleri, atasözlerini, deyimleri, duaları, türkülerini, büyücülerin formüllerini kapsayan, ifade aracı olarak sözlü dili kullanan sanat formudur (Dictionary, 1949, c. I, s. 483).¹⁴⁰ Özellikle ikinci manadaki folklor ile form tenkidi arasında yoğun bir ilişki görülebilir (Propp, 1998, s. 18).

Halkbilim çalışmaları kapsamında form tenkidine dair uygulamalara örnekler verilebilir. Mesela dili bir kültürün oluşması için en mühim unsurlardan birisi olarak gören, Alman “ortak ulusal ruhunu” yakalamak için halk edebiyatını incelemek gerektiğini söyleyen J. G. Herder’in çalışmaları burada zikredilebilir. Herder, halk kültürü öğelerinden kabul ettiği halk şiiri üzerinde durmuş, halk kültürünün öğeleri olan şiir, hikâye vb. üzerinde çalışmalar, sınıflandırmalar ve yeni isimlendirmeler yapmıştır. Mesela Herder, 1774 ve 1778 yıllarında yaptığı şarkı koleksiyonuna “halk şarkısı” (Alm: Volkslieder) adını vererek yeni bir form ortaya koymuştur (Çobanoğlu, 2012, ss. 94-95). Bu çalışmalar, Herder’in ileride Kitâb-ı Mukaddes üzerinde uygulayacağı form tenkidinin nüvelerini teşkil etmektedir.

¹³⁸ Halkbilim çalışmalarındaki kuramlar, yaklaşımlar ve araştırma yöntemleri için bkz. Çobanoğlu, Ö. (2012). *Halkbilimi kuramları ve araştırma yöntemleri tarihine giriş*. Akçağ Basım Yayım Pazarlama AŞ; Eker, G., Ekici, M., Oğuz, M. Ö., & Özdemir, N. (2003). *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar*. Milli Folklor Yayınları, Ankara.

¹³⁹ Pıskanda, üzerinde özel çizilmiş resimler olan Paskalya yumurtasıdır.

¹⁴⁰ Edebiyat ve folklor arasında belli benzerlikler ve farklılıklar mevcuttur. Sadece edebiyata veya sadece folklorla has formlar varsa da, folklor ve edebiyatı amaç ve yöntemleri açısından büyük oranda benzerdir. Folklor ile edebiyat arasındaki en önemli farklılık, edebiyatta metinlerin yazarlarının belli olması folklorlarda ise belli olmamasıdır. Bu sebeple, edebiyatın manzum bir türü incelemesi ile folklorun buna yaklaşımı farklıdır. Edebiyat yazı yoluyla, folklor ise ağızdan ağıza yayılır (Propp, 1998, s. 18).

Yöntemin edebî metinler üzerindeki kullanımını ile ilgili bir diğer örnek Grimm kardeşlerde görülebilir. Grimm kardeşler, 1812 yılında, Alman şifâhî geleneğinden derledikleri hikâyeleri *Kinder- und Hausmärchen* (Çocuk ve Ev Masalları) adıyla yayınlamışlardır. Burada hikâyelerin formlara ayrılması söz konusu değildir fakat bu çalışma hikâyelerin bir forma sahip olduğunu ve bunların toplumlar arasında ortak olduğunu göstermesi bakımından mühimdir.¹⁴¹ Form tenkidini kutsal metinlere uygulayan isim olan Gunkel, Grimm kardeşlerin yayınladıkları bu hikâyelerdeki formlardan yola çıkarak, bu formlar ile Kitâb-ı Mukaddes'teki hikâyelerin formları arasında benzerlik bulunduğu iddiasını ortaya atmıştır.

2. Kutsal Kitap Tenkit Yöntemlerinden Birisi Olarak Form Tenkidi

Aslında Kitâb-ı Mukaddes'in form açısından tenkidi, sistematik değilse de Kitâb-ı Mukaddes'in kendisi kadar eski sayılabilir. Zira Kitâb-ı Mukaddes, genel olarak benzer materyallerin bir araya gelmesiyle oluşmuştur (Haynes & McKenzie, 1993, s. 70). Kitâb-ı Mukaddes üzerinde uygulanan form tenkidinin tetikleyicisi, yukarıda değindiğimiz üzere halkbilim çalışmalarıdır.

Formlar, Kitâb-ı Mukaddes tenkidi bağlamında, belli kontekslerde kullanılan belli söylem örnekleridir. Aynı bağlamda, form tenkidi ise Kitâb-ı Mukaddes literatürünü, türleri ve çeşitleri üzerinden çalışarak analiz etmeye ve yorumlamaya çalışan tenkit türüdür (Law, 2012, s. 140; G. M. Tucker, 1971, s. 1).

Form tenkidi, Kitâb-ı Mukaddes içerisinde ilk önce Eski Ahit'e uygulanmıştır. Kaynak tenkidi gibi yöntemlere göre form tenkidinin Kutsal Kitap üzerinde uygulanması noktasındaki avantajı, sadece paralellik veya benzerlik olan metinlere değil Kitâb-ı Mukaddes'in tamamına uygulanabilir olmasıdır (Black & Dockery, 1991, s. 180).

Kitâb-ı Mukaddes tenkit yöntemi olarak form tenkidinde de formların neye göre belirleneceği konusu netlik kazanmış değildir. Formların içerik ya da biçime göre belirlenmesi konusu tartışmalıdır. Mesela Bultmann formları genel olarak içeriklerine göre tespit ederken Dibelius form tespitinde daha çok stili ön plana çıkarmaktadır (Law, 2012, s. 141, 165).

¹⁴¹ Grimm kardeşlerin bu uygulamasında, yaşadıkları zamanın ünlü filozofu Herder'in yönlendirdiği romantik atmosferin tesiriyle "Alman olma" özelliğine sahip olan her şeyin saklanıp korunması amacıyla hareket edildiği görülür (Çobanoğlu, 2012, s. 33).

“Form tarihi” tâbirinin Almanca karşılığı olan “Formgeschichte” kelimesi ilk olarak M. Dibelius tarafından 1919’da, *Die Formgeschichte des Evangeliums*¹⁴² adlı eserinde kullanılmıştır. “Form tarihi” terimi ilk olarak Dibelius ile gündeme gelmiş olsa da, bilinçli olmadan ve ismi farklı olmak suretiyle bu yöntem daha öncelerde kullanılmıştır. Bu kullanımlar Kutsal Kitap tenkidi bağlamından ziyade halk şiiri, hikâyesi vb. üzerindedir. İngilizce olarak “form-criticism” tâbirini ilk defa kullanarak o zamana kadar özellikle Alman akademiyasında yaygın olarak kullanılan “form-history” tâbirinin “form-criticism” haline dönüşmesine katkı sağlayan kişi ise B. S. Easton’dır (Aune, 2010, s. 140; Law, 2012, s. 144).

Kitâb-ı Mukaddes üzerindeki form tenkidi denemeleri açısından, halk şiiri alanındaki çalışmalarını Kitâb-ı Mukaddes’e uygulamış olan halkbilim araştırmacısı Johann Gottfried Herder (ö. 1796), burada zikredilmesi gereken en önemli isimdir. De Wette, Mezmurlar kitabındaki mezmurları çeşitli gruplara ve çeşitlere ayırmıştır. Franz Overbeck (ö. 1905), formlar konusunu ortaya atmıştır. Hermann Jordan, kanonlaşma öncesi ve sonrası kilisede kullanılan formların listesini hazırlamıştır (Black & Dockery, 1991, s. 179). 1924’de Emil Fascher, *Die formgeschichtliche Methode*¹⁴³ adlı çalışmasını; 1927’de ise Ludwig Koehler, *Das formgeschichtliche Problem des Neuen Testaments*¹⁴⁴ isimli çalışmasını yayınlamıştır. Bu çalışmaların tamamı Kutsal Kitap tenkit yöntemlerinden form tenkidinin ilk denemelerini teşkil eder.

Form tenkidinin ortaya çıkışında çeşitli etkenler rol oynamıştır. Tarihsel eleştiri yöntemlerinin tümünün ortaya çıkmasında etkin olan Aydınlanma, Rönesans, Reform gibi süreçler, felsefî akımlar ve düşünceler, tarih anlayışındaki değişimler, anlam teorilerindeki farklılaşmalar form tenkidinin ortaya çıkışında da etkili olmuştur. Form tenkidi çalışmalarında, 18. yüzyıldaki ‘Tarihsel İsa’ çalışmalarının ve 20. yüzyıldaki kaynak tenkidi çalışmalarının sonuçlarının önemli bir etkisi vardır. Bilindiği gibi, kaynak tenkidi, metinlerin ardında birden fazla yazılı kaynağın bulunduğunu iddia etmiştir. Kaynak tenkidi, kaynak araştırmasını yazılı kaynaklara kadar götürüp orada bırakmaktadır. Oysa Kitâb-ı Mukaddes’in muhatap olduğu toplumlar, şifâhî toplumlardır. Metinlerin ardındaki yazılı kaynakları bulmak, bu yazılı kaynakların ardında şifâhî kaynakların var olmadığını göstermemektedir. Form tenkidi, yazılı

¹⁴² Dibelius, M (1919). *Die Formgeschichte des Evangeliums*. Tübingen.

¹⁴³ Fascher, E. (1924). *Die formgeschichtliche Methode*. Gießen: A. Töpelmann.

¹⁴⁴ Köhler, L. (1927). *Das formgeschichtliche Problem des Neuen Testaments*. Tübingen: J.C.B. Mohr

kaynakların ardındaki şifâhî kaynakları ve kaynaklar üzerinde toplumun etkisini incelemek amacıyla ortaya çıkmıştır. Bu açıdan, form tenkidi, kaynak tenkidinin sonuçlarını kabul edip bir basamak ileriye taşımıştır. ‘Tarihsel İsa’ çalışmaları ise, eldeki yazılı kaynaklardan doğru ve gerçek bir ‘Tarihsel İsa’ portresi ortaya koyulamayacağı üzerinde durmuştur. Zira kaynak tenkidi çalışmaları neticesinde yazılı kaynakların erken dönem kilisenin görüşlerinden etkilendikleri iddia edilmiştir. Bu durumda, bu iddiaya göre Markos ve Q, sadece otantik materyaller değil daha ileri dönemlere ait materyalleri de içermektedirler ve her iki kaynak da ‘Tarihsel İsa’nın görüşlerini yansıtmamaktadırlar. Bu iddianın tetkiki için yazılı kaynakların ardındaki/öncesindeki yazılı olmayan ve sözlü olarak yayılmış metinlerin de tespiti gerekmektedir. Bunu da form tenkidi yapmıştır (McKnight, 1985, ss. 3-10; Law, 2012, s. 145). Bu durumda dikkatler, yazılı olmayan kaynaklara ve toplumun bizzat kendisine yönelmeye başlamıştır.

Daha çok 19. yüzyıl pozitivisminin etkileri görülse de, form tenkidinin ortaya çıkışında etkili olan bir diğer felsefî akım romantizmdir (Sweeney & Zvi, 2003, s. 2, 261). Form tenkidinin öncü örneklerini ortaya koyan J. G. Herder, Overbeck gibi isimler romantizmin de önemli isimlerindedir.

Form tenkidinin ortaya çıkmasında etkili olan bir diğer etken, Baur’un ortaya attığı “eğilim tenkidi”dir (İng: Tendency Criticism; Alm: Tendenzcritik). Eğilim tenkidi, bir yazarın niyetini ya da yazarın konusuna yaklaşımını etkileyen ön yargılarının analiz edilip incelenmesini hedefler ve kaynakları barındırdıkları eğilimlere göre değerlendirir. Eğilim tenkidi, metinlerin ardındaki tarihsel olayların ortaya çıkarılmasını kolaylaştırmaktadır (Green, McKnight, & Marshall, 1992, s. 727; Soulen, 2001, s. 187; Stendahl, 1958, s. 34).

Tüm bu etkenlerin neticesinde ortaya çıkan form tenkidine dair ilk çalışmalar, 1914-1918 yılları arasında, I. Dünya Savaşı’nın ardından gündeme gelmiştir. Form tenkidi, zamanla farklılaşmalar geçirmiş, kimi zaman uygulamalar kimi zaman ön kabuller farklılaşmıştır (McKnight, 1985, s. 17). Form tenkidindeki gelişimleri göz önüne alarak, Kitâb-ı Mukaddes form tenkidi tarihini üç kuşak şeklinde incelemek mümkündür.

a. Birinci Kuşak Form Tenkitçileri

Form tenkidinin ilk kuşağı, Gunkel, Bultmann, Dibelius ve Schmidt'ten oluşur. Bu kuşaktaki isimler genel olarak kısa edebî parçalar üzerinde durmuş, sözlü formların yeniden inşâsını amaç edinmişlerdir (Sweeney & Zvi, 2003, s. 2).

İlk kuşak form tenkidi temsilcilerinin tümü Alman'dır. Uygulamanın ilk olarak Almanya'da ve Alman Kitâb-ı Mukaddes araştırmacıları arasında yaygın olarak ortaya çıkmış olmasının, o günlerde Almanya'daki kısıtlanmamış akademik ortamdan kaynaklandığı düşünülebilir (Henderson, 1987, s. 146).¹⁴⁵ Halkbilim çalışmalarının Almanya'da başlamasının da bu durum üzerinde önemli bir etkisi vardır.

i. Hermann Gunkel (ö. 1932)

Her ne kadar form tenkidi çalışmalarını Spinoza'ya kadar götüren görüşler mevcut ise de (Mournet, 2005, s. 4) Kitâb-ı Mukaddes tenkit yöntemi olarak form tenkidinin ilk yüksek sesi ve uygulayıcısı kabul edilen ve çalışmalarını Eski Ahit üzerinde uygulayan kişi, Hermann Gunkel'dir. Gunkel, form tenkidi için biçim tenkidi (İng: Type Criticism; Alm: Gattungsgeschichte) isimlendirmesinde bulunmuştur. Gunkel'e göre, biçimlerin (İng: Genre) karakteristik içerikleri, belirgin bir dilleri ve bir sosyal konteksleri mevcuttur (Haynes & McKenzie, 1993, s 73).

Yaşam içindeki konum (Alm: sitz im leben) tâbiri ilk olarak Gunkel tarafından, 1906'da yazdığı *Die Grundprobleme der israelitischen Literaturgeschichte*¹⁴⁶ adlı çalışmasında kullanılmıştır. Esasında sosyolojik bir terim olan "sitz im Leben" terimi, tekrarlayan sosyal nedenlerle bir bağlantı olarak tercüme edilebilir. "Sitz im Leben" terimi, İsrail'in ya da erken dönem kilisenin yaşamının sosyal arka planının, belli retorik kalıpların ve metin formlarının ortaya çıkmasına sebep olduğunu anlatmaktadır. Tek tek olaylardan öte, toplumun yaşamını kaplayan tipik bir durum anlamına gelen yaşam içindeki konum, metnin korunmuş olmasının nedeni olarak hikâyenin hayatla bağlantısını görür.¹⁴⁷ "Sitz im leben"i benzer olan metinlerin formlarının, formları aynı olan

¹⁴⁵ Bu iddiaya dair bir eleştiri için bkz. Wallis, L (1918). The Paradox of Modern Biblical Criticism. *The Biblical World*, ss. 41-49.

¹⁴⁶ Gunkel, H. (1906) *Die Grundprobleme der israelitischen Literaturgeschichte, Reden und Aufsätze*.

¹⁴⁷ Mesela Eski Ahit üzerinde çalışan Gunkel'e göre, Eski Ahit'in konteksi İsrail'in dînî yaşamıyla alakalıdır. Yeni Ahit üzerine çalışan Dibelius'a göre ise Yeni Ahit'in sosyal konteksi kilise yaşamıdır (Haynes & McKenzie, 1993, s. 73; Marshall, 1977, s. 154; Soulen, 2001, s. 173).

metinlerin de “Sitz im Leben”inin aynı olması beklenir (Aune, 2010, s. 144; Haynes & McKenzie, 1993, s. 73; Marshall, 1977, s. 154).

Daha önce değindiğimiz üzere, Gunkel’in form tenkidi konusundaki çalışmalarının Grimm kardeşler’in Alman sözlü hikâyeleri üzerindeki çalışmalarıyla doğrudan ilgisi vardır. Zira Grimm kardeşler, bu dönemde Alman sözlü hikâyelerini yayınlamışlardır. Gunkel, Grimm kardeşlerin yayınladığı hikâyelerin formlarının, Eski Ahit’te geçen hikâyelerin formlarıyla benzer olduğunu ve Tevrat’ın sözel kaynaklarını gruplandırmada şablon olarak kullanılabileceğini düşünmüştür. Gunkel, Grimm kardeşlerin şifâhî rivayetlerin bağımsız ve birbirinden ayrı bölümler halinde yayıldığı ve geliştiği yönündeki görüşlerini de benimsemiştir (Gunkel, 2015, s. 29; Law, 2012, s. 144; Mournet, 2005, s. 5; Porter, 2007, s. 112; G. M. Tucker, 1971, s. 5).

Gunkel, form tenkidini uygularken, kaynak tenkidinin sonuçlarını kabullenmiştir, fakat bir anlamda yeterli bulmamıştır. Gunkel, Kitâb-ı Mukaddes’in J, E, P gibi kaynaklara dayandığını kabul etmektedir. Fakat Gunkel, bu yazılı kaynaklardan önce de şifâhî formda dolaşan hikâyelerin mevcut olduğunu iddia etmektedir. Gunkel’e göre, bu kaynakların sahipleri, esasında yazarlar değil toplayıcılarıdır. Gunkel, J ve E’yi bağımsız yazarlar olarak ya da editörler olarak değil, rivayet okulları olarak kabul etmiştir. Yani bu okullar bu malzemeleri kayd etmiş ve sonraki nesillere ulaşmasını sağlamıştır. Gunkel, sözlü olarak aktarılan hikâyelerin aktarıldıkça değişikliğe uğradığı, beldelerden beldelere taşındıkça ulaştıkları yerin problem, kültür ve durumundan etkilendiğini ispat etmeye çalışmıştır (Haynes & McKenzie, 1993, s. 73). Gunkel, toplumsal alanda, dînî alanda, etik alanda herhangi bir değişim olduğunda bu değişimin bu metinlere yavaş da olsa yansıdığını iddia etmektedir (Gunkel, 2015, s. 90; McKnight, 1985, s. 10; Nicholson & Nicholson, 1998, s. 42; Porter, 2007, s. 111).

Gunkel, Eski Ahit’in Yaratılış ve Mezmurlar Kitabı’na yoğunlaşmıştır. Gunkel bu kitaplarda geçip sözlü olarak aktarıldığını iddia ettiği efsaneleri ve hikâyeleri formlarına göre tasnif etmiştir. Bu formları değerlendiren Gunkel’e göre, Kitâb-ı Mukaddes’te geçen efsane ve mitlerin Mısır ya da Mezopotamya kültürleriyle de bağlantısı ve alakası olabilir (Saebo & Sæbø, 2012, s. 59; Wevers, 1956, s. 80).¹⁴⁸

¹⁴⁸ Bu düşüncede, kendisinin de içinde yer aldığı “History of Religions” okulunun etkisi görülebilir.

Gunkel, *The Legends of Genesis*¹⁴⁹ adlı kitabında Yaratılış kitabındaki efsaneleri,¹⁵⁰ amaçlarından yola çıkarak sınıflandırır. Gunkel'in Yaratılış kitabında ayırdığı kısımlar, şehir ya da kişilerin isimlerinin kaynağına dair efsanelerdir (Gunkel, 1901). Ona göre efsaneler, genellikle birşeyleri açıklamak amacıyla ortaya çıkmışlardır. Bazı efsaneler ise ona göre tarihidir, yani özsel olarak gerçekleşmiş birşeyleri konu edinmişlerdir (McKnight, 1985, s. 12).

Gunkel, 4 çeşit efsane olduğu üzerinde durur (Gunkel, 1901, ss. 261-283).

a. Etnolojik efsaneler: Kabilelerin ilişkilerini anlatmak için ortaya çıkan efsanelerdir (Gunkel, 1901, s. 276; McKnight, 1985, s. 12).

b. Etimolojik efsaneler: İsimlerin orijin ve anlamlarına dair efsanelerdir (Gunkel, 1901, s. 277; McKnight, 1985, s. 12).

c. Seremonik Efsaneler: Dînî seremonileri açıklayan efsanelerdir (Gunkel, 1901, s. 279).

d. Coğrafik Efsaneler: Mekânların durumunu efsanelerle açıklar. Mesela ölü denizin, lanetlendiği için tuzlu olduğuna dair efsane bu grupta zikredilebilir (Gunkel, 1901, s. 281).

Gunkel'e göre bu efsanelerin iyice çalışılması, tarih ve yerlerin değişimleri hakkında bilgi vermektedir. Zira bu efsane çeşitlerinin her birinde çeşitli farklılaşmalar, eklemeler, çıkarmalar olmuştur (Gunkel, 1901, ss. 261-283; McKnight, 1985, s. 3).

Gunkel'in formlarına göre tasnif ettiği diğer bir rivayet grubu, çoğunun ibadette kullanılan metinlerin imitasyonları olduğunu düşündüğü (Tanner, 2001, s. 15) Mezmurlar Kitabı'ndaki dualardır. Gunkel'e göre Mezmurlar Kitabı'nda; İlahiler (İng: Hymns), Matem Mezmurları (İng: Lament Psalms), Kraliyet Mezmurları (İng: Royal Psalms), Şükran Mezmurları (İng: Thanksgiving Psalms), Bilgelik Mezmurları (İng: Wisdom Psalms) gibi formlar vardır. Gunkel'e göre Mezmurlar Kitabı'nda bunlar dışında daha küçük ve karışık yapılar da mevcuttur (Gunkel, 1967).

¹⁴⁹ Gunkel, H. (1901). *The Legends of Genesis*. Chicago: Open Court Publishing Company.

¹⁵⁰ Gunkel, Yaratılış Kitabı'ndaki sınıflandırmasında form yerine efsane (İng: legend) kelimesini kullanır. Fakat iyi incelendiğinde Gunkel'in efsane tâbirinin form ile aynı manaya geldiği anlaşılır (Law, 2012, s. 142).

ii. Martin Dibelius (ö. 1947)

Form tenkidinin Eski Ahit'e uygulayan ikinci isim Dibelius'tur. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* isimli eseriyle ilk defa "Formgeschichte" tâbirini kullanmış ve form tenkidinin isim babası olmuştur. Ona göre Sinoptik İnciller büyük oranda Vaaz (İng: kerygma, sermon) ve on iki havârinin öğretisi (İng: Didache/Didakte, Christian teaching) dir (Soulén, 2001, s. 63). Dibelius kilisenin birincil konteksinin ve geleneğinin ortaya çıkmasına vesile olan en önemli ve birinci etkenin vaaz olduğunu söylemektedir (Dibelius, 1919, ss. 1-5; Law, 2012, s. 153; Soulén, 2001, s. 63).

Dibelius'a göre, Eski Ahit sözlü olarak aktarılmış ve yayılmıştır. Yani Eski Ahit yazarları toplayıcılar ve editörler olarak kabul edilebilir. Onlar metnin orijinalinden sorumlu değildirler. Seçimden, sınırlandırmalardan ve metnin son hale getirilmesinden sorumludurlar. Dibelius yazılı hale gelmeden önce Eski Ahit parçalarının yayılma ve taşınma kurallarını tespitte çalışmıştır. Bu kuralların tespiti, bu parçaların formunu ve bu formların tarihini tespittir. Dibelius da Bultmann'ın Yeni Ahit'teki rivayetler hakkında düşündüğü gibi, Eski Ahit'teki rivayetlerin Hz. İsa'ya kadar gitmediğini, bu materyalin kilise tarafından kendi amaçları doğrultusunda formüle edildiğini iddia etmektedir (Dibelius, 1919; Law, 2012, s. 151; McKnight, 1985, s. 33).

Dibelius, İnciller'deki materyalleri 5 forma ayırır:

1. Vecizeler (İng: Paradigms): Vecizeler, açık net ve kısıadrlar. Basittirler ve detayları azdır. Dînî bir rengi ve stili vardır. Bu sebeple vaaz için uygundurlar. Vecizelerin sonlarına doğru, çoğunlukla Hz. İsa'ya ait bir söz bulunur. Yine vecizelerin sonunda, Hz. İsa'nın hali ve karakteriyle ilgili birşeyler söyleyen, çoğunlukla da rivayetin ana temasını oluşturan bir sonuç cümlesi mevcuttur (Black & Dockery, 1991, s. 181; Dibelius, 1919, s. 15; Law, 2012, s. 151; Marshall, 1977, s. 155; McKnight, 1985, s. 22).

Dibelius, en erken ortaya çıkan rivayet grupları olarak kabul etmesi sebebiyle, vecizelerin en doğru ve tarihsel metinler olduğunu kabul eder. Ona göre, bu türler, yukarıda da değinildiği gibi, vaaz için uygundur ve vaaz esnasında kullanılmak üzere ortaya çıkmış ve saklanmışlardır. Bir vaazda kullanılan rivayetin romantik, efsânevî ya da dilsel unsurlardan etkilenecek bozulmuş olma ihtimali, Dibelius'a göre en düşüktür. Tabi sadece zikredilen bu sebeple, bu rivayetleri tamamen tarihsel ve doğru kabul etmek

mümkün değildir, bu doğruluk rölatif bir doğruluktur (Dibelius, 1919, ss. 15-36; Law, 2012, s. 152; McKnight, 1985, s. 34).

2. Kısa hikâyeler (İng: Tales; Alm: Novellen): Çoğunlukla kıssacılar tarafından anlatılan, mucizelerin sıkça geçtiği hikâyelerdir. Vecizelere göre daha uzundur ve vaaz gibi yerlerde kullanıma uygun değildir. Bu türün özellikleri, kendi içlerinde tamamlanmış olması, deskriptif ve daha uzun olmaları ve detaylar içermeleridir. Bunlarda dînî bir dil kullanılmamıştır ve içinde Hz. İsa'nın sözlerine yer verilmez. İçerikte zikredilen mucize türüne göre iyileşme hikâyesi ya da doğa mucizeleri içerenler gibi alt çeşitlere ayrılmıştır (Black & Dockery, 1991, ss. 182-183; Dibelius, 1919, ss. 36-56; Law, 2012, s. 151; McKnight, 1985, ss. 22-23).

Bu tür, daha çok vaazlarda değil kıssacıların anlatımlarında yer almak üzere vardır. Dibelius'a göre bu formun ortaya çıkışındaki ana etken, Hz. İsa'nın yeniden dirilişinin gerçekleşip dünyaya geri geleceğine dair umutların tükenmeye başlamasıdır. Zira bu durumda kilise, kendisine daha uzun süreli bir meşruiyet aracı bulmak zorunda kalmıştır. Bu durum ise mucize rivayetlerinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu türün, vecizelere göre tarihsel olma ihtimali daha düşük kabul edilir. Fakat her efsane formunda gelen rivayetin tarihsellik ihtimali aynı seviyede olmaz. Zira bu tür farklı şekillerde ortaya çıkmıştır. Mesela kimi efsaneler vecizelerin genişlemesi ile ortaya çıkarken kimisi yabancı motiflerin eklenmesi sonucu ortaya çıkmıştır (Dibelius, 1919, ss. 36-56; Law, 2012, ss. 151-152; Marshall, 1977, s. 156; McKnight, 1985, ss. 23-24).

3. Mitler (İng: Myths): Dibelius'un diğer bir kategorisini mitler oluşturur. Bultmann'ın "legends" kategorisinde incelediği bu kategoride Tanrı'nın yapıp etmeleri yer alır. Bu kategoride insan olmayan mitolojik varlıklarla bir ilişki anlatılır (Black & Dockery, 1991, s. 186; Dibelius, 1919, ss. 82-94; Marshall, 1977, s. 157).

4. Efsaneler (İng: Legends): Genellikle dînî figürler ve kutsal insanlar hakkındaki dînî rivayetlerdir. Efsanelerin yaşam içindeki konuları, Hz. İsa'ya ve onu tanıyan kişilere olan ilgidir. Yani bu ilgi sebebiyle korunmuşlardır. Vecizelerden farklı olarak mesaja (İng: kerygma) değil, kahramanın dindarlığına, kutsallığına ve Tanrı tarafından nasıl korunduğuna vurgu yaparlar. Hz. İsa'nın doğumu ve çocukluğuna dair rivayetler bu gruba girmektedir. Çoğunlukla tarihsel açıdan doğru değildir, ama tamamıyla tarihsel

içeriklerinin reddedilmesi de doğru olmaz. Zira bir efsanenin ne kadar tarihsel olduğu, bu efsaneyi aktaran kişiye de bağlıdır (Dibelius, 1919, s. 97; Law, 2012, s. 152; McKnight, 1985, s. 24).

5. Nasihat/Teşvikler (İng: Exhortations): Bu isim, Dibelius'un metindeki öğretici materyallere verdiği isimdir. Bunlar tamamıyla ilmihal (İng: catechesis) amaçlıdır (Marshall, 1977, s. 156). Dibelius, bu grubu da hikmet sözleri (İng: Wisdom), metaforlar, kıssalar (İng: Parable), peygamberî sözler (İng: Prophetic Sayings), kısa emirler (İng: short commands), uzun emirler (İng: extended commands) gibi alt gruplara ayırır (Black & Dockery, 1991, s. 183; Dibelius, 1919, s. 97).

Bu formlar içerisinde Dibelius'a göre Vecizeler ve efsaneler en temel formlardır. Dibelius, bu 5 formdan ayrı olarak Hz. İsa'nın çarmıha geriliş hikâyesini (İng: Passion Narrative) güvenilir kabul ettiği farklı bir kategori gibi zikreder (Black & Dockery, 1991, s. 183; Dibelius, 1919, s. 30; McKnight, 1985, s. 21, 33).

iii. Rudolf Bultmann (ö. 1976)

Form tenkidinin Yeni Ahit'e uygulanışı ve popüler hale gelişi protestan teolog Rudolf Bultmann¹⁵¹ ile olmuştur. 20. yüzyılın Yeni Ahit üzerine çalışmış en etkin araştırmacılarından sayılabilecek Bultmann, Gunkel'in öğrencisidir ve ondan büyük oranda etkilenmiştir. Heidegger ile de bir dönem Eski Ahit öğrettiği Masburg'da iş arkadaşlığı yapmıştır. Rudolph Otto, Martin Heidegger, Karl Barth ve Friedrich Gogarten onun çokça etkilendiği isimler arasındadır (Soulén, 2001, s. 28).

Bultmann'ın form tenkidi konusundaki katkılarını ve düşüncelerini anlamak için onun 'Tarihsel İsa' anlayışını, Kitâb-ı Mukaddes'teki mitler hakkındaki düşüncesini ve "demitolojizasyon" olarak adlandırdığı yorumlama sürecini bir bütün olarak anlamak gerekir.

'Tarihsel İsa' ile ilgili düşüncelerini 1926'da yazdığı *Jesus* kitabıyla ortaya koyan Bultmann, 'Tarihsel İsa'nın tümüyle tespitinin imkânsız olduğu üzerinde durmuştur (Bultmann, 1926). Bunun sebebi ise Bultmann'ın İncil'in çoğunluğunun bir mit olduğu

¹⁵¹ Bultmann Hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Kegley, C. W. (Ed.). (1966). *The Theology of Rudolf Bultmann*. Harper and Row; Bartsch, H. W., & Bultmann, R. K. (1962). *Kerygma and myth: a theological debate* (Vol. 1). SPCK; Henderson, I. (1966). *Rudolf Bultmann*. John Knox Press; Taşpınar, İ. (1997) *Rudolf Bultmann'ın Dinler Tarihi Çalışmalarına Katkısı* (Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul; Macquarrie, J. (1956). *An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann*. London: Scm Press

ve eldeki metinlerin kilisenin ihtiyaçları doğrultusunda ve ‘Tarihsel İsa’yı değil ‘İmanın Mesih’ini ön plana çıkaracak şekilde şekillendiği yönündeki iddiasıdır. Bu sebeple de ona göre bu malzemelerin Hz. İsa’ya atfedilmesi imkânsızdır. Bultmann, ‘Tarihsel İsa’nın tespitinin imkânsızlığı bir yana bunun uygun da olmadığı üzerinde durmuştur. Bultmann’a göre zaten önemli olan Hz. İsa’nın hayatı ve kişiliği değil, mesajıdır (İng: Kerygma) ve İnciller ‘Tarihsel İsa’ya değil ‘İmanın Mesih’ine yani ‘Kerigmatik Mesih’e (İng: kerygmatic Christ) götürürler. Zaten ilgilenmemiz gereken de bu boyuttur (Astley, Brown, & Loades, 2009, s. 33; Aydın, 2001, s. 20; Dapaah, 2005, s. 150; McKnight, 1985, s. 37; Soulen, 2001, s. 63).

Bultmann’a göre ‘İmanın Mesih’, ‘Tarihsel İsa’dan daha fazla önem arz etmektedir ve bununla karşılaşmanın yolu da metinlere Heidegger’le özdeşleşmiş olan varoluşsal bir hermenötikle¹⁵² yaklaşmaktır. Bultmann, dasein,¹⁵³ ön anlama, ifşa, olay gibi fikirlerini de ödünç alarak, Heidegger’in varoluşçu hermenötüğünü kutsal metinler üzerine teolojik amaçlı olarak uygulamıştır (Broadhead, 2010, s. 72; Bultmann, 1960, s. 92; Marshall, 1977, s. 67; Porter, 2007, s. 42).

Bultmann’a göre, mitoloji, ilk dönem Hristiyanlığın ayrılmaz bir parçasıdır ve kötü bir şey değildir. Bultmann miti, ‘diğer dünyaya ait olanın ve kutsalın, bu dünyaya ait ve insanî terimlerle tasvir’ olarak tanımlar (Bultmann, 1961, s. 10). Erken dönem Hristiyan cemaati Bultmann’a göre Hz. İsa’yı mitolojik bir anlamda anlamışlardır. Mitolojik dünya görüşü ile bilimsel dünya görüşü arasındaki uçurum sebebiyle, bu abartılı ifadeler modern insan tarafından kabul edilebilir değildir. Bu sebeple, metnin yeniden anlaşılması ve modern dünya karşısında ayakta kalması için gerekli olan şey ‘demitolojizasyon’dur. Bultmann, kutsal kitabın varoluşçu, seçim özgürlüğünün ve şahsi sorumluluğun vurgulandığı bir yaklaşım ve Heidegger’ci bir okumayla yorumlanması sürecini, demitolojizasyon kavramıyla açıklamıştır (Bultmann, 1958, s. 16; Çil, 2012, ss. 200-202; Kuşçu & Batuk, 2013, s. 35; Soulen, 2001, s. 28).

¹⁵² Heidegger’e göre, Batı felsefesi, epistemolojide özneye ayrıcalıklı bir yer veren ve metafizikte dünyayı indirgeyici bir tarzda nesneleştiren hümanist bir karaktere sahiptir. Bu nesneleştirme süreci ile araçsal akıl ve teknolojinin yıkıcı hâkimiyeti arasında bir bağ vardır. Yani teknolojik ve bilimsel gelişmeler, varlıkla olan aslı bağlantının kopmasına sebep olmuş, varlığın el altında mevcut bir nesne gibi değerlendirilmesine sebep olmuş, bu ise varlığın anlamının unutulmasına yol açmıştır. Heidegger’e göre, olması gereken özne nesnenin birliği anlamında varlığın bölünmez bir bütünlüğü olduğudur (Küçükalp & Cevizci, 2009, s. 175, 191).

¹⁵³ Almanca’da ‘varoluş’ için kullanılan ve lafzen ‘burada-olma’ anlamına gelen terim (Cevizci, 2000, s. 218).

İlk defa Rudolf Bultmann tarafından 1941 tarihli *New Testament and Mythology* başlıklı makalesinde kullanılan demitolojizasyon kavramı,¹⁵⁴ Türkçe'ye "mitten arındırma" olarak tercüme edilmektedir. Fakat bu kelime ile asıl kast edilen mitin ortadan kaldırılması değil, modern insan tarafından kabul edilebilir olmayan, antropolojik ve varoluşsal açıdan doğru ama kozmolojik açıdan doğru olmayan bu mitlerin ve efsanelerin, varoluşçu bir şekilde yeniden yorumlanması ve günümüze taşınmasıdır. Bu şekilde modern insanın mitolojinin saçma olduğu şeklindeki algısı kırılacak ve Yeni Ahit'in modern insana da birşeyler verebileceği görülmüş olacaktır (Kuşçu, 2004, s. 136; Kuşçu & Batuk, 2013, s. 39; Soulen, 2001, s. 46).

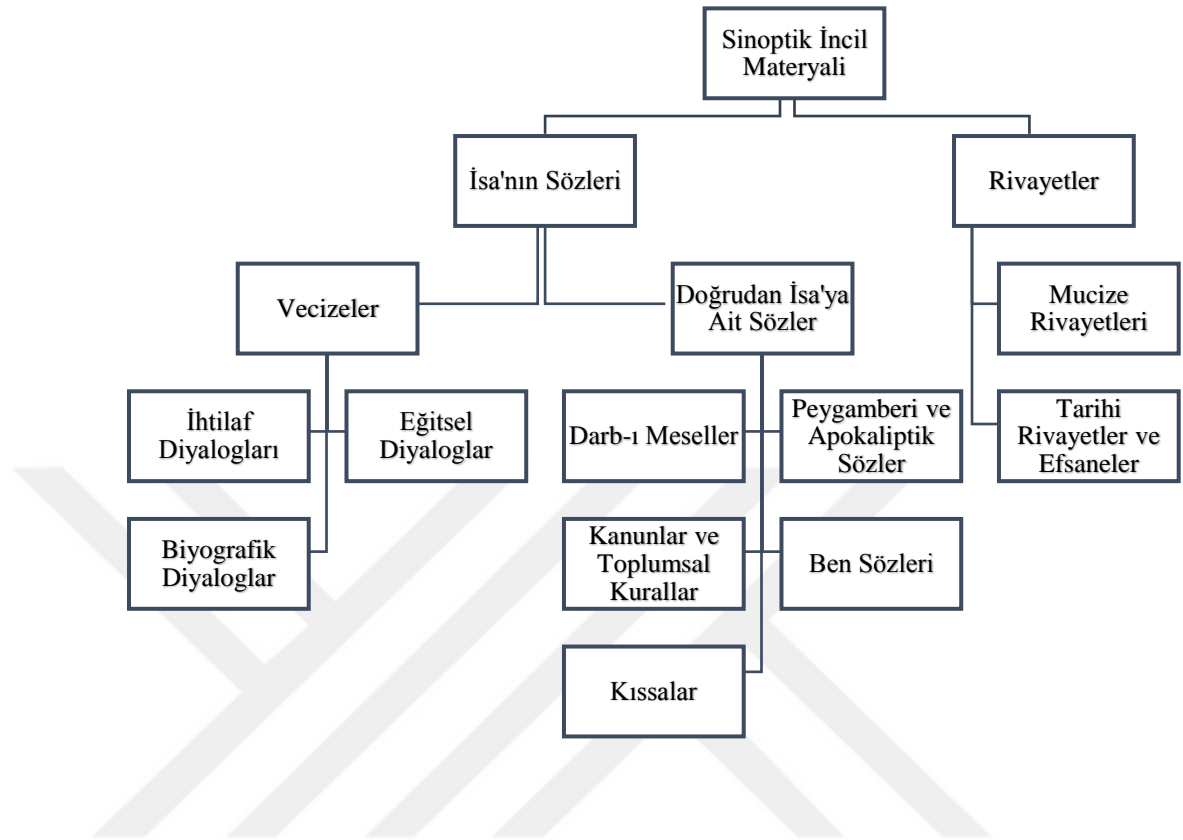
Bultmann, demitolojizasyon kavramı ile, Alman idealizminin etkilediği tarihselciliğin tesiri altında kalan ve filolojik yönü ağır basan tarihsel eleştiri yöntemlerine bir nevi eleştiri yöneltmiş olmaktadır. Bultmann, varoluşçuluğu Heidegger'den alsa da Yeni Ahit'i merkeze alması, modernizmi bir üst metin olarak görmesi ve anlamının kişiyi zorunlu olarak imana yönlendirdiğini savunması gibi noktalardan ötürü kendine özgü bir teoloji ortaya koymaktadır (Kuşçu & Batuk, 2013, s. 42).

Bultmann, form tenkidini metinleri mitten arındırıp metinlerle varoluşsal bir şekilde karşılaşmanın ve bu sayede "İmanın Mesihî"ne ulaşmanın bir yolu olarak görmüştür. Bultmann, form tenkidine dair görüşlerini 1921 yılında yazdığı *Die Geschichte der synoptischen Tradition* eseriyle ortaya koymuş, eser *The History of the Synoptic Tradition* adı altında İngilizce'ye 1963 yılında tercüme edilmiştir. Bultmann, kendisiyle aynı kuşakta olan Dibelius ve Schmidt gibi diğer form tenkitçilerine nazaran, form tenkidine daha çok benzer bir ürün ortaya koymayı başarmıştır (McKnight, 1985, s. 16).

Bultmann, form tenkidinin metinlerin sadece formlarını belirlemek ve formlara göre ayırmak olarak tanımlanamayacağını, form tenkidinin asıl işlevlerinin bu formların hangi bağlamlarda ve hangi durumlarda kullanıldığının tespiti olduğunu söylemektedir. Yani burada formu belirlemekteki temel amaç, kilisenin bu metnin korunmasına izin vermesi ya da korunmasını sağlamasının nedenini bulmaya çalışmak yönündedir (Bultmann, 1963, ss. 3-4).

Bultmann, Sinoptik İnciller'deki materyalleri içeriklerine göre farklı gruplara ayırmıştır (Bultmann, 1963, ss. 11 ve devamı).

¹⁵⁴ Demitolojizasyon isimlendirmesi Bultmann'a ait olsa da, mitten arındırma fikri Bultmann'dan önce Gabler, D. F. Strauss gibi isimlerle bilinen "mit okulu"nda da görülür (Ellis, 2001, s. 9).

Tablo 6. Bultmann'a göre Sinoptik İncil materyalinin formları

Bultmann, Sinoptik İnciller'deki materyali, İsa'nın sözleri (İng: Sayings/Logia) ve rivayetler (İng: Narrative) olarak iki ana bölüme ayırır. İsa'nın sözleri ise vecizeler (İng: Apophthegms) ve doğrudan Hz. İsa'ya ait sözler (İng: Dominical Sayings) olarak ikiye ayrılır.

1. Vecizeler: İsa'dan gelen sözlerin kısaca bir konteks içinde aktarıldığı metinlerdir.¹⁵⁵ Vecizeler farklı alt formlardan müteşekkildir (Bultmann, 1963, s. 11 ve devamı):

1.a. İhtilaf Diyalogları (İng: Controversy dialogues) Karşı çıkılmış olay ya da davranışlar üzerine olan diyaloglardır. Bu diyaloglar bir rakibinin Hz. İsa'ya bir suçlama veya soru yöneltmesiyle başlar. Buna verilen cevap bazen soru bazen metafor şeklindedir (Black & Dockery, 1991, s. 181; Bultmann, 1963, s. 39; Mills & Bullard, 1990, s. 47).¹⁵⁶

¹⁵⁵ Vecizeler, Dibelius'un form ayrımında "Paradigm" kelimesiyle ifade edilmektedir (McKnight, 1985, s. 24).

¹⁵⁶ Örnek bir ihtilaf diyalogu için bkz. (Markos 3:1-6)

1.b. Eğitsel Diyaloglar (İng: Scholastic dialogues), bir gözlem, istek ya da soruya yanıt teşkil eden bir türdür. İhtilaf diyaloglarından farkı, birincisinde soru soranın rekabet amacıyla soru sormasına rağmen, burada sorunun havâriyeler tarafından ve bilgi edinmek amacıyla sorulmuş olmasıdır (Black & Dockery, 1991, s. 181; Bultmann, 1963, s. 54; Mills & Bullard, 1990, s. 47).¹⁵⁷

1.c. Biyografik Diyaloglar (İng: Biographic dialogues) Genellikle sembol ve metforlar içeren bu diyaloglar, İsa'nın yaşamı ile ilgili çeşitli yönler ve hikâyeler içerip sonunda da Hz. İsa'ya ait bir de söz barındırırlar (Black & Dockery, 1991, s. 181; Mills & Bullard, 1990, s. 47).¹⁵⁸

Bultmann, vecizelerin sosyal konteksinin vaaz, polemik ve itiraz olduğunu söylemiştir (Telford, 2004, s. 62). Bultmann'a göre bu vecizeler tarihsel veriler değildir, kilisenin üretimidirler. Bununla birlikte bazı vecizeler Hz. İsa'nın otantik sözlerini içerebilirler. Fakat Bultmann'a göre sözün içinde olduğu anlatı, İsa hakkında verilmek istenen mesaja kilise tarafından kurgulanmış "en uygun olan sahne"dir (Betz, 1992, s. 60; McKnight, 1985, ss. 24-27).

2) Doğrudan İsa'ya ait sözler (İng: Dominical Sayings) (Bultmann, 1963, s. 69 ve devamı):

2.a. Atasözü/Darb-ı Mesel (İng: Wisdom Sayings/Proverbs): Bu sözler, Hz. İsa'yı İsrail'deki, Yahudîlik'teki ve çevredeki diğer öğreticilerle karşılaştırarak bir öğretmen olarak gösterir. Darb-ı meseller bildiri, emir ve soru formunda olabilmektedirler (McKnight, 1985, s. 27).

2.b. Peygamberî ve Apokaliptik sözler (İng: Prophetic ve apocalyptic sayings): Bunlar Hz. İsa'nın gaybî haberler verdiği, Tanrı'nın krallığının geleceğini müjdelediği ve tövbe etmeyi teşvik ettiği, uyarılarda bulunduğu söylemlerdir (McKnight, 1985, s. 28).

2.c. Kanunlar ve toplumsal kurallar (İng: Laws and regulations): Bultmann bu söylemlerin tarihinin açık bir şekilde hukukî materyallerde görülebileceğini söylemektedir. Bultmann, geleneğin Hz. İsa'nın orijinal sözlerini topladığını, yeni bir form verdiğini, çeşitli eklemelerle genişletip geliştirdiğini, Yahudî söylemlerini de alıp

¹⁵⁷ Örnek bir eğitsel diyalog için bkz. (Markos 12:28-34)

¹⁵⁸ Örnek biyografik diyaloglar için bkz. (Luka 9: 57-62)

adaptasyonla diğerleri arasına iliştiirdiğini ve yeni söylemler de üreterek Hz. İsa'nın diline yerleştirdiğini iddia etmektedir (McKnight, 1985, s. 30).

Doğrudan Hz. İsa'ya ait sözler başlığı altında bir de ben sözleri (İng: I sayings) ve kıssalar (İng: Parables) şeklinde iki grup daha mevcuttur. Bunlar, içeriğine göre, diğer üç gruptan birine girebilirler.

2.d. “Ben” sözleri (İng: I sayings): Hz. İsa'nın kendisi, işi ve kaderi hakkında konuştuğu rivayetlerdir. Kişinin kendisi hakkında bu şekilde konuşmasını çok makul görmeyen Bultmann, çoğunlukla Helenistik kiliselerin bu kalıplardaki sözlerden sorumlu olduğu üzerinde durur (McKnight, 1985, s. 30).

2.e. Kıssalar (İng: Parables): Basit ve açık dille anlatılan hikâyelerdir. Diyalektik bir dil kullanılır, tekrarlar vardır. Kıssaların orijinal manasının çoğu bozulmuştur ve Bultmann'a göre çoğu Hz. İsa'ya değil kiliseye dayanır (McKnight, 1985, s. 31).

Sinoptik İnciller'de Hz. İsa'nın sözleri dışında kalan rivayetler (İng: Narrative) de mucize rivayetleri ve tarihî rivayetler ile efsaneler olarak iki ana gruba ayrılır (Bultmann, 1963, s. 207; Evans, 2014, s. 99; McKnight, 1985, s. 25).

1. Mucize rivayetleri (İng: Miracle Stories): Buralarda, şifa bulmaya ve doğa olaylarına dair mucizeler ayrıntılı olarak anlatılır.¹⁵⁹ Bultmann'a göre, bu rivayetler propaganda ve apolojetik konuşmalar için malzemelerdir. Bultmann, bu mucize rivayetlerinin ne zaman ortaya çıktığı ile alakalı olarak stil benzerliğinden hareketle, bir kısmının Filistin kilisesi kaynaklı olabileceği üzerinde durur. Kalan kısmı için ise Helenistik bir kaynak tahmin eder. Bultmann, incelemeleri ve düşünceleri neticesinde mucize rivayetlerinin hiçbirinin otantik olamayacağı sonucuna ulaşır (Marshall, 1977, s. 156; McKnight, 1985, s. 32).

2. Tarihsel Hikâyeler ve Efsaneler (İng: Historical Stories and Legends): Bultmann, efsanelerin tarihsel olaylara dayansa da tarihsel açıdan doğru olmadıklarını iddia eder ve bu grubu tarihsel olmayan dînî rivayetler şeklinde tanımlar. Tarihî rivayetlerin ve efsanelerin amaçları tarihsel bir şeyi aktarıp ele almak değildir. Bultmann, efsânevî motiflerin kaynaklarının Eski Ahit ve Yahudîlik, Hellenizm ya da Hristiyanlık olabileceği üzerinde durur. Bultmann, metinlerden yola çıkarak metinlerden toplumu

¹⁵⁹ Dibelius, form tasnifinde bu grubu “tales” olarak isimlendirmiştir (McKnight, 1985, s. 32).

anlamaya çalışır. Bultmann, toplumda Filistin Hristiyanlığı ve Helenistik Hristiyanlık şeklinde iki yapının var olduğunu söyler ve (bu iki yapının birbirinden etkilenme ihtimalini hesaba katmadan) metinlerde de bu yapıların yansımaları arar ve bulur. Bultmann'a göre kaynağı her ne olursa olsun, bu materyaller Hristiyan yaşamının ve inancının ihtiyaçları yönünde kullanılmıştır (Black & Dockery, 1991, s. 184; McKnight, 1985, ss. 19-32).

iv. Karl Ludwig Schmidt (ö. 1956)

Schmidt'in görüşleri, 1919'da yazdığı *Der Rahmen der Geschichte Jesu*¹⁶⁰ adlı eseriyle duyulmuştur. Schmidt, Sinoptik İncil sıralaması içinde ilk yazılmış İncil'in Markos olduğunu kabul etmiştir. Onun kabulü, İnciller'in İsa hakkındaki kısa hikâyeye ya da sözlerin bulunduğu bölümlerin İncil yazarlarının kendi teolojik ilgilerinin de ürünü olan bir çatı içerisinde ve başka başka pasajlarla birleşmesi suretiyle ortaya çıktığı şeklindedir. Schmidt'in iddiası bir nevi İncil yazarlarının Hz. İsa'nın arkadaşları olmadığı, miras aldıkları İnciller'e hikâyeler ekleyen kişiler olduğu yönündedir. Bir açıdan İnciller'in oluşumu, ipe inci dizmek gibi bir durumdur (J. B. Green, 2010, s. 22; Law, 2012, ss. 149-150; McKnight, 1985, s. 14).¹⁶¹

Schmidt, aslında form tekidi uygulaması için herhangi bir metot geliştirmemiş, Markos İncili'nin daha küçük, bağımsız, orijinal materyallerden oluştuğunu göstermek suretiyle form tenkidinin temeline katkı sağlamıştır. Schmidt, Markos İncili'ni inceleyip, oradaki kronolojik bilgilerin bir kısmının geleneğe uzandığını, bir kısmının ise Markos'un kendi üretimi, hayal gücü olduğunu iddia etmiştir. Schmidt'in form tenkidi ile ilgili diğer bir önemli katkısı yalın literatür (İng: Lowly Literature Alm: Kleinliteratur) kavramını getirmesidir. Bu kavramla Schmidt, bu metinlerin edebî açıdan çok yüksek bir literatür (İng: cultured literature) teşkil etmediğini ifade etmektedir. Schmidt, aynı zamanda Kitâb-ı Mukaddes'in tek bir yazarın ürünü değil birçok insanın ürünü olduğunu da dile getiren isimlerdendir (Baird, 2002, s. 271; Law, 2012, s. 150).

Schmidt, İnciller'in antik literatürden hiçbir şey ile karşılaştırılabilir olmadığını, bundan ziyade çok değişik zaman ve dönemlerden gelen sözlü literatürle karşılaştırılabileceğini iddia etmiştir (Schmidt, 2002, s. xxix). Schmidt, kaynak tenkidinde yoğunca ilgi odağı

¹⁶⁰ Schmidt, K. L (1919). *Der Rahmen der Geschichte Jesu: literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung*. Berlin: Trowitzsch.

¹⁶¹ Schmidt, Hz. İsa'nın haça gerilme rivayetlerinin burada iddia edildiği şekilden farklı olarak, olduğu şekilde ortaya çıkıp yayıldığı üzerinde durmuştur (Law, 2012, ss. 149-150).

olan kaynakların birbirine dayanması meselesinden çok kaynaklar arasındaki analojiye ilgi duymuş ve Hristiyanlığın bir anda ortaya çıkıp dünyaya girmediğini, birçok gelenekten etkilendiğini iddia etmiştir (M. Buss, 2010, s. 294).

b. İkinci Kuşak Form Tenkitçileri

i. Albrecht Alt (ö. 1956)

Alman teolog Albrecht Alt, Kitâb-ı Mukaddes literatürü içerisindeki rivayet bloklarını tespit edip bu rivayet bloklarının oluşmasına yol açan şartları ve konteksi ortaya koymaya çalışmıştır. Alt'ın form tenkidine yönelik katkısı, Kitâb-ı Mukaddes'teki kanunları, formlarına göre kazuistik (meseleci) ve apodiktik (zorunlu) olmak üzere ikiye ayırmasıdır.¹⁶² Bir de her iki çeşitten öğeler içeren bir kanun formu vardır. Alt'a göre bu formlar, İsrail halkının Kenan'a yerleşip yerleşik bir toplum haline gelmelerinden sonra ortaya çıkmıştır. Alt'a göre kazuistik kanunlar, Mezopotamya kanunlarından etkilenmiş Kenanlıların kanunlarından, yani başka kavimlerden örnek alınmıştır. Apodiktik kanunlar ise "10 emir"deki gibi daha çok emir içerir ve İsrail'e hasır (Alt, 1967, ss. 311-335; Greenspahn, 2008, s. 104; Law, 2012, s. 147).

ii. Sigmund Mowinckel (ö. 1965)

Gunkel'in Norveçli öğrencisi Mowinckel, Mezmurlar Kitabı'nın formu üzerinde çalışmıştır. Mowinckel, bu metinlerin ibadet konteksinde yazıldığını iddia etmiştir. Mowinckel, İsraililerin Babillilerin Akuti kutlamasına benzer bir kutlama yaptıklarını tespit ederek Mezmurlar Kitabı'nda mezmur formundaki metinlerin tamamını bu kontekste kullandıkları üzerinde durmuştur (W. P. Brown, 2014, s. 14; Law, 2012, s. 146; Mowinckel, 2004).

c. Üçüncü Kuşak Form Tenkitçileri

Üçüncü kuşaktaki isimler, form tenkidine katkıda bulunmakla birlikte esas olarak form tenkidinin yolunu gelenek/rivayet tenkidine doğru kaydırmışlardır.

¹⁶² Birincisi "x olursa...y olur." şeklinde iken, ikincisinde emredilenin yapılmadığı takdirde verilecek cezanın çoğunlukla belirtilmediği bir emir cümlesi tarzındadır (W. P. Brown, 2004, s. 5).

Gerhard Von Rad (ö. 1971) ve Martin Noth (ö. 1968) bu kuşağın önemli isimleridir. Eski Ahit üzerinde çalışan Von Rad, form tenkidini, belgesel hipoteziyle birleştirmiştir. Von Rad, küçük parçaların büyük ve geniş materyallerin ortaya çıkmasına yardım ettiği üzerinde durmuştur. Von Rad, altı kitap üzerinde çalışıp, metin içinde kısa kredoların (âmentülerin) (Alm: Kleines geschichtliches Credo) bulunduğunu söylemiştir. Ona göre bu kredolar, tüm metnin oluşmasına öncülük ve sebep teşkil etmiş, metni ve materyalleri organize etmiştir (Knight, 2006, s. 79). Ona göre, metin iki farklı kompleksin bir araya gelmesinden oluşmuştur ve metnin son şekli J kaynağının yazarı sorumludur. Metnin sosyal konteksini ise, Davud krallığının ihtiyaç duyduğu teolojik ve tarihsel savunuyu oluşturur. Ona göre bu metinler Sukkot festivalinde, bir ortak millet ruhu oluşturmak amacıyla okunmaktadır (Knight, 2006, s. 185; Law, 2012, s. 148; Rendtorff, 1990, s. 13; Von Rad, 1973).

Martin Noth, daha çok gelenek/rivayet tenkidi ile anılsa da, form tenkidine de katkıları dokunmuş bir isimdir. Martin Noth, Tevrat'ın birbirinden ayrı beş rivayet kalıbı ve beş farklı tema (Çıkış, Arap topraklarını arayış ve Kenan'a giriş, Patriarklara verilen vaad, çölde kaybolma ve yol bulma ve Sina'da vahiy) etrafındaki kümelenmeden oluştuğunu iddia etmektedir (Hayes, 1999, c. II, s. 583; M. Noth, 1972; McKenzie, 1998, s. 11). Martin Noth, Tesniye Kitabı ile Peygamberler Kitapları'nın ilk altısı arasında güçlü bir bağ olduğunu, dilin ve üslubun çok benzer olduğunu iddia etmiştir. Yani o, Tesniye'nin Tevrat'ın değil sonrasındaki Peygamberler Kitabı'nın bir parçası olduğu üzerinde durmuştur (Friedman, 2005, s. 144; Whybray, 1987, s. 13). Noth, bunları yaparken içerik anlamında formların durumu üzerinde durmuştur (M. Noth, 1972).

Yukarıdaki tarihî gelişim içerisinde form tenkidi adı altında yapılan işlemlere bakıldığında erken dönem form tenkitçilerinin daha çok metinde bulunan sözel formları izole etmekle meşgul olduğu görülür. Sonraki dönem (ikinci ve üçüncü kuşak) form tenkidi yapan kişiler ise yazılı metinde kullanılan geleneksel formları tespit etmekle uğraşmışlardır. İlk dönemlerdeki form tenkidi hem form hem gelenek/rivayet tenkidini içerirken, sonraki dönemlerdeki işlemler daha çok form tenkidini içerir, kalan kısım gelenek/rivayet tenkidine bırakılmıştır (Law, 2012, s. 160).

3. Form Tenkidinin Amaçları ve Önemi

Form tenkidinde, metinler cümle ya da söylem olmaları bakımından değil, edebî biçimleri açısından incelenir. Burada metnin türünün ne olduğu, metnin bu türden beklenen şeylerden farklılıklar içerip içermediği üzerinde durulur. Bu inceleme neticesinde, bu edebî biçimlerin sosyolojik fonksiyonu tespit edilmeye çalışılır (Armerding, 1983, s. 44). Bu metinlerin hangi sosyal kontekste, ne amaçla kullanıldığı üzerinde durulur. Metnin nasıl bir etki yapmasının amaçlandığı, metnin dönemi hakkında ne söylediği, neden yazılı hale getirilmeyi hak ettiği gibi sorulara cevap aranır.

Bu sorulara cevap ararken form tenkidi, bir toplumda hangi edebî biçimlerin oluşmasının mümkün ve muhtemel olduğunu ortaya koyar. Kutsal Kitap üzerinde uygulanan form tenkidinin diğer bir amacı, bağımsız bölümlerin, menşe ile tarihlerini ve metinlerin yazılı hal almadan önceki durumunu ortaya koymak ve metinlerin Hz. İsa'ya mı, erken dönem kiliseye mi, yoksa redaksiyon işini yapan İncil yazarlarına mı atfedileceği konusunu araştırıp metnin dikey gelişimini göstermektir (McKnight, 1985, s. 20).

Özellikle ilk dönem form tenkitçilerinde, metinlerin formlarını incelemek suretiyle erken dönem Hristiyan toplumunun tarihinin yeniden inşâ edilebileceği düşüncesi hâkimdir (Law, 2012, s. 142; McKnight, 1985, s. 18). Buna göre form tenkidi, metnin tarihini inceleyerek metindeki gelişmenin her bir basamağını İsrail'in yaşamı içindeki yerine oturtmaya çalışır (G. M. Tucker, 1971, s. 9).

Form tenkidi, genel olarak ya metnin orijinalini tespit için (İng. *İppisima verba*) ya da metnin yorumlanması için kullanılabilir (Black & Dockery, 1991, s. 192; Stendahl, 1958, s. 34; G. M. Tucker, 1971, s. 9). Kutsal Kitap form tenkidi uygulamalarında, bu ikisi de mevcuttur. Daha çok septik yönleri ağır basanlar, bu yöntemi metnin orijinalini tespit için kullanmıştır. Mesela Bultmann, form tenkidinin amacını, bir rivayet parçasının orijinal formunu tespit etmek olarak ifade eder. Bu süreçte ikincil eklenmeler ve formlar tespit edilir (Bultmann, 1963, s. 6). Bu yönüyle form tenkidi tarihlendirmede de kullanılabilir. Çünkü bu düşünceye göre metin bozulmuş, orijinalliğini yitirmiştir. Daha ılımlı olanlara ve metnin büyük oranda orijinalliğini koruduğunu kabul edenlere göre ise bu yöntem, metnin daha erken dönemde oluşmuş formlarını ortaya koyma manasında kullanılamaz. Fakat metnin yorumlanması, yorumun güçlendirilmesi ve daha

iyi anlaşılması amacıyla kullanılabilir. İlimli grup, birinci grubun kullanımını uygunsuz olarak görmektedir (G. A. Barton, 1936; Law, 2012, s. 177). Metnin orijinalliğini tespit için kullanımında neredeyse istenilen her metne uygulanabilir, fakat amaç yorum olduğunda her metin için kesin bir sonuç ortaya çıkarmayabilir. Son dönemlerde, form tenkidi, Kitâb-ı Mukaddes üzerinde daha çok ikinci amacı ön plana çıkararak kullanılmaktadır (Haynes & McKenzie, 1993, s 73).

Form tenkidi, metinlerin gruplandırılmasını sağlarken, metinle uğraşan kişilerin benzerlikleri ve zıtlıkları fark etmesine ve metne daha yakından aşına olmasına yardımcı olur.

4. Form Tenkidinin Yöntemi ve Aşamaları

Form tenkidi belli basamaklardan müteşekkildir. Form tenkidinin ilk aşamasında metinler, Hz. İsa'nın hayat ve öğretilerine dair mümkün olan en anlamlı ve müstakil küçük bölümlere (İng: pericope) ayrılır. Bu ayırma işlemi esnasında “ve” “sonra” gibi edatların kullanımı, giriş ve sonuç cümleleri gibi etkenler de göz önünde bulundurulur. Metinlerde redaktörlerin etkisinin tespiti de mümkün olur. Bu tespit, form tenkidinin redaksiyon tenkidine açtığı yola işaret eder. İkinci basamakta, küçük parçalara bölünen metinlerin formları ve formlarından yola çıkılarak da türleri (İng: Genre)¹⁶³ tespit edilir. Bu basamak tür eleştirisi (İng. Genre criticism; Alm: Gattungskritik) olarak da anılır. Metinleri oluşturan türlerin farklı tarihî bağlamları olduğu kabul edilir. Üçüncü basamakta, bu formun ortaya çıkmasına neden olabilecek tarihî, sosyal ya da edebî etkiler araştırılır, yani metinlerin yaşam içindeki konumları (İng: Sitz im Leben) belirlenir. Dördüncü aşamada metnin fonksiyonu ya da amacı tespit edilmeye çalışılır ve bu şekilde yeniden bir metin inşâ edilir (Armerding, 1983, s. 67; Black & Dockery, 1991, s. 56; Law, 2012, ss. 164-165; G. M. Tucker, 1971, s. 10; Porter, 2007, s. 112). Bu aşamaların tümü form tenkidi içerisinde yer alır. Form tenkidi uygulamalarında kimi zaman bu basamakların bir ya da birkaçının kimi zaman ise tümünün uygulandığı görülebilir.

Özetle form tenkidi uygulamalarında yapılacak şeylere bakıldığında şu sıralamayı görmek mümkündür. Form tenkidi uygulaması için önce, üzerinde çalışılacak metin

¹⁶³ Benzer özellikler taşıyan metin gruplarına tür (İng: genre) ismi verilir. Form tenkidine göre her metin bir tür altında mütala edilebilir. Her türün bir içeriği, formu ve yaşam içinde ortaya çıktığı bir konteksi (sitz im leben) vardır (Haynes & McKenzie, 1993, ss. 70, 73).

bloğunun belirlenmesi gerekmektedir. Daha sonraki aşama bu metinlerin, yazılı hale gelmeden önce sözlü olarak aktarıldığına dair metinde herhangi bir işaret bulunup bulunmadığını incelemektir. Eğer bu belirtiler yoksa metnin içerdiği formlar incelenir. Bu formlar belirlendikten sonra, metnin türüne bakılır. Daha sonra metnin yaşam içindeki konumunu belirlemeye sıra gelir. Sadece metin parçalarına değil, bir konuya dair metinlerin tümüne form tenkidi ile yaklaşan uygulamalar mevcuttur.¹⁶⁴

Form tenkidi hem deskriptif hem de tarihsel bir yöntemdir. Formların belirlenmesi, olayın deskriptif ve edebî boyutuna, yaşam içindeki konumlarının belirlenmesi ise tarihsel boyutuna işaret etmektedir (Black & Dockery, 1991, s. 177).

5. Form Tenkidinin Örnekler Üzerinde Uygulanışı

Aşağıda, form tenkidi uygulamalarından bazı örnekler verilecektir¹⁶⁵:

¹⁶⁴ Mesela Hz. İsa'nın kaç defa yağlandığına dair rivayetlerin toplandığı rivayetlerin incelenmesi neticesinden farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu olay kimilerine göre bir kere olmuş, kimi yorumculara göre dört kez gerçekleşmiştir. Burada form tenkidinin uygulanması sonucu, Luka ve Yuhanna'nın Markos'tan rivayeti almadığı, ikisinin Markos metninden daha gelişmiş metinler olmadıkları sonucuna ulaşılmaktadır. Bu görüşün tam tersi sonuca ulaşanlar da mevcuttur. Bknz. Legault, A (1954). An application of the form-critique method to the anointings in Galilee (Lk 7, 36-50) and Bethany (Mt 26, 6-13; Mk 14, 3-9; Jn 12, 1-8). *The Catholic Biblical Quarterly*, 16(2), ss. 131-145.

¹⁶⁵ Form tenkidi uygulaması içeren kitaplara dair bir bibliyografya denemesi:

1. Betz, H. D (1979). *Galatians: a commentary on Paul's letter to the churches in Galatia*. Philadelphia: Fortress Publishers.
2. Bornkamm, G (1995). *Jesus of Nazareth*. Philadelphia: Fortress Press.
3. Bultmann, R (1958). *Jesus and the Word*. London & Glasgow: Collins.
4. Childs, B. S (1962). *Memory and tradition in Israel* (No. 37). London: SCM Press.
5. Dibelius, M (1971). *From tradition to gospel*. Cambridge: James Clarke & Co.
6. Fuller, R. H (1963). *Interpreting the miracles*. London: SCM Press.
7. Fuller, R. H (1965). *The Foundations of New Testament Christology*. New York: Scribner.
8. Bornkamm, G (1995). *Jesus of Nazareth*. Philadelphia: Fortress Press.
9. Knight, D.A (1975) *Rediscovering the Traditions of Israel*, Missoula: Scholars Press.
10. Lohfink, Gerhard (1979). *The Bible: Now I Get It! A Form-Critical Handbook*. New York: Doubleday.
11. Perrin, N (1967). *Rediscovering the teaching of Jesus*. Harper San Francisco.
12. Schmidt, K. L (1919). *Der Rahmen der Geschichte Jesu: literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung*. Berlin: Trowitzsch.
13. Schoors, A (Ed.) (1973). *I Am God Your Saviour: A Form-critical Study of the Main Genres in Is. 40-55* Leiden: Brill Archive.

Diğer uygulama örnekleri için bknz. (Hayes & Holladay, 1982, s. 77; McKnight, 1985, s. 67)

Form tenkidinin Kutsal Kitaplar üzerindeki uygulamalarını içeren bazı makaleler:

1. Boers H. (1976), "The Form-Critical Study of Paul's Letters: 1 Thessalonians as a Case Study," *New Testament Studies* 22. ss. 140-158.
2. Charlot, J (1977). The Application of Form and Redaction Criticism to Hawaiian Literature. *Journal of the Polynesian Society Auckland*, 86(4), ss. 479-501.
3. Fretheim, T. E (1967). Psalm 132: A form-critical study. *Journal of Biblical Literature*, ss. 289-300
4. Hodges, Z. C. (1967), "Form-Criticism and the Resurrection Accounts," *Bibliotheca Sacra* 124:496, ss. 339-348.

1. Yaratılış 2:4-3:24¹⁶⁶

5. Holst R. (1976) "The One Anointing of Jesus: Another Application of the Form-Critical Method," *Journal of Biblical Literature* 95, ss. 435-446.
6. Melugin, R F. (1971) "Deutero-Isaiah and Form Criticism." *Vetus Testamentum* (1971). ss. 326-337.
7. Minear, P. S (1942). The Needle's Eye: A Study in Form Criticism. *Journal of Biblical Literature*, ss. 157-169
8. Tilborg, V. S (1972). A Form-Criticism of the Lord's Prayer. *Novum Testamentum*, ss. 94-105.
9. Wevers, J. W (1956). A study in the form criticism of individual complaint Psalms. *Vetus Testamentum*, ss. 80-96.

Buradaki uygulamalar kimi zaman belli formların belli bağlamlarda ve belli vurguları yapmak için kullanıldığını ve bu form ne zaman görüle aynı bağlam ve vurguyu beklemenin doğal olduğu sonucuna ulaşmış; kimisi benzer içerikli rivayetlerin farklılaştırılması için metinde geçen kelime, motif ve formlardan istifade etmiş, kimi zaman bölümleri oluşturan farklı perikopların belirlenmesi için formlar incelenmiş, kimi zaman da çeşitli metin bölümlerinin hangi tür olduğuna dair tespitlerde bulunulmuştur.

¹⁶⁶ (Yaratılış 2: 4-24) metni şu şekildedir:

⁴ Göğün ve yerin yaratılış öyküsü: RAB Tanrı göğü ve yeri yarattığında,⁵ yeryüzünde yabancı bir fidan, bir ot bile bitmemişti. Çünkü RAB Tanrı henüz yeryüzüne yağmur göndermemişti. Toprağı işleyecek insan da yoktu. ⁶ Yerden yükselen buhar bütün toprakları suluyordu. ⁷ RAB Tanrı Adem'i topraktan yarattı ve burnuna yaşam soluğunu üfledi. Böylece Adem yaşayan varlık oldu. ⁸ RAB Tanrı doğuda, Aden'de bir bahçe dikti. Yarattığı Adem'i oraya koydu. ⁹ Bahçede iyi meyve veren türlü türlü güzel ağaç yetiştirdi. Bahçenin ortasında yaşam ağacıyla iyiyle kötüyü bilme ağacı vardı. ¹⁰ Aden'den bir ırmak doğuyor, bahçeyi sulayıp orada dört kola ayrılıyordu. ¹¹ İlk ırmağın adı Pişon'dur. Altın kaynakları olan Havila sınırları boyunca akar. ¹² Orada iyi altın, reçine ve oniks bulunur. ¹³ İkinci ırmağın adı Gihon'dur, Kûş sınırları boyunca akar. ¹⁴ Üçüncü ırmağın adı Dicle'dir, Asur'un doğusundan akar. Dördüncü ırmak ise Fırat'tır. ¹⁵ RAB Tanrı Aden bahçesine bakması, onu işleme için Adem'i oraya koydu. ¹⁶ Ona, "Bahçede istediğin ağacın meyvesini yiyebilirsin" diye buyurdu, ¹⁷ "Ama iyiyle kötüyü bilme ağacından yeme. Çünkü ondan yediğin gün kesinlikle ölersün." ¹⁸ Sonra, "Adem'in yalnız kalması iyi değil" dedi, "Ona uygun bir yardımcı yaratacağım." ¹⁹ RAB Tanrı yerdeki hayvanların, gökteki kuşların tümünü topraktan yaratmıştı. Onlara ne ad vereceğini görmek için hepsini Adem'e getirdi. Adem her birine ne ad verdiyse, o canlı o adla anıldı. ²⁰ Adem bütün evcil ve yabancı hayvanlara, gökte uçan kuşlara ad koydu. Ama kendisi için uygun bir yardımcı bulunmadı. ²¹ RAB Tanrı Adem'e derin bir uyku verdi. Adem uyurken, RAB Tanrı onun kaburga kemiklerinden birini alıp yerini etle kapadı. ²² Adem'den aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaratarak onu Adem'e getirdi. ²³ Adem, "İşte, bu benim kemiklerimden alınmış kemik, Etimden alınmış ettir" dedi, "Ona 'Kadın' denilecek, Çünkü o adamdan alındı." ²⁴ Bu nedenle adam annesini babasını bırakıp karısına bağlanacak, ikisi tek beden olacak. ²⁵ Adem de karısı da çıplaktılar, henüz utanç nedir bilmiyorlardı.

(Yaratılış 3:1-24) metni şu şekildedir:

¹ RAB Tanrı'nın yarattığı yabancı hayvanların en kurnazı yıldı. Yılan kadına, "Tanrı gerçekten, 'Bahçedeki ağaçların hiçbirinin meyvesini yemeyin' dedi mi?" diye sordu. ² Kadın, "Bahçedeki ağaçların meyvelerinden yiyebiliriz" diye yanıtladı, ³ "Ama Tanrı, 'Bahçenin ortasındaki ağacın meyvesini yemeyin, ona dokunmayın; yoksa ölersünüz' dedi." ⁴ Yılan, "Kesinlikle ölmezsiniz" dedi, ⁵ "Çünkü Tanrı biliyor ki, o ağacın meyvesini yediğinizde gözleriniz açılacak, iyiyle kötüyü bilerek Tanrı gibi olacaksınız." ⁶ Kadın ağacın güzel, meyvesinin yemek için uygun ve bilgelik kazanmak için çekici olduğunu gördü. Meyveyi koparıp yedi. Yanındaki kocasına verdi, o da yedi. ⁷ İkisinin de gözleri açıldı. Çıplak olduklarını anladılar. Bu yüzden incir yaprakları dikip kendilerine önlük yaptılar. ⁸ Derken, günün serinliğinde bahçede yürüyen RAB Tanrı'nın sesini duydular. O'ndan kaçıp ağaçların arasına gizlendiler. ⁹ RAB Tanrı Adem'e, "Neredesin?" diye seslendi. ¹⁰ Adem, "Bahçede sesini duyunca korktum. Çünkü çıplaktım, bu yüzden gizlendim" dedi. ¹¹ RAB Tanrı, "Çıplak olduğuna sana kim söyledi?" diye sordu, "Sana meyvesini yeme dediğim ağaçtan mı yedin?" ¹² Adem, "Yanıma koyduğum kadın ağacın meyvesini bana verdi, ben de yedim" diye yanıtladı. ¹³ RAB Tanrı kadına, "Nedir bu yaptığın?" diye sordu. Kadın, "Yılan beni aldattı, o yüzden yedim" diye karşılık verdi. ¹⁴ Bunun üzerine RAB Tanrı yılanı, "Bu yaptığından ötürü Bütün evcil ve yabancı hayvanların En lanetlisi sen olacaksın" dedi, "Karının üzerinde sürünecek, Yaşamın boyunca toprak yiyeceksin. ¹⁵ Seninle kadını, onun soyuyla senin soyunu Birbirinize düşman edeceğim. Onun soyu senin başını ezecek, Sen onun topuğuna saldıracaksın." ¹⁶ RAB Tanrı kadına, "Çocuk doğururken sana Çok acı çektireceğim" dedi, "Ağrı çekerek doğum yapacaksın. Kocana istek duyacaksın, Seni o yönetecek." ¹⁷ RAB Tanrı Adem'e, "Karının sözünü dinlediğin ve

Yaratılış Kitabı, form tenkidi aşamalarının tamamının uygulanabileceği/uygulandığı bir kitaptır. Bilindiği gibi form tenkidi uygulaması için önce, üzerinde çalışılacak metin bloğunun belirlenmesi gerekmektedir. Yaratılış Kitabı'nda, 2:4'te başlayan bloğun, daha önce müstakil olarak mevcut olan ve şifâhî olarak aktarılagelen daha kısa metin parçalarından oluştuğu kabul edilmektedir. Bu durum, çeşitli delillerle ispat edilmeye çalışılmaktadır. Metin içindeki ikilemeler buna işaret olarak kabul edilir. Mesela hem 2:8'de hem de 2:9'da Tanrı'nın bahçe yetiştirdiği ifade edilmektedir.¹⁶⁷ Yine yeryüzünün nasıl sulandığına dair 2:6'da ve 2:10'da olmak üzere iki çeşit ifade mevcuttur.¹⁶⁸ 2:8'de bahçe Aden'in bir parçası iken 2:10'da Aden'in dışında bir yer olarak anlaşılabilir. ¹⁶⁹ Yine metnin içinde, 2:1-25¹⁷⁰ ile 3:1-19¹⁷¹ bölümleri

sana, Meyvesini yeme dediğim ağaçtan yediğin için Toprak senin yüzünden lanetlendi" dedi, "Yaşam boyu emek vermeden yiyecek bulamayacaksın.¹⁸ Toprak sana diken ve çalı verecek, Yaban otu yiyeceksin. ¹⁹ Toprağa dönünceye dek Ekmeğini alın teri dökerek kazanacaksın. Çünkü topraksın, topraktan yaratıldın Ve yine toprağa döneceksin." ²⁰ Adem karısına Havva adını verdi. Çünkü o bütün insanların annesiydi. ²¹ RAB Tanrı Adem'le karısı için deriden giysiler yaptı, onları giydirdi. ²² Sonra, "Adem iyiyle kötüyü bilmekle bizlerden biri gibi oldu" dedi, "Artık yaşam ağacına uzanıp meyve almasına, yiyip ölümsüz olmasına izin verilmemeli." ²³ Böylece RAB Tanrı, yaratılmış olduğu toprağı işlemek üzere Adem'i Aden bahçesinden çıkardı. ²⁴ Onu kovdu. Yaşam ağacının yolunu denetlemek için de Aden bahçesinin doğusuna Keruvlar ve her yana dönen aevli bir kılıç yerleştirdi.

¹⁶⁷(Yaratılış 2:8) Bahçede iyi meyve veren türlü türlü güzel ağaç yetiştirdi. Bahçenin ortasında yaşam ağacıyla iyiyle kötüyü bilme ağacı vardı; (Yaratılış 2:9) RAB Tanrı doğuda, Aden'de bir bahçe dikti. Yarattığı Adem'i oraya koydu

¹⁶⁸ (Yaratılış 2:6) Yerden yükselen buhar bütün toprakları suluyordu; (Yaratılış 2: 10) Aden'den bir ırmak doğuyor, bahçeyi sulayıp orada dört kola ayrılıyordu.

¹⁶⁹(Yaratılış 2: 8) RAB Tanrı doğuda, Aden'de bir bahçe dikti. Yarattığı Adem'i oraya koydu; (Yaratılış 2: 10) Aden'den bir ırmak doğuyor, bahçeyi sulayıp orada dört kola ayrılıyordu.

¹⁷⁰ (Yaratılış 2: 1-25) ¹Gök ve yer bütün öğeleriyle tamamlandı. ²Yedinci güne geldiğinde Tanrı yapmakta olduğu işi bitirdi. Yaptığı işten o gün dinlendi. ³Yedinci günü kutsadı. Onu kutsal bir gün olarak belirledi. Çünkü Tanrı o gün yaptığı, yarattığı bütün işi bitirip dinlendi. ⁴ Göğün ve yerin yaratılış öyküsü: RAB Tanrı göğü ve yeri yarattığında, ⁵yeryüzünde yabancı bir fidan, bir ot bile bitmemişti. Çünkü RAB Tanrı henüz yeryüzüne yağmur göndermemişti. Toprağı işleyecek insan da yoktu. ⁶Yerden yükselen buhar bütün toprakları suluyordu. ⁷RAB Tanrı Adem'i topraktan yarattı ve burnuna yaşam soluğunu üfledi. Böylece Adem yaşayan varlık oldu. ⁸RAB Tanrı doğuda, Aden'de bir bahçe dikti. Yarattığı Adem'i oraya koydu. ⁹Bahçede iyi meyve veren türlü türlü güzel ağaç yetiştirdi. Bahçenin ortasında yaşam ağacıyla iyiyle kötüyü bilme ağacı vardı.

¹⁰ Aden'den bir ırmak doğuyor, bahçeyi sulayıp orada dört kola ayrılıyordu. ¹¹ İlk ırmağın adı Pişon'dur. Altın kaynakları olan Havila sınırları boyunca akar. ¹² Orada iyi altın, reçine ve oniks bulunur. ¹³ İkinci ırmağın adı Gihon'dur, Kûş sınırları boyunca akar. ¹⁴ Üçüncü ırmağın adı Dicle'dir, Asur'un doğusundan akar. Dördüncü ırmak ise Fırat'tır. ¹⁵ RAB Tanrı Aden bahçesine bakması, onu işlemesi için Adem'i oraya koydu. ¹⁶ Ona, "Bahçede istediğin ağacın meyvesini yiyebilirsin" diye buyurdu, ¹⁷ "Ama iyiyle kötüyü bilme ağacından yeme. Çünkü ondan yediğin gün kesinlikle ölürsün". ¹⁸ Sonra, "Adem'in yalnız kalması iyi değil" dedi, "Ona uygun bir yardımcı yaratacağım." ¹⁹ RAB Tanrı yerdeki hayvanların, gökteki kuşların tümünü topraktan yaratmıştı. Onlara ne ad vereceğini görmek için hepsini Adem'e getirdi. Adem her birine ne ad verdiyse, o canlı o adla anıldı. ²⁰ Adem bütün evcil ve yabancı hayvanlara, gökte uçan kuşlara ad koydu. Ama kendisi için uygun bir yardımcı bulunmadı. ²¹ RAB Tanrı Adem'e derin bir uyku verdi. Adem uyurken, RAB Tanrı onun kaburga kemiklerinden birini alıp yerini etle kapadı. ²² Adem'den aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaratarak onu Adem'e getirdi. ²³ Adem, "İşte, bu benim kemiklerimden alınmış kemik, Etimden alınmış ettir" dedi, "Ona 'Kadın' denilecek, Çünkü o adamdan alındı." ²⁴ Bu nedenle adam annesini babasını bırakıp karısına bağlanacak, ikisi tek beden olacak. ²⁵ Adem de karısı da çiplaktılar, henüz utanç nedir bilmiyorlardı.

arasındaki şahıs değişimleri de bu ikisinin farklı iki bölüm olduğu şeklinde yorumlanmaktadır. Burada bahsedilmiş olan, metnin içindeki değişimler, tekrarlar vb. göz önüne alınarak genel kabule göre Yaratılış Kitabı 2:4-3:24 arasındaki kısmın, birisi insanın yaratılışını, diğeri bahçenin yaratılışını merkeze alan iki anlatımın karışmış hali olduğu yani esasında bu kısımda iki ayrı metin bloğunun bulunduğu düşünülmektedir (Law, 2012, s. 168). Bu şekilde, metnin kaynak tenkidinin ardından, metnin daha küçük parçalardan müteşekkil olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

Daha sonraki aşama bu metinlerin, yazılı hale gelmeden önce sözlü olarak aktarıldığına dair metinde herhangi bir işaret bulunup bulunmadığını incelemektir. Şifâhî bir aktarıma işaret eden, metinde tek sahnenin bulunması, yer zaman veya sebeplerle ilgili detay eksiklikleri, genellikle sadece iki başkahramanın olması gibi özellikler olup olmadığı incelenmektedir. Eğer bu belirtiler varsa, metnin yazılı hale gelmeden önce sözlü olarak aktarıldığına hükmedilmiş olur. Eğer bu belirtiler yoksa metnin içerdiği formlar ve kalıpların şifâhî aktarımı gösterip göstermediği incelenir. Mesela Yaratılış Kitabı'nda, "İşte, bu benim kemiklerimden alınmış kemik, etimden alınmış ettir" dedi (Yaratılış 2: 23) cümlesinde, tekrarlı yapı görülebilir. Yine "-dığın gün" şeklinde tercüme edilebilecek kalıp, birçok yerde görülmektedir (Yaratılış 2: 4, 17; 3:5). Yine, ağaçtan

¹⁷¹ (Yaratılış 3:1-19) ¹ RAB Tanrı'nın yarattığı yabani hayvanların en kurnazı yıldı. Yılan kadına, "Tanrı gerçekten, 'Bahçedeki ağaçların hiçbirinin meyvesini yemeyin' dedi mi?" diye sordu. ² Kadın, "Bahçedeki ağaçların meyvelerinden yiyebiliriz" diye yanıtladı, ³ "Ama Tanrı, 'Bahçenin ortasındaki ağacın meyvesini yemeyin, ona dokunmayın; yoksa ölürsünüz' dedi." ⁴ Yılan, "Kesinlikle ölmezsiniz" dedi, ⁵ "Çünkü Tanrı biliyor ki, o ağacın meyvesini yediğinizde gözleriniz açılacak, iyile kötüyü bilerek Tanrı gibi olacaksınız."

⁶ Kadın ağacın güzel, meyvesinin yemek için uygun ve bilgelik kazanmak için çekici olduğunu gördü. Meyveyi koparıp yedi. Yanındaki kocasına verdi, o da yedi. ⁷ İkisinin de gözleri açıldı. Çıplak olduklarını anladılar. Bu yüzden incir yaprakları dikip kendilerine önlük yaptılar. ⁸ Derken, günün serinliğinde bahçede yürüyen RAB Tanrı'nın sesini duydular. O'ndan kaçıp ağaçların arasına gizlendiler. ⁹ RAB Tanrı Adem'e, "Neredesin?" diye seslendi. ¹⁰ Adem, "Bahçede sesini duyunca korktum. Çünkü çıplaktım, bu yüzden gizlendim" dedi.

¹¹ RAB Tanrı, "Çıplak olduğunu sana kim söyledi?" diye sordu, "Sana meyvesini yeme dediğim ağaçtan mı yedin?" ¹² Adem, "Yanıma koyduğum kadın ağacın meyvesini bana verdi, ben de yedim" diye yanıtladı.

¹³ RAB Tanrı kadına, "Nedir bu yaptığın?" diye sordu. Kadın, "Yılan beni aldattı, o yüzden yedim" diye karşılık verdi. ¹⁴ Bunun üzerine RAB Tanrı yılanı, "Bu yaptığından ötürü bütün evcil ve yabani hayvanların en lanetlisi sen olacaksın" dedi. "Karının üzerinde sürünecek, yaşamın boyunca toprak yiyeceksin. ¹⁵ Seninle kadını, onun soyuyla senin soyunu birbirinize düşman edeceğim. Onun soyu senin başını ezecek, sen onun topuğuna saldıracaksın." ¹⁶ RAB Tanrı kadına, "Çocuk doğururken sana çok acı çektireceğim" dedi, "Ağrı çekerek doğum yapacaksın. Kocana istek duyacaksın, seni o yönetecek." ¹⁷ RAB Tanrı Adem'e, "Karının sözünü dinlediğin ve sana, meyvesini yeme dediğim ağaçtan yediğin için toprak senin yüzünden lanetlendi" dedi, "Yaşam boyu emek vermeden yiyecek bulamayacaksın. ¹⁸ Toprak sana diken ve çalı verecek, yaban otu yiyeceksin. ¹⁹ Toprağa dönüncüye dek ekmeğini aln teri dökerek kazanacaksın. Çünkü topraksın, topraktan yaratıldın ve yine toprağa döneceksin."

yiye Hz. Âdem ve Havva'ya verilen ceza açıklanırken benzer şekilde tekrarlı kalıplar kullanılmıştır (Yaratılış 3:14-19). Tüm bunlar, Yaratılış Kitabı'nın şifâhî olarak aktarılmış olduğu düşüncesini desteklemektedir. Bu formlar belirlendikten sonra, metnin türüne bakılır. Şu anda inceliyor olduğumuz Yaratılış Kitabı'ndaki bölüm, bir etiolojidir.¹⁷² Aynı zamanda, metinde uzak doğu mitlerinden (Hayvanların konuşması, yaşam ağacı, sihirli meyve, Tanrı ile doğrudan konuşma vb.) yansımalar da görmek mümkündür. Bu mitik elementler çok baskın değildir. Bir açıdan eski mitlerin öğelerini taşımaktadır. Aynı zamanda bu bölüm, destan karakterini de taşımaktadır. Bu durumda Yaratılış 2:4-3:24 arasındaki kısım, birçok türün birleştiği mitler de içeren etiolojik bir destan kabul edilebilir (Law, 2012, ss. 170-171).

Daha sonra metnin yaşam içindeki konumunu belirlemeye sıra gelir. Yaratılış Kitabı'ndaki metnin konumunun, edebî bir inşâ olduğu düşünülmektedir. Buna göre Yahvist yazar, rivayetleri bir araya getirmiştir sonra da bir başka kişi bu metni tekrar gözden geçirip son halini vermiştir. Bu işlemin muhtemelen yaşam içindeki konumu, metinlerin korunup halk tarafından görülmesini sağlamaktır. Gunkel, destanların genellikle hikâye anlatıcıları tarafından aktarıldığını söylemektedir. Buradan yola çıkarak bu kısmın da bu şekilde aktarıldığı tahmin edilebilir. Normalde, bu metin içerisinde mitik unsurların bulunması, alışılmış bir durum değildir. Bu sebeple, bu unsurların çevredeki komşu kültürlerle ait olduğu iddia edilmektedir. Ayrıca Hz. Âdem'in cennetten kovulması, Hezekiel kitabında geçen, kralın Tanrıların dağından kovulmasını anlatan bir yakın doğu mitinin¹⁷³ yansıması da olarak kurgulanmış olabileceği düşünülmektedir (Law, 2012, s. 172).

Form tenkidinin tüm aşamalarını tüm metinler için uygulamak mümkün değildir. Bunun yerine, aşağıdaki uygulamalarda da görülebileceği gibi bazı metinlerde bu uygulamaların bazı basamakları daha belirgin olarak kullanılabilir.

2. Mezmurlar 2¹⁷⁴

¹⁷² Etioloji, herhangi bir şeyin köken ya da nedenini inceleyen bilim dalıdır. Mitoloji açısından, etiolojik mitler, olayların kökeni hakkındaki mitlerdir (Bayat, 2016, s. 17).

¹⁷³ Hezekiel 28: 11-19

¹⁷⁴ (Mezmurlar 2) ¹ Nedir uluslar arasındaki bu kargaşa, Neden boş düzenler kurar bu halklar? ² Dünyanın kralları saf bağlıyor, Hükümdarlar birleşiyor RAB'be ve meshettiği krala karşı. ³ "Koparalım onların kayışlarını" diyorlar, "Atalım üzerimizden bağlarını." ⁴ Göklerde oturan Rab gülüyor, Onlarla eğleniyor. ⁵ Sonra öfkeyle uyarıyor onları, Gazabıyla dehşete düşürüyor ⁶ Ve, "Ben kralımı Kutsal dağım Siyon'a oturttum" diyor. ⁷ RAB'bin bildirisini ilan edeceğim: Bana, "Sen benim oğlumsun" dedi, "Bugün ben sana baba oldum. ⁸ Dile benden, miras olarak sana ulusları, Mülk olarak yeryüzünün dört bucağını

Dört beyitten oluşan bu Mezmur, retorik bir soruyla başlaması ve bir ültimatoma ile bitmesi sebebiyle tam bir bölüm olarak görünmektedir. Metnin türüne gelince farklı fikirde olanlar varsa da, bu metnin, hükümdarın tahta çıkışında okunan bir “taç giyme ilâhîsi” olduğu kabul edilmektedir. Dönem, derebeylerin isyanlarının yaygın olduğu bir dönemdir. Bu sebeple, kralın otoritesini Tanrısal bir onaya bağlamaya çalışması doğal bir durum gibidir. Metnin yaşam içindeki konumu, yeni bir kralın tahta geçişidir (Bu durum geçmiş bir olayın üzerine ya da gelecekte olması beklenen bir değişime dair olabilir.) Metnin işlevi ise, kralı, adeta Tanrı'nın temsilcisi olarak kutlamaktır (Armerding, 1983, s. 60).

3. Luka 20: 45-47¹⁷⁵

Bu pasaj, Ferisîler hakkında kutsal kitabın çeşitli farklı kısımlarında da görülen¹⁷⁶ bir kınama içermektedir. Burada Markos'un Ferisîlere olan kınamasının Luka'da diğer geçtiği yerlere göre daha ayrıntılı ve kuvvetli hale geldiği düşünülmektedir. Bultmann, burayı peygamber söylemleri (İng: prophetic sayings) kategorisinde değerlendirir. Bunlar Bultmann'a göre, Helenistik değil Aramî bağlamda türemiştir. Bu yüzden bu metin, yaşam içindeki konumu erken kilise döneminde öğretim amacıyla kullanılmak olan, esasında ise Yahudî kökenli bir rivayettir. Burada Bultmann'a göre aynı zamanda bazı Ferisîlerin küfrânî durumları ile ilgili de bir uyarı mevcuttur (Bultmann, 1963, s. 126, 166; J. B. Green, 2010, s. 31).

4. Filipliler 2:6-11¹⁷⁷

Buradaki metnin içeriğindeki ritimler, paralel söylemler, şiirsel üslup, yoğun sıfat kullanımı, abartılı dil gibi unsurlardan, ilâhî türünde bir metin olduğu açık şekilde görülmektedir. Metnin, ne şekilde beyitlere ayrılacağı noktasında ise ihtilaf vardır. Bu

vereyim. ⁹ Demir çomakla kıracaksın onları, Çömlek gibi parçalayacaksın.” ¹⁰ Ey krallar, akıllı olun! Ey dünya önderleri, ders alın! ¹¹ RAB'be korkuyla hizmet edin, Titreyerek sevinin. ¹² Oğulu öpün ki öfkelenmesin, Yoksa izlediğiniz yolda mahvolursunuz. Çünkü öfkesi bir anda alevlenir. Ne mutlu O'na sığınanlara!

¹⁷⁵ (Luka 20: 45-47) Bütün halk dinlerken İsa öğrencilerine şöyle dedi: “Uzun kaftanlar içinde dolaşmaktan hoşlanan, meydanlarda selamlanmaya, havralarda en seçkin yerlere, şölenlerde başköşelere kurulmaya bayılan din bilginlerinden sakının. Dul kadınların malını mülkünü sömüren, gösteriş için uzun uzun dua eden bu kişilerin cezası daha ağır olacaktır.”

¹⁷⁶ Mesela bkz. Luka 11:43; 11:46

¹⁷⁷ (Filipliler 2:6-11) ⁶ Mesih, Tanrı özüne sahip olduğu halde, Tanrı'ya eşitliği sınırlı olacak bir hak saymadı. ⁷⁻⁸ Ama kul özünü alıp insan benzeyişinde doğarak ululuğunu bir yana bıraktı. İnsan biçimine bürünmüş olarak ölüme, çarmıh üzerinde ölüme bile boyun eğip kendini alçalttı. ⁹ Bunun için de Tanrı O'nu pek çok yükseltti ve O'na her adın üstünde olan adı bağışladı. ¹⁰⁻¹¹ Öyle ki, İsa'nın adı anıldığında gökteki, yerdeki ve yer altındakilerin hepsi diz çöksün ve her dil, Baba Tanrı'nın yüceltilmesi için İsa Mesih'in Rab olduğunu açıkça söylesin.

ilâhî, erken dönemde Hristiyanlar tarafından ibadetlerinde okunmaktadır. Metnin yaşam içindeki konumu ise Filipliler kitabının yazarı Paul'un, bu ilâhîyi alıp kendi mesajını Filipliler'e iletmek için kullanması olarak kabul edilmektedir (Fant, Musser, & Reddish, 2001, s. 31).

5. Matta 15: 21-29¹⁷⁸

Burada, metnin bloğunun belirlenmesinde “oradan ayrılıp...geldi/geçti” kalıbı önemli bir hizmet görmektedir. Zira bu kalıp, bu bölümün bitip yeni bir bölümün başladığına işaret eder. Bu metin parçasının sözlü olarak aktarıldığına dair metinde işaretler mevcuttur. Şifâhî aktarıma delâlet ettiği bilinen şekilde, tek bir sahne mevcuttur, sadece iki kahraman vardır.

Bölüm içerisinde, âyin formu (15:22, 25), vecize (15:24), “ben” sözleri (15:24), doğrudan Hz. İsa'ya ait sözler (15:24-26) mevcuttur. Bu bölümün türü, iyileştirme mucizeleri (İng: healing miracle) denilen türdür. Çünkü bu türün genel özelliklerini içermektedir.¹⁷⁹ Ayrıca pasaj, bir ihtilaf hikâyesi (İng: controversy story) türünü de anımsatmaktadır. Metin içinde bir özdeyişin bulunması¹⁸⁰ metnin türünün hikmet edebiyatı (İng: wisdom literature) türüne de benzerliği olduğunu işaret eder. Yani bu bölüm, iyileştirme mucizesi anlatmakla birlikte başka türlerden şeyler de içermektedir. Bölümün yaşam içindeki konumu, Yahudî olmayan kişilerin kilisedeki statülerine dair tartışmaların yansıması olarak görülür. Hz. İsa'nın kendisinin en azından ilk etapta, sadece Yahudîlere gönderilmiş olduğunu düşündüğünü belirtmesi sebebiyle¹⁸¹ bu sözlerin, kiliseden ziyade Hz. İsa'nın bizzat kendisine ait olduğu iddia edilmektedir (Law, 2012, s. 173-175).

Yukarıdaki görülen farklı uygulamalar ile birlikte form tenkidinin zaman zaman metin içerisindeki bölümleri tespit için de kullanıldığı görülmektedir. Mezmurlar 132. Bölüm,

¹⁷⁸(Matta 15: 21-29) ²¹ İsa oradan ayrılıp Sur ve Sayda bölgesine geçti. ²² O yöreden Kenanlı bir kadın İsa'ya gelip, “Ya Rab, ey Davut Oğlu, halime acı! Kızım cine tutuldu, çok kötü durumda” diye feryat etti. ²³ İsa kadına hiçbir karşılık vermedi. Öğrencileri yaklaşp, “Sal şunu, gitsin!” diye rica ettiler. “Arkamızdan bağırıp duruyor.” ²⁴ İsa, “Ben yalnız İsrail halkının kaybolmuş koyunlarına gönderildim” diye yanıtladı. ²⁵ Kadın ise yaklaşp, “Ya Rab, bana yardım et!” diyerek O'nun önünde yere kapandı. ²⁶ İsa ona, “Çocukların ekmeğini alıp köpeklere atmak doğru değildir” dedi. ²⁷ Kadın, “Haklısın, ya Rab” dedi. “Ama köpekler de efendilerinin sofrasından düşen kırıntıları yer.” ²⁸ O zaman İsa ona şu karşılığı verdi: “Ey kadın, imanın büyük! Dilediğin gibi olsun.” Ve kadının kızı o saatte iyileşti.

¹⁷⁹ Bu özellikler, karşı tarafın talebi, bu dileği yerine getirmeyi mümkün kılmayan bir engel, muhatabın Hz. İsa'ya olan imanını vurgulaması, iyileştirmenin sağlanması ve muhatabın ayrılmasıdır (Law, 2012, s. 174).

¹⁸⁰ Matta 15: 26-27

¹⁸¹ Matta 10: 5-6

çoğu kişiye göre 132:1-11 ve 132 11-18 olmak üzere iki bölümden müteşekkildir. Bu görüşe katılmayanlar da vardır (Fretheim, 1967).

Eski Ahit'e uygulanan form tenkidi ile Yeni Ahit'e uygulanan form tenkidi karşılaştırıldığında, yöntemin Eski Ahit üzerindeki kullanımının sonuçlarının daha objektif olduğu iddia edilmektedir. Yeni Ahit üzerindeki kullanımda, formlar için belirlenen yaşam içindeki konular genellikle hayalî ve farazî iken, Eski Ahit'e uygulanan form tenkidinde farklı kültürlerin temel metinlerinde konteksleri açıklanmış formlar tespit edilir ve aynı konteksin Eski Ahit'te mevcut form için de geçerli olup olmayacağı üzerinde durulur (Wolf, 1970, s. 300).

Form tenkidi uygulamaları incelendiğinde, hem ön kabul hem de uygulama açısından birçok farklılık izlenebilir. Form tenkidi, kaynak tenkidinin üzerine kurulduğu için, kaynak tenkidi ile ilgili kabuller olmaksızın form tenkidi yapmak mümkün görünmemektedir. Bu sebeple, metinler üzerinde yapılan uygulamalar, kabul edilen kaynak teorisine göre değişkenlik arz etmektedir. Form tenkidinin genel kabulü Markos'un ilk kaynak olduğu yönünde olmasına rağmen, bundan farklı bir kabulde yola çıkarak form tenkidi yapan uygulamalar da görmek mümkündür. Aynı şekilde, form tenkidiyle ilgili ön kabullerin tamamını kabul etmeyip ön kabullerde değişikliğe giden, fakat form tenkidi uygulamaya devam eden tenkitçiler mevcuttur (McKnight, 1985, s. 38). Ayrıca metinlerin formlarının tespiti, metinlerin türlerinin tespiti gibi form tenkidinin her bir aşaması form tenkidi uygulaması içerisinde sayılabilir. Bu sebeple form tenkidi uygulamaları farklılık ve çeşitlilik arz etmektedir. Bu sebeple, her form tenkitçisi kadar farklı form tenkidi tarzı olduğu kabul edilebilir.

Form tenkidine dair son zamanlarda yapılan uygulamaların, kaynak tenkidinden ayrılmamış olduğu dönemlerde ve form tenkidinin ilk zamanlarında yapılan uygulamalara göre daha anlaşılır ve analitik olduğu görülmektedir.

C. REDAKSİYON TENKİDİ

“Redaksiyon” kelimesi, düzeltmek, elden geçirmek anlamlarına gelen İngilizce “editing” kelimesinin karşılığıdır. Redaksiyon tenkidi, (İng: Redaction Criticism; Alm: Redaktionsgeschichte, Kompositionsgeschichte, Redaktionstheologie) Kutsal Kitap üzerinde yapılan redaksiyonları, yazılı ya da sözlü geleneği inşâ ederken ya da şekillendirirken kullanılan yorum yöntem ve kompozisyon tekniklerini incelemek

suretiyle Kitâb-ı Mukaddes metinleri üzerinde işlem yapmış kişilerin tarihî ve teolojik yönlerini ve bunların metinlere yansımaları izlemeye ve ortaya koymaya çalışan tenkit yöntemidir (Green vd., 1992, s. 662; Law, 2012, s. 183; Soulen, 2001, s. 159). Redaksiyon tenkidi, var olan metnin toplanması, sıralanması, düzenlenmesi, düzeltilmesi ve değiştirilmesi, yeni materyalin yazılması veya var olan gelenek içinde yeni formların üretilmesi konularında yazarların etkileri ve teolojik motivasyonları üzerinde durur (N. Perrin, 1969, s. 1). Bunu yaparken, metnin asıl kaynaklarını ve İncil yazarlarının metin üzerindeki etkilerini ayırmış olur (Stein, 1969, s. 54).

Yukarıdaki tanımlarda da görüldüğü üzere, redaksiyon tenkidinin geniş ve dar olmak üzere iki tanımı yapılabilir. Geniş anlamda redaksiyon tenkidi, daha önceki kaynaklara dayanan yazarın döküman hazırlarken sıralamayı değiştirme, düzeltme ve vurguları ayarlama gibi çeşitli işlemleri yapmasını içerir. Dar anlamıyla ise, yazarın meyil ve vurgularını ortaya koyan bir yöntem olarak kabul edilebilir (Carson, 1983, s. 119)

Redaksiyon tenkidinin iki çeşidinden bahsedilebilir.

a. Düzeltme Tenkidi:

Düzeltme tenkidi, redaksiyon tenkidi denildiğinde anlaşılan tenkit türüdür. Bu tenkit türünde, kaynaktaki değişimleri izleyerek yazarın ayırt edici ilgileri tespit edilir. Bu tenkit türünde kaynak materyalin elde olduğu ve değişikliklerin bu kaynak materyal ile kıyaslanmak suretiyle tespit edileceği kabul edilir (Marshall, 1977, s. 181).

b. Kompozisyon Tenkidi

Kompozisyon tenkidi (İng: Composition Criticism Alm: Kompositionsgeschichte)¹⁸² metnin son halini göz önünde bulundurarak ve metnin ayrı ayrı parçalarının nasıl sıralandığından yola çıkarak yazarın ayırt edici ilgilerini tespit eder. Kompozisyon tenkidi, kimi zaman redaksiyon tenkidinin bir çeşidi olarak görülmüş kimi zaman da, özellikle son yıllarda, redaksiyon tenkidinden doğup daha sonra ayrılmış, müstakil bir tenkit türü olarak kabul edilmiştir (Law, 2012, s. 194; Marshall, 1977, s. 181).

¹⁸² Kompozisyon tenkidi isimlendirmesi Haenchen'e aittir. Haenchen, redaksiyon ve kompozisyon tenkidi arasında bir ayrım yapmaz. Haenchen'in işaret ettiği kompozisyon tenkidi tek bir yazarın kullandığı redaksiyon tenkitlerinin tümünü incelemesi ile ortaya çıkar. Kompozisyon tenkidini redaksiyon tenkidinden ayrı bir tenkit türü olarak ortaya koyan, Perrin'dir (Law, 2012, ss. 185, 195).

Redaksiyon tenkidi parçalarla ilgilenir, kompozisyon tenkidi ise bütünle ilgilenir. Redaksiyon tenkidi metnin içindeki redaksiyona uğramış kısımlarla uğraşır, kompozisyon tenkidi ise redaksiyona uğramış bir metnin etkileri üzerinde durur. Redaksiyon tenkidi diakroniktir (art zamanlı). Kompozisyon tenkidi ise senkroniktir (eş zamanlı). Redaksiyon tenkidi daha çok metnin tarihi ile uğraşırken kompozisyon tenkidi metnin son hali üzerinde daha fazla durur. Kompozisyon tenkidinin çalışma sahası hem redaksiyon tenkidine girdiği için hem de cevap aradığı sorular metnin yorumuyla alakalı eserlerde bulunduğu için çok yaygın bir şekilde kullanılmamıştır (Law, 2012, s. 195; Marshall, 1977, s. 181; Soulen, 2001, s. 38, 160).

1. Redaksiyon Tenkidinin Ortaya Çıkışı ve Gelişim Süreci

Redaksiyon tenkidinin izleri, kimi araştırmacılar tarafından Origen'e (ö. 253) kadar götürülürken kimileri redaksiyon tenkidini Reimarus'la (ö. 1768) başlatmaktadır. Rasyonel ve natürel din inancı ile ön plana çıkmış olan ve Hz. İsa'nın Mesîh gibi davranan fakat başarısız olan politik bir karakter olduğunu iddia eden Reimarus, İnciller'in otantik ve tarihsel olmadığı iddiasıyla birlikte Kitâb-ı Mukaddes içindeki mucize rivayetlerinin, hikâyelerin vb. atfedilebileceği "gelenek içindeki yaratıcı bir unsur"un var olduğunu iddia etmekteydi. İşte bu "yaratıcı unsur" vurgusundan ötürü, Reimarus redaksiyon tenkidinin babası sayılmaktadır (N. Perrin, 1969, s. 3-4). Ayrıca Strauss, F.C. Baur, Wrede, Bultmann gibi isimlerde de redaksiyon tenkidinin ilk emarelerinin bulunabileceği iddia edilmiştir (Law, 2012, s. 186; Stein, 1969, s. 45). Bu isimlerin ortak özellikleri, Kitâb-ı Mukaddes yazarlarının metinler üzerinde özel düzeltme veya değişikliklerde bulduklarını iddia etmeleridir.

Redaksiyon tenkidi, kendine özgü müstakil bir yöntem olarak –daha önceki yıllarda metin içinde farklı yazarların farklı müdahaleleri olduğu noktasında tartışmalar mevcut olsa da- kaynak tenkidi ve form tenkidi belli bir aşamaya ulaşmış, bu ikisinin ilerisine gidilmesi gerektiğine dair düşünceyle beraber II. Dünya savaşı sonrasında Almanya'da ortaya çıkmıştır. Redaksiyon tenkidine dair işlemler, ilk dönemlerde kaynak ve form tenkidi içerisinde ele alınmaktadır (Hayes & Holladay, 1982, s. 100; Law, 2012, s. 188; Marshall, 1977, s. 182; N. Perrin, 1969, s. 25).

Kaynak ve form tenkidinin büyük oranda şekillenmesiyle birlikte, Kitâb-ı Mukaddes'in tarihselliğinden çok teolojisine yoğunlaşmak gerektiğine dair görüşler, Sinoptik İncil

çalışmalarının yaygınlaşması gibi etkenler de redaksiyon tenkidinin ortaya çıkışını kolaylaştırmıştır. Redaksiyon tenkidinin öncü isimleri, form tenkidi konusunda eğitilmiştir ve çoğu Dibelius ve Bultmann'ın öğrencileridir (Law, 2012, s. 186; Osborne, 1985, s. 400; N. Perrin, 1969, s. 22).

Redaksiyon tenkidi ilk ve yoğun olarak Yeni Ahit üzerinde kullanılmıştır. Eski Ahit üzerinde kullanımı ise daha azdır ve daha sonraki dönemlerde gerçekleşmiştir (Hayes & Holladay, 1982, s. 99; N. Perrin, 1969, s. 1). Yeni Ahit redaksiyon tenkidi denilince akla gelen ilk isim *The Witness of Matthew and Mark to Christ*¹⁸³ adlı çalışmasıyla Ned B. Stonehouse (ö. 1962) dur. Stonehouse redaksiyon tenkidine dair herhangi bir tâbir kullanmamasına rağmen, yaptığı işlem, ileride redaksiyon tenkidi olarak adlandırılacaktır (Osborne, 1985, s. 399; Turner, 1983, s. 265).¹⁸⁴

Matta İncil'i üzerinde çalışan Bornkamm (ö. 1990) 1948'te yayınladığı *The stilling of the Storm in Matthew* adlı makalesinde konuya dair ilk uygulamasını yapmıştır. Bultmann'dan etkilenmiş olan Bornkamm, Matta'yı Markos ve Q ile karşılaştırarak Matta'nın yaptığı değişiklikleri tespit edip, Matta'nın ayrı bir redaktör olduğunu ve topladığı ve düzenlediği rivayetleri yorumladığını iddia etmektedir. Bornkamm, İnciller'in sadece kaynakların bir araya gelmesinden müteşekkil olmadığını, bir teolojik program da sergilediklerini iddia etmektedirler (Bornkamm, 1963, ss. 52-57; Law, 2012, s. 189; Marshall, 1977, s. 183; N. Perrin, 1969, s. 25; Repschinski, 1998, s. 22).

Conzelmann (ö. 1989), redaksiyon tenkidini uygulayan en önemli isimlerdendir. Conzelmann, 1954'de kaleme aldığı *Die Mitte der Zeit*¹⁸⁵ adlı tezinde Luka'nın kaynak üzerindeki eklemelerini ortaya koyarak Luka'nın bir teolog olarak metinler üzerindeki rolünü incelemiştir. Conzelmann, geciken Mesîh beklentisine karşın zayıflama ihtimali ortaya çıkan kilisenin varlığını devam ettirmek istemesi neticesinde Luka'nın Mesih'in gecikebileceği yönünde bir eklemede bulunduğunu iddia etmiştir (Blomberg, 1987, s. 36; Conzelmann, 1961; Marshall, 1977, s. 183; N. Perrin, 1969, s. 32; Stein, 1969, s. 49).

¹⁸³ Stonehouse, N. B. (1944). *The witness of Matthew and Mark to Christ*. Grand Rapids, Mich: Wm. B. Eerdmans.

¹⁸⁴ Stonehouse, ileriki zamanlarda tarihsellik açısından yıkıcı bir araç olarak da kullanılacak redaksiyon tenkidi işlemi, İncil'lerin tarihsel güvenilirliğine olan inancı güçlendirmek için ve klasik ön kabullerinden farklı minvalde kullanmıştır (Erickson, 2013, s. 102; Turner, 1983, s. 275).

¹⁸⁵ Conzelmann, H. (1952). *Die Mitte der Zeit: Studien zur Theologie d. Lukas*. Tübingen: Mohr Siebeck.¹⁸⁶ Marxsen, W. (1955). Redaktionsgeschichtliche Erklärung der sogenannten Parabeltheorie des Markus. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 52(3), 255-271.

İçerisinde redaksiyon kelimesinin geçtiği ve redaksiyon tenkidine işaret eden ilk terkip Willi Marxsen tarafından 1955'te yayınladığı *Redaktionsgeschichtliche Erklärung der sogenannten Parabeltheorie des Markus*¹⁸⁶ isimli makalesinde kullanılmıştır. Marxsen'in kullandığı “redaktionsgeschichtlich” terimi, “redaksiyon tarihi” anlamına gelmektedir. “Redaksiyon tenkidi”nin tercümesi olan “redaktionskritik” kelimesinin ilk kullanımı ise W. Richter'e aittir (Haynes & McKenzie, 1993, s. 89; Law, 2012, s. 185). Çalışmalarını Markos İncili üzerinde yoğunlaştıran Marxen, 1956'da kaleme aldığı *Der Evangelist Markus*¹⁸⁷ adlı eserinde form tenkidinin metotlarını da kullanarak, Markos'un sadece rivayeti toplayıp aktarmakla kalmadığını, Markos'un malzemeyi topladığı ve düzenlediğini ayrıca teolojik kaygılarla metnin üzerinde redaksiyonlar yaptığını iddia etmektedir.¹⁸⁸ Marxsen, Markos'un daha çok Hz. İsa'nın ikinci defa gelişi üzerinde durmasını, hitap ettiği kilisenin bu yöndeki kuvvetli inancına bağlamaktadır (Blomberg, 1987, s. 36; Marshall, 1977, s. 184).

Matta İncili üzerinde redaksiyon tenkidi uygulaması yapan Gerhard Barth ve Heinz Joachim Held; yöntemi kristoloji üzerinde uygulayan Ferdinand Hahn, J. M. Robinson, Heinz Eduart Tödt, E. Best, E. Schweizer, H. Flender, R. H. Stein, redaksiyon tenkidi denildiğinde akla gelen diğer isimlerdir (Marshall, 1977, s. 184). Redaksiyon tenkidi, Almanya menşeli olmakla birlikte Amerika'da da bu yöntemi kullanıp, gelişmesini sağlayan isimler olmuştur. Mesela Norman Perrin (ö. 1976), Amerika'da redaksiyon tenkidinin önde gelen isimlerindendir (Haynes & McKenzie, 1993, s. 88). Fakat Almanya menşeli redaksiyon tenkidi ile Amerika'da uygulananlar arasında farklılıklar vardır. Almanya'da uygulanan redaksiyon tenkidi daha çok metnin arka planına yönelir. Amerika'da uygulanan redaksiyon tenkidi ise dönemin eğilimleri ve akımlarının da etkisi ile daha çok edebî bir yöntem gibi kullanılmıştır (M. A. Powell, 2009, s. 28).

¹⁸⁶ Marxsen, W. (1955). Redaktionsgeschichtliche Erklärung der sogenannten Parabeltheorie des Markus. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 52(3), 255-271.

¹⁸⁷ Marxsen, W. (1956). *Der Evangelist Markus: Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. ¹⁸⁸ Marxen'e göre Kitâb-ı Mukaddes metinlerinin, üç farklı “yaşam içindeki konuları” mevcuttur. Birincisi İsa'nın söylemleri, ikincisi erken dönem kilisenin söylemleri ve üçüncüsü de İncil yazarları'nın etkileridir (Black & Dockery, 1991, s. 203; Law, 2012, s. 191; Marshall, 1977, s. 182; N. Perrin, 1969, s. 33).

¹⁸⁸ Marxen'e göre Kitâb-ı Mukaddes metinlerinin, üç farklı “yaşam içindeki konuları” mevcuttur. Birincisi İsa'nın söylemleri, ikincisi erken dönem kilisenin söylemleri ve üçüncüsü de İncil yazarları'nın etkileridir (Black & Dockery, 1991, s. 203; Law, 2012, s. 191; Marshall, 1977, s. 182; N. Perrin, 1969, s. 33).

2. Redaksiyon Tenkidinin Amaçları ve Önemi

Redaksiyon tenkidi, İncil yazarlarının her birinin niyetlerinin, üslubunun, teolojilerinin metinlerle iletmeye çalıştıkları teolojik mesajlarının ve yazarların bir redaktör olarak metin üzerindeki rollerinin ortaya konmasına yardımcı olur. Redaksiyon tenkidi, İncil yazarlarının kaynaklar üzerinde ne gibi değişim ve düzenlemeler yaptıklarına yoğunlaşır (Black & Dockery, 1991, s. 200; Donald A. Carson, 1983, s. 140; Hayes, 1999, c. II, s. 373; Hayes & Holladay, 1982, s. 94; Law, 2012, ss. 196, 211).

Redaksiyon tenkidi, sözlü ve yazılı kaynaklardan gelen küçük birimlerin nasıl olup da daha geniş ve karmaşık kompleksler haline dönüştüğünü ve İnciller'in son halini almış ürünler olarak geçirmiş olduğu değişimlerin tespitini amaçlar. Yani redaksiyon tenkidi, orijinal metin üzerindeki değişikliklerin tespiti ile ilgilenir. Metnin orijinal halini eklemelerin tespiti için kullanılması dışında çok fazla önemsemez (N. Perrin, 1969, s. vi; S. H. Smith, 1997, s. 76).

Redaksiyon tenkidi, metinlerdeki değişimlerin tespit edilmesi ve orijinal halinin belirlenmesi ve metnin yorumlanması amacıyla kullanılabilir. Redaksiyon tenkidinin metnin orijinalini tespit amacıyla kullanımı esnasında, değişikliklerin nasıl nitelendirildiği, redaksiyon tenkidinin kullanımına dair düşünceleri de etkilemiştir. Metinlerdeki değişikliklerin yazarların uydurması olarak kabul edilmesi, özellikle muhafazakar Hristiyanlar tarafından redaksiyon tenkidinin uygun olmayan bir tarzda uygulanışı olarak kabul edilmektedir (Carson, 1983, s. 123). Redaksiyon tenkidinin metinlerin yorumlanmasında kullanımı ise gerçekleştirmenin güç olması sebebiyle eleştiri görmektedir (Law, 2012, s. 213).

Redaksiyon tenkidi, metinleri birleştirip çelişkileri gidermeyi amaçlamaz. Redaksiyon tenkidinin hedefi her farklı metni farklılığı ile anlamaya ve açıklamaya çalışmaktır. Bu yöntemiyle sinoptik problemin çözümüne de katkı sağlamayı hedefler. Redaksiyon tenkidi, metnin içinde ne anlatıldığı ile birlikte, metnin üzerinden yani metin ile metin sayesinde neler anlatıldığı üzerinde durur (Hayes & Holladay, 1982, ss. 96-97; Law, 2012, s. 210; G.R. Osborne, 1979, ss. 313-314).

3. Redaksiyon Tenkidinin Yöntemi ve Aşamaları

Redaksiyon tenkidinin, hem metnin farklı parçalarını ele alması hem de farklı redaktörler tarafından yapılması açısından farklı katmanları mevcuttur. Mesela redaktör,

metni sözlü halden yazılı hale aktarmış ve aktarım dışında hiçbir müdahalede bulunmamış olabilir. Bu durumda redaktörün metne müdahalesi koruma şeklindedir. Başka bir ihtimal, redaktörün metni sözlü halden yazılı hale getirirken ufak değişiklikler ya da yeni bir materyal haline dönüşecek kadar büyük değişiklikler yapmasıdır. Redaktör, metnin bir yerine, orijinal metin içerisinde fakat farklı yerlerde bulunan metinleri, açıklama amacıyla koymuş olabilir. Redaktör, metnin organizasyonu konusunda etkili olmuş olabilir. Mesela bir metni, türü nedeniyle başka bir metinle bir arada yazmış olabilir. Redaktör iki farklı metni birleştirmiş, metni genişletmiş, açıklama eklemiş olabilir. Redaksiyon tenkidi, kaynak ve form tenkidinin sonuçlarından hareketle yoluna devam eder. Diğer tenkit türlerinin aksine, redaksiyon tenkidi bölümlerin birbiriyle uyumlu bir hale gelişi üzerinde daha yoğun olarak durur (R. C. Briggs, 1973, ss. 86-87; Law, 2012, ss. 182, 199). Eldeki malzemelerin birbiri ile uyumlu hale gelişinde, bir elin yaptığı işlev izlenir. Burada editörün yaptığı eklemeler, çıkarmalar, açıklamalar vb. üzerinde durulur.

Redaksiyon tenkidinin çeşitli aşamaları şu şekilde özetlenebilir:

1. Önce metinler arasında gerçekten paralellik olup olmadığı incelenir
2. Metinler arasında paralellik olduğu tespit edilirse, metinlerdeki paralel kısımlar tespit edilir.
3. Metinlerdeki paralel olmayan kısımlar tespit edilir. Metinde paralellik bulunmayan yerlerde kaynak ve form tenkidinin sonuçları kullanılır ve dâhilî karineler aranır (Carson, 1983, s 122). Yorumlar, özetlemeler, açıklamalar, metnin aslında var olduğu halde sonradan metinden çıkarılan yerler belirlenir. Çok tekrarlanan ve çok kullanılan kelimeler incelenir. Metinlerdeki terminoloji farklılıkları tespit edilir, materyalin sıralama ve düzeni araştırılır. Metnin konteksi tespit edilmeye çalışılır.
4. İki kaynağın, bir diğerine karşı birleştiği yerler belirlenir (Black & Dockery, 1991, ss. 209–210; Law, 2012, s. 198; Marshall, 1977, s. 185).

Aralarında paralellik bulunan metinlerde değişimin görülmesi nisbeten kolaydır. Fakat aralarında paralellik bulunmayan metinlerin redaksiyona maruz kalıp kalmadığı çeşitli dâhilî karinelerden anlaşılır. Fakat burada matematiksel bir kesinlikten bahsedilemez. Bir metnin stilinde farklılaşma bulunması; metin içinde belirtilen görüşlerde değişiklik olması, metnin birbirine zıt görüşler barındırması; metin içerisinde, metnin ortaya

çıkıldığı dönemden daha ileri dönemlere ait kelimelerin ya da teolojinin kullanılıyor olması, metnin bir kısmının tarihsel arka planının, kalan kısmından farklı olması, erken dönemli bir metnin, daha geç dönemli bir metinden alıntı içeriyor olması gibi kriterler metinde bir redaksiyon olduğunu gösterebilir. Fakat burada zikredilen dâhilî kriterlerin farklı şekillerde yorumlanma ihtimali de vardır. Mesela metindeki stil değişikliğinin redaktörün yaptığı bir işlemle alakası olmayabilir. Ya da bir metin içerisinde ileri döneme ait bir kelime kullanılmasının redaktörle değil bizim kelimelerin ait olduğu dönemle ilgili bilginin sınırlı olmasıyla alakası olabilir. Ya da bir metnin daha geç dönemli bir metinden aktarımda bulunması redaksiyon olduğuna delil sayılabilir fakat bunun için metinlerin tarihlendirmesi ile ilgili kesin bilginin olması gerekir (Hadjiev, 2009, ss. 25, 27, 30-34). Bu sebeple, bir metinde redaksiyon olup olmadığına karar vermek çok kolay bir işlem sayılmaz.

4. Redaksiyon Tenkidinin Örnekler Üzerinde Uygulanışı

Aşağıda redaksiyon tenkidi uygulanmış Kutsal Kitap metin parçalarından bazı örnekler verilecektir: ¹⁸⁹

¹⁸⁹ Redaksiyon tenkidinin Kutsal Kitaplar üzerinde uygulanmasını içeren bazı kitap ve tezler:

1. Ambrozic, A. M., & Catholic Biblical Association of America (1972). *The Hidden Kingdom: A Redaction-critical Study of the References to the Kingdom of God in Mark's Gospel*. Catholic Biblical Association of America.
2. Barta, K. A (1979). *Mission and Discipleship in Matthew: A Redaction-critical Study of MT 10:34*. (Doktora Tezi) Marquette University, USA.
3. Burnett, F. W (1981). *The testament of Jesus-Sophia: A redaction-critical study of the eschatological discourse in Matthew*. University Press of America.
4. Childs, B. S. (1974) *Exodus, A Commentary: The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*, London/Philadelphia: SCM Press/Westminster Press.
5. Childs, B.S. (1978) *The Exegetical Significance of Canon for the Study of the Old Testament Supplements to Vetus Testamentum*, 29, Brill, ss. 66- 80.
6. Conzelmann, H. (1960). *The Theology of St. Luke*. Trans. GeoflFrey Buswell. New York: Harper & Row, 1960.
7. Howe, A. H (1986). *The teaching Jesus figure in the Gospel of Mark: a redaction-critical study in Markan Christology*. (Doktora Tezi) Northwestern University, USA.
8. Keinänen, J (2001). *Traditions in Collision: A Literary and Redaction-critical Study on the Elijah Narratives 1Kings 17-19*, Vandenhoeck & Ruprecht
9. Kloppenborg, J. S (1976). *The sayings of Jesus in the Didache: a redaction-critical approach*. (Yüksek Lisans Tezi) University of St. Michael's College, Kanada.
10. Kuthirakkattel, S (1990). *The Beginning of Jesus' Ministry According to Mark's Gospel (1, 14-3, 6): A Redaction Critical Study (Vol. 123)*. Gregorian Biblical BookShop.
11. Martyn, J. L. (1968) *History and Theology in the Fourth Gospel*. New York: Harper gcRow.
12. Marxsen, W. (1969) *Mark the Evangelist: Studies on the Redaction History of the Gospel* (J. Boyce Çev.) Nashville: Abingdon.
13. O'Neill, J. C. (1961) *The Theology of Acts in Its Historical Setting* London: SPCK.
14. Pereira, F (1983). *Ephesus, Climax of Universalism in Luke-Acts: A Redaction-critical Study of Paul's Ephesian Ministry* (Acts 18: 23-20: 1) (No. 1). Gujarat Sahitya Prakash.

-
15. Pryke, E. J. (1978) Redactional Style in the Markan Gospel: A Study of Syntax and Vocabulary as Guides to Redaction in Mark. *Society for New Testament Studies Monograph Series 33*. Cambridge: Cambridge University Press.
 16. Reid, B. E (1993). *The transfiguration: a source-and redaction-critical study of Luke 9: 28-36* (Vol. 32). Gabalda.
 17. Resseguie, J. L (1978). Instruction and discussion in the central section of Luke: a redaction critical study of Luke 9: 51-19: 44 (Doktora Tezi), Fuller Theological Seminary, USA.
 18. Robert, H, S (1991) *Gospels and Tradition: Studies on Redaction Criticism of the Synoptic Gospels*. Grand Rapids: Baker.
 19. Sanders, J. A. (1976) Adaptable for Life: The Nature and Function of Canon" in Magnolia Dei: *The Mighty Acts of God* (ed. F. M. Cross) Garden City: Doubleday & Company, ss. 531-60.
 20. Sanders, J. A. (1974) *Torah and Canon*, Philadelphia: Fortress Press.
 21. Salo, K (1991). *Luke's treatment of the law: a redaction-critical investigation*. Suomalainen tiedeakatemia.
 22. Telford, W. R (1976). *The Barren Temple and the Withered Tree: A Redaction-Critical Analysis of the Cursing of the Fig-Tree Pericope in Mark's Gospel and its Relation to the Cleansing of the Temple Tradition* (Doktora Tezi), Cambridge University, Cambridge.
 23. Tödt, H. E (1965). *The Son of Man in the synoptic tradition*. London: Scm Press.
 24. Yee, G. A (1987). *Composition and tradition in the book of Hosea: a redaction critical investigation* (Vol. 102). Missoula: Scholars Press.
- Redaksiyon tenkidine yönelik uygulamalar içeren bazı makaleler:
1. Brettler, M (1987). Rendsburg's" The Redaction of Genesis". *The Jewish Quarterly Review*, 78, ss. 113-119.
 2. Cryer, F. H (1985). David's Rise to Power and the Death of Abner: An Analysis of 1 Samuel XXVI 14-16 and Its Redaction-Critical Implications. *Vetus Testamentum*, ss. 385-394.
 3. Fortna, R. T (1988). Christology in the Fourth Gospel: Redaction-Critical Perspectives, *NTS* 21(4), 489-504.
 4. Haynes, S. R., & McKenzie, S. L (Eds.) (1993). *To each its own meaning: An introduction to biblical criticisms and their application*. Westminster John Knox Press, ss. 91-93.
 5. Hickling, C. J. A (1975). A Tract on Jesus and the Pharisees? A Conjecture on the Redaction of Luke 15 and 16. *The Heythrop Journal*, 16(3), ss. 253-265.
 6. Kariamadam, P (1985). The Zacchaeus Story, Lk. 19, 1-10: A Redaction-critical Investigation. *Pontifical Institute of Theology and Philosophy*.
 7. Korpel, M. C (1996). Structural Analysis as a Tool for Redaction Criticism: the Example of Isaiah 5 and 10.1-6. *Journal for the Study of the Old Testament*, 21(69), ss. 53-71.
 8. Morosco, R. E. (1979) "Redaction criticism and the evangelical: Matthew 10 a test case," *Journal of the Evangelical Theological Society* 22(4), ss. 323-331.
 9. Osborne (1976), "Redaction criticism and the great commission: a case study toward a biblical understanding of inerrancy," *Journal of the Evangelical Theological Society* 19(2), ss. 73-85.
 10. Osborne (1979), "Redactional Trajectories in the Crucifixion Narrative," *The Evangelical Quarterly* 51(2) ss. 80-96
 11. Petersen, D. L (1979). Isaiah 28, a Redaction Critical Study. In *SBL Seminar Papers* (ss. 101-22).
 12. Roth, H. D (1994). Redaction Criticism and the Early History of Taoism. *Early China*, ss. 1-46.
 13. Slingerland, D (1988). The Composition of Acts Some Redaction-Critical Observations. *Journal of the American Academy of Religion*, 56(1), ss. 99-113.
 14. Slingerland, H. D (1977). The Testament of Joseph: A Redaction-Critical Study. *Journal of Biblical Literature*, ss. 507-516.
 15. Talbert, C. H (1970). The Redaction Critical Quest for Luke the Theologian. İçinde *Jesus and Man's Hope*, ss. 171-222.
 16. Watts, J. W (1992). Text and Redaction in Jeremiah's Oracles against the Nations. *Catholic Biblical Quarterly*, 54(3), ss. 432-447.
 17. Williamson, H. G (1990). The Prophet and the Plumb-line: A Redaction-critical Study of Amos vi. İçinde *Quest of the Past: Studies on Israelite Religion, Literature, and Prophetism*, ss. 101-21.
 18. Worden, R. D (1975). Redaction Criticism of Q: A Survey. *Journal of Biblical Literature*, ss. 532-546.

1. Yaratılış 2:9¹⁹⁰

Yaratılış 2:9’da geçen “iyiyle kötüyü bilme ağacı” redaksiyonel bir ek olarak kabul edilmektedir. Zira metinde zaten bir “yaşam ağacı”ndan bahsedilmektedir ve bu iki ağaç için kullanılan kelime köken olarak aynı anlamdadır, bu sebeple muhtemelen aynı ağaçtır. Burada, 2:17’de¹⁹¹ geçen yasaklama cümlesinde var olan “iyiyle kötüyü bilme ağacı” ifadesinin, 2:9’a da redaktör tarafından eklenmiş olduğu kabul edilmektedir (Law, 2012, s. 199).

2. Matta 8:23-27; Markos 4: 35-41

Markos 4: 35-41	Matta 8: 23-27
O gün akşam olunca öğrencilerine, “Karşı yakaya geçelim” dedi. Öğrenciler kalabalığı geride bırakarak İsa’yı, içinde bulunduğu tekneyle götürdüler. Yanında başka tekneler de vardı. Bu sırada büyük bir fırtına koptu. Dalgalar tekneye öyle bindirdi ki, tekne neredeyse suyla dolmuştu. İsa, teknenin kış tarafında bir yastığa yaslanmış uyuyordu. Öğrenciler O’nu uyandırıp, “Öğretmenimiz, öleceğiz! Hiç aldırıyor musun?” dediler. İsa kalkıp rüzgarı azarladı, göle, “Sus, sakın ol!” dedi. Rüzgar dindi, ortalık sültiliman oldu. İsa öğrencilerine, “Neden korkuyorsunuz? Hala imanınız yok mu?” dedi. Onlar ise büyük korku içinde birbirlerine, “Bu adam kim ki, rüzgar da göl de O’nun sözünü dinliyor?” dediler.	İsa tekneye binince, ardından öğrencileri de bindi. Gölde ansızın büyük bir fırtına koptu. Öyle ki, dalgalar teknenin üzerinden aşırıyordu. İsa bu arada uyuyordu. Öğrenciler gidip O’nu uyandırarak, “Ya Rab, kurtar bizi, yoksa öleceğiz!” dediler. İsa, “Neden korkuyorsunuz, ey kıt imanlılar?” dedi. Sonra kalkıp rüzgarı ve gölü azarladı. Ortalık sültiliman oldu. <u>Hepsi hayret içinde kaldı.</u> “Bu nasıl bir adam ki, rüzgar da göl de O’nun sözünü dinliyor?” dediler.

Burada verilenler dışındaki örnekler için bkz. (Bock, 2002, s. 192 ve devamı; Hayes & Holladay, 1982, s. 94; N. Perrin, 1969, s. 41 ve devamı)

¹⁹⁰ (Yaratılış 2: 9) Bahçede iyi meyve veren türlü türlü güzel ağaç yetiştirdi. Bahçenin ortasında yaşam ağacıyla iyiyle kötüyü bilme ağacı vardı.

¹⁹¹ (Yaratılış 2: 17) Ama iyiyle kötüyü bilme ağacından yeme. Çünkü ondan yediğin gün kesinlikle ölürsün.

Buradaki iki pasaj arasında Matta'nın havârilikle ilgili konuda Markos'u yeniden yorumladığı düşünülmektedir. Markos'ta vurgulanmadığı halde, Matta'da redaktörlerin etkisi ile Hz. İsa'nın gösterdiği mucize karşısında havârilere hayreti ve Hz. İsa'nın gücü karşısındaki saygısı vurgulanmaktadır (Bock, 2002, s. 192).

3. Matta 3:17; Markos 1: 11; Luka 3: 22

Matta 3:17	Markos 1: 11	Luka 3: 22
Göklerden gelen bir ses, "Sevgili Oğlum budur, O'ndan hoşnudum" dedi.	Göklerden, " <u>Sen</u> benim sevgili Oğlum'sun, senden hoşnudum" diyen bir ses duyuldu.	Gökten, " <u>Sen</u> benim sevgili Oğlum'sun, senden hoşnudum" diyen bir ses duyuldu.

Burada Matta, Hz. İsa'yı muhatap alan bir cümle kullanmazken, Markos ile Luka'da Hz. İsa'yı muhatap alarak "Sen" ifadesi ile seslenilmektedir. Burada, redaksiyon tenkidinin yardımı ile, Matta'nın Tanrı'nın oğlunu, yaptığı işten dolayı muhatap almak yerine işaret ettiği ve bu şekilde vurgulamada bulunmak suretiyle redaksiyonda bulunduğu iddia edilmektedir (Bock, 2002, s. 195).

4. Markos 6:5-6 ; Matta 13:58

Markos 6:5-6	Matta 13:58
Orada birkaç hastayı, üzerlerine ellerini koyarak iyileştirmekten başka hiçbir mucize <u>yapamadı</u> . Halkın imansızlığına şaşıyordu.	İmansızlıkları yüzünden İsa orada pek fazla mucize <u>yapmadı</u> .

Bazen, teolojik olarak önemli görülen bir şeyin metnin içinden uzaklaşması da, redaksiyon tenkidi yapılırken farklı kaynaklara işaret olarak kullanılabilir. Aralarında paralellik olan bu iki metinden Markos versiyonunda Hz. İsa mucize göstermeye gücü yetecek birisi değildir. Matta versiyonunda ise Markos'taki "yapamadı" vurgusu "yapmadı"ya dönüşmüştür. Bu durum aynı zamanda Nazaret insanlarının imansızlığının bir neticesi olarak mucize yapmaya değer bulunmadıkları vurgusu ile adeta İsa mucize gösterme sorumluluğundan kurtarılmış gibidir. Bu şekilde Hz. İsa'nın mucizeye gücü

yetmediği vurgusu kalkmıştır (Law, 2012, s. 130). Burada, redaksiyon tenkidi neticesinde, Matta'nın Markos'u kaynak kabul ederek teolojik bir ayıklamada bulunduğu iddia edilmektedir.

5. Matta 15:21-29; Markos 7:24-30

Markos 7: 24-30	Matta 15:21-29
<p>İsa oradan ayrılarak <u>Sur</u> bölgesine gitti. <u>Burada bir eve girdi</u>. Kimsenin bunu bilmesini istemiyordu, ama gizlenemedi. Küçük kızı kötü ruha tutulmuş bir kadın, İsa'yla ilgili haberi duyar duymaz geldi, ayaklarına kapandı. Yahudî olmayan bu kadın Suriye-Fenike ırkıandı. Kızından cini kovması için İsa'ya rica etti. İsa ona, "Bırak, önce çocuklar doysunlar" dedi. "Çocukların ekmeğini alıp köpeklere atmak doğru değildir." Kadın buna karşılık, "Haklısın, Rab" dedi. "Ama köpekler de sofranın altında çocukların ekmek kırıntılarını yer." İsa ona, "Bu sözden ötürü cin kızından çıktı, gidebilirsin" dedi. Kadın evine gittiğinde çocuğunu cinden kurtulmuş, yatakta yatar buldu.</p>	<p>İsa oradan ayrılarak <u>Sur ve Sayda</u> bölgesine geçti. O yöreden Kenanlı bir kadın İsa'ya gelip, "Ya Rab, ey Davut Oğlu, halime acı! Kızım cine tutuldu, çok kötü durumda" diye feryat etti. İsa kadına hiçbir karşılık vermedi. Öğrencileri yaklaşp, "Sal şunu, gitsin!" diye rica ettiler. "Arkamızdan bağırıp duruyor." İsa, "Ben yalnız İsrail halkının kaybolmuş koyunlarına gönderildim" diye yanıtladı. Kadın ise yaklaşp, "Ya Rab, bana yardım et!" diyerek O'nun önünde yere kapandı. İsa ona, "Çocukların ekmeğini alıp köpeklere atmak doğru değildir" dedi. Kadın, "Haklısın, ya Rab" dedi. "Ama köpekler de efendilerinin sofrasından düşen kırıntıları yer." O zaman İsa ona şu karşılığı verdi: "Ey kadın, imanın büyük! Dilediğin gibi olsun." Ve kadının kızı o saatte iyileşti.</p>

Yukarıda, Matta'nın 15:21-29 pasajı ile Markos'un 7:24-30 pasajları redaksiyon tenkidi kapsamında karşılaştırıldığında, bazı değişimler görülür. Markos, Hz. İsa'nın Sur bölgesine gittiğini söylerken Matta, Sur ve Sayda bölgesine gittiğini söylemektedir. Matta'da bu bölgelerin dile getirilmesinin nedeni Sur ve Sayda bölgesinin güç ve gelecekte hesap verme zamanının sembolü olarak kullanılması olabilir. Matta,

Markos'da geçen Hz. İsa'nın eve girdiğine dair kısmı metnine almamıştır. Bunun nedeni, bu kısmın metne önemli bir katkısı olduğunu düşünmemesiyle açıklanabilir. Zira muhtemelen Hz. İsa'nın girdiği ev bir Gentile¹⁹² evidir. Markos'a göre kadın da o eve girmektedir. Matta ise, bu kısmın hem özel alan anlayışına uymadığı için hem de Yahudî-Hristiyan okurlarının Hz. İsa ile bir Gentile'nin aynı çatı altında bulunmasından rahatsızlık duyacaklarını düşündüğü için bu kısmı almamıştır. Yine başka bir altarnetif yorum, Matta'nın güçsüz bir peygamber imajı çizmemek adına "Kimsenin bunu bilmesini istemiyordu, ama gizlenemedi" kısmını içeren yeri de metnine almamış olmasıdır. Markos'a göre, Hz. İsa'ya gelen bu kadın Yahudî değildir ve Suriye-Fenike ırkındandır. Oysa Matta'ya göre, bu kadın Kenan'lıdır. Bu değişikliğin sebebi hakkında ise belli ihtimaller vardır. Mesela, iki kaynak farklı geleneği takip etmiş olabilir; bu iki ifade aynı şeyi ifade etmeye çalışıyor olabilir; "Kenanlı" ifadesi Kutsal Kitap lisanında var olan bir kullanımdır. Matta bu ifadeyi Kutsal Kitap lisanını kullanmak adına tercih etmiş olabilir (Law, 2012, ss. 202-204).

Bu değişimlerin genelinin yaşam içindeki konumu, Matta'nın takipçileri arasındaki Gentile insanların konumuna dair bir direnç olabilir. Bu değişiklikler ile Matta, Markos'un hikâyesindeki Gentile'lere karşı olan tavrı, farklı bir biçimde göstermiştir. Bu durumda, bu bölüm, Erken dönem kilisede yapılmış olan, Hristiyanlığın Yahudîlere has mı olacağı yoksa Gentile'leri de kapsamasının mümkün olup olmadığı tartışmasının bir yansıması olarak yorumlanmaktadır (Law, 2012, s. 210).

D. GELENEK/RİVAYET TENKİDİ

Gelenek/rivayet tenkidi terkinin İngilizce karşılığı "tradition criticism"dir. "Tradition" kelimesinin aslı, Latince olan "tradeter" fiilinden türemiş isim olan "traditio"dur (Jones, 2005, s. 9267). İngilizce'ye 14. yüzyılda Latince'den geçmiştir. Bu kelime Latince'de, kurtuluş, bilgiyi kuşaktan kuşağa aktarmak, bir doktrini aktarmak, boyun eğip teslim olmak ya da ihanet etmek gibi birçok anlama gelmektedir (R. Williams, 1985, s. 318).

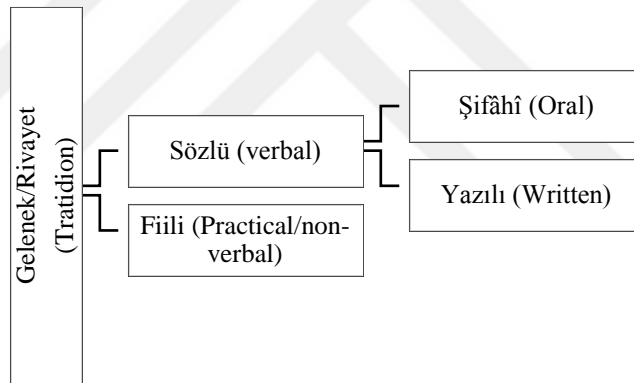
"Tradition" kelimesi, özellikle Kitâb-ı Mukaddes tenkidi bağlamında, ayrıntılı olarak izah edileceği gibi hem sözlü ve yazılı materyali, hem bu materyallerin aktarılmasını sağlayan süreci ve hem de nesilden nesile aktarılan uygulamaları ifade eder. Türkçe'de ise sözlü ve yazılı aktarımlara rivayet, nesilden nesile gerçekleşen aktarımlara ise gelenek

¹⁹² Gentile (Ltn: Gentilis), İsrailoğullarından olmayan kişiler için kullanılan bir tâbirdir.

denilmektedir. Biz bu çalışmada, kelimedeki bu anlam tabakalarını kaybetmemek için “tradition” kelimesini “gelenek/rivayet”, “tradition criticism” terkiibini ise “gelenek/rivayet tenkidi” şeklinde tercüme etmeyi tercih ettik.¹⁹³

Rivayet (İng: Tradition) kelimesi, geniş anlamda, günümüze intikal eden her şeyi içine alır. Bu geniş anlamıyla, bir inanç ya da uygulama, kültürün hangi sahasında olursa olsun, elden ele, dilden dile ya da birilerinin örneğliğinden diğerine aktarılıyorsa, yani keşfedilmiyor ya da yeniden ortaya çıkarılmıyorsa, bu şeylerin tamamı rivayet sayılabilir (Jones, 2005, s. 9267). Bu anlamda, rivayetin sözlü ve fiilî olan şekilleri vardır. Sözlü rivayet, nesilden nesile sözlü ya da yazılı olarak aktarılan metinlerdir. Fiilî rivayet ise gelenekler, kurallar, adetler, terübeler, sosyal ya da dînî kurumları, geleneksel eserleri (ikon, anıt vb.) içerir (Jones, 2005, s. 9269; Knight, 2006, s. 1).

Tablo 7. Gelenek/Rivayet çeşitleri



Şifâhî kültür (ve Kitâb-ı Mukaddes tenkidi) bağlamında rivayet¹⁹⁴ kelimesi ise iki katmanlı bir anlamı içerir. Rivayet, sözlü gelenek için hem materyalin kendisini, hem materyalin aktarım sürecini ifade eder (Knight, 2006, s. 5). Aslında bu ikisi, yani

¹⁹³ Bu tercihimize, tenkit yöntemlerinden bir diğeri olan “narrative criticism”i Türkçe’ye çevirirken de “rivayet” kelimesini kullanmak zorunda olacağımız için, karışıklığa yol açabileceği gerekçesiyle eleştiri yöneltilebilir. Fakat “narrative criticism”in Türkçe’ye tercümesinin “rivayet tenkidi” şeklinde değil, “anlatı tenkidi” şeklinde olması bize daha uygun gelmektedir. Zira “narrative” kelimesi gerçek ya da hayal ürünü olan şeylerin tahkiyesini içermektedir ve bunun karşılığı “rivayet” değildir.

¹⁹⁴ Kitâb-ı Mukaddes tenkidi bağlamında rivayetin çeşitli özellikleri vardır: Rivayet, başkalarından almır ve genellikle bir nesilden diğer nesle ve ileriye doğru taşınır. Rivayetin hem bir formu hem de içeriği vardır. Rivayet, birincil olarak bir grup ya da topluluğun malıdır. Onu aktaranlarla doğrudan bir bağı vardır. Rivayetler, gelişir, değişebilir, gelecek nesle aktaranlar tarafından yeniden yorumlanabilir. Buralarda havâirilerin, İncil yazarlarının ve kilisenin etkisi söz konusudur. Rivayetler genellikle sözlüdür, fakat yazılı da olabilir. Rivayetler, genellikle kümülatif ve yığılgandır. Bir şeyin rivayet haline dönüşmesi için, yaşam içindeki normal konteksinden çıkıp bir yazılı kaynağa girmesi ve metne adapte olma ihtimalini yitirmesi ve statik hale dönüşmesi gerekir (Knight, 2006, ss. 21-22).

materyal ve aktarım süreci birbirinden tam olarak bağımsız da değildirler (Jones, 2005, s. 9268).

Rivayet, “tradicum” anlamında aktarılan materyali ifade eder (Soulen, 2001, s. 198). “Aktarılan materyal” anlamında rivayeti, toplumların ilgileri, inançları, ibadetleri, yaşamları vb. belirler. Aktarılan materyalde zaman zaman değişim, farklılaşma, büyüme, gelişme görüleceği kabul edilir. İşte gelenek/rivayet tenkidi rivayetin ilk halinin tespiti için uğraşır. Bunun için hem dildeki, formdaki, senoryadaki, olaylardaki, motiflerdeki, kişilerdeki, materyaldeki, temadaki değişimleri, hem de metinlerdeki değişimleri görüp anlamaya çalışır. Rivayet, “Traditio” anlamında ise, materyalin aktarım sürecini (İng: transmission) ifade eder. “Aktarım süreci” anlamında rivayet, büyümeyi, gelişmeyi, basitten karmaşığa doğru ilerlemeyi içerir. Rivayetin bir nesilden diğerine aktarım sürecinde kimler tarafından korunduğunu, hangi bölgelerde daha çok bulunduğunu, rivayetin aktarımını ve içeriğini etkileyen politik, sosyal, psikolojik ve dîni faktörlerin tespitini, malzemenin aktarımının sözlü mü yazılı mı olduğunu, bu sözlü aktarım esnasında aktarıcıların hafızasının ne kadar güvenilir olduğunu, sözlü formdan yazılı forma geçişi esnasındaki serüveni, redaksiyonları, çeşitli müdahaleleri bilmeyi gerektirir (Knight, 2006, s. 6-14; Soulen, 2001, s. 198).

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi, rivayet kelimesinin iki katlı anlamından mütevellit, “gelenek/rivayet tenkidi” terkininin tanımlarında da farklılık görülebilmektedir. Gelenek/rivayet tenkidi (İng: Tradition Criticism/Tradition History/Tradition-Historical Criticism; Alm: Traditionsgeschichte veya Überlieferungsgeschichte¹⁹⁵), metinlerin yazıya geçirilmeden önceki sözlü aşamadaki serüvenini inceler ve rivayetlerin tarihi ile ilgilenir (Norman L Geisler & Nix, 1986, s. 307; Soulen, 2001, s. 198).

Gelenek/rivayet tenkidi, gelenek ve rivayet kelimelerinin anlamlarına da işaret edercesine, sadece nesilden nesile aktarılan yazılı/sözlü metinlerle değil aynı zamanda bu yazılı/sözlü metinlerin aktarılma safhaları ve aşamalarıyla da ilgilenir. Yani gelenek/rivayet tenkidi rivayetin çeşitli basamaklardan geçerek zaman içindeki gelişimine işaret etmesi açısından içerik ya da geçmişten aktarılması açısından bir sürece işaret eder. Gelenek/rivayet tenkidi, bağımsız olarak doğduğu andan kutsal

¹⁹⁵ “Überlieferungsgeschichte” ile “Traditionsgeschichte”, uzun süre aynı anlamda ve birbirinin yerine kullanılmıştır (Knight, 2006, s. 23). Almanca “Überlieferungsgeschichte”, rivayetin aktarım sürecinin tarihi (İng: History of the transmission of tradition) şeklinde tercüme edilir (Soulen, 2001, s. 198).

metinler içinde yer aldığı zamana kadar bir rivayetin geçirdiği süreci, tarihini, doğasını ve toplum tarihi için nasıl kullanıldığını inceler. Bu aşamalara metnin sözlü aktarımı, sözlü halden yazılı hale getirilmesi ve yazılı halinin redaksiyonu ve hatta yazıya geçirildikten sonraki süreçleri de dâhildir (Hayes & Holladay, 1982, s. 85; Haynes & McKenzie, 1993, ss. 55-56; McKenzie, 1998, s. 11).

Gelenek/rivayet tenkidi, yazılı metinlerden önce ya da onlarla birlikte var olan sözlü metinler üzerinde de durur. Bu sebeple de, yazıya aktarımı daha uzun sürede gerçekleşen Eski Ahit üzerinde, Yeni Ahit'ten çok daha fazla kullanılmıştır (Hayes & Holladay, 1982, s. 86; Prior, 1999, s. 36).

Gelenek/rivayet tenkidinin kabullerine göre, geçmişteki rivayetler, metinler ve metin parçaları sonraki zamanlarda ve sonraki metinler içerisinde ve belli amaçlar doğrultusunda tekrar tekrar kullanılmışlardır (Haynes & McKenzie, 1993, s. 54; McKenzie, 1998, s. 11; Porter, 1997, s. 360).

1. Gelenek/Rivayet Tenkidinin Ortaya Çıkış ve Gelişim Süreci

Knight, gelenek/rivayet tenkidinin nüvelerinin görüldüğü kişi olarak, tarihsel eleştiri yöntemlerinin de önde gelen isimlerinden Simon'u (ö. 1712) kabul eder. Çünkü Simon, Musa'dan Ezra'ya kesintisiz şekilde devam eden bir silsile olduğunu ve bu yolla geleneksel materyalin aktarıldığını ifade etmektedir (Knight, 2006, s. 38-41).

Gelenek/rivayet tenkidinin ön habercisi Tevrat'ın yazarlarının ürünü olduğu düşüncesinden hareket eden ve Tevrat'ın kaynaklarının araştırmacıya metnin gerçekten yazıya geçtiği döneme dair çok az bilgi verebileceğini düşünen Wellhausen'dir. Gelenek/rivayet tenkidinin kurucusu ise -her ne kadar sözlü aktarımın tarih inşâsında kullanılabileceği üzerinde vurguda bulunmasa da- bir rivayetin tarihini anlamak için rivayetin bizzat kendisinden yola çıkmak gerektiğine dair fikrinden dolayı Gunkel kabul edilebilir (Bağır, 2009, s. 98; Haynes & McKenzie, 1993, s. 57-58). Wrede, Dibelius, Bultmann gibi kişiler rivayetlerin bir toplum içinde aktarıldığını ve geleneğin toplumu değil, toplumun geleneği şekillendirdiğini dile getiren diğer öncülerdir (Green vd., 1992, s. 39-40).

Wellhausen'in yazılarında, “gelenek/rivayet tenkidi” anlamında olmasa da “gelenek/rivayet tarihi” (Alm: Geschichte der Tradition) terkihi kullanılmıştır. Gelenek/rivayet tenkidine dair ilk isimlendirme, “überlieferungsgeschichte” kelimesinin

“gelenek/rivayet tarihi” anlamında kullanmasıyla Gunkel tarafından yapılmıştır. Bu kullanımlarla birlikte gelenek/rivayet tenkidine dair tam anlamıyla ilk isimlendirme Martin Noth tarafından yapılmıştır (Knight, 2006, s. 17).

Gelenek/rivayet tenkidi, müstakil bir tenkit türü olarak, 1930-1940’lı yıllarda ortaya çıkmıştır (Hayes, 1999, c. II, s. 582). Özellikle bu tarihlerden sonra yoğun olarak gelenek/rivayet tenkidi çalışmış isimler Alman ve İskandinav okulu olarak ikiye ayrılabilir:

a. Alman Okulu (Albrecht Alt, Gerhard Von Rad, Martin Noth)

Form tenkidine katkılarından bahsettiğimiz, Albrecht Alt (ö. 1956), Gerhard Von Rad (ö. 1971) ve Martin Noth (ö. 1968) gelenek/rivayet tenkidinde Alman okulunu temsil eden isimlerdir. Bu isimlerin gelenek/rivayet tenkidine ilişkin katkıları, form tenkidinde ortaya koydukları çalışmaların ve iddia ettikleri görüşlerin bir devamı niteliğindedir.

*Der Gott der Vater*¹⁹⁶ isimli eseriyle gelenek/rivayet tenkidine katkı sağlayan Albrecht Alt’a göre, İsrail geleneği, kabile ve gruplar tarafından kullanılan orijinal dînî formlara giden çeşitli dînî elementler içerir. Alt, İsrail’in kabilelerin birleşmeleri ile ortaya çıktığını; İsrail dininin Kenanlılarla ilişkiye giren İsraililerin onlardan aldıkları ile daha önceden getirdikleri geçmiş kültürlerin birleşmesinin neticesi olduğunu iddia etmiştir. Bu şekilde Alt, rivayetlerin gelişmesi ve kompozisyonunda kültürlerin önemini vurgulamıştır. Alt, aynı zamanda Eski Ahit çalışmalarının üzerine inşâ edildiği tarihsel temellerle, topografilerle, kabilelerin sınırlarıyla ve Filistine yerleşme tarihleriyle ilgilenmiştir (Knight, 2006, ss. 73-75; Law, 2012, s. 147).

Gelenek/rivayet tenkidini Eski Ahit teolojisine olan ilgisiyle birleştirmiş ve gelenek/rivayet tenkidini teolojinin hizmetine sunmuş olan Gerhard Von Rad, İsrail’de iki gelenek kompleksinin mevcut olduğunu iddia eder. Birincisi, bir kurtuluş hikâyesi olan Mısır’dan çıkış ve vaad edilmiş toprakların fethi ile ilgili komplekstir. İkincisi ise Sina’da olan şeyleri anlatan kompleksdir. Bu iki kompleks birbirinden farklı tarihe sahiptir, birbirinden farklı materyallerle ilgilidir ve birbirinden ayrı kültik kutlamalardan

¹⁹⁶ Alt, A. (1929). *Der Gott der Väter. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Israelitischen Religion, von Albrecht Alt*. Stuttgart: W. Kohlhammer.

¹⁹⁷ Noth, M. (1948). *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*. Stuttgart.¹⁹⁸ Özellikle Martin Noth’un uygulamalarında bu belirgindir. W. F. Albright gibi kişiler arkeolojik bulguları daha fazla kullansalar da Noth, arkeolojik bilgiye de pek sıcak yaklaşmadığı için delil olarak kullanmayı tercih etmez (Knight, 2006, s. 151).

ortaya çıkmıştır. Sina kompleksi Tanrı'nın insanlarına gelişini anlatırken, diğer kompleks Tanrı'nın yol gösterişi ve kurtarıcılığı üzerinde durur. Sina kompleksi Tanrı'nın doğrudan ve kişisel vahyini içerirken diğeri daha çok Tanrı'nın koruma yönü üzerinde durur. Bu iki kompleksi birleştiren kişi ise Von Rad'a göre Jahwist'tir. Sina geleneği, diğerlerinden daha geç bir orijine sahiptir ve ilk kaynaklara ait değildir. Hatta Sina geleneği, ona göre Hexateuch'un en geç basamağıdır. Von Rad, Eski Ahit'teki rivayet ve gelenelerin Yeni Ahit'te de devam ettiğini ifade etmektedir. Von Rad'a göre, Eski Ahit, Yeni Ahit'i imâ eder ve ona önderlik eder. Yeni Ahit, eski gelenekleri yorumlayıp kendi devri içinde kullanır (Hayes, 1999, c. II, s. 583; Knight, 2006, ss. 106, 131, 185; Perdue, 1994, ss. 49, 53).

*Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*¹⁹⁷ adlı eserin yazarı Martin Noth (ö. 1968), Von Rad'ın Jahwist ile başlattığı değişim incelemesini Jahwist'in müdahalesinden önceki döneme taşımış ve Von Rad'ın bahsettiği kompleks sayısını artırmış ve Tevrat'ın birbirinden ayrı beş rivayet kalıbından oluştuğunu iddia etmiştir. Ona göre, Eski Ahit kitapları, yazarların serbest derlemesi değildir. Bunun yerine, birçok kişi tarafından kaleme alınan bölümlere bir kişi tarafından son halinin verilmesi ile ortaya çıkan ve İsrail tarihi hakkında devamlılığı olan bir hikâye oluşturan bir metindir (Friedman, 2005, s. 144; Knight, 2006, s. 110, 115; M. Noth, 1972).

b. İskandinav Okulu

Ippsala ekolu olarak da bilinen çoğu İskandinav araştırmacılardan oluşan bu okul, gelenek/rivayet tenkidinin gelişiminde büyük rol oynamıştır. Bu okul, kaynak tenkidi ve edebî tenkit üzerinde fazlaca durmamıştır (Hayes, 1999, c. II, s. 583). Ekol, metinler yazıya geçirildikten sonra dahi, asıl olanın şifâhî aktarım olduğu, şifâhî aktarımın yeterince güvenli olduğu ve yazının bir yardımcı olarak kullanıldığı görüşündedirler (Miller, 2011, s. 40).

Eski Ahit'in Neviim (Peygamberler) bölümündeki tüm kitaplar üzerinde çalışmış olan Harris Birkeland; Yeremya kitabı üzerinde çalışan Sigmund Mowinckel; Hoşea kitabı üzerinde çalışan Henrik Samuel Neyberg; Ivan Engnell, Ivar Hylander, Johannes

¹⁹⁷ Noth, M. (1948). *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*. Stuttgart.¹⁹⁸ Özellikle Martin Noth'un uygulamalarında bu belirgindir. W. F. Albright gibi kişiler arkeolojik bulguları daha fazla kullansalar da Noth, arkeolojik bilgiye de pek sıcak yaklaşmadığı için delil olarak kullanmayı tercih etmez (Knight, 2006, s. 151).

Pedersen, Johannes Lindblom, A. Haldar, E. Nielsen, G. Ahlstrom, R. Carlson ve M. Saebon gibi isimler bu ekolün önde gelen isimleridir (Hayes, c. II, 1999, s 584).

Gunkel'in öğrencisi Mowinckel (ö. 1965), rivayetlerin yazıya aktarılmadan önce, bir süre sözlü olarak yayıldığı ve kültlerin İsrail dînî yaşamı üzerinde çok önemli bir yer tuttuğunu iddia etmiştir (Knight, 2006, ss. 169-171; Mowinckel, 2004).

Ippsala okulunun öncüsü Engnell (ö. 1964), Eski Ahit çalışmalarının üç aşamada gittiğini ifade etmiştir. İlk aşama kaynak tenkidi aşamasıdır. İkinci aşama, form tenkidi aşamasıdır. Üçüncü aşama, gelenek/rivayet tenkidi aşamasıdır ki, Engnell'e göre bu aşama tek başına metodolojik olarak tatmin edici değildir. Engnell'e göre gelenek/rivayet tenkidi, sadece sözlü ve yazı öncesi dönemi incelememelidir. Engnell, belgesel hipotez gibi hipotezlerin iddia ettiği şekilde kaynakların hiçbir şekilde bulunmadığını, metinlerdeki ikilemelerin, problemleri gibi görünen durumların tamamının şifâhî aktarımla alakasının olduğunu düşünmektedir. Engnell'e göre, rivayetin ilk halini inşâ etmek imkânsızdır. Aslında metnin orijinal halini bilmek çok da önemli değildir. Gelenek ve rivayet kümülatif birşeydir ve son hali önemlidir. Engnell, kompozisyon teknikleri, örnekler, motifler, edebî, ideolojik, sosyolojik, kültürel ve arkeolojik her türlü araç kullanılarak metnin son halinin analiz edilebileceği üzerinde durur (Engnell, 1969; Knight, 2006, ss. 200-201; Soggin, 1989, s. 106; Soulen, 2001, s. 199).

İskandinav gelenek/rivayet tenkidi okulunun önemli isimlerinden Johannes Pedersen (ö. 1977), Wellhausen'in İsrail tarihi ile ilgil iyaklaşımının fazlaca septik olduğunu düşünmektedir. Rasyonalizmin evrimci kavramlarla birleşmesi neticesinde, ona göre Wellhausen'in İsrail tarihini sunuşu basit ve gerçek dışı hale dönüşmüştür. Wellhausen'in kaynaklar arasında var olduğunu iddia ettiği evrimsel ilişki yerine Pedersen, kaynaklar arasında paralel bir ilişki olduğunu iddia etmektedir. Bu sebeple ona göre, metinlerin kaynaklarını incelemek, metinler hakkında pek de fazla bir şey ifade etmemektedir (Knight, 2006, s. 172; Pedersen, 1926).

2. Gelenek/Rivayet Tenkidinin Amaçları ve Önemi

Gelenek/rivayet tenkidinin, bir rivayetin şekillendirilip sonraki nesle aktarılmasında etkin olan bir topluluk ya da grup hakkında araştırma yapmak, rivayetin geliştiği coğrafi konum hakkında tahkikat yapmak, rivayet üzerindeki sosyolojik, politik ve kültürel etkilerini ve bu etkilerin sebep olduğu değişikliklerin görülmesini sağlamak, metnin ve

mesajının teolojik ve tarihsel olaylarla bağlantısının kurulmasına ve Kitâb-ı Mukaddes metinlerindeki çeşitli temaların tespit edilmesine katkıda bulunmak gibi amaçları vardır. Bu amaçları gerçekleştirebilmek, rivayet ve geleneklerin antik dönemlerde içinde bulunduğu toplum için taşıdığı önemi anlayabilmek için, malzemelerin aktarımından sorumlu olan kimseler ve bu süreçte oynadıkları roller hakkında bilgi sahibi olmak gerekir (Haynes & McKenzie, 1993, ss. 56-57; Knight, 2006, s. 25; Prior, 1999, s. 46; H. Wolf, 2007, s. 86).

Gelenek/rivayet tenkidi, metnin ilk sözlü aşamasında metnin durumu neydi? Sonraki sözlü aşamalarda ve yazılı aşamalarda metne neler eklendi? Orijinal sözlü form nasıldı? Mesajın orijinali neydi? Sonraki dönemlerde nasıl bir değişime uğradı? Bu değişimlere sebep olan şeyler nelerdi? Metnin orijinal halini kim söylüyordu? Bu özne, sonradan bir değişime uğradı mı? Sözlü metin kimi işaret ediyordu? Sonradan bu durum bir değişime uğradı mı? gibi sorulara cevap arar (Hayes, 1999, c. II, s 585).

Gelenek/rivayet tenkidi, metinlerin statik değil dinamik yapılar olduğunu göstermesi ve metinlerin sözlü dönemdeki halinin inşasının mümkün olduğunu iddia etmesi açısından önemli bir yere sahiptir. Bu şekilde metinlerin yeniden yorumlanabileceği, yeniden hayata geçirilebileceğinden yola çıkarak metnin bugünler için önemini anlaşılmasını sağlar. Gelenek/rivayet tenkidi, metinlerin farklı anlam katmanlarına sahip olduğu üzerinde durur (Hayes, 1999, c. II, s. 586; Knight, 2006, s. 25)

Gelenek/rivayet tenkidi, Kitâb-ı Mukaddes'in yazılı bir derlemeden fazla bir şey olduğunu ve bu metinlerin bir toplumun tecrübelerini, yorumlarını ve düşüncelerini de yansıttığını savunur. Bu sebeple de, metin parçalarının bütününün ya da bir kısmının, yer, zaman, niyet ve fonksiyon gibi birçok boyutuyla derinliğine anlaşılıp takdir edilmesine katkı sağlar. Gelenek/rivayet tenkidi, İsrail'in ve diğer Yakın doğu kültürlerinin tarihsel ve dînî-tarihsel durumları hakkında bilgi verir (Knight, 2006, s. 25).

3. Gelenek/Rivayet Tenkidinin Yöntemi ve Aşamaları

Basit şekilde, gelenek/rivayet tenkidinin uygulanması, iki basamaklı bir süreçtir. İlk basamakta, rivayet mümkün olduğunca geriye götürülüp rivayetin orijinal hali tespit edilmeye çalışılır. İkinci basamakta ise rivayetin gelişmesine dair bir kronoloji ortaya konulmaya çalışılır. Birinci basamak gelenek/rivayet tenkidi; ikinci basamak ise

gelenek/rivayet tarihi olarak adlandırılır (Knight, 2006, s. 24). Gelenek/rivayet tenkidi daha çok metin içi karinelere yola çıkarak iddialarda bulunur. Hâricî karinelere pek ilgilenmez.¹⁹⁸

Daha ayrıntılı şekilde açıklamak gerekirse, bir metin üzerinde gelenek/rivayet tenkidinin uygulanması için, öncelikle metin üzerinde kaynak tenkidinin ve form tenkidinin uygulanması gerekmektedir. Böylelikle metnin kaynakları ve metin içindeki bağımsız bölümler tespit edilir. Daha sonra gelenek/rivayet tenkidi bu sonuçları kullanarak metindeki rivayet basamaklarını tespit etmeye çalışır. Rivayet basamaklarının tespiti için metinler -benzer form ve motiflerin metin içinde tekrar ediliyor olmasının bu eleştiri yöntemini mümkün kıldığı düşüncesinden hareketle- benzer metinler karşılaştırılır. Bu benzer metinler, eski Yakın doğu ya da Helenistik metinler olabilir. Ancak bu metinler arasındaki her benzerlik tek başına birşey ifade etmez. Format, niyet vb. açılardan benzerliğin tespit edilmesi gerekir. Bu şekilde, Kitâb-ı Mukaddes metninin büyük çerçeveye nasıl bir uygunluk sergilediği ve nerelerde ayrıldığı üzerinde durulur. Bu karşılaştırma neticesinde, form tenkidinin birçok örnek üzerinden metindeki benzerlikleri bulmaya çalışmasının aksine, metindeki farklılıklar, değişimler ve değişiklikler tespit edilir. Eğer böyle bir değişiklik tespit edilirse, toplumun bu metinlerdeki değişimi gerçekleştirmesinin muhtemel nedenleri üzerinde durulur. Bundan bir grubun veya bir topluluğun sorumlu olma ihtimali üzerinde durulur. Bu esnada hem farklı grup ve topluluklar hem de bunların bulunduğu coğrafyanın etkileri araştırılmış olur. Metnin mevcut bulunduğu edebî kontekste nasıl yerleştiğine dair fikir yürütülür. Metinde neden bazı pasajlar uzamış ya da kısalmıştır, neden bazı pasajlar yeniden formüle edilmiştir, bu yeniden formüleler metne yeni bir anlam katmış mıdır, metinlerin nesilden nesile aktarımında tarihsel durumların metne ne gibi etkileri olmuştur gibi sorulara cevap aranır. Bu süreçte, yorumcu rivayetin ortaya çıkıp gelişmesini sağlayan tarihi inşa etmeye çalışır (Bergant, 1992, s. 30; Hayes, 1999, c. II, s. 584; Prior, 1999, s. 37).

4. Gelenek/Rivayet Tenkidinin Örnekler Üzerinde Uygulanışı

Kaynak, form, redaksiyon tenkidinin bir sonraki aşaması gibi düşünülebilecek gelenek/rivayet tenkidine dair uygulamalar, diğer tenkit türlerine dair uygulamalar kadar

¹⁹⁸ Özellikle Martin Noth'un uygulamalarında bu belirgindir. W. F. Albright gibi kişiler arkeolojik bulguları daha fazla kullansalar da Noth, arkeolojik bilgiye de pek sıcak yaklaşmadığı için delil olarak kullanmayı tercih etmez (Knight, 2006, s. 151).

açık değildir ve Kitâb-ı Mukaddes tenkidinde diğer türler kadar yoğun kullanıma rastlanmaz.

Aşağıda gelenek/rivayet tenkidine dair örnekler mevcuttur¹⁹⁹:

1. Çıkış 20: 8-11-Tesniye 5:12-15

Mısırdan Çıkış 20: 8-11	Tesniye 5: 12-15
Şabat Günü'nü kutsal sayarak anımsa. Altı gün çalışacak, bütün işlerini yapacaksın. Ama yedinci gün bana, Tanrın RAB'be Şabat Günü olarak adanmıştır. O gün sen, oğlun, kızın, erkek ve kadın kölen, hayvanların, aranızdaki yabancılar dâhil, hiçbir iş yapmayacaksınız. Çünkü ben, RAB yeri göğü, denizi ve bütün canlıları altı günde yarattım, yedinci gün dinlendim. Bu yüzden Şabat Günü'nü kutsadım ve kutsal bir gün olarak belirledim.	Tanrın RAB'bin buyruğu uyarınca Şabat Günü'nü tut ve kutsal say. Altı gün çalışacak, bütün işlerini yapacaksın. Ama yedinci gün bana, Tanrın RAB'be Şabat Günü olarak adanmıştır. O gün sen, oğlun, kızın, erkek ve kadın kölen, öküzün, eşeğin ya da herhangi bir hayvanın, aranızdaki yabancılar dâhil, hiçbir iş yapmayacaksınız. Öyle ki, senin gibi erkek ve kadın kölelerin de dinlensinler. Mısır'da köle olduğunu ve Tanrın RAB'bin seni oradan güçlü ve kudretli eliyle çıkardığını anımsayacaksın. Tanrın RAB bu yüzden Şabat Günü'nü tutmanı buyurdu.

Şabat gününün anlatıldığı bu bölümün, Çıkış versiyonu Tesniye'dekinden daha kısadır. İki bölümde Şabat gününün kutsal sayılmasının sebebi farklı görünmektedir. Çıkış'ta bu

¹⁹⁹ Rivayet tenkidinin Kutsal Kitap üzerinde uygulanışına dair örnekler içeren kitaplar:

1. Andreasen, N. E. A (1972). *The Old Testament Sabbath: a tradition-historical investigation* (No. 7). Society of Biblical Literature.
2. Booth, R. P (1986). *Jesus and the laws of purity: Tradition history and legal history in Mark 7* (Vol. 13). Burns & Oates.
3. De Vries, S. J (1995). *From old revelation to new: a tradition-historical and redaction-critical study of temporal transitions in prophetic prediction*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing.
4. Holleman, J (1996). *Resurrection and Parousia: A Tradition-historical Study of Paul's Eschatology in 1 Corinthians 15* (Vol. 84). Brill.
5. Levenson, D. B (1979). *A Source and Tradition Critical Study of the Stories of Julian's Attempt to Rebuild the Jerusalem Temple* (Doktora Tezi) Harvard University, İngiltere.
6. Stansell, G (1988). *Micah and Isaiah: a form and tradition historical comparison*. Missoula: Scholars Press.

Rivayet tenkidinin Kutsal Kitap üzerinde uygulanmasına dair örnekleri içeren makaleler:

1. Clements, R. E (1985). Beyond Tradition-History. Deutero-Isaianic Development of First Isaiah's Themes. *Journal for the Study of the Old Testament Sheffield*, (31), ss. 95-113.
2. Habel, N. C (1972). "Yahweh, Maker of Heaven and Earth": A Study in Tradition Criticism. *Journal of Biblical Literature*, ss. 321-337.
3. Haynes, S. R., & McKenzie, S. L (1993). *To each its own meaning: An introduction to biblical criticisms and their application*. Westminster John Knox Press, ss. 62-65.
4. Henry, P (1981). "And I Don't Care What It Is": The Tradition-History of a Civil Religion Proof-Text. *Journal of the American Academy of Religion*, ss. 35-49.
5. Roth, W. M (1972). The Wooing of Rebekah: A Tradition-Critical Study of Genesis 24. *Catholic Biblical Quarterly*, 34, ss. 177-87.

Diğer örnekler için bkz. (Hayes & Holladay, 1982, s. 85; Marshall, 1977, s. 165)

sebeup dünyanın yaratılması iken, Tesniye’de Şabat’ın kutsal sayılması nı nedeni, Mısır’dan çıkıştır (Hayes & Holladay, 1982, s. 88). Burada Şabat geleneğinde ve bunu anlatan rivayette bir değişim söz konusudur.

2. 1. Samuel 3. bölüm

Samuel metninin orijinal formu 1-18 arasındaki kısımdır. Bu metin ile kutsal kitabın diğer kısımlarında ve Asur ile Babil metinlerinde de mevcut olan kehânet haberleri ile işitsel mesaj taşıyan rüyalar arasında benzerlikler mevcuttur. Yakın doğu edebiyatında, geleceğe dair (kehânet) rivayetleri ile rüya anlatımlarının çok yaygın olduğu görülür. Mezopotamya kaynaklarında da rüya anlatımlarının birçok çeşitleri görülür. Bu türde rüyalar ya işitsel mesaj taşır, ya da görsel sembolik manalar içerebilir.

Ayrıca metin genç bir peygamberin kötü bir râhip ile olan temasını içermesi açısından Elohist metnin geneliyle bir uyum arz etmektedir. Elohist metinlerde genel olarak işitsel mesajı olan rüya anlatımları içerir, peygamberlere olumlu bir tavır ve râhiplere de bir güvensizlik görülür. Bu açıdan metin, Elohist metinlerle de uyumludur (Hayes, 1999, c. II, s. 586).

3. Matta 23. bölüm²⁰⁰

²⁰⁰ (Matta 23) ¹⁻² Bundan sonra İsa halka ve öğrencilerine şöyle seslendi: “Din bilginleri ve Ferisiler Musa’nın kürsüsünde otururlar. ³ Bu nedenle size söylediklerinin tümünü yapın ve yerine getirin, ama onların yaptıklarını yapmayın. Çünkü söyledikleri şeyleri kendileri yapmazlar. ⁴ Ağır ve taşınması güç yükleri bağlayıp başkalarının sırtına yüklerler, kendileriye bu yükleri taşımak için parmaklarını bile oynatmak istemezler. ⁵“Yaptıklarının tümünü gösteriş için yaparlar. Örneğin, hamaillerini büyük, giysilerinin püsküllerini uzun yaparlar. ⁶Şölenlerde başköşeye, havralarda en seçkin yerlere kurulmaya bayılırlar. ⁷Meydanlarda selamlanmaktan ve insanların kendilerini ‘Rabbî’ diye çağırmasından zevk duyarlar. ⁸“Kimse sizi ‘Rabbî’ diye çağırmasın. Çünkü sizin tek öğretmeniniz var ve hepiniz kardeşsiniz. ⁹Yeryüzünde kimseye ‘Baba’ demeyin. Çünkü tek Babanız var, O da göksel Baba’dır. ¹⁰ Kimse sizi ‘Önder’ diye çağırmasın. Çünkü tek önderiniz var, O da Mesih’tir. ¹¹ Aranızda en üstün olan, ötekilerin hizmetkârı olsun. ¹²Kendini yücelten alçaltılacak, kendini alçaltan yüceltilecektir. ¹³⁻¹⁴ “Vay halinize ey din bilginleri ve Ferisiler, ikiyüzlüler! Göklerin Egemenliği’nin kapısını insanların yüzüne kapıyorsunuz; ne kendiniz içeri giriyor, ne de girmek isteyenleri bırakıyorsunuz! ¹⁵ “Vay halinize ey din bilginleri ve Ferisiler, ikiyüzlüler! Tek bir kişiyi dininize döndürmek için denizleri, kıtaları dolaşırsınız. Dininize döneni de kendinizden iki kat cehennemlik yaparsınız. ¹⁶ “Vay halinize kör kılavuzlar! Diyorsunuz ki, ‘Tapınak üzerine ant içenin andı sayılmaz, ama tapındaki altın üzerine ant içen, andını yerine getirmek zorundadır.’ ¹⁷ Budalalar, körler! Hangisi daha önemli, altın mı, altını kutsal kılan tapınak mı? ¹⁸ yine diyorsunuz ki, ‘Sunak üzerine ant içenin andı sayılmaz, ama sunaktaki adağın üzerine ant içen, andını yerine getirmek zorundadır.’ ¹⁹ Ey körler! Hangisi daha önemli, adak mı, adağı kutsal kılan sunak mı? ²⁰ Öyleyse sunak üzerine ant içen, hem sunağın hem de sunaktaki her şeyin üzerine ant içmiş olur. ²¹ Tapınak üzerine ant içen de hem tapınak, hem de tapınakta yaşayan Tanrı üzerine ant içmiş olur. ²² Gök üzerine ant içen, Tanrı’nın tahtı ve tahtta oturanın üzerine ant içmiş olur. ²³ “Vay halinize ey din bilginleri ve Ferisiler, ikiyüzlüler! Siz nanenin, dereotunun ve kimyonun ondahlığını verirsiniz de, Kutsal Yasa’nın daha önemli konularını –adaleti, merhameti, sadakatı– ihmal edersiniz. Ondalık vermeyi ihmal etmeden asıl bunları yerine getirmeniz gerekirdi. ²⁴ Ey kör kılavuzlar! Küçük sineği süzer ayırır, ama deveyi yutarsınız! ²⁵ “Vay halinize ey din bilginleri ve Ferisiler, ikiyüzlüler! Bardağın ve çanağın dışını temizlersiniz, oysa bunların içi açgözlülük ve taşkınlıkla doludur.

Matta'nın 23. Bölümü, din adamları ve Ferisilerle ilgili ayrıntılar içerir. Gelenek/rivayet tenkidinden yola çıkarak, bu metnin orijinal yaşam içindeki konumunun Filistin'de, 66-70 yılları arasında Hristiyanlar ile Yahudîler arasındaki son savaştan önceki düşmanlık olduğu üzerinde durulur. Karşıtlık nedeniyle, 13-32. bölümlerde kınama ifadelerini yerleştirenlerin Hristiyan peygamberler olduğu iddia edilir. 8 ile 10. ayetlerin ise kilisenin etkisi ile Matta tarafından insanlığa çağrı olarak eklendiği düşünülebilir. Bu üç yaşam içindeki konum da özde, Hz. İsa'nın kendi gününün Yahudîleri tarafından reddedilişini ve Yahudîler ile Hristiyanlar arasındaki düşmanlığı yansıtmaktadır (Holmén & Porter, 2011, s. 675)

4. Korintliler 15:1-11²⁰¹

Burada 3-5. ayetler, Paul'un kendisinin de alıntıladığını ifade ettiği, Paul öncesindeki Hristiyanlık vaazlarında kullanılan malzemelerden oluşmuş bir özet gibidir. Burada Hz. İsa'nın öldüğü, gömüldüğü, dirildiği ve yeniden ortaya çıktığı üzerinde vurgu yapılmış olmaktadır. Bu, önceki bir "rivayet" in aktarımıdır. 6 veya 7. ayetlerden sonra ise önceki rivayet bitmiş, Paul yeniden konuşmaya başlamış gibidir. Bunun tespit edilip, Paul'un

²⁶ Ey kör Ferisi! Sen önce bardağın ve çanağın içini temizle ki, dıştan da temiz olsunlar. ²⁷ "Vay halinize ey din bilginleri ve Ferisiler, ikiyüzlüler! Siz dıştan güzel görünen, ama içi ölü kemikleri ve her türlü pislikle dolu badanalı mezarlara benzersiniz. ²⁸ Dıştan insanlara doğru görünürsünüz, ama içte ikiyüzlülük ve kötülükle dolusunuz. ²⁹ "Vay halinize ey din bilginleri ve Ferisiler, ikiyüzlüler! Peygamberlerin mezarlarını yapar, doğru kişilerin anıtlarını donatırız. ³⁰ Atalarımızın yaşadığı günlerde yaşasaydık, onlarla birlikte peygamberlerin kanına girmezdik' diyorsunuz. ³¹ Böylece, peygamberleri öldürenlerin torunları olduğunuza kendiniz tanıklık ediyorsunuz. ³² Haydi, atalarımızın başlattığı işi bitirin! ³³ "Sizi yılanlar, engerekler soyu! Cehennem cezasından nasıl kaçacaksınız? ³⁴ İşte bunun için size peygamberler, bilge kişiler ve din bilginleri gönderiyorum. Bunlardan kimini öldürecek, çarمیha gereceksiniz. Kimini havralarınızda kamçılayacak, kentten kente kovalayacaksınız. ³⁵ Böylelikle, doğru kişi olan Habil'in kanından, tapınakla sunak arasında öldürdüğünüz Berekyia oğlu Zekeriya'nın kanına kadar, yeryüzünde akıtılan her doğru kişinin kanından sorumlu tutulacaksınız. ³⁶ Size doğrusunu söyleyeyim, bunların hepsinden bu kuşak sorumlu tutulacaktır. ³⁷ "Ey Yerusâlim! Peygamberleri öldüren, kendisine gönderilenleri taşıyan Yerusâlim! Tavuğun civcivlerini kanatları altına topladığı gibi ben de kaç kez senin çocuklarını toplamak istedim, ama siz istemediniz. ³⁸ Bakın, eviniz ıssız bırakılacak! ³⁹ Size şunu söyleyeyim: 'Rab'bin adıyla gelene övgüler olsun!' diyeceğiniz zamana dek beni bir daha görmeyeceksiniz."

²⁰¹ (Korintliler 15:1-11) ¹Şimdi, kardeşler, size bildirdiğim, sizin de kabul edip bağlı kaldığımız Müjde'yi anımsatmak istiyorum. ²Size müjdelediğim söze sınıksız sarılırsanız, onun aracılığıyla kurtulursunuz. Yoksa boşuna iman etmiş olursunuz. ³⁻⁴Aldığım bilgiyi size öncelikle ilettim: Kutsal Yazılar uyarınca Mesih günahlarımıza karşılık öldü, gömüldü ve Kutsal Yazılar uyarınca üçüncü gün ölümden dirildi. ⁵Kefas'a, sonra Onikiler'e görüldü. ⁶Daha sonra da beş yüzden çok kardeşe aynı anda görüldü. Bunların çoğu hala yaşıyor, bazılarıysa öldüler. ⁷⁻⁸ Bundan sonra Yakup'a, sonra bütün elçilere, son olarak zamansız doğmuş bir çocuğa benzeyen bana da görüldü. ⁹ Ben elçilerin en önemsiziyim. Tanrı'nın kilisesine zulmettiğim için elçi olarak anılmaya bile layık değilim. ¹⁰ Ama şimdi neysem, Tanrı'nın lütfuyla öyleyim. O'nun bana olan lütfü boşa gitmedi. Elçilerin hepsinden çok emek verdim. Aslında ben değil, Tanrı'nın bende olan lütfü emek verdi. ¹¹ İşte, gerek benim yaydığım, gerek öbür elçilerin yaydığı ve sizin de iman ettiğiniz bildiri budur.

bu geleneği yorumlayışı üzerinde durmak, gelenek/rivayet tenkidine bir örnektir (Hayes & Holladay, 1982, s. 91).

5. Korintliler 12:21; Efesliler 4:15

“Baş” kelimesinin, Hristiyan cemaati içerisindeki kullanımı zamanla farklılık arz etmiştir. Mesela 1. Korintliler 12:21’de²⁰² “baş” Hristiyan topluluğunun sıradan herhangi bir üyesi gibi kullanılırken Efesliler 4:15’te²⁰³ “baş”tan kasıt artık sadece Hz. İsa’dır. Hz. İsa beden başıdır (Marshall, 1977, s. 165). Buradaki rivayette bir değişim söz konusudur.

E. Değerlendirme

Tarihsel eleştiri yöntemleri kapsamında kabul edilebilecek kaynak, form, redaksiyon ve gelenek/rivayet tenkidi yöntemleri, bazı açılardan farklılıklar içermekte ve birçok açıdan birbirini tamamlamaktadır.

Kaynak tenkidi, ilk olarak –ismi kaynak tenkidi olmasa da - metinlerin kaynaklarının incelenmesi manasında bir edebî faaliyet olarak ortaya çıkmıştır. Burada Homeros gibi Antik metinler, metni oluşturan kaynaklar (muhtemel yazarları ve yazmaları) açısından incelenmiştir. İlerleyen zaman diliminde, 19. yüzyılda tarih felsefelerindeki değişimlerin de yansıması olarak, kaynak tenkidinin bir tarih metodolojisi olarak kullanımı ön plana çıkmaya başlamıştır. Bir tarih metodolojisi olarak kaynak tenkidinde, Niebuhr ve Ranke gibi isimler tarih yazımında birincil kaynakların kullanımının gerekliliğini ortaya koymuşlardır. Alman metodik kaynak tenkidi olarak nitelenebilecek bu kullanım, zamanla hem edebî hem dînî metinler üzerinde uygulanmaya başlamıştır.

Kutsal Kitap tenkit yöntemlerinden biri olarak kaynak tenkidi hem metin tenkidi demek olan temel tenkidi içine alır hem de metnin nerede, kim tarafından, ne zaman yazıldığı üzerinde duran ileri tenkidin sorularına cevap ararken kullanılır. Kitâb-ı Mukaddes kaynak tenkidi, bir yandan metinlere dış tenkit yaparak, hem temel tenkidin metinle ilgili incelemelerini gerçekleştirir hem de ileri tenkidin bir kaynağın ne zaman, nerede

²⁰² (Korintliler 12:21) ¹⁸ Gerçek şu ki, Tanrı beden her üyesini dilediği biçimde bedene yerleştirmiştir. 19 Eğer hepsi bir tek üye olsaydı, beden olur muydu? ²⁰ Gerçek şu ki, çok sayıda üye, ama tek beden vardır. ²¹ Göz ele, “Sana ihtiyacım yok!” ya da baş ayaklara, “Size ihtiyacım yok!” diyemez. ²⁰³ (Efesliler 4:15) ¹⁵ Tersine, sevgiyle gerçeğe uyararak beden başı olan Mesih’e doğru her yönden büyüyeceğiz.

ve kim tarafından üretildiğine dair sorularına cevap vermeye çalışır. Diğer bir yandan ise iç tenkit yaparak metnin içeriğinin değeri üzerinde durur.

Kaynak tenkidinin filoloji, tarih ya da Kutsal Kitaplar alanındaki kullanımlarında bazı farklılıklar olsa dahi belli prensipler noktasında ortaktır. Mesela edebî bir yöntem olan kaynak tenkidinde ve Kitâb-ı Mukaddes kaynak tenkidinde yer alan “orijinal metin” fikri, tarih metodolojisinin kaynak tenkidinde “birincil kaynak” vurgusu ile ortaya çıkmış gibidir.

Kaynak tenkidinin dînî metinler ile tarihî veya edebî metinler üzerindeki kullanımları arasında farklılıkların olması gerektiği dile getirilen bir husustur. Zira bir tarih metodolojisi manasında kaynak tenkidinin kullanımı, özellikle 19. yüzyıl sonrası için diğer kullanımlar üzerinde baskın bir rol oynamaya başlamıştır. Tarih metodolojisi manasındaki kaynak tenkidinde, birincil kaynaklar ön plana çıkarılırken esasında ikincil kaynakların değersizleştirilmesi ve güvenilmez kabul edilmesi söz konusudur. Oysa dînî metinler için, ikincil kaynakların varlığı kabul edilse dahi, bunlar bir referans değerine sahip olmaya devam eder. Bu açıdan, kaynak tenkidini seküler bir metin üzerinde uygularken birincil ve ikincil kaynaklar belirlenip birincil olanlar değerli kabul edilebilir. Dînî metinler söz konusu olduğu zaman en eski olan kaynağın birincil kabul edilmesi, fakat ikincil kaynakların da değerli kabul edilmesi ihtimali üzerinde durulması gerektiği halde göz ardı edilmiştir. Zira ikincil kaynaklar (bazı zamanlarda) birincil kaynaklardan daha önceki kaynaklara da yer vermiş olabilirler. Ayrıca ikincil kaynaklar ortaya çıktıkları döneme şahitlik etmeleri açısından da önemli konumdadırlar (Hjelm & Thompson, 2016, ss. 63-64).

Esasında, kaynak tenkidi tarihsel eleştiri yöntemleri arasında, sadece Kutsal metinlere has olmayıp daha evrensel ilkelere sahip olması ve birçok metin üzerinde uygulanma imkânı olmasıyla en ön plana çıkmaktadır.

En genel anlamıyla form tenkidi, şifâhî aşamadan geçmiş her türlü metinde geçen ortak anlatı biçimlerinin belirlenmesi, bir araya getirilmesi ve incelemeye tâbi tutulması demektir. Bu manada form tenkidi ilk olarak halkbilim çalışmaları kapsamında yerini almıştır. Daha sonra bu çalışmalardan elde edilen sonuçların Kitâb-ı Mukaddes tenkidine uygulanması ile birlikte, form tenkidi ayrıntılı şekliyle ortaya çıkmıştır. Bu

durumda, halkbilim çalışmalarında yerini almış isimlerin Kutsal Kitap tenkidi ile de uğraşmalarının etkisi olmuştur.

Form tenkidine konu olacak metinlerin şifâhî olarak aktarılmış oldukları, yazarlarının tam olarak belli olmadığı ve zamanla aktarımlarda değişikliklere uğramış olduğu kabulü vardır. Form tenkidi kapsamında zaman zaman metinlerin formu, zaman zaman da içeriği söz konusu edilmektedir.

Form tenkidindeki en önemli kavramlardan birisi, metnin formu üzerinden metnin ortaya çıktığı günler ile ilgili fikir veren yaşam içindeki konum (Alm: Sitz im Leben İng: Setting in Life) dur. Yaşam içindeki konum sayesinde, metinlerin fonksiyonları hakkında bir fikir yürütülmektedir. Form tenkidi kapsamında yapılan uygulamalarda, metinlerin formlara ayrıldığı, bu formların ortaya çıkmasına ya da korunmasına sebep olan yaşam içindeki konumların tespit edildiği görülür. Fakat yaşam içindeki konumun tespiti belli deliller ile olsa da, büyük oranda subjektif ve spekülâtif görünmektedir.

En genel manasıyla redaksiyon tenkidi, metne çeşitli yazarlar tarafından yapılan çeşitli müdahaleler olduğu kabulüyle ortaya çıkar. Kutsal Kitap tenkidi bağlamındaki redaksiyon tenkidi, metinlerdeki değişiklikler ile metnin sıralamasındaki farklılıkları, bu değişiklikleri yapmış kişilerle bağlantılı olarak ele alır. Redaksiyon tenkidi, metinlerdeki korunan kısımlardan değil, değişen parçalardan yola çıkarak metni yazan ya da aktaran kişi hakkında çeşitli yorumlarda bulunur. Amacı, değişiklikleri birleştirmek değildir, bu değişimi yorumlamaktır. Bu değişiklikler hem stil hem de teoloji açısından bir yazarın yansıması olması açısından önemli görülür. Redaksiyon tenkidi, kaynak ve form tenkidine nispetle Kutsal Kitap tenkidinden bağımsız olarak var olmayan bir tenkit türüdür.

Nesilden nesile aktarılan yazılı/sözlü metinlerle ve bu yazılı/sözlü metinlerin aktarılma safhaları ve aşamalarıyla ilgilenen tenkit yöntemine gelenek/rivayet tenkidi denir. Gelenek/rivayet tenkidi, kutsal metinlerin anonim ürünler olduğu ve korunmasında ve aktarılmasında önemli grupların rol oynadığı üzerinde durur. Gelenek/rivayet tenkidi de, redaksiyon tenkidi gibi, Kutsal Kitap tenkidi dışında çok gelişmiş ve uygulanmış bir yöntem sayılamaz. Gelenek/rivayet tenkidi, kaynak, form ve redaksiyon tenkidi türlerinin tümünün sonrasındaki bir basamağı teşkil etmesi sebebiyle, rivayetlerle ilgili fikir vermesi açısından farklı metinlere uygulanması muhtemel yöntemlerden biridir.

Gelenek/rivayet tenkidi, hem rivayeti hem de rivayetin tarihini irdelemesi sebebiyle geniş bir inceleme alanına sahiptir.

Tarihsel eleştiri yöntemlerini oluşturan kaynak, form, redaksiyon ve gelenek/rivayet tenkidi yöntemleri hem birbirleri ile birçok açıdan benzer ve ilişkili hem de bazı açılardan birbirlerinden farklı ve birbirlerini tamamlayıcı özelliktedirler.

Metinlerin ardındaki yazılı kaynaklarla kaynak tenkidi ilgilenir. Metnin ardındaki sözlü kaynaklarla ise toplumların metinleri kullanışları üzerinde duran form tenkidi ilgilenir (Haynes & McKenzie, 1993, s. 30). Form tenkidi metnin şifâhî karakterini önemsememekle itham edilen kaynak tenkidini tamamlayıcı olarak doğmuş²⁰⁴ ve sonradan müstakil bir yöntem haline gelmiştir. Form tenkidi, kaynak tenkidinin sonuçlarına dayanır, metne uygulama açısından kaynak tenkidinin sonraki aşamasıdır. Fakat kaynak tenkidi yazılı kaynaklarla ilgilendiği halde form tenkidi metnin yazıya geçmeden önceki sözel aşamasıyla ilgilendiği için, incelemede ilk olarak ön plana alınmaktadır (McKnight, 1985a, s. 3). Form tenkidi, redaksiyon tenkidinin bir önceki aşamasıdır. Form tenkidinin bittiği yerde redaksiyon tenkidi başlar.

Redaksiyon tenkidi, İncil yazarlarının metinleri yazış, bir araya getiriş tarzları ve redaktörlerin metinler üzerindeki etkileri üzerinde durmaktadır (Hodges, 1967, s. 339). Redaksiyon tenkidi de hem kaynak hem de form tenkidi ile sıkı bağ içerisindedir. Zira bir metnin redaksiyona uğrayıp uğramadığının tespitini yapmak için, o metnin ilk kaynaktaki halini tespit etmek gerekir. Bunun için de redaksiyon tenkidi, en erken ve orijinal kaynağı belirlemek için kaynak tenkidine ve redaksiyonları belirlemek için formları bilmek gerektiği için form tenkidine muhtaçtır. Redaksiyon tenkidi, form tenkidinin metinlerin orijinal hallerini, sözlü aşamalarını ve Hristiyan toplumun metinleri güzelleştirme konusundaki etkilerini incelerken gözden kaçırdığı yazarlarının etkilerini, özellikle teolojik görüşlerden yola çıkarak ön plana alır (Black & Dockery, 1991, s. 199; Donald A. Carson, 1983, s. 119; Green vd., 1992, s. 662; Stein, 1969, ss. 52-54).

Gelenek/rivayet tenkidi, form tenkidi ile kaynak tenkidinin sonuçlarını, metinlerin sözlüden yazılıya geçişi noktasında değerlendirerek kullanır. Gelenek/rivayet tenkidi,

²⁰⁴ Gunkel, kitabını esasında Wellhausen'in eseri üzerinde bir tamamlayıcı olarak gördüyse de sonradan ona bir alternatif haline dönüşmüştür (Sweeney & Zvi, 2003, s. 2; Whybray, 1987, s. 38)

kaynak tenkidinin kesin olmayan sonuçlarla bittiği yerde başlar.²⁰⁵ Gelenek/rivayet tenkidi, asıl olarak metinlerin şifâhî şekilde aktarıldığı dönemde, yani metinler yazıya aktarılmadan önce, metinler üzerinde herhangi bir değişiklik olup olmadığı üzerinde durur. Hem rivayet hem redaksiyon tenkidi metinlerdeki değişiklikler üzerinde durur. Fakat redaksiyon tenkidi tekli örneklerle uğraşırken gelenek/rivayet tenkidi redaksiyon tenkidinin ele aldığı tüm bu değişikliklerle ve bu değişikliklerin art ardalığıyla uğraşır. Gelenek/rivayet tenkidi, Law gibi kimi araştırmacılar tarafından ayrı bir tenkit türü olmak yerine form tenkidinin bir parçası kabul edilmektedir. Kimine göre gelenek/rivayet tenkidi form tenkidinin bir ileriki aşamasıdır. Kimilerine göre ise, gelenek/rivayet tenkidi form tenkidine göre daha geniş kapsamlı bir tâbirdir ve form tenkidi, gelenek/rivayet tenkidinin sadece tek bir aşamasını oluşturur. Bu açıdan gelenek/rivayet tenkidi, form tenkidi, kaynak tenkidi, redaksiyon tenkidi gibi birçok tenkit çeşidini içerir; fakat sadece bunlardan ibaret değildir (Black & Dockery, 1991, s. 25; Bock, 2002, s. 200; Hayes, 1999, c. II, s. 585; McKenzie, 1998, ss. 10-11).²⁰⁶

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin her birinin edebî tenkit yöntemleri ile de sıkı bir ilişkisi vardır. Kaynak tenkidi ile edebî tenkit arasında amaçları açısından belirgin farklılıklar var olmakla birlikte, Alman akademisinde, özellikle tenkit türlerinin yeni yeni ortaya çıktığı dönemlerde kaynak tenkidi yerine edebî tenkit (İng: literary criticism) isimlendirmesinin kullanıldığı görülmektedir (Armerding, 1983, s. 21). Bu durum, yukarıda da bahsedildiği gibi kaynak tenkidinin asıl olarak edebî metinler üzerinde uygulanan bir yöntem olduğuna işaret eden mühim bir ipucudur. Zamanla her iki tenkit türünün işlevleri ve amaçları netleştikçe bu iki tenkit türü ayrı anlamlarda kullanılmaya başlanmıştır. Amaç açısından edebî tenkit yöntemleri, metnin edebî yönüyle ve geldiği şekliyle değil son haliyle, olduğu şekliyle ilgilenir. Kaynak tenkidi ise, edebî yönünden hareketle metnin kaynaklarını ve kompozit bir metnin farklı katmanlarını ve geçirdiği değişimleri tespiti için çalışır. Form tenkidinin de edebî tenkit ile sıkı bir ilişkisi vardır. Formların belirlenmesi sürecinde edebî tenkide başvurulur. Edebî tenkit, metinleri bireylerin ürünü olarak görür. Form tenkidine göre ise bu metinler, kolektif bir üründür

²⁰⁵ Bu sebeple hem kaynak tenkidine bağlı hem de ona göre daha az güvenilirlerdir. Zira sözlü geleneğin gelişimi ile ilgili hipotezlerin doğruluğunu kontrol etmek zordur (Norman L Geisler & Nix, 1986, s. 308)

²⁰⁶ Von Rad, rivayet tenkidi ile form tenkidini aynı şeyler olarak, Koch rivayet tenkidini form tenkidinin bir devamı olarak, Martin Noth kaynak tenkidinin gözlemlerine bağlı bir tenkit türü olarak, Wolfgang Richter diğer metodolojilerden farklı bir metodoloji olarak, Magne Saebo ise bütün metodolojilerin bir karışımı olarak düşünmüştür (Soulen, 2001, s. 198).

(Haynes & McKenzie, 1993, s. 30; Krentz & Tucker, 1975, s. 50; Law, 2012, s. 114; Soulen, 2001, s. 62).

Bu tenkit yöntemleri arasında birçok noktada ilişkiler ve benzerlikler olmakla birlikte, birçok açıdan da farklılıklar mevcuttur. Mesela kaynak tenkidi, bütünden parçaya doğru bir inceleme yapar. Metnin tümünden kaynaklara ve parçacıklara iner. Form tenkidinde ise parçalardan bütüne doğru bir inceleme vardır. Bu sebeple iki yöntemin çıkış noktası birbirine zıttır. Fakat bu durum, vardıkları noktanın da daima birbirine zıt olduğu manasına gelmez (Rendtorff, 1990, s. 11).

Form tenkidi İnciller'i, bağımsız bölümler halinde gelişen materyallerin bir toplamı kabul eder. İncil yazarları kaynak ve form tenkidine göre, yazar değil toplayıcı statüsüne sahiptir. Redaksiyon tenkidi ise İncil'e tam dökümanlar olarak bakar ve İncil yazarlarını bağımsız teologlar ve yazarlar olarak değerlendirir. Bu yazarların metinler üzerinde bir editör gibi seçme, düzenleme ve yeniden yorumlayıp dile getirme gibi değişikliklerle birlikte hem stil açısından hem de teolojik açıdan katkıda buldukları kabul edilir (Blomberg, 1987, s. 35; Law, 2012, s. 196; Soulen, 2009, s. 158). Yani form tenkidi İncil'in temel orijini ile ilgilenirken redaksiyon tenkidi daha ileri aşamalarıyla ilgilenir. Kaynak ve form tenkidinin aksine, redaksiyon tenkidi metnin son hali üzerinde durur ve editörün müdahale ya da değişikliklerini ikincil ya da otantik olmayan şeyler olarak değerlendirmez. Aksine kutsal metnin anlaşılması için önemli kabul eder. Zira bu küçük ayrıntılar, yazarın nasıl düşündüğü ve gelenekle nasıl bağlantı kurduğu noktasında önem arz eder. Form tenkidi, metinleri parçalara ayırarak inceler, redaksiyon tenkidi edebî tenkit yöntemleri ile benzer şekilde parçalara ayrılmayan daha geniş ve bütün metinlerle meşguldür. Edebî tenkidin metnin tarihsel yönünü tamamen göz ardı edip metne edebî bir yapıt gibi bakmasına karşın, redaksiyon tenkidi metnin tarihî yönü üzerinde de durur (Hayes & Holladay, 1982, s. 99; Law, 2012, s. 181; Marshall, 1977, s. 182; Soulen, 2001, s. 159).

Tarihsel eleştiri yöntemlerini ayrıntılı olarak incelediğimiz bu bölümün ardından, şimdi de yöntemlere yöneltilen tenkitler ele alınacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

TARİHSEL ELEŞTİRİ YÖNTEMLERİNİN TENKİDİ

Batı'da hem Kitâb-ı Mukaddes'in hem de farklı metinlerin tenkidinde yoğun olarak kullanılan tarihsel eleştiri yöntemleri, Batı geleneğinin içerisinde de birçok eleştiriye tâbi tutulmuştur. Bu eleştiriler, bir yandan yöntemlerin güvenilirliğini sorgulayarak kusursuz oldukları düşüncesinin yıkılmasına katkı sağlamış, aynı zamanda da-kusursuz hale gelmeleri mümkün olmasa da- eksik görülen yönlerinin tamamlanması açısından yapıcı sonuçlara yol açmıştır.

Bu bölümde, tarihsel eleştiri yöntemlerine Batı geleneği içinden yöneltilen eleştiriler ele alınacaktır. Bu eleştirileri görmek hem tarihsel eleştiri yöntemlerinin eleştiriden hali ve kusursuz olmadıklarını hem de eleştirilerin yöntemlerin gelişmesi konusundaki etkisini fark etmemize katkı sağlayacaktır. Bu eleştirilere geçmeden önce Kitâb-ı Mukaddes üzerindeki kullanımının imkânına dair Batı dünyasındaki tartışmalara yer verilecektir. Zira tarihsel eleştiri yöntemlerine yöneltilen eleştirilerin büyük bir kısmı, yöntemlerin Kîtab-ı Mukaddes üzerinde uygulanıp uygulanamayacağına dair tartışmalarla yakından bağlantılıdır. Bu sebeple, yöntemlere yöneltilen eleştirilere geçmeden önce yöntemlerin Kitâb-ı Mukaddes üzerinde kullanılmasının imkânına dair Yahudî-Hristiyan dünyasındaki tartışmaları görmek eleştirilerin anlaşılmasına katkı sağlar.

I. Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Kitâb-ı Mukaddes Üzerinde Kullanılmasının İmkânına Dair Yahudî-Hristiyan Dünyasındaki Tartışmalar

Daha önce ifade ettiğimiz gibi, Patristik dönemde Origen ve Jerome gibi kilise babaları tarafından metinler üzerinde tenkit faaliyetleri yapılmıştır. Bu tenkit faaliyetlerinde tarihsel eleştiri yöntemlerinin izleri bulunabilse de, bu faaliyetlerin amaçları farklıdır. Bu çalışmalar tarihe dair kaygılardan öte dogmatik kaygılardan neşet etmiştir ve daha çok metinlerin kanon haline dönüşmesine (kanonizasyona) hizmet etmiştir (Krentz &

Tucker, 1975, s. 6). Bu sebeple bu faaliyetler kilisenin herhangi bir tepkisi ile de karşılaşmamıştır.

Rönesans, Reform ve Aydınlanma dönemi ile birlikte görülmeye başlayan tarihsel eleştiri yöntemlerinin, tarihsel gelişim seyri içerisinde ilk olarak kilise mensubu ve dindar olan fakat geleneksel dindarlıklarıyla kutsal metin arasındaki uyum sorununu aşmak isteyen Simon gibi isimler tarafından da kullanılmıştır. Fakat kilise içinden bu yöntemle ilgilenen istisnâî kişiler, kilisenin tepkisiyle karşılaşmıştır.²⁰⁷

Tarihsel eleştiri yöntemleri, genel itibarıyla Protestan karakterlidir. Bu açıdan, Protestanların bu yöntemi kullanması Katoliklere göre daha erken bir dönemde başlamış ve daha uzun süre devam etmiştir (Stuhlmacher, 1977, s. 19).²⁰⁸

Katolikler ise tarihsel eleştiri yöntemlerinin kullanılmasına karşı çok uzun süre mücadele yürütmüşlerdir. Tarihsel eleştiri yöntemleri, otoritesine karşı çıkması sebebiyle kilisenin karşı karşıya kaldığı en zor meydan okuma kabul edilir (Krentz & Tucker, 1975, s. 4). Bu sebeple, bu yöntemler uzun dönem Roman Katolik kilisesi tarafından kabullenilmemiştir. Trent konsili 1546'da bu yöntemlerin uygulanamayacağını ve metinleri yorumlayan tek geçerli otoritenin kilise olduğunu belirtmiştir. Buna rağmen, uygulama girişimleri devam etmiştir. İlk dönemlerde yöntemlerin kullanılması kilisenin tepkisi ile karşılaşsa da daha sonra uygulamaların zararlarını en aza indirmeye çalışmak amacıyla yönetime en büyük katkıyı beklenmedik şekilde Katolikler yapmaya başlamıştır. Protestanların aksine Katolikler, kiliselerine bağlı olmaları sebebiyle tarihsel eleştiri yöntemlerini eleştirip radikal formlarını yeniden düzenlemişlerdir. Yine Katoliklerin kullanımları, Protestan ve Katolik tefsirler arasında bir iletişim ve bağlantı kurulmasına yardımcı olmuştur (Piper, 1980, s. 326).

1920 ile 1940 arasında, yöntemleri tenkit edenlerle Hristiyan dünyası arasında çok az diyalog kurulmuştur. Fakat Roma Kilisesi 1943'te *Divinio Afflante Spiritu* tamîmi ile Hristiyanlığa hizmet amacıyla Kitâb-ı Mukaddes üzerinde yapılacak çalışmalara ve bu

²⁰⁷ Mesela tarihsel eleştiri yöntemlerini ilk uygulayanlar arasında yer alan rasyonalist Spinoza'ya karşı çıkmak amacıyla bir çalışma kaleme alan Katolik râhip Simon'un eseri, tam aksi niyetine rağmen, Katolik kilisesinin yasaklı kitaplar indeksine girmekten kurtulamamıştır.

²⁰⁸ Kutsal metinlere eleştirel yaklaşması sebebiyle bu yöntemlerin Protestan karakterli olduğu söylenebilse de bu konuda daha farklı görüşler de dile getirilmektedir. Mesela, bu yöntemlerin ilk uygulayıcılarından sayılan Simon, bir Katoliktir. Simon'un amacı Protestanlığın "Sadece Kutsal Kitap" görüşüne karşı durarak, kutsal metnin otantik olmaması sebebiyle geleneğin (kilisenin) göz ardı edilmemesi gerektiğini ifade etmektir (Richard Simon, 1682, ss. a-c).

yöntemlerin kullanılmasına resmen izin vermiş hatta kullanımı teşvik etmeye başlamıştır (Friedman, 2005, s. 37; Krentz & Tucker, 1975, s. 2; Law, 2012, s. 74; Soulen, 2001, s. 21). II. Dünya Savaşı'nın etkisinin halen devam ettiği bir dönem için ilk etapta bu kararın etkisi tam olarak görülmemiş veya anlaşılmamışsa da, ilerleyen zamanda etkisi tam olarak ortaya çıkmıştır (Fitzmyer, 2008, s. 22).

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin Kitâb-ı Mukaddes çalışmalarında kullanılmasında, ikinci Vatikan Konsili'nin (1962-1965) de önemli bir yeri vardır. Zira ikinci Vatikan Konsili kiliseyi bütün kurumlarıyla beraber modern dünyaya açarak temel öğretilerini çağın gerekleriyle uzlaştırma kararı almıştır (Aydın, 2012, s. 570).

Papa Leo XII tarafından 1903'te kurulan "Pontifical Biblical Commision"un bu yöntemlerin neler olduğu ve nasıl kullanılması gerektiğine dair 1964'te *The Instruction on the Historical Truth of the Gospels* beyanını yayınlaması ile birlikte form tenkidi ve redaksiyon tenkidi gibi yöntemlerin de benimsendiği görülmüştür (Krentz & Tucker, 1975, s. 2).

1940'tan sonra ETS (Evangelical Theological Society)'nin kurulması ile birlikte 1975-1985 yılları arasında bu yöntemleri savunan ya da yöntemlere saldıran birçok yazı kaleme alınmış tır. Bu dönemde artık bu yöntemlerin kullanılıp kullanılmayacağı ve kullanılacaksa ne şartlarda kullanılabileceğine dair tartışmalar yapılmaya başlanmıştır. ETS özellikle Evanjeliclerin bu tenkit faaliyetlerine ne şartlarda ve ne kadar katılabileceği ile ne gibi katkılar sağlayabileceği üzerinde durmuştur (Black & Dockery, 1991, s. 14; Osborne, 1999, s. 194).

Bu süreç içerisinde hem akademi camiasından hem de Katolik ve Evanjeliclerden birçok kişi uygulamalara katkı sağlamıştır. Schnackenburg, Raymond Brown ve Joseph Fitzmyer gibi, Katolik olup da tarihsel eleştiri yöntemlerine katkıda bulunan kişiler, yöntemlerin Protestanlar tarafından uygulanan uç bir yöntemler manzumesi olduğu düşüncesine alternatif oluşturmuştur (Law, 2012, s. 75).

Yöntemler, din adamları ve kilise mensubu kişiler tarafından bilinmesine ve geleneğe uyumlu olarak kullanılması için çaba sarf edilmesine rağmen, yöntemlerin kullanımı daha çok üniversitelerdeki akademik çevrede yaygındır (MacRae, 1991, s. 9).

Yöntemlerin kullanılmasının imkânına dair farklı yaklaşımlar vardır. Yöntemlerin kullanılması gerektiğini söyleyenler ve kesinlikle kullanılmasına karşı çıkanlarla birlikte

yapıcı ve yıkıcı şekilde kullanılabileceği, yani şartlı şekilde kullanılabileceği düşüncesinde olanlar mevcuttur. Bu yöntemlerin kullanımı ve imkânı konusundaki tartışmaların esasında Augustinus'tan (ö. 430) kaynağını alan kilisenin klasik görüşü ile Aydınlanma'dan kaynağını alan modern eleştirel bakış arasındaki tartışmaların yansıması olduğu söylenebilir (Aune, 2010, s. 104).

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin kullanılmasına karşı olan Gerhard Maier, Eta Linnemann, Robert Thomas gibi kişilere göre bu yöntemlerin tümü, kutsal metinlerin otantik oldukları fikrine zarar vermektedir. Zira güvenilirliği bilinen bir yazardan gelen metinleri kabul etmek, bu kişilere göre, reddetmekten daha mantıklı görünmektedir (Marshall, 1977, s. 134). Yöntemlerin kullanılmasına karşı çıkan bu isimlere göre, bu yöntemler metnin anlaşılmasına katkı sağlamamakta, aksine Kitâb-ı Mukaddes'in vahiy anlayışına ters olup vahyi insan aklına ve insan tecrübesine indirgemekte ve kişiyi imanı ile karşı karşıya getirmektedir. Bu görüşte olanlar, "imanlı" kişilerin gerçek anlamda tarihsel eleştiri yöntemlerini kullanmalarının imkânsız olduğunu ifade etmektedirler (Long, 1994, s. 93). Diğer bir iddia ise, bu yöntemlerin uygulanması halinde yol açacağı sonuçlar sebebiyle Evanjelik Hristiyanlığın yok olacağı yönündedir (Osborne, 1999, ss. 194-197; B. D. Smith, 1994). Yöntemlerin Kitâb-ı Mukaddes üzerinde kesinlikle kullanılması gerektiğini iddia edenler, kullanıma karşı çıkan kişilerin gerçekçi olmadığını iddia etmektedirler.²⁰⁹

Bu iki uç görüşün yanında, yöntemlerin şartlı kullanımının uygun olduğunu belirtenler de olmuştur.²¹⁰ Şartlı kullanımın mümkün olduğu görüşü, kullanımın yaygınlaşması ile ön plana çıkmıştır. Bu görüşte olan kimselere göre Hristiyanlık tarihî bir din olduğuna göre, tarihin ataklarına açıktır ve tarihsel eleştiri yöntemleri bu ataklara cevap verme açısından bir imkândır. Ayrıca bu kişilerin argümanlarına göre tarihsel eleştiri yöntemleri sadece Aydınlanma'nın getirdiği bir durum değildir. Zira Kitâb-ı Mukaddes

²⁰⁹ Yöntemlerin mutlaka kullanılması gerektiğini düşünen ve kullanılmasına kesinlikle karşı çıkan iki grup arasında Kitâb-ı Mukaddes'e yaklaşımları açısından temel farklılıklar mevcuttur. Bir grup, İnciller'deki tüm olayların her detayıyla tarihî açıdan doğru olduğunu iddia eder. Bu sebeple, bu anlatımlara tarihsel eleştiri yöntemleri ile yaklaşmak doğru kabul edilmez. Şüphecilikte aşırıya giden diğer grup ise İnciller'deki tarihî bilgilerin güvenli olmadığı ve İncil dışındaki kaynaklarla desteklenmediği sürece İncil'den bir tarih inşasının mümkün olmadığı üzerinde durur (Haynes & McKenzie, 1993, ss. 15-16).

²¹⁰ Aydınlanma sonrası, 19. yüzyılda İngiltere'de Lightfoot, Westcott ve Hort; Almanya'da Theodor Zahn ve Adolf Schlatter gibi kişiler; Amerika'da Teoloji alanında Hodge ve Benjamin Warfield; Kutsal Kitap çalışmalarında J. Gresham Machen ve O. T. Allis tarihsel eleştiri yöntemlerinin şartsız ve ölçüsüzce kullanılmasına karşı çıkan isimlerdir (Osborne, 1999, s. 193).

metninin bizzat kendisi dünyanın sonu ile ilgili eskatolojik öğeler içermesi bakımından bu yöntemlerin kullanılmasına imkân tanımaktadır. Üstelik bu yöntemler, Hz. İsa'nın toplumunun ve şartlarının bugünden farklı olduğunu görmemize yardımcı olur. Bu yöntemler kutsal metnin tarihsel bağlamına yerleştirilip daha iyi anlaşılması ve yorumlanmasında önemli rollere sahiptir (Ziesler, 1994, s. 270-271). Ayrıca tarihsel eleştiri yöntemlerinin gelenekle bir arada kullanıldığı zaman Kitâb-ı Mukaddes için hizmet edici bir fonksiyon elde edilebileceği ifade edilmektedir (Blomberg, 1986, s. 174). Tarihsel eleştiri yöntemlerinin belli şartlarla kullanımını destekleyenlere göre, yöntemlerin yapıcı ya da yıkıcı şekilde kullanımı, hangi amaçlarla²¹¹ ve hangi ön kabuller²¹² ile ve kimin elinde kullanıldığı ile alakalıdır.

Alan Johanson'un da çok net ifade ettiği gibi bu yöntem Augustinus'un "pagan felsefesinin Hristiyanlar tarafından kullanılması" konusundaki değerlendirmesi gibi "ne Mısır altınıdır ne de putperest icadıdır". İki de olabilir. Yöntemi kullanım tarzı bunu belirler (Johnson, 1983, s. 14).

Özetle bu kişilere göre, yöntemler belli ön kabuller ile, dikkatli olarak ve doğru kişilerin elinde yapıcı olarak²¹³ kullanılabilir ve hatta kullanılmalıdır. Seküler bir yöntem manzumesi olduğu gerekçesiyle bunları görmezden gelmek doğru değildir (Ziesler, 1994, s. 275; Johnson, 1983, s. 14; Osborne, 1999, s. 194).

II. Tarihsel Eleştiri Yöntemlerini Eleştirenler ve Eleştirilerin Tarihî Seyri

1960'lara kadar tarihsel eleştiri yöntemlerine yönelik tenkitler ve tenkitlerin dile getirildiği eserler, daha çok "kutsal metinlerin yanılmazlığı" üzerinde yoğunlaşmış

²¹¹ Metnin orijinalini tespit amacıyla mı metnin yorumlanması amacıyla mı kullanıldığı kast edilmektedir.

²¹² Yöntemlerin yapıcı veya yıkıcı olarak kullanımıyla ilgili çeşitli kriterler ortaya konulmuştur. Yöntemin yapıcı kullanımında mucize ve doğaüstü olayların kabulü, bir şeyin aksi ispatlanana kadar doğru olduğu, Kitâb-ı Mukaddes'in Tanrı'nın sözü olduğu gibi kabuller mevcuttur. "Yapıcı" kullanım bir nevi dîni düşünceye ve Kitâb-ı Mukaddes anlayışına zarar vermeden yöntemleri kullanmak şeklinde anlaşılmaktadır. "Yıkıcı" kullanımda ise mucize ve doğaüstü olaylara yer yoktur. Aksi ispatlanana kadar metinler uydurma ve Kitâb-ı Mukaddes'in tamamen insan ürünü olduğu kabul edilir. Tarihsel eleştiri yöntemleri özellikle ilk ortaya çıkışında daha çok yıkıcı olarak kullanılmış ancak bu durum zamanla değişmiştir. Bultmann, Barth gibi isimlerin yıkıcı tenkitte bulunduğu, George Salmon (1819-1904), Theodor von Zahn (1838-1933), R. H. Lightfoot (1883-1953) gibi isimlerin, bu yöntemleri yapıcı olarak kullandıkları ifade edilmektedir (Norman L Geisler & Nix, 1986, ss. 303-305).

²¹³ Bu yöntemin yapıcı şekilde kullanılması için, çeşitli önlemler alınması gerektiği zaman zaman dile getirilmiştir. Örneğin, bu yöntemlerin pozitivist bilim modelinin dışına çıkması, aşkınlık fikrine ve ilahî müdahalenin imkânı düşüncesine sıcak yaklaşması ve toplum içerisinde edindiği "olumsuz" damgasının kalkması gerektiği bu açıdan dile getirilen önerilerdendir (Black & Dockery, 1991, ss. 90-91).

olduğu için savunmacı karaktere sahiptir ve çok primitif düzeydedir.²¹⁴ Tarihsel eleştiri yöntemlerine yönelik tepkiler ve tenkitler, kullanım sıklığının arttığı I. Dünya savaşı sonrasında başlasa da, asıl tenkitler II. Dünya savaşı sonrasında özellikle 1960'lardan sonra dile getirilmeye başlamıştır (Krentz & Tucker, 1975, s. 30; Runesson, 2010, s. 59).

Tarihsel eleştiri yöntemlerine yönelik sorgulamaların ve eleştirilerin artması, yöntemlerin terk edilmesinden ziyade, gözden geçirilmesine ve hesaplaşmaya gidilerek revize edilmesine yol açmıştır. Bu durum zaman içinde değişmiş olan birçok etkenin yansıması olarak kabul edilmelidir. Ortaya çıktığı ilk dönemlerde hâkim olan bilgi anlayışının zamanla etkinliğini kaybetmesiyle birlikte, yöntemlerin dönemin pozitivist yaklaşımı ile yoğrulmuş, radikal ve tutucu hali rahatsız edici bulunmaya başlanmıştır. Süreç içerisinde tarih anlayışında da belli değişimler yaşanmıştır. Tarihçiler, açıklamaların tarihte yaşanan olayların bizzat kendileri tarafından değil, tarihçiler tarafından ortaya konulduğunu kabul eden yeni bir tarih anlayışını dile getirmeye başlamışlardır. Aynı zamanda tarihçiler mantıkçı pozitivism, analitik felsefe gibi sabit tarih felsefelerinden de büyük oranda kurtulmuşlardır. Seküler tarih anlayışının problemlerin çözümü noktasında çok da yeterli olmadığı görülmüştür. Tarihin amacı, problemleri çözmekten çok geçmişi anlama ve açıklama haline dönüşmüştür (Krentz & Tucker, 1975, s. 60). Diğer yandan, felsefî yaklaşımlarda çeşitli değişimler yaşanmış, daha çok varoluşsal ve anlamacı felsefe ön plana çıkmıştır. Bunlarla birlikte, anlamın ne olduğu konusunda değişik teorilerin ortaya atılmış olması da tarihsel eleştiri yöntemleri üzerindeki değişikliklerin oluşmasında önemli bir etken olmuştur. Bu yeni anlama teorileri neticesinde, metinlerin anlaşılması noktasında okuyucuya biçilen rol öne çıkmıştır. Bu değişimler sebebiyle, özellikle son dönemlerde metinlerin incelenmesi ve anlaşılması noktasında tarihî yönden çok edebî yöne doğru bir kaymayı da beraberinde getirmiştir (Law, 2012, s. 77-80).

Tüm bu şartlarda meydana gelen fikrî değişimlerin de etkisi ile tarihsel eleştiri yöntemleri birçok açıdan farklı eleştirilere tâbi tutulmuştur. Tarihsel eleştiri yöntemlerine yönelik tenkitlerin iki temel tavır etrafında şekillendiği söylenebilir. Bir

²¹⁴ Örnek olarak bkz. Munhall, L. W (1894). *Anti-higher criticism: Or, Testimony to the infallibility of the Bible*. New York: Hunt & Eaton; Reich, E (1905). *The failure of the "higher criticism" of the Bible*. Cincinnati: Jennings & Graham; Langtry, J (1905). *A struggle for life: Higher criticism criticised*. Toronto; Riley, W. B. 1861-1947 (1909). *The finality of the higher criticism; OR, The theory of evolution and false theology*. Minneapolis.

grup, bu yöntemleri kıyasıya eleştirerek kullanılmasını tamamen reddetmiştir. Diğer bir grup ise birçok eleştiri yöneltmekle birlikte yöntemlerin kusurları göz önünde bulundurularak kullanılabileceğini kabul ederler (McKim, 1999, s. 16).

Yöntemin kullanımını tamamen reddeden grup, Amerika menşeli Evanjelistlerin çoğunlukta olduğu muhafazakârlardan oluşur. Bu grup, Aydınlanma'nın ürünü olan her şeyle birlikte sadece tarihsel eleştiri yöntemlerine değil Kitâb-ı Mukaddes tenkit yöntemlerinin tamamına (İng: Biblical Criticism) karşıdırlar. Bu gruptakiler, bir reaksiyon olarak doğmasının neticesi olarak, zaman zaman “fundamentalistler”²¹⁵ olarak isimlendirilmişlerdir. Bu kişiler, tarihsel eleştiri yöntemlerini bir nevi “din karşıtı” sonuçlara yol açacağını kabul ederek, metinlere uygulanmasının inançlarına zarar vereceğini düşünmektedirler. Bu sebeple yöntemlerin hiçbir şekilde kullanılmaması gerektiği üzerinde ısrarla durmuşlardır. Bu grup, metinlerdeki yanlışlık ve çelişkiler üzerine yoğunlaşmış olan tarihsel eleştiri yöntemlerine karşı çıkarak genel olarak Kitâb-ı Mukaddes'in orijinal metninde hiçbir yanlışlık olamayacağını, çünkü Kutsal Kitaptaki her kelamın Tanrı sözü olduğunu ve sözlü vahiy (İng: verbal inspiration)²¹⁶ ile vahyedildiği görüşünü savunmuşlardır. Bu görüşü savunanlara göre, doğru tektir, bu da literal doğrudur. Eğer Kitâb-ı Mukaddes doğru ise, literal anlamda doğrudur (Greenslade, 1975, s. 306). Bu gruptakilerin eleştirileri, genel olarak yöntemin yol açtığı olumsuz sonuçlar üzerinde yoğunlaşmaktadır (Sparks, 2008).

Tarihsel eleştiri yöntemlerine karşı çıkan bu grupta akla gelebilecek ilk ve en önemli isim Gerhard Maier'dir. Maier, 1974'te yazdığı *The End of the Historical-Critical Method*²¹⁷ adlı kitabında, tarihsel eleştiri yöntemlerini Kitâb-ı Mukaddes'i yorumlamada kullanılmaması gereken yöntemler olarak tasvir etmiştir. Maier, konuyla ilgili birçok eleştiri dile getirmiş ve bu şekilde tartışmalara ve fikrî bir hareketliliğe yol açmıştır. Maier, tarihsel eleştirel bir yöntem yerine tarihsel-Biblikal bir metot önermektedir.

²¹⁵ Fundamentalizm, Kitâb-ı Mukaddes'in literal olarak yorumlanmasına bağlı olarak şekillenen geleneksel Hristiyan doktrinlerine sıkı sıkıya bağlılığı ifade eden bir tâbirdir. Bu akım, sistematik bir hareket/akım olarak 19. yüzyılın sonları 20. yüzyılın başlarında Hristiyan doktrinlerini modern bilimsel metotlar çerçevesinde yeniden yorumlamaya ve sorgulamaya açan akımlara karşı evanjelik Protestan Hristiyanlık bünyesinde, Evanjelizm'in bir alt dalı olarak ortaya çıkmıştır. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Aydın, M (2007). Batı Hristiyan Düşüncesinde Fundamentalist hareketin Öyküsü. *İslâmiyât*, 10(1), ss. 33–56.

²¹⁶ “Mekanik Vahiy” anlayışı olarak da dile getirilen bu teori, Kitâb-ı Mukaddes'teki tüm kelimelerin Tanrı'dan geldiğini kabul eder. Bu görüşe göre, Tanrı, yazım için insanı kullanmıştır. Fakat metinleri yazarlar yine de Tanrı'nın gözetiminde yazmışlardır. Bu sebeple de metnin yazarı Tanrı kabul edilir ve metne yanlışlık yüklenemez (Hastings, Selbie, & Lambert, 1907, c. I, s. 833; Soulen, 2001, s. 205).

²¹⁷ Maier, G (1977). *The end of the historical-critical method*. Saint Louis: Concordia Publishing House

Onun yönteminde, analogiye yer yoktur. Maier'in tarihsel-Biblikal yönteminde, Tanrı merkezli yorumun yerini almaya çalışan insan merkezli yorum ortadan kaldırılmaya ve Tanrı'nın vahiy üzerindeki etkisi yeniden ortaya konmaya çalışılmıştır. Ayrıca eleştirel düşünce, yerini vahiy ve itaate bırakmıştır. Maier, önerdiği yöntemde ruhsal tecrübeye de yüksek derecede önem vermektedir (Maier, 1977, ss. 50-51; Osborne, 1979, s. 306).

Bu gruptaki diğer bir önemli isim Walter Wink, 1973'te yazdığı *The Bible in Human Transformation*²¹⁸ adlı kitabının başında, tarihsel eleştiri yöntemlerinin amaçladığı şeyleri gerçekleştirmediği için artık "iflas ettiği" üzerinde durmuş ve bunun yerine tarihsel eleştiri yöntemlerinin ötesine giderek psikolojinin daha ön planda olduğu bir yöntem teklif etmiştir. Wink, yorumcunun yorum sürecinin önemli bir parçası olarak incelenmesi gerektiği üzerinde durmakta ve bu sebeple analitik psikolojiden istifade etmeyi teklif etmektedir. Wink'in üzerinde durduğu bu nokta okur-tepki tenkidi bağlamında sıkça dile getirilmiştir (Schlueter, 1977, s. 44). Wink'in "iflas" nitelemesi, kimileri tarafından tarihsel eleştiri yöntemlerinin asla kullanılmayacağını ifade etmeye çalıştığı şeklinde anlaşılabilir da kimileri farklı şekillerde kullanılabilmesine işaret ettiği şeklinde yorumlamıştır.

Yukarıda bahsedilen isimler dışında da yöntemlere eleştiriler yönelten kişiler vardır. *Tiefenpsychologie und Exegese*²¹⁹ isimli eserinde tarihsel eleştiri yöntemlerini kutsal bir metinle ilgili en yüzeysel soruları sorduğu için kıyasıya eleştiren ve metinlerin psikolojik yönlerinin göz ardı edilmeden yorumlanmasını öneren Freud ve Jung'dan fazlaca etkilenmiş olan Eugen Drewermann (Berger, 2003, s. 2) bunlardandır. Yine ilk başta, tarihsel eleştiri yöntemlerini Bultmann, Ebeling gibi üstadlarından çalışıp öğrendikten sonra Evanjelic bir dönüşüm yaşayıp yöntemlerin hepsini, aklın dînî duyguların önüne alınması sebebiyle reddeden ve polemiğin yoğun olduğu *Historical Criticism of the Bible: Methodology or Ideology*²²⁰ adlı eserini yazan Eta Linnemann da tarihsel eleştiri yöntemleri kıyasıya tenkit eden mühim bir isimdir. 1988'de yaptığı "Erasmus konuşması" ile tarihsel eleştiri yöntemlerine karşı ağır ithamlarda bulunan

²¹⁸ Wink, W (2010). *The Bible in Human Transformation: Toward a New Paradigm in Bible Study*. Fortress Press.

²¹⁹ Drewermann, E (1990). *Tiefenpsychologie und exegese: die wahrheit der werke und der worte: wunder, vision, weissagung, apokalypse, geschichte, gleichnis* (Vol. 2). Walter-Verlag.

²²⁰ Linnemann, E (1990). *Historical Criticism of the Bible: Methodology or Ideology? Reflections of a Bultmannian Turned Evangelical*. USA: Baker Books.

Kardinal Ratzinger²²¹ ile son dönemlerde daha yoğunlukla isimleri duyulan Gerhard Bergmann, Elisabeth Schüssler Fiorenza ve Fernando Segovi gibi isimler de bu grupta dile getirilebilir (Law, 2012, s. 216). Burada, bu isimler arasında belli yaklaşım farklılıkları olduğu üzerinde durmak gerekir. Mesela bu isimlerden Elisabeth Schüssler Fiorenza, feminist eleştiri ile ön plana çıkmıştır. Bu açıdan diğer muhafazakar evanjeliklerle aynı yerde kabul edilmek yerine aşağıda dile getireceğimiz edebî eleştiriye ön planda tutan isimler arasında da değerlendirilebilir.

Yöntemlerin kullanılmasını mümkün görmekle birlikte eleştiren ikinci grup ise, çoğunlukla uygulama yapmış Protestanlardan oluşmaktadır. 1943'te Katolik kilisesinin Kitâb-ı Mukaddes üzerinde yapılacak çalışmalara ve tenkit yöntemlerinin kullanılmasına resmen izin vermesiyle sürece dâhil olan Katolikler ve hatta Evanjelikler arasında da, bu düşüncede olanlar mevcuttur. Bu Katolik ve Evanjelikler, tarihsel eleştiri yöntemlerinin radikal şekilde kullanılması sebebiyle problemleri sonuçlara sebep olduğundan yola çıkarak, tarihsel eleştiri yöntemlerinin değişip gelişmek suretiyle daha makul hale gelmesine katkı sağlamışlardır (Johnson, 1983, s. 4). Yöntemin kullanılmasını mümkün görenler, buna sebep olarak yöntemlerin Kitâb-ı Mukaddes'in anlaşılmasını kolaylaştırdığını öne sürmektedirler (Krentz & Tucker, 1975, s. 63). Bu gruptaki tenkitler, genellikle yapıcı tenkit olarak da nitelenmektedir.

Din ile imanı ayırması sebebiyle diyalektik teolojinin²²² kurucusu kabul edilen Karl Barth, tarihsel eleştiri yöntemlerine eleştiri yönelten en önemli isimlerdendir. Barth, tarihsel eleştiri yöntemlerinin düşmanı gibi sunulmuş ve tanıtılmış olsa da, esasında o bu yöntemleri uygulanabilir bulmaktadır. Fakat o, bu yöntemleri Kutsal Kitap tefsirinde anlamaya bir ön hazırlık olarak ve ikincil basamakta görmüştür (Burnett, 2013, s. 99). Barth'a göre insan zihni tarafından asla anlaşılamayacak ve asla bizim yöntemlerimizin bir nesnesi olamayacak Tanrı,²²³ diğer âleme aittir, fakat vahyi insanlaşmıştır. Barth, "insan sözü" ile "Tanrı sözü" arasındaki farkı ortaya koyacak bir yorum yöntemi geliştirmeye çalışmıştır. Metindeki çelişkili ve problemleri ifadeler, onu Tanrı'nın otoritesini metnin dışında bir yere yerleştirmeye itmiştir (A. F. Johnson, 1983, s. 9). Ona

²²¹ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi ve eleştiriler için bkz. (Ratzinger, 1988; Waldstein, 2012)

²²² Barth'a göre din ile iman birbirinden ayrı iki şeydir. Din insan eseridir ve kurtuluş için bir değeri yoktur. Kurtuluş, sadece Tanrı'nın inayetiyle elde edilebilir (Machado & Fitzgerald, 2003, s. 334). Barth'ın Diyalektik Teoloji'si hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Burnett, 2013, s. 51)

²²³ Barth, Tanrı'nın vahyi ile ilgilenen teoloji ile doğal alemle ilgilenen bilimin konularını birbirinden ayrı olarak görmüştür. Bu ikisinin metotları da farklıdır. Barth, Tanrı'nın doğadaki başka şeylere benzemediği vurgusunda bulunur (Burnett, 2013, s. 220).

göre İncil, insan sözü olarak tarihsel eleştiriye açıktır. Fakat bu eleştiri, yorum basamaklarından ancak ilkini ve yoruma bir giriş basamağını teşkil edebilir. Yorumcu, ancak bunun ötesine geçerek, metindeki malzemelere teolojik kaygılarla bakarak yani Barth'ın tâbiri ile "Sachkiritic" yaparak kutsal metnin ruhuna ulaşabilir. Kutsal metnin tarihsel arka planını bilmek, Tanrı sözünü anlamak için yeterli değildir. Çünkü Tanrı sözü, sadece tarihsel şartların ürünü değildir, o aynı zamanda tarihi yönlendirir. Bu sebeple tarihsel eleştiri teolojik veya diyalektik tefsire hizmetkar olarak kullanılmalıdır. Barth, 1919'da yazdığı *The Epistle to the Romans*²²⁴ adlı çalışmasıyla, teolojik yorumunu metinlere uygulamaya çalışmıştır (Jones, 2005, c. II, s. 790; Krentz & Tucker, 1975, s. 30; Law, 2012, ss. 71-72; Soulen, 2001, s. 21). Ortaya koyduğu eleştiriler ve fikirleriyle, teolojinin kaybolmaya yüz tutan kerigmatik karakterini ön plana çıkarmış olmasıyla anılan (Macquarrie, 1956, s. 220) Barth, tarihsel eleştiri yöntemlerini yapıcı bir şekilde eleştirerek, yapıcı bir yorum haline dönüştürmeye çalışmıştır.

Barth'ın tarihsel eleştiri yöntemlerine yönelik iki önemli eleştirisi vardır. Birincisi tarihsel eleştiri yöntemleri ona göre, asıl olan ruhî ve teolojik yönle yeterince ilgilenmemekte ve teolojik iddiaları tarihle sınırlamaktadır. Barth'ın diğer bir eleştirisi de objektiflikle alakalıdır. Zira ona göre bu yöntemler, belli ön kabullerden yola çıkmakta ve aslında kendilerine karşı yeterince eleştirel olmamaktadırlar (Burnett, 2013, s. 100).

Barth'la birlikte eleştirileri en çok etki uyandırmış diğer bir isim olan Rudolf Bultmann, tarihsel eleştiri yöntemlerinden form tenkidini Heidegger'den ödünç aldığı varoluşçu bir yorumla destekleyerek, tarihsel eleştiri yöntemlerini hem eleştirmiş hem de ilerlemesine katkı sağlamıştır.²²⁵ Bultmann, metinleri salt tarihsel ve filolojik bir yaklaşım ile ele almanın yetersizliğini görmüş ve iman ile tarihin arasındaki boşluğu kapatmak için tarihsel eleştiri ve teolojik yorum fikrini birleştirip eksiztensiyalist yorumu ve "demitolojizasyon"u kullanmıştır (Marshall, 1977, s. 67). Bu açıdan teolojik

²²⁴ Barth, K. (1919). *Der Römerbrief*. Bern: G.A. Bäschlin.²²⁵ Bultmann'ın görüşleri, form tenkidi başlığında kendisi ile ilgili bölümde ele alınmıştır. Burada Bultmann'ın demitolojizasyona dair görüşü, tarihsel eleştiri yöntemlerine eleştiri olması bakımında ele alınacaktır.

²²⁵ Bultmann'ın görüşleri, form tenkidi başlığında kendisi ile ilgili bölümde ele alınmıştır. Burada Bultmann'ın demitolojizasyona dair görüşü, tarihsel eleştiri yöntemlerine eleştiri olması bakımında ele alınacaktır.

hermenötiği, Schlermacher ve Dilthey çizgisinde gelişen felsefî hermenötiğe dayandırmıştır.

Tarihsel eleştiri yöntemlerini bir nevi teolojik aktivite olarak gören Bultmann, metni anlamak için tarihsel şartların önemini kabul etmekle birlikte, asıl önemli olanın metnin mesajı (İng: Kerygma) olduğu üzerinde durmuş, tarihsel eleştiri yöntemleri ile kerigmayı birleştirmeye çalışmıştır (Stuhlmacher, 1977, s. 52). Ona göre, salt tarihsel olaylar, Yeni Ahit yorumunun amacı açısından geçersiz ya da yanlış yönlendirme yapabilme ihtimali olan şeylerdir. Kutsal metinleri, olayların bildirilmesi olarak anlamak, gerçek anlamını anlamak demek değildir. Bultmann'a göre, Yeni Ahit yorumunun temel amacı kerigmayı duyurmak ve bu şekilde imanı uyandırmaktır (Porter, 1997, s. 42). Bultmann, bunu yaparak metinleri “metinler üzerindeki hegomonik güç” olarak tanımladığı tarihselciliğin şiddetinden kurtarmaya çalışmaktadır (Kuşçu, 2004, s. 129).

Bultmann, Gadamer'in ön anlama (İng: Pre-understanding) düşüncesini kullanmakta ve yorumcunun bir ön anlamaya sahip olduğu üzerinde durmaktadır. Yorumcunun bir ön anlamasının olduğu kabul edildiğinde, metnin tek ve kesin bir şekilde yorumlanma ihtimali de ortadan kalkmış olur. Yorumcunun ön anlaması da bir yandan metin tarafından şekillendirilir (Marshall, 1977, s. 68; Porter, 2007, s. 42). Bultmann, ön anlama fikri ile, metni yorumlamayı mümkün kılan şeyin yorumcunun hayatına uzanan bir ilgiden beslenen soru sorma biçimi olduğunu hatırlatmakta ve değişime de açık olan ön anlamının yorumcunun metinde ifade edilen konuyla ilgili hayat ilişkisi olduğu üzerinde durmaktadır. Yani Bultmann, ön anlama fikri ile tarihî bir olayı anlamının, yazarın ya da onu ortaya koyan öznenin niyetini anlamının ötesinde olduğunu ifade etmiştir (Kuşçu, 2004, s. 130).

Barth da Bultmann da metinlerin anlamlarının, sadece tarihsel bağlamın ve tarihsel şartların bilinmesiyle ortaya konmasının mümkün olmadığını iddia etmiş ve bu sebeple her ikisi de tarihi küçümsemekle eleştirilmişlerdir (Krentz & Tucker, 1975, s. 31) Özellikle Bultmann, tarihselciliğe karşı çıkarken, kendisi de pozitivist yaklaşımın etkisinden kurtulmayı başarmış gibi görünmemektedir.

Yöntemlerin kullanılmasını mümkün görmekle birlikte eleştiren grupta, ileri tenkidin edebî yöntemlerinin kullanılmasını daha anlamlı bulan isimleri de görmek mümkündür.

Mesela tarihsel eleştiri yöntemlerinin, kilisenin ihtiyaçlarını karşılamadığı noktasında itirazını dile getiren Brevard Childs, burada zikredilebilir. Childs ayrıca bu yöntemlerin metinlerin teolojik boyutunu kuru bir tarih boyutuna indirgediğini söylemektedir. Childs, kendisi de bu yöntemlerden istifade etmekle birlikte metinlerin bu metinlere inanan toplumlar gördüğü işlevler üzerinde duran kanon tenkidini daha ön plana çıkarmıştır (Childs, 1970, s. 18; Rogerson & Lieu, 2006, s. 845).

Yine bu grupta sayılabilecek Tübingenli Martin Hengel tarihsel eleştiri yöntemlerini değerden bağımsız sonuçlar ortaya koyamamakla eleştirmektedir (Swartley, 1984, s. 239). Tarihsel eleştiri yöntemlerinin artık kriz aşamasına geldiğini iddia edip tarihsel-teolojik bir yorum öneren Stuhlmacher, tarihsel eleştiri yöntemlerinin kullanımının mümkün olduğunu fakat kullanım esnasında dikkatli olmanın ve yorumcu ile metnin birbirini “duyması”nın²²⁶ gerekliliği üzerinde durmaktadır (Stuhlmacher, 1977, s. 11). Ferdinand Hahn, tarihsel eleştiri yöntemlerinin metinleri yorumcudan uzaklaştırdığını iddia edip tarih ile teoloji arasında daha fazla ilişki kurulması gerektiği üzerinde duran Ferdinand Hahn ile onunla benzer yönlerde tenkitlerini dile getiren Fransız felsefeci Paul Ricoeur (Stanton, Bockmuehl, & Lincicum, 2013, s. 327) da bu grup içerisinde dile getirilmesi gereken isimlerdir.²²⁷

Bu iki grupla birlikte, teolog olmadıkları halde, tarihsel eleştiri yöntemlerinin kutsal metinler üzerinde uygulanmasına karşı çıkanlar vardır. Bu kişiler, edebiyatçı ve tarihçilerdir.

Amerikalı edebiyat tarihçisi Ronald M. Frye, Kutsal Kitap tenkidi, 20. yüzyılın kabullerinden fazlaca etkilenmiş olduğu ve “modern birey”in zihin dünyasına uygun şeyleri ön kabul olarak tespit ettiği için uygunsuz bulur. Frye’e göre, edebî çalışmalar kendi şartları içinde değerlendirilmelidir. Mesela mitlerin diğer türlerden daha etkili olmadığını iddia etmek anlamsızdır. Frye’a göre, İnciller, bir mesaj içeren ve muhataplarının hayal gücünü talep eden dramatik tarihin bir formudur. Bu türden, kesin doğruluk beklemek, formu yanlış anlamak demektir (Krentz & Tucker, 1975, s. 78-79).

²²⁶ Gadamer’den çokça etkilendiği görülen Stuhlmacher’de yorumcunun metni duyması tâbiri, Gadamer’in Aydınlanma’nın tüm ön kabulleri değersizleştiren yaklaşımı karşısında okuyucuları kritik bir anlama faaliyetine çağırmasını hatırlatır (Stuhlmacher, 1977, s. 14).

²²⁷ Ricoeur’un katkıları için bkz. Wallace, M. I (1995). *The second naiveté: Barth, Ricoeur, and the new Yale theology* (No. 6). Mercer University Press.

Alman tarihçi August Nitschke, Kutsal Kitap tenkidini fazlaca edebî-filolojik ve sosyolojik metotlardan etkilenmiş bulmaktadır. Ona göre, tarihçi olayların gerçekteki durumunu ortaya koymaya çalışır ama amacı tarihçiye uygun ve aslında çok da sınırlı bir amaçtır. Nitschke, Kutsal Kitapla uğraşan kişilerin, bilimsel metot takıntılarının, metodu uygun olmayan bir şey üzerinde ve amaçlarına uygun olmayacak şekilde kullanmalarına ve neticede tatmin edici olmayan sonuçlar elde etmelerine sebep olduğunu iddia etmektedir. Nitschke'ye göre, tarihsel olarak yanlış olan şeyler bile, teolojik açıdan önemli olabilirler. Ayrıca olayların tarihlerinde zaman zaman farklılık olması çeşitli nedenlerle doğaldır. Metnin olduğu dönemden daha ileri bir dönemde yaşayan bir yazarın, metnin iyi anlaşılması için metin üzerinde değişiklikler yapması normaldir. Yazarın içinde yaşadığı mitolojik dünyanın etkisi ile içerikleri sembolize etme ihtimali yüksektir. Kimi zaman da, yazar metinler üzerinde herhangi bir değişimde bulunmaz ama olaylar üzerinde kendisi bir doktrin inşâ etmeye çalışabilir (Krentz & Tucker, 1975, s. 79-80).

W. Richter ve James Barr gibi kişiler tarihsel eleştiri yöntemlerinin dilsel ve semantik yönlerine daha çok eğilmek gerektiği üzerinde durmuşlardır. Richter, yöntemlerin modern linguistiğin ışığında kullanılması gerektiği üzerinde durmuştur. Richter yöntemlerin daha bilimsel hale getirmek amacıyla metinlerin kaynaklarına ayrılmasının döngüsel bir çıkmaza neden olduğunu dile getirmiştir (Rogerson & Lieu, 2006, s. 843). James Barr ise *Semantics of Biblical Language*²²⁸ eseriyle Ferdinand de Saussure'den etkilendiği yapısalcı görüşlerini ortaya koymuş ve dilsel ve etimolojik argümanlardan yola çıkmanın problemliliğini ifade etmiştir (Barr, 1961, s. 288).

Tarihsel eleştiri yöntemleri, felsefî ve kültürel arka planlar içerisinde doğmuş, gelişmiş ve ilerlemiştir. Bu sebeple yöneltilen eleştiriler hem dînî hem edebî hem de felsefî alanlardan gelmiştir. Yukarıda bahsi geçen iki gruptan, yöntemlerin kullanılmasını tamamen yanlış bulanlar genellikle dînî çevrelerden gelen kişilerden oluşmaktadır. Dînî alandan yöneltilen eleştirilerin genel olarak bilim ile kilisenin arasındaki çekişmeden kaynaklandığı düşünülebilir. Burada, felsefeci ve edebiyatçıların eleştirilerinin ve sundukları katkıların daha yapıcı olmasına rağmen teologların ve dindar kişilerin yöntemlere yönelttikleri eleştirilerin yıkıcı olduğu dile getirilmektedir. Bunun temelinde ise kilisenin eski otoriter günlerine dönüş isteğinin etkili olduğu ve bu sebeple de

²²⁸ Barr, J. (1961). *The semantics of biblical language*. London: Oxford University Press.

genellikle yöntemlerin yol açacağı sorunlara vurgu yapıldığı iddia edilmektedir (Krentz & Tucker, 1975, s. 3-4).

III. Tarihsel Eleştiri Yöntemlerine Yönelik Tenkitler

Tarihsel eleştiri yöntemlerine yönelik tenkitler,²²⁹ ilk günlerden itibaren, Augustinus'un görüşlerinin mündemiç olduğu kilisenin dogması ile, 17. yüzyılda Aydınlanma ile

²²⁹ Tarihsel eleştiri yöntemlerine dair eleştirilerin bulunabileceği bir kitaplar ve makaleler bibliyografya denemesi:

Kitaplar:

1. Bauckham, R (1998). *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*. Wm. B. Eerdmans Publishing.
2. Childs, B. S (1970). *Biblical theology in crisis*. Westminster John Knox Press.
3. Collins, J. J (2005). *The Bible after Babel: Historical criticism in a postmodern age*. Wm. B. Eerdmans Publishing.
4. Frei, (1974). "Scripture as Realistic Narrative: Karl Barth as Critic of Historical Criticism," Lecture for the Karl Barth Society of North America, Toronto
5. Garrett, J. L (1990). *Systematic theology: Biblical, historical, and evangelical, vol. 1*. William B. Eerdmans (c. I, s. 172)
6. Granados, J., Granados, C., & Sánchez, N. L (2008). *Opening up the Scriptures: Joseph Ratzinger and the foundations of biblical interpretation*. Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans Pub. Co.
7. Greenslade, S. L (1975). *The Cambridge History of the Bible: Vol. 3, The West from the Reformation to the Present Day* (Vol. 3). Cambridge University Press.
8. Hahn, F., Krentz, E., Hahn, F., & Hahn, F (1983). *Historical investigation and New Testament faith: Two essays*. Philadelphia: Fortress Press.
9. Harrisville, R. A., & Sundberg, W (1995). *The Bible in Modern Culture: Theology and Historical-Critical Method From Spinoza to Käsemann* (s. 11 ve devamı)
10. Hays, C. M., & Ansberry, C. B (2013). *Evangelical faith and the challenge of historical criticism*. SPCK
11. Kee, H. C., Meyers, E. M., Rogerson, J., Levine, A. J., & Saldarini, A. J (2007). *The Cambridge companion to the Bible*. Cambridge University Press (c. III, s. 306 ve devamı)
12. Langtry, J (1905). *The struggle for life: Higher criticism criticised*. Toronto: publisher not identified.
13. Law, D. R (2012). *The historical-critical method: a guide for the perplexed*. Bloomsbury Publishing (ss. 75-76 ve devamı; 222 ve devamı)
14. Levenson, J. D (1993). *The Hebrew Bible, the Old Testament, and historical criticism: Jews and Christians in biblical studies*. Westminster John Knox Press.
15. Linnemann, E (1990). *Historical criticism of the Bible: Methodology or ideology?*. Baker Publishing Group (MI)
16. Luz, U (1994). *Matthew in History: Interpretation, Influence, and Effects*. Fortress Press.
17. MacRae, A. A (1991). *An Introduction and response to the higher criticism of the Pentateuch*. Hatfield, Pa.: Biblical Theological Seminary.
18. Maier, G (2001), *The End of the Historical Critical Method*, Wipf&Stock Pub.
19. McKim, D. K (1999). *A guide to contemporary hermeneutics: Major trends in biblical interpretation*. Wipf and Stock Publishers (s. 15 ve devamı)
20. McKnight, E. V (2005). *Postmodern use of the Bible: the emergence of reader-oriented criticism*. Wipf and Stock Publishers.
21. Morgan, R., & Barton, J (1989). *Biblical interpretation*.
22. Phillips, A (1923). *The failure of the higher criticism of the Old Testament*. London: J. Bale & Danielsson.
23. Plantinga, A (1999). *Warranted christian belief*. Oxford University Press.

ortaya çıkan Modern Avrupa'nın yeni liberal felsefesinin bir çatışmasının neticesi kabul edilebilir. Tarihsel eleştiri yöntemleri, metinlerdeki mesajları Aydınlanma'nın standartlarına göre ortaya koymaya çalışmıştır. Kutsal Kitaplar ve bu kitapların anlaşılması üzerinde çalışan kişiler, 'Tarihsel İsa'nın bu metinlerden tarih disiplininin yol göstericiliği ile ortaya konulamayacağını kabul ederek, tarihin kutsal metinleri yorumlamak için standart bir yöntem olduğunu kabul etmemişlerdir. Bu durum, karmaşık hermenötik süreçlerin önünü açmıştır (Harrisville & Sundberg, 1995, ss. 2, 4).

Tarihsel eleştiri yöntemlerine yönelik eleştiriler, kişiler üzerinden ya da fikirler üzerinden izlenebilir. Bu yöntemlerin bizzat kendilerinin de tarihsel olduğu göz önüne alınarak, yöntemleri kronolojik olarak ve kişiler bazında incelemenin anlamlı olacağını

-
24. Ratzinger, J (2003). *Biblical Interpretation in Conflict: On the Foundations and the Itinerary of Exegesis Today. Opening Up the Scriptures: Joseph Ratzinger and the Foundations of Biblical Interpretation*, 23.
 25. Reich, E (1905). *The failure of the "higher criticism" of the Bible*. Cincinnati: Jennings & Graham.
 26. Riley, W. B (1988). *The Finality of Higher Criticism: Or, the Theory of Evolution and False Theology* (Vol. 13). Taylor & Francis.
 27. Rothra, J (2006). *Critique of Higher criticism*. John Rothra Ministries.
 28. Sanders, J. A (1987). *From sacred story to sacred text: Canon as paradigm*. Philadelphia: Fortress Press.
 29. Stuhlmacher, P (1977). *Historical criticism and theological interpretation of Scripture: Toward a hermeneutics of consent*. Augsburg Fortress Publishers (Bu, Harrisville tarafından tercüme edilmiştir)
 30. Swartley, W (1984). *Essays on biblical interpretation. Anabaptist-Mennonite Perspective, 1*.
 31. Wells, G. A (2009). *Cutting Jesus down to size: What higher criticism has achieved and where it leaves Christianity*. Chicago, Ill: Open Court.
 32. Wink, W (1973). *The Bible in human transformation*. Fortress Press.

Makaleler:

1. Bloch, M (1992). *The historian's craft*. Manchester University Press.
2. Donfried, K. P (1995). Alien Hermeneutics and the Misappropriation of Scripture. *Reclaiming the Bible for the Church*, ss. 19-45.
3. Good, C. V (1942). Some Problems of Historical Criticism and Historical Writing. *The Journal of Negro Education*, 11(2), ss. 135-149.
4. Gottschalk, L. R (1953). Understanding History, A Primer of Historical Method. *Nursing Research*, 2(1), 44.
5. Nations, A. L (1983). Historical criticism and the current methodological crisis. *Scottish Journal of Theology*, 36(01), ss. 59-71.
6. Provan, I. W (1995). Ideologies, literary and critical: Reflections on recent writing on the history of Israel. *Journal of Biblical Literature*, 114(4), ss. 585-606.
7. Ratzinger, J (1988). Biblical Interpretation in Crisis: On the Question of the Foundations and Approaches of Exegesis Today. *This World: A Journal of Religion and Public Life*.
8. Troeltsch, Ernst (1898) On the Historical and dogmatic methods in Theology, *Gesammelte Schriften*.
9. Wallis, L (1918). The Paradox of Modern Biblical Criticism. *The Biblical World*, ss. 41-49.

kabul etmekle birlikte,²³⁰ konumuz ve çalışmamız gereği bu tenkitleri konusuna göre sınıflandırmayı ve yukarıda değindiğimiz kişilerin eleştiri konusundaki katkılarını bu başlıklandırmalar altında ayrıntılı olarak vermenin daha uygun olacağını düşünüyoruz. Bu tasnifte, bazı eleştiriler birden fazla başlık altında yer alabilecek niteliktedir. Bu tür eleştiriler, kanaatimize göre en uygun olduğunu düşündüğümüz başlık altına yerleştirilmiştir. Bu başlıklar altında yöntemlere yönelik tenkitlerle birlikte, bunlara yapılan itirazlara da yer verilecektir.

A. Yöntemlerin Ön Kabullerine Dair Tenkitler

Esasında tarihsel eleştiri yöntemlerinin ön kabullerinden bahsetmek çok kolay bir konu değildir. Zira yöntemlerin ilk uygulayıcıları, bu yöntemlerin ön kabulsüz, bilimsel ve objektif olduklarını iddia etmişlerdir (J. Barton, 1998, s. 11). Yöntemlerin kaynağı konumunda olan Aydınlanma'nın bizzat kendisi Gadamer'in tâbiri ile "ön yargılardan kurtulmak gerektiği" ön yargısından kurtulmayı başaramamakla eleştirilmektedir (Gadamer & Weinsheimer, 2006, s. 276).

Yöntemlerin ön kabulsüzlük iddiasıyla doğmasına rağmen ön kabullerinin olması, tarihsel eleştiri yöntemlerine yöneltilen tenkitler arasında yer alır (Reich, 1905, s. 22). Yöntemlerin ön kabulsüzlük iddiası bir süre sonra bilime dayanmayan ön kabullere güvenilmemesi gerektiği şeklinde dile getirilmeye başlamıştır (Plantinga, 1999, s. 388). Zamanla gerçekleşen bu değişimde, ön kabuller olmaksızın herhangi bir yöntemi kullanmanın mümkün olmadığını anlaşılması etkilidir. Buna göre ön kabulden azade olmak imkânsız fakat en azından mümkün olduğunca ön kabuller gözden geçirmelidir (Marshall, 1977, s. 64). Bu gelişmelerin de etkisi ile tarihsel eleştiri yöntemlerinin ön kabulleri, bu yöntemler üzerinde çalışan kişiler tarafından söz konusu edilmiş ve bunlar -çok geç dönemlerde de olsa- farklı şekillerde dile getirilmiştir. Mesela tarihsel eleştiri yöntemlerinin ön kabullerini 1989'da yazdığı *On Historical and Dogmatic Method in Theology*²³¹ adlı çalışmasında ortaya koymaya çalışan Ernst Troeltsch bunlardan metodik şüphe, analogi ve bağlantı ilkesini dile getirmiştir (Krentz & Tucker, 1975, s. 55). Aynı yıllarda Zenos, edebî metinlerin tarihi yansıttığının kabulü, anakronizm ve

²³⁰ Yöntemlere yönelik eleştiriler kişiler üzerinden kronolojik şekilde "Tarihsel Eleştiri Yöntemlerini Eleştirenler ve Eleştirilerin Tarihi seyri" başlığı altında incelenmiştir .

²³¹ Troeltsch, E. (1989). *Religion in history*. Minneapolis: Fortress Press.

“argumentum e silentio” ilkelerini tarihsel eleştiri yöntemlerinin ön kabulleri kabul etmiştir (Zenos, 1895, ss. 71, 75).

Şimdi tarihsel eleştiri yöntemlerinin ön kabullerini ve tenkitlerini üç başlık altında inceleyebiliriz:

1. Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Temel Ön Kabullerine Dair Tenkitler

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin temel ön kabullerinin önemli bir kısmında Aydınlanma'nın ve pozitivist bilim felsefesinin yansımaları görülmektedir. Her ne kadar, Kutsal Kitap hakkındaki yorumların kilisenin tekelinden kurtarılıp, metnin ortaya çıkışından bu yana araya giren zamanın ve mesafenin göz önünde bulundurulması suretiyle kutsal kitaba yaklaşılması isteği ile ortaya çıkmış görünse de, yöntemlerin ön kabulleri açısından doğduğu günlerdeki felsefi akımlara ve özellikle pozitivizme bulanmış şekilde doğmuş olduğu görülmektedir. Tarihsel eleştiri yöntemlerinin kullanılmasına şiddetle karşı çıkan Evanjelistler ve muhafazakar Ortodokslar, tarihsel eleştiri yöntemlerinin ön kabullerini, spekülasyon olmakla itham etmektedirler.

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin temel ön kabulleri sayılabilecek ilkeler şunlardır:

a. Şüphencilik ve İhtimal İlkesi

Kuşkuculuk olarak da isimlendirilen şüphencilik (İng: skepticism) genel bir tavır olarak herşeyi belli bir eleştiri süzgecinden geçirmek demektir. Kuşkuculuk belli bir doğruya ulaşmadan önce kuşku duymanın zorunlu ve kaçınılmaz olduğunu savunan anlayıştır. Epistemoloji alanında ise bilginin imkansız olduğunu ya da hiçbir şeyin temellendirilemeyeceğini savunan öğretilerdir. Bu manadaki şüphencilik ılımlı ya da radikal gibi farklı düzeylerde olabilir. Şüphencilik Descartes'te görüldüğü gibi bir yöntem olarak bir takım temel doğrulara ulaşmak için de kullanılabilir (Cevizci, 2000, s. 583).

Şüphencilik, tarihsel eleştiri yöntemlerinin temel aksiyomları arasında yer alır ve dîni rivayetler de dâhil herşeye şüphe ile yaklaşmak gerektiği ve tarihin ihtimallerden oluştuğu üzerinde durur (Krentz & Tucker, 1975, s. 55). Burada metodik bir şüphe kast edilse de, tarihsel eleştiri yöntemlerinin uygulamalarında metodik şüphe yerine radikal boyutlarda septiklik görülür. Bu durum, yöntemin ön kabulünden ziyade bu kabulün uygulamalara yanlış aktarılması ile alakalıdır.

İhtimal/olabilirlik (İng: Probability) ilkesine göre ise bizim geçmişle ilgili bildiğimiz şeyler, muhtemel şeylerdir. Yani geçmişte olduğunu düşündüğümüz olaylara dair bir kesinlik yoktur. Tarihsel eleştiri yapan kişi, hiçbir zaman kesin bilgiye erişemez. İhtimallerin yüksek ya da daha düşük seviyede olması söz konusudur (Law, 2012, 20; Marshall, 1977, s. 131; Ziesler, 1994, ss. 270-271).

Tarihsel eleştiri yöntemleri için “ihtimal” mühim bir kabul olduğu için, olayların kesinliği gibi bir durum söz konusu değildir. Riley, tarihsel eleştiri yöntemlerinin, “ihtimal” konusunu biraz abartarak çalışmalarda bilimsel araştırmanın özelliklerinden çok septikliğin ağır bastığı üzerinde durmaktadır (Riley, 1988, s. 30).

Soren Kierkegaard’ın dile getirdiği gibi, tarihsel eleştiri sonu hiç gelmeyen bir “yaklaşık/ihtimal” hesabı olmakla eleştirilmektedir. Bu yöntemde iman, tarihsel gerçeklik üzerine kurulmaktadır. Tarihsel kesinliğin imkânsızlığı ise, tarihsel eleştiri yöntemlerini bir “yaklaşık hesabı”na (İng: approximation process) çevirir (Law, 2012, s. 221).

Şüphecilik ilkesinde tutarlı davranılacaksa yöntemlerin kendisinin de sorgulanabilmesini gerektirmektedir. Yani yöntemler, şüphecilik ilkesi gereği bizzat kendisinin sonuçlarına da şüpheli yaklaşabilmelidir. Fakat mevcut durum, böyle görünmemektedir.

b. Katı Nedensellik İlkesi

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin ön kabulleri arasında yer alan bağlantı, analogi ve doğaüstü olayları/durumları red ilkeleri, -her ne kadar batıdaki literatürde ayrı başlıklar olarak değerlendirilse de- temellerinde katı nedenselliğin kabulü sorunu yer aldığı için çalışmamızda “katı nedensellik” ortak başlığı altında incelenecektir.

Nedensellik (İng: Causality) yasası, her olayın bir nedeni olduğunu kabul eder. Aynı zamanda nedenle etki arasındaki bağlantının zorunluluğu üzerinde durur (Akarsu, 1998, s. 132). Yani evrendeki herşeyin bir nedeni vardır ve aynı nedenler aynı koşullar altında aynı sonucu verdiği kabul edilir.²³² Burada nedensellik ilkesinin farklı yorumları olduğunu hatırlatmak gerekir. Nedensellik tarihsel eleştiri yöntemlerinin

²³² Nedensellik fikrine Batı dünyasından yöneltilen en mühim eleştiriler David Hume’a aittir. Hume, bizim nedensellik olarak anladığımız şeylerin esasında nesnelere arasındaki belli ilişkileri gözlemlediğimiz ya da tecrübe ettiğimiz için ortaya çıktığını iddia etmektedir (Cevizci, 2000, s. 674; Yazıcı, 2010, s. 1143).

uygulamalarında genellikle görüldüğü üzere kimi zaman katı olabilir. Mekanik bir dünya tasavvurunun yansıması olan katı nedensellik, olayların nedenlerinin yine fizik dünyada olduğunu iddia eden determinizmin(belirlenimcilik) yolunu açar (Evkuran, 2011, s. 18). Determinizm ise evrende olup biten herşeyin bir nedensellik bağlantısı içinde gerçekleştiğini, fiziksel evrendeki ve dolayısıyla da insanın tarihindeki tüm olgu ve olayların mutlak olarak nedenlerine bağlı olduğunu ve nedenleri tarafından koşullandığını savunur (Akarsu, 1998, s. 30; Cevizci, 2000, s. 240). Her şeyin bir sebep sonuç bağlantısı içerisinde ele alındığı determinist bir yaklaşım daha çok tarihselliğin pozitivist formlarında yaygın görülür (Krentz & Tucker, 1975, s. 58).

i. Bağlantı İlkesi

Sebep-sonuç ilişkisine vurguda bulunmak olarak açıklanabilecek bağlantı ilkesini (İng: Correlation), bir olayın düzenli ve sürekli bir biçimde başka bir olaya yol açması biçiminde tanımlamak mümkündür. Bağlantı ilkesine göre, olaylar ancak sebep-sonuç ilişkisi içerisinde anlaşılabilir. Yine bu ilkenin gereği, tarihsel olaylar, meydana geldikleri geniş tarihsel bağlamdan izole edilemezler ve ancak o bağlamda anlaşılabilirler. Bu ilkeye göre, toplumdaki olaylar birbiri ile o kadar bağlantılıdır ki, birindeki değişim diğerini de etkiler. Her şeyin sebep-sonuç ilişkisi içerisinde ele alınması gerektiğini düşünenler için bu durum, hakikatin bir bütün olarak kabul edilmesi demektir (Black & Dockery, 1991, s. 84; Krentz & Tucker, 1975, s. 55; Law, 2012, s. 22).

Sebep-sonuç ilişkisi, tarihsel eleştiri yöntemlerinin farklı türlerinin ön kabullerinde de görülür. Mesela form tenkidinde, formların, belli kültürel, sosyal ya da dîni kontekstlerde yani çeşitli sebepler doğrultusunda ortaya çıkıp kullanılmış olduğu kabul edilir (Alm: Sitz im Leben) (McGinley, 1941, s. 4).

Tarihsel eleştiri yöntemleri, her şeyi sebep-sonuç ilişkisi içerisinde anlamaya çalışması ve bu esnada da sebep sonuç ilişkisi dışında gerçekleşmiş olabilecek olayları (mesela mucizeleri) kabul etmemesi sebebiyle, ateist bir metodolojiye sahip olmakla eleştirilmektedir (Rothra, 2006, s. 19; Wisse, 2004, s. 215). Kutsal metinlerin yalnızca sebep-sonuç ilişkisi içerisinde ele alınması metnin ilâhî yönünü geri plana atmaktadır (Maier, 1977, s 19). Sebep sonuç ilişkisinin aşırı ön plana alınması, tarihselliğin ve doğal olarak tarihsel eleştiri yöntemlerinin dîni metinlere uygulanmasının sorun

oluşturmasının bir nedeni olarak da görülmektedir. Zira dînî metinlerde, olayların birçoğu beşerî olmayan nedenlere bağlanmaktadır (Henderson, 1987, s. 161).

Sebeup-sonuç ilişkisi tarihî olayların ve olguların anlaşılması için önemli bir veridir. Fakat sebeup-sonuç ilişkisinin katı bir kural olarak görmek, olayların anlaşılmasını sebeup-sonuç bağlantısına indirgemek bu ilkeyi olayların anlaşılmasında faydalı değil kısıtlayıcı hale getirebilir.

Sebeup-sonuç ilişkisini katı bir kural olarak görmenin uygun olmadığı Popper tarafından da dile getirilmiştir. Popper, tarihsicilerin savunduğu gibi olayların herhangi bir somut dizilişi ya da ardışıklığının tam olarak sebeup sonuç içinde açıklanabileceği, tek bir kanun ya da belirli bir kanunlar dizisi tarafından tasvir edilebileceği ya da açıklanabileceği fikrini eleştirmektedir (Popper, 1998, s. 114). Her şeyi sebeup-sonuç ilişkisi içerisinde görebilmenin de bir sonucu olarak, tarihsel eleştiri yöntemleri evrende hem şeylerin hem de kişilerin eskiden nasılsa o şekilde olduğunu ve bu sebeple bugünü anlamının geçmişi anlamak ile mümkün olacağını kabul eder. Genellemeyi de getirecek bu mantığa göre, fizik bilimlerinde nasıl genelleme yapılıyorsa tarihte de yapılabilir ve bu genellemelerden yola çıkılarak “benzer durumda benzer şeylerin olacağı” kabul edilir. Popper bu kabulü, tin bilimlerinde bunu yapmanın mümkün olmadığını söyleyerek eleştirmektedir. Çünkü genelleme, fiziğin temelidir. Genelleme ilkesi sosyolojide geçersiz olmalıdır, çünkü sosyal genellemeler tabiat kanunu değil insan yapısıdır (Popper, 1998, ss. 27-29, 30).²³³

ii. Analoji İlkesi

Tarihsel bilgiyi mümkün kıldığı iddia edilen analoji²³⁴ ilkesine göre, geçmişteki insanlar, toplumlar ve geçmişte yaşananlar ile bugün yaşananlar arasında benzerlik olmalıdır. Analoji ilkesi, geçmişin, şu anda yaşananları düşünmek yoluyla yeniden inşa edilebileceği üzerinde durur. Buna göre tarih, sebeup sonuç ilişkisi içinde kapalı bir süreçtir. Buradaki aksiyom ise doğanın, toplumun ve insanın genel olarak çok büyük

²³³ Esasında Popper, genellemeyi sağlayan yöntemle de karşı çıkmaktadır. Buna göre Popper, bilimin gözlem yaptığı, oradan genellemelere ulaştığı, böylece kendi teorisini elde ettiği düşüncesine karşı çıkar. Ona göre, gözlemler ve deneyler teorimizi sınıdığımız, olumsuz olanı ayıkladığımız araçlardır (Popper, 1998, s. 95).

²³⁴ Analoji, varolan şeyler arasındaki özellikle sınıf dışında kalan işlev benzerliği, ilişki benzerliğine işaret etme işlemi ve iki şey arasındaki benzerliklerden yola çıkarak onların başka bakımlardan da benzer olabileceklerini öne süren çıkarsamadır (Cevizci, 2000, s. 50).

değişim geçirmeyecek şekilde bir benzerlik içinde olduğudur (Krentz & Tucker, 1975, s. 57; Levenson, 1993, s. 119).

Bu kabule göre, geçmişten günümüze hem yaşanan olaylarda hem de kişiler ve toplumlarda bir benzerlik söz konusudur. Şu anda yaşanmayan şeyler, geçmişte de yaşanmış olamaz. Bu ön kabulün sonuçlarından birisi “anti-supernaturalism” olarak da ifade edilen mucize ve doğaüstü olayların kabul edilmemesidir. Bugün doğaüstü olaylar yaşanmıyor ve görülmüyorsa geçmişte de görülmüş olmamalıdır (Haynes & McKenzie, 1993, s. 13; Law, 2012, s. 6, 21).

Aynı şekilde kişiler ve toplumlar birbirine benzerdirler. Bir toplumda yaşanan şeyler diğer toplumlarda yaşananlarla benzer olur. Bu yüzden, bugünün toplumlarını anlamak için kullanılan araçlar, geçmişteki toplumlar hakkında bilgi almak için de kullanılabilir (Law, 2012, s. 21).

Tarihsel eleştiri yöntemlerinde, insanlar arasında, hem zaman hem de toplum açısından var olduğu düşünülen benzerlik genel olarak olumsuz noktalardadır. Bu durum, Greko-Romen gelenekte var olan “Aslı Günah” (İng: Original Sin)²³⁵ düşüncesinin de yansımaları olarak düşünülebilir.

Kişilerin benzerliği düşüncesi, peygamberlik ve peygamberlerin olaylar hakkında bilgisinin olması noktasında da kendini göstermiştir. Buna göre peygamberlerin ileride olacak bir olayı mucizevî olarak bilmeleri (İng: Prophecy)²³⁶ yani gaybdan haber vermeleri de mümkün değildir.

Rothacker’in, tarihselciliği “evreni de insanlık tarihini de ilkel mekanik analogilerle kavramaya çalışan çocukça bir natüralizm” olarak tanımlaması, aynı zamanda tarihsel eleştiri yöntemlerinin ön kabulü olan analogiye yönelik bir eleştiri olarak kabul edilebilir (Özlem, 2010, s. 147).

iii. Doğaüstü Olayları ve Durumları Red

Bu ilkeye göre, doğada sebep-sonuç düzeni içerisinde işleyen kanunlar vardır ve bunun dışına çıkılmaz. Yani mucizeler (İng: Miracle)²³⁷ ve doğaüstü olaylar gerçek kabul

²³⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. (Kelly, 2000, ss. 344-345; Tarakçı, 2006)

²³⁶ Bu konu ve bu adla anılan türün form tenkidindeki yeri için bkz. (Soulén, 2001, s. 143)

²³⁷ Doğa yasasına aykırı düşen, doğaüstü bir gücün eyleminin sonucu olan, doğal kavramlarla açıklanamayan ve insanımı kavrayışımı aşan olay ya da oluşumlara mucize denir. Mucize anlayışını kabul etmek, Tanrı’nın doğal olayların akışına müdahalesi anlamına gelir (Cevizci, 2000, s. 661).

edilmez. Zira herşey sebep-sonuç ilişkisi içerisinde işlediğinden Tanrı'nın tarih içindeki olaylara müdahalesi (İng: act) mümkün kabul edilmez. Bu durum, doğal açıklamaları doğaüstü açıklamalardan üstün kabul etmeyle sonuçlanır. Bu ilke, aynı zamanda metinlerde modern bilime ve tarihe aykırı elementlerin bulunmaması gerektiğini de ifade etmiş olmaktadır (Black & Dockery, 1991, s. 84; Krentz & Tucker, 1975, s. 33; Law, 2012, s. 23).

Kutsal Kitap tenkidinin babası sayılan Spinoza, bu ön kabulden yola çıkarak vahiy fikrini, Kutsal Kitaptaki bütün mucizeleri ve bu bağlamda da yeniden diriltirme (İng: resurrection) fikrini kabul etmemiştir (Geisler, 1999, s. 4). Bu fikirlerin reddi, geleceğe dair tahminlerin ve geleceğin bilinebileceğinin reddini de beraberinde getirmiştir.

Tarihsel eleştiri yöntemlerini uygulayanlar, metne bir tarihçi gibi yaklaştıkları için, Aydınlanma ile gelen Deizm'in de etkisiyle doğaüstü durumlara (Mucizeler, vahiy, ilham, peygamberlik vb.) prim vermemektedirler (Ehrman, 2000, s. 13; Schökel, 1963, ss. 19-22). Doğaüstü olaylara prim verilmemesinde, nedenselliğin ön planda olduğu Newton fiziğinin de etkisi vardır. Çünkü Newton fiziği, mucizeleri bir nevi doğa kurallarının ihlali olarak tanımlar ve imkânsız görür.

Tarihsel eleştiri yöntemleri tarafından doğaüstü alanın kabul görmemesi, esasında tam olarak pozitivistimin bir yansıması olarak kabul edilmektedir. Zira pozitivistime göre, bu alan denetlenebilir ve doğrulanabilir olmadığı için bilimsel kabul edilemez (Popper, 1998, s. 9). Bu yaklaşımın devamı niteliğinde, tarihsel eleştiri yöntemleri doğaüstü olayları ve bunların geçtiği metinleri bilimsel kabul etmemektedirler.

Bu durum, tarihsel eleştiri yöntemlerinin farklı tenkit türlerinin uygulamalarında da görülmektedir. Mesela form tenkidi, belli formları önemsiz görmeye meyilli bir yaklaşım içerisinde. Özellikle doğaüstü olaylar ve mucize içeren metinler belli formlar altında değerlendirilerek, bunların gerçek olamayacağı belirtilmektedir. Bu yaklaşım, temelde doğaüstü olaya karşı çıkan bir zihin yapısının yansımasıdır.

Mucize olgusu tartışmalı bir konudur. Mucize ile ilgili tartışmalar hem semâvî olan hem de olmayan birçok dinde görülür. Mesela Zerdüş, Taoist, Budist ve Hindu geleneklerinin hepsi mucizeden bahsetmektedir. Hristiyanlık ve Yahudilik inancında da Tanrı'nın insan hayatına müdahalesi anlamında mucize konusu önemli bir yer tutar. Hz. Musa'ya verilen âsâ, beyaz el mucizesi, Kızıldeniz'in yarılması, gökten men ve selvanın

indirilmesi (Çıkış: 7-12, 14, 16); Hz. İsa'nın hastalıkları iyileştirmesi (Luka 4: 31-41), su üzerinde yürümesi (Markos 6: 48) ve ölüleri diriltmesi (Markos 5: 35-42) Kitâb-ı Mukaddes'te zikredilen bazı mucizelerdendir. Hristiyanlık açısından mucizelerin imkânsız olduğu konusu, Reformasyon döneminde gündeme gelmiştir. Luther ve Calvin'in mucizeler çağının bittiğine dair iddiaları ile Kitâb-ı Mukaddes içindeki mucize içeren metinlere yapılan tenkit faaliyetleri neticesinde, mucizeler mitoloji kapsamında değerlendirilmeye başlanmıştır. Bununla birlikte günümüzde Hristiyan dünyada mucize kapsamında değerlendirilebilecek olayların kesinlikle gerçekleşmeyeceğini dile getirenler olabildiği gibi, Ehrman gibi (Ehrman, 2000, s. 208), analogi ilkesini kendi bulunduğu zamandan başlatıp, doğanın normalde nasıl işlediğini tam olarak bilmediğimiz için anlamlandıramadığımız şekilde, bu olayların mümkün olduğunu iddia edenler mevcuttur (Wisse, 2004, s. 218).

Görüldüğü üzere, günümüzde halen hem semâvî din mensupları hem de Asya dinleri mensupları arasında mucize konusu farklı boyutlarda tartışılmaya devam edilmektedir (Bulut, 2005; Gürkan, 2005; Jones, 2005, ss. 6049-6057)

c. İlerleme/Gelişimselcilik İlkesi

Evrenin ana gerçeğinin devamlılık ve kalıcılık değil değişme olduğu üzerinde duran ilerlemecilik (İng: Progressivism) fikri (Cevizci, 2000, s. 496), tarihsel eleştiri yöntemlerinin ilkelerinden bir diğeridir. Buna göre, olaylarda, fikirlerde, metinlerde ve tarihin bütün tezahürlerinde basitten gelişmişe doğru bir ilerleme ve bir gelişme vardır. Gelişimsellik ve ilerleme fikri, dönemin tarih anlayışı olan biricik olayların ardarda sıralandığı ve her aşama ve dönemin önceki aşama ve dönemlere göre daha ileri ve gelişmiş kabul edildiği çizgisel tarih anlayışı ile de ilgilidir. İlerlemecilik fikrini Bacon, Descartes, Kant, Comte, Darwin, Marx gibi birçok filozofun düşüncesinde de görmek mümkündür (Cevizci, 2000, s. 496).

Gelişimsellik ve ilerleme fikri, yöntemlerin metinler üzerindeki uygulamalarında belirgin şekilde görülebilir. Mesela, hem form tenkidi hem de kaynak tenkidinin ön kabullerine göre, metinlerde basitten gelişmişe doğru bir sıralama olmalıdır. Bu sebeple de, bir metnin kaynağı ve ilk hali, basit olan metindir. Basit metinde olmayıp gelişmiş

metinde yer alan detayların ve açıklamaların sonradan eklendiği kabul edilir.²³⁸ Metinlerdeki gelişme, adeta jeolojik katmanlar gibi kendisini belli eder. Yorumcunun yapacağı şey bu katmanların tespit edilmesi ve bu katmanların nasıl ortaya çıktığının ortaya koyulmasıdır (Hayes & Holladay, 1982, ss. 86-87). Dînî metinlerde olduğu gibi dînî düşüncenin gelişiminde de bir gelişimsellik ve ilerleme olduğu kabul edilir. Dînî düşüncenin gelişimine dair düşüncede, Hegel'in yaklaşımının etkileri görülür (Haynes & McKenzie, 1993, s 43-45).

Hem metinlerde hem de dînî düşüncede basitten gelişmişe doğru bir sıralamanın olduğu ön kabulü, aslında yöntemlerin ileri ve parlak dönemlerine eşlik eden “History of Religions” akımının bir kabulüdür (Porter, 2007, s. 157).

Tarihsel eleştiri yöntemlerinde sıkça ilerleme fikrinin ve gelişimsellik düşüncesinin yansımaları görülür. Bu minvalde, metinler basitten gelişmişe doğru sıralanır. Kaynak sıralaması yapılırken, metnin stili açısından daha karmaşık olan metnin kaynağının, daha basit olan metin olduğu kabul edilir. Bir metin, diğerinde var olmayan detaylar ve anlatımları içeriyorsa, diğerinde olmayan bir şeyleri açıklıyor ve aydınlatıyorsa metnin basit hali esas alınır ve bu detayların sonradan eklenmiş olma ihtimali yüksek görülür (Law, 2012, s. 128).

Oysa metinleri basitten gelişmişe doğru sıralamanın ne kadar mantıklı olduğu tartışmalıdır. Mesela daha gelişmiş olup daha ayrıntılı bilgiler sunan kaynağın ana kaynak olması ve daha sade olan sonrakinin fazlalıkları atmış olması da bir ihtimaldir (MacRae, 1991, s. 135) Tarihsel eleştiri yöntemleri, basitten gelişmişe doğru bir ilerleme gösterdiği düşünülen metinlerdeki ayrıntıların, gerçeklik algısını oluşturmak için eklendiğini iddia etmektedir.

İlerleme fikri, yöntemleri bizzat kullanan kişiler tarafından da eleştirilmektedir. E. P. Sanders, Kitâb-ı Mukaddes metinlerinde iddia edildiği gibi tek yönlü değil hem basitten komplekse hem kompleksten basite doğru gelişimler olduğunu iddia etmiştir (Marshall, 1977, s. 159). Bu durumda, bu ön kabulün değişmez, kesinlik taşıyan bir ön kabul olduğu fikri tartışmaya açıktır.

²³⁸ Teolojik açıdan ise zor olan metin, kolay olan metne göre daha önce kabul edilir. Zira kolay olan metnin yazarının zor metnin problemleri kısımlarını temizlediği varsayılır. Bu durum, yöntemlerin gelişimleri başlığı altında tekrar ele alınacaktır.

İlerleme düşüncesinin bir yansıması olarak, tarihsel eleştiri yöntemleri metinlerin arasında bir hiyerarşi oluşmasına sebep olmakla eleştirilmektedir. Zira, metnin orijinal hali ve manası adeta bir arkeolog gibi keşfedilirken, aslında orijinal halin şimdiki halden ve orijinal anlamın şimdiki anlamdan daha önemli olduğunu kabul edilmektedir. Bu durum, metnin birincil ve ikincil, yahut otantik olan/olmayan kısımlara ayrılmasına sebep olduğu gerekçesiyle eleştirilmektedir (Rogerson & Lieu, 2006, s. 843; Wisse, 2004, s. 207). Oysa bu eleştiri dînî metinler açısından anlamsız görünmektedir. Zira bu ayırım gereklidir. Eğer dînî metinlerin orijinal olan/olmayan şeklinde ayrılmasının gereksiz olduğu düşünülürse, tüm tenkit yöntemleri anlamını yitirir.

Dînî metin ve düşüncede zaman zaman bir ilerlemenin var olduğunu söylemek mümkündür. Fakat ilerleme, katı ve kesin bir kural olmaktan ziyade doğal bir sürecin yansımasıdır. Zira ilerleme yerine gerilemelerin görülmesi de doğal bir durumdur.

d. Akli ve Bilimi Ön Plana Alma

Tarihsel eleştiri yöntemleri, akli merkeze alarak geleneğin ön yargılarına karşı salt aklın metodolojik bakımdan disipline edilmiş kullanımının öne çıkarılması gerektiği üzerinde durur. Bu düşünceye göre, aklın metodolojik bakımdan disipline edilmiş kullanımı, insanı her türlü hatadan koruyabilir (Duran, 2017, ss. 69-70). Tarihsel eleştiri yöntemleri, Aydınlanma'nın ürünü olan akli ön plana çıkarırken aynı zamanda, bu akli imanın önüne geçirir (Maier, 1977, s. 10; Plantinga, 1999, s. 386).

Bilimsel bilgiye aşırı değer yüklemek de bu yöntemlerin eleştirilen ön kabullerindedir. Bilimin ulaşılabilecek bütün gerçekliklerin tek ölçüsü ve tek gerçeklik sayılması, Aydınlanma'nın önemli bir özelliğidir. Zira Orta Çağ'da, genel olarak gerçekliğe inanç yolu ile ulaşılabileceği varsayımı mevcuttur. Yüce ve aşkın bir güç, makina gibi işleyen evreni yönetmektedir. Her şey tanrısal tasarımın ürünü kabul edildiği için, tanrısal kuralların her şeyi belirlediği ve insanın kural koyamayacağı düşünülmektedir. Bu durum zaten, kuşkuculuk ve sorgulamanın da dışlanması demektir. Fakat Aydınlanma ile birlikte, tanrısal kozmoloji yerini akla ve bilime dayalı düşünmeye bırakmıştır. Bilim, artık, gerçeğin keşfini sağlayacak bir araç gibi görülmektedir. Skolastik çağın tüm düşün yaşamında etkisi görülen Aristoteles'in "ya doğru ya yanlış" ikilemine dayanan iki değerli mantık anlayışında da bu "tek gerçek" anlayışının etkisi görülebilmektedir (Şaylan, 1999, s. 136). Tek gerçek anlayışına göre değerlerin, her

halükarda bilimsel kanıtlarla desteklenmesi gerekir. Bu ise, bir nevi pozitivist yaklaşımdır (Kroner, 2015, s. 638).

Modern bilim nesnel, yansız, rasyonel, evrensel, değerlerden bağımsız bir bilgi anlayışı vaadi ile ortaya çıkmaktadır. Modern bilim, hakikati keşfetmek ister fakat bunu mantık, rasyonalite ve akla bağlı olarak yapmak ister. Bilim çerçevesinde keşfedilen hakikatin nesnel bilgi olduğu üzerinde durulur. Akla ve rasyonaliteye duyulan yoğun güven, modernitenin bir yansımasıdır.

Oysa bu inancı sarsan çeşitli tartışmalar görmek mümkündür. Mesela postmodernizm, modern aklın evrensel, bütünlüklü ve her yerde geçerli olduğu fikrini sorgulamıştır. Postmodernizm heterojen karakterli bir akıldan, yani aslında akıllardan bahsetmektedir (Çağan, 2008, s. 134). Yine postmodern dönemde, bilimsellik, objektiflik ve rasyonellik düşünceleri, Feyerabend gibi isimler tarafından da eleştirilmiştir.

Akılın, doğru ile yanlışın ayırt edilmesindeki işlevi açıktır. Fakat akıl ve rasyonalite gibi kavramlara yapılacak vurgunun miktarı ya da bunların ne ölçüde bilimsel olduğu tartışılabilir. Akla Aydınlanma döneminde görülebildiği gibi aşırı değer yüklemek de Feyerabend'de ya da postmodern dönemde görüldüğü gibi tamamen yabana atmak da doğru bir yaklaşım değildir.

2. Kitâb-ı Mukaddes Metnine Yazarlarına ve Kiliseye Yönelik Ön Kabuller

Kitâb-ı Mukaddes'in metnine, yazarlarına ve kiliseye dair burada zikredilecek ön kabullerin tümü, Aydınlanma'nın ürünü, seküler bir dünya görüşünü yansıtan ideolojik ön kabuller olmakla eleştirilmektedir (Law, 2012, s. 224).

a. Yazılı Metinlerin Şifâhî Rivayetlere Göre Daha Güvenilir Olduğu Kabulü

Tarihsel eleştiri yöntemleri, yazılı metinlerin şifâhî rivayetlere göre daha güvenilir ve üstün olduğu kabulüyle yola çıkar. Özellikle kaynak tenkidinde, birincil kaynakların ikincil kaynaklara tercih edilmesi söz konusudur. Birincil kaynaklar, yazılıdır ve olayın olduğu zamanın üzerinden fazla zaman geçmeden yazıyla kayıt altına alınmıştır. Çünkü olay ile olayın yazıya aktarımı arasındaki zaman aralığının, kaynağın ve içerdiği bilginin güvenilirliği ile ters orantılı olduğu kabul edilir. Arşivler, birincil kaynaklara verilebilecek örneklerdendir. İkincil kaynaklar, olayın gerçekleşmesinin ardından şahitler tarafından kayda geçirilmemiş bilgileri içeren kaynaklardır. Yazılı belgelerin şifâhî rivayetlerden üstün görülmesinin bir neticesi olarak, 19. yüzyıl tarihçiliğine göre,

yazılı olmayan belgelerin ağırlıklı olduğu “düşük” kültürler primitiftir ve yüksek kültürlerle göre sahip oldukları bir tarih yok gibidir. Böylece kaynak temelli tarihsel yöntem, akademik tarihin konusunu “yüksek kültürlerin tarihi” olarak belirleyip sınırlamış olmaktadır (Smelser & Baltes, 2001, s. 6871).

Yazılı metinlerin şifâhî rivayetlere göre daha güvenilir kabul edilmesinin, kutsal kitabın şifâhî karakterinin görmezden gelinmesi manasına geldiği ifade edilmektedir. Mesela kaynak tenkidi, her türlü karineyi, metnin birden fazla kaynağı olduğunu ispat eden bir delil olarak görmektedir. Oysa metin içindeki çelişkiler, tekrarlar vb. sadece metnin birden fazla kaynağı olduğu yönünde yorumlanmayabilir. Bunlar şifâhî aktarımla gelen metinlerde aktarım süreci içerisinde ortaya çıkması doğal olan şeylerdir. Ayrıca kaynak tenkidi, dökümanlarla ilgili her türlü işi yazarlar, yazıcılar, kopya ediciler, redaktörler ve editörler yapıyormuş gibi kabul etmektedir. Bu durumda, dökümanların yazılı hale dönüşmediği şifâhî basamağa neredeyse hiçbir görev kalmamaktadır (Haynes & McKenzie, 1993, s. 43; Law, 2012, s. 139; Whybray, 1987, ss. 45, 130).

b. Metinlerin Uzun Süre Sadece Şifâhî Olarak Aktarıldığına Dair Ön Kabul

Bu ön kabule göre, kutsal metinler uzun bir süre sadece şifâhî olarak aktarılmışlardır (Aune, 2010, s. 159; Law, 2012, s. 162; Marshall, 1977, s. 153; G. M. Tucker, 1971, s. 6). Mesela form tenkidi uygulamalarında, İnciller’in Hz. İsa’nın havâripleri tarafından tarihî kaygılarla yazılmış birinci elden kaynaklar olmadığı, bunun yerine bu metinlerin İsa Peyamber’den bir nesil sonra yazıldığı kabul edilmektedir (McKnight, 1985, s. 2). Bunun sonucunda da metinlerin tam olarak korunamadığı ve değişikliğe uğradığı iddia edilmektedir.

Bu ön kabul, İsa döneminde de az miktarda da olsa, materyallerin yazıya geçirilmiş olması ihtimali bulunduğu iddiasıyla eleştirilmiştir. Mesela H. Schürmann, metinlerin uzun süre yazıya hiçbir şekilde aktarılmadığı fikrine karşı çıkararak Hz. İsa’nın öğrencilerinin materyalleri yazmış olma ihtimalinden bahseder (Marshall, 1977, s. 159). Yine Wolf, bu iddiaya metinlerin şifâhî olarak kullanılıyor olmasıyla birlikte aynı zamanda yazılıyor olma ihtimalini görmezden geldiği için itiraz eder (H. Wolf, 2007, s. 86).

c. Kitâb-ı Mukaddes Metninin İnsan Ürünü ve Değişmiş Olduğu Ön Kabulü

Tarihsel eleştiri yöntemleri, Kitâb-ı Mukaddes metninin insan ürünü olduğu üzerinde ısrarla durur ve bu metinlere de diğer metinlere uygulanan tarafsız ve ön yargısız metotların uygulanabileceği ön kabulünden hareket eder (Avey, 1924, s. 16). Tarihsel eleştiri yöntemlerini uygulayanlar, bazı Evanjelik gruplar farklı teoriler öne sürse de, genel olarak kutsal kitabın insanlar tarafından yazıldığını ve bu konuda kutsal bir otoritenin müdahalesi olmadığını kabul ederler. Tarihsel eleştiri yöntemlerine göre, hiçbir metin birbirinden üstün olarak değerlendirilmez, otorite açısından hepsi aynı kabul edilir. Kutsal kitaplar, tarih yazımı için ölçü olmak yerine, tarih kutsal kitapları anlamak için bir ölçü kabul edilir (Krentz & Tucker, 1975, s. 30). Daha önceki zaman diliminde dînî bir metin olarak kabul edilen Kitâb-ı Mukaddes'in bir edebî metin gibi algılanmaya başlanması, otoritesinin kaybolmasına sebep olduğu için eleştirilmektedir.

Tarihsel eleştiri yöntemleri, kutsal metinleri Tanrı sözü olmalarından ziyade insan ürünü metinler olarak ele alır. Yani Kitâb-ı Mukaddes'in, Tanrı'nın doğrudan sözlü vahyinin (İng: verbal inspiration) bir ürünü olmadığı kabul edilir.²³⁹

Tarihsel eleştiri yöntemlerine göre, İncil yazarları kutsal kitabın yazılmasında değil, aktarılmasında, toplanmasında ve düzeltilmesinde rol oynamışlardır. Yani İncil yazarları, modern araştırma metotları kullanan tarihçiler ya da modern anlamda yazarlar değil, Hristiyan toplumun güzel gördüğü gelenek ve rivayetleri aktaran kişilerdir (Aune, 2010, s. 143; Black & Dockery, 1991, s. 178; Gundry, 1966, Bölüm I, s. 34; Law, 2012, s. 162; Marshall, 1977, s. 153) Bu açıdan, Kitâb-ı Mukaddes metinleri ilâhî değil, halka ait anonim çalışmalardır.

Metinlerin anonim olarak kabul edilmesi bu rivayetlerin korunmasında ve aktarılmasında önemli rol oynayan gruplar tarafından şekillendirildiği düşüncesini de birlikte getirir. Bu açıdan rivayetler nereden çıkarsa çıksınlar, genel bir gruba ya da topluluğa mâl olur ve ancak o grubun ihtiyaçlarını karşıladığı sürece canlı kalır. Bu sebeple de rivayetler değişir, gelişir ve ancak belli ölçüde stabil kalabilir (Haynes & McKenzie, 1993, s 54).

²³⁹ Bu durum özellikle Evanjelikler tarafından kabul edilen "Sözlü vahiy" (İng: Verbal inspiration) anlayışına ters görünmektedir. "Sözlü Vahiy" anlayışında, metindeki her kelime tanrısal vahiydir, metin Tanrı'nın sözüdür. Bu yüzden, Tanrı tamamıyla doğru olduğuna göre metin de doğru olmalıdır (Espín & Nickoloff, 2007, s. 636).

Kitâb-ı Mukaddes'in insan ürünü olmasının kabulü neticesinde, metinlerin insanlar elinde değişime uğradığı ve güvenilir olmadığı kabulü de gündeme gelmektedir (Geisler, 1999, s. 310; Rothra, 2006, s. 7). Bu açıdan, tarihsel eleştiri yöntemleri kutsal metne dînî bir otorite olarak yaklaşmaktan ziyade, epistemolojik bir malzeme olarak yaklaşmaktadır (Baydar, 2015, s. 40).

Tarihsel eleştiri yöntemlerine göre, insan ürünü olması neticesinde değişikliğe uğrayan İnciller'in 'Tarihsel İsa'yı değil ilk dönem Hristiyanların imanını yansıttığı kabul edilir. Zira kilise, Hz. İsa'nın söz ve fiillerini sadece aktarmakla yetinmemiş toplumun değişen amaç ve ihtiyaçları doğrultusunda değişikliklerde de bulunmuştur. Bu sebeple, en erken kaynak kabul edilse dahi Markos veya diğer İnciller, 'Tarihsel İsa'nın ortaya konulabileceği bir kaynak olamaz (Black & Dockery, 1991, s. 178; Gundry, 1966, s. 33; McKnight, 1985, ss. 18, 40).

Özellikle Aydınlanma'nın etkisi ile, kutsal metinlerin insan ürünü olduğu kabul edilmiş, metnin gerçekliğini kendisinden alan ve dile gelmesi için tarihe bağımlı olan, dînî olmaktan çok tarihsel, edebî ve kültürel bir metin²⁴⁰ olarak düşünölmeye başlanmıştır (Duran, 2017, s. 33).

d. Metinlerin Korunmaya Çalışılmadığına Dair Ön Kabul

Tarihsel eleştiri yöntemleri, kilisenin ve kutsal metni yazan ve aktaran kişilerin, metinleri olduğu gibi kaydetmek ve korumak gibi bir amacı olmadığını kabul eder. Aksine, kilisenin, metinleri kendi işine geldiği şekilde üretip kullandığı iddia edilir. Yazarlar, metinleri kaydedip korumaya çalışan kişiler değil, metinleri üreten kişiler gibi görülür (Geisler, 1999, s. 310). Bu durumda, Greko-Romen geleneğın kabullerinden olan "Aslı Günah" doktrininin de etkisi olduğu düşünölebilir. İnsanlar olumsuzluk ve kötölük yapabilme kapasitesi ve eğilimi açısından benzer kabul edilir. Bu sebeple, kişilerin metinleri koruma ihtimali, bozma ihtimalinden geride kalır.

Toplumun ve kilisenin rivayetleri kendi amaç ve istekleri doğrultusunda kullandığı ve değiştirdiğine dair ön kabul form tenkidi ve redaksiyon tenkidi uygulamalarında belirgin olarak görölebilir. Form tenkidinde, formların metinleri fonksiyonel olarak ve ihtiyaca yönelik kullanabilmek için üretildiği üzerinde durulur. Redaksiyon tenkidi,

²⁴⁰ Bu şekilde kabul edilen Kutsal Kitap metni Legaspi tarafından "Akademik İncil" (İng: academic Bible) olarak tanımlanmaktadır (Legaspi, 2010).

sanki İncil yazarlarının metin üzerinde mütemadiyen değişiklik yaptığına, değişiklik yapmadıkları hiçbir metnin olmadığına dair bir düşünce oluşturmaktadır.

Tarihsel eleştiri yöntemleri bu kabul ile, İncil yazarlarının metinleri değiştirmekten çok korumaya çalıştığı ihtimalini yok saymakla eleştirilmektedir. Riesenfeld, Gerhardsson gibi isimler bu ön kabulü anlamlı bulmazlar ve toplumun ve rivayetleri aktaran kişilerin, rivayeti bozmadan aktarmak için çaba göstermiş olmaları ihtimalini gözden kaçırmamak gerektiği üzerinde dururlar. Yani bu kişilere göre yaratıcı toplum (İng: creative community) yerine metni korumaya ve olduğu gibi gelecek nesillere aktarmaya çalışan bir toplumun da var olması mümkündür. Riesenfeld, geleneğin ezberlenerek ve bozmamaya gayret ederek birbirinden diğerine aktarılmış olmasının hayli muhtemel olduğunu söylemiştir (Blomberg, 1987, ss. 26, 41; France & Wenham, 1980, s. 225; Law, 2012, ss. 179, 211; Marshall, 1977, s. 160; McGinley, 1941, s. 20; Osborne, 1999, s. 204).

e. Yazarların Kendi İçerisinde Uyumsuz ve Tutarsız Malzeme Aktarmayacağı Ön Kabulü

Tarihsel eleştiri yöntemleri, yazarların kendi içerisinde uyumsuz ve tutarsız malzemeler aktarmayacağını kabul eder. Bu kabulün altında, her yazarın metin stilinde, kullandığı terminolojide ve perspektifinde diğer yazarlardan farklı ve tutarlı bir tarzı olması gerektiği düşüncesi yatmaktadır. Bu sebeple de mesela bir metindeki çelişkiden, bir hikâyenin farklı versiyonları olmasından, bir metnin içinde tekrarlar olmasından o metnin farklı kaynaklara ve yazarlara ait olduğu çıkarımında bulunulur (Haynes & McKenzie, 1993, s 30-31; Law, 2012, s 123). Bu kabul özellikle kaynak tenkidi uygulamalarında görülür.

Bu kabul, metinlerdeki uyumsuzluk ve tutarsızlıkların tek sebebe –uydurulma veya farklı bir kaynaktan gelme- indirilmesi sebebiyle eleştirilmektedir. Metnin ardında kaynakların bulunduğunu tespit aşamasında, tenkitçiyi yanıltma ihtimali yüksek birçok durum vardır. Mesela, metinlerdeki farklılaşmalar, zıtlıklar, ikilemeler vb. sözlü aktarımın doğası ya da metni redakte eden kişilerin etkisi ile ortaya çıkmış olma ihtimali olan durumlardır. Stil değişikliğini sadece kaynak değişikliğine bağlamak da çok tutarlı görülmez. Zira stildeki değişiklik söz gelimi konunun değişimiyle de alakalı olabilir (Law, 2012, s. 127).

f. Kitâb-ı Mukaddes Metninin Küçük Parçalardan Oluştığı Ön Kabulü

Tarihsel eleştiri yöntemleri, kutsal metinlerin edebî bütünlüğü olan metinler olmak yerine, erken dönemde yazılmış kısa ve birbirinden ayrı kaynakların birleşmesinden oluşan metinler olduğunu kabul eder. Bu kabul, tenkit yöntemlerinin hepsinde görülür. Mesela kaynak tenkidinin belki de en önemli kabulü Kitâb-ı Mukaddes metinlerinin tek kaynaktan gelmedikleri, daha erken ve birbirinden farklı kaynaklardan meydana geldiği düşüncesidir. Form tenkidi de, İnciller'in kısa ve küçük birimlerden müteşekkil olduğunu kabul eder (Law, 2012, ss. 113, 124, 162; Marshall, 1977, s. 153).

Mesela, metinlerin birbirlerinden bağımsız bölümlerden (İng: isolated units) oluştuğu ve bu şekilde belirli bir dönem aktarıldığı ön kabulü, form tenkidinin temel kabullerindedir. Metinlerin birbirinden bağımsız ve kısa bölümler halinde yayılmamasının sebebi, vaiz ve öğrencilerin Hz. İsa'nın söz ya da fiillerini gerekli durumlarda (İng: occasion demanded) mesela bir soru sorulduğunda, sözün aktarılmasını gerektirecek bir durum yaşandığında vb. aktarmalarıdır. Bu sebeple paragraflar kendi içinde tamamlanmış olsa da bölümler (İng: pericope)²⁴¹ arasında bir bütünlük yoktur (Black & Dockery, 1991, s. 178; Marshall, 1977, s. 154).

Kitâb-ı Mukaddes'in küçük parçalardan oluşan metinler olarak görülmesi, metni basitleştirmekle eleştirilmektedir. Bu eleştiriye yönelten Güttgemanns gibi isimlere göre, Kutsal Kitap bu küçük parçaların birleşmiş halinden ibaret değildir, daha fazlasıdır (Aune, 2010, s. 151).

Metinlere küçük parçalardan ibaretmiş gibi yaklaşmak, metin içinde bu kabule uygun örnekler aramaya ve tüm örnekleri bu kabule uygun düşecek şekilde yorumlamaya sebep olabileceği için eleştirilmiştir. Metnin kısa kaynaklardan oluştuğu görüşüne karşı çıkan Segovia'ya göre, tarihsel eleştiri yöntemleri metinleri kısa kaynakların birleşmesinden ibaret gördüğü için, metinlerde görülen çelişkiler, tarihsel eleştiri yöntemlerini metinleri edebî katmanlar dizisi şeklinde okumaya yöneltmiştir. Oysa metindeki çelişkileri ortaya çıkaran şey, belki de bu katmanlı okuma tarzıdır (Law, 2012, s. 217).

²⁴¹ "Pericope" kelimesi Grekçe *peri* ve *kopē* kelimelerinden müteşekkildir ve kesilmiş manasına gelir. *kopē* kelimesinin kökeni kesmek anlamına gelen Grekçe *koptein* sözcüğüdür (J. B. Green, 2010, s. 21). Esasında Helenistik retorikte kısa yazı parçaları veya bölümleri için kullanılan bu kelime, Hz. İsa'nın hayatının ya da öğretilerinin müstakil bölümlerine verilen addır (Soulén, 2001, s. 136).

3. Diğer Ön Kabuller

Buraya kadar bahsedilenlere ilaveten Kitâb-ı Mukaddes'in anlam ile ilgili ön kabuller ile tarihsel eleştiri yöntemlerinin her birinin kendine has ön kabullerine de değinmek gerekir.

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin özellikle yorumsamacı anlayıştan etkilenmemiş formları, metinlerde objektif bir mananın bulunduğunu kabul etmektedir. Metnin objektif bir manasının olduğunu kabul etmek, anlamın metnin arkasında bulunduğu ve bu anlamın doğru bilimsel kuralların uygulanması ile ortaya çıkarılabileceğini de kabul etmek manasına gelir. Buna göre, kutsal metin ile okuyucu arasında, Orta Çağ boyunca dogmatik yorumlarla doldurulan mesafe, tarihsel eleştiri yöntemleri eliyle doğa bilimlerinin yöntemleri ve filoloji ile doldurularak tek ve kesin bir anlama ulaşılabilir. Bu kabulde, Aydınlanma'nın bilim anlayışı ve nesnelik vurgusu önem arz etmektedir. Buna göre, metodolojik teknikler değerden bağımsızdır. Bu sebeple de bilgi nesnel olarak elde edilebilir, yorumlar aşılabilir ve özerk olarak var olduğu kabul edilen olgulara ulaşılabilir (Murphy, 2000, ss. 55-57; Plantinga, 1999, s. 388).

Fakat bu kabule karşı çıkanlara göre metnin tek manasına yoğunlaşmak, metnin anlam katmanlarını gözden kaçırmaya sebep olabilir. Ayrıca metinlerin tek anlamı olmama ihtimali mevcuttur. Bu argümana karşı tarihsel eleştiri yöntemlerini savunanlara göre metinlerin tek bir mana içermeme ihtimali dahi olsa, bu durum, tarihsel eleştiri yöntemlerini kesinlikle kullanılamaz bir hale getirmez. Bu durumda bile bu yöntemlerin başka yöntemlerle bir arada kullanımını halen mümkündür (Law, 2012, s. 235).

Tüm bunlarla birlikte –karşıtlarına göre- tarihsel eleştiri yöntemleri, metinlerin tarih içinde yeniden farklı manalar üretiyor olma ihtimalini gözden kaçırmaktadır (Luz, 1994, s. 17). Fiorenza'nın da dile getirdiği gibi tarihsel eleştiri yöntemlerinin, tarihsel kaynakları kesin ve tek bilgi ve delil kaynağı gibi kullanması ve bu kaynakları adeta tarihsel gerçekliğe dönük bir pencere gibi görmesi doğru sonuçlara yol açmayabilir (Fiorenza, 1988, s. 13). Bu açıdan, tarihsel eleştiri yöntemlerini uygulayan kişiler, tarihsel kaynaklara verdikleri önem nedeniyle tarih ve tarihçinin emrine girmekle suçlanmaktadırlar (Harrisville & Sundberg, 1995, s. 1).

Tarihsel yaklaşım, tarihî metinlerin ortaya çıktığı dönemin etkilerini taşıdığını ve bir metnin en iyi şekilde o metni ortaya çıktığı tarihsel kontekse yerleştirmek ve yazarının

niyetini tespit etmek suretiyle gerçekleşeceğini iddia eder. Buna göre metnin anlamı, bizzat metnin içinde değil metnin ardındaki tarihsel durumlarda gizlidir. Bir metnin tarihsel süreci ve bağlamı bilindiğinde en iyi anlaşılabilmesine dair kabul, yoğun şekilde eleştiri almıştır. Bu eleştirilere göre tarihsel eleştiri yöntemlerinin metinlerin anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşündüğü bu süreçlerin çoğu varsayımsal olarak ortaya konulmaktadır. Ayrıca bu durum, Barth'ın da dile getirdiği gibi, metnin anlamını metnin dışında bir yere –tarihsel olaylara- bağlaması sebebiyle, kutsal kitabı aradan kaldırmakta, metne gerekli önemin verilmemesine sebep olabilmektedir (Law, 2012, s. 225-226).

Bağlamın evrensel önemini hiçe sayıyor görünen bu eleştiriler, metnin bağlam ile ilişkisinin bütün dil ve anlam teorilerinin en temel noktası olduğu düşünüldüğünde haksız görünmektedir. Burada tartışmaya açık olan husus bağlamın metin üzerindeki etkisi değil, bağlamın tespitinde kesinliğin mümkün olup olmadığı ve birincil/ikincil bağlamların metinlerin anlaşılmasındaki etkilerinin farklılığı olmalıdır.

Tarihsel eleştirinin anlama ve yazarın niyetiyle ilgili ön kabulleri, hem anlamı yazarın niyetinden farklı yere yerleştiren modern anlama kuramları hem de yazarın niyetinin anlaşılamayacağını kabul eden post-yapısalcılık (anlamın metnin kompozisyonu tarafından tespit edildiği kabul edilir) gibi kuramlar tarafından eleştirilmiştir (Aune, 2010, s. 107; Clines, 2007, s. 6; Haynes & McKenzie, 1993, s. 89; Soulen, 2001, s. 159; Wisse, 2004, s. 6).

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin, metnin anlaşılmasında yazarın niyetine verdikleri önem de eleştirilmiştir. Zira bu görüşe göre, metnin anlamı ve otoritesi, metnin orijinal versiyonundan sorumlu yazardan kaynaklanır. Tarihsel eleştiri yöntemleri, orijinal versiyonun ilk versiyon olduğunu kabul eder. Bu kabul ise, metne olan eklemelerin, çıkarmaların ve değişikliklerin daha az otorite kabul edilmesine sebep olmaktadır (Law, 2012, ss. 225-226).

Ayrıca tarihsel eleştiri yöntemlerinde, metnin anlamının yazarın niyetinin bilinmesiyle anlaşılabilmesi kabul edildiği için, yazarın sesi metin içerisindeki diğer her şeyden üstte tutulur. Bu sebeple, tarihsel eleştiri yöntemleri, objektiflik iddiasıyla, yazarı ön plana alırken okurun metin üzerindeki etkisini görmezden gelmekle eleştirilmektedir. Buna göre, metinler tarihsel eleştiri yöntemlerinin iddia ettiği gibi tarihe açılan birer pencere

gibi kullanılmaya çalışılsa da, metin ayna gibi yorumcunun düşüncelerini de yansıtır (Ziesler, 1994, s. 273).

Ayrıca metnin ancak tarihsel konteksinde ve yazarın niyeti bilinirse anlaşılabilceği düşüncesinin Kutsal Kitap açısından imkânsız olduğu da iddia edilmektedir. Zira Kutsal Kitap metinleri açısından, metnin ne yazarı ne de tarihi tam olarak bellidir (Haynes & McKenzie, 1993, s. 29).

Yukarıda belirtilen tüm bu müşterek ön kabuller ile birlikte, tarihsel eleştirinin her bir yönteminin kendine has ön kabulleri de mevcuttur. Mesela form tenkidi, belli bir formun belli bir kontekse işaret ettiği üzerinde durur. Fakat bu durum ancak form ile konteks (İng: sitz im leben) arasındaki ilişkinin katıyeti biliniyorsa bir anlam ifade eder. Oysa bu ön kabul bir formu bir duruma hapsedmenin uygun olmayacağı gerekçesi ile eleştirilmektedir. Zira bir fikri anlatmanın birden fazla formu olması mümkündür (Hauer & Young, 1986, s. 38; Kelber & Byrskog, 2009, ss. 34-35).²⁴² Yine form tenkidi, her metnin muhakkak bir sebepten ötürü korunduğu-kayıt altına alındığı üzerinde durur. Bu ön kabul, metinlerin sebepsiz olarak kayıt altına alınmış olma ihtimalini görmezden gelmesi sebebiyle eleştirilmektedir (Haynes & McKenzie, 1993, s. 73).

B. Yöntemlerin Kullandıkları Dellillere Dair Tenkitler

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin filolojik argümanları, anakronizmi ve argumentum e silentio'yu delil olarak kullanmasına da çeşitli tenkitler yöneltilmektedir.

1. Filolojik Argümanlar

Filoloji çalışmaları, Kitâb-ı Mukaddes çalışmaları açısından mühim bir yer işgal etmektedir. Tarihsel eleştiri yöntemleri, genel olarak dilsel çıkarımları fazlaca kullanır. 19. yüzyıl dillerin birbirine kaynaklık edişi tartışmalarının ve dil ailelerine dair teorilerin yoğun görüldüğü ve F. Max Müller tarafından geliştirilen karşılaştırmalı filoloji, antropoloji ve mitoloji gibi bilim dallarının doğduğu bir dönemdir. Tarihsel eleştiri yöntemleri, arkeoloji, karşılaştırmalı dinler gibi disiplinlerden istifade etmek

²⁴² Gunkel bu eleştiriye, yazılı materyal için bir şeyi anlatmanın birçok formu ve yolu olduğunu fakat şifâhî materyalde ise bir şeyi anlatmanın yolunun belli şekillerde olduğunu söyler. Gunkel'in bu iddiası, metinlerin şifâhî formlarının tamamıyla belirlenebileceği düşüncesine yol açmaktadır. Kimileri, bu durumun form tenkidinin vaad edebileceği getirileri kısıtladığı ve onu tarihsel eleştiri yöntemleri arasından bir tanesi haline getirdiğini iddia etmektedir (Haynes & McKenzie, 1993, s. 73).

suretiyle dille ilgili çıkarımlarda bulunarak ilerlemeci anlayışına deliller bulmaya çalışmaktadır (Driver & Kirkpatrick, 1912, s. 26).

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin filolojik argümanları yoğunlukla kullanması, dile dair konuların kaygan bir zemin üzerinde olduğu, belli sabitelerin olmadığı ve bu sebeple de bir ölçüt kabul edilemeyeceği gerekçesiyle eleştirilmektedir (Whybray, 1987, s. 130). Mesela, Eski Ahit kaynak tenkidinde, kaynaklar arasındaki ilişki ve tarihlendirmeyi Kitâb-ı Mukaddes İbrânîce'sinin gelişim tarihiyle ilişkili görmeye çalışan teoriler mevcuttur. Rick Wright, *Linguistic Evidence for the Pre-exilic Date of the Yahwistic Source*²⁴³ isimli eserinde, Wellhausen'in teorisini destekler mahiyette J'nin sürgün öncesi döneme ait olduğunu linguistik delillendirmelerle ortaya koymaya çalışmaktadır. Yazar Rick Wright, Avi Hurvitz tarafından İbrânîce dilinin aşamalarının incelendiği çalışmasını kullanmak suretiyle 3 tabaka dilin (1. Archaic Biblical Hebrew 2. Standart Biblical Hebrew 3. Late biblical Hebrew) kullanım zamanını belirlemiştir. Yazar J kaynağını inceleyip bu aşamalardan geç dönem Kutsal Kitap İbrânîcesi'ne dair hiçbir özellik bulamadığını ifade etmektedir. Hurvitz ayrıca J'nin yazıldığı dönemin arkaik dönem Kutsal Kitap İbrânîce'sinden standart Kutsal Kitap İbrânîce'sine geçiş dönemi olduğunu iddia etmekte ve J'nin sürgün öncesi dönemde yazıldığı kanaatine varmaktadır (Wright, 2005). Fakat İbrânîce gelişim tarihiyle ilgili (özellikle gelişimselciliği yansıtan) ön kabulleri ortadan kalktığında, metin içindeki farklılıkları birçok farklı şekilde yorumlamak mümkündür (Whybray, 1987, s. 45, 57).

Metin içinde kullanılan kelimeler ile stildeki değişiklikler, kaynak tenkidinin sıkça istifa ettiği argümanlardandır. Burada kullanılan argümanlara, stildeki değişimlerden ya da kelime kullanımlarından hareketle, metnin birden fazla kaynağa bağlanmasının sağlam bir ölçü olmadığı şeklinde eleştiriler yöneltilmektedir. Zira bu durumda bir yazarın stili hakkında elde ettiğimizi düşünöğümüz şeylerin kaynağı, yine o yazara ait olup olmadığı kesin olmayan metinler olmaktadır. Ayrıca stildeki değişiklik, kaynaktaki değişimle ilgili olabileceği gibi konuyla ilgili bir değişimle alakalı olarak da düşünölebilir. Mesela, Romanlar 3:25-26 da geçen “atonement/hilasterion” kelimesinin Paul tarafından diğer yazılarında hiç kullanılmamış olması, bu bölümün Paul tarafından yazılmamış olmasına delil olarak kullanılmaktadır (Law, 2012, ss. 126-127). Oysa bu,

²⁴³ Wright, R (2005). *Linguistic evidence for the pre-exilic date of the Yahwistic source*. London: A&C Black.

çok subjektif bir ölçektir. Zira Paul'un, diğer yazılarında hiç kullanmamış olsa bile, bu bölümde bu kelimeyi kullanmış olması ihtimal dâhilindedir.

Eski Ahit'in kaynak tenkidi yapılırken, J ve E kaynaklarının belirlenmesi neredeyse tamamen metinler içerisinde Tanrı'ya verilen Yahweh ve Elohim isimlendirmesine bağlı olarak gerçekleştirilmektedir. Fakat kaynak bölümlenmesini böyle bir kritere göre yapmanın ne kadar tutarlı olduğu tartışmaya açıktır. Zira metinlerde Yahweh veya Elohim isimlerinin kullanımının, farklı kaynakları değil de, farklı bir Tanrı anlayışını yansıtması da mümkündür (King, 2001, s. 27). Ayrıca Tanrı isimleri konusunda tam olarak bir tutarlılık yoktur. Bazen E kabul edilen kaynaklarda Yahweh ismi Y kabul edilen kaynaklarda Elohim ismi de görülmektedir. Ayrıca kaynağı 2 değil de daha fazla görenler için, Tanrı isimlerinden yola çıkan argüman uygulanabilir değildir (MacRae, 1991, s. 136).

Burada, yöneltilen eleştirileri göz önünde bulundurarak filolojik argümanların tamamıyla işlevsiz olduğuna hükmedilmesi mümkün değildir. Filolojik argümanlar, özellikle kaynak tenkidi yapılırken karine kabilinden önemli roller oynayabilir. Fakat burada tarihsel eleştiri yöntemlerine yöneltebilecek eleştiri, bu argümanlara aşırı değer yüklemesidir.

2. Anakronizm

Anakronizm kelimesi Grekçe “anachronous” kelimesinden gelmektedir. Anakronizm (Türkçe: zamandışılık) olayların gerçek düzeniyle anlatılma ve aktarılma düzeni arasındaki farklılık ve tutarsızlıktır. Ayrıca bir şeyin bir kavram veya olayın gerçek tarihsel bağlamı dışına çıkarılmasına da anakronizm denir (Cevizci, 2000, s. 45; Cuddon, 2012, s. 33). Anakronizmi “bir olayı yanlış bir tarihe ya da çağa yerleştirmekten kaynaklanan yanılgı” (Larousse, 1986, c. II, s. 578) şeklinde tanımlamak da mümkündür.

Anakronizm, tarih alanında olduğu gibi sanat, edebiyat, sinema gibi dallarda da kullanılmaktadır. Tarih alanında anakronizm daha çok metinlerin orijinalliğine dair tartışmalar açısından gündeme gelmektedir. Özellikle tarih metinleri ve tarih yazımı için anakronizm, olayların birbirine referansla tarihsel kronoloji içerisinde yanlış konumlandırılmasıdır (Zenos, 1895, ss. 71-75). Anakronizm, hem anakronizm içeren

metinlerin tarihsel kabul edilmemesi manasında bir ön kabul hem de bu tür tarihe aykırı olayları içeren metinlerin tespiti için kullanılan bir yöntemdir.

Hollandalı tarihçi ve tarih felsefecisi Christ Lorenz, anakronizmi üç farklı gruba ayırmıştır. Olgu anakronizmi, bir olgunun, bilginin, fikrin var olmadığı dönemde varmış gibi yansıtılmasıdır. Bu durum tarih yazımı açısından tarihsel yanılgıdır ve büyük bir kusur kabul edilir. Dil anakronizmi, tarihçinin geçmiş olayları günümüze ait kavramlar ile anlatmaya çalışmasıdır. Yani burada günümüzdeki kavramlar, geçmişteki olayları tanımlamak için kullanılır. Yaklaşım anakronizmi ise tarihçinin geçmiş olayları açıklamak için günümüzdeki bakış açısı, yaklaşım ve teorilere baş vurmasıdır (Raymaekers, 2008, s. 176; Verbeeck, 2006, s. 184).

Dil ve yaklaşım anakronizmi daha çok olgusal gerçekliğin tanım ve yorumuyla ilgili yanılgıları işaret eder. Yani dil ve yaklaşım anakronizmi, yorumlanacak dönemde geçerli olmayan kavram ve yaklaşımların, o dönemin olgu ve kişilerini tanımlamak ve yorumlamak için kullanılmasıdır. Olgu anakronizmi ise daha çok tarihsel olguların kronolojisi ile ilgili olduğu için olgu anakronizminin tarih yazımında görülmesi daha muhtemeldir (Verbeeck, 2006, s. 184).

Olayların gerçek düzeniyle aktarılma ve anlatılma düzeni arasındaki farklılıklar da olgu anakronizmi başlığı altında değerlendirilebilir ve bu açıdan olgu anakronizmi “tarihe aykırılık” problemi ile bir noktada örtüşür. Olgu anakronizmi, bazı zamanlarda tarihçinin özensizliği, yetersizliği, ideolojik tutumundan dolayı ortaya çıkan hatalardan kaynaklanabilir. Bazı zamanlarda ise olgu anakronizmi, tarih yazımının doğasıyla da alakalı olabilir. Metin içinde zikri geçen bir şeyin metnin bulunduğu coğrafyada var olmadığından yola çıkarak metnin güvenilirliğinin sorgulanması da olgu anakronizmi kapsamında değerlendirilebilir (Raymaekers, 2008, s. 176; Verbeeck, 2006, s. 184).

Anakronizm ilkesi, metinlerin incelenmesi sırasında filolojik delillerle de birleştirilerek kullanılmaktadır. Mesela bir kelimenin metnin yazıldığı dönemde kullanılmıyor olduğundan yola çıkarak –anakronizm ilkesi gereği- metnin güvenilirliğinin sorgulanabildiği görülmektedir. Yine metin içinde referansta bulunulan bir şeyin metnin bulunduğu dönemde var olmadığından yola çıkarak metnin güvenilirliğinin tartışıldığı görülmektedir. Bir örnek vermek gerekirse, bir kitabın içinde kendisinden sonra

yazılmış bir kitaba atıf varsa, burada bir anakronizm bulunduğu kabul edilir (Zenos, 1895, ss. 71-75).

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin sıkça atıfta bulunduğu bir durum olan anakronizm, genel olarak -özellikle olgu anakronizmi- özensizlik ve bilgisizlikten kaynaklanan bir tarih yanlışlığı olarak görülse de, son dönemde bunun böyle olmadığına, anakronizmin daha karmaşık bir sorun olduğuna dair sesler yükselmektedir. Hollandalı tarihçi Chris Lorenz tarafından dile getirilen bu itiraza göre, tarih bilgisi geçmişe ait olsa da geçmişe bakış bugünden olduğu için anakronizm tarih yazımında özellikle yorumunda kaçınılmaz bir durumdur (Raymaekers, 2008, s. 176). “Şimdıcilik” (İng: Presentism)²⁴⁴ akımı olarak adlandırılan bu akıma göre, tarihçi mecburen geçmişi bugünden görmek zorundadır. Bu sebeple tarihi yazan kişi kendini içinde bulunduğu zamandan tam olarak soyutlayamaz (Tosh, 2003).

Anakronizmin filolojik deliller eşliğinde kullanıldığı durumlarda ise olay daha karmaşıktır. Mesela bir kelimenin metnin yazıldığı dönemde kullanılmıyor olduğundan yola çıkarak metnin güvenilirliğini sorgulamak, kolay bir deneme değildir. Zira filoloji zaten kaygan bir zemindir. Kelimenin metnin yazıldığı dönemde kullanılmıyor olduğu iddiasını ortaya çıkaran delillerin ve filoloji ile ilgili kabullerin ne denli sağlıklı olduğu gözden geçirilmeden bu tür anakronizmin metnin sıhhati açısından bir ölçek olarak kullanılması uygun olmayabilir. Yine metin içinde referansta bulunulan bir şeyin metnin bulunduğu dönemde var olmadığından yola çıkarak metnin güvenilirliğinin sorgulanması konusunda da bir kesinlikten söz edilemez. Bir metinde kendinden sonraki dönemde yazılmış bir metinden alıntıda bulunulması örneğinden hareket edersek, erken dönem metinde atıfta bulunulan kitap bizim geç dönemde kabul ettiğimiz kitaptan farklı bir kitap olabilir. Ya da metnin o kısmı daha sonraki bir zamanda eklenmiş olabilir.

Bir şeyin metnin bulunduğu coğrafyada var olmadığından yola çıkarak metnin güvenilirliğinin sorgulanması ölçeği de sıkıntılı bir ölçektir. Zira kişiler tarihin hiçbir döneminde yalıtılmış halde yaşamış değillerdir. Dünyanın bir yerinde var olan bir şey hakkında farklı bir bölgedekinin haberdar olmamasının kabul edilmesi, mümkün değildir.

²⁴⁴ Şimdıcilik bugünün ihtiyaçlarının, sorunlarının ve yaklaşımlarının tarih yazımına yansımalarıdır (Moro-Abadia, 2009, s. 55).

Anakronizm, metinlerdeki yanlışlıkların tespiti için önemli bir yöntem olsa da hatadan uzak değildir. Anakronizm ilkesi, ancak tamamıyla insanî metinler ve eserler üzerinde uygulanabilir (Zenos, 1895, s. 74). Anakronizmin tarihsel eleştiri yöntemlerinin sıkça kullandığı deliller arasında yer alması, vahyi ve ilhamı metinlerin değerlendirilmesi noktasında dikkate almaması, metnin tamamen insanî bir ürün kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır (Law, 2012, s. 23).

Burada dile getirilen eleştiriler anakronizm ilkesini tamamıyla geçersiz kabul etmeyi gerektirmez. Fakat anakronizmden yola çıkarak bir iddiada bulunurken, anakronizmle ilgili eleştirilen yönlerin göz önünde bulundurulması gerekir.

3. Argumentum e Silentio

Anakronizmin, “argumentum e silentio” (Lat: argumentum e(x) silentio; İngilizce: Argument from Silence) olarak bilinen ve tarihsel eleştiri yöntemlerinin kullandığı önemli delillerden kabul edilen “sükût delili”²⁴⁵ ile de ilgisi vardır.

Sükût delili, bilindik bir kaynağın bir şeyi, olayı veya durumu zikretmemesini o şeyin, olayın veya durumun gerçek olmadığı ya da gerçekte yaşanmadığı şeklinde yorumlanmasına yarayan bir çeşit akıl yürütme yöntemidir (McGrew, 2014, s. 215). Bu sebeple, sükût delilinde bir şeyin varlığı gibi yokluğu da bir şeyler anlatır. Bir şeyin neden var olduğu kadar neden yok olduğu üzerinde durmak gerekir (Zenos, 1895, s. 75). Yokluğu da delil kabul etmesi sebebiyle, bu argümana “negatif argüman” denildiği de görülmektedir (Langlois & Seignobos, 1912, s. 256).

Normal şartlarda, geçmişteki bir önermenin var olduğunu ya da bir olayın gerçekleştiğini ispat için kullanılabilir birçok delil vardır. Genel eğilimlere ve kanunlara olan referanslar, istatistikler, gelenekler, ya da tarihsel deliller (mektuplar, anılar, gazeteler) bunlardandır. Yani tarihçi bunların varlığına dayanarak bir şeyin var olduğunu iddia edebilir. Fakat tarih sahasında, bu delillerin yokluğu da önemli bir şey ifade eder. Buna göre, sükût delili kapsamında, X iddiası bu iddiayı destekleyen delillerin ya da durumların yokluğu sebebiyle ya yanlış, ya olmamış ya da inanmaya değmez kabul edilebilir (Lange, 1966, s. 288). Sükût delili bir metaforla anlatılmak istenirse; metin içerisinde yazarın eksik bıraktığı kısım, adeta kemiklerinden yeniden

²⁴⁵ “Argumentum e silentio”nun Türkçe’ye “sükût delili” şeklindeki ilk tercümesi, İhsan Kahveci’ye aittir. Bknz. (Koren & Nevo, 2012)

inşâ edilen bir dinazor kalıntısının eksik kalan kemiğinin bilinebildiği gibi, tespit edilebilir. Fakat eksik kalan kemiği tespit edebilmek, benzer kalıntıların çokluğu ile mümkündür (Henige, 2006, s. 174).

Sükût delilinin güvenilirliği açısından birçok tartışma mevcuttur. Bazı kişiler, sükût delilinin tamamen güvenilir bir yöntem olduğunu düşünmektedirler. Mesela Wellhausen,²⁴⁶ sükût delilini, “evrensel olarak kabul gören tarihî sorgulama metodundan ne fazla ne az bir yöntem” olduğunu söylerken (Wellhausen, 1885, s. 365) metodun güvenilirliği üzerinde durur ve kuvvetini vurgular. Yöntemi çok dikkatli şekilde, güvenilirlik zafiyetini de göz önünde tutarak²⁴⁷ ve belli şartlarda kullanmak gerektiğini düşünenler de mevcuttur. Aynı yöntem, bazı kişilerce en iyi ifadeyle zayıf (Gude, 1933, s. 19) ve hatta tehlikeli veya değersiz olarak da nitelenmiştir (Edmundson, 1913, s. 63). Bir diğer grup, yöntemin mantıksal safsata olduğunu düşünmektedir.²⁴⁸

Esasında sükût delilinin safsata kabul edilip edilemeyeceği konusu, mantıkçılar arasında da tartışmalı bir konudur. Kimisi, “negatif argüman”ı “ispatlama mecburiyeti safsatası”nın (İng: Argument From Ignorance)²⁴⁹ bir çeşidi olarak görürken kimisi bu ikisinin ayrılığı üzerinde durmaktadırlar. Yöntemin safsata olduğunu düşünenler, “ispatlama mecburiyeti safsatası”na benzerliği sebebiyle bu şekilde düşünmektedirler.²⁵⁰ Fischer ve Walton, negatif argümanın argüman sayılamayacağı gerekçesiyle bu argümanı ispatlama mecburiyeti safsatasının bir çeşidi olarak değerlendirir (Fischer, 1970, ss. 47, 62; Walton, 1999, 2010). Yöntemin bir safsata olarak kabul edilmesi halinde durum, test aşamasındaki bir hipotez gibidir. Sükût delilini safsata kabul etmeyenler ise en azından tümüyle aynı gruba dâhil edilemeyecek özelliklerden yola çıkarlar (Copi, Cohen, & McMahon, 2016; Oaksford & Hahn, 2004, s. 77). Zira “İspatlama mecburiyeti safsatası”nda, bir delilin yokluğundan söz edilirken, sükût

²⁴⁶ Wellhausen için, olayların bir tarihçi tarafından zikredilmiş olması kadar, zikredilmemiş olması da önem arz etmektedir (Wellhausen, 1963, s. 70, 72, 261).

²⁴⁷ Yöntemin güvenilir olmadığının farkında olmalarına rağmen kullananlar, genellikle bunu apolojetik nedenlerle yapmaktadırlar ve yöntemin güvenilir olmayışını da dile getirmektedirler (Ackroyd, Evans, & Lampe, 1975, s. 123; Elderkin, 1910, s. 43; Hawting, 2012, s. 278).

²⁴⁸ Duncan, sükût delili hakkında ilmî çalışmaların çok nadir olduğunu ve bu çalışmaların genel olarak bu delili safsata olarak değerlendirdiğini söylemektedir (Duncan, 2012, s. 84).

²⁴⁹ “İspatlama mecburiyeti safsatası”: Bir şeyin yanlışlığının ispatlanmamış olması nedeniyle doğru olduğunu ya da doğruluğunun ispatlanmamış olması nedeniyle yanlış olduğunu ileri sürmektir (Alatlı, 2001, s. 44).

²⁵⁰ Mesela Duncan, Aristo’nun *Sofistike Deliller* kitabında ya da Hamblin’in *Safsata* kitabında Sükût delilinin geçmediğini fakat bu delile benzerlikleri olan isbat zorunluluğu safsatasının geçtiğini ifade eder (Duncan, 2012, s. 84).

delilinde var olduğu halde dile getirilmeyen bir delil mevcut olduğu için ikisinin aynı kategoride olamayacakları üzerinde dururlar.

Sükût delilinin kullanımı çeşitli aşamalardan müteşekkildir. Sükûtun delil olarak kullanılıp kullanılmayacağına karar verebilmek için, ilk önce sükût edilen konunun, sükût eden kişiler tarafından aslında bilinmiş ve fark edilmiş olup olmadığını tespit etmek gerekmektedir. Daha sonra burada gerçekten bir sükût olup olmadığı incelenir. Son olarak da sessizliğin nedenleri üzerinde durulur ve ihtimaller değerlendirilir (Henige, 2006, s. 175). Bu aşamaların her birisinde titizlikle çalışmak gerekir. Zira titiz olmayan çalışma neticesinde, bu delil araştırmacıyı yanlış sonuca ulaştırabilir.

Sükût delili tek bir kaynak ile ilgili olabileceği gibi birkaç kaynakla ilgili de olabilir. Bir kaynakta sükût edilen bir konunun diğer bir kaynakta zikrediliyor olması sükût delilinin başka bir versiyonudur. Briggs, sükûtun kümülatif bir yapısı olduğunu, ne kadar çok eserde sükût görülürse o kadar güçleneceğini ifade etmektedir. Bununla birlikte birçok kişi tarafından değişik eserlerde bahsedilmeyen bir durum söz konusu ise, bunu yorumlamanın ilk yolu bir dış baskının var olduğu şeklindedir. Fakat bu durum toplu bir ilgisizlik/görmezden gelmenin yansıması olabilir. Ya da kurallar için konuşuyorsak kuralın toplum tarafından uygulanmaması söz konusu olabilir (C. A. Briggs, 1883, s. 21).

Sükût delili, ortaya atılan iddiaların ispatı sadedinde, zaman zaman güçlü olurken zaman zaman çok zayıf olabilmektedir. Uygulamalar, ancak belli şartların ve güçlendirici sebeplerin varlığı, sükûtun belli şartlar taşıyıp taşımadığı ve önermelerin kuvveti ile bu delilin ikna edici olabildiğini göstermektedir. Langlois ve Seignobos, bu delilin, önermeleri ancak çok sıkı belli şartları taşıyorsa sonuç sunacak kadar güçlü olabileceğini ifade etmektedirler. Langlois ve Seignobos bu şartları şu şekilde belirtmektedirler: 1) Olayın zikredilmediği dökümanın yazarı, aynı sınıfta sayılabilecek bütün olayları sistematik olarak kaydetme niyeti taşıyor olmalıdır 2) Eğer yazarın zikretmediği olay gerçekleşmişse, bu olay yazarın hayal gücünü kullandığı kavramlara dâhil olacak kadar çok etkilemiş olmalıdır. Bu şartlar, tek tek, içerdiği önermeler ile birlikte Lange tarafından incelenmiş ve neticede bu şartları taşısa bile sükût delilinin büyük oranda uygulayıcısının maharet ve iyi niyetine bağlı olarak iş görebilecek bir delil olduğuna karar verilmiştir. Zira sükût delilinin hangi durumda dengeli bir önerme sunuyor olduğunu tespit etmek çok da kolay değildir. Çünkü bu konuda tarafsız kurallar

bulmak mümkün sayılmaz. Bunun yerine, çeşitli genel şartlar mevcuttur (Lange, 1966, ss. 290, 301).

Langlois ve Seignobos'a göre sükût delilinin anlamlı ve geçerli olabilmesi için, öncelikle her olayın kayda geçirilmiş olması gerekir. Fakat bu tarihî belgeler için mümkün değildir çünkü tarihî belgeler içinde kasıtlı ya da kasıtsız birçok şeyin kayda geçmediği malumdur. Ayrıca her durumda kayda geçirildiği düşünülen kayıtların da günümüze ulaşmış olması gerekir. Bu durumda, sükût delilinin geçerli olabilmesi için aradığımız şeyin içinde geçme ihtimali olan belgelerin kaybolmadığını bilmemiz gerekir. Bu sebeple, tarih alanında bu yöntemin kullanımı çok da kolay değildir (Langlois & Seignobos, 1912, s. 254).

Sükût delilinin güçlü olabilmesi için, sükûtun da çeşitli şartları taşıması gerekir. Howell ve Prevenier'a göre de, bu delilin anlamlı ve değerli olabilmesi için yazarın olayı bilecek konumda birisi olması ve konuya dair tam bir açıklama veriyor olması beklenir (Howell & Prevenier, 2001, ss. 73-74). Briggs, sükûtun anlamlı olması için yazarın ilgi alanı içindeki şeyler hakkında sükût etmesini şart koşmaktadır. Sessizlik, bahsedilmeyen şey yazarın ilgi alanı dışında, yani eseri yazış amacının dışında ise, delil olarak yetersizdir. Bir şeyin yazarın ilgi alanı içinde ya da dışında olduğunu anlamak için, yazarın yazdıklarının genel bir bütün olarak ortaya konulup incelenmesi gerekir. Mesela Briggs, Ester kitabında ilâhî isimlerden hiç bahsedilmemesinin nedeni olarak, kitabın yazılış amacının dînî değil siyâsî olduğunu ve bu sebeple burada ilâhî isimlerden bahsedilmemesinin doğal olduğunu ifade eder (C. A. Briggs, 1883, s. 3).

Metinler üzerindeki uygulamada bu kuralın zaman zaman ihlal edildiği, delillerin var olması beklenmeyen metinlerde de arandığı görülebilmektedir. Uygulamalarda, “Her delil her metinde yer almalıdır.” gibi bir gizli kabulün var olduğu görülür. Bu durum, bir delilin “yazarın faaliyet alanı” dışında bir metinde aranmasıdır (C. A. Briggs, 1883, s. 5). Bazı metinlerin türü, yazılış amacı farklıdır ve her delil her metinde zikredilmek zorunda değildir.

Burada diğer bir nokta, yazarın ilgi alanının ve sükût etmesinin beklenmediği konuların tespitinin sübjektifliğidir. Bir yazarın hangi konuyu dillendirmesi gerektiği halde sustuğunda sıkıntı olacağı konusu büyük oranda sübjektif bir konudur. Zenos, yazarın

dünya görüşünün tespiti ile onun sınırlarının ve hangi konuda susmasının sorun olduğunun anlaşılacağı üzerinde durmaktadır (Zenos, 1895, s. 75).

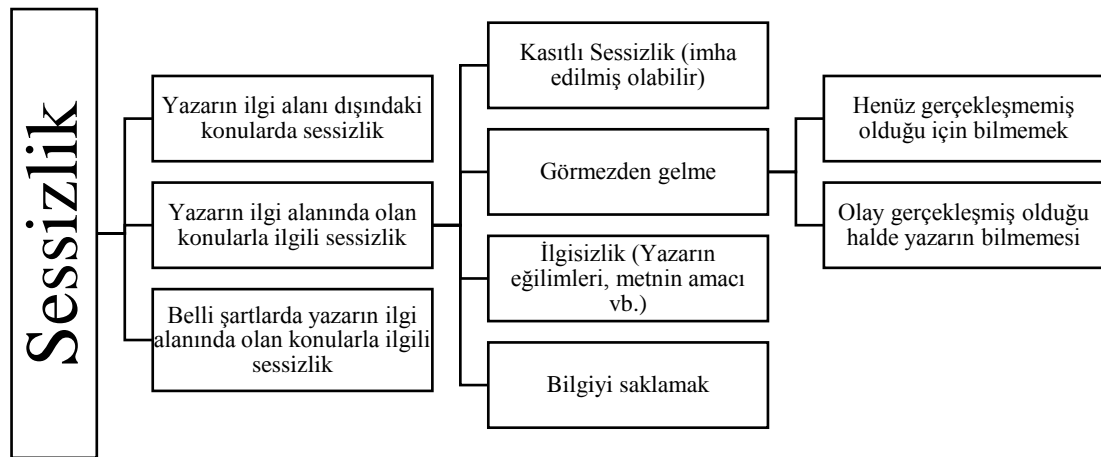
Bir yazar, eğer bir durum/olay hakkındaki en mühim şeyi dile getirmiyorsa, burada kastî bir gizlemeden söz edilebilir. Fakat bu iddianın da problemleri vardır. Zira birçok önemli olay vardır ki tarihe geçmemiştir, yazılmamıştır, ya da öyle ayrıntılar vardır ki tarihe geçmiştir (Zenos, 1895, s. 80). Yazarın sükût ettiği, dile getirmediği şey, sistem içerisinde ve normal şartlarda dile getirmesinin beklediği şeylerden olmalıdır. Yazar, metinde o şeyi zikretmese de, o şeyin yazarın zihin dünyasını etkilemiş olduğunu fark edecek kadar kuvvetli olduğunu görmek gerekir (Langlois & Seignobos, 1912, s. 256). Bu mantıktan hareketle modern olmayan kaynaklarda modern kaynaklarda yer alan şeylerin bulunmasını beklemek ve bulunmadığı için kasıt aramak yanlıştır (Zenos, 1895, s. 82).

Sessizlik, eğer yazar tarafından bir sebeple yapılıyor ise, burada yazarın kastî olarak sustuğu düşünülür ve geçerli bir delil kabul edilebilir. Bu, sükût delilinin en yoğun kullanıldığı durumdur. Mesela Eusebius, yazılarında tartışmalı kanonlardan referanslarda bulunduğu bilinen bir din adamıdır. Eusebius, yazılarında Yuhanna İncil'inden örnek vermiyorsa, bu durum Yuhanna İncil'inin kabulü noktasında bir problem olmadığına delil kabul edilir. Sessizlik, çoğu zaman tartışmalı bir durumun yazar tarafından görmezden gelindiğini gösterebilir. Fakat burada yine bu tartışmanın yazarın ilgi alanı dışında olmadığına ispatlanmış olması gerekir. Buradaki ön kabul, "Yazar bunu biliyor olsaydı bir şekilde bilinmesini sağlardı." şeklindedir (C. A. Briggs, 1883, ss. 6-8, 21).

Yazarın sükûtu ile ilgili diğer bir mühim nokta, sükûtun birçok nedeni olabilmesidir. Sükût delili, metin içerisinde bir şey hakkında sükût edilmesini, o şeyin o anda var olmadığına bağlamaktadır. Oysa bir yazarın, bilinen bir konuyu zikretmemesinin birçok sebebi olabilir. Bir yerde yazarın ilgi alanında olduğu halde bir konuda sükût ettiği görülüyorsa, bu ya kastîdir, ya da kastî olmayarak gözardı edilmiş olabilir. Zenos'a göre bir yazar bir konuda sükût ediyorsa üç nedeni olabilir. İlki yazarın sessiz olduğu konuyu görmezden gelmesidir, ikincisi ilgisizliğidir, üçüncüsü ise o bilgiyi saklamak istemesidir. Fakat bu sebeplerin hangisi olursa olsun, bu yapılanın kasıtlı oluşunu ortaya koymak çok nadir haller dışında mümkün değildir. İlk ihtimal olan görmezden gelme konusunda, yazarın bir şeyi görmezden gelmesinin birçok sebebi olabileceği

unutulmamalıdır. Mesela yazar o şeyi bilmiyor olabilir. Fakat bilmemek de farklı tarzda olabilir. İlkinde yazarın o şeyi bilmemesinin nedeni henüz o şeyin gerçekleşmemiş olmasıdır. Burada bu delil anakronizm ile birleşir. Anakronizmin geçtiği metni olayın var olduğu en erken tarih kabul etmesi gibi, sessizlik delili de olayın zikredilmediği zamanı ortaya çıktığı en geç tarih olarak kayıt düşer. Yani Zenos, burada, bir şeyin, o şeyin görmezden gelindiği metinden daha erken var olduğu sonucunu çıkarır. İkinci şekilde ise olay gerçekleşmiştir, fakat yazarın bilmemesi olaydan haberdar olmaması sebebiyledir ve bu da yazarın veya olayın karakteri sebebiyle olabilir. İkinci ihtimal olan ilgisizlik konusunda, her yazımın bir açıdan bir seçme olduğunu düşünülürse, yazarın kendisi açısından önemsiz şeyler yerine önemli gördüğü şeyleri tercih etmesi doğaldır. Bu açıdan yazım işi, eğilimler ve bilinçli olmayan tercihler tarafından da yönlendirilmiş olur (Zenos, 1895, ss. 75, 78, 79). Tüm bu ihtimaller içerisinde, bir tarihçinin önemsiz görmesi sebebiyle olayı/durumu zikretmemiş olma ihtimali sadece bir tanesidir. Yukarıda görüldüğü gibi, burada başka birçok ihtimalden söz edilebilir. Bu da yöntemin zayıf yanlarından birisidir (Howell & Prevenier, 2001, ss. 73-74).

Tablo 8. Sükût delili açısından sessizliğin muhtemel sebepleri



Sükût delilinin zayıflıkları çeşitli durumlarda ortaya çıkar. Mesela bir tarihçi, birçok şekilde yorumlanabilecek sessizlikten apaçık bir mana çıkarıyor ve mesela bir olayın gerçekleşmesinin çok sonrasında olaya referans verilmesinden o olayın hiç gerçekleşmediği sonucunu çıkarıyor ise, sükût delilinin bu kullanım tarzı, boşa giden bir

uğraş olabilir. Zira olayın en erken kabul edildiği tarihten dahi önce olma ihtimali mevcuttur (Henige, 2006, s. 176).

Sükût delilinin kullanımının zayıflıklarını çeşitli uygulamalarda görmek mümkündür. Mesela Hz. İsa'nın varlığına dair, dönemin dînî metinleri dışındaki kaynaklarda atıf bulunmaması sebebiyle, Hz. İsa'nın yaşamadığını düşünmek, bu yöntemin başarısız ve talihsiz kullanımlarından kabul edilmektedir (Lange, 1966, s. 289). Yine mesela Çin'e seyahat eden Marco Polo'nun günlüklerinde Çin seddinden, çay bitkisinden vb. bahsetmemiş olması, bunların o dönemde bulunmadığına işaret edip etmeyeceği konusu tartışmalıdır (Bernecker & Pritchard, 2011, s. 65). Bu soruya Wood, Marco Polo'nun aslında Çin'e seyahat etmediği şeklinde cevap vermektedir. Çünkü ona göre, Çin'de kalmış bir kişinin bunları zikretmiş olması gerekir. Oysa durum kesin olarak böyle değildir. Zira bunlar çok bilindik şeyler olduğu için de zikredilmemiş olabilir (Henige, 2006, s. 177).

Tüm bu zayıflıklarıyla birlikte, delilin zayıf bir delil olarak kalmaması ve bir standarta kavuşturulması için, Bayes olasılık hesaplamaları sayesinde mümkün olduğunca sağlam önerilerden sağlam sonuçlara gidebileceğine dair yeni öneriler mevcuttur. Böyle bir öneride bulunan McGrew, sükût edilen konularla ilgili açık deliller (mesela bahsedilmemiş olay(lar)ın yazarın dikkatini çekmiş olmalı; yazarlar, bunu kaydetmiş olmalı, bu olayların kaydedildiği eserler günümüze ulaşabilmiş olmalı) ortaya konulmadan, sükût delilinin kuvvetli bir delil olamayacağından yola çıkmaktadır (McGrew, 2014, s. 228).

Görüldüğü gibi, yöneltilen tüm eleştirilere ve görüşlere rağmen, sükût delili tarih çalışmalarında kullanılmıştır, kullanılmaya da devam edilmektedir. Fakat yöneltilen eleştiriler göz önüne alındığında, yöntemin en fazla fikir verici olarak kabul edilebileceği, genel olarak tek başına bir sonuca ulaştırıcı gücünün olmadığı iddia edilmektedir (Lange, 1966, s. 291). Sükût delilinin kuvveti noktasında, zamansal ve ideolojik bir kabul var gibidir. Yöntemin pozitivistin yükselişte olduğu dönemlerde ve pozitivistin yoğun etkisi altında kalan kişilerce daha çabuk kabul gördüğü, önermeler açısından daha az sorgulandığı, aksi zamanlar ve kişilerde ise yöntemin eleştirisine yönelik daha fazla düşüncenin yaygınlaştığı görülebilir.

C. Yöntemi Uygulayanlara Dair Tenkitler

Tarihsel eleştiri yöntemlerini ilk olarak uygulayan kişilerin mesleklerine ve dinlere karşı tutumlarına yönelik eleştiriler ile uygulayan kişilerin ortak bir sonuca ulaşamaması problemi bu başlıkta ele alınacak eleştirilerdir.

Tarihsel eleştiri yöntemlerini kutsal metinlere ilk olarak uygulayan kişilerin genel olarak Kutsal Kitap eleştirisiyle uğraşan kişiler değil de, tıpcı olan Astruc'ta olduğu gibi farklı meslek grubundan kişiler olması, eleştirilere kapı aralamıştır. Özellikle 1900'lü yıllardan sonra, tarihselciliğin tartışmaya açılması ile birlikte, tarihsel eleştiri yöntemleri hakkında teologlardan çok Gadamer gibi felsefeciler ve dil teorisyenleri fikirler sunmaya başlamışlardır (Wisse, 2004, s. 203).

Meslek grubunun farklılığı ile birlikte, tarihsel eleştiri yöntemlerini kutsal metinlere ilk uygulayan Spinoza gibi kişilerin, dînî açıdan kutsal metne hizmet etmek gibi bir niyeti olmayan kişiler olması da eleştirilmektedir (Rothra, 2006, s. 9). Bu yöntemlerin, sonraki dönemlerde de daha çok “septik” diye bilinen radikal kişiler tarafından adeta bir dinsizlik silahı gibi kullanılarak metinlere uygulandığı, bu sebeple de ortaya çıkan sonuçların da radikal olduğu iddia edilmektedir (Black & Dockery, 1991, s. 25).

Tarihsel eleştiri yöntemleri, iman temelli delilleri kabul etmediği için inançlı uygulayıcıları bir nevi entelektüel düalizme sürüklemekle tenkit edilmektedir (Krentz & Tucker, 1975, ss. 67-72; Swartley, 1984, s. 242). Bu eleştiriye yönelik itirazlar da mevcuttur. Buna göre iman ve tarihsel eleştiri, doğruyu belirleme noktasında iki ayrı yönetime sahiptir. Seküler metotlar, Hristiyanları entelektüel düalizme götürebilir. Bu sorun zaten Hristiyan dünyada hep var olagelen ve çözümü için uğraşılan bir sorundur. Bu duruma karşın çeşitli çözüm yolları aranmıştır. Çözümlerden bir tanesi, tarihsel yorumun öneminin kabul edilmesi ile birlikte, teolojik yorumdan daha aşağıda görülmesidir. Diğer bir çözüm Bultmann'a aittir. Bultmann, tarihin egzistansiyalist ve antropolojik terimlerle yeniden tanımlanması ile bu problemi çözmeye çalışır. Bultmann, bu sebeple “Gerçekte ne oldu?” sorusunu geçersiz hale getirdiği için suçlanmıştır (Krentz & Tucker, 1975, s. 68).

Özellikle Evanjelicler, bu yöntemlerin dindar kişiler tarafından kabul edilip uygulanmasının mümkün olamayacağını iddia etmektedirler. Bunun sebebi olarak bireyin Hristiyanlığı tercih etmekle dînî metinleri kendi entelektüel otoritelerine tercih

etmiş olmalarını dile getirirler. Ayrıca Hristiyanlık'ta otoritenin metne verilmesi sebebiyle metnin yazarının kast etmediği anlamlara da müsaade edildiği ifade edilir. Bu durum, metnin anlamının yazarın niyetiyle sınırlandırılmayacağı yani metnin anlamında yazarın niyetini aşan anlamların mevcut olabileceğini kabul etmek anlamına gelir (B. D. Smith, 1994).

Bu yöntemleri uygulayan kişiler arasında (hem yöntemsel hem de terimsel anlamda) bir birliğin ve ortaklığın olmadığı, dile getirilen bir diğer eleştiridir (Wisse, 2004, s. 211).

D. Yöntemlerin Uygulanışına Dair Tenkitler

1. Yöntemin Uygulanabildiği Metinlere Dair Tenkitler

Tarihsel eleştiri yöntemleri, Kutsal Kitap metninin tamamına değil sadece bir kısmına ya da bazı bölümlerine uygulanabilir olmakla eleştirilmektedirler.

Mesela kaynak tenkidi, Kitâb-ı Mukaddes'in tamamına değil, metinler arası paralelliklerin bulunduğu bölümlere uygulanabilmektedir. Bu açıdan kaynak tenkidinin uygulama alanı Tevrat (özellikle Yaratılış ve Çıkış Kitabı) ve Sinoptik İnciller ile sınırlıdır. Bu açıdan, kaynak tenkidi, genel olarak Kitâb-ı Mukaddes için doyurucu bir yöntem olmamakla eleştirilmektedir (Whybray, 1987, s. 130).

Redaksiyon tenkidi için de benzer şeyleri söylemek mümkündür. Zira redaksiyon tenkidinin daha başarılı olabilmesi, metnin kaynaklarının bilinmesine bağlıdır. Redaksiyon tenkidi, sınırlı metinlere uygulanabilir olmakla eleştirilmektedir. Zira bu yöntem, daha çok kaynak ve katman içerdiği kabul edilen Sinoptik İnciller²⁵¹ ya da Rasuller'in işleri gibi metinlere uygulanabilmektedir (Law, 2012, s. 192).

2. Yöntemlerin Uygulanış Amacına Yönelik Tenkitler

Tarihsel eleştiri yöntemleri, hem original metnin tespiti için hem de tespit edilen metinlerin yorumlanması için kullanılmıştır.

²⁵¹ Her ne kadar en erken redaksiyon tenkidi örnekleri Markos İncil'i üzerinde uygulanmışsa da, en başarılı redaksiyon tenkitlerinin Matta ve Luka İncil'leri üzerinde yapıldığı kabul edilmektedir (N. Perrin, 1969, s. 3).

a. Metnin Orijinalini Tespit Etme Amacıyla İlgili Tenkitler

Tarihsel eleştiri yöntemleri, metinlerin çeşitli aşamalarda değişim geçirdiğini kabul eder ve bu değişimlerin tespit edilebileceği üzerinde durur. Değişimlerin tespiti ile metnin en erken ve orijinal halinin tespit edilebileceği düşünülür. Bu düşüncenin alt yapısını ise, en erken metnin otoritesi en güçlü ve en otantik metin olduğu iddiası oluşturmaktadır (Black & Dockery, 1991, s. 28).

Bu duruma, özellikle edebî eleştiri yöntemlerini savunanlar metnin son haline önem verilmediği gerekçesi ile karşı çıkmaktadırlar. Çünkü özellikle son zamanlarda gündeme gelen edebî teorilerde, metnin son hali de ilk hali kadar önemli kabul edilmektedir (Barr, 2000, s. 35).²⁵²

Mesela Brevard Childs tarihsel eleştiri yöntemleri tarafından erken dönem metinlerin, geç dönem metinlere göre daha değerli ve üstün görülmesini; yine bazı formların diğer formlara göre otantik olmayı daha “hak eder” bulunmasını eleştirmektedir. Tarihsel eleştiri yöntemlerinin, bazı metinleri ve formları diğerlerine göre daha değerli bulması, kutsal kitabın kanonik biçimlenmesine ve Hristiyan toplumun metinler üzerindeki rolüne yapılmış bir haksızlık olarak değerlendirilmektedir (Law, 2012, s. 217).

Maier, kutsal metnin içinde “orijinal”i aramanın “Kanon’un içinde bir kanon” bulmaya çalışmak demek olduğu ve bunun da imkânsız ve anlamsız olduğu üzerinde durmaktadır. Maier’e göre, Kitâb-ı Mukaddes’in insan sözü ve Tanrı sözü gibi çeşitlere ayrılması doğru değildir (Maier, 1977, ss. 16-17).

Tenkit yöntemlerinin her birisi de orijinal metnin tespiti için çalışmaktadır. Mesela form tenkidi, formların tespiti yardımıyla metinlerin orijinal haline geri götürülebileceğini kabul etmektedir. Bultmann ve Dibelius, geleneğin ilk dönemlerde orijinal ve saf formda ortaya çıktığı ve sonrasında üzerine eklemelerin yapıldığı üzerinde durmaktadır. Fakat yazılı belgelerde adeta formu soyarak metnin ilk haline ulaştırmanın mümkün olduğu kabul edilse bile; şifâhî bir gelenek için böyle bir soyma işlemiyle metnin orijinalinin tespitinin imkânı eleştirilen bir başka noktadır (Kelber & Byrskog, 2009, s. 33). Redaksiyon tenkidi de redaksiyonlarla orijinal rivayetlerin ayrıştırılabileceğini

²⁵² Tarihsel eleştiri yöntemlerinin metnin sadece “orijinal anlam”ına takılıp metnin bugünkü haline (ve anlamına) önem vermediği yönündeki eleştiriye, “orijinal anlam”ın, metnin ilk anlamından öte orijinal kontekste var olması muhtemel anlamları da göz önünde bulundurup geçirdiği değişimleri de içine alacak bir anlamda kullanılması şeklinde bir çözüm önerilmiştir (Law, 2012, s. 15).

iddia etmektedir. Oysa redaksiyonlarla orijinal metni ayırmak çok da kolay değildir. Redaksiyon tenkidi bunun için tam bir sonuç sunmamakla eleştirilmektedir. Çünkü redaksiyon tenkidi, metindeki her türlü değişikliği bir açıdan uydurma kabul etmektedir. Oysa bunlar aktarıcılarının metni yorumlaması sebebiyle gerçekleşmiş olabilir (Black & Dockery, 1991, ss. 213-214; Law, 2012, s. 213; Osborne, 1979, s. 316).

Yöntemlerin metinlerin en erken ve orijinal haline ulaşmak istemeleri karşıtları eleştirirse de, dînî metinler açısından önem arz etmektedir. Zira metnin orijinal halini bilmek, otantik haline ulaşmaya çalışmak, metnin o günkü okuyucu için ne ifade ettiğini göz ardı etmeyi gerektirmez. Aksine metnin orijinalini tespit etmek, metin ve okuyucu arasındaki ilişki açısından da katkı sağlar.

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin metnin orijinalini tespiti için kullanımı aynı zamanda metinlerin tarihlendirmesi için de önem arz etmektedir. Fakat yöntemler bu açıdan da yeterli olmamakla eleştirilmektedir. Form tenkidinin ve redaksiyon tenkidinin, tam güvenilir bir tarihlendirme metodu olmadığı, tarihlendirme ile ilgili net bir sonuç sunmadığı üstelik hiçbir net tarih veremediği için zamanla nihilizme kapı araladığı dile getirilen diğer eleştirilerdir. Yine redaksiyon tenkidi, metinlerin tarihlendirilmesi ile ilgili net bir sonuç sunamaması ve her türlü değişimi redaktöre bağlayarak nihilizme kapı aralaması sebebiyle eleştirilmiştir (Haynes & McKenzie, 1993, s. 83; Knight, 2006, ss. 151, 154).

Tarihsel eleştiri yöntemleri, ilk etapta daha çok metinlerin otantikliğini belirlemek için kullanılmıştır. Bunun neticesinde yöntemler genellikle yıkıcı sonuçlara sebep olmuş ve zamanla kabul görmemeye başlamıştır. Bunun neticesinde metnin yorumlanmasında yöntemlerin kullanılabilmesi, bunun ise yapıcı bir kullanım olduğu şeklindeki düşünce kuvvetlenmiştir.

b. Metnin Yorumlanması İçin Kullanılmasına Yönelik Tenkitler

Tarihsel eleştiri yöntemleri, metinleri alır, metinlerin ortaya çıktığı zamana götürür ve yazarları ya da orijinal okuyucusu tarafından ortaya konulan ilk manasını, metnin neden ve nasıl ortaya çıktığını, bu durumların anlama etkilerinin neler olduğunu hem metin içi hem metin dışı deliller kullanarak yeniden inşâ etmeye çalışır. Fakat bu inşâ sürecinin metinlerden daha ön plana alındığı, yöntemlere yönelik olarak dile getirilen

eleştirilerdir. Buna göre, metinleri okuma işlemi, bir yığın tenkit işleminin gerisinde kalmış bir şey olarak görünmektedir (Dobbs-Allsopp, 1999, s. 235).

Tarihsel eleştiri yöntemleri, metinlerin içinde doğdukları dünyanın olaylarını yansıttığını kabul eder. Buna göre, metinler üretildiği dönemin izlerini yansıtır ve en iyi de üretildiği döneme yerleştirildiğinde anlaşılır (Haynes & McKenzie, 1993, 29). Bu açıdan tarihsel eleştiri yöntemlerinin yazarın niyetinden ziyade yazarın metni yazdığı tarihsel, kültürel ve sosyal konteksi ön plana çıkardığı da diğer bir tenkit noktasıdır. Böyle bakıldığında tarihsel eleştiri yöntemleri açısından yazarın niyeti önemli olsa da, yöntemlerin daha çok tarihsel, kültürel ve sosyal konteksler ile ilgilendiği iddia edilmektedir (Wisse, 2004, s. 199-200).

Tarihsel eleştiri yöntemlerinde inşâ edilmeye çalışılan dünyanın, geçmişteki dünya oluşu, bu yöntemlerin geçmişin ve bugünün değil, yalnız geçmişteki insanların tecrübelerini yeniden inşâya çalışması, başka bir eleştiri noktasını teşkil etmektedir. Bu yöntemler, geçmişte üretilmiş metin ile bugünkü insan arasındaki mesafeye işaret etmektedir. Fakat bu yöntemler, bugünkü insan için, metni bugün yorumlamak adına pek de bir şey vaad etmemekle suçlanmaktadır (Luz, 1994, s. 8).

Bu yöntemlerin, metinleri deskriptif şekilde ortaya koyması, fakat bu metinlerin bugün için nasıl kullanılacağına dair herhangi bir şey söylememesi de diğer bir eleştiri konusudur. Bu durum, bir binanın tüm yapısının tek tek anlatılmasına rağmen binanın ne olduğunun söylenmemesine ve bu sebeple de ne işe yaradığının anlaşılmasına benzetilmektedir (Luz, 1994, s. 8).

Bu uygulama amaçlarında da görüleceği üzere tarihsel eleştiri yöntemleri, metnin anlaşılmasına genel olarak iki seviyede katkı sağlar. Birinci seviye anlamada metin genel hatlarıyla anlaşılabilir olur. İkinci seviye anlamada ise metin içerisinde “neden” sorularına cevap aranır. Bu anlama, daha derin bir anlamadır. Mesela “Pencere açıktır.” denildiğinde birinci seviyede, pencerenin havanın içeri girebileceği bir konumda olduğu anlaşılır. Fakat ikinci seviyede pencerenin açık olma nedeni üzerinde de durulur (Haynes & McKenzie, 1993, s. 78). Birinci seviyede anlam, metnin orijinal metnini tespiti içerir. İkinci derecede anlam ise daha çok hermenötik amaçlı anlam tespitini içerir. Yapılan uygulamalardan görülebildiği kadarıyla, genel olarak tarihsel eleştiri yöntemleri eğer birinci seviyede anlamaya yardımcı olarak kullanılıyorsa sert ve yıkıcı;

ikinci derecede anlamaya yardımcı olarak kullanılıyorsa esnek bir yapıda kullanılıyor izlenimi vermektedir.

E. Yöntemlerin Güvenilirliğine Dair Tenkitler

1. Yöntemlerin Subjektif Olduğu

Tarihsel eleştiri yöntemleri, Aydınlanma'nın bilim anlayışı paralel olan tarafsız ve nesnel bilginin mümkün olduğuna dair pozitivist bilim anlayışı ile birlikte doğmuşlardır. Bu durum, Aydınlanma'nın "tek doğru"nun mümkün olduğuna dair kabulü ile alakalıdır. Fakat bu yöntemler, objektif oldukları iddia edilse de subjektif olmakla eleştirilmektedir (Fiorenza, 1988, s. 9).

Bu subjektifliğin hem uygulayıcılar hem de uygulamalarda görülebildiği ve bunun neticesinde aynı yöntemi uyguladığını iddia eden kişilerin farklı sonuçlara ulaştığı görülür. Tarihsel eleştiri yöntemlerinin ulaştığı sonuçlar, kişilere göre değişkendir (S. W. Becker, 1976, s. 7).

Tarihsel eleştiri yöntemlerini subjektif bulanlara göre, uygulayıcıların tamamen objektif olması mümkün değildir. Bu sebeple de yöntemler de objektif olamazlar. Bu iddiaya göre sorun yöntemlerin bizzat kendilerinden değil, uygulayıcılardan kaynaklanmaktadır (Blomberg, 1987, s. 38; W. H. Green, 1895, s. xix; S. H. Smith, 1997, s. 78).

Kimilerine göre, objektif olmayan yöntemler değil, onların ön kabulleridir. Mesela Fitzmyer'e göre, bu yöntemler objektiftir. Fakat yöntemle birebir alakalı olmayan ön kabullerle uygulanmaktadırlar ve bu ön kabuller objektif değildirler. Mesela doğaüstü olaylara karşı olumsuz tavır bu ön kabullerdendir (Fitzmyer, 2008, ss. 66-69).

Objektiflik tartışmasında Barton orta yol bulmaya çalışmış, bu yöntemleri uygulayan kişilerin tamamen objektif olmasalar bile, mümkün olduğunca objektif şekilde (İng: reasonable objectivity) metne yaklaştıklarını söylemiştir. Bu ise, bir kişinin kendi fikirlerini metne dayatmaması veya metne mümkün olduğunca ön yargıdan uzak yaklaşması anlamına gelir (Law, 2012, s. 10).

Tarihsel eleştiri yöntemleri, uygulamalarında subjektiflik olduğu gerekçesiyle eleştirilmektedir. Mesela form tenkidi, metodolojik olarak genel geçer kabul edilmiş bir ortak noktaya gelememiştir. Formların tespiti sürecinde, formların içerikle bağlantısı konusunda birçok form tenkitçisi bir fikir birliğine varamamıştır. Kimisi, formların

dilsel yapıya göre belirlenmesi gerektiği üzerinde durur. Odil Hannes Steck gibi bazı kişiler ise asıl olanın içerik olduğunu iddia eder. Kimisi ise içerik ile dilsel yapının birbirinden ayrı düşünülmemeyeceği fikrindedir (Floss, 2006, s. 595; Law, 2012, s. 159; Steck, 1998, ss. 97-99).

Yine form tenkidi özelinde, metinlerin sınıflandırılması, yorumcu ile metnin arasındaki ilişkiden doğar. Yorumcunun ilgisi, bilgisi ve yaşantısı bu sınıflandırmada etkili rol oynar (Haynes & McKenzie, 1993, s. 75). Bu sebeple de metne yönelik bu sınıflandırmalar ve metnin formunu belirleme işlemi subjektiftir. Form tenkidinde formlar net ve tam olarak ayrılmış değildir. Birisinin bir formda gördüğü bir bölüm başkasına göre başka formda görülebilmektedir. Bunun bir metnin birkaç formun özelliklerini birden içermesi ile de alakası vardır. Bu durum, form tenkidinin tutarsız olmakla itham edilmesine yol açmaktadır (D. A. Carson, Moo, & Morris, 1992, s. 13; Marshall, 1977, s. 158; Soulen, 2001, s. 63).

Bultmann gibi isimler, birden çok form altına girmeyi bir problem değil değerli bir şey olarak görür. Oysa “sitz im leben” “belli” şartlarda ortaya çıkan metinlerin “belli” formlarda olması gerektiğini öne sürmektedir. Bu durumda, bu bir tutarsızlıktır (Marshall, 1977, s. 159).

Bu yöntemler, farklı kişiler tarafından uygulandığında farklı sonuçlar elde edilmesi açısından da tenkit edilmektedir. Mesela Stuhlmacher, tarihsel eleştiri yöntemleriyle ele alınan her türlü konuda, birbiriyle tamamen zıt sonuçların ortaya konulabildiğini dile getirerek bu durumun “bilimsel” bir yöntem için kabul edilebilir olmadığını ifade etmektedir.²⁵³

Ulaştıkları sonuçların birbirinden çok farklı olması konusundaki eleştirilere karşın, Krentz'e göre, bu farklı fikirler ve farklılık esasında problem teşkil etmez. Çünkü ona göre tarihsel eleştiri yöntemleri bir iç denetim sistemiyle, bu sonuçlardan çok uç ve radikal olanlarını reddetmektedir (Krentz & Tucker, 1975, s. 66). Fakat Krentz'in bu savunusu, birinin uç gördüğü düşüncenin diğer bir kişi tarafından normal kabul edileceği gerekçesiyle eleştirilmiştir (S. W. Becker, 1976, s. 9).

²⁵³ Krentz, Stuhlmacher'den naklen: (Krentz & Tucker, 1975, s. 85)

2. Yöntemlerin İdeolojik Olduğu

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin klasik savunucuları, bu yöntemlerin, ön kabulsüz, objektif, bilimsel oldukları üzerinde durmaktadır. Esasında “bilimsel” eleştiri yöntemlerinden beklenen, yorumcunun tarafsız, rasyonel, ideolojik olmayan şekilde metinleri yorumlamasıdır. Bu şekilde, metnin yorumcunun şahsi durumunun işin içine katılmaksızın yorumlanması sağlanmaya çalışılır.

Oysa tarihsel eleştiri yöntemlerini eleştirenler, bilimsellik iddiasında olan bu yöntemleri politik ve ideolojik kabullerden kurtulamamakla suçlamaktadırlar (Law, 2012, ss. 20-223). Bu eleştiriye göre, bu yöntemler rasyonalizm, pozitivism, tarihselcilik ve objektiflik gibi kabulleri de içeren bir Aydınlanma projesidir. Yöntemlerde, en belirgin yönün pozitivism olduğu, Aydınlanma'nın bilim anlayışının bir süre sonra tamamen pozitivism ile temsil edilmeye başlandığı dile getirilmektedir.²⁵⁴

Tarihsel eleştiri yöntemleri, pozitivist bir dünya görüşünü ve rasyonalizmi kabul ettiği için, Tanrı'nın olaylara müdahalesini ve mucizeleri mümkün görmez. Buna göre, her şey sebep-sonuç ilişkisi içerisinde ilerler. Bu şartları taşımayan, bilinen evrensel kurallara aykırı olarak ortaya çıkan olaylar “tarihsel” kabul edilemez. Drewermann, tarihsel eleştiri yöntemlerinin olayları hislerden daha önemli gören bu yönünü eleştirmektedir. Ayrıca olaylara rasyonalist paradigmayla yaklaşmak, tarafsız bir yaklaşım olmamakla suçlanmaktadır (Law, 2012, ss. 223-225).

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin, Aydınlanma'nın, Avrupa'nın entelektüel gelişimini ve politik büyümesini engelleyen dînî gelenek zincirini kırmak üzere ortaya çıktığı iddia edilmektedir. Bu yöntemler, özellikle Batılı olmayan kişilerce dile getirildiği üzere halen, Aydınlanma'nın yol açtığı kapitalistik teknokrasinin meşrulaştırılması için kullanılmaya devam etmekle eleştirilmektedir (McKim, 1999, s. 16).

²⁵⁴ Epistemolojik açıdan, Rasyonalizmin babası Descartes, sosyal bilimlerde değerden bağımsızlık düşüncesini ortaya koyan isim olarak adlandırılabilir. Çünkü ona göre, bilinebilir her ne varsa, rasyonel ve nesnel bir yöntemle kanıtlanabilir olmalıdır. Nesnel olan, matematiksel fiziğin diliyle betimlenebilen şeylerdir. Oysa değer yargıları, onun talep ettiği şekilde kanıtlanamadığı için, bilgi alanına ait değildir (Hollinger, 2005, ss. 41-43).

Emprizmin babası Bacon ise, bilginin güç ile ilişkili olduğunu vurgulayarak, bilimsel bilginin insanın doğa üzerindeki hâkimiyetini temsil ettiği üzerinde durur. Bacon için bilimsel bilgi, teknolojiktir. Bir açıdan pragmatizm olarak da kabul edilen bu düşünce de pozitivismin ortaya çıkışı noktasında büyük katkı sağlamıştır (Çağan, 2008, s. 131; Hollinger, 2005, ss. 38-41).

Positivism kelimesini ilk olarak kullanan ve sistemleştiren Comte, bilimsel bilgiyi, toplumlarda görülen teolojik, metafizik ve pozitivist aşamalardan sonuncusunun bilgisi olarak kabul etmektedir. Bu bilimin alanına ölçülebilen obje ya da ilişkiler girer. Positivism, kontrol edilebilene önermeleri anlamlı görmektedir (Şaylan, 1999, s. 148).

Bu yöntemler, dîni konularla ilgili olarak kabulden önce reddi, doğru olma ihtimalinden önce yanlış olma ihtimalini ön planda tutmaları nedeniyle de eleştirilmektedir (S. W. Becker, 1976, s. 18).

Yöntemlerin ideolojik olduğuna dair eleştiriler, özellikle yöntemlerin ilk dönemlerdeki kullanımlarında görülen yönlerle alakalıdır. Bu yönlerin bir kısım zamanla yöntemlerin kabullerinde ve uygulanışında meydana gelen değişimlerle azalmış ve hatta ortadan kalkmıştır.

3. Yöntemlerin Genel Kabul Görmediği ve Tatmin Edici Olmadığı

Bu yöntemler, her ne kadar sıkça gündeme gelseler ve uygulansalar da, tatmin edici ve evrensel kabul gören sonuçlar ortaya koymamakla tenkit edilmişlerdir (Ziesler, 1994, s. 272; Maier, 1977, ss. 21-22). Bu durum, David Gunn ve Danna Fewell tarafından kaleme alınan *Narrative in the Hebrew Bible*²⁵⁵ adlı eserde örnekler üzerinden gösterilmeye çalışılmaktadır. Gunn ve Fewell, bir metin parçası üzerinde farklı metotlar kullanmış ve tarihsel eleştiri yöntemlerini metinler açısından en faydasız yöntemler olarak tespit etmişlerdir. Onlara göre bu yöntem daha çok Avrupa ve Amerika'daki üniversitelerde yaygın olarak kullanılmakta ve güvenilir bir yöntem olarak öğretilmektedir. Fakat onlara göre gerçekte, durum böyle değildir (Gunn & Fewell, 1993). Gunn ve Fewell'in bu iddiası, kimileri tarafından yanlış bulunmakta ve bu yöntemin her zaman için ana akım tarafından tamamıyla güvenilir görülmediği, en azından her zaman kesin sonuçlar sunmadığının kabul edildiği ifade edilmektedir (Barr, 2000, s. 33).

4. Yöntemlerin Tutarsızlıklar Barındırdığı

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin Eski Ahit ve Yeni Ahit'in kaynaklarına yönelik kullanımıyla ilgili birçok hipotezi, tutarsızlıklar barındırmakla eleştirilmektedir. Mesela kaynakların Tanrı isimlerine göre belirlendiği hipotezlerde, bazı yerlerde Tanrı'nın isminin Yahweh geçtiği halde metinler E kaynağından kabul edilmekte, bazen de tersi olmaktadır (King, 2001, s. 27). Bu durumda, kaynak belirlemek için ölçü olarak kullanılan kriterlerin tutarsız kullanımından bahsetmek mümkün olmaktadır. Buradaki tutarsızlık iddiasına karşı çıkışlar mevcuttur. E metninde Tanrı için Jehova kullanılsa ya da J metninde Tanrı için Elohim ismi kullanılsa da bunu metnin içindeki karakterlerin

²⁵⁵ Gunn, D. M., & Fewell, D. N. (1993). *Narrative in the Hebrew Bible*. Oxford University Press on Demand.

kullandığı, metnin ana anlatıcısının asla tutarsızlıkta bulunmadığı iddia edilmektedir (Friedman, 2005, s. 113).

Mesela kaynak tenkidinde, ilerleme ile ilgili bölümde ayrıntılı bir şekilde değinildiği gibi metinlerin basitten gelişmişe bir sıralaması olduğu düşünülür. Fakat teolojik olarak, daha karışık metinler daha sade metinlere göre daha erken tarihli kabul edilir. Buna göre, teolojik açıdan basit ve problemsiz metnin de daha erken olması daha tutarlı görünür iken burada farklı bir sıralama işlemektedir. Bu durum, metni yazan kişiyi her türlü değişimden ötürü suçlu bulma eğiliminin yol açtığı bir tutarsızlığı yansıtmaktadır.

5. Seküler Yöntemler Olduğu:

Bu eleştiriye göre, tarihsel eleştiri yöntemleri seküler yöntemlerdir. Zira insan ürünü olan metinler, Kutsal Kitap metinlerinden farklı metinlerdir. Sıradan metinler üzerinde uygulanan seküler yöntemlerin kutsal metinler üzerinde uygulanması imkânsızdır ve dînî duyguları zedeleyicidir. Bu itiraza, bu metinlere sıradan metinler gibi yaklaşmanın, onu sıradan metinlerden ayıran yönlerini görmeye yardımcı olabileceği şeklinde itiraz edilmektedir (Law, 2012, s. 10). Kutsal Kitaplar üzerinde tarihsel eleştiri yöntemlerini uygulayan kişiler, kutsal metinlere eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşmayı içeren seküler yöntemleri seküler olmayan metinlere uygulamaktadırlar. Bu durumda, metinlerdeki aşkın boyut görmezden gelinmektedir. Prosedürler uygulamaya uygun hale getirilse de, bu durum insan hükmünün kutsal kelimeler üzerinde egemen kılınmasıdır ki bu durumu eleştirenlere göre kabul edilebilir değildir (Krentz & Tucker, 1975, s. 48, 67; Law, 2012, s. 9).

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin seküler yöntemler olduklarına dair eleştirilere yöneltilen itiraz, bu durumun yöntemi uygulayanların durumuyla alakalı olduğu yönündedir. Buna göre, yöntemin dînîsi seküleri olmaz, ama uygulayan kişiler dindar ya da seküler olabilir (Krentz & Tucker, 1975, s. 68).

6. Yöntemlerin Metnin İçindeki Her Şeyi İddiasına Uygun Şekilde Anlamaya Çalıştığı

Tarihsel eleştiri yöntemleri, metinler hakkında bir iddiada bulunduktan sonra metinle ilgili her türlü karineyi o iddiaya uygun şekilde anlamaya çalışmakla eleştirilmektedir.

Mesela kaynak tenkidi, her türlü karineyi, metnin ardında birden fazla kaynak olduğunu ispatlayan deliller olarak görmekte, başka türlü yorumlara kapı kapatmaktadır. Bir

olayın metin içinde birden fazla tekrarlanması doğrudan birden fazla kaynağın varlığına işaret olarak görülmektedir. Oysa tekrarlama, olayın önemine binaen de gerçekleşmiş olabilir. Yine yukarıda değinildiği üzere, metin içindeki çelişkiler birden fazla kaynağın varlığını gösterme ihtimaliyle birlikte, metnin şifâhî karakterinden de kaynaklanıyor olabilir (Haynes & McKenzie, 1993, s. 43; Law, 2012, ss. 126, 139; Wenham, 1991, s. 90; Whybray, 1987, s. 130).

Yine redaksiyon tenkidi, metindeki her türlü değişimin altında bir teolojik sebep aramaktadır. Bunu, yazarın stiline bağlayan redaksiyon tenkitçileri olsa da, genel olarak paralel metinler arasındaki ufak gramatik ve sentaktik farklılıklar bile çoğunlukla sanki derin teolojik farklılıklarmış gibi kabul edilmektedir. Oysa her değişiklik, teolojik bir durumun ya da düşüncenin yansıması sayılamaz. Redaksiyon tenkidinde paralel metinler, redaktörün eylemi olarak görülmektedir. Oysa bazı durumlarda, benzer olayın tekrar etmesi ya da benzer metinlerin birden fazla söylenmiş olma ihtimali mevcuttur (Black & Dockery, 1991, s. 214; Blomberg, 1987, s. 38, 40; Law, 2012, s. 214).

7. Yöntemlerin Modern Paradigmalar Kullandığı

Tarihsel eleştiri yöntemleri, geçmişteki yazarların uyum ve tutarlılık algılarının modern insanlarla aynı olduğuna dair bir düşünce ön görmekte ve kutsal kitaba modern bir zihin yapısıyla yaklaşmakla eleştirilmektedir. Metinler arasında bulunduğu iddia edilen çelişki ya da tutarsızlıklar, modern kriterlere bağlı olarak tespit edilmektedir. Mesela kaynak tenkidi, modern dönemdeki çelişki ve zıtlık mefhumunun Kitâb-ı Mukaddes yazarlarında da var olması gerektiği düşüncesinden hareket etmektedir. Oysa geçmişteki tutarlılık anlayışı ile bugünkü tutarlılık anlayışımızın birbirinden farklı olması muhtemeldir (Haynes & McKenzie, 1993, s. 43; Law, 2012, ss. 138, 217; Watson & Hauser, 1994, s. 9; Whybray, 1987, s. 130).

Yine örnek vermek gerekirse, kaynak tenkidi uygulanırken, Kitâb-ı Mukaddes içindeki malzemenin, kes-kopyala-yapıştır şeklindeki modern bir nosyonla bir araya getirildiği düşünülmektedir. Oysa daha evvel ifade edildiği gibi, Kitâb-ı Mukaddes metinleri şifâhî karakterlidir. Şifâhî olarak aktarılan bu metinlere modern bir nosyonla yaklaşmak tam da yöntemlerin çok hassas olduğu bir sorun olan anakronizme sebep olur. Yine, kopyalayıp bir araya getirme gibi bir işlevi olan redaktör algısı, modern bir redaktör algısının Kitâb-ı Mukaddes çalışmalarına yansıması olarak görülmektedir. Yine mesela

redaksiyon tenkidi, İncil yazarlarına derleyici değil yazar pozisyonu atfeder. Fakat redaksiyon tenkidinde yazarın ve redaktörün konumları net değildir. Redaksiyon tenkidi uygulanırken redaktör ve yazar birbirine karışmakta, yazar ile redaktör tamamen eşit ve aynı kişi olarak anlaşılmaktadır. Ayrıca metinlerin sürekli bir redaksiyon işlemine tâbi tutulduğuna dair anlayış da modern bir anlayıştır (Law, 2012, s. 212; Whybray, 1987, ss. 36, 55).

8. Yöntemlerin Sadece Belli Kesimlere Hitap Ettiği

Bu yöntemler, sadece belli kesimlere (Batılı, erkek, elit entelektüel) hitap etmekle eleştirilmektedir. Yöntemler, Batılıların ve orta sınıf erkeklerin ilgisini fazlaca çekmekle ve yöntemlerin sonuçları üzerinden kadın ve azınlıklara baskı uygulandığı iddia edilmektedir (Rogerson & Lieu, 2006, s. 844).

Bu yöntemler, insanları kilisenin baskısından kurtarmak üzere ortaya çıkmışken, yöntemin kendisine yönelik bir itaat ve kölelik oluşturmaya çalışması ve azınlıklara katkı sağlamaması sebebiyle eleştirilmektedir (Law, 2012, s. 229).

9. Yöntemlerin Birbirine Dayandığı

Tarihsel eleştiri yöntemleri, birbirinden bağımsız değildir. Birbirlerine dayanır. Bu sebeple bir yöneme yöneltilen eleştiriler, diğerine de yöneltilmiş gibi kabul edilebilir. Mesela gelenek/rivayet tenkidi, form ve kaynak tenkidinin yöntemlerini de kullandığı için, bu tenkit türlerine yöneltilen eleştiriler, gelenek/rivayet tenkidi için de söz konusudur (Haynes & McKenzie, 1993, s 62).

Çalışmanın birinci bölümünde ayrıntılı olarak görüldüğü gibi metinlerle ve metinlerin kaynaklarıyla ilgili hipotez mevcuttur. Buna rağmen mesela kaynak tenkidinin genel kabulü, Eski Ahit çalışmaları için Wellhausen'in; Yeni Ahit çalışmaları için 2 kaynak hipotezinin kabulleriyle aynı yöndedir. Bu durum, bu hipotezleri kabul etmeyenlerce eleştiri görmektedir. Yine redaksiyon tenkidi, kaynak ve form tenkidinin sonuçlarına dayanır. Redaksiyon tenkidi, dört kaynak hipotezini asıl kabul etmiştir ve redaksiyon tenkidi de bunun üzerine inşâ edilmektedir. Oysa bu hipotez de doğruluğu kesin olan bir hipotez değildir (Black & Dockery, 1991, s. 212; Osborne, 1979, s. 316).

10. Yöntemlerin Yapabileceği Her Şeyi Yaptığı

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin, 19. ve 20. yüzyılda çok yoğun şekilde özellikle Almanlar tarafından, sonrasında farklı ülkelerden uzmanlar tarafından uygulandığı, birçok teorinin üretildiği ve artık tüketildiği, dile getirilen bir diğer eleştiridir (Luz, 1994, s. 5).

Esasında bu tür eleştiriler, yöntemlerin geliştiği süreç içerisinde de zaman zaman gündeme gelmiştir. Mesela 1924'e gelindiğinde, aralarında Von Rad gibi isimlerin de bulunduğu kişiler artık kaynak tenkidinin yapacak hiçbir şeyi kalmadığı ve işinin bittiğini, Kitâb-ı Mukaddes üzerinde kullanılacak durumunun kalmadığını dile getirmişlerdir (Haynes & McKenzie, 1993, s. 35). Muilenburg, form tenkidinin artık işlevini kaybettiğini iddia ettiği 1968 tarihli *Form Criticism and Beyond* isimli çalışmasında, retorik tenkidini önermiştir.²⁵⁶ 1970'li yıllar sonrasında, tarihsel eleştiri yöntemlerinin görevini tamamlayıp yükselişten düşüşe geçtiğine dair fikirler yoğundur (Law, 2012, s. 216).

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin “ölü” yöntemler olduğu iddiası çok da kabul görmüşe benzememektedir. Zira bu yöntemlerden kaçmanın veya yokmuş gibi davranmanın imkânsızlığı dile getirilmektedir. Bu durumda önerilen çözüm, bu yöntemlerin, metinler üzerinde neden, nasıl ve ne kadar etkin kullanıldığına dikkat edilmesi, malzemeye uygun uyarlamalar olmaksızın kullanılmaması ve ön kabullerinin gözden geçirilmesidir (Black & Dockery, 1991, ss. 86-88). Bunlarla birlikte yöntemlerin yapabilecekleri her şeyi yaptığına dair düşünce belirmeye başladıkça, farklı yöntemler ile bir arada kullanılmasının gerekliliği²⁵⁷ daha güçlü şekilde dile getirilmeye başlanmıştır.

Mesela form tenkidinin klasik şekli, son zamanlarda Koch, Sweeney, Ben Zvi gibi kişilerin çabalarına rağmen redaksiyon tenkidi ve okur-tepki tenkidi gibi tenkit türlerinin ve yeni yorumlama yöntemlerinin de etkisi ile gölgede kalmış görünmektedir. Yine mesela son zamanlarda metinlerin kaynağını tespitten çok metni anlamaya doğru bir eğilim olduğu için, kaynak tenkidine olan ilgi azalmış, kaynak tenkidinin farklı

²⁵⁶ Muilenburg, J. (1969). Form criticism and beyond. *Journal of Biblical literature*, 88(1), ss. 1-18.

²⁵⁷ Bir disiplin içerisinde farklı metotlara referans vermenin mümkün olduğu ancak 20. yüzyılda mümkün görmeye başlanmıştır. Öncesinde, bir disiplin içinde birçok metodun kullanımı, disiplinlerin akademik güvenilirliği açısından bir tehlike gibi algılanmıştır. 1960lardan sonra beşeri bilimler içinde de farklı metodolojik araçların (tarih, nitel, biyografik, karşılaştırmalı metotlar, bir metot olarak “anlama”, söylem analizi...vb) kullanımı yaygın hale gelmiştir (Smelser & Baltes, 2001, s. 6872).

yöntemlerle birlikte kullanımının daha etkili olacağı dile getirilmeye başlanmıştır (Law, 2012, ss. 138, 159; Porter, 2007, s. 113).

Yöntemlerin farklı yöntemlerle bir arada kullanılmasının teklif edilmesinde anlama konusundaki gelişmeler ve farklı yaklaşımlar da önemli rol oynamıştır. Mesela son yıllarda form tenkidi gibi metnin diakronik (art zamanlı) anlaşılmasına önem veren tenkit türlerinden çok, senkronik (eş zamanlı) anlamaya imkân veren yaklaşımlar ön plana çıkmıştır (Aune, 2010, s. 153).

Son dönemde, form tenkidinin erken dönemdeki formların yeniden inşâsı için kullanılabilceği düşüncesi, yerini form tenkidinin metnin yorumunu güçlendirme ve hermenötik bağlamda metinle ilgilenmeye yardım edeceği düşüncesine bırakmıştır (Haynes & McKenzie, 1993, s. 73). Form tenkidinin ortaya çıktığı haliyle klasik şekli, artık yerini daha karmaşık bir form tenkidine bırakmış gibidir. Form tenkidi işinin içine artık morfoloji, fonksiyon, yazarın niyeti gibi birçok şey dâhil olmuş durumdadır (Soulen, 2001, s. 63). Bu durum, form tenkidinden farklı tenkit türleri ile birlikte ya da farklı alt türlere ayrılarak istifade etmenin daha anlamlı olacağı sonucunu ortaya çıkarmıştır. Mesela Klaus Berger gibi form tenkitçileri Yeni form tenkidi (İng: New form Criticism) önerisinde bulunmuş, form tenkidinden çok, daha geniş ünitelerin ele alındığı biçim/tür tenkidini önermiştir. Yine mesela Koch, form tenkidini yapısalcılıkla birleştirmeyi teklif etmiştir. Muilenburg form tenkidinin bir ileri aşaması olarak gördüğü retorik tenkidi ile birlikte kullanılması gerektiği önerisi ile gündeme gelmiştir (Black & Dockery, 1991, s. 181; Law, 2012, ss. 160-161; Muilenburg, 1969, s. 2).

Aynı şekilde redaksiyon tenkidi, son zamanlarda, tarihsel eleştiri yöntemleri içerisinde yer alan diğer yöntemlere alternatif olmaktan ziyade, edebî yönde büyük bir gelişme göstermiş ve sosyolojik ya da sosyo-tarihsel tenkit yöntemlerini de kullanması ve klasik yöntemlerle yeni yöntemleri kesiştirebilme potansiyeline sahip olmasıyla ön plana çıkmıştır (Carpenter, 1997, s. 90).

Tarihsel eleştiri yöntemleri, bilindiği gibi özellikle arkeoloji veya epigrafi gibi bilim dallarının gelişiminden önce var olan bir mirasa dayanır. Bu sebeple de, bu yöntemlerdeki gelişmelerin görmezden gelinerek tarihsel eleştiri yöntemlerine devam edilebilmesi mümkün değildir (Gordon, 1955, s. 49). Bu açıdan yöntemlerin yapabileceği her şeyi yaptığına dair eleştiri, salt tarihsel eleştiri yöntemlerinin kullanımı

için kabul edilebilir görünse de, yöntemin farklı bilim dalları ve farklı tenit türleriyle birarada kullanımı için aynı şey söylenemez.

F. Yöntemlerin Yol Açtığı Sonuçlara Dair Tenkitler

Bu başlıkta dile getirilen tenkitlerin büyük kısmı Evanjelikler ile metnin orijinalliğinden çok anlamının ön planda olması gerektiğine dair okur-tepki eleştirisi, retorik eleştirisi gibi eleştiri yöntemini savunan kişiler tarafından dile getirmişlerdir.

1. Sonuçlarının Yıkıcı Olduğu

Tarihsel eleştiri yöntemleri, kutsal metinleri anlamak için kullanılan eski anlama yöntemlerini eleştirirken, daha iyi ve yeni anlama yolları ortaya koymadığı için, yıkımdan başka bir işe yaramadığı şeklinde eleştirilmektedir (Law, 2012, s. 218; Wisse, 2004, s. 211). Bu eleştiriye göre, tarihsel eleştiri yöntemlerinden elde edilen sonuçlar, pratiğe aktarılma imkânı çok az olan sonuçlardır. Mesela, Bultmann'ın demitolojizasyon fikrini ortaya atması üzerinden onca zaman geçmesine rağmen, buna dair bir uygulama görmek zordur. Sonuçların fazlaca karmaşık olması, İncil varyantlarının çok farklı olması ve konuda uzman olan kişilerin çekimser davranmaları gibi sebeplerin de bu durumda etkisi mevcuttur (Maier, 1977, s. 21). Bu durumda, yöntemler, yerine daha iyisini koyamadığı halde var olan da sarstığı gerekçesiyle eleştirilmektedir.

2. Kitâb-ı Mukaddes'in Otoritesini Sarstığı

Bu yöntemler, Kitâb-ı Mukaddes'in otoritesini sorgulamaları nedeniyle eleştirilmektedir (Black & Dockery, 1991, s. 20). Özellikle Evanjeliklerin, sözlü vahiy (İng: verbal inspiration), Tanrı sözü (İng: Word of God), Kutsal Metnin yanılmazlığı (İng: Biblical Innerancy) gibi kabulleri neticesinde, bu yöntemlerin sonuçlarının Kutsal kitaba olan güveni azalttığı düşüncesi, ciddi karşı çıkışlara neden olmaktadır (Driscoll, 1970, s. 55; Lyon, 1883; Sayce, 1906).

Mesela redaksiyon tenkidi uygulamalarının bir kısmı, Evanjelik yanılmazlık görüşüne doğrudan ters kabul edilmiş ve bu sebeple de eleştirilmiştir (Osborne, 1979, s. 399; Thomas, 1988, s. 447). Buna göre, redaksiyon tenkidinin İncil'in birebir Tanrı'nın sözü olduğu düşüncesini kabul etmemek manasına geldiği düşünülmektedir. Bu sebeple de

redaksiyon tenkidi ile İncil'in yanılmazlığı inancının uzlaşmasının imkânsız olduğu iddia edilmektedir (Osborne, 1979, s. 316; S. Smith, t.y., s. 130).

3. Metinlerdeki Teolojik Anlamın Geri Planda Kalmasına Sebep Olduğu

Edebî tenkide yakın uygulamalara sıcak bakan kişilerin dile getirdiği tenkide göre tarihsel eleştiri yöntemleri, metinlerdeki teolojik olmayan, tarihsel olan noktalara yoğunlaşması sebebiyle adeta metinlerdeki teolojiyi kesip atmakta, ya da görmezden gelmektedir. Drewermann, teolojik anlamın kaybını, tarihsel eleştiri yöntemlerinin olayların doğruluğuna ve orijinalliğine çok fazla takılıp anlamı arka plana atması ve bu esnada da din mensuplarının duygularını ve hislerini yok sayması ile ilgili görmektedir (Law, 2012, s. 219; Luz, 1994, s. 9). Bu eleştiriye yönelten kişilere göre metinlerin anlamı ile doğrulukları farklı şeylerdir. Bu yöntemler, metnin ne söylemeye çalıştığından çok “Gerçekte ne yaşandı?” sorusuna sapanmamıza neden olmakla tenkit edilmektedir (Silva, 1987, s. 14). Bu eleştiriye, her ne kadar tarihsel eleştiri yöntemleri metinlerin bir kısmını eleştirse de, genel olarak kişinin imanına yetecek kadarının hiçbir eleştiriye maruz kalmayacağını söyleyerek karşı çıkanlar olmuştur (Brunner & Wyon, 1949, s. 284).

Bu yöntemlerin, metinler üzerinde analitik tekniklerle çalışırken asıl söylenmek istenen şeylerin gözden kaçmasına neden oldukları iddia edilmektedir (Harrisville & Sundberg, 1995, s. 11; Johnson, 1983, s. 9). Mesela Jon Levenson, tarihsel eleştiri yöntemlerinin, metinlerin kutsal tarafını parçalayıp tarihsel konteksi ön plana çıkararak daha geniş konteksi görmeyi engellediğini dile getirmektedir (Levenson, 1993, s. 4).

Dile getirilen diğer bir tenkit, okuyucuların imanlarına ve dînî duygularına katkı sağlayacak bu metinlerin tarihsel eleştiri yöntemleriyle eleştirilmesinin, aklın dinin önüne geçirilmesine, okuyucuların dînî tecrübe anlamında metinlerden istifade edememesine yol açma ihtimalidir (Linnemann, 1990, s. 29).

Bu yöntemlerin, metnin teolojik anlamının kaybına yol açtığına dair iddiaya iki yönlü karşılık verilmiştir. Bir grup bu durumu kabul eder. Diğerleri ise bu sorunu çözmek için tarihsel eleştiriye teolojik hermenötik içinde ele almaya çalışır. Francis Watson gibi kişiler, tarihsel eleştiriye teolojik hermenötik altında incelemeye çalışmaktadırlar. Bazıları ise bu tasnifin yöntemin tarafsızlığını olumsuz etkileyeceğini iddia etmiştir (Law, 2012, s. 232).

Tarihsel eleştiri yöntemleri, Hristiyan pratiğini ve uygulamaları önemsememesi nedeniyle de tenkit edilmektedir. Gadamer, tarihsel eleştiri yöntemlerinin anlama yönteminin, esasında anlamanın içinde bir durum olan uygulamayı dışarda bıraktığını dile getirirken bu duruma işaret ediyor gibidir (Wisse, 2004, s. 204).

4. Kitâb-ı Mukaddes'in Bütünlüğünü Ortadan Kaldırdığı

Tarihsel eleştiri yöntemleri, metni en erken formlarına ayırmak isterken, metnin atomizasyonuna yol açtığı ve metnin bütünlüğüne gölge düşürdüğü iddiasıyla eleştirilmektedir (Clines, 1978, s. 12). 1956'da Helen Gardner tarafından dile getirilen bu eleştiri, tarihsel eleştiri yöntemlerinin, metni incelerken parçalara bölmesi sebebiyle Kitâb-ı Mukaddes'i bir bütün olmaktan çıkardığı yönündedir. Bu eleştiri, metnin parçalarına ayrılmasının imkânsızlığı ve anlamsızlığı, metnin bir kek gibi olduğu, bu eleştiri yöntemlerinin kek piştikten sonra kekin içindeki yumurtayı ayırt etmeyi amaçladığı gibi bir benzetmeyle dile getirilmektedir (MacRae, 1991, s. 72). Mesela Whybray'a göre kaynak tenkidi, metinlerin parçalara bölünmesi, metnin edebî ve sanatsal yönünün görmezden gelinmesi ve metnin bir sanat ürünü olmaktan çıkarılması demektir (Whybray, 1987, s. 37).

Metnin bütünlüğünün kaybolması sonucu, metnin fonksiyon kaybı tehlikesinin ortaya çıkaracağı iddia edilmektedir. Zira bu yöntemler kutsal kitabın bütünlüğünü ortadan kaldırırken, metnin daha çok tarihsel yönüne ağırlık vermektedir. Bu durum, metnin mesajının geri planda kalmasına sebep olmaktadır (Wisse, 2004, s. 209). Bu sorunu dile getiren Segovia, tarihsel eleştirinin metne edebî, stratejik ve ideolojik bir bütün olarak bakmadığını ve bu nedenle kutsal kitabın fonksiyonunun kaybolmasına neden olabileceğini ifade etmektedir (Law, 2012, s. 217).

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin metni parçalara böldüğüne dair eleştirisini yersiz bulanlar, metnin parçalara bölünmesinin metnin uyum ve birliğini sağlamak için yapıldığını ifade etmektedir. Atomizasyon işlemi savunanlara göre, bu parçalara ayırma işlemi, metnin kendi içinde ne kadar uyumlu olduğunu ve bu bütün içindeki uyumsuzluklarımızı görmemizi sağlar. Zaten bu şekilde parçalara ayırmak, metinlerin bir bütün halinde yeniden bir araya getirilmesi işlemiyle bir arada yapılmaktadır. Yani yapılan şey önce analiz, sonrasında sentezdir. Fakat bu kısımda da eleştiriler söz konusudur. Tarihsel eleştiri yöntemleri, metinleri parçalara bölmekle birlikte, parçaları

birleştirip bir bütün haline getirilirken bunu da Kitâb-ı Mukaddes'in karakterine uygun şekilde yapmamakla eleştirilmektedir (Law, 2012, ss. 218, 231).

5. Okuyucuyu Kitâb-ı Mukaddes'ten Uzaklaştırdığı

Bu yöntemler, Kitâb-ı Mukaddes ile okuyucu arasında uzaklaşmaya sebep olmakla ve okuyucuyu bilim adamlarına ve uzmanlara muhtaç hale getirmekle eleştirilmektedir (Black & Dockery, 1991, s. 20; Greenslade, 1975, s. 301; Krentz & Tucker, 1975, s. 71). Bu yöntemler manzumesi, Wink'e göre elitist bir proje olarak düşünülmelidir (Luz, 1994, s. 9).

Tarihsel eleştiri yöntemlerini uygulayanlar, bütün malzemeleri her türlü ayrıntısı ile bilebilen fakat yemek yapmayı beceremeyen insanın durumuna benzetilmektedir. Bu uygulamalar neticesinde, okuyucular Kitâb-ı Mukaddes'in sözünü işiten, fakat işittiklerini eyleme dökmek yerine eylemsiz teoloji yapan kişiler haline dönüşmektedirler (Law, 2012, s. 222).

Ayrıca tarihsel eleştiri yöntemlerinin protestanlığı da özünden uzaklaştırdığı üzerinde durulmaktadır. Tarihsel eleştiri yöntemleri, öz olarak Protestan karakterlidirler. Protestanlıkta, teoloji doğrudan kutsal metin üzerine kuruludur ve okuyucunun doğrudan kutsal metne ulaşabilmesine imkân sağlamakla önem arz etmektedir. Oysa tarihsel eleştiri yöntemleri, yukarıdaki başlık altında da değinildiği üzere, daha çok uzmanlar eliyle yapılan işlemler haline dönüşmüştür (Harrisville & Sundberg, 1995, s. 12).

6. Metinlerin Farklı Yönlerini Gözden Kaçırmaya Sebep Olduğu

Bu yöntemler ve yöntemin uygulanması neticesinde elde edilen sonuçlar, metinlerinin pedagojik yönlerinin gözden kaçırılmasına neden olmakla eleştirilmektedir. Bu, kutsal metni pedagojik amaçlı kullanan kişiler (vaizler, din görevlileri vb.) için olumsuz bir durumdur (Harrisville & Sundberg, 1995, s. 10; White, 1983, s. 32). Bu bağlamda Brevard Childs, tarihsel eleştiri yöntemlerinin kilisenin ihtiyaçlarını karşılamadığı noktasında görüşünü dile getirmiştir (Rogerson & Lieu, 2006, s. 845).

Ayrıca bu metinler, dînî metinler olmakla birlikte edebî yönleri de olan metinlerdir. Goethe gibi isimler, ileri tenkit yöntemleri ile bu metinlerin otantik olmadığına karar verilmemesi gerektiğini savunurlar. Goethe, metinlerin oldukları şekliyle, geçmiş

döneme ait bir edebî metin gibi kalmasını daha tercihe şayan bulmaktadır (Carus, 1907, s. 304).

G. Diğer Eleştiriler

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin bizzat kendileri de tarihsel yöntemler olmakla eleştirilmektedirler. Zamanla değişime uğramış, gelişmiş ve farklılaşmıştır ve farklılaşmaya da devam etmektedir. Bu sebeple de, bu yöntemlerin mevcut entelektüel durumunun gözden geçirilmesi gerekmektedir (Hahn & Krentz, 1983, s. 25; Harrisville & Sundberg, 1995, s. 3).

Yöntemlerin her birine yönelik ayrı eleştiriler de söz konusudur. Mesela form tenkidi yapılırken esas işlem metnin formunu ve formun oluşmasına yol açan konteksi belirlemektir. Bu uygulama kolaylığı, aynı zamanda yöntemin zayıf noktasını teşkil eder (Porter, 2007, s. 112).

Form tenkidi, formların tespitinde benzerlikler üzerinde çok fazla durduğu, farklılıkları gözden kaçırdığı için eleştirilmektedir (Melugin, 1971, s. 1). Bu eleştiriye karşın, Kitâb-ı Mukaddes tenkit geleneği içinde gelenek ve redaksiyon tenkitleri metinlerin benzer değil farklı yerlerini ön planda tutmaktadırlar. Redaksiyon tenkidi, metinde yazarların değişiklik yaptığını düşündükleri yerlere yoğunlaşmışlardır. Oysa değişim olmayan yerler de değişim olmuş yerler kadar önem arz eder (Blomberg, 1987, s. 37). Redaksiyon tenkidi, İncil yazarlarının tasarruflarını, ancak aldıkları kaynaktaki sözlerde bir değişiklik yaparlarsa ve kaynaklardan farklı şeyler aktarırlarsa fark edilebilir (Hayes & Holladay, 1982, s. 95; Marshall, 1977, s. 187). Oysa mesela İncil yazarlarının teolojisi sadece yaptıkları değişikliklerde değil, metnin tümünde aranmalıdır (Black & Dockery, 1991, s. 214).

Metin tenkidi, kaynak tenkidi ve form tenkidi gibi türler az da olsa bir sistematik ve metni analiz açısından özel bir prosedür içermektedirler. Oysa gelenek/rivayet tenkidinde belli ve kabul görmüş kriterler, yöntemler ve prosedür yok gibidir. Gelenek/rivayet tenkidi tamamen diğer yöntemlerde kullanılan prosedürleri kullanır fakat aynı zamanda bu farklı yöntemlerden elde edilen sonuçlardan ve hedeflerden farklı şeylere ulaşır (Haynes & McKenzie, 1993, s 53-54).

IV. Değerlendirme

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin Kitâb-ı Mukaddes üzerinde uygulanmasının imkânına dair Batı dünyasında hararetli tartışmalar mevcuttur. Yöntemler, Rönesans döneminde ilk olarak Erasmus gibi hümanist isimler tarafından uygulanmıştır. Bu yöntemler Protestan karakterli olsalar dahi, ilk dönemde, Spinoza gibi Yahudîlerce ve Kitâb-ı Mukaddes'te gördükleri çelişkileri telif etmeye çalışan Simon gibi Katoliklerce de kullanılmıştır. Bu kullanımlar, her ne kadar farklı niyetle yapılsa da, kilise içerisinden tepki almıştır. Zamanla yöntemlerin uygulanması çoğunlukla Protestanlar tarafından gerçekleştirilmeye başlamıştır. Katolikler, yöntemlerin kullanılmaması için uzun süre mücâdele verseler de, zamanla kilisenin de desteği ile yöntemler Katoliklerce de uygulanmaya başlanmıştır. Katoliklerce yapılan uygulamalar, Protestanlarca yapılan daha yıkıcı uygulamalara bir alternatif olmuş ve yöntemlerde de çeşitli değişikliklere yol açmıştır. 19 ve 20. yüzyılda, yöntemlere en çok karşı çıkan Evanjeliklerden dahi uygulama noktasında katkı sağlayan isimler olmuştur. Özellikle Katolik ve Evanjeliklerdeki bu tavır değişikliğinde, yöntemlere bigâne kalmanın sonucu değiştirmeyeceği ve sürece müdâhil olmanın daha olumlu sonuçlara yol açabileceği düşüncesinin etkili olduğu gözlemlenebilir.

Özellikle II. Dünya savaşı sonrasında yoğunlaşan tenkitler, farklı gruplarından gelmiştir. Katolik ve Protestanlar tarafından yöneltilen tenkitler genellikle yöntemin gelişmesine yapıcı katkılar sağlamıştır. Evanjelikler tarafından dile getirilen eleştiriler çoğunlukla yöntemlerin uygulanmasının yol açabileceği sonuçlardan yola çıkmış ve daha çok “kutsal kitabın yanılmazlığı” üzerinde durmuştur. Bunlar dışında edebiyatçı ve tarihçiler arasında da çeşitli eleştiriler dile getirilmiştir.

Yöntemlerin ön kabullerine yöneltilen eleştiriler, Aydınlanma'nın ve pozitivist bilim felsefesinin bu ön kabullerdeki yansımalarına yöneliktir. Yöntemlerin güvenilirliğine ve yol açtığı sonuçlara yönelik tenkitler, yöntemlerin kullanılmaması gerektiğini söyleyenlerin gerekçeleri ile örtüşmektedir. Yöntemlerin sosyal bilimler metodolojisi, tarih felsefesi ve tarih metodolojisi açısından tartışmaya konu olan yönleri de mevcuttur.

Tarihsel eleştiri yöntemlerine yöneltilen eleştirilerle ilgili yaklaşım genel olarak iki türdür. Bir grup bu eleştirileri kabul ederek bu eleştirilerde dile getirilen problemlerin

ne şekilde çözüme kavuşturulabileceği üzerinde fikir üretmeye çalışır. Burada, yöntemlerin temel ön kabullerinde bir değişikliğe gitmekten ziyade uygulayıcının uygulamadaki esneklikleri değerlendirmesi söz konusudur. Burada dile getirilen en önemli çözüm, uygulayıcının metinlere dînî kaygıyla bakabilecek bir kişi olmasıdır (Krentz & Tucker, 1975, s. 71).

Diğer bir grup ise bu eleştirileri haksız karşılamakta ve yok saymaktadır. J. Barton, mesela, tarihsel eleştiri yöntemlerini bir metodun uygulanmasından ziyade bir çeşit sezgisel yaklaşım kabul ettiği için tarihsel eleştiri yöntemlerine yönelik bu eleştirileri haksız bulmaktadır (J. Barton, 2007, s. 65).

Tarihsel eleştiri yöntemlerine yönelik bu tenkitler, tarihsel eleştiri yöntemlerinin eksiklikleri üzerinde durulup bunların giderilmesi için çabalanmasına, boyutlarına başka boyutlar eklenmesine ve neticede temel kurgusu değişmese de gelişmelerine katkı sağlamıştır. Değişen felsefî, kültürel, toplumsal ve tarihsel şartlar ile birlikte yöneltilen eleştiriler, tarihsel eleştiri yöntemlerinin yeni yöntemlerle birlikte kullanılmasında etkili olmuştur.

Tarihsel eleştiri yöntemleri ile ilgili yukarıda dile getirilen eleştirilerin bir kısmına, metin içinde de değinildiği üzere, karşı çıkışlar da olmuştur. Bu açıdan, eleştirilerin tümünün haklı olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Bu eleştirilerin haklı yönleri bulunmakla birlikte, eleştiride bulunanların da tamamen tarafsız olmadıkları, onların da başka bir felsefî anlayışa ve paradigmaya sahip oldukları unutulmamalıdır. Eleştiriler de göz önünde bulundurulduğunda, yöntemlerin sıkıntılı yönlerinin, üzerinde düşünülmesi gereken taraflarının olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TARİHSEL ELEŞTİRİ YÖNTEMLERİNİN İSLÂMÎ RİVAYETLERE UYGULANMASI SORUNU

Daha önce ifade edildiği üzere tarihsel eleştiri yöntemleri -güvenilirliği ve sonuçları tartışılrsa da- pratikte hem Kitâb-ı Mukaddes dışında farklı dînî metinler üzerinde hem de edebî ve tarihî metinler üzerinde uygulanmıştır. Bu bölümde tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetlere uygulanması sorununa, yöntemlerinin İslâmî rivayetlere uygulanmasının imkânı ve kabulü konusundaki tartışmalarla giriş yapılacaktır:

I. Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin İslâmî Rivayetlere Uygulanmasının İmkânı ve Kabulüne Dair Tartışmalar

Müslümanlar'ın diğer din ve kültürlerle karşılaşması fetihler yoluyla Emevîler döneminde başlamış, Abbâsîler döneminde yapılan tercüme faaliyetlerinin de etkisi ile devam etmiştir. Bu karşılaşmalar, farklı din ve kültürlerden hem istifade etmek hem de bu din ve kültürlerle yönelik eleştiriler ortaya koymak için önemli fırsatlar olarak görülmüştür. Din ve kültürler arasındaki bu karşılaşmalar, sonraki dönemlerde de sürmüştür.²⁵⁸

İslam dünyasının Batı dünyasıyla karşılaşmasının uzun bir tarihi vardır. İslam dünyasının tarihsel eleştiri yöntemleri ile karşılaşması ise ilk olarak oryantalistlerin uygulamalarıyla gerçekleşmiştir. Tarihsel eleştiri yöntemlerinin oryantalistler tarafından Kur'ân-ı Kerîm²⁵⁹ ve İslâmî rivayetler²⁶⁰ üzerinde uygulandığı zaman dilimi, İslam

²⁵⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz: Üçok, B. (1968). *İslam Tarihi Emevîler-Abbâsiler*. Ankara:Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

²⁵⁹ Bu yöntemler, oryantalistler tarafından Kur'ân-ı Kerîm üzerinde de uygulanmıştır. Kur'ân-ı Kerîm üzerinde yapılan uygulamalar, bu çalışmanın kapsamı içerisinde değerlendirilmemiştir.

dünyasının gücünün zayıfladığı, oryantalizmin yükseldiği, Avrupamerkezci hegemonik bakışın hâkim olduğu bir döneme tekâbül etmektedir. İslam dünyası, çalışmaların yapıldığı ilk zamanlarda içinde bulunulan tarihsel şartlar gereği sessizliği tercih etmek durumunda kalmıştır. Sonraki dönemde İslam dünyası, genel itibarıyla oryantalistlerin çalışmalarına bigâne kalmamış, gerek tercüme yapılarak, gerek bu çalışmalara yönelik (büyük oranda refleksif) tenkitler yazarak çalışmalardan haberdar olunmasına katkı sağlamışlardır. Bu şekilde, tarihsel eleştiri yöntemleri ile karşılaşma ve hesaplaşma aynı zamanda oryantalizm ile hesaplaşmaya dönüşmüştür.

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetlere uygulanmasının imkânı konusunda iki farklı bakış açısı görmek mümkündür.

A. Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin İslâmî Rivayetler Üzerinde Uygulanmasını Mümkün Görenler

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetler üzerinde kullanılabileceği, oryantalistlerin geneli ve bazı Müslümanlar tarafından kabul edilmektedir.

Oryantalistlerin geneli, tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetler üzerinde herhangi bir değişiklik yapılmadan uygulanmasını mümkün görmektedirler. Bu kabulde, yöntemlerin her türlü metne uygulanabilecek evrensel yöntemler olarak görülmesi önemli rol oynar. Ayrıca bu görüşte geleneklerin Tanrı anlayışındaki benzerliklerin, Kitâb-ı Mukaddes ile İslâmî rivayetlerin yapıları, işlevleri ve geçirdikleri serüvenleri açısından benzerlikler ile geleneklerin metinleri ele alışındaki benzerliklerin yöntemlerin her türlü kutsal metne uygulanmasını mümkün kılacağı düşüncesi etkilidir.

Bilindiği gibi geleneklerin Tanrı anlayışında belli benzerlikler mevcuttur. Hem İslam hem de Hristiyanlık'ta Tanrı'nın özü insanlığa saklı kalır. Tanrı'nın öz doğası anlaşılacak kadar yücedir. Tanrı her türlü insanî bilinci aşan yücelik ve derinliğe sahiptir. Tanrı, kurtarıcı gücünü ve iradesini belli etmek için beşer tarihine etkin bir şekilde müdahale edebilir (Michel, 1992, s. 19).

Kitâb-ı Mukaddes ile İslâmî rivayetlerin yapıları, işlevleri, geçirdikleri serüvenleri açısından da benzerlikleri vardır. Hem Kitâb-ı Mukaddes hem de hadisler, dînî

²⁶⁰ Daha önce de ifade edildiği üzere bu çalışmada kullanılan "İslâmî rivayet" tâbiri ile, tarihsel eleştiri yöntemlerinin uygulandığı veya uygulanma potansiyeline sahip olan, hadis, tefsir, İslam tarihi alanlarındaki tüm rivayetler kast edilmektedir.

pratiklerin temellendirilmesinde tayin edicidir (Görgün, 2003a, s. 28). Yine Kitâb-ı Mukaddes'in²⁶¹ de hadislerin²⁶² de vahiy mahsulü olup olmadığına dair tartışmalar mevcuttur.

Her iki geleneğin metinlerinin (çalışmamız özelinde Kitâb-ı Mukaddes ve İslâmî rivayetler) de şifâhî bir karakteri vardır. Sahabilerin farklı şehirlere ayrılması ile farklı şehir telakkilerinin oluşması ve rivayetlerin bu yönde şekillenmesi gibi, Hristiyanlık'ta da havâiriler farklı şehirlere dağılıp ayrılırken Kudüs'teki uygulama ve hatıraları birlikte götürmüşlerdir. Hz. İsa'ya ait kayıtlar onun neslinde değil ikinci ve üçüncü nesil Hristiyanlar tarafından kayda geçirilmiştir. Hz. İsa'nın onlarla birlikteyken yaşadıkları mucizeler, olaylar insanlara hikâyeye edilmiş daha sonra İncil yazarları bu hatıraları kendi üslup ve anlam dünyaları çerçevesinde yazıya geçirmişlerdir. Her iki metin de, çeşitli değişikliklere maruz kalmış, her ikisine de sonradan eklemeler yapılmıştır. Metinler arasında, metinlerin kendi aralarında zaman zaman çelişmesi, başka kaynaklarla çelişmesi, mucize gibi olağanüstülüklerle dair anlatımlar ile tarihe ve akla aykırı olduğu iddia edilen şeyler içermesi gibi benzerlikler de mevcuttur (Kuzgun, 1991, s. 54; Meral, 2007, ss. 22-28). Yine metinlerin yazara aidiyetinin sorgulanması, orijinal şekiyle bugüne ulaşmış ulaşmadığı üzerinde durulması, bir rivayetin ne kadar çok kaynaktan gelirse, tarafdârlıktan/ön yargıdan ne kadar uzakta o kadar değerli sayılması, iki geleneğin metinlere yaklaşımları arasındaki ortak özelliklerden sayılabilir.

Oryantalistlerin tarihsel eleştiri yöntemlerini İslâmî rivayetlere uygulanmasını mümkün görmelerinin bir diğer önemli sebebi, sahip oldukları ön kabuller ile yöntemlerin ön kabullerinin uyumlu olmasıdır.²⁶³

²⁶¹ Hristiyanlık'ta Kutsal kitabın vahiy mahsulü olup olmadığına dair üç çeşit yaklaşım vardır.

a. Geleneksel muhafazakar yaklaşıma göre Kutsal Kitap Tanrı'nın sözüdür. Bu, bir açıdan vahyin olduğu gibi, hiçbir değişikliğe uğramadan dikte edildiği görüşünü andırmaktadır (Armerding, 1983, s. 5).

b. Geleneksel rasyonalist yaklaşım, kutsal kitabın tamamıyla insan sözü olduğunu kabul eder. Onlara göre, Kutsal Kitap İsrail'in düşünce ve yaşamının bir kaydından ibarettir. Gerhard von Rad gibi kişilerin görüşleri burada dillendirilebilir (Armerding, 1983, s. 6).

c. Evanjelist yaklaşım ise Tanrı'nın sözünün insan formunda ve dilsel kalıplarla aktarıldığını bilen fakat kutsallığını da reddetmeyen yaklaşımdır. Bu görüşlere göre, Kutsal Kitap Tanrı'nın insan sözleri kalıbına dökülmüş sözüdür. Bu görüşe göre vahiy, hem olay hem de ilandır. Tanrı tarihe müdahale ederse olağanüstü olaylar da oluşabilir. Hem Hz. Musa'nın sözleri hem de Tanrı'nın işleri "Tanrı'nın sözü/vahiy"dir. Bu orta yol ne Tanrı'nın sözünün ne insanın sözünün arada kaybolmasına engel olur. Bu vahiy anlayışı son ürünün her ne olursa olsun Tanrı'nın sözü gibi okunabileceği sonucuna varır. Kutsal Kitap bir olayı kabul ediyorsa ve olmuş diyorsa, o olayın olmuş olduğunu kabul eder (Armerding, 1983, ss. 7, 8, 46).

²⁶² Hadislerin vahiy mahsulü olup olmadığına dair tartışmalar için bkz: (Kırbaçoğlu, 1999, ss. 275-301)

Oryantalistlerin bir kısmı bu yöntemleri İslâmî rivayetlere uygulamayı mümkün görmeye yetinmemekte, gerekli görmektedir. Mesela tarihsel eleştiriyi anlamakta Müslümanlar'ı başarısız gördüğünü belirten Watt, Müslümanlar'ın kendilerini sıkıca saran bağlar ile içe kapanıklığı terk edip tarihî edebî yöntemler konusunda ehil hale gelmeleri gerektiğini ifade eder. Watt, Müslümanlar'ın ancak böylece kendi inançlarını savunup hem dindaşlarına ne kadar makul bir inançları olduğunu hem de İslam inancının batılı ilim anlayışı ile ne kadar uzlaşabilecek olduğunu gösterebileceklerini ifade etmektedir (Watt, 1991, s. 240). Esasında bunları söylerken Watt, oryantalizmin Avrupamerkezci, ötekileştirici ve kendini üstün görücü bakış açısından hareket etmekte, İslam'ı ise Batı'ya ve onun yöntemlerine muhtaç kabul etmektedir.

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetlere uygulanmasına Müslümanlar'ın gösterdiği tutum, esasında oryantalistlerinkinden çok daha önemlidir. Zira bu yöntemlerin kullanımına dair Müslümanlar'ın tavrı, aslında Batı medeniyetine dair düşüncenin ve Batı medeniyeti ile diyalogun bir yansıması olarak görülebilir (Messirî, 2015, s. 248).

İslam dünyasında tarihsel eleştiri yöntemlerinin uygulanması ile ilgili tartışmaların, tarihselcilik tartışmalarından ayrı düşünülmesi mümkün değildir. Metinlerin metin-tarih ekseninde okunup yorumlanması üzerinde duran tarihselcilik tartışmaları, hem genel olarak İslam dünyasının tümünde hem de Türkiye'de²⁶⁴ ilk olarak Kur'ân-ı Kerîm etrafında başlamıştır.²⁶⁵ Bu minvalde ilk olarak, Hint alt kıtasında ortaya çıkan

²⁶³ Bu ön kabuller yöntemlerin İslâmî rivayetlere uygulanmasına yönelik tenkitler başlığı altında özel olarak ele alınacaktır.

²⁶⁴ Şevket Kotan tarafından hazırlanan *Kur'ân ve Tarihselcilik* adlı çalışma ile İshak Özgel tarafından hazırlanan *Tarihselcilik düşüncesi bağlamında Kur'ân'ın tarihsel yorumu-Methodolojik bir teklif* adlı çalışma, Kur'ân ve tarihselcilik meselesi ile ilgili Türkiye'de yapılan kapsamlı ilk akademik çalışmalardandır.

²⁶⁵ Bilal Gökkır tarafından hazırlanmış doktora tezi ve aynı yazara ait makale çalışması, tarihsel eleştiri yöntemlerinin Kur'ân'a uygulanması ile ilgili önemli bilgiler içermektedir. Gökkır, B. (2002). *Western Attitudes to the Origins of the Qur'an* (Doktora Tezi). Manchester Üniversitesi, İngiltere; Gökkır B (2003). The Application of Western Comparative Religious and Linguistic Approaches to the Quran in Turkey. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 14(3), ss. 249-263.

Yöntemlerin Kur'ân'a uygulanması esnasında Batı'dan neler alındığına dair bu çalışmalarla birlikte, bunların nasıl alındığına dair yani yöntemlerin adaptasyon süreci ve sonuçları ile ilgili olarak da Necmeddin Gökkır'ın makalesi önemli noktalara dikkat çekmektedir. Yazar, çalışmasında Batı'dan alınan ve Kur'ân üzerinde uygulanan yöntemlerin kullanımı sırasında yapılan uyarlamaların, asimilasyonların, karşılaşılan adaptasyon problemlerinin ve uygulama sonucunda ulaşılan sonuçların farklılıkları ve bunların nedenleri üzerinde durmaktadır (N. Gökkır, 2005, s. 81). Ayrıntılı bilgi için bkz: Gökkır, N (2005). Kur'ân Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metot ve Teoriler. *Istanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12, ss. 75-103.

Kur'âniyyûn hareketi içindeki isimler, ayetleri “tarihsel” olarak yorumlamış,²⁶⁶ özellikle hüküm içeren muâmelât, ukubât (hatta ibadet) ayetlerinin tarihselliği üzerinde vurgu yapmışlardır (Birişik, 2002, s. 319 vd.). Burada Seyyid Ahmed Han, Gulâm Ahmed gibi isimler zikredilebilir. Tarihselcilik tartışmalarının İslam dünyasına girişi, Kur'ân-ı Kerîm'in korunmuş olduğu kabulü sebebiyle, sancılı bir tecrübe olmuştur. Bu olumsuz tecrübenin oluşmasında, tarihselcilik ile ilgili tartışmaların Kur'ân'ın öngördüğü bazı hükümlerin çağdaş toplumun sorunlarına çözüm getirmediği ve hatta değer yargılarıyla örtüşmediği yönündeki tartışmalar da önemli rol oynamıştır (Demir, 2004, s. 28).

Kur'ân ile ilgili durum bu iken, İslam dünyasında tarihsel eleştiri yöntemlerinin, İslâmî rivayetler üzerinde uygulanmasının mümkün hatta gerekli olduğunu dile getiren isimler mevcuttur. Tâhâ Hüseyin (ö. 1973), Fazlurrahmân (ö. 1988), Arkoun (ö. 2010) ve Hasan Hanefî gibi isimler, bu yöntemlerin Kur'ân'a, İslâmî rivayetlere ve İslam düşüncesine uygulanmasının mümkün olduğu üzerinde durmuş ve uygulamada da bulunmuşlardır (Arkoun, 1999, s. 51; Fazlurrahmân, 1985, s. 199; Hanefî, 2011, ss. 32-42).²⁶⁷

İslam dünyasında tarihsel eleştiri yöntemlerini İslâmî rivayetler üzerinde kullanmanın mümkün olduğu düşüncesinin çeşitli gerekçeleri de dile getirilmektedir. Bu kabulün gerekçesi olarak dile getirilen ilk sebep, yöntemlerin kullanılmasının kategorik olarak imkânsız kabul edilemeyeceğidir. Bu görüşe göre, bu yöntemler, ister kabul edelim ister etmeyelim, köklü bir geleneğin yansımasıdır ve uzun süre dînî metinlere uygulanmıştır. Farklı bir gelenek tarafından üretilen ve gerçekten bizim dînî geleneğimize uymayan birtakım yöntemlerin olması muhtemeldir. Fakat bunun aksine bizdeki anlama geleneği veya metinlerin yapısıyla uyumu vb. nedenler dolayısıyla genel olarak bizim açımızdan da kullanışlı olan birtakım yönleri de mevcut olabilir (Özer, 2008, s. 323). Yöntemlerin metinlere uygulanabileceğini kabul etmek, yöntemleri sorunsuz veya tarafsız hale getirmemektedir; reddetmek ise bu yöntemlerin kültürel ortamdaki etkilerini zayıflatmaz (Messirî, 2015, s. 251).

²⁶⁶ Kur'ân metni çerçevesinde Kur'ân'ın belirli bir zamanda ve mekânda oluşumu ve bu oluşumun mahiyetinin nasıllığı “tarihsellik” tartışmaları ile alakalı iken, metnin günümüzde ele alınış yöntemi ve bu ele alışı elde edilen bilginin değeri, “tarihselcilik” tartışmaları ile alakalıdır. Kur'ân'ın tarihselliği veya Kur'ân'a tarihselci yöntemle yaklaşmak denildiğinde kast edilen ilk olarak, anlamının ancak nazil olduğu tarihsel bağlama yerleştirildiğinde doğru bir şekilde anlaşılacağıdır. İkinci aşamada ise, tarihin bir döneminde var olan bir metni tarihi ve sosyal bağlamında anladıktan sonra günümüze aktarmak gelmektedir (Demir, 2004, ss. 20, 27-28).

²⁶⁷ Bu isimlerin uygulamalarıyla ilgili ayrıntılı değerlendirmelere çalışmamızın “Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Müslümanlar Tarafından İslâmî Rivayetlere Uygulanması” başlığı altında yer verilecektir.

Yöntemlerin uygulanabilir olduğuna dair dile getirilen diğer bir gerekçe kültürler arası etkileşimin kaçınılmaz olduğudur. Bu durumu tarihsel eleştiri yöntemlerini Câhiliye şiiirlerine uyguladığı çalışmasında dile getiren Tâhâ Hüseyin, “Batılıların bizden önce etkilendiği gibi, istesek de istemesek de bu yöntemlerden etkileniyoruz.” demektedir (Tâhâ Hüseyin, 1926, s. 45). Bu düşünceye göre, hiçbir yöntem ve düşünce özgün ol(a)maz. Bütünüyle özgün bir “kültür evreni”nden söz edilemez (Özsoy, 1997, s. 70). Bu sebeple yöntemlerin Batı menşeli oluşu, kullanımları açısından sorun oluşturmamalıdır. Zira bu yöntemleri üreten düşünce ile ancak korkuya kapılmadan yüzleşerek derinlemesine inceyeyerek hesaplaşmak mümkündür (Davutoğlu, 2002, s. 51).

Yöntemlerin uygulanabileceğine dair diğer bir gerekçe ise bu yöntemlerin İslam lehine de kullanılabilirdir. Klasik rivayet usûlünün, kendi zamanında yapabileceği hizmeti büyük bir oranda yerine getirdiği fakat klasik hadis usûlünün imkân ve kabiliyetlerinin de bir sınırının olduğu ve bu sınıra çoktan ulaştığı zaman zaman dile getirilmektedir. Ayrıca her ne kadar klasik hadis metodolojisi birçok yönden çok kuvvetli ise de, klasik hadis külliyyatının hepsinin homojen bir şekilde aynı metodolojinin ürünü olduğunu söylemek mümkün değildir (Apaydın, 2018, s. 25). Bu durumda, metodolojinin tam olarak yerleşmediği dönemlerdeki ürünlere “yeni” yöntemlerle²⁶⁸ yaklaşmak, farklı ve bilinmeyen sonuçlar ortaya çıkarabilir.²⁶⁹

Yöntemlerin İslâmî rivayetler üzerindeki uygulanmasının mümkün olduğunu savunan bu görüş ile birlikte, İslâmî rivayetler üzerinde uygulanmasının mümkün olmadığını savunan bir diğer görüş daha mevcuttur.

B. Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin İslâmî Rivayetler Üzerinde Uygulanmasını Mümkün Görmeyenler

Tarihsel eleştiri yöntemlerini İslâmî rivayetler üzerinde uygulamanın mümkün ve uygun olmadığını düşünenler, genel olarak Müslüman ilim adamlarından oluşmaktadır. Bu görüşte olan kişilerde, yöntemlerin sadece Kitâb-ı Mukaddes metinlerine has olduğu

²⁶⁸ Apaydın’ın yeni yöntemlerden kastı doğrudan tarihsel eleştiri yöntemleri olmamakla birlikte, İslam dünyası açısından “yeni” olması sebebiyle, tarihsel eleştiri yöntemleri de burada dile getirilebilir.

²⁶⁹ Fakat burada, bu gerekçenin klasik usûlü tamamen saf dışı etmek gibi bir niyeti olmadığını vurgulamak gerekir. Zira bu görüş, klasik metodolojinin yöntem ve araçlarını aynen tatbik etmek kadar ilimden ve insaftan yoksun tenkitlerle bunların devre dışı bırakılmaya çalışılmasını da eleştirmektedir (Apaydın, 2018, s. 25).

düşüncesi baskındır. Ayrıca yöntemlerin, İslâmî rivayetlere ilk olarak uygulamada bulunmuş olan oryantalistlerin uygulamaları üzerinden değerlendirildiği görülür. Bu sebeple de, yöntemlerin olduğu gibi aktarılıp İslâmî rivayetler üzerinde kullanılması, içerdiği ön yargılar, kabuller, arka plan vb. gibi birçok nedenle imkânsız kabul edilir. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Umerî, Muhammed Zübeyr Sıddıkî, Muhammed Hamidullah, Mustafa Sıbâî ve Muhammed Accâc el-Hatîb gibi İslam dünyasından isimler yöntemlere yönelik eleştirileri ile ön plana çıkmaktadırlar.²⁷⁰

Bu isimler arasında bu uygulamalarla birlikte bir bütün olarak oryantalist paradigmanın da inkâr ve reddedilmesi gerektiğini düşünenler vardır. Mesela Umerî, oryantalistlerin uygulamalarının alt yapı olarak uygunsuz olduğunu belirttikten sonra “Bu uygunsuz yapı nedeniyle, dînî, fikrî ve kültürel yapımızı kendimiz inşa etmemiz gerekmektedir. Özel araştırmaların orijinal metodolojileri ve orijinal fikirleri olmalıdır. O zaman bu anlatılan alanlarda, oryantalizm çukuruna saplanıp etkilenmeyiz.” demektedir (Umerî, 2003, s. 232).²⁷¹

Oryantalistlerden bu yöntemlerin İslâmî rivayetler üzerinde uygulanmasını uygun bulmayanlar da vardır. Mesela Albrecht Noth, Batı'nın Kutsal Kitaplara olan yaklaşımında kullandıkları kaynak tenkidi modelinin İslam tarihi kaynakları üzerinde kullanımının pek mümkün görmemesini çeşitli sebeplere bağlamaktadır. Noth'a göre İslam tarihi kaynakları bir olaylar dizisini ve zamanı bir seferde ele almaz. Zira İslam tarihi açısından bizlere ulaştırmış malzemeler kısa ama ayrıntılı üstelik isnadlıdır. Ayrıca kaynak tenkidi kronolojik ve organizasyonel yönleri fazlaca vurgulamaktadır. Ona göre bu yöntemleri İslâmî rivayetler üzerinde kullananlar, yaptıkları işlem ve tenkitlerini kendi olayları sunuşlarına gerekli olan rivayetler üzerine yoğunlaştırmaktadırlar (Noth & Conrad, 1994, ss. 5, 18).

Yöntemlerin kullanımının mümkün olmadığını dile getirenlerin gerekçeleri şu şekildedir:

1) Yöntemlerin Evrensel Olmadığı

²⁷⁰ Bu isimler aynı zamanda oksidentalizm çalışmalarının önemli şahsiyetleridir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Hıdır, Ö (2007). Oryantalizme Karşı Oksidentalizm: Hadis Oksidentalizmi. *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 5(1), ss. 7-31; Karakaş, A. (2018), *Hadis Oksidentalizmi ve Fuat Sezgin*, İstanbul: Ensar.

²⁷¹ Benzer görüşler için bkz: A'zamî, M. M (2006) Müslümanlar İslâmî Çalışmalar Üzerindeki Müsteşrik Otoritesini Niçin Reddetmelidirler? *Edward Said Anısına oryantalizmi yeniden Düşünmek Sempozyumu*, İstanbul.

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetler üzerinde uygulanabileceğini düşünenler, bu yöntemleri (form, uygulama ya da her ikisi açısından da) evrensel kabul etmektedir. Oysa yöntemlerin uygulanamayacağını düşünenlere göre, bu durum gerçeği yansıtmamaktadır. Zira onlara göre bu yöntemlerin evrensel olduğu görüşünün temelinde, yöntemlerin içinden neşet ettiği Batı'nın inceleme nesnesi olarak gördüğü diğer din ve kültürlerin, kendi din ve kültürleri ile aynı aşamalardan geçtiğini düşünmeleri yatmaktadır. Yani bu düşünceye göre, bütün din ve kültürlerin geçtiği aşamalar evrenseldir. Bu sebeple bu “evrensel yöntemler”, “evrensel” aşamaları geçen tüm din ve kültür metinlerine uygulanabilir (Kızıl, 2013a, s. 323).

Bu durumun bir yansıması, farkında olmadan üzerinde çalışılan fenomenin başka fenomenlerle yer değiştirmesidir. Bu durum, oryantalistlerin İslâmî rivayetlerle ilgili inceleme alanlarında ve terimlerinde gözlemlenebilir. Mesela Hz. İsa ile ilgili incelemelerde öne çıkan “Historical Jesus” (Tarihsel İsa) tâbirinin, aynı ile Hz. Peygamber hakkında “Historical Muhammed” (Tarihsel Muhammed) şeklinde kullanılması burada verilebilecek bir örnektir. Yine Hristiyanlığı Hz. İsa'ya nisbet edip “Mesîhiyye” denmesi gibi İslam'ın da Hz. Peygamber'e nisbet edilip “Muhammediyye” denilmesi burada hatırlanabilir (Hanefî, 1992, s. 89).

Burada ise hegemonik bir bakış açısı görülebilir. Batı dünyası, kendi dünyasının kalıbını evrensel olan kalıp olarak belirlemiş görünmektedir. Oysa bu yöntemler, Batı'nın kâinat, insan ve varlığa dair ön kabullerinin yansımaları ile doludur. Bu yöntemler ve içeriğini dolduran kavramlar referans noktasını Batı'dan almaktadır. Bu açıdan evren Batı'dır. Evrensellik de, Batı tarafından oluşturulan kültürel standartlara göre evrimi ifade etmiş olmaktadır. Bu yöntemlere temel teşkil eden Batılı epistemoloji tarafgirdir, kâinata ve insana belli ön kabullerle bakar ve bu bakış evrensel kabul edilemez. Eğer bu yöntemler, bütünüyle ve her şeyiyle evrensel kabul edilirse, bilinçli ya da bilinçsiz olarak Batı değerlerinin evrensel nitelikte görülmesi ve bu değerlerin Batı'ya özgü olduklarının farkına varmadan benimsenmesi kaçınılmaz hale gelecektir (Messirî, 2015, ss. 10, 20, 250).

Yine bu görüşe göre, tarihsel eleştiri yöntemleri, mevzûdan bağımsız, tüm değerlerden arınmış olmamaları sebebiyle de evrensel değildirler. Zira yöntem denilen şey mevzûya bağlıdır. Yani her yöntem her mevzûya tatbik edilemez, eğer ısrarla tatbik edilirse mevzû asliyetini kaybeder ve yeniden tanımlanması gerekir. Eğer mevzû dönüşürse, bu

yöntemin başarısı olsa bile sosyal değişime yol açmaya başlar. Varoluş ve varlık değiştiği zaman da asıl ile irtibat kopmuş olur (Görgün, 2013, s. 682).

Ayrıca yine bu görüşe göre bu yöntemler farklı bir gelenek için ve bu geleneklerin içinde üretilmiştir ve bu sebeple kendi kültürel, dînî, tarihî ve politik havzasında değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu yöntemler, Batı geleneği tarafından üretilmiş olduğu için, Batı geleneğinin ve Hristiyanlığın kodlarını taşımaktadır (Görgün, 2003a, s. 43). Yani bu yöntemlerin evrensel olduğunu iddia edenler her türlü “dînî metin” üzerinde kullanılabilirliğini öne sürseler de, bu yöntemlerin “din”den kastı Hristiyanlık, “dînî metinler”den kastı Kitâb-ı Mukaddes’tir. Bu durumda, başka bir din ve medeniyet için ortaya çıkan yöntemler, bambaşka bir din ve medeniyete ve metinlerine uygulanmış olmaktadır (Görgün, 2013, s. 683).

2) Batı İle İslam Geleneği Arasında Paradigma Farkının Bulunduğu²⁷²

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetler üzerinde kullanılmasının imkânsız olduğuna dair dile getirilen diğer bir gerekçe Batı ile İslam dünyası arasında paradigma²⁷³ farkı olduğudur.²⁷⁴ Bu görüşe göre, tarihsel eleştiri yöntemleri, Batı’nın paradigmasını ortaya sermektedir. Tarihsel eleştiri yöntemleri, Aydınlanma’nın bir ürünüdür ve modern paradigmalara yönlülmüştür. Bu paradigma, evrenin merkezinde Tanrı’nın değil (sadece maddî bir varlık olarak) insanın yer aldığı, rasyonel, materyalist, pozitivist ve faydacı bir paradigma olarak tanımlanabilir. Batı dünyasında özellikle ekonomik ve siyasal alanlarda avantajları bilinen bu paradigmlar, yeryüzünde yaşayan insanların çoğunluğunu oluşturan Batılı olmayan halkların gerçeğiyle ilişkili değildir. Bu nedenle söz konusu paradigmlar, Batı dışı toplumlarda realiteyi yorumlama ve değiştirme sürecine katkıda bulunmaz, aksine bu süreci zehirler. Yani Batı paradigmasında ortaya çıkan bu yöntemlerin İslâmî rivayetlere uygulanması fayda yerine zarar verir. İthal edilmiş, çoğunlukla epistemolojik sonuçlarına ilişkin köklü bir

²⁷² Paradigma farklılığından neşet eden ön kabuller, ileride “Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Temel Ön Kabullerine Dair Tenkitler” başlığı altında incelenecektir.

²⁷³ Paradigma, genel olarak bir şeye bakış tarzı anlamına gelir. Bilimde ise bilim adamının dünyaya bakışını belirleyen, ona fenomenleri açıklama imkânı veren model, kavramsal çerçeve ya da ideal teori olarak tanımlanır. Bu teori, yönlendirdiği bilim dalına araştırmanın kurallarını ve standartlarını koyar, problemlerin çözülme koordinatlarını yönetir. Paradigma, genel teorik varsayım ve yasalar, bu yasaların uygulanması için belirli bilim topluluğunun üyeleri tarafından benimsenen yöntem ve teknikleri içerir (Cevizci, 2000, s. 738).

²⁷⁴ “Paradigma farklılığı” tezine karşı çıkışlar da vardır. Bu itiraza göre, bir konu üzerinde her iki paradigma mutabakat ettiklerinde paradigma farkı olmazken, bir taraf karşı çıkıp diğer taraf savunucu olduğunda paradigma farkının olduğunu iddia etmek tutarsızlıktır (Reinhart, 2010, s. 438).

bilgiye bile sahip olunmaksızın benimsenen yabancı paradigmlar ve bakış açıları, toplumun etnik ve dînî kimliğini tehdit altında bırakır (Messirî, 2015, s. 14).

3) Yöntemlerin Ardındaki Felsefelerin İslâmî Geleneğe Uygun Olmadığı

Bir diğer gerekçe bu yöntemlerin, dînî metinler ile uyuşmayacak felsefî arka planlara sahip olduklarıdır. Zira tarihsel eleştiri yöntemlerinin felsefî arka planında (her ne kadar yorumsamacı yaklaşım ile bir miktar yumuşasa da tamamen kaybolmayan) pozitivizm mevcuttur. Bu durumda, bu yöntemlerin İslâmî rivayetlere uygulanması, klasik İslâmî ilimlerin günümüzde mirasçısı ve Kur'ânî yaklaşımın temsilcisi gibi görülen tefsir, hadis gibi disiplinlerin bile pozitivist felsefenin gittikçe derinleşen etkisi altına girmesi demek olacaktır (Tatar, 2013, s. 85). Çünkü bu yöntemi uygulayan oryantalistler, tarihî materyalizm felsefesi ışığında İslâmî metinlere yaklaşmaktadır ve dînî sâikleri göz ardı etmektedirler (B. Kuzudişli, 2003, s. 170).

Ayrıca yöntemlerin seküler olduğu bizzat yöntemleri İslâmî rivayetler üzerinde uygulayan kişiler tarafından da dile getirilmektedir (Calder, 1993, s. ix; Crone & Cook, 1977, s. 3). Bu seküler yöntemlerin yoğunlukla Kitâb-ı Mukaddes'e uygulanmış olması da ayrıca önemli bir sorun oluşturmaktadır. Zira uygulayıcılar, Hristiyanlık tarihine dair hipotezleri, İslam tarihi için de geçerli imiş gibi uygulama yapmaktadırlar. Bu durumda, hipotezler aksiyom olarak kabul edilmektedir. Bu sebeple de bu yöntemler İslâmî rivayetlere uygulandığı zaman, İslâmî metinlerde mevcut olmayan problemler sanki gerçekte varmış gibi tartışma konusu yapılmaktadır (A. Ünal, 2003, s. 58).

Sonuçta Hristiyan ve Yahudî tarihindeki olaylar (İnciller'in sonradan teşekkülü, ilk Hristiyan sayısının az olduğu, siyâsî bir otoritenin müdahale ettiği gerektiği vb.) sanki İslam tarihinde de gerçekleşmiş gibi uygulama yapılmaktadır (Görgün & Hatiboğlu, 1996, s. 107).

4) İki Gelenek Arasında Uzlaştırılmaz Farklılıklar Olduğu

Paradigma farklılığı ile birlikte ele alınabilecek diğer bir gerekçe ise iki gelenek arasında uzlaştırılmaz farklılıklar olduğudur. Yöntemlerin İslâmî rivayetlere uygulanamayacağını savunanlar gelenekler arasında din ve peygamber anlayışı açısından var olan uzlaştırılmayacağını düşündükleri farklılıkları dile getirmektedirler.

Hristiyanlık, bir zat ve olaya ve bunun bir yorumuna dayanır. Yorum dinin aslî bir unsurudur. Dindarlık ile yorum bir ve aynı şeyin iki farklı ismidir. Oysa İslam, bir hitap

ve onun bir insan tarafından tebliğ ve beyanına dayanır. Bilgi ve bilgiye dayalı anlama ve anlamaya dayalı ittibâ, dindarlığın esasını teşkil eder. Yorum, aslî bir sorun değildir (Görgün, 2003a, s. 27).

Geleneklerin peygamber anlayışları arasında da farklılıklar vardır. Hristiyanlık'ta 'Tarihin İsa'sı' değerlendirildiğinde onun yaşam sürecinde söylediği söz ve yaptığı eylemlerin Hristiyan imanı için önemi yoktur (Aydın, 2002, s. 11). Çünkü Hristiyanlık'ta İsa metafiziksel, ruhsal bir varlıktır, söylediklerinin insânî örnekliliği yoktur. Hz. İsa, insan değil Tanrı'nın vahyi, Tanrı'dan gelen vahiydir (Hakyetmez, 2006, s. 162). Oysa İslam'da durum böyle değildir. Hz. Peygamber örnek olarak kabul edilen bir beşer statüsündedir (el-Ahzâb, 21).

Buna göre tarafların kutsal kabul ettikleri metinlerin geçirdikleri serüvenden bu metinlere yaklaşım tarzlarına kadar, (belli benzerlikler ile birlikte) birçok noktada farklılıklar vardır. Bu sebeple de her iki metne aynı yöntemi uygulamak uygun değildir.

Burada her iki geleneğin aynı dînî metne yaklaşırken de farklılıklara sahip olduğu üzerinde durmak gerekir. Bu farklı yakışımı, tarafların hadislere yaklaşım tarzında görülebilir. Müslümanların hadis tenkidi ile Batılılar tarafından yapılan hadis tenkidi arasındaki farklılıklar Albrecht Noth tarafından *Common features of Muslim and Western Hadîth criticism*²⁷⁵ adlı çalışmasında ele alınmaktadır. Ona göre Müslümanlar hadis tenkidinde isnadı ön plana alırken, oryantalistler isnadı sadece tarihlendirme ve metni yorumlama için destek olduğu sürece kullanır. Her iki grup da hadislerde uydurmalar olabileceği üzerinde durmakla birlikte, Müslümanlar istisnanın uydurma olduğu üzerinde dururken, oryantalistler istisna olanın uydurma olmayan olduğunu iddia ederler. Oryantalistler, isnadı bir doğrulama/test etme yöntemi olarak görmezken Müslümanlar böyle kabul ederler. Bir de Müslümanlar'a göre hadisin uydurma olduğu ispat edilmesi gerekirken, oryantalistlere göre uydurma olmadığının ispat edilmesi gerekmektedir. Noth, klasik hadisçilerin önce isnaddan başlayıp daha sonra uydurucuları bulduğu ve en son uydurmaya neden olan sebepler üzerinde durulduğunu hatırlatmaktadır (A. Noth, 2004, ss. 309-315).²⁷⁶ Müslümanların hadis tenkidi ile

²⁷⁵ Noth, A (2004). Common Features of Muslim and Western Hadith Criticism: Ibn Al-Jawzi's Categories of Hadith Forgers. İçinde H. Motzki (Ed.), *Hadith: Origins and Developments* (ss. 309-316). Aldershot: Ashgate/Varioum.

²⁷⁶ Noth'un oryantalistler açısından buradaki tanımlamaları klasik oryantalizmin hadis çalışmalarında daha ağır basmaktadır. Bu kabullerde (özellikle Motzki'nin etkisiyle) önemli değişiklikler yaşanmıştır.

Oryantalistlerinki arasındakiki diğer bir farklılık Müslümanların bir rivayetin değişik varyantlarını Nebevî geleneğin genelini göz önünde bulundurarak tenkit etmeleridir. Oysa Batı geleneğinde sadece incelenen rivayetin içeriği göz önüne alınır (J. A. Brown, 2007a, s. 8). Ayrıca Müslümanlar hadis edebiyatının gelişimini Batı'nın gördüğü gibi art zamanlı (diakronik) bir gelişme içinde görmezler. Müslümanlar'a göre eş zamanlı (senkronik) bir şekilde gelişmiş olan paralel rivayetler ve isnadlar vardır ve bu paralellik bir açıdan zenginlik oluşturur ve sorun teşkil etmez (J. A. Brown, 2007a, s. 11).

5) Yöntemlerin İslam Dünyasının Otantik Refleksi Olmadığı

Bu yöntemlerin İslâmî rivayetlere uygulanmasının mümkün olmadığını savunanların bir diğer gerekçesi (ve eleştirisi), yöntemlerin İslam dünyasının otantik refleksi olmadığıdır. Bu yöntemler, Müslümanlar'ın meselelerini çözmek için bizzat kendileri tarafından geliştirilmiş değillerdir. Bu açıdan klasik geleneğimizden gelmemesi ve onun devamı olmaması hasebiyle, Hristiyan Orta Çağ'ının klasik Katolik “yöntem”i İslam dünyası için “yeni”dir (Görgün, 2013b, s. 675). Bizim kendi kaynaklarımıza yaklaşımımız neticesinde ortaya çıkan bir şüphe durumundan doğmuş değildir ve bu yöntemlerin kullanılması tabîî bir sürecin neticesi olmayıp yapay süreçlerin ve zihnî bir motivasyonun ürünüdür.

Batı dünyasında tarihsel eleştiri yöntemlerinin doğuşu ve kullanımı Batı'da Aydınlanma ve seküler bilimin etkisi ile olmuşken İslâmî rivayetlere Batı menşeli yöntemlerin uygulanabileceği düşüncesi, geleneğin bazı noktalarda problemlere yol açtığı ve bunların giderilmesi gerektiği düşüncesiyle bir arada görülmektedir. Mesela hadislerin yeniden gözden geçirilmeye ihtiyaç duyduğu, yeniden yorumlanması gerektiği gibi söylemlere bakıldığında bu söylemleri oluşturan düşüncelerin daha çok dış etkenlerle harekete geçtiği görülür. Fakat bu hareketlere gerekçe olarak değişimlerin iç etkenlere bağlanmaya çalışıldığı dikkat çekmektedir. Bu açıdan, rivayetler üzerinde bu yöntemleri kullanarak “eski” yönteme göre daha iyi bir tespit yahut anlama sağlamak, bu “sözde içten kaynaklı” karakterden kaynaklanıyor gibi görünmektedir.²⁷⁷

²⁷⁷ Bu durum, Gustav Grünebaum'un Batı'nın İslam dünyası üzerindeki etkilerine değindiği tezini hatırlatmaktadır. Grünebaum'a göre, kültür kapalı bir sistemdir. Bir kültürde çeşitli eksiklikler başlar ve bunlar içeriden de karşılanamaz ise (entelektüel veya sosyal eksiklikler), bu sistem açılım yapar ve kültürel transformasyon ile bir başka kültürden ithaller gerçekleştirir. Fakat bu ithaller esnasında orijinal kültürün sadece ihtiyacı olan şeyler değil, ihtiyaç olmayan şeyler de devreye girer ve yapının tamamı etki altında kalır. Bu açıdan başka bir kültürden yapılan bu değişim heterojen bir karaktere sahiptir. Fakat eğer değişim dışarıdan değil de kültür içi öğelerden yapılmaya çalışılırsa, “ortojenik” bir karakterden

Çekincelerden bir diğeri, bu yöntemlerin Kitâb-ı Mukaddes'in otantikliği ile ilgili kullanılmış olmasıdır. Çünkü Kitâb-ı Mukaddes'in hem otantiklik anlamında hem de sahîh nüshanın tespiti anlamında sıkıntıları mevcuttur. Bu yöntemlerin İslâmî rivayetler üzerinde kullanımı ise bu açıdan esasında çok anlamlı değildir. Zira Kur'ân hakkında zaten böyle bir tartışma anlamlı değilken, hadislerle ilgili bu sorunlar da cerh-tadil sistemi içerisinde aşılmaya çalışılmıştır (İ. Hatiboğlu, 2001, s. 197).²⁷⁸

Yukarıda değinilen bu eleştiriler hâricinde, bu yöntemlerin İslâmî rivayetlere uygulanması konusundaki karşı çıkışın bir diğer gerekçesi, yöntemlerle meşguliyetin Müslümanların fikir ve düşünce dünyalarını farkında olmadan da olsa etkileyeceği endişesidir (Hıdır, 2007, s 12-15).

Tüm bu gerekçeler ile birlikte, yöntemlerin İslâmî rivayetler üzerinde kullanılmasına kategorik olarak karşı çıkılmasında önemli bir etkenin de yöntemlerin bilinmeyişi olduğunu söylemek gerekir (Hıdır, 2007, s 12).

bahsedilir. Burada dışarıdan unsurlar alınsa bile, değişir, asimile olur ve geldiği kültürle ilişkisi kesilir. Grünebaum, İslam dünyasında Batı'nın etkisi ile olan bu değişimi esasında heterojenik karakterli görmekte, fakat İslam dünyası sözde bu değişimi iç etkenlere bağladığı için de "sözde ortojenik" karaktere sahip olarak nitelemektedir (Grünebaum, 1962, s. 14; 1955, s. 444).

²⁷⁸ Burada, Müslümanların kendi gelenekleri içerisinde ortaya koydukları cerh-tadil sistemini görmezden gelmek kadar tamamıyla sorunsuz görmek de yanlış bir tavidir.

Tablo 9. Tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetlere uygulanmasının imkânına dair görüşler ve tarafların argümanları

Tarihsel Eleştiri yöntemleri İslâmî rivayetler üzerinde kullanılabilir mi?

EVET Uygulanabilir (Oryantalistlerin çoğu ve bazı Müslüman ilim adamları)

Genel Gerekçeler

1. Bu yöntemler evrensel yöntemlerdir.
2. Geleneklerin Tanrı ve kutsal kitap anlayışları ile dinî metinleri ele alışları benzerdir (Yapı, işlev, serüven, içerik açısından).
3. Yöntemlerin ön kabulleri ile oryantalistlerin kendi ön kabulleri uyumludur.
4. Yöntemlerin kullanılması kategorik olarak imkânsız değildir.
5. Kültürler arası etkileşim kaçınılmazdır
6. Bu yöntemler İslam lehine kullanılabilir

HAYIR Uygulanamaz (Müslüman ilim adamlarının çoğu ve bazı oryantalistler)

Genel Gerekçeler

1. Bu yöntemler evrensel yöntemler değildir. Bu yöntemler, Batı'nın kâinat, insan ve varlığa dair ön kabullerinin yansımaları ile doludur.
2. Bu yöntemler farklı gelenek için ve farklı gelenek içinde ortaya çıkmıştır.
3. Bu yöntemler geleneğimizin otantik refleksi değildir. Bu sebeple var olmayan sorunları varmış gibi görebilir.
4. Bu yöntemlerin felsefi arka planı pozitivistizmdir.
5. İslam geleneği ile bu yöntemin içinden neşet ettiği Batı geleneği arasında paradigma farkı mevcuttur.
6. Geleneklerin Tanrı, kutsal kitap, peygamber ve vahiy anlayışı arasında farklılıklar vardır.
7. Yöntemlerle meşguliyet bu yöntemlerin fikir ve düşünce dünyamızı farkında olmasak da etkileyebilir.

C. Değerlendirme

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetlere uygulanıp uygulanamayacağı konusundaki tartışmalara bakıldığında her iki görüşü savunan tarafların da bazı gerekçelerinin makul olduğu kabul edilebilir. Tarafların sunduğu gerekçeler belli noktalarda farklı bakış açısının bir yansımasıdır. Mesela uygulanabilir bulanlar gelenekler arasındaki benzerliklerden hareket edip yöntemleri evrensel bulurken, uygulanabilir bulmayanlar farklılıklardan hareket edip yöntemlerin evrensel olmayan yönlerine vurgu yapmaktadırlar.

Yöntemlerin hiçbir şekilde İslâmî rivayetler üzerinde kullanılamayacağını savunanların dile getirdikleri gerekçeler, çoğunlukla Kutsal Kitap tenkidinin eleştirilen boyutlarıyla örtüşmektedir. Bu durumda, uygulamayı hiçbir şekilde mümkün görmeyenler, yöntemlerin Kutsal Kitap üzerindeki uygulamalarına takılıp kalmışlardır. Bu durumun en önemli sebebi, bu yöntemlerin sadece Kitâb-ı Mukaddes tenkidi için ortaya çıkmış olduğunun düşünülmesi ve ilk uygulamalarının tarihî ve edebî metinler üzerinde yapıldığının gözden kaçırılmasıdır. Yöntemlerin İslâmî rivayetlere uygulanması konusunda ilk uygulamayı yapan oryantalistler de genellikle Eski ve Yeni Ahit eğitimi almış kişiler oldukları için tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetler üzerindeki uygulamaları, Kutsal Kitap tenkidi çizgisi dışına çıkamamıştır. Oysa daha önce belirtildiği gibi, bu yöntemler sadece Kutsal Kitap üzerinde değil, dînî olmayan, edebî metinler üzerinde de kullanılmıştır. Buralarda kullanıldığı şekillerde, bu yöntemlerin evrensel kabulleri ve boyutları da mevcuttur. Fakat bu boyutlar, oryantalistlerin uygulamalarının gölgesinde kalmış görünmektedir.

Yöntemlerin İslâmî rivayetler üzerinde uygulanmasını mümkün görenler, bu uygulamayı yapmış oryantalistler ile birlikte yöntemlerin İslâmî rivayetler üzerinde uygulanabilirliğini hem savunmuş hem de uygulama yapmış Müslüman isimlerdir. Müslümanlar'dan yöntemleri uygulanabilir bulanlar, sayıca azdır ve yaptıkları uygulamalar gelişmiş değildir.

Yöntemlerin tamamen kabul veya tamamen red edilmesi seçenekleri dışında belli şartlar ile belli kurallar çerçevesinde uygulanabilirliğini kabul etmek kanaatimizce daha uygun bir tavidir. Buna göre, yöntemler yapı olarak bazı açılardan evrensel boyutlara sahiptir. Fakat uygulamalardaki formlar açısından evrensel değildirler. Bu sebeple yöntemleri

tamamen bir metodoloji olarak görmek yerine, bir bütün olarak dünyanın tecrübesinin yansımaları içermesi sebebiyle belli yerlerde klasik sisteme katkı sağlayan bir teknikler manzumesi olarak ele almak makul görünmektedir. Bu yaklaşım, hem yöntemlerden istifade edebilmek hem de yöntemlere yöneltilecek eleştirileri görmezden gelerek kayıtsız şartsız teslim olmamak açısından önem arz etmektedir. Bu yaklaşım, yöntemlerin bir imkân olarak kabul edilmesine kapı aralıyorsa da, bu yapılırken ilmî tutarlılık, hakkaniyet ve Müslümanca tavrın muhakkak bir arada bulunması gerekmektedir. Çünkü bunlar bulunmadığı zaman, bu tavrın ilkesizliğe yol açması ihtimali mevcuttur. Bu ihtimali dile getiren Mısırlı Arap entelektüel Messirî'ye göre, bu orta yolcu yaklaşım, uygun olanı kullanalım olmayanı reddedelim gibi bir anlam taşıyorsa, sıklıkla yazarlarının ruh halinden başka mantıklı gerekçeleri olmayan bir grup fikre ulaşmak için tüm komplikasyonları aşmaya yönelik bir bahane dönüşür. Seçme sonunda, seçili metodun karakteri çoğu zaman o metotla aynı adla anılamayacak kadar özünden uzaklaşır (Messirî, 2015, s. 251). Fakat bu şık, yöntemlerin her yönden değil de yapı olarak evrensel olduğunu (uygulamadaki formun evrensel olmadığı unutulmadan) kabul ederek, bir sisteme ya da bir teoriye dönüşmeksizin kullanılabilmesi şeklinde anlaşılırsa daha umud vaad edici sonuçlara yol açabilir. Bu, bir açıdan, metodoloji ile onun felsefî içeriği arasında ayırım yapmaktır.²⁷⁹ Zira bu şekilde yöntemler olumlu ve olumsuz yönleri ile toptan kabul edilmediği gibi, toptan da reddedilmiş olmaz.

II. Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Oryantalistler Tarafından İslâmî Rivayetlere Uygulanması

Batı dünyasında, İslam (ve dolayısıyla Hz. Peygamber) hakkındaki ilk çalışmalar, Orta Çağ'a kadar götürülebilir. Emevîler döneminde yaşayıp dönemin Hristiyanlara karşı gösterilen müsâmahakâr yaklaşımın neticesinde sarayda görev yapmış Yuhanna ed-Dımeşkî (ö. 749) gibi isimlerin kaleme aldığı, birçoğu reddiye tarzı eserlerde, istisnalar olmakla birlikte genel olarak hem İslam hem de Hz. Peygamber hakkındaki düşünceler olumsuzdur. Bu dönemde yazılan eserlerde, eserlerin yazılış amacının da bir gereği olarak Hz. Peygamber'in evlilikleri ve râhip Bahira ile görüşmesi gibi olaylar gündeme getirilir ve Hz. Peygamber hakkında “yalancı peygamber”, “ikiyüzlü”, “şehvetdüşkünü”

²⁷⁹ Mesela edebiyatçı Leroui'nin, Batı'dan neşet eden edebî yöntemlerin Arap kaynaklara uygulanması konusunda benimsediği bu yönteme göre mesela tarihselcilik felsefe olarak reddedilir ama belli sınırlar içinde analiz yöntemi olarak kullanılabilir (Messirî, 2015, s. 249).

gibi hakaret ifadeleri kullanılır.²⁸⁰ Bu dönemde yazılan eserlerde kaynak olarak Müslümanlar tarafından yazılmış kaynaklar kullanılmamaktadır.

19. yüzyılda dînî, ilmî, ticârî ve siyâsî çeşitli amaçlarla birlikte ‘Tarihsel İsa’ araştırmalarının ortaya çıkması ve Kitâb-ı Mukaddes ile ilgili kaynak tenkidi çalışmalarının artışı türünden gelişmeler, oryantalistlerin İslam literatürüne ilgisini teşvik etmiş, bu dönemde İslam hakkında birçok yayın yapılmıştır.²⁸¹

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetlere ilk olarak uygulanması, 19. Yüzyıldan itibaren oryantalistler²⁸² eliyle olmuştur. Hatta oryantalistlerin İslâmî rivayetler üzerindeki tüm çalışmaları ve uygulamaları, bu yöntemlerin farklı düzeylerdeki iz düşümleri kabul edilebilir.²⁸³

Bu dönem, İslam dünyasının içinde bulunduğru siyâsî zayıflığın ve sömürgeciliğin de etkisi ile en sessiz dönemlerinden kabul edilebilir. Bu durum, Filibeli Ahmed Hilmi tarafından şu şekilde ifade edilmektedir: “Biz şimdiye kadar millî hazinelerimizin mevcûdiyetinden bile habersiz kalacak derecede câhil ve gaflet içinde vakit geçirdiğimizden, Avrupa âlimleri bizim tetkik ve tettebbuundan âcizlik gösterdiğimiz İslâmiyet’i dahi kendi vasıtaları dairesinde ve Mûsevîliğe, Hristiyanlığa tatbik ettikleri usûllerle tetkike başlamışlar, bu yolda birçok eserler meydana getirmişlerdir.”(Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, 1326, s. 7)²⁸⁴

Tarihsel eleştiri yöntemleri, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, ilk olarak siyer kaynakları üzerinde uygulanmaya başlanmıştır. Yöntemler, daha sonraki dönemlerde siyer metinleriyle birlikte fiten edebiyatı, akâid ile ilgili rivayetler, fikhî rivayetler,

²⁸⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz: Sahas, D. J. (1972). *John of Damascus on Islam: the "Heresy of the Ishmaelites."* Brill, ss. 68-79.

Bu dönemde de istisna olarak daha yumuşak tavırda olan Patrik Timothy (ö. 208) veya Melkî Râhip İbrahim et-Taberânî gibi isimleri görmek mümkündür. Bu isimler, Hz. Peygamber’in nübüvvetini kabul etmemekle birlikte onu siyâsî bir lider veya iyi bir davetçi olarak görmektedirler. Ayrıntılı bilgi için bkz: Aygün, F. (2015). Orta çağdan Günümüze Hristiyan Teologların Hz. Muhammed Tasavvuruna Bir Bakış: Algı Ve Gerçekler. *Bilimname*, 29(2).

²⁸¹ Teşvik edici sebebin bu olması, ilk dönem oryantalistlerin ilgisinin Hz. Peygamber’in biyografisine yönelik olmasının nedenine dair de bir ipucu sayılabilir (Motzki, 2004, s. xiv). Bu dönemeki yayımlar için bkz: Yücel, A. (2016) *Oryantalist Hadis Literatürü*, İstanbul: İfav.

²⁸² Bu çalışmada, Edward Said’in tanımıyla uyumlu olarak “oryantalist” kelimesi ile “genel veya özel açıdan Şark’ı öğreten, yazan yahut araştıran kişi” kastedilmektedir (Edward, 2003, s. 2).

²⁸³ Oryantalistlerin, yöntem olarak Kutsal Kitap tenkidi yöntemlerini sıkça kullandıklarına dair bkz. (Görmez, 2000, s. 15; Kızılkaya, 2008, s. 291; Şenay, 2002)

²⁸⁴ Hıdır’dan Naklen: Hıdır, Ö. (2012) Oryantantalistlerin "Rasyonel-Skeptik" Yöntemi Ve Türkiye'deki Siret Yazıcılığına Etkisi, *Siret Sempozyumu I (Türkiye’de Siret Yazıcılığı)* (Ekim-2010), Ankara, s. 620.

Yahudilik ve Hristiyanlıkta da mevcut olan peygamber kıssaları ve tefsir rivayetleri üzerinde de uygulanmıştır.

Tarihsel eleştiri yöntemleri, oryantalistlerin İslâmî rivayetlere bakış açılarını yansıtan metodolojileri olarak görülebilir. Bu yöntemler, oryantalistler tarafından çoğunlukla metinler için tarihlendirme yapmak üzere kullanılmıştır. Oryantalistler, tarihlendirme ile birlikte metinleri yorumlarken de bu yöntemlerden istifade etmişlerdir. İslâmî rivayetler, oryantalistler tarafından genellikle İslam tarihinin yeniden inşâsı için potansiyel kaynaklar olarak görülmüştür (Motzki, Boekhoff-van der Voort, & Anthony, 2010, s. x1). Humphreys'in, erken dönem metinlerle ilgilenen Batılı araştırmacıların cevap aradığını söylediği şu sorular, oryantalistlerin tarihsel eleştiri yöntemlerini İslâmî rivayetler üzerinde kullanmak suretiyle cevaplamaya çalıştığı sorularla örtüşmektedir: 1. İlk yetmiş yılın olaylarını bize anlatan sözlü gelenek hangi formda bize intikal etmiştir? 2. Bu geleneğin mevcut formu, onun ilk şeklini hangi ölçüde ve ne kadar titizlikle yansıtabilmiştir? 3. Şu andaki bildiğimiz şekliyle kadim tarih geleneği, İslam'ın ilk dönemlerinin olay ve şahıslarının sahîh bir yansımaları sunmakta mıdır? 4. Bu metinlerin sahîh mi uydurma mı olduğunu belirlemede esas alınacak güvenilir bir kriter var mıdır? 5. Bu tarihî gelenek, orijinaline benzer bir biçimde yeniden inşâ edilecek olsa bile, yedinci yüzyılın referans çerçevesinde seçilip kalıba dökülmüş olan bu veriler yirminci yüzyılın kavram ve ilgilerini yansıtan sorulara cevap verebilecek midir? (Humphreys, 1991, ss. 70-71).

Oryantalistler eliyle yapılan çalışmalar 19. yüzyılda ortaya çıkmaya başlasa dahi, oryantalist gelenek, Aydınlanma'ya kadar götürülebilir. Oryantalist gelenek, baştan bu yana, birbirleri ile hoca-öğrenci ilişkisinde olan birçok kişinin aynı yöndeki çalışmaları sayesinde, zaman zaman fikir ayrılıkları ve farklılaşmalar olsa dahi genellikle metodik açıdan büyük bir uyum ile günümüze kadar ulaşmıştır (Kızıllı, 2009). Özellikle hocalar ile öğrenciler arasındaki ilişkiler yöntem ve bakış açısı yönünden benzerlik, uyum ve birbirinin devamı olmayı içerir. Mesela Goldziher, yöntemsel açıdan hocası Geiger'den son derece etkilenmiştir.²⁸⁵ Her ikisi de Avrupa merkezli iki isim olan Geiger ve Goldziher, Hegel'in çizgisel tarih anlayışı, Kutsal Kitap tenkidi ve Yahudî geçmişini eleştirel bir şekilde çalışma kararlılığını göstermek noktasında birbirleri ile büyük

²⁸⁵ Bknz. (Sunar, Gümüş, & Şentürk, 2007, s. 224); (B. Gökıkr, 2005, s. 29); (İ. Hatiboğlu, 1996, ss. 179-180)

benzerlik arz etmektedirler (Efron, 2004, s. 491). Goldziher, İslâmî rivayetler üzerinde uyguladığı yöntemini Geiger'den etkilenerek geliştirdiğini, ondan öğrendiğini bizzat kendisi dile getirmektedir (Goldziher, 1978, s. 123). Kimi yorumculara göre, Goldziher Geiger'den sadece etkilenmekle kalmamış, onun Yahudîlik için uyguladığı yöntemi, tüm dinler için uygulanabilir görmüş ve evrensel bir yöntem haline getirmeye çalışmıştır. Geiger, kültürel olayların edebî dökümanların oluşmasındaki etkisini deskriptif olarak dile getirirken, Goldziher, bunları tarihin yeniden inşâsı için kullanılacak bir araç haline dönüştürmüştür. Yani metinlerin, toplumdaki bu olayların sonucu olarak görülmesi Geiger'de Yahudî tarihi için uygulanan sentetik bir önerme halinde iken Goldziher bunu tarihsel yöntemde ve bütün milletler ve tarihler için kullanılacak analitik bir araca dönüştürmüştür (Fraisie, 2013, ss. 1-4).

Goldziher'in hocası Geiger'in görüşlerinde ve yönteminde ise Kutsal metinlerin erken dönem kiliseden bağımsız olarak düşünülemediğini ifade edip bu metinleri o dönemin bir yansıması kabul eden Baur (ö. 1860) ve Strauss (ö. 1874)'a kadar uzanan isimlerin etkisi görülebilir. Geiger'in Strauss'un *Das Leben Jesu*²⁸⁶ adlı eserine hayran olduğunu belirtmesi (Fraisie, 2013, s. 4) ve Goldziher'in hocası Geiger'i Strauss ve Baur'u tanımaya başladıkça anladığını ifade etmesi (Goldziher, 1978, s. 39) bunu doğrular mahiyettedir. Burada da görüldüğü gibi, oryantalist gelenekte hocalar ile öğrencileri arasında adeta kopmayan bir silsile mevcuttur.

Yöntemleri uygulayan oryantalistler, içinde buldukları dönemlerin ve geleneğin dayandığı Aydınlanma'nın tarih ve felsefe anlayışından büyük oranda etkilenmişlerdir. Uygulama yapmış oryantalistler üzerinde Alman idealizmi, romantizm ve Alman tarihselciliğinin etkileri görülebilir. Mesela Wellhausen'in metinleri tarihlendirmesi konusunda Alman tarihselciliğinin etkileri görülmekte ve Wellhausen'in metinlerin sosyal kontekslerini (Alm: *sitz im leben*; İng: *Setting in life*) tespit ederken satır aralarını okumaya çalıştığı görülmektedir (Danzig, 2011, s. 7; Hayes, 1999, c. II, s. 630; Kratz, 2009, s. 391).²⁸⁷

²⁸⁶ Strauß, D. F. (1837). *Das Leben Jesu*. Tuebingen: Osiander. İngilizce Tercümesi: Strauss, D. F. (1879). *The life of Jesus: For the people*. London: Williams.

²⁸⁷ Wellhausen, şüphesiz içinde yaşadığı dönemin şartlarından, akım ve ideolojilerinden etkilenmiştir. Fakat onun yöntemi sadece bunların bir yansıması değildir. Esasında Wellhausen'i kendisi yapan, kullandığı yöntemleri değil kullandığı biçimidir. Kullandığı prosedür mekanik ve tek taraflı değildir. Kaynaklara çok kulak vermekte, fakat kaynakların yetersiz olduğu yerlerde hayal gücünü de devreye

A. Oryantalistlerin İslâmî Rivayetler Üzerinde Yaptıkları Uygulamalar

Bu başlık altında, yaptıkları çalışmalar üzerinden tarihsel eleştiri yöntemlerini İslâmî metinlere uygulamış oryantalistler üzerinde kısaca kronolojik olarak durulacaktır. Zira tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetler üzerindeki kullanımında nasıl bir değişim süreci olduğunu görebilmek, yapılan uygulamaları²⁸⁸ kronolojik bir şekilde

sokmaktadır. Tahmin edilmesi ya da anlaşılması güç şeyleri de göz önünde bulundurup zaman zaman da olayları olduğu gibi bırakmaktadır (Kratz, 2009, ss. 387-388).

²⁸⁸ Yöntemlerin İslam kültürü üzerindeki çeşitli uygulamalarının görüleceği çalışmalara dair (nihâî bir liste olmamakla birlikte) şöyle bir liste vermek mümkündür:

1. Bishop, E. F. (1940). Form-Criticism And The Forty-Two Traditions Of An-Nawawi. *The Muslim World*, 30(3), ss. 253-261.
2. Bonner, Michael (2012). Commerce and Migration in Arabia before Islam: A Brief History of a Long Literary Tradition. İçinde *Iranian Languages and Culture*. ss. 65-89.
3. Caetani, L. (1907). *Annali dell'Islâm* (Vol. 2). U. Hoepli.
4. Calder, N. (1993). *Studies in early Muslim jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press.
5. Conrad, L. I. (1987). Abraha and Muhammad: some observations apropos of chronology and literary topoi in the early Arabic historical tradition. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 50(2), ss. 225-240
6. Conrad, L. I. (1992). The conquest of Arwâd: a source-critical study in the historiography of the early medieval Near East. *The Byzantine and Early Islamic Near East*, 1, ss. 317-401.
7. Cook, D. (1996). Muslim apocalyptic and jihad. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, (20), ss. 66-104
8. Cook, D. (1997). Moral apocalyptic in Islam. *Studia islamica*, (86), ss. 37-69;
9. Cook, D. (2002). *Studies in Muslim apocalyptic* (Vol. 21). Princeton: Darwin Press.
10. Cook, D. (2006). New Testament Citations in the Hadîth Literature and the Question of Early Gospel Translations into Arabic. In *The encounter of Eastern Christianity with early Islam* (ss. 185-224). Brill.
11. Cook, M. (1992). Eschatology and the Dating of Traditions. *Princeton Papers in Near Eastern Studies*, 1, ss. 23-47.
12. Cook, M. (1993). An early Islamic apocalyptic chronicle. *Journal of Near Eastern Studies*, 52(1), ss. 25-29. Türkçe Tercümesi: Cook, M (2007) Erken Döneme Ait Bir Fiten Metni (M. E. Erenve M. Tan Çev) *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48(1), ss. 169-175.
13. Cook, M. J. (1981). *Early Muslim dogma: A source-critical study*. Cambridge University Press
14. Crone, P. & Cook, M. J. (1977). *Hagarism: The making of the Islamic world*. CUP Archive
15. Crone, P. (1987). *Meccan trade and the rise of Islam*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
16. Crone, P. (1994). 'Even an Ethiopian slave': the transformation of a Sunnî tradition. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 57(1), ss. 59-67.
17. Crone, P. (2003). *Slaves on horses: the evolution of the Islamic polity*. Cambridge University Press.
18. Donner, F. M. (1998). *Narratives of Islamic origins: The beginnings of Islamic historical writing* (Vol. 14). Princeton: Darwin Press.
19. El Shamsy (2012). Al-Shafî'î's Written Corpus: A Source-Critical Study. *Journal of American Oriental Society*, 132(2), ss. 199-220.
20. Ess, J. V. (1975). *Zwischen Hadit und Theologie: Studien zum Entstehen prädestinatianischer Überlieferung*. Berlin: Walter de Gruyter
21. Firestone, R. (1990). *Journeys in Holy lands: The evolution of the Abraham-Ishmael legends in Islamic exegesis*. Albany (N.Y.: State univ. of the New York Press
22. Firestone, R. (1992). Abraham's journey to Mecca in Islamic exegesis: a form-critical study of a tradition. *Studia islamica*, (76), ss. 5-24.
23. Fück, J (1936). Die Originalität des arabischen Propheten (Arap Peygamberin Özgünlüğü). *Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, ss. 509-525.
24. Fück, J. (1952). Muhammed – Persönlichkeit und Religionsstiftung (Muhammed- Kişiliği ve Dînî Öğretisi). *Saeculum*, 3, 1.

25. Fück, J (1925). *Muhammad ibn Ishaq: literarhistorische Untersuchungen (Muhammed b. İshak: Edebî Tarihi İncelemeler)*. Frankfurt am Main.
26. Fück, J (1939). Die Rolle des Traditionalismus im Islam. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 93(1/2), ss. 1-32. İngilizce Tercümesi: Fück, J. (1981) The Role of Traditionalism in Islam (M. L. Swartz Çev.) İçinde H. Motzki (Ed.), *Hadith: Origins and Developments* (ss. 99-122). Burlington: Ashgate/Variorum. Türkçe Tercümesi: Fück, W. J (2003) Hadisçiliğin İslâmî Geleneğin Oluşumundaki Rolü (S. Ensarioğlu Çev.) *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 1(2), ss. 145-165.
27. Gaiser, A. (2009). Source-Critical Methodologies in Recent Scholarship on the Khārijites. *History Compass*, 7(5), ss. 1376-1390.
28. Geiger, A. (1833). *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* Bonn. İngilizce'ye tercümesi: Geiger, A. (1970). *Judaism and Islam*. Ktav Publishing House
29. Görke, A., & Schoeler, G. (2005). Reconstructing the Earliest sira Texts: the Hiğra in the Corpus of 'Urwa b. al-Zubayr. *Der Islam*, 82(2), ss. 209-220.
30. Guillaume, A. (1924). *The traditions of Islam: An introduction to the study of the Hadith literature*. Oxford: Clarendon Press.
31. Horovitz, J. (1917). Alter und Ursprung des Isnād (Isnād'ın Ortaya Çıkışı Ve Kökeni). *Der Islam*, 8(1-2), ss. 39-47
32. Horovitz, J. (1921). Noch einmal die Herkunft des Isnad (İsnadın Menşei Hakkında Biraz (araştırma) Daha). *Der Islam; Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients*, 11, 264.
33. Horowitz, J. (2002). *The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors*. Princeton: Darwin Press.
34. Hoyland, R. G. (2000). The earliest Christian writings on Muhammad: An appraisal. İçinde H. Motzki (Ed.), *The Biography of Muhammad: the issue of the sources* (ss. 276-298). Boston: Brill
35. Hurgronje, C. S. (1880). *Het Mekkaansche feest (Mekke Festivali)*. EJ Brill. İngilizce Tercümesi: Hurgronje, C. S. (2012). *The Mecca festival*. (W. Behn Çev.) Wiesbaden: Harrassowitz in Kommission.
36. Hurgronje, C. S. (1888). *Mekka: mit Bilder-Atlas(Mekke: Resimli Atlas)*. Martinus Nijhoff.
37. Hurgronje, C. S. (1916). *Mohammedanism: Lectures on Its Origin, Its Religious and Political Growth and Its Present State (Mohammedanism: Kökeni, Dinî ve Siyasî Gelişimi ile Günümüzdeki Durumu Üzerine)*. GP Putnam's Sons. İngilizce Tercümesi: Hurgronje, C. S. (1981). *Mohammedanism: Lectures on its origin, its religious and political growth, and its present state*. Westport, Conn: Hyperion Press.
38. Jarrar, M. (1999). The Martyrdom of Passionate Lovers: Holy War as a Sacred Wedding. *Myths, historical Archetypes and symbolic figures in Arabic literature, Beirut, Franz Steiner Verlag*, 87-107.
39. Jarrar, M. (2000). Sirat ahl al-Kisa Early Shii Sources on the Biography of the Prophet. İçinde H. Motzki (Ed.), *The Biography of Muhammad: the issue of the sources* (ss. 98-157). Boston: Brill.
40. Kister, M. J. (1960). A Comment on the Antiquity of Traditions praising Jerusalem. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 23, ss. 390-92.
41. Kister, M. J. (1970). 'A Bag of Meat': A Study of an Early Hadīth. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 33(2), ss. 267-275. Türkçe Tercümesi: Kister, M. J. (2000) M. J. Kister'den Torbadaki Et, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, ss. 167-178.
42. Kister, M. J. (1965). "God Will Never Disgrace Thee"(The Interpretation of an Early Hadīth). *Journal of the Royal Asiatic Society*, 97(1), ss. 27-32.
43. Kister, M. J. (1965). The Market of the Prophet. *Journal of the Economic and Social History of the Orient/Journal de l'histoire economique et sociale de l'Orient*, ss. 272-276. Türkçe Tercümesi: Kister, M J (2002) Peygamber'in Pazarı (A. Kahraman Çev.) *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(2), ss. 25-29.
44. Kister, M. J. (1968). Al-tahannuth: an inquiry into the meaning of a term. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 31(2), ss. 223-236.
45. Kister, M. J. (1969). 'You Shall Only Set out for Three Mosques': A Study of an Early Tradition. *Le Muséon*, 82, 173-196.
46. Kister, M. J. (1971). "Rajab Is the Month of God": A Study in the Persistence of an Early Tradition. *Israel oriental studies*, 1, ss. 191-223. Kister, M J. (2000) Recep Allah'ın Ayı (C. Ağırman Çev.), *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 3, ss. 192-229

-
47. Kister, M. J. (1972). Haddithū 'an banī isrā'īla wa-lā haraja: A Study of an Early Tradition. *Israel Oriental Studies*, 2, ss. 215-239. Türkçe Tercümesi: Kister, M. J. (2001) İsrail Oğullarından Nakilde Bulunma Meselesi (C. Ağırman Çev.), *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(1), ss. 125-153.
48. Kister, M. J. (1979). Pare your nails: A study of an early tradition. *Journal of the Ancient Near Eastern Society*, 11(1), ss. 278-286.
49. Kister, M. J. (1979). Shaban is My Month: A Study of an Early Tradition. *Studia Orientalia memoriae DH Baneth dedicata*, ss. 15-37. Türkçe Tercümesi:.
50. Kister, M. J. (1981). O God, tighten thy grip on Mudar... Some socio-economic and religious aspects of an early hadith. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 24, ss. 242-273.
51. Kister, M. J. (1984). ... illā bi-haqqihi... A study of an early hadith. *Jerusalem studies in Arabic and Islam* (5), ss. 33-52.
52. Kister, M. J. (1986). The Massacre of the Banū Qurayzah. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 8, ss. 61-96.
53. Kister, M. J. (1988). Legends in tafsir and hadith literature: the creation of Adam and related stories. *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, ss. 82-114.
54. Kister, M. J. (1993). Ādam: A Study of Some Legends in tafsir and hadith Literature. *Israel Oriental Studies*, 13, ss. 113-74.
55. Kister, M. J. (1994). "... and He Was Born Circumcised...": Some Notes on Circumcision in Hadith. *Oriens*, ss. 10-30.
56. Kister, M. J., & Hiskett, M. (1962). 'A Booth Like the Booth of Moses...' A Study of an Early Hadith. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 25(1), ss. 150-155.
57. Kister, M. J. (2010). On Concessions' and Conduct". *The Ḥadīth: Narrative, context, and content*, 4, 151.
58. Kramers, J.H. (1950) Une tradition a tendance manichéenne (La "mangeuse de verdure"). *Acta Orientalia* (21). Türkçe tercümesi: Kramers, J. H (2004) Maniheist Eğilimli bir Hadis: Ākiletü'l-hadir (F. Kızıl Çev.), *Hadis Tetkikleri Dergisi* (2)2, ss. 107-118. İngilizce Tercümesi: Gordon, M (2004) A Tradition of Manicaean Developments. *Hadith: Origins and Developments. Aldershot: Ashgate Publishing Limited*, ss. 245-257.
59. Lammens, H. (1910). *Qoran et tradition: Comment fut composée la vie de Mahomet (Kur'an ve Hadis: Muhammed'in Hayatı Nasıl Yazıldı?)*. Paris: Bureaux des Recherches de Science religieuse.
60. Lammens, H. (1911). L'âge de Mahomet et la Chronologie de la Sira (*Muhammed'in Çağı ve Sıyer Kronolojisi*). *Journal Asiatique*, 17, ss. 209-251
61. Lammens, H. (1948). *L'Islam, credenze e istituzioni* (İslam: İnançlar ve Kurumlar). Laterza & Figli. İngilizce tercümesi: Lammens, H., & Ross, E. D. (1979). *Islam: beliefs and institutions*. New Delhi: Oriental.
62. Landau-Tasseron, E. (1989). The " Cyclical reform": a study of the mujaddid tradition. *Studia Islamica*, (70), ss. 79-117.
63. Lecker, M. (2000). Did the Quraysh Conclude a Treaty with the Ansar Prior to the Hijra? İçinde H. Motzki (Ed.), *The Biography of Muhammad : the issue of the sources* (ss. 157-170). Boston: Brill.
64. Leites, A. (2000). Sira and the Question of Tradition. İçinde H. Motzki (Ed.), *The Biography of Muhammad : the issue of the sources* (ss. 49-67). Boston: Brill.
65. Margoliouth, D. S. (1905). *Mohammed and the rise of Islam*. New York: Putnam
66. Margoliouth, D. S. (1912). On Moslem Tradition. *The Muslim World*, 2(2), 113-121
67. Margoliouth, D. S. (1914). *Early development of Mohammedanism*. Williams & Norgate.
68. Motzki, H (1991). Der Fiqh des-Zuhrī: die Quellenproblematik. *Der Islam*, 68(1), ss. 1-44. İngilizce Tercümesi: Motzki, H. (2010). „The Jurisprudence of Ibn Shihāb al-Zuhrī. A Source-Critical Study”. İçinde H. Motzki (Ed.) *Analysing Muslim Traditions. Studies in Legal, Exegetical and Maghāzī Ḥadīth*, ss. 1-46. Türkçe Tercümesi: Motzki, H (2005) İbn Şihāb ez-Zuhrī'nin Fikhi: Bir Kaynak Tenkidi İncelemesi (F. Kızıl Çev.) *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 3(2), ss. 129-168.
69. Motzki, H (1991). The Musannaf of 'Abd al-Razzāq al-San'ānī as a Source of Authentic Ahādīth of the First Century AH. *Journal of Near Eastern Studies*, 50(1), ss. 1-21. Türkçe Tercümesi:

- Motzki, H (2007) Hicrî I. Asırdaki Sahih Hadislerin Kaynağı Olarak Abdürrezzâk es-Sanânî'nin Musannef'i (B. Kuzudişli Çev.) Hadis Tetkikleri Dergisi, 5(1), ss. 117-141.
71. Motzki, H. (2000). *The Biography of Muhammad: The issue of the sources*. Boston, MA: Brill, ss. 240-276.
72. Motzki, H (2002). *The origins of Islamic jurisprudence: Meccan fiqh before the classical schools* (Vol. 41). Brill.
73. Motzki, H (2004). *Hadîth: origins and developments*. Aldershot; Burlington, VT: Ashgate/Variorum.
74. Motzki, H (2005). Dating Muslim Traditions: A Survey. *Arabica*, 52(2), ss. 204-253. Türkçe Tercümesi: Motzki, H (2011) Hadis Tarihlendirme Metotları: Bir Araştırma (B. Kuzudişli Çev.), İçinde Motzki H. (Ed.) *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları*, ss. 63-127.
75. Motzki, H (2006). Dating the so-called tafsir ibn Abbas: some additional remarks. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 31, ss. 147-163.
76. Motzki, H., Boekhoff-van der Voort, N. A., & Anthony, S. W (2010). *Analysing Muslim Traditions. Studies in Legal, Exegetical and Maghāzī Hadīth*. Leiden: Brill.
77. Muir, S. W (1861). *The Life of Mahomet and History of Islam: To the Era of the Hegira*. Smith, Elder & Company
78. Muir, W. (1891). *The Caliphate: It's rise, decline and fall : from original sources*. London: Darf Publishers
79. Muir, W. (1969). *Annals of the early Caliphate from the death of Mahomet to the Omeyyad and Abbaside dynasties A.H. XI-LXI (A.D. 632-680) from original sources*. Amsterdam: Oriental Press.
80. Noth, A., & Conrad, L. I. (1994). *The early Arabic historical tradition: a source-critical study*. Princeton: Darwin Press.
81. Peters, R (2002). Murder in Khaybar: Some Thoughts on the Origins of the Qasāma Procedure in Islamic Law. *Islamic Law and Society*, 9(2), ss. 132-167.
82. Powers, D. S. (1983). The Will of Sa'd b. Abi Waqqās: A Reassessment. *Studia Islamica*, ss. 33-53.
83. Rodinson, M. (1961). *Mahomet*. Paris: Club français du livre; İngilizce Tercümesi: Rodinson, M. (1971). *Mohammed*. London: Penguin Books.
86. Rubin, U. (1995). *The eye of the beholder: the life of Muhammad as viewed by the early Muslims: a textual analysis*. Princeton: Darwin press.
87. Schoeler, G., Vagelpohl, U., & Montgomery, J. E. (2014). *The biography of Muḥammad: Nature and authenticity*. London: Routledge.
88. Speight, R. M. (1970). *The Musnad of al-Ṭayālīsī: A study of Islamic ḥadīth as oral literature*.
89. Speight, R. M. (1973). The Will of Sa'd b Waqqās: The Growth of a Tradition. *Der islam*, 50(2), ss. 249-267.
90. Speight, R. M. (1989). Oral Traditions of the Prophet Muhammad: A Formulaic Approach. *Oral Tradition*, 4, ss. 27-37.
91. Speight, R. M. (2000). A look at variant readings in the hadīth. *Der Islam*, 77(1), ss. 169-179. Türkçe Tercümesi: Speight, R. M. (2005) Hadiste Rivayet Farklılıklarına Karşılaştırmalı Bir Bakış (A. Evgin Çev.) *Kahramanmaraş Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(5), ss. 115-132.
92. Speight, R. M. (2000). Narrative structures in the Hadith. *Journal of Near Eastern Studies*, 59(4), ss. 265-271. Türkçe Tercümesi: Speight, R. M. (2014) Hadiste Rivayet Yapıları, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 33, ss. 259-268.
93. Sprenger A. (1861). *Das Leben und die Lehre des Mohammad nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen*, Berlin
94. Sprenger, A. (1857). On the Origin and progress of writing down historical facts among the Musalmans, *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, 25, ss. 303-325.
95. Türkçe Tercümesi: Motzki, H (2011) Peygamber ve Kedi (B. Kuzudişli Çev.), İçinde Motzki H. (Ed.) *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları*, ss. 175-235.
96. Watt, W. M. (1953). *Muhammad at Mecca*. Oxford: Clarendon Press. Türkçe Tercümesi: Watt, W. M (1986). *Hız Muhammed Mekke'de*. (R. Ayas ve A. Yüksel Çev.) Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.
97. Watt, W. M. (1956). *Muhammad at Medina*. At The Clarendon Press Türkçe Tercümesi: Watt, W. M (2016). *Hız Muhammed Medine'de* (S. Kalkan, Çev.). İstanbul: Kuramer.

görüp analitik bir gözle incelemek ile mümkündür. Bu şekilde, oryantalistlerin uygulamalarında var olan farklılaşmalar da belirgin hale gelecektir. Burada çalışmalarına değinilecek tüm bu oryantalistlerin uygulamalarında metinlere uygulanan yöntemlerin belirginliği farklılık arz etmektedir. Ayrıca tarihsel eleştiri yöntemlerini, birçok oryantalist birçok metne uygulamış fakat farklı sonuçlara ulaşabilmişlerdir. Bu durumda, oryantalistlerin kaynak olarak seçtikleri kitaplarla birlikte zihniyet, kabiliyet ve akademik arka planlarının etkisi büyüktür. Yani bu açıdan yöntemler köken ve yapı olarak bir birliğe sahip olsalar da uygulayıcılarına göre farklı sonuçların ortaya çıkmasına sebep olabilmektedir.

Şarkiyat çalışmaları kapsamında, tarihsel eleştiri yöntemlerini kullanan ilk isimlerden birisi Abraham Geiger'dir (ö. 1874). Geiger, 1833'te kaleme aldığı *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? (Muhammed Yahudilikten ne aldı?)*²⁸⁹ adlı çalışmasında İslam'ın Yahudilikten aldığını iddia ettiği konular üzerinde yoğunlaşmış ve İslam'ın kaynağının Yahudilik olduğunu iddia etmek amacıyla Kur'an metni üzerinde kaynak tenkidi uygulamıştır. Geiger'in çalışması, kaynak tenkidini kullanması açısından ileride öğrencisi olan Goldziher üzerinde büyük bir etkiye bulunmuştur.

-
98. Watt, W. M. (1959). Created in his image. *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, 18, 38. Türkçe tercümesi: Watt, W. M. (2006). Tanrı Sûretinde Yaratılma: İslâm Kelâmına Dair Bir Araştırma. (H. Kahraman Çev.) *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21(21), ss. 253-261.
 99. Watt, W. M. (1964). *Muhammed: Prophet and statesman*. London: Oxford University Press.
 100. Weil, G. (1843). *Mohammed der Prophet: sein Leben und seine Lehre (Muhammed Peygamber: Hayatı ve Öğretisi)*. JB Metzler
 101. Weil, G. (1845). *Biblische Legenden der Muselmänner (Müslümanların İncil Efsaneleri)*. Literarische anstalt (J. Rütten)
 102. Weil, G. (1862). *Geschichte der chalifen (Halifeliliğin Tarihi)*. F. Bassermann
 103. Weil, G. (1878). *Historisch-kritische Einleitung in den Koran (Kur'an'a Tarihsel Eleştirel Bir Giriş)*. Velhagen & Klasing.
 104. Wellhausen, J. (1882). *Muhammed in Medina*. Berlin: Gegorg Reimer.
 105. Wellhausen, J. (1887). *Skizzen und Vorarbeiten (Skeçler ve Ön Çalışma)*. Georg Reimer.
 106. Wellhausen, J. (1901). *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam*. Berlin: Weidmann. Türkçe'ye tercümesi: Wellhausen, J. (1989). (F. Işıltan, Çev.) İslamiyetin ilk devirlerinde dîni-siyâsî muhalefet partileri. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
 107. Wellhausen, J. (1960). *Das arabische Reich und sein Sturz*. Berlin: De Gruyter. Türkçe'ye tercümesi: Wellhasuen, J. (1963). *Arap Devleti ve Sukûtu*, (F. Işıltan Çev.). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
 108. Wensinck, A. J. (1932). *The Muslim Creed*. Cambridge University Press.
 109. Zahniser, A. H. (1980). Source Criticism in The uthmâniyya of al-Jâhîz. *The Muslim World*, 70(2), ss. 134-141.

Burada verdiğimiz liste, yöntemlerinin uygulanışlarının daha açık görülebildiği eserlerden oluşmaktadır. Oryantalistlerin hadis alanında yaptıkları çalışmalara dair geniş bir liste için 620 oryantalistin yaptığı 1920 çalışmanın yer aldığı Ahmet Yücel'in *Oryantalist Hadis Literatürü* adlı çalışmasındaki listeye bakınız: Yücel, A. (2016) *Oryantalist Hadis Literatürü*, İstanbul: İfav, s. 279.

²⁸⁹ Geiger, A. (1833). *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* Bonn. İngilizce tercümesi: Geiger, A. (1970). *Judaism and Islam*. Ktav Publishing House

Çalışmalarını siyer kaynakları ve Kur'ân üzerinde yoğunlaştıran Gustav Weil (ö. 1889) 1843 yılında, Batı'da Arapça kaynaklar kullanılarak yazılan ilk siyerlerden birisi olan *Mohammed der Prophet: sein Leben und seine Lehre*'sini (*Muhammed Peygamber: Hayatı ve Öğretisi*)²⁹⁰ kaleme almıştır. Weil *Geschichte der Chalifen (Halifeliğin Tarihi)*²⁹¹ adlı eserinde Hz. Ebûbekir'den itibaren halîfelik tarihini incelemiş, *Historisch-kritische Einleitung in den Koran (Kur'ân'a Tarihsel Eleştirel bir Giriş)*²⁹² eserinde sureleri Mekkî ve Medenî oluşları açısından tespit ve tasnif ederek Kur'ân tarihi üzerinde durmuş; *Biblishe Legenden der Müselmaenner (Müslümanların İncil Efsaneleri)*²⁹³ isimli eserinde ise Kur'ân'da geçen peygamberlerin kıssaları Yahudî ve Hristiyan kaynaklarında geçenlerle karşılaştırmalı olarak inceleyerek bu dinlerin İslam üzerinde etkide bulunduğunu iddia etmiştir.

Aloys Sprenger (ö. 1893) Hatîb Bağdâdî'nin *Takyîdü'l-İlm*'ini esas alarak hazırladığı *On the Origin and progress of writing down historical facts among the Musalmans (Müslümanların Tarihî Olayları Yazıya Geçirmelerinin Kökenleri Üzerinde)*²⁹⁴ adlı makalesiyle hadislerin erken dönemde yazıya geçirilip geçirilmediği konusundaki tartışmalara katkıda bulunmuştur. Görüşlerini Hz. Peygamber'in hayatına dair yazdığı eserinde²⁹⁵ derinleştiren Sprenger, siyer kaynaklarına ve hadis tarihine eleştirel bakışı neticesinde hadislerin yazılı kayda alınmasının genel olarak İslam düşüncesiyle uyumlu biçimde teorik olarak mümkün olduğu sonucuna ulaşmaktadır.²⁹⁶

Sir William Muir (ö. 1905), Taberî ve İbn Hişâm gibi İslam kaynaklarından ve kendisinden önce Sprenger tarafından yazılan siyer eserinden istifade ederek Hz. Peygamber'in hayatına dair o döneme kadar Batı'da yazılan en geniş çaplı çalışma olan *The Life of Mahomet*'i²⁹⁷ (Muhammed'in Hayatı) kaleme almıştır. Muir, halîfeler

²⁹⁰ Weil, G. (1843). *Mohammed der Prophet: sein Leben und seine Lehre*. JB Metzler.

²⁹¹ Weil, G. (1862). *Geschichte der chalifen* (Vol. 5). F. Bassermann.

²⁹² Weil, G. (1878). *Historisch-kritische Einleitung in den Koran*. Velhagen & Klasing.

²⁹³ Weil, G. (1845). *Biblishe Legenden der Muselmänner*. Literarische anstalt (J. Rütten).

²⁹⁴ Sprenger, A. (1857). On the Origin and progress of writing down historical facts among the Musalmans, *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, 25, ss. 303-325.

²⁹⁵ Sprenger, A. (1861). *Das Leben und die Lehre des Mohammad nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen (Daha Önce Müracat edilmemiş Kaynaklar Çerçevesinde Hz. Muhammed'in Hayatı ve Öğretileri)*, Berlin

²⁹⁶ Bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Akin, N. (2008). Hadislerin Yazılı Kaydı ve Literatür Esaslı Bir Disiplin Olma Süreci: A. Sprenger, I. Goldziher ve G. Schoeler'in Yaklaşımları. *Journal of Hadith Studies*, 6(1).

²⁹⁷ Muir, S. W (1861). *The Life of Mahomet and History of Islam: To the Era of the Hegira*. Smith, Elder & Company.

dönemini ele alan *Annals of Early Caliphate (Erken Dönem Halifeliğin Tarihi)*²⁹⁸ ve devamı niteliğindeki *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall (Halifelik: Yükseliş, Düşüş ve Yıkılışı)*²⁹⁹ adlı çalışmalarında da yine hem İslam kaynaklarını hem de Gustav Weil'in *Geschichte der Chalifen*'ini kaynak olarak kullanır. Muir, tüm bu çalışmalarında tarihsel eleştiri yöntemini İslam tarihi üzerinde kullanmayı denemiş, ayrıca rivayetlerin kabulü için çeşitli kriterler dile getirmiştir. Muir, olayları kendisinin var olduğunu düşündüğü bağlamlara yerleştirerek aktarmıştır. Muir'in çalışmalarında aktarıcıların eğilimlerinin aktardıkları malzemeyi etkilediği, İslam âlimlerinin metin tenkidinde bulunmadığı gibi iddialar dile getirilmiştir.

Kur'ân metni üzerinde yaptığı filolojik çalışmalar ile dikkatleri çeken Theodor Nöldeke (ö. 1930) 1863'te yayınladığı *Das Leben Muhammeds nach den Quellen populaer dargestellt (Popüler Kaynaklarda Muhammed'in Hayatı)*³⁰⁰ adlı çalışmasını Arapça kaynaklar kullanarak ve eleştirel bir bakış açısıyla kaleme almış ve Hz. Peygamber'in hayatına (Hz. Peygamber'in peygamberlik arzusu içinde olduğu ve kendisini bir süre sonra peygamber hissetmeye başladığı, Mekke döneminde sağlam olan karakterinin Medine döneminde câzibeye yenik düştüğü..vb) birçoğu ideolojik kabul edilebilecek tenkitler yöneltmiştir (Nöldeke, 1863, ss 18-22; 180-190)

Reinhart Dozy (ö. 1883) Abdullah Cevdet tarafından *Târîh-i İslâmiyet*³⁰¹ adıyla tercüme edildikten sonra yoğun bir tepki toplayan³⁰² *Essai sur l'Histoire de l'Islamisme (İslam Tarihi Üzerine Bir Deneme)*³⁰³ adlı eserinde İslam tarihine tarihsel eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşmış fakat olayların sebeplerine dair çok ideolojik ve gerçek dışı bağlamlar üretmiş ve Hz. Peygamber'in kişiliğine hakaret boyutunda ifadeler kullanmıştır.³⁰⁴

²⁹⁸ Muir, W. (1969). *Annals of the early Caliphate from the death of Mahomet to the Omeyyad and Abbaside dynasties A.H. XI-LXI (A.D. 632-680) from original sources*. Amsterdam: Oriental Press.

²⁹⁹ Muir, W. (1891). *The Caliphate: Its rise, decline and fall : from original sources*. London: Darf Publishers.³⁰⁰ Nöldeke, T. (1863). *Das Leben Muhammed's: Nach den Quellen populär dargestellt*. Hannover: Rümpler.

³⁰⁰ Nöldeke, T. (1863). *Das Leben Muhammed's: Nach den Quellen populär dargestellt*. Hannover: Rümpler.

³⁰¹ Dozy, R. (1908). *Târîh-i İslâmiyet*. (A. Cevdet, Çev.). Matbaa-yı İçtihad.

³⁰² Ayrıntılı bilgi için bkz: Hatiboğlu, İ. (1999). Osmanlı aydınlarınca Dozy'nin Tarih-i İslamiyyet'ine yöneltilen tenkitler. *İslam Araştırmaları Dergisi*, 3, ss. 197-213.

³⁰³ Dozy, R. P. A. (1879). *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*. EJ Brill.

³⁰⁴ Örnek olarak Hz. Peygamber'in Zeynep ile evliliği ile ilgili bkz. (Dozy, 1908, ss. 105-107); savaşları intikam duygusu ile yaptığı iddiası için bkz. (Dozy, 1908, ss. 88-89); Garanik hadisesinin gerçekliği iddiası için bkz. (Dozy, 1908, ss. 69-72)

Bir papaz çocuğu olan Protestan Alman oryantalist Wellhausen (ö. 1918), hem Kitâb-ı Mukaddes,³⁰⁵ hem de İslam tarihi ve literatürü üzerinde çalışmış bir isimdir. Vâkidî'nin *Meğâzî*'sini kısaltarak tercüme ettiği *Muhammed in Medina (Muhammed Medine'de)*³⁰⁶ adlı çalışması ile farklı konulardan müteşekkil altı kitaptan oluşan *Skizzen und Vorarbeiten (Skeçler ve Ön Çalışma)*³⁰⁷, *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam (Eski İslam'daki Dînî-Politik Muhalefet Partileri)*³⁰⁸ ve *Das arabische Reich und sein Sturz (Arap İmparatorluğu ve Yıkılışı)*³⁰⁹ adlı kitapları onun İslam tarihi hakkındaki çalışmalarıdır.

Çalışmalarında yöntemsel açıdan teorik açıklamalarda bulunmayan³¹⁰ Wellhausen'in yöntemleri, çalışmalarındaki uygulamalarında görülebilir. Wellhausen'in kaynak tenkidi uygulamalarına zaman zaman "argumentum e silentio" diye bilinen ve İslâmî rivayetler üzerinde uygulanışı daha çok Goldziher ile ön plana çıkan delilin eşlik ettiğini görmek mümkündür.³¹¹ Wellhausen, genel olarak kaynak tenkidini metinler üzerinden uyguluyor olsa da zaman zaman rivayetin râvisini rivayetler arasındaki çatışmaların tespiti³¹² noktasında dikkate alır. Râviler açısından, Wellhausen'in genel kabulü, -her ne kadar rivayetleri tek tek ele almak gerektiğini kendisi söylese de- tek tek isnad

³⁰⁵ Wellhausen'in Kutsal Kitap metinleri hakkında yazdığı bazı eserler şunlardır: Wellhausen, J. (1871). *Der Text der Bücher Samuelis*. Vandenhoeck und Ruprecht; Wellhausen, J. (1886). *Prolegomena zur geschichte Israels* (Vol. 1). Walter de Gruyter; Wellhausen, J. (1898). *Die Kleinen Propheten*. G. Reimer; Wellhausen, J. (1963). *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des alten Testaments*. Walter de Gruyter.

³⁰⁶ Wellhausen, J. (1882). *Muhammed in Medina*. Berlin: Gegorg Reimer.

³⁰⁷ Wellhausen, J. (1887). *Skizzen und Vorarbeiten*. Georg Reimer. Kitap serî halinde altı kitaptan oluşur. Seriyi oluşturan altıncı kitabın bir bölümü olan *Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams*, Işıltan tarafından *İslam'ın En Eski Tarihine Giriş* adı altında Türkçe'ye çevrilmiştir. Wellhausen, J. (1960). *İslam'ın En Eski Tarihine Giriş*. (F. Işıltan, Çev.). İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

³⁰⁸ Wellhausen, J. (1901). *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam*. Berlin: Weidmann. Türkçe'ye tercümesi: Wellhausen, J. (1989). (F. Işıltan, Çev.) *İslamiyetin ilk devirlerinde dînî-siyâsî muhalefet partileri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

³⁰⁹ Wellhausen, J. (1960). *Das arabische Reich und sein Sturz*. Berlin: De Gruyter. Türkçe'ye tercümesi: Wellhausen, J. (1963). *Arap Devleti ve Sukûtu*, (F. Işıltan Çev.). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

³¹⁰ Wellhausen'in tarihçiliğinin ve olayları yorumlama tarzının, İslâmî rivayetler açısından, en net görülebildiği eser Türkçe'ye *İslam'ın En Eski Tarihine Giriş* adıyla tercüme edilmiş olan *Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams*'dır.

³¹¹ Örnekler için bkz: (Wellhausen, 1960, s. 42)

³¹² Klasik Arapça kaynakları kullanmakta ustalıkla tebellür eden Wellhausen'in İslâmî rivayetleri ele alırken kullandığı en temel yöntemi rivayetler arasında karşılaştırmalar yapmaktır. Wellhausen, rivayetler arasındaki karşılaştırmalar neticesinde birbirleriyle çelişen haberler söz konusu olduğunda çelişkilerin üzerine gitmekte, bunlar arasında bir tercihte bulunmaktadır. Fakat Wellhausen elinde farklı rivayetler ve bunları karşılaştırılabilir malzemenin bulunmadığı yerde, zaman zaman dışarıdan kaynaklardan destek almakla birlikte, eklektik seçimler yapmak zounda da kalmaktadır. (Wellhausen, 1963, ss. x1) Wellhausen çoğunlukla, tercih nedenlerine dair bir fikir elde etmek zor olmasa da, zaman zaman sebepsiz görünen tercihlerde de bulunmaktadır. Örnekler için bkz: (Wellhausen, 1963, s. 71, 78)

incelemesinden çok, güvenilir bulduğu, kronolojik hatalar yapmadığını³¹³ ve olaylarla ilgili herhangi bir “taraf” olmasını pek muhtemel bulmadığı kişilerin rivayetlerini genel olarak kabulüne dayanmaktadır.³¹⁴ Wellhausen’ın, aynı dönemin farklı râviler(ve kaynaklar) tarafından farklı resmedildiği kaynakların karşılaştırılması şeklinde de bir tekniği vardır. Aslen kaynak tenkidi kapsamında kabul edilen bu teknik, râvilerin eğilimlerini de göz önünde bulundurması sebebiyle eğilim tenkidi (İng: Tendency Criticism; Alm: Tendenzkritik) olarak da nitelenebilir.³¹⁵ Wellhausen, kişilerin/râvilerin eğilimlerine değinirken, onların aynı zamanda tutarlı bir şekilde eğilimlerine uygun tercihlerde buldukları, kendi görüşlerine uyan rivayetleri aktardıkları, rivayetteki boşlukları da bu tercihlerine uygun şekilde doldurdukları yönünde fikir beyan etmektedir (Wellhausen, 1960, s. 84)³¹⁶

Modern şarkiyat çalışmalarının önemli simalarından olan Christian Snouck-Hurgronje (ö. 1936), çeşitli metinler ve uygulamalara kaynak tenkidi yöntemi ile yaklaşan isimlerdendir. İslam’ın menşei hakkındaki çalışmalarıyla da ön plana çıkan Hurgronje, İslam’ın Ehl-i Kitap’tan birçok unsur aldığını iddia etmiştir (Hurgronje, 1916, ss. 61-62). Hacc hakkında hazırladığı çalışmasında, Dozy’nin Hacc’ın Yahudilerden alınan bir ritüel olduğu iddiasına karşı çıkmış ve Hacc’ın Arap putperestliğinden aktarılan bir adet olduğu sonucuna varmıştır.³¹⁷ Hurgronje, Batı’da İslam hukuku alanındaki çalışmaları başlatan ilk isim olmakla birlikte siyer ve İslam tarihi alanında da mühim eserler

³¹³ Wellhausen, aktarımı yapan kişinin kronolojik hatalar yapıp yapmadığını tespiti ise farklı kaynaklardaki bilgilerle karşılaştırmak suretiyle yapar. Mesela Hâlid b. Velîd’in Yemâme seferini kış başlamak üzere yaptığını söyleyen Seyf’in iddiasını imkansız bulup, İbn İshâk ve Belâzürî’den aktarımla tarihlendirip, ilk bahara denk geldiğini kabul etmiş, rivayetlerde geçen soğukluğu da ilk baharda soğuk bir sabaha bağlamıştır. (Wellhausen, 1960, s. 33)

³¹⁴ Mesela, Wellhausen’e göre, Hicaz rivayetleri, Seyf b. Ömer’in rivayetlerine göre tercihe şayandır. Wellhausen, bu tercihte, Seyf’in yaptığı kronolojik hataların ve tarafgîrliğinin etkili olduğunu söylemektedir. (Wellhausen, 1960, s. 3) Wellhausen, Seyf b. Ömer’i olayları pragmatik olarak irtibatlandırmakla eleştirmektedir. (Wellhausen, 1960, s. 41) Wellhausen’in bazı râvilerle olan bu güvensizliği neticesinde Seyf b. Ömer rivayetlerinde görüldüğü gibi yalnızca tek râviden gelmesi sebebiyle bazı rivayetleri reddetmesi dikkate şayandır. Wellhausen’in Seyf b. Ömer’e yönelik tenkitlerine dair bkz: Kelpetin, M. (2008). Müsteşriklerin Gözüyle Seyf b. Ömer. *Usûl İslam Araştırmaları*, 10(10).

³¹⁵ Çalışmamızda daha önce geçtiği üzere eğilim tenkidi yazarın konusuna yaklaşımını etkileyen ön yargılarının analiz edilip incelenmesini hedefler ve kaynakları barındırdıkları eğilimlere göre değerlendirir (Green, McKnight, & Marshall, 1992, s. 727; Soulen, 2001, s. 187; Stendahl, 1958, s. 34).

³¹⁶ Seyf b. Ömer’in Hz. Aişe hakkındaki rivayetlerini analiz ediş şekli, Wellhausen’in râvilerin eğilimlerine göre yaptığı değerlendirmelerin tipik bir örneği kabul edilebilir. Buna göre, genel eğilim Cemel savaşı dönemlerinde Hz. Aişe’nin savaşı kızıştıran yönüne değinmek iken, Seyf b. Ömer, Hz. Aişe’yi masum ve sükûnet isteyen bir karakterde sunmaktadır. (Wellhausen, 1960, s. 127 ve devamı)

³¹⁷ Hurgronje, C. S. (1880). *Het Mekkaansche feest*. EJ Brill. İngilizce Tercümesi: Hurgronje, C. S. (2012). *The Mecca festival*. (W. Behn Çev.) Wiesbaden: Harrassowitz in Kommission.

vermiştir.³¹⁸ Hurgronje, Hz. Peygamber'in hayatını ve İslam tarihini sosyal bağlamı içerisinde değerlendirmesi açısından yeni bir tarz ortaya koymuştur (Kadı, 2011, s. 104).

Menşe çalışmalarının yoğun bir şekilde görüldüğü bir diğer isim Yahudî Alman şarkiyatçı Ignaz Goldziher'dir (ö. 1921). Batı'da rivayetlere karşı kategorik güvensizlik fikrini yerleştiren isim olan Goldziher, dönemindeki ve kendisinden sonraki tüm oryantalistleri etkileyecek olan *Muhammedanische Studien (İslâmî Çalışmalar)*³¹⁹ adlı eserinde sosyal, siyâsî ve ekonomik şartların rivayetlerin ortaya çıkmasına sebep olduğunu vurgulamış, İslam tarihini karşıt görüşler ve bu görüşleri savunan gruplar üzerinden okumaya çalışmıştır. Goldziher, rivayetlerin metinlerinden yola çıkarak ve filolojik yöntemleri yoğun bir şekilde kullanarak, tarihsel eleştiri yöntemlerini hadisler üzerinde uygulayan ilk isim kabul edilebilir.

Sünnet'in Arap örfü olduğu iddiasını dile getiren David Samuel Margoliouth (ö. 1940) İslam tarihine, siyere ve hadislere eleştirel yaklaşan isimlerden bir diğeridir.³²⁰ Devrinin isimlerinde genel olarak bulunan menşe çalışmaları Margoliouth'da da görülmektedir. Margoliouth *Mohammed and the rise of Islam (Muhammed ve İslam'ın Yükselişi)*³²¹ adlı çalışmasında Hz. Peygamber hakkında "sara hastası" olduğu iddiasını dile getirmiş, "şeytan ayetleri" meselesine yer vermiştir (Margoliouth, 1905, ss. 81-83).

İslam tarihi hakkında yazdığı *Annali dell'Islām (İslam Tarihi)*³²² adlı eseri içerisinde hadis ve isnadlar hakkında da fikir beyan eden Leon Caetani (ö. 1935), İslam'a ideolojik yaklaşımının metinlerinden de görülebildiği bir isimdir. Caetani rivayetleri dînî-siyâsî şartların bir neticesi olarak görmüş ve isnadın sonradan ortaya çıktığını iddia etmiştir (Caetani, 1924, s. 73).

³¹⁸ Hurgronje, C. S. (1888). *Mekka: mit Bilder-Atlas (Mekke: Resimli Atlas)*. Martinus Nijhoff; Hurgronje, C. S. (1916). *Mohammedanism: Lectures on Its Origin, Its Religious and Political Growth and Its Present State (Mohammedanism: Kökeni, Dînî ve Siyasî Gelişimi ile Günümüzdeki Durumu Üzerine)*. GP Putnam's Sons. İngilizce Tercümesi: Hurgronje, C. S. (1981). *Mohammedanism: Lectures on its origin, its religious and political growth, and its present state*. Westport, Conn: Hyperion Press.

³¹⁹ Goldziher, I. (1889). *Muhammedanische Studien*. Halle:M. Niemeyer. İngilizce tercümesi: Goldziher, I. (1967). *Muslim Studies*. London: George Allen and Unwin.

³²⁰ Margoliouth, D. S. (1914). *Early development of Mohammedanism*. Williams & Norgate; Margoliouth, D. S. (1912). On Moslem Tradition. *The Muslim World*, 2(2), ss. 113-121

³²¹ Margoliouth, D. S. (1905). *Mohammed and the rise of Islam*. New York: Putnam.

³²² Caetani, L. (1907). *Annali dell'Islām*. U. Hoepli.

*L'âge de Mahomet et la Chronologie de la Sira (Muhammed'in Çağı ve Siyer Kronolojisi)*³²³ adlı çalışmasında Hz. Peygamber'in hayatını ele alan siyer kitaplarına çeşitli eleştiriler yönelten Cizvit râhip Henri Lammens (ö. 1937),³²⁴ kilise geleneğinden gelmesinin de bir yansıması olarak Orta Çağ'da yazılan reddiye eserlerinde Hz. Peygamber'e yönelik hakaret içeren yorumları tekrarlamaktan çekinmemiştir. Lammens İslam hukukunun büyük oranda Roma hukukundan etkilendiğini söyleyerek menşe çalışmalarında da yerini almıştır. Rivayetlerin tarih inşâsı için asla kullanılmayacağını ifade ederek dönemindeki oryantalistlerin rivayetlerle ilgili güvensizliğini devam ettiren Lammens, rivayet metinlerinden yola çıkarak Goldziher'in ifade ettiği İslâmî rivayetler üzerinde sadece isnad tenkidi yapıldığı ve bu sebeple de birçok anakronizmin görmezden gelindiği iddiasını tekrar etmektedir (Lammens, 1979, s. 73).³²⁵

Hz. Peygamber'in biyografisine dair çalışmalarda³²⁶ bulunan Josef Horovitz (ö. 1931), siyer rivayetlerinden yola çıkarak isnad sisteminin Yahudilikten neşet ettiğini iddia ederken dînî metin ve uygulamalara menşe açısından yaklaşmaktadır.³²⁷

*Concordance (Fihrist) ve A handbook of Early Muhammadan Tradition (Bir İlk dönem Hadis Kitapları Fihristi)*³²⁸ adlı çalışmalar ile rivayetler için oluşturduğu fihrist sayesinde temel hadis kaynaklarına ulaşmayı kolaylaştıran Arent Jan Wensinck (ö.

³²³ Lammens, H. (1911). *L'âge de Mahomet et la Chronologie de la Sira*. *Journal Asiatique*, 17, ss. 209-251.

³²⁴ Lammens, *Qoran et tradition: Comment fut composée la vie de Mahomet* (Kur'ân ve Hadis: Muhammed'in Hayatı Nasıl Yazıldı?) adlı eserinde böyle bir siyer yazımı girişiminde bulunmuştur. Lammens, H. (1910). *Qoran et tradition: Comment fut composée la vie de Mahomet*. Paris: Bureaux des Recherches de Science religieuse.

³²⁵ Lammens, H. (1948). *L'Islam, credenze e istituzioni (İslam: İnançlar ve Kurumlar)*. Laterza & Figli. İngilizce tercümesi: Lammens, H., & Ross, E. D. (1979). *Islam: beliefs and institutions*. New Delhi: Oriental.³²⁶ Horovitz, J., & Pickthall, M. (1927). *The earliest biographies of the Prophet and their authors (Peygamber'in En Erken Dönem Biyografileri Ve Yazarları)*. Hyderabad.³²⁷ Horovitz, J. (1917). Alter und Ursprung des Isnâd (Isnâd'in Ortaya Çıkışı Ve Kökeni). *Der Islam*, 8(1-2), ss. 39-47; Horovitz, J. (1921). Noch einmal die Herkunft des Isnâd (İsnâdın Menşei Hakkında Biraz (araştırma) Daha) . *Der Islam; Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients*, 11, 264.

³²⁶ Horovitz, J., & Pickthall, M. (1927). *The earliest biographies of the Prophet and their authors (Peygamber'in En Erken Dönem Biyografileri Ve Yazarları)*. Hyderabad.³²⁷ Horovitz, J. (1917). Alter und Ursprung des Isnâd (Isnâd'in Ortaya Çıkışı Ve Kökeni). *Der Islam*, 8(1-2), ss. 39-47; Horovitz, J. (1921). Noch einmal die Herkunft des Isnâd (İsnâdın Menşei Hakkında Biraz (araştırma) Daha) . *Der Islam; Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients*, 11, 264.

³²⁷ Horovitz, J. (1917). Alter und Ursprung des Isnâd (Isnâd'in Ortaya Çıkışı Ve Kökeni). *Der Islam*, 8(1-2), ss. 39-47; Horovitz, J. (1921). Noch einmal die Herkunft des Isnâd (İsnâdın Menşei Hakkında Biraz (araştırma) Daha) . *Der Islam; Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients*, 11, 264.

³²⁸ Wensinck, A. J. (1936-1969). *Concordance et indices de la tradition musulmane-Les Six Livres, le Musnad d'al-Darimi, le Muwatta de Malik, le Musnad de Ahmad İbn Hanbal (Kütüb-i Sitte, Dârimî ve Ahmed b. Hanbel'in Müsnedleri ile Muvattâ'nın Fihristleri)* Leiden: Brill; Wensinck, A. J. (1927). *A handbook of early Muhammadan tradition (İlk dönem Hadis Kitapları Fihristi)*. Leiden: Brill.

1939), siyer ve İslam tarihi alanında da çalışmalarda bulunmuştur.³²⁹ Wensinck *The Muslim Creed (Müslüman Akâidi)*³³⁰ adlı çalışmasında, İslam akâdesinin gelişimini akâde ile ilgili rivayetler üzerinden ortaya koymaya çalışırken tarihsel eleştiri yöntemlerini kullanmaktadır.

Alfred Guillaume (ö. 1965), hadisler, siyer ve İslam tarihi³³¹ hakkında çalışmaları bulunan isimlerdendir. Goldziher'in *Muhammedanische Studien* kitabına dayanan *The traditions of Islam (İslam Rivayetleri)*³³² adlı çalışmasında Guillaume yoğunlukla hadis tarihi hakkında çeşitli iddialarda bulunmuştur. Guillaume, hadislerin uzun süre sözlü aktarıldığı ve değişikliğe uğradığı, rivayetlerin geç dönem tartışmaları içerdiği ve bu sebeple geç dönem ortaya çıktığının kabul edilebileceği, İslam inanç ve pratiklerinin diğer dinlere dayandığı gibi iddiaları dile getirmektedir.

Hadislerin tamamen sonraki bir dönemin ürünü olması ya da aksi ispat edilinceye kadar uydurma kabul edilmesi gerektiği fikrine karşı bir isim olarak göze çarpan Johann Fück (ö. 1974) İslâmî geleneğin oluşumunda hadisin rolüne büyük önem vermektedir.³³³ Fück, Hz. Peygamber'in biyografisi üzerine hazırladığı doktora tezi³³⁴ ve yaptığı çalışmalar ile dikkat çekmiştir.³³⁵ Çalışmaları göz önünde bulundurulduğunda, Fück'ün İslam'a karşı kendi dönemindeki oryantalistlerin birçoğunda görülebilecek olumsuz yaklaşımdan farklı olarak daha tarafsız bir yaklaşıma sahip olduğunu söylemek mümkündür.

³²⁹ Wensinck, A. J. (1908). *Mohammed en de Joden te Medina*. Leiden.³³⁰ Wensinck, A. J. (1932). *The Muslim Creed*. Cambridge University Press.

³³⁰ Wensinck, A. J. (1932). *The Muslim Creed*. Cambridge University Press.

³³¹ Hz. Peygamber'in hayatı ile ilgili eserleri: Guillaume, A. (1955). *The life of Muhammad: A translation of Ishaq's Sîrat Rasûl Allâh (Muhammed'in Hayatı: İbn İshâk'ın Sîret-i Rasulillah Adli Eserin Tercümesi)*. Oxford: Oxford University Press; Guillaume, A. (1960). *New light on the life of Muhammad (Muhammed'in Hayatı Üzerinde Yeni Bir Işık)*. Manchester.³³² Guillaume, A. (1924). *The traditions of Islam: An introduction to the study of the Hadith literature (Hadisler: Hadis Literatürü Çalışmalarına Bir Giriş)*. Oxford: Clarendon Press.

³³² Guillaume, A. (1924). *The traditions of Islam: An introduction to the study of the Hadith literature (Hadisler: Hadis Literatürü Çalışmalarına Bir Giriş)*. Oxford: Clarendon Press.

³³³ Fück, J (1939). Die Rolle des Traditionalismus im Islam. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 93(1/2), ss. 1-32. İngilizce Tercümesi: Fück, J. (1981) The Role of Traditionalism in Islam (M. L. Swartz Çev.) İçinde H. Motzki (Ed.), *Hadith: Origins and Developments* (ss. 99-122). Burlington: Ashgate/Variorum. Türkçe Tercümesi: Fück, W. J (2003) Hadisçiliğin İslâmî Geleneğin Oluşumundaki Rolü (S. Ensarioğlu Çev.) *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 1(2), ss. 145-165.

³³⁴ Fück, J (1925). *Muhammad ibn Ishaq: literarhistorische Untersuchungen*. Frankfurt am Main.

³³⁵ Fück, J (1936). Die Originalität des arabischen Propheten ((Arap Peygamberin Özgünlüğü). *Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, ss. 509-525; Fück, J. (1952). Muhammed – Persönlichkeit und Religionsstiftung (Muhammed-Kişiliği ve Dînî Öğretisi). *Saeculum*, 3, 1.³³⁶ Bishop, E. F. (1940). Form-Criticism And The Forty-Two Traditions Of An-Nawawi 1. *The Muslim World*, 30(3), ss. 253-261.

Eric F. F. Bishop (ö. 1980), Nevevî'nin kırk hadisi üzerinde form tenkidi uyguladığını iddia ettiği çalışmasında,³³⁶ rivayetlerin senedlerinin tamamını görmezden gelmiş, metinlerin Kutsal Kitaplarla uyumunu incelemiş ve metin içinde sonradan eklendiğini düşündüğü yer varsa metni doğrudan uydurma kabul etmiştir (Bishop, 1939).

*The origins of Muhammadan jurisprudence (Muhammedî Hukukun Kökenleri)*³³⁷ ve *An introduction to Islamic law (İslam Hukukuna Giriş)*³³⁸ adlı eserlerinde dile getirdiği İslam hukuku ve fikhî hadisler konusundaki görüşleri ile Batı'daki İslam çalışmalarını derinden etkileyecek olan Joseph Schacht (ö. 1969), rivayetlere ve hadis tarihine eleştirel gözle bakan isimlerdendir. Schacht, Goldziher'in rivayetlerin metinlerini esas alan yaklaşımına ilave olarak rivayetlerin isnadlarını kullanarak ve rivayetlerin ilk geçtikleri kaynakları dikkate alarak sükût delili eşliğinde rivayetlerin tarihlendirilmesi üzerinde durmuştur. Hicrî yüz yılından önce isnadın kullanımına dair herhangi bir delil göremeyen Schacht, müşterek râvi (İng: Common Link), rivayetlerin artışı (İng: Growth of tradition), isnadların geriye doğru büyümesi (İng: Backward growth of isnads) ve yayılması (İng: The sperad of isnads) gibi kavramları dile getiren ilk isim olmuştur.³³⁹ Schacht, müşterek râvi teorisinde, müşterek râvinin uydurduğu rivayeti bir sened ile Hz. Peygambere dayandırdığını, kendisinden sonra ise bu rivayeti birçok kişinin rivayet ettiğini iddia etmiştir. Schacht'ın hadislerle ilgili müşterek râvi teorisi üzerinden ortaya koymaya çalıştığı iddialar, İslam hukuku hakkındaki düşünceleriyle bağlantılıdır. Schacht, İslam hukukunun Kur'ân ve Sünnet'e değil Emevîler dönemindeki ilk kadıların re'yelerine³⁴⁰ dayandığını iddia etmek suretiyle İslam hukuku ile sünnetin ve

³³⁶ Bishop, E. F. (1940). Form-Criticism And The Forty-Two Traditions Of An-Nawawi 1. *The Muslim World*, 30(3), ss. 253-261.

³³⁷ Schacht, J. (1950). *The origins of muhammadan jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press.³³⁸ Schacht, J. (1964). *An introduction to Islamic law*. Oxford: Clarendon Press.³³⁹ Schacht öncesinde, ismi konulmamış olsa dahi müşterek râvi teorisinin nüveleri görülür. Horovitz, Sprenger'in bir rivayetin varyantlarının kendisinde birleştiği en eski râviyi hadisi uydurmuş kabul ettiğini aktarmaktadır (Horovitz, 1919, s. 51). Kızıl, Schacht'ın müşterek ravi teorisinin bu fikre dayandığını ifade etmektedir (Kızıl, 2013b, s. 53)

³³⁸ Schacht, J. (1964). *An introduction to Islamic law*. Oxford: Clarendon Press.³³⁹ Schacht öncesinde, ismi konulmamış olsa dahi müşterek râvi teorisinin nüveleri görülür. Horovitz, Sprenger'in bir rivayetin varyantlarının kendisinde birleştiği en eski râviyi hadisi uydurmuş kabul ettiğini aktarmaktadır (Horovitz, 1919, s. 51). Kızıl, Schacht'ın müşterek ravi teorisinin bu fikre dayandığını ifade etmektedir (Kızıl, 2013b, s. 53)

³³⁹ Schacht öncesinde, ismi konulmamış olsa dahi müşterek râvi teorisinin nüveleri görülür. Horovitz, Sprenger'in bir rivayetin varyantlarının kendisinde birleştiği en eski râviyi hadisi uydurmuş kabul ettiğini aktarmaktadır (Horovitz, 1919, s. 51). Kızıl, Schacht'ın müşterek ravi teorisinin bu fikre dayandığını ifade etmektedir (Kızıl, 2013b, s. 53)

³⁴⁰ Schacht, bu reyelerin de o gün uygulanan tatbikata dayandığını düşünmektedir. Schacht, bu tatbikatların da başka din ve kültürlerden alındığını ve zamanla İslam'a ait hale geldiğini söyleyerek menşee çalışmalarına katkıda bulunmuştur (Schacht, 1950, s. 13)

hadislerin bağımlı koparmaya çalışmıştır. Ona göre fikhî içerikli hadisler aksi ispat edilmedikçe gayri sahîh kabul edilmeli bu rivayetlere geç dönemde formüle edilmiş bir fikhî doktrinin hadisleşmiş şekli olarak bakılmalıdır (Schacht, 1950, s. 149).

İsnad ve tarihi konusunda birçok çalışma³⁴¹ kaleme almış olan ve rivayetlerin sahîh bir özü olduğunu kabul eden isimlerden olan James Robson (ö. 1981), kudsî hadislerin menşei Kitâb-ı Mukaddes'te arayarak menşe çalışmalarına katkıda bulunmuştur.

Montgomery Watt (ö. 2006), Hz. Peygamber'in hayatına dair yazdığı eserlerde³⁴² kaynak tenkidini siyer malzemesi üzerinde yoğunlukla kullanmaktadır.³⁴³ Watt, siyer malzemesini ele alırken yeni kaynaklardan yeni malzemeler çıkarmak yerine olaylar üzerinde etkisi olan durum ve olayları ön plana çıkaracağını ifade etmektedir. Bu durum ile uyumlu olarak, Watt tüm olayları sosyo-ekonomik gerekçelere bağlamış görünmektedir.³⁴⁴ Watt, rivayetlerdeki anlatımlar arasında çelişki yoksa anlatımları genel manada kabul etmektedir (Watt, 1986, s. 2, 5). Watt'ın rivayetlere yaklaşımında sened tenkidine senedde yer alan râvilerin "eğilimleri" dışında yer yoktur (Watt, 1986, s. 7). Watt, İslam tarihine ve rivayetlerine uyguladığı kaynak tenkidi esnasında bir delil olarak anakronizmi sıkça kullanmış ve filolojik delillerden yoğun bir şekilde istifade etmiştir. Watt, menşe çalışmalarında da yer almaktadır. Mesela *Created in His Image: A study in Islamic Theology (Kendi Sûretinde Yarattı: İslam Teolojisinde Bir Araştırma)*³⁴⁵ adlı makalesinde Yahudî ve Hristiyan kültüründen parçaların,

³⁴¹ Robson, J. (1951). Tradition, the Second Foundation of Islam. *The Muslim World*, 41(1), ss. 22-33; Robson, J. (1952). *Muslim Tradition: The Question of Authenticity*. Manchester Literary and Philosophical Society; Robson, J. (1956). Ibn Ishâq's use of the 'Isnâd'. *Bulletin of the John Rylands Library*, 38(2), 449-465. Türkçe Tercümesi: Robson, J. (1962) İbn İshak'ın İsnad Kullanışı (T. Koçyiğit Çev.), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 10, ss. 117-126.

³⁴² Watt, W. M. (1953). *Muhammad at Mecca*. Oxford: Clarendon Press. Türkçe Tercümesi: Watt, W. M. (1986). *Hiz. Muhammed Mekke'de*. (R. Ayas ve A. Yüksel Çev.) Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları; Watt, W. M. (1956). *Muhammad at Medina*. At The Clarendon Press Türkçe Tercümesi: Watt, W. M. (2016). *Hiz. Muhammed Medine'de* (S. Kalkan, Çev.). İstanbul: Kuramer; Watt, W. M. (1964). *Muhammed: Prophet and statesman*. London: Oxford University Press.

³⁴³ Watt'ın bu eserlerinde Hz. Peygamber'i ve hayatını fenomolojik olarak incelenmeye başlayan isimlerden birisi olarak olduğu ifade edilmektedir (Adalıoğlu, 2008, s. 36). Oysa Görgün'e göre bu eserlerde Watt İslam'ı bir hareket noktası ya da asıl olarak görmekten ziyade gerçekliğe uyarlanan ve başarısını bu uyarlamaya borçlu bir din şeklide göstermektedir. Görgün bu düşüncesini Watt'ın hayatının sonlarına tekâbül eden 1980'li yıllarda İslam'ı artık bir müttefik olarak değil Hristiyanlığa bir rakip olarak gördüğü iddiası ile desteklemektedir. Ayrıntılı bilgi için bknz: (Görgün, 2012)

³⁴⁴ İslam tarihindeki olayların bir çoğunun sosyo-ekonomik gerekçelere bağlı olarak açıklandığı *Muhammad at Mecca* kitabın tanıtımında Georges-Henri Bousquet bu eserin İslam'ın kökenlerine dair Markist bir yorum olduğu üzerinde durmaktadır. Bknz: G.-H. Bousquet, "Une explication marxiste de l'İslam par un ecclésiastique épiscopalien," *Hespéris* 41 (1954), ss. 231-47.

³⁴⁵ Watt, W. M. (1959). Created in his image. *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, 18, 38. Türkçe tercümesi: Watt, W. M. (2006). Tanrı Sûretinde Yarattılma: İslâm Kelâmına Dair

yansımaların, özelliklerin ve bu kültürdeki insanların görüşlerinin hadis formatında İslâmî rivayetler arasına sokuşturulduğunu iddia etmektedir (Watt, 2006, s. 253)

Johann Heindrik Kramers (ö. 1951), *Une tradition a tendance manichéenne (Maniheist Eğilimli Bir Rivayet)*³⁴⁶ adlı çalışmasında filolojik delillerin de kullanıldığı metin temelli kaynak tenkidini ilk olarak tek bir rivayete (âkiletü'l Hadir rivayetine) uygulamıştır. Uygulamada metni temel almakla birlikte, isnadı oluşturan kişilerin nereli olduklarının da incelendiği ve metnin tarihlendirilmesinde kullanıldığı görülmektedir. Tek tek rivayetler üzerinde tarihlendirme denemesi yapan diğer bir isim Josef Van Ess'tir. Ess, *Zwischen Hadit und Theologie: Studien zum Entstehen prädestinatianischer Überlieferung (Hadis ve Teoloji arasında: Kaderle İlgili Hadislerin Kaynağı Hakkında İncelemeler)*³⁴⁷ adlı eserinde hem de metni dikkate almış ve kelâmî rivayetleri inceleyerek hicrî birinci yüzyıla tarihlendirmiştir.

Çoğu siyer ve hadisler ile alakalı birçok çalışma yapmış olan İsraili Meir Jakob Kister (ö. 2010) Goldziher'in genel çerçevesini çizdiği menşe iddialarını tek tek rivayetler üzerinde göstermiştir.³⁴⁸ Kister, rivayetlerin içeriklerine yoğunlaşan ve metinlerin

Bir Araştırma.(H. Kahraman Çev.) *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21(21), ss. 253-261.

³⁴⁶ Kramers, J.H. (1950) *Une tradition a tendance manichéenne (La "mangeuse de verdure")*. *Acta Orientalia* (21). Türcü tercümesi: Kramers, J. H (2004) *Maniheist Eğilimli bir Hadis: Âkiletü'l-hadir (F. Kızıl Çev.)*, *Hadis Tetkikleri Dergisi* (2)2, ss. 107-118. İngilizce Tercümesi: Gordon, M (2004) *A Tradition of Manicaean Developments. Hadith: Origins and Developments. Aldershot: Ashgate Publishing Limited*, ss. 245-257.

³⁴⁷ Ess, J. V. (1975). *Zwischen Hadit und Theologie: Studien zum Entstehen prädestinatianischer Überlieferung*. Berlin: Walter de Gruyter

³⁴⁸ Değınilecek çalışmaları dışında Kister'in uygulamalarının görülebileceği çalışmaları kronolojik olarak şu şekildedir:

Kister, M. (1960). A Comment on the Antiquity of Traditions praising Jerusalem. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 23, ss. 390-92.

Kister, M. J., & Hiskett, M. (1962). 'A Booth Like the Booth of Moses...' A Study of an Early Hadith. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 25(1), ss. 150-155.

Kister, M. J. (1965). The Market of the Prophet. *Journal of the Economic and Social History of the Orient/Journal de l'histoire economique et sociale de l'Orient*, ss. 272-276. Türcü Tercümesi: Kister, M J (2002) Peygamber'in Pazarı (A. Kahraman Çev.) *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(2), ss. 25-29.

Kister, M. J. (1969). 'You Shall Only Set out for Three Mosques': A Study of an Early Tradition. *Le Muséon*, 82, ss. 173-196.

Kister, M. J. (1970). 'A Bag of Meat': A Study of an Early Hadith. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 33(2), ss. 267-275. Türcü Tercümesi: Kister, M. J. (2000) M. J. Kister'den Torbadaki Et, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, ss. 167-178.

Kister, M. J. (1971). "Rajab Is the Month of God": A Study in the Persistence of an Early Tradition. *Israel oriental studies*, 1, ss. 191-223. Kister, M J. (2000) Recep Allah'ın Ayı (C. Ağırman Çev.), *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 3, ss. 192-229

Kister, M. J. (1972). Haddithū 'an banī isrā'īla wa-lā haraja: A Study of an Early Tradition. *Israel Oriental Studies*, 2, ss. 215-239. Türcü Tercümesi: Kister, M. J. (2001) İsrail Oğullarından Nakilde

tarhlandırmasında rivayetin ilk geçtiği kaynağı da göz önünde bulunduran bir isimdir. Kister, rivayetlerin metinlerine yoğunlaşır ve zaman zaman senedlere atıfta bulunsa da tarhlandırma amaçlı kullanmaz. Kister, bazı uygulamalarında tıpkı Goldziher'de olduğu gibi, rivayetleri tarihsel eleştiri müvacehesinde okuyup politik, dînî ve sosyal tartışmaların bir ürünü olarak görmektedir. Kister, azîmet ve ruhsatla ilgili rivayeti incelediği *On Concessions' and Conduct (Ruhsatlar ve Azîmet üzerine)*³⁴⁹ adlı makalesinde azîmet ve ruhsat içeren uygulamalardan yola çıkmakta, dönemin tartışmalarını göz önünde bulundurarak rivayeti hicrî ikinci asra tarhlandırmaktadır (Kister, 1982, s. 36). İsrailoğulları'ndan nakilde bulunmada sakınca bulunmadığını ifade eden hadisi inceleyen *Haddithū 'an banī isrā'īla wa-lā haraja: A Study of an Early Tradition (Benî İsrail'den Rivayet Edin Bunda Bir Sakınca Yoktur Hadisi: Erken dönemli bir Hadis Hakkında Bir Araştırma)*³⁵⁰ ve *Do Not Assimilate Yourselves (Kendinizi Asimile Etmeyiniz)*³⁵¹ adlı çalışmaları, Kister'in metinlerde var olduğunu düşündüğü anakronik ifadelerden yola çıkarak tarhlandırma yaptığı diğer çalışmalardandır.

Kister, rivayetlerin ilk geçtiği kaynaklara³⁵² yoğunlaşan bir isim olmasının da sonucu olarak menşee çalışmaları kapsamında, Hz. Peygamber'in fikrî açıdan farklı din ve

Bulunma Meselesi (C. Ağırman Çev.), *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* , 7(1), ss. 125-153.

Kister, M. J. (1979). Shaban is My Month: A Study of an Early Tradition. *Studia Orientalia memoriae DH Baneth dedicata*, ss. 15-37.

Kister, M. J. (1979). Pare your nails: A study of an early tradition. *Journal of the Ancient Near Eastern Society*, 11(1), ss. 278-286.

Kister, M. J. (1981). O God, tighten thy grip on Mudar... Some socio-economic and religious aspects of an early hadith. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 24, ss. 242-273.

Kister, M. J. (1984). ... illā bi-haqqihi... A study of an early hadith. *Jerusalem studies in Arabic and Islam* (5), ss. 33-52.

Kister, M. J. (1986). The Massacre of the Banū Qurayzah. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 8, ss. 61-96.

Kister, M. J. (1988). Legends in tafsir and hadith literature: the creation of Adam and related stories. *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, ss. 82-114.

Kister, M. J. (1993). Ādam: A Study of Some Legends in tafsir and hadith Literature. *Israel Oriental Studies*, 13, ss. 113-74.

Kister, M. J. (1994). "... and He Was Born Circumcised...": Some Notes on Circumcision in Hadith. *Oriens*, ss. 10-30.

³⁴⁹ Kister, M. J. (2010). On Concessions' and Conduct *The Ḥadīth: Narrative, context, and content*, 4, 151.

³⁵⁰ Kister, M. J. (1972). Haddithū 'an banī isrā'īla wa-lā haraja: A Study of an Early Tradition. *Israel Oriental Studies*, 2, ss. 215-239. Kister, M. J. (2001) İsrail Oğullarından Nakilde Bulunma Meselesi (C. Ağırman Çev.), *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* , 7(1), ss. 125-153.

³⁵¹ Kister, M. J. (1989). Do Not Assimilate Yourselves.... *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 12, 321-71.

³⁵² Burada Kister'in ilk geçtiği kaynağa göre tarhlandırma yaparken aynı delili kullanan Schacht ve Juynboll gibi isimlere göre sükût delilini kullanımdaki farklılığı göze çarpar, Schacht ve Juynboll gibi

görüşlerden etkilendiğini ispat sadedinde nübüvvetten önceki hayatına dair çeşitli rivayetleri tek tek inceler. Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber'i teskin ederken "Vallahi Allah seni utandırmayacak." rivayetini incelediği *God Will Never Disgrace Thee: The Interpretation of an Early Hadīth (Vallahı Allah Seni Utandırmayacak: Erken Dönemli Bir Hadisin Yorumlanması)*³⁵³; Kureyş'in eski bir geleneğinin devamı olarak gördüğü "tehannüs"ü incelediği *Al-tahannuth: an inquiry into the meaning of a term (Tehannüs: Bir Terimin Anlamı Üzerine Bir Araştırma)*³⁵⁴ ve nübüvvetten önce ismet sıfatına sahip olup olmadığına dair değerlendirmelerini içeren 'A Bag of Meat': A Study of an Early Hadīth (Bir Torba Et: Erken Dönemli Bir Hadis Hakkında Bir Çalışma)³⁵⁵ Kister'in üstü kapalı olarak da olsa İslam'ın Yahudî kültürüne dayandığına dair vurgular yaptığı çalışmalara örnektir.

Eski Ahit uzmanı Martin Noth'un oğlu olan Albrecht Noth (ö. 1999) rivayetleri incelerken anakronizmlere vurgu yapmaktadır (Noth & Conrad, 1994, s. 72, 79, 102). Noth, doktora tezi olan *Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum: Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge (İslam ve Hıristiyanlık'ta Kutsal Savaş ve Kutsal Mücadele: Haçlı Seferleri Tarihine Katkılar)*³⁵⁶ adlı eserinde filolojik delilleri yoğun olarak kullanmakta³⁵⁷ ve çalışmasının neticesinde "cihād" kavramı ile "kutsal savaş" kavramlarının eş anlamlı olmadığı sonucuna ulaşmaktadır. Noth, *Quellenkritische Untersuchungen zu Themen, Formen, und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung (Erken İslam tarihi geleneğinin konuları, formları ve eğilimleri hakkında kaynak tenkidi araştırmaları)* adlı doçentlik tezinin ilk

isimler rivayetleri ilk geçtiği kaynağa göre değerlendirirken rivayetin ilk geçtiği kaynağı *terminus post quem* kabul etmekte, yani o rivayetin o kaynaktan önceki bir tarihte varlığını kabul etmemektedirler. Fakat Kister, sükût delilini kullanırken rivayeti ilk bulduğu kaynağın tarihini *terminus post quem* değil, *terminus ante quem* kabul etmektedir. Yani Kister, haberleri ilk geçtiği kaynaktan önceye tarihlendirebilmektedir. Örnek ve ayrıntılı bilgi için bkz: (Doğanay, 2013, s. 79)

³⁵³ Kister, M. J. (1965). "God Will Never Disgrace Thee"(The Interpretation of an Early Hadīth). *Journal of the Royal Asiatic Society*, 97(1), ss. 27-32.

³⁵⁴ Kister, M. J. (1968). Al-tahannuth: an inquiry into the meaning of a term. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 31(2), ss. 223-236.

³⁵⁵ Kister, M. J. (1970). 'A Bag of Meat': A Study of an Early Hadīth. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 33(2), ss. 267-275. Kister, M. J. (2000) M. J. Kister'den Torbadaki Et, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, ss. 167-178.

³⁵⁶ Noth, A. (1966). *Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum: Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge*. Bonn: Rohrscheid. Türkçe tercümesi: Noth, A (1999). *Müslümanlıkta ve Hıristiyanlıkta kutsal savaş ve kutsal mücadele* (İ. Catay, Çev.). İstanbul: Özne yayınları.

³⁵⁷ Mesela Noth'un cihād kelimesini filolojik olarak, aynı zamanda nerede hangi anlamda kullanıldığı da göz önüne almak suretiyle incelemesi için bkz: (A. Noth, 1999, s. 26-29)

bölümünde³⁵⁸ ise İslam literatürüne form tenkidine yakın bir teknikle yaklaşmaktadır. Noth, İslam tarihini birincil ve ikincil olarak ayırdığı temalar ve edebî formlar, “topos”³⁵⁹ ve “schema”lar³⁶⁰ üzerinden incelemektedir.

Rivayetlerde geçen içerik ve formlara dair motiflerin üzerinde durulduğu en önemli çalışmalardan bir diğeri Eckart Stetter tarafından kaleme alınmıştır. *Topoi and Schemata im Hadit (Hadislerde Topos ve Schemalar)*³⁶¹ adlı çalışmasında Steter, Buhârî'nin *Sahîh*'inde geçen “topos” ve “schema(ta)”lar üzerinde durmaktadır.³⁶²

Form tenkidinin İslâmî rivayetler üzerinde uygulanması denildiğinde akla gelen isimlerden Marston Speight (ö. 2011), doktora tezinde Süleymân b. Dâvûd et-Tayâlisî'nin *Müsned*'ini, eserin dönemindeki şifâhî kültürün edebî özelliklerini taşıdığını gözden kaçırmadan form tenkidi uygulayarak incelemektedir.³⁶³ Speight'in doktora çalışmasında da kullandığı form tenkidi uygulamasının en bâriz şekilde görülebildiği çalışması ise *The Will of Sa'd b. A. Waqqas(Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın Vasiyeti)*³⁶⁴ adlı makalesidir. Speight'in bu çalışması, Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın mirasının üçte birinden fazlasını vasiyet etmesinin Hz. Peygamber tarafından yasaklanışına dair rivayetlerin form analizinden oluşmaktadır. Speight, aynı rivayetin farklı varyantları olduğunu düşündüğü 19 varyantı basitten karışığa doğru sıralamakta ve rivayetlerde gördüğü dikey ve yatay gelişmeleri tespit etmektedir (Speight, 1973, s. 252). Speight bu tespitlerden sonra, rivayetin ilk olarak Sa'd'ın hastalığı ile ilgili olarak ortaya çıktığı, sonra yatay ve dikey gelişmeler ile mirasın 1/3'ünden fazlasının verilemeyeceği üzerinde duran bir kuralla sonuçlandığı ve bunun da Emevîler döneminde olmasının muhtemel olduğu sonucuna ulaşmaktadır.³⁶⁵

³⁵⁸ Eser İngilizce'ye çevrilmiş ve Lawrence I. Conrad'ın katkılarıyla yayımlanmıştır: Noth, A., & Conrad, L. I. (1994). *The early Arabic historical tradition: a source-critical study*. Princeton: Darwin Press.

³⁵⁹ “Topos”, metinlerde, yer, zaman ya da içeriğe dair sıkça tekrarlanan anlatı motifleridir (A. Noth & Conrad, 1994, s. 109).

³⁶⁰ “Schema” içeriği organize eden, düzenleyen, birbirine bağlayan formlarla ilgili anlatı motifleridir (A. Noth & Conrad, 1994, s. 109).

³⁶¹ Stetter, E. (1965). *Topoi und schemata im Hadit*. Tübingen Druckbüro E. Huth.

³⁶² Ayrıntılı bilgi için bkz: (Dere, 2006, ss. 65-89)

³⁶³ Speight, R. M. (1970). *The Musnad of al-Ṭayâlisî: A study of Islamic ḥadīth as oral literature* (Doktora Tezi), Hartford Seminary Foundation, USA.

³⁶⁴ Speight, R. M. (1973). The Will of Sa'd b. A. Waqqas: The Growth of a Tradition. *Der islam*, 50(2), ss. 249-267.

³⁶⁵ Speight'in bu çalışması birçok eleştiriye tâbi tutulmuştur. Bknz: Powers, D. S. (1983). The Will of Sa'd b. Abi Waqqas: A Reassessment. *Studia Islamica*, 58, 33; Zaman, I. (1989). *The Evolution of a Hadith: Transmission, Growth and the Science of Rijal in a Hadith of Sa'd B. Abi Waqqas* (Doktora

Speight *Oral Traditions of the Prophet Muhammad (Peygamber Muhammed'in Şifâhî Rivayetleri)*³⁶⁶ adlı çalışmasında da hem rivayetlerdeki giriş cümlelerini hem de içerikleri belli formlara göre ayırıp gruplandırmıştır. Speight *A look at variant readings in hadith (Hadislerde Rivayet Farklılıklarına Bir Bakış)*³⁶⁷ adlı çalışmasında Hemmâm b. Münebbih'in *Sahîfe*'sindeki rivayetleri Ahmed b. Hanbel, Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerindeki varyantlarla karşılaştırmak ve bu rivayetler arasında meydana gelen değişimleri de tasnif etmek suretiyle, Hz. Peygamber'den materyalin her seferinde aktaran kişiler tarafından yeniden inşâ edildiğini iddia etmiştir. Speight, rivayetlerin yapısal özelliklerini ve formlarını incelediği *Narrative structures in the Hadith (Hadiste Rivayet Yapıları)*³⁶⁸ adlı çalışmasında, metinler hakkında yaptığı değerlendirmeleri Kutsal Kitap form tenkidi, şifâhî gelenek, Mişna ve Talmud çalışmaları ile Helenistik retorik gibi birçok alanla ilgili elde ettiği kavrayışla yaptığını ifade etmektedir (Speight, 2000, s. 265).

İsnadları ve rivayetlerin ilk geçtiği kaynağı rivayetlerin tarihlendirilmesinde göz önünde bulunduran Gautier Herald A. Juynboll (ö. 2010), Schacht'ın ortaya koyduğu müşterek râvi teorisini geliştirerek bu teoriye “kismî müşterek râvi” (İng: partial common link), “dalış” (İng: Diving) gibi yeni kavramlar eklemiştir. Juynboll, hadis ve sünnet ile ilgili görüşlerini *Muslim tradition (Hadis/Müslüman Rivayetleri)*³⁶⁹ adlı çalışmasında ayrıntılı olarak dile getirmiş ve geliştirdiği yöntemini “من كذب” hadisi üzerinde uygulamıştır. Juynboll, yöntemini birçok müstakil örnek üzerinde de uygulamıştır.³⁷⁰ İslam'da büyük

Tezi), University of Chicago, USA; Motzki, H. (2005). Dating Muslim traditions: A survey. *Arabica*, 52(2), ss. 204-253.

³⁶⁶ Speight, R. M. (1989). Oral Traditions of the Prophet Muhammad: A Formulaic Approach. *Oral Tradition*, 4, ss. 27-37.

³⁶⁷ Speight, R. M. (2000). A look at variant readings in the hadith. *Der Islam*, 77(1), ss. 169-179. 1. Türkçe Tercümesi: Speight, R. M. (2005) Hadiste Rivayet Farklılıklarına Karşılaştırmalı Bir Bakış (A. Evgin Çev.) *Kahramanmaraş Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(5), ss. 115-132.

³⁶⁸ Speight, R. M. (2000). Narrative structures in the Hadith. *Journal of Near Eastern Studies*, 59(4), ss. 265-271. Türkçe Tercümesi: Speight, R. M. (2014) Hadiste Rivayet Yapıları, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 33, ss. 259-268.

³⁶⁹ Juynboll, G. H. A (1983). *Muslim tradition : studies in chronology, provenance, and authorship of early hadith (Hadis: İlk Dönemde Hadisin Ortaya Çıkış Kronolojisi ve Sorumluları hakkında Araştırma)*. New York: Cambridge University Press.

³⁷⁰ Juynboll, G. H. A (1986). Dyeing the Hair and Beard in Early Islam A Hadith-analytical Study. *Arabica*, 33(1), 49-75.

Juynboll, G. H. A (1989). Some isnad-analytical methods illustrated on the basis of several woman-demeaning sayings from hadith literature. *al-Qantara*, 10(2), 343. Türkçe Tercümesi: Juynboll, G. H. A. (2005) İsnad Analiz Metotları: Kadın Karşısı Birkaç Rivayet Örneği (S. Özer Çev.) İçinde *İsnad Analiz Yöntemleri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, ss. 59-97;

Juynboll, G. H. A (1993). Nâfi', the mawlâ of Ibn 'Umar, and his position in Muslim Hadith Literature. *Der Islam*, 70(2), ss. 207-244. Türkçe Tercümesi: Juynboll, G. H. A. (2005) İbn Ömer'in Azadlı Kölesi

fitnenin tarihine dair yazdığı *The date of the great fitna (Büyük Fitnenin Tarihi)*³⁷¹ hadisler ve hadis tarihine dair yazdığı *Studies on the origins and uses of Islamic Hadith (Hadislerin Kökeni ve Kullanımı Hakkında Araştırmalar)*,³⁷² sünnet ve hadisler hakkında Mısır'daki tartışmaları ele aldığı *The authenticity of the tradition literature (Hadis Kaynaklarının Otantikliği)*³⁷³ Juynboll'un diğer önemli çalışmalarıdır.

Marksist görüşleri ile ön plana çıkan Maxime Rodinson (ö. 2004), Hz. Peygamber'in hayatını incelediği *Mahomet (Muhammed)*³⁷⁴ adlı çalışmasında büyük oranda oryantalist geleneğin Hz. Peygamber ile ilgili kabullerini devam ettirmekle birlikte eserde Hz. Peygamber'le ilgili olumlu ifadelerle de rastlamak mümkündür. Rodinson yer yer sosyal tahliller yaparak İslam tarihini Marksist bir bakış açısıyla yorumlamakta ve Hz. Peygamber'i devrimci ve savaşçı bir peygamber olarak nitelemektedir.³⁷⁵

Patricia Crone (ö. 2015), Michael Cook ile birlikte kaleme aldıkları *Hagarism (Hagarizm)*³⁷⁶ adlı eserinde, İslam'ın menşeyini inceleyerek İslam tarihini kendi bakış açısıyla adeta yeniden inşa etmektedir. Crone, İslâmî rivayetleri kaynak açısından güvenilir bulmadığı için çalışmasını yazarken Müslümanlar'dan gelen kaynakların hiçbir şekilde kullanılmayacağını ifade etmekte ve bu sebeple siyer inşasının gayrimüslimlere ait kaynaklar ile arkeolojik bulgulardan istifade etmekle mümkün olacağını düşünmektedir (Crone, 1980, ss. 225-226; Crone & Cook, 1977). Crone, doktora tezine dayanan *Slaves on Horses (Atlar Üzerindeki Köleler)*³⁷⁷ adlı kitabında da İslam siyâsî müesseselerini incelemektedir. Crone bu çalışmasında Abbâsîler döneminde Horasan'dan gelen mevâlinin İslam siyâsî hayatında önemli hale geldikleri

Nâfi ve Onun Hadis Literatüründeki Yeri (S. Özer Çev.) İçinde *İsnad Analiz Yöntemleri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

³⁷¹ Juynboll, G. H. A. (1973). The date of the great fitna. *Arabica*, 20, ss. 142-159. Türkçe Tercümesi: Juynboll, G. H. A. (2001) İslam'da İlk Büyük Siyasî Fitnenin Tarihi (M. Ertürk Çev.) İçinde *Oryantalistik Hadis Araştırmaları*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

³⁷² Juynboll, G. H. A. (1996). *Studies on the origins and uses of Islamic Hadith*. Brookfield: Variorum.

³⁷³ Juynboll, G. H. A. (1969). *The authenticity of the tradition literature: Discussions in modern Egypt*. Leiden, Netherlands: E. J. Brill. Türkçe Tercümesi: Juynboll, G. H. A. (2000). *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.³⁷⁴ Rodinson, M. (1961). *Mahomet*. Paris: Club français du livre. İngilizce tercümesi: Rodinson, M. (1971). *Mohammed*. London: Penguin Books. Türkçe tercümesi: Rodinson, M. (1968). *Hazreti Muhammed*. (A. Tokatlı Çev.) İstanbul: Gün Yayınları

³⁷⁴ Rodinson, M. (1961). *Mahomet*. Paris: Club français du livre. İngilizce tercümesi: Rodinson, M. (1971). *Mohammed*. London: Penguin Books. Türkçe tercümesi: Rodinson, M. (1968). *Hazreti Muhammed*. (A. Tokatlı Çev.) İstanbul: Gün Yayınları

³⁷⁵ Rodinson'un diğer eserleri: Rodinson, M. (1966). *Islam et capitalism (İslam ve Kapitalizm)*. Paris: Seuil. (Rodinson bu çalışmasında Weber'in İslam iktisadî yapısını ganimete bağlayan tezini eleştirmiştir.)

³⁷⁶ Crone, P., Cook, M., & Cook, M. J. (1977). *Hagarism: The making of the Islamic world*. CUP Archive.

³⁷⁷ Crone, P. (2003). *Slaves on horses: the evolution of the Islamic polity*. Cambridge University Press.

üzerinde durmaktadır. Crone, *Meccan Trade (Mekke Ticareti)*³⁷⁸ adlı çalışmasında Mekke'nin ticârî açıdan bölgesel bir önemi haiz olmayan bir şehir olduğunu iddia etmektedir. Crone, "Habeşli bir köle bile olsa" devlet başkanına itaati emreden rivayeti incelediği *Even An Ethiopian Slave (Habeşli Bir Köle Bile Olsa)*³⁷⁹ adlı makalesinde rivayetin kullanıldığı kaynakların izleri sürülerek rivayetin Hâricîlerin eşitlik anlayışından ziyade Sünnîlerin itaat ve dinginlik anlayışını yansıttığını ifade etmektedir. Yani ona göre bu rivayetin amacı, Habeşli bir kölenin devlet başkanı olabileceği vurgusu yapmak değil, devlet başkanına herhalükarda itaat etmek gerektiğidir (Crone, 1994, ss. 60-61).³⁸⁰

Michael Cook, Crone ile birlikte kaleme aldığı *Hagarism (Hagarizm)*³⁸¹ çalışmalarında, İslam tarihini, İslam kaynakları hârici kaynaklar üzerinden inşâ etmeyi denemiştir. Cook *Early Muslim Dogma (İlk Dönem İslâmî Öğreti)*³⁸² adlı çalışmasında o zamana kadar Mürcie ile ilgili ilk kaynak olduğu düşünülen *Kitabü'l-İrcâ*'nın tarihlendirilmesi üzerinde durmuştur. Cook eser içerisindeki isnadlarda yer alan râvilerden ve râvilerin Kûfe menşeli oluşlarından yola çıkarak eserin Mürciîler tarafından uydurularak Hasan b. Muhammed'e nisbet edildiğini iddia etmiştir. Cook, Sâlim b. Zekvân'a ait olan *es-Sîre* adlı eseri tarihlendirerek Mürcie ile ilgili kısmı tahkîk etmiştir. Bunların neticesinde Cook, irca fikrinin ilk bulunduğu eserin *Kitabü'l-İrcâ* değil *es-Sîre* oluşundan yola çıkarak, Mürcie'nin teşekkülünün hicrî yetmiş yılından önce olması gerektiği sonucuna ulaşmıştır. Cook, hem *Early Muslim Dogma* kitabının tarihlendirme ile ilgili bölümünde hem de gelecekte haber veren rivayetler hakkında yaptığı *Eschatology and the Dating of Traditions (Eskatoloji ve Kıyametle İlgili Hadislerin Tarihlendirilmesi)*³⁸³ adlı çalışmasında müşterek râvi ile tarihlendirme yapılabileceğine karşı çıkmıştır.³⁸⁴ Cook, *An early Islamic apocalyptic chronicle (Erken Döneme Ait Bir*

³⁷⁸ Crone, P. (1987). *Meccan trade and the rise of Islam*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

³⁷⁹ Crone, P. (1994). 'Even an Ethiopian slave': the transformation of a Sunnî tradition. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 57(1), ss. 59-67.

³⁸⁰ Crone'nin diğer çalışmaları şunlardır: Crone, P. (2002). *Roman, provincial and Islamic law: the origins of the Islamic patronate* (Vol. 8). Cambridge University Press; Crone, P., & Hinds, M. (2003). *God's Caliph: religious authority in the first centuries of Islam* (Vol. 37). Cambridge University Press; Crone, P. (2004). *God's rule: government and Islam*. Columbia University Press; Crone, P. (2015). *Pre-industrial societies: Anatomy of the pre-modern world*. Oneworld Publications.

³⁸¹ Crone, P. & Cook, M. J. (1977). *Hagarism: The making of the Islamic world*. CUP Archive.

³⁸² Cook, M. J. (1981). *Early Muslim dogma: A source-critical study (İlk Dönem İslâmî Öğreti: Bir Kaynak Eleştirisi Çalışması)*. Cambridge University Press

³⁸³ Cook, M. (1992). *Eschatology and the Dating of Traditions. Princeton Papers in Near Eastern Studies, 1*, ss. 23-47.

³⁸⁴ Cook'un itirazlarının ayrıntılı olarak değerlendirilmesi için bknz: (Motzki, 2005a, s. 230)

Fiten Metni)³⁸⁵ adlı makalesinde ise Nuaym b. Hammâd'ın *Kitâbü'l-Fiten*'inde geçen bir rivayetin metnini ve isnadını inceleyip hâricî karineler de kullanarak tarihlendirmektedir.³⁸⁶

Ella Landau-Tasserou *The "Cyclical reform": a study of the mujaddid tradition (Döngüsel Reform: Müceddid Hadisi Hakkında Bir Araştırma)*³⁸⁷ adlı çalışmasında "müceddid hadisi" olarak bilinen rivayeti incelerken tarihsel verilerden ve günün şartlarından hareket etmektedir. Tasserou, bu rivayetin bir reform beklentisi ya da eskatoloji altında incelenmesini anlamlı bulmaz. Tasserou, rivayet ile ilgili değerlendirmesinde "müceddid" kavramı ve rivayetin râvi zincirindeki kişilerin mezhep-eğilimleri ile yaşadıkları coğrafyayı göz önünde bulundurarak rivayetin İmam Şâfî'nin öğrencileri tarafından ve mezhebi meşrulaştırmak için uydurulduğu sonucuna ulaşmaktadır.

Norman Calder (ö. 1998) form ve redaksiyon tenkidi ağırlıklı yöntemini uyguladığı *Studies in early Muslim jurisprudence (Erken Dönem İslam Hukukuna dair Araştırmalar)*³⁸⁸ adlı çalışmasında İslam hukukunun en erken metinlerini formları ve içerikleri açısından incelemekte ve tarihlendirmektedir. İmam Mâlik'in (ö. 179) *el-Muvattâ'*, Ebû Yusuf'un (ö. 182) *Kitâbu'l-Harâc*'ı, İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189) *Kitâbu'l-Asl* ve *Kitâbu'l-Hüccce alâ ehli'l-Medîne*'si, İmam Şâfî'nin (ö. 204) *el-Ümm*'ü, Sahnûn'un (ö. 240) *el-Müdevvene*'si, Müzenî'nin (ö. 264) *el-Muhtasar*'ı Calder tarafından incelemeye tâbi tutulan metinlerdir. Calder, çalışmasında bu metinleri incelerken, metin, yazar ve metnin ortaya çıktığı sosyo-kültürel ortam arasındaki ilişkiler üzerinde durmaktadır. Calder, bu metinlerin iddia edildiğinden daha geç dönemlerde ortaya çıktıklarını, müelliflerine nisbet edildiklerini, eserlerin uzun süre devam eden redaksiyon işlemleri geçirdiklerini, eserlerdeki dînî pratiklerin Arabistan'a değil Orta Doğu ve Kuzey Afrika şehirlerine ait olduğunu ve bu eserlerin III. yüzyılda

³⁸⁵ Cook, M. (1993). An early Islamic apocalyptic chronicle. *Journal of Near Eastern Studies*, 52(1), ss. 25-29. Türkçe Tercümesi: Cook, M (2007) Erken Döneme Ait Bir Fiten Metni (M. E. Erenve M. Tan Çev) *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48(1), ss. 169-175.

³⁸⁶ Cook'un diğer bazı çalışmaları: Cook, M. A. (1980). The Origins of Kalâm. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 43(1), ss. 32-43; Cook, M. (1997). The opponents of the writing of Tradition in early Islam. *Arabica*, 44 (4), ss. 437-530; Cook, M. (1999). Ibn Qutayba and the monkeys. *Studia Islamica*, (89), ss. 43-74; Cook, M. (2001). *Commanding right and forbidding wrong in Islamic thought*. Cambridge University Press.

³⁸⁷ Landau-Tasserou, E. (1989). The "Cyclical reform": a study of the mujaddid tradition. *Studia Islamica*, (70), ss. 79-117.

³⁸⁸ Calder, N. (1993). *Studies in early Muslim jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press.

Müslüman Arap toplumunun geliştirdiği bir ürün olduğunu iddia etmektedir (Calder, 1993, s. 244).

Daha çok cihâd, İslam hukukunda suç ve ceza gibi konulara ilgisi olan³⁸⁹ Rudolph Peters, *Murder in Khaybar (Hayber'de Cinayet)*³⁹⁰ adlı çalışmasında, "kasâme"³⁹¹ konusunu ele almıştır. Peters, kasâme ile ilgili bilgi ihtiva eden iki hadisi isnad ve metin analizini birlikte yaparak incelemiştir. Peters, kasâme uygulamasının menşeinin Yahudîlik olduğunu iddia eden Crone gibi isimlerin iddiasının³⁹² aksine, uygulamanın hicrî birinci yüzyılın yarısına tarihlendirilebileceği üzerinde durmuş ve kasâme ile ilgili Hicaz ve Irak'ta iki farklı doktrin oluştuğunu iddia etmiştir.

Kister'in öğrencisi olan Uri Rubin, hem Hz. Peygamber'in hayatına dair *The Eye Of The Beholder-The Life of Muhammad as viewed by the early Muslims (Bakanın Gözünden-Erken dönem Müslümanların –Sahabenin- gözünden Muhammed'in Hayatı)*³⁹³ adlı eserinde hem de *The Life of Muhammed and the Islamic Self Image (Muhammed'in Hayatı ve İslâmî Benlik İmgesi)*³⁹⁴ adlı makalesinde metnin otantikliği ve güvenilirliğinden ziyade metnin tarihi üzerinde durmaktadır. Rubin, Hz. Peygamber'in hayatına o dönemde yaşayan kişiler arasındaki tartışmaların karıştığını, sosyal ve siyâsî olayların rivayetleri şekillendirdiğini düşünmektedir.³⁹⁵

³⁸⁹ Diğer bazı eserleri: Peters, R., & De Vries, G. J. (1976). Apostasy in Islam. *Die Welt des Islams*, ss. 1-25; Peters, R. (2005). *Jihad in classical and modern Islam: a reader*. Markus Wiener Publishers; Peters, R. (2005). *Crime and punishment in Islamic law: Theory and practice from the sixteenth to the twenty-first century* (No. 2). Cambridge University Press; Peters, R. (2015). *Islam and colonialism: the doctrine of jihad in modern history*. Walter de Gruyter GmbH & Co KG.

³⁹⁰ Peters, R (2002). Murder in Khaybar: Some Thoughts on the Origins of the Qasâma Procedure in Islamic Law (Hayber'de Cinayet: İslam Hukukunda Kasâme Uygulamasının Kökeni Hakkında Bazı Fikirler). *Islamic Law and Society*, 9(2), ss. 132–167.

³⁹¹ Fâili meçhul cinayetlerde cezaî ve malî sorumluluğu tesbit amacıyla cinayetin işlendiği bölge insanların veya maktulün yakınlarının yemin etmesi usûlünü ifade eden fıkıh terimidir (Bardakoğlu, 2001, s. 528).

³⁹² Crone'nin iddiasına dair bkz: Crone, P. (2005). Jâhilî and Jewish Law: The qasâma. *From Kavād to Al-Ghazālî : Religion, Law and Political Thought in the Near East, C. 600-C. 1100*, ss. 153-201.

³⁹³ Rubin, U. (1995). *The eye of the beholder: the life of Muhammad as viewed by the early Muslims: a textual analysis*. Princeton: Darwin Pr.

³⁹⁴ Rubin, U (2000) *The Life of Muhammed and the Islamic Self Image* İçinde H. Motzki (Ed.), *Hadith: Origins and Developments* (ss. 3-17). Burlington: Ashgate/Variorum.

³⁹⁵ Diğer çalışmaları: Rubin, U. (1985). The" Constitution of Medina" Some Notes. *Studia Islamica*, (62), ss. 5-23; Rubin, U. (1993). Al-Walad li-l-Firāsh" on the Islamic Campaign against" Zinā. *Studia islamica*, ss. 5-26; Rubin, U. (2003). Prophets and caliphs: the biblical foundations of the Umayyad authority. *Method and theory in the study of Islamic origins*, ss. 73-99.

Lawrence Conrad, *Abraha and Muhammad (Ebrehe ve Muhammed)*³⁹⁶ adlı çalışmasında rivayetlerin tarihlendirilmesinde form tenkidini kullanarak Ebrehe'nin sefer yılı ile Hz. Peygamber'in doğum yılını belirlemeye çalışmaktadır. Conrad, Hz. Peygamber'in doğum yılını belirlemek amacıyla ona peygamberliğin 40 yaşında verildiğine dair rivayetler üzerinde durmaktadır. Conrad, hem Arap dilinde hem başka dillerdeki kullanımlardan da yola çıkarak bu rivayetlerde geçen 40 rakamını bir "topos" olarak belirlemekte ve bu rivayetlerin tarihsel bir gerçeği belirtmek amacıyla olmadığına karar vermektedir (Conrad, 1987, s. 225). Conrad *The conquest of Arwād (Arvād'in Fethi)*³⁹⁷ adlı çalışmasında, Arvad'ın fethiyle ilgili rivayetleri kronikler de dâhil hâricî kaynaklardan da istifade ederek bir araya getirmekte, rivayetleri karşılaştırmakta, rivayetler arasındaki değişimler üzerinde durmaktadır. Karşılaştırmalar neticesinde rivayetlerde 1-10-100-1000 gibi rakamların oluşturduğu "topos"ları incelemektedir (Cameron & Conrad, 1992, s. 355).³⁹⁸

Kaynak tenkidi yapılırken rivayetlerin hem metninin hem de isnadının birlikte incelenmesini öneren ve müşterek râvi teorisinde belli değişiklikler yapan³⁹⁹ Harald Motzki (d. 1948), "isnad cum matn" (isnad ve metin) yöntemini bir hayli metin üzerinde uygulama imkânı bulmuştur.⁴⁰⁰ Kaynak tenkidi yapılırken Batı'da İslâmî rivayetleri değerlendirmede o güne kadar kullanılan yöntemleri yetersiz bulan Motzki, tarihsel eleştiri yöntemlerinin o güne değin görülen klasik kullanımlarına ve bu kullanımların görüldüğü çalışmalara birçok eleştiri yöneltmiştir.⁴⁰¹ Motzki'nin Schacht'ın Zührî

³⁹⁶ Conrad, L. I. (1987). Abraha and Muhammad: some observations apropos of chronology and literary topoi in the early Arabic historical tradition. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 50(2), ss. 225-240.

³⁹⁷ Conrad, L. I. (1992). The conquest of Arwād: a source-critical study in the historiography of the early medieval Near East. *The Byzantine and Early Islamic Near East*, 1, ss. 317-401.

³⁹⁸ Conrad'ın bu çalışması editörlüğünü yaptığı başka bir eserde de yer almıştır: Cameron, A., Conrad, L. I., & King, G. R. (1992). *The Byzantine and Early Islamic Near East: Problems in the Literary Source Material* (Vol. 1). Princeton: Darwin Press.

³⁹⁹ Mesela Motzki'ye göre müşterek râvi, rivayetin uydurucusu değil sistemli nakledicisi ya da müdevvini olabilir (Motzki, 2005a, s. 238). Motzki'nin bu yorumunda, rivayetlerin aktarımı konusunda şifâhî aktarım ile yazılı aktarımın bir arada devam ettiğine dair görüşü de etkili olmuştur.

⁴⁰⁰ Örnekler için bkz: Motzki, H., Boekhoff-van der Voort, N. A., & Anthony, S. W. (2010). *Analysing Muslim Traditions. Studies in Legal, Exegetical and Maghâzî Hadîth*. Leiden: Brill; Motzki, H. (2000). The Murder of Ibn Abi 'l-Huqayq: On the Origin and Reliability of Some Maghazi-Report. İçinde H. Motzki (Ed.), *The Biography of Muhammad: the issue of the sources* (ss. 170-240). Boston: Brill; Motzki, H. (1991). The Musannaf of 'Abd al-Razzâq al-San'ânî as a Source of Authentic Ahādîth of the First Century AH. *Journal of Near Eastern Studies*, 50(1), ss. 1-21. Türkçe Tercümesi: Motzki, H. (2007) Hicrî I. Asırdaki Sahih Hadislerin Kaynağı Olarak Abdürrezzâk es-Sanânî'nin Musannef'i (B. Kuzudişli Çev.) *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 5(1), ss. 117-141.

⁴⁰¹ Motzki'nin tarihlendirme ile ilgili değerlendirmeleri için bkz: Motzki, H. (2005). Dating Muslim Traditions: A Survey. *Arabica*, 52(2), ss. 204-253.

hakkındaki iddialarını eleştirdiği *Der Fiqh des-Zuhrī: die Quellenproblematik (Zührī'nin Fıkhı: Bir Kaynak Tenkidi İncelemesi)*⁴⁰² Juynboll'un Nâfi hakkındaki iddialarını eleştirdiği *Quo vadis, Hadīt-Forschung? (Hadis Araştırmaları Nereye Gidiyor?)*⁴⁰³ Irene Schneider'in çalışmasını eleştirdiği *The Prophet and the Debtors (Peygamber ve Borçlu)*,⁴⁰⁴ Calder'in İmam Mâlik'in *Muvattâ'*ndaki fikhî hadislerle ilgili tarihlendirmesini eleştirdiği *The prophet and the cat (Peygamber ve Kedi)*⁴⁰⁵ gibi eleştirel çalışmaları burada örnek olarak verilebilir. Motzki, hem Schacht ve Juynboll'un hem de Herbert Berg gibi metinle birlikte isnadı da incelemeye tâbi tuttuğunu iddia eden isimlerin "isnad cum matn" yöntemini kullanım usûllerinde gördüğü yanlışları da dile getirmiştir.⁴⁰⁶

Rivayetleri genel olarak kabul etmek ya da reddetmek yerine, tek tek incelenmeleri gerektiği üzerinde duran Gregor Schoeler ve Andreas Görke, Schacht'ın kaynak tenkidini gözden geçirip belli farklılıklarla ve genellemelerden uzaklaştırarak uygulamaya çalışan ılımlı isimlerdendir. Rivayetlerin yazılı-şifâhî aktarımı konusuna yoğunlaşmış olan Schoeler,⁴⁰⁷ *The biography of Muḥammad (Muhammed'in Biyografisi)* adlı eserlerinde rivayetlerin sahîh özleri bulunabileceği görüşünü kabul ederek bazı rivayetlerin hicrî birinci yüzyıla tarihlendirilebileceği üzerinde durmuştur.⁴⁰⁸ *Musa b. Ukba's Maghazi (Musa b. Ukbe'nin Megâzi'si)* adlı çalışmasında Schoeler, Musa b. Ukbe'nin *Megâzi'si* üzerinde Schacht'ın bazı iddialarını (İslâmî rivayetlerin geç dönemli olduğu, her tarihî rivayetin toplumun belli belirsiz kolektif

⁴⁰² Motzki, H (1991). *Der Fiqh des-Zuhrī: die Quellenproblematik (Zührī'nin Fıkhı: Bir Kaynak Tenkidi İncelemesi)*. *Der Islam*, 68(1), ss. 1-44. Türkçe Tercümesi: Motzki, H (2005) İbn Şihâb ez-Zührī'nin Fıkhı: Bir Kaynak Tenkidi İncelemesi (F. Kızıl Çev.) *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 3(2), ss. 129-168.

⁴⁰³ Motzki, H. (1996). *Quo vadis, Hadīt-Forschung? Eine kritische Untersuchung von GHA Juynboll: „Nâfi“ the mawlā of Ibn ‘Umar, and his position in Muslim Hadīt Literature (Hadis Çalışmaları Nereye Gidiyor? Juynboll'un "Nâfi", the mawlā of Ibn ‘Umar, and bis position in Muslim Hadīth Literature"* Adlı Çalışmasına Bir Tenkit Denemesi). *Der Islam*, 73(1), ss. 40-80.

⁴⁰⁴ Motzki, H. (2010). *The Prophet and the Debtors. A Hadīth Analysis under Scrutinity*. *Motzki, H.(ed.), Analysing Muslim Traditions. Studies in Legal, Exegetical and Maghāzī Hadīth*, ss. 125-205.

⁴⁰⁵ Motzki, H. (1998). *The prophet and the cat. On dating Malik's Muwatta and legal traditions*. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, (22), ss. 18-83. Türkçe Tercümesi: Motzki, H (2011) *Peygamber ve Kedi* (B. Kuzudişli Çev.), İçinde Motzki H. (Ed.) *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları*, ss. 175-235.

⁴⁰⁶ Motzki, H. (2009). *The Origins of Muslim Exegesis. A Debate*. *Tradition*, 14, 19.

⁴⁰⁷ Onun bu konudaki görüşleri için bknz: Schoeler, G. (2006) *Oral Torah and Hadīt: Transmission, Prohibition of Writing, Redaction*. *The Oral and the Written in Early Islam*, (J.E. Montgomery ed.) London and New York: Routledge, ss. 111-41; Schoeler, G. (2006). *Oral Poetry Theory and Arabic Literature*. *The Oral and the Written in Early Islam* (J.E. Montgomery ed.) London and New York: Routledge, ss. 87-110.

⁴⁰⁸ Schoeler, G., Vagelpohl, U., & Montgomery, J. E. (2014). *The biography of Muḥammad: Nature and authenticity*. London: Routledge.

hatıralarının formüle ve sistematize edilip süslenmiş hali olduğu, isnadların sonradan ilave edildiği ve bu sebeple de II. yüzyıldan önceye ait olamayacağı) tetkik etmiş ve Schacht'a eleştiriler yöneltmiştir. Schoeler, rivayet tarihini incelemek suretiyle Musa b. Ukbe'nin *Megâzi*'sinin bir redaktör eliyle birleştirilmiş ve okuyucu kitlesine sunulmuş bir eser olmadığını, bunun yerine öğrencilerin semâ ve imlâlarından müteşekkil olduğunu iddia etmiştir (Schoeler, 2011, s. 110-111).

Schoeler ve Görke, isnad ve metnin birlikte kullanıldığı yöntemle tarihlendirmelerde bulunmuşlardır. Schoeler ve Görke'nin birlikte kaleme aldıkları *Reconstructing the Earliest sîra Texts (En Erken Dönem Siyer Metinlerinin Yeniden İnşası)*⁴⁰⁹ Görke'nin kaleme aldığı *The Historical Tradition about al-Hudaybiya (Hudeybiye ile İlgili Tarihsel Rivayet)*⁴¹⁰ gibi çalışmalarda metin ve isnad analizi yöntemleri Hz. Peygamber'in hayatı üzerinde uygulanmıştır. Görke isnad ve metni bir arada değerlendirmek suretiyle, hikâyedeki benzerlikleri ve farklılıkları da göz önünde bulundurarak, ondan gelen haberlerin en azından ana hatları ile doğruyu yansıttığı sonucuna ulaşmaktadır (Görke & Schoeler, 2015, s. 177).⁴¹¹

Kur'ân tarihi ile ilgili yaptığı çalışmalar ile de tanınan Fred Donner,⁴¹² *Narratives of Islamic Origins (İslam Kaynaklarının Rivayeti)*⁴¹³ isimli çalışmasında, Müslümanlar'ın

⁴⁰⁹ Görke, A., & Schoeler, G. (2005). Reconstructing the Earliest sîra Texts: the Hiğra in the Corpus of 'Urwa b. al-Zubayr. *Der Islam*, 82(2), ss. 209-220.

⁴¹⁰ Motzki, H. (2000). *The Biography of Muhammad: The issue of the sources*. Boston, MA: Brill, ss. 240-276.⁴¹¹ Görke ve Schoeler'in diğer bazı çalışmaları şunlardır: Schoeler, G. (1985). Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam. *Der Islam*, 62(2), ss. 201-230; Schoeler, G. (2009). *The genesis of literature in Islam. from the aural to the read*. Edinburgh University Press; Görke, A. (2010). Eschatology, history, and the common link: A study in methodology. İçinde H. Berg (Ed.), *Method and Theory in the Study of Islamic Origins* (ss. 105-129). Leiden: Brill; Görke, A. (2011). Prospects and Limits in the Study of the Historical Muhammad. *The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam: Essays in Honour of Harald Motzki*, ss. 137-151; Görke, A., Motzki, H., & Schoeler, G. (2012). First century sources for the life of Muhammad? A debate. *Der Islam*, 89(1-2), ss. 2-59; Schoeler, G. (2014). *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*. Walter de Gruyter.

⁴¹¹ Görke ve Schoeler'in diğer bazı çalışmaları şunlardır: Schoeler, G. (1985). Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam. *Der Islam*, 62(2), ss. 201-230; Schoeler, G. (2009). *The genesis of literature in Islam. from the aural to the read*. Edinburgh University Press; Görke, A. (2010). Eschatology, history, and the common link: A study in methodology. İçinde H. Berg (Ed.), *Method and Theory in the Study of Islamic Origins* (ss. 105-129). Leiden: Brill; Görke, A. (2011). Prospects and Limits in the Study of the Historical Muhammad. *The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam: Essays in Honour of Harald Motzki*, ss. 137-151; Görke, A., Motzki, H., & Schoeler, G. (2012). First century sources for the life of Muhammad? A debate. *Der Islam*, 89(1-2), ss. 2-59; Schoeler, G. (2014). *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*. Walter de Gruyter.

⁴¹² Donner'in diğer çalışmalarından bazıları şunlardır: Donner, F. M. G. (1982). *The Arab tribes in the Muslim conquest of Iraq*. Ann Arbor, Mich: University Microfilms International; Donner, F. M. G. (2008). *The expansion of the early Islamic state*. Aldershot [England: Ashgate/Variorum; Donner, F. M.

tarih yazım yöntemleri üzerinde duran isimlerdendir. Donner, oryantalistlerin İslam tarihi malzemelerine yaklaşım tarzlarını (tarihsel eleştiri yöntemlerini de ele alacak çerçevede) değerlendirerek özellikle şüpheli yaklaşımı eleştirmiştir.

Reuven Firestone, tarihsel eleştiri yöntemlerini metinlerarası okuma ile zenginleştirdiği *Journeys in Holy lands (Kutsal Topraklarda Yolculuk)*⁴¹⁴ adlı çalışmasında İbrahim ve İsmail peygamberle ilgili rivayetleri temalar ve motifler üzerinden inceleyerek tasnif etmektedir. Firestone, bu peygamberlerle ilgili hikâyeleri Kutsal Kitap karakterli, İslam öncesi Arabistan karakterli ve İslâmî karakterli olmak üzere üçe ayırmaktadır. Firestone çalışmasının genelinde bu rivayetlere bir menşe arama çabası yerine, bu rivayetlerin bölgede ve kültürde var olduğu ve hem şifâhî olarak yayılırken hem de yazım süreci esnasında bazı değişikliklerle aktarılmaya devam ettiği üzerinde durmaktadır.⁴¹⁵

İslam hukuku alanına yoğunlaşmış olsa da Hz. Peygamber'in hayatı ve rivayetler konusunda da çalışmaları⁴¹⁶ bulunan David Powers, hadislerin doğru bir öze sahip olduğunu düşünen isimler arasındadır. David Powers, Speight'in form tenkidi uygulamasına getirdiği eleştiri ile dikkat çekmektedir.⁴¹⁷

*New Testament Citations in the Hadīth Literature (Hadis Literatüründe Yeni Ahitten Alıntılar)*⁴¹⁸ adlı çalışmasında Hristiyanlığın İslam üzerindeki etkisi üzerinde durarak menşe çalışmalarına katkıda bulunan David Cook, çalışmalarını daha çok apokaliptik

G. (2010). *Muhammad and the believers: At the origins of Islam*. Cambridge, Mass: The Belknap Press of Harvard University Press; Donner, F. M. G. (2014). *The early Islamic conquests: By Fred McGraw Donner*. Princeton (N.J.: Princeton University Press.

⁴¹³ Donner, F. M. (1998). *Narratives of Islamic origins: The beginnings of Islamic historical writing* (Vol. 14). Princeton: Darwin Press.

⁴¹⁴ Firestone, R. (1990). *Journeys in Holy lands: The evolution of the Abraham-Ishmael legends in Islamic exegesis*. Albany N.Y.: State univ. of the New York Press

⁴¹⁵ Firestone, "Journeys..." çalışmasındaki hikâyelerin tasnifiyle ilgili bölümü form tenkidi yaptığını da ifade ederek bazı değişikliklerle ayrı bir çalışma olarak da yayınlamıştır. Firestone, R. (1992). Abraham's journey to Mecca in Islamic exegesis: a form-critical study of a tradition. *Studia islamica*, (76), ss. 5-24. Firestone'nin diğer eserlerinden bazıları şunlardır: Firestone, R., & American Jewish Committee. (2001). *Children of Abraham: An introduction to Judaism for Muslims*. Hoboken, NJ: Ktav Pub. House; Firestone, R. (2010). *Jihād: The origin of holy war in Islam*. New York: Oxford University Press.

⁴¹⁶ Powers, D. S. (1986). Studies in Qur'an and Hadith: The Formation of the Islamic Law of Inheritance; Powers, D. S. (1989). On Bequests in Early Islam. *Journal of Near Eastern Studies*, 48(3), ss. 185-200; Powers, D. S. (1993). The Islamic inheritance system: a socio-historical approach. *Arab LQ*, 8, 13; Powers, D. S. (2011). *The Development of Islamic Law and Society in the Maghrib: Qādīs, Muftīs and Family Law*. Ashgate Variorum; Powers, D. S. (2011). *Muhammad is not the Father of any of Your Men: the Making of the Last Prophet*. University of Pennsylvania Press.

⁴¹⁷ Powers, D. S. (1983). The Will of Sa'd b. Abî Waqqâs: A Reassessment. *Studia Islamica*, ss. 33-53.

⁴¹⁸ Cook, D. (2006). New Testament Citations in the Hadīth Literature and the Question of Early Gospel Translations into Arabic. In *The encounter of Eastern Christianity with early Islam*. Brill.

(fiten) edebiyatı ve bu türün menşei üzerine yoğunlaştırmıştır.⁴¹⁹ Cook, *Studies in Muslim apocalyptic (İslam Apokaliptiğinde Çalışmalar)*⁴²⁰ adlı çalışmasında Hristiyanlık ve İslam'daki apokaliptik metinleri içerik ve özellik olarak karşılaştırmış ve metinlerde (çoğunu rakamların oluşturduğu) "topos"ların belirlenmesine önem vermiştir (D. Cook, 2002, ss. 18, 37).

Kaynak tenkidi kapsamında siyer rivayetleri üzerinde genel kabul görmeyen rivayetlerin gün yüzüne çıkarılması tekniğini kullanan Crone'nin öğrencilerinden Robert G. Hoyland, *The earliest Christian Writings on Muhammad: An Appraisal (Muhammed Hakkındaki En Erken Hristiyan Yazıları: Bir Değerlendirme)*⁴²¹ adlı çalışmasında Hristiyan kroniklerinde hâricî kaynaklarda geçtiği halde Müslüman kaynaklarında değinilmeyen savaş esirlerinin durumu, Müslüman yöneticilerin domuz gibi hayvanlara olumsuz muamelesi gibi bilgilerin bulunabileceğini söylemektedir (Hoyland, 2000, s. 292-293).

Michael Lecker *Did the Quraysh Conclude a Treaty with the Ansar Prior to the Hijra? (Kureyş Hicretten Önce Ensâr İle Bir Anlaşma Yaptı mı?)*⁴²² adlı çalışmasında, akabe biatına rağmen neden hicretin aylarca ertelendiği ya da savaş yapılmayan Zilhicce ayında neden hicret edilmediği sorusundan yola çıkmıştır. Bu çalışmasında Lecker, Kureyş ile Ensar arasında hicretten önce bir anlaşma olduğu üzerinde durmuş ve bu anlaşmanın bazı kaynaklara yansıdığı halde, anlaşma yapmadan hicret eden peygamber imajı daha güzel görüneceği için bazı kaynaklara yansımadığını iddia etmiştir (Lecker, 2000, s. 167).

⁴¹⁹ Cook, apokaliptik edebiyatın kökeninin İslam olmadığını fakat bu literatürün Müslümanlar tarafından değiştirilip farklılaştırıldığını, ayrıca politik konularda tarafların birbirlerine karşılık verdiği bir alan haline dönüştüğünü iddia etmektedir (D. Cook, 2002, s. 2). Cook'un konuyla ilgili çalışmaları: Cook, D. (1996). Muslim apocalyptic and jihad. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, (20), ss. 66-104; Cook, D. (1997). Moral apocalyptic in Islam. *Studia islamica*, (86), ss. 37-69; Cook, D. (2002) "Hadîth", Authority and the End of the World: Traditions in Modern Muslim Apocalyptic Literature. *Oriente moderno*, 21(1), ss. 31-53. Türkçe Tercümesi: Cook, D. (2010) Hadis, Otorite ve Dünyanın Sonu: Modern Müslüman Fiten Literatüründeki Hadisler (İ. Kutluay Çev.) *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 1(1-2), ss. 135-166.

⁴²⁰ Cook, D. (2002). *Studies in Muslim apocalyptic* (Vol. 21). Princeton: Darwin Press.

⁴²¹ Hoyland, R. G. (2000). The earliest Christian writings on Muhammad: An appraisal. İçinde H. Motzki (Ed.), *The Biography of Muhammad : the issue of the sources* (ss. 276-298). Boston: Brill.

⁴²² Lecker, M. (2000). Did the Quraysh Conclude a Treaty with the Ansar Prior to the Hijra? İçinde H. Motzki (Ed.), *The Biography of Muhammad : the issue of the sources* (ss. 157-170). Boston: Brill.

Kaynak tenkidi kapsamında metin tarihi tekniğini *Sira and the Question of Tradition (Siyer ve Rivayet Sorunu)*⁴²³ adlı çalışmasında kullanan Leites, rivayetlerde geçen “kayan yıldız” temasının rivayetlerdeki değişim, dönüşüm ile bu temanın ve Sünnî ve Şîî geleneklerdeki farklı kullanımını üzerinde durmaktadır. Leites, bu minvalde Sünnî gelenekte yıldız kayması temasının peygamberliğin başlangıcını temsil ettiği; Şîî gelenekte ise Hz. Peygamber’in doğumu ile birlikte anıldığı üzerinde durur. Leites, konuya dair rivayetin Şîî kaynaklardan neşet edip oradan Sünnî kaynaklara geçtiğini iddia etmektedir.⁴²⁴

Marco Schöller, *Sira and Tafsir: Muhammad al Kalbi on the jews of Madina (Siyer ve Tefsir: Medine Yahudîleri Hakkında Muhammed el-Kelbî)*⁴²⁵ adlı çalışmasında Kelbî’nin tefsirinde Kelbî’nin Ebû Salih’ten onun da İbn Abbâs’tan aktarımında bulunduğundan yola çıkarak, Kelbî’nin aktarımlarının gerçekten İbn Abbâs’a mı dayandığı yoksa İbn Abbâs rivayetleri üzerinde Kelbî’nin yapmış olduğu redaksiyonları mı içerdiğini araştırırken kaynak tenkidi kapsamında yeniden inşâ tekniğini kullanmaktadır. Schöller aynı çalışmasında, Şîî eğilimli Muhammed el-Kelbî’nin Hz. Peygamber’in Yahudîlerle ilişkileri konusunda kaleme aldıklarını incelemekte (hem kendi tefsirindeki hem de diğer kaynaklarda Kelbî’den nakledilenler) ve genel Sünnî görüşe göre farklılıklarını değerlendirmektedir. Schöller, yaptığı çalışmanın neticesinde Kelbî’nin tefsirini III. asrın sonu veya IV. asra tarihlendirmektedir (Schöller, 2000, s. 18-49, 23).

Zahniser, *Source Criticism in The uthmāniyya of al-Jāhız (Cāhız’ın Osmaniyye’sinde Kaynak Tenkidi)*⁴²⁶ adlı çalışmasında Cāhız’ın Şia’ya karşı üç halîfeyi savunduğu eseri olan *Osmaniyye*’de geçen metinler hadis ve tarih kaynaklarındaki şekilleriyle

⁴²³ Leites, A. (2000). *Sira and the Question of Tradition*. İçinde H. Motzki (Ed.), *The Biography of Muhammad : the issue of the sources* (ss. 49-67). Boston: Brill.

⁴²⁴ Leites, bu tespit ile birlikte, “kayan yıldız” rivayetine bir yorumlama sıralaması sunup bu rivayeti geniş bir çerçeve dâhilinde ele alır. Şîî gelenekte kayan yıldız, peygamberin doğumu ile birlikte anılır. Leites, Şîî gelenekte peygamberin doğumunun önemli görüldüğünü çünkü ontolojik peygamberlik anlayışının hâkim olduğunu ve peygamberin doğumunun peygamberliğin başlangıcı gibi düşünüldüğünü iddia eder. Sünnî gelenekte ise kayan yıldız, vahy çalmaya çalışanlara karşı bir çeşit koruma sistemi gibi zikredilir. Leites’e göre bu durum fonksiyonel peygamber anlayışının var olduğunu gösterir ve vahyin peygamberliğin başlangıcı olarak düşünülmesinin yansımasıdır. Ona göre Sünnî gelenekte fonksiyonel peygamber anlayışının yerleştiğinden emin olunmasının ardından Şîî gelenekteki bu rivayetler Sünnî gelenekte de dile getirilmeye başlanmıştır (Leites, 2000, ss. 55, 63)

⁴²⁵ Schöller, M. (2000). *Sira and Tafsir Muhammad al Kalbi on the jews of Madina*. İçinde H. Motzki (Ed.), *The Biography of Muhammad : the issue of the sources* (ss. 18-49). Boston: Brill.

⁴²⁶ Zahniser, A. H (1980). *Source Criticism in The uthmāniyya of al-Jāhız*. *The Muslim World*, 70(2), ss. 134-141.

karşılaştırılmıştır. Zahniser, çalışmasının neticesinde Câhız'ın tarih yönünün ağır bastığına karar kılmıştır. Eser, Câhız'ın kaynak tenkidi yöntemine de yer vermekte, klasik kaynak tenkidinden farklı olarak Câhız'ın farklı gruplar arasında rivayetin yaygın olmasını ve uzmanların icmâsını rivayetlerin kabulünde kullandığını iddia etmektedir.

Gaiser, *Source-Critical Methodologies in Recent Scholarship on the Kharijites (Hâricîlerle İlgili Son Çalışmalarda Kaynak tenkidi Metodolojileri)*⁴²⁷ adlı çalışmasında, Hâricîliğe dair birinci el kaynaklar genellikle kayıp olması nedeniyle Hâricîlik karşıtı kaynaklardaki malzemelerin Hâricîliği anlamak için kullanılabilmesi üzerinde durmaktadır (Gaiser, 2009, s. 1376).

Bonner, *Commerce and Migration in Arabia before Islam (İslam'dan Önce Arabistan'da Ticaret ve Göç)*⁴²⁸ adlı çalışmasında, İslam öncesindeki alışveriş mekanlarıyla ilgili malzemeyi incelemiştir. Bonner, aynı durum ile ilgili aynı dönemde yazılmış kaynaklardaki farklılıkları inceleyerek, İslam öncesi alışveriş mekanlarıyla ilgili doğru resim sunmaya çalışmaktadır. Bonner, rivayetler arasında karşılaştırma yaparak rivayetlerin tarihlerini de incelemektedir.

B. Değerlendirme

19. yüzyıla gelindiğinde oryantlizmin akademik manada ortaya çıkışının ardından Hz. Peygamber'in hayatının oryantlistlerin ilk çalışma alanlardan birisi olduğu görülür. Batı'da Hz. Peygamber ve hayatı, yaklaşık 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar müstakil bir esere konu olmuş değildir. 19. yüzyılın ikinci yarısında Arapça kaynaklar kullanılarak yazılan ilk siyer eserleri Weil, Sprenger, Muir, Nöldeke, Dozy ve Wellhausen gibi isimler tarafından kaleme alınmıştır.⁴²⁹ Bu dönemde çalışma yapan Muir, Sprenger, Margioulth, Hurgronje gibi isimlerin birçoğunun sömürge devletlerde de görevleri olduğu görülür. Buradan yola çıkarak 19. Yüzyılın ilk yarısındaki

⁴²⁷ Gaiser, A. (2009). Source-Critical Methodologies in Recent Scholarship on the Khārijites. *History Compass*, 7(5), ss. 1376-1390.

⁴²⁸ Bonner, Michael (2012). Commerce and Migration in Arabia before Islam: A Brief History of a Long Literary Tradition. İçinde *Iranian Languages and Culture*. ss. 65–89.

⁴²⁹ Burada, Hollandalı Adrien Reland tarafından 1705 yılında yayımlanan ve sonrasında birçok dile çevrilen *De religione Mohammedica* adlı eseri üzerinde durmak gerekir. Reland'ın İslâm'ın rasyonel bir incelemesini yapmaya çalıştığını iddia ettiği ve İslâm inancına objektif bir yaklaşım içeren bu çalışması tam bir siyer eseri değilse de Hz. Peygamber'in hayatı ile ilgili bazı bilgiler içermesi ve Arapça kaynaklar kullanılarak kaleme alınması sebebiyle burada zikredilmeye değerdir.

oryantalistlerin bir kısmının akademik oryantalizm çalışmalarıyla birlikte politik oryantalizmde⁴³⁰ de etkin olduğu söylenebilir.

Klasik oryantalist çalışmalar dönemi olarak tanımlayabileceğimiz bu dönemde Arapça kaynaklar kullanılmaya başlansa da, Orta Çağ'ın Hz. Peygamber'e dair algısının yansımaları birçok eserde görülebilir. Hz. Peygamber'in soyunun asaletten yoksun olduğu, kavminin barbar, savaşçı ve kültürsüz olduğu, Hz. Hatice ile para için evlendiği, sara hastası olduğu, şehvet düşkününü olup bu sebeple çok evlilik yaptığı, Yahudî ve Hristiyan din adamlarından birçok bilgiyi öğrendiği gibi hususlar bu yansımaldır.⁴³¹

Modern döneme kadar Hz. Peygamber'e dair çizilen imaj, zamanla belli farklılıklar geçirmiştir. Orta Çağ'da Batılı yazarlar tarafından ortaya konulan peygamber imajı “sapık” “şehvet düşkününü” “menfaatperest” gibi çoğunlukla hakaret boyutundaki nitelendirmelerle ifade edilirken zamanla hakaret içermemekle beraber peygamberlik yönünün ön plana çıkarılmadığı bir imaja bırakmıştır. Bu dönemdeki siyer çalışmalarında, Hz. Peygamber'in hayatı incelenirken çoğunlukla Hz. Peygamber, bir peygamber olmaktan ziyade topluma şekil veren siyasî bir kişilik olarak görülmüştür.⁴³²

19. yüzyılda oryantalistlerin ilk ilgi alanını (Kur'ân ile birlikte) siyer teşkil etmiştir. Zamanla Hz. Peygamber'in hayatının tespitinde hadis kaynaklarının önemli bir veri teşkil edeceği düşüncesinden yola çıkılarak, aynı dönemlerde siyer rivayetlerinin yanında hadislere olan ilgi yoğunlaşmıştır (Görmez, 2000, s. 15; Motzki, 2004, ss. xiii-iiii). Goldziher'in *Muhammedanische Studien* çalışmasında ortaya koyduğu iddialar neticesinde, hadisler Batı'da akademik bir çalışma konusu haline gelmiştir. Bununla beraber, daha öncesinde de Weil, Sprenger gibi isimlerde de görülmekle birlikte Goldziher'in özellikle tüm hadis kaynaklarını güvensiz bulması ile başlayan ve Schacht ile devam eden süreçte oryantalistler arasında İslâmî rivayetlerin yer aldığı kaynaklara yönelik kategorik bir güvensizlik tavrı hâkim olmuştur. Bunun neticesinde otantiklik

⁴³⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz: Taşcı, Ö. (2006). CH Becker (1876–1933) Örneğinde Uygulamalı Oryantalizm (Angewandte Orientalistik) Anlayışı-Oryantalizm Çalışmalarının Siyasallaşma Süreci. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47(2), ss. 125-147.

⁴³¹ Ayrıntılı bilgi için bkz: Özdemir, M. (2007). Siyer yazıcılığı üzerine. *Milel Ve Nihal inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi*, 4(3), ss. 129-162.

⁴³² Hz. Peygamber'in imajına dair geçirdiği değişim için bkz. Öz, Şaban (2007). Oryantalist Düşüncede Hz. Peygamber'i Tanımlama Paradoksu veya Oryantalist Tarafsızlar. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 7(3), ss. 171-184.

(İng: Authenticity) tartışması, oryantalistlerin çalışmalarının birçoğunun en mühim noktasını teşkil etmiştir.

Oryantalistlerin İslâmî literatürle ilgili uygulamalarında ve yaklaşımlarında zamanla meydana gelen değişimi, güvenilirlik tartışmasının iki ana kolu kabul edilebilecek iki mesele üzerinden izlemek mümkündür. Bunlardan ilki rivayetlerin erken dönemde yazıya aktarılıp aktarılmadığı ikincisi ise isnadların ne zaman ortaya çıktığı ve isnadların rivayetlerin değerlendirilmesinde kullanılıp kullanılmayacağı tartışmasıdır.⁴³³

İsnadlarla ilgili tartışmalarda özellikle ilk dönemdeki oryantalistler, rivayetlerin sened kısmıyla ya hiç ilgilenmemiş, ya da sened kısmındaki kişilerin “eğilimleri” açısından ilgilenmişlerdir (Watt, 1986, ss. 7, 42). Zaten özellikle ilk dönem oryantalistlerin uygulamalarının, Kutsal Kitap tenkit yönteminin de primitif hallerinde çokça görülen “eğilim tenkidi”ne daha yakın olduğu söylenebilir. Goldziher öncesinde isnadların tarihlendirmede kullanılabileceği Sprenger veya Muir gibi isimler tarafından dile getirilse de bu dönemden itibaren uzun bir süre isnadın bir bütün olarak ne zaman ortaya çıktığı konusu daha yoğun ilgi görmektedir. Goldziher’e gelindiğinde, o senedleri uydurma kabul ettiği için rivayetlerin sadece metinlerini incelemeye esas alır. Goldziher’den sonra isnadların rivayetlerin güvenilirliğinin tespitinde bir katkı sağlamayacağı düşüncesi yer etmiş görünmektedir. Cook gibi isimler isnadların hiçbir işe yaramayacağı düşüncesindedir.⁴³⁴ Schacht ise isnadlara yönelik selefenden tevarüs ettiği aynı güvensiz tavrı devam ettirmekle birlikte isnadların tarihsel bir veri olarak kullanılabileceğinden yola çıkarak müşterek râvi teorisini geliştirmiştir. Schacht’ın iddialarını bir ileri boyuta taşıyan Juynboll, Schacht’ın senedlere olan güvensizliğini ve müşterek râvi teorilerini alarak kaynak tenkidi yaparken teoriyi tarihî rivayetleri de kapsayacak şekilde geliştirerek kullanmıştır.⁴³⁵ Juynboll’un isnad kullanımı, rivayetin ne zaman, nerede ve kim tarafından tedâvüle sokulduğunu görmek amaçlıdır.

⁴³³ Tarihsel eleştiri yöntemleri, esasında sadece metinlere değil, tarihsel dönemlere ve olaylara da uygulanmıştır. Mesela oryantalistlerin tarihsel eleştiri yöntemlerini hadislerle ilgili olarak ilk olarak hadis tarihi üzerinde kullandıklarını söylemek mümkündür. Bu şekilde, isnadın ilk ortaya çıkışı, hadislerin yazılışı ve kayda geçirilişi gibi konular, oryantalistlerin gündeminde baş sırada yer almıştır.

⁴³⁴ Bknz: (M. Cook, 1992)

⁴³⁵ Schacht ve Juynboll gibi isimlerin tek râvili tarîklerle ilgili iddiaları için bknz: Kızıl, F. (2012). Oryantalistlerin Tek Râvili Tarîklerle İlgili İddialarının Tahlil ve Tenkidi. *YDÜ I. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu*.

Rivayetlerin erken dönemde yazıya aktarılıp aktarılmadığı tartışmasında Goldziher, Schacht gibi isimlerin rivayetlerin yazıya geçirildiği fikrini tamamen reddettiği görülür. Bu fikre, erken dönemden itibaren rivayetlerin yazıya geçirildiğini gösteren papirüsler ile karşı çıkan Nabia Abbot ve kaynak tenkidini kullanarak sözlü rivayete delâlet eden ifadelerin yazılı kaynakları gösterdiğini iddia eden Fuat Sezgin gibi isimler karşı çıkmıştır (Abbott, 1967; Sezgin, 1956). Bu karşı çıkışların sonrasında Schoeler, hadislerin sadece sözlü olarak aktarıldığı iddiasına karşı çıkarak yazılı ve sözlü naklin aynı anda devam eden süreçler olduğunu, bu iki sürecin birbirini dışlayıcı olmadığını iddia etmiştir.⁴³⁶

Goldziher'den itibaren yoğunlaşan kategorik güvensizlik tavrına karşı Fück, Watt, Albrecht Noth gibi isimlerden itiraz sesleri yükselmiştir. Bu itirazlar neticesinde kategorik güvensizlik düşüncesinin zayıflaması ve rivayetlerin aktarım süreciyle ilgili farklı iddiaların da etkisiyle rivayetlerin hem metin hem de isnadlarının kullanılarak ve teker teker ele alınması gerektiği gündeme gelmiştir.

Motzki, o güne kadar sükût delilinin yoğun kullanıldığı ve isnadların geriye doğru büyüdüğü vurgusunun yapıldığı kaynak tenkidine alternatif olarak hem isnad hem metni kullanarak “isnad cum matn” dediği yeni bir tarz geliştirmiştir. Kramers ve Van Ess ile tek tek rivayetlere uygulanmış olan bu yeni usûl Motzki tarafından daha yaygın biçimde kullanılmıştır. Motzki, kaynakları incelemek suretiyle Schacht'ın kaynakların sistemli bir şekilde geriye doğru büyüdüğü tezine ve sükût delilinin yoğun kullanımına karşı çıkmaktadır. Motzki burada, şüphecilerin tamamen uydurma olduğunu iddia ettikleri isnadlarla ilgili kabulünü yumuşatmıştır. Fakat bu yumuşama bir ölçüdedir. Schacht'ın ortaya koyduğu ve Juynboll'un geliştirdiği müşterek râvi teorisinin Motzki tarafından geliştirilmiş, farklılaşmış, yumuşamış bir yorumu kabul edilebilecek olan “isnad cum matn” yöntemi üzerinde, postmodern dilbilimsel dönemeçlerin (İng: Postmodern linguistik turn)⁴³⁷ bazı yansımalarını görmek mümkündür. Zira her ne kadar metin ve sened dikkate alınsa da, bu incelemelerde “yazar” ya da kaynak (Hz. Peygamber)

⁴³⁶ Motzki de aynı görüştedir. Bknz: Motzki, H., Gramlich, R., & Marzolph, U. (1991). *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz: ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*. F. Steiner. ss 87-92. Türkçe Tercümesi: Motzki, H. (2006). *Batıda hadis çalışmalarının tarihî seyri (History of Hadith Research in the West)*, (B. Uçar Ed.) İstanbul: Hadisevi, ss. 31-89.

⁴³⁷ Wittgenstein ile 20. yüzyılın başında ortaya çıkmış dil eleştirisi dile salt mantıksal ve formal yaklaşımın karşısına dilin kullanımdan ve dolayısıyla da sosyal etkileşimden ayrı tutulamayacak bir olgu olduğu dile getirmiştir. 20. yüzyılda pozitivist paradigmanın sorgulanmaya başlaması ile birlikte sosyal bilimlerde hâkim olmaya başlayan anti-pozitivist duruşun başlattığı bir dönem olarak dilbilimsel dönemeçler, edebiyat kuramları dâhil birçok şeyi etkilemiştir (Arslan, 2016).

“ölü”dür. Kaynak yerine rivayetin menşei kabul edilen “doğrulanmış râvi” ön plana çıkmıştır. Bu sebeple de rivayet söylendiği zamana değil, orijinatörün (yani rivayetin doğrulanmış râvisinin) zamanına tarihlendirilmektedir (Salaymeh, 2016, ss. 35, 36)

Şüphesiz burada, 20. yüzyılın ikinci yarısında sesleri duyulan ve aşırı şüpheci ya da revizyonistler olarak da adlandırılan Cook, Crone, Calder gibi şüpheciliğin halen uç noktalarda görüldüğü isimleri istisna olarak değerlendirmek gerekmektedir. Bu aşırı şüpheci iddialar, oryantalistlerin bizzat kendileri tarafından da eleştirilmiştir. Cook ve Crone gibi isimlerin şüpheleri en çok Müslümanlar’a ait kaynaklar üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu sebeple, menşe çalışması kapsamında değerlendirilecek kaynak tenkidi çalışmaları esnasında Müslüman kaynakların hâricî kaynaklardan istifade etmişlerdir.

Oryantalistlerin İslâmî rivayetler üzerinde uyguladığı tarihsel eleştiri yöntemleri çeşitlerine bakıldığında oryantalistlerin tarihsel eleştiri yöntemlerini kullanımları ve gündeme gelişi genel olarak Batı’daki kategoriler (kaynak, form, redaksiyon, gelenek/rivayet tenkidi) halinde olmamıştır. Bunda başından bu yana oryantalistlerin uygulamalarının özellikle tarihlendirme amacı çerçevesinde değerlendirilerek farklı bir tasnif ile ele alınması etkilidir.⁴³⁸

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yazılan ilk eserlerde, Arapça kaynaklarda geçen bilgilerin aktarımı ile birlikte ayrıntılı bir form, rivayet ya da redaksiyon tenkidinden ziyade genel manada tarihsel ve eleştirel bir yaklaşım görülür. Tarihsel ve eleştirel yaklaşım kapsamında uygulayıcı, olayın ya da rivayetin ortaya çıktığı şartlara yoğunlaşır ve olayın ya da rivayetin yaşam içindeki konumunu belirlemeye çalışır. Olaylara biçilen yaşam içindeki konum çoğunlukla ya hayalidir ya da spekülatiftir. Zira zaten bu yorumlarda İslam’ın kendi geleneksel metinlerine hiç alan tanınmaz. 19. yüzyılın ikinci yarısında tarihsel ve eleştirel yaklaşım ile birlikte özellikle Almanya’da filolojik delillerle desteklenen kaynak tenkidinin kullanıldığı görülür.

⁴³⁸ Burada akla gelen en mühim tasniflerden birisi Motzki’ye aittir. Motzki, tarihlendirme için kullanılan yöntemleri metne dayalı; isnada dayalı; hem metin hem isnada dayalı; kaynaklarda geçişine dayalı; başka yöntemlere dayalı olmak üzere beşe ayırır (Motzki, 2006, s. 132). Mesela metne dayalı yöntem, içerisinde daha çok redaksiyon tenkidi ile form tenkidini barındırırken, isnadlara dayalı yöntem daha çok kaynak tenkidi yöntemlerini kullanmaktadır. Bu açıdan, oryantalistlerin bu yöntemleriyle yaptıkları uygulamaları görmek için, çalışmaların amaçları kadar bu amaca ulaşmak için kullandıkları yöntemlerin incelenmesi önemlidir. Ne yazık ki, yapılan bu çalışmalara yönelik eleştiriler de genel olarak çalışmaların amaçlarına dair olmuş, çalışmada kullanılan yöntemlerin problemleri genellikle geri planda kalmıştır.

Orta Çağ'da nüvelerinin görüldüğü menşe çalışmaları 19. yüzyılda da fazlaca görülür. Menşe çalışmaları özellikle karşılaştırmalı dinler, karşılaştırmalı filoloji gibi alanların 19. yüzyılda ortaya çıkışıyla gelişmiştir. Bir uygulamanın, kurumun ya da rivayetin kaynağının farklı bir dinde, kültürde ya da metinde aranıyor olması sebebiyle menşe çalışmaları kaynak tenkidi kapsamında kabul edilebilir. Özellikle ilk dönemde yaşayan ve çoğunluğu kaynak tenkidi üzerine yoğunlaşmış Geiger, Wellhausen, Watt, Goldziher gibi birçok oryantalist, İslam'ın ve İslâmî uygulamaların farklı din ve kültürlerden neşet ettiği ve bu sebeple de otantik olmadığı üzerinde durmuş ve tarihsel eleştiri yöntemlerini bu iddialarını ispat sadedinde kullanmışlardır. Avrupamerkezci bakış açısının ve hegomonik dilin en yaygın görüldüğü çalışmalardan sayılabilecek bu menşe çalışmalarında metin ya da uygulamaların menşenin vahiy ya da İslam dini olmadığı vurgulanır. Menşe çalışmalarında, Goldziher veya hocası Geiger gibi Yahudî kökenli isimlerin uygulama ya da metinlerin menşeni Yahudîliğe bağlamaya çalışmaları, menşe çalışmalarının olayları ya da kaynakları “kendine” bağlamanın yansıması olan bir alan haline dönüştüğünü gösterir. Menşe çalışmaları için dile getirilen diğer dînî kökenler Hristiyanlık ya da Câhiliye dönemi pagan inançlarıdır.

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren özellikle Caetani ve Wellhausen gibi isimlerin uygulamalarında belirgin olduğu üzere, kaynak tenkidinin uygulama tarzlarından bir başkası sayılabilecek şekilde, bir rivayetin ya da olayın, aynı dönemde yazılmış başka kaynaklarda nasıl yer aldığı ve nasıl anlatıldığı karşılaştırılmalı olarak incelendiği görülür.⁴³⁹ Bu uygulamalarda, bu isimlerin tarih yazımı ile ilgili düşünceleri de etkindir. Bu isimler, inceledikleri siyer rivayetlerini ya da İslam tarihine dair rivayetleri, kendi zihinlerinde yer alan ve günün tarih yazımı ile ilgili düşüncesi olan bir yazım tarzı beklentisiyle incelemektedirler.

Menşe çalışmaları ve bir olayın aynı dönemdeki farklı kaynaklarda ele alınışlarının incelenmesi dışında, oryantalistlerin İslâmî rivayetler üzerindeki uygulamalarında kaynak tenkidi kapsamında değerlendirilebilecek farklı teknikler de görülmektedir (Motzki, 2000, ss. xv-xvi):

⁴³⁹ Donner bu yaklaşımı “kaynak-tenkidçi yaklaşım” olarak dile getirir. Donner, bu yaklaşımın arka planında, eldeki birikim arasında tarihî açıdan doğru birçok şey olduğu fakat uygunsuz aktarım, kıssacılar ya da kabile, düşünce vb. kaynaklı eğilimleri olan kişilerin yaptıkları sokuşturmalar ile erken sayılmayacak dönemlerde ortaya çıkan polemik konularının metinler içerisinde dâhil olmasının bulunduğunu söylemektedir (Donner, 1998, s. 9).

a. Metnin tarihini belirlemek (İng: textual history):⁴⁴⁰ Bu teknik, bir rivayetin erken dönemdeki ve sonraki dönemdeki kaynaklarını incelemek ve karşılaştırmak suretiyle rivayetin gelişimini ortaya koymaya çalışır. Bu yöntemde aynı olayın farklı versiyonları ve metinlerdeki gelişimleri, karşılaştırılır. Bu şekilde nakil sürecinde dökümanın geçirdiği değişimler de görülür. Bu yöntem ya çalışmaların üretildiği dönem esas alınarak (değişimlerin görülmesi) ya da isnad zincirleri göz önüne alınarak (değişimlerin görülmesi) şeklinde uygulanmıştır. Buna göre çalışmaların üretildiği dönem esas alındığında bir eserde yer alan rivayet daha önceki eserlerde geçtiği şekilden farklı ise, bu farklılığın o kaynaktan önceki kaynaklardan farklılaşma/ayrışma sürecinde ortaya çıktığı düşünülür. Bu çalışmalar, (güvenilirlik ya da yöntem açısından) sorgulamaya açıktırlar ve sadece değişimlerin tespitine yararlar. Üstelik bu değişimlerin tespiti genellikle belli başlı birkaç Sünnî kaynakla sınırlı kalmaktadır. Şîî geleneğe ait çalışmalar ise, uygulamada başka teknikler de kullanılmıyorsa, bu teknikte genelde görmezden gelinir ya da kullanılamaz (Leites, 2000, s. 50).

b. Kaynak tenkidi bağlamında kullanılan diğer bir yöntem, nakil tarihinin (İng: Transmission History) ortaya konulmasıdır. Burada orijinal metnin tespitine çalışılır ve ne zaman, nerede, kim tarafından tedâvüle sokulduğu üzerinde durulur. Bu araştırma esnasında, metinlerde meydana gelen değişiklikler de irdelenir.

c. Oryantalistlerin kaynak tenkidi uygulamaları kapsamında, rivayetleri ele alırken kullandıkları bir diğer teknik olan yeniden inşâ, kayıp kaynakları daha geç dönemdeki kaynaklardan istifade ederek yeniden ortaya koymayı içerir. Bu esnada bu aktarılan malzemenin gerçekten râvi, yazar ya da toplayıcıya izafe edilip edilemeyeceği araştırılır. Bu yöntem aynı zamanda eserlerin aktarım bilgilerinden (isnadlar) yararlanarak eski haberler veya yazılar ortaya çıkarmanın mümkün olduğu üzerinde durur. Yani bize aktarılan tarih parçalarının (bir aynanın kırık parçaları gibi) geçmişte neler olduğunu yansıttığını ve bu şekilde geçmişte yaşananın yeniden inşâsının mümkün olduğunu iddia eder (Motzki, 2000, s. 170).⁴⁴¹

⁴⁴⁰ Yöntemin kullanıldığı örnekler: Rubin, U (2000). The Life of Muhammad and the Islamic Self-image in The Biography of Muhammad : the issue of the sources; Leites, A (2000) Sira and the Question of Tradition in The Biography of Muhammad : the issue of the sources; Schöller, M (2000). Sira and Tafsir. Muhammad al-Kalbi on the Jews of Madina in The Biography of Muhammad : the issue of the sources

⁴⁴¹ Motzki, bu yöntemin yeni olmadığı ve Kutsal Kitaplar üzerinde uygulanmış olduğunu hatırlatmaktadır (Motzki, 2006, s. 32).

d. Kaynak tenkidi bağlamında kullanılan diğer bir yöntem, genel kabul görmeyen rivayetlerin gün yüzüne çıkarılmasıdır (İng: unearthing unorthodox traditions). Bu şekilde, ana yaklaşımın dışında bulunan, dışlanan veya kabul edilmeyen bu sebeple de ilk kaynaklarda çok nadir bulunan ve daha geç dönemlerde görülen rivayetlerin gün yüzüne çıkarılması sağlanır. Bu yöntem, aynı zamanda Şiilik, Hristiyanlık gibi farklı gruplara ait olduğu için Hz. Peygamber'in hayatına dair standart koleksiyonlardan farklılık gösteren anlatımların bulunmasını sağlar. Böylece Hz. Peygamber'in hayatına dair standart anlatım oluşmadan var olan rivayetler ve neden anlatım dışı kaldıklarına dair fikir sunar. Bu yöntem, Şii/Sünnî; Ehl-i Hadîs/ Ehl-i re'y gibi farklı iki gelenekten bahsedilen çoğu çalışmada görülebilir. Bu tekniğin uygulanmasında, herhangi bir grubu destekleyen rivayetlerin o grup tarafından, karşıt rivayetlerin ise karşıt grup tarafından uydurulduğu kabulü vardır.

Bu farklı teknikler ile birlikte kaynak tenkidi yöntemi kullanılarak rivayetlerin kaynakların müelliflerine nisbetlerinin doğru olup olmadığı da tespit edilmeye çalışılmıştır.⁴⁴²

Kaynak tenkidinin bütün bu farklı tarzda yapılan uygulamalarda rivayetlerin tarihi üzerindeki vurgu dikkat çekmektedir. Bu sebeple, oryantalistlerin kaynak tenkidi ile birlikte en fazla kullandığı tenkit türünün gelenek/rivayet tenkidi olduğunu söylemek mümkündür. Hem rivayeti hem de aktarım sürecini ortaya koyma anlamında gelenek/rivayet tenkidi⁴⁴³ oryantalistler tarafından özellikle siyer kaynakları üzerinde uygulanmış bir yöntemdir. Bu yöntem ile, bir rivayetin orijinalinin nasıl olduğu ve ne zaman nerede ve kim tarafından “tedâvüle sokulduğu” tespit edilmeye çalışılır. Bu esnada metindeki değişimler üzerinde de durulur.

Oryantalistlerin form tenkidi uygulamaları denince Eric Bishop, Albrecht Noth, Eckart Stetter, Marston Speight ve Norman Calder gibi isimler gelmektedir. Oryantalistlerin

⁴⁴² Mesela, Rippin'in Muhammed el-Kelbî'ye (2. Asır) nisbet edilen Tefsîr-i İbn Abbâs kitabının Abdullah b. Muhammed ed-Dineverî'ye (4. Asır) ait olduğuna dair iddiasının incelemesi için bkz. Motzki, H (2006). Dating the so called Tafsir İbn Abbas. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 31.

⁴⁴³ “Gelenek/rivayet tenkidi” diye tercüme ettiğimiz “tradition criticism” ifadesindeki “tradition” kelimesi, özellikle son döneme kadar, İslâmî rivayetler bağlamında, yabancı kaynaklarda “hadis” kelimesi karşılığında kullanılmıştır. Bu kullanımı oryantalistlerin hadislerin Hz. Peygamber ile ilişkisinin bulunmadığını ifade etmek istemelerine bağlamak da mümkün olmakla birlikte (Yücel, 2017, s. 46), biz kelimenin Batı geleneğindeki kullanımı sebebiyle bu isimlendirmenin yapıldığı kanaatindeyiz. Son zamanlarda ise bu konuda bir değişimin olduğunu söylemek mümkündür. Hadis ilmine dair çalışmalarda, Hadis ya da Sünnet kelimesinin karşılığı olarak “Tradition” kelimesi yerine, çoğunlukla “Hadith” ya da “Sunnah” şeklinde bir kullanım tercih edilmektedir (Coşkun, 2014, s. 67).

İslâmî rivayetler üzerindeki form tenkidi uygulamalarında temel niyet tarihlendirmedir. Tarihlendirme için form tenkidinin kullanıldığı örnek bir çalışma Conrad'a aittir. Conrad, *Abraha and Muhammad* adlı çalışmasında Hz. Peygamber'in doğumunun yılını olup olmadığını inceleyip tarihlendirme yaparken form tenkidini kullanmaktadır (L. I. Conrad, 1987, s. 225).

Form tenkidinin metni daha iyi anlamaya, yorumlamaya, ya da metne yönelik müdahaleleri görmeye yönelik de işlev görebileceği düşünülmektedir. Mesela Calder, İslam hukuku metinlerini form ve içerik açısından inceleyerek, kim tarafından ve ne zaman yazılmış olabileceği üzerinde akıl yürütür. Calder, önce *Müdevvene*'nin formlarını (قلت-قال formatı, أرئيت formatı, حدثني kalıbı, سئل kalıbı vb) inceler. Calder metin içerisindeki soru cevapları da içeriğine göre formlara ayırır. Calder neticede *Müdevvene*'nin tek yazarlı bir metin olmadığı, süregelen olay ve problemlere dair cevaplar içeren ve kendiliğinden organik bir gelişim gösteren bir okul metni olduğu sonucuna ulaşmaktadır (Calder, 1993, ss. 3-4, 11).

Form tenkidini metin üzerinde uygulayanlar olduğu gibi, senedlerdeki aktarım ifadeleri üzerinde de (adeta senedi de metin olarak düşünüp) uygulayanlar olmuştur.⁴⁴⁴ Form tenkidinin kimi zaman biçimin kimi zaman içeriğin esas alınarak uygulandığı görülür, yani uygulamanın değişmez kuralları yoktur. Speight, şifâhî olan şeyler üzerinde form tenkidinin kurallarından bahsetmenin zor olduğunu ifade ederken uygulama yapan kişiye göre kuralların değiştiğine işaret etmektedir (Speight, 1973, s. 249). Yapılan form tenkitlerinin birçoğunun da sonuç olarak menşe çalışmalarına bağlandığı görülür. Ayrıca form tenkidi çalışmalarında râvilerin metinler üzerinde etkin olduğu da kabul edildiği için, redaksiyon tenkidi de yapılmaktadır. Bu durumda, uygulamalarda tek bir tenkit türünden ziyade, birden fazla tenkit türünün görülebileceğini söylemek mümkündür.

Oryantalistlerin redaksiyon tenkidi uygulamaları, form ve kaynak tenkidi uygulamaları kadar sık ve net görülemez. Bu durum, yöntemin genellikle müstakil olmayan ve diğer iki yöntemin kullanıldığı çalışmalarda ek olarak kullanılması sebebiyledir. Bu yöntemlerin birbirinden net olarak ayrılamaz oluşu da bu durumda etkilidir. Redaksiyon tenkidi kapsamında yapılan uygulamalarında genellikle râvi tasarruflarının redaksiyon

⁴⁴⁴ Speight, R. M (1989). Oral Traditions of the Prophet Muhammad: A Formulaic Approach. *Oral Tradition*, ss. 27-37 eserinde hadis metinlerine giriş kısımlarını ele alarak inceler.

olarak değerlendirildiği görülmektedir. Mesela Kramers râvi tasarruflarını redaksiyon olarak nitelemektedir (Kramers, 2004, ss. 245-257). Bu yapılırken genellikle bu meselelerin klasik usûlde hali hazırda değinilmiş olduğuna, ya da geleneğin bu konuda söylediği şeylere atıfta bulunulmaz. Buradaki redaksiyonlar, genel olarak kişilerin ya da grupların kastî olarak kendi istek ve amaçları için gerçekleştirdiği eklemeler gibi kabul edilir.

Özellikle ilk kuşak oryantalistlerin İslâmî rivayetler üzerindeki uygulamalarında genellikle metnin ortaya çıkış tarihini, orijinal halini ve menşeyini tespit etme gayretinin ön planda olduğu görülür. Bu açıdan en yaygın kullanılan tenkit yöntemi kaynak ve gelenek/rivayet tenkididir. Bununla birlikte son dönemlerde oryantalistler tarafından yapılan uygulamalarda daha önce Albrecht Noth ve Uri Rubin gibi isimlerin çalışmalarında da bir parça görüldüğü gibi rivayetlerin kurgu ve anlatım yönünün ön plana çıkarılmaya başlandığı “edebî eleştiri” (İng: literary criticism) ve “metinlerarasılık” (İng: intertextuality) gibi alanlara doğru genişlemelerin yaşandığı görülmektedir.⁴⁴⁵ Son dönemlerde Batı’da eğitim almış Müslüman akademisyenlerin de etkisi ile, özellikle rivayetlerin güvenilirlik sorununun bir nevi kenara bırakılmaya çalışıldığı ve tarihsel eleştiri yöntemlerinin yerini edebî eleştiri yöntemlerine terketmeye başladığı gözlemlenebilmektedir.⁴⁴⁶

Görüldüğü üzere, zaman içerisinde birçok farklılık göstermekle birlikte tarihsel eleştiri yöntemlerinin her birinin oryantalistler tarafından çeşitli uyarlamalar ve farklı teknikler ile İslâmî rivayetler üzerinde uygulandığı örnekler bulmak mümkündür.

III. Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Müslümanlar Tarafından İslâmî Rivayetlere Uygulanması

Tarihsel eleştiri yöntemleri, yaygın olmamakla birlikte, Müslüman isimler tarafından da uygulanmışlardır.⁴⁴⁷ Genel olarak dînî metinlere tarihsel yaklaşımı benimsediğini söyleyebileceğimiz Tâhâ Hüseyin (ö. 1973), Fazlurrahmân (ö. 1988), Arkoun (ö. 2010)

⁴⁴⁵ Bu değişiklik, metnin edebî yönünü ön plana çıkarırken, metnin tarihselliğini de geriye attığı için bazı isimler tarafından eleştirilmektedir. Bu görüşe göre, rivayet kaynaklarını sadece edebî analize tâbi tutmak, tarih yazımı açısından zararlıdır (Salaymeh, 2016, s. 35).

⁴⁴⁶ Bu değişime dair ayrıntılı okuma için bkz: Reinhart, A. K. (2010). Juynbolliana, Gradualism, the Big Bang, and Hadîth Study in the Twenty-First Century. *Journal of the American Oriental Society*, 130, 3, s. 413.

⁴⁴⁷ Müslüman oldukları halde Müslümanları ve doğuyu batılı normlara göre araştırıp sorguladığı düşünülen kişileri de oryantalist kategorisinde kabul eden bir değerlendirme için bkz. (B. Kuzudişli, 2003, s. 142)

ve Hasan Hanefî gibi kişiler bu uygulamalarda bulunan isimlerdendir. Bu isimlerin tamamı, bu yöntemlerin İslâmî rivayetler üzerinde kullanımının mümkün ve uygun (hatta gerekli) olduğu üzerinde durmuşlardır.⁴⁴⁸ Bu sebeple, bu isimlerin yaptıkları uygulamaları bilinçli bir şekilde gerçekleştirdiklerini söylemek mümkündür.

Mısırlı edebiyat eleştirmeni Tâhâ Hüseyin, *Fi'ş-Şi'ri'l-Câhili*⁴⁴⁹ adlı eserinde tarihsel eleştiri yöntemlerini Câhiliye dönemi şiirlerine tatbik etmiştir. Tâhâ Hüseyin, şiirlerde bulunan İslâmî unsurlardan hareketle bu şiirlerin İslam döneminde yazılıp önceki döneme atfedildiğini iddia etmiştir. Hüseyin, Câhiliye şiirinin İslâmî döneme intikalini ve kimi Câhiliye şairlerinin mevcûdiyetini neredeyse bütünüyle reddetmiştir. Tâhâ Hüseyin'in bu çalışması İslam dünyasında büyük tepki görmüş neşrinden hemen sonra toplatılmış, daha sonra içeriğindeki bazı değişikliklerin ardından yeniden yayınlanmıştır (Ş. Fazlıoğlu, 2010; Pormann, 2009, s. 197).

Dînî metinleri tarihselci bir okumaya açan,⁴⁵⁰ İslam dünyasının farklı ve eleştirel⁴⁵¹ seslerinden Cezayirli düşünür Muhammed Arkoun, bu okuma tarzını hem Kur'ân'a hem de İslam düşüncesine tatbik etmektedir.⁴⁵² Arkoun, Kitâb-ı Mukaddes üzerinde Batı'da yapılmış çalışmalara dikkat çeker. Arkoun'a göre İslam dünyası, Alman ekolünün çalışmaları konusunda bilgi sahibi değildir. Ona göre, İncil ve Tevrat için Batı'da yapılmış olan ve vahiy kavramı açısından olumsuz sonuçlara yol açmayan kutsal metin filolojisi çalışmalarına Müslümanlar'ın karşı çıkmaları ve soğuk bakmaları siyasal ve psikolojik nedenlere bağlıdır (Arkoun, 1999, s. 51).⁴⁵³

Öte taraftan Arkoun'un tarihsel yöntemi uygulayışı ve tarih ile hakikat arasında kurmaya çalıştığı bağ ilgi çekicidir. Arkoun, tarih ile hakikat arasındaki bağı, olayların

⁴⁴⁸ Burada ele alan isimler, tarihsel eleştiri yöntemlerinin uygulanması gerekliliği üzerinde açık beyanda bulunmuş isimlerdir. Böyle bir beyanda bulunmayan isimler bu kısımda ele alınmamıştır.

⁴⁴⁹ Tâhâ Hüseyin (1926). *Fi'ş-Şi'ri'l-Câhili*. Mısır: Matbaatu'l-Mısıriyye.

⁴⁵⁰ Hatta Ali Harb'e göre Arkoun'un tek çabası, Arap İslam düşüncesine tarihselliği sokmaktır (Harb, 1993, s. 65).

⁴⁵¹ Arkoun, pozitivism, nesnecilik ve oryantalizm hakkında olduğu kadar İslam geleneği ile ilgili birçok eleştiride bulunmaktadır (Arkoun, 1994, s. 53; Arkoun, 1992; Binder, 1996, ss. 258-259).

⁴⁵² *Lectures du Quran, The Unthought in Islamic Thought* adlı kitapları ile aynı yöndeki *Contemporary Critical Practices and the Qur'an* isimli makalesi bu uygulama örneklerini ihtiva etmektedir Ayrıntılı bilgi için bkz. Arkoun, M. (1991). *Lectures du Coran*. Tunis: Alif; Arkoun, M. (2002). *The unthought in contemporary Islamic thought*. London: Saqi; Arkoun, M (2001). *Contemporary Critical Practices and the Qur'an*. *Encyclopaedia of the Qur'an*. Ed. Jane D. McAuliffe. Leiden: Brill, 1, ss. 412-430

⁴⁵³ Arkoun, Aydınlanma düşüncesine stratejik bir önem atfeder ve Aydınlanma'dan doğan modern düşünce tarzının bir an önce İslam ülkelerinde hayat bulmasını istemektedir. Bu modern düşünce, İslam dünyasında tecrübe edilmesi gerekir, fakat ona göre maalesef İslam dünyası henüz bu aşamaya geçecek bilgi ve tecrübeye sahip değildir. Bu modernleşme, felsefi ve sosyal anlamda bir modernleşmedir. (F. A. Polat, 2007, s. 439)

olguların ve haberlerin tarihsel gerçekliğinin mevsûkiyeti anlamında değil, hakikat olarak kabul edilen düşüncelerin tarihiliği, yani ortaya çıktıkları tarihsel ortam ile nedensel bağıllığı ve ilişkisi anlamında ele alır. Bu sebeple de pozitivist düşüncenin kendisini mitolojik ve mitik düşünceden arındırma gayreti yerine miti yeniden tahlil ederek ondaki tarihsel hakikati ortaya koymaya çalışır (Güler, 2010, s. 389).

Burada Arkoun'un, kendisini yorumsamacı felsefenin etkisi ile tarihsel eleştiri yöntemlerine yeni bir soluk getiren Bultmann ile karşılaştırmasına kulak vermek anlamlıdır. Arkoun, kendisinin Bultmann'ın yaptığı gibi miti rasyonalist, tarihselci ve pozitivist bir bilgiye indirgemeye çalışmadığını ifade eder. Arkoun bunun yerine aklın muhayyile, tarihin mit, gerçeğin yalan, iyinin kötü, aklın inanç ile çatıştığı ikili bilginin terk edilmesinin gerekmekte olduğunu söyler. Bunun yerine Kur'ân'ın kalbe yerleştiği, günümüz antropolojisinin tahayyül adıyla yeniden oluşturmaya çalıştığı tüm psikolojik işlemlerle dayanışma halindeki çoğulcu değişebilir kapsayıcı bir akılcılığın olması gerektiği üzerinde durur (Arkoun, 1999, s. 52).

Arkoun, oryantalistlerin Hz. Peygamber'in biyografisine filolojik ve tarihselci eleştirinin yıpranmış yöntemini uygulamakta olduklarını vurgulamaktadır. Arkoun burada geleneğin tarihsel bir olguymuş gibi gösterdiği mitik hikâyeleri ve dinsel bilinci canlı kaynağından koparan kuru eleştiriye aşmak için, mitik bilgiyle tarihsel bilgi arasındaki ilişkileri aydınlatmakla işe başlamayı teklif etmektedir (Arkoun, 1999, s. 58). Bu açıdan Arkoun, tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetlere uygulanma tarzını hem eleştirmekte hem de yeni bir teklifte bulunmaktadır. Fakat Arkoun'un teklifi herhangi bir uygulamaya geçirilmiş görünmemektedir.

Arkoun, özellikle hadisler için de tarihsel eleştiri yapılması gerektiğini söylemektedir. Arkoun'un bu söyleminin ardında hadis tarihine dair görüşü vardır. Arkoun hadislerin, Hz. Peygamber'in sözleri olarak yazılmış olduğunu, fakat bu yazım işleminin Kur'ân-ı Kerîme göre geç bir tarihte (hicrî üçüncü yüzyılda) tamamlanmış olduğuna dair iddiasını dile getirmektedir. Ona göre, bu gecikme metinlere yansımış ve bu durum Sünnîler, Şîîler ve Hâricîler arasında tartışmaya neden olmuştur. Oysa hâlihazırda üç geleneğinin külliyatlarının⁴⁵⁴ eşzamanlı ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Bu ise Arkoun'a göre kelam çalışmaları açısından sıkıntı oluşturmaktadır. Gelenekler bu

⁴⁵⁴ Sünnîler için Buhârî ve Müslim'in *el-Câmi 'u's-sahîh*'leri, Şîîler için Kuleynî'nin *el-Kâfî fi ilmi 'd-dîn*'i, Hâricîler için ise Rabî İbn Habîb'in *el-Câmiu 's-Sahîh*'i bu kitapları oluşturur (Arkoun, 1999, s. 61).

zorluğu ya sessizce geçiştirmekte ya da her üç eğilimin savunduğu Ortodoks ilkeler yardımıyla bu zorluk aşılmaya çalışılmaktadır. Bu sebeple, Arkoun'a göre bu geleneklerdeki tüm isnadları birbirleriyle karşılaştırılması gerekmektedir. Bunun için söz konusu üç geleneğin getirdiği metinlerin aslına uygunluk sorununu yeniden ele alacak çağdaş bir soruşturma yöntemi kullanılarak (metinlerdeki verilerin bilgisayarla tarihlendirilmesi) tarihsel eleştiri yapılmalıdır. Hadis külliyatları eleştirel bir tarzda ele alınmalıdır. Bunun yapılması, şeriat'ın iki bilimi (usûl ve fûrû) hakkında teorik ve pratik sonuçlara varmaya yardım edecektir (Arkoun, 1999, s. 61-62).

Kur'ân'ın, "ikili hareket yöntemi" ile anlaşılması ve yeniden yorumlanması gerektiği üzerinde duran ve bu yöntemin aynı zamanda sünnetin anlaşılmasında da kullanılabileceğini ifade eden Pakistan asıllı ilim ve fikir adamı Fazlurrahmân, tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetler üzerinde uygulanması denilince örnek olarak verilebilecek bir diğer isimdir. Fazlurrahmân yöntemini *Islamic Methodology in History* adlı kitabında rivayetler üzerinde uyguladığını bizzat kendisi ifade etmektedir (Fazlurrahmân, 1985, s. 199). Fazlurrahmân, yorumsamacı akımın iki ismi olan E. Betti ve Gadamer'den etkilenmiş, Gadamer'in her anlama olayının, içinde bulunulan zaman ve mekandan etkileneceği ve ön yargılardan kurtulmanın imkânsız olduğu yönündeki düşünceleri yerine yeterli tarihsel bilgi ve delilin bulunması durumunda geçmişin nesnel olarak anlaşılabilmesi savunan nesnelci tarihselci E. Betti tarafında yer almıştır. Fazlurrahmân'ın Betti'nin etkisiyle geliştirdiği tarihsel yaklařımı⁴⁵⁵ ve "ikili hareket yöntemi" kendine taraftar bulmakla birlikte birçok eleştiri almıştır.⁴⁵⁶

Fazlurrahmân'ın bu yöntemi sünnetin anlaşılmasında kullanılabilmesini söylemesi, onun sünnet anlayışı ile de alakalıdır. Fazlurrahmân, sünnetin "Hz. Peygamber'in normatif örnekliliği" şeklindeki tanımını terk etmemekle birlikte sünnetin "Hz. Peygamber'in örnekliliğini Müslüman toplumun kolektif yorumu" şeklinde anlaşılmasının mümkün olduğunu düşünmektedir. Bu açıdan doğrudan Hz. Peygamber'den gelen "Nebevî sünnet" ve "yaşayan sünnet" birbiri ile bağlı fakat farklı

⁴⁵⁵ Fazlurrahmân'ın Kur'ân yorumunda tarihsel eleştiryi değil metin merkezli eleştiri yöntemini kullandığına dair bir iddia için bkz. (N. Gökkır, 2005, ss. 85-86). Gökkır, Fazlurrahmân'ın "kast edilen anlam"ı sadece metinden yola çıkarak incelediğini, oysa tarihsel eleştiri yapılırken burada olması gerekenin metnin yazılmasında rol alan arka plandaki tarihsel, bölgesel, sosyal ve siyâsî olayların da bilinmesi ve dikkate alınması olduğunu gerekçe göstermektedir. Kur'ân için Gökkır'ın iddiası geçerli olsa da, Fazlurrahmân'ın rivayetlerle ilgili uygulamalarında özellikle tarihsel arka plana vurgu yapması sebebiyle tarihsel eleştiri yaptığını söylemek mümkündür.

⁴⁵⁶ Yöntemin Kur'ân üzerindeki uygulamalarıyla ilgili eleştiriler için bkz. (Bayraktar, 1997, s. 166; Karaman, 1997, s. 164; Özgel, 2010, s. 205).

iki kavramdır. Daha genel anlamıyla yaşayan sünnet Nebvî sünnetin spesifik durumlara bağlı olarak yorumu, elden geçirilmesi ve uyarlanmasını da içeren Ümmet'in icmâsının bir uzantısıdır. Yani Nebvî örneğin ruhuna dayanan ve icmâ prensibiyle korunan sünneti oluşturmaktan toplumun kendisi sorumludur (Fazlurrahmân, 1997, ss. 18, 25; D. Brown, 2009, s. 162). Hadisler ile sünnet arasında ise Fazlurrahmân'a göre şöyle bir ilişki vardır. Hadisler sünnetin dökümantasyonu ve yansımasıdır. Bu sebeple en erken dönem hadisler Hz. Peygamber'e değil "yaşayan sünnet" in formülasyonu ile meşgul olan sonraki Müslümanlara ulaşmaktadır. Fakat hadisler lafız olarak Hz. Peygamber'e ulaşmasa da onun ruhu ulaşmaktadır. Yani hadisler, Nebvî modelin veya ruhun durumsal yorum ve formülasyonudur. Hadisler, sünnetin bir klavuzu olarak, yaşayan sünnetlerin sözlü bir yansımasıdır. Fakat hadislerin yaşayan sünnetten farkı sabit bir formu teşvik etmesidir. Bir açıdan hadisler sünneti statik ve sabit bir formda belirlemektedir. Fazlurrahmân'a göre yaşayan sünnete, şekilci ve lafızcı hadis uygulamaları ile ulaşamaz. Bu sebeple, hadislerdeki çeşitli unsurlar yeniden değerlendirilmeli, hadisler durumsal bağlamları içerisinde incelenmeli ve gerçek fonksiyonel önemi anlaşılmalı çalışılmalıdır. Bu ise hadisleri "yaşayan sünnet" e indirgemek ve onda var olan gerçek değeri tarihî şartların gerekli kıldığı arka plandan açıkça ayırmak suretiyle mümkündür (D. Brown, 2009, ss. 162-168; Fazlurrahmân, 1997, ss. 81-87). Tarihsel eleştirel yaklaşım, Fazlurrahmân açısından tam olarak bu fonksiyonu icra etmektedir.

Bu isimlere ek olarak burada zikredilebilecek diğer bir isim Hasan Hanefî'dir. Hanefî, Batı kültürü karşısındaki konumumuz üzerinde kafa yorarak hadis ve oksidentalizm alanında önemli çalışmaları olan isimlerdendir. Hanefî, "el-Yesâru'l-İslâmî" diye de anılan "et-Türâs ve't-Tecdîd" projesi kapsamında, geleneğe olan yaklaşımın nasıl olması gerektiği üzerinde dururken, geleneğin toptan kabul edilmesi, toptan reddedilmesi, geleneğin ve modernliğin uzlaştırılması gibi yaklaşımlar yerine önerdiği yaklaşımda tarihsel eleştiriye yer vermektedir. Ona göre, geleneğin tarihte toplumun ihtiyacına uygun üretilmiş bir başarı olduğu kabul edilmelidir. Fakat tarihî tenkit yöntemi ile geleneğin ilerici yönlerini ortaya çıkarmalı ve bu yönleri asrın ihtiyaçlarına göre ön plana çıkararak gerekmektedir. Yani kadîm gelenek tarihsel eleştiri ile tenkit edilmeli, geleneğin ileri yönlerinden yeniden bir gelenek inşasına girişilmelidir (Güler, 1994, ss. 150-151; Hanefî, 2011, ss. 32-42).

Bunun için Hasan Hanefî'ye göre, geleneksel ilimler beşerî ilimler haline dönüşmelidir. Zira eğer bu yapılabilirse, ulaşılan beşerî ilimler birer ideolojiye dönüşüp asrın ihtiyaçlarına cevap verebilir. Hanefî Kur'ân ve hadis ilimleri gibi dînî ilimleri muvakkat ilimler olarak görmektedir. Hanefî bu ilimlerin görevinin metinlerin tahrif ve hatadan uzak aktarılmasını sağlamak olduğunu düşünmektedir. Bu ilimler ona göre, tarihî aktarım yöntemlerinin, tarihe dair ilimlerin ve rivayette doğruluğu sağlama yöntemlerinin varlığını sürdürmesine bağlı olarak varlığını devam ettiren beşerî bilimler gibi başka ilimlerin tesisiyle varlığını sürdüren ilimlerdir. Hanefî'ye göre bu sebeple naklî ilim dalları olan Kur'ân ilimleri, hadis ve siyer ilimleri ile kadîm ilimlerin yeni delâletlerinin keşfi yapılmaya çalışılmalı ve bu ilimler asrın ihtiyaçları doğrultusunda yeniden yapılandırılarak beşerî ilimler haline dönüştürülmelidir. Hadisler için bu yapılandırma hadisleri akla ve duyuya dayalı metin tenkidine tâbi tutmak iken siyer ilmi için siyerin hadise dayandırılmasıdır (Hanefî, 2011, ss. 218, 219, 232, 237).

Hanefî'nin projesinde tarihsel yönteme yer tanınırken, aynı zamanda yöntemle ilgili eleştirilere de yer verilir ve kendisine göre bu eleştirilerden uzak durmanın yolları işaret edilir. Hanefî İslâmî araştırmalarda kullanılan yöntemleri değerlendirirken müsteşriklerin kullandıkları tarihî yöntem üzerinde ayrıntılı olarak durur. Ona göre bu yöntem, toplumsal ve tarihî olayların bir kısmını yanyana getirerek bir sıraya koyup sonra da onlardan bahsetmeyi gerektirir. Bu yapılırken de bir yandan onların vahiy ve şuurundaki fenomen köklerini bir tarafa bırakarak salt fikrî fenomenler olarak tanıtır. Bu sebeple de fenomenlerin bütünlük ve bağımsızlığını yok eder. Fenomenleri maddi unsurlara, tarihî amillere indirger (Güler, 1994, s. 151; Hanefî, 2011, s. 105). Hanefî, bu yöntemlerin, nakil yoluyla hiçbir anlam ifade etmeyen salt tarihsel olaylara değil de medeniyete ilişkin ideal bir materyale ulaşılabilirse faydalı bir şekilde kullanılabilmesine dikkat çekmektedir. Bunun için Hanefî önce gelenekteki düşünsel malzemenin derlenmesi, daha sonra bu malzemenin tenkit ve tashih edilmesi daha sonra da bu malzemenin alakalı olduğu konunun bu tenkit ve tashih edilmiş malzeme ışığında yeniden ele alınmasını önerir. Hanefî'ye göre tarihsel yöntemlerin kusurlarından kurtulmak ancak bu şekilde mümkün olur (Hanefî, 2011, ss. 107-109).

Yukarıda da belirtildiği gibi Tâhâ Hüseyin (ö. 1973), tarihsel eleştiri yöntemlerini Câhiliye şiirine uygulayarak, bu şiirlerin pek çoğunun İslam dönemine ait olduğunu ve sonran Câhiliye dönemine atfedildiğini iddia etmiştir. Arkoun bu yöntemleri Kur'ân'a

ve İslam düşüncesi üzerinde uygulamış fakat İslâmî rivayetler üzerinde herhangi bir denemede bulunmamıştır. Fazlurrahmân (ö. 1988) ve (ö. 2010) ve Hasan Hanefî ise yöntemleri Kur'ân ve İslam düşüncesi üzerinde olduğu gibi İslâmî rivayetler üzerinde de uygulanması gerektiğini ifade etmiş ve bu yönde de uygulamalarda bulunmuşlardır. Bununla birlikte bu yöntemleri bilinçli olarak uygulayan bu isimler tarafından metinlere uygulanışı genel manada rivayetlere tarihsel eleştirel bir şekilde yaklaşmak seviyesindedir. Batı'daki uygulamalarda olduğu gibi zamanla daha ayrıntılı ve fonksiyonel hale gelmemiştir. Özellikle Hanefî ve Fazlurrahmân'da görüldüğü gibi, rivayetler tarihsel eleştiriye tâbi tutulduğunda, basit bir şekilde reddi ya da bu rivayetin söylenişinin sosyal-siyâsî bir bağlamla ilişkilendirilmesi söz konusu olmaktadır. Fakat bu ilişkilendirme, oryantalistlerin benzer çalışmalarda genellikle yaptıkları gibi çeşitli argümanlarla desteklenmiş değildir.

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslam dünyasındaki ilk uygulayıcıları kabul edilebilecek isimlerde görülen ortak bir yön, Batı'da eğitim almış olmalarıdır. Doktora eğitimlerini Tâhâ Hüseyin, Hasan Hanefî ve Muhammed Arkoun Sorbonne Üniversitesi'nde, Fazlurrahmân ise Oxford Üniversitesi'nde tamamlamıştır. Bu isimlerle ilgili ortak bir başka yön ise, fikirlerinin İslam dünyasından genellikle olumsuz tepki almasıdır.

Yine bu isimlere bakıldığında yeni dönemin felsefî akımlarının ve yaklaşım biçimlerinin etkisi görülür.⁴⁵⁷ Bu açıdan, metinlere tarihsel olarak yaklaştığını söylediğimiz bu isimlerdeki tarihsellik, daha çok yorumsamacı tarihselliğe yakındır.⁴⁵⁸ Bu sebeple, bu kişilerin tarihsel eleştiri yöntemlerine dair uygulamaları da, teoride ilk dönem pozitivist çizgiye daha yakın uygulamalardan farklı görünmektedir.⁴⁵⁹

Bu isimler arasında Hasan Hanefî, uyguladığı yöntemlerin oryantalistlerinkinden farkı üzerinde durmuştur. Bu açıdan o, yöntemlerle bir hesaplaşmaya girmiştir. Fakat onun hadis ilminde içerik/muhteva tenkidi yapılması, siyer ilminin ise hadise dayandırılması

⁴⁵⁷ Hem Arkoun hem Fazlurrahmân yorumsamacı felsefenin etkisi altındadır. Yine mesela Arkoun üzerinde post yapısalcı yaklaşım önemli bir etkiye sahiptir. Hasan Hanefî, Husserl'in fenomenolojik yönteminden etkilenmiştir (Güler, 1994, 165; 2010, s. 388).

⁴⁵⁸ Fazlurrahmân, yorumsamacı akımın iki ismi olan E. Betti ve Gadamer'den etkilenmiştir. Arkoun ise sadece filolojik ve pozitivist metoda bağlı kalan oryantalizme kesin bir dille karşı çıkmaktadır. Hanefî'ye göre, tarihsel eleştirinın kullanılabilmesi için fenomenleri maddi unsurlara ve tarihe indirgeyen yaklaşımdan uzak durmak gerekir (Arkoun, 2000, s. 40; Hanefî, 2011, s. 105).

⁴⁵⁹ Mesela Arkoun'un yorumlamalarında, bir nevi sembolik yorumun ağır bastığı görülür. Örnek olarak Arkoun'un Hacc ile ilgili değerlendirmeleri için bkz. (Arkoun, 1995, ss. 289-322). Yine Hanefî'nin rivayetlere dair yorumlamalarında rivayetlerin reddinden ziyade, ifadelerin edebî tasvirler ve sembolik ifadeler olarak anlaşılması önerisi yoğundur. Örnekler için bkz: (Hanefî, 2009, ss. 448, 467, 507) .

yönündeki teklifi ve bu yöndeki uygulamaları, kullandığı yöntemin ayrıntılı olarak görülebilmesini sağlayabilmiş değildir. Tarihsel eleştiri yöntemlerin oryantalistler tarafından İslâmî rivayetler üzerindeki uygulamalarında zamanla (özellikle hem metinlerden hem de senedlerden istifade edilmesi açısından) görülen gelişim, bu isimlerin yaptıkları uygulamalarda görülmemektedir. Mesela uygulamalarda senedlerden, iddiaların ispatı sadedinde dahi istifade edilmediğini görmek mümkündür.

Hanefî, yöntemlere yönelik bu hesaplaşması sebebiyle yöntemlerin İslâmî literatüre uygulanmasında genel olarak oryantalistlerin tarzlarını örnek almakla suçlanan Fazlurrahmân ve Tâhâ Hüseyin'den farklı bir konumdadır. Zira Fazlurrahmân'ın iddialarının bir kısmı Goldziher'in iddiaları ile –belli farklılıkları olsa da- çok yakın görünmektedir. Tâhâ Hüseyin'in Margoliouth'un *The Origins of Arabic Poetry*⁴⁶⁰ (Arap Şiirinin Kökenleri) adlı çalışmasında dile getirdiği görüşlerinin etkisi altında kaldığı düşünülmektedir (Yalar, 2008, s. 98).

Daha önce değindiğimiz üzere, tarihsel eleştiri yöntemlerinin Arkoun, Hasan Hanefî ve Fazlurrahmân gibi İslam dünyasından isimler tarafından yapılan ilk uygulamaları, daha çok Kur'ân veya İslam düşüncesi üzerinde gerçekleştirilmiştir. Kur'ân üzerinde uygulama yapan isimlerin, bu yöntemleri daha genel anlamda bir bakış açısı olarak kullanıyor olmaları sebebiyle, bu kişilerin bazı İslâmî rivayetlere yaklaşımlarında da benzer bir tavır görülür. Fakat bu isimler söz konusu yöntemleri genellikle yorumlama noktasında sıkıntı olan belli konularla ilgili rivayetler üzerinde uygulamışlardır. Bu sebeple, bu uygulamalar çok sayıda rivayet üzerinde sistematik olarak gerçekleştirilmiş değildir. İslam dünyasında, bahsi geçen isimlerin çalışmaları dışında, kullanılan yöntemlerin açıkça belirtildiği uygulamalar görmek mümkün değildir. Bu durum Türkiye'de yapılan çalışmalar için de geçerlidir.

İslam dünyasının genelinde ve Türkiye'de durum böyle iken, günümüzde Batı'da yapılan çalışmalar içerisinde yer alıp yöntemleri uygulayan ve bazı uygulamaları eleştiren Müslümanlar da görmek mümkündür. Mesela Ahmad El-Shamsy,⁴⁶¹ *Al-Shafi'i's Written Corpus: A Source-Critical Study*⁴⁶² adlı çalışmasında hem İmam

⁴⁶⁰ Margoliouth, D. S. (1925). *The origins of Arabic poetry*. London: Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.

⁴⁶¹ <https://nelc.uchicago.edu/faculty/el-shamsy> (15.11.2018)

⁴⁶² El Shamsy (2012). Al-Shafi'i's Written Corpus: A Source-Critical Study. *Journal of American Oriental Society*, 132(2), ss. 199–220.

Şâfiî'nin *Ümm*'ünü kaynak eleştirisine tâbi tutmuş, hem de *el-Ümm* ile ilgili daha önceki kaynak tenkidi uygulamalarına yönelik eleştirilerini dile getirmiştir. Aynı şekilde Maher Jarrar⁴⁶³ *The Martyrdom of Passionate lovers*⁴⁶⁴ adlı çalışmasında Abdullah b. Mübârek'in *Kitâbü'l-Cihâd*'ı üzerinden cihâd ile ilgili rivayetleri ele almaktadır. Jarrar "cihâd" olgusunun felsefî ve sosyolojik arka planlarla uyumlu olarak nasıl anlaşılabilirliği üzerinde dururken redaksiyon tenkidi, kaynak tenkidi gibi yöntemleri kullanmaktadır. Jarrar, cihâd ile ilgili rivayetlere yapılan eklemeleri redaksiyon kabul etmektedir (Jarrar, 1999, ss. 87-107). Jarrar *Sirat ahl al-Kisa Early Shii Sources on the Biography of the Prophet*⁴⁶⁵ çalışmasında ise Ebân b. Osman'a ait kabul edilen *Kitâbü'l-Megâzi* adlı eseri kaynak tenkidi kapsamında yeniden inşâ ve Şîî kaynaklardaki bilgilerden istifade etmek suretiyle incelemiştir.⁴⁶⁶ Bu uygulamaların diğerlerinden farkı, bu isimlerin daha çok Batı'nın epistemolojik cemaati içerisinde yer alıyor olmalarıdır. Ayrıca bu isimler, yöntemlerin İslam düşüncesi açısından sıkıntı oluşturabilecek boyutlarına yönelik eleştiriler yaparak kendi uygulamalarında eleştirdikleri yönlerden kaçınmışlardır.

Tarihsel eleştiri yöntemleri hem oryantalistler hem de az sayıda olsa da Müslümanlar tarafından İslâmî rivayetler üzerinde uygulanmıştır. Yöntemlerin İslam dünyasından az sayıda kişi tarafından yapılan uygulama denemeleri, Batı'daki uygulamalara göre – yapılan şeyin yanlış olduğu şeklindeki genel itirazlar dışında- daha az gündemde olmuş, daha az tartışılmış ve belki de bu sebeple daha az gelişebilmiştir. Fakat bu yöntemlerden haberdar olan, zaaflarını ve güçlü yönlerini bilen kişilerin yöntemlerle hesaplaşarak ve fakat yöntemlerin evrensel boyutuyla ilgili sunabileceği katkıları da görmezden gelmeyerek yaptıkları çalışmalar umut vaad edici olabilir.

Hem oryantalistler hem de Müslümanlar tarafına tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetler üzerinde çeşitli uygulamaları (veya uygulama denemeleri) yapılmış olmakla

⁴⁶³ <http://www.aub.edu.lb/pages/profile.aspx?memberID=mjarrar> (15.11.2018)

⁴⁶⁴ Jarrar, M. (1999). *The Martyrdom of Passionate Lovers: Holy War as a Sacred Wedding. Myths, historical Archetypes and symbolic figures in Arabic literature, Beirut, Franz Steiner Verlag*, ss. 87-107.

⁴⁶⁵ Jarrar, M. (2000). *Sirat ahl al-Kisa Early Shii Sources on the Biography of the Prophet*. İçinde H. Motzki (Ed.), *The Biography of Muhammad : the issue of the sources* (ss. 98-157). Boston: Brill.

⁴⁶⁶ Jarrar, Ebân b. Osman'ın *Megazi*'sinde, klasik siyer eserlerinde yer alan Mübtedâ ve Megâzi bölümlerine ek olarak Sakîfe buluşması ve Ridde savaşlarının da ele alındığını tespit etmiştir. Jarrar, bölümlerdeki rivayetleri kimlerin aktardığının envanterini çıkarmış, toplamda 133 rivayetin çok farklı kişilerden geldiğini tespit ederek bunun otantikliğe alamet olduğu üzerinde durmuştur (Jarrar, 2000, s. 107).

birlikte, bu uygulamalarda tarihsel eleştiri yöntemlerinin tenkit edilen yönlerini görmek de mümkündür. Şimdi bu tenkitlere göz atalım.

IV. Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin İslâmî Rivayetlere Uygulanmasına Yönelik Tenkitler

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetler üzerindeki uygulamalarına, hem oryantalistler hem de Müslüman ilim adamları tarafından çeşitli tenkitler yöneltilmiştir. Oryantalistlerin tenkitleri yöntemlerin kullanılmaması gerektiği sonucuna ulaştırmaktan ziyade yöntemlerin daha verimli şekilde nasıl kullanılabileceğine dairdir. Mesela Wellhausen bu tarzda tenkit yönelten isimlerdendir. Tarihsel eleştirinin ona göre devam edegelen bir perspektifle pratik edilmesi mümkün değildir. Tarihsel eleştiri yöntemlerinin uygulandığı süreç, ona göre, aslında kendisinin de yaptığı gibi, daha eklettik ve başka yöntemlerle harmonize edilmesi gereken bir süreç olmalıdır (Kratz, 2009, s. 386).

Müslümanlar tarafından yöneltilen tenkitler, özellikle Arap dünyasında “Difa” (Ar.: دفاع) diye tâbir edilebilecek savunma literatürünün ortaya çıkışını teşvik etmiştir. Fakat buralarda, yöntemlere yönelik eleştirilerden ziyade tekil örneklere yönelik sınırlı eleştiriler ile daha çok polemik tarzı bir üslup söz konusudur.⁴⁶⁷ Müslümanlar’ın yöntemlerin kullanılmasına yönelik tenkitleri, aynı zamanda İslâmî rivayetler üzerinde uygulanmasının uygun olmadığına dair öne sürülen gerekçeler ile örtüşmekte ve birleşmektedir. Bu açıdan bir çeşit reaksiyon, savunu ile birlikte oryantalizmin geneline yönelik eleştirileri de içermektedir.

Oryantalistlere ve çalışmalarına itiraz ve bunları tenkit etmenin de onların otoritesinin kabul edilmesi anlamına geleceği düşünüldüğünden bu eserlerle ve yöntemlerle hiçbir şekilde muhatap olmamayı tavsiye eden görüşler de mevcuttur.⁴⁶⁸

Bu bölümde, tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetlere uygulanmasına yönelik, teorik tenkitler ile birlikte oryantalistlerin uygulamaları üzerinden tespit edilecek tenkitler dile getirilecektir. Bu uygulamalar, yöntemlerin uygulandığı metinlerin tek tek

⁴⁶⁷ Birkaç örnek için bkz: Abdurrahman Bedevî, *Difâ an Muhammed*, Dâru’l âlemiyye lil kütübi ve’n Neşr; Muhammed E. L. (1999). *Muhammed beynel hakîka ve’l iftirâ*, Dâru’n-Neşri’l Câmîât; Emir Abdül Azîz (2002). *el-İftirâat alel islâm ve’l müslimîn*, Dirâsetü’l İslâm; Şevki Ebû Halîl (1998). *el İskât fî menâhici’l Müsteşrikîn*, Dımaşk: Dâru’l Fikr.

⁴⁶⁸ A’zamî, M. M (2006) Müslümanlar İslâmî Çalışmalar Üzerindeki Müsteşrik Otoritesini Niçin Reddetmelidirler? *Edward Said Anısına oryantalizmi yeniden Düşünmek Sempozyumu*, İstanbul.

analitik olarak ve kullanılan yöntemlere odaklı şekilde okunması suretiyle tespit edilmiştir. Burada verilecek başlıklar, bir önceki bölümde dile getirilen tarihsel eleştiri yöntemlerine Batı geleneği içinde yöneltilmiş tenkitlerin tasnifinde kullandığımız başlıklar ile uyumlu olacaktır. Bu sayede, yöntemlerin Kitâb-ı Mukaddes ve diğer metinler üzerinde uygulanmasına Batı'nın kendi içerisinde yöneltilen eleştiriler ile yöntemlerin İslâmî rivayetler üzerinde uygulanmasına yöneltebilecek eleştirilerin uyumlu olduğu görülmüş olacaktır. Ayrıca özellikle oryantalistlerin İslâmî rivayetler üzerinde kendi yaptıkları uygulamalara kendi içlerinden yönelttikleri eleştirilerin, yöntemlerin Kitâb-ı Mukaddes üzerinde uygulanışındaki eleştiriler ile uyumlu olduğu görülecektir. Burada yöntemlere yönelik eleştirilerle birlikte İslâmî rivayetlere has tenkitlere de yer verilecektir. Bu bölümde, oryantalizmin geneline yönelik tenkitlerden ziyade, kullanılan yöntemlere yönelik tenkitlerin ön planda tutulması amaçlanmaktadır.

Yöntemlerin İslâmî rivayetlere uygulanmasına yönelik tenkitlerin ele alınacağı bu başlık ile ilgili dile getirilmesi gereken iki temel problem vardır. İlk olarak bu bölümde yer verilecek tenkitler, oryantalistlerin tümü için geçerli olan tenkitler değildir. Zira bazı eleştiri noktaları oryantalistlerden birinde mevcut iken diğerinde değildir. Ayrıca tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetlere uygulanması başlığı altında da değinildiği üzere, oryantalistlerin yöntemi kullanışları da zaman içerisinde değişiklik arz etmiştir. Ya da aynı oryantalist, ön kabulünde ya da uygulama tarzında zamanla değişiklik yapmış olabilir. Bu sebeple, “oryantalistler” denildiğinde indirgemeci bir yaklaşımdan kaçınmak adına, eleştirilerin verileceği başlıklar altında şahıslar arasındaki farklı kabullere ya da bir şahsın kendi düşüncesinde meydana gelen değişimlere mümkün olduğunca temas edilecektir. Ayrıca bu değişimlere, aynı bölümün sonunda yer alan değerlendirme kısmında da yer verilecektir.

Yöntemlerin İslâmî rivayetlere uygulanmasına yönelik tenkitlerin ele alınacağı bu başlık ile ilgili dile getirilmesi gereken bir diğer metodolojik zorluk, başlıklar altında zikredilen oryantalistler ve uygulamalarının örneklendirilmesi sorunudur. Bu sorunu aşmak için, bölümdeki başlıklar altında genellikle yöneltilen tenkidi en iyi temsil edebilecek ve müşahhas hale getirebilecek örneklere ayrıntılı olarak yer verilmiş, diğer örneklere atıfta bulunulmakla yetinilmiştir.

A. Yöntemlerin Ön Kabullerine Dair Tenkitler

Tarihsel eleştiri yöntemleri, kendisini ön yargısız, ön kabulsüz, tarafsız ve objektif olarak tanıtsa da, esasında birçok ön kabule sahiptir. Tarihsel eleştiri yöntemleri, her yerde ve şekilde kullanılan bir bilimsel yöntemden ziyade, bir süreç içerisinde gelişmiş ve zamanla değişikliğe uğramış bir yöntemler manzumesi olarak kabul edilebilir. Bu sebeple de tarihçilerin tarihle ilgili olay ya da kaynakları ele alırken sahip olduğu çeşitli kabulleri içerir (J. A. Brown, 2009, ss. 78-79). Tarihsel eleştiri yöntemleri, Batı'dan neşet eden birçok edebî yöntem gibi, modern Batı felsefesine özgü epistemolojik, ontolojik ve aksiyolojik ön kabullerden ayrı olarak düşünülemez. Bunlar, araştırmacıları farkına varmaksızın yönlendirme ihtimali olan ve paradigmanın altında yatan gizli değerler, prosedürler ve metodolojiler bütünüdür.

1. Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Temel Ön Kabullerine Dair Tenkitler

a. Şüphencilik ve İhtimal İlkesi

Râvileri, rivayetleri, kaynakları ve müellifleri güvenilir kabul etme, özellikle klasik oryantalistlerde bâriz olarak görülen bir ön kabuldür. Özellikle Schacht ile birlikte aksi ispat edilene kadar rivayetlerin uydurma kabul edilmesi gerektiği üzerinde durulmuştur (Schacht, 1950). Bu ön kabulün ardında şüphencilik ilkesi vardır. Oryantalistler hem rivayetleri, aktaran râvileri ve kayda geçiren müellifleri hem de bu rivayetlerle uğraşan şarklı müellifleri kategorik olarak güvenilir kabul etmektedirler. Râviler tarafgîr görülür, yani bir taraf tutup onu metinlere yansıttığı kabul edilir. Râvilerin metinleri korumaktan çok bozmaya niyetli oldukları düşünülür. Mesela Watt, özellikle övgü içeren rivayetlerin tümünün kişileri yücelterek hatalarını örtme meylinin bir yansıması olduğu ve genellikle bu rivayetlerin kişinin sülalesinden kişiler tarafından muhafaza edildiği üzerinde durur. Ona göre yergi içeren rivayetler de benzeri şekildedir ve bu iki grup rivayet uydurulmuş olma potansiyeli yüksek gruplardır (Watt, 2016, ss. 43, 46, 82, 156).

Râvi, kaynak ve müelliflere güvensizlik, rivayetlerden yola çıkarak siyer yazımı konusunda etkili olmaktadır. Goldziher'e kadar genellikle hadislere ve rivayetlere, siyer ve Hz. Peygamber'in hayatının doğru olarak ortaya konulacağı tarihsel malzemeyi teşkil ediyor gibi bakılırken, Goldziher'le birlikte, hadislere ve rivayetlere peygamber sonrası dönemin sorunlarını yansıtan uydurmalar olarak bakılmaya başlanmıştır (AlShehri,

2014, s. 209; Motzki, 2004, s. xxv). Yani kaynakların ve rivayetlerin güvenilir olmadığı ve tarih inşâsı için kullanılmayacağı Goldziher (ö, 1921) ile yaygın bir şekilde dile getirilmiştir. Lammens (ö. 1937) de, rivayetlerin hiçbir şekilde tarih inşâsı için kullanılmayacağını iddia eden müsteşriklerdendir (Lammens, 2000, 169-170). Kaynaklara güven noktasında, bir grup oryantalist, hiçbir kaynağı güvenilir kabul etmemiştir ve bu sebeple de Hz. Muhammed'in hayatının tarihsel olarak ortaya konulmasının imkânsız olduğu üzerinde durmuştur (Motzki, 2000, s. XII). Özellikle, Cook ve Crone gibi revizyonist olarak tanımlanacak bu kişiler, Hz. Peygamber'den ve ona dair başkalarından gelen rivayetleri, topyekün güvenilir kabul etmektedirler. Bu sebeple de Hz. Peygamber'in hayatına dair sağlam ve sahîh bilgilerin ancak İslâmî rivayetler dışındaki gayrimüslimlere ait kaynaklardan elde edilebileceği kanaatine ulaşmışlardır (Crone & Cook, 1977).⁴⁶⁹ Bazı isimler de, hâricî kaynaklara dâhilî kaynaklardan daha çok değer verme eğiliminde olmuşlardır. Mesela Wellhausen çelişen haberler için zaman zaman dışarıdan kaynaklarda yer alan haberleri, kronikleri, Süryânî ya da Hristiyan râhipler tarafından ele alınmış kaynakları vb. de destek ve tercih nedeni olarak kullanmaktadır (Wellhausen, 1960, s. 3, 52, 80, 1963, s. IX, 48).

Kaynakların müelliflerine nisbeti noktasında da oryantalistler arasında yaygın bir şüphecilik mevcuttur. Mesela Calder, İslam hukukuna dair başlıca eserlerin müelliflerine ait olmaları konusunda şüphelidir ve bu eserlerin uzun bir edisyon ve redaksiyon işleminden geçtiğini söylemektedir (Calder, 1993). Cook ise *Kitabü'l-İrcâ*'nın Hasan b. Muhammed'e ait olmadığını, sonradan ona nisbet edildiğini iddia eder (M. Cook, 1981, ss. 68-88).

Rivayetlerin aktarımı konusunda da güvensizlik yaşayan ve yeterince titiz olunmadığını düşünen Speight, başlangıçta râvilerin hadisleri aslına uygun biçimde rivayet etme konusunda daha titiz olduklarını fakat râvilerin çoğalması ve Hz. Peygamber döneminden uzaklaşılması nedeniyle aslına uygun biçimde rivayet etmenin, büyük ölçüde teoride kaldığını ifade etmektedir (Speight, 2000a, s. 178).

Bu şüphecilik ve güvensizlik, tenkit türleri uygulanırken de görülebilir. Mesela râvi tasarrufları ile ilgili oryantalistlerin temel yaklaşımı, her türlü değişimin râviler

⁴⁶⁹ Bunlarla birlikte Muir (1819-1905), Watt (ö. 2006), Rudi Paret (ö. 1983) ve Maxime Rodinson (ö. 2004) gibi isimler ise kaynakları güvenilir kabul etmeseler de Hz. Peygamber'in hayatının bir şekilde bunlardan doğru şekilde inşâ edilebileceği üzerinde durmuştur (Motzki, 2000, ss. XIII-XIV)

tarafından kastî gerçekleştirildiği kabulüne dayanır. İslâmî gelenekte benzer atıflar bulunmakla birlikte kasıt ihtimali yanında ihmal ya da yanlışlık ihtimali üzerinde de durulur.⁴⁷⁰ Oysa oryantalistlerin uygulamalarında râvilerin kastî değişim yapmış olmaları hata yapmış olmalarından daha muhtemel kabul edilir.

Râvilere ve rivayetlerine bu şüpheli yaklaşım ve kategorik olarak güvenilmez kabul etme, oryantalistlerden gelen çeşitli eleştirilere de maruz kalmıştır. Mesela Fück, aksi ispat edilinceye kadar rivayetlerin uydurma olduğunun kabul edilmesi gerektiğine dair düşünceyi eleştirmektedir (Fück, 2004, s. 15). Salaymeh ise, İslam tarihinde, İslâmî rivayetleri içeren kaynakları tarihsel bakış açısı için değiştirecek herhangi bir hiyerarşik organizasyon olmadığını hatırlatmaktadır.⁴⁷¹ Ona göre, bunlarla birlikte, hem yazılı hem şifâhî kaynaklarda subjektiflik söz konusu olmuş olabilir. Salaymeh burada subjektifliğin tarihsel güvenilirliği boşa çıkarmayacağını ifade etmektedir (Salaymeh, 2016, s. 34).

Oryantalistlerin kaynaklara olan güvensizliklerinin bir yansıması olarak Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri gibi Müslümanlar nezdinde birincil kabul edilen kaynaklarda yer almasına rağmen rivayetlerin kaynak gösteriminde birincil kaynaklara yer vermedikleri gözlemlenebilir. Mesela Kister, makale ölçeğinde tek tek incelediği rivayetler *Kütüb-i Sitte*'de geçmelerine rağmen, rivayetlerin kaynakları arasında bu birincil kaynaklara yer vermemektedir.⁴⁷² Bu durum hem onun bu birincil kaynakların klasik İslam düşüncesindeki değerini görmezden geldiği hem de bu kaynaklara güvenmediği şeklinde yorumlanabilir.

Kaynakların kabulünde oryantalistler, kendilerinin kullandıkları kaynakları sorgulama gereği duymazken, Müslümanlar'ın kaynaklarına şüphe ile yaklaşmışlardır. Özellikle revizyonist olarak tanımlanan ve gayrimüslim kaynaklarını kullanarak İslam tarihinin

⁴⁷⁰ Râvi tasarrufları ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Doğanay, S. (2006). *Hadis Rivayetinde Râvi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler* (Doktora Tezi). Erciyes Üniversitesi, Kayseri.

⁴⁷¹ Oryantalistlerin kabullerinde ise, kaynakları ve rivayetleri değiştiren hiyerarşik bir organizasyonun varlığı kabul edilmiş gibidir. Bu kabul, Goldziher'in "Kilise" olarak ifade ettiği (ve muhtemelen geleneği kast ettiği) yapının, Ömer b. Abdülaziz'in beşinci halife olarak kabul edip diğer dört halifeye eklediğini söylemesinde açık biçimde görülmektedir (Goldziher, 1971, c. II, s. 43).

⁴⁷² (Hıdır, 2003a, s. 279) Örnekler için bkz: Kister, M. J. (1969). 'You Shall Only Set out for Three Mosques': A Study of an Early Tradition. *Le Muséon*, 82, ss. 173-196; Kister, M. J. (1972). Haddithū 'an banī isrā'īla wa-lā haraja: A Study of an Early Tradition. *Israel Oriental Studies*, 2, ss. 215-239; Kister, M. J. (1979). Pare your nails: A study of an early tradition. *Journal of the Ancient Near Eastern Society*, 11(1), ss. 278-286.

yazımı üzerinde duran Cook, Crone gibi isimler, Müslümanlar'a ait kaynakların olayların gerçekleşmesinden sonra daha geç bir vakitte yazıldığını öne sürerek sorguladıkları halde (Crone & Cook, 1977), gayrimüslim kaynaklarını sorgulama gereği duymamışlardır. Oysa bu yaklaşım, tarafsızdır. Zira gayrimüslimlerin Müslümanlar'ı zaman zaman en azından olumsuz bir unsur olarak gördüklerinden yola çıkılırsa gayrimüslim kaynaklarda yer alan bilgileri şartsız ve şüphesiz kabul etmek mümkün olmamalıdır.

Özellikle geleneksel hadis çalışmalarında takip edilen ilkeler ile septik boyutlardaki şüphecilik ilkesi birbiriyle çatışmaktadır. Zira rivayetlere yaklaşırken söz konusu olan kuşku, hadisin özüyle ilgili olmayıp rivayeti yanlış değerlendirmekten kaçınmak ya da aslına indirgemek içindir. Yani şüphe, sadece hadisi hadis olmayan sözlerden ayırt edebilmek için gereken yöntemin bir parçası olmalıdır. Yani kuşku arızî, güven asıl olmalıdır. Kuşku, güvenin tam olarak sağlanamaması durumunda rivayeti farklı açıdan yeniden değerlendirmek için başvurulan bir yöntem faktörü kabul edilmelidir. Güvenin aslanan kabul edildiği bu yaklaşımdaki amaç ise hadisin özünü anlamak, onu doğru değerlendirmek ve orijinal işlevinin yeniden görmesini sağlamak için tarihsel arka plan ve süreci ortaya çıkarmaktır. Eğer amaç bu şekilde olmazsa, hadislerin otantikliği üzerinde yapılan yoğun vurgu neticesinde, rivayetlere “kuşkulu” yaklaşımın ağırlık kazanması, hadis ve sünnetin aidiyet ve mahiyetine yönelik daha çok olumsuz yargıların oluşması muhtemeldir. Bunun neticesinde rivayetlerin artık işlev göremeyecek bir konuma düştükleri izlenimi oluşabilir (Tatar, 2001, ss. 583-585).

Görüldüğü üzere, şüphecilik ve ihtimal ilkesi, özellikle klasik oryantalistlerin uygulamalarında çoğunlukla olumsuz yönde hatta kimi zaman aşırı septisizim boyutunda kullanılmaktadır. Burada ihtimal ilkesinin farklı yorumları olduğu üzerinde durmak gerekir. Şüphecilik ilkesi, bilimsel bilginin araştırılması esnasında metodik anlamda kullanılmaktadır. Fakat bu metodik şüphe, tarihsel eleştiri yöntemleri uygulanırken zaman zaman uygulayıcıların etkisiyle septisizim boyutuna kaymaktadır. Oysa olayların gerçekleşmiş olma ihtimali (İng: Probability), olayların “olabilirlik”i manasında da anlaşılabilir. “Olabilirlik” ilkesinin bu açıdan, tarihteki olayların değerlendirilmesi açısından faydalı bir ölçek olarak kullanılması mümkündür. Daha yumuşatılmış bir yorumla “olabilirlik”, olayların tabiatlarını ve bu tabiatların nasıl yan

yana geldiğini hesap ederek olayların gerçek olma ihtimalini değerlendirebilmektir (Evkuran, 2011, s. 24).

b. Katı Nedensellik İlkesi

Tarihsel eleştiri yöntemleri, İslâmî rivayetler üzerinde kullanılırken tarihteki olayların ancak nedensellik ilkesine uygun olarak gerçekleşebileceğini ve ancak bu şekilde anlaşılabilirliğini iddia ederler. Bu sebeple tarihsel eleştiri yöntemleri ile tarihteki olaylar daha çok beşerî ve sosyoekonomik sebeplere bağlanmıştır. Başka bir ifade ile oryantalistlerin uygulamalarında, dînî metinler ile toplumsal gelişmeler arasındaki ilişki ortaya konulmakta, metinlerin hangi toplumsal şartların ürünü olup bu şartların ne şekilde tespit edileceği düşünülmektedir (İ. Hatiboğlu, 2001, s. 196).

İskoç asıllı İngiliz oryantalist Muir, hadislerin otorite kazanmasını tâbiûn neslinin iştihakına ve fetihlerle ortaya çıkan sosyal ve hukukî ihtiyaçları karşılamada Kur'ân'ın yeterli olmayıp sünnete ihtiyaç duyulmasına bağlamaktadır (Muir, 1923, s. lxxi). Watt da bu minvalde İslam'ın daha çok Mekke'nin sosyo-ekonomik durumuna bir cevap niteliğinde ortaya çıktığı üzerinde durur. Watt, bu şekilde Hz. Peygamber'in dînî kimliğini silikleştirerek onu şartların ortaya çıkardığı bir kişi olarak sunmaya çalışmaktadır. Yine Watt, fetihleri ekonomik gerekçelere bağlamaktadır (Watt, 2016, s. 71).

Sebeplerin ilişkisinin kuruluşu esnasında bazen ideolojik yaklaşımların da bulunduğu görülebilir. Mesela Dozy, Mekkelilerle yapılan savaşların nedenleri üzerinde dururken, bu savaşların nedeninin Hz. Peygamber'in önüne geçemediği intikam duygusu olduğunu iddia eder (Dozy, 1908, s. 69-72). Benzer bir yaklaşımla, Rodinson, Hz. Peygamber'in en son hicret edişini Medine'ye tek başına kaçmış biri gibi karşılanmak istememesine, kendisi önce giderse bazı kişilerin hicret etmeyeceğinden endişe etmesine bağlamaktadır (Rodinson, 1971, ss. 144).

Dînî metinlerin (aynı zamanda dinlerin) belirli nedenlerle ortaya çıkmış unsurlar olarak görülmesi, olayların insan ve tarihin ürünü olarak görülmesinin sonucudur. Olayları insan merkezli görmeye başlama ise, antroposentrik hale gelen tarih anlayışının da bir yansımasıdır. Dînî olayların sosyo-ekonomik sebeplere bağlanması ile metinler de bu olayların yansıması olarak kabul edilmiştir. Bu açıdan, oryantalistlerin uygulamalarında, rivayetlerin işlevsel olarak kullanıldığı üzerinde durulmuştur. Yine aynı kabuller

sebebiyle İslâmî rivayetler tarihî dokümanlardan ziyade toplumdaki eğilimleri yansıtan metinler olarak görülmüştür.

Rivayetlerin günün sosyal şartlarının sonucu olarak ortaya çıkıp işlevsel olarak kullanıldığı iddiası, aynı zamanda oryantalistlerin hadislerin dînî yönünün olmadığı yönündeki vurguları ile rivayetlerin Hz. Peygamber ile ilişkisini kesmeye çalışmalarının da ürünüdür. Yani buna göre, hadislerin Hz. Peygamber ve mirasıyla doğrudan bir ilişkisi yoktur. Bunlar, Arapların İslam öncesi örfüdür. Mesela Schacht, hukukî hadislerin hicrî ikinci asır gibi çok geç bir dönemde ortaya çıktığını iddia etmektedir (Schacht, 1950, ss. 140-141). Hz. Peygamber ile rivayetin ve sünnetin bağlantısının olmadığı yönündeki vurgu, oryantalistlerin sünnet ve hadis kavramları hakkındaki iddialarında da görülür.⁴⁷³ Yani hadisler bu açıdan, dînî metinler değil, siyâsî, sosyal ve kültürel sebeplerle ortaya çıkmış metinlerdir.

Rivayetlerin günün sosyal şartlarının sonucu olarak ortaya çıkıp işlevsel olarak kullanıldığı iddiası aynı zamanda oryantalistlerin “tarihlendirme” tâbirinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlar. Zira burada, olayların belli şartlar nedeniyle sosyal, hukukî, kültürel durumların neticesinde sonradan ortaya çıktığı ve Müslümanlarca Hz. Peygamber’e nisbet edildiği, bu açıdan geç dönemlere tarihlendirilebileceği iddia edilmektedir. Rivayetler, Hz. Peygamber’e ait olmaktan ziyade, Müslümanlar’ın şartlar gereği geliştirdiği metinlerdir. Mesela Goldziher, hadisleri tarihî dokümanlar olmaktan ziyade İslam toplumunun gelişiminin daha ileri aşamalarındaki eğilimlerin yansımalarının görülebileceği ve şartlar gereği ortaya çıkan metinler olarak görür (Donner, 1998, ss. 13-14; Goldziher, 1971, c. II, s. 19). Yani ona göre hadisler Hz. Peygamber’e ait sözler değildir, sonradan ortaya çıkmış ve siyâsî, sosyal ve ekonomik vb. açıdan İslam’ın oluşum sürecini yansıtan belgelerdir.

Hadislerin sonraki dönemlerin ürünü olduğu, ilk musannef eserlerin çok geç bir dönem sayılabilecek hicrî ikinci yüzyılda ortaya çıktığına dair iddiaya karşı, hem İslam dünyasından hem de oryantalistler içerisinde itirazlar gelmiştir. Bu iddiaya verilen en

⁴⁷³ Hadisler, Hz. Peygamber’in sözleri, fiilleri, takrirleri değil, ilk dönem Müslümanlar’ın görüşlerinin bir kaydı kabul edilir. Sünnet, Hz. Peygamber’e has “Peygamber’in sünneti” manasında bir kavram olmaktan ziyade, Peygamberden bağımsız olarak ilk Müslümanlar’ın tatbikatı, (Schacht için) İmam Şâfiî’ye kadar toplumun uygulamaları ve âlimlerin görüşleri manasındadır. (Goldziher, 1971, c. II, ss. 24-28; Juynboll, 2000, s. 10; Schacht, 1950, ss. 2-3, 21, ss. 58-59) Ayrıntılı bilgi için bkz. Schacht, J. (1970). Peygamberin Sünneti Tâbiri Hakkında (Çev. M. S. Hatiboğlu). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18, ss. 81-84.

mühim cevaplardan birisi Fuat Sezgin'e aittir. Sezgin, hadislerin sahabe döneminden itibaren kesintisiz olarak yazılı aktarımının da mevcut olduğunu iddia etmektedir. Hadislerin tamamen sonraki dönemlerin yansıması olduğuna dair kabule karşı, Batı dünyasından da eleştiriler gelmiştir. Nabia Abbot da aynı şekilde, yazımın erken dönemlerde yapıldığından yola çıkarak, bu rivayetlerin çok sonraki dönemlere ait olamayacağı üzerinde durmuştur. Fück de minvalde bütün bir hadis külliyyatını olayların yansımaları olarak uydurulmuş kabul etmenin Hz. Peygamber'in ashâbı üzerindeki etkisini kabul etmemek anlamına geleceğini hatırlatmaktadır (Fück, 2004, s. 15).

Hadislerin işlevsel olarak ortaya çıkarılıp kullanıldığını savunan diğer bir isim olan Schacht sosyal, siyâsî ve ekonomik durumlardan ziyade durumu daha çok Emevî kadılarıyla ilişkili düşünür (Schacht, 1964, ss. 25-26). Albrecht Noth'a göre ise hadisler, dönemin görüşlerinin aynası ve konjonktüre uygun üretimlerdir (A. Noth, 1999, ss. 20, 56). Caetani de ilk iki asırdaki rivayetleri, dînî, siyâsî veya ictimâî şartların bir çerçevesinden ibaret görür (Caetani, 1924, s. 92). Watt, rivayetlerin genellikle bir şeyleri telafi etmek için uydurulduğunu iddia etmekte yani işlevsel olarak kullanıldığını düşünmektedir (Watt, 2016, s. 27). Mesela Watt, Zeynep'in güzelliği karşısında Hz. Peygamber'in zayıf düştüğünü îmâ eden rivayetleri İslam'da keşiflik olmadığının vurgulanması ve Hz. Muhammed'in romantik biri olduğunu îmâ için uydurulmuş olabileceği üzerinde durmaktadır (Watt, 1963, s. 166). Yine Watt, komşu devletlere Müslüman olmaları için davetçi gönderildiğine dair rivayetleri, İslam'ın evrensel bir din olarak görülmesi ve belki de İran ve Bizans'a Müslüman olmaları için yapılan davetten sonra savaş açıldığının vurgulanması için uydurulduğunu iddia etmektedir (Watt, 1963, s. 204).

Hadislerin işlevsel olarak kullanıldığı kabulü neticesinde oryantalistler, ihtilaf ya da çatışmanın olduğu her yerde, her zamanda bu ihtilafli grupların rivayetleri birer silah olarak kullandığını düşünmektedirler. Karşıtlık bir ölçek olarak kullanıldığı için, oryantalist çalışmalar şehirler, bölgeler, kişiler, ekoller ve okullar arasındaki karşıtlık üzerinde yoğunlukla durmaktadır.⁴⁷⁴ Bu sebeple, çalışmalarda Ehl-i Hadîs/Ehl-i Re'y; Kûfe/Hicaz; Ensar/Muhâcir; Sünnîlik/Şîlik gibi karşıtlıklara sıkça yer verilir. Mesela Goldziher'e göre hadislerin çoğu hicrî iki ve üçüncü yüzyıllarda siyâsî, kelâmî ve fikhî

⁴⁷⁴ Hallaq gibi Schacht'ın aksine aralarında fikir karşıtlığının olduğu düşünülen bölgesel okulların hiç var olmadığı üzerinde duran isimler de vardır. Hallaq, W. B (2001). From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation. *Islamic Law and Society*, 8(1), ss. 1-26.

mezhepleri temsil eden kişilerce uydurulmuştur. Bu sebeple de, o dönemin siyâsî ve fikrî gelişimini adeta ayna gibi yansıtırlar. Goldziher, birçok rivayetin taraflar arasındaki çatışmadan doğduğunu iddia etmiştir (Goldziher, 1971, c. II, s. 43, 82, 104).⁴⁷⁵

Rubin, Hz. Peygamber'in hayatına o dönemde yaşayan kişiler arasındaki tartışmaların karıştığını ve Kur'ân'ın siyerin bir parçası haline geldiği iddiasını ortaya koymaya çalıştığı *The Life of Muhammed and the Islamic Self Image* adlı makalesinde, rivayetlerin versiyonlarını karşılaştırmak ve satır aralarını okumak suretiyle versiyonlar arasında Ensar/Muhâcir, Arap/İsrailoğulları şeklinde dikotomiler olduğunu savunmuştur (Rubin , 2000, ss. 3-17).

Oryantalistlerin geneline göre birbirine zıt rivayetler ve rivayetler arasında çatışma, özellikle dînî ve politik konularda görülebilir. Calder'in "metinlerin geriye büyümesi" olarak dile getirdiği düşüncesine göre, bazı rivayetler diğerlerine "karşıt cevap" olarak doğmuştur. Mesela *Müdevvene*'de köpekle ilgili geçen bir rivayet, *Muvattâ*'da köpek yerine kedi geçtiği versiyonuyla kullanılmıştır ve bu durum Calder'e göre "karşı cevap"tır. Calder, bunu *Muvattâ*'nın *Müdevvene*'den sonraya tarihlendirilmesi gerektiğine dair bir delil olarak kullanmaktadır (Calder, 1993, s. 25-26-29).

Aynı minvalde, hadis yazımını destekleyen ve yasaklayan rivayetlerin ortaya çıkışına dair yaptığı incelemede Schoeler, sahabeden yazmayı destekleyen rivayetlerin aktarıldığını, bunun hem hadis yazımına karşı gelen rivayetlere, hem de yazmaya karşı oluşan icmâya karşı ortaya çıktığını söyler. Schoeler'e göre, hadis yazmaya karşı rivayetlerden daha sonra hadis yazımı lehindeki merfû hadis, daha sonra da buna karşı yazım aleyhindeki merfû hadislerin ortaya çıkmış olduğunu iddia etmektedir (Schoeler, 2004, s. 67-108). Goldziher, yazım karşıtı rivayetlerin Ehl-i re'y, yazıma izin veren rivayetlerin de Ehl-i Hadîs tarafından uydurulduğunu iddia etmektedir (Goldziher, 1971, ss. 184-188).⁴⁷⁶

Fazlurrahmân'da da bazı rivayetlerin karşıt görüşlere sahip gruplar tarafından uydurulduğu fikri görülür. Mesela ona göre, "Ne kadar güzel söz varsa beni, onları söylemiş kabul edebilirsiniz." rivayeti, "Kim benim hakkımda yalan söylese..." rivayetine karşılık uydurulmuştur (Fazlurrahmân, 1997, s. 61). Yine benzer şekilde

⁴⁷⁵ Oryantalistlere göre, birbirine zıt görüşleri barındıran rivayetler, erken ve otantik kabul edilmiştir (Motzki, 2004, s. xlv).

⁴⁷⁶ Oysa Yusuf el-Uş'a göre, Ehl-i hadîs'ten hadislerin yazımına karşı çıkanlar olduğu gibi Ehl-i re'y'den hadislerin yazımına taraftar olanlar mevcuttur (Hatîb, 1974, ss. 21-22).

hadislerin Kur'ân'a arzı ile ilgili rivayet de bir tür karşıt hadis sayılacağı için sahîh olamaz. Ona göre bu rivayet, "hadis hareketi"⁴⁷⁷ frenleyebilmek için hem Mutezile hem de Ehl-i Sünnet'in ne kadar gayret ettiğine bir işarettir (Fazlurrahmân, 1997, s. 64).

Fazlurrahmân'ın fırkalar arasındaki çatışmalardan neşet ettiğini düşündüğü bir diğer rivayet "لا إله إلا الله" diyip ölen kişinin cennete gireceğine dairdir. Fazlurrahmân'a göre bu rivayet, Hâricîlerin fanatizmine karşı çıkan Mürciîliği savunmaktadır (Fazlurrahmân, 1997, s. 71). Bu rivayet, Fazlurrahmân'ın bir konuşmasında da gündeme gelmiştir. Fazlurrahmân, bu rivayeti (rivayetin kimi versiyonlarında geçen "hırsızlık yapsa da, zina etse de" kısımlarına atıfta bulunarak) Müslümanlar arasındaki ahlakî standartı düşürmekle suçlamıştır. Fazlurrahmân bu rivayetin Hâricîlere tepki olarak müsâmahakâr davranan Mürcie tarafından uydurulduğunu düşündüğünü tekrar etmiştir. Salondaki bir öğrenci söz alarak bu hadisin tek başına delil alınamayacağını, hırsızlık yapan ve zina edenlerle ilgili diğer hadislerin de göz önünde bulundurulması gerektiğini hatırlatmıştır. Öğrenci, bu rivayetin sevk amacının anlaşılmadığını, bu hadisin amacının günahkârı nihâî aşamada tövbeye sevk ve iyi işler ile Kelime-i şehâdete yönelmek olduğunu düşündüğünü söylemiştir. Fazlurrahmân, tartışmayı uzatmadan "o da pekâlâ mümkündür" şeklinde bir cevap vermiştir (Daud, 1990, s. 260).

Yine Fazlurrahmân'a göre siyâsî savaşlar, kelâmî ve dogmatik tartışmalar, gelecekte haber veren ve iç savaşlardan bahseden fiten rivayetlerinin (ki bu rivayetlerden örnekler verir) doğuşuna neden olmuştur. Bu rivayetlerin amacı siyâsî ve kelâmî konularda aşırı uçları temsil eden Hâricîler ile Şiîler arasında orta bir yol belirlemektir (Fazlurrahmân, 1997, s. 66).

Oryantalistler, genel olarak, fikhî ve kelâmî gruplar arasındaki bu çatışmaların etkisi ile rivayet metinlerinde değişikliklerin de meydana geldiği üzerinde durmaktadırlar. Watt, bunu "Bir hikâye tartışmalı bir nokta içermiyor ise ya değiştirilmemiştir, ya da tartışma içeren kadar yönlendirilmemiştir." şeklinde dile getirmektedir. Watt, bu kuralın örneklendirilmesi noktasında Hz. Peygamber'in vahiy alması hâdisesinde geçen "ما اقرأ"

⁴⁷⁷ Fazlurrahmân'a göre "Hadis hareketi" hicrî üçüncü asırda "Yaşayan Sünnet" yerine hadisleri koymak amacıyla "Hadis şampiyonu" olarak nitelediği İmam Şâfiî'nin etkisiyle yürütülen kampanya neticesinde ortaya çıkan harekettir. Bu hareket öncesinde sürekli ve hür bir şekilde yapılan yorumlama hareketi neticesinde icmâ ve icthadlar bölgelere göre farklılık arz etmeye başlamıştır. Hadisçiler hareketi hem bu farklılıkları gidermek hem de hadislerin statüsünü yükseltmek için gerçekleştirilmiştir. Bu kapsamda Fazlurrahmân'a göre hem yeni rivayetler dile getirilmiş, hem de bazı rivayetler Hz. Peygamber'e nisbet edilmiştir. Bunun sonucunda hem hadis literatürü genişlemiş hem de Nebevî hadisin statüsü değişmiş, zayıflayan "yaşayan sünnet" karşısında güçlendirmiştir (Fazlurrahmân, 1997, ss. 47, 52).

ifadesi ile ilgilidir. Bu ifade, “Ben okuyamam.” manasına gelebileceği gibi “Ne okuyayım?” anlamına da gelir. Watt’a göre bazı kelimacılar, Kur’ân’ın mucizevî yönünü vurgulamak için Hz. Peygamber’in okuma yazma bilmediğini vurgulamak amacıyla “Ben okuyamam.” anlamına gelen manayı ve kelimeleri yerleştirmişlerdir. Watt yine benzer bir şekilde, Hz. Peygamber’in Sa’d b. Muâz için Benû Kureyza hakkında hüküm verirken söylediği “Efendiniz için ayağa kalkınız.” ifadesini, Ensar’ın yöneticilik yapmasını îmâ etme ihtimali sebebiyle bu ifadenin ortadan kaldırılması için farklı değişiklikler yapıldığı üzerinde durur (Watt, 2016, ss. 388).

Karşıtlık ölçeği, kimi zaman yeniden inşâ için de kullanılmaktadır. Buna göre bir kişinin veya grubun görüşlerine, karşıt grubun görüşlerinden veya eserlerinden ulaşılabilir. Mesela Gaiser, Hâricîliğe dair yaptığı çalışmada, Hâricîliğe dair birinci el kaynakların kayıp olduğu ve bunun yerine Hâricîlik karşıtı kaynaklardaki malzemelerin kullanılabilmesi üzerinde durmaktadır (Gaiser, 2009, s. 1376). Bu kullanım bir oranda mümkün olmakla birlikte, karşıt grupların muhalif olarak gördükleri grubun görüşlerini çarpıtarak ele almaları ihtimalini de gözden kaçırmamak gerekir.

Speight, rivayetleri metin açısından gelişimine göre sıraladığı çalışmasının neticesinde, Sa’d b. Ebû Vakkâs’a ait vasiyyet rivayetinin bazı varyantlarının Emevîler döneminde, ekonomik düzenleme amacıyla tedâvüle sokulduğuna dair Schacht’ın görüşlerine katılmaktadır. Speight’e göre, biyografik nitelikli rivayetler ise işlevsel olarak kullanılmadığı için herhangi bir gelişme göstermemişlerdir (Speight, 1973, s. 265-266).

Uygulamalarda da görüleceği gibi, olayların sadece sebep-sonuç ilişkisine dayalı olarak anlaşılmaya çalışılması, pozitivist bir yaklaşımın neticesidir. Ayrıca tüm bu uygulamalarda görüldüğü gibi, rivayetleri bir çatışmanın ürünü görmek, bir çeşit inşâdır. Önce rivayetlerin bir çatışma ürünü olduğu görüşü kabul edilmekte, daha sonra rivayetler buna destek olarak kullanılmaktadır. Oryantalistlerin uygulamalarında, toplumsal olaylar ile dînî metinler arasında bağ kurmanın vurgulandığı yerlerde, adeta önce kurulacak bağ ortaya konulmakta, daha sonra buna uygun veriler toplanmakta daha sonra da bu veriler, bağa uygun şekilde yorumlanmaya çalışılmaktadır.

Rivayetlerin işlevsel olarak kullanıldığı konusuna gelince, rivayetlerin sebep-i vürûdu olduğu klasik usûlde de kabul edilen bir durumdur. Fakat oryantalistlerin uygulamalarında görülen şey, rivayetlerin sebep-i vürûdunun tespiti için çabalamak

yerine, her rivayetin söylenme sebebine dair zihinlerindeki İslam tarihine uygun, spekülâtif de olsa bir yorumda bulunmak, adeta her rivayete bir “işlev üretmek”tir. Mesela Wensinck, İslam’ın beş esas üzerine bina edildiğine dair rivayette, Hz. Peygamber’in “Muhammed”in Allah’ın kulu ve elçisi olduğuna dair şehâdet etmeyi emretmesini anlamlı bulmaz. Ona göre bu sözün uydurulma gerekçesi, Müslümanlar’ın İslam’a girerken söylenebilecek bir âmentü/kredo (İng: credo) ye ihtiyaç duymalarıdır (Wensinck, 1932, ss. 19-35). Yine mesela Margoliouth, Müslümanlar’ın farklı milletlerle karşılaştığı, devletin büyüdüğü bir dönemde toplumun uygulamaları ve Kur’ân’a ek olarak Yahudîlerdeki şifâhî kanun olgusundan da etkilenerik, Hz. Peygamber’e de şifâhî kanun verildiği anlayışının ortaya çıktığını iddia etmektedir (Margoliouth, 2010, s. 67).

Ayrıca hadislerin işlevsel olarak kullanıldığı vurgusu ile rivayetlerin bir çatışma ürünü olduğu kabulünün İslâmî rivayetleri değerlendirirken sebep olacağı önemli bir problem, çatışma kapsamına girmeyen şeylerin gereksiz ya da ayrıntı şeyler olarak görülmesi ya da bu kapsamda olacak şekilde yorumlanması ihtimalidir (Kotan, 2001, s. 34).

Oryantalistler, olayların sebep sonuç ilişkisinde anlaşılması sırasında, tarihsel eleştiri yöntemlerinin önemli bir kavramı olan ve rivayetlerin buldukları şartların ürünü olduğunu vurgulayan “sitz im Leben”e de sıkça atıfta bulunmuşlardır. “Sitz im Leben” kavramı, akla sebep-i vürûd kavramını getirmektedir. Fakat sebep-i vürûd kavramı ile “sitz im leben” kavramı tam olarak uyuşmamaktadır. Hadislerin vürûd sebepleri çoğunlukla tek olaydır. “Sitz im leben” ise tek bir olay değil toplumda var olan bir durumdur (Aune, 2010, s. 143). Geniş bir sebepler manzumesidir. Adeta toplum zaten o sebebin bizzat kendisidir. Bu açıdan, oryantalistlerin uygulamalarında yaşam içindeki konum olduğu iddia edilen şeyler, toplumda var gibi gösterilip gerçekte varlığı şüpheli şeylerden de oluşabilir. Bu durumda sun’î ihtilaflar ve problemler ortaya atılıp sanki rivayetlerin söylenmesindeki sebep o imiş gibi görülebilir.

“Sitz im Leben” ile sebep-i vürûd arasında benzerlik kurulsa dahi fıkıh usûlünde nüzûl/vürûd sebepleri bağlayıcı bir yorum aracı olarak kabul edilmez (Koşum, 2004, s. 147). Bunun sebebi ise, kutsal merkezli metafiziksel tarih anlayışıdır. Burada kutsal, merkez çekim kuvveti ve tarih bu merkez etrafındaki bir yörünge gibidir. Akıl, bu tarih yörüngesi içinde kutsal tarafından çekilerek hareket eder. Bu nedenle tarihsel şartların (esbâb-ı nüzûl ve esbâb-ı vürûd) kendileri, anlamın belirlenmesi için nihâî kriter veya

bağlam teşkil edemezler. Zira bu tarihsel şartlar, kör bir tesadüf eseri olarak değil, zaten belli bir amaca (anlama) göre organize edilmişlerdir (Tatar, 2001, s. 589).

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin fikrî arka planında ve uygulamalarında hâkim olarak uygulanan nedensellik ilkesi, mekanik bir evren anlayışının da yansıması olan katı bir nedenselliktir. Fakat hem olayların sebep sonuç ilişkisi içerisinde anlaşılması hem de bağıntı ilkesinin, tarihteki olaylar üzerinde kullanılması mümkündür.

Nedensellik yasasıyla ilgili tartışmalar, İslam düşünce geleneğinde “illiyet problemi” olarak ele alınmaktadır. Varlık, bilim ve doğa felsefesinin konularından olan illiyet kavramı, İslam düşünce geleneğinde metafiziğin temel konularından sayılacak sebep (illet) sonuç (malûl) ilişkisini anlatır. Nedensellik ilkesi İslam düşünce geleneğinde nesnelere arasında bulunan ve aynı sebeplerin aynı sonucu vereceği prensibi manasında da kullanılmıştır. Nedensellik ilkesi ile ilgili İslam düşüncesindeki tartışmalar genellikle teolojik karakterlidir. Eşarî kelam sisteminin, ilâhî irade ve hikmeti varlık ve bilgi ile ilgili her türlü sorunu çözen bir anahtar gibi görmesi, eşyada belirli oranda bile rasyonel bir nedensellik ilişkisinin kurulmasına müsaade etmemiş hatta teolojik açıdan tehlikeli görülmüştür. Bununla birlikte illiyet prensibinin de dinsel sistemle uyumlu bir formu vardır. Buna göre, âlemde ve olaylar arasında bir nedensellik vardır ve bu nedensellik varlığını Allah’a borçludur (Evkuran, 2011, s. 17-22).

Burada, tarih yazımında illiyet prensibini ön plana çıkaran İbn Haldûn’u hatırlamak mühimdir. Zira İbn Haldûn, tarih yazımında sebep sonuç ilişkisi kurulması gerektiğini vurguladığı halde, bu bağın hadisler için kurulması noktasında geride durmakta en azından ihtiyatlı davranmaktadır (Y. Köktaş, 2003, s. 302).

İbn Haldûn, hadisler için sebep-sonuç ilişkisi kurarak anlamaktan ziyade sosyolojik açıdan hadislerin anlaşılması için çaba göstermektedir. Burada verilebilecek en mühim örneklerden birisi “İmamlar Kureyş’tendir.” hadisidir (Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, s. 129; Y. Köktaş, 2003, s. 318) İbn Haldûn bu hadisi reddetmek ya da İmâmet’in Kureyş’e ait olmasını isteyen kişilerin uydurduğunu söylemek yerine, rivayeti meşhûr “asabiyet teorisi” ışığında açıklar. Buna göre, asabiyet sahibi kişilerin devlet başkanı olması ile din istikrar elde eder (İbn Haldûn, 2009, c. I, s. 430). Yine hilafetin 30 yıl devam edeceği sonra ise saltanat haline dönüşeceğine dair rivayeti (Tirmizi, Fiten, 48) gayb ile ilgili bir rivayet olarak değerlendirip uydurulmuş kabul etmek yerine sosyolojik

bir gerçeklik olarak okur. İbn Haldûn bu rivayeti, şehir ve bölgelerdeki servet sahiplerinin kendilerini korumak için şeref ve dereceye muhtaç olduklarını incelerken kullanır (İbn Haldûn, 2009, c. II, s. 665; Y. Köktaş, 2003, s. 320). Yine Mehdî hadisleri ile ilgili yaptığı değerlendirmelerde de redd ya da sosyal sebeplerle uydurulmuş olma ithamı yerine ihtiyat görülmektedir (İbn Haldûn, 2009, c. I, ss. 581-594). İbn Haldûn “Eğer ilim, semânın gerdanına asılmış olsaydı, yine de Fâris halkından bir kavim oraya ulaşır onu elde ederdi.” (Buhârî, Tefsîr, Cuma 62; Müslim, Fedâilü’s-Sahâbe, 230) rivayetine de aynı şekilde yaklaşmaktadır. İbn Haldûn, bu rivayeti Farslıların kendilerini övmek için uydurduğunu iddia ederek reddetmek yerine “Fars” kelimesini “acem” manasında, Arap olmayan kavimlerin ilme katkılarını değerlendirmek amacıyla kullanır (İbn Haldûn, 2009, c. II, s. 996).

Elbette evrende ve olaylarda insan akli tarafından kavranabilir nitelikte hiçbir nedensellik ilişkisinin ve düzeninin bulunmadığı anlayış sağlıklı bir yaklaşım olarak görülemez. Zira nedensellik konusunda kozmolojik düzeyde nedenselliğe tamamen kapı kapatan yaklaşım, dînî bilgiye yaklaşım tarzımızı ve tarih algımızı da etkiler. Bu durum, gerçeğin peşinde koşan ve onu araştıran derin bir tarih bilinci yerine, olayların retorik içerisinde anlatıldığı, edebiyat ve şiire yakın bir tarih anlayışına hizmet eder (Evkuran, 2011, s. 19, 23) Oysa illiyet prensibi, katı bir nedensellikten uzak durularak⁴⁷⁸ ve teolojik sistem içinde kalınarak tarihin yasalarını anlamaya ve olan olayları beşerî yapıları içinde kavramaya çalışmak suretiyle faydalı yönde kullanılabilir.

Tarihsel eleştiri yöntemleri, tarihteki olaylarda sebep sonuç ilişkisinin ön planda tutulmasının da bir neticesi olarak kişilerin ve yaşananların birbiri ile benzer olacağını savunan analogi ilkesi ile hareket eder. Bu sebeple de doğüstü olayların ve mucizelerin gerçek olmayacağı kabul edilir. Çünkü analogi ilkesinde, insanlar da olaylar da şu anda nasılsa geçmişte de öyledir. Bu açıdan, tarih de diğer bilimler gibi yasalara tâbîdir. Doğüstü olayların gerçekleşmiş olması, bir olağanüstü durumun gerçekleşmesi bu yasalara aykırı olması sebebiyle mümkün değildir. Peygamberlik veya vahiy gibi

⁴⁷⁸ İlliyet prensibinin katı nedensellikten uzak bir kullanımı Gazzâlî’de görülür. Bu çözüm yolunda, katı nedensellik reddedilir. Yani nedensellik mümkündür fakat bu olayların sebep-sonuç ilişkisi dışında gerçekleşmeyeceği manasında değildir. Gazzâlî nedensellik ile ilgili bu çözümü, mucizelerin mantıksal olarak olabilirliğini teyid açısından kullanmıştır. Gazzâlî’nin katı nedensellik ile ilgili eleştirisi Hume’nin eleştirilerini hatırlatmaktadır. Hem Hume hem de Gazzâlî nedensellik konusunda benzer görüşlere sahip olsalar da nedenselliği anlama ve anlamlandırma açısından farkları mevcuttur (Yazıcı, 2010, s. 1143). Ayrıca bkz: Dursun, A. (2015). David Hume ve Gazalî’de Nedensellik Problemi. *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(2), ss. 1-11.

olaylar da akla uygun değildir. Çünkü bu olaylar, denetlenebilir ve doğrulanabilir bir alana ait kabul edilmemektedir.

Kutsalın kendisine yer bulamadığı bu materyalist paradigmada, insanın bu evrende varoluşunun amacının bilgi toplama, kontrolü ele geçirme, tabiatı fethetme ve tabiatın kaynaklarını en yüksek derecede kullanma olduğu kabul edilir. Bunun için de insanlık ve tabiat dâhil her şeyin nedensellik ağına atılıp neden-sonuç ilişkisi içerisinde görülmesi doğaldır. Bu paradigmada, mânevî olan maddi olana feda edilir. Sosyal fenomenler deneysel ve fiziksel bilimlerde kullanılan araştırma metotlarına tâbîdir (Messirî, 2015, ss. 58-59). Bu minvalde, tarihsel eleştiri yöntemleri uygulanmış İslâmî rivayetlerde doğaüstü olayların yahut mucizelerin yer alıyor olması, o metni şüpheli hale getirmek için yeterlidir.

Bu kabuller oryantalistlerin uygulamalarında net bir şekilde görülmektedir. Mesela Albrecht Noth, tevarüs ettiği gelenekte olduğu gibi gayba dair haber veren rivayetlere olumsuz yaklaşmaktadır. Noth Hendek savaşı için hendek kazılırken Hz. Peygamber'in Pers ve Bizans ülkelerini gördüğünü ifade ettiği rivayeti baştan uydurma kabul etmektedir (A. Noth, 1999, s. 23). Muir de Hz. Peygamber'e olağanüstü vasıflar ve olaylar yükleyen rivayetleri uydurma kabul eder. Fakat o, mucizeden bahsedilen rivayetlerdeki diğer bilgilerin peşinen geçersiz olmadığı üzerinde durmaktadır (Muir, 1861, s. lxxvi). Cook, gelecekte haber veren rivayetler üzerinde çalıştığı *Eschatology and the Dating of Traditions* adlı çalışmasında, Hz. Peygamber'in gayptan haber vermesinin mümkün olmadığından hareketle, gelecekte haber veren rivayetlerin haber verdikleri olaydan sonra ortaya çıktığının kabul edilebileceğini düşünmektedir (M. Cook, 1992).

Analoji ilkesinin gelecekle ilgili haber veren rivayetlerle ilgili olarak biraz daha farklı ve yumuşatılmış kullanımını Fazlurrahmân'da görmek mümkündür. Fazlurrahmân, gelecekte bahseden rivayetler konusunda "Eğer bir hadis dolaylı ya da dolaysız kehânet ihtiva ediyorsa onun tarihî temeller noktasında Hz. Peygamber'den sadır olmuş bir sahîh hadis olarak kabul edilmesi mümkün değildir. O hadis, daha sonraki bir dönemde meydana gelen bir olaya ait olmalıdır" der. Bununla birlikte Fazlurrahmân, bu kural çerçevesinde gelecekte bahseden bütün tahminlerin reddedilemeyeceğini sadece çok spesifik olanların kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir. O bu prensibin klasik ulemâ tarafından da kabul edildiğini fakat tarihin katı kurallarıyla hadislere uygulanmadığını vurgular. Fazlurrahmân Rûm suresinde olduğu gibi Kur'ân-ı Kerîm'de

de “kehânet” içeren ayetler olduğunu fakat buralardaki “kehânet”in insan aklıyla tarihe bakıldığında bile tahmin edilebilecek şeyler olduğunu ifade eder. Yani insan hikmetiyle bile bilinebilecek şeylerin, ilâhî hikmetin yansıması olun Kur’ân-ı Kerîm’de yer alması ona göre makuldür. Fakat Fazlurrahmân’a göre, rivayetlerdeki gaybden haberler buradaki gibi değildir. Çünkü ona göre hadislerde tarihin yazımından ziyade tarih yapımı ön plandadır, yani güncel fenomenler hadis formunda geriye yansıtılmıştır. Fazlurrahmân, gaybden haber veren rivayetlerin sadece “kehânet formu”nda aktarılmadığını, aynı zamanda bir kehânet de içerdiğini ifade etmektedir. “Kaderiyye, bu ümmetin Mecûsîleridir.” rivayetini örnek veren Fazlurrahmân, burada sadece gelecekte haber verme olmadığını ifade eder. Çünkü ona göre rivayette, felsefî bir problem olan özgürlük probleminden ancak dogmatik hiziplerin varlığıyla gelişebilecek teknik bir bilgi düzeyinde bahsedilmektedir (Fazlurrahmân, 1962, ss. 13-14).

İnsanların hem birbirlerine benzemeleri, hem de geçmişteki yaşamış insanlar ile sonraki insanlar arasında var olduğu kabul edilen benzerliği vurgulayan analogi ilkesi, İslam geleneği içerisinde bazı anlayışlara ters düşmektedir. Hz. Peygamber’in diğer insanlardan farklı olarak vahiy aldığı ve nübüvvetinin inkârı, oryantalistlerin çalışmalarında genel olarak görülen kabullerdendir. Oysa İslam inancında, hatta Semâvî dinlerin tümünde Allah bazı insanları diğerlerinden farklı olarak peygamber seçmiş ve diğer insanlara göndermiştir.⁴⁷⁹ Peygamberlerin vahiy almak gibi bir ayrıcalığı vardır.

Ayrıca İslam düşüncesindeki genel kabule göre her nesildeki insanların birbiri ile tam olarak benzerliği de yoktur. Mesela sahabe nesli (ontolojik bir üstünlük olmasa da) Hz. Peygamber’in rahle-i tadrîsinde yetişmiş olmaları sebebiyle diğerlerinden üstün ve âdil kabul edilir. Bu kabullerin, oryantalistlerin uygulamalarında analogi ilkesi gereği yer alması mümkün değildir.

Katı nedenselliğin bir yansıması olan doğüstü olayların ve durumların reddi, İslam düşünce geleneğinde de tartışılan mucizenin imkânı konusuyla yakından ilişkilidir. Mucizenin imkânı konusu genellikle kelamcılar tarafından nübüvvet ile ilgili olarak ve İslam felsefecileri tarafından illiyet bağlamında tartışılmıştır. Tarihsel bir olgu olarak mucizelerin gerçekliği, Nazzâm gibi hissî mucizeleri reddedenler olmakla birlikte, genel

⁴⁷⁹ Bu konuda kelâmî mezhepler farklı düşüncelere sahiptir. Eşarîliğe ve Mâtürîdiliğe göre, Allah’ın peygamber göndermesi mümkündür. Mutezile ise Allah’ın peygamber göndermesini vâcib kabul etmişlerdir (Abdülcebâr, 1962, c. XV, s. 19; Mâtürîdî, 1979, s. 192; Taftazânî, 1989, c. V, s. 6).

olarak İslam filozofları ve kelamcılar tarafından kabul edilmiştir. Bu açıdan, mucizenin imkânı, nasıllığı tartışmalı olsa da İslam düşüncesi açısından kabul görmüş bir konudur.⁴⁸⁰

c. İlerleme ve Gelişimsellik İlkesi

Oryantalistler genel olarak, dinin ve dînî metinlerin zamanla geliştiğini kabul ederler. Bu minvalde, oryantalistlerin uygulamalarında dînî metinlerdeki ayrıntılı anlatımların, ileri dönem ürünü olduğu kabul edilmektedir. Bu durum determinist, ilerlemeci ve tek yönlü çizgisel tarih anlayışının da bir yansımasıdır.

İlerlemecilik anlayışının ve gelişimsel yaklaşımın etkilerinin görüldüğü önemli isimlerden birisi Wellhausen'dir.⁴⁸¹ Kaynakları tarihlendirmede kullandığı yöntem de, bu dînî gelişim ve ilerleme yaklaşımının etkisi altındadır (Danzig, 2011, s. 2). Wellhausen'in Yahudîlik, Hristiyanlık ve İslam tarihine dair yaptığı tüm çalışmalarına bakıldığı zaman görülen ortak özellik, bir din ya da kültürün doğal ve orijinal gelişimi ile başlayan birinci basamağı takip eden, kurumsallaşmanın ve doğallığın yerini yapaylığın aldığı birbirine zıt ve iki aşamalı bir yapı görmesidir. Yani ona göre, her üç dinde de, paganizmden başlayıp daha kurumsal ve daha rasyonel bir din anlayışına doğru bir gelişim ve ilerleme görülebilir. Esasında, Wellhausen, bu değişme ve ilerleme neticesinde toplumlarda ortaya çıktığını iddia ettiği kurumsallaşmadan hoşlanmamaktadır (Kratz, 2009, ss. 383-385; van Ess, 1980, s. 42).⁴⁸²

⁴⁸⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. (Bulut, 2005)

⁴⁸¹ Bu durum, kimi zaman onu etkileyen isimlere bağlanmaktadır. Wellhausen üzerinde etkisi görülen isimlerden bir tanesi Hegel'dir. Wellhausen'in Hegel'den etkilenmiş olduğu, onun *Prolegomena* adlı eserinin girişinde Vatke'ye duyduğu şükranı dile getirmesinden (Wellhausen, 1885, s. 13) yola çıkılarak iddia edilmektedir. Zira Vatke, Hegelci yaklaşımın takipçilerinden kabul edilebilir. Bu açıdan, Hegel'in tez-antitez-sentez görüşü dinler tarihine uygulanmış gibidir. Ayrıca Wellhausen'in Hegel'den etkilenişi, kendisine yöneltilen eleştirilerden en önemlisidir (Danzig, 2011, s. 4).

Bununla birlikte o günlerde ilerleme fikrinin artık modasının kayboluşu ve Wellhausen'in sunduğu modelin Hegel'in kalıbına giremeyeceği gibi gerekçelerle, onun Hegel'den etkilenmiş olmayacağı ve Vatke'ye olan hayranlığı ile birlikte, çalışmalarında Hegel'i ya da Vatke'yi yansıtan bir felsefî üst yapı olmadığı da dile getirilmektedir (Danzig, 2011, s. 4; Kratz, 2009, s. 391).

Bu durumla ilgili dile getirilen diğer isim Darwin'dir. Fakat Darwin'in ilerlemeci görüşünün o günkü entelektüel durumun bir parçası ve ilerleme düşüncesine dair kabullerin yansıması olduğu da unutulmamalıdır (Danzig, 2011, s. 4). Ayrıntılı bilgi için bkz. Nisbet, R. A (1980). *History of the Idea of Progress*. Transaction publishers; Benoist, A. D (2008). *A brief history of the idea of progress*. *The Occidental Quarterly*, 8(1), ss. 7-17.

⁴⁸² Wellhausen, İslam tarihi çalışmalarına başlarken, İbrânîlerin tarih sahnesine girişlerini Arap kültürü ile karşılaştırmak istemektedir. Bu incelemede bulmayı umduğu şey, râhip sınıfının, peygamberlerin, kanun ve kurumların olmadığı bir dindir. Çünkü ona göre kurumsallaşma, bürokrasi ve kanun dogmatizm demektir. Van Ess'e göre, onun bu düşüncesi, mesela İslam ile ilgili çalışmalarında, onu geç dönemleri çalışmak yerine aktifliklerine hayran olduğu Hâricîleri çalışmaya itmiştir (Van Ess, 1980, s. 42).

Gelişimselcilik ilkesi, oryantalistlerin metin merkezli tarihlendirme metotlarında daha kısa metnin daha erkene tarihlendirilmesi şeklinde görülür. Schacht için örneğin, uzun rivayetlere göre, kısa ve özlü söz şeklindeki rivayetler; detaylı metinlere göre basit metinler daha erkene tarihlendirilebilir. Bir konuyu üstü kapalı şekilde ele alan metinler, açıkça ele alan metinlere göre daha erkene tarihlendirilebilir (Motzki, 2004, s. xlv; Schacht, 1950, s. 156). Aynı yaklaşım gereği Muir, rivayetlerin detaylı anlatımının rivayetlerin sıhhati konusunda şüphe uyandıracağını iddia etmektedir. Buna göre, sade metin ayrıntılı metne göre daha erken bir döneme aittir. Bu görüşün bir yansıması niteliğinde Muir, açık davetten önce ilgi Hz. Muhammed'e dönük olmadığına göre, o dönemden Hz. Peygamber'e dair gelen rivayetlerde çok ayrıntı beklemenin doğru olmadığını ve ayrıntı içeren rivayetlerin problemlili olduğunu iddia etmektedir (Muir, 1861, s. lxx).

Metinlerde bir gelişimselciliğin mevcut olduğu, kısa ve sade metinlerin erken döneme ait, daha uzun metinlerin ise daha sonraki bir zamana ait olduğu ön kabulü Speight tarafından da dile getirilmektedir (Speight, 1973, s. 250), Speight bu kabulünden hareketle, tarihlendirmeye çalıştığı 19 rivayeti sadeden karmaşığa doğru sıralayarak bir çözüm yolu aramıştır. Yine Speight'in ön kabullerinden olan dolaylı ifadelerin dolaysız ifadelerden daha erken döneme ait olduğu iddiası da, temelde gelişimsellikten alakalıdır. Zira ona göre, metinler de zamanla daha iyi hale dönüştürülmüştür. Dolaylı ifadeler zamanla daha iyi hale getirilmiştir (Speight, 1973, s. 250). Speight'te metinlerin gelişimi ile ilgili yatay gelişim ve dikey gelişim kavramları dikkat çeker. Bunlardan ilki, metne yeni unsurların eklenmesi veya eski unsurların farklı yapı ve içerikte şekillenmesidir. Dikey gelişim ise, aynı yapı içindeki ufak değişikliklerdir (Speight, 1973, s. 251).

Gelişimsellik teorisi ile ilgili olarak oryantalistlerin uygulamalarına dair yapılacak önemli bir vurgu da "Sahîh öz" (İng: core-kern) kavramı ile ilgilidir. Özellikle ilk dönemlerdeki Oryantalistler, rivayetlerin hem metin hem de sayı açısından büyümesiyle ilgili olarak bu kavramı kullanmışlardır. Buna göre esasında rivayetin az da olsa "öz" kısmı gerçektir. Fakat zaman içerisinde hem bu asıl metin büyümüş ve farklılaşmış hem de rivayet yaygınlık kazanmıştır (Sprenger, 1869, c. III, lxxxiii).⁴⁸³ Bu görüşe

⁴⁸³ Öz kavramına dair müstakil bir çalışma için bkz. Akgün, H (2015). Hadislerin Otantikliği Hususunda Bazı oryantalistlerin Görüşleri ve Hadisin Özü (Kern, Core) Kavramı. *Hikmet Yurdu*, 8(15), ss. 75-97.

katılmayan ve hadis literatüründe hiçbir tarihsel öz bulunamayacağı görüşünü savunan Crone gibi oryantalistler de mevcuttur (Crone, 1980, ss. 225-226).

Gelişimselcilik yaklaşımı, oryantalistlerin isnad merkezli tarihlendirme metotlarında da görülür. Schacht, geç döneme ait kaynaklarda senedin aslında var olmayan eklemelerin bulunduğu üzerinde durur. Onun “isnadların yayılması” (İng: the spread of Isnads) olarak adlandırdığı bu durum, zamanla senedlerde de bir değişimin, gelişmenin, büyümenin ve mükemmelliğe ulaşmanın var olduğu iddiasındadır (Schacht, 1950, s. 171).⁴⁸⁴ Bu sebeple Schacht’a göre, en mükemmel isnad, tarih olarak en geç ortaya çıkmıştır (Schacht, 1950, s. 165). Yine Juynboll’un en mükemmel isnadın geç tarihli isnad olduğuna dair iddiası (Juynboll, 1983, s. 128) da gelişimselcilik ön kabulünün bir yansımasını içermektedir. Zira Juynboll’a göre isnadlar ilk önce mürsel şekilde ortaya çıkmış, daha sonra mevkûf daha sonra da merfû hale dönüşmüştür. Juynboll’un ilk önce mürsel isnadların ortaya çıktığına dair iddiası, temelde mürsel isnadları “en basit” isnad türü olarak görmesi ile alakalıdır (Juynboll, 1992, s. 289). Calder de isnadların zamanla gelişip mükemmelleştiği fikrine uyarak, merfû hadisleri, mevkûf ve maktûlardan daha geç tarihlere dayandırır. Buradan yola çıkan Calder’e göre, içerisinde daha geç tarihli kabul ettiği merfû hadisler çok bulunduğu için *Muvattâ* geç tarihli bir eserdir (Calder, 1993, s. 21-24).

Gelişimsellik fikri, hem metni hem senedi kullanarak tarihlendirme yapmaya çalışan yaklaşımlarda da görülür. Zira burada tarîkler ile metinler arasındaki ilişki tespit edilmeye çalışılmaktadır. İleri döneme ait tartışmalarının izlerinin metinlerde bulunmaması, rivayetin erken tarihli olduğuna işaret olarak görülmektedir. Doktrinlerin gelişiminde daha sonraki aşamaya işaret eden hadisler ile metninde detay bulunan rivayetlerin ise geç tarihli olduğu kabul edilmektedir (Yücel, 2017, s. 197).

Calder’in hukukî konulardaki gelişmelerden yola çıkarak *Muvattâ*’nın *Müdevvene*’den sonra yazıldığına dair görüşünü dile getirmesinin arka planında da gelişimsellik yaklaşımı mevcuttur. Calder, aynı gerekçelerle *Ümm*’ün İmam Şâfi’ye aidiyetine de şüphe ile yaklaşmaktadır (Calder, 1993, s. 30).

Gelişimselcilik ön kabulüne birçok itiraz sesi duyulmuştur. Bu ön kabule karşı dile getirilen en yüksek sesli itiraz, çok genelleyici bir ilke olmasıdır. Motzki’nin de dile

⁴⁸⁴ Aynı iddiayı Horovitz’de de görmek mümkündür (Joseph Horovitz, 1919, s. 51) Reddi için (A’zamî, 1985, ss. 188-196). “İsnadların yayılması” ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: (Kızıl, 2013b, ss. 140-151)

getirdiği gibi bu ön kabul son derece sorunludur ve genelleme içermektedir (Motzki, 2005a, s. 213-214). Bununla birlikte Motzki bu kabulü kendisi farklı bir açıdan kullanmaktadır. Motzki, sistemli bir uydurma faaliyetinin olmadığını ispat ederken, Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inde yer alan kusurlu isnadları ve anonim rivayetleri kullanmaktadır. Ona göre, bu rivayetler sistemli bir şekilde uydurulmuş olsaydı, bu rivayetlerde kusur bulunmaması gerekirdi (Motzki, 1991).

Metinlerde basitten karmaşığa ya da dolaylıdan dolaysıza doğru bir gelişme yaşandığı kabulü birçok açıdan eleştirilebilir. Kısa ve sade metnin daima erken dönemli olduğu kabulü geleneksel rivayet ilimlerindeki bazı kullanımlar göz önünde bulundurulduğunda anlamsız hale dönüşmektedir. Zira mana ile rivayet, ihtisar veya takti' gibi tasarrufların varlığı göz önüne alındığı zaman, sıralamanın bunlar göz ardı edilerek yapılması problem teşkil edecektir.⁴⁸⁵ Dolaylı ifadelerin daha erken döneme ait olduğu ön kabulü ise tamamen gerçek dışıdır. Zira kaynaklarda aynı rivayetin aynı râviden hem dolaylı hem de dolaysız şekilde aktarıldığını görmek mümkündür. Yine aynı rivayetin iki farklı râvi tarafından biri dolaylı diğeri dolaysız olarak aktarıldığı da görülebilir.⁴⁸⁶ Bu durum, metnin iyileştirilmesinden ziyade şifâhî karakteri ve mana ile rivayetiyle alakalı bir durum olarak düşünülebilir.

Gelişimsellik fikrini Speight'in çalışması özelinde inceleyen Zaman, hadislerin gelişiminin sadece basitten karmaşığa doğru olmadığını, tam tersinin de olabileceğini ortaya koymaktadır. Zaman, çalışmasında "gelişme" olduğu iddia edilen şeylerin esasında klasik hadis tenkidinde yerini bulan açıklamalarla aydınlatılabileceğini ifade eder (Zaman, 1991, s. 21). Aynı minvalde, Calder'in gelişimselcilik ön kabulünü eleştiren El Shamsy, onun eserindeki –yanıltıcı- sonuçlara basit olanın erken dönemli olduğuna dair ön kabulü sonucunda ulaştığını düşünmektedir. El Shamsy, yalnızca karmaşığa bir gelişimin olmadığını, yalın ve kısa/sade metinlerin, asıl metin üzerine yapılan sözlü açıklamalar olduğunu iddia eder. El Shamsy aynı zamanda öğrencilerin mümkün olduğunca kaynağın gerçek sahibinden aktarma yapmaya çalıştığı yani metnin gelişmesine katkı sağlamadıkları üzerinde durmaktadır (El Shamsy, 2012, s. 202).

⁴⁸⁵ Bu unsurların rivayetin aktarımındaki etkilerine dair bkz. (Apaydın, 2018, ss. 115-126) Ayrıca metinlerdeki farklılıkların, metinlerin tekâmülü yerine farklı şekilde yorumlanabileceğine dair örnekler için bkz: (Apaydın, 2018, ss. 165-172)

⁴⁸⁶ Örnekler ve ayrıntılı bilgi için bkz. Çap, S. (2008). *Hadis İlminde Merfû-Mevkûf İlişkisi*. (Doktora tezi), Uludağ Üniversitesi, Bursa.

Senedlerin geliştiği ve zamanla mükemmelleştiğine dair iddialarda gözden kaçırılan nokta, isnadların mükemmel hale geldiği dönemlere ait eserlerde neden merfû rivayetlerle birlikte mevkûf, maktû ve mürsel rivayetlerin de mevcut olduğudur. Bu durum, sistematik bir gelişimsellik ile açıklanabilirse, kaynaklarda bu gelişimselliği göremeyişimizin nedeninin ne olduğuna dair tatmin edici bir açıklama bulmak güçtür. Bazı rivayetlerin zamanla ref edilmesi ya da farklı bir kişiye atfedilmesi konusu ise zaten Müslüman âlimlerin de kabul edip ilgilendiği bir problemdir. Ref problemi çerçevesinde değerlendirilen bu durum, râvinin zayıf olup kaynağı yanlışlıkla Hz. Peygamber'e ait gibi zikretmesi, ya da râvilerin Hz. Peygamber'in görüşünü kimi zaman kendi görüşü gibi aktarması, fetva vermek için görüşü aktarırken Hz. Peygamber'e nisbet etmemesi gibi çeşitli sebepleri olabilir.

d. Akıl ve Bilimi Ön Plana Alma

Tarihsel eleştiri yöntemleri, üzerinde empirizm, rasyonalizm ve pozitivistizmin izlerinin görüleceği “bilimsel bilgi”ye ve Aydınlanma sonrası “akıl”ına fazlaca değer vermektedir.

Oryantalistlerin uygulamalarında görülebildiği kadarıyla tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetlere uygulanmasında, empirizm, rasyonalizm ve pozitivistizm gibi akımlarla “bilimsel bilgi” gerçeğin tek ölçüsü kabul edilmekte ve Aydınlanma'nın ürünü olan “akıl”ın dinin önünde tutulduğu gözlemlenmektedir. Bu durumun yansıması neticesinde, birtakım rivayetler akla, bilime, tarihe aykırı bulunduğu için uydurma kabul edilmektedir.

Positivistizm'in yansımaları, oryantalistlerin ortaya koydukları teorilere karşı tavırlarında da görülmektedir. Mesela Schacht, ortaya attığı teorilerde pozitivistizmin doğrulamacı anlayışı ile hareket etmektedir. Schacht, İslam hukukunun başladığı dönemi hicrî birinci yüzyıl olarak belirlerken, normalde tekil rivayetler üzerinden bir teori kurması beklenirken, tam tersi rivayetleri kendi kurguladığı İslam hukuk tarihine göre belirlemektedir (Motzki, 2005a, s. 211).

Oryantalistlerin uygulamalarında aklın yanılmazlığı, bilimin tüm gerçekliklerin tek ölçüsü ve tek gerçeklik sayılması kabulleri görülmektedir. Rivayetlerin akla, bilime ve tarihe aykırılığı konusu, tetkik edilmeden rivayetlerin reddiyle sonuçlandırılmaması gereken bir konudur. Rivayetlerin aklın gereklerine muhalif olmaması, klasik usûl

eserlerinde dahi kabul edilmiş bir ilkedir (Hatîb, 1975, c. I, s. 132; İbnü's-Salâh, t.y., s. 279).⁴⁸⁷ Fakat burada akıldan kastedilenin ne olduğu üzerinde durmak gerekir. Hz. Peygamber'in vahye muhatap oluşu ve vahiyle kontrol edilmesi, mucizelerin gerçekleşebilirliği gibi durumlar, tarihsel eleşiri yöntemlerinin ön kabulleri arasında yer alan akla aykırılık çerçevesinde değerlendirilip bu tür konuları içeren rivayetler reddedilmektedir. Oysa İslam kültüründe, bir rivayetin akla aykırılığının konuşulabilmesi için, rivayetin içeriğinin aklî bilginin sınırları içerisinde yer alması gerekmektedir. Bununla birlikte aklîlik/rasyonalite de tarihseldir ve bu açıdan tarihsel, kültürel ve ideolojik birçok şeyin etkisi altındadır. Bu sebeple, akla aykırılık kriteri ancak aklın evrensel ve zarurî yönleri açısından işleyebilir. Ayrıca akıl alanı dışında kalan konuları bu kriterle reddetmek, bu konuları doğru olmayan bir kategori içerisinde yargılamak manasına gelir.⁴⁸⁸

2. İslâmî Rivayetlerin Metinlerine ve Râvilerine Yönelik Ön Kabuller

Oryantalistlerin râvilere ve metne dair ön kabulleri, temel ön kabullerinin bir devamı ya da yansıması gibidir. Burada zikredilecek ön kabullerin birçoğu, Aydınlanma ürünü, seküler bir dünya görüşünün yansıması olarak kabul edilebilir.

a. Yazılı Metinlerin Şifâhî Rivayetlere Göre Daha Güvenilir Olduğu Kabulü

Oryantalistler yazılı metinlerin şifâhî rivayetlere göre daha korunmuş, bozulmamış ve bu sebeple de daha güvenilir olduğu üzerinde durur. Bunda klasik kaynak tenkidinin birincil kaynakları (yani yazılı kaynakları) yegâne güvenilir kaynaklar olarak görmesinin etkisi vardır. Yazılı formun şifâhî formdan üstün olduğunu kabul etmeleri sebebiyle, İslam geleneğinde rivayet aktarımının baskın olarak şifâhî şekilde yapılması, bu kaynakları birçok oryantalist nezdinde tarihî açıdan güvenilmez hale getirmektedir.⁴⁸⁹ Yazılı kaynakları mutlak değişmez kabul edip şifâhî kaynakları ikincil kabul ederek reddetme, şifâhî kaynaklar ile yazılı kaynaklar arasında birbirini dışlayan bir dikotomi varmış algısına sebep olabilir. Bu ise dönemin şifâhî karakterini

⁴⁸⁷ Akla aykırılığın vaz alâmeti olarak kullanımına dair tartışmalar için bkz. (Y. Ünal, 1999, s. 136)

⁴⁸⁸ Akla aykırılık ile ilgili dikkat edilmesi gereken konular için ayrıntılı bilgi için bkz. (S. Polat, 1997, ss. 205-209; Y. Ünal, 1999)

⁴⁸⁹ Yazılı kaynakların orijinal ve üstün kabul edildiği bu görüşün yansıması minvalinde, oryantalistlere göre, orijinal kaynak ne kadar var ise o dönemi inşâ etmek o kadar mümkündür. Mesela Crone'a göre, 620 ile 820 yılları arasında orijinal (yazılı) kaynak az olduğu için o dönemi inşâ etmek zordur (Crone, 2002, s. 26; Salaymeh, 2016, ss. 24-25).

görmezden gelmek demektir. Oysa İslam'ın ilk dönemlerinde yazılı kaynaklar ile şifâhî gelenek, aşağıda da değinileceği üzere aktarım açısından bir arada devam eden süreçlerdir.

Rivayetlerin yazılmamış olduğunu ve bu sebeple de değişime uğradığını iddia etmek, yazılı kaynaklara hiç değışmez gözüyle bakıp şifâhî aktarımı değersiz görmek ve şifâhî aktarımın ise materyalde tamamen bozulmaya neden olacağını düşünmek makul değildir. Zira yazılı kaynakları da oluşturan bireylerdir ve –birçok tedbir alınsa da– bozulmalara ve değışimlere tamamen kapalı değildir. Yazılı materyal üzerinde değışikliklerin yapılabilmesi ihtimali mevcuttur (Salaymeh, 2016, s. 25-26). Bu sebeple İslam'ın ilk döneminden itibaren yazı mühim bir işlev görmeye birlikte, yazılı bilginin başına gelebilecek olumsuzluklar da göz önünde bulundurularak yazının yanında aynı bilgiler hıfz/ezber yoluyla da muhafaza edilmiştir.

Yazı, İslam kültüründe de önemli bir yere sahiptir. Yazı ile şifâhî aktarım İslam kültüründe bir arada kullanılarak, yazının mutlak olamayan koruyuculuğu şifâhî aktarımlarla desteklenmiştir. Tarihsel eleştiri yöntemleri, şifâhî kaynakları mit, folklor gibi şeyler olarak görerek tarihsel kabul etmedikleri için, bu kaynakları ikinci sınıf haline dönüştürmektedir. Bunun sebebi de metodolojik tartışmalardan ziyade ideolojik tartışmalardır (Salaymeh, 2016, s. 39). Rönesans ile birlikte, metnin orijinal halini ve anlamını tespit için en erken kopyalara müracat etmek gerektiği düşüncesi ön plana çıkmış, bu uygulanırken de bir olayın gerçekleşmesinden yazımına kadar ne kadar az süre geçmiş olursa, yanlışın, unutulmanın, bozulmanın ve değışmenin daha az olacağı kabul edilmiştir (J. A. Brown, 2009, s. 79). Bu durumda, şifâhî olarak aktarılan metinlerin günümüze gelirken korunmaya çalışılmadığı, dînî metinlerin uzun bir edisyon ve redaksiyon aşaması geçirip birçok değışikliğe maruz kaldığı düşünülmektedir. Buna göre, metinlerin korunmuş olarak gelme ihtimali, bozulmuş olarak gelme ihtimaline göre yok gibidir.

Rivayetlerin korunmaya çalışılmadığı iddiası, gerçeği yansıtmamaktadır. Metinlerin bozulmalara karşı korunması ve bozulmadan aktarımı için İslam tarihinde ve kültüründe birçok tedbir alınmış ve yöntem geliştirilmiştir. Rivayetlerin aktarımı noktasında dile getirilen yöntemler (semâ, arz, mükâtebe, icâze, münâvele, i'lâm, vasiyye, vicâde), hadis metinlerindeki bozulmalarla ilgili terimler, geliştirilen yazım kuralları, müellif nüshasına verilen önem ve nüsha karşılaştırılmasına verilen önem ve metinlerin

bozulmadan naklini sağlamaya yönelik yazılan kitap türleri konuya verilen önemi açık bir şekilde göstermektedir (S. Polat, 2010, ss. 81-113).

İslâmî rivayetler, oryantalistlere göre -bir sonraki başlıkta tartışılacağı üzere- uzunca bir dönem yazıya aktarılmamış, sonradan yazıya geçirilmiştir. Bu sebeple, bu metinler, olaylara şahit olan insanlara değil ön yargıları ve eğilimleri olan Hz. Peygamber'in öğretisini kabul etmiş kişilere aittir. Ayrıca bu metinler birçok değişikliğe uğramıştır. Mesela Goldziher, 73 fırka hadisine dair fikir yürütürken, bu rivayetin imanın şubelerine dair rivayetin yanlış bir yorumundan ibaret olduğunu düşünmektedir (Goldziher, 1981, s. 167). Onu bu şekilde düşünmeye sevk eden şey, açıkladığı kadarıyla hadisin bu haliyle sosyal gerçekliğe uygun düşmemesidir. Bu konuda Goldziher'in başka bir argümanı yoktur (Goldziher, 1874, s. 445).⁴⁹⁰

Oryantalistler, metinlerin yazıya geçirilmesinden önceki aşamada değişikliğe uğradığını kabul etmekle birlikte, metinlerin ait olduğu kişilerle ilgili olarak da değişimler yapıldığı üzerinde dururlar. İlk olarak Goldziher tarafından dile getirilip Schacht ve Juynboll'un isnadların geriye doğru büyümesi (İng: Backward growth of isnads) olarak isimlendirdikleri teoriye göre, mevkûf, merfû ve mürsel tarîklerle ilgili olarak bir sıralamanın var olduğu, önce mürsel olarak var olan tarîklerin, otorite ihtiyacı sebebiyle zamanla mevkûf, daha sonra da merfû hale dönüştükleri iddia edilir (Juynboll, 1992, s. 289).

Fazlurrahmân da bazı rivayetlerin zamanla Hz. Peygamber'e isnad edildiği ve hadisleştiği üzerinde durmaktadır. Fazlurrahmân, İmam Şâfî'nin *er-Risâle*'sinde geçen "Biliyoruz ki onların çoğunluğu, -Allah dilerse- bir hata üzerinde birleşmeyecektir." ifadesinin zamanla hadis halini aldığını Tirmizî'nin *Sahih*'inde birkaç kelime değişikliği ile Hz. Peygamber'e isnad edilmesini burada örnek göstermektedir (Fazlurrahmân, 1997, s. 62).

Burada, sözün asıl kaynağı olan kişilerle ilgili değişiklik yapıldığı, rivayet metinlerinin zamanla Hz. Peygamber'e ait hale dönüştürüldüğü iddia edilir. Esasında metinlerde belli miktarda değişim gerçekleştiği esasında gelenek tarafından da kabul edilmektedir. Ref meselesi olarak bilinen bu problemle ilgili olarak, sözleri Hz. Peygamber'e ait olmadığı

⁴⁹⁰ Watt da Goldziher'in bu görüşünü dile getirmekte ve karşı çıkmamaktadır (Watt & Fırlalı, 1981, s. 2). Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Eren, M. E (2014). Bir Rivayetin Kısa Anatomisi: Tarihsel Süreçte İftirak Hadisinin Anlaşılma Biçimleri Üzerine. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 55(2), ss. 59-97.

halde ona ref eden kişilerin rivayetlerinin ihtiyatla karşılandığı bilinen bir husustur. Klasik kaynaklarda ref olgusu çerçevesinde fakihlerin sistematik bir şekilde ve kasıtlı olarak kendi fetvalarını Hz. Peygamber'e dayandırmaları gibi bir şey söz konusu edilmezken zayıf râvilerin mevkûf rivayetleri merfû gibi nakletmelerinden bahsedilmektedir. Oryantalistler, tam olarak üzerinde durdukları konuyla alakalı olmasına rağmen klasik hadis usûlünün metindeki değişikliklere dair açıklamalarına itibar ediyor görünmemektedirler.

Oryantalistlerin uygulamalarında yazılı metinlerin şifâhî rivayetlere göre daha güvenilir olduğu kabulünün bir devamı niteliğinde, metinlerin uzun süre sadece şifâhî olarak aktarıldığı düşünülür.

b. Metinlerin Uzun Süre Sadece Şifâhî Olarak Aktarıldığına Dair Ön Kabul

Oryantalistlerin birçoğu, rivayetlerin uzun süre yazıya geçirilmeden, sadece şifâhî olarak aktarıldığı üzerinde durmuş ve bu iddialarını da rivayetlerde ortaya çıkan önemli farklılıkları ortaya koyarak sağlamlaştırmaya çalışmışlardır (Motzki, 2004, s. xxx). Mesela Speight, Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın vasiyetine dair rivayetlere form tenkidi yöntemini uygulayarak incelemede bulunduğu makalesinde, bu uygulamada tedvin öncesi rivayetlerin şifâhî olarak aktarıldığı yönündeki ön kabulünden hareket etmektedir (Motzki, 2006, s. 133; Speight, 1973, s. 249).

Rivayetlerin ilk dönemlerde sadece şifâhî olarak aktarıldığı konusu, genel kabul görmüş bir konu değildir. Müslümanlar arasındaki kabul, şifâhî aktarım baskın olsa da, ilk dönemlerden itibaren yazımın gerçekleştirildiği, yani yazım işlemi ile şifâhî aktarımın birlikte yürütüldüğü yönündedir.⁴⁹¹ Fuat Sezgin'in *Buhârî'nin Kaynakları* adlı çalışması, yazılı aktarımın İslam'ın ilk dönemlerine kadar uzandığını ortaya koymaya çalışması açısından çok önemlidir.⁴⁹² Rivayetlerin sadece şifâhî olarak aktarıldığına karşı çıkan bazı oryantalistler de görmek mümkündür.⁴⁹³ Mesela Sprenger, rivayetlerin yazıya aktarıldığına inanmaktadır (Sprenger, 1851, s. 66). Schoeler, rivayetlerin sadece

⁴⁹¹ Hz. Peygamber zamanında sahabeden rivayetleri kayıt altına alanların bulunduğu görülebilir. Abdullah b. Amr b. el-As, Ebû Hureyre, Câbir b. Abdullah, Semüre b. Cündeb, Enes b. Mâlik gibi isimlerin Sahife'lerinin bulunduğu dair bkz. (A'zamî, M. 1981, ss. 92-167).

⁴⁹² Bu karşı çıkışlar, karşıtları tarafından kabul görmemiştir. Zira papirüslerin ya da yazılı belgelerin metnin isnadında zikredilen en eski râviden sonraki bir dönemde kolayca uydurulmuş olabileceğini iddia ederler.

⁴⁹³ Sahabe döneminde hadis Sahifelerinin kullanıldığını ifade eden oryantalistler de mevcuttur. Mesela bkz. (Goldziher, 1971, c. I, ss. 22-23, 182)

şifâhî olarak aktarıldığını iddia etmenin İslam eğitim tarihinin tam bilinmemesi sebebiyle olduğunu söylemekte ve rivayetlerdeki farklılıkları da bu sözlü ve yazılı aktarımın bir arada olduğu süreç ve yöntemle bağlamaktadır. Schoeler, yazılı olan materyalin tümünün metni yazılı hale getirmek niyetiyle değil eğitim ya da kişisel kullanım amaçlı hocanın not alması için yazılmış olabileceği iddiasını dile getirmektedir (Mozki, 2004, s. xxx). Nabia Abbot, *Studies in Arabic literary papyri* eserinde, hadis ve tefsire dair papirüsleri neşrederek ilk dönemlerden itibaren yazılı kaynakların mevcut olduğunu göstermektedir (Abbott, 1967).

Yazılı aktarımın şifâhî aktarımla birlikte ilerleyen bir süreç olduğunu kabul etmekle birlikte, bazı metin parçalarının yazıya aktarılmadığı düşünülebilir. Bu durumda bile bir olayın gerçekleşmesi ile yazımı arasındaki sürenin çok olması, İslâmî kaynaklar açısından mühim bir problem teşkil etmez. Zira yazıya aktarım geç olsa dahi, bu kaynakların içindeki rivayetler şifâhî olarak aktarılmaya ve yaşanmaya devam etmiştir. Ayrıca daha geç dönemdeki yazılı kaynaklar hem şifâhî kaynaklara hem de kendilerine kaynaklık eden kaynaklara dayanmaktadır. Son olarak, tarihin her döneminde tarih yazılırken, çağdaş olmayan kaynakların kullanıldığı vakidir, bu durum inkâr edilemez ve görmezden gelinemez (Salaymeh, 2016, s. 32).

c. Bütün Dînî Metinlerin İnsan Ürünü Olduğu Kabulü

Bütün dînî/kutsal metinlerin insan ürünü olduğu, tarihsel eleştiri yöntemlerinin en önemli kabullerinden birisidir. Bu kabule göre rivayetlerin hem oluşmasında hem de aktarılmasında insanlar ön plandadır. İnsanların dâhil olduğu bir sürecin sonucunda ortaya çıkmaları ve insanlar eliyle aktarılmaları sebebiyle, metinlerin birçok değişikliğe uğradığı üzerinde durulur. Mesela Watt, bu durumu, eldeki rivayetlerin değişmiş olduğunu söyleyerek vurgulamaktadır (Watt, 2016, s. 80, 152)

Bütün dînî metinlerin insan ürünü olduğu kabulünün devamı rivayetlerin dînî açıdan değil kültürel ve tarihî açıdan önemli olduğunun kabul edilmesidir. Bu kabul, Aydınlanma ile ortaya çıkan metin anlayışının bir neticesidir. Buna göre, dînî metinler insan ürünü olduğu için, bu metinler ancak tarihsel bağlamında ve edebî, kültürel bir metin olarak anlaşılabilir. Bu kabulde, Reformasyon döneminde mezhepler arasında yaşanan Kutsal Kitap anlayışlarındaki farklılaşmanın etkisi de vardır. Aydınlanma döneminde, Kitâb-ı Mukaddes'in kutsal bir metin oluşuna vurgu yapmak yerine edebî,

kültürel ve tarihî bir metin oluşuna vurgu yapılmasının nedeni, Reformasyon döneminde mezhepler arasında kutsal kitabın dînî bir metin olarak kaybettiği birleştirici gücün yeniden kullanılabilmesini sağlamaktır (Duran, 2017, s. 34).

Esasında İslam geleneğinde hadisler, doğrudan vahiy ürünü olmasa bile⁴⁹⁴ vahiy kontrolündeki Hz. Peygamber'den sâdir olması açısından otorite kazanmaktadır. Fakat oryantalistler, vahiy ve ilhama dair olumsuz fikirleri⁴⁹⁵ sebebiyle Müslümanlar'ın hadislerle ilgili epistemolojik düşüncelerini göz ardı etmişlerdir. Oryantalistler çoğu zaman İslâmî rivayetleri, dînî metinler olmaktan öte tarihî ve hatta sadece kültürel metinler olarak kabul etmişlerdir. Bunun neticesinde metinler, olayları tahlil etmede ya da tarihi yeniden inşâda birer veri olarak kullanılmaktadır. Zaten bu rivayetler, ortaya çıktığının iddia edildiği döneme değil, sonraki döneme ait kabul edilmektedir, bu sebeple de ortaya çıktığı dönemin kültürünü yansıtmaması bu düşünceye göre doğaldır. Wellhausen örneğin, Hz. Peygamber'in peygamberlikten öte siyâsî kimliğini ön plana çıkarır ve İslam tarihi alanında ortaya konulan çalışmaların, daha çok *Kulturgeschichte* denilebilecek bir "kültür tarihi" olduğunu söylemektedir (Van Ess, 1980, s. 42) Watt, rivayetleri dînî bir metin olarak değil kültürel metinler ve kültürün bir parçası olarak görmektedir. Bu açıdan rivayetler, uydurma olsa bile Watt'a göre kültüre dair bir ipucu verdiği için bir anlam ifade etmektedir (Watt, 1963, s. 6).

d. Râvilerin Kendi İçerisinde Uyumsuz ve Tutarsız Malzeme Aktarmayacağı Ön Kabulü

Tarihsel eleştiri yöntemleri, her râvinin bir yazar gibi, birbiri ile tutarlı ve uyumlu malzeme aktardığı ön kabulünden hareket eder. Mesela Wellhausen, kişilerin ve râvilerin tutarlı bir şekilde eğilimlerine uygun tercihlerde buldukları, kendi görüşlerine uyan rivayetleri aktardıkları, rivayetteki boşlukları da bu tercihlerine uygun şekilde doldurdıkları yönünde fikir beyan eder. Seyf b. Ömer'in Hz. Aişe hakkındaki rivayetlerini analiz ettiği şekli, Wellhausen'in râvilerin eğilimlerine göre yaptığı değerlendirmelerin tipik bir örneği kabul edilebilir. Buna göre, genel eğilim Cemel savaşı dönemlerinde Hz. Aişe'nin savaşı kızıştıran yönüne değinmek iken, Seyf b.

⁴⁹⁴ Burada hadislerin vahiy ürünü olup olmadığı tartışmaları da akılda tutulmalıdır.

⁴⁹⁵ Umerî, Watt'ın eserlerinden yola çıkarak en iyi ifade tarzıyla "Muhammed doğru sözlüdür. Çünkü ona kendisinin peygamber olduğu, risâlet görevi verildiği ve vahiy geldiği zannettirilmişti" dediğini söyler. O, peygamberin hissettiği duygudaki dürüstlüğünden şühhe etmez, ancak bunun, vahiy adlı hâricî bir olgu olmaksızın ortaya çıkan derûnî bir duygu ve bireysel kanaat olduğunu iddia etmektedir (Umerî, 2003, s. 238).

Ömer, Hz. Aişe'yi masum ve sükûnet isteyen bir karakterde sunmaktadır (Wellhausen, 1960, ss. 84, 127 ve devamı).

Oryantalistlerin uygulamalarında râvilerin eğilimleri/tafâgîrlikleri, hem rivayetlerin otantikliğini belirlemede hem de rivayetleri yorumlamada sıkça atıfta bulunulan bir ölçektir.⁴⁹⁶ Oysa henüz rivayet aktarımının sistematik bir yapıya kavuşmadığı ve yazılı aktarımın yanında şifâhî aktarımın da devam ettiği bir süreç için râvilerin birbiri ile uyumsuz malzeme aktaramayacakları ve tutarlı olmaları gerektiği beklenmemelidir. Zira bu durum, o dönemin şartları içerisinde değerlendirilmesi gereken bir durumdur.

İslam geleneğinde dış görünüş itibarıyla hadislerin kendi aralarında ya da başka deliller karşısında ihtilaf ihtivâ etmesi muhtelif sebeplere dayanan tabii bir durumdur. Bununla birlikte bu ihtilafların çözüm usulü ile ilgili fikir farklılıkları olsa da çözümün gerekliliği ve imkânı üzerinde görüş birliği vardır (Çakan, 2012, s. 115). Bu ihtilafların olası sebepleri üzerinde en erken dönemlerdeki klasik eserlerde dahi durulduğu görülür.⁴⁹⁷ Bu sebepler vürûd kaynağı, râviler, rivayet keyfiyeti, hadisin içerdiği lafızlar ve İslam teşri' usulü ile ilgili olabilir.⁴⁹⁸ Oysa oryantalistlerin uygulamalarında, tutarsız malzeme aktarımının tek nedeni malzemenin uydurulmuş ya da değiştirilmiş olmasına bağlanmaktadır. Rivayetin doğası ve bu ihtilafların farklı nedenlerden kaynaklanabileceği gözden kaçırılmaktadır. Bu çalışmalarında, geleneğin sunduğu çözümlere kulak verilmemesinin bir uzantısı olarak, *İhtilafü'l-Hadis* tartışmaları adeta görmezden gelinmektedir.

3. İslâmî Rivayetlere Has Ön Kabuller

a. Metin Tenkidine Önem Verilmediği Kabulü

Müslümanlar'ın metin tenkidine önem vermeyip sened tenkidi yaptıkları, oryantalistlerin İslâmî rivayetler ile ilgili öne sürdükleri genel bir iddiadır. Goldziher, Müslümanlar'ın sadece isnad tenkidini bildikleri, metne takılmadıkları bu sebeple de en bâriz anakronizmleri görmezden geldikleri üzerinde durur (Goldziher, 1971, c. II, s. 141). Schacht'a göre, İslam âlimleri hadisin kaynağına aidiyeti konusunda sadece isnadı

⁴⁹⁶ Mesela, Hz. Ali ve onun dönemindeki iç savaşların bu açıdan değerlendirmeleri için bkz. (Wellhausen, 1963, s. 38) Kâbe'nin yakılmasına dair rivayetlerin "tafâgîrlik" açısından değerlendirilmesi için bkz. (Wellhasuen, 1963, s. 78)

⁴⁹⁷ Bu sebepler hakkındaki ilk tespitler İmam Şâfiî'ye aittir (İmam Şâfiî, 1987, s. 213).

⁴⁹⁸ Bu sebeplere dair ayrıntılı bilgi için bkz: (Çakan, 2012, ss. 115-155)

esas almışlardır (Schacht, 1950, s. 3). Coulson, Müslümanlar'ın isnad muttasıl olur ve her bir râvi de âdil olursa, bu hadisi kabul ettiklerine ve onu uygulanması vâcip olan bir hüküm olarak görüp vahy-i ilâhî kabul etmeleri ve tenkidini mümkün görmemeleri sebebiyle de hadisin metni hakkında bir şey söyleyemedikleri sonucuna ulaşmıştır (Coulson, 1983). Guillaume de Müslümanlar'ın sened tenkidini metin tenkidine tercih ettikleri üzerinde durmaktadır (Guillaume, 1966, s. 55).

Müslümanlar'ın sadece sened tenkidi ile ilgilendiklerine dair iddia, doğru değildir. Müslümanlar, hadis rivayetlerinin bozulmadan aktarılması için klasik sistem içerisinde rivayetlerin karşılaştırılmasından (muâraza) rivayetlere yapılan ekleme çıkarma veya değişimleri konu alan eserlerin yazımına kadar bu konuda birçok faaliyette bulunmuşlardır. Ayrıca içerik/muhteva tenkidi manasında metin tenkidi yapılmadığı iddiası da gerçeği yansıtmaz. İçerik/muhteva tenkidi İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren hem muhaddisler hem de fukahâ tarafından bilinmekte ve uygulanmaktadır.⁴⁹⁹ Sahabe döneminden itibaren çeşitli rivayetler Kur'ân'a, sünnete, akla aykırı olmak konusunda eleştirilmiştir.⁵⁰⁰

Oryantalistler, metin tenkidinin neredeyse hiç yapılmadığı üzerinde dururken Müslümanlar'dan da yeterince yapılmadığını savunanlar mevcuttur. İslam düşünce geleneğinde içerik/muhteva tenkidi konusunda Mutezile'nin aşırı gittiği bile söylenebilir. Modern dönemde, bu yöndeki sesler çoğunlukla Hind alt kıtası ve Mısır'dan duyulmuştur. Seyyid Ahmed Han, Çerağ Ali, Tâhâ Hüseyin, Ebû Reyve, Fazlurrahmân gibi isimler burada zikredilebilir. Türkiye'de de bu görüşe katılıp hadis konusunda sahâbe dönemindeki ciddi sorgulama ve eleştiri anlayışının, daha sonraki devirlerde geliştirilip sağlıklı bir tenkit metodolojisine dönüşmediğini vurgulayan isimler vardır (M. S. Hatiboğlu, 2004, s. 13; Kırbaçoğlu, 2004, s. 97; Ugan, 1926). Oysa muhaddislerce tarihî ve sosyal gerekçelerle sened tenkidi metin tenkidine göre daha yoğun yapılmıştır. Fakat bu, metin tenkidinin yapılmadığını göstermemektedir (A'zamî, 1990, ss. 127-142; Dümeynî, 1992, ss. 238-261). Sened tenkidinin metin tenkidine göre daha yoğun yapılmasının gerekçesine dair de çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Mesela Mısırlı hadis âlimi Muhammed Ebû Şehbe, sened tenkidinin metin tenkidinden daha fazla ön plana çıkarılmasının muhaddislerin ileri görüş, derin düşünce ve temkinleri ile

⁴⁹⁹ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. (S. Polat, 1997, ss. 157-248)

⁵⁰⁰ Bu konudaki en mühim örneklerden bazıları Hz. Aişe'nin tenkitleridir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Zerkeşi, H. (2002). *Aişe'nin sahâbeye yönelik eleştirileri*. Kitabiyât yay, Ankara.

ilgili olduğu görüşündedir. Muhaddisler râvilerin durumunu ön plana çıkarmışlardır, metin tenkidinde aşırıya gitmemişlerdir. Bunun da Ebû Şehbe'ye göre çeşitli sebepleri vardır. Mesela hadisler müteşabih olabilir, mecâzî mana ya da gaybî bir haber içerebilir ya da metnin mucizevî yönü zamanla ortaya çıkabilir (Ebû Şehbe, 1985, ss. 49-51).

Aynı konuyu bir makalesinde ele alan Amerikalı Müslüman hadis akademisyeni Jonathan A. C. Brown ise, sened tenkidinin içerik/muhteva tenkidi manasındaki metin tenkidine nispetle kasten ön plana çıkarıldığı düşüncesindedir. İçerik/muhteva tenkidi, daha farklı bir ifade ile metnin anlamı nedeniyle rivayetin reddedilmesi, Brown'a göre, Eş'arîlik ile gerçekleştirilen epistemolojik uzlaşma neticesinde dördüncü yüz yılda ortaya çıkmaya başlamıştır. Bunun öncesinde Sünnî İslam, Brown'a göre, insan aklının öznelliğinden sakınmak adına metin değil isnad tenkidini ön planda tutmuştur. Metin tenkidi bir nevi isnad tenkidi içerisinde yerleşmiş haldedir. Yani bu dönemlerde içerik açısından problemlili görülen bir rivayet, hadisçiler tarafından zaten senedi itibarıyla problemlili görülüp devre dışı bırakılmış gibidir. Ama bu devre dışı bırakma, metin sebebiyle değil de isnad sebebiyle gibi bir tavır görünmektedir. Bu durumda Brown'un tâbiri ile erken dönem hadis âlimleri sened tenkidi sistemini bir hadisin sıhhatini belirlemede akli sistem dışında tutmanın bir yolu olarak belirlemişlerdir. Ehl-i Hadîs, bunu rakiplerine karşı, bilinçli olarak yapmışlardır. Ehl-i Hadîs'in öncülü, problemlili metin, problemlili râvinin ya da problemlili aktarımın bir sonucudur şeklindedir (J. A. Brown, 2008, 2012). Brown'a göre, Müslümanlar metin tenkidi yapmamış değillerdir, fakat metin tenkidinin ön plana çıkmaması için bilinçli olarak gayret etmişlerdir. Fakat üçüncü yüzyılda Mutezile ile karşılaşma neticesinde, Mutezile'nin öncülleri Sünnîlere de sirayet etmiştir. Bu şekilde, sadece metinden hareketle bir hadisin uydurma olduğunu belirlemeye çalışmak bir gelenek olarak çıkmıştır (J. A. Brown, 2008, 2012). Brown'un teorisi, makalesinde dile getirdiği az sayıda örneği genele teşmil etmeye çalışsa da farklı bir fikir öne sürmesi açısından üzerinde düşünmeye değerdir.

b. İsnadların Güvenilmez Olduğu Kabulü

Tarihsel eleştiri yöntemlerini İslâmî rivayetler üzerinde uygulayan oryantalistler, uzunca bir süre hadislerin otantikliğini belirlerken isnadı kriter olarak kullanmak yerine metni ön plana almışlardır. İsnadların geç bir dönemde oluşturulduğu, isnadların büyük oranda uydurulduğu, senedlerdeki râvilerin yer aldığı rical kitaplarının güvenilir olmadığı ve râvilerin gerçekte var olmadıklarına dair görüşler, burada dile getirilebilecek iddialardır.

Oryantalistler arasında, uzunca bir süre isnadlara hiçbir şekilde güvenilemeyeceği düşüncesi hâkimdir. Caetani *Annali dell'Islām* adlı eserinde, hadis metinlerine eklenen senedlerin sonradan dış etki sebebiyle ortaya çıktığını, Arapların isnadı bilmediğini, isnadın Urve (ö. 94) ile İbn İshâk (ö.151) arasındaki bir dönemde ortaya çıkmış olabileceğini, Urve'nin isnadı hiç kullanmadığını İbn İshâk'ın ise mükemmel olmayan bir şekilde kullandığını belirtir. Ona göre, isnadlar birinci yüzyılda hiç yoktur; ikinci yüzyılda kısmen gözükmüş ve son şeklini üçüncü yüzyılda almıştır (Caetani, 1924, s. 73). Watt'a göre isnadların ne başına ne de sonuna güvenilebilir (Watt, 2016, s. 389). Goldziher, isnada değinmekle birlikte hadislerin değerlendirilmesinde referans noktası kabul etmez. Goldziher, isnadı referans kabul etmediği için de rivayetleri değerlendirmede daha çok metin esaslı bir yöntem takip etmektedir (Goldziher, 1971, s. II, s. 20)

Schacht ile birlikte, oryantalistler arasında senedin bir kısmının sahîh olabileceği fikri ortaya çıkmıştır (Motzki, 2004, s. xxviii). Schacht ve Juynboll gibi isimler isnadlara güvenmeseler dahi, senedlerden rivayetleri tarihlendirme amacıyla istifade etmişlerdir. Mesela Schacht'a göre, hadislerin ne zaman ortaya çıktığını tespiti yardımcı etse de senedler rivayetlerin en keyfî yeridir (Schacht, 1950, s. 163). Schacht, İmam Mâlik'in *Muvattâ*'sı ve İmam Şâfiî'nin *el-Ümm* adlı eserini inceleyerek senedlerin ve metinlerin çeşitli fırkalara mensup kişilerce genellikle hicrî yüz elli yılından sonra uydurulduğunu iddia etmiştir. Schacht'a göre, senedlerdeki râviler de fıkıh ekolleri tarafından görüşlerini kendi temsilcilerine nisbet etmek üzere seçilip yerleştirilmiştir. Bu açıdan isnadların II. yüzyılın ilk dönemine ve I. yüzyıla ait bölümü, tamamen bilinçli bir uydurma faaliyetinin eseridir (Motzki, 2006, s. 34; Schacht, 1950, ss. 4-5, 163-164)

Schacht ve Juynboll gibi isnadı merkeze alan tarihlendirme yöntemlerini kullanan isimler, rivayetlerin müşterek râvi (İng: common link) tarafından uydurulduğu ve isnadların zamanla iyileşip mükemmelleştiği iddiasında bulunmuşlardır. Müşterek râvi teorisini dile getiren ilk isimler olan Schacht ve Juynboll'a göre, müşterek râvi, rivayetin uydurulmasından sorumludur. Müşterek râvilerin eliyle, kişiler veya gruplar şahsi fikirlerini Hz. Peygamber'e dayandırmışlardır. Müşterek râvi ile Hz. Peygamber arasındaki kısım, müşterek râvinin uydurması kabul edilir. Müşterek râvi ile müdevvin arasındaki kısım ile ilgili ise farklı düşünceler vardır. Schacht'a göre, rivayetin müşterek râviden kollara doğru ayrıldığı kısımlar gerçektir (Schacht, 1950, s. 171). Juynboll'a

göre ise hem müşterek râvi ile Hz. Peygamber arasındaki kısım, hem de müşterek râvi ile musannif arasındaki kısım uydurmadır. Juynboll'a göre rivayetin müşterek râviden müellife doğru uzanan kısmında sadece kısmî müşterek râviler ile desteklenenler tarihidir.⁵⁰¹

İsnadların zamanla mükemmelliğe ulaştığı fikri de oryantalistlerin iddialarındandır.⁵⁰² Schacht'a göre, isnadlar h. III. asrın ortalarında mükemmelliğe ulaşmıştır (Schacht, 1950, s. 163). Juynboll da bu teorinin savunucusu olmuş, en mükemmel isnadların en geç tarihli olduğunu, kusurlu isnadların iyileştirildiğini iddia etmiştir (Juynboll, 2002, ss. 165, 174-175, 203).

İsnadlarda geçen râviler ve bu kişiler hakkındaki bilgiler noktasında da oryantalistler arasında genel olarak bir güvensizlik söz konusudur.⁵⁰³ Kramer, Goldziher, Schacht, Juynboll gibi isimler, rical kitaplarına güvenilemeyeceği konusunda ortak bir fikir içindedirler (Motzki, 2002, ss. 8, 36, 49).⁵⁰⁴ Bu güvensizlik sebebiyle, rical kaynaklarının kişiler hakkındaki yorumları oryantalistler açısından bir anlam ifade etmez.

Rical kitaplarına güvensizlik ile birlikte, oryantalistler arasında Juynboll'da görüldüğü gibi râvilerin gerçekte var olduğuna dair bir güvensizlik de mevcuttur. Juynboll, isim benzerliği olan ya da aynı kabileye mensup aynı isimli birçok râvi bulunduğundan yola çıkarak râvilerden bir kısmının “sahte” ve uydurma râviler olduğu üzerinde durmaktadır. Juynboll, bu râvilerin uydurulma sebebinin ise isnadlardaki eksiklikleri doldurmak olduğunu düşünmektedir (Juynboll, 2002, ss. 176-179). Juynboll, “Muammerûn”un da, yaş hilesi yapılarak isnadları tamamlamanın bir tür yolu olarak kullanılan hayali kişiler olduğunu iddia etmektedir (Juynboll, 1991). Hicrî ikinci ve üçüncü asırda telif edilen hadis kaynaklarında, ismi belli olmayan, meçhûl, müphem birçok râvinin bulunması, bu isimlerin yerine uydurulmuş kişilerin yerleştirilmemiş

⁵⁰¹ Müşterek râvi teorisinin farklı yorumlarıyla ulaşılan farklı sonuçlar için bkz: (Kızıllı, 2013b, ss. 13, 31) Müşterek râvi teorisinin ayrıntılı eleştirisi için bkz. (Kızıllı, 2013b)

⁵⁰² Bu kabule ve eleştirisine “Gelişimsellik” başlığı altında değinilmiştir.

⁵⁰³ Yücel, bu güvensizliğin arka planında yer alan iddiaları a. râviler hakkındaki bilgilerin çelişkili olması; b. rical âlimlerinin râviler hakkında aldatma yaptıkları iddiası; c. hadis âlimlerinin uydurma hadislerin cazibesine kapıldığı iması; d. güvenilir râvilerin uydurma hadis rivayet ettikleri iddiası e) sikat türü eserlerde sika olmayan râvilerin bulunduğu iddiası f. önemli râvilerin bazı rical kitaplarında bulunmadığı iddiası g. rical âlimlerinin râviler hakkında objektif davranmadıkları iddiası h. önde gelen bazı râviler ile ilgili iddialar başlıkları altında incelemektedir (Yücel, 2017, ss. 117-143).

⁵⁰⁴ Bundan istisna kabul edilebilecek isimler de mevcuttur Mesela Margoliouth rical literatürünün bir ölçüde güvenilir bilgi verdiği kanaatindedir (Margoliouth, 1912, s. 120).

olması, Juynboll'un bu iddiasının doğru olmadığını anlamak için yeterlidir. İsim benzerliği konusunda, klasik usûlde hâlihazırda çeşitli çalışmalar yapılmış, isimlerin ayırt edilebilmesi için *müttefik ve müfterik* başlıkları altında eserler kaleme alınmıştır. Bu sebeple, isim benzerliklerinin râvilerin varlığına olan güveni yok etmesi anlamlı değildir.

Kategorik güvensizlik fikrine katılmayan isimler de vardır. Mesela Motzki, isnadların ve rivayetlerin ön kabul olarak “güvenilmez” görülmesini uygun bulmadığını söylemektedir. O, herhangi bir ön kabul olmadan, rivayetleri tek tek inceleyip karar vermek gerektiği üzerinde durmaktadır. Motzki rivayetleri “güvenilmez” kabul etmemesini, ön kabul olarak rivayetleri “güvenilir” kabul ettiği şeklinde anlayanların bu iddalarını ise haksız bulmaktadır (Motzki, 2006, s. 305). Görke ve Schoeler de kategorik güvensizlik fikrine katılmayan isimlerdendir (Görke & Schoeler, 2005).

c. İslâmî Rivayetlerin Büyük Bir Kısımının Yahudîlik veya Hristiyanlık Menşeli Olduğu Kabulü

Bir dinin, fikrin, metnin ya da uygulamanın kökeni üzerinde yoğunlaşan menşe çalışmaları, 19. yüzyılın geleneksel tarih anlayışının eleştiri yöntemlerinin bir yansımasıdır.⁵⁰⁵ Bu durum, eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetler üzerindeki uygulamalarında da görülmektedir. Özellikle ilk dönemdeki oryantalistlerin birçoğunda, İslam'daki kurumların, metinlerin ve uygulamaların menşe olarak farklı bir dinden veya kültürden neşet ettiği vurgusu görülmektedir. Edward Said, İslam'ın ve tarihinin bir (ç)alıntıdan ibaret olduğu yaklaşımını “Müslümanlar'ın tarihlerini tarih olarak görmeyen” bir dil olarak tasvir eder (Edward, 2003, s. 87).⁵⁰⁶ Wael Hallaq, oryantalistlerin menşe araştırmalarındaki bu yaklaşımının, doğuyu bir şekilde Batı'ya eklemleyen oksidental tarih anlayışının bir tezahürü olduğunu ifade etmektedir (Hallaq, 2003, ss. 4-5).

Menşe tartışmalarının oryantalistlerin vahyi bilgi kaynağı kabul etmemeleri ile de ilgisi vardır. Zira Hz. Peygamber'in vahiy aldığı kabul edilmediğinde, bunun yerine dışardaki

⁵⁰⁵ Geleneksel tarihsel yöntemde yer alan menşe çalışmalarına en yoğun eleştiri, geleneksel tarih anlayışının yerine multi disiplinler ve daha kapsamlı bir tarih anlayışı öneren Annales okulu cephesinden gelmektedir. Annales okulu kurucularından Bloch, eserinde konuyla ilgili görüşlerini “kökenler putu” (İng: The idols of origins) başlığı altında incelemektedir (Bloch, 1954, ss. 29-31).

⁵⁰⁶ Bu konu ile ilgili ayrıntılı bilgi ve kültürler arası ödünç alma teorisine yönelik eleştiriler için bkz. Kızıl, F (2013). Avrupamerkezciliğin Bir Yansıması Olarak Oryantalist Söylem: Kültürel Ödünç Alma Kavramı. İnsan ve Toplum, 3(6).

bazı kaynaklardan istifade etmiş olduğu görüşü ön plana çıkmaktadır. Menşe tartışmalarında, aşağıda ayrıntılı olarak dile getirileceği üzere, Müslümanlar'ın Yahudilik ve Hristiyanlık'tan iktibaslarda bulunmasının yanı sıra çevredeki kültürlerden iktibasta bulunduğu iddiası da dile getirilmektedir.

Menşe tartışmaları ilk dönem oryantalistler arasında çok yaygın bir biçimde görülmektedir. Oldukça erken bir dönemde, Fransız araştırmacı De Herbelot (ö. 1695) yazdığı ansiklopedisinde, temel hadis kaynaklarının çoğunun içerik olarak Talmut'tan alındığı üzerinde durur (d'Herbelot, 1783, s. 416). Reformist Yahudiliğin öncüsü olarak kabul edilen Geiger (ö. 1874), daha çok polemik türünde kabul edilebilecek *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (Muhammed Yahudilik'ten Ne Aldı?) adlı eserinde, İslam'ın kaynağının Yahudilik olduğunu iddia ederken, kutsal metinleri incelemede bir açıdan kaynak tenkidini kullanmaktadır. Bunu yaparken Geiger, sadece Kur'an metninden yola çıkmaktadır. Geiger, çalışmasında İslam'ın Yahudilik'ten aldığı birçok şeyin bulunduğunu göstermek için dilsel örnekler, doktriner görüşler, hukukî ve ahlakî kurallar ile Yahudilik'ten alındığı iddia edilen peygamber kıssaları üzerinden örnekler vermektedir (Geiger, 1898, s. 38-53). Geiger'in çalışması Yahudiliğin İslam'dan birçok şey aldığı ön kabulüne ve bu ön kabulün ispatı sadedinde kullanılan daha çok filolojik karakterli delillere dayanmaktadır.⁵⁰⁷

Geiger'in öğrencisi Goldziher (ö. 1921) İslam'ın ve İslâmî geleneklerin orijinini Yahudiliğe bağlama meylindedir. Goldziher'in Müslümanlar'da "sekîne" kavramını incelediği çalışması, bu görüşünü yansıtan tipik bir çalışmadır. Goldziher "sekîne" kavramının Yahudilik'ten alındığını, bu kelimenin Medine dönemine ait bir kelime olup Kur'anî vahyin daha ileriki safhalarına ait olduğunu iddia etmektedir (Goldziher, 1983, s. 143). Goldziher, İslam hukukunun menşeinin Roma hukuku olduğu iddiasını da yoğun olarak dile getirmiştir. Goldziher'in menşe hakkındaki görüşleri, rivayetlerin Hz. Peygamber'e dayandırılması konusunda da görülmektedir. Goldziher, İnciller'den alınıp

⁵⁰⁷ Geiger'in bu teorisinin temelinde, Reformasyon dönemindeki Latince Kur'an tercümelerinin de önemli etkisi olduğu iddia edilmektedir. Geiger'in büyük oranda kullandığı Marracci'nin Latince Kur'an tercümesinde, kıssalar Talmud kökenli olarak gösterilmektedir. Hatta köken itibarıyla Rabbinik ya da Yahudî kökenli olmayan hikâyeler bile bu sınıfta değerlendirilmektedir (Pregill, 2007, s. 658).

Hız. Peygamber'e isnad edildiğini düşündüğü rivayetleri, eserinde ayrı bir bölüm olarak ele almaktadır.⁵⁰⁸

Wellhausen (ö. 1918) da bazı uygulamaları ve konuları, köken itibarıyla Yahudî geleneği ile ilişkilendirmeye eğilimlidir.⁵⁰⁹ Bu durum, Wellhausen'in İslam'ı Yahudîliğin taklidi ve devamı olarak gördüğü şeklinde yorumlanmaktadır (Naîm, t.y., s. 52). Işıltan, bu duruma Wellhausen'i "İsrailiyatçı" olarak tanımlayarak işaret eder (Wellhausen, 1989, s. ix). Wellhausen, İslâmî rivayetlerin, Eski ya da Yeni Ahit ile benzerlikleri üzerinde de durmaktadır. Bu açıdan, metinlerde Arap üslubuna ya da kültürüne uymadığını düşündüğü yerlere işaret etmektedir (Wellhausen, 1960, s. 20).

Çoğu oryantalistte olduğu gibi, Watt (ö. 2006) da, Yahudî ve Hristiyan kültüründen parçaların, yansımaların, özelliklerin ve bu kültürdeki insanların görüşlerinin hadis formunda İslâmî rivayetler arasına sokuşturulduğu üzerinde durmaktadır⁵¹⁰ (Watt, 2006, s. 253). Watt, özellikle inanç ve ritüellerle ilgili bu tarz köken çalışmalarının aslında çok anlamlı olmadığını çünkü bu gibi şeylerin Kur'ân inmeden "ortalıkta" dolaştığını ifade etmektedir (Watt, 1986, s. 35).

James Robson, özellikle Kudsî hadislerin kaynağının Kitâb-ı Mukaddes olduğuna dair Goldziher'in görüşlerine katılan isimlerdendir (Robson, 1951a, ss. 257-270).

Burada Patricia Crone ve Michael Cook'un *Hagarism: The Making of Islamic World* adlı eserlerinde geçen, İslam tarihi ile ilgili olarak İslam'ın Yahudîlerin Persler tarafından Filistin'den çıkartılarak Arabistan'a gelmeleri ile büyüyen Hâcerîlerin Mesîhî bir mezhebenden doğduğuna dair iddiayı hatırlamak mümkündür (Crone & Cook, 1977).

Bunlara Gustav Weil (ö. 1889) (Weil, 1846); Aloys Sprenger (ö. 1893) (Sprenger, 1851); isnad sisteminin Yahudîlik'ten neşet ettiğini iddia eden Horovitz (ö. 1931) (Josef

⁵⁰⁸ "Hadith and New testament". Bölümün makale halinde Türkçe tercümesi için bkz. Goldziher, I (2008). Hadis kültüründe yer alan İncil parçaları (S. Şahin Çev.). Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 11(1), ss. 487-493.

⁵⁰⁹ Mesela ona göre "Peygamber'in Halifesi" düşüncesi, Yahudîlik menşeli bir düşüncedir ve İslam'a buradan geçmiştir (Wellhausen, 1989, ss. 151).

⁵¹⁰ Allah'ın Adem'i kendi suretinde yarattığına dair rivayet hakkındaki çalışması için bkz. Watt, W. M (2006). Tanrı Suretinde Yaratılma: İslâm Kelâmına Dair Bir Araştırma. Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 21. ss. 253-261.*

Horovitz, 1918)⁵¹¹; bazı rivayetler ile Kitâb-ı Mukaddes metinlerini ilişkilendiren Margoliouth (ö. 1940) (Margoliouth, 2010, s. 90); Müslümanlar ile Yahudîlerin hukuklarını peygamberlerine dayandırma konusunda benzerliklerini dile getiren Guillaume (ö. 1965), İslam kelamının diyalektik/polemik içeren tekniğini Hristiyan kelamından aldığını iddia eden Michael Cook (M. Cook, 1981, s. 32), teşekkül dönemi İslam inançlarının Yunan felsefesinden etkilendiğini dile getiren Wensinck gibi isimler de eklenebilir (Wensinck, 1932).

Menşe çalışmaları bağlamında, oryantalistlerin ilgisini çeken bir diğer konu Hz. Peygamber'in râhip Bahira ile görüşmesidir.⁵¹² Bazı oryantalistler, Bahira'nın Hz. Peygamber'in fikirlerini şekillendiren bir isim olarak görmüşlerdir (Gero, 1992, ss. 49-50; Shtober, 1989, ss. 69-76). Aynı şekilde Varaka b. Nevfel de Hz. Peygamber'i dinî ve fikrî manada etkileyen bir isim olarak dile getirilmiştir (Geiger, 1898, s. 17; Rubin, 1995, s. 103; Sprenger, 1869, ss. 92-99)

İslam'ın metinlerinin ve uygulamalarının kaynaklarına dair iddialar son dönemde özellikle form tenkidi yapılan uygulamalarda görülmektedir. Mesela Firestone, Hristiyanlık ve Yahudîlik'teki uygulamalar ile İslâmî rivayetler arasında bir benzerlik olduğu ön kabulüyle yola çıkıp, sürekli bu kabuller üzerinden metinler arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları ortaya koymaktadır (Firestone, 1990, 1992). Bazı oryantalistler, form tenkidini konusuna göre değerlendirip diğer dinlerin kutsal metinleriyle uyumunu incelemek (intertekstualite) suretiyle ele alır. Mesela Kitâb-ı Mukaddes'in Kur'ân'la değil hadislerle benzerliği olduğunu düşünen Eric Bishop, metnin içindeki kelimelerden yola çıkarak diğer dinlerin metinlerinde bu kelimelerin olup olmadığını araştırmış, metinlerin Kutsal Kitaplarla uyumunu incelemiştir (Bishop, 1939, s. 163-177).

Burada, oryantalistlerin fikhî hadislerin menşesine dair görüşlerine de değinmek gerekir, zira bu düşüncede İslam hukukunun orijinal olmadığına dair görüşler de etkilidir. Fikhî hadislerin menşelerine dair iddialarda bulunan Lammens, Schacht ve Goldziher gibi

⁵¹¹ Horovitz, *Antiquity and the origins of Isnad* adlı çalışmasında ortaya koyduğu bu fikre karşı çıkanların iddialarına *Further on the origin of Islam* adlı çalışmasıyla cevap vermiştir. Horovitz'in bu fikrini kabul eden Schoeler'e göre Yahudî menşei dışında Câhiliye dönemindeki şiir rivayet sistemi ve geç antik çağ okul geleneğinin de isnad uygulamasın etkilemiştir. Ayrıntılı bilgi için bknz: (Schoeler, 2006, s. 42)

⁵¹² Konuyla ilgili oryantalistler tarafından yapılmış özel çalışmalar mevcuttur. Mesela bknz: Gero, S. (1992). *The legend of the Monk Bahira; the Cult of the cross and Iconoclasm*. La Syrie de Byzance à l'İslam, ss. 47-57; Griffith, S. H. (1995). *Muhammad and the Monk Bahîrâ: Reflections on a Syriac and Arabic text from early Abbasid times*. Oriens christianus, 79, ss. 146-174.

isimler, İslam hukukunun kendisinden daha önceki hukuk sistemlerinden etkilendiği üzerinde durmaktadırlar. Schacht bunu söylerken, İslam hukuku üzerinde Irak fikhinin etkili olduğu, bu bölgede ise çoğunlukla Müslüman olmuş Arap olmayan kişilerin yoğun olduğu ve bu fıkıh üzerinde etkili oldukları sonucuna ulaşmaktadır (Schacht, 1964, s. 20). Schacht'a göre, İslam hukuku metinleri ilk defa vahyin tamamlanmasından 150 yıl sonra yazılmıştır. Motzki, bu tarihi 50-75 yıl geriye çekmeye çalışırken isnad-ı radical incelemeleri de yaparak, İslam hukukunun Emevî döneminin sonunda oluştuğu kararına varmıştır. Bu vesileyle İslam hukukunun kaynağını Irak ve Suriye'de aramıştır (Motzki, 2006, ss. 31-32, 35-36).

Menşe ile ilgili iddiaları desteklemek için kullanılan en önemli delillerden birisi, kültürler ait metinler arasındaki muhteva benzerliğidir. Aynı iddia oryantalistler tarafından Kur'ân ayetleri için de dile getirilmiştir.⁵¹³ Oysa metinler arasındaki muhteva benzerliği, iki kültürün birbirinden alıntı yapmasından ziyade, iki kültürün ortak bir kaynağı olması ile de açıklanabilir. Üstelik bu kıssalar ana noktalarda benzerlikler taşısa da, farklılıkları da mevcuttur.

Anlam olarak benzerleri Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan İslâmî rivayetlerin menşelerini İslam dışı dinlerin kaynaklarında aramak anlamsızdır. Bazı oryantalistler bunun farkındadır. James Robson, "Sizden biriniz, beni kendi evlâdından, anne ve babasından ve bütün insanlardan daha çok sevmedikçe, gerçek mü'min olamaz."⁵¹⁴ rivayetinin Matta 10: 37⁵¹⁵ ile uyumunu hatırlatır. Fakat hadiste geçen emrin Kur'ân-ı Kerîm'de de mevcut olduğundan yola çıkarak, bu rivayetin kaynağının Kitâb-ı Mukaddes olduğunu söylemenin çok da anlamlı olmadığını ifade eder (Robson, 1951a, ss. 260-261).

Menşe çalışmaları ile dile getirilmesi gereken önemli bir gelişme, menşe çalışmalarına da kaynaklık eden karşılaştırmalı çalışmaların (özellikle karşılaştırmalı dinler ve karşılaştırmalı filoloji) dezavantajlarının dile getirildiği çalışmalardır. Mesela bu dezavantajlar üzerinde kafa yoran isimlerden sayılabilecek Salaymeh, kaynak tenkidi kapsamında uygulanan menşe çalışmalarının yerine tarih yazımı yönteminin kullanılmasını önermektedir. Salaymeh, menşe çalışmalarında karşılaştırmalı filoloji çalışmalarının da etkisi ile hiyerarşik ve dikey bir etkileme modeli üzerinde

⁵¹³ Bunun için bkz. (Paret, 1995, ss. 129-130; Watt, 1997, s. 35)

⁵¹⁴ Buhârî, İman, 8

⁵¹⁵ (Matta 10: 37) ³⁷ Annesini ya da babasını beni sevdiğinden çok seven bana layık değildir. Oğlunu ya da kızını beni sevdiğinden çok seven bana layık değildir.

durulduğunu ifade etmektedir. Bu sebeple de sadece bir etkilemenin mümkün görülüp “etkileşim” ihtimalinin yok sayıldığını vurgulamaktadır. Ayrıca Salaymeh, iki kültürde bulunan iki ögenin (ya da metnin) menşe açısından birbirine dayandırılması esnasında bu iki ögenin kültür içerisindeki konum ve anlamının aynıymış gibi kabul edilmesinin yanlışlığı üzerinde durmaktadır (Salaymeh, 2015, ss. 156-162).

B. Yöntemlerin Kullandıkları Delillere Dair Tenkitler

1. Filolojik Argümanlar

Oryantalistler, tarihsel eleştiri yöntemleri bağlamında, metinleri incelerken filolojik delilleri sıkça kullanmaktadırlar. Filoloji, 19. yüzyılda daha çok dilsel ve kültürel çalışmaları birleştiren Almanlarla anılmaktadır. Bu yoğun kullanımın altındaki sebep, dil ile ulusal tarih ve kültürlerin ortaya çıkarılabileceği düşüncesidir (Cuddon, 2012, s. 533). Bu durum, çoğunlukla Alman oryantalistlerin baş aktörlük yaptığı ilk dönem oryantalizm çalışmalarının genellikle dil ve filoloji ağırlıklı başlamış olmasında da görülebilir.⁵¹⁶ Uzun müddet devam eden dil çalışmalarında ana hedef İslam'da kavramlaşan bir terimin diğer din veya milletlerden geçişini "dil" vasıtasıyla gösterebilmektir (B. Kuzudişli, 2003, s. 146).

Filolojik delillerin yoğun kullanıldığı bir başka yer, menşe ile ilgili çalışmalardır. Özellikle ilk dönem oryantalistler, metinlerin farklı din ya da kültürlerden neşet ettiğini ispat sadedinde yoğun bir şekilde filolojik tahlillerde bulunmuşlardır. Çoğunlukla, Arapça kelimelerin menşe olarak Sâmi dil grubuna ait olduğu iddia edilir. Mesela Goldziher, hocası Geiger gibi İslam'ın ve İslâmî geleneklerin orijinini Yahudîliğe bağlarken filolojik deliller kullanma meylindedir. Bunda Goldziher'in, Fleischer gibi dilcilerin dizinin dibinde yetişmiş olması önemli bir rol oynar (Gottheil, 1922, s. 190). Albrecht Noth⁵¹⁷, Watt⁵¹⁸ gibi isimler de bu yöntemi sıkça kullanmaktadırlar. Watt, metin içerisinden çıkardığı dilsel karineleri de kullanmaktadır. Dilsel özellikle,

⁵¹⁶ Filoloji ile oryantalist yöntemler arasındaki bağın ve filolojiden felsefeye giden yolun anlaşılması noktasındaki ayrıntılar için bkz. Taştekin, E (2011). *Another Look At Orientalism: Western Literature in the Face of Islam* (Doktora Tezi). The University of British Columbia, Kanada

⁵¹⁷ Mesela Albrecht Noth'un cihâd kelimesini filolojik olarak, aynı zamanda nerede hangi anlamda kullanıldığı da göz önüne almak suretiyle incelemesi için bkz. (A. Noth, 1999, ss. 26-29) Ribat kelimesine dair etimolojik tahlilleri için bkz. (A. Noth, 1999, s. 93)

⁵¹⁸ Watt'ın “tehannüs”, “nâmûs” “recz” gibi kelimelerin tahlillerinden ve etimolojik kökenlerine dair incelemeleri için bkz. (Watt, 1986, s. 44, 51, 65)

kullanılan üslup ya da metin içindeki kelimeler bunlardandır.⁵¹⁹ Kramers, *A tradition of Manichaean* adlı çalışmasında isnadlardan yararlanmakla birlikte, rivayetleri metin temelli incelerken filolojik delillere dayanır (Kramers, 2004, s. 245). Bu deliller kullanılırken de şüphesiz tarihsel eleştiri yöntemlerinin genelinde görülen kabuller etkindir.

Filolojik deliller, kimi zaman metinlerin tarihlendirilmesinde kullanılmaktadır. Mesela Schöller, *Sira and Tafsir. Muhammad al Kalbi on the jews of Madina* adlı makalesinde, rivayetlerdeki isimlendirmelerden hareketle, aynı olayı ele aldığını düşündüğü rivayetleri ayırıştırarak tarihlendirme yapmaya çalışır (Schöller, 2000, s. 18). Watt, bu tür tahlilleri kullanmakla birlikte linguistik tahliller ile tarihlendirme yapma konusunda hataya düşülme ihtimalinin olabileceğine de değinmiş ve mesela Buhl ve Tor Andrea'nın bu tür tahlillerinden çeşitli hatalara düştüğünü tespit etmiştir (Watt, 1986, s. 66). Bu açıdan Watt çeşitli düzeltmeler ve düzenlemeler yaparak tarihsel eleştiri yöntemlerinde linguistik ve filolojik delilleri kullanma metoduna katkıda bulunmuştur.

Filolojik ve linguistik deliller, bir eserin yazarına atfı söz konusu olduğunda da kullanılmaktadır. *Studies in Early Muslim Jurisprudence* adlı çalışmasında Calder, *Ümm*'ün İmam Şâfiî'ye ait olmadığı noktasında metinlerdeki kopuklukları, uyumsuzlukları, tekrarları ön plana sürmektedir (Calder, 1993). Metinlerdeki kopukluk, uyumsuzluk ve tekrarlardan yola çıkarak metnin yazarına atfında şüphe olduğunu öne süren Calder'e karşı çıkan El Shamsy bu delillerin yetersiz olduğunu, *Ümm*'ün de dâhil olduğu bazı tür kitaplarda bu kopukluk, uyumsuzluk ve tekrarların eserlerin meseleler etrafında dönmesi ile alakalı olacağını, bu delillerle kitapların farklı kişiler tarafından yazıldığını iddia etmenin mümkün olmadığını söylemiştir (El Shamsy, 2012, s. 201).⁵²⁰

⁵¹⁹ Mesela Watt, Müslümanlar yerine inananlar/müminler kelimesinin kullanılması Medine'nin ilk dönemine ait unsurlar olarak görülmüştür (Watt, 2016, s. 266). Yine Watt, metnin içinde zamir değişimi varsa metni değişmiş kabul etmektedir (Watt, 2016, s. 73). Watt'ın metin incelenmesine/filolojiye ve vaad ettiklerine dair vurguları için bkz. (Watt, 1963, s. 21)

⁵²⁰ El Shamsy, çalışmasında başka erken dönem kaynaklarda, İmam Şâfiî'nin *Ümm*'ünden gerçekleşen aktarımları bulup bu aktarımların *Ümm*'ün elimizdeki nüshasında var olup olmadığı kontrol eder. Daha sonra El Shamsy, başka yazarların kitap ve bablarında *Ümm*'e dair atıfları inceler. El Shamsy, *Ümm*'ün Rebî b. Habîb'e ait olduğuna dair iddiaları teşhis için İmam Şâfiî'den sonra Rabi'den önce yaşamış kişilerin *Ümm*'e atıflarını bulmuştur. Daha sonra Rebî'den aktarılan nüshalar ile normal nüshalar arasında çok az farklılık olduğunu ve Rabi'nin üslubunun metin içerisinde ayırt edilebilecek kadar farklı olduğunu belirlemiş, mezheplerin *Ümm* metninin İmam Şâfiî'ye ait olmadığına dair bir itirazları bulunmadığını da delil olarak kullanarak, *Ümm*'ün yazarının İmam Şâfiî olduğuna karar vermiştir (El Shamsy, 2012, ss. 214-219).

El Shamsy'nin itirazlarına, kopukluk ve uyumsuzluğun rivayetin şifâhî karakteriyle ilgili olabileceği de eklenebilir.

Fazlurrahmân da metinlerdeki filolojik karinelere istifa etmektedir. Ona göre, Hz. Peygamber'in sözlerini işiten ve gelecek nesle aktaran kişilerle ilgili rivayet, uydurmadır. Zira rivayetteki "Hikmet taşıyan birçok kişi vardır ki onu anlayamaz." kısmı bu rivayetin ancak Müslümanlar'ın fikhî konularda derinleştikleri ve meşhûr fıkıh mezheplerinin oluştuğu bir dönemde ortaya çıkabileceğini işaret etmektedir (Fazlurrahmân, 1997, s. 61).

Filolojik deliller aynı zamanda aşağıda ele alınacak olan anakronizm ile birleştirilerek de kullanılmaktadır. Burada, dile getirilmesi gereken önemli bir nokta, her ne kadar filolojik deliller yoğun olarak kullanılsa da, tarihsel eleştirinin filolojik yöntemleri kullanım açısından edebî tenkitten farklı olduğudur. Fazlurrahmân'ın da belirttiği gibi, Goldziher ve Schacht gibi isimler, bazı hadislerin başka hadislerden sonra ortaya çıktığını ispat ederken temel olarak tarihi kullanmışlardır fakat filolojiden de yardım almışlardır. Wansbrough gibi isimler ise, temelde dilsel analizlere dayanmışlardır (Fazlurrahmân, 1985, s. 199).

2. Anakronizm

Anakronizm, kişi, nesne, adet, uygulama, olay vb. unsurları ait oldukları tarihsel dönemin dışındaki bir döneme yerleştirme hatasıdır. Kronoloji yanlış yapmak, çağa uymamak, tarihe aykırılık gibi şekillerde tezâhür eder. Anakronizm, bir eseri, olayı, durumu, siyaseti kendi çağının şartları ve gerekleri içinde değerlendirmeme kusuru olarak görülebilir (A. Arslan, 2007, s. 8).

Oryantalistler, tarihsel eleştiri yöntemlerinin önemli delillerinden biri olan anakronizmden hareketle eleştiriyi sıkça kullanmışlardır. Goldziher, Müslümanlar'ın sadece isnad tenkidini bildikleri, metne önem vermediklerini bu sebeple de en bâriz anakronizmleri görmezden geldikleri üzerinde durur (Goldziher, 1971, c. I, s. 141). Albrecht Noth metinlerdeki anakronizmlere özel vurgular yapmayı ihmal etmemektedir (Noth & Conrad, 1994, s. 72, 79, 102). Watt, Hz. Peygamber'in şahsına gösterilen aşırı saygı, ilk dört halifenin isimlerinin rivayetlerde bir arada anılması vb. sonraki dönemin rivayetler üzerindeki etkisi olarak kabul edilmektedir (Watt, 2016, s. 91).

Mesela Sprenger, Kâbe tamiri esnasında el-Hacerü'l-Esved'in yerine oturtulması meselesinde, metinde avlu ve Şeybe kapısından söz edildiğini, oysa Buhârî'de Kâbe'nin ilk defa Hz. Ömer zamanında avlu yapıldığının bildirildiğini, bu sebeple bu rivayetin uydurma olduğunu iddia eder (Sprenger, 1851). Oysa filolojik delillerin, bu gibi yerlerde rivayeti reddetmek için yeterli bir delil teşkil edip etmediği konusu tartışmaya açıktır. Zira isimlendirmelerden yola çıkarak rivayetlerin o döneme ait olamayacağını çıkarmak veya olayın gerçekleşmemiş olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira olay gerçekleştiği halde Kâbe'nin kapısı ile ilgili isimlendirme sonradan olup metne sonradan girmiş olabilir.

Fazlurrahmân, “erîke hadisi” olarak bilinen rivayeti bu delilden hareketle reddetmektedir. Zira ona göre bu rivayet, Kur'ân'ın tamamıyla kabulünü Sünnet'in de bir bütün olarak reddini anlatmaktadır. Çünkü Sünnet ile Kur'ân arasını bu kadar keskin bir şekilde ayıran bir yaklaşım Sahabe döneminde mevcut değildir. Bu sebeple, Fazlurrahmân'a göre bu rivayet “hadis hareketi”nin başladığı bir dönemde ortaya çıkmıştır (Fazlurrahmân, 1997, s. 62).

Anakronizm ilkesinin işletilmesi neticesinde, oryantalistler genellikle rivayetlerin uydurma olduğu iddiasında bulunmuşlardır. Oysa anakronizm ilkesi, farklı bir şekilde rivayetlerdeki râvi tasarruflarının tespitinde katkı sağlayabilir. Yani anakronizm ilkesi, rivayetlerde anakronizm olarak görülen ifadelerin râvi tasarrufu olma ihtimalini hatıra getiren bir işaret olarak da yorumlanabilir. Bu durumda, daha yapıcı bir kullanım söz konusu olabilir.

3. Argumentum e Silentio

Anakronizm ilkesinin bir devamı niteliğinde “argumentum e silentio” (sükût delili), bir şeyin varlığı kadar yokluğunun da konuyla ilgili yorum açısından önemli şeyler ifade ettiğine ve bu sebeple bir şeyin neden var olduğu kadar neden yok olduğu üzerinde durmak gerektiğine dikkat çeker (Zenos, 1895, s. 75).

İslâmî rivayetlerin, sükût delili ile değerlendirilmesi geleneğini başlatan, oryantalistlerdir. Rivayetleri kaynağına göre değerlendiren isimlerden Goldziher,

Schacht,⁵²¹ Wellhausen,⁵²² Juynboll, Calder, Michael Cook⁵²³ bu yöntemi sıkça kullanmaktadır.

Oryantalistler arasında sükût delilinin en önemli kullanıcısı Schacht'tır. Hem hukukî hem tarihî rivayetlere bu delil ile yaklaşan Schacht'a göre: "Bir hadisin belirli bir dönemde mevcut olmadığını ispatlamanın en iyi yolu, eğer var olsaydı, kendisine başvurmanın zorunluluk arz edeceği bir tartışmada hukukî bir delil olarak kullanılmadığını göstermektir." (Schacht, 1950, s. 140). Sükût delilinin kullanımında, bir rivayet bir kaynaktan geçiyorsa, bu kaynağın tarihi o rivayet için "terminus ante quem" dir. Yani bu rivayet en azından bu tarihte mevcuttur. Fakat daha öncesine ait olma ihtimali de vardır. Schacht ve Juynboll ise bu kabulü daha da ileri götürüp bir rivayet bir kaynaktan geçiyorsa bu kaynağın tarihi o rivayet için "terminus post quem" olduğunu (yani bu rivayetin bu kaynaktan önceki tarihte mevcut olmadığını) kabul etmiştir (Mutzki, 2004, s. xliii). Schacht, bu yöntemi genellikle tartışmalı konular hakkındaki haberler için kullanmıştır. Bu açıdan sadece hukukî değil kelâmî hadisler için de aynı şeyin geçerli olduğunu düşünür. Çünkü ona göre bu tür hadisler tedâvüle çıktığı an kendi doktrinlerini destekleyenler tarafından kullanılır (Schacht, 1950, s. 139-140). Schacht, bu yöntemi kendi fikirlerini destekleyecek birçok yerde kullanmıştır. Mesela ona göre, Hasan el-Basrî'nin Halîfe Abdülmelik için yazdığı bilinen risâlede ayetlerden söz edip herhangi bir hadis (Hz. Peygamber'e ait merfû ya da sahabeye ait mevkûf) zikretmemesi ona göre kader ile ilgili rivayetlerin bu risâleden sonra, ortaya çıktığını gösterir (Schacht, 1950, ss. 74, 141, 230).

Schacht ile ortaya çıkıp Juynboll ve Calder gibi isimlerle de dile gelmeye devam edecek rivayetlerin artışı (İng: Growth of tradition), isnadların geriye doğru büyümesi (İng: Backward growth of isnads) ve yayılması (İng: The sperad of isnads) gibi konularla ilgili iddiaları da argumentum e silentioya dayanmaktadır. Schacht'a göre, bir rivayet erken dönemli kaynaklarda mevkûf, maktû ve mürsel tarîklerle geliyor ve sonraki kaynaklarda muttasıl ve merfû hale dönüşüyor ise, bu durum rivayetlerin arttığını ve geriye doğru büyüdüğünün ispatı kabul edilir (Schacht, 1950, ss. 140, 157; 1964, s. 31).

⁵²¹ Örnekler için bkz. (Schacht, 1950, ss. 32, 96, 102 vb)

⁵²² Örnekler için bkz. (Wellhausen, 1960, s. 42)

⁵²³ (Crone & Cook, 1977) Cook, Müslümanlar'ın kaynaklarına güvenmediği için hâricî kaynakları esas almakta ve Müslüman'lara ait kaynaklarda geçtiği halde gayrimüslim kaynaklarda geçmeyen bilgileri bu delil çerçevesinde uydurma gibi kabul etmektedir. Cook'un sükût delili ile ilgili bir diğer kullanımı için bkz: (M. Cook, 1981, s. 90)

Aynı yöntemi kullanan Juynboll kavramı Schacht'tan almış ve geliştirmiştir. Juynboll, Schacht'ın fikhî rivayetler için uyguladığı bu yöntemi, fikhî olmayan rivayetler için de kullanmıştır. Juynboll mütevâtir nitelemesinin hadislerin sıhhati için bir kanıt oluşturamayacağına dair kanaate sahiptir. O, bunu sükût delili ile ispat etmeye çalışır. Juynboll, mütevâtir kavramını mütevâtir kabul edilen rivayetler üzerinden inceler ve incelediği rivayetler üzerinden mütevâtir kavramının da Medine menşeli değil Irak menşeli olduğu sonucuna varır.⁵²⁴ Juynboll, İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ında Hz. Ömer ve Hz. Osman'a ait hadis rivayeti bulunmadığından yola çıkarak onların rivayetlerinin sonradan tedâvüle sokulduğunu söyler (Juynboll, 2002, ss. 49-50). Juynboll'un uygulamalarında sükût delili kapsamında kabul edilebilecek daha birçok uygulama mevcuttur.⁵²⁵

Sükût delili, bir rivayetin alakalı olduğu konuyla ilgili tartışma bağlamında kronolojik olarak ilk kaynaktan olmadığı halde sonraki kaynaklarda yer alması olarak yorumlanmaktadır. Schacht, bu kullanım dışında, bir konu ile ilgili başka hadis bilmediklerini söyleyenlerin ifadelerini de sükût delili kapsamında yorumlar (Kızıl, 2005, s. 69). Goldziher de genel olarak sonradan değişimi ve eklemeleri sükût delili kapsamında kullanır (Goldziher, 1971, c. I, 74-75).

Sükût delili, isnadlar üzerinde de uygulanarak rivayetlerin uydurma olup olmadığı ve tarihlendirilmesi noktasında da kullanılmaktadır. Mesela Calder, *Muvattâ*'da geçen kedi rivayeti olarak adlandırdığı rivayetin *Müdevvene*'de yer almaması (argumentum e silentio) sebebiyle, *Muvattâ*'yı daha geç döneme tarihlemektedir (Calder, 1993, s. 25).

Sükût delili revizyonist olarak tanımlanan Cook ve Crone gibi oryantalistler tarafından İslâmî kaynaklarda yer aldığı halde hâricî kaynaklarda yer almayan olayların ve rivayetlerin güvenilirliğinin tespitinde de kullanılmaktadır. Buna göre, bir rivayet ya da olay, İslâmî kaynaklarda geçtiği halde hâricî kaynaklarda rivayet ya da olaya atıf yoksa, bu durumda olayın tarihselliği ile ilgili güvenin kaybolması mümkündür. Cook *Maccan*

⁵²⁴ Niyâha'nın (ölünün ardından ağıt yakma) yasaklandığı hadis ile "من كذب" hadisini inceleyen Juynboll, Niyâha rivayetinin Medine menşeli olmadığını, Irak menşeli olduğunu, eğer Medine menşeli olsaydı Medine menşeli isnadları olan rivayetlerde yer alması gerektiğini söyler (Juynboll, 2002, s. 129). "من كذب" hadisinin de hicrî ikinci asrın sonu üçüncü asrın başında Irak bölgesinde tedâvüle girdiği sonucuna ulaşır. Juynboll, bu rivayeti *Muvattâ*'da ve Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen eserlerde bulamadığı ve en erken Tayâlisî'nin *Müsned*'inde bulduğu için bu şekilde bir tarihlendirme yapar (Juynboll, 2002).

⁵²⁵ Kızıl, Juynboll'un yöntemi bizzat kullandığına dair bir açıklama yapmaması nedeniyle "bu kapsamda değerlendirilebilecek" şeklinde ihtiyatlı bir ibare seçmiştir (Kızıl, 2005, s. 74). Çeşitli örnekler için bakınız: (Juynboll, 2004, s. 188, 209)

Trade adlı eseriyle Crone ile birlikte kaleme aldıkları *Hagarism* adlı eserlerinde bu argümanı kullanmıştır.

Fazlurrahmân da rivayetlerin bir dönemde var olup olmadığı ile ilgili sükût delilini kullanmaktadır. Mesela “Kim benim hakkımda yalan söylese...” rivayeti ona göre uydurmaz. Zira Ebû Yusuf tarafından hadis uydurma ile ilgili birçok rivayet *Kitâbu'l-Âsâr*'da zikredilmesine rağmen bu rivayet dile getirilmemiştir (Fazlurrahmân, 1997, s. 50).

Sükût delili oryantalistler tarafından daha çok, metin merkezli incelemelerde kullanılmaktadır. Buna göre, rivayetin erken dönemdeki tartışmalarda kullanılıp kullanılmadığı, geçip geçmediği üzerinden çıkarımda bulunulur.

Sükût delili, sadece oryantalizm çalışmalarında değil, Batı'nın tarih alanında sıkça kullandığı bir delildir. Yani bu yöntem, Batı'nın geleneğinde vardır. Fakat Batı geleneğinde bu yöntemler kullanılmasına rağmen birçok açıdan eleştirilmeye ve sıkıntıları dile getirilmeye devam edilerek kullanılmıştır. Oysa sükût delilinin İslâmî rivayetler üzerinde kullanımlarında bu delilin sıkıntılarını dile getiren kişi sayısı ilk etapta neredeyse hiç olmamıştır. Bu sebeple de oryantalistlerin kullandığı genel geçer, itirazsız bir yöntem gibi düşünülmüştür. Yönteme yönelik itirazlar zamanla hem Müslümanlar'dan hem de yine oryantalistlerden⁵²⁶ gelmiştir. Bu yöntemin İslâmî rivayetler üzerinde kullanımına karşı eleştirilerini dile getiren en önemli isimler A'zamî, Zafer İshaq Ansârî, Motzki⁵²⁷ ve Kuzudişli'dir. A'zamî ve Ansârî daha çok Schacht'ın uygulamalarını eleştirirken, Motzki ve Kuzudişli Juynboll'in uygulamalarına yoğunlaşmış gözükmektedir.⁵²⁸

Bilindiği gibi, sükût delili, bir şeyin ispatında varlıktan değil yokluktan yola çıkmaktadır. Bu delili, “ispatlama mecburiyeti safsatası” altında değerlendirenlere göre tamamen safsatadır. Zira bir şeyin yokluğu değil, varlığı ispat edilebilir. Yokluğunu

⁵²⁶ Yöntemi eleştiren oryantalistler, yöntemlerin çok dikkatli kullanılması ve mümkün olduğunca yöntemden uzak durulması gerektiğini ifade etmişlerdir. Rosenthal zaafiyeti nedeniyle yöntemlerden uzak duran isimlerdendir (Rosenthal, 1994, s. 34). Sükût deliline en yoğun eleştirilerde bulunan isimlerden Motzki, eleştirilerini dile getirdikten sonra bu yöntemin çok dikkatli ve tasarruflu şekilde kullanılması gerektiğini hatırlatmaktadır (Motzki, 2006, s. 311).

⁵²⁷ Motzki, sükût deliline en önemli eleştirileri yönlendiren isimlerden birisi de olsa, zaman zaman kendisinin de bu delilden ve öncüllerinden etkilenmiş olabileceği görülebilir. Mesela Motzki, Abdürrezzak'ın *Musannef*'ini kaynak olarak tenkit ettiği çalışmasında, prensip olarak mudal ve mürsel senedlerin uydurma olduğuna dair ifadesi bunu yansıtmaktadır (Motzki, 2006, s. 108).

⁵²⁸ (Ansari, 1984; A'zamî, 1985; B. Kuzudişli, 2007; Motzki, 2005a, 2005b)

ispat etmek için, varlığına dair bütün ihtimallerin incelenip olumsuzlanmış olması gerekir, ki bu da imkansızdır. İslâmî rivayetler için de böyledir. Zira rivayetlerin bazısının unutulma, biliniyor olduğu halde kayda geçmemiş olma, kayda geçtiği halde günümüze ulaşmama, ya da günümüze ulaştığı halde yazma halinde olması sebebiyle ortaya çıkmamış olma ihtimalleri mevcuttur.

Bu durumda, sükût delili bir rivayetin yok olduğundan yola çıkıyorsa, var olma ihtimalleri olan kaynakların tümünün gözden geçirilmiş olması gerekmektedir (B. Kuzudişli, 2007, s. 69). Fakat uygulamada genellikle, var olduğu halde kayda geçmiş olmayan, kaybolmuş olma ihtimali olan, ya da var olduğu halde henüz keşfedilmemiş olan rivayetler bir yana, var olup kayıtlı olduğu halde bazı kaynakların görmezden geldiği görülür.

Her ne kadar, sükût edilen kaynağın sayısının artışının delili kuvvetlendireceği ifade ediliyorsa da (C. A. Briggs, 1883, s. 21), İslâmî rivayetler özelinde tartışmanın/rivayetin “yokluğunun” tespit edilmeye çalışıldığı zaman dilimi çok uzun bir zaman dilimi, coğrafya çok geniş bir coğrafyadır. Bu açıdan yöntemin uygulanması hem zor hem de uygulamada hata yapma ihtimali çok yüksek kabul edilebilir (B. Kuzudişli, 2007, s. 70).

Sükût delilinin oryantalistler tarafından kullanımına yöneltilen/yöneltilebilecek eleştiriler şu şekilde sıralanabilir:

a. Sükût deliline aşırı değer yükleme

Sükût delilinin güvenilirlik açısından sıkıntılı olduğu, belli kurallar dâhilinde uygulanması suretiyle ancak anlamlı sonuçlar çıkarılabileceği, yöneme dair Batı’da yazılan eleştirilerde de net bir şekilde görülebilmektedir. Fakat buna rağmen, Schacht ve Juynboll gibi isimler tarafından bu yöntem İslâmî rivayetler üzerinde çok genellemeci bir üslup ile kullanılmıştır. Sükût deliline aşırı değer yüklenmiştir.

b. Tüm eserleri aynı amaçla yazılmış gibi kabul etme

Sükût delili, belli dönemde yazılmış eserlerin tamamını aynı amaçla yazılmış gibi görmektedir (Motzki, 2000, s. 172, 2005a, s. 215). Oysa rivayetlerin geçtiği tüm kaynaklar yazılış amacı açısından eşit değildir. Günümüze ulaşan en eski fıkıh kitaplarının birçok telif sebebi var olmakla birlikte hocalarının görüşlerinin ve mezhep görüşlerinin aktarılmasını da içermektedir. Yani amaç fikhî tartışmaları, mezhep

görüşlerini dile getirip kaydetmektir, rivayetleri bir araya getirmek değildir (Ansârî, 1984, s. 526).⁵²⁹

Hadisleri bir araya toplayan eserler için de benzer bir durum söz konusudur. Rivayetleri toplayan birçok eser ve mecmua, sadece metin seçmesinden ibarettir. Amacı bütün rivayetleri toplamak değildir. Bu sebeple bunların tüm hadisleri ihtiva etmemesi çok normaldir (Mozki, 2006, s. 59)

c. Kaynaklardaki rivayetleri büyük oranda bir tartışmanın parçası olarak görme

Rivayetlerin işlevsel olarak kullanıldığı kabulünün bir yansıması niteliğinde Goldziher ve Schacht'ın sükût delilini kullanışında, rivayetlerin tartışmalar bağlamında kullanıldığı önemli bir ön kabuldür.⁵³⁰ Zira bu şekilde, İslam düşünce tarihi de bir çatışmalar tarihi gibi kurgulanmıştır. Oysa bir tartışma konusu olmadığı halde aktarılan birçok rivayet mevcuttur.

Mozki, bu ön kabule karşı çıkararak, bu yöntemle mukayese edilen metinlerin tümünün hukukî bir metnin ve bir tartışmanın parçası gibi görmenin yanlışlığı üzerinde durur (Mozki, 2006, s. 59).

d. Fikhî görüşlerin tümünün müdellel olduğunu düşünme

Sükût delilini kullananlar, hicrî birinci ve ikinci asra ait fikhî görüşlerin delilleri açıklanmadan ve bu görüşleri destekleyen hadisler ortaya konulmadan asla zikredilmediğini kabul etmektedirler (Ansârî, 1997, s. 525). Oysa bu kabulün aksine, erken dönem fikhî tartışmaları içeren eserlerin çoğu müdellel değildir ve sonradan müdellel hale getirilmiştir. Yani bu eserlerde, görüşleri destekleyen rivayetlerin bulunmaması normaldir.

e. Kaynaklarda rivayetin bulunmamasını tek sebebe indirgeme

Sükût deliline, en köklü eleştirileri yönelten isimlerden olan Mozki'ye göre sükût delilinin en eleştirilebilir yönlerinden birisi, kaynak tenkidi yaparken bir rivayetin bir kaynakta geçmesini o rivayetin o gün var olmadığına, yani tek bir nedene bağlamasıdır

⁵²⁹ Juynboll bu argümanlara karşı Müslümanlar'ın, topladıkları her şeyi bir araya toplamaya çalıştıklarını bu sebeple koleksiyonların o dönemde var olan bütün kayıtları içerdiğini söyleyerek savunmuştur. Mozki Juynboll'un bu iddiasına karşı çıkar. Çünkü ona göre hadisler yazımdan öte dinleme ve aktarma esaslı bir şekilde aktarılmıştır (Mozki, 2005a, s. 217).

⁵³⁰ Juynboll, Schacht'tan farkı olarak sükût delilini sadece tartışmalı konular bağlamında kullanmamaktadır. Fakat tartışmalar bağlamında da kullandığı vakidir: Tartışmalar bağlamında kullandığı bir örnek için bkz. (Juynboll, 1986)

(Motzki, 1998). Oysa sükûtun “o gün söz konusu rivayet/tartışmanın var olmaması” dışında birçok nedeni olması muhtemeldir. Bu ihtimaller ise, adeta sessiz ön kabullerle yok sayılmaktadır:

f. Her râvi/fakih/muhaddisin her rivayeti/tartışmayı bildiğini kabul etme

Sükût delili, bir fakih ya da muhaddisin bir hadisten haberdar olmama ve bilmeme ihtimalini görmezden gelmektedir. Oysa İslam geleneğinde, rivayetin doğası gereği her rivayetin her kişi tarafından bilinmemesi normaldir (B. Kuzudişli, 2007, s. 70). Ayrıca râvi hadisi bildiği halde sonraki bir zamanda unutmuş da olabilir.

g. Her fakih veya muhaddisin bildiği tartışmayı ve tartışma ile ilgili rivayeti eserine kaydetmesi gerektiğini kabul etme

Sükût delilini kullananlar her rivayet/tartışmanın eserlere kaydedildiğini düşünmektedirler (Ansârî, 1997, s. 524). Oysa gerçekte durum böyle değildir. Bir râvi bildiği halde bir rivayeti/tartışmayı kitabına almayabilir.⁵³¹ Özellikle hukukî tartışmalarda rivayeti bildiği birçok delilden anlaşıldığı halde eserlerine kaydetmeyen birçok âlim vardır (B. Kuzudişli, 2007, s. 70). Bunun da birçok sebebi olabilir. Mesela bu rivayeti sahîh bulmayabilir, ya da rivayetteki görüşe katılmadığı için almayabilir. Tüm bunlarla birlikte, yazarın rivayeti bildiği halde, eserine tam olarak almak yerine sadece imada bulunma ihtimali de mevcuttur (Motzki, 2005a, s. 215; Tatlı, 2005, s. 58).

Bir rivayetin bir kitapta yer alıp bir diğerinde yer almaması tamamen kitap yazarına ait bir tercih de olabilir. Bazen kişinin kitabında varken öğrencisinin kitabında olmayabilir, ya da tersi olabilir (B. Kuzudişli, 2007, s. 71). Bu minvalde Zafer İshaq Ansârî, aynı ekole mensup Ebû Yusuf’un hadis olarak kaydettiği rivayetleri İmam Muhammed’in hadis olarak değil İbrahim en-Nehaî’nin doktrini olarak verdiğini kayd eder. Yine Ansârî, İmam Muhammed eş-Şeybânî’nin *Muvattâ*’sında bulunmadığı halde diğer *Muvattâ* rivayetlerinde bulunan hadislerden örnek vermektedir (Ansârî, 1984, s. 57; el-Ansârî, 1997, s. 527).

⁵³¹ A’zamî, Ansârî’den naklen, İmam Mâlik ve onun *Muvattâ*’sını nakl eden İmam Muhammed eş-Şeybânî’nin eserlerini karşılaştırarak, her rivayetin her eserde olmasının gerekmeyeceğini hatırlatır. A’zamî, Ebû Yusuf’un *Âsâr*’ı ile İmam Muhammed eş-Şeybânî’nin *Âsâr*’ını karşılaştırarak ihmal edilen hadislerin, farkında olmadığını varsaymak için hiçbir neden olmadığını söylemektedir (A’zamî, 1985, ss. 119, 120).

Bu kabulün bir başka versiyonu ise her yazarın her rivayetini her kitabında zikretmek zorunda olduğu şeklindedir. Oysa durum böyle değildir. Juynboll, “من كذب” hadisinin Nesâî'nin *Sünen*'inde yer olmadığını söylemekte, geç dönemli bir eser olmasına rağmen yer almaması sebebiyle bu rivayetin uydurma olduğuna delil olarak kullanmaktadır (Juynboll, 1983, s. 109). Oysa bu rivayet Nesâî'nin *Sünen*'inde yer almaz ama *Sünen-i Kübrâ*'sında yer alır. Yine mesela İmam Muhammed, bazı rivayetleri *Muvattâ*'sında zikretmediği halde, *Hücce Alâ Ehli Medîne* adlı eserinde zikreder (A'zamî, 1985, s. 121). Sonuçta, müellifin bir rivayeti her eserinde zikretmesinin zorunlu olmadığı da açık bir gerçekliktir.

h. Muayyen dönemde neşredilen kitapların eksiksiz günümüze ulaştığını kabul etme

Sükût delili, neşredilen kitapların tamamen tedvin edilip korunmuş ve günümüze ulaşmış olduğunu kabul eder. Oysa o dönemdeki eserlerin/rivayetlerin bir kısmı günümüze ulaşmamıştır. Bir kısmı da ulaştığı halde henüz yazma halindedir (B. Kuzudişli, 2007, s. 70).

1. Yöntemin kabul görmüş metodolojisine dair kurallara uyulmaması

“Negatif argüman” ibaresinden de anlaşılacağı gibi, durumla ilgili bir pozitif argümanın ortaya çıkması sebebiyle, negatif argüman ortadan kaybolur. Oysa uygulamada pozitif elemanların görünmesine rağmen geri adım atılmaması, sükût delilini bu şekilde kullananların art niyetini ortaya koymaktadır. Mesela Nâfi'nin biyografisinin geçmesini umduğu eserlerde yer almamasını onun hayali bir şahsiyet olmasıyla bağlantılı olarak düşünen Juynboll, İbn Sa'd'ın *Tabakâtü'l-Kübrâ*'ı, Kindî'nin *Kitabü'l-Vülât ve'l Kudât*'ı gibi eserlerde Nâfi'nin var olmadığını da delil olarak kullanmaktadır. Juynboll, Nâfi ile ilgili makalesini içeren yeni bir çalışmada düzeltme niteliğinde Nâfi'nin biyografisinin *Tabakât*'ın daha sonra neşredilen kısmında olduğuna işaret etmekle beraber, bunun Nâfi ile ilgili teorisini etkilemeyeceğini söylemektedir (Juynboll, 1996, s. 195).

Cook ve Crone'nin yaptığı gibi, İslâmî literatürde geçtiği halde hâricî kaynaklarda geçmeyen olay ve rivayetleri yok saymak ya da güvenilir kabul etmemek ise, sükût delilinin hiçbir kültürdeki kullanımını açısından makul değildir. Zira İslâmî literatür hâricinde kalan kaynaklarda bulunabilecek rivayet ya da olay sayısının çok olması günün tarihyazımı imkânları gereği beklenmez. Bu açıdan zaten hâricî kaynaklardan elde edilecek bilgiler yetersiz olacaktır.

Peki sükût delili, hiçbir şekilde kullanılmaması gereken bir delil midir? Sükût delili, kullanılmadan önce bazı soruların cevaplanması gerekir. Metinde gerçekten bir sükût söz konusu mudur? Konuya dair yazarın metni içinde açık olmasa da bir îmâ olabilir mi? Ya da yazarın başka eserlerinde bu konu dile getirilmiş olabilir mi? Sükût edilen konular gerçekten eserin amacı göz önünde bulundurulduğu zaman, yazarın söylemesi beklenen/gereken şeyler midir? Eser, bu sükût edilen şeyleri içermesi beklenen bir eser midir? Sükût edilen şeyler/tartışmalar, yazar tarafından dile getirilmese bile gerçekten o dönemde var mıdır? Bütün bu soruları yanıtladıktan sonra, yöneltilecek eleştirileri de göz önünde bulundurarak, tarihlendirmeye takılıp kalmayarak ve rivayetin ilk kez geçtiği kaynaktan önce de kullanılmış olma ihtimali göz önünde bulundurularak⁵³² sükût delili ihtiyatlı olarak kârîne kabilinden kullanılabilir. Delilin uygun kullanımına örnek olarak Kuzudişli'nin çalışması verilebilir. Kuzudişli, sükût delilini kullanarak “من كذب” rivayetinin sıhhati üzerinde durmaktadır. Kuzudişli, sükût delilinin, tamamen anlamsız olmadığı fakat ancak diğer deliller ile birlikte kullanılırsa anlam kazanabileceği kanaatine sahiptir (B. Kuzudişli, 2007, s. 71). Yine mesela El Shamsy, Şâfiî'nin kitabının ona aidiyetine dair herhangi bir şüphe olmadığını söylerken o dönemde yaşayan Şâfiî âlimlerin bu eserleri kullanırken herhangi bir tereddüte düşmediğini delil olarak kullanmaktadır (El Shamsy, 2012, s. 205).

Sükût delili, oryantalistler tarafından kaynak tenkidi ile birlikte kullanılmaktadır. Motzki, bunun bir zorunluluk olmadığından yani kaynak tenkidinin sükût delili kullanılmaksızın da uygulanabileceğinden yola çıkarak, bir rivayeti erken dönem kaynaklarda bulduğu zaman rivayetin erken dönemde var olduğu sonucuna varırken, bulamadığında uydurulduğunu peşinen düşünmemeyi yöntem olarak önermektedir (Motzki, 2004, s. xliii).

C. Yöntemleri Uygulayanlara Dair Tenkitler

Tarihsel eleştiri yöntemlerini uygulayan isimler, özellikle ilk kuşak oryantalistler, yöntemleri ideolojik bir araç olarak kullanmışlardır. Dozy, Lammens, Caetani gibi ilk kuşak oryantalistlerin yazınlarında İslam'a ve Hz. Peygamber'e karşı yanlı yaklaşımlar görülür. Mesela Caetani, insanlığın felaketi olarak gördüğü İslam'ı “düşman” olarak nitelemiştir. Her ne kadar, “tarafsız bir inceleme” yapmak istediğine dair iddiası

⁵³² Kister'in sükût delilini kullanımı, bu noktada önemli bir örnektir. Kister, bir rivayeti, ilk geçtiği kaynaktan daha önceye tarihlendirmenin mümkün olduğu üzerinde durur (Kister, 1979; Kister, 1972).

mevcutsa da (Caetani, 1924, ss. 10, 68), söylemi onun İslam'a olan yanlı bakışını göstermektedir. Yine özellikle 19. yüzyılın ilk yarısında oryantalistler tarafından yazılan siyer eserlerinde Hz. Peygamber'in kişiliğine ve İslam dinine hakaret boyutundaki nitelendirmeleri vardır.⁵³³

Tarihsel eleştiri yöntemlerini İslâmî rivayetlere uygulayan oryantalistlerin bir kısmı Eski Ahit ve Yeni Ahit üzerinde eğitim almış kişilerdir. Mesela hem Kutsal Kitaplarla ilgili ortaya koyduğu belgesel hipotez ile ön plana çıkan Wellhausen'da, hem de babası Martin Noth (1902-1968)'dan öğrendiği Kutsal Kitap tenkidi yöntemlerini İslam tarihindeki rivayetleri tarihsel güvenilirlik açısından incelemeye tâbi tutmak amacıyla kullanan Albrecht Noth da aldıkları Kutsal Kitap tenkit yöntemlerine dair eğitimlerin yansımaları görülmektedir. Motzki de, Bonn üniversitesinde İncil ve Tevrat eğitimi alırken tarihsel eleştiri ve metin analiz yöntemlerini de öğrenmiştir (Hıdır, 2004, s. 275; Motzki, 2006, s. 296).

Yöntemleri uygulayan isimler gözden geçirildiğinde, özellikle ilk oryantalistler içerisinde Yahudî kökenli birçok isim görülür. Bu Yahudî asıllı oryantalistlerin genel özelliği, kendi dînî cemaatlerinin içerisindeki akademik paradigmanın dışında kalmaları hatta dışlanmaları ve bu şekilde sadece Hristiyanlık ve Müslümanlıkla ilgili şeyler üzerinde çalışmış olmalarıdır (Efron, 2004, s. 491). Mesela Goldziher, asıl çalışma alanı olan Yahudilikle ilgili görüşleri sebebiyle toplumundan dışlanmıştı. Kendisi, Yahudilikle ilgili çalışması yayınlandığı zaman bunun kendisine kötü bir ün getirdiğini belirtmektedir (Robert Simon, 1986, s. 22). Wellhausen da, kendi çalışma alanında ortaya koydukları teori ve eserler ile kabul görmekten çok reddedilmiş ve genellikle negatif reaksiyonlar almıştır.⁵³⁴ Wellhausen, İslam öncesi dönem ile Eski Ahit dönemi arasında gördüğü benzerliklerle birlikte, Eski Ahit alanında ders vermesinin yasaklanması ve genel olarak yaptığı çalışmalardan elde ettiği sonuçların tepki çekmesi neticesinde çalışmalarını İslâmî ilimler üzerine yoğunlaştırmıştır (Hayes, 1999, c. II, s. 630; Knight, 1983, ss. 8-9).⁵³⁵

⁵³³ Çeşitli örnekler için bkz: (Dozy, 1908, ss. 88-89; Margoliouth, 1905, ss. 81-83)

⁵³⁴ Ona yöneltilen eleştiriler, dînî geleneğin değil de insan aklının öncüllerini temel olarak alması gibi genel olarak ileri tenkide yönelik eleştirileri de içerir (Kratz, 2009, s. 388).

⁵³⁵ Wellhausen'ın İslâmî rivayetler üzerinde uyguladığı yöntemi anlamak, biraz da onun ilk çalışmalarını ve çalışmalarının yoğunluğunu da teşkil eden Kutsal Kitap çalışmalarındaki yöntemini anlamaya bağlıdır. Bu sebeple, öncelikle onun hayatını ve Kutsal Kitaplar üzerindeki çalışmalarını incelemek gerekir. Wellhausen, Greiswald üniversitesinde Eski Ahit profesörü iken, yaptığı çalışmalar ve ortaya koyduğu

Yöntemleri İslâmî rivayetler üzerinde uygulayan oryantalistler, uygulamada buldukları alanın özüne dair herhangi bir hassasiyete sahip değildirler. Bu sebeple de uygulamalarının sonucunun yıkıcı olmasını önemsememişlerdir. Burada, oryantalist söylem ile ilgili Arkoun'un değerlendirmelerine yer vermek anlamlı görünmektedir. Arkoun, İslâmî akli meydana getiren üç önemli alan olarak gördüğü “düşünülebilir, düşünülmemiş ve düşünülemez” alanlar üzerinde dururken, bu taksimin anlaşılması için İslâmî söylemleri tanımak gerektiğini belirtir. O, bu İslâmî söylem gruplarından birisini “tarihsel ve filolojik yöntemi eksiksiz uygulayan oryantalist söylem” olarak belirler. Bu söylem sahipleri, İslam dünyası üzerinde muazzam teknik çalışmalar yapmış olmasına rağmen, incelemede bulunduğu alanın özüne dair kaygı taşımadıkları için başarısız olmuşlardır. Ona göre, İslam dünyasındaki yenilenme hareketi oryantalistik okuma tarzı ile olamaz. Çünkü oryantalizm, İslam dünyasını son derece olumsuz ve yapı bozucu bir okumaya tâbi tutmaktadır (F. A. Polat, 2007, s. 441).

D. Yöntemlerin Uygulanışına Dair Tenkitler

1. Yöntemlerin Uygulanış Amacına Yönelik Tenkitler

a. Orijinal Metni Tespit İçin Kullanılmasına Dair Tenkitler

Tarihsel eleştiri yöntemleri, oryantalistler tarafından metinleri yorumlamaktan ziyade tarihlendirme için kullanılmıştır. Bu sebeple de öncelikle siyer literatürü üzerine daha yoğun uygulanmıştır. Çünkü siyer literatürü basittir, yorumlamayı gerektirmeyecek sade bir anlamı vardır. Metnin ardında bir anlam aranması gerekmez (Leites, 2000, ss. 52-53). Oryantalistlerin tarihlendirmeye verdiği önem, metnin (yazar, tarih veya aktarım gibi) sadece teknik boyutu ile ilgilenmeye sebep olmuştur. Zira tarihlendirme ile adeta metinler empirist form haline dönüştürülmekte ve metinle karşılaşma sadece bu boyutta olduğu zaman tarihsel, edebî ve şifâhî yönler yok olmaktadır (Salaymeh, 2016, s. 38).

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin tarihlendirme amaçlı kullanımıyla ilgili dile getirilen mühim bir eleştiri, sürecin sonunda çoğunlukla spekülâtif yorumlarla süslenmiş sonuçlar elde edilmesidir. Ayrıca döngüsel akıl yürütmede bulunduğu ile ilgili eleştiriler mevcuttur (Motzki, 2004, s. xlvi). Döngüsel akıl yürütme, tarihlendirme

hipotez neticesinde ulaştığı sonuçlar ve dindar yaşam tarzının da etkisi ile samimi bir şekilde papaz yetiştiremeyeceği düşüncesinden hareketle istifa etmiş ve Sâmi dili alanında göreve başlamıştır. Halle Üniversite'sinde Eski Ahit dersleri vermesinin yasaklanması neticesinde 1891'e kadar asıl çalışma alanı olan Eski Ahit çalışmaları ile ilgili ders vermemiştir (Van Ess, 1980, s. 41).

yapılırken anakronizm ilkesi işletileceğinde görülebilir. Örnek vermek gerekirse, “X, y ve z sureleri, ölümden sonra hesaba çekilme fikrini içerdikleri için ilk döneme ait olamaz.” deniyorsa, ama aynı zamanda da bu surelerde görülmediği için ölümden sonra hesaba çekilme fikri önceleri yoktur deniliyorsa, fasit bir daire içine düşülmüş olacaktır (Watt, 1986, s. 61).

Tarihlendirme, aynı zamanda orijinal metni ortaya çıkarma çabasını da birlikte getirmiştir. Tarihsel eleştiri yöntemlerinin orijinal metni belirlemek için kullanılıp kullanılmayacağı konusu da tartışma götürür cinstendir. Orijinal derken ne kastedilmektedir? Sadece Hz. Peygamber’in ağzından çıkan mı orijinal metindir? Eğer cevap evet ise bunun tespitinin imkânı nedir? Râvi tasarrufları orijinal metinden sayılacak mıdır?⁵³⁶

Oryantalistlerin uygulamalarında, metinlerin orijinalinin ve gerçekte ne olduğunun tespitinde, tarihsel eleştiri yöntemlerinin genel kural ve kabullerinden hareket edilir. Çalışmamızın içerisinde daha önce açıkladığımız “birden fazla kaynaktan yer alma”, “farklılık” ve “uyum” kriterlerine göre orijinal metni tespit etmeye çalışma, oryantalistlerin uygulamalarında da görülmektedir. Mesela Muir, farklılık ilkesinden hareket ederek Hz. Peygamber aleyhindeki rivayetleri (genel kabulden ve Hz. Peygamber’le ilgili olarak aktarılan genel rivayetlerden farklı oldukları için) güvenli saymaktadır. Mesela Hz. Peygamber’in başarısız olduğuna dair ifadeler ile Hz. Peygamber’e öfke duyulduğuna dair ifadeler bunlara örnek gösterilebilir (Muir, 1923, s. lxxi). Bu durum, râvilerin rivayetlerde geçen ve Hz. Peygamber’e “yakışmayan” kısımları aktarmadıkları ya da bu kısımlarla ilgili değişiklikler yaptıkları kabulüne dayanmaktadır. Mesela Sprenger, Hz. Peygamber’e deve üstünde iken vahiy gelmesiyle birlikte devenin ağzının nasıl köpürdüğüne dair rivayetteki “deve” kelimesinin sonradan ve Hz. Peygamber’e “yakışmayan” bir ondan uzaklaştırılması amacıyla eklendiğini iddia eder (Sprenger, 1869, ss. 273).

Yöntemlerin tarihlendirmede ve metnin orijinal halini tespitinde kullanılması ile ilgili Speight’in Sa’d b. Ebû Vakkâs’ın vasiyetine dair çalışması oryantalist uygulamalara önemli bir örnek teşkil eder. Fakat Speight’in rivayetlerin tarihlendirilmesi esnasında, form tenkidi uygulanırken, basitten gelişmişe doğru rivayetler sıralanırken, versiyonların aynı rivayete ait olup olmadığı şüphelidir ve eleştirilmiştir. Bu durumu

⁵³⁶ Orijinal metin problemine dair tartışmaların ayrıntısı için bkz: (S. Polat, 2010, s. 32)

dile getiren Powers, Speight'in Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın vasiyetine dair makalesinde incelediği 19 varyantın (özellikle ilk 4 varyantının) aynı rivayete ait olup olmadığı yönünde şüphesi bulunduğunu ifade etmektedir (D. S. Powers, 1983, s. 41).

b. Metnin Anlaşıp Yorumlanması Amacıyla Kullanılmasına Yönelik Tenkitler

İncelenen metni vahiy yerine insan ürünü olarak ele alan tarihsel eleştiri yöntemleri, metinlerin Tanrı'dan ziyade müellifin yaşadığı tarihsel bağlam ile ilgili olarak ne demek istediğini yansıtmaktadır. Bu durumda, yöntemlerin amacı metnin ortaya çıktığı ortamın tarihsel şartlarını yeniden inşa ederek metni tarihsel olarak anlayıp müellifin kastını ortaya koymaktır. Burada rivayetlerin metin tarih ilişkisi içinde ve tarihsel metinler olarak anlaşılması söz konusudur. Yani hem rivayetler, hem rivayetlerde geçen uygulamalar daha önce de belirtildiği gibi zamanın şartlarının bir sonucu olarak görünmektedir.

Ayrıca tarihsel eleştiri yöntemleri metinlerin içinde doğdukları dünyanın olaylarını yansıttığını kabul eder. Buna göre, bir arının balının öz aldığı çiçeklerin neler olduğuna dair fikir vermesi gibi, metinler de üretildiği dönemin izlerini yansıtır (Zenos, 1895, s. 67). Bu sebeple metinler, en iyi içinde bulunduğu döneme yerleştirildiğinde anlaşılır (Haynes & McKenzie, 1993, 29). Bu açıdan tarihsel eleştiri yöntemleri, rivayetlerdeki tarihsel şartları öne alıp görmeye yardımcı olabilirler.

Burada metinleri sadece arka planına yerleştirmenin metinleri tam olarak anlamak için yeterli bir zemin teşkil etmeyeceğine dair iddialara yer vermek gerekir. Bu minvalde dile getirilebilecek bir iddia Tatar'ın da dile getirdiği üzere (Tatar, 2001, s. 588) Hegel'e aittir. Hegel, *Phenomenology of Spirit* adlı çalışmasında, geçmişe ait metinleri kendi tarihsel bağlamına yerleştirip anlamaya çalışmayı hâricî bir çaba olarak değerlendirip metinle hayati bir ilişki kurmamızı sağlamadığını ifade eder. Bu metinler, dalından koparılmış meyve gibidirler. Yani geçmişle bağı kopmuştur. Bu metinler geçmişin birer armağanı olarak yorumlandığında ancak hayatiyet kazanabilir. Çünkü geçmişe ait olmaları sebebiyle bize yabancıdırlar. Fakat biz onları geçmiş bağlamlarına yerleştirmeye çalışırsak, bilmediğimiz bir bağlama yerleştirmeye çalıştığımız için yine yabancı olarak kalacaktır. Bu sebeple, hareket noktası olarak metnin bize kısmen

yabancı olan tarihsel bağlamı yerine aşına olduğumuz ve içinde bulunduğumuz bağlamı seçmek daha makuldür (Tatar, 2001, s. 589).⁵³⁷

Burada, metinleri tarihsel gözle okuyup tarihsel olarak kabul etmek ile metinlerdeki tarihsel boyutu dikkate almanın farklı iki şey olduğu üzerinde durmak gerekir. Metni tarihsel bağlama indirgemek (İng: Contextualism) ile metni zamanı, mekânı ve dönemin şartlarını dikkate alarak değerlendirmek (İng: contextualisation) birbirinden farklı iki tavidir (Şenay, 2002, s. 138).

İslâmî metinler, genel olarak hem tarihsel hem de metafiziksel iki ayrı yöne sahiptir. Kur'ân (ve vahiy kontrolündeki Hz. Peygamber'den sâdır olması açısından hadisler), hem tarihsel hem metafizik boyuta sahip olmaları hasebiyle, paradoksal olarak bir yanları kavranabilir ve tarihseldir. Diğer yanları ise metafiziktir ve kavranamaz. Bu sebeple, metinleri sadece tarihsel boyuta hapseden, olguyu, zamanı, mekânı ve olayın arka planını ön plana çıkaran yaklaşımlar olayların metafizik boyutunun gözden kaçmasına sebep olabilir. Tarihsel bir olay, tarih ufku içinde kısmen kavranabilir olsa da aynı zamanda metafiziksel ufuk açısından ele alınması gereken bir boyutu vardır. Bu sebeple, İslam düşünce geleneğindeki yaklaşım, modern düşüncenin olguyu ön plana çıkaran ve zaman ve mekânı hareket noktası olarak seçen yaklaşım ile uyumsuz bir düşünce tarzına sahiptir (Tatar, 2009, ss. 21, 71).⁵³⁸

Tarihsel eleştiri yöntemleri, rivayetlerin anlaşılması ve yorumlanması noktasında gelenektekenden farklı bir hermenötik programı işaret etmesi sebebiyle de eleştirilebilir. Burada gelenekteki “tevil” kavramı önemli bir noktayı oluşturur. Özellikle akla, bilime, müşahedeye aykırı olmakla eleştirilen rivayetler, geleneksel şerhlerde farklı şekillerde tevil edilerek anlaşılmaya çalışılırken, tarihsel eleştirinin gündeme geldiği yerlerde rivayetlerin korunmasından ziyade gözden çıkarılması söz konusu olmaktadır.

Tüm bunlarla birlikte, yöntemlerin uygulandığı metinlerin özellik açısından farklılıklarının göz önünde bulundurulmadığı da zaman zaman uygulamalarda görülür. Tarihsel eleştiri yöntemleri İslâmî rivayetler üzerinde kullanılırken, genel olarak Kutsal Kitap tenkit yöntemindeki modeller tercih edilmiş, adeta oradaki kalıplar İslâmî rivayetler üzerinde zorunlu olarak görülmeye çalışılmıştır. Bu durumun problemleri

⁵³⁷ Ayrıntılı okuma için bkz: Hegel, G. W. F., Miller, A. V., & Findlay, J. N. (1979). *Phenomenology of spirit*. Oxford: Clarendon Press, ss. 453-454.

⁵³⁸ Fakat Tatar'a göre, bu durum iki farklı düşünme tarzı arasında bir diyalogun olmasının imkânsız olduğunu göstermez. Aralarında uzlaşma sağlanması mümkündür (Tatar, 2003, s. 17).

olduğu, kimi oryantalistlerce de dile getirilmiştir. Crone, Wellhausen'in kaynak tenkidini İslâmî rivayetler üzerinde uygularken müslümanların toplayıcılarına Kutsal Kitap tenkidindeki redaktörler ile aynı rolü biçtiğini ve bunun yanlış olduğunu ifade etmektedir. Crone, bunu belirtirken bu yöntemlerin İslâmî rivayetlere uygun olmamasının ardında yine kendi septik görüşlerinden bir sebep bulur. Ona göre bu rivayetler Kutsal Kitap'taki katmanlı yapıyı ortaya çıkarmak konusunda işe yararken İslâmî rivayetlerin ortaya çıkışı yavaş yavaş olmaktan ziyade "patlama" şeklinde olduğu için ve bu sebeple de bu kaynakların öncesinde "boşluk" olduğu için bu yöntemleri uygulamanın devrim yaratan bir şey ortaya koymadığı üzerinde durur. Crone, Albrecht Noth'un da aynı yöndeki eleştirisini dile getirmektedir (Crone, 1980, s. 13).

2. Yetersiz ve Uygunsuz Kaynak Kullanımı

Tarihsel eleştiri yöntemleri İslâmî rivayetler üzerinde kullanılırken, özellikle bazı ilk dönem oryantalistlerin sınırlı sayıda orijinal kaynağa ulaştıkları görülür. Çünkü o dönemde, asıl kaynakların neşri henüz tamamlanmış değildir. Mesela Gustav Weil, İbn Hişâm'ın *Sîre'si*; İbn Sa'd'ın *et-Tabakât'ı*; Taberî'nin *Târih'i* gibi çok temel eserlerin neşri sonradan gerçekleşmiş olduğu için *Mohammed der Prophet*'ini yazarken istifade edememiştir (Sarıçam vd., 2009, s. 134). Yine Motzki tarafından dile getirildiği gibi, Schacht, İslam hukukuna dair iddiasını ortaya koyarken, Abdürrezzâk'ın *Musannef'i* gibi bir kaynağı görmemiştir (Motzki, 2006, s. 32).⁵³⁹ Bazı çalışmaların, yazmaları göz önüne almadan, eldeki verilere yöntemleri uygulamaya çalıştığı görülür. Bu sebeple de sağlıklı olmayan sonuçlara ulaşma ihtimali yüksek olmaktadır (Motzki, 2004, s. xxviii). Oryantalistlerin sınırlı sayıda kaynak kullanarak genel sonuçlara varmaları Motzki gibi bazı oryantalistler tarafından da eleştirilmektedir (Motzki, 2006, ss. 179, 182, 228).

Oryantalistlerin kaynak kullanımına dair diğer bir eleştiri uygunsuz kaynak kullanımındır. Oryantalistler, kaynak kullanımında genel olarak hadislerin sadece nakledildiği kaynaklardan ziyade hadislerin fikhî ihtiyaçlar çerçevesinde düzenlendiği kaynakları kullanmışlardır. Ayrıca isnad incelemelerinde siyer, İslam hukuku veya tefsir kaynakları, tam anlamıyla isnad içermemeleri nedeniyle uygun malzemeler olmadığı

⁵³⁹ Motzki, *Musannef*'in içeriğinin Schacht'ın tezi açısından ne gibi katkılar oluşturacağına dair müstakil bir çalışma ortaya koymuştur. Motzki, H., Gramlich, R., & Marzolph, U (1991). *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz: ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts* (Vol. 50). F. Steiner. Türkçe Tercümesi: Motzki, H. (2006). *Batıda hadis çalışmalarının tarihî seyri (History of Hadith Research in the West)*, (B. Uçar Ed.). İstanbul: Hadisevi, ss. 31-89.

halde Schacht ve Juynboll gibi isimler tarafından kullanılmıştır (İ. Hatiboğlu, 2001, s. 203).

Uygunsuz kaynak kullanımı ile eleştirisini dile getiren isimlerden birisi Motzki'dir. O, *The Murder of Ibn Abi 'l-Huqayq*⁵⁴⁰ adlı makalesinin sonunda, Batılı ilim adamlarının kaynak kullanımlarındaki seçmeci tarzları ve bu seçtikleri kaynakların amaç olarak en güvenilir rivayetleri toplamak gibi bir niyetinin de olmaması nedeniyle, uygunsuz şekilde sonuçlandığı üzerinde durmaktadır (Motzki, 2000, s. 233)

Schacht'ın kaynak kullanımının keyfiliğine değinen A'zamî, onun Hz. Peygamber'in sünneti ile ilgili tartışmalarda kaynak olarak çoğunlukla Şâfiî'nin yazılarından çıkardığı neticelerden hem de Şâfiî'nin muhaliflerine karşı suçlamalarından istifade ettiğini belirtmektedir. Schacht, dilediğinde İmam Şâfiî'nin iddialarını kullanmakta dilediği zaman da ona değil aynı konuda işine gelen başka bir kaynağa kulak vermektedir. Burada, kaynakların kendi görüşünü destekleyecek şekilde keyfi kullanımı mevcuttur (A'zamî, 1985, s. 77)

Juynboll'un müşterek râvi teorisi üzerinde denediği rivayetler, sahîh kaynaklardan alınmış rivayetler olmak yerine, fiten veya fikhî ya da kelâmî tartışmalarda kullanılan rivayetlerdir ve isnadları kusurludur. Juynboll'un *Muslim Tradition* eserinin ilk bölümündeki kaynaklara bakıldığı zaman kullanılan kaynakların çoğunluğunun *Târîh-u Bağdâd* ve İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzûât*'ı olduğu görülür (Juynboll, 2005, s. 43). Yine aynı minvalde Juynboll, tabakat kitaplarında bulamadığı için hayali kabul ettiği râviler hakkında karar verirken de uygunsuz kaynaklar kullanmıştır. Mesela, Nâfi'nin gerçekte var olmadığına dair iddiasında, İbn Sa'd'ın *Tabakâtü'l-Kübrâ*'sı, Kindî'nin *Kitabü'l-Vülât ve'l Kudât*'ı gibi eserlerden istifade etmiştir. İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ının tüm râvileri içermek gibi bir iddiası yoktur. Kindî'nin eseri ise adı üzerinde vali ve kadınlara dairdir (Yücel, 2017, s. 195). Juynboll'un, İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ında Hz. Ömer ve Hz. Osman'a dair hadis verilmediğinden yola çıkarak onların rivayetlerinin sonradan tedâvüle sokulduğunu söylemesi de yine uygunsuz kaynak kullanımına dair bir örnek teşkil eder. Zira İbn Sa'd'ın eseri bir hadis eseri değil, tabakat eseridir.

⁵⁴⁰ Motzki, H. (2000). *The Murder of Ibn Abi 'l-Huqayq: On the Origin and Reliability of Some Maghazi-Report*. İçinde H. Motzki (Ed.), *The Biography of Muhammad : the issue of the sources* (ss. 170-240). Boston: Brill.

E. Yöntemlerin Güvenilirliğine Dair Tenkitler

1. Yöntemlerin Subjektif olduğu

Tarihsel eleştiri yöntemleri, İslâmî rivayetler üzerinde uygulanırken, -iddia edildi gibi- objektif kriterlere sahip değildir. Bu sebeple de çoğunlukla yöntemi uygulayanların ön kabulleri, kişisel bakış açıları ve ideolojileri uygulamalara yansımaktadır. Mesela özellikle rivayet metinlerinden yola çıkılarak yapılan değerlendirmelerde kişilerin ilk dönem İslam toplumu ile ilgili kanaatleri ön plana çıkmıştır (Kızıl, 2005, s. 58).

Yöntemlerin İslâmî rivayetlere uygulanması esnasında çeşitli subjektif alanlar mevcuttur. Uygulamalarda, çoğu zaman kaynaklardan seçilen kısımlar çok az ve geneli temsil etmeyecek ve objektif sonuç vermeyecek miktardadır. Mesela Calder, *Ümm*'ün İmam Şâfiî'ye ait olmadığını iddia ederken, El Shamsy'nin tespit ettiği gibi *Ümm*'ün çok az bir kısmını inceleyerek karar vermiştir (El Shamsy, 2012).

Yöntemlerin subjektifliğinin bir yansıması olarak, aynı yöntemleri kullanan kişiler aynı sonuca ulaşmak yerine farklı sonuca ulaşmaktadır. Bu durum, bu yöntemlerin, evrensel, bilimsel ve objektif olduğu iddiasını çürütmektedir. Rivayetlerin tarihlendirilmesindeki farklılıklar da bu durumun yansımasıdır. Buradaki farklılığa yol açan şey, yöntemi uygulayan kişinin İslam tarihinin erken dönemi ile ilgili ön kabulleridir (Motzki, 2005a, s. 253)

Yöntemlerinin subjektifliği ve sezgiselliği, oryantalistlerin kendileri tarafından da eleştirilmiştir. Motzki, Goldziher'in metinleri esas alan tarihlendirme metodunun çoğu kere sezgilerden elde edilen sonuçları olduğu ve keyfi olduğunu ifade etmektedir (Motzki, 2011, ss. 170-179).

2. Yöntemlerin İdeolojik olduğu

Oryantalistler, uyguladıkları yöntemlerin diğerlerinden daha “bilimsel” ve daha “üstün” olduğunu varsaymaktadırlar. Müslümanlar'ın kendilerini bu yöntemler konusunda ehil hale getirmeleri gerektiğini, ancak bu kendi inançlarını savunup dindaşlarına ne kadar makul bir inançları olduğunu bu şekilde aktarabileceklerini söyleyen Watt burada dile getirilebilecek örneklerden birisidir (Watt, 1991, s. 240). Burada, Batı'nın bütün konulardaki ben-öteki şemasının yansıması görülebilir. Oryantalist yöntem, ötekini tanımlama üstünlüğünü ve yetkinliğini kendinde görme ruhu ve zihniyeti taşımaktadır

(Şenay, 2002, s. 137). Oryantalistler, Said'in yaklaşımı ile söylenecek olursa, Doğu'ya ilişkin her türlü şeyi, Doğu'yu değil kendisini merkeze alan bir bakış açısıyla değerlendirmeye tâbi tutmaktadırlar.

Bu yöntemler neticesinde ulaşılan sonuçlar hem oryantalistlerin kendileri hem de bazı Müslümanlar tarafından genel olarak, durumla ilgili kulak verilmeyi hak eden, bilimsel, tarafsız yansız tek açıklama gibi sunulmuş ve görülmüştür. Oysa bu kabul, hegomonik bir dilin yansımasıdır. Zira oryantalistler, problemleri konulara dair Müslümanlar'ın otantik reflekslerini, buldukları çözüm yollarını görmezden gelmektedirler. Yani, bu yöntemler “yeni” olarak tanıtılsa dahi (Görgün, 2013, s. 683), bu yöntemlerin parmak bastığı noktalardan bir kısmı klasik sened sistemi içerisinde de hâlihazırda çözüm önerilmiş konulardır. Mesela oryantalistlerin redaksiyon tenkidi kapsamında ele aldığı şeyler, zaten klasik usûl içerisinde râvilerin yaptıkları tasarruflar kapsamında değerlendirilmiştir. Fakat klasik usûldeki bu açıklamalar, oryantalistler tarafından genellikle görmezden gelinir. Yine mesela sened ve metinlerdeki değişikliklere dair klasik sistemin açıklamaları, oryantalistlerin iddiaları ve kendi açılarından kurdukları sistemler içerisinde görünmez hale gelmektedir. Bu durumun farkında olan Motzki gibi isimler mesela Schacht'ın müşterek râvi ile ilgili iddialarının bir kısmına bu problemlerin (ref problemi gibi) Müslüman âlimler tarafından da bilindiği gerekçesiyle karşı çıkmışlardır (Motzki, 2005a, s. 220). Yine aynı minvalde Juynboll, *Some Isnad Analatical Methods*⁵⁴¹ adlı çalışmasında Müslümanlar'ın usûl içerisinde incelediği kavramların kullanmakta, fakat bunların Müslümanlar'ın literatüründe yer aldığına dair herhangi bir atıfta bulunmamaktadır.⁵⁴²

Müslümanlar'ın otantik çözümlerine kulak verilmeyen bir diğer konu hadislerin güvenilirliği meselesidir. Bilindiği gibi hadislerin güvenilirliğine dair tartışmalar, Müslüman hadis âlimlerini de başından bu yana meşgul etmiştir. Bu durumu dile getiren Hallaq'a göre Müslüman âlimler zaten hadislerin doğruluğunu kesin ifadelerden kaçınarak ve ihtimalli ifadelerle ileri sürmüşlerdir. Bu durum, oryantalistlerin güvenilirlik adı altında yaptıkları tüm çalışmaları gereksiz kılmaktadır. Hallaq, İslam geleneğinde anlatılan bu çözümlerin oryantalistler tarafından dikkatli ve anlamacı bir

⁵⁴¹ Juynboll, G. H. A. (2004) *Some Isnad Analatical Methods Illustrated on the Basis of Several Woman-Demanding Sayings from Hadith Literature* (ss. 175-217) İçinde (H. Motzki Ed.) *Hadith: Origins and Developments*. (ss. 67-108) Aldershot: Ashgate Publishing Limited.

⁵⁴² Örnek için bkz: (Juynboll, 2004, s. 187)

yaklaşımın dinlenmediği için gereksiz yere oryantalistler tarafından büyük bir ilmî çaba harcandığını düşünmektedir (Hallaq, 1999).

Bu yöntemlerin, ilk uygulamalarının oryantalistler eliyle yapılması sebebiyle, mahza zarar amacıyla kullanılmış olma ihtimali de dile getirilmektedir. Oryantalistlerin, özellikle hukukla bağlantılı iddialarında ve menşe ile ilgili çalışmalarında, ideolojik ve hegemonik yönün baskın oluşu göze çarpar. Umerî bu duruma ve oryantalistlerin çalışmalarının siyâsî boyutunun da bulunduğu, çoğunun hatta neredeyse hepsinin yabancı istihbarat teşkilatlarında çalışmış ve dış işleri bakanlığında görev yapmış kişiler olduğuna vurgu yaparak değinmektedir (Umerî, 2003, s. 246).

3. Yöntemlerin Genel Kabul Görmediği ve Tatmin Edici Sonuçlarının Olmadığı

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetler üzerinde uygulanması noktasındaki çalışmalar, tam olarak rafine hale gelmiş ve genel kabul görmüş çalışmalar değildir. Mesela kaynak tenkidine dair uygulamalarda kaynak kullanımı, yöntemlerin tutarlı olarak uygulanışı gibi birçok noktada yukarıda da dile getirdiğimiz eleştiriler yöneltilebilir. Yine mesela oryantalistlerin İslâmî rivayetler üzerinde uyguladıkları form tenkidi örneklerine bakıldığında Hz. Peygamber'in sözlerinin her birinin hangi başlık altına girdiğini tespitten ziyade, formları sıralayıp her biri için bir örnek vermenin yaygın olduğu görülür. Oysa herhangi bir yoruma kaynaklık etmediği sürece bu tarz bir tasnif önemli bir anlam ifade etmemekte, rivayetlere ya da hadislerle dair herhangi bir soruna cevap teşkil etmemektedir. Hatta aksine, bu işlevsiz işlemler neticesinde rivayetler parçalara bölündükçe, kategorilere sokuldukça, rivayetler arasındaki bütünlük gözden kaçmaktadır. Mesela Speight, *Narrative structures in the Hadith* adlı çalışmasında rivayetleri iki parçadan (action-reaction), üç parçadan ve dört parçadan müteşekkil rivayetler şeklinde ayırmaktadır. Speight bu ayrımın râvilerin Hz. Peygamber'in hatıralarını açık ve uyumlu yapısal çizgilerle aktardığını ortaya koymaya yardımcı olacağını söylese de (Speight, 2000b) rivayetlerin yapısının incelenip ayrılması ile görüldüğü kadarıyla tatmin edici bir sonuç elde edememektedir. Zaten bu tasnifin de tam olarak rivayetlere uygun olduğunu söylemek mümkün değildir.

4. Yöntemlerin Çeşitli Tutarsızlıklar Barındırdığı

Tarihsel eleştiri yöntemleri, İslâmî rivayetlere uygulanırken hem genel kaynakların kabulünde hem de tekil rivayetlerin kabulü ve değerlendirilmesinde çeşitli tutarsızlıklar içermektedir.

Birçok oryantalist, genel ön kabul olarak isnadları güvenilir bulmamasına rağmen Schacht, Calder gibi isimler, metin ile uyumlu olan, kendi kabullerine ve kurguladıkları senaryoya uyan isnadları kullanmaktan çekinmemektedirler. Aynı minvalde, oryantalistler rivayetlerin kimisini kendi kriterlerine göre uygun bulmayarak reddetmekte, kimi rivayetleri ise hiçbir kriter kullanmadan kabul etmektedirler. Mesela Watt, otantik olmadığı ve sonradan uydurulduğunu düşündüğü rivayetlere, tıpkı diğer oryantalistler gibi çeşitli sebepler ve konteksler bulmaktadır. Fakat onun rivayetleri kabul noktasında tutarlı bir kriteri yoktur. Mesela Garanik hadisesine dair rivayeti doğru kabul ederken (Watt, 1986, s. 104) Taif dönüşünde Hz. Peygamber'i bir cin topluluğunun dinlediğine dair rivayetleri sonradan uydurulmuş kabul eder (Watt, 1986, s. 140). Wellhausen, zaman zaman -rivayetlerin sağlam olup olmadığına bakmaksızın- fikirlerine destek olarak hadis metinlerini de kullanmaktadır.⁵⁴³ Goldziher İslâmî rivayet malzemesini problemleri görse de, kendi görüşünü destekleyen yerde malzemenin niteliğine pek bakmaz (Görgün & Hatiboğlu, 1996, s. 106). Muir, rivayetlerin kabulünde (açık davetten önceki dönemle ilgili rivayetlerin ayrıntılı olmasının olaylar hakkında şüpheye neden olacağı gibi) çeşitli kriterler kullanırken, bazı rivayetleri bu kriterler ölçüğünde değerlendirmez ve doğrudan kabul eder. Mesela Hz. Peygamber'in babasının vefatı, Benî Sa'd yurdunda bakımı, annesinin onunla Medine seyahati, Suriye seyahati (râhip Bahira kıssası), Ebrehe'nin saldırması gibi anlatımlar ona göre gerçektir (Muir, 1861, ss. 1-12). Muir, bu istisnaları otantik kabul etmesine gerekçe olarak bu olayların umumi ve Arap millî tarihi ile alakalı olması sebebiyle saklanmış olmasının muhtemel olmasını göstermektedir (Sarıçam, Özdemir, & Erşahin, 2009, s. 140). Juynboll, Hz. Osman'ın faziletiyle ilgili Muâviye'nin ücret karşılığında hadis uydurulmasını sağladığına dair bir haberi şüpheli bulduğunu ifade etse de kullanmaktan çekinmemiştir (Juynboll, 2002, ss. 31-32). Başka bir örnek, birçok rivayeti sonraki dönemlerin fikhî ve kelâmî polemiklerin ürünü kabul eden Goldziher'in köpeklerin temizlik açısından ilk Müslümanlar arasında saygın bir konumda bulunduğunu daha

⁵⁴³ Ziyâd b. Ebîh ile ilgili rivayeti kullanımı için bkz.: (Wellhausen, 1989, s. 92).

sonra fetihlerin etkisi ile bu yaklaşımın değiştiğini iddia ederken birçok rivayet kullanmasıdır. Goldziher'in bu yaklaşımı Ze'ev Mahgen tarafından ironik olarak nitelenmektedir (Maghen, 2003, s. 300) Rodinson, Müslümanlar'ın rivayetlerinde Hz. Peygamber'in pagan dinlerle ilişkisinin olmadığını söylediğini ve bunu makul bulmadığını ifade etmektedir. Rodinson'u bu karara yönelten delil de yine rivayetlerdir (Rodinson, 1971, ss. 48).

Yöntemlerin tutarsızlığı konusundaki bir diğer örnek Schacht'ın kendi belirlediği değerlendirme ve tarihlendirmelere kendisinin uymamasıdır. Schacht, Motzki'nin de dile getirdiği gibi zaman zaman kendi teorisine muhalif de olsa bazı rivayetleri kabul edip bazı rivayetleri teorisine uymuyor ise görmezden gelmiştir. Schacht'ın fitne haberiyle ilgili tarihlendirmesi buna örnek gösterilebilir. Schacht, fitne ile ilgili İbn Sîrîn'in sözünü uydurma kabul etmiş, buna rağmen isnadın başlangıcı ile ilgili görüşünü onun bu sözüne dayandırmıştır (Motzki, 2006, s. 312).⁵⁴⁴

Yöntemlerin uygulamadaki tutarsızlıklarına verilebilecek bir diğer örnek, Juynboll'un bir nevi kaynak tenkidi uygulayarak isnad analizi yaptığı çalışmalarında görülebilir. Juynboll, ilk yazınlarında müşterek râvinin isnaddaki konumunun tarihî olabilmesi için ilk tabakadaki her öğreticinin hadisi en az iki öğrencisine aktarmalarını şart koşturmuş. Daha sonraki yazınlarında ise, müdevvinlere kadar her nesildeki râvilerin ikişer öğrencisinin olması gerektiği şeklinde bir değişim gerçekleşmiştir (Juynboll, 1993). A'zamî, Juynboll'un bunu kastî olarak, senedleri Juynboll'un beklediği şartları karşılayamaz hale getirmek için yaptığını ifade etmektedir (Sunar, Gümüş, & Şentürk, 2007, s. 242). A'zamî'nin bu konuda yanlı yorumda bulunduğu iddia edilecek olsa dahi, analiz için öne sürülen standartlarda bir tutarsızlık olduğunu görmek mümkündür.

Yöntemlerin uygulanmasında görülen tutarsızlığa verilebilecek diğer bir örnek Goldziher'in uygulamalarına aittir. Goldziher, üç mescide yolculuk etmenin mümkün olduğuna dair rivayetin, Zührî tarafından uydurulduğu üzerinde durmaktadır. Bu uydurmaya gerekçe olarak Goldziher, Yakûbî'nin tarihle ilgili eserinde geçen bir haberi göstermektedir. Buna göre Abdullah b. Zübeyr, öncülük ettiği isyan neticesinde Mekke

⁵⁴⁴ Motzki, bu tutarsızlıkları ayrıntılı olarak eserinin ilk bölümünde dile getirmiştir: Motzki, H., Gramlich, R., & Marzolph, U. (1991). *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz: ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts* (Vol. 50). Eserin Türkçe kapsamlı bir özeti için bkz. Motzki, H. (2006). *Batıda hadis çalışmalarının tarihî seyri (History of Hadith Research in the West)*, (B. Uçar Ed.). İstanbul: Hadisevi, ss. 31-89

dâhil Hicaz'ı ele geçirmiştir. Bu isyan durumu, Hacc'a gidecek Suriyelilerin Abdullah b. Zübeyr'e biat etme ihtimalini ortaya çıkarması sebebiyle sebebiyle, Emevî halîfesi Abdülmelik'te bir endişe oluşturmuştur. Goldziher'e göre, üç mescide yolculuk rivayeti halîfe Abdülmelik'in emri ile Zührî tarafından bu hacıların farklı bir yöne kanalizasyon edilebilmesi için Kubbetü's-Sahra'nın hacc mahalli olduğunu vurgulamak amacıyla uydurulmuştur. Yakûbî burada Abdülmelik'in "İşte Zührî size Hz. Peygamberden şu hadisi rivayet ediyor" ifadesini aktarmış, Goldziher ise bunu Abdülmelik'in Zührî'ye bu rivayeti uydurması için emirde bulunmuş olduğu şeklinde sunmuştur. Goldziher bu iddiada bulunurken rivayetin Zührî dışında tarîkleri bulunduğunu görmezden gelmektedir. Goldziher diğer tarihî kaynakların hiçbirinde yer almayan Yakûbî'nin bu eserindeki rivayeti alıp üstelik anlamında da tahriflerde bulunarak, Yakûbî'nin Emevîler ile de ihtilafları olan Şîî eğilimli bir tarihçi olduğunu görmezden gelmiştir (Koçyiğit, 1967, s. 50), Bu durumda, Goldziher, tek bir kaynaktan var olan rivayeti, genel düşünce ve kabulüne uygun düşüğü için bizzat kendisinin en mahir olduğu uygulamalardan birisi olan "eğilim tenkidi" açısından hiç üzerinde düşünmeden kabul etmiş görünmektedir.

Yöntemlerin bir diğer tutarsızlığı, anlam ile ilgili kabullerinde görülebilir. Bilindiği gibi "ihtimal" tarihsel eleştiri yöntemleri için önemli bir ön kabuldür. Fakat tarihsel eleştiri yöntemleri, özellikle yorumsamacı anlayışın yerleşmediği dönemlerde bir metinde tek ve kesin bir anlamın mümkün olduğunu kabul eder (Murphy, 2000, ss. 55-57; Plantinga, 1999, s. 388).

5. Yöntemlerin Metnin İçindeki Her Şeyi İddiasına Uygun Şekilde Anlamaya Çalıştığı

Oryantalistlerin tarihsel eleştiri yöntemlerini kullanırken, inşâ ettikleri düşüncelerde boş kalan ya da desteğe ihtiyaç olan kısımları kendilerine uygun şekilde doldurduğunu görülebilmektedir. Bunu yaparken kimi zaman mananın tahrif edilmesine göz yumulmaktadır. Mesela Goldziher, Emevî devletinin din ve sünnet düşmanlığını açıktan yaptığı ve bu şekilde dindar kişilerle aralarında bir husumet meydana getirdiği üzerinde durmuştur. Bu iki taraf da Goldziher'e göre birbiri hakkında hadis imalinde bulunmuştur. Goldziher bu iki taraf olarak Muâviye ve Zührî'yi ön plana çıkarmaya çalışmaktadır. Goldziher, Muâviye'nin Kûfe'ye vali tayin ettiği kişiye söylediği "Ali taraftarlarından uzak dur, onları hadis kaynağı olarak dinleme; Osman taraftarlarına

yakınlık göster ve onları hadis kaynakları olarak dinle.” sözünü, “Ali aleyhine ve Osman lehine hadis uydurmaktan çekinme.” olarak anlamış ve bu rivayeti iddiasını teyid ettiğini düşündüğü şekilde tefsir etmiştir. Üstelik bu rivayeti kaynaklarından tetkik eden Koçyiğit, burada herhangi bir “hadis kaynağı olarak dinleme” ibaresinin mevcut olmadığını, burada kullanılan kelimenin “kulak asma, sözlerini dinleme” manasına gelebilecek bir kelime olduğunu, fakat bunun Goldziher tarafından hadisle ilişkilendirilerek anlaşıldığını ifade etmektedir (Koçyiğit, 1967, s. 46).

Yine Goldziher, Zührî'nin dönemin halîfeleri tarafından hadis uydurmak üzere görevlendirildiğini iddia etmektedir. Goldziher'i bu düşünceye iten sebep, rivayetlerde geçen Zührî'ye ait “اكرهنا عليه هولاء الامراء” ibaresidir. Goldziher bu kısmı, halîfelerin Zührî'yi hadis uydurmaya zorladıkları şeklinde çıkarımda bulunmaktadır. Burada uydurma hadis yazımıyla ilgili herhangi bir bilgi yoktur. Ayrıca Emevî yöneticilerinin hadis yazımına dair talepleri kendi çocukları içindir, yani şahsa özeldir. Yani rivayetin sebep-i vürûdü incelendiğinde, bağlamın halîfenin hadis yazımını emretmesi olduğu görülmektedir (AlShehri, 2010, s. 99; Koçyiğit, 1967, s. 46; Yücel, 2017, s. 135) Aynı iddia ve çıkarım, Guillaume ve James Robson'da da görülmektedir (Guillaume, 1966, s. 50; Robson, 1951a, s. 267).

Yine örneğin, Schacht tarafından dile getirilen, ilk dönemde hukukî hükümlerin tespitinde hadislere herhangi bir önem verilmediği ve hadislerin İslam hukukunun gelişiminde etkisiz olduğu yönündeki iddia ile ilgili olarak dile getirilen, tâbiine dayalı reyin sayısının hadise oranla fazla olması şeklindeki delil, yalnızca iddia edildiği şekilde anlaşılabilir. Bu durumun başka sebepleri de olabilir. Mesela o dönemde sahabenin farklı coğrafyalara dağılmış olmasının da neticesi olarak, Hz. Peygamber'in sözleri bir yerde tam olarak toplanmış olmadığı için de erken dönem hukuk metinlerinde merfû hadisler ön plana çıkmamış olabilir (Motzki, 2006, s. 19). Fakat (sükût delilinin de sonucu olarak) oryantalistlerin uygulamalarında rivayetlerin metin içerisinde yokluğunun tamamen yok kabul edilmesi neticesinde, burada tek bir yorum yapmak mümkün gibi gösterilmiştir.

Burada dile getirilebilecek benzer bir durum James Robson, Gustav Weil, Muir gibi isimlerin Buhârî'nin Sahîh'ini oluştururken 600.000 hadisi gördüğü ve bunların arasından 7275 tanesini seçtiğini hatırlatılarak bu durumun Buhârî'nin bile hadislerin birçoğunu reddettiği şeklinde anlaşılmasıdır (Muir, 1861, s. xxxvii; Robson, 1951b, s.

100; Weil, 1843, s. 45). Oysa bu durum, rivayetin her tarafının “hadis” olarak adlandırılmasıyla, hadis rivayet tekniğinin zamanla gelişmesi ile birlikte rivayet sayısının artması ile ilişkili olarak düşünülebilecek bir durumdur.

6. Yöntemlerin Modern Paradigmalar Kullandığı

Aydınlanma ile ortaya çıkmış bir gelişme olarak kabul edilebilecek modernizm, Aydınlanma'nın neredeyse tüm ön kabullerini içine dercetmiş, objektiflik, evrensellik, ilerleme, bireysellik gibi değerleri ön plana çıkarmıştır. Tarihsel eleştiri yöntemlerini İslâmî rivayetler üzerinde uygulayan oryantalistler, metinlere ve râvilerle modern paradigmalarla yaklaşmaktadır. Mesela râviler, kendi içerisinde tutarlı fikirler aktarmak zorunda olan kişiler gibi düşünülmektedir. Şüphesiz râviler rivayetlerin hem metin hem de anlamlarını mükmün olduğunca bozmadan aktarmaya çalışmaktadırlar. Fakat râvileri bugünkü anlamda tarihçiler gibi görmek anlamlı değildir. Râvilerin aktardıkları malzemelerde, hem aktarımın doğası hem de o günün şartlarının gereği çeşitli sebeplerden kaynaklanan çelişkilerin olması tabiidir.⁵⁴⁵ Mühim olan bu çelişkilerin sebepleri üzerinde durmak ve anlamaya çalışmaktır.

Aynı olayla ilgili farklı rivayetlerin aktarımı, tarihsel eleştiri yöntemleri açısından sorun teşkil etmektedir. Bu durum, bir kaynağın güvenilir olabilmesi için kendi aralarında tutarlı olmaları gerektiği ön kabulüne dayanır. Oysa burada, tek bir doğrunun var olduğunu düşünen pozitivist bir yaklaşım mevcuttur. Zira her bir rivayetteki aktarımlar bireylerin tecrübe, yorum ve olayları ilişkilendirmelerine göre farklılık arzeder. Bu farklılıklar, aktarım, yazım gibi süreçlerde oluşmuştur fakat bunlar kaynakların güvenilir olmadığını göstermez. Bu kişilerin amacı illa ilgilerini ya da gruplarının ilgilerini ortaya koymak değildir. En basitinden bu kişiler tarihi farklı anlıyor olabilirler (Salaymeh, 2016, s. 33).

7. Yöntemlerin Genellemeci Olduğu

Oryantalistlerin uygulamalarında, özellikle ön kabullerine ve senaryolarına uygun ise tekil ferdi olaylardan genellemelere gidildiği görülmektedir. Aynı zamanda, oryantalist bakış açısında Aydınlanma'nın “tek doğru”nun bulunduğu ve bunun ise kendi söyledikleri olduğu vurgusunun hâkimiyeti görülür.

⁵⁴⁵ Rivayetlerdeki ihtilafların râviye ait muhtemel sebepleri için bkz. (Çakan, 2012, ss. 128-146)

Mesela Schacht'a göre aile isnadı içeren rivayetler otantik değildir (Motzki, 2005a, s. 204; Schacht, 1950, s. 170). Oysa bu durum, rivayetlerin tek tek incelenmesi neticesinde ortaya çıkan bir yaklaşım değildir, çok genellemeci bir yaklaşımdır. Bu rivayetler klasik usûlde “Rivayetü'l-ebnâ ani'l-âbâ” başlığı altında değerlendirilmişlerdir ve genelleme yapılmadan rivayetin aileden gelmesi, rivayetin sıhhatini belirlemede tek ölçüt kabul edilmemiştir.

Yine örnek vermek gerekirse oryantalistler, İsrailiyat denilebilecek neredeyse her şeyi diğer dinlerden alıntı kabul etmektedirler. Pozitivist yaklaşıma yaraşır şekilde, İslam dinine diğer dinlerin kaynaklık ettiği iddiasını ortaya atmaktadırlar. Oysa burada üç dinin kökeninin aynı olması sebebiyle benzerliklerin bulunmasının doğal olduğu şeklinde bir açıklamadan da bahsedilebilir (Sarıçam, Özdemir, & Erşahin, 2009, ss. 209-255).

Diğer bir genelleme “Muammerûn”un rivayetleri ile ilgili görünmektedir. Juynboll'a göre bu kişiler, yaş hilesi yaparak isnadları tamamlamanın bir yolu olarak kullanılmıştır (Juynboll, 1991). Bu kabulde, klasik literatürde bu rivayetlerle ilgili söylenenlere herhangi bir değer verilmediği görülür.

8. Yöntemlerin Yapabileceği Her Şeyi Yaptığı

Yöntemlere yöneltilebilecek diğer bir eleştiri, yöntemlerin bu haliyle yıkıcı dahi olsa yapacağı şeyleri tükettiği yönündedir. Bilindiği gibi tarihsel eleştiri yöntemleri, Batı dünyasında yoğun bir şekilde kullanıldıktan sonra, farklı branş ve dallar ile desteklenerek yeni denemeler yapılmış ve revize edilmiştir. Bunda, yorumsamacı tarih anlayışının ön plana çıkması, edebî tenkit yöntemlerine verilen önemin artması, anlam teorilerindeki değişimler gibi Batı dünyasındaki birçok değişimin etkisi olmuştur. Fakat bu yöntemlerin İslâmî rivayetlere uygulanması noktasında bu değişimlerin yansıması hem çok yavaştır hem de bu değişimler yöntemlerin özüne dair değildir.

Yöntemlerin İslâmî rivayetler üzerinde uygulanışında zamanla metinler ile birlikte (metne dair bilgi vermesi bakımından) isnadlar da dikkate alınmaya başlanmıştır. Fakat tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetler üzerindeki kullanımı yoğunlukla tarihlendirme amacıyla olmuştur. Bu işlev de, rivayetlerin geç dönemde kayda geçtiği, Hz. peygamber tarafından değil sonraki nesiller tarafından söylenip tedâvüle sokulduğu gibi kabullerin etkisinde kalmıştır. Yapılan uygulamalardaki tarihlendirmeler arasında

belli miktarda zaman farklılıkları olsa da, neticede bu kabullerin dışında bir sonuca ulaşılmamıştır.

F. Yöntemlerin Yol Açtığı Sonuçlara Dair Tenkitler

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetler üzerinde uygulanması, ulaştığı sonuçlar açısından çeşitli sorunlara yol açması sebebiyle eleştirilmektedir. Özellikle klasik oryantalistler tarafından yapılan uygulamalar neticesinde elde edilen sonuçlar, Hz. Peygamber'in sözlerine, sünnetine, siyerine ve rivayetlere olan güvenin zarar görmesine, sünnetin itibarsızlaştırılmasına, insanlar nezdindeki değerinin azalmasına neden olabilecek potansiyele sahiptir. Oryantalistlerin ulaştıklarını iddia ettikleri sonuçlar, kimi zaman Müslümanlar tarafından dahi dile getirilerek, sessiz bir referansa dönüşebilmektedir. Nitekim, oryantalistler tarafından yapılan çalışmalar İslam dünyasının bir bölümü için bir dönemde böyle olumsuz bir etkide bulunmuştur. Özellikle sömürge altında bulunan Hint alt kıtası, Mısır gibi bölgelerdeki Müslümanlar, ortaya çıkan "itibarsız" görüntüden uzaklaşmak için hem oryantalistler tarafından iddia edilen konuları dile getirmişler hem de bunlara kendilerince çözüm üretmeye çalışmışlardır. Hint Alt kıtasında Seyyid Ahmed Han, Çerağ Ali gibi isimler, Mısır'da Ahmed Emîn, Ebû Reyve gibi isimler burada örnek verilebilir.

Yöntemlerin özellikle rivayetlerin tarihlendirilmesine yoğunlaşması sebebiyle, sadece rivayetlerin ortaya çıkış zamanına ve ortaya çıktığı dönemin şartlarına dikkati çektiği ve rivayetlerde asıl olarak vurgulanmak istenen mesaj yönünü göz ardı ettiği görülür. Tarihsel eleştiri yöntemleri, İslâmî rivayetler üzerinde uygulanırken, rivayetlerin pedagojik işlev görebilecek yönleri gözden kaçırılmaktadır. Yöntemler ile parçalara bölünen metin, vermek istediği mesajdan uzaklaşmakta, bir nevi teknik bir metin haline dönüşmektedir. Metinler deskriptif bir tarzda incelenmekte, bunun neticesinde metinlerin günümüz için ifade ettiği anlam gölgede kalmaktadır. Bu açıdan yöntemler, yıkıcı sonuçlara yol açmaktadır. Oryantalistlerin İslâmî rivayetlere uyguladığı tarihsel eleştiri yöntemleri, okuyucuya dînî metinleri anlamaları noktasında olumlu katkı sağlamak yerine, okuyucunun dine ve dînî metinlere olan güvenini sarsmakta, kutsala saygısını azaltmaktadır. Yöntemler, metinlerin anlaşılmasına yapıcı bir katkıda bulunmamakta, iddia edildiği gibi İslam'ın daha iyi anlaşılmasına vesile olmuş görünmemektedir. Bunun yerine temel yapının yıkıma uğradığı ve yerine herhangi bir

şeyin ikame edilmediği gözlemlenmektedir. Bu durumda, herhangi bir öneride bulunmayan salt tenkidin yol açacağı tahribatı görmezden gelmek mümkün değildir.

Umerî, oryantalistler tarafından dile getirilen iddiaların ümmeti parçaladığı üzerinde durmaktadır. Üstelik ona göre Müslüman ülkelerde yetişen gençler, kendilerini bu tür fikirlere karşı koruyacak Kur'ân-sünnet bilgisi ve İslam düşüncesinden yoksundur. Yöntemleri ve sonuçlarını kavrayacak seviyede değildir. Umerî, bu problemten kurtulmanın, oryantalistlerin her türlü yaklaşım ve yöntemlerinden uzak durarak kişinin kendini koruması suretiyle mümkün olduğunu düşünmektedir (Umerî, 2003, s. 242).

G. Değerlendirme

Oryantalistlerin İslâmî rivayetlerin üzerindeki uygulamalarında, tarihsel eleştiri yöntemlerinin izleri yoğun bir şekilde görülür. Bu açıdan, tarihsel eleştiri yöntemlerine yöneltilen genel eleştiri noktalarının birçoğu, yöntemlerin İslâmî rivayetlere uygulanmasında da söz konusudur.

Tarihsel eleştiri yöntemlerine yönelik tenkitlerin bir kısmı oryantalistlerin bizzat kendileri tarafından da dile getirilmiştir. Oryantalistlerin kendi içlerinden yönelttikleri eleştiriler, yöntemlerin Kitâb-ı Mukaddes üzerindeki uygulamalarında Batı'nın kendi içlerinde birbirlerine yönelttikleri eleştiriler ile uyumludur. Yani bu açıdan, oryantalistlerin eleştirileri, yöntemlerin metodolojik açıdan eleştirilen noktalarının İslâmî rivayetlerdeki yansımalarıdır.

Yöntemlerin ön kabullerine bakıldığı zaman⁵⁴⁶ özellikle ilk dönem uygulayıcılar arasında görülen ön kabullerin, sonraki dönemdeki uygulayıcıların ön kabullerine göre daha katı ve şüpheci karakterde olduğu görülebilir. Goldziher ile en üst noktaya ulaşan şüphecilik ve kategorik güvensizlik, -revizyonist olarak adlandırılan isimlerin genel olarak kabul görmeyen iddiaları dışında- farklı kabullerle ilgili çalışmaların sonuçlarının da etkisi ile zamanla yumuşamıştır. Olayları sadece sebep sonuç ilişkisi içerisinde görme ve katı bir nedensellik yaklaşımı ile yorumlamayı içeren bağlantı ilkesi de özellikle ilk dönem oryantalistler arasında daha yaygın görülmektedir. Sonraki

⁵⁴⁶ Tarihsel eleştiri yöntemlerinin ön kabullerinin bir kısmının ön kabul olarak değil de, bir ihtimal olması sebebiyle belli sınırlarda geleneksel İslam düşüncesinde de mevcut olduğu görülür. Mesela olaylar arasındaki nedensellik ilişkisi mümkün olduğunca kurulmaya çalışılır. Fakat olaylar sadece bir nedensellik bağına indirgenmez. Yahut da akıl İslam düşüncesinde de önemli bir mihenk taşı olarak görülmekle birlikte, ne kastedildiği belli olmayan aklın her türlü şarttaki mutlak üstünlüğü kabul edilmez.

dönemlerde, katı nedenselliğin ve rivayetleri zihinde var olan bir İslam tarihi şablonuna göre spekülâtif sebep-sonuç ilişkileri içerisinde yorumlamanın eleştirildiği görülür. Analoji ilkesi konusunda, oryantalist uygulamalar sürecinde kabul açısından bir değişiklik olduğunu görmek mümkün değildir. Fakat uygulamalar esnasında bu ilkenin ilk dönem oryantalistlerin dile getirdiği kadar sık dile getirilmediği, rivayetlerin değerlendirilmesinde açıkça bir ölçek olarak kullanılmadığı söylenebilir. Bununla birlikte ilk dönemden sonraki dönemler kadar tüm uygulamalarda Hz. Peygamber ile vahyin irtibatının kopuk olduğu kabulünü görmek mümkündür. İlerlemecilik ilkesi, genellikle klasik oryantalistler arasında katı bir şekilde kabul görürken, sonraki dönemlerde rivayetler açısından ilerlemeciliğin bir zorunluluk olmadığı, tersinin de söz konusu olabileceği yönünde itirazlar yükselmiştir.

Oryantalistler arasında İslâmî rivayetlerin metinlerine ve râvilerine has ön kabullerde de zaman içerisinde farklılıklar meydana gelmiştir. Mesela rivayetlerin uzun süre sadece şifâhî olarak aktarıldığı iddiası ilk dönem oryantalist uygulamalarında yoğun olarak vurgulanırken, yazılı ve şifâhî aktarımın bir arada yapıldığı düşünen Schoeler ve Motzki gibi isimlerin de etkisi ile bu kabulde belli değişimler yaşanmıştır. Râvilerin kendi içerisinde uyumsuz ve tutarsız malzeme aktaramayacağı ön kabulü de, hadis tarihi ile ilgili teorilerin ve aktarım süreçlerinin farklı açılardan ele alınması ile belli oranda zayıflamış görünmektedir. Menşe çalışmaları ile ilgili olarak, hem ilk dönemlerdeki çalışmalarda hem de günümüze yakın çalışmalarda İslam'ın köken, uygulama ve metin olarak başka kaynaklardan etkilendiğine dair vurgu devam etse de, menşe çalışmalarının ve karşılaştırmalı çalışmaların dezavantajlarına yönelik eleştiriler, konuyla ilgili farklı bakış açılarına kapı aralamış görünmektedir.

Yöntemlerin uygulanması esnasında kullanılan delillerde de zamanla bir değişim yaşandığı görülür. Filolojik deliller, İslâmî rivayetler üzerinde ilk uygulamaların yapıldığı yıllarda daha yoğun bir şekilde görülmektedir. İlerleyen dönemlerde, filolojik delillerin tek başına kullanımının ortaya çıkarabileceği yanlış anlamalara dair duyulan itiraz sesleri neticesinde, filolojik delillerin daha çok yardımcı deliller olarak kullanılmaya başlandığı görülür. Anakronizmin delil olarak kullanımında da yıllara göre bir azalma ve değişim söz konusudur. İlk kullanımlarda anakronizmin bulunduğu düşünülüyor metinler uydurma kabul edilirken, sonraki dönemlerde sadece metinlerden yola çıkarak yapılan değerlendirmelerin azalması ile hem bu delile verilen yer azalmış

hem de anakronizm bulunan metinlerin doğrudan uydurma kabul edilemeyeceği düşüncesi dile getirilmeye başlanmıştır. “Argumentum e silentio”, ilk dönem uygulamalarda hem isnad hem de kaynak temelli tarihlendirmelerde yoğun olarak kullanılmıştır. Fakat sonraki dönemlerde, Motzki'nin “argumentum e silentio”nun kullanılmadığı bir kaynak tenkidi önerisiyle birlikte bu yöntem daha az görülmeye ve daha sınırlı kullanılmaya başlanmıştır.

Yöntemleri İslâmî rivayetler üzerinde uygulayanlarla ilgili de bir değişim gerçekleşmiş görünmektedir. İlk dönem uygulama yapanlar arasında kilise mensubu Lammens ve Eric Bishop gibi râhipler ve din adamları da görülebilirken, sonraki dönem uygulamaların -akademik oryantalizmin gelişmesinin de etkisiyle- üniversitelerdeki akademisyenler tarafından yapıldığı görülür. Özellikle son dönemlerde, Batı'da eğitim almış Müslüman akademisyenlerden bu yöntemlerin uygulanışı ile ilgili çalışma yapan ve uygulamalara eleştiriler yönelten isimlerin görülmesi, alanın özüne dair kaygı taşıyan insanlar tarafından konunun ele alınıyor olması açısından önem ifade etmektedir.

Yöntemlerin kullanılış amaçlarına bakıldığında ilk uygulamalarda yöntemlerin yoğunlukla kaynak ve rivayetleri incelemek suretiyle tarihlendirme amacıyla kullanıldığı, metinlerin yorumlanması amacıyla kullanımının ise genellikle katı bir nedensellik anlayışı çerçevesinde olduğu görülür. Tarihsel eleştiri yöntemlerinin Kitâb-ı Mukaddes tenkidindeki uygulama sürecinde en büyük değişikliği bu katı nedensellik ve tarihsellik anlayışı içerisindeki kullanım geçirdiği halde, bu değişiklik İslâmî rivayetlerle ilgili uygulamalara yansımış görünmemektedir.

Yöntemlerin İslâmî rivayetler üzerinde uygulanışı ilk kuşak Oryantalistler tarafından pozitivist bir paradigma üzerinden yapılmıştır. Yapılan uygulamalara yöneltilen eleştiriler neticesinde, uygulamalarda belirli bir oranda değişiklikler gerçekleşmiştir. Bununla birlikte bu değişiklikler yöntemlerin özüyle ilgili değil, eleştirilen belli yönleri ile ilgilidir. Oysa bilindiği gibi tarihsel eleştiri yöntemleri, Kitâb-ı Mukaddes üzerinde uygulanırken de birçok değişikliğe uğramıştır. Bu değişikliklerin en yoğun görülebildiği boyut, yöntemlerin pozitivist uygulamalarına dairdir. Kitâb-ı Mukaddes tenkidi, ilk etapta pozitivist paradigmanın yoğun etkisi altında iken Barth ve Bultmann gibi kişilerin eleştirilerinin etkisi ile varoluşsal bir paradigmaya kaymıştır. Bu boyuttaki değişikliğin İslâmî rivayetler üzerindeki uygulamalarda görülmemesinin sebebi üzerinde düşünüldüğünde şöyle bir yorum yapmak mümkün görünmektedir. Bilindiği

gibi Barth ve Bultmann gibi isimler tarihsel eleştiri yöntemlerini eleştirip revize etmeye çalışırken bunu samimi bir dindar olarak, tarihsel eleştiri yöntemlerinin dînî metinlere yaklaşımının metinlerin ruhunu öldürdüğü endişesi ile yapmışlardır. Oysa oryantalistlerin İslâmî rivayetler üzerinde, dînî bir kaygı duymamaları sebebiyle böyle bir endişe taşımalarını beklemek anlamlı değildir. Bu durumda, yöntemlerin uygulanışında zamanla meydana gelen değişimin, yöntemlerin güvenilirliği ve bu yöntemleri uygulamanın yol açabileceği sorunlara dair olumlu bir katkısının olmadığını söylemek mümkündür.

Yöntemlere yöneltilen eleştiriler hakkında vurgulanması gereken bir diğer mühim nokta bu eleştirilerin kimisinin, yöntemlerin bizzat kendilerindeki zafiyetlerinden, bir diğer kısmının ise yöntemlerin yanlış kullanımından kaynaklandığıdır. Söz gelimi yöntemlerin şüphecilik ön kabulüne yöneltilen eleştiriler metodik şüphe olarak kullanılması gereken şüphenin septiclik boyutunda kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Burada yöntemin kendisinden değil kabulün yanlış kullanımından kaynaklanan bir eleştiri söz konusudur. Mesela filolojik deliller ise özünde bir zayıflık içermektedir, Batı geleneğindeki kullanımlarında daha çok yardımcı delil olarak kullanılabilirdiği ifade edilmektedir. Bu sebeple filolojik delillerle ilgili problemler, delilin kendi zafiyetinden kaynaklanmaktadır.

V. Türkiye’deki Modern Hadis Tenkitçiliğinde Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin İzdüşümleri

Daha önce belirttiğimiz gibi İslam dünyasında Arkoun, Hasan Hanefî ve Fazlurrahmân gibi isimlerin çalışmaları dışında, tarihsel eleştiri yöntemlerinin kullanıldığının açıkça belirtildiği uygulamalar görmek mümkün değildir. Bu durum Türkiye’de yapılan çalışmalar için de geçerlidir. Türkiye’de İslâmî rivayetler üzerinde yapılan tenkit çalışmaları incelendiğinde, tarihsel eleştiri yöntemlerinin isimlerinin açıkça belirtildiği herhangi bir uygulama yoktur. Bununla birlikte bu yöntemlerin teorik boyutundaki evrensel bazı ilkeler, Türkiye’de yapılan çalışmalarda da görülebilmektedir. Mesela Türkiye’de yapılan çalışmalar arasında, rivayetlerin ya da kitapların kaynaklarının incelendiği, kayıp kaynakların yeniden inşâ edilmeye çalışıldığı, bir rivayetin veya bir konuyla ilgili rivayetlerin (hem biçim hem içerik anlamında) formunun, aktarım sürecinin ya da rivayetin metninde meydana gelen (râviden ve aktarım sürecinden kaynaklanan ya da kaynaklanmayan) değişimlerin incelendiği ve rivayetlere eleştirel bir

şekilde yaklaşıldığı ve rivayetlerin ortaya çıkışı ile sosyal-siyâsî olayların ilişkilendirildiği birçok çalışma görmek mümkündür.⁵⁴⁷ Bu durum, Türkiye’de yapılan

⁵⁴⁷ Bu tür çalışmalara dair (nihâî olmamakla birlikte) şöyle bir liste vermek mümkündür.

Ahatlı, E. (2001) Nübüvvet Mührü (Tarihî Süreçteki Algılanması ve Anlamlandırılması), *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, ss. 281-302.

Akgün, H. (2013) Râvi Tasarruflarının Rivâyetlere Etkisi “Hz. Peygamber’e Otuz Erkek Gücünün Verildiği” Örneği, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22, ss. 43-65.

Arslan, A. (2007). *Hadiste metin tenkidi prensibi olarak tarihe-vâkıya aykırılık* (Doktora Tezi). Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun

Azimli, M (2002). Kadınların İdareciliği Konusundaki Rivayete Tarihsel Bağlamda Eleştirel Bir Yaklaşım. *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 15, ss. 417-422

Azimli, M (2006). Mekke Dönemindeki Boykot Yılları Üzerine Bazı Mülâhazalar. *İstem*, (7), ss. 55-64.

Azimli, M (2008). Olağanüstü Olaylar Örgüsünde Hz. Peygamber’in Hicreti. *Milel Ve Nihal*, 5(3), ss. 51-79.

Azimli, M (2008). Şakku’l-Kamer Olayı Çerçevesinde Bazı Tahliller. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 8(1), ss. 25-40.

Azimli, M (2009). Hz. Peygamber’in Hastalığından Kur’ân’ın Cemine Kadar Meydana Gelen Bazı Olaylar Üzerine Mülâhazalar. *E-Şarkiyat İlmî Araştırmaları Dergisi*, 1(1), ss. 67-80.

Azimli, M (2009). İsrâ ve Miraç Olayları üzerine Bazı Mülâhazalar. *Bilimname: Düşünce Platformu*, (1), ss. 43-58.

Azimli, M (2010). Bedir Savaşı Çerçevesinde Bazı Mülâhazalar. *Bilimname: Düşünce Platformu*, (1)18, ss. 7-20.

Azimli, M (2010). Uhut Savaşı Etrafında Bazı Mülâhazalar/Some Analysis İn The Frame Of Uhut's Battle. *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 3(5), ss. 11-18.

Azimli, M (2011). Hz. Peygamber’in Bizans İmparatoru Herakliyus’a Gönderdiği Davet Mektubu Üzerine Bazı Değerlendirmeler/Some Evaluations On The Letter Sent By The Prophet To Heraklitus. *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 4(7), ss. 13–38.

Azimli, M. (2003). Hz. Âişe’nin Evlilik Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkmazı. *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 16(1), ss. 28-37.

Azimli, M. (2007) Olağanüstü Anlatımlar Arasında Hz. Peygamber’i Anlamak, *Hz. Muhammed ve evrensel mesajı sempozyumu*, [İslâmî İlimler Dergisi Yayınları], ss. 55-62

Azimli, M. (2009). Siyer yazıcılığının Problemlerine Bir Örnek –Beni Kaynuka savaşının sebebi-”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 7, ss. 175-183.

Balcı, İ. (2006). Mürtedlerin Yakılarak Öldürüldüğüne Dair Rivayetlerin Tahlili. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6(1), ss. 23-47.

Balcı, İ. (2008) Rivayetin Metne Dönüştürülmesinde Râvi Tasarrufuna Seyf b. Ömer’den Örnekler, *İslâmî İlimler Dergisi*, 3(2), İslâm Tarihçiliği sayısı, ss. 105-125

Balcı, İ. (2011) Hz. Peygamber’in Cebraîl’i Görmesinin Allah’ı Gördüğü İddialarına Dönüştürülmesi, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31, ss. 61-93

Balcı, İ. (2009). Bedir savaşıyla ilgili mucizevî rivayetlerin Kur’ân, hadis ve tarih verilerine göre kritiği. *İstem*, (13), ss. 85-124.

Bilgen, O. (2008) *Tarihsel bilgi değeri açısından hadis rivayetleri - Beni Kurayza örneği* (Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.

Canikli, İ (2004). *Hilâfet Kavramıyla İlgili Hadislerin Tetkiki*. (Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara

Canikli, İ (2006). Ehl-i Sünnet-Siyaset İlişkisi Bağlamında Hilâfetle İlgili Tartışmalarda Rivayetlerin Rolü. *Dinî Araştırmalar*, 8(24), ss. 143-156.

Canikli, İ (2006). Siyasî Kültürde Saltanata Dayanak Kabul Edilen Rivayet Üzerine Bir Değerlendirme. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6(1), ss. 265-295.

Coşkun, S. (2008) “Bana Arz Olundu” Kalıbıyla Rivâyet Edilen Hadîsler ve Anlamı, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29, s. 43-69.

Demir, M (2010). *Fezâilu’s-Sahâbe Rivayetleri Bağlamında Şii-Sünnî İhtilafının Sünnî Hadis Rivayetine Yansımaları*. (Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.

Durmuş, M. A. (2000), *Mehdî hadislerinin tedkiki*. (Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.

bu uygulamalarda rivayet(ler) üzerinde tarihsel eleştiri yöntemlerinin bilinçli olarak uygulandığı manasına gelmemektedir. Zira bu çalışmalarda, araştırmacılar böyle bir

- Engin, S. (2015). *H. Peygamber'in Yasakları Anlam ve Yorum Açısından Hadislerdeki Nehiyler*, İz yayıncılık.
- Erkol, A (1999). H. Peygamber'in Mucizesi Meselesi ve Nübüvvetinin İspatında İnşikak-ı Kamer (Aydın Yarılmaması) Hadisesi İle İlgili Bir Değerlendirme. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, ss. 261-298.
- Gürler, K (2001). Kadının Yöneticiliği Meselesi, Bir Hadisin Okunuşu ve Eleştirisi. *Dini Araştırmalar*, 4(11), ss. 67-94.
- Güzel, Y. (2007). *Şakku's-Sadr rivâyetinin tahlili (H. Peygamber'in göğsünün yarılmaması)* (Yüksek Lisans Tezi) Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Hatiboğlu, M. S. (2000). *H. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy*. Ankara: Otto yayıncıları.
- Hatiboğlu, M. S. (2005). *Hilâfetin Kureyşliliği (İslâm'da İlk Siyâsi Kavmiyetçilik)*. Kitâbiyat Yay., Ankara
- Hatiboğlu, M. S (2016). *Siyâsî-İctimâî hâdiselerle hadis münasebetleri*. Ankara: Otto.
- Kahraman, H. (2006). İtikâdî Düşünce ve Mezhep Mensubiyetinin Hadislerin Değerlendirilmesine Etkisi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(1), ss. 133-163.
- Kırbaçoğlu, M. H (2000). H. İsa'yı (as) Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi. *İslâmiyât* 3, 4, ss. 147-168
- Köroğlu, Z. (2011) *H. Peygamber'in tehditleri (et-Terğîb ve't-terhîb özelinde)*. (Yüksek Lisans Tezi) Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Kuzudişli, A (2009). Rivâyetlerin Yapısal Analizine Giriş: İbn Sayyâd ile İlgili Rivâyetler Üzerine Bir Yöntem Uygulaması. *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, 7(2), ss. 85-128.
- Kuzudişli, A (2012). *Rivâyetlerde Sarmal Özellik*. İzmir: Tıbyan Yayınları.
- Kuzudişli, A (2014). Bir Bedevînin Mescide Bevetmesiyle İlgili Rivâyetlerin Yapısal Formlarına Genel Bakış. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(6), ss. 1-18.
- Kuzudişli, A. (2012) Halavetü" l-İmân" Terkibinin Yer Aldığı Rivâyetlerin Yapısal Analizi. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (35)1, ss. 167-196.
- Macit, Y (2005). Beden Temizliği İçin Yapılmış Mekânlar İle İlgili Hadislerin Tenkit Ve Tahlili. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5(1), ss. 167-207.
- Molu, A. (2001). *Mirâc hadislerinin hadis bilimi açısından değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi) Ankara Üniversitesi, Ankara
- Özşenel, M. (1998) İlk Yarattılan Varlık Konusundaki Rivâyetler, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 3(4), s. 171-189.
- Unutmaz R. (2010) *Temel Hadis Kaynaklarında "Bizden Değildir" Formuyla Gelen Hadisler*, (Yüksek Lisans Tezi) Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Selimli, G. (1999) Sünnî ve Şîî hadis kaynaklarına göre "Buniye'l-İslâmu alâ Hamsin" İslâm esasları hadisi (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Soylu, A. (2008). *Mezhep mensubiyetinin hadis rivâyetine etkisi (fikhî hadisler bağlamında)* (Yüksek Lisans tezi). Uludağ Üniversitesi, Bursa.
- Tatlı, B. (2005). *Hadis Tekniği Açısından Cibril Hadisi ve İslâm Düşüncesi'ne Yansımaları*. (Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi: Ankara.
- Tuksal, H. (1998) *Kadın aleyhtarı rivâyetlerde ataerkil geleneğin tesirleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.
- Tuzcu, R (2010). H. Peygamber'in Teri ile İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(1), ss. 161-193.
- Uğur, M. (1974) Kur'an-ı Kerim ve Hadislerde H. Peygamber'e Hitap Şekilleri, *Diyânet İlmî Dergi*, 1974, 13(2), s. 67-74
- Ünal, İ. H (1998) H. Peygamber'in Dilinden Konuşturulan Tarih 'Yere Batırılacak Ordu' Rivâyeti', *İslâmiyât Dergisi*, 1(2), ss. 39- 51
- Yerinde, A. (1992) *H. Peygamber'in en üstün diye niteledikleri*. (Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Yıldırım, E. (2009). H. Musa'nın Ölüm Meleğini Tokatlaması–Bir Rivâyetin Tahlili. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13(2), ss. 21-37.
- Yılmaz, O. (2003), *H. Ali'yi öne çıkaran rivâyetlerin değeri*. (Yüksek Lisans Tezi) Ankara Üniversitesi, Ankara.

yöntemi kullandıklarını iddia etmemektedirler. Bununla ilgili iki ihtimalden bahsetmek mümkündür. İlki araştırmacıların uyguladıkları yöntemlerin başka kültürlerde de karşılığının olduğunu bilmedikleri için hangi yöntemleri kullandıklarını beyan etmemeleridir. İkinci ihtimal ise “yeni” yöntemleri uygulamaktan çekinen araştırmacıların yöntemlerin isimlerini zikretmek istememeleridir. Türkiye’deki tenkit temelli çalışmalara bakıldığında, ilk ihtimalin daha ağır bastığı görülür. Ayrıca kimi çalışmalarda kullanılan yöntemler tarihsel eleştiri yöntemleriyle amaç, süreç ve sonuçları açısından tam olarak örtüşmemektedir.

Kanaatimizce Türkiye’deki İslâmî rivayetlerle ilgili tenkit temelli çalışmalar ile tarihsel eleştiri yöntemleri arasında görülen paralellikler, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, yöntemlerin teorik düzeyde dünyanın bilgi birikimini içeren yönleri olması ile alakalıdır. Zira bu yöntemler, metinlerin bozulmadan geleceğe aktarılıp doğru yorumlanması için Batı geleneğinin çabalarının toplamıdır. Bu çabanın çeşitli boyutları, uygulamadaki farklılıklara rağmen birçok gelenekte de mevcuttur.

Türkiye’de hadislerin kaynaklarına dair yapılan tenkit temelli çalışmalar, kaynak tenkidinin evrensel yönünün baskınlığı sebebiyle, yoğun bir şekilde görülür. Metinlerin kaynağının belirlenmesi veya kayıp bir kaynağın yeniden inşası için yapılan uygulamalar da kaynak tenkidinin evrensel boyutuyla ilgilidir. Türkiye’de, İslâmî rivayetlerle ilgili kaynak tetkiklerinin yapıldığı çeşitli çalışmalarda senedlere bir alan açıldığı görülür. Bilindiği gibi sened tenkidi, esasında kaynağa yönelik bir tenkit yöntemidir. Burada klasik sened tenkidinin modern kaynak tenkidinden farklılıkları üzerinde durmak anlamlıdır. Klasik sened tenkidinde metin Hz. Peygamber’den neşet etse de, farklı versiyonlarını koruyarak gelmiştir. Şifâhî geleneğin yansıması olarak da kabul edilebilecek bu farklılıklar bir zenginlik unsurudur. Bu durumda, rivayetin ilk kaynağı ile son kaynağı arasında çok fazla ve çeşitli kanal olması mümkündür. Tarih metodolojisi olarak kullanılan kaynak tenkidinde ise bu yatay görüntüden ziyade dikey bir görüntü mevcuttur. Tek bir yerden gelen tek bir orijinal metin aranır. Bu durumda yatay olan yazımlar adeta önemsiz kabul edilmektedir.

Kaynak tenkidinin ön plana çıktığı bazı çalışmalar şunlardır: Fuat Sezgin, *Buhârî'nin kaynakları hakkında araştırmalar*⁵⁴⁸ adlı çalışmasında Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer alan

⁵⁴⁸ Sezgin, F. (1956). *Buhârî'nin kaynakları hakkında araştırmalar*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

isnadlardaki ortak isimlerin yazılı eser sahibi kişiler olduğu kabulünden yola çıkarak Buhârî'nin kaynaklarını tedkik etmiş ve hadislerin geç dönemde yazıya geçirildiği görüşüne karşı çıkmıştır. Akyüz, *Saîd b. Mansûr'un Musannef'inin Yeniden İnşâsı*⁵⁴⁹ adlı çalışmasında Saîd b. Mansûr'un günümüze eserleri ulaşan talabelerinin kitaplarından, Saîd b. Mansûr'a dayandırdıkları rivayetleri toplayarak yeniden inşâda bulunduktan sonra bu kısmı Saîd b. Mansûr'un *Musannef*'inin günümüze ulaşan kısmıyla karşılaştırmıştır. Yine aynı araştırmacı *Kaynak Tetkiki Açısından Abdürrezzâk-Buhârî İlişkisi Üzerine Bir Mukâyese*⁵⁵⁰ adlı çalışmasında yüzyüze görüşme imkânı bulamayan Buhârî (v. 254) ile Abdürrezzâk (v. 211) arasındaki ilişkiyi rivayetler üzerinden kurmaya çalışmıştır. Akyüz, Abdürrezzâk'ın kendi eserlerindeki rivayetler ile Buhârî'nin *Sahih*'inde Abdürrezzâk'tan aktarılan rivayetler arasındaki farklardan yola çıkarak, Abdürrezzâk'ın eserinin önceki kaynak olduğunu ve Buhârî'nin aslına sadık kalarak hadisleri rivayet ettiği sonucuna ulaşmıştır. Tatlı, *Hadis Tekniği Açısından Cibrîl Hadîsi ve İslâm Düşüncesi'ne Yansımaları*⁵⁵¹ adlı doktora tezinde, Cibrîl hadisini, özellikle bileşke râvi dediği râvileri göz önünde bulundurarak sened ve metin açısından incelemiş, rivayetin sahîh ve meşhûr bir rivayet olduğunda karar kılmıştır. Durmuş, *Siyerin Hadislerle İnşâsı Meselesi (Buhârî Ve Müslim Örneği)*⁵⁵² adlı makale çalışmasında, hadis eserlerinin siyer bölümlerinde zikredilen rivayetlerde, herhangi bir tarih kitabının rivayetlerine göre daha çok titizlik gösterildiği kabulünden yola çıkarak Buhârî ve Müslim'in siyer bölümlerinden yeniden bir siyer inşâ edip klasik siyerler ile karşılaştırma yapmaktadır. Yukarıda verilen örnek çalışmalarda görüldüğü gibi, metinlerin kaynağını belirlenmesi ya da kayıp bir kaynağın yeniden inşâsı için yapılan bu uygulamalar kaynak tenkidinin evrensel boyutuyla ilgilidir.⁵⁵³

⁵⁴⁹ Akyüz, A (1997). Saîd b. Mansûr'un Musannef'inin Yeniden İnşâsı. *İstanbul: İfav*

⁵⁵⁰ Akyüz, A (1997). Kaynak Tetkiki Açısından Abdürrezzâk-Buhârî İlişkisi Üzerine Bir Mukâyese. *İstanbul: İfav*

⁵⁵¹ Tatlı, B. (2005). *Hadis Tekniği Açısından Cibrîl Hadîsi ve İslâm Düşüncesi'ne Yansımaları*. (Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi: Ankara.

⁵⁵² Durmuş, Ü (2016). Siyerin Hadislerle İnşâsı Meselesi (Buhârî Ve Müslim Örneği). *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(1), ss. 91-112.

⁵⁵³ Türkçe'de, isnadlardan elde edilen bilgilerin de kullanılması suretiyle kaynak tenkidi yapılan çalışmalara şunlar örnek verilebilir:

Akyüz, A (1997). Saîd b. Mansûr'un Musannef'inin Yeniden İnşâsı. *İstanbul: İfav*

Akyüz, A (1997). Kaynak Tetkiki Açısından Abdürrezzâk-Buhârî İlişkisi Üzerine Bir Mukâyese. *İstanbul: İfav*

Durmuş, Ü (2016). Siyerin Hadislerle İnşâsı Meselesi (Buhârî Ve Müslim Örneği). *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(1), ss. 91-112.

Türkiye’de yapılan tenkit temelli çalışmalar içerisinde İslâmî rivayetlerin formlara ayrıldığı veya rivayetlerin formlarının konu edildiği çalışmalara rastlamak mümkündür.⁵⁵⁴ Fakat bu çalışmaların çoğunda, sadece rivayetlerdeki formlar belirlenmiş, bir kısmında ise formların içerikleri üzerinde durulmuştur.⁵⁵⁵ Fakat bu formların işlevleri üzerinde -nehiy formunun rivayetlerin bugün anlaşılmasındaki etkisi üzerinde duran Engin’in *Hiz. Peygamber’in Yasakları Anlam ve Yorum Açısından Hadislerdeki Nehiyler*⁵⁵⁶ adlı çalışmasında görüldüğü gibi istisnalar olmakla birlikte genellikle durulmamıştır.⁵⁵⁷ Bu sebeple, yapılan işlemler form tenkidi ile birtakım paralellikler arz etse de bu çalışmaları form tenkidi kapsamında değerlendirmek mümkün değildir. Ayrıca zaten bu çalışmalarda, araştırmacıların böyle bir beyanı söz konusu değildir. Mesela Kuzudişli, “rivayetlerin yapısal analizi” olarak adlandırdığı

Sezgin, F. (1956). *Buhârî'nin kaynakları hakkında araştırmalar*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Tatlı, B. (2005). *Hadis Tekniği Açısından Cibril Hadisi ve İslâm Düşüncesi'ne Yansımaları*. (Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.

⁵⁵⁴ Türkçe’de yapılmış rivayetlerin formlarını dikkate alan çalışmalara şunlar örnek verilebilir:

Coşkun, S. (2008) “*Bana Arz Olundu*” Kalıbıyla Rivâyet Edilen Hadisler ve Anlamı, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 29, ss. 43-69.

Engin, S. (2015). *Hiz. Peygamber’in Yasakları Anlam ve Yorum Açısından Hadislerdeki Nehiyler*, İz yayıncılık.

Köroğlu, Z. (2011) *Hiz. Peygamber’in tehditleri (et-Terğîb ve't-terhîb özelinde)*. (Yüksek Lisans Tezi) Marmara Üniversitesi, İstanbul.

Kuzudişli, A (2009). Rivâyetlerin Yapısal Analizine Giriş: İbn Sayyâd ile İlgili Rivâyetler Üzerine Bir Yöntem Uygulaması. *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, 7(2), ss. 85-128.

Kuzudişli, A (2012). *Rivayetlerde Sarmal Özellik*. İzmir: Tıbyan Yayınları.

Kuzudişli, A (2014). Bir Bedevînin Mescide Bevetmesiyle İlgili Rivayetlerin Yapısal Formlarına Genel Bakış. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(6), ss. 1-18.

Kuzudişli, A. (2012) Halavetü’ l-İmân” Terkibinin Yer Aldığı Rivayetlerin Yapısal Analizi. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35(1), ss. 167-196.

Özşenel, M. (1998) İlk Yaratılan Varlık Konusundaki Rivayetler, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 3(4), s. 171-189.

Recep U. (2010) *Temel Hadis Kaynaklarında “Bizden Değildir” Formatıyla Gelen Hadisler*, (Yüksek Lisans Tezi) Marmara Üniversitesi, İstanbul.

Uğur, M. (1974) Kur’ân-ı Kerim ve Hadislerde Hiz. Peygamber’e Hitap Şekilleri, *Diyânet İlmî Dergi*, 1974, 13(2), s. 67-74

Yerinde, A. (1992) *Hiz. Peygamber'in en üstün diye niteledikleri*. (Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.

⁵⁵⁵ Bu çalışmalara verilebilecek birkaç örnek şunlardır:

Özşenel, M. (1998) İlk Yaratılan Varlık Konusundaki Rivayetler, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 3(4), ss. 171-189; Uğur, M. (1974) Kur’ân-ı Kerim ve Hadislerde Hiz. Peygamber’e Hitap Şekilleri, *Diyânet İlmî Dergi*, 13(2), ss. 67-74; Coşkun, S. (2008) “*Bana Arz Olundu*” Kalıbıyla Rivâyet Edilen Hadisler ve Anlamı, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 29, ss. 43-69

⁵⁵⁶ Engin, S. (2015) *Hiz. Peygamber'in Yasakları Anlam ve Yorum Açısından Hadislerdeki Nehiyler*, İz yayıncılık.

⁵⁵⁷ Engin’in çalışmasını rivayetlerdeki formları inceleyen benzer çalışmalardan farklı kılan, nehiy formları ile ilgili yaptığı ayrıntılı incelemeleri kullanımdaki işlevleri ile birlikte değerlendirmesidir. Engin, çalışmasının amacını “teşrî alanındaki hüküm ve delâlet probleminden bağımsız olarak nehiylerin tarihsel arka planını, sosyal bağlamını tespit ederek zihinlerde daha sağlam bir zemine oturtulmasını sağlamaya çalışmak ve ayrıca bizim için bugün bu nehiylerin ne anlam ifade etmesi gerektiği konusuna ışık tutmaktır” şeklinde belirtmektedir. (Engin, S

yöntem ile gerçekleştirdiği çalışmasındaki bazı terimlerin ilhamını form tenkidini İslâmî rivayetler üzerinde uygulayan en önemli isimlerden Marston Speight'ten aldığını ifade etmekle birlikte, uygulamasının Speight'inkinden farklı olduğunu söylemektedir.⁵⁵⁸ Kuzudişli'nin bu ifadeleri, -her ne kadar kendi uygulamasının farklı olduğunu söylese de- form tenkidinden haberdar olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Kuzudişli'nin nüans olarak gösterdiği farklılıklar ise teknik birkaç tâbirin kullanım tarzı ile ilgilidir. Bu durum, Kuzudişli'nin yöntemini Speight'inken tamamen farklı bir hale dönüştürmemektedir. Fakat Kuzudişli'nin uygulamasını Speight'in form tenkidinden ayıran temel farklılık bizce çalışmalarının amacıdır. Speight yöntemini rivayetleri tarihlendirmek amacıyla kullanırken Kuzudişli'nin yaptığı uygulamalarda, kendisinin de belirttiği üzere bir ana fikri desteklemek ya da bir konuyu ispatlamak gibi bir amaç yoktur. Kuzudişli, rivayetlerin yapısal analizi dediği yönteminde, rivayetleri basitten gelişmişe doğru sıralayarak kök formlarını bulmakta, daha sonra metne eklenen ya da farklı yerlerden birleştiğini düşündüğü kısımları tahlil etmektedir. Yöntemin uygulanışında analiz dışında bir amacın bulunmaması neticesinde, metinler üzerinde yoğun bir mesai harcanmakla birlikte etkili bir sonuca ulaşılmadığı görülür.

Aktarıcılarının metinlerde (kasıtlı ya da kasıtsız) değişiklikler meydana getirebileceği, geleneklerin aktarımı konusunda dile getirilen evrensel bir kabuldür. Modern dönem hadis çalışmalarında, rivayetlerde aktarıcılarının meydana getirdiği değişimler üzerinde duran çalışmalar “râvi tasarrufu” başlığı altında ele alınmaktadır. Türkiye'deki tenkit temelli çalışmalarda râvi tasarrufuna dair ilginin özellikle râvinin fikhî ve itikadî mezhep farklılıklarının rivayete yansımaları noktasında yoğunluk kazandığı görülür.⁵⁵⁹ Bununla birlikte râvi tasarrufları tekil rivayetler üzerinden tespit edilmeye

⁵⁵⁸ Yazar, doktora çalışmasının öncesindeki çalışmalarda Speight'in eserlerini görmediğini fakat doktora çalışmasında Speight'in eserlerini inceleme imkânı bulup ondan cesaret aldığını bizzat dile getirmektedir. Yazar, rivayetlerin yapısal analizi olarak isimlendirdiği bu sistem için: “RYA'da kullanılan bazı terimlerin ilhamı, Speight'in (onun) çalışmalarından elde edilmiştir. Bununla birlikte nüanslara dikkat etmek gerekir.” demektedir (A. Kuzudişli, 2012, s. 17).

⁵⁵⁹ Bu bağlamda değerlendirilebilecek çalışmalara örnekler şunlardır:

Akgün, H. (2013) Râvi Tasarruflarının Rivâyetlere Etkisi “Hz. Peygamber'e Otuz Erkek Gücünün Verildiği” Örneği, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22, ss. 43-65

Balcı, İ. (2008) Rivayetin Metne Dönüştürülmesinde Râvi Tasarrufuna Seyf b. Ömer'den Örnekler, *İslâmî İlimler Dergisi*, 2, İslam Tarihçiliği sayısı, ss. 105-125

Kahraman, H. (2006). İtikadî Düşünce ve Mezhep Mensubiyetinin Hadislerin Değerlendirilmesine Etkisi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(1), ss. 133-163.

Soylu, A. (2008). *Mezhep mensubiyetinin hadis rivayetine etkisi (fikhî hadisler bağlamında)* (Yüksek Lisans tezi). Uludağ Üniversitesi, Bursa.

çalışılmaktadır. Râvi tasarruflarının tespitinde herhangi bir yöntem geliştirilmemiş, ya da bu tasarrufların tespitinde yöntem arayışına girilmemiştir.

Türkiye’deki tenkit temelli çalışmalarda, Şîî ve Sünnî gelenekler arasında belli konulardaki ve rivayetlerdeki farklılaşmaları ele alan çalışmalarda da rivayetlerin içerik ve aktarım süreçlerinin incelendiğini görmek mümkündür.⁵⁶⁰ Mesela Güneş, *H. Ömer ile H. Ali arasında oluşturulan menfî ilişkinin müspete dönüştürülmesi üzerine*⁵⁶¹ adlı çalışmasında çeşitli rivayetlerin kaynaklardaki farklı anlatımlarından yola çıkarak H. Ömer ile H. Ali arasındaki ilişkinin olumsuz olduğuna dair vurgunun Şîî kaynaklarda çok daha yoğun yapıldığı, Sünnî kaynaklarda ise durumun olduğu şekliyle anlatıldığını iddia etmektedir. Demir, *Fezâilu's-Sahâbe Rivayetleri Bağlamında Şii-Sünnî İhtilafının Sünnî Hadis Rivayetine Yansımaları*⁵⁶² adlı doktora tezi çalışmasında sahabe tasavvurlarının etkisi ile Şîî gelenekte Ehl-i Beyt ve H. Ali’nin faziletlerine dair rivayet malzemesinin Sünnî gelenekte ise (Şîî gelenekteki rivayetlerin de mündemiç olduğu) *Fezâilü's-Sahâbe* literatürünün gelişmiş olduğu üzerinde durmaktadır. Demir bu çalışmasının bir nevi devamı niteliğindeki makale çalışmasında ise,⁵⁶³ iki gelenekteki övgü, sebb/şetm ve hakareti yasaklayan rivayetler üzerinde durmuş ve mezhep çatışmalarının belli rivayet kalıplarının teşekkülüne etkide bulunduğu sonucuna ulaşmıştır. Yazıcı, *Gadîr-i Hum Rivayetlerinin Hadis İlmi Açısından*

⁵⁶⁰ Şîî-Sünnî gelenekteki bazı konular ve rivayetler arasındaki farklılıklara dair yapılan Türkçe çalışmalara çeşitli örnekler verilebilir:

Demir, M. (2011) Sahabe-Ehl-i Beyt Ekseninde Şîî-Sünnî İhtilafının Hadis Rivayetine Yansımaları. *e-Şarkiyat İlmî Araştırmaları Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)*, (6), ss. 90-111.

Demir, M. (2010). *Fezâilu's-Sahâbe Rivayetleri Bağlamında Şii-Sünnî İhtilafının Sünnî Hadis Rivayetine Yansımaları* (Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi, Ankara.

Güneş, K. (2005). H. Ömer ile H. Ali arasında oluşturulan menfî ilişkinin müspete dönüştürülmesi üzerine. *Marife Dîni Araştırmalar Dergisi*, (3), ss. 299-332.

Öz, Ş (2008). İslam Siyaset Geleneğinde Bir Şaz-Şîî-Sünnî Yol Ayrımında Sakîfe Hadisesi. *İstem Dergisi*, 6(11), ss. 79-91.

Selimli, G. (1999) *Sünnî ve Şîî hadis kaynaklarına göre “Buniye'l-İslâmu alâ Hamsin” İslâm esasları hadisi* (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi, Ankara.

Yazıcı, M. N (2010) *Gadîr-i Hum Rivayetlerinin Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi) Sakarya Üniversitesi, Sakarya.

Zirek, M. M (1998) *Sekaleyn Hadîsi (Tahlil ve Tenkidi)* (Yüksek Lisans Tezi) Marmara Üniversitesi, İstanbul.

⁵⁶¹ Güneş, K. (2005). H. Ömer ile H. Ali arasında oluşturulan menfî ilişkinin müspete dönüştürülmesi üzerine. *Marife Dîni Araştırmalar Dergisi*, (3), ss. 299-332.

⁵⁶² Demir, M. (2010). *Fezâilu's-Sahâbe Rivayetleri Bağlamında Şii-Sünnî İhtilafının Sünnî Hadis Rivayetine Yansımaları* (Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi, Ankara.

⁵⁶³ Demir, M. (2011) Sahabe-Ehl-i Beyt Ekseninde Şîî-Sünnî İhtilafının Hadis Rivayetine Yansımaları. *e-Şarkiyat İlmî Araştırmaları Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)*, (6), ss. 90-111.

*Değerlendirilmesi*⁵⁶⁴ adlı çalışmasında, Gadîr-i Hum olayının Sünnî ve Şîî gelenekte farklı şekilde nakledilse de gerçekleşmiş bir olay olduğu, fakat bu durumu Şia'nın kendi tarihsel, zihni şartlarına uyarlayarak farklı yorumladığı sonucuna ulaşmaktadır.

Aynı minvalde, Sünnî ve Şîî geleneğin her ikisi tarafından benimsenen rivayetlerin incelenerek geleneklerin rivayete yaklaşımlarının farklılıkları üzerinde duran çalışmalar da mevcuttur. Mesela Selimli, *Sünnî ve Şîî hadis kaynaklarına göre "Buniye'l-İslâmu alâ Hamsin" İslâm esasları hadisi*⁵⁶⁵ adlı çalışmasında rivayetin iki gelenekteki farklılıklarını incelemiş ve neticede bu rivayetin Şîî hadis kaynaklarında "şehâdet" değil "velâyet" ibaresiyle yer aldığı sonucuna ulaşılmıştır. Zirek, Sekaleyn Hadîsi'inin tahlil ve tenkidini yaptığı yüksek lisans çalışmasında,⁵⁶⁶ rivayetin Sünnî ve Şîî kaynaklardaki durumunu incelemiş ve bu iki gelenekteki rivayetlerin manası itibarıyla birbiri ile çelişki arzemediği sonucuna ulaşmıştır.

Türkiye'de yapılan tenkit temelli çalışmalar içerisinde daha çok modern dünyaya uyumsuzluklar içermesi nedeniyle gerilim oluşturan konularla (olağanüstü olaylar, hissî mucizeler, kadınlarla ilgili rivayetler, mitolojik karakterli rivayetler vb.) ilgili rivayetlerin hem içeriğinin hem de rivayet sürecinin incelendiği çalışmalar görmek mümkündür. Bu kapsamda kimi çalışmalarda tek bir rivayetin ya da bir konuyla ilgili rivayetlerin nasıl ve ne sebeple ortaya çıkıp bugüne kadar ulaştığı üzerinde durulur. Bununla birlikte yine tek bir rivayetin ya da bir konudaki rivayetlerin aktarım sürecinde ne gibi değişimler geçirdiği de incelenir. Bu çalışmalarda genel olarak, Hz. Peygamber döneminde ve sonrasında mevcut olan "sahîh" duruş ve görüşten, rivayetlerin de desteklediği bir söyleme kayışın var olduğu iddia edilmektedir. Bu çalışmalar, aynı zamanda yoğunlukla içerik/muhteva tenkidi içermektedir.

Bilindiği gibi tarihsel eleştiri yöntemleri, içerikleri açısından rivayetleri değerlendirmesi noktasında, gelenekte mevcut olan içerik/muhteva tenkidi ile çeşitli açılardan örtüşmektedir.⁵⁶⁷ İçerik/muhteva tenkidi, hadis ile ilgili kullanımında, hadis metinlerinin

⁵⁶⁴ Yazıcı, M. N (2010) *Gadîr-i Hum Rivayetlerinin Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi) Sakarya Üniversitesi, Sakarya.

⁵⁶⁵ Selimli, G. (1999) *Sünnî ve Şîî hadis kaynaklarına göre "Buniye'l-İslâmu alâ Hamsin" İslâm esasları hadisi* (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi, Ankara.

⁵⁶⁶ Zirek, M. M (1998) *Sekaleyn Hadîsi (Tahlil ve Tenkidi)* (Yüksek Lisans Tezi) Marmara Üniversitesi, İstanbul.

⁵⁶⁷ Tarihsel eleştiri yöntemleri ile muhteva tenkidi arasındaki bu bağ, akla Hasan Hanefî'nin Tecdîd projesindeki öneriyi getirmektedir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, Hasan Hanefî, tarihî tenkit yöntemi ile geleneğin ilerici yönlerinin ortaya çıkarılması ve bu yönlerin asrın ihtiyaçlarına göre kullanılması

muhtevasının Kur’ân, akıl, tecrübe, gözlem, bilim ve tarihî gerçekler gibi kriterlere aykırı olup olmadığının incelenmesi olarak tanımlanabilir. Hadislerin bu kriterlere göre tenkidi, ilk dönemlerden itibaren mevcut olmakla birlikte, buna içerik/muhteva tenkidi denilmemiş, “Hadislerin Kur’ân’a arzı” “nazara aykırılığı” gibi tâbirlerle ifade edilmiştir (S. Polat, 2010, s. 24). Bununla birlikte geleneksel içerik/muhteva tenkidi ile modern dönemde uygulanan içerik/muhteva tenkidi arasında farklılıklar mevcuttur. Geleneksel içerik/muhteva tenkidi -özellikle muhaddisler tarafından uygulandığı durumlarda- sened tenkidinden bağımsız olarak düşünülmemiştir. Mesela, senedi sahih, metni problemli hadisler yorumlanırken tevilde bulunmuş ve hadis bu şekilde kullanılmıştır. Geleneksel içerik/muhteva tenkidi neticesinde daha çok rivayetlerin reddedilmesi değil imal edilmesi söz konusudur. Modern dönemdeki içerik/muhteva tenkidi ise genel olarak sened tenkidinden farklı hatta ona alternatif bir yöntem gibi kabul edilmiştir. Bu sebeple senedin sağlam olması ya da uydurma olması, içerik/muhteva tenkidi yapmaya herhangi bir etkide bulunmaz hale gelmiştir. Yorumlama ve tevil, yerini daha çok kabul/red mekanizmasına bırakmıştır.

Türkiye’de modern hadis tenkitçiliği bağlamında yapılan içerik/muhteva tenkitlerinde ön kabuller, kullanılan deliller, uygulama tarzları ve amaçları ile ulaşılan sonuçlar açısından geleneksel içerik/muhteva tenkidi uygulamalarından uzaklaşıldığını müşahede etmek mümkündür. Türkiye’de bu minvaldeki uygulamaları içeren çalışmalarda yoğun bir tarihselcilik vurgusu dikkat çeker. Genel olarak, hadislerin ilk söylendiği kişileri, durumları ve ortamı göz önünde bulundurmak suretiyle daha iyi anlaşılabilceği düşüncesi ile hadislerin doğduğu ortamın ürünü olduğu düşüncesi arasında fark vardır. Modern hadis tenkitçiliği kapsamında yapılan uygulamalarda tarihselcilik olarak ifade edilebilecek ikinci düşünce üzerinde yoğunlukla durulmaktadır. Rivayetlerin, tarihsel süreç içerisinde günün şartları neticesinde uydurulduğu, değişiklikler geçirdiği ve bu şekilde işlevsel olarak kullanıldığı görüşü, modern hadis tenkitçiliğinde sıkça dile getirilmektedir. Bu bağlamda, siyâsî ve ictimâî konularda birçok uydurma ya da tahrifin yapıldığı iddia edilir. Siyâsî konulara dair vurgular içeren birçok rivayet, modern içerik/muhteva tenkidi kapsamında uydurma ve günün siyâsî ictimâî konularının metinlere yansımalarının sonucu olarak kabul edilmektedir. Hilâfeti nassa dayandıran veya buna hazırlık amacıyla kullanıldığı iddia edilen rivayetler de (Hilâfet’in

gerektiğini dile getirmiştir. Hanefî bunun için hadis metinlerine muhteva tenkidi uygulamayı, siyer ilmî için siyerin hadise dayandırılmasını önermiştir (Hanefî, 2011, ss. 218, 219, 232, 237)

Kureyşîliği, dört halîfenin faziletine ve birbiri arasındaki üstünlüklere dair rivayetler vb.) bu kapsamda değerlendirilmektedir.⁵⁶⁸

Türkiye’de içerik/muhteva tenkidi temelli çalışmalarda anakronizme sık sık vurguda bulunulduğu görülür. Çalışmaların bazısında anakronizm geleneksel içerik/muhteva tenkidinde de kendisine yer bulan tarihe aykırılık konusu ile birlikte gündeme gelmektedir.⁵⁶⁹ Anakronizm ilkesinin de işletilmeye çalışıldığı tarihe aykırılık sebebiyle rivayetin reddi, bazı noktalarda hassasiyet gerektirmektedir. Fakat modern hadis tenkidçiliği kapsamında yapılan çalışmalarda tarihe aykırı olmakla itham edilen rivayetlere bakıldığı zaman, çeşitli sebeplerle yanlışlıkların yapıldığı görülebilir. Tarihe aykırılık tespitinde ortaya çıkabilecek yanlışlıkların sebeplerinden birisi bu iddianın yüzeysel araştırmaya dayanması ve aykırılık iddiasının incelenmesinde gerekli titizliğin gösterilmemesidir. Mesela Ali Arslan’ın, *Hadiste Metin Tenkidi Prensibi olarak Tarihi Vakıya Aykırılık* adlı doktora çalışmasında, tarihe aykırı olmakla eleştirdiği meğazi rivayetlerinden bir tanesi, Hz. Peygamber’in ilk gazvesinin hangisi olduğuna dairdir. Söz konusu Buhârî rivayeti, sahîh hadis kaynaklarında geçtiği halde tarihî vâkıya aykırı olmakla itham edilmektedir (A. Arslan, 2007, s. 85). Oysa ayrıntılı ve titiz bir inceleme yapıldığında bu rivayete ilgili tarihe aykırılığın söz konusu olmadığı görülebilir.⁵⁷⁰

⁵⁶⁸ Siyâsî konularda vurgu içeren rivayetlerin günün olayların yansımaları olabileceğine dair çalışmalar için bkz. Canikli, İ (2004). *Hilâfet Kavramıyla İlgili Hadislerin Tetkiki*. (Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara; Canikli, İ (2006). Siyâsî Kültürde Saltanata Dayanak Kabul Edilen Rivayet Üzerine Bir Değerlendirme. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6(1), ss. 265-295; Canikli, İ (2006). Ehl-i Sünnet-Siyaset İlişkisi Bağlamında Hilâfetle İlgili Tartışmalarda Rivayetlerin Rolü. *Dinî Araştırmalar*, 8(24), ss. 143-156; Demir, M (2010). *Fezâilu's-Sahâbe Rivayetleri Bağlamında Şîh-Sünnî İhtilâfının Sünnî Hadis Rivayetine Yansımaları*. (Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara; Hatiboğlu, M. S. (2005). *Hilâfetin Kureyşîliği (İslâm’da İlk Siyâsî Kavmiyetçilik)*. Kitâbiyat Yay., Ankara; Ünal, İ. H (1998) Hz. Peygamber’in Dilinden Konuşturulan Tarih ‘Yere Batırılacak Ordu’ Rivâyeti’, *İslâmiyât Dergisi*, 1(2), ss. 39- 51; Yılmaz, O. (2003), *Hz. Ali’yi öne çıkaran rivâyetlerin değeri*. (Yüksek Lisans Tezi) Ankara Üniversitesi, Ankara.

⁵⁶⁹ Tarihe aykırı olmakla eleştirilen rivayetlerle ilgili örnekler içeren çalışmalardan bazıları şunlardır: Arslan, A (2007). *Hadiste metin tenkidi prensibi olarak tarihe-vâkıya aykırılık* (Doktora Tezi). Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Saâsun; Azimli, M. (2009). Siyer yazıcılığının Problemlerine Bir Örnek – Beni Kaynuka savaşının sebebi-”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 7, 175-183; Bilgen, O. (2008) *Tarihsel bilgi değeri açısından hadis rivayetleri - Beni Kurayza örneği* (Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.

⁵⁷⁰ Arslan, Buhârî’nin, gazvelerle ilgili açtığı başlıkta İbn İshâk’tan gelen muallak rivayeti kullandığını aktarır. İbn İshâk’tan aktarılan bu rivayete göre Hz. Peygamber’in ilk gazvesi Ebvâ, sonra Buvat sonra Uşeyre’dir. Arslan, “Buhârî’nin rivayetine göre ilk gazve Ebvâ’dır ki, bunun yanlış olduğunda bütün siyer kitapları ittifak halindedir.” demektedir, bu rivayeti hem hadis hem tarih kitaplarına aykırı bir rivayet olmakla suçlamakta ve hatta Buhârî’nin kendi bâb başlığında verdiği rivayete farklılık içerdiğini söylemektedir (Arslan, 2009, s. 138). Arslan’ın bu rivayetin yanlış olduğuna dair bütün siyer kitaplarının ittifak halinde olduğuna dair söylemi nereden çıkardığını anlamak güçtür. Zira yazarın söz konusu rivayetin yanlışlığına karşı ittifak ettiklerine dair atıfta bulunduğu Vâkidî’nin *Megâzî*’si ile İbn Hişâm’ın

Aykırlık tespitine meydana gelen yanlışlığın diğer bir sebebi, rivayetleri farklı türlü yorumlama ihtimali varken tarihe aykırı olarak kabul etmeye meyilli olmaktır. Mesela Hz. Peygamber'in Medine'de Beytü'l-Makdis'e doğru kaç ay namaz kıldığı ile ilgili rivayetlerin tarihen hatalı bir bilgi içerdiğini ifade edilmektedir (A. Arslan, 2007, s. 95). Oysa çelişkili olarak sunulan sayılar arasında, esasında bir çelişki yoktur. Çünkü Buhârî metninde "16 yahut 17 ay" Beyt-ü'l-Makdis'e doğru namaz kılındığı belirtilirken Müslim metninde 16 ay namaz kılındığı ifade edilmektedir (Buhârî, İmân, 30; Müslim, Mesâcid, 11) Bu gibi bir durumda, bir çelişki olduğunu söylemek, gereksiz bir külfettir. Çünkü yahut ifadesi 16 ayın da muhtemel olduğuna dair bir kapı aralamaktadır.

Rivayetlerin tümünü bir arada değerlendirmeden sonuca ulaşmaya çalışmak da rivayetlerin tarihe aykırı olduğu iddiasında bulunurken yanılığa sebep olabilir. Mesela Ebû Hureyre'nin Hayber savaşına katıldığını ifade eden çeşitli rivayetler (Buhârî, Eymân, 33; Buhârî, Meğâzî, 38) tarihe aykırı kabul edilmektedir (A. Arslan, 2007, s. 99). Oysa konuyla ilgili tüm rivayetler bir arada değerlendirildiğinde Ebû Hureyre'nin baştan itibaren Hayber'de bulunmasa bile bir kısmına katıldığına dair birçok delil bulunmaktadır. Ayrıca ilk kaynaklarda İbn Hişâm, İbn İshâk ve Vâkidî, Hayber savaşında Ebû Hureyre'nin var olduğuna dair rivayeti eserlerinde tahric etmişlerdir (İbn Hişâm, 1955, c. II, s. 338; Vâkidî, 1989, c. II s. 709). Tüm bunlar göz önüne alındığında, Ebû Hureyre'nin Hayber'e katılımına dair rivayeti tarihe aykırı olduğunu düşünerek reddetmek makul değildir.

Rivayetlerin tarihe aykırılık sebebiyle reddinin başka bir sebebi rivayetlerin yorumlanması esnasında klasik şerhlerin açıklamalarının göz ardı edilmesidir. Yani şerhler, tarihe aykırılık olduğu iddia edilen noktalarda açıklama içermesine rağmen,

Siyer'i incelendiğinde buralarda da Hz. Peygamber'in katıldığı ilk gazve Ebvâ (Veddan)'dır. Buhârî, *Megâzî* kitabında Uşeyre gazvesine dair açtığı babda İbn İshâk'tan gelen muallak rivayetten sonra, Zeyd b. Erkâm'ın rivayetini aktarır. Zeyd b. Erkâm'ın bu rivayetini Arslan, Buhârî'nin kendisinin bile bab başlığında verdiği rivayetle zıt bir rivayet tahric ettiği şeklinde yorumlamaktadır. Oysa Ebû İshâk'ın, Zeyd b. Erkâm'a Hz. Peygamber'in kaç gazveye katıldığını sorduğu bu rivayette, Zeyd b. Erkâm 19 gazada Hz. Peygamber'in bizzat savaştığını söylemektedir. Kendisinin Hz. Peygamber ile kaç gazveye katıldığı sorulduğunda ise 17 demektedir. Daha sora Zeyd b. Erkâm *كانت أول* *فأبهم* şeklindeki soruya "Uşeyre" şeklinde cevap vermektedir. Metne bakıldığı zaman *كانت أول* sorusuna Zeyd'in, kendisinin Peygamber ile birlikte katıldığı ilk gazve manasında anlamış ve bu sebeple Uşeyre demiş olmasının muhtemel olduğu görülür. Yani Ebvâ ve Buvat savaşları ile Hz. Peygamber'in iştirak ettiği gazve sayısı 19'a ulaşmış olacaktır. Bu durumda, bu rivayet ile Hz. Peygamber'in kendisinin ilk katıldığı gazvenin Ebvâ olması arasında bir çelişki ya da aykırılık söz konusu değildir. Evet, Ebvâ gazvesi İslam tarihindeki ilk megâzî olayı değildir, lakin Hz. Peygamber'in katıldığı ilk gazve oluşunda ihtilaf yoktur. Hal bu iken, rivayetin tarihe aykırı bulunuşu gerekçesizdir.

rivayetleri tarihe aykırı bularak reddetmeye çalışan uygulamalar, bu açıklamaları görmezden gelmeye meyillidir. Ayrıca şerhlerde, aykırı rivayetler için genel olarak cem ve telif yolları da kullanılırken, bu uygulamalarda (çoğunlukla olumsuz) tek bir ihtimale odaklanma ön plandadır. Konular hakkında yorum yaparken gelenekten ve geleneksel açıklamalardan yararlanmayı önemsemeyen bu yaklaşım modern hadis tenkitçiliğinde genel olarak görülen bir özellik olarak da kabul edilebilir (İ. Hatiboğlu, 2001, ss. 198-199).

Modern hadis tenkitçiliği kapsamında uygulanan içerik/muhteva tenkidinde, anakronizm ile birlikte filolojik deliller de önemli bir yer tutmaktadır. Fakat bu uygulanırken, filolojik delillerin zayıf yönleri çoğu zaman görmezden gelinmektedir. Mesela rivayet metni içinde “hamam” kelimesi geçen rivayetler, o coğrafyada hamam kültürünün olmadığı gerekçesi ile reddedilmektedir (Kırbaşoğlu, 2002, s. 233). Oysa coğrafyada “hamam” olarak anılmasa da beden temizliği için kullanılan yerlerin bulunması mümkündür. Ya da velev ki böyle mekânların coğrafyada bilinip kullanılmıyor olduğu kabul edilse bile, yakın coğrafyalarda bilinen mekânların çeşitli vesileler ile görülmüş olması, bu çerçevede “hamam”ın tanınıyor olması gayet tabî bir ihtimaldir.⁵⁷¹ Buna rağmen, bir kelimenin kullanımından yola çıkarak rivayetleri içerik/muhteva tenkidi bağlamında sorunlu kabul etmek subjektif bir yaklaşımdır.

Modern hadis tenkitçiliği kapsamında uygulanan içerik/muhteva tenkidinde sükût deliline zaman zaman yer verilir. Mesela Azimli, Mekke dönemindeki boykotun sona erışı ile ilgili olarak kaynaklarda aktarılan, iki rivayeti kıyaslamaktadır. Boykot’un sonlanması ile ilgili ilk rivayet boykot metnini güvenin yemesidir. İkinci rivayet ise zaman zaman ambargoyu deldiği bilinen kişilerin olaya müdahalesi ve metni yırtmalarıdır. Zaman zaman bu nedenlerden ikisi bir arada zikredilmektedir. Azimli, Kâbe’ye asılan boykot metninin güve tarafından yendiğini Hz. Peygamber’in haber verdiğine dair rivayeti problemlili görüp, ikinci rivayeti tercih etmektedir. Burada Azimli, güve olayının gerçekleşmiş olmayacağına dair, Ebû Talip’in Boykot sonrası söylediği şiirlerde güve olayından bahsetmemesini (sükûtu) bu olayın gerçek olmadığına dair bir delil olarak zikretmektedir (Azimli, 2006). Yine Azimli, Hz. Peygamber’in Kısra’ya yazdığı iddia edilen mektuptan yabancı kaynaklarda bahsedilmiyor ya da bulunamıyor

⁵⁷¹ Bu konuya dair bkz. Macit, Y (2005). Beden Temizliği İçin Yapılmış Mekânlar İle İlgili Hadislerin Tenkit Ve Tahlili. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5(1), ss. 167-207.

oluşu, bu olayın ya gerçekleşmediğine ya da kaydedilecek kadar önemli olmadığına delil olarak göstermektedir (Azimli, 2011, s. 19). Azimli, Şakku'1 kamer olayının da şiirlerde ya da takvimlerde herhangi bir yansıması olmadığından yola çıkarak bu olayın inşâî bir mucize olduğunu iddia etmektedir (Azimli, 2008b).

Fakat çok dikkatli kullanılması gereken ve özünde birçok problemlili yönü barındıran sükût delili, örneklerde görüldüğü üzere matematiksel bir kesinlik içeren bir delil gibi kullanılmaktadır. Sükût delilinin eleştirilmesine sebep olan, kaynakların hepsinin eşitmiş gibi görülüp her rivayetin her kaynakta yer alması gerektiğine dair algı, modern dönem tenkit uygulamalarında da görülebilmektedir. Mesela Kırbasoğlu, Cibrîl hadisinin kaynak tenkidini yaparken, salt rivayet eserleri olmayan, içinde çeşitli rivayetlerin bulunmaması tabii olan eserleri incelemiş ve Cibrîl hadisinin pek çok hadis imamı tarafından bilinmediği, ya da mevzû addedildiği bu sebeple de dile getirilmediğini iddia etmiştir (Kırbasoğlu, 2002, s. 354). Oysa bu tamamen hatalı bir tenkit uygulamasıdır. Bu rivayetin, bu eserlerde olmaması normaldir (Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, 2005, c. II, s. 809).

Modern hadis tenkitçiliği kapsamında uygulanan içerik/muhteva tenkitlerinin birçoğunda, beşerî olan, Hz. Peygamber'e "yakışmayan" durumların ya da başarısızlıkların metinlere yansıtılmadığı üzerinde durulmaktadır. Bu minvalde mesela, Hz. Peygamber'in vefatının ardından sıcak iklimde cesette bir takım bozulmaların vuku bulduğu, karnının şiştiği, küçük parmağının eğildiği gibi insan olan herkesin başına gelebilecek durumların yaşandığı fakat bunların kaynaklarımıza yansıtılmamaya çalışıldığı iddiası dile getirilmektedir (Azimli, 2009, ss. 73-74; M. S. Hatiboğlu, 2004, ss. 149-156; M. S. Hatiboğlu, 2009, s. 75) Bu kabul, tarihsel eleştiri yöntemlerinin, kaynakların "temizlendiği" kabulü ile uyumlu görünmektedir.

Modern hadis tenkitçiliği kapsamında uygulanan içerik/muhteva tenkidinde, çoğunlukla olağanüstü durumlara ve hissi mucizelere yer yoktur. Şakku'1 Kamer (ayın yarılması),⁵⁷² Miraç hadisesi⁵⁷³ gibi hadiselerle ilgili rivayetler çoğunlukla

⁵⁷² Azimli, M (2008). Şakku'1-Kamer Olayı Çerçevesinde Bazı Tahliller. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 8(1), ss. 25-40.; Erkol, A (1999). Hz. Peygamber'in Mucizesi Meselesi ve Nübüvvetinin İspatında İnşikak-ı Kamer (Ayın Yarılması) Hadisesi İle İlgili Bir Değerlendirme. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, ss. 261-298.

⁵⁷³ Molu, A. (2001). *Mirâc hadislerinin hadis bilimi açısından değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi) Ankara Üniversitesi, Ankara; Balcı, İ. (2011) Hz. Peygamber'in Cebrail'i Görmesinin Allah'ı Gördüğü İddialarına Dönüştürülmesi, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31, ss. 61-93;

olağanüstülük içermesi sebebiyle reddedilir. Olağanüstülük içerdiği düşünülen rivayetlerin en anlayışlı ihtimalle gerçekleşmiş bazı olayların zamanla abartılı bir dille donatılarak mucizevî bir olaymış gibi anlatılmaya başlanmış olduğu üzerinde durulur. Özellikle İslam tarihinde gerçekleşmiş olaylarla ilgili olarak, esasında gerçekleşmiş olan olayların zamanla olağanüstü anlatıma kayan bir tarzda aktarılmaya başlandığı ifade edilir. Özellikle savaşlarda veya yardıma ihtiyaç duyulan zor zamanlardaki mânevî yardımların, maddî yardım olarak aktarıldığı, birçok noktada abartılı ve menkîbevî bir dilin olaya hâkim olduğu üzerinde durulmaktadır. Bunlar özellikle İslam tarihi ile ilgili olaylarda geriye dönük tarih inşâ etme kaygısı ile yapılan aktarımlar olarak kabul edilmektedir.⁵⁷⁴

Olağanüstülük içeren anlatımların değerlendirmesi söz konusu olduğunda, beşer üstü peygamber algısı gündeme gelmektedir. Modern hadis tenkitçiliği bağlamındaki içerik/muhteva tenkidi uygulamalarında genel olarak görülen bu vurgu, peygamber tasavvurunun zamanla beşer üstü bir peygamber tasavvuru haline geldiğidir. Beşer üstü peygamber algısı ile ilgili tartışmalar temelde, peygamberin her söylediğinin ya da her yaptığının vahiy olup olmadığı ile de alakalı görünmektedir. Peygamber'in gaybı bilemeyeceği de yine bu uygulamalarda görülen bir diğer vurgudur.⁵⁷⁵ Peygamberin her söylediğinin ve her yaptığının vahiy kapsamında düşünülmesinin genel olarak beşer üstü peygamber anlayışına yol açtığı üzerinde durulmaktadır. Bu beşer üstü peygamber anlayışı, Şâfiî-Eş'arî çizgide gelişen, Kur'ân'ın evren ve insan anlayışından uzak, akıl ve mantık dışı/ötesi ve mitolojik bir yapıya sahip olmakla nitelendirilmektedir (Bağcı, 2005). Şakku's Sadr rivayeti,⁵⁷⁶ Peygamber'in önünü gördüğü gibi arkasını da

Azimli, M (2009). İsrâ ve Miraç Olayları üzerine Bazı Mülâhazalar. *Bilimname: Düşünce Platformu*, (1), ss. 43-58.

⁵⁷⁴ İslam tarihindeki olaylara bu açıdan bir yaklaşım için Azimli'nin çalışmaları önemli bir işlev görmektedir. Azimli, M (2009). Hz. Peygamber'in Hastalığından Kur'ân'ın Cemine Kadar Meydana Gelen Bazı Olaylar Üzerine Mülâhazalar. *E-Şarkiyat İlmî Araştırmaları Dergisi*, 1(1), ss. 67-80. Azimli, M (2010). Bedir Savaşı Çerçevesinde Bazı Mülâhazalar. *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2010(1); Azimli, M (2010). Uhut Savaşı Etrafında Bazı Mülâhazalar/Some Analysis In The Frame Of Uhut's Battle. *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 3(5), ss. 11-18.; Azimli, M (2008). Olağanüstü Olaylar Örgüsünde Hz. Peygamber'in Hicreti. *Milel Ve Nihal*, 5(3), ss. 51-79.

Yine aynı yönde şu çalışmalar da gözden geçirilebilir: Balcı, İ. (2009). Bedir savaşıyla ilgili mucizevî rivayetlerin Kur'ân, hadis ve tarih verilerine göre kritiği. *İstem*, (13), ss. 85-124.

⁵⁷⁵ Bu konuyla ilgili müstakil bir çalışma olarak bkz: Hatiboğlu, M. S. (2000). *Hz. Peygamber ve Kur'ân Dışı Vahiy*. Ankara: Otto yayınları.

⁵⁷⁶ Güzel, Y. (2007). *Şakku's-Sadr rivâyetinin tahlili (Hz. Peygamber'in göğsünün yarılması)* (Yüksek Lisans Tezi) Ankara Üniversitesi, Ankara.

görebileceği, Nübüvvet mührüne sahip olduğu,⁵⁷⁷ terinin güzel koktuğu,⁵⁷⁸ cinsel kuvvet açısından çok güçlü olduğu,⁵⁷⁹ gölgesinin olmadığı, üzerine sinek konmadığı, öldükten sonra cesedinin çürümediği ve idrarının şifa olduğu gibi konulardaki rivayetler bu kapsamda değerlendirilmektedir. Bu rivayetlerin incelenmesindeki genel tutum, rivayetlerin içerik ve anlamında değişimler meydana geldiği yönündedir.

Modern hadis tenkitçiliği bağlamındaki içerik/muhteva tenkidi uygulamalarında genel olarak görülen bir başka durum, mitolojik ve efsânevi öğeler içeren anlatımlara karşı olumsuz yaklaşımdır. Bu minvalde, şeytan, mesih, mehdi, deccal gibi karakterler ile kıyamet alametlerine dair söylemlerin yer aldığı rivayetlere sıcak bakılmaz ve içerik/muhteva tenkidi kapsamında genelde reddedilir.⁵⁸⁰ Mesela Azimli, Akabe beyatlerinin Şeytan tarafından müşriklere haber verildiğine dair rivayeti, bu temelde reddetmektedir. Yine bu minvalde, Hz. Peygamber hicret ederken Mekke’de kalanların Hz. Peygamber’i merak ettiği, cinlerin de onların hangi yoldan gittiklerini ve nasıl olduklarını aktardığına dair rivayet, Azimli’ye göre olaylara heyecan katmak amacıyla aktarılmış gibi görülmektedir (Azimli, 2008a).

Türkiye’de yapılan tenkit temelli çalışmaların tümünün yöntemlerinin tarihsel eleştiri yöntemleri ile uyumlu olduğunu söylemek çalışmaların hem kabulleri, hem uygulama tarzları hem de ulaştıkları sonuçlar göz önünde bulundurulursa, indirgemeci bir yaklaşım olur. Zira bu uygulamaların kimisinde ön kabuller ve sonuçlar tamamıyla klasik tarihsel eleştiri yöntemlerindeki uygulamalar ile uyumlu iken kimisinde bunlar tamamen farklıdır. Bununla birlikte özellikle rivayetlerin ortaya çıktığı günün ve toplumunun sosyal, siyasî ve iktisâdî eğilimlerinin yansımaları olduğuna dair görüş temelinde yapılan uygulamalar, ilk dönem oryantalistlerin uygulamaları ile büyük oranda örtüşmektedir. Modern hadis tenkidi kapsamında rivayetlerin siyâsî olaylara ve

⁵⁷⁷ Ahatlı, E. (2001) Nübüvvet Mührü (Tarihî Süreçteki Algılanması ve Anlamlandırılması), *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, ss. 281-302. Ahatlı, Hz. Peygamber’e ait bir benin, zaman içinde nübüvvet mührü ismi olarak mucizevi bir şey haline dönüştürüldüğü üzerinde durmaktadır.

⁵⁷⁸ Tuzcu, R. (2010). Hz. Peygamber’in Teri ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(1), ss. 161-193. Mesela Tuzcu, bu makalesinde, Hz. Peygamber’in güzel koku kullanması sebebiyle güzel koktuğu, güzel kokmanın terinin bizzat özelliği olmadığını ifade etmektedir.

⁵⁷⁹ Akgün, H. (2013) Râvi Tasarruflarının Rivâyetlere Etkisi “Hz. Peygamber’e Otuz Erkek Gücünün Verildiği” Örneği, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11(22), ss. 43-65. Akgün, rivayetlerdeki değişimler sebebiyle bu iddianın ortaya çıktığı, esasında rivayetlerde böyle bir vurgu olmadığını üzerinde durmaktadır.

⁵⁸⁰ Bknz. Durmuş, M. A. (2000), *Mehdî hadislerinin tedkiki*. (Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara; Kırbaoğlu, M. H. (2000). Hz. İsa’yı (as) Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi. *İslâmiyât* 3, 4, ss. 147-168

konjonktüre göre ortaya çıktığını ve zamanla değiştiğini savunan Müslümanların yaptıkları uygulamalar, çoğunlukla rivayetin uydurma ya da zamanla tahrif edilmiş olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Bu yönde sonuca ulaşan uygulamaların yapıldığı kimi çalışmalarda, oryantalistlere verilen referanslar ve onlardan yapılan aktarımlar dikkat çekicidir.

Mesela Mehmet Sait Hatiboğlu, Goldziher'den aktardığı İslam hayatında her türlü cereyanın ifadesini hadislerde bulduğuna dair iddiasını alıntı ile verdikten sonra Goldziher'in pek de haksız olmadığını söylemektedir (M. S. Hatiboğlu, 2016, s. 14). Hatiboğlu, ülkeler mücâdelesinin hadisle ilişkisine değindiği başlıkta, Medine'den hicret etmeyi durdurma gayretlerinden bahsederken Medine'nin İslam devletinin merkezi olmaktan çıktığına dair iddiayı Watt'tan aktarmakta ve Medine'nin eski hüviyetni kaybetmesine yürekleri dayanmayan kişilerin Hz. Peygamber'e söyledikleri sözler üzerinden Medine'den hicret etmeyi durdurmaya çalıştıkları yorumunda bulunmaktadır (M. S. Hatiboğlu, 2016, s. 141). Azimli de Hz. Peygamber'in Bizans İmparatoru Heraklyus'a gönderdiği davet mektubu üzerine değerlendirmeler yaptığı çalışmasında, İslam'ın yayılması için gerçekten çok uğraş verildiği ancak Heraklyus'a gönderilen davet mektubunda olduğu gibi metinlerde bazı problemlerin mevcut olduğunu söylemektedir. Azimli, bu rivayetlerdeki abartıların İslam'ın evrensel oluşunu o günlerden itibaren kanıtlamak amacına matuf olduğuna dair görüşünü (oryantalistlerin yaygın kabulleri olmadığını belirtmekle birlikte) Watt'tan aktarmaktadır (Azimli, 2011, s. 15).

Bununla birlikte rivayetlerin sosyal ve siyâsî olayların ürünü olduğunu iddia eden Müslümanlar tarafından yapılan çalışmalarda, sosyal, siyasî ve iktisâdî eğilimlerinin rivayetlere ne oranda yansıdığına dair ayrıntılı bir bilgi görmek güçtür. Çalışmaların bazısında bu konuyla ilgili sadece yansımanın olduğu rivayetler verilmekte, bir açıdan rivayetlerin kalan kısmı da itham altında bırakılmaktadır. Bununla birlikte Demir'in çalışmasında olduğu gibi, hadislerin tümünün şartlar gereği uydurulduğu şekilden bir görüşten ziyade, konuyla ilgili rivayetler arasında Hz. Peygamber döneminde karşılığı olmakla birlikte daha sonra tabîî bağlamlarından koparılarak farklı şekillerde yorumlanan rivayetler olduğunun da vurgulandığını görmek mümkündür.⁵⁸¹

⁵⁸¹ Bknz: Demir, M. (2007). Tarihsel Bağlamından Koparılmış Bir Hadis:-“O’nu Azgın Bir Topluluk Öldürecek...” Rivâyeti Üzerine Bir İnceleme. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 7(2), 143-164.;

Modern dönem hadis tenkitçiliği kapsamında rivayetler üzerinde uygulanan içerik/muhteva tenkidi, genel olarak rivayetleri “saygın” hale getirme amacıyla yapılmaktadır. Adeta Hz. Peygamber’e yakıştırılmayan, onun küçük görülmesine sebep olma ihtimaline yol açacak olan metinden ve gelenekten, metnin “problemlili” içeriğini ön plana alınarak kurtulmaya çalışmak söz konusudur. Oysa geleneksel yaklaşımda metinler ile gelenek, birbiri ile irtibatlı hatta birbiri ile tamamen içli dışlı olmuş, bu yönden gelenek muhtelif cihetlerden ıslaha yönelik tenkide maruz kalmakla birlikte, karşı karşıya kalınan meselelerin hallinde tayin edici zemini teşkil ettiği için tenkitten çok tahkîke konu edilmiş, bir yük değil bir imkân kabul edilmiştir (Görgün, 2003a, s. 20). Modern hadis tenkitçiliği kapsamında yapılan içerik/muhteva tenkidi uygulamaları zamanla bir tür “red yöntemi” gibi işlev görmeye başlamış ve temelde “modern” zihinlerin anlayamadığı “yükler”den kurtulmak ameliyesi haline dönüşmüştür. Bu açıdan modern dönem uygulanan içerik/muhteva tenkidi, öncül, kabul ve yöntem açısından Aydınlanma ve devamında gelişen bakış açılarının iz düşümlerini taşımakta gibidir.

Bu konuya editörlüğünü yaptığı eserin girişinde değinen Uçar, çağın idrâkine, bugünün insan aklına, toplumun ahlak anlayışına sığmıyor diye bizzat Peygamberin sergilediği davranışları ya da söylediği sözleri inkâr etmenin hayatın değişkenliğini inkâr etmek olduğu üzerinde durmaktadır. Bu bağlamda, Deccâl, Mehdî, Recm, Hilâfet’in Kureyşîliği vb. yeni çağın modern insanına anlatmakta zorluk çekilen ve bu sebeple de “sorunlu” görülen rivayetleri tek yönlü okumanın ve reddetmenin tek başına yeterli bir tavır olmadığı ifade edilmektedir. Uçar, bu rivayetlerle ilgili sorunların reddetmek ile değil, tevile ve zaman-mekân boyutundaki farklılıkların günümüz şartlarında değerlendirilerek çağımıza aktarılacağı üzerinde durmaktadır (Motzki, 2006, s. 23)

Ünal da aynı konuya, “Bunları peygamber söylemiş olamaz.” yerine bir döneme ışık tutan tarihî vesikalar ve peygamberi anlamada bir vasıta olarak kullanmak gerekir diyerek değinmektedir. Bu tür rivayetler için yapılması gereken şey, bu rivayetleri kendi yaşadığımız hayat ve şartlara göre değerlendirmekten ziyade, kendi konjonktüründe anlamak ve yer aldığı sistemin bütünü içerisinde değerlendirerek gerçek olma imkânını irdelemektir (Y. Ünal, 1999, s. 179, 194)

Görüldüğü üzere, modern hadis tenkitçiliği bağlamında yapılan muhteva uygulamalarında Aydınlanma sonrası gelişen bakış açılarının izlerinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte bu durum, modern hadis tenkitçiliğinin tarihsel eleştiri yöntemlerini taklid ettiği şeklinde bir ithamdan ziyade var olan bir durumun tasviri olarak algılanmalıdır. Çağdaş manada tenkit geleneğinin Batı'dan neşet ettiğini düşünürsek, -her ne kadar iki kesimi harekete geçiren sâikler farklı olsa da- modern hadis tenkitçiliğinde bunun izlerini görmek doğaldır (İ. Hatiboğlu, 2001, s. 191). Fakat burada dikkat çeken en önemli husus, modern hadis tenkidçiliği ile tarihsel eleştiri yöntemlerinin paralelliklerinin bulunduğu noktaların, tarihsel eleştiri yöntemlerinin en fazla tenkit edilen yönleri ile alakalı oluşudur. Bu durumda, modern hadis tenkitçiliği kapsamında “geleneği eleştirel şekilde okumak” adına yapılan bu uygulamalarda, uygulamaların evrensel kullanımında dile getirilen eleştiriler ya da uygulamanın problemleriyle ilgili herhangi bir hesaplasmaya girilmediğini görmek mümkündür. Ayrıca yöntemlerin oryantalistler tarafından İslâmî rivayetlere uygulanışının, kullanılan delillerin, kabullerin uzun bir süreç içerisinde geçirdiği değişiklikler ile isnadın da rivayetlerin değerlendirilmesinde kullanılması gibi farklılaşan tutumlara rağmen, modern hadis tenkitçiliği kapsamında yapılan uygulamalarda herhangi bir gelişme ya da farklılaşma görünmemektedir.

SONUÇ

Tarihsel eleştiri yöntemleri metinleri menşei, yazılış zamanı, mekânı ve kaynakları gibi unsurları dikkate alarak değerlendirmeyi ve anlamayı amaçlayan bir yöntemler manzumesidir. Kitâb-ı Mukaddes tenkidinde merkezî bir konuma sahip olan tarihsel eleştiri yöntemleri, form tenkidi, kaynak tenkidi, redaksiyon tenkidi ve gelenek/rivayet tenkidini içine alan bir şemsiye kavram olarak kabul edilebilir.

Oryantalistlerin İslâmî rivayetlere yönelik çalışmalarının temelinde tarihsel eleştiri yöntemleri yer alır. Tarihsel eleştiri yöntemleri Batı kültür dünyasının kendi dînî metinlerine olan yaklaşımlarına ayna tuttuğu için oryantalistlerin İslâmî rivayetlere yaklaşımlarını kavrayabilmek açısından bu yöntemlerin bilimsel bir yaklaşımla incelenmesi ve değerlendirilmesi önem arz eder. Bu yöntemlerin kullanıldığı çalışmalar hakkında İslâm dünyasında yapılan araştırmalar genellikle metodolojiye değil tekil uygulama örneklerine yönelik olmuştur. Bunun neticesinde, yöntemlerin metodolojisi tam ortaya konulamamış, ya aşırı yüceltici ya da refleksif bir şekilde eleştirici ve savunmacı bir yaklaşım sergilenmiştir. Bu ihtiyaçtan hareketle bu çalışmada tarihsel eleştiri yöntemlerinin metodolojik açıdan eleştirisi ve değerlendirilmesi amaçlanmıştır.

Batı geleneğinin metinlerin ve anlamlarının bozulmadan gelecek nesillere aktarılması noktasındaki yöntemleri temel ve ileri tenkit olarak ikiye ayrılır. Temel tenkit metinlerdeki bozulmanın ve değişimin önüne geçme çabasının yansımasıdır. Temel tenkidin ardından ise ileri tenkit başlar. İleri tenkit esnasında da gerektiğince temel tenkit kullanılmaya devam edilir. İleri tenkit, edebî eleştiri yöntemleri ve tarihsel eleştiri yöntemlerinden müteşekkildir. Tarihsel eleştiri yöntemleri kapsamında incelenebilecek kaynak, form, redaksiyon ve gelenek/rivayet tenkidi yöntemleri, birbiri içerisinden ve birbirlerini tamamlayıcı olarak doğmuşlardır. Metinlerin kaynaklarının incelenmesi manasında edebî bir faaliyet, bir tarih metodolojisi ve Kitâb-ı Mukaddes tenkidinde bir yöntem olan kaynak tenkidi, sadece Kutsal metinlere has olmayan evrensel ilkelere de

sahiptir ve bu sebeple birçok metin üzerinde uygulanma imkânının olmasıyla ön plana çıkar. Şifâhî aşamadan geçmiş her türlü metindeki ortak anlatı biçimlerinin belirlenmesi, bir araya getirilmesi ve incelenmeye tâbi tutulması demek olan form tenkidi, ilk olarak halkbilim çalışmalarında kullanılmış, daha sonra Kitâb-ı Mukaddes tenkidinde yerini almıştır. Kaynak ve form tenkidine nispetle Kutsal Kitap tenkidinden bağımsız olarak var olmayan bir tenkit türü olan redaksiyon tenkidi, metinler üzerinde yazarlar ve aktarıcılar tarafından yapılan müdahaleleri konu edinir. Gelenek/rivayet tenkidi ise yazılı/sözlü metinler, nesilden nesile aktarılan gelenekler ve bunların aktarım safhaları ile ilgilenmektedir.

Tarihsel eleştiri yöntemleri, en yoğun şekilde Kitâb-ı Mukaddes üzerinde kullanılmakla birlikte edebî, tarihî ve dînî birçok metin üzerinde de uygulanmıştır. Bu yöntemler Kitâb-ı Mukaddes tenkidi için kullanılırken, tarihî ve edebî metinlere uygulanmış haline adeta teolojik bir çerçeve eklenmiştir. Tarihsel eleştiri yöntemlerinin Kitâb-ı Mukaddes üzerinde uygulanması, uzun bir sürecin ürünü kabul edilebilir. Rönesans döneminden günümüze kadar devam eden bu süreçte, Rönesans'ın bireyseliği ve doğabilimlerine yönelmeyi teşvik edişinin tarihe karşı bir güvensizlik oluşturduğu görülür. Daha sonra reform ile otoriteler ve dogmalar sorgulanmaya başlamış, rasyonalizm ile vahiy anlayışında değişimler yaşanmıştır. Hümanizm ile insana, akla ve bilime verilen önemin arttığı ve nihayet Aydınlanma ile otoriter, teokratik ve hiyerarşik yapıya tamamıyla karşı çıktığı görülür. Aynı zamanda bu süreç içerisinde, tarih anlayışlarında, felsefî yaklaşımlarda, bilim anlayışlarında, anlam ve yoruma ilişkin kabullerde de çok büyük değişimler yaşanmıştır. Tüm bu gelişmelerle birlikte ortaya çıkan yeni yaklaşımlar, düşünceler ve sorgulamalar kutsal metinlerin sıradan bir metin olarak incelenmesine kapı aralamıştır.

Tarihsel eleştiri yöntemleri Protestan karakterli olsa da Kitâb-ı Mukaddes üzerindeki ilk uygulayıcıları Erasmus (ö. 1536) gibi hümanist, Brauch Spinoza (ö. 1677) gibi Yahudî ve Richard Simon (ö. 1712) gibi Katolikler arasından çıkmıştır. Sonraki dönemlerde yöntemlerin uygulanması çoğunlukla Protestanlar tarafından gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Bununla birlikte yöntemlerin güvenilirliğine ve yol açtığı sonuçlara yönelik eleştirileriyle ön plana çıkan ve genel olarak kullanılmalarına karşı çıkan çevreler, yöntemlerin yaygınlık kazanması ile birlikte kullanılma imkânı üzerinde durmaya başlamış ve uygulamalara katkı sağlamıştır. Roma Kilisesi 1943'te *Divinio*

Afflante Spiritu tamîmi ile Hristiyanlığa hizmet amacıyla Kitâb-ı Mukaddes üzerinde yapılacak çalışmalara ve bu yöntemlerin kullanılmasına resmen izin vermiş hatta kullanımını teşvik etmeye başlamıştır. ETS (Evangelical Theological Society)'nin kurulmasıyla 1940'lı yıllardan sonra Evanjelicler de bu yöntemlere ne şartlarda ve nasıl katkı sağlayabilecekleri üzerinde durmaya başlamışlardır.

Tarihsel eleştiri yöntemleri, Kitâb-ı Mukaddes tenkidinde hem en çok eleştirilen hem de en merkezî konumdaki yöntemlerdir. Yöntemlere, bizzat içinde doğduğu dünyadan birçok eleştiri yöneltilmiştir. Katolikler, Protestanlar, Evanjelicler, edebiyatçılar, tarihçiler ve felsefeciler bu yöntemlerin eleştirisi noktasında katkı sağlamışlardır. Bu eleştirilerin kimisi nesnellik iddiası ile doğan bu yöntemlerin ön kabullerine, kullandıkları delillere, uygulanışına dair iken kimisi dînî metinlere sıradan insan ürünü metinler üzerinde kullanılan yöntemlerin uygulanmasının bir neticesi olarak güvenilirliklerine ve yol açtığı sonuçlara dairdir. Yöntemlere yöneltilen eleştiriler incelendiği zaman, yöntemlerin tarih felsefesi, tarih metodolojisi ve sosyal bilimler metodolojisi açısından da birçok tartışmalı konuyu barındırdığı görülmektedir. Yöntemlere yöneltilen eleştirilerin bir kısmı yöntemlerin bizzat kendisinden kaynaklanırken bir kısmı ise yöntemlerin yanlış kullanımından kaynaklanmaktadır.

Yöntemlere yöneltilen eleştiriler, kimi zaman yıkıcı tesirlerde bulunarak yöntemlere olan güvensizliği beslemiş ama çoğunlukla yöntemlerin eksikliklerinin fark edilip üzerinde konuşulmasına ve eksikliklerinin giderilmesine katkı sağlamıştır. Bu eleştiri ve tartışmalar yöntemleri eksiksiz hale getirememiştir. Fakat bu tartışmaların da katkıları ve varoluşsal felsefeye dayanan isimlerin de etkileri ile tarihsel eleştiri yöntemleri pozitivist karakterini yorumsamacılığa doğru kaydirmiştir. Ayrıca yöntemlerin zamanla farklı disiplinlerin sağladığı imkânlar ile birlikte uygulanmaya başladığı ve edebî tenkide verilen önemin arttığı görülür.

Yöntemlerin İslâmî rivayetler üzerindeki uygulamalarında ilk tecrübe oryantalistlere aittir. İlk etapta siyer literatürüne ve İslâm tarihine uygulanan yöntemler, Goldziher ile birlikte hadislere ve nihayet tüm İslâmî rivayetlere uygulanmıştır. Yöntemlerin İslâmî rivayetler üzerindeki uygulanışı, kaynak, form, redaksiyon, gelenek/rivayet tenkidi gibi Batı'daki kategoriler halinde olmamıştır. Oryantalistlerin uygulamaları genel olarak tarihlendirme ve rivayetlerin güvenilirliği sorunu etrafında gerçekleşmiş ve uzun bir süre de bu mecrâda kalmıştır.

İlk uygulamalar, genel olarak rivayetlere ve rivayet tarihine tarihsel eleştirel bir yaklaşımdan ibaret iken sonraki dönemlerde kaynak tenkidi (bu kapsamda menşe çalışmaları, kaynak veya olayların farklı ya da aynı dönemdeki durumlarının incelenmesi) ve gelenek/rivayet tenkidi çoğunlukla yöntem olarak tercih edilmiştir.

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Oryantalistler tarafından yapılan uygulamalara yönelik eleştiriler ilk etapta büyük oranda yine oryantalistlerin kendi içlerinden gelmiştir. Yapılan eleştirilerin de etkisi ile yöntemlerin ön kabullerinde, kullanılan delillerde, kullanım amaçlarında ve uygulanışında zaman içinde bazı farklılıklar oluşmuştur. Söz gelimi, oryantalistlerin özellikle ilk dönem uygulayıcılarında görülen şüphecilik ve kategorik güvensizlik fikrinde—revizyonistler olarak adlandırılan kişiler dışında— zamanla bir yumuşama görülür. Aynı şekilde ilk dönem uygulayıcılarda yoğun olarak görülen ve katı nedensellik kapsamında kabul edilebilecek olan olaylar arasında spekülâtif sebep-sonuç ilişkilerinin kurulması, sonraki dönemlerdeki uygulayıcılar tarafından eleştiri görmektedir. İlerlemecilik ön kabulü ilk dönem uygulayıcılar arasında katı bir kabûl iken sonraki dönemlerde ilerlemenin mutlak olmayabileceği dile getirilmeye başlanmıştır. Rivayetlerin uzun süre sadece şifâhî olarak aktarıldığı kabulüne karşı zaman içerisinde yazılı aktarım ile şifâhî aktarımın bir arada yürüdüğünü düşünen oryantalistlerin ve Müslümanların karşı çıkışları görülür. Menşe çalışmaları ile ilgili olarak, oryantalistlerin çalışmalarda İslâm'ın köken, uygulama ve metin olarak başka kaynaklardan etkilendiğine dair vurgu kimi zaman kuvvetli kimi zaman daha zayıf şekilde devam etse de, son dönemlerde menşe çalışmalarının ve karşılaştırmalı tarih çalışmalarının problemlili ve muhtemel yanlışlara yol açabilecek yönlerine değinilmeye başlandığı görülür. Filolojik delillerin, anakronizmin ve *argumentum e silentionun* mutlak birer delil gibi görüldüğü ilk uygulamalara göre, sonraki dönemlerdeki uygulamalarda bunların kesin sonuca ulaştıran deliller olarak kullanışlarına itirazlar yöneltilmiştir. Bu değişikliklerle birlikte, görülebileceği üzere oryantalistler tarafından yapılan uygulamalarda meydana gelen farklılıklar, yöntemlerin İslâmî rivayetler üzerinde uygulanmasını İslâm dünyası açısından “sorunlu” hale getiren yönlerini ortadan kaldıracak yönde ve kuvvette değildir. Bu sebeple, yöntemlere yönelik oryantalistlerin kendi içlerinden yönelttikleri eleştirilerin ya da uygulamalarda meydana gelen (rivayetlerin değerlendirilmesinde isnaddan istifade etmek gibi) farklılaşmaların yöntemlerin güvenilirliğine ya da yol açabileceği sorunlara dair kaygılarda herhangi bir değişiklik yaptığını söylemek güçtür. Bu durumda, Müslümanlar'ın yöntemlerin

uygulanması ile ilgili süreçte ve bu uygulamaların özü itibariyle anlaşılıp eleştirilmesi noktasında geri planda kalmışlıklarının etkisi de olmuştur. Bununla birlikte hem tarihsel eleştiri yöntemlerinin Batı'daki geçirdiği değişimlerin hem de yöntemlere yönelik eleştirilerin etkisi ile son zamanlarda Oryantalistlerin uygulama ve çalışmalarında doğrudan rivayetlerin güvenilirliği sorunu etrafında yoğunlaşan uygulamalardan ziyade edebî eleştiri yöntemlerine bir kayış gözlemek mümkündür.

Burada, tarihsel eleştiri yöntemlerinin kendilerine yöneltilen tüm eleştirilere rağmen ve tüm eksiklikleri göz önünde bulundurularak İslâmî rivayetlerle ilgili herhangi bir şey vaad etmesinin mümkün olup olmadığı üzerinde durmak gerekir.

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin farklı metinlere -bu çalışma özelinde İslâmî rivayetlere- uygulanması, sosyal bilimlerde uygulanan yöntemlerin İslâmî rivayetler üzerinde uygulanması şeklinde daha geniş bir başlık altında düşünülebilecek niteliktedir. Bu durum, esasında birçok gelenekte benzer uygulamaları bulunan fakat büyük oranda Batı düşünce geleneğinde gelişen ve metodolojik özelliklerini bu gelenekten alan sosyal bilimlerle bugüne kadar geleneksel tenkit yöntemlerini kullanan temel İslâm bilimlerinin yüzleşmesi ve hesaplaşması manasına gelir. Tarihsel eleştiri yöntemlerinin farklı metinlere -çalışmamız bağlamında İslâmî rivayetlere- uygulanması gündeme geldiğinde, şu ihtimaller söz konusudur:

1. İlk ihtimal, yöntemlerin olduğu gibi, hiçbir değişiklik yapılmadan kullanılabilmesinin kabul edilmesidir. Oysa bu yöntemlerin hiçbir değişiklik yapmadan doğduğu ve ait olduğu yerden alınıp başka bir yere uygulanabileceğini kabul etmek makul değildir. Zira bu yöntemleri, ortaya çıktığı ortamdan, şartlardan, paradigmadan, yöntemleri oluşturan ön kabul, sonuç veya ideolojilerden tamamen bağımsız şekilde düşünmek mümkün değildir. Bu açıdan hem felsefî arkaplanı hem de yöntemlere yöneltilen eleştiriler göz önünde bulundurulduğunda, tarihsel eleştiri yöntemlerinin genel bir metodoloji olarak İslâmî rivayetler üzerinde uygulanması mümkün değildir.

Zaten bu ihtimal özellikle bu yöntemlerin oryantalistler tarafından gerçekleştirilen pratikteki uygulamalar göz önünde bulundurulduğunda da mümkün görünmemektedir. Daha önce ifade edildiği gibi bu yöntemlerin İslâmî rivayetler üzerindeki ilk denemeleri, yöntemleri kendi kutsal metinlerine üstelik yıkıcı biçimde uygulamış oryantalistler eliyle olmuştur. Oryantalistlerin bu kabul ve uygulamalarında görüldüğü

üzere, bu uygulamalarda Kitâb-ı Mukaddes tenkidindeki teolojik çerçeve baskındır. Bu uygulamalara bakıldığı zaman:

- Râvilerin, rivayetlerin, kaynak ve müelliflerin güvenilir kabul edildiği,
- Rivayetlerin bir çatışma ürünü olduğu kabul edilip sonra da bu rivayetlerin varsayılan çatışmalara destek olarak kullanıldığı,
- Hiçbir ayrıma tabi tutulmadan rivayetlerdeki her türlü değişimin râviler tarafından kasıtlı olarak gerçekleştirildiğinin düşünüldüğü,
- Doğaüstü olayların ve mucizelerin gerçekleşebilir/gerçekleşmiş kabul edilmediği,
- İslâmî rivayetlerin dînî metinler olarak değil de toplumdaki eğilimleri yansıtan ve siyasî, sosyal ve kültürel sebeplerle ortaya çıkmış metinler olarak görüldüğü,
- Bütün dînî metinlerin insan ürünü olduğunun kabul edildiği görülmektedir.

Görüldüğü gibi oryantalistlerin uygulamalarında müşahhas hale geldiği şekliyle yöntemlerin İslâmî rivayetler üzerinde kayıtsız şartsız uygulanabilir olduğunu kabul etmek, hem teorik hem pratik sonuçları itibarıyla imkansızdır. Zira Kilise'ye, Kitâb-ı Mukaddes'e, dine ve Tanrı'ya güvenin sarsıldığı bir sürecin sonucunda ortaya çıkan bu yöntemler, günümüzden geçmişe doğru metinlerin güvenilirliğini tesis etmeye çalışmaktadır. Oysa İslâm medeniyeti, bilginin naklinde ve tespitinde güvenilir râvileri esas alarak geçmişten günümüze bilgilerin gelişi konusundaki güvenilirliği tesis etmeye çalışmış ve büyük oranda da başarmıştır. Bu iki sistem ve paradigma bu kadar farklı iken, bu yöntemlerin bütün bir sistem ve metodoloji olarak İslâmî rivayetler üzerinde uygulanması mümkün değildir.

2. İkinci ihtimal ise yöntemlerden belli şartlarda istifade edilebileceğinin kabul edilmesidir. Bunun ise iki şekilde gerçekleşmesi muhtemeldir:

a. İlki, hem geleneksel yöntemlerin hem de Batı'nın ürettiği metodolojik araçların sonuna kadar, şartsız ve sınırsız şekilde kullanılabileceğini düşünmek şeklinde görülebilecek bir eklektizmdir. Fakat bu tür bir eklektizm, hem geleneksel yöntemler için hem de Batı medeniyeti için derin bir düşünmeyi ve hesaplaşmayı içermez. Böyle bir eklektizmde, iki taraftan birini seçerek diğerini taklit ve yöntemlerini adapte etmek söz konusudur. Bu adaptasyon sürecinde yöntemler üzerinde belli basit değişiklikler yapılır. Fakat bu değişiklikler çok yüzeysel olacağı için, yöntemlerin hedef metinlere

tam olarak oturması mümkün olmayacaktır. Bu ihtimal, bir nevi “kültürel borçlanma”dır. Bu durumda, borç alınan tarafın üstünlüğü vurgusu ön plana çıkabilir. Ayrıca borç alınan tarafın söyleminin yeniden üretilmesine ve bu sebeple de borç alan kültürün eksiklik hissine kapılmasına neden olma ihtimali mevcuttur. Bu sebeplerle yöntemler üzerinde değişiklikler ve adaptasyonlarda bulunarak bu yöntemleri uygulamaya çalışmanın anlamsız olacağını, hatta yıkıcı sonuçlara yol açmasının büyük bir ihtimal olduğunu söylemek mümkündür.

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâm dünyasından isimler tarafından bilinçli ve kasıtlı olarak İslâmî rivayetler üzerinde uygulamasına yönelik denemeler, genel olarak bahsettiğimiz bu iki tavidan biri ile maluldür. Bilindiği gibi Tâhâ Hüseyin, Hanefî, Muhammed Arkoun ve Fazlurrahmân gibi isimler açık beyanlarıyla tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetler üzerinde uygulanması gerektiğini vurgulamış ve Arkoun dışındaki isimler rivayetler üzerinde bu yönde denemelerde bulunmuşlardır. Bu yöntemleri İslâmî rivayetler üzerinde deneyen isimlerin kimisi Tâhâ Hüseyin gibi yöntemleri basit bir adaptasyon ile uygulamış kimisi ise Fazlurrahmân gibi yöntemlerin eleştirilen yönleri ile tam olarak hesaplaşmadan ve tümünden bir metodoloji olarak uygulama yapma denemesinde bulunmuşlardır. Hasan Hanefî, yöntemlerin arka planı üzerinde durmuş, teorik hesaplaşmalar yapmış ve oryantalistlerden farklı bir çizgide bu yöntemleri kullanmak gerektiğini söylemişse de uygulamalarında bu farklılığı yansıtabilmiş değildir. Bu sebeple bu uygulanma denemeleri, tarihsel eleştiri yöntemlerini genel bir metodoloji olarak benimsemeleri, basit bir adaptasyonla uygulanabilir görmeleri ya da teoride yapılmak istenen şeyin gerçekleştirilememesi nedeniyle “başarısız” kabul edilebilir. Zaten bu denemeler çoğunlukla İslâm düşünce ve geleneğine karşı “yıkıcı” sonuçlarla tamamlanmıştır. Tümü yurt dışında eğitim almış bu kişilerin klasik rivayet sistemi hakkında yeterli bir bilgiye sahip olup olmadıkları, hadis tarihi, hadis usulü veya hadis ıstılahlarıyla ilgili bilgilerinin yeterli olup olmadığı ayrıca araştırılması gereken sorulardır. Zira bu kişilerin görüşlerinin ardında geleneksel kabullerden farklı bir hadis tarihi şablonu bulunduğu görülebilir. Bununla birlikte İslâm dünyasındaki bu uygulamalar, yöntemlerin uygulanışıyla ilgili eleştirilen yönlerin tekrar gözden geçirilerek yeniden denenmesi ya da farklı bir şekilde uygulanması imkânına sahip olamamışlardır. Bu sebeple de karşılıklı etkileşim süreci içerisinde devam etmesi gereken teori-pratik arasındaki uyumsuzluklar çözülememiştir.

b. Yöntemlerden belli şartlarda istifade edilebileceğinin kabul edilmesi neticesinde ortaya çıkabilecek ikinci ihtimal ise yöntemlerin, teorisi ile pratik boyutunun farklı olduğunu kabul etmekle başlar. Tarihsel eleştiri yöntemlerinin sadece Kitâb-ı Mukaddes üzerinde uygulanmadığı gerçeği de bu kabule katkı sağlar. Buna göre teorik düzeyde tarihsel eleştiri yöntemlerinin, İslâm düşünce geleneğine uygun olmayan ön kabuller ve uygulamalar içerdikleri teslim edilse dahi dünyanın tümünün bilgi birikimini içeren yönleri sahip olduğu da kabul edilir. Bu şekilde, aynı yöntem ile pratikte farklı uygulamalar yapılabileceği kabul edilmiş olur. Bu, bir adaptasyon değildir. Bu kabul, yöntemlerin içinden neşet ettiği kültür ile yöntemlerin metinleri üzerinde uygulanacağı kültür arasında bakış farklılığı olduğunu kabul etmemeyi gerektirmez. Fakat bu farklılıkla, basit bir bilgi aktarımı ve düzeltmesi veya bir adaptasyondan ziyade, kabul ve bakışın karşılıklı sorgulanması ile baş edilebilir. Bu şekilde, yöntemlerde dünyaya ait ilmî birikimin yansımaları olan evrensel ve metodolojik yönlerin tespit edilip bu kısımların esas alınması mümkün olabilir.

Burada yapılması gereken, malzemeyi (metinleri) tamamıyla tanıyan, malzemenin oluşum sürecini ve durumunu bilen, incelemede bulunduğu alanın özüne dair kaygı taşıyan ve aynı zamanda yöntemleri her yönden analiz edebilen uzmanlarca yöntemlerin evrensel boyutunu mahfuz tutarak, zaaf noktalarını göz önünde bulundurarak (ve mümkün olduğunca gidermeye çalışarak) uygulama denemeleri yapılabilmesidir. Bu uygulama denemeleri yapılırken, yöntemlerin uygulanacakları metinlerin ait olduğu geleneğin farklılıklarının, hassasiyetlerinin, bütünlüğünün ve özel durumlarının göz önünde bulundurulması gerekir. Ayrıca ne tür metinlere, hangi amaçla uygulanabilecekleri tespit edilmeye çalışılmalıdır. Bu uygulamaları yapacak kişinin kendi medeniyetini tutunduğu ana nokta olarak benimsemesi ve içinde bulunduğu medeniyetin gücünün farkında olması önemli bir yardımcı unsurdur. Zira bu şekilde, uygulayıcının kendi medeniyeti için katkı sağlayacağını düşündüğü araçlara sadece Batı'nın değil dünyadaki birikimin bir ürünü olarak bakabilmesi mümkündür. Bu şekilde, bütüncül bir teori ya da sistem olarak değil de dünyanın tecrübesini içeren bir teknikler manzumesi olarak tarihsel eleştiri yöntemlerinin klasik rivayet sisteme katkı sağlayacağı noktalara yoğunlaşılabilir. Bu tavrın neticesinde, yöntemlerin tabii bir süreç içerisinde ve otantik bir refleks olarak ortaya çıkmış klasik tenkit sistemine alternatif kabul edilmesi yerine, klasik tenkit sisteminin ikmalî ve klasik sisteme destek olarak kullanımını ön planda tutulabilir. Bunun için ise öncelikle klasik tenkit sisteminin

eleştirilen ya da ikmal edilmesi gereken boyutları üzerinde durmak gerekmektedir. Bu gerçekleştirilirken, klasik sistemde ve geleneğe mevcut olan birikim göz önünde bulundurulmalıdır. Zira bu yöntemlerin hem teorisinde hem de pratik uygulamalarında görülen birçok teknik, İslâm rivayet geleneğinde hâlihazırda mevcuttur. Söz gelimi, redaksiyon tenkidinin çeşitli boyutları klasik rivayet geleneğinde idrâc, ziyadetü's-sikât, muâraza ve el-mezîd fî muttasılı'l-esânîd gibi kavramlarla yer almaktadır. Yine gelenek/rivayet tenkidinin birçok yönü hem aktarılan materyalin hem de aktarım sürecinin incelenmesi bağlamında İslâm rivayet geleneğindeki rivayet aktarım yöntemlerinde görülebilir. Batı'da uygulanan yöntemlerin klasik İslâm rivayet sistemi ile karşılaştırmalı olarak incelenmesi bu çalışmamızın kapsamında yer almayan ve müstakil çalışmalarda ele alınmaya devam edilmesi gereken bir konudur. Zira Batı dünyasının İslâm dünyasının mirasına kendi geleneklerine katkı sunacak noktalar olup olmadığı düşüncesiyle yaklaştıklarını görmek mümkün değildir. Bu türden çalışmaların artışı ile İslâm rivayet geleneğinin farklı geleneklere katkı sunması da muhtemeldir.

Yöntemlerin farklı uygulama tarzları olduğu, hem yapıcı hem de yıkıcı bir potansiyele sahip olarak kullanılabileceği unutulmamalıdır. Uygulama yapılırken, yöntemler yanılmaz kabul edilmemeli, matematiksel bir kesinlik beklenmemeli, yöntemlerin geleneğin yenilenmesinden ziyade gelenek üzerinde tahribata sebep olabilecek bir potansiyele sahip olduğu gözden kaçırılmamalı, değiştirilmek istense de etkisinden kurtulmanın mümkün olmadığı ön kabuller konusunda hassas davranılmalıdır.

Tüm bunlarla birlikte, yöntemlerin belirli ölçüde dinamizme sahip olduğu ve zaman içinde değişmeye devam ettiği bilinen bir husustur. Tarihsel eleştiri yöntemleri, ilk doğduğu günlerde çoğunlukla metinlerin orijinalini tespit amacıyla, daha pozitivist bir yaklaşımla uygulanmıştır. Fakat zamanla uygulamalarda meydana gelen değişiklikler ile birlikte, özellikle son zamanlarda, değişen teorilerle uyumlu olarak farklı tenkit türleri ile işbirliği içinde uygulanmaya başlanmıştır. Yöntemlerin uygulanışı noktasında da zamanla değişim yaşanacağını beklemek normaldir.

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin –genel bir sistem olarak değil- bir teknikler manzumesi olarak kısmî noktalarda klasik sisteme yardımcı olarak kullanılabileceği ihtimali ile ilgili olarak şunu da belirtmek gerekir ki bunu gerçekleştirmek kolay değildir. Zira bunun için öncelikle yöntemlerin tam olarak kavranması ve yöneltilen eleştirilerin anlaşılması ve bu eleştirilerde ortaya konan genel ve özel sorunların aşılması gerekir.

Bu eleştirilerin her biri ile hesaplaştıktan sonra bu yöntemleri rivayetler üzerinde uygulayabilmek hem belli bir birikim düzeyi hem de teoriyi destekleyecek pratik denemeler yapmayı gerektirmektedir. Bu sebeple, bu ihtimalin başarısı konusunda daha net ve nihaî değerlendirmeler yapabilmek için ise tüm bu şartlarla yapılacak uygulamaların ve empirik çalışmaların sonuçlarının beklenmesi gerekecektir. İslâm dünyasının bu yöntemlerin gelişmesine katkı sağlayıp sağlamayacağı veya İslâmî rivayetler için buna gerek olup olmayacağı üzerinde düşünölmeye devam edilmesi gereken bir konudur.



BİBLİYOGRAFYA

- Abbott, N. (1967). *Studies in Arabic literary papyri*. Chicago: University of Chicago Press.
- Abdülazîz, E. (2002). *el-İftiraât alel islâm ve'l müslimîn*, Dirâsetü'l İslâm
- Abdülcebbâr, K (1962). *el-Muğnî fî Ebvâbi 't-Tevhîd ve'l-Adl*. Kahire.
- Abrams, M. H., & Harpham, G (2011). *A glossary of literary terms*. Cengage Learning.
- Ackroyd, P. R., Evans, C. F., & Lampe, G. W. H (1975). *The Cambridge History of the Bible, From the Beginnings to Jerome*. New York: Cambridge University Press.
- Adalıoğlu, H. H. (2008). William Montgomery Watt Ve İlk Devir İslam Tarihine Tarihselci Bakış. *İslâmî İlimler Dergisi*, (2), ss. 33-46.
- Adam, B. (1997). *Yahudi kaynaklarına göre Tevrat:(Mahiyeti, tahrifi ve Yahudi hayatındaki yeri)*. İstanbul: Seba Yayınları.
- Akarsu, B (1998). *Felsefe terimleri sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Akgün, H (2015). Hadislerin Otantikliği Hususunda Bazı oryantalistlerin Görüşleri ve Hadisin Özü (Kern, Core) Kavramı. *Hikmet Yurdu*, 8(15), ss. 75-97.
- Akin, N. (2008). Hadislerin Yazılı Kaydı ve Literatür Esaslı Bir Disiplin Olma Süreci: A. Sprenger, I. Goldziher ve G. Schoeler'in Yaklaşımları. *Journal of Hadith Studies*, 6(1).
- Aksan, D (1998). *Her yönüyle dil: Ana çizgileriyle dilbilim*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aktay, Y (2000). Kur'ân Tarihselciliğine bir Soykütüğü (Geneology) Denemesi (ss. 30-36). *Kur'ânı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*, İstanbul: KURAV.
- Alatlı, A (2001). *Safsata Kılavuzu*. İstanbul: Boyut Yayınları.
- Alatlı, A (2010). *Batiya Yön Veren Metinler*. I-IV, İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı, İstanbul.
- AlShehri, M (2010). Misunderstanding of Statements and Practices of some Early Hadith Scholars by some Orientalists. *Journal of Hadith Studies*, 8(2).
- AlShehri, M (2014). Western Works and Views On Hadith: Beginnings, Nature, and Impact. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46(46), ss. 203-224.
- Alt, A. (1967). *Essays on Old Testament history and religion*. Gardencitiy, N.Y.: Doubleday.
- Ansârî, Z. I (1984). A Critique of Joseph Schacht's Argument e Silentio. *Hamdard Islamicus*, VI/2, ss. 51-61.

- Ansârî, Z. I (1997). Hadis Araştırmalarında J. Schacht'ın metodunun Tenkidi. *Sünnetin Dindeki Yeri*, İstanbul: Ensar Nesriyat.
- Apaydın, M (2018). *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*. İstanbul: Kuramer.
- Arkoun, M (1991). *Lectures du Coran*. Tunis: Alif.
- Arkoun, M (1992). Kur'ân'ı Nasıl Okumalı. *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 7(3-4), ss. 247-259.
- Arkoun, M (1994). İslâmî Bir Bakış Açısı İçinde Pozitivizm Ve Gelenek, Kemalizm Olayı (E. Öktem Çev.). *Cogito*, 1, ss. 49–64.
- Arkoun, M (1995). *Kur'ân Okumaları*. (A. Z. Ünal, Çev.). İstanbul: İnsan yayınları.
- Arkoun, M (1999). *İslam üzerine düşünceler* (H. Yücel Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Arkoun, M (2000). *Tarih, felsefe, siyaset üzerine konuşmalar*. (Y. Aktay & C. Erdemci, Çev.). Vadi Yayınları.
- Arkoun, M (2001). Contemporary Critical Practices and the Qur'an. *Encyclopaedia of the Qur'an*. (J. D. McAuliffe Ed.) . *Leiden: Brill*, 1, ss. 412-430.
- Arkoun, M. (2002). *The thought in contemporary Islamic thought*. London: Saqi
- Armerding, C (1983). *The Old Testament and criticism*. Grand Rapids Mich.: Eerdmans Pub. Co.
- Arslan, A (2007). *Hadiste metin tenkidi prensibi olarak tarihe-vâkıya aykırılık* (Doktora tezi). Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun.
- Arslan, C (2016). Edebiyat Bilimi Kuramlarının Gelişiminde “Linguistic turn” Olgusu. *Journal of International Social Research*, 9(42).
- Astley, J., Brown, D., & Loades, A (2009). *Christology: Key Readings in Christian Thought*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Aune, D. E (2010). *The Blackwell Companion to the New Testament*. New York: John Wiley & Sons.
- Avey, A. E (1924). *Historical method in Bible study*. New York: C. Scribner's Sons.
- Aydın, M (2001). ‘Tarihsel İsa’ Araştırmaları ve Onların Bulguları Üzerine Bazı Mülâhazalar. *İslam Araştırmaları*, (5), ss. 1-41.
- Aydın, M (2002). *‘Tarihsel İsa’: İmanın Mesih’inden Tarihin İsa’sına*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Aydın, M (2007). Batı Hristiyan Düşüncesinde Fundamentalist hareketin Öyküsü. *İslâmiyât*, 10(1), ss. 33–56.

- Aydın, M (2012). Vatikan Konsili. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 42).
- Ayğan, F. (2015). Orta çağdan Günümüze Hristiyan Teologların Hz. Muhammed Tasavvuruna Bir Bakış: Algı Ve Gerçekler. *Bilimname*, 29(2).
- A'zamî, M. M. (1981). *Dirâsât fi'l-Hadîsi'n-Nebevî*. Riyad.
- A'zamî, M. M (1985). *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*. New York: John Wiley & Sons.
- A'zamî, M. M (1990). *Menhecü'n-Nakd inde'l-Muhaddisîn*. Riyâd: Mektebetü'l-Kevser.
- Azimli, M (2006). Mekke Dönemindeki Boykot Yılları Üzerine Bazı Mülâhazalar. *İstem*, (7), ss. 55-64.
- Azimli, M (2008a). Olağanüstü Olaylar Örgüsünde Hz. Peygamber'in Hicreti. *Milel Ve Nihal*, 5(3), ss. 51–79.
- Azimli, M (2008b). Şakku'l-Kamer Olayı Çerçevesinde Bazı Tahliller. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 8(1), ss. 25–40.
- Azimli, M (2009). Hz. Peygamber'in Hastalığından Kuran'ın Cemine Kadar Meydana Gelen Bazı Olaylar Üzerine Mülâhazalar. *e-Şarkiyat İlmî Araştırmaları Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)*, (1), ss. 67-80.
- Azimli, M (2011). Hz. Peygamber'in Bizans İmparatoru Herakliyus'a Gönderdiği Davet Mektubu Üzerine Bazı Değerlendirmeler/Some Evaluations On The Letter Sent By The Prophet To Heraklitus. *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 4(7), ss. 13–38.
- Bachvarova, M. R (2016). *From Hittite to Homer: The Anatolian Background of Ancient Greek Epic*. New York: Cambridge University Press.
- Bağcı, H. M (2005). Sünnet ve Hadislerin Anlaşılmasında Ehl-i Hadîs' in Beşerüstü Peygamber Tasavvurunun Etkisi. *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri, 29-30 Mayıs 2004]*, ss. 67–88.
- Bağır, M. A (2009). *Kutsal Kitap eleştirisi (doğuşu, gelişimi ve metotları)* (Yüksek Lisans Tezi). Sakarya Üniversitesi, Sakarya.
- Baird, W (2002). *History of New Testament Research: From Jonathan Edwards to Rudolf Bultmann*. Minneapolis: Fortress Press.
- Baldick, C (2000). *Oxford concise dictionary of literary terms*. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press.
- Bardakoğlu, A (2001). Kasâme (C. 24). İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı.

- Barr, J (1961). *The semantics of biblical language*. London: Oxford University Press.
- Barr, J (2000). *History and ideology in the Old Testament: biblical studies at the end of a millennium: the Hensley Henson Lectures for 1997 delivered to the University of Oxford*. Oxford: Oxford University Press.
- Bartholome1w, C. G (2003). *“Behind” the text: history and biblical interpretation*. Grand Rapids: Zondervan
- Barton, G. A (1936). Legitimate and Illegitimate Uses of Form-Criticism. *Journal of the National Association of Biblical Instructors*, 4(2), ss. 67-73.
- Barton, J (1998). *The Cambridge companion to biblical interpretation*. New York: Cambridge University Press.
- Barton, J (2007). *The nature of biblical criticism*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Bassett, S. E (1922). Homeric Criticism. *The Sewanee Review*, 30(4), ss. 390-398.
- Bayat, F (2016). *Mitolojiye Giriş*. İstanbul: Ötüken.
- Baydar, A (Ed.) (2015). *Din Dili*. İstanbul: Kuramer.
- Bayraktar, M (1997). İslam ve Modernizm (Fazlurrahmân Tecrübesi). İçinde *İslam ve Modernizm Bağlamında Fazlurrahmân*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları
- Bayrav, S (1998). *Filolojinin oluşumu*. İstanbul: Multilingual.
- Becker, L. C., & Becker, C. B. (2013). *Encyclopedia of ethics*. Routledge.
- Becker, S. W (1976). *The Historical-Critical Method of Bible Interpretation*. Wisconsin: Wisconsin Evangelical Lutheran Synod.
- Bedevî, A. *Difâ an Muhammed*, Dâru'l âlemiyye lil kütübi ve'n Neşr.
- Berding, H (2005). Leopold von Ranke. In *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historism* (ss. 41-58). Springer, Berlin, Heidelberg.
- Berg, H (2009). *The development of exegesis in early Islam : the authenticity of Muslim literature from the formative period*. London; New York: Routledge.
- Bergant, D (1992). *The Collegeville Bible Commentary Based on the New American Bible: Old Testament*. Collegeville: Liturgical Press.
- Berger, K (2003). *Identity and experience in the New Testament*. Minneapolis: Fortress Press.
- Bernecker, S., & Pritchard, D (2011). *The Routledge companion to epistemology*. London: Routledge.

- Betz, H. D (1992). *Synoptische Studien*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Binder, L (1996). *Liberal İslam* (Yusuf Kaplan Çev.). Kayseri: Rey.
- Birand, K. (1956). 18. yüzyıl Fransız Aydınlanma tarihçiliği ve modern tarihçilik karşısındaki durumu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(1), ss. 87-99.
- Bird, M. F (2014). *The Gospel of the Lord: How the Early Church Wrote the Story of Jesus*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Birişik, A (2002). *Hind altkitası düşünce ve tefsir ekolleri*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Bishop, E. F (1939). The Forty-Two Traditions of An-Nawawi. *The Muslim World* 9, ss. 163–177.
- Black, D. A., & Dockery, D (Ed.) (1991). *New Testament Criticism and Interpretation*. Michigan: Zondervan Pub. House.
- Bleicher, J., & Bleicher, J (1980). *Contemporary hermeneutics: Hermeneutics as method, philosophy and critique*. London: Routledge & Kegan Paul London.
- Bloch, M (1954). *The historian's craft*. Manchester: Manchester University Press.
- Blomberg, C. L (1986). The legitimacy and limits of harmonization. *Hermeneutics, Authority, and Canon*, ss. 139–74.
- Blomberg, C. L (1987). *The Historical Reliability of the Gospels*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Bloom, H (2001). *Homer: Bloom's Major Poets*. Broomall, PA: Chelsea House Publishers.
- Bock, D. L (2002). *Studying the Historical Jesus: A Guide to Sources and Methods*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Bousquet, G. H “Une explication marxiste de l’Islam par un ecclésiastique épiscopalien,” *Hespéris* 41 (1954), ss. 231-47.
- Bornkamm, G (1963). The stilling of the storm in Matthew. *Tradition and interpretation in Matthew*, 52–57.
- Boyd, K (1999). *Encyclopedia of historians and historical writing*. London: Fitzroy Dearborn Publishers.
- Bratton, F. G (1931). Precursors of Biblical Criticism. *Journal of Biblical Literature*, ss. 176–185.

- Briggs, C. A (1883). The Argument E Silentio: With Special Reference to the Religion of Israel. *Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis*, 3(1), ss. 3-21.
- Briggs, C. A (1897). *The higher criticism of the Hexateuch*. New York: Scribner.
- Briggs, R. C (1973). *Interpreting the New Testament today: an introduction to methods and issues in the study of the New Testament*. Nashville: Abingdon Press.
- Broadhead, E. K (2010). *Jewish ways of following Jesus: redrawing the religious map of Antiquity*.Tübingen: Mohr Siebeck.
- Brown, D (2009). *Çağdaş İslam düşüncesinde sünneti yeniden düşünmek*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Brown, J. A (2007a). Critical Rigor vs. Juridical Pragmatism: How Legal Theorists and Hadīth Scholars Approached the Backgrowth of Isnāds in the Genre of 'Ilal al-Hadīth. *Islamic Law and Society*, 14(1), ss. 1-41.
- Brown, J. A (2007b). *The canonization of al-Bukhari and Muslim : the formation and function of the Sunnī hadith canon*. Boston: Brill.
- Brown, J. A (2008). How We Know Early Hadīth Critics Did Matn Criticism and Why It's So Hard to Find. *Islamic Law and Society*, 15(2), ss. 143–184.
- Brown, J. A (2009). *Hadith : Muhammad's legacy in the medieval and modern world*. Oxford: Oneworld.
- Brown, J. A (2012). The rules of Matn criticism: There are no rules. *Islamic Law and Society*, 19(4), ss. 356–396.
- Brown, W. P (2004). *The Ten Commandments: The Reciprocity of Faithfulness*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Brown, W. P (2014). *The Oxford Handbook of the Psalms*. Oxford: Oxford University Press.
- Brunner, E., & Wyon, O (1949). Revelation and reason: the Christian doctrine of faith and knowledge.
- Bultmann, R. (1926). *Jesus*. Berlin: Deutsche Bibliothek.
- Bultmann, R (1958). *Jesus Christ and mythology*. New York: Scribner.
- Bultmann, R. (1960). *Existence and faith: shorter writings of Rudolf Bultmann*. New York: Meridian Books.
- Bultmann, R (1961). *Kerygma and myth*. New York: Harper.
- Bultmann, R (1963). *The history of the synoptic tradition*. New York: Harper & Row.

- Bulut, H. İ. (2005). Mucize. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 30). İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı.
- Burnett, R. E (2013). *The Westminster Handbook to Karl Barth*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Buss, M. (1999). *Biblical form criticism in its context*. Sheffield : Sheffield Academic Press.
- Buss, M (2010). *The changing shape of form criticism : a relational approach*. Sheffield England: Sheffield Phoenix Press.
- Caetani, L (1924). *İslâm Tarihi* (H. C. Yalçın, Çev.). İstanbul: Tanin matbaası.
- Calder, N (1993). *Studies in Early Muslim Jurisprudence*. Oxford: Clarendon.
- Caldwell, I (2008). Form criticism and its applicability to Bugis historical texts. *Language and text in the Austronesian world: studies in honour of Ülo Sirk*, 6, 299.
- Calhoun, G. M (1937). The Higher Criticism on Olympus. *The American Journal of Philology*, 58(3), ss. 257–274.
- Cameron, A., & Conrad, L. I. (1992). *The Byzantine and Early Islamic Near East*. Princeton.
- Canikli, İ (2004). *Hilâfet Kavramıyla İlgili Hadislerin Tetkiki*. (Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara
- Canikli, İ (2006). Ehl-i Sünnet-Siyaset İlişkisi Bağlamında Hilâfetle İlgili Tartışmalarda Rivayetlerin Rolü. *Dinî Araştırmalar*, 8(24), ss. 143-156.
- Canikli, İ (2006). Siyasî Kültürde Saltanata Dayanak Kabul Edilen Rivayet Üzerine Bir Değerlendirme. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6(1), ss. 265-295.
- Carpenter, E. E (1997). Redaction Criticism: Whence, Whither and Why? Or Going Beyond Source and Form Criticism Without Leaving them Behind. *Biblical Itinerary*.
- Carr, D. M (2010). *An introduction to the Old Testament: sacred texts and imperial contexts of the Hebrew Bible*. Chichester, West Sussex, U.K.; Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Carson, D. A (1983). Redaction Criticism: On the Legitimacy and Illegitimacy of a Literary Tool.". *Scripture and Truth*, ss. 119–42.
- Carson, D. A, Moo, D. J., & Morris, L (1992). *An introduction to the New Testament*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan.

- Carus, P (1907). Goethe and Criticism. *The Open Court*, 1907(5), 5.
- Cevizci, A (2000). *Felsefe sözlüğü*. İstanbul: Paradigma yayınları.
- Charlot, J (1977). The Application of Form and Redaction Criticism to Hawaiian Literature. *Journal (The) of the Polynesian Society Auckland*, 86(4), ss. 479–501.
- Childs, B. S (1970). *Biblical theology in crisis*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Cline, E. H (2013). *The Trojan War: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Clines, D (1978). *The Theme of the Pentateuch*. Sheffield: JSOT Supplement Series.
- Clines, D (1998). *On the Way to the Postmodern: Old Testament Essays 1967-1998*. London: London: Bloomsbury Publishing.
- Clines, D (2007). *Historical Criticism: Are its Days Numbered?* Exegetical Day of the Finnish Exegetical Society/Helsinki.
- Collingwood, R. G (2013). *Tarih Tasarımı* (K. Dinçer, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Conrad, E. W (2004). *Reading the latter prophets: toward a new canonical criticism*. London: Bloomsbury Publishing.
- Conrad, L. I (1987). Abraha and Muhammad: Some Observations Apropos of Chronology and Literary “topoi” in the Early Arabic Historical Tradition. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 50(2), ss. 225-240.
- Conzelmann, H. (1961). *The Theology of St. Luke*. Augsburg Fortress Publishing.
- Cook, D (2002). *Studies in Muslim apocalyptic*. Princeton, N.J.: Darwin Press.
- Cook, M (1981). *Early Muslim dogma : a source-critical study*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cook, M (1992). Eschatology and the Dating of Traditions. *Princeton Papers in Near Eastern Studies*, 1, ss. 23–47.
- Copi, I. M., Cohen, C., & McMahon, K (2016). *Introduction to logic*. London: Routledge.
- Corley, B., Lemke, S., & Lovejoy, G. I (2002). *Biblical hermeneutics: A comprehensive introduction to interpreting Scripture*. Nashville: B&H Publishing Group.
- Coşkun, S (2014). *Kavramsal ve olgusal açıdan sünnet-gelenek ilişkisi*. İstanbul: İfav.

- Coulson, N. J (1983). European Criticism of Hadith Literature. *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, ss. 317–321.
- Craigie, P. C (1978). The Influence of Spinoza in the Higher Criticism of the Old Testament. *Evangelical Quarterly*, 50(1), ss. 23–32.
- Crone, P (1980). *Slaves on horses: the evolution of the Islamic polity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crone, P (1994). “Even an Ethiopian Slave”: The Transformation of a Sunnī Tradition. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 57(1), ss. 59-67.
- Crone, P (2002). *Roman, provincial and Islamic law: the origins of the Islamic patronate*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crone, P (2005). Jāhili and Jewish Law: The qasāma. *From Kavād to Al-Ghazālī: Religion, Law and Political Thought in the Near East, C. 600-C. 1100*, ss. 153-201.
- Crone, P., & Cook, M. A (1977). *Hagarism: the making of the Islamic world*. Cambridge; Cambridge: Cambridge University Press.
- Cuddon, J. A (2012). *Dictionary of literary terms and literary theory*. New York: John Wiley & Sons.
- Çağan, K (2008). Sosyal Bilimler ve Postmodernizm. *Hece Dergisi, Düşüncede Edebiyatta, Sanatta, Modernizmden Postmodernizme*. Ankara: Hece Yayınları
- Çakan, İ. L (2012). *Hadislere görülen ihtilaflar ve çözüm yolları*. İstanbul: İfav.
- Çap, S. (2008). *Hadis İlminde Merfû-Mevkûf İlişkisi*. (Doktora tezi) Uludağ Üniversitesi, Bursa.
- Çil, A (2012). Rudolf Bultmann’ın Mitolojiden Arındırma Projesi ve Vahiy ile İlişkisi. *Kelam Araştırmaları*, 10(1), ss. 191-220.
- Çobanoğlu, Ö (1998). Sözlü Kompozisyon Teorisi ve Günümüz Halkbilimi Çalışmalarındaki Yeri. *Folkloristik: Prof. Dr. Dursun Yıldırım Armağanı*, Ankara:TDV Matbaası, ss. 138–171
- Çobanoğlu, Ö (2012). *Halkbilimi kuramları ve araştırma yöntemleri tarihine giriş*. Ankara: Akçağ Basım Yayım.
- Çolak, Y (2007). *Batı’da İslam Tarihinin Erken Dönemine İlişkin Farklı Metodolojik Yaklaşımlar: John Wansbrough, Michael Cook-Patricia Crone ve Lawrence I. Conrad Örneği* (Doktora Tezi). Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun.
- d’Herbelot, B (1783). *Bibliothèque orientale: Balas-Gezirat-Kheschk*. Moutard.

- Dalby, A. (2006). *Rediscovering Homer: Inside the origins of the epic*. London: Norton.
- Dancy, J., Sosa, E., & Steup, M (2009). *A Companion to Epistemology*. New York: John Wiley & Sons.
- Danzig, D (2011). Julius Wellhausen's Biblical Criticism: Influences and Impact. 19.09.2018.
https://www.academia.edu/827922/Julius_Wellhausen_s_Biblical_Criticism_Influences_and_Impact
- Dapaah, D. S (2005). *The Relationship between John the Baptist and Jesus of Nazareth: A Critical Study*. Lanham: University Press of America.
- Daud, W. M. N. W. (1990). Personal Anecdotes on A Great Scholar Teacher and Friend. *dalam, Journal of Islamic Research*, 4(4).
- Davutoğlu, A (2002). Batıdaki İslam Çalışmaları Üzerine. *Marife Dergisi*, (3), ss. 39-52.
- De Jonge, H (1996). Joseph Scaliger's Historical Criticism of the New Testament. *Novum Testamentum*, 38(2), ss. 176-193.
- Delon, M (2013). *Encyclopedia of the Enlightenment*. London: Routledge.
- Demir, M. (2007). Tarihsel Bağlamından Koparılmış Bir Hadis: "O'nu Azgın Bir Topluluk Öldürecek..." Rivâyeti Üzerine Bir İnceleme. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 7(2), 143-164.
- Demir, M (2010). *Fezâilu's-Sahâbe Rivayetleri Bağlamında Şîî-Sünnî İhtilafının Sünnî Hadis Rivayetine Yansımaları*. (Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Demir, M. (2011) Sahabe-Ehl-i Beyt' Ekseninde Şîî-Sünnî İhtilafının Hadis Rivayetine Yansımaları. *e-Şarkiyat İlmî Araştırmaları Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)*, (6), s. 107.
- Demir, R (2004). *Kur'ân tefsirinde tarihselci yöntem* (Yüksek Lisans Tezi). Selçuk Üniversitesi, Konya.
- Dere, A. (2006) *Oryantalistlerin Hadis'e yaklaşımları-Eleştirel bir inceleme*. Ankara: İlâhiyât.
- Devellioğlu, F., & Güneyçal, A. S (1999). *Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik lûgat: eski ve yeni harflerle*. Ankara: Aydın Kitabevi.
- Dibelius, M (1919). *Die Formgeschichte des Evangeliums*. Tübingen.

- Dictionary, S (1949). *The Standard Dictionary of Folklore Mythology and Legend*. New York: Funk and Wagnalls.
- Dobbs-Allsopp, F. W (1999). Rethinking historical criticism. *Biblical Interpretation*, 7(3), ss. 235–271.
- Dobson, M., & Ziemann, B (2008). *Reading Primary Sources: The Interpretation of Texts from Nineteenth and Twentieth Century History*. London: Routledge.
- Doğanay, S. (2009). *Hadis rivayetinde râvi tasarrufları ve doğurduğu problemler*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Doğanay, S (2013). *Oryantalistlerin Hadisleri Tarihlendirme Yaklaşımları*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Donner, F. M (1998). *Narratives of Islamic origins : the beginnings of Islamic historical writing*. Princeton: Darwin Press.
- Dozy, R. (1908). *Târîh-i İslâmiyet*. (A. Cevdet, Çev.). Matbaa-yı İçtihad.
- Driscoll, M (1970). *On The Old Testament*. Illinois.
- Driver, S. R., & Kirkpatrick, A. F (1912). *The Higher Criticism: Four Papers*. New York: Hodder and Stoughton.
- Duncan, M. G (2012). The Curious Silence of the Dog and Paul of Tarsus; Revisiting The Argument from Silence. *Informal Logic*, 32(1), ss. 83–97.
- Duran, A (2017). *Aydınlanma ve Kutsal Kitap*. Samsun: Üniversite Yayınları
- Durmuş, M. A. (2000), *Mehdî hadislerinin tedkiki*. (Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara
- Dümeynî G. M (1992). *Mekâyisü Nakd-i Mütûnü's-Sünne*. Medine.
- Ebû Halîl, Ş. (1998). *el İskât fî menâhici'l Müsteşrikîn*, Dımaşk: Dâru'l Fikr.
- Ebû Şehbe, M. b. M (1985). *Difâun ani's-Sünne*. Kahire.
- Edmundson, G (1913). *The Church in Rome in the First Century*. London: Longmans, Green & Company.
- Edward, S (2003). *Orientalism: Western conceptions of the Orient*. London: Penguin Books Limited.
- Efron, J. M (2004). From Mitteleuropa to the Middle East: Orientalism through a Jewish Lens. *The Jewish Quarterly Review*, 94(3), ss. 490-520.
- Ehrman, B. D (2000). *The New Testament: a historical introduction to the early Christian writings*. Oxford: Oxford University Press.

- Ehrman, B. D (2007). *İncil nasıl değiştirildi?: İncil'i kimin ve neden değiştirdiğinin ardında yatan hikâye* (1. bsk). İstanbul: Truva Yayınları.
- Elderkin, G. W (1910). The Fountain of Glauce at Corinth. *American Journal of Archaeology*, 14(1), ss. 19-50.
- Ellis, E. E. (2001). *History and interpretation in New Testament perspective* (Vol. 54). Brill.
- El Shamsy (2012). Al-Shafī'ī's Written Corpus: A Source-Critical Study. *Journal of American Oriental Society*, 132(2), ss. 199-220.
- Eichhorn, J. G. (1888). *Introduction to the Study of the Old Testament*. private circulation.
- Engnell, I (1969). *A rigid scrutiny: critical essays on the Old Testament*. Univ of Illinois Pr.
- Eren, M. E (2014). Bir Rivayetin Kısa Anatomisi: Tarihsel Süreçte İftirak Hadisinin Anlaşılma Biçimleri Üzerine. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 55(2), ss. 59-97.
- Erickson, M. J (2013). *Christian theology*. Grand Rapids, Baker Academic.
- Ertürk, R (2003). Gadamer'in Felsefî Hermeneutiğinde "Ön Yargı" Kavramı ve Düşündürdükleri. *Felsefe Dünyası*, 38.
- Espín, O. O., & Nickoloff, J. B (2007). *An Introductory Dictionary of Theology and Religious Studies*. Collegeville: Liturgical Press.
- Evans, C. A (2014). *The Routledge encyclopedia of the historical Jesus*. London: Routledge.
- Evkuran, M (2011). İslam Düşüncesinde Nedensellik Problemi Doğa ve Tarih Algımız Üzerine. *Eskiye Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, (21), ss. 17–27.
- Fahlbusch, E (2005). *The encyclopedia of Christianity*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Fant, C. E., Musser, D. W., & Reddish, M. G (2001). *An Introduction to the Bible*. Nashville: Abingdon Press.
- Farrer, A. M. (1955). On Dispensing with Q. *Studies in the Gospels: Essays in Memory of RH Lightfoot*, 55-88.
- Fazlıoğlu, İ (2014). *Kayıp halka: İslam-Türk felsefe-bilim tarihinin anlam küresi*. İstanbul: Papersanse yayınları.

- Fazlıoğlu, Ő (2010). Tâhâ Hüseyn. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 39). İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı.
- Fazlurrahmân (1962). Sunnah and Hadith. *Islamic Studies*, 1(2), ss. 1–36.
- Fazlurrahmân (1985). Approaches to Islam in religious studies: Review essay. *Approaches to Islam in religious studies*, ss. 189–202.
- Fazlurrahmân. (1997). *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*. (S. Akdemir, ev.). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Filizok, R (2005). Yapısal Metin Analizi Yöntemi. 19.09.2018 <http://www.ege-edebiyat.org/modules.php?name=News&file=article&sid=69>
- Finkelberg, M (2011). *The Homer Encyclopedia*. Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Fiorenza, E. S (1988). The Ethics of Biblical Interpretation: Decentering Biblical Scholarship. *Journal of Biblical Literature*, 107(1), ss. 3-17.
- Firestone, R (1990). *Journeys in Holy Lands (The Evolution of the AbrahamIshmael Legends in Islamic Exegesis)*. Albany: State University of New York Press.
- Firestone, R (1992). Abraham’s Journey to Mecca in Islamic Exegesis: A Form-Critical Study of a Tradition. *Studia Islamica*, (76), ss. 5-24.
- Fischer, D. H (1970). *Historian’s Fallacie*. New York: Harper Collins.
- Fitzmyer, J. A (1989). Historical criticism: its role in biblical interpretation and church life. *Theological Studies*, 50(2), 244.
- Fitzmyer, J. A (2008). *The interpretation of Scripture: in defense of the historical-critical method*. New York: Paulist Press.
- Flew, A (1984). *A Dictionary of Philosophy: Revised Second Edition*. London: Macmillan.
- Floss, J. P (2006). Form, Source, and Redaction Criticism. *Biblical Studies*, ss. 591–614.
- Foley, J. M (1988). *The theory of oral composition: history and methodology*. Bloomington: Indiana University Press.
- Fowler, R (1992). Reader-Response Criticism: Figuring Mark’s Reader. İçinde *Mark and Method: New Approaches in Biblical Studies*, ss. 50-83.
- Fowler, R., & Fowler, R. L (2004). *The Cambridge Companion to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Fraisse, O (2013). From Geiger to Goldziher: Historical Method and its Impact on Shaping Islam. *Wissenschaft des Judentums between East and West: The Hungarian Connection in Modern Jewish Scholarship*, Berlin.
- France, R. T., & Wenham, D (1980). *Gospel perspectives: studies of history and tradition in the four Gospels*. Sheffield: JSOT Press.
- Frei, H. W (1986). The 'Literal Reading' of Biblical Narrative in the Christian Tradition: Does It Stretch or Will It Break? *The Bible and the Narrative Tradition*, ss. 36–77.
- Fretheim, T. E (1967). Psalm 132: A form-critical study. *Journal of Biblical Literature*, 86(3), ss. 289–300.
- Friedman, R. E (2005). *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?*. İstanbul: Kabalcı.
- Fück, J. (2004) The Role of Traditionalism on Islam. İçinde (H. Motzki Ed.) *Hadith: Origins and Developments*. (ss. 3-26.) Aldershot: Ashgate Publishing Limited.
- Gadamer, H. G., & Weinsheimer, J (2006). *Truth and method*. London: Continuum.
- Gaiser, A. (2009). Source-Critical Methodologies in Recent Scholarship on the Khārijites. *History Compass*, 7, 5, ss. 1376-1390.
- Geçit, B (2015). *Erich Rothacker ve Karl R. Popper'de Tarihselcilik Problemi* (Doktora Tezi). Mersin üniversitesi, Mersin.
- Geiger, A (1898). *Judaism and Islam* (F. M. Young, Çev.). Bangalore.
- Geisler, N. L (1999). Beware of Philosophy: A Warning to Biblical Scholars. *Journal-Evangelical Theological Society*, 42, ss. 3–20.
- Geisler, N. L, & Nix, W. E (1986). *A general introduction to the Bible*. Chicago: Moody Press.
- Gero, S. (1992). The legend of the Monk Bahira; the Cult of the cross and Iconoclasm. *La Syrie de Byzance à l'Islam*, ss. 47–57.
- Gibb, H. A (1953). *Mohammedanism*. London: Oxford University Press.
- Goldie, M., & Wokler, R. (2006). *The Cambridge history of eighteenth-century political thought* (Vol. 1). Cambridge: Cambridge University Press.
- Goldziher, I (1874). *Beiträge zur Literaturgeschichte der Si'a und der sunnitischen Polemik*. In Commission bei Gerold.
- Goldziher, I (1971). *Muslim Studies*. London: George Allen and Unwin.
- Goldziher, I (1978). *Tagebuch*. Leiden: Brill Archive.

- Goldziher, I (1981). *Introduction to Islamic theology and law*. Princeton: Princeton University Press.
- Goldziher, I (1983). Müslümanlar'da Sekîne Kavramı. (M. S. Hatiboğlu, Çev.) *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (26), ss 143-153.
- Goldziher, I (2008). Hadis kültüründe yer alan İncil parçaları (Çev. S. Şahin). *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11(1), ss. 487-493.
- Goodacre, M. (1996). *Goulder and the Gospels: an examination of a new paradigm*. Sheffield: Journal for the Study of the New Testament
- Goodacre, M. (2004). *The synoptic problem: A way through the maze*. New York: T & T Clark International.
- Gordon, C. H (1955). Homer and Bible: The Origin and Character of East Mediterranean Literature. *Hebrew Union College Annual*, 26, ss. 43–108.
- Gottheil, R (1922). Ignaz Goldziher. *Journal of the American Oriental Society*, 42, ss. 189-193.
- Gökberk, M (2000). *Felsefe tarihi*. İstanbul: Remzi.
- Gökkır, B (2005). Oryantalist Literatürde Kur'ân'ın Kaynağı Tartışmalarının Kaynağı Disiplinlerarası Bir Yaklaşım. *Bilimname*, 7(1).
- Gökkır, N (2005). Kur'ân Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metot ve Teoriler. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12, ss. 75–103.
- Görgün, T (2003a). *Anlam ve yorum: dînî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık.
- Görgün, T (2003b). Tarihsellik ve tarihselcilik üzerine birkaç not. *Kur'ân-ı Kerîm, Tarihsellik ve Hermenötik, Kur'ân-ı Kerîm, Tarihsellik ve Hermenötik, Yeni Ümit, İzmir*, ss. 107–150.
- Görgün, T (2012). Watt, William Montgomery. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 43). İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı.
- Görgün, T (2013). Yeni Anlama ve Yorumlama Yöntemlerinin Fıkıh Usulüne Göre Durumu. *Fıkıhta Usul Meselesi*, İstanbul.
- Görgün, T., & Hatiboğlu, M. S (1996). Goldziher, Ignaz. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 14). İstanbul.
- Görke, A., & Schoeler, G (2005). Reconstructing The Earliest Sira Texts: The Hıgra İn The Corpus Of Urwa. *Der Islam*, 2(82), ss. 209-220.

- Görmez, M (2000). Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevkedem Temel Faktörler Üzerine. *İslâmiyât*, 3(1).
- Grant, R. M (1945). Historical Criticism in the Ancient Church. *The Journal of Religion*, 25(3), ss. 183-196.
- Grant, R. M (1963). *A historical introduction to the New Testament*. New York: Harper & Row.
- Gray, E. D. M (1923). *Old Testament Criticism, Its Rise and Progress.: A Historical Sketch*. London: Harper & brothers.
- Green, J. B (1995). *Hearing the New Testament: strategies for interpretation*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Green, J. B (2010). *Methods for Luke*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Green, J. B., McKnight, S., & Marshall, I. H (1992). *Dictionary of Jesus and the Gospels: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*. InterVarsity Press.
- Green, W. H (1895). *The higher criticism of the Pentateuch*. New York: Scribner.
- Greenslade, S. L (1975). *The Cambridge History of the Bible: Vol. 3, The West from the Reformation to the Present Day*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Greenspahn, F. E (2008). *The Hebrew Bible: new insights and scholarship*. New York: NYU Press.
- Griffiths, P (1983). Buddhist Jhāna: A form-critical study. *Religion*, 13(1), ss. 55–68.
- Griffith, S. H. (1995). *Muhammad and the Monk Bahîrâ: Reflections on a Syriac and Arabic text from early Abbasid times*. *Oriens christianus*, 79, ss. 146-174.
- Grünebaum, G. E (1955). *Islam. Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition, American Anthropological Association, Memoir 81*. Chicago: University of Chicago Press.
- Grünebaum, G. E (1962). *Modern Islam: The search for cultural identity*. Westport: University of California Press.
- Gude, M (1933). *A history of Olynthus*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Guillaume, A (F) (1966). *The Traditions of Islam: An Introduction to the Study of the Hadith Literature*. Beirut: Khayats.
- Gundry, S. N (1966). A Critique of the Fundamental Assumption of Form Criticism. *Bibliotheca Sacra*, 123, ss. 140–49.
- Gunkel, H. (1901). *The Legends of Genesis*. Chicago: Open Court Publishing Company.

- Gunkel, H (1967). *The Psalms: A form-critical introduction*. Minneapolis: Fortress Press.
- Gunkel, H (2015). *The Folktale in the Old Testament*. London: Bloomsbury Publishing.
- Gunn, D. M., & Fewell, D. N. (1993). *Narrative in the Hebrew Bible*. Oxford University Press on Demand.
- Güler, İ (1994). Hasan Hanefî'nin Tecdid Projesi -Tanıtım Ve Bir Değerlendirme-. *İslâmî Araştırmalar*, 7(2).
- Güler, İ (2010). Muhammed Arkoun'a Göre İmam. Şâfîî'nin "İslâmî Akıl" ı Kuruşunun Teolojisi –Kur'ân ve Sünnet'in "Yüce Otorite" Olarak Tesisi. *Uluslararası İmam Şâfîî Sempozyumu*, Kent Işıkları.
- Gündüz, Ş (2008) *Hristiyanlık*. İstanbul: İSAM Yayınları
- Gürkan, S. L. (2005). Mucize. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 30). İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı.
- Hadjiev, T. S (2009). *The composition and redaction of the Book of Amos*. Walter de Gruyter.
- Hahn, F., & Krentz, E (1983). *Historical investigation and New Testament faith: two essays*. Minneapolis: Fortress Press.
- Hakyetmez, C (2006). Oryantalistlere göre Hz. Muhammed. *İslâmî İlimler Dergisi*, (1), ss. 161-176.
- Hallaq, W. B (2003). Quest for Origins or Doctrine-Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse, *Islamic Law*, (4), ss. 347-375.
- Hallaq, W. B. (1999). The Authenticity of Prophetic Hadîth: A Pseudo-Problem. *Studia Islamica*, (89), ss. 75-90.
- Hanefî, H (1992). *et-Türâs ve 't-Tecdîd*. Beyrut: Müessesetü'l-Câmiyye.
- Hanefî, H (2009). *Min'ennakli ile'l Akli*. Beyrut: Dâru'l Emir.
- Hanefî, H (2011). *Gelenek ve Yenilenme*. (E. Maşalı, Çev.). Otto.
- Harb A (1993). *Nakdu'n-Nass*. Beyrut: Merkezi's-Sekâfî el-Arabî.
- Harman, Ö. F. (2012) Tevrat'ın Yahudilikteki Yeri ve Tevrat'a Yönelik Tenkit Faaliyeti, *Bütün Yönleriyle Yahudilik Sempozyumu*, Ankara, ss.27-38.
- Harrisville, R. A., & Sundberg, W (1995). *The Bible in Modern Culture Theology and Historical-Critical Method From Spinoza to Käsemann*. Grand Rapids. : Eerdmans

- Hastings, J., Selbie, J. A., & Gray, L. H (1916). *Encyclopedia of Religion and Ethics: Life and Death-Mulla*. Burns & Oates.
- Hastings, J., Selbie, J. A., & Lambert, J. C (1907). *A Dictionary of Christ and the Gospels*. New York: T. & T. Clark.
- Hatîb, E. B. A. el-Bağdâdî. (1974). *Takyîdü'l-ilm*. Beyrut: Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye.
- Hatîb, E. B. A. el-Bağdâdî. (1975). *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye.
- Hatiboğlu, İ (1996). *İslam'da Yenilenme Düşüncesi Açısından Modernistlerin Sünnet Anlayışı* (Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Hatiboğlu, İ. (1999). Osmanlı aydınlarınca Dozy'nin Tarih-i İslamiyyet'ine yöneltilen tenkitler. *İslam Araştırmaları Dergisi*, 3, ss. 197-213.
- Hatiboğlu, İ (2001). Çağdaşlaşma Dönemi Metodolojik Hadis Tenkidi Yöntemlerinin Mahiyeti. *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu*, ss. 189-212.
- Hatiboğlu, M. S (2000). *Hız. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy*. Ankara: Otto Yayınları.
- Hatiboğlu, M. S (2004). *Müslüman kültürü üzerine*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları.
- Hatiboğlu, M. S (2005). *Hilâfetin Kureşliliği (İslâm'da İlk Siyâsî Kavmiyetçilik)*. Ankara:Kitâbiyât Yayınları
- Hatiboğlu, M. S (2009) *Hadis Tedkikleri*, Ankara: Otto Yayınları.
- Hatiboğlu, M. S (2016) *Siyâsî-İctimâî Hâdiselerle Hadis Münasebetleri*, Ankara: Otto Yayınları.
- Hauer, C. E., & Young, W. A (1986). *An introduction to the Bible: a journey into three worlds*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Hawting, G (2012). *Muslims, Mongols and Crusaders*. Routledge.
- Hayes, J. H (1999). *Dictionary of biblical interpretation*. Nashville: Abingdon Press.
- Hayes, J. H., & Holladay, C. R (1982). *Biblical exegesis: a beginner's handbook*. Atlanta: John Knox Press.
- Haynes, S. R., & McKenzie, S. L (1993). *To each its own meaning: An introduction to biblical criticisms and their application*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Hegel, G. W. F., Miller, A. V., & Findlay, J. N. (1979). *Phenomenology of spirit*. Oxford: Clarendon Press, ss. 453-454.

- Henderson, I (1987). Rudolf Bultmann. (M. Dağ, Çev.). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29, ss. 145-158.
- Henige, D (2006). *Historical evidence and argument*. Madison: Univ of Wisconsin Press.
- Hıdır, Ö (2003a). İsrail’de hadis çalışmaları ve M.J.Kister *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı’da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*, Adapazarı, ss. 275-285.
- Hıdır, Ö (2003b). Şarkiyatçıların Hadisi Tarihlendirme Metotları. *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 1(1), ss. 109-113.
- Hıdır, Ö (2004). Harald Motzki: Hayatı, İlmî Şahsiyeti, Çalışmaları ve The Origins of Islamic Jurisprudence adlı çalışması. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (4), ss. 275-283.
- Hıdır, Ö (2007). Oryantalizme Karşı Oksidentalizm: Hadis Oksidentalizmi-M. Fuad Sezgin ve M. Mustafa el-A’zamî örneği-. *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 5(1), ss. 7-31.
- Hillerbrand, H. J. (2004). *The encyclopedia of Protestantism*. New York: Routledge.
- Hjelm, I, & Thompson, T. L (2016). *Biblical Interpretation Beyond Historicity*. New York: Routledge.
- Hodges, Z. C (1967). Form-Criticism and the Resurrection Accounts. *Bibliotheca Sacra*, 124(496), ss. 339–48.
- Hollinger, R (2005). *Postmodernizm ve sosyal bilimler: tematik bir yaklaşım*. İstanbul: Paradigma.
- Horovitz, J (1918). The Antiquity and Origin of the Isnad. İçinde (H. Motzki Ed.) *Hadith: Origins and Developments*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited, ss. 151–158.
- Horovitz, J (1919). The Growth of the Mohammed Legend. *The Muslim World*, 10(1), ss. 49–58.
- Howard, D. M (1994). Rhetorical criticism in Old Testament studies. *Bulletin for Biblical Research*, 4, ss. 87–104.
- Howell, M. C., & Prevenier, W (2001). *From reliable sources: An introduction to historical methods*. Cornell University Press.
- Hoyland, R. G. (2000). The earliest Christian writings on Muhammad: An appraisal. İçinde H. Motzki (Ed.), *The Biography of Muhammad : the issue of the sources* (ss. 276-298). Boston: Brill.

- Hultgren, S (2002). *Hultgren: narrative Elements in The Double Tradition*. New York: Walter de Gruyter.
- Humphreys, R. S (1991). *Islamic history: a framework for inquiry*. Princeton: Princeton University Press.
- Hurgronje, C. S. (1916). *Mohammedanism: Lectures on Its Origin, Its Religious and Political Growth and Its Present State*. GP Putnam's Sons.
- Iggers, G. G (2000). *Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Iggers, G. G., Wang, Q. E., & Mukherjee, S (2013). *A global history of modern historiography*. New York: Routledge.
- İbn Haldûn. (2009). *Mukaddime*. (S. Uludağ, Çev.). İstanbul: Dergah Yayınevi.
- İbn Hişâm, A (1955). *es-Siratü'n-Nebeviyye li İbni Hişâm*. Mısır: Şirketü ve Matbaatu Mustafa el-Babi.
- İbnü's-Salâh, E. 'Amr O. b. A. (t.y.). *Ulûmu'l-hadıs (Mukaddimetü İbni's-Salâh*. Beyrut: Dâru'l Fikr.
- İmam Şâfî, M. b. İ. (1987). *er-Risâle*. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmîyye.
- İnalçık, H (2002). Hermenötik, Oryantalizm, Türkoloji. *Doğu Batı Dergisi*, (20), ss. 13-39.
- Janko, R (1992). *The Iliad: a commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jarrar, M. (1999). The Martyrdom of Passionate Lovers: Holy War as a Sacred Wedding. *Myths, historical Archetypes and symbolic figures in Arabic literature*, ss. 87-107.
- Jarrar, M. (2000). Sirat ahl al-Kisa Early Shii Sources on the Biography of the Prophet. İçinde H. Motzki (Ed.), *The Biography of Muhammad : the issue of the sources* (ss. 98-157). Boston: Brill.
- Jeanrond, W. G (1991). *Theological Hermeneutics Development and Significance*. London: Machmillan
- Johnson, A. F (1983). The Historical-Critical Method: Egyptian Gold Or Pagan Precipice? *JETS*, 26(1), ss. 3-15.
- Jones, L (2005). *Encyclopaedia of religion*. Gale Group.
- Jordanova, L. J (2000). *History in practice*. Arnold London.

- Juynboll, G. H. A (1983). *Muslim tradition : studies in chronology, provenance, and authorship of early hadith*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press.
- Juynboll, G. H. A (1986). Dyeing the Hair and Beard in Early Islam A Hadīth-analytical Study. *Arabica*, 33(1), ss. 49-75.
- Juynboll, G. H. A (1991). The Role of " Mu' ammarūn" in the Early Development of the " Isnād". *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 81, ss. 155–175.
- Juynboll, G. H. A (1992). Some Notes on Islam's First fuqahā' Distilled from Early Hadīth Literature. *Arabica*, 39(3), ss. 287-314.
- Juynboll, G. H. A (1993). Nāfi', the mawlā of Ibn 'Umar, and his position in Muslim Hadīth Literature. *Der Islam*, 70(2), ss. 207-244.
- Juynboll, G. H. A (1996). *Studies on the origins and uses of Islamic Hadith*. Brookfield: Variorum.
- Juynboll, G. H. A (2002). *Hadis Tarihinin Yeniden inşası: İlk Dönemde Hadisin Ortaya Çıkış Zamanı, Yeri ve Sorumlulara İlişkin İncelemeler* (1. bs). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Juynboll, G. H. A. (2004) Some Isnad Analytical Methods Illustrated on the Basis of Several Woman-Demanding Sayings from Hadith Literature (ss. 175-217) İçinde (H. Motzki Ed.) *Hadith: Origins and Developments*. (ss. 67-108) Aldershot: Ashgate Publishing Limited.
- Juynboll, G. H. A. (2005). *İsnad Analiz Yöntemleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Kadı, İ. H. (2011). Hollanda'da Şarkiyat Araştırmaları. *Doğu Batı*, 20, ss. 85–114.
- Kaldis, B (2013). *Encyclopedia of philosophy and the social sciences*. Los Angeles: Sage Publications.
- Karadaş, C. (2013). *Çağdaş İslam düşünürleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Karaman, H (1997). İslam ve Modernizm (Fazlurrahmân Tecrübesi). İçinde *Modernist proje ve İctihad*. İstanbul.
- Karataş, T. (2001). *Ansiklopedik edebiyat terimleri sözlüğü*. İstanbul: Perşembe Yayınları.
- Kegley, C. W. (Ed.). (1966). *The Theology of Rudolf Bultmann*. Harper and Row
- Kelber, W. H., & Byrskog, S (2009). *Jesus in memory: traditions in oral and scribal perspectives*. Waco: Baylor University Press.
- Kelly, J. N. D (2000). *Early christian doctrines*. London: A&C Black.

- Kelpetin, M. (2008). Müsteşriklerin Gözüyle Seyf b. Ömer. *Usûl İslam Araştırmaları*, 10(10), ss. 125-140.
- Kılıç, R (2002). *Modern batı düşüncesinde vahiy*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Kırbaçoğlu, M. H. (1999). *İslam Düşüncesinde Sünnet-I: (eleştirel Bir Yaklaşım)*
Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Kırbaçoğlu, M. H (2000). Hz. İsa'yı (as) Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi. *İslâmiyât* 3(4), ss. 147-168.
- Kırbaçoğlu, M. H (2002). *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: Kitabiyat.
- Kırbaçoğlu, M. H (2004). İmam Şâfiî'nin "Risâle"sinin Hadis ilmindeki Etkileri. *İslâmî Araştırmalar (Hadis-Sünnet Özel Sayısı)*, 10(1-2-3), ss. 87-99.
- Kızıl, F (2005). *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeyini Tespite Yönelik Yöntemleri* (Yüksek Lisans Tezi). Uludağ Üniversitesi, Bursa.
- Kızıl, F (2009). Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği. *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 7(2), ss. 45-62.
- Kızıl, F. (2012). Oryantalistlerin Tek Râvili Tariklerle İlgili İddialarının Tahlil ve Tenkidi. *Yakın Doğu Üniversitesi I. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu*. ss. 257-275.
- Kızıl, F (2013a). Avrupamerkezciliğin Bir Yansıması Olarak Oryantalist Söylem: Kültürel Ödünç Alma Kavramı. *İnsan ve Toplum*, 3(6).
- Kızıl, F (2013b). *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*. İstanbul: İSAM yayınları.
- Kızılkaya, S (2008). *İsnad ve Metin Çözümlemeleri Bağlamında Geleneksel ve Yeni Yaklaşımlar*. Ankara Üniversitesi, Ankara.
- King, G. A (2001). The Documentary Hypothesis. *Journal of th Adventist Theological Society*, 12(1), ss. 22-30.
- Kister, M. J (1969). 'You Shall Only Set out for Three Mosques': A Study of an Early Tradition. *Le Muséon*, 82, ss. 173-196.
- Kister, M. J (1972). Haddithu'an bani isra'ila wa-Ia haraja: A Study of an early Hadith. *Israel Oriental Studies*.
- Kister, M. J (1979). Pare your nails: A study of an early tradition. *Journal of the Ancient Near Eastern Society Columbia University (Bravmann Memorial Volume)*, 11, ss. 63-70.
- Knight, D. A (1983). *Julius Wellhausen and his Prolegomena to the History of Israel*. Missoula: Scholars Press.

- Knight, D. A (2006). *Rediscovering the traditions of Israel*. Society of Biblical Lit.
- Koçyiğit, T (1967). Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ergisi*, 15.
- Koren, J., & Nevo, Y (2012). İslam Çalışmalarına Metodolojik Yaklaşımlar. (İ. Kahveci Çev.) *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(8), ss. 107-137.
- Koşum, A (2004). *Nassları Anlama ve yorumlamada yöntem sorunu: Fazlur Rahman Örneği*.
- Kotan, Ş (2001). *Kur'ân ve tarihselcilik*. İstanbul: Beyan.
- Kotan, Ş (2007). Kur'ân'ın Tarihselciliği Tartışması. *İslâmî İlimler Dergisi I. Kuran Sempozyumu*.
- Köktaş, M. (2017) Aydınlanma, Hristiyanlık ve Deizm. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17(1), ss. 143-158.
- Köktaş, Y. (2003). İbn Haldûn'un Mukaddime adlı eserinde Hadis ilimleri ve Hadis sosyoloji ilişkisi. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(1), ss. 299-344.
- Kramers, J. H. (2004). A tradition of Manichaeism. İçinde (H. Motzki Ed.) *Hadith: Origins and Developments*. (ss. 245-259.) Aldershot: Ashgate Publishing Limited.
- Kratz, R. G (2009). Eyes and Spectacles: Wellhausen's Method of Higher Criticism. *Journal of theological studies*, 60(2), ss. 381-402.
- Krentz, E., & Tucker, G. M (1975). *The historical-critical method*. London: SPCK.
- Kroner, R (2015). Tarih ve Tarihsicilik. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 25(2), ss. 637-643.
- Kuşçu, E (2004). Mitolojiden Arındırma Yöntemini Yeniden Düşünmek. *Milel Ve Nihal*, 1(2), ss. 127-149.
- Kuşçu, E., & Batuk, C (2013). *Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu*. Ankara: EskiYeni.
- Kutluay, Y. (1965). *İslâm ve Yahudî mezhepleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat fakültesi yayınları.
- Kuzgun, Ş (1991). *Dört İncil'in yazılması, derlenmesi, muhtevası, farklılıkları ve çelişkileri*. İstanbul: Berekat Yayınevi.
- Kuzudişli, A (2012). *Rivayetlerde Sarmal Özellik*. İzmir: Tıbyan Yayınları.
- Kuzudişli, B (2003). Oryantalizm ve Hadisle İlgilenen Bazı Oryantalistler. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (7), ss. 141-172.

- Kuzudişli, B (2007). Hadith of Man kazaba alayya and argumantum a silentio. *Hadis Tedkikleri Dergisi*, 5(2), ss. 47-71.
- Küçükalp, K., & Cevizci, A (2009). *Batı Düşüncesi*. İstanbul: İSAM yayınları.
- Lammens, H. (1979). *Islam: beliefs and institutions*. New Delhi: Oriental.
- Lancaster, I (2003). *Deconstructing the Bible: Abraham Ibn Ezra's Introduction to the Torah*. Routledge.
- Lange, J (1966). The argument from silence. *History and Theory*, 5(3), ss. 288–301.
- Langlois, C. V., & Seignobos, C (1912). *Introduction to the Study of History*. Duckworth & co.
- Langtry, J (1905). *A struggle for life: Higher criticism criticised*. Toronto
- Larousse, B (1986). Büyük larousse sözlük ve ansiklopedisi. *İstanbul: Gelişim Yayınları AŞ*.
- Law, D. R (2012). *The Historical-critical Method: A Guide for the Perplexed*. London: Bloomsbury Publishing.
- Lecker, M. (2000). Did the Quraysh Conclude a Treaty with the Ansar Prior to the Hijra? İçinde H. Motzki (Ed.), *The Biography of Muhammad : the issue of the sources* (ss. 157-170). Boston: Brill.
- Legaspi, M. C (2010). *The death of scripture and the rise of biblical studies*. Oxford: Oxford University Press on Demand.
- Legault, A (1954). An application of the form-critique method to the anointings in Galilee (Lk 7, 36-50) and Bethany (Mt 26, 6-13; Mk 14, 3-9; Jn 12, 1-8). *The Catholic Biblical Quarterly*, 16(2), ss. 131-145.
- Leites, A. (2000). Sira and the Question of Tradition. İçinde H. Motzki (Ed.), *The Biography of Muhammad : the issue of the sources* (ss. 49-67). Boston: Brill.
- Levenson, J. D (1993). *The Hebrew Bible, the Old Testament, and historical criticism: Jews and Christians in biblical studies*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Linnemann, E (1990). *Historical Criticism of the Bible: Methodology or Ideology? Reflections of a Bultmannian Turned Evangelical*. USA: Baker Books.
- Linnemann, E (1992). *Is there a synoptic problem?: Rethinking the literary dependence of the first three gospels*. Grand Rapids, Mich: Baker Book House.
- Long, V. P (1994). *The art of biblical history*. Grand Rapids: Zondervan.

- Louth, A (1983). *Discerning the mystery: an essay on the nature of theology*. Oxford: Clarendon Press.
- Löwith, K (2004). Vico. *Tarih Felsefesi İçinde* (Çev. D. Özlem) ss. 261–276.
- Luz, U (1994). *Matthew in History*. Minneapolis: Fortress Press.
- Lyon, D. G (1883). The Results of Modern Biblical Criticism. *The Old Testament Student*, ss. 102–110.
- Machado, F., & Fitzgerald, M. (2003). Yeni oluşan Hristiyan dinler Teolojisi. *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (17), ss. 333-348.
- Macit, Y (2005). Beden Temizliği İçin Yapılmış Mekânlar İle İlgili Hadislerin Tenkit Ve Tahlili. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5(1), ss. 167-207.
- Macquarrie, J (1956). *An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann*. London: Scm Press
- MacRae, A. A (1991). *An Introduction and response to the higher criticism of the Pentateuch*. Hatfield: Biblical Theological Seminary.
- Maghen, Z (2003). Dead Tradition: Joseph Schacht and the Origins of “Popular Practice”. *Islamic Law and Society*, 10(3), ss. 276-347.
- Maier, G (1977). *The end of the historical-critical method*. Saint Louis: Concordia Publishing House.
- Margoliouth, D. S (1905). *Mohammed and the rise of Islam*. New York: G.P. Putnam’s.
- Margoliouth, D. S (1912). On Moslem Tradition. *The Muslim World*, 2(2), ss. 113–121.
- Margoliouth, D. S (2010). *The Early Development of Mohammedanism*. London: Cosimo, Inc.
- Mariña, J (2005). *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marshall, I. H (1977). *New Testament interpretation: essays on principles and methods*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Mâturidî, E. M. (1979). *Kitâbu’t-tevhîid*. Beyrut.
- McGinley, L. J (1941). Form-Criticism of the Synoptic Healing Narratives. *Theological Studies*, 2(4), ss. 451–480.
- McGrew, T (2014). The argument from silence. *Acta Analytica*, 29(2), ss. 215–228.
- McKenzie, S. L., & Graham (1998). *The Hebrew Bible today: an introduction to critical issues*. Louisville: Westminster John Knox Press.

- McKim, D. K (1999). *A guide to contemporary hermeneutics: major trends in Biblical interpretation*. Eugene: Wipf and Stock Publishers.
- McKnight, E (1985). *What is Form Criticism?* Minneapolis: Fortress Press.
- Melugin, R. F (1971). Deutero-Isaiah and Form Criticism. *Vetus Testamentum*, 21(3), ss. 326-337.
- Meral, Y (2007). *Yeni Ahit Kanon'unun Oluşumu*. (Yüksek Lisans Tezi) Sakarya Üniversitesi, Sakarya.
- Messirî, A (2015). *Ön yargı*. İstanbul: Mahya.
- Meynet, R (1998). *Rhetorical Analysis: An Introduction to Biblical Rhetoric*. London: Bloomsbury Academic.
- Michel, T (1992). *Hiristiyan Tanrı Bilimine Giriş*, İstanbul: Orhan Basımevi.
- Miller, R. D (2011). *Oral Tradition in Ancient Israel*. Eugene: Wipf and Stock Publishers.
- Mills, W. E., & Bullard, R. A (1990). *Mercer dictionary of the Bible*. Macon: Mercer University Press.
- Moro-Abadia, O (2009). Thinking about 'Presentism' from a Historian's Perspective: Herbert Butterfield and Hélène Metzger. *History of Science*, 47(1), ss. 55-77.
- Moses, J., & Knutsen, T (2012). *Ways of knowing: competing methodologies in social and political research*. New York: Palgrave Macmillan.
- Motzki, H. (1991). The Musannaf of 'Abd al-Razzāq al-San'ānī as a Source of Authentic Ahādīth of the First Century A. H. *Journal of Near Eastern Studies*, 50(1), ss. 1-21.
- Motzki, H (1998). The Prophet and the Cat. *JSAI*, (22).
- Motzki, H (2000). *The Biography of Muhammad : the issue of the sources*. Boston, MA: Brill.
- Motzki, H (2002). *The origins of Islamic jurisprudence : Meccan fiqh before the classical schools*. Leiden; Boston: Brill.
- Motzki, H (2004). *Hadīth: origins and developments*. Aldershot; Burlington, VT: Ashgate/Variorum.
- Motzki, H (2005a). Dating Muslim Traditions: A Survey. *Arabica*, 52(2), ss. 204-253.
- Motzki, H (2005b). İbn Ömer'in Azadlı Kölesi Nâfi've Onun Hadis Literatüründeki Yeri. *çev. Salih Özer*, *İsnad Analiz Yöntemleri*, Ankara, ss. 99-140.

- Motzki, H (2006). *Batıda hadis çalışmalarının tarihî seyri (History of Hadith Research in the West)* (B. Uçar, Ed.). Istanbul: Hadisevi.
- Motzki, H (2011). *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları*. İz Yayıncılık.
- Motzki, H., Boekhoff-van der Voort, N., & Anthony, S. W (2010). *Analysing Muslim traditions : studies in legal, exegetical and Maghazi hadith*. Leiden; Boston: Brill.
- Moulton, C (1998). *Ancient Greece and Rome: an encyclopedia for students*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Mournet, T. C (2005). *Oral tradition and literary dependency: Variability and stability in the synoptic tradition and Q*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Mowinckel, S. (2004). *The Psalms in Israel's worship*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Muhammed E. L. (1999). *Muhammed beynel hakîka ve'l iftirâ*, Dâru'n-Neşri'l Câmiât
- Muilenburg, J (1969). Form Criticism and beyond. *Journal of Biblical Literature*, 88(1), ss. 1-18.
- Muir, S. W (1861). *The Life of Mahomet and History of Islam: To the Era of the Hegira*. Smith, Elder & Company.
- Muir, S. W (1923). *The life of Mohammad from original sources*. Ams PressInc.
- Munhall, L. W (1894). *Anti-higher criticism: Or, Testimony to the infallibility of the Bible*. New York: Hunt & Eaton
- Murphy, J. W. (2000). *Postmodern sosyal analiz ve postmodern eleştiri* (H. Arslan Çev.) İstanbul: Paradigma.
- Nagy, G (2012). *Homer the preclassic*. Westport: Univ of California Press.
- Naîm, A. M. E (t.y.). *El-İstişrâk fi's-Sîreti'n-Nebeviyye*. Dâru'l-Fikri'l-Muâsır.
- Nardo, D (2006). *Greenhaven Encyclopedia of Ancient Greece*. Detroit: Greenhaven Press.
- Neville, D. J (1994). *Arguments From Order in Synoptic Source Criticism: A History and Critique*. Macon: Mercer University Press.
- Neville, D. J (2002). *Mark's Gospel—Prior Or Posterior?: A Reappraisal of the Phenomenon of Order*. London: A&C Black.
- Nicholson, E. W., & Nicholson (1998). *The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen*. Oxford: Clarendon Press.

- Nisbet, R. A (1980). *History of the Idea of Progress*. Transaction publishers; Benoist, A. D (2008). A brief history of the idea of progress. *The Occidental Quarterly*, 8(1), ss. 7-17.
- Noth, A (1999). *Müslümanlıkta ve Hıristiyanlıkta kutsal savaş ve kutsal mücâdele* (İ. Catay, Çev.). İstanbul: Özne yayınları.
- Noth, A (2004). Common Features of Muslim and Western Hadith Criticism: Ibn Al-Jawzi's Categories of Hadith Forgers. İçinde H. Motzki (Ed.), *Hadith: Origins and Developments* (ss. 309-316). Aldershot: Ashgate/Variorum.
- Noth, A., & Conrad, L. I (1994). *The Early Arabic Historical Tradition: A Source-Critical Study*. Princeton: Darwin Press.
- Noth, M. (1972). *A history of pentateuchal traditions*. Englewood Cliffs, Nj: Prentice-Hall.
- Nöldeke, T (1863). *Das Leben Muhammeds*. Carl Rümpler.
- Oaksford, M., & Hahn, U (2004). A Bayesian approach to the argument from ignorance. *Canadian Journal of Experimental Psychology/Revue canadienne de psychologie expérimentale*, 58(2), 75.
- Oden, R. A (1987). *The Bible without Theology: The Theological Tradition and Alternatives to It*. Urbana: University of Illinois Press.
- Orji, C (2015). *An Introduction to Religious and Theological Studies*. Eugene: Wipf and Stock Publishers.
- Osborne, G. R (1979). The Evangelical and redaction criticism. *JETS*, 22, ss. 305-322.
- Osborne, G. R (1985). Round Four: The Redaction Debate Continues. *Journal of the Evangelical Theological Society*, 28, ss. 399-410.
- Osborne, G. R (1999). Historical criticism and the Evangelical. *Journal-Evangelical Theological Society*, 42, ss. 193-210.
- Öner, N (1970). *Klasik mantık*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Öz, Şaban (2007). Oryantalist Düşüncede Hz. Peygamber'i Tanımlama Paradoksu veya Oryantalist Tarafsızlar. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 7(3), ss. 171-184.
- Özdemir, M. (2007). Siyer yazıcılığı üzerine. *Milel Ve Nihal inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi*, 4(3), ss. 129-162.
- Özer, S (2007). Batıdaki Hadis İncelemelerinde Yeni Açılım Denemeleri: Sylvia Akar Örneği. *İslâmî İlimler Dergisi*, II (1), ss. 199-219.

- Özer, S (2008). Hadis Metninin Anlaşılmasında Diğer Metinlere Referansların Önemi Ya Da Hadiste Metinlerarasılık ve Metinlerarası Okuma. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 8(4), ss. 305–350.
- Özgel, İ (2010). *Tarihselcilik düşüncesi bağlamında Kur'ân'ın Tarihselci yorumu*. İstanbul: İSAM yayınları.
- Özlem, D (1999). Felsefî hermeneutiğe geçiş yolu olarak tarihselcilik. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40(1), ss. 127–45.
- Özlem, D (2010). *Tarih Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap.
- Özsoy, Ö (1997). Kur'ân ve Tarihselcilik tartışmasında gözden kaçırılanlar. *Tezkira*, 11-12.
- Paçacı, M (1996). Kur'ân ve Ben Ne kadar Tarihseliz? *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 9, s. 119-134.
- Paret, R (1995). Kur'ân Üzerine Makaleler, çev. Ömer Özsoy, *Bilgi Vakfı Yay.*, Ankara.
- Pedersen, J. (1926). *Israel, its life and culture*. H. Milford, Oxford university press.
- Pelikan, J (2005). *Whose Bible is it?: A history of the Scriptures through the ages*. New York: Viking.
- Perdue, L. G (1994). *The collapse of history: reconstructing Old Testament theology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Perrin, B (1887). The Odyssey under Historical Source-Criticism. *The American Journal of Philology*, 8(4), ss. 415-432.
- Perrin, N (1969). *What is redaction criticism?* Minneapolis: Fortress Press.
- Piper, J (1980). Historical Criticism in the Dock Recent Developments in Germany. *The Journal of the Evangelical Theological Society*, 23(4), ss. 325-334.
- Plantinga, A (1999). *Warranted christian belief*. Oxford: Oxford University Press.
- Polat, F. A (2007). Muasır İslam düşünürlerinin modernizm ve postmodernizme bakışı. 38. *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi (ICANAS)*, Ankara.
- Polat, S (1997). *Hadis araştırmaları: tarih, usûl, tenkid, yorum*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Polat, S (2010). *Metin Tenkidi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı.
- Popper, K. R (1998). Sunuş. İçinde (Çev. S. Orman), *Tarihselciliğin Sefaleti* (ss. 7-17).
- Popper, K. R (1998). *Tarihselciliğin sefaleti*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Pormann, P. E (2009). Classics and Islam: From Homer to al-Qā'ida. *International journal of the classical tradition*, 16(2), 197.

- Porter, S. E (1997). *A Handbook to the Exegesis of the New Testament*. Brill.
- Porter, S. E (2007). *Dictionary of biblical criticism and interpretation*. New York: Routledge.
- Porter, S. E., & Tombs, D (1995). *Approaches to New Testament Study*. Sheffield: Burns & Oates.
- Powell, B. B (1996). *Homer and the Origin of the Greek Alphabet*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Powell, M. A (2009). *Methods for Matthew*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Powers, B. W (2010). *The Progressive Publication of Matthew*. Nashville: B&H Publishing Group.
- Powers, D. S (1983). The Will of Sa'd b. Abî Waqqâs: A Reassessment. *Studia Islamica*, (58), ss. 33-53.
- Pregill, M. E. (2007). The Hebrew Bible and the Quran: the problem of the Jewish "influence" on Islam. *Religion Compass*, 1(6), ss. 643–659.
- Prior, J. G (1999). *The historical critical method in Catholic exegesis*. Roma: Gregorian Biblical BookShop.
- Propp, V. I (1998). *Folklor: teori ve tarih* (N. Hasgül & T. Tanyel, Çev.). İstanbul: Avesta.
- Puskas, C. B., & Robbins, C. M (2011). *An introduction to the New Testament*. Eugene: Wipf and Stock Publishers.
- Quinn, E (2006). *A dictionary of literary and thematic terms*. New York: Infobase Publishing.
- Ratzinger, J (1988). Biblical Interpretation in Crisis: On the Question of the Foundations and Approaches of Exegesis Today. *This World: A Journal of Religion and Public Life*.
- Raymaekers, B (2008). *Lectures for the XXIst Century*. Leuven University Press.
- Rée, J., & Urmsen, J. O (2005). *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*. New York: Routledge.
- Reich, E (1905). *The Failure of the 'Higher Criticism' of the Bible*. London: James Nisbet.
- Reill, P. H (1980). Barthold Georg Niebuhr and the Enlightenment Tradition. *German Studies Review*, 3(1), ss. 9–26.

- Reinhart, A. K. (July 01, 2010). Juynbolliana, Gradualism, the Big Bang, and Hadīth Study in the Twenty-First Century. *Journal of the American Oriental Society*, 130, 3, ss. 413-444.
- Rendtorff, R (1990). *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch*. London: Bloomsbury Publishing.
- Repschinski, B (1998). *The Controversy Stories in the Gospel of Matthew: Their Redaction, Form und [sic] Relevance for the Relationship Between the Matthean Community and Formative Judaism*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Resseguie, J. L (1984). Reader-response criticism and the synoptic gospels. *Journal of the American Academy of Religion*, ss. 307–324.
- Riley, W. B (1988). *The Finality of Higher Criticism: Or, the Theory of Evolution and False Theology*. New York: Taylor & Francis.
- Ritter, H (1986). *Dictionary of concepts in history*. London: Greenwood Publishing Group.
- Robson, J. (1951a). The Material of Tradition II. *The Muslim World*, 41(4), ss. 257–270.
- Robson, J. (1951b). Tradition: Investigation and classification. *The Muslim World*, 41(2), ss. 98–112.
- Rodinson, M. (1971). *Mohammed*. London: Penguin Books
- Rogerson, J. W (1985). *Old Testament criticism in the nineteenth century: England and Germany*. Minneapolis: Fortress Pr.
- Rogerson, J. W., & Lieu, J. M (2006). *The Oxford handbook of biblical studies*. Oxford: Oxford University Press on Demand.
- Rosenthal, F (1994). Muslim Social Values and Literary Criticism: Reflections on the Hadīth of Umm Zar'. *Oriens*, 34, ss. 31-56.
- Rosovetskiy, S (2014). Halk sanatı mı sözlü edebiyat mı? *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (53), ss. 295-303.
- Rothra, J (2006). *Critique of Higher criticism*. John Rothra Ministries.
- Rubin, U. (1995). *The eye of the beholder: the life of Muhammad as viewed by the early Muslims: a textual analysis*. Princeton, N.J.: Darwin Press.
- Rubin, U (2000) *The Life of Muhammed and the Islamic Self Image* İçinde H. Motzki (Ed.), *Hadith: Origins and Developments* (ss. 3-17). Burlington: Ashgate/Variorum.

- Runesson, A (2010). *Exegesis in the making: postcolonialism and New Testament studies*. Brill.
- Russ, J., & Doğan, Ö (2011). *Avrupa düşüncesinin serüveni: antik çağlardan günümüze batı düşüncesi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Saebo, M., & Sæbø, M (2012). *Hebrew Bible / Old Testament. III: From Modernism to Post-Modernism. Part I: The Nineteenth Century - a Century of Modernism and Historicism*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sahas, D. J. (1972). *John of Damascus on Islam: the " Heresy of the Ishmaelites."*. Brill, ss. 68-79.
- Salaymeh, L. (2015). "Comparing" Jewish and Islamic Legal Traditions: Between Disciplinarity and Critical Historical Jurisprudence. *Critical Analysis of Law*, 2(1).
- Salaymeh, L (2016). *The beginnings of Islamic law: late antique islamicate legal traditions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Salihoğlu, M. (2009). Sâmirîler. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 36). İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı.
- Sarıçam, İ., Özdemir, M., & Erşahin, S (2009). *İngiliz ve Alman oryantlizminde Siyer çalışmalarının Türklerin ve Avrupa birliği halklarının Hz. Muhammed algısına etkileri*. Ankara.
- Sayce, A. H (1906). Moses in Archaeology and Criticism. *Review & Expositor*, 3(3), ss. 356–367.
- Schacht, J (1950). *The origins of Muhammadan jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press.
- Schacht, J (1964). *An introduction to Islamic law*. Oxford: Clarendon Press.
- Schacht, J. (1970). Peygamberin Sünneti Tâbiri Hakkında (Çev. M. S. Hatiboğlu). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18, ss. 81-84.
- Schlueter, C. J (1977). *A Relational Approach to Biblical Interpretation: Historical Criticism and Psychological Insights*, (Yüksek Lisans Tezi) Ontario: Wilfrid Laurier University.
- Schmidt, K. L (2002). *The Place of the Gospels in the General History of Literature*. Carolina: Univ of South Carolina Press.
- Schoeler, G. (2004) Oral Torah and Hadith. İçinde (H. Motzki Ed.) *Hadith: Origins and Developments*. (ss. 67-108) Aldershot: Ashgate Publishing Limited.

- Schoeler, G. (2006). *The oral and the written in early Islam*. London: Routledge.
- Schoeler, G (2011). Musa b. Ukbe'nin Megâzîsi (H. Akgün, Çev.). *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (18), ss. 103-136.
- Schöller, M. (2000). Sira and Tafsir Muhammad al Kalbi on the jews of Madina. İçinde H. Motzki (Ed.), *The Biography of Muhammad : the issue of the sources* (ss. 18-49). Boston: Brill.
- Schökel, L. A (1963). *Understanding Biblical Research*. [New York]: Herder and Herder.
- Sezgin, F (1956). *Buhârî'nin kaynakları hakkında araştırmalar*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Shtober, S (1989). *The Monk Bahira, the Counselor of Muhammad, and the Jews: Between Polemic and Historiography*. İçinde Proceedings of the World Congress of Jewish Studies (ss. 69–76). JSTOR.
- Silva, M (1987). *Has the church misread the Bible?: The history of interpretation in the light of current issues*. Zondervan.
- Sim, S (2006). *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*. (M. Erkan- A. Utku Çev.). Ankara: Ebabil Yayınları.
- Simon, R (1682). *A critical history of the Old Testament*. Londra: Walter Davis.
- Simon, R (1986). *Ignác Goldziher*. Leiden: Brill Archive.
- Smelser, N. J., & Baltes, P. B (2001). *International encyclopedia of the social & behavioral sciences*. Amsterdam: Elsevier.
- Smith, B. D (1994). The historical-critical method, Jesus research, and the Christian scholar. *Trinity journal*, 15(2), ss. 201–220.
- Smith, S (t.y.). *The Evangelical and Redaction Criticism*. Churchman. 19.09.2018 http://churchsociety.org/churchman/documents/Cman_107_2_Smith.pdf
- Smith, S. H (1997). The Changing Face of Redaction Criticism. *The Expository Times*, 109(3), ss. 76–79.
- Soggin, J. A (1989). *Introduction to the Old Testament*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Soulen, R. N (2001). *Handbook of biblical criticism*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Soulen, R. N (2009). *Sacred Scripture: a short history of interpretation*. Louisville: Westminster John Knox Press.

- Sparks, K. L. (2008). *God's word in human words: An evangelical appropriation of critical biblical scholarship*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Speight, R. M. (1973). The Will of Sa'd b a. Waqqās: The Growth of a Tradition. *Der Islam*, 50(2), ss. 249–267.
- Speight, R. M. (2000a). A look at variant readings in the hadīth. *Der Islam*, 77(1), ss. 169–179.
- Speight, R. M. (2000b). Narrative Structures in the Hadīth. *Journal of Near Eastern Studies*, 59(4), s. 265-271.
- Sprenger, A. (1851). *The life of Mohammad, from original sources*. Shanghai: Presbyterian Mission Press.
- Sprenger, A. (1869). *Das Leben und die Lehre des Mohammad*. Berlin: Nicolaische Verlagsburchhandlung.
- Stanton, G., Bockmuehl, M. N. A., & Lincicum, D. (2013). *Studies in Matthew and early Christianity*.
- Stark, R. (2007). *Discovering God: the origins of the great religions and the evolution of belief*. New York: HarperOne.
- Stausberg, M., & Engler, S. (2013). *The Routledge handbook of research methods in the study of religion*. Routledge.
- Steck, O. H. (1998). *Old Testament exegesis: a guide to the methodology*. Atlanta: Scholars Press.
- Stein, R. H. (1969). What is Redaktionsgeschichte? *Journal of Biblical Literature*, ss. 45–56.
- Stendahl, K. (1958). Implications of Form-Criticism and Tradition-Criticism for Biblical Interpretation. *Journal of Biblical Literature*, 77(1), ss. 33-38.
- Stern, D. (2008). Recent trends in biblical source criticism. *Jewish Bible Quarterly*, 36(3), 182.
- Stuhlmacher, P. (1977). *Historical criticism and theological interpretation of Scripture: Toward a hermeneutics of consent*. Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers.
- Sunar, L., Gümüş, M. F., & Şentürk, M. (2007). *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu: 9-10 Aralık 2006*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü.
- Swartley, W. M. (1984). *Essays on Biblical Interpretation: Anabaptist-Mennonite Perspectives*. Institute of Mennonite Studies.

- Sweeney, M. A., & Zvi, E. B (2003). *The changing face of form criticism for the twenty-first century*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Şaylan, G (1999). *Postmodernizm*. İstanbul: İmge.
- Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi (1326). *Târih-i İslâm*. Kostantiniyye: Hikmet Matbaası.
- Şenay, B (2002). Yahudî-Hristiyan ilişkileri tarihi ve antisemitizm-oryantalizm ilişkisi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11(2), ss. 117-146.
- Taftazânî, S. (1989). *Şerhu'l-Makâsîd*. Beyrut.
- Tâhâ Hüseyin (1926). *Fi's-şi'ri'l-Câhilî*. Mısır: Matbaatu'l-Mısıriyye.
- Tanner, B. L (2001). *The book of Psalms through the lens of intertextuality*. New York: P. Lang.
- Tarakçı, M (2006). St. Thomas Aquinas'a Göre Aslî Günah. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(1), ss. 307-318.
- Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı (2005). İslâmî ilimlerde metodolji/usûl problemi. İstanbul: Ensar Nesriyat.
- Taşcı, Ö. (2006). CH Becker (1876–1933) Örneğinde Uygulamalı Oryantalizm (Angewandte Orientalistik) Anlayışı-Oryantalizm Çalışmalarının Siyasallaşma Süreci. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47(2), ss. 125-147.
- Taşpınar, İ. (1997) *Rudolf Bultmann'ın Dinler Tarihi Çalışmalarına Katkısı* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul
- Taştekin, E (2011). *Another Look At Orientalism: Western Literature in the Face of Islam* (Doktora Tezi). The University of British Columbia, Kanada.
- Tatar, B (2001). Tarihsel Hadis Bilincinin Rehabilitasyonu. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (12-13), ss. 583-593.
- Tatar, B (2003). Temel İslam Bilimlerinde Paradoksal Düşünce Tarzı Üzerine. *İslâmiyât*, 6(4).
- Tatar, B (2009). *İslam Düşüncesine Giriş*, Dem yay. İstanbul.
- Tatar, B (2013). Günümüz İlahiyat Fakültelerinde Tefsir, Hadis, Ahlak Felsefesi ve Müzik Derslerinin Anlamı Üzerine Notlar. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(30), ss. 83-96.
- Tatlı, B (2005). *Hadis tekniği açısından Cibrîl Hadisi ve İslam düşüncesine yansımaları* (Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Telford, W. R (2004). *Mark (2)*. London: A&C Black.

- Thomas, R. L (1988). The Hermeneutics of Evangelical Redaction Criticism. *JETS*, 29, ss. 447–59.
- Thomas, R. L (2000). Historical Criticism and the Evangelical: Another View. *Journal-Evangelical Theological Society*, 43(1), ss. 97–112.
- Thomas, R. L (2002). *Three Views on the Origins of the Synoptic Gospels*. Grand Rapids: Kregel Academic.
- Tosh, N (2003). Anachronism and retrospective explanation: in defence of a present-centred history of science. *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 34(3), ss. 647–659.
- Tucker, A (2011). *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*. New York: John Wiley & Sons.
- Tucker, G. M (1971). *Form Criticism of the Old Testament*. Minneapolis: Fortress Press.
- Turner, D. L (1983). Evangelicals, Redaction Criticism, and the Current Inerrancy Crisis. *Grace Theology Journal*, 4, ss. 271-287.
- Türkçe Sözlük* (1998). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Tyson, L (2006). *Critical theory today: A user-friendly guide*. New York: Taylor & Francis.
- Ugan, Z. K. (1926). Dînî ve Gayrî Dînî Rivayetler. *Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuâsı*, (4).
- Umerî, E. Z (2003). Oryantalizmin Sünnet ve Siyer İlmine Yaklaşım Tarzı. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (16), ss. 233-253.
- Üçok, B. (1968). *İslam Tarihi Emevîler-Abbâsiler*. Ankara:Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Ünal, A (2003). Kur'ân ve çeşitli varyasyonlarıyla tarihselcilik ve hermenötik. *Kur'ân-ı Kerîm, Tarihsellik ve Hermenötik, Yeni Ümit, İzmir*, ss. 43–76.
- Ünal, İ. H (1998) Hz. Peygamber'in Dilinden Konuşturulan Tarih 'Yere Batırılacak Ordu' Rivâyeti', *İslâmiyât Dergisi*, 1(2), ss. 39- 51.
- Ünal, Y (1999). *Hadisleri Tespitte Yöntem Sorunu:(akla uygunluk-akla aykırılık)*. Samsun: Etüt Yay.
- Vâkidî, M. b. A (1989). *Megâzî*. Beyrut: Dâru'l Âlemî.

- Van Ess, J (1980). From Wellhausen to Becker: The Emergence of Kulturgeschichte in Islamic Studies. *Islamic Studies: A Tradition and Its Problems*, ed. Malcolm H. Kerr (Malibu, CA: Undena, 1980).
- Van Seters, J (2006). *The edited Bible: the curious history of the "editor" in biblical criticism*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Verbeeck, G (2006). Anachronism and the rewriting of history: the South Africa case. *TD: The Journal for Transdisciplinary Research in Southern Africa*, 2(1), ss. 181–200.
- Von Rad, G. (1973). *Genesis: a commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Waldstein, M (2012). The Self-Critique of the Historical-Critical Method: Cardinal Ratzinger's Erasmus Lecture. *Modern Theology*, 28(4), ss. 732–747.
- Wallace, D (2002). *The Synoptic Problem*. 08.01.2019 <https://bible.org/article/synoptic-problem>
- Wallace, M. I (1995). *The second naiveté: Barth, Ricoeur, and the new Yale theology* (No. 6). Mercer University Press.
- Wallis, L (1918). The Paradox of Modern Biblical Criticism. *The Biblical World*, ss. 41-49.
- Walton, D (1999). The appeal to ignorance, or argumentum ad ignorantiam. *Argumentation*, 13(4), ss. 367–377.
- Walton, D (2010). *Arguments from ignorance*. University Park: Penn State Press.
- Watson, D. F., & Hauser, A. J (1994). *Rhetorical Criticism of the Bible: A Comprehensive Bibliography with Notes on History and Method*. Leiden: Brill.
- Watt, W. M (1963). *Hazreti Muhammed* (H. Örs, Çev.). İstanbul: Remzi kitabevi.
- Watt, W. M (1986). *H. Muhammed Mekke'de*. (R. Ayas ve A. Yüksel Çev.) Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.
- Watt, W. M (1991). Oryantalistlerin İslam Araştırmaları. *S.Ü.İ.F.D*, (4).
- Watt, W. M (1997). *İslâmî hareketler ve modernlik*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Watt, W. M (2006). Tanrı Sûretinde Yaratılma: İslâm Kelâmına Dair Bir Araştırma (H. Kahraman Çev.). *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21, ss. 253-261.
- Watt, W. M (2016). *H. Muhammed Medine'de* (S. Kalkan, Çev.). İstanbul: Kuramer.
- Watt, W. M, & Fırlı, E. R (1981). *İslam düşüncesinin teşekkül devri*. Ankara: Umran Yayınları.

- Watts, J. L (2013). *Mimetic Criticism and the Gospel of Mark: An Introduction and Commentary*. Eugene: Wipf and Stock Publishers.
- Weil, G (1843). *Mohammed der Prophet: sein Leben und seine Lehre*. JB Metzler.
- Weil, G (1846). *Biblishe Legenden der Müselmaenner*. Frankfurt.
- Wellhausen, J (1885). *Prolegomena to the History of Ancient Israel*. Cleveland: Meridian.
- Wellhausen, J (1960). *İslâmın en eski tarihine giriş* (F. Işıltan Çev.) İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Wellhasuen, J (1963). *Arap Devleti ve Sukûtu*. (F. Işıltan çev.). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Wellhausen, J (1989). *İslâmiyetin İlk Devrinde Dînî-Siyâsî Muhalefet Partileri*. (F. Işıltan çev.) Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Wenham, G. J (1991). Method in Pentateuchal Source Criticism. *Vetus Testamentum*, 41(1), ss. 84-109.
- Wensinck, A. J (1932). *The Muslim Creed*. Cambridge: Cambridge University Press.
- West, M (2011). The Homeric Question Today. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 155(4), ss. 383–393.
- Wevers, J. W (1956). A study in the form criticism of individual complaint Psalms. *Vetus Testamentum*, ss. 80–96.
- White, L. J (1983). Historical and Literary Criticism A Theological Response. *Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology*, 13(1), ss. 32–34.
- Whitman, C. H (1958). *Homer and the heroic tradition*. Harvard University Press.
- Whybray, R. N (1987). *The making of the Pentateuch: a methodological study*. London: Bloomsbury Publishing.
- Williams, R (1985). *Keywords: A vocabulary of culture and society*. Oxford: Oxford University Press.
- Williams, R. B (1970). Historical Criticism of a Buddhist Scripture: “The Mahāparinibbāna Sutta”. *Journal of the American Academy of Religion*, 38(2), ss. 156-167.
- Wisse, P. M (2004). *Scripture between Identity and Creativity: A Hermeneutical Theory Building upon Four Interpretations of Job*. Utrecht: Disputandi
- Wolf, H (1970). Implications of Form Criticism for Old Testament Studies. *Bibliotheca Sacra*, 127, ss. 303–306.

- Wolf, H (2007). *An Introduction to the Old Testament Pentateuch*. Chicago: Moody Publishers.
- Wright, R (2005). *Linguistic evidence for the pre-exilic date of the Yahwistic source*. London: A&C Black.
- Yalar, M (2008). Cähiliye Şiirinin Tarihsel Gerçekliği Problemi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(2), ss. 95-120.
- Yaldır, H., & Üner, A (2009). Bilimsel İlerleme ve Metot Kavramı Üzerine: Karl Popper ve Thomas Kuhn. 19.09.2018 <http://e-arsiv.gumushane.edu.tr/xmlui/handle/123456789/585>
- Yanow, D., & Schwartz-Shea, P (2015). *Interpretation and method: Empirical research methods and the interpretive turn*. London: Routledge.
- Yazıcı, S. (2010). Gazali ve Hume: Nedensellik ve mucize üzerine. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 7(2), ss. 1143-1154.
- Yılmaz, O. (2003), *Hz. Ali'yi öne çıkaran rivâyetlerin değeri*. (Yüksek Lisans Tezi) Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Yücel, A (2013). *Oryantalistler ve Hadis*. İstanbul: İfav.
- Yücel, A (2016) *Oryantalist Hadis Literatürü*, İstanbul: İfav.
- Yücel, A (2017). *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*. İstanbul: İfav.
- Zaman, I (1991). *The Evolution of a Hadith: Transmission, Growth and the Science of Rijal in a Hadith of Sa'd B. Abi Waqqas*. Chicago: Chicago University.
- Zenos, A. C (1895). *The Elements of the Higher Criticism*. New York: Funk & Wagnalls Company.
- Zerkeşî, H. (2002). *Aişe'nin sahâbeye yönelik eleştirileri*. Ankara: Kitabiyât yayınları.
- Ziesler, J (1994). Historical Criticism and a Rational Faith. *The Expository Times*, 105(9), ss. 270-274.

KARMA DİZİN

A

A'zamî 17, 238, 342, 345, 354, 359
 Abbâsiler 232, 270
 Abdullah b. Amr b. el-As 323
 Abdullah b. Mübârek 297
 Abdullah b. Zübeyr 359, 360
 Abdürrezzâk 318, 353, 372
 Abphonse Turretinus 63
 Abullah Cevdet 257
 Ad Fontes 56
 Ahmed b. Hanbel 269, 311
 Ahmed Emîn 364
 aile isnadı 363
 Albrecht Alt 125, 152
 Albrecht Bengel 63
 Albrecht Noth 238, 242, 267, 283, 287, 289,
 306, 313, 336, 338, 348, 353
 Alman idealizmi 23, 250
 Alman tarih okulu 24
 Almanya .. 13, 32, 41, 60, 66, 67, 68, 70, 71,
 81, 88, 98, 113, 138, 140, 169, 284
 Amerika 1, 71, 140, 169, 172, 219
 anakronizm.... 181, 201, 202, 203, 204, 209,
 338, 339, 350, 367, 378, 380
 analogi..... 5, 181, 183, 185, 188, 312, 314
 Andreas van Maes 50
 Apokaliptik 122
 argumentum e silentio..... 18, 182, 199, 204,
 258, 339, 341, 367
 Aristoteles 22, 52, 108, 190
 arkeoloji 72, 199, 224
 Arkoun .. 236, 289, 290, 291, 294, 295, 296,
 349, 368, 398, 413
 Astruc 63, 88, 92, 93, 211
 Augustinus 55, 96, 169, 170, 179
 Avila..... 50
 Aydınlanma2, 23, 24, 25, 26, 27, 35, 36, 54,
 58, 59, 60, 61, 64, 65, 67, 69, 85, 111,
 167, 169, 172, 177, 179, 181, 182, 187,
 190, 191, 194, 197, 216, 218, 230, 240,
 243, 249, 250, 290, 319, 320, 324, 362,
 385, 386, 388, 401, 407, 419

B

Bacon 23, 188, 218

bağlantı ilkesi...67, 102, 113, 165, 167, 181,
 183, 184, 365
 Bahira334, 358
 Barth 72, 118, 140, 170, 174, 175, 176, 177,
 179, 198, 367, 433
 Bauer 68
 Baur68, 69, 80, 112, 138, 250
 Belâzürî 259
 Belgesel hipotez.....91, 93
 Benedict Pereira..... 50
 Benjamin Jowett 71
 beşerî bilimler24, 37, 294
 Betti292, 295
 birincil kaynak.....86, 161
 Bishop.....251, 263, 334, 367
 Bleek..... 90
 Bodin34, 56, 84
 Bonfilis 50
 Bonner251, 280
 Brevard Childs.....46, 177, 213, 228
 Buhârî269, 291, 302, 312, 335, 339, 371,
 372, 378, 379
 Bultmann29, 35, 66, 110, 113, 116, 117,
 118, 119, 120, 121, 122, 123, 127, 129,
 134, 138, 139, 151, 170, 173, 175, 176,
 211, 213, 217, 225, 291, 367

C

Câbir b. Abdullah 323
 Caetani.....251, 260, 285, 306, 329, 347
 Câhiliye237, 285, 290, 294, 334, 435
 Calder241, 251, 272, 275, 284, 287, 288,
 301, 307, 317, 318, 337, 340, 341, 355,
 358
 Celsus 50
 cerh-tadil sistemi 244
 Conrad ..14, 15, 37, 251, 254, 268, 274, 288
 Cook ..14, 15, 241, 251, 270, 271, 272, 277,
 278, 284, 301, 303, 313, 333, 334, 340,
 341, 346
 Cook D. 277
 Copernicus..... 57
 Crone .14, 15, 241, 251, 270, 271, 273, 278,
 284, 301, 303, 317, 320, 333, 340, 341,
 346, 353, 405

Ç

Çerağ Ali..... 327, 364
 çizgisel tarih anlayış.... 22, 27, 71, 188, 249,
 315

D

dasein 25, 119
 David Hume 183
 De Herbelot..... 332
 deizm..... 64, 187
 Descartes 22, 23, 24, 33, 58, 61, 64, 188,
 218
 Determinizm 184
 Dibelius. 110, 111, 113, 116, 117, 118, 120,
 121, 123, 129, 139, 151, 213
 Dilthey 24, 34, 176
Divinio Afflante Spiritu tamîmi.. 3, 167, 389
 Donner 251, 276, 277, 285, 305
 doxa..... 22
 Dozy..... 257, 259, 280, 304, 347, 348, 414
 Düzeltme Tenkidi..... 137

E

Ebân b. Osman 297
 Ebeling 173
 Ebû Hanîfe 14, 341
 Ebû Hureyre 323, 379
 Ebû Reyve 327, 364
 Ebû Şehbe 16, 327
 Ebû Yusuf 272, 342, 345
 Eckart Stetter..... 268
 edebî eleştiri yöntemleri..... 2, 41, 43, 52
 efsane 3, 114, 115, 117
 eğilim tenkidi 112, 259, 282, 360
 Ehl-i Hadîs 287, 306, 307, 328, 399
 Ehl-i re'y 287, 307
 Eichhorn 40, 67, 68, 72, 80, 84, 88
 Eklenme Hipotezi..... 90
 El Shamsy 251, 296, 318, 337, 347, 355
 Elçilerin İşleri..... 30
 Elisabeth Schüssler Fiorenza 174
 el-mezîd fî muttasılî'l-esânîd 395
 Elohim..... 88, 201, 219
 el-Ümm..... 272, 297, 329
 Emevîler 232, 247, 263, 268, 306, 309, 335,
 360, 361, 432
 empirizm 319
 Enes b. Mâlik 323
 Engnell 153, 154

epigrafi..... 224
 episteme 22
 Erasmus 57, 173, 388
 Ernesti..... 63
er-Risâle 322, 416
 Eski Ahit.. 12, 47, 49, 50, 63, 87, 88, 89, 90,
 93, 106, 110, 113, 114, 116, 118, 123,
 126, 136, 139, 151, 152, 153, 154, 200,
 201, 219, 222, 267, 348
 etnoloji..... 72
 Evanjelik..... 169, 173, 193, 225
 Ewald..... 90

F

Farklılık ilkesi..... 74
 Farrer Hipotezi..... 94, 99, 100
 Fazlurrahmân. 236, 289, 292, 295, 296, 307,
 308, 313, 322, 327, 338, 339, 342, 368,
 400, 409, 417
 Ferdinand de Saussure..... 47, 178
 Ferdinand Hahn 140, 177
 Filoloji 66, 67, 79, 199, 336
 Firestone 251, 277, 334
 folklor 109, 321
 Form tarihi 108, 111
 Form tenkidi vi, 108, 110, 111, 112, 127,
 128, 129, 136, 162, 163, 165, 196, 224,
 229
 Franz Overbeck 111
 Frye..... 177
 Fück 252, 262, 283, 302

G

Gadamer 25, 28, 35, 36, 176, 177, 181, 211,
 227, 292, 295
 Gaiser..... 252, 280, 309
 Galileo 57
 Gazzâlî..... 312
 Geddes 89
 Geiger 249, 250, 252, 255, 285, 332, 334,
 336
 gelenek/rivayet tenkidi .. iv, 5, 6, 10, 13, 52,
 77, 78, 126, 149, 150, 151, 152, 154,
 155, 156, 160, 162, 163, 164, 222, 284,
 287
 Gelişimsellik... 188, 315, 316, 317, 318, 330
 Gentile 148
 Gerhard Maier 43, 169, 172, 179
 Gerhard Von Rad..... 126, 152

Gieseler 96
 Goldziher 13, 15, 21, 249, 250, 255, 256,
 258, 260, 261, 262, 263, 265, 281, 282,
 283, 285, 296, 300, 302, 305, 306, 307,
 322, 323, 329, 330, 332, 333, 334, 336,
 338, 339, 341, 344, 348, 355, 358, 359,
 360, 361, 365, 384, 389, 397, 410, 411,
 418, 419, 429
 Gottlob Christian Storr..... 97
 Görke 275, 276, 331
 Göttingen Üniversitesi 72
 Graf 91
 Greisbach 68, 69, 94, 97
 Grekçe... xv, 33, 55, 57, 63, 66, 68, 69, 196,
 201
 Gressmann..... 72
 Griesbach Hipotezi..... 97
 Guillaume..... 252, 262, 327, 334, 361
 Gulâm Ahmed..... 236
 Gunkel52, 72, 110, 113, 114, 115, 118, 125,
 133, 151, 152, 154, 163, 199
 Gustav Weil 333, 353, 361

H

Hâlid b. Velîd..... 259
 Halkbilim 109, 110, 111, 113, 161, 388
 Hallaq..... 306, 331, 442
 Hasan b. Muhammed 271, 301
 Hasan el-Basrî..... 340
 Hasan Hanefî. 236, 290, 293, 294, 295, 296,
 368, 376, 413
 Hatîb Bağdâdî 256
 Hegel 23, 27, 37, 69, 92, 189, 249, 315
 Heidegger 25, 28, 118, 119, 421
 Hellenizm..... 123
 Hemmâm b. Münebbih 269
 Hengel..... 177
 Herbert Berg..... 14, 275
 Herder 24, 52, 67, 72, 95, 96, 109, 110, 111,
 112
 hermenötik .. 20, 27, 29, 49, 60, 63, 67, 119,
 180, 215, 224, 226, 352, 432
 historia 22, 23
 History of the Religion[s] 72
 Hobbes 50, 58
 Holtzmann..... 98
 Homeros..... 51, 80, 81, 82, 84, 160
 Horovitz 252, 261, 317, 333, 334
 Hoyland..... 278

Hristiyanlık ..30, 45, 49, 69, 72, 73, 84, 123,
 159, 169, 172, 187, 212, 233, 234, 240,
 241, 242, 278, 285, 287, 315, 331, 332,
 334, 348, 413, 419
 Humphreys 249
 Hupfeld..... 91
 Hurgronje.....252, 259, 260, 280
 Husserl..... 295
Hücce Alâ Ehli Medine..... 346
 hümanist57, 66
 Hümanizm56, 58, 59, 66, 388
 Hz. Âdem.....104, 105, 133
 Hz. Aişe325, 327
 Hz. Ali326, 375, 378, 435
 Hz. Davud..... 92
 Hz. Hatice267, 281
 Hz. İsa..2, 43, 55, 58, 65, 66, 69, 70, 73, 74,
 75, 106, 107, 116, 117, 118, 119, 121,
 122, 123, 124, 127, 128, 129, 135, 138,
 140, 146, 147, 159, 160, 170, 188, 192,
 194, 196, 210, 234, 239, 242, 370, 383,
 418
 Hz. Musa....50, 51, 62, 68, 87, 88, 187, 234,
 370
 Hz. Osman341, 354, 358
 Hz. Ömer339, 341, 354
 Hz. Süleyman49, 92

I

Ilgen..... 89

İ

-i Sitte 261
 İbn Abbâs.....279, 287
 İbn Ezra50, 87
 İbn Haldûn 311
 İbn Hişâm256, 353, 378, 379, 416
 İbn İshâk259, 329, 378, 379
 İbn Sa'd341, 346, 353, 354
 İbnü'l-Cevzî..... 354
 İbrahim en-Nehaî..... 345
 İbrahim et-Taberânî 248
 idrâc 395
İhtilafü'l-Hadis 326
 ikili hareket yöntemi..... 292
 ileri tenkit.... 1, 2, 11, 40, 51, 67, 68, 82, 84,
 86, 228
 İlerlemecilik.....188, 315, 366
 İlyada51, 80, 82

İmam Mâlik..... 272, 275, 329
 İmam Muhammed..... 272, 345, 346
 İmam Şâfiî..... 272, 297, 305, 308, 317, 322,
 329, 337, 354, 355, 416, 418
 İmanın Mesihî 64, 65, 66, 119, 120
 İshak İbn Yaşûş..... 50
 isnadların geriye doğru büyümesi . 263, 322,
 340
 isnadların yayılması 317
 ispatlama mecburiyeti safsatası..... 205, 342

J

Jarrar 297, 416
 Jerome..... 50, 55, 166
 Joachim Vadian..... 56
 Johann Jakob Wettstein..... 63
 Johann Severin Vater 89
 John Colet 57
 John Mill 63
 John Wenham..... 96
 Jonathan A. C. Brown..... 14, 328
 Juynboll..... 15, 17, 266, 269, 270, 275, 282,
 305, 317, 322, 329, 330, 340, 341, 342,
 343, 344, 346, 354, 356, 358, 359, 363

K

Kahler..... 66
 kanon eleştirisi 44, 46, 48
 Kant..... 31, 188
 karşılaştırmalı dinler 72, 199, 285, 335
 Kaynak tenkidivi, 42, 79, 88, 100, 101, 102,
 110, 111, 160, 164, 274, 278, 279, 280,
 286, 287
 Kelbî..... 279, 287
 kilise..... 3, 23, 28, 49, 50, 55, 56, 57, 59, 60,
 64, 77, 95, 96, 113, 116, 117, 122, 134,
 166, 167, 168, 194, 230, 261, 367
 Kindî 346, 354
 Kister..... 252, 253, 265, 266, 267, 273, 302,
 347, 418
 klasik hadis usûlü..... 237, 323
 Kompozisyon Tenkidi..... 137
 Kramers..... 253, 265, 283, 289, 337
 kredo 126, 310
 Kuhn..... 36
Kütüb-i Sitte 302

L

Lachmann..... 80, 98

Lammens253, 261, 301, 334, 347, 367
 Latincexv, 20, 57, 60, 148, 332
 Lecker.....253, 278, 420
 Leibniz.....51, 52
 Leites279, 286
 Leopold Von Ranke..... 85
 Linnemann.....95, 169, 179, 420
 Locke58, 64
 Lorenzo Valla 57

M

maktû319, 340
 Mâlik 345
 Margoliouth15, 253, 260, 296, 310, 330,
 334
 Markos İncili69, 124, 140
 Marracci..... 332
 Martin Noth93, 126, 152, 153, 156, 164,
 267, 348
 Marx 27
 merfû307, 317, 319, 322, 323, 340, 361
 meşhûr61, 80, 311, 338, 372
Metin tenkidi.....11, 40, 229, 328
 mevkûf.....317, 319, 322, 323, 340
 Mezmurlar Kitabı114, 115, 125
 mit.....69, 117, 118, 120, 133
 Mit 117
 mitoloji 119, 188, 199, 281, 424
 Motzki ...14, 15, 17, 21, 248, 249, 252, 253,
 254, 269, 274, 275, 276, 278, 279, 281,
 283, 284, 285, 286, 287, 289, 297, 301,
 302, 306, 307, 317, 323, 324, 329, 330,
 331, 335, 337, 340, 342, 343, 344, 345,
 347, 348, 349, 353, 354, 355, 356, 359,
 366, 367, 415, 416,420, 429
 Mowinckel.....125, 153, 154
 Muammerûn330, 363
 muâraza..... 395
 Muâviye.....358, 360
 Mucize123, 186, 187, 403, 413
 Muhammed Accâc el-Hatîb..... 238
 Muhammed Hamidullah..... 238
 Muhammed Zübeyr Sıddıkî..... 238
 Muir .15, 254, 256, 257, 280, 282, 301, 304,
 313, 316, 350, 358, 361
 Musa b. Ukbe..... 275
 Mustafa Sıbâî..... 238
 muttasıl327, 340
Muvattâ..261, 272, 275, 307, 317, 329, 341,
 345, 346

Müdevvene 288
 mürsel..... 317, 319, 322, 340, 342
 Müslim..... 269, 291, 302, 312
 Müşterek râvi ... 17, 263, 271, 274, 329, 356
 Müşterek râvi teorisi 17, 263, 269, 283, 329,
 354
 mütevâtir 341
müttefik ve müfterik..... 331
 Müzenî 272

N

Nabia Abbot..... 283, 306, 324
 Nâfi 275, 346, 354
 Nazzâm 314
 Nebevî sünnet..... 292
 Nedensellik 183, 304, 311, 312, 408, 435
 negatif argüman 204, 205, 346
 Nesâî 346
 nesnellik 25, 35, 389
 Nevevî..... 263
 Newton fiziği 187
 Niebuhr 34, 68, 80, 84, 85, 160
 Nitschke 178
 Nöldeke..... 257, 280
 Nuaym b. Hammâd 272
 nübüvvet..... 314, 383

O

Odessa..... 51, 80, 82
 okur-tepki eleştirisi 42, 44, 46, 48, 225
 olabilirlik..... 183, 303
 Origen 50, 55, 138, 166
 Orijinal İncil..... 95
 Orta Çağ..... 22, 56, 58, 190, 197, 243, 247,
 261, 281, 285
 oryantalist paradigma..... 17

Ö

ön kabul..... 35, 36, 72, 136, 177, 189, 192,
 194, 199, 202, 208, 318, 331, 358, 365,
 391
 Ön yargı 35, 422
 öngörücü tarihselcilik..... 28

P

paradigma..... 12, 17, 36, 240, 367
 Parçacık Hipotezi 89
 Patrik Timothy 248
 Patristik dönem 55, 166

Pedersen..... 154
 Pietizm..... 64
 Platon..... 108
 Popper.....28, 36, 185, 187
 Porfiros 50
 Powers95, 254, 268, 277, 351
 Protagoras 58

R

Rabbînik 332
 Ranke.....34, 71, 72, 80, 83, 84, 85, 86, 160,
 400
 Rasyonalizm58, 61, 64, 218, 319, 388
 râvi tasarrufu.....339, 374
 Râvi Tasarrufu.....369, 374
 Rebî b. Habîb..... 337
 Redaksiyon tenkidi vi, 3, 136, 138, 139,
 140, 141, 142, 162, 163, 165, 194, 212,
 213, 222, 229, 288
 Ref319, 322
 Reform.....2, 28, 49, 50, 54, 55, 58, 59, 60,
 111, 167, 272
 Reformasyon.....57, 59, 188, 324, 332
 Reimarus.....65, 69, 138
 retorik eleştirisi.....44, 47, 48, 225
 Rical..... 330
 Richard Bentley 63
 Richter140, 164, 178, 216
 Ricoeur177, 433
 rivayet tenkidi..... 387
 Rivayetü'l-ebnâ ani'l-âbâ 363
 Robson.....335, 361
 Rodinson.....254, 270, 301, 304, 359
 Roma1, 3, 22, 41, 60, 68, 84, 104, 167, 261,
 332, 388, 426
 Rosenblatt..... 46
 Rosenthal 342
 Rönesans.....2, 50, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 81,
 111, 167, 230, 321, 388
 Rubin273, 286, 289, 307
 Rudi Paret 301
 Rudolph Peters..... 273

S

Sa'd b. Ebû Vakkâs268, 309, 323, 350
 Sa'd b. Muâz..... 309
 sahabe306, 314, 375
 sahîh nüsha 244
 Sahnûn 272

Saîd b. Mansûr	372
Sâlim b. Zekvân	271
Sanday.....	71, 98
Sanders.....	46, 144, 180, 189
Schacht 14, 15, 17, 263, 266, 269, 274, 275, 281, 282, 283, 300, 305, 306, 309, 317, 322, 329, 330, 334, 338, 340, 341, 342, 343, 344, 353, 354, 358, 359, 361, 363	
schema	268
Schlegel.....	24
Schmidt	113, 120, 124, 129
Schoeler 252, 254, 256, 275, 276, 283, 307, 323, 324, 331, 334, 366, 397	
Semler	29, 63
Semüre b. Cündeb.....	323
sensus literalis	59
Seyf b. Ömer	325
Seyyid Ahmed Han	236, 327, 364
Sezgin.....	238, 283, 306, 323, 371
Shöller.....	279, 337
Simon	29, 62, 63, 151, 167, 388
Sinoptik İnciller	69, 94, 95, 99, 102, 116, 120, 121, 212
Sinoptik Problem	94
sitz im leben..	113, 128, 162, 184, 199, 217, 250, 310
siyer... 14, 15, 248, 256, 259, 261, 262, 264, 265, 270, 278, 280, 281, 285, 287, 294, 295, 297, 300, 348, 349, 353, 372, 377, 378, 389	
Sola Scriptura.....	59
sözlü vahiy	172, 225
Speight ..	254, 268, 269, 277, 287, 288, 301, 309, 316, 318, 323, 350, 357
Spinoza.....	50, 58, 61, 62, 63, 87, 113, 167, 179, 187, 211
Sprenger 254, 256, 280, 281, 282, 316, 323, 333, 334, 339, 350, 397	
Stanley Fish.....	46
Strauss.....	68, 69, 120, 138, 250
Stuhlmacher	167, 176, 177, 180, 217
sükût delili.....	204, 205, 210, 263, 339, 340, 341, 342, 343, 347, 381
Sünen.....	346

Ş

şifâhî aktarım .	153, 274, 321, 323, 326, 366
şüphecilik ..	61, 65, 182, 183, 300, 301, 303, 365, 368

T

Taberî.....	256, 353
Tâhâ Hüseyin.236, 237, 289, 290, 294, 295, 296, 327	
Talmud.....	104, 269, 332
Tarih metodolojisi	161, 371
Tarihlendirme	16, 17, 254, 275, 288, 350, 407, 415, 423
Tarihsel İsa .2, 51, 64, 65, 74, 111, 118, 248	
Tarihselcilik.....	21, 25, 26, 28, 85, 235, 236, 410, 425
Tarihsellik..	21, 22, 23, 25, 26, 28, 397, 411, 432
tarihsicilik	28
Tasseron.....	253, 272
Tayâlisî	268, 341
temel tenkit	1, 11, 40, 50, 51, 67, 387
Teolojik rasyonalizm	58
teoria.....	22
terminus ante quem.....	267, 340
terminus post quem.....	267, 340
Tesniye	90, 91, 126, 157
Tevrat.10, 21, 50, 51, 62, 63, 68, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 114, 126, 151, 153, 212, 290, 348, 397, 413	
tinsel bilimler.....	34
topos	268, 274, 278
Troeltsch	28
Tukudides	55, 83
tür eleştirisi	128

U

Umerî.....	14, 238, 325, 357, 365
Urve	329
usûl	38, 283, 292, 319, 356, 425, 431
Uyum ilkesi	75

V

Vâkidî	258, 378, 379, 432
Van Ess.....	265, 283, 315, 325, 349
Varaka b. Nevfel.....	334
Vatke	92, 315
vecize.....	116, 117, 118, 121, 122, 135
Vedalar	53
Vico	23, 31, 67
Voltaire.....	23

W

Walter Wink.....	173
Wansbrough.....	14, 15, 287, 338
Watt. 15, 235, 255, 264, 282, 283, 285, 300, 301, 304, 306, 308, 322, 324, 325, 329, 333, 335, 336, 337, 338, 350, 355, 358, 384, 397, 411	
Weil.....	255, 256, 257, 281, 333, 362
Weisse.....	72, 98
Wellhausen..	37, 92, 93, 151, 154, 163, 200, 205, 222, 250, 255, 258, 259, 280, 285, 298, 301, 315, 325, 326, 333, 340, 348, 353, 358
Wensinck	255, 261, 262, 310, 334
Westcott	71, 96, 169
Wette.....	68, 90, 111
Wilke.....	98
Witter	88
Wolf	80, 81, 83, 84
Wolfgang Iser.....	46
Wrede.....	69, 72, 138, 151

Y

Yahudîlik	22, 122, 123, 187, 249, 250, 255, 273, 315, 331, 332, 333, 334
-----------	---

Yahweh.....	88, 92, 157, 201, 219
Yakûbî	359, 360
yapısalcı eleştirisi.....	44, 47, 48
Yaratılış Kitabı	50, 62, 88, 90, 91, 105, 115, 131, 132, 133
yaşayan sünnet.....	292, 308
Yeni Ahit.	21, 47, 57, 63, 64, 68, 69, 72, 88, 93, 94, 99, 113, 116, 118, 120, 136, 139, 151, 153, 176, 219, 222, 246, 333, 348, 422
Yeni Çağ.....	23, 61
Yöntem	11, 33, 80, 109, 370, 373, 432
Yuhanna ed-Dımeşkî.....	247
Yunan	1, 22, 41, 80, 81, 334

Z

Zafer İshaq Ansârî	342, 345
Zahniser	255, 279
Ze'ev Mahgen.....	359
Zenodotus	55
Zerdüşť.....	22
Zeyd b. Erkâm	379
ziyadetü's-sikât.....	395
Zührî	274, 359, 360, 361

ÖZ GEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı, Soyadı: Fatma Betül ALTINTAŞ

Uyruğu: Türkiye (TC)

Doğum Tarihi ve Yeri: 4 Nisan 1986, Konya

Medenî Durumu: Evli

Tel: +90 554 690 34 00

Tel: +90 352 2076666 | Dâhilî : 31164

email: fatmazehrabetul@gmail.com, betulaltintas@erciyes.edu.tr

Yazışma Adresi: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi KAYSERİ

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet
Yüksek Lisans	Erciyes Üniversitesi S.B.E.	2012
Lisans	Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	2008
Lise	Mahmut Sâmî Ramazanoğlu AİHL, Konya	2004

İŞ DENEYİMİ

Yıl	Kurum	Görev
2013-Halen	Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	Araştırma görevlisi
2009-2013	Diyânet İşleri Başkanlığı	Kuran Kursu Öğreticisi

YABANCI DİL

İngilizce, Arapça, Almanca

YAYINLAR

- Altintas F.B. (2015) The Academic Study Of Hadith In North American Universities, *American Journal of Islamic Studies* (32), ss. 66-83.
- Altıntaş F.B. (2015) Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisine Hadis Maddeleri Ekseninde Eleştirel Bir Yaklaşım, *Bilimname* (29), ss. 295-310.
- Altıntaş F.B.,(2011) ‘Encyclopaedia Of Islam Three’ Üzerine Editör Everett K. Rowson ile Bir Söyleşi, *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi*, ss. 205-223.
- Altıntaş F.B. (2011) Wael B. Hallaq İle İslam Hukuku ve İslâmî İlimler Üzerine Bir Söyleşi, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, ss. 143-155.