

**19. Yüzyıl Aşkenaz
Yahudilerinin Monoteist
Reformu İçin Bir Örnek
Olarak Hz. Muhammed**

The Prophet Muhammad: A Model
of Monotheistic Reform for
Nineteenth Century Ashkenaz

John Tolan

Prof. Dr., Nantes Üniversitesi Tarih Bölümü

John.Tolan@univ-nantes.fr & <https://orcid.org/0000-0003-2649-2261>

Necmettin Salih Ekiz

Arş, Gör., Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

nsekiz21@gmail.com & <https://orcid.org/0000-0003-3123-4371>

| | |
|--|---|
| Makale Türü Article Type | Tercüme Makale Transtated Article |
| Geliş Tarihi Date Received | 11.04.2020 |
| Kabul Tarihi Date Accepted | 10.05.2020 |
| Yayın Tarihi Date Published | 30.06.2020 |
| Atıf Citation | John Tolan. "19. Yüzyıl Aşkenaz Yahudilerinin Monoteist Reformu İçin Bir Örnek Olarak Hz. Muhammed". Çev. Necmettin Salih Ekiz, <i>Oksident</i> 2/1 (2020): 93-122. |
| İntihal Plagiarism | Dergimizde tercüme makaleler, <i>intihal sorgusuna tabi tutulmamaktadır.</i> Our journal does not scan the translated articles for plagiarism. |
| Doi | https://doi.org/10.5281/zenodo.3911811 |

21 Ocak 1821'de Heinrich Heine, arkadaşı Moses Moser'a yazdığı bir mektupta hiçbir şairin [Hz.] Muhammed'i gölgede bırakmadığını ifade etmişti: "İtiraf etmem gerekir ki sen (Muhammed), Mekke'nin büyük peygamberi, en büyük şairsin ve senin Kur'an'ın kolay kolay hafızamdan çıkmayacak."¹ Heine, [Hz.] Muhammed'e hem peygamber hem de şair olarak hayran olan birçok şairden biriydi. Şüphesiz, Goethe için olduğu gibi Heine için de İslâm peygamberi, peygamber ile şair arasındaki çizginin ne kadar ince olduğunu göstermişti. Heine, [Hz.] Muhammed'in başta Yahudiler olmak üzere diğer dinlere gösterdiği hoşgörüyü hayran kalmıştı. 19. yüzyılın birçok Yahudi yazarı için [Hz.] Muhammed ve daha genel olarak Orta Çağ İslâm'ı, Hıristiyanlığa karşı bir set vazifesi görmüştü. *Wissenschaft des Judentums*² hareketine katılan Yahudi oryantalistler [Hz.] Muhammed'e ve erken dönem İslâm tarihine özel ilgi göstermişler, sık sık [Hz.] Peygamber'i hakiki Yahudilik ruhuna yakın bir reformcu olarak tasvir etmişlerdir.

İslâm'ın peygamberine hayranlıklarını ifade eden tek Avrupalılar Yahudiler değildi: aksine 18 ve 19. yüzyıllar başta olmak üzere, Avrupalı yazınlarda [Hz.] Muhammed'in dinî bir reformcu, kanun yapıcı, mistik ve şair olarak tasvir edildiği görülür.³ Avrupa "Oryantalizminin" bu yanı, İslâm'ı ve peygamberini karalayan mutlak yaygın olumsuz tasvirlerden daha az bilinmektedir. Tomoko Masuzawa gibi, dinî araştırmalar yapan bazı oryantalistlere göre "Avrupa'nın İslâm algısı ilginç biçimde yekpare idi, çoğunlukla ve mütemediyen olumsuzdu."⁴ Oysa Avrupa'nın İslâm ve İslâm peygamberi tasvirleri tam tersine yekpare değildi ve sürekli olarak düşmanca da değildi. Sorunun bir kısmı, son dönem oryantalistlerine (başta İngilizce literatür olmak üzere) bakıldığında, Edward Said'in 1978'de yayımlanan *Orientalism* adlı çığır açıcı kitabının etkisinden kaynaklanmaktaydı. Said, 19. ve 20. yüzyıldaki İngiliz ve Fransız

* Bu makale yazarın Duke University Press tarafından çıkarılan *Common Knowledge* dergisinde yayımlanan (24:2) "The Prophet Muhammad: A Model of Monotheistic Reform for Nineteenth Century Ashkenaz" başlıklı makalesinin çevirisidir.

¹ Henrich Heine, *Briefe* (Mainz: Kupferberg, 1965), 1: 136, tercümesiyle aktaran Minou Reeves, *Muhammad in Europe: A Thousand Years of Western Myth-Making* (New York: New York University Press, 2003), 228.

² "Yahudilik Araştırmaları" ya da "Yahudilik Bilimi" anlamına gelen, 19. Yüzyıl Yahudilerinin Rabbanî literatür dâhil olmak üzere Yahudilik metinlerini modern bilimsel yöntemlere inceleyerek Yahudilik tarihi ve kültürü hakkında çalışmalar yaptıkları hareketin adı (çev.).

³ Bkz. John Tolan, *Muhammad the European: Western Portroyals of the Prophet of Islam* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2018).

⁴ Bkz. Tomoko Masuzawa, *Invention of World Religions: or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 121.

kültürünün Doğu tanımlamalarının tarihini gözler önüne serer ve bunların saklı olan ideolojilerini gün yüzüne çıkarır. Said'e göre oryantalizm "Doğu üzerinde egemenlik kuran, onu yeniden yapılandırır ve hükmeden bir Batı biçimidir"⁵ ve ona göre, bir söylem olarak oryantalizm, İngiliz ve Fransız İmparatorluklarının Yakın Doğu'daki askeri ve politik realitelerinin ideolojik mevkidasıdır. Oryantalizm imparatorluğa meşruiyet sağlar. Said özellikle ilim adamlarının içinde yaşadıkları politik ve sosyal baskılardan kurtulamayacaklarına ve kasıtlı çarpıtmalar ve bilinçsiz ön yargılar vasıtasıyla ilim adamlarının sömürge projelerini destekleyebileceklerine ya da sağlamaştırabileceklerine yaptığı vurguyla oryantalist çalışmalar sahasını derinden etkilemiştir.

Birçok kimse Said'i, ayrıntılara girmediğinden ve bazı oryantalistlerin efsanevi Doğu'su kadar karikatürize edilmiş yekpare bir "Batı" (Occident) meydana getirdiğinden dolayı suçlamışlardır.⁶ Böyle yapması onun, Avrupa'nın İslâm algısındaki kararsızlık ve farklılıkları görmesini engellemiştir. Humberto Garcia, Said'in şemasının "Whig Yanılsamasına" (Whig Fallacy)⁷ dayandığını öne sürmüştür. Buna göre, Said'in çalışmasında 17. ve 18. yüzyılın radikal Protestan yazarları ve deistleri, 19. ve 20. yüzyılın seküler reformcularının öncülerinden çok da farklı ele alınmamışlardır.⁸ Tıpkı bir Whig gibi Said, erken modern dönem radikalliğinin dinî muhtevasını salt politik bir düstura indirgemekte ya da bunun dinî karakterini bütünüyle görmezden gelmektedir. Said bu yöntemle erken dönem Avrupalıların İslâm algısının, ya Orta Çağ ön yargılarının kalıntıları ya da hegemonyacı emperyalist ideolojinin selefleri olarak yalnızca olumsuz olabileceğini varsaymıştır. Said'e göre, oryantalizmin İslâm'ı dinî ve dolayısıyla da ilkel (atavistic) olarak tanımlaması, Batı'nın üstünlük algısını pekiştirmekte ve Batı egemenliğini meşrulaştırmaktadır. Bu bakış açısı Said'in, Avrupa'nın İslâm'a verdiği karşılıkların karmaşıklığını ve özellikle, Garcia'nın "İslâmî Cumhuriyetçilik" olarak adlandırdığı, [Hz.] Muhammed'in Medine'de inşa ettiği ilkel İslâm toplumunun, gereği gibi düzenlenmiş bir toplum ve dinle devlet arasındaki münasip ilişkiler için bir model olarak kullanılmasını idrak etmesine engel olmuştur. Whig

⁵ Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage, 1979), 3.

⁶ Bkz. Daniel Martin Varisco, *Reading Orientalism: Said and the Unsaid* (Seattle: University of Washington Press, 2007); Robert Irwin, *Dangerous Knowledge: Orientalism and Its Discontents* (Woodstock, New York: Overlook, 2006).

⁷ Tarih disiplinin temel kaidelerinden "her tarihî olay kendi zamanına göre değerlendirilir" kaidesine aykırı olarak, geçmiş bugüne göre yorumlamak, bugüne göre düşünmek yahut geçmiş bugünün kavramlarını verecek biçimde düzenleme (çev.).

⁸ Humberto Garcia, *Islam and the English Enlightenment, 1670-1840* (Baltimore: John Hopkins University Press, 2011), 13-17.

yanılsaması aynı şekilde Said'in, birçok Avrupalı romantğin Müslümanların maneviyatına ve [Hz.] Muhammed'e içten hayranlıklarını görmesine de engel olmuştur.

Said oryantalizmi Fransız ve İngilizlere (akabinde Amerikalılara) has bir fenomen olarak görmüştür. Fakat 19. ve 20. yüzyılda yapılan oryantalist çalışmaların büyük kısmı Avrupa'nın Müslüman dünyadaki sömürge eylemleriyle bir ilişkisi ya da menfaati olmayan Almanya'da yayımlanmıştır. Dahası, önde gelen oryantalistlerin bazıları, erken dönem İslâm tarihine ve Arapçaya bakış açılarında Said'in oryantalizmin damgası olarak gördüğü Avrupa merkezli Hıristiyan ön yargıları paylaşmayan Yahudilerdi. Garcia'nın araştırma konusu yaptığı 17. ve 18. yüzyıl İngiliz yazarları, İngiliz monarşisini ve Anglikan Kilisesi'ni eleştirmek için temel olarak idealleştirilmiş bir İslâm kullanmışlardır. Ziyad el-Marsafî, 18. ve 19. yüzyıl yazarlarının devletle kilise, Tanrı'yla dindar kul arasındaki münasip ilişkiyi yeniden düşünürlerken [Hz.] Muhammed ve Kur'an'ı nasıl kullandıklarını göstermiştir. el-Marsafî'nin ifadesine göre İslâm "kendisiyle düşünmenin güzel olduğu şey" idi.⁹

Aynı durum 19. yüzyılın önde gelen Orta Avrupalı Yahudi İslâm araştırmacıları için de geçerliydi. Bu âlimlerin [Hz.] Muhammed ve İslâm hakkındaki yazıları kaçınılmaz şekilde kendi Yahudi topluluklarının sosyal ve entelektüel çalkantılarıyla bağlantılıydı. Kutsal Roma İmparatorluğu'ndan ihtilalci Fransa'ya kadar tüm Avrupa'da devletler ve prensler, Yahudileri bayağı hukukî statülerinden özgür kılan yasalar çıkartmışlardır. Bununla birlikte hem Yahudilerden hem de Yahudi olmayanlardan gelen büyük direnişten dolayı bu prensipleri uygulamaya koymak çoğu defa zor olmuştur.¹⁰ Avrupalı Yahudiler "özgürleştirilmelerine" çeşitli şekilde tepkiler vermişlerdir: Bazıları bunu sosyal eşitlik ve Avrupa toplumuna tastamam dâhil olma vesilesi görerek benimsemiş, diğerleri ise bunu kendi geleneksel yaşam tarzlarına bir tehdit olarak görmüşlerdir. Ortodoks gelenekçiler ile entegrasyon ve asimilasyon taraftarları arasında derin bir ayrılık meydana gelmiştir; bu ikinci grup genelde, Yahudiliğin ibadet ve doktrinlerini Avrupa yaşamına ve modern bilime daha uyumlu hale getirmeye çalışan "bir Yahudilik reformunu" gerekli görmüştür. Avrupa Yahudileri arasındaki bu anlaşmazlığa (sıklıkla kavga şeklinde) yüzyıl ilerledikçe, komünizm ve siyonizm hareketlerinin

⁹ Ziad Elmarsafy, *The Enlightenment Qur'an: The Politics of Translation and the Construction of Islam* (Oxford: Oneworld, 2009), 6, 82, 122.

¹⁰ Bkz. Rita Hermon-Belot, *L'Emancipation des Juifs en France* (Paris: Presses Universitaires de France, 1990); Pierre Birnbaum & Ira Katznelson, *Paths of Emancipation: Jews, States and Citizenship* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2014).

ortaya çıkışı hakkındaki tartışmalar da eklenecekti. Bazı Yahudi alimleri için erken dönem İslâm tarihini araştırmak, Yahudiliğin tarihi ve hem İslâm hem de Hıristiyanlıkla ilişkisi üzerinde düşünme biçimi olmuştur. Şimdi çalışmalarını ele alacağım isimler, çoğu Alman olan Abraham Geiger, Gustav Weil, Heinrich Graetz ve Ignaz Goldziher'dir.

Abraham Geiger

Abraham Geiger (1810-74) Yahudi reform hareketinin lideri ve birçok yönden hareketin kurucularından birisiydi. O, bir Yahudi olarak, hayatı, artmakta olan seküler Avrupa toplumuyla daha uygun ve cazibeli hale getirmek için, geleneksel Rabbânî düzenlemeleri gözden geçirme ve ana dilde ibadet gibi değişiklikleri kapsayan Yahudi ibadetlerinde yeniliklerin öncülüğünü yapmıştır. Geiger ve diğerleri, modernleşmiş ve reforme edilmiş bir Yahudiliğin, Yahudi olmayan topluma daha çekici bir çehreyle arz edilince ayrıca anti-Semitizm'i de azaltacağını ümit etmişlerdi. *Wissenschaft des Judentums* projesini benimseyen diğer alimlerde olduğu gibi Geiger'ın Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm tarihi uzmanlığı da onun reform projesiyle yakından bağlantılıydı.¹¹ Geiger, Kitab-ı Mukaddes üzerinde tenkit çalışmaları yapan ve onu ilahî bir vahiy ürünü değil fakat insan kompozisyonu olarak gören Alman-Protestan Kitab-ı Mukaddes alimlerinden ilham almıştı. Dikkatli bir metin kritiği, kutsal kitabı tarihteki bağlamına oturtabilir ve dinî toplulukların nasıl oluştuğunu ve geliştiğini meydana çıkarabilirdi.¹²

Geiger'ın projesinin bir kısmının amacı Yahudiliğin, onun türemiş versiyonları olarak gördüğü Hıristiyanlık ve İslâm üzerindeki üstünlüğünü ve önceliğini göstermekti. 1833'te Bonn Üniversitesi'nde öğrenciyken ödül kazanan *Was hat Mohammed aus dem Judentume Aufgenommen?* (Muhammed Yahudilik'ten Ne Aldı?) başlıklı kitabını yazmıştır. (Kitap nispeten daha

¹¹ Susannah Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus* (Chicago: University of Chicago Press, 1998); Heschel, "German Jewish Scholarship on Islam as a Tool for De-orientalizing Judaism", *New German Critique* 117 (2012); Jacob Lassner, "Abraham Geiger: A Nineteenth-Century Jewish Reformer on the Origins of Islam", *Jewish Discovery of Islam*, ed. Bernard Lewis & Martin Kramer (Tel Aviv: Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 1999), 103-135; Dirk Hartwig, "Die 'Wissenschaft Des Judentums' und Die Anfänge der Kritischen Koranforschung: Perspektiven Einer Modernen Koranhermeneutik", *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 61 (2009), 234-56.

¹² Lawrence I. Conrad, "Ignaz Goldziher on Ernest Renan: From Orientalist Philology to the Study of Islam", *Jewish Discovery of Islam*, ed. Bernard Lewis & Martin Kramer (Tel Aviv: Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 1999), 143.

yumuşak bir başlıkla *Judaism and Islam* şeklinde İngilizce yayımlanmıştır.)¹³ [Hz.] Muhammed'in Kur'an'ı Yahudi ve Hıristiyan kaynaklarını kullanarak yazdığı iddiası polemikçiler tarafından hem kitabın hem de peygamberin değerini düşürmek için kullanılırken, Geiger'a göre ise [Hz.] Muhammed'in görece bir sadakatle Yahudiliğin temel öğreti ve metinlerine dayanması esas itibariyle olumlu bir durumdu. Sahtekârlıktan ziyade, [Hz.] Muhammed, Yahudi öğretmenlerden aldığı ilhamla, Araplara Kitab-ı Mukaddes kıssa ve hükümlerinin uyarlamalarını (bazen değiştirerek) aktaran bir reformcu olarak kendi misyonuna inanmıştı. Geiger, Kur'an'ın büyük ölçüde Rabbânî Yahudilikten türediğini gösterme konusunda öncülük etmiştir ki bu durum [Hz.] Muhammed'in Talmud, Mişna ve Tevrat'a sadık Yahudi hocalardan öğrendiklerinin bir tezahürüdür. 8. yüzyıl gibi erken bir dönemde Hıristiyan polemikçileri İslâm'ın yükselişini Hıristiyan sapkınlığı bağlamına yerleştirmişlerdi: "Mahomet" sapkınlar tarafından eğitilmişti ve kendi "Alcoran"ında¹⁴ onlardan öğrendiklerini telkin ediyordu. Bazı polemikçiler, ek olarak, [Hz.] Muhammed'i eğiten kötü Yahudileri kötü Hıristiyanlara katmışlardır. Bazı Aydınlanma dönemi yazarlarına göre [Hz.] Muhammed özünde gereksiz hükümler ve ibadetlerden, putperest birikimden, teslisten ve azizlerden arındırılmış saf bir monoteizm sunan bir deistti.¹⁵

Geiger'ın aklında başka bir şey daha vardı. Zengin ve iyi belgelendirilmiş bir Talmud-Kur'an mukayesesi üzerinden, esasen İslâm'ın Yahudilikten türediğini, onun kesinlikle Yahudiliğin bir biçimi olduğunu ve Musa'nın hukukuna Hıristiyanlıktan daha sadık olduğunu ortaya koymayı hedeflemişti. Talmud derleyicilerinin beyanına göre, [Hz.] Muhammed'in görüştüğü Yahudiler cahil insanlardı ve bu nedenle Kur'an, Kitab-ı Mukaddes öğretilerini yanlış aktarmıştır. Dolayısıyla, Geiger'a göre İslâm Yahudilikten daha aşağı konumdaydı.¹⁶ Muhammed "farklı olma

¹³ Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judentume Aufgenommen?* (Bonn: Gerdruck auf Kosten des Verfassers bei F. Baaden, 1833); Geiger, *Judaism and Islam*, Edinburgh: Williams and Norgate, 1896; Susannah Heschel, "Abraham Geiger and the Emergence of Jewish Philoislamism", *Im vollen Licht der Geschichte: Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kiritischen Koranforschung* içinde, ed. Dirk Hawtig (Würzburg: Ergon, 2008); ve Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*; İngilizce tercüme Delhi'deki Cambridge Misyonerliği tarafından hazırlanmıştır. Bunu yaparken, İslâm'ın Yahudi kökenlerini gösterip Hıristiyanlığın daha münasip bir din olduğunu göstermeyi ümit etmişlerdir. Bu amaç (şüphesiz Geiger'ın amacından çok uzak) yumuşak ifadeli başlığı açıklamaktadır. Bkz. Lassner, "Abraham Geiger," 107-8.

¹⁴ Orta Çağ Latin Hıristiyan din adamlarının Kur'an için kullandıkları ifade. (çev.)

¹⁵ Bkz. Tolan, *Muhammad the European*, 6. Kısım.

¹⁶ Geiger, *Judaism and Islam*, 18.

peşinde değildi, hiçbir yeni din kendisinden önce gelmiş her şeye karşı çıkmamalıydı; bilakis o [Hz. Muhammed], önceki değişiklik ve eklemelerden arındırılmış, antik dinler üzerine bir din inşa etmek istemişti.”¹⁷ Muhammed bir sahtekâr değildi. Tam tersi o “kendi ilahî vazifesine ve insanoğlunun refahı için gerekli olan tüm dinlerin ittifakına bizzat ikna olmuş gerçek bir idealistti (*schwärmer*). Kendisini, düşünce, duygu ve eylem dünyasında bu fikre o kadar kaptırmıştı ki, yaşanan her olay ona ilahî bir ilham olarak görünmüştü.”¹⁸

Geiger’ın çalışması diğer İslâm uzmanlarının takdirini kazanmıştı; şüphesiz bu çalışma, daha genelde mukayeseli dinler çalışmalarında olmak üzere, Kur’an araştırmalarında yeni istikametler belirlemişti. Geiger çalışmasını yayımladığında yirmi üç yaşındaydı, bir süre sonra ise İslâm araştırmalarını bir kenara bırakıp akademik çalışmalarını daha çok Yahudilik ile Hıristiyanlık arasındaki ilişkilere hasretmiştir. O, Kitab-ı Mukaddes metinlerini tümüyle insan ürünü ve Hıristiyanlığın ortaya çıkışı ve gelişimini anlamak için kaynak olarak gören Tübingen Okulu başta olmak üzere, Protestan Kitab-ı Mukaddes yorumlarını ilgiyle takip etmişti. David Strauss, *Das Leben Jesus, Kritisch Bearbeitet* (İsa’nın Hayatı, Eleştirel İnceleme 1835) adlı kitabında, İsa’nın mucizelerini ve öldükten sonra tekrar dirilmesini, Yeni Ahid yazarları tarafından İsa’ya ilahî bir hava katmak için icat edilmiş mitsel unsurlar olarak yorumlamıştı. Geiger, Strauss’un çalışmasını “çığır açıcı” şeklinde takdirle karşılamış ve onun metodolojisini, aynı kritik yöntemleri Rabbânî kaynaklara uygulayarak daha da ileri taşımaya ve bu yöntemlerle, Strauss ve Tübingen Okulu’nun Hıristiyanlığın Kitab-ı Mukaddes Yahudiliğinden nasıl meydana geldiğine dair anlayışını önemli ölçüde düzeltmeye ve tamamlamaya çalışmıştır.¹⁹ 1836 gibi erken bir tarihte Geiger, heyecanla Joseph Derenbourg’a Talmud ve Kitab-ı Mukaddes’in artık ilahî olarak mülhem metinler değil, tam tersi insan ürünleri olarak görülmesi gerektiğini yazmıştı.²⁰

Geiger’ın bilgisi ve İbranice, Aramice, Yunanca ve Arapça metinlere çok kapsamlı hakimiyeti çarpıcıdır. Onun akademik çalışmaları, Alman Yahudilik reformuna dâhil oluşundan ayrı olarak ele alınamaz. Prusyalı yetkililere kendisinin seçilmesini iptal ettirmeye çabalayan topluluğun daha muhafazakâr üyelerinin şiddetli muhalefetine rağmen, Geiger 1840’ta Breslau’nun baş rabbisi olarak seçilmiştir. 1841’de Geiger, Leopold Zunz’a yazdığı bir mektupta, taviz vermeye yönelik çabaların başarılı olmayacağını

¹⁷ Geiger, *Judaism and Islam*, 21.

¹⁸ Geiger, *Judaism and Islam*, 25.

¹⁹ Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, 108.

²⁰ Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, 33.

ve bunun sonucunun ortodoks ve liberal gruplar arasında bir bölünmeye neden olacağına dair hayal kırıklığını ifade etmiştir. O etkili bir şekilde Ortodoks Yahudileri, gizemli batıl inanç ritüellerine sahip Katoliklere benzetmiştir. Dinlerini batıl inançlardan temizlemeye ve akıl ve bilimle desteklenmiş manevi bir yaşama döndürmeye çalışan reformcular ise Yahudi Protestanlardı. Ortodoks Yahudilik ve Katolik Kilisesi, ikisi de önünde sonunda çürüyecek ve yok olacaktı.²¹ Geiger'ın Yahudi ibadetleri reformu için hazırladığı reçeteleri arasında Tefilin kullanımını sonlandırmak ve beslenme kurallarını gevşetmek vardı.

Geiger 1863 yılında, *Das Judentum und seine Geschichte* (Yahudilik ve Tarihi) adlı eserini yayımladı. Bu eserinde, Yeni Ahit'le Rabbânî metinleri yan yana koyarak yaptığı analiz ona, İsa dönemi Yahudi Filistinîni ritüellere sıkı sıkıya bağlı ve arınma takıntısı olan din adamı sınıfı Sadukîler'le, Yahudiliği daha manevi olarak yorumlayan reformcu Ferisîler arasında keskin bir ayrılık var şeklinde sunma imkânı vermiştir. Bundan dolayı Geiger, İsa'yı, katı din adamı oligarşisinin olduğu dönemde Yahudiliğin en canlı ve reformcu eğilimlerine bizzat dâhil olmuş bir Ferisî olarak sunmuştur. Yeni Ahit'in çeşitli ayetlerinde olumsuz Ferisî portresi çizilmesi İsa'nın değil, ayrıca sonraki dönem (Pavlus öncesi ve sonrası) yazarlarının da bakış açısını yansıtmaktadır. Geiger'a göre Pavlus ilk Hıristiyandı, İsa'nın öğretilerini değiştirmiş ve Yunan felsefesinden alınmış unsurlarla mezcettiği, Yahudi olmayanların ilgisini çekip iman etmelerini sağlayan yeni bir din meydana getirmiştir.

Geiger, Ferisîler ile Sadukîler arasındaki ayrılığa dair anlayışını hem Kitab-ı Mukkaddes ve sonrası metinlere derin aşinalığına hem de 19. yüzyıl Alman Yahudileri arasındaki çatışmaları 1. yüzyıl İsa dönemi Filistin Yahudilerine yansıtmasına dayandırır. Ortodoks Yahudileri Geiger'ın çalışmasına olumsuz tepki vermişler, bazıları onu Yahudiliğe düşman olmakla suçlamıştır; Gershom Scholem sonradan onu "şeytanî" olarak vasıflamıştır.²² Birçok Protestan alim de Geiger'a düşman kesilmiştir: Onun İsa'yı bir Ferisî olarak portre etmesi, Ferisîlik Yahudiliğini İsa'nın önünü kesenler olarak sunan klasik Hıristiyan anlayışına taban tabana zıttı. Bu Protestanlara göre Ferisîlik, İsa'nın baş kaldırdığı geleneksel katı Yahudilikti. Geiger'ın İsa'sı, tam tersi, bir Yahudi reformcusuydu ki bu iddia, Geiger gibi Yahudi reformcuların İsa'nın öğretilerini takip etme konusunda ona Hıristiyanlardan daha yakın oldukları anlamına geliyordu. Yahudi reformcular İsa'nın ön ayak olduğu şeyi daha iyi anlamışlar ve daha iyi yaşamışlardı. Birçok geleneksel Yahudi ve Hıristiyan için Geiger'ın bu

²¹ Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, 35-36.

²² Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, 14.

bakış açısının aforoz edilmek demek olması hiç şaşırtıcı değildir. Onun argümanları bu kimselerin sınır uçlarına öylesine dokunmuştur ki yalnızca birkaçı Geiger'ın ilmî dirayetiyle ve İslâm, Yahudi ve Hıristiyan kaynaklar üzerindeki etkileyici geniş hakimiyetiyle boy ölçüşebilmiştir.

Susannah Heschel, hem Pavlus'un hem de [Hz.] Muhammed'in Geiger için nasıl paradoksal figürler olduğuna dikkat çekmiştir. Heschel'a göre ikisi de, Harold Bloom'dan ödünç alarak kullandığı tabirle, "güçlü yanlış okuyuculardır". Yahudi geleneğinden etkilendikleri halde bu geleneği yanlış okuyan bu kişiler, Pavlus'un Hıristiyanlığında daha az, [Hz.] Muhammed'in İslâm'ında ise daha çok olmak üzere Yahudiliğe aşağı yukarı sadık yeni dinler meydana getirmek için Yahudiliğin zengin manevi ve meşru kaynağına ulaşmışlardır. Ancak daha sonra, Yahudiliğin ne sıkı bir şeriatçılığı ne de ritüalizmi onaylayacağını, aksine İsa ve Muhammed'in öğrettiği manevi yenilenmeyi destekleyeceğini iddia ederek, Geiger, bizzat kendisi, Hıristiyan ve Müslüman temel metinlerinin "güçlü yanlış okumalarını" üretmiştir. Geiger'ın Hıristiyanlığa dair olumlu değerlendirmesi, Avrupa'da süre gelen anti-Semitizme şahit olmasından ve Protestan alimlerin, onun Hıristiyanlığın ilk dönem tarihine dair olan çalışmasıyla ciddi bir şekilde ilgilenmemelerine olan kızgınlığından azalmıştır. O, Hıristiyanlığın "vandallıkla" lanetlenip (Zertöringswuth), ilk zamanların meydana getirdiği insancıl, güzel ve şerefli ne varsa paramparça edip yok ettiğini iddia etmeye başlamıştır. Bu yaklaşım, İslâm'a olan yaklaşımına taban tabana zıttı. Nitekim Geiger, Yahudiliğin Arap medeniyetiyle tam bir birliktelik içinde kendi potansiyelini gerçekleştirdiğini ifade etmiştir.²³ Birçok Aydınlanma yazarına göre "Mahomet" (Muhammed), 18. Yüzyıl Avrupalı Hıristiyanlardan daha iyi bir Hıristiyandı. Geiger'a göre ise [Hz.] Muhammed, kendi zamanının Avrupalı Ortodoks Yahudilerinden daha iyi bir Yahudi idi.

Gustav Weil

Gustav Weil, Heidelberg Üniversitesi'nde Geiger'ın sınıf arkadaşıydı ve Metz'de rabbi olan dedesi reform hareketine katılmıştı. Geiger gibi Weil da Yahudilik reformuyla ilgileniyordu ve Kitab-ı Mukaddes kritiklerini Kur'an'a uyguladı, fakat Geiger'ın aksine o rabbi olmadı ya da reformcu Yahudiliğin entelektüel ya da politik mücadelesine katılmadı. Bunun yerine Weil, Arapça sevdasının peşinden gitti. Heidelberg'ten ayrılarak, Silvestre

²³ Abraham Geiger, *Das Judentum und seine Geschichte* (Breslau: Schletter, 1865), 1: 142; Abraham Geiger, *Abraham Geiger's Nachgelassene Schriften* (Berlin: L. Gerschel, 1875), 2:40. Alıntılar ve tercüme John M. Efron, *German Jewry and the Allure of the Sephardic* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2016), 198-99.

de Sacy'den ders almak için Paris'e, oradan da 1830'da bir Alman gazetesinin muhabiri olarak Fransız birlikleriyle Cezayir'e gitti. Kahire ve İstanbul'da da beş seneden fazla kaldı; Alman gazeteleri için yazılar yazdı, Fransızca dersleri verdi ve Arapça, Farsça ve Türkçe öğrendi.²⁴ Katkı yaptığı yayınlar arasında, Goethe, Heine ve Humboldt gibi isimleri de yazar kadrosunda barındıran *Morgenblatt für gebildete Stände* dergisi de vardı ve yazılarını bu derginin iyi eğitilmiş olmayan Yahudi okuyucuları için yazıyordu, fakat o, Alman Yahudilerinin durumunu aklında bulundurarak Mısır Müslümanları hakkındaki gözlemlerini de yazdı. Bundan dolayı o Müslümanların dinî inanç ve ibadetlerini Avrupalı Yahudilerinkilerle mukayese etmiş ve her iki kesimi de eleştirmiştir. O, Yahudilerin koşer, Müslümanların da helal kesim uygulamalarını gülünç bulmuş ve hem Yahudilerin hem de Müslümanların nazardan korkmalarıyla ve muska kullanma hurafeleriyle alay etmiştir. Yine de o hem İslâm hem de Yahudilik için ümidini kaybetmemiş ve Yahudilik reformunu İslâm reformuna bir örnek olarak sunmuştur.²⁵

“İslâm dini de gelişmeye ve manevileşmeye yatkındır ve kişi, reform Yahudiliğinin Hıristiyanlıkla yakın olabildiği gibi İslâm'ın neden Hıristiyanlığa yakın olamadığına anlam veremez. Ortodoks Rabbânîliğin düşmanı olan Avrupa Yahudilerinin medenileşmiş kesimlerinin evrensel kültürde çok fazla rol almaları gibi, Müslümanlar da yersiz cehaletlerini bir kenara bıraktıklarında, ebediyen gerçek ve değişmesi söz konusu olmayandan, özel şartlardan doğan Kur'an unsurlarını ayırt ettiklerinde yakın zamanda aynı konumda olacaklardır.”²⁶

Weil 1837'de Almanya'ya döndü ve bir sonraki sene, yıllar sonra 1861'te profesör olarak atanacağı Heidelberg'de kütüphaneci oldu. Arap şiirine dair çalışmalarının yanı sıra, başta Bin Bir Gece Masalları olmak üzere Arapça metinlerin tercümelerini de yayımladı. Ayrıca bir dizi erken dönem İslâm tarihi araştırmalarına da girişti: [Hz.] Muhammed'in biyografisi

²⁴ Bkz. Ruchama Johnston-Bloom, “Jews, Muslims, and Bildung”, *Religion Compass* 8 (2014), 91-107; Johnston-Bloom, *Oriental Studies and Jewish Questions: German-Jewish Encounters with Muhammad, the Qur'an, and the Islamic Modernities* (Doktora Tezi: University of Chicago, 2013); Johnston-Bloom, “Gustav Weil's Koranforschung and the Transnational Circulation of Ideas”, *Beyond the Myth of "Golden Spain": Patterns of Islamization in Modern Jewish Scholarship on Islam*, ed. O. Fraisse ve C. Wiese (Berlin: De Gruyter, t.y.).

²⁵ Johnston-Bloom, “Jews, Muslims, and Bildung”, 54-55.

²⁶ Johnston-Bloom, “Jews, Muslims, and Bildung”, 55.

(1843), Kur'an'a tarihsel ve eleştirel giriş (*Historisch-kritische Einleitung in den Koran*, 1844), bir cilt İngilizce tercümesi içinde *The Bible, the Koran, and the Talmud* (*Biblische Legenden der Muselmänner: aus arabischen Quellen zusammengetragen und mit jüdischen Sagen verglichen*, 1845) adlı kitapları ve halifeler tarihi (1846 ve 1862 yılları arasında farklı ciltler halinde) yayımladı. Bu metinler Kur'an'a daha fazla sempati gösterirler ve Geiger'ın ilk çalışmalarından daha olgundurular. Geiger Kur'an'ı, [Hz.] Muhammed'in öğretilerini Yahudi kaynaklardan aldığını göstermek için kullanmışken, Weil, Rabbânî Yahudilik bağlamını göz ardı etmeden, Kur'an'ı bir Yahudi, Hıristiyan ve İslâm öncesi Arap metinsel tarihinin daha geniş bir bağlamına yerleştirmiştir. Geiger gibi Weil da [Hz.] Muhammed'i bir reformcu olarak görmüştür fakat Geiger'ın aksine İslâm'ı, Yahudi tek tanrıcılığının kalitesiz şekli olarak tasvir etmemiştir. Geiger hiç Avrupa'dan ayrılmamış, Arapça ve İslâm hakkındaki bilgisini sadece kitaplardan edinmişken Weil, Yakın Doğu'da beş yıl eğitim almıştır. Orada, [Hz.] Peygamber hakkında Avrupalı polemiklere karşı çekincenin yanı sıra derin dil ve temel İslâmî metinler bilgisi de edinmiştir.

Örneğin, Weil'in 1842'de yayımlanan kısa bir makalede tartışma konusu yaptığı [Hz.] Muhammed'in sözde epilepsisini ele alalım.²⁷ On yedinci yüzyıl oryantalistlerinden Heinrich Hottinger ve Ludovico Maracci, [Hz.] Muhammed'in epilepsi olduğunu iddia etmişler ve Kur'an'dan birtakım müphem ayetlerin yanı sıra bazı Bizanslı tarihçilerin yorumlarını da delil olarak aktarmışlardır. Diğerleri ise, (Simon Ockley, Jean Gagnier ve George Sale gibi) bu spekülasyonu reddetmişler ve düşmanlık yapan Hıristiyanların tanıklığına çok az güvenilebileceğine hükmetmişlerdir. Diğer bir ifadeyle, İslâm'ı ve peygamberini kötüleme arayışı içinde olanlar, onu savunanların olumsuz her şeyi reddetmeleri gibi okudukları her çirkin şeye inanmaya hazırdılar. Weil, Müslüman geleneğin bu konu hakkında ne dediğine yakından bakan ilk gayr-ı müslim yazardı. O, on altıncı yüzyıla ait iki metinden (Halebî'nin *İnsânu'l-Uyûn* adlı [Hz.] Peygamber biyografisi ve Hüseyin bin Muhammed Diyarbekrî'nin *Tarîhu'l-Hamîs*'inden) pasajlar aktarmıştır. Her iki metin de İbn İshak'ın *Sîre*'sine ve muhtelif hadislere başvurur. Bu metinler [Hz.] Peygamber'in vahyi aldığı anda vücudunun nasıl sarsıntıyla titrediğini, yere düştüğünü, ağzından köpükler geldiğini, gözlerinin kapandığını, bir deve gibi inlediğini ve alnının terden sıırılsıklam olduğunu anlatırlar. [Hz.] Aişe'nin şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Hz. Muhammed vahyin ıstırabına her girdiğinde herkes ruhunun çıkacağından

²⁷ Bkz. Gustav Weil, "Sur un fait relatif à Mahomet, and Bildung", *Journal Asiatique* 14 (1842), 108-12. Weil, [Hz.] Muhammed'in biyografisi eserinde bu epilepsi meselesini tekrardan gündeme getirmiştir.

korkardı.” Weil bu metinlerin her birinin Arapçasını Fransızca tercümeleriyle ve özet bir analizle sunmuş, sonrasında sonuç kısmında [Hz.] Muhammed’in kesinlikle epilepsi sıkıntısı çektiğine dair en ufak bir şüphesinin kalmadığını ifade etmiştir.

Bununla birlikte Weil, Marraci ve diğerlerinin [Hz.] Muhammed’in hastalığını gizlemek için Peygamber gibi davrandığı şeklindeki görüşlerini kabul etmemiştir:

“Aksine ben, Muhammed’in bizzat kendisinin bu hallerini bir meleğin ziyaretine hamlettiğine inanıyorum. Muhammed’in kendi reform fikirleriyle sürekli meşgul olması (çünkü o başta putperestliği ortadan kaldırmayı ve Yahudilikle Hıristiyanlığı kusurlarından arındırmayı düşünüyordu) ve muhtemelen son derece güçlü manevi boğuşmalar yüzünden tetiklenen nöbetleri sebebiyle, epilepsi hastalarının nöbetleri geldiği anda olduğu gibi, zihninin ona kabul ettirmesiyle bir melekten öğrendiğine kesin inandığını varsaymaktan daha doğal bir şey olamaz. Allah en iyisini bilir.”²⁸

Bu örnek, Weil’in sonraki yıllarda giderek geliştirdiği metinlere yaklaşımını açıklamaktadır. Onun en erken kaynaklara ulaşması çoğu kez dolaylı yoldan olmuştu. O kaynakları dikkatli bir şekilde incelemiş ve her zaman makul ve iyi gözden geçirilmiş olan hükümlerini kaynakların sunduğu delillere dayandırmıştır. Yine de bu noktada Tübingen Okulu’nun Kitab-ı Mukaddes çalışmalarında ve Geiger’in Kitab-ı Mukaddes sonrası Yahudiliği yeniden inşasında bulduğumuz ‘kaynaklara karşı güçlü şüpheciliğin’ küçük bir izi vardır. Weil, [Hz.] Peygamber’in hayatına dair on altıncı yüzyıl eserlerinden topladığı hadisleri, hiçbir problem görmeden [Hz.] Aişe’nin, [Hz.] Muhammed’in muhtelif sahabilerinin ve bizzat Peygamber’in sözlerinin rivayet edilmesi olarak görebilmiştir. Selefleri gibi o da dinî fenomeni tamamen beşerî nedenlerle açıklamaya ve [Hz.] Muhammed’in doğruluğuna ve reform gayretine saygıyı elden bırakmayarak, sözde epilepsisinin ona bunu yapma imkânı verdiğini ifade etmeye çalışmıştır. Bu bakış açısı elbette mütedeyyin Müslümanları rahatsız edebilirdi ve o da bu etkiyi yumuşatmak için (yorumlarının sonuna) Arapça “Allah en iyisini bilir” (Allah’u a’lem) özdeyişini eklemiştir.

Kaynaklara eleştirel yaklaşmama şeklindeki aynı tavır, Weil’in [Hz.] Peygamber biyografisinde de karşımıza çıkar; burada o, amacını oldukça pozitivist, Rankeci terimlerle ifade eder: “Muhammed’in aktif hayatını hiçbir ön yargım olmadan araştırdım ve adım adım kaynakları keşfederek

²⁸ Weil, “Sur un fait relative Mahomet, and Bildung”, 112.

ve yapılandırarak onlara uydum ve sarmalanmış olduğu katmandan azade olarak gayretle hakikate talip oldum.²⁹ Onun yazdığı [Hz.] Peygamber biyografisinde gerçekten de önceki Avrupalı yazarların [Hz.] Muhammed hakkında yazdıkları metinlerde var olan ön yargılara rastlanmamaktadır: Weil, peygamberi bir karikatüre ya da bir dava sembolüne indirgememiştir. Nitekim onun biyografisinde kullandığı (genelde sonraki dönemde yazılmış) İslâm kaynaklarına yaklaşımı büyük ölçüde, yalnızca bu kaynakların yazılış tarihlerini incelemekten ziyade, bunlardaki bariz mucizevi ya da efsanevi unsurları ayıklama gayesi taşıyordu. Weil'in Muhammed'i samimi bir reformcuymdu. Geiger ve diğer birçok 18. yüzyıl Avrupalı oryantalistlerde olduğu gibi Weil da [Hz.] Muhammed'i, İbrahim'in saf ve kadim tek tanrıcılığını yenileme amacıyla görmüştür:

“O [Hz. Muhammed] İbrahim'i ne Yahudi ne de Hıristiyan fakat hakikî bir mümin, kendini Tanrı'ya adanmış bir insan (bir Müslüman), yalnızca Yahudi ve Hıristiyanlar tarafından yüce bir peygamber olarak görülmeyip ayrıca Araplar açısından da İsmail'in babası olduğundan ve Kabe'yi inşa ettiğinden dolayı tazim edilen birisi olarak görmüştür. İbrahim, Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinde bazen tahrif edilen bazen de yanlış yorumlanan düşünceler ifade etmişti, tıpkı İbrahim ile Eski Ahit'te düzgün şeklini bulabileceğimiz gibi, o da (Hz. Muhammed) kendisini saf imanı yeniden canlandırmak zorunda hissetti.”³⁰

Weil, polemikçi Hıristiyan metinlerin yerine Arapça İslamî kaynakları kullandığı için kendisiyle gurur duyuyordu ve büyük ölçüde bunu gerçekleştirmiştir de. Bununla birlikte onun Peygamber portresi kendisinden önceki Avrupalı oryantalistlerin çalışmaları çerçevesinde şekillenmiştir. Mesela Hatice'nin kuzeni olan ve çoğu Kur'an müfessirinin Hıristiyan olarak kabul ettiği Varaka'ya atfettiği merkezi rolde, onu, [Hz.] Muhammed'in Tanrı'nın peygamberi olduğunu tasdik eden ilk kişi olarak görmüştür. Bazı Hıristiyan polemikçiler Varaka'yı (Bahira'yla birlikte) bir Hıristiyan heretik ve Kur'an'ın eş yazarı olarak görmüşlerdir ancak Weil çok daha farklı bir Varaka portresi çizmiştir:

“Muhammed dinî eğitimini muhtemelen, kendi ana vatani Arabistan'ın dinini terk eden, önce Yahudiliğe sonra da

²⁹ Weil, *Mohammed der Prophet* (Stuttgart, 1843), xvi. Tercüme Johnston-Bloom'a aittir: “Oriental Studies and Jewish Questions”, 90.

³⁰ Weil, *Mohammed der Prophet*, xvi. Tercüme Johnston-Bloom'a aittir: “Oriental Studies and Jewish Questions”, 109-110.

Hıristiyanlığa sığınan ancak burada bile tamamıyla tatmin olmadığı görülen bir adama borçludur. Bu adam... mükerrer din değiştirmeleri gösterdiği üzere, karşı konulamaz bir arzuya hakikatin bilgisinin peşinden sürüklenmiştir. Şüpheli fitratı sayesinde kendi zamanındaki tüm dinî sistemlerin yanlışlarla dolu olduğunu fark etmiş ve bunlardan saf ilahî unsurları ayırt edip insanlığın türettiklerinden azade kılarak kendi inancını oluşturmuş olabilir.”³¹

Weil’in Varaka’sı, tatmin olmak bilmeyen, bir dinden diğerine geçen ve genç talebesine “hakikate hizmet adına arındırılmış bir dini arzu etmeyi” telkin eden bir hakikat talibiydi. Varaka’nın bu şekilde tasvir edilmesi aslında hem Yahudilik hem de Hıristiyanlığa dolaylı yoldan bir kınamaydı ve Weil’in 19. yüzyıl kaygıları, geniş spekülasyon Varaka portresi üzerinden bir 7. yüzyıl reformcusuna işaret etmekteydi. Sonraki çalışmalarında Weil, tefsir edildiğinde çatışmalara ve bölünmelere neden olan karmaşık doktrinlerinden ve İslâm’ın sadeliğine ve ruhbanlık sınıfının olmayışına aykırı gördüğü ayrıntılı sakramentlerinden (dinî ayinler) dolayı Hıristiyanlığı doğrudan topa tutmuştur.³²

Ancak Weil, İslâm’ı da Hıristiyanlığı eleştirdiği bazı konularda taviz vermiş olarak görmüştür. Weil’den önce muhtelif Avrupalı yazarlar, [Hz.] Muhammed’in Mekke dönemindeki vizyonerliği ile Medine dönemindeki savaşçı, kanun koyucu ve devlet adamı oluşunu mukayese etmişlerdi. Nitekim Weil de, Peygamber’in Mekke’deki hayatını ve mesajını daha olumlu, Medine’deki gelişmeleri ise daha olumsuz tasvir ederek bu ayrımı vurgulamış ve keskinleştirmiştir. Ruchama Johnston-Bloom, Weil’in Yahudi reformunun manevî ve ahlakî arınmaya odaklanması gerektiği düşüncesinin, onun [Hz.] Muhammed’in Mekke dönemini yeğlemesiyle örtüştüğünü öne sürmüştür. Nitekim Weil [Hz.] Muhammed hakkında şunları yazmıştı:

“O, Mekke’de eziyet gören bir adam olduğu sürece bir Peygamber olarak karşımıza çıkmaktadır. Sonradan dinî coşkuya kapılıp kendini yeni bir inanç ilan etme durumunda hissetmesinin ve bedensel hastalık hallerinin sonucu olarak, Tanrı’nın, kendisine melekler, görüler ya da rüyalar yoluyla vahiy indirdiğine inanmış olabilir. Ancak Medine’ye varması

³¹ Gustav Weil, *Bible, the Koran and the Talmud* (Londra: y.y., 1846), vii-ix. Bkz. Johnston-Bloom, “Oriental Studies and Jewish Questions”, 115-17.

³² Bkz. Gustav Weil, *Historisch-kritische Einleitung in den Koran* (Bielefeld: y.y.,1844) 87 – 88; Johnston-Bloom, “Oriental Studies and Jewish Questions”, 119 – 20.

üzerine kendisini kandırmaktan vazgeçti ve en iyi ihtimalle ‘netice niyetleri aklar’ vecizesiyle, başkalarını kandırarak kendisini aklamış olabilir.”³³

Dolayısıyla [Hz.] Muhammed, ıslah edilmiş ve arındırılmış bir tevhid arayışı içinde Varaka’nın sadık bir takipçisi olarak Weil’in zihnindeki reforme edilmiş Yahudiliğe çok yakın biriydi; ancak o, Medine’de hakikatin peşinden gitmeyi bırakmıştır. Bununla birlikte o yine de saygı duyulması gereken birisidir:

“Kısmen takipçilerine duyduğu sevgisi, kısmen de ihtirası sayesinde biz onun, büyük işler başarmış kurnaz bir devlet adamı olduğunu söyleyebiliriz. Yine biz onu, bir medeniyet elçisi (*Sittenverbesserer*) olarak Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın ıslah edicisi ve arındırılmış tek tanrıcılığı ve ebedî hayat ve hesap doktrinlerini öğütleyen birisi olarak kabul edebiliriz ve başlarda yaşadığı talihsizlikleri göz önünde bulundurunca ona olan hayranlığımızı gizleyemeyiz.”³⁴

Kur’an’ı Mekkî ve Medenî sureler şeklinde ayıran Müslüman geleneğiyle 1840’larda ilk kez ilgilenen Weil olmuştur. O, bazı surelerin tarihini yeniden gözden geçirmiştir ve sonrasında bunları dört farklı kronolojik grup içerisinde düzenlemeye çalışmıştır (üçü Mekkî, biri Medenî sureler şeklinde). Onun bu şekilde surelerin yapılarını, meydana geliş unsurlarını ve dilsel özelliklerini dikkatli şekilde incelemesi, Avrupa oryantalizminde bir ilkti ve birçok açıdan Modern Avrupa Kur’an çalışmalarının temellerini atmıştı. Theodor Nöldeke’nin, 1860’ta yayımlandığından beri vazgeçilmez bir kaynak olan *Geschichte des Qorans* adlı kitabı, Weil’in metot ve anlayışlarının izinden gitmiştir.³⁵

Özetle, Weil için İslâm’ın Mekke dönemi, tam anlamıyla Yahudilik ve Hıristiyanlığın arındırılmış versiyonuydu. O, *The Bible, The Koran, and the Talmud* adlı eserinde İslâm’ı, “Muhammed’in beyanına göre İsa’nın bile terk etmeye çağırıldığı birçok ritüel ve ayin kuralları olmayan bir Yahudilik ya da Teslis, çarşıya gerilme ve bunlara dayalı kurtuluş inancı olmayan bir

³³ Weil, *Historisch-kritische Einleitung in den Koran*, 87-88; Johnston-Bloom, “Oriental Studies and Jewish Questions,” 118.

³⁴ Weil, *Historisch-kritische Einleitung in den Koran*, 87-88; Johnston-Bloom, “Oriental Studies and Jewish Questions,” 117.

³⁵ Bkz. Marco Schöller, “Post-Enlightenment Academic Study of the Qur’an”, *Encyclopedia of the Qur’an*, ed. Jane D. McAuliffe (Leiden: Brill, 2004), 187-209.

Hıristiyanlık” şeklinde tarif etmiştir.³⁶ Weil’in ideal İslâm’ı, George Sale ya da Voltaire’de olduğu gibi, bir çeşit Aydınlanmış Deizm idi: Şeriatsız Yahudilik, dogmasız Hıristiyanlık.

Heinrich Graetz

Heinrich Graetz (1817-1891), Geiger ve diğer reformcuların geliştirdikleri eleştirilere karşı Ortodoks Yahudiliği savunmuş ve bunu da metin tefsiri ve Yahudi tarihi araştırmaları aracılığıyla yapmıştır.³⁷ Kitab-ı Mukaddes dönemlerinden 19. yüzyıla kadarki dönemi kapsayan 11 ciltlik *History of the Jews* (1853-70) (Yahudilerin Tarihi) adlı eserinde, Yahudilerin tarihteki müstesna konumunu övmüştür. Graetz bu bağlamda İsa’yı bir Essenî olarak ele alır: Manevî tarafı olan iyi bir Yahudi, fakat muhtemelen kurumsal Yahudiliğin sınırında bulunan biriydi (her halükârda Geiger’ın reformcu Ferisî karakterinden çok farklı biri oluyordu). Geiger ve emsalleri Graetz’e göre kesin bir sapkınlık içindelerdi. Onların reformcu düşünceleri, Graetz’e Yahudiliğin el altından Hıristiyanlaştırılması olarak görünüyordu ve o “son nefesine” kadar onlarla mücadele etmeye and içmişti.³⁸ *History of the Jews* adlı eserinde Graetz, Hıristiyanların Yahudilere yaptıkları zulmün tarihini anlatır ve III. Innocent ve Orta Çağ papaları dâhil bu zulmün faillerine veryansın eder. İslâm, Graetz’in Hıristiyanlığa bakışında bir ayna görevi görmüştür. (Ona göre İslam) Yahudiliğe daha yakın ve Yahudilere karşı sosyal açıdan daha hoşgörülüdür. Doğu Yahudileri, 7. yüzyıl Müslüman fatihlerini “Hıristiyan boyunduruğundan kurtarıcılar” olarak benimsemişlerdi: “Muhammediler” Yahudilere saygıyla ve dostane muamele etmişlerdi.³⁹

History of the Jews’ün üçüncü cildinde Graetz, 6. ve 7. yüzyılda Arap Yarımadası’nda yaşayan Yahudi topluluklarından bahseder ve bu bağlamda [Hz.] Muhammed’in hayatına çağrışım yapar:

“Mekke ve Yesrib’in Peygamberi Muhammed’in Yahudiliğin vefalı bir evladı olmadığı doğrudur fakat o Yahudiliğin en yüksek hedeflerine ulaşmış ve bu sayede dünyaya, İslâm diye bilinen, azametli bir temel üzerine kurulu yeni bir inanç sunmuştur. Bu din, Yahudilik tarihinin seyri ve Yahudiliğin

³⁶ Bkz. Weil, *Biblische Legenden der Muselmanner*, and *Bible, the Koran, and the Talmud*, ix; Heschel, “German Jewish Scholarship on Islam as a Tool for De-orientalizing Judaism,” *New German Critique* 117 (2012), 96-97.

³⁷ Bkz. S. Ettinger ve M. Pyka, “Graetz, Heinrich” *Encyclopedia Judaica*, ed. M. Berenbaum ve F. Skolnik, (Detroit: Macmillan, 2007), 8: 26-29.

³⁸ Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, 136-37.

³⁹ Heinrich Graetz, *History of the Jews*, çev. Bella Löwy (Londra: Myers, 1904), 3: 89.

evrimi üzerinde muhteşem etkiler bırakmıştır. Doğum yeri olan Mekke'deki barışçıl ortamda, Abdullah'ın oğlu mabetlerde ve seyahatlerinde, dünyaya hükmeden tek bir Tanrı'ya inanmayı kabul eden birçok konuşmayı işitti. Kendini Tanrı'nın hizmetine adayan İbrahim ve Yahudilik mensuplarına imansızlar üzerinde üstünlük kazandıran bir din ve ahlak hakkında çok şey duymuştu. Muhammed'in özgün ve kavrayıcı zihni anında tüm bunlardan güçlü bir şekilde etkilenmişti. [Hz.] Muhammed'in karısı Hatice'nin kuzeni, asil bir Kureyş kabilesine mensup saygın bir Mekkelî olan Varaka b. Nevfel, Yahudiliği kabul etmişti ve İbranice'yi iyi biliyordu. Şüphesiz Muhammed'i, İbrahim'in dininin sevgisiyle dolduran oydu."⁴⁰

Graetz'in Muhammed'i özellikle Yahudiliğe meyilliydi. Müslüman geleneği genellikle Hatice'nin kuzeni Varaka'yı bir Hıristiyan olarak sunarken, geride gördüğümüz üzere Weil onu önce Yahudi, sonra Hıristiyan ve en sonunda hiçbir dinde tatmin olmayan biri yapmıştı. Graetz'e göre ise Varaka yalnızca Yahudiydi. Dolayısıyla Graetz Kur'anî öğretiyi, "bilgin bir Arabistan Yahudisinin, öğretilerini zeki ve görevine bağlı bir öğrencisine aktarımı" olarak tasvir etmiştir. [Hz.] Muhammed'in Varaka'dan öğrendiği şeylerden biri de Tanrı'nın birliğinde ısrar ve bundan dolayı da Hıristiyanlığın teslis doktrinini reddetmekti. [Hz.] Muhammed Yesrib'e gittiğinde Yahudiler onu, bilgili ve samimî bir adam olarak belki Yahudiliği kabul eder diye, buyur etmişlerdi. Fakat Graetz'e göre onun gururu ve kadın sevgisi onu Yahudilerin aleyhine çevirmişti. Muhammed'in Medineli Yahudilere nefreti ve onları yok etme planları yapması bundan dolayıydı.

Geiger, *History of the Jews* hakkında sert değerlendirme yazıları yazmış ve Graetz'in "konuyla alakalı materyali yapıcı bir şekilde kullanmayı sağlayan tarihsel perspektiften tamamen yoksun" birisi olduğunu ileri sürmüştür. Nitekim o "tarih" (*Gesichte*) yazacağına "hikayeler" (*Geschichten*) yazmıştır.⁴¹ Şüphesiz Graetz'in Geiger gibi Arapça metinlere derin aşinalığı hiç yoktu ve onun saf, pozitivist tarih anlayışı Geiger'ın kaynaklara eleştirel yaklaşımından tamamen farklıydı. Bununla birlikte ikisinin de [Hz.] Muhammed'e bakışları birçok açıdan benzerdir. İkisine göre de peygamberin misyonu bütünüyle olumluuydu; çünkü o, Yahudi

⁴⁰ Graetz, *History of the Jews*, 72-73. Bkz. Ned Curthoys, "Diasporic Visions, Taboo Memories: Al-Andalus in the German Jewish Imaginary", *Arena Journal* 33 (2009), 110-138.

⁴¹ Nakleden Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, 79, 220.

metinlerinden ve geleneğinden faydalanmak suretiyle ilhamını Yahudilikten almıştı ve ekseriyetle Yahudilere karşı hoşgörülü bir toplum inşa etmişti. Graetz “Kur’an’ın en iyi öğretileri İncil ya da Tevrat’tan alınmıştır”⁴² diye yazar ve Geiger da büyük ölçüde aynı sonuca ulaşmıştı. İkisine göre de [Hz.] Muhammed, Yahudi kaynaklarını ve hocalarını terk etmekle hata yapmıştı. Her ikisi de [Hz.] Muhammed ile İsa’yı açıktan kıyaslamaz: Graetz onu Pavlus’la kıyaslar ve ikisinin de “İbrahim’in antik dinini” tebliğ ederek işe başladığını fakat sonradan kendi ihtirasları peşinden giderek saptıklarını öne sürer.⁴³ Geiger da Graetz de İslâm’ı Hıristiyanlıkla kıyaslar ve Hıristiyanlığın akıl karşıtlığı ve hoşgörüsüzlüğünü ortaya koyarlar. Graetz, Varaka’ya merkezî önem atfetmekle Weil’ı takip eder fakat temel bir farkla: Weil’in Varaka’sı, geleneksel Arap putperestliğinden Yahudiliğe ve sonradan Hıristiyanlığa geçen asla tatmin olmayan dur durak bilmeyen bir reformcudur. Muhammed’in yeni öğretilerine o etki etmiştir ki bunlar Weil’a (ya da bu konuda Geiger’a) Yahudi reformunun esaslarından başka bir şey ifade etmemektedir. Graetz’in Varaka’sı ise, reformla alakası olmayan iyi bir Yahudi idi ve dolayısıyla parlak öğrencisine (ne yazık ki nihayetinde laf dinlemez olmuştur) saf Yahudi geleneğini öğretmiştir.

İslâm ve [Hz.] Muhammed, 19. yüzyılın birçok Avrupalı Yahudisi için çok önemliydi çünkü, diğer nedenlerin yanı sıra, bu ikisi [İslâm ve Hz. Muhammed] Hıristiyan Avrupa’ya karşı kayda değer bir zıtlık teşkil etmekteydi. Anti-Semitistler Yahudileri, kültürel açıdan asimile olamamakla suçlamışlardır fakat Yahudilerin İslâm hakimiyeti altındaki gelişmeleri ve İslâmî kültürün gelişimine sağladıkları katkılar göstermiştir ki, bu Yahudi düşünürlerin (genelde dolaylı olarak bazen de doğrudan) öne sürdüğü üzere sorun, İslâm’ın aksine akıldışı inanç sahibi ve hoşgörüsüz olan Hıristiyanlıktadır. Bu dönemde Yahudiler için İslâm hakkında yazmak, 19. yüzyıl Avrupa’sının soykırımı ve zulmünden çok uzakta, Yahudilerin Yahudi olmayan komşularıyla uyum içinde yaşayabildikleri keyifli bir fantezi dünyasına dalmak demektir. Bu aynı zamanda Yahudilerin Avrupa toplumundaki gerçek yerini tartışmaktı ve pek tabii ki, buradan çıkarılacak dersler, asimile olmayı savunanlar ile gelenekçiler için aynı değildi.

Endülüs özel bir ilgi odağı olmuştur. Avrupalı romantikler -seyyahlar, sanatçılar, yazarlar- Müslüman İspanya’yı yeniden keşfettiler ve bilim tarihçisi filozoflar, Avrupa entelektüel tarihinde Endülüs’ün oynadığı hayati rolü belgelendirdiler. Heine’in 16. yüzyılın el-Hamrâ’sını

⁴² Graetz, *History of the Jews*, 73.

⁴³ Graetz, *History of the Jews*, 73.

canlandıran *Almansor* (1823) adlı oyunu, hoşgörülü bir İslâm ile bağnaz bir Hıristiyan dünyası arasındaki zıtlığı sahneye uyarlamıştı. Başroldekiler Müslümandı ve yeni Hıristiyan derebeylerinin elinden sürekli artan bir zulme maruz kalmaktalardı. Karakterlerden biri şu şekilde ağıt yakıyordu: “müezzinin eskiden namaza çağırdığı minarenin tepesinde şimdi melankolik Hıristiyan çanları çalıyor. Müminlerin, Peygamber’in sözlerini okudukları tepelerin üstünde şimdi başının ortası kel rahipler kasvetli zırvalkıklarını sergiliyorlar.”⁴⁴ Hikayenin baş karakteri el-Mansur arkadaşı Hasan’a “Korkunç Ximenes’in Granada’daki Kur’an nüshalarını yaktığını açıkladığında Hasan şöyle cevap verir: “Bu daha başlangıç; kitapları yakan, nihayetinde, insanları da yakar.”⁴⁵

Yahudiler ve Yahudilik Endülüs’ün kayıp cenneti olarak resmini, 19. yüzyılda Avrupa’nın her tarafında Mağrib tarzında inşa edilen sinagoglar zincirinden başka hiçbir şey daha güçlü ve etkili bir şekilde tasvir edemez. Diğer şeylerin yanında Yahudilerin hukukî özgürlüğü, toprak satın alabilecekleri ve büyüyen topluluklara yalnızca ibadethane olarak değil, aynı zamanda Yahudilerin Avrupa toplumundaki yerlerinin göze çarpan sembolleri olarak hizmet edecek sinagoglar inşa edebilecekleri anlamına geliyordu. Bazı sinagoglar, yalnızca dekoratif unsurlarla kiliselerden ayırt edilen “Hıristiyan” (neo-Gotik, neo-klasik) tarzda inşa edilirken, bazı reformcu Yahudi toplulukları da yeniden uyanışı simgeleyen Mağrib tarzını tercih etmişlerdi. Leipzig’te (1855), Viyana’da (1858), Budapeşte’de (1859) ve diğer yerlerde, kubbeleri, at nalı kemerleri, ayrıntılı siva oymalarıyla ve minare gibi görünen kuleleriyle süslü ve şatafatlı sinagoglar boy göstermeye başladı.⁴⁶ Viyana ve Budapeşte sinagoglarının tasarımcısı (ve Viyana’daki Ring Caddesi’nin baş mimarlarından) Ludwig Förster, Viyana sinagogunun girişinin iki yanındaki ikiz kulelerin, Müslümanlar tarafından uyarlanan bir antik “Doğu” modeli olan Süleyman Mabedi’ndeki kulelerin esas alınarak yapıldığını açıklamıştı.⁴⁷

Ignaz Goldziher

Ignaz Goldziher’in (1850-1921) Avrupa İslâm araştırmalarının kurucusu olduğu sıklıkla ifade edilir.⁴⁸ Yahudi ya da Hıristiyan kaynaklarını

⁴⁴ Tercüme Martin Kramer’den, “Introduction”, *Jewish Discovery of Islam*, 5.

⁴⁵ Tercüme Martin Kramer’den, “Introduction”, 5.

⁴⁶ Bkz. John M. Efron, *German Jewry*; Rudolph Klein, “Ludwig Förster’s Dohany Tempel in Pest.: Moorish Cathedral for the Asiatics of Europe”, *Prostor* 17/2 (2009) 212-225.

⁴⁷ Efron, *German Jewry*, 148.

⁴⁸ Goldziher hakkında bkz. Otfried Fraisse, *Ignác Goldziher’s Monotheistische Wissenschaft: zur Historisierung des Islam* (Göttingen: Vandenhoeck, 2014); Robert Simon, *Ignaz Goldziher: His Life and Scholarship*, *Goldziher Memorial Conference*

üstün görmek gibi bir ön kabulü olmaksızın İslamî kaynaklara yaklaşan Goldziher, İslamî materyallerin zamanla gelişmesiyle, İslamî toplum ve öğretilerinin paralel gelişiminin izini sürmek için bu kaynakları dikkatli bir şekilde incelemiştir. Tübingen Okulu Kitab-ı Mukaddes'i, ilahî olarak ilham edilmiş metinler bağlamından bütünüyle beşer yazması bir ürün mesabesine indirmişti ve onu Yahudilik ve Hıristiyanlık tarihi için kaynak malzeme olarak analiz etmişti. Geiger aynı metotları, Kitab-ı Mukaddes dönemi sonrası Yahudi kaynaklarına ve Kur'an'a uygulamıştı. Goldziher'in kattığı yenilik ise, Tübingen Okulu'nun metotlarını hadislere uygulayarak bunların nasıl peygamberin değil de Emevî ve Abbasî hilafetlerinin genişleyen, dinî açıdan çeşitlenen ve kültürel açıdan heterojen bir yapı arz eden çok farklı bir dünyada yaşamış diğer Müslümanların endişelerini yansıttığını ortaya koymasındır. Goldziher birçok hadisi, "iyi niyetli uydurmalarından biraz daha fazlası" olarak yorumlar ve bu görüşünü desteklemek için Basra ekolünden Asım en-Nebîl'den alıntı yapar: "Ben, mütedeyyin hiçbir kimsenin hadis meselesinde olduğu kadar başka hiçbir meselede, yalan söylemeye bu kadar hazır olamayacağı sonucuna vardım.⁴⁹ Goldziher'e göre Abbasî dönemi alimleri, halifelerin hanedan silsilelerini meşrulaştırmak için hadisleri ve Kur'an tefsirlerini derlemişlerdi; aynı zamanda, Şii hanedanlık iddialarını meşrulaştırıyor olarak gözükten rivayetleri de geçersiz kılmışlardı.⁵⁰ Goldziher'in bu çıkarımları İslâm araştırmaları sahasında bir devrim niteliğindedir.

Macaristan'ın merkez şehri Szekesfehervar'da doğan Goldziher, 1868'de 18 yaşındayken Geiger'la tanıştı ve kendinden büyük alimlerin Yahudiliğin reformuna dair görüşlerinden etkilendi.⁵¹ Budapeşte, Berlin, Leipzig ve Viyana'da İbranice ve Arapça eğitimi aldı. 1872-73 yıllarında

(Budapest: Library of the Hungarian Academy of Sciences, 1986); Dietrich Jung, "Islamic Studies and Religious Reform: Ignaz Goldziher; A Crossroads of Judaism, Christianity and Islam", *Der Islam* 90 (2013), 49-59; Raphael Patai, *Ignaz Goldziher and His Oriental Diary: A Translation and Psychological Portrait* (Detroit: Wayne State University Press, 1987); Patai'nin Goldziher'in kişiliğine ön yargılı yaklaşımı ve "Oriental Diary"daki bazı yanlış tercümelemleri Conrad'ın, "Dervish's Disciple" ve "Near East Study Tour Diary" adlı makalelerinde kaydedilmiştir. Ayrıca bkz. Jonathan Skolnik, "Heine and Haggadah: History, Narration, and Tradition in the Age of Wissenschaft des Judentums", *Renewing the Past, Reconfiguring Jewish Culture: From al-Andalus to the Haskalah*, ed. Ross Brann ve Adam Sutcliffe (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004), 213-225.

⁴⁹ Ignác Goldziher, *Muslim Studies*, çev. S. M. Stern (New Brunswick, New Jersey: Aldine Transaction, 2006), 2:55.

⁵⁰ Goldziher, *Muslim Studies*, 2:98-104.

⁵¹ Geiger'in Goldziher üzerindeki etkisi için bkz. Lawrence I. Conrad, "Pilgrim from Pest: Goldziher's Study Tour to the Near East (1873-74)", *Golden Roads*, ed. Ian Richard Netton (Richmond, UK: Curzon Press, 1993), 125.

Macarca yazdığı iki makalesinde [Hz.] Muhammed’i, “Araplar arasındaki kabile ihtilaflarını aşmak için mücadele ederken evrensel bir saf tek tanrıcılık mesajı taşıyor” şeklinde tasvir etmiştir.⁵² 1873-74 yıllarında 23 yaşındayken İstanbul, Beyrut, Şam, Kudüs ve Kahire’ye seyahat etti ve Ezher’e kaydolun ilk Avrupalı oldu. Burada özellikle reformla ilgilenen Müslüman düşünürleri aradı ki bu özelliği onu, yalnızca metinlerle ilgilenen diğer çağdaşı Avrupalı oryantalistlerden ayıran noktadır. Goldziher bu konuda kendini şöyle ifade etmiştir:

“Ben, sarı kağıtların peşinden koşmak değil; insanları, onların düşüncelerini ve kurumlarını gözlemlemek istedim.”⁵³

Şam’da, İslâmî reform ve Arap kültürel uyanışı taraftarı 22 yaşındaki Tahir el-Cezâirî ile tanıştı ve yeni arkadaşının etrafında toplanan genç reformcu gruba şevkle iştirak etti. İkili arasındaki hayranlık ve derin dostluk ikisinin de yazılarında görülmektedir.⁵⁴ Kahire’de Goldziher aynı şekilde, İslâmî inanç ve uygulamaları reforme etmeye ve Müslümanları birleştirmeye çalışan ve İngiliz ve Fransız emperyalizmine karşı koyan Cemaleddin Afganî ile de yakın dostluk kurdu. Goldziher İslâm reformunun, Yahudi reformu için bir örnek teşkil edeceğini düşünmüştü:

“Bu haftalarda, İslâm’ın ruhuna öyle esaslı girdim ki artık içten içe kendimin bir Müslüman olduğuna kanaat getirdim ve mantıklı bir şekilde şunu fark ettim ki bu din, doktrinel ve resmî formülasyonuna rağmen, felsefî zihinleri tatmin edebilecek yegâne dindir. Benim idealim, Yahudiliği de böyle rasyonel bir seviyeye çıkarmaktır. Tecrübemin bana öğrettiğine göre İslâm, batıl ve küfür unsurlarının rasyonellik tarafından değil, ortodoks öğretisi tarafından kabul edilmediği tek dindir.”⁵⁵

Bu şekilde Goldziher bizzat kendi ifadeleriyle, Yahudiliğinden hiç ödün vermeden adeta Müslüman olmuştur. Şüphesiz onun Yahudiliği reforme etmeye ve İslâm’ın seviyesine çıkarmaya çalışmasında İslâm inancını tecrübe etmesi ilham kaynağı olmuştur. Ezher’de aldığı eğitimi anlatırken şöyle yazmıştı:

⁵² Conrad, “Pilgrim from Pest,” 125.

⁵³ Ignác Goldziher, *Tagebuch* (Leiden: Brill, 1978), 57; Jung, “Islamic Studies and Religious Reform” 118.

⁵⁴ Conrad, “Dervish’s Disciple” 240-41.

⁵⁵ Goldziher, *Tagebuch*, 59. Tercüme Heschel’ dan, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, 81-82.

“Benim düşünme biçimim baştan sona İslâm’a yönelmişti; kişisel olarak duygusal empatim de beni bu yöne çekiyordu. Ben tek tanrıçılığımı İslâm diye isimlendirdim ve “Muhammed’in peygamberliğine inandım” derken yalan söylemedim. Bendeki Kur’an nüshası, benim İslâm’a ne kadar meyyal olduğuma şahitlik edebilir. Hocalarım ısrarla benim imanımı izhar edeceğim anı beklediler.”⁵⁶

Fakat o an hiç gelmedi; Goldziher ne içeride ne de dışarıda olacak şekilde muğlak, belli belirsiz bir konum tercih etti, hâlâ bir Yahudi idi ancak neredeyse bir Müslümandı da, hatta belki de hem Yahudi hem de Müslümandı. Müslümanlığını izhar etmediği için Cuma namazına katılmasına müsaade edilmemişti. Suriyeli bir arkadaşının kendisine Şafîi’nin türbesini ziyaret etmesine yardım edişini ve deve üstünde sarık ve kaftana bürünmüş bir şekilde camiye gidip, binlerce mümin arasında namaz kılışını ve caminin zeminine secde edişini şöyle tarif etmiştir:

“O yüce Cuma haricinde hayatımda asla bundan daha dindar, tam anlamıyla dindar olmamıştım.”⁵⁷

Bu durum Goldziher’in ayırım gözetmeksizin İslâm’a eleştirel yaklaşmadığı anlamına gelmez. Nitekim ona göre birçok Müslüman ve Yahudi, saçma sapan dinî ritüellere yapışmışlardı -fırl fırl dönen İstanbul dervişleri, el pençe divan Şamlılar- ki o bunları hor görüyordu.⁵⁸ Yine aynı şekilde o, [Hz.] Muhammed’e doğa üstü bir konum ve güçler atfedilmesine de karşıydı. *Muhammedanische Studien* (1889-90) (İslâm Araştırmaları) adlı kitabının “Veneration of Saints in Islam”⁵⁹ başlıklı uzun bir bölümüne şu ifadelerle başlar: “Erken dönem İslâm’da (sonraki dönemden farklı olarak) aşilamaz bir engel, ebedî ve ulaşılamaz Tanrı’yla, zayıf ve fâni beşerin arasını ayırmıştır.”⁶⁰ Ona göre Kur’an, [Hz.] Muhammed’in kendisinden önce gelen peygamberler gibi tamamen bir beşer olduğunu açıkça ifade etmiştir. Ondan mucize göstermesi istendiğinde o “yalnızca bir beşer olduğunu” söyleyerek karşılık vermiştir. En eski hadislerde görüldüğü üzere başlangıçtaki İslâmî öğretisi, [Hz.] Muhammed’in beşeriyetine ve fâniliğine vurgu yapmıştır. Onu kendisinden önceki peygamberlerden ayıran tek şey, diğerlerinin her biri belli bir ümmete gönderilmişken

⁵⁶ Goldziher, *Tagebuch*, 71. Tercüme Conrad’dan, “Pilgrim from Pest,” 117.

⁵⁷ Goldziher, *Tagebuch*, 71. Tercüme Conrad’dan, “Pilgrim from Pest,” 117.

⁵⁸ Conrad, “Dervish’s Disciple,” 239-240; Patai, *Ignaz Goldziher and His Oriental Diary*, 98-123

⁵⁹ Goldziher, *Muslim Studies*, 2: 255-341.

⁶⁰ Goldziher, *Muslim Studies*, 2: 255.

yalnızca onun evrensel bir misyona sahip olmasıdır. Tanrı'nın [Hz.] Muhammed'i evrensel bir peygamber olarak seçmesi, ilahî iradenin keyfi bir tasarrufuydu; peygamberlerin liyakatleri sonucu gerçekleşmesi mümkün değildi. Kur'an'ın, ne kadar takvalı olursa olsunlar insanları tazim etmeyi şirk olarak kesin surette yasaklamasına ve [Hz.] Muhammed'e beşer vasfından fazlasını atfetme konusunda Müslümanları özellikle uyarmasına rağmen, Goldziher, çok erken dönemlerde, hatta peygamber hayattayken bile, bazı takipçilerinin ona "her şeyi bilmek" dâhil doğüstü ihsanlar bahşedildiğine ve çeşitli mucizeler gerçekleştirdiğine inandıklarını öne sürmüştür. [Hz.] Muhammed'in ölümünü takip eden yüzyıl içinde, kendisine bin tane mucize atfedilmiştir. Peygamberin saç, ayakkabı, ayak izi vb. kalıntıları birer tazim nesnesi haline gelmiştir.

Bununla birlikte, Goldziher'den önceki yazarlar [Hz.] Muhammed'le alakalı mucize hikayelerini ve miraç yolculuğunu onu kötümek için kullanırken Goldziher, Kur'an'da mesajı içtenlikle aktarılan Peygamber ile [Hz.] Muhammed'in tebliğ ettiği yalın ve safi mesaja aykırı olarak sonradan ona atfedilen efsanevi rivayetlerdeki Peygamber'in arasını net bir şekilde ayırmıştır. Böylece Goldziher, Cezâirî ve Afgânî gibi reformcuların tasvir ettiği İslâm ile, muhafazakâr partizanlarını sık sık "Mişna'nın birazını koklayanlar" diyerek kınama hedefi haline getirdiği geleneksel Rabbânî Yahudiliği karşı karşıya getirebilmiştir. Goldziher, geleneksel Rabbânî Yahudilerin "puta tapmanın en kurnaz gücü" ile lekelenmiş gizli saklı ayinler yaptıklarını yazmıştır.⁶¹ Goldziher, Voltaire'nin "Rezilleri ezin" sloganını ve "Kilise ya da Sinagog denen ham ve gülünç şeyler" diye kınamasını kullanarak "rezilleri ezmeden bir Rabbânilik düşünemiyorum" diye eklemiştir.⁶² Biz bu noktada Geiger'ın, "saygın fakat Yahudilikten aşağı bir İslâm" görüşünden çok uzaktayız. İslâm Goldziher'in nazarında, tek tanrıcılık reformu için bir örnekti. Hıristiyanlığa gelince o, Yahudilik karşısı kan iftirasını icat eden ve fanatizmin en kötü evresini doğuran menfur bir dindi.⁶³ Kudüs'teki Kutsal Kabir Kilisesi'ni ziyaret ettiğinde buranın, tek tanrıcılığın mahalli olmayı bırakın bir yana, batıl olarak taş öpme ve diz çökme gibi şeylerin yapıldığı bir putperestlik mekânı olmasından hayıflanmıştır.⁶⁴ Goldziher bu muhteşem "Muhammedî senesinden" sonra memleketine hayal kırıklığıyla döndü. Atanmayı ümit ettiği üniversite kürsüsü bir başkasına verilmişti. 1905'e kadar bu mevki

⁶¹ Patai, *Ignaz Goldziher and His Oriental Diary*, 92. Bkz. Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, 81-82; Conrad, "Dervish's Disciple", 236-37.

⁶² Patai, *Ignaz Goldziher and His Oriental Diary*, 99.

⁶³ Patai, *Ignaz Goldziher and His Oriental Diary*, 148. Bkz. Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, 81-82; Conrad, "Dervish's Disciple", 236-37.

⁶⁴ Conrad, "Pilgrim from Pest", 131.

onun olamadı. Arada geçen yıllarda Neologların, Budapeşte reformcu Yahudi topluluğunun sekreterliğini yaptı ve her gün topluluğun Mağrib tarzında inşa edilmiş sinagoguna işe gitmek zorunda kaldı. Bu işini angarya olarak tarif etmiş ve Yahudi reformuna dair fikirlerinin yalnızca kendi toplumu değil Ortodokslar arasında da soğuk karşılandığı zamanlar buradaki konumu ona daha ağır gelmiştir. Yine de o Cambridge, Heidelberg, Königsberg, Prag ve Strasbourg gibi prestijli yerlerin yanı sıra Kahire ve Kudüs'teki yeni üniversitelerden gelen teklifleri de reddederek yerinde kaldı. O, siyonizme düşman, milliyetçilik ve birlik beraberliğe son derece bağlı bir Macar'dı. 1870'lerde yayımlanan ilk çalışmasında hem İslâm hem de Yahudiliği inceledi.⁶⁵ Goldziher Yahudiliğin temel metinlerinin "bilimsel" çalışmalarına, hem Avrupa Yahudiliği içinde reformu teşvik etmek hem de anti-Semitik argümanlarla yüzleşmek için bir anahtar olarak ilgi duyuyordu.

1876'da Goldziher, *Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwicklung* (İbranîler Arasında Mitoloji ve Tarihsel Gelişimi) adlı, Fransız oryantalist Ernest Renan'a karşı yazdığı sağlam bir reddiye yayımladı. Renan, çok tanrıcılığı, mitolojiyi çoklu hakikatleri ve olasılıkları (dolayısıyla da bilimi) idrak etme yeteneğine eğilimli olarak tanımladığı Aryanlarla; tek tanrıcı, mitolojisi olmayan ve felsefi ya da bilimsel düşünceye yatkın olmayanlar şeklinde tanımladığı Samîlerin (Yahudiler ve Müslümanlar) arasını kesin bir şekilde ayırmıştı. (*General History and Comparative System of the Semitic Languages* (Sami Dillerinin Genel Tarihi ve Sistemlerinin Mukayesesi) adlı eserinde "Hint-Avrupa ırkına kıyasla, Samî ırkının gerçekten aşağı bir insan tabiatının karışımı olduğunu fark eden ilk kişi benim" diye yazmıştı.⁶⁶ Goldziher'in reddiyesi Renan'ın argümanlarını soğukkanlılıkla, yöntemli ve kapsamlı bir şekilde çürüttü; öyle ki (Said'in tespitinin aksine, Renan'ın) oryantalist çalışmalar üzerindeki etkisi çok az oldu.⁶⁷ Goldziher, hem Kur'an hem de Tevrat'ın mitsel unsurlarla dolu olduğunu fakat bununla beraber Yahudi ve Müslümanların felsefe ve bilime ehil olduklarını ispat ettiklerini gösterirken hiçbir problem yaşamadı. Çalışmasını Renan'a gönderdi. O da cevabında kendisine bir teşekkür notu

⁶⁵ Bkz. Bernard Heller, *Bibliographie des oeuvres de Ignace Goldziher* (Paris: Imprimerie Nationale, 1927).

⁶⁶ Ernest Renan, *Oeuvres Completes de Ernest Renan* (Paris: Calmann-Levy, 1958). Nakleden Sabine Mangold, "Ignac Goldziher et Ernest Renan", *Ignac Goldziher: Un autre orientalisme?*, ed. Celine Trautmann-Waller, (Paris: Geuthner, 2011), 80.

⁶⁷ Said'in Goldziher'le alakalı yanlış değerlendirmeleri ve Renan'ın önemini abartması konusunda bkz. Conrad, "Pilgrim from Pest", 143-144; "Near East Study Tour Diary", 105. Said'in hem Alman Oryantalizmi hem de Yahudilerin konumunu ihmal etmesine dair detaylar için bkz. Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, 19-21.

ile karşılık verdi. Paris’te Goldziher’i büyük bir nezaketle ağırladı ancak sonraki çalışmalarında onun eleştirilerini bütünüyle görmezden geldi. Renan 1892’de öldü. Goldziher bir yıl sonra “Oryantalist Renan” başlığıyla bir yazı yayımladı ve burada ona tazimini sunmasının yanı sıra onun Samî düşünce yapısına dair teorilerini iğneleyici bir üslupla eleştirdi.⁶⁸

Goldziher 1887-88 yıllarında Budapeşte’de “Yahudiliğin Özü ve Evrimi” başlığıyla, Yahudiliği Rabbânîlerin hurafeleriyle yozlaşmış bir peygamber dini olarak sunduğu altı konferans serisi düzenledi. Yahudiliğin sıra dışı tarihsel figürlerine dair düşünceyi arındırma ve reforme etme ihtiyacını temellendirdi ve ancak bu şekilde arındırılmış bir Yahudiliğin modern medeniyet ve bilimsel hakikat ile bağdaşacağını öne sürdü. Goldziher’in İslâm’a ve bir reformcu ve İbrahimî tek tanrıcılığın arındırıcısı şeklinde [Hz.] Muhammed’e bakışı, tıpkı Geiger’da olduğu gibi, onun da Yahudiliğin ihtiyaç duyduğu reform anlayışında bariz bir biçimde rol oynamıştır. Konferanslar Budapeşte Yahudi topluluğu tarafından o kadar kötü karşılandı ki giderek Goldziher’i Yahudiliğe karşı bir tehdit olarak görmeye başladılar. Yaşadığı bu büyük hayal kırıklığından sonra Goldziher Yahudilik çalışmalarını bırakarak bundan böyle çalışmalarını neredeyse tamamen İslâm’a hasretti.

Goldziher velûd bir şekilde Macarca çalışmalar üretti ve bunların hûlasasını Almanca yazdığı *Muhammedanische Studien* adlı eserinde usta bir şekilde sundu.⁶⁹ [Hz.] Muhammed’in başka bir biyografisini daha yazmaya gerek olmadığını farkında olarak o, Müslüman toplumunun ortaya çıkışını ve erken İslâm dönemi dinî ve hukukî öğretileri incelemek için İslâm’ın temel metinleri Kur’an ve Hadis’i kullandı. Kur’an, Geiger ve Weil’a yaptığı gibi, Goldziher’e de Müslüman toplumunun ortaya çıkmasında iki anahtar anın olduğunu fark ettirmiştir. Hicret’ten önce Mekke döneminde [Hz.] Muhammed bir “uyarıcı ve elçi” olarak, eli kulağında kıyamet gelmeden önce zühd hayatını ve ahlaki reformu tebliğ etmiş; kendini “kadim peygamberlerin sonuncusu” olarak görmüş ve yeni bir din kurma niyetinde olmamıştır.⁷⁰ Medenî sureler ise Peygamber’in ve onun büyüyen toplumunun çok farklı bir portresini çizer; burada da Peygamber “kutsal ruhtan ilham almaktadır” fakat her şeyden çok henüz yeni doğmuş toplumu yönetmekle ilgilenmektedir. Bir uyarıcıyken bir askere, fâtihe, devlet adamına ve idareciye dönüşmüştür. İslâm’ın bir inanç toplumu haline gelmesi Medine’de gerçekleşmiştir. Goldziher’e göre,

⁶⁸ Conrad, “Dervish’s Disciple”; Mangold, “Ignac Goldizher et Ernest Renan”.

⁶⁹ Golziher’in Macarca ve Almanca çalışmalarının arasındaki farklar için bkz. Conrad, “Pilgrim from Pest”.

⁷⁰ Ignác Goldziher, *Mohammed and Islam*, çev. Kate C. Seelye (New Hawen, CT: Yale University Press, 1917), 6.

Müslüman toplumunun gelişmesinde üçüncü aşamayı Hadisler oluşturmaktadır; yeni İslâm imparatorluğunun ihtilaf ve mücadelelerinin nev-zuhur mistik Peygamber figürüne yansıtılmış halleridir. Ona göre, sekizinci yüzyılda Suriye ve dokuzuncu yüzyılda Irak'ta İslâm hakkında meydana gelen ihtilaf, Peygamberin ağzından çıkmış sözler gibi lanse edilmiştir.

Goldziher'in bu denklemi neticesinde vardığı sonuç Yahudilik, Hıristiyanlık ve Yeni Platoncu felsefenin yanı sıra Hint, Yunan ve Fars kültürlerinden derlediği unsurlara dayanan melez ve seçmeci bir din ve medeniyetti. Hıristiyan polemikçileri için İslâm'ın bu melez ve türedi doğası, [Hz.] Muhammed'in bir sahtekâr olduğunun deliliydi. Diğer yazarlar için bu durum, sahip olduğu faziletlere rağmen [Hz.] Muhammed'in inancının, Yahudilik ve Hıristiyanlığın kusurlu bir hali olduğunu göstermekteydi. Diğer yandan Goldziher'e göre ise, İslâm'ın seçmeci, kapsayıcı ve bütüncül yapısı onun en güçlü yanıydı:

“Onun dogmatik gelişimi Helenistik düşünceye ihanet eder; hukuk yapısı Roma hukukunun aşikâr etkisini gösterir; Mistisizmi Hint ve Yeni Platonculuk unsurlarını iç ederken, Abbasiler devrinde iyice ortaya çıkan kentsel kurumları Fars kentsel fikirleriyle şekillenmiştir. Ancak bu alanların her birinde İslâm, yabancı unsurları öylesine asimile etme ve işleme yeteneğini kanıtlamıştır ki bunlar ancak eleştirel bir araştırmanın keskin analiziyle açığa çıkabilir. İslâm'ın bu yeni düşüncelere açık karakteri doğumundan beri vardır. Kurucusu Muhammed yeni fikirler ortaya koymadı. Beşerin doğaüstü ve ebedi olanla ilişkisiyle alakalı düşüncelere yeni bir katkı yapmadı. Yine de bu gerçek, onun din mefhumunun görece değerini düşürmez. Ahlak tarihçisi, tarihî bir olayın etkisini tespit etmek istediği zaman, olayın özgünlüğü, değerlendirmesinin en başta gelen unsuru değildir. Muhammed'in ahlak sisteminin tarihsel bir değerlendirmesini yaparken mesele onun beyanlarının içeriğinin her açıdan özgün olup olmaması değildir; asıl önemli mesele onun ruhunun mahiyetidir. Arap Peygamber'in beyanname, ümmeti arasında samimi dinî fitratı uyandıracığına uygun gördüğü ve bizzat kendisinin de güçlü bir biçimde etkilendiği, Yahudi, Hıristiyan ve diğer unsurlarla kurduğu bağlantılar sayesinde elde ettiği dinî düşüncelerin seçmeci bir kompozisyonudur. Yabancı kaynaklardan alınmış olsa da ortaya koyduğu yasalarda o, yaşam tarzına şekil verirken ilahî

iradeye uygun hareket etmesi gerektiğinin farkındaydı. En içteki ruhu o kadar coşkuluymdu ki onu teyakkuza geçiren bu etkiler, bizzat kendisinin enstrüman olduğuna kalpten inandığı hâricî izlenimler ve ilahî ilişkiler tarafından onaylanmış ilhamlar haline gelmişti.”⁷¹

Goldziher’in burada varmaya çalıştığı nokta, [Hz.] Muhammed’in kendi zamanında İbrahimî tek tanrıcılığı arındırma şeklinde karşımıza çıkan dine eklektik yaklaşımının, Yahudilerin modern dönemde kendi dinlerini reforme etmeleri için en iyi yöntem olduğu şeklinde ortaya çıkmaktadır. Goldziher, Weil ve Geiger, İslâm ve [Hz.] Muhammed hakkında düşünen ve yazan ve bu düşünce ve yazılarını Hıristiyanlık ve özellikle de Yahudilik hakkındakilerden ayırmayan Yahudi bilginlerdi. İslâm’ın kökenlerine dair araştırmalar yaparken, Avrupalı Yahudiler hakkında gelenek ve reform, asimilasyon ve anti-Semitizm’e dair kaygıları asla zihinlerinden uzak tutmamışlardır. Tıpkı çağdaş Hıristiyanların manevi bir kahraman olarak [Hz.] Muhammed arayışı içinde olmaları gibi, bu on dokuzuncu yüzyıl Yahudileri de İslâm Peygamberinin Yahudilik reformu için kahramanca bir örnek olabileceği sonucuna vardılar.

Kaynakça

- Almond, Philip C. *Heretic and Hero: Muhammad and the Victorians*. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1989.
- Birnbaum, Pierre & Ira Katznelson. *Paths of Emancipation: Jews, States, and Citizenship*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2014.
- Conrad, Lawrence I. “Ignaz Goldziher on Ernest Renan: From Orientalist Philology to the Study of Islam”. *Jewish Discovery of Islam*, ed. Bernard Lewis & Martin Kramer, Tel Aviv: Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 1999, 137-80.
- Conrad, Lawrence I. “The Near East Study Tour Diary of Ignaz Goldziher”. *Journal of the Royal Asiatic Society* 122 (1990): 105-26.
- Conrad, Lawrence I. “The Dervish’s Disciple: On the Personality and Intellectual Milieu of the Young Ignaz Goldziher”. *Journal of the Royal Asiatic Society* 122 (1990): 225-66.
- Conrad, Lawrence I. “The Pilgrim from Pest: Goldziher’s Study Tour to the Near East (1873-74)”. *Golden Roads: Migration, Pilgrimage, and Travel in Mediaeval and Modern Islam*, ed. Ian Richard Netton, Richmond, UK: Curzon Press, 1993, 93-137.
- Curthoys, Ned. “Diasporic Visions, Taboo Memories: Al-Andalus in the German Jewish Imaginary”. *Arena Journal* 33 (2009): 110-38.

⁷¹ Goldziher, *Mohammed and Islam*, 2-3.

- Efron, John M. *German Jewry and the Allure of the Sephardic*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2016.
- Elmarsafy, Ziad. *The Enlightenment Qur'an: The Politics of Translation and the Construction of Islam*. Oxford: Oneworld, 2009.
- Ettinger, Shmuel & Marcus Pyka. "Graetz, Heinrich". *Encyclopaedia Judaica*, ed. Michael Berenbaum & Fred Skolnik, Detroit: Macmillan, 2007, 8: 26-29.
- Fraisse, Ottfried. *Ignác Goldziher's Monotheistische Wissenschaft: zur Historisierung des Islam*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2014.
- Garcia, Humberto. *Islam and the English Enlightenment, 1670 – 1840*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2011.
- Geiger, Abraham. *Was hat Mohammed aus dem Judenthume Aufgenommen?* Bonn: Gedruckt auf Kosten des Verfassers bei F. Baaden, 1833.
- Geiger, Abraham. *Das Judenthum und Seine Geschichte*. Breslau: Schletter, 1:1865.
- Geiger, Abraham. *Abraham Geiger's Nachgelassene Schriften*. 5 cilt. Berlin: L. Gerschel, 1875.
- Geiger, Abraham. *Judaism and Islam*. Edinburgh: Williams & Norgate, 1896.
- Goldziher, Ignác. *Muhammedanische Studien*. 2 cilt. Hildesheim: Olms, 1889-90.
- Goldziher, Ignác. *Mohammed and Islam*. Çev. Kate Chambers Seelye, New Haven, CT: Yale University Press, 1917.
- Goldziher, Ignác. *Tagebuch*. Leiden: Brill, 1978.
- Goldziher, Ignác. *Muslim Studies*. Çev. S. M. Stern, New Brunswick, New Jersey: Aldine Transaction, 2006.
- Graetz, Heinrich. *History of the Jews*. Vol. 3, çev. Bella Löwy, Londra: Myers, 1904.
- Hartwig, Dirk. "Die 'Wissenschaft des Judentums' und die Anfänge der Kritischen Koranforschung: Perspektiven Einer Modernen Koranhermeneutik". *Zeitschrift für Religions-und Geistesgeschichte* 61 (2009): 234-56.
- Heine, Henrich. *Briefe*. Ed. Friedrich Hirth, 2 cilt, Mainz: Kupferberg, 1965.
- Heller, Bernard. *Bibliographie des oeuvres de Ignace Goldziher*. Paris: Imprimerie Nationale, 1927.
- Hermon-Belot, Rita. *L'Emancipation des Juifs en France*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- Heschel, Susannah. *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Heschel, Susannah. "Abraham Geiger and the Emergence of Jewish Philoİslâmism". *Im vollen Licht der Geschichte: Die Wissenschaft des Judentums und Die Anfänge der Kritischen Koranforschung*, ed. Dirk Hartwig, Würzburg: Ergon, 2008, 65-86.
- Heschel, Susannah. "German Jewish Scholarship on Islam as a Tool for De-orientalizing Judaism". *New German Critique* 117 (2012): 91-107.
- Irwin, Robert. *Dangerous Knowledge: Orientalism and Its Discontents*. Woodstock, New York: Overlook, 2006.
- Johnston-Bloom, Ruchama. *Oriental Studies and Jewish Questions: German-Jewish Encounters with Muhammad, the Qur'an, and Islamic Modernities*. Doktora Tezi, University of Chicago, 2013.
- Johnston-Bloom, Ruchama. "Jews, Muslims, and Bildung: The German-Jewish Orientalist Gustav Weil in Egypt." *Religion Compass* 8 (2014): 91-107.

- Johnston-Bloom, Ruchama. "Gustav Weil's Koranforschung and the Transnational Circulation of Ideas: The Shaping of Muhammad as Reformer". *Beyond the Myth of "Golden Spain": Patterns of Islamization in Modern Jewish Scholarship on Islam*, ed. Otfried Fraisse & Christian Wiese, Berlin: De Gruyter, forthcoming, t.y.
- Jung, Dietrich. "Islamic Studies and Religious Reform: Ignaz Goldziher-A Crossroads of Judaism, Christianity, and Islam". *Der Islam* 90 (2013): 49-59.
- Klein, Rudolf. "Ludwig Förster's Dohany Tempel in Pest: Moorish Cathedral for the 'Asiates of Europe'". *Prostor* 17/2 (2009): 212-25.
- Kramer, Martin. "Introduction". *Jewish Discovery of Islam*, ed. Bernard Lewis & Martin Kramer (Tel Aviv: Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 1999, 1-48.
- Lassner, Jacob. "Abraham Geiger: A Nineteenth-Century Jewish Reformer on the Origins of Islam". *Jewish Discovery of Islam*, ed. Bernard Lewis & Martin Kramer Tel Aviv: Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 1999, 103-35.
- Lewis, Bernard & Martin Kramer (ed.). *Jewish Discovery of Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis*. Tel Aviv: Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, Tel Aviv University, 1999.
- Mangold, Sabine. "Ignac Goldziher et Ernest Renan". *Ignac Goldziher: Un autre orientalisme?*, ed. Céline Trautmann-Waller, Paris: Geuthner, 2011, 73-88.
- Masuzawa, Tomoko. *The Invention of World Religions; or, How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- Patai, Raphael. *Ignaz Goldziher and His Oriental Diary: A Translation and Psychological Portrait*. Detroit: Wayne State University Press, 1987.
- Reeves, Minou. *Muhammad in Europe: A Thousand Years of Western Myth-Making*. New York: New York University Press, 2003.
- Renan, Ernest. *Oeuvres complètes de Ernest Renan*. C. 8, Paris: Calmann-Lévy, 1958.
- Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Vintage, 1979.
- Scholler, Marco. "Post-Enlightenment Academic Study of the Qur'ān". *Encyclopaedia of the Qur'ān*, ed. Jane Dammen McAuliffe, Leiden: Brill, 2004, 187-209.
- Skolnik, Jonathan. "Heine and Haggadah: History, Narration, and Tradition in the Age of Wissenschaft des Judentums". In *Renewing the Past, Reconfiguring Jewish Culture: From al-Andalus to the Haskalah*, ed. Ross Brann & Adam Sutcliffe, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004, 213-25.
- Simon, Robert. *Ignac Goldziher: His Life and Scholarship as Reflected in His Works and Correspondence*. Budapest: Library of the Hungarian Academy of Sciences, 1986.
- Simon, Robert. *Goldziher Memorial Conference: June 21 – 22, 2000, Budapest*. Budapest: Library of the Hungarian Academy of Sciences, 2005.
- Tolan, John. *Muhammad the European: Western Portrayals of the Prophet of Islam*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2018.
- Varisco, Daniel Martin. *Reading Orientalism: Said and the Unsaid*. Seattle: University of Washington Press, 2007.
- Weil, Gustav. "Sur un fait relatif à Mahomet." *Journal Asiatique* 14 (1842): 108-12.

- Weil, Gustav. *Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre: Aus handschriftlichen Quellen und dem Koran geschöpft und dargestellt*. Stuttgart, 1843.
- Weil, Gustav. *Historisch-kritische Einleitung in den Koran*. Bielefeld: y.y., 1844.
- Weil, Gustav. *Biblische Legenden der Muselmänner: Aus arabischen Quellen zusammengetragen und mit jüdischen Sagen verglichen*. Frankfurt: Literarische Anst., 1845.
- Weil, Gustav. *The Bible, the Koran, and the Talmud*. Londra: y.y., 1846.