

# GOLDZİHER'E GÖRE KİRÂATLERİN KAYNAĞI THE ORİGION OF QIRAA'AH ACCORDİNG TO GOLDZİHER

LOKMAN ŞAN  
ÖĞRETİM GÖR.  
DİCLE ÜNİ. İLAHİYAT FAK.



## ABSTRACT

Orientalism is not a movement that is just interested in Islamic works. On the contrary, orientalism exactly is related to Islamic history. Orientalism is interested in emergence of Islam and its main sources. Orientalists have made researches on these various areas of Islam. One of the most critical area of these studies is the recitation of Quran i.e. qiraa'ah. Ignaz Goldziher is one of the famous scholars that made researchers on qiraa'ah. In this paper, we are focused on his works. Especially, we have investigated his views on the emergence of different qiraa'ah styles and their differences, and also his views on working up Quran into mushaf and copying of Quran by caliph Uthman. Thus we have tried to clarify Goldziher's views on the emergence of qiraa'ah styles. Afterward we have reviewed the responses of Islamic scholars to Goldziher and other orientalist.

Keywords: Orientalism, Goldziher, Kırâat, Goldziher, Qiraa'ah, Mushaf.

## ÖZ

Oryantalizm, sadece İslâmi eserlerle ilgilenen bir akım değildir. Bilakis oryantalizm bizzat İslâm tarihiyle, İslâm'ın ortaya çıkışı ve onun ana kaynağıyla yakından ilgilenir. Oryantalistler, İslâm dininin çeşitli alanlarında bu bağlamda araştırmalar yapmışlardır. Bu alanlardan birisi ve belki de en önemlisi kırâattır. Oryantalistler arasında kırâatlerle ilgili detaylı çalışma yapanlardan biri de Ignaz Goldziher'dir. Onun kırâatlerin ortaya çıkışı ve kırâatlerin farklılıkları ile ilgili görüşlerini, Kur'ân metinlerinin Mushaf hâline getirilmesi ve Hz.Osman'ın Kur'ân istinsah çalışmalarını hakkındaki görüşlerini araştırdık. Böylelikle Goldziher'in Kırâatlerin ortaya çıkışıyla ilgili görüşüne açıklık getirmeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Oryantalizm, Goldziher, Kırâat, Mushaf,

## Giriş

**K**ur’ân, nâzil olduğu ilk dönemden günümüze kadar çeşitli şekillerde haksız eleştiri ve iftiralara mâruz kalmıştır. İlk başlarda “apaçık bir sihir”,<sup>1</sup> “öncekilerin sözleri”,<sup>2</sup> gibi eleştiri ve iftiralara mâruz kalan Kur’ân, daha sonraki dönemlerde sistematik araştırmalar yapılarak çeşitli şekillerde eleştirilmeye devam edilmiştir. Kur’ân hakkında yapılan araştırma ve eleştirilerin yöntemleri farklı olsa da genelde hedef aynıdır. Hedef Kur’ân’ı yıpratmak, güvenilirliğine halel getirmek ve onun aslında ilâhî kaynaklı bir kitap olmadığını ispat etmeye çalışmaktır. Kur’ân araştırmalarında bulunan bazı oryantalistler de bu tür iddialarda bulunmuşlardır. Bu iddialarını güçlendirmek için özellikle farklı okuyuşlar konusunda kırâat ilmini araştırmışlar ve bu ilme çeşitli eleştirilerde bulunmuşlardır. Bunun en büyük nedeni kırâat konusunun karışık ve kırâat farklılıkların oldukça fazla ve birbirinden ayırt edilmesinin zor olmasıdır. Diğer bir neden ise Hz. Ebû Bekir, Hz. Osman ve bazı sahâbelerin kendileri için özel olarak topladığı ve okuduğu mushaflar ve onlardaki farklılıklardır. Oryantalistler iddialarını güçlendirmek için Kur’ân’ın kitâbeti ile ilgili konularda da ciddi eleştirilerde bulunmuşlardır.<sup>3</sup>

Bu çalışmamızın amacı Goldziher’in kırâatlere bakışını incelemek, kırâatler hakkındaki düşüncelerini bir nebze olsun gözler önüne sermektir. Bunu öncelikle onun kırâatlerle ilgili görüşlerini inceleyerek yapmaya çalışacağız. Aynı şekilde onun kırâatlerle ilgili görüşlerine verilen cevapları da inceleyeceğiz. Bu konudaki başlıca kaynağımız, Goldziher’in daha başında kırâatlerle ilgili geniş bilgilere ve tenkidlere yer verdiği “İslâm Tefsir Ekolleri” adlı kendi eseri olacaktır. Gold-

<sup>1</sup> Neml, 27/13.

<sup>2</sup> Kalem, 68/15.

<sup>3</sup> İsmail Cerrahoğlu, “Oryantalizm ve Batıda Kur’ân ve Kur’ân İlimleri Üzerine Araştırmalar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXXI, sy.1, 1990, s. 140.

ziher bu eserinde özellikle kırâatlere oldukça geniş yer vermiştir. Fakat ne acıdır ki Goldziher'in eserine alıp tenkid etmeye çalıştığı kırâatlerin neredeyse çoğunluğu ya şaz veya münker kırâatlerdir. Bu da Goldziher'in çalışmasının asıl nedenini göstermektedir.

### 1. Kırâatlerin Kısa Tarihi

Kırâat ilmi, "Kur'ân yedi harf üzerine nâzil olmuştur."<sup>4</sup> hadisinden yola çıkılarak teşekkül eden bir ilimdir. Kur'ân kelimelerinin okuyuş şekilleriyle ilgili bir ilim olması hasebiyle, Kur'ân'ın nâzil olduğu ilk günden beri İslâmî ilimler arasında yer almaktadır. Gerek Hz. Peygamberin (s.a.s.) "Kur'ân yedi harf üzerine nâzil olmuştur." hadisi gerekse Hz. Ömer ile Hişâm b. Hakîm arasında cereyan eden olay,<sup>5</sup> kırâat ilminin Hz. Peygamber döneminden beri mevcut olduğunu göstermektedir.

Peygamber Efendimiz (s.a.s.) nâzil olan âyetleri sahâbeye okurdu. Sahâbe de Peygamber Efendimizi dikkatle dinler ve takib ederdi. Kimileri bu âyetleri ezberler, kimileri ise yazıya geçirirdi.

Peygamber Efendimizin (s.a.s.) Kur'ân talimi arz ve sema şeklinde olup kendisine Cebraîl tarafından öğretilen Kur'ân âyetlerini aynı şekilde sahâbeye de öğretirdi.<sup>6</sup> Peygamber Efendimiz (s.a.s.) sahâbeye âyetleri farklı harflerle<sup>7</sup> okurdu. Sahâbeden bazıları Kur'ân'ı Peygamber Efendimizden (s.a.s.) bir harf, bazıları iki harf, bazıları ise daha fazla harf üzerine öğrenirdi. Daha sonra bu sahâbeler farklı yerlere dağılıp öğrendikleri harf veya harfler üzerine insanlara Kur'ân okumayı öğretirdi. Fetihlerden sonra farklı beldelere dağılan bu sahâbelerin farklı okuyuşları, Müslümanlar arasında yanlış anlaşılacak ihtilâf sebebi olmuştur. Bunun nedeni de bütün sahâbenin bu kırâat farklılıklarını bilmemesiydi. Zira sahâbeden bazıları sürekli seferlerde, bazıları Peygamber Efendimiz (s.a.s.) tarafından çeşitli yerlere gönderilmekteydi. Bundan dolayı bütün sahâbeler kırâat farklılıklarını ya bilmemekte veya az bilmekteydi.<sup>8</sup>

Kur'ân âyetleri Hz. Peygamber (s.a.s.) hayattayken vahiy katipleri tarafından deri, tahta levhalar, kürek kemikleri, taş levhalar ve hurma yaprakları gibi malzemeler üzerine yazılarak muhafaza altına alınmıştı.<sup>9</sup> Fakat bu

<sup>4</sup> Buhârî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 66/2994.

<sup>5</sup> Muvatta, *Kur'ân Hakkındaki Rivâyetler*, 688; Buhârî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 66/2994.

<sup>6</sup> Hacı Önen, *Kırâat Tarihi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2017, s. 34.

<sup>7</sup> Harf, bir kelimenin farklı şekillerde okunması demek olup, kırâat ve vüçûh anlamında da kullanılmaktadır. Buna bağlı olarak bazı farklı okuyuş şekilleri için İbn Mesûd'un harfî, Mücahid'in harfî gibi tabirler kullanılmıştır.

<sup>8</sup> Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, Kâhire, c. I, s. 413; Buhârî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 66/7894.

<sup>9</sup> Subhî Salih, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'ân*, Daru'l-İlim li'l-Melâyîn, Beyrut 2014, s. 69.

yazılar derli toplu olmadıkları gibi bir kitap şeklinde toplanmış da değildi. Hz. Peygamber (s.a.s.) hayattayken bütün âyetlerin içinde bulunduğu bir mushaf veya benzeri bir şey yoktu. Âyetler hafızların hafızasında ve az önce belirttiğimiz gibi farklı yazı malzemelerinde muhafaza edilmekteydi. Hz. Peygamber (s.a.s.) vefat ettikten sonra Hz. Ebû Bekir döneminde bazı hâfız sahâbeler savaflara katılarak şehit oldular. Özellikle Yemâme savaşında birçok hâfız sahâbenin şehit düştüğü bildirilmektedir.<sup>10</sup> Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir, Zeyd b. Sâbit'i çağırır ve ona Kur'ân âyetlerini bir hafta toplama görevini verir. Komisyon kurulur ve Kur'ân âyetlerini farklı yazı malzemelerinden toplayarak bir mushaf hâline getirir. Komisyon tarafından oluşturulan bu mushaf Hz. Ebû Bekir'in yanındaydı. O vefat ettikten sonra Hz. Ömer, daha sonra da Hz. Hafsa'nın yanında bulunmaktaydı. Hz. Osman da mushafı çoğaltırken bu mushaftan yararlanmıştı.<sup>11</sup>

Yemâme olayından sonra Hz. Ebû Bekir'in Kur'ân'ı toplama gereği duyması gibi Hz. Osman da çeşitli yerlere dağılan kurrâların farklı okuyuşlarını ihtilâf nedeni yapanlardan dolayı Kur'ân'ın çoğaltılmasını zorunlu görmüştür. Irâk ve Şâm Müslümanlarının katıldığı Ermenistan ve Azerbaycan fetihlerinde Irâk ve Şâm kurrâsı Kur'ân okuyuşunda ihtilâf etmişlerdir. İhtilaflar ileri düzeye varınca Huzeyfe b. Yemân durumu Hz. Osman'a bildirmiştir. Kaynaklarda Huzeyfe'nin şöyle dediği rivayet edilir: "Bu ümmet, kitap konusunda Yahudî ve Hristiyanların düştükleri ihtilâflara düşmeden onlara yetiş!"<sup>12</sup>

Bu ihtilâfları bertaraf etmek ve Müslümanları sahih olan okuyuş etrafında toplamak için Hz. Osman, Hz. Ebû Bekir'den kalan İmâm mushafını istinsah etmeye karar verir. Bu çerçevede Hz. Osman Hz. Hafsa'dan İmâm mushafını ister. Hz. Osman, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Zubeyr, Sa'd b. Ebî Vakkâs ve Abdurrahmân b. Hâris b. Hişâm'ı çağırarak onlara Kur'ân'ın çoğaltılması görevini verir. Kur'ân'ın ikinci defa toplanmasının en büyük özelliği onun Peygamber Efendimizden (s.a.s.) sahih olarak rivayet olunan kırâatlere şâmil olacak şekilde yazılmasıdır. Nitekim bu istinsah çalışması ile birlikte Kur'ân âyetlerinin farklı kırâatler ile okunmasına imkân sağlanmış ve sahih kırâatler muhafaza altına alınmıştır.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Muhammed Abdü'l-Azîm ez-Zurkânî, *Menahilü'l-İrfan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Darü't-Tevfikîyye li't-Türas, Kahire 2011, c. 1, s. 259.

<sup>11</sup> Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûs b. Muhammed el-Kaysî, *el-İbâne an Maâni'l-Kırâat*, Abdulfettah İsmail Şelebi (Tah.), Dâru Nahza, Kâhire t.siz, s. 62.

<sup>12</sup> Ebû Tâhir Abdulkayyûm Abdulgâfur es-Sindî, *Cem'u'l-Kur'âni'l-Kerim fi Ahdi Hulefai'r-Raşidin*, Macmau'l-Melik Fehd, Medine, s. 33; Önen, *Kırâat Tarihi*, s. 44.

<sup>13</sup> Bedrüddin Muhammed b. Abdullah b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Daru İhyai Kütübü'l-Arabiyye, Beyrut 1957, c. I, s. 234.

Hız. Osman'ın bu çalışması başarıyla sonuçlanmış, Müslümanlar bu mushafların etrafında kenetlenmişlerdir. Kur'ân'ın Hız. Osman tarafından çoğaltılması sonucu Müslümanlar arasındaki okuyuş farklılıkları anlaşılır bir çerçeveye oturtulmuş ve bu farklılıklardan sahih olanları bu mushaflarda yerini almıştır. Kur'ân kelimeleri istinsah heyeti tarafından mümkün olduğu kadar farklı kırâatlerde okunabilecek bir şekilde yazılmaya çalışılmıştır.<sup>14</sup>

Daha sonraki dönemlerde kırâatler, kişiden kişiye aktarılmış ve nihâyetinde İbn Mücâhid (ö. 324/936) tarafından yedi kırâat şeklinde tasnif edilmiştir. Büyük kırâat âlimi İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) ise bu yedi kırâata sıhhat derecesi aynı olan üç kırâat daha ekleyip sahih kırâatlerin sayısını ona çıkarmıştır.<sup>15</sup>

Kırâatler, Hız. Peygamber (s.a.s.) ve sahâbe döneminde “Kur'ân yedi harf üzerine nâzil olmuştur”<sup>16</sup> hadisinin verdiği ruhsat bağlamında geniş bir çerçeveye sahipti. Sahâbe, bu ruhsatın bilincinde olup kelimelerin nasıl telaffuz edilmesi gerektiğini iyi bilmekteydi. Farklı beldelere dağılan bu sahâbeler, o beldelerde insanlara Kur'ân öğretmiştir. Fakat muhtemelen herkese bu farklılıkların hepsini anlatma imkânı bulamamış olacaklar ki, her sahâbe bulunduğu yerde insanlara en iyi bildiği şekilde Kur'ân öğretmiştir. Daha sonra sahâbeden Kur'ân eğitimi alan farklı beldenin insanları savaş ve diğer münasebetlerle bir araya gelme fırsatı bulduklarında, okuyuştaki ayrımların farkına varmışlardır. Bazıları bu kırâat farklılıklarını kabullenememiştir. Hatta birbirlerini tekfir etme gibi ciddi ithamlarda bulunmuşlardır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi bunun neticesinde Kur'ân, Hız. Osman tarafından ikinci defa gözden geçirilmiş ve çoğaltılmıştır. Çoğaltılan mushafların beş veya yedi olduğu hakkında rivayetler olmakla beraber bu konuda görüş bildiren Mekki b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), çoğaltılan Mushafların yedi olduğu rivayetinin râvilerinin daha çok olduğunu bildirmektedir.<sup>17</sup>

Sonuç olarak Hız. Osman'ın bu çalışması neticesinde Müslümanların Kur'ân okuyuş birliği sağlanmış ve daha sonraki kırâat âlimlerinin izleyeceği yol netlik kazanmıştır. Çünkü daha sonraki âlimler kırâatlerin sıhhat şartlarını Hız. Osman'ın çoğaltmış olduğu mushaflar çerçevesinde belirlemişlerdir.

<sup>14</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, c. I, s. 417; Seyyid Rızk et-Tavîl, *Madhal fı Ulûmi'l-Kırâat*, Mektebetü'l-Feysaliyye, Mekke 1985, s. 31.

<sup>15</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, c. I, s. 417

<sup>16</sup> Buhârî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 66/2994.

<sup>17</sup> Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an Meâni'l-kırâat*, s. 60-65.

Daha sonraki dönemlerde kırâat âlimleri isnad ve Hz. Osman mushafları çerçevesinde kırâatleri belirli bir düzene oturtmuşlardır. Bu âlimler sayesinde sahih ve şâz kırâatler birbirinden ayırt edilmiştir. Bu alanda eserler yazılmış, bazı kırâatlerde bazı kimseler temayüz etmiştir.

### 1.1. Kırâatın Tanımı

Kırâat; lügat olarak; okumak, tilâvet etmek, toplamak, bir araya getirmek anlamlarına gelmektedir.<sup>18</sup> Kırâatın terim anlamı ile ilgili birçok görüş bildirilmektedir. İbnü'l-Cezerî (ö.833) Kırâat ilmini; “Kur’ân kelimelerinin edâ / okunma biçimini ve bu kelimelerdeki ihtilâfı, nakleden kişiye nisbet ederek bildiren ilimdir.”<sup>19</sup> şeklinde tarif etmektedir. Buna göre kırâat, Kur’ân kelimelerinin farklı okuyuş şekilleri ve bu okuyuş şekillerinin kime ait olduğu gibi konular hakkında bilgi veren ilimdir. İbnü'l-Cezerî'nin bu tanımından da anlaşıldığı gibi kırâat ilminde en önemli husus genellikle Kur’ân münekkidlerinin gözardı ettiği isnad boyutudur. İlerde de göreceğimiz gibi Kur’ân münekkidler, eleştirilerini Kur’ân kelimelerinin isnad boyutundan çok onların yazılış boyutunda yoğunlaştırmışlardır. Böylelikle Arap kültüründe çok büyük bir yeri olan sözlü gelenek, özellikle oryantalistler tarafından tamamen gözardı edilmiştir. Kur’ân metinlerinin bize ulaşmasında bu kadar önemli bir yere sahip olan isnad boyutu ya da sözlü gelenek diyebileceğimiz bu hususun görmezden gelinmesi akıl kârı değildir. Çünkü Araplar arasında İslâmiyetten önce de sözlü gelenek önemli bir yere sahipti. İslâmiyetten sonra da bu geleneğin konumunu ve önemini kaybetmediğini görmekteyiz.

### 2. Oryantalizm

Oryantalizm, Türkçede şarkiyat, doğu bilimi, Arapça’da ise istişrak kelimeleriyle karşılanmış, oryantalist için müsteşrik kelimesi kullanılmıştır.<sup>20</sup> Doğu toplumlarının dilleri, kültürleri, tarihleri ve coğrafyaları hakkında bilgi sahibi akademisyenleri adlandırmak için kullanılan oryantalist kelimesi aynı zamanda doğu dünyasının resmini yapan batılı ressamı da ifade eder.<sup>21</sup>

Buraya kadar verdiğimiz tanımlar, oryantalizm hakkındaki olumlu tanımlardır. Bu olumlu tanımlamaların yanısıra oryantalizmin bazı olumsuz

<sup>18</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed İbn Manzur, “Karâe”, *Lisanü'l-Arab*, Darü'l-Maarif, Kahire 1119 h. c. 5, s. 3563.

<sup>19</sup> Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-Mukriin ve Mürşidü'l-Talibin*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1999, s. 9.

<sup>20</sup> Yücel Bulut, “Oryantalizm”, *DİA*, İstanbul 2007, 33/428-437.

<sup>21</sup> Bulut, “a.g.m.”, s. 428-437.

tanımları da yapılmıştır. Bunlardan Rudi Paret'in (1901-1983) "Hristiyan misyonerliği" ile Edward Said'in (1935-2003) "Sömürgecilikle iş birliği içinde olma" tanımı kayda değer tanımlardandır. Bunların dışında oryantalezim ve oryantalezist ile ilgili farklı yorumlar da bulunmaktadır. Mesela 1683'te oryantalezist terimiyle kastedilen "Doğu veya Yunan Kilisesinin bir üyesi" idi.<sup>22</sup>

Oryantalezimin en kapsamlı tanımını Edward Said yapmaktadır. Ona göre oryantalezim, antropolog, sosyolog, tarihçi yahut dilbilimci, özel yahut genel bir açıdan şark'ı öğreten, yazıya döken yahut araştıran kimse, şarkiyatçıdır ve yaptığı şey şarkiyattır.<sup>23</sup>

Buna göre oryantalezim, geniş bir alana sahip olup tarihi çok eskilere dayanmaktadır. Oryantalezimin tarihini haçlı seferlerinden hatta Endülüs fethinden başlatınlırlı olmuştur. Modern oryantalezimin başlangıcı ise, Fransız İnkılâbından sonra, Cumhuriyetçi hükümetin 29 Nisan 1795'te Pariste "L'Ecole Superieur des Langues Orientales Vivantes" (Yaşayan Şark Dilleri Okulunun) tesisi ile başlar. Sylvestre de Sacy<sup>24</sup> (1758-1838) bu okula ilk Arapça öğretmeni olarak seçilir. 1824'te ise Sylvestre de Sacy bu okulun direktörü olur.

<sup>22</sup> Yücel Bulut, *Oryantalezimin Kısa Tarihi*, Küre Yay. İstanbul 2014, s.3.

<sup>23</sup> Edward W. Said, *Şarkiyatçılık*, Çev. Berma Ülner, Metis Yay., İstanbul 2014, s. 12.

<sup>24</sup> "Sylvestre de Sacy Paris'te doğdu. Yedi yaşındayken babası öldüğü için annesi tarafından yetiştirildi ve en iyi öğretmenlerden ders aldı. Napolyon devri aristokratlarından. Kendisine 1809'da İmparatorluk şövalyesi, 1813'te İmparatorluk baronu unvanları verilmiştir. Grekçe ve Latince'yi çocukken öğrendi. Daha sonra bir Benedik rahibinden İbrânîce ve Arapça dersleri almaya, aynı zamanda Doğu bilimlerine aşinalık kazanmaya başladı; bu dillerin ardından Türkçe ve Farsça öğrendi. 1789 Fransız İhtilâli öncesindeki yıllarda yaşanan karışıklıklara rağmen kendini bilim ve edebiyat çevrelerine tanıttı. 1785'te Académie des Inscriptions et Belles Letres'e serbest üye, 1792'de olağan üye ve 1803'te başkan seçildi (başkanlığa 1822 yılına kadar dört defa daha seçilmiştir). 1795'te Ecole des Langues Orientales kurulduğunda Arapça kürsüsünün, 1806'da Collège de France'ta Farsça kürsüsünün başına getirildi. 1808'de Seine milletvekili seçilerek siyasete atıldıysa da ilimden hiçbir zaman kopmadı. 1815'te Paris Üniversitesi'ne, 1823'te Collège de France'a rektör oldu. 1832'de senato üyeliğine seçildi; ayrıca Dışişleri Bakanlığı ile sürekli ilişki içinde bulundu. Uzun zaman eğitim şûrası üyeliği yaptı. 1833 yılında Bibliothèque Impériale'in (Bibliothèque Nationale) Doğu yazmaları onun sorumluluğuna verildi. Öldüğünde üçüncü dereceden Légion d'Honneur nişanı sahibi idi. Silvestre de Sacy başta dil bilimi, tarih, edebiyat, coğrafya, epigrafi ve nümismatik olmak üzere çeşitli alanlarda pek çok kitap ve Journal asiatique, Journal des savants, Repertorium für biblische und morgenländische Literatur gibi dönemin en önemli dergilerinde birçok makale yazmış, pek çok Arapça ve Farsça yazmayı neşretmiş, birçoğunu Fransızca'ya çevirmiştir. Bir ara Mısır hiyerogliflerinin çözümüyle de uğraşmış, fakat başarı sağlayamamıştır. (Faruk Bilici, "Antoine Isaac Silvestre de Sacy", *DİA*, İstanbul 2008, c. 35, s. 366-367)

Bu okul bütün Avrupaya ve doğuya diplomatik çevrelerde görev alacak tercümanları ve bilim adamlarını yetiştirir. Bu okulun kuruluş kanununun birinci maddesine göre, politika ve ticaret için doğu dillerini öğrenme hususunda bir halk okulu, milli kütüphanenin sınırları içinde bina edilecektir.<sup>25</sup> Bu maddeden de anlaşıldığı gibi artık oryantalizm farklı bir seyir izlemektedir. Oryantalizm, artık Hristiyanlığı yaymanın yanısıra kendisine politika ve ticaret alanlarında bir rol üstlenmektedir.

Bu bağlamda oryantalistlerin İslâma yaklaşımlarında farklılıklar göze çarpsa da ana hedeflerinden ödün verdikleri pek söylenemez. Gerek klasik oryantalistler gerekse modern oryantalistler, iki ana fikir üzerinde ittifak etmiş bulunmaktadırlar.<sup>26</sup> Bunlardan biri, “Hz. Muhammed’in (s.a.s.) Peygamberliğinin sıhhati”, diğeri ise, “Kur’ân’ın menşei ve O’nun bir vahiy mahsulü olup olmadığı” meselesidir.<sup>27</sup> Dolayısıyla oryantalistlerin, Kur’ân’ın Yahudilik veya Hristiyanlıktan alıntı olduğu ve Kur’ân’ın mevcut düzeninin âyet ve sûre bakımından yeterli olmadığı gibi iddiaları da bu bağlamda değerlendirilmelidir. Onlara göre bunun arka planında vahiy kâtiplerinin Kur’ân’ın yazılış ve toplanmasında keyfi davrandıkları iddiası yatmaktadır.<sup>28</sup> Oryantalistler daha önce de buna benzer iddialarda bulunuyorlardı. Fakat bu iddiaları öncekilerden ayıran en büyük husus artık bu iddiaların sistematik bir şekilde ve ilmî bir çerçeve içinde yapılmaya başlanmış olmasıdır.

Avrupalıların Kur’ân ile ilmî olarak ilgilenmeleri Cluny başpapazı Pierre le Vénérable (1092-1156)’ın XII. Asrın ortalarına doğru Tolado’yu ziyaret etmesiyle başladığı bildirilmektedir.<sup>29</sup> Oryantalistlerin Kur’ân ile ilmî olarak ilgilenmeleriyle birlikte kırâatlerle de ciddi bir şekilde meşgul olmaya başladıklarını söyleyebiliriz.

Oryantalizm ile ilgili bu kısa bilgilerden sonra, Goldziher ile ilgili kısa bilgiler verip onun kırâat farklılıkları ile ilgili görüş ve iddialarını ele almaya çalışacağız.

### 3. Goldziher

22 Haziran 1850’de Sigetvar’da doğdu. Deri tüccarı Adolf Goldziher’in oğlu olan Ignaz (Ignace Isaac Jehuda), koyu yahudi bir dinî çevrede büyü-

<sup>25</sup> Cerrahoğlu, “Oryantalizm ve Batıda Kur’ân ve Kur’ân İlimleri Üzerine Araştırmalar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1990, c. XXXI, sy. 1, s. 103.

<sup>26</sup> Mesut Okumuş, “Arthur Jeffery ve Kur’ân Çalışmaları Üzerine” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XLIII, sy. 2, 2002, s. 129.

<sup>27</sup> Cerrahoğlu, “a.g.m.”, s.115.

<sup>28</sup> İsmail Albayrak, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, Editörler M. Akif Koç - İsmail Albayrak, Otto Yay. Ankara 2013, c. 2, s. 65.

<sup>29</sup> Cerrahoğlu, “a.g.m.”, s.105.



dü. Goldziher, Eylül 1873-Nisan 1874 tarihleri arasında Macaristan Eğitim Bakanlığı hesabına Yakındoğu gezisine çıktı. İstanbul üzerinden Beyrut'a gitti, oradan da Şam'a geçti. Şam'da aralarında Tâhir el-Cezâirî (1852-1920)'nin de bulunduğu bazı âlimlerle tanıştı. Daha sonra Kudüs'e ve Kahire'ye gitti. Kahire'de Ezher hocalarının derslerini takip etti ve Ezher talebesi cübbesini giyen ilk gayri müslim Avrupalı oldu. Cemâleddîn-i Afganî ile de görüşen Goldziher, seyahati boyunca Macar İlimler Akademisi Kütüphanesi için Arapça yazma ve basılı kitaplar satın aldı. 1904 yılında Budapeşte Üniversitesi Sâmî Dilleri Kürsüsü'ne ordinaryüs profesör olarak tayin edilen Goldziher, aynı yıl Amerika'ya giderek son otuz senede İslâmolojideki gelişmeler konusunda bir konferans verdi. Bu arada otuz yıldan beri sürdürdüğü Budapeşte Yahudi Cemaati'nin idarî ve eğitim sekreterliğinden ayrıldı. 1917-1918 ders yılında Felsefe Fakültesi dekanlığı görevini yürüttü. Son konferansını verdikten üç gün sonra 13 Kasım 1921 tarihinde Rotlauf'da öldü ve Budapeşte Yahudi Mezarlığı'na gömüldü.<sup>30</sup>

Goldziher, samimi ve katı bir Yahudi olup, Arap dili ve felsefesi konusunda derin bilgiye sahipti. Bazıları onu “deha”, “İslâm araştırmaları hakkında yüksek mevkiye sahip bir kişi” olarak tanımlamışlardır.<sup>31</sup> Goldziher'in çeşitli dillerde yazılmış yediyüzü aşkın eser bıraktığı bildirilmektedir.<sup>32</sup> Bu kısa bilgilerden sonra şimdi Goldziher'in Kur'ân ile ilgili görüşlerine geçebiliriz.

### 3.1. İslâma ve Kur'ân'a Bakışı

Goldziher, İslâm tanımını din, toplum ve kültür kavramlarının birleşiminden oluşan olgu üzerinden yapmaktadır.<sup>33</sup> Dolayısıyla Goldziher'e göre İslâmiyet, “Mekke'nin Yahudileştirilmiş dinî adetleri olup Yahudiliğin kendisi değildir.”<sup>34</sup>

Ona göre Kur'ân, vahiy ürünü olmayıp Hz. Muhammed'in Yahudilik ve Hristiyanlıktan derlediği bir kitaptır. Aynı şekilde ona göre Kur'ân, Hz. Muhammed (s.a.s.) döneminde tamamlanmış olmayıp daha sonraki nesillerin gayret ve çabaları sayesinde şekillenebilmiştir. Goldziher, Kur'ân metinlerinin kaygan (farklı şekillerde okumaya elverişli) ve sübûtu tartışmalı olduğunu iddia etmektedir. Buna delil olarak da Arap yazısının noktasız ve harekesiz oluşu ile Kur'ân'daki farklı okuyuşlar ve İbn Mes'ûd ile Ubey

<sup>30</sup> M.Sait Hatipoğlu, “Yahudi asıllı Macar şarkiyatçısı Ignaz Goldziher”, *DİA*, İstanbul 1996, c. 14, s. 102-105.

<sup>31</sup> Hatipoğlu, “a.g.m.”, s. 103.

<sup>32</sup> Hatipoğlu, “a.g.m.”, s. 104.

<sup>33</sup> Tahsin Görgün, “Yahudi asıllı Macar şarkiyatçısı Ignaz Goldziher”, *DİA*, İstanbul 1996, s. 107.

<sup>34</sup> Görgün, *a.g.e.*, s. 102-105.

b. Ka'b mushafının bazı ilâveler içermesi konularını öne sürmektedir. Goldziher, Müslümanların okuyuş farklılıkları ile ilgili olarak geçerli bir okuyuş şekli seçmek yerine, varolan kırâatlere meşrûluk kazandırdıklarını iddia etmektedir. Bu sûretle mushafın ortaya çıkış sürecine Kitâb-ı Mukaddes yönteminin uygulandığını kanıtlamaya gayret etmektedir.<sup>35</sup> Aynı şekilde Goldziher, bu iddialarıyla kendisinin en çok savunduğu "Kur'ân metinlerinin ilâhî olmadığı" tezine bir temel oluşturmaya çalışmaktadır.

### 3.2. Kırâatlere Bakışı

Goldziher'in İslâm, Peygamber ve Kur'ân hakkındaki görüşlerinden yola çıkarak onun kırâatler hakkındaki görüşlerini tahmin etmek pek de zor değildir. Goldziher'in kırâatlere genel bakışı, onların genellikle İslâm dini için sorun teşkil edebilecek olan bazı anlamların bertaraf edilmesi ile ilgili olarak ortaya çıktığı şeklindedir. Onun kırâat farklılıkları bağlamında tahlil ettiği kelimeler incelendiğinde bu bakış açısı bâzır bir şekilde görülmektedir. Ona göre muhalif kırâatlerin amacı da müstensihlerin unuttuğu ya da tahrip ettiği asıl metnin yeniden ikame edilmesiydi.<sup>36</sup>

Buna göre Goldziher, istinsah çalışmalarının aslında korunmuş bir metnin muhafaza edilme çalışması değil, tam tersine tahrip edilmiş bir metnin onarılma çabası olduğunu vurgulamaya çalışmaktadır.

Buna bağlı olarak Goldziher, kırâat farklılıklarının ortaya çıkış nedeninin çoğunluğunu Arap yazısının özelliğine bağlamaktadır. Bilindiği gibi Arap yazısında bir nokta veya hareke değişikliği ile farklı anlamlar elde edilebilmektedir. Hz. Osman mushafı oluşturulurken de bu nokta ve hareke işlemine yer verilmemiştir.<sup>37</sup>

Sonuç olarak Goldziher'e göre kırâat farklılıkları iki ana nedenden ortaya çıkmıştır. Birincisi, Hz. Osman mushafındaki Kur'ân metinlerinin noktasız oluşu, ikincisi ise bu metinlerin harekesiz oluşudur.<sup>38</sup> Goldziher bu görüşünü desteklemek için Kur'ân âyetlerinin çeşitli kelimelerinden örnekler vermektedir.

Verdiğimiz bilgilerden de anlaşılacağı üzere Goldziher, kırâat farklılıklarının ortaya çıkış nedeninin çoğunluğunu Arap yazısının karakteristik özelliğine bağlamaktadır. Şimdi Goldziher'in bu iddiası çerçevesinde

<sup>35</sup> Görgün, *a.g.e.*, s.108.

<sup>36</sup> Ignace Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri* (Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung), Çev. Mustafa İslamoğlu, Denge Yay. 1997, s. 58.

<sup>37</sup> Goldziher, *a.g.e.*, s. 23; Nureddin Muhammed İtir, *Ulumu'l-Kur'âni'l-Kerim*, Matbaatü's-Sabbah, Dimeşk, 1993, s. 151.

<sup>38</sup> Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, s. 23; Abdulfettah Abdulgani el-Kadî, *el-Kıraat fi Nazari'l-Müsteşrikîne ve'l-Mülhidin*, Daru Mısır, t.y., s. 20.

Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemde Arap yazısının ne durumda olduğuna kısaca bir bakalım.

### **Kur'ân'ın Nâzil olduğu Dönemde Arap Yazısının Genel Durumu**

İbni Haldûn (1332-1406), Arap yazısının İslâm'ın ilk dönemlerinde ileri düzeyde, hatta orta düzeyde bile bilinmediğini kaydetmekte ve bundan dolayı da sahâbenin mushafları iyi bir şekilde yazmadıklarını iddia etmektedir.<sup>39</sup> Buna karşın Muhammed Hamîdullah (1908-2002), B. Moritz ve Nihad M. Çetin gibi bazı kimseler ise İslâm'ın ilk dönemlerinde yazının iyi bir merhalede olmadığını kabul etmekle beraber, yazıda bazı harflerin birbirinden ayrırt edilebilmesi için bazı noktaların kullanıldığını vurgulamaktadırlar.<sup>40</sup>

Buna göre sahâbe döneminde iyi derecede olmasa bile yazı ve bazı harfleri birbirinden ayıracak noktalama işaretleri biliniyordu. Kur'ân metinleri, yani Allah'ın kelâmının yazılması gibi önemli bir işte, sahâbenin o gün bilinen en iyi teknikleri kullanmamış olması mümkün değildir. Şayet sahâbe o gün bilinen noktalama işaretlerini kullanmamışlarsa bunun bir nedeni olduğu aşîkârdır. O halde sahâbe o gün bilinen noktalama işaretlerini neden kullanmadı? Bizim kanaatimize göre sahâbenin noktalama işaretlerini kullanmamalarının nedeni, mushafların değişik kırâatleri içinde barındırabilme niteliğine sahip olma çabasından başka bir şey değildir. Eğer Kur'ân metinlerinin yazılmasından önce bir tek okuyuş şekli mevcut olsaydı sahâbe o okuyuş şeklini başka okuyuş şekillerine şâmil gelecek bir şekilde kayıt altına alırdı.

Bütün bunlardan anlaşılan şu ki; kırâat farklılıkları Goldziher'in iddia ettiği gibi Arap yazısının özelliğinden dolayı ortaya çıkmış değildir. Bunun aksine, Kur'ân metinleri yazıya geçirilmeden önce de kırâat farklılıkları mevcuttu. Sahâbenin Kur'ân metinlerini yazıya geçirilirken yaptığı da bu kırâat farklılıklarını göz önünde bulundurmaktan başka bir şey değildi. Yukarıda da belirttiğimiz gibi eğer sahâbe isteseydi Kur'ân metinlerini bir tek okuyuş şekline şâmil gelebilecek şekilde yazabilirlerdi. Çünkü Arap yazısı o gün, bu ihtiyacı karşılayabilecek özelliklere sahipti.

Bu açıklamalardan sonra Goldziher'in verdiği örneklerden bazılarını incelemeye başlayabiliriz.

#### **3.2.1. Mushaf Metinlerinin Noktasız Olmasından Dolayı Farklı Okunan Kelimeler**

Bilindiği gibi Hz. Osman, Hz. Ebû Bekir'in toplamış olduğu nüshadan Kur'ân'ı istinsah ederken noktalama ve hareke işaretleri kullanmamıştır.

<sup>39</sup> Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn, *Mukaddime*, Çev. Halil Kendir, Yeni Şafak Yay., Ankara 2004, c. 2, s. 582.

<sup>40</sup> Nihad M. Çetin, "Arap Yazısı", *DİA*, İstanbul 1991, c. 3, s. 276.

Hız Osman'ın İstinsah ettiği bu mushaflarda nokta ve hareke işaretleri kullanılmamasının en büyük nedeni, farklı kırâatlerin bir tek kelimedeki muhafaza edilme gayretiydi. Bazı kişiler bu noktalama ve hareke işleminin yapılmamasının nedenini yazının gelişmemiş olmasına bağlamaktadır. Fakat Kur'ân kelimelerinin mücizevî yazılış şekilleri incelendiğinde bu iddiaların asılsız olduğu ortaya çıkmaktadır.

Goldziher, eserinde noktasız yazılan kelimelerden birçok örnek vermektedir. Biz bu çalışmamızda o örneklerden sadece kayda değer birkaç tane-sini incelemeye çalışacağız.

### 3.2.1.1. A'râf Sûresi 48. Âyette Geçen ( تَسْتَكْتَرُونَ ) Kelimesi.

Bazıları bu kelimeyi mushafta yazılış şeklinin elverişli olmasından dolayı تَسْتَكْتَرُونَ şeklinde okumuşlardır.<sup>41</sup> Goldziher, bu kelimeyi Hız Osman mushafının noktasız olmasından dolayı ortaya çıkan kırâat farklılıklarına örnek olarak göstermiştir. Öncelikle şunu tekrar etmekte fayda vardır: Mushaflardaki yazı şeklinin kelimelerin farklı okuyuş şekillerine müsait olması, kırâatlerin ortaya çıkış nedeni değil, farklı okuyuş şekillerinin Peygamber Efendimizden (s.a.s.) beri var olmasının zarûrî bir sonucudur. Zaten istinsah çalışmalarının ana nedeni de bu farklı okuyuş şekilleridir.

Bu açıklamadan sonra Goldziher'in örnek gösterdiği bu kelimeye bakıyoruz ve ne yedi, ne on, ne de ondört kırâatte bu kelimeyi تَسْتَكْتَرُونَ şeklinde okuyan bir kırâat âlimine rastlıyoruz.<sup>42</sup> Bu kelimeyle ilgili olarak sadece bazı müfessirlerin bu kelimenin تَسْتَكْتَرُونَ şeklinde okunduğu rivayetleri mevcut olup o okuyuşun sahipleri de belirtilmemektedir.<sup>43</sup>

Bu kelime her ne kadar Hız Osman mushafına ve Arap dili gramerine uygun düşüyor olsa da, sahih kırâatlerin diğer şartı olan sahih bir isnad bulunmadığından bu kırâat şaz veya münker, yani kabul edilmeyen bir kırâat çeşididir. Bu kırâatın kabul edilmemesi, kırâatlerin sadece mushafa uygun olmasından ortaya çıkmadığını göstermektedir. Şayet böyle bir şey olsaydı bu kırâat de sahih sayılırdı. Zira bu kırâat Hız Osman mushafına uymaktadır.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakaiki't-Tenzil*, Darü'l-İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut, c. 2, s. 108; Beydavî, *Envâru't-Tenzil*, c. 3, s. 14; Ahmed b.Yusuf, *ed-Dürrü'l-Mesun fi Ulumi'l-Kitabi'l-Meknun*, Darü'l-Kalem Dimeşk, t.y., c. 5, s. 332; Muhammed b.Yusuf, *Tefsiru'l-Bahri'l-Muhit*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut, 1993, c. 4, s. 306.

<sup>42</sup> Abdülfettah İsmail Şelebî, *Rasmü'l-Mushafi'l-Osmanî ve Evhamü'l-Müsteşrikine fi Kiraati'l-Kur'âni'l-Kerim*, Darü's-Şüruk, Cidde 1983, s. 18.

<sup>43</sup> Ahmed b.Yusuf, *a.g.e.*, c. 5, s. 332; Muhammed b.Yusuf, *a.g.e.*, c. 4, s. 306; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 2, s. 103.

<sup>44</sup> Muhammed Bahaddin Hüseyin, *el-Müsteşrikun ve'l-Kur'ân'i'l-Kerim*, Darü'n-Nefâis, Amman 2014. s. 157.

### 2.2.1.2. A'râf Sûresi 57. Âyette Geçen بُشْرًا Kelimesi.

Bu kelime Kur'ân'da A'râf 57, Furkan 54 ve Naml 63. âyetlerde olmak üzere üç yerde geçmektedir. Bu kelimeyi geçtiği bütün yerlerde kırâat âlimleri şöyle okumaktadırlar.

بُشْرًا; Âsım.

بُشْرًا; İbn Âmir.

بُشْرًا; Hamza, Kisâî, Halef ve A'meş.

بُشْرًا; Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Câfer, Yâkub, İbn Muhaysın, ve el-Yezîdî.<sup>45</sup> Bu kelime şaz olarak، بُشْرَى، بُشْرًا، بُشْرًا şeklinde de okunmuştur.<sup>46</sup>

Görüldüğü gibi bu kelimenin farklı okuyuşları mütevâtir, meşhur ve şaz kırâatlerde mevcuttur.

Burada Goldziher'in verdiği bu iki örnekten yola çıkarak kırâat farklılıklarının sadece Hz. Osman mushafının yazılış şekliyle alâkalı olmadığını ortaya koymak mümkündür. Çünkü Goldziher'den naklettiğimiz birinci örnek de ikinci örnek gibi yazılış ve yapı açısından farklı okuyuşlara müsaittir. Hâlbuki hiçbir mütevâtir, meşhur ve hatta şaz kırâatlerde bile birinci örneğin farklı okuyuş şekli bulunmamaktadır. Aynı nitelikleri taşıyan ikinci örnekte ise yukarıda belirttiğimiz gibi birçok farklı okuyuş şekilleri mevcuttur. Bu da kırâat farklılıklarının sadece Hz. Osman mushafının yazılış şekliyle alâkalı olmadığını en büyük delilidir. Yoksa Hz. Osman mushafında farklı şekillerde okunmaya müsait birçok kelime mevcuttur. Eğer kırâat farklılıkları isnad olmaksızın sadece mushafın yazılış şekline bağlı olsaydı, günümüzde mevcut olan kırâatlerin dışında yüzlerce hatta binlerce kırâatin mevcut olması gerekirdi.<sup>47</sup>

Goldziher bu örneklerin dışında mütevâtir, âhâd, şaz ve çoğunlukla kabul görmeyen ve reddedilen münker kırâatlerden örnekler vererek kırâatlerin çoğunluğunun Hz. Osman mushafının yazı özelliğinden veya müslümanlar arasında vuku bulan bazı tartışmalı konuların bertaraf edilmeye çalışma gayreti sonucunda ortaya çıktığını ispatlamaya gayret göstermektedir. Fakat onun gözden kaçırdığı veya görmezden geldiği ise kendi deyimiyle "güvenilir Kurrâ"<sup>48</sup> isimlerin bu kırâatleri almadığı ve okutmadığıdır.

<sup>45</sup> Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdülgani ed-Dimyafî, *İthafü Füdela'l-Beşer fi'l-Kıraati'l-Erbaati Aşer*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006, s. 284.

<sup>46</sup> Ebu Abdillâh Huseyin b. Ahmed b. Himdan İbn Haleveyh, *el-kırâatu'ş-Şâzze*, Daru's-Sahâbe, Tanta 2008, s. 76.

<sup>47</sup> Itir, *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerim*, s. 152.

<sup>48</sup> Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, s. 25.

### 3.2.2. Mushaf Metinlerinin Harekesiz Olmasından Dolayı Farklı Okunan Kelimeler

Daha önce de belirttiğimiz gibi mushafın farklı kırâatleri kapsayabilmesi için mushafın noktasız ve harekesiz yazılmıştır. Bu vesileyle farklı kırâatler muhafaza altına alınmış ve kaybolması önlenmiştir. Goldziher ise kırâatlerin Kur'ân'ın mushaf hâline getirilmesinden önce mevcut olduğunu bilmesine rağmen ısrarla farklı okuyuşların bu yazılış şekillerinden ortaya çıktığını iddia etmiştir. Şimdi onun, bazı kelimelerin harekesiz yazıldığından dolayı ortaya çıktığını savunduğu okuyuş şekillerine bakalım.

#### 2.2.2.1. Hicr Sûresi 8. Âyette Geçen نَزَّلَ Kelimesi.

Bu kelimenin okunuşunda kırâat imamları arasında farklılıklar bulunmaktadır. Şimdi bu kelimenin okunuş şekillerine bakalım.

نَزَّلَ; Hafs, Hamza, Kisâî, Halef, A'meş.

نَزَّلَ; Şu'be.

نَزَّلَ; Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Ebû Câfer, Yâkub.

نَزَّلَ; İbn Muhaysın.<sup>49</sup>

Görüldüğü gibi bu kelimenin mütevâtir, meşhur ve şaz kırâatlerde farklı okuyuş şekilleri bulunmaktadır.

Goldziher, bu farklı okuyuşların nedenini mushafın harekesiz yazılması olmasına bağlamaktadır.<sup>50</sup> Diğer bazı kelimelerde olduğu gibi Goldziher, burada da kırâatlerde isnad boyutunu gözardı etmektedir. Nitekim onun iddia ettiği gibi buradaki farklı okuyuşların nedeni mushafın harekesiz yazılmış olması olsaydı bu farklı kırâatlerin Kur'ân'da geçen ve yazılışı aynı olan diğer tüm نَزَّلَ vs. kelimeleri için kabul görmüş olması gerekirdi ki böyle bir şey söz konusu değildir. Bunun için sadece az önce farklı okuyuş şekillerini belirttiğimiz Hicr sûresi 8. âyette geçen ve bazı kırâat âlimleri tarafından نَزَّلَ şeklinde okunan kelimeyle ona benzer ve mushafta yazılışı aynı olan Kadr sûresi 4. âyetteki نَزَّلَ kelimesine bakmak yeterlidir. Zira Hicr sûresindeki نَزَّلَ kelimesinde birçok farklı okuyuş şekilleri olmasına karşın, Kadr sûresindeki نَزَّلَ kelimesinde hiçbir kurrâ ihtilâf etmemiş ve hepsi onu نَزَّلَ şeklinde okumuşlardır.<sup>51</sup>

Aynı şekilde bu kelimeye benzer diğer bazı kelimelerin okunuşunda bazı yerlerde hiç ihtilâf edilmemiştir. Mesela Kur'ân-ı Kerim'in beş yerinde geçen كَسَفًا kelimeleri dört yerde كَسَفًا ve كَسَفًا şeklinde okunurken,

<sup>49</sup> Dimyatî, *İthafü Fûdelai'l-Beşer fi'l-Kıraati'l-Erbaati Aşer*, s. 345.

<sup>50</sup> Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, s. 28.

<sup>51</sup> Dimyatî, *a.g.e.*, s. 592.

Tûr sûresinde ise sadece كَسَفًا şeklinde okunmuştur.<sup>52</sup> Daha önce de belirttiğimiz gibi eğer kırâat farklılıkları sadece mushafın yazılış şekillerine bağlı olsaydı كَسَفًا kelimesinin Kur'ân'da geçtiği bütün yerlerde iki şekilde okunmasının câiz olması gerekirdi. Oysa görüldüğü gibi Tûr sûresindeki كَسَفًا kelimesi ittifakla كَسَفًا şeklinde okunmuştur.

Aynı şekilde Kur'ân'ın iki yerinde geçen الرِّضَاعَةَ kelimesi de dil açısından hem kesre hem de fetha ile okunabiliyorken kırâat âlimleri tarafından sadece fetha ile okunmuştur. Hatta meşhur dilbilimci aynı zamanda kırâat imamlarından olan Kisâî (ö. 189/805), bu kelimenin arap dili açısından hem kesre hem de fetha ile iki şekilde telaffuz edilmesinin câiz olduğunu belirtmesine rağmen kırâatına kelimenin sadece fetha ile okuyuş şeklini almıştır.<sup>53</sup> Şayet kırâatler rivayetlere bağlı olmasaydı büyük dilbilimci Kisâî, Arapça bilgisine paralel olarak kendi kırâatına göre bu kelimenin her iki şekilde de okunabileceğini bildirirdi.

Bütün bunlardan anlaşılan şu ki Goldziher, kırâat farklılıklarının çoğunluğunu mushafın noktasız ve harekesiz yazılmış olmasına bağlamaktadır. Dolayısıyla ona göre bu farklılıklar artık kişinin şahsî görüş ve kanaatine bırakılmıştır.

Goldziher'in bu iddiasını çürütecek diğer bir örnek de مَالِك kelimesidir. Bilindiği gibi bu kelime Kur'ân'da geçtiği bütün yerlerde harekesiz ve elifsiz olarak aynı şekilde yazılmıştır. Goldziher'in verdiği örneklerdeki iddiasına bakılırsa bütün bu مَالِك kelimelerinin de مَالِك ve مَالِك şeklinde okunmasının câiz olması gerekirdi. Hâlbuki farklı yerlerdeki bu kelimelerin okunuşları da farklı olup hepsi مَالِك veya مَالِك şeklinde okunmamışlardır. Şimdi bu kelimelerin buldukları bazı yer ve okuyuş şekillerine gözatalım.

#### -Fâtiha sûresi 4. âyetteki kelime.

مَالِك; Âsım, Kisâî, Yâkub, Halef.

مَالِك; Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbni Amir, Hamza, Ebû Câfer.<sup>54</sup>

#### -Âl-i İmrân 26. âyetteki kelime.

مَالِك; Bütün kurrallar.

#### -Nas sûresi 2. âyetteki kelime.

مَالِك; Bütün kurrallar.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> Abdurrahman Çetin, "Kur'ân Kırâatlerine Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar", *Marife Dergisi*, 2002, yıl: 2, say. 3, s. 80.

<sup>53</sup> Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyad b. Abdullah b. Manzur ed-Deylemî el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, Daru'l-Mısriyye Mısır, t.y., s. 149.

<sup>54</sup> Dimyatî, *İthafü Füdela'l-Beşer fi'l-Kıraati'l-Erbaati Aşer*, s. 162.

<sup>55</sup> Yusuf b. Halef b. Muhill el-İsavî, *Raddü'l-Bühtan an İ'rabi Ayatin mine'l-Kur'âni'l-Kerim*, Daru İbni'l-Cevzî, 2010, s. 41.

Görüldüğü gibi bu kelimelerin mushafta yazılışları aynı olmasına rağmen okunuşları farklıdır. Eğer kırâat farklılıkları sadece resmî mushafa bağlı olsaydı bütün bu kelimelerin مَلِك ve مَالِك şeklinde okunmalarının câiz olması gerekirdi. Ama bu kelimelerin hepsini her iki vecihle okuyan hiçbir kurra bulunmamaktadır. İbnü'l-Cezerî'nin de belirttiği gibi, Kur'ân kırâatlerinin bize intikal etmesindeki yegâne temel hıfz ve telakki yöntemleridir. Yoksa sadece resm-i mushaf değildir. Kur'ân metinleri bizlere Hz. Peygamberden (s.a.s.) hıfz ve müşâfehe yoluyla intikal etmiştir.<sup>56</sup> Bundan anlaşılacak şu ki; eğer Kur'ân metinleri hiç yazılmasaydı bile Kur'ân, bugün okuduğumuz şekliyle yine bize ulaşmış olacaktı.

Bütün bu örneklerde Goldziher, meseleye ters açıdan bakmayı tercih etmiştir. Şöyle ki; Sahâbe, Kur'ân'ı istinsah ederken Kur'ân metinlerinin Hz. Osman mushafında yazılı biçiminin farklı kırâatlere şâmil gelebilecek şekilde olmasına özen göstermişlerdir. Hatta bir mushafta yazılması mümkün olmayan farklı kırâatleri farklı mushaflarda belirtmeye çalışmışlardır. Buna örnek olarak Tevbe Sûresi yüzüncü âyette geçen تَحْنَهَا kelimesini verebiliriz. Bu kelimeyi İbn Kesîr مِّن harfini ilâve edip mecrûr olarak مِّن تَحْنَهَا şeklinde okumuştur. Diğer kırâat imamaları ise مِّن harfi olmaksızın mensûb olarak تَحْنَهَا şeklinde okumuşlardır.<sup>57</sup>

İbn Ebî Davûd (ö.316/928) Ebû Hâtim es-Sicistânî'den (ö. 255/869) rivayetle bu âyette Mekke mushafında مِّن harfinin yazılmış olduğunu, Basra mushafında ise ن harfinin yazılmadığını bildirmektedir.<sup>58</sup> Aynı şekilde Mekke mushafı dışındaki diğer mushaflarda bu âyette مِّن harfinin yazılmadığı hakkında da ittifak vardır.<sup>59</sup> Sahâbe bu farklı kırâatleri zabt altına almak için Mekke mushafında من kelimesini yazmış diğer mushaflarda ise yazmamıştır. Çünkü bu sahih kırâatın zabt altına alınmasının başka bir yolu görünmemektedir. Bu örnek gibi Kur'ân'da başka örnekler de mevcuttur. Görüldüğü gibi sahâbe, kırâatlerin muhafazası için büyük gayretler sarfetmişlerdir.

Bununla birlikte sahâbe, mushafların gönderildiği şehirlere mushaflarla beraber Kur'ân öğreticileri de göndermişlerdir.<sup>60</sup> Bu öğreticilerin bildikleri kırâatler ile mushafta yazılı olan kırâatlerin birbirinden farklı olması düşünülemez. Dolayısıyla mushafın yazılış kırâat farklılıkları göz önünde

<sup>56</sup> İsavî, *a.g.e.*, s. 38-41.

<sup>57</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr*, Ali Muhammed Dabbâ' (Tah.), Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1960, c. 2, s. 280.

<sup>58</sup> Ebû Bekir b. Ebî Davûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, Muhammed b. Abduh (Tah.), Faruku'l-Hadisyye, Kâhire 2002, s. 154.

<sup>59</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, c. 1, s. 170; İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-Mukriîn*, s. 18.

<sup>60</sup> Abdülkayyum b. Abdülgafur es-Sindî, *Safahat fi Ulumi'l-Kıraat*, Mektebetü'l-İmdadi'l-İlmî, Mekke 2015, s. 132,136.



bulundurulmuş ve yapılmıştır. Goldziher'in ispatlamaya çalıştığı ise bunun tam tersi yani Hz. Osman mushafının bu kırâat farklılıklarına neden olduğudur.<sup>61</sup>

### 3.2.3. Tenzih ve Tâzim Nedeniyle Ortaya Çıkan Kırâat Farklılıkları

Tenzîh sözlükte “her türlü kötü ve nâhoş şeyden uzak olmak” anlamındaki nezâhet kökünden türemiş olup kelime anlamı “kusur ve ayıplardan uzaklaştırmak” demektir. Terim olarak ise “zât-ı ilâhiyenin âcizlik, eksiklik ve yaratılmışlık özelliklerinden arınmış olduğunu benimseyip ifade etme” şeklinde tarif edilir.<sup>62</sup>

Ta‘zîm ise dinî ve ahlâkî metinlerde gerek kutsala, gerekse yüksek şahsiyetlere ve makamlara karşı gösterilmesi gereken saygı anlamında kullanılmaktadır.<sup>63</sup>

Goldziher, bazı kırâat farklılıklarının Allah (c.c.) veya Peygamber (s.a.s.) hakkında yanlış anlaşılabilir anlamların ortadan kaldırılması maksatlı ortaya çıktığını iddia etmektedir. Goldziher, bu iddiasını desteklemek için Kur‘ân‘dan birçok örnek göstermeye çalışmıştır. Biz o örneklerden sadece iki tanesini zikretmekle yetineceğiz.

#### 3.2.3.1. Âl-i İmrân Sûresi 18. Âyette Geçen شَهِدَ Kelimesi

(شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ) “Allah, melekler ve ilim sahipleri, ondan başka ilâh olmadığına adaletle şahitlik ettiler...”

Goldziher, bazı kimselerin Allah‘ın melek ve ilim sahipleriyle birlikte kendisinden başka ilah olmadığına şahitlik etmesini onun zatına yakıştıramadığından dolayı, âyetteki شَهِدَ اللَّهُ (Allah şahitlik etti) kelimesini شَهِدَاءُ اللَّهُ (Allah‘ın şahitleri) şeklinde okuduğunu iddia ederek kırâatlerin keyfi bir şekilde ortaya çıktığını ispat etmeye çalışmaktadır. Yalnız Goldziher hemen akabinde zorluğundan dolayı bu yöntemin Nisâ Sûresi 166. âyette geçen لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا kelimelerinde uygulanmadığını söylemekle gülünç bir duruma düşmektedir.<sup>64</sup>

Öncelikle mademki Nisâ sûresindeki ifadeler kati bir şekilde Allah‘ın şahitlik etmesinin mümkün olduğunu göstermektedir, Âl-i İmrân sûresindeki Allah‘ın şahitlik etmesi anlamındaki kelimelerin değiştirilmesinin ne gereği var?

<sup>61</sup> Itr, *a.g.e.*, s. 153.

<sup>62</sup> Metin Yurdağür, “Tenzih”, *DİA*, İstanbul 2011, c. 40, s. 472.

<sup>63</sup> Mustafa Çağrırcı, “Saygı”, *DİA*, İstanbul 2009, c. 36, s. 211-212.

<sup>64</sup> Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, s. 45-46.

İkinci olarak, bu kelimenin bu şekilde okunması her ne kadar Arap dili grameri açısından uygun düşüyor olsa da,<sup>65</sup> sahih kırâatlerin diğer iki şartı olan Hz. Osman mushafına uygun olması ve sahih bir isnadının olması şartları yerinde olmadığından dolayı bu kırâat sahih değildir.

Goldziher burada da diğer bazı yerlerde olduğu gibi muteber olmayan ve kabul görmeyen şaz, âhâd veya münker kırâatlerden örnekler getirerek iddiasını ispatlamaya çalışmaktadır. Fakat anlattığımız nedenlerden dolayı bu iddiasının elle tutulur bir yanı yoktur. Zira kendisi bile bunu gizleyememiş ve iddia ettiği şeyin tam tersinin başka bir âyette mevcut olduğunu kendisi dile getirmek zorunda kalmıştır. Eğer Goldziher'in iddia ettiği gibi tenzih ve tâzim çabasının kırâatlerin ortaya çıkışında bir fonksiyonu olsaydı kırâatlerin sayısı binleri bulurdu.

### 3.2.3.2. Bakara Sûresi 137. Âyette Geçen بِمِثْلٍ Kelimesi

(فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا...) “Eğer onlar böyle sizin iman ettiğiniz gibi iman ederlerse gerçekten doğru yolu bulmuş olurlar...”

İbn Mes'ûd âyette geçen بِمِثْلٍ kelimesi yerine بما Ubey b. Ka'b' ise بِمِثْلٍ kelimesini kullanmıştır.<sup>66</sup> Daha önce de belirttiğimiz gibi bu kırâatler sahih kırâatler olmayıp şaz kırâatlerdir. Bu kırâatler, muteber kırâat âlimleri tarafından kabul görmeyen ve okutulmayan, Kur'an'ın anlamını mütevâtir kırâatler çerçevesinde bir sonraki nesillere doğru bir şekilde ulaştırmaya çalışan kişilerin tefsir mâhiyetindeki görüşleridir. Bu görüşler kişisel gayretlerinin sonucunda ortaya çıkmış olup sahih kırâat hatta kırâat olarak kabul görmemektedir. Bundan dolayıdır ki, بِمِثْلٍ kelimesi yerine بما veya بالذي kelimesini okuyanlar tenkid edilmiştir.<sup>67</sup>

Bu âyette Yahudilerden bahsedilmekte ve eğer onlar da Müslümanlar gibi iman ederlerse doğru yolu bulmuş olacakları haber verilmektedir. Goldziher'e göre buradaki بِمِثْلٍ kelimesiyle ifade edilen benzerlikten her ne kadar gerçekte olmasa da âlimler nezdinde sıkıntı ortaya çıkmakta ve âlimler bu sıkıntıyı gidermek için farklı okuyuş şekilleri arayışına girmektedir.<sup>68</sup>

Buradaki sıkıntı, “sizin iman ettiğinize benzer” yerine “sizin iman ettiğinize” anlamı oluşturma çabasıdır. Zira sizin inandığınıza benzer anlamındaki بِمِثْلٍ kelimesi kullanıldığında Yahudilerin de Müslümanlar gibi iman etme ihtimali söz konusu olabilmektedir. Çünkü Yahudiler de Müslümanlar gibi Allah'a inanmaktadırlar. Dolayısıyla onlar da Müslümanlar gibi

<sup>65</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 345.

<sup>66</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 195.

<sup>67</sup> Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî, *Mefatihü'l-Ğayb*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut h. 1420, c. 4, s. 73.

<sup>68</sup> Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, s. 52.

doğru yolu bulabilme imkânına sahiptirler. Bu iddiaya farklı okuyuş şekilleri dışında cevaplar verilmiştir. Bazı müfessirlere göre, burada delil ve bürhanla galip gelip susturmak anlamına gelen “tebkî” sanatı mevcuttur. Buna göre Allah, İslâm dini gibi hak bir din bulup da ona inanmaları durumunda Yahudilerin de hidâyete ereceğini bildirmektedir. Fakat böyle bir şeyin İslâm dini dışında mümkün olmadığı da aşikârdır.<sup>69</sup> Bazıları da بِمِثْلٍ kelimesinden, sizin gibi kendilerine indirilen kitabı tahrif etmeden inanmaları anlamının çıkarılabileceğini bildirmiştir.<sup>70</sup> Sonuç olarak bu sıkıntının giderilmesi için böyle bir kırâatın varlığına ihtiyaç bulunmamaktadır.

Goldziher, bu iki örnek gibi Kur’ân’dan birçok örnek verip Kur’ân kırâatlerinin birçoğunun tenzih ve tâzim amaçlı ortaya çıktığını ispatlamaya gayret göstermiştir. Böylelikle Goldziher, kendince kırâatlerin kaynağının Allah ve Resûlü değil de insanların kişisel çabası olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır.

### 3.2.4. Müstensihlerin Hatalarından Kaynaklandığı İddia Edilen Kırâat Farklılıkları

Goldziher, bazı kırâat farklılıklarının müstensihlerin hatalarından kaynaklandığını iddia etmektedir. Ona göre müstensihler ya unutkanlıklarından dolayı veya imlâ konusundaki yetersizliklerinden dolayı Kur’ân’ın asıl metnini tahrif etmişlerdir. Muhalif kırâatlerin ortaya çıkışı da bu metinleri orjinaline döndürme çabasının bir ürünüdür.<sup>71</sup>

Bu görüşleriyle Goldziher, kırâat farklılıklarının kökenini daha önce de belirttiğimiz gibi yazım ve istinsah işlemlerine dayandırmaya çalışmaktadır. Böylece kırâat farklılıklarının kaynağı ilâhî olmayıp insan kaynaklı olacaktır. Dolayısıyla kırâatlerdeki insan müdahalesiyle meydana gelen bu değişme aynı zamanda Kur’ân’ın korunmuşluk ilkesini de zedeleyecektir. Bu değişme ve korunmuşluk ilkesinin ortadan kalkmasıyla birlikte Kur’ân’ın ilâhî kaynaklı olmadığı görüşü kanıtlanmış olacaktır. Diğer birçok oryantalist gibi Goldziher’in peşinden koştuğu asıl hedef budur. Şimdi Goldziher’in bu konuda işlediği bazı kelimelere bir göz atalım.

#### 2.4.1. Nisâ sûresi 162. Âyette Geçen (وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ) Kelimesi.

Goldziher, başta Taberî (ö. 310/923) tefsiri olmak üzere bu kelimeyle ilgili olarak İslâm kaynaklarında geçen bazı görüşleri öne sürerek bu keli-

<sup>69</sup> Zemaşşerî, el-Keşşâf, c. 1, s. 195; Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü’l-tenzil ve esrârü’l-te’vil*, Daru İhyai’t-Turasi’l-Arabî, Beyrut h. 1418, c. 1, s. 109.

<sup>70</sup> Râzî, *Mefatihü’l-Ğayb*, c. 4, s. 73.

<sup>71</sup> Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, s. 58.

menin kâtiplerin hatası sonucu bu şekilde yazıldığını söylemektedir. Goldziher, Hz. Âişe ve Eban b. Osman'dan nakledilen rivayetleri esas alarak bu kelimenin aslında (والمقيمون الصلاة) şeklinde yazılmış olması gerektiği, fakat kâtiplerin hatası sonucu (والمُقيمين الصلاة) şeklinde yazıldığını belirtmektedir. Bu kelimenin İbn Mes'ûd kırâatında da (والمقيمون الصلاة) şeklinde olduğu rivayet edilmektedir.<sup>72</sup>

Bu kelimenin (والمقيمون الصلاة) şeklinde olması gerektiğini savunanlar onun Arap dili gramerine uymadığını iddia etmiş ve bu kelimenin aynı âyette ondan önce geçen (الرَّاسِخُونَ) kelimesine atıf olduğunu, mâtûf ile kendisine atfedilenin i'rabının aynı olması gerektiğini iddia etmişlerdir. Sîbeveyh ve diğer bazı âlimlere göre ise bu kelime medh üzerine mensub olup Arap dili gramerinde bunun örnekleri çoktur.<sup>73</sup>

Bu kelimeyle ilgili Goldziher ve onun gibi düşünenlere çeşitli cevaplar verilmiştir. Şimdi bu cevapların bazılarını kısaca ele almaya çalışacağız. İlk olarak Goldziher'in bu kelimeyi incelerken kaynak olarak verdiği Taberî'de geçen ama her nedense Goldziher'in hiç değinmediği cevaplara bakalım. Taberî, bu âyetin okunuş şekilleri ve bu okunuş şekillerinin nedenleri ile ilgili detaylı bilgi vermiştir. Taberî, bu konudaki görüşlerin en isabetlisinin (والمُقيمين) kelimesinin, ondan önce geçen (بِمَا أَنْزَلَ) kelimesindeki (م) harfine atfedilerek mecrur okunması olduğunu vurgulamıştır.

Buna göre âyetin (والمقيمون الصلاة) şeklinde okunması durumunda anlamı şöyledir; “Fakat onlardan ilimde derinleşmiş olanlar ve mü'minler, sana indirilene ve senden önce indirilene iman ederler. O namazı kılanlar, zekâtı verenler, Allah'a ve ahiret gününe inananlar var ya, işte onlara büyük bir mükâfat vereceğiz”.

Kelimenin (والمُقيمين الصلاة) şeklinde okunması durumunda ise âyetin anlamı şöyle olur; “Fakat onlardan ilimde derinleşmiş olanlar ve mü'minler, sana indirilene ve senden önce indirilene ve o namaz kılanlara (meleklerle) iman ederler. Zekâtı verenler, Allah'a ve ahiret gününe inananlar var ya, işte onlara büyük bir mükâfat vereceğiz.”

Taberî, bu görüşü benimsemesinin nedenini de açıklamaktadır. Ona göre bu kelimenin (والمُقيمين الصلاة) şeklindeki okunuşu ve yazılışı Ubey b. Ka'b'ın kırâatında ve mushafında da bulunmaktadır. Ayrıca eğer bu, iddia edildiği gibi kâtiplerin hatası sonucu meydana gelmiş olsaydı bunun diğer bütün Mushaflarda öyle yazılmış olması gerekirdi ki hiçbir mushafta

<sup>72</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Ahmed Muhammed Şakir (Tahkik), Müessesetü'r-Risale, t.y. c. 9, s. 393-399; Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin, *Lübâbü'l-Te'vîl fî Meâni'l-Tenzîl*, Darü'l-Fikr, Beyrut, 1979, c.1, s. 622.

<sup>73</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Şur'ân*, Daru Alemi'l-Kütüb, Riyad, 2003, c. 6, s. 13-14.

(والمقيمون الصلاة) şeklinde yazıldığı görülmemiştir. Hz. Osman mushafı ile Ubey b.Ka'b'ın mushafının bu kelimenin yazılışında aynı olması da bu okuyuş şeklinin sahih olduğunun en büyük delilidir. Bütün ümmetin bu kırâat üzerinde ittifak etmesi zaten bu konudaki en büyük delildir.<sup>74</sup>

### Sonuç

Kırâatler Kur'ân'ın nâzil olduğu ilk günden beri mevcut olup gerek şifâhî gerekse yazılı olarak günümüze kadar değişmeden gelebilmiştir. Peygamber (s.a.s.) kendisine verilen Kur'ân'ın yedi harf ile okunabilmesi ruhsatı çerçevesinde sahâbeye Kur'ân'ı farklı okuyuş şekilleriyle öğretmiş, onlar da kendilerinden sonra gelen kuşaklara bu okuyuş şekillerini doğru bir şekilde nakletmiştir. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman başta olmak üzere sahâbe, Kur'ân'ın ve farklı kırâatlerinin sonraki nesillere tahrif edilmeden intikal etmesi için büyük gayret sarfetmişlerdir. Bu çerçevede Hz. Osman Kur'ân'ı istinsah ederken yeni nüshaların farklı kırâatleri ihtiva etmesine büyük önem vermiştir. Araplarda sözlü gelenek ve hıfzın en üst düzeyde olmasına rağmen Kur'ân'ın muhafazası için böyle yöntemlere başvurulması, yüzlerce belki binlerce yıl sonra Kur'ân'ın güvenilirliğine yapılacak saldırıları bertaraf etmekten başka bir gaye taşımadığı kanaatindeyiz. Bu gaye bugün gerçekleşmiş bulunmaktadır.

Bilindiği gibi oryantalistler, yöntemler farklı da olsa öteden beri doğu ile ciddi bir şekilde ilgilenmişlerdir. Bu ilgi biçimi kimilerine göre dinî, kimilerine göre siyasî, kimilerine göre ise iktisadîdir. Bunlardan hangisi olursa olsun sonuç itibariyle oryantalizmin doğuyla ilgilenmesi doğu inanç, kültür ve siyasî tarihiyle doğrudan alakalıdır. Bu itibarla oryantalistlerin kırâatlerle ilgilenmeleri, kırâatlerin bağlı olduğu Kur'ân ve Kur'ân tarihiyle alakalı olduğu gibi Kur'ân'ın kaynağıyla da ilgilidir. Oryantalistlerin Kur'ân metinlerinin kırâatleriyle ilgilenmeleri aslında konuyu Kur'ân'ın kaynağı meselesine götürme çabasıdır. Çünkü onlara göre, kırâat farklılıklarının kişisel ictihad ve şahsî görüş sonucu ortaya çıktığı ispat edilirse, Kur'ân'ın da aynı şekilde ortaya çıktığı tezinin yolu açılmış olur. Dolayısıyla onlar tümevarım metoduyla Kur'ân'ın kaynağına varmayı hedeflemektedirler. Bu bağlamda öteden beri çalışmalar yapılmıştır. Goldziher'in bu konudaki söylemleri de bu çalışmaların tekrarından başka bir şey değildir.

Goldziher, ısrarla kırâatlerin Hz. Osman mushafının yazı özelliğinden kaynaklandığını iddia etmektedir. Hâlbuki kırâatler Hz. Peygamber döneminde de mevcut olup kırâat farklılıkları bizzat kendisine bazı sahâbeler tarafından okunmuş ve Peygamber de onların farklı okuyuşlarını değerlendirmiştir. Şayet Goldziher'in iddia ettiği gibi kırâatler Hz. Osman'ın istinsah çalışmalarından sonra ortaya çıkmış olsaydı böyle bir şey mümkün olmayacaktı.

<sup>74</sup> Taberî, *a.g.e.*, c. 9, s. 393-399.

Hız. Osman mushafının nokta ve harekelerden tecrid edilmiş bir şekilde yazılması kırâat farklılıklarının bir neticesidir, kırâat farklılıklarının sebebi değildir. Şayet Hız. Osman mushafı kırâatlerin var olma sebebi olsaydı şimdi elimizde binlerce farklı kırâatin mevcut olması gerekirdi. Çünkü Hız. Osman mushafında farklı şekillerde okunmaya müsait binlerce kelime bulunmaktadır. Bu da kırâat farklılıklarının keyfi değil tabii olunan bir sünnet olduğunu göstermektedir.

Son olarak şunu diyebiliriz ki; Kur'ân, son ilâhî kitaptır. Bu ilâhî kitap, onu gönderen yüce Allah tarafından bizzat bize bildirildiği gibi, günümüze kadar muhafaza edilmiştir. Bu muhafaza şekli indirilişinden günümüze kadar hem yazılı hem de şifâhî olarak gerçekleşmiştir. Bu koruma kıyamete kadar da sürecektir.

### Kaynakça

- ALBAYRAK, İsmail: *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, Editörler M. Akif Koç - İsmail Albayrak, Otto Yay., Ankara 2013.
- BEYDAVÎ, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed, *Envârü 'l-tenzîl ve esrârü 'l-te'vîl*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut h. 1418.
- BULUT, Yücel:  
 \_\_\_\_\_, "Oryantalizm", *DİA*, İstanbul 2007, 33/428-437.  
 \_\_\_\_\_, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, Küre Yayınları, İstanbul 2014.
- CERRAHOĞLU, İsmail: "Oryantalizm ve Batıda Kur'ân ve Kur'ân İlimleri Üzerine Araştırmalar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXXI, sayı:1, 1990, s. 95-136.
- ÇAĞRICI, Mustafa, "Saygı", *DİA*, İstanbul 2009, 36/211-212.
- ÇETİN, Abdurrahman "Kur'ân Kırâatlerine Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar", *Marife Dergisi*, Yıl: 2, Sayı: 3, 2002, s. 65-106.
- ÇETİN, Nihad M.: "Arap Yazısı", *DİA*, İstanbul 1991, 3/276-309.
- Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *el-İbâne an Maâni'l-Kırâat*, Abdulfettah İsmail Şelebî (Tah.), Dârü Nahza, Kâhire.
- DİMYATİ, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdülganî, *İthafü Füde-lai'l-Beşer fi'l-Kırâati'l-Erbaati Aşer*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2006.
- EI-KADÎ, Abdulfettah Abdülganî, *el-Kırâat fi Nazari'l-Müsteşrikîne ve'l-Mülhidin*, Daru Mısır.h. 1402.
- et-TAVÎL, Seyyid Rızk, *Madhal fi Ulûmi'l-Kırâat*, Mektebetü'l-Feysaliyye, Mekke 1985

- FERRÂ', Ebu Zekeriya Yahya b.Ziyad b.Abdullah b.Manzur ed-Deylemî, *Meâni'l-Kur'ân*, Daru'l-Mısriyye, Mısır.
- GOLDZİHER, Ignace, *İslâm Tefsir Ekolleri* (Die Richtungen der İslâmi-chen Koranauslegung), Çev. Mustafa İslâmoğlu, Denge Yay. 1997.
- GÖRGÜN, Tahsin-HATİPOĞLU, M.Sait: "Yahudi asıllı Macar şarkiyatçı-sı Ignaz Goldziher", *DİA*, İstanbul 1996, 14/ 102-111.
- HÂZİN, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî, *Lübâbü't-te'vil fi meâni't-tenzîl*, I-VII, Darü'l-Fikr Beyrut, 1979.
- HÜSEYİN, Muhammed Bâhâddin, *el-Müsteşrikun ve'l-Kur'ân'i'l-Kerîm*, Daru'n-Nefâis, Amman 2014.
- İTİR, Nureddin Muhammed, *Ulumu'l-Kur'âni'l-Kerim*, Matbaatü's-Sab-bah Dimeşk, 1993.
- İBN EBÎ DAVÛD, Ebû Bekir, *Kitâbü'l-Mesâhif*, Muhammed b. Abdulh (Tah.), Faruku'l-Hadisyye, Kâhire 2002.
- İBN HALDUN, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, Çev. Halil Kendir, Yeni Şafak Yay., Ankara 2004.
- İBN HALEVEYH, Ebu Abdullah Huseyin b. Ahmed b. Himdan, *el-Kirâatu 'ş-Şâzze*, Daru's-Sahâbe, Tanta 2008.
- İBN MANZUR, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed, *Lisanü'l-Arab*, Darü'l-Maarif, Kahire 1119 h.
- İBNÜ'L-CEZERÎ, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed: \_\_\_\_\_, *Müncidü'l-Mukriin ve Mürşidü't-Talibin*, Darü'l-Kütübi'l-İl-miyye, Beyrut, 1999.
- \_\_\_\_\_, *en-Neşr fi'l-Kirâati'l-Aşr*, Ali Muhammed Dabbâ' (Tah.), Da-ru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1960.
- İBN YÛSUF Ahmed, *ed-Dürrü'l-Mesun fi Ulumi'l-Kitabi'l-Meknun*, Da-rü'l-Kalem Dimeşk.
- İBN YÛSUF, Muhammed, *Tefsiru'l-Bahri'l-Muhit*, Darü'l-Kütübi'l-İl-miyye, Beyrut, 1993.
- İSAVÎ, Yusuf b. Halef b. Muhill, *Raddü'l-Bühtan an İ'rabi Ayatin mi-ne'l-Kur'âni'l-Kerim*, Daru İbni'l-Cevzî, 2010.
- KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Çur'ân*, Daru Alemi'l-Kütüb, Riyad, 2003.
- MEKKÎ, Ebû Muhammed b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an Meâni'l-Çarâat*, Daru Nahza, Mısır.
- OKUMUŞ, Mesut, "Arthur Jeffery ve Kur'ân Çalışmaları Üzerine", *An-kara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XLIII, sy. 2, 2002, s. 121-150.

- ÖNEN, Hacı, *Kırâat Tarihi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2017.
- RAZÎ, Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir, *Mefatihü'l-Ğayb*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut h. 1420.
- SAİD, Edward W., *Şarkiyatçılık*, çev. Berma Ülner, Metis Yay., İstanbul 2014.
- SALÎH, Subhî, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'ân*, Daru'l-İlim Li'l-Melâyin, Beyrut 2014.
- SİNDÎ, Abdülkayyum Abdülgafur, *Safahat fi Ulumi'l-Kırâat*, Mektebetü'l-İmdadi'l-İlmî, Mekke, 2015; Cem'u'l-Kur'âni'l-Krim fi Ahdi Hulefai'r-Raşidin, Macmau'l-Melik Fehd, Medine.
- ŞELEBÎ, Abdülfettah İsmail, *Rasmü'l-Mushafi'l-Osmanî ve Evhamü'l-Müsteşrikine fi Kırâati'l-Kur'âni'l-Kerim*, Darü's-Şürük, Cidde, 1983.
- TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî, Tahkik, Ahmed Muhammed Şakir, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân I-XXIV*, Müessesetü'r-Risale, 2000.
- ZEMAŞERÎ, Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut t.siz.
- ZERKEŞÎ, Bedrüddin Muhammed b. Abdullah b. Bâhâdır, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Daru İhyai Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut 1957.
- ZÜRKANÎ, Muhammed Abdü'l-Azim, *Menahilü'l-İrfan fi Ülumi'l-Kur'ân*, Darü't-Tevfikiyye li't-Türas, Kahire, 2011.
- YURDAGÜR, Metin, "Tenzîh", *DİA*, İstanbul 2011, 40/472.