marife
dini araştırmalar dergisi
Turkish Journal of Religious Studies
cilt / volume: 26 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2026

İslam Kıraat Geleneği ile Goldziher'in Yaklaşımı Arasındaki Epistemolojik Uyuşmazlık*

The Epistemological Incompatibility between the Islamic Qirā'āt Tradition and Goldziher's Approach

Fatma Berva Küçüksucu
Öğretim Görevlisi Dr., Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı
Lecturer PhD, Gaziantep University, Faculty of Theology, Departman of Quran Recication and Qıraat Science
Gaziantep / Türkiye
ersozberva@gmail.com | https://orcid.org/0000-0002-8226-5269

Article Type / Makale Tipi
Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1873662

Article Information / Makale Bilgisi
Received / Geliş Tarihi: 28.01.2026
Accepted / Kabul Tarihi: 15.06.2026
Published / Yayın Tarihi: 30.06.2026

Cite as / Atıf: Küçüksucu, Fatma Berva. "İslam Kıraat Geleneği ile Goldziher'in Yaklaşımı Arasındaki Epistemolojik Uyuşmazlık". *Marife* 26/1 (2026) 487-523. https://doi.org/10.33420/marife.1873662

Plagiarism / İntihal: *This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.*

Copyright / Telif Hakkı: *"This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Alıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."*

Ethical Statement / Etik Beyan: ** This study is based on doctoral dissertation completed in 2025, titled "Orientalism's Perspective on the Science of Qira'at: An Examination with Special Reference to Goldziher's Schools of Koranic Commentators." / Bu çalışma 2025 yılında yapmış olduğum "Oryantalizmin Kıraat İlmine Bakışı: Goldziher'in Schools of Koranic Comammentators Kitabı Özelinde İnceleme" adlı doktora tezine dayanmaktadır.*

İslam Kıraat Geleneği ile Goldziher'in Yaklaşımı Arasındaki Epistemolojik Uyuşmazlık

Özet

Bu makale, İslam kıraat geleneği ile oryantalist düşüncenin önde gelen temsilcilerinden Ignaz Goldziher'in kıraatlere yaklaşımı arasındaki epistemolojik farklılıkları eleştirel bir bakış açısıyla incelemeyi amaçlamaktadır. İslam ilim geleneğinde kıraat, Kur'an-ı Kerim'in vahiy süreci içerisinde Hz. Muhammed tarafından öğretilen, sahâbe tarafından sahih senedlerle aktarılan ve mütevâtir rivayet esasına dayanan meşru okuma biçimlerini ifade eden köklü ve disiplinli bir ilim dalı olarak kabul edilen bir alandır. Bu çerçevede kıraatler, bireysel tercihlere dayalı uygulamalar değil; vahiy temelli, güvenilir rivayet zincirleriyle desteklenen ve ilmî kriterlerle sınırlandırılmış bir bilgi alanını temsil etmektedir. Bu nedenle kıraat ilmi, Kur'an'ın hem lafzî korunmuşluğunu hem de doğru anlaşılmasını temin eden temel disiplinlerden biri olarak değerlendirilmektedir. Buna karşılık Goldziher'in kıraat anlayışı, Kur'an metnini önceki kutsal metinlerin tarihsel gelişim süreçleriyle aynı kategoride ele alması bakımından dikkat çekmektedir. Onun yaklaşımında kıraat farklılıkları çoğunlukla metinsel belirsizlikler, erken dönem Arap yazı sisteminin yetersizlikleri veya tarihsel süreçte ortaya çıkan müdahaleler üzerinden açıklanmaktadır. Bu yaklaşım, İslam kıraat geleneğinin vahiy ve sahih rivayet temelli yapısını göz ardı etmekte ve metodolojik açıdan önemli sorunlar barındırmaktadır. Nitekim Goldziher'in değerlendirmeleri, kıraatleri tarihsel ve filolojik bir problem alanı olarak görme eğilimi taşımakta, bu da İslamî perspektifle ciddi bir ayrışmaya yol açmaktadır. Çalışmanın ilk bölümünde İslam kıraat geleneğinin tarihsel arka planı ve ilmî temelleri ayrıntılı biçimde ele alınmıştır. Bu bağlamda kıraatler mütevâtir, meşhur, şâz, müdrec ve mevzû gibi kategorilere ayrılarak sistematik biçimde incelenmiş ve bu kategoriler arasındaki farklar açık bir şekilde ortaya konulmuştur. Ayrıca kıraatlerin kabul edilmesinde belirleyici olan temel kriterler üzerinde durulmuştur. Bunlar arasında resmü'l-muṣhafa uygunluk, sahih senedle rivayet edilme ve Arap dili kurallarına uygunluk başlıca ölçütler olarak öne çıkmaktadır. Bu kriterler, kıraat farklılıklarının rastgele ya da bireysel tercihlere dayalı olmadığını, aksine belirli ilmî esaslara göre şekillendiğini göstermektedir. Bu yönüyle kıraatler, yazılı mushaf geleneği ile sözlü rivayet zincirinin uyumlu birlikteliğini yansıtmaktadır. Makalenin ikinci bölümünde ise Goldziher'in kıraatlere yönelik değerlendirmeleri ayrıntılı biçimde analiz edilmiştir. Bu çerçevede onun Kur'an'ı Tevrat ve İncil gibi tarihsel süreçte değişime uğradığı kabul edilen metinlerle özdeşleştirmesi, kıraat farklılıklarını metni düzeltme veya standartlaştırma girişimleri olarak yorumlamasına zemin hazırlamıştır. Özellikle yedi harf ruhsatını metnin çoğulluğu şeklinde anlaması, resmü'l-muṣhaf ilkesini ve sahih sened şartını yeterince dikkate almaması önemli metodolojik eksiklikler arasında yer almaktadır. Ayrıca mushaflardaki kenar notlarını metnin bir parçası gibi değerlendirmesi ve tevatür derecesine ulaşmamış rivayetleri kıraat örneği olarak sunması, İslam kıraat metodolojisiyle açık bir uyumsuzluk teşkil etmektedir. Bu çalışma, Goldziher'in yaklaşımının erken dönem İslam tarihine dair rivayet hiyerarşisini, sahâbe icmâını ve nakil sürekliliğini yeterince hesaba katmadığını ortaya koymaktadır. Onun kıraat farklılıklarını bireysel tercihler, yazı sistemi sorunları veya kâtip hatalarıyla açıklaması ve sınırlı örnekleri genelleyerek değerlendirmesi, analizlerinin epistemolojik açıdan zayıf kalmasına neden olmaktadır. Oysa İslam geleneğinde kıraatler, Kur'an'ın lafzî bütünlüğünü zedelemeyen, aksine anlam zenginliği sağlayan ve vahyin korunmuşluğunu teyit eden sahih okuma biçimleri olarak kabul edilmektedir. Sonuç olarak bu makale, Goldziher'in kıraat anlayışının İslam ilim geleneğinin iç tutarlılığı ve metodolojik ilkeleriyle bağdaşmadığını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda kıraat meselesinin indirgemeci oryantalist yaklaşımlar yerine İslamî ilimlerin kendi epistemolojik çerçevesi içinde ele alınmasının gerekliliği vurgulanmaktadır. Böyle bir yaklaşım, Kur'an'ın vahiy süreci, korunmuşluğu ve nesiller boyunca sahih biçimde aktarımı konularının daha doğru, kapsamlı ve bütüncül bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Kıraat, Kur'an, Goldziher, Mushaf, Yedi harf.*

The Epistemological Incompatibility between the Islamic Qirā'āt Tradition and Goldziher's Approach

Summary

This article aims to critically examine the epistemological differences between the Islamic qirâ'ât tradition and the approach to qirâ'ât of one of the leading representatives of Orientalist thought, Ignaz Goldziher. In the Islamic scholarly tradition, qirâ'ât is regarded as a well-established and

disciplined field of knowledge that refers to the legitimate modes of Qur'anic recitation transmitted through authentic chains of narration (isnād) by the Companions, based on the principle of mutawātir transmission and taught by Prophet Muhammad during the process of revelation. In this framework, qira'at are not based on arbitrary preferences; rather, they represent a knowledge domain grounded in revelation, reliable transmission chains, and strict scholarly criteria. For this reason, the science of qira'at is considered one of the essential disciplines that ensures both the preservation of the Qur'an's verbal form and its correct understanding. In contrast, Goldziher's understanding of qirâ'ât is noteworthy for treating the Qur'anic text within the same category as the historical development of earlier sacred scriptures. In his approach, variations in qirâ'ât are mostly explained through textual ambiguities, the limitations of the early Arabic writing system, or later historical interventions. This perspective overlooks the revelatory and authentically transmitted nature of the Islamic qirâ'ât tradition and thus presents significant methodological issues. Indeed, Goldziher's evaluations tend to frame qirâ'ât as a historical and philological problem, which leads to a substantial divergence from the Islamic perspective.The first part of the study examines in detail the historical background and scholarly foundations of the Islamic qirâ'ât tradition. In this context, qirâ'ât are systematically categorized as mutawātir, mashhūr, shādhdh, mudraj, and mawḍū', and the differences between these categories are clearly outlined. Moreover, the study emphasizes the main criteria for the acceptance of qira'at: conformity with the rasm al-muṣḥaf, transmission through authentic chains of narration, and compliance with Arabic linguistic rules. These criteria demonstrate that variations in qira'at are not random or based on individual preference but are instead shaped by established scholarly principles. In this sense, qirâ'ât reflect a coherent integration of the written muṣḥaf tradition and the oral transmission chain.The second part of the article provides a detailed analysis of Goldziher's views on qirâ'ât. In this regard, his identification of the Qur'an with texts such as the Torah and the Gospel—considered to have undergone historical alteration—formed the basis for interpreting qirâ'ât variations as attempts to correct or standardize the text. In particular, his interpretation of the concept of the "seven aḥruf" as textual multiplicity, his insufficient consideration of the principle of rasm al-muṣḥaf and the requirement of authentic transmission, and his treatment of marginal notes in manuscripts as part of the Qur'anic text represent significant methodological shortcomings. Furthermore, treating marginal notes in the muṣḥafs as though they formed part of the Qur'ānic text and presenting reports that have not reached the level of mutawātir transmission as examples of qirā'āt clearly conflict with the established methodology of qirā'āt in the Islamic tradition. This study demonstrates that Goldziher's approach fails to adequately account for the hierarchy of transmission in early Islamic history, the consensus of the Companions, and the continuity of transmission. His explanation of qirâ'ât variations through individual choices, scribal errors, or limitations of the writing system, as well as his generalization of limited examples, weakens his analysis from an epistemological perspective. In contrast, within the Islamic tradition, qirâ'ât are regarded as authentic modes of recitation that do not compromise the verbal integrity of the Qur'an but rather enrich its meanings and affirm its divine preservation. In conclusion, this article shows that Goldziher's understanding of qirâ'ât is incompatible with the internal coherence and methodological principles of the Islamic scholarly tradition. It emphasizes that the issue of qirâ'ât should be approached within the epistemological framework of Islamic sciences rather than through reductionist Orientalist interpretations. Such an approach is essential for a more accurate, comprehensive, and holistic understanding of the Qur'an's process of revelation, preservation, and transmission across generations.

Keywords: *Qirā'āt, Qur'an, Goldziher, Muṣḥaf, Seven Aḥruf.*

Giriş

Ignaz Goldziher, İslam ilim geleneğine yönelik çalışmalarıyla modern oryantalist düşüncenin kurucu figürlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Özellikle Kur'an ve kıraatler konusundaki değerlendirmeleri, hem Batı'da hem de İslam dünyasında yoğun tartışmalara konu olmaktadır. Goldziher'in kıraat farklılıklarını Kur'an metninin tarihsel oluşum süreci, yazı sisteminin gelişimi ve toplumsal etkileşimler üzerinden açıklamaya çalışan yaklaşımı, kıraat ilminin mahiyeti ve epis-

temolojik temelleri bakımından İslam ilim geleneğiyle ciddi bir gerilim alanı oluşturmaktadır. Bu nedenle onun kıraatlere dair iddiaları, tarihsel boyutunun yanı sıra metodolojik ve epistemolojik açıdan da ele alınmayı gerekli kılmaktadır.

Son dönem akademik çalışmalarda Goldziher'in kıraat anlayışı çeşitli yönleriyle eleştirel biçimde incelenmiştir. İshak Kızılaslan'ın *Çağdaş Oryantalist Düşüncede Kıraat Olgusu: The Encyclopaedia of the Qur'ān Örneği* adlı doktora tezi, çağdaş oryantalist literatürde kıraat meselesinin ele alınış biçimini kapsamlı biçimde analiz ederek Goldziher'in etkisini daha geniş bir düşünsel çerçeve içinde değerlendirmektedir. Hüseyin Küçük ve Ali Rıza Gül tarafından kaleme alınan çalışma ise, Goldziher'in Kur'an kıraatlerine yönelik iddialarını resmü'l-muṣḥaf bağlamında ele alarak, onun standardizasyon süreciyle ilişkilendirdiği yorumların klasik İslam kaynaklarıyla ne ölçüde uyuştuğunu sorgulamaktadır.[1] Lokman Şan'ın kırâatlerin kaynağına dair analizi, Goldziher'in bu alandaki yaklaşımlarını İslamî ilimler açısından problematize ederken;[2] Recep Koyuncu ve İdris Yiğit'in çalışması, Goldziher'i Nöldeke, Arthur Jeffery ve Otto Pretzl gibi diğer oryantalistlerle karşılaştırarak ortak varsayımlar ve metodolojik farklılıkları ortaya koymaktadır.[3]

Bu literatür, Goldziher'in kıraatlere yaklaşımının hem tarihsel verilere hem de belirli epistemolojik ön kabullere dayandığını ortaya koymaktadır. Nitekim oryantalist literatürde kıraatler çoğu zaman metinsel çeşitlilik, yazı hattı sorunları veya sonradan yapılan müdahalelerle açıklanır. İslam ilim geleneğinde kıraat, vahiy sürecinde Hz. Peygamber (sav) tarafından öğretilmiş, sahâbe tarafından sahih senedlerle nakledilmiş ve mütevatir rivayet esasına dayanan meşru okuma biçimleri olarak kabul edilmektedir.[4] Bu durum, iki yaklaşım arasındaki farkın yalnızca yorum düzeyinde değil, bilginin kaynağı, aktarımı ve doğrulanması noktasında da derin bir epistemolojik ayrışmaya işaret ettiğini ortaya koymaktadır.

Bu makale, söz konusu literatürden hareketle, İslam kıraat geleneği ile Ignaz Goldziher'in kıraat anlayışı arasındaki epistemolojik uyuşmazlığı eleştirel bir perspektifle incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada, bir yandan İslam kıraat geleneğinin tarihsel ve metodolojik temelleri ortaya konulurken, diğer yandan Goldziher'in kıraatlere ilişkin değerlendirmeleri bu gelenekle karşılaştırmalı olarak analiz edilmektedir. Böylece kıraat meselesinin, oryantalist indirgemeci yaklaşımlar yerine İslamî ilimlerin kendi iç tutarlılığı ve metodolojisi çerçevesinde ele alınmasının

[1] İshak Kızılaslan, *Çağdaş Oryantalist Düşüncede Kıraat Olgusu: The Encyclopaedia of the Qur'ān Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı/Tefsir Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2021); Asaf Hüseyin, *Oryantalistler ve İslamiyetçiler, Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi*, çev. Bedirhan Muhib (İstanbul: İnsan Yayınları, 1989); Hüseyin Küçük - Ali Rıza Gül, "Ignaz Goldziher'in Kur'ân Kırâatlerine Yönelik İddiaları Üzerine Resmü'l-Mushaf Bağlamında Bir Değerlendirme = An Evaluation in the Context of Rasm al-Mushaf on Ignaz Goldziher's Claims Regarding the Different Qiraats of the Qur'an", *Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi (SİAD)* I/1 (2024), 49-61.

[2] Lokman Şan, "Goldziher'e Göre Kırâatlerin Kaynağı", *Diyanet İlmi Dergi* 53/4 (06 Aralık 2017), 11-34.

[3] Recep Koyuncu - İdris Yiğit, "Oryantalist Bakış Açısında Göre Kıraatler: Otto Pretzl, Arthur Jeffery, Nöldeke ve Goldziher Örneği = Qiraats According to the Orientalist Perspective: the Example of Otto Pretzl, Arthur Jeffery, Nöldeke and Goldziher", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* XXII/2 (2022), 559-584.

[4] Ignaz Goldziher, *Schools of Koranic Commentators* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006), 1-7; Mehmet S. Hatipoğlu, "Ignaz Goldziher", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 04 Temmuz 2024).

ilmî gerekliliği vurgulanmaktadır.

İslam kıraat geleneğinde Kur'an tilâvetine dair farklı okuma biçimlerinin meşruiyeti, rastgele tercih veya bireysel yorumlara değil, belirli ilmî kriterlere ve köklü bir metodolojik çerçeveye dayanmaktadır. Kıraatlerin sahih kabul edilebilmesi için erken dönemden itibaren geliştirilen bu ölçütler, Kur'an'ın lafzî bütünlüğünü korumayı, vahyin Hz. Peygamber'den (sav) itibaren güvenilir bir şekilde nakledildiğini teminat altına almayı ve dilsel tutarlılığı sağlamayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda İslam âlimleri, kıraatlerin kabulü hususunda resmü'l-muṣḥafa uygunluk, sahih ve muttasıl senedle rivayet edilme ve Arap dili kurallarıyla uyum gibi temel şartları esas alınmıştır. Böylece kıraat ilmi, hem rivayet hem de dirayet boyutunu içeren disiplinli bir ilim dalı hüviyeti kazanmıştır.[5]

1. Kıraatlerin Kabul Şartları ve Metodolojisi

Kıraatlerin kabul şartları ve metodolojisi, Kur'ân-ı Kerîm'in sahih, doğru ve güvenilir biçimde okunması ve anlaşılmasını temin eden temel ilmî ilkeleri belirleyen önemli bir alandır. Kıraat ilmi, harf ve kelimelerin tespitinin yanında doğru telaffuz, anlam bütünlüğü ve bağlamsal uyuma da odaklanan çok yönlü bir disiplin olarak gelişmiştir. Bu nedenle bir kıraatin kabul edilebilmesi, belirli ilmî ölçütlerin sağlanmasına bağlıdır.

Bu ölçütler arasında sahih ve kesintisiz sened, Arap dili kurallarına uygunluk ve mushaf hattıyla uyumluluk gibi temel şartlar yer almaktadır. Kıraat metodolojisi ise farklı okuma biçimlerini değerlendirerek sahih olanları tespit etmeyi ve Kur'an'ın nüzûl sürecine uygunluğunu incelemeyi amaçlayan sistematik bir çerçeve sunar. Bu yönüyle kıraatlerin kabulü, sadece bir okuma tercihi değil, titiz ilmî inceleme ve disiplinli bir değerlendirme sürecinin sonucudur.

1.1. Resmü'l-Mushaf'a Uygunluk

Kıraatlerin kabul şartları ve metodolojisi içinde en temel ilkelerden biri Resmü'l-Mushaf'a uygunluk ilkesidir. Resmü'l-Mushaf, Kur'ân-ı Kerîm'in yazıya geçirilmesinde esas alınan özgün imlâ düzeni ve harf yapısını ifade etmekte olup, Hz. Osman Mushaflarının Çoğaltılması döneminde farklı kıraat ihtilaflarını sınırlandırmak ve metnin aslî bütünlüğünü korumak amacıyla standartlaştırılmıştır. Bu süreçte Kur'an, sahâbe arasındaki okuma farklılıklarını kontrol altına almak ve Kur'an metninin meşrulaştırılması için resm-i mushaf halinde çoğaltılarak çeşitli bölgelere gönderilmiş ve yazılı metinde birlik sağlanmıştır. Bu nedenle Resmü'l-Mushaf'a uygunluk, kıraatlerin kabulünde zorunlu bir ölçüt kabul edilmiş olup hem metnin tarihsel sürekliliğini hem de vahyin yazılı formunun korunmasını güvence altına almaktadır.[6]

[5] Muhammed İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr fi'l-Kırââti'l-Aşr*, ed. Ali Muhammed ed-Debbâ (Mısır: Daru'l-Kitâb'l-Arabî, ts.), I/9.

[6] İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr fi'l-Kırââti'l-Aşr*, I/9-10; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Dîb el Buğâ Mustafa (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1996), II/1183; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *el-Mukni' fî Mak'rifeti* →

Resmü'l-Mushaf'a bağlılık, Kur'ân-ı Kerîm'in doğru telaffuz edilmesi ve sahih biçimde aktarılması açısından temel bir ilkedir. Kıraatlerin geçerli sayılabilmesi için mushafın yazılı metniyle uyumlu olması gerekir. Resmü'l-Mushaf'a aykırı olan, yazım veya telaffuz bakımından tutarsızlık içeren kıraatler ilmî açıdan muteber kabul edilmez. Bu ilke, Kur'ân metninin hem lafzî hem de anlamsal bütünlüğünün korunmasını amaçlamaktadır.[7]

Resmü'l-Mushaf'a uygunluk, yazım doğruluğunun yanı sıra farklı okuma biçimlerinin mushafın yazılı yapısıyla uyumlu olmasını da kapsar. Kıraatlerde telaffuz farklılıkları bulunabilse de yazılı form değiştirmez. Böylece Kur'ân'ın anlamı korunur ve aslî metne bağlılık sağlanır.[8] Buna ek olarak kıraatler, kelimelerin doğru biçimde telaffuz edilmesini ve anlamın sahih şekilde aktarılmasını temin etmektedir.[9]

1.2. Sahih Senedle Rivayet Edilme

Kıraatlerin kabul şartları, Kur'ân'ın doğru okunmasını ve sahih biçimde aktarılmasını güvence altına alan temel ilkelerdir. Bu çerçevede kıraat, doğru telaffuzla birlikte güvenilir râviler tarafından kesintisiz ve sahih bir sened zinciriyle nakledilmeyi gerekli kılar.[10] Dolayısıyla bir kıraatin geçerli kabul edilebilmesi, sağlam bir isnada dayanmasına bağlı olup güvenilirliği bulunmayan kaynaklara dayanan kıraatler muteber kabul edilmemektedir.[11]

Bu çerçevede sahih senedle rivayet edilme şartı, kıraatlerin kabulünde hem lafzî doğruluğun hem de anlamın sahih biçimde korunmasının güvencesi olarak kabul edilmektedir. Kıraatlerin Kur'ân metninin aslî yapısına uygun olarak doğru şekilde aktarılabilmesi, rivayet zincirinin her halkasının güvenilirliğine bağlıdır. Senedin sağlamlığı, okuma biçimlerinin nesilden nesile hatasız biçimde intikal ederek günümüze ulaşmasını mümkün kılmaktadır.[12]

1.3. Arap Dili Kurallarına Uygunluk

Kıraatlerin kabul şartlarından biri, Arap dil kurallarına uygunluktur. Kur'ân'ın Arapça olarak nazil olması, kıraatlerin Arap dilinin fonetik, gramer ve sözdizim yapısıyla uyumlu olmasını zorunlu kılar. Kıraat âlimleri, fasih lehçelere

→

Mersûmi Masâhıfî Ehli'l-Emsâr, ed. Muhammed Ahmed Dehmân (son) (Libya, 1940), 9-10; Muhammed Abdilazîm Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kurân* (Beyrut: Daru'l-Kitâb'l-Arabî, 1995), I/377-378.

7 Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 161-162.

8 Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 161.

9 Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2019), 80.

10 Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 77.

11 Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed b. Muhtar el-Kaysî Mekkî b. Ebî Tâlib, *el- İbâne an Meâni'l-Kırâât*, ed. Abdülfettah İsmâil Şelebî (Kahire: Dâru Nahdati'l-Mısr, ts.), 51; Ebü'l-Hayr Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââti'l-aşr*, ed. Ali Muhammed Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/9.

12 Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 77-79.

veya dil açısından geçerliliği bulunan vecihlere dayanan kıraatleri bu bağlamda yeterli kabul etmişlerdir.[13]

Arapça dil bilgisi kuralları, kelimelerin cümle içerisindeki işlevlerini ve anlam ilişkilerini belirleyen temel unsurlardır. Bu kurallara aykırılık, ifadenin anlamsal yapısının bozulmasına yol açabilir. Bu nedenle kıraatlerin geçerliliği, harflerin doğru telaffuz edilmesi ile Arap dilinin nahiv ve sarf kurallarına uygunluk şartlarının birlikte sağlanmasına bağlıdır. Söz konusu uyum, hem yazılı hem de sözlü kıraatlerde anlamın eksiksiz ve doğru biçimde yansıtılmasını temin etmektedir.[14]

Kıraat ilminin dayandığı bu temel kriterler, Kur'ân-ı Kerîm'in hem lafız hem de mana bakımından sahih biçimde korunmasını hedefleyen sistematik bir yaklaşımı ortaya koymaktadır. Sahih sened, Resmü'l-Mushaf'a uygunluk ve Arap dili kaideleri çerçevesinde şekillenen bu metodoloji, kıraatlerin ilmî bir disiplin içerisinde değerlendirilmesini sağlamış ve Kur'an'ın doğru okunup anlaşılmasına yönelik sağlam bir zemin oluşturmuştur. Bu noktada, klasik İslam ilim geleneğinin benimsediği söz konusu esaslar dikkate alındığında, Goldziher'in kıraatlere dair değerlendirmelerinin hangi yönlerden bu gelenekten ayrıldığının ele alınması önem kazanmaktadır.

2. Goldziher'in Kıraate Yaklaşımdaki Hataları

Goldziher'in kıraatlere yönelik yaklaşımı incelendiğinde, onun değerlendirmelerinin büyük ölçüde oryantalist bakış açısının etkisi altında şekillendiği ve klasik İslam ilim geleneğinin ortaya koyduğu usulî esaslarla çeşitli noktalarda ayrıştığı görülmektedir. Özellikle kıraatlerin mahiyeti, Kur'an metninin oluşumu ve rivayet sistemi konusundaki yorumları, bazı metodolojik ve epistemolojik problemlere yol açmıştır. Bu kapsamda Goldziher'in kıraat anlayışında öne çıkan temel hata ve sorunlar aşağıdaki başlıklar çerçevesinde ele alınacaktır.

2.1. Kur'an'ı Kutsal Kitapla Özdeşleştirme Yanılgısı

Ignaz Goldziher, Kur'an ve kıraatlere dair değerlendirmelerinde Kur'an-ı Kerîm'i önceki kutsal metinlerle benzer bir tarihsel süreç içerisinde ele almakta ve vahiy kaynaklı özgünlüğünü ikincil planda değerlendirmektedir. Bu yaklaşımını, Peter Werenfels'in İncil hakkında dile getirdiği "herkes kendi düşüncesine uygun bir dayanak bulur" anlayışıyla temellendiren Goldziher, İslam'daki mezhebî ve fikrî ekollerin de kendi görüşlerini meşrulaştırmak amacıyla Kur'an'dan delil üretmeye yöneldiğini ileri sürmektedir.[15] Ancak bu iddia, İslam düşüncesinde metin yorumunun dilbilimsel, tarihsel ve rivayet temelli yöntemlerle sınırlandığı gerçeğiyle çelişmekte olup Kur'an'ın keyfî biçimde yorumlandığı yönündeki genelleme de İslam ilim geleneğinin metodolojik disiplinleriyle bağdaşmamaktadır.[16]

Goldziher'in ifadeleri, Kur'an'ın yorum yoluyla tahrif edildiği ve bireylerin

[13] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââti'l-aşr*, 1/14.
[14] Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 81-82.
[15] Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 1.
[16] Koyuncu - Yiğit, "Oryantalist Bakış Açısında Göre Kıraatler", 574-575.

metin üzerinde serbestçe değişiklik yapabildiği iddiasını gündeme getirmektedir.[17] Ancak bu yaklaşım, hem tarihsel hem de teolojik açıdan geçersizdir. Dolayısıyla Kur'an'ın vahiy, tedvin ve muhafaza süreci, farklı yazarların katkısıyla şekillenmiş ve değişime uğramış olan İncil'in oluşum sürecinden köklü biçimde ayrılmaktadır. Ayrıca teolojik açıdan Kur'an, İslam'da vahyin bizzat kendisini temsil ederken, Hristiyanlıkta Tanrı kelamının karşılığı İncil değil, Hz. İsa'dır.[18] Bu nedenle, Kur'an'ın İncil ile aynı kategoride değerlendirilmesi metodolojik bir yanlışlıktır.

Goldziher, Tevrat'ta "tiqqun soferim" yoluyla yapılan değişiklikleri Kur'an'a da teşmil ederek benzer bir sürecin yaşandığını iddia etmektedir.[19] Ancak Kur'an'ın vahiy süreci, ezber ve yazılı rivayetle titizlikle korunması, mushaf hâline getirilmesi ve çoğaltılması aşamalarında işleyen sıkı kontrol mekanizmaları göz önüne alındığında bu iddia tarihsel gerçeklerle bağdaşmamaktadır.[20] Tevrat'ın yazım süreci ile Kur'an'ın muhafaza ve tedvin süreçleri arasındaki yapısal farklar, söz konusu paralelliğin metodolojik olarak hatalı olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim Goldziher de Tevrat'ta *tiqqun soferim* yoluyla yapılan müdahalelerin kısmen başarılı olduğunu, fakat Kur'an için benzer girişimlerin etkili olmadığını da kabul etmektedir.[21]

Tevrat ile Kur'an-ı Kerim arasında metinsel aktarım bakımından doğrudan bir analoji kurmak metodolojik açıdan problemli görünmektedir. Modern araştırmalar, Tevrat'ın mevcut formunun uzun sözlü gelenekler ile farklı metin kaynaklarının, özellikle Babil sürgünü sonrasında, bir araya gelmesiyle oluştuğunu kabul etmektedir. İbranice temelli yapının zamanla Aramice etkiler taşıması ve Septuaginta örneğinde görüldüğü üzere farklı dillere tercüme edilmesi, Yahudi kutsal metinlerinin tarihsel süreç içerisinde farklı oluşum evrelerinden geçerek teşekkül ettiğini göstermektedir.[22]

Buna karşılık Kur'an, vahiy sürecinden itibaren aynı dil zemini içerisinde hem yazılı hem de şifahî yollarla korunmuş olup kıraat farklılıkları, bağımsız metin varyantları şeklinde ortaya çıkmamış ve Hz. Peygamber'e dayanan semâ ve müşâfehe temelli okuyuş vecihlerinden kaynaklanmıştır.[23] Bu nedenle "Tevrat'ın farklı dillere aktarılması" ile "Kur'an'ın Yedi Harf ruhsatı"nı aynı kategoride değerlendirmek, ontolojik olarak farklı iki olguyu eşitleyen hatalı bir kıyas niteliği taşımaktadır. Çünkü birincisi tercüme ve metinsel çoğullaşmaya, ikincisi ise aynı dil sistemi içerisindeki fonetik ve lehçesel çeşitliliğe dayanmaktadır. Dolayısıyla Goldziher'in kıraat farklılıklarını metinsel bozulma veya yazı sisteminin eksikliğiy-

[17] Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 1; Ignaz Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Rahmi Er - Azmi Yüksel (İstanbul: Vadi Yayınları, 2019), 48-53.
[18] Naif Yaşar, *Oryantalistlere Göre Kur'ân'ın Kaynağı ve Metinleşmesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 104-107.
[19] Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 1-2.
[20] Abdurrahman Çetin, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar* (İstanbul: Ensar, 2013), 450-451.
[21] Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 1-3.
[22] Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018), 121.
[23] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââti'l-aşr*, I/12-16; Muhammed Hamidullah, *İslâm'ın Doğuşu*, çev. Murat Çiftkaya (İstanbul: Beyan Yayınları, 2010), 21-23.

le açıklama girişimi, kıraat ilminin rivayet merkezli yapısını yeterince dikkate almayan indirgemeci bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.[24]

Tevrât, Hz. Mûsâ'dan sonra Yahudi toplumunun kitaba bağlılığını yitirmesi, bazı krallar döneminde yasaklanması ve içeriğinde değişiklikler yapılması nedeniyle tahrife uğramış, Beytülmakdis'in yıkılışından sonra ise Ezrâ tarafından yorumlar eklenerek yeniden yazılmıştır. İncil ise Hz. Îsâ tarafından yazılmamış, öğretileri uzun süre şifâhen aktarılmış ve daha sonra farklı kişilerce kendi üslûpları ve toplumsal şartlar dikkate alınarak kaleme alınmıştır. Bu tarihsel süreçler, her iki kutsal metnin de aslî hâlini koruyamadığını ve tahrife maruz kaldığını göstermektedir.[25]

Goldziher'in Kur'an'ın yedi harf üzere inmesini Tevrat'ın farklı dillerde indirildiği iddiasıyla kıyaslama girişimi, tarihsel ve dilbilimsel açıdan hatalı olup, İslam'ın temel kavramlarını Yahudi geleneğiyle zorlayarak örtüştürme çabası olarak değerlendirilebilir. Kur'an'ın yedi harf üzere inmesi, vahyin özünü değiştirmeyen, anlaşılmasını ve ezberlenmesini her milletten Müslümanlar için kolaylaştıran bir uygulamadır.[26] Bu nedenle Goldziher'in Kur'an ve Tevrat kıyaslaması kendi ön kabullerini desteklemeye yönelik taraflı bir yaklaşımı yansıtır.

2.2. Metin Düzeltme Odaklı Kıraat Anlayışı

Goldziher, kıraat farklılıklarını Hz. Peygamber'den (sav) senedli rivayetlerle intikal eden sahih okumalar olarak değil, metin aktarımı sürecinde ortaya çıkan hataların giderilmesine yönelik düzenlemeler şeklinde yorumlamaktadır. Özellikle sahabe döneminde yedi harf ruhsatına bağlı olarak eş anlamlı kelimelerle gerçekleştirilen farklı okumalar, bilinçli bir rivayet aktarımının ürünü değil rastlantısal tercihlerden ibaret olduğunu iddia etmektedir. "Bu kıraat farklılıkları, küçük anlam değişikliklerinden bazı belirsiz ifadelerin açıklığa kavuşturulmasına, hatta kimi kelime farklılıklarında orijinal metnin tamamen çıkarılmasına kadar uzanan bir durumu kapsamaktadır."[27] ifadesini kullanan Goldziher, kıraatleri metinsel revizyon olarak değerlendirmektedir.

Bu iki yaklaşım arasındaki temel ayrım, kıraat farklılıklarının kökeni ve işlevine dair yorumun, ya metin aktarım sürecinde ortaya çıkan beşerî müdahaleler çerçevesinde ya da vahyin bizzat kendi içindeki ilahî kolaylaştırma ve ruhsat ilkesi doğrultusunda ele alınmasında ortaya çıkmaktadır. Hz. Peygamber'in her yıl Kur'an-ı Kerim'i Cebrâil'e arz ettiği, bu arz sürecinde muhtelif kıraat ve vecihlerden birini aldığı rivayet edilmektedir. Bu bağlamda, söz konusu uygulama Kur'an'ın

[24] Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 24; "Tevrat", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 11 Mayıs 2026).

[25] Steven Donnelly, "The Forging of a Tradition: The Hebrew Bible, Ezra the Scribe, and the Corruption of Jewish Monotheism According to the Writings of al-Ṭabarī, al-Thaʿlabī, and Ibn Ḥazm", *The Biblical Annals*, (01 Ocak 2023), 229-230. Bkz. Fatih Özaktan, "Ignaz Goldziher'in Kur'an'ın Tahrife Uğradığı İddialarının Tahlil ve Tenkidi -İslâm Tefsir Ekolleri adlı Eseri Özelinde-", *Diyanet İlmi Dergi* 61/1 (21 Mart 2025), 73-75.

[26] İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr fi'l-Kırââti'l-Aşr*, 1/22.

[27] Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 11.

"yedi harf" üzere indirildiğine dair anlayışın temel dayanaklarından biri olarak kabul edilmiştir.[28]

Kıraat farklılıkları, keyfî tercihlerden değil, sahabeye tilavette kolaylık sağlamak amacıyla verilmiş ilahî bir ruhsattan kaynaklanmaktadır. Bu sebeple, Goldziher'in iddiasının aksine, bir kıraatin Kur'an metni kapsamında kabul edilebilmesi için Hz. Peygamber'e sahih ve mütevatir senetlerle dayanması şart koşulmuştur. Günümüze ulaşan on kıraat da bu titiz rivayet ve denetim süreciyle korunmuştur.[29]

Goldziher'in kıraatleri rastlantısal tarihsel tercihler olarak açıklaması, Kur'an metninde ciddi varyasyonların bulunmasını gerektirmektedir. Ancak Corpus Coranicum kapsamında gerçekleştirilen modern mushaf karşılaştırmaları, erken dönem Kur'an nüshaları arasında anlamı ve temel yapıyı değiştirecek farklılıkların bulunmadığını ortaya koymaktadır. Bu durum, kıraatlerin tesadüfî oluşumlardan değil, isnad ve rivayet temelli kontrollü bir aktarım sistemi içerisinde korunduğunu göstermektedir.[30]

Goldziher, kıraat farklılıklarını Kur'ân metninde yer aldığı varsayılan hataların düzeltilmesi ve yanlış anlaşılmaya yol açabileceği düşünülen ifadelerin tashih edilmesi amacıyla ortaya çıkmış uygulamalar olarak değerlendirmektedir. " غُلِبَتِ الرُّومُ فِيٓ اَدۡنَى الۡاَرۡضِ وَهُمۡ مِنۡ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ" *"Rumlar yakın bir yerde yenilgiye uğradılar. Fakat onlar bu yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde galip gelecekler*"[31] ayetini gösterebiliriz. Goldziher, Rum Sûresi'nin ilk ayetinde geçen "غُلِبَتِ" ve "سَيَغۡلِبُونَ" kelimelerinin malum ve meçhul sigalarla okunmasına[32] bağlı olarak ayetin anlamının tamamen değiştiğini ileri sürmektedir. Ona göre, kelime "غَلَبَتْ" malum sigayla okunduğunda Bizans'ın önce galip gelip sonrasında mağlup olacağı anlamına gelirken "غُلِبَتِ" meçhul sigayla okunduğunda ise Bizans'ın başlangıçta mağlup olup ilerleyen süreçte Perslere karşı zafer kazanacağı anlamı ortaya çıkmaktadır. Ignaz Goldziher, Hz. Peygamber'in (sav) Hristiyanlara duyduğu sempati nedeniyle Bizans'ın galip geleceğini bildiren kıraati tercih ettiğini ima etmektedir. 616'da Perslerin Bizans'a karşı kazandığı zafer, inanç yakınlığı nedeniyle putperest Arapları memnun etmiştir. Buna karşılık Hz. Peygamber (sav), Bizans'ın zaferini öngörmüştür. 625'te Herakleios'un Perslere karşı kazandığı zaferle gerçekleşmiş ve nübüvvetin bir delili olarak görülmüştür.[33]

Goldziher'in Rum Sûresi yorumu, dilsel ve tarihsel açıdan sorunludur. "غُلِبَتِ" meçhul sigası sahih kıraatle sabittir ve keyfi değildir. Bizans'ın kısa süredeki zaferi hem tarihsel verilerle hem ayet bağlamıyla uyumludur. Goldziher'in yer verdiği "غَلَبَتْ....سَيُغۡلِبُونَ " şeklinde kıraati İbn Haleveyh şâz kıraatler arasında zikretmekte-

[28] Ebû Amr Osman b. Dânî, *Câmiu'l Beyân fi'l-Kırââti's-Seb'* (Nuruosmaniye Ktp., ts.), vr: 5b.
[29] İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr fi'l-Kırââti'l-Aşr*, I/9-41-46; es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I/77.
[30] Baki Adam, "Tevrat", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 01 Haziran 2026).
[31] *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), er-Rûm 30/2-3.
[32] İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzzi'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedî'* (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.), 117.
[33] Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 24.

dir.[34] Muhammed b. Cerîr et-Taberî de İbn Ömer'e nispet edilen malûm sigalı okuyuşun sahih kıraat şartlarını taşımadığı gerekçesiyle tercih edilemeyeceğini belirtmektedir.[35] Klasik kıraat usulünde şâz kıraatler, genel olarak mütevâtir rivayet şartını taşımayan, resmü'l-mushafa uygun düşmeyen veya sahih senedle nakledilmeyen okuyuşlar için kullanılmaktadır.[36] Bu çerçevede İbnü'l-Cezerî de şâz kıraatleri, sahih kıraat kriterlerini karşılamayan okuyuşlar kapsamında değerlendirmektedir.[37]

Dolayısıyla Goldziher'in kıraat farklılıklarını yalnızca metinsel belirsizlik ve dilsel ihtimallerle açıklama girişimi, kıraat olgusunu tek boyutlu biçimde ele alan indirgemeci bir yaklaşım niteliği taşımaktadır. Çünkü klasik kıraat metodolojisinde bir okuyuşun geçerliliği, filolojik imkânlarla birlikte rivayet, sened ve resmü'l-mushaf kriterlerinin bir arada bulunmasına bağlıdır.[38] Bu durum, Goldziher'in kıraatleri tarihsel ve dilsel varyasyonlara indirgeme çabasının, kıraat ilminin epistemolojik çerçevesini yeterince dikkate almadığını göstermektedir.

Goldziher'e göre, kıraatler arasındaki farklılıkların en uç örneklerinden biri, ilahî kaynaklı kelamın farklı kıraat ve yorumları arasındaki ihtilafı göstermek için Abdullah b. Mes'ûd'un tefsir yorumlarını içeren bazı yazmaları 'kıraat' gibi sunmasıdır.[39] Nitekim bu yaklaşım Goldziher'in kıraatlere bakış açısının ilmî ölçütlerden uzak olduğunu göstermektedir. Bu görüşünü desteklemek için şu örneği dile getirmektedir. "يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ" "*Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve doğrularla beraber olun*"[40] yerine " يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَكُونُوا مِنَ الصَّادِقِينَ" "*Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve doğrulardan olun*" şeklinde okumasını[41] bir kıraat olarak değerlendirmektedir. Goldziher'e göre, Abdullah b. Mes'ûd bu ayeti, ayetin yalnızca Müslümanlarla birlikte olmanın ve onlarla hareket etmenin yeterli olduğu biçiminde yanlış anlaşılmasını önlemek amacıyla böyle okumuştur.[42]

Goldziher'in müdrec ve tefsirî rivayetleri, Kur'an'ın asli metniyle aynı bilgi ve varlık düzeyinde değerlendirmesi, yöntem açısından bir kategori yanılgısıdır. Nitekim Kıraat İlmi, Kur'an lafızlarının telaffuz biçimlerini ve okuyuş farklılıklarını rivayet esasına göre inceleyen bir ilim dalı iken,[43] Tefsir ayetlerde kastedilen anlamı dil, bağlam ve rivayet çerçevesinde açıklamayı amaçlamaktadır.[44] Bu nedenle

[34] İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzzi'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedî'*, 117.
[35] Muhammed İbn Cerîr Ebû Ca'fer Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), c. 20/66; Koyuncu - Yiğit, "Oryantalist Bakış Açısında Göre Kıraatler", 20.
[36] Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 241-243.
[37] İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr fi'l-Kırââti'l-Aşr*, I/9.
[38] Çetin, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, 434-435.
[39] Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 12.
[40] et-Tevbe 9/119.
[41] İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzzi'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedî'*, 60.
[42] Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 19.
[43] Muhammed İbnü'l-Cezeri, *Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü'l-tâlibîn*, thk. Ali b. Muhammed el-Umrân (Beyrut, 1419), 3.
[44] Ebu'l-Fadl CemalüddinMuhammed b. Mukrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Lübnan: Dâru sâdır, ts.), md: Fesr; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: İFAV, 2014), 24.

kıraat ve tefsir, epistemolojik bakımdan farklı alanlara karşılık gelmektedir.

Goldziher'in, sahabeye ait şahsî mushaflardaki tefsirî açıklamaları Kur'an'ın asli metniyle aynı düzlemde değerlendirmesi metodolojik açıdan problemli görünmektedir. Çünkü burada nass ile şerh/tefsirin aynı kategoride ele alınması söz konusu olup, bu durum felsefede "Kategori Hatası" olarak tanımlanmaktadır.[45] Nitekim Abdullah b. Mes'ûd'a nispet edilen söz konusu rivayetler, ayetin anlamını açıklamaya yönelik tefsirî yorumlar mahiyetinde olup alternatif bir kıraat niteliği taşımamaktadır.[46] Dolayısıyla bunları kıraat farklılığı şeklinde değerlendirmek, klasik kıraat-tefsir ayrımıyla ve kıraat ilminin epistemolojik çerçevesiyle bağdaşmamaktadır.

Goldziher Abdullah b. Mes'ûd'un Sâffât suresi 45-46 ayetlerde (يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ) ve (بَيْضَاءَ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ) "*Aralarında, kaynaktan doldurulmuş kadehler dolaştırılır*" ve "*Bembeyaz içenlere lezzet verir*" anlamındaki ayette geçen "بَيْضَاءَ" yerine "صَفْرَاءَ" "sarı kadehler" şeklinde okuyuşunu buna örnek olarak zikretmiştir.[47] Aynı surenin 123. ayetindeki "وَإِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ" "*Kuşkusuz İlyâs da elçilerimizden biriydi*" ayetindeki "İlyas" peygamberin ismini değiştirerek "İdris" şeklinde okuduğunu bu bağlamda zikretmiştir.[48]

İlk örnek kıraat imamlarınca güvenilmez âhâd rivayetlerden olup metnin anlamını değiştirmemektedir. İkinci örnek ise İbn Mes'ûd'un ezberinin zayıflığını ve kıraat tercihinin hem bilimsel hem de teolojik açıdan tutarsızlığını göstermektedir. Çünkü ayetin bağlamı Hz. İdris (as) değil, Hz. İlyas (as) ile ilgilidir. Dolayısıyla bu okuma kıraat metodolojisine aykırıdır.[49]

Goldziher'e göre, kıraat âlimleri kıraatlerin kaybolmasının vahyin otoritesini zedeleyebileceğinden endişe ettiklerinde, Hz. Muhammed'e ve önceki peygamberlere duyulan saygı nedeniyle benzer metinsel düzeltmelere başvurmuşlardır.[50] Goldziher, kıraat âlimlerinin zamanla kaybolan okuyuşları koruma veya metni açıklama amacıyla Kur'an lafzına müdahalede bulunduklarını ileri sürmektedir. Ancak bu yaklaşım, kıraatlerin aktarımında esas alınan tevatür ve isnad sistemini yeterince dikkate almamaktadır. Zira klasik İslam ilim geleneğinde kıraatler, bireysel yorum veya filolojik tercihlerin ürünü olarak değil, sahih ve kesintisiz rivayet zincirleriyle Hz. Peygamber'e (sav) dayandırılan naklî bir gelenek olarak kabul edilmektedir.[51] Kıraat imamları da metin üzerinde tasarrufta bulunan kişiler değil, kendilerine ulaşan sahih okuyuşları rivayet eden ve nakleden otoriteler olarak de-

[45] Hasanhan Taylan Erkıpçak, "Bir Kategori Hatası Olarak David Hume'un Nedensellik Kavramı", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 25 (01 Nisan 2018), 32-33.

[46] İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr fi'l-Kırââti'l-Aşr*, I/32; İbn Hacer Ahmed b. Ali Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut, ts.), IX/27.

[47] Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 11; Sadık Kılıç, *Kur'an Sembolizmi* (İstanbul: Kılıç Yayınevi, 1991), 78-79; İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzzi'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedî'*, 128.

[48] Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 11; Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 21/95.

[49] Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 21/95; Ignaz Isaak Yehuda Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, çev. Abdulhalim en-Neccâr (Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1955), 29 (Çevirmenin dipnotu).

[50] Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 16.

[51] Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I/77.

ğerlendirilmiştir.[52] Bu sebeple kıraat farklılıklarını keyfî metinsel müdahale şeklinde yorumlamak, kıraat ilminin rivayet merkezli yapısıyla tam olarak örtüşmemektedir.

Bunun yanında kıraat farklılıkları, vahyin farklı lehçe ve ifade imkânları içerisinde korunmasını sağlayan rivayet biçimleri olup Kur'an metninde bir değişikliğe işaret etmemektedir. Nitekim bir ayetin birden fazla sahih kıraatle okunabilmesi, metnin anlam alanını genişleterek farklı nüansların ortaya çıkmasına imkân tanımaktadır.[53] Böylece kıraatler, Kur'an'ın anlam derinliğini ve farklı anlam düzlemlerine sahip yapısını zenginleştiren bir unsur olarak değerlendirilmiştir. Metnin farklı zaman, toplum ve bağlamlarda daha kapsamlı biçimde anlaşılmasına katkı sağlamıştır.

Örneğin " وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ" "*Hiçbir peygamber savaşanların hakkını zimmetine geçirmez. Kim böyle bir haksızlık yaparsa kıyamet günü, zimmetine geçirdiğini yüklenmiş olarak gelir. Sonra herkese kazanmış olduğunun karşılığı, kimse haksızlığa uğratılmaksızın tastamam ödenir*".[54] Ayetin "يَغُلَّ" (malum kalıp) ve "يُغَلَّ" (meçhul kalıp) şeklindeki kıraat farklılıkları, anlamın farklı açılardan kavranmasına imkân tanımaktadır. "يَغُلَّ" malum kalıbıyla okunduğunda, ayetin anlamı, "Allah'ın düşmanlarının mallarından ganimet olarak verilen mallarda peygamberin hıyanet etmesi söz konusu değildir" şeklinde ortaya çıkar ve bu kıraat, özellikle peygamberlerin savaşlarda adaletli ve dürüst olduklarını vurgular. Bu bağlamda, peygamberlerin Allah'ın takdir ettiği hukuki işlemleri ve ödülleri hiç kimseye haksızlık yapmadan yerine getirdiği vurgulanmaktadır. Öte yandan, "يُغَلَّ" meçhul kalıbıyla okunduğunda anlam, "Bir peygamberin hıyanet etmesi mümkün değildir. Kim emanete ihanet ederse, kıyamet günü bu hıyanetin karşılığını ödeyecektir" şeklindeki kıraat farklılığı, peygamberlerin masumiyetini ve bireylerin emanete riayet sorumluluğunu vurgulayarak Kur'an'ın çok boyutlu yapısını ve anlam derinliğini ortaya koyan çarpıcı bir örnektir.[55]

Bu çerçevede söz konusu kıraat farklılıkları, lafzî çeşitliliğin ötesinde, ayetin nüzûl bağlamı, tarihsel olay örgüsü ve şifahî rivayet geleneğiyle birlikte değerlendirildiğinde anlamın farklı boyutlarını ortaya koyan rivayet temelli okuma biçimleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Esbâb-ı nüzûl rivayetleri, ayetlerin yorumuna katkı sağlamanın ötesinde, Kur'an'ın nüzûl sürecini erken İslam toplumunun tarihsel ve toplumsal gerçekliği içerisinde yansıtan bağlamsal verilerdir.[56] Nitekim ilgili ayetin sebeb-i nüzûlü olarak Bedir ganimetleri arasında kaybolan kırmızı kadife elbise hadisesinin zikredilmesi, ayetin belirli bir tarihsel olayla doğrudan irtibatlı biçimde nakledildiğini göstermektedir.[57] Bu bağlamda birinci kıraat, Hz. Peygam-

[52] Dânî, *Câmiu'l Beyân fi'l-Kırââti's-Seb'*, vr:17a-24b.
[53] İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr fi'l-Kırââti'l-Aşr*, Bkz: I/52-59.
[54] Âl-i İmrân 3/161.
[55] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââti'l-aşr*, II/243; Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 7/348-149; Muhammed Ersöz, *Kur'an'da Edilgen Üslup Anlam ve Yorum İncelikleri* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2019), 96-97.
[56] Muhsin Demirci, "Esbâb-ı Nüzûl", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Mayıs 2026).
[57] Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 7/348-349.

ber'e haksız kazanç isnadını reddederek onun masumiyetini ve ilahî koruma altında bulunduğunu vurgularken;[58] ikinci kıraat, peygamberin emanete ihanet etmesinin mümkün olmadığını ifade ederek aynı anlam çerçevesini desteklemektedir.[59] Bu yönüyle kıraat farklılıkları ve esbâb-ı nüzûl rivayetleri, filolojik ve rivayet merkezli işlevlerinin ötesinde, İbn Haldun'un tarih ve toplum merkezli yaklaşımında da vurgulandığı üzere, Kur'an'ın nazil olduğu sosyal gerçekliği ve vahyin canlı tarihsel bağlamını ortaya koyan temel veriler niteliği taşımaktadır.

Kur'an, nazil olduğu tarihsel bağlamda dönemin siyasi, hukuki, iktisadi sorunlarını ve savaş-barış süreçlerini içeren insanî bir idrak dünyasına hitap ederek indirilmiştir.[60] Bu yönüyle, belirli ayetlerin esbâb-ı nüzûl çerçevesinde somut olaylara bağlı olarak gelmesi, onun yalnızca o döneme ait sınırlı bir metin olduğu anlamına gelmez. Aksine, Kur'an'ın içeriğinde yer alan ve Arap toplumunun doğrudan tecrübe etmediği deniz, inci ve mercan gibi unsurlar da onun evrensel boyutunu göstermektedir.[61] İbn Haldun ise Kur'an'ın doğru anlaşılabilmesi için ayetlerin indiği olay ve toplumsal şartların bilinmesi gerektiğini, vahyin insan ve toplum gerçekliğinden bağımsız değerlendirilemeyeceğini ve ilahî mesajların dönemin sosyal-siyasal koşullarına uygun biçimde tedricî olarak indirildiğini vurgular. Bu yaklaşım, Kur'an'ın yalnızca teorik hükümler içeren bir metin değil, tarihsel gerçeklik içinde anlam kazanan canlı bir vahiy olduğunu ortaya koyar.[62]

İbn Haldun'un tarih anlayışı da bu çerçeveyi destekler. Ona göre tarih, salt rivayet aktarımı değil, toplumların örf, adet, siyaset ve sosyal yapılarıyla birlikte değerlendirilmesi gereken bir ilimdir.[63] Bu nedenle Kur'an'daki esbâb-ı nüzûl rivayetleri, vahyin doğrudan tarihsel olaylarla ilişkisini gösteren önemli veriler sunar. Bedevi itirazları, Uhud[64] ve Hendek[65] savaşlarının psikolojik etkileri, İfk hadisesinin toplumsal krizi[66] ve Mücâdele suresindeki bireysel sorunlar[67] gibi mikrotarihsel unsurlar, metnin sonradan kurgulanmış teorik bir yapı değil, yaşanan sosyal gerçeklik içinde şekillenen otantik bir vahiy olduğunu ortaya koyar. Aynı şekilde Tebük seferine katılmayanlar[68] ve Bedir esirleri[69] gibi olaylara yönelik eleştiriler de Kur'an'ın tarihsel bağlamla doğrudan ilişkisini teyit eder. Çünkü kendi tari-

[58] Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, 8. (Çevirmenin dipnotu); Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 7/348.
[59] Ersöz, *Kur'an'da Edilgen Üslup Anlam ve Yorum İncelikleri*, 97.
[60] Murat Sülün, *Kur'ân Kılavuzu Mutlak Gerçeğin Sesi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 87.
[61] Recep Demir, *Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013), 176-177.
[62] İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989), II/460-466.
[63] İbn Haldun, *Mukaddime*, I/18-19.
[64] Âl-i İmrân 3/120. 140.
[65] el-Ahzâb 33/9-11.
[66] en-Nûr 24/11-20.
[67] el-Mücâdele 58/1-4. Eşi Evs bin Sâbit tarafından, Cahiliye dönemi adeti olan "zıhâr" "Sen bana annemin sırtı gibisin" sözüyle haksız yere boşanan ve ortada kalan Havle Hatun, hakkını aramak için Hz. Peygamber'e (s.a.v.) başvurmuştur.
[68] et-Tevbe 9/38-41. Tebük Seferi'ne hazırlık sürecinde bazı Müslümanların dünyevi sebeplerle sefere katılmakta ağır davranması üzerine nazil olan ayetlerdir.
[69] el-Enfâl 8/67-68. Bedir Savaşı'nda Müslümanların müşrikleri mağlup edip esir alması ve sahabelerin Hz. Muhammed'e danışarak bu esirleri fidye karşılığında serbest bırakması üzerine inmiştir.

hini kurgulayan hiçbir dinî veya siyasî yapı ve lider, ağır eleştiriler içeren rivayetlerle tasvir edilmez.

Sonuç olarak İbn Haldun'un tarih ve toplum merkezli yaklaşımı, Kur'an ve kıraat ilminin tarihsel gerçeklik içinde oluşmuş otantik bir vahiy ve rivayet geleneğine dayandığını göstermektedir. Bu sebeple Ignaz Goldziher ve benzeri araştırmacıların Kur'an metni ve kıraatleri sonraki dönemlerin mezhebî veya siyasî kurgusu olarak açıklama girişimleri, metnin sunduğu güçlü tarihsel ve sosyolojik veriler karşısında açıklayıcı bir güç taşımamaktadır.

Goldziher, ayetin iki farklı şekilde okunmasının anlamı zenginleştirdiği yönünde bir değerlendirme yapmaktan kaçınmaktadır. Bunun yerine, ilk kıraatin bir problem ortaya çıkardığını ve bu problemin giderilmesi amacıyla ikinci kıraatin geliştirildiğini ileri sürmektedir. Buna bağlı olarak değerlendirdiği "solve this dilemma" (bu ikilemi çözmek için) ifadesi[70] Goldziher'in yaklaşımı dar bir çerçeveye dayanmaktadır. Kıraatler "ikilem" çözme meselesinden ziyade sorun çözmeye değil, metnin anlamını zenginleştirmeye ve kıraatlerin çeşitli perspektiflerden kavranmasını sağlamaya yöneliktir.

Goldziher, kıraatleri, metinde yanlış anlamalara yol açabilecek unsurların tashih edilmesi ve metnin daha açık ve anlaşılır hâle getirilmesi amacıyla yapılmış müdahaleler olarak değerlendirmektedir. "أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَداً يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ" "Yarın onu bizimle beraber (kıra) gönder de bol bol yesin içsin, oynasın. Onu mutlaka koruruz." ayetinde geçen "وَيَلْعَبْ" (oynasın) fiilini "وَنَلْعَبْ" (oynayalım) şeklindeki kıraat üzerinden temellendirilmektedir. Ayetin ilk kıraat biçimi, bir peygambere oyun oynama fiilinin nispet edilmesi sonucunu doğururken, kıraat farklılığı sayesinde bu anlam ortadan kaldırılmakta ve ifade farklı bir çerçeveye taşınmaktadır. Ebû Amr, peygamberlerin vakitlerini oyun oynayarak geçirip geçirmediklerine ilişkin soruya "O zamanlar henüz peygamber değillerdi." yanıtını vermiştir. Goldziher ise bu yorumdan yola çıkarak "وَنَلْعَبْ" kıraatini, metindeki yanlış anlamaları önlemeye yönelik bir düzeltme olarak değerlendirmiştir.[71]

Goldziher'in kıraat teorisi, kıraat farklılıklarını yalnızca metni düzeltme amacıyla yorumlamaktadır. Oysa tarihsel süreç, her iki kıraatin de korunarak günümüze ulaştığını göstermektedir. Bu durum, kıraat farklılıklarının hatayı önlemekten ziyade dilsel tercihler ve rivayet geleneği çerçevesinde ortaya çıktığını göstermektedir. Hz. Yusuf'un peygamber olmadan önce oyun oynama fiiliyle ilgili herhangi bir çekince bulunmaması ve ayetin bağlamında esas vurgunun kardeşlerinin izin arayışı olması, söz konusu kıraat farkının metin düzeltme girişimi değil, doğal bir rivayet sonucu olduğunu ortaya koymaktadır.[72]

Goldziher, kıraatlerin tarihsel bağlamını ihlal ederek bunları bilinçli düzeltmeler olarak yorumlama yanılgısına düşmektedir.[73] Goldziher'in bu yaklaşımıyla kıraat farklılıklarına yönelik peşin hükümlü ve küçümseyici bir tutumu yansıtarak

[70] Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 16.
[71] Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 18.
[72] Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, 44-45. (Çevirmenin dipnotu).
[73] Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 18.

ilmî ciddiyetten uzak bir değerlendirme sunmaktadır. Oysa bu farklılıklar, uzun bir rivayet geleneği ve dilbilimsel gelişmelerin ürünüdür ve bu mirasa yönelik böyle bir üslup, bilimsel yöntem ve tarihsel gerçeklik açısından tutarsızdır.[74]

Goldziher, kıraatleri bireysel yorum ve keyfî okumalar olarak değerlendirerek, bunların sahabe ve tâbiîn aracılığıyla rivayet zincirleri ve dil kuralları içinde aktarıldığını göz ardı etmektedir. Ayrıca, tüm kıraatlerin Hz. Peygamber (sav) tarafından onaylandığını reddeder ve farklı okumaların ona nispet edilmesinin, Allah kelamının yalnızca orijinal vahiy değil, başka formlarda da aktarılabileceği anlamına geleceğini öne sürer.[75] Goldziher, kıraat farklılıklarının vahyin aslî formuyla doğrudan ilişkilendirilmesini, Kur'an'ın tek bir biçimde indirildiği anlayışıyla çelişkili görmektedir. Ancak bu görüş, kıraatlerin vahyin bir parçası olarak Hz. Peygamber (sav) tarafından onaylandığını belirten İslam geleneği ve "Kur'an'ın yedi harf üzere indirildiği" yönündeki sahih rivayetlerle bağdaşmamaktadır.[76]

Goldziher "لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ اَنْفُسِكُمْ" "*Andolsun, size içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki*"[77] Goldziher, "مِنْ اَنْفُسِكُمْ" ifadesinin bazı kıraatlerde "مِنْ اَنْفَسِكُمْ" şeklinde okunmasını keyfî bir tercih olarak değerlendirmekte ve bu kıraati Hz. Âişe, Hz. Fâtıma ve Hz. Peygamber'in (sav) okuduğunu ileri sürmektedir.[78] Ona göre bu tür okumalar, düzeltme veya özgürce yapılan seçimlerdir. Bu yaklaşımını desteklemek için, Abdullah b. Ebû Sarh'ın "عَزِيزٌ حَكِيمٌ" yerine "عَلِيمٌ حَكِيمٌ" yazılabileceğini söylemesini örnek göstermekte ve bunu, Peygamber (sav) huzurunda keyfî değişiklik yapabileceğini iddia ederek "böbürlenme" olarak nitelemektedir. Ancak Abdullah b. Ebû Sarh, daha sonra mürted olmuş ve rivayetleri güvenilir kabul edilmemiştir. Ayrıca bu rivayetler, tevatür derecesine ulaşmamaları nedeniyle kıraat ilmi açısından geçerli sayılmamakta, sahih kıraatlerin ise güvenilir rivayet zincirleriyle aktarılmış olması şart koşulmaktadır.[79]

2.3. Yedi Harf Ruhsatını Asıl Metin Statüsünde Algılanmasının Hatalı Sonuçları

Goldziher, yedi harf ruhsatıyla ortaya çıkan farklı okumaları Kur'an'ın asli unsurları olarak görür. Ona göre, bu dönemde kesin bir dogmatik yapı henüz oluşmadığından, i'câzın göstergesi sayılabilecek sistemli bir düzenin ortaya çıkışı olağandışı olup sonraki dönemlerde gerçekleşmiştir.[80]

Söz konusu durumun, geleneksel rivayetlerde Hz. Osman'ın dahi zaman zaman başlangıçta onay verdiği nüshadan farklı biçimlerde Kur'an okuduğuna dair nakillerle en üst düzeye ulaştığı ileri sürülmüştür. Hatta daha da ileri giderek, kıraat farklılıklarının sahabe döneminde de mevcut olduğunu ve Hz. Osman'ın dahi zaman zaman resmi mushaftan farklı bir şekilde Kur'an okuduğunu söylemekte-

[74] Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, 44. (Çevirmenin dipnotu).
[75] Ignaz Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 23.
[76] Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, 50. (Çevirmenin dipnotu).
[77] et-Tevbe 9/129.
[78] Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 23.
[79] Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, 51. (Çevirmenin dipnotu).
[80] Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 1.

dir.[81] Hz. Osman'ın (as) "وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ المُنْكَرِ" "*İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun.*" ayetine[82] yaptığı "وَيَسْتَعِينُونَ اللهَ عَلَى مَا أَصَابَهُم" (Başına gelene karşı Allah'tan yardım isteyen (bir topluluk bulunsun)) şeklindeki ilaveyi[83] mana ile kıraatin caiz olduğuna dair delil olarak zikretmektedir.

Goldziher, kıraat farklılıklarını büyük ölçüde "mana ile kıraat" anlayışı çerçevesinde değerlendirerek, kelime anlamını değiştirmeyen kıraatlerin anlam merkezli tercihler sonucu ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Ancak bu yaklaşım, kıraat ilminin temelini oluşturan rivayet merkezli yapıyı ikincil konuma itmektedir. Oysa sahih kıraatler, sahabenin bireysel dil tercihleri veya yorumlarından değil, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) doğrudan öğrenilen ve kesintisiz rivayet zincirleriyle aktarılan okuma geleneğinden beslenmektedir. Nitekim sahabe nesline ait "kendisine öğretildiği gibi okusun"[84] veya "beni de Rasûlullah okuttu"[85] şeklindeki ifadeler, kıraatlerin anlam merkezli serbest tercihler değil, öğretime dayalı rivayet birikimi olduğunu açık biçimde ortaya koymaktadır.

Hz. Osman'a nispet edilen rivayet, kıraat literatüründe mürâdif kıraatler çerçevesinde değerlendirilmekte olup, istinsah sürecinde bu tür ruhsat mahiyetindeki okumaların resmî mushaf metni dışında bırakıldığı anlaşılmaktadır.[86] Söz konusu ifadelerin Kur'an'ın lafzî yapısına ait olmayıp sahabe dönemine ait tefsirî açıklamalar olduğu açık biçimde görülmektedir. Buna göre sahabe yorumları, metni yeniden üretmek yerine metnin anlaşılma biçimini (tefsirini) şifahi olarak kıraate yansıtmıştır. Ancak bu açıklayıcı unsurları hiçbir şekilde yazılı ana metne (mushafa) dâhil etmemiştir.[87] Nitekim Hz. Osman'ın Kur'an'ı istinsah etme ve çoğaltma yetkisine sahip olmasına rağmen bu tür ilaveleri resmî mushaflara eklememesi, tefsirî açıklama ile vahiy metni arasında kesin bir ayrım gözetildiğini ve ana metne herhangi bir müdahalede bulunulmadığını göstermektedir.

Goldziher, yedi harf ruhsatını bireysel serbesti olarak değerlendirip herkesin Kur'an'ı dilediği şekilde okuyabileceğini ileri sürse de, söz konusu ruhsat aslında son arz öncesinde caiz olan müradif kıraatlerle sınırlı olup Hz. Osman dönemindeki standardizasyonla sahih rivayetler dışındaki okumalar geçerliliğini yitirmiştir.[88] Ebû Bekir el-Enbârî (ö. 328/940), söz konusu rivayetin Abdullah b. Zübeyir'e dayandığını ve tefsir amaçlı olduğunu belirtmişse de bazı âlimler bunu hatalı biçimde kıraat olarak değerlendirmiştir. Hz. Osman döneminde çoğaltılan resm-i mushaflarda böyle bir eklemeye yer verilmemiş olması ise kıraat farklılıklarına

[81] Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 22.
[82] Âl-i İmrân 3/104.
[83] Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 7/91.
[84] Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnavûd (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), V/385.
[85] Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, I/11.
[86] Abdulfettah Abdulgani el-Kadi, *el-Kırâe fi nazari'l-müsteşrikîne ve'l-mulhidîn* (Kahire: Daru Mısr li't-tabae, ts.), 182-188; Koyuncu - Yiğit, "Oryantalist Bakış Açısında Göre Kıraatler", 581.
[87] Çetin, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, 368.
[88] Koyuncu - Yiğit, "Oryantalist Bakış Açısında Göre Kıraatler", 580-581.

dair yanlış anlamaların giderilmesi gereğini ortaya koymaktadır.[89]

Goldziher, Kur'an'ın mana merkezli okunmasına izin verildiğini, Hz. Ömer'e (ra) atfettiği bir örnek üzerinden, rahmet ayetinin azap ayetiyle zıt anlamda okunabileceğini ileri sürerek kıraatlerin anlam bakımından esnek ve geniş yoruma açık olduğunu savunmaktadır.[90] Ancak bu yaklaşım, rivayet temelli kıraat geleneğiyle çelişmekte olup, metnin bütünlüğüne zarar veren ve Kur'an'ın orijinal mesajını çarpıtan bir okuma anlayışını teşvik etme riskini taşımaktadır.[91]

Abdullah b. Mes'ûd'a ait başka bir rivayette "Kur'an'ı yedi harf üzere okumam bana emredildi. Hepsi de yeterlidir ve şifa vericidir." şeklinde geçmektedir.[92] Ayrıca Abdullah b. Mes'ûd'un "اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ" ayetini "اَرْشِدْنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ" şeklinde okuduğu rivayet edilmiştir. Goldziher, söz konusu rivayetlerden hareketle, farklı okumaların doğrudan Peygamber'e nispet edilmesinin dikkat çekici ve problemli göründüğünü ifade etmektedir.[93] Goldziher, farklı kıraatlerin Hz. Peygamber'den (sav) gelmesini garip bulurken, mana ile kıraate ruhsat verildiğini öne sürerek keyfi okumaların ortaya çıktığını savunmaktadır. Ancak kıraatler yalnızca Peygamber'in (sav) onayıyla geçerlidir ve kişisel tercihlere dayanmaz. Abdullah b. Mes'ûd örneğinde görüldüğü gibi, eş anlamlı kıraatler de yalnızca bu izinle mümkündür.[94]

Kıraatlerin teşekkül süreci de sahabenin bireysel tercihleriyle değil, Hz. Peygamber'den (sav) nakledilen isnad zincirine dayalı rivayet sistemiyle şekillenmiştir.[95] Bu durum, kıraatlerin temelinde vahiy kaynaklı ve tevkîfî bir yapının bulunduğunu göstermektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in Kur'an'ı son kez Cebrâil'e arz ettiği "arz-ı âhire" rivayetleri, ruhsat kapsamında değerlendirilen mürâdif kıraatlerin bu aşamada sonlandırıldığını ve tilavetin nihai formunun bu son arz ile sabitlendiğini ortaya koymaktadır.[96] Dolayısıyla kıraat farklılıkları, keyfî veya gelişigüzel okumaların ürünü değildir. Vahiy, rivayet ve nebevî öğretim ekseninde şekillenen, sözlü kültürün güvenilirlik ilkeleriyle desteklenmiş disiplinli bir aktarım sisteminin sonucudur.

Goldziher, iddiasını desteklemek için Hz. Osman'ın (ra) sütkardeşi Abdullah b. Ebî Serh rivayetlerine başvurmaktadır. Abdullah b. Ebî Serh, Mekke'nin fethinden önce İslam'ı kabul etmiş ve Hz. Peygamber (sav) tarafından Kur'an kâtibi olarak görevlendirilmiştir. Ancak Peygamber'in vefatından sonra bir süre irtidat ede-

[89] Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'an* (Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1964), 4/165; Koyuncu - Yiğit, "Oryantalist Bakış Açısında Göre Kıraatler", 581.

[90] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV/30.

[91] Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 1/26.

[92] Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 1/45.

[93] Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 23.

[94] Abdurrahman b. İsmâil Ebu Şâme, *El-Mürşidü'l-Vecîz*, ed. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: Dâru Sâdır, 1975), 134-135; Dânî, *Câmiu'l Beyân fi'l-Kırââti's-Seb'*, vr.:5b.

[95] Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî İbn Mücâhid, *Kitabü's-seb'a fi'l-kıraat*, thk. Şevki Dayf (Mısır: Dâru'l-Ma'arif, ts.), 47-52; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââti'l-aşr*, I/17.

[96] Abdulhay el-Fadlî Abdulhâdî, *el-Kırââttu'l-Kur'âniyye:Tarîh ve Tarîf* (Beyrut: Daru'l-Kalem, 1985), 56; Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 33.

rek Kur'an'ı kendi arzusu doğrultusunda yazdığına dair iddialarda bulunmuş ve "عزيز حكيم" ifadesi yerine "عليم حكيم" yazmak istemiştir: Bu sırada Hz. Peygamber'in (sav) ona "Evet, hepsi doğru olur" dediğini iddia etmiştir. Goldziher, bu rivayeti Kur'an'ın farklı kıraatlerinin kabul edilebileceği yönünde bir argüman olarak kullanmaktadır.[97] Abdullah b. Ebû Serh'in vahiy katipliği sırasında ayetleri kendi isteğine göre değiştirebildiği iddiası, vahyin güvenilirliği açısından ciddi çelişkiler içermektedir. Kur'an-ı Kerim'in Allah tarafından korunmuş olması, Hz. Peygamber'in (sav) böyle bir tasarrufa izin vermesinin mümkün olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla bu iddia, Kur'an'ın tahriften korunmuş ilahi bir vahiy olduğu gerçeğiyle bağdaşmamaktadır.[98] Kur'an-ı Kerim, ilâhi koruma altında bulunan ve tahrife uğraması mümkün olmayan bir vahiy metni olarak kabul edilmektedir. Bu sebeple herhangi bir kişi veya otoritenin onu değiştirmesi imkânsız görülmektedir.[99] Allah'ın, Kur'an'ı Hz. Peygamber'e (sav) doğrudan öğrettiğini ve onun unutmasına engel olduğunu bildirmesi, vahyin doğru biçimde korunarak zamanla değişmeden aktarılmasını garanti altına almıştır.[100]

Hz. Peygamber (sav) döneminde vahiy kâtipliği yalnızca Abdullah b. Ebû Serh'e değil, birçok sahabeye de verilmiştir. Eğer onun iddia ettiği gibi bir değişiklik yapılmış olsaydı, diğer sahabeler bunu hemen Hz. Peygamber'e (sav) bildirmekle yükümlü olurlardı. Nitekim Kur'an'ın cem'i sürecinde Zeyd b. Sâbit ve diğer hafız sahabilerin aktardığı metinlerde herhangi bir tahrifat izine rastlanmamıştır.[101] Kur'an'ın cem'i sürecinde Zeyd b. Sâbit ve diğer hâfız sahâbîler tarafından nakledilen metinlerde, kelime düzeyinde herhangi bir tahrifatın gerçekleştiğine dair bir rivayete rastlanmamaktadır.[102]

Kur'an-ı Kerim, Arap kültür tarihinde ilk sistemli yazılı metinlerden biri olarak[103] vahiy kâtipleri aracılığıyla kayıt altına alınmıştır. Yazım sürecinde ayetlerin Hz. Peygamber'den duyulduğuna dair şahitlik esas alınmıştır. Özellikle Zeyd bin Sâbit, Hz. Peygamber döneminde vahiyleri yazıya geçirmiştir.[104] Hz. Ebû Bekir dö-

[97] Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 23.

[98] Hüseyin Akyüz, "İbn Ebî Serh'in Kur'an'ı Tahrif Ettiğine Dair Rivayetlerin İsnad ve Metin Tenkidi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7 (31 Aralık 2018), 23.

[99] el-Hicr 15/9.

[100] el- A'lâ 87/6.

[101] Hz. Ömer'den rivâyet edildiğine göre; "*Rasûlûlâh henüz hayattayken, Hişâm b. Hakîm'in Furkân sûresini okuyuşuna şahit olmuştum. Okuyuşuna kulak verdim, baktım ki sûreyi, Allah Rasûlü'nün bana okutmadığı birçok harf üzere okuyor. Namazdayken neredeyse yakasına yapışacaktım. Sabrettim, namazı bitirir bitirmez yakasına yapıştım ve: "Sana bu sûreyi kim okuttu?" dedim. Rasûlüllah okuttu. deyince: "Yalan söylüyorsun. Çünkü okuyuşunu dinlediğim sûreyi Rasûlüllah bana başka bir şekilde okuttu" dedim ve onu alıp Rasûlüllah'a götürdüm ve "Ey Allah'ın Rasûlü! Ben bu adamın Furkân sûresini senin bana okuttuğundan farklı harfler üzere okuduğunu gördüm" dedim. Rasûlüllâh bana: "Bırak onu ey Ömer!" dedi. Ben onu bırakınca Rasûlüllah: "Ey Hişâm! Oku!" buyurdu. Hişâm, kendisinden dinlediğim şekilde okudu. Rasûlüllah: "Sûre böyle nâzil oldu" dedikten sonra, "Ey Ömer! Sen oku!" buyurdu. Ben de kendisinin bana okuttuğu şekilde okudum. Bunun üzerine Rasûlüllah: "Muhakkak ki bu Kur'ân, yedi harf üzere nâzil oldu. Ondan kolayınıza geleni okuyun*" buyurdu.

[102] Akyüz, "İbn Ebî Serh'in Kur'an'ı Tahrif Ettiğine Dair Rivayetlerin İsnad ve Metin Tenkidi", 23.

[103] Hamidullah, *İslâm'ın Doğuşu*, 33; Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 41.

[104] Muhammed Mustafa A'zamî, *The History of the Qur'anic Text: From Revelation to Compilation, A Comparative Study with the Old and New Testaments* (Leicester: UK Islamic Academy, 2003), 69; Yaşar, *Oryantalistlere Göre Kur'ân'ın Kaynağı ve Metinleşmesi*, 125.

neminde ise yazılı nüshaları güvenilir sahabenin elindeki yazılı metin ve ezberleriyle karşılaştırarak mushaf olarak derlenmesinde önemli rol oynamıştır.[105] Bu süreç, Kur'an'ın hem yazılı hem de şifahî aktarım yoluyla korunduğunu göstermektedir. Ayrıca Arapçanın tarihsel sürekliliği ve klasik eğitim-edebiyat dilinin günümüze kadar büyük ölçüde muhafaza edilmiş olması, kıraat geleneğinin dilsel zeminini anlamada önemli bir unsurdur.[106]

Bu tespitlerden hareketle kıraat farklılıklarını yalnızca kâtip hataları veya okuyucu yanılmalarıyla açıklayan oryantalist yaklaşım, erken dönem İslam toplumunun şifahî kültür yapısını ve Arap dilinin fonetik esnekliğini yeterince dikkate almamaktadır. Nitekim kıraat farklılıkları, tesadüfî telaffuz sapmaları olarak değil, belirli fonetik ve semantik sınırlar içerisinde şekillenen bilinçli rivayet ve okuyuş gelenekleri olarak değerlendirilmelidir.[107] Bu nedenle Ignaz Goldziher'in kıraatleri basit metin veya okuyucu kusurlarıyla açıklama girişimi, kıraat ilminin filolojik ve rivayet temelli farklı boyutlara sahip yapısını indirgemeci bir bakışla değerlendirmesi bakımından metodolojik açıdan problemli görünmektedir.

Goldziher, yedi harf ruhsatını ilahi kökenli kabul ederek her kıraat farklılığını Kur'an'ın bir parçası saymakta ve böylece Kur'an'ın farklı varyantlar halinde indirildiğini ileri sürmektedir.[108]

Abdullah b. Abbas'ın aktardığına göre Hz. Peygamber (sav) Kur'an-ı Kerim'i tek bir lügatle okutuyordu. Ancak bazı Müslümanlar bu okuma biçiminde güçlük çekince, Cebrail (as) ona "Ey Muhammed, Kur'an'ı her kavme kendi lügatıyla okut." diye hitap etti. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sav), telaffuzda zorlanan Müslümanlara farklı kıraatlerle okuma ruhsatı verdi.[109] Çünkü Kur'an-ı Kerim, yalnızca belirli bir kavme hitap eden bir metin olmayıp evrensel bir nitelik taşımaktadır. Bu nedenle onu okuyanlar Arap ya da Arap olmayan farklı milletlere mensup bireylerden oluşabilmektedir.[110] Kur'an'ın okunmasındaki zorlukları hafifletmek için verilen yedi harf ruhsatı, metni değil yalnızca telaffuzu kolaylaştırmaya yöneliktir. Bu ruhsat, Müslümanlara kolaylık ve rahmet sağlarken Kur'an'ın metni tek bir bütün olarak korunmuştur. Dolayısıyla Goldziher'in iddiası gerçeği yansıtmamaktadır.[111]

Goldziher kıraat ile ilgili gelen rivayetlerin sağlam ve güçlü rivayetler olduğunu kabul etmektedir.[112] Kıraat farklılıklarını değerlendirirken ilmi sistematik, hiyerarşi ve kronolojiyi göz ardı eden Goldziher, rivayetleri ve verileri yanlış yo-

[105] A'zamî, *The History of the Qur'anic Text: From Revelation to Compilation, A Comparative Study with the Old and New Testaments*, 78-86; Hamidullah, *İslâm'ın Doğuşu*, 31-32; Yaşar, *Oryantalistlere Göre Kur'ân'ın Kaynağı ve Metinleşmesi*, 127; Ziya Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014), 211.

[106] Hamidullah, *İslâm'ın Doğuşu*, 21-23.

[107] Bk. Mehmet Dağ, "Kırâat İlminde Şâzz Kavramı-Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair –", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/2 (30 Eylül 2007), 57-110.

[108] Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 24.

[109] Ebu Şâme, *El-Mürşidü'l-Vecîz*, 96-97.

[110] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââti'l-aşr*, I/22.

[111] Çetin, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, 165.

[112] Ignaz Isaak Yehuda Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, çev. Abdulhalim en-Neccar (Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1955), 6. Çevirinin Dipnotu.

rumlamakta, ayrıca Kur'an'ın oluşum sürecine dair olayları kavramsal açıdan hatalı yansıtmaktadır.[113] Goldziher, kıraat farklılıklarının kabulünü bir "tahammül" ya da "hoşgörü" meselesi olarak değerlendirmekte, ancak bu yaklaşım İslam'ın kıraat anlayışıyla bağdaşmamaktadır. Nitekim bu durum İslam geleneğinde bir kıraatin kabulü, sahih rivayetlere ve Hz. Peygamber'in (sav) onayına dayalı ilmî ve dini bir zorunluluktur. Bu bağlamda kıraatler, kişisel tercihlerden bağımsız olarak vahiy kaynaklı kabul edilmiş, Kur'an'ın bir parçası sayılmıştır. Dolayısıyla kıraatlerin kabulü hoşgörü değil, sahih rivayetlere dayanan sağlam bir ilmî gerekliliktir.[114]

Kur'an'ın farklı kıraatleri bireysel tercihlere değil, vahiy kaynaklı rivayetlere ve Hz. Peygamber'in (sav) onayına dayanmaktadır. Bu kıraatler, Kur'an'ın yedi harfi kapsamında lafız ve mana açısından çelişmeden bir arada bulunarak onun i'câz yönünü ortaya koymaktadır. Farklı kıraatler, Kur'an'ın dilsel derinliğini ve edebi zenginliğini yansıtırken, hakikat, mecaz, teşbih ve benzeri sanatlarla çeşitli anlam boyutlarına imkân tanımaktadır. Dolayısıyla Goldziher'in bunları serbest tercihlere dayalı okumalar olarak görmesi, İslam'ın kıraat anlayışı ve Kur'an'ın özgün yapısıyla çelişmektedir.[115]

Ignaz Goldziher, kıraat farklılıklarının ortaya çıkışını mushaf hattındaki nokta ve hareke eksikliğine bağlayarak yazının iskelet yapısının farklı okuyuşlara imkân verdiğini ileri sürmektedir. Ona göre bu yapısal esneklik, hem farklı kıraatlerin hem de bunlara bağlı yorum ve tefsir ekollerinin oluşmasına zemin hazırlamıştır.[116]

Goldziher'in iddiasının aksine Arap hattı, kıraat farklılıklarının temel sebebi olmayıp yalnızca onların doğru anlaşılmasına yardımcı bir araç niteliğindedir. Nitekim yazı belirleyici olsaydı, şaz kıraat sahiplerinden İbn Şenebûz (ö. 328/939) gibi kıraatçılar okumalarını bu imkânla temellendirebilirlerdi. Ancak söz konusu kıraatler sahih kabul edilmemiştir. Bir kıraatin geçerli sayılabilmesi için Arap yazısına uygunluk, sahih rivayet zincirlerine dayanma ve Resm-i mushafa uygunluk şartlarının birlikte bulunması gerekmektedir. Bu nedenle kıraatlerin kabul veya reddi, yazının yapısal özelliklerinden ziyade rivayetlerin güvenilirliğine göre belirlenmektedir.[117]

Bu durum, kıraat farklılıklarının anlaşılmasında yazının teknik yapısının yanı sıra dilin tarihsel, toplumsal ve kültürel aktarım süreçlerinin de dikkate alınması gerektiğini ortaya koymaktadır. Dünya üzerindeki toplumsal ve kültürel ilişkiler, dilden önce varlık kazanmıştır. Dil ise insanın varlığı anlamlandırma sürecinde ortaya çıkarak tarihsel hafızayı ve kültürel mirası taşıyan temel unsur hâline gelmiştir. Bu yönüyle dil, iletişim işlevinin ötesinde düşüncenin ve toplumsal tecrübenin taşıyıcısı olarak da varlık göstermektedir. Yani dil, varlığın meskenidir.[118]

[113] Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 2.
[114] Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, 7. (Çevirmenin dipnotu).
[115] Abdülmecit Okcu, "Kur'an'ın Lafız-Mana ve Kıraat Yönünden", *Ekev Akademi Yayınları* 3/2 (2001), 77.
[116] Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 2.
[117] Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, 8. (Çevirmenin dipnotu).
[118] Richard E. Palmer, *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener (İstanbul: Anka Yayıncılık, 2002), 181-182; →

Kur'an metni de vahyedildiği toplumun kültürel yapısından bağımsız değerlendirilemez. Şifahi bir kültür ortamında nazil olan Kur'an'ın ilk muhatapları için bilginin temel aktarım yolu yazıdan ziyade semâ, ezber ve rivayet geleneğiydi. Cahiliye dönemi Arap toplumunda şairlerin merkezi konumu, kabile aidiyetinin güçlü yapısı ve yazının sınırlı kullanım alanı, sözlü kültürün belirleyici niteliğini ortaya koymaktadır. Bu sebeple Kur'an'ın korunması ve aktarımında esas unsur yazılı metin değil, hafızalarda muhafaza edilen sözlü rivayet geleneği olmuştur.[119]

Nitekim Cahiliye edebiyatının sözlü ve hafızaya dayalı bir gelenek olması, bilginin isnad benzeri bir aktarım mekanizmasıyla korunmasını zorunlu kılmıştır. Bu yapı İslam döneminde Kur'an ve hadis rivayetlerinde sistematik bir metodolojiye dönüşmüştür.[120] Bu tarihsel arka plan, Kur'an'ın nakil sürecinin hem mushafa hem de güçlü ve disiplinli bir sözlü rivayet geleneğine dayandığını göstermektedir.[121]

Bu bağlamda kıraat ile resmü'l-mushaf arasındaki ilişkinin doğru anlaşılması gerekmektedir. Resmü'l-mushaf ise sözlü hitabın yazıya geçirilmiş bir formu olarak, hafızadaki okuyuş geleneğini destekleyen yardımcı bir işlev üstlenmiştir. Dil ve bilginin toplumsal hafıza içerisinde öncelikle sözlü biçimde varlık kazanması, erken dönem Kur'an aktarımının da yazı merkezli değil, rivayet merkezli bir epistemolojik zeminde şekillendiğini göstermektedir.

Bu çerçevede Goldziher'in kıraat farklılıklarını büyük ölçüde mushaf yazısındaki hareke ve nokta eksikliğiyle açıklama girişimi, kıraat ilminin rivayet merkezli yapısını yeterince dikkate almayan tarih dışı bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Erken dönem İslam toplumunda bilgi esas itibarıyla sözlü aktarım yoluyla korunmuş, yazı ise bu geleneği destekleyen ikincil bir unsur olarak kalmıştır.[122] Bu doğrultuda kıraat farklılıklarının kaynağı, yazının yetersizliği değil, vahiy sürecinden itibaren var olan meşru okuyuş çeşitliliğinin sözlü gelenekte korunarak aktarılmasıdır. Bu nedenle mushaf yazısının harekesiz ve noktasız bırakılması da, farklı sahih kıraatleri korumaya yönelik bilinçli bir tercih olarak değerlendirilir.[123] Bu durum, kıraat farklılıklarının filolojik bir tesadüften ziyade, sistemli bir rivayet ve şifahî aktarım geleneği içerisinde şekillendiğini göstermektedir. Goldziher'in kıraat farklılıklarını büyük ölçüde yazım eksikliklerine ve rastlantısal okuma imkânlarına indirgeyen yaklaşımının analitik açıdan yetersiz ve abartılı olduğunu ortaya koymaktadır.[124] Goldziher'in Kur'an eleştirilerinde hadis usulüne yönelik iddialarını

→

Şevket Kotan, *Kur'an, Yorum ve Tarih Tarihselci Okumanın Çıkmazları* (İstanbul: Hikav Yayınları, 2018), 108-109.

[119] Süleyman Gezer, "İnşâ-Haber Bağlamında Kur'an Dilinin Yapısı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (01 Haziran 2007), 142-144.

[120] Emin Uz, "İsnâd Sisteminin Arap Edebiyatında Kullanımı ve Diğer Naklî İlimlerle Mukayesesi", *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/2 (27 Aralık 2019), 190-191.

[121] İbn Mücâhid, *Kitabü's-seb'a fi'l-kıraat*, 47-52; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââti'l-aşr*, I/17.

[122] Ömer Özsoy, *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi: Bir Giriş Denemesi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2002), 35.

[123] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââti'l-aşr*, 30-33; Yunus İşeri, "Arap Lehçeleri ve Mushaf Hattı ile İrtibatı Açısından Kıraat Farklılıkları", *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (15 Aralık 2022), 271-275.

[124] Küçük - Gül, "Ignaz Goldziher'in Kur'ân Kırâatlerine Yönelik İddiaları Üzerine Resmü'l-Mushaf Bağlamında Bir Değerlendirme = An Evaluation in the Context of Rasm al-Mushaf on Ignaz

→

temellendirdiği gibi kıraat literatürünün temel eserlerinin önemli bir kısmından yararlanmamış olması, onun değerlendirmelerinin sınırlı ve yetersiz kaynaklara dayandığını açıkça göstermektedir.[125]

Kıraatlerin mushaf yazısından kaynaklanmadığının en belirgin göstergelerinden biri, aynı imla ile yazılmış kelimelerde farklı kıraatlerin ortaya çıkmasıdır. Özellikle, Kur'an'da bazı ayetlerde kelimeler aynı şekilde yazılmasına rağmen farklı kıraatler görülürken, bazı ayetlerde ise hiçbir farklılık bulunmamaktadır. Örneğin, Fatiha suresinin 1. ve 3. ayetleri, Âl-i İmran suresinin 3/26 ayeti ve Nas suresinin 114/2-3 ayetlerinde geçen "Mâlik" kelimesinin yalnızca Fatiha suresinde kıraat farklılığına neden olduğu görülmektedir. Kıraat imamlarından Âsım, Kisâi, Ya'kûb ve Halef, bu kelimeyi "mâlik" şeklinde okurken, diğer kıraat imamları "melik" şeklinde telaffuz etmişlerdir. Buna karşın, aynı kelimenin geçtiği Âl-i İmran suresinde tüm kıraat imamları "mâlik" şeklinde okurken, Nas suresinde ise "melik" okunmuştur. Bu örnek, kıraat farklılıklarının yalnızca imlâ temelli olmadığını ayrıca aynı yazılı lafzın farklı okuma biçimlerine imkân verebildiğini göstermektedir. Bu durum ise kıraatlerin, Mushaf yazımının ötesinde, vahye ve rivayet zincirlerine dayanan bir mahiyet arz ettiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca Goldziher'in kıraat farklılıklarının yalnızca Mushaf yazısından kaynaklandığını açıklama girişimi, "ملك" kelimesinin Kur'an'daki farklı kullanımları dikkate alındığında yetersiz kalmaktadır. Bu sebeple aynı yazı formuna sahip kelimelerin bazı yerlerde bütün kurrâ tarafından yalnızca "مَلِكِ", bazı yerlerde yalnızca "مَالِكِ", bazı yerlerde ise farklı vecihlerle okunması, kıraatlerin yalnızca yazıya geçirilmesinin yanı sıra hıfz, telakki ve Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivayet yoluyla aktarılan şifahî nakil geleneğine dayandığını gösteren bir delildir.[126]

Goldziher'in kıraatleri mushafın nokta ve hareke eksikliğine dayandırması gerçeği yansıtmamaktadır. Onun İbn Mes'ûd ve Übey b. Kâ'b'ın kıraatlerinin istinsah sürecinde kabul edilmediğini belirtmesi, aslında bu sahabeler arasında mushaf yazımından önce de farklı okumaların mevcut olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla kıraatler, yalnızca yazım eksikliklerinden değil, erken dönemde sahabeler arasında var olan farklı rivayetlerden kaynaklanmaktadır.[127]

Basra kıraat imamı Ebu Amr'ın (ö. 154/771) "Yalnızca bana okunanları okumamış olsaydım, şunu şu şekilde, şunu da bu şekilde okurdum"[128] şeklindeki ifadesi, kıraatlerin tamamen kişisel tercihlere dayalı bir serbestiye sahip olmadığını göstermektedir. Kıraatler, bireysel tercihe değil sahih rivayet zincirlerine dayanmaktadır. Bu itibarla her bir kıraat, belirli bir eğitim ve otorite çerçevesinde

→

Goldziher's Claims Regarding the Different Qiraats of the Qur'an", 57-58.

125 Emirhan Tambağ, "Ignaz Goldziher ve Muarızları: Goldziher'in Metodu, Bazı Tezleri ve Bunlara Yöneltilen Eleştirilerin Tahlili", *Hadis ve Siyer Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2024), 204.

126 Ahmed Muhammed Bennâ Dimyâtî, *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-kırââti'lerbaate 'aşer*, thk. Şa'bân Muhammed İsmail (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1987), 1/363; Yaşar Akaslan, "Fâtiha Sûresi'nin Kırâat İhtilâfları Bağlamında Değerlendirilmesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (27 Haziran 2018), 117-119.

127 Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 379-380.

128 İbn Mücâhid, *Kitabü's-seb'a fi'l-kıraat*, 48.

aktarılmıştır.[129] Bununla birlikte kıraat farklılıkları incelendiğinde, çeşitli okuyuş biçimlerine elverişli olan pek çok kelimenin herhangi bir ihtilaf barındırmadığı görülmektedir. Öte yandan kıraatlerin vahiy kaynaklı olduğu, yedi harf kapsamında nakledilen rivayetlerle temellendirilmektedir.[130]

2.4. Kıraat Kabulünde Resmü'l-Muṣḥaf ve Ṣaḥīḥ Sened Şartlarının Göz Ardı Edilmesi

Goldziher, kıraatlere ilişkin rivayetlerin güvenilir ve güçlü olduğunu kabul etmekle birlikte,[131] bu farklılıkları değerlendirirken kıraat ilminin sistematiğini, hiyerarşik yapısını ve tarihsel gelişim sürecini yeterince dikkate almamaktadır. Bu nedenle, rivayetleri ve bilimsel verileri hatalı biçimde yorumlamakta, ayrıca Kur'an metninin teşekkül sürecine ilişkin bazı olguları kavramsal açıdan da yanlış yansıtmaktadır. Nitekim "İşte şimdi farklılıklara tahammül etme eğilimi başlıyor" ifadesi, bu hatalı yaklaşımın bir örneğini teşkil etmektedir.[132]

Goldziher, Kur'an'ın sübutunu tartışmalı olarak değerlendirmiştir. Ancak bu görüş, İslam kıraat geleneğinin tarihsel gerçekliğiyle bağdaşmamaktadır. Bir kıraatin Kur'an metni kapsamında kabul edilebilmesi, Hz. Peygamber'den sahih senetle nakledilmesine ve Resmü'l-Mushaf'a uygun olmasına bağlanmış, bu çerçevede yalnızca mütevatir kıraatler Kur'an metni olarak benimsenmiştir. Günümüzde okunan on kıraat da bu titiz denetim sürecinin ürünüdür. Dolayısıyla Goldziher'in kıraatlerde keyfîlik bulunduğu yönündeki iddiası, İslam'ın erken dönem kaynaklarıyla açıkça çelişmektedir.[133] Bu çerçevede Goldziher, kıraatlerin kaynağını rivayet ve nakil sistemini yeterince dikkate almadan, yazının teknik ve yapısal özellikleri üzerinden açıklama eğilimindedir. Goldziher, farklı kıraatlerin ortaya çıkışını Arap yazısının yapısal "tuhaflığına" bağlamaktadır. Özellikle Arap yazısının iskelet yapısındaki bu esnekliği, farklı kıraatlerin doğuşunu mümkün kılan temel unsur olarak değerlendirmektedir.[134]

Goldziher'in iddiasının aksine Kur'an'daki kıraat farklılıkları, Hz. Peygamber (sav) tarafından onaylanmış rivayetlerden doğmuş olup, çelişki içermeksizin bir arada bulunmaları Kur'an'ın i'câzını, dilsel derinliğini ve edebî zenginliğini yansıtmaktadır. Çünkü Kur'an, Arap dilinin en üstün edebî örneği olup hakikat, mecaz, kinaye, teşbih ve bedi gibi sanatlarla farklı yönlerde anlamlar içerir. Bu bağlamda Goldziher'in kıraatleri serbest okumalar olarak nitelendirmesi, İslam'ın kıraat anlayışıyla bağdaşmaz. Kur'an'daki kıraat farklılıkları, hem lafzî hem de manevî açı-

[129] Abdurrahman Çetin, "Kur'an Kıraatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (31 Aralık 2002), 79.
[130] Abdulfettah Abdulgani el-Kadi, *el-Kırâe fi nazari'l-müsteşrikîne ve'l-mulhidîn*, 27; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 377.
[131] Ignaz Isaak Yehuda Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, çev. Abdulhalim en-Neccar (Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1955), 6. Çevirinin Dipnotu.
[132] Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 2.
[133] İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr fi'l-Kırââti'l-Aşr*, I/9-41-46; Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I/77.
[134] Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 2.

dan i'câzın bir yansımasıdır.[135]

Goldziher'e göre Arap yazısındaki nokta ve hareke eksikliği, metnin farklı biçimlerde okunmasına ve birden fazla kıraat ile tefsir ekolünün oluşmasına imkân sağlamıştır. Bu yazı yapısal esneklik, Kur'an'ın çoklu yorum ve okumalarına açık olmasını mümkün kılmıştır.[136] Bu iddianın aksine kıraat farklılıkları, yazının yapısal eksikliğinden kaynaklanan rastlantısal okumalar değil, yedi harf ruhsatı çerçevesinde rivayet yoluyla aktarılan ve tevkîfî okuma biçimleridir.

Ayrıca tefsir ve fıkıh ekolleri, mevcut kıraat birikiminin anlaşılması, sistemleştirilmesi ve yorumlanması sürecinde ortaya çıkmış ictihadî ve tarihsel oluşumlar olup, kıraatlerin ontolojisiyle aynı düzlemde değerlendirilmemelidir. Şöyle ki bu ekollerin teşekkülü, kıraatleri üreten ya da belirleyen bir unsur olmayıp aksine mevcut kıraat birikiminden hareketle ayetlerdeki müşkil ifadelerin açıklığa kavuşturulması ve fıkhî problemlerin çözümlenmesi sürecine katkı sağlayan ilmî yapılardır. Bu yönüyle tefsir ve fıkıh ekollerinin varlığı, kıraatlerin beşerî ve sosyolojik süreçlerin ürünü olarak değerlendirilmesinden ziyade, vahiy temelli bir nakil geleneğinin sonraki ilmî disiplinlerin teşekkülü üzerindeki belirleyici etkisini göstermektedir.[137]

Hz. Osman dönemi mushafları, Hz. Peygamber'den (sav) şifahi olarak nakledilen mevcut kıraat vecihlerini (yedi harf ruhsatına dayanan farklılıkları) ihtiva edebilme imkânını korumak amacıyla bilinçli olarak noktasız ve harekesiz bir yazım özelliğiyle tanzim edilmiştir.[138] Bu çerçevede Arap hattının yapısı ile nokta ve hareke eksikliği, kıraat farklılıklarının doğrudan belirleyicisi olmayıp yalnızca mevcut rivayet çeşitliliğinin yazıya taşınmasına imkân veren yardımcı unsurlar olarak değerlendirilmelidir. Esasen kıraatlerin teşekkülünde asıl belirleyici unsur yazı sisteminin ötesinde sahih rivayet zincirlerine dayanan nakil geleneğidir. Dolayısıyla kıraatlerin ortaya çıkışını yalnızca yazım özelliklerine veya sosyokültürel etkenlere indirgemek, onların tevkîfî ve rivayet temelli mahiyetini göz ardı eden kronolojik ve usûlî bir isabetsizlik doğurmaktadır.

Goldziher'in kıraatlerin vahiy temelli niteliğini göz ardı etmesi, analizinin eksik kalmasına yol açmıştır. İslam inancına göre kıraatler, sadece dilsel farklılıklar olmaktan ziyade, vahyin farklı anlam inceliklerini yansıtan ilahî okuma biçimleridir. Kıraatlerin sahih rivayet zincirlerine ve Hz. Peygamber'in (sav) onayına dayanması, onların yazıdan değil, vahiyden kaynaklandığını göstermektedir. Dolayısıyla Goldziher'in kıraatleri Arap yazısının yapısal özelliklerine indirgeme yaklaşımı, İslam'ın klasik kıraat ve vahiy anlayışıyla bağdaşmamaktadır.[139] Ancak kıraat

[135] Okcu, "Kur'an'ın Lafız-Mana ve Kıraat Yönünden", 77.
[136] Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, 8. (Çevirmenin dipnotu).
[137] Yusuf Çınar, "Kıraat Farklılıkları ve Fıkhi Hükümlere Etkisi (İbadetler Bağlamında)", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (28 Temmuz 2023), Geniş bilgi için Bkz:; Ahmet Özbay, "Kıraat-Tefsir İlişkisi Açısından Şâz Kıraatler: Nesefî'nin Medârik Tefsiri Örneği", *Eskiyeni* 58 (30 Eylül 2025), 1395-1420.
[138] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââti'l-aşr*, 30-33.
[139] Abdurrahman Çetin, "Kur'an Kıraatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (31 Aralık 2002), 79.

farklılıkları incelendiğinde, birden fazla şekilde okunmaya elverişli kelimelerde herhangi bir ihtilafın bulunmadığı görülmektedir. Ayrıca kıraatlerin vahiy kaynaklı olduğu, yedi harf ruhsatına ilişkin sahih rivayetlerle sabit kılınmıştır.[140]

2.5. Mushaflardaki Kenar Açıklamalarının Metinle Karıştırılması Problemi

Goldziher, kıraatlerdeki bazı ilaveleri, kıraat farklılıklarının temel nedeni olarak görmekte ve bunların metindeki belirsizlikleri gidermeye, müphem ifadeleri açıklığa kavuşturmaya ve yorum farklılıklarını azaltmaya yönelik olduğunu ileri sürmektedir. Ancak, bu konuda Goldziher'in kesin bir tutum sergilemediği de dikkati çekmektedir.

Goldziher'e göre, söz konusu eklemelerin yazarları tarafından metne yönelik bir düzeltme mi yoksa metinle doğrudan ilişkisi olmayan açıklayıcı yorumlar mı olarak yapıldığı ve sonraki nesillerin bu eklemeleri metin düzeltmesi olarak mı algıladığı net olarak belirgin değildir.[141]

Bu durum, sahabenin söz konusu eklemeleri bilinçli bir metin değişikliği mi yoksa yalnızca açıklayıcı bir not olarak mı yaptığı konusunda belirsizlik bulunduğunu göstermektedir. Goldziher, bu ilavelerin niyetinin kesin olarak saptanmasının güç olduğunu kabul etmekte ve tartışmanın esas olarak, bu eklemelerin sonraki nesiller tarafından nasıl algılandığı üzerine odaklanması gerektiğini öne sürmektedir.[142]

Kıraat literatüründe sahabenin Kur'an'ı açıklamak amacıyla yaptığı eklemeleri ifade eden müdrec kıraat örnekleri incelendiğinde, bunların Kur'an metninin aslından olmayıp tefsir ve yorumlama maksadıyla yapılan ilaveler olduğu anlaşılmaktadır.[143] Bu sebeple müdrec okumalar, ıstılahî anlamda "kıraat" kategorisi içinde değerlendirilemez. Benzer şekilde "hadis" kavramının Hz. Peygamber'e ait sözleri ifade etmesi gibi, müdrec ifadeler de asli metinden ayrı, açıklayıcı nitelikte unsurlar olarak kabul edilmelidir.[144] Bu çerçevede söz konusu görüşler genel olarak üç noktada özetlenebilir: (a) müdrec unsurların Kur'an metninin dışında kalan tefsir amaçlı açıklamalar olduğu, (b) sonraki dönemlerde bazı kimselerin bu açıklamaları Kur'an metninin parçası zannettiği, (c) müdrec kıraatlerin şahsî mushaflarda yer aldığı ve çoğunlukla ilgili sahâbeye nispet edilerek aktarıldığıdır.[145]

Bu iddiasına şöyle bir örnek sunmaktadır: "وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ" "Size rabbinizden bir mucize getirdim. Artık Allah'a karşı gelmekten sakının ve bana itaat edin." ayetini İbn Mes'ûd (مِنْ اَجْلِ مَا جِئْتُكُمْ بِهِ وَجِئْتُكُمْ بِآيَاتٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ فِيمَا دَعَوْتُكُمْ اِلَيْهِ) şeklinde ilavelerle "Size rabbinizden bir mucize getirdim. Ar-

[140] Abdulfettah Abdulgani el-Kadi, *el-Kırâe fi nazari'l-müsteşrikîne ve'l-mulhidîn* (Kahire: Daru Mısr li't-tabae, ts.), 27; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 377.
[141] Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 7.
[142] Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, 15. (Çevirmenin dipnotu).
[143] Kurtubî, *Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'an*, I/86.
[144] Kemal Taşkın - İdris Yiğit, "Hadislerin Yazılmasını Yasakladığı Varsayılan Rivayetlerin Müdrec Kıraatler Bağlamında Değerlendirilmesi", *Eskiyeni* 58 (30 Eylül 2025), 974.
[145] Taşkın - Yiğit, "Hadislerin Yazılmasını Yasakladığı Varsayılan Rivayetlerin Müdrec Kıraatler Bağlamında Değerlendirilmesi", 977.

tık (size getirdiğim şeyden dolayı) Allah'a karşı gelmekten sakının ve (sizden istediğim şeyde) bana itaat edin." şeklinde okumuştur.[146] Goldziher bunu parantez içindeki eklemeler Abdullah b. Mes'ûd'dan nakledilir ve daha basit orijinal versiyonun bir tefsiri gibi okunur, demektedir.[147] Bu ifadelerden bu tür açıklama sadedindeki ilaveleri kıraat olarak algılamadığı ve sadece bir açıklama olduğunu kendisi de kabul etmiş olmaktadır.

Abdullah b. Mes'ûd "النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ" "*Peygamber müminlere kendilerinden daha yakındır, eşleri de onların anneleridir*" ayetine[148] "مِنْ أَنْفُسِهِمْ" ifadesinden sonra "وَهُوَ اَبٌ لَهُمْ" ifadesini eklemiştir. Bu durumda anlam "Peygamber müminlere kendilerinden daha yakındır (ve o onların babasıdır), eşleri de onların anneleridir" şeklinde olur. Hâlbuki bu ifade Hz. Peygamber (sav)in ümmetin babası olduğunu ortaya koyar ki bu İslam'ın ruhuna aykırıdır. Böyle bir okumayı İbn Mes'ûd'un duyması mümkün değildir. Çünkü aynı surenin 40. ayetinde yer alan " مَا كَانَ مُحَمَّدٌ اَبَا اَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلٰكِنْ رَسُولَ اللهِ وَخَاتَمَ النَّبِيّٖنَ" "*Muhammed sizin adamlarınızdan hiçbirinin babası değildir, fakat o Allah'ın elçisidir ve peygamberlerin sonuncusudur*" ayet bunu nakzetmektedir.[149] Bu ayet bağlamında "o kimsenin babası değildir" buyrulmaktadır. Kur'an'ı en iyi bilen sahabilerden biri olarak Abdullah b. Mes'ûd böyle bir eklemeyi yapmış olması mümkün müdür?" sorusunu akla getirir.[150]

Abdullah b. Mes'ûd'un kıraatinde yer alan "o kimsenin babası değildir" ifadesi, metnin anlamını tamamlamaya yönelik tefsirî bir açıklama olarak değerlendirilmelidir. Burada "eklemek" fiilinin kullanımı, İbn Mes'ûd'un metne keyfî bir müdahalede bulunduğu izlenimini doğurmaktadır. Oysa bu tür açıklamalar, sahabe döneminde yaygın olup metni değiştirme amacı taşımayan, anlamı pekiştirmeye yönelik yorumlayıcı eklemelerdir.

Goldziher'in "İbn Mes'ûd, bu fikri tamamlamak için 'nefslerinden' sonra 've onlara babadır' kelimesini ekler"[151] ifadesinde "ekleme" kelimesinin kullanımı, İbn Mes'ûd'un metne sonradan bir ilave yaptığı izlenimini uyandırabilir. Oysa bu tür açıklamalar, sahabenin Kur'an'ı anlama ve öğretme sürecinde başvurduğu yaygın bir yöntemdir. Bu nedenle, "ekleme" yerine "açıklayıcı bir ekleme yapar" veya "yoruma dayalı bir açıklama ekler" gibi ifadeler, söz konusu kıraat farklılığını daha doğru biçimde yansıtır.

Goldziher, *"Gizli gizli konuşan üç kişi yoktur ki dördüncüleri O olmasın, beş kişi yoktur ki altıncıları O olmasın. Bundan az veya çok olsunlar ve nerede bulunurlarsa bulunsunlar mutlaka Allah onların yanındadır."*[152] ayetiyle ilgili Abdullah b. Mes'ûd'un mushafında yer alan ayetin sonunda *"إذا أخذوا في التناجي"* (komplo kurmaya veya gizli konuşmaya başladıklarında) ifadesinin yer aldığı ve Kur'an'a eklenen bir

[146] Âl-i İmrân 3/50.
[147] Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 7.
[148] el-Ahzâb 33/6.
[149] Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, 22. (Çevirmenin dipnotu).
[150] Çetin, "Kur'an Kıraatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar", 83.
[151] Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 8.
[152] el-Mücâdele 58/7.

ayet olduğunu iddia etmektedir.[153] Halbuki bu durum, ayetin bağlamını daha belirgin hale getirmek için yapılmış bir açıklama niteliğinde görülmektedir.

Goldziher, bu tür kıraat farklılıklarını değerlendirirken parantez içinde "gizli plan yapmak, komplo kurmak" ifadesine yer vererek eklemenin ayetin anlamına katkısını yorumlamaktadır. Ona göre bu açıklama, Allah'ın her an her yerde hazır oluşunu değil, insanların gizli konuşmalarına tanıklığını vurgulamaktadır. Böylece ifade, Allah'ın gizli toplantılar öncesinde de her şeyi bildiğini ortaya koyar. Ancak "ekleme" teriminin kullanımı, bu ifadenin metne sonradan dâhil edildiği izlenimini verebilmektedir.[154] Sahabe döneminde, Kur'an'ın daha iyi anlaşılması amacıyla metne açıklayıcı kelime veya ifadeler eklemek yaygın bir uygulamaydı. Bu nedenle, kıraat farklılıklarını değerlendirirken bunların anlamı açıklamaya mı yoksa metne müdahaleye mi yönelik olduğunu dikkatle ayırt etmek gerekir.

Goldziher, Abdullah b. Mes'ûd'a atfedilen bu ifadeyi müfessir Râzî'ye dayandırmıştır. Ancak "komplo kurmaya başladıklarında" şeklindeki tercüme, anlamı daraltan bir yorumdur. İbn Mes'ûd'dan nakledilen "إذا أخذوا في التناجي" ibaresi aslında "fısıldaşmaya başladıklarında" anlamına gelir ve insanların açık ya da gizli tüm konuşmalarının Allah tarafından bilindiğini ifade eder. Dolayısıyla "komplo kurmak" biçimindeki çeviri, ifadenin tefsirî bağlamını daraltarak yanlış bir anlam yüklemektedir.[155]

Goldziher, Abdullah b. Mes'ûd'un Hûd Suresi 71. ayetindeki "وَامْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ" ifadesine eklenen "وَهُوَ قَاعِدٌ" açıklamasını "daha az önemli" olarak nitelendirmiştir.[156] Ancak Arapça metinde geçen "وَأَهْوَنُ مِنْ ذَلِكَ خَطَرًا" ifadesi "daha az tehlikeli" anlamındadır.[157] Bu değerlendirme, Goldziher'in kıraat farklılıklarını tefsirî açıklamalar olarak ele almak yerine metne sonradan eklenmiş unsurlar olarak gördüğünü göstermektedir. Böyle bir yaklaşım, sahabe dönemi kıraat anlayışını ve Kur'an'ın sözlü rivayet geleneğini yeterince dikkate almadığını göstermektedir. Goldziher'in kıraat farklılıklarına ilişkin değerlendirmesi, açıklayıcı unsurları bir yandan metne müdahale olarak görüp diğer yandan "daha az tehlikeli" şeklinde nitelemesi nedeniyle tutarsız ve İslamî ilimler açısından metodolojik açıdan sorunludur.

Goldziher'in kıraat farklılıklarına dair ifadeleri, bu konuda tutarlı bir yaklaşım sergilemediğini göstermektedir. O, bu tür metne eklenmiş sözcükler tercihen, yukarıda belirtilen örneklerden farklı olarak, yalnızca mantıksal veya dini nedenlerle istenen bir tamamlayıcının söz konusu olmadığı, ancak böyle bir eklemenin, yalnızca ortak metinde belirsiz bir şekilde ifade edilen meşru düzenlemeyi daha kesin olarak tanımlamaya hizmet ettiği durumlarda yapılır."[158] diyerek bu okumaların Kur'an'ın aslından değil, metni açıklamaya yönelik ilaveler olduğunu kabul etmektedir.

[153] Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 8.
[154] Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 8.
[155] Fahruddîn Ebu Abdillah Muhammed b. Ömer Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-arabî, 1420), 29/490.
[156] Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 8.
[157] Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, 23.
[158] Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 8.

Aynı durum "لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ" "*Rabbinizden lütuf aramanızda size bir günah yoktur.*"[159] ayetine "فِي مَوَاسِمِ الْحَجِّ" ifadesini eklemesi için geçerlidir. Goldziher, bu ifadenin açıklama amacı taşıdığını kabul etmekte ve ilavenin, İslam öncesi dönemde olduğu gibi hac mevsiminde ticari faaliyetlere izin verildiğini belirtmek ve bu konudaki tereddütleri gidermek amacıyla İbn Abbas tarafından yapıldığını ifade etmektedir.[160] Bu yaklaşım, onun söz konusu eklemeleri Kur'an metnine dâhil bir unsur olarak değil, açıklayıcı bir yorum olarak gördüğünü göstermektedir.

Goldziher'in kıraatlerdeki ilaveler üzerine değerlendirmeleri, Kur'an metninin tarihsel ve metinsel gelişimine dair önemli ipuçları sunmaktadır. O, sahabe ve sonraki nesillerin metne ekledikleri açıklayıcı ifadelerin anlamı netleştirme amacı taşıdığını kabul etse de, bu ilavelerin metne müdahale sayılıp sayılmayacağı konusunda tutarlı bir tavır ortaya koymamaktadır. Goldziher'in bu açıklamaları hem tefsirî yorum hem de sonradan yapılmış eklemeler olarak değerlendirmesi, kıraat farklılıklarının mahiyetini yeterince kavrayamadığını göstermektedir. Oysa bu tür ilaveler, metnin orijinal parçası olmasalar da, Kur'an'ın anlaşılmasını kolaylaştıran tefsirî açıklamalar niteliğindedir.

2.6. Tevatüre Ulaşmayan Rivayetleri Kıraat Rivayeti Olarak Nakletme

Goldziher'in kıraat rivayetlerini değerlendirirken yaptığı önemli hatalardan biri de bu rivayetlerin mütevatir olup olmadığını dikkate almamasıdır. Kıraat ilmi mütevatir rivayet esasına dayanmasına rağmen, Goldziher'in kıraatleri metne sonradan eklenmiş açıklamalar olarak yorumlaması bu metodolojik temeli göz ardı ettiğini ve kıraatlerin sahih aktarım sürecini yeterince dikkate almadığını göstermektedir.

Örneğin "حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ" "*Namazlara ve orta namaza devam edin*".[161] Goldziher, ayetin kıraatiyle ilgili Hz. Âişe'den (as) gelen rivayeti nakletmiştir. Rivayete göre Hz. Âişe, ayetin Hz. Peygamber (sav) döneminde "وَهِيَ الْعَصْرُ" (o ikindi namazıdır) ilavesiyle okunduğunu belirtmiştir. Goldziher bu bilgiyi aktarmış, ancak rivayetin sıhhati ve kıraat ilmi içindeki değeri hakkında yorum yapmamıştır.[162] Ancak, bu rivayet ne tevatür derecesine ulaşmış ne de sonradan neshedildiğine dair rivayetler dikkate alınmıştır.[163] Hz. Âişe'den (as) nakledilen bu rivayet, ya neshedilmiş ya da tevatür derecesine ulaşmamış bir ahad haberdir. Dolayısıyla güvenilirliği zayıf olup delil olarak kullanılamaz. Ayrıca, Hz. Âişe (as) kıraat ilmi konusunda uzmanlaşmış bir otorite değildir.[164]

Goldziher "شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَآ إِلٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلٰٓئِكَةُ وَأُوْلُوا الْعِلْمِ قَآئِماً بِالْقِسْطِ لَآ إِلٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ" "*Allah, hak ve adaleti ayakta tutarak, kendinden başka tanrı olmadığını bildirdi. Me-*

[159] el-Bakara 2/198.
[160] Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 8-9.
[161] el-Bakara 2/238.
[162] Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 8-9.
[163] Müslim, Mesâcid, 208.
[164] Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, 25. (Çevirmenin dipnotu).

lekler ve ilim sahipleri de bunu ikrar ettiler. (Evet) O'ndan başka tanrı yoktur. O mutlak güç ve hikmet sahibidir".[165] Goldziher, ayetteki "شَهِدَ اللهُ" fiilinin çoğul isim olarak "شُهَدَاءَ اللهِ" şeklinde kıraat edilmesini tartışmaktadır. İlk kıraatte Allah'ın melekler ve âlimlerle beraber şahitlik yaptığı yönünde bir anlam ortaya çıkmaktadır. Fakat Allah'ın yaratıcı olarak yarattığı varlıklarla şahitlik etmesini rahatsız edici bulan Kur'an okuyanların bu ayetti ikinci kıraate göre okuduğunu iddia ederek "شُهَدَاءَ اللهِ" kıraatini uydurulduğunu söylemiştir. Goldziher ayrıca, bu tür değişikliklerin 4:166'daki "لٰكِنِ اللّٰهُ يَشْهَدُ بِمَآ اَنْزَلَ اِلَيْكَ اَنْزَلَهُ بِعِلْمِهٖۚ وَالْمَلٰٓئِكَةُ يَشْهَدُوْنَ وَكَفٰى بِاللّٰهِ شَهِيْداً" "Fakat Allah sana indirdiğine, onu ilmiyle (ilminin bir eseri olarak) indirdiğine şahitlik eder. Melekler de şahitlik ederler. Ve şahit olarak Allah yeterlidir."[166] ayetinde yapılmadığını kıraat âlimlerinin buna cesaret edemediklerini belirtmektedir.[167]

Goldziher'in Kur'an okuyanları "uydurmacılar" olarak nitelendirmesi, en hafif tabirle ilmî disiplinden yoksun bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Ayrıca, kıraatin kabul şartlarını taşımayan bir rivayetin kıraat olarak zikredilmesi doğru değildir. Benzer şekilde, Allah'a yakışmayan bir sıfat izafe edilmesi iddiasıyla bir kıraatin benimsenmiş olduğu tespiti de isabetli değildir.[168]

Goldziher'in, Allah'ın ilahlık sıfatlarına uygun olmadığı gerekçesiyle terk edildiğini öne sürdüğü kıraatlere dair verdiği örneklerden biri de "بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ" "*Doğrusu sen hayranlık duyup şaşırdın, onlarsa alay etmektedirler*"[169] ayetidir. Bu ayetin öncesinde geçen "فَاسْتَفْتِهِمْ اَهُمْ اَشَدُّ خَلْقاً اَمْ مَنْ خَلَقْنَا اِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ" "*Şimdi o inkârcılardan şu sorunun cevabını iste: Kendilerini yaratmak mı daha zor, yoksa başka yarattıklarımızı mı? Biz onları yapışkan bir çamurdan yarattık*" ifadesi Mekkeli müşriklerin inançsızlığından şikâyet etmektedir. Onun üzerine "*Doğrusu sen hayranlık duyup şaşırdın, onlarsa alay etmektedirler.*" buyurulmuştur. Goldziher, "Kûfelilere atfedilen ve Abdullah b. Mes'ûd tarafından da benimsenen orijinal okuma, Medineliler ve Basralıların yaygın kıraatleriyle yan yana duran bir seslendirme gibi görünmektedir."[170] şeklinde bir değerlendirme yapmaktadır. Ona göre, farklı kıraatlerin benimsenme nedeni, bazı kimselerin Allah'a şaşırma veya hayret etme fiilinin nispet edilmesini sakıncalı görmeleridir. Ancak Goldziher'in bu yorumu bilimsel bir temele dayanmamakta, kişisel bir değerlendirme niteliği taşımaktadır. Bu yaklaşım, sahabeler tarafından metne müdahalede bulunulduğu yönündeki iddiasını da desteklemek amacıyla ortaya konmuştur.

Kıraat ilmi açısından konuya bakınca bu ayetteki "عَجِبْتَ" fiilini Hamza, Kisâî ve Halefu'l-Âşır "عَجِبْتُ" şeklinde okumaktadır. İbn Kesir, Ebu 'Amr, İbn 'Âmir, 'Âsım, Ebu Ca'fer ve Ya'kûb ise "عَجِبْتَ" şeklinde okumuşlardır.[171] Buna göre bu iki kıraat benimsenebilir ve okunabilir iki kıraat olarak rivayet yoluyla bize gelmiş-

[165] Âl-i İmrân 3/18.
[166] en-Nisâ 4/166.
[167] Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 13.
[168] Koyuncu - Yiğit, "Oryantalist Bakış Açısında Göre Kıraatler", 578-579.
[169] es-Sâffât 37/12.
[170] Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 13.
[171] Çetin, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, 358.

tir.[172] Dolayısıyla Goldziher'in bu iddiası gerçeği yansıtmamaktadır.

Goldziher'in tevatüre ulaşmamış kıraatleri alternatif bir sahih kıraat olarak yansıttığı bir örnek de " اَحَسِبَ النَّاسُ اَنْ يُتْرَكُوا اَنْ يَقُولُوا اٰمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللّٰهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ" "*İnsanlar, denenip sınavdan geçirilmeden, "İman ettik" demekle bırakılacaklarını mı sanıyorlar? Andolsun ki biz, onlardan öncekileri de sınamıştık. Allah, elbette doğru olanları bilecektir. O, yalancıları da mutlaka ortaya çıkaracaktır*"[173] ayetlerindeki "فَلَيَعْلَمَنَّ" ifadesinin kıraatidir. Goldziher, söz konusu kıraatin Allah'ın bir şeyi araştırarak sonradan öğrenebileceği yönünde bir anlam çağrıştırdığı gerekçesiyle Ali ve Zührî tarafından farklı bir okumaya dönüştürüldüğünü iddia etmektedir. "Ali ve Zührî'ye atfedilen farklı bir okuma, bu tür şüpheleri ortadan kaldırıyor gibi görünmektedir" ifadesiyle de, mevcut kıraatin dinleyicilerin zihninde tereddüt ve şüphe oluşturabileceği varsayımına dayanmaktadır.[174] Bundan dolayı "فَلَيُعْلِمَنَّ" şeklinde kıraat ettiklerini söylemektedir. Bu durumda ayetin anlamı "kesinlikle bildirecektir" şeklinde anlaşılmaktadır. Ancak Goldziher'in gözden kaçırdığı husus, söz konusu kıraatin ne mütevatir ne de ferdî (şahsî) kıraatler arasında yer aldığı gerçeğidir. Bu kıraat, ne yedi sahih kıraat içerisinde ne de şâz kıraatleri kapsayan on dört kıraat arasında bulunmaktadır. Dolayısıyla, kıraat otoritelerinden hiçbiri böyle bir okuma değişikliğini benimsememiştir. Dahası "أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ" (*Yoksa, Allah içinizden cihad edenleri ortaya çıkarmadan ve sabredenleri belirlemeden cennete gireceğinizi mi sanıyordunuz?)* ayetinde[175] yine aynı fiilin aynı kalıbı yani "يَعْلَمِ" geçtiği halde Ali ve Zührî'den bu kelimenin farklı bir kalıpta okunduğuna dair rivayet bulunmamaktadır. Eğer böyle bir şüphe söz konusu olsaydı aynı şekilde kıraat etmeleri gerekirdi.[176]

Buna dair başka bir örnek "قَالَ رَبِّ احْكُمْ بِالْحَقِّ وَرَبُّنَا الرَّحْمٰنُ الْمُسْتَعَانُ عَلٰى مَا تَصِفُونَ" "*Peygamber şöyle dedi: "Rabbim! Adaletinle hükmünü ver. Rabbimiz rahmândır. Asılsız iddialarınıza karşı yardımına sığınılacak da yalnız odur.*"[177] ayetidir. Ayette geçen "احْكُمْ بِالْحَقِّ" ifadesinin kıraatiyle ilgili Goldziher, Muhammed'in Tanrı'dan adil bir hüküm talep etmesine —sanki bunun dışında bir seçenek varmış gibi— yalnızca tek bir Kur'an otoritesinin itiraz ettiğini ifade etmektedir.[178] Burada bahsedilen otoritenin Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723) olduğu söylenmiştir. Dahhâk bu ifadeyi "رَبِّي أَحْكَمُ" (Rabbim hakikatle en iyi hüküm verendir) şeklinde okumuştur.[179] Goldziher bu ifadenin Allah'ın hakikatle hükmetmeme durumunun da söz konusu olabileceği şeklinde anlaşılma ihtimalinden dolayı böyle kıraat ettiğini söylemektedir.[180] Ancak bu kıraat, İbn Abbas'a nispet edilen ahad kıraatler arasında yer almaktadır. Dahhâk ise Goldziher'in düşündüğünün aksine kıraat alanında otorite

[172] Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, 25. (Çevirmenin dipnotu).
[173] el-Ankebût 29/2-3.
[174] Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 14.
[175] Âl-i İmran 3/142
[176] Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, 35 (Çevirmenin dipnotu).
[177] el-Enbiyâ 21/112
[178] Ignaz Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 15.
[179] Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 18/555.
[180] Ignaz Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 15.

kabul edilen bir isim olmayıp daha ziyade tefsir sahasında temayüz etmiştir. Kıraat imamlarının, hatta şaz kıraat imamlarının dahi Dahhâk'a itimat etmediği bilinmektedir. Nitekim kıraat, rivayet ve sahih nakil esasına dayanmaktadır.[181]

Benzer şekilde Goldziher, bazı kıraat farklılıklarını lafzî veya itikadî problemlerin giderilmesine yönelik bilinçli metinsel müdahaleler olarak değerlendirmekte ve bu çerçevede farklı ayetlerdeki kıraat varyantlarını da aynı metodolojik yaklaşımla yorumlamaktadır. " إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا" "*Kuşkusuz seni şahit, müjdeci ve uyarıcı olarak gönderdik ki, (ey insanlar) Allah'a ve peygamberine iman edesiniz, O'nu destekleyesiniz, büyüklüğü karşısında eğilesiniz ve akşam sabah O'nu tenzih ederek anasınız.*" ayetindeki[182] Goldziher, "وَتُعَزِّرُوهُ" (onu destekleyesiniz) ifadesinin "وَتُعَزِّرُوهُ" (onu yüceltesiniz) şeklindeki kıraatine değinmekte ve bunu bir metinsel değişiklik (textual change) olarak değerlendirmektedir. Ayrıca, bu değişikliğin, insanların Allah'ın insandan yardım ve destek beklediği düşüncesine kapılma olasılığını önlemek amacıyla yapıldığını ileri sürmektedir. Halbuki "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ" "*Ey iman edenler! Allah'a yardım ederseniz O da size yardım eder ve ayaklarınızı sabit kılar.*"[183] ayetinde ve "وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ" "*Allah kendine yardım edenlere muhakkak yardım edecektir. Kuşkusuz Allah güçlüdür, mutlak galiptir*"[184] ayetinde Allah'a yardımdan bahsedilmektedir. Ancak Goldziher "نَصَرَ" fiilinden farklı olarak "وَتُعَزِّرُوهُ" ifadesinin maddi yardımı çağrıştırdığını söylemektedir. Goldziher'e göre, bu tür şüpheler yalnızca küçük bir nokta eklenerek kolayca giderilmiş ve ifade, Allah'ın yüceltilmesi anlamına dönüştürülmüştür.[185]

Goldziher'in bahsettiği kıraat ne yedi ne de on kıraat arasında yer almakta olup, İbn Abbas'a nispet edilen ahad rivayetlerden biridir. Goldziher, "ta'zîr" ve "ta'zîz" kelimelerinin anlam farkını yanlış yorumlamıştır. "Ta'zîr" yüceltmek, "ta'zîz" ise desteklemek anlamında kullanılmaktadır. Örneğin, " إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ"[186] ayetinde "ta'zîz" desteklemek anlamındadır. Eğer kıraatlerin metin değişikliğiyle Allah'ı yüceltmek amacıyla değiştirildiği iddiası doğru olsaydı, Kur'an'da hiçbir ayetin aslı korunmuş olmazdı.[187]

Goldziher'in yanlış değerlendirdiği kıraatlerden biri, " وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذًا لَمِنَ الْآثِمِينَ"[188] ayetine ilişkindir. Rivayete göre Âmir eş-Şa'bî, ayeti " وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةً آللَّهِ إِنَّا إِذًا لَمِنَ الْآثِمِينَ" şeklinde okumuş ve Allah'ın şahitliğini gizlemenin saygısız görünebileceğini belirtmiştir. Bu nedenle, "اللَّهِ" kelimesine hemze ekleyerek cümleyi "آللَّهِ" şeklinde başlatmış ve anlamı "Herhangi bir şahitliği asla gizlemeyiz. Allah'a yemin olsun, aksi halde apaçık günahkârlardan oluruz" şeklinde değiştirmiştir.[189]

[181] Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, 37. (Çevirmenin dipnotu).
[182] el-Fetih 48/8-9.
[183] Muhammed 47/7.
[184] el-Hac 22/40.
[185] Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 4.
[186] Yâsîn 36/14.
[187] Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, 11-12. (Çevirmenin dipnotu).
[188] el-Mâide 5/106.
[189] Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 16.

Goldziher'in iddiasının aksine, Şa'bî'nin bu ifadeyi saygısız bulması Kur'an metninde herhangi bir değişikliğe yol açmamış, Allah'ın şahitliğinin gizlenmesi söz konusu değildir. "Şahitlik" burada Allah'ın emrettiği görev anlamındadır ve Şa'bî bu kıraati, ulaştığı verilere dayanarak sabit bir kıraat olarak benimsemiştir. Ancak bu rivayet, şaz kıraat derecesine bile ulaşmamıştır.[190]

Goldziher, bazı rivayetlere dayanarak Kur'an kıraatinde sınırsız okuma özgürlüğü olduğunu iddia etse de, bu yaklaşım kıraat ilminin temel prensipleriyle çelişmektedir. Kıraat, sahih nakil ve tevatür esasına dayalıdır. Rivayetlerin bulunması tek başına kabul için yeterli değildir. Kıraat özgürlüğü yalnızca bu metodolojik çerçeve içinde mümkündür. Bu çerçevenin dışındaki okumalar geçerli sayılmaz.[191]

Bu nedenle, Goldziher'in kıraatler konusundaki iddiası İslam ilim geleneğinde kabul gören kriterlerle uyumlu değildir ve kıraatler arasındaki farklılıkları göz ardı etmektedir. Zira kıraatlerin kabulü ve değerlendirilmesi, nakledilmiş olmalarının yanı sıra sahih rivayet zincirleri ve ilmî kabul ölçütlerine uygunluklarına dayanmaktadır.

Sonuç

Ignaz Goldziher'in kıraatlere yönelik değerlendirmeleri, Kur'an metnini diğer kutsal metinlerin tarihsel süreçleriyle aynı çerçevede ele alması bakımından metodolojik bazı sorunlar taşımaktadır. Kıraat farklılıklarını büyük ölçüde yazı sisteminin yapısal özellikleri ve metinsel varyasyonlarla açıklayan bu yaklaşım, İslam ilim geleneğinde kıraatlerin dayandığı rivayet merkezli yapıyı ve şifahî aktarım geleneğini yeterince dikkate almamaktadır. Oysa kıraatler, İslam düşüncesinde vahyin korunmuşluğunu esas alan sistemli bir nakil geleneği içerisinde değerlendirilmiş ve sahih rivayet zincirleriyle aktarılan meşru okuyuş biçimleri olarak kabul edilmiştir.

Kur'an'ın nüzûl süreci dikkate alındığında, vahyin tarihsel ve toplumsal gerçeklikle doğrudan ilişki içerisinde şekillendiği görülmektedir. Bu durum, Kur'an'ın yalnızca teorik hükümler içeren bir metin olmanın ötesinde, indiği toplumun sosyal, kültürel ve tarihsel şartlarıyla etkileşim hâlinde olan canlı bir hitap olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede kıraat farklılıkları da basit filolojik ayrılıklar değil, anlamı farklı yönlerden destekleyen rivayet temelli okuyuş biçimleri olarak değerlendirilmelidir.

Ayrıca erken dönem İslam toplumunda bilgi aktarımının büyük ölçüde sözlü kültüre dayanması, kıraatlerin korunmasında yazılı metinden ziyade rivayet ve hafıza geleneğinin belirleyici olduğunu ortaya koymaktadır. Bu nedenle kıraatleri yalnızca yazı sistemi veya teknik eksikliklerle açıklamak, meseleyi indirgemeci bir bakış açısıyla değerlendirmek anlamına gelmektedir. Sonuç itibarıyla kıraat meselesinin, İslam ilim geleneğinin kendi tarihsel ve metodolojik bütünlüğü içerisinde

[190] Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, 39. (Çevirmenin dipnotu).
[191] Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, 56. (Çevirmenin dipnotu).

ele alınması, hem Kur'an'ın korunmuşluğu hem de kıraat ilminin epistemolojik yapısının doğru anlaşılması açısından önem taşımaktadır.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The authors declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Artificial Intelligence Statement / Yapay Zeka Beyanı: AI tools were utilized for text editing, proofreading, and assisting with the translation of the abstract./ Metin düzeltmesi, yazım kuralları kontrolü ve özet çevirisinde destek alınmıştır

Kaynakça

Abdulhâdî, Abdulhay el-Fadlî. *el-Kırââttu'l-Kur'âniyye:Tarîh ve Tarîf*. Beyrut: Daru'l-Kalem, 1985.

Adam, Baki. "Tevrat". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 01 Haziran 2026. https://islamansiklopedisi.org.tr/tevrat

Adam, Baki. *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2018. https://books.google.com/books/about/Yahudi_Kaynaklar%C4%B1na_G%C3%B6re_Tevrat.html?hl=tr&id=hYxQEQAAQBAJ

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnavûd. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.

Akaslan, Yaşar. "Fâtiha Sûresi'nin Kırâat İhtilâfları Bağlamında Değerlendirilmesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (27 Haziran 2018), 109-141. https://doi.org/10.17120/omuifd.400329

Akyüz, Hüseyin. "İbn Ebî Serh'in Kur'an'ı Tahrif Ettiğine Dair Rivayetlerin İsnad ve Metin Tenkidi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7 (31 Aralık 2018), 11-39. https://doi.org/10.15869/itobiad.450794

Askalânî, İbn Hacer Ahmed b. Ali. *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut, ts.

A'zamî, Muhammed Mustafa. *The History of the Qur'anic Text: From Revelation to Compilation, A Comparative Study with the Old and New Testaments*. Leicester: UK Islamic Academy, 2003.

Çetİn, Abdurrahman. "Kur'an Kıraatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (31 Aralık 2002), 65-106.

Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar, 3. Basım, 2013.

Çınar, Yusuf. "Kıraat Farklılıkları ve Fıkhi Hükümlere Etkisi (İbadetler Bağlamında)". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (28 Temmuz 2023), 643-666. https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1281056

Dağ, Mehmet. "Kırâat İlminde Şâzz Kavramı-Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair –". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/2 (30 Eylül 2007), 57-110.

Dânî, Ebû Amr Osman b. *Câmiu'l Beyân fi'l-Kırââti's-Seb'*. Nuruosmaniye Ktp., ts.

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-. *el-Mukni' fî' Mak'rifeti Mersûmi Masâhıfî Ehli'l-Emsâr*. ed. Muhammed Ahmed Dehmân (son). Libya, 1940.

Demir, Recep. *Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013.

Demirci, Muhsin. "Esbâb-ı Nüzûl". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Mayıs 2026. https://islamansiklopedisi.org.tr/esbab-i-nuzul

Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İFAV, 2014.

Dimyâtî, Ahmed Muhammed Bennâ. *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-kırââti'lerbaate 'aşer*. thk. Şa'bân Muhammed İsmail. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1987.

Donnelly, Steven. "The Forging of a Tradition: The Hebrew Bible, Ezra the Scribe, and the Corruption of Jewish Monotheism According to the Writings of al-Ṭabarī, al-Thaʿlabī, and Ibn Ḥazm". *The Biblical Annals*. https://doi.org/10.31743/BIBAN.14511

Ebu Şâme, Abdurrahman b. İsmâil. *El-Mürşidü'l-Vecîz*. ed. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru Sâdır, 1975.

Kadi, Abdulfettah Abdulgani. *el-Kırâe fi nazari'l-müsteşrikîne ve'l-mulhidîn*. Kahire: Daru Mısr li't-tabae, ts.

Erkıpçak, Hasanhan Taylan. "Bir Kategori Hatası Olarak David Hume'un Nedensellik Kavramı". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 25 (01 Nisan 2018), 25-36.

Ersöz, Muhammed. *Kur'an'da Edilgen Üslup Anlam ve Yorum İncelikleri*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2019.

Gezer, Süleyman. "İnşâ-Haber Bağlamında Kur'an Dilinin Yapısı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (01 Haziran 2007), 135-153.

Goldziher, Ignaz. *Klasik Arap Literatürü*. çev. Rahmi Er - Azmi Yüksel. İstanbul: Vadi Yayınları, 4. Basım, 2019.
Goldziher, Ignaz. *Schools of Koranic Commentators*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006.
Goldziher, Ignaz Isaak Yehuda. *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*. çev. Abdulhalim en-Neccâr. Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1955.
Hamidullah, Muhammed. *İslâm'ın Doğuşu*. çev. Murat Çiftkaya. İstanbul: Beyan Yayınları, 2010.
Hatipoğlu, Mehmet S. "Ignaz Goldziher". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 04 Temmuz 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/goldziher-ignaz
Hüseyin, Asaf. *Oryantalistler ve İslamiyetçiler, Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi*. çev. Bedirhan Muhib. İstanbul: İnsan Yayınları, 1989.
İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Zakir Kadiri Ugan. 3 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.
İbn Hâleveyh. *Muhtasar fî şevâzzi'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedî*ʿ. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.
İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl CemalüddinMuhammed b. Mukrem. *Lisânu'l-Arab*. Lübnan: Dâru sâdır, ts.
İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî. *Kitabü's-seb'a fi'l-kıraat*. thk. Şevki Dayf. Mısır: Dâru'l-Ma'arif, ts.
İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırââti'l-aşr*. ed. Ali Muhammed Dabbâʿ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
İbnü'l-Cezeri, Muhammed. *en-Neşr fi'l-Kırââti'l-Aşr*. ed. Ali Muhammed ed-Debbâ. Mısır: Daru'l-Kitâb'l-Arabî, ts.
İbnü'l-Cezeri, Muhammed. *Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü'l-tâlibîn*. thk. Ali b. Muhammed el-Umrân. Beyrut, 1419.
İşeri, Yunus. "Arap Lehçeleri ve Mushaf Hattı ile İrtibatı Açısından Kıraat Farklılıkları". *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (15 Aralık 2022), 265-292. https://doi.org/10.33460/beuifd.1103873
Kur'ân-ı Kerim Meâli. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2015.
Kılıç, Sadık. *Kur'an Sembolizmi*. İstanbul: Kılıç Yayınevi, 1991.
Kızılaslan, İshak. *Çağdaş Oryantalist Düşüncede Kıraat Olgusu: The Encyclopaedia of the Qur'ān Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı/Tefsir Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2021.
Kotan, Şevket. *Kur'an, Yorum ve Tarih Tarihselci Okumanın Çıkmazları*. İstanbul: Hikav Yayınları, 2018.
Koyuncu, Recep - Yiğit, İdris. "Oryantalist Bakış Açısında Göre Kıraatler: Otto Pretzl, Arthur Jeffery, Nöldeke ve Goldziher Örneği = Qiraats According to the Orientalist Perspective: the Example of Otto Pretzl, Arthur Jeffery, Nöldeke and Goldziher". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* XXII/2 (2022), 559-584.
Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'an*. Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
Küçük, Hüseyin - Gül, Ali Rıza. "Ignaz Goldziher'in Kur'ân Kırâatlerine Yönelik İddiaları Üzerine Resmü'l-Mushaf Bağlamında Bir Değerlendirme = An Evaluation in the Context of Rasm al-Mushaf on Ignaz Goldziher's Claims Regarding the Different Qiraats of the Qur'an". *Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi (SİAD)* I/1 (2024), 49-61.
Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Metin Yapısı*. Ankara: Otto Yayınları, 2. Basım, 2015.
Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, 2016.
Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed b. Muhtar el-Kaysî. *el- İbâne an Meâni'l-Kırâât*. ed. Abdülfettah İsmâil Şelebî. Kahire: Dâru Nahdati'l-Mısr, ts.
Okcu, Abdülmecit. "Kur'an'ın Lafız-Mana ve Kıraat Yönünden". *Ekev Akademi Yayınları* 3/2 (2001), 73-90.

Özaktan, Fatih. "Ignaz Goldziher'in Kur'an'ın Tahrife Uğradığı İddialarının Tahlil ve Tenkidi - İslâm Tefsir Ekolleri adlı Eseri Özelinde-". *Diyanet İlmi Dergi* 61/1 (21 Mart 2025), 59-96. https://doi.org/10.61304/did.1522136

Özbay, Ahmet. "Kıraat-Tefsir İlişkisi Açısından Şâz Kıraatler: Nesefî'nin Medârik Tefsiri Örneği". *Eskiyeni* 58 (30 Eylül 2025), 1395-1420. https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1674574

Özsoy, Ömer. *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi: Bir Giriş Denemesi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2002.

Palmer, Richard E. *Hermenötik*. çev. İbrahim Görener. İstanbul: Anka Yayıncılık, 2002.

Râzî, Fahruddîn Ebu Abdillah Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-arabî, 3. Basım, 1420.

Sülün, Murat. *Kur'ân Kılavuzu Mutlak Gerçeğin Sesi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 1. Basım, 2011.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Dîb el Buğâ Mustafa. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 3. Basım, 1996.

Şan, Lokman. "Goldziher'e Göre Kırâatlerin Kaynağı". *Diyanet İlmi Dergi* 53/4 (06 Aralık 2017), 11-34.

Şen, Ziya. *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014.

Taberî, Muhammed İbn Cerîr Ebû Ca'fer. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Tambağ, Emirhan. "Ignaz Goldziher ve Muarızları: Goldziher'in Metodu, Bazı Tezleri ve Bunlara Yöneltilen Eleştirilerin Tahlili". *Hadis ve Siyer Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2024). https://avesis.omu.edu.tr/yayin/3a210a16-0831-49e5-b5e2-08fc6dd55244/ignaz-goldziher-ve-muarizlari-goldziherin-metodu-bazi-tezleri-ve-bunlara-yoneltilen-elestirilerin-tahlili

Taşkın, Kemal - Yiğit, İdris. "Hadislerin Yazılmasını Yasakladığı Varsayılan Rivayetlerin Müdrec Kıraatler Bağlamında Değerlendirilmesi". *Eskiyeni* 58 (30 Eylül 2025), 959-983. https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1674623

Uz, Emin. "İsnâd Sisteminin Arap Edebiyatında Kullanımı ve Diğer Naklî İlimlerle Mukayesesi". *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/2 (27 Aralık 2019), 175-217.

Ünal, Mehmet. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2019.

Yaşar, Naif. *Oryantalistlere Göre Kur'ân'ın Kaynağı ve Metinleşmesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2017.

Zerkânî, Muhammed Abdilazîm. *Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kurân*. Beyrut: Daru'l-Kitâb'l-Arabî, 1995.

TDV İslâm Ansiklopedisi. "Tevrat". Erişim 11 Mayıs 2026. https://islamansiklopedisi.org.tr/tevrat