

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KUR'AN-I KERİM OKUMA VE KIRAAT İLMİ BİLİM DALI

ORYANTALİZMİN KIRAAT İLMİNE BAKIŞI:
GOLDZİHER'İN SCHOOLS OF KORANIC
COMMENTATORS KİTABI ÖZELİNDE İNCELEME

FATMA BERVA KÜÇÜKSUCU

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN:
Prof. Dr. Ali ÖGE

KONYA-2025



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Fatma Berva Küçükşucu		
	Numarası	20810601083		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı/Tefsir Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
Tezin Adı	Oryantalizmin Kıraat İlmine Bakışı: Goldziher'in Schools of Koranic Commentators Kitabı Üzerinde İnceleme			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Fatma Berva Küçükşucu

İmzası



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Fatma Berva Küçüksucu		
	Numarası	20810601083		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı/Tefsir Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Ali ÖGE		
Tezin Adı	Oryantalizmin Kıraat İlmine Bakışı: Goldziher'in Schools of Koranic Commentators Kitabı Üzerinde İnceleme			

Kıraat ilmi, Kur'an-ı Kerim'in doğru okunması, anlaşılması ve yorumlanması açısından büyük bir öneme sahiptir. Kıraat farklılıkları, Kur'an metninin lafzi ve anlam bakımından zenginliğini gösterirken, tefsir, fıkıh ve diğer İslami ilimlere de doğrudan etki etmiştir. Kıraatlerin kabul şartları ve sistematizmasının bilinmesi, Kur'an'ın sahîh bir şekilde anlaşılması açısından gereklidir. Bu şartların göz ardı edilmesi veya yanlış yorumlanması, Kur'an'ın anlam dünyasında hatalı çıkarımlara yol açabileceği gibi, oryantalistlerin İslam dünyasında oluşturduğu yanlış algıların temelini de oluşturabilir. Bu çalışma, kıraat ilminin temel dinamiklerini ve tarihsel sürecini ele alarak, oryantalist Ignaz Goldziher'in kıraat konusundaki iddialarını eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmeyi amaçlamaktadır. İlk bölümde kıraat ilmi genel hatlarıyla ele alınarak, kıraatlerin ortaya çıkışı, Kur'an'ın nüzûlü, yazıya geçirilmesi ve mushafların çoğaltılması gibi konular incelenecektir. Ayrıca kıraatlerin sistematik hale getirilme süreci, yedi harf meselesi, kıraatlerin sınıflandırılması ve metodolojisi üzerinde durulacaktır. İkinci bölümde, oryantalizm kavramı, tarihçesi ve oryantalist çalışmaların İslam ilimleri üzerindeki etkileri ele alınacaktır. Oryantalistlerin Kur'an'ın tarihsel kaynağı ve kıraatlere yönelik eleştirileri değerlendirilecek, özellikle Goldziher'in hayatı ve metodolojisi tartışılacaktır. Üçüncü bölümde ise Goldziher'in kıraat farklılıklarına dair iddiaları detaylı bir şekilde incelenerek, Kur'an'ın metinleşme süreciyle ilgili yanlış değerlendirmeleri ve metodolojik hataları eleştirilecektir. Goldziher'in kıraatleri metin düzeltme süreci olarak görmesi, sahabe kıraatlerine dair hatalı yorumları ve kıraatlerin güvenilirliğine dair iddiaları analiz edilecektir.

Anahtar kelimeler: Kıraat, Kur'an, Yedi harf, Goldziher, Oryantalizm



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Fatma Berva Küçüksucu		
	Student Number	20810601083		
	Department	Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı/Tefsir Bilim Dalı		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	Prof. Dr. Ali ÖGE		
Title of the Thesis/Dissertation	Orientalism's View of the Science of Qiraat: A Special Study of Goldziher's Book Schools of Koranic Commentators			

The science of Qira'at holds great significance in ensuring the correct recitation, understanding, and interpretation of the Qur'an. Variations in Qira'at not only highlight the linguistic and semantic richness of the Qur'anic text but also directly influence Tafsir, Fiqh, and other Islamic sciences. Understanding the acceptance criteria and systematization of Qira'at is essential for an accurate comprehension of the Qur'an. Neglecting these criteria or misinterpreting them may lead to incorrect conclusions about the Qur'an's meaning and contribute to the misconceptions about Islam propagated by Orientalist perspectives. This study aims to examine the fundamental dynamics and historical development of Qira'at while critically evaluating the claims of the Orientalist Ignaz Goldziher regarding this subject. The first section provides an overview of the science of Qira'at, discussing its origins, the revelation and transcription of the Qur'an, the recitations during the time of the Prophet and his companions, the reproduction of manuscripts, and the emergence of Qira'at variations. Additionally, it explores the systematization of Qira'at, the issue of the Seven Ahruf, classifications of Qira'at, and their methodology. The second section addresses the concept of Orientalism, its historical development, and the impact of Orientalist studies on Islamic sciences. It examines Orientalist critiques of the Qur'an's historical origins and Qira'at variations, with a particular focus on Goldziher's life and methodology. The third section analyzes Goldziher's claims regarding Qira'at differences in detail, critiquing his misinterpretations of the Qur'an's textual history and methodological errors. It evaluates his view of Qira'at as a process of textual correction, his flawed interpretations of the companions' recitations, and his assertions regarding the reliability of Qira'at.

Keywords: Qiraat, Qur'an, Seven Letters, Goldziher, Orientalism

İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİK SAYFASI	i
ÖZET	ii
ABSTRACT	iii
KISALTMALAR	iv
ÖNSÖZ	v
GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Konusu.....	1
2. Araştırmanın Önemi ve Amacı.....	1
3. Araştırmanın Kapsam ve Sınırı.....	2
4. Literatür Taraması.....	3

BİRİNCİ BÖLÜM

KUR'AN TARİHİ VE KIRAAT İLMİNE GENEL BAKIŞ

1.1. KUR'AN TARİHİ VE KIRAATLERİN OLUŞUMU.....	6
1.1.1. Kur'an'ın Nüzûlü ve Yazıya Geçirilmesi	8
1.1.2. Peygamber ve Sahabe Döneminde Kıraatler	12
1.1.3. Mushafların Çoğaltılması ve Kıraat Farklılıklarının Ortaya Çıkışı	14
1.1.4. Kıraatlerin Tedvini ve Klasik Dönemdeki Gelişimi.....	15
1.2. YEDİ HARF VE KIRAAT İLİŞKİSİ	16
1.2.1. Yedi Harf (Ahruf-i Seb'a) Kavramı	18
1.2.2. Yedi Harf ile İlgili Hadisler ve Mahiyeti	19
1.2.3. Yedi Harf Konusundaki Farklı Görüşler.....	23
1.2.4. Yedi Harf ve Kıraat Farklılıkları Arasındaki İlişki.....	27
1.2.5. Yedi Harf'in Kur'an'ın Yorumlanmasına Etkisi	29
1.3. KIRAATLERİN SINIFLANDIRILMASI.....	31
1.3.1. Mütevâtir Kıraatler.....	33
1.3.2. Meşhur Kıraatler	35
1.3.3. Şâz Kıraatler	36
1.3.4. Müdrec Kıraatler	40
1.3.5. Mevzû Kıraatler	41

1.4. KIRAATLERİN KABUL ŞARTLARI VE METODOLOJİSİ.....	42
1.4.1. Resmü'l-Mushaf'a Uygunluk	42
1.4.2. Sahih Senedle Rivayet Edilme.....	44
1.4.3. Arap Dili Kurallarına Uygunluk	45
1.5. KIRAATLERİN ÖNEMİ	46
1.5.1. Kıraatlerin Kur'an'ın Korunmuşluğuna Katkısı	46
1.5.2. Kıraatlerin Kur'an Tefsirine Etkisi.....	48
1.5.3. Kıraat Farklılıklarının Hüküm İstinbatına Etkisi	50

İKİNCİ BÖLÜM

ORYANTALİZM VE TARİHSEL GELİŞİMİ

2.1. ORYANTALİZM VE TARİHSEL GELİŞİMİ.....	53
2.1.1. Oryantalizmin Tanımı ve Kapsamı	53
2.1.2. Oryantalizmin Kavramsal Dönüşümü.....	59
2.1.3. Oryantalizmin Tarihsel Süreci	78
2.1.3.1. İlk Çağ Oryantalizmi	78
2.1.3.2. Orta Çağ Oryantalizmi.....	82
2.1.3.3. Fransız İhtilali'nden Sonraki Dönem Oryantalizm	106
2.1.3.4. Ignaz Goldziher'den Sonraki Dönem Oryantalizm.....	123
2.1.3.5. Modern Oryantalizm	125
2.1.4. Oryantalizmin Amacı ve Metodolojisi	136
2.1.5. Oryantalist Çalışmaların İslam İlimleri Üzerindeki Etkileri	140
2.2. ORYANTALİSTLERİN MUSHAF VE VAHİY ANLAYIŞI ÜZERİNE İDDİALARI.....	144
2.2.1. Kur'an'ın Tarihsel Kaynağına Yönelik Oryantalist Görüşler	151
2.2.2. Kur'an'ın Metinleşme Süreci Hakkındaki Oryantalist İddialar.....	153
2.3. ORYANTALİSTLERİN KIRAATLARA YÖNELİK GÖRÜŞ VE ELEŞTİRİLERİ.....	163
2.3.1. Oryantalistlerin Kıraatlerin Kökeni Hakkındaki Görüşleri	163
2.3.2. Oryantalistlerin Yedi Harf Meselesine Yaklaşımı	166

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GOLDZİHER VE GOLDZİHER'İN KIRAATLE İLGİLİ İDDİALARI VE DEĞERLENDİRMELERİ

3.1. ORYANTALİST İGNAZ GOLDZİHER VE ÇALIŞMALARI	171
3.1.1. Goldziher'in Hayatı ve Akademik Geçmişi.....	171

3.1.2. Goldziher'in İslam Araştırmalarındaki Yeri	174
3.1.3. Goldziher'in Oryantalist Yaklaşımı ve Metodolojisi	176
3.1.4. Die Richtungen Der Islamischen Koranauslegung İsimli Eseri	179
3.2. GOLDZİHER'İN KIRAATLE İLGİLİ İDDİALARI VE DEĞERLENDİRMELERİ	183
3.2.1. Kur'an ile Kutsal Kitap'ı Bir Tutması.....	183
3.2.2. Kıraatin Ana Dinamiği Olarak Metin Düzeltmeyi Görmesi.....	187
3.2.3. Kur'an'ın Tek Tip Metne İndirgenmesini İktidar Dinamiğiyle İlişkilendirmesi	201
3.2.4. Yedi Harf Ruhsatı Neticesindeki Farklı Okumaları Ana Metin Olarak Görüp Yanlış Yorumlama	202
3.2.5. Günümüz Kur'an Metnini Levhi Mahfuzdakinden Farklı Görmesi	208
3.2.6. Resmü'l-Mushaf'a Uygunluk ve Sahih Sened Şartını İhmal	211
3.2.7. Abdullah b. Mes'ûd ve Übey b. Kâ'b ile İlgili Yanlış Değerlendirmeler Yapma	217
3.2.8. Mushaflara Yazılan Açıklama Notlarını Ana Metinden Görme.....	221
3.2.9. Tevatüre Ulaşmayan Rivayetleri Kıraat Rivayeti Olarak Nakletme	227
3.2.10. Hadis Metnindeki Farklı Kıraatleri Kur'an Kıraatiyle Bir Tutma	234
3.2.11. Kur'an Metninin Vahiy Katibi Hatasıyla Yazıldığı İddiası.....	235
3.2.12. Alıntılarda Hata Yapma	236
SONUÇ	241
KAYNAKÇA	244

KISALTMALAR

As. Aleyhisselâm

bkz.: bakınız

ÇÜİFD: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ed.: editör

haz. hazırlayan

OMUIFD: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

s.: sayfa

vd.: ve diğerleri

y.y.: yayım yeri yok

t.y.: tarih yok

TDV: Türkiye Diyanet Vakfı

Trc.: tercüme eden

Thk.: tahkik

ÖNSÖZ

Kur'an ilimleri sahasında kıraat ilmi, Kur'an-ı Kerim'in doğru okunması, anlaşılması ve yorumlanması açısından büyük bir öneme sahiptir. Kıraat farklılıkları, Kur'an metninin lafzi ve mana açısından zenginliğini ortaya koyarken, aynı zamanda tefsir, fıkıh ve diğer İslami ilimlere de doğrudan etki etmiştir. Kıraatlerin kabul şartlarının ve sistematığının bilinmesi, Kur'an'ın doğru anlaşılabilmesi ve sahih ilmi çalışmalara zemin hazırlanması açısından hayati bir gerekliliktir. Bu şartların göz ardı edilmesi veya yanlış yorumlanması, Kur'an'ın anlam dünyasında hatalı çıkarımlara neden olabileceği gibi oryantalist bakış açılarının İslam dünyasında oluşturduğu yanlış algıların da temelini teşkil etmektedir.

Bu çalışma, kıraat ilminin temel dinamiklerini ve tarihsel sürecini ortaya koyarak Ignaz Goldziher'in kıraat konusundaki iddialarını eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Araştırmanın ilk bölümünde, kıraat ilmi genel hatlarıyla ele alınacak, Kur'an tarihi bağlamında kıraatlerin oluşumu incelenecektir. Kur'an'ın nüzûlü, yazıya geçirilmesi, Hz. Peygamber (sav) ve sahabe dönemindeki kıraatler, mushafların çoğaltılması ve kıraat farklılıklarının ortaya çıkışı gibi konular detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Ayrıca, kıraatlerin tedvini ve klasik dönemdeki gelişimi üzerinde durularak, İslam ilim geleneğinde kıraat ilminin nasıl sistematik hale getirildiği gösterilecektir. Yedi harf meselesi, kıraatlerin sınıflandırılması, kıraatlerin kabul şartları ve metodolojisi gibi temel hususlar açıklığa kavuşturulacaktır. Kıraatlerin Kur'an'ın korunmuşluğu, tefsir ilmi ve fıkıh açısından önemi vurgulanarak, kıraat farklılıklarının anlam ve hüküm çıkarımı üzerindeki etkileri değerlendirilecektir.

İkinci bölümde, oryantalizm kavramı, tarihsel süreci, amacı ve metodolojisi ele alınarak oryantalist çalışmaların İslam ilimleri üzerindeki etkileri tartışılacaktır. Oryantalistlerin Kur'an'a dair iddiaları incelenerek, Kur'an'ın tarihsel kaynağı, metinleşme süreci ve vahiy anlayışı hakkındaki görüşleri ele alınacaktır. Özellikle kıraatlere yönelik eleştirileri ve yedi harf meselesine yaklaşımları analiz edilecektir. Oryantalist Ignaz Goldziher'in hayatı, akademik geçmişi ve İslam araştırmalarındaki yeri incelenerek, metodolojisi ve oryantalist yaklaşımı değerlendirilecektir. Goldziher'in *Die Richtungen Der Islamischen Koranauslegung* adlı eserine dair genel bilgiler sunulacaktır.

Üçüncü bölümde ise Goldziher'in kıraat farklılıklarıyla ilgili iddiaları ayrıntılı bir şekilde incelenecek ve eleştirilecektir. Özellikle Kur'an'ı diğer kutsal metinlerle bir tutma, kıraatleri metin düzeltme süreci olarak görme, yönetsel eğilimlerle ilişkilendirme, yedi harf ruhsatıyla

okunan varyantları yanlış yorumlama gibi temel iddiaları değerlendirilecektir. Ayrıca günümüz Kur'an metninin levh-i mahfuzdakinden farklı olduğu, kıraatlerin resmü'l-mushaf'a uygunluk ve sahih sened şartlarını taşımadığı, sahabe kıraatleriyle ilgili yanlış değerlendirmeler yapıldığı gibi konular analiz edilecektir. Goldziher'in bazı alıntılarında hata yaptığı, hadis metnindeki kıraat farklılıklarını Kur'an kıraatıyla bir tuttuğu ve mushaflara yazılan açıklama notlarını ana metin olarak değerlendirdiği gibi hususlar tartışılacaktır.

Bu tezin hazırlanmasında bana rehberlik eden ve kıymetli katkılarıyla çalışmamı yönlendiren danışman hocam Prof. Dr. Ali Öge Hocama, Tez İzleme Komitesi üyeleri Prof. Dr. Hayri Erten, Doç. Dr. Recep Koyuncu hocalarıma ve diğer jüri üyeleri Doç. Dr. Süleyman Narol ve Doç. Dr. İrfan Çakıcı hocalarıma en içten teşekkürlerimi sunarım. Çocukluk yıllarımdan itibaren ilim yolculuğuma beni teşvik eden kıymetli annem ve babama; akademik hayatımda ve ilim dünyasında bana rehberlik eden sevgili ağabeyim Prof. Dr. Muhammed Ersöz'e; zorlu süreçlerde sabır ve desteğiyle en büyük güç kaynağım olan değerli eşime gönülden teşekkür ederim. Bu çalışmanın, kıraat ilmi ve oryantalist çalışmalar üzerine yapılan akademik araştırmalara katkı sağlamasını temenni ederim.

Fatma Berva Küçüksucu

Konya-2025

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu

Bu araştırma, kıraat ilminin tarihsel gelişimi ve metodolojik çerçevesini ele alarak, oryantalistlerin bu ilme yönelik yaklaşımlarını ve özellikle Ignaz Goldziher'in kıraat farklılıklarına dair iddialarını eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Çalışmada, kıraatlerin kabul şartları ve sistematığı detaylı şekilde incelenerek, İslam ilim geleneğinde kıraat ilminin nasıl bir yer tuttuğu ortaya konacaktır. Oryantalizmin, İslam dünyasını belli kalıplar çerçevesinde tanımlama ve kendi metodolojisine göre şekillendirme çabası bağlamında kıraat ilmine yaklaşımı analiz edilecektir.

Bu çalışma, kıraat ilminin ilmi temellerini ve tarihsel gelişimini esas alarak, oryantalistlerin bu alana yönelik eleştirilerinin ne derece tutarlı olduğunu değerlendirmeyi hedeflemektedir. Aynı zamanda, kıraat farklılıklarının bir zenginlik ve tefsir geleneğine katkı sağladığı gerçeğinin altı çizilecek ve oryantalist yorumların, İslam ilimleri disiplinlerindeki yerinin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda yeni bir perspektif sunacaktır.

2. Araştırmanın Önemi Ve Amacı

Bu araştırma, kıraat ilminin tarihsel gelişimi, metodolojik çerçevesi ve oryantalist yaklaşımların bu alandaki etkilerini derinlemesine inceleyerek, kıraat ilminin İslam düşüncesindeki yerini ve oryantalist bakış açılarıyla nasıl çarpıtıldığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Kıraat, yalnızca bir okuma farkı değil, aynı zamanda Kur'an'ın anlam katmanlarını zenginleştiren, dilsel ve anlam derinliği sunan bir bilim dalıdır. Bu bağlamda, kıraatlerin İslam ilimleri içerisindeki yerini doğru bir şekilde anlamak, hem akademik çevrelerde hem de İslam dünyasında önemli bir yer tutmaktadır. Çalışma, bu bilim dalını daha geniş bir perspektiften ele alarak, kıraatlerin ne denli önemli bir disiplin olduğunu vurgulamayı hedeflemektedir.

Araştırmanın önemi, kıraat ilminin tarihsel ve ilmî bağlamını göz ardı ederek yapılan oryantalist yorumlara karşı bir duruş sergilemesindedir. Oryantalistlerin, özellikle Ignaz Goldziher gibi önemli figürlerin kıraatlere dair yaklaşımlarının, Batılı akademik perspektiflerin İslam ilim geleneğini dışarıdan değerlendirme çabalarının

bir sonucu olarak yanlışlıklarla dolu olduğu, bu çalışma kapsamında ortaya konulmaktadır. Goldziher'in kıraatleri metin düzeltme çabası olarak görmesi, bu ilmî disiplinin iç dinamiklerini yanlış anlaması ve İslam'ın evrensel mesajını dar bir çerçevede incelemesi, kıraat ilminin yanlış algılanmasına neden olmuştur. Bu araştırma, söz konusu yanlış anlamaların düzeltilmesi ve kıraat ilminin doğru bir çerçevede ele alınması gerektiğini savunmaktadır.

Araştırmanın amacı, kıraat ilminin sadece metin düzeltme meselesi olmadığını, aksine Kur'an'ın farklı anlamlarını ve dilsel zenginliğini yansıtan bir sistem olduğunu açıklığa kavuşturmadır. Ayrıca, oryantalist yaklaşımların kıraat ilmini nasıl çarpıttığını ve bu alanda yanlış değerlendirmelere yol açtığını irdeleyerek, kıraat ilminin tarihsel ve ilmî süreçlerini doğru bir şekilde ortaya koymayı hedeflemektedir. Goldziher'in kıraat hakkındaki iddialarına karşı, İslam ilim geleneğinin metodolojik çerçevesine uygun bir analiz sunarak, kıraatlerin doğru bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Bu araştırma, gelecekteki akademik çalışmalara, kıraat ilminin oryantalist bakış açılarına karşı daha sağlam ilmî temeller üzerinde savunulmasına yönelik önemli bir katkı sağlayacaktır.

3. Araştırmanın Kapsam ve Sınırı

Bu çalışma, Ignaz Goldziher'in *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* adlı eserinin Prof. Dr. Fuat Sezgin'in (ö. 2018) eserin başına "Goldziher and Hadith" isimli bir giriş yazdığı ve Wolfgang H. Behn tarafından *Schools of Koranic Commentators* şeklinde İngilizceye çevrilmiş eserinin kıraat bölümüne odaklanarak, Goldziher'in kıraat ilmi ve Kur'an yorumlaması üzerine yaptığı değerlendirmeleri eleştirel bir bakış açısıyla incelemeyi amaçlamaktadır. Özellikle, bu eserin İngilizceye çevrilmiş hali üzerinden Goldziher'in kıraat ilmi hakkındaki yanlış anlamalarını, eksikliklerini ve bilinçli yanıltmalarını tespit etmeye yönelik bir değerlendirme yapılacaktır. Bu eserin Abdulhalim en-Neccâr (ö. 1964) tarafından *el-Mezâhibü't-Tefsîri'l-İslâmî* adıyla yapılan Arapça çevirisinin dipnot bölümlerine yazdığı değerlendirmelere de yer verilecektir. Ayrıca bu çalışmanın Arapça versiyonu üzerinden Türkçeye çevirisi Mustafa İslamoğlu tarafından İslam Tefsir Ekolleri adıyla yapılmıştır.

Araştırma, Goldziher'in Kur'an tefsiri üzerindeki yaklaşımlarını ve bu yaklaşımların nasıl şekillendiğini tarihsel ve metodolojik bir bağlamda ele alacaktır.

İslam düşüncesinin temel taşlarından biri olan kıraat ilmi, sadece bir okuma farkı olarak değil, aynı zamanda Kur'an'ın anlam derinliğini ve dilsel çeşitliliğini yansıtan önemli bir bilim dalı olarak değerlendirilecektir.

Bu bağlamda araştırmanın kapsamı, Goldziher'in eserinde yer alan kıraat ilmi ile ilgili iddiaları ve bu iddiaların İslam ilim geleneğiyle ne kadar tutarsız olduğuna dair yapılan eleştirileri incelemekle sınırlıdır. Kıraat ilminin tarihsel gelişimi, metodolojisi ve kabul şartları üzerinden yapılan bu değerlendirmeler, oryantalist bakış açılarının İslam ilim geleneğini dışarıdan nasıl yanlış yorumladığını ortaya koyacaktır.

4. Literatür Taraması

Ignaz Goldziher, İslam ilim geleneğine yönelik çalışmalarıyla modern oryantalizmin kurucu isimlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Özellikle Kur'an kıraatleri üzerine yaptığı yorumlar, İslam literatüründe önemli tartışmalara yol açmış; bu konudaki iddiaları kıraat ilminin otantikliği ve tarihsel gelişimi bağlamında hem eleştirilmiş hem de kapsamlı tartışmalara konu olmuştur. Bu çerçevede, İshak Kızılaslan'ın *Çağdaş Oryantalist Düşüncede Kıraat Olgusu: The Encyclopaedia of the Qur'an Örneği* adlı doktora tezi, çağdaş oryantalist düşüncede kıraat meselesinin nasıl ele alındığını detaylı bir şekilde inceleyerek Goldziher'in yaklaşımını geniş bir perspektiften değerlendirmektedir.¹ Ayrıca, Hüseyin Küçük ve Ali Rıza Gül'ün "Ignaz Goldziher'in Kur'an Kıraatlerine Yönelik İddiaları Üzerine Resmü'l-Mushaf Bağlamında Bir Değerlendirme" başlıklı makalesi de, Goldziher'in kıraat farklılıklarını Kur'an'ın standardizasyon sürecine aykırı gösterme çabasını eleştirel bir bakış açısıyla analiz etmekte ve ileri sürdüğü iddiaları klasik İslam kaynakları ışığında yeniden tartışmaya açmaktadır.²

Lokman Şan'ın "*Goldziher'e Göre Kıraatlerin Kaynağı*" başlıklı çalışması ise, oryantalist bakış açısıyla kıraatlerin kökenini analiz ederek Goldziher'in bu alandaki yaklaşımını İslamî ilimler açısından problematize etmektedir.³ Yine Recep Koyuncu ve İdris Yiğit tarafından yazılan "*Oryantalist Bakış Açısına Göre Kıraatler: Otto*

¹ İshak Kızılaslan, *Çağdaş Oryantalist Düşüncede Kıraat Olgusu: The Encyclopaedia of the Qur'an Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı/Tefsir Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2021).

² Hüseyin Küçük - Ali Rıza Gül, "Ignaz Goldziher'in Kur'an Kıraatlerine 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.

³ Lokman Şan, "Goldziher'e Göre Kıraatlerin Kaynağı", *Diyanet İlmî Dergi* 53/4 (06 Aralık 2017), 11-34.

Pretzl, Arthur Jeffery, Nöldeke ve Goldziher Örneği” adlı çalışma, Goldziher’i diğer oryantalistlerle birlikte değerlendirmekte, bu isimlerin kıraat ilmiyle ilgili müşterek ve farklı yaklaşımlarını karşılaştırmalı olarak sunmaktadır.⁴

Bu çalışmalar önemli katkılar sunmakla birlikte, Goldziher’in kıraatle ilgili düşüncelerini kitabının İngilizce tercümesi “*The Schools of Koranic Commentators*” adlı eseri özelinde sistematik olarak ele alan kapsamlı bir çalışmanın eksikliği dikkat çekmektedir. Bu tez çalışması, tam da bu boşluğu doldurmayı hedeflemektedir. Goldziher’in söz konusu eserindeki kıraatle ilgili değerlendirmeleri detaylı bir şekilde analiz edilerek, hem oryantalist söylemin arka planı hem de klasik İslami kıraat anlayışı ile arasındaki epistemolojik farklılıklar ortaya konacaktır. Böylece tez, mevcut literatürde kısmen ele alınan görüşleri bir araya getirerek daha bütüncül bir eleştiri zemini kurmayı ve Goldziher’in iddialarına daha temellendirilmiş cevaplar sunmayı amaçlamaktadır.

⁴ 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: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* XXII/2 (2022), 559-584.

BİRİNCİ BÖLÜM

KUR'AN TARİHİ VE KIRAAT İLMİNE GENEL BAKIŞ

İslam düşüncesinin şekillenmesinde kıraat ilminin önemli katkıları olmuştur. Fıkıh, Arapça, Tefsir ve İslam Müsikîsi gibi temel İslam bilimleri, kıraat ilmini kaynak olarak kullanmış ve ondan faydalanarak çeşitli çalışmalar ortaya koymuştur. Kıraat ilminin en büyük etkisi Arap dili üzerinde görülmüştür. Bu ilim sayesinde Arap lehçeleri korunmuş, kıraat farklılıkları Arapçanın kelime hazinesine zenginlik katmış ve kelimelerin kökenine ulaşılmasını sağlamıştır. Kur'an'daki kıraat farklılıkları, Kureyş lehçesini öne çıkararak onu Arap dünyasının hem dini hem de edebi dili haline getirmiştir.⁵ Ayrıca, tefsir alanında kıraat farklılıkları sayesinde farklı anlam ve yorumlar ortaya çıkmış, bu da Kur'an-ı Kerim'in anlaşılmasını daha derin ve kapsamlı hale getirmiştir. Kıraat ilmi, tefsir çalışmalarına zengin bir perspektif sunarak Kur'an'ın yorumlanmasında önemli bir imkân sağlamıştır.⁶

Farklı kıraatlerin varlığı, örneğin on kıraatın bulunması, on ayrı Kur'an olduğu anlamına gelmez. Kıraatlerin sayısı ne olursa olsun Kur'an tektir. Kıraatler, esasen Kur'an'ın farklı şekillerde seslendirilmesi anlamına gelir ve hepsi güvenilir bir rivayet zinciriyle nesilden nesile aktarılmıştır. Kur'an'ın farklı kıraatlerle okunması, yazılı metinde veya kelimelerin yapısında yalnızca sınırlı bazı değişikliklere yol açmakta; bu değişikliklerin büyük çoğunluğu ise fonetik farklılıklar, yani seslendirme farklılıklarıyla sınırlı kalmaktadır.⁷

İslam hukuku açısından da kıraat ilmi büyük bir öneme sahiptir. Nitekim Ebü'd-Derdâ (ö. 32/652) "Sen Kur'an'ın vecihlerini tam öğrenmeyince fikhim aslını anlayamazsın" diyerek bu önemi vurgulamıştır. Bu ifade, kıraat farklılıklarının fikhî hükümlerin yorumlanması ve anlaşılmasında belirleyici bir rol oynadığını göstermektedir.⁸ Kıraat farklılıkları, ahkâm ayetlerinde anlam genişliği ve çeşitliliği sağlayarak, bu ayetlerden çıkarılan hükümlerde önemli bir etki oluşturmuştur. Farklı

⁵ Ebü'l-Hayr Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, ed. Ali Muhammed Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/52-59. Sirâceddin Öztoprak, *Kur'ân Kıraati* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 14;

⁶ İsmail Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kıraat Yorum Farklılıklarına Etkisi* (İstanbul: İFAV, 2018), 128; Orhan Parlak - Mustafa Memi, "The Science of Qiraat and Its Formation Process", (2022), 45.

⁷ Recep Koyuncu, *Kıraat İlmi-Takrîb Usûlü* (İstanbul: Hacıvevîszade İlim ve Kültür Vakfı, 2021), 57-58.

⁸ Muhammed Ebü Abdillâh b. Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrut: Daru Beyrut, 1957), c. 2/357; Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kıraat Yorum Farklılıklarına Etkisi*, 125.

kıraatler, İslam hukukçularına çeşitli yorum imkânları sunmuş ve fikhî hükümlerin daha kapsamlı bir şekilde ele alınmasına katkıda bulunmuştur.⁹ Ayrıca, Kıraat ilmi, Kur'an-ı Kerim'in okunması sırasında kulağa hitap eden estetik bir yapı sunmaktadır. Bu yönüyle, Kur'an'ın tilaveti yalnızca anlam açısından değil, fonetik ve melodik açıdan da etkileyici bir unsur taşımaktadır. Bu estetik özellikleri nedeniyle Batı dünyasında Kur'an-ı Kerim ve kıraati, benzeri olmayan bir dünya klasiği olarak değerlendirilmiştir.¹⁰

1.1. Kur'an Tarihi ve Kıraatlerin Oluşumu

A

rapça “قَرَأَ” (karae) fiilinden türeyen “الْقِرَاءَاتُ” (el-kirâât) kelimesi, çoğul bir isim olup “okumalar” veya “okuyuşlar” anlamına gelmektedir. Bu terim, Kur'an'ın farklı kıraat biçimlerini ifade etmek için kullanılmaktadır.¹¹ Ayrıca sesli ya da sessiz, makamlı ya da makamsız okuma şeklinde tanımlanmaktadır.¹² “قُرْآنًا” (Kur'anen) kelimesi, “toplamak” anlamına gelen “قَرَأَ” (karae) fiilinden türemiş olup, “sureleri içinde toplayan kitap” şeklinde tarif edilmiştir. Bu kullanım, Kur'an-ı Kerim'in bir araya getirilmiş ilahî vahiyleri içeren bir kitap olduğunu ifade etmektedir.¹³ Terim olarak kıraat, kıraat imamlarının belirli rivayet ve tarikleri esas alarak kendilerine özgü kurallar ve ilkeler doğrultusunda gerçekleştirdikleri farklı okuyuş biçimlerine denir. Bu farklı okuyuşlar, Kur'an'ın anlam ve telaffuz açısından zenginliğini ortaya koyan bir ilim dalı olarak kabul edilir. Ayrıca, kıraat ilmi, Kur'an lafızlarının nasıl telaffuz edileceğini öğreten bir ilim dalıdır. Bu ilim, harflerin mahreç ve sıfatlarını doğru bir şekilde belirleyerek Kur'an'ın aslına uygun okunmasını sağlar.¹⁴

Kıraat ilminin önde gelen otoritelerinden biri olan İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) kıraat ilmini “Kur'an kelimelerinin okunma biçimini ve bu kelimelerdeki farklılıkları, râvîlerine nispet ederek inceleyen bir ilimdir” şeklinde tanımlamıştır. Bu tanım, kıraat ilminin hem Kur'an'ın doğru okunmasını sağlamaya hem de farklı kıraatlerin rivayet

⁹ Yaşar Akaslan, “Kur'ân Yorum Faaliyeti Olarak Kırâat İlmi (Hüküm Âyetleri Çerçevesinde)”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 5/5 (31 Mayıs 2018), 59.

¹⁰ Yusuf Alemdar, “II. Uluslararası Kıraat Sempozyumu ‘Tarihten Günümüze Kıraat İlmi’”, *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 27 (12 Eylül 2013), 278; Parlak - Memi, “The Science of Qiraat and Its Formation Process”, 45.

¹¹ Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mukrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Lübnan: Dâru sâdir, ts.), 1/130.

¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *Câmiu li-Ahkâmî'l-Kur'an* (Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1964), 19/106; Abdulhamid Birişik, “Kıraat - TDV İslâm Ansiklopedisi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Ocak 2021), 425.

¹³ Mecdü'd-Din Muhammed Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, thk. Enes Muhammedü's-Şâmî - Zekeriyya Cabir Ahmed (Kahire: Dâr'ul Hadis, 2008), 1298.

¹⁴ Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstılahları* (İstanbul: İFAV, 2018), 102.

zincirlerini belirlemeye yönelik bir disiplin olduğunu vurgulamaktadır.¹⁵ Ebu Şâme'ye (ö. 665/1267) göre, “Kıraat ilmi, Kur'an'ın mütevatir okuma biçimlerini ve bu okumalardaki farklılıkları, rivayet edilen kaynaklara dayanarak öğrenilen bir ilimdir.”¹⁶ Bu tanım, kıraat ilminde rivayet zincirlerinin ve mütevatir okuma biçimlerinin belirleyici olduğunu ifade eder. Kıraat, yalnızca telaffuz farklılıklarını değil, aynı zamanda bu farklılıkların tarihsel ve otoriter bir temele dayandığını da ortaya koyar. Aynı zamanda Kur'an'ın kelimelerinin okuyuş biçimlerinin ve bunların isnad yoluyla nakledilenlerin ihtilaflarını bilmeyi öğreten bir ilimdir.¹⁷ Bu genel tanımlardan yola çıkarak, kıraat ilmi için şu ifade de kullanılabilir: “Kur'an'ın okuyuş farklılıkları, her bir kıraat imamının belirlediği farklı tarz ve üsluplar ile oluşturdukları karakterlerdir.” Bu yaklaşım, her kıraat imamının kendine özgü kurallar ve yöntemler geliştirdiğini ve bu farklılıkların, Kur'an'ın telaffuz ve anlamını zenginleştiren benzersiz birer karakter taşıdığını vurgular.¹⁸ Kıraat, her bir kıraat imamının belirlediği farklı tarz ve üsluplarla, ses ve söz aracılığıyla iradeli bir şekilde harflerden kelimeler, kelimelerden ise cümleler oluşturmak suretiyle Kur'an metninin okunmasıdır. Bu okuma, acele edilmeden, tecvid disiplini doğrultusunda yavaşça yapılır ve okunan metin, hem kendisine hem de başkalarına duyurulacak şekilde gerçekleştirilir.¹⁹

“Kıraat” kelimesi, “tilâvet” kelimesiyle benzer anlamda kullanılsa da²⁰, her tilâvet kıraatken, her kıraat tilâvet değildir.²¹ Çünkü kıraat, tilâveti kapsayan daha geniş bir alanı ifade eder ve kıraat ilminin adıdır. Tilâvet kelimesinin kök anlamı izlemektir. Bu anlamdan hareketle, bazı âlimler tilâveti, “Kur'an'ı takdim veya tehir yapmadan, mushaftaki tertibe uygun bir şekilde okumak” olarak tanımlamışlardır. Bu da gösteriyor ki, tilâvet kelimesi kıraatin içinde yer alan daha özel bir anlam taşır.

¹⁵ Muhammed İbnü'l-Cezeri, *Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü'l-tâlibîn*, thk. Ali b. Muhammed el-Umrân (Beyrut, 1419), 3.

¹⁶ Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî min Hırzi'l-emânî fi'l-kırâ'âti's-seb'*, thk. İbrahim Atva Avvad (Mısır, 1983), 12.

¹⁷ Şihâbüddîn Kastalânî, *Letâifü'l-İşârât li Fünûni'l-Kırâat*, thk. Âmir es-Seyyid Osman, Abdussabûr Şahin (Kahire, 1972), 1, 172.

¹⁸ Nihat Temel, “Şâz Kırâatlar ve Yorum Farklılıklarına Etkisi” (Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-3, İstanbul, 2002), 1.

¹⁹ Yavuz Fırat, “Kıraat Tertil ve Tilâvet Kavramlarının Anlamsal Araştırma Ve Karşılaştırması”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13 (2002), 262-263.

²⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 128-129.

²¹ Hüseyin b. Muhammed İsfahânî, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an* (Beyrut, ts.), md. Ka-Ra-E.

Kısacası, kıraat, Hz. Peygamber'den (sav) günümüze kadar süregelen rivayet ve nakillerle şekillenen, Kur'an'ı okuma biçimlerini ifade eden bir kavramdır.²²

Genel olarak kıraatler, sahih olup olmama durumuna göre sınıflandırılmıştır. Bu sınıflandırmada, "sahih," "âhad" ve "şaz kıraat" gibi kavramlar kullanılır. Kıraat ilminde tarihsel olarak ortaya çıkan yedi kıraat ve on kıraat, "kırâât-ı Seb'a" ve "kırâât-ı Aşera" olarak bilinen kıraatler için kullanılan terimler haline gelmiştir. Kıraatler, aynı zamanda isnadlarına göre de sınıflandırılmıştır; bunlar arasında, üzerinde icmâ edilen "mütevâtir" kıraatler ve üzerinde icmâ edilmeyen "şaz" kıraatler yer alır.²³

1.1.1. Kur'an'ın Nüzûlü ve Yazıya Geçirilmesi

Kur'an-ı Kerîm'in nüzûlü, İslam inancına göre Allah'ın Cebrâil aracılığıyla Hz. Peygamber'e (sav) vahiy göndermesiyle gerçekleşmiştir. Bu süreç, yaklaşık 23 yıl sürmüş ve parça parça tamamlanmıştır. Kur'an'ın tek seferde değil, zaman içinde peyderpey indirilmesi, muhatap toplumun bilinçlenmesini, ayetlerin anlaşılmasını ve hayata geçirilmesini kolaylaştırmıştır. Vahyin aşamalı olarak inmesi, insanların hem zihinsel hem de ruhsal gelişimlerine katkıda bulunmuş, İslam'ın temel ilkelerinin sağlam bir şekilde benimsenmesini sağlamıştır.

Hz. Peygamber'e (sav) ilk vahiy, miladi 610 yılında, Hira Mağarası'nda inzivaya çekildiği bir sırada gelmiştir. Alak suresinin ilk beş ayetiyle başlayan bu süreç, İslam'ın doğuşunun da temelini oluşturmuştur. Vahyin geliş biçimleri farklılık göstermekteydi. Bazı durumlarda Hz. Cebrâil, insan suretinde gelerek vahyi tebliğ ederken, bazen de Hz. Peygamber'in (sav) kalbine doğrudan vahyediliyordu. Bazen de Kur'an ayetleri, bir zil sesi gibi işitilen soyut bir algıyla gelmekteydi. Bu çeşitlilik, vahyin içeriğine ve amacına bağlı olarak değişmiştir.

Kur'an ayetleri, belirli olaylara, sorulara veya ihtiyaçlara bağlı olarak nazil olmuştur. Ayetlerin, belli bir bağlam çerçevesinde indirilmesi, İslam'ın toplumsal hayata doğrudan yön vermesini sağlamış, Müslümanlar için yol gösterici bir rehber olmuştur. İniş sebeplerine bağlı olarak ayetler, kimi zaman bir toplumsal olaya müdahale niteliği taşıırken, kimi zaman inanç ve ahlak ilkelerini pekiştiren emirler içermiştir. Ancak ayetlerin mushaf içindeki sıralaması, vahiy sürecindeki iniş

²² İbnü'l-Cezeri, *Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü'l-tâlibîn*, 9-11.

²³ İbnü'l-Cezeri, *Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü'l-tâlibîn*, 9-11.

sırasından farklıdır. Hz. Peygamber (sav), her vahiy geldiğinde, onun hangi sureye ait olduğunu ve nereye yerleştirilmesi gerektiğini bizzat belirtmiş, böylece ilahi bir düzen oluşturulmuştur.

Kur'an'ın nüzûl süreci, hem Mekke hem de Medine'de gerçekleşmiş ve bu iki dönem arasında belirgin farklılıklar gözlemlenmiştir. Mekke'de nazil olan ayetler daha kısa, özlü ve ahenkli bir yapıya sahipken, Medine'de inenler genellikle daha uzun ve açıklayıcı olmuştur. Mekke ayetleri ağırlıklı olarak inanç esasları, tevhid ve ahiret gibi konulara odaklanırken, Medine ayetleri toplum düzeni, hukuk ve ibadetlerle ilgili hükümler getirmiştir. Bu farklılık, Kur'an'ın muhataplarının ihtiyacına göre şekillendiğini ve İslam'ın adım adım inşa edildiğini göstermektedir.

Vahyin korunması açısından hem yazılı kayıtlar tutulmuş hem de ezberleme yöntemi yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Hz. Peygamber (sav), aldığı vahyi önce kendisi ezberlemiş, ardından sahabilerine aktarmış ve vahiy kâtiplerine yazdırmıştır. O dönemde yazı malzemesi olarak deri, hurma dalları, kemik parçaları ve düz taşlar kullanılmıştır. Ancak esas önemli olan, Kur'an'ın ezberlenerek muhafaza edilmesiydi. Hafızlık geleneği, sahabeler arasında oldukça yaygındı ve her yıl Ramazan ayında Hz. Peygamber (sav), Cebrâil ile birlikte inmiş olan ayetleri gözden geçirerek tashih ediyordu. Bu uygulama, vahyin hatasız şekilde korunmasına büyük katkı sağlamıştır.²⁴

Kur'an'ın nüzûlü, sadece bir kutsal kitabın gönderilmesi değil, aynı zamanda insanlık için yeni bir medeniyetin inşası anlamına da gelmektedir. Aşamalı iniş süreci, vahyin etkisini artırmış, İslam'ın inanç ve ahlak ilkelerinin toplum tarafından içselleştirilmesine olanak tanımıştır. Kur'an, sadece indiği döneme değil, tüm çağlara hitap eden evrensel bir mesaj sunarak, insanlığa yol göstermeye devam etmektedir.

Hz. Peygamber (sav) döneminde Kur'an-ı Kerim'in yazıya geçirilmesi, vahyin korunması açısından büyük bir önem taşımaktaydı. O dönemde Arap toplumunda yazı yazma yaygın olmasa da, Hz. Peygamber (sav) vahiylerin kayıt altına alınmasına büyük önem vermiş ve bu iş için güvenilir vahiy kâtipleri görevlendirmiştir. Gelen ayetler öncelikle Hz. Peygamber (sav) tarafından ezberleniyor, ardından sahabilere

²⁴ Celâleddin Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Dîb el-Buğa (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1993), 1/182; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1983), 83; Abdurrahman Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 63.

tebliğ ediliyordu. Aynı zamanda, vahiy kâtipleri bu ayetleri çeşitli malzemeler üzerine yazıya geçiriyordu.

Vahiy kâtipleri, Hz. Peygamber'in (sav) belirlediği kişiler arasından seçiliyordu ve bu kişiler vahyin yazımında büyük bir titizlik gösteriyordu. Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/653), Muâviye b. Ebî Süfyân, Übey b. Kâ'b ve Hz. Ali gibi sahabiler, bu önemli görevi üstlenen isimler arasındaydı. Vahyin inişinden hemen sonra Hz. Peygamber (sav), gelen ayetlerin yazılmasını emrediyor, hangi sureye ait olduğunu belirtiyor ve nasıl sıralanacağını bildiriyordu. Böylece ayetler, hem ezberlenerek hem de yazılı olarak muhafaza ediliyordu.²⁵

O dönemde kâğıt ve ciltli kitaplar yaygın olmadığından, Kur'an ayetleri deri parçaları, hurma dalları, yassı taşlar, kemik levhalar ve parşömen gibi malzemeler üzerine yazılıyordu. Bu malzemelerin bir araya getirilmesi kolay olmadığından, ayetler dağınık halde bulunuyordu. Ancak vahyin korunması sadece yazıyla değil, aynı zamanda sahabilerin hafızasında da sağlam bir şekilde yer ediniyordu. Özellikle hafız sahabiler, ayetleri sürekli tekrar ederek ve namazlarda okuyarak Kur'an'ın muhafaza edilmesine katkıda bulunuyordu.²⁶

Hz. Peygamber (sav), her yıl Ramazan ayında Cebrâil ile birlikte o zamana kadar inmiş olan vahiyleri gözden geçiriyordu. Buna "arza" denilmekteydi ve bu uygulama, Kur'an'ın eksiksiz ve hatasız bir şekilde muhafaza edildiğini gösteren önemli bir gelenek haline gelmişti. Hz. Peygamber'in (sav) vefatından önce, son ramazan ayında bu tekrar iki kez gerçekleştirilmiş ve böylece Kur'an'ın son hali peygamberin gözetiminde kesinleşmiştir.²⁷

Hz. Peygamber (sav) döneminde Kur'an'ın tam bir kitap halinde toplanmamasının temel sebebi, vahyin henüz tamamlanmamış olmasıydı. Ayetler farklı zamanlarda iniyor, bazı ayetler önce gelenleri açıklıyor ya da hükmünü değiştiriyordu. Bu nedenle, vahyin sonlanmasından önce Kur'an'ın kitaplaştırılması mümkün olmamıştır. Ancak vahyin hem ezberlenerek hem de yazılı olarak korunması, sonraki dönemlerde Kur'an'ın resmi bir mushaf haline getirilmesini kolaylaştırmıştır. Hz. Peygamber (sav) hayattayken gerçekleştirilen bu titiz muhafaza yöntemi

²⁵ Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, 68; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 53-54.

²⁶ Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, 63-65.

²⁷ Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, 70-71.

sayesinde, Kur'an, eksiksiz bir şekilde nesilden nesile aktarılmış ve günümüze kadar değişmeden ulaşmıştır.

Kur'an-ı Kerim'in iniş süreci tamamlandığında, onun korunması ve gelecek nesillere eksiksiz aktarılması büyük bir sorumluluk haline gelmiştir. Hz. Peygamber (sav) döneminde Kur'an hem hafızlar aracılığıyla ezberlenmiş hem de vahiy kâtipleri tarafından yazıya geçirilmiştir. Ancak vahyin farklı malzemeler üzerine kaydedilmesi, metnin dağınık halde bulunmasına neden oluyordu. Buna rağmen, Hz. Peygamber (sav) hayattayken vahyin nasıl korunacağı konusunda herhangi bir endişe yaşanmamıştı. Çünkü hem Cebrâil'in her yıl yaptığı gözden geçirme yani arza uygulaması hem de sahabilerin titiz ezberi sayesinde Kur'an'ın hiçbir kelimesi kaybolmamıştır.

Ancak Hz. Peygamber'in (sav) vefatından sonra, özellikle Yemâme Savaşı'nda birçok hafız sahabenin şehit olması, Kur'an'ın sadece sözlü aktarım yoluyla korunmasının yeterli olup olmadığı sorusunu gündeme getirmiştir. Bu durum, bazı sahabileri ciddi anlamda endişelendirmiş ve Kur'an'ın resmi bir mushaf haline getirilmesi fikrini doğurmuştur. Hz. Ebûbekir'in (as) öncülüğünde, Hz. Ömer'in (as) önerisiyle, Kur'an'ı tek bir kitap halinde toplamak amacıyla bir heyet oluşturulmuştur. Bu görevin başına, Hz. Peygamber'in (sav) vahiy kâtiplerinden biri olan Zeyd b. Sâbit (as) getirilmiştir. Zeyd b. Sâbit (as), Kur'an'ın hem yazılı kayıtlarını hem de hafızların ezberlerini dikkate alarak titiz bir çalışma yürütmüş ve sonunda Kur'an tek bir mushaf halinde toplanmıştır.²⁸

Bu ilk mushaf, Hz. Ebûbekir'in (as) himayesinde tutulmuş, daha sonra Hz. Ömer'e (as), onun vefatından sonra da Hz. Hafsa'ya (as) emanet edilmiştir. Ancak Kur'an'ın farklı bölgelerde farklı lehçelerle okunması ve kıraat farklılıklarının ortaya çıkması, zamanla yeni bir sorun doğurmuştur. Hz. Osman (as) döneminde, İslam dünyasının genişlemesiyle birlikte bu farklılıkların birliği tehdit edebileceği fark edilmiştir. Bu nedenle, Hz. Osman'ın (as) emriyle yeni bir komisyon kurularak, Hz. Hafsa'da (as) bulunan ilk mushaf esas alınarak resmi bir Kur'an metni

²⁸ Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, 74-75; Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (İstanbul: Hacıveyisade İlim ve Kültür Vakfı, 2019), 45-48.

oluşturulmuştur. Bu mushaf, çoğaltılarak büyük İslam şehirlerine gönderilmiş ve böylece Kur'an'ın tek bir standart halinde muhafazası sağlanmıştır.²⁹

Kur'an'ın yazıya geçirilmesi süreci, onun korunmasını garanti altına aldığı gibi, sonraki yüzyıllarda yapılan harekeleme ve noktalama çalışmalarıyla okuma ve anlama kolaylığı da sağlamıştır. Bugün elimizde bulunan mushaf, Hz. Osman (as) döneminde oluşturulan metinle birebir aynıdır ve nesilden nesile bozulmadan aktarılmıştır. Kur'an'ın hem ezber hem de yazılı kaynaklarla muhafaza edilmesi, onun zaman içinde değişmeden günümüze ulaşmasını sağlayan en önemli etkenlerden biri olmuştur. Bu süreç, sadece bir kutsal metnin korunması değil, aynı zamanda bir inanç sisteminin, bir medeniyetin ve bir kültürün temelini oluşturan öğretilerin güvence altına alınması anlamına da gelmektedir.

1.1.2. Peygamber ve Sahabe Döneminde Kıraatler

Hz. Peygamber (sav) ve sahabe döneminde kıraatler, Kur'an-ı Kerim'in okunma biçimleri açısından büyük önem taşımaktaydı. Kur'an, farklı kabilelerin lehçelerine hitap eden bir üslupla indirilmiştir. Arap kabileleri arasında dil farklılıkları bulunuyordu ve bazı kelimelerin telaffuzu, ağız yapısına göre değişiklik gösteriyordu. Bu nedenle, Hz. Peygamber'e (sav), Kur'an'ı farklı kıraatlerle okuma ruhsatı verilmişti. Hadis kaynaklarında, Cebrâil'in Hz. Peygamber'e (sav) Kur'an'ı yedi harf üzere okuma izni verdiği bildirilmiştir. Bu ifade, kıraat farklılıklarının ilahi bir kolaylık sağlamak amacıyla verildiğini göstermektedir.³⁰

Hz. Peygamber (sav), sahabilerine Kur'an'ı bizzat öğretmiş ve farklı okuma biçimlerine müsamaha göstermiştir. Bir sahabe, kendisine öğretilen şekilde bir ayeti okuduğunda, başka bir sahabenin aynı ayeti farklı bir kıraatle okuduğunu gördüğünde şaşırabiliyordu. Ancak Hz. Peygamber (sav), bu tür durumlarda her iki kıraatin de doğru olduğunu belirtmiş ve anlaşmazlıkları gidermiştir. Örneğin, Übey b. Kâ'b ve Abdullah b. Mes'ûd gibi sahabeler arasında okuma farkları olduğu bilinse de, bu farklılıklar, anlam açısından çelişki oluşturacak nitelikte değildir.

Sahabeler arasında kıraat farklılıkları, daha çok telaffuz ve bazı kelimelerin kullanımıyla ilgilidir. Bu farklılıkların temelinde, Arap kabilelerinin lehçe ve ağız

²⁹ Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, 79; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 51-52.

³⁰ Mehmet Dağ, *-İhticac bağlamında- geleneksel kıraat algısına eleştirel bir yaklaşım*. (İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011), 40.

yapılarındaki farklılıklar yer almaktaydı. Örneğin, bazı kabileler belirli harfleri farklı şekilde telaffuz ediyordu. Ayrıca, fiil çekimleri, zamir kullanımları ve bazı kelimelerin eş anlamlı karşılıkları kıraat farklarına neden olabiliyordu. Ancak bu farklılıklar, Kur'an'ın ana mesajını ve hükümlerini değiştirmemekteydi.³¹

Hız. Peygamber'in (sav) vefatından sonra, İslam'ın farklı bölgelere yayılmasıyla birlikte kıraat farklılıkları daha belirgin hale geldi. Kûfe, Basra, Şam gibi farklı merkezlerde yetişen sahabiler, Hız. Peygamber'den (sav) öğrendikleri kıraatleri kendi talebelerine aktarıyorlardı. Bu dönemde kıraatlerin korunması için sahabiler, kendi bölgelerinde öğrendikleri okumayı devam ettiriyor ve bu kıraatleri yazılı ve sözlü olarak sonraki nesillere iletiyorlardı.³²

Hız. Osman (as) döneminde, kıraat farklılıklarının bazı bölgelerde ihtilafa yol açtığı fark edilmiştir. Müslümanlar arasında Kur'an'ın doğru okunması konusunda görüş ayrılıkları çıkmaya başlamıştır. Bunun üzerine Hız. Osman (as), Zeyd b. Sâbit başkanlığındaki bir komisyon kurarak, Hız. Hafsa'nın (as) yanında bulunan mushafı esas alarak bir Kur'an metni oluşturulmasını sağlamıştır. Hazırlanan bu mushaf, kıraat farklılıklarını mümkün olduğunca kapsayan bir şekilde düzenlenerek büyük İslam şehirlerine gönderilmiştir. Ancak farklı kıraat gelenekleri, özellikle sözlü aktarım yoluyla devam etmiş ve zamanla belirli kıraat imamları etrafında sistematik hale gelmiştir.³³

Sahabe döneminde başlayan bu kıraat farklılıkları, daha sonra İslam dünyasında yedi ve on kıraat sistemleriyle şekillenmiştir. Bu kıraatler, belirli nakil zincirleriyle nesilden nesile aktarılmış ve günümüze kadar ulaşmıştır.³⁴ Bu durum, Kur'an'ın metin olarak sabit kalmasını sağlarken, farklı okuyuş şekillerine de izin veren bir gelenek oluşturmuştur. Böylece, Kur'an'ın anlaşılması ve okunması konusunda esneklik sağlanmış, farklı bölgelerdeki Müslümanların kendi lehçelerine uygun şekilde Kur'an'ı öğrenmeleri mümkün olmuştur.

³¹ Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 45; Ali Öge, "Enbiyâ Sûresi Bağlamında Ferşî Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/50 (31 Aralık 2020), 47-48.

³² Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, 86-87; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 55-56.

³³ Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, 85-86; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 48-54.

³⁴ Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 55-57.

1.1.3. Mushafların Çoğaltılması ve Kıraat Farklılıklarının Ortaya Çıkışı

Hiz. Osman (as) döneminde İslam coğrafyasının genişlemesiyle birlikte, Müslümanlar arasında Kur'an-ı Kerim'in okunmasına dair bazı farklılıklar ortaya çıkmaya başlamıştır. Çeşitli bölgelerde bulunan sahabiler, Hiz. Peygamber'den (sav) öğrendikleri kıraatleri kendi öğrencilerine aktarıyorlardı. Ancak bu farklı okuma biçimleri zamanla bazı Müslümanlar arasında tartışmalara sebep olmuştur. Kimi topluluklar, kendi bölgelerinde öğrendikleri kıraat dışındaki okumaları yanlış olarak değerlendirmeye başlamıştır. Bu durum, Müslümanlar arasında ihtilafa yol açabileceği için Hiz. Osman (as), Kur'an'ın standart bir metin etrafında toplanması gerektiğine karar vermiştir.³⁵

Hiz. Osman (as), bu amaçla Zeyd b. Sâbit (as) başkanlığında bir komisyon kurmuştur. Bu komisyon, Hiz. Hafsa'nın (as) yanında bulunan ve Hiz. Ebûbekir (as) döneminde toplanan mushafı esas alarak çalışmalara başlamıştır. Mushafın çoğaltılması sürecinde, Arap dilinin yaygın kullanımı göz önünde bulundurulmuş ve kıraat farklılıklarının büyük çoğunluğunu kapsayan bir metin oluşturulmuştur.³⁶ Ancak bazı lehçesel farklar nedeniyle, belirli kıraat tercihleri yapılmak zorunda kalmıştır. Böylece standart bir mushaf yazılmış ve bu mushafın birkaç nüshası büyük İslam merkezlerine gönderilmiştir.

Hiz. Osman (as), yeni çoğaltılan mushafların dışında kalan ve kıraat farklılıklarına sebep olabilecek diğer mushafların imha edilmesini emretmiştir. Bu, Müslümanların tek bir metin etrafında birleşmesini sağlamak için alınan önemli bir tedbir olmuştur. Ancak bu durum, kıraat farklılıklarının tamamen ortadan kalktığı anlamına gelmiyordu. Sözlü olarak aktarılan kıraat gelenekleri devam etmiş ve zamanla belirli kıraat imamları etrafında sistematik hale gelmiştir.

Mushafın çoğaltılması, Kur'an'ın korunması açısından büyük bir dönüm noktası olmuştur. Hiz. Osman'ın (as) bu girişimi sayesinde, farklı bölgelerde Kur'an'ın farklı versiyonlarının ortaya çıkması engellenmiş ve Müslümanlar arasında birlik sağlanmıştır. Ancak Arapça'nın sözlü gelenekleri ve kabileler arasındaki dil farklılıkları nedeniyle kıraat farkları tamamen yok olmamıştır. Aksine, bu farklar

³⁵ Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 49.

³⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, 1/11; Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, 1/187-188.

sonraki dönemlerde ilmi bir disiplin haline getirilmiş ve kıraat imamları tarafından belirli sistemler çerçevesinde korunarak nesilden nesile aktarılmıştır.³⁷

Bu süreç, Kur'an'ın hem yazılı hem de sözlü olarak muhafaza edilmesini sağlamıştır. Hz. Osman (as) döneminde oluşturulan mushaf, günümüzde de elimizde bulunan Kur'an'ın temelini oluştururken, kıraat farklılıkları İslam ilim geleneğinde önemli bir yer edinmeye devam etmiştir. Bu farklılıklar, Kur'an'ın anlamını değiştirmeyecek şekilde, kelimelerin telaffuzu, kelime kullanımları ve bazı gramer farklılıklarıyla sınırlı kalmıştır. Mushafın çoğaltılması ve kıraat ilminin gelişmesi, Kur'an'ın korunması ve anlaşılması açısından büyük bir kazanım olmuştur.

1.1.4. Kıraatlerin Tedvini ve Klasik Dönemdeki Gelişimi

Kıraatlerin tedvini, yani yazılı hale getirilmesi ve ilmi bir disiplin olarak sistematikleştirilmesi, İslam ilim geleneğinde önemli bir süreçtir. İlk dönemlerde kıraatler, sahabilerden tabiun nesline sözlü olarak aktarılıyordu. Sahabiler, Hz. Peygamber'den (sav) öğrendikleri kıraatleri kendi öğrencilerine öğretiyor ve farklı bölgelerde Kur'an eğitimi veren merkezler oluşuyordu. Ancak zamanla kıraat farklılıklarının tespit edilmesi, kaydedilmesi ve bir ilim disiplini haline getirilmesi ihtiyacı doğmuştur.

Hicri II. yüzyıldan itibaren kıraatler, tedvin edilmeye başlanmıştır. Bu dönemde kıraat imamları ortaya çıkmış ve her biri kendi hocasından aldığı rivayetleri titizlikle aktarmıştır. Kıraat imamları, Kur'an'ın farklı okunuş biçimlerini belirli kaideler çerçevesinde tasnif ederek bir disiplin oluşturmuştur. Bu süreçte en meşhur kıraat imamları arasında Nafi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Asım, Hamza ve Kisâî gibi isimler yer almıştır. Bu yedi imamın kıraatleri, İbn Mücâhid (ö. 324/936) tarafından sistematik hale getirilerek yazıya geçirilmiş ve yedi kıraat olarak meşhur olmuştur. Daha sonra bu kıraatlere üç kıraat daha eklenmiş ve "on kıraat" sistemine ulaşılmıştır.³⁸

Klasik dönemde kıraat ilmi, farklı rivayet zincirleriyle daha da genişlemiştir. Her kıraat imamının kıraati, belirli raviler aracılığıyla nakledilmiştir. Örneğin, Asım kıraatini Hafs ve Şu'be rivayet etmiş, Nafi' kıraati Verş ve Kalûn aracılığıyla

³⁷ Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 55-57.

³⁸ Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, 163-164; Süleyman Narol - Huda Fattahı, "İslam Dünyasında Hicri Birinci Yüzyıldan Günümüze Kadar Aşere Kıraatinin Yayılmasının Tarihsel Aşamaları", *Tevilat* 3/1 (30 Haziran 2022), 165-170.

aktarılmıştır. Bu rivayet zincirleri, kıraatlerin güvenilirliğini ve sahihliğini korumak amacıyla sıkı bir şekilde takip edilmiştir. Bu dönemde kıraat ilminin kurallarını belirleyen önemli eserler yazılmıştır. Ebû Bekir b. Mücâhid'in *Kitâbü's-Seb'a* adlı eseri, kıraat ilminin sistematik hale getirilmesinde önemli bir rol oynamıştır. Daha sonraki dönemlerde İbnü'l-Cezerî gibi âlimler, kıraat ilmini daha da geliştirerek on kıraat sistemini detaylandırmış ve bu alanda önemli eserler kaleme almıştır.³⁹

Kıraatlerin tedvin edilmesi, Kur'an'ın korunmasına katkı sağlarken, aynı zamanda İslam dünyasında farklı kıraat geleneklerinin ilmi çerçevede değerlendirilmesini mümkün kılmıştır. Kıraat farklılıkları, Kur'an'ın lafzî ve fonetik zenginliğini ortaya koymuş, Arap dilinin kuralları çerçevesinde İslam ilim geleneğinin bir parçası haline gelmiştir. Bu süreç, kıraat ilminin yalnızca bir okuma geleneği olmaktan çıkıp, detaylı bir ilmi disiplin olarak kabul edilmesini sağlamış ve sonraki nesillere aktarılmasını güvence altına almıştır.

1.2. Yedi Harf ve Kıraat İlişkisi

Yedi harf kavramı, Kur'an'da doğrudan bir ifade olarak yer almamakla birlikte, Kur'an'ın Arapça olarak indirilmiş olması ve bu dilin özelinde kolaylaştırılmış olması vurgulanmaktadır. Bu ifade, Kur'an'ın Arapça dilinde ve çeşitli lehçelere uygun şekilde inmiş olduğunu, böylece halkın farklı dil ve ağız özelliklerine göre kolayca kavrayabileceğini ima eder. Yedi harf meselesi, bu dilsel kolaylığın bir parçası olarak, Kur'an'ın farklı okuma biçimlerini içeren bir yönüdür. Bu da, Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılması ve okunması için farklı okuma çeşitlerinin bulunduğunu gösterir.

*“Biz Kur'an'ı senin dilinle kolay anlaşılır kıldık ki gûnahtan sakınanları onunla müjdeleyesin ve inatla direnenleri de onunla uyarasın”*⁴⁰ ayetine göre Hz. Peygamber'in (sav) gönderildiği toplum Arap toplumdur ve bu toplumda Arapça ile konuşulmakta, ayrıca çeşitli Arap lehçeleri kullanılmaktadır. Kur'an, bu topluma hitap eden bir mesaj olarak indirilmiştir. Bu nedenle, bireylerin Kur'an'ı doğru bir şekilde anlayabilmeleri, öğüt alabilmeleri ve hayatlarına tatbik edebilmeleri için onu okumaları ve anlamaları gerekmektedir. Kur'an'ın Arapça olarak indirilmesi, o dönemdeki toplumun diline uygun olması bakımından büyük bir kolaylık sağlamış ve

³⁹ Dağ, *-İhticac bağlamında- geleneksel kıraat algısına eleştirel bir yaklaşım.*, 285-286.

⁴⁰ el-Meryem 19/97

mesajın doğru şekilde aktarılmasını sağlamıştır.⁴¹ Bu sebeple Allah, peygamberinin yaşadığı toplumun dilinde Kur'an'ın anlaşılmasını kolaylaştırmıştır. Allah *“Anlayıp düşünsünler diye Kur'an'ı senin dilinde kolaylaştırdık”*⁴² buyurmaktadır. Kur'an'ın amacı, anlaşılmak ve insanların doğru yolu bulmaları için uyarmaktır. Hadislerde geçtiği üzere Hz. Peygamber (sav) de Allah'tan Kur'an'ın okunması ve anlaşılması noktasında kolaylık sağlanması için talepte bulunmuştur.⁴³ *“Andolsun ki Kur'an'ı düşünülün diye kolaylaştırdık. Düşünecek yok mu?”*⁴⁴ ayetinde yine kitabı okumada ve düşünmede bir kolaylık kılındığı vurgulanmaktadır. Bu ayetlerdeki ifadeler yedi harf ruhsatın amacı ile örtüşmektedir.⁴⁵ Çünkü hem ayetler hem de peygamberin hadislerindeki yedi harf meselesinin gayesi Kur'an'ın okunuşunun kolaylaştırılmasıdır. Nitekim diğer bir ayette de *“O halde Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun”*⁴⁶ buyrulmaktadır.

*“Anlayıp düşünesiniz diye onu Arapça Kur'an yaptık”*⁴⁷ ayeti bağlamında, Kur'an'ın Arapça diliyle indirildiği vurgulanmaktadır. Bu, Kur'an'ın hedef kitlesi olan Arap toplumunun diline uygun bir şekilde gönderildiğini gösterir. Aynı zamanda, *“Kur'an'ı senin dilinde kolaylaştırdık”* ifadesiyle, Hz. Peygamber'in (sav) gönderildiği Kureyş kabilesinin lehçesiyle Kur'an'ın indirildiği anlaşılmaktadır. Bu, Kur'an'ın yalnızca dilsel olarak değil, aynı zamanda toplumsal bağlamda da o dönemin insanların kolayca anlayabileceği şekilde indirildiğini ifade eder. Yani, Kur'an'ın Kureyş lehçesiyle indirilmesi, mesajın halk tarafından doğru şekilde anlaşılmasını sağlamayı amaçlamıştır.⁴⁸ Nitekim bazı rivayetler bu durumu desteklemektedir. Hz. Ömer, Abdullah b. Mes'ûd'a (ö. 32/652) yazdığı bir mektupta: *“Kur'an, Kureyş diliyle indirilmiştir. İnsanlara Kur'an'ı Kureyş diliyle okut, Huzeyl diliyle değil”* demiştir.⁴⁹ Ancak bu, Kur'an'da diğer lehçelerden hiçbir kelime bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Kur'an çoğunlukla Kureyş lehçesi ile nazil

⁴¹ Mehmet Çalışkan, “Kur'an'ın Nuzûlü ve Yedi Harf (el-Ahrufu's-Seb'a) Meselesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 5/1 (01 Mart 2005), 219.

⁴² ed-Duhan 44/58

⁴³ Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 107.

⁴⁴ el- Kamer 54/17

⁴⁵ Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 107.

⁴⁶ el-Müzzemmil 73/20

⁴⁷ ez-Zuhruf 43/3

⁴⁸ Osman Kaya, “Kuran'ın Yedi Harf Üzerine İndirilmesi Ve Ahrufu's-Seb'a (Yedi Harf Meselesi)”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (15 Aralık 2004), 221.

⁴⁹ Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî Ömer b. Şebbe, *Tarihu'l-Medine*, thk. Fehim Muhammed Şeltût (Cidde: es-Seyyîd Habîb Mahmud Ahmed, 1399), c. 2/711.

olmuştur.⁵⁰ Hz. Osman (as) Mushafı istinsah sürecinde ihtilafa düştüklerinde, “Onu Kureyş lisanı ile yazın. Çünkü Kur’an onların diliyle indirilmiştir”⁵¹ demesi Kur’an’ın Kureyş lehçesi ile indiğini kuvvetlendirmekle birlikte yedi harf ruhsatının kapsadığı lehçe farklılıklarını da barındıracak şekilde muhsafın istinsah edildiğini söyleyebiliriz.

1.2.1. Yedi Harf (Ahruf-i Seb’a) Kavramı

Yedi harf kavramının anlamını ortaya koyabilmek için ilk olarak “ahruf” ve “seb’a” kelimelerinin neyi ifade ettiğini anlamak gerekir. “Ahruf” kelimesi, “harf” kelimesinin çoğuludur. Lügatta, bir şeyin ucu, kenarı, sivri tarafı gibi anlamlara gelir. Bunun yanı sıra, kılıcın kenarı, geminin kenarı, dağın kenarı gibi anlamlar da taşır. Bu kavram, bir şeyin farklı yönlerini, çeşitlerini veya boyutlarını ifade etmek için kullanılmıştır ve kıraat ilminde, farklı okuma biçimlerini ifade etmek için de önemli bir yer tutar.⁵² Ayrıca kıraat vechi⁵³ ve üslûbu olarak da kullanılır. Yani Kur’an da bulunan kelimelerin farklı vecihler ile okunmasını ifade eder.⁵⁴

“Harf” kelimesi Kur’an da tek yerde geçmektedir. “*Yine insanlar içinde kimileri vardır ki, Allah’a şartlı olarak kulluk eder*”⁵⁵ mealinde geçen *şartlı (harf)* kelimesi, gönülden değil, belli bir kenardan ve dil ucuyla edilen imandan bahseder.⁵⁶ Bu bağlamda Kur’an da geçen harf kelimesinin anlamı “kenar, kıyı, taraf, yön, yanı, kenarı” anlamında kullanılmaktadır.⁵⁷ Hadislerde ise yine “kenar” anlamında geçmektedir.⁵⁸

Genel anlamda harf kelimesinin anlamlarını “Hece sesleri, lügat, lehçe, üslûp, vecih, tarz, dağ tepesi ve kıraat” şeklinde sıralayabiliriz.⁵⁹ “Ahrufu’s-Seb’a” kavramı

⁵⁰ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfiî ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî ’ulûmi ’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim (Beyrut: Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, 1957), c. 1/218.

⁵¹ ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî ’ulûmi ’l-Kur’ân*, c. 1/218.

⁵² Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü’l-Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî (Beyrut: Dâru ve Mektebetü’l-hilal, ts.), c. 3/211.

⁵³ Vech: Yüz, yöntem, taraf, yol, ilke... anlamına gelen bu kavram kıraat ilmi açısından “On mütevâtir kıraat imamının her birinin tilavet biçimlerinden okuyucunun seçtiği okuyuş tarzını ifade eder.” Bkz: Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstilahları*, 178; Yavuz Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2018), 228.

⁵⁴ İbn Manzûr, *Lisânu ’l-Arab*, c. 9/41.

⁵⁵ el-Hac 22/11

⁵⁶ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, 1971), c. 5/3386. Kurtubî, *Câmiu li-Ahkâmi ’l-Kur’ân*, c. 12/17.

⁵⁷ Abdurrahman Çetin, *Kur’ân-ı Kerim’in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler* (İstanbul: Ensar, 2013), 35.

⁵⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, thk. Muhammed Zühre b. Nâsır (Dimeşk: Dâru Tavki’n-Necât, 1422), “İlim” 44.

⁵⁹ Çetin, *Kur’ân-ı Kerim’in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*, 36.

içinde “harf” kelimesini; üslûp, lügat, okuyuş ve vecih⁶⁰ şeklinde anlamak mümkündür. Kısacası harften kasıt Kur’an-ı Kerim’in kıraat farklılıkları açısından okuyuş ve vecihlerdir.⁶¹

“Seb’a” (yedi) sayısının “ahrufu’s-Seb’a” terkinde ifade ettiği anlam hususunda iki temel görüş vardır: Birincisi, yedi ifadesi gerçek anlamında yedi sayısını ifade etmektedir.⁶² Bu görüşü destekleyen İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/922) yedi harfi, yedi lehçe olarak değerlendirmiştir. Diğer görüşe göre yedi kavram belirli bir sayıyı ifade etmediđi⁶³ ve sâmi kavimlerde de kullanıldığı mana ile kesretten kinâye⁶⁴ yani çokluk ifade etmektedir. Ayrıca yedi, yetmiş gibi sayıların Kur’an, hadis ve Arap dilinde kullanımlarında çokluk manası kastedildiği görölmektedir.⁶⁵ Nitekim yedi sayısının bu anlamda kullanıldığı ayet ve hadislerde birçok örneği mevcuttur.

1.2.2. Yedi Harf ile İlgili Hadisler ve Mahiyeti

Kur’an-ı Kerim’in yedi harf üzere nazil olduğunu beyan eden ve Hz. Peygamber (sav)den yedi harfe delil teşkil edecek yaklaşık 27 sahâbîden⁶⁶ 60 rivayet⁶⁷ vardır. Yedi harf olgusu daha iyi anlamak için sahih ve mütevatir rivayetler doğrultusunda ele almak yerinde olacaktır. Yedi harf ile ilgili ilk akla gelen hadis Hz. Ömer ve Hişâm b. Hakîm arasında geçen şu olaydır:

Hz. Ömer’den rivâyet edildiğine göre; “*Rasûlülâh 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*

⁶⁰ Çetin, *Kur’an-ı Kerim’in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*, 37.

⁶¹ Hacı Önen, “Yedi Harf ve Kıraatin Kesiştiği ve Ayrıldığı Noktalar”, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/11 (2014), 184.

⁶² 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), 1/47-50.

⁶³ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi’l-Kur’an* (Beyrut: Dâru’l-ilm li’l-melâyîn, 2000), 104.

⁶⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 99.

⁶⁵ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. 8/146.

⁶⁶ Çetin, *Kur’an-ı Kerim’in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*, 42.

⁶⁷ Dağ, *-İhticac bağlamında- geleneksel kıraat algısına eleştirel bir yaklaşım.*, 40.

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’an, yedi harf üzere nâzil oldu. Ondan kolayınıza geleni okuyun” buyurdu.⁶⁸

Mekke’de nazil olan Furkan suresini, Hz. Ömer (as) ve Hişâm b. Hakem’in (as) farklı şekilde okuduklarına dair rivayet, Kur’an’ın yedi harf üzere nazil olduğunu bildirmektedir. Ancak, yedi harfle neyin kastedildiği ve neyi kapsadığı açıkça ifade edilmediği için, yedi harf hususunda çeşitli görüş farklılıklarına sebep olmuştur. Bu belirsizlik, kıraat âlimlerinin ve tefsir âlimlerinin yedi harf kavramını farklı şekillerde yorumlamalarına yol açmış ve bu konu üzerinde farklı görüşler gelişmiştir.

Taberî, yedi harfin, yedi lehçeyi ifade ettiği ve Kur’an’ın bu lehçelerin hepsiyle değil de bazılarıyla indirildiğini söylemiştir.⁶⁹ Ancak, rivayette geçen iki sahâbînin de Kureyşli olması göz önüne alındığında, yedi harfin sadece lehçe farklılığına dayandığı görüşünün pek isabetli olduğu söylenemez. Çünkü aynı kabileye mensup olmalarına rağmen, farklı kıraat biçimlerinin ve okuma tarzlarının ortaya çıkması, bu farklılıkların yalnızca lehçe farklılıklarından kaynaklanmadığını, daha derin bir anlam ve okuma çeşitliliğini işaret ettiğini gösterir. Bu durum, yedi harfin daha geniş bir anlam taşıdığı ve farklı kıraat vecihlerini kapsadığına dair başka yorumların da geçerli olabileceğini düşündürmektedir.⁷⁰

Hişâm b. Hakem, Mekke’nin fethinde Müslüman olmuş bir sahabidir. O, İslam’ı kabul ettikten sonra, özellikle kıraat ilmiyle tanınan bir isim haline gelmiştir. Hişâm b. Hakem, Hz. Peygamber’den (sav) doğrudan kıraat öğrenmiş ve Kur’an’ı okuma tarzıyla önemli bir yer edinmiştir. Onun rivayetleri, kıraat ve Kur’an ilimleri açısından önemli kaynaklardan biridir.⁷¹ Hicretten sonra verilen yedi harf ruhsatıyla, Kur’an okuyan Hişâm’ı işiten Hz. Ömer (as) bu okuyuşun doğrusunu sormak üzere peygambere gitmiş ve yedi harf ruhsatından haberdar olmuştur. Rivayette geçen “*Ondan kolayınıza geleni okuyunuz*” ifadesi, Kur’an’ı okumada ve öğretiminde kolaylık veren bir ruhsat olarak değerlendirmek mümkündür. Nitekim Hz. Peygamber

⁶⁸ Buhârî, “Husûmât”, 3 (No: 2419); “Fedâilü’l-Kur’ân”, 5 (No: 4992).

⁶⁹ Bu lehçeler: Kureyş, Hüzeyl, Sakîf, hevazîn, Kînane, Temîm, Yemendir.

⁷⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 95-96.

⁷¹ İzzüddin İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe fî ma’rifeti’s-sahâbe* (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1994), 5/372.

(sav) “Ey Cibril, ben içinde, kadınların; yaşlı erkeklerin, çocuk ve cariyelerin; hiçbir şekilde bir kitap okuyamayacak kimselerin bulunduğu ümmî bir topluluğa Peygamber olarak gönderildim”⁷² şeklindeki rivayet bağlamında değerlendirecek olursak yedi harf ruhsatı, Kur’an’ın okunmasında ve öğrenilmesinde ortaya çıkan zorluklar için kolaylık sunan ve ihtiyaca binâen ortaya çıkan bir izindir.⁷³

Übey b. Kâ’b şöyle demiştir: “Allah Resûlü (sav) bir sûreyi okuttu. Bir defasında ben Mescid’de oturuyordum. Bir kimsenin benim okuduğumdan başka türlü okuduğunu işittim. Ona: “Sana bu sureyi kim okuttu?” dedim. “Allah Resûlü (sav)” diye cevap verdi. Bunun üzerine onu Hz. Peygamber’e (sav) götürdüm. “Ey Allah’ın elçisi! Bu adam, bana öğrettiğin sûreyi başka türlü okuyor” dedim. Hz. Peygamber (sav) “Ey Übey oku!” buyurdu. Ben de okudum. Allah Resûlü (sav) “Güzel okudun” diye cevap verdi. Sonra o adama: “Oku!” dedi. O da benden farklı okudu. Ona da: “Güzel okudun” dedi ve devam etti: “Ey Übey! Kur’an yedi harf üzerine indirilmiştir; hepsi de şâfidir, kâfidir.”⁷⁴

Sahih olan bu hadisteki “şâfi” ve “kâfi” kelimeleri, Kur’an’ın ve yedi harfin bir hikmet ile şifa kaynağı olduğunu, şeytanın vesveselerinden koruyan, Kur’an’ın hikmet ve öğütlerinin yeterli olduğunu ve yedi harfin doğruluğuna bir delil olarak anlaşılmıştır. “Şâfi” kelimesi, Kur’an’ın ruhları ve bedenleri şifalandırıcı özelliğine, “kâfi” kelimesi ise Kur’an’ın insanın manevi ihtiyaçlarını tam anlamıyla karşılayacağına işaret etmektedir. Bu bağlamda, yedi harf de Kur’an’ın farklı okuma biçimlerinin, insanlara daha geniş bir anlayış ve hikmet sunduğunu ifade etmektedir.⁷⁵ Ayrıca, Hz. Osman (as) minberde bu hadisi zikrettiği sırada birçok kişinin ayağa kalkarak bu hadise şahitlik etmeleri ve Hz. Osman’ın (as) onları tasdik edip kendisini de şahit göstermesi yedi harf ile alakalı rivayetlerin mütevatir olduğunu gösterir. Bu durum, rivayetlerin geniş bir katılım ve onayla desteklendiğini, dolayısıyla bu rivayetlerin doğru ve güvenilir olduğunu ortaya koymaktadır. Mütevatir rivayetler, çok sayıda sahâbenin ortak bir şekilde aynı olayı aktarmasıyla şekillenir ve bu da, söz konusu hadisin Kur’an kıraatleriyle ilgili olarak güçlü bir delil teşkil ettiğini gösterir.

⁷² Ebû İsâ Muhammed b. İisâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. (Mısır, 1975), “kıraat” 11.

⁷³ Dağ, *-İhticac bağlamında- geleneksel kıraat algısına eleştirel bir yaklaşım.*, 42-43.

⁷⁴ Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebü’l-matbûâtî’l-İslâmiyye, 1986), “İftitâh” 37. (No.940)

⁷⁵ Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *Câmi’u’l-beyân fi’l-kırâ’âti’s-seb’* (B.A.E: Câmiatü’ş-Şârîka, 2007), c. 1/124; Çetin, *Kur’ân-ı Kerim’in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*, 49.

Diğer bir rivayete göre Cibril, Benî Gıfâr gölcüğünde Hz. Peygamber’le (sav) bir araya gelmiş, Cebrâil “Allah bir harf üzere okumanı sana emrediyor” demiş, Hz. Peygamber (as) “Allah’tan mağfiret ve af dilerim; ümmetim için hafifletmesini iste. Onlar buna güç yetiremezler” demiştir. Cibril gitmiş ve sonra geri dönmüştür. “Allah, sana ümmetine iki harf üzere okumanı emrediyor” demiş ve sonra da aynı minval üzere üç defa bu tekrar etmiş ve en nihâyetinde yedi harf üzerine okumasını emrediyor”⁷⁶ demiştir. Übey b. Kâ’b’dan rivayet edilen bu hadislere baktığımızda, Hz. Peygamber’in (sav) öğrettiği Kur’an’ın okunmasındaki kıraat farklılıklarının hak olduğu ve hadislerde zikri geçen her farklı okuma biçimlerinin Kur’an’dan olduğunu kanıtlar niteliktedir.⁷⁷ Ayrıca farklı kabile ve milletten Müslüman olan ve Kur’an’ı öğrenmek isteyen bireylere ve toplumlara, kendi dil ve lehçeleri sebebiyle maruz kaldıkları sıkıntılardan kurtulmak amacıyla yedi harf olgusuyla bir ruhsat verilmiştir.⁷⁸

Ebû Talha’nın bir rivâyetinde; Hz. Peygamber’in (sav), ihtilaf edilen iki okumanın neticesinde, “*Ey Ömer! Rahmet âyetini azab, azab âyetini rahmet kılmadıkça, Kur’an’ın bu okumalarının hepsi doğrudur*”⁷⁹ buyurmuştur. Hz. Peygamber’in (sav) bu ifadesi ile Kur’an’ın lafızlarında herkesin rahatlıkla değişiklik yapabilme imkânı olduğu anlaşılmalıdır. Hz. Peygamber’den (sav) gelen hadisler ve vahiy kâtiplerinin tesbiti ile farklı okuyuşlar tevatür yolu ile bize ulaşmıştır.⁸⁰ Bunun dışındaki sahih bir rivayete dayanmayan okuyuş şekilleri Kur’an’dan değildir. Burada vurgulanmak istenen Kur’an kıraatinde kolaylığı sağlamaktır. Übey b. Kâ’b’dan rivayet edilen diğer hadiste buyurulduğu gibi; “...Eğer sen *عزيزا حكيمًا* yerine *سميعا عليما* desen, rahmet âyetini azab, azab âyetini rahmet kılmadıkça, Kur’an’ın bu okumalarının hepsi doğrudur.”⁸¹ Buradan anlaşılmalıdır ki, okuyuş anındaki yanılmadan kaynaklı hata sebebiyle bir günah olmadığı ve örnek hadisten de anlaşılacağı üzere manadan kaynaklı ters bir durumun söz konusu olmadığıdır. Çünkü Allah “azîz ve hakîm” olduğu gibi “işiten ve bilen” dir.⁸²

Yedi harf meselesi hadislerde de görüldüğü üzere Müslümanlar arasında okuyuş farklılıklarına verilen bir ruhsat ve Kur’an’ı okumaya alıştırmak amacıyla getirilmiş

⁷⁶ en-Nesâî, *es-Sünen*, “Mefâtiḥ” 38.

⁷⁷ Çetin, *Kur’ân-ı Kerim’in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*, 66.

⁷⁸ Mehmet Emin Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 342-343.

⁷⁹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvûd (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 2001), c. 26/285.

⁸⁰ Subhi Salih, *Kur’ân İlimleri*, çev. M. Said Şimşek (Konya: Kitap Dünyası, 2008), 110-111.

⁸¹ Süleyman b. el-Eş’as Ebû Dâvud, *es-Sünen*, thk. Ahmed Sa’d Ali (Mısır, 1952), “Vitr” 22.

⁸² Çetin, *Kur’ân-ı Kerim’in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*, 55.

bir kolaylıktır. Ayrıca yedi harfe binaen oluşan farklılıklar Kur'an'ın her yerinde değil belirli yerlerde dir.⁸³ Ashabın yedi harf ile ilgili ayrıntılı bir bilgi almak için Hz. Peygamber'e (sav) yönelttiği herhangi bir soru da yoktur. Bu göstermektedir ki, sahabe yedi harfin mahiyetini bilmekte ve bu yediden kastın muayyen maddelerden oluşan bir mesele olmadığını,⁸⁴ çokluk ifade ederek Kur'an farklı okuyuşlarla öğrenilmesi ve öğretilmesi için kolaylık sağlayan bir ruhsat niteliğinde olmasındır.

1.2.3. Yedi Harf Konusundaki Farklı Görüşler

Kur'an-ı Kerim'in yedi harf üzere nazil olduğu, sahih hadislerle sabittir. Ancak, yedi harfin tam olarak neyi kapsadığı ve hangi mahiyette olduğu, metinlerde net bir şekilde belirtilmediği için bu konu belirsizlikler içermektedir. Bu belirsizlik, yedi harfin anlamını ve kapsamını açıklığa kavuşturmak amacıyla birçok ilim adamının derinlemesine araştırmalar yapmasına neden olmuştur. Bu ilim adamları, yedi harf kavramının mahiyetini anlamaya yönelik çeşitli görüşler ortaya koymuşlar ve farklı yorumlar geliştirmişlerdir. Bu çalışmalar, Kur'an'ın inişinin anlaşılması ve kıraat ilminin doğru bir şekilde aktarılması açısından büyük önem taşımaktadır. Bunlardan dikkat çeken ve yedi harfi açıklamakta makul olanları maddeleştirmek suretiyle ele almaya çalışacağız:

a. Yedi Harf – Yedi kıraat Meselesi: Ebû Bekr İbn Mücâhid'in, *Kitâbu's-Seb'a fî'l-Kırâ'ât* isimli eserini yedili sistem olarak yazmış olması ve kıraat-i seb'a ifadesi ile meşhur olmasından⁸⁵ kaynaklanan "yedi harf, yedi kıraattır" görüşü âlimler tarafından kabul görmemiştir. Zaten İbn Mücâhid ve bu konuyu araştıranlar yedi harfin, yedi kıraatı temsil ettiğini iddia etmemişlerdir.⁸⁶

b. Yedi Harfin Yedi Lehçe Olarak Değerlendirilmesi: Bazı âlimlere göre yedi harften kasıt, yedi Arap lehçesidir. Bu görüş Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm'a (ö. 223/838) Sa'leb (ö. 291/914) ve Ezherî (ö. 370/981) gibi dilcilerle hadisçi Beyhakî'ye de (ö. 458/1066) nispet edilmektedir.⁸⁷ Zikri geçen alimler yedi lehçenin neler olduğu konusunda ittifak edememişlerdir.

⁸³ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 101.

⁸⁴ Çetin, *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*, 92.

⁸⁵ Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 56.

⁸⁶ Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed b. Muhtar el-Kaysî Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an Meâni'l-Kırâât*, thk. Abdülfettah İsmâil Şelebî (Kahire: Dâru Nahdati'l-Mısr, ts.), 90.

⁸⁷ Kurtubî, *Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 1/43-44.

Yedi harfin, yedi lehçe olduğunu savunan Taberî, Hz. Osman (as) devrinde Kureyş lehçesi ile istinsah edilen Kur'an'ın tek bir harf ile toplanıp diğer harflerin terk edildiğini kaydetmektedir.⁸⁸ Ayrıca bu yedi lehçeyi sıralayan Taberî, yedi harf ruhsatından kastın yedi lehçe ile açıklanacağı ve kelimelerin eş anlamları ile okunabileceği aynı zamanda Kur'an'ın yedi konu⁸⁹ ile de indirildiği fikrini destekler nitelikte görüşleri de mevcuttur.

Taberî, Ebû Kuteybe (ö. 276/889) ile aynı görüşte olduğu husus; Kur'an'ın kelimelerinin yedi harf ruhsatı kapsamında yedi lehçeyi kapsayan müterârifleriyle okunabileceği görüşüdür.⁹⁰ Fakat bu ruhsatın belirli bir zamanı kapsadığı ve Osman mushafı ile ortadan kalktığını belirtmiştir.⁹¹

Sahabilerin ayetleri okuma hususunda çıkan ihtilaflar, genel itibariyle bazı lafızların fonetiği ve lehçelerindeydi. Bu sebeple Taberî'nin görüşlerine binaen kıraatlerdeki lehçe farklılıklarının mana değişimine neden olacağı ve farklı hükümler ortaya çıkacağı durumları benimsediği anlamına gelmemektedir.⁹²

Kur'an'ın yedi lehçenin hepsini mi yoksa birkaçını mı kapsadığı meselesinde de farklı görüşler mevcuttur. Ebu Kuteybe, bu konuda kitabın tamamen yedi lehçeyi kapsamadığı ve Kur'an'da dağınık bir halde Kureyş, Hevazin, Yemen lugatlarını içerdiğini belirtmiştir.⁹³ Taberî, bu görüşe karşı çıkmaktadır. Çünkü Arapça, farklı birçok lehçeye sahip kapsamlı bir dildir. Kur'an'da sadece yedi lehçe değil, kırka kadar lehçe tespit edilmiştir.⁹⁴

Kur'an'ın yedi harf üzere indirilmesini, yedi lehçe ile sınırlandıran bu görüş tamamen yanlış değildir. Fakat yedi harf ruhsatını, yedi lehçe olarak sınırlandırmak doğru görünmemektedir.⁹⁵ Nitekim bu sınırlandırılan yedi lehçe ile konuşmayan bireylere bir zorluk getirmekte ve Kur'an'ın kolaylığı ile örtüşmeyen bir duruma sebep olmaktadır.

⁸⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, c. 1/56-60; Harun Ögmüş, "Yedi Harf Meselesi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 24 (01 Eylül 2010), 13.

⁸⁹ Bu konuları şu şekilde sıralamaktadır: Emirler, yasaklar, teşvikler, korkutmalar, kıssalar, cedel ve emsâl. Bkz: Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 1/47.

⁹⁰ Ögmüş, "Yedi Harf Meselesi", 13.

⁹¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 1/56-60.

⁹² Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 1/63-64.

⁹³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, 1/123.

⁹⁴ Çetin, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*, 127.

⁹⁵ Çetin, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*, 127-129.

c. Yedi Harfın Yedi Vecih Olarak Değerlendirilmesi: Bu görüşü savunan klasik ve modern dönemin âlimleri, Kur'an'daki Yedi harf kapsamındaki ruhsatın yedi vecih olduğunu belirtmişlerdir. Ancak bu yedi vechin neler olduğu noktasında bir birliğe varamamışlardır. Bu âlimleri İbn Kuteybe, Ebu'l-Fadl er-Râzî, İbnü'l-Cezerî, Zerkeşî, Zerkânî ve Subhî Sâlih olarak sıralayabiliriz.

Her âlim kendi araştırmaları neticesinde yedi vecih tespit etmeye çalışmış ve bunları yedi sayısı ile sınırlandırmışlardır. İbn Kuteybe (ö. 276/889), bu yedi vechi, harekesi değişen ve sureti değişmeyen kıraatler, kelimenin harflerinin değişmesiyle, kelimenin mana ve suretinin değişmesiyle, takdîm te'hîrle, ziyâde ve noksanlıkla, bir kelimenin müterâdifi ile meydana gelen kıraatler şeklinde sıralamaktadır.⁹⁶ Bunların dışında İbnü'l-Cezerî, Ebû Hâtim es-Sicistânî, Ebû Amr ed-Dânî(ö. 290/902), Mekki b. Ebû Tâlib (ö. 437/1045) ve Subhî Sâlih (ö. 1987), kendileri ayrı ayrı kategoriler halinde yedi vechi belirlemişlerdir.⁹⁷

Ebu'l-Fadl er-Râzî ise, bu yedi vechi; isimlerin ihtilafı, fiillerin çekimleri, i'râb şekilleri, ziyâde-noksanlık, takdîm-te'hîr, ibdâl-kalb, lehçe değişiklikleri, müzekker-müennes, müfret-cemi, teşdid-tahfif, idğam, izhar, med, imale... vb. farklı vecihleri bu şekilde sunmaktadır.⁹⁸ Yedi harf ile ilgili olarak Allah'ın kâripler için bir kolaylık getirdiğini ve yedi harfın tamamı yani bizlere ulaşan farklı vecih farklılıkları, peygamberden bize ashap yoluyla gelip kıraat imamları ile meşhur olduğunu söylemiştir.⁹⁹

Abdurrahmân Çetin ise, yedi harf kapsamında okunmuş farklılıklarındaki vecihleri üç kategoriye ayırarak, örnekleriyle beraber 13 vecih olarak sıralamıştır:

1- Lehçelerin edâ ve şive farklılığından doğan kıraat çeşidi: Mana yönüyle herhangi bir değişikliğe sebebiyet vermeyen; med, idğam, nakil, imâle gibi sadece uslûb farklılıklarını barındıran ve okuyuşta sesi zenginleştiren vecihlerdir. Kıraatlerin çoğunluğunu oluşturan bu vecih kitabî değil, şifâhîdir.

⁹⁶ Ebû Muhammed b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şems ed-Dani (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 31-32.

⁹⁷ Çetin, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*, 142-147.

⁹⁸ ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâ'âti's-seb'*, c. 1/123. Abdurrahman Çetin, *Endülüslü Âlim Ebû Amr ed-Dânî ve Kıraat İlmindeki Yeri* (İstanbul: Ensar, 2015), 337.

⁹⁹ ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâ'âti's-seb'*, c. 1/123.

2- Mushafların yazısına uygun olan; takdim-te'hir, hazif-isbat, müfret-cemi gibi mütevâtir kıraatlerde mevcut ise okunan yoksa okunması caiz olmayan farklılıklardır. Mesela (رسالاته - رسالته) gibi.

3- Mushafların yazısına uymayan, zıtlık anlam içermeyen ve mütevâtir kıraatlere uymayan vecihlerdir. Ki bu vecihleri okumak caiz değildir.¹⁰⁰ Mesela (مشوا) yerine (سعوا) okumak gibi.

Yukarıda sayılan bu vecihler Kur'an da ihtilafların olduğu anlamına gelmez. Müslümanların kitabı olan Kur'an-ı Kerim, yeryüzünde bulunan bütün mushaflar aynıdır.¹⁰¹ Zikredilen bu farklılıklar yedi harf ruhsatı kapsamında oluşan farklılıklardır. Zira yedi harf, lehçe farklılığından eş anlamlı kelimelerin birbiri yerine kullanılmasına ve mana kıraatine varana kadar kıraat alanını da içine alan, geniş bir okuma serbestiyeti tanıyan bir ruhsattır.¹⁰²

Zikrettiğimiz görüş farklılıklarının dışında; yedi harf olgusunu, müteşabih olarak değerlendiren ve mahiyetini açıklamanın mümkün olmadığı fikrine sahip olanlar da vardır.¹⁰³ Fakat bu görüş yedi harf olgusunu açıklar mahiyette olmadığı aksine çözüm üretmekten uzak bir yaklaşım olduğu için itibar edilecek bir yaklaşım değildir.

Yedi harfin mahiyetini açıklamak üzere birçok zayıf görüşlerde mevcuttur. Bunları kısaca şu şekilde sıralayabiliriz:

1) Kur'an'daki va'd, vaid, helâl, haram, mevâiz, emsâl ve ihticâcdır.¹⁰⁴

2) Emir, nehiy, talep, dua, haber, istihbar ve zecr...¹⁰⁵ vb. birçok yedili sıralamalar yapılmıştır. Bu görüşleri âlimler zayıf görmüşlerdir.

Genel olarak yedi harf kapsamında ortaya çıkan farklılıklar, Kur'an'da terslik ve çelişki meydana getiren bir durum değildir. Aksine Kur'an'ın sonsuz mucizesi ve dil zenginliği sebebiyle hitap ettiği bireylere bir kolaylık sunmaktadır.¹⁰⁶

¹⁰⁰ Kurtubî, *Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 1/47.

¹⁰¹ Geniş bilgi için bkz: Çetin, *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*, 159-160.

¹⁰² Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî*, 16.

¹⁰³ Muhammed Abdulazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhü, ts.), c. 1/182.

¹⁰⁴ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 29.

¹⁰⁵ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfî es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (son) (Kahire: el-Hey'etül'l-Mısıriyye li'l-kitâb, 1974), c. 1/173.

1.2.4. Yedi Harf ve Kıraat Farklılıkları Arasındaki İlişki

Yedi harf ve kıraat farklılıkları arasındaki ilişki, Kur'an'ın korunma ve aktarılma sürecinde önemli bir yere sahiptir. Bu iki kavram, İslam'ın ilk dönemlerinde Kur'an'ın farklı kabileler, lehçeler ve kültürlere uygun olarak anlaşılmasını sağlamış, zamanla kıraatlerin sistematikleşmesiyle derinleşmiştir.

“Yedi harf” ifadesi, Hz. Peygamber'in (sav) hadisiyle açıklanır. Bu hadislerde, Kur'an'ın yedi harf üzere indirildiği belirtilir. Bu yedi harf, Arap dilindeki yedi farklı okuma biçimini ifade etmekle birlikte, esasen Kur'an'ın farklı Arap kabilelerinin ağız yapısına uygun okunabilmesi için bir kolaylık sağlamak amacıyla verilmiş bir ruhsattır. Arap kabilelerinin dil yapıları, kelimeleri farklı şekilde telaffuz etme eğilimindeydi. Bu farklılıklar, özellikle bazı harflerin okunuşunda belirginleşir. Yedi harf, bu çeşitliliği kapsar ve Kur'an'ı doğru bir şekilde anlamayı güçleştirmemek için çeşitli okuma biçimlerinin geçerli kılınmasını ifade eder.

Yedi harf, ilk etapta çok sayıda kıraat farkını açıklamaya imkân tanır. Kıraat farklılıkları, esasen bu yedi harf üzerinde şekillenir ve zamanla belirli okuma biçimleri daha sistematik hale gelir. Yedi harf ile kıraatler arasındaki ilişki, özellikle ilk dönemlerde kıraatlerin serbest bir biçimde öğretilmesi ve farklı kabileler arasında ortak bir okuma biçimi bulma çabasıyla başlar. Kur'an'ın ilk yıllarında, sahabeler farklı kabilelerin üslubuna uygun olarak Kur'an'ı okurken, bu farklı okuma biçimleri zamanla daha belirginleşmiş ve sahabeler arasındaki öğretim yöntemleriyle aktarılmıştır.

Hz. Peygamber'in (sav) sahabelerine, farklı kabilelerin lehçeleriyle Kur'an'ı okuma izni vermesi, zamanla farklı kıraat geleneklerinin doğmasına yol açmıştır. Özellikle Asım, Nafi', İbn Kesir, Ebû Amr gibi kıraat imamları, bu farklı okuma biçimlerini derlemiş ve Kur'an'ı çeşitli okuma biçimleriyle aktarmıştır. Kıraat imamları, Hz. Peygamber'in (sav) bu farklı okuma ruhsatlarını almış ve bunları titizlikle korumuşlardır.

Zamanla, İslam coğrafyasının genişlemesi ve farklı bölgelerdeki Müslümanların Kur'an okumalarındaki farkların çoğalması, kıraatlerin daha sistematik bir şekilde tedvin edilmesini gerekli kılmıştır. Özellikle Hz. Osman (as) döneminde, kıraat farklılıklarının büyük bir sorun haline gelmeye başlamasıyla, bu farklılıkları

¹⁰⁶ Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'ün-Neşr* (İstanbul: İFAV, 2016), 62.

düzenlemek amacıyla bir adım atıldı. Hz. Osman, bir komisyon kurarak, Kur'an'ın yazılı metnini çoğalttı ve belirli okuma biçimlerini bir arada toplayarak yayılmasını sağladı. Ancak bu durum, kıraatlerin tüm çeşitliliğini ortadan kaldırmadı. Kıraatler, Arap kabilelerinin lehçelerine göre farklılık gösterdiği için, her biri bu farklı okuma biçimlerini sürdürdü.

İbn Mücâhid, kıraatleri bir düzene sokmak için *Kitâbü's-Seb'a* adlı eserini yazmış ve burada yedi kıraati sistematik bir şekilde ele almıştır. Bu kıraatler, farklı rivayetler üzerinden farklı okuma biçimlerini içeren ve belirli kaideler çerçevesinde sunulan bir okuma tarzını yansıtır. Kıraatlerin, hem anlamı değiştirmemek hem de farklı kabilelerin ağız yapısına uygun şekilde okunmak üzere ortaya çıktığı dikkate alındığında, bu okuma biçimlerinin her biri, farklı bir kelime kullanımına, telaffuza veya gramer kuralına dayalıdır.

Yedi harf ile başlayan bu okuma farklılıkları, başlangıçta sadece kelimelerin telaffuzunu etkileyen küçük değişikliklerdir. Ancak kıraatler zamanla daha fazla dilbilgisel özellik ve anlam açısından farklılıklar göstermeye başlamıştır. Örneğin, aynı kelimeyi okuma biçimindeki farklılıklar, metnin anlamını değiştirmemekle birlikte, bazen kelimenin anlamını genişletmiş ya da başka bir açıdan açıklığa kavuşturmuş olabiliyordu. Bu, Kur'an'ın asıl mesajını değiştirmeyen, metnin farklı yönlerden anlaşılmasına olanak sağlamıştır.

Bazı kıraatler, belirli kelimelerin yerini ya da anlamını değiştirebilecek küçük farklar yaratmış olsa da, bu farklar çoğu zaman bir kelimenin eş anlamlısının kullanılmasıyla sınırlıdır. Bu nedenle, farklı kıraatler İslam'ın temel inançlarını etkilememiştir.

Yedi harf, Hz. Peygamber (sav) zamanında Kur'an'ın farklı kabileler arasında daha anlaşılır ve kolaylıkla aktarılabilir olmasını sağlayan bir ruhsat olmuştur. Zamanla, bu farklı okuma biçimlerinin her biri kıraat olarak isimlendirilmeye başlanmış ve önemli kıraat imamları bu okuma biçimlerini sistematik hale getirmiştir. Yedi harf, kıraat farklılıklarının temelini atarken, İslam dünyasında bu farklı okuma biçimlerinin her biri belirli kurallar çerçevesinde sistematik bir şekilde öğretilmeye başlanmıştır. Bu süreç, Kur'an'ın lafzî korunmasının sağlanmasının yanı sıra, farklı coğrafyalardaki Müslümanların, kendi yerel ağızlarına uygun bir şekilde Kur'an'ı öğrenmelerine imkân tanımıştır. Kıraat farklılıkları, Arap dilinin zenginliğini ve

Kur'an'ın farklı açılardan anlaşılabilirliğini artırırken, aynı zamanda İslam dünyasında derin bir ilmi geleneğin oluşmasına zemin hazırlamıştır.

1.2.5. Yedi Harf'in Kur'an'ın Yorumlanmasına Etkisi

Kur'an-ı Kerîm, sınırsız hakikatleri barındıran bir kitap olmasına rağmen, insanların ve toplumların anlayabileceği bir düzeyde ve sınırlı sosyal bir çevreye hitap edecek şekilde indirilmiştir. Arap dilinin incelikleri kullanılarak, insanların dillerinde kavrayabilecekleri bir mucize olarak Allah tarafından gönderilmiştir. Bu, Kur'an'ın hem evrensel hem de zamana ve mekâna bağlı olarak her toplumun diline uygun şekilde anlam bulabileceği bir metin olduğunu gösterir. Böylece, Kur'an, farklı çağlarda ve farklı kültürlerdeki insanlara, kendi dil ve anlayışlarıyla erişilebilir bir şekilde sunulmuştur.¹⁰⁷ Yedi harf üzere indirilen bu kitapta, anlam zenginliği ile birçok birey ve topluma her devirde, evrensel olarak hitap eden ilahi bir hazinedir.¹⁰⁸ Bu hazineden yararlanabilme adına, Allah her toplum ve her birey için Kur'an'ı öğrenme ve anlayabilme hususunda peygamber eliyle yedi harf ruhsatı bahşetmiştir. Yedi harf ruhsatı, Kur'an'ın farklı okuma biçimlerine olanak tanımış ve her bir biçim, insanların anlayış seviyelerine ve dilsel özelliklerine uygun olarak ortaya çıkmıştır. Böylece, yedi harf ruhsatı ile Kur'an'da anlam zenginlikleri ve farklı hükümler ortaya çıkmış, bu da insanların hayatını kolaylaştıran ilkelerin anlaşılmasını sağlamıştır. Bu çeşitlilik, Kur'an'ın evrensel mesajını daha geniş bir topluluk için erişilebilir kılarken, aynı zamanda insanların farklı kültürel ve dilsel yapılarıyla uyum içinde olmasına yardımcı olmuştur. Bunlara örnek teşkil edecek bazı hususlar şu şekildedir.

إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ “Bu, öncekilerin tuttuğu yoldan başkası değildir”¹⁰⁹ anlamına gelen bu ayette Ad kavminin kendilerini imana davet eden Hz. Nûh'a verdikleri cevaba yer verilmektedir. Bu ayetteki okuma farkları, farklı kıraat vecihlerinden kaynaklanmaktadır. Nâfi, İbn Âmir, Âsım, Hamza ve Halefî'l-Âşir, خُلُق kelimesindeki “lam” harfini ötreli okurken; İbn Kesîr, Ebû Amr, Kisâî, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb ise bu harfi sükunlu okumuşlardır. Bu okuma farklılıkları, kıraat ilminin zenginliğini ve farklı yorumları ortaya koymaktadır.¹¹⁰ Bu durumda, dammeli okuyuş (*huluk*) “Bu, evvelkilerin âdetinden başka bir şey değildir” anlamına gelirken, sükunlu okuyuş (*halk*) “Bu, evvelkilerin uydurmasından başka bir şey değildir” anlamına

¹⁰⁷ Murat Sülün, *Kur'an Kılavuzu Mutlak Gerçeğin Sesi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 82.

¹⁰⁸ Çetin, *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*, 192.

¹⁰⁹ eş-Şuarâ, 26/137.

¹¹⁰ İbnü'l-Cezer, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, c. 2/335-336.

gelmektedir. Bu farklılık, ayetin taşıdığı anlamı daha geniş bir boyuta taşır. Dammeli okuyuş, Ad kavminin önceki nesillerin alışkanlıklarını sürdürdüğünü ifade ederken, sükunlu okuyuş, onların bu eylemleri kendilerine mal edip bir yenilik olarak ortaya koyduklarını belirtir. Böylece, ayetteki mesele hem geleneksel hem de yenilikçi bir bakış açısıyla anlaşılabilir hale gelir.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ “Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine

adar (yıkayın)”¹¹¹ abdest ayetinde geçen “وَأَرْجُلَكُمْ” kelimesinde “lam” harfi, Nâfi, İbn Âmir, Hafs, Ya’kûb ve Kisâî tarafından fethalı olarak okunurken; Ebû Bekr, Şu’be, Hamza, Halefû’l-Âşir, İbn Kesîr ve Ebû Amr ise kesreli okumuştur. Bu farklı okuma biçimleri, ayetin anlamını farklı şekilde şekillendirir. Fethalı okuyuş, “Ayaklarınızı topuklara kadar yıkayın” şeklinde anlaşılırken, kesreli okuyuş “Ayaklarınızı topuklara kadar meshedin” anlamına gelir. Ancak Peygamber Efendimizin uygulamaları, ayakların yıkanmasının gerektiğini desteklemektedir. Bu da, fethalı okuyuşun daha güçlü bir delil olarak kabul edilmesine yol açmıştır. Yani, Hz. Peygamber’in (sav) sünneti, abdestte ayakları yıkamanın doğru olduğunu gösterir.¹¹²

Zikrettiğimiz örneklerde olduğu gibi, yedi harf ruhsatı sebebiyle oluşan kıraat farklılıkları, ayetlerin anlamlarını etkilemiştir. Bu farklı okuma biçimleri, aynı ayetin farklı yorumlara yol açmasına neden olmuştur. Birçok müfessir, ayetleri daha iyi anlayabilmek adına kıraat ilmi ve yedi harf olgusuyla yakından ilgilenmiştir. Çünkü kıraat farklılıkları, özellikle şer’i hükümlerin çıkarılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Nitekim, ayetlerin farklı okunuş şekilleri, belirli durumlar için hüküm çıkarılmasına delil olabilecek katkılar sağlamıştır. Bu bağlamda, kıraat ilmi, hem tefsir hem de fıkıh alanlarında derinlemesine bir anlayış geliştirilmesine olanak tanımaktadır.¹¹³ Bilindiği üzere Kur’an evrensel bir kitaptır. Tüm zamanları ve mekânlar kapsayacak derinlikte anlamlar içermektedir.

Kur’an’ın ana amacı, insanları hidayete çağırmasıdır. İslam’a giren ve Kur’an okumayı öğrenmek isteyen dünyanın dört bir yanından gelen farklı milletlere ve dillere sahip insanlar bulunmaktadır. Bu insanların, Kur’an’ı okuyabilmesi ve

¹¹¹ el-Mâide 5/6

¹¹² Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vili âyi’l-Kur’an*, 10/55-62.

¹¹³ Karaçam, *Kıraat İlminin Kur’an Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kıraat Yorum Farklılıklarına Etkisi*, 129.

anlayabilmesi için bazı zorlukların aşılması gerekmektedir. İşte bu noktada, yedi harf ruhsatı, Kur'an'ın evrensel mesajını daha geniş bir kitleye ulaştırabilmek adına bir kolaylık olarak ortaya çıkmıştır. Yedi harf ruhsatı, farklı dilsel yapıları ve anlayışları olan insanların Kur'an'ı daha rahat bir şekilde öğrenmelerini ve anlamalarını sağlamıştır. Bu sayede, Kur'an'ın mesajı daha erişilebilir hale gelmiş ve insanların hidayete ulaşmaları kolaylaştırılmıştır.¹¹⁴

Yedi harf üzere indirilen Kur'an'ın tüm mushafları, yeryüzünde birbirinin aynısıdır. Hz. Peygamber (sav) tarafından bildirilen yedi harf ruhsatı, ashap aracılığıyla bizlere ulaşmış ve bu konuda yapılan rivayetler mütevatir bir şekilde aktarılmıştır. Yedi harf, sadece bir okuma kolaylığı değil, aynı zamanda Kur'an öğrenmek ve öğretmek isteyen her Müslümana verilmiş bir ruhsat ve nimettir. Bu ruhsat, farklı kıraat vecihleri ile hem Kur'an'ı tilavet etme hem de yorumlama noktasında büyük zenginlikler ve kolaylıklar sunan bir rahmettir.

Kıraat ilmi, yedi harf ruhsatının bir sonucu olarak ortaya çıkmış ve bu konuda yapılan ilmî çalışmalar, yedi harfin mahiyetini daha iyi anlayabilmemiz adına önemli katkılar sağlamıştır. Bu çalışmalar, günümüzde de bizlere ışık tutmakta ve Kur'an'ın doğru anlaşılması ve öğretilmesinde yol gösterici olmaktadır.

1.3. Kıraatlerin Sınıflandırılması

Kıraatlerin korunması ve nesiller boyu bir disiplin halinde aktarılması, nakil yoluyla sağlanmaktadır. Bu nedenle kıraatler, hadislerde olduğu gibi sened zinciriyle birlikte zikredilip nakledilmiştir. Senedi zayıf olan ve on kıraat içinde yer almayan her kıraat, Kur'an'dan sayılmamış ve okunması caiz görülmemiştir. Bu bağlamda kıraatler, senedlerine göre gruplandırılmıştır. Nakledilen kıraatlerin hadis ilminde olduğu gibi isnâd ile gelmesi, kıraatin kabul şartlarında en önemli kriter olmuştur. Kıraatler, hem kitabet hem de tilavet yoluyla, nesilden nesile artan topluluklar halinde günümüze kadar ulaşabilmiştir. Kıraat ilmindeki isnâd sisteminde, râvinin sika olması ve râvi zincirinin Peygamber'e kadar ulaşması gibi şartların yanı sıra, Resmû'l Mushaf'a ve Arapça gramerine de uygunluk şartı da aranmaktadır.¹¹⁵ Bazı âlimler, kıraatlerin doğru kabul edilebilmesi için yalnızca naklin doğruluğuna önem vermişlerdir. Kıraat âlimi İbrahim b. Ömer el-Ca'berî (732/1332) ise, kıraatlerin

¹¹⁴ Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 186.

¹¹⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâti'l-aşr*, c. 1/9-11; Çetin, *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*, 226.

kabulü için belirli şartlar öne sürmüştür. El-Ca'berî, bu şartların başında yalnızca naklin sıhhatini kabul etmiştir ve diğer iki şartın yani senedin sağlamlığı ve Arap diline uygunluğun, bu temel şarta bağlı olduğunu belirtmiştir. Yani, ona göre kıraatin geçerliliği için sened zinciri ve gramer kurallarına tam uyum aranmaz. Esas olan, kıraatin doğru şekilde nakledilmesidir.¹¹⁶

Ca'berî'nin bu görüşü, kıraatlerin kabulü noktasında daha esnek bir yaklaşım ortaya koymaktadır. O, kıraatin doğruluğunu sadece naklin sağlıklı bir şekilde aktarılmasına bağlamış, sened ve dil kurallarının ise ikinci planda olduğunu vurgulamıştır. Bu yaklaşım, kıraat ilminde daha çok esneklik ve geniş bir kabul alanı oluştururken, geleneksel yaklaşımlardan farklı bir anlayışa işaret eder. Ancak, klasik görüşte ise sened ve dil bilgisi, kıraatlerin geçerliliği açısından daha önemli bir yer tutar. Ca'berî'nin görüşü, kıraatin daha çok sözlü aktarımına ve kültürel mirasa dayalı bir anlayışa sahip olduğu anlamına gelebilir.

Âlimler, kıraatlerin naklediliş şekillerine ve belirli kriterlere göre çeşitli tasnifler yapmışlardır. Bu tasnifler, kıraatlerin geçerliliğini ve kabul edilip edilmediğini belirlemek amacıyla yapılmıştır. Örneğin, Mekkî b. Ebî Talib, kıraatleri şu şekilde sınıflandırmıştır:

1. Her zaman tilavet edilen ve kabul gören kıraatler: Bu kıraatler, hem doğru kabul edilen hem de sürekli olarak okunan kıraatlerdir. Bu tür kıraatler, Kur'an'ın okunuşu açısından yerleşmiş ve kabul görmüştür.
2. Tilavet edilmeyen ama kabul gören kıraatler: Bu kıraatler, sadece belirli kişiler veya topluluklar tarafından kabul edilmekle birlikte, genellikle yaygın olarak okunmazlar. Ancak yine de doğru sayılır ve belirli bir geçerliliği vardır.
3. Tilavet edilmeyen ve kabul görmeyen kıraatler: Bu kıraatler, ne yaygın olarak okunur ne de İslam âlimleri tarafından kabul edilir. Bu tür kıraatler, genellikle hatalı veya şaz kabul edilir ve bu yüzden geçerliliği yoktur.¹¹⁷

Bu tasnif, büyük kıraat âlimi İbnü'l-Cezerî tarafından da benimsenmiş ve kıraat ilminde bu tür bir ayırım yapılmıştır. Bu tasnif, kıraatlerin ne şekilde kabul edileceğini,

¹¹⁶ Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 1/76.

¹¹⁷ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an Meâni'l-Kirâât*, 31-41; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, I/14-16; İrfan Çakıcı, "İlk Dört Asırda Şâz Kıraatlere Yöneltilen Eleştiriler Üzerine Bir İnceleme", *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 7 (30 Nisan 2021), 269-272.

hangilerinin doğru olduğunu ve hangilerinin geçersiz olduğunu belirlemek için bir rehber işlevi görmüştür.

1.3.1. Mütevâtir Kıraatler

Mütevâtir kırâat, yedi kırâata üç kırâat dâhil edilerek on kırâatı oluşturan ve yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir grubun naklettikleri kırâata denir. Mütevâtir kırâat, İslam dünyasında en güvenilir ve yaygın kabul gören kırâat türlerinden biridir. Kıraat ilminin temellerini atan önemli bir kavramdır ve diğer kırâat türlerinden farklı olarak, birçok bağımsız ravinin, aynı metinle ilgili olarak bir araya gelmesiyle oluşur. “Mütevâtir” kelimesi, “çok sayıda ravinin bir konuda mutabık kalması” anlamına gelir. Kıraat ilmi bağlamında mütevâtir kırâat, bir grup sahabe veya sonraki nesil âlimlerin aynı okuma biçimini farklı zincirlerle aktarması sonucu ortaya çıkan okuma biçimidir. Bu okuma biçiminin, yalanla bağlantısının olması imkânsızdır çünkü birçok güvenilir kişi aynı okuma şeklini nakletmiştir.¹¹⁸

Mütevâtir kırâat, on kırâat sisteminin temelini oluşturur. On kırâat, başlangıçta yedi kırâat olarak belirlenmişken, zamanla bu yedi kırâata üç ek kırâat daha dahil edilmiştir. Bu ek kırâatler, çok sayıda güvenilir ravinin aynı okuma biçimini aktarmasıyla birlikte mütevâtir kırâatleri oluşturmuş ve İslam dünyasında yaygın bir kabul kazanmıştır.¹¹⁹

Mütevâtir kırâatlerin en önemli özelliği, bunların bir grup bağımsız ravinin, aynı kırâati nakletmeleriyle ortaya çıkmış olmasıdır. Kıraatler, Hz. Peygamber’in (sav) zamanında farklı sahabiler tarafından öğrenilmiş ve sahabe, tabiûn ve tebe-i tabiûn nesilleri tarafından bu okuma biçimleri aktarılmıştır. Mütevâtir kırâat, bu nesillerin çok sayıda, birbirinden bağımsız şahısları tarafından rivayet edilmiştir. Bu durum, okunan metnin doğru olduğunu ve değiştirilemeyeceğini güvence altına alır. Mütevâtir olan bir kırâatin, yalan üzere birleşmesi mümkün değildir çünkü farklı nesillerin aynı okuma biçiminde birleşmeleri, toplu bir hatayı veya uydurmayı imkânsız hale getirir.¹²⁰

İlk başta, kırâatler yedi tanedir ve bu yedi kırâat, İbn Mücâhid tarafından sistematik bir şekilde belirlenmiştir. Bu yedi kırâate, Arap dilinin farklı ağızları ve

¹¹⁸ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfî es-Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Dîb el Buğâ Mustafa (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1996), 1/77.

¹¹⁹ Çetin, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*, 230-231.

¹²⁰ Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 85.

kabilelerin lehçeleri de dâhil edilerek geniş bir okuma yelpazesi oluşturulmuştur. Ancak zamanla, bu yedi kıraatin dışındaki diğer okuma biçimlerinin de güvenilir bir şekilde aktarıldığı fark edilmiş ve üç yeni kıraat daha eklenerek toplamda on kıraat oluşturulmuştur. Bu on kıraat içinde mütevâtir olanlar, güvenilir bir şekilde çok sayıda ravi tarafından nakledilen kıraatlerdir. Yedi kıraattan üçü daha eklendiğinde, bu ek kıraatler de mütevâtir kabul edilmiştir. On kıraat sisteminin temeli mütevâtir kıraatlerden oluşur. Bu kıraatler, tarihsel süreç içinde hiçbir zaman şüpheye yer bırakmayacak kadar güçlü bir şekilde aktarılmıştır.¹²¹

Mütevâtir kıraatler, Kur'an'ın lafzını, anlamını ve doğru aktarımını muhafaza eden önemli unsurlar arasında yer almaktadır. Her bir mütevâtir kıraat, farklı okuma biçimlerine sahip olmakla birlikte Kur'an'ın mesajını hiçbir şekilde değiştirmemektedir. Yani, mütevâtir bir kıraatle okunan Kur'an, hem lafız hem de anlam açısından Kur'an'ın asli metnine sadık kalmaktadır. Bu, Kur'an'ın her zaman doğru bir şekilde öğrenilip öğretilbilmesini sağlayan önemli bir faktördür. Kıraatler, Arap dilinin zenginliğini ve ifade çeşitliliğini ortaya koymaktadır. Ancak hiçbir kıraat, Kur'an'ın temel inançlarını veya mesajını değiştirmez. Mütevâtir kıraatlerin bu kadar güvenilir olmasının bir diğer nedeni, bu kıraatlerin farklı nesiller ve birçok güvenilir ravi tarafından aktarılmış olmasıdır. Bu, kıraatlerin halk arasında yayılmasının ve kabul edilmesinin çok daha güçlü olmasını sağlamıştır. Mütevâtir kıraatlerin güvenilirliği, onları diğer kıraat türlerinden ayıran en önemli özelliktir.¹²²

Mütevâtir kıraat, İslam ilim geleneğinde son derece önemli bir yere sahiptir çünkü çok sayıda güvenilir ravi tarafından aktarılan ve yalan üzerine birleşmesi imkânsız olan bir kıraat türüdür. Bu kıraatler, Kur'an'ın doğru bir şekilde korunmasını ve aktarılmasını sağlarken, farklı okuma biçimlerinin de zenginliğini gözler önüne serer. On kıraat sistemi içinde mütevâtir kıraatler, en güvenilir kıraatler olarak kabul edilir ve bunlar, Kur'an'ın orijinal metnine sadık kalınarak nesilden nesile aktarılmıştır. Bu sayede, İslam toplumu, Kur'an'ın lafzı ve anlamı üzerinde herhangi bir değişikliğe uğramadan onu doğru şekilde öğrenmeye ve öğretmeye devam etmiştir.

¹²¹ Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kıraat Yorum Farklılıklarına Etkisi*, 111.

¹²² Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 86.

1.3.2. Meşhur Kıraatler

Meşhur kırâat, senedi sahih olsa da resmî mushafın yazımına veya Arap dil kurallarına tam olarak uymayan ya da diğer kıraatler kadar yaygınlaşmamış olan ve bu nedenle namazda kıraat edilmeyen kırâat türüdür. Meşhur kıraat, İslam kıraat geleneğinde önemli bir yer tutan ancak mütevâtir kıraatler kadar yaygın ve şöhret bulmamış bir okuma türüdür. Bu kıraatler, senedi sahih olan, güvenilir ravi zincirleriyle nakledilen ancak resmi Mushaf'a ve Arap dilinin temel kurallarına tam olarak uymayan ya da diğer kıraatler gibi geniş bir kabul görmeyen okuma biçimleridir. Meşhur kıraatler, genellikle belirli bölgelerde ya da belirli ilmî çevrelerde tanınmış, ancak tüm İslam dünyasında yaygınlaşmamıştır.¹²³

Meşhur kıraatler, senedi sahih, yani güvenilir bir şekilde aktarılan kıraatlerdir. Yani, bu kıraatleri aktaran râviler, güvenilir ve İslam alimleri tarafından kabul edilen şahıslardır. Ancak, bu kıraatlerin temel özelliği, genellikle bazı sebeplerden dolayı yaygınlaşmamış olmalarıdır.

Meşhur kıraatler, İslam dünyasında yaygın olarak kabul gören Hz. Osman (as) döneminde standardize edilmiş Resmü'l-Mushaf'a uymayan okuma biçimlerine sahiptir. Bu, yazılı metinde bazı farklılıkların olması anlamına gelir. Örneğin, meşhur kıraatlerde bazı kelimelerin farklı bir biçimde okunması söz konusu olabilir, ancak bu farklar Kur'an'ın anlamını değiştirmez. Meşhur kıraatlerin bir diğer özelliği, Arap dilinin gramer ve fonetik kurallarına tam olarak uymamalarıdır. Bu okuma biçimleri bazen Arap dilinin doğal yapısına aykırı olabilir ya da bazı kelimelerin yanlış telaffuzu gibi durumlarla karşılaşılabilir. Bu, meşhur kıraatlerin doğru ve sahih olup olmadığını sorgulayan bir mesele ortaya çıkarabilir.¹²⁴

Meşhur kıraatlerin diğer bir özelliği şöhret kazanmamış olmalarıdır. Yani, bu kıraatler, mütevâtir kıraatler kadar geniş bir kitle tarafından bilinmemektedir. Kıraatlerin şöhreti, zaman içinde halk arasında yayılmaları ve özellikle namazda okunabilme kabiliyeti ile doğrudan ilişkilidir. Ancak meşhur kıraatler, genellikle sınırlı bir çevreye hitap eder ve halk arasında yaygınlık kazanmamıştır.

Meşhur kıraatlerin, genellikle mütevâtir kıraatlerle arasındaki farklar küçük ve anlamı değiştirmeyen türdendir. Örneğin, bazı harflerin farklı telaffuzu, kelimelerin

¹²³ es-Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 1996, 1/77.

¹²⁴ Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 90.

sözcük sırasındaki farklılıklar veya harflerin değişimi gibi durumlarla karşılaşılabılır. Ancak bu farklılıklar, esasen Kur'an'ın ana mesajını değiştirmemektedir. Meşhur kıraatler, sadece okunma biçimleri açısından farklılık gösterirler. Bu nedenle, anlam açısından büyük bir sorun yaratmazlar.¹²⁵

Meşhur kıraatler, genellikle erken İslam dönemine dayanan bir geleneğe sahiptir. Bu kıraatler, bazı kıraat imamları tarafından öğretilmiş ve rivayet edilmiştir. Ancak zamanla bu kıraatlerin şöhreti sınırlı kalmış, sadece bazı bölgelerde veya belirli âlimler arasında yaygınlık kazanmıştır. İbn Mücâhid ve diğer kıraat âlimlerinin kıraatleri derlediği eserlerde, bu tür kıraatler genellikle daha az yer bulmuştur. Bu da onların daha geniş bir kabul görmesini engellemiştir. Meşhur kıraatlerin bazıları, özellikle ilmî çevrelerde hala incelenmektedir. Kıraat ilmi açısından bu kıraatlerin önemi, Arap dilinin zenginliğini ve Kur'an'ın okunabilirliğini daha geniş bir perspektiften değerlendirebilme yeteneğinden kaynaklanır. Ancak, pratikte, bu kıraatler mütevâtir kıraatlerin gölgesinde kalmış ve sınırlı bir alanda kabul görmüştür.¹²⁶

1.3.3. Şâz Kıraatler

“Şâz” kelimesi “ş-z-z” kökünden türeyen “şezze” fiilinden mastardır. “Tek kalmak, azlık, nadir olmak, kural dışı ve ilkelere aykırı olmak” anlamına gelmektedir.”¹²⁷Sahih kıraatlerin şartlarından birini veya daha fazlasını taşımayan okuyuşlar şâz kıraat adını alır. Şâz kıraatlerin tamamı aynı seviyede değildir.¹²⁸ Şâz kıraat, genel olarak senedi sahii olmayan ve güvenilirliği doğrulanmamış bir kıraat türüdür.¹²⁹ Fakat bu ifadeleri Mehmet Dağ şu şekilde değerlendirmiştir: Şâz terimi, Arap dil kurallarına tamamen aykırılık değil, yaygın kullanıma ters düşen, tercih edilmeyen ifade tarzlarını belirtir. Bu nedenle, sahii kıraatleri belirlemede bir kriter olarak kullanılması yanlıştır. Çünkü "yaygın olmamak", zaten sahii sayılan bazı kıraatlerin bir özelliğidir. Şâzz kavramını tespit ölçütü olarak kullanmak, kavramları

¹²⁵ Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 90.

¹²⁶ Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, 1/430; Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, 164.

¹²⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5/28-29.

¹²⁸ Koyuncu, *Kıraat İlmi-Takrîb Usûlü*, 47.

¹²⁹ es-Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, 1996, 1/77.

yanlış alanlarda kullanmak anlamına gelir. Bu da, tercih ve tespit süreçlerinde kullanılan ölçütlerin karışmasına yol açar.¹³⁰

İbnü'l-Cezeri, bu tür kırâatı şu şekilde tanımlamıştır: “Senedi sahih olan, Arap diline belirli bir şekilde uyum sağlayan ancak Hz. Osman (as) Mushaflarından birine uygun olmayan kırâat türüdür.”¹³¹ Ayrıca, İbnü'l-Cezeri, bu kırâat çeşidinin yedi veya on kırâat arasında yer alıyor olsa bile yine de şâz olarak kabul edileceğini belirtmiştir.

Hz. Peygamber (sav) döneminde, her yıl Ramazan ayında Kur'an âyetleri, Cebrâil tarafından Hz. Peygamber'e (sav) arz ediliyor ve o da sahabilere okunuşlarını öğretiyordu.¹³² Hz. Peygamber'in (sav) vefatından sonra, ashap kıraata büyük önem vermiş ve yedi harfe dayalı ruhsatı esas alarak farklı okuma biçimlerini hem korumuş hem de nesiller boyu aktarılmasına vesile olmuştur. Hz. Ebûbekir (as) döneminde bir araya getirilen Kur'an, Hz. Osman (as) döneminde ise Kur'an kırâatı konusunda ihtilafların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bunun üzerine Hz. Osman, Hz. Peygamber (sav)in son arzına uygun şekilde Kur'an'ın yazılmasını emretmiş ve bu işlemler, genel olarak Kureyş lehçesi temel alınarak ittifak edilen Kırâat vecihleriyle yapılmıştır. Yedi nüsha olarak çoğaltılan bu Mushaflar, her biri uzman okuyucular tarafından farklı bölgelere gönderilmiştir. Diğer nüshalar ise imha edilerek ihtilafların önüne geçilmesi amaçlanmıştır. Bu mushaflara uymayan kıraatler şâz kırâat olarak değerlendirilmiştir.¹³³

İbn Mes'ûd, Übey b. Kâ'b ve bazı sahabiler, kendi Mushaflarını imha etmeyerek ve vecihlerden vazgeçmeyerek, Kur'an'ın lafızlarının tefsirinde ve bazı hükümlerde şâz kıraatlerin ortaya çıkmasına sebep olmuşlardır.¹³⁴ Genel itibariyle, şâz kıraatlerin mütevatir kıraatlerden farklı olduğunu ilk olarak zikreden büyük tefsir âlimi Taberî'dir.¹³⁵

Şâz kıraatlerin, Kur'an'ın tefsir edilmesinde ve İslamî hükümler için bir delil olarak değerlendirilmesi noktasında âlimler arasında ihtilaflar bulunmaktadır. Bazı

¹³⁰ Mehmet Dağ, “Kırâat İlminde Şâz Kavramı-Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair –”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/2 (30 Eylül 2007), 93.

¹³¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kırâati'l-aşr*, 1/9; İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn ve müşhidü'l-tâlibîn*, 82.

¹³² Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, “Fezâilü'l-Kurân”.7.

¹³³ Mahmud Ahmed Sagîr, *el-Kırâatü's-şâzze ve tevcîhühe'n-nahvî* (Dimaşk, 1999), 31-35; Birışık, “Kıraat - TDV İslâm Ansiklopedisi”, 25/425-426.

¹³⁴ Sagîr, *el-Kırâatü's-şâzze ve tevcîhühe'n-nahvî*, 34-35.

¹³⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 13/247.

âlimler, şâz kıraatleri kullanmayı açıkça reddederken,¹³⁶ bazı İslam hukuku âlimleri, sahabeden ulaşan ve senedi sahih kabul edilen kıraatleri haber-i âhâd kabilinden değerlendirerek kabul edilebileceğini ifade etmişlerdir.¹³⁷

Şâz kıraatleri delil olarak kabul eden âlimler, bu kırâat çeşitlerinin Kur'an'dan sayılmayacağını ancak bu durumun, şâz kıraatlerle amel edilmesine engel teşkil etmeyeceğini belirtmişlerdir. Hanefî ve Hanbelî âlimleri bu görüşü desteklemişlerdir. Çünkü bu kıraatler, Hz. Peygamber'den (sav) bizlere ulaşan diğer haberler gibi değerlendirilebilir. Nitekim sahabiler yoluyla gelen bu kıraatler, adil kimselerden gelmektedir. Bu durumda, şer'î delil teşkil edebilir. Zira Kur'an ve sünnet ile ilgili haberler sahabiler yoluyla bize ulaşıyorsa, bunlar dini konularda değer taşımaktadır.¹³⁸

Kırâat âlimleri, genel itibariyle şâz kıraatlerin önemine ve faydalarına dikkat çekmişlerdir. Tefsir âlimleri, âyet yorumlarında mütevatir kıraatlara önem verip zikrettikleri gibi, şâz kıraatlara da tefsirlerinde yer vermişlerdir. Bu bağlamda, bazı mütevatir kıraatlerin ifade edemediği anlamları şâz kıraatler açıklamaktadır. Nahiv ve Arap dilinin kurallarının açıklanmasında da şâz kıraatlara yer verilmiştir. İslam hukuku alanında da birçok hükmün verilmesinde ya da hükme delil teşkil etmesi için şâz kıraatlerden faydalanılmaktadır.¹³⁹ Şâz kıraatlerin genel önemini ve faydalarını daha iyi anlayabilmek için örnekler üzerinden değerlendirme yapmak gerekmektedir.

وَالْمُطَلَّاتُ الَّتِي يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ “Boşanan kadınlar kendi başlarına (evlenmeksizin) üç âdet süresince beklerler”¹⁴⁰ âyetinde geçen “قُرُوءٍ” kelimesini İmam Şâfiî, -temizlik- anlamında tefsir etmiştir. Çünkü Hz. Peygamber (sav) tarafından “لِقَبْلِ عِدَّتِهِنَّ” âyetinde (likubuli iddetihinne) şeklinde okunduğuna dair haberler mevcuttur. Bu okuma, kelimenin farklı anlamlar taşıyan bir kelime olduğunu ve burada temizlik anlamında kullanıldığını göstermektedir.¹⁴¹ Buna göre âyette zikredilen durumun “âdet” değil, “temizlik” anlamında kullanıldığını belirtmiştir. Bu sebeple bir kadının boşanma anı temizlik zamanına denk gelmesi gerekmektedir.¹⁴²

¹³⁶ Ali b. Said Duvayhî, *el-Kırâatu's-şâzze inde'l-Usûliyyîn* (Riyad: MBİ, 1417), 237-302.

¹³⁷ Duvayhî, *el-Kırâatu's-şâzze inde'l-Usûliyyîn*, 300-303.

¹³⁸ Duvayhî, *el-Kırâatu's-şâzze inde'l-Usûliyyîn*, 256-257.

¹³⁹ Muharrem Önder, “Şaz Kıraatler ve İslâm Hukûku Açısından Değeri”, *İslâm Hukuku Araştırma Dergisi* 13 (ts.), 175.

¹⁴⁰ el-Bakara, 2/228.

¹⁴¹ Ebü'l-Huseyn Müslim b. Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki (Beyrut, 1375), “Tâlâk” 14; en-Nesâî, *es-Sünen*, “Tâlâk” 1.

¹⁴² Muhammed b. İdris Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut, 1400), 5/224.

Bu yorumdan da anlaşılacağı üzere şâz kıraatlerden yararlanılarak Kur'an'da hükümler çıkarılmaktadır.

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ *Andolsun, size içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki...*¹⁴³ mealindeki bu âyette, “أَنْفُسِكُمْ” kelimesindeki “fâ” harfi, damme ile okunduğunda “sizin içinizden” yani “sizin türünüzden gelen bir peygamber” anlamına gelirken, “fâ” harfinin fetha ile okunması durumunda ise “sizin soyunuzdan en şerefliiniz” anlamını taşımaktadır. Bu okuma farkı, kelimenin anlamının bağlama göre nasıl değişebileceğini ve farklı yorumlara yol açabileceğini göstermektedir.¹⁴⁴ Bu şâz kıraat sayesinde, hem “sizin türünüzden” hem de “en şerefliiniz” anlamları çıkarılarak anlam genişlemekte ve böylece Resûlullah (sav) için iki farklı özellik söz konusu olmaktadır. Bu durum, kıraat farklarının nasıl farklı anlamların ortaya çıkmasına olanak sağladığını ve metnin daha kapsamlı bir şekilde anlaşılmasına katkıda bulunduğunu göstermektedir.

Şâz kıraatler, genel olarak Mushaf hattına uygun olsa da, Kur'an kıraatı olarak değerlendirilemez. Çünkü bu kıraatler, Hz. Osman'ın (as) Mushaflarıyla tam olarak uyumlu değildir ve yalnızca bazı kıraat vecihleriyle sınırlıdır. Bu nedenle, şâz kıraatler, mütevatir kıraatlerden farklı bir kategoriye girer ve Kur'an'ın lafızları olarak kabul edilmez.¹⁴⁵ Ancak, bu kıraat çeşitlerinin birçok faydalı yönünü göz ardı etmemek gerekir. Çünkü şâz kıraatler, İslamî ilimler açısından fıkıh, tefsir ve diğer ilimler için önemli bir fayda taşımaktadır. Kıraat âlimleri, bu kıraatlerin metinlerin derinlemesine anlaşılmasına katkı sağladığını ve dini ilimlerdeki çeşitli incelemeler için değerli bir kaynak oluşturduğunu özellikle vurgulamaktadır.¹⁴⁶

Kıraat ilminin en temel hedefi, sahih kıraat vecihleri, şâzları ve zayıfları belirleyerek nesiller boyu Kur'an'ın doğru tilavet edilmesini sağlamaktır. Ayrıca, kıraat, Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında da önemli bir katkı sunmaktadır. Kapalı ifadeleri açıklayan, anlam genişlemesine ve Kur'an kelimelerindeki dilsel inceliklerin ortaya çıkarılmasında birçok katkı ve fayda sağlamaktadır.

Sahih kıraat vecihlerinin ardından, sahabeler aracılığıyla gelen şâz kıraatler de kıraat ilmi ve Kur'an'a dayalı ilimlerde değer görmüştür. Aslında, Kur'an ile alakalı

¹⁴³ et-Tevbe, 9/128.

¹⁴⁴ İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîn-î vücûhi şevâzî'l-kirâât*, thk. Ali en-Necdi (Kahire, 1994), 1/306.

¹⁴⁵ Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 1/78.

¹⁴⁶ İbnü'l-Cezeri, *Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü'l-tâlibîn*, 1/47-48.

her türlü ilimde İslam âlimleri, en küçük bilgiyi bile süzgeçten geçirip değer atfetmiş ve hiçbir ayrıntıyı göz ardı etmemeye özen göstermişlerdir. Bu noktada, şâz kıraatler de Kur'an tefsirinde, fıkıh ve Arap dilinde kullanılan ve delil gösterilen bir kaynak olmuştur. Ancak, sahih kıraatler gibi değerlendirilmemiş ve Kur'an'dan sayılmayıp, yalnızca bir rivayet olarak kabul edilmiştir.

1.3.4. Müdrec Kıraatler

Müdrec kırâat, hadis türlerindeki müdrec kavramıyla aynı anlama gelir ve tefsir amacıyla yapılan eklemeleri içeren bir kırâat türüdür. Müdrec kıraat, kıraat ilminin özel bir türüdür ve terimsel olarak, diğer kıraat türlerinden belirgin bir fark gösterir. Kıraat ilmi bağlamında “müdrec”, bir okuma biçiminin, anlamını açıklamak ya da daha detaylı ifade etmek amacıyla, orijinal metne eklenen kelimelerle yapılan okuma anlamına gelir. Bu terim, hadis ilminde de benzer bir şekilde kullanılır. Hadislerdeki müdrec, hadis metnine sonradan eklenen kelimelerdir. Kıraat ilminde de “müdrec kıraat” ifadesi Kur'an metninde açıklama veya ziyade kılma amacıyla eklenen kelimeleri ifade eder. Bu tür kıraatler, esasen metnin anlaşılmasını kolaylaştırmaya yönelik bir uygulamadır, ancak genellikle Kur'an'ın aslı metnine sadık kalınarak yapılan eklemeler içerir.¹⁴⁷

Müdrec kıraatlerin temel özelliği, orijinal metne eklemeler yapılmasıdır. Bu eklemeler, çoğunlukla anlamı daha iyi açıklamak ya da metni daha kapsamlı bir şekilde ifade etmek amacıyla yapılır. Müdrec kıraatlerde, kelimeler veya cümleler, asıl metne sonradan eklenmiş olabilir. Ancak, bu eklemelerin, Kur'an'ın asıl anlamına zarar vermemesi ve doğru şekilde anlaşılmasını sağlaması gerekmektedir. Müdrec kıraatler, genellikle tefsir amacıyla yapılan okuma biçimleridir ve bu okuma biçimleri, bazı anlam karmaşalarını ortadan kaldırmak veya daha açık bir şekilde ifade etmek için tercih edilir. Bir başka deyişle, müdrec kıraat, okuma esnasında metne ilave edilen kelimeler veya ifadelerle Kur'an'ın orijinal anlamını desteklemeyi hedefler. Bu tür kıraatlerde, bazen bir kelimenin anlamı daha geniş bir çerçevede ele alınır, ya da Arapçadaki dilin zenginliğinden yararlanılarak, anlamı daha iyi ifade eden eklemeler yapılır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta, eklenen kelimelerin, Kur'an'ın aslı mesajını bozacak şekilde olmamaları gerektiğidir. Müdrec kıraatlerin bir tefsir amacı taşıması, bu tür kıraatleri teolojik anlamda önemli kılar. Bu kıraatler, bir kelimenin veya cümlenin doğru anlaşılmasını sağlamak için tercih edilir. Kimi

¹⁴⁷ es-Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 1996, 1/77.

zaman, bir kelimenin çoklu anlamları veya farklı gramatikal yorumları olabilir, bu durumda müdrec kıraatler, daha net bir ifade kullanarak anlamın belirginleşmesine yardımcı olur.¹⁴⁸

Müdrec kıraatler, namazda okunması yasak olan kıraatler arasında yer alır. Çünkü bu tür kıraatler meşhur kıraatlerde olduğu gibi bu okuma biçimi, mütevâtir kıraatlerin temeldeki kurallarına ve İslam'ın geleneksel uygulamalarına uygun değildir. Namazda okunacak kıraatlerin doğru bir şekilde aktarılması gerektiği için, müdrec kıraatler, halk arasında ve pratikte fazla kullanılmaz. Bunun yerine, mütevâtir ve meşhur kıraatler gibi daha yaygın ve kabul görmüş okuma biçimleri tercih edilir.

Müdrec kıraatlerin sınırlı bir şekilde kullanılması, bunların sadece tefsir amacıyla kullanılmasına dayanmaktadır. İlmî çevrelerde, özellikle tefsir kitaplarında ve kıraat ilmiyle ilgili eserlerde, bu kıraatler sıkça yer alır. Ancak halk arasında yaygın olarak kullanılan bir okuma biçimi değildir.

1.3.5. Mevzû Kıraatler

Mevzû kıraat, kelime anlamı olarak “uydurulmuş” veya “yapma” kıraat demektir. Bir kıraat, eğer güvenilir bir şekilde aktarılmamışsa ve dayanağı olmayan bir kişi veya kaynaktan türemişse, bu okuma biçimi mevzû kıraat olarak değerlendirilir. Bu tür kıraatler, genellikle rivayet zincirinde güvenilir olmayan kişilerin veya kaynakların bulunduğu, dolayısıyla da tevatür ya da sahihlikten yoksun olan okuma biçimleridir. Kur'an'ın kıraatleri, yalnızca sağlam bir senede, güvenilir ravilere ve bu ravilerin sıhhatine dayanır. Eğer bir okuma biçimi bu kurallara uymazsa, bu okuma kıraat olarak kabul edilmez. Mevzû kıraatlerde, bir kişinin kendi görüşü ya da düşüncesi doğrultusunda metinlere eklemeler yapılmış olabilir, ancak bu, Kur'an'ın asli anlamını veya metnini doğru bir şekilde yansıtmaz. Bu tür okuma biçimleri, Kur'an'ın aslını değiştiren ya da onun anlamını bozan eklemeler içerir.¹⁴⁹

Mevzû kırâat, aslında gerçek bir kırâat olarak kabul edilmez. Çünkü hiçbir sağlam dayanağı yoktur ve güvenilir bir kaynağa dayanmayan, uydurma bir okuma şeklidir. Bu tür kıraatlerin sahih bir rivayet zinciri bulunmaz ve Kur'an'ın orijinal

¹⁴⁸ es-Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 1996, 1/77; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/431; Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, 165.

¹⁴⁹ Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 95.

metnine uygun bir temele dayanmaz. Bu nedenle, kıraat ilmi içinde adı geçse de kesinlikle geçerli sayılmaz.¹⁵⁰

Mevzû kıraatlerin en önemli özelliği, güvenilirlikten ve sahihlikten yoksun olmalarıdır. Bu tür kıraatlerde, bazen Kur'an'ın anlamını değiştirebilecek kadar ciddi farklar olabilir. Bir kelimenin farklı bir şekilde okunması, anlamı yanlış bir şekilde aktarabilir ya da yanlış bir anlam çıkarılmasına sebep olabilir. Bunun dışında, mevzû kıraatlerde, bazı harfler yanlış telaffuz edilebilir veya harflerin yer değiştirilmesi gibi dilbilgisel hatalar da görülebilir. Bu tür kıraatler, sadece dilsel değil, aynı zamanda dini açıdan da yanıltıcı olabilir. Çünkü Kur'an'ın temel mesajı, doğru ve eksiksiz bir şekilde aktarılmalıdır. Herhangi bir değişiklik veya ekleme, bu mesajı yanlış iletebilir ve dini anlamda büyük karışıklıklara yol açabilir. Dolayısıyla, mevzû kıraatler, sadece dilsel bir hata olarak değil dini açıdan ciddi bir sorun olarak görülür.

1.4. Kıraatlerin Kabul Şartları ve Metodolojisi

Kıraatlerin kabul şartları ve metodolojisi Kur'an-ı Kerim'in doğru bir şekilde okunması ve anlaşılmasının temel ilkelerini belirleyen önemli bir konudur. Kıraat, sadece metnin harflerine ve kelimelerine odaklanmakla kalmayıp, aynı zamanda bu harflerin doğru telaffuzunu, anlamını ve bağlamını da içeren bir disiplin olarak şekillenir. Bu nedenle kıraatlerin kabul edilebilmesi için belirli kriterlerin karşılanması gerekir. Bu kriterler, kıraatlerin senedi, dilsel doğruluğu, dini tutarlılığı ve Kur'an'ın özüne uygunluğu gibi unsurları içerir. Kıraat metodolojisi ise bu okuma biçimlerinin nasıl değerlendirileceği, hangilerinin geçerli sayılacağı ve hangi kıraatlerin Kur'an'ın aslına sadık kaldığına dair bir çerçeve sunar. Kıraatlerin kabul şartları, sadece dilsel açıdan doğru okumaları garanti etmekle kalmaz, aynı zamanda dini anlamın doğru bir şekilde aktarılmasını sağlayarak Kur'an'ın mesajının bütünlüğünü korur. Bu bağlamda, kıraatlerin kabul edilmesi, yalnızca bir okuma biçimi seçmekten çok daha derin bir ilmî inceleme ve titizlik gerektiren bir süreçtir.

1.4.1. Resmü'l-Mushaf'a Uygunluk

Kıraatlerin kabul şartları ve metodolojisinin en önemli unsurlarından biri, Resmü'l-Mushaf'a uygunluk ilkesidir. Resmü'l-Mushaf, Kur'an'ın yazılı metninin düzenlenmesinde kullanılan belirli bir yazım biçimi ve harf şekilleridir. Bu yazım şekli, Hz. Osman (as) döneminde, İslam toplumunun farklı bölgelerinde meydana

¹⁵⁰ Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'ün-Neşr*, 265.

gelen okuma farklılıklarının önüne geçebilmek ve Kur'an'ın orijinal metninin korunmasını sağlamak amacıyla oluşturulmuştur. Hz. Osman (as), çeşitli sahabiler arasında farklı okuma biçimlerinin ortaya çıkması üzerine, Kur'an'ı tek bir yazılı metin haline getirmiş ve bu metin, tüm Müslüman topluluğuna dağıtılmıştır. Bu yazılı metin, günümüze kadar hiçbir değişiklik yapılmadan Peygamber'in (s.a.v) onay verdiği biçimde Resmü'l-Mushaf olarak kabul edilir.¹⁵¹

Resmü'l-Mushaf, Kur'an'ın yazılı şekliyle birlikte, Arap harflerinin düzenini, kelimelerin yazım biçimini ve her harfin doğru şekilde yerleştirilmesini kapsar. Bu yazım biçimi, zamanla standartlaşmış ve tüm dünyadaki İslam toplumları tarafından kabul edilmiştir. Resmü'l-Mushaf, sadece harflerin doğru bir şekilde yazılmasını değil, aynı zamanda kelimelerin doğru telaffuz edilmesi gerektiğini de belirler. Kıraatlerin doğru bir şekilde kabul edilmesi için, bu yazılı metne uygun olmaları esastır. Kıraatlerin Resmü'l-Mushaf'a uygunluğu, bir okuma biçiminin geçerliliği için en önemli şartlardan biridir. Kur'an'ın orijinal yazılı metnine, yani Resmü'l-Mushaf'a sadık kalmak, hem harflerin doğru şekilde telaffuz edilmesini hem de anlamın doğru aktarılmasını sağlar. Kıraatlerin, Resmü'l-Mushaf'a uygun olması, okunan her kelimenin yazılı biçimiyle örtüşmesi gerektiği anlamına gelir. Eğer bir kıraat, Resmü'l-Mushaf'a uygun değilse, yani kelimelerin yazılışı veya telaffuzu hatalıysa, bu okuma biçimi geçersiz sayılır.¹⁵²

Ancak, Resmü'l-Mushaf'a uygunluk yalnızca harflerin doğru bir şekilde yazılmasıyla ilgili değildir. Aynı zamanda bazı kıraatlerde, kelimelerin farklı şekillerde okunması mümkündür, fakat bu okuma biçimleri yine de Resmü'l-Mushaf'a uygun olmalıdır. Bu durumda, kelimelerin okunuşu farklı olabilir, ancak yazılı şekli aynı kalır. Böylece, Kur'an'ın anlamı bozulmaz ve orijinal metne sadık kalınmış olur.¹⁵³

Resmü'l-Mushaf'a uygunluk, kıraat metodolojisinin temel unsurlarından biridir. Çünkü bu, Kur'an'ın orijinal metnine sadık kalınarak yapılan okuma biçimlerinin doğruluğunu garanti etmektedir. Kur'an'ın metni yazıldığı şekilde korunmuş olduğundan, kıraatler bu yazılı metne uygun olmalıdır. Bunun için kıraatler, yalnızca harflerin doğru telaffuzunu değil, aynı zamanda doğru anlamın aktarılmasını da temin

¹⁵¹ Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/377-378.

¹⁵² Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 161-162;

¹⁵³ Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 161.

etmektedir.¹⁵⁴ Kıraatler, her ne kadar farklı okuma biçimleri içerse de, bu farklılıkların Kur'an'ın özünü çelişmemesi gerekir. Resmü'l-Mushaf, Kur'an'ın orijinal yazılı metnini ifade eder ve kıraatlerin kabul edilmesinde temel bir ölçüt olarak kabul edilir. Kıraatlerin Resmü'l-Mushaf'a uygun olması, harflerin, kelimelerin ve anlamların doğru aktarılmasını sağlayarak, Kur'an'ın özünün korunmasına yardımcı olur. Bu uygunluk, kıraatlerin geçerliliği için zorunludur ve Kur'an'ın doğru anlaşılmasını temin eder.

1.4.2. Sahih Senedle Rivayet Edilme

Kıraatlerin kabul şartları Kur'an'ın doğru bir şekilde okunması ve anlaşılmasının teminatını sağlayan en önemli ilkelerdir. Bu süreç, sadece metnin harflerinin doğru bir şekilde telaffuz edilmesini değil, aynı zamanda her bir kıraat biçiminin sağlam bir senede dayalı olarak doğru bir şekilde rivayet edilmesini de içerir. Kıraatlerin kabulü için önemli olan unsurlardan biri sahih senedle rivayet edilme şartıdır. Kıraatlerin geçerli sayılabilmesi için, bu okuma biçimlerinin güvenilir bir sened zincirine sahip olması ve doğru kişilere dayanması gerekir.¹⁵⁵

Sahih senedle rivayet edilme şartı İslam âlimlerinin kıraatleri değerlendirirken en ön planda tuttuğu kriterlerden biridir. Sened, bir kıraatin rivayet zincirini ve bu zincirin her halkasında yer alan ravileri ifade eder. Her bir ravinin güvenilirliğini, doğru bilgiyi aktarma yeteneğini ve dini ilimlerdeki otoritesini test etmek, kıraatlerin doğruluğu açısından büyük önem taşır. Eğer bir kıraat, güvenilir olmayan bir kaynaktan veya yanlış bilgi aktarma eğiliminde olan bir kişiden rivayet edilmişse, o kıraat geçerli sayılmaz ve kabul edilmez. Kıraatlerin güvenilirliğinin sağlanabilmesi için senedin her halkasının sağlam, güvenilir ve doğru aktarıcılarla bağlantılı olması gerekmektedir.¹⁵⁶

Bu bağlamda, kıraatlerin kabulü için sahih senedle rivayet edilme şartı, yalnızca dilsel doğruluğu değil, aynı zamanda anlamın doğruluğunu da garanti altına almaktadır. Kıraatlerin metnin orijinal haline uygun olarak doğru bir şekilde aktarılması için bu zincirin her halkasının güvenilir olması esastır. Kıraat rivayetlerinde senedin sağlamlığı, okuma biçiminin doğru bir şekilde halkalar arasından günümüze kadar aktarılabilmesini sağlamaktadır. Sahih bir senedle rivayet

¹⁵⁴ Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 80.

¹⁵⁵ Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 77.

¹⁵⁶ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an Meâni'l-Kirâât*, 51; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirââti'l-aşr*, 1/9.

edilen kıraatler, Kur'an'ın özüyle çelişmeyen bir şekilde doğru aktarılabilen okuma biçimleri olarak kabul edilmektedir.¹⁵⁷

Kıraatlerin kabul şartları sadece dilsel ve yazılı uygunluğu değil aynı zamanda bu okuma biçimlerinin güvenilir bir şekilde aktarılmasını da kapsamaktadır. Sahih senedle rivayet edilme şartı, kıraatlerin geçerliliği için temel bir öncelik olup, kıraatlerin doğru şekilde anlaşılması ve öğretilmesi için büyük önem taşımaktadır. Bu süreç, Kur'an'ın doğru bir şekilde okunmasını, öğretilmesini ve anlaşılmasını temin eden bir disiplindir.

1.4.3. Arap Dili Kurallarına Uygunluk

Kıraatlerin kabul şartlarından bir diğeri de Arap dil kurallarına uygunluktur. Kur'an, Arapça olarak indirilmiş bir kitaptır ve Arap dilinin dil bilgisi kuralları, kıraatlerin geçerliliği açısından belirleyici bir unsurdur. Kıraatlerin, hem dilsel doğruluğunu sağlamak hem de anlamın doğru bir şekilde aktarılmasını temin etmek için, Arap dilinin kurallarına tam anlamıyla uygun olması gerekmektedir.

Arap dili kurallarına uygunluk, kıraatlerin kabul edilmesinde temel bir kriterdir. Çünkü Kur'an, Arap dilinin en doğru ve en seçkin formu ile nazil olmuştur. Bu nedenle, herhangi bir kıraat, Arap dilinin fonetik yapısına, gramerine ve sözdizimine uygun olmalıdır. Arapça, belirli bir ses yapısına ve kelime düzenine sahip bir dildir ve bu yapıların doğru şekilde korunması gerekir. Kıraatler, bu dilsel kurallara uymadığı takdirde, anlam kaymalarına ve dilin bozulmasına yol açabilir. Bu durum ise Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılmasına engel olabilir.

Bu kural kıraatlerin kabulüne ilişkin metodolojik yaklaşımların bir parçası olarak, kelimelerin doğru telaffuz edilmesi, harflerin yerli yerine konması ve Arapçadaki ses özelliklerinin eksiksiz uygulanmasını gerektirmektedir. Ayrıca, Arap dilindeki harflerin doğru bir şekilde uzatılması, kesilmesi ya da belirli seslerin vurgulanması, kıraatlerin doğru olmasını sağlamak için dikkate alınması gereken faktörlerdir. Arap dili kurallarına uygunluk aynı zamanda kelimelerin anlamını etkileyen dil bilgisel unsurları da içermektedir. Arapça dil bilgisi kuralları, kelimelerin cümle içerisindeki rollerini belirler ve bu kuralların ihlali, cümlenin anlamını bozabilir. Kıraatlerin doğru bir şekilde kabul edilebilmesi için, sadece harflerin doğru okunması değil, aynı zamanda Arap dilindeki bu dil bilgisel kurallara da tam uyum

¹⁵⁷ Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 77-79.

sağlanması gerekmektedir. Bu uyum, hem yazılı hem de sözel kıraatlerin anlamını tam olarak yansıtmak için gereklidir.¹⁵⁸

Dolayısıyla kıraatlerin kabul şartları incelendiğinde sahih senedle rivayet edilme, Resmü'l-Mushaf'a uygunluk gibi unsurların yanı sıra Arap dil kurallarına uygunluk şartını da içermektedir. Bu, kıraatlerin hem dilsel açıdan doğru olmasını hem de anlamın tam ve doğru bir şekilde aktarılmasını temin eden bir ilkedir. Kıraatlerin, Arap dilinin kurallarına uygun olması, Kur'an'ın orijinal metninin bozulmadan doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlamak için kritik öneme sahiptir. Bu bütünsel yaklaşım, Kur'an'ın doğru bir şekilde okunmasını, öğretilmesini ve anlaşılmasını sağlayan sağlam bir temel oluşturur.

1.5. Kıraatlerin Önemi

Kur'an Tarihi açısından kıraatler, Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılması ve öğretilmesi açısından merkezi bir role sahiptir. Kıraatler, Kur'an'ın yazılı metninin ötesine geçerek, metnin sesli okunma biçimlerini ve bu biçimlerin dilsel, nahiv açısından, fonetik ve anlam düzeyindeki farklılıklarını kapsar. Her bir kıraat, Kur'an'ın orijinal metnine sadık kalarak, farklı topluluklar ve coğrafyalarda farklı okuma geleneklerinin oluşmasına olanak tanımıştır. Bu farklı okuma biçimleri, yalnızca dilsel çeşitliliği değil, aynı zamanda Kur'an'ın içindeki anlam zenginliğini ve derinliği de gözler önüne serer. Kıraatlerin tarihi, İslam toplumunun Kur'an'ı anlamaya, öğrenmeye ve öğretmeye yönelik katkılarını da yansıtan önemli bir unsurdur. Bu bağlamda, kıraatler hem dini metnin korunmasında hem de farklı anlayışların ve yorumların ortaya çıkmasında önemli bir işlev görmektedir.

1.5.1. Kıraatlerin Kur'an'ın Korunmuşluğuna Katkısı

Kur'an-ı Kerim'in yedi harf ile indirilmesi, okunuşundaki kolaylıklar açısından bir ruhsat olarak değerlendirilmektedir. Bu sayede, farklı lehçelere sahip Müslümanlar, Kur'an'ı okuma konusunda zorluk yaşamamışlardır. Ayrıca, bu kolaylığın bir diğer faydası da, farklı kıraat biçimlerinden yararlanarak Kur'an'ın tefsirine yönelik anlam zenginliklerinin ortaya çıkmış olmasıdır. Bu durum, Kur'an'ın daha derin ve geniş bir anlayışla yorumlanmasına olanak tanımıştır.

Kıraat ilminin asıl amacı, vahyin ilk muhatabı olan Peygamber Efendimiz'in ashabına Kur'an'ı nasıl okuduğunu ve hangi okuyuş biçimlerine onay verdiğini

¹⁵⁸ Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 81-82.

açıklamaktır. Bu ilim, ümmetin bu orijinal okuyuş biçimlerine ulaşmasını sağlamak ve nesiller boyu süregelen okunuş farklılıklarını muhafaza etmek için bir silsile oluşturmuştur. Bu sebeple kıraat, Kur'an'ın doğru bir şekilde okunmasında, korunmasında ve yorumlanmasında büyük bir öneme sahiptir. Kıraat ilminin faydalarını şu şekilde sıralayabiliriz: Kur'an'ın lafızlarını okurken okuyucuları hatalardan ve kelimelerin tahrif veya tağyir edilmesinden korur.¹⁵⁹ Müphem ayetlerin anlaşılması noktasında kıraat farklılıkları, ayetlerin daha açık bir şekilde anlaşılmasını sağlayan önemli bir kaynak sunmaktadır. Bu farklılıklar, özellikle itikâdi ve fikhî ayetlerin daha derinlemesine yorumlanmasına olanak tanımaktadır. Kıraat ilmi, bu bağlamda, Kur'an'ın anlam zenginliğini ortaya koyarak, bu ayetlerin doğru bir şekilde anlaşılmasına katkıda bulunmuş ve bir kaynak olmuştur.¹⁶⁰ Kıraat ilminin bir diğer önemli amacı, yanlış anlaşılmaya müsait olan ayetlerin doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlamaktır. Mütevatir kıraatler sayesinde, ihtilafli hükümler çözüme kavuşturulmuş ya da hükümler arasında tercih yapma imkânı sunan yorumlara olanak tanınmıştır. Bu da, Kur'an'ın farklı anlam boyutlarının doğru bir şekilde anlaşılmasına ve uygulanmasına katkı sağlamıştır.¹⁶¹

Kur'an'ın okunmasında, yazılmasında ve anlaşılmasında önemli katkıları olan kıraat ilmi, Kur'an'ın mucizliğini ve belâgat yönündeki zenginliğini ortaya koymuş ve onun farklı yorumlarla her dönemde ve her seviyede insana hitap edebilmesini sağlamıştır. Bu ilim, Kur'an'ın anlaşılmasını derinleştirerek, onu daha geniş bir anlam yelpazesıyla ve farklı bakış açılarıyla her kesime ulaşan ilâhi bir kitap haline getirmiştir. Kıraatler, ilahi kitabın Müslümanlar tarafından harf harf, âyet âyet titizlikle ve büyük bir özenle nasıl korunduğunu göstermektedir. Nitekim Kur'an, dünya üzerinde bozulmaya uğramayan tek ilahi kitap olma özelliğine, aslında kıraat ilmi sayesinde ulaşmıştır. Ayrıca, Kur'an'ın mucize bir kitap olması sebebiyle, farklı lehçelere de imkân vermesi, kıraat ilmi sayesinde Arap diline de büyük bir zenginlik katmıştır. Bu bağlamda, kıraatler sayesinde Arap dili bozulmaktan korunmuş, birçok lehçe ve şive ile zenginleşmiş ve yeryüzündeki Müslümanlar için uluslararası bir dil haline gelmiştir. Kıraat ilmi, genel itibariyle İslami ilimlere büyük katkılar sağlamaktadır. Kur'an'ın tefsirine yönelik anlam zenginliği ve farklı bakış açıları

¹⁵⁹ Süleyman Ma'rafi Sefer, *Fi ulûmi 'l-Kur'ân*, çev. Orhan Parlak (Tekin Kitapevi, 2017), 2/117.

¹⁶⁰ Ömer Özbek, "Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/39 (2015), 167.

¹⁶¹ Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kıraat Yorum Farklılıklarına Etkisi*, 120-122.

kazandırması, Kur'an ilimlerine önemli katkılar yapmıştır. Özellikle dirâyet tefsirinde, kıraatın sağladığı imkânlar sayesinde manalar genişlemiş ve farklı vecihler ile hükümlere delil teşkil etmiştir.

Kıraatler, kapalı ifadelerin açıklanmasında, kitabın muhafazasında, Arap dilinin bozulmasının önlenmesinde, Kur'an'ın belâğat ve îcâzında zirveye ulaşmasında ve Kur'an'ın doğru anlaşılmasında önemli faydalar sağlamıştır. Kıraat ilminin faydalı yönlerini daha açık bir şekilde ifade etmek için, Kur'an'dan örnekler vererek bu konuyu detaylandırmak mümkündür.

1.5.2. Kıraatlerin Kur'an Tefsirine Etkisi

Kıraatlerin sunduğu farklı vecihler, âyetlere anlam zenginlikleri katmış ve bu da Kur'an'ın yorumlanması ve anlaşılmasına yönelik çeşitli manaların ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Bu nedenle kıraat ilminin, tefsir ilmiyle yakın bir ilişkisi olduğu açıkça görülmektedir. Kıraat ilmi, Kur'an'ın daha derin ve farklı bakış açılarıyla anlaşılmasını sağlayarak, tefsir ilminde de önemli bir yer edinmiştir.¹⁶² Kıraat, Kur'an'ın okunuşundaki zenginliğin yanı sıra, tefsir ilmine de anlam yönünden farklı zenginlikler ve anlam hazineleri sunmuştur. Kıraatlerin sunduğu çeşitlilik, Kur'an'ın daha geniş bir perspektiften anlaşılmasına olanak tanımış ve tefsir ilmi açısından yeni yorum ve açıklama imkânları doğurmuştur. Bu zenginlik, Kur'an'ın anlam derinliğini artırarak, onu her dönemde ve her seviyedeki insanın anlayabileceği şekilde sunmuştur.¹⁶³

أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ قُلْ ءَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ

“Yoksa siz İbrâhim, İsmâil, İshak, Ya'kub ve torunların yahudi yahut hristiyan olduklarını mı söylüyorsunuz?” De ki: ‘Siz mi daha iyi bilirsiniz, yoksa Allah mı? Allah tarafından kendisine verilmiş bir kanıtı saklayandan daha zalim kim vardır? Allah yaptıklarınızdan habersiz değildir.’¹⁶⁴

Bu ayette Taberi, iki farklı kıraat vechini dikkate almıştır. Birincisi, “أَمْ تَقُولُونَ” şeklinde açık bir “ت” ile okunmasıdır. Bu vecihe göre, Allah'a inanmak ve hidayete ulaşmak için “Yahudi veya Hristiyan olmalısınız” diyenlere, Peygamber Efendimiz'e

¹⁶² Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kıraatlerin Yorum Farklılıklarına Etkisi*, 127.

¹⁶³ Çetin, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*, 235.

¹⁶⁴ el-Bakara, 2/140.

hitaben, “Allah hakkında bizimle mi mücadele ediyorsunuz, yoksa İbrahim (Yahudi veya Hristiyan mıydı?) demek istiyorsunuz?” şeklinde bir anlam yüklenir. Bu, önceki ayetle bağlantılı olarak “تُحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ” (Allah hakkında bizimle mi tartışıyorsunuz?) şeklinde anlaşılmaktadır.

İkinci vecih ise, “أَمْ يَقُولُونَ” şeklinde “ي” harfi ile okunarak, önceki ayete atıfta bulunmaksızın doğrudan bir soru sorulmuş olur. Bu vecih, yeni bir cümle olarak değerlendirilir. Ancak bu kıraat, şaz bir kıraat olarak kabul edilmiştir ve bu şekilde okunması sahih değildir.¹⁶⁵

“سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَىٰ”
*“Her türlü eksiklikten uzak olan, kulları arasında geceleyin, Mescid-i Haram’dan Mescid-i Aksa’ya kadar, yolculuk ettiren Allah her türlü eksiklikten uzaktır.”*¹⁶⁶

Zemahşerî, bu ayette geçen “لَيْلًا” kelimesini zarf olarak nitelendirip, nasp (belirli bir şekilde) okunduğunu belirtmiştir. “أَسْرَىٰ” kelimesi, “gece yürüyüşü” anlamına gelir ve bu yürüyüşün kısa bir süreyi ifade etmesi bakımından “لَيْلًا” kelimesinin nekre olarak kullanıldığını söylemiştir. Zemahşerî, Beyt-i Makdis’e, yani Mescid-i Aksa’ya, Hz. Peygamber’in (sav) yalnızca gecenin bir kısmında ulaştığına vurgu yapıldığını ve bu ifadenin nekre olarak okunmasının, gecenin tümünü değil, bir bölümünü kapsadığını belirttiğini ifade etmiştir. Ayrıca, bu görüşünü desteklemek için Abdullah b. Mes‘ûd ve Huzeyfe’nin ayeti “مِنَ اللَّيْلِ” şeklinde okuduklarını delil olarak sunmuştur.¹⁶⁷

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ
*“Ey iman edenler! Tam anlamıyla barışa (İslam’a) girin ve şeytanın adımlarını izlemeyin. Şüphesiz o, sizin apaçık düşmanınızdır.”*¹⁶⁸

Bu âyette geçen “السِّلْمِ” kelimesi, farklı kıraatler ile farklı anlamlar taşımaktadır. Nâfi’, İbn Kesîr ve Ebû Ca’fer bu kelimeyi kesra ile okumuş ve “silm” yani “İslam” anlamını vermişlerdir. Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Hamza, Ya’kûb ve Halefû’l-Âşir ise fetha ile okuyarak, burada “selm” yani “barış, sulh” anlamını ortaya koymuşlardır.¹⁶⁹

¹⁶⁵ Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vili âyi’l-Kur’an*, 3/122-123.

¹⁶⁶ el-İsrâ, 17/1.

¹⁶⁷ Ebû’l Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâiki gavâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvil fi vücihi’t-te’vil*, thk. Ali Muhammed Muavviz (Riyâd: Mektebetü’l-Ubeykân, 1998), 3/491-492.

¹⁶⁸ el-Bakara, 2/208.

¹⁶⁹ Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *et-Teysîr fi’l-kirâ’âti’s-seb’* (İstanbul, 1930), 76.

Bu farklı okumalar, ayetin “İslam’a girin” ya da “barışa girin” şeklinde anlaşılmasına yol açmaktadır.

إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ

“Cuma günü namaza çağırıldığınızda, Allah’ın zikrine (namaza) doğru ivedilikle geçin”¹⁷⁰

Âyetinde geçen “سعي” kelimesinin Hz. Ömer, İbn Mes’ûd ve Übey b. Kâ’b “فامضوا” şeklinde¹⁷¹ okumaları âyetin zahir anlamına göre namaza koşarak gelinmesi gerekliliğini ortadan kaldırarak “namaza yönelme” anlamını ortaya çıkarmıştır.¹⁷²

وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ

“Allah’ın âyetlerini inkâr edenler; haksız yere peygamberlerin canlarına kıyanlar ve adalet isteyen insanları öldürenler var ya, onlara can yakan bir azabı müjdele!”¹⁷³

Bu ayette yer alan “وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ” ifadesini İmam Hamza “ويقاتلون” şeklinde okumuştur.¹⁷⁴ Bu okunma şekline göre “adalet isteyen insanları öldürenler” ifadesi “adaleti emredenlerle savaşanlar” anlamına dönüşmektedir. Bu kıraat farklılığına bağlı olarak âyetin anlamında genişleme meydana gelmektedir.

1.5.3. Kıraat Farklılıklarının Hüküm İstinbatına Etkisi

Kıraat farklılıkları, Kur’an’ın farklı okuma biçimlerinin ortaya çıkardığı anlam farklılıkları ve bu farklılıkların dini hükümlerin çıkarılması üzerindeki etkisi, İslam ilimlerinde oldukça derinlemesine incelenmiş bir konudur. Kıraat, sadece harflerin ve kelimelerin farklı şekilde okunması değil, aynı zamanda bir kelimenin anlamını, cümlenin yapısını ve dolayısıyla ilgili ayetin yorumunu etkileyen önemli bir unsurdur. Kıraat farklılıkları, fıkıh ve tefsir ilminin gelişiminde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Çünkü her bir kıraat farklı hükümlerin ortaya çıkmasına yol açabilir.

Kıraatlerin hüküm çıkarımına etkisi özellikle İslam hukukunda belirginleşir. İslam hukukunda, ayetlerin doğru bir şekilde anlaşılması, uygulamaların doğru şekilde yapılması için kritik öneme sahiptir. Kıraatler arasındaki farklılıklar, bazen bir

¹⁷⁰ el-Cuma 62/9.

¹⁷¹ Celâleddin Suyûtî, *ed-Dürrü’l- Mensûr* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1993), 8/161.

¹⁷² Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, 1/255.

¹⁷³ Âli İmran 3/21

¹⁷⁴ ed-Dânî, *et-Teyâsîr fi’l-karâ’âti’s-seb’*, 87.

hükümün oluşumunda önemli bir rol oynayabilir. Örneğin, bir ayetteki belirli bir kelimenin farklı bir şekilde okunması, o ayetin hükmünün genişlemesine veya daralmasına yol açabilir. Aynı şekilde, bazı kıraatler, daha geniş bir uygulama alanı veya daha dar bir kapsam sunabilir. Bu durum, özellikle ibadetler, miras hükümleri, ceza hükümleri gibi fikhî meselelerde etkili olabilir.

Bir örnek vermek gerekirse, Kur'an'ın Maide suresi 6. ayetine dair kıraat farklılıkları, abdest ve gusül gibi ibadetlerin uygulanmasında farklı görüşlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu tür kıraat farkları, çeşitli mezheplerin ve âlimlerin dini hüküm çıkarma yöntemlerinde farklı yaklaşımların oluşmasına sebep olabilmektedir. Dolayısıyla kıraat farklılıkları, yalnızca metnin tefsirini değil, aynı zamanda toplumsal ve dini pratiklerin biçimlenmesini de önemli ölçüde etkilemektedir.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ

“Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın).”¹⁷⁵

Bu ayetteki “وَأَرْجُلَكُمْ” ifadesi, Nâfi’, İbn Âmir, Hafs, Kisâî ve Ya’kûb tarafından fetha ile okunurken; İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Bekr Şu’be, Hamza ve Ebû Ca’fer ise kesre ile okumuşlardır.¹⁷⁶ Bu durumda, fetha ile okunduğunda “ayaklarınızı topuklara kadar yıkayın” anlamına gelirken, kesre ile okunduğunda ise “ayaklarınızı topuklara kadar mesh edin” anlamına gelmektedir.¹⁷⁷

Yukarıda belirtilen ayette, abdestle ilgili hüküm açısından mest etmenin değil, ayakların yıkanmasının esas olduğu ve ayaklarında mest olan kişinin mesh etmesi gerektiği genel olarak kabul gören bir görüştür.¹⁷⁸ Kıraat farklılıkları, anlam ve hüküm çıkarımı üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir. Bu farklılıklar, Kur'an'ın metninin anlaşılmasında, uygulanmasında ve hüküm verilmesinde çeşitliliğe yol açmış ve farklı anlayışların gelişmesine olanak tanımıştır. Kıraat farklılıkları, İslam düşüncesinin zenginliğini ve derinliğini yansıtan, aynı zamanda Kur'an'ın evrenselliğini ve her

¹⁷⁵ el-Mâide 5/6

¹⁷⁶ ed-Dânî, *et-Teyâsîr fi'l-karâ'âtî's-seb'*, 98.

¹⁷⁷ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul, 1988), 2/477-481.

¹⁷⁸ Fahrüddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer Râzî, *Mefâtîhu'l-Gâyb* (Mısır, 1938), 11/161.

dönemdeki toplumsal ihtiyaçlara cevap verebilme kapasitesini gösteren önemli bir özelliktir.



İKİNCİ BÖLÜM

ORYANTALİZM VE TARİHSEL GELİŞİMİ

Oryantalizm, Batı dünyasının Doğu toplumlarına, kültürlerine, dinlerine ve özellikle İslam medeniyetine yönelik geliştirdiği entelektüel ilgi ve araştırma faaliyetlerinin genel adıdır. Bu kavram, yalnızca bir bilimsel çalışma alanını değil, aynı zamanda Batı'nın Doğu'ya bakışını şekillendiren ideolojik ve politik bir yaklaşımı da ifade eder. Oryantalizmin tarihsel gelişimi, sömürgecilik, akademik merak ve kültürel üstünlük iddiaları gibi çeşitli dinamikler üzerinden şekillenmiş ve zamanla farklı evrelere ayrılmıştır. Bu bölümde, oryantlizmin kavramsal çerçevesi ve tarihsel süreç içerisindeki dönüşümü ele alınacak, böylece Goldziher'in kıraat ilmi üzerine geliştirdiği düşüncelerin daha geniş bir entelektüel ve tarihsel bağlamda anlaşılmasına zemin hazırlanacaktır.

2.1. Oryantalizm ve Tarihsel Gelişimi

2.1.1. Oryantalizmin Tanımı ve Kapsamı

Oryantalizm, kelime anlamı olarak Doğu'yu inceleyen bir bilim dalını ifade eder. Bu terim, Latince “Orient” kelimesinden türetilmiştir. Batı dünyasında genellikle Asya, Afrika ve Orta Doğu gibi “Doğu” coğrafyalarını anlatmak için kullanılır. Oryantalizm, Doğu'nun kültürünü, tarihini, dinlerini ve dillerini araştıran akademik bir alan olarak şekillenmiştir.¹⁷⁹ Arapçada oryantlizm yerine “ş-r-k” kökünden türetilen *şarkiyat* kelimesi, oryantlist yerine ise *Müsteşrik* kelimesi kullanılmaktadır. Oryantalist terimi, 1779 yılında İngiltere’de, 1799 yılında ise Fransa’da ilk kez kullanılmaya başlanmıştır.¹⁸⁰

Oryantalizm “Doğu Medeniyetini inceleyen, İslam dünyası hakkında şüpheler oluşturan, İslam ve Batı Medeniyeti arasındaki mücadelede Batı lehine üstünlük elde etmeye çalışan bir akımdır”¹⁸¹ ve “Din, dil, bilim, düşünce, sanat, tarih gibi alanlarda Doğu dünyasını inceleyen

¹⁷⁹ Dudenredaktion, *Duden-Die Deutsche Rechtschreibung* (Mannheim: Dudenverlag, 2006), 751.

¹⁸⁰ Ahmed Muhtar Abdulhamid Ömer, *Mu'cemu'l-Luğati'l-Arabiyeti'l-Muasirati* (Suudi Arabistan: Âlemu'l-Kütüp, 2008), 1/5; M. Hamdi Zakzûk, *el-İstişrâk ve'l-halfiyyetu li's-sirâi'l-hadârî* (Kahire: Daru'l-Ma'rife, 1997), 56-57.

¹⁸¹ M. Hamdi Zakzûk, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*, çev. Abdulaziz Hatip (İzmir: Işık Yayınları, 1993), 8.

ve Doğu hakkında değer yargıları üreten Batı kaynaklı kurumsal faaliyettir”¹⁸² şeklinde tanımlanmaktadır.

Edward Said (ö. 2003) *Oryantalizm-Doğubilimi* adlı eserinde şöyle bir tanım geçmektedir: “*Oryantalizm Avrupa'nın havadan bir uydurması değildir. O, birkaç neslin birlikte çalışarak uzun yatırımlarla meydana getirdiği önemli bir doktrinler ve uygulamalar paketidir. Doğu, batının vicdanında yer tutabilmek için, bir bilgi sistemi olarak oryantalizm süzgecinden geçmek zorundadır.*”¹⁸³

Oryantalizm din, dil, bilim, düşünce, sanat ve tarih gibi birçok bilim alanında doğu medeniyetini inceleyen ve doğu dünyası hakkında bilgiler üreten Batı Avrupa’da kurumsallaşan bir faaliyettir. Oryantalizm içerik olarak bir uzmanlık alanına sahip doğu hakkında fikir üreten ilk olarak Avrupa ve Asya arasında tarihsel ve kültürler ilişkisiyi ortaya koyan aynı zamanda XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren doğu medeniyetleri ve kültürlerinin incelenmesi ile uzmanlaşılın Avrupa’da bilimsel bir disiplini ifade etmektedir. Ayrıca dünyanın genelinde doğu olarak bilinen bölgenin ideolojik yaklaşımları imgeleri ve hayali resimlerinde içinde barındıran bir fotoğrafın adıdır.¹⁸⁴

Edward Said, oryantalizmi üç şekilde tanımlar:

1. İlk olarak, sosyolog, tarihçi, antropolog ya da filolog gibi alanlarda çalışan ve Doğu hakkında araştırma yapıp bilimsel çalışmalar üreten kişilere “oryantalist” denir. Bu kişilerin yaptığı işe de “oryantalizm” ya da “Şarkiyat” adı verilir.
2. İkinci olarak, oryantalizm; Doğu ile Batı arasındaki farkları düşünsel olarak inceleyen, bu farkları özellikle kültürel ve bilgi temelli (epistemolojik) bir şekilde ele alan bir düşünme tarzıdır.
3. Üçüncü olarak ise, oryantalizm XVIII. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan bir sistem olarak, Doğu’yu tanımlayan, betimleyen ve anlamlandıran bir Batı kurumu olarak görülür. Bu kurum, Doğu üzerinde hâkimiyet kurmak, onu şekillendirmek ve sömürmek amacıyla oluşturulmuştur. Yani oryantalizm

¹⁸² Yücel Bulut, “Oryantalizm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 22 Haziran 2024), md. Oryantalizm.

¹⁸³ Edward W. Said, *Oryantalizm (Doğubilim) Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, çev. Nezih Uzel (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1998), 22.

¹⁸⁴ Yücel Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi* (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 2-10.

sadece bir düşünce değil, aynı zamanda Doğu'yu kontrol etmeye yönelik bir güç yapısıdır.¹⁸⁵

Oryantalizm terim olarak değerlendirildiğinde iki farklı şekilde tanımlandığını görmekteyiz. Olumlu olarak tanımlanan oryantalizm genel itibarıyla akademik bir yaklaşımla merak edilen farklı kültürleri objektif bir biçimde sömürgeci tutum sergilemeden bilim dikkate alınarak bilgi üretmek amacıyla yapılan nitelikli bir şekilde sürdürülen araştırmanın adıdır.¹⁸⁶

Edward Said, "Doğu"yu (Orient), Batılı üniversitelerde Doğu toplumları ve kültürleri üzerine yapılan akademik araştırmaların, disiplinlerin ve etkinliklerin oluşturduğu bir kurum olarak değerlendirir. Ayrıca Doğu ile Batı (Occident) arasında kurulan ayırımın, kendine özgü bir varlık anlayışına (ontoloji) ve bilgi üretme biçimine (epistemoloji) dayandığını belirtir. Edward Said'e göre oryantalizm; Doğu kültürünü ve toplumunu hem sunmak (tanıtmak) hem de denetim altına almak amacıyla oluşturulmuş kurumsal ve tüzel bir yapıdır.¹⁸⁷ Aslında oryantalizm batıyı merkez haline getirerek doğuyu ötekileştirme işlemidir.¹⁸⁸ 1973'te Paris'te "oryantalist" kelimesinin "29. Uluslararası oryantalistler Kongresi'nde" resmen kaldırılması ve yerine "Kuzey Afrika ve Asya konulu uluslararası beşeri bilimler kongresi" olarak değiştirilmesi¹⁸⁹ oryantalist teriminin Batı Avrupa üzerinde de olumsuz bir imaj bıraktığının bir göstergesidir. Oryantalizm doğu medeniyeti ve İslam'ı "güçlü bir düşman, sapkın ve egzotik bir yapıya sahip duran ve içine dönük bir kitle yeniden yapılanmayı becerememiş bir medeniyet" olarak değerlendirmiştir.¹⁹⁰

Oryantalist bakış açısında doğu medeniyetinin despotik bir yönü olduğunu ve sivil toplum yoksunluğuyla beraber doğu despotizmi batının genel söylemlerinde varlığını korumuştur bu konuda batılı oryantalistler Osmanlı Devleti'nin doğu despotizmi bolca kullanarak kendisallarını delillendirmeye çalışmışlardır.¹⁹¹

¹⁸⁵ Edward Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner (İstanbul: Metis Yayınları, 2008), 12-13.

¹⁸⁶ Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 4.

¹⁸⁷ Said, *Oryantalizm (Doğubilim) Sömürgeciliğin Keşif Yolu*.

¹⁸⁸ M. Mutlan, *Şarkiyatçılık/Oryantalizm Modernleşme ve Batıcılık* (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2002), 191.

¹⁸⁹ Bernard Lewis, *Lewis, Bernard - The Question Of Orientalism*, 1982, 50.

¹⁹⁰ Ejder Okumuş, "Güncelliğini Yitirmiş Bir Oryantalizmden Global Sosyolojiye Geçiş İmkkanı", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (31 Aralık 2002), 255.

¹⁹¹ Şerif Mardin, "Oryantalizmin Hasıraltı Ettiği", *Doğu Batı* 20 (2002), 113-114.

Oryantalizm, ilk kez kullanılmaya başlandığı zamandan günümüze kadar birçok farklı anlam kazanmıştır. Zaman içinde oryantalizme yönelik tutumlar ve yaklaşımlar değiştiği için, bu kavram hem olumlu hem de olumsuz anlamlar içerebilir. Genel tanımlar göz önüne alındığında, oryantalizmin ciddi bir değişime ihtiyaç duyduğu görülmektedir. Özellikle, oryantalizmin bakış açıları (perspektifleri) ve düşünsel temelleri (paradigmaları) yeniden düzenlenip yapılandırıldığında, Doğu (Orient) ile Batı (Occident) arasındaki ilişkilerde köklü bir dönüşüm yaşanabilir. Ancak böyle bir dönüşüm, aynı zamanda güç dengelerinin de değişmesini gerektirir.¹⁹²

Oryantalizm, dünyadaki tüm Müslüman ülkeleri kapsarken, Avrupa kültürünü bu çerçevenin dışında bırakmaktadır. Bu durum, oryantalizmin kapsama alanını önemli ölçüde daraltmaktadır. Tarihsel olarak oryantalizmin anlamı zamanla değişmiştir. Örneğin, 1683 yılında bu terim, günümüzdeki anlamından farklı olarak “Doğu veya Yunan kilisesinin bir üyesi” anlamında kullanılmıştır. Aynı dönemde Anthony Wood, Doğu dillerine hâkim olması nedeniyle Samuel Cark’tan “tanınmış bir oryantalist” olarak söz etmiştir.¹⁹³

“Oryantalist” terimi, İngilizcede genellikle Doğu dilleri ve edebiyatı ile ilgilenen kişi anlamında kullanılır. Ancak zamanla bu terim olumsuz bir anlam kazanmaya başlamıştır. Bu olumsuz algının oluşmasında, özellikle Hindistan’daki sömürgecilik sürecinde yaşanan sorunlar etkili olmuştur. Hint oryantalistleri arasında yaşanan tartışmalar da, “oryantalist” kavramının şüpheyile karşılanmasına ve eleştirilmesine yol açmıştır.¹⁹⁴ 1838’de oryantalist mi kelimesi tamamen doğunun hem yakın doğunun hem de uzak doğunun araştırılmasında kullanılan bir terimdi.¹⁹⁵

Oryantalizm, Batı Avrupa’nın Doğu medeniyetlerini incelemesi anlamına gelmekle birlikte, aynı zamanda Batı medeniyetinin kendi kimliğini ve bilincini oluşturmasında en temel araçlardan biri olarak görülmüştür. Çünkü Doğu olmadan Batı da tanımlanamaz; Batı, kendini anlamak ve tanımlamak için Doğu’yu bir “öteki” olarak konumlandırmıştır. Bu bağlamda, Doğu medeniyeti Batı’nın en belirgin ve

¹⁹² Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Anka Yayıncılık, 2002), 63.

¹⁹³ A.J. Arberry, *British Orientalist* (Londra: William Collins of London, 1943), 8; Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 3.

¹⁹⁴ Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 3.

¹⁹⁵ Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 4.

vazgeçilmez ötekisidir.¹⁹⁶ Tarihsel süreç incelendiğinde, Batı'nın gelişiminin en temel sebeplerinden birinin, Doğu medeniyetlerinden aldığı bilimsel miras ve tarihsel birikim olduğu açıkça görülmektedir.

Ömer Ubeyd Hasene (ö. 2001), oryantalizmi; İslam ülkelerine ait her türlü düşünce yapısını tahrip eden misyonerlik faaliyetleriyle birlikte, bilimsel kaynaklar üreten bir fabrika olarak değerlendirmiştir.¹⁹⁷

Lyne Thornton, oryantalist teriminin yalnızca Doğu toplumlarının dili, tarihi, kültürü ve dinleri üzerine araştırma yapan kişiler için değil, aynı zamanda Doğu dünyasını betimleyen resimler yapan Batılı ressamlar için de kullanıldığını belirtmiştir.¹⁹⁸ John M. MacKenzie, "oryantalizm" teriminin aslında sempatik bir anlam taşıdığını savunur. Ona göre bu kavram, Batı kültürünün kibirli tutumundan sıyrılarak, Doğu toplumlarının dili, dini, sosyal yaşamı, sanatı ve edebiyatını inceleme çabasını ifade eden bir terimdir.¹⁹⁹

Bernard Lewis, oryantalizmi; Orta Doğu'yu ve Kuzey Afrika'yı görmüş, hayal etmiş ve genellikle romantik ya da abartılı bir üslupla tasvir eden Batı Avrupalı ressamların oluşturduğu bir resim ekolü olarak tanımlar. Bununla birlikte, oryantalizmin sadece bir sanat akımı olmadığını da belirtir. Lewis'e göre bu terim, Batı Avrupa'da aynı zamanda akademik bir uğraş ve disiplin anlamına da gelmektedir.²⁰⁰

Oryantalizme yönelik olumsuz tanımlar genellikle bu kavramın işlevselliği ve toplumlar üzerindeki etkileri dikkate alınarak yapılmıştır. Bu bağlamda, oryantalizm bazı tanımlarda İslam dinine mensup toplumları Hristiyanlaştırma çabası olarak değerlendirilmiştir. Özellikle M. Hamdi Zakzuk, "oryantalist" kavramını; Yakın, Orta ve Uzak Doğu'nun dili, dini, gelenekleri, hukuk sistemi, edebiyatı ve tarihini inceleyen Batılı bilim insanları için kullanılan bir terim olarak tanımlamıştır.²⁰¹

Oryantalizmin ortaya çıkışındaki ilk ve en önemli etken dindir. Bu nedenle, Doğu toplumlarının inanç sistemlerini anlamak isteyen her misyoner, öncelikle Doğu

¹⁹⁶ Yücel Bulut, "Oryantalizm, Seyyahlar ve Batı'nın Doğu İmgesi", *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 2 (2009), 65.

¹⁹⁷ Selahaddin Sönmezay, *Kur'an ve Oryantalistler* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1998), 26-27.

¹⁹⁸ Lynne Thornton, *The Orientalists, Painter-Travellers* (Paris: Art Creation Realisation, 1983), 13.

¹⁹⁹ John M. MacKenzie, *Orientalism: History, Theory and the Arts* (Manchester University Press, 1995), xii-xiii.

²⁰⁰ Bernard Lewis, *Lewis, Bernard - The Question Of Orientalism*, 49.

²⁰¹ Zakzûk, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*, 8.

dillerini öğrenmek zorundaydı. Özellikle 13. yüzyılda faaliyet gösteren misyonerler, Müslümanların dillerine yoğunlaşmışlardır. Bu durum, o dönemde oryantalizmi misyonerlik faaliyetlerinden ayırmayı oldukça güç hale getirmiştir.²⁰²

Oryantalizmin olumsuz bir anlam kazanmasında en büyük katkısı Edward Said yapmıştır. Said, oryantalizmi tanımlarken, oryantalistlerin bilgi üretebilmesi için arkasında güçlü ve köklü bir ekonomik, siyasi ve askeri altyapının bulunması gerektiğini vurgular. Bu unsurları birbirinden bağımsız değil, birbiriyle sıkı sıkıya bağlı yapılar olarak değerlendirir.²⁰³

Edward Said'e göre, ister antropolog, sosyolog, tarihçi ya da dilbilimci olsun, Doğu toplumları hakkında araştırma yapan ve yazan herkes "oryantalist" olarak adlandırılır. Bu faaliyetlerin bütünü ise "oryantalizm" olarak tanımlanır. Said ayrıca, oryantalizmi Doğu ile Batı arasında var olan ontolojik (varlıkla ilgili) ve epistemolojik (bilgiyle ilgili) bir ayrışmaya dayalı bir düşünme biçimi olarak görür. Ona göre oryantalizm, Doğu'yu konu alan bir ekol ve kurumsal yapıdır; Doğu hakkında genellemeler yapar, kanaatler oluşturur, bilgi üretir, betimler ve sonuçta yönetmeye yönelir. Edward Said'e göre oryantalizm, Batı'nın Doğu'ya hâkim olmak, onu anlamlandırmak ve yeniden şekillendirmek amacıyla geliştirdiği bir araçtır.²⁰⁴

Yukarıda aktarılan iki farklı tanımda da görüldüğü üzere, oryantalizm hem akademik hem de sömürgeci bir yaklaşıma sahip olan, dinî ve kültürel yönleri bulunan çok katmanlı bir yapıdır. Batı'nın Doğu üzerinde egemenlik kurma arzusu ve Doğu'yu kendi bakış açısına göre yeniden tanımlama çabası, oryantalizmin işlevsel bir araç olarak kullanıldığını ortaya koyar. Bununla birlikte, oryantalizmin yalnızca eleştirel yönleriyle değil, Doğu'nun kültürel mirasının korunmasına sağladığı katkılarla da değerlendirilmesi gerekir. Bugün Batı'daki birçok müzede sergilenen arkeolojik ve sanatsal eserler, oryantalizmin Doğu kültürünü kayıt altına alma ve günümüze taşıma noktasında önemli bir rol oynadığını göstermektedir.²⁰⁵

Oryantalizmin ilk tanımlamalarında, genel olarak dünya çapında kabul gören akademik bir disiplin olarak ortaya konduğu vurgulanır. Bu çerçevede, Doğu

²⁰² M. Hamdi Zakzûk, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*, çev. Abdulaziz Hatip (İzmir: Işık Yayınları, 1993), 17.

²⁰³ Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 9.

²⁰⁴ Edward Said, *Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, çev. Selahaddin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1989), 15-16.

²⁰⁵ Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 8-9.

toplumlarına dair yapılan çalışmalar bilimsel bir zeminde değerlendirilmektedir. Ancak ikinci tür tanımlamalarda, oryantalizmin farklı ve eleştirel bir yönü öne çıkar. Bu yaklaşıma göre, Doğu toplumlarının kültürel, siyasal, askerî kurumları ve sosyal yaşamlarına dair üretilen bilgiler, gerçekte Hristiyan Batı'nın Doğu üzerinde kurmak istediği tahakkümün ve yönlendirme çabasının bir parçası, yani bir tür manipülasyon aracı olarak değerlendirilir.²⁰⁶ Özellikle Doğu toplumlarının birer sömürge alanına dönüştürülmesi ve bu süreçte yürütülen misyonerlik faaliyetleri, oryantalizmin bu amaçlara hizmet eden bir araç olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Sonuç olarak, oryantalizm yalnızca entelektüel bir uğraş değil, aynı zamanda sömürgecilik faaliyetlerinin doğrudan bir ortağı ve oryantalistlerin ilerleyip gelişmesini sağlayan ideolojik bir projedir.

2.1.2. Oryantalizmin Kavramsal Dönüşümü

Kavramlar, bir medeniyetin dili ve zihniyeti içerisinde somutlaşarak ortaya çıkar. Her kavram, ait olduğu toplumun kültürel birikimi, doğal yapısı ve tarihsel gelişimi doğrultusunda şekillenir; bu nedenle yapay değil, derin anlamlar taşıyan öğelerdir. Medeniyetler, tarihsel süreç boyunca din, dil ve kültür alanındaki birikimlerine dayanarak kavramlar üretir; bu kavramlar aracılığıyla düşünce geliştirir, medeniyetlerini ilerletir ve dile dayalı entelektüel bir güç inşa ederler. Ancak kavramlar, o medeniyetin kendi düşünsel ve kültürel zemini üzerinde inşa edilmediğinde, dışarıdan ithal edilir hâle gelir. Başka medeniyetlerden kavram ithal eden toplumlar ise, zamanla dil, kültür, düşünce ve politika alanlarında o dış toplumların etkisi altına girerler.²⁰⁷

Kendi kavramlarını üretemeyen medeniyetler, başka medeniyetlerden uyarladıkları kavramlar nedeniyle, toplumsal, siyasal, kültürel ve düşünsel alanlarda dış etkilere açık hale gelirler. Bu durum, söz konusu medeniyetin, etkilendiği medeniyetin kavramsal çerçevesi içerisinde kendi kültürünü ve düşünce dünyasını sorgulamasına, hatta zamanla yabancılaşarak benimseyememesine yol açabilir.²⁰⁸ Bu durumun temel nedeni, toplumların baskın medeniyetlerin etkisi altına girmesidir. Baskın medeniyetlerin etkisinde kalan toplumlar, zamanla özgün bilgi üretme yetilerini kaybeder ve entelektüel, kültürel, siyasal anlamda dışa bağımlı hale gelirler.

²⁰⁶ Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 9-10.

²⁰⁷ Bilal Gökçir, "Kur'an'daki Ehl-i Kitap 'Öteki' mi? İslâm Araştırmalarında Oryantalizmin Kavramsal Etkisi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 14 (01 Temmuz 2005), 39.

²⁰⁸ Gökçir, "Kur'an'daki Ehl-i Kitap 'Öteki' mi?", 39.

Bu bağımlılık, toplumları sömürüye açık bir hâle getirir. Sömürgeci güçler tarafından baskı altına alınan bu toplumlar, dil, din, kültür ve sosyal yaşam gibi kimliklerini belirleyen temel unsurlar açısından ciddi değişim ve dönüşümlere maruz kalırlar.

Bu çerçevede, “oryantalizm kavramı da zaman içinde anlamsal bir değişime uğramıştır. Batı dünyasının, özellikle Avrupa’nın, Doğu toplumlarına bakışı zamanla “Orta Doğu” gibi kavramsallaştırmalarla sistematik bir hâle getirilmiş; bu kavramlar aracılığıyla Doğu toplumları, sömürge ideolojisi doğrultusunda yeniden tanımlanmış ve konumlandırılmıştır.

Edward Said’e göre, Batı’nın Doğu’ya yönelik sömürgeci yaklaşımı etnosentrik, yani kendi kültürünü merkez alan bir bakış açısına dayanır. Bu nedenle, hiçbir Avrupalı Doğu’yu tamamen nesnel bir şekilde incelemeyi; değerlendirmeleri her zaman Avrupa merkezli bir düşünce biçimiyle şekillenir. Said’e göre, Batı ile Doğu medeniyetleri arasındaki ayrışmanın en temel sebeplerinden biri de bu etnik merkezli yaklaşım tarzıdır.²⁰⁹

Etnik merkezcilik, toplumlar arasında ırksal ve biyolojik temelli ayrışmalara zemin hazırlar. Bu ayrışma, yalnızca fiziksel ya da kalıtsal farklarla sınırlı kalmaz; aynı zamanda bu farklılıkların bireylerin ve toplulukların davranış biçimlerine yansımaya da neden olur. Böylece, kültürel ve biyolojik farklar üzerinden inşa edilen ayrımcılık, toplumsal ilişkilerde kalıcı eşitsizliklere yol açabilir.²¹⁰ Etnik merkezcilik, özellikle “biz” ve “öteki” kavramlarının oluşmasına zemin hazırlar. Bu ikili yapı, farklı toplulukların kültürel, etnik veya biyolojik temellere dayalı olarak ayrıştırılmasına yol açar. “Öteki” olarak konumlandırılan toplumlar, bu ayrışma aracılığıyla zamanla dışlanır ve sömürüye açık hale gelir. XIX. yüzyılda bu anlayış, “insanın evrimsel gelişimi sonucunda ulaştığı en mükemmel form” düşüncesiyle daha da güç kazanmıştır. Bu dönemde özellikle fiziksel özellikler üzerinden beyaz insan üstün görülmüş; diğer tüm ırklar bu anlayışla ötekileştirilmiş ve aşağılanmıştır. Bu dışlayıcı yaklaşımın en belirgin politik örneklerinden biri ise Nazi Almanyası’dır. Nazi ideolojisi, ırksal üstünlük düşüncesini devlet politikası haline getirerek bu ayrımcılığı sistematik bir biçimde uygulamıştır.²¹¹

²⁰⁹ Edward Said, *Orientalism* (London: Roudledge, 1978), 204.

²¹⁰ Dominique Schnapper, *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki*, çev. Ayşegül Sönmezay (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015), 11-26.

²¹¹ Gökçir, “Kur’an’daki Ehl-i Kitap ‘Öteki’ mi?”, 40-41.

"Biz" kavramı, kültürel ve fiziksel referans noktalarının yanı sıra dini unsurları da temel bir ayırım ölçütü olarak kabul eder. Bu anlayışa göre, kültürel, dilsel ve özellikle dini bakımdan farklı olan her "öteki", aşağı konumlandırılır ve bu durum "biz" kimliğinin yüceltilmesine, hatta idealize edilmesine hizmet eder. Avrupa merkezli bakış açısında, beyaz insan sadece fiziksel olarak değil, aynı zamanda inanç sistemiyle de üstün kabul edilmiştir. Bu çerçevede Hristiyanlık, Avrupalı düşüncede en mükemmel din olarak konumlandırılmış; diğer dinler ise geri kalmışlıkla, sapkınlıkla ya da eksiklikle ilişkilendirilmiştir.²¹² Bu nedenle, Batılı güçler sömürdükleri her toplumu misyonerlik faaliyetleri yoluyla Hristiyanlaştırmayı hedeflemişlerdir. Bu hedef doğrultusunda kilise, Batı'nın dini olan Hristiyanlık etrafında şekillenen, yani Batı'nın inanç sistemine göre yeniden biçimlendirilmiş toplumlar oluşturma çabasına girişmiştir.²¹³

Oryantalizm, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam arasında tarihsel olarak süregelen dini rekabetin olgunlaşma sürecinde, özellikle Hristiyanlığın entelektüel düzeyde sömürgeciliğe zemin hazırlayan fikirler geliştirmesi açısından bir dayanak noktası işlevi görmüştür. Bu bağlamda, Yahudilik; ulus-din yapısına sahip olması nedeniyle diğer dinlerle kurduğu ilişkiyi ve yaşadığı çatışmaları hayati bir mesele olarak görmüş ve bu nedenle milli bir din olarak değerlendirilmiştir. Öte yandan evrensellik iddiasında bulunan Hristiyanlık, yalnızca dini bir yapı olmanın ötesinde siyasi bir organizasyona da dönüşerek, politik iktidar elde etmiştir. Bu siyasi güç sayesinde, diğer dini topluluklarla çeşitli ittifaklar kurmuş ve sömürgeci projelerini bu ittifaklar aracılığıyla gerçekleştirmiştir. Böylece Hristiyanlık, evrensellik iddiasıyla kendi dışındaki tüm dinlere karşı hem entelektüel hem de politik düzeyde bir dünya görüşü inşa etmiş, bunu da sömürgecilikle desteklemiştir.²¹⁴

Avrupalılar eski çağlardan günümüze kadar Doğu için olağanüstü fantaziler dünyası ve garip olgularla dolu bir medeniyet olarak görülmüştür.²¹⁵ Doğu, Batı açısından yalnızca coğrafi bir bölge değil; aynı zamanda düşünsel tasavvurların, kimlik arayışlarının ve sosyal yaşam ideallerinin karşıtlık üzerinden inşa edildiği bir referans noktasıdır. Bu karşıtlık, Batı'nın kendi kimliğini tanımlamasını ve konumlandırmasını kolaylaştırır. Bu nedenle Doğu, Batı'nın hem maddi hem de

²¹² Gökkir, "Kur'an'daki Ehl-i Kitap 'Öteki' mi?", 41.

²¹³ Gökkir, "Kur'an'daki Ehl-i Kitap 'Öteki' mi?", 41.

²¹⁴ Necdet Subaşı, "Oryantalist Söylemin Sosyolojisi", *Bilgi ve Hikmet* 6 (1994), 104.

²¹⁵ Said, *Oryantalizm (Doğubilim) Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, 11.

manevi kültürünün ayrılmaz bir parçası hâline gelmiştir. Doğu hakkında üretilen bilgi, Batı uygarlığının kültürel ve ideolojik tanıtımında, dilsel birikimin oluşmasında ve akademik-bürokratik yapının kurulmasında işlevsel bir unsur olmuştur. Özellikle sömürge yönetimleri, bu bilgi üretimi ve ideolojik çerçeve sayesinde meşrulaştırılmış ve uygulanabilir hâle getirilmiştir.²¹⁶

Doğu hakkında, alanı ne olursa olsun —sosyoloji, tarih, filoloji ya da etnoloji— araştırma yapan her bilim insanı genel olarak oryantalist olarak adlandırılmaktadır. Her ne kadar "oryantalizm" kavramı günümüzde ilk dönemlerdeki anlamını büyük ölçüde yitirmiş olsa da, Doğu toplumları üzerindeki etkisi devam etmekte ve hâlen bir sömürü aracı olarak kullanılmaktadır.²¹⁷ Batı dünyası için Doğu, hiçbir zaman Oryantalizm dışında, özgür ve önyargısız bir araştırma alanı olarak değerlendirilmemiştir. Çünkü Batı, Doğu üzerinde siyasi, askeri, ideolojik ve entelektüel anlamda bir üstünlük kurma çabası içerisinde olmuştur. Bu doğrultuda Oryantalizm, Doğu'yu anlamaktan çok onu yönlendirmek ve şekillendirmek amacıyla oluşturulmuş sistemli ve kurumsallaşmış bir disiplin hâline gelmiştir. Bu nedenle Doğu'yu konu alan her türlü bilimsel veri, tutum ve öğreti; çoğu zaman sömürüye açık, hükmeden ve yargılayıcı bir perspektifin ürünü olarak ortaya çıkmıştır.²¹⁸

Oryantalizm, tarihsel bağlamda değerlendirildiğinde özellikle İngiliz ve Fransız uygarlıklarının Doğu kültürüne karşı geliştirdikleri tutumu yansıtır. Bu bağlamda Batı, Doğu'dan kutsal metinlerden ticarete, sömürge politikalarından savaş teknolojilerine, bilimsel çalışmalardan dini yapılara ve felsefi akımlara kadar pek çok alanda faydalanmış ya da bu kültürü kendi çıkarları doğrultusunda yeniden inşa etmiştir. Bu yaklaşım, Batı'nın Doğu'yu yalnızca egzotik bir "öteki" olarak görmekle kalmayıp, aynı zamanda onun bilgeliğini ve entelektüel mirasını kendi ihtiyaçları doğrultusunda kullanma çabasını da içerir. Oryantalizm, Doğu'nun zengin ve karmaşık yapısını, çoğu zaman despotik bir bakışla sunarak göz alıcı bir güzellik içerisinde şekillendirmeye aracılık eden bir kavram olarak değerlendirilebilir.²¹⁹

Oryantalist çalışmalar, II. Dünya Savaşı'na kadar ağırlıklı olarak İngiltere ve Fransa'nın kontrolünde yürütülmüştür. Bu çalışmalar, Doğu olarak tanımlanan Hint altkıtası ve İncil'de geçen coğrafyaları kapsayan bölgeleri incelemeyi amaçlamıştır.

²¹⁶ Said, *Oryantalizm (Doğubilim) Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, 12.

²¹⁷ Said, *Oryantalizm (Doğubilim) Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, 13.

²¹⁸ Said, *Oryantalizm (Doğubilim) Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, 14.

²¹⁹ Said, *Oryantalizm (Doğubilim) Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, 15.

Ancak II. Dünya Savaşı'ndan sonra Amerika da bu alana dâhil olmuş ve böylece Batı'nın tüm büyük güçlerinin ortak katkısıyla daha kapsamlı oryantalist eserler ortaya çıkmıştır.²²⁰

Oryantalizm kavramı çerçevesinde değerlendirilen Batı ve Doğu kavramları da oryantalist çalışmaların etkisinde şekillenmiştir. Ne Batı dünyası tek başına var olabilir ne de Doğu sadece bir “öteki”dir. Aslında bu kavramların oluşumu, insanların yorumları ve tarih anlayışlarıyla doğrudan ilişkilidir. İnsanlar tarihlerini kendileri yazar ve bu tarih, yaşadıkları bölgenin coğrafyasına sinerek o yerin kültürel ve ideolojik kimliğini oluşturur. Bu nedenle “Doğu” olarak adlandırılan bölge de kendine özgü bir tarih, düşünce geleneği, kelime hazinesi, dini, dili ve etnik yapısıyla anlamlı ve zengin bir bütünlüğe sahiptir. Gerçekte Batı ve Doğu, birbirini tamamlayan, birbiriyle bağlantılı ve birbirine ihtiyaç duyan iki farklı coğrafi ve kültürel gerçekliktir.²²¹

Batı dünyasının Doğu'ya dair aktardığı tüm düşünceler, temelde kendi ideolojik bakış açısına dayanmaktadır. Başka bir deyişle, Batı, Doğu hakkında konuşurken aslında Doğu'nun değil, Batı'nın düşünce sisteminin sesiyle konuşur. Edward Said, bu durumu açıklamak için etkileyici bir örnek sunar. Said'in aktardığına göre, Avrupalı yazar Flaubert ile Mısırlı aristokrat bir kadın arasında geçen bir olayda, kadının kendi düşünce ve duygularını ifade etmesine hiçbir şekilde izin verilmez. Kadın suskundur; onun yerine Flaubert konuşur ve kadını Batılı değer yargılarına göre tanımlar ve sunar. Oysa ki bu kadının kendi kültürel bağlamında şekillenmiş, özgün bir düşünce dünyası, yaşam tarzı ve felsefesi vardır. Ancak Batı'nın bakış açısı, bu bireysel ve kültürel özgünlüğü görmezden gelerek, Doğu'yu kendi anlayışına göre temsil eder.²²² Ancak bu kadın, kendi düşüncelerini ve değerlerini ifade edebileceği bir ortam bulamamaktadır. Bu durum, Doğu toplumlarının Batı karşısındaki konumuyla benzerlik gösterir. Nasıl ki kadın, Batılı bir figür olan Flaubert'in yorumlarıyla temsil ediliyorsa, Doğu da Batı tarafından inşa edilen söylemlerle tanıtılmakta ve temsil edilmektedir. Doğu toplumları, kendi sesleriyle konuşabilecekleri, kendi değerlerini özgürce ortaya koyabilecekleri bir zeminden yoksundur. Bu nedenle, Doğu'nun

²²⁰ Said, *Oryantalizm (Doğubilim) Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, 15.

²²¹ Said, *Oryantalizm (Doğubilim) Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, 16.

²²² Said, *Oryantalizm (Doğubilim) Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, 18.

kimliği ve gerçekliği çoğu zaman Batı'nın ideolojik süzgecinden geçerek şekillendirilmiştir.

Batılılar, oryantalizm aracılığıyla Doğu toplumları hakkında bilimsel veriler üretirken, aynı zamanda vicdanlarını da rahatlatacak bir söylem geliştirmişlerdir. Oryantalist yaklaşım sayesinde oluşturulan bu sistem, Batı'nın Doğu üzerindeki hâkimiyetini meşrulaştırırken, aynı zamanda disiplinli ve sürekli akademik çalışmaların yapılmasına da zemin hazırlamıştır. Böylece oryantalizmin rehberliğinde gerçekleştirilen pek çok çalışma, evrensel bilgi havuzuna katkı sunmuş ve genel dünya kültürüne önemli kazanımlar sağlamıştır.

Edward Said, oryantalizmi, Avrupa merkezli Atlantik güçlerinin Doğu toplumları üzerindeki egemenliğini pekiştirmek amacıyla geliştirdiği bir akademik disiplin olarak değerlendirmektedir. Ona göre bu çalışma alanı, yalnızca bilimsel bilgi üretimiyle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda siyasi, ekonomik ve kültürel üstünlüğün meşrulaştırılmasına da hizmet etmiştir.²²³

Edward Said, oryantalizmi Antonio Gramsci'nin "hegemonya"²²⁴ kavramı ile ilişkilendirerek değerlendirir. Said'e göre bu bağlamda Avrupa, kendi dışındaki toplumları "Avrupalı" ve "Avrupalı olmayan" şeklinde kategorize eder. Bu düşünce biçimi, Avrupa'yı diğer tüm kültür ve toplumların üzerinde, daha üstün ve daha değerli bir konuma yerleştirir. Böylece oryantalizm, yalnızca kültürel bir bakış açısı değil, aynı zamanda ideolojik bir üstünlük söylemi haline gelir.²²⁵

Avrupalı bilim insanları, Doğu'yu tanıma amacıyla başlattıkları çalışmalar neticesinde, zamanla Doğu üzerinde güçlü bir hegemonya kurmuşlardır. Özellikle akademik araştırmalar aracılığıyla yeni bilim alanları ortaya çıkmış, siyasi ve kültürel dönüşümler yaşanmıştır. Yönetim biçimleri yeniden yapılandırılmış, modern bürokratik sistemler kurulmuş; biyolojik, linguistik, antropolojik ve etnografik teorilerle yeni düşünsel yaklaşımlar geliştirilmiştir. Bu süreçte, insanlığa ve evrene

²²³ Said, *Oryantalizm (Doğubilim) Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, 18.

²²⁴ Gramsci ikiye ayırmaktadır: Uygar toplum ve politik toplum. Bu ayrıma göre uygar toplum eğitim aile sendika gibi yapılardan oluşan akıllı ama zorlama olmayan bir beraberliği yansıtmaktadır politik toplum ise askeri ve bürokratik sistemle ayakta duran siyasi ve üstünlük ortaya koyan bir toplum şeklindedir uygar toplumda kültür ortaya çıkar fikirler bu toplumda ortaya çıkarak kişiler ve kurumlar aracılığıyla toplumun çoğunluğunun Kabul ettiği ve önemseydiği şekilde varlıklarını sürdürürler böylece bazı kültürel olgular yayılır ve bazı birçok farklı fikir ve ideolojiye baskın hale gelirler bu kültürel üstünlüğü gramsiheonya olarak isimlendir batı toplumunun durumu bu kavramla ifade edilmesi doğru olur.Said, *Oryantalizm (Doğubilim) Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, 18.

²²⁵ Said, *Oryantalizm (Doğubilim) Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, 18.

dair düşünme biçimleri değişmiş; ırk ve tarih merkezli bakış açıları benimsenmiş; ekonomik ve sosyal düzeyde yeni fikirler ortaya konmuştur. Ayrıca kültürel kimlik ve din alanında devrim niteliğinde görüşler dile getirilmiştir. Tüm bu gelişmelerde, Batı'nın sömürgeci bir anlayışla kendini üstün kılma çabası açıkça görülmektedir. Bu etkinin en belirgin göstergesi ise Doğu'da bilim insanı, aydın, asker, tüccar ya da misyoner kimliğiyle görünen figürlerin arkasında daima Batı dünyasının ideolojik ve siyasi etkisinin bulunmasıdır.²²⁶

Oryantalizm, Avrupa'nın Doğu toplumları üzerindeki üstünlüğünü doğrudan değil, daha yumuşak ve entelektüel yollarla meşrulaştırarak fikrî bir hegemonya kurmasına olanak tanıyan bir olgu haline gelmiştir. Edward Said'e göre, oryantalizm; Avrupa ve Amerika'nın Doğu toplumları üzerindeki politik, ekonomik ve askerî müdahalelerini meşrulaştıran, karmaşık bir çıkar ilişkilerinin ifadesidir. Bu bakış açısıyla oryantalizm yalnızca kültürel bir ilgiyi değil, aynı zamanda Batı'nın Doğu üzerindeki tahakkümünü rasyonelleştiren bir sistemin parçası olarak değerlendirilmelidir.²²⁷

Batı, Oryantalist yaklaşımıyla Doğu'yu estetik, bilimsel, sosyolojik, filolojik, psikolojik ve coğrafi açılardan inceleyerek kendi çıkar ilişkilerini meşrulaştıran bir söylem üretmiştir. Bu çerçevede Oryantalizm, Doğu ile Batı arasındaki ayrımı yalnızca kültürel değil, aynı zamanda coğrafi temellere dayandırarak çıkar merkezli bir zeminde inşa eder. “Biz” ve “onlar” ayrımı üzerinden şekillenen bu anlayış, bilimsel keşifler, dilbilimsel analizler, psikolojik gözlemler, sosyolojik yorumlar ve tarihsel değerlendirmeler aracılığıyla sistemli bir şekilde yapılandırılmıştır. Bu durum, Batı'nın Doğu'ya dair gerçekleştirdiği çalışmaların esas amacının, objektif bilgi sunmaktan çok kendi değer yargılarını merkeze alarak Doğu'yu anlamlandırmak ve bu yolla üstünlük kurma çabasını sürdürmek olduğunu göstermektedir.²²⁸

Buna rağmen Oryantalizm, politik ve kültürel birikim açısından boş bir kavram değildir; aksine Doğu hakkında düşünülmüş, fikir üretilmiş ve entelektüel düzeyde birçok çalışmaya zemin hazırlamıştır. Sorunlu olan nokta, Oryantalist yaklaşımların zamanla politik baskılara ve ideolojik yönlendirmelere maruz kalmasıdır. Edward Said'in de ifade ettiği gibi, “kültürün burnunu politika çamuruna sokmak” gibi bir

²²⁶ Said, *Oryantalizm (Doğubilim) Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, 20.

²²⁷ Said, *Oryantalizm (Doğubilim) Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, 26.

²²⁸ Said, *Oryantalizm (Doğubilim) Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, 27-28.

durum, bilimsel çalışmalarda önyargılı yaklaşımlara ve subjektif değerlendirmelere neden olmuştur. Oryantalizmin bünyesinde yer alan siyasal ve emperyalist etkilerle şekillenmiş akademik kurumlar, fikirler ve araştırmalar, güçlü bir yönetsel sistemin etkisi altında şekillenmektedir. Bu yapının tarihsel ve bilimsel yollarla dönüştürülmesi ise Said'e göre oldukça güçtür. Said, bu durumu aşmanın yolunun, araştırmacıların politik ve ideolojik çıkarlar doğrultusunda değil, olgulara ve gerçekliğe dayalı tarafsız bir anlayışla yetiştirilmesinden geçtiğini vurgulamaktadır.²²⁹

Edward Said, Oryantalizmi yalnızca akademik bir disiplin olarak değil, İngiltere, Fransa ve Amerika gibi Batılı güçlerin oluşturduğu siyasi bir altyapıya dayanan; yazarların kişisel düşünce tarzlarını bu altyapı çerçevesinde şekillendirdikleri bir siyasal etkileşim ve alışveriş süreci olarak değerlendirir. Ona göre, bilimsel araştırmalar yalnızca tarihsel koşulları ve insani ilişkileri ele almakla kalmamalı, aynı zamanda hümanist bir yaklaşımla olgulara ve gerçekliklere tarafsız bir biçimde yaklaşmalıdır. Ancak Oryantalist yaklaşıma dayanan bilimsel çalışmalar, çoğu zaman Doğu'ya ilişkin tüm tarihsel süreçleri, kültürel değerleri ve siyasi gerçekleri Batı merkezli bir bakış açısıyla yeniden yorumlayan dinamik ve sistemli bir yapının ürünü olmuştur.²³⁰

Alman oryantalistler genel itibariyle, İngiltere ve Fransa'nın Doğu'dan getirmiş oldukları metinler üzerinde çalışmışlardır. Bu çalışmaların temelini, İngiliz, Fransız ve sonrasında Amerikan oryantalizmine dayalı düşünsel ve akademik yapı oluşturur. Alman bilim insanları, fikirlerini ve araştırmalarını, bu ülkelerin Doğu'da kurmuş oldukları entelektüel otorite çerçevesinde şekillendirmişlerdir.

Bu otorite, hâlâ Orta Doğu üzerine uzmanlaşmış birçok Avrupa merkezli çalışmada izlerini sürdürmektedir. Üstelik bu entelektüel otorite gizli bir yapı değil, Oryantalizmin doğuşuyla birlikte gelişmiş, yaygınlaşmış ve kurumsallaşmış bir araçtır. Edward Said'e göre bu otoritenin varlığı, Batı'nın Doğu'yu tanıtırken kendi çıkarlarını, önyargılarını ve hayal gücüne dayalı bakış açılarını Doğu üzerine yansıtmasıyla somutlaşmaktadır.

Said'e göre, Oryantalizmin içinde kurulan bu otoritenin analiz edilebilmesi için iki temel yöntem önerilir:

²²⁹ Said, *Oryantalizm (Doğubilim) Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, 28.

²³⁰ Said, *Oryantalizm (Doğubilim) Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, 29-30.

1. Stratejik Yerleşme (Strategic Location):

Bu yönteme göre, araştırmacı, Doğu'ya ait kullandığı tüm kaynakları, kendi bilgi birikimi, deneyimleri ve düşünsel altyapısıyla birlikte karşılıklı olarak analiz eder. Bu analiz, bireyin Doğu'yu nasıl konumlandığına dair içsel bir farkındalık geliştirir.

2. Stratejik Formasyon (Strategic Formation):

Bu yöntem, araştırmacının elinde bulunan metinleri kendi içlerinde analiz etmesini esas alır. Metinlerde yer alan anlatım tarzı, kullanılan yazı biçimi, görseller, motifler ve referansların türü bu yöntemin merkezinde yer alır. Metinlerdeki yerleşme biçimi, Doğu'nun nasıl temsil edildiğini ortaya koyar. Böylece, bu metinleri okuyan her birey, Doğu'yu sanki kendi diliyle anlatıyormuş gibi bir yanılgıya düşer.

Ancak Said'in vurguladığı gibi, bu metinleri kaleme alan Batılı düşünürlerin çoğu, Doğu'ya dair bilgilerini önyargılara ve kendi kültürel tahayyüllerine dayandırır. Bu nedenle, kullandıkları tüm kaynaklar ve referanslar, çoğu zaman objektif değil; hayal ürünü bir Doğu tasavvurunun izlerini taşır.²³¹

Doğu'ya dair yapılan çalışmaların büyük bir kısmı, ilgili toplumların özgün yapıları dikkate alınarak geliştirilmiş, Doğu'yu çok yönlü biçimde analiz edebilecek karaktere sahiptir. Bu çalışmalar; dilbilim, antropoloji, edebiyat, seyahat notları ve hayal gücüne dayanan anlatılar gibi pek çok alanda şekillenmiş ve inceleme konusu olmuştur.

Söz konusu metinlerdeki hitabet tarzı, yalnızca akademik fayda sağlamamakta, aynı zamanda çeşitli alanlarda stratejik bir rol üstlenmektedir. Özellikle eğitim kurumlarında, dışişleri bakanlıklarında ve büyük kütüphanelerde bu metinler, bilgiye dayalı bir güç aracı haline gelmiştir. Bu yönüyle oryantalist çalışmalar, yalnızca kültürel değil; aynı zamanda politik ve kurumsal alanlarda da etkili bir enstrüman işlevi görmektedir.²³²

Oryantalizme bağlı yapılan çalışmalar genel itibarıyla Doğu'yu, Batı'nın çıkarlarına hizmet edecek şekilde ele almıştır. Oryantalist bilim insanları, Doğu hakkında konuşurken, hiçbir zaman Doğu'yu merkeze alan bir yaklaşımla hareket

²³¹ Said, *Oryantalizm (Doğubilim) Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, 36.

²³² Said, *Oryantalizm (Doğubilim) Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, 37.

etmemiş; bilakis Batı'nın bakış açısıyla ve Batı'nın ihtiyaçları doğrultusunda bir söylem üretmişlerdir. Bu sebeple Oryantalist metinlerde Doğu, çoğunlukla ilk neden ya da özne olarak yer almamış, sadece bir nesne veya araç olarak değerlendirilmiştir.

Edward Said, Oryantalizm'i değerlendirirken özellikle bu noktaya dikkat çeker. Ona göre Doğu medeniyetleri, Batılı araştırmacılar tarafından dışsal, yabancı bir olgu olarak görülmüş; bu medeniyetlerin derinlikli yapısı yerine, Batı'nın zihninde oluşturulan temsiller esas alınmıştır. Said, bu yaklaşımı "takdim" olarak nitelendirir ve Doğu'nun, Batı tarafından sunulan bir tasvirten ibaret kılındığını ifade eder.²³³

Doğu biliminde yapılan tasvirlerin genel özellikleri; tarih yazımı, dilsel analizler ve siyasi araştırmalar şeklinde kendini gösterse de, bu çalışmaların Doğu'nun gerçek yapısıyla, yani doğal görüntüsüyle pek bir ilgisi yoktur. Bu yaklaşımlar, Doğu'nun tarihsel ve kültürel hakikatlerinden çok, Batı'nın kendi algılarını ve çıkarlarını yansıtan birer yansıma niteliğindedir. Ancak bu durum, sanata dayalı çalışmalarda görece daha az etkili olmuştur; çünkü sanat, yorumlama özgürlüğü ve bireysel ifade biçimleri açısından daha geniş bir alan sunar.

Doğu'nun kendini ifade edemeyişi, bu temsillerin yönünü belirleyen en temel sebeplerden biridir. Eğer Doğu, kendini özgürce takdim edebilseydi, ortaya çıkan anlatılar ve betimlemeler bugünkünden oldukça farklı olurdu. Bu durumu Karl Marx da şu ifadesiyle açık bir biçimde dile getirmiştir: "Kendilerini takdim etmiyorlar; edilmek zorundalar." Bu cümle, Doğu toplumlarının kendi seslerini duyurmadan, Batı'nın oluşturduğu temsil sistemine tabi tutulduklarını, bu sistem içerisinde nesneleştirildiklerini vurgular.²³⁴

Edward Said, Doğubilimcilerin yani oryantalistlerin Doğu'yu ele alış biçimlerini değerlendirirken, bu yaklaşımların kültürel ilişkilerin gerçek doğasından ziyade, bu gerçekliğin kurgulanmış bir temsiline dayandığını belirtmektedir. Ona göre Oryantalist metinlerde kullanılan dil, anlatım biçimleri, başvuru yöntemler, hedeflenen mesajlar ve iletişim tarzları son derece organize edilmiş ve belirli kalıplar içinde şekillenmiştir. Bu sistematik yapı, Doğu'nun metinlerde yalnızca bir "birikimler halkası" veya edilgen bir varlık olarak sunulmasına neden olur.²³⁵ Sonuç itibarıyla, oryantalist faaliyetlerin temel amacı, kaynağını Doğu'dan almasına rağmen

²³³ Said, *Oryantalizm (Doğubilim) Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, 37.

²³⁴ Said, *Oryantalizm (Doğubilim) Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, 38.

²³⁵ Said, *Oryantalizm (Doğubilim) Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, 39.

Doğu'yu kendi gerçekliğinden uzaklaştırarak Batı'nın çıkarları doğrultusunda işlevsel ve faydalı bir araca dönüştürmektir.²³⁶ Oryantalizm, kaynağını Doğu'dan alsa da, Doğu'yu Batı'nın diliyle, Batı'nın değerleri ve ön kabulleriyle anlatan, bu yönüyle de doğuyu temsil etmekten çok Batı'nın doğu tasavvurunu yansıtan bir söylem biçimidir.

M. Hamdi Zakzûk, Oryantalizmin tarihsel gelişimini değerlendirirken, bu sürecin ilk aşamasını Hristiyan Batı toplumu ile İslam toplumları arasında yaşanan dini ve ideolojik bir çatışma zemini üzerinde şekillenen bir dönem olarak nitelendirir. Bu bağlamda Oryantalizm, yalnızca kültürel veya bilimsel bir ilgi alanı değil, aynı zamanda Batı'nın İslam dünyasını anlama, tanımlama ve kontrol altına alma çabasının ideolojik bir yansımasıdır.²³⁷ Ayrıca M. Hamdi Zakzûk, Oryantalizmi Hristiyan Avrupa'nın, tehdit olarak algıladığı İslam'a karşı koyma çabasının bir parçası olarak değerlendirir. Ona göre, Oryantalist çalışmalar sadece bilimsel araştırma niyetiyle değil, aynı zamanda İslam dünyasına karşı entelektüel bir üstünlük kurmak ve dini, kültürel olarak etkisizleştirmek amacıyla gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda misyonerlik faaliyetlerinin, Oryantalist söylem ve pratiklerle yakın bir ortaklık içerisinde yürütüldüğünü savunur. Misyonerlik, İslam toplumlarına yönelik kültürel ve dini dönüştürme aracı olarak öne çıkarken, Oryantalizm bu dönüşümün entelektüel ve ideolojik zeminini hazırlayan bir mekanizma olarak görev yapmıştır.²³⁸ Fakat Batı dünyası, Doğu üzerinde gerçekleştirdiği bilimsel ve akademik çalışmaları çoğu zaman kültürel mirasların korunması, anlaşılması ya da geliştirilmesi amacıyla yapmamıştır. Aksine, Doğu'yu çoğunlukla kendi çıkarları doğrultusunda şekillendirilmesi gereken bir 'araçsal varlık' olarak değerlendirmiştir. Bu yaklaşım, Doğu'nun özne olma niteliğini yok sayarak onu yalnızca Batı'nın bilgi üretim sürecine katkıda bulunan edilgen bir nesne konumuna indirgemıştır. Böylelikle Batı, bilgi üretiminin merkezine kendisini koyarken, Doğu'yu egzotik, mistik ya da geri kalmış imgelerle tanımlayarak kendi üstünlük iddiasını pekiştirmiştir.²³⁹

Oryantalizmin oluşumunu şekillendiren Batı Hristiyan dünyası, coğrafi keşifler döneminde evrensellik ilkesine vurgu yaparken, sömürgecilik döneminde bu anlayışı büyük ölçüde terk etmiştir. Özellikle kilise, sömürgeci iktidar yapılarıyla iç içe

²³⁶ Said, *Oryantalizm (Doğubilim) Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, 39.

²³⁷ Zakzûk, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*, 8; Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 3.

²³⁸ M. Hamdi Zakzûk, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*, çev. Abdulaziz Hatip (İzmir: Işık Yayınları, 1993), 17.

²³⁹ Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 9.

geçerek, Afrika kökenli insanların insan olup olmadığını; hatta onları yaratan Tanrı'nın onlara ruh verip vermediğini tartışacak kadar ileri gitmiştir. Bu durum, Batı'nın evrensellik iddiasının, çıkar temelli bir söylemden ibaret olduğunu gözler önüne sermektedir.²⁴⁰ Bu bakış açısının bir yansıması olarak, Batı dünyası kendi dışındaki bireyleri ve toplumları 'öteki' olarak tanımlamaya başlamıştır. 'Öteki' kavramının belirlenmesinde en önemli ölçütlerden biri, sosyal ve kültürel yaşamın temel unsurlarından biri olan dindir. Batı'nın düşünsel yapısının temelini oluşturan Hristiyanlık, aynı zamanda kültürel anlamda Antik Yunan (Grek) ve Roma medeniyetlerinin düşünce mirasıyla şekillenmiştir. Özetle Batı medeniyetinin yapı taşları; dini olarak Hristiyanlık, düşünsel ve siyasal olarak ise Grek ve Roma geleneği üzerine inşa edilmiştir.²⁴¹

Evrensel anlayış, insanlığın bir bütün olduğu ve tüm bireylerin eşit haklara sahip olması gerektiğini savunan bir yaklaşımdır. Ancak Dominique Schnapper'a göre, bu anlayışın içinde gizli bir asimilasyon eğilimi barındırır. Schnapper, evrensellik iddiasının, farklılıkları bastırarak tek tip bir kimlik dayatma tehlikesi taşıdığını ve bu durumun kültürel çeşitliliği tehdit edebileceğini öne sürer.²⁴²

Baskın kültür, öteki olarak tanımladığı toplumları kendi değerleri doğrultusunda şekillendirme eğilimindedir. Bu da asimilasyon riskini beraberinde getirir. Sömürgeci ve emperyalist bakış açısı, "öteki"ni dışlayarak değil; onu dönüştürerek, kendine benzeterek, kültürel bir sömürüyle eriterek asimile etme stratejisi izler. Batı bu süreci genellikle evrensellik, eşitlik ve insan hakları gibi ideal söylemlerle maskeleyerek gerçekleştirir. Böylece Batı'nın normatif değerleri, tüm insanlık için geçerliymiş gibi sunulur, farklı kültürlerin özgünlüğü bastırılır.

Bu bağlamda Doğu medeniyetleri, kendi dinî, dilsel, kültürel ve ideolojik zenginliğiyle, tarih boyunca farklı medeniyetlerin bir arada yaşadığı kozmopolitik bir yapı sunar. Bu yapı, sadece Batı'nın değil; Rusya, Portekiz, İtalya ve İsviçre gibi farklı ülkelerin de ilgisini çekmiş, akademik çalışmaların merkezi hâline gelmiştir. Doğu, sadece mistik ve egzotik olarak değil, aynı zamanda insanlık tarihinin medeniyet beşiği olarak tanımlanmıştır. Bu sebeple, Doğu'nun bilimsel olarak incelenmesi,

²⁴⁰ Schnapper, *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki*, 62-63.

²⁴¹ Gökçir, "Kur'an'daki Ehl-i Kitap 'Öteki' mi?", 42.

²⁴² Schnapper, *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki*, 27.

sadece bilgi üretimi değil, aynı zamanda güç ve kontrol mekanizması olarak da değerlendirilmelidir.²⁴³

Bu noktada Batı dünyasının Doğu medeniyetlerini araştırma ve inceleme faaliyetlerinin genel adı "Doğubilim", "Şarkiyat" ya da daha yaygın kullanımıyla "Oryantalizm" olarak tanımlanmıştır. Oryantalist çalışmalar; Doğu uygarlıklarının kültürel, ideolojik, dilsel, dinsel, bürokratik, eğitim-öğretim sistemleri ve çeşitli sosyal olguları üzerinde Batı'nın sömürgeci yaklaşımlarına meşruiyet kazandıran koruyucu bir kalkan işlevi görmüştür.

Edward Said, oryantalizmi yalnızca bir araştırma disiplini olarak değil, aynı zamanda bir 'dönüştürme' projesi olarak nitelendirir. Said'e göre oryantalizm; Doğu'yu Batı'ya benzetme, hatta Batı'nın bir yansıması hâline getirme çabasının sistematik bir aracıdır. Bu dönüştürme süreci ise belirli bir disiplin ve yapı içerisinde işler. Eğitim sistemleri, akademik gelenekler, teorik yayınlar ve oryantalist dernekler aracılığıyla Batı'nın hâkim kültürel değerleriyle ilişki kurulmakta ve Doğu kültürü, bu değerler ekseninde yeniden şekillendirilmeye çalışılmaktadır.²⁴⁴

Oryantalizm, İslam kaynaklarında yer alan bilgileri kendi otoritesi çerçevesinde yorumlayarak değerlendirmektedir. Oryantalistler, özellikle Montgomery Watt'ın ifadesiyle, İslam'da genel kabul görmüş bilgi birikimini kendi disiplinlerinin süzgecinden geçirerek yeniden yapılandırma eğilimindedirler. Bu süreçte, söz konusu bilgilerdeki hataları düzelttiklerini öne sürmekte, ancak bu yaklaşım çoğu zaman Batı merkezli yorumlara dayanan, yerel bağlamdan kopuk bir değerlendirmeyi beraberinde getirmektedir.²⁴⁵ Oryantalistlerin İslam'a yönelik değerlendirmelerinde dikkat çeken önemli bir husus, Hristiyanlığı referans ölçütü olarak kullanmalarındır. Bu yaklaşım, İslam dininin, Hristiyanlık ekseninde şekillenen bir yapı olarak görülmesine yol açmaktadır. Nitekim Batı medeniyetine mensup birçok oryantalist, İslam'ı Hristiyanlığın bir taklidi, hatta kimi zaman sapkın bir uyarlaması olarak değerlendirmiştir. Bu perspektif, dinler arası karşılaştırmalarda tarafsız ve bilimsel bir zeminden ziyade, teolojik üstünlük iddialarına dayalı önyargılı bir yaklaşımın

²⁴³ Said, *Oryantalizm (Doğubilim) Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, 11-12.

²⁴⁴ Said, *Orientalism*, 67-68.

²⁴⁵ W. Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity* (London: Roudledge, 1988), 248.

ürünüdür. Bu durum, Edward Said'in de belirttiği gibi, oryantalizmin ideolojik yönünü ve kültürel hegemonyaya hizmet eden bir araç olduğunu göstermektedir.²⁴⁶

Genel değerlendirmeler ışığında, Oryantalizmin İslam'a ve Müslüman toplumlara yönelik yaklaşımı, açık bir ötekileştirme pratiğine dayanmaktadır. Bu bağlamda Batı dünyasının "biz" kategorisine dahil ettiği toplumların sahip olması gereken üç temel koşul dikkat çeker: etnik olarak beyaz ırka mensup olmak, dini olarak Hristiyanlığa bağlı olmak ve kültürel olarak Grek-Roma medeniyet mirasını benimsemiş olmak. Bu ölçütler dışında kalan tüm toplumlar, Batı'nın gözünde "öteki" konumunda yer alır. İslam medeniyeti ise bu dışlama pratiğinin merkezinde durmaktadır. Bu yaklaşım, sadece dinî farklılıklar üzerinden değil; aynı zamanda kültürel, sosyal ve siyasi düzlemlerde de İslam toplumlarını marjinalleştirme ve Batı karşısında ikincilleştirme yönünde işlev görmektedir.²⁴⁷

Batı medeniyetinin, kendi merkezli anlayışı doğrultusunda bir toplumu "bizden" sayabilmesi için üç temel koşulun bir arada bulunması gerekmektedir: etnik olarak beyaz ırka mensup olmak, dini olarak Hristiyanlık inancına sahip olmak ve kültürel olarak Grek-Roma mirasını benimsemiş olmak. Bu koşullardan biri eksik olduğunda, ilgili toplum Batı tarafından "öteki" olarak tanımlanır.

Bu bağlamda, örneğin etnik olarak beyaz ve coğrafi olarak Avrupalı olan Boşnaklar, Müslüman kimliklerinden dolayı Batı'nın "öteki" tanımı içine girmektedir. Benzer şekilde, Hristiyanlığı benimsemiş olsa dahi siyahi bireyler, özellikle Afrika kökenli olmaları nedeniyle Batı medeniyeti dışında konumlandırılırlar. Dolayısıyla, Batı'nın evrensel söylemlerinin altında yatan asıl hedefin, kendi dışındaki toplumları asimile etme ve kontrol altına alma amacı taşıdığı anlaşılmaktadır.

Bu gerçeklik çerçevesinde, Oryantalizmin bir bilgi üretimi biçimi olarak doğrudan bu dışlayıcı yapının bir aracı olduğu görülmektedir. Oryantalist çalışmalar, "öteki" olarak görülen medeniyetleri bilimsel söylemlerle tanımlama adı altında aslında Batı'nın tahakkümünü meşrulaştıran ideolojik bir zemin sunar. Bu da Oryantalizmin, Batı'nın sömürgeci politikalarını kültürel ve akademik bir görünüm altında meşrulaştırma çabasının en belirgin yansımalarından biri olduğunu ortaya

²⁴⁶ Said, *Orientalism*, 59.

²⁴⁷ Gökçir, "Kur'an'daki Ehl-i Kitap 'Öteki' mi?", 44.

koyar.²⁴⁸ Oryantalizm, Batı medeniyetinin sadece doğuyu anlama ve tanımlama çabası olarak masum bir akademik disiplin olmaktan çok uzaktır. Edward Said'in de dikkat çektiği üzere, bu kavramsal yapı, Batı'nın kendisinden olmayan toplumlara yönelik geliştirdiği bir "üstünlük" algısının ürünüdür. Oryantalizm, doğuya ait kültürleri, dinleri, gelenekleri ve toplumları sistematik biçimde ötekileştiren, küçümseyen ve yargılayan bir düşünce biçimi olarak işlev görmektedir. Bu bağlamda oryantalist söylem, sadece bilimsel bilgi üretmenin ötesinde, sömürgeci politikaları meşrulaştıran, Batı'nın çıkarlarını koruyan ve "öteki" üzerinde tahakküm kurmaya çalışan bir ideolojik aygıttır. Dolayısıyla Oryantalizm, doğuyu anlamaktan ziyade, onu Batı'nın siyasi, kültürel ve ekonomik amaçlarına göre şekillendirme gayretiyle yoğrulmuş bir söylemdir.²⁴⁹

Başlangıçta Oryantalizm, Doğu toplumlarını anlamaya yönelik bilimsel ve entelektüel bir çaba olarak tanımlanmış; bu alanda çalışan kişiler ise "oryantalist" unvanıyla onurlandırılmıştır. Bu kişiler Doğu'nun dili, dini, kültürü ve tarihi üzerine çalışmalar yaparak, sözde objektif bilgiler üretmeyi amaçlamışlardır. Ancak zamanla bu çalışmaların arka planında yatan ideolojik ve politik yönelimler gün yüzüne çıkmıştır. Oryantalizm'in Batı'nın üstünlüğünü pekiştiren, Doğu'yu ötekileştiren ve sömürgeci çıkarları meşrulaştıran bir araç olduğu ortaya konulmuştur. Günümüzde Edward Said'in etkisiyle Oryantalizm, sadece akademik bir disiplin değil, aynı zamanda Batı'nın Doğu'yu tahakküm altına almasının kültürel bir stratejisi olarak değerlendirilmekte ve bu bağlamda eleştirel bir kavram halini almıştır.²⁵⁰

Oryantalizm ve oryantalist kavramlarının zamanla anlam değişikliğine uğramasının ilk nedeni, Doğu'nun homojen bir yapı olmadığı gerçeğidir. Başlangıçta genel bir "Doğu" anlayışıyla hareket eden Batılı araştırmacılar, zamanla bu geniş coğrafyanın kendi içinde büyük farklılıklar taşıdığını fark etmişlerdir. Ortadoğu, Uzak Doğu, Çin, Japonya, Hindistan, Mısır, Suriye ve Osmanlı/Türkiye gibi bölgelerin her biri kendine özgü bir kültür, dil, din, tarih ve toplumsal yapıya sahiptir. Bu durum, her bölgeye özgü ayrı uzmanlık alanlarının oluşmasına yol açmıştır. Böylece bir oryantalist artık sadece "Doğu uzmanı" olarak değil, örneğin "Çin dili ve kültürü uzmanı", "İslam tarihi araştırmacısı" ya da "Osmanlı diplomatik belgeleri uzmanı"

²⁴⁸ Gökçir, "Kur'an'daki Ehl-i Kitap 'Öteki' mi?", 44-45.

²⁴⁹ Said, *Orientalism*, 62-68.

²⁵⁰ Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 1-2.

gibi daha spesifik unvanlarla anılmaya başlanmıştır. Bu uzmanlaşma süreci, “oryantalist” kavramının kapsayıcılığını azaltmış ve terimin anlamını dönüştüren önemli bir faktör olmuştur.²⁵¹ Oryantalizm ve oryantalist kavramlarının geçirdiği anlam değişikliğinin bir diğer önemli nedeni ise Doğulu araştırmacıların akademik çalışmalara aktif bir şekilde katılmaya başlamasıdır. Özellikle 20. yüzyıldan itibaren Doğu toplumlarından gelen entelektüeller, kendi kültürleri, dinleri, dilleri ve tarihleri üzerine bilimsel çalışmalar yürütmeye başlamış ve bu alanlarda ciddi birer otorite haline gelmişlerdir. Ancak bu araştırmacılar, kendilerini "oryantalist" olarak tanımlamaktan kaçınmışlardır. Çünkü bu terim, Batı merkezli bir bakış açısını ve kimi zaman sömürgeci niyetleri çağrıştırdığı için Doğulu akademisyenler açısından sorunlu görülmüştür. Ayrıca alanların giderek daha fazla uzmanlaşmasıyla birlikte “oryantalist” kavramı, bu akademisyenlerin ifade edilmesi için yetersiz ve kapsayıcı olmayan bir terim haline gelmiştir. Bu sebeple oryantalizm ve oryantalist terimlerinin kullanımı zamanla tartışılabilir hâle gelmiş; yerini daha tarafsız ve spesifik bilimsel terimlere bırakmaya başlamıştır.²⁵²

Oryantalizm ve oryantalist kavramlarının günümüzde farklı anlamlar kazanmasının üç temel nedeni bulunmaktadır. İlk olarak, Doğu dünyasını inceleyen Batılı araştırmaların zamanla uzmanlık alanlarına ayrılmasıyla, tek bir “oryantalist” terimi yetersiz hâle gelmiştir. Ortadoğu, Uzak Doğu, Güney Asya, Çin, Japonya ve Osmanlı gibi birçok bölge için özel uzmanlıklar ortaya çıkmış; bu uzmanlıklar dil, tarih, siyaset, ekonomi ve din gibi birçok alana özgü derinlik gerektirmiştir. Bu durum, “oryantalist” ifadesinin genel geçer bir tanımlama olmaktan çıkmasına sebep olmuştur.

İkinci olarak, bu akademik alana Doğulu araştırmacıların da katılmasıyla birlikte, kavrama yönelik eleştirel bir tutum gelişmiştir. Kendi kültürleri hakkında araştırmalar yapan Doğulu bilim insanları, “oryantalist” teriminin Batı merkezli ve çoğu zaman tahakkümcü bir anlam taşıdığını düşünmüş, bu nedenle kendilerini bu kavramla tanımlamaktan kaçınmışlardır. Bu da oryantalizm kavramını hem içerik hem temsil bakımından tartışılabilir hâle getirmiştir.

Üçüncü ve belki de en belirleyici neden ise Edward Said’in 1978 yılında yayımladığı *Oryantalizm* adlı eserinde ortaya koyduğu eleştiridir. Said, oryantalizmi

²⁵¹ Schnapper, *Sosyoloji Düşüncesinin Özündeki İlişki*, 62-63.

²⁵² Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 2.

yalnızca akademik bir uğraş olarak görmez; onu Batı'nın Doğu'yu zihinsel olarak işgal ettiği ve meşrulaştırdığı bir sömürge aracı olarak değerlendirir. Oryantalist söylemin, Doğu'yu geride kalmış, irrasyonel ve egzotik göstererek Batı'nın üstünlüğünü doğal bir gerçeklik gibi sunduğunu belirtir. Bu eleştirel yaklaşım, oryantalizm kavramının tarihsel bağlamda ciddi bir meşruiyet krizine girmesine neden olmuştur.²⁵³

Bu sebeple, “oryantalizm” ve “oryantalist” kavramları zamanla Batılı araştırmacı ve akademisyenler tarafından negatif anlamlar taşıdığı gerekçesiyle kullanılmak istenmemiştir. Edward Said'in *Oryantalizm* adlı çalışmasının ardından bu terimlerin taşıdığı sömürgeci çağrışım, akademik camiada yoğun bir tartışma başlatmış ve bu kavramların kullanımı zamanla azalmıştır. Böylece, oryantalizm ve oryantalist terimleri resmi ve akademik bağlamda kullanımdan büyük ölçüde kalkmıştır. XVIII. yüzyılda oryantalizm, doğuyu “takdim” eden bir disiplin olarak işlev görürken, modern oryantalizmin başlangıç noktası olarak Edward Said, William Jones ve Anquetil Duperron'un çalışmalarını ön plana çıkarır. Said'e göre bu dönüm noktası, özellikle Napolyon'un 1798'deki Mısır seferiyle birlikte Batı'nın doğuya bakış açısında köklü bir dönüşüme neden olmuştur. Bu olaydan sonra doğu üzerindeki çalışmalar daha disiplinli, sistematik ve akademik bir niteliğe kavuşmuştur.

Yeni oryantalist yaklaşımlar, özellikle XVIII. yüzyılın sonlarına doğru dilbilim alanına yoğunlaşmıştır. Batı, bu dönemde doğunun kültürünü anlamaktan çok, dillerini çözümlmeye odaklanmıştır. Bu ilgi, sadece dilsel meraktan ibaret değil; aynı zamanda doğu toplumlarını daha kolay yönetme ve kontrol altına alma stratejisinin bir parçası olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, Hint-Avrupa Dilleri Filolojisi adı altında yeni bir akademik alan şekillenmiştir. Bu disiplin, doğu dillerini Batı dilleriyle karşılaştırarak kökenbilimsel ve yapısal bağlantılar kurmayı hedeflemiştir; Sanskritçe, Arapça, Farsça ve Türkçe gibi diller bu çalışmaların odağında yer almıştır. Dilin bir düşünce biçimi olduğu gerçeğinden yola çıkılarak, doğu toplumlarının zihniyetini çözümlemek adına dilsel analizler birincil yöntem haline gelmiştir. Oryantalist söylem, bu filolojik çalışmalar aracılığıyla hem doğuyu tanımlama hem de yeniden inşa etme sürecine hizmet etmiştir.²⁵⁴

²⁵³ Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 3.

²⁵⁴ Said, *Oryantalizm (Doğubilim) Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, 39-40.

Edward Said'e göre oryantalizm, yalnızca antropolog, sosyolog, tarihçi veya dil bilimcilerin doğuya dair gerçekleştirdiği akademik çalışmalarla sınırlı değildir. Daha genel ve kapsayıcı bir anlamda oryantalizm, doğuyu ele alan, onu öğreten, yazıya döken, araştıran ve bu süreçte onu temsil eden her türlü yaklaşımı içerir. Said, oryantalizmi yalnızca bir akademik alan olarak değil, aynı zamanda doğu ile batı arasında kurulan ontolojik ve epistemolojik bir ayrım üzerine inşa edilmiş bir düşünce sistemi olarak tanımlar.

Kabaca XVIII. yüzyılın sonlarıyla başlayan bu sistematik yapı, doğuyu konu edinen bir bilgi üretim düzeni olarak tanımlanabilir. Oryantalizm, doğu hakkında yargılarda bulunan, kanaatler üreten, doğuyu tasvir eden, onu eğiten, iskân eden ve yöneten bir toplumsal müessesedir. Bu anlamda Said'e göre oryantalizm, batının doğuya hâkim olmasının, onu yeniden kurgulamasının ve üzerinde otorite kurmasının bir aracıdır. Doğu, bu yapı içinde edilgen bir nesne hâline getirilmiş, batı ise onu tanımlayan, şekillendiren ve yöneten etkin bir özne konumuna yerleştirilmiştir.²⁵⁵

Oryantalizmin zihinsel arka planı incelendiğinde, bu düşünce sisteminin Batı'nın varoluşsal problemlerine ışık tuttuğu görülür. Oryantalistler, Doğu medeniyetlerine yönelik yaptıkları çalışmalarda yalnızca dışsal bir inceleme yapmamış, aynı zamanda kendi kimlik ve gelecek tasavvurlarına da bir projeksiyon oluşturmuşlardır. Bu bağlamda Doğu, Batı'nın kendini tanımlayabilmesi, farklılık üzerinden kendi benliğini inşa edebilmesi için bir "ayna" işlevi görmüştür. Oryantalist yaklaşımlar, yalnızca Doğu'yu anlamaya değil, aynı zamanda Batı'nın kendi varoluşunu anlamlandırmaya dönük bir entelektüel ve ideolojik çabanın ürünü olarak değerlendirilebilir.²⁵⁶

Ahmet Davutoğlu, oryantalizmin arka planını anlamlandırmak adına dört temel kaynak üzerinden bir analiz sunar: ontolojik, epistemolojik, aksiyolojik ve siyasal kaynaklar.

1. **Ontolojik Kaynak:** Oryantalizmin ontolojik temeli, onu bir varoluşsal problem olarak ele alır. Bu perspektife göre tarihin öznesi yalnızca Batı medeniyetidir. Dünya tarihinin merkezine Batı Avrupa ve Kuzey Amerika yerleştirilmiş, Batı dışındaki toplumlar ise tarih dışına itilmiştir. Bu anlayışta Batı, insanın doğuya

²⁵⁵ Said, *Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, 15-16.

²⁵⁶ Ahmet Davutoğlu, "Batıdaki İslam Çalışmaları Üzerine", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (31 Aralık 2002), 41.

hükmettiği yer olarak idealize edilirken; Doğu, edilgen, geri ve dışlanmış bir coğrafya olarak sunulmuştur. Böylece tarih yalnızca Batı'nın yazdığı bir metne dönüşür.

2. **Epistemolojik Kaynak:** Epistemolojik kaynak, bilgi üretimi ve hâkimiyeti üzerinden oryantalist bakışı açıklar. Bu çerçevede "Homo Occidentalis" yani Batılı insan, tarihin sonunu getiren bir figür olarak sunulur. Oryantalist bilgi paradigması, geçmiş medeniyetlerin zaman anlayışını değiştirerek Batı'nın bilgiyi mutlaklaştırdığı ve artık evrensel bir otoriteye sahip olduğu iddiasına dayanır. Bu da Batı'nın tüm dünyaya hükmetme hakkını kendinde görmesine neden olur.

3. **Aksiyolojik Kaynak:** Aksiyolojik kaynak, değer üretimiyle ilgilidir. Oryantalist çabalar neticesinde yapılan tercüme ve kültürel yorumlamalar, İslam medeniyetine ait özgün kavramların Batı düşüncesine uygun şekilde yeniden şekillendirilmesine yol açmıştır. Örneğin İslam'daki tevhid ilkesi, Batı zihin dünyasında "monizm" veya "monoteizm" gibi farklı kavramsal çerçevelerle yorumlanmıştır. Bu tür aktarımlar, İslam düşüncesinin özünden uzaklaştırılarak Batı değerleriyle bütünleştirilmiştir.

4. **Siyasal Kaynak:** Siyasal açıdan oryantalizm, sömürgeciliğin entelektüel zeminini hazırlayan bir araç olarak işlev görmüştür. Oryantalist faaliyetler sayesinde Batı, Doğu üzerinde bir egemenlik alanı kurmuş, bu egemenlik siyasal misyonlarla desteklenmiştir. Oryantalizm, kapitalist çıkarlar doğrultusunda ideolojik bir çerçeve sunmuş ve Batı'nın emperyalist politikalarını meşrulaştırmıştır.²⁵⁷

Modernist paradigma, "homo occidentalis" kavramıyla özdeşleştirilebilir. Çünkü bu paradigma, Batılı olmayan çevre dünyanın tüm unsurlarının Batı'nın üstünlüğünü kabul etmesi gerektiğini öne sürer. Genel olarak endizm teorileri de Batı merkezlidir. Bu teoriler; din, ideoloji ve tarih gibi kavramlara yeni tanımlar getirmeye çalışır. Ancak bu tanımlar, belirli bir zaman ve mekânda şekillenen Euro-Hristiyan deneyimine sıkı sıkıya bağlıdır. Bu nedenle endizm teorileri, çoğunlukla mevcut statükoyu meşrulaştıran ideolojik formülasyonlar geliştirme çabasıdır.²⁵⁸

Bu teori, medeniyet krizinin yarattığı zorluklara karşı Batı medeniyetinin modernist versiyonunu savunan bir pozisyon sunar. Bu yaklaşım, pragmatist bir bakış

²⁵⁷ Davutoğlu, "Batıdaki İslam Çalışmaları Üzerine", 49.

²⁵⁸ Selcen Öner, "A Brief Analysis of Fukuyama's Thesis 'The End Of History'", *Istanbul Journal of Sociological Studies* 27 (12 Eylül 2011), 103-104.

açısını yansıtır; çünkü insanlığın güvenliğini ve refahını tehdit eden politik ve sosyal çevresel faktörleri ele almak yerine, insanları tarihsel sürecin son aşamasında bulunmaları nedeniyle şanslı görmekte yetinir.²⁵⁹

Oryantalist yaklaşımlar değerlendirildiğinde, Batı dışı toplumların nasıl ve hangi yollarla geliştiğini inceleyen oryantalistlerin, aslında insanlık tarihini Batı merkezli bir çizgiye nasıl yönlendirebileceklerine dair fikirler geliştirdikleri görülür. Çünkü ne Batı ne de Doğu dünyası durağan ve statik yapılara sahipti; aksine, her iki medeniyet de sürekli dönüşen, gelişen ve ileriye doğru evrilen dinamik yapılardı. Bu bağlamda oryantalizm, modernizm söylemini kullanarak, Batı merkezli bir bakışla dünya medeniyetlerini kapsama iddiasına girişmiş; zihinsel dönüşümler aracılığıyla tarihin akışını Batı lehine yönlendirmiştir.

2.1.3. Oryantalizmin Tarihsel Süreci

Oryantalizmin tarihi, Doğu ve Batı olgularının varlığı kadar eskiye dayanır. Gelişim süreci boyunca oryantalizm birçok farklı işlev ve tanım kazanmış, zamanla bazı yönleri önemini yitirirken bazıları ön plana çıkmıştır. Bir yönüyle Doğu medeniyetlerinin Batı tarafından araştırılması anlamına gelirken, diğer yönüyle Batı'nın kendi kimliğini fark etmesine ve bu kimliği geliştirmesine hizmet eden bir araç olarak da değerlendirilmiştir. Tarihsel süreç içerisinde Doğu ve Batı medeniyetlerinin geçirdiği değişim ve dönüşümler doğrultusunda, oryantalizm de çeşitli gelişimsel farklılıklar göstermiştir.

Oryantalizm, Hristiyan dünyası açısından misyonerlik faaliyetlerinin bir aracı olarak, Avrupa devletlerinin Doğu'da kurduğu sömürge düzenlerinin meşrulaştırıcısı olarak ya da Batı Avrupa'nın Doğu medeniyetlerine duyduğu entelektüel merak doğrultusunda şekillenen akademik bir araştırma disiplini olarak ele alınabilir.²⁶⁰

2.1.3.1. İlk Çağ Oryantalizmi

Din, insanlık tarihi boyunca milletler arasında yaşanan çatışmaların temel sebeplerinden biri olmuştur. İslam dininin ortaya çıkışı ve yayılmaya başlamasıyla birlikte, Yahudi ve Hristiyan toplumlar tarafından bu yeni dine karşı çeşitli baskılar

²⁵⁹ Ahmet Davutoğlu, *Civilizational Transformation and the Muslim World* (Mahir Publications, 1994), 5.

²⁶⁰ Zakzûk, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*, 8; Maxime Rodinson, *Batıyı Büyüleyen İslam*, çev. Cemil Meriç (İstanbul: Pınar Yayınları, 1983), 46; Yücel Bulut, "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (31 Aralık 2002), 14.

uygulanmaya çalışılmıştır. Özellikle Yahudilerle yaşanan gerilimler, Hz. Peygamber'in (sav) Medine'ye hicretiyle belirginleşmiştir.

Medine ve çevresindeki Yahudiler, Hz. Peygamber'in kendi içlerinden çıkmamasını hazmedememiş ve bu durum zamanla İslam'a ve Müslümanlara karşı düşmanca bir tavra dönüşmüştür. Hz. Peygamber'in Medine'deki Yahudi kabileleriyle imzaladığı Medine Sözleşmesi, taraflar arasındaki gerilimi geçici olarak yatıştırmış olsa da, ilerleyen süreçte Yahudi kabilelerinin İslam toplumu karşısındaki olumsuz tutumları çatışmaların tekrar gündeme gelmesine neden olmuştur.²⁶¹

İslam dininin Hristiyan dünyasıyla yaşadığı ilk ciddi çatışmalar, Hz. Peygamber'in (sav) İslam'a davet amacıyla Bizans'a gönderdiği elçilerin öldürülmesiyle başlamıştır. Bu olay, 8/629 yılında gerçekleşen Mûte Savaşı'na yol açmış ve bu savaş, Müslümanlarla Hristiyan Bizans İmparatorluğu arasındaki ilk doğrudan askerî çatışma olarak kayda geçmiştir. Ardından 9/630 yılında gerçekleşen Tebük Seferi, bu gerilimin devam ettiğini ve ilişkilerin daha da gerginleştiğini göstermiştir. Böylece İslam ile Hristiyanlık arasındaki siyasi ve askerî nitelikli karşılaşmalar tarihsel süreç içerisinde şekillenmeye başlamıştır.²⁶²

Hristiyanlar ve Yahudilerin İslam dinine karşı olumsuz tavırları, İslam'ın doğuşu ile birlikte başlamıştır. Bu bağlamda, misyonerlik faaliyetleri ve oryantalizm hareketlerinin Hicri II. asırda, yani Hz. Peygamber'e (sav) ve Kur'an'a karşı başlatılan inkâr politikalarıyla birlikte ortaya çıkmaya başladığı ileri süren ilim adamları bulunmaktadır. Bazı araştırmacılar ise oryantalizmin başlangıcını, Bizans ile yapılan Mûte Savaşı ve Tebük Gazvesi gibi olaylara kadar götürmektedirler. Bu görüş, Batı dünyasının İslam'a karşı geliştirdiği olumsuz yaklaşımlarının erken dönemlerde temellenmeye başladığını gösterir.²⁶³

Kudüs'ün Müslümanlar tarafından fethedilmesi (H. 582 / M. 1187) sonrasında, Hristiyan din adamları Avrupa'ya siyahlar içinde bir yardım çağrısında bulunmuşlardır. Bu olay, tarihçiler tarafından oryantalizmin başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Müslümanların Kudüs'ü fethetmesi, Batı ile Doğu arasında daha fazla

²⁶¹ Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, ed. Mustafa es-Sakka (Kahire: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 1955), 2/190-203;; Muhammed b. Ömer b Vâkıd Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, ed. Marsden Jones (London/Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1966), 1/363-383 İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: Salmat Yayınları, 2002), 169.

²⁶² Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 752-753.

²⁶³ Muhammed Hüseyin Heykel, *Hayâtü Muhammed* (Kahire: Dâr'ul -Ma'rife, 1935), 9.

çatışmanın ve Batı'nın İslam'a karşı daha derin bir anlayış geliştirmeye yönelik çabalarının başladığı bir dönüm noktası olarak görülür.²⁶⁴

Hegel, tarihi efendi ile köle arasındaki karşılıklı etkileşim olarak tanımlamaktadır. Oryantalizmin genel tarihine bakıldığında, başlangıçta dini sebeplerle şekillenen bu hareketin, zamanla Avrupa toplumlarının Doğu üzerindeki sömürü faaliyetlerine dönüştüğü gözlemlenmektedir. Hegel'in tarihe dair tanımına paralel olarak, oryantlizmin genel gelişimi, Batı'nın kendisini dünyanın efendisi olarak görüp, kendisinden farklı olan toplumları köleleştirerek Doğu üzerindeki egemenliğini pekiştirmeye çalıştığını göstermektedir.²⁶⁵ Hegelci bir bakış açısıyla tarihe bakıldığında, tarihsel süreç Asya'dan başlayıp, olgunluğa ve kemaline Avrupa'da ulaşan bir gelişim çizgisi olarak görülür. Bu perspektife göre, Asya'da birey özgürdür, ancak Roma, Yunan ve Germen toplumlarında özgürlük, toplumu kapsayan objektif bir bütün olarak ortaya çıkar. Hegelci bakışa göre, Asya toplumu "oryantal despotizm"e maruz kalmış ve bu nedenle tarihin gerisinde kalmış bir ürün olarak değerlendirilir.²⁶⁶ Hegel'e göre, insanlığın evrensel tarihi, insanın tam akılcılığa doğru kademeli yükselişiydi ve bu durum kendini liberal özyönetimde yansıtır.²⁶⁷

Toplumların kimlik kazanması diğer toplumlar arasındaki karşılıklı etkileşim ile mümkündür.²⁶⁸ Kimlik her topluma bir aidiyet kazandırır bu aidiyet ise başka ve öteki toplumlar ile gerçekleşir.²⁶⁹ Mesela orta asya türkleri kendi kimliklerini ve aidiyetlerini kazanma noktasında Çin ile olan mücadelede belirlemişlerdir.²⁷⁰

Oryantalizmin ana konusu olan Doğu, Batı'nın varlık kazanmasında temel bir rol oynamaktadır. Aslında Batı dünyası, Doğu dünyasını "icat etmek" suretiyle, Doğu medeniyetini kendi bakış açısıyla yeniden şekillendirerek kendisini tanımlar. Batı'nın ötekileştirme işleviyle, Doğu her şeyin kötü, hiçbir şeyin iyi olmadığı bir dünya olarak tasvir edilir. Bu yaklaşım, Batı'nın sahip olduğu bilim, düşünce, sivil toplum ve

²⁶⁴ Ebü'l Hasan Ali b. Muhammed İbn'ül-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tâih*, ed. Ebü'l-Fidâ Abdullâh el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 201.

²⁶⁵ Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 12.

²⁶⁶ Davutoğlu, "Batıdaki İslam Çalışmaları Üzerine", 43.

²⁶⁷ Öner, "A Brief Analysis of Fukuyama's Thesis 'The End Of History?'" , 99.

²⁶⁸ Baykan Sezer, "*Şehname Üzerine*", *Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları* (İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1979), 122.

²⁶⁹ A. Nuri Yurdusev, *Avrupa Kimliğinin Oluşumu ve Türk Kimliği*, ed. Atilla Eralp (Ankara: İmge Kitabevi, 1997), 20.

²⁷⁰ Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 12.

demokrasi gibi değerleri, Doğu ile karşılaştırarak kendini tanımlamasına yol açar. Batı'ya göre, Doğu durağan bir yapıya sahiptir ve Doğu'nun her bölgesi birbirinin aynıdır. Doğu dünyası, kendini anlatamaz, konuşamaz ve temsil edemez. Bu söylemlerle Lord Cromer, Doğu'nun duygusal bir yapıya sahip olduğunu ve mantıkla anlaşılabilir olmadığını ileri sürmüştür.²⁷¹

Oryantalizmin akademik bir disiplin olarak kabul edilmesi XIX. yüzyılda gerçekleşmiş olsa da, Batı'nın Doğu'ya olan ilgisi, Doğu ve Batı bölgelerinin var olduğu kadar eskiye dayanır. Özellikle Edward Said, Doğu ile Batı arasındaki düşünme biçimlerinin ontolojik ve epistemolojik bir ayrım üzerine kurulu olduğunu belirtir. Thierry Hentsch ise, “Doğu ve Batı karşıtlığının iki kutbu aynı yaşta değildir” diyerek, bu iki toplumun birbirleriyle aynı anda var olmadığını ifade etmektedir.²⁷²

Tarih sahnesine baktığımızda, Doğu medeniyetinin Batı medeniyetinden daha önce geliştiği görülmektedir. Peki, bu durumun sebebi nedir? Batı dünyası, tarihsel gelişimi boyunca medeniyetini inşa etmek ve ilerletmek için Doğu ile iletişimde olmak zorunda kalmıştır. Doğu'nun kültürel mirası ve tarihsel zenginliği, Batı'nın ihtiyaçlarını daha da belirgin hale getirmiştir.²⁷³ İnsanlık tarihinin en eski uygarlıkları, M.Ö. 3500-3000 yılları arasında Dicle, Fırat ve Nil vadilerinde ortaya çıkmıştır; bu, konuya dair en güçlü kanıtlardan biridir.²⁷⁴

Asya ve Avrupa kelimeleri Babil'de asu (doğu) ereb (batı) kelimelerinden türeyerek kullanılmıştır.²⁷⁵ Roma imparatorluğu zamanında Roma şehri dünyanın merkezi sayılarak Oriens (Doğu) Occiden (Batı) tabirleri kullanılmış ve bu devirde doğu batıya kıyasla “medeni ülke” manasını ifade etmiştir.²⁷⁶ Avrupa kelimesi ilk olarak efsanelerde karşımıza çıkmaktadır. Europa, Sur şehri'nin kralı Agenor'un kızını temsil etmektedir. Zamanla yunan “hinterland”ını temsil eden bir kara parçası olarak kullanılmıştır.²⁷⁷ VII. yüzyılda Doğu'nun büyük bir kısmının Müslümanlar tarafından fethedilmesiyle, özellikle Türklerin Anadolu ve Balkanlar'da hakimiyet

²⁷¹ Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 13.

²⁷² Thierry Hentsch, *Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Bakışı*, çev. Aysel Bora (İstanbul: Metis Yayınları, 1996), 18; Bulut, “Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, 15.

²⁷³ Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 15.

²⁷⁴ Goldon Childe, *Tarihte Ne Oldu?*, çev. Alaaddin Şenel - Mete Tunçay (İstanbul: Alan Yayınları, 1985), bkz.

²⁷⁵ H. Sadi Selen, “Tarihte Şark ve Garp Mefhumları”, *Bellekten* 7/27 (Temmuz 1943), 543.

²⁷⁶ W. Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev. Fuat Köprülü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984), 3.

²⁷⁷ Herodotos, *Herodot Tarihi Çağının Dünyasını Anlatan İlk Büyük Tarih Kitabı*, çev. Mümtelim Ökmen (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1983), 21.

kurmasının ardından, "Doğu" kavramı, Osmanlı İmparatorluğu'nu da kapsayan bir olgu haline gelmiştir.²⁷⁸

Bölge sınırlarının çizilmesinde tarihte ilk olarak Ege Denizi referans noktası alınmıştır. Roma'nın Akdeniz havzası üzerinde hakimiyet kurmasının ardından, Ege Denizi ile birlikte Karadeniz ve Akdeniz'de sınırların belirlenmesi süreci şekillenmeye başlamıştır. Avrupa'nın sınırları ise, Afrika ve Asya üzerinden kesinleşmeye başlamıştır.²⁷⁹ Tarihsel süreçte Akdeniz havzası merkeze alındığında, Asya, Doğu'nun büyük bir kara parçası haline gelmiş ve Güney ise Afrika'yı oluşturmuştur. Hristiyanlık öncesi Avrupa, genellikle bir coğrafi alan olarak algılanmıştır. Aristoteles, bu bağlamda Yunanistan'ı Avrupa ve Asya ile eşdeğer görmüştür. Büyük İskender'in Asya ve Avrupa'yı birleştirmesi sonucunda ise Roma İmparatorluğu, dünyayı kendisiyle özdeşleştirmiştir. Kısacası, sınırlarla ilgili bu bilgiler, Doğu'nun sınırlarının tarihsel süreçte kesin bir biçimde belirlenemediğini ve tarihsel olaylara bağlı olarak sürekli değiştiğini göstermektedir.²⁸⁰

2.1.3.2. Orta Çağ Oryantalizmi

Orta Çağ'da oryantalizmin en önemli özelliklerinden bir tanesi İslam ülkelerinin Kuzey Afrika, Sicilya ve Endülüs gibi büyük kültür merkezlerinde etkin biçimde bilim ve medeniyetin kurucuları olmuşlardır ayrıca İslam medeniyeti çağların ötesinde bütün insanları bir arada yaşayabilecek bir kültür ile değerli bir yaşam sunmuştur. Bu Çağ'da İslam medeniyet devrinin en parlak dönemini yaşarken Avrupa cehalet ve en karanlık içinde yaşamaktaydı.²⁸¹

Orta Çağ'ın en belirgin özelliklerinden biri, Batı Avrupa'nın kendi medeniyetinde birliği sağlamak için kilise otoritesine dayandırılmasıdır. Bu dönemde, Hristiyanlık dini bir çözüm olarak görülürken, aynı zamanda İslam'ın yayılması ve Avrupa'ya doğru ilerlemesiyle birlikte, İslam ve Hristiyanlık iki düşman din olarak kabul edilmiştir. Hristiyanlık, Avrupa'da çok daha önce benimsenmiş olmasına rağmen, bu dönemde özellikle kilise tarafından daha belirgin hale gelmiş ve Avrupa siyasetine yön veren bir güç odağı olmuştur. İslam dünyasının tehdit unsuru olarak

²⁷⁸ Bulut, "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 15.

²⁷⁹ Herodotos, *Herodot Tarihi Çağının Dünyasını Anlatan İlk Büyük Tarih Kitabı*, 215.

²⁸⁰ Yurdusev, *Avrupa Kimliğinin Oluşumu ve Türk Kimliği*, 32-33.

²⁸¹ İsmail Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batıda Kur'an ve ve Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1-4 (01 Ağustos 1989), 96.

görüldüğü Orta Çağ'da, Hristiyanlık bu düşmanlık üzerinden büyük bir güç kazanmıştır.²⁸²

Avrupa dünyasında IX. ve X. asırlarda eğitim ve kültür alanında belirli bir uyanış yaşanmış olsa da, bu dönemdeki siyasi karışıklıklar büyük bir dönüşümün gerçekleşmesine engel olmuştur. Ancak Haçlı Seferleri'nin başlamasıyla birlikte Batı, İslam dünyasını tanımaya başlamış ve Avrupa medeniyetinin gelişimine katkı sağlayacak birçok yeniliğe kapı aralanmıştır. Özellikle Papa II. Sylvester (940-1003) döneminde katedral okullarında yapılan yeniliklerle bazı okullar üniversitelere dönüştürülmüştür.²⁸³

Bazı tarihçiler, Batı dünyasının bilim ve kültür devrimine göz açtığı bu dönemde, Roma İmparatoru Charlemagne (742-814), kiliselerde ve manastırlarda edebiyat ve gramer derslerini dini eğitime eklemiş, ayrıca İslam'ı bir tehdit unsuru olarak gördüğü için çeşitli tedbirler almaya çalışmıştır. İspanya'nın fethedilmesiyle birlikte Lyon'a göç eden Agobard (769-840), Batı dünyası için büyük önem taşıyan reform hareketinin öncüsü olmuştur.²⁸⁴

O dönemde Müslümanlar, Bağdat'ta "Dâru'l-Hikme" adı verilen kurumda, Arap dilindeki orijinal eserlerin yanı sıra, eski Yunan ve Doğu medeniyetine ait eserleri de tercüme edip dersler veriyorlardı. Avrupa dünyası, bu bilimleri ve medeniyetleri öğrenebilmek için Arap dilini bilmeye ihtiyaç duymuştur. Oryantalizmin en etkin faaliyetlerinden biri olan bu tercüme eserleri, aslında Batı Hristiyan dünyasının İslam tehlikesi karşısında var olabilme mücadelesi olarak nitelendirilebilir. Bu bağlamda, oryantalizm, Avrupa dünyasının İslam karşısında duyduğu korkuyu ifade eder. Dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda, Kuzey Afrika ve Endülüs'e doğru yayılan İslam dünyasının etkisi altında, Batı dünyası, Doğu İslam dünyasının bir talebesi konumuna gelmiştir.²⁸⁵

Bu dönemde, Doğu İslam dünyası ve Avrupa İslam dünyası, Batı Hristiyan dünyasını o kadar derinden etkilemiştir ki, Endülüslü Müslüman seyyah İbn-i Cübeyr, Sicilya'yı ziyaret ettiğinde, Kral William'ın Arapça okuyup yazdığını ve parlamento

²⁸² Bulut, "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 16.

²⁸³ F.L. Cross, *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (London: Oxford University Press, 1974), 1329-1330; Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batıda Kur'an ve Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar", 96.

²⁸⁴ F.L. Cross, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 26.

²⁸⁵ Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batıda Kur'an ve Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar", 97.

toplantılarında Arap tarzında giyindiğini aktarır.²⁸⁶ Ayrıca Philip Hitti, “II. Abdurrahman’ın iktidarının son yıllarına doğru Endülüs’te, dil, edebiyat, din ve sosyal müesseselerin cazibesi o kadar büyüktü ki, şehirlerde yaşayan Hristiyan halkın çoğu Müslüman tarzında bir hayat sürmeye başladı. İslam medeniyetinin parlaklığından etkilenerek, İslam’ın yaşayış tarzını ve biçimini taklit etmeye başladılar” şeklinde aktarır.²⁸⁷

Endülüs'teki bilim hayatı, özellikle Kurtuba Üniversitesi'nde eğitim gören öğrencilerin yalnızca Endülüs halkından değil, Avrupa, Afrika ve Asya'dan gelen birçok öğrenciyi barındırmasıyla dikkat çekmiştir. Müslüman öğrenciler, buradan mezun olduktan sonra Bağdat, Kahire, Şam ve Çin gibi farklı bölgelerde ilim tahsil etme fırsatı buluyorlardı. XII. yüzyıldan itibaren, İslam felsefesi Batı Avrupa dünyasını etkilemiş ve Farabi, İbni Sina ve Gazali'nin eserleri, Aristotelesçi fikirlerle bağdaştırılarak İspanya ve Sicilya'daki Müslüman-Hristiyan ilişkilerinin sıkı bir şekilde gelişmesine katkı sağlamıştır. Bu etkileşim, Avrupa dünyasında eğitim ve bilim alanında büyük bir hareket noktası oluşturmuştur.²⁸⁸

1691 yılında, Loris doğu medeniyetine ait yazmaları derlemek amacıyla doğu bölgesine misyonerler göndermiş ve Şark harflerini içeren bir matbaa kurmuştur. Aynı zamanda, 1669 yılında Fransız hükümeti, altı genci İstanbul ve İzmir'e göndererek doğuda kullanılan dilleri öğrenmelerini sağlamıştır. Bu öğrencilerin giderleri ise Marsilya Ticaret Odası tarafından karşılanmıştır. Bu durum, misyonerlik faaliyetlerinin siyasi ve ticari yönleriyle bir politika haline getirildiğini ve doğu medeniyetlerinin sömürülmesi için uygun hale getirildiğini göstermektedir. Doğru medeniyetlerinin dilleri olan Arapça, Türkçe ve Farsça, Colbert'in fikriyle Fransa'daki Louis le Grand Kolejlerinde şubeler açılarak öğretilmeye başlanmıştır. Bu kolejlerde okuyan öğrencilerden, 1781 tarihli emirname doğrultusunda, yaptıkları tercüme faaliyetlerini oğulları, torunları ve yeğenlerinin devralması tercih edilmiştir.²⁸⁹

²⁸⁶ Bernard Lewis, *The Arabs in History* (London: Hutchinson House, 1954), 119.

²⁸⁷ Philip K. Hitti, *İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980), 3/812.

²⁸⁸ Cerrahoğlu, “Oryantalizm ve Batıda Kur’an ve ve Kur’an İlimleri Üzerine Araştırmalar”, 109.

²⁸⁹ Lewis, *The Arabs in History*, XXIII-XXIV; Cerrahoğlu, “Oryantalizm ve Batıda Kur’an ve ve Kur’an İlimleri Üzerine Araştırmalar”, 102-103; M. Tayyip Okiç, “Hadiste Tercüman”, *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIV (ts.), 38.

Pierre Martino, oryantlizmin doğuşunu 1453 yılına kadar uzatır ve İstanbul'un fethinin, oryantlist çalışmaların hız kazanmasında önemli bir etken olduğunu belirtir.²⁹⁰ Pierre, oryantlizmin başlangıcını 1453 yılına kadar götürdüğünde, bu dönemin ardından yapılan Biblioth que Orientale çalışmalarına bakıldığında yalnızca İslam'a yönelik değil, aynı zamanda Japon ve Çin gramerine dair birçok dilbilimsel çalışma da yapıldığını gözlemler. Özellikle ilk Oryantalizm dönemi incelendiğinde, yapılan çalışmaların neredeyse tamamının dilbilimsel bir yönelim taşıdığı görülür.²⁹¹

Bergal, 1784 yılında oryantlist çalışmalar açısından bir kırılma noktası ortaya çıkarmıştır. Oryantalist çalışmaları, bir toplumun kültürünü tanımaktan öte, bu toplumun sömürülmesi amacıyla yönlendirilmesi gereken bir araç olarak kullanmıştır. Bu süreçte, yalnızca kültürel değil, aynı zamanda ekonomik ve siyasi bir arka planla desteklenen faaliyetler de gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bergal'ın başlattığı oryantlist çalışmalar, bir toplumu tanıma noktasında kültürel, siyasi ve ekonomik yapıları da göz önünde bulunduran bütüncül bir bakış açısı geliştirilmesine zemin hazırlamış ve "The Asiatic Society" gibi önemli çalışmaların doğmasına öncülük etmiştir.²⁹²

Orta Çağ'da İslam'ın tüm dünyaya yayılmasıyla birlikte, doğu ve batı arasındaki ilişkiler kaçınılmaz hale gelmişti. Batı Avrupa, İslam'ın yayılmasından endişe duymaya başlamış ve İslam orduları Avrupa'nın belirli bölgelerine doğru fetihler gerçekleştikçe bu endişe büyük bir düşmanlığa dönüşmüştür. Roma İmparatorluğu'nun en büyük korkularından biri, İslam'ın fethettiği toprakları kendi dinlerine ve yönetim biçimlerine dahil etmesiydi. Romalılar, bu durumu "İslamiyet tarafından fethedilen yerlerin Araplaşması" şeklinde açıklamışlardır.²⁹³

Bu dönemin en önemli şahsiyetlerinden biri olan Yuhanna ed-Dımaşkî, VIII. yüzyılın ortalarında İslam'a karşı reddiyeler yazmıştır. İlahiyat alanında kendini geliştiren Dımaşkî, bu alanda birçok eser kaleme almıştır. Eserlerinden birinde yer alan *De Haeresibus* başlıklı bölüm, İslam'a karşı yazılmış ilk reddiye olması açısından Oryantalizm faaliyetleri kapsamında büyük bir öneme sahiptir. Bu eserde Dımaşkî, Hacer-i Esvet taşını Greklerin Afrodit kültürüyle benzer bir şekilde

²⁹⁰ Pierre Martino, "4 Les Commencements De L'orientalisme", *Orientalism: A Reader*, (20190805), 21-30; Ahmet Davutoğlu, "Batıdaki İslam Çalışmaları Üzerine", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (31 Aralık 2002), 41.

²⁹¹ Martino, "4 Les Commencements De L'orientalisme", 27.

²⁹² Davutoğlu, "Batıdaki İslam Çalışmaları Üzerine", 42.

²⁹³ Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 27.

ilişkilendirmiş ve Hz. Peygamber'e (sav) gelen vahyi, uykuda görülen bir rüya olarak tanımlamıştır. Eserin en dikkat çekici yönlerinden biri ise, Dımaşkî'nin Kur'an-ı Kerim'i, Hz. İsa'nın Allah'ın kelimesi ve Tanrı'nın Hz. Meryem'in rahmine üflediği nefesle benzeterek, aslında Kur'an-ı Kerim'in tanrısal bir yönü olduğunu kabul etmesidir. Yuhanna ed-Dımaşkî (675-749), sekizinci yüzyılda kaleme aldığı risalesiyle, reddiyeler içerisinde “gelecekteki bütün İslam karşıtı münakaşa eserlerinin cephanesi” olarak kabul edilmiştir.²⁹⁴

X. yüzyılda Jebert de Praliac, İspanya Müslümanların kontrolünderken Kurtuba'ya giderek Arapça, astroloji, matematik ve İslami alanlarda eğitim almış ve bu eğitimle donanmış olarak II. Sylvester'in papalık döneminde Roma'ya dönmüştür. Roma'da, Arapça dil eğitimi veren iki oryantalist okul inşa etmiş ve böylece İslami bilimler ile Arap kültürünün Batı dünyasında tanınmasına katkıda bulunmuştur.²⁹⁵

XI. yüzyılda, İslam dünyası Avrupalılar tarafından daha iyi tanınmaya başlanmıştır. Özellikle X. yüzyılda barbar akınları olarak değerlendirilen İslam fetihleri, XI. yüzyılda farklı bir yön almıştır. Bu dönemde, Avrupa devletlerinin İslam'a karşı güç birliği yapmasının en önemli etkeni Hristiyanlık olmuştur. Haçlı seferlerinin temellerini oluşturan bu düşünceyle birlikte, Hristiyanlık Avrupa ile özdeşleşen bir olgu haline gelmiştir.²⁹⁶

IX. ve X. yüzyıllarda, İslam dünyası medeniyet ve düşünce açısından en parlak dönemini yaşıyordu. Bu durum, Avrupa dünyasında büyük bir korkuya yol açıyordu. Endülüslü Müslüman İbn-i Cübeyir, Palermo'da Kral II. William'ın ve halkının, Arapça dilini iyi bildiklerini, Araplar gibi giyindiklerini ve Arap yazısını kullandıklarını gözlemlemiştir. Ayrıca, İslam dinine özgü Kelime-i Tevhid ve Kelime-i Şehadet gibi özel kelimelerin, paralar üzerine bile yazıldığını belirtmiştir.²⁹⁷ William Bidwell (ö. 1632), Arapçanın Kanarya Adaları'ndan Çin'e kadar hem din dili hem de diplomasi dili olarak kullanıldığını belirtmiştir.²⁹⁸

Rudi Paret, Batı dünyasında İslam araştırmalarının XII. yüzyılda başladığını ve Kur'an-ı Kerim'in Latince'ye ilk çevirisinin bu dönemde yapıldığını belirtmiştir.²⁹⁹

²⁹⁴ Asaf Hüseyin, *Batı'nın İslam Kavgası*, çev. Metin Karaşahan (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 13.

²⁹⁵ Necip el-Akîkî, *el-Müsteşrikun* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1964), 1/109.

²⁹⁶ Bulut, “Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, 17.

²⁹⁷ Lewis, *The Arabs in History*, 119.

²⁹⁸ Arberry, *British Orientalist*, 16-17.

²⁹⁹ M. Hamdi Zakzûk, *el-İslâm ve'l-İstişrak* (Kahire: Dârü't-Tedâmun, 1984), 4.

XV. yüzyılda, Fransa Kralı François (ö. 1547), 1530 yılında Collège de France'da doğu dilleri üzerine çalışmalar yapılmasına öncülük etmiştir. Guillaume Postel (ö. 1581), kraliyet kütüphanesi için Asya ve Afrika'da yaptığı çeşitli seyahatlerde el yazmaları toplamıştır. İlk Fransız oryantalist olarak kabul edilen Postel, yaptığı çalışmalarla oryantalist araştırmalara önemli bir kaynak sağlamıştır.³⁰⁰

1095'te, ilk Haçlı Seferi Papa II. Urbanus tarafından düzenlenmiştir. Bu seferlerin en büyük amacı, Kutsal Toprakları Müslümanların elinden kurtarmak ve Karadeniz ticaretindeki kaybettikleri avantajları yeniden kazanmaktır.³⁰¹ Bu seferler sayesinde Batı dünyası, ilk defa doğu ülkelerinde koloni kurmaya başlamıştır. Özellikle kendi topraklarından uzak olan ticari ilişkileri denetleyebilecek stratejik noktalarda, Antakya, Urfa, Kudüs, Kıbrıs ve Trablus gibi önemli bölgelerde koloniler oluşturulmuş ve burada Batılı devletler kurulmuştur.³⁰²

Haçlı Seferleri ile birlikte Batı Avrupalılar, İslam dünyasına girmiş ve birçok ticari mal ile karşılaşmışlardır. Özellikle Doğu'nun hazinelerinin kapıları açılmış, Batı'da daha önce hiç görmedikleri hammaddelerle tanışmışlardır. Hindistan'dan gelen pamuk, ipek gibi ürünler, İran'dan gelen çivit gibi değerli maddeler Batılılar için büyük bir keşif olmuştur. Bunun yanı sıra, Avrupalılar İslam dünyasında bilimle tanışmış ve buna hayran kalmışlardır. Tıp, edebiyat, felsefe ve teknoloji gibi birçok alanda yazılı eserler Batı'ya taşınmış ve Avrupa medeniyetinin modern çağlara doğru ilerlemesi için önemli bir temel oluşturulmuştur. Avrupa, Orta Çağ'ı "karanlık çağ" olarak adlandırırsa da, aslında bu dönemde medeniyet oluşturma sürecinde önemli ilkleri yaşamış ve birçok zenginliğe ulaşmışlardır.³⁰³

Batı dünyası, Haçlı Seferleri'nden önce, İspanya ve Sicilya'da Doğu dünyasıyla karşılaşmış ve Müslümanların egemenliği altında yaşamaya başlamıştır. Bu süreçte Batılılar, İslam'ın inanç temellerine ve idari sistemine de tanıklık etmiştir. Müslümanların egemenliğinde, Batı dünyası hem İslam kültürüyle tanışmış hem de İslam toplumlarının yönetim biçimlerini gözlemlemişlerdir.³⁰⁴ XII. yüzyılda İslam'ı

³⁰⁰ Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batıda Kur'an ve Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar", 101-102.

³⁰¹ Dana Carleton Munro, "The Speech of Pope Urban II. at Clermont", *American Historical Review* 11/2 (Ocak 1906), 231-242.

³⁰² Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 33.

³⁰³ Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 36; W. Montgomery Watt, *İslamın Avrupa'ya Tesiri*, çev. Hulusi Yavaş (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1986); Hunke Sigrid - Hayrullah Örs, *Allah'ın Güneşi Avrupa'nın Üstünde* (İstanbul: Altın Kitapları Yayınları, 2001).

³⁰⁴ Bulut, "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 18.

tanıma fırsatı bulan Batılı yazarlar, özellikle Hz. Peygamber'in (sav) hayatına odaklanmışlardır. R.W. Southern, bu dönemin yazarlarını "zafer kazanmış hainlerini cehaletinden boğulmuştu" şeklinde yorumlamıştır. Bu yazarlar, Hz. Peygamber'i (sav) genellikle bir sihirbaz, sahtekar, iki yüzlü ve yalancı bir peygamber olarak tanımlamışlardır. Ayrıca, Afrika ve Doğu'da kiliselerin sihirle yıkıldığını iddia etmişlerdir. Hz. Peygamber'in (sav) ortaya koyduğu dinin başarısını, cinsel özgürlük ilanına bağlamışlardır. İlginç bir şekilde, Müslümanları plastikle suçlamışlar ve Arapların Hz. Peygamber'i (sav) ilah edindiklerini savunmuşlardır. İslam'ı şehvet düşkünlüğü ve hayvani içgüdülerle tanımlayarak, bu dini vahşilikle özdeşleştirmişlerdir. İslam, bu yazarlar tarafından saldırganlık, kuvvet ve yıkıcılık ile ilişkilendirilmiş ve saldırgan bir din olarak tasvir edilmiştir.³⁰⁵

XII. yüzyılda, Yuhanna es-Dimeşkî'den sonra İslam'ı Avrupa'ya tanıtmaya amacıyla birçok Latin yazar ortaya çıkmıştır. Ne yazık ki, bu yazarlar İslam'ı kötüleyen ve hor gören bir üslup benimseyerek eserlerini kaleme almışlardır. Hz. Peygamber'i (sav) bir sihirbaz ve yalancı bir peygamber olarak tanımlamış, dünyadaki başarısının ise cinsel özgürlükten kaynaklandığını öne sürmüşlerdir. Bu tür eserler, İslam'a yönelik olumsuz ve yanlış anlayışları pekiştirmeye yönelikti ve dönemin Batı toplumlarındaki İslam karşıtlığını güçlendiren metinler arasında yer almıştır.³⁰⁶ Bu yazarlar, İslam dinini saldırganlık, kuvvet ve yıkıcılıkla ilişkilendirerek eserlerini kaleme almışlardır. İslam'ı, barbarlık ve şiddetle özdeşleştirerek, dinin doğasını yanlış bir şekilde tanımlamış ve Batı dünyasında olumsuz bir algı oluşturmayı amaçlamışlardır. Bu tür anlatımlar, İslam'a yönelik önyargıların ve yanlış anlamaların pekişmesine yol açmış ve Batı'daki İslam karşıtlığını derinleştirmiştir.³⁰⁷

Batı Avrupa, İslam medeniyetinden devşirdiği bilimsel ve felsefi gelişmeleri, İslam dininin değeri olarak değil, Batı düşünürlerinin bir başarısı olarak kabul etmiştir. Bu yaklaşım, İslam'ın katkılarını göz ardı ederek, Batılıların bu bilgileri kendi kültürlerinin bir parçasıymış gibi sunmalarına neden olmuştur. Bunun sonucunda, sadece İslam dinini ve ahlak sistemini inkâr etmekle kalmamış, aynı zamanda İslam'a düşmanlık beslenmiştir. Ne yazık ki, XII. yüzyılda başlayan bu düşmanlık, XVIII. yüzyıla kadar hiçbir değişiklik göstermeden devam etmiştir. Bu

³⁰⁵ Cuayyut Hişam, *Avrupa ve İslâm*, çev. Kemal Kahraman, kolektif (İstanbul: İz Yayınları, 1995), 24; Norman Daniel, *İslâm and the West* (Edinburgh: Erngland, 1980), 109.

³⁰⁶ Hişam, *Avrupa ve İslâm*, 24.

³⁰⁷ Daniel, *İslâm and the West*, 109.

süre zarfında, Batı dünyasında İslam'a yönelik olumsuz algılar ve yanlış anlamalar derinleşmiş, İslam medeniyetinin katkıları ise genellikle göz ardı edilmiştir.³⁰⁸

Kur'an-ı Kerim'in Latince'ye çevrilmeden önce, Batı'nın Doğu hakkında bilgi edinmesinde "milyoner"³⁰⁹ olarak anılan Marco Polo'nun seyahatnamelerinin büyük bir önemi vardır. Bu seyahatname, Batılı tüccarlar ve devlet adamları tarafından bir rehber olarak kabul edilmiş ve onlara Doğu hakkında bilgi sağlamak için kullanılmıştır. Seyahatnamede, yalnızca Doğulu toplumların gelenek ve göreneklerine dair ilginç bilgiler yer almakla kalmamış, aynı zamanda Uzakdoğu ülkelerinin zenginlikleri ve ticari ilişkileri hakkında da değerli bilgiler bulunmaktadır. Marco Polo'nun gözlemleri, Batı dünyasının Doğu'ya yönelik ilgisini artırmış ve ticaret yollarının açılmasına katkı sağlamıştır.³¹⁰

Marco Polo, doğu bölgesine yaptığı seyahatlerde 17 yaşındaydı. Doğu Asya'dan güney ve batı Asya'ya kadar birçok yer gördü ve çeşitli bilgiler edindi. Özellikle Çin'de, İran hakkında önemli bilgiler öğrendi. Seyahatleri sırasında Kuzey Buz Denizi'ne, Japonya'ya ve Madagaskar'a kadar ulaştı. Ayrıca, İran Yaylası'ndaki büyük çölden bahseden ilk kişi oldu.³¹¹

Marco Polo'nun eserinde, gittiği bölgelerdeki devlet adamlarından tüccarlara kadar pek çok farklı kesime dair bilgiler sunulmaktadır. Polo, ziyaret ettiği yerlerin coğrafi koşullarını, nüfusunu, dinini ve o bölgeye ulaşım imkanlarını detaylı bir şekilde ele almış ve tüccarlara zenginliğe giden yolları göstermiştir. Özellikle Uzak Doğu hakkında verdiği bilgilerde, Batılılara en iyi dost olabilecek toplum olarak bahsettiği görülmektedir.

Avrupa'nın İslam'a bakış açısına gelince, kilise İslam dininin tüm değerlerini reddetmeye ve eleştirmeye çalışmış olsa da, İslam uygarlığının birikimlerinden, zenginliklerinden ve bilimsel çalışmalarından faydalanmışlardır. Özellikle Kur'an-ı Kerim'in tercüme edilmesi, Arapça dilinin grameri ve sözlüklerinin yazılması, ayrıca

³⁰⁸ Hişam, *Avrupa ve İslâm*, 21-22.

³⁰⁹ Filiz Dokuman (ed.), *Marco Polo Seyahatnamesi* (İstanbul: Tercüman 1001 Eser, ts.), bkz.; V.V. Bathold, *Asya'nın keşfi: Rusya'da ve Avrupa'da Şarkiyatçılığın Tarihi*, çev. Ayşe Meral - Kaya Bayraktar (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2000), 154.

³¹⁰ Ayşen Şatroğlu, 3, "Marco Polo'nun Doğu ile İlgili Gözlemleri", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 5 (2012), 127-141.

³¹¹ Bulut, "Oryantalizm, Seyyahlar ve Batı'nın Doğu İmgesi", 65.

Hız. Peygamber'in (sav) hayatına dair kitapların tercüme edilmesi, Avrupa'nın ezeli düşmanı olarak gördüğü İslam'ı tanıma çabalarını göstermektedir.³¹²

XIII. yüzyılda Batı'da dil okulları kurulmaya başlanmıştır çünkü Arapça, tıp ve kimya gibi birçok bilim dalının ana dili haline gelmişti. Oryantalistler, bu bilimleri öğrenebilmek için Arapça'yı öğrenmek zorunda kalmışlardır. Özellikle Avrupalılar, doğu toplumlarını Batılılaştırmak amacıyla Müslüman toplumlarla ilişkiler kurarak onların kültürlerini, dillerini, dinlerini ve coğrafyalarını öğrenmeleri gerektiğini anlamışlardır. Bu sebeple, bu dönemde özellikle Arap dilini öğrenmeye başlamışlardır.

Bazı bilginler, oryantalizmin başlangıcını Haçlı Seferleri'ne dayandırmaktadır. İslamiyet'in hızla Avrupa ve Asya'ya yayılmasıyla birlikte Akdeniz, Avrupa ile Asya'nın sınırı haline gelmiştir. Bu durum, Batılıların İslam dünyasını kendileri için bir tehdit olarak görmelerine yol açmıştır. Hristiyanlar, kendi dinlerini korumak ve İslam ile mücadele etmek amacıyla Haçlı Seferleri düzenlemişlerdir. Bu süreçte birlikte oryantalizm çalışmaları da başlamıştır. Batı Avrupa'nın Haçlı Seferleri'ndeki amacı, İslam'ı kötülemek ve onun dünya üzerindeki imajını sarsmaktır. Özellikle Haçlı Seferleri sırasında, Hristiyan Batı'nın İslam'ı karalamak için birçok kaynaktan faydalandığı görülmektedir. Örneğin, Yuhanna ed-Dımeşki'nin İslam'a karşı yazdığı reddiyeler, oryantalistlere dayanak olmuştur.³¹³

Yuhanna es-Dımeşki'nin asıl adı Yuhanna b. Sercun b. Mansur b. Sercun'dur. Ayrıca "Chrysothoros" (altın nehir) ismini de kullanmaktadır. Yuhanna, Helenistik kültürden etkilenmiş, Grekçe konuşan, zengin ve entelektüel bir Hristiyan aileden gelmektedir. Emeviler döneminde maliyede üst düzey bir memuriyet görevinde bulunmuş, Abdulmelik'in vefatından sonra ise birinci Velit döneminde sarayda maliye işlerini yürütmüştür. İslam dinini iyi bilen Yuhanna, Hristiyan ilahiyatının birçok alanında eserler yazmıştır. Kitab-ı Mukaddes yorumunu yaparken, aynı zamanda İslam'a yönelik eleştirilerde de bulunmuştur.

Yuhanna, teolog olarak iki temel amaca binaen eserler yazmıştır: Hristiyanlıktan sapmalarla mücadele etmek ve Ortodoks Hristiyan doktrinini yüceltmek. İslamiyet ve Kur'an-ı Kerim hakkında derin bilgiye sahip bir teolog olan Yuhanna, Hristiyan ve Batı dünyasının İslam'ı tanınmasına yardımcı olmuştur. Koyu bir Ortodoks Hristiyan

³¹² Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 41.

³¹³ Hüseyin Yaşar, *Alman Oryantalizminde Kur'an'a Bakış* (İstanbul: İz Yayınevi, 2018), 16-18.

olarak, İslam'a birçok reddiye yazmıştır.³¹⁴ Yuhanna es-Dimeşki, İslam'ı Hristiyanlık açısından değerlendiren bir teolog olarak, özellikle Kur'an'a yönelik eleştirilerde bulunmuştur. Bu eleştiriler, zaman içinde geniş bir etki alanı bulmuş ve pek çok oryantalist için önemli bir kaynak oluşturmuştur. Yuhanna, İslam'ın doğuşunu ve öğretilerini Hristiyanlık perspektifinden yorumlayarak, özellikle Kur'an'a yönelik eleştiriler geliştirmiştir. Bu eleştiriler, Batı'daki İslam'a dair ilk anlayışların şekillenmesinde etkili olmuş ve sonraki oryantalist çalışmalar için de temel bir referans noktası oluşturmuştur.³¹⁵

Hristiyanlık dini, Helenistik düşünce tarzından ve Roma siyasi sisteminden etkilenerek önemli bir dönüşüm sürecine girmiştir. Bu dönüşüm, Hristiyanlık'ın manevi ve dünyevi açıdan yeniden yapılandırılmasına yol açmış ve seküler bir yapıya dönüşmesini sağlamıştır. İslam'dan farklı olarak, Hristiyanlık bu dönemde bir tür "işletme sistemi" kurarak daha düzenli ve örgütlü bir yapıya bürünmüştür. Bu süreç, oryantalist söylemlerle de şekillenmiştir.

Oryantalist söylem, Batı'nın siyasi düşünce biçimine paralel olarak, bilgi ve iktidar arasındaki ilişkiyi kullanarak Batı Avrupa'nın kendisi dışındaki toplumlara ve dinlere hükmetme amacını taşımıştır. Batı, iktidarını bilgi ve bilimsel söylemlerle pekiştirmeyi hedeflemiş ve bu doğrultuda oryantalizm önemli bir rol oynamıştır. Oryantalizm, Batı'nın Doğu'yu anlaması ve kontrol etmesi için bir araç haline gelmiş, aynı zamanda Batı'nın siyasi ve kültürel üstünlüğünü pekiştiren bir söylem geliştirilmiştir. Bu süreç, Batı'nın kendisini dünyanın merkezi olarak konumlandırmasına ve diğer toplumlar üzerinde egemenlik kurmasına yardımcı olmuştur.³¹⁶

Doğu ve Batı arasında meydana gelen çatışmaların temel sebebi, her iki tarafın birbirini yanlış anlaması ve yanlış tanınmasıdır. Müslümanların gerçekleştirdiği fetihler nedeniyle Batı Avrupa, İslam'dan rahatsız olmuştur. Bu fetihler sırasında İslam'ın irşat faaliyetleri neredeyse yok denecek kadar azdır. Ancak, bu dönemde Şam ve Mısır gibi İslam topraklarından Batı'ya sığınan Hristiyanlar, İslam'ı ve Müslümanları olumsuz bir şekilde Batı'ya tanıtmaya çalışmışlardır.

³¹⁴ Ömer Faruk Harman, "YUHANNÂ ed-DİMAŞKÎ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 23 Haziran 2024), 43/580-582.

³¹⁵ Gustav Pfannmüller, *Handbuch der Islam-Literatur* (de Gruyter, 1974), 137.

³¹⁶ Subaşı, "Oryantalist Söylem'in Sosyolojisi", 105.

Özellikle, Avrupa'ya yapılan acımasız ve vahşi baskınlarla tanınan Vandal kabilelerinin saldırıları, İslam'a karşı oluşan olumsuz tutumun daha da şiddetlenmesine yol açmıştır. Avrupa'daki tarihçiler, Vandalları bu şekilde tanıtarak, İslam'ı onlarla ilişkilendirip, Arapları vahşilikle suçlamışlardır. Bu olumsuz bakış açısı, İslam'ı kötüleme çabalarına ve Arapları barbarlıkla suçlamaya kadar varmış ve bu tutum, yüzyıllar boyu devam etmiştir.³¹⁷

Batı Avrupa dünyasının İslam'a karşı takındığı olumsuz tavrın sebeplerinden bir diğeri, kendi ırklarını yüceltme arzusudur. Avrupalılar, yeryüzündeki diğer toplumlara tanımadan önce, yalnızca kendilerinin var olduğuna ve en yüce ırkın kendilerinin olduğunu düşünüyorlardı. Ancak, diğer toplumlarla karşılaştıklarında, bu durumu kıyametin yaklaşma alametlerinden biri olarak görmeye başlamışlar ve Deccal'in ortaya çıkışıyla ilişkilendirmişlerdir. Bu şekilde, Batı Avrupa'nın farklı toplumlara ve özellikle İslam'a karşı geliştirdiği olumsuz bakış açısı, kendi üstünlüklerini pekiştirme çabasından kaynaklanmıştır. Avrupalılar, İslam'ı ve diğer kültürleri tehdit olarak algılamış ve kendi kültürlerini yüceltmeye devam etmişlerdir.³¹⁸

Bu durum, hala günümüze kadar etkisini sürdürmektedir. Norman Daniel, bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: “İslam ile Hristiyanlık arasında meydana gelen ihtilafli meseleler hala değişmemiştir. Hristiyanlar her zaman Müslümanlarda kusur aramaya devam etmektedir. Bazı çağdaş düşünürler, geleneksel Hristiyanlık etkisinden kurtulmaya çalışsalar da, bu durumu pek gerçekleştirebildikleri söylenemez.”³¹⁹

Bu açıklama, Batı dünyasında İslam'a karşı süregelen olumsuz tutumun zamanla değişmediğini ve birçok çağdaş düşünürün bile bu geleneksel bakış açısını kırmakta zorluk çektiğini vurgulamaktadır. Hristiyanlık ile İslam arasındaki ihtilafların, tarihsel bağlamda şekillenen ve derinleşen bir çatışma olduğu, günümüzde de etkilerini sürdüren bir olgu haline gelmiştir.

Batılı oryantalistler, Müslümanların İspanya ve Sicilya bölgelerine yaptıkları fetihlerden sonra İslam'ı bir tehdit olarak algılamışlardır. Bu sebeple, İslam'ı sahte bir hakikat ve uzak bir sapma olarak değerlendirmişlerdir. O dönemde, İslam'ın kılıçla ve

³¹⁷ İsmail Amayira - Ekrem Gülşen, “Tarihsel Süreçte Oryantalistler ve Arap Dili -Oryantalist Olgunun Tarihi Kökleri-”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVII/32 (2015), 192.

³¹⁸ Amayira - Gülşen, “Tarihsel Süreçte Oryantalistler ve Arap Dili -Oryantalist Olgunun Tarihi Kökleri-”, 193.

³¹⁹ Daniel, *İslâm and the West*, 1.

zorla yayılan bir din olduğu düşüncesi yaygınlaşmış, bu nedenle bazı Batılı düşünürler, Hz. Peygamber'i (sav) Deccal olarak itham etmişlerdir. Bu yaklaşım, Batı'nın İslam'ı ve Müslümanları karalama çabalarını yansıtmaktadır ve Batı'daki İslam karşıtı söylemin temelini oluşturmuştur.³²⁰

XVI. yüzyılda, Müslümanlara karşı takınılan olumsuz tavırlar yavaş yavaş değişmeye başlamıştır. Bu dönemdeki siyasi ve ekonomik gelişmeler, misyonerlik faaliyetlerinin yanı sıra, doğu medeniyetlerini tanımayı amaçlayan seyyahların varlığıyla Avrupa'nın İslam dünyasıyla tanışma fırsatı yakalamasına olanak sağlamıştır. Seyyahlar, doğu medeniyetlerine yaptıkları gezilerde değerli taşlar ve ipek gibi zenginliklerle tanışmış, bu sayede doğu kültürüne ve İslam'a karşı olumsuz tutumlar değişmeye başlamıştır.

1529 yılında Kanuni Sultan Süleyman'ın Osmanlı Devleti ile birlikte en parlak dönemini yaşadığı sırada, Osmanlı'nın Viyana'yı kuşatması Hristiyan dünyasında büyük bir tedirginlik ortaya çıkarmıştır. Bu olay, Avrupa'da misyonerlik faaliyetlerinin hız kazanmasına ve Batı'da İslam hakkında daha fazla bilgi edinme çabalarına yol açmıştır. Bu dönemde, matbaada basılmaya başlanan çalışmalar sayesinde İslam kültürüne ve bilim dünyasına dair kitapların yayılması hızlanmıştır.

Özellikle İbn-i Sina'nın tıp, felsefe, dil, coğrafya ve matematik gibi birçok önemli eseri basılmaya başlanmış ve bu eserler Batı'da büyük ilgi uyandırmıştır. Ayrıca, 1539 yılında Fransa'da ilk Arapça kürsüsünün kurulması, Guillaume Postel tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu gelişme, İslam dünyasının bilimsel birikiminin Batı'ya aktarılmasında önemli bir adım olmuştur. Bu dönemde Batı, İslam dünyasına dair daha fazla bilgi edinmeye başlamış ve İslam'ın bilimsel ve kültürel katkıları daha geniş bir çevreye yayılmaya başlamıştır.³²¹

Avrupa'nın İslam'ı entelektüel biçimde incelemeye ve araştırmaya başlamasının ilk adımı, Cluny Manastırı'nda başkanlık yapan ve Fransız Muhterem Peter olarak tanınan Pierre Maurice de Montboissier'in, İspanya Kralı tarafından Doğu medeniyetini araştırmaya teşvik edilmesiyle atılmıştır. Muhterem Peter, İspanya'da manastırları ziyaret etmiş ve burada mütercimler hakkında bilgiler edinmiştir. Bu

³²⁰ Hüseyin Yaşar, *Avrupa ve Kur'an* (İzmir: Tibyan Yayınevi, 2002), 46.

³²¹ Rodinson Maxime, "Oryantalizmin Doğuşu", çev. Ahmet Turan Yüksel, *Marife Dergisi* 3 (2002), 171-172.

deneyimler doğrultusunda, İspanya’da bir tercüme heyeti kurarak, 1143 yılında İngiliz Robert’a Kur’an-ı Kerim’in tercümesini tamamlamıştır.

Bu çabalarla birlikte, tercüme heyeti “Cluny Corpus” adı verilen bir projeye imza atmış ve birçok Arapça metni Latinceye çevirmiştir. Bu çalışmalar, Batı Avrupa’da İslam kültürüne olan ilgiyi artırmış ve İslam bilimleri ile felsefesine dair ilk sistematik araştırmaların temelini atmıştır.³²² Muhterem Peter, İslam’la mücadele etmek için mantık ve bilimsel temellerle bu alanda çalışmalar yapmış ve birçok projede görev alarak öğrenciler yetiştirmiştir. İlk büyük çalışmalarından biri olarak, 1143 yılında Kur’an-ı Kerim’i Latince’ye tercüme etme görevini İngiliz Robert Rets ve Dalmaçyalı Hermann Nusa’ya vermiştir. Bu tercüme, Batı Avrupa’da İslam’ı anlamak ve tartışmak için bir temel oluşturmuş olsa da, tarih boyunca oryantalist tercüme ve misyonerlik faaliyetleri çoğunlukla doğruları yansıtamamış ve genellikle genel yorumlar içermiştir. Tercüme edilen Kur’an-ı Kerim, 1543 yılında Teodor li Ender tarafından basılmıştır. Ancak bu tercümenin, İslam’ın hakiki anlamlarını doğru bir şekilde yansıtmadığı ve genel bir yorum içerdiği için, İslami çalışmalarda önemli bir yere sahip olmadığı anlaşılmıştır. Bu durum, oryantalist çalışmaların başlangıcından itibaren, Batı’da İslam’a yönelik eleştirilerin çoğunlukla yanlış anlamalar ve eksik bilgilerle şekillendiğini göstermektedir.³²³

Bu ortaya çıkan tercüme İslamiyet araştırmalarında temel kaynak olarak hiçbir zaman kullanılmamıştır.³²⁴ Çünkü bu tercüme, kâğıt üzerinde İslam’ı kötüleyen ve kolayca yok etmeyi amaçlayan bir metin haline gelmiştir. Kur’an-ı Kerim’in tercümesinden ziyade, aslında Kur’an’ın yorumu olarak değerlendirilebilecek bu çalışma, Kur’an’ın harfî ve anlam yönünden doğru bir tercümesi değil, tahrif edilmiş, yanlış ve yersiz tenkitlerle doldurulmuş bir eserdir. Bu nedenle, söz konusu tercüme, İslam’a dair hakiki bir anlayış sunmak bir yana, Batı dünyasında İslam’ı yanlış tanımayla ve olumsuz bir şekilde sunmaya yönelik bir araç haline gelmiştir.³²⁵ Avrupa’da İslami çalışmaların başlangıcını teşkil ettiği için bir öneme sahip olsa da

³²² Rodinson, *Batıyı Büyüleyen İslam*, 2324; Zakzûk, *el-İstişrâk ve l-halfiyyetu li’s-sirâi’l-hadârî*, 24-26; el-Akîkî, *el- Müsteşrikun*, 1/112; Bulut, “Oryantalizm”; Sönmezay, *Kur’an ve Oryantalistler*, 54-55.

³²³ W. Montgomery Watt, *Bell’s Introduction to the Qur’an* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970), 173; Rodinson, *Batıyı Büyüleyen İslam*, 23-24; Regis Blachere, *Introduction au Coran* (Paris, 1959), 264-265; Cerrahoğlu, “Oryantalizm ve Batıda Kur’an ve ve Kur’an İlimleri Üzerine Araştırmalar”, 105; R. W. Southern, *Western Views of Islâm in the Middle Ages* (Cambridge: Harvard University Press, 1962), 40.

³²⁴ Rodinson, *Batıyı Büyüleyen İslam*, 24.

³²⁵ Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 42.

Kur'an-ı Kerim tercümesi ile bir ilgisi yoktur.³²⁶ 1698'de Lodovico Marracci'nin yaptığı tercüme kadar bu Kur'an-ı Kerim tercümesi Avrupa'da İslami araştırmaların ilk ciddi malzemesi ve aracı olarak değerlendirilebilir.³²⁷

Yuhanna ed-Dımeşkî'nin izinden giden Muhterem Peter, İslam'ı Hristiyanlık dininin sapması ve sapkın bir formu olarak görüyordu. Bu yüzden, İslam'ı bertaraf edebilmek için, onun tüm yanlışlarını ve sapkınlıklarını ortaya koymak gerektiğine inanıyordu. İslam'ı, sapkınlığın en kötüsü ve en tehlikelisi olarak değerlendiren Muhterem Peter, Hristiyan dünyasında bu dine dair bilgi eksikliklerini gidermeyi ve Hristiyanları, bu sapkın inançları anlamaları ve karşı koymaları için bilgilendirmeyi bir sorumluluk olarak görüyordu. Bu bağlamda, Hristiyan âlemini İslam'ın yanlışlarına karşı bilinçlendirmek ve onlara doğru cevapları sunmak gerektiğini düşünmekteydi.³²⁸

Avrupalıların İslam ve doğu kültürlerine karşı tutumunu Paul Alvarus şu şekilde ifade etmiştir: "Hristiyanlar, Arap şiirlerini ve edebiyatını seviyorlar. Arapçayı düzgün ve temiz bir şekilde öğrenip Arap ilahiyatçıları ve filozoflarını araştırıyorlar. Yetenekli Hristiyan gençleri, Arap bilimine yönelip Hristiyan edebiyatına ve bilimine dikkat etmemektedirler." Bu ifade, dönemin Avrupa'sındaki entelektüel eğilimleri ve İslam dünyasının bilimsel birikimine duyulan ilgiyi vurgulamaktadır. Alvarus, Hristiyanların Arap kültürüne olan ilgisini, kendi geleneklerinden çok daha fazla önemsediklerini ve bu alanda çalışmalar yapmaya yöneldiklerini belirtmektedir.³²⁹

XII. yüzyılda, İslam dünyası felsefenin beşiği konumundaydı. Bu dönemde, Avrupa özellikle İspanya'daki İslam etkisi altındaki bölgelerdeki felsefi bilime yönelmiş ve Aristo, İbn Sina gibi ünlü filozofların eserlerini Latinceye çevirmeye başlamıştır. Bu çeviriler, Batı'da felsefi düşüncenin yeniden doğmasına ve özellikle skolastik felsefenin gelişmesine önemli bir katkı sağlamıştır. İslam dünyasında geliştirilen felsefi düşünceler, Batı'da özellikle Orta Çağ'da büyük bir etki uyandırmış ve Avrupa'nın entelektüel yapısının şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır.³³⁰

³²⁶ Sönmezay, *Kur'an ve Oryantalistler*, 55.

³²⁷ Bulut, "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 19.

³²⁸ Bulut, "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 19.

³²⁹ R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages "Orta Çağ Avrupasında İslam Algısı"*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2000), 21.

³³⁰ Rodinson, *Batıyı Büyüleyen İslam*, 25.

Roger Bacon, 1266 yıllarında, o zamana kadar yapılan doğuyu tanıma, araştırma ve mücadele çalışmalarının bir sonuca ulaşmaması nedeniyle, bu çabaların yöntem ve yolunun değiştirilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu döneme kadar yapılan çalışmaların hedeflerinin yanlış ve başarısız olduğunu belirtmiş ve Hristiyanlığın yayılması ve dünya çapında bir yer edinmesi için tek çözümün tebliğ olduğunu ifade etmiştir.³³¹

1291'de Moğolların Müslüman olması ve Akka bölgesinin İslam topraklarına katılması, Nasturi Hristiyanların ortadan kaldırılması, Batı'da İslam'a karşı saldırgan bir tutumun sergilenmesine yol açmıştır. Bu dönemin özelliklerinden biri de, Hz. Peygamber'e (sav) yönelik yapılan iftiralardır; özellikle Hz. Peygamber'in (sav) büyüçülükle suçlanmasının yerine, ona kardinal olduğu yönünde bir suçlama getirilmiştir. İslam, bu dönemden itibaren Batı için sadece dini bir karşıtlık olmaktan çıkmış ve kendi iç çatışmalarında kullandıkları bir argüman haline gelmiştir. Bu dönemde, İslam'a karşı oluşturulan olumsuz imgeler, Batı'nın politik ve dini çıkarları doğrultusunda şekillenmiştir.³³²

Bu dönemin dikkat çeken isimlerinden biri olan Martin Luther (ö. 1546), Türklere ve Müslümanlara Tanrı'nın bir gazabı olarak bakmış, ancak aynı zamanda Papa'yı bir Deccal olarak nitelendirmiştir. Luther, o dönemde Vatikan'ın haçlı seferlerine karar vermek yerine, Hristiyanlık dininin kitabı olan İncil'in gereklerini yerine getirmenin daha doğru bir yaklaşım olduğunu savunmuştur. Kiliseye hayatı boyunca duyduğu öfke, haçlı seferlerinin Hristiyanlık dininin ruhunu öldürdüğünü ve Papa'nın otoritesini tesis etmeyi amaçladığını düşünmesindedir. Luther, bu düşüncenin yanlış ve yanıltıcı olduğuna inanmıştır.³³³

Doğa bilimci Pierre Belon du Mans, 1546 ile 1549 yılları arasında doğu Akdeniz bölgesinde bir seyahate çıkmış ve bu deneyimlerini "Les observations de plusieurs singularites et choses mémorables trouvées en Grèce, Asie, Judée, Egypte, Arabie et autres pays étrangers" adlı eserinde kaleme almıştır. Bu eserde, seyahat ettiği bölgenin örf ve adetlerinin yanı sıra bitki ve hayvan türleri de detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Belon, İslam medeniyetinden ve Müslümanlardan bahsederken, Batı Avrupa tarzı bir üslubu sürdürmüş olsa da, Osmanlı Devleti'nin başarı yönlerini de

³³¹ Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* "Orta Çağ Avrupasında İslam Algısı", 57.

³³² Bulut, "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 19-20.

³³³ Bulut, "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 20.

özel bir ilgiyle dile getirmiştir. Eserinde, İslam dünyasının kültürel ve bilimsel birikimine dair bazı olumlu gözlemler de bulunmakta, ancak genel olarak Batı'nın geleneksel bakış açısını yansıtan bir dil kullanmıştır.³³⁴

Jean Thevenot (ö. 1667), 1655-1659 yılları arasında gerçekleştirdiği doğu seyahatlerinde, İslam dinine yönelik bazı ön yargılarını dile getirmiştir. Ancak özellikle Türklere dair görüşlerinde zamanla bir değişim yaşandığı görülür. Thevenot, Türk milletini yardımsever, dindar ve hoşgörülü olarak tanımlar. Bununla birlikte, Türklerin kibirli bir yapıya sahip olduklarını ve bu nedenle Hristiyanlar ile Yahudilere karşı küçümseyici bir tavır sergilediklerini ifade eder. Ayrıca, bilim ve öğrenime yeterince önem verilmediğini de eleştirileri arasında dile getirir. Thevenot'un gözlemleri, dönemin oryantalist bakış açısını yansıtmakla birlikte, bazı yönleriyle daha dengeli ve gözleme dayalı bir tutum sergilediğini de göstermektedir.³³⁵

XVIII. yüzyılda "doğu despotizmi" kavramını destekleyen ve kendisini seçilmiş bir milletin izini sürmeye adanmış isimlerden biri Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperron olmuştur. Bu düşünceyle, kutsal kitaplarda adı geçen kavimleri ve uygarlıkları bulma amacıyla Asya'ya seyahat etmiş, özellikle eski doğu dinleri ve metinleri üzerine yoğunlaşmıştır. Duperron, Zerdüştlerin kutsal metni Avesta ile ilgilenmiş ve bu eseri Avrupa dillerine çeviren ilk kişi olmuştur. Aynı zamanda Brahmanlık üzerine çalışmalar yaparak Hindu metinlerinin de çevirilerine katkı sağlamıştır. Bu çabaları, Avrupa'da doğu dinlerine ve felsefelerine dair ilginin artmasına yol açmış, ancak bu ilgi çoğu zaman Batı merkezli ve oryantalist bir bakış açısıyla şekillenmiştir.³³⁶

Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperron, genel görüşlerin aksine Osmanlı, İran ve Hindistan gibi büyük doğu imparatorluklarını yalnızca despotizmle tanımlamanın yetersiz olduğunu savunmuştur. Bu imparatorluklarda yalnızca halkın değil, hükümdarların da uyması gereken kuralların bulunduğunu ve bireylerin mülkiyet hakkına sahip olduklarını vurgulamıştır. Bu yaklaşımıyla, Batı'nın doğu toplumlarını mutlak baskı ve keyfilik içinde yönetilen yapılar olarak tanıtmaya eğilimini sorgulamıştır.

³³⁴ Bulut, "Oryantalizm, Seyyahlar ve Batı'nın Doğu İmgesi", 66.

³³⁵ Bulut, "Oryantalizm, Seyyahlar ve Batı'nın Doğu İmgesi", 66.

³³⁶ Bulut, "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 25; Bulut, "Oryantalizm, Seyyahlar ve Batı'nın Doğu İmgesi", 68.

Ancak buna rağmen, Duperron'un bazı görüşleri doğu despotizmini destekler nitelikte olmuş ve bu da sömürgeci faaliyetlerin meşrulaştırılmasına zemin hazırlayan söylemler üretmesine neden olmuştur. Batı Avrupalıların kendilerini üstün gören tavrını eleştirerek, bilim ve düşünce konularında daha alçakgönüllü olmaları gerektiğini ifade etmiştir. Yani, bir yandan Doğu'nun sahip olduğu düzeni ve medeni yapıyı teslim ederken, diğer yandan sömürgeciliği destekleyen fikirleriyle çelişkili bir tutum sergilemiştir.³³⁷

XVI. yüzyılda yaşanan siyasi ve ekonomik gelişmeler, Batı Avrupa'dan Doğu'ya yapılan seyyah ve misyoner seyahatlerinde artışa neden olmuştur. Bu durum, doğu toplumları hakkında daha fazla bilginin toplanmasına imkân tanımış ve Batı'da İslam dünyasına yönelik ilginin artmasına sebep olmuştur. Aynı dönemde Hristiyanlık, Batı Avrupa'da eski otoritesini kaybetmeye başlamış ve dini etkisi zayıflamıştır.

Bu dönemde İslam'a ait ideoloji, kültür ve değerler daha önce olduğu gibi sadece kötülenmekle kalmamış, aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin siyasi, idari ve askeri yapısı gibi alanlarda dikkatle incelenmeye başlanmıştır. Her ne kadar Doğu, Batı'nın gözünde tamamen objektif ve tarafsız bir yaklaşımla değerlendirilmemiş olsa da, artık oryantalistlerin ve seyyahların gözlemleriyle doğu dünyası daha yakından tanınmaya başlanmış, daha derinlemesine analizlere konu olmuştur. Bu da Batı'nın Doğu'ya dair anlayışında bir dönüşümün habercisi olmuştur.³³⁸

XVI. yüzyıl, Doğu ve Batı kavramlarının yavaş yavaş sembolleşmeye başladığı; ancak henüz tam anlamıyla olgunlaşmadığı bir dönem olmuştur. Bu süreçte Batı'nın Müslümanlara yönelik olumsuz bakış açısı önceki yüzyıllara göre bir miktar yumuşamış, İslam'a karşı bir nebze de olsa saygı duyulmaya başlanmıştır.

Batı Avrupalılar, Doğu medeniyetlerini sadece dini açıdan değil; sosyal, siyasi, askeri, kültürel ve idari yönlerden de değerlendirmeye başlamışlardır. Bu bağlamda, doğu toplumlarının yapısı üzerine akademik çalışmalar yapılmış, üniversitelerde dersler verilmiş ve oryantalist birikim daha sistematik hale gelmeye başlamıştır. Bu

³³⁷ Bulut, "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 25; Bulut, "Oryantalizm, Seyyahlar ve Batı'nın Doğu İmgesi", 68.

³³⁸ Bulut, "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 20.

dönem, Doğu'yu tanıma ve anlama çabalarının daha çok bilgi temelli ve gözleme dayalı hale geldiği bir geçiş süreci olarak öne çıkar.³³⁹

XVII. yüzyılda, hem araştırmacı hem de maceraperest ruhlu Avrupalılar, İslam dünyasını daha yakından tanımak amacıyla çeşitli seyahatler gerçekleştirmişlerdir. Bu seyahatlerin temel amacı, İslam dünyasının kültürel, medenî ve dini yapısını gözlemleyip anlamaktır. Özellikle İran'a giden diplomatlar ve tacirler, bu seyahatlerde ipek, değerli taşlar ve Doğu'nun zenginlikleriyle karşılaşarak doğuya olan ilgiyi daha da artırmışlardır.

Bu yüzyılda, doğu medeniyetini tanımaya yönelik kaleme alınmış seyahat notlarının sayısının 200'ü aştığı bilinmektedir. Dikkat çekici olan bir diğer husus ise, bu seyahatlerin yalnızca bireysel merak ya da macera arzusu ile değil, devlet eliyle resmî olarak da gerçekleştirilmiş olmasıdır. Bu durum, Batı Avrupa için farklı kültür ve medeniyetleri tanımanın artık bireysel bir çabanın ötesine geçtiğini, devlet politikası haline geldiğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu tür girişimler, hem bilgi edinme amacı güdüyor hem de ilerideki siyasi, ticari ve kültürel etkileşimlerin zeminini hazırlıyordu.³⁴⁰

Doğuya yapılan seyahatler neticesinde, seyyahlar yalnızca bölgesel gözlemlerini aktarmakla kalmamış, aynı zamanda buldukları heykel, kabartma, dikili taşlar ve doğu medeniyetlerine ait pek çok yazılı metni de ülkelerine taşıyarak Avrupa'daki doğu algısını şekillendirmişlerdir. Bu seyahatler, Avrupa'da hem entelektüel hem de maddi bir zenginleşmeye katkı sağlamıştır. Özellikle değerli taşlar ve nadir eşyalar aracılığıyla birçok seyyah kişisel servetlerini artırma imkanı bulmuştur.

Ancak ne yazık ki, tüm bu çabalar her zaman objektif ya da güvenilir olmamıştır. Bazı seyyahların, hiç gitmedikleri ya da doğrudan gözleme fırsatı bulamadıkları coğrafyalar hakkında yorumlar yaptığı, hatta hayal ürünü değerlendirmelerde bulunduğu da bilinmektedir. Bu tür anlatımlar, oryantalist bakış açısının zaman zaman yanıltıcı ve önyargılı bir şekilde şekillenmesine zemin

³³⁹ Bulut, "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 20.

³⁴⁰ Hentsch, *Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Bakışı*, 117; Bulut, "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 21.

hazırlamıştır. Dolayısıyla bu eserlerin eleştirel bir süzgeçten geçirilmesi, tarihsel gerçekliğin sağlıklı biçimde ortaya konulması açısından oldukça önemlidir.³⁴¹

XIII. yüzyılda Hristiyanlık dünyası, özellikle kilise öncülüğünde, dini doğuya yayma konusunda ciddi adımlar atmaya başlamıştır. Bu dönemde dil öğrenimi büyük bir önem kazanmış ve bu alanda öncülük eden isimlerden biri de Raymond Lull olmuştur. Lull, Müslümanlarla etkili iletişim kurabilmenin ve onları Hristiyanlığa davet edebilmenin yolunun, öncelikle onların dilini öğrenmekten geçtiğini savunmuştur. Bu düşünceyle Arapça başta olmak üzere doğu dillerinin öğrenilmesine yönelik çalışmalar teşvik edilmiş, dil kürsüleri kurulmuş ve bu alanlarda eğitimler verilmiştir.

Raymond Lull'un bu yaklaşımı, yalnızca teolojik değil aynı zamanda pratik bir misyona da hizmet etmiştir. Doğuya yapılan seyahatlerde misyonerlik faaliyetleri, ticaretle iç içe yürütülmüş; böylece hem dini hem de ekonomik hedefler bir arada gerçekleştirilmek istenmiştir. Bu durum, Batı'nın doğu toplumlarını hem dini açıdan dönüştürme hem de kültürel ve ekonomik olarak etkileme çabasının bir göstergesi olarak değerlendirilir.³⁴²

Raymond Lull'da Bacon ile aynı görüşte olup Hristiyanlığın yayılması için askeri güçten ziyade misyonerlik faaliyetlerinin daha etkin olacağını söylemiştir.³⁴³ Bunu söylemler sonucunda Viyana konsülünde batı Kilisesi'nde resmi olarak 1312'de dil okulları kurulmuştur. Paris Oxford, Bologna, Avignon gibi üniversitelerde Grekçe, Arapça, İbranice, Süryanice gibi birçok dilin kürsüleri kurulmuştur.³⁴⁴ Fakat Viyana konsülünde alınan bu karar Avrupa'da Arapça uzmanı Hristiyan birisinin olmaması sebebiyle hayata geçirilememiş ve yapılmaya çalışılan bu tercüme nüshasının kayıp olduğu söylenmiştir.³⁴⁵ Southern, "Bu yasayla beraber ölmek üzere olan bir ideal son

³⁴¹ Bulut, "Oryantalizm, Seyyahlar ve Batı'nın Doğu İmgesi", 66.

³⁴² Said, *Oryantalizm (Doğobilim) Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, bkz.; Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batıda Kur'an ve Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar", 101.

³⁴³ Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 49.

³⁴⁴ Bathold, *Asya'nın keşfi: Rusya'da ve Avrupa'da Şarkiyatçılığın Tarihi*, 157; Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 49; Zakzûk, *el-İstişrâk ve'l-halfiyyetu li's-sirâi'l-hadârî*, 28-29; Southern, *Western Views of İslâm in the Middle Ages*, 72; Naif Yaşar, *Oryantalistlere Göre Kur'an'ın Kaynağı ve Metinleşmesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 14; Sönmezay, *Kur'an ve Oryantalistler*, 30.

³⁴⁵ Rodinson, *Batıyı Büyüleyen İslam*, 36.

kurtuluş imkânı bulmuş ve rüyalarının gerçekleşmesine yönelik ne insan ne para ne de kimsenin ilgisini çekmeden kaybolup gitmişti”³⁴⁶ şeklinde değerlendirmiştir.

1492 yılı, hem Müslümanları hem de Avrupa dünyasını derinden etkileyen iki önemli olaya sahne olmuştur. Bunlardan ilki, İspanya’da Müslüman idaresinin sona ermesiyle birlikte Müslüman yöneticilerin bölgeyi terk etmek zorunda kalmasıdır. İkincisi ise, Amerika kıtasının Avrupalılar tarafından keşfedilmesiyle birlikte, İstanbul’un fethiyle başlayan Yeni Çağ’ın küresel anlamda şekillenmeye başlamasıdır.³⁴⁷

Ancak tüm bu gelişmelere rağmen, Batı dünyası açısından Osmanlı Devleti yani İslam dünyası hâlâ büyük bir tehdit olarak algılanmaktaydı. Bu nedenle Batılı devletler, Osmanlı ile siyasi ilişkiler kurmak zorunda kalmışlardır. Kurulan bu ilişkilerde ise dini hassasiyetler geri planda bırakılmış, siyasi çıkarlar öncelik kazanmıştır.³⁴⁸

Bu siyasi ve ekonomik ilişkilerin bir sonucu olarak, doğuya gelen seyyah ve tüccarların sayısında gözle görülür bir artış yaşanmıştır. Bu durum, doğu insanının daha yakından tanınmasına vesile olmuş ve XVI. yüzyılda İslam’a karşı beslenen önyargıların bir nebze olsun yumuşamasına, daha ılımlı bir bakış açısının gelişmesine zemin hazırlamıştır.³⁴⁹

Orta Çağ Oryantalizminin dikkat çeken temel özelliklerinden biri, Batı Avrupa'nın İslam dünyasına yönelik çalışmalarında önyargısız bir bilgi edinme çabası içinde olmasıdır. Bu yaklaşım, sadece doğuyu tanıma arzusu değil, aynı zamanda Batı'nın kendi yapısına dair bir öz eleştiri ihtiyacından da kaynaklanmaktadır. Bu dönemde yapılan araştırmalar, İslam medeniyetinin dili ve edebiyatına duyulan ilginin arttığını ve özellikle Semitik filoloji ile ilahiyat alanında, Kur’an ve Arapçaya yoğun bir şekilde önem verildiğini ortaya koymaktadır. Bu durum, oryantalist çalışmaların sadece ideolojik değil, aynı zamanda bilimsel bir zemine de dayandığını göstermektedir.³⁵⁰

³⁴⁶ Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* “Orta Çağ Avrupasında İslam Algısı”, 76.

³⁴⁷ Bathold, *Asya'nın keşfi: Rusya'da ve Avrupa'da Şarkiyatçılığın Tarihi*, 154.

³⁴⁸ Rodinson, *Batıyı Büyüleyen İslam*, 37.

³⁴⁹ Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 58.

³⁵⁰ Bulut, “Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, 21.

1530 yılında Paris'te Collège de France'ta ilk Arapça kürsüsünü kuran Guillaume Postel (ö. 1581), Batı'da Arapça çalışmalarının öncülerinden biri olmuştur. 1538 yılında yayımladığı "*Linguarum Duodecim Characteribus Differentium Alphabetum*" adlı eserinde, Ermenice, Latince, Arapça, Habeşçe, Rumca, Gürcüce, Sırpça ve Süryanice gibi 12 farklı dilin alfabelerini ele almış, kitabın ikinci bölümünü özellikle Arapçaya ayırarak bu dile olan ilgisini ortaya koymuştur. Ayrıca ilk "Grammatica Arabica" (Arapça dilbilgisi) kitabını da yayımlayarak oryantalist filolojinin temellerinden birini atmıştır. Doğu'ya gerçekleştirdiği seyahatler sonucunda Ahd-i Cedid'in (Yeni Ahit) ilk nüshalarını Arapça ve Süryanice dillerinde Batı'ya kazandırmış, böylece hem teolojik hem de dilbilimsel çalışmalara önemli katkılar sunmuştur.³⁵¹

Doğu'nun sosyal yapısını, dilini, dinini ve kültürünü anlatan birçok çalışma kaleme almıştır. Poster'in ana amaçlarından birisi Protestan ve Katolik Hristiyanları bir araya getirmek suretiyle Yunanlıları ve Müslümanları tek bir inanç üzerine toplamayı arzu edilmiştir.³⁵² Ayrıca İslam'a olumlu bakmasın diğer bir sebebi de putperestliğe karşı büyük bir zafer kazanması ve Hristiyanların kendilerini toparlayıp dinlerini dönmelerini sağlayacak bir etki sağlaması bakımından İslam'a olumsuz bir tavır takınmıştır aynı zamanda batı Avrupa dünyasının Hristiyanlığı yenilemeyip kendisine çekidüzen veremediği takdirde bu görevi Türklere verilmesi gerektiğini de savunmuştur.³⁵³

Cardinal di Ferdinando de' Medici tarafından kurulan matbaada, 1586 ila 1610 yılları arasında tercüman grupların yürüttüğü çalışmalar sayesinde Arapça gramer, sözlük ve temel metinler basılmıştır. Bu faaliyetler, Doğu dillerine olan ilgiyi artırmış ve özellikle Hollanda, bu alanda öncü konuma gelmiştir. Bu gelişmelerin bir sonucu olarak 1613 yılında Leiden Üniversitesi'nde Arapça kürsüsü açılmış ve bu kürsünün ilk sahibi olan Thomas Erpenius, *Grammatica Arabica* başlıklı eserini yayımlamıştır. Bu eser, Batı Avrupa'da metodik biçimde hazırlanmış ilk Arapça dilbilgisi kitabı

³⁵¹ Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batıda Kur'an ve Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar", 102. Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 60.

³⁵² Hentsch, *Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Bakışı*, 101.

³⁵³ Bulut, "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 22.

olarak kabul edilmiştir ve oryantalist çalışmalar açısından önemli bir dönüm noktası olmuştur.³⁵⁴

Erpenius, Taberî'nin İslam tarihini ve Kıptî el-Makîn'in dünya tarihini tek bir metin haline getirerek Batılı araştırmacıların istifadesine sunacak şekilde çevirisini yapmıştır. Bu çabası, Batı'da İslam tarihine duyulan ilginin artmasında önemli rol oynamıştır. Öte yandan, Levinus Warner, Leiden Kütüphanesi'ne 1000'i aşkın el yazması kazandırarak büyük bir katkı sağlamıştır. Bu değerli koleksiyon sayesinde Leiden Üniversitesi, zamanla "Batı Avrupa'da Arabiyat araştırmalarının Mekkesi" olarak anılmaya başlanmış, oryantalist çalışmaların en önemli merkezlerinden biri haline gelmiştir.³⁵⁵

1600'lü yıllarda, özellikle Hindistan başta olmak üzere birçok Doğu ülkesiyle ticari ilişkiler kurmaya başlayan Avrupa, bu ilişkileri sağlıklı bir şekilde sürdürebilmek için diplomasi ve ticaret dillerini iyi bilen uzmanlara ihtiyaç duymuştur. Bu ihtiyaca binaen, 1632 yılında Cambridge Üniversitesi'nde, ardından 1634'te Oxford Üniversitesi'nde, Doğu kültürünü, dillerini ve medeniyetini tanımaya yönelik özel kürsüler kurulmuştur. Bu gelişme, Avrupa'nın Doğu ile olan etkileşiminde daha sistemli ve akademik bir yaklaşım benimsemeye başladığının göstergesidir.³⁵⁶

XVII. yüzyılın sonlarından XVIII. yüzyıl boyunca, İslam'a yönelik daha objektif ve tarafsız araştırmalar yapılmaya başlanmıştır. Bu dönemde Batı Avrupa, kilisenin mutlak otoritesine karşı gelişen rasyonalizm akımı etkisiyle, çevresindeki diğer dinlere, özellikle de İslam'a karşı daha anlayışlı ve sempatiye dayalı bir yaklaşım benimsemeye yönelmiştir. Bu zihniyet değişimiyle birlikte, İslam dini üzerine daha olumlu ve bilimsel temellere dayanan eserler kaleme alınmış, İslam medeniyeti entelektüel düzeyde ele alınarak daha adil biçimde değerlendirilmeye

³⁵⁴ Rudi Paret, *The Study of Arabic and Islam at German Universities: German Orientalist Since Theodor Nöldeke* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1968), 7; Bulut, "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 22.

³⁵⁵ Gerhard Endress, *An Introduction to Islam*, çev. Carole Hillenbrand (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988), 9; Bulut, "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 22.

³⁵⁶ Albert Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, çev. Celal A. Kanat (İstanbul: Sarmal Yayınları, 1994), 26; Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 66-67.

başlanmıştır. Bu da oryantalist çalışmaların daha derinlikli ve kültürel çeşitliliğe duyarlı hale gelmesine zemin hazırlamıştır.³⁵⁷

İslamiyet’i tanıtma yönünde atılan ilk ciddi bilimsel adımlardan biri, Hollanda Utrecht Üniversitesi’nde görev yapan Profesör Hadrian Reland tarafından gerçekleştirilmiştir. Reland, 1705 yılında Latince kaleme aldığı *De Religione Mohammedica* (Diyanatü’l-Muhammediye) adlı eseriyle, Batı’da İslam’a dair oluşan yanlış ve önyargılı algılara karşı düzeltici bir yaklaşım sergilemiştir. Bu eserinde, İslam dininin temel prensiplerini tarafsız bir biçimde açıklamış, her dinin karşıtlarının ve düşmanlarının olabileceğini, bu kişilerin ya dini gerçekten anlayamadıkları ya da kötü niyetli kaynaklara dayanarak önyargılı değerlendirmelerde bulduklarını vurgulamıştır. Reland ayrıca, İslam’ı doğru anlamının yolunun Hz. Peygamber’in (sav) dili olan Arapçayı öğrenmekten geçtiğini, yani dini kendi asli kaynaklarından öğrenmenin önemini özellikle belirtmiştir. Bu yaklaşımıyla, o dönemdeki birçok oryantalistten farklı olarak daha akademik, adil ve bilimsel bir tutum sergilemiştir.³⁵⁸

Her ne kadar İslamiyet’i ve İslam kültürünü önyargısız, nesnel ve kötüleme amacı taşımadan tanıma ve tanıtma yönünde ciddi teşebbüs örnekleri tarih boyunca ortaya konmuş olsa da, bu girişimler Batı Avrupa dünyasında genel olarak hâkim olan olumsuz tutum ve yaklaşımları köklü biçimde değiştirmeye yetmemiştir.

Bugün bile, Doğu ve İslam denilince Batı dünyasının zihinlerinde hâlâ yanlış genellemeler, önyargılı yaklaşımlar ve gerçeklikten uzak imgeler canlanmaktadır. Bu durum, tarihsel olarak biriken siyasi, kültürel ve dini rekabetin etkilerinden tamamen sıyrılamamış bir bakış açısının devam ettiğini göstermektedir. Bu nedenle, geçmişteki olumlu bilimsel çabalar değerli olsa da, zihniyet dönüşümü açısından istenilen ölçüde bir etki yaratamamışlardır.³⁵⁹

Oryantalistlerin İslam dinini ve medeniyetini tanıma konusundaki en temel sorunlarından biri, Kur’an-ı Kerim’in kökenini Yahudi ve Hristiyan kaynaklara dayandırma çabalarıdır. Bununla birlikte, Hz. Peygamber’in (sav) Kur’an’ı kendi düşüncelerinin bir ürünü olarak yazdığı tezini ispat etmeye yönelik yoğun bir gayret

³⁵⁷ Zakzûk, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*, 21.

³⁵⁸ Zakzûk, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*, 24; Pfannmüller, *Handbuch der Islam-Literatur*, 63-64.

³⁵⁹ Zakzûk, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*, 26.

içerisinde oldukları da görülmektedir. Ne yazık ki Batı'da yapılan pek çok akademik çalışmada bu varsayımlar hâlâ etkisini sürdürmektedir.

Ancak, bu tür iddialar yaklaşık 200 yıldır ortaya atılmakta olmasına rağmen, bu görüşler sadece birer hipotez olarak kalmış, ikna edici delil ve bilimsel kanıtlarla desteklenememiştir. Oryantalistler bugüne dek Kur'an'ın Allah kelamı değil de Hz. Peygamber'in sözleri olduğu yönündeki iddialarını bilimsel olarak ispat edememiştir. Aslında, bir oryantalistin Kur'an'ın ilahi vahiy olduğunu ve Hz. Muhammed'in son peygamber olduğunu kabul etmesi, onu Müslüman yapacaktır. Bu sebeple, oryantalistlerden bu türden bir inanç beyanı beklenemez, çünkü bu onların akademik pozisyonlarının ve inanç sistemlerinin dışındadır.

Buna rağmen, her Müslüman'ın oryantalistlerden İslam'a karşı gerçek, objektif ve akademik bir yöntemle yaklaşmalarını talep etme hakkı vardır. Zira İslam dini, barış, sevgi, hoşgörü ve adalet üzerine kurulmuş bir dindir. Ne var ki, dışarıdan bakıldığında ve özellikle yanlış kaynaklar temel alındığında, İslam sıkça yanlış anlaşılan ve kasıtlı olarak çarpıtılarak tanıtılan tek din konumunda kalmıştır. Bu nedenle, hem Batılı araştırmacıların daha dürüst ve çok yönlü bir yaklaşım benimsemeleri, hem de Müslümanların kendi dinlerini daha iyi temsil etme sorumluluğu önem arz etmektedir.³⁶⁰

Hartmut Bobzin bu yapılan Kur'an-ı Kerim çalışmalarının iki amacı bulunduğunu söylemiştir İncil'in itibarî tekrar kazandırmak İslam'a karşı misyonerlik çalışmalarına altyapı oluşturmaktır.³⁶¹ Başlangıçta oryantalizm dini sebeplerle kurulmuş olsa da daha sonraki dönemlerde ekonomik ve politik sebeplere hizmet etmeye başlamıştır.³⁶²

XVIII. yüzyılda Fransız ihtilali düşüncelerinden çıkan bir kavram olan homo Islamicus Müslümanları ve İslam'ı küçümseyen insan maskesi bürünmüş yaratıklar olarak tanımlayan bir düşünce ortaya çıkmıştır.³⁶³ Bu yüzyılda ayrıca Fransa'nın Paris kentinde Doğu Dilleri Okulu (École des Langues Orientales) kurulmuş ve bu kurum, Oryantalist çalışmalar açısından önemli bir merkez hâline gelmiştir. Okulun

³⁶⁰ Zakzûk, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*, 67-68.

³⁶¹ Yaşar, *Alman Oryantalizminde Kur'an'a Bakış*, 108.

³⁶² Asaf Hüseyin, *Oryantalistler ve İslamiyetçiler, Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi*, çev. Bedirhan Muhib (İstanbul: İnsan Yayınları, 1989), 17.

³⁶³ Maxime Rodinson, "Oryantalizmin Doğuşu", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (31 Aralık 2002), 173-175.

kurucularından olan hukukçu Antoine Isaac Silvestre de Sacy, Arapça, Süryanice ve İngilizce gibi dilleri çok iyi derecede bilmekteydi.

Sacy, özellikle İbn Haldun'un ünlü eseri "Mukaddime"yi ilk kez Fransızcaya çeviren kişi olarak tanınmış ve bu çeviriyle Batı'da İslam düşüncesine ve tarihine dair önemli bir farkındalık ortaya çıkarmıştır. Onun çalışmaları sayesinde, Paris kısa sürede Oryantalist araştırmaların merkezi hâline gelmiş, bu alanda birçok bilim insanı ve akademisyen yetişmiştir. Silvestre de Sacy, yalnızca bir dilbilimci değil, aynı zamanda Doğu'yu tanıma çabalarının bilimsel zemine oturtulmasında öncülük eden önemli bir figür olmuştur.³⁶⁴

2.1.3.3. Fransız İhtilali'nden Sonraki Dönem Oryantalizm

XIX. yüzyıl, Avrupa için hem siyasi hem de ekonomik açıdan tarihsel bir dönüm noktası olmuştur. Bu yüzyıl, Avrupa'nın dünya üzerinde genel bir hâkimiyet kurduğunun kesinleştiği dönem olarak kabul edilir. En dikkat çeken olaylardan biri, Fransız İhtilali ile başlayan süreçtir. Fransız İhtilali'nin ardından gelen dönemde, Napolyon Bonapart 1798 yılında Mısır'ı işgal ederek bu yeni dönemin ilk büyük hamlesini yapmıştır. Her ne kadar bu işgal askeri açıdan kalıcı bir başarı getirmemiş olsa da, Avrupa'nın doğuya yönelmesi ve sömürgecilik yarışının hız kazanması açısından büyük bir kırılma noktası olmuştur. Bu süreçte Avrupa, batı dışı topraklar üzerinde etkili bir şekilde sömürge sistemleri kurmuş, kendi sınırlarını koruyarak sömürdüğü ülkelerin kaynaklarını merkeze taşıyıp ciddi bir sermaye birikimi elde etmiştir. Böylece, ekonomik güçle birlikte kültürel ve bilimsel anlamda da doğu toplumları üzerinde üstünlük kurma çabası, bu dönemde daha sistemli bir hâl almıştır.³⁶⁵

XIX. yüzyılın başlarında, Avrupa'da oryantalist çalışmalara verilen önem artmış ve bu doğrultuda birçok oryantalist dernek kurulmuştur. Bu dernekler, yalnızca akademik çalışmalarla sınırlı kalmamış, aynı zamanda siyasi ve dini amaçlara da hizmet etmişlerdir. Avrupa devletleri, bu derneklere maddi ve manevi destek sağlayarak, doğu toplumlarına yönelik misyonerlik faaliyetlerinin yürütülmesine de zemin hazırlamışlardır. Bu dönemde kurulan dernekler tarafından çok sayıda süreli yayın ve dergi yayımlanmış, bu yayınlar aracılığıyla hem doğu toplumları hakkında bilgi aktarılmış hem de Avrupa kamuoyunun doğu algısı şekillendirilmeye

³⁶⁴ Bulut, "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 28-33.

³⁶⁵ Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 86.

çalışılmıştır. Bu gelişmeler, Batı'nın doğuyu sadece araştırma konusu değil, aynı zamanda dönüştürülmesi gereken bir alan olarak gördüğünü açıkça göstermektedir.³⁶⁶

XIX. yüzyılda, bilimsel düşüncenin sistematikleşmesiyle birlikte sosyoloji, antropoloji, iktisat ve felsefe gibi pek çok yeni bilim dalı ortaya çıkmış, bu disiplinler aracılığıyla yeni yöntemler geliştirilmiştir. Bu yüzyılın dikkat çeken en önemli özelliklerinden biri de, oryantalizmin artık bir akademik disiplin olarak kurumsallaşmasıdır. Bu bilimsel oryantalizm, doğu toplumlarının incelenmesini daha metodolojik bir zemine oturtmuş olsa da, arka planda Batı'nın üstünlüğünü pekiştirme amacını taşımıştır. Doğu dünyası bu süreçte ya Batı'nın üstünlüğünü kabul etmiş ya da baskı ve sömürgecilik yoluyla bunu kabule zorlanmıştır. Ayrıca bu dönemde, Avrupa kendi çıkarlarını merkeze alarak dünya tarihini evrenselleştirme gayretine girmiştir. Bu yaklaşım neticesinde, Avrupa merkezli tarih yazımı "dünya tarihi" olarak kabul ettirilmiş; diğer medeniyetlerin tarihsel birikimleri ya göz ardı edilmiş ya da bu merkezin bir parçasıymış gibi sunulmuştur.³⁶⁷

Doğu, Batı Avrupa'nın sahip olmadığı pek çok zenginliğe sahiptir; ancak bu zenginlikleri kendi lehine etkili biçimde kullanamamaktadır. Bu nedenle, söz konusu kaynakların insanlık yararına Batı tarafından değerlendirilmesi gerektiği düşüncesi hâkim olmuştur. Bu bakış açısıyla XIX. yüzyılda Batı, Doğu üzerindeki sömürsünü "Doğu Despotizmi" kavramı üzerinden meşrulaştırarak sürdürmüştür.³⁶⁸

XIX. yüzyılda Oryantalist çalışmalar, İslamiyet'i inceleyen ayrı bir bilim dalı olarak kurumsallaşmış ve doğu medeniyetine ait filoloji ile kutsal kitaplar üzerine kapsamlı araştırmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar genellikle pozitivist ve antropolojik yöntemlerle yürütülmüş; bu sayede İslam, bilimle çelişen bir din gibi sunulmaya çalışılmıştır. Aynı yüzyılda Müslüman toplumların yaşadığı siyasi ve askeri başarısızlıklar doğrudan İslam dinine mal edilerek, İslam'ın eksik ve başarısız bir inanç sistemi olduğu imajı oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu süreçte Oryantalist bakış açısı, bilimsel meraktan çıkarak sömürücü bir niteliğe bürünmüş ve İslam'a karşı sistematik bir olumsuz tavrın doğmasına zemin hazırlamıştır.³⁶⁹

³⁶⁶ Zakzûk, *el-İstişrâk ve'l-halfiyyetu li's-sirâi'l-hadârî*, 12.

³⁶⁷ Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 86.

³⁶⁸ Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 87-88.

³⁶⁹ Rodinson, "Oryantalizmin Doğuşu", 176-178.

Fransız İhtilali sonrasında gerçekleşen Napolyon'un Mısır Seferi, Avrupa açısından Uzak Doğu'ya açılan kapı niteliğinde tarihî bir dönüm noktası olmuştur. Bu işgal, Osmanlı İmparatorluğu'nun topraklarını savunmaktaki yetersizliğini açıkça ortaya koymuş ve Avrupa dünyasına Doğu'nun zenginliklerine ulaşma fırsatını sunmuştur. Her ne kadar Mısır işgali askeri açıdan tam bir başarı olmasa da, bilimle savaşın birleştirildiğinde daha etkili sonuçlar doğurabileceğini göstermesi bakımından büyük bir stratejik kazanım olarak değerlendirilmiştir.

Napolyon, Mısır Seferi sırasında yalnızca askeri değil, aynı zamanda entelektüel ve bilimsel bir strateji izlemiştir. Yanına birçok oryantalist ve bilim insanını alarak Mısır'da "Institut d'Égypte" (Mısır Enstitüsü) adlı bilimsel bir kurum kurmuştur. Bu enstitüde kimyacılar, tarihçiler, biyologlar, arkeologlar, hekimler ve diğer alanlarda uzmanlaşmış bilim insanları yer almış ve Mısır'ı her yönüyle incelemişlerdir. Bu çalışmalar, Avrupa'nın Doğu'yu bilimsel anlamda da tanıma ve kontrol etme çabasının önemli bir göstergesi olmuş, aynı zamanda doğu üzerindeki sömürgeci faaliyetleri bilimsel bir çerçeveye meşrulaştırma gayretini de beraberinde getirmiştir.³⁷⁰

Napolyon, Mısır Seferi sırasında yalnızca askeri değil, aynı zamanda ideolojik bir söylem de benimsemiştir. Özellikle Araplara hitap ederken, onları Osmanlı "barbarlığından" kurtarma iddiasında bulunmuş ve Arap İmparatorluğu'nun eski gücünü yeniden kazandırmak istediklerini dile getirmiştir. Bu söylem, yerel halkın desteğini kazanmak ve Fransız işgalini meşrulaştırmak için kurgulanmış politik bir hamleydi.

Ayrıca Napolyon ve beraberindeki Fransızlar, halkın dini duygularına hitap ederek, Peygamber'in şefaatine yeniden kavuşturulacakları gibi söylemlerle sempati kazanmayı amaçlamışlardır. Bununla birlikte, Fransız yönetimi Doğu'ya "medeniyet" götürdüğünü savunarak, eğitim kurumları açma, halkı eğitme ve Asya'ya bilimsel bir uyanış getirme iddiasında bulunmuştur. Coğrafya, matematik ve diğer pozitif bilimleri öğretmek üzere okullar açılacağı söylenmiş ve bu söylemlerle Fransız işgalinin bir "aydınlanma projesi" olduğu imajı yaratılmaya çalışılmıştır. Bu tutum, Batı'nın Doğu'yu geri kalmış olarak tanımlayıp onu dönüştürme misyonu üstlendiği klasik oryantalist yaklaşımın erken bir örneğidir.³⁷¹

³⁷⁰ Said, *Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, 144; Sönmezay, *Kur'an ve Oryantalistler*, 13.

³⁷¹ Hentsch, *Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Bakışı*, 161; Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*.

Volney, Doğu toplumlarını kendi yöneticilerinin baskısından kurtarmayı ve bu bölgelere bilim ile sanatı getirerek yeni bir "Doğu'nun zaferini" gerçekleştirmeyi amaçlayan aydınlanmacı bir vizyon ortaya koymuştur. Bu misyonun taşıyıcısı olarak da Fransa'yı görmüş, hatta Napolyon'u bu hedefe ulaşacak ideal lider ve kahraman olarak konumlandırmıştır. Ona göre, Fransa'nın Doğu'ya yönelik müdahaleleri, sadece birer işgal değil, aynı zamanda uygarlık ve modernleşme hamleleriydi.

Volney, Doğu'ya yaptığı seyahatlerde kapsamlı incelemelerde bulunmuş; gözlemlerine dayanarak Fransa'yı, olası işgallerde karşılaşılabileceği zorluklar, tehlikeler ve ihtiyaçlar konusunda uyarmıştır. Bu yönüyle, yalnızca teorik bir düşünür değil, aynı zamanda sahadan beslenen bir gözlemci olarak da öne çıkar. Ziyaret ettiği bölgelerdeki halkların durumunu değerlendirirken; onların yaşadığı sıkıntıların temel nedeninin, despot yöneticiler ve adaletsiz idareciler olduğunu ifade etmiştir. Fiziki, coğrafi ve siyasi açılardan detaylı analizler yaparak Doğu'nun dönüşümünde akıl, bilgi ve özgürlük temelli bir yapı kurulmasını savunmuştur.

Bu yaklaşım, her ne kadar aydınlanmacı idealler taşısa da, Batı'nın Doğu'yu kendi normlarına göre "düzeltme" hakkını kendinde görmesinin de tipik bir oryantalist yansımasıdır.³⁷²

Bu dönemde Constantin-François Chassebœuf Volney'in (ö. 1820) eserleri, oryantalist düşüncenin şekillenmesinde ve Batı'nın Doğu'ya bakış açısının dönüşümünde büyük önem taşımaktadır. Volney, Doğu toplumlarının içinde bulunduğu çöküşü ve gerileyişi büyük ölçüde İslam dinine ve onun geleneksel yapısına bağlamıştır. Bu bağlamda, yalnızca dini değil, aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasi yapısını, yöneticilerini ve toplumsal düzenini de sert bir biçimde eleştirmiştir.

Volney, Osmanlı'nın bölgedeki etkisinin zayıflatılması ve ortadan kaldırılması gerektiğini savunmuş; böylece Batı'nın müdahalesi ve sömürü faaliyetleri için bir zemin hazırlanmasına katkıda bulunmuştur. Doğu halklarına karşı zaman zaman iyi niyet göstergelerinde bulunsa da, bu tavrının arka planında genellikle Avrupa'nın "medenileştirici misyonu"nu haklı çıkarma arzusu yer almaktadır.

³⁷² Bulut, "Oryantalizm, Seyyahlar ve Batı'nın Doğu İmgesi", 69.

Arapçaya olan hakimiyeti, onu Doğu toplumlarıyla ilgili çalışmalarında daha derinlikli bir konuma getirirse de, Kur'an-ı Kerim'e ve İslam hukuk sistemine dair eleştirileri, genellikle dini yapının modernleşme ve ilerlemenin önünde bir engel olduğu yönünde şekillenmiştir. Bu da onun Batı-merkezli ve modernist bakış açısını açıkça ortaya koyar. Volney'in fikirleri, dönemin birçok düşünürü ve politikacısı için ilham kaynağı olmuş, Fransa'nın Doğu politikalarının entelektüel temelini oluşturmuştur.³⁷³

Volney, Doğu üzerine yaptığı araştırmalar ve saha gözlemleriyle yalnızca teorik bilgi sunmakla kalmamış, aynı zamanda Fransız idarecileri doğuda karşılaşılabilecekleri tehlike, sıkıntı ve ihtiyaçlar konusunda da uyarmıştır. Özellikle Mısır'a yaptığı seyahatte, halkın içinde bulunduğu sosyo-politik koşulları yakından incelemiş; ancak bu incelemelerinde sanat ve estetik değer taşıyan eserlerden çok, bu eserleri ortaya koyan halkın yaşadığı baskılara ve efendilerinin zalimce tutumlarına dikkat çekmiştir.

Volney'e göre, Doğu'daki toplumsal çöküşün ve gerilemenin temel nedenlerinden biri, halkın despot idareciler tarafından sömürülmesi ve özgürlükten mahrum bırakılmasıdır. Bu nedenle onun bakış açısında Doğu'nun kurtuluşu, sadece dış müdahalelerle değil, aynı zamanda içeriden bir reform ve modernleşme süreciyle mümkündür. Sanata ve mimariye hayran kalmak yerine, bu sanatın üretildiği toplumsal koşulları analiz etmeyi tercih etmiştir. Bu yönüyle Volney, Doğu'ya duyduğu ilginin arka planında insani ve politik bir arayış taşıdığını göstermiştir.³⁷⁴

Volney, İslam medeniyeti, Hz. Peygamber ve Kur'an-ı Kerim hakkında yaptığı değerlendirmelerde çoğu zaman eksik bilgilere dayanmış, önyargılı ve hatalı yorumlarda bulunmuştur. Bu tutumu, Fransa'nın Doğu medeniyetleri üzerindeki "kurtarıcı" rolünü meşrulaştırma amacıyla şekillenmiştir. Özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasi ve toplumsal yapısını hedef alarak ağır eleştirilerde bulunmuş, bu yapının artık hiçbir meşruiyeti kalmadığını ileri sürmüştür.

Volney'e göre, Osmanlı yönetimi despotik ve gerici bir yapı sergilemekteydi ve bu durum Doğu'nun ilerleyememesinin başlıca sebebiydi. Bu yaklaşımıyla, doğrudan ya da dolaylı olarak Doğu'ya yönelik Batılı müdahale ve sömürge faaliyetlerine

³⁷³ Hişam, *Avrupa ve İslâm*, 36-43.

³⁷⁴ Bulut, "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 26.

zemin hazırlayan bir düşünsel çerçeve sunmuştur. Onun bakış açısında, Doğu'nun kalkınması ancak Batı'nın rehberliği ve müdahalesi ile mümkün görünmekteydi. Bu nedenle Volney'in eleştirileri, sadece bir gözlem ya da akademik değerlendirme değil, aynı zamanda siyasi ve ideolojik bir pozisyonun yansıması olarak değerlendirilebilir.³⁷⁵

1784 yılında William Jones, Hindistan'ın Kalküta şehrinde ilk akademik oryantalist derneklerden biri olan "Bengal Asya Cemiyeti"ni kurmuştur. Bu cemiyet aracılığıyla Doğu medeniyetlerine ait İran ve Arap klasik eserleri, Batı dillerine çevrilmiş; bu çeviriler doğrultusunda el kitapları, gramer kitapları ve metin derlemeleri yayımlanarak, oryantalist akademik çalışmalara önemli bir temel oluşturulmuştur.³⁷⁶ Hastings'in yönetimi döneminde gerçekleştirilen bu Asya çalışmaları, İslam medeniyeti ve Doğu coğrafyasının oryantalistler tarafından daha derinlemesine ve etkin bir şekilde incelendiği bir süreci başlatmıştır. Bu çalışmalar sayesinde oryantalistler, kendilerinden farklı ve çoğu zaman egemen bir kültür olan Doğu kültürünü tanıma ve anlama aşamasına geçerek, bu medeniyetle daha yakından temas kurma fırsatı elde etmişlerdir.³⁷⁷

Taberî'nin tarihini M.J. de Goeje (ö. 1909), 1887 yılında yayımlamış; İbn Sa'd'ın *Tabakât* adlı eserini Eduard Sachau incelemiş; İbn Haldun'un Mukaddimesini ise E. Quatremère'in (ö. 1852) çalışmasından yararlanarak W.M. de Slane³⁷⁸ kendi diline tercüme ederek yayımlamıştır. Ayrıca Firdevsî'nin Şehnâmesi J. Mohl (ö. 1875) tarafından kendi diline çevrilmiş ve yayımlanmıştır. Bu çalışmalar, İslam medeniyetine ait klasik eserlerin Batı dillerine kazandırılması açısından önemli kilometre taşları arasında yer almaktadır.³⁷⁹

Bu dönemdeki Oryantalist çalışmalarda ağırlıklı olarak filoloji ön plana çıkmıştır. 1873 yılında Paris'te düzenlenen Şarkiyatçılar Kongresi ile birlikte Oryantalistler artık daha örgütlü ve sistematik bir şekilde çalışmalar yürütmeye başlamışlardır. Bu gelişme, Doğu dilleri, edebiyatı ve kültürleri üzerine yapılan akademik faaliyetlerin kurumsallaşmasında önemli bir adım olmuştur.³⁸⁰

³⁷⁵ Bulut, "Oryantalizm, Seyyahlar ve Batı'nın Doğu İmgesi", 69.

³⁷⁶ Maxime, "Oryantalizmin Doğuşu", 56-57; Endress, *An Introduction to Islam*, 12.

³⁷⁷ {Citation }

³⁷⁸ Ahmet Arslan, *İbn-i Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 37-38.

³⁷⁹ Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 106.

³⁸⁰ Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 109.

XIX. yüzyıldaki oryantalist çalışmaların en belirgin özelliği, büyük ölçüde emperyalist amaçlara hizmet etmeleridir. Bu çalışmalar, Avrupa'nın iktisadi, siyasi, askerî ve kültürel üstünlüğünü vurgulama çabasının bir parçası olarak öne çıkmıştır. Bu üstünlük iddiası, özellikle İran ve Osmanlı gibi büyük Doğu medeniyetlerinin çöküşü üzerinden temellendirilmiştir. İlginç olan ise, bu büyük imparatorlukların kendi yeniden yükselişlerini, Batı'nın koruması veya rehberliği altında gerçekleştirebileceği düşüncesine yönelmeleridir. Oryantalistlerin İslam'a bakışı ise genellikle küçümseyici ve dışlayıcı olmuştur. İslam uygarlığı, onların gözünde canlılıktan yoksun, eksik bir ırkın ürünü olarak değerlendirilmiştir. Buna rağmen, bazı oryantalistler -örneğin Ernest Renan (ö. 1892)- Arapların bilimsel katkılarını küçümseyenler de, Arap felsefesinin kendine özgü bir yapısı ve değeri olduğunu da kabul etmişlerdir.³⁸¹

Oryantalist çalışmaların emperyalizme hizmet ettiğini ve sömürü düzeninin etkin bir şekilde işlemlerini oryantalist yapılar aracılığıyla desteklediğini gösteren Warburton, Mısır halkı için söyledikleriyle bu durumu özetlemektedir.

Warburton'un sözleri, oryantalist bakış açısının nasıl bir emperyal araç haline geldiğini gözler önüne serer. Ona göre İngiltere, bol bol dağıttığı bağışlar ve vaatler sayesinde, kendini adım adım sömürüye açık hâle getirecek, ancak bunu fark etmeyecektir.

“İngiltere bol bol dağıttığı bağışlar ve vaatler sayesinde yavaş yavaş kendini satacak ve bunun farkında olmayacak şekilde hiçbir ulusun kurtarılmaya asla kalkışmadığı altın zincirlerle bağlanarak her geçen gün kendini biraz daha vurduracaktır” ifadesi, bu süreci en çarpıcı şekilde açıklamaktadır.³⁸²

1854 yılında gerçekleşen Church Missionary Society'nin düzenlediği Agra Münazarası, misyoner oryantalistlerin yenilgisi açısından bir milat olarak kabul edilir. Bu münazara, misyonerlik faaliyetlerinin seyrini değiştirmiş ve Batı'da yapılan birçok çalışmanın ilmi açıdan tartışılması gerektiğini ortaya koymuştur. Münazara, İngiliz Sir William Muir'in yönetiminde gerçekleştirilmiştir. Hristiyan tarafında Pfander'in yanı sıra rahip Thomas Valpy French yer alırken, Müslüman tarafı ise Rahmetullah el-Hindî ve Vezirüddin Han temsil etmiştir. Rahmetullah el-Hindî, teslis inancının akıl

³⁸¹ Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 112; Ernest Renan, *İslamlık ve Bilim* (Ankara: MEB Yayınları, 1946), 182-205.

³⁸² Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 118.

yoluyla savunulamayacak kadar tutarsız olduğunu ve İncil'in ilahi kitap olma özelliğini yitirdiğini kendi argümanlarıyla değil, Hristiyan kaynaklarını kullanarak ortaya koymuştur. Bu sayede karşı tarafı kendi metinleri üzerinden mağlup etmiştir. Münazara sonunda, Joel DeHart bu karşılaşmanın Müslümanlar lehine sonuçlanan açık bir zafer olduğunu belirtmiştir.³⁸³

"Orientalist" kelimesi, ilk kez 1779 yılında İngiltere'de Edward Okok hakkında yazılmış bir makalede kullanılmıştır. Bu kullanım, terimin tarihsel kökenine dair bilinen en erken örneklerden biri olarak kabul edilir.³⁸⁴ 1683 yılında "oryantalist" terimi, ilk anlamıyla "Doğu ve Yunan Kilisesi'nin bir üyesi"ni ifade etmek için kullanılmıştır. Bu kullanım, kelimenin dini bir bağlamda ortaya çıktığını göstermektedir. Bazı kaynaklarda ise bu terim, Doğu dillerine hâkim olan kişiler için "tanınmış bir orientalian" şeklinde tanımlanmıştır. Bu bağlamda, oryantalist kelimesi daha çok akademik bilgiye ve dil becerisine sahip bireyleri işaret etmektedir. Ancak zamanla terimin anlamı değişmeye başlamıştır. Özellikle İngiltere'de, Hindistan'daki eğitim dili tartışmaları sırasında bu kelime daha farklı bir anlam yüklenmiştir. Hint edebiyatı ve Hintçe eğitiminin sürdürülmesini savunanlarla, eğitimin tamamen İngilizce yapılması gerektiğini ileri süren İngiliz yetkililer arasında yaşanan bu fikir ayrılığı, "oryantalist" kavramını tartışmalı ve hatta şüpheyle bakılan bir terim haline getirmiştir.³⁸⁵

Oryantalizm, her ne kadar 18. yüzyılın son çeyreğinde kurumsallaşmaya başlamış ve özellikle 19. yüzyıldan itibaren sistematik bir anlam kazanmış olsa da, bu olgunun tarihsel kökleri çok daha eskilere dayanmaktadır. İlahiyatçı ve İslam bilimleri uzmanı İsmail Cerrahoğlu, oryantalizmin başlangıcını yalnızca modern akademik çalışmalarla sınırlı görmez. Ona göre, oryantalist yaklaşımın temelleri Haçlı Seferleri dönemine kadar uzanmaktadır. Cerrahoğlu, bu dönemde başlayan Doğu'ya yönelik ilgi, araştırma ve algı üretiminin, sonraki yüzyıllarda kurumsal oryantalizmin zeminini hazırladığını ifade eder. Bu bakış açısı, oryantalizmin yalnızca bilimsel bir merak değil, aynı zamanda siyasi, dini ve kültürel saiklerle şekillenmiş uzun soluklu bir süreç olduğunu ortaya koymaktadır.³⁸⁶ Batıda bulunan üniversitelerden öğrenciler doğu dili Arapçayı öğrenebilmek için Endülüs ve kuzey Afrika'ya gönderilmişlerdir

³⁸³ Abdülhamit Birışık, "Rahmetullah el-Hindî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 07 Temmuz 2024).

³⁸⁴ Endress, *An Introduction to Islam*, 11.

³⁸⁵ Arberry, *British Orientalist*, 8.

³⁸⁶ Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batıda Kur'an ve Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar", 96.

doğu medeniyetine dair öğrendikleri bilim kültür İslam düşüncesi gibi birçok alanda eseri Latinceye çevirmişlerdir.³⁸⁷

Avrupa Dünyası'nın bu tercümelere başlamadan önce İslam dünyasında tercüme faaliyetleri Mervan b. Hakem (ö. 65/685) döneminde zaten başlamıştı. İskenderiyeli Ahron'nun Yunanca yazdığı tıp kitabını Maserceveyh el-Basrî Süryanice tercümesinden Arapça'ya çevirmiştir.³⁸⁸ Tayyip Okiç (ö. 1970) tıp, kimya, yıldız bilimi, harp sanatı ve birçok farklı bilim dalından eserleri ilk olarak Arapçaya tercüme edenin Halid b. Yezid el-Muaviye olduğunu söylemiştir.³⁸⁹ Ayrıca Hicri II. yüzyılda Abbasi halifesi el-Mansur astronomiye dair *Sidhanta* adlı eseri Arapça'ya çevirmiştir.³⁹⁰

XVIII. yüzyılda Batı Avrupa dünyası, Doğu'yu bir sömürü alanı olarak görmüş; bu coğrafyaya, zenginliklerinden faydalanabilecekleri ve kendi çıkarlarına hizmet edebilecek bir moda imajı çerçevesinde yaklaşmıştır. Doğu'nun egzotik yapısı, Batılılar tarafından bir eğlence ve merak unsuru olarak değerlendirilmiş, bu da bölgeye yönelik indirgemeci ve olumsuz bir algının oluşmasına neden olmuştur. Bu süreçte, Doğu toplumları arasında da ayrımlar yapılmış; özellikle Türkler ile Araplar farklı kategorilere yerleştirilmiştir. Türkler, Batı söyleminde daha olumsuz bir yaklaşımla sunulmuşlardır. Bunun temel nedeni ise, Batı'nın sömürge faaliyetleri yürütmek istediği bölgelerin büyük ölçüde Osmanlı Devleti'nin egemenliğinde olması ve Batı'nın bu siyasi güçle karşı karşıya gelmesidir.³⁹¹

29 Nisan 1795 tarihinde, Fransız İhtilali sonrasında *L'École Supérieure des Langues Orientales Vivantes* (Yaşayan Şark Dilleri Yüksekokulu) kurulmuştur. Bu kurum, dönemin politik ve ticari hedefleri doğrultusunda Doğu dillerinin öğrenilmesini teşvik etmek amacıyla faaliyete geçirilmiştir. Kuruluşun ilk maddesi bu amacı açıkça ortaya koymaktadır: "Politika ve ticaret için faydası düşünülen yaşayan halk dillerini öğrenme hususunda kurulmuş bir halk okulu, Millî Kütüphane'nin duvarları içinde tesis edilecektir." Bu ifade, oryantalist dil çalışmalarının yalnızca

³⁸⁷ Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batıda Kur'an ve Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar", 102-104.

³⁸⁸ Fuat Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik, Arap İslam Bilimleri Tarihine Giriş* (İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2008,), 1/4.

³⁸⁹ Okiç, "Hadiste Tercüman", 28.

³⁹⁰ Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik, Arap İslam Bilimleri Tarihine Giriş*, 1/1/9.

³⁹¹ Bulut, "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 23.

akademik değil, aynı zamanda siyasi ve ekonomik çıkarlarla doğrudan bağlantılı olduğunu göstermektedir.³⁹²

1973 yılında düzenlenen 29. Uluslararası Oryantalistler Kongresi'nde, "oryantalist" teriminin artık kullanılmamasına karar verilmiştir. Bu kararla birlikte, kelime resmî olarak yürürlükten kaldırılmış ve dönemin değişen akademik ve ideolojik yaklaşımlarına uygun olarak terk edilmiştir. Kongrenin adı da bu doğrultuda değiştirilerek "Kuzey Afrika ve Asya Konulu Uluslararası Beşerî Bilimler Kongresi" şeklini almıştır. Bu değişiklik, oryantalizme yönelik eleştirilerin ve kavramın taşıdığı ideolojik yükün akademik düzeyde de kabul görmeye başladığının önemli bir göstergesidir.³⁹³

Oryantalizm bilimsel olarak ilk defa Petrus Venerabilis'in (ö.1156) Kur'an-ı Kerim Latinceye çevirmesi ve bunun yanında İslam'a karşı reddiye yazmasıyla başlamıştır.³⁹⁴ Ayrıca Petrus Venerabilis, Petrus Roberts, Keyenensi ve Dalmaçyalı Hermann'dan Kur'an-ı Kerim'in yanı sıra bazı İslami eserleri de Latince'ye çevirmelerini talep etmiştir. Bu çeviri çalışmaları sayesinde, Avrupa'da İslam kültürü ve dini düşünceler tanınmaya ve akademik çevrelerde tartışılmaya başlanmıştır. Bu girişim, Batı dünyasının İslam'ı doğrudan kaynaklardan öğrenmeye yönelik ilk ciddi adımlarından biri olarak kabul edilir.³⁹⁵ 1543 yılında Martin Luther tarafından Latinceye çevrilen Kur'an-ı Kerim basılmıştır.³⁹⁶

Kur'an-ı Kerim'in tercümesiyle başlayan bu hareketin temel amacı, Doğu'daki Müslüman toplumların dini yapısı üzerinde olumsuz bir etki yaratmaktır. Yapılan çeviri çalışmaları, yalnızca metni Batı'ya tanıtmakla kalmamış, aynı zamanda İslam'a yönelik reddiyelerle birlikte sunulmuştur. Bu metinlerde, Kur'an'ın ilahi bir vahiy değil; farklı kültürlerden, mitolojilerden ve düşünce sistemlerinden derlenmiş bir fikirler bütünü olduğu iddia edilmiştir. Böylece İslam'ın kutsallığı sorgulanmaya çalışılmış ve Batı kamuoyunda İslam'a karşı şüpheli bir bakış açısı oluşturulması hedeflenmiştir.³⁹⁷ Oryantalist tarafından XII. yüzyılda tercümesi yapılan Kur'an-ı

³⁹² Dutav, *Histoire des Orientalistes*, I/XXXI; Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batıda Kur'an ve ve Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar", 103.

³⁹³ Bernard Lewis, *Lewis, Bernard - The Question Of Orientalism*, 50.

³⁹⁴ Pfanmüller, *Handbuch der Islam-Literatur*, 121.

³⁹⁵ Pfanmüller, *Handbuch der Islam-Literatur*, 207.

³⁹⁶ Pfanmüller, *Handbuch der Islam-Literatur*, 147-148.

³⁹⁷ Yaşar, *Alman Oryantalizminde Kur'an'a Bakış*, 21-23.

Kerim³⁹⁸ batılı düşünürler tarafından İslam hakkında düşüncelerini içeren Mukaddimlerle başlamaktadır. Ne yazık ki bu mukaddimeler İslam dini ile bağdaşmayan düşünceler ifade etmektedir.³⁹⁹

George Sale (ö. 1736), Ludovico Marraci'nin Kur'an-ı Kerim çevirisine bağlı kalarak 1734'de Kur'an-ı Kerim'i İngilizce'ye tercüme etmiş ve İslam'ın yeni bir üslupla araştırılmasına imkân sağlamıştır. Sale'nin bu Kur'an-ı Kerim çevirisinin önsözünde Hz. Peygamber'in (sav) tanrı tarafından gönderilmediği insani bir yetenekle tanrının Hıristiyan kilisesine uyarmak amacıyla gönderildiğini iddia etmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in (sav) inancını coşkusunu etkileyici işliyor bunu nezaket ve kibarlığını bu duruma bağlayarak açıklamaktadır.⁴⁰⁰

Simon Ockley (ö. 1736), 1706'da yayınladığı *Introduction ad Linguas Orientales* adlı eserinde Hz. Peygamber'in (sav) vahiy almış bir peygamber olmadığını ancak daha eski zamanların bilgi ve bilgini koruyarak ahlaksal bir reform yapmış olduğunu ve bunu başaran bir adam olarak değerlendirmiştir. Ayrıca Simon kutsal kitabın anlaşılmasını İbranice'den kaynaklanan sorunların çözülmesinde halen konuşulmakta olan Arapça dilinin daha önemli olduğunu söylemiştir.⁴⁰¹

Pocock ve Ockley, Hz. Peygamber'i (sav) bir Deccal olarak nitelendirilenmekten ziyade tarihe yön veren önemli bir kişi olarak değerlendirmişlerdir. Özellikle yaptığı değişimlerle hilafetin oluşturulma süreci İslam Devleti'nin ve toplumların birlik beraberliğini nasıl korunduğunu araştırılması gereken önemli kaynaklar olarak nitelendirmişlerdir.⁴⁰²

Bu dönemin dikkat çeken isimlerinden biri olan Montesquieu, "Doğu Despotizmi" düşüncesiyle öne çıkmıştır. Doğu'ya hiç gitmemiş olmasına rağmen, dönemin seyahatnameleri ile çeşitli eserlerde yer alan iklim, coğrafya ve iktidar ilişkilerine dair bilgileri bir araya getirerek Doğu toplumlarına yönelik genelleyci bir

³⁹⁸ C. E. Bosworth, "Orientalism and Orientalists", *Arab Islamic Bibliography*, ed. Diana Grimwood vd. (Great Britain, 1977), 148.

³⁹⁹ Sir Hamilton A. R. Gibb, *Muhammedanism an Historical Survey* (New York: A Mentor Book, 1953), 41-47.

⁴⁰⁰ Bulut, "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 23.

⁴⁰¹ A.J. Arberry, *The Pioneer: Ockley Simon Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars* (Londra: George Allen & Unwin Ltd., 1960), 11-47; Bulut, "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 24.

⁴⁰² Albert Hourani, *Avrupa ve Ortadoğu*, çev. Ahmet Aydoğan - Fahrettin Altun (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2001), 41-116; Bulut, "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 24.

despotizm anlayışı geliştirmiştir. 1721’de yayımlanan *İran Mektupları* adlı eserinde, hayali Doğulu karakterler aracılığıyla Fransız toplumunu ve Batı dünyasını hicvetmesi dikkat çekicidir. Ancak bu eser aynı zamanda, Doğu’yu tek tip ve otoriter yönetim yapılarıyla özdeşleştiren oryantalist bakış açısının şekillenmesine de katkı sağlamıştır.⁴⁰³

Batı Avrupa’da, Müslüman Doğu çoğunlukla egzotik ve büyüleyici bir imgeyle tanımlanmış; Arap, İran ve Hint medeniyetleri hayal gücüne dayalı Doğu tasvirleriyle süslenmiş masallar aracılığıyla tanıtılmaya çalışılmıştır. Bu temsillerde Doğu, gerçeklikten uzak bir şekilde gizem, ihtişam ve tutkularla örülü bir coğrafya olarak sunulmuştur. Özellikle William Beckford, hiç Doğu’ya gitmemiş olmasına rağmen, 1844’te vefatından önce kaleme aldığı *History of the Caliph Vathek* adlı eserinde, Doğu’yu kıskançlık, entrika, ihanet, cinsellik, harem hayatı ve şiddet gibi temalarla donatarak okuyucularına aktarmıştır. Bu tür eserler, oryantalist bakışın bir parçası olarak, Doğu’yu hem hayranlık duyulan hem de korkulan bir “öteki” olarak kurgulamıştır.⁴⁰⁴

Thomas Erpenius (ö. 1624), Kur’an-ı Kerim’in dilsel, anlamsal ve içerik bakımından yüksek bir edebi seviyeye sahip olduğunu kabul etse de, onu Kitab-ı Mukaddes’in yalnızca gülünç bir taklidi olarak nitelendirmiştir. Bununla da kalmayarak, Hz. Peygamber’e (sav) karşı nefret dolu ve düşmanca bir söylem benimsemiştir. Erpenius’un bu tutumu, erken dönem oryantalist çalışmaların, bilimsel merakla birlikte önyargı, dini üstünlük iddiası ve ideolojik yaklaşımı da barındırdığını açıkça göstermektedir.⁴⁰⁵

XIX. ve XX. yüzyıllarda oryantalist faaliyetler zirveye ulaşmıştır. Özellikle Belçika, Fransa, İngiltere, Hollanda, İspanya ve Amerika’dan gelen misyonerler bu dönemde İslam dünyasına yönelik çok sayıda çalışma gerçekleştirmiştir. Samuel Zwemer, Henri Lammens, D. B. MacDonald, Miguel Asín Palacios, Charles de Foucauld, Montgomery Watt ve Kenneth Cragg gibi isimler, eserlerinde İslam’a dair şüphe uyandıran yorumlar yaparak çoğu zaman dini kötülemeyi amaçlamışlardır. XIX. yüzyılın sonlarına doğru ise oryantalistler, özellikle İslam rivayet geleneğine yönelik yoğun eleştirilerde bulunmuş; Hz. Peygamber’in sünneti hedef alınarak,

⁴⁰³ Bulut, “Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, 24.

⁴⁰⁴ Jale Parlak, *Efendilik, Şarkiyat, Kölelik* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 22.

⁴⁰⁵ Zakzûk, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*, 21.

hadislerin güvenilirliği ve kaynak değeri sorgulanmıştır. Hadis usulüne yönelik bu eleştirilerin öncü isimleri arasında William Muir ve Aloys Sprenger yer almaktadır. Bu çalışmalar, İslam'ın temel kaynaklarına yönelik sistematik bir sorgulama sürecinin başlangıcını teşkil etmiştir.⁴⁰⁶

XIX. yüzyıl, Oryantalizmin artık bir akademik disiplin olarak kabul gördüğü, kurumsallaştığı ve Batı Avrupa'nın Doğu üzerindeki üstünlüğünü kesin biçimde kabul ettirdiği bir dönem olmuştur. Bu yüzyılda Batı, Doğu'ya hem hayranlık duymuş hem de onu küçümseyici bir bakışla değerlendirmiş; sömürgeleştirme sürecinde önemli başarılar elde etmiştir. Aynı zamanda bu dönem, Avrupa'nın endüstriyel sömürgeciliğinin zirveye ulaştığı çağın da başlangıcını teşkil eder. Batılı oryantalistler, Doğu medeniyetine bir yandan hayranlıkla yaklaşırken, öte yandan ona karşı derin bir nefret ve üstünlük duygusu da beslemişlerdir. Bu çelişkili tutum, Doğu halklarını cahil olarak nitelendirmelerine ve Doğulu yöneticilerin halkın bu cehaletini kendi iktidarlarını sürdürmek için kullandıkları yönündeki iddialarına yansımıştır. Kur'an, Hz. Peygamber, İslam ve benzeri kutsal unsurların da bu çıkarıcı yapıların araçları olarak kullanıldığını öne sürmüşlerdir. Aslında Batılıların, özellikle İslam medeniyetine yükledikleri bu anlam, Doğulu halkı kendi yerel 'despot'larından kurtarıp Batı'nın sözde "medenî" despotizmine teslim etme çabasından başka bir şey değildir.⁴⁰⁷

Duncan Black MacDonald adlı oryantalist, Doğu medeniyetlerinin Avrupa medeniyetleriyle karşılaşmalarının ardından İslam inancının zayıflayacağına ve kendi ifadesiyle "Muhammed efsanesi" olarak tanımladığı bu dinin zamanla çökeceğine inanmaktaydı. Özellikle Hristiyan okulları ve misyoner rahipler aracılığıyla, İslam toplumlarının bu inanç sisteminden "kurtarılması" gerektiğini savunuyordu. MacDonald'a göre, İslam'ı çöküntüye uğratmanın en etkili yolu, bu dinin temel inançlarını sarsacak, onları aşındıracak yeni ve farklı düşünceler ortaya atmakla mümkün olacaktı. Bu yaklaşım, oryantalistlerin sadece bilimsel değil, aynı zamanda ideolojik ve misyonerlik temelli bir motivasyonla hareket ettiklerini açıkça ortaya koymaktadır.⁴⁰⁸

⁴⁰⁶ Daniel Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, çev. Sabri Kızılkaya - Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 37.

⁴⁰⁷ Bulut, "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 26.

⁴⁰⁸ Duncan Black MacDonald, *Aspects of Islam* (New York: Macmillan, 1911), 12-13.

Batı Avrupa'da İslam dünyasına dair bilgi veren ve Müslümanları tanıtan ilk ansiklopedik eser, Barthélemy d'Herbelot'un (1625–1667) kaleme aldığı *Bibliothèque Orientale* adlı çalışmadır. Bu eser, oryantalist literatürde önemli bir başlangıç noktası olarak kabul edilir. XIX. yüzyılın ikinci yarısı ile XX. yüzyılın başlarında ise, uluslararası bir akademik girişim olan *The Encyclopaedia of Islam*, İslam medeniyetini Batı'ya tanıtan en kapsamlı ve etkili ansiklopedi hâline gelmiştir. Bu çalışma, oryantalist bakış açısıyla hazırlanmış olmakla birlikte, dönemin İslam araştırmaları açısından başvuru kaynağı niteliğinde kabul edilmiştir.⁴⁰⁹

The Encyclopaedia of Islam, Türkçe, Arapça, Farsça ve Urduca gibi birçok dile çevrilerek yayımlanmıştır. 1892'de Londra'da düzenlenen milletlerarası şarkiyat kongresinde, İslami bir ansiklopedi hazırlanması fikrini ilk olarak William Robertson Smith ortaya atmış, onun ölümünden sonra bu görev Ignaz Goldziher'e verilmiştir. Ancak Goldziher, 1897 yılında bu görevden istifa etmiş ve yerine Martin Theodor Houtsma getirilmiştir. Hollanda, İngiltere, Fransa, Almanya, İtalya, Rusya, Macaristan ve Avustralya'dan bilim insanlarının oluşturduğu bir komite tarafından yürütülen bu proje, Roma'da yapılan kongrede ve 1901 yılında Paris'te gerçekleştirilen *International Association of Academies* toplantısında resmen kabul edilmiştir. Ansiklopedi İngilizce, Fransızca ve Almanca olmak üzere üç dilde yayımlanmış, ancak madde başlıklarının çoğunluğu Arapça olarak belirlenmiştir. İlk fasikülü 1908 yılında yayımlanan bu ansiklopedi, XIX. yüzyılın ikinci yarısında, özellikle Hollanda, İngiltere ve Fransa gibi büyük sömürgeci devletlerin etkisiyle şekillenmiş ve oryantalist bakış açısıyla hazırlanmıştır. Sömürgecilik faaliyetleriyle paralel yürütülen bu çalışma, Müslümanlar için önemli olan pek çok bilgiyi Batılı çıkarlar doğrultusunda yönlendirmiş; misyoner bir tutumla İslam'ı, Yahudilik ve Hristiyanlık kaynaklı bir din gibi göstermeye çalışmıştır. İslami kavramları sorgulayan, Kur'an ve hadis yerine Tevrat ve İncil'e öncelik veren bu yaklaşım, özellikle Türkiye'de büyük tepkilere yol açmıştır. Bu sebeple, ansiklopedideki yanlış ve taraflı bilgilerin düzeltilmesi adına Müslüman ilim adamlarının katkıları teşvik edilmiş, bu süreçte Fuat Köprülü gibi Türk âlimleri de ansiklopediye yeni maddeler yazarak katkı sağlamışlardır.⁴¹⁰

⁴⁰⁹ Cengiz Aydın - Tahsin Görgün, "Herbelot, Barthélemy de Molainville d'", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 08 Temmuz 2024), 17/219-220.

⁴¹⁰ Kemal Kahraman, "The Encyclopaedia of Islam", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Haziran 2024), 11/181-183.

Bu dönemde oryantalizm bilimine ideolojik ve hayalî katkılarda bulunan Barthélemy d'Herbelot, Hz. Peygamber'i yalancı bir din kurucusu olarak nitelendirmiş ve İslam'ı da "Muhammedan" ismiyle anarak indirgemeci bir yaklaşımla tanımlamıştır. Herbelot, Doğu'ya dair kurguladığı oryantalist hayalleri, "Muhammedanlık" adı altında şekillendirmiş ve *Bibliothèque Orientale* adlı eserinde Hz. Muhammed için açıkça "yalancı" ifadesini kullanarak bu düşüncesini bir bakıma sabit bir hüküm gibi sunmuştur. Bu tür değerlendirmeler, Batı'daki erken dönem oryantalist çalışmaların yalnızca bilimsel bir merak değil, aynı zamanda ideolojik bir yönelim taşıdığını da açıkça ortaya koymaktadır.⁴¹¹ Dante'nin *İlahi Komedya* adlı eserinde de Doğu, dramatize edilerek okuyucuya hayalî ve olumsuz bir imajla sunulmuştur. Bu anlatım, Batı'nın Doğu'ya dair oluşturduğu önyargılı bakış açısının edebi yansıması niteliğindedir. Daha sonraki dönemlerde ise Silvestre de Sacy, Ernest Renan ve Edward William Lane gibi isimler, bu hayalî doğu tasvirlerini daha akılcı ve bilimsel bir zemine oturtarak XIX. yüzyıl oryantalizminin temellerini atmışlardır. Bu dönüşümle birlikte oryantalizm, yalnızca edebî ve ideolojik bir alan olmaktan çıkarak, akademik bir disiplin olarak kurumsallaşma sürecine girmiştir.⁴¹²

Rönesans hareketiyle birlikte oryantalizm yeni bir boyut kazanmış, bu süreç Avrupa'da misyonerlik, diplomasi ve ekonomik faaliyetlere büyük bir canlılık kazandırmıştır. Oryantalistler, yalnızca Doğu dillerine değil, aynı zamanda Doğu medeniyetlerine ait tarih, toplumsal yaşam, sanat ve benzeri birçok alana da ilgi göstermeye başlamışlardır. Bu ilgi, Avrupa'nın önemli merkezlerinde Doğu dilleri üzerine uzmanlaşmış üniversitelerin açılmasına zemin hazırlamış; gerek kullanılan metotlar gerekse incelenen eserler aracılığıyla Avrupa, Doğu medeniyetlerinden elde ettiği bilgilerle kendisini kültürel ve bilimsel anlamda dönüştürme fırsatı bulmuştur. Oryantalizmin merkezi hâline gelen Paris, bu dönemde sahip olduğu zengin eğitim ve bilim altyapısıyla dikkat çekmiş; Doğu medeniyetleri, Batı Avrupa tarafından yalnızca incelenen değil, aynı zamanda ihtiyaç duyulan bir bilgi ve ilham kaynağı olarak değerlendirilmiştir.⁴¹³

Aydınlanma Çağı, oryantalizmin filolojik çalışmalardan çıkarak dinlerin tarihsel kökenleri ve antropolojik temellerini sorgulamaya başladığı bir döneme işaret

⁴¹¹ Said, *Oryantalizm (Doğubilim) Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, 118-120.

⁴¹² Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batıda Kur'an ve ve Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar", 104.

⁴¹³ Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batıda Kur'an ve ve Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar", 104-105.

etmektedir. Bu süreçte Batı Avrupa dünyası, doğrudan Hristiyanlığı eleştirmekten kaçınarak, farklı dinleri birer araç olarak kullanmak suretiyle dolaylı bir eleştiri yöntemi geliştirmiştir. Oryantalist çalışmalar, özellikle İslam başta olmak üzere Doğu dinleri üzerinde yoğunlaşmış; bu dinlerin tarihsel süreçleri, kutsal metinlerinin yapıları ve toplumsal etkileri mercek altına alınmıştır. Böylece Aydınlanma düşüncesi, oryantalizme yalnızca akademik değil, aynı zamanda ideolojik bir zemin de kazandırmıştır.⁴¹⁴

XIX. yüzyılda, Hegel'in tarih felsefesi bağlamında ortaya koyduğu düşüncelerle birlikte, Endüstri toplumlarının oluşumu sürecinde Doğu imgesi, özellikle üreticiliğin sanat ve edebiyata karşı bir panzehiri olarak kurgulanmış; sömürgecilik ve emperyalizmle birleşerek Batı'nın hayallerini süsleyen bir araç hâline gelmiştir. Bu dönemde Doğu'ya seyahat eden seyyahların katkısıyla, çoğu zaman gerçeklikle bağdaşmayan, karmaşık ve egzotik imgelerle süslenmiş bir Doğu tasavvuru oluşturulmuş ve bu imge günümüzde dahi Batılı zihinlerde yaşamaya devam etmektedir. XIX. yüzyıl, oryantalist çalışmalar açısından zirve bir dönem olarak değerlendirilir. Bu bağlamda 1830'da James Mill'in *History of British India* adlı eseri, 1843'te Hegel'in *Philosophy of History*'si ve 1857'de Marx'ın *British Rule in India* başlıklı makalesi bu dönemin önemli ürünlerindedir. Hegel'in tarih anlayışı doğrultusunda şekillenen oryantalist yaklaşımlar, dünya tarihini Asya'da doğan, gelişen ve sonrasında Germenik kabilelerin ellerinde Avrupa'da olgunlaşarak tamamlanan lineer bir tarih anlayışıyla yorumlamıştır. Bu çerçevede her şeyin Avrupa'da son bulduğu, Avrupa'nın medeniyetin temel kaynağı olduğu varsayılmıştır. Bu anlayışın bir sonucu olarak ortaya çıkan Avrupamerkezcilik, Avrupa'nın dünyanın geri kalanına göre sözde üstünlüğünü meşrulaştırmakta; bu üstünlük algısı doğrultusunda, Avrupa bakış açısının ayrıcalıklı ve belirleyici olması gerektiği ileri sürülmektedir. Tarih boyunca bu yaklaşım, dini, kültürel ve politik kalıpların oluşumunu derinden etkilemiş; Avrupa'nın küresel meselelerde merkezî ve hâkim bir konumda yer aldığına dair algıyı pekiştirmiştir.⁴¹⁵

Eurocentric yaklaşım, dünya tarihinin her yönü Avrupa ile başlar ve biter.⁴¹⁶ Dünya tarihine yönelik Avrupamerkezci anlatılara göre, tarihin başlangıcı Antik

⁴¹⁴ Bulut, "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 23.

⁴¹⁵ Tahir Nakip, "Eurocentrism in World History Textbooks: The Case of Canada", *İslam Araştırmaları Dergisi* 32 (01 Temmuz 2014), 129.

⁴¹⁶ Davutoğlu, "Batıdaki İslam Çalışmaları Üzerine", 43.

Yunan ile atılmış; Avrupa, tarım devrimi ve İtalyan şehir devletlerinin yükselişiyle tarihsel süreçte ilerlemiştir. Orta Çağ'da yaşanan karanlık dönemin ardından, Avrupalılar Rönesans döneminde Yunan fikirlerini yeniden keşfetmiş, Bilimsel Devrim'le bilgi birikimlerini artırmış ve Aydınlanma Çağı ile birlikte demokratik fikirlerin yükselmesi neticesinde modern kapitalist dünyayı şekillendirmişlerdir. Bu anlatıya göre modern dünya, yalnızca Avrupa'nın kendi iç dinamikleriyle inşa edilmiş; başka kültürel ya da politik etkilerden bağımsız olarak ilerlemiştir. Bu doğrultuda, Avrupalılar kendilerini “tek medeni halk” olarak konumlandırarak küresel medeniyetin standartlarını belirleme yetkisini üstlenmişlerdir. Brett Bowden'a göre, medeniyet kavramı hem iç hem de dış toplumsal ilişkileri belirleyen, toplumları “medenî” ve “medenî olmayan” şeklinde ayıran temel bir düşünce kalıbıdır. Bowden ayrıca, medeniyetin tarihin temel süreci olduğu ve tüm toplumların bu sürecin sonunda medenî bir yapıya ulaşacağı varsayımının Batı merkezli tarih anlayışını pekiştirdiğini ifade eder.⁴¹⁷ Avrupamerkezcilik, Avrupa'nın medeniyetin doğuş yeri olduğu iddiasına dayanır ve bu nedenle dünyanın geri kalanında hukuk, düzen ve uygarlığın inşasından sorumlu olduğuna dair bir varsayımı içermektedir.

Avrupamerkezci düşünce, çoğulcu bir medeniyet anlayışından ziyade, tekelci bir medeniyet tasavvuru ortaya koyar. Bu bağlamda Avrupamerkezci yaklaşımlar, sosyal bilimcilerin, tarih eğitimcilerinin ve dünya tarihi öğrencilerinin makrotarihsel projelerde sıklıkla karşılaştığı metodolojik sorunlara zemin hazırlar.⁴¹⁸

Örneğin Bruce Mazlish, medeniyetin Avrupamerkezci anlamını vurgulayarak “medeniyet” kavramının “medenî olmak” veya “barbar olmamak” kavramının aksine—neden XVIII. yüzyılın sonlarına kadar ortaya çıkmadığını” sormaktadır.⁴¹⁹ Batı medeniyetlerinin emperyalizm ve sömürgecilikle Batı dışı toplumları homojenleştirmeye çalıştığını iddia etmeye devam etmektedir. Avrupalılar, XVIII. yüzyılın sonlarında Avrupa dışı toprakları sömürgeleştirmeye başladıklarında, Avrupalı olmayan Barbarları medenileştirdiklerini iddia etmişlerdir. Böylece, Avrupamerkezci düşünce, Avrupamerkezci olmayan medeniyeti medeniyetsiz olarak etiketleyen benzersiz bir terminoloji üretmiştir. Edward Said'in ünlü kitabında ileri

⁴¹⁷ Brett Bowden, *The Empire of Civilization: The Evolution of an Imperial Idea* (Chicago: University of Chicago Press, 2009), 9-13.

⁴¹⁸ Nakip, “Eurocentrism in World History Textbooks”, 130.

⁴¹⁹ Bruce Mazlish, *Civilization and Its Contents* (Stanford: CA: Stanford University Press, 2004), 5; Nakip, “Eurocentrism in World History Textbooks”, 31.

sürdüğü gibi, Oryantalizm, Doğu ile Batı arasındaki çatışmayı üretmiştir.⁴²⁰ İkinci Dünya Savaşı sonrasında, Batı dünyasının Doğu medeniyetleri üzerindeki sömürgeci politikalarında bir dönüşüm yaşanmış ve özellikle 1980'li yıllardan itibaren oryantolizmin, İslam medeniyetlerine yönelik sosyal ve siyasal analizlere odaklanan bir yapıya evrildiği görülmüştür. Bu dönemde, Batı dünyasında anti-İslam söylemlerinin zirveye ulaştığı dikkat çeker. İran İslam Devrimi, Afganistan'daki cihat hareketleri, Bosna-Hersek Savaşı ve Filistin'deki İntifada gibi gelişmeler, oryantolizmin giderek daha fazla siyasal bir nitelik kazandığını açıkça ortaya koymuştur.⁴²¹

2.1.3.4. Ignaz Goldziher'den Sonraki Dönem Oryantalizm

Oryantalist çalışmalar bağlamında İslamiyet üzerine araştırmalar yapan Macar Yahudisi Ignaz Goldziher, Avrupa bilim dünyasında dini ve kültürel sistematik yaklaşımların gelişmesinde önemli bir dönüm noktasıdır. İbranice ve Talmud bilgisiyle tanınan Goldziher, Budapeşte Üniversitesi'nde Türkiyat bölümünü kuran Arminius Vambéry'nin ilk öğrencisidir. Beyrut, Şam ve Kahire gibi birçok doğu şehrinde saha araştırmaları yapmış, Kahire'deki el-Ezher Üniversitesi'nde derslere katılmış ve burada Cemaleddin Afgani gibi dönemin önemli düşünürleriyle tanışma fırsatı bulmuştur.⁴²² XIX. yüzyılda kurulan oryantolizmin derneklerinin faaliyetlerine aktif destek veren Ignaz Goldziher, oryantolizmin çevreleri teşvik etmek amacıyla 'Onlara daima mektuplarla karşılık verin ve müsteşriklerin kongrelerine katılın' çağrısında bulunarak bu alandaki etkileşimi ve bilimsel iş birliğini güçlendirmeye çalışmıştır.⁴²³

İslamiyet araştırmalarında Avrupa bilim çevrelerinde dini ve kültürel anlamda en etkili oryantolizmlerden biri olarak kabul edilen Ignaz Goldziher, özellikle hadis alanındaki çalışmalarıyla İslam hukuku ve ilahiyatı üzerinde derin ve kalıcı etkiler bırakmıştır.⁴²⁴

Goldziher, hadis, İslam hukuku ve ilahiyat gibi temel alanlarda kaleme aldığı eserlerle, oryantolizmler arasında İslam düşüncesine en derin etkileri bırakan isimlerin başında gelir. İslam'ın temel kaynaklarından biri olan hadislere dair yazdığı *Muhammedanische Studien* (Muhammedî Araştırmalar) adlı eseri, bu alandaki en

⁴²⁰ Said, *Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, 15-16; Nakip, "Eurocentrism in World History Textbooks", 131-132.

⁴²¹ Davutoğlu, "Batıdaki İslam Çalışmaları Üzerine", 43-44.

⁴²² Mehmet S. Hatipoğlu, "Goldziher, Ignaz", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 04 Temmuz 2024), 14/102.

⁴²³ Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, 14-15.

⁴²⁴ Bulut, "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 34.

meşhur çalışmalardan biridir. İslam tarihine ilişkin değerlendirmelerinde, İslam medeniyetinin ve dininin Hz. Peygamber (sav) döneminde tamamlanmış bir sistem olarak görülmemesi gerektiğini savunmuş; İslam dininin, İslam toplumu ve kültürüyle birlikte ele alınması gereken bir yapı arz ettiğini ileri sürmüştür. İslam'da özellikle örf ve âdetin belirleyici olduğunu iddia eden Goldziher, İslam ahlak sistemi içerisinde tasavvufun ve sufiliğin rolünü fark eden ilk oryantalistlerden biridir. Ona göre İslam dini, zaman içinde değişime uğrayan ve sürekli denetim altında tutulan bir olgu olarak değerlendirilmelidir.⁴²⁵

Goldziher, İslam dininin genel özelliklerini değerlendirirken, Hz. Peygamber'in (sav) hayatının ilk dönemlerinde uzlete çekildiğini ve bu süreçte düşüncelere dalarak zihninin derinliklerinde birtakım fikirler geliştirdiğini öne sürmektedir. Peygamber'in müjdeleyici ve uyarıcı bir misyon üstlenerek halkı eğitime görevini benimsediğini ifade eder. Bu hedefe ulaşmak için Kur'an'da yer alan Enbiya kıssalarından yararlandığını ve bu anlatıları birer eğitim aracı olarak kullandığını savunur. Ayrıca Goldziher, Hz. Peygamber'in kendi temel prensipleriyle çelişmeyen cahiliye dönemi kültür ve hukuk unsurlarını da belirli ölçüde benimsediğini iddia etmektedir.⁴²⁶

Goldziher, Hz. Peygamber'in (sav) peygamberliğini Yahudi ve Hristiyan geleneklerinden etkilenecek şekilde şekillendirdiğini, bu iki dinin örf ve görüşlerinden yararlanarak yeni bir din ortaya koyduğunu iddia etmiştir. Ona göre, Hz. Muhammed'in (sav) dinî tecrübesi tamamen orijinal olmayıp önceki semavi geleneklerin bir sentezi niteliğindedir. Goldziher ayrıca Hz. Peygamber'in (sav) yaşadığı mistik tecrübeleri, zihinsel bir duruma bağlama eğilimindedir. Bu bağlamda, Alman ilahiyatçı Adolf von Harnack'ın görüşlerine dayanarak, bu tür mistik eğilimlerin kimi zaman dâhi kişiliklerde görülebilen psikolojik bir durumun sonucu olduğunu öne sürmüştür. Harnack'a göre bu kişiler, toplumdan farklı olarak bilinmeyen bir hayat tarzı benimserler ve bu durum onlara sıradışı bir güç kazandırır. Goldziher, Hz. Peygamber'in (sav) ve ilk dönem havarilerin de benzer bir ruh hâliyle hareket ettiğini ileri sürmüştür.⁴²⁷ Ancak Goldziher ve Harnack'ın değerlendirmelerinde gözden kaçırdıkları önemli bir husus bulunmaktadır: Hastalık,

⁴²⁵ Hatipoğlu, "Goldziher, Ignaz", 14/102-103; Hayri Erten, "Hz. Ömer Döneminde Toplumsal Değişme", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (01 Temmuz 1996), 186-187.

⁴²⁶ Ignaz Goldziher, *el-Akîde ve 'ş-Şerî'a fi'l-İslam*, çev. Muhammed Yusuf Musa (Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, ts.), 7.

⁴²⁷ Goldziher, *el-Akîde ve 'ş-Şerî'a fi'l-İslam*, 6-7.

bireyin aklî ve ruhî melekelerini zayıflatan, denge ve muhakeme yeteneğini bozan bir durumdur. Peygamberlik gibi yüksek sorumluluk ve süreklilik gerektiren bir misyonun, ruhsal ya da zihinsel bir bozulma üzerinden açıklanmaya çalışılması bilimsel tutarlılıktan uzak bir yaklaşımdır. Ayrıca, Goldziher bu iddialarını herhangi bir tıbbi veya psikolojik temele dayandırmadan, subjektif varsayımlara dayalı olarak ortaya koymuştur. Ne kendi eserlerinde ne de Harnack'ın görüşlerinden aktardığı yorumlarda, bu "hastalığın" bilimsel olarak tanımlanması, sınıflandırılması veya ispatlanmasına dair bir çaba görülmemektedir. Bu durum, ileri sürdükleri tezin bilimsel değerini sorgulanabilir kılmaktadır.⁴²⁸

Goldziher, İslam ve Doğu medeniyetine dair yaptığı çalışmalarla önemli bir şahsiyet olarak öne çıkmaktadır. İslam dünyasında pek çok reddiye konusu olan görüşleri ve İslam ilahiyatında yarattığı yankılarla tanınan Goldziher, oryantalizm tarihinde bir dönüm noktası teşkil etmiş ve birçok önemli esere imza atmıştır. Bu bölümde, oryantalizmin gelişimindeki düşünsel temeller ve Goldziher'in katkıları üzerinde durulmuş, gelecek bölümlerde ise Goldziher'in çalışmalarına dair daha ayrıntılı bilgiler sunulacaktır.

2.1.3.5. Modern Oryantalizm

Modern dönemde, oryantalizm, Amerikan popüler kültüründe önemli bir yer edinmiş ve özellikle "National Geographic" dergisi gibi platformlarda Doğu medeniyetleri, özellikle de Arap dünyası, "ötekileştirme" süreçlerine katkı sağlayan bir yazar kitlesine sahip olmuştur. Postmodern oryantalizm döneminde, Amerikalı yazarlar Arap medeniyetini sıklıkla yanlış anlamış ve yanlış bir şekilde temsil etmişlerdir. Bu dergide, Arap dünyasını ötekileştiren pek çok resim, imge, metafor, şekil ve hat kullanılarak, Doğu'ya yönelik klişeleşmiş ve stereotipik bir bakış açısı beslenmiştir. Bu yaklaşım, Doğu'nun Batı ile karşılaştırıldığında geri kalmış, egzotik, ve bazen de tehditkar bir yer olarak gösterilmesine yol açmıştır.⁴²⁹

Oryantalizmin oluşturduğu doğu imgesi, edebi metinlerden bilimsel çalışmalara, filolojiden siyasete, antropolojiden teolojiye, ticaretten siyasete kadar birçok alanda ve kurumda kendini göstermiştir.⁴³⁰

⁴²⁸ Sönmezay, *Kur'an ve Oryantalistler*, 147.

⁴²⁹ Mahmut Gökmen, Kolektif, *Batı Medyasının Ortadoğu Tasavvuru Popüler Jeopolitik, Oryantalizm ve Uluslararası İlişkiler*, ed. Necati Anaz - Mehmet Özkan (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2012), 40.

⁴³⁰ Bulut, "Oryantalizm, Seyyahlar ve Batı'nın Doğu İmgesi", 65.

Modern oryantalizm, batılı toplumlar için doğu toplumlarını "öteki" olarak değerlendirmiş ve kültürel farklılıkları ön yargılı ve gerçek dışı genellemelere dayanan bir şekilde sunmuştur.⁴³¹

Bu dönemde oryantalist çalışmalarda Batı/Doğu, Biz/Öteki ve Garp/Şark ikilemleri belirginleşmiştir. Öteki olarak temsil edilen doğu halkı için genellikle şiddet imajı çizilmiştir. Modern oryantalizm çalışmalarında, doğu dünyası gözlemcilerin, yani oryantalistlerin inançları ve düşünceleri doğrultusunda, tamamen subjektif bir şekilde ele alınmıştır. Bu sebeple, post-oryantalizm, oryantalist çalışmalarda çizilen doğu dünyası ile gerçek doğu dünyası arasındaki farkları vurgulayan karmaşık bir sosyal kurgu sunmaktadır.⁴³²

Modern oryantalizm çalışmalarında, doğu dünyası gözlemcilerin yani oryantalistlerin inançları ve düşünceleri doğrultusunda tamamen subjektif bir şekilde ele alınmıştır. Bu, post-oryantalizmde, oryantalist çalışmalarda çizilen doğu dünyası ile gerçek doğu dünyası arasında karmaşık bir sosyal kurgu oluşturur. Örneğin, *National Geographic* gibi dergilerde Arap dünyası, "çölün doğurduğu", "çölün çocuğu" veya "çölün kızı" şeklinde tanımlanmış ve bu şekilde şiddet ve barbarlıkla ilişkilendirilmiştir. Oryantalistlerin bu tasvirleri, Arapları ve özellikle Arap kadınlarını, çöl dünyasının bir parçası olarak pasifleştirilen, ehlileştirilen ve ilkel olarak gösterilen bir figürle tasvir etmiştir. Bu anlatım, Arap toplumunun kişiliksizleştirilmesi ve insan topluluğu olarak kabul edilmemesi amacını taşır.⁴³³

Modern oryantalist çalışmalarda, özellikle *National Geographic* gibi dergilerde, doğu dünyası olarak tanımlanan bölge, Cezayir, Bahreyn, Mısır, Irak, İran, Ürdün, Kuveyt, Lübnan, Libya, Moritanya, Fas, Umman, Filistin, Katar, Suudi Arabistan, Somali, Sudan, Suriye, Tunus, Birleşik Arap Emirlikleri ve Yemen'i kapsamaktadır. Bu geniş coğrafya, "Arap dünyası" olarak tanımlanmış olup, genellikle Kızıldeniz çevresi ile sınırlandırılmaktadır. Oryantalist bakış açısı, bu bölgeyi "hayali bir coğrafya" olarak ötekileştirmiş ve bu ötekileştirmeyi doğrudan sömürgeleştirme çalışmalarına entegre etmiştir.

⁴³¹ Said, *Orientalism*, 52-57.

⁴³² Gökmen, Kolektif, *Batı Medyasının Ortadoğu Tasavvuru Popüler Jeopolitik, Oryantalizm ve Uluslararası İlişkiler*, 41.

⁴³³ Gökmen, Kolektif, *Batı Medyasının Ortadoğu Tasavvuru Popüler Jeopolitik, Oryantalizm ve Uluslararası İlişkiler*, 42-43.

Arap dünyası, silahlar, kılıçlar ve diğer savaş aletleriyle birlikte resmedilmiş; kumlar ve çölün yer aldığı boş araziler ve mekanlar ile tasvir edilmiştir. Bu tür betimlemeler, Arap dünyasının medeniyetsiz, boş ve şiddetten beslenen bir toplum olduğu algısını yaratmaya çalışmıştır. Bu yolla, bu bölgelerin geriye kalmış, gelişmemiş ve medeniyet açısından eksik olduğu yönündeki izlenim pekiştirilmiştir.⁴³⁴

XVIII. yüzyılın ortaları ile XIX. yüzyılın başları arasında, Avrupa'da Hristiyanlık etkisi zayıflamaya başlamış ve bunun yerine bilimsel yöntemler ile kriterler önem kazanmaya çalışmıştır. Bu dönemde epistemoloji, yani bilgi felsefesi, her yönüyle Batı merkezli bir anlayışla şekillenmiş ve Batı düşüncesi tanımlayıcı hale gelmiştir.

1795 yılında, oryantalist Louis Langles (1763-1824) öncülüğünde *Ecole des Langues Orientales Vivantes* (Yaşayan Doğu Dilleri Okulu) kurulmuştur. Bu okul, doğu dillerinin öğrenilmesi ve araştırılması konusunda önemli bir merkez haline gelmiştir. Ayrıca, Sylvestre de Sacy, İslam ve Arapçılık (Arap dili ve kültürü) alanlarında önemli çalışmalar yaparak, ilk Arapça öğretmenliğini burada üstlenmiştir. Sacy'nin katkıları, Arap, Arapça, Süryani, Kilise Slavcası ve İbranice gibi dillerde yetkin bilim insanlarının yetişmesine olanak sağlamıştır. Ayrıca, Sacy, *Société Asiatique* (Asya Cemiyeti)'nin ilk başkanı olup, oryantalizmin çağdaş öncüsü olarak, bu alanda bilimsel bir gelenek ve yönetim sistemi kurmuş, önemli bir oryantalist olarak kabul edilmiştir.⁴³⁵

Sylvestre de Sacy, Venedik manastırında eğitim görmüş bir hukukçu olmasına rağmen, doğu dillerine büyük bir ilgi duyarak Arapça, Süryanice, Kildanice ve İbranice öğrenmiştir. Bu derin bilgi birikimiyle, *Yaşayan Doğu Dilleri Okulu*'na ilk Arapça öğretmeni olarak atanmış ve burada doğu dillerinin öğretilmesine öncülük etmiştir. Sacy, özellikle İbn Haldun'un *Mukaddime* adlı eserini Fransızcaya çevirerek, Batı dünyasında doğu medeniyetine ait önemli eserlerin tanınmasına katkı sağlamıştır. Bu çeviri, Sacy'nin doğu dillerine olan hakimiyetini ve bu alandaki önemli çalışmalarını gösterir.

⁴³⁴ Gökmen, Kolektif, *Batı Medyasının Ortadoğu Tasavvuru Popüler Jeopolitik, Oryantalizm ve Uluslararası İlişkiler*, 50-51.

⁴³⁵ Said, *Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, 205.

Fransa'da doğu dillerini iyi bilen birçok bilim insanının yetişmesine vesile olmuş ve çağının en önemli oryantalistlerinden biri haline gelmiştir. Sacy, iyi bir filolog olarak tanınmış ve çalışmalarında titizlikle çok disiplinli bir yaklaşım benimsemiştir. Ancak, Sacy'nin yayımladığı çalışmalarında dikkat çeken bir diğer önemli nokta, doğu medeniyetine ait eserlerin tamamını basmaktan kaçınmasıdır. Bunun yerine, eserlerden alıntılar yaparak, bunları bir takdim yazısı ile sunmuştur. Bu tutumunun arkasında, Sacy'nin doğulu eserleri "basılmaya değer" görmemesi ve bu eserleri küçümsemesi yatmaktadır. Bu bakış açısı, onun oryantalist yaklaşımının bir yansıması olarak, Batı'nın doğuya karşı sahip olduğu hiyerarşik bakış açısını ortaya koymaktadır.⁴³⁶

XVIII. yüzyılın oryantalist çalışmalarına birçok oryantalist dernek ve dergi katılmıştır. Avrupa'da ilk uzmanlaşmış oryantalist dergisi, *Fundulen des Oriens* (1809-1818), Josef von Hammer-Purgstall (1774-1856) tarafından kurulmuştur. Bu dergi, dönemin birçok önde gelen oryantalistlerinin katkı sağladığı bir platform olmuştur. Ayrıca, 1821'de Paris'te kurulan ve ilk başkanlığını Sylvestre de Sacy'nin yaptığı *Societe Asiatique* derneği, oryantalizm çalışmalarında önemli bir rol oynamıştır. Bu dernek, 1822'de *Journal Asiatique* adlı bir dergi yayımlayarak, doğu kültürleri ve dilleri üzerine yapılan bilimsel araştırmaları yaygınlaştırmış ve oryantalist çalışmaların sistematikleşmesine katkı sağlamıştır.⁴³⁷

Sacy, bilimsel çalışmalarında doğu eserlerini doğrudan yayımlamak yerine, genellikle bu eserlerden alıntılar yaparak yoruma dayalı yazılar kaleme almıştır. Çünkü o, bu eserleri basma layık görmemiş ve onları okuyucularına bir takdim yazısıyla sunmayı tercih etmiştir. Bu yaklaşım, doğu kültürlerine dair belirli bir mesafeyi ve eleştirel bir bakışı yansıtmaktadır. Sacy'nin bu çalışma disiplini, günümüzde de oryantalistler tarafından benimsenmiş ve hala kullanılmaktadır. Bu yöntem, doğu kültürlerini daha derinlemesine anlamayı hedefleyen araştırmalarda bir standart olarak kabul edilmiştir.⁴³⁸

Bu dil okulları, Avrupa ile doğu arasında diplomatik ilişkiler kurmak amacıyla birçok tercüman ve bilim insanı yetiştirmiştir. Kuruluşun kanunundaki ilk madde, yaşayan dillerin öğrenilmesi için kurulan bu halk okullarının, özellikle politika ve

⁴³⁶ Said, *Oryantalizm (Doğubilim) Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, 205.

⁴³⁷ Bulut, "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 29.

⁴³⁸ Raymond Schwab, *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and East*, çev. Gene Peterson Black - Victor Reinking (New York: Columbia University Press, 1984), 295-298.

ticaret açısından faydalı olacağına işaret etmektedir. Bu okullar, milli kütüphanenin içinde kurulacak olup, dil öğreniminin sadece kültürel değil, aynı zamanda diplomatik ve ticari açıdan büyük bir öneme sahip olduğunu vurgulamaktadır. Bu tür okullar, doğu ve batı arasındaki etkileşimi artırarak, uluslararası ilişkilerde daha güçlü bir rol oynamayı hedeflemiştir.

Bu maddeye dayanarak, doğu dillerinin öğrenilmesi yalnızca bilimsel bir amaç taşımamakta, aynı zamanda ekonomi ve siyaset alanlarını kapsayan bir strateji olarak, doğu medeniyetleri üzerinde Avrupa'nın koloniyal bir hakimiyet kurma amacını da yansıtmaktadır. Modern oryantalizmin başladığı bu dönemi anlatırken Samuell C. Chev'in şu sözleri dikkat çekicidir: "İslam'ın terör, yıkıcı ve barbar olarak değerlendirilmesi boşuna değildir. Avrupa için İslam sürekli bir tehdit oluşturmuştur. Osmanlı, tüm Avrupa için bir tehlike unsuru ve Hristiyan medeniyeti için bir tehdit olarak görülmüştür. Bu tehlike, genel hayatın akışında ortadan kaldırılmalıdır." Bu ifade, eğitim kurumlarının ve oryantalist çalışmaların asıl amacını, doğu toplumlarını sadece kültürel ya da bilimsel bir bağlamda değil, aynı zamanda bir tehdit olarak algılayarak, bu algıyı ortadan kaldırmak üzere şekillendirilmiş stratejik bir amacı olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır.⁴³⁹

Sylvestre de Sacy, modern Oryantalizmin başlangıç döneminde önemli bir figür olarak kabul edilir. 1805'ten sonra Fransa Dışişleri Bakanlığında, 1806'da ise "Collège de France"ta hoca olarak görev yapmış, 1822'de ise "Société Asiatique" (Asya Derneği) adlı kurumun ilk başkanı olmuştur. Bu görevleriyle birlikte, oryantalizmin bir bilimsel prensip olarak kabul edilmesine katkı sağlamıştır. Ayrıca, 1312 Viyana Konferansı'ndan sonra, Sacy'nin eserleriyle birlikte oryantalizm, bir metodoloji prensibi olarak değerlendirilmiş ve bilimsel bir altyapıya kavuşmuştur. Bu dönemde, oryantalizm sadece bir kültürel inceleme alanı değil, aynı zamanda sistematik bir bilim dalı haline gelmeye başlamıştır.⁴⁴⁰

Oryantalizmin zirveye ulaştığı bu dönemde, 1823'te Londra'da Oriental Society, ardından 1842'de ise Birleşmiş Milletler'de Oriental Society kurulmuştur. Kolonileşmenin en yoğun olduğu bu dönemde, Doğu medeniyetine ait bilimsel çalışmalar ışığında birçok ders verilmiş ve araştırmalar yapılmıştır. Bu çabalar, Doğu'yu sömürgeleştirme yöntemini, felsefi bir dayanakla dünya tarihine sunmuş ve

⁴³⁹ Said, *Oryantalizm (Doğubilim) Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, 7.

⁴⁴⁰ Said, *Oryantalizm (Doğubilim) Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, 218-219.

Batı'nın Doğu üzerindeki hegemonyasını pekiştirmiştir. Oryantalist çalışmalar, Batı'nın Doğu'yu sadece kültürel ve bilimsel anlamda incelemekle kalmayıp, aynı zamanda siyasi ve ekonomik açıdan da yönlendirmeye çalıştığını göstermektedir. Bu süreç, Batı'nın egemenlik kurma stratejilerinin bir parçası olarak, Doğu'yu "öteki" olarak konumlandırmayı ve bu ötekileştirme üzerinden güç ilişkilerini inşa etmeyi amaçlamıştır.⁴⁴¹ Paris'te 1822'de kurulan Oriental Society'nin ardından, 1842'de Amerika'da bir benzerinin kurulması ilginçtir. Çünkü o dönemde Amerika, hâlâ izolasyonist bir politika izlemekte ve dünya sahnesinde henüz etkin bir rol oynamamaktadır. Ancak bu durum, oryantalist çalışmaların sadece Avrupa için değil, diğer tüm Batılı devletler için de önemli bir devlet politikası haline geldiğini göstermektedir. Amerika'nın oryantalist çalışmalara başlaması, aslında bir entelektüel hazırlık sürecinin parçasıdır. Bu süreçte Amerika, doğu toplumlarını, özellikle de Hakkari bölgesindeki Kürt aşiretlerinin lehçelerini karşılaştırmalı çalışmalarla incelemiştir. Bu tür çalışmalar, Batı'nın Doğu'yu yalnızca kültürel ve bilimsel olarak değil, aynı zamanda etnik ve dilsel açıdan da analiz ederek bölgesel güçler ve potansiyel stratejiler geliştirdiğini ortaya koymaktadır. Bu, Batı'nın Orta Doğu'yu daha derinlemesine anlamak ve gelecekteki sömürgeci ve müdahaleci politikalar için entelektüel bir temel oluşturma çabalarının bir parçası olarak değerlendirilebilir.⁴⁴²

Oryantalizmin kurumlaşmasıyla birlikte Avrupa merkezli bir zihniyet yapısına dayanan oryantalist çalışmalar, entelektüel bir zemin oluşturarak büyük oryantalist kongrelerinin düzenlenmesine öncülük etmiştir. İlk olarak Paris'te gerçekleştirilen bu kongreler, 1873 ile 1921 yılları arasında toplamda 16 büyük kongre şeklinde yapılmıştır. Bu kongrelere katılan büyük oryantalistler arasında Ignaz Goldziher'in de bulunduğu, entelektüel çalışmalar ve kongreler, sadece akademik bir zemin değil, aynı zamanda siyasi bağlantılarla birlikte sömürgecilikle iş birliği içinde faaliyet gösteren bir platforma dönüşmüştür. Bu süreç, oryantalist düşüncenin bilimsel bir maske altında, aslında Batı'nın sömürgeci çıkarlarını güçlendiren ve Doğu'yu daha etkin bir şekilde kontrol etmeye yönelik stratejiler geliştiren bir araç haline geldiğini gösterir.⁴⁴³

⁴⁴¹ Maxime, "Oryantalizmin Doğuşu", 179.

⁴⁴² Davutoğlu, "Batıdaki İslam Çalışmaları Üzerine", 42-43.

⁴⁴³ Davutoğlu, "Batıdaki İslam Çalışmaları Üzerine", 43.

Oryantalist H.C. Becker (1876-1933), oryantalizmin ilk başladığı tarihten itibaren yapılan misyonerlik faaliyetlerinin istenilen sonuçları vermediğini belirtmiştir. Becker, İslam dininin yalnızca bir inanç meselesi değil, aynı zamanda büyük bir politik sorun olduğunu vurgulamış ve bu sebeple oryantalistlerin yeni bir politika ve sistem geliştirmeleri gerektiğini ifade etmiştir. Becker, oryantalizmin odaklanması gereken temel alanların jeolojik ve dilsel araştırmalar olduğunu savunmuş, ancak bu alanların yalnızca kültür, sanat, müzik, edebiyat ve tarih gibi farklı disiplinlerle desteklenerek daha kapsamlı bir anlayış oluşturulması gerektiğini belirtmiştir. Bu şekilde, oryantalist çalışmaların daha geniş bir perspektifle ele alınması gerektiği görüşünü dile getirmiştir.⁴⁴⁴

Oryantalizm, bilim ile iktidarın birleşmesiyle altın çağını yaşamaya başlamıştır. Bu dönemde bilim adamları, doğrudan devlet memurları olarak sömürgeci ülkelerde ve bölgelerde görev almaya başlamış ve devletlerin politikalarda etkin bir rol oynamaya başlamışlardır. Oryantalist çalışmalar, yalnızca akademik bir faaliyet olmanın ötesine geçmiş ve sömürgeci çıkarlarla doğrudan bağlantılı hale gelmiştir.

Bu dönemde ilk büyük oryantalist kongresi Paris'te gerçekleştirilmiş ve 1871-1921 yılları arasında toplamda 16 büyük oryantalist kongresi yapılmıştır. Oryantalist çalışmaların uluslararası bir platformda tartışılmaya başlandığı bu kongreler, bilimsel bir metodolojinin doğu halkları ve kültürleri üzerine uygulanmasını pekiştirmiştir.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ise oryantalizm hala önemli bir konu olmaya devam etmiş ve 22. Müsteşrik Kongresi 1951'de İstanbul'da gerçekleştirilmiştir. Bu kongre, oryantalist çalışmaların devamı ve genişlemesi için önemli bir dönemeç olmuştur.⁴⁴⁵

Oryantalizm modern dönemde altın çağını yaşamış ve bu döneme “uygulamalı oryantalizm” adı verilmiştir.⁴⁴⁶ Ayrıca “ansiklopedik oryantalizm” olarak da bu dönem adlandırılmıştır.⁴⁴⁷

⁴⁴⁴ Özcan Taşçı, “C. H. Becker (1876-1933) Örneğinde Uygulamalı Oryantalizm (Angewandte Orientalistik) Anlayışı-Oryantalizm Çalışmalarının Siyasallaşma Süreci”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/2 (01 Ağustos 2006), 147.

⁴⁴⁵ Zeki Velidi Togan, *1951'de İstanbul'da Toplanan Milletlerarası XXII. Müsteşrikler Kongresi Mesaisi ve Akisleri* (İstanbul: Horoz Basımevi, 1953).

⁴⁴⁶ Taşçı, “C. H. Becker (1876-1933) Örneğinde Uygulamalı Oryantalizm (Angewandte Orientalistik) Anlayışı-Oryantalizm Çalışmalarının Siyasallaşma Süreci”.

⁴⁴⁷ Said, *Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, 218.

Maxime Robinson, oryantalizmin XIX. yüzyıl sonrasını üç aşamada değerlendirmiştir: İlk aşama, Avrupa dışındaki medeniyetlerin hor görülmesi ve onlara emperyalist, faydacı bir bakış açısının hakim olmasıdır. Bu dönemde doğu toplumları, batılı toplumlar tarafından geride kalmış ve ilkel olarak görülmüştür. İkinci aşama, doğuya duyulan hayranlık ve romantik egzotizmle şekillenen bir dönemdir; batılılar doğuyu mistik ve egzotik bir şekilde idealize etmiş, kültürünü ve yaşam tarzını gizemli ve çekici olarak değerlendirmiştir. Üçüncü aşama ise, doğu hakkında daha sistematik ve bilimsel çalışmaların yapıldığı, uzmanlaşmış ve ihtisaslaşmış bir ilim adamlığı dönemidir; bu dönemde oryantalizm bir bilim dalı olarak gelişmiş, doğu dillerinin ve kültürlerinin derinlemesine incelenmesine odaklanılmıştır. Bu üç aşama, oryantalizmin evrimini ve Batı'nın doğuya yönelik bakış açılarını yansıtmaktadır.⁴⁴⁸

1873'te Paris'te toplanan Şarkiyatçılar Kongresi ile Oryantalizmin teşkilatlandığı görülür ve modern oryantalizm çağı, birçok bilimle karşılaştırılarak incelenmeye başlanmıştır. Modern bilimlerin gelişimiyle birlikte, sosyoloji, dinler tarihi, karşılaştırmalı filoloji gibi farklı bilim dallarıyla da çalışmalar yapılmıştır. Bu dönemin önemli figürlerinden biri olan Alfred von Kremer, İslam tarihini sistemli bir şekilde inceleyen ilk oryantalistlerden biridir. Aynı zamanda İbn Haldun'dan etkilenmiş, Hegel ve Herder gibi filozofların düşünceleriyle de kendi düşünsel yapısını şekillendirmiştir. Kremer, bir medeniyetin temel unsurlarının devlet ve dini düşünceler olduğunu savunmuştur.⁴⁴⁹

Bu dönemin bir diğer özelliği, doğu hakkındaki görüşlerin emperyalizme dayanmasıdır. Batı Avrupa, ekonomik, siyasi, askeri ve kültürel bir üstünlük göstererek doğunun çöküşünü gözlemlemektedir. Özellikle İran ve Osmanlı İmparatorluğu, kendi kurtuluşları için Avrupa'nın desteğini aramış ve bu da Avrupa merkezli bir ortamın oluşmasına sebep olmuştur. Bu çağın güçlü argümanlarından biri olan evrensellik fikri, doğu medeniyetlerinin Avrupa tarzını benimsemesi gerektiği anlayışını taşımaktadır. Evrensellik, Avrupa'nın yaşam tarzını tümüyle kabul etmek anlamına gelmektedir; çünkü Avrupa dışındaki kavimler ve toplumlar, yozlaşmış ve egzotik kültürlerle sahip kabul edilmiştir, bu yüzden Avrupa'nın egemenliğinde kalmaları gerektiği savunulmuştur. XIX. yüzyılda, medeniyetlerin araştırılması için modern dönemin yerine klasik dönem uygarlıklarının incelenmesi gerektiği düşüncesi

⁴⁴⁸ Maxime, "Oryantalizmin Doğuşu", 174.

⁴⁴⁹ Bulut, "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 31.

ön plana çıkmıştır. Bu yaklaşım, bir medeniyetin en saf özünün ve kültürünün klasik dönemlerde bulunduğu düşüncesine dayanıyordu ve bu iki alan, dinler tarihi ve karşılaştırmalı filoloji gibi bilim dallarında yapılan çalışmalarda kendini göstermektedir.⁴⁵⁰

Dinler tarihi açısından bakıldığında, bir medeniyetin dini etkilerinin hangi yönlere sahip olduğu incelenir ve bu inceleme batı dünyasında Hristiyanlıkla bir üstünlük kurma amacını taşımıştır. Batı, Hristiyanlık sayesinde dünya çapında bir güç elde ederken, doğu ise bir çöküş sürecine girmiş ve gücünü kaybetmiştir. Bu durumu, Hristiyanlık ile İslam arasındaki farklılıklara bağlayan Ernest Renan, *İslamlık ve Bilim* adlı konferansında bu görüşü dile getirmiştir. Renan'ın bu açıklamaları, İslam dünyasında birçok reddiyenin yazılmasına yol açmış ve İslam bilim insanları tarafından tepkiyle karşılanmıştır.⁴⁵¹

Franz Bopp, karşılaştırmalı filolojinin kurucusu olarak kabul edilir ve bu bilim dalına göre dil, bir kavmin kimliğiyle özdeştir. Dolayısıyla, uygarlıklar ve toplumlar, dillerinin özelliklerine göre sınıflandırılabilir. Eğer diller arasında benzerlikler varsa, bu durum topluluklar arasında da bir akrabalığın olduğunu gösterir. Bu bilim dalına göre bir uygarlığın ruhunu oluşturan temel unsur dildir. Karşılaştırmalı filoloji biliminin doğurduğu bir başka alan ise karşılaştırmalı mitolojidir. Bu alana göre bir medeniyeti çözümleyebilmek için, o uygarlığa ait hikayelerin, dini eserlerin, antik edebiyat metinlerinin ve döneme ait dillerin derinlemesine incelenmesi gerekir. Bu incelemelerle, o dönemin özündeki fikir ve zihniyetler ortaya konarak insanlık tarihinin doğal süreçleri göz önünde bulundurulur. Böylece bir uygarlığın nasıl şekillendiği ve hangi aşamalardan geçtiği anlaşılabilir.⁴⁵²

İslam araştırmalarının bağımsız bir disiplin haline gelmesi uzun bir süreç almıştır. Üniversitelerde, İslam araştırmaları başlangıçta İbranice ve Kutsal Kitap incelemelerinin bir yan kolu olarak ele alınmaktaydı. Batı Avrupa'da, Avrupa dışındaki toplumlar ve dünya üzerine yapılan araştırmaların artmasıyla, kutsal kitaplar ve filoloji gibi alanlardan bağımsız olarak, İslamiyet üzerine çalışmalar sonradan gelişmiş ve özgün bir araştırma kültürü ortaya çıkmıştır. Bu dönemde İslamiyet araştırmalarında öne çıkan isimler arasında Sacy'nin öğrencisi H. Fleischer (1801-

⁴⁵⁰ Bulut, "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 31.

⁴⁵¹ Renan, *İslamlık ve Bilim*, 183-205.

⁴⁵² Bulut, "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 32.

1888) ve T. Nöldeke (1836-1930) yer alır. Ayrıca, William Wright (1830-1889), Cambridge Üniversitesi'nde Arapça kürsüsünün yeniden canlanmasına öncülük etmiş ve Arapça profesörü olarak atanmıştır. Wright'ın "Grammar of the Arabic Language" adlı eseri, İngiltere ve Kıta Avrupa'sında Arapça alanında en değerli kitaplardan biri olarak kabul edilmiştir.⁴⁵³

Oxford'da, Rocock'tan sonra 1889 yılında David Samuel Margoliouth (1858-1940) ile birlikte İslamiyet ve Arabiyat çalışmalarında önemli bir sıçrama yaşanmıştır. Margoliouth, Arapça başta olmak üzere İbranice, Latince, Sanskritçe, Süryanice ve Türkçe dillerini bilmektedir. "Muhammedanism" (1911), "Muhammed and the Rise of Islam" (1905) ve "The Early Development of Mohammedanism" (1913) gibi eserleri, Avrupa'da İslam uzmanı olarak tanınmasını sağlamıştır. Bu eserler, Margoliouth'u İslam araştırmalarının önde gelen isimlerinden biri yapmış ve onun Avrupa'daki İslam uzmanlığına önemli katkılar sunmasına vesile olmuştur.⁴⁵⁴

Oryantalizmin kuran metinleşme sürecine dair önemli çalışmalarından birisi, Gotthelf Bergstrasser (1886-1933) ve Arthur Jeffery (1892-1959) tarafından başlatılan "Corpus Coranicum" projesidir. Bu proje, XX. yüzyılın başlarında Kur'an-ı Kerim'deki tüm kıraat farklarını tespit etmeyi ve Kur'an'ın tefsirini ortaya koymayı amaçlayan bir çalışma olmuştur. "Corpus Coranicum" projesi, Kur'an'ın metinsel çeşitliliğini incelemeyi ve farklı kıraatleri bir araya getirerek, Kur'an'ın tarihsel gelişimi hakkında daha kapsamlı bir anlayış geliştirmeyi hedeflemiştir.⁴⁵⁵ Bu projeyi hayata geçirmek için Arthur Jeffery, *Materials for the History of Text of the Qur'an* adlı çalışmasını yayımlayarak, "Corpus Coranicum" projesinin en kapsamlı ürünlerinden birini ortaya koymuştur. Bu eser, Kur'an-ı Kerim'e dair sözlük, tefsir ve kıraat farklılıklarını içeren önemli bir kaynaktır. 1930'lu yıllarda ise Gotthelf Bergstrasser, farklı kütüphanelerden Kur'an-ı Kerim'in eski parçalarını toplamaya başlamış ve bu nüshalar üzerinde detaylı çalışmalar yaparak, Kur'an'ın metinsel evrimine dair bir yol haritası hazırlamıştır. Bu projeye, Kur'an metninin tarihsel gelişimi ve kıraat farklılıkları konusunda derinlemesine bir inceleme yapılması

⁴⁵³ Bulut, "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 33.

⁴⁵⁴ Bulut, "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 33.

⁴⁵⁵ Arthur Jeffery, *The Quran as Scripture* (New York: Russell F. Moore Company, 1952), 103.

hedeflenmiştir.⁴⁵⁶ Ancak 1933 yılında Gotthelf Bergstrasser'in ölümünden sonra, Otto Pretzl (1893-1941) bu projeyi devralmış ve yapılan çalışmaları sürdürmüştür. Pretzl, bu süreçte ortaya konan emeği, karşılaşılan zorlukları ve kullanılan kaynakları detaylı bir şekilde rapor etmiştir. Elde ettiği sonuçları şu şekilde raporlamıştır: “Elde edilen Kur’an-ı Kerim nüshaları üzerinde yapılan detaylı araştırma sonucunda, farklı dönemlere ait nüshalar arasında herhangi bir farklılık tespit edilmemiştir.” Bu ifade, Kur'an metninin tarihsel süreç içinde büyük ölçüde korunmuş olduğunu ve metnin otantik yapısının bozulmadığını vurgulamaktadır.⁴⁵⁷

Bu proje kapsamında, Latince *Manuscripta Coranica* adıyla bir veri tabanı oluşturulmuştur. 1929 yılında, Gotthelf Bergsträber bir fotoğraf makinesi edinerek, Kur'an metinlerini *apparatus criticus* adlı bir plan çerçevesinde fotoğraflamaya ve ikinci Dünya Savaşı'na kadar el yazması Kur'an nüshalarını toplamaya başlamıştır. Ancak, Bergsträber bu çalışmasına sonuca ulaşmadan vefat etmiştir. Vefatından sonra, Otto Pretzl projeyi devralarak, Paris, Madrid, İstanbul, Rabat, Meknes ve Kahire gibi birçok şehirde bulunan Kur'an nüshalarının fotoğraflarını çekerek çalışmaya devam etmiştir. Bu çalışma 1990'lı yıllarda Berlin Freie Üniversitesi Semitistik ve Arabistik bölümüne getirilmiş ve bu projede yapılan arşivlerin çoğunluğu dijital ortama aktarılmış, internet üzerinde yayınlanmıştır.⁴⁵⁸ Bu proje kapsamında, 9000 Kur'an el yazması nüshasının fotoğrafları toplanmış ve ilk beş asra ait Kur'an bilimine dair 11.000 el yazması derlenmiştir. Bu çalışmalar, Kur'an metninin tarihi gelişimi, farklı kıraat ve tefsir çeşitliliklerinin incelenmesi açısından büyük bir kaynak oluşturmuştur.⁴⁵⁹

Münih Üniversitesi'ndeki Institut für Koran Forschung bölümünde yapılan çalışmalar neticesinde, 42.000 Kur'an nüshası bir araya getirilmiştir. Bu kapsamda yapılan incelemelerde, farklı nüshalar arasında sadece bir veya iki hattat hatası dışında herhangi bir fark tespit edilmemiştir. Bu hatalar, daha sonraki el yazma nüshalarında tekrarlanmayıp, sistematik bir hata olarak değil, yalnızca bireysel yazım hataları

⁴⁵⁶ Theodor Nöldeke vd., *The History of the Qur'ān* (Leiden: Brill, 2013), XXXV-XXXVI; Gotthelf Bergsträber, *Plan eines Apparatus Criticus zum Koran* (München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1930), 3-11.

⁴⁵⁷ Otto Pretzl, *Die Fortführung des Apparatus Criticus zum Koran* (München: Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften: Philosophische Abteilung, Heft 5, 1934), 13.

⁴⁵⁸ Bergsträber, *Plan eines Apparatus Criticus zum Koran*; Esra Gözeler - Michael Marx, “Corpus Coranicum projesi: Kur'an'ı Geç Antik döneme ait bir metin olarak okumak”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (2012), 226-227.

⁴⁵⁹ Claude Gilliot, *Origines et Fixation Texte Coranique* (Etudes, 2008), 651.

olarak düzeltilmiştir. Bu bulgular, Kur'an metninin tarihsel süreçte büyük bir tutarlılıkla korunduğunu ve yazım hatalarının zaman içinde düzeltildiğini ortaya koymaktadır.⁴⁶⁰

Oryantalizm, doğu ve batı arasındaki ayrımın varlığından çok daha eski bir tarihe sahiptir ve bu ayrımın bir sonucu olarak, İslam'a yönelik olumsuz tutumlar bugün hala devam etmektedir. Özellikle 11 Eylül 2001'de gerçekleşen ikiz kuleler saldırılarının ardından, ABD Başkanı George Bush, batı toplumunu yeni bir "haçlı seferine" davet etmiş ve İslam'ın ilerlemesini engellemenin gerektiğini ifade etmiştir. Oryantalizm, geçmişten günümüze birçok farklı biçimde varlığını sürdürmüştür; edebi eserlerden teolojik çalışmalara, bilimsel araştırmalardan siyasete ve sosyal medyaya kadar pek çok alanda doğu dünyası, batılı zihinlerde hâlâ karalanmakta ve küçümsenmektedir. Bu durum, doğu ile batı arasındaki tarihsel ve kültürel çatışmanın izlerini bugüne kadar taşımaktadır.

2.1.4. Oryantalizmin Amacı ve Metodolojisi

Oryantalizmin en temel amacı, İslam medeniyetlerini sömürmek, İslam dininin Batı'daki ilerleyişini engellemek ve Müslümanların zihnindeki samimi inançları temelinden sarsmaktır.⁴⁶¹

İslam dininin Endülüs'ün yayılmasından İstanbul'un fethine kadar olan süreçte, oryantalizm yöntem değiştirmiştir. Müslüman toplumlarla askeri müdahale, iftira gibi çeşitli yollarla girişimlerde bulunmuş, ancak amacına ulaşamamıştır. Oryantalizm, tekrar yöntem değiştirerek, Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in (sav) sünnetine yönelik yapılan çalışmalarla birlikte, kapsamlı bir şekilde bilimsel yöntemlerle İslam'a saldırmıştır. Ayrıca, oryantalist çalışmalar sayesinde doğu medeniyetine ait eserler Batı'ya taşınmış, eserler yorumlanarak tercümeleri yapılmış ve İslam düşünce ve kaynakları zayıf gösterilmeye çalışılmıştır.⁴⁶²

Özellikle doğaya ait elyazması eserler, meşru olmayan yöntemlerle Batı'ya taşınmış ve oryantalistler tarafından tahkik ve tedvin yöntemiyle yayınlanmıştır.⁴⁶³

⁴⁶⁰ Muhammed Hamidullah, *Allah'ın Elçisi Hz. Muhammed*, çev. Ülkü Zeynep Babacan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2005), 182; Muhammed Hamidullah, *İslâm'ın Doğuşu*, çev. Murat Çiftkaya (İstanbul: Beyan Yayınları, 2010), 37-38.

⁴⁶¹ Yaşar, *Oryantalistlere Göre Kur'an'ın Kaynağı ve Metinleşmesi*, 17.

⁴⁶² Yaşar, *Oryantalistlere Göre Kur'an'ın Kaynağı ve Metinleşmesi*, 7.

⁴⁶³ Zakzûk, *el-İslâm ve'l-İstişrak*, 62-67.

İslam ülkelerinden Batı'ya giden öğrenciler, Batılı oryantalistlerin etkisinde kalarak çalışmalar ortaya koymuş ve bu zihniyetin izlerini İslami eserlere de yansıtmışlardır.

Fransa'nın ünlü düşünürü Fanon, “Doğudan yerli halkları alıp onları annesini seven yavru gibi seviyecek şekilde sokmak istedik. Bunları büyük Batı şehirlerine getirdik ve eğittik, zira Batı eliti, yerli elitler üretmek istiyordu. Böylece elitimiz, Batı kültürünün prensiplerini kızgın demirlerle bunların zihinlerine kazandırarak, dillerini büktü. Çıkarılan cafcıflı kelimeler ağzına yerleştirdikten kısa bir süre sonra, onları doktor olarak memleketlerine geri gönderdik. Artık bu yürüyen yalanların kendi kardeşlerine söyleyebilecekleri hiçbir şeyleri yoktu. Biz, Paris, Londra, Amsterdam'da 'Farah ton Fratton' diye seslenirdik. Ardından, bu sözler Afrika, Asya gibi yerlerde yetiştirdiğimiz yerli elitlerin ağzında 'Ton Night' olarak yankılanırdı. O zamanlar, altın çağıydı”⁴⁶⁴ demektedir.

Batı Avrupa'da öğrenim gören bu kişiler, İslam dinini esas kaynaklarından araştırmak yerine oryantalist eserlere değer atfederek, onların isimlerini benimsemiş ve İslam'a dil uzatmaktan geri durmamışlardır.⁴⁶⁵

Ömer Übeyd Hasene, oryantalist yaklaşımları şu cümlelerle ifade etmiştir: “Oryantalizm, Müslüman doğu ülkelerinde emperyalist bir egemenliğin sağlanması ve bu ülkelerin halklarına tam olarak boyun eğdirilmesi için gerekli şartları hazırlamaktadır. Oryantalizm, Müslümanların inançlarını tahrip etmek, fikir binalarını yıkmak amacıyla İslam dünyasına gelen misyoner sömürgeci güçlere ilmî tesisat üreten manevi bir maden ve fabrikadır.”⁴⁶⁶ Bu açıklama, oryantalistlerin amaçlarına en temel noktada ışık tutmaktadır.

Genel olarak Oryantalizmin amaçlarını değerlendirecek olursak, ilk olarak Batı Avrupa, doğu medeniyetinin kaynaklarından yararlanmak amacıyla birçok oryantalist yetiştirmiş ve Doğu'nun yeraltı ve yerüstü kaynaklarını sömürmüştür. Doğu medeniyetinden elde ettikleri bilgiler aracılığıyla tüccarlerden siyasetçilere kadar birçok kişiye malzeme sunmuşlardır. İkinci olarak Batı Avrupa, Müslümanları sömürmenin yanı sıra Doğu medeniyetleri üzerinde hakimiyet kurmak istemiş ve oryantalist çalışmalarını bu amaç doğrultusunda kullanmıştır. Ayrıca, İslam dinine ve

⁴⁶⁴ Frantz Fanon, *Les Damnés de la Terre la Decouverte* (Paris, 2002), 17.

⁴⁶⁵ Süleyman Ateş, *İslam'a İtirazlar ve Kur'an-ı Kerim'den Cevaplar* (Ankara: Kılıç Yayınevi, 1972), 19.

⁴⁶⁶ Said, *Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, 540.

Müslümanlara dini inançları sebebiyle manevi yönden zarar vermeyi amaç edinmişler, özellikle de ilmi çalışmalar üzerinden bu amaçlarına hâlâ ulaşmayı sürdürmektedirler.

Batı Avrupa'nın Doğu medeniyetlerini sosyal yaşamları, ticaret yapıları, siyasi yönleri, kültürleri ve maddi manevi birçok yönüyle tanımaya çalışmasının amacı sadece merak ve entellektüel bir araştırma değildir. Genel olarak Batı'nın Doğu'yu keşfetmedeki amacı, kendi çıkarları doğrultusunda bölgeden faydalanmak ve Batı medeniyetini zenginleştirmek için bir yol aramaktır. Oryantalistlerin genel çabaları dikkate alındığında, ilk aşamada filolojiye dayalı bir çalışma sistemi ortaya koydukları, sonraki dönemlerde ise sosyoloji, teoloji ve antropoloji gibi birçok yeni alanda çalışmalar yaptıkları görülmektedir. Oryantalistlerin, Müslüman toplumları tanıma amaçlı ilk girişimleri ise Kur'an-ı Kerim araştırmaları olmuştur.⁴⁶⁷

Orta Çağ ve Aydınlanma Çağı'nda oryantalistler, İslam ve Doğu medeniyetlerini inceleyerek Batılı halka ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde, Doğu'yu kötülemek ve karalamak için malzeme üretmişlerdir. Genel olarak oryantalist çalışmaların yegâne amacı, İslam'ı, Müslümanları ve Doğu medeniyetini kötü göstermek; onlara dair bilgileri çarpıtarak ya da eksik değerlendirerek Batı halkına sunmaktır.

Oryantalistlerin, Foucault'un ifadeleriyle, Doğu devlet yapıları Batılı yöneticileri eleştirmek için bir paravan olarak kullanılmıştır. Buna bağlı olarak, Doğu'ya dair yapılan çalışmalarda Batılı edebiyatçılar, seyyahlar, tüccarlar ve akademisyenler gibi birçok farklı alandan gelen kişiler, doğru bilgiyi yansıtmayan sansürler uygulayarak yanlış bir algı oluşturmuşlardır.

Ayrıca, Batılı Hristiyan dünyası, Doğu'yu kendi dinlerine örnek bir otorite olarak göstermenin yanı sıra, İslam toplumunun başarılarını da Hristiyanlık aleminin Tanrı'dan gelen bir uyarı olarak değerlendirmiştir.⁴⁶⁸

1780'den İkinci Dünya Savaşı'na kadar olan dönemde Oryantalizm zirveye ulaşmıştır. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, sömürgecilik faaliyetlerinin dünya genelinde sona erdiği gözlemlenirken, bu savaştan süper güç olarak çıkan ABD, Batı Avrupa devletlerinden egemenlik ilişkilerini devralarak, dünya toplumları arasındaki ilişkileri çözümüleme ve yönlendirme işini tekeline almıştır.

⁴⁶⁷ Yaşar, *Oryantalistlere Göre Kur'an'ın Kaynağı ve Metinleşmesi*, 148.

⁴⁶⁸ Bulut, "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 35.

Sömürgeciliğin form değiştirdiği bu dönemde, yeni düzene uygun ekonomik ve siyasi yönden yeni sömürü imparatorluklarının kurulmasına zemin hazırlanmıştır. Bu yeni düzen anlayışı ile siyasi, iktisadi ve kültürel alanlarda ihtiyaç duyulan birçok kurum kurulmuştur. O kurumların en başında Birleşmiş Milletler Örgütü yer almaktadır.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra oryantalist çalışmalar, çağın bilimsel ve teknolojik araçlarını kullanarak zenginleştirilmiş ve modern beşeri bilimlerden yöntem bilimleri ve açıklama modelleri ile yararlanılarak birçok yeni çalışma ortaya konulmuştur. Bu süreçte, oryantalistler ilgi alanlarına yönelik yeni isimler almışlardır; örneğin, Türkolog, Mısırolog, Sinolog, Arabiyatçı, İslamiyetçi gibi unvanlar uzmanlık alanları olarak belirlenmiştir.

Oryantalist çalışmaların yeni özelliklerinden biri de, yerli bilim insanlarıyla geniş bir iş birliği ağının kurulmasıdır. Oryantalistler, doğulu araştırmacıları bir haber kaynağı olarak görmektense, onların Batı'ya getirdikleri yeni bilgileri baştan değerlendirip yorumlama aşamasına geçirmişlerdir. Bu durum, sömürgeci Batılı devletlerin, doğulu araştırmacıları kendi istedikleri üslup ve yöntemle bilgi üretim mekanizmalarına dâhil etmeye çalıştıklarını göstermektedir.⁴⁶⁹

ABD, dünyadaki siyasi dinamiklerin değermeşiyle birlikte, oryantalist çalışmaların merkezi olmaya başlamıştır. Avrupa tarzı oryantalizmin aksine, ABD oryantalizmi siyasetten ve yöntemsel yetersizliklerden sıyrılarak akademik bir zemine oturmuştur.

ABD'de yapılan oryantalist çalışmalar, bölgenin dillerini öğrenme noktasında akademik ve mali açıdan kurumsallaşmış bir düzene oturtulmuş ve yeni araştırma kurumları oluşturulmuştur. Bu kurumların daha iyi eğitim verebilmesi için finansal destekler de sağlanmıştır. Amerikan oryantalizmi, XIX. yüzyıl Avrupa'sında yapılan oryantalist çalışmaların doğu hakkındaki temel düşünce yapısına benzer şekilde devam etmiştir.

Özellikle Batı Avrupa tarzı oryantalist çalışmalardaki Müslümanlar ve İslam'a karşı yapılan olumsuz yaklaşımların ana sebeplerinden birisi, bilgilerin saptırılması ve kullanılan yöntemlerin yetersizliğidir. Bu noktada, oryantalist çalışmalarda daha

⁴⁶⁹ Bulut, "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 36.

verimli bir ürün ortaya koymak isteniyorsa, araştırılan toplumların ve kültürlerin birbirlerine daha fazla yakınlaşarak buldukları çağın gerekliliklerine uyum sağlamaları ve karşılıklı bir milli alışverişin sağlanması gerekmektedir.

Ayrıca, oryantalistlerin doğu hakkındaki bilgileri çarpıtarak aktarmalarının ve yanlış bilgilere varmalarının sebeplerinden birisi, yukarıda ifade edildiği gibi sadece yöntemsal sıkıntılarla açıklanamaz. Çünkü oryantalizmin ilk ortaya çıktığı dönemlerden itibaren günümüze kadar kuşaktan kuşağa aktarılan oryantalist bilgilerin yanlış olmasının sebebini sadece yetersiz yöntemlere dayandırmak doğru değildir. Bu çalışmalarda iyi niyetli bir araştırma ve tanıma söz konusu değildir.

Oryantalistlerin doğu bölgesine yönelik yapılan çalışmalarda takındıkları olumsuz tavrı, Baykan Sezer şu şekilde açıklamaktadır: Batılı araştırmacılar, doğulu yazarların bilgisiz olduğunu iddia ederek doğu medeniyetine yönelik eleştirilerini sınırlamaktadırlar. Ayrıca Batı Avrupa'nın doğu medeniyetini küçük görmesinin bir diğer sebebi, siyasi ve iktisadi ilişkilerde siyaset ve bilimi birbirinden bağımsız göstermeye çalışmalarıdır. Buna rağmen Batı, doğu ile olan siyasi ilişkiler sebebiyle doğulu bilim insanlarını suçlu ve şikayetçi konumda göstermeye devam etmektedir.⁴⁷⁰

Oryantalist çalışmalardaki çıkmazı en iyi açıklayan oryantalistlerden birisi olan James Clifford, oryantalist araştırmalar sebebiyle yabancı bir kültürü incelerken ortaya çıkan problemlerin normal bir durum olduğunu ifade etmiştir. Clifford'a göre, bu sorunlar, toplumlar arasında ortaya çıkan mücadelenin bir sonucu olarak değerlendirilmelidir. Bu bağlamda, kültürler arasında bir mücadele vardır ve bu karşılıklı mücadeleyi kazanan taraf, aradaki ilişkileri kendi kurallarına göre düzenleyecektir. Kazanan taraf, öteki kültürü, kendi düşünce biçimine göre tanıyıp tanımlayacaktır.⁴⁷¹

2.1.5. Oryantalist Çalışmaların İslam İlimleri Üzerindeki Etkileri

Oryantalizm, Batılı düşünürlerin İslam dünyasını inceleme çabalarıyla şekillenen bir bilimsel disiplin olarak, İslam ilimlerinin gelişiminde derin etkiler ortaya çıkarmış ve birçok önemli eleştiriyi de beraberinde getirmiştir. Bu alandaki çalışmalar, özellikle Batı ile İslam dünyası arasındaki ilişkiyi şekillendirirken, İslam'ı

⁴⁷⁰ Baykan Sezer, *Batı Sosyolojisinin Doğu Toplumlarına Yaklaşımı, 75. Yüzyılda Türkiye'de Sosyoloji*, ed. İsmail Coşkun (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1991), 40.

⁴⁷¹ James Clifford, "On Orientalism", *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography and Art* (Cambridge: Massachusetts: Harvard University Press, 1988), 255-276; Bulut, "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 38.

genellikle Batı'nın kültürel, dini ve siyasi bakış açıları doğrultusunda ele almıştır. Bu yaklaşım, Batı dünyasında İslam'a dair oluşan algıları, akademik çerçevede hem derinleştirmiş hem de tartışılabilir bir düzeye taşımıştır.

Oryantalistlerin, İslam'ı Batı kültüründen ayrıştırarak incelemeleri, İslam ilimlerinin Batı'daki gelişimini doğrudan etkileyen bir faktör olmuştur. İslam ilimlerine dair yapılan Batılı çalışmalar, özellikle İslam'ın erken dönemlerine dair bilgi edinilmesini sağlamış, aynı zamanda İslam dünyasının derinlemesine anlaşılmasına katkı sunmuştur. Örneğin, Batılı oryantalistlerin hadis ilmi, Kur'an tefsiri, İslam felsefesi ve İslam tarihi üzerine yaptıkları araştırmalar, bu alanlarda sistematik bir bilgi üretme çabalarını teşvik etmiştir. Oryantalistlerin metinler üzerinde gerçekleştirdikleri dilsel, tarihsel ve analitik çalışmalar, Batı'da İslam ilimlerinin daha geniş bir akademik çerçevede ele alınmasını mümkün kılmıştır.

Özellikle Kur'an ve hadis tahlilleri gibi alanlardaki çalışmalar, Batılı akademisyenlerin, İslam metinlerine dair daha ayrıntılı bir anlayış geliştirmelerine yardımcı olmuş, bu metinlerin tarihsel arka planlarını aydınlatmak için önemli veriler sunmuştur. Ancak bu çalışmaların büyük bir kısmı eleştirel bir bakış açısıyla yapılmış, bu da Batılı oryantalistlerin İslam'a dair kendi önyargılarından ve Batı'daki kültürel algılardan etkilendiklerini ortaya koymuştur. Kur'an ve hadis üzerine yapılan bu tür analizler, Batılı düşünürlerin, İslam'ın dinamiklerini ve kültürel temellerini genellikle Batı perspektifinden anlamaya yönelik bir yaklaşım sergilemelerine yol açmıştır.

Oryantalizmin İslam ilimleri üzerindeki etkileri, yalnızca Batılı dünyaya yönelik olmakla kalmamış, aynı zamanda İslam dünyasında da büyük yankılar uyandırmıştır. Batılı oryantalistlerin ortaya koyduğu eleştiriler, İslam alimlerini kendi geleneklerini savunmaya ve geliştirmeye teşvik etmiştir. Özellikle İslam teolojisi ve felsefesi alanında yapılan çalışmalar, Batılı eleştiriler karşısında daha özgün ve orijinal İslam ilimlerinin yeniden şekillendirilmesine olanak tanımıştır. İslam dünyasında, Batılı oryantalistlerin kimi zaman yanlış ya da eksik yorumlarına karşı, daha sağlam ve geleneğe dayalı argümanlar geliştirme çabası ortaya çıkmıştır. Bu da, İslam ilimlerinin daha derinlemesine analizler ve eleştirilerle daha sağlam temellere oturmasını sağlamıştır.

Bu bağlamda, oryantalist çalışmalar, İslam dünyasında sadece Batı'dan gelen dışsal bir etki olarak kalmamış, aynı zamanda İslam ilimlerinin içsel gelişimini de

derinden etkilemiştir. Batılı eleştiriler, İslam alimlerinin kendilerini savunma gereksinimi duymalarına, aynı zamanda daha eleştirel ve özgün bir yaklaşımla kendi kaynaklarına dönmelerine yol açmıştır. Batılı oryantalistlerin, özellikle İslam'a dair ortaya koydukları eleştiriler, İslam dünyasında bilimsel alanda daha sağlam bir entelektüel altyapının inşa edilmesine zemin hazırlamıştır. Bu süreçte, Batı'nın eleştirilerine karşı geliştirilen argümanlar, zamanla İslam ilimlerinin daha bağımsız bir şekilde ele alınmasını sağlamıştır.

Ancak oryantalizmin İslam ilimlerine etkisi yalnızca pozitivist bir biçimde değerlendirilmemelidir. Zira oryantalistlerin eleştirileri, sadece bilgilendirme ve doğruyu ortaya koyma amacını gütmemiş, aynı zamanda ideolojik bir çerçevede şekillenmiştir. Batılı oryantalistlerin çoğu, İslam'ı kendi kültürel ve dini bakış açılarıyla yorumlayarak, Batı'nın üstünlüğünü savunan bir yaklaşım benimsemişlerdir. Bu da, İslam'a dair yanlış anlamaların ve önyargıların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Batılı düşünürlerin, İslam metinlerine ve İslam dünyasına dair yanlış yorumları, zamanla İslam dünyasında kendi iç tepkilerini uyandırmış ve oryantalist çalışmalara karşı eleştirel bir bakış açısının gelişmesine neden olmuştur.

Oryantalizmin İslam ilimlerine etkisi iki yönlü bir süreçtir: Hem Batı dünyasında İslam'a dair daha derinlemesine bir bilgi edinilmesine yol açmış, hem de İslam dünyasında bu eleştiriler karşısında daha özgün ve doğru bir bilimsel yaklaşımın gelişmesine zemin hazırlamıştır. Bu süreç, İslam ilimlerinin Batı'daki akademik alanlarda daha fazla tanınmasına ve İslam dünyasında da bu eleştirilerle daha derinlemesine hesaplaşılmasına olanak tanımıştır.⁴⁷²

Oryantalizmin, Batı ile İslam dünyası arasındaki ilişkiyi şekillendiren önemli bir etkiyi olduğuna şüphe yoktur, ancak bu çalışmaların bazı olumsuz yanları da göz ardı edilemez. Oryantalistlerin yaklaşımındaki eleştirilen temel noktalardan biri, İslam'ı dışlayıcı bir bakış açısıyla incelemeleridir. Batılı araştırmacıların İslam'ı anlamaya çalışırken, sıklıkla kendi kültürel ve dini perspektiflerinden hareketle yaptıkları yorumlar, İslam'ı yanlış anlama ve önyargılarla şekillendirme riskini beraberinde getirmiştir. Oryantalistler, genellikle İslam'ı ve İslam toplumlarını geri kalmış, batıl dünyadan daha az gelişmiş ve çağdışı bir konumda göstermek gibi bir eğilimde

⁴⁷² Zeki Keskin, "Kur'ân Yorumunda Oryantalist Düşüncenin Diyalektiği", *International Journal of Social and Humanities Sciences Research (JSHSR)* 10/101 (30 Kasım 2023), 3004-3007.

olmuşlardır. Bu yaklaşım, Batı dünyasında İslam'a dair yanlış bir algının yerleşmesine yol açmış ve İslam'ın zengin kültürel ve entelektüel mirası göz ardı edilmiştir.⁴⁷³

Oryantalizmin, İslam'ı tek tip bir bütün olarak sunma eğilimi, İslam dünyasının geniş çeşitliliğini ve farklılıklarını göz ardı etmiştir. İslam, farklı coğrafyalarda farklı kültürler, sosyal yapılar ve dinî yorumlarla şekillenmiş bir din ve medeniyettir. Ancak oryantalistlerin çalışmaları çoğu zaman İslam'ı homojen bir yapıya indirgemiş, İslam dünyasında var olan farklı mezhepler, etnik gruplar ve kültürel pratikleri göz önünde bulundurmamıştır. Bu durum, oryantalist çalışmaların sınırlı ve tek taraflı kalmasına neden olmuş, aynı zamanda Batı'daki araştırmaların, İslam'ın zengin ve çok katmanlı yapısına dair yeterli bilgi sunmamasına yol açmıştır.

Oryantalistlerin Batı merkezli bakış açıları, aynı zamanda İslam dünyasında ciddi bir tepkiye yol açmıştır. Batı'da yapılan bu tür değerlendirmelerin çoğu zaman doğruyu yansıtmadığı ve oryantalistlerin Batı'nın üstünlüğünü savunan ideolojik bakış açılarından etkilendiği düşünülmüştür. Bu durum, İslam dünyasında özgün bir İslam ilmi anlayışının gelişmesine olanak tanımıştır. İslam alimleri, Batılı eleştiriler ve yanlış anlamalar karşısında kendi inanç ve düşünce sistemlerini savunmak için daha derinlemesine araştırmalar yapmaya başlamış ve Batı dünyasının sunduğu bakış açısına karşı alternatif teoriler geliştirmiştir. Bu tepki, İslam ilimlerinde daha özgün, derinlemesine ve kendi geleneklerine dayalı çalışmaların ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Oryantalizmin bir başka eleştirilen yönü, Batı'daki akademik çevrelerde İslam'a dair daha fazla bilgi edinilmesine katkı sağlarken, aynı zamanda Batı'nın egemenlik anlayışını meşrulaştırma amacı taşımasıdır. Batı, oryantalist çalışmalar yoluyla İslam'ı ve Doğu'yu incelemiş, ancak bu çalışmalar çoğu zaman İslam'ın kültürel, dini ve toplumsal yönlerini eleştirel bir bakış açısıyla değil, kendi egemenlik çıkarlarını savunmak amacıyla yapmıştır. Bu da Batılı akademik çalışmalarda yer alan bilgilerin yanıltıcı, eksik veya ideolojik olarak yüklü olmasına yol açmıştır.

Ancak, oryantalistlerin çalışmalarının olumsuz yönlerinin yanı sıra, İslam ilimlerinin gelişimine olan katkıları da göz ardı edilmemelidir. Oryantalistlerin yaptığı sistematik çalışmalar, İslam'a dair Batı'daki akademik anlayışın derinleşmesini sağlamış ve Batı ile İslam dünyası arasında kültürel bir köprü kurulmasına yardımcı

⁴⁷³ Mustafa Göregen, "Oryantalist Yorumların Psiko-Sosyal Nedenleri", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (30 Temmuz 2017), 34-37.

olmuştur. Ayrıca, oryantalistlerin eleştirileri, İslam dünyasında daha sağlam ve orijinal düşüncelerin ortaya çıkmasını teşvik etmiş, Batı'nın İslam'ı anlama çabalarına karşı alternatif bir bilgi üretme sürecini başlatmıştır.

Sonuç olarak, oryantalist çalışmalar, İslam ilimleri üzerinde hem olumlu hem de olumsuz etkiler ortaya çıkarmıştır. Batı'daki akademik çevrelerde İslam'a dair daha derinlemesine bir anlayışın gelişmesine katkı sağlamış, ancak aynı zamanda yanlış anlamalar, önyargılar ve tek taraflı bakış açıları da oluşturmuştur. İslam dünyasında ise, Batılı oryantalistlerin eleştirilerine karşı daha özgün ve kendi geleneklerine dayalı bir İslam ilmi anlayışının gelişmesine zemin hazırlamıştır. Oryantalizm, bu iki dünyayı birbirine yakınlaştırırken, aynı zamanda karşılıklı eleştirilerin gelişmesine neden olmuş ve İslam dünyasında daha özgün bir düşünsel yapının inşa edilmesine katkıda bulunmuştur.

2.2. Oryantalistlerin Mushaf ve Vahiy Anlayışı Üzerine İddiaları

Batı Avrupa'nın doğu medeniyetlerine yönelik ilgisi, yalnızca entelektüel bir meraktan ibaret olmamıştır; bu ilgi, aynı zamanda Batı'nın kendi siyasi, kültürel ve ekonomik çıkarları doğrultusunda şekillenmiştir. Batı'nın doğuyu keşfetmesinin temel amacı, bölgedeki zenginliklerden faydalanmak, ticaret yollarını denetim altına almak ve Batı medeniyetini daha da güçlendirecek stratejik avantajlar elde etmektir. Oryantalist çalışmalar da bu amaç doğrultusunda şekillenmiş, Batı'nın doğuyu anlamaya yönelik çabaları genellikle ekonomik ve politik çıkarlarla doğrudan bağlantılı olmuştur.

Oryantalizmin Batı'daki ilk aşamalarında, doğu medeniyetlerine dair yapılan incelemeler daha çok filolojik bir temele dayalıydı. Batılı araştırmacılar, doğu dillerini, özellikle Arapçayı, Türkçeyi ve Farsçayı öğrenerek bu dillerdeki metinleri analiz etmeye çalışmışlar, bu metinler üzerinden doğunun tarihi, kültürü ve dini hakkında bilgiler toplamışlardır. Bu dönemde yapılan araştırmalar, esasen doğu toplumlarını Batı'nın egemenlik alanlarını genişletme çabaları doğrultusunda şekillenmiştir.

Sonraki dönemde, oryantalist çalışmalar daha geniş bir yelpazeye yayılmıştır. Oryantalistler, sosyoloji, teoloji, antropoloji ve diğer disiplinler üzerinden doğu toplumlarının yapısını anlamaya çalışmışlardır. Bu çalışmalar, doğu toplumlarını Batı'nın çıkarları doğrultusunda daha iyi yönetebilmek ve kontrol edebilmek amacıyla

yapılmıştır. Aynı zamanda Batı'nın doğuyu anlamaya çalıştığı bu süreç, doğu toplumlarıyla daha derinlemesine etkileşime girmeyi de beraberinde getirmiştir.

Özellikle oryantalistlerin Müslüman toplumları tanıma çabalarının ilk aşaması, Kur'an-ı Kerim üzerine yapılan araştırmalarla başlamıştır. Kur'an, İslam'ın temel metni olarak Batılı araştırmacılar için büyük bir merak konusu olmuştur. Bu dönemde yapılan araştırmalar, İslam'ın inanç sistemini ve pratiğini anlamak amacıyla yapılmış olsa da, çoğu zaman Batılı bakış açısıyla yapılan eleştiriler, İslam'a dair yanlış anlamalar ve önyargılarla dolu olmuştur. Batılı oryantalistler, Kur'an'ın içeriğini, tarihsel arka planını ve dilini incelemek suretiyle Batı toplumları için bir anlam dünyası inşa etmeye çalışmışlar, ancak bu çalışmalar çoğu zaman Batı'nın kendi kültürel, dini ve siyasi çıkarlarını yansıtmıştır.

Batı'nın doğuya olan ilgisi, sadece bilimsel ya da entelektüel bir merakla açıklanamayacak kadar derinlemesine ekonomik, kültürel ve siyasi çıkarlarla şekillenen bir süreçtir. Oryantalist çalışmalar, Batı'nın doğuyu anlamaya yönelik çabalarının bir parçası olarak ortaya çıkmış, ancak aynı zamanda Batı'nın egemenlik stratejilerinin bir aracı haline gelmiştir. Bu çalışmalar, doğuyu Batılı düşünürlerin kendi çıkarları doğrultusunda şekillendirmelerine yardımcı olmuş ve oryantalizmin, Batı'nın doğuyu denetleme ve yönetme biçimini etkilemesine olanak sağlamıştır.⁴⁷⁴

Oryantalistlerin, İslam'ın kutsal kitabı Kur'an ve vahiy anlayışı üzerine ortaya koydukları iddialar, genellikle İslam'ın kökenlerine, tarihsel süreçlerine ve metinleşme süreçlerine dair Batı merkezli şüphecî bir bakış açısını yansıtmaktadır. Oryantalistlerin, Kur'an'a ve onun vahiy olarak kabul edilmesine ilişkin geliştirdiği görüşler, İslam'ın doğuşunun, ilk yıllarının ve Kur'an'ın metninin şekillenmesinin sorgulanmasına dayalıdır. Bu iddialar, Kur'an'ı yalnızca bir ilahi vahiy olarak değil, aynı zamanda Arap toplumunun kültürel, dini ve sosyal bir ürünü olarak ele alır ve tarihsel, dilsel ve kültürel bağlamda analiz eder.

Oryantalistlerin Kur'an'ın metinleşme süreciyle ilgili geliştirdiği iddiaların başında, Kur'an'ın yazılı hale gelmesinin çok sonraları gerçekleşmiş olduğuna dair şüphecî bir yaklaşım gelir. Batılı araştırmacılar, genellikle Kur'an ayetlerinin Peygamber Efendimiz (sav) hayatta iken yazılı hale gelmediğini, bunun yerine çoğunlukla sözlü olarak aktarıldığını ve ezberlendiğini savunmuşlardır. John

⁴⁷⁴ Yaşar, *Oryantalistlere Göre Kur'an'ın Kaynağı ve Metinleşmesi*, 148.

Wansbrough gibi önemli oryantalistler, Kur'an'ın ilk zamanlarında yazılı bir metnin bulunmadığını ve sözlü geleneklerin ön planda olduğunu öne sürmüştür. Bu görüşe göre, İslam'ın ilk yıllarında Kur'an, ağırlıklı olarak Arap toplumunun sözlü geleneği ve hafızalar üzerinden taşınmış ve yazılı metinler ancak Peygamber'in (sav) vefatından sonra, derleme süreciyle şekillenmiştir.

Oryantalistlerin ortaya koyduğu bir diğer görüş ise Kur'an metninin tahrif edilmesi olasılığıdır. Theodor Nöldeke gibi oryantalistler, Kur'an metninin zaman içinde çeşitli sosyal, kültürel ve dini etkilerle değişime uğramış olabileceğini savunmuşlardır. Nöldeke, özellikle ilk dönemdeki derleme sürecinin, farklı okuma biçimleri ve versiyonları içerdiğini iddia etmiş, zamanla bu versiyonların daha istikrarlı hale getirildiğini belirtmiştir. Bu iddialar, Kur'an'ın metninin, başlangıçta daha fazla çeşitlilik ve farklılık içerdiği, ancak sonrasında İslam dünyasında daha tekdüze bir hale getirildiği görüşüne dayanır. Bu süreç, özellikle Emevi ve Abbâsî halifelikleri altında daha belirginleşmiştir.

Vahiy anlayışı açısından oryantalistlerin yaklaşımı, genellikle Batı'nın dini anlayışına dayalıdır. Oryantalistler, İslam'ın vahiy anlayışını, Batı'nın geleneksel vahiy algısından farklı olarak değerlendirirler. Çoğu oryantalist, Kur'an'ın vahiy olarak kabul edilmesinin ilahi bir kökene dayanmadığını, bunun yerine toplumsal ve kültürel bir ürün olduğunu savunmuşlardır. Örneğin, Maxime Rodinson gibi oryantalistler, vahyin doğrudan ilahi bir kaynaktan gelmediğini ve bunun daha çok Arap toplumunun dini ihtiyaçları ve Hz. Peygamber'in (sav) kişisel deneyimlerinin bir sonucu olduğunu belirtmişlerdir. Bu görüşe göre, Kur'an, Peygamber'in (sav) toplumsal ve kültürel bağlam içinde yönlendirmeleri sonucu ortaya çıkan bir metin olarak görülür.

Rodinson, Kur'an'daki öğretilerin, o dönemdeki Arap toplumunun ihtiyaçları ve kültüründen şekillendiğini savunarak, vahyin toplumsal bir süreç olduğuna dikkat çekmiştir. Ona göre, vahiy sadece bir ilahi mesaj olarak değil, aynı zamanda Hz. Peygamber'in (sav) toplumsal gerçeklik ve günlük yaşamla ilgili deneyimlerinin bir yansımasıdır. Bu perspektif, İslam'ın kutsal kitabını ve vahiy anlayışını Batı'nın dini görüşleriyle karşılaştırarak eleştiren, sosyal bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

Oryantalistlerin Kur'an ve vahiy üzerine ortaya koydukları bu tür şüpheli yaklaşımlar, genellikle Batı merkezli bir bakış açısına dayanır ve İslam'ın ilahi bir din

olarak kabul edilmesinde eksiklikler ve çelişkiler arar. Oryantalistler, İslam'ı Batı'nın kültürel, dini ve entelektüel normlarıyla kıyaslayarak, İslam'ın metninin ve öğretilerinin bu normlara uymadığını öne sürmüşlerdir. Bu, Batı'nın, kendi dini ve felsefi anlayışlarına dayalı olarak İslam'ı değerlendirmesi ve onun doğuşunu, ilk yıllarını ve metinleşme sürecini Batılı bir bakış açısıyla ele alması sonucunu doğurmuştur. Bu yaklaşım, Batı ile İslam dünyası arasındaki tarihsel ve kültürel uçurumu daha da derinleştirmiştir.

Oryantalistlerin Kur'an ve vahiy üzerine geliştirdiği görüşler, İslam'a yönelik Batı merkezli bir şüphecilik taşımaktadır. Bu görüşler, genellikle İslam'ın kutsal kitabı ve vahiy anlayışını sorgularken, bu anlayışların Batı perspektifinden yeniden yorumlanmasına yol açmıştır. Oryantalistlerin iddiaları, hem İslam dünyasında hem de Batı'daki akademik çevrelerde geniş tartışmalara neden olmuş, birçok alanda karşılıklı eleştirilerin ve yeni araştırma perspektiflerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu tartışmalar, sadece İslam'ın ilahiyatını ve metinleşme sürecini değil, aynı zamanda Batı ve İslam dünyası arasındaki kültürel, tarihi ve dini ilişkileri de yeniden şekillendirmiştir.

Oryantalistlerin Kur'an ve vahiy üzerine ortaya koydukları bazı şüphecilik görüşler, özellikle Kur'an'ın vahiy olarak kabul edilmesinin tarihsel ve kültürel bağlamda nasıl şekillendiğini sorgulayan yaklaşımlar, Batı düşüncesinin İslam'a bakışını yansıtan önemli örneklerdir. Bu görüşlerden biri, Kur'an'ın vahiy olarak kabul edilmesinin İslam toplumu tarafından politik ve dini güç elde etmek amacıyla sonradan benimsenmiş bir araç olarak kabul edilmesidir. Bu görüş, özellikle Gerd Puin ve Christoph Luxenberg gibi oryantalistler tarafından savunulmuştur.

Gerd Puin ve Christoph Luxenberg gibi oryantalist araştırmacılar, Kur'an metninin, zamanla çeşitli yazılı ve sözlü geleneklerin bir araya gelmesiyle şekillendiğini savunmuşlardır. Bu düşünürlere göre, Kur'an'ın metnindeki bazı çelişkiler ve dilsel farklılıklar, metnin birden fazla yazılı biçiminin ve okuma tarzının bir araya getirilmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Puin, özellikle Kur'an'ın yazıya geçirilmesi sürecinde, bu metnin siyasi ve kültürel baskılar altında şekillendiğini ve başlangıçta farklı versiyonlar ve varyantlar içerdiğini ileri sürmüştür. Bu görüşe göre, Kur'an'ın metni zamanla standart hale getirilmiş ve farklı okuma biçimleri birleştirilerek bugünkü haline ulaşmıştır. Ayrıca, Puin'in yaklaşımında,

Kur'an'ın metinsel birliğe kavuşmasının, erken İslam toplumu tarafından kurumsal ve dini otoriteyi pekiştirme amacı taşıdığı savunulmaktadır.

Oryantalistlerin ileri sürdüğü bu tür iddialar, Kur'an'ın sadece bir ilahi vahiy olarak kabul edilmesinin, tarihsel bir süreçte toplumsal ve siyasi ihtiyaçlar doğrultusunda şekillendirildiği düşüncesine dayanır. Bu bakış açısına göre, Kur'an'ın metninin derlenmesi ve vahiy olarak kabul edilmesi, İslam toplumunun dinî otoritesini pekiştirme çabalarından kaynaklanmış olabilir. Oryantalistler, metnin ve vahiy anlayışının, toplumun dini, kültürel ve siyasal yapısına hizmet eden bir araç olarak şekillendiğini iddia etmektedir. Bu görüş, özellikle Batılı akademik çevrelerde, İslam'ın kutsal kitabı olan Kur'an'a dair daha eleştirel bir bakış açısının gelişmesine yol açmıştır.

Ancak, İslam dünyası bu tür iddialara karşı çıkmakta ve Kur'an'ın ilahi vahiy olduğuna olan inancını güçlü bir şekilde savunmaktadır. İslam alimleri, Kur'an'ın orijinal metninin tahrif edilmeden, korunmuş olarak günümüze kadar geldiğini vurgulamaktadırlar. Bu inanç, İslam toplumu için yalnızca bir dini mesele değil, aynı zamanda kültürel ve tarihi bir kimlik meselesidir. İslam, Kur'an'ın sadece bir metin değil, ilahi bir vahiy olduğuna inanır ve bu vahiy, tarihsel süreçte hiçbir şekilde bozulmadan ve eksilmeden korunmuştur.

Hristiyan ve Yahudi oryantalistlerin, kendi kutsal kitaplarında benzer deneyimler yaşamadıkları için Kur'an'ın da ilahi bir metin olduğuna inanmamaları dikkat çeken bir noktadır. Batılı oryantalistler, genellikle Kur'an'ı tarihsel bir metin olarak değerlendirir ve Allah tarafından vahyedilmiş olsa da, metnin lafzi olarak bir insan tarafından oluşturulmuş olduğunu savunurlar. Bu perspektif, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi dinlerin metinlerine dayanan bir Batı düşüncesinin etkisiyle şekillenir. Bu bağlamda, oryantalistler Kur'an'a yaklaşırken genellikle “redaksiyon”, “edisiyon” ve “varyant” gibi değişim ve dönüşüm içeren terimler kullanmayı tercih ederler. Bu kelimeler, Kur'an'ın metninin zaman içinde bir süreçten geçtiğini ve farklı versiyonlar içerdiğini ima eder.

Oryantalistlerin, Kur'an ve vahiy anlayışına dair ortaya koydukları iddialar, Batı'nın İslam'a yönelik şüphecî bakış açısını yansıtmaktadır. Kur'an'ın metinsel evrimi ve vahiy olarak kabul edilmesi üzerine yapılan bu tür eleştiriler, Batı merkezli bir bakış açısını güçlendirse de, İslam dünyası bu görüşlere karşı kendi inancını ve

anlayışını savunmaktadır. İslam toplumu, Kur'an'ın ilahi bir vahiy olduğuna dair inancını ve onun tarihsel olarak hiçbir şekilde tahrif edilmeden günümüze kadar korunmuş olduğuna olan güvenini korumaktadır. Bu karşıt bakış açıları, Batı ve İslam dünyası arasındaki farklı dini ve kültürel perspektifleri bir kez daha gözler önüne sererken, aynı zamanda Kur'an'ın metninin ve vahiy anlayışının tarihsel bağlamda nasıl şekillendiğine dair derinlemesine tartışmaların önünü açmıştır.⁴⁷⁵

Oryantalistlerin Kur'an-ı Kerim'in metinleşme süreci hakkındaki yaklaşımlarının, çoğunlukla kendi inanç sistemlerinden, kültürel geçmişlerinden ve tarihsel deneyimlerinden etkilendiği açıkça görülmektedir. Bu durum, söz konusu çalışmaların objektif ve bilimsel bir temele dayandığını iddia etmelerini zorlaştırmaktadır. Çünkü oryantalistlerin çoğu, Kur'an'ı Batı perspektifinden değerlendirmiş ve kendi kutsal metinlerine dair deneyimlerini ve inançlarını bu değerlendirmelere yansıtmıştır.

Oryantalistlerin bu yaklaşımını daha derinlemesine incelemek gerekirse, özellikle Hristiyanlık ve Yahudilik gibi Batı'nın egemen dini ve kültürel referans sistemlerinin, bu düşünürlerin İslam'ı anlamalarını nasıl şekillendirdiğini görebiliriz. Batılı oryantalistlerin, kendi kutsal kitaplarına ve dinî anlayışlarına duyduğu derin bağlılık, Kur'an'ın metinsel gelişimi ve vahiy anlayışı üzerine yaptıkları çalışmalarda objektifliği zayıflatmış ve bu metinleri kendi dini perspektiflerine göre ele almışlardır. Bu durumda, objektif bir bilimsel yaklaşım yerine, daha çok kendi inanç sistemlerine dayanan subjektif bir bakış açısı hâkim olmuştur.

Kur'an'ı bir "insan yapımı" metin olarak değerlendirme eğilimleri de, Batılı oryantalistlerin kendilerinin kabul ettikleri kutsal metin anlayışından kaynaklanmaktadır. Örneğin, Hristiyanlıkta İncil'in tarihsel olarak şekillenmiş ve farklı versiyonlar içermiş olması, oryantalistlerin Kur'an'a yönelik benzer bir yaklaşım geliştirmelerine yol açmıştır. Bu bağlamda, Kur'an'a dair eleştiriler, bir bakıma oryantalistlerin kendi dini metinlerine dair geçmiş deneyimlerinin bir yansımasıdır.

Dolayısıyla, oryantalistlerin Kur'an'ı değerlendirmeleri, ne yazık ki tam anlamıyla bilimsel bir zemine dayanmaktan ziyade, Batı'nın tarihsel ve kültürel

⁴⁷⁵ Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qurans I* (Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuch-handlung, 1909), I/41; Gilliot, *Origines et Fixation Texte Coranique*, 645.

deneyimlerinin etkisi altında şekillenmiştir. Bu da, onların İslam'ın kutsal kitabı olan Kur'an'ı doğru bir şekilde anlamalarını engellemiş ve çok kez Batılı önyargıları doğrulayan, kültürel bağlamdan yoksun bir bakış açısına yol açmıştır.

Oryantalistlerin Kur'an ve İslam'a dair sundukları değerlendirmeler, genellikle kendi kültürlerine ve inanç sistemlerine dayalı subjektif bir çerçeveye sıkışmış, objektiflikten uzaklaşmıştır. Bu durum, hem Batı ile İslam dünyası arasındaki kültürel ve dini farklılıkları pekiştirmiş hem de İslam'a dair yanlış anlamalar ve önyargıların yayılmasına neden olmuştur.⁴⁷⁶

Oryantalistlerin Kur'an-ı Kerim'in tarihi ve metinleşme süreci üzerine ortaya koydukları iddialar, genellikle bilimsel verilerden ziyade varsayımlar ve spekülasyonlara dayalı olmuştur. Bu durum, oryantalist çalışmaların bilimsel bir alt yapıya dayandığı iddiasının sorgulanmasına neden olmuştur. Çeşitli oryantalist araştırmalar, Kur'an'ın metinleşmesi, derlenmesi ve zamanla nasıl şekillendiği konusunda birbirinden farklı ve çoğunlukla çelişkili hipotezler ortaya koymuş, bu da araştırmaların güvenilirliğini ve geçerliliğini sorgulamaya yol açmıştır.

Örneğin, bazı oryantalistler, Kur'an metninin ilk dönemlerinde çeşitli varyantlar içerdiği, hatta zaman içinde tahrif edilerek birleştirildiği yönünde iddialarda bulunmuşlardır. Bu tür iddialar, özellikle Kur'an'ın erken yazılı metinlerinin kesinliğine ve korunmuşluğuna dair kuşuklar uyandırmayı amaçlamıştır. Ancak, bu iddialara dayanak teşkil eden bilimsel delillerin eksikliği, oryantalistlerin görüşlerinin güvenilirliğini ciddi şekilde zayıflatmıştır.

Bununla birlikte, son yıllarda yapılan daha detaylı ve bilimsel araştırmalar, oryantalistlerin öne sürdüğü birçok hipotezin geçerliliğini sorgulamıştır. Özellikle Kur'an-ı Kerim'in el yazmalarına yapılan modern metin karşılaştırmaları ve paleografik çalışmalar, günümüzde elde bulunan Kur'an metninin, ilk derleme ve yazım süreçlerinden bugüne kadar büyük ölçüde korunduğunu göstermektedir. Bu çalışmalar, Kur'an'ın el yazmalarının tarihsel sürekliliğini ortaya koymuş ve Kur'an'ın metninin zaman içinde herhangi bir tahrife uğramadığını doğrulamıştır.

Oryantalistlerin Kur'an'ın metinleşme süreciyle ilgili ortaya koydukları çeşitli iddialar, bilimsel verilerle desteklenmemiş ve çoğunlukla spekülasyona dayanmıştır.

⁴⁷⁶ Yaşar, *Oryantalistlere Göre Kur'an'ın Kaynağı ve Metinleşmesi*, 168.

Ancak, daha derinlemesine yapılan bilimsel çalışmalar, bu iddiaların geçersiz olduğunu ve günümüzde mevcut olan Kur'an metninin, tarihsel olarak büyük bir güvenilirlik ve bütünlük taşıdığını göstermiştir. Bu durum, Kur'an'ın korunmuşluğunu ve özgünlüğünü savunan İslam düşüncesini de doğrulamaktadır.⁴⁷⁷

2.2.1. Kur'an'ın Tarihsel Kaynağına Yönelik Oryantalist Görüşler

Oryantalistlerin, Kur'an'ın tarihsel kaynağına yönelik görüşleri, Batı dünyasında İslam'ın kutsal kitabı olan Kur'an'ın kökenlerine, ortaya çıkışına ve gelişimine dair yapılan tartışmaların bir parçasıdır. Oryantalizm, genel olarak Doğu'yu Batı'nın perspektifinden inceleyen bir düşünsel çerçeve olarak, Kur'an'ın tarihsel sürecine dair birçok analiz ve eleştiri sunmuştur. Oryantalistlerin geliştirdiği bazı görüşler, hem akademik anlamda hem de dini açıdan büyük tartışmalara yol açmıştır.

Oryantalistlerin yaklaşımının temelinde, Kur'an'ı ilahi bir vahiy olarak kabul etmek yerine, onu tarihsel ve kültürel bir fenomen olarak değerlendirmeye çalışmaları yer alır. Bu bakış açısı, Kur'an'ı sadece Arap toplumunun kültürel ve sosyal yapısının bir ürünü olarak görmekte, dolayısıyla İslam'ın doğuşunu Arap kültüründen bağımsız değerlendirmemektedir. Oryantalistler, bu bağlamda Kur'an'ın gelişimini, toplumsal ve kültürel koşullar ile bağlantılı bir süreç olarak ele almışlardır.

Birçok oryantalist, Kur'an'ın menşei konusunda insan katkısının varlığını savunmuş ve bu alandaki görüşlerini detaylandırmıştır. Örneğin, John Wansbrough ve Michael Cook gibi oryantalistler, Kur'an'ın derlenmesi ve şekillenmesi süreci hakkında şüpheci bir yaklaşım sergileyerek, ilk yazılı metnin çok sonra, özellikle Abbâsî dönemi gibi İslam'ın erken dönemlerinden sonra meydana geldiğini öne sürmüşlerdir. Ayrıca bu düşünürler, Kur'an'ın birden fazla yazar ve redaktör tarafından oluşturulmuş bir metin olduğunu ve zaman içinde farklı toplumsal ve dini etkileşimlerden beslenmiş bir ürün olarak şekillendiğini savunmuşlardır. Bu görüş, Kur'an'ın ilahi bir vahiy olma özelliğinden ziyade, insana dayalı bir yazım süreci olduğuna dair güçlü bir şüpheyi barındırmaktadır.⁴⁷⁸

Oryantalistlerin bir diğer yaygın görüşü, Kur'an'ın kaynağının özellikle Yahudi ve Hristiyan metinlerinden alıntılar içerdiği yönündedir. Bu görüşü savunan

⁴⁷⁷ Fred McGraw Donner, *The Qur'an in Recent Scholarship: Challenges and desiderata*, ed. Gabriel Said Reynolds (London: Routledge, 2007), 30-32.

⁴⁷⁸ Fred McGraw Donner, *Narratives of Islamic Origins* (New Jersey: The Darwin Press, 1998), 39-52.

oryantalistlerden biri olan Norman Daniel, Kur'an'daki bazı temaların, özellikle Tevrat ve İncil gibi Yahudi ve Hristiyan literatürlerinden alındığını belirtmiştir. Daniel, bu benzerliklerin, İslam'ın ilk dönemlerindeki çok kültürlü etkileşimi yansıttığını iddia etmiştir. Bu bakış açısına göre, İslam'ın doğuşu, Hristiyanlık ve Yahudilikten bağımsız bir süreç olarak değerlendirilemez; aksine, bu dinlerin öğretileri ve metinleri, İslam'ın şekillenmesinde önemli bir etkidir.

Buna ek olarak, bazı oryantalist düşünürler, Kur'an'ın Arap toplumunun geleneksel mitolojisi ve dini inançlarıyla da etkileşim içinde olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu görüşe göre, Kur'an sadece semavi dinlerin etkilerini değil, aynı zamanda Arap toplumunun yerel inançlarını, efsanelerini ve kültürel öğelerini de içinde barındırmaktadır. Bu yaklaşım, Kur'an'ın tamamen yeni ve bağımsız bir vahiy olduğu anlayışına karşı bir eleştiridir ve onun oluşum sürecini çok daha geniş bir kültürel ve dini bağlamda değerlendirmeyi amaçlar. Oryantalistlerin bu tür görüşleri, Kur'an'ın kaynağının yalnızca ilahi vahiy değil, insan kültürlerinin ve inanç sistemlerinin bir birleşimi olduğu yönündeki şüpheli yaklaşımlarını yansıtmaktadır.⁴⁷⁹

Oryantalistlerin Kur'an'ın tarihsel kaynağına yönelik şüpheli bakış açıları, İslam dünyasında büyük bir eleştiriye uğramıştır. İslam âlimleri ve araştırmacılar, Kur'an'ın ilahi bir vahiy olduğu inancını güçlü bir şekilde savunmaktadırlar. Bu inanç, oryantalistlerin tarihsel yaklaşımlarına karşı, Kur'an'ın Allah'ın kelamı olarak tahrif edilmeden ve değişmeden günümüze kadar korunduğu vurgusuyla dile getirilmiştir. İslam dünyasında, Kur'an'ın sadece bir kültürel ve tarihi metin değil, doğrudan ilahi bir vahiy olduğu kabul edilmektedir. Bu noktada, oryantalizme karşı çıkan âlimler, Kur'an'ın kaynağının Arap kültüründen veya diğer semavi dinlerin etkilerinden ziyade, doğrudan Allah'ın kelamı olduğunu savunurlar.

Oryantalistlerin Kur'an'ın tarihsel kaynağına dair görüşleri, Batı perspektifinden önemli bir tartışma başlatmış olsa da, bu görüşlerin çoğu zaman Batılı önyargılardan etkilendiği ve sınırlı olduğu kabul edilmektedir. İslam dünyası, bu eleştirileri hem kendi inançlarıyla hem de bağımsız araştırmalarla karşılamış, Kur'an'ın ilahi kaynağının varlığını savunarak bu görüşlerin geçerliliğine dair güçlü argümanlar sunmuştur. Oryantalist görüşlerin çoğu zaman sadece tarihsel ve kültürel bakış açılarıyla sınırlı kalması, Kur'an'ın ruhani ve ilahi boyutunu göz ardı etmelerine

⁴⁷⁹ Daniel, *İslâm and the West*, 109.

yol açmıştır. Kur'an, sadece bir tarihi belge olarak değil, aynı zamanda manevi ve ilahi bir rehber olarak kabul edilmekte ve bu yönüyle de korunmuşluğunun altı çizilmektedir. Bu bağlamda, oryantalistlerin eleştirileri, genellikle İslam dünyasında Kur'an'a dair daha derinlemesine ve inanç temelli bir anlayışla karşı karşıya kalmış ve böylece Batılı yaklaşımlarının ötesinde farklı bir bakış açısı geliştirilmiştir.

2.2.2. Kur'an'ın Metinleşme Süreci Hakkındaki Oryantalist İddialar

Kur'an'ın metinleşme süreci, oryantalistlerin uzun yıllardır tartıştığı önemli bir konudur ve bu tartışmalar genellikle Kur'an'ın ilahi kökenini sorgulayan bir bakış açısına dayanır. Oryantalistlerin, Kur'an'ın tarihsel gelişimi ve metinleşme sürecine dair ortaya koydukları iddialar, metnin sadece ilahi bir vahiy süreciyle değil, aynı zamanda sosyal, kültürel ve siyasi faktörlerle şekillenen bir yapıya sahip olduğunu öne sürer. Bu bağlamda, oryantalistlerin en çok üzerinde durduğu konular, Kur'an'ın ilk defa nasıl yazıya geçirildiği, derlenme sürecindeki belirsizlikler, metnin evrimi ve orijinal halinin tahrif edilip edilmediği gibi sorular etrafında şekillenmiştir.

Oryantalistlerin Kur'an'ın metinleşme süreci hakkında öne sürdüğü ilk görüş, Kur'an'ın başlangıçta yazılı bir metin olarak var olmadığı, bunun yerine sözlü bir gelenek içinde aktarıldığıdır. Bu görüş, özellikle Batılı akademisyenler tarafından, Kur'an'ın derlenmesinin çok sonraları, İslam'ın erken dönemlerinde gerçekleştiği iddiası ile desteklenmiştir. Oryantalistlere göre, Hz. Peygamber'in (sav) vefatından sonra, Kur'an ayetleri bir araya getirilmiş ve yazıya dökülmüştür. Bu iddiaya göre, Kur'an'ın ilk dönemlerdeki yazılı kaydı belirsizdir ve o dönemdeki İslam toplumu, Kur'an'ı genellikle hafızalarına kazandırarak sözlü olarak aktarmıştır.

Özellikle oryantalist John Wansbrough'un görüşleri, bu yaklaşımın en belirgin örneklerinden biridir. Wansbrough, Kur'an'ın erken dönemlerinde yazılı bir metnin bulunmadığını savunmuş ve bunun yerine sözlü geleneğin ağırlıklı olarak geçerli olduğunu öne sürmüştür. Wansbrough'a göre, Kur'an'ın metinleşme süreci, çok daha sonra, özellikle Emevi ve Abbâsî dönemlerinde, yönetimlerin ve dini otoritelerin dini öğretileri daha yaygın hale getirmek amacıyla bir araya getirdiği bir süreçtir. Wansbrough, bu sürecin büyük bir tarihsel belirsizlik taşıdığını ve metinleşmenin çok sonraki yıllarda başladığını iddia etmiştir.

Bu tür yaklaşımlar, Kur'an'ın orijinal metninin tahrif edilmiş olabileceği ve metnin zaman içinde birçok farklı versiyonunun ortaya çıkmış olabileceği yönünde

spekülasyonlara yol açmıştır. Ancak, bu görüşler, İslam dünyasında geniş çaplı eleştirilerle karşılaşmıştır. İslam âlimleri, Kur'an'ın metinleşme sürecini, Hz. Peygamber'in (sav) zamanında yazılı hale getirildiği ve onun döneminde İslam toplumunun, Kur'an'ı doğrudan vahiy olarak kabul ederek, metni titizlikle koruduğu inancını savunmuşlardır. Bu bakış açısına göre, Kur'an, sadece bir sözlü gelenek değil, aynı zamanda yazılı bir metin olarak da mevcuttu ve zaman içinde orijinal halinden sapmadan günümüze kadar ulaşmıştır.

Oryantalistlerin metinleşme süreci hakkındaki görüşleri, genellikle Batılı kültürel ve tarihsel çerçevelere dayanmakta olup, İslam dünyasında bu görüşlere karşı güçlü eleştiriler bulunmaktadır. İslam dünyasında, Kur'an'ın korunmuşluğu ve ilahi vahiy olarak kabul edilmesi, oryantalistlerin bu konuda ortaya koydukları şüphecî yaklaşımlara karşı güçlü bir inanç ve savunma oluşturmuştur.⁴⁸⁰

Bir diğer oryantalist görüş, Kur'an'ın derlenmesi sürecinin oldukça karmaşık ve tahrif edilmiş bir metnin ortaya çıkmasına yol açtığı yönündedir. Bu görüş, özellikle Theodor Nöldeke gibi isimler tarafından savunulmuştur. Nöldeke, Kur'an'ın ilk derlenmesinin farklı versiyonlarının var olduğunu, bu versiyonlar arasında bazı farklılıklar ve çelişkiler bulunduğunu ileri sürmüştür. Oryantalistlere göre, bu farklılıklar ve çelişkiler, Kur'an'ın metnin zaman içinde evrimleştiğini ve orijinal halinden sapmalar içerdiğini gösterir. Bu bakış açısına göre, Kur'an'ın ilk dönemlerde çeşitli yazılı metinler ve okuma biçimleriyle var olduğu, bunların zamanla birleştirilerek standartlaştırıldığı iddia edilmektedir.

Bu görüş, Batı'daki araştırmacıların, özellikle Kur'an'daki bazı okuma ve yazılış farklılıklarını, "tahrif" olarak nitelendirerek, metnin aslında zaman içinde birçok değişikliğe uğradığını öne sürmelerine yol açmıştır. Nöldeke gibi oryantalistler, bu tür farklılıkların, metnin derlenmesi sürecinde çeşitli toplumsal ve kültürel etkilerle şekillendiğini savunmuşlardır. Bu tür görüşler, Kur'an'ın evrimsel bir süreçten geçtiği ve ilk halinin tahrif edilmiş olduğu yönündeki iddiaları güçlendirmiştir.

Ancak, İslam dünyasında bu görüşlere karşı güçlü bir eleştiri bulunmaktadır. İslam inancına göre, Kur'an'ın metni, Allah tarafından Hz. Peygamber'e vahyedilmiş ve o dönemde titizlikle korunmuştur. İslam âlimleri, Kur'an'ın metnin tahrif

⁴⁸⁰ Gregor Schoeler, *The Codification of the Quran: A Comment on the Hypotheses of Burton and Wansbrough*, ed. Angelika Neuwirth vd. (Leiden: Brill, 2010), 792.

edilmediğini ve zaman içinde her yönüyle korunmuş olduğunu savunurlar. İslam dünyasında, Kur'an'ın farklı okuma ve yazım biçimlerinin, dilin zenginliğinden ve farklı lehçelerden kaynaklandığı, ancak metnin özünün hiçbir şekilde değişmediği vurgulanmaktadır. Bu nedenle, oryantalistlerin öne sürdüğü tahrif ve evrimleşme iddiaları, çoğu zaman dini inançlar ve tarihsel verilerle çelişmektedir.⁴⁸¹

Oryantalistlerin en çok üzerinde durduğu iddialardan biri de, Kur'an'ın tarihsel bağlamdan ve önceki dini geleneklerden etkilendiği görüşüdür. Batılı araştırmacılar, özellikle Yahudi ve Hristiyan metinlerinden alınan anlatılar, teolojik temalar ve kişisel figürler üzerinde yoğunlaşmış ve bu unsurların Kur'an'a dahil edildiğini öne sürmüşlerdir. Bu görüşe göre, Kur'an, İslam'ın ilk dönemlerindeki kültürel etkileşimler ve Batı Asya'daki dini anlayışların bir ürünü olarak değerlendirilmiştir.

Norman Daniel ve John Esposito gibi oryantalistler, Kur'an'daki bazı figürlerin ve anlatıların, Yahudi ve Hristiyan kutsal kitaplarından doğrudan alıntılar içerdiğini belirtmişlerdir. Örneğin, Nuh, İbrahim, Musa ve İsa gibi peygamber figürlerinin Kur'an'da yer alması, bazı oryantalistlere göre, İslam'ın Hristiyanlık ve Yahudilikten aldığı öğretileri yansıtmaktadır. Bu paralelliklerin varlığı, oryantalistlerin Kur'an'ın doğuşu ve içerdiği dini temalar üzerinde daha önceki semavi dinlerin etkisini savunmalarına zemin hazırlamıştır.

Bu tür görüşler, Kur'an'ın tarihsel gelişiminde, özellikle Arap toplumunun kültürel bağlamı ve Batı Asya'daki dini etkileşimlerin önemli bir rol oynadığını iddia eder. İslam'ın ilk yıllarındaki çok kültürlü ortamın, Yahudi ve Hristiyan toplumlarının etkisiyle şekillendiği ve Kur'an'ın bu etkileşimleri yansıttığı öne sürülmüştür.

Ancak, İslam dünyasında bu iddialara karşı önemli eleştiriler bulunmaktadır. İslam âlimleri, Kur'an'ın yalnızca Allah'ın kelamı olduğuna ve Hz. Peygamber aracılığıyla vahyedildiğine inanır. Dolayısıyla, Kur'an'daki benzerliklerin, sadece önceki semavi dinlerin etkisinden kaynaklanmadığını, aksine bu dinlerin de Allah'ın tek ilahi mesajından aldığı hakikatlerin yeniden hatırlatılması olarak görülür. Bu görüş, Kur'an'ın orijinal ve bağımsız bir vahiy olduğuna inananlar için önemlidir ve oryantalistlerin görüşlerinin bir kısmının tarihsel ve dini bağlamdan sapmış olduğunu savunurlar.⁴⁸²

⁴⁸¹ Yaşar, *Oryantalistlere Göre Kur'an'ın Kaynağı ve Metinleşmesi*, 56-57.

⁴⁸² Daniel, *İslâm and the West*, 109.

Ancak, bu tür iddialar, İslam dünyasında ciddi bir şekilde eleştirilmiş ve reddedilmiştir. İslam âlimleri, Kur'an'ın ilahi bir vahiy olduğuna olan inançlarını güçlü bir şekilde sürdürmüşler ve Batılı oryantalistlerin metinleşme sürecine dair sundukları şüpheli görüşlere karşı koymuşlardır. İslam'da, Kur'an'ın ilk halinden itibaren korunmuş olduğu, herhangi bir tahrif ya da değişiklik yaşanmadığı vurgulanır. İslam düşünürlerine göre, Kur'an Allah tarafından gönderildiği şekilde, eksiksiz ve hatasız bir şekilde korunmuş, onun her bir harfi ve kelimesi üzerinde hiçbir değişiklik yapılmamıştır.

Kur'an'ın metinleşme süreci hakkındaki oryantalist iddialar, metnin insan yapımı ve tarihsel olarak evrimleşmiş bir ürün olduğu görüşünü savunurken, İslam dünyası, Kur'an'ın ilahi kaynağını ve korunduğunu savunarak bu görüşlere karşı bir eleştiri geliştirmiştir. Oryantalist çalışmalar, İslam düşüncesinin ve Kur'an'ın orijinal metnin korunması hakkındaki inançların sorgulanmasına yol açmış, ancak bu durum, Batı ve İslam dünyası arasındaki farklı bakış açıları ve yorum farklılıkları üzerinde önemli bir tartışma başlatmıştır.

Theodor Nöldeke (1836-1930), Kur'an-ı Kerim üzerine şüpheler ortaya koyan oryantalistlerden biridir. Nöldeke, Kur'an'ın metnin ilk dönemlerinde tam anlamıyla korunmadığını, hatta bazı ayetlerin eksik olduğunu iddia etmiştir. Ona göre, Kur'an'ın vahyi, Peygamber'in (sav) hayatı boyunca her zaman tam olarak kaydedilmemiş ve bazı ayetler unutulmuştur. Nöldeke, özellikle Hz. Peygamber'in (sav) bazı ayetleri unuttuğunu belirterek, bu yüzden Osmanlı Mushafı'nın tam olarak Kur'an'ın ilk metnini yansıtmadığını ileri sürmüştür. Aynı zamanda, Zeyd b. Sabit'in bazı ifadeleri metne dâhil etmemiş olabileceğini ve bu durumun Kur'an'ın metninde eksiklikler veya çelişkiler ortaya çıkardığını öne sürmüştür.

Bu görüş, İslam dünyasında güçlü bir şekilde reddedilmiştir. İslam inancına göre, Kur'an Allah tarafından tam ve eksiksiz bir şekilde vahyedilmiş ve o günden bugüne kadar hiçbir değişikliğe uğramamıştır. Kur'an'ın korunmuşluğu, sadece metnin değil, aynı zamanda onun mesajının ve öğretilerinin de korunmuş olduğu inancını taşır. Dolayısıyla, oryantalistlerin ileri sürdüğü bu tür iddialara karşı İslam

dünyası, Kur'an'ın tarihsel bütünlüğünü ve ilahi korumasını savunmaya devam etmektedir.⁴⁸³

Arthur Jeffery (1892-1959), oryantalistlerin önemli isimlerinden biri olarak, Kur'an-ı Kerim'in metinleşme sürecine dair bazı şüpheli görüşleri ileri sürmüştür. Jeffery, özellikle Yemâme Savaşı'nda bazı Kur'an ayetlerinin kaybolduğunu ve bu kayıpların Kur'an metninin bütünlüğünü etkileyebileceğini savunmuştur. Onun iddialarına göre, Müslümanlar, Kur'an'ın metnini oluştururken, bazı bölümlerin hayali veya uydurma olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu görüş, Batılı oryantalistlerin, Kur'an'ın tarihsel süreçte insan yapımı bir metin olarak şekillendiği ve çeşitli toplumsal ve kültürel faktörlerden etkilendiği iddialarını desteklemektedir.

Jeffery, aynı zamanda, Peygamber dönemi boyunca vahyin bazı bölümlerinin yazıya geçirilemediğini ve bu bölümlerin çoğunun ezbere dayalı olarak aktarıldığını belirtmiştir. O dönemde, vahyin doğrudan yazıya geçirilmesi yerine, çoğunlukla hafızalarda saklandığını ve bu durumun metinleşme sürecini etkileyebileceğini iddia etmiştir. Jeffery'e göre, bu süreçten sonra ortaya çıkan Kur'an-ı Kerim metni, sahabilerin bu metnin tam olarak doğru ve eksiksiz olduğuna dair şüpheler taşımasına neden olmuş, bu durum da metnin kesinliğine dair soruları gündeme getirmiştir.

Bir diğer önemli iddia, Kur'an-ı Kerim'in metinleşme sürecinde harekelerin (sesli işaretler) eksikliği nedeniyle, metnin çeşitli okuma ve anlam farklılıklarına yol açabileceğidir. Jeffery, bu eksikliklerin Kur'an metninde tahrifatların ve değişimlerin olabileceğini öne sürmüş, metnin evrimi hakkında şüpheler dile getirmiştir.

Ancak, bu tür görüşler, İslam dünyasında geniş bir şekilde eleştirilmiş ve reddedilmiştir. İslam inancına göre, Kur'an'ın metni her zaman Allah tarafından korunmuş ve hiçbir şekilde tahrif edilmemiştir. İslam âlimleri, Jeffery ve diğer oryantalistlerin iddialarını çürütmek için, Kur'an'ın ilk halinden itibaren her bir harfiyle korunmuş olduğu ve onun hiçbir şekilde değişmediği inancını savunmuşlardır. Bu bağlamda, Jeffery'nin ileri sürdüğü şüpheli bakış açıları, İslam dünyasında ciddi bir şekilde tartışılmış ve doğru olmadığı yönünde güçlü karşı argümanlar geliştirilmiştir.⁴⁸⁴

⁴⁸³ Theodor Nöldeke, *The Qur'an: An Introductory Essay*, ed. N. A. Newman (Pennsylvania: Interdisciplinary Biblical Research Institute, 1992), 24-25.

⁴⁸⁴ Jeffery, *The Quran as Scripture*, 69-97.

Kur'an'a yönelik şüpheli bir yaklaşım geliştiren ilk oryantalistlerden biri olarak kabul edilen Kuesli Nicholas, XVIII. yüzyılın sonlarında yaptığı çalışmalarda, Kur'an'ın sıhhati konusunda çeşitli şüpheleri ileri sürmüştür. Nicholas, Kur'an'ın ilahi bir vahiy olduğunu kabul etmek yerine, onun tarihi ve kültürel bağlamını, insan yapımı bir metin olarak incelemeye çalışmıştır.

Onun yaklaşımı, genellikle Kur'an'ın metinleşme sürecine dair şüpheli bir bakış açısına dayanır. Nicholas, Kur'an'ın hem içerik hem de metin bakımından farklı kaynaklardan ve etkileşimlerden beslenmiş olabileceğini savunmuş, bu da onun tahrif edilmiş veya zamanla evrim geçirmiş bir metin olduğunu öne sürmesine yol açmıştır. Bu bakış açısı, Batı'da yaygın olarak benimsenen oryantalist düşüncenin ilk örneklerinden biridir.

Kuesli Nicholas ve diğer erken oryantalistlerin çalışmaları, İslam dünyasında ciddi tepkilere yol açmış ve Kur'an'ın ilahi kökeniyle ilgili inançları sarsma amacı taşımamıştır. İslam âlimleri, Kur'an'ın ilahi vahiy olduğuna olan inançlarını güçlü bir şekilde sürdürmüş ve bu tür şüpheli yaklaşımlara karşı metnin korunmuşluğunu ve değişmeden günümüze kadar ulaşmasını savunmuşlardır.⁴⁸⁵

Silvestre de Sacy, XVIII. yüzyılın sonları ile XIX. yüzyılın başlarında yaşamış olan önemli bir Fransız oryantalisttir. O, Kur'an-ı Kerim'de ekleme ve çıkarmaların olduğunu iddia eden ilk oryantalistlerden biri olarak kabul edilir. Silvestre de Sacy'nin yaklaşımı, daha önceki oryantalistlerin Kur'an'ın metninin tahrif edilmiş olabileceği yönündeki görüşlerini bir adım daha ileriye taşıdı.

De Sacy, Kur'an'ın metinleşme sürecinde bazı bölümlerin eksik olabileceğini ve bazı ayetlerin sonradan eklendiğini öne sürmüştür. Bu görüş, oryantalistlerin genellikle Kur'an'ın ilahi bir vahiy olarak kabul edilmesinin önünde durmalarına ve metnin tarihsel ve kültürel bir fenomen olarak ele alınmasına dayanan bir bakış açısının ürünüydü. Onun iddialarına göre, Kur'an'ın ilk yazıya geçirilmesinde bazı bölümlerin unutulmuş veya değişmiş olabileceği, bu süreçte çeşitli insan katkıları bulunduğu ve zaman içinde metnin evrim geçirdiği savunulmuştur.

Silvestre de Sacy'nin bu tür iddiaları, İslam dünyasında büyük bir tepkiye yol açmış ve Kur'an'ın korunmuşluğu ve tahrif edilmeden günümüze kadar ulaşması

⁴⁸⁵ Southern, *Western Views of İslâm in the Middle Ages*, 93-94.

gerektiği görüşü, İslam âlimleri tarafından güçlü bir şekilde savunulmuştur. İslam dünyası, Kur'an'ın hiçbir şekilde tahrif edilmediğini, Allah tarafından korunduğunu ve her bir harfinin değişmeden geldiğini vurgulamıştır. Bu görüşlerin, oryantalistlerin metinle ilgili ortaya koyduğu şüpheli yaklaşımlar karşısında savunulan temel inançlar arasında yer aldığı söylenebilir.⁴⁸⁶

Birçok oryantalist, Kur'an-ı Kerim'in metinleşme sürecinin geç dönemlerde başladığını ve bu süreçte değişiklikler, eklemeler ve çıkarımlar yapıldığını iddia ederken, bazı oryantalistler ise Kur'an'ı şüpheli bir yaklaşımla reddetmiştir.

Kur'an-ı Kerim'in tamamının otantik olduğu görüşünü kabul eden Paul Casanova (1861-1926)⁴⁸⁷, Kur'an'ın otantik olmadığını iddia etmenin İslam dininin lideri olan Hz. Peygamber'in (sav) de dünyada hiç yaşamadığını iddia etmekle aynı olduğunu söyleyen Snouck Hurgronje (1857-1936)⁴⁸⁸ ve Kur'an'ın Hz. Ebûbekir (as) döneminde toplanmaya başlayarak bir bütün halinde yazılı forma getirildiğini ve Hz. Peygamber (sav) tarafından kâtiplere yazdırıldığını söyleyen Richard Bell (1876-1952)⁴⁸⁹ Kur'an-ı Kerim'in elyazmalarının hicri ilk asrın gerisine kadar gittiğini kabul etmişlerdir.

W. M. Watt (ö. 2006), Kur'an-ı Kerim metniyle ilgili olarak şu ifadeyi kullanmıştır: “Kur'an'ın daha önceki şekli ne olursa olsun, bugün elimizde bulunan kitabın esas olarak Hz. Osman (as) Mushafı olduğu kesindir. Hz. Osman'ın talimatıyla kurulan heyet, Kur'an'ın noktasız ve harekesiz metninin iskeletini belirlemiştir. Kur'an'ın sahihliğini kabul etmek, anlamını tamamen kavramanın ne kadar zor olduğuna rağmen, tüm Kur'an'ın gerçek bir tarihi tecrübeyle uyumlu olmasının olgun bir temele dayandığını göstermektedir. Bu tecrübenin ardında, hemen fark edilemeyen fakat seçkin ve anlaşılır bir şahsiyetin varlığını hissediyoruz.”⁴⁹⁰

Rudi Paret (ö. 1956), Kur'an-ı Kerim'in kıraat farklılıkları ve rivayet edilmesine rağmen, tümüyle güvenilir bir kaynağa sahip olduğunu belirtmiştir. Hz. Peygamber'in

⁴⁸⁶ Silvestre de Sacy, *Taberistanensis, id est Abu Dschaferi Mohammed ben Dscherir Etaberi Annales regum* (Le Journal des Söavans, 1832), 532.

⁴⁸⁷ Paul Casanova, *Mohammed et la Fin du Monde: Etude Critique sur L'islam Primitif* (Paris: Librairie Paul Geuthner, 1911), 9.

⁴⁸⁸ Christiaan Snouck Hungronje, *Mohammedanism: Lectures on Its Origin, Its Religious and Political Growth and Its Present State* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1916), 26-27.

⁴⁸⁹ Richard Bell, *The Qur'an: Translated, with a Critical Rearrangement of the Surahs* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1960), VI.

⁴⁹⁰ William Montgomery Watt, *Kur'an'a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998), 58-68.

(sav) arkadaşlarının, Kur'an-ı Kerim'i onun söylediği şekilde aynen okuduklarını ve metin haline getirdiklerini ifade etmiştir. Ayrıca, Rudi Paret, Hz. Peygamber (sav) gibi bir din kurucusunun olmadığını, çünkü bugüne kadar sağlam bir şekilde Kur'an metninin güvenli bir şekilde bizlere ulaştığını dile getirmiştir. Noktasız ve harekesiz imla ile yazılan bu Kur'an-ı Kerim'in okunması ve anlaşılmasında herhangi bir kargaşaya sebep olmadığını, orijinal metnin ise sözlü bir rivayetle garantili olarak bizlere ulaştığını söylemiştir.⁴⁹¹

Jeffery, Schwally ve Bergsträßer gibi oryantalistler, İbn Mes'ûd'un kendi mushafındaki kıraatlerini örnek vererek, Kur'an-ı Kerim'in bazı bölümlerinin günümüze ulaşmadığını iddia etmişlerdir. Bu oryantalistlerin çalışmalarını inceleyen John Burton ise, İbn Mes'ûd gibi sahabilere ait olduğu iddia edilen metinlerin aslında Hz. Osman (as) mushafına ait olduğunu belirtmiştir. Burton'a göre, sahabeler arasında rivayet edilen farklı kıraatler, Hz. Osman'ın (as) mushafına kesinlikle dâhil edilmemiştir. Kur'an-ı Kerim ile ilgilenen entelektüel Müslümanlar da, bu farklı kıraatlerin aslında tefsirle ilgili yorumlar olduğunu ve başka bir şey olmadığını ifade etmişlerdir. Hz. Peygamber (sav) döneminde kıraat farklılıklarının bulunması, ilk bakışta olumsuz bir durum gibi görünebilir; ancak bu durumun, sahabenin Kur'an-ı Kerim'i öğrenme noktasında gösterdiği toleransı ve esnekliği yansıttığını vurgulamışlardır. Zeyd bin Sabit'in, sahabilerin ellerindeki metinleri göz önünde bulundurarak Mushaf'ı bir araya getirmesi, bu sürecin ne kadar titiz ve dikkatli bir şekilde yürütüldüğünü gösterir. Bu çabaların sonucunda, bugün elimizde bulunan Kur'an-ı Kerim, bizzat Hz. Peygamber'in (sav) mushafı olarak kabul edilmiştir.⁴⁹²

Josef Van Ess, Kur'an-ı Kerim'in metinleşme sürecini, beklenen bir durum olarak açıklamaktadır. Ona göre, İslamiyet'in ortaya çıktığı dönemde ve zaman içinde, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi dinlerde bulunan metinlerin muhafaza edilmesi ve derlenmesi gibi bir gelenek vardı. Bu bağlamda, İslamiyet'te de kutsal kitap olan Kur'an-ı Kerim'in mushaflaşması, bir yenilik değil, doğal bir gelişim süreciydi. Van Ess, Kur'an'ın bir araya getirilmesinin ve yazıya geçirilmesinin, İslam'ın ilk yıllarında, başka dinlerdeki benzer süreçlerin bir uzantısı olarak gerçekleştiğini ve

⁴⁹¹ Rudi Paret, *Kur'an Üzerine & İslam Sembolizmi*, çev. Hüseyin Yaşar (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 55-60.

⁴⁹² John Burton, *The Collection of the Qur'ân* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 150-240.

bunun zamanla beklenen bir olgu haline geldiğini savunmaktadır. Bu, hem dini hem de tarihi bir zorunluluk gibi değerlendirilmiştir.⁴⁹³

Yeni Ahit'in metinleşme sürecinde kullanılan "tekst kritik" ve metin değerlendirme yöntemleri, oryantalistlerin Kur'an-ı Kerim için de uygulanmaya çalıştığı bir yaklaşımdır. Ancak, oryantalistlerin çoğu, eski Ahit'in tarihsel bir kaynak olarak kabul edilmesini savunmuş, buna benzer bir metin çözümlemesini de Kur'an'a uygulamaya çalışmışlardır. Bu bağlamda, özellikle "source criticism" (kaynak eleştirisi) ve "tradition criticism" (gelenek eleştirisi) gibi metotlarla, hem gayrimüslim hem de İslami kaynaklar bir arada değerlendirilmeye çalışılmıştır. Kaynak eleştirisi metodu, Kur'an'daki çelişkileri gidermek ve daha geniş bir bağlamda İslam'ı anlamak adına kullanılmaya çalışılırken, gelenek eleştirisi ise hadislerin dini, sosyal ve siyasi bağlamda incelenmesini öngörmektedir.

Ancak, İslam'daki kutsal metinlerin yapıları, özellikle Kur'an-ı Kerim, Eski Ahit veya Yeni Ahit'in metinleşme süreçleriyle benzerlik taşımamaktadır. İslami kaynaklar, eski Ahit gibi bulanık, çelişkili ya da çözümlenmesi zor bir yapıya sahip değildir. Aksine, İslam inancına göre, Kur'an metni hem dilsel hem de anlamsal açıdan çok açık, net ve korunan bir metindir. Dolayısıyla, İslam'ın kutsal kitabı olan Kur'an'ın metin yapısı, diğer kutsal kitapların metinleşme süreçleriyle karşılaştırıldığında daha belirgin bir şekilde korunmuş ve değişikliklere uğramamış bir yapı arz etmektedir. Bu, İslam medeniyetinin metin tarihini anlamada ve değerlendirirken göz önünde bulundurulması gereken temel bir farktır.⁴⁹⁴

Wansbrough, Kur'an-ı Kerim'in şekillenmesinde içerik ve üslup bakımından hadis metinlerine benzemediğini vurgulamıştır. Hadislerde, genellikle Hz. Peygamber'in (sav) mucizelerinden bahsedilirken, Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'in (sav) doğüstü bir varlık olarak değil, ölümlü, yiyip içen ve tek mucizesi Kur'an olan bir insan olarak tasvir edildiği gözlemlenir. Kur'an, Hz. Peygamber'in (sav) insani yönlerini daha çok ön plana çıkarırken, onun mucizeleri hakkında ayrıntılı bir açıklama yapmaktan kaçınır. Ayrıca, hadislerde yer alan politik konular, özellikle dönemin siyasal çatışmalarıyla ilgili detaylı tartışmalar, Kur'an-ı Kerim'in metninde bulunmaz. Bu, Kur'an'ın doğrudan siyasi amaçlarla şekillendirilmediğini gösteren önemli bir noktadır.

⁴⁹³ Yaşar, *Oryantalistlere Göre Kur'an'ın Kaynağı ve Metinleşmesi*, 160.

⁴⁹⁴ Donner, *Narratives of Islamic Origins*, 9-30.

Örneğin, Emevi halifeleri, Kur'an ayetlerini yorumlayarak, kendi fikirlerini desteklemek için çeşitli teoriler geliştirmeye çalışmışlardır. Ancak, eğer Kur'an-ı Kerim, bu dönemde, özellikle Emevi yönetimi altında oluşturulmuş olsaydı, metnin içine pek çok ekleme yapılması ve siyasi mesajlar verilmesi beklenirdi. Fakat Kur'an sivil savaşların patlak vermesinden önce (656-661 yılları) metinleştirilmiş ve tamamen politik bir zemin ortaya çıkarmaktan uzak bir şekilde yazıya geçirilmiştir. Bu durum, Kur'an'ın zamanla evrilen bir metin değil, ilk halinden itibaren doğrudan vahiy olarak indirilmiş ve korunan bir kitap olduğunu destekler.⁴⁹⁵

Kur'an-ı Kerim'in ilk dönemlere ait birçok mushaf, Oxford Üniversitesi'nde yapılan radiocarbon (C14) tarihlendirme yöntemi ile incelenmiştir. Bu test, 2014 yılında Oxford Üniversitesi'nden sipariş edilerek gerçekleştirilmiştir. Sonuçlar, bu el yazmalarının İslam'ın ilk yüzyılına, yani Hz. Peygamber'in (sav) yaşamına (yaklaşık 570-632) ve ilk üç halifenin yönetim dönemine yakın bir tarihe ait olduğunu göstermektedir. Yapılan analizler, bu mushafların çoğunun %95 ve üzerinde bir güven oranıyla miladi 578 ila 694 yılları arasında yazıldığını ortaya koymuş ve bu sonuç, Osman Mushaf'ı ile büyük benzerlik göstermektedir. Ayrıca, San'a'da bulunan el yazmasının da Osman dönemine ait olduğu tespit edilmiştir. Bu bulgular, Wansbrough'un iddia ettiği gibi 656-661 yılları arasında Kur'an'ın metinleşmesinin gerçekleşmiş olduğuna dair spekülasyonların gerçek dışı olduğunu ortaya koymuştur. Yapılan tarihlendirme, Kur'an metninin bu dönemde şekillenmediğini ve ilk dönemlerden itibaren mevcut olduğu, vahyin orijinal haliyle korunarak günümüze ulaştığı sonucuna ulaşılmasına olanak sağlamıştır.⁴⁹⁶

Tevrat ve İncil el yazmalarında yüz binlerce farklılık bulunması, bazı oryantalistlerin Kur'an-ı Kerim'in ilahi bir kaynağa dayanmadığını öne sürmelerine yol açmıştır. Bu oryantalistlerin görüşlerine göre, Kur'an'ın mushaflaşma süreciyle ilgili şüpheli yaklaşımlar gelişmiş, bu durum, ilk dönemlerde Kur'an'ın yazıya geçirilmediği iddialarına dayanmıştır. Bu görüşü savunanlar, Kur'an'ın ilk dönemlerinde yazılı bir metin olarak mevcut olmadığına dair argümanlarını, Arapçanın o dönemde daha çok sözlü bir dil olarak kullanıldığı ve yazılı bir dilin aktif

⁴⁹⁵ Donner, *Narratives of Islamic Origins*, 39-52.

⁴⁹⁶ Schoeler, *The Codification of the Quran: A Comment on the Hypotheses of Burton and Wansbrough*, 792; Tayyar Altıkulaç, *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2015), 154-157; Yaşar, *Oryantalistlere Göre Kur'an'ın Kaynağı ve Metinleşmesi*, 163.

olarak kullanılmadığı savına dayandırmışlardır. Bu bakış açısına göre, yazının yaygın olmadığı bir dönemde, Kur'an'ın da ilk olarak sözlü olarak aktarıldığı ve yazıya geçirilmesinin daha sonraki dönemlere ait olduğu ileri sürülmüştür.⁴⁹⁷

Tevrat ve İncil'de bulunan farklılıklar, Hristiyanlar ve Yahudilerin kendi kutsal metinlerindeki tutarsızlıklar, aşırılıklar ve bilimsel ya da tarihi verilere ters düşen bilgiler nedeniyle, bu metinleri kendi inançlarına uygun hale getirebilmek adına yeni metodolojiler geliştirmelerine yol açmıştır. Bu metodolojiler, ilahi metinlerde insanların özgür iradelerinin etkili olduğu, bu metinlere insanlar tarafından kültürel, tarihi, duygusal ve entelektüel etkilerin yansıdığı anlayışını benimsemiştir. Bu doğrultuda, bu kutsal kitapların zamanla revize edilebileceği, yani yeniden şekillendirilebileceği ve yenilenebileceği iddia edilmiştir.

XI. yüzyılın başında, Tevrat ve Yeni/Eski Ahit'teki çelişkili ifadelerle başa çıkabilmek için tarihsel eleştiri (historical criticism), metin eleştirisi (textual criticism) ve edebi eleştiri (literary criticism) gibi yeni metotlar geliştirilmiştir. Bu metotlar sayesinde, metinler daha derinlemesine incelenmiş ve yeniden değerlendirilmiştir. Aynı şekilde, oryantalistler de kendi dinlerine ait kutsal metinlere uyguladıkları bu yöntemleri, Kur'an-ı Kerim'e de uygulama yoluna gitmişlerdir.

2.3. Oryantalistlerin Kıraatlere Yönelik Görüş ve Eleştirileri

2.3.1. Oryantalistlerin Kıraatlerin Kökeni Hakkındaki Görüşleri

Oryantalistlerin kıraatlerin menşei hakkındaki görüşleri, genellikle Kur'an'ın metninin farklı okuma biçimlerinin tarihsel süreçte nasıl şekillendiği ve bu farklılıkların nasıl ortaya çıktığı üzerine yoğunlaşır. Batılı oryantalistler, kıraatlerin sadece dini bir fenomen olarak değil, aynı zamanda dilin evrimi, sosyal yapı ve kültürel etkileşimlerin bir sonucu olarak değerlendirilmesine eğilimlidirler. Bu görüşler, kıraatlerin İslam dünyasında sahip olduğu çoklu anlam katmanları ve tarihsel gelişim süreçlerini sorgulayan, eleştirel bir perspektife dayanmaktadır. Oryantalistler, kıraatlerin yalnızca dinî bir öğreti değil, aynı zamanda kültürel, politik ve dilsel bir olgu olarak nasıl evrildiğine dair çeşitli teoriler geliştirmişlerdir.

İlk olarak, oryantalistlerin kıraatlerin kaynağı hakkında ortaya koyduğu en yaygın görüşlerden biri, kıraatlerin özellikle İslam'ın erken dönemlerine dayandığı ve

⁴⁹⁷ Gregor Schoeler, *Ecrire et Transmettre dans les Débuts de l'Islam* (Fransa: Preses Universitaires de France, 2002), 15; Yaşar, *Oryantalistlere Göre Kur'an'ın Kaynağı ve Metinleşmesi*, 164.

zaman içinde bölgesel farklılıklar ve sosyal etkileşimlerle şekillendiğidir. Oryantalistlere göre, Kur'an'ın ilk yazılı hali oldukça belirsizdi ve sözlü gelenek üzerine kuruluydu. Bu bağlamda, kıraatlerin ilk başta farklı sözlü aktarım biçimleri olarak ortaya çıkmış olabilir. Batılı akademisyenler, Hz. Peygamber'in (sav) yaşadığı dönemde Kur'an'ın sözlü bir biçimde aktarıldığını ve insanların farklı lehçelere, aksanlara ve okuma biçimlerine sahip oldukları için zamanla farklı okuma tarzlarının gelişmiş olabileceğini savunmuşlardır. Bazı oryantalistler, Kur'an'ın ilk dönemde yazılı bir biçimde kesinleşmediğini, bunun yerine sözlü gelenek üzerinden aktarılmasının, farklı kıraatler ve okuma biçimlerinin ortaya çıkmasına yol açtığını iddia etmişlerdir. Bu yaklaşıma göre, kıraatler, zamanla yerel toplulukların kültürel ve dilsel farklılıklarına dayanarak gelişmiştir.

Oryantalistlerin kıraatlerin kökeni hakkındaki bir diğer iddiası ise, kıraatlerin yalnızca Arap dili ve grameri üzerine inşa edilmediği, aynı zamanda Fars, Süryani ve diğer yerel geleneklerden de etkilendiğidir. Norman Daniel gibi araştırmacılar, Kur'an'ın ilk yazılı hale gelmesinden önce, Arap dilinin dışındaki dillerin de bu süreçte rol oynadığını ve kıraatlerin bu çok dilli ortamda şekillendiğini savunmuşlardır. Bu görüş, özellikle Kur'an'ın okuma biçimlerinin o dönemdeki diğer dini geleneklerden ve halklardan etkilendiğini öne sürer. İslam öncesi Arap toplumundaki Yahudi ve Hristiyan toplumlarının, özellikle onların teolojik metinleri ve ritüel okumaları üzerinde etkili olduğu düşünülür. Oryantalistlere göre, bu etkileşimler, Kur'an'ın ilk halinin oluşumu sırasında, farklı dini grupların okuma biçimlerinin zamanla Kur'an metnine dahil olmasına yol açmış olabilir.

Oryantalistlerin kıraatlerin menşei hakkında ortaya koyduğu görüşler, metnin sosyal ve kültürel bağlamdaki evrimini anlamak açısından önemli bir yer tutar. Ancak, İslam inancına göre Kur'an, ilahi bir vahiy olarak kabul edilir ve kıraatler, bu vahyin korunmasında bir farklılaşma olarak değerlendirilir. İslam'a göre, Kur'an'ın ilk hali her zaman ilahi bir metin olarak kabul edilmiştir ve farklı okuma biçimlerinin, metnin özündeki mesajı etkilemediği vurgulanır. Oryantalistlerin kıraatlerin dilsel ve kültürel etkileşimlerle şekillendiğini savunmaları, metnin ilahi kaynağını sorgulamaya yönelik

bir yaklaşım olsa da, İslam'daki öğretisi, kıraatlerin bu evrimsel sürecin bir parçası olarak metnin özüne zarar vermediğini savunur.⁴⁹⁸

Bir diğer önemli oryantalist görüş, kıraatlerin zamanla farklı okuma biçimlerinin birbirine eklenmesi ve bu çeşitliliğin bir araya getirilmesi sürecini inceleyen yaklaşımdır. Theodor Nöldeke gibi oryantalistlerin savunduğu görüşe göre, Kur'an'ın derlenmesi sürecinde farklı okuma biçimleri arasında büyük bir farklılık vardı. Nöldeke, bu farklılıkların özellikle Emevi ve Abbâsî dönemlerinde sistematik hale getirilerek standartlaştırıldığını, ancak ilk başta çok sayıda yerel ve farklı okuma biçimi bulunduğunu ifade etmiştir. Bu iddialar, kıraatlerin toplumsal bir olgu olarak evrildiği ve farklı sosyal kesimlerin Kur'an'ı farklı şekillerde okumasının, gelişen siyasi yapıların ve dini otoritelerin baskısı altında birleştiğini savunur.

Nöldeke'nin savunduğu bu görüş, Kur'an'ın metinleşme sürecinin çok daha karmaşık ve evrimsel bir süreç olduğunu öne sürer. İlk dönemde, özellikle Kur'an'ın henüz yazılı bir biçimde sistematik hale gelmediği yıllarda, farklı Arap kabileleri ve bölgeleri kendi yerel ağızlarına ve okuma biçimlerine sahipti. Bu dönemde, Kur'an'ın sözlü gelenekteki aktarımı, farklı lehçelere ve okuma biçimlerine yol açmış olabilir. Nöldeke, Emevi ve Abbâsî yönetimlerinin, Kur'an'ın farklı okuma biçimlerini kontrol altına alarak birleştirme çabalarını, zamanla bir tür "standart okuma" haline getirme çabası olarak yorumlamıştır. Bu çaba, sosyal ve dini birliğin sağlanması ve Kur'an'ın tek bir biçimde tüm İslam dünyasında okunması amacını taşımaktadır.

Bu yaklaşım, kıraatlerin sadece dilsel ve teolojik değil, aynı zamanda toplumsal ve politik bir olgu olduğunu da vurgular. Nöldeke ve diğer oryantalistlere göre, Kur'an'ın metnindeki farklı okuma biçimleri, dönemin siyasi ve dini güç ilişkilerinden etkilenerek şekillenmiştir. Her ne kadar bu farklı okuma biçimlerinin zamanla tek bir biçimde birleştirilmesi sağlanmış olsa da, bu süreçte yerel geleneklerin ve toplumsal yapıların etkisi büyük olmuştur. Bu bakış açısı, Kur'an'ın metinleşme sürecini sadece ilahi bir olgu olarak değil, aynı zamanda tarihsel ve toplumsal bir süreç olarak ele alır.⁴⁹⁹

⁴⁹⁸ Mesut Okumuş, "Arthur Jeffery ve Kur'an Çalışmaları Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (01 Ağustos 2002), 134.

⁴⁹⁹ Müslüm Yıldırım, "Alman Oryantalizminde Temel Kıraat Problemlerine Yaklaşımlar: Geschichte des Qurâns Örneği", *Dergiabant* 10/2 (30 Kasım 2022), 530-531.

Oryantalistlerin kıraatlerin kökeni hakkındaki görüşleri, Kur'an'ın metninin ve okuma biçimlerinin tarihsel, toplumsal, kültürel ve politik bir evrimin ürünü olduğunu öne sürer. Batılı akademisyenler, kıraatlerin zaman içinde ortaya çıkan ve şekillenen farklı dilsel, kültürel ve dini etkileşimlerin bir sonucu olarak değerlendirilmesine eğilimlidirler. Bu görüşler, İslam'ın erken dönemi hakkında şüpheli bir bakış açısı geliştirmiş olup, kıraatlerin sadece Arap dilinin kuralları çerçevesinde değil, daha geniş bir toplumsal ve kültürel bağlamda şekillendiğini savunurlar. Özellikle kıraatlerin, o dönemdeki yerel kültürlerin, dini ritüellerin ve hatta farklı lehçelerin etkisiyle geliştiği iddia edilir. Bu bakış açısına göre, Kur'an'ın metni ilk başta homojen bir biçimde belirlenmemiştir; farklı toplulukların, özellikle Arap kabilelerinin kendi ağızlarını ve okuma biçimlerini yansıttığı düşünülür.

Ancak, İslam dünyası bu tür görüşlere karşı, Kur'an'ın korunmuşluğunu ve vahiy olarak kabul edilmesinin ilahi bir süreç olduğunu vurgulayarak karşı durmaktadır. İslam inancına göre, Kur'an Allah tarafından korunmuş bir kitap olup, zaman içinde hiçbir değişikliğe uğramamıştır. Bu bakış açısı, kıraatlerin farklılıklarının, zamanla gelişen tefsir ve yorumlama geleneklerinden kaynaklandığını, ancak metnin özünün korunmuş olduğunu savunur. İslam alimleri, bu farklı okuma biçimlerinin, farklı İslam topluluklarının farklı bağlamlarda Kur'an'ı anlamaya yönelik katkıları olarak görülür ve bu durumun, Kur'an'ın ilahi kaynağının ve güvenilirliğinin bir göstergesi olduğu düşünülür.

Bu şekilde, oryantalistlerin kıraatlerin kaynağına dair geliştirdiği şüpheli yaklaşımlar ve İslam dünyasının metnin korunmuşluğunu savunan inançları, Kur'an'ın tarihi ve metinleşme süreci hakkında farklı bakış açılarını yansıtmaktadır. Batılı araştırmacılar, metnin evrimi üzerinde dururken, İslam dünyası bu evrimi Allah'ın koruması altında gerçekleşen bir süreç olarak anlamaktadır. Bu farklılık, Batı ve İslam dünyası arasındaki temel bir tartışma konusu olmuştur.

2.3.2. Oryantalistlerin Yedi Harf Meselesine Yaklaşımı

Oryantalistlerin yedi harf meselesine yaklaşımları, İslam'ın kutsal kitabı Kur'an'ın metninin oluşumu ve içeriği hakkında derinlemesine sorgulamalar içeren bir tartışma alanını oluşturur. Yedi harf meselesi, Kur'an'ın farklı kıraatlerini açıklamak için kullanılan bir kavram olup, İslam'a göre Kur'an'ın iniş sürecinde farklı okuma biçimlerinin ve kelimelerinin kabul edilmesidir. İslam inancına göre,

Kur'an'ın yedi harf üzerinden inişi, Hz. Peygamber'in (sav) Kur'an'ı farklı insanlara ve topluluklara çeşitli okuma biçimlerinde öğretmesini sağlamıştır. Ancak, oryantalistlerin bu konuya yaklaşımı farklıdır; onlar, yedi harf meselesini, Kur'an'ın metnindeki çeşitliliği ve evrimsel süreci anlamada önemli bir gösterge olarak görürler. Bu mesele, metnin tarihsel gelişimini, kültürel etkileşimlerini ve dilsel farklılıkları ele alan teorilere dayanır.

Oryantalistlerin, yedi harf meselesine yaklaşımı çoğunlukla, Kur'an'ın yazıya geçirilme süreci ve ilk dönemlerinde karşılaşılan okuma farkları üzerinden şekillenir. Batılı akademisyenler, yedi harflerin, Kur'an'ın ilk derlenişine dair bir işaret olduğunu, ancak bu okuma biçimlerinin zamanla standartlaştırıldığını ve nihayetinde farklı kıraatlerin birbirinden ayrılmasına yol açtığını ileri sürerler. Yedi harf meselesinin, sadece dilsel farklılıklar değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel etkileşimler sonucunda ortaya çıkan bir durum olduğunu savunurlar. Kur'an'ın ilk okuma biçimleri, Arapların farklı lehçelerine ve yerel geleneklerine dayandığına inanırlar. Bu çeşitlilik, zamanla yedi harf olarak kabul edilen farklı okuma biçimlerinin doğmasına neden olmuştur. Oryantalistlere göre, bu okuma biçimlerinin yayılmasında, İslam'ın erken dönemdeki bölgesel farklılıklar ve Arap kabilelerinin kendi kültürel ve dilsel özelliklerinin etkisi büyüktür.

Bu yaklaşım, yedi harf meselesinin evrimsel bir süreç olarak anlaşılmasına olanak tanır ve İslam'ın kutsal kitabının metninin, dilsel ve kültürel farklılıklarla şekillendiğini iddia eder. Bununla birlikte, İslam dünyası bu görüşleri reddeder. İslam âlimleri, yedi harf meselesinin, Kur'an'ın ilahi bir kaynağa dayandığını ve farklı okuma biçimlerinin Allah'ın takdiriyle ve Hz. Peygamber'in (sav) talimatları doğrultusunda var olduğunu savunurlar. Bu nedenle, oryantalistlerin, yedi harf meselesine yönelik yaklaşımları, Kur'an'ın metninin evrimine dair farklı bakış açılarını ortaya koyarken, İslam dünyasının bakışı, metnin korunmuşluğunu ve vahiy olarak kabul edilmesinin ilahi bir süreç olduğuna dayanır.⁵⁰⁰

Bazı oryantalistler, yedi harf meselesini Kur'an'ın ilk yazılı versiyonlarındaki belirsizlikle ilişkilendirirler. Onlara göre, Hz. Peygamber'in (sav) yaşadığı dönemde Kur'an'ın sözlü olarak yayıldığı ve yedi harf gibi farklı okuma biçimlerinin o

⁵⁰⁰ Bilal Gökür, "Modern Dönemde Kur'an Tarihinin Ortaya Çıkışı: Kur'an'ın Korunmuşluğu Hususunda Oryantalist İddialar ve Müslümanlardan Cevaplar", *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 27 (12 Eylül 2013), 23-26.

dönemde doğal bir olgu olarak ortaya çıktığı savunulmuştur. Bu görüş, Kur'an'ın metninin ilk zamanlarda tam olarak yazıya dökülmemiş ve farklı topluluklar arasında sözlü gelenekle aktarıldığına dayanır. Oryantalistlere göre, bu farklı okuma biçimleri, insanların farklı lehçeleri, aksanları ve anlama biçimleri ile doğal olarak şekillenmiş olup, metnin tam anlamıyla sabitlenmeden önce çeşitli varyasyonlar içerdiği düşünülür.

Bu durum, Kur'an'ın erken dönemdeki metinsel çeşitliliğini yansıttığı, ancak zamanla politika ve dinî otoriteler tarafından bu farklılıkların bir araya getirilerek standardize edildiği belirtilir. Batılı akademisyenler, bu sürecin, dini ve siyasi otoritelerin metnin kontrolünü ele almasının ardından gerçekleştiğini ve bu standartlaşmanın, dini birliği sağlama amacı güttüğünü savunurlar. Bu bağlamda, yedi harf meselesi, aslında Kur'an metnindeki çoklu okuma biçimlerinin birleşmesi ve çeşitli toplumsal güçler tarafından şekillendirilmesi sürecinin bir yansımasıdır. Oryantalistlere göre, bu birleşme süreci, Kur'an'ın ilk yıllarındaki toplumsal ve kültürel farklılıkları ve çeşitliliği yansıtır ve bu farklı okuma biçimlerinin zamanla bir araya getirilmesi, metnin standardizasyonu ve uniform bir hale getirilmesi amacı taşımaktadır. Bu görüş, Kur'an'ın metninin oluşumunu, toplumsal ve kültürel etkileşimlerin bir ürünü olarak ele alır.⁵⁰¹

Bir diğer önemli oryantalist görüş, yedi harf meselesinin tahrif ve metin değişikliklerine dair ipuçları sunduğu yönündedir. Theodor Nöldeke, Kur'an'ın ilk yazılı metninin zaman içinde değişime uğradığını ve yedi harf gibi okuma farklarının bu tahrifin bir sonucu olduğunu öne sürmüştür. Nöldeke'ye göre, Kur'an'ın ilk yazılı versiyonları arasında birçok farklı okuma biçimi bulunuyordu ve bu okuma biçimleri, zamanla otoriteler tarafından düzenlenmiş ve ortadan kaldırılmak istenmiştir. Bu süreç, metnin daha homojen hale getirilmesi amacıyla gerçekleştirilmiş ve farklı toplulukların kendi okuma biçimlerinin etkisi silinmiştir.

Nöldeke'nin iddialarına göre, bu tahrif süreçleri, siyasi otoriteler tarafından, İslam'ın ilk yıllarındaki farklı mezhep ve toplulukların etkilerini yok etme amacı taşıyordu. Bu bakış açısına göre, yedi harf meselesi, sadece dilsel bir varyasyon değil, aynı zamanda bu süreçlerin, Kur'an metninin çeşitli toplumsal ve dini etkilerden

⁵⁰¹ Mohammad A. Chaudhary, "Oryantalizmin Kıraat Farklılıklarına Bakışının Tenkidi - Arthur Jeffery Örneği", çev. Mahmut Ay, *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 25 (07 Mart 2012), 199-200.

arındırılması için yapılan bir müdahale olarak görülebilir. Oryantalistler, bu farklı okuma biçimlerinin, hem erken dönemdeki dini çeşitliliği hem de metnin şekillendirilme sürecindeki siyasi baskıları yansıttığını savunmuşlardır. Bu şekilde, yedi harf meselesi, Kur'an'ın tarihsel evriminde görülen farklı okuma biçimlerinin bir göstergesi olarak ele alınabilir. Bu perspektif, Kur'an'ın metninin oluşumuna dair bir değişim ve tahrif sürecini vurgular ve oryantalistlerin metnin evrimine dair eleştirel bakış açılarını pekiştirir.⁵⁰²

Friedrich Schwally, yedi harf meselesine farklı bir açıdan yaklaşarak, Kur'an'ın ilk dönemindeki çoklu okuma biçimlerinin, aslında Arap dilinin ve Arap toplumunun doğal bir sonucu olduğunu savunmuştur. Schwally, yedi harf kavramını, Kur'an'ın başlangıçtaki çoklu okuma biçimlerinin sadece bir temsilî ifadesi olarak değerlendirmiş ve Kur'an'ın ilk halinin, dilsel farklılıklar, toplumsal bağlam ve dini inançların bir ürünü olduğunu belirtmiştir. Schwally'ye göre, yedi harf meselesi, sadece metnin ilk dönemlerdeki çoklu okuma biçimlerini yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda bu okuma biçimlerinin doğal bir evrim sürecinin ürünü olarak kabul edilmelidir.

Schwally'nin görüşüne göre, Arap dilindeki zenginlikler, kurallara dayalı okuma biçimlerinin ötesinde, yerel halkların dil kullanımından etkilenen bir çeşitliliği ortaya çıkarmıştır. Bu, Kur'an'ın erken dönemdeki okuma biçimlerinin farklı lehçelere ve yerel geleneklere dayandığını ve zamanla bu çeşitliliğin standardizasyon sürecine tabi tutulduğunu gösterir. Schwally, yedi harf kavramını, bir yandan dilin zenginliğini ve toplumların etkileşimini, diğer yandan ise metnin zamanla nasıl şekillendiğini anlamak için önemli bir anahtar olarak görür. Bu bağlamda, yedi harf meselesi, Arap toplumunun dilsel çeşitliliğinin ve Kur'an'ın ilk dönemlerindeki farklı okuma geleneklerinin bir yansımasıdır. Schwally'nin bu yaklaşımı, yedi harf meselesinin yalnızca dini ya da dilsel bir fenomen olarak değil, aynı zamanda sosyal ve kültürel bir olgu olarak da değerlendirilmesi gerektiğini vurgular.⁵⁰³

Oryantalistlerin yedi harf meselesine yaklaşımları, genellikle Kur'an'ın metninin tarihsel olarak evrimleştiği, dilsel ve kültürel etkileşimlerle şekillendiği ve ilk dönemdeki farklı okuma biçimlerinin zamanla standartlaştırılmaya çalışıldığını vurgular. Batılı akademisyenler, Kur'an'ın yazılı hale gelmesindeki belirsizlik ve ilk

⁵⁰² Yıldırım, "Alman Oryantalizminde Temel Kıraat Problemlerine Yaklaşımlar", 535-536.

⁵⁰³ Gökçür, "Modern Dönemde Kur'an Tarihinin Ortaya Çıkışı", 17.

metnin çeşitliliği üzerinden, yedi harf meselesinin, tahrif ve siyasi etkileşimlerin bir sonucu olarak ortaya çıktığını öne sürerler. Bu yaklaşım, İslam'ın erken tarihindeki metin çeşitliliği ve toplumsal etkileşimler üzerine yapılan tartışmalarla şekillenmiş olup, İslam dünyasının ve oryantalistlerin Kur'an'ın korunmuşluğuna dair farklı bakış açıları arasındaki gerilimleri de yansıtmaktadır.

Oryantalistler, yedi harf meselesini, Kur'an'ın metninin zaman içinde ve farklı toplumsal bağlamlarda şekillenen bir olgu olarak görürler. Onlara göre, Kur'an'ın ilk yazılı versiyonları arasındaki farklar, ilk başta doğrudan dini bir amaç gütmeyen dilsel ve kültürel etkileşimlerin bir yansımasıydı. Yedi harf meselesi, bu çeşitliliğin zamanla bir araya getirilerek, farklı okuma biçimlerinin standardize edilmeye çalışıldığını gösterir. Bu durum, özellikle Emevi ve Abbâsî dönemlerinde politik ve dini otoritelerin Kur'an'ı belirli bir biçime sokma çabalarına dair ipuçları sunmaktadır. Oryantalistlere göre, bu süreçte kıraat farklılıkları, toplumsal güçlerin ve dini hiyerarşilerin etkisiyle azalmak yerine daha sistematik bir hale getirilmiş ve sonunda kabul edilen bir biçime ulaşmıştır.

Bununla birlikte, İslam dünyası bu tür görüşlere karşı, Kur'an'ın korunmuşluğunu ve metninin ilahi bir süreçle muhafaza edildiğini savunarak tepki göstermektedir. Bu gerilim, Kur'an'ın tarihi gelişimi ve metinsel yapısına yönelik farklı bakış açılarını ortaya koymuş ve metnin doğasına dair derin bir tartışma zemini oluşturmuştur. Bu tartışmalar, hem İslam dünyasında hem de Batı'da, Kur'an'ın özgünlüğü ve korunmuşluğu konusundaki görüşlerin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GOLDZİHER VE GOLDZİHER'İN KIRAATLE İLGİLİ İDDİALARI VE DEĞERLENDİRMELERİ

Oryantalizmin önemli figürlerinden biri olan Ignaz Goldziher, İslam dünyasını Batılı bir gözle inceleyerek hem Doğu'yu hem de Batı'yı anlamada önemli katkılarda bulunmuş bir oryantalisttir. Goldziher, özellikle İslam düşüncesi, hadis ilmi ve felsefesi üzerine yaptığı derinlemesine çalışmalarla tanınır. Ancak, onun çalışmaları sadece akademik bir merakın ötesine geçer; aynı zamanda Batı ile Doğu arasındaki kültürel ve entelektüel etkileşimlerin analizini yaparak, oryantalizmin temel sorularını ve eleştirilerini de gündeme getirmiştir. Goldziher'in, oryantalizm bağlamındaki konumu hem Batı'nın Doğu'yu nasıl algıladığını hem de Doğu'nun kendi kimliğini nasıl ifade ettiğini anlama açısından kilit bir öneme sahiptir. Bu bölümde Goldziher hakkında bilgi verilecek ve Goldziher'in "*Schools Of Koranic Commentators*" isimli kitabındaki kıraat ilmiyle ve kıraatin ilgili olduğu konularla ilgili iddialarını ve bu konulara dair değerlendirmelerini ele alacağız.

3.1. Oryantalist Ignaz Goldziher ve Çalışmaları

3.1.1. Goldziher'in Hayatı ve Akademik Geçmişi

Ignaz Goldziher, 1850 yılında Macaristan'ın Szeged şehrinde doğmuş ve 1921 yılında Viyana'da ölmüştür. O, oryantalizm alanında önemli bir figür ve özellikle İslam araştırmaları üzerine yaptığı çalışmalarla tanınmış bir akademisyendir. Goldziher'in hayatı, Batı dünyasında İslam'ı inceleyen ilk oryantalistlerden biri olarak şekillenen, İslam'ın dini, kültürel ve tarihi yönlerine dair derinlemesine analizler ve eleştirilerle dolu bir dönemi kapsar. Bu dönemde, Batılı araştırmacılar tarafından oldukça az bilinen İslam medeniyeti üzerine geniş çaplı çalışmalar yapmıştır. Goldziher, öğrenim hayatına Macaristan'da başlamış, daha sonra Viyana Üniversitesi'nde eğitim almış ve burada oryantalizm, Arap dili ve edebiyatı ile ilgili dersler vermeye başlamıştır. Viyana Üniversitesi, dönemin en prestijli akademik kurumlarından biri olarak, Goldziher'in bilimsel kariyerinin temellerinin atıldığı yerdir. Üniversite eğitimi sırasında, Goldziher, sadece Batı akademisinin öne çıkan isimleriyle değil, aynı zamanda İslam kültürü, tarihi ve felsefesi üzerine derinlemesine bilgi sahibi olan Doğu bilim insanlarıyla da etkileşime girmiştir. Bu etkileşimler, onun İslam'a dair bakış açısını şekillendiren en önemli faktörlerden biri olmuştur.

Goldziher'in çalışmaları, genellikle İslam'ın ilk dönemlerindeki metinler ve sosyal yapılar üzerine yoğunlaşmıştır. İslam'ın doğuşu ve ilk yıllarındaki siyasi ve dini gelişmeleri incelemiş, bu dönemin önemli figürleri hakkında detaylı analizler yapmıştır. Kur'an, Hadis literatürü, İslam hukukunun evrimi, felsefi ve dini düşünceler gibi geniş bir yelpazede eserler vermiştir. İslam'ın ilk dönemlerinde yaşanan kültürel etkileşimler, batılı dünya ile İslam dünyası arasındaki ilişkiler ve İslam'ın diğer kültürel ve dini geleneklerle olan etkileşimlerini incelerken, Goldziher Batı'nın bakış açısına dayalı eleştirilerde de bulunmuştur. Onun, İslam'a dair geleneksel Batılı bakış açılarını sorgulamış olması, onu Batı oryantalizminin önde gelen eleştirmenlerinden biri yapmıştır. Goldziher, XIX. yüzyılın sonlarına doğru Batı'daki İslam çalışmaları için çok önemli bir katkı sağlayan ilk oryantalistlerden biridir. İslam'ı bir bütün olarak anlamak adına yaptığı akademik çalışmalar, İslam'ın metinlerini, öğretilerini ve geleneklerini derinlemesine çözümleyerek, İslam'a yönelik akademik bir perspektifin gelişmesinde katkı sağlamıştır. Önemli eserlerinden biri olan "Die Richtungen der islamischen Koranauslegung" (İslam Kur'an Tefsirinin Yönleri) adlı kitabı, Kur'an'ın yorumlanması ve hadis ilmindeki farklı okuma biçimlerinin tarihsel gelişimi üzerine yaptığı incelemeleri içerir. Bu eser, o dönemdeki İslam araştırmalarına dair önemli bir referans kaynağı olmuştur.⁵⁰⁴

Goldziher'in İslam felsefesi, hadisi ve İslam hukukunun kökenleri üzerine yaptığı incelemeler de oldukça dikkat çekicidir. Hadislerin sahlilik derecelerini belirlemek için kullanılan metotlar, İslam'ın ilk dönemlerindeki hadis uydurmaları ve bu hadislerin sosyal ve politik etkilerini irdeleyen Goldziher, Batılı akademik dünyaya İslam'ın hadis geleneğine dair kritik bir bakış açısı sunmuştur. Hadislerin tarihsel doğruluğu ve Kur'an'la uyumlu olup olmadıkları üzerine yaptığı çalışmalar, daha sonra birçok Batılı akademisyen tarafından referans alınmıştır.⁵⁰⁵

Ignaz Goldziher, küçük yaşlardan itibaren özel dersler alarak eğitimine başlamıştır. 1868 yılında Max Nordau ile birlikte Budapeşte'deki Kalvinist klasik lisesine kabul edilmeden önce özel bir sınavı başarıyla geçmiştir. Lise eğitimini tamamladıktan sonra, 1868-1870 yılları arasında Almanya'daki çeşitli üniversitelerde eğitim görmüştür. Bu süreçte Arapça ve Sami diller üzerine yoğunlaşmış, dönemin

⁵⁰⁴ Hatipoğlu, "Goldziher, Ignaz", 102.

⁵⁰⁵ Ayşe Nur Yamanus, "Sünnetin Otoritesi ve Vahy-i Gayr-i Metlup Olgusuna Oryantalistlerin Yaklaşımları", *İslam Araştırmaları ve Oryantalizm* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 92.

önemli oryantalistlerinden dersler almıştır. Aynı zamanda Yahudi ilahiyatı üzerine de eğitim alarak, hem İslami hem de Yahudi metinlere hâkim bir entelektüel birikim kazanmıştır. Leipzig Üniversitesi'nde, dönemin saygın hocalarından Heinrich Leberecht Fleischer'in öğrencisi olarak akademik kariyerine devam etmiştir. Henüz 20 yaşındayken, XIII. yüzyılda Arapça yazılmış bir Kitâb-ı Mukaddes tefsiri üzerine hazırladığı çalışmayla doktora derecesi almıştır. Daha sonra Hollanda'daki Leiden Üniversitesi'nde Arap el yazmaları üzerine çalışmalar yapmış ve filolojik bilgisini derinleştirmiştir. Bu dönemde özellikle Arap dili, tarihi ve yazmaları üzerine uzmanlaşmıştır. Macaristan'a döndükten sonra Budapeşte Üniversitesi'nde Arap filolojisi alanında doçentlik çalışmalarını tamamlamıştır. Aynı zamanda Budapeşte'deki Teoloji Fakültesi'nde İbranice hocası olarak görev yapmıştır. 1873 yılında Macar Eğitim Bakanlığı tarafından araştırma amacıyla Yakın Doğu'ya gönderilmiştir. Bu seyahatinde Kahire'deki El-Ezher Üniversitesi'nde eğitim görmüş ve burada öğrenci cübbesi giyen ilk Avrupalı olmuştur. Ayrıca Filistin, Suriye ve İstanbul gibi şehirlerde hem dinî hem de kültürel gözlemlerde bulunmuştur. Bu gezi yalnızca akademik bir amaç taşımamış, aynı zamanda siyasi bir misyon da üstlenmiştir. Gittiği yerlerde resmî makamlar tarafından ilgiyle karşılanmış ve dönüşünde hazırladığı raporla bu seyahatin devlet destekli bir inceleme faaliyeti olduğu ortaya çıkmıştır. Kahire'de Cemaleddin Afgânî ile tanışmış ve diğer reformcu isimlerle temas kurmuştur. Bu durum, onun modernleşme hareketleri ve İslam dünyasındaki dönüşüm süreçlerine duyduğu ilgiyi göstermiştir. 1921 yılında, akademik hayatının 50. yılı kutlanmak üzereyken ölmüştür. Geride, İslam araştırmalarına yön veren pek çok önemli eser bırakmıştır.⁵⁰⁶

Goldziher'in akademik geçmişi, yalnızca klasik bir oryantalistin eğitim sürecini değil, aynı zamanda İslam dünyasıyla doğrudan temas kurarak içeriden gözlem yapan nadir bilim insanlarından birinin entelektüel gelişimini yansıtmıştır. Hem Batı'daki akademik gelenekle hem de Doğu'daki dinî ilimlerle kurduğu çift yönlü ilişki, onu farklı ve öncü kılan en önemli özelliklerden biri olmuştur. Bu yönüyle, modern İslam araştırmalarının temellerini atan önemli bir isim olarak kabul edilmiştir.

Goldziher Batılı oryantalistlerin İslam kültürüne ve literatürüne dair birçok önemli çalışma yapmalarına öncülük etmiştir. Bununla birlikte, onun çalışmalarının

⁵⁰⁶ Abdullah Aygün, "Goldziher ve M.H. ez-Zehabi'nin Çağdaş Tefsir Tarihi Yazıcılığına Tesiri", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/18 (31 Aralık 2020), 126-128.

İslam dünyası üzerindeki etkisi zaman içinde karmaşık bir hal almıştır. Batılı oryantalistlerin çalışmaları, İslam'ın tarihsel evrimi, toplumsal yapıları, dinî metinleri ve felsefi düşüncelerinin daha geniş bir bakış açısıyla incelenmesini sağlamışken, İslam dünyasında bu tür çalışmalara karşı bazı eleştiriler de yükselmiştir. Bu çelişki, Goldziher'in hayatını ve çalışmalarını çevreleyen tartışmaların merkezine oturmuştur.

Goldziher, oryantalistlerin İslam'ı anlamada derinlemesine bilimsel çalışmalara imza atan önemli bir figür olarak öne çıkmaktadır. Ancak, onun çalışmalarında yer alan sosyal, kültürel ve dini eleştiriler, İslam'a yönelik bir bakış açısını dönüştürme amacı taşıırken, Batılı dünyadaki oryantalist geleneklerin eleştirel biçimde yeniden düşünülmesine de yol açmıştır.

3.1.2. Goldziher'in İslam Araştırmalarındaki Yeri

Ignaz Goldziher, İslam araştırmalarında önde gelen Batılı oryantalistlerden biri olarak, İslam kültürü, tarihi ve dini metinleri üzerine yaptığı derinlemesine çalışmalarla önemli bir yer edinmiştir. Goldziher'in İslam'a dair yaklaşımları, Batı oryantalizminin temellerini atan ve İslam'ın ilk yıllarındaki dinî, kültürel ve sosyal dinamiklerini anlamaya yönelik çok sayıda referans kaynağına dönüşen önemli eserler ortaya koymuştur. İslam'ın doğuşu, Kur'an, hadisler ve İslam felsefesi gibi konularda yaptığı incelemeler, ona bu alanda kalıcı bir yer sağlamıştır. Onun İslam'a dair bilimsel çalışmaları, İslam dünyası ile Batı arasındaki anlayış farklarını araştırmaya ve dini metinlerin tarihsel gelişimini kavramaya yönelik önemli katkılar sunmuştur.

Goldziher'in İslam araştırmalarındaki yerinin belirleyici özelliklerinden biri, hadis ilmi ve Kur'an tefsiri gibi kritik alanlarda derinlemesine analizler yapmış olmasıdır. Hadislerin doğruluğu ve tarihsel bağlamda nasıl şekillendiği üzerine yaptığı incelemeler, onun İslam'ın ilk dönemi hakkındaki görüşlerini şekillendiren başlıca unsurlardır. Goldziher, özellikle hadislerin tarihsel doğruluğuna dair eleştirilerde bulunarak, hadislerin sosyal ve kültürel bağlamda nasıl şekillendiğini ortaya koymuştur. Bu yaklaşım, onun İslam metinlerinin daha geniş bir tarihsel bağlamda analiz edilmesini sağlamıştır.⁵⁰⁷

Goldziher'in İslam araştırmalarındaki katkıları sadece metinlere dayalı değil, aynı zamanda sosyal yapılar ve dini pratiğin üzerine de derinlemesine bir inceleme

⁵⁰⁷ Harald Motzki, *Batı'da Hadis Araştırmalarının Tarihi Seyri*, çev. Bülent Uçar (İstanbul: Hadis Evi, 2006), 341-342.

yapmayı içermektedir. İslam'ın ilk yıllarındaki dini uygulamalar, mezheplerin ortaya çıkışı ve toplumsal etkiler konusunda yaptığı çalışmalar, onu sosyolojik bir bakış açısı benimseyen önemli bir akademisyen yapmıştır. Goldziher, İslam'ın ilk dönemindeki mezhep farklarını ve bu farkların dini otoriteyle nasıl şekillendiğini inceleyerek, dinî ve toplumsal farklılıklar üzerinde de dikkat çekici analizler sunmuştur.⁵⁰⁸

Goldziher'in en bilinen eserlerinden biri tezimizin de konusu olan "Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung" adlı çalışmasıdır. Bu eser, Kur'an tefsirinin tarihi gelişimini ve farklı okuma biçimlerinin ortaya çıkışını detaylandırır. Goldziher, burada Kur'an'ın ilk yorumlanma biçimlerini inceleyerek, farklı mezheplerin ve okuma geleneklerinin tarihsel olarak nasıl şekillendiğini ele almıştır. Bu tür çalışmalar, onu İslam araştırmalarındaki önemli bir isim yapmış ve Kur'an ilminin temel meselelerine dair yeni bir bakış açısı geliştirmesine olanak sağlamıştır.

Goldziher'in yeri, sadece İslam'a dair akademik bir analiz sunmakla sınırlı kalmamış, aynı zamanda Batı dünyasında İslam'ı anlamaya yönelik geniş bir bakış açısı geliştirilmesini de sağlamıştır. Onun metinler, dil ve sosyolojik etkileşimler arasındaki bağlantıyı analiz etmesi, İslam'ın gelişimine dair yeni sorular ortaya koymuş ve Batılı oryantalistlerin İslam hakkındaki geleneksel bakış açılarının sorgulanmasına yol açmıştır. Ayrıca, Goldziher'in hadisler ve Kur'an yorumları üzerine yaptığı çalışmalar, İslam bilimleri içinde önemli bir referans kaynağı haline gelmiş ve İslam dünyasında bile zaman zaman dini metinlerin yorumlanması üzerine yeni tartışmaların yapılmasına neden olmuştur.⁵⁰⁹

Goldziher'in katkıları, İslam dünyası ile Batı dünyası arasında bir köprü kurma çabasında da önemli bir rol oynamıştır. O, Batılıların İslam'ı anlamaya yönelik ilk ciddi girişimlerinden birini yapmış ve İslam medeniyetini daha objektif bir şekilde incelemeye başlamışlardır. Bununla birlikte, Goldziher'in görüşleri, İslam dünyasında da büyük bir yankı uyandırmış ve İslam'ın özünü anlamaya yönelik Batılı bakış açılarının önyargılarla şekillendiği eleştirisini doğurmuştur.

Ignaz Goldziher'in İslam araştırmalarında kullandığı yöntemler, yalnızca İslami çevrelerden değil, bizzat oryantalist camiadan da eleştiriler almıştır. Bu eleştirilerin

⁵⁰⁸ Ignaz Goldziher, *The Zahirys: Their Doctrine and their History. A Contribution to the History of Islamic Theology*, çev. Wolfgang Behn (Leiden: E. J. Brill, 2008).

⁵⁰⁹ Ignaz Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Rahmi Er - Azmi Yüksel (İstanbul: Vadi Yayınları, 2019), 70-77.

başında, tanınmış Hollandalı oryantalist Harald Motzki'nin değerlendirmeleri gelir. Motzki'ye göre, Goldziher'in çalışmalarında iki temel zayıflık göze çarpmaktadır. Bunlardan ilki, kullandığı kaynakların büyük ölçüde güvenilirliğinin tartışmalı olmasıdır. Goldziher'in dayandığı birçok rivayet, Müslüman âlimlerce ya uydurma ya da zayıf olarak kabul edilen metinlerden oluşmaktadır. Bu durum, onun vardığı sonuçların sağlam temellere dayanmadığı yönünde bir şüphe doğurmuştur. İkinci olarak, Goldziher her ne kadar kaynakların güvenilirliği konusunda şüpheli bir tutum sergilese de, bu kaynakların tarihsel geçerliliğini derinlemesine sorgulamamıştır. Yani eleştirel bir bakış sunduğu izlenimini verse de, bazı kaynakları kendi teorilerini desteklemek amacıyla seçici biçimde kullanmıştır. İslami çevrelerin Goldziher'e yönelik eleştirileri ise daha serttir. Ona göre, Goldziher'in asıl amacı, İslam diniyle ilgili hükümleri tahrif etmek, yani anlamını bozmak veya farklı bir şekilde yorumlamaktır. Bu hedef doğrultusunda, gerektiğinde kendi görüşlerini destekleyecek şekilde delil üretmeye çalıştığı, ilmi objektiflikten uzaklaştığı sıkça dile getirilmiştir. Bu da onun bir ilim insanına yakışmayacak derecede önyargılı davrandığı şeklinde yorumlanmıştır.⁵¹⁰

Goldziher'in İslam araştırmalarındaki yeri, İslam'ın doğuşu, Kur'an, hadisler ve İslam tarihi üzerine geliştirdiği derinlemesine analizlerle belirlenmiştir. Hem Batı dünyasında hem de İslam dünyasında tartışılmaya devam eden eserleri, onun bu alandaki önemli katkılarının uzun yıllar boyunca hatırlanmasını sağlamıştır. Goldziher, oryantalizmin en önemli isimlerinden biri olarak, İslam'a dair Batılı bakış açılarını şekillendiren, dinî metinlerin tarihsel bağlamını anlamaya yönelik önemli bir figürdür.

3.1.3. Goldziher'in Oryantalist Yaklaşımı ve Metodolojisi

Ignaz Goldziher'in çalışma tarzı, küçük yaşlardan itibaren bağlı olduğu din olan Yahudiliğin kitaplarını ve düşünce sistemini iyi bilmesine dayanmaktadır. Bu bilgi birikimi, onun İslam'a ve özellikle hadis konusuna nasıl baktığını büyük ölçüde etkilemiştir. Hadislere ve İslam'ın ilk dönemlerine yaklaşımı, bu dini ve kültürel altyapının etkisini taşır. Goldziher'in metodu genel olarak üç ana fikir çevresinde toplanabilir.

⁵¹⁰ Talat Koçyiğit, "1. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1-4 (01 Temmuz 1967), 43.

Goldziher, İslam'ın ortaya çıktığı dönemde Arap toplumunun belirli bir dine sıkı sıkıya bağlı olmadığını düşünür. Ona göre Araplar, başka bölgelerle (özellikle Güney Arabistan ve Suriye) yaptıkları ticaret sırasında bazı dinî uygulamalarla karşılaşsalar da bu etkiler yüzeyseldir. Bu nedenle İslam'ın, doğrudan Cahiliye dönemi Arap kültürünün devamı olmadığını savunur. Ayrıca, Hz. Peygamber'in (sav) peygamberliğini ilahî bir görev olarak değil, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi eski dinlerden etkilenerek başlatılmış bir "dini yenilik" hareketi olarak yorumlar. Örneğin, namazla ilgili görüşlerini bu düşünce üzerine kurmuştur. Goldziher'e göre İslam, sadece Yahudilikten doğmuş bir din değildir ama onun etkisini taşır. Ona göre İslam, Yahudilik gibi bazı kaynaklara dayanmakta; bunun yanında başka dinî ve kültürel etkilerle de şekillenmiştir. Bu görüşüyle İslam'ın zamanla nasıl bir sistemli din hâline geldiğini anlamaya çalışır. Bu yüzden Hz. Peygamber'in (sav) ve ondan sonra gelenlerin oluşturduğu dini yapıların nasıl geliştiğini incelemiştir. Bu konularda rivayetleri seçerken de, tarihî olayları dinî ve siyasi etkilerle birlikte değerlendirmiştir. Goldziher, Şîilik ve Sünnilik gibi mezheplerin birbirleriyle olan tartışmalarına özellikle dikkat etmiştir. Bu tartışmalarda kullanılan söz ve rivayetleri incelerken, bunların sadece inançla ilgili değil, aynı zamanda siyasi amaçlarla da söylendiğini düşünmüştür. Mezheplerin birbirini eleştirmek için söyledikleri sözleri örnek alarak, bu bilgilerin taraflı olabileceğini savunmuştur. Ona göre bu tür bilgiler, dini anlatmak için değil, mezhepsel çıkarları korumak için kullanılmıştır. Bu bakış açısıyla, İslamî bilgilerin kaynağını her zaman sorgulamak gerektiğini vurgulamıştır.⁵¹¹

Ignaz Goldziher, oryantalizmin önde gelen isimlerinden biri olarak, İslam kültürü, tarihi ve dini metinlerini Batılı bir perspektifle ele almış, İslam'ı bilimsel açıdan incelemeye yönelik önemli metodolojik katkılar yapmıştır. Onun oryantalist yaklaşımı, İslam'a dair Batılı anlayışları şekillendiren, ancak aynı zamanda Batılı bakış açılarını sorgulayan, eleştiren ve geliştiren bir yaklaşımdır. Goldziher, Batılı oryantalistlerin İslam'a dair metinleri analiz etme yöntemlerinde önemli bir figür olarak öne çıkarken, metodolojisinde de historik bir perspektif ve sosyolojik bir bakış açısı benimsemiştir. Bu metodolojik yaklaşım, onun hem İslam'ın ilk dönemleri

⁵¹¹ Ignaz Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, çev. Mehmed Said Hatipoğlu - Cihat Tunç (İstanbul: Otto Yayınları, 2019), 33-56.

hakkında derinlemesine analizler yapmasını sağlamış, hem de Batı oryantalizmine önemli bir katkıda bulunmuştur.⁵¹²

Goldziher'in metodolojisinde en dikkat çekici unsurlardan biri, tarihsel bağlamda analiz yapma gerekliliği idi. O, İslam'ın erken dönemleri, özellikle Kur'an ve hadisler üzerine yaptığı çalışmalarında, bu metinlerin sadece dinî içeriklerinin değil, aynı zamanda sosyopolitik bağamlarının da göz önünde bulundurulması gerektiğini vurgulamıştır. Goldziher, İslam'ın ilk yıllarında dinî metinlerin toplumsal yapılar ve politik faktörlerle etkileşim içinde şekillendiğini ileri sürerek, bu dönemi sadece dinî bir fenomen olarak değil, aynı zamanda sosyal bir olgu olarak da incelemiştir. Bu bakış açısı, onun Kur'an'ın tarihsel gelişimini, hadislerin evrimini ve İslam hukukunun ilk yıllardaki biçimlerini ele alırken kullandığı anahtar yaklaşım olmuştur.

Goldziher, ayrıca hadis ilmi ve Kur'an'ın tefsiri üzerine yaptığı çalışmalarla, metin eleştirisi alanında da önemli bir yere sahiptir. Hadislerin doğruluğu ve sahihlik kriterleri konusundaki tartışmalar, Goldziher'in metodolojisinin en belirgin unsurlarındandır. O, hadislerin toplumsal ve politik bağlamda nasıl şekillendiği üzerine yaptığı incelemelerde, hadislerin sadece dini metinler olarak değil, aynı zamanda toplumsal etkilerin ve güncel koşulların yansıması olarak ele alınması gerektiğini savunmuştur. Bu yaklaşım, hadislerin uydurulması, sahihliklerinin sorgulanması ve sosyal fonksiyonlarının anlaşılması açısından Batı dünyasında geniş yankı uyandırmıştır. Goldziher'in, hadis ilmi üzerine geliştirdiği eleştirel yaklaşım, Batılı oryantalistlerin İslam'a dair daha objektif bir bakış açısı geliştirmelerinde önemli bir adım olmuştur.⁵¹³

Goldziher'in metodolojisinde, dilsel ve kültürel analizler de büyük yer tutmuştur. O, İslam metinlerini, sadece dini veya felsefî bir perspektiften incelemekle kalmamış, aynı zamanda Arap dili ve edebiyatı bağlamında da ele almıştır. Goldziher, Arapçanın derinliklerine inerek, Kur'an'daki dilsel incelikleri ve metnin yorumlanabilirliğini ortaya koymuş, Arap dilinin gramatik yapısına ve dilsel normlarına dikkat çekmiştir. Bu, onun İslam metinlerinin incelenmesinde dilin ve kültürün ne kadar önemli olduğunu vurgulayan bir yaklaşımdır.

⁵¹² Rahile Kızılkaya Yılmaz, "Goldziher'in Hadise Yaklaşımını Belirlemesi Açısından Erken Dönem İslam Toplumu Tasavvuru", *darulfunun ilahiyat* 32/2 (31 Aralık 2021), 15-16.

⁵¹³ Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 70-77.

Goldziher'in oryantalist yaklaşımındaki bir diğer önemli metodolojik unsur, onun sosyal yapıları ve dini pratiği inceleme tarzıdır. Goldziher, İslam toplumlarının dinî ve kültürel pratiklerini sadece teorik metinler üzerinden değil, aynı zamanda bu pratiklerin toplumdaki yeri, dinî otoriteler ve siyasi yapılar ile olan ilişkileri üzerinden ele almıştır. Bu metodoloji, İslam'ın erken dönemlerinde dinî düşüncenin sosyal yapılarla nasıl etkileşim içinde olduğunu ve dinî kurumların zamanla toplumsal iktidar ve otorite ile nasıl şekillendiğini anlamada önemli bir araç olmuştur. Goldziher, İslam'ın erken dönemindeki mezheplerin ve dini akımların sosyal, kültürel ve siyasi faktörlerle nasıl şekillendiğini araştırarak, bu dinî akımların toplumlar üzerindeki etkisini analiz etmiştir.

Goldziher'in metodolojisi, aynı zamanda onun İslam'a karşı eleştirel bir bakış açısı geliştirmesine de olanak sağlamıştır. O, Batı dünyasında, özellikle Hristiyanlık ve İslam arasındaki karşılaştırmalara yönelik büyük bir ilgi vardı. Goldziher, bu karşılaştırmalarda İslam'ı daha fazla tartışmaya açık ve eleştiriye tabi tutulan bir din olarak görmüştür. Ancak, Goldziher'in bu eleştirilerinin çoğu İslam'ın tarihi ve gelişimi üzerine derinlemesine akademik analizlere dayanıyordu ve o, İslam'ın iç dinamikleri hakkında sağlam bir bilgi birikimine sahipti.

Goldziher'in oryantalist yaklaşımı, Batı'daki İslam'a dair akademik çalışmaların temelini atmış ve İslam'ın tarihsel gelişimine dair yeni bakış açıları geliştirilmesini sağlamıştır. Bununla birlikte, onun çalışmaları, İslam dünyasında oryantalizm ve Batılı bakış açıları karşısında bir tartışma alanı oluşturmuştur. Batılı eleştirilerin çoğu zaman önyargılı ve yüzeysel olduğu görüşünü de ortaya koymuştur. Goldziher, oryantalizmi sadece Batı'nın İslam'a yaklaşımını anlamak için bir araç olarak kullanmamış, aynı zamanda İslam metinlerinin ve tarihi süreçlerinin doğru anlaşılması için bir yol haritası da çizmiştir.

3.1.4. Die Richtungen Der Islamischen Koranauslegung İsimli Eseri

Ignaz Goldziher'in "*Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*" adlı eseri, modern dönemde tefsir tarihine dair yeni bir yaklaşım geliştiren ilk bağımsız çalışmalardan biri olarak kabul edilir. Montgomery Watt'ın ifadesiyle İslami ilimlerin modern akademik zemindeki kurucularından biri olarak görülen Goldziher, bu eseriyle Avrupa bilim dünyasında İslam araştırmalarının sistematik bir disiplin olarak yer bulmasında önemli bir rol oynamıştır. Bu kitap, daha sonra tefsir tarihi üzerine

yazılmış pek çok çalışmaya öncülük etmiş, adeta bir model olmuştur. Almanca kaleme alınan bu eser, Goldziher'in en önemli yapıtlarından biridir. Ünlü oryantalist Louis Massignon, bu kitabı Goldziher'in "şaheseri" olarak nitelendirmiştir. Kitap altı bölümden oluşmaktadır ve 1913 yılında İsveç'teki Uppsala Üniversitesi'nde verdiği konferanslara dayanmaktadır.

1. "Tefsirde İlk Merhale" (Die Richtungen) başlıklı ilk bölüm, kıraat farklılıkları, sahabe mushafları ve Kur'an'ın ilahi kaynaklı olup olmadığı gibi meseleleri ele alır. Bu bölümde, Kur'an'ın doğasına dair tartışmalar ön plandadır.
2. "Rivayet Tefsiri" başlıklı ikinci bölümde, İsrailiyatın tefsirdeki rolü, rivayetlerin ilmi değeri, İbn Abbas'ın tefsir mirası ve Taberî'nin yöntemleri gibi konular işlenir. Ayrıca Kur'an tefsirinden kaçınma eğilimlerine de değinilir.
3. "Kelamî Tefsir" başlıklı üçüncü bölüm, özellikle Mutezile'nin tefsir anlayışını, onlara yöneltilen eleştirileri, Zemahşerî ve onun eseri Keşşâf'ı merkeze alır.
4. "Tasavvufî Tefsir" bölümünde vahdet-i vücûd düşüncesi, İhvân-ı Safâ, Gazâlî ve İbn Arabî'nin tefsir yaklaşımları incelenir.
5. Beşinci bölüm, mezhep eksenli tefsir anlayışlarına ayrılmıştır. Haricî, Şîî ve Sünnî ekollerin Kur'an yorumlarındaki farklılıkları karşılaştırmalı olarak ele alır.
6. Son bölüm olan "Modernist Tefsir" başlığında, özellikle XIX. yüzyıl sonları ve XX. yüzyılda Hindistan ve Mısır'da gelişen yeni tefsir yaklaşımları ve bu coğrafyaların önde gelen müfessirleri incelenir.

Goldziher'in bu çalışması, tefsir tarihini sadece müfessirlerin isimleri üzerinden değil, fikir yapılarına ve mezhebi eğilimlerine göre sınıflandırması açısından dönüm noktası sayılır. Bölümler aracılığıyla konuları tematik olarak ele alması, tefsir tarihini belirli parçalara ayırarak incelemeyi mümkün kılar. Bu yaklaşım, klasik dönemden modern döneme geçişte tefsir yazıcılığına yeni bir yöntem kazandırmıştır.

Kitabın bölümlerinde kullanılan başlıklar, yalnızca bilgi aktarmakla kalmaz; aynı zamanda okuyucunun düşünsel yönelimini şekillendirme potansiyeline de sahiptir. Goldziher, özellikle itikadî mezheplerin tefsir anlayışlarına verdiği önemle,

tefsir tarihini yalnızca tarihsel bir süreç değil, aynı zamanda düşünce akımlarının izini sürebileceğimiz bir alan olarak ele almıştır.⁵¹⁴

Goldziher'in bu eseri, Kur'an'ın farklı yorumlarının tarihsel süreç içerisindeki gelişimine dair şu ana temaları ele alır:

1. Erken Dönem Tefsirinin Temelleri: Goldziher, ilk tefsirlerin genellikle tabiün dönemi ve sahabe neslinden sonra başladığını ve bu dönemde tefsirlerin, Kur'an ayetlerinin açıklanmasından çok, ayetlerin sosyal ve toplumsal bağlamda nasıl anlaşıldığına dair olduklarını vurgulamıştır. Bu, hadislerle desteklenen ve sahabilerin bireysel yorumları üzerinden şekillenen bir süreçti.

2. Tefsir ve Mezheplerin Etkisi: Goldziher, fıkıh ekollerinin ve kelâmî akımların tefsir üzerine olan etkilerini tartışmıştır. O, farklı İslam mezheplerinin (özellikle Hanefî, Şafiî, Maliki ve Hanbeli) kendi hukukî ve felsefi çerçevelerine göre nasıl bir tefsir anlayışı geliştirdiklerini inceledi. Tefsirin, sadece dinî öğretiyi açıklamakla kalmayıp, sosyal ve hukuki normları da belirlemede önemli bir rol oynadığını belirtmiştir.

3. Tefsir Geleneğinin Felsefi Boyutu: Goldziher, tefsir geleneğinin gelişiminde özellikle felsefi düşüncenin etkisini de ele almıştır. İslam düşüncesinde tefsir, sadece kelâmî ya da fikhî anlamda değil, felsefi ve entelektüel açıdan da önemli bir yere sahiptir. Goldziher, bu felsefi yorumları ve özellikle rasyonalist tefsir anlayışlarını detaylı bir şekilde ele almış, İslam'ın ilk dönemlerinde akıl ve vahiy ilişkisini nasıl ele aldıklarını açıklamıştır.

4. Arap Dilinin Etkisi: Tefsir geleneğinin şekillenmesinde Arap dilinin özellikleri büyük bir rol oynamıştır. Goldziher, Arapçanın dilbilgisel yapılarının, Kur'an'ın anlamlarının farklı şekillerde yorumlanmasına nasıl etki ettiğini ve tefsir anlayışlarının dilsel analizle nasıl derinleştirilebileceğini incelemiştir. Arapçanın kendine has yapısı, özellikle lafız ve anlam ilişkisini çözmeye yönelik yapılan analizlerin temelini oluşturmuştur.

5. Kur'an'ın Toplumsal ve Sosyal Yorumlanması: Goldziher, tefsirin sadece metin açıklamaları olmadığını, aynı zamanda toplumun ihtiyaçları, politik yapılar ve sosyal yapılarla nasıl bir etkileşim içinde şekillendiğini vurgulamıştır. Kur'an'ın

⁵¹⁴ Aygün, "Goldziher ve M.H. ez-Zehabi'nin Çağdaş Tefsir Tarihi Yazıcılığına Tesiri", 126-129.

tarihsel bağlamda nasıl bir toplumsal etki yarattığını, halkın dinî ve kültürel pratiklerini nasıl yönlendirdiğini ele almıştır.⁵¹⁵

“Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung” eseri, Goldziher’in oryantalist bakış açısını ve İslam’ın erken dönem metinlerine dair eleştirel perspektifini anlamak için önemli bir kaynaktır. Goldziher, Kur’an’ın sadece bir dini metin olmanın ötesinde, sosyal, kültürel ve politik bağlamlarda yorumlanması gereken bir toplumsal doküman olduğunu vurgulamış, Kur’an’a dair farklı yorumlar üzerinden İslam’ın çok boyutlu doğasını ortaya koymuştur. Bu eser, hem İslam dünyasında hem de Batı’daki İslam araştırmalarında, Kur’an tefsiri üzerine yapılan tartışmalara derinlemesine katkılar sunmuş ve oryantalistlerin İslam’a dair objektif bir bakış açısı geliştirmeleri için önemli bir model olmuştur.

“Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung” adlı eserinde Goldziher, Kur’an tefsiri ve yorum geleneği üzerine önemli analizler sunarken, kıraat farklılıkları konusuna da değinmiştir. Goldziher, Kur’an’ın metnin yalnızca dilsel anlamını açıklamakla kalmaz, aynı zamanda Kur’an okuma biçimlerinin ve kıraat farklarının tarihsel gelişimine ve bunun İslam toplumundaki anlam oluşturma süreçlerine etkisini de tartışır. Goldziher’in kıraat konusundaki temel yaklaşımı, kıraatlerin farklı kültürel ve coğrafi koşullarda nasıl şekillendiği üzerine odaklanır. Kur’an’ın farklı kıraatleri, Arap dilinin farklı lehçelerine ve farklı okuma geleneklerine dayalı olarak çeşitlenmiştir. Goldziher, bu farklılıkları sadece dilsel bir olgu olarak görmez, aynı zamanda sosyo-politik ve dini bağlamda nasıl evrildiğini de tartışır. O, kıraatlerin İslam toplumunun farklı bölge ve zaman dilimlerinde nasıl şekillendiğini, özellikle de Sahabe dönemi ve sonrasındaki gelişmeleri ele almıştır. Goldziher, kıraatlerin tarihsel evriminde, özellikle kıraat okullarının ve bunların şehirlere ya da bölgelere özgü gelişimlerine dair belirleyici faktörler üzerinde durur. O, Medine, Küfe, Şam gibi farklı İslam şehirlerinde Kur’an okuma biçimlerinin nasıl çeşitlendiğini ve bunların toplumsal dinamiklere nasıl etki ettiğini inceler. Bu çerçevede, kıraat farklılıklarının, Kur’an’ı okuma ve yorumlama şekillerini nasıl dönüştürdüğünü ve tefsir bilimiyle ilişkisini açıklar.⁵¹⁶

Goldziher, kıraatlerin yorumlama süreçlerine olan etkilerini de vurgular. Özellikle farklı okuma biçimlerinin, Kur’an metninin anlamını nasıl değiştirdiğine

⁵¹⁵ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006).

⁵¹⁶ Şan, “Goldziher’e Göre Kıraatlerin Kaynağı”, 19-22.

dair analizler yapar. Her kıraat biçimi, Kur'an'ın anlamının küçük de olsa farklı şekillerde ortaya çıkmasına yol açabilir. Bu farklılıklar, bir ayetin fikhî hükmünü, teolojik bir yorumunu veya tarihi bağlamını etkileyebilir. Goldziher, kıraat farklılıklarının dinî metinlerin yorumlanmasındaki önemli rolünü, tefsir geleneği ile ilişkilendirerek açıklar.

Eserdeki kıraatle ilgili bölümler, aynı zamanda yedi harf meselesi gibi klasik kıraat tartışmalarına da yer verir. Goldziher, yedi harf ve kıraat farklılıklarının İslam düşüncesi üzerindeki etkilerini değerlendirirken, bu farklılıkların Kur'an'ın korunmuşluğuna ve otantikliğine dair sorulara da nasıl yön verdiğini sorgular. O, kıraatlerin tarihsel gelişiminde, özellikle kıraat okullarının ve bunların mezhep farklılıklarıyla nasıl şekillendiğini tartışır. Böylece, kıraatlerin Kur'an'ın metinleşme sürecinde nasıl bir yer tuttuğunu ve İslam'daki çeşitli okuma geleneklerinin nasıl birbirinden farklılaştığını detaylı bir şekilde ele alır.

Goldziher, kıraat farklılıklarının İslam toplumunda zamanla mezhebi farklılıklara ve siyasi çekişmelere nasıl yol açtığına dair de çeşitli analizler yapar. Kıraatlerin, toplumların dini anlayışlarını ve sosyal yapılarındaki farklılıkları nasıl yansıttığını tartışırken, bu durumun İslam'ın erken dönemlerinde nasıl şekillendiğine dair derinlemesine bir bakış açısı sunmaktadır.⁵¹⁷

3.2. Goldziher'in Kıraatle İlgili İddiaları ve Değerlendirmeleri

3.2.1. Kur'an ile Kutsal Kitap'ı Bir Tutması

Goldziher, Kur'an ve kıraat konusundaki görüşlerini ortaya koyarken, Kur'an öncesi ilahi kitaplarla Kur'an'ı aynı kategoride değerlendirmekte ve aralarındaki vahiysele farklılıkları göz ardı etmektedir. Bu yaklaşımını desteklemek için İsviçreli teolog Peter Werenfels'in (ö. 1703) İncil hakkında dile getirdiği şu sözleri dayanak olarak kullanmaktadır: "İnsanlar, ideolojilerine destek bulmak için bu kutsal kitabı arıyorlar ve herkes aradığını buluyor." Goldziher, bu ifadeden hareketle, İslam tarihinde ortaya çıkan her entelektüel ekolün, kendi düşüncelerini meşrulaştırmak adına Kur'an'da bir dayanak aradığını ve bu şekilde teolojik sistem içerisinde kendilerine kalıcı bir yer edinme imkânı bulduğunu öne sürmektedir. Ancak bu iddia, İslam ilim geleneğinde kutsal metnin yorumlanma biçimleri ve nasların bağlayıcılığı açısından ele alındığında ciddi sorunlar içermektedir. Zira İslam düşüncesinde kutsal metnin anlamı, sadece öznel yorumlarla şekillenmeyip, dilbilimsel, tarihsel ve rivayet

⁵¹⁷ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 1-64.

ilimleri gibi birçok yöntemin kontrolü altında değerlendirilmektedir. Dolayısıyla, Goldziher'in, Kur'an'ın farklı mezhep ve ekoller tarafından keyfi biçimde yorumlandığı ve herkesin kendi görüşüne uygun bir anlam çıkarabileceği yönündeki iddiası, İslam düşünce geleneğinin metodolojik disiplinleriyle örtüşmemektedir.⁵¹⁸

Goldziher'in bu ifadeleri, Kur'an'ın yorum yoluyla tahrif edildiği iddiasını içermekle birlikte, daha önemli olarak, Kur'an metninin güvenilirliğini zedeleyecek şekilde, bireylerin Kur'an metni üzerinde değişiklik yapabilecek kadar serbest hareket ettikleri yönündeki iddiayı gündeme getirmektedir. Ancak bu iddia, hem tarihsel hem de teolojik açıdan kesin bir dille reddedilmesi gereken bir iddiadır. Zira Kur'an'ın vahiy süreci, toplanması ve tedvin edilme aşamaları, İncil'in oluşum süreciyle temelden farklıdır. İncil, farklı yazarlar tarafından kaleme alınmış ve zaman içinde değişikliklere uğramış bir metin olarak şekillenirken, Kur'an, vahyedildiği andan itibaren sıkı bir şekilde korunmuş ve ezberlenerek, yazılı ve sözlü rivayetlerle titizlikle muhafaza edilmiştir. Ayrıca, teolojik açıdan bakıldığında, Kur'an'ın İslam'daki konumu ile İncil'in Hristiyanlıktaki konumu birbirine denk değildir. Hristiyanlıkta Tanrı kelamı olarak görülen esas unsur İncil değil, Hz. İsa'nın kendisidir. İslam'da ise vahyin karşılığı bizzat Kur'an'dır. Bu bağlamda, Kur'an'ın İncil'e denk düştüğü yönündeki yanlış algıların düzeltilmesi gerekmektedir.

Goldziher, Tevrat metninde yer alan ve Allah'a ya da peygamberlere yakışmayan ifadelerin, *tiqqun soferim* (kâtiplerin yazıyı düzeltme işlemi) yoluyla değiştirildiğini öne sürmekte ve benzer bir sürecin Kur'an'da da yaşandığını iddia etmektedir. Ona göre, Tevrat takipçileri, inançlarını korumak ve şüpheye düşmemek amacıyla kutsal metinde değişiklik yapmışlardır ve aynı yaklaşım, Kur'an için de geçerlidir. Ancak bu iddia, Kur'an'ın tarihsel aktarım süreci ve muhafaza mekanizmaları göz önüne alındığında büyük ölçüde temelsizdir. Zira Kur'an, gerek vahyin nazil olduğu dönemde ezberlenerek muhafaza edilmesi, gerekse yazıya geçirilerek titizlikle korunması sayesinde, herhangi bir dış müdahaleye kapalı bir şekilde günümüze ulaşmıştır. Tevrat'ın yazım süreci ile Kur'an'ın vahiy, tedvin ve çoğaltılma süreçleri arasındaki temel farklar göz önüne alındığında, *tiqqun soferim* gibi bir uygulamanın Kur'an'a tatbik edildiği yönündeki iddia tarihsel gerçekliklerle bağdaşmamaktadır. Dahası, İslam geleneğinde vahiy metnine müdahale edilmesini

⁵¹⁸ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 1; Koyuncu - Yiğit, "Oryantalist Bakış Açısında Göre Kıraatler", 574-575.

engelleyen sıkı bir rivayet ve tedvin mekanizması bulunmakta olup, Kur'an'ın mushaf hâline getirilme süreci, birçok hafız ve sahabenin onayıyla gerçekleşmiştir. Bu nedenle, Goldziher'in Kur'an ile Tevrat arasında metodolojik açıdan hatalı bir paralellik kurarak öne sürdüğü bu görüş, hem tarihsel hem de ilmi açıdan eleştiriye açıktır.⁵¹⁹

Goldziher, Tevrat metnine yapılan müdahalelerin belirli ölçüde başarılı olduğunu öne sürerken, Kur'an için aynı durumun geçerli olmadığını kabul etmektedir. Ona göre, Tevrat'ta *tiqqun soferim* adı verilen kâtip düzeltmeleri inançsal kaygılar doğrultusunda kutsal metni değiştirirken etkili olabilmiş, ancak Kur'an söz konusu olduğunda benzer girişimler oldukça düşük bir başarı oranına sahip olmuştur.⁵²⁰ Bu itiraf, Kur'an'ın muhafaza sürecinin ne denli titizlikle yürütüldüğünü ve metinsel değişimlere karşı ne kadar dirençli olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Nitekim Kur'an, vahyedildiği dönemde yoğun bir ezber kültürüyle korunmuş, hem sözlü hem de yazılı olarak aktarılacak geniş bir sahabe topluluğu tarafından teyit edilmiştir. Ayrıca, Hz. Ebûbekir (as) döneminde ilk mushafın toplanması ve Hz. Osman (as) zamanında standart hâle getirilerek çoğaltılması, metnin tahrif edilme ihtimalini büyük ölçüde ortadan kaldırmıştır. Goldziher'in, Kur'an metnine yönelik müdahale girişimlerinin başarısız olduğunu kabul etmesi, onun da Kur'an'ın muhafaza sürecindeki sağlamlığı göz ardı edemediğini göstermektedir. Bu durum, Kur'an'ın vahyedildiği şekliyle korunduğuna dair İslam geleneğinde mevcut olan genel kabulün, yalnızca Müslüman bilginlerce değil, oryantalist çevrelerce de en azından belli ölçüde kabul edildiğini ortaya koymaktadır.

Netice itibarıyla Goldziher, Kur'an metninin sübutunun tartışmalı olduğunu iddia etmektedir. Ona göre, Müslümanlar Kur'an'ı okuma konusunda serbest bırakılmış ve bu durum, herkesin dilediği tarzda Kur'an'ı okuyabilmesine olanak tanımıştır. Ancak bu iddia, hem tarihsel gerçeklerle hem de İslam ilim geleneğiyle bağdaşmamaktadır. Zira kıraatler konusunda mutlak bir serbestiyetin bulunduğu ve herhangi bir denetimin olmadığı görüşü, İslam'ın erken dönem kaynaklarıyla açıkça çelişmektedir. Bir kıraatin geçerli kabul edilmesi için, doğrudan Hz. Peygamber'den (sav) öğrenilmiş olması şartı bulunmaktadır. Sahabe neslinden gelen rivayetler incelendiğinde, onların okudukları kıraatleri bizzat Hz. Peygamber'den (sav)

⁵¹⁹ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 1-2.

⁵²⁰ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 1-2.

öğrendiklerini ifade ettikleri görülmektedir. Dolayısıyla, farklı okumaların gelişigüzel bir biçimde serbest bırakıldığı ve herhangi bir metodolojik denetime tabi tutulmadan Kur'an metni olarak kabul edildiği iddiası doğru değildir. Günümüzde okunan on kıraat, sahabe tarikiyle Hz. Peygamber'e (sav) ulaşan muttasıl rivayetlere dayanmaktadır. Ayrıca kıraatler söz konusu olduğunda, yalnızca sahih olanlara itibar edilmiş, mütevatir olarak nakledilen kıraatler korunmuş ve sahih kabul edilmiştir. Bu kıstaslara uymayan rivayetler ise muteber sayılmamış ve Kur'an metnine dâhil edilmemiştir. Bu titiz yaklaşım, Hz. Peygamber (sav) döneminden günümüze kadar kesintisiz bir şekilde muhafaza edilmiş ve İslam ilim geleneği tarafından daima gözetilmiştir. Dolayısıyla, Goldziher'in ileri sürdüğü gibi, kıraat konusunda keyfi bir serbestlik bulunduğu ve herkesin dilediği şekilde Kur'an'ı okuyabildiği iddiası, hem İslam'ın kendi tarihi kaynakları hem de ilmi gerçekler açısından geçerliliği olmayan bir yaklaşımdır.⁵²¹

Goldziher, Talmud'da geçen Tevrat'ın farklı dillerde indirildiğine dair bilgiyi, Kur'an-ı Kerim'in yedi harf üzere indirildiği hadisiyle bağdaştırmaya çalışmaktadır.⁵²² Ancak kendisi de bu iki durumun birbirinden çok farklı olduğunu itiraf etmektedir. Kur'an-ı Kerim'in yedi harf üzere inmesi, dönemin Arap toplumuna yönelik bir ruhsat olup, Arap dili içindeki farklı lehçelere ve dilsel kullanımlara kolaylık sağlamak amacıyla verilen bir müsaade niteliğindedir. Bu uygulama, farklı kabilelere mensup insanların Kur'an'ı daha rahat anlayıp ezberleyebilmeleri için bir kolaylaştırma olarak değerlendirilmiştir. Tevrat'ın farklı dillerde indiği yönündeki iddia ise bununla kıyaslanamayacak bambaşka bir meseledir. Tevrat'ın farklı dillere indirildiği görüşü, metnin birden fazla dilde orijinal vahiy olarak var olduğu anlamına gelirken, Kur'an'ın yedi harf üzere inmesi, sadece Arapça içinde farklı kelime ve telaffuz farklılıklarına müsaade eden bir durumdur.

Bu iki tamamen farklı durumu birbirine benzetmeye çalışması, Goldziher'in konuyu taraflı bir bakış açısıyla ele aldığını ve İslam'ın temel kavramlarını Yahudi geleneğiyle zorlama bir şekilde örtüştürme eğiliminde olduğunu göstermektedir. Oysaki bu tür bir kıyas, hem tarihsel gerçeklik hem de dilbilimsel açıdan hatalıdır. Kur'an'ın yedi harf üzere inmesi, vahyin mahiyetini değiştiren bir durum değil, onu anlaşılır ve ezberlenebilir kılmaya yönelik bir kolaylıktır. Bu nedenle, Goldziher'in bu

⁵²¹ Çetin, *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*, 340-341.

⁵²² Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 24.

kıyaslama girişimi, objektif bir bilimsel analizden ziyade, kendi ön kabullerini desteklemeye yönelik bir çaba olarak değerlendirilmelidir.

3.2.2. Kıraatin Ana Dinamiği Olarak Metin Düzeltmeyi Görmesi

Bir önceki başlıkta değindiğimiz üzere Goldziher'in kıraatlere genel bakışı, onların asıl amacının İslam açısından sıkıntılı olabilecek bazı anlamları Kur'an'dan uzaklaştırmak olduğunu iddia etmek üzerine kuruludur. Ona göre, kıraat farklılıkları, istinsah sürecinde yapılan hataların ve metinsel tahribatın düzeltilmesi amacıyla ortaya çıkmıştır. Bu bakış açısı, kıraatlerin doğrudan Hz. Peygamber'den (sav) duyulup senetli bir şekilde aktarılmasına dayandığı gerçeğini göz ardı etmektedir. Goldziher, kıraatleri bir rivayet zincirine dayalı olarak değerlendirmek yerine, onları anlam düzeltmeye yönelik bir metinsel düzenleme olarak algılamaktadır.

Oysa kıraatler, rivayet geleneğine ve Kureyş lehçesine dayanmaktadır. Kıraatlerin sahih kabul edilmesi için, senetle Hz. Peygamber'e (sav) ulaşması ve mütevatir olması gerekmektedir. Goldziher'in yaklaşımı, İslam ilim geleneğindeki bu titiz metodolojiyi göz ardı etmekte ve kıraatleri keyfi bir okuma biçimi olarak yansıtmaktadır.

Aynı yaklaşım, onun yedi harf ruhsatı bağlamındaki değerlendirmelerinde de görülmektedir. Goldziher, sahabe döneminde eş anlamlı kelimelerle yapılan okumaları gelişigüzel bir tercih olarak sunmakta ve bunu bir tür keyfilik olarak lanse etmektedir. Bu düşünce, onun kıraatlere dair genel yaklaşımına da yansımaktadır. Örneğin, *"Serious changes are also apparent in variants of words offering not only minor changes of meanings or, as in the latter examples, merely clarification of obscure passages, but outright abrogations of the original text"* (Ciddi değişiklikler, yalnızca küçük anlam değişiklikleri veya sonraki örneklerde olduğu gibi yalnızca belirsiz pasajların açıklığa kavuşturulması değil, aynı zamanda orijinal metnin tamamen kaldırılmasını sunan kelime varyantlarında da belirgindir) ifadesi⁵²³ onun kıraatleri nasıl gördüğünü açıkça ortaya koymaktadır.

Ancak bu iddia, İslam ilim geleneğinde kıraatlerin değerlendirilme biçimiyle örtüşmemektedir. Kıraat farklılıkları, keyfi tercihlerden kaynaklanmayıp, Hz. Peygamber'in (sav) bizzat onayladığı ve sahabe tarafından titizlikle aktarılan okuyuş biçimleridir. Ayrıca, kıraat farklılıklarının ortaya çıkışı ve muhafazası, metinsel bir

⁵²³ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 11.

düzeltilme çabasından ziyade, vahyin kolay öğrenilmesini ve anlaşılmasını sağlama amacına dayanmaktadır. Dolayısıyla, Goldziher'in kıraatleri metinsel bir revizyon süreci olarak değerlendirmesi, hem tarihsel hem de metodolojik olarak hatalı bir yaklaşımdır.

Goldziher'in kıraat farklılıkları Kur'an metin düzeltme ve yanlış anlaşılmaya sebep olabilecek ifadeleri tashih etme olarak gördüğüne dair delil olarak “ غَلَبَتِ الرُّومُ فِي ” “أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ” *“Rumlar yakın bir yerde yenilgiye uğradılar. Fakat onlar bu yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde galip gelecekler”*⁵²⁴ ayetini gösterebiliriz. Goldziher, Rum Suresi'nin ilk ayetinde geçen “ غَلَبَتِ ” ve “ سَيَغْلِبُونَ ” kelimelerinin malum ve meçhul sigalarla okunmasına⁵²⁵ bağlı olarak anlamın tamamen tersine döndüğünü belirtmekte ve Hz. Peygamber'in (sav) bu kelimeleri kendi istediği anlama göre yönlendirdiğini üstü kapalı bir şekilde iddia etmektedir. Ona göre, eğer “ غَلَبَتِ ” kelimesi malum sigayla okunursa, Bizanslıların önce galip geldiği, ardından mağlup olacağı anlamı çıkmaktadır. Ancak Kur'an'da geçtiği haliyle meçhul sigayla okunursa, Rumların önce mağlup olduğu, fakat ilerleyen dönemde Perslere karşı zafer kazanacağı sonucu ortaya çıkmaktadır. Goldziher, Hz. Peygamber'in (sav) Hristiyanlara sempati duyduğunu ve bu nedenle Bizanslıların gelecekte galip geleceği şeklindeki okuyuşu benimsediğini iddia etmektedir. 616 yılında Perslerin Bizans'a karşı kazandığı zafer, putperest Araplar tarafından memnuniyetle karşılanmıştır. Çünkü Persler de putperest bir inanca sahip oldukları için onlara daha yakın görülmüştür. Buna karşılık, Hz. Peygamber'in (sav) Bizans'ın gelecekte zafer kazanacağına olan inancını dile getirdiği ve Müslümanların da bunu nübüvvetin bir delili olarak gördüğü öne sürülmektedir. Nitekim, 625 yılında Bizans İmparatoru Herakleios'un Perslere karşı kazandığı zafer, bu tahminin gerçekleştiği şeklinde yorumlanmıştır.⁵²⁶

Ancak Goldziher'in bu yaklaşımı hem dilsel hem de tarihsel bağlamda sorunludur. Zira “ غَلَبَتِ ” kelimesinin meçhul sigayla okunması, sahih kıraat zinciriyle Hz. Peygamber'den (sav) rivayet edilmiştir ve kıraat farklılıkları içinde onun keyfi bir yönlendirmesi olduğu iddiası temelsizdir. Ayrıca Bizans-Pers savaşlarının seyri, Kur'an'da bildirilen haberin doğruluğunu teyit etmektedir. Kur'an'ın indiği dönemde

⁵²⁴ er-Rûm Suresi, 30/2-3

⁵²⁵ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî 'l-Kur'ân min Kitâbi 'l-Bedî'* (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.), 117.

⁵²⁶ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 24.

Bizans yenilmiş ancak birkaç yıl içinde galip gelmiştir ki bu durum, tarihsel kayıtlarla da örtüşmektedir. Dilbilgisel açıdan bakıldığında da Kur'an'ın meçhul sigâ ile okunduğu haliyle, ayetin bağlamı ve devamındaki ifadeler tutarlı bir anlam sunmaktadır. Alternatif bir kıraat şekli üzerinden anlam kaydırma iddiası ise hem dilsel hem de tefsir açısından zorlama bir yorumdur. Goldziher'in bu konudaki yaklaşımı, kıraat farklılıklarını ve Kur'an'ın üslubunu bir metinsel oynama ya da tahrif gibi göstermek amacı taşımaktadır. Oysaki sahih kıraatler, senetli bir şekilde Hz. Peygamber'den (sav) rivayet edilmiş olup, keyfi bir müdahalenin değil, İslam ilim geleneğinde titizlikle muhafaza edilen bir sistemin sonucudur. O gün inananlar Hz. Peygamber'in vermiş olduğu geleceğe dair bilginin doğru çıkması sebebiyle sevinmişlerdir. Goldziher sahih rivayetler arasında geçmeyen ve ilk kelimenin malum sigâda ikinci kelimenin ise meçhul sigâda okunmasına dair kıraati sahih kıraatler gibi görerek iki kıraatı birbiriyle karşılaştırmış ve aralarında bir çelişki bulmaya çalışmıştır.

Oysaki bu kıraat, sahih kıraatler arasında yer almamakta ve böyle bir okuyuşun Hz. Peygamber'den (sav) sadır olduğu yönünde güvenilir bir rivayet bulunmamaktadır. İbn Ömer'e (as) bu fiilin malum sigâda okunduğuna dair bir kıraat nispet edilse de, Taberî bu kıraatin sahih kıraat ilkelerine aykırı olduğu gerekçesiyle caiz olmadığını belirtmektedir.⁵²⁷ Ancak kanaatimizce bu değerlendirme ilmi kıstaslara göre yapılmış tarafsız bir tespit olmaktan uzaktır. Goldziher'in ifadeleri, bilimsel gerçekliklere uygun bir analizden ziyade, belirli bir ön kabulde gelişigüzel seçilmiş yorumlar içermektedir. Kur'an kıraatlerinin rivayet silsilesine dayalı olarak Hz. Peygamber'e (sav) kadar ulaşan bir sistem dâhilinde nakledildiği göz önünde bulundurulduğunda, bu tür iddiaların tarihsel ve dilsel gerçekliklerle uyuşmadığı açıkça görülmektedir.

Goldziher, "This is the most radical example of contractory readings and interpretations of the very same word of God" (Bu, Tanrı'nın aynı sözünün çelişkili okumalarının ve yorumlarının en radikal örneğidir) ifadesi⁵²⁸ bu görüşümüzü desteklemektedir. Goldziher'in kıraatler konusunda oldukça özensiz ve ilmi ölçütlere uygunsuz ifadelerine bir örnek de Abdullah b. Mes'ûd'un ayete getirmiş olduğu

⁵²⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, c. 20/66; Koyuncu - Yiğit, "Oryantalist Bakış Açısında Göre Kıraatler", 20.

⁵²⁸ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 12.

açıklamayı kıraat olarak lanse etmesidir. “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ” “Ey iman edenler! Allah’a karşı gelmekten sakının ve doğrularla beraber olun”⁵²⁹ yerine “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مِنَ الصَّادِقِينَ” “Ey iman edenler! Allah’a karşı gelmekten sakının ve doğrulardan olun” şeklinde okumasını bir kıraat olarak göstermiştir. Goldziher’e göre bu ayet sadece Müslümanlarla beraber olmanın ve onlarla beraber hareket etmenin yeterli olacağı şeklinde yanlış anlaşılma ihtimalinden dolayı Abdullah b. Mes’ûd tarafından bu şekilde okunmuştur.⁵³⁰

Goldziher, “*This is the most radical example of contradictory readings and interpretations of the very same word of God*” (Bu, Tanrı’nın aynı sözünün çelişkili okumalarının ve yorumlarının en radikal örneğidir) şeklindeki ifadesi, onun kıraatler hakkındaki yaklaşımını yansıtmaktadır. Ancak, Goldziher’in kıraatler konusunda yaptığı değerlendirmeler, ilmi ölçütlere uygun olmamakla birlikte, dikkatle incelendiğinde ciddi eksiklikler barındırmaktadır. Bir örnek olarak, Abdullah b. Mes’ûd’un ayete getirdiği açıklamayı bir kıraat olarak lanse etmesi gösterilebilir. Abdullah b. Mes’ûd, “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ” (Ey iman edenler! Allah’a karşı gelmekten sakının ve doğrularla beraber olun) ayetini, “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مِنَ الصَّادِقِينَ” (Ey iman edenler! Allah’a karşı gelmekten sakının ve doğrulardan olun) şeklinde okumuştur.⁵³¹ Goldziher, Abdullah b. Mes’ûd’un bu okuma biçimini, sadece Müslümanlarla birlikte olmanın yeterli olduğu şeklinde yanlış bir anlamın ortaya çıkma ihtimaline karşı getirilmiş bir düzeltme olarak yorumlamaktadır.

Ancak, bu örnek kıraat farklılığı değil, daha çok bir tefsir yorumu olmalıdır. Abdullah b. Mes’ûd’un yaptığı açıklama, ayetin anlamını daha açık hale getirmek amacıyla yapılan bir tefsir yorumudur ve kıraat olarak ele alınması doğru değildir. Abdullah b. Mes’ûd, ayetin anlamını daha belirgin hale getirmek için metne farklı bir açıklama getirmiştir, ancak bu açıklama, bir kıraat farkı değil, daha çok bir yorumdur. Dolayısıyla Goldziher’in, Abdullah b. Mes’ûd’un bu okuyuşunu bir kıraat olarak göstermesi, bilimsel açıdan hatalı bir değerlendirmedir ve kıraatlerin doğru anlaşılmasında dikkate alınması gereken kriterlerle örtüşmemektedir.

⁵²⁹ et-Tevbe, 9/119.

⁵³⁰ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 19.

⁵³¹ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî l-Kur’ân min Kitâbi l-Bedî’*, 60.

Goldziher Abdullah b. Mes'ûd'un Saffat suresi 45-46 ayetlerde (يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكَأْسٍ) (مِنْ مَعِينٍ) ve (بِيَضَاءٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ) “Aralarında, kaynaktan doldurulmuş kadehler dolaştırılır” ve “Bembeyaz; içenlere lezzet verir” anlamındaki ayette geçen “بِيَضَاءٍ” yerine “صَفْرَاءٍ” “sarı kadehler” şeklinde okuyuşunu buna örnek olarak zikretmiştir.⁵³² Aynı surenin 123'üncü ayetindeki “وَإِنَّ الْإِيَّاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ” “Kuşkusuz İlyâs da elçilerimizden biriydi” ayetindeki “İlyas” peygamberin ismini değiştirerek “İdris” şeklinde okuduğunu bu bağlamda zikretmiştir.⁵³³

Bu rivayetlerin doğruluğunu kabul ettiğimiz takdirde, ilk örnekte herhangi bir sorun olmadığı söylenebilir. Zira bu rivayet, kıraat imamlarının güven duymadığı âhâd rivayetler kategorisindedir. Ayrıca, ayette bahsedilen kâsenin beyaz ya da sarı olması arasında anlam açısından bir fark bulunmamaktadır, her iki renk de metnin özüne zarar vermemektedir. Ancak, ikinci örneğe geldiğimizde, bu rivayet, İbn Mes'ûd'un ezberinin zayıf olduğuna ve kıraat tercihinin bilimsel ve teolojik açıdan tutarlı olmadığına işaret etmektedir. Çünkü söz konusu ayetin bağlamı, Hz. İdris (as) ile değil, Hz. İlyas (as) ile ilgilidir. Bu nedenle, İbn Mes'ûd'un bu hatalı okuması, kıraat metodolojisi açısından isabetli değildir.⁵³⁴

Goldziher'in ilk dönemde çıkan kıraat farklılıklarını bir metin düzeltme olarak değerlendirdiği için, ayetlere yönelik yapılan tefsir niteliğindeki farklı okumaları yanlış bir biçimde ele almıştır. Örneğin “فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ” “Eğer onlar da sizin inandığınız gibi inanırlarsa kesinlikle doğru yolu bulmuş olurlar; fakat eğer yüz çevirirlerse bilesin ki bir ayrılıkçılığın içindedirler. O takdirde artık onlara karşı Allah sana yeter; O, işitendir, bilendir”⁵³⁵ ayetindeki “بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ” ifadesini “مِثْلٍ” kelimesini çıkararak “بِمَا آمَنْتُمْ بِهِ” şeklinde okumalarını Müslümanların, Yahudilerle bir tutulma korkusundan dolayı böylece düzelttiklerini düşünmektedir. İlk haliyle ayetin anlamı “Onlar da sizin inandığınız gibi inanırlarsa kesinlikle doğru yolu bulmuş olurlar” şeklinde olurken “Onlar da sizin inandığınıza inanırlarsa kesinlikle doğru yolu bulmuş olurlar” şeklinde olmaktadır. Bu bağlamda Goldziher'in bu kıraat farklılığını “arındırıcı düzeltmeler” anlamında kullandığı “puristic corrections” ifadesiyle nitelemesi

⁵³² İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî 'l-Kur'ân min Kitâbi 'l-Bedî'*, 128; Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 11; Sadık Kılıç, *Kur'an Sembolizmi* (İstanbul: Kılıç Yayınevi, 1991), 78-79.

⁵³³ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî 'l-Kur'ân min Kitâbi 'l-Bedî'*, 128; Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 11.

⁵³⁴ Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri 'l-İslâmî*, 29. (Çevirmenin dipnotu).

⁵³⁵ el-Bakara, 2/137.

oldukça hatalıdır. Ayrıca “مَثَلٍ” kelimesini okumadan ayeti “يَمَا أَمْنُكُمْ بِهِ” şeklinde okunmasını “kelime çıkarma” (omitting the word) olarak nitelemesi aynı hatanın bir devamıdır.⁵³⁶

Gerçekte, bu tür okuma farklılıkları, kıraat olarak değil, metni açıklamak amacıyla yapılan yorumlar ve tefsirlerdir. Bu ifadeleri metne doğrudan müdahale ve düzeltme olarak görmek büyük bir yanlışlıktır. Ancak Goldziher bu hatasını devam ettirmekte ve “Occasionally, similar corrections were also made out of reverence for Muhammed and predecessors in the prophethood when over-anxious Koranic scholars suspected that the vocalization was even in the least likely to blamish their character” (Zaman zaman fazla endişeli Kur’an âlimleri seslendirmenin onların karakterini en ufak şekilde bile zedeleyebileceğinden şüphelendiklerinde, Muhammed’e ve peygamberlikteki seleflerine duyulan saygıdan ötürü benzer düzeltmeler de yapılmıştır) demiştir.⁵³⁷ Ancak burada Goldziher’in gözden kaçırdığı nokta, Müslüman bilginlerin taşıdığı temel endişenin Kur’an’ın yanlış anlaşılmasından korunma isteği olduğudur. Bunun önüne geçmek amacıyla yapılan açıklamalar, ayetlerin yanlış yorumlanmasını engellemeyi amaçlamaktadır. Ayrıca, kıraat sistematigi henüz tam olarak oturmamışken, dönemin farklı okumalarını metnin dejenerasyonu olarak tanımlamak da hatalı bir yaklaşımdır.

Bir ayetin iki farklı şekilde kıraat edilmesi, aslında o ayetin anlamını daraltan değil, tam tersine zenginleştiren bir özellik taşımaktadır. Kıraat farklılıkları, Kur’an’ın anlamını sadece bir şekilde sınırlamamakta, farklı bağlamlar ve nüanslarla daha geniş bir anlayışa kapı aralamaktadır. Bu tür farklı okumalar, metnin anlamını farklı açılardan değerlendirmemizi sağlayarak, her bir okuyuşun taşıdığı anlamı daha derinlemesine keşfetmemize olanak vermektedir. Bir kelimenin farklı şekillerde okunması, o kelimenin bağlamını veya anlamını farklı şekilde yansıtarak, metnin derinliğine ve genişliğine katkıda bulunur. Dolayısıyla bir ayetin iki şekilde kıraat edilmesi, metnin içeriğine dair daha fazla perspektif sunmakta ve Kur’an’ın anlamını sadece sabit bir biçimde değil, dinamik bir şekilde ele almamıza olanak sağlamaktadır. Bu da onun evrenselliğini ve farklı zamanlara, mekânlara uyarlanabilirliğini pekiştirmektedir. Bu tür farklı okumalar, Kur’an’ın çeşitli yorumlara ve derinliklere açık olduğunu gösteren birer işaretidir.

⁵³⁶ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 16.

⁵³⁷ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 16.

Örneğin “ وَمَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَغْلَلَ وَمَنْ يَغْلَلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ” *“Hiçbir peygamber savaşıların 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”*⁵³⁸ ayetinde yer alan “يَغْلَلُ” (malum kalıp) ve “يُغْلَلُ” (meçhul kalıp) kıraat farkları, anlamın farklı yönlerden anlaşılmasını mümkün kılar.⁵³⁹ Eğer ayet “يُغْلَلُ” şeklinde malum kalıpla okunursa, anlamı “Allah’ın düşmanlarının mallarından ganimet olarak verdiği mallarda peygamberin hainlik yapması söz konusu değildir” şeklinde olur. Bu kıraat, Peygamberlerin özellikle savaşlarda adaletli ve dürüst olduklarını vurgulayan bir anlam taşır. Yani peygamberler, Allah’ın işlediği her türlü hukuki işlemi ve ödülleri, hiç kimseye haksızlık yapmadan yerine getirirler. Ancak ayet “يُغْلَلُ” şeklinde meçhul kalıpla okunduğunda anlam, “Bir peygamberin hıyanetle uğraması söz konusu olamaz; kim emanete hıyanet ederse, kıyamet günü, bu hainlik yaptığı şeyin günahıyla gelir” şeklinde değişir. Bu kıraat, hem peygamberlerin asla hıyanet edemeyeceğini hem de emanetin ihlali durumunda kıyamet günü hesap verilmesi gerektiğine dair bir vurgu yapmaktadır. Bu kıraat farklılıkları, metnin anlamına derinlik katar ve aynı zamanda metnin ahlaki mesajını daha kapsamlı bir şekilde ortaya koyar. İlk okunuş, peygamberlerin masumiyetini ve dürüstlüğünü öne çıkartırken, ikinci okunuş ise, genel olarak her bireyin emanete ihanetinin ciddi sonuçları olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla bu tür kıraat farkları, sadece dilsel çeşitlilik değil, aynı zamanda anlamın farklı boyutlarını keşfetmeye yönelik bir imkân sunar. Her iki kıraat da, bağlam içinde önemli bir moral ve ahlaki ders taşımakta, ancak farklı okuma biçimleriyle ayetin farklı yönlerini aydınlatmaktadır. Bu da Kur’an’ın derinliğine ve çok boyutluluğuna işaret etmektedir.⁵⁴⁰

Ayetin sebebi nüzulüne bakıldığında, Bedir ganimetleri arasında kaybolan kırmızı bir kadife giysinin konusu olduğu belirtilmektedir.⁵⁴¹ Bu hadise, ayetin nüzul sebebi olarak kabul edildiğinde, ayetin ilk kıraate daha uygun bir şekilde yorumlanması gerekmektedir. Yani, bu elbisenin kaybolarak Hz. Peygamber’in (sav) yanına meşru olmayan bir şekilde geldiği iddiası, ayetle geçersiz kılınmaktadır. Böyle

⁵³⁸ Âl-i İmrân, 3/161.

⁵³⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, 2/243.

⁵⁴⁰ Muhammed Ersöz, *Kur’an’da Edilgen Üslup Anlam ve Yorum İncelikleri* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2019), 96-97.

⁵⁴¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, 7/348-349.

bir kıraat, Hz. Peygamber'in (sav) hiçbir şekilde haksızlık yapmayacağına ve her türlü hileye karşı masumiyetine işaret etmektedir.

Ancak bu ayet, peygamberin aldatıcı bir özelliğe sahip olamayacağına dair güçlü bir delil sunsa da, nübüvvetin doğası gereği, bir peygamberin hiçbir şekilde aldatıcı olamayacağı vurgusu, aynı zamanda aldatıcı olmanın zıddı olan nübüvvetin, yani Allah tarafından gönderilen doğru mesajı iletme görevini yerine getirmesinin, birbirine paralel bir şekilde ortaya konduğunu da gözler önüne sermektedir. Bu iki özellik, yani nübüvvet ile aldatıcılığın birlikte zikredilmesi, aslında peygamberlerin işlevi ve ahlaki güvenilirliği üzerine yapılan önemli bir vurgudur.

Dolayısıyla bu ayet, Hz. Peygamber'in (sav) hem fiziksel olarak hem de manevi anlamda asla aldatıcı bir tutum sergilemeyeceğini kesin bir biçimde ortaya koymaktadır. Aynı zamanda, nübüvvetin özüne sadık kalarak doğruyu savunmanın, bir peygamberin en temel özelliği olduğunu tekrar hatırlatmaktadır.

İkinci kıraate gelindiğinde, ayet, bir peygamberin asla aldatılamayacağı anlamını taşır. İlk kıraatte, Hz. Peygamber'in (sav) haksızlık yapma ve mal biriktirme gibi bir fiil işlemesi söz konusu olmadığından ilk kıraat Hz. Peygamber'in (sav) masumiyetine ve doğruluğuna işaret etmektedir. Ancak ikinci kıraatte, bir peygamberin emanete ihanet etmesinin asla mümkün olamayacağı vurgusu yapılmaktadır. Her iki kıraat, peygamberin aldatıcı olma ihtimalini ortadan kaldırmakla kalmamakta aynı zamanda bir kimse tarafından da aldatılmasının mümkün olmadığını göstermektedir. Bu durumda, her iki kıraatin bir arada değerlendirilmesi, hem peygamberin kişisel masumiyetini pekiştirmekte hem de ona duyulan güveni ve müminlerin ona olan bağlılıklarını güçlendirmektedir.⁵⁴²

Goldziher ise ayetin iki şekilde kıraat edilmesinin, anlamını zenginleştirdiği yönünde bir yorum yapmaktan kaçınmaktadır. Bunun yerine, ilk kıraatin ortaya bir problem koyduğunu ve bu sorunun çözümü için ikinci kıraatin ortaya konulduğunu iddia etmektedir. Bu bağlamda kullandığı "solve this dilemma" (bu ikilemi çözmek için) ifadesi⁵⁴³ Goldziher'in yaklaşımının oldukça dar bir çerçevede değerlendirildiğini göstermektedir. Çünkü kıraat farklılıkları, yalnızca bir çözüm önerisi sunmak amacıyla yapılmamış, aksine metnin daha derin bir anlam katmanı

⁵⁴² Ersöz, *Kur'an'da Edilgen Üslup Anlam ve Yorum İncelikleri*, 97.

⁵⁴³ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 16.

kazandırılması ve farklı bakış açılarıyla değerlendirilmesi amacıyla ortaya çıkmıştır. Bu yüzden ayetin iki farklı şekilde okunması, daha çok metnin anlamını genişletme ve farklı perspektiflerden kavrayabilme fırsatları sunmaktadır, bu da sadece bir “ikilem” çözüme meselesi değildir.

Ayetin nüzul ortamı göz önünde bulundurulduğunda, Bedir savaşında yaşanan bir olayı takiben bazı Müslümanlar, Hz. Peygamber (sav) hakkında bir suçlama duygusu taşımışlardır. Bu suçlama, Bedir ganimetlerinden kaybolan bir kırmızı kadife elbiseyle ilgilidir ve birtakım kişiler, bu elbisenin Peygamber’in (sav) yanına yanlış bir şekilde gelmiş olabileceğini iddia etmişlerdir. Bu durum, gönüllerde bir şüphe doğurmuş ve ayetin nazil olmasına zemin hazırlamıştır. Ayet, bu şüpheye cevaben ve müminlere olayın doğruluğunu öğretmek amacıyla inmiştir. Dolayısıyla ayet, Hz. Peygamber’in (sav) herhangi bir şekilde haksızlık yapmayacağını ve böyle bir suçlamanın geçersiz olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, ayetin malum kalıpta okunması, meşhur ve kabul görmüş bir kıraattir. Bu kıraat, zaman içinde kuşaktan kuşağa doğru bir şekilde aktarılmış ve günümüze kadar hiçbir şekilde metinden silinmemiştir. Klasik kıraat geleneğinde, bu okumaya herhangi bir itiraz ya da eksiltme yapılmamıştır. Bu da ayetin anlamının sağlam bir şekilde muhafaza edildiğini ve bu şekilde anlaşılmasının doğru olduğunun bir göstergesidir. Ayetin malum kalıpta okunması, Hz. Peygamber’in (sav) masumiyetini ve doğruluğunu vurgulayan anlamının kaybolmadan korunmasına yardımcı olmuştur.⁵⁴⁴

Goldziher’in kıraatleri, metindeki yanlış anlamalara yol açabilecek unsurların düzeltilmesi ve metnin daha anlaşılır hale getirilmesi amacıyla yapılan müdahaleler olarak değerlendirdiğine dair bir yorum, “أَرْسَلُهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعُ وَيَلْعَبُ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ” “*Yarın onu bizimle beraber (kıra) gönder de bol bol yesin içsin, oynasın; onu mutlaka koruruz*”⁵⁴⁵ ayetinde geçen “وَيَلْعَبُ” (*oynasın*) fiilini “وَلْيَلْعَبْ” (*oynayalım*) şeklindeki kıraat şekli üzerinden ortaya konmaktadır.⁵⁴⁶ Ayetin ilk şeklindeki kıraat, bir peygambere oyun oynama fiilinin isnat edilmesi anlamına gelirken, kıraat farklılığıyla bu durum değiştirilmektedir. Nitekim Ebû Amr b. Alâ’ya (ö. 154/771), peygamberlerin vakitlerini oyun oynayarak geçirmeyi isteyip istemedikleri sorulduğunda, o bu durumu “O zamanlar henüz peygamber değillerdi” şeklinde

⁵⁴⁴ Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, 40-41. (Çevirmenin dipnotu).

⁵⁴⁵ Yusuf, 12/12.

⁵⁴⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, 2/293.

yanıtlamıştır. Goldziher, bu tür yorumlardan hareketle “وَتَلْعَبُ” kıraatini, metinde yanlış anlamaların önüne geçmek amacıyla yapılan bir düzeltme olarak değerlendirmektedir.⁵⁴⁷

Bu değerlendirme, aslında Goldziher’in kıraatlere dair teorisinin geçerliliğini sorgulamaktadır. Eğer kıraat farklılıkları, yalnızca metindeki hataları düzeltme amacı taşıysaydı, hatalı olduğu düşünülen kıraatin tamamen terk edilmesi ve yalnızca düzeltilmiş kabul edilen versiyonun korunması gerekirdi. Ancak tarihsel süreçte böyle bir şey yaşanmamış, her iki kıraat de varlığını sürdürmüş ve günümüze kadar ulaşmıştır. Bu durum, kıraat farklılıklarının yalnızca düzeltme amacıyla değil, dilsel tercihler ve rivayet geleneği çerçevesinde şekillendiğini göstermektedir. Özellikle Hz. Yusuf’un peygamber olmadan önce oyun oynama fiiliyle ilişkilendirilmesine dair bir çekince görülmemesi, kıraat farkının metni hatadan arındırmaya yönelik olmadığını ortaya koymaktadır. Ayetin bağlamında esas vurgulanan husus, Hz. Yusuf’un kardeşlerinin, onu hayvanları gütmek ve oyun oynamak için babalarından izin almaya çalışmalarıdır. Dolayısıyla bu kıraat farklılığı, Goldziher’in iddia ettiği gibi bir metin düzeltme girişimi olmaktan ziyade, farklı rivayetlerin doğal bir sonucu olarak değerlendirilmelidir.⁵⁴⁸

Benzer bir durum, Hz. Yusuf’un kardeşlerinin Bünyamin hakkında söyledikleri “قَالُوا إِنَّ يَسْرُقَ فَفَدَّ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلِ” “(Kardeşleri) ‘Eğer o çaldıysa, daha önce onun kardeşi de çalmıştı’ dediler”⁵⁴⁹ ayeti için geçerlidir. Bu ayette geçen “سَرَقَ” (çaldı) fiilinin bazı kıraatlerde “سُرِقَ” (hırsızlıkla suçlandı) şeklinde okunması, Goldziher tarafından bir düzeltme olarak değerlendirilmiştir. Goldziher, bu kıraat farkını “Also the threatened reputation of a patriarch’s only son is to be saved by a textual corrective” (Ayrıca bir din adamının (peygamberin) tek oğlunun tehdit altındaki itibarı, metinsel bir düzeltme ile kurtarılacaktır) ifadesiyle açıklamakta ve bu değişikliğin, Hz. Yusuf’un (as) itibarını korumak amacıyla yapıldığını öne sürmektedir. Ancak bu yorum, kıraat farklılıklarının doğasını yanlış anlamasından kaynaklanmaktadır. Eğer gerçekten bir düzeltme söz konusu olsaydı, önceki kıraat tamamen terk edilir ve yalnızca “hırsızlıkla suçlandı” şeklindeki kıraat günümüze ulaşırdı. Oysa her iki kıraat de varlığını sürdürmüş ve günümüze kadar gelmiştir. Bu

⁵⁴⁷ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 18.

⁵⁴⁸ Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, 44-45. (Çevirmenin dipnotu).

⁵⁴⁹ Yusuf, 12/77.

durum, kıraat farklılıklarının metni hatadan arındırmaya yönelik zorunlu müdahaleler değil, rivayet geleneği içinde farklı aktarımlar olarak değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Goldziher'in yaklaşımı, kıraatlerin tarihsel bağlamını göz ardı ederek, onları bilinçli düzeltmeler olarak ele alma yanlıgısını taşımaktadır.⁵⁵⁰

Goldziher, kıraat farklılıklarını değerlendirirken bilimsel bir yaklaşım sergilemekten uzak durmakta ve tarih boyunca aktarılan bu ilmi miras hakkında yakışksız ifadeler kullanmaktan çekinmemektedir. Bunun bir örneği de, Hz. Yusuf'un (as) kardeşlerinin Bünyamin hakkında söyledikleri ayete dair yorumlarında görülmektedir.

Goldziher'e göre, ayette geçen “سَرَقَ” (*çaldı*) fiili bu şekilde okunduğunda, Bünyamin'in hırsızlığı kabul ettiği anlamına gelir. Bu bağlamda Goldziher, kıraat farkını “This ineptitude is suppressed by al-Kisaî's variant reading ‘surriqa’ (he has been accused of theft)” (Bu saçmalık, Kisaî'nin ‘سَرَقَ’ (hırsızlıkla suçlandı) şeklindeki kıraatiyle bastırılır)⁵⁵¹ ifadeleriyle değerlendirmektedir.

Goldziher'in bu ifadesi, hem ilmî ciddiyetten uzak bir yaklaşımı yansıtmakta hem de kıraat farklılıklarına karşı peşin hükümlü ve küçümseyici bir tutum sergilendiğini göstermektedir. Oysa kıraat farklılıkları, uzun bir rivayet geleneğinin ve dilbilimsel gelişmelerin bir sonucudur. Dolayısıyla, bu mirasa yönelik böyle bir üslup kullanmak, bilimsel yöntemle bağdaşmadığı gibi, tarihsel gerçekliği anlamaktan da uzak bir tutumu ortaya koymaktadır.

Oysa burada yanlış olan herhangi bir durum söz konusu değildir. Hz. Yusuf'un (as) kardeşleri, gördükleri duruma göre hüküm vermiş ve olayı kendi bakış açılarıyla açıklamışlardır. Çünkü Hz. Yusuf'un (as) su kabı, Bünyamin'in yükleri arasında bulunmuştur. Bu nedenle, olayın zahirine bakarak “Eğer o çaldıysa, daha önce onun kardeşi de çalmıştı” demişlerdir. Üstelik ayetin devamında “Biz ancak gördüğümüz şeye göre hüküm verdik, biz gaybı bilemeyiz” anlamına gelen bir ifade kullanılarak, doğrudan kesin bir suçlama yapılmamış, daha ihtiyatlı ve hafif bir söylem tercih edilmiştir. Yani, kardeşler burada niyet okuyarak ya da kasıtlı bir iftirada bulunarak değil, yalnızca gözlemledikleri olayın zahirine dayanarak konuşmuşlardır. Bu bağlamda, Goldziher'in kıraat farklarını metinsel bir düzeltme olarak yorumlaması ve

⁵⁵⁰ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 18.

⁵⁵¹ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 18.

hatta “This ineptitude is suppressed by al-Kisâi’s variant” (Bu saçmalık, Kisâi’nin kıraatıyla bastırılır) gibi ifadelerle meseleyi küçümseyici bir üslupla ele alması, kıraat farklılıklarının doğasını yanlış anlamasından kaynaklanmaktadır. Aslında söz konusu kıraat farkı, metnin anlamını çarpıtmaya yönelik bir müdahale değil, dilin doğal varyasyonlarından biri olarak değerlendirilmelidir.⁵⁵²

Goldziher, kıraat farklılıklarını değerlendirirken, yedi harf kapsamında verilen ruhsata dayalı okumaları bir tür bireysel özgürlük olarak görmektedir. Ona göre, kıraat farklılıkları Kur’an’ın aslını ne ölçüde temsil ettiği meselesinden bağımsız bir şekilde gelişmiş ve bireysel yorumların giderek yerleşmesine yol açmıştır. Bu bağlamda, kıraatlerin erken İslam döneminde asıl metni ne kadar temsil ettiği konusunun kimseyi ilgilendirmediğini öne sürmektedir. Bu düşüncesini “We must conclude from this experience that the holy text was established individualism. As if people did not care the least whether the text was in early Islam in an atmosphere that spanned from liberalism to transmitted in a form which adequately represented the original” (Bu deneyimden, kutsal metnin yerleşik bireycilik olduğu sonucuna varmalıyız, sanki metnin erken İslam’da liberalizmden aktarılan kadar uzanan bir atmosferde aslını yeterince temsil eden bir biçimde aktarılıp aktarılmadığı umurlarında değilmiş gibiydi)⁵⁵³ ifadeleriyle dile getirmektedir.

Goldziher’in bu ifadeleri, kıraatlerin ortaya çıkış sürecini bireysel yorumların ve keyfî okumaların ürünü olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Oysa kıraat farklılıkları, sahabe ve tâbiîn nesilleri boyunca nesilden nesile aktarılan, belirli dil kurallarına ve rivayet zincirlerine dayanan bir sistem içerisinde şekillenmiştir. Bu farklılıkları, metnin asliyetinden kopuk bireysel varyasyonlar olarak görmek, kıraat ilminin dayandığı sahih aktarım mekanizmalarını göz ardı etmek anlamına gelmektedir.

Goldziher, kıraatlerdeki farklılıkları bireysel özgürlüğe dayalı okumalar olarak görmekle kalmayıp, bu kıraatlerin tamamının Hz. Peygamber (sav) tarafından onaylandığını da kabul etmemektedir. Ona göre, farklı okumaların doğrudan Hz. Peygamber’e (sav) dayanması mantıksız bir iddiadır. Goldziher, bu görüşü benimsememesinin temel gerekçesi olarak, böyle bir kabulün Allah kelamının yalnızca Hz. Peygamber’e (sav) vahyedilen orijinal biçimiyle değil, başka şekillerde

⁵⁵² Goldziher, *Mezâhibü’l-tefsîri’l-İslâmî*, 44. (Çevirmenin dipnotu).

⁵⁵³ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 22.

de aktarılabileceğini ima ettiğini öne sürmektedir.⁵⁵⁴ Yani, kıraat farklılıklarının vahyin aslî formuyla doğrudan bağlantılı olduğunu kabul etmek, ona göre, Kur'an'ın tek bir biçimde indirildiği fikriyle çelişmektedir. Ancak bu yaklaşım, İslam geleneğinde kıraat farklılıklarının vahyin bir parçası olduğu yönündeki yerleşik anlayışla çelişmektedir. Sahih hadislerde, Kur'an'ın yedi harf üzere indirildiği ve bu kıraatlerin bizzat Hz. Peygamber (sav) tarafından onaylandığı belirtilmektedir. Dolayısıyla, Goldziher'in iddia ettiği gibi kıraatlerin bireysel yorumlar sonucu ortaya çıktığını ve Hz. Peygamber'in (sav) onayından bağımsız geliştiğini düşünmek, İslamî kaynaklarla örtüşmeyen bir yorumdur. Hâlbuki hadiste Kur'an'dan bir lafız meşhur olmayan bir kıraata göre bahsedilmiş olabilir. Bu rivayet onun bir kıraat olarak algılanmasına müsaade etmemektedir.⁵⁵⁵

Goldziher “لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ” “*Andolsun, size içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki*”⁵⁵⁶ ayetindeki “مِنْ أَنْفُسِكُمْ” ifadesini bazı kıraatlerde “مِنْ أَنْفُسِكُمْ” şeklinde⁵⁵⁷ “*Andolsun, size şerefliyelerinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki*” şeklinde okunduğunu belirterek, bu tür okumaları keyfi bir tercih olarak değerlendirmektedir. Goldziher, bu kıraati Hz. Âişe, Hz. Fâtıma ve Hz. Peygamber'in (sav) okuduğunu iddia etmektedir. Ancak bu okuma onun gözünde bir düzeltme ya da özgürce yapılan bir tercih olarak görülmektedir. Goldziher'in bu görüşünü daha da çarpıcı bir şekilde ortaya koyan örnek ise, Hz. Osman'ın (as) sütkardeşi ve vahiy kâtibi Abdullah b. Ebû Sarh'ın, “عَزِيزٌ حَكِيمٌ” yerine “عَلِيمٌ حَكِيمٌ” yazılabileceğini ve her iki ifadenin de doğru olabileceğini söylemesiyle ilgilidir. Bu örneği, Goldziher, Abdullah b. Ebû Sarh'ın, Hz. Peygamber'in (sav) huzurunda, istediği şekilde Kur'an'a yazı yazabileceği bir konumda olduğunu ima ederek, onun “bragged” (böbürlenmiş) bir tavır sergilediği şeklinde yorumlamaktadır.⁵⁵⁸ Hâlbuki Abdullah b. Ebû Sarh, bir dönem vahiy katipliği yapmış ancak sonra mürted olmuş ve İslam'dan dönmüştür. Mürted bir kişinin rivayetlerinin kabul edilmemesi gerektiği, İslam âlimlerinin genel görüşüdür. Dolayısıyla, Abdullah b. Ebi Sarh'ın rivayeti güvenilir bir kaynak olarak değerlendirilmez. Ayrıca, bu rivayetlerin tevatüre ulaşmadığı için kıraat alanında dilsel bir kabul görmesi mümkün değildir. Kıraatlerin geçerli olabilmesi için, yaygın

⁵⁵⁴ Ignaz Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 23.

⁵⁵⁵ Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, 50. (Çevirmenin dipnotu).

⁵⁵⁶ Tevbe, 9/129.

⁵⁵⁷ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedî'*, 60.

⁵⁵⁸ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 23.

olarak kabul edilmiş ve güvenilir kaynaklar tarafından aktarılan rivayetler olması gerekmektedir.⁵⁵⁹

Ayrıca keyfi okuyuş ifadesi, kıraatlerin özünü tam olarak yansıtmaz. Kıraat farkları, genellikle dilsel ve fonetik özelliklere dayalı farklılıklar olup, her bir kıraat, İslami rivayet geleneğine dayanarak aktarılmıştır ve bunların hepsi belli bir kurallar çerçevesine oturur. Bu nedenle Goldziher'in, farklı okumaları sadece keyfi tercihler olarak değerlendirmesi, kıraat ilminin doğasını tam olarak anlamadığını göstermektedir.

Goldziher, kıraatlerdeki farklılıkların keyfi bir şekilde ortaya çıktığını savunarak, Hz. Ali'nin “وَطَلَحَ مَنُضُودٍ” “meyve yüklü muz”⁵⁶⁰ ayetindeki “طَلَحَ” kelimesinin anlamı sorulduğunda, “وَطَلَعَ مَنُضُودٍ” şeklinde okuduğu rivayetini de bu iddiasına örnek olarak göstermektedir. Goldziher, bu rivayeti, kıraatlerin keyfi tercihlerle değiştirilebileceği ve sabit bir metnin olmadığı yönünde bir delil olarak kullanmaktadır.⁵⁶¹ Ancak bu rivayet, Goldziher'in iddiasını çürütmektedir. Çünkü Hz. Ali'nin, “طَلَعَهَا هَضِيمٌ” “meyveleri uç vermiş”⁵⁶² ayetini okuduktan sonra, orada bulunanların ona ayetin okunuşunu değiştirmek isteyip istemediğini sorması üzerine, “إِنَّ الْقُرْآنَ لَا يُهَاجَ النَّيِّمَ وَلَا يُحَوَّلُ” (Bugün Kuran tartışılmayacak ve değiştirilmeyecektir) diyerek, herhangi bir kıraat değişikliği yapma düşüncesini reddetmesi, kıraatlerin keyfi bir şekilde değiştirilmesinin mümkün olmadığını açıkça ortaya koymaktadır.⁵⁶³

Bu olay, sahabe veya sonraki nesillerin, kendi tercihlerine göre Kur'an'dan bir harfi ya da kelimeyi değiştirmelerinin kesinlikle kabul edilmediğini gösteren bir örnektir. Hz. Ali'nin bu tutumu, kıraat farklarının İslamî gelenek ve ilmî çerçeve içerisinde belirli kurallar ve otorite tarafından şekillendirildiğini, bireysel tercihlere dayalı bir değişiklik yapılmasının mümkün olmadığını vurgulamaktadır.⁵⁶⁴ Dolayısıyla, Goldziher'in kıraat farklılıklarını keyfi tercihler olarak değerlendirmesi, İslamî geleneğin temel prensipleriyle çelişmektedir.

⁵⁵⁹ Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, 51. (Çevirmenin dipnotu).

⁵⁶⁰ el-Vâkıa, 56/29.

⁵⁶¹ Ignaz Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 24.

⁵⁶² eş-Şu'arâ, 26/148.

⁵⁶³ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedî'*, 151.

⁵⁶⁴ Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, 52. (Çevirmenin dipnotu).

3.2.3. Kur'an'ın Tek Tip Metne İndirgenmesini İktidar Dinamiğiyle İlişkilendirmesi

Kur'an metninin ilk dönemlerinde yedi harf şeklinde yapılan okumalar, farklı kıraatlerin ve okuma biçimlerinin varlığını mümkün kılan bir ruhsatı içeriyordu. Bu ruhsat, farklı toplulukların çeşitli lehçelere dayalı olarak Kur'an'ı okumalarına olanak tanıyordu. Ancak, Hz. Peygamber'in (sav) vefatından sonra, bu okuma çeşitliliği, Kur'an'ın farklı şekillerde okunabileceği ve dolayısıyla birden fazla farklı Kur'an metninin var olabileceği şeklinde yanlış anlamalara yol açabilirdi. Bu durum, hem dini birliğin sağlanması hem de metnin doğru ve tutarlı bir şekilde aktarılması için bir standardizasyon ihtiyacı doğurmuştur.

Bu bağlamda, Hz. Osman (as) döneminde gerçekleştirilen metin düzenleme çalışması, farklı kıraatlerin bir araya getirilmesi ve Kureyş lehçesi üzerine tek bir metnin oluşturulması amacını gütmekteydi. Goldziher, bu çalışmayı metnin tekdüze hâle getirilmesi olarak değerlendirmektedir. Ancak, bu yorum tarihsel gerçeklerle uyumlu değildir. Hz. Osman'ın (as) yaptığı düzenleme, dogmatik bir tekdüzelik yaratmaktan çok, halk arasında ortak bir okuma biçiminin kabul edilmesi ve böylece Kur'an'ın doğru şekilde yayılmasının sağlanması amacını taşımaktadır.

Goldziher'in "Throughout the long course of early Islamic history the tendency to dogmatic uniformity was slow in coming" (Erken dönem İslam tarihinin uzun seyri boyunca, dogmatik tekdüzelik eğilimi yavaş yavaş ortaya çıktı)⁵⁶⁵ şeklindeki ifadesi, Kur'an'ın metinsel düzenlemesi yalnızca dogmatik bir tekdüzelik arayışı olarak anlamaktadır. Ancak bu yaklaşım, dönemin sosyal ve kültürel koşullarını göz önünde bulundurmadığı gibi, Hz. Osman'ın amacını da doğru bir biçimde kavrayamamaktadır. O dönemdeki kıraat çeşitliliği, metnin yanlış anlaşılmasına yol açmamak için bir araya getirilmiş ve tek bir yazım biçiminde toplanmıştır. Bu süreç, tekdüzelik ortaya koymak değil, farklı toplulukların okuma biçimlerinden doğan farklılıkları ortadan kaldırarak birliğin sağlanmasıydı.

Goldziher'in bu yorumları, Kur'an metninin erken dönemdeki kıraat çeşitliliğini yanlış anlamaktadır. Hz. Osman'ın yaptırdığı bu çalışma, dogmatik bir tekdüzelik yerine, metnin doğru anlaşılabilirliğini ve birliğini sağlama amacını taşımaktadır. Bu nedenle Goldziher'in ifadesi, tarihsel gerçeklik ve metnin ilk dönemdeki uygulamalarla uyumsuzdur. Goldziher'in Kur'an metninin erken dönemdeki kıraat

⁵⁶⁵ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 1.

çeşitliliği ile ilgili yorumları, metnin tarihsel bağlamını ve dönemin ihtiyaçlarını doğru şekilde yansıtmamaktadır. Hz. Osman'ın (sav) standardizasyon çabası, bir metnin dogmatik olarak tek düze hâle getirilmesinden çok, farklı toplulukların ve kabilelerin çeşitli kıraat biçimlerinden kaynaklanan anlaşmazlıkları engellemeye yönelik bir düzenlemeydi. Erken dönemde, özellikle yedi harf ruhsatı ile farklı okuma biçimleri kabul ediliyordu. Bu çeşitlilik, toplumsal ve dilsel farklılıkların bir sonucu olarak ortaya çıkmıştı ve farklı okuma biçimleri, yerel lehçelerin etkisiyle şekillenmişti. Hz. Peygamber'in (sav) vefatından sonra ise, bu çeşitlilik, metnin yanlış anlaşılmasına ve Kur'an'ın doğru bir şekilde aktarılmasına yol açabileceğinden, metnin birleştirilmesi ve doğru bir biçimde yayılması ihtiyacı doğmuştur.

Hz. Osman (as) döneminde Mushaf üzerindeki çalışma metnin dogmatik tekdüzelik anlayışıyla değil, sadece Kureyş lehçesinde birleştirilerek, Kur'an'ın doğru ve tutarlı bir şekilde halk arasında okunması amacını taşımaktadır. Bu süreç, kıraatlerin farklılıklarının tamamen ortadan kaldırılmasını değil, belirli bir ortak okuma biçiminin oluşturulmasını amaçlamaktadır. Yani, Hz. Osman, metnin çeşitli kıraatleri arasında bir seçim yaparak, farklılıkları değil, yanlış anlamaların önüne geçmeyi hedeflemiştir.

Goldziher'in bu noktadaki ifadesi, metnin tekdüzelik amacıyla dönüştürülmesi gerektiğini öne sürerken, aslında tarihsel gerçeklikten sapmaktadır. Çünkü Hz. Osman (as) zamanındaki çalışma metnin özünü koruyarak farklı toplulukların okuma biçimlerini birleştirmeyi amaçlamıştır. Bu bağlamda, Goldziher'in yaklaşımı, metnin ilk dönemindeki dinamikleri ve dönemin ihtiyaçlarını doğru şekilde anlamadığını göstermektedir. Oysa metnin birliği sağlanırken, dogmatik bir tekdüzelik oluşturulmamış, aksine farklı okuma biçimlerinin yanı sıra orijinal Kureyş lehçesinin belirlenmesi hedeflenmiştir.

3.2.4. Yedi Harf Ruhsatı Neticesindeki Farklı Okumaları Ana Metin Olarak Görüp Yanlış Yorumlama

Goldziher, yedi harf ruhsatı çerçevesinde ortaya çıkan farklı okumaları, doğrudan Kur'an'ın ana metnine ait unsurlar olarak değerlendirmektedir. Ancak, "There was no strictly defined dogmatics, and the appearance of some kind of regular pattern as sign of outstanding characteristics was unusual and appeared only at later stages" (Kesin olarak tanımlanmış dogmatikler yoktu ve i'câz özelliklerinin bir göstergesi olarak belirli bir düzenin ortaya çıkması olağandışıydı ve ancak sonraki

aşamalarda gerçekleşti) ifadesiyle⁵⁶⁶ kıraat farklılıklarını ele alırken, Kur'an metninin teşekkül sürecine dair kronolojik aşamaları göz ardı etmektedir. Bu yaklaşım, Kur'an'ın erken dönemden itibaren belirli bir metinsel yapıya sahip olduğu gerçeğini yeterince dikkate almamaktadır.

Goldziher'in yaklaşımı, kıraat farklılıklarını ve yedi harf ruhsatını Kur'an'ın ana metnine içkin unsurlar olarak görmekle birlikte, metnin teşekkül sürecine dair önemli bir noktayı göz ardı etmektedir. Bu ifadesi, Kur'an metninin başlangıçta düzenli bir yapıya sahip olmadığı ve zaman içinde belirli bir sistematik kalıba oturduğu düşüncesini yansıtmaktadır.

Bu bakış açısı, Kur'an'ın vahiy süreci boyunca belirli bir metinsel bütünlüğe sahip olduğu görüşüyle çelişebilir. Zira İslam geleneğinde, Kur'an'ın nazil olduğu andan itibaren korunmuş bir metin olduğu kabul edilmektedir. Goldziher'in yorumunda ise metnin zamanla şekillendiği ve i'câz gibi ayırt edici özelliklerin sonradan belirginleştiği ima edilmektedir.

Ayrıca, kıraat farklılıklarını Kur'an'ın oluşum sürecinden bağımsız değerlendirmek, onların sahihlik derecesini belirlemede eksik bir yaklaşım olabilir. Çünkü kıraat farklılıkları, sadece metnin şekillenme süreciyle değil, aynı zamanda sahabe dönemindeki rivayet ve aktarım gelenekleriyle de yakından ilişkilidir. Goldziher'in metinsel kronolojiyi ihmal etmesi, bu tarihsel bağlamı tam olarak kavrayamadığını gösteriyor olabilir.

Goldziher, "This phenomenon probably culminated in the traditional account that even Caliph 'Uthman is said to have occasionally recited the Koran different from the recension which he had originally authorized" (Bu olgu muhtemelen, Hz. Osman'ın bile zaman zaman Kur'an'ı başlangıçta izin verdiği nüshadan farklı bir şekilde okuduğunun söylendiği şeklindeki geleneksel anlatımla doruk noktasına ulaştı) ifadesiyle⁵⁶⁷, kıraat farklılıklarının sahabe döneminde de var olduğunu ve hatta Hz. Osman'ın bile resmi nüshadan zaman zaman farklı bir şekilde Kur'an'ı okuduğunu öne sürmektedir. Hz. Osman'ın (as) " *وَأَتَىكَ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ* " *"İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden*

⁵⁶⁶ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 1.

⁵⁶⁷ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 22.

bir topluluk bulunsun” ayetine⁵⁶⁸ yaptığı “وَيَسْتَعِينُونَ اللَّهَ عَلَىٰ مَا أَصَابُهُمْ” (Başına gelene karşı Allah’tan yardım isteyen (bir topluluk bulunsun)) şeklindeki ilaveyi⁵⁶⁹ mana ile kıraatin caiz olduğuna dair delil olarak zikretmektedir.

Ancak Goldziher, yedi harf ruhsatını yanlış yorumlamakta ve her bireyin Kur’an-ı Kerim’i dilediği şekilde okuyabileceğini iddia etmektedir. Oysa yedi harf ruhsatı, Kur’an’ın okunması konusunda böyle bir serbesti tanımamaktadır. Bu ruhsat, özellikle son arza yani Hz. Cebrail’in, vahyin tamamlanmasının ardından Hz. Peygamber’e (sav) son kez Kur’an’ı arz ettirdiği rivayet edilen olay öncesinde caiz olan müradif yani eşanlamlı kıraatleri kapsamaktadır. Ancak bu müradif kıraatler, son arzdan sonra neshedilmiş ve Kur’an’ın son şekli belirlenmiştir. Hz. Osman (as) döneminde, Kur’an-ı Kerim nüshaları titizlikle istinsah edilerek belirli bölgelere gönderilmiş ve metnin farklı okumalar üzerinden ihtilafa yol açmasını önlemek amacıyla diğer tüm nüshalar imha edilmiştir. Bu süreç, kıraat farklılıklarını bireysel tercihlerin ötesinde, belirli sahih rivayetlerle sınırlayan bir uygulama olarak değerlendirilmelidir.⁵⁷⁰ Ebû Bekir İbnü’l-Enbârî (ö. 328/940), bu rivayetin Abdullah b. Zübeyir’den alındığını ve aslında tefsir amacı taşıdığını belirtmiştir. Ancak bazı âlimler, bu ifadeyi Kur’an-ı Kerim’in kıraatlerinden biri olarak yanlış bir şekilde kabul etmişlerdir ve bu da hatalı bir bilgiye yol açmıştır. Bunun yanı sıra, Hz. Osman (as) döneminde çoğaltılan Kur’an-ı Kerim nüshalarına kesinlikle bu tür bir ekleme yapılmamıştır. Bu durum, kıraat farklılıkları konusunda yanlış anlaşılmanın önüne geçilmesi gerektiğini göstermektedir.⁵⁷¹

Goldziher, Kur’an’ın mana merkezli bir şekilde okunmasına izin verildiği yönündeki iddiasını, Hz. Ömer’e (as) isnat edilen bir örnekle desteklemektedir. Bu örnekte, Hz. Ömer’in (as) rahmet ayetini, azap ayetiyle karşılıklı olarak birbirine zıt anlamda okuyabileceğini ve buna da izin verildiğini ifade etmektedir. Goldziher, bu örnekle, kıraatlerin anlam bakımından esnek ve geniş bir yoruma açık olduğunu savunur. Ancak bu görüş, İslam kıraat geleneğiyle çelişir. Çünkü kıraat farklılıkları, sadece metnin lafzına değil, belirli rivayetlere dayalıdır ve anlamı değiştiren, metnin özüne zarar veren okumalar genellikle kabul edilmez. Dolayısıyla, Goldziher’in Hz.

⁵⁶⁸ Âl-i İmrân 3/104.

⁵⁶⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vili âyi’l-Kur’an*, 7/91.

⁵⁷⁰ Koyuncu - Yiğit, “Oryantalist Bakış Açısında Göre Kıraatler”, 580-581.

⁵⁷¹ Kurtubî, *Câmiu li-Ahkâmi’l-Kur’an*, 4/165; Koyuncu - Yiğit, “Oryantalist Bakış Açısında Göre Kıraatler”, 581.

Ömer'in (as) rahmet ve azap ayetleri arasında böyle bir dönüşüm yapabilmesini göstererek her türlü okumaya izin verildiğini iddia etmesi, doğru bir kıraat anlayışını yansıtmaz. Bu tür bir anlayış, metnin bütünlüğüne zarar veren ve Kur'an'ın orijinal mesajını çarpıtan bir okuma yaklaşımını teşvik edebilir.⁵⁷²

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.⁵⁷³ Ayrıca Abdullah b. Mes'ûd'un "أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ" ayetini "أَرْشِدْنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ" şeklinde okuduğu rivayet edilmiştir. Goldziher bu rivayetlerden yola çıkarak "But it does seem strange, indeed, that variant readings ought to originate from the Prophet" (Ancak değişik okumaların peygamberden gelmesi gerçekten garip görünüyor) ifadesini kullanır.⁵⁷⁴ Goldziher, bu tür farklı okumaların Hz. Peygamber'den (sav) gelmesinin garip olduğunu öne sürerken, mana ile kıraate ruhsat verildiğine dair rivayetleri zikreder ve bunun sonucunda keyfi okumaların ortaya çıktığını savunur. Ancak bu görüş, gerçeklikle bağdaşmamaktadır. Çünkü kıraatlerin geçerliliği, sadece kişisel tercihlere veya keyfi uygulamalara dayanmaz. İslam kıraat geleneğinde, herhangi bir kıraati benimseyen kişinin, bu kıraati bizzat Hz. Peygamber'den (sav) öğrenmesi gerektiği çok açıktır. Rivayetler, Hz. Peygamber'in (sav) onayı ve izniyle yapılan okumaların geçerli olduğunu göstermektedir. Abdullah b. Mes'ûd'un okuduğu örnekte olduğu gibi, eş anlamlı kıraatlerin kullanılması, sadece Hz. Peygamber'in (sav) bizzat bu tarz okumaları izin vererek öğretmesiyle mümkün olmuştur. Yani, keyfi okumalar, tamamen kişisel tercihlere dayalı bir serbestlik değil, belirli bir otoritenin izniyle yapılmıştır.

Goldziher'in mana ile kıraate ruhsat verildiği yönündeki iddiası, gerçek kıraat pratiğiyle örtüşmemektedir. Zira kıraatler, sadece peygamberden gelen rivayetlere ve öğretilere dayanır. Kişilerin bu rivayetleri doğru şekilde aktarması, izlenen zincir ve yapılan sahih rivayetler doğrultusunda gerçekleşmiştir. Bu, her kıraat biçiminin bir otoritenin onayı ile geçerlilik kazandığını ve keyfi okumaların kabul edilmediğini gösterir. Dolayısıyla, Goldziher'in iddia ettiği gibi, keyfi kıraatlerin ortaya çıkması, İslam kıraat geleneğiyle tutarlı değildir.

⁵⁷² Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, 1/26.

⁵⁷³ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, 1/45.

⁵⁷⁴ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 23.

Goldziher, iddiasını desteklemek için başka bir örnek olarak Hz. Osman'ın (as) sütkardeşi Abdullah b. Ebû Serh hakkındaki rivayetlere başvurmuştur. Abdullah b. Ebû Serh, Mekke'nin fethinden önce İslam'ı kabul etmiş ve Hz. Peygamber (sav) tarafından Kur'an kâtibi olarak görevlendirilmiştir. Ancak Hz. Peygamber'in (sav) vefatından sonra bir süre irtidat etmiş ve bu dönemde Kureyşliler arasında, Hz. Peygamber'in (sav) kendisi üzerindeki etkisinden bahsederek, Kur'an-ı Kerim'i kendi arzusu doğrultusunda yazdığına dair iddialarda bulunmuştur. En bilinen örneklerden biri, "عزیز حكيم" (Azîz ve Hakîm) ifadesinin yerine, "عليم حكيم" (Alîm ve Hakîm) ifadesini yazma isteğiyle ilgilidir. Abdullah b. Ebû Serh, Hz. Peygamber'in (sav) ona "Yazayım mı?" diye sorduğunda, Hz. Peygamber'in (sav) ona "Yes, all is correct" (Evet, hepsi doğru olur) şeklinde cevap verdiğini iddia etmiştir. Goldziher, bu rivayeti kullanarak, Kur'an'ın farklı kıraatlerinin kabul edilebileceği yönünde bir argüman geliştirmeye çalışmaktadır.⁵⁷⁵ Onun iddiası Abdullah b. Ebû Serh'in vahiy katipliği yaparken Hz. Peygamber'i (sav) yönlendirerek ayetleri istediği şekilde yazabildiği şeklindedir. Ancak bu iddia, bazı önemli sorunları gündeme getirmektedir. Eğer gerçekten Hz. Peygamber (sav), Abdullah b. Ebû Serh'e böyle bir yetki vermiş olsaydı, o zaman indirilen vahyin doğruluğunu ve güvenilirliğini garanti edemezdi. Çünkü Kur'an'ın metni, Allah tarafından korunan ve değiştirilemez bir vahiy olarak kabul edilmektedir. Eğer Abdullah b. Ebû Serh, Kur'an'ı kendi istekleri doğrultusunda yazabilme özgürlüğüne sahip olsaydı, bu durum vahyin bozulmasına ve yanlış bir şekilde aktarılmasına neden olabilirdi. Ancak Kur'an'ın doğru bir şekilde korunmuş olması, Hz. Peygamber'in (sav) bu tür değişikliklere asla izin vermemiş olması gerektiğini gösterir. Bu nedenle, onun iddiası iddiası, vahyin korunması ve doğruluğu açısından geçerli bir açıklama sunmamaktadır.⁵⁷⁶ Kur'an-ı Kerim, Allah tarafından tahriften korunmuş bir kitaptır ve bu nedenle kimsenin onu değiştirmeye gücü yetmeyecektir.⁵⁷⁷ Allah, Kur'an'ı Hz. Peygamber'e (sav) doğrudan öğrettiğini ve onun unutmamasına engel olduğunu ayetlerle bildirmiştir.⁵⁷⁸ Bu da, Kur'an'ın doğru bir şekilde korunmasını ve zamanla değişmeden aktarılmasını garanti altına almıştır.

Ayrıca Hz. Peygamber (sav) döneminde vahiy kâtipliği yapan tek kişi Abdullah b. Ebû Serh değildir. Birçok sahabe de bu görevde bulunmuştur. Eğer onun belirttiği

⁵⁷⁵ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 23.

⁵⁷⁶ 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.

⁵⁷⁷ Hicr Suresi, 15/9

⁵⁷⁸ El- Âla Suresi, 87/6

gibi bir durum gerçekten yaşanmış olsaydı, diğer sahabilerin bu değiştirilen kelimeleri hemen Hz. Peygamber'e (sav) bildirmeleri gerekirdi. Rivayetlerde, kıraat farklılıklarıyla ilgili sahabiler arasında pek çok olay yaşanmıştır. Bunlardan en bilineni önceki bölümlerde de bahsettiğimiz Hz. Ömer (as) ile Hişâm b. Hakem (as) arasındaki olaydır.⁵⁷⁹ Kur'an'ın cem'i sırasında Zeyd b. Sâbit ve diğer hafız sahabiler tarafından rivayet edilen Kur'an metinlerinde, kelimelerde herhangi bir tahrifat yapıldığına dair hiçbir bilgi bulunmamaktadır.⁵⁸⁰

Goldziher, "Each of which to be considered of divine origin" (Yedi harften her biri ilahi kökenli olarak kabul edilmelidir) ifadesiyle⁵⁸¹, Kur'an'ın daha kolay okunabilmesi amacıyla verilen yedi harf ruhsatının vahiy ile aynı düzeyde kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu yaklaşım, her bir kıraat farklılığının Kur'an'ın bir parçası olduğu ve dolayısıyla Kur'an'ın tek bir kitap değil, birçok farklı varyant halinde indirildiği fikrini içermektedir. Ancak bu görüş, İslam kıraat geleneğiyle ve vahyin korunması ile çelişmektedir. Çünkü yedi harf ruhsatı, başlangıçta aynı anlamı taşıyan farklı okuma şekillerini kapsamaktadır. Ancak bunlar hiçbir zaman vahyi değiştiren veya vahyin farklı varyantları olarak kabul edilen metinler değildir. Kur'an'ın vahyi, Allah tarafından korunan ve değiştirilmesi imkânsız bir kitaptır. Bu nedenle her kıraatin, yalnızca belirli bir otorite ve izinle yapılan, bir bütün olarak korunan vahyin bir parçası olduğu kabul edilmiştir. Yedi harf ruhsatı, sadece okuma kolaylığını sağlayan bir düzenleme olarak anlaşılmalıdır, vahyin çoklu varyantlar halinde indirildiği şeklinde yorumlanmamalıdır.

Abdullah b. Abbas'tan rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber (sav), Müslümanlara Kur'an-ı Kerim'i tek bir lügat ile okutuyordu. Ancak bazı Müslümanlar, bu okuma şekliyle zorluk yaşamaya başlayınca, Cebraîl (a.s.) Hz.

⁵⁷⁹ Hz. Ömer'den rivâyet edildiğine göre; "Rasûlülâh 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: "Süre 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. (İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gâbe, 5/372)

⁵⁸⁰ Akyüz, "İbn Ebî Serh'in Kur'an'ı Tahrif Ettiğine Dair Rivayetlerin İsnad ve Metin Tenkidi", 23.

⁵⁸¹ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 24.

Peygamber'e (sav), "Ey Muhammed, Kur'an'ı her kavme kendi lügatı ile okut" demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sav), Kur'an kelimelerinin telaffuzunda zorluk yaşayan Müslümanlara farklı kıraatlerle okuma izni vermiştir.⁵⁸² Çünkü Kur'an-ı Kerim, sadece belirli bir kavme indirilen bir kitap değil evrensel bir kitaptır ve onu okuyanlar, Arap veya Arap olmayan her milletten olabilir.⁵⁸³ Bu sebeple, Kur'an'ın okunmasında karşılaşılan zorlukları hafifletmek için yedi harf ruhsatı Müslümanlara verilmiştir. Ancak bu ruhsat, Kur'an metninin kendisini değil, yalnızca telaffuzunu kolaylaştırmak amacıyla verilmiştir. Yedi harf, Kur'an-ı Kerim'in anlaşılmasını ve okunmasını kolaylaştırarak Müslümanlar için genişlik, zenginlik ve rahmet sağlamaktadır.⁵⁸⁴ Kur'an-ı Kerim'in metni tek bir bütündür ve yedi harf ruhsatı yalnızca telaffuzda geçerlidir. Bu yüzden Goldziher'in iddiası, gerçeklerle bağdaşmamaktadır.

Goldziher, Kur'an-ı Kerim'in tarihi üzerine birçok spekülative eleştiride bulunmuştur. Özellikle yedi harf ve sahih kıraatler bağlamında, Kur'an'ın birden fazla metne sahip olduğunu ve metnin sıhhatinin tartışmalı olduğunu öne sürmüştür.⁵⁸⁵ Ancak, vahiy kaynaklı olduğu iddia edilen herhangi bir kutsal kitap, Kur'an-ı Kerim'in metni gibi kaygan ve sabitliği konusunda şüpheler uyandıran bir görünüme sahip olmamalıdır. Vahiy, Allah tarafından indirilen bir söz olduğuna göre, onun metninin kesin, sabit ve değişmez olması beklenir. Kur'an-ı Kerim'in metninde herhangi bir kayma ya da belirsizlik olması, vahyin korunması ve güvenilirliği açısından ciddi bir sorun teşkil eder. Dolayısıyla, Goldziher'in iddiaları, Kur'an'ın sağlam bir metin olarak korunmuş olmasını sorgulamaktadır. Oysa İslam inancına göre Kur'an, Allah tarafından tahriften korunmuş ve doğruluğu garanti altına alınmıştır.

3.2.5. Günümüz Kur'an Metnini Levhi Mahfuzdakinden Farklı Görmesi

Goldziher, Kur'an'ın tek bir metin olmadığını savunmaktadır. Buna gerekçe olarak, ilk dönemde yedi harf ruhsatı kapsamında tanınan okuma serbestliğini öne sürmektedir. Bu serbestlik, Kur'an'ı daha iyi anlamak ve yanlış yorumlamalara engel olmak amacıyla kelimelerin veya ifadelerin eş anlamlı kullanılmasıyla sağlanmıştır. Ancak Goldziher, bu uygulamayı yanlış bir şekilde anlayarak, yedi harf ruhsatını

⁵⁸² Abdurrahman b. İsmâil Ebu Şâme, *El-Mürşidü'l-Vecîz*, ed. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: Dâru Sâdır, 1975), 96-97.

⁵⁸³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirââtü'l-aşr*, I/22.

⁵⁸⁴ Çetin, *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*, 165.

⁵⁸⁵ Ignaz Goldziher, *Die Richtungen Der Islamischen Koranauslesung* (Leiden: Brill, 1920), 2-32.

Kur'an'ın farklı metin versiyonları olarak yorumlamaktadır. Oysa bu ruhsat, Kur'an'ın standart metninin oluşturulmasından önce Müslümanlar için bir kolaylık sağlamak amacıyla verilmiş bir özgürlüktür. Kur'an metninin alternatif versiyonları şeklinde değerlendirilmesi ve buna dayanarak farklı kıraatlerin birbirine karşı alternatif formüller olarak algılanması büyük bir yanılıdır. Hz. Osman (as) zamanında, ibadetlerdeki kıraat farklılıkları nedeniyle metnin standart hale getirilmesi için yapılan çalışmalar, aslında bir düzenlemedir ve metnin tek bir biçime indirgenmesi için yapılan bu düzeltmelerin, metnin tek düze hale getirilmesi olarak algılanması hatalıdır. Bu düzenlemeler, Kur'an'ın doğru ve güvenilir bir şekilde okunmasını temin etmek için gerçekleştirilmiş olup, metnin farklı versiyonlarını oluşturma gibi bir amaç taşımamaktadır.⁵⁸⁶

Goldziher'in değerlendirmelerinde isabetli davranmamasını en önemli sebebi Kur'an'la ilgili konulara ön yargılı ve peşin hükümlü bir şekilde yaklaşmasıdır. "The presumed original text which purports to represent literally in each and every word- and even in each individual letter-the kalam Allah, the Word of God, the real text of which has been recorded for time immemorial on the law mahfuz, the Well-guarded Table, whence it was orally revealed to the chosen prophet by the angel Gabriel" (Orijinal olduğu varsayılan metin her kelimesinde hatta her bir harfte çok eski zamanlardan beri, çok eski zamanlardan beri seçilmiş peygambere melek Cebrail tarafından sözlü olarak vahyedilen levhi mahfuz üzerinde bulunan Allah'ın kelamını temsil ediyormuş gibi görünüyor)⁵⁸⁷ şeklindeki ifadesi bunu ortaya koymaktadır.

Hz. Osman (as) döneminde, Kur'an metninin birleştirilmesi ve diğer kıraat farklılıklarının ortadan kaldırılması amacıyla yapılan çalışmalar, İslam geleneği açısından son derece önemli bir dönüm noktasıdır. Bu süreçte, farklı kıraatleri içeren mushaflar, tek bir Kur'an nüshasına dönüştürülüp diğer nüshalar imha edilmiştir. Bu, Kur'an'ın doğru ve tahrifattan uzak bir şekilde korunmasını sağlamak için yapılmıştır. Ayrıca, bu birleştirilen metin, Levh-i Mahfuz'daki orijinal Kur'an metniyle özdeş kabul edilmiştir. Tüm Müslümanlar, bu metnin Kur'an'ın doğru ve nihai versiyonu olduğuna inanmaktadır. İslam'da, Kur'an'ın tahrif edilmeden korunmuş olduğu inancı, Hz. Osman'ın (as) bu metni birleştirip standart hale getirme çabasının temelini

⁵⁸⁶ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 1.

⁵⁸⁷ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 2.

oluşturur. Bu geleneksel bakış açısı, vahyin bozulmadan insanlığa ulaştığına dair güçlü bir inanç taşımaktadır.

Goldziher ise bu süreci daha şüpheli bir bakış açısıyla ele almakta ve Hz. Osman'ın yaptığı müdahaleyi sadece bir iddia olarak ifade etmektedir. Goldziher, bu bakış açısıyla, Kur'an metninin sabitliğini sorgulamakta ve ilk dönemdeki yedi harf ruhsatı ve kıraat farklılıkları üzerinden, Kur'an'ın metninin her dönemde değişmiş olabileceği iddiasını ortaya koymaktadır. Ancak bu yaklaşım, İslam'ın vahiy ve Kur'an'ın korunmuşluğu anlayışına zıt düşmektedir. İslam inancına göre, Kur'an yalnızca insanlara değil, evrensel bir mesaj olarak bütün insanlığa hitap etmektedir. Dolayısıyla, Kur'an'ın doğru bir şekilde korunması ve doğru bir biçimde okunması, hem tarihi hem de dini açıdan büyük önem taşımaktadır.

Goldziher'in bu süreci iddia olarak nitelendirmesi, Kur'an'ın tarihsel sürecinde bir miktar tahrifat yaşandığına yönelik şüpheli bir yaklaşım sergilemesiyle ilişkilendirilebilir. Fakat İslam geleneği, Kur'an'ın Allah tarafından korunacağına dair ayetlere dayanır. "*Şüphesiz, Biz bu Kur'an'ı zikir (hatırlatma) olarak indirdik ve elbette onu koruyacak olan da biziz*"⁵⁸⁸ ifadesi, Kur'an'ın herhangi bir şekilde tahrif edilmesinin imkânsız olduğunu vurgulamaktadır. Hz. Osman'ın (as) yaptığı müdahale, bu ilahi koruma anlayışına dayanan bir düzenleme olup, metnin doğru bir şekilde birleştirilmesini amaçlamıştır.

Hz. Osman (as) bu düzenlemeyi, Kur'an metninin doğru okunması ve anlaşılmasının sağlanması amacıyla yapmıştır. İslam dünyasında, bu standartlaştırma işlemi büyük bir icma ile gerçekleştirilmiş ve tüm Müslümanlar bu birleştirilen metni kabul etmiştir. Goldziher, bu geniş kabulü göz ardı ederek, Hz. Osman'ın (as) müdahalesini sadece bir iddia olarak sunar. Ancak bu icma, İslam dünyasında, Kur'an'ın doğru ve korunmuş metninin kabulü anlamına gelmektedir.

Goldziher'in, Hz. Osman'ın (as) yaptığı metin birleştirme çabasını sadece bir iddia olarak nitelendirmesi, Kur'an'ın korunmuş ve sabit kalmış metnine dair sağlam bir İslami inancı göz ardı etmesine yol açmaktadır. Hz. Osman'ın (as) müdahalesi, Kur'an'ın doğru şekilde korunması ve tahrifattan uzak tutulması için yapılan bir düzenleme olarak kabul edilmelidir. Bu düzenleme, Kur'an'ın tarihsel bütünlüğünü

⁵⁸⁸ el-Hicr, 15/9.

sağlamak için yapılmış bir adımdır ve tüm müslümanlarca kabul edilen bir inanç olarak devam etmektedir.

3.2.6. Resmî'l-Mushaf'a Uygunluk ve Sahih Sened Şartını İhmal

Goldziher kıraat ile ilgili gelen rivayetlerin sağlam ve güçlü rivayetler olduğunu kabul etmektedir.⁵⁸⁹ Ancak kıraat farklılıklarını değerlendirirken ve onları yorumlarken kıraat ilmi çerçevesinde oluşmuş sistematığı, hiyerarşiyi ve kıraatlerin oluşum kronolojisini ihmal etmektedir. Bundan dolayı rivayetleri ve bilimsel verileri yanlış yorumlamaktadır. Ayrıca Kur'an metninin oluşma sürecindeki birtakım olayları kavramsal açıdan da okuyucuya yanlış yansıtmaktadır. Örneğin "Here now begins the tendency to tolerate divergencies" (İşte şimdi farklılıklara tahammül etme eğilimi başlıyor) ifadesinde böyle bir hatalı ifade vardır.⁵⁹⁰ Goldziher, kıraat farklılıklarının kabul edilmesini, diğer okuyucuların bunu sadece bir "tahammül" veya "hoşgörü" olarak göstermeleri gerektiğini ileri sürmektedir. Ancak bu yaklaşım, İslam'ın kıraat anlayışı ve ilmî açıdan doğru değildir. Kıraatlerin kabulü, bir hoşgörü veya tahammül meselesi değil, tamamen ilmî ve dini bir gerekliliktir. İslam geleneğinde, bir kıraatin kabul edilmesi için öncelikle o kıraatle ilgili rivayetlerin sahih olması gerekmektedir. Eğer bir kıraat, sahih bir rivayete dayanıyorsa ve bu rivayetler Hz. Peygamber'den (sav) geliyorsa, o kıraatin kabul edilmesi, herhangi bir tartışmaya yer bırakmadan ilmî bir zorunluluk haline gelir. Bu durum, kıraatlerin sadece kişisel tercihler ya da hoşgörü sınırlarında kalmadığını göstermektedir. İslam'da kıraatlerin kabulü, Hz. Peygamber'in (sav) onayına dayanan sağlam bir ilmi temele oturan bir süreçtir. Kıraatler arasında belirli farklılıklar olsa da, bunlar vahiy kaynaklıdır ve her biri Kur'an'ın bir parçası olarak kabul edilir. Bu yüzden, bir kıraatin kabul edilmesi, sadece kişisel hoşgörünün ötesinde, dini bir sorumluluk ve ilmî bir gerekliliktir. Eğer bir okuyucu, rivayetlerin sahih olduğunu biliyorsa, o kıraatin kabul edilmesi ilmi bir zorunluluk halini alır. Goldziher'in kıraatlerin kabul edilmesini bir "hoşgörü" ya da "tahammül" meselesi olarak görmesi, İslam'daki kıraat anlayışına karşı yanlış bir bakış açısıdır. Kıraatlerin kabulü, hoşgörü değil, sahih rivayetlere dayanan ilmî bir gerekliliktir.⁵⁹¹

⁵⁸⁹ Ignaz Isaak Yehuda Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, çev. Abdulhalim en-Neccar (Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1955), 6. Çevirinin Dipnotu.

⁵⁹⁰ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 2.

⁵⁹¹ Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, 7. (Çevirmenin dipnotu).

Goldziher, Kur'an metninin farklı kıraatlerde okunmasının her bir şeklinin i'câz özelliği taşımadığını iddia etmektedir. Bu iddianın temelinde, Goldziher'in kıraatleri kişilerin kendi tercihlerine göre okudukları yönündeki görüşü bulunmaktadır. Yani, ona göre farklı kıraatler, metni açıklama veya eş anlamlılık bağlamında bireylerin tercihlerine göre yapılmış okumalar olarak kabul edilmektedir. Ancak bu yaklaşım, İslam'daki kıraat anlayışına ve Kur'an'ın asıl öğretilerine aykırıdır. Çünkü Kur'an'ın her bir kıraati, doğrudan Hz. Peygamber'in (sav) izni ve onayına dayanmaktadır.

Kur'an'ın farklı kıraatleri, sadece bireysel tercihlerle değil, vahiy kaynaklı rivayetlerle şekillenmiştir. Her bir kıraat, Hz. Peygamber (sav) tarafından onaylanmış ve bu onay sayesinde o kıraat, İslam toplumu tarafından kabul edilmiştir. Bu nedenle, kıraat farklılıkları, kişisel tercihlere değil, Peygamber'in öğretilerine ve vahye dayalı bir gerçektir. Kur'an-ı Kerim'in yedi harfi ve diğer farklı kıraatleri bünyesinde barındırması, Kur'an'ın i'câz yönlerinden biridir. Bu farklı okuma biçimleri, lafız ve mana açıdan birbiriyle çelişmeden bir arada bulunabilir. Bu durum, Kur'an'ın dilindeki derinlik ve zenginliği göstermektedir. Çünkü Kur'an, sadece bir anlam metni değil, aynı zamanda Arap dilinin en yüksek düzeyde bir edebi örneğidir. Kur'an'da hakikat, mecaz, kinaye, teşbih, bedi gibi birçok edebi sanat bulunmaktadır. Bu sanatsal özellikler, Kur'an'ın çok katmanlı anlamlar barındırmasını ve farklı okumalara olanak tanınmasını sağlamaktadır. Goldziher'in iddiası, kıraatlerin serbestçe tercih edilen okumalar olduğu şeklindeki görüşü, İslam'ın kıraat anlayışına ve Kur'an'ın özgün yapısına ters düşmektedir. Kur'an'ın farklı kıraatleri, sadece lafzî bir çeşitlilik değil, aynı zamanda Kur'an'ın derin edebi ve anlam zenginliğinin bir yansımasıdır. Bu nedenle, her bir kıraat, hem lafzî hem de manevî açıdan *icaz* özelliği taşır.⁵⁹²

Kur'an'ın farklı kıraatlerinin i'câz özelliği taşıdığı söylenebilir. Çünkü bu kıraatler, her biri ayrı bir anlam zenginliği ve derinlik sunmaktadır. Ancak aynı zamanda tek bir metne dayalıdır ve birbirleriyle çelişmezler. İlk dönemde oluşan kıraat farklılıklarının bir sebebi, ayetlerin tefsirine yönelik çeşitli yaklaşımlar olabilir. Bu kıraat farklılıkları, ana metin olarak kabul edilen Kur'an'ın özüne zarar vermemektedir. Aksine, daha geniş bir anlam yelpazesi ve derinlik sunmaktadır. Ancak bu farklılıklar, resmî mushafa uygunluk ve sahih sened şartlarına bağlıdır.

⁵⁹² Abdülmecit Okcu, "Kur'an'ın Lafız-Mana ve Kıraat Yönünden", *Ekev Akademi Yayınları* 3/2 (2001), 77.

Yani, her kıraat, Hz. Peygamber'in (sav) onayına ve güvenilir rivayet zincirlerine dayalıdır.

Kur'an'ın metni, farklı kıraatler ve okumalarla zenginleşmiş olsa da, her bir kıraat şekli ilahi metnin kapsamı içinde kabul edilir. Bu kıraat şekilleri birbiriyle çelişmeden ve birbirinden üstün veya alt kabul edilmeden, Kur'an'ın tamamlayıcı birer parçası olarak değerlendirilir. Bu yüzden, farklı kıraatler dışarıda bırakılmamış, aksine, her bir kıraat, Allah'ın kelamının bir yansıması olarak kabul edilmiştir. Bu da, Kur'an'ın çok boyutlu ve evrensel bir mesaj sunduğunu, aynı zamanda her bir kıraatın ayrı bir rahmet ve hikmet taşıdığını gösterir.

Goldziher, farklı kıraatlerin ortaya çıkmasını Arap yazısının "tuhafliğine" (peculiarity) bağlamaktadır. Ona göre bu "tuhaflik" Arap yazısının yapısal özelliğinden kaynaklanmaktadır. Özellikle harekelerin ve noktalamanın eksikliği, aynı harflerin farklı şekillerde okunmasına ve dolayısıyla farklı anlamların ortaya çıkmasına olanak tanımaktadır. Goldziher, bu durumu yazının yapısındaki özelliklerin bir sonucu olarak yani Arap yazısının iskelet yapısındaki esneklik nedeniyle bir "tuhaflik" olarak görmektedir. Bu özellik, aynı harflerin farklı okuma biçimlerine ve anlam katmanlarına yol açarak, birden fazla kıraat biçiminin doğmasına zemin hazırlamıştır.⁵⁹³

Ancak Arap hattı, kıraat farklılıklarının temel nedeni olamaz. Arap yazısı, yalnızca kıraatlerin doğru bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olabilecek bir araç olabilir. Kıraat farklılıklarının asıl kaynağı Arap yazısının kendisi değildir. Eğer Arap yazısı kıraat farklılıklarına zemin hazırlasaydı, şaz kıraatlerin sahipleri olan İbn Şenebûz (ö. 328/939) gibi kıraatçılar, kendi okuma biçimlerini Arap yazısının sunduğu imkanlarla desteklerdi. Ancak bu kıraatler, Arap hattının o şekilde okunmasına müsaade etse de yine de sahih kıraatler arasında yer almazlar. Çünkü bir kıraatin kıraat olarak kabul edilmesi için, yalnızca Arap yazısına uygun olması yeterli değildir. Bu kıraatlerin kabul edilmemesinin asıl nedeni, sıhhat şartlarına uymamaları ve şaz olmalarıdır. Yani kıraatlerin geçerliliği, yazının yapısal özelliklerinden ziyade, o kıraatin belirli ilmî şartlara ve rivayet zincirlerine uygun olup olmamasıyla belirlenmektedir.⁵⁹⁴

⁵⁹³ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 2.

⁵⁹⁴ Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, 8. (Çevirmenin dipnotu).

Goldziher'e göre, Arap yazısındaki nokta ve harekelerin eksikliği, yazının iskelet yapısının farklı şekillerde düzenlenebilmesine olanak tanımaktadır. Bu durum, birden fazla metin varyantının ortaya çıkabilmesine zemin hazırlamıştır. Bu farklı metin varyantları, aynı zamanda Kur'an'ın farklı şekillerde anlaşılmasına yol açarak, Kur'an tefsir ekollerinin gelişmesine sebep olmuştur. Yani, Arap yazısının belirli belirsizlikleri, çeşitli kıraatlerin ortaya çıkmasına ve bu kıraatlerin farklı tefsir ekollerinin doğmasına yol açmıştır. Goldziher, bu yazı yapısının, Kur'an metninin çoklu yorumlara ve kıraatlere tabi olmasını mümkün kıldığını ileri sürmektedir. Bu da, İslam düşüncesinde, özellikle Kur'an'ı anlamak ve açıklamak için çeşitli farklı okuma ve yorumlama yollarının ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁵⁹⁵ Goldziher'in iddiası, Arap yazısının nokta ve harekelerinin eksikliği ile ilgili olarak ortaya çıkabilecek farklı kıraatlerin ve metin varyantlarının bir sonucu olarak, Kur'an tefsir ekollerinin gelişmesini açıklamak amacıyla oldukça dikkat çekici bir bakış açısı sunmaktadır. Ancak bu iddiayı değerlendirirken birkaç önemli noktaya dikkat edilmesi gerekmektedir.

Öncelikle, Arap yazısının nokta ve harekelerinin eksikliği, gerçekten de eski Arap yazısının daha fazla yorumlanmaya açık olmasına neden olmuştur. Bu durum, kelimelerin ve anlamların farklı şekilde yorumlanabilmesine yol açmış ve bu da kıraat farklılıklarına neden olabilmıştır. Ancak, bu sadece yazının yapısal bir özelliğidir ve Kur'an'ın orijinal metninin çeşitlenmesini veya çoklu bir metin olma durumunu gerektirmemektedir.

Kur'an'ın metninin birliği, İslam inancında temel bir ilke olarak kabul edilmektedir. İslam âlimleri, Kur'an'ın kelime kelime değişmeden, tahrif edilmeden günümüze kadar geldiğini savunurlar. Kıraat farklılıkları, metnin farklı okuma biçimlerinin ortaya çıkmasıyla ilgili olup, bu farklılıklar Kur'an'ın orijinal anlamına zarar vermemektedir. Yedi harf ruhsatı ve kıraat farklılıkları, anlam değişikliğine yol açmaktan ziyade, bazı kelimelerin okunuş biçimlerine dayalı bir çeşitlilik ve esneklik imkânı sunmaktadır. Bu da farklı kabilelerin, lehçelerin ve kültürlerin Kur'an'ı anlamalarına olanak tanımıştır.

Ayrıca, kıraatlerin ortaya çıkması ve bu kıraatlerin tefsir ekollerinin gelişmesi, sadece Arap yazısının yapısal özelliklerine bağlanamaz. İslam dünyasında tefsir

⁵⁹⁵ Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, 8. (Çevirmenin dipnotu).

ilminin gelişimi, hem dilsel hem de kültürel bağlamda çok daha derin ve çok yönlü bir sürecin ürünüdür. Tefsir ekollerinin yükselmesi, yalnızca yazının yapısal özelliklerine değil, aynı zamanda zamanla gelişen İslam düşüncesine, dinî anlayışlara, fıkıh ekollerine ve toplumsal ihtiyaçlara dayalı olarak şekillenmiştir.

Goldziher'in iddiası, kıraat farklılıklarını açıklamada bir araç olarak Arap yazısının yapısını kullanmak açısından anlamlı olabilir. Ancak, kıraatlerin farklılaşması ve tefsir ekollerinin yükselmesi sadece yazının yapısından bağımsız olarak, İslam düşüncesinin ve yorum geleneğinin evrimiyle doğrudan ilişkilidir. Bu yüzden, Arap yazısının yapısal özelliklerinin tefsir ekollerinin doğuşuna sebep olduğuna dair bir görüş, tek başına yeterli bir açıklama sunmamaktadır.

Goldziher'in kıraatlerin vahiyden kaynaklı olduğu gerçeğini göz ardı etmesi, onun bu konuda eksik bir analiz yapmasına neden olmaktadır. İslam inancına göre, Kur'an'ın vahiy olarak indirilmiş metni, sadece metnin kendisi değil, aynı zamanda kıraatler ve okuma biçimlerine kadar Allah'ın emirlerine dayanır. Bu, kıraatlerin sadece dilsel ve kültürel varyasyonlar olarak değil, aynı zamanda vahyin farklı nüanslarını yansıtan birer şekiller olarak kabul edilmesini gerektirir. Goldziher'in kıraatlerin mushaf yazısından kaynaklandığını ileri sürmesi, bu temel inancı göz ardı etmesine yol açmaktadır. Ayrıca Goldziher, kıraatlerin sahih ve güçlü rivayetlere dayandığını belirttiği halde, bu kıraatlerin vahiyden kaynaklandığını kabul etmekte zorlanmaktadır. Bu durum, onun kendi belirttiği sahih rivayetler ile kıraatlerin vahiyle bağlantısı arasındaki çelişkisini ortaya koymaktadır. Zira kıraatler, İslam'ın erken döneminde hem sahabe hem de sonraki nesiller tarafından kabul edilen ve Allah'ın kelimelerini doğru şekilde aktaracak şekilde rivayet edilmiştir. Bu durumda, kıraatlerin sadece dilsel farklılıklar veya yazım hataları olarak değerlendirilmesi, vahiy kaynaklı oldukları gerçeğiyle uyumsuzdur. Goldziher'in ifadesine göre, kıraatler yalnızca mushaf yazısından kaynaklanmış olsaydı, yazının imlâsının izin verdiği tüm okuma biçimlerinin doğru kabul edilmesi gerekirdi. Ancak gerçek şu ki, kıraatler sadece yazının izin verdiği okuma biçimlerinden ibaret değildir; her bir kıraat, sahih bir rivayetin ve Hz. Peygamber'in (sav) izninin sonucu olarak kabul edilmiştir. Bu, kıraatlerin herhangi bir yazım hatasından veya Arap yazısının yapısal özelliklerinden doğan rastgele okumalar olmadığını, aksine vahyin farklı yönlerini doğru şekilde yansıttığını gösterir. Bu noktada Goldziher'in yaklaşımı, İslam'ın klasik kıraat ve vahiy anlayışını yansıtmamaktadır. İslam âlimlerinin çoğunluğu, Kur'an'ın vahiy

olarak indirilen tek bir metin olduğunu kabul ederken, kıraat farklılıkları, bu metnin farklı lehçelerle veya okuma biçimleriyle ifade edilmesinin bir sonucu olarak kabul edilir. Dolayısıyla Goldziher'in kıraatleri sadece yazım hatalarına bağlama görüşü, bu daha derin ve kapsamlı dini anlayışa ters düşmektedir.⁵⁹⁶ Ancak biz kıraat farklılıklarında görüyoruz ki, farklı birçok kıraatlerle okunmaya elverişli kelimelerin herhangi bir okuyuş ihtilafları barındırmamaktadır. Ayrıca kıraatler vahiy kaynaklı olduğu yedi harf ile alakalı rivayetlerle sabittir.⁵⁹⁷

Basra kıraat imamı Ebu Amr'ın (ö. 154/771) “Yalnızca bana okunanları okumamış olsaydım, şunu şu şekilde, şunu da bu şekilde okurdum”⁵⁹⁸ şeklindeki ifadesi, kıraatlerin tamamen kişisel tercihlere dayalı bir serbestiye sahip olmadığını göstermektedir. Buradan anlaşılacağı üzere, kıraatler belirli bir rivayet zincirine dayanır ve her bireyin kendi isteğine göre kıraat yapabilmesi mümkün değildir. Bu açıklama, kıraatlerin belirli bir eğitim ve otoriteye dayanması gerektiğini vurgulamaktadır. Ebu Amr, kendisine okunanları esas alarak okuma yapmış ancak başkalarına ait okuma biçimlerini seçme veya farklı bir şekilde okuma yetkisini sadece nakil yoluyla kazanmıştır. Bu durum, kıraatlerin sabit ve doğru bir biçimde nakledilmesi gerektiğini, her okuma şeklinin, belirli bir vahiy veya rivayet zincirine bağlı olduğunu ortaya koymaktadır.

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 sadece imlâya dayalı olmadığını, aynı yazılı kelimenin farklı

⁵⁹⁶ Abdurrahman Çetin, “Kur'an Kıraatlerine Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (31 Aralık 2002), 79.

⁵⁹⁷ el-Kadi, Abdulfettah Abdulgani, *el-Kirâe fi nazari'l-müsteşrikîne ve'l-mulhidîn* (Kahire: Daru Mısır li't-tabae, ts.), 27; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 377.

⁵⁹⁸ 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.), 48.

okuma biçimlerine sahip olabileceğini gösterir. Bu durum, kıraatlerin mushaf yazısının ötesinde, vahiy ve rivayet zincirlerine dayalı bir özellik taşıdığını ortaya koymaktadır.⁵⁹⁹

Goldziher'in kıraatlerin, mushaf haline getirilmiş Kur'an-ı Kerim'in kelimelerinin nokta ve hareke eksikliğinden kaynaklandığına dair ileri sürdüğü iddia gerçeği yansıtmamaktadır. Goldziher, bu görüşünü savunurken İbn Mes'ûd ve Übey b. Kâ'b'ın kıraatlerinin, mushafın istinsahı sırasında kabul edilmemiş olduğunu belirtmektedir. Ancak bu söylem, aslında bu iki sahabenin kıraatlerinin birbirinden farklı olduğunu kabul ettiğini gösterir. Bu durum da açıkça ortaya koymaktadır ki, kıraat farklılıkları sadece mushafın yazımıyla ilgili değil, daha önce var olan ve birbirinden farklı okuma biçimlerine dayanmaktadır. Yani, kıraatler, yazı şekliyle doğrudan bağlantılı olmadan, zaten istinsah faaliyetlerinden önce mevcut olan bir olgudur. Bu da kıraatlerin, yalnızca yazım eksikliklerinden kaynaklanmadığını, daha önceki dönemlerde sahabiler arasında zaten var olduğunu kanıtlamaktadır.⁶⁰⁰

Kur'an-ı Kerim'in nesilden nesile ulaşmasında yazılı nakilden önce sözlü nakil ön planda tutulmuştur. Hz. Osman (as) döneminde, Kur'an-ı Kerim'in çoğaltılmasından sonra bu mushaflar belirli bölgelere gönderilmiş ve her bir mushafla birlikte Kur'an-ı Kerim'i doğru şekilde okuması için muallimler de gönderilmiştir. Bu muallimler, halkı Kur'an'ın doğru okunması konusunda eğitmişlerdir. Bu durum, kıraatlerin sadece yazılı bir metne dayanmaktan ziyade, doğrudan rivayet yoluyla öğrenildiğini ve yaygınlaştığını göstermektedir. Dolayısıyla kıraatlerin, yalnızca yazılı mushaflardan ya da Arap dilindeki olası garipliklerden kaynaklanmadığı, bilakis vahiy kaynaklı olduğu açıkça ortadadır. Kıraatlerin nakil yoluyla öğrenilmesi, onların vahiy ile bağlantılı olduğunu ve farklı okuma biçimlerinin, sadece yazım hatalarından ya da dilsel garipliklerden kaynaklanmadığını ortaya koymaktadır.

3.2.7. Abdullah b. Mes'ûd ve Übey b. Kâ'b ile İlgili Yanlış Değerlendirmeler Yapma

Goldziher, Übey b. Kâ'b ve Abdullah b. Mes'ûd'un Kur'an okurken yaptığı açıklamalar ve eklemeleri, Kur'an metninin değişik bir versiyonu ya da ona bir müdahale olarak değerlendirmektedir. Ancak bu yaklaşım, sahabilerin Kur'an'ı

⁵⁹⁹ Ahmed Muhammed Bennâ Dimyâtî, *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-kirâati'lerbaate 'aşer*, thk. Şa'bân Muhammed İsmail (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1987), 1/363; Yaşar Akaslan, "Fâtiha Sûresi'nin Kirâat İhtilâfları Bağlamında Değerlendirilmesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (27 Haziran 2018), 117-119.

⁶⁰⁰ Maşahî, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 379-380.

okurken yaptığı açıklamaların aslında metnin anlamını derinleştirmek amacıyla yapılan yorumlar olduğunu göz ardı etmektedir. Sahabiler, Kur'an'ın öğretilmesinde ve anlaşılmasında uzman kişilerdi ve okudukları ayetleri daha iyi izah edebilmek için bazen ek bilgiler sunmuşlardır. Goldziher'in bu ilaveleri, Kur'an metninin orijinal parçaları olarak görmesi, sahabilerin amaçlarını yanlış yorumlamaktan kaynaklanmaktadır. Bu tür eklemeler, aslında Kur'an metnine müdahale değil, onun anlaşılmasına katkı sağlamak amacıyla yapılan açıklamalardır.⁶⁰¹

Goldziher'in gözden kaçırdığı önemli bir nokta şudur: Übey b. Kâ'b ve Abdullah b. Mes'ûd, Hz. Peygamber'den (sav) övgü almış ve Kur'an'ın tefsiri konusunda önemli bir bilgiye sahip olan sahabilerdi. Ancak, Hz. Osman (as) zamanında Kur'an-ı Kerim'in birleştirilmesi ve standart bir metin oluşturulması süreciyle, bu sahabilerin kıraatleri resmi olarak kabul edilmemiştir. Hz. Osman (as), farklı kıraatlerin bir arada bulunmasının yol açtığı karışıklıkları önlemek amacıyla, Kur'an'ı birleştirmiş ve tüm Müslümanlara tek bir mushaf göndermiştir. Böylece, o dönemde farklı kıraatler arasında oluşan farklılıklar ortadan kalkmış ve Kur'an-ı Kerim'in tek bir metni kabul edilmiştir. Bu durum, Goldziher'in iddialarının aksine, kıraatlerin farklılığına dayanan bir metin değişikliği olmadığını, aksine Kur'an'ın tek bir metin olarak standartlaştırıldığını göstermektedir.⁶⁰²

Bu bağlamda Abdurrahman Çetin'in değerlendirilmesi oldukça önemlidir ve şöyle demektedir:

“Birçok kıraatin sahabe zincirinde Abdullah b. Mes'ûd ve Übey b. Kâ'b bulunmaktadır ama on kıraat arasında bu iki zata izafe edilen birtakım farklı kıraatla bulunmamaktadır. İşte sorunun asıl cevap buradadır. Eğer söz konusu bu rivayetler sahih olsaydı on kıraat arasında yer almaz mıydı? Elbette yer alırdı. Bunlar mevcut olmadığına göre demek ki bunlar kıraat değildir. Onların özel mushaflarında bulunduğu iddia edilen tefsir kabilinden yazılmış ve sonradan kıraat zannedilmiş birtakım açıklamalardan ibarettir.”⁶⁰³

Goldziher, kaynaklarda geçen rivayetleri ve kıraat konusunda uzman olan kimselerin günlük yaşamda söyledikleri bazı sözleri yanlış anlamış ve bu yanlış anlamalar üzerinden değerlendirmeler yapmıştır. Örneğin, Abdullah b. Mes'ûd'un

⁶⁰¹ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 4-5.

⁶⁰² Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, 17. (Çevirmenin dipnotu).

⁶⁰³ Çetin, *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*, 424.

Zeyd b. Sâbit hakkında söylediği “O, kâfir bir babanın sulbündeysen ben Müslümandım” şeklindeki söz, Goldziher tarafından yanlış yorumlanmıştır.⁶⁰⁴ Bu rivayeti, cem edilen mushafın güvenilir olmadığı ve Abdullah b. Mes‘ûd tarafından kabul edilmediği şeklinde değerlendirmek doğru bir yaklaşım değildir. Abdullah b. Mes‘ûd, tefsir konusunda uzman bir sahâbi olarak, Kur’an okurken metni açıklayıcı bazı kıraat farklılıklarını benimsemiş ve zaman zaman bazı ilaveler yapmıştır. Bu ilaveler, Kur’an’ın daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla yapılan açıklamalar olup, Kur’an’ın metnine müdahale olarak görülmemelidir. Dolayısıyla, Abdullah b. Mes‘ûd’un bu tür uygulamaları, kıraatlerin ve tefsir çalışmalarının ne kadar derin bir ilmi altyapıya dayandığını göstermektedir.

Mücahid’in “Abdullah b. Mes‘ûd’un kıraatlerine aşina olsaydım, İbn Abbas’a pek çok soru sormaktan kendimi kurtarırdım” şeklindeki sözleri⁶⁰⁵, İbn Mes‘ûd’un ilim konusunda ne kadar otorite bir kişiliğe sahip olduğunu ve İbn Abbas gibi önemli sahâbilerle bile tartışmasız bir bilgi derinliğine sahip olduğunu gösterir. Abdullah b. Mes‘ûd’un, Kur’an’ın cem’i (toplanması) konusundaki eleştirel yaklaşımı, onun bilimsel çalışmalar ve ilmi faaliyetlere karşı daha titiz bir bakış açısına sahip olduğunu ortaya koymaktadır. O, bu faaliyetlere katılanları vasıfsız (unqualified) olarak nitelmiş ve Kur’an metninin toplanmasına karşı çıkmıştır. Ancak, İbn Mes‘ûd’un kendi şahsi mushafını yaktığını ve imha ettiğini gördüğümüzde, bu tür sert eleştirilerin ve ifadelerin daha çok gündelik yaşamda, öfke anlarında söylenmiş sözler olduğu anlaşılmaktadır. Yani, bu tür sözler, onun genel ilmi duruşunu ya da bilimsel yaklaşımını yansıtmak yerine, kişisel bir tepki olarak değerlendirilmelidir. Bu da, İbn Mes‘ûd’un, öfkesini kontrol edemediği bir anın sonucunda söylediği, bağlayıcı olmayan bir görüş olarak yorumlanabilir. Abdullah b. Mes‘ûd’un Zeyd b. Sâbit hakkında söylediği eleştiriler, onun kişisel görüşlerini yansıtsa da, bu Zeyd b. Sâbit’in Kur’an-ı Kerim’i çok iyi okuma ve ezberleme yeteneğini engellemiştir. Zeyd b. Sâbit, Kur’an-ı Kerim’i toplayan ekipte yer aldıktan sonra uzun yıllar yaşamış ve bu süre zarfında büyük bir ilmi derinlik kazanmıştır. Bu da, İbn Mesud’un eleştirilerinin sadece bir dönemsel, subjektif bakış açısını yansıttığını gösterir. Zeyd b. Sâbit, zamanla bu eleştirilerin aksine, ilmi anlamda arayı kapatmış ve Kur’an ilminde

⁶⁰⁴ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 4-5.

⁶⁰⁵ Muhammed es-Seyyid Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîru ve'l-Müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 1/33.

önemli bir otorite haline gelmiştir. Sonuç olarak, İbn Mes‘ûd’un değerlendirmesi, Zeyd b. Sâbit’in gerçek ilmi başarısını ve katkılarını gölgelememektedir.⁶⁰⁶

Goldziher, İbn Mes‘ûd’un çobanlıkla meşgul olmasını gerekçe göstererek onun Hz. Peygamber’den (sav) 70 sure öğrendiği gerçeğine şüpheyile yaklaşmaktadır. Ancak, bu eleştiri, İbn Mes‘ûd’un öğrendiği 70 surenin Mekke dönemine ait olduğunun göz önünde bulundurulmasıyla geçersiz hale gelmektedir. Mekki sureler genellikle kısa ve öz ayetlerden oluştuğu için, İbn Mes‘ûd’un bu sureleri öğrenmesi, çobanlıkla meşgul olsa dahi makul bir durumdur. Goldziher’in çobanlık üzerinden yaptığı eleştirinin, İbn Mes‘ûd’un Kur’an’ı öğrenme kapasitesini ve geçmişteki alimlik bilgisini zayıflatan bir argüman olmadığı söylenebilir.⁶⁰⁷

Goldziher, istinsah edilen Mushafların Arapça kurallarına ve Arap yazısının iskelet yapısına uyma şartını, keyfiliği dizginleme çabası (endeavour to curb arbitrariness) olarak değerlendirmiştir. Daha sonra, bu sürecin İbn Mes‘ûd ve Übey b. Kâ‘b’ın kıraatlerindeki metin eklemelerini ve kelime değişimlerini (word manipulations) ortadan kaldırmaya yönelik olduğu yorumunu yapmaktadır.⁶⁰⁸ Ancak, kanaatimizce manipulation (manipülasyon) ifadesi bu bağlamda isabetsizdir. Zira bu terim, bilinçli ve kasıtlı bir tahrif anlamı çağrıştırmakta olup, sahabe kıraatlerinde görülen varyantları açıklamak için uygun bir niteleme değildir. Bu okumalar, daha çok sözlü rivayet geleneği ve vahyin tadrîcî aktarımıyla açıklanabilecek hususlardır.

İbn Mes‘ûd ve Übey b. Kâ‘b gibi sahabilerin Mushaflarında, Hz. Osman’ın çoğaltıp yaygınlaştırdığı resmi metinden bazı farklılıklar olduğu bilinmektedir. Goldziher gibi bazı araştırmacılar, bu farklılıkların ortadan kaldırılmasını, “keyfiliği dizginleme” (endeavour to curb arbitrariness) çabası olarak değerlendirse de, sürecin aynı zamanda siyasi boyutları olduğu da ifade edilmektedir. Ancak, İbn Mes‘ûd ve Übey b. Kâ‘b’ın kıraat farklılıklarının word manipulations (kelime manipülasyonları) olarak tanımlanması isabetli bir değerlendirme değildir. Zira bu ifade, bilinçli bir tahrif çağrışımı yapmakta olup, sahabe kıraatlerinde görülen varyantları açıklamak için uygun değildir. Bu okumalar, daha çok sözlü rivayet geleneği ve vahyin tadrîcî aktarımıyla açıklanabilecek hususlardır.

⁶⁰⁶ Goldziher, *Mezâhibü’l-tefsîri’l-İslâmî*, 19. (Çevirmenin dipnotu).

⁶⁰⁷ Goldziher, *Mezâhibü’l-tefsîri’l-İslâmî*, 19. (Çevirmenin dipnotu).

⁶⁰⁸ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 29.

Hz. Osman, Kur'an'ın farklı kıraatlerini ortadan kaldırarak ortak bir versiyon oluşturmayı hedeflemiş, bu doğrultuda resmi Mushaf'ın dışında kalan nüshaların yakılmasını (ihrâk maşâfih) emretmiştir. Bu durum, onun siyasi otoritesini pekiştirme çabası olarak da yorumlanabilir. Ancak, bazı sahabiler bu uygulamaya karşı çıkmış, kendi kıraatlerinin de sahih olduğunu savunarak bu karara tepki göstermişlerdir. İbn Mes'ûd'un mushafının yakılmasına karşı duyduğu öfke, onun Hz. Osman'a (as) yönelik eleştirilerini artırmıştır. Metinde, İbn Mes'ûd'un görevden alınması ve yerine Kûfe valisi olarak Velid b. Ukbe'nin atanmasının, bu gerilimi tırmandırdığı ifade edilmektedir. Velid'in sert ve uyumsuz yönetimi, İbn Mes'ûd'un halk önünde yaptığı eleştirileri daha da keskinleştirmiştir. Aynı şekilde, Ebu Zer el-Gıfârî'nin sürgüne gönderilmesi de bu siyasi tansiyonun bir parçası olarak değerlendirilmiştir.

Hz. Osman'a yönelik eleştiriler arasında, onun Kur'an'ın farklı nüshalarını yakması da yer almaktadır. Onu eleştirenler, bu uygulamayı dini metne müdahale ve otoriter bir tutum olarak değerlendirmiş, bu durumun isyan hareketine zemin hazırlayan unsurlardan biri olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak tarihsel bağlamda değerlendirildiğinde, Hz. Osman'ın amacı, Müslümanlar arasındaki kıraat farklılıklarını azaltarak birlik sağlamaktır. Bununla birlikte, bu karar, özellikle kendi kıraatlerini kaybetmek istemeyen bazı sahabiler tarafından hoş karşılanmamış ve Osman'a yönelik sert eleştirilerin artmasına neden olmuştur.

Hz. Osman (as) dönemindeki siyasi sorunların Kur'an'ın cem'i süreciyle bağlantılı olduğu yönündeki görüşler, bu sürecin sadece bir dini reform değil, aynı zamanda siyasi bir adım olarak da değerlendirildiğini göstermektedir. Ancak olayların sadece Kur'an nüshalarıyla ilgili olmadığı, aynı zamanda yönetim politikalarına dair genel bir memnuniyetsizliğin bir parçası olduğu unutulmamalıdır. Kur'an'ın tek bir nüshaya indirgenmesi süreci, halifenin otoritesine yönelik daha büyük bir siyasi tartışmanın içinde şekillenmiş ve çeşitli muhalif hareketlerin Hz. Osman'a (as) karşı birleşmesine katkıda bulunmuştur.

3.2.8. Mushaflara Yazılan Açıklama Notlarını Ana Metinden Görme

Goldziher, kıraatlerde bulunan bazı ilaveleri, kıraat farklılıklarının temel sebebi olarak görmektedir. Ona göre, bu ilaveler metindeki anlam kapalılığını gidermeye, müphem ifadeleri açıklığa kavuşturmaya ve yorum farklılıklarını ortadan kaldırmaya yöneliktir. Ancak, Goldziher'in bu konuda kesin bir tavır sergilemediği görülmektedir.

Kendi ifadesiyle, “As far as these additions per se are concerned, it is not quite clear whether their authors really intended these insertions as emendations to the text or only as explanatory glosses with no bearing on the text itself, which only later generations considered to be text emendations” (Kendi başına bu eklemeler söz konusu olduğunda, yazarlarının bu eklemeleri gerçekten metne yönelik düzeltmeler olarak mı yoksa yalnızca metnin kendisiyle hiçbir ilgisi olmayan açıklayıcı yorumlar olarak mı amaçladığı, ancak sonraki nesillerin bunları metin düzeltmeleri olarak mı gördüğü tam olarak açık değildir.)⁶⁰⁹

Bu ifadeden, sahabilerin bu eklemeleri bilinçli bir metin değişikliği (emendation) olarak mı yoksa sadece açıklayıcı bir not (explanatory gloss) olarak mı yaptıklarının belirsiz olduğu anlaşılmaktadır. Goldziher, bu ilavelerin niyetini kesin bir şekilde belirlemenin zor olduğunu kabul etmekte ve asıl tartışmanın, bu eklemelerin daha sonraki nesiller tarafından nasıl algılandığına odaklanması gerektiğini ima etmektedir.⁶¹⁰

Sahabiler, Kur’an’ın anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla, metnin asli bir parçası olarak kabul edilmeksizin, açıklayıcı nitelikte bazı kelimeler veya ifadeler eklemeyi caiz görmüşlerdir. Bu tür eklemeler, genellikle metindeki anlam kapalılığını gidermek, bağlamı daha net hale getirmek veya bir kavramın daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla yapılmıştır. Ancak, bu tür açıklamalar hiçbir zaman Kur’an’ın değişmez ve vahyedilmiş lafzî bütünlüğünün bir parçası olarak değerlendirilmemiştir.

Hiz. Osman (as) döneminde, İslam toplumunun genişlemesi ve farklı bölgelerde Kur’an’ın okunmasında meydana gelen farklılıkların birlik ve beraberliği tehdit etme potansiyeli nedeniyle, resmi bir Mushaf oluşturulmuş ve bu süreçte açıklayıcı kıraatler terk edilmiştir. Çünkü bu tür ilaveler, Kur’an’ın orijinal lafzını muhafaza etme çabasıyla çelişiyor gibi görülebilir ve zaman içinde, metnin esasına dair bir belirsizliğe yol açma riski taşımaktadır.

Ayrıca, bu açıklayıcı eklemeler, doğaları gereği, geniş bir kabul görüp yaygınlaşmazdı. Çünkü Kur’an’ın aktarımı büyük ölçüde tevatür yöntemiyle, yani geniş bir topluluk tarafından birebir ezberlenerek ve yazıya geçirilerek gerçekleşmişti. Tevatür derecesine ulaşmayan kıraatlerin ise zaman içinde doğal olarak kaybolması

⁶⁰⁹ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 7.

⁶¹⁰ Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, 15. (Çevirmenin dipnotu).

kaçınılmazdı. Dolayısıyla, bu tür bireysel veya bölgesel kıraat farkları, İslam toplumunun ortak hafızasında kalıcı bir yer edinememiş ve resmi Mushaf'ın kabulüyle birlikte ortadan kalkmıştır.

Örneğin “وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ” *“Size rabbinizden bir mucize getirdim. Artık Allah’a karşı gelmekten sakının ve bana itaat edin”*⁶¹¹ ayetini İbn Mes‘ûd (فِيمَا دَعَوْتُمْ إِلَيْهِ) وَأَطِيعُوا اللَّهَ (مِنْ أَجْلِ مَا جِئْتُكُمْ بِهِ) وَجِئْتُكُمْ بِآيَاتٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ şeklinde ilavelerle *“Size rabbinizden bir mucize getirdim. Artık (size getirdiğim şeyden dolayı) Allah’a karşı gelmekten sakının ve (sizden istediğim şeyde) bana itaat edin”* şeklinde okumuştur. Goldziher bunu *“The insertions in square brackets are transmitted from ‘Abd Allāh Ibn Mas‘ud and read like a paraphrase of the more simple original recension”* (Parantez içindeki eklemeler Abdullah b. Mes‘ûd’dan nakledilir ve daha basit orijinal versiyonun bir tefsiri gibi okunur) demektedir.⁶¹² 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 أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ”* *“Peygamber müminlere kendilerinden daha yakındır; eşleri de onların anneleridir”* ayetine⁶¹³ *“مَنْ”* ifadesinden sonra *“وَهُوَ أَبٌ 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 أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ”* *“Muhammed sizin adamlarınızdan hiçbirinin babası değildir, fakat o Allah’ın elçisidir ve peygamberlerin sonucusudur”* ayet bunu nakzetmektedir.⁶¹⁴ 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.⁶¹⁵

Abdullah b. Mes‘ûd’un kıraatinde geçen *“and he is a father for them”* ifadesi, metnin anlamını tamamlamaya yönelik bir açıklama olarak değerlendirilmelidir. Ancak, bu bağlamda kullanılan *“insert”* (eklemek, sokmak, yerleştirmek) kelimesi,

⁶¹¹ Âl-i İmrân, 3/50.

⁶¹² Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 7.

⁶¹³ el-Ahzâb, 33/6.

⁶¹⁴ Goldziher, *Mezâhibü’t-tefsîri l-İslâmî*, 22. (Çevirmenin dipnotu).

⁶¹⁵ Çetin, *“Kur’an Kıraatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar”*, 83.

sanki İbn Mes'ûd'un metne keyfi bir müdahalede bulunduğu izlenimini uyandırmaktadır. Oysa bu tür açıklamalar, sahabe döneminde yaygın bir uygulama olup, metni değiştirme amacı taşımayan, daha çok anlamı pekiştirme veya açıklama işlevi gören tefsirî eklemelerdir.

Goldziher'in ifadesinde geçen "In order to complete the idea, Ibn Mas'ûd inserts after 'their selves' the words 'and he is a father for them.'" (İbn Mes'ûd, bu fikri tamamlamak için "nefslerinden" sonra "ve onlara babadır" kelimesini ekler)⁶¹⁶ cümlesinde "insert" kelimesinin tercih edilmesi, İbn Mes'ûd'un yaptığı bu açıklamanın orijinal metnin bir parçası olmayan bir ilave olduğu yönünde bir algı oluşturabilir. Oysa bu tür açıklayıcı ifadeler, sahabiler tarafından Kur'an'ı anlama ve öğretme bağlamında sıkça kullanılan bir yöntemdir.

Bu nedenle, "insert" kelimesi yerine, daha tarafsız ve bağlama uygun bir ifade kullanılması gerekirdi. Örneğin, "Ibn Mas'ûd provides an explanatory addition" (İbn Mes'ûd açıklayıcı bir ekleme yapar) veya "Ibn Mas'ûd includes an interpretative clarification" (İbn Mes'ûd yoruma dayalı bir açıklama ekler) gibi ifadeler, bu tür kıraat farklılıklarının doğasını daha doğru bir şekilde yansıtacaktır.

Goldziher'in mushaflara yazılan açıklama notlarını ana metinden gördüğünü ve bunu böyle yansıtmaya çalıştığına bir örnek de "*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*"⁶¹⁷ ayetiyle ilgilidir. Abdullah b. Mes'ûd'un Mushafında bu ayetin sonunda "إذا أخذوا في التناجي" (komplo kurmaya veya gizli konuşmaya başladıklarında) ifadesinin yer aldığı iddia rivayet edilmektedir. Bu ekleme, ayetin bağlamını daha belirgin hale getirmek için yapılmış bir açıklama niteliğinde görülmektedir.

Goldziher bu tür kıraat farklılıklarını değerlendirirken, parantez içinde "conspire" (gizli plan yapmak, komplo kurmak) ifadesine yer vererek, bu eklemenin ayetin anlamına nasıl katkı sağladığını yorumlamaktadır. Bu ifadeye göre, yapılan açıklama, Allah'ın her an her yerde hazır ve nazır olduğu gerçeğini değil, özellikle insanların gizli konuşmalarına tanıklık etmesini vurgulamaktadır. Yani, eklenen kısım, Allah'ın sadece gizli toplantılar sırasında değil, zaten öncesinden beri onların farkında

⁶¹⁶ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 8.

⁶¹⁷ Mücadele Suresi, 58/7.

olduğunu ve bu süreci de bildiğini açıkça ifade etmektedir. Burada dikkat çeken nokta, “addition” (ekleme) terimiyle bu ifadenin metne sonradan katıldığına dair bir algı oluşturulmasıdır.⁶¹⁸ Oysa sahabe döneminde, Kur’an’ın daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla, metni açıklayıcı nitelikte kelime veya ifadeler eklemek yaygın bir uygulamaydı. Dolayısıyla, bu tür kıraat farklarını değerlendirirken, onların birer anlam açıklaması mı yoksa metne bir müdahale mi olduğu konusunda dikkatli bir ayırım yapmak gerekmektedir.

Goldziher, Abdullah b. Mes‘ûd’dan rivayet edildiğini belirttiği bu ifadeleri müfessir Râzî’ye dayandırmıştır. Ancak, burada geçen “komplo kurmaya başladıklarında” şeklindeki tercüme, anlamı çarpıtan bir yorum niteliğindedir. Abdullah b. Mes‘ûd’dan nakledildiği söylenen ve tefsir amaçlı olduğu anlaşılan bu ifade, aslında “إِذَا أَخَذُوا فِي التَّجَايِ” yani “fısıldaşmaya başladıklarında” şeklindedir. Bu ibarenin anlamı, insanların kendi aralarında açık veya gizli olarak yaptıkları her türlü konuşmanın Allah tarafından bilindiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla, “conspire” (komplo kurmak) şeklinde bir çeviri, bu ifadenin bağlamını yanlış bir şekilde daraltmakta ve sanki sadece kötü niyetli, gizli planlar için söylenmiş gibi bir anlam yüklemektedir. Oysa burada vurgulanan nokta, Allah’ın mutlak ilmi ve her şeyi kuşatan bilgisi olup, insanların kendi aralarındaki gizli veya açık tüm konuşmalarına vakıf olduğudur.⁶¹⁹

Goldziher, Abdullah b. Mes‘ûd’un Hud Suresi 71. ayetinde geçen “وَأَمْرًا أَنَّهُ قَائِمَةٌ” “karısı ayakta duruyorken” ifadesine, “وَهُوَ قَاعِدٌ” “İbrahim otururken” şeklindeki eklemeyi, daha az önemli (unimportant) olarak nitelendirmektedir.⁶²⁰ Ancak, metnin Arapçasında bu değerlendirme “وَأَهْوُونَ مِنْ ذَلِكَ حَظْرًا” (“daha az tehlikeli”) şeklinde yer almaktadır.⁶²¹ Burada kullanılan ifadeler, Goldziher’in kıraat farklılıklarını nasıl algıladığına dair önemli ipuçları vermektedir. O, bu tür kıraatleri, Kur’an’ın daha iyi anlaşılması için yapılan tefsirî açıklamalar olarak görmek yerine, sanki sonradan metne enjekte edilmiş eklemeler olarak değerlendirme eğilimindedir. Bu bakış açısı, sahabe dönemindeki kıraat anlayışını ve Kur’an’ın sözlü rivayet geleneğini göz ardı etmek anlamına gelmektedir.

⁶¹⁸ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 8.

⁶¹⁹ Fahrüddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* (Beyrut: Dârü İhyâi’t-türâsi’l-arabî, 1420), 29/490.

⁶²⁰ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 8.

⁶²¹ Goldziher, *Mezâhibü’t-tefsîri’l-İslâmî*, 23.

Ayrıca, Goldziher'in bu değerlendirmesinde ilmî bir tutarlılık sergilemediği görülmektedir. Zira bir yandan bu tür eklemeleri tehlikeli veya metne dışarıdan bir müdahale gibi değerlendirirken, diğer yandan onları önemsiz veya daha az tehlikeli şeklinde niteleyerek kendi yaklaşımı içinde bir çelişkiye düşmektedir. Halbuki İbn Mes'ûd'un kıraatinde yer alan bu tür açıklamalar, Kur'an'ın metnine müdahale etmek amacıyla değil, onu daha iyi anlamak ve tefsir etmek için yapılmış eklemelerdir. Bu bağlamda, Goldziher'in kıraat farklılıklarına yaklaşımı, İslamî ilimler perspektifinden değerlendirilmesi gereken metodolojik eksiklikler taşımaktadır.

Goldziher'in bu gibi kıraatler hakkında şu ifadeleri bu konuda net bir tavra sahip olmadığına dair önemli bulgular içermektedir Goldziher "Such interpolations are preferably made in cases when, unlike the aforementioned examples, it is not only a case of a desired complement for logical or religious reasons, but when such an addition serves to define more precisely a legal regulation, which is only vaguely expressed in the common text" (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) ifadesiyle⁶²² bu tür okumaların Kur'an metninin aslından olmadığı sadece metni açıklamaya yönelik birtakım ilaveler olduğunu kendisi bu ifadeleriyle itiraf etmektedir.

Aynı durum "أَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ" "*Rabbinizden lütuf aramanızda*

s
ize bir günah yoktur"⁶²³ ayetine "فِي مَوَاسِمِ الْحَجِّ" ifadesini eklemesi için geçerlidir. Bunun açıklama sadedinde bir ifade olduğunu kabul eden Goldziher bu ifadenin, İslam öncesi dönemlerde olduğu gibi hac pazarlarında Mekkelilerin en önemli gelir kaynağı olan hac sırasında ticari işleri yürütmek üzere bir serbestiyet ortaya koymak ve buna dair bir şüpheyi ortadan kaldırmak için ilavenin İbn Abbas'tan yapıldığını söylemektedir.⁶²⁴ Bu da onun bu eklemeleri Kur'an metnine yapılan eklemeler olarak görmediğini ortaya koymaktadır.

Goldziher'in kıraatlerdeki ilavelerle ilgili yaptığı değerlendirmeler, Kur'an metninin tarihi ve metinsel evrimi üzerine önemli ipuçları sunmaktadır. Goldziher,

⁶²² Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 8.

⁶²³ Bakara 2/198.

⁶²⁴ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 8-9.

sahabilerin ve sonraki nesillerin metne ekledikleri açıklayıcı ifadelerin, metnin anlamını daha açık hale getirmek amacıyla yapıldığını kabul etmektedir. Ancak, bu tür açıklamaların metnin kendisine müdahale olup olmadığı konusunda net bir tavır sergilememektedir. Goldziher'in, bu tür eklemeleri birer açıklama olarak kabul etmekle birlikte, metne eklenmiş sonradan yapılan müdahaleler gibi değerlendirmesi, aslında kıraat farklılıklarını doğru anlamadığını ve tefsirî katkıları yeterince takdir etmediğini göstermektedir. Bu nedenle, kıraatlerdeki bu tür ilaveler, her zaman orijinal metnin bir parçası olarak kabul edilmemiş olsa da, Kur'an'ın anlaşılmasını kolaylaştırmak için yapılan anlam açıklamaları olarak ele alınmalıdır. Sahabilerin bu tür eklemeleri metnin anlaşılabilirliğini artırma amacını güderken, Goldziher'in bu açıklamaları sadece metne müdahale olarak görmesi, onun İslamî ilimler konusundaki yaklaşımındaki eksiklikleri ortaya koymaktadır.

3.2.9. Tevatüre Ulaşmayan Rivayetleri Kıraat Rivayeti Olarak Nakletme

Goldziher'in kıraat rivayetlerini değerlendirirken düştüğü önemli hatalardan biri, bu rivayetlerin mütevatir rivayet şartını sağlayıp sağlamadığına dikkat etmemesidir. Kıraat ilmi, İslam'da Kur'an'ın doğru bir şekilde aktarılabilmesi için oldukça hassas ölçütlere dayanmakta ve bu ölçütlerin başında mütevatir rivayetler gelmektedir. Mütevatir rivayetler, bir topluluk tarafından kesintisiz bir şekilde aktarılan, geniş bir topluluğun doğruluğuna şahitlik ettiği ve hatalı olma ihtimali bulunmayan rivayetlerdir. Dolayısıyla, kıraatlerin doğru kabul edilmesi için mütevatir olma şartı son derece önemlidir.

Goldziher, kıraat rivayetlerini değerlendirirken bu kriteri göz ardı etmekte ve kıraatlerin metne sonradan eklenen açıklamalar veya müdahaleler olarak nitelendirilmeleri gerektiğini öne sürmektedir. Ancak bu yaklaşım, kıraat ilminin temel prensiplerinden biri olan mütevatir rivayetlerin sağlam bir temele dayandığı gerçeğini göz ardı etmektedir. Kıraatlerin çok sayıda sahabe ve sonraki nesiller tarafından titizlikle korunmuş ve aktarılmış olması, onların sadece metne açıklık getiren ilaveler değil, aynı zamanda doğru ve güvenilir bir aktarım olduğunu göstermektedir.

Goldziher'in bu konuda yaptığı değerlendirmelerde kıraatlerin mütevatir olma koşulunu dikkate almadan, rivayetlerin metne yapılan keyfi müdahaleler gibi yorumlanması, kıraat ilminin metodolojik temellerinden sapmasına yol açmaktadır. Kıraat rivayetleri, sahabe döneminde büyük bir dikkatle korunmuş ve toplumsal

hafızada sağlam bir yer edinmiş olan metinlerdir. Bu rivayetlerin her biri, sadece anlamı açıklığa kavuşturmakla kalmamış, aynı zamanda doğru bir şekilde aktarılmak için özel bir özenle seçilmiştir.

Goldziher'in, bu rivayetlerin doğruluğunu ve güvenilirliğini mütevatirlik kriterlerine göre değerlendirmemesi, ona kıraatlerin yalnızca metne dışarıdan eklenmiş açıklamalar olarak değerlendirme yolunu açmıştır. Ancak kıraat ilminin derinliği ve tarihî bağlamı, bu tür değerlendirmelerin ne kadar eksik olduğunu göstermektedir. Kıraatlerin doğru kabul edilebilmesi için sadece anlam açıklamaları değil, aynı zamanda mütevatir rivayet şartlarına dayalı güvenilir aktarım süreçlerinin de göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

Örneğin “حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ” *“Namazlara ve orta namaza devam edin”*⁶²⁵ ayetinin kıraatiyle ilgili Hz. Âişe'den (as) gelen bir rivayeti değerlendirmektedir. Buna göre Hz. Âişe'ye bu ayetin doğru okunuşu ne olduğu sorulmuş ve Hz. Âişe de Hz. Peygamber (sav) döneminde “وَهِيَ الْعَصْرُ” (o ikinci namazdır) ilavesi ile okuduklarını söylemiştir. Goldziher bu rivayeti sadece nakledip geçmiş ve nakledilen bu bilginin sıhhati ve kıraat ilmi içerisindeki değeri üzerine herhangi bir yorum yapmamıştır.⁶²⁶ Ancak, bu rivayet ne tevatür derecesine ulaşmıştır ne de sonradan neshedildiğiyle ilgili rivayetler göz önünde bulundurulmuştur.⁶²⁷ Hz. Âişe'den (as) nakledilen bu rivayet ya neshedilmiş bir rivayet ya da tevatür derecesine ulaşmamış bir ahad haberdur. Her durumda, söz konusu rivayetler güvenilirlik açısından zayıf kabul edilmekte olup, delil olarak kullanılamaz. Ayrıca, Hz. Âişe (as) kıraat ilmi konusunda uzmanlaşmış şahsiyetler arasında yer almamaktadır.⁶²⁸

Goldziher “شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَانِمًا بِالْقُسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ” *“Allah, hak ve adaleti ayakta tutarak, kendinden başka tanrı olmadığını bildirdi; melekler ve ilim sahipleri de bunu ikrar ettiler. (Evet) O'ndan başka tanrı yoktur; O mutlak güç ve hikmet sahibidir”*⁶²⁹ ayetindeki “شَهِدَ اللَّهُ” fiilini çoğul isim olarak “شُهِدَاءَ” şeklinde kıraat edilmesinden bahsetmektedir. Bu ayette ilk kıraate göre Allah'ın kendi işinde, özellikle melekler ve âlimlerle aynı seviyede ve müşterek şahitlik yapması, rahatsız edici görünmüş olduğu için “شُهِدَاءَ اللَّهِ” kıraatinin tercih edildiğini

⁶²⁵ Bakara 2/238.

⁶²⁶ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 8-9.

⁶²⁷ Müslim, *Mesâcid*, 208.

⁶²⁸ Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, 25. (Çevirmenin dipnotu).

⁶²⁹ Âl-i İmrân 3/18.

söylemektedir. Devamında ise “Of course, such improvisators did not meddle with the identical phrase in 4:166 where the change could not easily be accomplished” (Tabii ki, bu tür doğaçlamacılar, değişikliğin kolaylıkla gerçekleştirilemeyeceği 4:166’daki aynı cümleye karışmadılar) diyerek “لَٰكِنَ اللّٰهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَىٰ بِاللّٰهِ شَهِيدًا” “*Fakat Allah sana indirdiğine, onu ilmiyle (ilminin bir eseri olarak) indirdiğine şahitlik eder; melekler de şahitlik ederler. Ve şahit olarak Allah yeterlidir*”⁶³⁰ ayetinde buna benzer bir kıraat farklılığını yapamadıklarını ve buna cesaret edemediklerini iddia etmektedir.⁶³¹

Özellikle belirtmeliyiz ki Goldziher’in Kur’an okuyanlar için uydurmacılar gibi bir anlama gelebilecek “improvisators” kelimesini kullanması en hafif itibariyle ilmi disiplinden yoksun bir tavır olarak nitelendirilebilir. Ayrıca bir kıraatin kabul şartlarını sağlamayan bir rivayetin kıraat olarak kabul edilmesi ve bir çalışmada böylece zikredilmesi doğru değildir. Bunun yanında İslam inanç sistemi ile ters düşen bir tarafı olmadığı halde Allah’a yakışmayan bir vasfın izafe edilmesi iddiasıyla bu kıraatin benimsendiği şeklindeki tespitte isabetli değildir.⁶³²

Goldziher’in, Allah’ın ilahlık sıfatlarına uygun olmadığı gerekçesiyle terk edildiğini öne sürdüğü kıraatlara dair verdiği örneklerden biri de “بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ” “*Doğrusu sen hayranlık duyup şaşırдың, onlarsa alay etmektedirler*”⁶³³ ayetidir. Bu ayetin öncesinde geçen “فَاسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدُّ خُلْفًا أَمْ مَنْ خُلْفًا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَّازِبٍ” “*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 şaşırдың, onlarsa alay etmektedirler*” buyrulmuştur. Goldziher bu durumu “The original reading, attributed to the Kufans and also adopted by Abdullah b. Mas’ud, seems to have been ajibtu I marvel, a vocalization which is in juxtaposition to the widely recognized reading of the Medinans and Basrans” (Kufelilere atfedilen ve Abdullah b. Mes’ûd tarafından da benimsenen orijinal okuma, Medinelilerin ve Basralıların yaygın olarak tanınan okumalarıyla yan yana gelen bir seslendirme olan “acibtu” gibi görünüyor) şeklinde değerlendirmektedir. Goldziher bu noktada iki tane farklı kıraat benimsenmesinin gerekçesinin Allah’a şaşırma ve hayret

⁶³⁰ en-Nisâ 4/166.

⁶³¹ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 13.

⁶³² Koyuncu - Yiğit, “Oryantalist Bakış Açısında Göre Kıraatler”, 578-579.

⁶³³ es-Saffât, 37/12.

etme fiilinin nispet edilmesinde bazı kimselerin sakınca gördükleri gerekçesini ortaya koymuştur.⁶³⁴ Goldziher'in bu cümle içerisinde kullanmış olduğu "seems to be" ifadesi Goldziher'in bu görüşü bir bilimsel dayanağa göre benimsemediğini tamamen kendi yorumu olduğu görülmektedir. Bu kıraat farklılığından yola çıkarak burada sahabiler yapın tarafından yapılmış bir düzeltme olduğunu ve metni müdahale olduğu iddiasını dile getirmiş olmaktadır.

Kıraat ilmi açısından konuya bakınca bu ayetteki "عَجِبْتُ" fiilini Hamza, Kisâ ve Halefu'l-Âşır "عَجِبْتُ" şeklinde okumaktadır. İbn Kesir, Ebu 'Amr, İbn 'Âmir, 'Âsım, Ebu Ca'fer ve Ya'kûb ise "عَجِبْتُ" şeklinde okumuşlardır.⁶³⁵ Buna göre bu iki kıraat benimsenebilir ve okunabilir iki kıraat olarak rivayet yoluyla bize gelmiştir.⁶³⁶ Dolayısıyla Goldziher'in bu iddiası gerçeği yansıtmamaktadır.

Goldziher'in tevatüre ulaşmamış kıraatleri alternatif bir sahih kıraat olarak yansıttığı bir örnek de "أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكَوَا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ" "İnsanlar, denenip sınavdan geçirilmeden, "İman ettik" demekle bırakılacaklarını mı sanıyorlar? Andolsun ki biz, onlardan öncekileri de sınamıştık. Allah, elbette doğru olanları bilecektir; kezâ O, yalancılara da mutlaka ortaya çıkaracaktır"⁶³⁷ ayetlerindeki "فَلْيَعْلَمَنَّ" ifadesinin kıraatidir. Goldziher bu kıraatin Allah'ın bir şeyi araştırdıktan sonra ancak öğrenebileceği şeklinde bir varsayımı gündeme getirmesinden dolayı Ali ve Zühri tarafından farklı bir okumaya dönüştürüldüğünü iddia etmektedir. "One variant reading, attributed to 'Ali and al-Zuhrî, seems to forestall such doubt" (Ali ve Zührî'ye atfedilen farklı bir okuma, bu tür şüpheleri ortadan kaldırıyor gibi görünüyor) ifadesiyle bu haliyle kıraat etmenin dinleyenlerin zihninde bir soru işareti ve bir şüphe oluşturduğu varsayımından hareket etmektedir.⁶³⁸ Bundan dolayı "فَلْيَعْلَمَنَّ" şeklinde kıraat ettiklerini söylemektedir. Bu durumda anlam "kesinlikle bildirecektir" şeklinde olmaktadır. Ancak Goldziher'in gözden kaçırdığı bir gerçek vardır ki o da bu kıraatin ne mütevatir ne de şahıs kıraatler arasında bile yer almadığıdır. Yani bu kıraat ne 7 kıraat içerisinde ne de şaz kıraatlerinde içinde olduğu 14 kıraat içerisinde yer almaktadır. Yani bu kıraat sahipleri içerisinde hiç kimsenin aklına bu kıraatı değiştirmek gelmemiştir. Dahası "أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ"

⁶³⁴ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 13.

⁶³⁵ Çetin, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*, 358.

⁶³⁶ Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, 25. (Çevirmenin dipnotu).

⁶³⁷ el-Ankebût 29/2-3.

⁶³⁸ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 14.

”تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ (Yoksa, Allah içinizden cihad edenleri ortaya çıkarmadan ve sabredenleri belirlemeden cennete gireceğinizi mi sanıyordunuz?) ayetinde⁶³⁹ yine aynı fiilin aynı kalıbı yani “يَعْلَمُ” geçtiği halde Ali ve Zühri’den bu kelimenin farklı bir kalıpta okunduğuna dair rivayet bulunmamaktadır. Eğer böyle bir şüphe söz konusu olsaydı aynı şekilde kıraat etmeleri gerekirdi.⁶⁴⁰

Buna dair başka bir örnek “قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ وَرَبُّنَا الرَّحْمَنُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ” “Peygamber şöyle dedi: “Rabbim! Adaletinle hükmünü ver. Rabbimiz rahmândır. Asılsız iddialarınıza karşı yardımına sığınılacak da yalnız odur”⁶⁴¹ ayetidir. Ayette geçen “احْكُم بِالْحَقِّ” ifadesinin kıraatıyla ilgili Goldziher “Only one isolated Koranic authority objected to Muhammad’s asking God for a just verdict—as if anything else was even conceivable” (Muhammed’in Tanrı’dan adil bir hüküm istemesine -sanki başka bir şey düşünülebilirmiş gibi- yalnızca tek bir Kuran otoritesi itiraz etti) ifadesini kullanmaktadır.⁶⁴² Burada bahsedilen otoritenin Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723) olduğu söylenmiştir. Dahhâk bu ifadeyi “رَبِّي أَحْكَمُ” (Rabbim hakikatle en iyi hüküm verendir) şeklinde okumuştur.⁶⁴³ Goldziher bu ifadenin Allah’ın hakikatle hükmetmeye durumunun da söz konusu olabileceği şeklinde anlaşılma ihtimalinden dolayı böyle kıraat ettiğini söylemektedir.⁶⁴⁴ Ancak bu kıraat, İbn Abbas’a nispet edilen ahad kıraatler arasında yer almaktadır. Dahhâk ise Goldziher’in düşündüğü gibi kıraat alanında otorite kabul edilen bir isim değildir; daha çok tefsir sahasında öne çıkmıştır. Kıraat imamlarının, hatta şaz kıraat imamlarının dahi Dahhâk’a itimat etmediği bilinmektedir. Zira kıraat, rivayet ve sahih nakil esasına dayanmaktadır.⁶⁴⁵

”إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا” “Kuşkusuz seni şahit, müjdecî 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” ayetindeki⁶⁴⁶ “وَتُعَزِّرُوهُ” (onu destekleyesiniz) ifadesinin “وَتُعَزِّرُوهُ” (onu yüceltesiniz) şeklindeki kıraatine değinen Goldziher bu kıraati metinsel değişiklik (textual change) olarak algılamaktadır. Ayrıca bu metinsel değişikliğin, insanların Allah’ın insandan yardım ve destek beklediği

⁶³⁹ Âl-i İmran 3/142

⁶⁴⁰ Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, 35 (Çevirmenin dipnotu).

⁶⁴¹ el-Enbiyâ 21/112

⁶⁴² Ignaz Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 15.

⁶⁴³ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, 18/555.

⁶⁴⁴ Ignaz Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 15.

⁶⁴⁵ Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, 37. (Çevirmenin dipnotu).

⁶⁴⁶ el-Fetih, 48/8-9.

fikrine kapılabileceği korkusuyla ilgili olma olasılığını devre dışı bırakmalarından kaynaklandığını iddia etmektedir. Halbuki “ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ ” “Ey iman edenler! Allah’a yardım ederseniz O da size yardım eder ve ayaklarınızı sabit kılar”⁶⁴⁷ ayetinde ve “وَلْيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ” “Allah kendine yardım edenlere muhakkak yardım edecektir. Kuşkusuz Allah güçlüdür, mutlak galiptir”⁶⁴⁸ ayetinde Allah’a yardımdan bahsedilmektedir. Ancak Goldziher “نَصَرَ” fiilinden farklı olarak “وَتُعَزَّرُوهُ” ifadesinin maddi yardımı çağrıştırdığını söylemektedir. Goldziher’e göre bu tür şüpheler, sadece küçük bir nokta ekleyerek kolayca ortadan kaldırılmış ve Allah’ın yüceltilmesi anlamına dönüşmüştür.⁶⁴⁹

Goldziher’in bahsettiği bu kıraat, ne yedi kıraat içerisinde ne de on dört kıraat arasında yer almaktadır. Bu kıraat, İbn Abbas’a nispet edilen ahad rivayetlerden biridir. Ayrıca, Goldziher, “ta’zîr” ve “ta’zîz” kelimelerinin anlam farkı konusunda bir yanılığa düşmüştür. “Ta’zîr” kelimesi “yüceltmek” anlamına gelirken, “ta’zîz” kelimesi ise yardım etme anlamını da içerecek şekilde “desteklemek” anlamında kullanılmaktadır. Nitekim “إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اتْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِتَالِثٍ” “Biz kendilerine iki kişi göndermiştik ama ikisini de yalancılıkla itham ettiler. Bunun üzerine bir üçüncüyle destekledik”⁶⁵⁰ ayetinde “ta’zîz” kelimesi “desteklemek” anlamında kullanılmaktadır. Eğer Goldziher’in iddia ettiği gibi kıraatlerin Allah’ı tenzih etmek amacıyla metin değişikliğine uğratıldığı kabul edilseydi, bu durumda Kur’an’da hiçbir ayetin aslı korunmuş olmazdı.⁶⁵¹

Goldziher’in yanlış değerlendirmede bulunduğu kıraat rivayetlerinden bir tanesi de “Ey iman edenler! Birinize ölüm gelip çatınca vasiyet esnasında içinizden iki âdil kişi, şayet seyahatte iken başınıza ölüm musibeti gelmişse sizden olmayan başka iki kişi aranızda (konu hakkında) şahitlik etsin. Eğer (vasiyeti uygularken) içinize bir şüphe düşerse, bu iki şahidi namazdan sonra alıyorsunuz; ‘Bunu yakınımız hatırına da olsa hiçbir bedel karşılığında satmayız ve Allah’ın şahitliğini asla gizlemeyiz, aksi halde apaçık günahkârlardan olacağımızda kuşku yoktur’ diye Allah’ın adına yemin ederler”⁶⁵² ayetinde geçen “وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذًا لَمِنَ الْأَثِمِينَ” “Allah’ın şahitliğini asla gizlemeyiz, aksi halde apaçık günahkârlardan olacağımızda kuşku yoktur” ifadesinin

⁶⁴⁷ Muhammed, 47/7.

⁶⁴⁸ el-Hac, 22/40.

⁶⁴⁹ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 4.

⁶⁵⁰ Yâsîn, 36/14.

⁶⁵¹ Goldziher, *Mezâhibü’t-tefsîri’l-İslâmî*, 11-12. (Çevirmenin dipnotu).

⁶⁵² el-Mâide, 5/106.

kıraatine dair rivayettir. Rivayete göre Âmir eş-Şa'bî (ö. 103-721) “ وَلَا تَكُنُّمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذَا ” “لَمِنَ الْأَيْمِينِ” şeklinde okuduğundan ve bunu anlatırken “ Testimoni of God as a subject of hiding might have seemed disrespectful to ‘Âmir al-Sha’bî” ifadesiyle Âmir eş-Şa'bî'ye göre Allah'ın şahitliğini gizlemek ifadesinin bir saygısızlık olarak görüldüğünden bahsetmektedir. Sanki onun şahit olduğu bir şeyi Allah'tan saklıyormuş gibi bir anlam çıktığı gerekçesiyle müteakip durumu silmeye ve “اللَّهِ” kelimesini hemze ekleyerek “اللَّهِ” olarak değiştirerek yeni bir cümlenin başlangıcı yapmıştır. Bu durumda anlam “Herhangi bir şahitliği asla gizlemeyiz, Allah'a yemin olsun ki aksi halde apaçık günahkârlardan olacağımızda kuşku yoktur” şeklinde olmaktadır.⁶⁵³

Goldziher'in iddia ettiği gibi, Şa'bî'nin bu ifadeyi saygısızlık olarak değerlendirmesi nedeniyle Kur'an metninde bir değişiklik yapması söz konusu değildir. Ayrıca, bu bağlamda Allah'ın şahitliğinin gizlenmesi gibi bir durum da mevzubahis değildir. Burada geçen “şahitlik” ifadesi, doğrudan Allah'ın yerine getirilmesini emrettiği şahitlik anlamına gelmektedir. Şa'bî'nin bu kıraati tercih etmesinin sebebi, onun ulaştığı verilere dayanarak bu okumanın kıraat olarak sabit olduğuna kanaat getirmesidir. Zira Şa'bî, kıraat imamları arasında yer alan bir şahsiyettir. Bununla birlikte, söz konusu kıraat, şaz kıraat derecesine dahi ulaşmamış bir rivayet niteliğindedir.⁶⁵⁴

Goldziher, eserinde bazı rivayetleri referans göstererek, Kur'an kıraatinde bireylerin belirli bir sınırlama olmaksızın diledikleri şekilde okuma özgürlüğüne sahip olduğunu iddia etmektedir.⁶⁵⁵ Ancak bu yaklaşım, kıraat ilminin temel prensipleriyle örtüşmemektedir. Zira kıraat, rastgele benimsenen okumalar değil, sahih nakil ve tevatür esasına dayalı olarak şekillenen bir ilimdir. Goldziher'in kaynaklarda rastladığı rivayetleri kıraat ilminin kabul kriterlerini dikkate almadan ele alması, onun kıraat anlayışını problemlili hale getirmektedir. Çünkü kıraat ilmi, belirli bir metodolojiye dayalı olarak rivayetlerin sıhhatini değerlendirir ve her bir kıraat, titiz bir süzgeçten geçirilerek kabul edilir. Bu süreçte, bir rivayetin bulunması onun tarihî bir değer taşıdığını gösterse de, kıraat olarak kabul edilmesi için yeterli değildir. Başka bir ifadeyle, kıraat özgürlüğü belirli bir çerçevede mümkündür; bu çerçevenin

⁶⁵³ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 16.

⁶⁵⁴ Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, 39. (Çevirmenin dipnotu).

⁶⁵⁵ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 26.

dışına çıkan okumalar, kıraat ilminin kriterlerine uymadığı takdirde geçerli kabul edilmesi mümkün değildir.⁶⁵⁶

Dolayısıyla, Goldziher'in kıraatler konusundaki iddiası, İslam ilim geleneğinde yerleşik olan kriterlerle örtüşmemekte ve kıraatler arasındaki ayrımları göz ardı etmektedir. Kıraatler, yalnızca nakledilmiş olmaları sebebiyle değil, aynı zamanda rivayet zinciri ve kabul ölçütlerine uygunlukları temelinde değerlendirilmelidir.

3.2.10. Hadis Metnindeki Farklı Kıraatleri Kur'an Kıraatiyle Bir Tutma

Goldziher dini birtakım duyarlılıkların bazen hadislerde de düzeltme işlemlerinin yapılmasına yol açtığını söylemektedir. Hz Peygamber'e (sav) bir şey istemek veya bir şey sormak için bir kişi geldiği zaman Hz Peygamber'in (sav) ona söylemiş olduğu “اشْفَعُوا تُؤْجَرُوا، وَلِيَقْضِيَ اللَّهُ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ مَا يَشَاءُ” “Siz sevap kazanmak için aracı olunuz; ancak Allah, peygamberinin dilinden dilediği hükmü versin” hadisini⁶⁵⁷ örnek olarak göstermektedir. Hadisin bu şekilde literal çevirisinde Hz. Peygamber'in (sav) dilinden bir hükmü Allah'ın yerine getirme zorunluluğu söz konusu olmaktadır. Yani Allah'a bir fiili yapma mecburiyetin doğduğu gibi (May god executive his will) bir anlam sezilmektedir. Goldziher'e göre Allah için herhangi bir fiilin zorunlu olma durumu Ehl-i sünnet'in düşünce sistemine göre aykırıdır. Ancak Mu'tezile bunun mümkün olduğunu düşünmektedir. Başka bir rivayet gelmiş ve bu karmaşıklığı ve çelişkili durumu ortadan kaldırmıştır. Çünkü başka bir rivayette bu ifade “ويَقْضِي اللَّهُ” şeklinde geçmektedir ve Allah için bir zorunluluğu ifade etmemekte vaki olmuş bir olayı ifade etmektedir.⁶⁵⁸

Ancak şu belirtilmelidir ki Goldziher'in ikili bir hayat arasında çelişiklik olduğu ve diğer rivayetin metni düzeltme sadedinde geldiği görüşü vahim bir hatadır. Çünkü bu iki rivayet arasında herhangi bir değişiklik bulunmamaktadır. Emr-i gâib sîğasında gelen lam bazen emir olabildiği gibi bazen dua anlamına gelebilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de de buna dair örnekler bulmak mümkündür. Örneğin cehennemliklerin cehennem meleği Mâlik'e yönelik olarak “لِيَقْضِيَ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَا كُنْتُمْ” “Ey Mâlik, rabbin bizim işimizi bitirsin!”⁶⁵⁹ ayetindeki “لِيَقْضِيَ” ifadesi emir ifade etmemektedir.⁶⁶⁰

⁶⁵⁶ Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, 56. (Çevirmenin dipnotu).

⁶⁵⁷ Buhâri, *el-Câmiu's-Sahîh*, 2/113; Zekât, 21 (Hadis no: 1432).

⁶⁵⁸ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 19.

⁶⁵⁹ ez-Zuhurf, 43/77.

⁶⁶⁰ Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, 45. (Çevirmenin dipnotu).

Goldziher'in bu bağlamda bu iki farklı okuyuşu zikrederek kıraat farklılıklarını hadis metinlerindeki düzeltmelerle kıyaslaması çok büyük hatadır ve birbiriyle kıyas edilebilmesi mümkün olmayan iki farklı durumdur.

3.2.11. Kur'an Metninin Vahiy Katibi Hatasıyla Yazıldığı İddiası

Goldziher, kıraat farklılıklarının nadiren de olsa, Hz. Osman (as) döneminde bir araya getirilen mushafın yazımında yazarların dikkatsiz davranmalarından kaynaklandığını öne sürmektedir. Yani, bazı kıraat farklılıklarının temelinde dil sürçmeleri, kalem hataları veya yazım yanlışları gibi basit hatalar bulunmaktadır. Goldziher'e göre, bu tür hatalar zamanla savunma refleksiyle doğru kabul edilmiş ve bu yanlışlar bir şekilde kabul görmüştür. İlk nesil âlimlerinin bu gramer hatalarını olduğu gibi kabul ettikleri ve bu hataları haklı çıkarma çabasında olmadıkları ifade edilmektedir. Goldziher, buna örnek olarak Zübeyr b. Avvam'ın (as), Hz. Osman'ın (as) oğlu Ebân'la bu konuda yaptığı görüşmeyi zikretmektedir. Ebân, söz konusu yazım hatalarının gerçekten yazım yanlışları olduğunu belirtmiştir. Ayrıca, Urve bin Zübeyr'in (as) Hz. Âişe'ye (as) bu konu hakkında soru sorması ve Hz. Âişe'nin (as) de bu hataların yazarın sorumluluğunda olduğunu ifade etmesi, Goldziher tarafından bu görüşün destekleyici delilleri olarak sunulmaktadır. Bu açıklamalar, kıraat farklarının bazen sadece yazım hatalarından kaynaklandığını gösteren örnekler olarak kullanılmıştır.⁶⁶¹

Mushaf yazımında yazarlardan kaynaklı hataların varlığına dair bazı rivayetler, senet açısından ciddi problemler içermektedir. Bu rivayetlerin güvenilirliği, nakil zincirindeki zayıflıklar ve belirsizlikler nedeniyle şüpheli hale gelmektedir. İslam tarihi boyunca bu tür rivayetler, kıraat farklılıklarının bazen yanlış yazım ve dil hatalarına dayandığı iddialarını güçlendirmeye çalışmıştır. Ancak, bu rivayetlerin senet açısından zayıf olması, onları doğrudan birer delil olarak kabul etmeyi zorlaştırmaktadır. Kıraat farklılıklarının yazım hatalarından mı yoksa farklı dilsel ve bölgesel ekollerin etkisiyle mi ortaya çıktığı sorusu hala tartışmalı bir meseledir. Ayrıca ümmetin üzerinde fikir birliği sağlama amacıyla yapılan ve beş yıl gibi bir süre zarfında tamamlanan mushaf oluşturma çalışmaları sonrasında, mevcut hataların düzeltilmesinin sonraki nesillere bırakıldığı görüşü pek olası görünmemektedir. Hz. Osman'ın döneminde birleştirilen mushaf, birçok yazarı ve yazım ekolünü bir araya getirerek Kur'an'ın doğru bir şekilde korunmasını amaçlamıştır. Bu süreçte, yazım

⁶⁶¹ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 20.

hatalarının veya yanlış anlaşılmaların, sonraki nesillere aktarılmadan düzeltilmesi beklenirdi. Ancak bu tür hataların zaman içinde düzeltilmediği veya dikkat edilmediği yönündeki görüşler, bu önemli çalışmanın etkinliğini sorgulayan bir bakış açısı oluşturur. Eğer gerçekten yazım hataları var idiyse, bunların sonraki nesillere taşınması, söz konusu sürecin verimliliği hakkında soru işaretleri doğurabilir.⁶⁶²

Dolayısıyla hatalı olarak algılanan farklı yazımların, aslında lehçe farklılıkları ve yazımda benimsenen farklı ekollerin bir sonucu olarak değerlendirilmesi daha uygun bir yaklaşım gibi görünmektedir. İslam'ın ilk dönemlerinde, özellikle Arapların farklı coğrafyalarda konuşmaları ve farklı lehçeler kullanmaları, Kur'an'ın yazımında çeşitli farklılıkların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu yazım farklılıkları, genellikle lehçe farklılıkları veya bölgesel yazım ekollerinin etkisiyle meydana gelmiştir. Ayrıca, yazı tipi de zaman içinde değişiklik gösterebilir ve her bölge veya okul kendi yazım tarzını benimsemiş olabilir. Bu da, bazı kıraat farklarının aslında bir hata değil, bilinçli ve doğal bir çeşitlilik olduğunu göstermektedir.

Bu çerçevede, kıraat farklılıklarının ve yazım varyasyonlarının "hata" olarak değerlendirilmesi yerine, daha geniş bir dilsel ve kültürel çeşitliliğin yansıması olarak görülmesi daha doğru olacaktır. Bu yaklaşım, hem tarihsel bağlamda hem de dilbilimsel açıdan daha tutarlı bir açıklama sunmaktadır.

3.2.12. Alıntılarda Hata Yapma

Goldziher, genel olarak kıraatla ilgili kaynaklara sıkça başvurduğu ve bu konuda geniş bir bilgi birikimine sahip olduğu izlenimini vermektedir. Ancak, kullandığı kaynaklar ve alıntılar üzerinde yaptığı değerlendirmelerde bazı önemli hatalar bulunduğu gözlemlenmektedir. Goldziher'in kıraat konusunda ortaya koyduğu görüşler, bazen kaynakların yanlış yorumlanmasından veya kıraat ilminin kabul edilen kriterlerinin göz ardı edilmesinden kaynaklanan yanlışlıklar içermektedir. Özellikle, bazı rivayetleri ele alırken kıraat ilminin temel metodolojik çerçevesinden sapmış ve kaynakların sıhhati ile geçerliliği konusunda yeterli titizlik göstermemiştir. Bu durum, Goldziher'in argümanlarının bazen zayıf bir temele dayandığı ve kıraat literatürünü doğru bir şekilde yansıtmadığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, Goldziher'in kıraat konusundaki geniş bilgiye rağmen, bu bilgiyi doğru bir şekilde kullanmak ve anlamak konusunda bazı eksiklikler ve hatalar olduğu söylenebilir.

⁶⁶² Maşahı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 276.

Örneğin Goldziher “It is particularly the mutakallimun, who, with respect to the Masoretic text of the Koran, refuse to see their liberty curbed” (Masoretik metniyle ilgili olarak özgürlüklerinin kısıtlanmasını reddedenler özellikle kelâmcılardır) ifadesini kullanmaktadır.⁶⁶³ Bu ibare Süyûtî’nin (ö. 911/1505) *el-İtkân*’ında geçmektedir. Ancak Goldziher alıntıda eksiklik yapmış ve ibareyi tahrif etmiştir. İbarenin aslı “ وَقَالَ قَوْمٌ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ إِنَّهُ يَسُوعُ إِعْمَالُ الرَّأْيِ وَالْإِجْتِهَادِ فِي إِثْبَاتِ قِرَاءَةٍ وَأَوْجُهُ وَأَحْرُفٍ إِذَا “ كَانَتْ تِلْكَ الْأَوْجُهُ صَوَابًا فِي الْعَرَبِيَّةِ وَإِنْ لَمْ يَنْبُتْ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَرَأَ بِهَا وَأَبَى ذَلِكَ أَهْلُ الْحَقِّ . وَأَنْكَرُوهُ وَخَطُّوا مَنْ قَالَ بِهِ . انْتَهَى . ” (Kelamcılardan bir grup şöyle demişlerdir: “Bu vecihler Arap dilinde doğru olduğu zaman Hz. Peygamber (sav) okuduğu kesin olarak sabit olmasa bile kıraatin, vecihlerin ve harflerin isbatında içtihadın ve re’yin çalıştırılması uygundur. Hak ehli bundan geri durmuş, bunu kabul etmemiş ve bu görüşü benimseyeni hatalı görmüştür) şeklindedir.⁶⁶⁴ İbarede “قَوْمٌ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ” (kelamcılardan bir grup) dediği halde o “özellikle, bilhassa” anlamına gelen “particularly” ifadesini kullanarak “özellikle kelamcılar” demiştir.⁶⁶⁵

Goldziher’in Süyûtî’nin *el-İtkân*’ından yaptığı alıntıdaki hatayı değerlendirdiğimizde, burada birkaç önemli nokta ortaya çıkmaktadır. Goldziher, Süyûtî’nin metnini alırken önemli bir eksiklik yapmış ve anlamı tahrif etmiştir. Süyûtî’nin asıl ibaresinde “قَوْمٌ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ” (kelâmcılardan bir grup) ifadesi yer alırken, Goldziher bu kısmı “özellikle kelâmcılar” (particularly the mutakallimun) olarak çevirmiştir. Bu çevirideki fark, Goldziher’in metni daraltarak belirli bir grup yerine, tüm kelâmcıları genelleyici bir şekilde ifade etmesine yol açmıştır.

Süyûtî’nin metninde, kelâmcılardan sadece bir grubun böyle düşündüğü vurgulanmaktadır. Ancak Goldziher, bu ifadeyi sanki tüm kelâmcılar bu görüşü benimsemiş gibi genellemiştir. Bu, söz konusu metnin anlamını değiştirir ve Goldziher’in alıntısının doğru olmadığını göstermektedir. Süyûtî’nin asıl metninde “kelâmcılardan bir grup” ifadesi, bu görüşün sadece belirli bir kısmın görüşü olduğunu ve tüm kelâmcıların aynı şekilde düşünmediğini ima etmektedir. Oysa Goldziher’in kullandığı “özellikle kelâmcılar” ifadesi, bu görüşün genel bir eğilim olduğunu ima eder ve metnin anlamını çarpıtmış olmaktadır.

⁶⁶³ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 29-30.

⁶⁶⁴ es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, 1974, 1/267.

⁶⁶⁵ Goldziher, *Mezâhibü’t-tefsîri’l-İslâmî*, 62. (Çevirmenin dipnotu).

Bu hata, Goldziher'in alıntı yaparken metnin orijinal anlamını tam anlamıyla yansıtmadığını gösterir. Goldziher'in bu şekilde bir tahrif yapması, özellikle araştırmalarında güvenilir kaynaklardan doğru alıntılar yapmanın önemini vurgulamaktadır. Alıntılarının ve metinlerin doğru bir şekilde aktarılması, özellikle akademik çalışmalarda büyük bir titizlik gerektirir. Goldziher'in bu hata ile yaptığı yanlış, kelâmcıların bu konuda nasıl düşündükleri ve hangi görüşlerin daha yaygın olduğu hakkında yanıltıcı bir izlenim oluşturabilir. Bu tür yanlış anlamalar, kıraat tarihi gibi hassas konularda yanlış anlaşılmanın önünü açabilir.

Goldziher'in Kur'an'ın cem edilmesi ve farklı kıraatlerde okunması konusunu ele alırken, kullandığı kavramlar da önemli bir inceleme konusudur. Özellikle, Kur'an'ın çoğaltılan nüshalarıyla ilgili kullandığı kavramda, bir yanlışlık yaptığı görülmektedir. Yukarıda bahsettiğimiz ifadesinde Arapça tercümesinde “المأثور” kelimesiyle karşılanan kelime İngilizce tercümesinde “masoretic” kelimesiyle karşılanmıştır.⁶⁶⁶

Masoretik Metin, Eski Ahit'in yani Tevrat'ın İbranice metnini düzgün bir şekilde kaydedilmesi ve gelecek nesillere aktarılması amacıyla Masoretler yani yahudi bilgileri tarafından geliştirilmiş bir sistem sonucu ortaya çıkmıştır. Masoretik sistem, metni asıl halinde sabit tutmaya yönelik olarak yapılan düzenlemeleri ve eklemeleri içerir. Masoretler, bu sistemde geleneksel olarak harekesiz olan İbranice metni hareketlerle zenginleştirmişler ve metnin doğru okunmasını sağlamak için sayfa kenarlarına çeşitli açıklamalar ve notlar eklemiştir. Harekeler, metnin doğru bir şekilde okunmasını, doğru anlamların çıkarılmasını ve tekrardan yanlış aktarılmalarının önüne geçilmesini sağlamayı amaçlamıştır. Masoretik metin, özellikle VI. ve X. yüzyıllar arasında bu çalışmaların zirveye ulaşmasından sonra, Eski Ahit'in standartlaştırılmış hali olarak kabul edilmiştir. Masoretler, bu metni bir “standart” olarak kabul edip, farklı varyasyonları ve hataları ortadan kaldırmaya çalışmışlardır. Asırlar boyunca, Masoretler tarafından sayısız kopya metni üretilmiş, bu metinler geleneksel olarak korunmuş ve yazılı olarak çoğaltılmıştır. Bugün hala günümüze ulaşabilen bazı Masoretik el yazmaları, Eski Ahit'in tarihsel olarak doğru bir şekilde aktarılmasına yönelik bu çabaların kanıtı olarak kabul edilmektedir. Günümüze kadar ulaşan bu el yazmalarına “masoretik metin” denilmektedir ve bu metin, Eski Ahit'in kesin ve otoriter bir kaynağı olarak kabul edilir. Masoretik metnin en bilinen

⁶⁶⁶ Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, 29.

örneklerinden biri, X. yüzyıla ait olan “Leningrad Codex”dir ve bu metin, günümüz İncil çevirilerinin temelini oluşturan en eski ve en kapsamlı Masoretik el yazması olarak önem taşır. Masoretik Metin, Eski Ahit’in metnini doğru bir şekilde aktarmak amacıyla uygulanan bir düzeneği ifade eder. Bu düzenleme, hem metnin doğru bir şekilde okunmasını hem de metnin tarihsel sürecini korumayı amaçlamıştır.⁶⁶⁷

“المأثور” kelimesi, Arapça’da “nakledilen” veya “geleneksel” anlamına gelmektedir ve genellikle rivayet edilen, aktarılan ya da geçmişten gelen şeyler için kullanılmaktadır. Bu kelime, Kur’an’ın başlangıçta yazılı hale getirilmesi sürecine veya bu yazımda izlenen geleneksel metinlere atıfta bulunabilir. Ancak, *masoretic* kelimesi, özellikle Yahudi geleneğine ait bir terim olup, Eski Ahit metinlerinin Yahudi geleneği ve Masoretlere dayalı olarak düzenlenmesini ifade eder. Bu kavram, yalnızca Yahudi dini metinlerine özgü bir terimdir ve Kur’an’ın cem edilmesi sürecine atıfta bulunurken kullanılması yanlıştır.

Goldziher’in İngilizce tercümesinde *masoretic* teriminin kullanılması, hem tarihsel hem de kültürel olarak yanlış bir bağlamda yer almaktadır. Kur’an metninin “Masoretik” bir gelenekle ilişkilendirilmesi, Arapçadaki “المأثور” kelimesinin anlamıyla uyuşmamakta ve Kur’an’ın tarihi gelişimine dair yanıltıcı bir intiba oluşturmaktadır. Goldziher burada iki farklı geleneği birbirine karıştırarak, Kur’an’ın cem edilmesi sürecini yanlış bir şekilde ele almıştır. Çünkü her iki metin geleneği yani Kur’an ve Masoretik metin geleneği birbirinden bağımsız olarak gelişmiştir ve farklı tarihsel bağlamlarda şekillenmiştir.

Goldziher’in bu kavram değişikliğini kullanması, Kur’an’ın metinsel gelişimi hakkında yanlış bir izlenim uyandırmış ve bu hata, onun kıraat tarihi ve Kur’an’ın yayılma süreci konusundaki genel değerlendirmelerinin doğruluğunu etkileyebilir. Bu tür bir terim hatası, akademik çalışmalarda dikkat edilmesi gereken doğru terminoloji kullanımı ve bağlamın doğru aktarılması gibi önemli unsuru gözler önüne sermektedir.

⁶⁶⁷ İbranice “Mesora” kelimesi “nakledilen, elden ele ulaştırılan” anlamına gelir. MS VI. yy. başlarından X. yy. kadar Masoretler olarak adlandırılan Yahudi yazıcılar tarafından Eski Ahit metni çok dikkatli bir şekilde kopyalanmak suretiyle asırlarca elden ele nakledilmiştir. Masoretler, Galile denizindeki Tiberias kentinde ortaya çıkmıştır. Bunların bilim akademileri MS. 500- 1000 yılları arasında gelişmiştir. MS. 895 yılına ait olan Codex Cairensis (Kahire Kodeksi) elimizdeki mevcut en eski Masoretik el yazmasıdır. Bu el yazması Musa Ben Aşer’ e atfedilir. Bkz: Philip W. Comfort, Ölü Deniz Parşömenleri, trc. Muhammed Ali Bağır, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 13, (2011): 166.

SONUÇ

Bu çalışma, kıraat ilminin tarihsel gelişimi ve metodolojik çerçevesi üzerinde derinlemesine bir inceleme yaparak, oryantalistlerin bu alandaki yaklaşımlarını eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmiştir. Kıraat ilminin yalnızca okuma farklılıklarıyla sınırlı olmayıp, Kur'an ilimlerinin temel disiplinlerinden biri olduğu ve bu alandaki yanlış anlamaların, hem İslam dünyasında hem de Batı akademik çevrelerinde ciddi algı sorunlarına yol açtığı ortaya konulmuştur.

Kıraatlerin tarihsel gelişimi, ilk dönemlerden günümüze kadar detaylı bir şekilde ele alınmış, özellikle Hz. Peygamber (sav) dönemi, sahabe ve tabiün dönemlerine ait uygulamalar ve kıraat imamlarının görüşleri irdelenmiştir. Kıraat ilminin yedi harf ilişkisi ve bunun Kur'an metninin yorumlanmasına etkisi de kapsamlı bir şekilde incelenmiştir. Ayrıca, oryantalistlerin kıraat ilmine dair yaklaşımları, Batılı akademik perspektiflerin İslam ilim geleneğini dışarıdan değerlendirme çabalarının bir sonucu olarak analiz edilmiştir.

Kıraat ilmi, yalnızca bir okuma farklılığı meselesi değil, aynı zamanda Kur'an'ın farklı anlam katmanlarını ve dilsel zenginliğini ortaya koyan bir bilim dalıdır. Kıraatlerin çeşitliliği, Kur'an'ın mesajının anlaşılmasını daha zengin ve derin kılmak için var olan bir metodolojik zenginliktir. Bu bakış açısı, Goldziher'in kıraatlere dair sunduğu düzeltme çabasıyla ilgili iddialarını yetersiz kılmaktadır. Çünkü kıraatlerin farklılıkları, sadece metin düzeltme amacı gütmekle sınırlı değildir, aynı zamanda bu farklı okuma biçimleri, metnin farklı anlam derinliklerini ve açıklıklarını ortaya koymaktadır. Goldziher'in, kıraatleri metin düzeltme olarak görmesi, bu ilmî disiplinin niçin ve nasıl var olduğuna dair İslam dünyasının kabul ettiği metodolojik çerçeveyi göz ardı etmektedir.

Ignaz Goldziher'in kıraatlere yönelik iddiaları, kıraat ilminin temel dinamikleri açısından değerlendirilmiş ve eleştirilmiştir. Goldziher, kıraatlerin metin düzeltme çabası olarak görülmesi gerektiğini savunmuş ve kıraat sistemini, dini otoritenin müdahalesine açık bir alan olarak değerlendirmiştir. Ona göre, kıraat farkları, Kur'an'ın metninin zaman içinde değişen şartlara ve otoritelere uyum sağlamak amacıyla şekillendirilmiştir. Ancak, bu iddialar, İslam ilim geleneğinin metodolojik çerçevesine ve kıraat ilminin iç dinamiklerine uymamaktadır. Goldziher'in yaklaşımı, kıraatleri, sadece siyasi ve sosyal güçlerin etkisiyle ortaya çıkmış olan bir fenomen

olarak ele almakta ve bu şekilde açıklamaktadır. Bu tür bir bakış açısı, kıraat ilminin derinlikli ve çok yönlü yapısını göz ardı etmektedir.

Bir diğer önemli konu ise Goldziher'in, yedi harf meselesini yanlış anlamasıdır. Yedi harf, kıraat ilminin temel taşlarından biridir ve bu harfler, Kur'an'ın farklı okuma biçimlerini değil, anlamı genişleten bir çeşitliliği ifade eder. Goldziher, bu harfleri metin düzeltme çabası olarak görmekte ve bir nevi Kur'an metninin doğruluğunu sorgulamaktadır. Ancak, İslam ilim geleneğinde, yedi harf meselesi bir metin düzeltme değil, farklı kavimlerin anlayışını zenginleştirmek için Allah'ın rahmetinden bir ayrıcalık olarak görülmüştür. Yedi harf, Kur'an'ın anlaşılabilirliğini artırırken, aynı zamanda İslam'ın evrensel mesajını yansıtan bir özelliktir. Goldziher'in bu meseleyi anlamadaki eksiklikleri, kıraat ilminin özünü doğru şekilde kavrayamadığını ortaya koymaktadır.

Goldziher'in metodolojik hatalarını daha da belirginleştiren bir diğer nokta, kıraatlerin sahih sened ve Resmü'l-Mushaf'a uygunluk konusunu göz ardı etmesidir. Goldziher, kıraatlerin doğruluğunu, yalnızca metin ve senet açısından değerlendirirken, kıraatlerin kabul edilme süreçlerinin tarihsel ve ilmî bağlamını göz ardı etmiştir. İslam ilim geleneğinde, kıraatler sadece metnin doğru bir şekilde aktarılması olarak değil, aynı zamanda bu aktarımların dinin bütünlüğüyle uyum içinde olup olmadığının bir ölçüsü olarak kabul edilmiştir. Bu sebeple, kıraatlerin Resmü'l-Mushaf'a uygunluğu, sadece yazılı metinle ilgili değil, aynı zamanda dini bir bütünlük ve anlam açısından büyük önem taşımaktadır. Goldziher'in bu yönü göz ardı etmesi, onun kıraatlere dair doğru bir değerlendirme yapmadığını ortaya koymaktadır.

Goldziher'in kıraat ilmine dair ileri sürdüğü iddiaların, İslam ilim geleneği açısından birçok yönden eksik ve tutarsız olduğu görülmektedir. Kıraat ilminin İslam düşüncesindeki ve Kur'an'ın metnindeki yerini doğru kavrayabilmek için, oryantalistlerin konuyu tarihî ve ilmî bağlamı dikkate alarak daha derinlemesine incelemeleri gerekmektedir. Ancak Goldziher, kıraat ilminin temel yapısını tam olarak anlayamamış ve bu yüzden İslam ilim geleneğiyle örtüşmeyen bir bakış açısı ortaya koymuştur. Bu durum, genel olarak oryantalistlerin İslam ilimlerine yönelik değerlendirmelerinin dar bir perspektiften yapıldığını açık bir şekilde göstermektedir.

Kıraat ilminin İslam düşüncesindeki merkezi rolü, oryantalist çalışmaların kıraat konusundaki metodolojik eksiklikleriyle birlikte ortaya konmuş, bu tür yaklaşımların

kıraat ilminin asli bağlamından sapmalarına yol açtığı vurgulanmıştır. Gelecekteki çalışmaların, kıraat ilmini daha sağlam ilmî temeller üzerine inşa etmeleri ve oryantalist yaklaşımlara karşı daha güçlü savunmalar geliştirmeleri gerektiği sonucuna varılmıştır. Müslüman akademisyenlerin, kıraat ilmi üzerine yapacakları yeni araştırmaların, oryantalist perspektiflere karşı ilmî bir duruş sergileyerek önemli bir yer tutacağı değerlendirilmiştir.



KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvûd. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Ahmed Muhtar Abdulhamid Ömer. *Mu'cemu'l-Luğati'l-Arabiyyeti'l-Muasırati*. Suudi Arabistan: Âlemu'l-Kütüp, 2008.
- 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>
- Akaslan, Yaşar. "Kur'ân Yorum Faaliyeti Olarak Kırâat İlmi (Hüküm Âyetleri Çerçevesinde)". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 5/5 (31 Mayıs 2018), 58-76.
- Akîkî, Necip. *el-Müsteşrikun*. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1964.
- 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>
- Alemdar, Yusuf. "II. Uluslararası Kıraat Sempozyumu 'Tarihten Günümüze Kıraat İlmi'". *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 27 (12 Eylül 2013), 277-294.
- Altıkulaç, Tayyar. *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2015.
- Amayira, İsmail - Gülşen, Ekrem. "Tarihsel Süreçte Oryantalistler ve Arap Dili - Oryantalist Olgunun Tarihî Kökleri-". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVII/32 (2015), 191-208.
- Arberry, A.J. *British Orientalist*. Londra: William Collins of London, 1943.
- Arberry, A.J. *The Pioneer: Ockley Simon" Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars*. Londra: George Allen & Unwin Ltd., 1960.
- Arslan, Ahmet. *İbn-i Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Ateş, Süleyman. *İslam'a İtirazlar ve Kur'an-ı Kerim'den Cevaplar*. Ankara: Kılıç Yayınevi, 1972.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul, 1988.
- Aydın, Cengiz - Görgün, Tahsin. "Herbelot, Barthélemy de Molainville d'". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 08 Temmuz 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/herbelot-barthelemy-de-molainville-d>
- Aygün, Abdullah. "Goldziher ve M.H. ez-Zehebî'nin Çağdaş Tefsir Tarihi Yazıcılığına Tesiri". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/18 (31 Aralık 2020), 119-146.

- Bathold, V.V. *Asya'nın keşfi: Rusya'da ve Avrupa'da Şarkiyatçılığın Tarihi*. çev. Ayşe Meral - Kaya Bayraktar. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2000.
- Bell, Richard. *The Qur'ân: Translated, with a Critical Rearrangement of the Surahs*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1960.
- Bergsträßer, Gotthelf. *Plan eines Apparatus Criticus zum Koran*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1930.
- Bernard Lewis. *Lewis, Bernard - The Question Of Orientalism*, 1982. <http://archive.org/details/LewisBernardTheQuestionOfOrientalism>
- Birişik, Abdulhamid. "Kıraat - TDV İslâm Ansiklopedisi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 14 Ocak 2021. /kıraat--ilim
- Birişik, Abdülhamit. "Rahmetullah el-Hindî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 07 Temmuz 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/rahmetullah-el-hindi>
- Blachere, Regis. *Introduction au Coran*. Paris, 1959.
- Bosworth, C. E. "Orientalism and Orientalists". *Arab Islamic Bibliography*. ed. Diana Grimwood vd. Great Britain, 1977.
- Bowden, Brett. *The Empire of Civilization: The Evolution of an Imperial Idea*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- Brown, Daniel. *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*. çev. Sabri Kızılkaya - Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Buhâri, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-Sahih*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 9 Cilt. Dîmeşk: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Bulut, Yücel. "Oryantalizm". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 22 Haziran 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/oryantalizm>
- Bulut, Yücel. "Oryantalizm, Seyyahlar ve Batı'nın Doğu İmgesi". *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 2 (2009), 64-69.
- Bulut, Yücel. *Oryantalizmin Kısa Tarihi*. İstanbul: Küre Yayınları, 9. Basım, 2020.
- Bulut, Yücel. "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (31 Aralık 2002), 13-38.
- Burton, John. *The Collection of the Qur'ân*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Casanova, Paul. *Mohammed et la Fin du Monde: Etude Critique sur L'islam Primitif*. Paris: Librairie Paul Geuthner, 1911.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Oryantalizm ve Batıda Kur'an ve Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1-4 (01 Ağustos 1989), 95-136.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4. Basım, 1983.

- Chaudhary, Mohammad A. “Oryantalizmin Kıraat Farklılıklarına Bakışının Tenkidi - Arthur Jeffery Örneği”. çev. Mahmut Ay. *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 25 (07 Mart 2012), 189-204.
- Childe, Goldon. *Tarihte Ne Oldu?* çev. Alaaddin Şenel - Mete Tunçay. İstanbul: Alan Yayınları, 1985.
- Clifford, James. “On Orientalism”, *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography and Art*. Cambridge: Massachusetts: Harvard University Press, 1988.
- Çakıcı, İrfan. “İlk Dört Asırda Şâz Kıraatlere Yöneltilen Eleştiriler Üzerine Bir İnceleme”. *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 7 (30 Nisan 2021), 266-287.
- Çalışkan, Mehmet. “Kur’an’ın Nuzûlü ve Yedi Harf (el-Ahrufu’s-Seb’a) Meselesi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 5/1 (01 Mart 2005), 215.
- Çetin, Abdurrahman. *Endülüslü Âlim Ebû Amr ed-Dânî ve Kıraat İlmindeki Yeri*. 4 Cilt. İstanbul: Ensar, 2015.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur’ân İlimleri ve Kur’ân-ı Kerim Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Çetin, 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.
- Dağ, Mehmet. -*İhticac bağlamında- geleneksel kıraat algısına eleştirel bir yaklaşım*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011. <http://ktp2.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=251142&tarama=mehmet+da%C4%9F+k%C4%B1raat>
- 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.
- Dana Carleton Munro. “The Speech of Pope Urban II. at Clermont”. *American Historical Review* 11/2 (Ocak 1906).
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *Câmi ‘u’l-beyân fi’l-kırâ’âti’s-seb’*. 4 Cilt. B.A.E: Câmiatü’ş-Şârîka, 1. Basım, 2007.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *et-Teysîr fi’l-kırâ’âti’s-seb’*. İstanbul, 1930.
- Daniel, Norman. *İslâm and the West*. Edinburgh: Erngland, 1980.
- Davutoglu, Ahmet. *Civilizational Transformation and the Muslim World*. Mahir Publications, 1994.
- Davutoğlu, Ahmet. “Batıdaki İslam Çalışmaları Üzerine”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (31 Aralık 2002), 39-52.

- Dimyâtî, Ahmed Muhammed Bennâ. *İthâfu fudalâi 'l-beşer bi 'l-kırâati 'lerbaate 'aşer.* thk. Şa'bân Muhammed İsmail. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1987.
- Dokuman, Filiz (ed.). *Marco Polo Seyahatnamesi.* İstanbul,: Tercüman 1001 Eser, ts.
- Donner, Fred McGraw. *Narratives of Islamic Origins.* Nw Jersey: The Darwin Press, 1998.
- Donner, Fred McGraw. *The Qur'ân in Recent Scholarship: Challenges and desiderata.* ed. Gabriel Said Reynolds. London: Roudledge, 2007.
- Dudenredaktion. *Duden-Die Deutsche Rechtschreibung.* Mannheim: Dudenverlag, 2006.
- Dutav, Gustav. *Histoire des Orientalistes,* ts.
- Duvayhî, Ali b. Said. *el-Kırâatu 'ş-şâzze inde 'l-Usûliyyîn.* Riyad: MBİ, 1417.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as. *es-Sünen.* thk. Ahmed Sa'd Ali. Mısır, 1952.
- Ebu Şâme, Abdurrahman b. İsmâil. *El-Mürşidü 'l-Vecîz.* ed. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru Sâdır, 1975.
- Ebû Şâme, Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî. *İbrâzü 'l-me'ânî min Hırzi 'l-emânî fi 'l-kırâ'âti 's-seb'.* thk. İbrahim Atva Avvad. Mısır, 1983.
- el-Kadi, Abdulfettah Abdulgani. *el-Kırâe fi nazari 'l-müsteşrikîne ve 'l-mulhidîn.* Kahire: Daru Mısır li't-tabae, ts.
- Endress, Gerhard. *An Introduction to Islam.* çev. Carole Hillenbrand. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988.
- Ersöz, Muhammed. *Kur'an'da Edilgen Üslup Anlam ve Yorum İncelikleri.* Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2019.
- Erten, Hayri. "Hz. Ömer Döneminde Toplumsal Değişme". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (01 Temmuz 1996).
- Fanon, Frantz. *Les Damnes de la Terre la Decouverte.* Paris, 2002.
- Ferâhîdî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbü 'l-Ayn.* ed. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-hilâl, ts.
- Fırat, Yavuz. "Kıraat Tertîl ve Tilâvet Kavramlarının Anlamsal Araştırma Ve Karşılaştırması". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13 (2002), 257-273.
- Fırat, Yavuz. *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü.* İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2018.
- Fîrûzâbâdî, Mecdü'd-Din Muhammed Ya'kûb. *el- Kâmûsü 'l-Muhît.* thk. Enes Muhammedü'ş-Şâmî - Zekerriyya Cabir Ahmed. Kahire: Dâr'ul Hadis, 2008.
- F.L. Cross. *The Oxford Dictionary of the Christian Church.* London: Oxford University Press, 1974.

- Gibb, Sir Hamilton A. R. *Muhammedanism an Historical Survey*. New York: A Mentor Book, 1953.
- Gilliot, Claude. *Origines et Fixation Texte Coranique*. Etudes, 2008.
- Goldziher. *Schools of Koranic Commentators*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006.
- Goldziher, Ignaz. *Die Richtungen Der Islamischen Koranauslesung*. Leiden: Brill, 1920.
- Goldziher, Ignaz. *el-Akîde ve'ş-Şerî'a fi'l-İslam*. çev. Muhammed Yusuf Musa. Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, ts.
- Goldziher, Ignaz. *İslam Kültürü Araştırmaları*. çev. Mehmed Said Hatipoğlu - Cihat Tunç. İstanbul: Otto Yayınları, 2019.
- Goldziher, Ignaz. *Klasik Arap Literatürü*. çev. Rahmi Er - Azmi Yüksel. İstanbul: Vadi Yayınları, 4. Basım, 2019.
- Goldziher, Ignaz. *The Zahirýs: Their Doctrine and their History. A Contribution to the History of Islamic Theology*. çev. Wolfgang Behn. Leiden: E. J. Brill, 2008.
- Goldziher, Ignaz Isaak Yehuda. *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*. çev. Abdulhalim en-Neccâr. Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1955.
- Gökkır, Bilal. "Modern Dönemde Kur'an Tarihinin Ortaya Çıkışı: Kur'an'ın Korunmuşluğu Hususunda Oryantalist İddialar ve Müslümanlardan Cevaplar". *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 27 (12 Eylül 2013), 9-28.
- Gökkır, Bilal. "Kur'an'daki Ehl-i Kitap 'Öteki' mi? İslâm Araştırmalarında Oryantalizmin Kavramsal Etkisi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 14 (01 Temmuz 2005), 37-54.
- Gökmen, Mahmut, Kolektif. *Batı Medyasının Ortadoğu Tasavvuru Popüler Jeopolitik, Oryantalizm ve Uluslararası İlişkiler*. ed. Necati Anaz - Mehmet Özkan. İstanbul: İlke Yayıncılık, 1. Basım, 2012.
- Göregen, Mustafa. "Oryantalist Yorumların Psiko-Sosyal Nedenleri". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (30 Temmuz 2017), 32-42. <https://doi.org/10.32711/tiad.335016>
- Gözeler, Esra - Marx, Michael. "Corpus Coranicum projesi: Kur'an'ı Geç Antik döneme ait bir metin olarak okumak". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (2012), 219-253. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001373
- Hamidullah, Muhammed. *Allah'ın Elçisi Hz. Muhammed*. çev. Ülkü Zeynep Babacan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2005.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm'ın Doğuşu*. çev. Murat Çiftkaya. İstanbul: Beyan Yayınları, 2010.
- Harman, Ömer Faruk. "YUHANNÂ ed-DİMAŞKÎ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 23 Haziran 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/yuhanna-ed-dimaski>

- Hatipoğlu, Mehmet S. "Goldziher, Ignaz". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 04 Temmuz 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/goldziher-ignaz>
- Hentsch, Thierry. *Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Bakışı*. çev. Aysel Bora. İstanbul: Metis Yayınları, 1996.
- Heredotos. *Heredot Tarihi Çağının Dünyasını Anlatan İlk Büyük Tarih Kitabı*. çev. Mümtekin Ökmen. İstanbul: Remzi Kitapevi, 2. Basım, 1983.
- Heykel, Muhammed Hüseyin. *Hayâtü Muhammed*. Kahire: Dâr'ul -Ma'rife, 1935.
- Hişam, Cuayyut. *Avrupa ve İslâm*. çev. Kemal Kahraman, kolektif. İstanbul: İz Yayınları, 1995.
- Hitti, Philip K. *İslâm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980.
- Hourani, Albert. *Avrupa ve Ortadoğu*. çev. Ahmet Aydoğan - Fahrettin Altun. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2001.
- Hourani, Albert. *Batı Düşüncesinde İslam*. çev. Celal A. Kanat. İstanbul: Sarmal Yayınları, 1994.
- Hungronje, Christiaan Snouck. *Mohammedanism: Lectures on Its Origin, Its Religious and Political Growth and Its Present State*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1916.
- Hüseyin, Asaf. *Batı'nın İslam Kavgası*. çev. Metin Karaşahan. İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.
- Hüseyin, Asaf. *Oryantalistler ve İslamiyetçiler; Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi*. çev. Bedirhan Muhib. İstanbul: İnsan Yayınları, 1989.
- İbn Cinnî. *el-Muhtesab fî tebyîn-i vücûhi şevâzî'l-kırâât*. thk. Ali en-Necdî. Kahire, 1994.
- İbn Hâleveyh. *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedî'*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. ed. Mustafa es-Sakka. Kahire: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 1955.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed b. Müslim. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*. ed. İbrahim Şems ed-Dani. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed 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 fî'l-kıraat*. thk. Şevki Dayf. Mısır: Dâru'l-Ma'arif, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed. *en-Neşr fî'l-kırâati'l-aşr*. ed. Ali Muhammed Dabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cezeri, Muhammed. *Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü'l-tâlibîn*. thk. Ali b. Muhammed el-Umrân. Beyrut, 1419.

- İbn'ül-Esîr, Ebü'l Hasan Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-Tâih*. ed. Ebü'l-Fidâ Abdullâh el-Kâdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- İbrahim Sarıçam. *H. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Salmat Yayınları, 2002.
- İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut, ts.
- İzzüddin İbnü'l-Esîr. *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994.
- Jeffery, Arthur. *The Quran as Scripture*. New York: Russell F. Moore Company, 1952.
- Kahraman, Kemal. "The Encyclopaedia of Islam". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24 Haziran 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/the-encyclopaedia-of-islam>
- Karaçam, İsmail. *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kıraat Yorum Farklılıklarına Etkisi*. İstanbul: İFAV, 3. Basım, 2018.
- Kastalânî, Şihabüddîn. *Letâifü'l-İşârât li Fünûni'l-Kırâat*. thk. Âmir es-Seyyid Osman, Abdussabûr Şahin. Kahire, 1972.
- Kaya, Osman. "Kuran'ın Yedi Harf Üzerine İndirilmesi Ve Ahrufu's-Seb'a (Yedi Harf Meselesi)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (15 Aralık 2004), 219-244.
- Keskin, Zeki. "Kur'ân Yorumunda Oryantalist Düşüncenin Diyalektiği". *International Journal of Social and Humanities Sciences Research (JSHSR)* 10/101 (30 Kasım 2023), 3004-3011. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10253483>
- Kılıç, Sadık. *Kur'an Sembolizmi*. İstanbul: Kılıç Yayınevi, 1991.
- Kızılaslan, İshak. *Çağdaş Oryantalist Düşüncede Kıraat Olgusu: The Encyclopaedia of the Qur'ân Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı/Tefsir Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2021.
- Koçyiğit, Talat. "1. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1-4 (01 Temmuz 1967), 43-56.
- Koyuncu, Recep. *Kıraat İlmi-Takrîb Usûlü*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2021.
- 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: Bilimsel Birikim (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 Resmî'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.

- Lewis, Bernard. *The Arabs in History*. London: Hutchinson House, 1954.
- MacDonald, Duncan Black. *Aspects of Islam*. New York: Macmillan, 1911.
- MacKenzie, John M. *Orientalism: History, Theory and the Arts*. Manchester University Press, 1995.
- Mardin, Şerif. "'Oryantalizmin Hasıraltı Ettiği". *Doğu Batı* 20 (2002).
- Martino, Pierre. "4 LES COMMENCEMENTS DE L'ORIENTAUSME". *Orientalism: A Reader*, 19-30. <https://doi.org/10.1515/9781474470476-006>
- 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.
- Maxime, Rodinson. "Oryantalizmin Doğuşu". çev. Ahmet Turan Yüksel. *Marife Dergisi* 3 (2002).
- Mazlish, Bruce. *Civilization and Its Contents*. Stanford: CA: Stanford University Press, 2004.
- 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-Mısır, ts.
- Motzki, Harald. *Batı'da Hadis Araştırmalarının Tarihi Seyri*. çev. Bülent Uçar. İstanbul: Hadis Evi, 2006.
- Muhammed Ebû Abdillâh b. Sa'd. *Tabakâtü'l-kübrâ*. Beyrut: Daru Beyrut, 1957.
- Mutlan, M. *Şarkiyatçılık/Oryantalizm Modernleşme ve Batıcılık*. İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2002.
- Müslim, Ebü'l-Huseyn Müslim b. Haccâc. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâki. Beyrut, 1375.
- Nakip, Tahir. "Eurocentrism in World History Textbooks: The Case of Canada". *İslam Araştırmaları Dergisi* 32 (01 Temmuz 2014), 127-154.
- Narol, Süleyman - Fattahı, Huda. "İslam Dünyasında Hicri Birinci Yüzyıldan Günümüze Kadar Aşere Kıraatinin Yayılmasının Tarihsel Aşamaları". *Tevilat* 3/1 (30 Haziran 2022), 163-181. <https://doi.org/10.53352/tevilat.1128578>
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *es-Sünen*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebü'l-matbûâti'l-İslâmiyye, 1986.
- Nöldeke, Theodor. *Geschichte des Qurans I*. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1909.

- Nöldeke, Theodor vd. *The History of the Qur'ân*. Leiden: Brill, 8. Basım, 2013.
- Nöldeke, Theodor. *The Qur'an: An Introductory Essay*. ed. N. A. Newman. Pennsylvania: Interdisciplinary Biblical Research Institute, 1992.
- Okcu, Abdülmecit. "Kur'an'ın Lafız-Mana ve Kıraat Yönünden". *Ekev Akademi Yayınları* 3/2 (2001), 73-90.
- Okiç, M. Tayyip. "Hadiste Tercüman". *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIV (ts.).
- Okumuş, Ejder. "Güncelliğini Yitirmiş Bir Oryantalizmden Global Sosyolojiye Geçiş İmkani". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (31 Aralık 2002), 253-260.
- Okumuş, Mesut. "Arthur Jeffery ve Kur'an Çalışmaları Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (01 Ağustos 2002), 121-150. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000094
- Öge, Ali. "Enbiyâ Sûresi Bağlamında Ferî Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/50 (31 Aralık 2020), 43-56. <https://doi.org/10.51121/ilafak.2020.3>
- Öğmüş, Harun. "Yedi Harf Meselesi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 24 (01 Eylül 2010), 1-23.
- Ömer b. Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî. *Tarihu'l-Medine*. ed. Fehim Muhammed Şeltût. Cidde: es-Seyyîd Habîb Mahmud Ahmed, 1399.
- Önder, Muharrem. "Şaz Kıraatlar ve İslâm Hukûku Açısından Değeri". *İslâm Hukuku Araştırma Dergisi* 13 (ts.), 163-194.
- Önen, Hacı. "Yedi Harf ve Kıraatin Kesiştiği ve Ayrıldığı Noktalar". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/11 (2014), 182-193.
- Öner, Selcen. "A Brief Analysis of Fukuyama's Thesis 'The End Of History?'". *Istanbul Journal of Sociological Studies* 27 (12 Eylül 2011), 93-106.
- Özbek, Ömer. "Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/39 (2015), 163-181.
- Öztoprak, Sirâceddin. *Kur'ân Kıraati*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Paret, Rudi. *Kur'an Üzerine & İslam Sembolizmi*. çev. Hüseyin Yaşar. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Paret, Rudi. *The Study of Arabic and Islam at German Universities: German Orientalist Since Theodor Nöldeke*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1968.
- Parlak, Jale. *Efendilik, Şarkiyat, Kölelik*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- Parlak, Orhan - Memi, Mustafa. "The Science of Qiraat and Its Formation Process", 44-51.
- Pfanmüller, Gustav. *Handbuch der Islam-Literatur*. de Gruyter, 1974.

- Pretzl, Otto. *Die Fortführung des Apparatus Criticus zum Koran*. München: Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften: Philosophische Abteilung, Heft 5, 1934.
- Râzî, Fahrüddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'ihyâi't-türâsi'l-arabî, 3. Basım, 1420.
- Râzî, Fahrüddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-Ğayb*. Mısır, 1938.
- Renan, Ernest. *İslamlık ve Bilim*. Ankara: MEB Yayınları, 1946.
- Rodinson, Maxime. *Batıyı Büyüleyen İslam*. çev. Cemil Meriç. İstanbul: Pınar Yayınları, 1983.
- Rodinson, Maxime. "Oryantalizmin Doğuşu". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (31 Aralık 2002), 171-188.
- Sacy, Silvestre de. *Taberistanensis, id est Abu Dschaferi Mohammed ben Dscherir Ettaberi Annales regum*. Le Journal des Söavans, 1832.
- Sagîr, Mahmud Ahmed. *el-Kırâatü'ş-şâzze ve tevcîhuhe'n-nahvî*. Dımaşk, 1999.
- Said, Edward. *Orientalism*. London: Roudledge, 1978.
- Said, Edward. *Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Yolu*. çev. Selahaddin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2. Basım, 1989.
- Said, Edward. *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*. çev. Berna Ülner. İstanbul: Metis Yayınları, 2008.
- Said, Edward W. *Oryantalizm (Doğubilim) Sömürgeciliğin Keşif Yolu*. çev. Nezih Uzel. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1998.
- Salih, Subhi. *Kur'ân İlimleri*. çev. M. Said Şimşek. Konya: Kitap Dünyası, 2008.
- Sâlih, Subhî. *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 24. Basım, 2000.
- Schnapper, Dominique. *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki*. çev. Ayşegül Sönmezay. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Schoeler, Gregor. *Ecrire et Transmettre dans les Débuts de l'İslam*. Fransa: Preses Universitaires de France, 2002.
- Schoeler, Gregor. *The Codification of the Quran: A Comment on the Hypotheses of Burton and Wansbrough*. ed. Angelika Neuwirth vd. Leiden: Brill, 2010.
- Schwab, Raymond. *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and East*. çev. Gene Peterson Black - Victor Reinking. New York: Columbia University Press, 1984.
- Selen, H. Sadi. "Tarihte Şark ve Garp Mefhumları". *Bellekten* 7/27 (Temmuz 1943), 543-548.

- Sezer, Baykan. *Batı Sosyolojisinin Doğu Toplumlarına Yaklaşımı, 75. Yüzyılda Türkiye’de Sosyoloji*. ed. İsmail Coşkun. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1991.
- Sezer, Baykan. “*Şehname Üzerine*”, *Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları*. İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1979.
- Sezgin, Fuat. *İslam’da Bilim ve Teknik, Arap İslam Bilimleri Tarihine Giriş*. 5 Cilt. İstanbul: İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Yayınları, 2008.
- Sigrid, Hunke - Örs, Hayrullah. *Allah’ın Güneşi Avrupa’nın Üstünde*. İstanbul: Altın Kitapları Yayınları, 2001.
- Southern, R. W. *Western Views of İslâm in the Middle Ages*. Cambridge: Harvard University Press, 1962.
- Southern, R. W. *Western Views of İslam in the Middle Ages “Orta Çağ Avrupasında İslam Algısı”*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2000.
- Sönmezay, Selahaddin. *Kur’an ve Oryantalistler*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1998.
- Subaşı, Necdet. “Oryantalist Söylem’in Sosyolojisi”. *Bilgi ve Hikmet* 6 (1994), 104-111.
- Süleyman Ma’rafi Sefer. *Fi ulûmi’l-Kur’ân*. çev. Orhan Parlak. Tekin Kitapevi, 2017.
- Sülün, Murat. *Kur’ân Kılavuzu Mutlak Gerçeğin Sesi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 1. Basım, 2011.
- Süyûtî, Celâleddin. *ed-Dürri’l-Mensûr*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1993.
- Süyûtî, Celâleddin. *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân*. thk. Mustafa Dîb el-Buğa. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1993.
- Süyûtî, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfîî. *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Ebü’l-Fadl İbrahim (son). 4 Cilt. Kahire: el-Hey’etül’l-Mısriyye li’l-kitâb, 1974.
- Süyûtî, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfîî. *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân*. thk. Dîb el Buğâ Mustafa. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 3. Basım, 1996.
- Şâfîî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. Beyrut, 1400.
- Şan, Lokman. “Goldziher’e Göre Kırâatleim Kaynağı”. *Diyanet İlmi Dergi* 53/4 (06 Aralık 2017), 11-34.
- Şatıroğlu, Ayşen. 3. “Marco Polo’nun Doğu ile İlgili Gözlemleri”. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 5 (2012), 127-142.
- 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.
- Taşçı, Özcan. “C. H. Becker (1876-1933) Örneğinde Uygulamalı Oryantalizm (Angewandte Orientalistik) Anlayışı-Oryantalizm Çalışmalarının Siyasallaşma

Süreci". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/2 (01 Ağustos 2006), 143-164. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000050

- Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*. İstanbul: İFAV, 4. Basım, 2018.
- Temel, Nihat. "Şâz Kırâatlar ve Yorum Farklılıklarına Etkisi". İstanbul, 2002.
- Thornton, Lynne. *The Orientalists, Painter-Travellers*. Paris: Art Creation Realisation, 1. Basım, 1983.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. Mısır, 2. Basım, 1975.
- Togan, Zeki Velidi. *1951'de İstanbul'da Toplanan Milletlerarası XXII. Müsteşrikler Kongresi Mesaisi ve Akisleri*. İstanbul: Horoz Basımevi, 1953. <https://www.nadirkitap.com/1951-de-istanbul-da-toplanan-milletlerarasi-xxii-mustesrikler-kongresi-mesaisi-ve-akisleri-zeki-velidi-togan-kitap6457996.html>
- Turner, Bryan S. *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Anka Yayıncılık, 2002.
- Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2019.
- Vâkıdî, Muhammed b. Ömer b Vâkıd. *Kitâbü'l-Meğâzî*. ed. Marsden Jones. London/Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1966.
- W. Barthold. *İslam Medeniyeti Tarihi*. çev. Fuat Köprülü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Basım, 1984.
- Watt, W. Montgomery. *Bell's Introduction to the Qur'an*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970.
- Watt, W. Montgomery. *Islamic Fundamentalism and Modernity*. London: Roudledge, 1988.
- Watt, W. Montgomery. *İslamın Avrupa'ya Tesiri*. çev. Hulusi Yavaş. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1986.
- Watt, William Montgomery. *Kur'an'a Giriş*. çev. Süleyman Kalkan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.
- Yamanus, Ayşe Nur. "Sünnetin Otoritesi ve Vahy-i Gayr-i Metluv Olgusuna Oryantalistlerin Yaklaşımları". *İslam Araştırmaları ve Oryantalizm*. 91-106. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Yaşar, Hüseyin. *Alman Oryantalizminde Kur'an'a Bakış*. İstanbul: İz Yayınevi, 2018.
- Yaşar, Hüseyin. *Avrupa ve Kur'an*. İzmir: Tibyan Yayınevi, 2002.
- Yaşar, Naif. *Oryantalistlere Göre Kur'an'ın Kaynağı ve Metinleşmesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Kitabevi, 1971.

- Yıldırım, Müslüm. “Alman Oryantalizminde Temel Kıraat Problemlerine Yaklaşımlar: Geschichte des Qorâns Örneği”. *Dergiabant* 10/2 (30 Kasım 2022), 514-540. <https://doi.org/10.33931/dergiabant.1139655>
- Yılmaz, Rahile Kızılkaya. “Goldziher’in Hadise Yaklaşımını Belirlemesi Açısından Erken Dönem İslam Toplumu Tasavvuru”. *darulfunun ilahiyat* 32/2 (31 Aralık 2021), 421-456. <https://doi.org/10.26650/di.2021.32.2.944782>
- Yurdusev, A. Nuri. *Avrupa Kimliğinin Oluşumu ve Türk Kimliği*. ed. Atilla Eralp. Ankara: İmge Kitabevi, 1997.
- Yüksel, Ali Osman. *İbn Cezerî ve Tayyibetü’ün-Neşr*. İstanbul: İFAV, 3. Basım, 2016.
- Zakzûk, M. Hamdi. *el-İslâm ve’l-İstişrak*. Kahire: Dâru’t-Tedâmun, 1984.
- Zakzûk, M. Hamdi. *el-İstişrâk ve’l-halfiyyetu li’s-sirâi’l-hadârî*. Kahire: Daru’l-Ma’rife, 1997.
- Zakzûk, M. Hamdi. *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*. çev. Abdulaziz Hatip. İzmir: Işık Yayınları, 1993.
- Zehebî, Muhammed es-Seyyid Hüseyin. *et-Tefsîru ve’l-Müfessirûn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zemahşerî, Ebü’l Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf ‘an hakâiki gavâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvil fî vücûhi’t-te’vîl*. thk. Ali Muhammed Muavviz. Riyâd: Mektebetü’l-Ubeykân, 1998.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfî. *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*. ed. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, 1. Basım, 1957.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilü’l-‘irfân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatu Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, 3. Basım, ts.