

CLAUDE GILLIOT VE İSLAMÎ ÇALIŞMALARI ÜZERİNE II KUR'ÂN İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Naif YAŞAR*

Öz

Claude Gilliot, özellikle tefsir ve Kur'ân'ın metinleşme tarihi başta olmak üzere İslami ilimler alanında birçok çalışması olan ünlü bir oryantalisttir. İki doktora tezini de Taberî'nin *Câmi'u'l-Beyân* adlı tefsiri üzerine yapan Gilliot, daha sonra Kur'ân'ın metinleşme tarihi, Arap Edebiyatı, İslam tarihi ve kelamı, hadis, vb. birçok İslami ilim üzerine çalışmıştır. Fakat Kur'ân ile ilgili çalışmalarında özgün bir bakış sergilemek yerine, tamamen diğer oryantalistlerin fikirlerini benimsemiş ve genel itibarıyla onlara dayanarak birçok makalesinde aynı konuları tekrar etmiştir. Biz bu makalede, Gilliot'un Kur'ân ve Kur'ân'ın metinleşme tarihi ile ilgili bazı düşüncelerini inceleyeceğiz. Aynı zamanda konuyla bağlantılı olarak kısaca oryantalizme ve temel amaçlarına da değineceğiz.

Anahtar Kelimeler: Claude Gilliot, Kur'ân, Mushaf, Oryantalizm, Kur'ân'ın metinleşme tarihi.

About Claude Gilliot and His Islamic Studies II His Views of the Qur'ân

Abstract

Claude Gilliot is a well-known orientalist who has numerous works on Islamic studies, especially on the Qur'anic exegesis and textualization history of the Qur'ân. At his both doctorate dissertations he has worked on Tabarî's commentary called *Câmi' al-Bayân* and later on he has studied the History of the Qur'ân Codex, Arabic Literature, Islamic History and Theology, hadith and so on. But, whereas being original in his studies about the Qur'ân, he almost completely adopted the predecessor orientalist's thoughts and generally relied on them and repeated the same subjects in many of his articles. In this article we will analyze some of his thoughts on the Qur'ân and the Qur'ân Codex. And also we will shortly touch on the orientalism and its main purposes related to the subject matter.

* Yrd. Doç. Dr., Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, naifyasar@gmail.com.

Key Words: Claude Gilliot, the Qur'ân, Codex, Orientalism, Textualization history of the Qur'ân.

Giriş

İslami ilimlerle uğraşan oryantalistlerin en temel ilgi alanlarından birisi şüphesiz ki Kur'ân'dır ve böyle olması da kaçınılmaz bir şey olsa gerek. Zira tüm İslami ilimlerin mihenk taşı, birincil başvuru ve otorite kaynağı Kur'ân'dır. O halde İslam ilimleri ile ilgilenen her kim olursa olsun, Müslim veya gayri Müslim fark etmeksizin, öncelikle Kur'ân'ı çok iyi bilmesi gerekir. İşte bu gerçek ve gerekçeden dolayı oryantalistler, yüz yıllardır Kur'ân üzerine yoğun bir çaba sarf etmekte ve kendi kültürlerinin, inançlarının ve en son olarak da bilimsel birikimlerinin sonuçlarını bu araştırmalarında ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Onlar, bazen Kur'ân'ın diğer semavî kitaplardan derlendiğini, bazen Yahudi ve Hristiyan âlimlerinin onu Hz. Muhammed'e yazdırdığını, bazen onun, Mekke'de yaşayan Yahudi veya Hristiyan kölelerin Hz. Muhammed'e verdikleri eğitimin bir sonucu olduğunu ve bazen de Mekke'deki Hanifliğin bir uzantısı olduğunu iddia ederler. Hatta bazıları bunun daha ötesine gidip Kur'ân'nın Aristo'nun eserlerine dayandığını iddia ederler.¹ Bu noktada Gilliot da kendi oryantalist meslektaşlarının tipik örneklerinden biridir. O, Kur'ân'ın dili, içeriği, tefsiri, toplanma süreci, mushaflaşma sürecinin günümüze kadar olan uzantısı üzerine birçok çalışma yapmıştır. Bizim burada ele almayı düşündüğümüz konu, daha çok Gilliot'un Kur'ân'ın kaynağı, dili ve Kur'ân'ın mushaflaşma tarihi ile ilgili görüşleridir.

1. Kur'ân, Kolektif Bir Çalışmanın Ürünü müdür?

Kur'ân'ın kolektif bir çalışmanın ürünü olduğu iddiası oryantalistlerin en tipik iddialarından biridir. Bu noktada Gilliot der ki: "Muhammed, Kur'ân'ı sözel olarak söylemeden önce büyük bir olasılıkla Yahudi ve Hristiyan yazarlarca bilgilendirilmiş, İncil'in Süryanice tercümelerinden ve İncil harici metinlerden malumat edinmiştir."² Aynı

¹ Ulrika Mårtensson, "The persuasive proof": a study of Aristotle's politics and rhetoric in the Qur'ân and in al-Tabarî's commentary", *Jerusalem Studies In Arabic And Islam*, 34 (2008), ss. 363-420, s. 386.

² Claude Gilliot, "Methodes et Debats. Langue et Coran: Une lecture syro-arameenne du Coran", *Arabica*, L(2003/3), ss. 381-393, s. 392.

minvalde başka bir makalesinde şunu söylemektedir: “Kur'ân'ın Mekke döneminin tamamının, ellerinde İncil ile alakalı veya İncil sonrası metinlerle alakalı belgeler bulunan 'Allah'ı arayanlar' tarafından veya onların arasında meydana getirilen bilgilerden izler taşıdığı göz ardı edilmemelidir. Bu ihtimal Christopher Luxenberg'in Syro-Aramaic (Süryanî-Aramî) üzerinde yaptığı çalışmayla³ daha da güçlülük kazanmaktadır. Bu tabanda son zamanlarda ifade edilen hipotez, Kur'ân'ın kısmen bir grubun çalışmasının ürünü olabileceği yönündedir.⁴ Her ne kadar bazı nedenlerden dolayı açıkça dile getirmezlerse de Kur'ân'ın kolektif bir çalışmanın ürünü olduğu, birçok oryantalistin düşüncesinin arka planında yer alır. Aslında Arapça İslami kaynakları yakından tanıdıkça, Muhammed'in Allah'tan aldığını dile getirdiği şeyin, birçok yönüyle, okunan (*recited*) bir Kur'ân aşamasına gelmeden önce, onun 'toplanıp bir araya getirilen, değiştirilen ve kolektif bir çalışmanın ürünü olduğu' hipotezi bize daha da inandırıcı gelmektedir.”⁵

Gilliot, Kur'ân'ın mahiyeti ile ilgili hem kendisinin hem de kendisinin de ifade ettiği gibi, birçok oryantalistin en temel görüşlerini dile getirir. Gilliot'un bu konuda dayandığı temel argümanlardan birisi, Kureyşlilerin Hz. Muhammed'in Kur'ân'ı Yahudi veya Hristiyan

³ Luxenberg (takma ad), bu çalışmasında Kur'ân'ın birçok pasajının müfessirler arasında tartışıldığını ve yaklaşık yüzde yirmi beşinin hâlâ açıklanamadığını iddia eder. Ona göre bu açıklanamayan kısım kendisinin önerdiği Süryanî-Aramî dil bilimi tabanında açıklanabilir. (Bkz. Christoph Luxenberg, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*, Verlag Hans Schiler, Berlin, 2007, s. 108) Luxenberg'e göre batılı tercümanlar Kur'ân'ı tercüme ederken, Müslüman müfessirlerin yaptığı açıklamaları tatmin edici bulmazlarsa, aynı kelimenin Arapça yapısı çerçevesinde Süryanice ve Aramice eş anlamlısına bakmalıdırlar. Eğer bu kelime Arapçadaki anlamından farklı, fakat bağlam ile Arapça anlamından daha uyumlu bir anlamı varsa, bu Süryanice veya Aramice anlamına göre Kur'ân'ı tekrar tercüme etsinler. Eğer bu işe yaramazsa, görünüşte Arapça olup fakat kendi bağlamında tutarsız olan kelimenin Kur'ân'ın bağlamına en iyi uyan şeklini bulmak için o kelime Süryanice ve Aramice dillerinden tercüme edilir. Bkz. Luxenberg, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran*, s. 23-27. Ayrıca bkz. Claude Gilliot, “Origines et Fixation du Texte Coranique”, *Etudes*, 409(2008/12), ss. 643-652, s. 649; Gilliot, *Methodes*, s. 387-388; Claude Gilliot, “Les Sources du Coran”, *Le Monde des Religions*, 19 (2006), ss. 30-33, s. 33.

⁴ Claude Gilliot, “Creation of a Fixed Text”, (ed. Jane Dammen McAuliffe), *The Cambridge Companion to the Qur'an*, (ss. 41-57), Cambridge, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, s. 53.

⁵ Claude Gilliot, “Reconsidering the Authorship of the Qur'an. Is the Qur'an Partly the Fruit of a Progressive and Collective Work?”, (ed. Gabriel Said Reynolds), *The Qur'an in its Historical Context*, (ss. 88-108), Routledge, London, 2007, s. 88.

kölelerden aldığı iddialarıdır. O, bu konuda şunu ifade eder; Kur'ân'ın getirdiği birçok şey Mekkelilere yeni gelmemiş olsa gerektir ki onlar: "İnkâr edenler, 'bu Kur'ân, Muhammed'in uydurduğu bir yalandan başka bir şey değildir. Başka bir topluluk da bu konuda ona yardım etmiştir' dediler. Böylece onlar haksız ve asılsız bir söz uydurdular' ve 'Ayrıca, 'onun, sabah akşam kendisine okunsunlar diye yazdırdığı eskilerin masalları, efsaneleridir bu!' dediler"⁶ şeklinde Muhammed'i eleştirmişlerdir. Kur'ân'ın bunlara verdiği cevap ise: 'Andolsun ki biz onların, 'Kur'ân'ı ona bir insan öğretiyor' dediklerini biliyoruz. İma ettikleri kimsenin dili yabancıdır. Bu Kur'ân ise gayet açık bir Arapçadır"⁷ şeklinde olmuştur.

Gilliot, bu noktada kendi kendine çelişmektedir. Zira o, bir yandan Kur'ân'ın doğruluğunu reddederken, öte yandan Kur'ân'ın gerçekliğini çürütmek için yine Kur'ân'a dayanır. Hemen hemen tüm peygamberler ilk etapta kavimleri tarafından yalanlanmış, reddedilmiş, bin bir bahaneyle itham edilmiştir. Hz. Muhammed de diğer peygamberler gibi bu ithama maruz kalmış ve hâlâ da kalmaktadır. Diğer yandan burada Peygamber'e (a.s.) Kur'ân'ı öğrettiği iddia edilen Yahudi veya Hristiyan kölelerin ne bildiğine dair en ufak bir tarihi vesika yoktur.⁸ Haniflerindini anlayışı ile Hz. Muhammed'in dini anlayışı arasında benzerlik mevcut olduğuna dair bir bilgiye sahip değiliz.⁹ Keza karşılaşım eğitim gördüğü iddia edilen Yahudi veya Hristiyan âlimlerinin de Peygamber'i (a.s.) eğittiğine dair en ufak bir tarihi kırıntı bile yokken,¹⁰ oryantalistlerin sürekli olarak bu konuları bir hakikatmiş gibi ele almaları ve yüz yıllarca uğraştıkları halde bilimsel geçerliliği olan bir delil bulamamalarına rağmen yine de aynı konuda yoğun bir şekilde bu iddiaları işlemelerinin sebebi, İslam ile ilgili önyargılarından ve bilimsellikten ziyade ideolojik ve politik hareket etmelerindedir.

Aslında oryantalistleri biraz daha yakından tanıyınca bu gibi önyargılarının sebebi daha da iyi anlaşılıyor. Zira her ne kadar İslami çalışmalarında bilimsellikten başka bir gaye taşımadıkları izlenimini veriyorlarsa da işin aslı, birçok fikirlerinin sebebinin politik olduğudur. Napolyon'un (1769-1821) birçok oryantalist tercümanı, 1796

⁶ Furkân, 25/4, 5.

⁷ Nahl, 16/103; Gilliot, *The Authorship*, s. 89.

⁸ Muhammed Abdullah Draz (1894-1958), *en-Nebau'l-'azîm: Nazarâtun cedîdetun fi'l-Kur'ân*, Dâru's-Sekâfe, Doha, 1985, s. 64-67.

⁹ Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 54-55.

¹⁰ Draz, *en-Nebau'l-'azîm*, s. 56-58.

Haziran'ında başlayıp Doğu Dilleri Devlet Okulu'nda¹¹ yegâne Arapça öğretmeni olan Sylvestre de Sacy'nin (1758-1838) öğrencileriydi. Sacy daha sonra neredeyse Avrupa'nın tüm önde gelen oryantalistlerinin hocası oldu. Öğrencileri bu sahayı üççeyrek asra yakın yönettiler. Onların çoğu, Mısır'da Napolyon'a olduğu gibi, politik alanda birçok şekilde yararlanılabilir konumdaydılar.¹² Keza Lord Curzon (1859-1925) 1914'te yaptığı bir konuşmasında şu cümleleri sarf etmiştir: "Doğu Bilimleri, entelektüel bir lüks değil, büyük bir imparatorluğun bir zorunluluğudur. Bence, Doğu Çalışmaları Okulu¹³ gibi bir okulu Londra'da inşa etmek, imparatorluk mobilyasının gerekli bir parçasıdır. Bizim gibi Doğu'da birkaç yılını geçirenler, ulusal malzemelerimizde eksikliğini hissettikleri boşlukları doldurmak için en yüksek bir sorumluluk bilinciyle çalışırlar."¹⁴

İşte oryantalistlerin temel hedeflerini ve eğitim programlarının amacını tarif eden bu konuşma, aynı zamanda onların hangi zihniyete sahip olduklarını ve olacaklarını, İslami ilimlere hangi bakış açısıyla yaklaşacaklarını net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Gilliot'un iddialarının aksine, Kur'ân'ın kaynağı önceki semavî kitaplar veya Ehl-i Kitap'tan Peygamber'e (a.s.) muallimlik edenler olamaz. Zira Kur'ân, Ehl-i Kitap'ın birçok akidesinin yanlış olduğunu¹⁵ ve onların, Kutsal Kitapları kendi elleriyle tahrif edip bu konuda insanları aldattıklarını¹⁶ dile getirir. Binaenaleyh, eğer Kur'ân onlardan istifade edilerek ortaya konulmuş olsaydı, nasıl olurdu da hoca kabul ettiği kaynağa muhalefet ederdi. Onlara muhalif akide ve tarihi bilgi verdiği halde nasıl olur da yine onun kaynağı bu kitapların olduğu iddia edilebilir.¹⁷

Oryantalistleri, Kur'ân'ın kaynağının daha önceki semavî kitaplar olduğu iddiasına götüren şeylerden birisi de, Kur'ân'ın daha önceki

¹¹ École publique des langues orientales.

¹² Edward W. Said (1935-2003), *Orientalism*, A Division of Random House, New York, 1978, s. 83.

¹³ Daha sonra bu okul Londra Üniversitesi'nin School of Oriental and African Studies bölümüne dönüşmüştür. Bkz. Said, *Orientalism*, s. 214.

¹⁴ Said, *Orientalism*, s. 214.

¹⁵ Bakara, 2/102; Âlu 'İmrân, 3/64, 181; Nisâ', 4/155-161; Mâide, 5/18, 64, 72-73; Tevbe, 9/30.

¹⁶ Bakara, 2/79; Âlu 'İmrân, 3/71, 78; Mâide, 5/13, 15; En'âm, 6/91; Nahıl, 16/63-64; Neml, 27/76.

¹⁷ Draz, *en-Nebau'l-'azîm*, s. 58-64.

semavî dinlerin nazil olduğu dillerdeki bazı kelimeleri kullanması ve bazı bölümlerinin daha önceki semavî kitaplarla içerik ve metot açısından benzerlik arz etmesidir.

Gilliot bu konuda şunu iddia eder; Kur'ân'ın, Arapça olmayan kelimeleri kullanması, özellikle Hristiyan metinleri başta olmak üzere, Yahudi ve Hristiyan metinlerinin hem Mekke'de hem de Medine'de bilindiğini gösterir. Kur'ân ("Kur'ân" kelimesi de Arapça değil) ile ilgili bazı teknik kavramlar Arapça kökenli değildir. *Âye* (işaret, mucize, ayet), İbranice *ôth* ve Süryanice *âthâ* (sign) ile ilişkilidir. *Sûre* de Süryanice *Sûrtâ'* dan türetilmiş gibi görünüyor. Keza, bizzat İslami kaynaklar, bugün elimizde bulunan Kur'ân'ın başka bir tarihinin olduğunun izlerini taşır.¹⁸ Müslüman müfessirlerin Kur'ân pasajlarını anlamada zorlanmaları, Muhammed ve diğerlerine bazı ilhamlar vermiş olan Kur'ân öncesi bir metnin varlığı izlenimini vermektedir. Gilliot, burada Kevser Sûresi'ndeki "Kevser" kelimesini ele alır ve Mâturîdî (ö. 333/944)¹⁹ ve Kurtubî'nin (ö. 671/1273)²⁰ bu kelimenin önceki metinlerden gelip "el-îsar-tercih" anlamına geldiğini iddia ettiklerini dile getirdikten sonra der ki; "Müfessirlerin bu kelime ve tüm sûrede sıkıntı yaşamaları, 'bu metnin hali hazırdaki konumuyla ya çok az veya hiçbir anlamının olmadığı' yönündeki fikrimizi destekler.²¹ Binaenaleyh, tüm bu ve diğer başka sebepler, Kur'ân'ın kendisinden önce tarihi bir arka planının olduğunu gösteren şeylerdir."²²

¹⁸ Gilliot, *The Authorship*, s. 98; Gilliot, *Origines*, s. 652.

¹⁹ Mâturîdî, bu kelimenin "el-îsar" anlamına geldiğini ve eski kitaplardan alındığını savunan görüşü sadece zikredip geçer, "havuz"un ismi olduğu görüşünü ise şartlı olarak reddeder. Der ki; eğer bu konuda gelen rivayetler sahih ise zaten doğrusu bu görüştür, yoksa bizce doğru olan görüş, bu kelimenin "kesîr'in" mubalağa sığası olarak "kevser", yani "çok çok" anlamına geldiğini savunan görüştür. Bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Maḥmûd el-Mâturîdî (ö. 333/944), *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm, Dâru Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, c. X, s. 617.

²⁰ Kurtubî, bu kelimenin "el-îsar" anlamına geldiğini savunan görüşü reddedip, bu kelimenin sahih rivayetlerde de nakledildiği gibi "havuzun" ismi veya "kesîr'in" mubalağa sığası olarak "kevser", yani "çok çok" anlamında kullanıldığını ve asıl sahih olan görüşlerin bu görüşler olduğunu savunur. Bkz. Ebû 'Abdillâh Muhammed İbn Aḥmed el-Enşârî el-Ḳurtubî (ö. 671/1273), *el-Câmi'u'l-aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, 2010, c. XX, s. 147-148.

²¹ Gilliot, *The Authorship*, s. 98; Gilliot, *Les sources*, s. 33.

²² Gilliot, *Creation*, s. 43; Gilliot, *Les sources*, s. 31; Claude Gilliot, *Exégèse, Langue et Théologie en Islam: L'Exégèse Coranique de Tabarî*, Vrin, Paris, 1990, s. 108-110; Claude Gilliot, *Aspects de l'Imaginaire Islamique Commun dans le Commentaire de Tabarî*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Université de la Sorbonne Nouvelle Paris-III, Paris, 1987, I, 139-140.

Gilliot ve diğer oryantalistlerin bu noktada kasıtlı olarak görmezlikten geldikleri iki temel nokta bulunmaktadır. Birincisi, semavî kitapların hepsinin ortak bir dil ailesi olan Sâmi Dil Ailesi ile nazil olmaları ve dolayısıyla ortak kelimeleri kullanmalarının gayet doğal olması; ikincisi, tüm bu kitapların aynı kaynaktan geldiği ve aynı amacı hedeflediği düşünüldüğünde, içeriğinin de kaçınılmaz olarak birbirine benzeyeceğidir. Zira Kur'an, insanoğlunun başlangıcından kendi zamanına kadar olan uzun zaman dilimi içindeki vahye ait geleneğin bütününe mirasçı olan ve bu konumu üzerinde ısrarla duran bir kitaptır.²³ Keza Kur'an'ı bize ileten Peygamber(a.s.), peygamber olduğunu söyleyen ilk kişi olmadığını belirtmektedir.²⁴

Birinci noktanın, özellikle günümüz dünyasında, gayet kolay anlaşılabilmesine ve dolayısıyla oryantalistlerin bu konudaki iddialarının da basit bir şekilde çürütülebileceğine inanıyoruz. Zira İbranice ya da Süryanice kelimelerinin benzer fonetik ve anlamlarıyla Kur'an'da bulunmaları, Gilliot'un iddia ettiği gibi, Kur'an'ın daha önce bu dillerde yazılmış semavî kitaplara ve kitap ötesi metinlere dayanmasını hiçbir surette gerektirmez. Çünkü burada bahsi geçen dillerin hepsi Sâmi Dil Ailesi dilleri olup birbirinden kelime almaları, sahip oldukları dil, tarih, coğrafya ve kültür ortaklığının kaçınılmaz ve zorunlu bir sonucudur. Bu süreç tüm dünya dilleri için de geçerlidir. Örneğin "metot" kelimesi, İngilizce, Almanca, Fransızca, İtalyanca, İspanyolca... gibi birçok Avrupa dillerinde ve daha sonra küreselleşme sürecinde bu dillerle ilişkisi olan Türkçe, Rusça gibi dillerde aynı anlam ve benzer bir fonetik yapısıyla ortak bir kelime olarak kullanılmaktadır.

Bundan dolayı Kur'an da nazil olduğu dönemde Araplar tarafından yaygın olarak bilinen kelimeleri, orijinine bakmaksızın kullanmıştır. Bu kelimeler Aramice, Habeşçe, Akatça, Süryanice, İbranice ve Arapça gibi dillerde uzun bir zaman diliminde ortak olarak kullanılmıştır.²⁵ Keza diller arasında uzun bir zaman dilimi boyunca

²³ Mehmet Paçacı, *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, s. 82. Ayrıca bkz. Mâide, 5/48.

²⁴ Paçacı, *Kur'an*, s. 83.

²⁵ Esra Gözeler ve diğerleri, "*Corpus Coranicum* Projesi: Kur'an'ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak", *AÜİFD*, c. 53, sayı: 2, 2012, ss. 219-253, s. 238-240.

ortak olarak kullanılan kelimelerin orijini tespit edilemez.²⁶ Birçok Avrupa ve Asya dilini bilen Gilliot'un, dilin bu yapısını görmezlikten gelmesi, iddiasında tamamen önyargılarının esiri olarak hareket ettiğini gösterir.

Gilliot'un Kur'ân'ın kolektif bir çalışmanın ürünü olduğunu ispatlamak için kullandığı argümanlardan biri de Zeyd b. Sâbit'tir (ö. 45-55/665-675).²⁷ O, bu konuda şöyle demektedir: "Muhammed Medine'ye gelmeden önce Zeyd b. Sâbit Arapça ve İbranice okuyup yazabiliyordu."²⁸

Gilliot'un iddiasının aksine, baktığımız tarih kaynakları, ki bunların çoğu Gilliot'un bu konuda kullandığı kaynaklardır, Zeyd'in Hz. Muhammed Medine'ye gelmeden önce İbranice veya Süryaniceyi bilmediğini gösterir. Bu kaynaklar Zeyd'in, Peygamber'in (a.s.): "İbranice/Süryanice biliyor musun?" sorusuna: "yok, bilmiyorum" şeklinde cevap verdiğini ve bunun üzerine Hz. Muhammed'in ona öğrenmesini ve kendisi için Yahudilerin mektuplarını okumasını emrettiğini belirtir.²⁹

²⁶ Ebū Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Ğalib eṭ-Ṭaberī (ö. 310/923), Cāmi'u'l-beyān 'an te'vili āyi'l-Kur'ān, thk. Ḥalil el-Meys, Dāru'l -Fikr, Beyrut, 2005, c. I, s. 19-23.

²⁷ Hz. Peygamber (a.s.) Medine'ye geldiğinde Zeyd b. Sâbit on bir yaşında, Hazrec Kabilesi'nden bir çocuktur. Künyesi Ebu Sa'îd olup ona Ebu Harice de denir. Hz. Muhammed Medine'ye geldiği zaman Müslüman oldu. Babası, kendisi altı yaşındayken, Bu'âs Savaşı'nda öldürülmüştür. Zeyd'in Hicri 45-55/665-675 yılları arasında öldüğü rivayet edilir. Birçok sahâbî ve tabiin ondan rivayette bulunmuştur. Mesruk (ö. 63/683) der ki; Medine'ye geldiğimde Zeyd'i ilimde derinleşenlerden buldum. Sa'îd b. Müseyyeb (ö. 94/715) de der ki; ben Zeyd'in cenazesinde buldum. O, kabre konulurken İbn Abbâs (ö. 68/687) dedi ki; kim ilmin nasıl yok olup gittiğini görmek istiyorsa, işte ilim böyle yok olup gider. Vallahi bugün büyük bir ilim gömülmüştür. Keza Zeyd'in öldüğü gün Ebu Hureyre (ö. 57/676): "Bugün ümmetin âlimi ölmüştür" dedi. Şa'bî (ö. 104/722) der ki; Zeyd, farzlar ve Kur'ân konusunda diğer insanlardan önde idi. Zeyd; yargı, farzlar, kıraat ve fetva konusunda önde gelenlerden biriydi. Medine'de fetva veren altı kişiden biriydi ve Hz. Ömer (ö. 23/644) sefere çıktığında Medine'de onu vekil olarak tayin ederdi. Bkz. İbn Sa'd (ö. 230/845), *Kitābu't-ṭabakāti'l-kebir*, thk. Muhammed 'Abdulkâdir 'Aṭâ', Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012, c. II, s. 273-276; İbn Hibbân (ö. 354/965), *Kitābu's-sikāt*, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekāfiyye, Pakistan 1973, c. III, s. 135-136; 'Alî b. el-Ḥasan b. Hibetillāh b. 'Abdillāh İbn 'Asâkir (ö. 571/1171), *Tāriḫu Medīneti Dimeşk*, thk. Muḥibbuddin Ebî Sa'îd, Dāru'l-Fikr, Beyrut, 1995, c. XIX, s. 295-338; Şemseddin Muhammed b. Aḥmed b. Usmân ez-Zehabî (ö. 748-1374), *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, thk. Beşşâr 'Avvād Ma'rûf vd., Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1996, c. II, s. 427-441; İbn Ḥacer (ö. 852/1448), *el-İşābe fi temyizi's-sahābe*, (1854 Hindistan baskısının tıpkı baskısı), c. III, s. 22-23.

²⁸ Gilliot, *The Authorship*, s. 92-93; Gilliot, *Les sources*, s. 33.

²⁹ İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabakāt*, c. II, s. 273-274; İbn 'Asâkir, *Dimeşk*, c. XIX, s. 301-305; ez-Zehabî, *en-Nubelâ*, c. II, s. 427-429; İbn Ḥacer, *el-İşābe*, c. III, s. 22-23; Muhammad Hamidullah

Dolayısıyla, Gilliot'un buna dair yorumu zorlama bir iddia gibi görünüyor. Onun bu iddiasının asıl sebebi ise Zeyd'in İbranice veya Süryaniceyi bilip bilmemesi değil, onun bu diller vasıtasıyla öğrendiği Tevrat'ı Kur'ân'a kattığı ve buna bağlantılı olarak Gilliot'un "Kur'ân'ın kolektif bir çalışmanın ürünü olduğu" iddiasını ispatlamasıdır. Zira Gilliot, bu bağlamda der ki; Zeyd'in ezbere bildiğini söyleyip de Muhammed'in buna sevindiği on veya on altı sûre, Muhammed'in ve sahâbîlerin hoşuna giden Yahudi yazıları olabilir. Zira "sûre" kelimesinin kökü Aramice veya İbraniceden gelmez.³⁰

Aslında Gilliot, burada tamamen yanıltıcı ve taraflı hareket eder. Zira gördüğümüz kadarıyla, bu konuda kullandığı tarih kaynaklarının hiç birinde Zeyd'in ezbere bildiği sûrelerin Yahudi yazıları olduğuna dair en ufak bir bilgi olmamakla beraber, bu kaynakların birçoğu Zeyd'i Hz. Muhammed'e getiren şahısların: "Sana nazil olandan on yedi sûre biliyor"³¹ şeklinde bir ibare kullanmıştır. Dolayısıyla Gilliot, hem bu ibareyi gizliyor hem de bu kaynaklarda hiç yer almayan bir iddiayı Zeyd'e atfediyor. Keza "sûre" kelimesinin kökü Aramice veya İbraniceden gelme olup olmamasının ise daha önce ifade ettiğimiz gibi, bu konuda herhangi bir öneme sahip değildir. Çok anlamlı bir kelimenin anlamını belirleyen bağlamıdır. Bu tür kelimeleri bağlamından koparıp atomik bir değerlendirme yapmanın semantik açıdan hiçbir önemi yoktur.

Gilliot'un, bu iddiasını daha da güçlendirmek için kullandığı argümanlardan biri de Zeyd b. Sâbit'in Medine'de Yahudi okulunda eğitim aldığını³² ve İbn Mes'ûd'un(ö. 32/652) Zeyd'i, bir Yahudi olarak tanımladığını³³ iddia etmesidir. Fakat yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, birçok kaynağın Zeyd'in İbranice veya Süryaniceyi bilmediğini ifade etmesi Gilliot'un bu iddiasını çürütür nitelikte görünüyor.

(1908-2002), *Muhtasar Hadis tarihi*, çev. Kemal Kuşçu, Beyan Yayınları, İstanbul, 2007, s. 33.

³⁰ Gilliot, *The Authorship*, s. 92-93; Gilliot, *Les sources*, s. 33. Aslında çok eski zamanlarda gerçekleşen diller arası kelime alışverişlerinde, bir kelimenin hangi dilden diğerine geçtiği tespit edilemez. Bkz. e-Taberî, *Câmi*, c. I, s. 19-23; Theodor Nöldeke, *Neue Beiträge zur Semitischen Sprachwissenschaft*, Verlag Von Karl J. Trübner, Strassburg, 1910, s. 31.

³¹ İbn 'Asâkir, *Dimeşk*, c. XIX, s. 301-305; ez-Zehebî, *en-Nubelâ*, c. II, s. 427-4428; İbn Hacer, *el-İşâbe*, c. III, s. 22-23.

³² Gilliot, *The Authorship*, s. 92-93; Gilliot, *Les sources*, s. 33.

³³ Gilliot, *The Authorship*, s. 92-93.

İbn Mes'ûd'un Zeyd'i "bir Yahudi olarak tanımladığı" iddiası ise yine geçersiz bir iddia olup Gilliot'un sırf Kur'ân'ın kaynağını bulandırmak için tutarsız bir şekilde davrandığını gösterir. Zira bu konuda Gilliot'un kullandığı aynı kaynakları kullandığımız halde, İbn Mes'ûd'un Zeyd'e Yahudi dediğine şahit olmadık. İbn Mes'ûd, bu noktada Zeyd için şu ibareleri kullanır: "Ben (Mekke'de) Resulullah'ın ağzından yetmiş sûre öğrendiğimde Zeyd, iki kâkül saçıyla, çocuklarla oynuyordu/Zeyd daha çocuktu/Zeyd daha Müslüman değildi/Zeyd daha babasının sulbunda kâfirdi."³⁴ Fakat bu ibareler tamamen Zeyd'in İbn Mes'ûd'dan daha küçük olmasıyla alakalıdır. Zira İbn Mes'ûd ilk Müslüman olanların altıncısı olduğundan³⁵ o, daha Zeyd doğmadan önce Müslüman olmuştu. Zeyd ise İslamiyet'in on dördüncü yılında on bir yaşındayken Müslüman olmuş³⁶ ve babası da, kendisi altı yaşındayken, Bu'âs Savaşı'nda öldürülmüştür.³⁷ Dolayısıyla İbn Mes'ûd'un buradaki: "Zeyd daha Müslüman değildi" veya "Zeyd daha babasının sulbunda kâfirdi" gibi ibareleri, Zeyd'in ya hiç doğmamasından kaynaklanan yaşça küçüklüğü veya İslami mükellefiyet yaşına gelmemesiyle alakadardır ki bunların hiçbiri Zeyd için ne bir günah ne de bir kusur sayılabilir.

Gilliot, İbn Mes'ûd'un: "Zeyd daha babasının sulbunda kâfirdi" sözünü, Zeyd'in Yahudi olduğuna delil olarak ele alır. Hâlbuki İbn Mes'ûd'un kastettiği şey "kâfir olan babasının sulbundaki çocuğun da kâfir olduğu" ki bundan da amacı kendisinin İslamiyet'e girme bakımından Zeyd'den çok önde olduğudur. Gilliot'un Zeyd'in Yahudi olduğuna dair kullandığı başka bir delil de İbn Mes'ûd'un Zeyd'i: "Zeyd, iki kâkül saçıyla, çocuklarla oynuyordu" şeklindeki tanımlamasıdır. Gilliot'a göre buradaki "iki kâkül saç" Yahudilere özgü bir semboldür.³⁸ Fakat aksine İbn Mes'ûd'un da ifade ettiği gibi, bu olsa olsa o zamanın çocuklarına özgü bir şeydir. Zira İbn Mes'ûd'dan gelen birçok farklı rivayetlerde o, sürekli Zeyd'in çocukluğuna vurgu yapıyor. Bu rivayetler de açıkça gösteriyor ki İbn Mes'ûd'un kastettiği şey, Zeyd'in Yahudi olduğu değil, kendisinden yaşça çok küçük olduğudur.

³⁴ Abdullâh b. Ebî Dâyud es-Sicistânî (ö. 316/929), *Kitâbu'l-meşâhif*, thk. Selîm b. 'Îd el-Hilâlî, Müessesetü Ğurrâs, Beyrut, 2006, s. 177-187.

³⁵ İbn Hacer, *el-İşâbe*, c. IV, s. 129.

³⁶ İbn Hibbân, *es-Sikât*, c. III, s. 135-136; İbn 'Asâkir, *Dimeşk*, c. XIX, s. 295-305.

³⁷ İbn 'Asâkir, *Dimeşk*, c. XIX, s. 338.

³⁸ Gilliot, *Methodes*, s. 391.

2. Kur'ân'ın Mushaf Haline Getirilmesi

Oryantalistlerin üzerinde durduğu önemli konulardan birisi de Kur'ân'ın mushaf haline getirilme sürecidir. Onlar bu noktada Kur'ân'ın birçok değişikliğe, ziyadelik veya noksanlığa maruz kalmış olabileceğini ileri sürerler. Oryantalistler çalışmalarını yaparken genel itibariyle kendi kültürlerinin penceresinden bakarak İslami ilimlere yaklaşırlar. Bu belki bir nebze kadar doğal karşılanabilir. Zira kişinin yetiştiği kültür ve anlayışından tamamen soyutlanması ve karşılaştığı yeni kültür ve düşünceleri önyargılarından bağımsız bir şekilde değerlendirmesi düşünülemez. Bununla beraber kişi bu özelliğinin farkına vararak önyargılarını minimize edebilir. Dolayısıyla kültür uzaklığına dikkat edilmeksizin kişi kendi kültürünün penceresinden bakmaya saplanıp kalırsa, elbette farklı kültürlerde yazılmış metinlerle sağlıklı bir iletişime geçmesi söz konusu değildir.

Bundan dolayı oryantalistler Kur'ân'a yaklaşırken, ona, kendi kutsal kitaplarının tarih içerisinde geçirdiği serüven perdesinin arkasından bakarlar. Zira İbranicede harekeleme sistemi, metinlerin yazıya geçirilmesinden bin yıl, belki daha uzun zaman sonra kullanılmaya başlanmıştır. Bu zaman zarfında birçok kelimenin manası ve gramatik yapısı değişmiş ve dolayısıyla kelimelerin asıl manalarına ulaşmak daha da güçleşir olmuştur. Metinlerin kenarlarında yorum olarak yazılanlar daha sonraki müstensihler tarafından asıl metinle karıştırılmıştır.³⁹ Eski Ahit'teki kitapların birer birer yazıya geçirilmesi çok daha öncelere varmakla birlikte, resmi metnin oluşumu M.S. III. yüzyılda tamamlanmıştır. Yine İncillerin tek tek yazılması 60-100 yıllarına kadar gitmektedir. Ancak resmi konsüller tarafından bütün Hristiyan cemaatlerce kabul edilmesi öngörülen bir Yeni Ahit metni M.S. IV. yüzyılda meydana gelmiş bulunmaktadır.⁴⁰ Yeni Ahit'teki kitapların asıl nüshaları elimizde bulunmamaktadır. Yeni Ahit'e ait eldeki en eski kitap M.S. 200'lere ait olduğu sanılan Yuhanna İncili nüshasıdır. Yazmalar karşılaştırıldığında ise hiçbir nüsha diğeri ile tıpatıp aynı olmadığı görülmektedir. Bugün için 10.000'nin üzerindeki farklı nüsha, 200.000 kadar farklılık taşımaktadır.⁴¹ Kutsal Metin sahipleri,

³⁹ Paçacı, *Kur'an*, s. 97-98.

⁴⁰ Paçacı, *Kur'an*, s. 100.

⁴¹ Paçacı, *Kur'an*, s. 98. André Robert ve André Feuillet başkanlığında Fransızcada *Introduction à la Bible* adıyla hazırlanan eserin ilk baskısında el yazmaları arasındaki

metinlerindeki bu farklılıkları açıklamak için kutsal metinlerinin aslında birçok yönüyle beşeri özellik taşıdığını, her ne kadar temelde ilahi ise de bunları kaleme alanların özgür iradeye sahip insanlar olduğunu ve bu insanların da yazdıklarına kendi ilmî, tarihî, psikolojik, inanç ve kültürel değerlerini, zahiri hisleri vasıtasıyla edindikleri malumatı yansıttıklarını ve ihtiyaca bağlı olarak bu metinleri tekrar tekrar redakte/revize ettiklerini iddia etmişlerdir.⁴²

Dolayısıyla kutsal kitapları böyle tarihi bir metinleşme sürecinden geçen ve birçok değişiklik barındırdığı inkâr edilemeyen Yahudi ve Hristiyanlar, Kur'ân'ın hiçbir değişikliğe uğramadan günümüze kadar gelmiş olabileceğine ihtimal veremiyorlar.

2.1. Hz. Peygamber Döneminde Kur'ân'ın Yazılması ve Ezberlenmesi

Kur'ân'ın toplanma ve mushaflaşma sürecinin belki de en önemli safhası, Hz. Muhammed hayattayken Kur'ân'ın hangi aşamada olduğu, yazılıp yazılmadığı, ezberlenme durumu, vb. konularla ilgili olan aşamasıdır. Bundan dolayı Kur'ân tarihiyle ilgilenen oryantalistler öncelikle bu safha ile ilgili hipotezler öne sürerler.

Bu noktada Gilliot şöyle demektedir; Kur'ân sürekli bir evrim geçirmiş ve bu evrim belki de Emevî dönemine kadar devam etmiştir. Hz. Muhammed'in öğrencileri, onun ve ortaklarının algısı, nesih, ayet ve hatta sûrelerin unutulması, kaybolan ayet ve sûreler, az çok tamamlanmış mecmualar, eklentiler, metindeki hataların kısmen düzeltilmesi, birçok dilbilimsel değiştirmeler ve hakeza devam etmiştir. Bir peygamber bir günde yaratılmadığı gibi, bir kutsal kitap da hayli hayli bir günde yaratılamaz.⁴³

farklılıkların iki yüz bin olduğu ifade edilirken (bkz. A. Robert et A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, Declée & Cie, 1959, c. I, s. 111, Muḥammad Muştafâ al-A'zamî, *The History of the Qur'anic Text: From Revelation to Compilation, A Comparative Study with the Old and New Testaments*, UK Islamic Academy, Leicester, 2003, s. 303 içinde); bu rakam aynı eserin İspanyolca ve İngilizce çevirisinde hiçbir açıklama yapılmadan yüz elli bine indirilmiştir. Bkz. André Robert, André Feuillet, *Introducción a la Biblia*, Biblioteca Herder, Barcelona, 1967, c. I, s. 128; A. Robert and A. Feuillet, *Interpreting the Scriptures*, translated by P.W. Skehan et al, Declée Company, New York, 1969, c. I, s. 115. al-A'zamî, *The History of the Qur'anic Text*, s. 303 içinde.

⁴² Robert y Feuillet, *Introducción*, c. I, s. 40, 43, 46-60, 79-81, 133-136, 164-165, 174-176, 290-295, 299, 322-324; c. II, s. 107-109.

⁴³ Gilliot, *The Authorship*, s. 101; Gilliot, *Origines*, s. 652.

Bu yorum yukarıda zikrettiğimiz Tevrat ve İncil'in mushaflaşma sürecini andırır gibidir. Zira bu ibarelerde ifade edilen süreç, Tevrat ve İncil'in geçirdiği safhalardır. Keza Gilliot, bu konuda diğer bazı oryantalistlerin değerlendirmelerini ele alır ve der ki; J. Burton'a göre elimizdeki Kur'ân, Muhammed vefat ettiğinde bıraktığı Kur'ân'ın tıpkısıdır.⁴⁴ Ona göre Ebu Bekir'e (ö. 13/634) ve Osman'a (ö. 35/656) isnat edilen toplama işlemi tarihte vaki olmamış bir şeydir.⁴⁵ Fakat Angelika Neuwirth'e göre elimizdeki Kur'ân, Osman kanalıyla gelir. Keza, Karl Vollers'e (1857-1909) göre Kur'ân dilinin orijini Mekke ve Medine lehçelerinde bulunur ki Kur'ân, çok cazip olan eski Arap şiir diline adapte edilmek için tekrar gözden geçirilmiştir.⁴⁶ Biz (Gilliot), Kur'ân'ın geçirdiği uzun redaksiyon sürecinde değişikliğe uğramış olduğu ihtimalini göz ardı etmememiz gerektiğini düşünüyoruz.⁴⁷ Gilliot'un bu iddiası bize John Wansbrough'u (1928-2002) hatırlatmaktadır. Zira Wansbrough ve onun görüşlerini benimseyenlere göre Kur'ân değişken bir metin halinde sürekli olarak düzenleme, tashih ve dizayndan geçirilmiş ve önceki kutsal kitapların bazı üslupları taklit edilerek ancak hicri ikinci asrın sonlarında veya üçüncü asrın başlarında son şeklini alabilmiştir. Dolayısıyla onun standart bir metin haline gelmesini ifade eden rivayetler de bu dönemde son halini almıştır.⁴⁸ Buna karşın Josef Van Ess şunları ifade eder: "Bence Wansbrough, ilk dönem Hristiyanlığın bu konudaki çalışmalarından çok fazla etkilenmiştir. İslamiyet, dinin kitap dini olarak bilindiği bir zaman ve çevrede doğmuştur. Bu anlayış Maniheizm ile beraber Yahudilik ve Hristiyanlık tarafından yerleştirilmişti. Mushaflaşma artık yeni bir icat sayılmıyordu ve gerçekleşmesi beklenen bir şeydi. Bence bu, İslamiyet'te mushaflaşmanın neden o kadar hızlı gerçekleştiğini açıklamak için yeterli bir delildir."⁴⁹

⁴⁴ Bkz. John Burton, *The Collection of the Qur'ân*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, s. 239-240.

⁴⁵ Gilliot, *Origines*, s. 648.

⁴⁶ Gilliot, *Origines*, s. 647; Gilliot, *Methodes*, s. 383.

⁴⁷ Claude Gilliot, "Deux etudes sur le Coran (La composition des sourates Mekkoises. Le Coran, Muhammad et le "judeo-christianisme)", *Arabica*, XXX(1983), ss. 1-37, s. 15.

⁴⁸ John Wansbrough (1928-2002), *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Prometheus Books, New York, 2004, s. 1-52, 78, 202, 207-208, 225-226.

⁴⁹ Josef Van Ess, "Review of J. Wansbrough", *Qur'anic studies*, Bibliotheca Orientalis, 35 (1978), ss. 349-353, s. 353. (Angelika Neuwirth, "Form and Structure of the Qur'ân",

Gilliot ve diğer oryantalistlerin bu konuda ortaya attıkları hipotezlerde sağlam bir delile dayanmazlar. Aksine sürekli varsayımlarla hareket ederler. İslami kaynakları inceledikleri zaman, bu kaynaklardan sadece İslam'ın aleyhine kullanabileceklerini düşündükleri malumatı seçip alırlar. Zira hem Gilliot hem de diğer oryantalistlerin bu gibi konularda iddia etikleri düşüncelerin dayanaklarını yine İslami kaynaklardan elde ederler.

Bizzat oryantalistlerin kullandıkları kaynaklara baktığımızda ise durumun onların iddia ettiklerinden çok farklı olduğunu görüyoruz. Dolayısıyla bu işin gerçeği şudur; Peygamber (a.s.) döneminde Kur'ân'ın tamamı yazılıp muhafaza edilmiş⁵⁰ ve Hz. Ebu Bekir'in Zeyd'e yaptırdığı ilk mushaf çalışmasında da tüm Kur'ân için yazılı ve güvenilir nüshalar tespit edilerek bu nüshalardan toplama işlemi gerçekleştirilmiştir.⁵¹

Zira Hz. Muhammed kendisine gelen vahye çok ihtimam gösterip onu vahiy kâtiplerine yazdırır, sonra sesli olarak okutur, eğer yanlışları varsa düzeltirdi. Her sene ramazan ayında Cebrail ile beraber o zamana kadar nazil olan Kur'ân'ı okur⁵² ve bu okumaya (arza) sahâbîler de katılır, okumayı dinlerlerdi. Böylece ellerinde nüshaları olanlar, karşılaştırma yapıp yanlışları varsa düzeltirlerdi. Hz. Muhammed, son yılında bu arzayı iki defa yapmıştır.⁵³ Ayrıca, Kur'ân'ın hem hafızalarda

(ed. Jane Dammen McAuliffe), *Encyclopaedia of the Qur'ân II*, (ss. 245-266), Brill, Leiden, 2002, s. 246 içinde).

⁵⁰ Muhammad Hamidullah (1908-2002), *İslâm'a Giriş*, çev. Cemal Aydın, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2010, s. 34; Muhammad Hamidullah (1908-2002), *Allah'ın Elçisi Hz. Muhammed*, çev. Ülkü Zeynep Babacan, Beyan Yayınları, İstanbul, 2005, s. 181; Muhammed Abdullah Draz (1894-1958), *Initiation au Coran*, el-Felah, Mısır, 1997, s. 17-19; eş-Şâbüni, Muhammed 'Alî, *et-Tibyân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, el-Mektebetü'l-'Aşriyye, Şayda Beyrut, 2011, s. 49; Halis Albayrak, *Tefsir Usûlü*, Şûle Yayınları, İstanbul, 2011, s. 27.

⁵¹ Muhammed b. İsmâ'il el-Buḥārî (ö. 256/870), *Şaḥîḥu'l-Buḥārî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 2001, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 3, s. 922; es-Sicistânî, *el-meşâḥif*, s. 146-154; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî bi-şerḥi şaḥîḥi'l-Buḥārî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ty., c. IX, s. 12; Draz, *Coran*, s. 17; Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî (ö. 911/1505), *İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2005, c. I, s. 183; Muhammed 'Abdulâzîm ez-Zerkânî (ö. 1367/1948), *Menâhîlu'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İbn Hâzım, Beyrut, 2006, s. 174-191, İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2012, s. 62-65; eş-Şâbüni, *et-Tibyân*, s. 52-59-; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, MÜİFAV Y., İstanbul, 2003, s. 90.

⁵² Draz, *Coran*, s. 18.

⁵³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. II, s. 150-151; el-Buḥārî, *Şaḥîḥ*, *Fedâil*, 7, s. 924; Hamidullah, *İslâm*, s. 32-34; Hamidullah, *Elçi*, s. 180; eş-Şâbüni, *et-Tibyân*, s. 56.

hem de yazılı bir şekilde muhafaza edilmesine titizlikle önem verilmiştir.⁵⁴

Hz. Muhammed, Kur'ân konusunda sadece bir aracı olmuştur, oryantalistlerin iddia ettiği gibi, bırakın onu kendisinin yazması, o, düzenlemesine bile karışmamıştır. Zira ayet tertibi, Hz. Cebrail'in bildirmesi ve Hz. Peygamber'in talimatıyla gerçekleşmiştir. Dolayısıyla ayetlerin tertibi dahi ilahî bir tayinle olmuştur.⁵⁵

Hz. Muhammed'in bu kadar hassas davranmasına rağmen oryantalistlerin sırf kendi kitaplarının metinleşme sürecine odaklanıp dünya yazı tarihini hiçbir şekilde kale almamaları, onların önyargılı davrandıklarına ve dolayısıyla iddiasında buldukları bilimsellik ve objektiflikten uzak olduklarına delildir. Zira Tevrat'ın bin yıl gibi bir süreden sonra metinleşmesi; İncil'in yaklaşık üç yüzyıl sonra metinleşmesi gösteriyor ki vahiy ile bu vahyin metinleşme süresi sürekli kısalmıştır. Binaenaleyh, sıra Kur'ân'ın metinleşmesine geldiğinde yazı tarihini tekrar başa çevirmenin geçerli bir sebebi olmasa gerek. Zira Arap alfabesinin yazılı olarak ne zaman kullanıldığı kesin olarak bilinmemekle beraber, bazılarına göre bu alfabe M.Ö. 600 civarında yazı dili olarak kullanılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla Hz. Muhammed Mekke'den Medine'ye hicret ettiğinde Arapça 1200 yıl civarı yazı tarihine sahipti.⁵⁶ Arkeolojik veriler de yazının Arabistan'da İslamiyet'ten yüzyıllar önce bilindiğini göstermektedir.⁵⁷ Zira Arabistan'ın değişik bölgelerinde İslamiyet öncesi dönemlerine ait olduğu tespit edilen birçok Arapça

⁵⁴ es-Suyûti, *İtkân*, c. I, s. 185; eş-Şâbûnî, *et-Tibyân*, s. 49-53.

⁵⁵ es-Sicistânî, *el-meşâhif*, s. 133; Muhammed b. 'Abdullâh ez-Zerkeşi (ö. 794/1392), *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebu'l-Fađl ed-Dimyâti, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2006, s. 180; es-Suyûti, *İtkân*, I, 86-88; Muhammed 'Alî eş-Şâbûnî, *et-Tibyân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, el-Mektebetu'l-'Aşriyye, Beyrut, 2011, s. 53; Cerrahoğlu, *Tefsir Üsûlü*, s. 56; eş-Şâbûnî, *et-Tibyân*, s. 53; Hüseyin Yaşar, *Batının Kur'ân Algısı*, Akademi Yayınları, İzmir, 2010, s. 67-77, 219-220; Demirci, *Usûl*, s. 79-80; Albayrak, *Usûl*, s. 39.

⁵⁶ Ernst Axel Knauf, "Arabo-Aramaic and 'Arabiyya: From Ancient Arabic to early Standart Arabic, 200 CE-600 CE", (ed. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, Michael Marx), *The Qur'ân in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, (ss. 197-254), Brill, Leiden, 2010, s. 197; Jan Retsö, "Arabs and Arabic in the Age of the Prophet", (ed. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, Michael Marx), *The Qur'ân in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, (ss. 281-292), Brill, Leiden, 2010, s. 281-282.

⁵⁷ W. Montgomery Watt (1909-2006), *Kur'ân'a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1998, s. 46.

belge ve yazıt keşfedilmiştir.⁵⁸ Bu mantık çerçevesinde bakıldığında, Kur'ân dönemine gelindiğinde yazı araç ve gereçleri çok daha fazla gelişmiş olduğundan, Kur'ân'ın nazil olmasıyla yazılması arasında herhangi bir zamanın geçmesine ihtiyaç kalmamıştır ve anında yazılmıştır.

Kur'ân ilk nazil olduğu zamandan itibaren okunmasına, ezberlenmesine, öğrenilmesi ve öğretilmesine önem verilmiş, Hz. Muhammed her fırsatta, hem tebliğinde, hem sohbetlerinde onu sürekli olarak tekrar etmiştir. Dolayısıyla Kur'ân'ı korumanın yolu sadece yazılı format olmayıp ve fakat aynı zamanda sözlü format da büyük bir öneme sahiptir.⁵⁹ Kur'ân'ın tamamını ezbere bilenlerin sayısının azlığı öne sürülerek, Kur'ân'dan bazı şeylerin kaybolduğu iddia edilebilir. Fakat Kur'ân'ın tamamını ezbere bilenlerin sayısı az olsa da her biri farklı bir bölümünü ezberlediği için Kur'ân'ın tamamını bu ezber yöntemiyle koruyanların sayısı sınırsızdır. Zira Peygamber (a.s.) vefat ettiğinde Müslümanların sayısı yüz binleri geçmişti.⁶⁰

Gilliot'un bu konuda ortaya attığı argümanlardan biri de yine "Hz. Muhammed'in Medine'ye gelişinden önce Zeyd b. Sâbit'in İbranice veya Süryaniceyi bildiği", "Medine'de Yahudi okulunda eğitim gördüğü", "İbn Mes'ûd'un onu Yahudi diye tanımladığı" gibi daha önce ele aldığımız meselelerdir. Gilliot'un, bu konudaki malumatın yönünü kasıtlı olarak saptırdığı kanaatindeyiz.

2.2. Osman Mushafı

Kur'ân'ın mushaflaşma tarihi ile ilgilenen müsteşriklerin üzerinde durduğu ve varsayımlarda bulunduğu konulardan biri Osman

⁵⁸ Muhammad Hamidullah (1908-2002), *İslâm Müesseselerine Giriş*, çev. İhsan Süreyya Sırma, Beyan Yayınları, İstanbul, 2007, s. 9; Muhammad Hamidullah (1908-2002), *Hz. Peygamber'in Altı Diplomatik Mektubu*, çev. Mehmet Yazgan, Beyan Yayınları, İstanbul, 2007, s. 54-64; al-A'zamî, *Qur'anic Text*, s. 135-136; Robert Hoyland, "Epigraphy and the Linguistic Background to the Qur'ân", (ed. Gabriel Said Reynolds), *The Qur'ân in its Historical Context*, (ss. 51-69), Routledge, London, 2007, s. 53-57; Gregor Schoeler, *Ecrire et Transmettre dans les Débuts de l'Islam*, Presses Universitaires de France, Fransa, 2002, s. 15-20.

⁵⁹ el-Buhârî, *Sahîh, Feđâil*, 20-26, 37, s. 927-930, 933; el-Kâsım b. Sellâm Ebü 'Ubeyd (ö. 224/838), *Feđâilu'l-Kur'ân*, thk. Adnân el-'Alî, Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 2009, s. 11-20; es-Sicistânî, *el-meşâhif*, s. 177-194; el-Şurţubî, *Câmi'*, I, 7-10, 19-20; es-Suyûtî, *İtkân*, I, 85; ez-Zerķânî, *Menâhil*, s. 173-174; Hamidullah, *İslâm*, s. 37-38; eş-Şâbüni, *et-Tibyân*, s. 49-52; Demirci, *Usûl*, s. 86-94.

⁶⁰ Köksal, *Hz. Muhammed*, c. VIII, s. 616.

Mushafı'dır. Dolayısıyla Gilliot da yukarıda belirttiğimiz gibi bu alanla ilgili olarak birçok çalışma yapmıştır.

Gilliot, bu konuda şunları söylemektedir: "Her ne kadar Müslümanlar bugün elimizde bulunan Kur'ân'ın Osman Mushafı'nın aynısı olduğuna inansa da bizim, Müslümanların bu konuda anlattıkları üzerinde yaptığımız analizler, Müslümanlarla aynı görüşte olmamıza mani oluyor.⁶¹ Kur'ân, özellikle yeniden okunma ve düzeltilme gibi evrimlerden geçen bir tarihe sahip olduğu için o, sabit bir metin olmaktan uzaktır.⁶² Osman Mushafı uzun ve kısa seslileri kapsamıyordu. Bu özelliği, bazı kelimelerin farklı okunmasına imkân tanıyordu. Ayrıca Arap yazısının ilk hali, şuanda bazı ünsüz harflerin sahip olduğu noktalama işaretlerine sahip değildi ki bu noktalar alfabedeki harflere gerçek değerini (fonetiğini) verip karışıklığı önler.⁶³ Uzun ve kısa sesliler ile noktalama işaretleri, Abdulmelik (685-705) zamanında geliştirildi.⁶⁴ Bu değişikliklere muhtemelen, kalamcı ve fakih olan gramerci ve filologların düzeltmeleri de eklenecek.⁶⁵ Tüm bunlara rağmen İslam geleneğinin büyük çoğunluğu, Kur'ân'ın ilk başlarda ittifak halinde kabul edildiği konusu üzerinde ısrar eder ki böylece Kur'ân'ın sahihliği konusunda yapılan suçlamaları unuttursunlar. Fakat İslami kaynaklarda Kur'ân'ın sahihliği ile ilgili tereddütler ve itirazlar olduğu müddetçe, geçmişte olduğu gibi gelecekte de bu konu batılı araştırmacılar için, Kur'ân'a 'başka bir mushaflaşma tarihi' teklif etmeye ortam hazırlar."⁶⁶

Gilliot ve diğer oryantalistlerin bu konuda görmezlikten geldikleri birkaç nokta vardır. Birincisi; uzun ve kısa seslilerin veya hareke işaretlerinin olup olmaması sahâbîden sonra gelen ve doğrudan sahâbîlerden ders almayan nesiller için sıkıntılı bir durum haline gelmiştir. Zira sahâbîler, Kur'ân'ı bizzat Peygamber'den (a.s.) defalarca dinlediler ve ayrıca onlar kendi dönemlerindeki Arap alfabesine alıştılar. İkincisi; Kur'ân'ın tamamının ezber yöntemiyle korunmuş olmasıdır. Hem sahâbî dönemini hem de tabiin dönemini okuyan herkesin rahatlıkla görebileceği şeylerden biri, o zamanki Arapların,

⁶¹ Gilliot, *Creation*, s. 43.

⁶² Gilliot, *Origines*, s. 643.

⁶³ Gilliot, *Origines*, s. 644; Gilliot, *Methodes*, s. 383-384.

⁶⁴ Gilliot, *Origines*, s. 644.

⁶⁵ Gilliot, *Methodes*, s. 392-393.

⁶⁶ Gilliot, *Origines*, s. 646.

ezbere bilinmeyen şeyi ilim olarak kabul etmedikleridir.⁶⁷ Dolayısıyla oryantalistler, kendi kutsal kitaplarının ancak çok istisnai kişilerden başka kimsenin ezberleyemediğine bakarak Kur'ân'ı da aynı kefeye koymaları yanlış ve yanıltıcıdır. Zira İslam tarihine bakıldığında Kur'ân'ı beş-altı yaşlarında ezberlemenin sıradan bir iş olduğu görülür.

Hem Hz. Muhammed hem sahâbîler hem de onlardan sonra gelenler Kur'ân'ın öğrenilip öğretilmesine, ezberlenmesine ve yazılmasına büyük bir ihtimam göstermişlerdir.⁶⁸ Hatta Peygamber(a.s.) ve sahâbîler döneminde eğitim-öğretim deyince akla gelen ilk ve tek şey Kur'ân'ın öğrenilmesi ve öğretilmesidir denilebilir. Tüm bunları göz ardı etmenin bilimsellik ve objektiflikten uzak olduğu açıktır. Üçüncüsü; Gilliot'un: "Osman Mushafı uzun ve kısa seslileri kapsamıyordu. Bu özelliği, bazı kelimelerin farklı okunmasına imkân tanıyordu" ifadesidir. Bu iddiaya iki ayrı şekilde cevap verilebilir. İlki; farklı okunma ihtimali olan kelimeler Peygamber'in (a.s.) okuması taklit edilerek sahâbîler tarafından halledilmişti. İbn Mes'ûd'un: "Ben (Mekke'de) Resulullah'ın ağzından yetmiş sûre öğrendim..." ifadesi de bunu gösterir. İkincisi; bir kelimenin farklı okunmalara ihtimal vermesi, Arapça, İbranice, vb. Sâmi dillerinin karakteristik bir özelliğidir. Bunun Kur'ân ile ve Kur'ân'ın sıhhatiyle bir alakası yoktur. Keza Hz. Osman her ne kadar mushafı hat olarak sınırlandırmışsa da kıraati serbest bırakmıştır.⁶⁹ Mushafları noktalamaya sevk eden sebep ise sahâbî ve tabiin o dönemde Arapçanın fesahatinin yavaş yavaş bozulmaya başlamasına şahit olmalarıdır. Böylece dil bozulmaya yüz tutunca hem avam hem de havas dilin yanlış kullanımlarına maruz kalmış ve kendileri de belli bir süre sonra bu yanlışları kullanmıştır. Bundan dolayı sahâbî ve tabiin bu yanlış kullanımların gittikçe artmasından endişe ettiklerinden, şüpheli durumlarda ihtilafı ortadan kaldırmak, Kur'ân'ın doğru i'rabının ortaya çıkmasına ve lafızlarının doğru bir şekilde öğrenilmesine vesile olmak için onu noktadılar.⁷⁰ Binaenaleyh, mushafları noktalama eylemi, o

⁶⁷ İbrahim Canan (1940-2009), *Hadis Külliyyatı Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, Akçağ, Ankara, 1988, c. I, s. 114-115.

⁶⁸ el-Buḥārī, *Saḥīḥ, Feḍāil*, 20-26, 37, s. 927-930, 933; Ebū 'Ubeyd, *Feḍāil*, s. 11-20; es-Sicistānī, *el-meşāḥif*, s. 177-194; el-Ḳurṭubī, *el-Cāmi'*, c. I, s. 7-10, 19-20; es-Suyūṭī, *İtkān*, c. I, s. 85; ez-Zerkānī, *Menāhil*, s. 173-174; Hamidullah, *İslām*, s. 37-38; eṣ-Şābūnī, *et-Tibyān*, s. 49-52; Demirci, *Usûl*, s. 86-94.

⁶⁹ es-Sicistānī, *el-meşāḥif*, s. 249.

⁷⁰ Ebū 'Amr Osman b. Sa'īd ed-Dānī (ö. 444/1053), *el-Muḥkem fī naḳti'l-meşāḥif*, thk. 'İzzet Ḥasan, Dāru'l-Fikr, Dimeşk, 1997, s. 3-4, 19; Ğānim Ḳaddūri el-Ḥamed, *Resmu'l-muşḥaf: dirāsetun luġaviyyetun tāriḫiyyetun*, el-Lecnetu'l-Vaṭaniyye, Bağdat, 1982, s. 487-488;

zamanki Arapçayı iyi bilmeyenlerin yanlış kullanımlarını önlemek için yapılmıştır. Kur'ân'ın farklı ve sahih olan kıraatlerinin tüm İslam tarihi boyunca geçerliliği devam etmiştir ve hâlâ da ediyor. Bu, Kur'ân'a bir kusur getirmez, aksine onun zengin yönlerinden biridir. Zaten bu kıraatlerin hiçbirisi, İslam'ın herhangi bir temel esasını değiştirecek bir mana farklılığı barındırmaz.⁷¹

Gilliot'un Kur'ân tarihi ile ilgili yaptığı çalışmalarda dile getirdiği konulardan biri de Kur'ân'ın tahrif edildiği iddiasıdır. O, bu iddiası için hem İslami kaynaklardan hem de oryantalistlerin çalışmalarından deliller getirmeye çalışır. Gilliot, bu konuda Neuwirth'ten şunları nakleder: "Peygamber sonrası Kur'ân safhasında, Peygamber'in teolojik ifadeleri temel olarak pragmatik ve politik sebeplerden dolayı, Kur'ân'ın redaksiyonu ile tamamen değiştirilmiştir."⁷² Gilliot der ki; ne Muhammed'in (artık muhtemelen okuma yazma bildiği bilinen bir şeydir) ne de kâtiplerinin el yazmalarına sahibiz.⁷³ Kur'ân metninin en eski tam şekli IX. Yüzyıla aittir. Çok nadir parçalar VII. Yüzyılın sonu ve VIII. Yüzyılın başına aittir. Dolayısıyla, tarihli tam bir Kur'ân metnine ancak IX. yüzyıl civarında rastlandığını ve fakat Yemen San'â şehrinde yer alan Ulu Cami'de bulunan tam veya yarı tam en eski metinlerin 1972'de keşfedildiğini belirtir.⁷⁴ O, devamla şunu ifade eder; bu konuda yapılan etüt daha çok Kur'ân'ın filolojik tarihi ve İslami kaynakların eleştirisi üzerinde yoğunlaşır.⁷⁵

İslami kaynaklar ve hatta oryantalistlerin yaptığı birçok çalışma ise Gilliot'un burada iddia ettiğinin aksine, Kur'ân'ın hiçbir değişikliğe uğramadan günümüze kadar geldiğini gösterir. Örneğin; bizzat oryantalistlerin yaptığı ve Gilliot'un da makalelerinde yer verdiği, Almanya'da 1930'a doğru çalışmalarına başlayan Institut für Koran Forshung'un⁷⁶ el yazmaları toplama projesi, Gilliot'un ve birçok oryantalistin iddialarını çürüten sonuçlar elde etmiştir. Gilliot bizzat

Muhammed 'Ābid el-Cābirī (1936-2010), *Tekvīnu'l-`akli'l-`Arabī*, Merkezu Dirāsāti'l-Vahdeti'l-`Arabiyye, Beyrut, 2011, s. 80-84.

⁷¹ François de Blois, "Islam in its Arabian Context", (ed. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, Michael Marx), *The Qur'ân in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, (ss. 615-624), Brill, Leiden 2010, s. 618-619.

⁷² Gilliot, *Deux Etudes*, s. 23.

⁷³ Gilliot, *Origines*, s. 646-647.

⁷⁴ Gilliot, *Coran*, s. 24; Gözeler ve dğr., *Corpus Coranicum*, s. 227-228.

⁷⁵ Gilliot, *Origines*, s. 647; Gilliot, *Methodes*, s. 382.

⁷⁶ Kur'ân Araştırma Enstitüsü.

kendisi der ki: "Bu projede, 9000 Kur'ân eski el yazması fotoğrafı ve hicri ilk beş yüzyılın Kur'ân disiplinlerine ait 11000 el yazması toplandı. Daha sonra Anton Spitaler (1910-2003) bunların savaş esnasında yok olduğunu belirtmişse de şimdi bu filmlerin, 1992'de Spitaler ve Neuwirth arasında yapılan bir antlaşma sonucunda, Berlin Freie Üniversitesi, Semitistik ve Arabistik Bölümü'ne getirilmiş olduğu bilinen bir şeydir."⁷⁷

Bu çalışmanın sonucunu Hamidullah(1908-2002) şu şekilde açıklar: "Almanya'da Münih Üniversitesi'nde kurulmuş olan 'Institut für Koran Forshung' bölümü bütün dünyadan topladığı 42.000 kadar tam veya eksik Kur'ân nüshasını bir araya getirmiş ve elli yıl süren çalışmaların sonunda bu nüshalar arasında bir-iki hattat hatası dışında hiçbir fark olmadığı anlaşılmıştır."⁷⁸ Daha da önemlisi bu projenin bizzat sorumlusu olan Otto Pretzl(1893-1941), toplanan el yazmaları üzerinde yapılan inceleme raporunu şöyle açıklar: "Elde edilen Kur'ân nüshaları üzerinde yapılan detaylı incelemeler neticesinde, değişik dönemlere ait olan bu nüshalar arasında hiçbir farklılığa rastlanmamıştır."⁷⁹

Gilliot bu raporu bilmiyor olamaz. Zira bu rapor bizzat kendisinin de ilgi duyduğu ve yukarıda ifade ettiğimiz gibi, makalelerinde bahsettiği bir konuda yapılmış en büyük çalışmalardan birinin sonuç raporudur.

Ayrıca Gilliot'un, "ne Hz. Muhammed'in (artık muhtemelen okuma yazma bildiği bilinen bir şeydir) ne de kâtiplerinin el yazmalarına sahibiz"⁸⁰ iddiası da gerçeklerle örtüşmüyor. Hz. Muhammed'in el yazması oryantalistlerin varsayımlarından başka hiçbir zaman söz konusu olmamıştır. Kâtiplerinin el yazmaları ise Osman Mushafı şeklinde günümüze kadar gelmiştir. Hz. Osman'ın çoğalttığı mushaflardan birisi İstanbul Topkapı Sarayı,⁸¹ ikincisi, İngiltere Hind Dairesi Kitaplığında bulunmaktadır. Bu iki nüsha tam şekliyle mevcuttur. Bir üçüncüsü - birkaç sayfa eksik- Taşkent'te bulunmaktadır.⁸² Ayrıca Rus Hükümeti bu

⁷⁷ Gilliot, *Origines*, s. 651; Gözeler ve diğerleri, *Corpus Coranicum*, s. 227.

⁷⁸ Hamidullah, *Elçi*, s. 182.

⁷⁹ Otto Pretzl (1893-1941), *Die Fortführung des Apparatus Criticus zum Koran*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften: Philosophisch-historische Abteilung, Heft 5, München, 1934, s. 13.

⁸⁰ Gilliot, *Origines*, s. 646-647.

⁸¹ Hamidullah, *Elçi*, s. 182.

⁸² Hamidullah, *Elçi*, s. 182.

nüshanın bir tıpkıbasımını yaptırmıştır. Bu metinler arasında hiçbir farklılık yoktur.⁸³

Gilliot'un Kur'ân'ın tahrif edildiği ile ilgili iddialarından biri de bazı sahâbîlerin Osman Mushafı'nı eleştirdiği iddiasıdır. Bu noktada der ki; birçok İslam bilgini, ilk üç asır boyunca şiddetli bir şekilde Osman Mushafı'nı eleştirmiştir. Bu eleştiri, mushafı olan sahâbîlerle başlamıştır.⁸⁴ Özellikle İbn Mes'ûd, Osman Mushafı'na şiddetle karşı çıkmıştır.⁸⁵

Gilliot bu iddiasını, İbn Mes'ûd'un Zeyd'i eleştirmesine dayanarak ortaya atar. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, İbn Mes'ûd'un Zeyd'i eleştirmesi, topladığı Kur'ân'ın sıhhatinden şüphe ettiği için değil ve fakat kendisini bu işe ondan daha ehliyetli görmesindedir. Bu ise bir takdir işidir. Kaldı ki Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve daha sonra da Hz. Osman'ın Zeyd'i bu iş için daha ehliyetli görmesi, Zeyd'e toplama ve çoğaltma işinde yardımcı olmak üzere başka sahâbîleri de görevlendirmeleri ve böylece ilk önce bir komisyon ve daha sonra da sahâbîlerin icmama mazhar olmuş bir çalışma, elbette İbn Mes'ûd'un tek başına yapacağı çalışmadan çok daha geçerli bir çalışmadır.⁸⁶ Farzı muhal olarak İbn Mes'ûd'un Zeyd ile ilgili olarak yaptığı eleştiri, Zeyd'in topladığı Kur'ân'ın sıhhatinden şüphe ettiğinden kaynaklansa dahi bu Kur'ân'ın sıhhatine zarar vermez. Zira Kur'ân'ın bize sahâbînin ittifakıyla gelmiş olması ve bu yönüyle mütevatir olması, hiç kimsenin onun tevatürüne itiraz etmemesini gerektirmez ve bu tür itirazlar da büyük bir cemaatin ittifakla kabul ettiği gerçeği değiştirmez.⁸⁷

Gilliot, Osman Mushafı'nın eleştirildiğini yine İslami kaynaklara dayanarak iddia eder. Fakat İslami kaynaklarda İbn Mes'ûd'un eleştirisinden başka bin kat fazlasıyla şu gerçekler de yer alır; sahâbîlerin tümü Hz. Osman'ın Kur'ân'ı çoğaltma işini tasvip etmiş,⁸⁸ Hz. Osman,

⁸³ Hamidullah, *İslâm*, s. 36-37. Altıkulaç'a göre bunlar Hz. Osman'ın çoğalttığı mushaflar değildir. Fakat Hz. Osman'ın mushaflarından çoğaltılan ilk asra ait mushaflar olabilirler. Ona göre Hz. Osman'ın çoğalttığı mushaflardan hiçbiri günümüze gelmemiştir. Bkz. Tayyar Altıkulaç, *Hz. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif*, IRCICA, İstanbul, 2007, s. 23, 35-36.

⁸⁴ Gilliot, *Origines*, s. 646.

⁸⁵ Gilliot, *Origines*, s. 644.

⁸⁶ ez-Zerkânî, *Menâhil*, s. 198.

⁸⁷ ez-Zerkânî, *Menâhil*, s. 198-199.

⁸⁸ eş-Şâbûnî, *et-Tibyân*, s. 60-61; eş-Şâbûnî, *et-Tibyân*, s. 60; Albayrak, *Usûl*, s. 29-30; Demirci, *Usûl*, s. 108-109.

Zeyd b. Sâbit başkanlığında mushafı çoğaltıp o zaman Medine’de bulunan Kur’ân bilginleri olan sahâbîlerin huzurunda okuttuktan sonra, imparatorluğun çeşitli merkezlerine göndermiştir.⁸⁹ Sadece İbn Mes’ûd, kendi özel mushafının yakılmasına önceleri karşı çıkmıştır. Fakat onun bu davranışı, Osman Mushafı’nın sahih olmaması gibi bir sebepten değil, alışık olduğu mushafından ayrılmak istememesinden kaynaklanıyordu.⁹⁰

Gilliot der ki; Ubeyy b. Ka’b Mushafı’nda, Osman Mushafı’nda olmayan sûreler vardı.⁹¹ Fakat böyle bir şey varsa da bu gayet doğaldır. Çünkü Osman Mushafı’ndan farklı ayet ve ibareler barındıran mushafların bulunmasının birçok sebebi vardır. Bunlardan biri; ayetlerin ilk şeklini öğrenmiş ve daha sonra Medine dışında yaşadığı için nesh olayı ile Peygamber (a.s.) tarafından iptal edilmiş sahih ayetlerin neshinden haberi olmayan sahâbîlerin, kendi nüshalarını kendinden sonrakilere ilk haliyle bırakmaları; diğer bir sebep, sahâbîlerin anlamakta güçlük çektikleri kelime ve cümleleri Peygamber’e (a.s.) sorup, aldıkları açıklamaları kendi mushaflarına tefsir kabilinden eklemeleri ve daha sonrakilere mushaflarını bu haliyle bırakmalarından dolayı, sonrakilerin Kur’ân’ın asıl metni ile sahâbîlerin eklediği açıklamayı Kur’ân zannetmeleri; başka bir sebep, lehçe farkından dolayı Peygamber’in (a.s.) Müslümanlara, alışık oldukları lehçeye göre kelimeleri telaffuz etmelerine ve hatta anlamakta güçlük çektikleri kelimelerin yerine eş anlamlı diğer kelimeleri kullanmalarına izin vermesidir. Fakat Hz. Osman döneminde halkın okuma yazma oranı arttığından artık Kur’ân’ın değişik okunmasına izin verilmemesi gerektiği düşünülüyordu.⁹² Ayrıca Ubeyy b. Ka’b(ö. 30/650) gibi sahâbîlerin, kendi özel mushaflarına hem tefsir kabilinden hem de dua kabilinden yazdıkları şeyler, daha sonrakiler tarafından Kur’ân olarak anlaşılmıştır. Burton bu bağlamda şunları söylemektedir: “Şuana kadar elde edilen el yazmaları Osman Mushafı’na ait olup İbn Mes’ûd gibilerinin mushaflarına dair en ufak bir el yazması bulunmamıştır.⁹³ Sahâbîye ait farklı kıraatler rivayet edilmiş olmasına rağmen bu kıraatler mushafa girmeyi hiçbir zaman başaramamıştır. Bu olgu da ister Osman

⁸⁹ Hamidullah, *İslâm*, s. 32-34; eş-Şâbûnî, *et-Tibyân*, s. 60.

⁹⁰ es-Sicistânî, *el-meşâhif*, s. 170-194, 207-208; es-Suyûtî, *İtkân*, c. I, s. 85; ez-Zerķânî, *Menâhil*, s. 181-184, 198-199; Albayrak, *Usûl*, s. 29-30.

⁹¹ Gilliot, *Creation*, s. 47.

⁹² es-Suyûtî, *İtkân*, c. I, s. 185; ez-Zerķânî, *Menâhil*, s. 183; Hamidullah, *İslâm*, s. 35-36; eş-Şâbûnî, *et-Tibyân*, s. 61.

⁹³ Burton, *The Collection of the Qur’ân*, s. 178, 239.

Mushafı'nda ve isterse diğer mushaflarda olsun, sözlü veya başka bir şekilde de olsa tüm mushafların genel bir Kur'ân geleneğine bağlı olarak şekillendiğini göstermektedir. Aslında bu açıklanması zor bir şey değildir. Gerçekten de birçok entelektüel Müslüman, aktarılan bu farklı kıraatlerin tefsirle ilgili yorumdan başka bir şey olmadığını net bir şekilde farkındaydı."⁹⁴

Gilliot, Kur'ân'ın tahrif edildiği iddiasını güçlendirmek için Şî'îlerden bahsedip der ki; Kur'ân'ın tahrif edildiği ile ilgili olarak en sert açıklama Şî'îlerden gelmiştir. Onlara göre Kur'ân'ın tamamını sahih bir şekilde elinde bulunduran tek kişi Hz. Ali (ö. 40/661) idi. Peygamber'in (a.s.) ölümünden ve gücün düşmanlarının (Hz. Ebu Bekir, Ömer, ...) eline geçmesinden sonra, Kur'ân'ın bu versiyonu, Hz. Ali ve taraftarları için açık bir şekilde övgü ve düşmanları için de yergi içerdiği için reddedilmiştir.⁹⁵

Şî'a'nın Kur'ân'ın tahrif edildiğine, noksanlıklar ve ziyadelikler barındırdığına dair iddiası ise delilsiz bir iddiadır. Şî'a'nın imamları dahi bu iddiayı kabul etmiyorlar. Ayrıca sahih rivayetlerle sabittir ki Hz. Ali; Hz. Ebu Bekir ve Hz. Osman'ın yaptırdığı mushaf toplama ve çoğaltma çalışmalarını çok büyük bir takdirle karşılamıştır.⁹⁶ Hem eğer Şî'a'nın iddia ettiği gibi Kur'ân'ın tam sahih şeklini sadece Hz. Ali biliyor idiyse, neden kendi hilafeti döneminde bunu ortaya koymadı. Ya da babasının hilafetini devralan Hz. Hasan (ö. 50/670) neden bunu açıklamadı. Binaenaleyh tüm bunlar, Şî'a'nın iddiasının batıl olduğunu gösterir.⁹⁷ Keza Şî'a'nın önemli imamlarından kabul edilen Tûsî (ö. 460/1068) ve Tabersî (ö. 548/1153) derler ki: "Kur'ân, olduğu gibi bize nakledilmiş, onun hiçbir eksikliği veya fazlalığı yoktur ve kıyamete kadar da böylece devam edecektir. Bizim mezhebimizin sahih görüşü budur."⁹⁸ Keza bu noktada eş-Şeyh el-Mufîd (ö. 413/1022) şunları dile getirir: "Kur'ân'ın bazı bölümlerinin eksiltilmiş olması aklen mümkünse de bu konuda görüş serdedenlerin ortaya koydukları bir delil yoktur. Fakat bazılarına

⁹⁴ Burton, *Collection*, s. 182-183.

⁹⁵ Gilliot, *Origines*, s. 646; Claude Gilliot, "Presentation", *Arabica*, 47:3/4 (2000), ss. 315-325, s. 319-320.

⁹⁶ es-Sicistânî, *el-meşâhif*, s. 139-142, 169, 207-208; eş-Şâbûnî, *et-Tibyân*, s. 57-58.

⁹⁷ ez-Zerkânî, *Menâhil*, s. 196-197.

⁹⁸ Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî (ö. 460/1068), *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, Zevî'l-Ḳurbâ, İran, 1816, c. I, s. 3; Ebû 'Ali el-Faḍl b. el-Ḳasas et-Ṭabersî (ö. 548/1153), *Mecma'u'l-beyân*, Müessesetu el-E'lemî, Beyrut, 1995, c. I, s. 6.

göre Hz. Ali'nin mushafında tevil ve tefsir kabilinden -ki onlar da her ne kadar nazil olan kelimelerin kabilinden değilse de Kur'an'ın hakiki tevil olduğu için Kur'an sayılır- olan kısımlar eksiltmiştir ki bu görüş bizzat Kur'an'ın bir kısmının eksiltildiğini iddia eden görüşe nazaran daha isabetli görünüyor ve ben de bu görüşü tercih ediyorum.”⁹⁹ O halde, Gilliot'un Şî'a hakkındaki görüşü zorlamadır ve zaten ifade ettiğimiz gibi Şî'a'nın dahi sahip çıkmayıp şiddetle reddettiği bir iddiadır.

3. Kur'an Dili ve Mucizeliği

Bazı Oryantalistler, Müslümanların aksine, Kur'an dili ile ilgili yaptıkları çalışmalarda, Kur'an dilinin üstün bir Arapça ile yazılmadığını, hatta normal bir Arapçadan dahi daha kötü bir Arapçaya sahip olduğunu dile getirirler. Bu konuda Gilliot da kendi selefleri veya çağdaşları olan oryantalistlerle aynı fikirdedir. Zira kendisi şunu iddia eder: “Araştırmacılar Kur'an'ın tuhaf dilini inceledikleri zaman, genel Arapçanın kuralları dâhiline zorla girebilen özelliklerinin altını çizerler. O derece ki Nöldeke (1836-1930): ‘Sahih dil selikaları, Arapları Kur'an'ın özel dilinin tuhafliklerini ve zayıflıklarını taklit etmekten korumuştur’ gibi bir ifadeyi yazabilmiştir.”¹⁰⁰ Bu ibareden de açıkça anlaşıldığı gibi Gilliot da selefi Nöldeke ile aynı fikirdedir. Keza o, aynı konuda Nahıl 103 ayeti¹⁰¹ bağlamında der ki: “Bu ayetin tercümesi genellikle kişiyi yanlış yönlendiriyor. Zira buradaki ‘mubîn’; ‘açık yapan/making (things) clear’ anlamında bir ism-i fâildir. Hâlbuki bu kelime Müslüman kelimeler ve filologlar tarafından; ‘açık Arapça’ şeklinde ve daha da genişletilerek ‘saf’, ‘en iyi’, ‘tüm dillerin en iyisi’, ‘Muhammed’in kabilesi Kureyş’in dili’ şeklinde tefsir edilmiştir. Bu daha sonra Arapçanın üstünlüğüne dair efsanevî anlatımlara yol açarak Kur'an Arapçasının kutsal dil (Lingua Sacra) olduğu düşüncesine zemin hazırlamıştır.”¹⁰²

⁹⁹ Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân eş-Şeyh el-Mufid (ö. 413/1022), *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhib ve'l-muhtârât*, thk. İbrâhîm el-Enşârî, Dâru'l-Mufid, Beyrut, 1993, s. 81-82.

¹⁰⁰ Gilliot, *Origines*, s. 647; Gilliot, *Methodes*, s. 382; Claude Gilliot, Pierre Larcher, “Language and Style of the Qur'an” (ed. Jane Dammen Mcauliffe), *Encyclopaedia of the Qur'an III*, (ss. 109-135), Brill, Leiden, 2003, s. 111. Ayrıca bkz. Nöldeke, *Sprachwissenschaft*, s. 22-23.

¹⁰¹ Nahıl, 16/102. *وَلَقَدْ نَعَلْنَا أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ* (Andolsun ki biz onların, ‘Kur'an'ı ona bir insan öğretiyor’ dediklerini biliyoruz. İma ettikleri kimsenin dili yabancıdır. Bu Kur'an ise apaçık bir Arapçadır)

¹⁰² Gilliot, *Creation*, s. 43; Gilliot, *The Authorship*, s. 90; Gilliot - Larcher, *Language and Style of the Qur'an*, s. 114-117.

Gilliot'un buradaki "mubîn" kelimesinin "açık" anlamına gelmediğini söylemesi, sırf dil bilimsel bir endişeden değil; aksine bu, "Kur'ân Arapçasının kötü bir Arapçaya sahip olduğu" yönündeki tezinin önündeki engelleri aşma çabasından kaynaklanıyor. Hâlbuki bu kelimenin burada "açık" anlamına gelmemesi için hiçbir neden yoktur. Zira bu kelime aynı formatıyla Kur'ân'ın birçok yerinde¹⁰³ sadece "açık" anlamına gelebilecek şekilde kullanılmıştır.

Bununla beraber Kur'ân dili konusunda farklı düşünen oryantalistler de mevcuttur. Örneğin Karl Vollers, bunun tam aksini düşünür. Ona göre, Kur'ân, ilk etapta birçok özellikle (eksiklik) beraber, i'râb özelliği olmayan Mekke lehçesiyle yazılmış fakat daha sonra, çok cazip olan eski Arap şiir diline adapte edilmek için tekrar gözden geçirilmiştir.¹⁰⁴

Bu bağlamda Gilliot der ki: "Biz kendimizi, 'her ne kadar hafif gramer yanlışları varsa da Osman Mushafı, bazen tuhaf bir düzende olsa da sadece gerçek metinleri barındırır' veya 'Kur'ân gerçek olmayan hiçbir şeyi barındırmaz, aksine sadece gerçek pasajları barındırır' gibi anlayışlardan uzak tutuyoruz."¹⁰⁵ Osman, çoğaltılmış mushaf kendisine getirildiğinde, içinde gördüğü birçok dil yanlışlarını (lahn) düzeltmedi ve: 'Bunları değiştirmeyin, Araplar bunları değiştirecekler / dilleri ile değiştirecekler' deyip öylece bıraktı.¹⁰⁶ Arap dil ekollerinde genel bir kural yoktur ve her dil ekolu kendi özel organizasyonuna sahiptir. Bundan dolayı, Kur'ân metnine doğrudan doğruya ulaşmak, Arapça bilenler için dahi mümkün değildir."¹⁰⁷

İslami kaynaklara baktığımızda ise Gilliot'un bu iddialarının tamamen varsayımlardan ibaret olduğuna şahit oluyoruz. Zira Hz. Osman'dan rivayet edilen "Kur'ân'ın bazı yerlerinde dilbilgisi hataları (lahn) vardır fakat Araplar onu dilleriyle düzelteceklerdir"¹⁰⁸ rivayetine bağlantılı olarak iddia edilen dil bilgisi hataları, Arap dil bilimcileri tarafından açıklığa kavuşturulmuş ve bu hata diye gösterilen örneklerin

¹⁰³ Bakara, 2/168, 208; Âlu 'İmrân, 3/164; Mâide, 5/110; En'am, 6/74, 142; A'râf, 7/22, 60, 107.

¹⁰⁴ Gilliot, *Origines*, s. 647; Gilliot, *Methodes*, s. 383; Gilliot, *The Authorship*, s. 95-96.

¹⁰⁵ Gilliot, *The Authorship*, s. 100.

¹⁰⁶ Gilliot, *Creation*, s. 47.

¹⁰⁷ Gilliot, *Coran*, s. 26.

¹⁰⁸ İbn Kuteybe (ö. 276/889), *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Şakar, Dâru't-Turâs, Kahire, 1973, s. 71; es-Sicistânî, *el-meşâhif*, s. 231-242.

aslında hata olmadığı ve fakat Arapçanın hem dil bilgisinin çok yönlü olmasından hem de birçok farklı şivesinin¹⁰⁹ bulunmasından kaynaklandığı beyan edilmiştir. Keza burada dilbilgisi hatası diye anlaşılan şey, farklı şive anlamında kullanılmış olabilir.¹¹⁰

Örneğin; *إِنَّ هَذَا لَسَاجِرَانِ*¹¹¹ cümlesi Bilhâris b. Ka'b'ın¹¹² şivesidir.¹¹³ Onlar *مررت برجلان* derler. Keza yine Yemenlilere isnat edilen bir beyitte bu kullanıma delil vardır:

أَيُّ قُلُوصٍ رَاكِبٍ تَرَاهَا طَارُوا عَلَاهِنَّ فَطَرُ عَلَاهَا¹¹⁴

Bu beyitte *أَيُّ* kelimesi “medh ve ta’zim” üzere nasb edildi. Yoksa İbtida üzere raf’ edilebilirdi.

Başka bir örnek,¹¹⁵ *وَالْمُؤَفُّونَ بَعْدَهُمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ* kelimesidir. Arap dil bilginleri buradaki *وَالصَّابِرِينَ* kelimesinin nasbının “medh” üzere olduğunu, zira Arapların “medh ve zemm” durumunda kelimeleri nasb ettiğini ifade ederler. Dolayısıyla bu cümlede bu kelimenin nasb edilmesi “tehlike” ve “savaş” gibi durumlarda “sabrın” önemine dikkat çekmek içindir.¹¹⁶ Arapçada nasb, cer ve raf’ birçok durumda mütekellimin niyetine bağlı olarak değişiklik arz eder. Cümlede takdirler ve hazflar yapılarak i’râb değiştirilir.¹¹⁷

Sekkâkî (ö. 626/1229) de şunu ifade eder: “Hz. Muhammed, Kur’ân’ı yirmi seneden daha uzun bir zaman diliminde sürekli okuduğu

¹⁰⁹ es-Sicistânî, *el-meşâhif*, s. 232.

¹¹⁰ es-Sicistânî, *el-meşâhif*, s. 232.

¹¹¹ 20/Tâhâ, 63. Buradaki *هَذَا*’nın ismi olduğundan dolayı *هَئِن* olması gerekirdi.

¹¹² Yemen’de bir kabilenin adı. Bkz. Ömer Rıdâ Kehhâle, *Mu’cemu kabâilî-l-‘Arab: el-Kadîme ve’l-hadîse*, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut, 1997, c. I, s. 102; c. III, s. 940; el-Kurtubî, *Câmi’*, c. XI, s. 144-146.

¹¹³ Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer el-Harezmi ez-Zemaşşerî (ö. 538/1143), *el-Keşşâf ‘an hakâiki’t-tenzil ve ‘uyuni’l-ekâvil fi vucûhi’t-te’vil*, Mektebetü Mısır, Kahire, ty., c. III, s. 153.

¹¹⁴ İbn Kuteybe, *Te’vil*, s. 71-72.

¹¹⁵ 2/el-Bakara, 177. (Asıl iyilik, ... antlaşma yaptıkları zaman antlaşmalarını yerine getiren; sıkıntı ve hastalık zamanlarında sabredenlerin bu tutum ve davranışlarıdır).

¹¹⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Zeyâd el-Ferrâ (ö. 207/823), *Me’ânî’l-Kur’ân*, ‘Âlemu’l-Kutub, Beyrut, 1983, c. I, s. 105-108; İbn Kuteybe, *Te’vil*, s. 75; Ebû İshâk İbrâhîm İbnu’s-Serî ez-Zeccâc (ö. 311/923), *Me’â’l-Kur’ân ve i’râbuhû*, ‘Âlemu’l-Kutub, Beyrut, 1988, c. I, s. 247; Ebû Ca’fer Ahmed b. Muḥammed b. İsmâ’îl en-Neḥḥâs (ö. 338/950), *İ’râbu’l-Kur’ân*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 2008, s. 76; ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 200; Muḥammed b. Yûsuf el-Endelusî el-Ġirnaṭî Ebû Ḥayyân (ö. 754/1353), *el-Baḥru’l-muḥîṭ fi’t-tefsîr*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 2005, c. II, s. 140; el-, Nâşiruddîn Ebû Sa’îd ‘Abdullâh b. Ömer b. Muḥammed eş-Şirâzî Beyḏâvî (ö. 691/1292), *Envâru’t-tenzil ve esrâru’t-te’vil*, Dâru Sâdir, Beyrut, 2001, c. I, s. 107.

¹¹⁷ Bkz. Sîbeveyh (ö. 194/809), *el-Kitâb*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 2009, c. I, s. 450-505.

halde, yanında müstesna dostları ve onun noksanlığını görmek isteyen düşmanları olmasına rağmen, tüm bu süre zarfında ne dostlarının onun sürekli yaptığı hataları düzeltmemesi ne de düşmanlarının ondaki bu noksanlıkları ifade etmemesi mümkün değildir.¹¹⁸ Ayrıca Kur'ân'da hataların olduğunu söyleyenlerin Arap dili ve Edebiyatı namına öne çıkmış hiçbir âlimleri ve eserleri yoktur. Karaladıkları kitaplar da hep öncekilerin taklitlerini yapmaktan ibarettir.¹¹⁹ Kur'ân'ın, Arap dil bilgisine aykırı olduğu iddia edilen¹²⁰ سلاسل¹²¹, قوارير¹²¹ gibi örneklerin nahiv ilminde cevapları vardır."¹²²

Kur'ân, İslam Arap literatüründe yazılan ve bu literatürün temelini oluşturan ilk kitaptır.¹²³ Dolayısıyla bu kitap daha sonraları Halil b. Ahmed (ö. 170/786) ve Sîbeveyh (ö. 194/809) gibi dil bilimcilerinin belirlediği kurallardan önce ve kendi döneminde cari olan kullanımlar üzere nazil olmuştur. Daha sonraları bazı dilbilgisi kuralları değişmiş olabileceği gibi bazı kullanımlar da ortadan kalkmış olabilir. Bundan dolayı Kur'ân'ı, nüzulünden iki asır sonra ortaya konulan dilbilgisi kurallarına tabi kılmak anakronik bir hataya düşmektir. Ayrıca dilbilgisinin tespitinde asıl temel alınması gereken, o dildeki cari kullanımlardır. Yoksa aksi değildir. Halil ve Sîbeveyh gibi dilcilerin tespit ettiği kurallar, kendi dönemlerinin tüm lehçelerini ve kullanımlarını ihata etmiyordu. Bundan dolayı onların, çalışmalarında göz önünde bulundurmadıkları ve fakat Kur'ân'ın kullandığı bazı üsluplar bulunmaktadır. Onlar, hem fiilen kullanılmakta olan tüm lehçeleri araştırmadılar hem de Kur'ân'ın kullanımlarının dışında teorik olarak geliştirdikleri vezinler ve bedevî Arap kullanımlarını ölçüt aldılar.

¹¹⁸ Ebū Ya'kūb Yūsuf b. Muḥammed b. 'Alī es-Sekkākī (ö. 626/1229), *Miftāhu'l-'ulūm*, thk. 'Abdulḥamīd Hindāvī, Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, s. 707-708.

¹¹⁹ es-Sekkākī, *Miftāh*, s. 708-709.

¹²⁰ 76/el-İnsān, 4. Arapça dil bilgisi kuralı gereği سلاسل olması gerekir. Çünkü bu kelime gayrı munsarıftır ve tenvin alamaz.

¹²¹ 76/el-İnsān, 16. Arapça dil bilgisi kuralı gereği قوارير olması gerekir. Çünkü bu kelime gayrı munsarıftır ve tenvin alamaz.

¹²² es-Sekkākī, *Miftāh*, s. 710. Bu kelimeler bazı kıraatlerde munsarîf olarak okunmuştur.

¹²³ Alphonse Mingana (1878-1937), "Syriac Influence on the Style of the Qur'ân", *John Rylands Library Bullentin*, Manchester, 1927, ss. 77-98, s. 78; Luxenberg, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran*, s. 13, 30, 331-332; Giulio Basetti-Sani (1912-2001), *Introduzione allo Studio del Corano*, Editrice Civiltà, Brescia, 1967, s. 16; Hamidullah, *Diplomatik Mektup*, s. 67; Muhammad Hamidullah (1908-2002), *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, çev. Abdülaziz Hatip ve Mahmut Kanık, Beyan Yayınları, İstanbul, 2010, s. 52; Schoeler, *Ecrire et Transmettre*, s. 15; al-A'zamī, *Qur'anic Text*, s. 166.

Dolayısıyla o günün dünyasında bilfiil kullanılmakta olan ve Kur'ân'ın da barındırdığı birçok vezin fasih Arapçanın sınırlarının dışında kalmıştır.¹²⁴

Binaenaleyh, dil bilgisi hataları diye iddia edilen hatalar, kasıtlı olarak yanlış ifade edilmektedir. Zira Sekkâkî'nin de ifade ettiği gibi, Peygamber'in (a.s.) çağdaşları, ana dilleri olan ve kendi zamanlarında hiç bozulmamış saf bir halde bulunan Arapçayı hem kendilerinden sonraki Araplardan hem de sırf akademik olarak öğrenen oryantalistlerden çok daha iyi bildikleri halde, Kur'ân'da herhangi bir yanlışın olduğunu iddia etmeleri bir yana, aksine edebî yapısına hayran kalmaları,¹²⁵ Kur'ân'da hiçbir dil bilgisi hatasının olmadığını göstermektedir.¹²⁶

Kur'ân üzerine çalışma yapan oryantalistlerin ilgilendikleri konulardan biri de Kur'ân dilinin mucizeliği meselesidir. Bu konuya dâhil edilebilecek birçok konuyu yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, oryantalistler ilk önce Kur'ân'ın kaynağı ile ilgili şüpheleri ve varsayımları ortaya atıp ondan sonra tamamen bu varsayımlar üzerine değişik hipotezler geliştirirler. Bizim ele aldığımız oryantalist de kendi meslektaşlarının aynı çizgisini takip etmiş ve çoğunlukla onların düşüncelerini özetlemiş, birbiriyle karşılaştırmış, bazılarını diğerlerinden daha güçlü bulduğunu ifade etmiştir. Gilliot bu konuda der ki: "Kur'ân'ın taklit edilemeyeceği iddiası, ona iman edenlerin imanî bir meselesidir. Kur'ân'da hem klasik Arapçanın hem de genel Arapçanın kuralları dâhiline zorla dâhil edilebilen form ve yapılar bulunmaktadır."¹²⁷

Oryantalistlerin önemli babalarından biri olan Goldziher (1850-1921) de şunu öne sürer: "Muhammed, Kur'ân'ın taklit edilemeyeceğini ilan etti. Takipçileri de Kur'ân'ın bir parçasının diğer kısmından daha üstün olduğunu düşünmeksizin onu, Peygamber vasıtasıyla kendilerine gönderilen ilahi bir mucize olarak kabul ettiler."¹²⁸ Görüldüğü gibi

¹²⁴ el-Câbirî, *Tekvîn*, s. 80-88; Hamidullah, *Kur'an*, s. 82-93.

¹²⁵ eṭ-Ṭaberî, *Câmi'*, c. XIV, s. 8679-8681.

¹²⁶ Bkz. Mehmet Akif Koç, "John Burton'un 'Kur'ân'da Gramer Hataları' Adlı Makalesinin Tenkidi", *AÜİFD*, sayı: XXXV, 1996, ss. 554-559.

¹²⁷ Gilliot, *Methodes*, s. 381.

¹²⁸ Ignaz Goldziher (1850-1921), *Mohammed and Islam*, çev. Kate Chambers Seelye, Oxford University Press, London, 1917, s. 11. Bununla beraber K. Vollers gibi bazı oryantalistler bu düşüncenin tam tersini benimser ve Kur'ân dilinin cazip bir Arapçaya sahip olduğunu ifade ederler. Bkz. Gilliot, *Origines*, s. 647; Gilliot, *Methodes*, s. 383; Gilliot, *The Authorship*, s. 95-96.

burada aktardığımız her iki oryantalistin de kendi önyargılarını ifade etmekten başka dayandıkları hiçbir tarihi veya edebî delil yoktur.

Kur'ân'ın mucize olduğuna ve bir benzerini yapmanın insanlar için imkânsız olduğuna dair delillerden biri; Hz. Muhammed'in Kur'ân vasıtasıyla muhaliflerini, Kur'ân'ın bir benzerini getirmeleri için davet edip onlara meydan okuduğu halde, onların bu meydan okumaya cevap verememeleridir. Zira eğer Kur'ân'a bir benzerini getirmekle mukabele etseydiler, mutlaka bunu her tarafa neşrederlerdi. Çünkü Peygamber'in (a.s.) davasını iptal etmek için böyle bir şeye olan ihtiyaçları hem çok fazlaydı hem de taraftarları çoktu. Hâlbuki tarihen böyle bir şeyin sabit olmaması, böyle bir olayın vuku bulmadığını gösterir. Bu kadar ihtiyaç duydukları bir şeyi yapmamaları ise Kur'ân'ın mucizeliğinden başka hiçbir şeyle açıklanamaz.¹²⁹ Zira Arap ediplerinin Hz. Muhammed'e olan tüm kin ve nefretlerine rağmen birkaç satırla davasını iptal etmek gibi kolay ve emniyetli bir yol varken, kılıçla savaşmak gibi zor ve tehlikeli bir yolu tercih etmeleri, böyle bir yola mecbur kaldıklarını ve kalem ile mukabele edemediklerini gösterir.¹³⁰

Kur'ân, Kur'ân'a nazire yapılamayacağı,¹³¹ Peygamber'in (a.s.) insanlardan korunacağı,¹³² Allah'tan yana olanların muzaffer olacağı,¹³³ Müslümanların Mekke'ye emniyet içerisinde girecekleri,¹³⁴ Bizanslıların Sâsânîleri mağlup edeceği¹³⁵ gibi geleceğe ait ve bir insanın bilmesinin imkânsız olduğu haberleri kesin bir dil ile bildirmektedir. Binaenaleyh, bu haberlerin aynen bildirdiği gibi vuku bulması, Kur'ân'ın Peygamber'in (a.s.) eseri olmadığına ve dolayısıyla mucize olduğuna açık bir delildir.¹³⁶

¹²⁹ Muhammed b. eṭ-Ṭayyib b. Muhammed b. Ca'fer el-Bâkıllânî (ö. 403/1013), "İ'câzu'l-Ḳur'ân", (es-Suyûṭî), *İtkân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân II*, (ss. 593-663), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2005, c. II, s. 597, 601-603.

¹³⁰ el-Bâkıllânî, *İ'câzu'l-Ḳur'ân*, II, 603-605; Said Nursî (1878-1960), *İşârâtü'l-İ'caz*, çev. Abdülmeccid Nursî, Tenvir Neşriyat, İstanbul, 1988, s. 210.

¹³¹ Bakara, 2/23-24; İsrâ', 17/78.

¹³² Mâide, 5/68.

¹³³ Şâffât, 37/171-173; Nûr, 24/55.

¹³⁴ Feth, 48/27.

¹³⁵ Rûm, 30/1-5.

¹³⁶ Draz, *en-Nebau'l-azîm*, s. 44-50.

Sonuç

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz; İslami ilimler üzerine yoğun bir şekilde çalışan oryantalistler, çalışmalarının çoğunda kendi kültürel değerlerini yansıtmış ve İslamiyet ile ilgili olarak ortaya koydukları fikirlerde, çoğu zaman önyargılı olmuşlardır. Her ne kadar bilimsellik ve objektiflik iddiasıyla çalışmalar yaptıklarını iddia etseler de çalışmalarının perde arkasında Batılıların üstünlüğü ve Doğuluların ise geri kalmışlığı, bayağılığı düşüncesi yatmaktadır.¹³⁷ Bundan dolayı bilimsellik perdesi altında yaptıkları çalışmalarında en temel hedefleri, Doğuyu ve Doğuluyu şekillendirmek, yönetmek ve üzerine hâkimiyet kurmaktır.¹³⁸ Elbette tüm oryantalistleri bu şekilde tanımlamak doğru değildir. Birçok oryantalistin ciddi bilimsel çalışmalar ortaya koyduğu, birçok İslami kaynakların gün yüzüne çıkmasına vesile olduğu bir gerçektir. Fakat bununla beraber, bu makalemizde ele aldığımız oryantalist dâhil olmak üzere, oryantalistlerin büyük çoğunluğu, özellikle Hz. Muhammed ve Kur'ân ile ilgili olarak ele aldıkları çalışmalarda, tamamen önyargılı davranmış, yüzyıllardır varsayımlardan başka bir bulgu elde edememelerine rağmen hâlâ, yüzyıllar önce ele alınmış konuları sanki yeni keşfedilmiş gibi tekrar ele alırlar. İşin en ilginç tarafı şu ki, inceledikleri İslami kaynaklarda onların fikirlerine ters düşen şeyleri çoğunlukla gizlerken, fikirlerini destekleyen en ufak bir sızıntıya, sıhhatine hiç bakmaksızın bilimsel bir gerçekmiş gibi hemen yapışiverirler. İşlerine gelince Kur'ân dâhil olmak üzere, hiçbir İslami kaynağın otantikliğini kabul etmezken, İslami düşünceleri çürütmeye çalışırken, yine bu otantikliğini reddettikleri kaynaklarda geçen verileri kullanırlar. John Burton onların bu hallerini şöyle ifade eder: “Doğrusu Arthur Jeffery (1892-1959), Friedrich Schwally (1863-1919) ve Gotthelf Bergsräber (1886-1933) gibi Avrupalı uzmanların şu ya da bu tartışmalı konularla ilgili olarak Müslüman literatüründe kendi görüşlerini destekleyen her şeyi bu şekliyle kabul etmeye aşırı hazır olduklarını görünce, insan dehşete kapılmaktan kendisini alamıyor.”¹³⁹

Binaenaleyh hem Gilliot'un hem de diğer oryantalistlerin eserlerinden yararlanırken, onların tarihi seyir içerisinde İslam'a ve İslami ilimlere karşı olan tutum ve davranışlarının göz önünde bulundurulması

¹³⁷ Said, *Orientalism*, s. 7, 42, 44-45, 209, 300-301, 306-307.

¹³⁸ Said, *Orientalism*, s. 2-3, 7-8, 12, 26-27, 41, 83, 201, 203-204, 214, 263-264, 275-276, 294, 296.

¹³⁹ Burton, *Collection*, s. 217-220, 233.

faydalı olacaktır. İslam'a ve İslami ilimlere karşı yaptıkları eleştirilerin tahkik edilmesi ve İslam'ın öz kaynaklarından yararlanılarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünürüz.

Kaynakça

- Albayrak, Halis, *Tefsir Usûlü*, Şûle Yayınları, İstanbul, 2011.
- Altıkulaç, Tayyar, *Hizmeti Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif*, IRCICA, İstanbul, 2007.
- Robert, André, André Feuillet, *Introducción a la Biblia*, Biblioteca Herder, Barcelona, 1967.
- al-A'zamî, Muḥammad Muştafâ, *The History of the Qur'anic Text: From Revelation to Compilation, A Comparative Study with the Old and New Testaments*, UK Islamic Academy, Leicester, 2003.
- el-Beydâvî, Nâşiruddîn Ebû Sa'îd 'Abdullâh b. Ömer b. Muḥammed eş-Şirâzî (ö. 691/1292), *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Dâru Sâdir, Beyrut, 2001.
- el-Buḥârî, Muḥammed b. İsmâ'îl (ö. 256/870), *Şaḥîhu'l-Buḥârî*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, Beyrut, 2001.
- Burton, John, *The Collection of the Qur'ân*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- el-Câbirî, Muḥammed 'Âbid(1936-2010), *Tekvînu'l-'akli'l-'Arabî*, Merkezi Dirâsâti'l-Vaḥdeti'l-'Arabiyye, Beyrut, 2011.
- Canan, İbrahim (1940-2009), *Hadis Külliyyatı Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, Akçağ, Ankara, 1988.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2012.
- ed-Dânî, Ebû 'Amr Osman b. Sa'îd (ö. 444/1053), *el-Muḥkem fî nakḥi'l-meşâhif*, thk. 'İzzet Ḥasan, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1997.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, M. Ü. İFAV Y., İstanbul, 2003.
- Muḥammed Abdullah Draz (1894-1958), *en-Nebau'l-'azîm: Nazârâtun cedîdetun fi'l-Ḳur'ân*, Dâru's-Sekâfe, Doha, 1985.
- _____, *Initiation au Coran*, el-Felah, Mısır, 1997.
- Ebû Ḥayyân, Muḥammed b. Yûsuf el-Endelusî el-Ğirnaṭî (ö. 754/1353), *el-Baḥru'l-muḥîṭ fi't-tefsîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2005.
- Ebû 'Ubeyd, el-Ḳâsım b. Sellâm (ö. 224/838), *Feḍâilu'l-Ḳur'ân*, thk. Adnân el-'Alî, Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 2009.
- el-Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Zeyâd (ö. 207/823), *Me'ânî'l-Ḳur'ân*, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1983.
- François de Blois, "Islam in its Arabian Context", (ed. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, Michael Marx), *The Qur'ân in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, (ss. 615-624), Brill, Leiden, 2010.

- Gilliot, Claude, "Les Sources du Coran", *Le Monde des Religions*, 19 (2006), ss. 30-33.
- _____, *Aspects de l'Imaginaire Islamique Commun dans le Commentaire de Tabarī*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Université de la Sorbonne Nouvelle Paris-III, Paris, 1987.
- _____, *Exégèse, Langue et Théologie en Islam: L'Exégèse Coranique de Tabarī*, Vrin, Paris, 1990.
- _____, "Creation of a Fixed Text", (ed. Jane Dammen McAuliffe), *The Cambridge Companion to the Qur'an*, (ss. 41-57), Cambridge, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- _____, "Reconsidering the Authorship of the Qur'an. Is the Qur'an Partly the Fruit of a Progressive and Collective Work?", (ed. Gabriel Said Reynolds), *The Qur'an in its Historical Context*, (ss. 88-108), Routledge, London, 2007.
- _____, "Origines et Fixation du Texte Coranique", *Etudes*, 409(2008/12), ss. 643-652.
- _____, "Deux études sur le Coran (La composition des sourates Mekkoises. Le Coran, Muhammad et le "judeo-christianisme)", *Arabica*, XXX (1983), ss. 1-37.
- _____, "Methodes et Debats. Langue et Coran: Une lecture syro-araméenne du Coran", *Arabica*, L (2003/3), ss. 381-393.
- _____, "Présentation", *Arabica*, 47:3/4 (2000), ss. 315-325.
- Gilliot, Claude, Pierre Larcher, "Language and Style of the Qur'an" (ed. Jane Dammen McAuliffe), *Encyclopaedia of the Qur'an III*, (ss. 109-135), Brill, Leiden, 2003.
- Giulio Basetti-Sani (1912-2001), *Introduzione allo Studio del Corano*, Editrice Civiltà, Brescia, 1967.
- Goldziher, Ignaz (1850-1921), *Mohammed and Islam*, çev. Kate Chambers Seelye, Oxford University Press, London, 1917.
- Gözeler, Esra ve diğerleri, "Corpus Coranicum Projesi: Kur'an'ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak", *AÜİFD*, c. 53, sayı: 2, 2012, ss. 219-253.
- Ğānim Kaddūrī el-Ĥamed, *Resmu'l-muşḥaf: dirāsetun luġaviyyetun tāriḥiyyetun*, el-Lecnetu'l-Vaṭaniyye, Bağdat, 1982.
- Hamidullah, Muhammad (1908-2002), *Allah'ın Elçisi Hz. Muhammed*, çev. Ülkü Zeynep Babacan, Beyan Yayınları, İstanbul, 2005.

- _____, *İslâm'a Giriş*, çev. Cemal Aydın, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2010.
- _____, *Muhtasar Hadis Tarihi*, çev. Kemal Kuşçu, Beyan Yayınları, İstanbul, 2007.
- _____, *İslâm Müesseselerine Giriş*, çev. İhsan Süreyya Sırma, Beyan Yayınları, İstanbul, 2007.
- _____, *Hz. Peygamber'in Altı Diplomatik Mektubu*, çev. Mehmet Yazgan, Beyan Yayınları, İstanbul, 2007.
- _____, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, çev. Abdülaziz Hatip ve Mahmut Kanık, Beyan Yayınları, İstanbul, 2010.
- Hoyland, Robert, "Epigraphy and the Linguistic Background to the Qur'an", (ed. Gabriel Said Reynolds), *The Qur'an in its Historical Context*, (ss. 51-69), Routledge, London, 2007.
- İbn 'Asâkir, 'Alî b. el-Hasan b. Hibetillâh b. 'Abdillâh (ö. 571/1171), *Târîhu Medîneti Dimeşk*, thk. Muhibbuddîn Ebî Sa'îd, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995.
- İbn Hacer (ö. 852/1448), *el-İşâbe fî temyîzi's-şahâbe*, (1854 Hindistan baskısının tıpkı baskısı)
- _____, *Fethu'l-Bârî bi-şerhi şahîhi'l-Buĥârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, b.t.y.
- İbn Hibbân (ö. 354/965), *Kitâbu's-sikât*, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Pakistan, 1973.
- İbn Kuteybe (ö. 276/889), *Te'vîlu muşkili'l-Kur'an*, thk. Aĥmed Şakar, Dâru't-Turâs, Kahire, 1973.
- İbn Sa'd (ö. 230/845), *Kitâbu't-tabakâti'l-kebîr*, thk. Muĥammed 'Abdulkâdir 'Aĥâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012.
- Knauf, Ernst Axel, "Arabo-Aramaic and 'Arabiyya: From Ancient Arabic to early Standart Arabic, 200 CE-600 CE", (ed. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, Michael Marx), *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, (ss. 197-254), Brill, Leiden, 2010.
- el-Ĥurĥubî, Ebû 'Abdillâh Muĥammed İbn Aĥmed el-Enşârî (ö. 671/1273), *el-Câmi'u'l-aĥkâmu'l-Kur'an*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010.
- Luxenberg, Christoph, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*, Verlag Hans Schiler, Berlin, 2007.
- Mårtensson, Ulrika, "The persuasive proof": a study of Aristotle's politics and rhetoric in the Qur'an and in al-Ĥabarî's commentary", *Jerusalem Studies In Arabic And Islam*, 34 (2008), ss. 363-420.

- el-Mâturîdî, Ebû Manşûr Muḥammed b. Muḥammed b. Maḥmûd(ö. 333/944), *Te'vîlâtu Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm, Dâru Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.
- Mingana, Alphonse (1878-1937), "Syriac Influence on the Style of the Qur'ân", *John Rylands Library Bullentin*, Manchester, 1927, ss. 77-98.
- en-Neḥḥâs, Ebû Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed b. İsmâ'îl (ö. 338/950), *İ'râbu'l-Qur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2008.
- Neuwirth, Angelika, "Form and Structure of the Qur'ân", (ed. Jane Dammen McAuliffe), *Encyclopaedia of the Qur'ân II*, (ss. 245-266), Brill, Leiden, 2002.
- Nöldeke, Theodor (1836-1930), *Neue Beitrage zur Semitischen Sprachwissenschaft*, Verlag Von Karl J. Trübner, Strassburg, 1910.
- Nursî, Said (1878-1960), *İşârâtü'l-İ'caz*, çev. Abdülmecid Nursî, Tenvir Neşriyat, İstanbul, 1988.
- Otto Pretzl (1893-1941), *Die Fortführung des Apparatus Criticus zum Koran*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften: Philosophisch-historische Abteilung, Heft 5, München, 1934.
- Ömer Rıdâ Keḥḥâle, *Mu'cemu kabâili'l-'Arab: el-Ḳadîme ve'l-ḥadîse*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1997.
- Paçacı, Mehmet, *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002.
- Retsö, Jan, "Arabs and Arabic in the Age of the Prophet", (ed. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, Michael Marx), *The Qur'ân in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ânic Milieu*, (ss. 281-292), Brill, Leiden, 2010.
- eş-Şâbûnî, Muhammed 'Alî, *Şafvetü't-tefâsîr, et-Tibyân fî 'ulûmi'l-Qur'ân*, el-Mektebetu'l-'Aşriyye, Beyrut, 2011.
- _____, *et-Tibyân fî 'ulûmi'l-Qur'ân*, el-Mektebetu'l-'Aşriyye, Şayda Beyrut, 2011.
- Said, Edward W., (1935-2003), *Orientalism*, A Division of Random House, New York, 1978.
- Schoeler, Gregor, *Ecrire et Transmettre dans les Débuts de l'Islam*, Presses Universitaires de France, Fransa, 2002.
- es-Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Muḥammed b. 'Alî (ö. 626/1229), *Miftâḥu'l-'ulûm*, thk. 'Abdulḥamîd Ḥindâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.

- es-Sicistānī, ‘Abdullāh b. Ebī Dāvud (ö. 316/929), *Kitābu'l-meşāhif*, thk. Selīm b. ‘İd el-Hilālī, Müessesetü Ğurrās, Beyrut, 2006.
- es-Suyūṭī, Celāluddīn ‘Abdurrahmān b. Ebī Bekr (ö. 911/1505), *İtkān fi ‘ulūmi'l-Ḳur‘ān*, Dāru'l-Fikr, Beyrut, 2005.
- eş-Şeyh el-Mufīd, Muḥammed b. Muḥammed b. Nu‘mān (ö. 413/1022), *Evāilu'l-makālāt fi'l-meżāhib ve'l-muḥtārāt*, thk. İbrāhīm el-Enşārī, Dāru'l-Mufīd, Beyrut, 1993.
- eṭ-Ṭaberī, Ebū Ca'fer Muḥammed b. Cerīr b. Yezīd b. Ğālib (ö. 310/923), *Cāmī'u'l-beyān ‘an te'vīli āyi'l-Ḳur‘ān*, thk. Ḥalīl el-Meys, Dāru'l -Fikr, Beyrut, 2005.
- eṭ-Ṭabersī, Ebū ‘Ali el-Faḍl b. el-Ḥasan (ö. 548/1153), *Mecma'u'l-beyān*, Müessesetu el-E'lemī, Beyrut, 1995.
- eṭ-Ṭūsī, Muḥammed b. el-Ḥasan (ö. 460/1068), *et-Tibyān fi tefsīri'l-Ḳur‘ān*, Zevī'l-Ḳurbā, İnan, 1816.
- Wansbrough, John (1928-2002), *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Prometheus Books, New York, 2004.
- Watt, W. Montgomery (1909-2006), *Kur'ān'a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1998.
- Yaşar, Hüseyin, *Batının Kur'ân Algısı*, Akademi Yayınları, İzmir, 2010.
- ez-Zeccāc, Ebū İshāk İbrāhīm İbnu's-Serī (ö. 311/923), *Me'āi'l-Ḳur‘ān ve i'rābuhū*, ‘Alemlu'l-Kutub, Beyrut, 1988.
- ez-Zehebī, Şemseddīn Muḥammed b. Aḥmed b. Uşmān (ö. 748-1374), *Siyeru a'lāmi'-n-nubelā'*, thk. Beşşār ‘Avvād Ma'rūf vd., Müessesetu'r-Risāle, Beyrut, 1996.
- ez-Zemaḥşerī, Ebu'l-Ḳāsım Maḥmūd b. Ömer el-Ḥarezmi (ö. 538/1143), *el-Keşşāf ‘an ḥakāiki't-tenzīl ve ‘uyuni'l-ekāvil fi vucūhi't-te'vīl*, Mektebetü Mısır. Kahire,ty.
- ez-Zerḳānī, Muḥammed ‘Abdul‘azīm (ö. 1367/1948), *Menāhilu'l-‘irfān fi ‘ulūmi'l-Ḳur‘ān*, Dāru İbn Ḥazm, Beyrut, 2006.
- ez-Zerkeşī, Muḥammed b. ‘Abdullāh (ö. 794/1392), *el-Burhān fi ‘ulūmi'l-Ḳur‘ān*, thk. Ebu'l-Faḍl ed-Dimyātī, Dāru'l-Hadīs, Kahire, 2006.