

Yedi Harfin ve Vahyin Mahiyetiyle İlgili Bir Değerlendirme

Yusuf KALEMLİ*

Öz: Yedi harfin mahiyetiyle ilgili tartışmalar sahâbe döneminden itibaren devam etmektedir. Konuyla ilgili müstakim çalışmalar başta olmak üzere pek çok eser kaleme alınsa da yedi harfle ilgili gündeme gelen bütün farklılıkları kuşatacak şekilde bir teori ortaya koymak pek kolay değildir. Zira bugüne kadar ortaya atılan teorilerin hiçbiri yedi harf meselesini tamamiyle kuşatamamıştır. Kanaatimizce bunun temel nedeni sahâbe dönemindeki vahiy algısının zamanla teşekkül eden vahiy algısından farklı olmasıdır. Nitekim yedi harfle ilgili hadisler incelendiğinde eşanlamli kelimelerin birbiri yerine rahatlıkla kullanıldığı ve anlamı tersyüz etmedikçe zaman zaman cümlelerin dahi farklı okunabildiği, ayet sonlarındaki ifadelerin farklı şekilde yer alabildiği görülür. Özellikle sahâbîlerin mushafları mukayese edildiğinde bunu görmek mümkündür. Ancak zamanla gelişen vahiy anlayışında onun hem lafız hem de mana olduğu ve bir kırâatin ancak Osman Mushafı'na uygun olmasıyla sahih kabul edileceği genel kabul gördüğünden bu tarz kırâatler şaz kabul edilmiş ve pek dikkate alınmamıştır. Dolayısıyla sahâbe döneminde dile getirilen yedi harf meselesinin sonradan yerleşmiş usuller bağlamında sağlam bir zemine oturtulması zor gözükmektedir ve bundan ötürü sağlıklı bir teori ortaya koymak pek kolay değildir. Fakat bu çalışmada yedi harfin lafızdan ziyade manayla ilgili bir kavram olduğunu iddia ederek daha tutarlı bir tez ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Vahiy, Kur'ân, Yedi Harf, Müterâdif, Lehçe.

An Evaluation on the Nature of the Seven Letters

Abstract: Discussions about the nature of the seven letters have been going on since the time of the Companions. Although many works, especially detached works, have been written on the subject, it is not easy to put forward a theory that will encompass all the differences that have come to the fore regarding the seven letters. Because none of the theories put forward so far has been able to completely encompass the issue of the seven letters. In our opinion, the main reason for this is that the perception of revelation in the period of the Companions was different from the perception of revelation formed over time. As a matter of fact, when the hadiths related to the seven letters are examined, it is seen that synonyms are easily used interchangeably, and from time to time, even sentences can be read differently unless the meaning is reversed, and the expressions at the end of the verse can be placed differently. This can be seen especially when the mushafs of the Companions are compared. However, in the understanding of revelation that developed over time, since it was generally accepted that it was both words and meaning and that a qiraat could only be accepted as authentic if it was in accordance with the Mushaf of 'Uthman, such qiraats were considered shâz and were not taken into consideration. Therefore, the issue of the seven letters, which was raised during the time of the Companions, seems to be difficult to place on solid ground in the context of later established methods, and it is therefore not easy to put forward a sound theory. However, in this study, we will try to put forward a more coherent thesis by claiming that the seven letters are a concept related to the meaning rather than the wording.

Keywords: Revelation, Qur'an, Seven Letters, Synonymous, Dialect.

*Dr., Bağımsız Araştırmacı, AVUSTURYA, kalemliyusuf@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-0021-2754

Bu makale, yazarın doktora tezinden üretilmiştir.

Makalenin hazırlanmasında katkılarından ötürü Doç. Dr. Mansur KOÇINKAĞ'a teşekkür ederim.

Articles in Theosophia are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

Giriş

İslam âlimleri vahyin niteliği ve mahiyeti hakkında farklı görüşler ileri sürmüştür. Bazı âlimlere göre vahiy Allah'a ait kelâmdır ve ilâhî zatta mevcut manaların lafza dökülmüş olması bizzat O'nun tarafından yapılmıştır. Bir kısım âlime göre vahiy manalardan müteşekkil Allah kelâmıdır, fakat dile dökülmesi Cibrîl vasıtayısıyla gerçekleşmiştir. Diğer bir grup alime göre ise vahiy manalardan müteşekkil iken Hz. Peygamber tarafından lafız kalıbına sokulmuştur.¹

İslam düşüncesinde vahiyle ilgili farklı pek çok teori söz konusu olsa da yaygın kabule göre vahiy Hz. Peygamber'in kendisinde bulunan beşerî bir olgudan kaynaklanmamaktadır. Zira elçiler, hariç bir varlık olan melek vasıtasıyla bu bilgileri elde ettiklerini iddia etmişlerdir. Vahiy ileten Cibrîl de yine Kur'ân'ın kaynağı olmayıp onu aktaran bir elçidir. Dolayısıyla yaygın kabule göre peygamberler, kendilerinde bulunan muhayyile gücüyle bu bilgiyi üretmemekte veya muhayyile gücü vasıtasıyla Tanrıyla iletişime geçip bu bilgiyi almamaktadırlar. Aksine Tanrı, bizzat onları muhatap seçerek onlarla iletişime geçmiştir.² Fakat bu iletişimin mahiyeti ve nasıllığıyla ilgili ciddi tartışmalar söz konusu olmuştur. Bu tartışmaların bir kısmı da yedi harf hadisiyle irtibatlı şekilde ele alınıp incelenmiştir.

Yedi harfle ilgili pek çok çalışma ve iddia söz konusudur. Bunların bir kısmı yedi harften maksadın kırâatler olduğunu iddia etse de ileride temas edileceği üzere muhakkik âlimler bu iddianın pek güçlü olmadığı kanaatindedirler. Aksine âlimler arasındaki en yaygın anlayış, bunun lehçe farklılığından veya müterâdif lafızlara dair ruhsattan kaynaklandığı yönündedir. Lehçe farklılığı, ileride temas edeceğimiz üzere yedi harfle ilgili aktarılan pek çok hadisteki bilgilerle çelişmektedir. Kanaatimizce yedi harfle ilgili hadislerde en yaygın vurgu müterâdif lafızlara ve aynı muhtevayı ifade eden lafızlara yöneliktir. Bu da yedi harfin, lafız aşan ama manayı merkeze alan hususları da kapsadığını göstermektedir. Bu bağlamda gündeme gelecek en kritik soru "yedi harfle ilgili farklı okuyuşların tamamı bizzat vahiy mahsulü müdür? Yoksa bir harf hariç diğerleri Allah'ın veya Hz. Peygamber'in müslümanlara tanıdığı genel serbestinin bir sonucu mudur?"

1. Yedi Harf Kavramı ve Mahiyetiyle İlgili Teoriler

Yedi harf, "el-ahrufü's-seb'a" şeklinde bir sıfat tamlamasıdır. Bu kavram "ahruf" ve "seb'a" olmak üzere iki kelimedenden teşekkül eder. "el-Ahruf", harf kelimesinin çoğulu olup etimolojik olarak; kenar, kıyı ve tarz gibi anlamlar için kullanılır.³ Alfabeyi oluşturan seslerin her birine ait yazı türünden işaretlere, kelimelerin oluşumunda belirleyici taraf olmaları sebebiyle harf adı verilmiştir.⁴

¹ Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 1/230; Suyûtî, *el-İtkân*, 1974, 1/157.

² Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", *DİA*, 2/246; Cumali Kösen, "Sufische Hermeneutik und ihre Kritik am Deutungsverständnis der Kalâm-Gelehrten", *Theosophia Dergisi*, sy. 5, 2022, 15-36; Kösen - Koçinkağ, *İlâhî İlimin Mahiyeti ve Ma'lumla İlişkisi*, Bursa: Emin Yayınları, 2022.

³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5/457.

⁴ Abdurrahman Çetin, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar*, 34.

Bu anlamların yanı sıra harf; lügat, lehçe, üslup, vecih, tarz, kırâat manalarında da kullanılır.⁵ Nitekim bir kimsenin kırâati bağlamında “filanın harfi” denilince onun kırâati kastedilir.⁶

“el-Ahrufü’s-seb’a” terkinde geçen “seb’a/yedi” kelimesi ise vazedildiği ilk anlamında kullanılmakla beraber kesretten kinaye olduğu da iddia edilir.⁷ İslam âlimleri bu konuda iki farklı görüş ortaya koymaktadırlar. Birinci görüşe göre; seb’a lafzı gerçek anlamında kullanılmış olup altı ile sekiz arasında yer alan sayıyı ifade eder ve bu manaya delaletinde kesinlik söz konusudur. İkinci görüş ise; bu lafızla kastedilen yedi sayısı olmayıp kesretten kinayedir. Kur’ân’ın farklı şekillerde okunabilmesini ifade eden bu kavram, ümmete kolaylık sağlamayı hedeflemektedir.⁸

Yedi harfin mahiyetiyle ilgili pek çok teori ortaya atılmıştır. İbn Hibbân konuyla ilgili otuz beş civarında görüş olduğunu öne sürer. Suyûtî de pek çok görüşe yer verir ve konuyla ilgili kırk civarında görüş olduğunu belirtir.⁹ Bu görüş sahipleri arasında bazen temel bazen de tali denilebilecek farklılıklar olsa da bütün bu görüşleri yedi başlık altında ele almak mümkündür. Örneğin yedi veche temas eden âlimler, vecihleri tespit ederken bazı farklı kanaatlere sahip olsalar da biz tamamını yedi vecih bağlamında zikredeceğiz. Aynı şekilde yedi harfi yedi lügat ve lehçe olarak ele alanlar, zaman zaman kabilelerin tespiti hususunda ihtilaf etmiş olsalar da tamamını lehçe bağlamındaki farklılıklar semsiyesi altında ele almak mümkündür.

1. Müteşâbih ve müşkil olarak yorumlanması: Bazı âlimler ilgili hadisleri müşkil ve müteşâbih şeklinde değerlendirmiş ve bu kavramdan kastedilen hususun mahiyetinin bilinmeyeceğini iddia etmiştir. Gelinek nokta itibarıyla yedi harfle ilgili ciddi belirsizlikler mevcut olsa da sahâbe neslinden itibaren konuyla ilgili zikredilen örnekler göz önünde bulundurulduğunda âlimlerin yedi harf kavramını müteşâbih kategorisinde görmedikleri söylenebilir. Zira sahâbîler, kırâatle ilgili pek çok ihtilafı çözmek için Hz. Peygamber’e başvurmuş ve o da kendilerine Kur’ân’ın yedi harf üzere indiğini öne sürerek farklı okuyuşların problem doğurmayacağını belirtmiştir. Bütün bu rivayetler beraber değerlendirildiğinde meselenin en azından Hz. Peygamber döneminde müteşâbih olarak algılanmadığı sonucuna varılabilir. Fakat zamanla bu hadislerden ne kastedildiği hususunda farklı birçok yorum yapıldığından konuyla ilgili kesin bir sonuca ulaşmak pek kolay değildir.

2. Kur’ân’ın yedi kırâatle okunması: Halîl b. Ahmed gibi bazı âlimler “yedi harf” kavramındaki harfi kırâat anlamında yorumlamış ve bundan maksadın yedi kırâat olduğu sonucuna varmıştır. Zerkeşî, yedi harfle ilgili ortaya atılan teoriler içindeki en zayıf görüşün bu olduğunu söylemiştir.¹⁰ Zira yedi harfle ilgili aktarılan rivâyetlerde kırâat farklılığı olarak kabul edilen basit ferşî farklılıkların pek yer almadığı görülecektir. Dolayısıyla teknik anlamda kırâat kabul edilen hususların, sadece Osman Mushafı’nın, yani bir harfin farklı okuyuşlarından ibaret olduğunu söylemek daha tutarlıdır.¹¹ Bundan ötürü yedi harften maksadın, zamanla sahîh şekilde aktarılan yedi kırâat olduğunu öne

⁵ İbn Kuteybe, *Te’vîlü Müşkili’l-Kur’ân*, 35.

⁶ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 2/837-840; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/22.

⁷ Dâni, *el-Ahrufu’s-seb’ li’l-Kur’ân*, 46.

⁸ Çetin, *Kur’ân-ı Kerim’in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, 37.

⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/164; Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân fi ulûmi’l-Kur’ân*, 1/178.

¹⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/5; Subhî Sâlih, *Mebâhis fi ulûmi’l-Kur’ân*, 247.

¹¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/214.

sürmek pek isabetli değildir. Nitekim İbn Teymiyye de “muteber âlimler arasında yedi harften maksadın meşhur yedi kırâat olmadığı hususunda bir niza söz konusu değildir” der.¹² Zira ilk defa yedi kırâati bir araya toplayan üçüncü asırda yaşayan İbn Mücâhid'dir. O da yedi harften maksadın yedi kırâat olduğunu düşünerek eserini hazırlamamış, aksine yedi harf hadisindeki “yedi” rakamına da tevafuk etsin diye böyle bir çalışma yapmıştır.¹³

3. Kur'ân'da aynı lafzın müteradif lafızla okunması: Bazı âlimler yedi harf hadisinin müteradif lafızlarla ilgili olduğunu savunmuş ve aynı anlama gelen “helümme”, “teâle” ve benzeri lafızların birbiri yerine kullanılması anlamında olduğunu iddia etmiştir. Bazı hadislerde yer alan bilgiler bu görüşü desteklemiş olsa da bir bütün olarak rivayetler değerlendirildiğinde yedi harfle ilgili aktarılan bilgilerin sadece terâdüften ibaret olmadığı görülecektir. Ayrıca bu bağlamda şu soru da akla gelebilir: “Farklı dillerde kullanılan fakat aynı manaya gelen lafızların okunması da caiz midir?” Hz. Selman'ın Fâtîha'yı Farsçaya tercüme etmesi ve Ebû Hanîfe'nin bu minvalde verdiği fetva bu bağlamda değerlendirilebilir mi? Çünkü Ebû Hanîfe'ye göre Arapça dışındaki bir dile ibadet etmek sadece zaruret veya ihtiyaca binaen verilen bir fetva olmayıp vahyin mahiyetiyle ilgilidir.¹⁴ Zira vahyin lafız değil de mana olduğu kabul edildiğinde hangi dile tercüme edildiğinin pek bir anlamı olmayacaktır.

4. Kur'ân'daki lafızların yedi lügat şeklinde anlaşılması: Yedi harf meselesini yedi kabilenin lügatıyla açıklama düşüncesi âlimler arasında yaygındır. Bu bağlamda dile getirilen kabilelerin isimleri hakkında bazı ihtilaflar söz konusudur. Nitekim bazı âlimler bu bağlamda Kureyş, Hüzeyl, Sakîf, Hevâzin, Temîm, Kinâne ve Yemen kabilesine yer verirken diğer bazı âlimler Kureyş, Hüzeyl, Temîm, Ezd, Rebîa, Hevâzin ve Sa'd b. Bekr ismini zikrederler. Bu görüş yaygın olmakla beraber rivâyetlerde mevzubahis edilen yedi harf meselesini açıklamada yetersizdir. Zira yedi kabilenin kimler olduğuna dair tartışma, bu kabilelerin dışında kalanların lehçelerine uygun bazı lafızlar, yedi harf bağlamında dile getirilen ihtilafların tamamının lehçeyle ilgili olmaması ve bazen aynı kabileyeye mensup kişilerin dahi ihtilaf etmesi gibi hususlar bu görüşün de tam manasıyla meseleyi çözmediğini göstermektedir. Süfyân b. Uyeyne, İbn Vehb ve Tahâvî gibi bazı âlimlerin bu görüşte olduğu kabul edilir. Ebû Ubeyd ve Sa'leb gibi diğer bazı âlimler yedi kabilenin lügatini kabul etseler de her lafzın yedi vecihle okunabileceği şeklinde değil de Kur'ân'ın farklı yerlerinde dağınık şekilde yedi kabilenin lügatinin bulunduğunu iddia etmişlerdir.¹⁵

5. Kur'ân'da bulunan lafızların yedili tasnif edilmesi: Bazı âlimler yedi harften maksadın Kur'ân'da yer alan lafızların tasnifi olduğunu ileri sürmüştür. Bir kısmı bunların; emir, nehiy, helâl, harâm, muhkem, müteşâbih ve emsâl olduğunu, diğer bir kısım âlim ise yedi harften maksadın; emir, nehiy, va'd, va'îd, cedel, kasas ve mesel olduğunu iddia etmiştir. Burada yer verilen hususların dışında da farklı bazı tasnifler dile getirilmiştir.¹⁶ Yedi harfin bu şekilde yorumlanması, sahâbeden İbn

¹² İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetvâvâ*, 13/390.

¹³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetvâvâ*, 13/390.

¹⁴ Şeybânî, *el-Asl*, 1/16.

¹⁵ Mennâ Kattân, *Nuzûlü'l-Kur'ân 'alâ seb'ati ahraf*, 35-38.

¹⁶ Mennâ Kattân, *a.g.e.*, 53 vd.

Mes'ûd'dan da aktarılmıştır.¹⁷ Ancak bu tasniflerin hiçbiri Kur'ân'ın kolay okunuşuyla ilgili dile getirilen ruhsatla veya yedi harfle ilgili aktarılan hadislerle uyuşmamaktadır.

6. Kur'ândaki ihtilafların yedi veche hasredilmesi: Bazı âlimler yedi harfle ilgili hadislerdeki farklılıkları kategorize ederek ele almışlardır. Yedi vechin ne olduğu hususunda küçük ihtilaflar olsa da bu görüşü savunanlar farklılıkların türünü tespit etmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda dile getirilen vecihler şunlardır: (a) tekil ve tezkir gibi isimlerdeki ihtilaf, (b) irab farklılığı, (c) tasrîf denilen fiil çekimlerindeki farklılık, (d) takdîm-tehîr farklılığı, (e) harfin bir başka harfe dönüşmesi anlamında ibdâl farklılığı, (f) ziyâde ve noksanlıkla ilgili ihtilaf, (g) lehçe farklılıkları.¹⁸ İbn Kuteybe, Ebu'l-Fazl er-Râzî, İbn Cezerî, Zerkeşî ve Zürkânî gibi âlimler de küçük farklılıklarla beraber meseleyi bu bağlamda ele almışlardır.¹⁹ Bu görüşe sahip olanlar, meselenin sadece kırâât, sadece terâdüf veya sadece lehçe farklılığından kaynaklanmadığının bilincinde olduklarından daha genel bir tasnif yapma ihtiyacı hissetmiş olmalıdır. Fakat Hz. Peygamber'in bunları kastettiğini söylemek zor olmakla beraber bu tespitler, sadece var olan ihtilafları göz önünde bulundurarak geriye dönük bir temellendirme olarak görülebilir.

7. Yedi harfin kesretten veya kemalden kinaye olması: Bazı âlimler, yedi rakamını merkeze alarak mevzubahis edilen ihtilafları belirlemenin zor olduğunu fark etmiş olmalıdır ki onun kesretten kinaye olduğunu iddia etmişlerdir. Zira yedi rakamı kesinlik ifade ediyorsa ister lehçe, ister kırâât, ister vecih olarak ele alınsın bazı sıkıntılar ihtiva ettiği muhakkaktır. Bundan ötürü Kadı İyâz gibi bazı âlimler, "yedi harf" kavramında yer alan hususun belli bir sayı olmadığını ve bunun kesretten ve kemâlden kinaye olduğunu savunmuşlardır.²⁰

Özetle yedi harf meselesine dair hadislerin yaygın ve meşhur olmasına rağmen bu kavramdan kastedilen hususun ne olduğu hakkında ciddi ihtilaflar söz konusudur. Yukarıda yer verdiğimiz görüşlerin hangisi kabul edilirse edilsin bazı itirazlara açık olduğu bir gerçektir. Dolayısıyla yedi harf kavramının Kur'ân hakkında mevzubahis edilen bütün ihtilafları kuşatacak şekilde ele alınması daha makuldür. Zira bu ihtilaflar içinde kırâât farklılığı dediğimiz hususlar olduğu gibi müterâdif denilen eşanlımlı kelimeler ve lehçe farklılığı gibi pek çok şey mevcuttur. Fakat yedi harfle ilgili hadisler iyi incelendiğinde Hz. Peygamber'in ne belli kabilelerin lehçelerini ne de tam kırâât farklılığını kastetmediği görülecektir. Onun meramı, manayı değiştirmede müddetçe ve mesajın içeriği ters yüz edilmediği müddetçe farklı okunabileceğine dair bir ruhsattır. Muhtemelen bu da Ebû Hanîfe'nin savunduğu gibi lafzın değil mananın vahiy olmasıyla ilgilidir. Nitekim bu bakış açısından ötürü Ebû Hanîfe, Arap dilini iyi bilen birinin dahi farklı dillerdeki tercümeyle ibadet edebileceğini savunur.²¹

¹⁷ M. Mahmûd Abdullâh, *el-Ahrufü's-seb'a ve usûlü'l-kırâât*, 11.

¹⁸ Mennâ Kattân, *a.g.e.*, 53 vd.

¹⁹ Dağ, *Geleneksel Kiraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 77.

²⁰ Mennâ Kattân, *Nuzûlü'l-Kur'ân 'alâ seb'ati ahruf*, 68.

²¹ Şeybânî, *el-Asl*, 1/16, 219.

2. Yedi Harfle İlgili Hadislerin Tahlili

Yedi harfle ilgili hadislerin altmış civarında olduğu ve bunların yirmi küsur sahâbîden aktarıldığı belirtilir.²² Dolayısıyla konuyla ilgili bütün hadisleri detaylı incelemek bu küçük çalışma için pek mümkün olmadığından konuyla ilgili önemli hadislere yer verip onlardan hareketle genel bir tahlil yapmaya çalışacağız.

Öncelikle yedi harfle ilgili hadisler fazla olsa da burada kastedilen hususun ne olduğu pek net değildir. Nitekim bu tür rivayetlerin mütevâtir olduğunu iddia edenler bulunsa da ne kastedildiği belli olmayan bir ifadenin mütevâtir veya meşhûr olması dahi varolan problemi çözüme kavuşturması pek mümkün değildir. Fakat hadislerde yer alan bazı ifadelerden hareketle yedi harfle ilgili kendi bakış açımızı ortaya koymaya çalışacağız. Öncelikle yedi harften maksadın sadece kırâatler olduğuna dair görüş yedi harfle ilgili rivayet edilen hadislerin içeriğiyle büyük oranda çelişmektedir. Dolayısıyla yedi harften maksadın sadece kırâatler olması pek imkân dahilinde değildir. Ayrıca kastedilen hususun lehçe farklılığı olduğuna dair yaygın bir anlayış söz konusudur. Büyük oranda daha tutarlı olsa da yedi harfle ilgili aktarılan bilgilerin sadece lehçe bağlamında değerlendirilmesi de pek mümkün gözükmemektedir.

Konuyla ilgili hadisler incelendiğinde yedi harf meselesinin Medine menşeli olduğu ve muhtemelen Hz. Peygamber'in vefatından birkaç yıl evvele tekabül ettiği görülür. Nitekim Hz. Ömer ve Hişâm b. Hakîm (ö. 15/636) arasında cereyan eden husus, bu tür tartışmaların tarihi hakkında önemli bazı bilgiler içerir. Zira Hişâm, Mekke'nin fethinden sonra müslüman olmuş biridir. Hişâm bir gün Furkân Sûresi'ni okurken Hz. Ömer onu işitir, farklı okuduğundan dolayı sinirlenir ve onu alıp Hz. Peygamber'in yanına götürür. Hz. Peygamber her ikisini dinledikten sonra iki okuyuşun da doğru olduğunu belirtir ve "Kur'ân yedi harf üzere nazil oldu. Kolayınıza geldiği şekilde okuyun" diye buyurur.²³ Bu rivayetten hareketle konuyla ilgili bazı tespitlerde bulunmak mümkündür. Öncelikle Mekke'nin fethinden sonra müslüman olan Hişâm'ın meselenin içinde olması sebebiyle bu olayın Hz. Peygamber'in son iki yılı içinde cereyan ettiği anlaşılmaktadır. İkincisi Hz. Ömer'in kendisi gibi okumadığından hiddetlenmesi ve onu alıp Hz. Peygamber'e götürmesi böyle bir hususa pek aşına olmadığını göstermektedir. Zira daha önce böyle bir olaya şahit olsaydı bu denli hiddetlenmesi söz konusu olmazdı. Üçüncüsü hem Hişâm'ın hem de Hz. Ömer'in Mekkeli olması meselenin lehçe farklılığından kaynaklanmadığını göstermektedir. Son olarak Hz. Peygamber'in her iki şekilde de Kur'ân'ın nazil olduğunu belirtmesi ilk etapta yedi harf bağlamında değerlendirilen her hususun bizzat Allah tarafından vahyedildiği izlenimini vermekteyse de bu görüşe ihtiyatla yaklaşılması daha uygundur. Zira Hz. Peygamber, sırf bu alandaki ruhsattan hareketle her ikisini münzel vahiy olarak değerlendirmiş olabilir. Ayrıca yedi harfle ilgili anekdotlar, Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir süre önce gündeme gelmiş ise şu temel sorular akla gelmektedir: Daha önce nazil olan ayetlerin yedi harf üzere okunması caiz değil midir? Halbuki bunlar Kur'ân'ın büyük çoğunluğunu teşkil etmektedir. Caiz ise daha önce inen ayetlerin Hz. Peygamber'in vefatına yakın tekrar yedi harf üzere nazil olduğunu

²² Süyûtî, *el-İtkân*, 1/163.

²³ Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi*, 11/219; Mâlik, *el-Kur'ân*, 5.

iddia etmemiz mümkün müdür? Daha önceki ayetlerin yedi harf üzere tekrar nazil olması tarihi kayıtlarla pek uyumlu olmadığından acaba yedi harften maksadın sadece okumayı kolaylaştırma adına bir ruhsat olarak değerlendirmek daha tutarlı değil midir? Böyle ise bütün farklı okuyuşların bizzat Cibrîl tarafından vahyedildiğini söylemek ne kadar makuldür?

Başka bir hadiste Benî Gifâr'da bulunan bir su göletinin yanında Cibrîl'in Hz. Peygamber'le bulunduğu ve tek harfle nazil olan vahyin yedi harf üzere okunabileceğine dair ruhsat verdiği zikredilir. Bu hadiste bir harf, iki harf, üç harf... ve son olarak yedi harften bahsedilmektedir.²⁴ Metnin zâhirine bakıldığında ne kastedildiği netmiş gibi bir izlenim söz konusu olmaktadır. Bu harflerden maksadın ne olduğunun sahâbe döneminde bilinip bilinmediğiyle ilgili kesin bir yargıda bulunmak zordur. Fakat âlimler içinde bunlardan maksadın kesin şekilde şu olduğunu iddia eden herhangi biri yoktur ve konuyla ilgili yorumların geneli meselenin tamamını değil bir kısmıyla ilgilidir. Ayrıca bu hadiste yer alan lafızlardan hareketle burada kastedilenin bizzat yedi harf şeklinde nazil olması değil yedi harf şeklinde okunabileceğine dair ruhsat verilmesi yönündedir. Bundan dolayı bazı âlimler, Kur'ân'ın Kureyş lehçesine göre nazil olduğunu, diğer lehçelerin ise ruhsat olarak verildiğini savunurlar. Kanaatimizce Kur'ân'ın tamamının yedi harfle nazil olması veya Hz. Peygamber'in her vahyi yedi harfle Cibrîl ile beraber okuması pek kolay olmadığı gibi meselenin sadece lehçe üzerinden değerlendirilmesi de pek tutarlı değildir.

Hişâm ve Hz. Ömer arasında cereyan eden hususun lehçe farklılığından kaynaklandığını söylemek zordur. Zira ikisi de Kureyş lehçesine mensup kimselerdir. Ayrıca "semî'an 'alîmen" yerine "azîzen hakîmen" denilmesinde sakınca olmadığı ve temel kriterin bir hadiste "azap ayetinin rahmetle, rahmet ayetinin azapla bitirilmemesi" şeklinde olduğuna dair rivayetler de söz konusudur.²⁵ Yedi harfle ilgili muttefekun aleyh olan bir hadisten sonra İbn Şihâb ez-Zührî yedi harfin, anlam açısından aynı anlama gelen kelimeler olduğunu, bunlarda helal ve haram açısından farklılık olmadığını belirtir.²⁶ Bu tür rivayetler, yedi harfin manayla ilgili bir kavram olduğunu akla getirmektedir.

Başka bir hadiste İbn Mes'ûd, birinin "hâ-mîm" şeklinde başlayan yedi sureden birini okuduğunu, fakat onun okuyuşunun kendisinin öğrendiğinden farklı olduğunu görür. Bunun üzerine mescide gider ve durumu anlatır. Hz. Peygamber onların bu konuyu büyütmelerinden hoşlanmaz ve Hz. Peygamber'in yanında bulunan Hz. Ali'nin "nasıl öğrenmişseniz öyle okuyun" dediği aktarılır. Bunun üzerine İbn Mes'ûd "Hz. Peygamber'in yanından çıktığımızda herkes farklı bir harfle okuyordu" der.²⁷ Bu hadiste "mescit"ten bahsedildiğinden dolayı olayın Medine'de gerçekleştiği anlaşılmaktadır, ayrıca İbn Mes'ûd'un dahi Hz. Ömer gibi bu farklılıkları bilmemesi ilginç bir ayrıntıdır. Dolayısıyla acaba yedi harften maksat Hz, Peygamber'in okuduğu yedi harf değil de insanlara tanıdığı genel serbesti durumu olabilir mi? Diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber, "manayı değiştirmedikçe ve asıl mesaj ortadan kalkmadığı müddetçe istediğiniz gibi okuyabilirsiniz" demiş

²⁴ Ahmed, *el-Müsned*, 35/85.

²⁵ Ebû Dâvud, *Salât*, 355; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, 8/122.

²⁶ Müslim, *Salâtü'l-müsâfirîn*, 272; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/211.

²⁷ Ahmed, *el-Müsned*, 7/88; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 144.

olabilir mi? Ayrıca bu tarz farklı okuyuşlardan hareketle kendisine müracaat eden sahâbilerle karşı Hz. Peygamber'in pek sıcak davranmadığı da önemli bir ayrıntıdır.

Aktarılan başka bir hadise göre sahâbeden biri İbn Mes'ûd, Zeyd b. Sâbit ve Ubey b. Ka'b'dan bir sûre dinler, sonra hepsinin farklı okuduğunu fark edince Hz. Peygamber'in huzuruna gider ve hangisini kabul edeceğini sorar, Hz. Peygamber sukût eder ve kendisine cevap vermez. Bunun üzerine Hz. Ali "herkes öğrendiği gibi okusun. Bu güzel bir şeydir" der.²⁸ Burada da görüldüğü üzere üç sahâbî de seçkin sahâbîlerdir, bunların arasındaki farklılığın lehçeden kaynaklandığını söylemek pek kolay değildir. Zira Zeyd ve Ubey Medineli olmakla beraber aynı kabileye mensup sahâbîlerdir.

Başka bir rivayette aynı anlama gelen "helümme" ve "teâle" (gel) gibi lafızların birbirini yerine kullanılabilmesi ifade edilir. Fakat rahmet ayetinin azab ayetiyle veya azab ayetinin rahmet ayetiyle bitirilmesi gibi hususlardan kaçınılması gerektiği söylenir.²⁹ Taberî de ilgili hadisten sonra şu ifadeler yer verir: "Bu hadisin nassı, ehruv-i seb'adan maksadın lafızların farklılığı olduğunu ifade eder. Nitekim helümme ve teâle gibi lafızlar aynı anlama gelmektedir. Fakat hükümlerin değişmesini gerektirecek derece mananın değişmemesi gerekir."³⁰ Bazı âlimler de ilgili hadislerden hareketle azap ve rahmet ayetinin karışmaması koşuluyla ayetlerin sonundaki ifadelerin farklı okunabileceğini savunmuştur.³¹

Hz. Ömer'in ve İbn Mes'ûd'un "fes'av ilâ zikrillâh" ayetini "femdû ilâ zikrillâh" şeklinde okuduğu, diğer bir ifadeyle müterâdif lafızla tilavet ettiği aktarılır.³² Bu bilgi İmâm Mâlik'e aktarılınca "Böyle okumak caizdir. Zira Kur'ân yedi harf üzere inmiştir" diye cevap verir.³³ Hz. Enes bir defasında Müzemmil sûresinin 6. ayetini "ve-asvabu kîlen" şeklinde okuduğunda biri kendisine "ve-akvemu" olması gerektiğini belirtir, o da "akvem, asveb ve ehye' birdir" diyerek hepsinin eşanlamlı kelimeler olduğunu ve bu şekilde okumanın caiz olduğunu söyler.³⁴ En azından rivayetin akışından anlaşıldığı üzere bu şekilde okumanın caizliği eşanlamlı olmasından kaynaklanmaktadır, yoksa bu şekilde nazil olduğuna dair bir ifade kullanılmamıştır.

Bu tür hadislerde yer alan lafızlardan hareketle Hz. Peygamber'in insanlara büyük bir serbesti alanı tanıdığı anlaşılmaktadır. Öyle ki Kur'ân'ın mana rivayetiyle aktarılabileceği ve genel mesaja ters olmadıkça herkesin kolayına geldiği gibi okumasına dair ruhsat verildiği dahi söylenebilir. Ayrıca bu farklılıkların bir kısmının bizzat Hz. Peygamber'den sudur etmesi şöyle bir soruyu akla getirmektedir: Hz. Peygamber'in farklı okuyuşları bizzat Allah'tan mıdır, yoksa Allah'ın ona verdiği ruhsattan yararlanması mıdır? Ayrıca "yedi harf" kavramı hadislerde meşhur şekilde yer alsada Hâkim'in *Müstedrek*'inde aktarılan bir hadiste Kur'ân'ın üç harf üzere indiği ifade edilir.³⁵ Bu da

²⁸ Ahmed, *el-Müsned*, 35/84, 102; Tahâvî, *Şerhu Müskilî'l-âsâr*, 8/122.

²⁹ Ahmed, *el-Müsned*, 34/147.

³⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/45.

³¹ Mâzerî, *el-Mu'lim bi-fevâidi Muslim*, 1/462; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 89.

³² Mâlik, *el-Cumu'a*, 13; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 3/207.

³³ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, thk. Tayyar Altıkulaç, Beyrut: Dâru Sâdir, 1975; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/222.

³⁴ Ebû Yalâ, *el-Müsned*, 7/88.

³⁵ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/243.

hadislerde zikredilen yedi rakamının kesin bir anlam ifade etmediğini, aksine kesretten kinaye olduğunu göstermektedir.

Hâsılı anladığımız kadarıyla Hz. Peygamber, sınırlarını net şekilde belirtmeden ve üzerindeki ihtilafları da pek hoş görmeden insanların kolayına geldiği gibi okumasına fırsat vermiştir. Bunların içinde müteradif lafızların kullanılması, fonetik farklılıklar ve kırâat farklılıkları da yer almaktadır. Muhtemelen Hz. Ebû Bekr dönemindeki mushaf projesinden sonra da bu düşünce devam etmiştir. Hz. Osman dönemine gelindiğinde ise işin içinden çıkılamayacak derecede ihtilafların zuhur ettiği ve onun da bunu engelleme adına beş yıllık istinsah projesini başlattığı söylenebilir. Zira Hz. Peygamber'in tanıdığı bu ruhsat devam etmemiş olsaydı bu denli ihtilafların çıkması pek mümkün olmazdı. Ayrıca Hz. Osman'ın insanları tek harf üzerinde toplaması ve buna aykırı Kur'ân nüshalarını yakması gibi olaylar da aynı hususla ilgilidir. Zira Hz. Peygamber döneminde kitap haline gelen bir metin olmadığı gibi bütün müslümanların ittifak ettiği bir okuyuştan bahsetmek de zordur. Elbette Hz. Peygamber namazlarda sûreleri veya ayetleri okumakta veya bazı müslümanlar o güne kadar inen ayetleri ezberlemeye çalışmakta fakat bu tek başına insanların bir metin üzerinde toplanmalarını gerektirmemektedir. Ayrıca o gün hafızlık denen hususun günümüzde olduğu gibi bir hafızlık olmadığı, vefatına kadar ayetlerin inmeye devam ettiği, bundan ötürü Hz. Peygamber hayatta iken sadece dört sahâbînin Kur'ân'ı ezberlediği,³⁶ ramazanda yapıldığı iddia edilen son arzada dahi Kur'ân'ın henüz tamamlanmadığı, ondan sonra da ayetlerin indiği akıldan çıkarılmamalıdır.³⁷ Bununla birlikte Hz. Ali'ye ait Kur'ân'ın nuzûl sırasına göre olması,³⁸ İbn Mes'ûd'un Kur'ân'ında bazı ilave lafızların bulunması ve müevvizetyn diye isimlendirilen Falak ve Nas sûrelerini birer dua olarak değerlendirip Kur'ân'ın parçası kabul etmemesi,³⁹ Tevbe sûresinin son iki ayeti hakkında Zeyd b. Sâbit'in Ebû Huzeyme (veya İbn Ebî Huzeyme) dışında kimsenin yanında daha önce görmediğine dair ifadeleri,⁴⁰ sahâbe döneminde mushafın tertibinin farklı olması⁴¹ ve Hz. Selman'ın Fâtiha'yı Farsçaya tercüme etmesi beraber değerlendirildiğinde dönemin algısını anlamamız daha kolaylaşacaktır.

Sahâbenin sahip olduğu mushaflar elimize ulaşmadığından haklarında kesin yargılarda bulunmak mümkün olmasa da hem dönemin algısını göstermesi açısından hem de uzun süre müslümanların elinde tek tip bir Kur'ân'ın mevcut olmadığını göstermesi açısından bazı bilgiler aktarılmıştır. Örneğin Hz. Ömer'in Fâtiha'da bulunan "Sırâtallezîne" ifadesini "sirâte men" şeklinde okuduğu, Ayete'l-kürsîyi okurken "el-kayyûm" yerine "el-kayyâm" şeklinde tilavet ettiği ve başına "elif lâm mîm" ifadesini eklediği belirtilir.⁴² Hz. Ali'nin Kur'ân'ının Alak sûresiyle başladığı, ardından Müddessir ve Müzemmil sûrelerinin yer aldığı ve "Âmenerresûl"yu okurken farklı okuduğu ifade

³⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/132; Müslim, *Fedâilü's-sahâbe*, 119.

³⁷ Son inen ayetin hangisi olduğu tartışmalı olsa da Hz. Peygamber'in vefat etmeden 9 gün evvel veya en geç 81 gün evvel vahiy aldığına dair rivayetler mevcuttur. Halbuki Hz. Peygamber'in vefatı ile Ramazan ayı arasında 6 ay civarında bir zaman söz konusudur. Dolayısıyla son ramazanda dahi Kur'ân'ın henüz tamamlanmadığı, dolayısıyla tamamının kendisine arz edilmesinin pek imkân dahilinde olmadığı anlaşılmaktadır.

³⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/216; *Esrârü tertîbi'l-Kur'ân*, 41.

³⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/146; Buhârî, *Tefsîrül'l-Kur'ân*, 114.

⁴⁰ Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 4.

⁴¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/259-260.

⁴² İbn Ebî Dâvud es-Sicistânî, *el-Mesâhif*, 161-162.

edilir.⁴³ Übey b. Ka'b'ın "fe-men-istemta'tum bihi..." ayetini farklı tilavet ettiği ve yemin keffaretinde "mütetâbi'ât" lafzını eklediği,⁴⁴ İbn Mes'ûd'un mushafında Falak, Nas ve Fatiha sûresini Kur'ân'ın bir parçası olarak yer almadığı⁴⁵ ve bazı sahâbe mushaflarında kunut duasının yer aldığı görülür.⁴⁶ Konuyu daha fazla uzatmak istemediğimizden bu kadar örnekle yetinmek durumundayız. Yoksa sadece İbn Ebî Dâvud'un *el-Mesâhîf* kitabına bakılırsa resm-i Mushafa uymayacak şekilde sahâbenin pek çok farklı okuyuşları olduğu görülecektir. Bu da yedi harf meselesinin ne kırâat ne lehçe ne de müterâdif lafızlara sıkıştırılmayacak kadar geniş bir yelpazede uygulandığı, dolayısıyla bu kavramın, sahâbe mushaflarında yer alan farklılıkların tamamına şâmil bir şekilde kullanılmasını gerekli kılmaktadır.

Sonuç olarak bütün bu bilgiler beraber değerlendirildiğinde Hz. Peygamber döneminde ve sonrasında yedi harf ruhsatından ötürü müslümanların kırâatle ilgili rahat bir tutum sergiledikleri görülür. Bunun temel nedeni de asıl mesajı gölgelemedikten sonra insanlara zorluk çıkarılmamasıdır. Zira Kureys'in fasih Arapçasına, Kur'ân'ın eşsiz edebi sanatı ve yüksek belagati eklenince, çoğunluğu ümmi olan ve hadiste belirtilen kadınlar, köleler ve cariyeler büyük bir problemle karşı karşıya geldiler. Müminlere çok düşkün, onlara karşı şefkatli ve merhametli olan Hz. Peygamber, Müslümanların bu anlamlı problemlerine duyarsız kalmadı. "Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir. Hepsisi de şafidir, kafidir."⁴⁷ hadîs-i şerifiyle bu ruhsatı ifade ettiği ve sahâbenin de bu ruhsatı uyguladığı görülmektedir.

3. Vahiyde Aslolan Mana mıdır?

Vahyin mahiyetine dair tartışma İslam düşüncesinde mevcut olan en temel meselelerden biridir. Kur'ân'ın mahluk olup olmadığına dair tartışma da büyük oranda bu meseleyle ilgilidir. Müslümanların arasındaki yaygın kanaate göre Kur'ân hem lafız hem de manadan ibarettir. Fakat kelâmullâhın hem lafız hem de mana olup olmadığı ilk dönemden itibaren tartışılan önemli bir meseledir. Zira lafzın, vahiy olması durumunda Allah'ın sonradan oluşturulan bir dilin kurallarıyla konuşup konuşamayacağına ve vahyin harf ve sesleri de kuşatıp kuşatmadığına dair pek çok tartışmaya neden olmuştur.

Mutezile, kelimullâhın mahlûk olduğunu iddia ederken büyük oranda kelâmın lafız ve manadan ibaret olduğu tezinden hareket etmiş ve bundan ötürü kelâmın kadîm olma olasılığının olmadığını savunmuştur. Bu görüşün tam karşısında Ehl-i hadise mensup bazı âlimler, Kur'ân'ın ses ve harflerden oluştuğunu ve onların kadîm olduğu düşüncesini dile getirmiştir. Ancak Ehl-i sünnet düşüncesini rasyonel bir zeminde ele almaya çalışan Eşarîler ve Maturidiler konuyu farklı bir minvalde değerlendirerek çözüme kavuşturmaya çalışmışlardır.

⁴³ Arapçası:

أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ وَأَمَّنَ الْمُؤْمِنُونَ

⁴⁴ İbn Ebî Dâvud, *el-Mesâhîf*, 164-165. Arapçası:

فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى
فَصَبَّامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مَّتَابِعَاتٍ

⁴⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/146; Buhârî, *Tefsîrül'l-Kur'ân*, 114.

⁴⁶ Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Kur'ân*, 32.

⁴⁷ Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi*, 11/219; Ebû Dâvud, *Salât*, 355.

Eşarîler öncelikle kelâmı Mutezile'nin aksine “nefiste kâim olan mana” şeklinde tarif etmiş ve onu da nefsi ve lafzi diye ikiye ayırmışlardır. Diğer bir ifadeyle Eşarîlere göre kadîm olan kelâmullah, ses ve harften teşekkül etmeyip manadan ibarettir. Maturidî de büyük oranda bu konuda Eşarîlerle hemfikirdir. Nitekim *Tevîlât* adlı eserinde Hz. Musa'nın Allah ile konuştuğuna dair ayeti tefsir ederken “Allah kendi kelâmıyla konuşmadı” diye not düşer, ona göre Allah bir ses ihdas etti ve Hz. Musa da o sesi duydu. Ardından kelâmullahın ezeli olduğu, harf, hece ve sesle nitelenemeyeceği belirtilir. Ayrıca o, bu tür hususlara “Allah kelâmı” denilmesini gerçek anlamda değil mecaz olarak yorumlar.⁴⁸ O, başka bir yerde Allah'ın kelâmının işitilemeyeceğini, Allah'ın kelâmına delalet eden bir şeyin işitilebileceğini ifade eder.⁴⁹

Eşarîlerin önde gelen âlimlerinden Bakillânî, kelâmı “nefiste kâim olan mana” diye tarif ettikten sonra bu manaların ses, harf, yazı veya işaretle dışa vurulduğunu belirtir.⁵⁰ Fahreddîn er-Râzî de halku'l-Kur'ân meselesine ayırdığı müstakil risalesinde kişinin önce “bana su ver” şeklinde bir manayı düşündüğünü, ardından bunu lafızlara döktüğünü, fakat mahiyet açısından insanın içindeki mananın söylenen lafızdan farklı bir şey olduğunu, lafızların ancak insanın iç dünyasındaki manaya delalet ettiğini ve onun göstergesi olduğunu söyler.⁵¹ Ardından o, nefiste kaim olan mananın, iradenin kapsamına girip girmediğini ele alır ve delilleriyle bu mananın iradeden farklı bir şey olduğu sonucuna varır.⁵²

Mutezile'ye göre Allah bir şey irade ettiğinde cisimlerde özel sesler yaratır ve bu sesler vasıtasıyla Allah'ın neyi irade ettiği anlaşılır. Râzî, bazı Eşarîlerin Mutezile'ye bu konuda itiraz ettiğini aktarsa da yapılan itirazı zayıf bulur ve bu konuda onlarla tamamen hemfikir olduklarını söyler.⁵³ Mutezile ve Eşarîler arasındaki temel ayrım kelâmın mahiyetiyle ilgilidir. Eşarîlere göre kelâm nefiste kâim olan mana iken Mutezile'ye göre cisimde yaratılan ses ve harflerdir. Bundan ötürü Râzî, Mutezile'nin semî delillerine yer verdikten sonra şu açıklamaya yer verir:

Bütün bu itirazlarınıza bir şeyle cevap verilir. Sizin (kıdeme yönelik) bütün itirazlarınız harf ve seslere yöneliktir. Halbuki biz de onların muhdes olduğunu kabul ediyoruz. Mutezile'ye göre Kur'ân ancak ses ve harflerden oluşur. Bu ses ve harflerin hâdis olduğuna dair öne sürdükleri delilleri kabul ediyor ve onlarla niza etmiyoruz. Biz Kur'ân'ın kıdemini başka bir husustan hareketle savunuyoruz. Dolayısıyla onların öne sürdüğü itirazların tamamı niza mahalline yönelik değildir.⁵⁴

Hâsılı Eşarîler, kelâmı nefiste kâim olan mana olarak kabul ettikleri için Mutezile'nin Kur'ân'ın kadîm olamayacağına dair itirazlarını yersiz bulurlar. Fakat Mutezile'ye göre kelim ses ve harflerden ibaret olduğundan harf ve seslerin kadîm olmaması kelimullahın da kıdemine engel olacaktır. Başka bir deyişle her iki ekolün farklı sonuca ulaşması kelâm kavramını farklı şekilde tarif etmelerinin bir sonucudur. Daha doğru bir ifadeyle Eşarîler, Mutezile'nin çekincelerini haklı bulmuş olmalı ki kelâmullahın kadîm olduğunu ispatlamak için kelâmı farklı şekilde tarif ederek hedeflerine

⁴⁸ Mâturîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'ân*, 3/420.

⁴⁹ Mâturîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'ân*, 10/369.

⁵⁰ Bakillânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/316.

⁵¹ Râzî, *Halku'l-Kur'ân beyne'l-Mutezile ve Ehli's-Sünne*, 1992, 53.

⁵² Ayrıca bkz. İsfahânî, *el-Kavâidü'l-külliyeye*, 326.

⁵³ Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 59.

⁵⁴ Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 70.

ulaşmışlardır. Çünkü onlara göre kelam, hakikatte manadan ibaret olup tecezziye kabil olmayan bir şeydir ve lafız ancak mecaz yoluyla kelam olarak nitelenebilir.⁵⁵

Ebû Hanîfe'nin, mezhep içindeki en muteber kabul edilen "zâhirürrivaye" eserlerinde yer alan görüşü de bu istikamettedir. Zira hem *Asl*'da hem de *el-Câmius's-sağîr*'de Ebû Hanîfe'ye göre Arapçası iyi olan birinin Farsça kırâat okumasının veya tekbir getirmesinin caiz olduğu ve böyle kılınan namazın sahîh olduğu ifade edilir.⁵⁶ Onun bu görüşünden döndüğüne dair bazı rivâyetler söz konusu olsa da Hanefî fakihler, zâhîrürivâye metinlerine aykırı olduğundan bu tür açıklamaları pek dikkate almayarak fıkıh eserlerinde onun bu görüşünü aktarmaya devam etmişlerdir. Ebû Hanîfe'nin bu görüşünden döndüğünü iddia edenler, muhtemelen bu görüşün halku'l-Kur'ân meselesine kapı aralayacağını ve bu konuda ümmetin birliğinin bozulacağını düşündüklerinden zorlama bazı yorumlara başvurmuşlardır. *Asl*'ın devamında yer alan ifadeler daha da ilginçtir. Zira Ebû Yusuf ve Muhammed'e göre Tevrat ve İncil'den bir şeylerin okunmasıyla namazın sahîh olmayacağı ifade edilmiştir.⁵⁷ *Asl*'ın üslubuna göre Ebû Hanîfe'nin bu şekilde kılınan namazı sahîh gördüğü anlaşılmaktadır. Nitekim Serahsî de bu minvalde bazı açıklamalara yer verir.⁵⁸ Kâsânî de Ebû Hanîfe'nin "Kur'ân"ı sadece Arapça metin için kullanmadığını, farklı dillerde yazılıp aynı muhtevayı yansıtan metinleri de Kur'ân olarak değerlendirdiğini, namazda Tevrat ve İncil'den muharref olmayan bir şeylerin okunmasının, yani Kur'ân'a muvafık hususların okunmasının dahi Ebû Hanîfe'ye göre caiz olduğunu söyler.⁵⁹ Serahsî, Ebû Hanîfe'ye göre Farsça'ya tercüme edilen Kur'ân'la namaz kılınacağını ele alırken ona göre i'câzın lafızda değil manada olduğunu söyler.⁶⁰ Zeylaî de Ebû Hanîfe'ye göre Allah tarafından indirilen hususun mana olduğuna ve bunun dillere göre değişmediğine dair açıklamalara yer verir.⁶¹ Ebû Hanîfe'nin görüşüyle ilgili sarfedilen açıklamalar büyük oranda Eşarîlerin Allah'ın kelamının bir olduğuna, farklı topluluklara indirildiğinde İncil, Tevrât ve Kur'ân diye isimlendirildiğine dair iddiasıyla da uyum arz etmektedir.

Sonuç

Hz. Peygamber'e inen vahyin hem lafız hem de mana olduğuna dair iddia yaygın şekilde kabul edilse de Ebû Hanîfe başta olmak üzere bazı âlimlerin bu konuda farklı kanaate sahip oldukları görülür. Nitekim Ebû Hanîfe'ye göre Kur'ân'a muvafık olan Tevrat ve İncil'den pasajlarla veya Farsçaya tercüme edilen Fatihayla namazın eda edilebileceği dile getirilir. Zira ona göre vahiy ve i'câz lafızdan ziyade manayla ilgili bir husustur. Aynı şekilde Eşarîlerin, kelâm kavramını "nefiste kâim olan mana" şeklinde tarif etmesi, onu nefsî ve lafzî diye ikiye ayırarak nefsî olanın kadîm olduğunu vurgulaması, ses ve harflerin mahluk olup Allah'ın kelamı değil onun göstergesi ve ibaresi olduğunu belirtmesi aynı hususla ilgilidir. Yedi harfle ilgili hadislerin de vahyin mahiyeti bağlamında değerlendirilmesi kanaatimizce doğru bir yaklaşımdır. Fakat bu kavramın, manayı merkeze alarak

⁵⁵ Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 62; İsfahânî, *el-Kavâidü'l-küllîyye*, 326.

⁵⁶ Şeybânî, *el-Asl*, 1/252; *el-Câmiu's-sağîr*, 94.

⁵⁷ Şeybânî, *el-Asl*, 1/252.

⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/234.

⁵⁹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 1/112, 113.

⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/37; *el-Usûl*, 1/282.

⁶¹ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/113.

anlaşılması daha tutarlı gözükmektedir. Zira sahâbe mushaflarında yer alan ifadeler incelendiğinde manayı tahrif etmediği müddetçe farklı lafızlarla ayetlerin en azından bir müddet okunabildiği anlaşılmaktadır. Bu da Ebû Hanîfe'nin açıklamalarında olduğu gibi farklı dillerdeki tercümelemlerin de bu kapsamda değerlendirilmesinin mümkün olduğunu akla getirmektedir. Muhtemelen Hz. Osman'ın istinsah projesi sonrasında yavaş yavaş bu tür yaklaşımlar marjinalleşmeye başlamış ve toplum maslahatı için İmam Mushafı üzerinde ittifak etmenin daha doğru olduğu sonucuna varılmıştır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâût v.d.. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Bakillânî. *et-Takrîb ve'l-İrşâd*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1998.
- Buhârî, Muhammed. *el-Câmiu's-sahîh*. b.y.: Dâru Tavki'n-necât, 1422/2001.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.
- Ebû Amr ed-Dânî. *el-Ehrufu's-seb'a li'l-Kur'ân*. Mekke: Mektebetü'l-Menâre, 1997.
- Ebû Şâme. *el-Murşidü'l-vecz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru Sâdır, 1975.
- Ebû Yalâ. *el-Müsned*. Dimaşk: Dâru'l-Memûn, 1984.
- Hâkim en-Nisâbûrî. *el-Müstedrek*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990.
- İbn Ebî Şeybe. *el-Musannef*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1988.
- İbn Kuteybe. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, t.y.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: y.y., 1414/1993.
- İbn Teymiyye. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım. Medîne: Mücemme'u'l-Melik, 2004.
- İsfahânî, Şemseddîn. *el-Kavâidü'l-küllîyye fî cümletin min funûni'l-ilmîyye*. thk. M. Koçinkağ ve B. Taşkın. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Kâsânî, Alâuddîn. *Bedâiu's-sanâi*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1986.
- Kösen, C. - Koçinkağ, M. *İlâhî İlmin Mahiyeti ve Ma'lumla İlişkisi*. Bursa: Emin Yayınları, 2022.
- Kösen, Cumali. "Sufische Hermeneutik und ihre Kritik am Deutungsverständnis der Kalâm-Gelehrten". *Theosophia Dergisi*, sy. 5 (2022), 15-36.
- M. Mahmûd Abdullâh. *el-Ahrufü's-seb'a ve usûlü'l-kirâât*. Kâhire: Dâru's-Sâbûnî, 1427/2006.
- Mâlik b. Enes. *Muvatta'*. thk. M. Azamî. Ebû Zabî: Müessesetü Zâyd b. Sultân, 2004.
- Ma'mer b. Râşid. *el-Câmi (el-Musannef ile beraber)*. Pakistan: el-Meclisü'l-ilmî, 1403/1982.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Tevîlâtü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005.
- Mâzerî. *el-Mu'lim bi-fevâidi Muslim*. Tunus: Dâru't-Tûnisîyye, 1988.
- Mennâ Kattân. *Nuzûlü'l-Kur'ân 'alâ seb'ati ahruf*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1991.
- Müslim b. Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrut: Dâru İhyâi't-rüâsi'l-arabî, t.y.
- Râzî, Fahreddîn. *Halku'l-Kur'ân beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-Sünne*. thk. Ahmed Hicazi es-Sekkâ. Daru'l-Cil, Beyrut, 1992.

San'ânî, Abdürrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. thk. Habîburrahmân el-Azamî. Hindistan: el-Meclisü'l-ilmî, 1403/1982.

Serahsî, Şemsuleimme. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.

Serahsî, Şemsuleimme. *el-Usûl*. Beyrut: Dâru'l-Marife, t.y.

Sicistânî, Ebû Dâvud. *es-Sünen*. thk. Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, t.y.

Sicistânî, İbn Ebî Dâvud. *el-Mesâhif*. Kahire: el-Fârûku'l-hadîse, 2002.

Subhî Sâlih. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. b.y.: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, t.y.

Süyûtî. *el-İtkân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl. Mısır: y.y., 1974.

Süyûtî. *Esrârü tertîbi'l-Kur'ân*. b.y.: Dâru'l-fadîleti, t.y.

Şeybânî, Muhammed. *el-Asl*. thk. M. Boynukalın. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.

Şeybânî, Muhammed. *el-Câmiu's-sağîr*. Beyrut: Âlemu'l-kütüb, 1406/1985.

Taberî, İbn Cerîr. *Câmiu'l-beyân*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turkî. b.y.: Dâru Hecer, 1422/2001.

Tahâvî. *Şerhu Müşkili'l-âsâr*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1994.

Yavuz, Yusuf Şevki. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. C 2, 242-246, İstanbul: İSAM Yayınları, 1989.

Zerkeşî. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-arabiyye, 1957.

Zeylaî, Fahreddîn. *Tebyînü'l-hakâik*. Kahire: el-Matbaatü'l-kübrâ'l-emîriyye, 1313/1895.

Zürkânî. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. b.y.: Matabaatü İsa el-Bâbî, t.y.