

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2022 (Ekim/October)**

**Ashâbü'l-hadîs ve Tâbilerine Göre Vahyin Keyfiyeti ve Yedi Harfin Mahiyeti\***  
*The Character of Revelation and the Content of the Ahruf al-sab'ah According to Ashâb al-ḥadīth and Its Followers*

**Kadir ESER**

Dr., Millî Eğitim Bakanlığı

Dr., Ministry of National Education

Türkiye

kadireser79@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7455-0249>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Arařtırma Makalesi/ Research Article

**Geliř Tarihi/Date Received:** 01/07/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 29/09/2022

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/10/2022

**Atıf / Citation:** Eser, Kadir. “Ashâbü'l-hadîs ve Tâbilerine Göre Vahyin Keyfiyeti ve Yedi Harfin Mahiyeti”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Ekim/October, 2022), 492-515.  
<https://doi.org/10.31121/tader.1139535>

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye

\* Bu çalışma, Prof. Dr. Ali Rıza Gül danışmanlığında 2022 yılında tamamladığımız “Ashâbü'l-Hadîsten Günümüze Selefî Tefsir Geleneğinin Oluşumu” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my doctorate dissertation entitled “Formation of Tafsir Tradition of Salafism From Ashâb al-ḥadīth to The Present”, supervised by Prof. Dr. Ali Riza Gul (Ph. D. Dissertation, Osmangazi University, Eskişehir/Türkiye, 2022)

**Öz**

Bu çalışmada Ashâbü'l-hadîs, Hanbelîler ve Seleflerin vahyin keyfiyeti ve yedi harf hakkındaki düşünceleri ele alınmış ve yedi harf tanımlarıyla vahyin keyfiyeti hakkındaki inançlarının ne ölçüde tutarlı olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. İslam düşüncesini derinden etkileyen ekollerden biri Ashâbü'l-hadîsdir. Ashâbü'l-hadîs zihniyeti son yüzyılda Selefilik adı altında tezahür etmiş ve farklı coğrafyalarda yaşayan bireyler üzerinde oldukça etkili olmuştur. Ashâbü'l-hadîs ve tâbilerinin temel prensiplerinden biri Kur'ân'ın yaratılmadığı düşüncesidir. Onlar vahyin keyfiyetini de bu düşünceye uygun olarak tasvir etmişlerdir. Vahyin keyfiyetiyle ilişkilendirilebilecek hususlardan biri de yedi harf meselesidir. Bununla birlikte yedi harfin mahiyetini belirleyen bir nas yoktur. Bu bakımdan yedi harfin mahiyetine ilişkin tanımlar, Kur'ân ve vahiy tasavvuru hakkında önemli ipuçları içermektedir. Dolayısıyla vahyin keyfiyetine ilişkin tasvirlerle yedi harf tanımlarının tutarlı olması beklenir. Kur'an tasavvurunun, yorum faaliyetlerinin yönünü ve sınırlarını büyük ölçüde belirlediği söylenebilir. Yorum faaliyetlerinin sağlam bir zemine oturtulması ve sınırlarının doğru bir şekilde tespit edilebilmesi için Kur'ân tasavvurunun tutarlı bir bütün oluşturması gerekir. Bu nedenle Ashâbü'l-hadîs ve tâbilerinin Kur'ân tasavvurunu farklı yönlerden ele alıp incelemek elzemdir. Çalışmada tasvir yöntemi benimsenmiştir. Mihne döneminin öne çıkan şahsiyeti Ahmed b. Hanbel'den günümüze, farklı devirlerde Ashâbü'l-hadîs zihniyetini temsil ettiğini düşündüğümüz müelliflerin eserleri taranmış, konuyla ilgili görüşler analiz edilerek ve iç tutarlılıkları gözetilerek araştırmaya alınmıştır. Görüşlerin naklinde kronolojiye riayet edilmiştir. Ashâbü'l-hadîs ve tâbileri lafız ve manasıyla Kur'ân'ın yaratılmadığını; vahyin harf, kelime ve seslerden müteşekkil bir şekilde Allah'tan çıktığını ileri sürmektedir. Onlara göre Cebrâil Kur'ân'ı semâ yoluyla Allah'tan almış ve yine aynı yöntemle Hz. Peygamber'e aktarmıştır. Diğer yandan Ashâbü'l-hadîs ve Selefler yedi harf rivayetlerini, aynı manayı ifade eden farklı lafızlarla Kur'ân'ın okunması şeklinde yorumlamışlardır. Yedi harfe ilişkin bu yorumun, vahyin keyfiyetine ilişkin düşünceleriyle uzlaştırılması mümkün görünmemektedir. Günümüz tefsir faaliyetlerini büyük ölçüde etkisi altına aldığını düşündüğümüz Selefi tefsir anlayışının diğer Kur'ân ilimleriyle ne ölçüde tutarlı olduğunu incelemek, tefsir faaliyetlerinin doğru bir mecrada yürütmesine katkıda sağlayacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Ashâbü'l-hadîs, Hanbelîler, Selefler, Vahiy, Yedi harf.

**Abstract**

In this study, the opinions of Aşhâb al-ḥadīth, Hanbalis and Salafis about the character of revelation and the aḥruf al-sab'ah are discussed, and it is tried to determine to what extent their beliefs about the character of revelation are consistent with the definitions of aḥruf al-sab'ah. One of the schools that deeply affected Islamic thought is Ashâbü'l-hadîth. The mindset of Aşhâb al-ḥadīth emerged under the name of Salafism in the last century and has been very influential on individuals living in different geographies. One of the basic principles of Aşhâb al-ḥadīth and its followers is the thought that the Qur'an was not created. They also described the character of revelation by this idea. One of the issues that can be associated with the character of revelation is the aḥruf al-sab'ah. However, there isn't any verse and hadīth that determines the content of the aḥruf al-sab'ah. In this respect, the definitions regarding the content of the aḥruf al-sab'ah contain important clues about the Qur'an and the conception of revelation. Therefore, it is expected that the descriptions of the character of revelation and the definitions of the aḥruf al-sab'ah will be consistent. It can be said that the imagination of the Qur'an largely determines the direction and limits of interpretation activities. For the interpretation activities to be placed on solid ground and for the boundaries to be determined correctly, the conception of the Qur'an must form a coherent whole. For this reason, it is essential to examine the Qur'an conception of Aşhâb al-ḥadīth and its followers from different aspects. The descriptive method has been adopted in this study. From Aḥmad ibn Hanbal, the prominent figure of the miḥna period, to the present, the works of the authors that we think represent the Aşhâb al-ḥadīth mentality in different periods have been scanned, and their views on the subject have been analyzed and included in the study considering their internal consistency. The chronology was respected in the transmission of the views. Aşhâb al-ḥadīth and its followers said that the Qur'an was not created in wording and meaning; and they argued that the revelation comes from Allah, consisting of letters, words and sounds. Gabriel listened to the Qur'an from Allah and conveyed it to the Prophet in the same way. On the other hand, Aşhâb al-ḥadīth and Salafis interpreted the aḥruf al-sab'ah narrations as the reading of the Qur'an with different words expressing the same meaning. It does not seem possible to reconcile this interpretation of the aḥruf al-

sab'ah with their thoughts on the character of revelation. It can be said that examining the consistency of the Salafi tafsir understanding, which we think has greatly influenced today's tafsir activities, with other Qur'anic sciences will contribute to the proper route of tafsir activities.

**Keywords:** Tafsîr, Aşhâb al-ḥadîth, Hanbalis, Salafists, Aḥruf al-sab'ah, Revelation.

## Giriş

Risâlet dönemi dâhil olmak üzere vahyin keyfiyeti hemen her dönem merak konusu olmuş ve üzerinde kafa yorulmuştur. Nitekim sahâbîler Hz. Peygamber'e vahyin nasıl gerçekleştiğini sormuş, o da vahyin gerçekleşme şekillerine ilişkin muhataplarının merakını giderecek birtakım açıklamalarda bulunmuştur.<sup>1</sup> Yine benzer bir soru<sup>2</sup> veya bir itiraz<sup>3</sup> üzerine indirilen Şûrâ sûresi 51'inci ayette de Allah'ın insanla kurmuş olduğu iletişimin tabiatı hakkında bilgi verilmiştir.

Allah-insan arasındaki iletişim sürecinin ilk ayağı olan vahiy-Allah ilişkisinin keyfiyeti hakkında hicri ikinci asrın ilk yarısından itibaren bir takım tartışma ve ayrışmaların yaşandığı görülmektedir.<sup>4</sup> Konu hakkındaki en sert tartışmalar ise mihne döneminde yaşanmıştır. Bu tartışmalar esnasında, karşıt tarafların vahyin keyfiyetine ilişkin temel düşünce ve savları büyük oranda netleşmiştir. Mihne sonrasında ise bu temel savlar ve bağlantılı diğer konular detaylandırılarak farklı delillerle savunulmuştur.

Kur'an ilimleri başlığı altında ele alınan yedi harf meselesi, hakkındaki rivayetlerin çokluğuna, hatta bazı kanaatlere göre mütevâtir olmasına rağmen tanımı ve mahiyeti üzerinde uzlaşımın sağlanamadığı meselelerdendir.<sup>5</sup> Yedi harf hakkında tarih boyunca birbirinden farklı birçok görüş ileri sürülmüş, meseleyle ilgilenen hemen her müellif konu hakkında kendi perspektifine uygun düşen bir tasvir yapma yoluna gitmiştir.<sup>6</sup> Dolayısıyla yedi harf meselesine ilişkin görüş ve düşünceler, çoğu zaman o görüşü dile getiren kişinin sahip olduğu vahiy ve Kur'an tasavvuru, hatta Allah ve âlem tasavvuru hakkında önemli ipuçları içermektedir. Bu bakımdan yedi harfe ilişkin fikirlerin, vahyin keyfiyetine ilişkin görüşlerle uyumlu olması ve birbiriyle çelişmemesi beklenir.

XX. yüzyılın başlarından bu yana İslam dünyasında öne çıkan fikir akımlarından biri şüphesiz ki Selefiliktir. Selefi fikirler, ortaya çıktığı coğrafyayla sınırlı kalmamış, farklı mezheplere mensup bireyler arasında da yayılma imkânı bulmuştur. Bu sebeple selefi düşüncenin farklı açılardan ele alınıp irdelenmesi İslam dünyasında yaşayan bireyler için ertelenemez bir zarurettir. Bu kanaate binaen bu çalışmada, Ashâbü'l-hadîsten günümüze selefi düşüncenin teşekkülünde katkısı bulunan şahsiyetlerin vahyin keyfiyeti ve yedi harf meselesine ilişkin görüşleri ele alınıp incelenecek ve iki mesele arasında bir tutarlılığın olup olmadığı tespit

<sup>1</sup> Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîbu'l-Buhârî* (Dımaşk: Daru İbn Kesîr, 1423/2002), "Bed'ü'l-vahy", 2 (No. 2); "Bed'ü'l-halk", 6 (No. 3215).

<sup>2</sup> Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, thk. Ahmet Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 13/214.

<sup>3</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, nşr. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1412/1992), 5/212; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 18/507.

<sup>4</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/371.

<sup>5</sup> Mennâ' el-Kattân, *Nüzûlü'l-Kur'an 'alâ seb'ati ahraf* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 3; Emin Âşıkıktulu, "Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisleri (Tahric, Tahlil ve Değerlendirme)", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları (Sempozyum)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002), 98-99.

<sup>6</sup> Harun Ögmüş, "Yedi Harf Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 24 (2010), 5-6.

edilmeye çalışılacaktır.

Selefilik modern bir ideoloji olarak kabul edilmektedir.<sup>7</sup> Kavramın ilk kullanımlarına İbn Teymiyye’de (öl. 728/1328) rastlanmakla birlikte modern dönem öncesinde kendini selefi olarak tanımlayan bir zümre veya grup bulunmamaktadır.<sup>8</sup> Bununla birlikte Selefilik, birden ortaya çıkmış bir akım değildir. Bugün kendini selefi olarak tanımlayan kesimlerin dile getirdikleri görüşleri refere ettiği isimlerin başında İbn Teymiyye gelmektedir. İbn Teymiyye’nin görüşlerinin şekillenmesinde temel referans noktası ise Ahmed b. Hanbel’dir (öl. 241/855).<sup>9</sup>

Ahmed b. Hanbel Ashâbü’l-hadîs düşüncesinin önde gelen isimlerindedir. Onun temsil ettiği Ashâbü’l-hadîs düşüncesi hicri IV. yüzyılda Hanbelîliğe evrilmiştir.<sup>10</sup> Dolayısıyla onun savunduğu ilke ve fikirler İbn Batta (öl. 387/997), Ebû Ya’lâ (öl. 458/1066), İbn Akîl (öl. 513/1119), İbnü’l-Cevzî (öl. 597/1201), İbn Kudâme (öl. 620/1223), İbn Teymiyye, İbn Kayyim (öl. 751/1350) ve İbn Receb (öl. 795/1393) gibi Hanbelî ulema tarafından sonraki nesillere aktarılmıştır.<sup>11</sup> Şüphesiz Hanbelî ulema bu isimlerle sınırlandırılmaz. Ancak çalışmada bir örneklem olması amacıyla bu isimlerin görüşlerini aktarmakla yetinilmiştir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi modern dönemde ortaya çıkmış bir akım olması hasebiyle Selefilik kavramı Muhammed b. Abdülvehhâb (öl. 1206/1792) ve sonrasını ifade etmek için kullanılmıştır.<sup>12</sup> Gündelik meseleleri çoğu zaman iman-küfür ekseninde tartışan selefi kesim, her geçen gün kendi içinde bölünmekte ve farklı isimler altında yeni selefi akımlar ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan Selefilik başlığı altında birtakım genellemelere gitmek çoğu zaman hakikati ifade etmeyecektir. Bu sebeple çalışmada diğer Selefi akımlara kaynaklık ettiği düşünülen Suûd Selefiligi merkeze alınmıştır. Suûd Selefiligini temsilen de Muhammed b. Abdülvehhâb, Muhammed Emîn eş-Şinkîti (öl. 1974) ve Muhammed b. Sâlih el-Useymin (öl. 2001) gibi bazı isimlerin görüşlerini vermekle yetinilmiştir. Yine Hanbelî ve Selefi ulemanın fikirlerine itibar ettiği İbn Kuteybe (öl. 276/889), İbn Abdülber (öl. 463/1071) ve İbn Kesîr (öl. 774/1373) gibi şahsiyetlerin görüşlerine de yer verilmiştir.

Yedi harfi konu edinen birçok çalışma yapılmıştır.<sup>13</sup> Bu çalışmalar daha ziyade konu

<sup>7</sup> Sönmez Kutlu, “Çağdaş Araştırmalarda Mezhepleri ve Selefiligi Anlamaya Dair Sorunlar”, *İslam’ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi Yayınları, 2016), 144; a.mlf. “Gelenekçi-Zâhiri İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri”, *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*, ed. Sönmez Kutlu (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 64-67.

<sup>8</sup> Kutlu, “Çağdaş Araştırmalarda Mezhepleri ve Selefiligi Anlamaya Dair Sorunlar”, 143; İsmail Akkoyunlu, “İbn Teymiyye’de Selef ve Selefiyye Kavramları”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (2019), 558-559.

<sup>9</sup> Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik: İslami Kökenciliğin Tarihi Temelleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014), 28-29.

<sup>10</sup> Kutlu, “Gelenekçi-Zâhiri İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi”, 54.

<sup>11</sup> M. Sait Özervarlı, “Selefiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/400; Abdullah Demir, “İmam Birgivi Selefi mi Yoksa Mâtürîdî mi?”, *Bahkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivi* (Bahkesir: Bahkesir Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2021), 2/155-156.

<sup>12</sup> Kavramın kullanımı hakkında bk. Mine Demirbilek - Hakan Atalay, “Türkiye’de Selefilik Araştırmalarında Rastlanan Bazı Sorunlar”, *İslâmî Araştırmalar* 29/2 (2018), 448-459.

<sup>13</sup> Konu ile ilgili başlıca çalışmalar şu şekilde sıralanabilir: Abdurrahman Çetin, *Kur’an-ı Kerim’in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar: Oryantalistlerin Görüşleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013); Emin Aşıkcutlu, “Kıraat İlminin Temellenendirilmesinde Ahruf-i Seb’a Hadisleri (Tahric, Tahlil ve Değerlendirme)”, *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları (Sempozyum)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002), 43-106; M. Zahid el-Kevserî, “Yedi Harf Nedir?”, çev. Yunus Ekin, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 105-112; Ögmüş, “Yedi Harf Meselesi”; Mehmet Dağ, “Kur’an’ın Anlam ve Telaffuzuna Dayalı Okunması: Yedi Harf Ruhsatı”, *Uluslararası Din ve Dil Sempozyumu* (İğdır: İğdır Üniversitesi Yayınları, 2018), 527-536; Necattin Hanay, “Taberî’ye Yöneltilen Tenkitler Bağlamında Yedi Harf ve Kıraatleri Savunma Refleksi”, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/4 (2015), 299-327; Fatih Çol-

hakkındaki rivayetlere ve yedi harfin medlûlüne odaklanmıştır. Görebildiğimiz kadarıyla müstakil olarak Ashâbü'l-hadîs ve Seleflerin yedi harf hakkındaki görüşlerini ve bu görüşlerin vahyin keyfiyeti hakkındaki inançlarıyla tutarlılığını ele alan bir çalışma yoktur. Bu bakımdan araştırmanın alana mütevazı bir katkı sunması beklenir. Araştırmada takip ettiğimiz esas yöntem tasvir yöntemidir. Farklı devirlerde Ashâbü'l-hadîs zihniyetini temsil ettiğini düşündüğümüz müelliflerin eserleri taranmış, ulaşılan veriler analiz edilerek çalışmaya yansıtılmıştır. Görüşler araştırmaya aktarılırken kronolojiye de riayet edilmiştir.

### 1. Ashâbü'l-hadîs ve Tâbilerine Göre Vahyin Keyfiyeti

Ashâbü'l-hadîs ve onları takip eden şahsiyetler, bütün ilâhî sıfatların kadim olduğunu, aynı zamanda Allah'ın isimlerinin de yaratılmadığını öne sürmüştür.<sup>14</sup> İbn Teymiyye'ye göre sıfat mevsufa tabidir. Dolayısıyla yaratılmış bir varlığın sıfatı yaratılmış, yaratılmamış bir varlığın sıfatı ise yaratılmamıştır.<sup>15</sup> Kur'ân, bu kadim sıfatlardan biri olan kelâm sıfatı ile doğrudan ilişkilidir ve bu sıfatın gerçekleşmesidir.

Bu düşünceye göre Kur'ân, mütekellim olan Allah'tan çıkmıştır. Allah dışındaki her şey yaratılmıştır. Ancak, Kur'ân'ın Allah'tan çıkmış olması ondan ayrıldığı ve müstakil bir varlık kazandığı anlamına gelmez. Allah'ın ilminden olan Kur'ân'ın Allah'tan çıkması (خرج) ve başlaması (بدأ) Kur'ân'ın başka bir varlıkta yaratılmadığı anlamına gelir.<sup>16</sup> Kur'ân'ın Allah'tan olması ve ayrı bir varlığının olmaması nedeniyle Kur'ân'a mahlûktur demek, Allah mahlûktur demekle eş değerdir.<sup>17</sup>

Kelâmın ses, harf ve manadan müteşekkil olduğunu ileri süren Ashâbü'l-hadîs ve tâbilerine göre her kelâm bir mütekellimden sadır olur.<sup>18</sup> Mütekellim olan Allah da ses, harf ve manalardan müteşekkil bir şekilde ve dilediği zaman ve mekânda konuşmuştur. Onun konuşması için diyaframa, ağza ve dudaklara gereksinimi yoktur. Konuşmasında harf ve seslerin birbirlerine öncelik ve sonralığı olmadığı gibi konuşmanın gerçekleşmesi için iletken bir havanın varlığı da gerekmez. Konuşmak için Allah'ın bu araçlara ihtiyacı olduğunu iddia etmek onu yaratılmışlara benzetmek demektir. Müslüman olan herkes kabul etmektedir ki Allah'ın benzeri yoktur.<sup>19</sup> Dolayısıyla yaratılmış hiçbir şey ona benzemez. Diğer yandan, konuşmak için bu gereçlere ihtiyacı olduğunu kabul etmek, bilmek için de birtakım gereçlere ihtiyacı

lak, "Kur'an'ın nazil olduğu yedi harf ruhsatı ve kıraat ihtilaflarının karakteristiği", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları (Sempozyum)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002), 211-248.

<sup>14</sup> Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Burhân fî beyânî'l-Kur'ân*, thk. Suûd b. Abdullah el-Füneysân (Bûr Sâ'id: Mektebetü'l-Hediyü'n-Nebeviyyü'l-İslâmiyye, 1409), 62.

<sup>15</sup> Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım (Medine: Vezâratü's-Suûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da' ve ve'l-İrşâd, 1425/2004), 12/66.

<sup>16</sup> Osman b. Saîd ed-Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmmî el-Eserî (Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1431/2010), 171; a.mlf. *Nakzül-İmâm Ebî Sa'îd 'Osmân b. Sa'îd 'ale'l-Merisiyyi'l-Cehmiyyi'l-anîd fîme'fiterâ 'alellâbi mine't-terbîd*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmmî el-Eserî (Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1433/2012), 264-265; İbn Batta, *el-İbâne 'an şer'i'ati'l-firaki'n-nâciye ve mücânebeti'l-firaki'l-mezmûme*, thk. Rızâ b. Na'sân Mu'tî vd. (Riyad: Dâru'r-Râye, 1415/1994-1426/2005), 6/205, 249; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *el-Fetevâ el-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ - Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1987), 5/16.

<sup>17</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, thk. Muhammed b. Sa'îd b. Sâlim el-Kahtânî (Demâm: Dâru İbni'l-Kayyim, 1406/1986), 1/114.

<sup>18</sup> İbn Batta, *İbâne*, 6/205, 303-304; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed fî usûli'd-dîn*, thk. Vedî' Zeydân Haddâd (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1974), 92; Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", 15/373.

<sup>19</sup> *Kur'an'ı Kerim Meâlî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), eş-Şurâ 42/11.

olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Eğer Allah'ın bilmek için vasıta ve gereçlere ihtiyacı yoksa konuşmak için niçin ihtiyacı olsun?<sup>20</sup>

Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın konuşmadığını iddia etmek onu konuşmayan, hareket etmeyen ve bir mekândan bir başkasına gidemeyen putlarla aynı derekeye indirmek demektir.<sup>21</sup> Hz. İbrâhîm halkının tapındığı putları konuşmaktan aciz olmaları sebebiyle ayıplamıştır.<sup>22</sup> Şu hâlde onun ayıpladığı bir niteliğin Allah'ta da olduğunu düşünmek mümkün değildir.<sup>23</sup> Yine, Allah'ın ezelde kelâm sıfatına sahip olmadığını, konuşmasının mahlûk olduğunu iddia etmek Allah'ı insana benzetmektir. Çünkü Hz. Âdem'in konuşma yeteneği de yaratılmıştır. Şu hâlde Allah konuşur ama konuşması mahlûktur demek Allah'ı insanla eşitlemek demektir.<sup>24</sup> Bu bakımdan da Kur'ân yaratılmış olamaz. Kur'ân'ı yaratılmış kabul etmek, Mekke müşriklerinin dile getirdiği "Kur'ân beşer sözüdür." iddiasıyla aynı kapıya çıkar. Bu iddia aynı zamanda Kur'ân'ın muciz bir kelâm olma vasfını da inkâr anlamına gelmektedir. Çünkü Kur'ân'ı insan sözü ile aynı seviyeye indirmek demek, insanların bu kitaba denk veya bu kitaptan daha mükemmel bir kitap getirebileceğini kabul etmek demektir.<sup>25</sup> İnsana konuşmayı öğreten yaratıcının konuşmaktan aciz olması nasıl mümkün olur?<sup>26</sup>

Allah konuşmayı havada, ağaçta ya da kendisi dışında bir varlıkta yaratmıştır iddiası, İbn Teymiyye'ye göre kabulü mümkün olmayan ve söyleyenin küfrünü gerektiren bir sözdür.<sup>27</sup> Çünkü Allah her varlığı sıfatlarıyla birlikte yaratmıştır. Yaratılmış bu sıfatlar, ilgili varlığa nispet edilmiştir.<sup>28</sup> Örneğin herhangi bir varlıkta bir renk ve hareket yarattığında bu renk ve hareket ile Allah nitelendirilmez. Rengin ve hareketin kendisinde yaratıldığı varlık nitelendirilir. Dolayısıyla Allah yarattığı sıfatlarla muttasıf değildir. İnsanları ve konuştuğu kelâmı yaratan Allah olmakla birlikte onların konuşmaları Allah'a nispet edilmemiştir.<sup>29</sup> Eğer diğer varlıkların ya da insanların konuşmaları Allah'a nispet edilseydi Firavun'un azaba çarptırılmaması gerekirdi. Çünkü onun dilinden dökülen "Ben sizin rabbiniz değil miyim?" sözünü yaratan da Allah'tır. Bu durumda Allah'ın kendi kelâmını yarattığı varlık ya da mahal ile Firavun arasında da bir fark kalmazdı. Çünkü görünüşte hem Firavun hem de Allah'ın kelâmını yarattığı varlık ya da mahal aynı sözü<sup>30</sup> söylemiş ve rablik iddiasında bulunmuş olurdu.<sup>31</sup> İbn Teymiyye'ye göre Allah, vücudun azaları ya da dağların tesbih etmesi gibi birçok varlığı konuşuşturmuştur. Eğer insanların veya diğer varlıkların kelâmını yaratmasından ötürü bu konuş-

<sup>20</sup> Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye fî mâ şeker fîhi min müteşâbibi'l-Kur'ân ve te'evvelübü 'alâ gayri te'vîlib*, thk. Sabrî b. Selâme Şâhîn (Riyad: Dâru's-Sübât, 1424/2003), 136-137; Muvaffakuddin İbn Kudâme, *Hikâyetü'l-münâzara fi'l-Kur'ân ma'a ba'zî ehlî'l-bid'a*, thk. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey' (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1418/1997), 22-24; a.mlf. *Burbân*, 62.

<sup>21</sup> Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 138; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 8/419.

<sup>22</sup> el-Enbiyâ 21/23-27.

<sup>23</sup> Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 141.

<sup>24</sup> Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 138-139; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Der'ü te'aruzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmî, 1411/1991), 2/297-301.

<sup>25</sup> Dârimî, *Nakş 'ale'l-Merisî*, 203; a.mlf. *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 168-169.

<sup>26</sup> Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 140.

<sup>27</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 12/523.

<sup>28</sup> Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Tabkâku'l-kavl fi mes'eleti İsa kelîmetullah ve'l-Kur'ânü kelâmullah* (Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 1412/1992), 32.

<sup>29</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 12/40-41.

<sup>30</sup> Tâhâ 20/12, en-Nâziât 79/24.

<sup>31</sup> Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 164-165; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 8/419, 12/509; İbn Batta, *İbâne*, 6/217-218.

malar ona nispet edilecekse bu durumda bütün sözler ona ait olmaz mı? Bu iddia doğru kabul edilirse İblisin sözleri de Allah'a izafe edilebilir.<sup>32</sup>

Tanrı tasavvurunun doğal bir sonucu olarak Allah Teâlâ'nın harf, kelime ve seslerden müteşekkil bir kelâmıla konuştuğunu iddia eden Ashâbü'l-hadîs ve tâbilerinin vahiy-Cebrâil ilişkisine dair görüşleri de bu minval üzere şekillenmiştir. Onlara göre vahiy Allah'tan sesli bir lafız olarak sadır olur. Cibrâil harf, kelime ve cümlelerden oluşan bu sesli kelâmı dinler. Vahiy lafzı ve manasıyla birlikte Allah'tan alır.<sup>33</sup> Ne Cibrâil'in ne de peygamberin, vahyin lafzı ve manası üzerinde herhangi bir etkisi veya belirleyiciliği söz konusu değildir. Kur'an'ın lafzının Cibrâil'e veya Peygambere ait olduğunu söylemek küfürdür.<sup>34</sup>

İbn Kudâme'ye göre Eş'arîlerden bir kısmı, Allah'ın ibareyi levh-i mahfûzda yarattığını iddia ederken bir kısmı da, Allah'ın manayı Cibrâil'e ilham ettiğini, Cibrâil'in kendisine ilham edilen bu manayı sözlü olarak ifade ettiğini iddia etmektedir. Dolayısıyla Eş'arîlere göre Kur'an'ın lafzı Cibrâil'e aittir. Çünkü Kur'an'ın ayet ve sûreleri birden çoktur ve ancak yaratılmış varlıklarda çokluk görülebilir. Oysa Allah Teâlâ'nın bilgisinde bölünme ve çokluk yoktur. Kur'an, Allah'ın zatında tek bir manadır. Allah'ın zatında kaim bu mana yaratılmamıştır ve bu manaya kelâmullah denir. Cibrâil'e ait olan lafız yaratılmıştır ve Kur'an olarak isimlendirilir.<sup>35</sup> İbn Kudâme'ye göre Eş'arîler "Kur'an yaratılmamıştır." diyerek zahirde hak bir söz söylemiştir. Fakat bu hak sözü Mu'tezile'nin görüşleriyle tefsir etmişlerdir.<sup>36</sup> Ona göre Eş'arîlerin görüşlerini birçok açıdan çürütmek mümkündür. Öncelikle Kur'an'ın zatta tek bir mana olduğunu öne sürerek çokluğun doğuracağı sıkıntılardan kaçınmaya çalışan Eş'arîlere sıfatların ve isimlerin durumunu sormak gerekir. Nakil yoluyla sıfatların ve isimlerin birden çok olduğu kesin olarak bilinmektedir. Acaba birden çok olan isim ve sıfatlar zatta taaddüde yol açmakta mıdır? Yine onların iddialarının aksine Kur'an'da Allah'ın kelimelerinin çokluğundan<sup>37</sup> söz edilmektedir. Kelimelerin çokluğu ile tek bir mana fikri nasıl uzlaştırılmaktadır?<sup>38</sup> Sonra Eş'arîler'e göre Kur'an zatta tek bir mana ise o zaman Tevrat ve İncil'le aynı olması gerekir. Çünkü bu bölünmeyen ve cüzlere ayrılmayan tek bir mana Hz. Mûsâ'ya Tevrat'la, Hz. İsmâ'ya İncil'le, Hz. Muhammed'e de Kur'an'la vahyedilmiş olmalıdır. Eğer durum onların öne sürdüğü gibi olsaydı İbrânce'ye çevrilen Kur'an'dan Tevrat, Arapçaya çevrilen Tevrat'tan Kur'an ortaya çıkması gerekirdi.<sup>39</sup> Yahut Allah ile konuşan Hz. Mûsâ, onun bütün ilmüne muttali olmuş;<sup>40</sup> Kur'an'dan bir ayet okuyan kişi Allah'ın bütün kitabını ya da kitaplarını okumuş ve Kur'an'dan bir şey ezberleyen de Allah'ın bütün kitabını veya kitaplarını ezberlemiş olmalıdır. İbn Kudâme'ye göre bu iddia aynı zamanda Allah'ın bilgisini sınırlamak gibi bir netice doğurmaktadır.<sup>41</sup>

<sup>32</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 12/510-511.

<sup>33</sup> Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve ashâbi't-ta'tîl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1411/1990), 92-93; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, 1/281-282; İbn Batta, *İbâne*, 6/240.

<sup>34</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 12/397, 556.

<sup>35</sup> İbn Kudâme, *Miınâzâra fi'l-Kur'an*, 18-19, 32-33; a.mlf. *Burbân*, 64.

<sup>36</sup> İbn Kudâme, *Miınâzâra fi'l-Kur'an*, 47.

<sup>37</sup> el-Kehf 18/109.

<sup>38</sup> İbn Kudâme, *Miınâzâra fi'l-Kur'an*, 18-19.

<sup>39</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 8/423-424.

<sup>40</sup> İbn Kudâme, *Burbân*, 63.

<sup>41</sup> İbn Kudâme, *Miınâzâra fi'l-Kur'an*, 20; a.mlf. *Burbân*, 66-67.

İbn Teymiyye'ye göre Kur'ân, lafız ve manasıyla bildiğimiz kitaba isim olmuş, lafız ve manasıyla Allah'tan indirilmiştir. İbn Teymiyye bu iddiasına, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı, dili a'cemî olan birinden öğrenmediğini ifade eden ayeti<sup>42</sup> delil getirmektedir. Eğer Kur'ân, lafız ve manasıyla Allah'tan indirilmemiş olsaydı bu ayette dile vurgu yapılmazdı.<sup>43</sup> Benzer şekilde, Kur'ân'ın rasûle ait bir söz olduğunu ifade eden ayetler,<sup>44</sup> lafzın rasûle ait olduğu görüşüne delil teşkil etmez. Çünkü söz rasûle, yani elçiye izafe edilmiştir. Oysa elçinin ilettiği kelâm kendine ait bir söz olamaz. O sadece, kelâmın sahibi tarafından iletilmesi istenen sözü tebliğ etmektedir. İddia edildiği gibi, söz Cebrâil'e yahut peygambere ait olsaydı *rasûle* yani *elçiye* izafe edilmezdi.<sup>45</sup>

İbn Teymiyye Cebrâil'in Kur'ân'ı lafız ve manasıyla bizzat semadaki Allah'tan dinlediğini öne sürmüştür.<sup>46</sup> Dolayısıyla Kur'ân semadan yeryüzüne indirilmiştir.<sup>47</sup> Cebrâil Kur'ân'ı levh-i mahfûz gibi yaratılmış bir varlıktan almamıştır. Allah'tan olması hasebiyle Kur'ân, sonradan yaratılmış olan levh-i mahfûza sebkât etmiştir. Allah *ol* emriyle önce kalemî sonra levh-i mahfûzu yaratmış, Kur'ân'ı da levh-i mahfûza emanet etmiştir.<sup>48</sup>

“Allah Cebrâil'e manayı ilham etmiş, o da bu manayı Arapça bir kelâm olarak Rasûlullah'a ulaştırmıştır.” iddiası, İbn Teymiyye'ye göre batıl bir iddiadır. Çünkü Kur'ân'da haber verildiğine göre Allah, havârilere ve Hz. Mûsâ'nın annesine ilham etmiştir. Onların savunduğu görüşü kabul edecek olursak Cebrail'le kendisine ilham edilen diğer insanları aynı mertebede kabul etmiş oluruz. Dolayısıyla bu görüşe göre Hz. Muhammed'de onlardan bir derece aşağıdadır.<sup>49</sup> İbn Teymiyye'ye göre bütün bu iddiaların aksine Hz. Peygamber Kur'ân'ın tamamını Cebrâil'den, Cebrâil de Allah'tan semâ yoluyla almıştır. Hak olan görüş budur.<sup>50</sup> Bu görüş, İbn Abbas ve seleften Kadr sûresi birinci ayetin tefsiri babında rivayet edilen, Kadir gecesinde Kur'ân'ın dünya semasındaki beytulizzeye indirilmesi ve sonra yaşanan hadiseler üzerine parça parça peygambere ulaştırılmasıyla yahut nüzulünden önce levh-i mahfûza yazılmasıyla çelişmez. Çünkü Allah olmuş, olan ve olacak her şeyi bilir. Tıpkı kullarının fiillerini, onlar bu fiilleri gerçekleştirmeden önce yazması gibi, beytulizzeye nüzulünden önce de Kur'ân'ı levh-i mahfûza yazmıştır.

Vahyin peygambere gelişini konu edinen rivayetlere göre, farklı ontolojik düzeylerdeki varlıklar arasında gerçekleşen iletişim, yaratılış bakımından daha aşağı düzeyde olan tarafta birtakım sıkıntıların yaşanmasına sebep olmuştur. Hz. Peygamber'in özellikle zil sesi şeklinde gelen bâtinî vahyin kendisine çok ağır geldiğini söylemesi, vahyin gelişine şahit olan sahâbîlerin de vahyin gelişi esnasında onun yaşadığı fiziksel değişim ve sıkıntılara ilişkin anlatıları bu durumu teyit etmektedir.<sup>51</sup> Hz. Peygamber'in yaşadığı duruma benzer bir hali, Al-

<sup>42</sup> en-Nahl 16/103.

<sup>43</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, 12/123-124.

<sup>44</sup> el-Hâkka 66/40; et-Tekvîr 81/19.

<sup>45</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, 12/307-308; a.mlf. *Der'ü te'ârûz*, 1/256; a.mlf. *Fetevâ el-kübrâ*, 5/10.

<sup>46</sup> Takıyyüddin İbn Teymiyye, *er-Red 'ale'l-mantekıyyîn* (Lahor: Tercümânü's-Sünne, 1397/1977), 533.

<sup>47</sup> Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsî'l-Cehmiyye fî te'sîsi bide'ihimi'l-kelemîyye*, thk. Yahyâ b. Muhammed el-Hüneydî vd. (Riyad: Mecma'ü'l-Melik Fehd, 1426), 1/239.

<sup>48</sup> İbn Batta, *İbâne*, 6/207-208.

<sup>49</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, 12/127-129, 520-521.

<sup>50</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, 1/116; İbn Teymiyye, *Fetevâ el-kübrâ*, 5/14.

<sup>51</sup> Takıyyüddin İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-sahîb li-men beddele dîne'l-Mesîh*, thk. Ali b. Hasan b. Nâsır vd. (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1419/1999), 4/12-13.



lah'ın vahyi telaffuzu esnasında Cebrâil'in de yaşadığı rivayet edilmiştir.<sup>52</sup> Buna göre Allah konuştuğunda melekler baygınlık haline benzer bir hal yaşamaktadır. Melekler içinde bu baygınlık halinden ilk kurtulan Cebrâil'dir ve Allah ona baygınlık halinin yaşandığı esnada vahyi bildirmiştir. Vahyi dinledikten sonra Cebrâil onu ulaştırması gereken yere yönelmektedir.<sup>53</sup>

Vahyin keyfiyetine ilişkin bu tasvirle diğer Kur'an ilimlerine ilişkin kabullerin tutarlı olması gerekir ki bu hususlardan biri de yedi harf meselesine ilişkin yorumlardır. Yedi harf hakkında Ashâbü'l-hadîs ve tâbilerine ait yorumlara geçmeden önce meseleye zemin oluşturması için öncelikle konunun arka planını kısaca özetlemek yerinde bir adım olacaktır.

## 2. Yedi Harf Meselesinin Arka Planı

Kaynaklarımızda yedi harfe ilişkin senesinde toplam yirmi dört sahâbe ismi geçen<sup>54</sup> kırk altı tarikten gelmiş çokça rivayet yer almaktadır. Bu rivayetlerden sekizi zayıf, geri kalan otuz sekizi sahih kabul edilmiştir.<sup>55</sup> Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (öl. 224/838), Semüre b. Cündeb (öl. 60/680) yoluyla gelen rivayet hariç olmak üzere yedi harfe ilişkin diğer rivayetlerin mütevâtir olduğunu söylemektedir.<sup>56</sup> Yedi harf meselesinin dayanağı olan rivayetleri temsilen Hz. Ömer (öl. 23/644) ve Übey b. Kâ'b'dan (öl. 33/654) gelen rivayetleri özetleyerek aktarmak yeterli olacaktır.

Hz. Ömer'den rivayet edildiğine göre o, Rasûlullah hayatta iken Hişâm b. Hakîm'in (öl. 15/636'dan sonra) arkasında namaza durmuş ve onun Furkân sûresini Hz. Peygamber'in kendisine öğrettiğinden farklı *harflerle* okuduğuna şahit olmuştur. Namazın sonuna kadar zor sabrettiğini söyleyen Hz. Ömer, selam verdikten sonra Hişâm'ın yakasına yapışmış ve namazda okuduğu sûreyi nereden öğrendiğini sormuştur. Hz. Peygamber'in kendisine sûreyi bu şekilde öğrettiğini söylemesi üzerine Hz. Ömer ve Hişâm konuyu tahkik etmek için Rasûlullah'ın huzuruna çıkmıştır. Rasûlullah Furkân sûresini önce Hişâm'a okutmuş ve "Böyle indirildi." demiş, ardından Hz. Ömer'e okutmuş, Hz. Ömer Hişâm'dan farklı *harflerle* okumasına rağmen yine "Böyle indirildi. Kur'an yedi harf üzere indirildi. Ondan kolayımıza geleni okuyunuz" buyurmuştur.<sup>57</sup> Hz. Ömer'in Furkân sûresi konusunda anlaşmazlık yaşadığı Hişâm b. Hakîm Kureyş kabilesindedir ve Mekke'nin fethinden sonra Müslüman olmuştur.<sup>58</sup> Rivayetten anladığımız kadarıyla aynı lehçeyi konuşan Hz. Ömer'le Hişâm b. Hakîm'in okuyuşları arasında, meseleyi Rasûlullah'a götürece derecede önemli bir farklılık söz konusudur. Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde geçtiğine göre Hz. Peygamber kıraatteki farklılığın sınırını,

<sup>52</sup> Buhârî, *Ef'âlil-'ibâd*, 92-93; Buhârî, "Kitâbu't-tefsîr", 34 (No. 4800); İbn Batta, *İbâne*, 5/238.

<sup>53</sup> İbn Teymiyye, *Red'ale'l-mantıkiyyîn*, 532-534.

<sup>54</sup> Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fi'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1429/2008), 104; Abdüssabûr Şâhîn, *Târîhu'l-Kur'an* (Kahire: Nahdatu Mısır, 2007), 50.

<sup>55</sup> Şâhîn, *Târîhu'l-Kur'an*, 51; Abdurrahman Çetin, "Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf", *İslâmi Araştırmalar* 3 (1987), 74.

<sup>56</sup> Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Fezâ'ilü'l-Kur'an*, thk. Mervân el-'Atıyye vd. (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts.), 339; Çetin, "Yedi Harf", 74; Kâsım b. Sellâm'ın mütevâtir kelimesini istilâhî manada kullanmadığına ilişkin bir değerlendirme için bk. Âşikkutlu, "Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahraf-ı Seb'a Hadisleri", 91-92.

<sup>57</sup> Buhârî, "Husûmât", 4 (No. 2419); "Fedâilü'l-Kur'an", 5 (No. 4996), 27 (5041); "İstetâbü'l-mürteddîn", 9 (No. 6936); Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed*, thk. Şuayb Arnaût - Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 1/297-298 (No. 158), 378-379 (No. 277); Ebû Hüseyin Müslim b. El-Haccâc Müslim, *Sabîhu Müslim* (Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1427/2006), "Salâtü'l-müsâfirîn ve kasrihâ", 270 (1/365-366).

<sup>58</sup> Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001), 6/57; Süyûtî, *İtkân*, 109.

“azap ayetini rahmet vaadiyle, rahmet ayetini de azap tehdidiyle bitirmedikçe” şeklindeki cümlesiyle çizmiştir.<sup>59</sup> Yine rivayetten anladığımız kadarıyla Hz. Ömer, Hişâm’ı işitinceye kadar bu ruhsattan haberdar değildir. Çünkü bu ruhsattan haberdar olsaydı onun okuyuşunu garipsemez ve meseleyi Hz. Peygamber’e götürmezdi. Buradan hareketle ruhsatın risâletin son yıllarında, İslam’a katılımların yoğun olduğu dönemde verildiği söylenebilir.

Yedi Harfe ilişkin rivayetlerin yaklaşık yarısı Übey b. Kâ‘b’dan gelmektedir. Übey b. Kâ‘b’ın anlattığına göre o mescitte oturduğu sırada içeri bir adam girmiş ve namaz kılmıştır. Namazda Nahl sûresini Übey b. Kâ‘b’ın bilmediği bir şekilde okumuştur.<sup>60</sup> Sonra başka bir adam girmiş ve o da önceki arkadaşından farklı bir şekilde okumuştur. Namazı bitirince birlikte Hz. Peygamber’in huzuruna çıkmışlar, Übey b. Ka‘b durumu Rasûlullah’a arz etmiştir. Hz. Peygamber her birine sûreyi okutmuş ve birbirlerinden farklı okumalarına rağmen onların kıraatlerini güzel bulmuştur. Übey b. Kâ‘b’ın ifade ettiğine göre bu diyalog üzerine onun kalbine cahiliye devrinde başına gelmeyen bir şüphe düşmüştür. Rasûlullah onun zihnini birtakım şüphelerin meşgul ettiğini görünce göğsüne vurmuş ve Kur’an’ın yedi harf üzere nâzil olduğunu söylemiştir.<sup>61</sup> Übey b. Kâ‘b’dan gelen rivayetlerin farklı olaylara ilişkin anlatılar olmadığı, yaşadığı bir veya iki olayı tasvir eden farklı rivayetler olduğu söyleyebilir.<sup>62</sup> Buradan hareketle farklı rivayetleri bir araya getirdiğimizde Übey b. Kâ‘b’ın tilâvetinin farklılaştığı kişilerden birinin Abdullah b. Mes‘ûd olduğu anlaşılmaktadır.<sup>63</sup>

Kaynaklarda yedi harfe ilişkin çok sayıda rivayet yer almasına rağmen yedi harfin medlulüne ilişkin bir ayet indirilmemiş veya konuyu tavzih eden bir hadis vârit olmamıştır.<sup>64</sup> Rivayetlerden de kolaylıkla anlaşılacağı üzere sahâbîler arasında, hatta aynı kabileye mensup sahâbîler arasında Kur’an’ın okunuşu noktasında ciddi farklılıklar ortaya çıkmıştır. “Sahâbîleri Hz. Peygamber’e müracaat etmeye sevk eden kıraat farklılıklarının mahiyeti nedir?” sorusuna günümüze değin farklı cevaplar verilmiş ve yedi harf terkibi farklı şekillerde tanımlanmıştır.<sup>65</sup> Zerkeşi (öl. 794/1392), İbn Hibbân’dan (öl. 354/965) naklen, yedi harfin mahiyeti hakkında ortaya çıkan muhtelif görüşlerin sayısının otuz beşe ulaştığını söylerken<sup>66</sup> Süyûtî (öl. 911/1505) bu sayının kırk olduğunu ifade etmektedir.<sup>67</sup>

Ebû Hâtim es-Sicistânî (öl. 248/862), İbn Kuteybe (öl. 276/889), Ebû’l-Fadl er-Râzî (öl. 290/903), Ebû Bekir Bâkîllânî (öl. 403/1013), İbnü’l-Cezerî (öl. 833-1429) ve Abdülazim ez-Zürkânî (öl. 1948) yedi harfin medlulüne ilişkin aynı manayı ifade eden farklı lafızlar görüşünü de içine alan yedi vecih öne sürmüştür.<sup>68</sup> Bâkîllânî ve İbn Hazm (öl. 456/1064) gibi

<sup>59</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 26/285 (No. 16366).

<sup>60</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001), 1/36.

<sup>61</sup> Müslim, "Salâtü’l-müsâfirîn ve kasrihâ", 270 (1/366-367); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 35/102 (No. 21171), 111 (No. 21179).

<sup>62</sup> Çetin, “Yedi Harf”, 76.

<sup>63</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 35/84-85 (No. 21149); Âşıkkutlu, “Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb‘a Hadisleri”, 89-90.

<sup>64</sup> Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşi, *el-Burbân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Ebu’l-Fazl el-Dimyâtî (Kahire: Daru’l-Hadis, ts.), 1/212.

<sup>65</sup> Çetin, “Yedi Harf”, 77-78.

<sup>66</sup> Zerkeşi, *Burbân*, 1/212.

<sup>67</sup> Süyûtî, *İtkân*, 105.

<sup>68</sup> Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâbilü’l-‘irfân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, nşr. Fevvez Ahmed Zumerlî (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1415/1995), 1/158-163.

yedi harfin Hz. Osman döneminde noktasız ve harekesiz bir yazıyla çoğaltılan mushafta konduğunu iddia edenlerin aksine<sup>69</sup> Mekki b. Ebî Tâlib (öl. 437/1045), Ebû Şâme (öl. 665/1267), İbnü'l-Cezerî ve modern dönemdeki bazı araştırmacılar resmî'l-mushafta yedi harfin kısmen korunduğunu düşünmektedir.<sup>70</sup>

Yedi harfin medlulüne ilişkin öne sürülen görüşlerin genelinden hareketle nüzul döneminin sonlarından başlayarak Hz. Osman döneminde Kur'an istinsah edilip çoğaltılıncaya ve çoğaltılan bu mushafların dışındaki diğer yazılı malzeme imha edilinceye kadar mana merkezli bir okuyuşa müsamaha gösterildiği sonucu çıkarılabilir. Fikriyatını rivayetlerin şekillendirdiği Ashâbü'l-hadîs ve tâbilerinin de yedi harf hususunda bu minvalde bir tanımlamaya gitmeleri beklenir.

### 3. Ashâbü'l-hadîs ve Tâbileri Nazarında Yedi Harf

Ehlü'l-hadîsin temsilcilerinden kabul edilen<sup>71</sup> Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'a göre rivayetlerde geçen *harf* kelimesi lehçe anlamına gelmektedir. Dolayısıyla yedi harf ile kastedilen, oranı aynı olmamakla birlikte farklı kabilelerin lehçelerinden alınmış kelimelerdir. Yedi harfle bir kelimenin yedi vecih üzere okunması kastedilmemiştir ki zaten bir kelimenin birçok vecih üzere okunması gibi bir durum söz konusu değildir. O, yedi harf tamlamasında geçen harf kelimesinin lehçe anlamına geldiğini delillendirmek için Hz. Osman'ın Kur'an'ın yazımında bir ihtilaf vaki olursa Kureyş lehçesinin esas alınması yönündeki emri ile Kur'an'ın Kureyş, Huzâa ve Hevâzin kabilelerine ait lehçeler üzere indiğine dair haberleri zikretmektedir. Bu tespitin ardından Kur'an'da kullanılan (الأرائك) ve (معاذيره) gibi bazı kelimelerin Yemenlilere ait olduğunu söylemiş ve harf kelimesinin lehçe anlamına geldiğini ispat sadedinde, farklı dil ve lehçelere ait kelimelerin manalarının, lehçeyi konuşan kabileden öğrenilerek açığa çıkarılabileceğine ilişkin rivayetleri zikretmiştir.<sup>72</sup>

Hz. Ömer'in Hişâm b. Hakîm ile Furkan sûresinin okunuşunda, yine Übey b. Kâ'b, Abdullah b. Mes'ûd ve Amr b. el-Âs'ın (öl. 43/664) yaşadığı kıraat ihtilaflarından yola çıkan Ebû Ubeyd, hadislerde nakledilen ihtilafın birbirinden farklı elfâza sahip lehçeler sebebiyle gerçekleştiği sonucuna ulaşmıştır. Buna göre sahâbe aynı manayı ifade eden farklı lafızlarla sûreyi okumuş ve lafızlarda ihtilafa düşmüştür. Ancak onlar elfâzın te'vilinde (manasında) ihtilaf etmemiştir. Abdullah b. Mes'ûd'un "Kurrayı dinledim ve onları birbirine yakın buldum, size öğretildiği gibi okuyun, muhakkak ki bu birinizin هَلَّمَ ve تَعَال demesi gibidir." sözünün, yedi harf meselesindeki kanaatini teyit ettiğini düşünen Ebû Ubeyd, İbn Sîrîn'den (öl. 110/729) naklen İbn Mes'ûd'un Yasin sûresi 29'uncu ayeti اِنْ كَانَتْ اِلَّا زَفِيَةً وَاِجْدَةً şeklinde okumasını da görüşünü destekleyen bir başka argüman olarak zikretmektedir. Sonuç olarak Ebû Ubeyd, aynı mananın farklı lafızlarla ifade edildiğini kabul etmektedir.<sup>73</sup>

Öte yandan ulûmu'l-Kur'an'a ilişkin eserlerde, mana ve medlûlünü tayin etmek maksadıyla öne sürdüğü delillere istinaden Ebû Ubeyd'in yedi harften sadece, Kur'an'daki farklı

<sup>69</sup> Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı Mushaf Tarihi ve İmlası* (Ankara: OTTO Yayınları, 2015), 345; Zürcânî, *Menâbilü'l-irfân*, 1/168-169.

<sup>70</sup> Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 347-348.

<sup>71</sup> İşcan, *Selefilik*, 40.

<sup>72</sup> Kâsım b. Sellâm, *Fezâ'ilü'l-Kur'an*, 339-346.

<sup>73</sup> Kâsım b. Sellâm, *Fezâ'ilü'l-Kur'an*, 341-347; a.mlf. *Garîbü'l-hadîs*, thk. Hüseyin Muhammed Şeref (Kahire: Mecma'u'l-Lugati'l-Arabiyye, 1404/1984-1415/1994), 2/643-644; krş. Ögmüş, "Yedi Harf Meselesi", 12.

lehçe ve dillerden alınmış kelimeleri anladığı sonucuna ulaşmıştır.<sup>74</sup> Oysa *Fedâilü'l-Kur'an* isimli eseri incelendiğinde ona nispet edilen bu görüşün onun düşüncesini tam olarak yansıtmadığı görülmektedir. Diğer yandan (الأرائك) ve (معاديرہ) kelimeleri gibi farklı lehçelerden alınan kelimeler üzerinde sahâbîlerin Hz. Peygamber'e müracaat etmeyi gerektirecek düzeyde nasıl bir ihtilaf yaşadığını izah etmek de güçleşecektir.

Ashâbü'l-hadîse yöneltelen eleştirileri cevaplamak maksadıyla bir eser kaleme alan<sup>75</sup> İbn Kuteybe (öl. 276/889) yedi harfin mahiyetine ilişkin görüşleri incelemiş ve bu görüşlerin yedi veche tekabül ettiği sonucuna ulaşmıştır.<sup>76</sup> Onun sıraladığı vecihler incelendiğinde bu vecihlerin müteradif lafızları kapsadığı görülmektedir. İbn Kuteybe'ye göre bütün vecihler yahut diğer bir ifadeyle harfler Allah kelâmıdır. Allah, kullarına kolaylık olsun diye her topluluğun adet edindiği lehçe üzere Kur'an'ı okumasını emretmiştir. Eğer her topluluğa küçüklüğünden itibaren alıştığı lehçeyi değiştirmesi emredilseydi bu onlara çok ağır gelirdi ve uzun uğraşlar sonrası ağızları kendilerine emredilen lehçeye uyum sağlardı. Bu da dinde kolaylık ilkesiyle çelişirdi. İbn Kuteybe Hz. Osman döneminde çoğaltılan Mushafların sahâbîlerin hüsnü ihtiyarlarıyla seçtikleri ve son arzada belirlenen vecih üzere yazılmış olduğunu söylemektedir.<sup>77</sup> Diğer yandan İbn Kuteybe'nin tespit ettiği vecihler, ilk muhatapların kelimelerin yazılışından yani resminden ziyade mahrecini bildiği gerekçesiyle eleştirilmiştir.<sup>78</sup>

Kur'an hakkında tartışmanın ve çekişmenin sakıncaları bağlamında meseleye değinen İbn Batta ise yedi harfle lafızları farklı manaları aynı olan kelimelerin kastedildiğini söylemektedir. Ona göre Hz. Peygamber her sahâbîye kavminin lisanına münasip vecihle Kur'an'ı okutuyordu. Ta ki farklı harflerle okuyan iki kişi birbiriyle karşılaşıyor ve okuduğu harfin yekdiğerinden daha hayırlı ve doğru olduğunu iddia ediyordu. Nihayet bu durum, Hz. Osman'ın Müslümanları imam mushaf üzerinde toplamasıyla sona erdi.<sup>79</sup>

Mâlikî fakihî olmakla birlikte "eseri" olarak nitelendirilen<sup>80</sup> İbn Abdülber en-Nemerî (öl. 463/1071) yedi harfin azarlama-emretme, helal-haram, muhkem-müteşâbih ve mesel olmak üzere Kur'an'ın indirildiği yedi tür olarak yorumlanmasını muteber bulmamıştır. Ona göre bu görüşün dayandığı rivayetin zayıf olması bir yana, Tahâvî'nin Ahmed b. Ebî İmrân'dan naklettiği gibi<sup>81</sup> Kur'an'ın tamamının helal, haram, emretme, azarlama vechi üzere okunması mümkün değildir.<sup>82</sup>

İbn Abdülber'e göre Hz. Osman'dan rivayet edilen "Kur'an Kureys lehçesi üzere in-

<sup>74</sup> İbn Abdülber, *et-Tembîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-'Alevî vd. (Mağrib: Vizâretü Umûmî'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslamiyye, 1387-1412/1967-1992), 8/276-277; Zerkeşî, *Burbân*, 1/217; Zürkânî, *Menâbilü'l-irfân*, 1/180-181.

<sup>75</sup> bk. İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelîfi'l-badîs*, thk. Muhammed Muhyiddîn el-Esfar (Beyrut & ed-Doha: el-Mektebü'l-İslâmî & Müessesetü'l-İşrâk, 1419/1999).

<sup>76</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Dâru't-Türâs, 1393/1973), 36.

<sup>77</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 36-42.

<sup>78</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sabîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz vd. (el-Mektebetü's-Selâfiyye, ts.), 9/29.

<sup>79</sup> İbn Batta, *İbâne*, 2/614-615.

<sup>80</sup> Sönmez Kutlu, *Selefilğin Fikrî Arkapları: İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* (Ankara: OTTO Yayınları, 2016), 62; Leys Suûd Câsim, "İbn Abdülber en-Nemerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/269.

<sup>81</sup> Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 8/114-115.

<sup>82</sup> İbn Abdülber, *Tembîd*, 8/274-276.

miştir.” sözüyle Kur’an’ın tamamı kastedilmemiştir. Çünkü Kur’an’da hemzenin tahkiki gibi farklı kabilelere ait lehçelerden kelimeler ve kıraatlar bulunmaktadır. Buradan hareketle Kur’an’ın tamamı değil fakat büyük bir kısmı Kureyş lehçesi üzere inmiştir denebilir.<sup>83</sup> Yedi harfin yedi lehçe olduğu yönündeki görüşün ilim ehli tarafından reddedildiğini ifade eden İbn Abdülber, konuşmaya alışkın olduğu lehçeden dolayı kişinin kınanamayacağını düşünmektedir. Dolayısıyla ona göre yedi harfle kastedilen yedi lehçe değildir. Eğer öyle olsaydı sahâbilerin birbirlerinin kıraatını yadırgamaması gerekirdi. Kaldı ki Hz. Ömer ile Hişâm Kureyş kabilesine mensuptur. Bu durumda onların birbirlerini yadırgamaları yahut Hz. Peygamber’in onlardan birine Kur’an’ı kendi lehçesi dışında başka bir lehçe üzere okutması muhaldir.<sup>84</sup>

İbn Abdülber’in de tercih ettiği görüşe göre merfu‘-sahih hadislerin hepsi, Hz. Ömer’in başından geçen olayın işaret ettiği manaya delâlet etmektedir. Yani yedi harfle kastedilen تَعَالِ، أَقْبِلْ ve هَلَمْ gibi aynı manayı ifade eden muhtelif lafızlardır.<sup>85</sup> Nitekim Übey b. Kâ‘b’ın Hadîd sûresi 13’üncü ayette geçen لِلَّذِينَ آمَنُوا / لِلَّذِينَ آمَنُوا أَهْلُونَا ifadesini لِلَّذِينَ آمَنُوا / لِلَّذِينَ آمَنُوا أَهْلُونَا şeklinde farklı lafızlarla okuduğu rivayet edilmiştir. Yine Bakara sûresi 20’nci ayette geçen مَرُّوا فِيهِ / مَرُّوا فِيهِ كَلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشْنُو فِيهِ ifadesini مَرُّوا فِيهِ / مَرُّوا فِيهِ سَعَوْا فِيهِ şeklinde farklı lafızlarla okuduğu da nakledilmiştir. Dolayısıyla İbn Abdülber’e göre bugün elimizde bulunan ve Hz. Osman’ın emriyle hazırlanan mushaf bir harfi ihtiva etmektedir.<sup>86</sup>

Mâlik b. Enes’in, elimizdeki Mushaf lafızlarına aykırı olmakla birlikte sahâbîlerden nakledilen kimi lafızlarla Kur’an’ın okunmasını caiz görmesinden hareketle İbn Abdülber de Kur’an’ın bu lafızlarla okunmasını caiz görmüştür. Ancak ona göre Kur’an bu lafızlarla namazda okunmaz. Bu lafızlarla namaz kıldıran imamın arkasında da namaz kılınmaz. Çünkü bu lafızlar Kur’an gibi kat’î değildir. Âhâd haberlerle nakledilmiştir.<sup>87</sup>

Fakihlerin ihtilafının imkân ve sınırlarını ele aldığı bağlamda yedi harf meselesine değinen İbn Akîl, yedi harfle yedi kıraat arasında bir ayırım yapmıyor görünmektedir. Ona göre kurranın ihtilafından yola çıkarak fakihlerin ihtilaf etmesini makul karşılamak mümkün değildir. Çünkü kurranın ihtilafı nassa yani hadise dayanmaktadır. Kaldı ki kurra, manada çelişkiye düşmemektedir. Buna göre fakihlerin de aynı meselede ibaha ve yasaklama gibi birbirine zıt hükümler vermesi caiz olmaz.<sup>88</sup> Fakihlerin ihtilafı meselesindeki fikrinden hareketle İbn Akîl’in aynı manayı ifade eden farklı lafızlarla okumayı yedi harf kapsamında değerlendirdiği sonucuna ulaşılabilir. Ancak onun düşüncesi hakkındaki bu çıkarımı desteklemek için daha sağlam kanıtlara ihtiyaç olduğu aşikârdır.

*Funûnu’l-efnân fi uyûni ulûmi’l-Kur’an* isimli eserinde yedi harfin mahiyetine ilişkin on dört görüş zikreden İbnü’l-Cevzî, bu görüşler içerisinde yedi lehçe şeklindeki Taberî’nin görüşünün en doğru görüş olduğunu ifade etmektedir.<sup>89</sup> İbnü’l-Cevzî’ye göre Kur’an’ın indi-

<sup>83</sup> İbn Abdülber, *Tembûd*, 8/280.

<sup>84</sup> İbn Abdülber, *Tembûd*, 8/280-281.

<sup>85</sup> İbn Abdülber, *Tembûd*, 8/281-284, 289, 291.

<sup>86</sup> İbn Abdülber, *Tembûd*, 8/291.

<sup>87</sup> İbn Abdülber, *Tembûd*, 8/292-293.

<sup>88</sup> Ebü’l-Vefâ İbn Akîl, *el-Vâzih fi usûli’l-fikih*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1420/1999), 5/389.

<sup>89</sup> Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *Funûnu’l-efnân fi ‘uyûni ‘ulûmi’l-Kur’an*, thk. Hasan Ziyâeddin ‘İtr (Beirut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslamiyye, 1408/1987), 196-214.

rildiği yedi lehçenin hangi lehçeler olduğunu belirlemenin önemi ve imkânı yoktur. Çünkü elimizde buna dair sağlam bir haber bulunmamaktadır. Bununla birlikte o, Kur'an'ın fasih yedi Arap lehçesi üzere nâzil olduğunu düşünmektedir.<sup>90</sup>

İbnü'l-Cevzi, İbn Mes'ûd'un "Kurrayı dinledim ve onları birbirine yakın buldum, size öğretildiği gibi okuyun, tekellüfü telaffuzdan (tenattu') sakının." sözünü naklederek Taberî'nin istidlaline atıf yapmaktadır.<sup>91</sup> *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-Sahîhayn* isimli eserinde, Hz. Ömer'in Hişâm b. Hakîm ile yaşadığı ihtilafa değinmiş ve "İnsanlardan bir kısmına bu karmaşık geldi ve Cebrâil bir lafzı yedi kere mi telaffuz ediyor dediler." diyerek akla gelen bir soruyu gündemine almıştır. İbnü'l-Cevzî'ye göre, yedi harf bir lafzın üzerinde toplanmıştır dersek bu durumda Cebrâil'in de bir lafzı yedi kez okuduğunu kabul etmemiz gerekecektir. Ancak o, yedi fasih lehçeye ait farklı kelimelerin Kur'an'ın farklı kısımlarına dağıldığını ifade etmekte ve "eğer, yedi harfin bir kelimedede toplandığını ileri sürseydik Cebrâil'in her arzada bir harf getirdiğini ve bunu yediye tamamladığını söylerdik" demektedir.<sup>92</sup> İbnü'l-Cevzî'nin bu ifadelerinden yedi harfî Kur'an'da geçen farklı kabilelere ait *garib* kelimelerle ilişkilendiği sonucu çıkmaktadır. Bir başka eserinde ise aynı mananın farklı lafızlarla ifade edildiğine dair Ebû Ubeyd'in görüşünü nakletmekte ve bu görüşe herhangi bir itiraz dile getirmemektedir.<sup>93</sup>

Ulaşabildiğimiz kadarıyla meseleyi müstakil bir başlık altında ele almayan İbn Kudâme, *Mugnî* adlı eserinde, İbn Mes'ûd'un kıraati gibi Hz. Osman mushafına alınmayan kıraatleri namazda okumanın hükmü meselesine değinmiştir. O, imam mushafa alınmayan kıraatlerin Kur'an olup-olmadığı tevâtüren sabit olmadığı için bu kıraatları namazda okumanın doğru olmayacağını düşünmektedir. İbn Kudâme'nin ifade ettiğine göre muttasıl bir senetle gelen ve sahih bir rivayete dayanan kıraatlerin namazda okunup okunmayacağı noktasında iki görüş vardır: Birinci görüşe göre bu kıraatlerle namaz caiz olmaz. İkinci görüşe göre ise bu kıraatleri namazda okumanın bir sakıncası yoktur. Çünkü sahâbiler bu kıraatleri Hz. Peygamber'in sağlığında da o vefat ettikten sonra da Hz. Osman mushafının cemine kadar namazda okumuştur. Hiç şüphesiz, bu kıraatlerle namaz kılmış olmalarına rağmen onların namazı sahihtir.<sup>94</sup> İbn Kudâme'ye ait bu kısa açıklamadan "Mesele hakkında onun görüşü şudur." diyecek bir sonuç çıkarmak mümkün görünmemektedir.

Tarih boyunca yedi harf meselesinin fukahânın, kurrânın, hadisçilerin, tefsircilerin ve kelâmcıların gündemini meşgul ettiğini ifade eden İbn Teymiyye, yedi harf ile yedi kıraatın aynı şeyler olmadığını, yedi kıraati üçüncü yüzyılın başlarında Bağdat'ta kendi ihtiyarına istinaden İbn Mücâhid'in (öl. 324/936) bir araya getirdiğini söylemektedir. Ona göre İbn Mücâhid, meşhur kıraatleri bir araya getirmek istemiş ve bunu da yedi harf rivayetleriyle uyumlu bir şekilde yedi kıraat olarak belirlemiştir. Bununla birlikte İbn Mücâhid, bu yedi kı-

<sup>90</sup> İbnü'l-Cevzî, *Fünûnü'l-efnân*, 217.

<sup>91</sup> İbnü'l-Cevzî, *Fünûnü'l-efnân*, 218-219.

<sup>92</sup> Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-Sahîhayn*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 1/80-81.

<sup>93</sup> Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Garîbü'l-hadîs*, thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004), 2/354-355.

<sup>94</sup> Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Mugnî*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997), 2/166.

raatin dışındaki diğer kıraatlerle okumanın caiz olmadığını da savunmamıştır.<sup>95</sup>

İbn Teymiyye'ye göre Kur'an'ın indirildiği yedi harfin çelişkili ve zıt manalar içermediği hususu üzerinde Müslümanlar arasında herhangi bir anlaşmazlık söz konusu değildir. Aksine İbn Mes'ûd'un da dediği gibi yedi harfte ya ortak bir manayı karşılayan farklı lafızlar yahut da yakın anlamlı lafızlar söz konusudur. Aralarındaki ihtilaf da zıtlık ve çelişki ihtilafı değil, tenevvü ve tagayyür ihtilafıdır. Ona göre bu görüşü, Hz. Peygamber'in "Kur'an yedi harf üzere indirilmiştir, rahmet ayetini azap tehdidiyle, azap ayetini rahmet vaadiyle bitirmedikçe غَفُورًا رَحِيمًا veya عَزِيزًا حَكِيمًا desen Allah öyledir." hadisi desteklemektedir. رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ أَعْدَائِنَا فإدeleri arasındaki anlamsal fark gibi, yedi harften her birinin anlamı farklı olsa bile her biri haktır. Her birine iman etmek ve gereğince amel etmek vaciptir. Biri için diğerini terk etmek caiz değildir.<sup>96</sup> Bununla birlikte İbn Teymiyye'ye göre buradan hareketle İbn Mes'ûd'un, kişinin kendi ihtiyarıyla Kur'an'ı mana merkezli okumasına cevaz verdiği gibi bir sonuç çıkmaz.<sup>97</sup>

"Hz. Osman döneminde istinsah edilen Mushaf'ın dışında kalmış, ancak sahîhaynda nakledilmiş olan İbn Mes'ûd ve Übey b. Kâ'b kıraatleri namazda okunur mu?" sorusu hakkında İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbel ve İmam Mâlik'ten (öl. 179/795) iki görüş nakledildiğini ifade etmektedir. Bu görüşlerden ilkinde göre Ahmed b. Hanbel ve İmam Mâlik bu kıraatlerle namaz kılmayı tecviz etmektedir. Çünkü sahâbîler ve tâbiîn bu *harfleri* namazda okumuştur. Ulemanın çoğunluğu tarafından benimsenen diğer görüşe göre ise bu kıraatlerle namaz caiz olmaz. Çünkü bu kıraatler Hz. Peygamber'den mütevâtir bir yolla nakledilmemiştir. Velev ki mütevâtir olsa bile bu kıraatler son arzada nesh edilmiştir. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman zamanlarında da Kur'an'ı Kerim, son arzaya iştirak etmiş ve onun nihai okunuşuna şahit olmuş Zeyd b. Sâbit'in harfî üzere yazılmış, nesh edilen harfler resmü'l-mushafın dışında tutulmuştur. Dalâlet üzere icmâ etmekten korunmuş olan sahâbîler de bu Mushaf üzerinde icmâ etmiştir.<sup>98</sup> İbn Teymiyye, bu fikre itiraz eden ve bütün harflerin resmü'l-mushafta konduğunu ileri süren Bâkılânî gibi ulemaya cevap olarak Taberî'nin, ümmetin bununla yükümlü tutulmadığına dair görüşünü nakletmektedir.<sup>99</sup>

İbn Teymiyye'ye göre kıraatte mücerret re'ye uyulmaz. Kıraatte esas merci Arapça grameri ve nakildir. Ona göre kıraat, tâbi olunan bir sünnettir.<sup>100</sup> Sahâbîler de Kur'an'ı lafız ve mana olarak Hz. Peygamber'den almışlar ve kendilerinden sonrakilere de ondan öğrendiklerini aktarmışlardır.<sup>101</sup> İbn Teymiyye'nin konu hakkındaki ifadelerinden hareketle onun, yedi harfteki farklılıkların sahâbîlerin ihtiyarı neticesinde ortaya çıkmadığı, farklı okuyuşları Hz. Peygamber'den öğrendikleri görüşünde olduğu sonucu çıkarılabilir.<sup>102</sup>

Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serh (öl. 36/656-57) ve Nasrânî'nin Hz. Peygamber'e bir müddet vahiy kâtipliği yaptıktan sonra İslam'dan dönmeleri ve vahiy kâtipliği yaptıkları dö-

<sup>95</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, 13/389-390.

<sup>96</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, 13/391.

<sup>97</sup> İbn Teymiyye, *Fetevâ el-kübrâ*, 4/420.

<sup>98</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, 13/396-397; a.mlf. *es-Sârimü'l-meslûl 'alâ şâtimi'r-Resûl*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (b.y.: el-Hurrasü'l-Vataniyyü's-Suûdî, 1403/1983), 126.

<sup>99</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, 13/396; a.mlf. *Fetevâ el-kübrâ*, 4/419.

<sup>100</sup> İbn Teymiyye, *Fetevâ el-kübrâ*, 4/421.

<sup>101</sup> İbn Teymiyye, *Fetevâ el-kübrâ*, 4/423.

<sup>102</sup> Mehmet Emin Maşalı, *Tarîhi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: OTTO Yayınları, 2016), 18.

nem hakkında “Ben ayet lafızlarını istediğim gibi değiştiriyordum. Rasûlullah benden onun için bir şey yazmamı istiyordu, ben ‘Yahut şöyle şöyle mi?’ diye soruyordum. O evet diyordu. O, *عليم حليم* derdi, ben de ‘Ya da *عزيز حكيم* yazıyorum.’ derdim. Rasûlullah, ‘İkisi de benzer (denk).’ derdi.”<sup>103</sup> şeklindeki sözlerini değerlendirdiği bağlamda İbn Teymiyye, yedi harfi izaha yönelik farklı bir yoruma da yer vermektedir. Ona göre hem İbn Ebî Serh’in hem de Nasrânî’nin<sup>104</sup> söylediklerinde hakikat payı bulunmaktadır. Çünkü Hz. Peygamber, Kur’an’ın yedi harf üzere indirildiğini; rahmet ayetlerini azabını, azap ayetlerini de rahmetini çağrıştıran isimleriyle bitirmedikçe yedi harften herhangi biriyle okumanın sakıncası olmadığını bildirmektedir. Rivayetlerde de ayetlerin hitamına ilişkin farklılıklarla ilgili birtakım örnekler mevcuttur. Şu hâlde bu rivayetlerde yer alan ve gerek İbn Ebî Serh’in gerekse Nasrânî’nin müşrikler nezdinde propaganda malzemesi yaptıkları mesele, yedi harfe ilişkin ruhsat hakkındadır.<sup>105</sup> İbn Teymiyye’ye göre en doğru görüş budur.<sup>106</sup>

Ancak burada karşımıza başka bir sorun çıkmaktadır. Şöyle ki, Hz. Ömer ve Hişâm arasında yaşanan anlaşmazlık Mekke’nin fethinden sonra vuku bulmuştur.<sup>107</sup> Oysa İbn Ebî Serh’in irtidad etmesi Mekke’nin fethinden öncedir. Bu da bizi bu ruhsatın daha erken bir tarihte verildiği sonucuna götürür. Bu durumda da Hz. Ömer’in bu ruhsattan habersiz olması ve Hişâm’la tartışması izah edilmesi gereken bir başka problem olarak belirmektedir.

Hz. Osman’ın Müslümanlar arasında vuku bulan ihtilafı engellemek gibi bir maslahatı gözeterek, Hz. Peygamber’in okunmasına izin verdiği diğer harfleri terk edip Kur’an’ı tek harf üzere cemettiğini ifade eden İbn Kayyim, sahabenin de bu konuda onu onayladığını söylemektedir. Ona göre Kur’an’ın tek harf üzere cemi meselesi, zaman ve zemine bağlı olarak maslahatın değiştiği hususlardandır. Hz. Osman ve sahâbîler ümmetin Kur’an hakkında ihtilaf etmesinden korktukları için Kur’an’ın tek harf üzere toplanmasını maslahata daha uygun görmüşler ve ümmeti bu tek harfin dışındaki okuyuşlardan menetmişlerdir.<sup>108</sup> Bu tespite uygun olarak İbn Kayyim, sahih bir senetle rivayet edilmiş, aynı zamanda Arapça gramere de uygun olan ancak Hz. Osman mushafıyla uyumlu olmayan kıraatleri namazda veya namaz dışında tercih etmenin herhangi bir sakıncası olmadığını düşünmektedir. Mesele hakkında ihtilaf vaki olmakla birlikte ona göre tercih edilen görüş, bu kıraatlerle namaz kılının namazının bozulmayacağı şeklindedir.<sup>109</sup>

İbn Kesîr *Fezâ’ilü’l-Kur’ân* isimli eserinde, yedi harf hakkındaki hadisleri naklettikten sonra Taberî’nin değerlendirmeleri ile Kurtubî’nin (öl. 671/1273) *el-Câmî li ahkâmi’l-Kur’an* isimli eserinde Ebû Hâtîm’den, beş kısımda özet olarak naklettiği<sup>110</sup> görüşlere yer vermektedir. Fakat görebildiğimiz kadarıyla o, yedi harfin tanımını ve mahiyetine ilişkin kendi tercihini

<sup>103</sup> İbn Teymiyye, *Sârimü’l-meslûl*, 111.

<sup>104</sup> İbn Teymiyye’nin kastettiği bu şahıs, Enes b. Mâlik’in bahsettiği kişi olmalıdır. Buhârî, “Menâkıb”, 25 (No. 3617).

<sup>105</sup> İbn Teymiyye, *Sârimü’l-meslûl*, 122-123.

<sup>106</sup> İbn Teymiyye, *Sârimü’l-meslûl*, 126.

<sup>107</sup> Mehmet Ali Sönmez, “Hişâm b. Hakîm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/155.

<sup>108</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmü’l-muvakkâ’in ‘an rabbi’l-âlemîn*, thk. Muhammed Abdusselâm İbrâhîm (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1417/1996), 3/126; İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku’l-hükmiyye fi’s-siyâseti’s-ser’iyye*, thk. Beşîr Muhammed Uyûn (Beyrut: Mektebetü’l-Müeyyed, 1410/1989), 19.

<sup>109</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmü’l-muvakkâ’in*, 4/203.

<sup>110</sup> Kurtubî, *Abkâmi’l-Kur’ân*, 1/72-79.



veya görüşünü açıkça izhar etmemiştir.<sup>111</sup>

Yedi harf ruhsatının, bazı sahâbîlerin kalbinde ciddi şüphe uyandırdığını, hatta bu şüphe dolayısıyla irtidad edip mürtet olarak ölenlerin bulunduğunu söyleyen İbn Receb'e (öl. 795/1393) göre, Hz. Peygamber hayattayken bu derece ciddi problemlerin doğmasına sebep olan Kur'an elfazındaki ihtilaf, onun vefatından sonra daha ciddi problemlere yol açmıştır. Fetihlerle birlikte genişleyen coğrafyada yedi harf ruhsatının ortaya çıkardığı ayrılık ve çatışmalar, Hz. Osman'ın öncülüğünde sahâbîlerin diğer harfleri terk ederek tek harf üzerinde icmâ etmesiyle aşılmıştır.<sup>112</sup> İbn Receb'in bu kısa değerlendirmesinden onun, yedi harften aynı manaya gelen farklı lafızları anladığı ve Hz. Osman Mushaf'ının yedi harften sadece biri esas alınarak yazıldığı görüşünde olduğu sonucu çıkarılabilir.

Konuya, "Resmü'l-mushaf dışında bir kıraat ile namaz caiz olur mu?" şeklindeki bir soruya cevap sadedinde bir-iki cümleyle değinen Muhammed b. Abdülvehhâb'a göre de Hz. Osman Mushaf'ı yedi harften birini içermektedir. Diğer altı harf Mushaf'a alınmamıştır. Eğer namazda okunacak resmü'l-mushaf'a muhalif kıraat, sahâbeden sahih bir senetle geliyorsa onunla namaz caizdir.<sup>113</sup> Namazdaki kıraate dair verdiği bu hükmü göz önünde bulundurduğumuzda Muhammed b. Abdülvehhâb'ın yedi harf hakkında Taberî'nin görüşünü benimsediğini söyleyebiliriz. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın cevapladığı soruyu aynı doğrultuda fakat daha detaylı bir şekilde cevaplayan Useymîn'in ifadeleri de bu kanaatimizi teyit etmektedir. Useymîn'e göre Hz. Osman, Kur'an'ın bir harf üzere yani Hz. Peygamber'in lehçesi olması hasebiyle lehçelerin en şerefli olan Kureyş lehçesi üzere yazıya geçirilmesini emretmiştir. Resm-i Osmanî'ye aykırı kıraatler, her ne kadar kurrâ tarafından şaz olarak isimlendirilse de sahih bir senetle Kur'an'ı Rasûlullah'tan öğrenen bir sahâbîye ulaşıyorsa o kıraati namazda veya namaz dışında okumak caizdir. Ancak, Kur'an hakkında kalplerde şüphe uyandırması veya fitneye sebep olması ihtimalinin önüne geçmek için bu kıraatler ammenin huzurunda okunmamalıdır. Çünkü insanlara akıllarının yettiği ile hitap etmek gerekir. Kişinin bunları kendi kendine veya meselenin hakikatine vakıf ilim talebelerinin huzurunda okumasında ve bunlardan hüküm çıkarmasında bir sakınca yoktur.<sup>114</sup>

"Yedi harf hakkındaki kanaatiniz nedir?" şeklindeki bir soruya Şinkîti (öl. 1974) "Bilmediğin şeyin peşine düşme." mealindeki İsrâ sûresi 36'ncı ayetle cevap vermiş ve meseleyle ilişkin tartışmalardan uzak kalmayı tercih etmiştir.

Yedi harf meselesi hakkında ulaşılabildiğimiz görüşlerden de anlaşılacağı üzere, ayrıntılarda birtakım farklılıklar görülmekle birlikte genel kanaat, yedi harf ile müteradif lafızların kastedildiği görüşü üzerinde yoğunlaşmaktadır. Şüphesiz bu kanaatin oluşmasında mütevâtir addedilen rivayetlerin belirleyici rolü, ayrıca izaha gerek duyulmayacak kadar aşikârdır. Ashâbü'l-hadîsten Muhammed b. Abdülvehhâb'a kadar Mesâhif-i Osmâniyye'ye bu yedi harften sadece birinin alındığı fikri hâkim olmuş, ihtilaf ve şüphelerden kaçınmak maksadıyla

<sup>111</sup> Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, thk. Ebû İshâk el-Huveynî el-Eserî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1416), 94-137.

<sup>112</sup> İbn Receb, "er-Red 'ala men ittebe'a gayra'l-mezâhibi'l-erbe'a", *Mecmû'u resâilü'l-Hâfiz İbn Receb el-Hanbelî*, thk. Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1424/2003), 2/620-621.

<sup>113</sup> Muhammed b. Abdülvehhâb, "Muhtasarü'l-insâf ve şerhu'l-kebîr", *Mü'ellesâtü's-Şeybi'l-İmâm Muhammed b. Abdülvehhâb* (Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Sü'ûd el-İslâmî, ts.), 2/140.

<sup>114</sup> Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *eş-Şerhu'l-mümmî' 'alâ Zâdî'l-müstakni'* (Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1422), 3/81-83.

diğer altı harfin terkedildiği ve zamanla unutulduğu öne sürülmüştür. Yine her bir harfin Hz. Peygamber'den öğrenildiği ve bu noktada kişisel tasarruflara yer olmadığı vurgulanmıştır. Bu minvalde, Mesâhif-i Osmâniyye'nin Zeyd b. Sâbit marifetiyle son arzada okunan harf üzere kaydedildiği ifade edilmiştir.

Yedi harfi müteradif lafızlarla ilişkilendirmek ve bu lafızların sahâbilerin inisiyatifine bırakılmayıp Hz. Peygamber'den öğrenildiğini öne sürmek, vahyin lafız ve mana olarak Allah'tan geldiği teziyle birlikte düşünüldüğünde bazı problemler içermektedir. Örneğin İbn Hacer (öl. 852/1449) Hz. Ömer ve Hişâm arasında vuku bulan ihtilafın sebebini, aynı sûrenin birden çok kere ve en azından iki sahabenin ciddi tedirginlik yaşayacağı bir farklılıkla indirilmiş olmasına bağlamaktadır. O, Hz. Ömer'in Furkân sûresinin ilk nazil olan şeklini ezberlediğini, sonradan nazil olan şeklinden haberdar olmadığını söylemektedir.<sup>115</sup> Kanaatimize göre bu durumda bir surenin farklı lafızlarla birden çok kere nüzulü söz konusu olmaktadır. Farklı lafızlarla birden çok kere nüzul fikri vahiyde lafzın değil mananın merkeze alındığı tezini destekler görünmektedir. Diğer yandan Hz. Ömer'in İbn Mes'ûd'a حَتَّىٰ عَتَىٰ جِينِ ifadesini حَتَّىٰ جِينِ şeklinde okumasını emreden bir mektup göndermesi gibi bazı hadiseler, müteradif lafızların seçiminde sahâbilerin inisiyatif üstlendiğini ima etmektedir. Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'den öğrenilmiş iki versiyondan birini tercih etmeyi salık verdiğini söylemek<sup>116</sup> meseleyi çözüme kavuşturmamaktadır. Çünkü bu hadise Hz. Osman'ın istinsah komisyonuna ihtilaf halinde Kureyş lehçesini esas almalarını söylemesiyle birlikte düşünüldüğünde, yedi harften her biri ister vahiy yoluyla elde edilsin ister sahâbilerin inisiyatifiyle ortaya çıkmış olsun, nihâî Kur'ân lafzının ortaya çıkışında faili insan olan bir tercihin söz konusu olduğunu akla getirmektedir. Eğer iki lafız arasında insan tercihi belirleyici olmuşsa bu durumda lafzın değil mananın yaratılmamış olduğu düşüncesi savunulabilir bir düşünce olarak önümüze gelir.

Görüşlerini aktardığımız müelliflerin yedi harfin mahiyetine ilişkin fikriyatını üzerine inşa ettikleri yedi harf rivayetleri, Kur'ân'ın anlam merkezli okunmasına ruhsat verdiği için bazı kesimlerce eleştirilmiş ve reddedilmiştir. Örneğin Şîu ulemadan bazıları bu rivayetleri kabul etmenin Kur'an'ı temellerinden sarsmak anlamına geleceğini ileri sürmüştür.<sup>117</sup> Yine onlar, yedi harf ruhsatıyla bir harf üzere okuyamayacak olan ümmete kolaylık sağlamanın amaçlandığı iddiasını da tutarlı bulunmamıştır. Çünkü Hz. Osman'ın Kur'an'ı cemetmesinden sonra farklı lehçeleri, hatta farklı dilleri konuşan Müslümanlar Kur'an'ı tek harf üzere okumayı başarmıştır. Dolayısıyla okumada kolaylık sağlama gerekçesi makul bir gerekçe değildir. Eğer kolaylık sağlamak makul bir gerekçe kabul edilirse bu durumda Kur'an'ı yedi harf üzere okumak gibi ümmete rahmet olması için açılmış bir kapıyı Hz. Osman'ın hangi hak ve yetkiyle kapattığını da sorgulamak gerekir.<sup>118</sup>

### Sonuç

Ashâbü'l-hadîs ve tabilerine göre Kur'an harf, kelime ve seslerden müteşekkil bir konuşmayla Allah'tan çıkmış, dolayısıyla yaratılmamıştır. Vahyi semâ yoluyla Allah'tan alan Cebrâil yine aynı yolla Hz. Peygamber'e ulaştırmıştır. Vahyin Hz. Peygamber'e ulaştırılma

<sup>115</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 9/26.

<sup>116</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 9/27.

<sup>117</sup> Mustafa Öztürk, "İmamiyye Şiası'nın Kıraat ve 'Ahruf-i Seb'a' Anlayışı", *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 13/3 (2008), 149.

<sup>118</sup> Öztürk, "İmamiyye Şiası'nın Kıraat ve 'Ahruf-i Seb'a' Anlayışı", 150.

keyfiyetini bu surette tasvir eden bir akımın, diğer Kur'ân ilimleri hakkındaki düşüncesini de bu tasvire uygun olarak sürdürmesi umulur. Bu tutum, fikri tutarlılık bakımından da beklenen bir durumdur. Oysa ses ve harfleriyle birlikte ilâhî kelâmı kadîm kabul eden ve Kur'ân'ı kelâm sıfatıyla yahut Allah'ın ilmiyle özdeşleştirdiğini söyleyebileceğimiz Ashâbü'l-hadîs ve tâbilerinin nüzul sürecine ilişkin bu tutarlılığı koruyamadığı görülmektedir.

Araştırmamızın merkezinde yer alan bazı müelliflerce yedi harf rivayetleri farklı vecihlerle izah edilmiştir. Bu vecihler aynı manayı ifade eden muhtelif lafızlarla Kur'ân'ın okunmasını da içermektedir. Yedi harfe ilişkin rivayetler sahih kabul edilip bir bütün olarak değerlendirildiğinde konu hakkında dile getirilen bu izahatın isabetli olduğu söylenebilir. Fakat vahyin lafız ve mana olarak Allah'tan geldiği inancıyla yedi harf rivayetlerine ilişkin dile getirdikleri yorumlar arasında telifi mümkün olmayan bir tenakuz söz konusudur. Çünkü yedi harf rivayetlerinden hareketle dile getirilen bu yorumlar, bir mananın birden çok lafızla ifade edilebildiğini gösterir. Bir mananın birden çok lafızla ifade edilebildiğini söylemek, lafzın değil mananın esas olduğuna işaret etmekte, aynı zamanda lafızlar arasındaki anlamsal nüansların manayı dile getirmede göz ardı edilebileceğini akla getirmektedir. Bunun kabul edilmesi ise tefsir faaliyetlerinde sıklıkla rastladığımız üzere, manayı ifade etmede diğerlerinin değil de belirli bir lafzın seçilmesinde gözetilen hikmeti ve bu hikmeti izaha yönelik çabaları tamamen olmasa da kısmen anlamsızlaştırır. Müteradif lafızların Kur'ân'ın bütünü için söz konusu olamayacağını ileri sürerek bu kanaate karşı çıkılabilir. Ancak rivayetlerden müteradif lafızların kapsamına ilişkin bir sonuç çıkarmak mümkün görünmemektedir.

Araştırmada görüşleri ele alınan müellifler, aynı manaya gelen muhtelif lafızların vahiy yoluyla belirlendiğini ifade etmiştir. Müteradif lafızların vahiy kaynaklı olduğunu ileri sürmek de birtakım problemler içermektedir. Şöyle ki, her harfin vahiy yoluyla elde edildiğini iddia etmek Kur'ân'daki ayetlerin farklı lafızlarla birden çok kez nazil olduğunu ima etmektedir. Bir ayetin farklı lafızlarla birden çok kez nazil olduğunu öne sürmek, indirilen her lafzın vahiy ya da Kur'ân olmak bakımından aynı mesabede olduğunu gösterir. Bu durumda Kur'ân'ın cemiyle görevli sahâbilerden her biri vahiy vasıtasıyla indirilmiş olan bu lafızlardan birini tercih etmiş olmalıdır. Bir harfi tercih edip diğerlerini dışarıda bırakmaları, Kur'ân'ın cemiyle görevli sahâbilerin Kur'ân metninin ortaya çıkışında inisiyatif üstlendiklerini akla getirmektedir.

Yedi harfin nesh edildiğini haber veren bir nas yoktur. Ashâbü'l-hadîs ve tâbilerinin yedi harfin kapsamına ilişkin açıklamalarından, bu harflerin hepsinin resm-i Mushaf-ı Osmânî'de korunmadığı kanaatinde oldukları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla harflerin bir kısmı sahâbilerin icmâıyla kaldırılmış demektir. Bu durumda icmânın nâsîh olup olmadığı tartışmaları bir yana Allah'ın kulları için sağladığı bir kolaylığın Hz. Osman tarafından kaldırılması gibi bir durum ortaya çıkmaktadır.

Yedi harf meselesine ilişkin Ashâbü'l-hadîs ve Seleflerin yorumları, Kur'ân lafzının yaratılmayıp lafzı ve manasıyla Allah'tan çıktığı düşüncesiyle açıkça çelişmekte ve Kur'ân'ın lafzının değil manasının indirilmiş olabileceği fikrini akla getirmektedir. Dolayısıyla bugün Ashâbü'l-hadîsin fikrî mirasçıları olan Seleflerin ya vahyin keyfiyeti hakkındaki inançlarını veya yedi harf hakkındaki düşüncelerini gözden geçirmeleri ve Kur'ân tasavvurlarını daha tutarlı bir şekilde inşa etmeleri gerektiği söylenebilir. Diğer yandan Kur'ân yorumu faaliyetlerinin daha doğru bir mecrada ilerleyebilmesi için yirminci yüzyılın sonlarından itibaren birçok

coğrafyada mâkes bulan Seleflîğın, Kur'ân ve tefsir anlayışının farklı açılardan ele alınıp incelenmesi ve iç tutarlılığının ortaya konmasının gerekliliğı bir kez daha ortaya çıkmıştır.

**Etik Beyan / Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğı ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiğı beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Kadir ESER).

**Yazar(lar) / Author(s)**

Kadir ESER

**Finansman / Funding**

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

**Kaynakça**

- Abdullah b. Ahmed b. Hanbel. *Kitâbü's-Sünne*. thk. Muhammed b. Sa'îd b. Sâlim el-Kahtânî. 2 Cilt. Demmâm: Dâru İbni'l-Kayyim, 1406/1986.
- Ahmed b. Hanbel. *er-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye fimâ şekev fihî min müteşâbihî'l-Kur'ân ve te'evvelühü 'alâ gayri te'vîlih*. thk. Sabrî b. Selâme Şâhîn. Riyad: Dâru's-Sübât, 1424/2003.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed*. thk. Şuayb Arnaût - Adil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Akkoyunlu, İsmail. "İbn Teymiyye'de Selef ve Selefiyye Kavramları". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (2019), 545-562.
- Kur'an'ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2005.
- Âşıkkutlu, Emin. "Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisleri (Tahric, Tahlil ve Değerlendirme)". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları (Sempozyum)*. 43-106. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.
- Âşıkkutlu, Emin. "Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisleri (Tahric, Tahlil ve Değerlendirme)". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları (Sempozyum)*. 4/43-106. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Halku ef'âli'l-'ibâd ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve ashâbi't-ta'til*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1411/1990.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dimaşk: Daru İbn Kesîr, 1423/2002.
- Câsim, Leys Suûd. "İbn Abdülber en-Nemerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/269-272. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar: -Oryantalistlerin Görüşleri-*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2013.
- Çetin, Abdurrahman. "Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf". *İslâmî Araştırmalar* 3 (1987), 71-88.
- Çollak, Fatih. "Kur'an'ın nazil olduğu yedi harf ruhsatı ve kıraat ihtilaflarının karakteristiği". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları (Sempozyum)*. 211-248. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.
- Dağ, Mehmet. "Kur'an'ın Anlam ve Telaffuza Dayalı Okunması: Yedi Harf Ruhsatı". *Uluslararası Din ve Dil Sempozyumu*. 527-536. Iğdır: Iğdır Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Dârimî, Osman b. Saîd. *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*. thk. Ebû Âsım eş-Şevâmmî el-Eserî. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1431/2010.
- Dârimî, Osman b. Saîd. *Nakzü'l-İmâm Ebî Sa'îd 'Osmân b. Sa'îd 'ale'l-Merisiyyi'l-Cehmiyyi'l-'anîd fime'fterâ 'alellâhi mine't-tevhîd*. thk. Ebû Âsım eş-Şevâmmî el-Eserî. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- Demir, Abdullah. "İmam Birgivi Selefî mi Yoksa Mâtüridî mi?" *Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivi*. 2/153-167. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2021.
- Demirbilek, Mine - Atalay, Hakan. "Türkiye'de Seleflik Araştırmalarında Rastlanan Bazı Sorunlar". *İslâmî Araştırmalar* 29/2 (2018), 448-459.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ. *Kitâbu'l-mu'temed fî usûli'd-dîn*. thk. Vedî' Zeydân Haddâd. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1974.

- Hanay, Necattin. "Taberî'ye Yöneltilen Tenkitler Bağlamında Yedi Harf ve Kıraatleri Savunma Refleksi". *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/4 (2015), 299-327.
- İbn Abdülber. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-'Alevî vd. 26 Cilt. Mağrib: Vizâretü Umûmi'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, 1387-1412/1967-1992.
- İbn Akîl, Ebû'l-Vefâ. *el-Vâzih fi usûli'l-fikh*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999.
- İbn Batta. *el-İbâne 'an şerî'ati'l-fırakî'n-nâciye ve mücânebeti'l-fırakî'l-mezmûme*. thk. Rızâ b. Na'sân Mu'tî vd. 9 Cilt. Riyad: Dâru'r-Râye, 1415/1994-1426/2005.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz vd. el-Mektebetü's-Selefiyye, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye*. thk. Beşîr Muhammed Uyûn. Beyrut: Mektebetü'l-Müeyyed, 1410/1989.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemîn*. thk. Muhammed Abduselâm İbrâhîm. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1996.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*. thk. Ebû İshâk el-Huveynî el-Eserî. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1416.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *el-Burhân fi beyâni'l-Kur'ân*. thk. Suûd b. Abdullah el-Füneysân. Bûr Sâ'id: Mektebetü'l-Hediyü'n-Nebeviyyü'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1409.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *el-Mugnî*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1417/1997.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *Hikâyetü'l-münâzara fi'l-Kur'ân ma'a ba'zî ehli'l-bid'a*. thk. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey'. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 1418/1997.
- İbn Kuteybe. *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*. thk. Muhammed Muhyiddîn el-Esfar. Beyrut & ed-Doha: el-Mektebü'l-İslâmî & Müessesetü'l-İşrâk, 2. Basım, 1419/1999.
- İbn Kuteybe. *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Dâru't-Türâs, 2. Basım, 1393/1973.
- İbn Receb. "er-Red 'ala men ittebe'a gayra'l-mezâhibi'l-erbe'a". *Mecmû'u resâili'l-Hâfiz İbn Receb el-Hanbelî*. thk. Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî. 2/617-639. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2. Basım, 1424/2003.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye fi te'sîsi bide'ihimi'l-kelemîyye*. thk. Yahyâ b. Muhammed el-Hüneydî vd. 10 Cilt. Riyad: Mecma'ü'l-Melik Fehd, 1426.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 11 Cilt. Riyad: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmî, 2. Basım, 1411/1991.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *el-Cevâbü's-sahîh li-men beddele dîne'l-Mesîh*. thk. Ali b. Hasan b. Nâsır vd. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1419/1999.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *el-Fetevâ el-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ - Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408/1987.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *er-Red 'ale'l-mantıkiyyîn*. Lahor: Tercümânü's-Sünne, 3. Basım, 1397/1977.

- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *es-Sârimü'l-meslûl 'alâ şâtimi'r-Resûl*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. b.y.: el-Hurrasü'l-Vataniyyü's-Suûdî, 1403/1983.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mecmû'u fetâvâ*. nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım. 37 Cilt. Medîne: Vezâratü'ş-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 1425/2004.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Tahkîku'l-kavl fi mes'eleti İsâ kelîmetullah ve'l-Kur'ânü kelâmullah*. Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 1412/1992.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Garîbü'l-hadîs*. thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-Sahîhayn*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Fünûnü'l-efnân fi 'uyûni 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Hasan Ziyâeddin 'İtr. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1408/1987.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik: İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 5. Basım, 2014.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd. *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*. thk. Mervân el-'Atıyye vd. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd. *Garîbü'l-hadîs*. thk. Hüseyin Muhammed Şeref. 6 Cilt. Kahire: Mecma'u'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1404/1984-1415/1994.
- Kattân, Mennâ'. *Nüzûlü'l-Kur'ân 'alâ seb'ati ahruf*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Kevserî, M. Zahid. "Yedi Harf Nedir?" çev. Yunus Ekin. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 105-112.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Kutlu, Sönmez. "Çağdaş Araştırmalarda Mezhepleri ve Selefilîği Anlamaya Dair Sorunlar". *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*. ed. Mehmet Evkuran. 139-152. Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi Yayınları, 2016.
- Kutlu, Sönmez. "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri". *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*. ed. Sönmez Kutlu. 19-80. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Kutlu, Sönmez. *Selefilîğin Fikrî Arkapları: İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: OTTO Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Metin Yapısı Mushaf Tarihi ve İmlâsı*. Ankara: OTTO Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: OTTO Yayınları, 2016.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. nşr. Seyyîd b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- Muhammed b. Abdülvehhâb. "Muhtasarü'l-insâf ve şerhu'l-kebîr". *Mü'ellesâtü'ş-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb*. 2/792. Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmî, ts.

- Müslim, Ebû Hüseyin Müslim b. El-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. 2 Cilt. Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1427/2006.
- Öğmüş, Harun. "Yedi Harf Meselesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 24 (2010), 1-23.
- Özervarlı, M. Sait. "Selefiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Öztürk, Mustafa. "İmamiyye Şiası'nın Kıraat ve 'Ahruf-i Seb'a' Anlayışı". *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 13/3 (2008), 121-154.
- Sönmez, Mehmet Ali. "Hişâm b. Hakîm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/155. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1429/2008.
- Şâhîn, Abdüssabûr. *Târîhu'l-Kur'ân*. Kahire: Nahdatu Mısır, 3. Basım, 2007.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *eş-Şerhu'l-mümti 'alâ Zâdi'l-müstakni'*. 15 Cilt. Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1422.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Halku'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/371-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ebu'l-Fazl el-Dimyâtî. Kahire: Daru'l-Hadîs, ts.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Fevvez Ahmed Zumerlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1415/1995.