



Turkish Studies

Volume 13/2, Winter 2018, p. 145-163

DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.12897>

ISSN: 1308-2140, ANKARA-TURKEY

Research Article / Araştırma Makalesi

Article Info/Makale Bilgisi

✍ Received/Geliş: Ocak 2018 ✓ Accepted/Kabul: Mart 2018
✍ Referees/Hakemler: Prof. Dr. Hidayet AYDAR - Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN - Yrd. Doç. Dr. Yakup YÜKSEL – Yrd. Doç. Dr. Recep Orhan ÖZEL

This article was checked by iThenticate.

MÛSÂ CÂRULLAH BİGİYEF'İN KİRÂAT İLMİYLE OLAN MÛNASEBETİ VE “YEDİ HARF” İLE İLGİLİ FİKİRLERİ

Yaşar AKASLAN*

ÖZET

Mûsâ Cârullah Bigiyef, Kur'ân tarihi, kırâat ilmi ve resmü'l-mushaf gibi hususlarda kafa yormuş ve bu yönde önemli eserler kaleme almıştır. Yaşadığı dönem, oryantalistlerin Kur'ân tarihi, kırâatleri ve mushaflar ile ilgili olarak asılsız iddialarda buldukları ve İslâm'a saldırılarını açıkça sergiledikleri yıllardır. Böyle bir dönemde Mûsâ Cârullah'ın bu saldırılara duyarsız kalmaması ve bu hususta çalışmalar yapması, onu son dönem kırâat ilmi çalışmalarında önemli bir isim kılmaktadır. Ülkemizde farklılığıyla şöhret bulmuş olan müellifin kırâat yönü, bazı sebeplerle gizli kalmıştır. Oysa müellif, farklı alanlara dair kaleme aldığı eserlerde dahi kırâat ilmine müracaat ederek toplumsal hadiselerle kırâatler yoluyla bakış açısı geliştirmiştir. Bu vesileyle ilgili o, kırâatin işaretinden ve delâletinden çıkarımlarda bulunarak birçok meseleye açıklık getirir ve çözümler sunar. Bu çalışmada, Mûsâ Cârullah'ın kırâat ilmiyle olan münasebeti ele alınacaktır. Bu yönünü ve bu alandaki kudretini ortaya koymanın yanında onun, İslâmî kaynaklarda, kırâat ilminin bir disiplin olarak yer almasının önemli unsuru olan ve Kur'ân tarihinin en temel konuları arasında sayılan “yedi harf” meselesine bakışı tahlil edilecektir. Kur'ân ve kırâat ilimleriyle meşgul olan âlimlerin çoğu gibi Cârullah da çeşitli eserlerinde bu netameli meseleye değinmiştir. Bu vesileyle “yedi harf” olgusunun Kur'ân ve kırâat tarihindeki yerine kısaca temas edilerek Cârullah'ın fikirlerine bir altyapı olması açısından meselenin tarihî arka planına yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Mûsâ Cârullah, Kur'ân, kırâat, ahruf-u seb'a, vucûh-u edâiyye.

*  Yrd. Doç. Dr., OMÜ İlahiyat Fakültesi, El-mek: yakaslan55@gmail.com

**RELATION OF MUSA CARULLAH BIGIYEF WITH RECITATION
OF QUR'AN AND HIS IDEAS ABOUT "SEVEN LETTERS"**

ABSTRACT

Musa Carullah Bigiyef has excogitated issues such as history of the Qur'an, the science of reciting the Qur'an and resmu'l-mushaf, and written significant books accordingly. Orientalists have made the false assertions about history of the Qur'an, its recitations and resmu'l-mushafs, and aggressions against Islam have been clearly demonstrated in his day. At such a time Carullah hasn't been indifferent to these mentioned aggressions and done studies on this topic, therefore he has been a significant figure in the science of reciting the Qur'an. Carullah who has been famous in our country due to the fact that he is known to be different has been hidden for people as a reciter in that period. However, author has developed a point of view about social issues via the knowledge of the Qiraah and even in his works which have been written in different fields. He hereby shed light on many issues and provide solutions about them by making an inference from the denotation and indication of Qiraah. In this study, we will analyze Carullah in terms of the science of reciting the Qur'an. Also, we will discuss his ideas about the issue named "seven letters" which has been one of the most basic issues in the history of the Qur'an, and been an important factor in the sense that it makes the science of reciting the Qur'an (Qiraah) to be considered as a discipline in the Islamic sources. Like most scholars who have been taken up with the Qur'an and scholars who have been involved in the science of the Qur'an, Carullah has also handled this ominous issue in his various works. In this way, the historical background of the phenomenon "seven letters" in the history of the Qur'an and Qiraah will be discussed shortly with regard to creating the infrastructure for his ideas.

STRUCTURED ABSTRACT

Qur'an recitation has become an area in which both Muslims and prejudiced Orientalists have shown an interest from the descent of the Qur'an on. The Orientalists who claim that the Qur'an is distorted have tried to prove these false claims by means of the fact that the Qur'anic words are often recited in different forms. Since the second half of the nineteenth century, Westerners have tried to raise doubts about the Qur'an's originality with the orientalist activities they conducted more systematically against the Islamic world as of the second half of the 19th century. Islamic scholars of this period have also launched some initiatives against these attacks under the disguise of intellectual activity. One of the actors of this movement is Musa Carullah Bigiyef.

Carullah raised by the Islamic world is a different personality with his unique and free ideas. His studies on the history of the Qur'an, Qur'an recitation, and the printed copies of the Qur'an makes Carullah an important name. He did not stay insensitive to the prejudiced activities of the Orientalists who did not possess good intentions.

When Carullah's writings on the Qur'anic sciences are evaluated, the terminology used in his works, the references he gives and his comparison of the main sources of the field shows that he has a good command of the field. Besides, it is clear that he has a great capacity in the field because he provides explanatory explanations for the intricate poetic recitation resources. His ability to use the technical terminology on the Qur'an recitation methodology properly supports this competence.

It is certain that many of the scholars who are interested in the field focus on the issue that is one of the most basic points of the history of the Qur'an and arises from the account of "ahruf-u seb'a" (seven letters). However, there is no sign about the matter, neither from the Qur'an nor the Prophet Muhammad. Therefore, there are many different opinions on the meaning and nature of the "seven letters" in various resources. Carullah explains that the meaning of the Qur'an can be considered from seven angles. Seven letters are the grammatical features; in the meantime, the phrase "seven" in the hadith is not a limitation, but a reference to multiplicity.

Regarding the meaning of the seven letters, he draws attention to the fact that the meaning of the hadith has been covered by the controversial contradictions, evaporating its meaning. However, according to Carullah, the meaning of the hadith is easy, open and there is no cover in this beautiful direction of the hadith. He expresses that there has been an excessive focus on this hadith. This excessive focus and unnecessary controversies have led the intended meaning of the hadith to disappear.

According to Carullah, the differences resulting from the seven letters are not the changes that affect the writing of the Qur'an because the words of the Qur'an are limited and known by everyone. With the Ahruf-u seb'a there is no change in the number of the letters in the Qur'an. He underlines that there is no change in any aspect of the Qur'an including its orthographical features both during- and the post-Prophet era. Therefore, whoever produces a lie about the Qur'an or implies a change in its form is not honest. Carullah tells us that the Qur'an was recited, memorized, and inscribed by our predecessors and was passed down to us without any falsification. He also points out that no change or falsification can be made on the Holy Qur'an.

Carullah challenges the common idea view that the copy of Hz. Osman received one of the seven letters and that the rest of the six letters were removed and indicates that there is no evidence to confirm this. He also criticizes those who understand the concept of ahruf-u seb'a as seven dialects. He holds that it is impossible to accept the idea of dialect by asking a few questions to those who are in that opinion. Accordingly, it is absolutely not permissible to build the recitation of the Qur'an on the words used in Arabic tribes or dialects of Quraysh.

Carullah understands the seven letters as the reading technique that exists in the nature of the language of the Arabs. He tries to prove this thought by saying that no hadith reports a disapproval by the Prophet Muhammad about the recitation of any companion; that the Prophet welcomed any recitation; that the Prophet did not bring any prohibition to the different recitation styles.

Indicating that Arabic language has its own unique structure as it is in each language, Carullah expresses that Arabic has different narrative techniques which are called wujuh pronunciation beside grammatical and syntactic features. The Qur'an, which is originally in Arabic language, is the most outstanding reflection of these narrative techniques. He says that these differences do not arise from the controversy among the narrators but from the nature of the language. He emphasizes that it would be possible to encounter such differences not only in Arabic language but also in all enlarged and enriched languages.

Another issue related to the seven-letter licence is whether this license has been removed in the health of the Prophet or afterwards and whether it is present in the Qur'an copies. According to Carullah, the verse of the Qur'an is exactly the same and protected as original. He emphasizes that none of the seven letters, or any of its points, were removed. He says that says that no letter of the Qur'an, which is not only confined to the Arab country but sent to be communicated to all the world and to all the people who will live thereafter, can be removed.

Keywords: Musa Carullah, Qur'an, recitation, al-ahrfu's-sab'a (seven letters), wujuh pronunciation.

Giriş

Kırâat ilmi, Kur'an'ın nüzûlünden itibaren gerek hayatlarını şekillendirmek üzere Müslümanların gerekse önyargılı eleştiriler ve subjektif değerlendirmeler amacıyla oryantalistlerin ilgi gösterdikleri bir alan olagelmıştır. Kur'an'ın tahrif edildiğini iddia eden oryantalistler, bu asılsız iddialarını genellikle Kur'an kelimelerinin farklı şekillerde okunuyor olması meselesi üzerinden ispatlamaya çalışmışlardır. Oryantalistler, Kur'an'ın sıhhatine yönelik fikirlerini temellendirmek üzere kaynağı, metnin sıhhati, toplanması, çoğaltılması ve "yedi harf" meselesi gibi birçok konuyu ele aldıkları Kur'an çalışmalarında, yukarıda sıralanan meseleleri ilmî prensipleri zorlayan bir anlayışla istismar etmişlerdir (Cerrahoğlu, 1989, 95-136; Çetin, 2002, 65-106; 2005, 261-384; Chaudhary, 2011, 189-204; Birişik, 2012, 159-181).

19. asrın ikinci yarısından itibaren Batılılar, İslam dünyasına karşı daha sistemli şekilde yürüttükleri oryantalist faaliyetlerle Kur'an'ın mevsûkiyeti noktasında şüpheler uyandırmaya çalışmışlardır. İslâmî açıdan Kur'an'ın önemini ve merkezî konumunu fark eden oryantalistler, bir yandan İslâm'ın kutsal kitabının sıhhati hususunda şüphelere yol açarken diğer yandan Kur'an'ı kendi kutsal kitaplarının seviyesine indirmeye dönük olarak birtakım gayretler içine girmişlerdir. Edisyon kritikli Mushaf neşri teşebbüsüne yönelik olarak gerçekleştirilen *Münih Kırâat Arşivi Projesi* (Birişik, 2012, 173-179), bu düşüncüyü gerçekleştirmeye matuf bir çabadır. Onlar, kırâat ilminin birikimini de kullanarak mushaflardaki bazı farklılıkları gündeme taşımış ve bunları önemli birer delil olarak sunmuşlardır. Bu dönemin İslam âlimleri de entelektüel faaliyet görünümü bu saldırılara karşı birtakım çalışmalar yapmış ve oryantalistlerin asılsız iddialarını çürütmeye gayret etmişlerdir. Bu hareketin mümessillerinden birisi de Mûsâ Cârullah Bigiyef'tir (ö.1949).

Mûsâ Cârullah Bigiyef, İslâm dünyasının yetiştirdiği, özgün ve özgür fikirleriyle dikkat çeken, her yönüyle farklı bir kişiliktir. O, 20. yüzyılın başında Rusya Müslümanlarının en meşhur âlimi olarak görülür. Hatta Türkiye için *Mehmet Akif*, Pakistan için *Muhammed İkbâl* ne anlama geliyorsa, Rusya Müslümanları için de Mûsâ Cârullah Bigiyef'in aynı şeyi ifade ettiği söylenir (Görmez, 2000, 206). Sürgün ya da farklı sebeplerle hayatının çoğunu, doğduğu ve büyüdüğü toprakların dışında geçirmek zorunda kalan Mûsâ Cârullah, öğrencilik dönemini, hem geleneksel

yöntemle eğitim veren medreselerde hem de modern tarzı eğitim kurumlarında geçirme fırsatı bulmuştur. O, klasik kaynaklara vâkıf, içinde yaşadığı çağın ilim ve fikir hareketine hâkim, kalemi güçlü velûd bir müelliftir.

Kur'ân tarihi, kırâat ilmi ve mushaflar gibi hususlarda kafa yorması ve bu yönde eserler telif etmesi, Cârullah'ı önemli bir isim kılmaktadır. Öte yandan yaşadığı dönem, oryantalistlerin Kur'ân'ın tarihi, kırâatleri ve mushaflar konusundaki iddialarını ve saldırılarını açıkça sergiledikleri yıllardır. O, kırâatleri iyi niyetten uzak bir bakış açısıyla, tamamen önyargılarla araştıran oryantalistlerin bu durumuna yaşadığı çağda duyarsız kalmamıştır. Bu saldırılara bir tavır geliştirmesi de Cârullah'ın kırâat ilmiyle olan ilişkisini ve bu alanda önemli yeri olan yedi harf meselesi üzerindeki fikirlerini gündeme getirmektedir. Bu çalışmada, onun kırâat ilmiyle olan mûnasebetine ve bu alanın meşruiyetine zemin hazırlayan yedi harf olgusuna dair düşünceleri değerlendirilecektir. Daha ziyade Türk dünyasında ve ülkemizde farklılığıyla meşhur bir sima olan Cârullah'ın fıkıh, hadis, kelim vb. alanlara dair çalışmalarıyla ön planda yer alması ve birçok sahada farklı fikirlerinin tartışılması, onun kırâat yönünün gizli kalmasında etkili olmuştur. Çeşitli vesilelerle müellifin bazı çalışmaları, araştırmacılar tarafından gün yüzüne çıkarılmıştır. İslâm dünyasında, özellikle de ülkemizde önemli bir münevver olarak tanınan Cârullah'ın bilinmeyen kırâat yönünü ve bu alandaki kudretini, yedi harf meselesinin tarihî arka planına değinmek suretiyle, yaptığı gramatik tahlillerle de örnekleyerek ortaya koymak, bu çalışmanın hedeflerindedir. Çalışmada yöntem olarak ise tarihsel dökümantasyon tekniğiyle, karşılaştırmalı deskriptif bir analiz tercih edilecektir.

1. Kırâat İlmiyle Olan Mûnasebeti

Cârullah'ın Kur'ân ilimlerine ilişkin yazdıkları değerlendirildiğinde, eserlerinde kullandığı terminoloji, verdiği referanslar ve sahanın temel kaynaklarını mukayese etmesi, onun ihtisas düzeyinde kırâat birikimine sahip ve bu alana hâkim olduğunu göstermektedir. Bunun yanında *Tayyibetü'n-neşr*, *Şâtıbiyye*, *Akîle* ve *Nâzimatü'z-zahr* gibi çözülmesi zor, manzum formda kaleme alınmış kırâat kaynakları için muhatabı aydımlatıcı izahlar getirmesinden, onun kırâat ilmi sahasında ciddi bir formasyona sahip olduğu anlaşılmaktadır. Cârullah'ın kırâat metodolojisinde kullanılan teknik kavramları yerli yerinde ve ustaca kullanması, bu yetkinliğini açıkça gözler önüne sermektedir.

Gerek Cârullah hakkında yapılan çalışmalarda gerekse kendi eserlerinde, kırâat ilmini kimden okuduğuna ya da kırâat icâzetine ilişkin bilgi yer almaz. O, bu sahadaki birikimini muhtemelen gençlik döneminde bulunduğu, hâfizliğini da yaptığı Buhara'da ya da Mısır'da edinmiştir. Cârullah'ın, Kur'ân'ı güzel ve etkileyici bir şekilde okuduğu belirtilir. Nitekim öğrencisi *Toshihiko Izutsu*'nun (ö.1993), Cârullah'ın Kur'ân tilâvetinden etkilenmesi ve *Izutsu*'nun bu tilâveti unutamadığını söylemesi konu hakkında bize az da olsa bilgi vermektedir (Kanlıdere, 2005, 128).

Mısır'daki ilmî çalışma sürecinde, kendisinden kırâatler hususunda yararlanan oryantalistlerin olduğuna şahit oluyoruz. Örneğin Cârullah, 15-20 yılını şâz kırâatleri özenle toplamaya ve öğrenmeye adanmış, kendisine gıpta ettiği bir oryantaliste çok önemli bilgiler verdiğini dile getirir (Bigiyef, 1975, 9). Zeki Velidî Togan (ö.1970), Cârullah'ın ismini vermediği bu kişinin Arthur Jeffery (ö.1959) olduğunu söyler (Togan, 23 Eylül 1947). Nitekim Jeffery, 1937 yılında yayımladığı *Materials for the History of the Text of the Qur'an* isimli çalışmasının ön sözünde, bir Hristiyan olarak tek başına öğrenmesi mümkün olmayan konularda kendisine yardımcı olduğu için Cârullah'a teşekkür eder (Jeffery, 1937, X).

Cârullah'tan istifade eden diğer bir oryantalist ise Otto Pretzl'dir (ö.1941). Münih'te kurulan *Müsteşrikler Cemiyeti* adına çalışan Pretzl, Kur'ân ile ilgili kaynak toplama çalışmasında hocası Gotthelf Bergstrasser'in (ö.1933) ölümünden sonra, onun yardımcısı olması hasebiyle yerine geçmiş (Cerrahoğlu, 1989, 110; Sönmezsoy, 1998, 34; Okumuş, 2002, 141; Ay, 2011, 191; Birişik, 2012,

174) ve bu vesileyle bir süre Mısır'da bulunmuştur. İstanbul üzerinden Mısır'a giden Pretzl, Togan'dan Cârullah hakkında bilgi almış, Mısır'da kırâat ve mushaf konusunda "Kur'ân mütehasısı" olarak tarif ettiği Cârullah'tan istifade etmiş ve onu "Kur'ân Enstitüsü" çatısı altında yaptıkları çalışmalarına ilgili olarak Münih'e davet etmiştir (Görmez, 1994, 73).

Kırâat ilmini oldukça önemseyen Cârullah, *Târîhu'l-Kur'ân ve'l-mesâhif*inde bu ilmin öğrenilmesi hususunu şu gerekçeyle açıklar:

Kanaatime göre Şâtîbî'nin el-Kasîd'i (Hırzû'l-emânî) ve İbnü'l-Cezerî'nin Tayyibe'sinde gösterdiği kadarıyla kırâat vecihleri ve resmü'l-mushaf ilmi, bu ümmetin dinî medreselerinde okunması gereken İslâmî ilimlerdenidir. Zira bize iki cihan saadetini garanti eden, her iki hayatın da mutluluğunu tekeffül eden dinimiz İslâm'ın temeli Kur'ân'dır. Dolayısıyla Kur'ân'ın kırâat vecihlerini belleyip muhafaza etmek ve Kur'ân'la ilgili her şeyi gücümüz nispetinde öğrenmeye gayret etmek, hem akli hem de şer'î açıdan kat'î bir vaciptir (Bigiyef, 1905, 11).

Ayrıca 1946 yılında yayımladığı *Nizâmü'l-câmiati'l-İslâmiyyeti'l-ilmiyye* isimli risâlesinde, hedeflediği İslâm Üniversitesinin müfredatından bahsetmiştir. Bu müfredata ilişkin on altı madde sıralamış ve uygulamaya koymak istediği programın sekizinci maddesinde kırâat ilminin lüzumuna dair görüşlerini ifade etmiştir. Buna göre tedrisatta, hadis ilimlerinden sonra Kur'ân ilimleriyle ilgili olarak, öncelikle küçük metinler okutulur. Bu alanın en güzel kaynaklarını da İmam Şâtîbî'nin *Lâmiyye ve Akîle*; İbnü'l-Cezerî'nin de *Tayyibetü'n-neşr* isimli eserlerini gösterir (Bigiyef, 1946, 8).

Müellif, toplumsal meselelere kayıtsız kalmamada kırâatin delâletlerinden çıkarımlarda bulunur. Zira o, eserlerinde Kur'ân'dan yola çıkarak sosyal hadiselerle açıklık ve çözüm getirir. Bu faaliyette de kırâatleri sık sık kullanarak ilgili kırâatin işaretinden veya delâletinden çıkarımlarda bulunur. Örneğin Kur'ân'da birden fazla eşlilikle ilgili olarak Nisâ sûresinin 3. âyeti bağlamında kırâatlerden istifadeyle yaptığı değerlendirme şu şekildedir:

...فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً... “...Haksızlık yapmaktan korkarsanız bir tane alın...” (Nisâ 4/3) âyetindeki فَوَاحِدَةً kelimesi, öncesinde geçen مَثْنَى (ikişer) kelimesine atf olduğu için mef'ûl konumundadır ve mansûb olarak فَوَاحِدَةً şeklinde okunur. Bu durumda ona göre âyet, çaresiz dul kadınların hallerini güvence altına alan hükümlere taalluk ediyor demektir.

Mütevâtir kırâatlerden Ebû Ca'fer kırâatine göre ise فَوَاحِدَةً lafzı merfû'dur. Bu kırâate göre âyet-i kerîme atf olmaktan çıkar, müstakil bir hüküm oluşur. Bu kırâate göre فَوَاحِدَةً merfû' olursa, âyetin anlamı: “Adalet bulunmama korkusu olursa, sadece bir eş alın.” demek olur. Yani âyet, adaletin bütün manalarını ihtiva etmektedir. Mesela nafakalarını temin etmek ve her yönden eşit tutmak anlamında olabilir. Bir kimse eşlerinden birinin nafakasını verip diğerininkini vermekten aciz olursa çok eşlilik caiz olmaz. Her birine nafakasını verip onlara eşit davranmazsa, adalete riayet edilmediği için yine caiz olmaz. Kaldı ki birincisi, yani nafakalarını eşit vermek meselesi dahi ekseriyetin gücü dışındadır (Bigiyef, 2014, 97).

Öte yandan o, Hâfız Şîrâzî'nin (ö.791/1389) şiirlerini şerhettiği *Divân-ı Hâfız* isimli eserinde bile kırâat bilgisini gösterir. İlgili yerde Hâfız Şîrâzî'nin Kur'ân'ı on dört kırâatıyla bildiğini söyledikten sonra bu kırâatlerin imamlarını sayar. Burada yedi kırâat için Şâtîbî'nin *Şâtîbiyye*'sine ve İbnü'l-Cezerî'nin *ed-Dürre* ve *Tayyibe*'sine atıf yaparak kırâatlere kısaca değinir (Bigiyef, 1912a, 80).

Görüldüğü üzere Cârullah, Kur'ân ve kırâatlere ilişkin telif ettiği eserlerinin dışındaki çalışmalarda dahi bazen yüzeysel (Bigiyef, 1975, 191; 1997, 59; 2014a, 91) bazen de genel prensipler çıkaracak (Bigiyef, 2014a, 141-142) şekilde kırâatlere yer verir.

Cârullah, Kur'ân tercümesi yazma teşebbüsünü ve bu tercümede esas alacağı kriterleri anlattığı *Halk Nazarına Bir Niçe Mesele* adlı eserinde, “Tercemede Benim Esaslarım” başlığı altında

maddeler halinde yapacağı tercümenin metodunu açıklamıştır. Saydığı bu esasların dördüncü maddesinde, tefsir edeceği âyette kırâat ihtilaflarının bulunması durumunda her kırâati dikkate alacağını söyler. Bu çalışmasında, bazen kelimelerin maddelerinde, bazen bünyelerinde, bazen i'râblarında kırâatler açısından ihtilafın söz konusu olduğunu söyler. Eğer bu tür ihtilaflar sebebiyle âyetlerin manaları değişirse, farklı kırâatlerin "müteaddid âyetler" olduğu gerekçesiyle, her bir kırâati göstereceğini belirtir (Bigiyef, 1912b, 89).

Görüldüğü üzere Cârullah her kırâatin, ayrı birer nüzûl ve âyet olduğu kanaatindedir. Nitekim kırâat imamları, مِنْ تَحْتِهَا ifadesini (Tevbe 9/100) harf-i cer olmadan نَحْتِهَا şeklinde (İbnü'l-Cezerî, 2/280; Dimyâtî, 1987, 2/97); هُوَ الْغَنِيُّ lafzını (Hadîd 57/24) هُوَ olmaksızın الْغَنِيُّ şeklinde (İbnü'l-Cezerî, 2/384; Dimyâtî, 1987, 2/524) ve فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ lafzını (Şûrâ 42/30) da فَا harfi olmadan بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ şeklinde okumuşlardır (İbnü'l-Cezerî, 2/367; Dimyâtî, 1987, 2/450). Ebû Şâme de bu örneklerden hareketle, her kırâatin ayrı bir tenzîl olduğunu söylemektedir. Buna göre Hz. Peygamber, her iki kırâati farklı vahiy kâtiplerine yazdırmış ya da bu âyetler, farklı iki ortamda nâzil olmuş ya da aynı anda nâzil olan âyetin ilgili lafzını (kırâati) iki vahiy kâtibine ayrı ayrı yazdırmıştır (Ebû Şâme, 1975, 138). Sehâvî de kırâatlerin ayrı ayrı nâzil olduğunu ifade eder. Buna göre Sehâvî, Fâtiha sûresinin iki defa nâzil olduğunu söyledikten sonra, "Bu iki nüzûlün hikmeti nedir?" diyerek sorduğu farazî soruya şu şekilde cevap verir: "Önceleri tek harfle (kırâat), daha sonra da kalan vecihlerle tekrar nâzil olmuştur. Örneğin الصِّرَاطُ السِّرَاطُ ve مَالِكُ مَلِكُ gibi" (Sehâvî, 1987, 1/34; Suyûtî, 2008, 84). Suyûtî de âyet ve sûrelerin bir kısmının bir kez değil birkaç defa nâzil olduğuna ilişkin bir rivâyeti (Müslim 1955, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 273) ve Zerkeşî'nin: "Bazen Allah (c.c.) şânını ta'zîm için bir âyeti iki kez indirir." sözünü naklederek kendisinin de bu görüşte olduğunu ifade eder. Bu düşüncesini de Fâtiha sûresinin iki kez nâzil olduğunu söyleyerek delillendirir (Suyûtî, 2008, 84). Ebu'l-Leys Semerkandî'nin ise meseleye kısmen farklı bir bakışı söz konusudur. Semerkandî, "Bir âyet iki farklı kırâat ile okunması halinde, Allah (c.c.) birisiyle mi yoksa her ikisiyle mi buyurmuştur?" sorusunu sorarak meseleyi izah eder. Buna göre, meselenin iki farklı boyutu vardır. Kırâatlerden her biri farklı anlamları içeriyorsa Allah (c.c.) ikisiyle de buyurmuş demektir. Dolayısıyla iki kırâat, iki farklı âyet mesabesindedir. Ancak iki kırâat de aynı anlamları ihtiva ediyorsa, bu durumda Allah (c.c.) kırâatlerden biriyle buyurmuş ancak iki farklı şekilde okunmasına ruhsat vermiştir (Semerkandî, 1996, 1/373).

Anlaşıldığı üzere Sehâvî, Ebû Şâme, Zerkeşî ve Suyûtî gibi âlimlerin görüşüyle Cârullah'ın kanaati bu noktada örtüşmektedir. Cârullah, Kur'ân'da yer alan bu vecihlerin sübûtunun tevkîfi olduğunu, lügavî ve nahvî vecihlerin tekrar nâzil olan âyetler gibi Cebrâil'in (a.s.) lisânından indirilerek okunduğunu söyler. Cebrâil'in (a.s.) bir harfi önce merfû', sonra tekrar dönerek mansûb ya da mecrûr okuduğuna inandığını belirtir. Dolayısıyla her bir vecih, nüzûl açısından bir âyet gibidir (Bigiyef, 1912c, 308). Müellif, bu kanaatine bir itiraz geleceğini hissetmiş olmalı ki kırâatlerin ictihâdî olduğuna inananlara bir cevap sadedinde şu ifadeleri kullanır: "Ümmetin (kırâat) imamlarının hak inançlarına göre, âyetlerdeki kırâat ve vecihlerinin müteaddit olması, âyet-i kerîmelerin teaddüdü gibi olur. Bu nahivci müfessirlerin telakkileri gibi, öyle de olabilir böyle de olabilir şeklinde söylenmemiştir. Bir kırâatin senesinde âlemlerin rabbi olan Allah (c.c.), Cibrîl-i Emîn, Peygamberlerin Efendisi Hz. Muhammed ve Müslümanların imamları olduktan sonra, hala o kırâati de hevaya göre bir ihtimal saymak biraz hafife almak olur" (Bigiyef, 2014, 97).

2. Yedi Harf Meselesi

Cârullah'ın konuya ilişkin görüşlerine geçmeden önce, kırâat ilminin meşrûiyet kazanmasının en önemli unsuru olan "yedi harf" meselesinin, Kur'ân ve kırâat tarihindeki yerine kısaca değinmek istiyoruz.

2.1.Tarihî Arka Plan

Kur'ân tarihinin en temel konularından olan ve “ahruf-u seb‘a”¹ rivâyetinden (Aşikkutlu, 2002, 53-90) kaynaklanan mesele üzerinde, kırâat ve tefsir ilimleriyle ilgilenen âlimlerin çokça durdukları muhakkaktır. Örneğin İbnü'l-Cezerî, konu üzerinde otuz yıl kafa yordüğünü ifade etmektedir (İbnü'l-Cezerî, 1/26). Kur'ân'ın *yedi harf* üzere nâzil olması hususunun, birçok sahih ve mütevâtir derecesindeki rivâyetlerle sâbit olduğunda şüphe yoktur (İbnü'l-Cezerî, 1/21; Suyûtî, 2008, 104; Zürkânî, 1995, 1/118; Biğiye, 1944, 260; Subhi Sâlih, 2009, 102).² Dönemin sosyal şartları sebebiyle ortaya çıkan yedi harf ruhsatının dayandığı rivâyetler birlikte değerlendirildiğinde tevâtür derecesine ulaşmaktadır. Suyûtî başta olmak üzere birçok âlim ilgili rivâyetleri, yirmiden fazla sahâbîden rivâyet edildiği gerekçesiyle, mütevâtir hadisleri toplamak amacıyla yazdıkları eserlere kaydetmişler ve bunların mütevâtir olduklarını savunmuşlardır (Karaçam, 1995, 49; Aşikkutlu, 2002, 90-99). Ancak meselenin mahiyetine dair ne Kur'ân'da bir işaret ne de Hz. Peygamber'den bir rivâyet söz konusudur (Ebû Şâme, 1975, 97; Zerkeşî, 1957, 1/212; Subhi Sâlih, 2009, 103). Hal böyle olunca, kaynaklarda *ahruf-u seb‘a* merkezli rivâyetlerde zikredilen “yedi harf” kavramının ne anlama geldiği ve mahiyeti hakkında pek çok farklı görüş ileri sürülmüştür. Tüm bunlar, meseleyi daha da karmaşık hale getirmiş, kesin çizgilerle tespit edebilmeyi imkansız kılmış ve farklı yorumlara müsait olan bu hususa ilişkin birbirlerinden farklı görüşlere kapı aralamıştır. Gerek usûl kitaplarında gerekse “yedi harf” meselesine ilişkin bakış açılarını ve tespitleri işleyen eserlerde, bu hususla ilgisi olmayan birçok görüşün yer aldığı görülecektir. “Yedi harf” olgusuna ilişkin birbiri içine giren bu görüşlerin sayısını otuz beş (Zerkeşî, 1957, 1/212; Kastallânî, 1972, 44; Subhi Sâlih, 2009, 103) olarak ifade edenler olduğu gibi bu sayıyı kırka (Suyûtî, 2008, 105-113; Subhi Sâlih, 2009, 103) çıkaranlar da vardır. Konuya dair fikir beyân eden âlimler, “yedi harf” meselesi üzerinde etraflıca durarak konuyu anlamaya çalışmışlardır. Neticede, konu üzerinde fikir birliğine varılamamış ve Abdurrahman Çetin'in tespitine göre, çoğu birbirine benzeyen altmış civarında görüş ortaya çıkmıştır (Çetin, 2005, 103). Biz burada, tüm bu görüşler çerçevesinde “yedi harf” olgusunu ana hatlarıyla beş maddede kısaca izah etmek istiyoruz.

2.1.1. Müteşâbih Anlamında Değerlendirilmesi

Medlûlü müşkil, manası açısından da müteşâbih bir deyim olduğu şeklindeki anlayıştır. Bu görüşe göre buradaki “harf” ifadesi, birçok manaya delâlet edebilen ancak bu manaların hangisi olduğu noktasında kesinlik arz etmeyen müşterek bir lafız olduğudur. Ebû Ca‘fer Sa‘dân ve Suyûtî gibi âlimler bu kanaattedirler (Ebû Şâme, 1975, 93; Zerkeşî, 1957, 1/213; Suyûtî, 2008, 105; Zürkânî, 1995, 1/145). Suyûtî, Kur'ân'da olduğu gibi hadislerde de muhkem-müteşâbih olduğu kabulünden hareketle, yedi harfin de tevili bilinemeyen müteşâbihâtan olduğunu ifade etmektedir (Suyûtî, 1/206). Bu anlayış, meseleye dair önemli bir çözüm getirmese de diğer görüşlere nazaran yorumdan kaçınması sebebiyle en zararsız olanı şeklinde ifade edilir (Çetin, 2005, 114).

2.1.2. Yedi Arap Kabilesinin Lehçesi Olarak Değerlendirilmesi

En fazla rağbet gören bu anlayışa göre “yedi harf”, Arap kabileleri içerisinde yer alan yedi kabilenin lehçeleridir (İbnü'l-Cezerî, 1/24). Ancak bu görüşü kabul edenler arasında ilgili yedi kabilenin hangileri olduğu hususunda fikir birliği yoktur (Ebû Şâme, 1975, 100; Zerkeşî, 1957, 1/217; İbnü'l-Cezerî, 1/24; Suyûtî, 2008, 108; Kastallânî, 1972, 33-35). Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, Ebû Hâtim Sicistânî, Yahyâ b. Sa‘leb, Beyhakî ve İbn Atrıyye gibi âlimler, bu görüşün savunucuları arasındadır (Zerkeşî, 1957, 1/217).

¹ *el-Ahrufu's-seb‘a* ibaresi, harf'in çoğulu olan *ahruf* ve *seb‘a* kelimelerinden oluşan bir sıfat tamlamasıdır. Harf, vecih, üslûb, lehçe ve kırâat anlamlarına gelmektedir. Seb‘a ise rakamsal olarak yedi sayısını ifade etse de mahiyeti konusunda ihtilaf söz konusudur. Lügat anlamları için bkz: (İbn Manzûr, 9/41).

² Şia yedi harf ruhsatını kabul etmez. Kur'ân'ın tek harf üzere nazil olduğu ve kırâatlerin Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıktığı düşüncesini benimser. Tûsî, 1/7.

Kur'ân'da yaklaşık kırk lehçeden kelime bulunması, bu yedi kabilenin hangileri olduğunun kesin olarak tespit edilememesi, ilgili kabilelerin tasnifi konusunda ittifak edilememesi, konuya dair delil olmak üzere sunulan rivâyetlerin sıhhatindeki problemler (Ebû Şâme, 1975, 92-93; Suyûtî, 2008, 108), telaffuzda aranan kolaylık esprisine aykırı olması (Zürkânî, 1995, 1/130; Subhi Sâlih, 2009, 103) ve Hz. Peygamber'in manayı bozmamak kaydıyla "*Rahmet âyetini azap; azap âyetini de rahmet âyeti olarak okumadıkça hepsi şâfidir ve kâfidir.*" (Ahmed b. Hanbel, 5/41) şeklindeki benzer rivâyetlerin mevcudiyeti sebebiyle bu görüş eleştirilmiştir (Subhi Sâlih, 2009, 105-106; Çetin, 2005, 116-118).

2.1.3. Müterâdif Lafızlar Olarak Değerlendirilmesi

Aynı anlama gelen ve birbirine zıt olmayan farklı kelimelerin kullanılması şeklinde anlaşılan görüştür. Örneğin aynı anlama gelen "امهل, آخر, انظر, اسرع, عجل, تعال, هلم, اقبل" kelimelerini eşanlamlılarıyla okuma tarzıdır (Zerkeşî, 1957, 1/220; Suyûtî, 2008, 107; Kastallânî, 1972, 36). Bu anlayışı benimseyen âlimlerin sayısının da çok olduğu ifade edilmektedir. Bunlar arasında Abdullah b. Vehb, Süfyan b. Uyeyne, Taberî ve Muhammed Tahâvî gibi âlimler gösterilebilir (Taberî, 1968, 1/25; Zerkeşî, 1957, 1/220; Suyûtî, 2008, 107).

İbn Abdilberr, fıkıh ve hadis âlimlerinin çoğunun bu görüşe sahip olduğunu söyler (Zerkeşî, 1957, 1/220; Suyûtî, 2008, 107). Ayrıca yedi harf meselesini izah sadedinde, Hz. Peygamber'in bundan, lafızları farklı manaları aynı olan darb-ı mesel kastettiğini belirtir. Bu gibi ifadelerin birbirlerine zıt şekilde anlaşılamayacağını ve birinin diğerine aykırı olmadığını da ilave eder. Bu noktada da Übeyy b. Ka'b'ın Bakara sûresinin 220. âyetindeki مَسْرُوعًا lafzını مَرُوعًا ve مَسْرُوعًا şeklinde; İbn Mes'ûd'un da Hadîd sûresinin 13. âyetindeki اَنْظُرُونَا lafzını اَخْرُونَا - اَمْهَلُونَا olarak okumasını örnek olarak verir (Zerkeşî, 1957, 1/221; Suyûtî, 2008, 107).

Hz. Ömer'in فَاسْرُوعًا lafzını (Cum'a 62/9) فَامْرُوعًا şeklinde okuması ve İbn Mes'ûd'un da bir sahâbiye الْاَيْتِيمِ lafzını (Duhân 44/44) الْاَفَاجِرِ olarak okumasıyla ilgili rivâyetler, bu görüşe mensup âlimlerin sundukları en önemli delilleridir (Zerkeşî, 1957, 1/222; Suyûtî, 2008, 107-108).

Öte yandan konuya ilişkin rivâyetlerin "mana ile kırâat" meselesinin kapısını aralaması bakımından eleştirilen bu anlayış, kaynaklarda sadece birkaç kelimeyle sınırlı rivâyetler olmasına rağmen oryantalistler tarafından istismar edilerek ve abartılarak sıkça gündeme getirilmektedir. Subhi Sâlih bu görüşü, oryantalistlerin kendilerine dayanak yaparak "mana ile kırâat" teorisini ortaya atmalarına sebep olduğu için en tehlikeli nazariye olarak göstermektedir. Yine bu mesnetsiz görüşün, Kur'ân nassını herkesin hevasına teslim ettiğini, herkesin dilediği gibi nassı tespit etmesine kapı açtığını dile getirmektedir (Subhi Sâlih, 2009, 107-108).

2.1.4. Kesretten Kinâye Olarak Değerlendirilmesi

Bu görüşe göre "yedi harf"ten maksat "yedi" sayısı değil, kolaylık ve genişlik olmak üzere çokluktan kinâyeyi ifade etmektedir. İbnü'l-Cezerî'nin de güzel bulduğu (İbnü'l-Cezerî, 1/26) bu görüşü Kâdî İyâd ve Kâsımî gibi âlimler benimsemişlerdir (Çetin, 2005, 123) Arap dilinde onlu sayılarda "yetmiş", yüzlü sayılarda "yedi yüz", tekli sayılarda da yedi (seb'a) sayısı da çokluğu ifade etmektedir (İbn Manzûr, 8/145-146; İbnü'l-Cezerî, 1/25-26; Suyûtî, 2008, 105; Zürkânî, 1995, 1/145; Subhi Sâlih, 2009, 104). Bu görüş sahipleri Lokman sûresinin 27. âyetini delil gösterip "Denizler ne kadar çok olursa olsun Allah'ın (c.c.) kelimeleri yazmakla tükenmez" (Râzî, 1981, 25/157) şeklinde tefsir ederek buradaki yediden maksadın "kesret/çokluk" olduğunu belirtmektedirler. Yine Tevbe sûresinin 180. ve Mülk sûresinin 3. âyetlerinde yer alan ilgili lafızları Nisâbü'rî, Beydâvî ve Elmalılı Hamdi Yazır gibi âlimler, bu bağlamda çokluktan kinâyeye olarak değerlendirmişlerdir (Çetin, 2005, 126).

Çetin de bu görüşe katılarak konuyla ilgili rivâyetlerin bazılarında üç, dört, beş ve on sayılarının da zikredilmesi sebebiyle yedi sayısının kesretten kinâyeye yorumlanması gerektiği

kanaatindedir. Ayrıca o, Hz. Peygamber'in maddelere tahsis ettiği, teker teker sayarak açıklama yaptığı meselelerden olmadığı için *ahruf-u seb'a* hadisini bu gruba dahil etmemekte ve yedi adet sayılacak ya da sıralanacak bir şey olmadığını belirterek çokluktan kinâye görüşünü delillendirmeye çalışır (Çetin, 2005, 127).

2.1.5. Yedi Vecih Olarak Değerlendirilmesi

İlk defa İbn Kuteybe tarafından ileri sürülen görüşe göre yedi harf yedi türlü okuyuş tarzıdır. Mensupları, kendi düşüncelerine göre yedi sayısını merkeze alarak bu yedi vecih tespit etmeye çalışmışlardır. Aslında, çoğu vecih ortak olsa da konuyu tasnif ederken bir âlimin vecih saydığına, diğeri vecih tasnifinde yer vermez. Bunun yanında aynı meselenin bir, iki ya da üç maddede zikredilmesi ya da bir maddede birden fazla konunun ifade etme zorunda kalınması, yedi sayısına bağlı kalmaktan dolayı yaşanan problemi göstermektedir.

İbn Kuteybe, Mekkî b. Ebî Tâlib, Dâni, İbnü'l-Cezerî, Zürcânî, Subhi Sâlih ve Abdussabûr Şâhin, bu kanaate sahip âlimler arasındadır (Çetin, 2005, 130). Kur'an tarihinde net bir neticeye ulaşılması zor görünen *ahruf-u seb'a* meselesini çözmeye matuf olarak ileri sürülen "vecih" kavramıyla meseleye açıklık getirilmeye çalışılmıştır (Dağ, 2011, 52). Bu bağlamda Çetin, *kesretten kinâye ve yedi vecih* görüşlerini birleştirerek yedi harfe yeni bir bakış açısı geliştirmiştir (Çetin, 2005, 138-149).

Öte yandan *ahruf-u seb'a* ve *kırâat-ı seb'a* tabirlerindeki sayı benzerliğinden hareketle yedi harfin yedi mütevâtir kırâat olduğunu söyleyenler çıkmışsa da çoğunluğa göre bu görüş kabul görmemiştir. Nitekim Zerkeşî, bu anlayışın yedi harf meselesine dair ileri sürülen en zayıf nazariye olduğunu söylemiştir (Zerkeşî, 1957, 1/214). İbnü'l-Cezerî de böyle bir düşünceyi sadece avamdan olanların kabul edebileceğini, zira ilgili hadislerin zikredilmesi esnasında kırâat imamlarının henüz dünyaya gelmediklerini söyleyerek bu fikri savunanları eleştirmiştir (İbnü'l-Cezerî, 1/24). Âlimler bu hususta karışıklığa sebebiyet veren kişinin İbn Mücâhid olduğunu belirterek onu eleştirmişlerdir (İbnü'l-Cezerî, 1/36).

3. Cârullah'ın "Yedi Harf" Meselesi Hakkındaki Görüşleri

Tertîbü's-süver' de detayıyla ele aldığı meseleye, Nîsâbü'rî'nin *Müstedrek'* inde yer alan "Kur'an-ı Kerim üç harf üzerine inmiştir." (Nîsâbü'rî, 2/223) ve "Kur'an yedi harf üzerine nazil olmuştur. Bunlardan hangisi kolayınıza giderse onu okuyun." (Nîsâbü'rî, 1/553) rivâyetleriyle başlayan Cârullah, sahâbenin fakîhlerinden dediği İbn Mes'ûd'un şu rivâyetini aktararak meseleyi izah etmeye çalışır.

Nâzil olan semâvî kitaplar bir kapıdan ve bir harf üzerine inmiştir. Kur'an-ı Kerim ise yedi kapıdan yedi harf üzere nâzil olmuştur. Bunlar: Zeer (nehiy), emir, helal, haram, muhkem, müteşâbih ve misaller. Siz onun helalini helal, haramını haram sayın, emrettiklerini yapın, yasakladıklarından sakının, misallerinden ibret alın, muhkemiyle amel edin ve müteşâbihine iman edin ve biz ona inandık, hepsi Rabbimizin katındandır. Ancak akl-ı selim sahipleri düşünürler deyin (Nîsâbü'rî, 1/553).

Cârullah'a göre bu rivâyette İbn Mes'ûd, Kur'an'ın manaları yönünden yedi vecih olduğunu, bunların da ayrıntılarıyla sayılan ve isimlendirilen kelâmın neveleri olduğunu açıklamaktadır. Burada Kur'an'ın nazım bakımından da yedi vecih, yani yedi harf olduğunu beyân etmektedir. Ancak İbn Mes'ûd, yedi harfin mahiyeti noktasında, manaya yönelik olan vecihleri ayrıntılarıyla sayıp isimlendirdiği gibi nazma yönelik olanlarını isimlendirip saymamıştır (Bigiyef, 1944, 260-261).

Yedi harf konusunda kırktan fazla görüş bulunduğunu söyleyen Cârullah, yedi harfin *nahiv*, *sarf* ve *edâ vecihleri* olduğunu; söz konusu hadiste geçen "yedi" ifadesini de hasır ve sınırlama değil, kesretten kinâye şeklinde anlamaktadır. Bu kanaatini, yedi harfin çokluktan kinâye olduğu görüşünü savunan âlimlerin kullandıkları ... وَالْبَحْرُ يَمْدُهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَنْحُرٍ (Lokman 31/27) âyetiyle destekler.

Hadisteki "seb'a" lafzının, bu âyette yer alan "seb'a" ifadesi gibi olduğunu söyleyerek kanaatini delillendirmeye çalışır (Bigiyef, 1912c, 5; 1944, 269).

Yedi harfin mahiyetiyle ilgili olarak, bu birbirinden farklı kırktan fazla görüşün arasında, hadisin kolay ve anlaşılır olan manasının kaybolduğunu ve yapılagelen tartışmalarla "hadisin güzel yönünün örtüldüğünü" söyleyerek manasının buharlaştığına dikkat çeker. Halbuki, Cârullah'a göre hadisin manası kolay, açık ve "Hadisin bu güzel yönünde herhangi bir örtü yoktur" (Bigiyef, 1944, 261-262). O, birçok hikmeti barındırdığını söylediği yedi harf hadisinin üzerinde çok fazla durulduğunu ifade eder. Öyle ki mesele hakkında bu kadar yoğun fikir beyânı ve tartışmasının neticesinde, hadisten murad edilen mana zayi olmuştur. İlim ehlinin, bu hususla ilgili teferruata dalarak meselenin özünü kaçırdıklarını ifade eder (Bigiyef, 1944, 269).

Cârullah, *ahruf-u seb'a* meselesinin tarihsel süreçte detaylı şekilde ele alındığını, kendisinin de konuyla ilgili aklî ve zarûrî açıdan birtakım düşüncelerinin olduğunu belirtir ve meseleye ilişkin çıkardığı sonuçları dört maddede değerlendirir. Ona göre yedi harften kaynaklanan farklılıklar, Kur'ân'ın nazmına ve yazısına etki eden değişiklikler değildir. Çünkü Kur'ân'ın kelimeleri sınırlıdır ve herkes tarafından bilinmektedir. *Ahruf-u seb'a* ile gerek Kur'ân'ın maddesinde gerekse harflerinin sayısında bir değişme olmaz. Hz. Peygamber'in okuduğu sâhifelerde, sahâbenin elinde olan şahsî mushaflarda, Hz. Ebû Bekir'in topladığı resmî mushafta ve Hz. Osman'ın istinsâh ettirdiği mushaflar arasında, Kur'ân'ın nazmına dönük olarak herhangi bir farklılık yoktur (Bigiyef, 1912c, 5; 1944, 270; 2014, 115).³ Ayrıca Cârullah, âyet ve sûrelerin tertibiyle harflerin ve kelimelerin imlâsı gibi sahâbenin mushaflarında yer alan her şeyin, sahîh sünnetin şehâdetiyle Hz. Peygamber döneminde herkes tarafından bilindiğini, mushafın sahâbe dönemindeki tertibi ve yazısının tıpkı Hz. Peygamber dönemindeki mushafın tertibi ve yazısı gibi olduğunu; dolayısıyla kim Kur'ân-ı Kerim hakkında bir yalan ortaya atar ya da tertip ve imlâ bakımından onda bir değişiklik söz konusu olduğunu iddia ederse, o kimsenin isabetli konuşmadığını dile getirir. Cârullah, Kur'ân'ı bizden öncekilerin de okuduğunu, ezberlediğini, yazıya geçirdiğini ve herhangi bir değişiklik ya da tahrif yapmadan bize ulaştırdığını söyler. Kur'ân'ı da üzerinde tahrifatın gerçekleşmesinin imkansız olduğu bir kitap olarak tavsîf eder (Bigiyef, 1905, 20).

Cârullah, hayret ve şaşkınlıkla karşıladığı, "Güya âlimlerin ittifak ettiği!" kinâyesiyle, insanlar arasında yaygın olan "*Ebû Bekir'in mushafı, yedi harfî toplamıyla meşhur oldu. Hz. Osman mushafı ise yedi harften birini almıştır. Geri kalan altı tanesi icmâ' ile ya da arza-i ahîre ile neshedilmiştir.*" sözünün aslı olmadığını belirtir ve bu ifadeyi doğrulayacak hiçbir delilin de bulunmadığını dile getirir. Dolayısıyla ona göre aslı olmayan bir şeyin üzerinde durmak ve bu konuda söz söylemek doğru değildir (Bigiyef, 1912c, 5; 1944, 270-271; 1975, 144-145; 2014, 115). Nitekim kaynaklarda, yedi harf ruhsatının verilmesine dair çok sayıda rivâyet görülebilirken ruhsatın kaldırıldığına ilişkin herhangi bir rivâyet yoktur. Mesele hakkındaki izahların tamamı, âlimlerin kişisel kanaatleridir. Cârullah bu noktaya dikkat çekmektedir.

³ Söz konusu mushafların sıhhatine ve isnadına ilişkin müellif, Dâni'nin ifadeleriyle kısmen paralellik arz eden bir izah yapar. Buna göre, Hz. Ebû Bekir'in cem' ettiği mushaf, onun vefatından sonra Hz. Ömer'e kalmıştır. İkinci halife döneminde sahâbe-i kirâm Hz. Ömer'deki o mushafa başvuruyor ve ondan çoğaltıyordu. Hz. Ömer ve Hz. Osman da aynı yolla mushafı çoğaltıyordu. Hz. Osman döneminde mushaflar üçüncü defa yazıldı ve ümmet bu konuda icmâ' etti. Zira ümmetin icmâ'ı Hz. Peygamber'in tilâvet ettiği sâhifelerden çoğaltılan Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer döneminde yazılmış olan Kur'ân sâhifeleri üzerinedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in sahâbede gördüğü ve sahâbenin de ona arzettiği sâhifelerdir. İşte tüm bu sâhifeleri Hz. Peygamber'in beyânıyla ve Cebrâil'in (a.s.) düzeltilmesiyle masum bir el tarafından yazılmıştır. Mushafların çoğaltılması işlemi tamamlandıktan sonra sahâbe, Hz. Peygamber'in, Hz. Ebû Bekir'in ve sahâbenin diğer mushaflarıyla karşılaştırdılar ve bu mushaflarda çoğaltanın kaleminden sadır olan herhangi bir hata bulamadılar. Hz. Ebû Bekir'in ve sahâbenin mushaflarının karşılaştırması esnasında sahâbe arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu olmadı. Bundan sonra Hz. Osman, her şehre istinsâh edilen bu mushaflarla birlikte insanlara onu okuyacak sahâbeden de bir muallim gönderdi. Hz. Osman'ın yaptığı bu faaliyet, Kur'ân'ı toplamak değildir ve o mushaflara yeni bir şey de getirmemiştir. O, ümmeti Kur'ân etrafında topladı. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in Kur'ân konusundaki çalışmalarını tamamladı. Bigiyef, 1944, 270-273.

Cârullah, *ahruf-u seb'a* kavramını yedi lehçe olarak anlayan kimseleri de eleştirir. Bu kanaatte olanlara birtakım sorular sorarak lehçe görüşünün kabul edilmesinin imkansız olduğunu belirtir. Bu bağlamda şunları dile getirir:

Yedi harfi, Kureys'in içindeki yedi lehçeye ya da Arap kabilelerinin lehçelerine hamleden kimse, buradaki lügatten neyi kastetmektedir? Eğer bu lügatle lafızları kastediyorsa ve Kur'an-ı Kerim'deki bir kelime veya cümleyi bir başka kelime veya cümleyle değiştirmeye cevaz veriyorsa, böyle bir durum, müellifi ölmeden önce ölecek (unutulup) gidecek beşer mahsülü bir kitap için dahi mümkün değildir. Kaldı ki Allah'ın (c.c.) kelâmı hakkında böyle bir şey düşünülemez. Akıl sahibi birinin âlemlere rahmet olan ebedî bir kitap hakkında bu şekildeki vehmi nasıl mümkün olabilir? (Bigiyef, 1944, 273).

Burada sorduğu sorunun haklılığını göstermesi bakımından ...*(Bu sana indirilen), hikmet sahibi, her şeyden haberdar olan (Allah) tarafından âyetleri sağlamlaştırılmış, sonra da açıklanmış bir kitaptır* (Hûd 11/1) âyetini sunar. Buna göre Kur'an'ın okunmasını, Arap kabilelerinin ya da Kureys'in lehçelerinde kullanılan kelimeler üzerine bina etmek kesinlikle caiz değildir.

Cârullah, yedi harfi Arapların dilinin doğasında mevcut olan okuma tekniği olarak anlar. Bu düşüncesini, herhangi bir sahâbinin okuduğu okuyuşu Hz. Peygamber'in hoş karşılamadığının herhangi bir hadiste zikredilmediğini; hatta sahâbenin okuduklarının Hz. Peygamber'in onayından geçtiğini; Hz. Peygamber'in sahâbeye Kur'an'ı farklı okumaları konusunda herhangi bir yasak getirmediğini; bilakis bir sahâbinin okuduğu kırâati, diğerinin inkar etmesini yasakladığını söyleyerek görüşünü delillendirmeye çalışır. Bu saydıklarından yola çıkarak yedi harf meselesinin, dilin doğasıyla ilgili olduğunu ispatlamaya çalışır (Bigiyef, 1944, 262).

Konuyla ilgili görüşünü ispatlamak üzere, Hz. Peygamber'in kendi dilinden -olmak üzere- Yûnus sûresinin 15. âyetini aktarır. Buna göre Hz. Peygamber, sahâbenin okuduğu bir Kur'an lafzı konusunda insiyatif kullanarak onları onaylaması mümkün değildir. Kaldı ki sahâbenin ihtilâfı da âyetteki bir kelimenin veya cümlelerin ihtilâfı değildir. Cârullah'ın âyetten çıkardığı sonuca göre bu farklılık, âyetteki bir kelime veya cümlede gerçekleşseydi Kur'an'ın nazmında tutarsızlık olur; Hz. Peygamber âyeti tebliğde kusur işlemiş ya da âyeti eksik tebliğ etmiş olurdu. Öyleyse ihtilâf, kelimenin kendisinde değil, kelimenin edâsındadır (Bigiyef, 1944, 262-263). Ancak müellif, Cum'a sûresindeki *فَأَسْعُوا* lafzının *فَأَمُّسُوا* şeklinde okunması ve İbn Mes'ûd'un da bir sahâbiye *الْأَيْم* lafzını *الْفَاجِر* olarak öğretmesi gibi bazı örnekleri göz ardı etmiş görünmektedir. Nitekim Cârullah, *vücûh-u edâiyye* kavramını *külliyât* ve *cüziyyat* olmak üzere ikiye ayırmış, örneğini verdiğimiz bu iki okuyuş gibi okumalara *vücûh-u edâiyye* başlığında yer vermemiştir (Bigiyef, 1912c, 307; 1944, 263). Onun bu tabiri, anladığımız kadarıyla yedi harf ile değil, direkt kırâatlerle ilgilidir.

Bir başka değerlendirme olarak Cârullah, Kur'an'ın dilinin, Hz. Peygamber'in bizzat telaffuz ettiği dil olduğunu *فَأَمَّا بَسْرَنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ* "Biz onu (Kur'an'ı), öğüt alsınlar diye senin dilinde indirerek kolayca anlaşılmasını sağladık." (Duhân 44/58) âyetiyle ifade eder. Ona göre Kur'an'ın, Arap kabilelerinin lehçeleri ya da Kureys'in içinde yaygın olan lehçeler üzerine inmesi mümkün değildir. Kur'an'ın lafızlarında, Arap kabilelerine bir tasarrufta bulunma imkanı verecek şekilde, onların diline kolay geldiği veya lafızları değiştirecek şekilde ruhsat verilmesi gibi bir istikrarsızlık olamaz (Bigiyef, 1944, 274). Âyetteki *لِسَانِكَ* lafzına vurgu yapan Cârullah, Arap diliyle değil, Hz. Peygamber'in lisânıyla Kur'an'ın kolaylaştırılmasına dikkat çeker. Dolayısıyla Kur'an için her söylenen söz, Hz. Peygamber'in lisânıyla kayıtlanmıştır ve bu yüzden lafzın onun ağızından çıkması gerekir (Bigiyef, 1944, 274).

Cârullah'a göre *وَلَقَدْ بَسْرَنَاهُ الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ* "Andolsun biz Kur'an'ı öğüt alsın diye kolaylaştırdık. (Ondan) öğüt alan yok mu?" âyetiyle (Kamer 54/17; 22; 32; 40), Kur'an'ın dilinin, Hz. Peygamber'in diline izâfe edilmesi ilginçtir. Kur'an buralarda, hitap *Kef*'ine izâfe ederek "*senin*

lisânınla" demek suretiyle yedi harf bağlamında kolaylığı, Hz. Peygamber'in lisânına hasrettiğini, onun lisânından çıkmamış kullanımların bizim için referans olamayacağını vurgular. Bu durumu da Kur'ân'da yer alan izâfetlerin öylesine ve gereksiz yere gelmeyeceğini ifade ederek Kur'ân tilâvetini ve hıfzını kolaylaştırmada Hz. Peygamber'in lisânının bereketinin büyük etkisine dikkat çeker. Cenâb-ı Hak buradaki kolaylığın sırrını, Hz. Peygamber'e ait olan "*kef*" zamirine izâfe ederek onun diline hasretmek suretiyle açtığını belirtir (Bigiyef, 1944, 253).

4. Vücûh-u Edâiyye

Her dilin olduğu gibi Arap dilinin de kendine özgü yapısının olduğunu belirten Cârullah, Arapçanın dil yapısı gereği sarf ve nahiv kâidelerinin yanında *vücûh-u edâiyye* dediği farklı anlatım tekniklerine sahip olduğunu ifade eder. Arap diliyle nâzil olan Kur'ân bu anlatım tekniklerinin en fasihidir (Bigiyef, 2014, 114-115).

O, Kur'ân kırâatindeki ihtilâfın, *vücûh-u sarfiyye* ve *nahviyye*, yani *lügavî vecihler* ihtilafı olduğunu söyler. Bu farklılıkların, râvîlerin rivâyetteki ihtilafından kaynaklanmadığını, bilakis dilin doğası gereği bir ihtilaf olduğunu belirtir. Sadece Arap dilinde değil, genişlemiş ve zenginleşmiş lûgatlerin hepsinde bu tür farklılıklarla karşılaşmanın mümkün olabileceğini vurgular. Meselenin bu yönüne ilişkin olarak, Türkçenin Kazan ve Osmanlı şîveleri arasındaki "gitti-geldi" kelimelerinin kullanımındaki benzerliğe işaret ederek şöyle der: "Bu farklılıklarda olduğu gibi Kur'ân telaffuzunda da imâle, feth, tahfif-i ibdâl gibi vecihlerde ihtilâf söz konusudur. İşte bu farklılık, ya böyle ya da bundan daha küçük ihtilaflardır" (Bigiyef, 1912a, 80).

Cârullah, *Kur'ân lafızlarının telaffuz keyfiyetine dair ihtilaflar* olarak tanımlanan mütevâtir kırâat meselesini, Kur'ân tarihinin en temel konularından olan ve üzerinde birçok farklı fikir serdedilen "ahruf-u seb'a" rivâyeti bağlamında *vücûh-u edâiyye* başlığında ele almıştır.

O, Kur'ân lafızlarını, *vücûh-u edâiyye* yönüyle iki kısımda ele alır. Buna göre kırâat terminolojisinde *usûl* olarak ifade edilen külliyyâtı ve *ferşü 'l-hurûf* denilen cüz' iyyâtı *vücûh-u edâiyye* kavramının içinde değerlendirir. Bilindiği üzere Kur'ân kelimelerinin telaffuzunda, kırâat farklılıklarının Kur'ân'da yer alan bütün yerlerde bir usûl takip edilerek okunması "*usûl farklılıkları*" olarak; söz konusu farklılıkların ses ve telaffuzla ilgili olması açısından da "*fonetik farklılıklar*" şeklinde isimlendirilmektedir (Dağ, 2011, 57).

Cârullah, külliyyâta ve cüz' iyyâta ilişkin meselelere *Tertîbü 's-süver'* de bir konu başlığı olarak yer verir ve meseleye altyapı olması bakımından şunları söyler:

Arapçadaki kelimelerde dilin doğası gereği vücûh-u edâiyye ile ilgili farklılıklar söz konusudur. Allah (c.c.), Kur'ân kelimelerinde bu durumu onaylamıştır. Vücûh-u edâiyye meselesini hiçbir şerh ve açıklamaya ihtiyaç bırakmayacak şekilde özet bir biçimde toplamak istiyorum (Bigiyef, 1944, 263).

Buna göre, *külliyyât (usûl)*; lûgat, sarf, nahiv ve kırâat kitaplarında çok geniş bir şekilde ele alınmıştır. Çok sık karşılaşılan külliyyât kavramlarını sıralar ve kısaca açıklar (Bigiyef, 1944, 263-267).

Cârullah külliyyâtın (usûl farklılıklarının) manaya etki etmeyen, tamamen lügavî uygulamalar olduğunu ve bu hususta sarf ve kırâat kitaplarında detaylı bilgilerin ve bölümlerin yer aldığını söyler. İmâle uygulamasını izah ederken usûlî ihtilafların manaya etkisine dair sadece bir istisna olduğunu belirtir. Bu istisna, Gâşîye sûresinin 5.⁴ ve İnsân sûresinin 15.⁵ âyetlerinde yer alan *أَنِيَّة* lafzıyla

⁴ شَقَى مِنْ عَيْنِ أُنِيَّةٍ Onlara kaynar su pınarından içirilir.

⁵ وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِأَنِيَّةٍ مِنْ فِضَّةٍ Yanlarında, gümüş kaplar ve billûr kâselerle, gümüş beyazlığında (billur gibi) şeffaf kupalarla dolaşılır...

ilgilidir.⁶ Burada, usûl farklılığının manaya etkisini, gerekçesiyle birlikte çok ince bir tahlil yaparak açıklar. Buna göre, Gâşiye sûresinde olduğu üzere *فَاعِلَةٌ* lafzında imâle yapılırsa söz konusu lafız *فَاعِلَةٌ* şeklinde müfred bir kelime olur. Dolayısıyla imâle edilen harf, *فَاعِلَةٌ* vezninin meddesi, yani elifidir. Şayet lafzın meddesi imâle yapılmazsa, yani feth ile (imâlesiz) okunursa İnsân sûresindeki aynı lafız *فَاعِلَةٌ* kalıbında “kap” anlamında çoğul bir kelime olur. Bu durumda medde, kelimenin ilk harfi konumundadır. Kelimenin ilk harfinde ise imâle yapılmaz. Her ne kadar ilgili lafız tecvidiyle okuyan hâfızın dili bundan habersiz olsa da bu durum, Kur’ân’ın bu kelimesinin imâleyle okunduğunu bilen Arab’ın anlayabileceği bir inceliklerdir. Bu tadı ancak zevk-i selîm sahibi bir Arap alır (Bigiyef, 1944, 264-265).

Cüz’iyyâtı (ferşü’l-hurûf) ise ana hatlarıyla i’râb/binâ, sarf ve nahiv ile ilgili vecihler olmak üzere üç kategoride ele alır ve her birini örneklerle açıklar (Bigiyef, 1944, 267-268). Cârullah, cüz’iyyâtın külliyyâtın farkını ve manaya etkisini izah sadedinde Mâide sûresinin 6. âyetinde yer alan iki farklı kırâatin kritiğini yaparak açıklar. Buna göre külliyyâtta değişiklik, ne kelimenin ne de âyetin manasını değiştirir. Cüz’iyyâtta farklılık ise lügavî, sarfî ve nahvî ihtilaflarla kelimenin ya da âyetin manasını değiştirir. Zira sözü söyleyenin, bütün manaları kastetmesi ihtimal dahilindedir. İlgili âyete gelince, bu âyette mevcut *أَرْجُلِكُمْ* ve *أَرْجُلِكُمْ* kırâatlerinde⁷ bir mana farklılığı söz konusudur. Lafzın *أَرْجُلِكُمْ* şeklindeki mansûb vechi, abdestte ayakları yıkamayı gerektirirken mecrûr *أَرْجُلِكُمْ* vechi ise ayakları meshle yetinmeyi caiz kılmaktadır. Şartların durumuna göre her iki mana da kastedilmiş olabilir. Şartların değişmesi ise şu şekilde ifade edilebilir: Mest giyilmiş ya da ayağın çıplak olması; mukîm ya da seferî olma durumu; suyun çok ya da az yahut pahalı olması vb. hallerdir. Nitekim tahâret-i asliye ile iktifa etmeyi işaret ettiği gibi teyemmümde olduğu üzere elleri ve yüzü mesh etmeyi de işaret etmektedir (Bigiyef, 1944, 268).

Cârullah, Tayyibe şerhinde Kur’ân’daki vücûhâtın, *vücûh-u edâiyye (lügavî vecihler)* ve *nahvî vecihler* olmak üzere iki kısma ayrıldığını söylemektedir. Ancak aynı meseleyi değerlendirdiği *Tertîbü’s-süver*’de *vücûh-u edâiyye* ifadesini nahvî vecihleri de içine alacak şekilde daha üst bir kavram olarak göstermiştir (Bigiyef, 1944, 263-268). Müellif, Tayyibe şerhinde, *vücûh-u edâiyye (lügavî vecihler)* başlığında idgâm, hemzenin tahfîfi, imâle ve vakfın hükümleri gibi manayı değiştirmeyen uygulamalar olarak, tamamen külliyyâtı tanımlarken *nahvî vecihler* kavramını da i’râb farklılıkları, tekillik ve çoğulluk gibi kendisiyle mananın değiştiği vecihler olarak tanımlamıştır (Bigiyef, 1912c, 307-308). Anladığımız kadarıyla, farklı zamanlarda telif edilen bu eserlerin ilgili tasnifleri arasında (tasnifin muhtevasında) bir tutarsızlık izlenimi söz konusudur.

Mütevâtir kırâatler bağlamında son olarak *vücûh-u edâiyye*’nin, usûlünde ve ferşü’l-hurûfunda kırâat vecihlerinin Hz. Peygamber’e ulaştığı bilinen bir senedle bağlı olması hasebiyle herhangi bir değişme ya da gelişme olmaksızın Kur’ân’ın bekâsıyla kalıcı olduğunu söyler. Bu sened zinciri hakkında da şunları dile getirir: “Bu, günümüze ulaşan ve zincire eklenen herkesin semâ’ yoluyla yer aldığı senettir. Öyle ki halkaları saf altından olan bir silsile gibi gönülden gönüle, dilden dile yaşar. Kulaklar onu (kırâati/vücûhâtı) iyice bellesin ve kuvvetli, fasih, liyâkatlı diller de onu okusun...” (Bigiyef, 1944, 274).

5. Yedi Harf Ruhsatının Günümüzde Mevcudiyeti Hususundaki Fikirleri

Yedi harf ruhsatıyla ilgili diğer bir husus da bu ruhsatın Hz. Peygamber’in sağlığında ya da sonraki dönemlerde yürürlükten kaldırılıp kaldırılmadığı ve mushaflarda mevcut olup olmadığı

⁶ Gâşiye sûresindeki *فَاعِلَةٌ* lafzında İbn Âmir’in râvîsi Hişâm hulûfle (Hulvânî tarîkinden) imâle yaparken İnsân sûresindeki aynı lafızda hiçbir imam için imâle söz konusu değildir. Bkz: İbnü’l-Cezerî, 2/400; Dimyâtî, 1987, 2/606.

⁷ Nâfi’, İbn Âmir, Hafs, Kisâi ve Ya’kûb lafzı mansûb olarak *أَرْجُلِكُمْ* şeklinde; İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Bekr (Şu’be), Hamza, Ebû Ca’fer ve Halefî’l-Âşir mecrûr olarak *أَرْجُلِكُمْ* şeklinde okumuşlardır. İbnü’l-Cezerî, 2/254, Dimyâtî, 1987, 1/530-531.

meselesidir. Bu konuya dair tarihî süreçte genel olarak üç anlayış ortaya atılmıştır. Bu görüşler özetle şu şekildedir:

a) Başlangıçta, Arapların farklı lügatlerle Kur'ân kelimelerini telaffuzda zorlanmaları sebebiyle verilen yedi harf ruhsatı, Kur'ân'ın Kureyş lehçesiyle istikrar bulmasıyla kaldırılmıştır. Kur'ân'ın son arzada nihâî şeklini almasıyla bu ruhsat son bulmuş ve müsaade edilen diğer harfler bu arza ile neshedilmiştir. *Süfyan b. Uyeyne, Taberî, Tahâvî, İbn Abdilberr, Mekki b. Ebî Tâlib ve İbn Arabî* gibi âlimler bu kanaattedirler (Mekki b. Ebî Tâlib, 1979, 50; Ebû Şâme, 1975, 106; Zerkeşî, 1957, 1/213; İbnü'l-Cezerî, 1/32; Suyûtî, 2008, 107). Öte yandan, ruhsatın yürürlükten kaldırılmasının zamanı hususunda âlimler arasında ihtilâf söz konusudur. Bir kısmı, geçici olarak verilen ruhsatın, Hz. Peygamber zamanında (arza-i ahîre) sona erdiğini savunurken (Zerkeşî, 1957, 1/213; Dağ, 2011, 40) diğerleri Hz. Osman döneminde kaldırıldığını (Ebû Şâme, 1975, 139) ve onun Kur'ân'ı cem' ederek ihtilâfî çözüme konusunda ümmeti rahatlattığını ifade etmektedirler.

b) Bu ruhsat, geçmişten günümüze devam etmektedir, dolayısıyla neshedilmesi söz konusu değildir. *Bâkallânî, Şâtübî, Ebu'l-Hasan Eş'arî ve İbn Hazm* gibi âlimler bu görüşü benimsemişlerdir (Ebû Şâme, 1975, 138; İbnü'l-Cezerî, 1/31; Suyûtî, 2008, 112; Çetin, 2005, 170). Buna göre bu harfler, meşhur kırâatlerin bünyesinde yaşamaktadır ve kıyâmete kadar bâkî kalacaktır (İbn Hazm, 1983, 4/165).

c) *Yedi harf*, Hz. Osman'ın istinsâh ettirdiği mushafların hattına uyan okumalarla sınırlıdır. Yani günümüzde, yedi harfin hepsi değil bir kısmı mevcuttur. Buna göre Kur'ân, arza-i ahîrede şekillenmiş, harflerine nokta ve hareke konulmadan, diğer vecihlere de ihtimal verilerek yazılmıştır. Âlimlerin çoğunun bu kanaatte olduğu ifade edilmektedir (Ebû Şâme, 1975, 140; İbnü'l-Cezerî, 1/31, Suyûtî, 2008, 112-113; Zürkânî, 1995, 1/142; Subhi Sâlih, 2009, 102; Çetin, 2005, 173). *Ebû Ali Ehvâzî ve İbnü'l-Cezerî* gibi âlimler bunlardan ikisidir (Çetin, 2005, 173). Nitekim İbnü'l-Cezerî bu noktada selef ve halefe mensup cumhur ulemânın kanaatine göre Osman mushaflarının, yedi harften sadece yazının imkan verdiği vecihlerin devam ettiğini söyler (İbnü'l-Cezerî, 1/31). Ebû Şâme de en sahih görüşün bu olduğu kanaatindedir (Ebû Şâme, 1975, 142). Bu anlayışa göre, günümüzde tedrisatına devam edilen ve ibadet kastiyla okunabilen kırâat-ı aşere, yedi harfin sınırları dâhilindedir.

Yedi harfin tamamının, tek bir kırâat bünyesinde dağınık olup olmadığı hususunda da bazı âlimler görüş beyân etmişlerdir. Bu meseleyle ilgili olarak Dâni ve İbnü'l-Cezerî, yedi harfin hepsinin, bir kırâat ya da rivâyetin içinde yer almadığı kanaatindedirler. Onlara göre bir kimse Kur'ân'ı bir kırâat ya da rivâyet üzere okusa yedi harfin tümünü değil, sadece bir kısmını okumuş olur. Kısaca tek okumada tüm harfler okunamaz (Dâni, 2005, 23; İbnü'l-Cezerî, 1/30-31). Taberî, ümmetin Kur'ân'ı muhafazada emrolduklarını, ancak yedi harften dilediği herhangi birini tilâvet ve ezberleme noktasında muhayyer kıldığını ifade etmektedir (Taberî, 1968, 1/25-26; İbnü'l-Cezerî, 1/31). Mevcut olmayan altı harfin durumu bağlamında, Hz. Osman döneminde Kur'ân'ın tek harfle okunmasının, fitne korkusuna matuf bir uygulama olduğunu söylemekte ve Kur'ân'ı yedi harf üzere okumanın bir emir değil, ruhsat olduğunu belirtmektedir (Taberî, 1968, 1/25-29).

Cârullah'a göre Kur'ân'ın nazmı, her kelimesi ve harfi "indirildiği gibi" aynen bâkîdir ve korunmuştur. O, yedi harfin hiçbirisinin ya da hiçbir noktasının neshedilmediğini ısrarla vurgular. Sadece Arap ülkesiyle sınırlı kalmayıp bütün dünyaya ve daha sonra yaşayacak tüm insanlara tebliğ edilmek üzere indirilen Kur'ân'ın hiçbir harfinin neshedilemeyeceğini söyler. Çok mühim dediği bu konuyu önemseydiğini şu ifadelerle dile getirir:

Genişleyen İslâm aleminde kırk yıl boyunca mütevâtir olarak devam edegelmiş altı harfi, Hz. Osman'ın bir fermanıya ya da nâsihlerin himmetiyle unutturmak mümkün değildir. Bu muhaldir. Benim fikrim ilim ehlinin fikir birliğine muhalif gibi görünse de burhaniyle teyit kılınmış olmak cihetiyle, hem de Kur'ân'ın kudsiyetine ve ismetine

yalnız bir esas olabilmek şerefiyle İslâm ehlinin takdirine nail olacaktır (Bigiyef, 1912b, 41; 1975, 145).

Cârullah, Hz. Ebû Bekir'in cem' faaliyeti sonucunda mushafın yedi harfî ihtiva ettiği, Hz. Osman'ın istinsâh faaliyeti sonucunda ise mushafta yedi harften birini bıraktığı ve geri kalan altı harfîn icmâ' yoluyla ya da son arza ile ortadan kaldırıldığı görüşüne şiddetle karşı çıkar. Taberî gibi âlimlerin kabul ettiği (Taberî, 1968, 1/25-29) bu anlayışın ne bir aslının ne de bu durumu doğrulayacak herhangi bir delilin mevcut olduğunu söyler (Bigiyef, 1912c, 5; 1944, 270-271; 1975, 144-145).

Cârullah, geçmişte *ahruf-u seb'a* meselesini açıkladığı ve yedi kırâat tarihine ilişkin yazdığı *Şâtubiyye* mukaddimesinde yer alan müstakil bir risaleden de bahseder (Bigiyef, 1912c, 5). Bu eserinde yedi harfî, Arap dilinin doğasında sabit olan *vücûh-u edâiyye/okuma tekniği* olarak anladığını belirtir. Buna göre *ahruf-u seb'a* ruhsatının, Kur'ân'ın nüzûlü sürecinde vârid olduğunu ve Hz. Peygamber'in zamanında nasılsa, Kur'ân'ın bekâsıyla sonsuza kadar da öylece kalacağını söyleyerek yedi harf ruhsatının neshedilmediğini belirtir. Zira *vücûh-u edâiyye*, usûlünde ve ferşü'l-hurûfunda herhangi bir değişme ya da gelişme olmaksızın Kur'ân'ın bekâsıyla bâkîdir. Çünkü bu vecihler, bizden Hz. Peygamber'e kadar ulaştığı bilinen bir senedle sabittir (Bigiyef, 1944, 274-275).

Cârullah, Kur'ân'ın vücûhâtında önemli yer tutan *ahruf-u seb'a* hadisini tefsir ve meselenin mahiyetini beyân anlamında yedi harf olgusunu *Tertibü's-süver'*de bu şekilde noktaladığını söyler. O, Allah'ın (c.c.) yardımıyla ve Kur'ân'ın beyânıyla yedi harf meselesini açıkladığını, ondaki mütevâtir vücûhâtın, *ahruf-u seb'a'yı* herhangi bir çözüme ihtiyaç bırakmadan nihâî olarak beyân ettiğini (Bigiyef, 1944, 273) söylese de geçmişte olduğu gibi günümüzde de *ahruf-u seb'a* meselesi, tartışılmaya ve üzerinde konuşulmaya devam edilen hususların başında gelmektedir.

Sonuç

Mûsâ Cârullah'ın yaşadığı dönem, oryantalistlerin özellikle Kur'ân tarihi, kırâatler ve mushaflar ile ilgili olarak asılsız iddialarda buldukları ve İslâm'a saldırılarını açıkça sergiledikleri yıllardır. Kur'ân ilimlerine dair kaleme aldığı eserlere bakılırsa o, ilgili alanın terminolojisini kusursuz kullanmış, sahanın temel kaynaklarını mukayese ederek değerlendirmelerde bulunmuştur. Dolayısıyla onun, ihtisas düzeyinde bir kırâat birikimine sahip ve bu alana hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanında kırâat ilminin köşe taşlarından olan *Tayyibetü'n-neşr*, *Şâtubiyye*, *Akîle* ve *Nâzımatü'z-zahr* gibi çözümleri zor, manzum formda kaleme alınmış kaynaklara dahi muhatabı aydınlatıcı izahlar getirmesi, teknik kavramları yerli yerinde ve ustaca kullanması, onun kırâat ilmi sahasında ciddi bir formasyona sahip olduğunu ve yetkinliğini açıkça gözler önüne sermektedir. Değişik vesilelerle Pretzl ve Jeffery gibi oryantalistlere dahi kırâatler hususunda dahi bilgiler vermiştir.

Cârullah'a göre, Kur'ân'da yer alan bütün kırâat vecihlerinin sübûtu tevkîfidir. Dolayısıyla her farklı okuyuş, nüzûl açısından ayrı ve tekrar nâzil olan bir âyet gibidir. O, birden fazla vecih bağlamında her farklı kırâati, literatürde ilgili rivâyetler arasındaki ihtilafı gidermek üzere bazı âlimler tarafından bir yöntem olarak ileri sürülen ve aynı âyetin ikinci defa vahyedilmesi anlamına gelen "mükerrer nüzûl" teorisi çerçevesinde değerlendirir. Zira bu durum, birçok yerde vurgu yaptığı kolaylaştırma ilkesiyle uygunluk arz eder. Böylece o, Kur'ân'ın yedi harf üzere nüzûlü ile mükerrer nüzûl arasında sıkı bir ilişki kurmuştur. Kur'ân'ın manaları açısından yedi vecih olduğunu, bunların da ayrıntılarıyla sayılan ve isimlendirilen kelâmın çeşitleri olduğu kanaatinde. Kırâatlerin temelinde yatan yedi harf hususunda ise Cârullah, *ahruf-u seb'a* rivâyetlerinde geçen "yedi" sayısını bir sınırlama değil, kesretten kinâye şeklinde anlar. Bu noktada onun tespiti önemlidir. Buna göre yedi harfin mahiyetiyle ilgili olarak birbirinden farklı kırktan fazla görüşün arasında ve yapılagelen tartışmalarla hadisin anlamı farklı yerlere çekilmiştir. Bu bağlamda birçok hikmeti barındıran yedi harf hadisi üzerinde gereğinden fazla durulmuş, öyle ki mesele hakkında bu kadar yoğun fikir beyânı

ve tartışmasının neticesinde, hadisten murad edilen mana da zayi olmuştur. Ona göre yedi harf ruhsatı da Kur'ân'ın nüzülü sürecinde vârid olmuş, Hz. Peygamber'in döneminde nasılsa, sonsuza kadar da öylece kalacaktır. Dolayısıyla bu anlamda yedi harf ruhsatı neshedilmemiştir. Cârullah, ahruf-u seb'ayı herhangi bir çözüme ihtiyaç bırakmadan nihâî olarak beyân ettiğini Kur'ân'daki mütevâtir vücûhâtı açıkladığını söylese de geçmişte olduğu gibi günümüzde de ahruf-u seb'a meselesi, tartışılmaya ve üzerinde konuşulmaya devam eden hususların başında gelmektedir.

Kırâatler ve yedi harf ilişkisini Cârullah, Arap dilinin doğasında mevcut olan *vücûh-u edâiyye* kavramıyla ifade eder. Cüz'iyât dediği ferşu'l-hurûf, ana hatlarıyla i'râb/binâ, sarf ve nahiv ile ilgili vecihlerdir. Bu tür farklılıklar, manayı kısmen değiştirebilir. Külliyyâtta değişiklik ise kelimenin ve âyetin manasını değiştirmez. Ancak Cârullah, kırâatlerin usûl ve ferşî boyutlarını tasnif ederken vücûh-u edâiyye ile izah ettiği kavramın muhtevasında, net bir ayrıma gidememiştir. Bu tasnifte bazı hususlar, kısmen birbiri içine giren bir görüntü arz ettiğinden mesele üzerinde tutarsızlık intibana sebep olmuştur. Bu durumu, onun birçok meseleyi sistematik ve bütüncül şekilde ele almaması neticesinde, zaman zaman farkında olmadan metodik hatalara ve tutarsızlıklara düşmesiyle açıklayabiliriz. Dolayısıyla Cârullah, farklı meselelere dair kanaatlerini bir vesileyle muhtelif çalışmalarında belirttiği için tüm yazdıkları okunması gereken müellif görünümündedir. Bu sayede onun, söz konusu dağınıklığının üstesinden gelenebilir ve fikirleri bütüncül bir şekilde ortaya çıkarılabilir.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel. (t.y.). *el-Müsned*. Beyrut.

Aşıkkutlu, Emin. (2002). "Kırâat İlminin Temellendirilmesinde Ahrufü's-seb'a Hadisi: Tahriç, Tahlil ve Değerlendirme". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: Kırâat İlmi ve Problemleri-IV*. İstanbul: Ensar. 43-106.

Bigiyef, Mûsâ Cârullah. (1912a). *Divân-ı Hâfiz*. Kazan.

_____, (1912b). *Halk Nazarına Bir Niçe Mesele*. Kazan: Ümid.

_____, (1997). *İslâm'ın Elifbâ'sı*. Neşr. İbrahim Maraş-Seyfettin Erşahin. Ankara: Seba.

_____, (2014a). *Kur'ân-ı Kerîm Âyet-i Kerimelerinin Nurları Huzurunda Hatun*. Çev. Mehmet Görmez. Ankara: Otto.

_____, (2014b). *Kitâbü's-Sünne*. Çev. Mehmet Görmez. Ankara: Ankara Okulu.

_____, (1946). *Nizâmü'l-câmiati'l-İslâmiyyeti'l-ilmiye*. Bombay.

_____, (1905). *Târîhu'l-Kur'ân ve'l-mesâhif*. Petersburg: Matbaatü'l-İslâmiyye.

_____, (1944). *Tertîbü's-süveri'l-kerîme ve tenâsübühâ fi'n-nüzûl ve fi'l-mesâhif*. Bhopal: Central India Press.

_____, (1912c). *Şerhu Tayyibeti'n-neşr*. Kazan.

_____, (1975). *Uzun Günlerde Oruç*. Neşr. Yusuf Uralgiray. Ankara: Kazan Türkleri Yardımlaşma Derneği.

Birişik, Abdülhamit. (2012). "Oryantalistik Araştırmalarda Kırâat Konusu". *Tarihten Günümüze Kırâat İlmi Uluslararası Kırâat Sempozyumu*. İstanbul: 159-181.

Cerrahoğlu, İsmail. (1989). "Oryantalizm ve Batıda Kur'ân ve Kur'ân İlimleri Üzerine Araştırmalar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 31: 95-136.

- Chaudhary Mohammad. (2011). Çev. Mahmut Ay. “Oryantalizmin Kırâat Farklılıklarına Bakışının Tenkidi -Arthur Jeffery Örneği-”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 25: 189-204.
- Çetin, Abdurrahman. (2005). *Yedi Harf ve Kırâatler*. İstanbul: Ensar.
- _____, (2002). “Kur’an Kırâatlarına Yönelik Oryentalist Yaklaşımlar”. *Marife Bilimsel Birikim Dergisi*. -ORYANTALİZM- 2/3: 65-106.
- Dağ, Mehmet. (2011). *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM.
- Dânî, Ebû Amr. (2005). *Câmiu'l-beyân fi'l-kırâati's-seb'î'l-meşhûre*. Tahk. Muhammed Sadûk Cezâirî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed Bennâ. (1987). *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erbaate 'aşer*. Tahk. Şabân Muhammed İsmail. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- Ebû Şâme, Ebu'l-Kâsım Makdisî. (1975). *Mürşidü'l-vecîz*. Tahk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru Sâdır.
- Görmez, Mehmet. (1994). *Musa Carullah Bigiyef*. Ankara: TDV.
- _____, (2000). “Musa Carullah, Türkiye Gazetesi ve Kulağı Bükülen Kalemin Onuru”. *İslâmiyât*, sy. 1, 205-212.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed. (1983). *İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. Tahk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. (ty.). *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. (ty.). *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*. Tahk. Ali Muhammed Dabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Jeffery, Arthur. (1937). *Materials for the History of the Text of the Qur'an*. Leiden: E. J. Brill.
- Kanlıdere, Ahmet. (2005). *Kadimle Cedit Arasında Musa Cârullah Hayatı-Eserleri-Fikirleri*. İstanbul: Dergâh.
- Karaçam, İsmail. (1995). *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kırâati*. İstanbul: İFAV.
- Kastallânî, Ebu'l-Abbâs. (1972). *Letâifü'l-işârât li funûni'l-kırâât*. Tahk. Âmir Seyyid Osman Abdussabûr Şâhin. Kahire.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed. (1979). *İbâne an meâni'l-kırâât*. Tahk. Muhyiddîn Ramadan. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Kuşeyrî. (1955). *Câmiu's-sahîh*. Tahk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Beyrut.
- Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Hâkim. (ty.). *Müstedrek ale's-sahihayn*. Beyrut.
- Okumuş, Mesut. (2002). “Arthur Jeffery ve Kur'ân Çalışmaları Üzerine”. *AÜİF*, c. 43, sy. 2: 121-150.
- Râzî, Fahrüddîn. (1981). *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Sâlih, Subhi. (2009). *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin.
- Sehâvî, Ebu'l-Hasan Alemüddîn. (1987). *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*. Tahk. Ali Hüseyin Bevvâb. Mekke: Mektebetü't-Türâs.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys. (1996). *Bahru'l-ulûm*. Tahk. Muhibbuddîn Ebû Saîd. Dâru'l-Fikr.

-
- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman. (2008). *İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Tahk. Şuayb Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- _____, (ty.). *Tenvîru'l-havâlik şerhu alâ Muvattai Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Sönmezsoy, Selahattin. (1998). *Kur'ân ve Oryantalistler*. Ankara: Fecr.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. (1968). *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. Kahire: Mustafa Bâbî Halebî ve Evlâduhû.
- Togan, Zeki Velidi. (23 Eylül 1947). "Büyük Âlim Musa Cârullah Reformatör müdür?". *Tasvir Gazetesi*.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed. (ty.). *Tibyân fî tefsiri'l-Kur'ân*. Tahk. Ahmed Habîb Âmilî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed. (1957). *Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Tahk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs.
- Zürkânî, Abdulazîm. (1995). *Menâhilü'l-'irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Tahk. Fevvâz Ahmed Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.