

İMÂMİYYE ŞİASİ'NİN KIRAAT ve “AHRUF-İ SEB'A” ANLAYIŞI

Mustafa ÖZTÜRK*

ÖZET

Bilebildiğimiz kadarıyla Sünnî İslam dünyasında İmâmiyye Şîası'nın Kur'an kıraatleriyle ilgili görüşlerine dair etraflı bir çalışma yapılmamıştır. Aslında İmâmiyye Şîası'nın tefsir anlayışı ve/veya Kur'an'ı anlama yöntemi hakkında da kapsayıcı bir çalışma yapılmamıştır. Zira mevcut bilimsel çalışmalar Tûsî, Tabersî, Tabatabâî gibi Şîî müfessirlerden birinin tefsir anlayışıyla sınırlı bir muhtevaya sahiptir. Bu sebeple denebilir ki İslam tefsir geleneğinde Şîilik bakır bir araştırma alanıdır. Temelde bu düşünceden hareketle kaleme alınan bu makalede İmâmiyye Şîası'nın kıraat ve ahruf-i seb'a meselesiyle ilgili görüşleri irdelenecektir. Şîî âlimler her iki konuda da çok kere Sünnî kaynaklardaki bilgi, görüş ve değerlendirmelere atıfta buldukları için makalede Sünnî literatürdeki bilgilere de yer verilecektir. Bunun yanında, makalede görüşlerine atıfta bulunulan Şîî âlimlerin hangi dönemde yaşadıklarına, Şîî gelenekteki Ahbârî ve Usûlî düşünce ekollerinden hangisine mensup olduklarına da işaret edilecek, böylelikle Şîa'nın kıraat ve ahruf-i seb'a meselesinde homojen bir anlayışa sahip olup olmadığı meselesine de açıklık kazandırılmış olacaktır.

Anahtar Kelimeler: İmâmiyye Şîası, kıraat, yedi kıraat (el-kırâ'âtü'-seb'a), yedi harf (el-ahrufu's-seb'a)

THE IMAMI-SHI'ITE CONCEPTION OF THE SET OF READING (QIRÂ'A) AND THE SEVEN LETTERS (AL-AHRUF AS-SAB'A)

Abstract: To my knowledge, no in-depth study of the Imami-Shi'ite view of the variant readings of the Qur'an has been done in the Sunni world. As a matter of fact, no comprehensive study of the Imami-Shi'ite exegetical understanding and/or their method of understanding the Qur'an has been done, either, because the present scholarship on this area is confined to the exegetical method of one of the Shi'ite exegeses like Tusi, Tabarsi, Tabatabai, and the like. Therefore, one can argue that the Shi'ite exegesis remains an untouched field of study within the Islamic exegetical tradition. Therefore, this paper aims at investigating the Imami-Shi'ite views of the seven variants of the Qur'an. Since the Shi'ite scholars most of the times give credit to the information, the opinions, and the critiques existing in the Sunni sources, we would also take into consideration the information in the Sunni literature. In addition, we would point to which age the Shi'ite exegetes lived and which of the *Akhbari* School (traditional and narrational) and the *Usuli* School (intellectual) of exegesis they belonged to, shedding light on the fact that the Shi'ite has no homogenous attitude towards the variants of the Qur'an.

Key Words: The Imami Shi'ite, set of reading (qirâ'a), the seven readings (al-qirâ'ât as-sab'a), the seven letters (al-ahruf as-sab'a).

* Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fak, ozturk65@yahoo.com.

GİRİŞ

Kıraatler oldukça problemlili ve aynı zamanda netameli bir araştırma konusudur. Çünkü bilhassa Kur'an'ın metinleşme tarihi ve "ahruf-i seb'a" (yedi harf) meselesiyle ilgili rivayet malzemesindeki muhteva kıraatlerin Kur'an metninin otantisitesiyle ilgili birtakım sorunlar içeren bir konu olarak değerlendirilmesini kaçınılmaz kılmaktadır. Kıraat alanında hâlen cevap bekleyen birçok soru, halli gereken birçok sorun bulunması bu alanı Kur'an metninin mevsukiyetiyle ilgili kuşkular uyandırma noktasında oldukça mümbit bir hale getirmektedir. Nitekim bu durum Theodor Nöldeke (1836-1930), Ignaz Goldziher (1850-1921) ve Arthur Jeffery (1893-1959) gibi müsteşrikler tarafından fark edilmiş ve kıraatlerle ilgili hemen bütün problemler belki de yeni bir Kur'an metni üretmek veya en azından mevcut Kur'an metninin mevsukiyetini haleldar etmek maksadıyla gözler önüne serilmiştir.¹ Buna karşılık özellikle son dönemde birçok Müslüman araştırmacı, "tek harfi bile tağyir ve tebdile maruz kalmaksızın günümüze kadar ulaşan Kur'an" şeklindeki bir mevsukiyet inancına dayanan muhafazakâr bir yaklaşımla kıraat ilmiyle ilgili tüm meseleleri hemen hiçbir sorun içermeyen meseleler şeklinde betimlemeye çalışmıştır. Doğrusunu söylemek gerekirse modern dönemdeki Müslüman araştırmacıların Kur'an ve kıraat tarihi üzerine yazdıkları eserler, adı geçen müsteşriklerce ortaya atılan iddiaları bütün yönleriyle cevaplayacak bir yetkinliği haiz değildir. Bizce bu alandaki eksiklik ve yetersizlik, bir yönüyle Müslümanların yaşayan tarih ekollerine ve farklı tarih yazım geleneklerine sahip olmayışıyla, bir yönüyle de Kur'an metninin mevsukiyetiyle ilgisi bulunan her konuyu paranteze alıp dogmatikleştirme çabasıyla ilgilidir.

Diğer taraftan klasik Sünnî literatürde kıraatlerle ilgili meselelerin ele alınışında genellikle "tevatür", "icma" ve "ittifak" gibi kavramlara vurgu yapılması, buna karşılık "ihtilaf" ve "şâz" gibi kavramların menfi anlamda kullanılması bu alanda bir ortodoksi kurma projesine işaret etmektedir. Nitekim Ebû Bekr İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) *Kitabü's-Seb'a* isimli eseri kıraat alanındaki ortodoksi projesinin ilk ve en önemli ayağı gibi gözükmektedir. Bu noktada, söz konusu projenin Mekkî b. Ebî Tâlib'in (ö. 437/1045) *el-Keşf 'an Vucûhi'l-Kırââti's-Seb'*, Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 437/1045) *et-Teyisr fi'l-Kırââti's-Seb'*, Ebû Şâme el-Makdisî'nin (ö. 665/1267) *İbrâzü'l-Me'âni min Hırzi'l-Emâni fi Kırââti's-Seb'* gibi eserlerle geliştiği, İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *en-Neşr fi'l-Kırââti'l-'Aşr* ve *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-Kırââti'l-'Aşr* gibi eserleriyle kemale erdiği söylenebilir. Zira bilhassa İbnü'l-Cezerî'nin eserleri, kıraat alanında hemen her şeyin yerli yerinde ve dört dörtlük denebilecek bir mükemmellikte olduğu tezini savunmaya adan-

¹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Abdurrahman Çetin, "Kur'an Kıraatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar", *Marife (Oryantalizm Özel Sayısı)*, s. 65-106.

miş bir dil ve üsluba sahiptir. Esasen, çağdaş Sünnî araştırmacıların kıraatlerle ilgili eserlerindeki dil ve üslup da büyük ölçüde aynı niteliktedir.² Hâlbuki kıraat ilminde enikonu tartışılması gereken birçok problemlili konunun mevcudiyeti inkâr edilemez bir gerçektir ve bu konular hâlen araştırmacılarını beklemektedir.

Bu noktada Muhammed Cevâd el-Belâğî (1865-1933), Ebû'l-Kâsım el-Hûî (1899-1992) ve Muhammed Hâdî Ma'rifet gibi çağdaş Şîî âlim ve araştırmacıların kıraatlerle ilgili bazı problemlere oldukça cesur denebilecek bir yaklaşımla parmak bastıkları söylenmelidir. Bunun yanında, adı geçen Şîî âlim ve araştırmacıların İmâmiyye Şîası'nın kıraatler ve ahruf-i seb'a meselesindeki görüşlerini ortaya koyarken büyük ölçüde Ehl-i Sünnet kaynaklarındaki bilgi malzemesine atıfta buldukları ve ilgili kaynaklardaki görüşlerin tahlilinde polemikçi bir üslup kullandıkları da belirtilmelidir. Bu üslup bir yönüyle Sünnî âlimlerin kıraat konusundaki genel kabullerinin problemlili taraflarına ışık tutmakta, diğer yönüyle de Şîa'nın bu konudaki görüş ve düşüncelerinin deyim yerindeyse bir tez değil anti-tez olduğunu göstermektedir. Aynı keyfiyet bu makalenin iki ana temasından birini oluşturan "ahruf-i seb'a" (yedi harf) meselesinde de teşhis edilmektedir.

Bilindiği gibi "ahruf-i seb'a" kıraat ilmiyle ilgili bir konudur. Problematik yönü ağır basan bu konu Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğunu bildiren hadisle varlık kazanmıştır. Ehl-i Sünnet uleması onlarca sahâbîden farklı varyantlarla nakledilen bu hadisin sübutunda şüphe etmemekle birlikte hadiste geçen "ahruf-i seb'a" tabirinin delaleti hususunda ittifak sağlayamamıştır. Bununla birlikte, ilgili hadisin hemen bütün varyantlarıyla Kur'an kıraatinde kolaylık sağlamaya yönelik bir ruhsata işaret ettiği noktasında konsensüs oluşmuştur.

Hadisin bazı varyantlarından anlaşıldığı kadarıyla yedi harf ruhsatı hicretten sonra Medine döneminde uygulanmıştır. Bu dönemde Hz. Peygamber'in hitap ettiği kitlenin özellikle kültür ve lehçe yönünden homojen olmayışından kaynaklanan zorluklar ile tebliğ görevinin salt bir metnin harfi harfine ezberletilip belletilmesinin ötesinde mesajın sahih ve sağlıklı biçimde iletilmesi anlamını taşıdığı dikkate alındığında ilk nesil müslümanlara böyle bir kolaylık tanınmasının son derece doğal ve hatta gerekli olduğu kendiliğinden anlaşılır.

Aslında "yedi harf" konusunun özü budur. Ne var ki başta "ahruf-i seb'a" (yedi harf) tabirinin delaleti olmak üzere yedi harfin tamamının Hz. Osman tarafından çoğaltılan Mushaf nüshalarında mevcut olup olmadığı ve dolayısıyla bugün okunan meşhur kıraatler arasında yer alıp almadığı gibi diğer bazı meseleler hakkında farklı görüşler mevcuttur. Bütün bu meseleler Sünnî âlimler tarafından etraflıca ele alınmış ve bilhassa son dönemde ahruf-i seb'a konusuna dair kitap ve makale düzeyinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır.³ Buna mukabil, söz konusu ça-

² Mesela bkz. İsmail Karaçam, "Kıraatların İntikali", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV*, s. 287-311.

³ Bkz. Abdurrahman Çetin, *Kur'an'ın İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*, İstanbul 2005; a. mlf., "Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf", *İslâmî Araştırmalar*, ss. 71-88; Emin Aşıkcutlu, "Kıraat İlminin Te-

lışmalarda Şîa'nın ahruv-i seb'a meselesindeki görüşlerine ya hiç değinilmemiş ya da "Şîa yedi harfle ilgili hadisleri reddetmiştir" şeklinde özetlenebilecek bir genellemeci yaklaşımı işaretleyen kısa bir malumat vermekle yetinilmiştir.⁴

Araştırma-inceleme literatüründeki bu boşluk Şîa'nın kıraat ve ahruv-i seb'a meselesiyle ilgili görüş veya görüşlerinin etraflı biçimde ortaya konulmasını gerekli kılmaktadır. Temelde bu mülahazadan hareketle kaleme alınan bu makalede ilkin mümkün merteye kısa ve özlü biçimde Sünnî âlimlerin kıraat ve ahruv-i seb'a meselesiyle ilgili bilgi, görüş ve değerlendirmelerine yer verilecektir. Gerek muhalif görüşün daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı, gerekse iki farklı görüş arasında mukayese imkânı sunacağı düşüncesiyle aktarılacak bu malumatın ardından İmâmiyye Şîası'nın görüşleri zikredilecektir.

I. ŞÎA'NIN KIRAAT ANLAYIŞI

İmâmiyye Şîası Kur'an kıraatleri konusunda Ehl-i Sünnet'ten oldukça farklı bir anlayışa sahiptir. Anlayış farklılığı daha ziyade kıraatlerin ve bilhassa yedi kıraatin mütevatir olup olmadığı meselesinde kendini göstermektedir. Şîî âlimlerin büyük çoğunluğu ahruv-i seb'a konusunda da Ehl-i Sünnet'ten farklı düşünmektedir. Delilleri ve gerekçeleri sunulduğunda Şîa'nın bütün bu konularda Ehl-i Sünnet'ten niçin farklı bir görüş ve düşünceye sahip olduğu meselesi vuzuha kavuşacaktır.

A. KIRAATLERDE TEVATÜR MESELESİ

Ehl-i Sünnet âlimlerine ait birçok eserde yedi kıraatin ittifakla mütevatir kabul edildiği belirtilir.⁵ Mekke'de İbn Kesîr (ö. 120/738), Medine'de Nâfi' (ö. 169/785), Basra'da Ebû Amr (ö. 154/771), Şam'da İbn Âmir (ö. 118/736), Kûfe'de Âsım b. Behdele (ö. 127/745), Hamza b. Habîb (ö. 156/773) ve Kisâî'den (ö. 189/805) nakledilen bu yedi kıraati ona tamamlayan Ebû Ca'fer el-Kârî (ö. 130/748), Ya'kûb el-Hadramî (ö. 205/821) ve Halef b. Hişâm'ın (ö. 229/844) kıraatleri de genellikle mütevatir kabul edilir. Şihâbüddîn el-Bennâ (ö. 1117/1705) on kıraatin mütevatir kabul edilmesini sahih ve tercihe şayan görüş olarak belirtir.⁶ Bu kıraatlerin mütevatir olduğu fikri kimi zaman abartılı biçimde savunulmuş, Endülüslü Ebû Saîd Ferec b. Lüb (ö. 783/1381) gibi bazı âlimler söz konusu kıraatlerin mütevatir olmadığını söyleyenleri kâfirlikle suçlamıştır.⁷

→

mellendirilmesinde Ahruv-i Seb'a Hadisleri (Tahriç, Tahlil ve Değerlendirme), *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-IV*, ss. 43-106; Osman Kaya, "Kur'an'ın Yedi Harf Üzerine İndirilmesi ve Ahruv-i Seb'a (Yedi Harf Meselesi)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, ss. 219-244. Osman Kaya'ya ait makaledeki içerik büyük ölçüde Abdurrahman Çetin'in *İslâmî Araştırmalar*'da (cilt: 1, sayı: 3, Ankara 1987, ss. 71-88) yayımlanan makalesinden alıntılanmıştır.

⁴ Mesela bkz. Şaban Karataş, *Şîa'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, s. 59-61.

⁵ Bkz. Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne 'an Me'âni'l-Kırâât*, s. 94-97; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 173-174.

⁶ Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfu Fudalâi'l-Beşer*, I. 72.

⁷ Zerkânî, *Menâhilü'l-'İrfân fî 'Ulûmü'l-Kur'an*, I. 353-354.

Bilindiği gibi kıraatlerde yedili tasnifin sahibi hicrî 4. asrın ilk çeyreğinde vefat eden Ebû Bekr İbn Mücâhid'dir. Ne var ki İbn Mücâhid bu tasnifi içeren *Kitabü's-Seb'a* isimli eserinde, "Niçin sekiz veya dokuz değil de yedi?" şeklindeki muhtemel bir soruya cevap teşkil edecek bir izahta bulunmamıştır. Yedili tasnifin Hz. Osman tarafından çoğaltılan mushafların yedi adet olduğu düşüncesinden ve/veya "ahruf-i seb'a" hadisinden mülhem olduğu gibi ihtimallerden söz edilebilirse de meşhur yedi kıraat imamına ait okuyuşların İbn Mücâhid nezdinde en muteber kıraatler olduğu kesindir. Ne var ki İbn Mücâhid'den önceki dönemlerde kıraatlerin sayısı konusunda bu tür bir tercih ve tahdide gidilmemiş; tam tersine,

Kıraat ilminde imam [otorite] vasfını haiz müellifler konuyla ilgili eserlerinde bu yedi imamdan daha üst düzeydeki yetmiş küsur kurrânın isimlerini saymışlardır. Hatta kimi âlimler eserlerinde bu yedi kurrâdan bir kısmını hiç zikretmemişlerdir. Mesela Ebû Hâtim [ö. 255/868] ve diğer bazı âlimler, yazdıkları eserlerde Hamza, Kisâî ve İbn Âmir'in isimlerini zikretmeyip yedi kıraat imamından daha üst düzeydeki yirmi beş kıraat imamının isimlerini kaydetmişlerdir. Benzer şekilde Taberî [ö. 310/923] de kıraatlerle ilgili eserinde yirmi beş civarında kıraat imamını zikretmiştir. Ebû Ubeyd [ö. 224/838] ve Ebû İshâk İsmâil b. İshâk [ö. 282/896] da eserlerinde çok sayıda kurrâya yer vermişlerdir.⁸

Hâl böyle iken tarihte ilk defa İbn Mücâhid kıraatlerle ilgili yedili bir tasnif yapmış ve gerçekte "tahdit" anlamına gelen bu tasnif zaman içerisinde bilhassa Endülüslü âlimler sayesinde Sünnî İslam dünyasında yaygınlık kazanıp genel kabul görmüştür. Muhtemelen bu genel kabul çerçevesinde söz konusu yedi kıraatin mütevatir olduğu yönünde ikinci bir genel kabul oluşmuş ve bu genel kabul şu gerekçelere dayandırılmıştır:

Kıraat imamlarının büyük çoğunluğunun hicrî ilk ve ikinci asırda yaşaması, ashâb ile görüşmesi, Mekke, Medine, Kufe, Basra ve Şam gibi sahabilerin çok olduğu İslam beldelerinde bulunması ve kıraatleri kendilerinden sonra yazılı hale gelinceye kadar hadis ilmindeki tevatür şartına yakın bir biçimde çok sayıda ravi tarafından uygulamalı olarak nakledilmiş olması kıraatlerine olan güveni artırmıştır. Zaten özellikle yedi kıraat imamı dindarlıkları, dinî bilgileri, güçlü hafızaları ve güzel okuyuşları sebebiyle kıraat talebelerinin büyük teveccühüne mazhar olmuştur. Adeta böylece bu imamların kıraatleri üzerinde 'sükûtî tevatür' gerçekleşmiştir.⁹

Bu pasajdaki gerekçelerin en azından bizi ikna etmediğini belirtmeliyiz. Çünkü burada yedi kıraat imamına atfedilen tüm vasıflar Ebû Ubeyd (ö. 224/838), Taberî (ö. 310/923) gibi büyük âlimlerin eserlerinde zikredilen ve fakat İbn Mücâhid'in yedili tasnifinde kendilerine yer bulamayan diğer kıraat imamları için de pekâlâ söz konusu olabilir. Diğer bir deyişle, bu yedili tasnifte isimleri geçmeyen kıraat imamları da sözgelimi İbn Âmir, Nâfi' veya Ebû Amr kadar bilgili, güçlü hafızalı ve güzel okuyuşlu olabilir. Ayrıca, İbn Mücâhid'in tasnif liste-

⁸ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 151-152.

⁹ Abdülhamit Birşık, *Kıraat İlmî ve Tarihi*, s. 77-78.

sinde yer almayan kıraat imamaları da tıpkı yedi imam gibi ilk iki asırda yaşamış ve sahabeyle görüşme imkânı bulmuştur.

Yedi kıraatin mütevatir olduğuna ilişkin Sünnî anlayış Şîî âlimler nezdinde kabul görmemiştir. Ancak hemen belirtelim ki bu konuda Sünnî anlayışla örtüşür nitelikte görüşler serdeden bazı Şîî âlimler de vardır. Mesela, İmâmî-Şîî gelenekteki geç dönem ahbârîliğin ılımlı temsilcilerinden biri olan sufi meşrepli müfessir Feyz-i Kâşânî (ö. 1091/1680) *es-Sâfi* isimli tefsirinin mukaddimesinde yedi kıraatin mütevatir olduğundan söz etmiştir.¹⁰ Safevîlerin hâkimiyet yıllarında Usûlî düşüncenin önemli temsilcilerinden biri olan ve Şehîd-i Sâni diye şöhret bulan Zeynüddîn b. Ali el-Cebeî (ö. 966/1558) ise *el-Mekâsîdü'l-'Aliyye fî Şerhi'l-Elfiyye* isimli eserinde, “Yedi kıraatin tamamı Allah katındandır. Bu kıraatler, ümmete kolaylık olsun diye Cibril tarafından Hz. Peygamber’in kalbine ilkâ edildi” şeklinde bir görüş dile getirmiştir.¹¹ Ancak bu görüş çağdaş Şîî araştırmacı Muhammed Hâdî Ma’rifet tarafından tuhaf olarak nitelendirilmiş ve şâz olarak değerlendirilmiştir.

Hâdî Ma’rifet’e göre Şehîd-i Sâni bu görüşü muhtemelen yetişme dönemindeki bir eserinde dile getirmiş ve ilerleyen zamanlarda yedi kıraatin mütevatir olmadığı fikrini benimsemiştir.¹² Nitekim Sünnî kıraat âlimi İbnü'l-Cezerî de yetişme döneminde yazdığı *Müncidü'l-Mukriîn* isimli eserinde on kıraatin mütevatir olduğu fikrini hararetle savunurken, olgunluk döneminde kaleme aldığı *en-Neşr*'de önceki görüşüyle ilgili bir özeleştiri yapmıştır. Kaldı ki Şehîd-i Sâni adı geçen eserinde “yedi kıraat mütevatirdir” sözünün “Bu kıraatler bütün unsurlarıyla mütevatirdir” anlamına gelmediğini, çünkü yedi kıraat kapsamındaki bazı okuyuşların şâz niteliğinde olduğunu söylemekle bir anlamda çelişkiye düşmüştür.¹³

Özetle, talebelik çağında Sünnî âlimlerden ders aldığı bilinen Şehîd-i Sâni'nin görüşü Şîa nezdinde makbul bir görüş değildir. Şîî ulema geçmişten bugüne değin, İmâm Muhammed el-Bâkır'a (ö. 114/733) isnat edilen, “Kur'an tek olup tek gerçek mabudun (Allah) katından nazil oldu. İhtilaf[lar] raviler yüzünden ortaya çıktı”¹⁴ sözünü kıraatler konusunda temel ölçüt kabul etmiş, dolayısıyla Ehl-i Sünnet'teki yedi mütevatir kıraat anlayışını reddetmiştir. Son dönemde

¹⁰ Bkz. Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, I. 53.

¹¹ Bkz. Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, II. 58.

¹² Hâdî Ma'rifet'in burada sözünü ettiği ihtimal zayıf gözükmemektedir. Zira Şehîd-i Sâni eğitim-öğretim hayatında Dimaşk ve Mısır gibi ilim merkezlerinde Sünnî âlimlerden ders almış, hatta 951/1544 yılında Bekâ vadisindeki Sünnî Nûriye medresesine müderris olarak atanmış ve burada Sünnî fıkıh ekolleri üzerine ders okutmuştur. Diğer taraftan talebelik çağında Sünnî âlimlerden dersler alması, özellikle dirâyetü'l-hadis alanındaki görüşlerine yansımıştır. Şehîd-i Sâni hakkında geniş bilgi için bkz. Mazlum Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, s. 120-124.

¹³ Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 59. Feyz-i Kâşânî de yedi kıraatin mütevatir olduğuna ilişkin görüşlerini serdederken benzer bir çelişkiye düşmüştür. Bu çelişkinin keyfiyeti için bkz. Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 165.

¹⁴ Bkz. Küleynî, *el-Kâfi*, I. 630; Seyyid Murtaşâ el-Askerî, *el-Kur'ânü'l-Kerîm ve Rivâyâtü'l-Medreseteyn*, Beyrut 1996, s. 258.

özellikle İran dışındaki Şiîler tarafından en büyük taklid mercii kabul edilen Ayetullah Ebü'l-Kâsım el-Hûî'ye (1899-1992) göre mütevatir oluş keyfiyeti salt Kur'an'a aittir. Dolayısıyla Kur'an'ın mütevatir olmasıyla kıraatlerin mütevatir olması arasında hiçbir mülazemet yoktur. Başka bir deyişle, Kur'an'ın mütevatir olması kıraatlerin mütevatir olmasını gerektirmez.¹⁵ Zira nasıl ki meşhur Arap şairi Mütenebbî'nin (ö. 354/965) bir şiirindeki bazı kelimeleri ravilerin farklı şekilde aktarmaları o şiirin Mütenebbî'ye aidiyetine ilişkin tevatür vasfını olumsuz yönde etkilemiyorsa, keza nasıl ki Hz. Peygamber'in hicretiyle ilgili rivayetlerde ravilerin farklı detaylardan söz etmeleri bu hadisenin mütevatir oluşuna halel getirmiyorsa, Kur'an metnindeki bir kelimenin [telaffuz] şeklindeki farklılık da o kelimenin aslı yapısına ilişkin ittifakı nefyetmez. Gerçekte kârifler vasıtasıyla bize intikal eden şey, onların okuyuş hususiyetleridir. Kur'an'ın asıl metnine gelince, bu metin bize kuşaktan kuşağa hem ezber hem de yazı vasıtasıyla tevatüren intikal etmiştir. Bu süreçte kâriflerin hiçbir dahli yoktur. Dolayısıyla yedi veya on kıraat imamının geçmiş zamanlarda hiç yaşamadıklarını kabul etsek dahi Kur'an metninin mütevatir oluşu yine sabit ve müsellemler bir gerçektir.¹⁶

Kur'an'ın mütevatir oluş keyfiyetine gelince, bundan maksat şudur: Onca farklı eğilime sahip olmalarına rağmen Müslümanlar sahabenin tanıklık ettiği ilk dönemden itibaren günümüze kadar tüm harfleri, kelimeleri, cümleleri, tertibi ve kıraati itibarıyla Kur'an metni üzerinde ittifak etmişlerdir. Bu metni Hz. Peygamber'den öğrendikleri şekliyle nesilden nesile büyük bir titizlikle intikal ettirmişlerdir. Bugün okuduğumuz Kur'an metni ilk nesil Müslümanlarca okunan metnin aynısıdır. Daha açıkçası, bugün iki kapak arasında elimizde bulunan Kur'an metni selefin Hz. Peygamber'den şifahen duyup öğrendikleri metnin aynısıdır. Bu metinde en ufak bir tahrif ve tebdil söz konusu değildir.¹⁷ Belâğî'nin ifadesiyle, Kur'an tüm Müslümanlar arasında nesilden nesile tevatüren nakledildiği için hattı ve kıraati hep aynı minval üzere devam etmiş, dolayısıyla gerek meşhur yedi kıraat gerekse diğer kıraatler bağlamında kimileri tarafından rivayet edilen muhtelif okuyuşlar Kur'an metnindeki kelimelerin asıl/orijinal formları üzerinde hiçbir tesir icra etmemiştir.¹⁸

Şiî âlimler yedi kıraatin mütevatir olmadığı fikrini başka birtakım gerekçelerle de temellendirmişlerdir. Bu gerekçeler özetle şöyle sıralanabilir: (1) Yedi kıraatin mütevatir olduğuna dair hiçbir delil yoktur. Dolayısıyla bunun aksini ispat etme çabası nafi bir uğraş olmaya mahkûmdur. (2) Kıraatlerdeki ihtilaflar birtakım öznel faktörlere (avâmil-i zâtiyye) bağlıdır ve bu faktörler kârifler arasındaki ihtilafların da başlıca sebebidir. (3) Kıraat imamlarının Hz. Peygamber'e dayan-

¹⁵ Hûî, *el-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'an*, s. 124-125.

¹⁶ Hûî, *el-Beyân*, s. 156-157.

¹⁷ Hâdî Ma'rîfet, *et-Temhîd*, II. 135.

¹⁸ Belâğî, *Âlâu'r-Rahmân fî Tefsiri'l-Kur'an*, I. 73.

dırdıkları senetler haber-i vâhid niteliğindedir. Literatürdeki yaygın ve yerleşik mütevatir tanımına göre bu senetlerden hiçbiri tevatür yoluyla nakil hususiyetine sahip değildir. Mütevatir olmak şöyle dursun, uydurma oldukları izlenimi veren bu senetlerin çoğuyla ilgili birtakım kuşkular söz konusudur. Muhtemelen bu senetler tebcil gayesiyle sonradan uydurulmuştur, dolayısıyla hemen hiçbirinin aslı yoktur. (4) Ümmetin birçok yetkin âlimi meşhur kıraat imamlarına ait pek çok okuyuşu tasvip etmemiştir. Bu durum, kıraatlerin söz konusu âlimler nezdinde mütevatir addedilmediğini gösterir. (5) Yedi kıraatin yanında birçok şâz kıraatin mevcut olması, bu yedi kıraatin her birinin tek başına (ferden ferdâ) mütevatir olmadığını gösterir. (6) Kıraat imamlarının kimi zaman subjektif ve spekülâtif argümanlara dayanmaları, onların okuyuş tercihlerinin içtihat ürünü olduğunu gösterir. (7) Kıraatler arasında birtakım tezatlar bulunması, bunların Hz. Peygamber'den tevatüren nakledildiği iddiasını nefyeder. Çünkü vahiy metni tezat ve çelişkiye açık değildir. (8) Bütün Müslümanlarca kabul ve itiraf edilen Kur'an'ın mütevatir oluş gerçeği ile kıraatlerin tevatürü meselesi arasında ilişki yoktur. (9) Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğunu bildiren rivayet ile yedi kıraat imamının okuyuşları arasında da bir ilişki yoktur.¹⁹

Genelde kıraatlerin, özelde yedi kıraatin mütevatir olmadığına dair bu gerekçeler arasında Şîî âlimlerin daha ziyade kıraatlerdeki isnatların haber-i vâhid niteliğinde olmasına vurgu yaptıkları dikkati çeker. Bu noktada "mütevatir" teriminin şekli esas alınarak yapılan ve literatürde yaygınlık kazanmış olan, "bütün tabakaları itibariyle, yalan üzerinde anlaşmaları aklen ve âdeten imkânsız sayıda kişiler tarafından rivayet edilen haber" tanımını çıkış noktası kabul eden Şîî âlimler bu tanım çerçevesinde kıraatlerin hiçbirinin mütevatir vasfı taşımadığını, bilakis hepsinin haber-i vâhid niteliğinde olduğunu ileri sürmüşlerdir.²⁰

Hâdî Ma'rîfet'e göre yedi kıraati muttasıl senetlerle Hz. Peygamber'e ulaştırma teşebbüsü aslında tebcil (yüceltme) gayesine matuf bir tekellüftür, dolayısıyla mevcut senetler aslında düzmecedir. Nitekim biraz tahkik ve tahlil edildiğinde bu senetlerin son derece problemlili olduğu görülür. Örneğin, yaşadığı dönem itibariyle sahabeye en yakın kıraat imamı İbn Âmir (ö. 118/736)'dir. Ancak İbn Âmir'in bile muttasıl olarak sahabeye ulaşan bir senedi yoktur. İbnü'l-Cezerî, İbn Âmir'in senediyle ilgili dokuz varyanttan söz etmiş ve kendisi, "Hz. Peygamber-Osman b. Affân-Muğîre b. Ebî Şihâb el-Mahzûmî-İbn Âmir" şeklindeki senet zincirinin tercihe şayan olduğunu belirtmiştir. Ne var ki bu senette adı geçen Muğîre'nin kimlik ve kişiliği meçhuldür. Mütevatir kabul edilen bir kıraatin sene-

¹⁹ Hâdî Ma'rîfet, *et-Temhîd*, II. 83-84. Ayrıca bkz. Hûî, *el-Beyân*, s. 149-150.

²⁰ Belâğî, *Âlâu'r-Rahmân*, I. 73-74; Hûî, *el-Beyân*, s. 123-124; Hâdî Ma'rîfet, *et-Temhîd*, II. 62-63; Askerî, *el-Kur'ânü'l-Kerîm*, s. 248. Şîî hadis usûlünde mütevatir ve haber-i vâhid terimleri hakkında geniş bilgi için bkz. Cemal Sofuoğlu, *Şîa'nın Hadis Anlayışı*, (yayımlanmamış doktora tezi), s. 127-128.

dinde meçhul bir kişinin bulunması ya da İbn Âmir kıraatinin kimlik ve kişiliği meçhul bir hocaya dayanması son derece gariptir.²¹

Bu değerlendirme dikkate değer niteliktedir. Çünkü isnat zincirinde İbn Âmir'in asıl hocası olarak gözüken Muğîre b. Şihâb el-Mahzûmî hakkında Zehebî'nin (ö. 748/1347), "Sanırım, Muâviye'nin hilafet yıllarında Şam'da Kur'an ve kıraat dersleri veren bir kişiydi"²² ifadesinin dışında hiçbir bilgi yoktur. Öte yandan, Taberî (ö. 310/923) İbn Âmir'in kıraatini eleştirmiş, gerekçe olarak da kıraati Hz. Osman'dan alan veya aldığını ileri süren hiç kimse bulunmadığını, ayrıca İbn Âmir'in kıraati Muğîre b. Ebû Şihâb'tan aldığı iddiasının meçhul bir kişi olan Irak b. Hâlid'e dayandığını söylemiştir.²³

Muhtemelen Taberî'nin bu eleştirilerinden hareketle Hâdî Ma'rifet, İbn Âmir kıraatinin senediyle ilgili olarak birkaç ilginç soru sorar. Evvela der, Hâdî Ma'rifet, Muğîre b. Ebî Şihâb el-Mahzûmî'nin kıraati Osman b. Affân'dan öğrendiğine dair bilginin kaynağı nedir? İkinci olarak, bu fabrikasyon (uydurma) öğrenci hangi senetle tesbit edilmiştir? Öte yandan Osman b. Affân insanlara ne zaman kıraat dersleri vermiştir; sıkıntılarla dolu hilafeti sırasında mı yoksa daha önce mi? Ayrıca, Osman b. Affân ne zaman ve kim tarafından kıraat hocası olarak tavsif edilmiştir?²⁴

Hâdî Ma'rifet, "Kıraat hocalığı Osman b. Affân'ın ne haddine!" anlamı taşıyan ve aynı zamanda Şîa'nın iflah olmaz Hz. Osman düşmanlığını yansıtan bu tarzli sorularının ardından bir kıraatin senedinde kârî ile sahabe arasında ittisal bulunabileceğini, ancak bu ittisalın tevatür düzeyinde değil haber-i vâhid niteliğinde olabileceğini söyler. İşte der, Hâdî Ma'rifet, sahabeye en yakın ikinci kıraat imamı İbn Kesîr... Bu zatın kıraat senedinde Abdullah b. Sâib, Mücâhid ve İbn Abbas'ın mevlâsı Dirbâs olmak üzere sadece üç kişinin ismi geçer. Âsım b. Behdele'nin senedi de benzer niteliktedir. Çünkü onun senedinde de sadece Ebû Abdîrrahman es-Sülemî ve Zir b. Hubeys'in adı geçer.²⁵

Şîf âlimler yedi kıraatin mütevatir olmadığı hususunda bu kıraatlerin senetlerindeki bazı ravilerin cerh edilmiş olmasını da güçlü bir delil sayarlar. Ebû'l-Kâsım el-Hûî, "Kıraatlerin mütevatir olmadığını ispatlamanın en güzel yolu, kârîler [kıraat imamları] ile bunların ravilerinin tariklerini bilmekten geçer."²⁶ dedikten sonra Zehebî (ö. 748/1347), İbn Hacer (ö. 852/1448) ve İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) gibi Sünnî âlimlerin cerh-tadil ve tabakât kitaplarına atfen yedi kıraat

²¹ Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 62.

²² Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr*, I. 136.

²³ Taberî'nin "meçhul" değerlendirmesine mukabil Zehebî söz konusu kişi için "meşhur" nitelemesinde bulunmuştur. Bkz. Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ*, I. 192-195. Irak b. Hâlid hakkında ayrıca bkz. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XV. 143-153.

²⁴ Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 63.

²⁵ Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 63.

²⁶ Hûî, *el-Beyân*, s. 124.

imamı ile ravileri hakkında -kasıtlı olarak- sırf cerh içerikli bazı bilgiler aktarır. Bu bilgilere göre İbn Âmir'in iki ravisinden biri olan Hişâm b. Ammâr (ö. 245/859[?]) kararsızlık ve tutarsızlık gibi kişilik özelliklerine sahip olmasının yanında aslı bulunmayan dört yüz hadis naklettiği, hadis rivayetinden ücret istediği ve hatta hadis metinlerinin sık veya seyrek yazılışına göre fiyat değiştirdiği ileri sürülen bir kişidir.²⁷ İbn Kesîr'in (ö. 120/738) iki ravisinden biri olan Bezzî (ö. 250/864) ise "münkerü'l-hadis" ve "zaîfü'l-hadis" gibi tabirlerle cerh edilen bir kimsedir. Benzer şekilde Âsım b. Behdele (ö. 127/745) hadis konusunda çok hata yapan ve ezber kabiliyeti iyi olmayan biridir.²⁸ Âsım'ın meşhur iki ravisinden biri olan Ebû Ömer Hafs b. Süleyman (ö. 180/796) ise kıraat konusunda güvenilir kabul edilmesine karşın, hadis ve rivayet hususunda Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848) İbnü'l-Medîni (ö. 234/849), Buhârî (ö. 256/875), Müslim (ö. 261/875), Nesâî (ö. 303/915) , Dârekutnî (ö. 385/995) gibi birçok ünlü muhaddisin yanı sıra İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) gibi diğer bazı münekkit âlimlere göre metruk, zayıf, yalancı, hadis uyduran, senetleri alt üst edip mürsel rivayetleri merfuya dönüştüren bir kişidir.²⁹

Şîa'ya göre yedi kıraatin mütevatir olmadığını gösteren en güçlü delillerden birisi de bazı selef âlimlerinin bu kıraatlerdeki birçok okuyuş şeklini reddetmiş olmasıdır. Mesela Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Hamza b. Habîb'in (ö. 156/773) kıraatindeki birçok hususu eleştirmiş ve bu kıraatin okunmasını kerih görmüş, Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), "Hamza'nın kıraatiyle okuyan imamın arkasında namaz kılmayın" demiş, Âsım'ın meşhur iki ravisinden biri olan Ebû Bekr b. Ayyâş (ö. 193/809) bu kıraati "bidat" olarak nitelendirmiş, hadis hafızı Ebû Saîd Abdurrahmân b. Mehdî (ö. 198/814) ise Hamza'nın kıraatiyle namaz kıldıran bir imama uyduğunda namazı tekrar kıldığını söylemiştir.³⁰ Tam bu noktada Hâdî Ma'rifet dikkat çekici bir hususa işaret etmiştir:

Bir Müslüman Hz. Peygamber'den tevatür yoluyla gelen bir kıraatin yanlış olduğunu söyleme ve/veya reddetme cüreti gösterebilir mi?! Müslüman bir kimsenin böyle bir cürette bulunması düşünülemeyeceğine göre bütün bu bilgiler bize şunu göstermektedir: Hamza'nın kıraatini kerih görüp reddeden âlimler gerçekte Hz. Peygamber'e aidiyeti tevatür yoluyla sübut bulmuş bir kıraati değil kıraat âlimlerine ait bir okuyuş keyfiyetini reddetmişlerdir.³¹

Hâdî Marifet'e göre işin gerçeği böyle olduğu içindir ki İbn Kuteybe (ö. 276/889) *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân* isimli eserinde, aralarında Hamza ve Nâfi' gibi isimlerin de yer aldığı meşhur kıraat âlimlerinin yanlışlarıyla ilgili olarak, "Bu

²⁷ Bkz. İbn Hacer el-Askalâni, *Tehzîbü't-Tehzîb*, XI. 51-54.

²⁸ Bkz. Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, II. 358; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, V. 38-40.

²⁹ Bkz. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, VII. 10-16; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, II. 400-402.

³⁰ Bkz. Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, I. 605-606; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, VII. 314-323; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, III. 27-28. Hûî'nin diğer kıraat imamları ve ravileri hakkında aktardığı bilgiler için bkz. Hûî, *el-Beyân*, s. 125-146. Hûî kendi görüşünü temellendirmek için adı geçen kıraat imamlarıyla ilgili bilgilerin sadece cerhle ilgili kısımlarını aktarmış, dolayısıyla tadille ilgili bilgileri kasıtlı olarak atlamıştır.

³¹ Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 65.

tabakadaki kârîler arasında kıraatinde hata ve yanılığa düşmeyen kimse yok denecek kadar azdır" şeklinde bir ifade kullanmıştır.³² Benzer şekilde Ebû Şâme de (ö. 665/1267) *el-Mürşidü'l-Vecîz* isimli eserinde dilciler ve diğer bazı âlimlerin meşhur kıraat imamlarına ait birçok okuyuşu reddettiklerini belirtmiştir.³³

Şîî âlimlere göre "yedi kıraat mütevatirdir" iddiasını en azından tartışmalı hale getiren bir diğer delil, bu kıraatlerde şâz kapsamında değerlendirilebilecek türden birçok okuyuşun bulunmasıdır. Nâfi', İbn Kesîr ve İbn Âmir'in 26.Şuarâ 176. ayetteki *el-eyke* kelimesini *leyke* diye okumaları, Ebû Amr'in 2.Bakara 54. ayetteki *bâri'iküm* kelimesini *bâri'küm* diye okuması, İbn Kesîr'in 31.Lokmân 13. ayetteki *yâ büneyye* ibaresini *yâ büney* diye okuması, İbn Âmir'in birçok ayette geçen *kün feyekünü* ibaresini *kün feyeküne* şeklinde okuması, yine onun 6.En'âm 137. ayetteki *ve-kezâlike zeyyene li-kesîrin mine'l-müşrikîne katle evlâdihim şürekâuhüm* ibaresini muzaf ve muzafun ileyhın arasını ayırarak *ve-kezâlike züyyine li-kesîrin mine'l-müşrikîne katlü evlâdehüm şürekâihim* şeklinde okuması bu bağlamda örnek olarak zikredilebilir.³⁴

Kıraatlerin tercih ve tevcihinde subjektif deliller, temellendirmeler ve ictihatların belirleyici rol oynamış olması, yedi kıraatin mütevatir olmadığını gösteren bir başka delildir. Son olarak, yedi kıraatte birtakım tezatlar bulunduğu ve bu keyfiyetin söz konusu kıraatlerin mütevatir olduğu iddiasını bir kez daha çürüttüğü belirtilmelidir.³⁵

Gelinen bu noktada bazı Sünnî âlimlerin kıraatlerde tevatür meselesinde Şîa'nın karşıt görüşüne kısmen de olsa haklılık kazandıracak nitelikte görüşler zikrettiklerini de belirtmek gerekir. Mesela İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1248) med, imâle ve hemzenin tahfifi gibi bazı eda keyfiyetleri açısından kıraatlerin mütevatir olmadığını ileri sürerken, Zerkeşî (ö. 794/1391) Kur'an ile kıraatin iki ayrı gerçeklik olduğunun bilinmesi gerektiğine dikkat çekmiş, ayrıca yedi kıraatin Hz. Peygamber'den naklinde değil ancak imamlardan naklinde mütevatir olduğunu, çünkü kıraat imamlarına ait isnatların haber-i vâhid niteliğinde olması hasebiyle tevatür vasfı taşımadığını belirtmiştir.³⁶ İbnü'l-Cezerî ise *en-Neşr* isimli eserinde, yedi kıraat hakkında "mütevatir" yerine "sahih" terimini kullanmayı tercih etmiştir.³⁷ Diğer taraftan, kıraat konusunda yetkin bir müfessir olan Taberî kimi zaman yedi kıraat imamının bazı okuyuşlarını tercihe şayan bulmamıştır. Mesela, 2.Bakara 97. ayette geçen *Cibrîl* kelimesinin İbn Kesîr tarafından *Cebrîl* şeklinde okunmasını Arapçaya uygunluk açısından değerlendirmiş ve bunun makbul bir kıraat olmadığını belirtmiş; ayrıca kimi zaman Übey b. Ka'b ve İbn Mes'ûd gibi sahâbîlere

³² Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*, s. 61.

³³ Bkz. Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 174.

³⁴ Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 70-71.

³⁵ Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 71-76.

³⁶ Zerkeşî, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, I. 318-319.

³⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I. 13-15.

ait mushaflardaki yazım şekillerini, Hz. Osman mushaflarındaki imlaya aykırı olmasına rağmen kıraatte tercih ölçütü olarak değerlendirmiştir. Bütün bunların yanında Taberî bazı meşhur kıraat imamlarının kıraatlerini şâz olarak nitelendirmiş, kimi zaman da kıraat imamlarından hiçbirinin iltifat etmediği bir sahâbî okuyuşunu tercih etmiştir.³⁸

Sonuç olarak, Şîa'nın "kıraatler mütevatir değildir" görüşü bilhassa isnatla ilgili tenkit ve tespitler açısından dikkate değer gözükmemektedir. Zira mütevatir teriminin literatürdeki yaygın ve yerleşik tanımı esas alındığında yedi kıraatin naklinde tevatür keyfiyetinden söz etmek salt iddia haline gelmekte, dolayısıyla bu iddianın bir şekilde mesnetli ve müdellel kılınması gerekmektedir. Bunun içindir ki bazı çağdaş Sünnî araştırmacılar kıraatlerde tevatür keyfiyetinin mütevatir teriminden ne anlaşıldığına bağlı olduğunu söylemek suretiyle Ehl-i Sünnet'in tevatür iddiasını temellendirmeye çalışmışlardır. Buna göre, "kıraatlerin mütevatir olması ya da olmaması konusunda verilecek hüküm tevatür tanımıyla doğrudan ilgilidir. Eğer tevatür, hadiste olduğu gibi yalan üzerine ittifakları aklen mümkün olmayan bir topluluğun yine böylesi bir topluluktan aldıkları bir haberi başka bir topluluğa nakletmeleri ise bu özellikle yedi veya on kıraat imamının Hz. Peygamber'e kadar varan yazılı isnatlarının rical adedinin bu sayıya ulaşmadığını gösterir. Çünkü bunların neredeyse tamamına yakını tevatür derecesine ulaşmayan âhâd haberler kategorisi içindedir. Bu manada -bazı istisnalar dışında- İslam dininde Kur'an'dan başka bir bilginin tevatürünü iddia etmek fevkalade zordur. Ancak mütevatirin 'kendisiyle mutlak manada amelî vacip olduğu ricali araştırılmayan haber' şeklindeki tanımı dikkate alınırsa mütevatirde senet aranmayacağı, arandığı takdirde her haberin âhâd seviyesine düşebileceği de dikkatlerden uzak tutulmamalıdır."³⁹

Bu izahattan da anlaşıldığı üzere yedi kıraatin tevatürüne ilişkin görüşü mütevatir teriminin literatürdeki yaygın tanımıyla temellendirmek mümkün değildir. Şîa bu yaygın ve yerleşik tanımı esas aldığı için, haklı olarak yedi kıraatin mütevatir olmadığını söylemiştir. Buna karşılık mütevatirde rical sayısının ön plana çıktığı şekli tanım yerine epistemolojik değerler esas kabul edildiği tanımdan hareketle yedi kıraatin mütevatir olduğunu ispata çalışan Sünnî yaklaşım tartışmaya açık gözükmemektedir. Çünkü Sünnî âlimler, bir sonraki başlık altında da gösterileceği gibi, bir kıraatin en temel sıhhat şartını "muttasıl şekilde Hz. Peygamber'e kadar ulaşan senet" olarak belirlemiş ve özellikle dilcilerin kıraatlerle ilgili eleştirel mülahazalarını geçersiz kılmak maksadıyla sağlam bir senedin mevcut olması hâlinde diğer iki şartın pek ehemmiyet arz etmediğini belirtmişlerdir. Şu halde, bir kıraatin sıhhatini tayin ve tespitinde senedi aslî ölçüt addetmek, buna

³⁸ Bkz. Halis Albayrak, "Taberî ve Kıraat", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV*, s. 367-384.

³⁹ Birşık, *Kıraat İlmî ve Tarihi*, s. 76.

mukabil yedi kıraatin tevatür iddiasını temellendirirken senet ve ricalin araştırılmasına gerek olmadığından söz etmek tutarsızlık gibi gözükmetedir.

B. KIRAATTE SİHHAT ŞARTLARI

Sünnî literatürdeki bilgilere göre bir kıraatin sahih vasfını haiz olması için; (1) Hz. Peygamber'den sağlam ve muttasıl bir senetle nakledilmesi, (2) Bir yönüyle de (vecih) olsa Arap diliyle örtüşmesi; (3) Takdiren de olsa Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushafların resm-i hattına (yazı iskeleti) uyması gerekir.⁴⁰ Bu üç şarttan birini taşımayan kıraatler ister yedi kıraat imamından ister bilgi yönünden onlardan daha üst düzeydeki imamlardan nakledilmiş olsun, zayıf, şâz veya bâtıl (asılsız) diye kategorize edilir. Arap diline uygunluk şartında sözü edilen "vecih" in fasih veya daha fasih olması, üzerinde ittifak veya ihtilaf edilen bir kurala dayanıp dayanmaması kıraatin sıhhatini tayinde önem arz etmez. Çünkü hâkim anlayışa göre asıl önemli olan, kıraatin yaygın olması ve sahih bir senede dayanmasıdır. Başka bir ifadeyle, kıraat muttasıl ve sahih senetle sübut bulunduğu diğer iki şarta gerek yoktur. Yani muttasıl senetle Hz. Peygamber'e ulaşan bir kıraatin Arap diline ve/veya Hz. Osman'ın çoğalttırdığı mushafların yazı iskeletine uygun olup olmaması önemli değildir. Zira kıraatte asıl sıhhat şartı, Ca'berî'nin (ö. 732/1331) ifadesiyle, sahih nakilden ibarettir.⁴¹ O halde, bir kıraatin sahih olabilmesinin yegâne şartı, adalet ve zabt yönünden güvenilir kabul edilen kimselerden oluşan bir nakil zinciriyle kesintisiz biçimde Hz. Peygamber'e ulaşan bir senet⁴² olduğuna göre, kimi âlimlerce kıraatin sıhhatinde temel şart olarak öne sürülen Arap diline uygunluk şartı gerçekte adı var kendi yok hükümündedir.⁴³

Bu açıdan bakıldığında kıraatin sıhhat şartlarına ilişkin hâkim Sünnî görüşün problemlili olduğu söylenebilir. Nitekim bazı Şîî araştırmacıların kanaati de bu yöndedir. Mesela Hâdî Ma'rîfet'e göre kıraatte sıhhat şartları gerçekte işlevsizdir. Daha açıkçası, bu şartların muhtevası yedi veya on kıraatin mütevatir ve/veya sahih olduğu ön kabulünü tahkim edecek biçimde düzenlenmiş, dolayısıyla söz konusu kıraatler bir bakıma metbû, sıhhat şartları tâbî kabul edilmiştir. Sonuçta bu ön kabulden dolayı yedi veya on kıraatten hiçbiri mezkûr sıhhat şartları çerçevesinde tartışılmamış, tartışılmamıştır.⁴⁴ Hâlbuki sıhhat şartlarına uygunluk açısından tartışıldığında meşhur kıraatlerden hemen hiçbirinin sahih vasfını taşımadıkları görülür. Mesela, muttasıl senet şartından söz etmek ham hayale yatırım yapmak gibi bir şeydir. Çünkü her şeyden önce tarihte birçok kurrâ ve kıraat mevcuttur; ayrıca her kârînin kendine özgü bir okuyuş tarzı ve üslubu vardır. Şu

⁴⁰ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, s. 18.

⁴¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I. 10-13.

⁴² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I. 9-10.

⁴³ Mustafa Öztürk, *Tefsîr Tarihi Araştırmaları*, s. 30.

⁴⁴ Hâdî Ma'rîfet, *et-Temhîd*, II. 127.

halde, onca farklı kurrânın onca farklı okuyuş tarzını muttasıl bir senetle Hz. Peygamber'e dayandırmak mümkün müdür? Keza yedi veya on kıraat imamının birçok yetkin âlim tarafından şâz olarak değerlendirilip reddedilen onca okuyuşunu Hz. Peygamber'e nisbet etmek mümkün müdür? Yok eğer bu okuyuşlar gerçekten sağlam bir senetle Hz. Peygamber'den gelmişse o halde niçin şâz kapsamında değerlendirilip reddedilmiştir?!⁴⁵

Şîa'nın sahih kıraat anlayışına gelince, "Kur'an'ı kıraatlerden ayrı bir gerçek, bağımsız bir entite olarak görmemiz hasebiyle sahih kıraati tercih meselesi bizce halledilmiştir." diyen Hâdî Ma'rifet'e göre sahih kıraat, ilk dönemden günümüze kadar bütün Müslümanlar nezdinde mütevatir olan ve tevatür yoluyla bize ulaşan Kur'an metniyle örtüşen kıraattir. Kurrânın ihtilafları, Kur'an metnindeki kelimelerin telaffuz keyfiyetine ilişkin farklılıklardan başka bir şey değildir. Bu farklılıklar ise kâriflerin icihatlarından ibaret olup hiçbir bağlayıcılığı yoktur. Bağlayıcı olan, asırlar boyu ümmetin muhafaza ettiği orijinal metindir.⁴⁶

Buna göre sahih kıraatin temel şartları şöyle sıralanabilir: (1) Kelimenin kökü, formu ve cümle içindeki konumu itibarıyla, seleften halefe tevatüren nakledilen ve bütün Müslümanlar nezdinde genel kabul gören Kur'an hattıyla örtüşmesi; (2) Arap dilindeki en fasih ve yaygın kullanımla örtüşmesi. Bir kıraatin bu özelliğe sahip olup olmadığı, fasih Arapçanın kurallarıyla mukayese edilerek anlaşılır. (3) Kesin bir delille çelişmemesi. Bu delil aklî olabileceği gibi mütevatir bir sünnet veya Ehl-i Beyt imamlarından sahih/sağlam senetle gelen bir rivayet de olabilir.

Bu üç şartı taşıyan bir kıraat sahih ve tercihe şayan kıraat vasfını taşır ve gerek namazda gerekse sair ibadetlerde okunur. Mezkûr şartların tümünü veya bir kısmını taşımayan kıraatler ise şâz olarak değerlendirilir veya en azından Kur'an'dan olup olmadığı noktasında şüpheli kabul edilir. Bu sebeple namazda ve diğer ibadetlerde okunması caiz değildir.⁴⁷ Öte yandan, kıraatte farklı ihtimaller ve vecihler söz konusu olduğunda Müslümanların cumhuruna ait kıraat esas alınır ve bu kıraat meşhur kâriflerin icma veya kurrânın kâhir ekseriyetinin ittifağıyla bilinip tanınır. Kıraatte iki ihtimalin söz konusu olması veya iki farklı kıraatin eşit düzeyde bulunması durumunda ise Arap dilindeki en fasih ve yaygın kullanımla örtüşen kıraat tercihe şayan olur.⁴⁸

C. ŞÎA'NIN KIRAAT TERCİHİ

Çağdaş Şîi müfessir Belâğî, "Biz İmamiyye Şîasına mensup Müslümanlar, insanların yani çoğunluk Müslümanların kıraatini benimsemekle memuruz" der.⁴⁹

⁴⁵ Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 123-126.

⁴⁶ Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 134.

⁴⁷ Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 143.

⁴⁸ Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 167.

⁴⁹ Belâğî, *Alâu'r-Rahmân*, I. 74.

Belâğî'nin burada sözünü ettiği kıraat Hafs rivayetiyle gelen Âsım kıraatidir. Zira Âsım kıraati -Hâdî Ma'rifet'in ifadesiyle- sıhhat şartlarının tümümü haiz olmasının yanında ilk asırdan günümüze kadar Müslümanlar arasında yaygın biçimde kullanılan, her dönemde âlimlerin teveccühüne mazhar olan bir kıraattir.⁵⁰

Âsım kıraatinin bugün İslam dünyasının çok büyük bir kısmında tercih edildiği doğrudur; fakat Şîa'nın bu kıraati tercih sebebine ilişkin gerekçeler tartışmaya açıktır. Zira her şeyden önce Âsım kıraati ilk asırdan itibaren tüm Müslümanlar arasında popüler olan bir kıraat değildir. Dahası bu kıraat İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) yedili tasnifinden önce İslam dünyasında pek şöhret bulmamış, İbn Mücâhid'in ölümünü takip eden yıllardan itibaren ilkin Kûfe'de, ardından İslam dünyasının diğer bölgelerinde yaygınlık kazanmıştır. Ayrıca, Âsım'ın birinci ravisi kabul edilen Ebû Bekr b. Ayyâş'ın (ö. 193/808) kıraati Kûfe'de bir süre Hafs (ö. 180/796) rivayetinden daha makbul görülmüş, ancak zaman içerisinde bu durum tersine dönmüştür. Öte yandan Âsım kıraatinin Kûfe çevresinde kabul görmesi birtakım olumsuz değerlendirmelere de konu olmuştur. Bütün bunların yanında Âsım b. Behdele ile Hafs hadis/rivayet konusunda ağır ifadelerle eleştirilmiş ve Sünnî âlimlere ait cerh-tadil kitaplarında yer alan bu eleştiriler⁵¹ çağdaş Şîî müfessir Hûî tarafından yedi kıraatin mütevatir olmadığı fikrine mesnet gösterilmiştir.

Belli ki Şîî âlimler genel manada kıraatlerin tevatür vasfı taşımadığı fikrini savunurken literatürdeki yaygın mütevatir tanımını esas almış, ancak Âsım kıraatini tercihte bu tanıma göz ardı edip, "ricalinin araştırılmasına ihtiyaç duyulmayan ve fakat kendisiyle amel edilmesi gereken haber" şeklindeki diğer tanıma hareket noktası kabul etmiştir. Duruma göre farklı tanıma esas alma anlayışı, yedi kıraatin mütevatir olduğu iddiasını temellendirme hususunda Sünnîlerce de benimsenmiştir.

Yeri gelmişken şu hususu da belirtmek gerekir ki Şîî âlimler genelde kıraatlerin özelde yedi kıraatin mütevatir olmadığı fikrini savunurken bilhassa isnat ve rical konusunda Âsım kıraatini de diğer meşhur kıraatlerle aynı kategoriye dâhil ederek eleştirmiş ve bu bağlamda tüm kıraatlerin senet yönünden haber-i vâhid niteliğinde olduğunu söylemiş, ancak kendi kıraat tercihleri söz konusu olduğunda özellikle Hâdî Ma'rifet, Âsım kıraatini diğerlerinden ayrı bir kefeye koymuş ve hatta bu kıraat hakkında "mütevatir" nitelemesini kullanmıştır.⁵²

Bizce burada apaçık bir ilkesizlik söz konusudur. Bu yüzden denilebilir ki Şîa'nın Âsım kıraatini tercih etmesi, bu kıraatin senet sağlamlığı, sadelik ve birkaç istisna dışında kural dışı okuyuşlar içermemesi gibi olumlu vasıflar taşımasından yahut tarihsel süreçte Müslümanların büyük çoğunluğunca benimsenmiş olma-

⁵⁰ Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 232.

⁵¹ Mesela bkz. Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, I. 559, II. 358.

⁵² Bkz. Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 143.

sından ziyade, Âsım'ın Kûfe imamı olması, dolayısıyla kıraatinin Ebû Abdîrahmân es-Sülemî (ö. 83/702) yoluyla Hz. Ali'ye dayanmasıdır. Nitekim Hâdî Ma'rifet'in, "Hafs yoluyla Âsım'dan rivayet edilen kıraat müminlerin emiri Ali'nin kıraatidir" ifadesi, Şîa'nın kıraat tercihindeki asıl faktörün ne olduğunu gösterir niteliktedir. Öte yandan Zehebî, İbnü'l-Cezerî gibi Sünnî âlimlerin eserlerinde de yer alan rivayetlere göre Âsım, "Bana Ebû Abdîrahmân es-Sülemî'den başka kimse kıraat (harf) okutmadı. O da Ali'den okudu." demiş,⁵³ ayrıca kendisinin Ebû Abdîrahmân Sülemî'ye hiç muhalefet etmediğini, aynı şekilde onun da Hz. Ali'ye muhalefet etmediğini söylemiştir.⁵⁴ Gerek buradaki hoca-talebe ilişkisinden, gerekse saygı ve sadakat ilkesinden olsa gerek, bazı Şîî müellifler Âsım'ı Şîa'dan kabul etmişler, hatta diğer meşhur kıraat imamlarından Ebû Amr, Hamza b. Habîb ve Kisâî'nin de Şîî olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁵⁵

Gelinen bu noktada, Şîa nezdinde diğer kıraatlerin değer ve işlevinin ne olduğu sorulabilir. Meşhur Şîî müfessir Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) bu soruya şöyle cevap vermiştir: "Mezhebimizin mensupları nezdinde genel kabul gören ve rivayetlerinde yaygın olan anlayış, Kur'an'ın tek harf üzere tek peygambere indirildiği yönündedir. Bununla birlikte mezhepdaşlarımız kurrânın yaygın kıraatlerini okuma hususunda cevaz bulunduğu ve herkesin dilediği kıraati okumada özgür olduğu noktasında hemfikirdir."⁵⁶

İlmî ve tarihî açıdan hemen hiçbir değer içermeyen bu anlayış, Ehl-i Beyt imamlarından nakledilen, "Size nasıl öğretiliyse öyle okuyun" ve/veya "İnsanların [Müslüman çoğunluğun] okudukları gibi okuyun" şeklindeki rivayetlere (ahbâr) dayanmaktadır.⁵⁷ Bu rivayetlerdeki tavsiyeden hareketle Şîî âlimler şâz kıraatler dışında yedi ve on kıraatle okumanın caiz olduğu yönünde görüş bildirmişlerdir. Hâdî Ma'rifet'in verdiği bilgiye göre fikhîçılar nezdinde yaygın olan görüş, yedi kıraatin namazda ve diğer ibadetlerde okunmasının caiz olduğu yönündedir. Bu noktada, "Mademki İmâmiyye Şîası Kur'an'ın tek olduğunu ve tek gerçek mabudun katından indiğini söylüyor; o halde niçin yedi ve hatta on kıraatin okunmasına cevaz veriyor?" şeklinde bir itiraz öne sürülebilir. Hâdî Ma'rifet bu muhtemel itiraza üç gerekçeyle cevap verir: (1) Müslümanların bu kıraatleri okuma yönünde yaygın bir gelenekleri vardır; (2) Söz konusu kıraatlerin okunmasının caiz olduğu hususunda fikhîçilerin icmaı vardır; (3) Ehl-i Beyt imamlarının Müslüman çoğunluğun uygulamasına göre hareket edilmesi gerektiği yönünde talimatları vardır.⁵⁸

⁵³ Klasik kaynaklarda Âsım'ın Zir b. Hubeyş'ten de İbn Mes'ûd kıraatini öğrendiğini ifade ettiği bilgisi de yer almaktadır. Bkz. Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ*, I. 289.

⁵⁴ Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 232-233.

⁵⁵ Bkz. Seyyid Hasan Sadr, *Te'sîsü's-Şîa li 'Ulûmi'l-İslâm*, Kum 1375, s. 346-347.

⁵⁶ Ebû Ca'fer et-Tûsî, *et-Tibyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut trs., I. 7.

⁵⁷ Bkz. Küleynî, *el-Kâfî*, II. 631.

⁵⁸ Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 164.

Bu konuda daha muhafazakâr bir yaklaşım sergileyen Hûî'ye göre yedi ve on kıraatten her birinin namazda okunup okunmayacağı meselesinde en doğru görüş şudur: Hz. Peygamber'e ve/veya masum imamlara aidiyeti sübut bulmamış kıraatlerin namazda okunması caiz değildir. Çünkü namazda okunması gereken metin, herhangi bir metin değil Kur'an metnidir. Ehl-i Beyt imamlarının, "Size nasıl öğretiliyse öyle okuyun" veya "İnsanlar nasıl okuyorsa siz de öyle okuyun" şeklindeki beyanlarına gelince, belli ki bu hadislerde muayyen bir kıraatten değil imamların devrinde yaygın olan kıraat veya kıraatlerden söz edilmektedir. O halde, namazlarda okunması caiz olan kıraatleri yedi ve on sayısı ile tahdit etmek anlamsızdır. Sözün özü, şâz olmamak kaydıyla, Ehl-i Beyt'in devrinde genel kabul gören her kıraatin namazda okunması caizdir.⁵⁹ Evet, Ebü'l-Kâsım el-Hûî'nin görüşü özetle budur; ancak bu görüşün muhtevasında, "Ehl-i Beyt zamanında genel kabul gören kıraat veya kıraatler hangisidir?" sorusunun cevabı yoktur.

II. ŞİA'NIN AHRUF-İ SEB'A ANLAYIŞI

Ahruf-i seb'a, Sünnî gelenekte kıraat ilminin oldukça önemli ve bir o kadar da problemlili konularından birini teşkil eder. Nitekim ilgili hadisin meşhur ve sahih kabul edilen tüm varyantlarında geçen "ahruf" (harfler) kelimesinin medlülüne dair altmış civarında görüşün mevcudiyetinden söz edilmesi⁶⁰ konunun problematik yönü hakkında yeterli bir fikir verir. Ebû Ubeyd el-Herevî (ö. 224/838) ve Ebû Amr ed-Dânî (ö. 434/1053) gibi Sünnî âlimlerce mütevatir addedildiği söylenen⁶¹ ve çok sayıda farklı varyantıyla adeta bir merviyat yumağı halinde nakledilen hadiste Hz. Peygamber'in "Kur'an yedi harf üzere nazil oldu" ifadesi yer almaktadır.

Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) *el-Câmi'i*, İmâm Mâlik'in (ö. 179/795) *el-Muvatta'*, Tayâlîsî (ö. 203/818) ve Humeydî'nin (ö. 219/834) *el-Müsned*'leri, Abdürrezzâk (ö. 211/826) ve İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Musannef*'leri gibi Kütüb-i Sitte'den önce telif edilmiş birçok hadis mecmuasında yer alan, ayrıca başta Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) *es-Sahih*'leri olmak üzere muteber addedilen diğer hadis mecmualarının yanı sıra erken döneme ait birçok fıkıh, usûl, tarih ve tabakât kitaplarında da kayıtlı bulunan bu hadis yirmiden fazla sahâbî tarafından nakledilmiştir. Bu sahâbîler arasında Übey b. Ka'b (ö. 19/640), Hz. Ömer (ö. 23/644), Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652), Hz. Osman (ö. 35/656), Amr b. el-Âs (ö. 43/639), Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665), Ebû Bekre (ö. 52/672), Ebû Hureyre (ö. 58/678), Semura b. Cündeb (ö. 60/679), Abdullah b.

⁵⁹ Hûî, *el-Beyân*, s. 166-167.

⁶⁰ Bkz. Çetin, *Kur'an'ın İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*, s. 103.

⁶¹ Ahruf-i seb'a hadisinin mütevatir olduğuna ilişkin görüşün Ebû Ubeyd'e isnat edilmesi tartışmaya açıktır. Çünkü hadis terimlerinin tam olgunlaşmadığı hicrî 3. asrın başlarında Ebû Ubeyd'in "tevatür" kelimesini sonraki asırlarda tekemmül eden terimsel anlamda kullandığını söylemek zordur. Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Âşıkutlu, "Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisi", s. 90-92.

Amr (ö. 65/684), Zeyd b. Erkâm (ö. 66/685), Abdullah b. Abbas (ö. 68/687), Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693) ve Enes b. Mâlik (ö. 93/712) gibi isimler sayılabilir.

Bahis konusu hadis İbn Ebî Leylâ (ö. 83/702), Ebû'l-Âliye (ö. 90/709), Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/728), Ebû Kılâbe (ö. 104/722), Amr b. Dinâr (ö. 126/744) ve A'meş (ö. 148/765) gibi tâbiîler tarafından da mürsel olarak nakledilmiştir.⁶² Ancak hadisin bazı varyantları senet zincirindeki kimi raviler sebebiyle zayıf olarak değerlendirilmiştir. Mesela, İbn Mes'ud'dan gelen rivayetin bir varyantı, "hadis hırsız" ve "yalancı" olarak nitelendirilen İsmail b. Ebî Üveys isimli raviden dolayı zayıf kabul edilmiştir.⁶³ Diğer taraftan hadisin Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbas, Semure b. Cündeb, Ebû Hureyre gibi sahâbilere atfedilen bazı varyantlarında Kur'an'ın yedi değil üç, dört, beş harf üzere nazil olduğu belirtilmiştir.⁶⁴ Yine hadisin bazı varyantlarında Kur'an'ın zâhir, bâtın, had ve matla (muttala') olmak üzere dört farklı boyuta sahip olduğundan söz edilmiştir.⁶⁵ Bütün bunlara ilaveten hadisin bazı varyantlarında farklı şahıslar ve olaylardan bahsedilmiştir.

Sebeb-i vürutla ilgili bilgilerin hâsılası ahruf-i seb'a hadisinin Kur'an okumada kolaylık sağlama ruhsatına işaret ettiğini göstermekle birlikte, son kertede bu ruhsatın tam olarak neye karşılık geldiği meselesi biraz müphem gözükmektedir. Buradaki müphemlik "ahruf-i seb'a" (el-ahrufü's-seb'a) terkiibini oluşturan "ahruf" (harfler) ve "seb'" (yedi) kelimelerinin farklı anlam takdirlerine elverişli olmasından mütevellittir. Nitekim daha önce de belirtildiği gibi "ahruf-i seb'a" tabirinin medlulüne ilişkin altmış civarında görüş ileri sürülmüştür. Bir telakkiye göre "yedi harf"ten maksat Kureyş, Hüzeyl, Temîm, Sakîf, Hevâzin gibi yedi farklı Arap lehçesidir. Muhtemelen ilk defa Ebû Ubeyd (ö. 224/838) tarafından ortaya atılan ve Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/868), Ahmed b. Yahyâ b. Sa'leb (ö. 291/903), Ebû Mansûr el-Ezherî (ö. 370/980) ve İbn Atiyye (ö. 541/1147) gibi âlimler tarafından da tercihe şayan bulunan bu görüş, Kur'an'ın Kureyş lehçesiyle nazil olduğunu bildiren rivayetlere ters düştüğü, ayrıca Kur'an metninde kırk küsur farklı lehçe bulunduğu gibi gerekçelerle İbn Kuteybe (ö. 276/889), Taberî (ö.310/922), İbn Abdilber (ö. 463/1070) ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi âlimlerce eleştirilmiştir.

Diğer taraftan Abdullah İbn Vehb (ö. 197/812), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/813), Taberî (ö. 310/923) ve Tahâvî (ö. 321/933) gibi bazı âlimler "ahruf-i

⁶² İlgili hadisin kaynakları ve ilk ravileri hakkında geniş bilgi için bkz. Âşikkutlu, "Kırâat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisi", s. 43-53.

⁶³ Geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Âşikkutlu, "Kırâat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisi", s. 52-90.

⁶⁴ İsnatları zayıf kabul edilen bu rivayetler ve kaynakları için bkz. Çetin, *Yedi Harf ve Kırâatler*, s. 76-79.

⁶⁵ İbn Mes'ud'a isnat edilen bu rivayete ilgili geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 225-228.

seb'a" tabirinin, hepsi de "gel" anlamındaki *helümme, teâle, ileyye* kelimeleri gibi aynı manayı taşıyan farklı lafızlara delalet ettiği görüşünü benimsemişlerdir. Ebü'd-Derdâ (ö. 32/652[?]) ve/veya Abdullah İbn Mes'ûd'un (ö. 32/652) 44.Duhân 44. ayette geçen *el-esîm* (günaha batmış kimse) kelimesini telaffuz zorluğu çeken bir kişiye *el-fâcir* diye okuttuğu yönündeki rivayetlerle temellendirilen ve bir bakıma anlam merkezli Kur'an kıraatinin cevazına işaret eden bu görüş Arap dilinde her kelimenin müteradifinin bulunmadığı, buna karşılık bazı kelimelerin müteradifinin yediden az veya daha fazla sayıda olduğu gibi gerekçelerle tenkit edilmiştir. Kâdî İyâz (ö. 544/1149) tarafından tercih edilen ve son devirde Cemâleddin el-Kâsımî (ö. 1914) ve Mustafa Sadık er-Râfiî (ö. 1937) gibi bazı âlimler nezdinde de kabul gören diğer bir yoruma göre "yedi"den maksat sayı değil çokluktur. Yedi, yetmiş ve yetmiş bin gibi sayıların Arap dilinde çokluk anlamında kullanıldığı argümanına dayanan bu görüş ise hadisteki sarih ifadelere ters düştüğü için Suyûtî (ö. 911/1505) gibi bazı âlimler tarafından isabetsiz olarak değerlendirilmiştir.⁶⁶

Özetle, klasik dönem Sünnî âlimler ahruf-i seb'a hadisinin sübutu konusunda fikir birliğine varmış, ancak delaleti hususunda anlaşamamışlardır. Ayrıca, "yedi harf" in Kur'an okumada kolaylık sağlamaya işaret ettiği noktasında ittifak sağlanmış olmasına karşın söz konusu "harf"lerin tamamının Hz. Osman tarafından çoğalttırılan mushaflarda mevcut olup olmadığı hususunda ihtilafa düşülmüştür. İbn Vehb, Taberî, Tahâvî (ö. 321/933) ve İbn Abdilber (ö. 463/1071) gibi âlimlerce benimsenen anlayışa göre yedi harfle kıraat, farklı lehçelerle konuşan Arapların Kur'an'ı kolay okuyup öğrenmelerini sağlama ruhsatıdır. Bu ruhsat ilk nesil Müslümanlar tarafından kullanılmış ve maksat hâsıl olmuştur. Kur'an'ı okuyup yazanlar çoğalıp bir harf üzere okuma alışkanlığı yaygınlaşınca ruhsat kaldırılmıştır. Nitekim Hz. Osman da mushaf nüshalarını Cebrail ile Hz. Peygamber arasında gerçekleşen arza-i âhireyi (son sunuş, son okuyuş) esas alarak Kureyş lehçesi üzere yazdırmış, buna aykırı okuyuşları yasaklamış, resmî mushaflar dışındaki Kur'an nüshalarının yakılmasını emretmiştir. Böylece bir telakkiye göre diğer altı harf nesh edilmiş, günümüze kadar gelmemiştir.

Bu görüşün aksine Ebû Bekr Bâkılânî (ö. 403/1012) ve İbn Hazm (ö. 403/1012) gibi âlimler yedi harften hiçbirinin nesh edilmediği, Hz. Osman'ın çoğalttırdığı mushafların bu yedi harfin tamamını içerdiği, ayrıca yedi harf ruhsatının sınırlı süreli değil devamlı olduğu fikrini benimsemişlerdir. Selef ve halef ulemasının çoğunluğunca benimsenen üçüncü bir anlayışa göre ise yedi harften olan ve Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflardaki yazı iskeletinin (resm-i hat) okunmalarına imkân verdiği kıraat vecihleri günümüze kadar gelmiştir. Hz.

⁶⁶ Yedi harfle ilgili görüşler hakkında geniş bilgi için bkz. Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 91-137; Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I. 137-191; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 101-116; Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler*, s. 103-137.

Osman, istinsah ettirdiği mushafların yazı iskeletine aykırı olan okuyuşları yasaklayınca kelimenin değişik yazılışı veya cümle içindeki takdim-tehiri gibi sebeplerden kaynaklanan farklılıklarla ilgili kıraatler terk edilmiş, harekesiz ve noktasız olan mushaf hattının okunmalarına izin verdiği kıraatler -tevatür yoluyla sabit olmaları şartıyla- yedi harfin baki kalan cüzü sayılmıştır.⁶⁷

İmâmiyye Şîası'nın konuyla ilgili görüşlerine gelince, öncelikle şunu belirtelim ki ahruf-i seb'a meselesi Şîa'nın Kur'an-tefsir kültüründe önemli bir yer tutmaz. Bu keyfiyet Şîî müfessir Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (ö. 460/1057), "Mezhep mensuplarımız kurrânın mütedavil kıraatlerinin okunması hususunda cevaz bulunduğu ve herkesin dilediği kıraati okumada özgür olduğu noktasında hemfikirdir."⁶⁸ diye özetlediği liberal anlayışın bir tezahürü gibi gözükmemektedir. Bununla birlikte, İmâmiyye Şîası Âsım kıraatinin Ebû Ömer Hafs b. Süleyman (ö. 180/796) versiyonunu tercih etmiştir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu tercihte Âsım kıraatinin yaygınlık, sadelik gibi özelliklere sahip olmasından ziyade Ebû Abdîrahmân es-Sülemî (ö. 83/702[?]) vasıtasıyla Hz. Ali'ye dayanıyor olmasıdır.

A. RİVAYET VE KAYNAK TESBİTİ

Erken dönem Şîî hadis ve tefsir edebiyatında ahruf-i seb'a konusuyula ilgili iki grup rivayet mevcuttur. İlk gruptaki rivayetlerde Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğundan, ikinci gruptaki rivayetlerde ise tek harf üzere nazil olduğundan söz edilmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İmâmiyye Şîası'nın erken dönem kaynaklarında Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğuna dair üç haber (rivayet) yer almaktadır. Hz. Peygamber, Hz. Ali ve Ca'fer-es-Sâdık'a (ö. 148/765) isnat edilen bu üç hadisten ikisi, ilk dönem ahbârîlik ekolünün en meşhur temsilcilerinden Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh el-Kummî'nin (ö. 381/991) *el-Hisâl* adlı eserinde nakledilmiştir. Hz. Peygamber'e atfedilen hadis şöyledir:

Rasûlullah şöyle buyurdu: Bana Allah'tan bir elçi geldi ve "Allah sana Kur'an'ı bir harf üzere okumanı emrediyor" dedi. Ben, "Rabbim, ümmetime kolaylık tanı" diye yakardım. Bunun üzerine elçi, "Allah sana Kur'an'ı bir harf üzere okumanı emrediyor" dedi. Ben, "Rabbim, ümmetime kolaylık tanı" diye yakardım. Elçi yine "Allah sana Kur'an'ı bir harf üzere okumanı emrediyor" dedi. Ben, "Rabbim, ümmetime kolaylık tanı" diye yakardım. Bu defa elçi, "Allah sana Kur'an'ı yedi harf üzere okumanı emrediyor" dedi.⁶⁹

Şeyh Sadûk'un *el-Hisâl*'i ile Ebû'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî'nin (ö. 320/932[?]) tefsirinde yer alan Ca'fer es-Sâdık hadisindeki muhteva da şöyledir:

Hammâd b. Osman, İmam Ca'fer es-Sâdık'a, "Sizin görüşleriniz (fetvalarınız) farklılık arz ediyor" dedi. Bunun üzerine Ca'fer es-Sâdık, "Kur'an yedi harf üzere nazil oldu. Bu sebeple

⁶⁷ Geniş bilgi için bkz. Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler*, s. 153-176.

⁶⁸ Tûsî, *et-Tibyân*, I. 7.

⁶⁹ Şeyh Sadûk, *el-Hisâl*, II. 358. Ayrıca bkz. Meclisî, *Bihârul-Envâr*, LXXXIX. 49.

İmam'ın en az yedi veçhe göre fetva vermesi söz konusudur" diye karşılık verdi ve ardından "Bu bizim sana ihsanımızdır, ister dağıt, ister yanında tut" [38.Sâd 39] ayetini okudu.⁷⁰

Küleynî'nin (ö. 329/941) talebesi olan ve İbn Ebî Zeyneb diye tanınan Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer en-Nu'mânî'nin (ö. 360/971) mürsel olarak naklettiği⁷¹ üçüncü habere gelince, bu haberde Hz. Ali'nin "Kur'an yedi kısım üzere indi. Her biri kâfi ve şâfi olan bu yedi kısım; emir, zecr, terğib, terhib, cedel, mesel ve kasastan ibarettir." ifadesi yer almaktadır.⁷² Bu üç haberin yanı sıra ilk dönem Şîî hadis ve fıkıh âlimi Ebû Ca'fer Saffâr el-Kummî'nin (ö. 290/902) *Besâiru'd-Derecât* adlı eserinde İmâm Muhammed el-Bâkır'a (ö. 114/733 [?]) atfedilen bir diğer rivayette, "Kur'an'ın tefsiri yedi harf üzerinedir" ifadesi yer almaktadır.⁷³

Bütün bunların dışında Feyz-i Kâşânî'nin (ö. 1090/1679) *Tefsîru's-Sâfi*'sinde başka bir haber (hadis) daha göze çarpmaktadır. Kaynak belirtilmeksizin nakledilen bu hadisteki içeriğe göre Hz. Peygamber Cebrail'le buluşmasında, "Ben ümmî bir topluma gönderildim. Bu toplumun içinde yaşlı erkekler var, yaşlı kadınlar var..." demiş, Cebrail de, "Onlara söyle, Kur'an'ı yedi harf üzere okusunlar" diye karşılık vermiştir.⁷⁴

Daha önce belirtildiği üzere, erken dönem Şîî ahbâr edebiyatında Kur'an'ın tek harf üzere nazil olduğuna dair rivayetler de mevcuttur. Tespitlerimize göre bu içerikte iki haber mevcut olup, biri Zürâre b. A'yen (ö. 150/767) vasıtasıyla İmâm Muhammed el-Bâkır'dan, diğeri de Fudayl b. Yesâr vasıtasıyla İmâm Ca'fer es-Sâdık'tan nakledilmiştir. Küleynî'nin *el-Kâfi*'sinde yer alan bu iki haberden ilkinde göre İmâm Muhammed el-Bâkır, "Kur'an tek olup tek gerçek mabudun (Allah) katından nazil oldu. İhtilaf(lar) raviler yüzünden ortaya çıktı." demiştir. İkinci rivayetteki muhtevaya göre ise Fudayl b. Yesâr, "İnsanlar Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğunu iddia ediyor" demiş, Ca'fer-es-Sâdık da, "Allah'ın düşmanları yalan söylüyorlar. Doğrusu Kur'an tek gerçek mabud tarafından tek harf üzere nazil oldu" diye karşılık vermiştir.⁷⁵

⁷⁰ Şeyh Sadûk, *el-Hisâl*, II. 358; Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, I. 24. Ayrıca bkz. Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, LXXXIX. 49.

⁷¹ Hâdî Ma'rîfet bu rivayeti Nu'mânî'nin *Risâletü'n-Nu'mânî fî Sunûfi Âyi'l-Kur'ân* adlı eserinden nakletmiştir. (Bkz. Hâdî Ma'rîfet, *et-Temhîd*, II. 87). Ancak bu eser bazı kaynaklarda mezkûr isimle Nu'mânî'ye nispet edilirken, bazı kaynaklarda *en-Nâsîh ve'l-Mensûh* adıyla Ebû Halef Sa'd b. Abdillâh el-Kummî'ye (ö. 301/914), diğer bazı kaynaklarda ise *Risâletü'l-Muhkem ve'l-Müteşâbih* adıyla Şerif el-Murtazâ'ya (ö. 432/1044) nisbet edilmiştir. Aslan Habibov, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı*, s. 73.

⁷² Bu rivayet için bkz. Hâdî Ma'rîfet, *et-Temhîd*, II. 87. Bazı Şîî kaynaklarda Hz. Ali'den, "Kur'an on harf üzere nazil oldu" şeklinde bir hadis daha nakledilmiştir. Bkz. Belâğî, *Âlâu'r-Rahmân*, I. 75-76. Muttakî el-Hindî (ö. 975/1567) bu hadisi es-Siczi'ye atfen nakletmiştir. Bkz. Muttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, II. 16.

⁷³ Kummî, *Besâiru'd-Derecât*, s. 196.

⁷⁴ Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, I. 53.

⁷⁵ Küleynî, *el-Kâfi*, I. 630.

B. RİVAYETLERİN TAHLİL VE TENKİDİ

Görebildiğimiz kadarıyla Kur'an'ın tek veya yedi harf üzere nazil olduğuna dair rivayetler erken dönem Şiî hadis kaynaklarında yorumsuz olarak aktarılmış ve dolayısıyla hadislerin sübut ve delaletlerine ilişkin bir değerlendirmede bulunulmamıştır. Katı nasçı anlayışı temsil eden ilk dönem Ahbârîliğin hicrî 4. asrın sonlarında iyice zayıflaması ve hicrî 5. asrın başından itibaren Usûlî düşüncenin Mu'tezile kelamından etkilendikleri bilinen Şeyh Müfid (ö. 413/1022) ve Şerif el-Murtazâ'nın (ö. 433/1042) önemli katkılarıyla Şiî düşüncede hâkimiyet tesis etmesine koşturularak hadisleri (ahbâr) tahlil ve tenkit geleneği de başlamıştır. Nitekim Şerif el-Murtazâ imamlara ait ahbarın sıhhat değerinin akıl ve Kur'an delilleriyle tespit edilmesi gerektiğini belirtmiş, ayrıca İmâmiyye Şîası'na ait merviyatın yanı sıra Ehl-i Sünnet'in hadis kitaplarını da tenkit etmiş ve söz konusu kitapların pek çok uydurma hadis içerdiği söylemiştir.⁷⁶

Bu anlayışın bir yansıması olarak ahurf-i seb'a hadisleri Şiî âlimler tarafından değerlendirilmiş ve bu çerçevede Kur'an'ın tek harf üzere nazil olduğunu bildiren hadisler sahih ve ihticaca elverişli görülürken, ahurf-i seb'a hadisleri senet açısından problemli oldukları gerekçesiyle mevsuk kabul edilmemiştir. Bu yöndeki değerlendirmelere göre Şeyh Sadûk'un Ca'fer es-Sâdık'tan naklettiği, "Kur'an yedi harf üzere nazil oldu" hadisinin senedinde yer alan Muhammed b. Yahyâ es-Sayrafî meçhul, yani kimliği ve kişiliği bilinmeyen bir ravidir. Yine Şeyh Sadûk'un Hz. Peygamber'e atfen naklettiği ahurf-i seb'a hadisinin senedinde yer alan Ahmed b. Hilâl, aşırı Şiî olmasının yanında dinî düşüncesi ve/veya yaşayışı hakkında olumsuz değerlendirmeler bulunan bir kişidir. Öte yandan, İmam Muhammed el-Bâkır'a atfedilen, "Kur'an'ın tefsiri yedi harf üzeredir" hadisinin senedinde, "Ebû Umeyr'den veya başkasından" şeklinde bir tereddüt ifadesi mevcuttur. Hz. Ali'nin "Kur'an yedi kısım üzere nazil oldu" hadisi ise mürsel olarak rivayet edilmiştir. Kısacası, Ehl-i Beyt imamlarına atfedilen bu rivayetlerin hiçbiri senet yönünden sağlam değildir.⁷⁷

Belli ki bu değerlendirme İmam Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'tan Kur'an'ın hem yedi harf, hem tek harf üzere nazil olduğu yönünde iki farklı rivayet nakledilmiş olmasıyla ilgilidir. Çünkü mevcut rivayetlere göre bu iki büyük imam aynı konuda birbirleriyle çelişen iki farklı beyanda bulunmuştur. Şiî itikadınca imamlardan sadır olan sözler nas mesabesinde olduğuna ve otantik şekliyle bu naslar hiçbir çelişki barındırmadığına göre buradaki sorunun çözümü, içerik yönünden birbirini nakzeden iki rivayet grubundan birini sahih diğerini zayıf kabul etmektir. Ahurf-i seb'a hadislerinin zayıf kabul edilmesi, senet probleminden ziyade Ehl-i Sünnet'in birden fazla kıraati mütevatir, meşhur ya da kısaca sahih addetme anlayışına bir tepki gibi gözükmektedir. Gerçi ahurf-i seb'a tabiri yedi

⁷⁶ Uyar, *Şiî Ulemâ'nın Otoritesinin Temelleri*, s. 34-35.

⁷⁷ Hâdî Ma'rife, *et-Temhîd*, II. 86-87.

kıraatle ilgili bir içeriğe sahip değildir; ancak bu tabirin geçtiği hadis doğrudan Kur'an kıraatiyle ilgili bir toleransa, dolaylı olarak da muhtelif kıraatlerin meşru-yetine işaret etmektedir. Kuvvetle muhtemeldir ki Şîî âlimler "Kur'an yedi harf üzere nazil oldu" hadisini bu sebeple, yani Ehl-i Sünnet'in kıraat anlayışını reddetme saikiyle zayıf kabul etmişlerdir. Nitekim geç dönem Şîî müfessir Feyz-i Kâşânî'nin aşağıdaki ifadeleri de bu tespiti teyit eder niteliktedir:

İlgili hadisi [ahruf-i seb'a hadisi] yedi kıraat veçhine hamledip ardından da -Tabersî'nin *Mecmau'l-Beyân*'da kimi Sünnî âlimlerden naklettiği gibi- söz konusu kıraat vecihlerini bu sayıya denk düşürmek için zorlama yorumlar üretme anlayışının tutar bir tarafı yoktur. Kaldı ki Küleynî'nin Zürâre tarikiyle İmam Muhammed el-Bâkır'dan naklettiği, "Kur'an tektir; tek gerçek mabudun [Allah] katından nazil olmuştur. [Kıraatle ilgili] ihtilaflar ise raviler yüzünden ortaya çıkmıştır" hadisi bu anlayışı yalanlamaktadır. Ayrıca Fudayl b. Yesâr'dan nakledilen bir rivayette şu ifadeler yer almaktadır:

Fudayl, Ebû Abdillâh'a [Ca'fer es-Sâdık] "İnsanlar Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğunu iddia ediyorlar" deyince, Ca'fer es-Sâdık, "Allah'ın düşmanları yalan söylüyorlar. Doğrusu Kur'an tek gerçek mabudun katından tek harf üzere nazil oldu" diye karşılık verdi.

Bu rivayette kastedilen anlam bir öncekiyle aynıdır. [Diğer bir deyişle,] her iki hadiste de bir tek şey kastedilmektedir; o da sahih kıraatin tek olduğudur. Ne var ki İmam Ca'fer es-Sâdık, insanların bu hadisi onca farklı/ihtilaflı yönlerine rağmen tüm kıraatlerin sahih olduğu şeklinde anlayıp yorumladıklarına muttali olunca onları yalanlamıştır.⁷⁸

C. KLASİK DÖNEM ŞİA'DA AHRUF-İ SEB'A TELAKKİSİ

Klasik ya da orta dönem Şîî âlimler Feyzi Kâşânî'den aktardığımız bu pasajdaki iki hadisi esas alarak Kur'an'ın tek harf üzere nazil olduğu fikrini savunmuştur. Bu bağlamda Ebû Ca'fer et-Tûsî kendi döneminde Şîa'nın ahruf-i seb'a konusundaki görüşünü, "Mezhepdaşlarımız nezdinde genel kabul gören, hadis ve rivayet kültürlerinde yaygın olan anlayış şudur: Kur'an tek nebiye tek harf üzere nazil oldu" şeklinde özetlemiştir.⁷⁹ Tefsirde Tûsî'nin *et-Tibyân*'ından çokça istifade eden Ebû Ali et-Tabersî (ö. 548/1153) ise, "İmâmiyye Şîasının ahbârında yaygın olan anlayış, Kur'an'ın tek harf üzere nazil olduğu yönündedir" şeklinde bir ifade kullanmış, ardından "Âmme" diye işaret ettiği Ehl-i Sünnet'in yedi harf konusunda naklettikleri hadislerin anlam ve yorumunda ihtilaf edildiğine dikkat çekmiştir.⁸⁰

Tûsî ve Tabersî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla klasik dönem Şîî gelenekte ahruf-i seb'a hadisleri reddedilmemiş veya en azından bu yönde hâkim bir anlayış gelişmemiştir. Aksine Şeyh Müfid (ö. 413/1022) gibi bazı ünlü Şîî âlimler,

⁷⁸ Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, I. 53-54.

⁷⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, I. 7.

⁸⁰ Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, I. 12-13.

“Mademki bugün elimizde bulunan mushafın iki kapağı arasında kayıtlı bulunan Kur’an ziyadesiz ve noksansız şekilde som Allah kelimidir; peki o halde Ehl-i Beyt imamlarının 2.Bakara 143. ayetteki *ve-kezâlike ce’alnâküm ümmeten vasaten* ibaresini *ve-kezâlike ce’alnâküm eimmeten vasaten* şeklinde, 3.Âl-i İmrân 110. ayetteki *küntüm hayra ümmetin* ibaresini *küntüm hayra eimmetin* şeklinde okumuş olmalarına ne demeli?” gibi muhtemel bir soruya cevap olarak Kur’an’ın nüzul keyfiyetinde iki farklı vechin [iki ayrı kıraat değil!] imkânından söz etmiş ve bu anlayışın “Muhaliflerimiz” diye işaret ettiği Ehli- Sünnet tarafından da benimsendiğine dikkat çekmiştir.⁸¹

Öte yandan, bazı Şîî âlimler Ehl-i Beyt imamlarından nakledilen ahruf-i seb’a hadislerinde herhangi bir senet probleminde söz etmeksizin ilgili hadisleri tevîl cihetine gitmiştir. İmamların ahbarındaki “yedi harf-tek harf” çelişkinin bertaraf etmeye matuf olduğu anlaşılan bu tevîlci yaklaşıma göre ahruf-i seb’a tabiri “yedi lehçe” ve/veya “yedi bâtın” anlamındadır. Bâtından maksat Kur’an’daki her ayetin farklı anlam boyutlarına sahip olmasıdır.⁸² Ahruf-i Seb’a tabirine “yedi bâtın/butûn” anlamının yüklenmesi Şîa’nın özellikle siyasi-mezhebî içerikli aşırı yorumlarına meşruiyet temeli oluşturan, “Kur’an’daki her ayetin bir zahır, bir batnı vardır” şeklindeki rivayete dayandırılmıştır. Sünnî-Sufî gelenekteki işârî yorum anlayışının da en temel meşruiyet delillerinden birisi olarak gösterilen bu rivayet⁸³ İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi bazı âlimlerce uydurma kabul edilmiştir.⁸⁴

Müteahhir dönemde Şîa’nın ahruf-i seb’a konusundaki yaklaşımı sufi meşrepli Şîî müfessir Feyz-i Kâşânî’nin görüşleriyle tesbit edilebilir. Rivayet ağırlıklı *es-Sâfi* adlı tefsirinin sekizinci mukaddimesinde ilkin Ehl-i Sünnet ulemasının ahruf-i seb’a konusunda bir dizi hadis naklettiklerini, ancak ilgili hadislerde geçen “ahruf-i seb’a” tabirinin delaleti hususunda ihtilaf ettiklerini ve bu bağlamda yaklaşık kırk görüş/yorum ürettiklerinden söz eden Feyz-i Kâşânî daha sonra Sünnî kaynaklara atfen, “Kur’an yedi harf üzere nazil oldu. Bunlar emir, zecr, terğib, terhib, cedel, kasas ve meseldir”, “Kur’an yedi harf üzere nazil oldu. Bunlar zecr, emir, helal, haram, muhkem, müteşabih ve emsaldır” şeklinde iki rivayet aktarmıştır.

Feyz-i Kâşânî’ye göre bu iki rivayetten “ahruf-i seb’a”nın Kur’an’daki belli başlı konulara işaret ettiği sonucu çıkmakta, Şîî âlimlerin Hz. Ali’den naklettikleri, “Allah Kur’an’ı yedi kısım üzere indirdi; emir, zecr, terğib, terhib, cedel, mesel ve kasastan oluşan bu yedi kısımdan (ana tema) her biri kâfidir, şâfidir” hadisi de bu görüşü teyit etmektedir.

⁸¹ Şeyh Müfid, *el-Mesâilü’s-Sereviyye*, s. 82-83.

⁸² Hâdî Ma’rifet, *et-Temhîd*, II. 86-87.

⁸³ Bkz. Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 30-31.

⁸⁴ Bkz. Takiyyüddîn İbn Teymiyye, “Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risale”, çeviri ve notlandırma: Mustafa Öztürk-Ali Bolat, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, s. 269-270.

Sünnî kaynaklarda yer alan, "Kur'an yedi harf üzere indirildi. Her ayetin bir zahır, bir batnı, her harfin de bir haddi ve bir matlaı vardır", "Kur'an'ın zahiri ve bâtını vardır. Her bâtının da yedi ayrı bâtını vardır" şeklindeki rivayetlere de atıfta bulunan Feyz-i Kâşânî bu iki rivayetten hareketle "ahruf-i seb'a" tabirindeki harf kelimesinin Kur'an'ın çeşitli anlam ve yorum boyutları anlamına gelebileceğini söylemiştir. Bu izahatının ardından Şîî hadis edebiyatında ahruf-i seb'a konusunda nakledilen hadisleri aktaran Feyz-i Kâşânî ilgili hadislerde geçen "ahruf-i seb'a"yı yedi Arap lehçesi şeklinde yorumlamış ve bu yorumunda Mecdüddîn İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) *en-Nihâye* adlı eserine göndermede bulunmuştur. Daha sonra Tabersî'nin *Mecmau'l-Beyân*'ına atıf yaparak, bazılarının "ahruf-i seb'a"yı *helümme, teâle, akbil* gibi aynı anlama gelen farklı lafızlar şeklinde anladığını ifade etmiş ve son olarak, konuyla ilgili tüm rivayetlerdeki farklı ya da çelişik muhtevayı uzlaştırmak maksadıyla üç ayrı kategoride şöyle özetlemiştir: "Kur'an'daki ayetler [tematik olarak] yedi kısımdır. Her ayetin yedi batnı [yani yedi farklı anlam ve yorum boyutu] vardır. Kur'an yedi lehçe üzere nazil olmuştur."⁸⁵

D. MODERN DÖNEM ŞİİLİKTE FARKLI TELAKKİLER

Tespitlerimize göre çağdaş Şîî âlimler ahruf-i seb'a konusunda üç farklı anlayış benimsemişlerdir. Bunlardan ilki olumlu, ikincisi ılımlı, üçüncüsü ise oldukça katı ve reddedici mahiyettedir. Olumlu anlayışın temsilcisi sufî meşrepli müfessir Sultan Muhammed el-Cenâbezi (1835-1910)'dir. Şîî yorumlarla felsefî, işârî ve bâtînî yorumları sentezlediği *Beyânü's-Sâ'âde* isimli tefsirinin mukaddimesinde Cenâbezi Kur'an'ın farklı lafızlar içeren farklı vecihlerde nazil olmasının cevazına/imkânına dair bir başlık açmış ve Şîa'nın kıraat ve ahruf-i seb'a konusundaki genel yaklaşımına aykırı bir anlayışa işaret eden bu başlık altında ilk olarak Şeyh Sâduk gibi erken dönem Şîî âlimlerin Hz. Peygamber'e atfen naklettikleri yedi harf hadisini aktarmıştır.

Cenâbezi'ye göre bu hadiste geçen ahruf-i seb'a tabiri muhtemelen yedi lehçe anlamına gelmektedir. Söz konusu tabirin aynı manaya delalet eden yedi farklı lafız anlamına gelmesi muhtemel olduğu gibi farklı mana vecihlerine delalet etmesi de ihtimal dâhilindedir. Bununla birlikte, ahruf-i seb'a hadisinin Kur'an kıraatinde kolaylığa işaret ettiği müsellemidir.⁸⁶

Konuyla ilgili görüşlerini *fi cevâzi nüzûli'l-kur'âni bi vücûhin muhtelifetin fi elfâzih* şeklindeki bir başlık altında serimlemesinden de anlaşılacağı gibi Cenâbezi Şîa'nın genel yaklaşımının aksine Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olmasını mümkün görmüş, bu arada Kur'an'ın tek harf üzere nazil olduğuna ilişkin rivayeti meşhur sufî Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) üslubunu anımsatan bir tarzda yorumlamıştır.⁸⁷

⁸⁵ Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, I. 53.

⁸⁶ Cenâbezi, *Beyânü's-Sa'âde fi Makâmâtî'l-İbâde*, I. 18-19.

⁸⁷ Bkz. Cenâbezi, *Beyânü's-Sa'âde*, I. 19.

Ahruf-i seb'a konusunda ılımlı yaklaşım, Hâdî Ma'rifet'e aittir. *et-Temhîd fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* isimli eserinde ilkin Ehl-i Beyt imamlarından gelen hadisleri/haberleri nakleden Hâdî Ma'rifet, Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğuna ilişkin hadisleri senet yönünden problemlili oldukları gerekçesiyle mevsuk kabul etmez. Bu değerlendirmesinin ardından Ehl-i Sünnet'in rivayetlerini inceler. Ebû Şâme'nin *el-Mürşidü'l-Vecîz* adlı eserinden konuyla ilgili on iki rivayet aktaran Hâdî Ma'rifet, bazı Sünnî âlimlerce savunulan "ahruf-i seb'a hadisi mütevatirdir" iddiasının isabetli olmadığını söyler. Çünkü der, Hadi Ma'rifet, "ilgili hadislerin medlulleri farklılık arz etmekte, dolayısıyla bu keyfiyet mütevatir terimiyle örtüşmemektedir. Oysa mütevatir terimindeki en temel unsur, ilgili tüm rivayetlerdeki içeriğin birlik/bütünlük arz etmesidir. Hâl böyle iken bir grup hadis, telaffuz keyfiyetiyle ilgili lehçe farklılıklarından söz etmekte, diğer bir grup hadis Kur'an kıraatinde kelimelerin müteradifleriyle değiştirilmesinin cevazından söz etmektedir. Yine bir grup hadis zâhir-bâtın kavramları bağlamında ayetlerdeki anlam farklılığından ve her ayetin çeşitli manalara muhtemil bulunduğundan söz etmekte, diğer bir grup hadis ise ayetlerdeki içeriğin yedi ana tema çerçevesinde çeşitlilik arz ettiği bilgisini içermektedir.⁸⁸

Hâdî Ma'rifet söz konusu hadisi mütevatir kabul etmemekle birlikte bütünü reddetme yoluna da gitmez. Dahası, Sünnî âlimlerin "ahruf-i seb'a" tabirinin medlulüne ilişkin görüşlerini kayda değer görür ve bu arada İbnü'l-Cezerî'nin konuyla ilgili aktardığı farklı görüş ve değerlendirmeleri muhtemelen derli toplu ve sistematik olduğu için "gayet güzel" diye niteler. Bu arada "ahruf-i seb'a"nın Kur'an kıraatinde ümmete kolaylık sağlayan lehçe farklılıklarına işaret ettiğine ilişkin yorumu isabetli bulan Hâdî Ma'rifet anılan yorum çerçevesinde özetle şunları aktarır: "Bir göçebe Arap şehirli bir Arap gibi konuşamaz. Ümmî bir kişi de kültürlü kişi gibi konuşamaz. Keza yaşlı bir insan genç gibi konuşamaz. Ayrıca, kabilelere ait lehçeler bir kelimenin telaffuzunda farklılık gösterir ve her kabile bütün hayat boyu kullandığı lehçesini bırakıp başka bir lehçeyle konuşamaz. Bu zorluk salt aynı dili konuşan kabileler için değil farklı dilleri konuşan milletler için de söz konusudur. Dilleri Arapça olmayan milletlerin Arap diliyle konuşup anlaşmaları mümkün değildir. Eğer İslam ümmeti onca farklı ırktan oluşmasına rağmen tek dille konuşmakla mükellef kılınsaydı kuşkusuz bu altından kalkamayacak bir teklif olurdu. Oysa 'Allah hiçbir insana altından kalkamayacağı bir sorumluluk yüklemeyiz.' [2.Bakara 286]"⁸⁹

Hâdî Ma'rifet bu görüşün İmam Ca'fer es-Sâdık vasıtasıyla Hz. Peygamber'den gelen, "Ümmetinden Arap olmayan bir kişi Kur'an'ı kendi diline göre okusun." şeklindeki rivayetle teyit edildiğini söyler. Bu arada, Hz. Peygamber'in, "Ben ümmî bir topluma gönderildim. Bu toplumun içinde yaşlısı var düşünüyü

⁸⁸ Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 90-91.

⁸⁹ Hâdî Ma'rife, *et-Temhîd*, II. 91-92.

var, kölesi var cariyesi var, hiç kitap yüzü görmemiş olanı var” hadisine de gönderme yapar ve bu hadisten yola çıkarak, “Hz. Peygamber ümmetine Kur’an’ı yedi lehçeye göre okuma ruhsatı tanıdı. Lehçeleri farklı olduğu ve başka lehçelere göre okuyamayacakları için, Kur’an kıraatinde tek lehçeyle mükellef kılınmadılar.” der. Bu bağlamda, “Dilediğiniz ya da dilinizin döndüğü şekilde okuyun”, “Size öğretilen şekilde okuyun” gibi rivayetleri de aktaran Hâdî Ma’rifet, İbn Kuteybe ve Ebû Şâme gibi Sünnî âlimlerin izahlarına göndermeler de yaparak bilhassa farklı lehçelerle konuşup anlaşılan insanların tek lehçeye göre Kur’an okumalarının güç ve hatta imkânsız olduğu, bu sorunu bertaraf etmek için herkesin kendi lehçesine göre okuma ruhsatı tanıdığı noktasına vurgu yapar ve bu ruhsatın ahruf-i seb’a diye kavramsallaştığını belirtir.⁹⁰

Ahruf-i seb’a konusunda reddedici anlayışa gelince, bu anlayış Muhammed Cevâd el-Belâğî (1865-1933) ve Ebü'l-Kâsım el-Hûî (1899-1992) gibi çağdaş Şîî müfessirler tarafından benimsenmiştir. Belâğî’ye göre Kur’an’ın yedi harf üzere nazil olduğuna ilişkin hadisler hem lafız hem de anlam yönünden problemlidir. Bu yüzdendir ki ahruf-i seb’a tabirinin ne anlama geldiğine dair kırk kadar görüş ileri sürülmüştür. Ayrıca, ilgili hadislerin bazısında Kur’an’ın yedi harf, bazısında dört harf, bazısında ise on harf üzere nazil olduğu belirtilmiş ve bu muhtelif harflerin medlulleri farklı şekillerde tayin edilmiştir. Mesela İbn Mes’ûd rivayetinde yedi harfin medlulleri zecr, emir, helal, haram, muhkem, müteşabih, emsal şeklinde belirlenmişken Taberî’nin Ebû Kılâbe’den mürsel olarak naklettiği rivayette emir, zecr, terğib, terhib, cedel, kasas ve emsal şeklinde ifade edilmiştir.⁹¹

Diğer taraftan, Ehl-i Sünnet’in usûl terminolojisinde ahruf-i seb’a rivayetleri mükemmel isnatlara sahip hadisler olarak değerlendirilse de gerçekte bu hadisler zayıf ve hatta bazıları tuhaf denebilecek bir içeriğe sahiptir. Örnek vermek gerekirse, Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) naklettiği Ebû Bekre rivayetine göre Hz. Peygamber [güya] Cibril’den kıraatle ilgili harf sayısını yediye kadar artırmasını istemiş, Cibril de onun bu isteğini karşılamış ve ardından, “Azap ayetini rahmet vaadiyle, rahmet ayetini azap tehdidiyle sonlandırarak biçimde okumadıkça bu yedi harfin her biri kâfidir, şâfidir” demiştir. Sonuç itibarıyla, Kur’an yedi harf üzere değil, İmam Muhammed el-Bâkır’ın bildirdiği gibi, tek gerçek mabudun (Allah) katından tek harf üzere nazil olmuştur. Kur’an’ın nüzul keyfiyetine ilişkin en doğru ve nihai görüş (faslu’l-hitâb) budur.⁹²

Hûî’nin ahruf-i seb’a konusundaki görüşlerine gelince, Kur’an ilimleri ile Fatiha suresinin tefsirini içeren *el-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân* isimli eserinde Buhari, Müslim, Tirmizî gibi Sünnî hadisçilerin yanı sıra Taberî ve Kurtubî (ö. 671/1273) gibi müfessirlerden naklettiği onbir hadisi alt alta sıralayan Hûî, daha sonra

⁹⁰ Hâdî Ma’rife, *et-Temhîd*, II. 92-93.

⁹¹ Belâğî, *Âlâu’r-Rahmân*, I. 75-76.

⁹² Belâğî, *Âlâu’r-Rahmân*, I. 76-77.

Ca'fer es-Sâdık'a atfedilen, "Kur'an tek harf üzere nazil oldu" rivayetini nakletmiş ve ardından şunu söylemiştir:

Daha önce de kısaca belirtildiği gibi, Hz. Peygamber'in vefatından sonra dinî konulardaki başvuru mercii Allah'ın kitabı ve her türlü günah kirinden arınmış olan Ehl-i Beyt imamlarıdır. Rivayetler, imamlardan sahih olarak gelen bir hadise [haber] ters düşmeleri hâlinde hiçbir değer taşımazlar. Bu itibarla [Ehl-i Sünnet kaynaklarındaki] rivayetlerin senetlerini tartışmaya gerek görmüyoruz. Söz konusu rivayet[ler]in sıhhat ve hüccet değerini düşüren ilk unsur, Ehl-i Beyt hadislerine (ahbar) muhalif olmasıdır. Bunun yanında ilgili rivayetlerin birtakım çelişki ve tutarsızlıklar içermesi ikinci bir zayıflık unsurudur.⁹³

Hûî bu tenkidinin ardından "Rivayetlerdeki Tutarsızlıklar" şeklinde bir başlık açmış ve bu başlık altında özetle şunları söylemiştir: (1) Bazı rivayetlerde Cebrail'in Kur'an'ı Hz. Peygamber'e tek harf üzere okuttuğu, Hz. Peygamber'in harf sayısında tolerans talebi üzerine bunu kademeli olarak yediye kadar arttırdığı belirtilmektedir. Buna göre arttırma tedricî olmuştur. Ancak bazı rivayetlerde söz konusu arttırma üçüncü istek üzerine bir defada gerçekleşmiş, diğer bazı rivayetlerde ise Allah, üçüncü talep üzerine Hz. Peygamber'e Kur'an'ı üç harf üzere okumasını emretmiş, yedi harf üzere okuma emri ise dördüncü talepten sonra gelmiştir. (2) Bazı rivayetler bütün bu arttırmaların bir mecliste vuku bulunduğunu, Hz. peygamber'in harf sayısını arttırma talebinin Mikail'in yönlendirmesine bağlı olduğunu göstermektedir. Bazı rivayetler ise Cebrail'in Hz. Peygamber'le buluştuğu yeri birkaç kez terk edip birkaç kez geri geldiğine işaret etmektedir. (3) Bir rivayette Übey b. Ka'b'ın mescide girdiği ve orada kendi kıraatine aykırı şekilde Kur'an okuyan bir adam gördüğünden söz edilmektedir. Buna karşın başka bir rivayette Übey mescitte iken içeriye iki kişinin girdiğinden ve kendisinin kıraatine aykırı biçimde Kur'an okuduklarından bahsedilmektedir. Ayrıca, Hz. Peygamber'in Übey'e söylediği sözleri içeren rivayetlerde de benzer çelişkilerin bulunduğu dikkati çekmektedir. (4) Kimi rivayetlerin ilk kısmında anlatılan konu ile son kısmında yer alan ifadeler arasında uyumsuzluk bulunduğu görülmektedir. Mesele İbn Mes'ûd rivayetinde Hz. Ali'nin dilinden aktarılan, "Allah'ın elçisi, size nasıl öğretiliyse o şekilde okumanızı salık veriyor" sözü böyledir. Çünkü ilgili rivayette kimi sâhâbilerin Kur'an'daki bir surenin kaç ayet içerdiği hususunda görüş ayrılığına düştüklerinden, bunun üzerine Hz. Peygamber'e müracaat edip "Biz kıraat konusunda görüş ayrılığına düştük" dediklerinden ve o sırada Hz. Peygamber'in yanında bulunan Hz. Ali'nin söz konusu sahâbîlere, "Allah'ın elçisi, size nasıl öğretiliyse o şekilde okumanızı salık veriyor" dediğinden söz edilmektedir.⁹⁴ Ama gel gör ki sahâbîlerin kendi aralarında tartıştıkları mesele ile Hz. Ali'nin

⁹³ Hûî, *el-Beyân*, s. 177.

⁹⁴ Hûî'nin Taberî'den naklettiği bu rivayet, "Biz Kur'an'daki bir sure konusunda tartıştık ve bu çerçevede '35 ayettir veya 36 ayettir' dedik" şeklinde bir ifadeyle başlamakta, ardından tartışma konusunun kıraat ihtilafıyla ilgili olduğuna ilişkin ifadelerle devam etmektedir. Bkz. Hûî, *el-Beyân*, s. 176.

onlara söylediği söz arasında hiçbir ilgi/ilişki yoktur. Rivayetlerdeki bütün bu tutarsızlıklar bir tarafa Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olmasına makul bir gerekçe (mana) atfetmek mümkün değildir.⁹⁵

Hûî'ye göre ahruf-i seb'a tabirinin medlulüne dair izahlar da problemlidir. Mesela, "ahruf-i seb'adan maksat aynı veya yakın anlamlar taşıyan yedi ayrı lafızdır. Diğer bir deyişle, kelimelerin müteradifleriyle okunmasıdır" şeklindeki görüş, anlam merkezli kıraatin cevazına işaret etmesi sebebiyle son derece isabet-sizdir. Çünkü anlam merkezli kıraat Kur'an'ın temelinden sarsılması demektir. Hz. Peygamber'in, sözgelimi, 36.Yâsîn 1-6. ayetleri, *yâsîn ve'z-zikri'l-hakîm inneke lemîne'l-enbiyâi 'alâ tarîkin seviyyin inzâle'l-hamîdî'l-kerîm li-tühavvife kavmen mâ huvvife eslâfühüm fehüm sâhûn* şeklinde okunmasına izin verdiğini düşünmek akla zarardır.⁹⁶

Diğer taraftan, "ahruf-i seb'a"nın zecr, emir, helal, haram, muhkem, müteşabih ve emsal olmak üzere Kur'an'daki yedi ana konuya karşılık geldiğine ilişkin görüşün de iler tutar bir tarafı yoktur. Her şeyden önce ilgili rivayetdeki muhteva problemlidir. Çünkü zecr ile haram aynı anlamdadır. Buna göre Kur'an'daki ana konular yedi değil altı olmalıdır. Ayrıca, Kur'an'da mebde', meâd, kasas, ihticac vb. başka birçok konu daha yer almaktadır. Eğer bütün bu konuların muhkem-müteşabih kapsamında değerlendirilebileceği şeklinde bir itiraz ileri sürülürse, bu durumda Kur'an'daki tüm muhteva iki harfle sınırlandırılmalıdır. Ayrıca, yedi harfin zecr, emir, helal, haram gibi yedi ana konu olduğuna dair rivayetin, "Allah Kur'an'ı beş harf üzere indirdi. Bunlar helal, haram, muhkem, müteşabih ve emsaldır" şeklindeki İbn Mes'ûd rivayetiyle çeliştiği de gözden kaçırılmamalıdır.⁹⁷

"Ahruf-i seb'a"nın yedi fasih Arap lehçesine tekabül ettiğine ilişkin görüş de tutarsızdır. Çünkü Kur'an metninin Kureyş, Hüzeyl, Hevâzin, Yemen, Kinâne, Temîm ve Sakîf olmak üzere yedi lehçe içerdiği şeklindeki bu görüş, Ömer b. Hattâb'ın "Kur'an Mudar lehçesiyle nazil oldu" rivayetine ters düşmektedir. Yine bu görüş, "Kur'an'daki bir kelimenin yazımı hususunda Zeyd b. Sâbit ile sizin aranızda ihtilaf çıkarsa o kelimeyi Kureyş lehçesiyle yazın. Çünkü Kur'an Kureyş lehçesiyle nazil oldu" şeklindeki Osman b. Affân rivayetiyle de çelişmektedir.⁹⁸ Öte yandan, yine meşhur bir rivayette Ömer b. Hattâb ile Hişâm b. Hakîm arasında Furkan suresinin okunuş keyfiyetiyle ilgili bir anlaşmazlık ortaya çıktığı ve bu anlaşmazlık üzerine Hz. Peygamber'in her iki tarafın okuyuşunu doğru kabul edip, "Kur'an yedi harf üzere indi" dediği belirtilir. Oysa Ömer b. Hattâb da

⁹⁵ Hûî, *el-Beyân*, s. 177-178.

⁹⁶ Hûî, *el-Beyân*, s. 180-181.

⁹⁷ Hûî, *el-Beyân*, s. 183-184.

⁹⁸ Hûî, *el-Beyân*, s. 185.

Hişâm b. Hâkîm de Kureyşlidir. Ayrıca Kur'an Kureyş lehçesiyle inmiştir; o halde bu iki sahâbînin kıraat konusunda ihtilafa düşmemesi gerekirdi denebilir.⁹⁹

“Ahruf-i seb‘a”yı yedi fasih Arap lehçesi olarak anlayıp yorumlayanlar, “Kur'an diğer lehçeleri de kapsar, ancak o lehçeler Kureyş lehçesiyle bütünleşmiştir” demek istiyorlarsa, o takdirde lehçeleri yediyle sınırlamanın bir anlamı yoktur. Kaldı ki Kur'an metni yaklaşık elli farklı lehçe içermektedir.¹⁰⁰ Hâsılı, neresinden bakılırsa bakılsın, gerek yedi harf rivayetleri gerekse bu konuyla ilgili görüşler sıhhsiz ve isabetsizdir. Hele hele, Hz. Peygamber'in “Benim ümmetim tek harf üzere okuyamaz” dediğine ilişkin rivayet kelimenin tam manasıyla düzmedir. Çünkü bu ümmet onca farklı dili konuşan onca farklı millettten müteşekkil olmasına rağmen üçüncü halife Osman'dan sonra Kur'an'ı tek harf üzere okumayı başarmıştır. Peki, o halde nasıl oluyor da Hz. Peygamber devrinde salt Araplardan, hem de Arapçayı en fasih şekilde konuşan Araplardan ibaret olan ümmet Kur'an'ı tek harf üzere okumakta sıkıntı çekiyor?! Öte yandan mademki Hz. Peygamber, Ömer b. Hattâb ve Hişâm b. Hakîm örneğinde olduğu gibi, herkesin kıraatini doğru addetmiş ve bunun Müslümanlara bir ilâhî rahmet olduğunu söylemiştir; o halde halife Osman hangi hak ve yetkiye dayanarak bu rahmet kapısını yedi harfi tek harfe indirmek suretiyle kapatmıştır?!¹⁰¹

Ehl-i Sünnet âlimlerinin ahruf-i seb‘anın medlulüne ilişkin diğer görüşlerini de bu tarzda eleştiren Hûî sonuçta şunu söyler: “Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olması hiçbir geçerli sebebe (mana) dayanmamaktadır. Bu yüzden ilgili rivayetleri reddetmek gerekir. Hele hele iki sadıktan [Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık] Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğu iddiasını yalanlayan ve gerçekte onun tek harf üzere indiğini, ihtilafların raviler yüzünden ortaya çıktığını bildiren haberler dikkate alındığında söz konusu rivayetleri kaldırıp atmak gerekir.”¹⁰²

Hûî'nin ilmî olmaktan çok hissî gözüken bu ifadeleri Şîa'nın hadis ve kıraat konusundaki farklı anlayışının bir tezahürü olduğu kadar kendisinin hadislerle mesafeli yaklaşıma prensibinin de doğal bir yansımasıdır. Zira Hûî, *Mu'cemü Ricâli'l-Hadîs* isimli eserinin giriş kısmında, masum imamlardan rivayette bulunan her ravinin hüccet (delil) olamayacağını, ancak sika ve hasen olanların haberlerinin alınabileceğini, bunun ise ancak rical ilmiyle bilinebileceğini, eserini de bu maksatla telif ettiğini belirtmiştir. İmâmiyye Şîası nezdinde Ehl-i Sünnet'in Kütüb-i Sitte'ye atfettiği değerle aynı düzeyde kabul edilen Kütüb-i Erba'a'daki rivayetlerin hepsinin masum imamlara aidiyetinin kesin olmadığını, hatta sıhhat-

⁹⁹ Hûî'nin burada dikkat çektiği husus İsmail Cerrahoğlu tarafından da şöyle ifade edilmiştir: “İşin tuhafı şudur ki Hz. Ömer'le Hişâm ibn Hakîm'in her ikisinin de Kureyş'e mensub olmalarıdır. Demek ki aynı kabileden olan kimseler dahi başka lehçelerde okuyabiliyorlar”. İsmail Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*, Ankara 1968, s. 58.

¹⁰⁰ Hûî, *el-Beyân*, s. 185-186.

¹⁰¹ Hûî, *el-Beyân*, s. 182.

¹⁰² Hûî, *el-Beyân*, s. 193.

lerinin bile şüphe taşıdığını ifade eden Hûî söz konusu kitapları ayrı ayrı değerlendirmiş, bunlarda masum imamlardan gelmesi muhtemel olmayan haberlerin yer aldığını delilleriyle birlikte gösterip bu konuda aksini düşünenlere gerekli cevapları vermiştir.¹⁰⁵

GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Şîa'nın Kur'an kıraatleriyle ilgili en dikkat çekici görüşü, yedi kıraatin mütevatir olduğu yönündeki Sünnî anlayışın mesnetsiz olduğu şeklinde özetlenebilir ve bu görüş Ehl-i Sünnet'e bir reddiye olarak değerlendirilebilir. Ayrıca, Şîî âlimlerin bu konudaki muhalif görüşü savunurken hasmı hasmın silahıyla vurma yöntemini kullandıkları söylenebilir. Zira Şîa'nın kıraatlerle ilgili görüş ve iddialarının çok kere Sünnî kaynaklardaki bilgi, görüş ve değerlendirmelere atfen temelendirilmeye çalışılmış olması tam da hasmı hasmın silahıyla vurma yöntemine tekabül etmektedir. Bu arada, Şîa'nın İslâmî ilimlerin hemen her alanında olduğu gibi kıraat ilminde de şâfi-kâfi bir müktesebatının bulunmadığı, bu yüzden konuyu ister istemez muhalifinin birikiminden istifadeyle değerlendirmek durumunda kaldığı söylenebilir. Esasen bu tavır, Şîa'nın tarih boyunca hep muhalefet cephesinde yer almış olmasına, dolayısıyla Ehl-i Sünnet'le tartıştığı her konuda tez yerine antitez üretme çalışmasına bağlanabilir.

Bütün bunlara rağmen Şîa'nın kıraat tartışmasında tevatür keyfiyetini reddetme gerekçeleri dikkate değer gözükmektedir. Zira Şîî ulemanın bilhassa kıraatlerin senetlerinin literatürdeki yaygın ve yerleşik mütevatir tanımıyla örtüşmediğini, dolayısıyla bu senetlerin gerçekte haber-i vâhid olarak nitelendirilmesi gerektiğini söylemeleri, Sünnî âlimlerin konuyla ilgili genel kabullerini en azından tartışmaya açık hâle getirmektedir. Buna mukabil, Şîa'nın Âsım kıraatini tercih etmesi ve Hâdî Ma'rifet gibi bazı çağdaş Şîî araştırmacıların bu kıraati ilk asırdan bugüne değin tüm Müslümanlar nezdinde en popüler kıraat olarak nitelendirmesi ideolojik temelli gözükmektedir. Daha açıkçası, Şîa'nın kıraat tercihinde Âsım kıraatinin faikiyetinden ve/veya Müslümanlar nezdinde genel kabul görmüş olmasından ziyade bu kıraatin senedinin Ebû Abdırrahmân es-Sülemî vasıtasıyla Hz. Ali'ye dayanması belirleyici rol oynamıştır denebilir.

Ahruf-i Seb'a meselesine gelince, ilk dönem Şîî ahbâr (hadis) edebiyatında Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğuna dair birkaç rivayet yer almaktadır. Bunlardan biri Ca'fer es-Sâdık'a atfedilmiştir. Ancak Ca'fer es-Sâdık'tan Kur'an'ın tek harf üzere nazil olduğuna dair başka bir rivayet daha nakledilmiştir. Benzer içerikte bir rivayet İmam Muhammed el-Bâkır'dan da nakledilmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, katı muhafazakâr ahbârîliğin hâkim olduğu erken dönem Şîî gelenekte yedi harfle ilgili hadislerin sübut ve delaletine ilişkin bir değerlendirme yapılmamış, diğer bir deyişle konuyla ilgili hadisler yorumsuz olarak aktarılmıştır.

¹⁰⁵ Mehmet Toprak, "Hûî, Ebü'l-Kâsım", *DİA*, XVIII. 311.

Ancak hicrî 5. asrın başında Usûlî düşüncenin hâkim olmasını izleyen süreçte Tûsî ve Tabersî gibi bazı meşhur Şîî müfessirler Kur'an'ın tek harf üzere nazil olduğuna ilişkin görüşü kendi dönemlerindeki hâkim Şîî görüş olarak belirtmişler, bununla birlikte ahurf-i seb'a hadislerini reddetme yoluna gitmemişlerdir.

Buna benzer bir yaklaşım geç dönem ahbârîliğin ılımlı kanadını temsil eden Feyz-i Kâşânî tarafından da benimsenmiştir. Son döneme gelindiğinde ise Şîî âlimler ahurf-i seb'a konusunda üç farklı yaklaşım sergilemişlerdir. Müfessir Cenâbezî Kur'an'ın farklı lafızlar içeren farklı vecihlerde nazil olmasının mümkün olduğu düşüncesinden hareketle ahurf-i seb'a hadislerini ihticaca elverişli görmüş ve bu çerçevede "ahurf-i seb'a" tabirinin muhtemel anlamları üzerinde durmuştur. Çağdaş Şîî araştırmacı Muhammed Hâdî Ma'rîfet ise Ehl-i Beyt imamlarından gelen ahurf-i seb'a hadislerinin mevsuk olmadığını söylemekle birlikte Sünnî kaynaklardaki diğer hadisleri reddetme yoluna gitmemiş ve dolayısıyla bu konuda nispeten ılımlı bir yaklaşım sergilemiştir. Buna karşın Muhammed Cevâd el-Belâğî ve Ebü'l-Kâsım el-Hûî gibi Şîî müfessirler, galip ihtimalle Sünnî gelenekteki yedi mütevatir/sahih kıraat anlayışını reddetme saikiyle Kur'an'ın tek harf üzere nazil olduğuna ilişkin rivayeti tek sahih haber kabul edip ahurf-i seb'a hadislerinin tüm varyantlarını asılsız saymışlardır.

Sonuç olarak denebilir ki Şîî gelenekte Kur'an'ın tek harf üzere indiği fikri hâkimdir. Bu fikrin hâkim olması, "yedi harf" hadislerinin zayıf, "tek harf" hadislerinin sahih olmasından ziyade, Sünnî gelenekteki yedi sahih kıraat anlayışını reddetmenin muktezası gibi gözükmektedir. Bununla birlikte, "Şîa ahurf-i seb'a hadisini reddeder" şeklinde bir genelleme yapmak pek isabetli gözükmemektedir. Çünkü Şîî âlimlerin bu konudaki görüşleri homojen bir karakter arz etmemektedir. Son söz olarak şunu da ilave etmek gerekir ki kıraat ve ahurf-i seb'a konusu, neresinden bakılırsa bakılsın, hâlen cevap bekleyen birçok soru/sorun içermektedir. Ehl-i Sünnet uleması bu alanla ilgili problemleri çözüme kavuşturma hususunda büyük emek sarf etmiş, Şîa ise muhalifince sarf edilen emek üzerinden itiraz kültürü üretmiştir. Diğer taraftan Şîî âlimler özellikle kıraatlerde tevatür keyfiyeti hususunda dikkate değer itirazlarda bulunmuşlar ve fakat kıraat ilmindeki tartışmalı meselelerin çözümüne katkı sağlayacak nitelikte hemen hiçbir teklif sunmamışlardır.

KAYNAKÇA

- Albayrak, Halis, "Taberî ve Kıraat", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV*, İstanbul 2002.
- Âşikkutlu, Emin, "Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahurf-i Seb'a Hadisleri (Tahric, Tahlil ve Değerlendirme)", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-IV*, İstanbul 2002.
- Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara 1974.
- Ayyâşî, Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd, *Tefsiru'l-Ayyâşî*, Beyrut 1991.
- Belâğî, Muhammed Cevâd, *Âlâu'r-Rahmân fi Tefsiri'l-Kur'an*, Kum 1420.
- Bennâ, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *İthâfu Fudalâi'l-Beşer*, Kahire 1987.

- Birişik, Abdülhamit, *Kıraat İlmî ve Tarihi*, Bursa 2004.
- Cenâbezî, Sultan Muhammed, *Beyânü's-Sa'âde fî Makâmâtî'l-İbâde*, Beyrut 1988.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*, Ankara 1968.
- Çetin, Abdurrahman, "Kur'ân Kıratlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar", *Marife (Oryantalizm Özel Sayısı)*, yıl: 2, sayı: 2, Konya 2002.
-, *Kur'an'ın İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*, İstanbul 2005.
-, "Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, cilt: 1, sayı: 3, Ankara 1987.
- Ebü Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, nşr. Tayyar Altıkulaç, Ankara 1986.
- Feyz-i Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b. Şah, *Tefsîru's-Sâfi*, Meşhed trs.
- Habibov, Aslan, *İlk Dönem Şîi Tefsir Anlayışı*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2007.
- Hûî, Ebü'l-Kâsım b. Ali Ekber el-Mûsevî, *el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Kum trs.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Beyrut 1988.
- İbn Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, Kahire 1973.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed, "Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risale", çeviri ve notlandırma: Mustafa Öztürk-Ali Bolat, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 2, sayı: 6, 2001.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed, *en-Neşr fî'l-Kırâati'l-Aşr*, Beyrut 2002.
- Karaçam, İsmail, "Kırâatların İntikali", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV*, İstanbul 2002.
- Karataş, Şaban, Şia'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'an Tarihi, İstanbul 1996.
- Kaya, Osman, "Kur'an'ın Yedi Harf Üzerine İndirilmesi ve Ahrufu's-Seb'a (Yedi Harf Me-selesi)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: VIII/2, Sivas 2004.
- Kummî, Ebü Ca'fer Muhammed b. el-Hasen es-Saffâr, *Besâiru'd-Derecât*, Kum 1404,.
- Küleynî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâfi*, Tahran 1365 hş.
- Ma'rîfet, Muhammed Hâdî, *et-Temhîd fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Kum 1416.
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed, *Bihâru'l-Envâr*, Beyrut 1404/1984.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne 'an Me'âni'l-Kırâât*, Dimaşk 1979.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâleddîn Yûsuf b. Abdurrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, Beyrut 1989.
- Muttakî el-Hindî, Ali b. Hüsâmeddîn b. Abdülmelik, *Kenzü'l-'Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, Beyrut 1979.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Ankara 2003
-, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara 2005.
- Sadr, Seyyid Hasan Sadr, *Te'sîsü's-Şîa li 'Ulûmi'l-İslâm*, Kum, 1375.
- Sofuoğlu, Cemal, *Şia'nın Hadis Anlayışı*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 1977.
- Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, İstanbul trs.
- Şeyh Müfid, Ebü Abdillâh Muhammed b. Muhammed, *el-Mesâilü's-Sereviyye*, Kum 1413.
- Şeyh Sadûk, Ebü Ca'fer Muhammed İbn Bâbeveyh el-Kummî, *el-Hisâl*, Kum 1403/1982.
- Tabersî, Ebü Ali el-Fadl b. el-Hasen, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997.

Toprak, Mehmet, "Hûî, Ebü'l-Kâsım", *DİA*, İstanbul 1998.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen, *et-Tibyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut trs.

Uyar, Mazlum, Şî Ulemânın Otoritesinin Temelleri, İstanbul 2004.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed, *Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr*, nşr. Tayyar Altıkulaç, İstanbul 1995.

....., *Mîzânü'l-İ'tidâl*, Kahire 1963.

Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut trs.