



T. C.

**RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**BÂKILLÂNÎ'DE HABER TEORİSİ VE HADİS
YORUMCULUĞU**

(Yüksek Lisans Tezi)

Lokman KORKUT

Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ

Danışman

RİZE

2020

KABUL VE ONAY

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında, Lokman Korkut tarafından hazırlanan *Bâkullânî’de Haber Teorisi ve Hadis Yorumculuğu* başlıklı bu çalışma, 15.06.2020 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği/oy çokluğuyla başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ

Kabul/Red

Üye: Doç Dr. Halil İbrahim TURHAN

Kabul/Red

Üye: Dr. Öğr. Üyesi İlyas YILDIRIM

Kabul/Red

___/___/___

Doç. Dr. Ahmet YANIK

Enstitü Müdürü

ETİK BEYAN

Temel İslam Bilimleri Programından mezun olmak üzere teslim ettiğim *Bâkılânî'de Haber Teorisi ve Hadis Yorumculuğu* konulu tezimi, bilim ve araştırma etiği prensiplerine riayet edilerek tarafımdan yazılmıştır.

Eserimde, başka kaynaklardan aktarılan bütün bilgi ve alıntılar, Enstitünüz Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak açıkça gösterilmiştir. Kaynağı gösterilenler dışında kalan bütün bilgiler uygun araştırma yöntemi kullanılarak tarafımdan edinilmiş ve esere bu şekilde yansıtılmıştır. Şahsıma ait olmayan hiçbir bilgi, kasıt veya kusurlar, şahsıma aitmiş gibi gösterilmemiştir. İnternet kaynakları dâhil, sahibine/kaynağına atıf yapılmaksızın hiçbir bilgi kullanılmamıştır.

Aksinin ortaya çıkması halinde doğacak bütün hukuki, idari, akademik ve etik sorumluluk tarafıma ait olacaktır. Eserin tesliminden sonra herhangi bir zamanda, bilim etiğine aykırılık tespit edilmesi ve / veya eserimle ilgili intihal veya intihal şeklinde anlaşılabilecek bir durumun ortaya çıkması halinde; Üniversiteniz ve eğitim kadronuzun hiç bir şekilde sorumlu tutulmayacağını hür irademle kabul, beyan ve taahhüt ederim. 15/06/2020

Lokman KORKUT

ÖN SÖZ

Bâkılânî (ö. 403/1013), hicrî dördüncü yüzyılın önemli âlimlerindendir. Onun ilmî şahsiyetinde kelâmcılık yönü ağır basmaktadır. Ayrıca hadis, fıkıh, usûl-i fıkıh, tefsir, belâgat, dinler ve mezhepler tarihi alanlarında da adından önemle bahsedilir. Hadis sahasında eser telif ettiği bilinmiyorsa da hadis dinleyip rivayet edenlerden olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte eserlerinde pek çok hadis kullanmış ve bu hadisleri yoruma tabi tutmuştur. Hadis yorumları dikkate değer bir görünüm arz etmektedir. Bu yorumların yanında elbette onların da esasını teşkil eden haber teorisini ortaya koymamak bir eksiklik olacaktır. Kelamcı olarak tanınması sebebiyle haber teorisini ele almak da kaçınılmazdır. Dolayısıyla haber teorisi ve bu teorinin pratikte hadis yorumlarına nasıl yansıdığı mühim bir inceleme alanı olarak önümüzde durmaktadır.

Çalışma giriş ve sonuç dışında iki bölümden müteşekkildir. Çalışmanın giriş kısmında konunun önemi, amacı, faydalanılan kaynaklar ve takip edilen yöntem anlatılmıştır. Birinci bölümde, genel olarak haberin tanımı, disiplinlerin haber teorisini tesis etme amaçları ve haber teorisinin tarihi gelişimi ele alınmıştır. Daha sonra Bâkılânî'den önce yaşamış olan Şâfî (ö. 204/820), Câhiz (ö. 255/869), Ka'bî (ö. 319/931) ve Cessâs'ın (ö. 370/981) haber teorileri genel hatlarıyla ortaya konulmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde ise Bâkılânî'nin inanç ve Kur'ân'la ilgili hadis yorumları incelenmiştir. Hadis yorumlarında yaptığı te'viller ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Tez konusu seçiminde ve tezin ortaya çıkmasında yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ Bey'e en içten teşekkürlerimi sunarım. Bu süreçte maddi ve manevi desteğini esirgemeyen, bugünlere gelmemde büyük emekleri olan başta annem ve babam olmak üzere tüm aileme, tez yazım esnasında değerli görüşlerini benimle paylaşan Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sait ARVAS ve Abdullah YILDIZ hocalarıma ve bu süreçte sürekli desteğini gördüğüm değerli dostum Hamza ÇATAN'a da teşekkürü bir borç bilirim.

Lokman KORKUT

RİZE/2020

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	2
ETİK BEYAN	3
ÖN SÖZ	4
İÇİNDEKİLER	5
ÖZET	7
ABSTRACT	8
KISALTMALAR	9
GİRİŞ	10

BİRİNCİ BÖLÜM BÂKILLÂNÎ'DE HABER TEORİSİ

I. GENEL OLARAK HABER	14
II. BÂKILLÂNÎ ÖNCESİ HABER	18
A. İmam Şâfiî	19
1. Haberin Kısımları	19
2. Haber-i Vâhid'in Temellendirilmesi	21
B. Câhiz	25
1. Mütevâtir Haber	26
2. Âhad Haber	28
C. Ebu'l-Kasım el-Ka'bi	29
1. Mütevâtir Haber	29
2. Âhad Haber	31
D. Cessâs	32
1. Mütevâtir Haber	35
2. Âhad Haber	38

III. BÂKILLÂNÎ'DE HABER	40
A. Haberin Tanımı	40
B. Haberin Kısımları	40
C. Tevâtür İle İlgili Meseleler	43
D. Haber-i Vâhid İle İlgili Meseleler	45
1. Haber-i Vâhidin Manası	45
2. Haber-i Vâhidle Amel	46
E. Muhtelif Usûl Görüşleri	47

İKİNCİ BÖLÜM

BÂKILLÂNÎ'NİN HADİS YORUM METODU

I. İNANÇ İLE İLGİLİ HADİSLERE DAİR YORUMLARI	49
A. İmametle İlgili Rivayetler	49
1. İmamın Tayini	50
2. Hz. Ali İle İlgili Rivayetler	55
3. Mefdûlün İmameti	62
4. İmamın Nesebi	66
5. Zalim ve Fâsık İmama İtaat	71
B. Şefaitle İlgili Rivayetler	73
C. Mucize İle İlgili Rivayetler	87
II. KUR'ÂN İLE İLGİLİ HADİSLERE DAİR YORUMLAR	93
A. Kur'ân'dan Bir şey Kaybolduğunu İddia Eden Rivayetler	93
B. Yedi Harf İle İlgili Rivayetler	107
C. Abdullah b. Mes'ûd Mushafı İle İlgili Rivayetler	116
D. Übey b. Kâ'b Mushafı İle İlgili Rivayetler	126
E. Hz Peygamber Zamanında Kur'ân'ı Cem Edenlerle İlgili Rivayetler	131
F. İlk ve Son Nâzil Olan Ayetlerle İlgili Rivayetler	141
SONUÇ	155
KAYNAKLAR	158
ÖZ GEÇMİŞ	172

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Ana Bilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Tez Türü: Yüksek Lisans Tezi

Danışman: Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ

Hazırlayan: Lokman KORKUT

Yıl: 2020

Sayfa Sayısı:172

ÖZET

BÂKILLÂNÎ'DE HABER TEORİSİ VE HADİS YORUMCULUĞU

Hicri beşinci yüzyılın ilk çeyreğinin başlarında vefat eden Bâkılânî, Eş'arî kelamının sistemleşmesinde büyük öneme sahip bir âlimdir. Müellif, kelam ve fıkıh usûlü alanlarında yazdığı eserlerle ön plana çıkmaktadır. Söz konusu eserleri telif ederken bazı âlimlerden etkilendiği gibi bazı âlimleri de etkilemiştir. Bu çalışmada Bâkılânî ve kendisinden önceki bazı âlimlerin haber teorileri genel hatlarıyla ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ayrıca Bâkılânî'nin hadis usûlünün çeşitli konularına dair görüşleri de belirtilmiştir. Müellifin söz konusu görüşleri, Hatîb el-Bâğdâdî'nin (ö. 463/1071) mütekaddimûn dönemde önemli yer tutan *el-Kifâye* isimli eserinde kendisinden yapılan alıntılar çerçevesinde tespit edilmiştir.

Haber teorileri tespit edildikten sonra ise Bâkılânî'nin eserlerinde kullandığı inançla ve Kur'ân'la ilgili hadisleri değerlendirme metodu konu edilmiştir. Bu bağlamda müellifin yaptığı yorumlar ve bu yorumlarından hareketle hadis yorum metodu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Daha net bir ifadeyle belirtilecek olursa Bâkılânî'nin hadisler karşısındaki tutumu tespit edilmeye çalışılmıştır. Öte yandan onun hadis yorumlarının hadis şârihlerine etkisinin olup olmadığı da incelenmeye gayret edilmiştir.

Çalışmamızın sonucunda Bâkılânî'nin genel olarak hadisleri reddetmek yerine kullanmaktan yana olduğu; bu doğrultuda da te'viller yaptığı tespit edilmiştir. Ayrıca yaptığı hadis yorumlarının da hadis şârihleri tarafından dikkate alındığı gözlemlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Bâkılânî, Hadis, Yorum, Metod, Haber

Recep Tayyip Erdogan University Graduate School of Social Sciences

Department: Basic Islamic Sciences

Thesis Type: Master Thesis

Supervisor: Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ

Author: Lokman KORKUT

Year: 2020

Pages: 172

ABSTRACT

THE HABAR THEORY AND THE HADITH INTERPRETATION İN BÂKİLLÂNÎ

Al-Bâkîllânî hijri is a scholar of great importance in systemizing the word of Ash'ari, who died in the first quarter of the fifth century. The author comes to the fore with his works written in the fields of theology and fiqh style. While copying the works in question, they were influenced by some scholars, but also others. In the first part of this study, it was tried to put forward the theories of al-Bâkîllânî and some of the scholars before it. In addition, it is known that al-Bâkîllânî's expressed his views on various issues of the hadith method. These views of the author were determined within the framework of the quotations made by him in his book titled *al-Kifâye*, which took an important place in the period of Hatîb el-Bâğdâdî

Al-Bâkîllânî in his works and the hadiths related to the Qur'an are discussed. In this context, the interpretation made by the author and the hadith interpretation method has been tried to be revealed based on these comments. If it is stated more clearly, the attitude of al-Bâkîllânî understanding the hadiths was tried to be determined. In addition, it has been tried to examine whether his hadith interpretations have an impact on hadith explanations.

As a result of our study, it is believed that al-Bâkîllânî is generally in favor of using hadiths instead of rejecting them; In this direction, it was determined that he made *tevil*. In addition, it was observed that the hadith comments he made were taken into consideration by the understanding of the hadith.

Keywords: al-Bâkîllânî, Hadith, Method, Comment, Habar

KISALTMALAR

ed. : Editör
haz. : Hazırlayan
Nşr. : Neşreden
Hz. : Hazreti
Prof. : Profesör
Dr. : Doktor
Arş. : Araştırma
Thk. : Tahkik eden
S. : Sayfa
C. : Cilt
h. : Hicri
s.a.v. : Sallallâhü aleyhi ve sellem
t.y. : Basım tarihi yok
vb. : Ve benzeri
vd. : Ve diğerleri
vs. : Vesaire
bk. : Bakınız

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu ve Önemi

Bâkılânî üzerine yapılan çalışmalar incelendiğinde onun sadece kelam ve fıkıh usûlü görüşlerinin incelendiği, hadis ilmi hakkındaki görüşlerinin ise incelemeye konu olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla çalışmamız Bâkılânî'nin hadis ilmine ne tür katkıları olduğunu ortaya koymakla ilgilidir. Eş'arî kelamının öncülerinden olan Bâkılânî, hicrî dördüncü yüzyıl âlimlerindendir. Bâkılânî, esasen kelamcılığının yanında iyi bir usûl-i fıkıh âlimidir. Bununla birlikte Bâkılânî'nin eserlerinin bizi ilgilendiren tarafı kelamî ve usûlî konuları işlerken hadis meselelerine işaret etmiş olmasıdır. Bunun yanında eserlerinde hadis tenkitleri ve hadis yorumları da bulunmaktadır.

Bâkılânî'nin hadis ilmiyle ilgisinin olduğuna yönelik düşünceye bizi sevkeden bulgulardan biri de, ilk dönem hadis usûlü eserleri içerisinde önemli yer teşkil eden Hatîb el-Bağdâdî'nin *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli 'ilmi'r-rivâye* adlı eserinde kendisinden Muhammed b. Ubeydullah el-Mâlikî isimli öğrencisi aracılığıyla alıntılar yapmasıdır. Bununla birlikte Bâkılânî'nin eserlerinde, kendisinden sonraki âlimleri etkileyen hadis yorumlarının bulunması da bizi bu çalışmaya sevkeden diğer bir bulgudur. Ayrıca bir usûlcü olarak haber taksimi yapmış, mütevâtir ve haber-i vâhidin değerini ortaya koymuştur. Onun haber-i vâhidle ilgili tavrı hadislere yaklaşımına da yansımıştır. Dolayısıyla Bâkılânî kelam ve usûlcülüğü ile ön plana çıksa da onun hadis ilmine de önemli katkılarının olduğunu söylemek mümkündür.

Araştırmanın Amacı

Kelamcı ve usûlcü olan bir âlimin, hadis ilmiyle ilgili görüşlerinin temelinde haber teorisi yatmaktadır. Haber teorisi epistemolojik açıdan hadislere nasıl yaklaşıldığının da göstergesidir. Bâkılânî de bunun dışında değildir. Bu nedenle çalışmada başta Bâkılânî'nin haber teorisine yer verilmiştir. Ancak Bâkılânî'yi kendisinden önceki haber teorilerinden bağımsız olarak incelemek

çalışmayı eksik hale getireceği düşüncesiyle kendisinden önce mevcut olan haber teorileri de genel olarak incelenmiştir. Kendinden öncesinin incelenmesi, Bâkılânî'nin, farklı bir sınıflandırmaya gidip gitmediğinin diğer bir ifadeyle kendinden öncekileri aynen tekrarlayıp tekrarlamadığının tespit edilmesi hususunda önem arz etmektedir. Bu bağlamda Bâkılânî'nin özgün bir haber teorisinin olup olmadığı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Araştırmada sadece Bâkılânî'nin haber teorisini tespitle yetinilmemiş belki de ona bağlı olarak bir takım hadis tenkitleri ve yorumları da ele alınmıştır. Hadis tenkidinde izlediği yöntemin tespiti ve yaptığı yorumların hadis şârihlerine etkileri de çalışmamızın amaçları arasındadır.

Araştırmanın Kapsamı ve Yöntemi

Öncelikle ifade edelim ki, Bâkılânî'den önce haber teorileri gelişmiştir. Hatta her mezhebin şöyle veya böyle bir haber teorisi vardır. Bütün bunları incelemek tezin sınırlarını aşacağından müstakil eserleri bize ulaşan bazı âlimlerin haber teorisi ele alınacaktır. Bu âlimleri Şafî, Câhiz, Ka'bî ve Cessâs olarak belirlemeyi tercih ettik. Zira bu âlimlerin haber teorilerini ele alırken kendi eserlerine müracaat etmekle birlikte daha ziyade haklarında yapılan akademik çalışmalardan yararlandığımızı belirtmeliyiz.

Bâkılânî'nin haber teorisi incelenirken onun *et-Temhîdü'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il* ve *el-İntişâr li-sıhhati nakli'l-Kur'ân* isimli eserlerine müracaat edilmiştir. Onun hadis yorumları incelenirken özel olarak Kur'ân ile ilgili hadis yorumları *el-İntişâr*, akâid ile ilgili hadis yorumları da *et-Temhîd* isimli eseriyle sınırlandırılmıştır. Bu şekilde bir sınırlandırma yapılmasının ise iki sebebi vardır. Birinci sebep olarak bu çalışma Bâkılânî'nin hadis ilmiyle ilişkisini Kur'ân ilk çalışma olduğundan dolayı onun hadislere bakışını genel bir porte olarak ortaya koyabilmek zikredilebilir. İkinci sebep ise Bâkılânî'nin kelimeler alanında yazmış olduğu *et-Temhîd* kitabının *el-İnşâf* eserinden daha hacimli olması ve onun diğer fırkalara cevap verme sadedinde yazıldığı düşünüldüğünde hadisleri daha temkinli kullanması, ayrıca *el-İntişâr* isimli eserinde Kur'ân'la ilgili birçok konuya yer vermesi ve bu konularda hadislere çokça değinmesi zikredilebilir.

Diğer taraftan Bâkılânî, eserlerinde hem hadisleri kendi görüşlerini temellendirmek için kullanmış hem de daha kuvvetli gördüğü delillere aykırılıktan dolayı onları tenkit de etmiştir. Çalışmada daha ziyade tenkit ettiği hadisler üzerinde durulmuş, onları nasıl bir yöntemle tenkit ettiği veya anlamaya çalıştığı tespit edilmiştir. Bunun yanında diğer fırkaların tenkit ettiği hadisleri de nasıl cevaplandırdığı ve te'vil ettiği incelenmiştir.

Yöntem olarak ise ilk aşamada tasviri (deskriptif) olarak konuyla ilgili Bâkılânî'nin görüşlerini tespit ettikten sonra onun dışındaki âlimlerin görüşleri de zikredilerek söz konusu görüşler analiz edilmiştir. Daha sonra Bâkılânî ve diğer âlimlerin görüşleri değerlendirmeye tabi tutularak sentezlenmiştir. Aynı şekilde Bâkılânî'nin hadis yorumları ele alınırken de hadisi şerh eden âlimler varsa onların şerhleri zikredilmiş, ardından Bâkılânî'nin yorumlarıyla birlikte hadis şârihlerinin yorumları sentezlenmiştir.

Araştırmanın Kaynakları

Bâkılânî'nin temayüz ettiği alan kelim ve fıkıh usûlü olduğu için hadis ilmiyle ilişkisini konu edinen müstakil bir çalışma tespit edilememiştir. Hadisleri ilim ifade etmesi ve amele konu olması açısından incelemek için tesis edilen haber teorisi ise, daha çok kendi eserlerinden ve ondan alıntı yapan âlimlerin eserlerinden istifade edilerek ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Bâkılânî'nin haber teorisi incelenirken *et-Temhîdü'l-evâ'il ve telhîşü'd-dela'il* ve *el-İntişâr li-sıhhati nakli'l-Kur'ân* isimli kendi eserlerine müracaat edilmiştir. Onun hadis yorumları incelenirken özel olarak Kur'ân ile ilgili hadis yorumları *el-İntişâr*, akâid ile ilgili hadis yorumları da *et-Temhîd* isimli eserlerinden faydalanılmıştır.

Bâkılânî'den önceki haber teorilerini ele aldığımız bölümde Şâfî'nin *er-Risâle* ve *el-Ümm*; Câhiz'in *el-'Osmâniyye*, *Kitâbü'l-Hayevân*, ve *Resâ'ilü'l-Câhiz*; Ka'bî'nin *Kitâbü'l-Ahbâr fî ma'rifeti'r-ricâl* ile Cessâs'ın *el-Fuşûl fî'l-uşûl* adlı eserleri incelenmiştir. Bu âlimlerin haber teorilerini anlamaya çalışırken günümüzde yapılan akademik çalışmalardan da istifade edilmiştir. Nejla Hacıoğlu'nun *el-Fuşûl fî'l-uşûl İsimli Eseri Bağlamında Cessâs'ın Hadis*

İlmindeki Yeri ve Taha Çelik'in *Ebu'l-Kâsım el-Ka'bi ve Kabûlü'l-ahbâr ve Ma'rifetü'r-ricâl* isimli eseri adlı çalışmaları bunlar arasındadır.

Hüseyin Hansu'nun *Mutezile ve Hadis* ve Hüseyin Akyüz'ün *el-Câhiz'in Sünnet/Hadis Anlayışı* gibi eserler de Türkçe olarak faydalanılan kaynaklardır.

Bâkılânî'nin hadis yorumlarını ele alırken onun hadis yorumlarının yanı sıra hadis şârihlerinin yapmış olduğu yorumlara da müracaat edilmiştir. Bu bağlamda İbn Battal'ın (ö. 449/1057) *Şerhu İbn Baṭṭāl 'alâ Şaḥîhi'l-Buḥârî*, İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şaḥîhi'l-Buḥârî* ve Aynî'nin (ö. 855/1451) *'Umdetü'l-kārî fî şerhi Şaḥîhi'l-Buḥârî* isimli eserleri merkeze alınmıştır.



BİRİNCİ BÖLÜM

BÂKİLLÂNÎ'DE HABER TEORİSİ

Haber teorisi, âlimlerin kendilerine nakille ulaşan bilgilerin sıhhatini tespit etmede önemli rol oynamaktadır. Dolayısıyla âlimler söz konusu bilgilerin tespitinde farklı yöntemler izleyebilmektedir. Bu bölümde genel olarak haberin ne olduğu ve haber teorilerinin neden kullanıldığı incelenecektir. Daha sonra Bâkîllânî'den önce yaşamış Şâfiî, Câhiz, Ka'bî ve Cessâs gibi bizim tercih ettiğimiz dört âlim ile Bâkîllânî'nin haber teorileri de genel olarak incelenecektir.

I. GENEL OLARAK HABER

Haber; sözlükte, "bir nesneyi gereği gibi bilmek için yoklayıp sınamak, bir şeyin iç yüzünden haberdar olmak" manasına gelen hubr (hibre) kökünden türemiş bir isimdir¹. Söz konusu kelime bilginin eş anlamlısı olarak da kullanılmıştır. Hatta bilgi tanımlanırken "bilgi, haberdar" şeklinde tanımlar yapılmıştır. Bu anlamda "Habîr" lafzı Allah için yaygın olarak kullanılan bir lafızdır.² Kur'an-ı Kerim'de iki yerde "haber", üç yerde "ahbar" şeklinde kullanımı mevcuttur. "Her şeyin (bâtınından) iç yüzünden haberdar olan" anlamına gelen "habîr" kelimesi ise Kur'an'da kırk dört ayette yer almaktadır.³

Terim olarak bakıldığında kelimcilerin haberin ne olduğuyla ilgili olarak birçok tanım yaptıkları görülmektedir. Bu tanımlardan bazılarını şöyle sıralamak mümkündür.

1. Haber, "doğruluk ve yanlışlık ihtimali olan kelimedir."⁴

¹ Ebu Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Şıhah tâcü'l-lüğa ve şıhahî'l-ʿArabiyye*, nşr. Ahmed Abdulgafur Attar (Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Malâyîn, 1407), 2: 64; Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab* (Beyrut: Dârü Sadr, 1414), 4: 226; Yusuf Şevki Yavuz, "Haber" (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14: 14: 346.

² Mustafa Bozkurt, "Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/2 (2007): 85.

³ Yavuz, "Haber", 14: 14/346.

⁴ Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, nşr. İbrâhim el-Ebyârî (Kahire: Darü'r-Reyyân li't-Türâs, 1403), 130.

2. Haber, “kendisine doğruluk veya yanlışlık dâhil olan şeydir. Bir başka ifadeyle haber, doğrulanabilme ve yalanlanabilme ihtimali olan şeydir.”⁵

3. Haber, “nefiy veya ispat şekillerinden birisi ile bir durumun başka bir duruma izafe edilmesini bizzat ifade eden bir sözdür.”⁶

4. Haber “geçmişte meydana gelen veya gelecekte vuku bulacak bir olayı bildiren söz, mahiyeti itibarıyla doğru veya yanlış olma ihtimali bulunan söz”dür.⁷

Haberin ne olduğu ile ilgili yapılan olan tanımlara bakıldığında farklı gibi görünseler de aslında birbirine yakın oldukları görülmektedir. Bu tanımlarda iki hususun öne çıktığı söylenebilir. Bunlardan birisi haberin bir “söz” olduğudur. Diğeri ise bu “sözün” yalanlanabilme ve doğrulanabilme imkânının olmasıdır. “Haber sözdür” derken her türlü sözün haber olduğu anlaşılmamalıdır. Eğer bir söz doğrulanamıyor veya yalanlanamıyor ise bu mutlak olarak haber olarak nitelendirilemez. Bu nedenle istifham, emir, nehiy, esef, temenni ve istirham gibi sözler haber olarak nitelendirilemezler. Fakat doğrulanabilme ve yalanlanabilme imkânı olan ispat, nefiy, medih, zem ve taaccüp gibi sözler haber olarak nitelendirilebilmektedir.⁸

İslam medeniyetinin ve bunun arka planını oluşturan düşünsel zeminin en ayırıcı özelliğinden biri, nakle dayalı haberin (haber-i sâdık) bilgi kaynakları arasında asli bir konum işgal etmesidir⁹. Bunun neticesi olarak İslam âlimleri nakle dayalı haberlerin ne olduğunu ve işlevselliğini ortaya koymak için haber teorileri geliştirmişlerdir. Haber teorileri, amaçları farklı olan kelam, fıkıh usûlü ve hadis gibi islamî ilimlerin çeşitli disiplinlerine konu olmuştur.

Ancak hemen belirtelim ki, haber teorileri hadis usûlunun temel konularından değildir. Haber teorisi kelam ilminde geliştirilmiş, oradan hadis usûlüne intikal etmiştir. İbnü’s-Salâh’ın mütevâtir kavramının hadis ilminin

⁵ Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *Temhîdû'l-Evâ'il ve Telhîsu'd-Delâ'il*, nşr. İmâmüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Mü'essesetü'l-Kütübî's-Sekafîyye, 1414), 160.

⁶ Bozkurt, “Müslüman Kelamında Haberın Bilgi Değeri”, 86.

⁷ Yavuz, “Haber”, 14: 346.

⁸ Bozkurt, “Müslüman Kelamında Haberın Bilgi Değeri”, 85-86.

⁹ Salih Sabri Yavuz, “Fahreddin er-Râzî'ye Göre Epistemolojik ve İtikadî Açından Ahad Haber ve Kritiği”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/3 (2004): 149.

kavramı olmadığını ifade etmesi bu hususu desteklemektedir.¹⁰ Fakat hadisçiler önceleri karşı çıktıkları bu tasnifi daha sonra yaygın olarak kullanmışlardır.¹¹ Hadis usulüne bu tasnifi sokan ilk kişi Hatîb el-Bağdâdî'dir. İbnü's-Salâh'a göre Hatîb el-Bağdâdî de usulcülerden etkilenmiştir.¹²

Amacı, inanç konularını sağlam delillerle temellendirmek olan kelim ilminde ise haber teorisi üç sebeple kullanılmıştır.

1. Peygamberleri ve mucizelerini tespit etmek için
2. Hz. Peygamber'in peygamberliğini ispatlamak için
3. İmametini temellendirilmesi için.¹³

Ameller hakkında şer'î bir hüküm ortaya koyabilmek için üç aslî delilden¹⁴ biri olan Sünnet'e müracaat etmek zorunludur. Amacı, şer'î amelî hükümleri tafsîlî delillerinden çıkarmak olan fıkıh usûlünde ise haber teorisi, hükme delil olabilecek haberleri tespit etme noktasında incelenmiştir.

Hadis usûlünün gayesi ise Hz. Peygamber'e ait olan ve olmayan sözleri ayırıp ortaya çıkarmaktır¹⁵. Yani muhaddisler, bizzat haber olan hadislerin Hz. Peygambere aidiyetini belirlemek için onları inceleme konusu edinmişlerdir.

Hz. Peygamber'in sağlığında Müslüman olmak şartıyla tek kişinin getirdiği haberin kabulü ve onunla amel etme hususunda herhangi bir tartışma söz konusu değildi. Fakat fitne dönemi diye adlandırılan Hz Osman'ın (ö. 35/656) şehid edilmesiyle başlayan dönemde insanların birbirine olan güveninin kaybolması ve Hz. Peygamber'e yalan isnad edilmeye başlanması hadislerin kabulünde bir takım şartların öne sürülmesini gerekli kılmıştır.

Âlimler, hicri ikinci asrın başlarından itibaren, nübüvveti kabul etmeyen ve bunu temellendirirken de mutlak olarak "haberler kesin bilgi ifade etmez" diyerek temellendiren bazı mühlidlerin iddialarına cevap vermek maksadıyla

¹⁰ Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân İbnü's-Salâh, *Muqaddimetü'lbnî's-Salâh*, nşr. Nûruddin 'İtr (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1406/1986), 267.

¹¹ Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis* (Ankara: Otto, 2012), 126.

¹² İbnü's-Salâh, *Muqaddime*, 267-268.

¹³ Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 140.

¹⁴ Ali Bardakoğlu, "Delil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9: 140.

¹⁵ Yavuz Köktaş, *Hadis Tarihi ve Usûlü* (Rize: STS, 2017), 149.

haberlerin bilgi değeri üzerinde durmuşlardır. Netice olarak haberleri bilgi değeri açısından mütevâtir ve âhad olmak üzere ikili tasnife tabi tutmuşlardır.

Mütevâtir kavramının ortaya çıkmasının nedeni, İslam âlimlerinin, herkes tarafından kabul edilebilecek ve akla şüphe ihtimali getirmeyecek haberlerin özelliklerini ortaya koyma çabalarıdır. Dolayısıyla mütevâtir haberi genel hatlarıyla, “yalan söylemeleri mümkün olmayan bir topluluktan aktarılan haber” şeklinde tanımlamışlardır.

Bilgi ifade etmesi bakımından haberlerin ikincisi ise, Âhad haberlerdir. Âhad haber, ilk dönemlerde “tek kişinin rivayet ettiği haber” anlamında kullanılırken mütevâtir kavramının ortaya çıkışıyla birlikte, râvi sayısı kaç olursa olsun “mütevâtir haberin şartlarını taşımayan haber” anlamında kullanılmaya başlanmıştır.¹⁶

Âhad haberlerin ilim ifade edip etmemesi üzerinde çokça düşünülmüş meselelerden biridir. Buradaki problemin çözümü ilim kavramından ne anlaşıldığına bağlıdır. Binaenaleyh bu noktadaki tartışmaların da lafzi olduğu söylenebilir. Haber-i vâhidin ilim ifade edip etmemesi konusundaki ihtilaf, “nazari ilim” mi yoksa “zaruri ilim” mi ifade ettiği noktasındadır. Daha açık bir ifadeyle belirtilecek olursa mütevâtir haber kendisi dışında bir karineye ihtiyaç duymadan zaruri ilim ifade ederken haber-i vâhid kendisi dışındaki bir karine ile nazari ilim ifade eder. Dolayısıyla “haber-i vâhid ilim ifade etmez” diyenler “zaruri ilim” ifade etmez demektedirler. Hadisçiler, haber-i vâhid olan sahih hadisin bir takım şartlarla nazarî bilgi ifade edeceğini söylemişlerdir.¹⁷

Haber-i vâhidlerin ilim ifade etmesi şu üç şarta bağlanmıştır:

1. Hadisin ümmetin ittifakıyla kabul edilmesi
2. İsnadı tenkid edilmemiş meşhur bir haber olması.
3. Hadisin sahih olduğuna dair bir karinenin bulunması.¹⁸

Âhad haberlerde gündeme gelen diğer bir problem de âhad haberlerle amel meselesidir. Hz. Peygamber’in muhatapları olan sahâbîler için ilim-amel

¹⁶ Yücel, *Hadis Usûlü*, 150.

¹⁷ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfiyyeti'l-hadîş li'l-İrâkî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1430), 1: 31.

¹⁸ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket 'alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, nşr. Rebî' b. Hâdî 'Umeyr (Riyad: Dârü'r-Râye, 1417), 1: 377-378.

ayrımının fazlaca bir önemi yoktu. Onlar, itikadi konularda olsun amelle ilgili konularda olsun, Hz. Peygamber'den dinledikleri her şeye inanmak ve onunla amel etmekle mükellef olduklarını biliyorlardı. Çünkü onların duydukları, bizzat müşahede ettikleriydi. Nitekim Gazzalî (ö. 505/1111) bu konuda şöyle demektedir:

“Haber-i vâhidlerin ilim ifade etmediğini söyleyenler, rivayet esnasında hata olabileceği ihtimalini gerekçe göstermişlerdir. Rasûlullah'ı bizzat dinleyenlerin onun sözleriyle amel etmeleri gerekli olduğu gibi o sözlerin ifade ettiği bilgiye de kesin inanmaları gerekmektedir. Onu görmeyenlerin ise haber-i vâhidlerle yalnızca amel etmeleri vaciptir; o haberdeki bilgilere kesin bir inançla inanmaları farz değildir.”¹⁹

Tabiîn döneminden sonra isnadların uzaması ve hadislerde hataların yapılmaya başlanmasıyla birlikte artık hadislerin tahkik ve tevsîki üzerinde daha fazla durulmaya başlanmıştır. Dolayısıyla itikâdî ve amelî konularda hucet olacak haberlerin arası tefrik edilmiştir. Bu durum bir nevi mütevâtir-âhad tasnifinin arka planını oluşturmaktadır. Ancak fakihler bu ayrıma, haber-i vâhidle gelen bilgilerin şüpheli olduğu imasını taşıdığından dolayı şiddetle karşı çıkmışlardır.²⁰

Sonuç olarak İslam âlimleri geçmişten bilgi elde edinebilmenin tek yolu olan haberleri incelemişler ve hangi bilginin ilim ifade edip etmediğini, amele konu olup olamayacağını ortaya koyabilmek için haber teorisi inşa etmişlerdir. Buraya kadar genel olarak haber teorisinin ortaya çıkışındaki etmenleri ortaya koyduk. Şimdi ise Bâkılânî öncesi bazı âlimlerin haber teorilerini ve konu bağlamındaki görüşlerini inceleyeceğiz.

II. BÂKILLÂNÎ ÖNCESİ HABER

Hicri beşinci yüzyılın ilk yıllarında vefat eden Bâkılânî'den önce haberler konusunda birçok âlim söz söylemiştir. Bu çalışmada Bâkılânî'den önce haberler hakkında söz söyleyen dört âlim incelenmiştir: Şâfiî, Câhiz, Ka'bi ve Cessâs. Şâfiî ve Cessâs'ın tercih edilmesindeki ana etken mezhep içerisinde kendilerinden

¹⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-uşûl*, nşr. Muhammed Süleyman el-Eşkar, trc. H. Yunus Apaydın (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1433), 1: 224.

²⁰ Ebû Abdillâh Muhammed eş-Şâfiî, *el-Ümm*, nşr. Mahmûd Mataracî (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 7: 287-301.

sonra gelmiş ilim adamlarını gözle görülür bir biçimde etkilemiş olmalarıdır. Câhiz ve Ka'bi'nin tercih edilmesindeki gaye ise, akli kullanması ve zekâsıyla öne çıkmış olan Bâkılânî'nin Mu'tezilî âlimlerin görüşleriyle karşılaştırmasının yapılmak istenmesidir.

A. İmam Şâfiî

Bu bölümde, Şâfiî'nin haber vurgusu ve haber teorisi üzerinde durulacaktır. Sünnetin tespitine büyük önem veren ve bunun için mesai harcayan Şâfiî, sahih hadislerin belirlenmesi ve tercih edilmesi noktasında kendisinden önceki âlimlerden farklı bir yöntem izlemiştir. Şâfiî'yi bu konuda farklı ve özgün kılan ise, haber-i vâhidler konusunda kendisinden önceki hukuk ekollerinden büyük ölçüde farklı ve bunun yanında onları kıyasıya eleştiren bir haber teorisi geliştirmiş olmasıdır.

1. Haberin Kısımları

İmam Şâfiî ilim elde etme yollarını eserlerinin çeşitli yerlerinde muhalifleriyle tartışmıştır. Ona göre ilahi iradenin bilgisine dört yoldan ulaşılır. Bunlar Kur'an, sünnet icma ve kıyastır. Sünneti öğrenmenin tek yolu ise haberlerdir. Fakat bu haberler, bilgi ifade etmeleri bakımından birbirlerinden farklıdırlar. Bu sebeple haberler, haber-i âmme ve haber-i hâssa diye ikiye ayrılırlar.²¹

Haber-i âmme ve haber-i hâssa ile ne kastedilmektedir? İmam Şâfiî'nin verdiği bilgilere bakılırsa, haber-i âmme ile bütün müslümanların mütevâtir olarak nesilden nesile aktardığı ve bağlayıcılığı konusunda hemfikir oldukları mütevâtir sünneti kastetmektedir. Aynı zamanda bunun için, “üzerinde icma edilmiş sünnet” ve “ittifakla kabul edilmiş haber” kavramlarını da kullanmıştır. Şâfiî'ye göre bu haber türü çoğunluğun çoğunluk aracılığıyla naklettikleri haberdur. Bu şekilde sabit olan Kitap ve sünnetin hükümleri kesin bilgi ifade eden hükümlerdir. Bu hususta bilgisizlik ve şüphe söz konusu değildir.²²

²¹ Ebû Abdillâh Muhammed eş-Şâfiî, *Cimâ'u'l-ilm* (Kahire: Daru'l-Âsar, 1423), 5.

²² Ebû Abdillâh Muhammed eş-Şâfiî, *er-Risâle* (İslam Hukukunun Kaynakları), trc. Abdülkadir Şener - İbrahim Çalışkan (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 258.

Haber-i âmme ve haber-i hâssa tartışmasının bir arkaplanı vardır. Bu arkaplanla bu iki kavrama ulaşmaktadır. İmam Şafîi bu iki kavrama ulaşmadan önce kesin bilgiyi ifade edecek başka bir kavram kullanmıştır. Bu kavram ihata'dır. Muhalifleri ona Kur'ân ile hata yapmaları muhtemel râvilerin haberleri arasındaki durumu yani böyle râvilerin haberlerini kabul etmekle onları Kur'ân'ın seviyesine çıkarmanın söz konusu olduğunu sorduklarında, İmam Şafîi bu suale karşılık önce farklı derecelerde yer alan ve değişik vesilelerle ulaşılabilen üç metotla insanların leh ve aleyhinde hüküm verdiklerini belirtir. Bu üç metot kesin bilgi (ihata), dürüst kimselerin verdiği haber ve kıyastır. Ancak muhalif, kesin bilgi (ihata) ile diğerlerinin bir tutulamayacağını ve vehme düşmeleri, hata yapmaları, unutmaları muhtemel olan râvilerin haberlerine güvenilemeyeceğini söyleyerek itiraz eder ve İmam Şafîi'ye bu tür haberleri reddedenlere ne cevap verdiğini sorar. İşte tam da bu noktada İmam Şafîi Hz. Peygamber'den gelen bilgilerin haber-i âmme ve haber-i hâssa şeklinde ikiye ayrıldığını ve ona ait bilgilerin ancak bu iki yolla bilinebileceğini belirterek, bu haberlerin kabul edilmesinin zorunluluğunu ispata çalışmıştır.²³

Cessâs ile ilgili yapılan bir doktora çalışmasında Şafîi'yle ilgili şu tespitler yapılmıştır:

“Şafîi'nin mütekellimin mesleğine göre yazılmış ilk fıkıh usûlü eseri olarak kabul edilen 'er-Risale' isimli eserine baktığımızda, mütevâtir kelimesini 'el-ahbâru tevaterat' şeklinde 'peşi peşine gelmek' anlamında sadece kelime manası ile kullandığını görmekteyiz. Haberu'l-âmm ve ilmu'l-âmm kelimeleri ile mütevâtiri kastettiği anlaşılmaktadır. Şafîi'nin 'Cimâu'l-ilm' isimli eserinde ise mütevâtir haberi, aralarında anlaşma imkânı olmayan birbiriyle karşılaşmış en az dört kişinin rivayet ettiği haber olarak terim manasını çağrıştıracak şekilde nitelendirdiği görülmektedir.”²⁴

Haber-i hâssa tabirine gelirse İmam Şafîi, haber-i hâssa ile haber-i vâhidi kastetmektedir. Buna haber-i hâssa denmesinin sebebi ise bu haberlerin dinin özel bilgi gerektiren meselelerini içermesi dolayısıyla müslümanların çoğunluğunun bunları bilmemesidir. Ona göre bu tür haberleri, hükümlerin ayrıntılarını bilmeye kafa yoran âlimler bilir.

²³ İshak Emin Aktepe, “İmam Şafîi'nin Ehl-i Kelâm ve Mâlikîlere Karşı Hadis Savunusu”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/1 (2008): 113.

²⁴ Nejla Hacıoğlu, *el-Fusûl fi'l-Usûl' İsimli Eseri Bağlamında Cessâs'ın Hadis İlmindeki Yeri* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010), 72.

Şâfiî, *er-Risâle* adlı eserinde haber-i vâhid konusuna büyük önem vermiş ve üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmuştur. Müellif, ilk olarak muhatabının ilim sahiplerine karşı delil olabilecek en az şeyin ne olduğunu sorması üzerine haber-i vâhid'in tanımını yapmıştır. Buna göre Haber-i vâhid ya Hz. Peygamber'e ulaşacak şekilde, ya da Hz. Peygamber'de değil de bir râvide nihayet bulacak şekilde tek kişinin tek kişiden rivayet ettiği hadistir.²⁵ Muhatabın delil olabilecek en az şeyi sorması üzerine Şâfiî'nin haber-i vâhidi tanımlarken vurguladığı “bir kişinin bir kişiden rivayeti” ibaresi, bunun haber-i vâhidin en alt derecesi olduğunu gösterir. Genel kabule göre haber-i vâhid, mütevâtir seviyesine ulaşmayan her haberdur. Bu iki tanım birlikte düşünüldüğünde haber-i vâhid en az tek kişinin tek kişiden rivayet ettiği ve mütevâtir seviyesine ulaşmayan haberdur denilebilir.

2. Haber-i Vâhid'in Temellendirilmesi

Fakihler, haberlerin mütevâtir-âhad şeklindeki tasnifinin, âhad haberlerin huciyetini sarstığını bu durumun âhad haberlere dayanan hükümlerin şüpheli olduğu iması taşıdığı iddiasıyla bu ayrıma karşı çıkmışlardır. İmam Şâfiî'nin konuya yaklaşımında da bu endişeyi görmek mümkündür. O, haberlerin bilgi değeri hakkındaki şüpheleri gidermek maksadıyla, haberlerin, özellikle âhad haberlerin huciyetini ispat etmek için gayret göstermiştir. Bu sebeple haberlerin huccet olabilmesi için birtakım şartlar öne sürmüştür.

Şâfiî'ye göre hadisin Hz. Peygamber'den sabit olabilmesi için hadisi, Hz. Peygamber'e ulaşmaya kadar (muttasıl bir senetle) sikanın (râvi) sikadan (râvi) rivayet etmesi gerekir.²⁶ Şâfiî'nin bu düşüncesi hadisin sahih kabul edilmesinde temel kriterin isnad olduğunu gösterir. Burada temel ölçütün isnad olması, tek ölçütün isnad olduğu anlamına gelmez. Nitekim Şâfiî, haber-i vâhidin delil olabilmesi için bir takım şartlar zikretmiştir. Buna göre haber-i vâhidi rivayet eden kimse rivayet ettiği şeye iyice akli eren, lafız bakımından hadisin manasını değiştirecek olan hususları bilen biri olmalıdır. Hadis bilginleriyle bir hadiste iştirak halindeyse kendisi de onların hadisine muvâfık bir haber nakletmiş

²⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, 205.

²⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, 7/307.

olmalıdır. Bir de o, karşılaştığı kimselerden işitmediği şeyleri rivayet eden ve Hz. Peygamber'den güvenilir râvilerce yapılan rivayetlere muhâlif şeyler nakleden bir müdellis olmamalıdır.²⁷

Râvinin rivayet ettiği şeye aklının iyice ermesi, hadisin manasını değiştirecek hususları bilmesi, naklettiği hadiste hadis âlimleriyle iştirak halinde olması, güvenilir râvilerce muhalif haber nakletmemesi gibi şartlar, haberin Hz. Peygamber'den sabit olabilmesi için sadece haberi nakleden râvilerin bizatihi kendileriyle değil, naklettikleri haberlerin de göz önünde bulundurulduğunu ortaya koymaktadır. Netice itibariyle Şâfiî'nin sahih hadis tanımındaki “sika râvi” ibaresi metin içeriğinin kontrol altında olduğu bilgisini de tazammun eder.

Şâfiî'ye göre sahih sünnet, Kur'ân gibi vahiy kaynaklıdır. Şâfiî, sünneti, Allah'ın Hz. Peygamber'in kalbine ilham ettiği şey ve Kur'ân'da geçen hikmet olarak tanımlamıştır.²⁸ Bu sebeple Allah'ın hükümleriyle O'nun elçisinin hükümleri arasında ihtilaf bulunmadığını ve onların aynı derecede olduklarını zikretmiştir.

Hz. Peygamber'in sünneti ister Kur'ân'da okuduğumuz bir ayetle farz kılınmış bir hüküm açıklasın, isterse Kur'ân'da yer almayan bir hükümle ilgili olsun Allah'ın hükmü ile peygamber'inin hükmü farklı şeyler değildir. Aksine o da her halükarda bağlayıcıdır.

Şâfiî, haber-i vâhidin delil olabileceğini, dolayısıyla onunla amel edilebileceğini şu delilleri sunarak iddia etmiştir:²⁹

1. Hz. Peygamber, “Allah, benim sözümü işitip ezberleyen ve onu iyice aklında tutup rivayet eden bir kulun yüzünü nurlandırsın. Bir bilgiyi nakleden bazı kişiler bilgin olmayabilir. Bir bilgiye sahip olan bazı kişiler de onu, kendilerinden daha bilgin olan kimselere nakledebilir. Üç şey vardır ki müslümanların kalbi onlara hıyanet etmez. Onlar da Allah için amelde ihlas, müslümanlara nasihat ve müslümanların cemaatinden ayrılmamaktır; çünkü İslam'ın çağrısı, onları

²⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, 205.

²⁸ Şâfiî, *Cimâ'u'l-İlm*, 7.

²⁹ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. İhsan Akay, *Şâfiî Usûl Gelenğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Usûlî Görüşler* (Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2015), 94-102; Ahmet Temizkan, *İmâm Şâfiî'nin Usûl Anlayışında Şer'i Delillerin Teâruzu ve Çözüm Yolları* (Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2019), 59-68; Mehmet Zahir Karataş, *İmâm Şâfiî'nin Haber-i Vâhidin Delil Değeri İle İlgili Görüşü* (Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2018), 55-65.

arkalarından (her tarafından) kuşatır (korur)”.³⁰ Burada Hz. Peygamber kendi sözünü işitip ezberleyen ve onu rivayet eden kişiyi övmektedir. Bu kişi de tek kişidir. Hz. Peygamber’in kendisinden hadis rivayet edilmesini emretmesi, ancak bu hadisin kendisine iletilen kimseye hüccet olması içindir.³¹

2. Mâlik b. Enes (ö. 179/795), bize Zeyd b. Eslem (ö. 136/754) vasıtasıyla Ata’ b. Yesar’dan (ö. 103/721) şöyle haber verdi: “Bir kişi oruçluyken karısını öpmüş, sonra da bundan çok üzüntü duymuş. Bunun üzerine durumu sorması için karısını göndermiş. Karısı da müminlerin annesi Ümmü Seleme’nin (ö. 62/681) odasına girmiş ve meseleyi ona bildirmiştir. Ümmü Seleme de, Hz. Peygamber oruçlu iken öper, demiştir. Kadın kocasına gelmiş ve bunu kocasına bildirmiştir. Bu, adamın işini daha da kötüleştirmiştir. Adam: ‘biz Allah’ın elçisi gibi değiliz. Allah O’na istediği şeyi helal kılar’ demiştir. Bunun üzerine kadın tekrar Ümmü Seleme’ye gelmiş ve Hz. Peygamber’i onun yanında bulmuştur. Hz. Peygamber: ‘bu kadının nesi var’ demiştir. Ümmü Seleme de durumu ona anlatmış, bunun üzerine Hz. Peygamber: ‘benim böyle yaptığımı ona haber vermedin mi?’ demiştir. Ümmü Seleme: ‘ona haber verdim, o da gidip kocasına haber vermiş. Bu adamın işini daha da kötüleştirmiş ve biz Allah’ın elçisi gibi değiliz Allah ona istediği şeyi helal kılar’ dediğini aktarınca Hz. Peygamber öfkelenerek şöyle buyurmuştur: ‘Vallahi sizin Allah’tan en çok korkanınız ve O’nun koyduğu sınırları en iyi bileniniz benim.’ demiştir.”³² Hz. Peygamber’in, “Benim böyle yaptığımı ona haber vermedin mi?” sözünde, Ümmü Seleme’nin Hz. Peygamber’den naklettiği haberin kabulünün caiz olduğuna bir delalet vardır; çünkü Hz. Peygamber, ona kendisinin uygulamasını bildirmesini emrederken, bunun kendisine bildirilen kimse için hüccet olması söz konusudur.³³

3. Mâlik b. Enes, bize İshak b. Abdillâh b. Ebî Talha (ö. 84/703) vasıtasıyla Enes b. Mâlik’in (ö. 93/711) şöyle dediğini haber verdi: “Ben Ebû

³⁰ Süleymân b. el- Eş’as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, nşr. Şu’ayb el- Arnâût-Muhammed Kâmil (b.y.: Darü’l-Risâleti’l-İlmiyye, 1430), “İlim”, 10; Ebû İshâ Muhammed et-Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, nşr. Beşşar ‘Avvad (Beyrut: Daru’l-Garbi’-İslamiyye, 1418), “İlim”, 7.

³¹ Şafiî, *er-Risâle*, 222.

³² Ebû Abdillâh Ahmed İbn Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu’ayb Arnâutnşr. Şu’ayb Arnâut v.dğr. (Beyrut: Mü’essesetü’r-Risâle, 1416), 6/463.

³³ Şafiî, *er-Risâle*, 223.

Talha(ö. 34/654) ve Ebû Ubeyde b. el-Cerrah (ö. 18/639) ile Übey b. Kâ'b'a (ö. 33/654) hurma ve hurma koruğundan yapılmış şarap veriyordum. Birisi geldi ve 'şarap haram kılındı' dedi. Bunun üzerine Ebû Talha: 'ey Enes, kalk git, şu küpleri kır' dedi. Ben de kalkıp dibek taşımızla onların altlarına vurdum. Sonunda onlar kırıldı.”³⁴ Onlara göre şarap helaldi ve onu içiyorlardı. Birisi gelip onlara şarabın haram kılındığını haber vermiş; şarap küplerinin sahibi olan Ebû Talha da onların kırılmasını emretmiştir. Ne o, ne ötekiler, ne de onlardan biri, “Hz. Peygamber bize yakındır, onunla karşılaşınca, ya da çoğunluğun haberi bize gelinceye kadar şarabı helal olarak kabul ederiz” dememiştir.³⁵

İmam Şafî, haber-i vahidin delil olması konusunda pek çok örnek vermiştir. Ancak biz bu kadarını yeterli görmekteyiz. *Er-Risâle* adlı eserinin üçte birinin bu konuya ayrıldığını, diğer konuların da bir yönüyle bununla ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Bu örneklerde dikkat çeken husus, tek kişinin haberidir. Malumdur ki, ilk zamanlarda “Bir kişinin rivayet ettiği haber” şeklinde anlaşılan haber-i vahid, sonraları “Mütevâtir seviyesine ulaşmayan bir kaç kişinin haberi” olarak tanımlanmıştır. Onun için Şafî, *er-Risâle* ve diğer eserlerinde haber-i vâhiden bahsetmekte ve kabul edilmesi için şartlar sıralamaktaysa da onun bahsettiği bu haberlerin istilâhî manada değil lugat manası ile haber-i vâhid, yani tek kişinin rivayet ettiği hadisler olduğu anlaşılmaktadır.

Şafî, yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere haber-i vâhidin hüccet olduğunu iddia etmektedir. İddiasını delillendirmek için verdiği örneklerde ön plana çıkan husus tek kişinin verdiği bu haberin kabul görmesidir. Şafî, Hz. Peygamberin kendi sözünü işitip ezberleyen ve onu aktaran kişiyi övdüğü haberi ve Ümmü Seleme'nin haberini yorumlarken haber-i vâhidin hüccet olması konusunda “Kendisine bildirilen kimse için” kaydını koyması, haberin hücciyetinde müşâhede ve tanıklığın gerekliliğini göstermesi bakımından dikkate değerdir.

³⁴ Ebû Abdillâh Muhammed el-Buhârî, *Şahîhu'l-Buḥârî*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasır en-Nasır (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), “Eşribe”, 3.

³⁵ Şafî, *er-Risâle*, 225.

B. Câhiz

Bâkîllânî'den önce haber konusunda görüş bildiren âlimlerden biri de Câhiz'dir. Câhiz, haber kelimesini hem Hz. Peygamber'in söz veya işleri hem de onun haricindeki insanların söz ve işleri anlamında kullanmıştır.³⁶ Ona göre bilgi elde edebilmek için habere ihtiyaç vardır. Akıl tek başına bilgi tahsili için yeterli değildir. Bu sebeple geçmişe ait haberleri mutlaka toplamak gerekir.³⁷ Nitekim Câhiz, haberler konusunda gerekli hassasiyeti göstermedikleri için fakihleri eleştirmiş ve kelamcılar da sahih haberleri tespit etmeye yönlendirmiştir.³⁸ Câhiz'a göre nakli bilgiler, tefekkür ve ilmin vazgeçilmez temel unsurudur. Aklın sınırlı olduğu yerlerde, sahih rivayetlere başvurulmalıdır. Örneğin Hz. Peygamber ve Hz. İsa'nın sünnetli doğduğunun bilgisi aklın sınırları dışında olan bir bilgidir. Dolayısıyla bu konuda bilgi kaynağı olarak sahih rivayetlere başvurulmalıdır.³⁹

Câhiz'a göre rivayetler bilgi kaynağıdır; fakat rivayetlerin araştırılması gerekir. Bu sebeple o, haberlerin makbul olabilmesi için bazı şartlar belirlemiştir:

1. Haberi verenlerin değişik bölgelerden ve çok sayıda olması, niyetlerinin değişik ve görüşlerinin farklı olması gerekir.⁴⁰
 2. Haberin açık yaygın olması ve herkes tarafından bilinmesi gerekir.⁴¹
 3. Haberin güvenilir râvilerden oluşan sahih bir isnada sahip olması gerekir.⁴²
 4. Haberlerin çelişik olmaması gerekir.⁴³
 5. Haberin zan ve tahmine değil görme ve işitmeye dayalı olması gerekir.⁴⁴
- Câhiz bu şartlar ışığında sahih haberi, "isnadı güvenilir, zayıf bir asla dayanmayan çelişki ve zayıflık belirtileri taşımayan haber" olarak tanımlamıştır.⁴⁵

³⁶ Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-Câhiz, *Kitâbü'l-'Osmâniyye*, nşr. Abdusselam Muhammed Harun (Beyrut: Darü'l-Ceyl, 1411), 14; Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-Câhiz, *Kitâbu'l-Hayevân*, nşr. Abdusselâm M. Hârûn (Kahire: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1322), 4: 199.

³⁷ Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-Câhiz, *Resâilü'l-Câhiz*, nşr. Abdusselâm M. Hârûn (Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1399), 3: 237.

³⁸ Câhiz, *Resâil*, 3/223-224.

³⁹ Câhiz, *el-Hayevân*, 7/27.

⁴⁰ Câhiz, *el-'Osmâniyye*, 124.

⁴¹ Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, nşr. Abdusselâm M. Hârûn (Mısır: el-Mektebetü'l-Hancî, 1395), 4: 128.

⁴² Câhiz, *el-Hayevân*, 2: 320.

⁴³ Câhiz, *el-'Osmâniyye*, 17.

⁴⁴ Câhiz, *Resâil*, 1: 120.

Ona göre haberlerin delil olması bakımından aralarında farklılıklar vardır. Câhiz haberin bilgi ifade edebilmesi için doğru olmasını gerekli görmüştür.⁴⁶ O, haberi doğruluğunun kesin olarak bilinip bilinmemesi açısından üç kısma ayırmıştır:

1. Doğruluğu kesin olarak bilinen haberler.
2. Yalan olduğu kesin olarak bilinen haberler.
3. Doğru ve yalan olma ihtimali bulunan haberler.

Câhiz, üçüncü kısmı açıklarken Kur'anî ve aklî deliller sunmuştur. Kur'anî delil olarak Sebe sûresi sekizinci âyeti delil olarak zikretmiştir. Aklî delilleri ise iki kısma ayırmıştır:

Birincisi; Doğru haber, haberi verenin verdiği habere mutâbık olması demek değildir.

İkincisi; Yalan haber, haber verenin inancına göre verdiği haberin habere mutabık olmaması demek değildir. Dolayısıyla doğru haber, haber verenin inancına göre verdiği haberin, habere uygun olmasıdır. Yalan haber ise haber verenin inancının zıddına göre verdiği haberin habere mutabık olmamasıdır. Buna göre haberin yalan veya doğruluğunda etkili olan faktörler, habere mutabakat ve haber verenin inancına uygunluktur.

Câhiz haberleri, nakledenlerin durumlarına göre iki gruba ayırmıştır:

Birincisi: Hâssa (ilim ehli) tabakasının, âmme (toplumun geneli) tabakasına karşı bir üstünlüğü söz konusu olmayan haberler.

İkincisi: Hâssa'nın âmme'ye kesin olarak tercih edildiği haberler.⁴⁷

Câhiz haberleri bilgi ifade etmesi bakımından da mütevâtir ve âhad olmak üzere ikiye ayırmıştır.

1. Mütevâtir Haber

Mütevâtir kavramının muhtemelen ilk tanımı Câhiz'in eserlerinde görülmektedir. O, bu konuda şöyle demiştir:

“Haberleri öğrenme ve nakletme konusunda farklı gerekçeleri, ayrı sebepleri ve muhtelif himmetleri bulunan bir kalabalığın (çoğunluğun) aynı

⁴⁵ Câhiz, *el-‘Osmâniyye*, 142-143.

⁴⁶ Câhiz, *Resâil*, 3: 225-226.

⁴⁷ Câhiz, *el-‘Osmâniyye*, 252.

manada yalan bir haber üzerinde ittifak etmeleri mümkün değildir. Müşahede etmeden veya arada elçi bulunmadan bir haberde ittifak etmişlerse, bu ittifak o haberin doğru olduğunu gösterir.”⁴⁸

Son ifade, bize bir haberin nasıl yalan olamayacağını göstermektedir. Metinde yer alan “müşahede” ifadesi muhtemelen insanların bir araya gelip uydurma ihtimalini; “arada elçi bulunmadan” ifadesi ise haber verenlerin birbiriyle görüşme ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Buna göre farklı mekân ve coğrafyalarda, farklı sebeplerle bir araya gelen insanların birbirinden bağımsız bir şekilde sonuç itibarıyla bir haberde ittifak etmeleri o haberin doğru olduğunun göstergesidir.

Câhiz’a göre geçmişe ait bir konu hakkında bilgi elde etmenin tek yolu mütevâtir haberlerdir.⁴⁹ Câhiz bu konuda şöyle demiştir:

“Allah bütün kullarını peygamberler gibi mükemmel yaratmamıştır. Onları eksik taraflarını yararlarını ve zararlarını bilmekten aciz olarak yarattı. Sonra onları cennet ve cehennem konusunda serbest bıraktı. Doğru yolu göstermeleri için insanlara peygamberler gönderdi; fakat insanların çoğu peygamberlerin hallerine ulaşamadılar, tanık olamadılar. Allah, peygamberleri göremeyen insanlara onların hallerini bildirecek sebepler yarattı. Bu sebepler de haberleri verenlerin tabiatlarının ve haberleri naklediş sebeplerinin farklı farklı olmasıdır. Böylece Allah insanların, kendisine karşı ileri sürecekleri bir mazaretleri kalmaması için, yalan üzerinde birleşmeleri mümkün olmayan topluluklar vasıtasıyla peygamberlerin haberlerini, onların mucize ve yaşantılarına bizzat tanık olamayan insanların çoğuna aktardı.”⁵⁰

Câhiz’a göre birçok kimsenin naklettiği haberin yalan olması imkânsızdır. Çünkü insanların durumları, huyları, meslekleri ve menfaatleri farklı farklıdır. Bu sebeple o, birçok kimsenin aynı zamanda, aynı manada ve yalan haber üzerinde birleşmelerini olanaksız görmektedir.

Câhiz, haberlerin doğruluğunu, nakledenlerin sayısına ve nakleden kişinin naklettiği haber hakkında bilgili olmasına bağlamaktadır.⁵¹ Câhiz’a göre nakledenlerin sayısı, onların buluşmadıkları, yazışmadıkları, illet ve sebeplerin ihtilafına rağmen uydurma haber üzerinde ittifak etmedikleri bilinen sayıdır. Bu nitelikte kişilerin verdiği haberlere icmâ da denir. Bu haberler kesin bilgi ifade ederler. Câhiz bu konu ile ilgili şöyle demiştir:

⁴⁸ Câhiz, *el-‘Osmâniyye*, 255.

⁴⁹ Câhiz, *Resâil*, 1: 119.

⁵⁰ Câhiz, *Resâil*, 3: 240-241.

⁵¹ Câhiz, *Resâil*, 3: 265.

“Delil kasıt ve (yalan üzerine) rastlaşmanın mümkün olmadığı rivayetlerdir. Bu şekilde nakledilmiş haberler de icmâ hükmündendir. Haber yalnızca râvilerin çok olmasından, muhaddislerin adaletinden dolayı icmâ hükmünde olmaz. İcmâ hükmündeki haber, gerekçeleri ve sebepleri farklı olduğu halde yalan bir haber üzerinde rastlaşmaları –ayrıca daha önce karşılaşmamış ve birbirine haber yollamamış olmak kaydıyla- imkânsız olacak sayıdaki râvinin haberidir. Sonra bu haberi bu râvilerden dinleyen kişi, râvilerin haberi kendilerinde bulunan özellikleri taşıyan râvilerden naklettiklerini de bilmelidir. Haberin fer’inin de aslı gibi olduğu bilinirse, o haber yakini bilgiyi gerekli kılar, şüphe ve taklid ihtimali ortadan kalkar.”⁵²

2. Âhad Haber

Câhiz, en az bir veya iki kişi tarafından rivayet edilen haberlere Âhad haberler adını vermiştir. Âhad haberler doğruluğu ve yanlışlığı mümkün olan haberlerdir. Câhiz’in şu sözleri bu bilgileri destekler niteliktedir. “... Yine bunlardan daha özel anlamda gelen, haber çeşidi vardır. Onu doğru ya da yalan söylemesi mümkün olan kimselerden bir veya iki kişi rivayet eder.”⁵³ Bu tür haberlerin doğruluğu, nakleden râvi hakkındaki hüsnü zanna müsteniddir. Yine o, “Biz peygamberler miras bırakmayız, bıraktığımız sadakadır.” hadisi hakkında şu değerlendirmeyi yapmıştır:

“Miras hükmünü ve mirasın şeriattaki apaçık yerini kabul ettikten sonra bir rivayet bulunduğunu iddia ettiler ve olması imkânsız olmayan, akli delillerle de nakli mümkün olan bir hadisten söz ettiler. Belki de bazıları, râvinin doğru söylediği görüşündedir. Çünkü râvi çevresinde âdil, dış görünüş itibarıyla da güvenilir bir kimseydi. Bundan önce onu kötü olarak tanımamışlar ve sadakatsizliğine şahit olmamışlardı. Dolayısıyla o râviyi doğrulamak, hüsnü zan cihetinden ve şahidi adil kılmak kabilindendir.”⁵⁴

Câhiz sahih haberi, “isnadı güvenilir⁵⁵ zayıf bir asla dayanmayan, çelişki ve zayıflık belirtileri taşımayan haber” olarak tarif etmiştir. Bu tanıma göre bir haberi nakleden râvilerin güvenilir olup olmadıklarının araştırılması gerekir. Zira ona göre düşünen, araştıran, karşılaştıran ve ölçen kimse hakka daha yakın ve delili de daha güçlü kimsedir.⁵⁶

⁵² Câhiz, *el-‘Osmâniyye*, 115-116.

⁵³ Câhiz, *Resâil*, 1: 120.

⁵⁴ Câhiz, *Resâil*, 1: 120-121.

⁵⁵ Prensip olarak râvi hakkında inceleme yapılması gerektiğinin kabul edilmesine rağmen, uygulamada daha çok metin tenkidine öncelik verildiğine dair misaller için bk. Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 222.

⁵⁶ Câhiz, *el-‘Osmâniyye*, 142-143.

Sonuç olarak Câhiz, mütevâtir haberin hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde zaruri bilgi ifade ettiğini söylerken âhad haberin doğruluğu ve yanlışlığının mümkün olduğunu ve araştırılması gerektiğini söylemiştir. Haberin doğruluğunu da râviye olan hüsnü zanna dayandırmıştır.⁵⁷

C. Ebu'l-Kasım el-Ka'bî

Yaşadığı dönemde Bağdat Mu'tezilesi'nin önde gelen bir âlimi olan Kâ'bî, kelam ilmindeki derinliğinin yanı sıra hadis ve ricâl ilmine vukûfiyetiyle de tanınmaktadır. Hansu'nun naklettiğine göre onun hadis ilmine dair kaleme aldığı eserler şunlardır:

1. *el-Müsne'd*
2. *Kitâbü'l-hücce fî ahhâri'l-âhâd*
3. *Kitâbü kabûli'l-ahbâr ve ma'rifetü'r-ricâl*
4. *Nakdû's-Sircânî*⁵⁸

Ka'bî önemli Mu'tezilî âlimlerinden biridir. Bilgi anlayışı içerisinde haber önemli bir yer tutmaktadır. Mu'tezilî gelenek içerisinde Nazzam'ın mütevâtiri reddettiği, Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849) ise “Biri cennetlik olmak şartıyla yirmi kişinin naklettiği haberedir” diyerek onu zorlaştırdığı bilinmektedir. Ka'bî'nin ise bu iki âlimin dışında kalan diğer Mu'tezilî âlimlerle hemfikir olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁹ Şimdi söz konusu âlimin kısaca haberle ilgili tutumunu aktarılacaktır:

1. Mütevâtir Haber

Ka'bî, kendisinin ve Mu'tezilî âlimlerin benimsediği bir mütevâtir haber tanımını yapmıştır. Sözü edilen tanım için şunları söylemektedir:

“Mu'tezile'nin geneli ve ümmetin büyük çoğunluğu (mütevâtir haber hakkında) şunları söylemişlerdir: ‘Geçmiş peygamberlerin mucizeleri ya da bunlar dışında bize gâib olan hususlar hakkında hüccet, üzerinde kasıtlı ya da kasıtsız olarak anlaşması mümkün olmayan bir topluluk tarafından, yine kendisi gibi (büyük) bir topluluğa aktarılan haberdir.’ Bu haberin böyle bir topluluktan gelmesi

⁵⁷ Câhiz'in haber teorisiyle ilgili geniş bilgi için bk. Hüseyin Akyüz, *el-Cahiz'in Hadis-Sünnet Anlayışı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 99-117.

⁵⁸ Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 205-211.

⁵⁹ Taha Çelik, *Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî ve Kabûlü'l-Ahhâr ve Ma'rifetü'r-Ricâl İsimli Eseri* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2009), 51.

muhtevâsının kesin bilgi ifade ettiği anlamına gelir. Başında, sonunda ve ortasında aynı nitelikleri taşıyan bu haberi nakleden topluluğun mü'min, fâsık veya kâfir olması fark etmediği gibi işiten herkes için de bir hüccettir.”⁶⁰

Ka'bi'nin bu ifadeleri Mu'tezile içerisindeki en derli toplu mütevâtir haber tanımıdır. Her ne kadar o, “mütevâtir” kavramı yerine “hüccet olabilecek haber” şeklindeki bir ifadeyi tercih etse de konunun devamında Nazzâm'ın mütevâtir haberi kabul etmeyişi “Nazzâm ve onun gibi mütevâtir haberi kabul etmeyenlere göre” şeklinde ifade etmesi onun hüccet olabilecek haber ifadesiyle mütevâtiri kastettiğini açıkça ortaya koymaktadır.⁶¹

Mütevâtir haberin bilgi değeri nedir? Şârî tarafından yapılması veya yapılmaması istenen fiiller hususunda, haberin önemli bir bilgi kaynağı olduğunu belirten Ebû Ali (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim'e (ö. 321/933) göre mütevâtir haberle gelen bilgi, zarûrî bir bilgidir. Bununla birlikte Ka'bi ve Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'ye (ö. 436/1044) göre mütevâtir haberle hâsıl olan bilgi nazarî/istidlâlîdir. Nitekim haberin duyularla algılanabilen türden olması, yalan üzere birleşmesi mümkün olmayan sayıdaki kişiler tarafından aktarılması gibi şartlar mütevâtirin nazarî olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak mütevâtir haber ile oluşan bilginin zarûrî mi yoksa istidlâlî mi olduğu ihtilaflı bir konudur. Kâ'bî'ye göre bir haber bir grup insan için mütevâtir olabilirken onlar dışında kalanlar için olmayabilir. Çünkü bu gibi ihtilaflı durumlarda bir başkasının görüşlerini benimseme ya da ona kin ve düşmanlık besleme gibi durumlar söz konusu olabilir. Örneğin Hz. Peygamber'in Kur'ân dışındaki diğer mucizeleri Müslümanlar için mütevâtir seviyesine ulaşırken Yahûdî ve Hristiyanlar bunları işittiklerinde kendilerinde zarûrî bilgi meydana gelmez. Bilakis yalnızca bunlar üzerinde akıl yürütüp inananlar Müslüman olur; ancak duyduklarında zarûrî bilginin oluşması mümkün değildir. İslâm düşünce geleneği içerisinde Kâ'bî, Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî ve Âmidî (ö. 631/1233) gibi farklı geleneklere mensup âlimler bu bilginin iktisâbî olduğunu savunurken Basra Mu'tezilîleri, İbn Fûrek (ö.

⁶⁰ Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-makâlât ve ma'hu 'Uyûnü'l-mesâ'il ve'l-Cevâbât*, nşr. Hüseyin Hansu, Abdulhamîd Râcih Kurdi (Amman: Daru'l-Feth, 1440), 285.

⁶¹ Abdüssamet Sarıkaya, *Ebü'l-Kâsım el-Ka'bi'nin Bilgi Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2018), 111.

406/1015), Bakıllanî, Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037), Sâbûnî (ö. 580/1180) ve Teftâzânî (ö. 792/1390) gibi âlimler bunun zarûrî olduğunu belirtmişlerdir.⁶²

2. Âhad Haber

Ka'bi'nin bilgi anlayışı içerisinde haber-i vâhid önemli bir yer tutmaktadır. Zira o, bu konu üzerine hem müstakil eserler kaleme almış hem de haber-i vâhidi kabul etmeyenlerle mücadele etmiştir. Nitekim Bağdâdî'nin naklettiğine göre o, pek çok meselede hocası Hayyât'ı (ö. 300/913) takip etmekle birlikte madum ve haber-i vâhidin hüccet değeri hususunda ondan farklı düşünmektedir. Bu bakımdan burada Ka'bi'ye göre haber-i vâhidin hangi durumlarda ve ne şartlarda delil ifade edebileceği ele alınacaktır.

Genel olarak hadis âlimleri bu tarz haberlerin sıhhatini tespit için senedine ve râvisine bakarken, istisnâları olmakla birlikte fıkıh ve kelim âlimleri muhtevâsının gerçeğe uygun ve olguya mutabık oluşuna diğer bir ifadeyle metne ehemmiyet vermişlerdir. O, Hanefî âlimlerin bu husustaki kanaatlerini zikrederek kendisinin de buna katıldığını ifade etmektedir:

“Ebû Hanife'nin ashâbı ve onların görüşünü benimseyenlere göre Hz. Peygamber'den nakledilen haber-i vâhid, Kur'ân, Sünnet, icmâ ve aklî delillere aykırı değilse, râvilerinin doğruluğu hakkında genel kanaat oluşmuş ve haklarında hüsnü zan edilmiş ise; rivayet edilen haber ümmetin genel tatbikatına aykırı olmayıp da şâz da değilse; bu haberin kesin bilgi ifade ettiği ve Allah katında doğru olduğu kesin olarak iddia edilmemekle birlikte, kabul edilmesi ve onunla amel edilmesi de vaciptir. Ben de bu görüşe katılmaktayım.”⁶³

Görüldüğü gibi metin tenkidi yönünden Ka'bi, haber-i vâhidin Kur'ân ve sünnete muhâlif olmaması gerektiği yönündeki Hanefilerin görüşüne katıldığını belirtmekte, ayrıca birtakım ilave şartlar da zikretmektedir. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Kur'ân'a,
2. Hz. Peygamber'in üzerinde icmâ edilen sünnetine,
3. Ümmetin icmâına,
4. Selef-i sâlihînin uygulamasına aykırı olmamalıdır. Nitekim onlar, Hz. Peygamberin muradını daha iyi bilmekle birlikte vahyin nüzûlünde Hz.

⁶² Sarıkaya, *el-Ka'bi'nin Bilgi Anlayışı*, 113.

⁶³ Belhî, *Kitâbu'l-mağâlât*, 506; Sarıkaya, *el-Ka'bi'nin Bilgi Anlayışı*, 117.

Peygamberi gördükleri için nâsih-mensûhu, sebep-i nüzûlü ve olayları daha iyi bilmektedirler.

5. Haber-i vâhid, akla aykırı olmamalıdır.

6. Tevhid ve adalet gibi konularda da olmamalıdır. Çünkü bu gibi konular, hiçbir şekilde ve hiçbir peygamberin lisanında değişikliğe uğramamış, seleften kimse de bunların değişebileceğine dair bir şey söylememiştir. Bu konularda haber-i vâhid yalnızca aklın ilkeleri doğrultusunda veya ona aykırı olmayacak şekilde te'kit ve bu konulara iltizam hususunda teşvik maksadıyla kullanılabilir.⁶⁴

Ka'bi'ye göre haber-i vâhid, senet ve metin açısından aranan şartları taşımaları koşuluyla fikhî (furu') konularda delil olarak kullanılabilir. Bu hususta o, *Ḳabûlü'l-aḥbâr* isimli eserinde şunları ifade etmektedir:

“İki ya da üç kişinin haberi eğer kendi emsallerinden rivâyet edilmiş ve bu kişilerin adaleti zâhir olmuş ya da bunlar hakkında hüsn-ü zan vâki olmuşsa bununla birlikte rivâyet ettikleri haber yukarıda zikredilen kusurlardan uzak ve saydığımız şartları da taşıyorsa yalnızca furû (amelî) konularda kabul edilebilir. Bu hususta yakînî değil, zann-ı gâlibe dayanılarak amel edilir.”⁶⁵

Sonuç olarak Ka'bi, haber-i vâhidin fikhî konularda delil teşkil edebileceğini savunmakla birlikte öğrencilerine hadislere ve bunları rivayet edenlere yaklaşım hususunda bir kılavuz olması için kaleme aldığı *Ḳabûlü'l-aḥbâr* isimli eserinde hadisleri olduğu gibi ele alıp kabul eden haşvî yaklaşımı eleştirerek, haber-i vâhidle yalnızca bir usûl çerçevesinde amel edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

D. Cessâs

Cessâs'ın *el-Fuṣûl fî'l-Uṣûl* isimli eseri Hanefî/Fukahâ metoduna göre yazılmış, günümüze kadar ulaşan ilk fıkıh usûlü eseri olarak kabul edilmektedir. Biz, bir fıkıh usûlcüsü olan Cessâs'ın haber/hadis konusundaki değerlendirmelerini onun bu eseri özelinde ele almaya çalışacağız.

Hemen belirtelim ki, hadis/sünnet konularını hadis usûlcülerinin ele alış biçimiyle fıkıh usûlcülerinin ele alış biçimi birbirinden oldukça farklı olmuştur. Hadis usûlcüleri konuları hadis lafzını kullanarak ele almışlar ve daha çok

⁶⁴ Ebu'l-Kâsım Belhî, *Ḳabûlü'l-aḥbâr* ve *Ma'rîfetü'l-aḥbâr*, nşr. Hüseyin Hansu (İstanbul: Kuramer, 1439), 65; Ayrıca bk. Sarıkaya, *el-Ka'bi'nin Bilgi Anlayışı*, 117.

⁶⁵ Belhî, *Ḳabûlü'l-aḥbâr*, 65; Sarıkaya, *el-Ka'bi'nin Bilgi Anlayışı*, 118.

hadisleri tanımlama ve sınıflandırma işiyle uğraşmışlardır. Hadislerin zayıf ve sahih olanlarını birbirinden ayırmada temel çıkış noktaları isnada ve râvilerin durumlarına ait değerlendirmeler olmuş, bunun sonucunda da isnad ve râvilerle ilgili geniş bir mâlumat oluşturmuşlardır.

Cessâs'ta örneğini gördüğümüz üzere fıkıh usûlcülerinin hadis/sünnet konularını ele alışları hadisçilerden daha farklıdır. Cessâs, konuları haber lafzını kullanarak ele almış, âhâd haberleri; kabulünün gerekliliği, kabulünün delilleri ve bilgi ve amel yönünden değeri açısından ele alarak uzun mülahazalarda bulunmuştur.⁶⁶

Mütevâtir haber konusuna geçmeden önce Cessâs'ın haberi nasıl ele aldığını görelim:

Cessâs, haberlerin kısımları ve hükümleri ile ilgili meseleleri İsa b. Eban'dan (ö. 221/836) geniş iktibaslarla nakletmektedir. Buna göre Cessâs İsa b. Ebân'ın haberleri üç kısımda incelediğini belirtmektedir:

1. Doğru olduğu kesin olarak bilinen haberler:

İsa b. Ebân birinci sırada yer alan “doğru olduğu kesin olarak bilinen haberler” hakkında şunları söylemektedir: Haber verilen şey hakkında aralarında ittifak ve anlaşma olmaksızın tevatür yoluyla nakledilen haberler, ilim ifade ederler. Dünyada Mekke, Medine ve Horasan'ın varlığı hakkındaki bilimiz gibi. Hz. Peygamber'in insanları Allah'a çağırması, Allah'ın kendisine vahiy inzal ettiğini söylemesi, Kur'ân'ı getirmesi, bize namaz, zekât, Ramazan orucu, hacc vb. görevleri bildirmesi gibi. Bunların bilinmesi zorunlu (iltizamî, ıztırârî) bir bilgidir. Hz. Peygamber'e irca edilerek zikredilen bu şeriatın bilinmesi, sanki Hz. Peygamber'den işitilmiş gibidir. Bunlar reddedilirse kâfir olunur. İslam milletinden çıkılır. Çünkü bu zarûrî bir ilimdir. Müşahede ve duyularla algılanmış bir bilgi gibidir. Dünyada bizden önce de kavimler olduğu, mevcut olanların onların evlatları olduğu, bizim doğumumuzdan önce de gökyüzünün varlığı ve buna benzer bilgiler gibi. Zaruri ilimde şüpheyne yer yoktur.

2- Yalan olduğu kesin olarak bilinen haberler:

⁶⁶ Nejla Hacıoğlu, “Cessâs'a Göre Haber-i Vâhidin Kabul Şartları ve Reddini Gerektiren Sebepler”, *İslam Hukuku Araştırma Dergisi*, 23 (2014): 351-352.

İsa b. Ebân “yalan olduğu kesin olarak bilinen haberler” konusunda ise Müseyleme ve yalancı peygamberlerin haberlerini zikretmiştir. Onlar gelecekle ilgili bazı şeyler haber vermişler ve bunların yalan olduğu ortaya çıkmıştır. Kendilerine nübüvvet geldiğini iddia ettiler, asılsız olduğu anlaşıldı. Şöyle söyleyenlerin sözü de bu kabildendir: “Annesiz babasız yaratılmış bir adam gördüm”, “inşa edilmeden yapılmış bina gördüm.” “Arefe Günü Arafat’ta insanlar öldürülerek yok edildi, onlardan haber verecek kimse kalmadı “demesi gibi.

3- Doğru ve yalan olması mümkün olan haberler:

İsâ b. Ebân, doğru ve yalan olması mümkün olan haberleri ise “tevatürle gelmeyen tek kişinin haberleri” şeklinde tanımlamaktadır. Üzerinde anlaşılması ve doğru-yanlış olması mümkündür. Görünüşte âdil olan ve töhmetten uzak olan kişinin haberi ahkâm konusunda makbuldür. Kesin doğru olduğu söylenemez, doğruluğuna şahitlik edilmez. Genel görüntüsünde töhmet ve fisk varsa haberi makbul değildir.⁶⁷

İsâ b. Ebân’a ait bu görüşlerden anlaşılmaktadır ki; o haberleri kesin doğru, kesin yalan ve her iki ihtimale açık olmak üzere üçe ayırmakta, kesin doğru olan haberlerle mütevâtir haberleri, kesin yalan olan haberlerle yalancı peygamberlerin haberlerini, her iki ihtimale açık olan haberlerle ise haber-i vâhidi kasdetmektedir. Burada ifade etmemiz gerekir ki, bu taksim aynıyla Bâkılânî’de de görülmektedir.

Buna değindikten sonra denilebilir ki, Cessâs, haberleri iki kısma ayırmaktadır:

1. Mütevâtir

2. Gayr-ı mütevâtir

Mütevâtir, “yalan üzerinde birleşmeleri adeten mümkün olmayan bir topluluğun naklettiği haberlerdir”. Gayr-ı mütevâtir ise “naklinde ittifak etmeleri ve anlaşmaları mümkün olan bir topluluğun ve bir kişinin naklettiği haberdır.”⁶⁸ Şimdi bunları görelim:

⁶⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Cessâs, *el-Füşûl fî'l-Uşûl*, nşr. ‘Uceyl Câsim en-Neşemî (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, ts.), 3/35-36; Hacıoğlu, *Cessâs'ın Hadis İlmindeki Yeri*, 60-61.

⁶⁸ Cessâs, *el-Füşûl*, 3: 37.

1. Mütevâtir Haber

Cessâs, mütevâtir haberi şöyle tarif eder: “Mütevâtir, sayıca çok oldukları için bir araya gelip aslı olmayan bir haber uydurmak üzere anlaşmaları ya da komplo kurmaları normalde imkânsız olan türden toplulukların verdiği haberdır.” Mütevâtir haber aktarıldığında zorunlu olarak doğru olduğu anlaşılır. Cessâs’a göre mütevâtir habere örnek olarak Kur’ân’ın Hz. Muhammed’e indiği bilgisi, Hz. Muhammed’in bir din tebliğ ettiği, bu dinin namaz, oruç, zekât, hac gibi temel kurallarının olduğu vs. gibi haberler gösterilebilir.⁶⁹

Cessâs mütevâtir haberin gerekliliği ve varlığı konusunda ise şunları söylemektedir:

“Allah insanların kurtuluşu, din ve dünya maslahatları için gerekli olan şeyleri insanlara emretmiş, zararlı ve kötü olanları ise yasaklamıştır. Bu bilgilerin rasûller vasıtasıyla insanlara ulaştırılmasını istemiştir. Ancak bu bilgilerin insanlara tek tek ulaştırılması rasûllerin gücü dâhilinde değildir. Allah insanların tabiatlarını, ilgi ve gayelerini, niyetlerini farklı yaratmıştır. Bu özellikleri onların din ve dünya maslahatları olan konularda bir araya gelmelerini sağlayarak aslı olmayan bir haber konusunda ittifak etmelerini imkânsız kılmıştır. İnsanların tabiatları ve niyetleri farklı olduğu için onlardan ittifakla nakledilmiş haberler doğrudur. Aslı olmayan haberler nakletmeleri ise ancak aralarında anlaşma yapmaları ve haber uydurma konusunda ortak gerekçeleri olmasına bağlıdır. Çünkü aynı anda her bir insanın aklına bir konuda yalan icat etme fikrinin gelmesi âdeten mümkün değildir. Nakli ise hiç mümkün değildir. Onlardan yalan olan bir haberin nakledilmesi ancak aralarında anlaşma ile mümkündür. Dolunay halinde iken ayın ikiye ayrılıp ve bu durumun gece boyunca devam ettiği haberi gibi. Yalan uydurma konusunda onları bir araya getiren bir sebepten dolayı ittifak ederlerse böyle şeyler gizli kalmaz, ortaya çıkar ve süratle yayılır. Yalan doğru gibi değildir. Ancak anlaşma ile olur. Haberin doğru olması ise nakli için bir sebeptir. İnsanların tabiatlarında gördükleri şeyleri gizlememe, gördüklerini nakletme vasfı vardır. Özellikle de önemli ve büyük şeyleri gizleme yoktur. İnsanların bu özellikleri sayesinde şeraitlerin nakilleri gerçekleşebilmiştir.”⁷⁰

Bu bilgilerden Cessâs’ın mütevâtir haberi nakledenlerin yalan üzerinde birleşmelerinin âdeten mümkün olmadığını kabul ettiği anlaşılmaktadır. Cessâs’ın bu konuda söylediklerinin çok benzerlerini Mu‘tezilî âlim Câhiz’in da söylediğini daha önce görmüştük. Nitekim Câhiz haberi veren kişilerin çok sayıda, niyetlerinin değişik ve görüşlerinin farklı olmasının, yalan bir haber üzerinde birleşmelerini imkânsız kıldığını belirtmişti.⁷¹

⁶⁹ Murteza Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi*, 2. Bs (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 115.

⁷⁰ Cessâs, *el-Füşûl*, 3: 39.

⁷¹ Böyle bir görüş için bk. Hacıoğlu, *Cessâs’ın Hadis İlmindeki Yeri*, 64.

Cessâs'ın mütevâtir haber ile ilgili izahlarından onun mütevâtir haberde aradığı şartlar ortaya çıkmaktadır. Bu şartlar;

1. Haberi yalan üzerinde birleşmeleri âdeten mümkün olmayan bir topluluğun rivayet etmesi. Cessâs haberi nakleden topluluk konusunda belirli bir sayı ileri sürmemektedir.

2. Başlangıçtan sonuna kadar yalan üzerinde birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun rivayet etmesi.

3. His ve müşahedeye dayalı olarak rivayet etmeleri.

Bu şartları taşıyan mütevâtir haberin zarûfî bilgi oluşturduğu Cessâs tarafından kabul edilmektedir. Cessâs'ın mütevâtir haber tarifi ve mütevâtirde aradığı şartlar ile daha sonraki dönemlerde yapılan tam şeklini almış mütevâtir haber tarif ve şartlarının aynı olduğu görülmektedir. Klasik literatürde yer alan mütevâtir haberde bulunan bütün unsurların Cessâs tarafından ifade edildiğini görmekteyiz.⁷²

Cessâs'ın mütevâtir haber konusunda sahip olduğu bu malumatla daha önce Mu'tezilî âlim Ka'bi'den aktardığımız görüşleri kıyasladığımızda Cassas'ın verdiği bilgilerin oldukça benzerinin Ka'bi'de bulunduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla Mu'tezilî kelamcılarının mütevâtir haber kavramını, terim manası ile kullanma ve tarif etme konusunda öncü oldukları görülmektedir.

Mütevâtir ile ilgili son olarak Cessâs'ın bir ayırımına temas etmenin faydalı olacağını düşünmekteyiz:

Cessâs, mütevâtir haberi iki kısma ayırmaktadır:

1. Zorunlu bilgi ifade eden, doğruluğunu ispat edecek karine, delil ve araştırmaya gerek duyulmayan mütevâtir haberler.

2. Zorunlu bilgi ifade etmeyen, doğruluğu bir delil ile bilinen mütevâtir haberler.

“Doğruluğu kesin olarak bilinen ve bilinmeyen” şeklinde mütevâtir haberin ikiye ayrılması, Cessâs'a has bir taksimat olup, kendisine kaynaklık eden kişiler ve kendisinden sonraki Hanefî usûlcüler arasında böyle bir taksimata rastlanmamıştır.

⁷² Hacıoğlu, *Cessâs'ın Hadis İlmindeki Yeri*, 72.

Cessâs'ın bundan tam olarak neyi kastettiği detaylı araştırmaları gerektirmekle birlikte şu kadarı söylenebilir:

Cessâs mütevâtir haberi, zorunlu bilgi ifade eden ve zorunlu bilgi ifade etmeyip doğruluğu bir delille sabit olan şeklinde iki kısma ayırmakta, Hanefi usûlcülerin meşhur kapsamında değerlendirdiği hadisleri “zorunlu bilgi ifade etmeyen, doğruluğu bir delille sabit olan mütevâtir haberler” başlığı altında zikretmektedir.

Cessâs'ın iki kısma ayırdığı mütevâtir haberin, “zorunlu bilgi ifade eden” kısmında rivayete dayalı herhangi bir örnek vermeyerek, rivayete dayalı örnekleri sadece “zorunlu bilgi ifade etmeyen” kısımda zikretmesi meşhur haber seviyesinde olan haberleri sabit sünnet kapsamında değerlendirdiğini göstermektedir. Cessâs, mütevâtir haberin zorunlu bilgi ifade etmeyen ikinci kısmında şu örnekleri vermektedir: “Mest üzerine mesh” “altı şeyin değişiminde fazlalığın haram oluşu”, “mut'anın mübah iken haram kılınışı” ve “recm haberleri.”⁷³

Son olarak Murteza Bedir mütevâtirin bu ikili ayrımı konusunda nasıl bir değerlendirmede bulunduğunu aktarmak istiyoruz:

“Cessâs mütevâtir haberi iki kısma ayırır. Yukarıda bahsedilen zorunlu bilgi doğuran haber, mütevâtir haberin birinci kısmını oluşturur. Mütevâtirin ikinci kısmı ise zorunlu değil de istidlâlî / iktisâbî (yani belirli bir düşünme ve tefekkür süreci gerektiren) bir yolla kesin bilgi öğretir. Mütevâtirin ikinci kısmı, Müslüman toplumun üzerinde ittifak sağlayamadığı, toplumun bütünü tarafından aktarılmayan bilgilerdir. Toplumun tamamı tarafından aktarılmadığı için bu kesinlik ifade etmez. Fakat bu bilgiler yalan uydurmak için bir araya gelip komplo kurmaları mümkün olmayan bir topluluk tarafından nakledildiği için mütevâtir sayılır. Özetle, Cessâs'ın mütevâtir tanımı yalan uydurmaları imkân dâhilinde olmayan bir topluluğun naklettiği bilgiler şeklindedir ve bu haberler doğruluk açısından kesin bilgi üretirler, ancak ikincisi ilk Müslüman toplum içinde bazı itiraz seslerine konu olduğundan zorunlu değil istidlâlî bilgi üretir.”⁷⁴

Cessâs'ın zorunlu bilgi bağlamında mütevâtiri ikiye ayırması ayrıca Bâkılânî'de demevcuttur. İleride görüleceği gibi Bâkılânî, vacip bilgiyi zarûrî ve istidlâlî diye ikiye ayıracaktır. İkisi de kesin bilgi olmasına rağmen bilgi değeri ve yöntem itibariyle aralarında küçük bir fark vardır. Bunu ifade ettikten sonra âhad haberler konusuna geçebiliriz.

⁷³ Hacıoğlu, “Cessâs’a Göre Haber-i Vâhidin Kabul Şartları”, 360.

⁷⁴ Bedir, *Fıkah Mezhep Sünnet*, 116-117.

2. Âhad Haber

Âhad haberlerin “bir kişinin haberi”, “bir kaç kişinin haberi” ve “mütevâtir seviyesine ulaşmayan haber” şeklinde tanımlarının olduğu malumdur. Cessâs üzerine yapılan araştırmalarda kesin olarak ifade edebilecek hususun onun âhâd haberi “tek kişinin haberi” olarak ele almış olduğu gerçeğidir. Buna göre Cessâs, âhâd haber konusunu geniş bir şekilde değerlendirdiği *el-Fușûl* isimli eserinde, âhâd haberi tek kişinin haberi olarak ele almakta, iki kişinin rivayet ettiği haberler konusunda “haber-i vâhidi reddedip iki kişinin haberini kabul edenler” başlıklı bir bölüm açarak bu hususta detaylı bir inceleme yapmaktadır.⁷⁵

Cessâs âhad haber konusunu oldukça geniş ele almıştır. Bizim burada bunu geniş bir şekilde ele almamız mümkün gözükmemektedir.⁷⁶ Bununla birlikte ana çerçeveye temas etmekle yetineceğiz.

Cessâs, âhad haber konusunu geniş bir şekilde değerlendirdiği *el-Fușûl* isimli eserinde, âhad haberi tek kişinin haberi olarak ele almakta, ancak tarif etmemektedir.

Cessâs, âhâd haberleri iki kısma ayırmaktadır:

1. Ahkâmla ilgili olan âhad haberler,
2. Ahkâmla ilgili olmayan âhad haberler.

Ahkâmla ilgili olan âhad haberleri de iki kısma ayırmaktadır:

1. Sıhhatini gerektiren bir delille beraber bulunmasından dolayı kesin bilgi gerektiren âhâd haberler,
2. Kesin bilgi gerektirmeyip amel gerektiren haberler.⁷⁷

Görüldüğü gibi Cessâs, kesin bilgi gerektiren âhad haberden bahsetmektedir. Bu konu ileri araştırmaları gerektirmekle birlikte Hanefî usûlcüleri arasında yer alan Cessâs’ın onlardan farklı olarak, bir kısım haber-i vâhidin kesin bilgi gerektirdiğini ifade ettiği söylenebilir. Sıhhatini gerektiren bir delil bulunmasından dolayı kesin bilgi gerektiren haberler şeklinde nitelediği bu âhad haber türü, isimlendirme yönüyle karineli haberi çağırırsa da muhtevâsının genel anlamıyla farklı olduğu görülmektedir. Cessâs, bu bilginin zarurî değil,

⁷⁵ Detaylı bilgi için bk. Hacıoğlu, “Cessâs’a Göre Haber-i Vâhidin Kabul Şartları”, 354.

⁷⁶ Detaylı bilgi için bk. Hacıoğlu, *Cessâs’ın Hadis İlmindeki Yeri*, 89-165.

⁷⁷ Cessâs, *el-Fușûl*, 63.

iktisâbî olduğunu, istidlal yoluyla meydana geldiğini belirtmektedir. Cessâs, kesin bilgi gerektirir dediği bu âhad haber türünü beş başlık altında incelemektedir.⁷⁸

Görüldüğü gibi Cessâs prensipte ahad haberi kabul etmektedir. Hatta bununla ilgili pek çok ayetten delil de getirmektedir. Bununla birlikte her âhad haber de kabul ile karşılanmamıştır. Onun için Cessâs bazı kriterler ortaya koymuştur. Bu kriterler daha ziyade Hanefîlerin usûl eserlerinde zikrettiği kriterlerdir. Cessâs da bunları İsâ b. Ebân'dan aldığını açıkça zikretmektedir. Cessâs'ın, "ashabımıza göre âhad haberlerin reddini gerektiren hususlar, İsâ b. Ebân'ın belirttiği hususlardır" sözünden, Hanefî mezhebinin bu konudaki yaklaşımında İsâ b. Ebân'ın görüşlerinin esas kabul edildiği anlaşılmaktadır.⁷⁹

Cessâs ve İsâ b. Ebân'a göre şu durumlarda haber-i vâhidin reddi caizdir.

1. Kur'ân'a aykırı olması
2. Sabit sünnete aykırı olması
3. Umûmu'l-belvâ'da vârid olması
4. Müslümanların tatbikatına uymayan haberler olması
5. Aklın gereklerine aykırı olması⁸⁰

Cessâs, Kur'ân'a aykırı olan haber-i vâhidlerin reddini, kitap nassının kesin bilgi gerektirmesi haber-i vâhidlerin ise kesin bilgi gerektirmemesi anlayışıyla gerekçelendirmektedir. Diğer maddeler için de aynı gerekçe geçerlidir. Kesin bilgi karşısında âhad haber redde konu olmaktadır.

⁷⁸ Bu beş tür ve geniş tahlili için bk. Hacıoğlu, *Cessâs'ın Hadis İlmindeki Yeri*, 93-98.

⁷⁹ Hanefî haber teorisinin şekillenmesine yönelik ilk çaba büyük oranda İsâ b. Ebân tarafından ortaya konulmuştur. İsâ b. Ebân'ın Hz. Peygamber'den aktarılan bilgilerin doğruluğunu tespit için önerdiği yöntem şu temel esasa dayanmaktadır: İsnâd tek başına güvenli bir yöntem değildir; haberlerin aktarılmasında haberin biçim değiştirmesi, anlamının bozulması, değişime uğraması kaçınılmazdır. O halde sıhhat sorunu ancak haberin belirli bir zümre içinde aktarılmış olması ilkesiyle aşılabılır. Bu zümre en başından itibaren nakledenlerin fıkıh, rey ve içtihat bilgisine sahip, yorumlarıyla ve kişisel yargılarıyla aktarılan bilgilerin doğruluğunu test edebilen kişilerden oluşmaktadır. İsnâdın yeterli olmadığını söylerken onun dayanağı bu sistemin hâlihazırda çok çelişkili rivâyetler üretmesi ve bunların çoğu kez Kitâb, sünnet ve bunlardan çıkarılan genel ilkelere (usûl, kıyas) aykırı olmasıdır. Yine onun haber-i vâhidi kabulde umûm-i belvâ prensibinden bahseden ve onu sistemleştiren ilk kişi olduğu belirtilmiştir. Ayrıca bk. Enes Topgöl, "Ebu Zeyd ed-Debusi'nin Sünnet/Hadis Anlayışı: Takvîmu'l-Edille Çerçevesinde Bir İnceleme", *İslam Hukuku Araştırma Dergisi*, 17 (2011): 79.

⁸⁰ Aklın gereklerine aykırı olması" ilkesi İsâ b. Ebân'ın sıraladığı haber-i vâhidin reddini gerektiren sebepler arasında yer almamakta, diğer sebeplerin mütalaası yapıldıktan sonra konunun sonunda Cessâs'ın görüşü olarak yer almaktadır. Ayrıca bk. el-Cessâs, *el-Füshûl*, 3: 121-122; Hacıoğlu, "Cessâs'a Göre Haber-i Vâhidin Kabul Şartları", 354.

Görüldüğü gibi şu ana kadar Şafîî, Câhiz, Ka'bi ve Cessâs'ın haber teorilerini ele almış olduk. Dört âlim de mütevâtir ve âhad ayrımını kabul etmektedir. Şafîî'de mütevâtir kelimesi bulunmasa da kesin bilgiyi çağrıştıracak ifadeler vardır. Ancak Şafîî, âhad haberin kabulü konusunda daha isteklidir. Âhad haberler konusunda onda fazla bir tenkide rastlanmaz. Ancak diğer âlimlerde mütevâtir ve âhad konusu neredeyse aynı içerikte kabul edilmiştir. Kesin bilgi karşısında âhad haberin reddedilmesi gerektiği konusunda da hemfikirdirler. Bu arka plan ile Bâkılânî'nin haber teorisini görebiliriz.

III. BÂKILLÂNÎ'DE HABER

Buraya kadar Bâkılânî öncesi haber teorileri genel hatlarıyla ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bölümde Bâkılânî'nin haber tanımı, haberleri kaçça ayırdığı, mütevâtir ve âhad haberlerle ilgili verdiği bilgiler, kısaca haber teorisi ele alınacaktır.

A. Haberin Tanımı

Bâkılânî, haberi “kendisine doğru ve yalanın dâhil olmasının sahih olduğu şeydir” şeklinde tanımlamıştır.⁸¹ Tanımı, doğru ve yalanın girebilmesi ifadesiyle sınırlandırarak haberin kapsamını sadece vakıada var olan şeylerle sınırlamıştır. Böylece emir, nehiy, temenni vb inşâî sözleri haberin içine almamıştır. Dolayısıyla Bâkılânî'nin tanımının kelamcılarla uyum içerisinde olduğu söylenebilir.

B. Haberin Kısımları

Bâkılânî haberleri tasnif ederken akli merkeze almıştır. Akıl bir şeyi değerlendirirken vacip, mümteni ve mümkün kategorilerinden bir tanesi içerisinde değerlendirir. Aynı şekilde Bâkılânî de haberi vacipden, mümteniden ve mümkünden şeklinde üçe ayırmıştır.

⁸¹ Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *Temhîdû'l-Evâ'il ve Telhîsu'd-Delâ'il*, nşr. İmâmüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Mü'essesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1414/1993), 433; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs fi uşûli'l-fîkh*, thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî ve Şübbeyr Ahmed el-Ömerî nşr. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî, Şübbeyr Ahmed el-Ömerî (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1996), 264.

Vacipden haber, aklın zarûrî veya istidlâlî olarak kesin bir şekilde doğruluğuna hükmettiği haberdur. Bütünün parçasından büyük olması zarûrî, âlemin bir yaratıcısının olması ise istidlâlî olarak aklın kesin doğruluğuna karar verdiği haberlerdir. Bu tür haberler Allah'tan, peygamberlerden, müminlerden, kâfirlerden, âdillerden, fâsıklardan hülâsa herkesten gelebilir. Çünkü bu haberler zaten akıl tarafından doğruluğu tespit edilmiş haberlerdir; dolayısıyla onu haber verenlerin değişmesiyle, haberin durumu değişmez.

Mümteniden haber, vacip haberin zıttına aklın zarûrî veya istidlâlî olarak kesin bir şekilde yanlışlığına hükmettiği haberdur. İki zıddın aynı anda bir mahalde bulunması zarûrî, Allah'ın yaratılmış olduğunu iddia etmek ise istidlâlî olarak aklın yalan olduğuna karar verdiği haberlerdir. Bu tür haberler, Allah'tan, peygamberlerden, peygamberin yalan söylemez dediği kimselerden, kendileriyle tevâtür sabit olan bir topluluktan gelmez. Yani zarûrî veya istidlâlî olsun farketmez, aklın kesin hükümlerine aykırı bir şey bunlardan gelmez.

Mümkünden haber, aklın mümkün gördüğü haberlerdir. Bu tür haberlerle insanlardan kulluk istenebilir. Falanca beldede yağmur yağdığı ve Hz. Peygamber'den sonra kimin devlet başkanı olacağı hakkındaki haberler aklın mümkün gördüğü haberlerdir. Akıl bu tür haberlere doğru veya yanlış hükmünü verebilir. Bu tür haberlerde, vacip ve mümteni haberlerdeki gibi aklın kesin bir hükmü bulunmadığından bir hüküm ortaya koyabilmek için araştırma yapılır. Eğer deliller, haberin doğruluğuna işaret ediyorsa doğruluğuna, yalan olduğuna işaret ediyorsa yalan olduğuna ve haberi aktaranların yalancılığına hükmedilir.⁸²

Görüldüğü gibi Bâkılânî, aklen vacip olan şeylerde mümin-kâfir ayrımının olamayacağını söylemektedir. Çünkü bunlar bedihî bilgilerdir. Bu bilgiler kişiye göre değişmez. Ama dikkat edilirse âlemin bir yaratıcısı olması bilgisi de kesindir, fakat zarûrî değil, istidlâlîdir. Bu, herkesin bu bilgiyi kabul etmeyeceği anlamına gelir. Bütünün parçasından büyük olduğunu herkes zorunlu olarak kabul eder, ancak âlemin yaratıcısı olduğunu herkes aynı oranda zorunlu kabul etmez. Onun için bu bilgi zarûrî kesinlik değil, istidlâlî kesinlik arzeder. Aynı şekilde muhal haberler de böyledir.

⁸² Bâkılânî, *et-Temhîd*, 434-437.

Mümkünden haber söz konusu olduğunda ise bunun araştırılması gerekir. Akıl, zarûrî olarak o bilginin doğruluğuna hükmetmez. Bâkılânî burada tamamen akklı merkeze almıştır. Denilebilir ki, Bâkılânî haber taksiminde akklı merkeze koymuş, buna uygun olarak vacipden ve mümteniden haberlerde zarûrî ve istidlâlî ayırımına gitmiş; mümkünden haberlerde ise delilin araştırılmasına vurgu yapmıştır.

Burada akla Bâkılânî'nin bu tasnifinin bilgi teorisiyle mi haber teorisiyle mi ilgili olduğu gelebilir. Hemen ifade edelim ki, bilgi teorisi daha geniştir. Bilgi teorisi akıl, duyular ve haberi ihtiva eder. Haber konusu ise bilgi teorisinin bir cüzüdür.⁸³ Bu durumda denilebilir ki, her bilgi teorisi ayrıca haber teorisidir, yani haber teorisini içermektedir ama her haber teorisi bilgi teorisi değildir, zira haber teorisi bütünüyle bilgi teorisini içermemektedir. Bilgi teorisi, akıl ve duyuları da kapsamı itibarıyla daha geniştir. Diğer taraftan bilgi teorisinde zarûrî bilgi-nazarî bilgi ifadeleri kullanılırken haber teorisinde mütevâtir ve âhad kavramları kullanılmaktadır. Aklen zarûrî bilgi haber teorisinde mütevâtire tekabül ederken, nazarî bilgi de haber-i vâhid karşılığı kullanılmaktadır. Diğer bir tabirle mütevâtir, zarûrî bilgiyi; haber-i vâhid ise nazarî bilgiyi ifade etmektedir. Ancak hemen belirtelim ki, zarûrî bilgi sadece mütevâtir haber bilgisi değildir; aklen zarûrî dediğimiz bilgi kategorileri de vardır. Aynı şekilde nazarî bilgi de sadece haber-i vâhid bilgisi değildir, başka aklî nazarî bilgiler de vardır.

Yukarıda Bâkılânî, aklî bilgidен bahsetmiştir. Dediğimiz gibi merkezde akıl vardır. Ama “bilgi” değil, “haber” kavramını kullanmıştır. Sanki bilgi ile haberi mezcetmiştir. Bilgi haberin lazımı gibidir. Haber varsa hemen o anda oluşan bir bilgi de söz konusudur. Tersinden bir bilgi varsa hemen onu haber verenlerin durumu, sayısı gibi şeyler akla gelmektedir. Aslında haber teorisi yapmak bir açıdan bilgi teorisi ya da bilgi teorisi yapmak haber teorisi yapmak anlamına gelir. Daha önce bilginin haberin eş anlamlısı olduğunu, haber anlamına da geldiğini söylemiştik. Mesela “zarûrî bilgi”, “istidlâlî bilgi” veya “mümkün bilgi” denilmektedir. İlk planda bunlar aklın hükümleri olarak görülebilir ki, öyledir. Fakat bunların haberle ilgileri de vardır. “ilgi” yerine “haber”

⁸³ Nurullah Aydın, *Bakillani'de bilgi teorisi* (Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2006), 55-60.

konulduğunda bu hükümler ayrıca haberin de mevzuu olacaktır. Bu durumda “zarûrî haber”, “istidlâlî haber” veya “mümkün haber” denilebilecektir. Oysa haber söz konusu olduğunda yaygın kullanım “mütevâtir haber” “âhad haber” “meşhur haber” şeklindedir. Bu kullanım yani “zarûrî haber”, “mümkün haber” şeklinde bir kullanım pek olmadığından, Bâkılânî, “vacipden haber”, “mümtenden haber” ve “mümkünden haber” tabirlerini tercih etmiştir. Sanki hem “haber”i hem de “bilgi”yi kapsayacak şekilde bunları kullanmak istemiştir. Ancak nasıl olursa olsun burada “bilgi” ile “haber” arasında bir bağ vardır. Tevâtür bir haberdir. Tevâtürle zarûrî bilgi oluşmaktadır. Haber, zarûrî bilgi sağlamaktadır. O zaman bu durumda haber eşittir zarûrî bilgi demek mümkündür. Bir veya bir kaç kişinin naklettiği hadis bir haberdir. Bununla istidlâlî/nazarî bilgi oluşmaktadır. Kesin bilgi ifade etmez. Bu bilgi araştırılmaya muhtaçtır. Buna da haber eşittir mümkün bilgi demek imkân dâhilindedir.

Bâkılânî haber taksimini yaparken mütevâtir âhad şeklinde yapmamıştır. O, haberin bilgi ifade edip etmemesine önem verdiğiinden yukarıda zikrettiğimiz üçlü tasnifi yapmıştır. Her ne kadar böyle tasniflendirme yapmasa da tevâtürün şartlarını ve haber-i vâhidi eserinde işlemiştir.

C. Tevâtür İle İlgili Meseleler

Bâkılânî bu konuyu üç soru etrafında incelemiştir.

1. Tevâtür ehlinde mutlaka bulunması gereken özellikler nelerdir?

a. Mütevâtiri nakledenlerin herbiri naklettiklerini zarûrî bilgi ile bilmeleri gerekir. Zarûrî bilgi ise müşahade veya sema yoluyla elde edilen yahut kişinin nefsinde nazar ve istidlâl olmaksızın kendiliğinden bilinen bir bilgi olmalıdır. Eğer naklettikleri haberi zarûrî bilgiye dayanarak nakletmiyorlarsa onların haberi zarûrî ilim ifade etmez. Müslümanların istidlâl yoluyla kabul ettikleri olaylar müslüman olmayan kimseler için zarûrî ilim ifade etmez. Örneğin cisimlerin sonradan yaratılması, Allah’ın varlığının ispatı ve Kur’ân’ın muciz olması gibi bilgiler, Müslümanların istidlâl yoluyla elde ettikleri bilgilerdir dolayısıyla bu gibi konularda tevâtür olmaz.⁸⁴

⁸⁴ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 439.

b. Mütevâtir haberi nakledenlerin sayısı bir, iki, üç ve dört sayısından, Allah'ın haber verenlerin doğruluğunu araştırmayı bize emrettiği sayıdan ve haberi nakledenlerin adaletlerini ve durumlarını araştırmakla emrolunduğumuz sayıdan fazla olmalıdır. Allah, zikredilen sayılardan daha az kişilerin verdiği haberin zarûrî ilim ifade ettiğini bildirseydi âdil olmalarına, kıymetlerinin yüksek olmasına ve yalandan şiddetle kaçınmalarına rağmen rasûllerin haberlerinin doğruluğu üzerine istidlâl etmemizi bize emretmezdi. Dört kişi zina için şahitlik yapsalar eğer doğru söyleyen kimseler ise onların haberi ile bilgi oluşur. Onların şahitliklerinde ve adaletlerinde araştırma yapmaya gerek yoktur. Eğer fâsık kimseler ise onların haberini reddederiz. Çünkü haber verenin doğruluğunu bilmiyorsak biz ancak içtihad ve istidlâl yaparız. Mütevâtir haberi nakledenlerin sayısı hakkında bizim usûlümüz şudur: Zarûreten verdikleri haberin doğruluğunun bilgisi akledilemeyecek sayıdan fazla olmalıdır. Özetlemek gerekirse haberi verenlerin sayısı insanların örfünde duyulduğu zaman zarûrî ilim ifade edecek sayıya ulaşmalıdır.⁸⁵

c. Kendileriyle tevâtürün sabit olduğu topluluk her tabakada mevcut olmalıdır.⁸⁶

2. Kendileriyle tevâtür oluşan topluluğun yalan üzere birleşmesinin imkânsız olmasının delili nedir?

Böyle bir topluluğun, müşahede ile elde ettikleri haberi, aralarında konuşmaksızın ve kararlaştırarak gizlemeleri adeten mümkün değildir. Bu durum bir iki kişi için mümkün olabilir fakat tevâtür derecesindeki topluluk için mümkün değildir. Bâkılânî, bu duruma örnek olarak tevâtür şartlarını taşıyan topluluğun kendi nefislerini kötöleme, hatalarını açığa çıkarma, eşlerini boşama gibi konularda toplanıp aynı karara varmasının adeten mümkün olamayacağını zikretmektedir. Çünkü insanların arzuları istekleri ve amaçları farklı farklıdır. Tevâtür dercesine ulaşmış topluluğun fertleri tek tek düşünüldüğünde yalan söylemelerinin mümkün olmasından hareketle toplu halde yalan söyleyebilmelerinin de mümkün olduğunu iddia edenlere şöyle cevap vermiştir: Tek tek düşünüldüğünde yukarıdaki fiilleri de insanlar yapabilir ama tevâtür

⁸⁵ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 440.

⁸⁶ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 440.

derecesine ulaşan topluluğun hepsinin bunu yapması imkânsızdır. Aynı şekilde insanlar tek tek düşünülüğünde yalan söyleyebilir; fakat tevâtür derecesine ulaşan topluluğun yalan üzere birleşmesi imkânsızdır.⁸⁷

3. Kendileriyle tevâtür oluşan topluluğun verdiği haberin zaruri olduğunun delili nedir?

Böyle bir topluluğun verdiği haberle kendimizi bilgili buluruz.⁸⁸ Bu bilgi duyularımızla elde ettiğimiz bilgi gibidir. Çünkü bu tür haberlerde nazar ehli olmayan kadınlar, avam, çocuklar ve akli eksik olanlar (deliler) bile bize ortak olurlar. Yani tevâtür ehlinin verdiği haberlerle zarûrî olarak insanlarda bilgi oluşur.⁸⁹

Yaptığımız taramalara göre Bâkılânî, tevâtürü lafzî ve manevî şeklinde ikiye ayırmamaktadır. Fakat bazı meseleleri değerlendirirken haberleri zikrettikten sonra “bu haberlerle manevî tevâtürün gerçekleştiğini”, “lafızları farklı olsa da manen tevâtür olduklarını” söylemektedir. Bu ifadelerden hareketle her ne kadar sistematik bir şekilde ayırım yapmasa da hadis yorumlarında bu ayrımı yaptığı söylenebilir.⁹⁰

D. Haber-i Vâhid İle İlgili Meseleler

İslam düşünce dünyasında en çok tartışmaya konu olan meselelerden biri de haber-i vahid ile ilgili meselelerdir. Yukarıda zikredilen âlimlerin haber-i vâhid hakkındaki düşüncelerini aktardık. Bu bölümde ise Bâkılânî’nin haber-i vâhid tanımını ve onunla amel konusundaki düşüncelerine yer verilecektir.

1. Haber-i Vâhidin Manası

Lügatte haber-i vâhidin manası bir kişinin verdiği haberdur.⁹¹ Bu tanım dikkate alındığında akla garib ve şâz hadis gelmektedir. Garib hadis, bir râvinin rivayetinde tek kaldığı hadistir. Şâz hadis ise güvenilir bir râvinin başkalarının rivayetine muhalif olarak rivayet ettiği hadistir. İki hadis türünde de “râvinin tek

⁸⁷ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 438.

⁸⁸ Cüveynî, *Kitâbü’t-Telhîs*, 268.

⁸⁹ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 437.

⁹⁰ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 419- 474.

⁹¹ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 441.

kalması” söz konusudur. Bu durum hadisi değerlendiren âlimler nazarında hadisin bilinmediği veya yaygınlık kazanmadığı kanaatini oluşturmuştur. Bu açıdan haber-i vâhid, münker kavramı ile de ilişkilendirilebilir.

Fakat fukahânın ve mütekellimûnun ıstılahında ise mütevâtir derecesine ulaşmayan her şey haber-i vâhiddir. İster onu bir kişi nakletsin isterse de bir kişiden fazla cemaat nakletsin durum aynıdır.⁹²

2. Haber-i Vâhidle Amel

Haber-i vâhid, mütevâtir haber gibi zarûrî ilim ifade etmez; fakat haber-i vâhid, kendisinden daha kuvvetli bir haberle çelişmezse ve râvileri adil olursa zannî ilim ifade ettiği gibi amel de ifade eder.⁹³ Bu ifadeler Bâkılânî'nin, muhaddislerin öne çıkan sened tenkidi ile fukahânın öne çıkan metin tenkidini mezc ettiğini gösterir. Kaynakların genelinde Mâlikî olduğu belirtilen Bâkılânî'nin haber-i vâhidle amel meselesinde Medine ehlinin ameline değinmemesi düşündürücüdür. Hatta bu konuda râvinin adil olmasını ve daha kuvvetli bir haberle çelişmemesini şart koşması, Hanefîlerin tutumuna daha yakındır.⁹⁴ Ayrıca müellife göre ilim ifade etmeyen haber-i vâhidle yalnızca şeriatın bazı konularında amel edilir.⁹⁵

Bâkılânî, hadisler arasında tearuz olamayacağını da ifade etmiştir. Bu hususta sebab-i vürud bilgisinin önemi üzerinde durarak böyle durumlarda nasıl bir metod takip edileceğini belirtmiştir. Ona göre Hz. Peygamber'in söylediği tespit edilmiş iki haber arasında zâhiren teâruz var gibi görünse de gerçekte böyle bir durum olamaz. Çünkü iki haber veya haberle Kur'ân arasında, birinin emir diğerinin nehiy veya birisinin ibaha diğerinin sakındırma ihtivâ etmesi veya da birinin doğru olduğunu diğerinin doğru olmadığını ortaya koyması teklifi kaldırır. Böylesine bir şeyden ise Hz. Peygamber münezzehtir. Öyleyse aralarında zâhiren

⁹² Bâkılânî, *et-Temhîd*, 441.

⁹³ Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *et-Taqrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fıkḥ*, nşr. Abdulhamîd b. Ali Ebû Züneyz (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 610; Ebû Bekr Ahmed el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli 'ilmi'r-rivâye*, nşr. Ebu Adullah es-Sûrekî, İbrahim Hamdi el-Medenî (Medine: Mektebetü'l-İlmiyye, t.y.), 25.

⁹⁴ Hanefîlerin haber-i vâhidle ilgili görüşleri için bk. Mutlu Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 199-202.

⁹⁵ Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *el-İntişâr li'l-Kur'ân*, nşr. İsâm el-Kudât (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1421), 1/308.

teâruz gibi gözükken, biri nehyi diğeri yapılması gereğini ortaya koyan hadislerin ayrı ayrı zamanlarda ayrı gruplara farklı özellik göz önünde bulundurularak söylenmiş olması gerekir.⁹⁶

Haber-i vâhidle Kur'ân'ın umum ifadesini tahsis konusunda ise Bâkılânî, sübût ve delalet yönlerini karşılaştırmıştır. Buna göre haber-i vâhid'in sübûtu zanni delaleti kat'i, Kur'ân'ın umurunun sübûtu kat'i delaleti zannidir. Dolayısıyla ortada çapraz bir eşitlik söz konusudur. Bâkılânî'ye göre bu durumlarda ortaya harici olarak tercihi gerektirecek bir delil çıkana kadar tevakkuf edilmesi gereklidir. Çünkü söz konusu çatışmada ne haber-i vâhid ile ne de Kur'ân'ın umumuyla amel etmenin gerekliliğine dair elimizde bir delil yoktur.⁹⁷

Bâkılânî'nin mütevâtir bilgi karşısındaki haber-i vâhid hakkındaki tutumu da dikkat çekicidir. Ona göre tavâtürle elde edilmiş bilgi karşısında haber-i vâhidin hiçbir önemi yoktur. Fakat o bu tür haber-i vâhid ile gelen rivayetleri de her ihtimale karşı te'vil etmektedir.⁹⁸

Bâkılânî haberlere muhalefet konusuna da değinmiştir. Ona göre habere yapılan bir muhalefet varsa bu durum söz konusu haberin sıhhatine zarar vermez.⁹⁹

E. Muhtelif Usûl Görüşleri

Bâkılânî hadis usûlü konularında da söz söylemiş âlimlerdendir. Onun hadis usûlü ile ilgili muhtelif konulardaki görüşlerini, usûl konusunda kendisinden sonraki muhaddisleri etkilemiş olan Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ma'rifeti ilmi'r-rivâye* isimli eserinde bizlere aktarmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hatîb, on altı yerde Bâkılânî'den alıntı yapmaktadır. Bâkılânî'nin söz konusu görüşlerini değerlendirmek müstakil çalışmalara ihtiyaç duyabileceğinden dolayı

⁹⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 433.

⁹⁷ Bâkılânî, *et-Taḥrîb ve'l-irşâd*, 3/263; Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Abdulbasit Saltekin, "Bâkılânî'de Tahsis Kuramı", *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (2015): 187-194.

⁹⁸ Bâkılânî, *el-İntişâr*, 1/308.

⁹⁹ Bâkılânî, *el-İntişâr*, 1/75.

burada sadece Hatîb'in hangi konularda Bâkîllânî'den alıntı yaptığını aktarmakla iktifa edeceğiz. Bu konuları şöyle sıralamak mümkündür:

1. Haber-i vâhidin ilim ve amel ifade etmesi.
2. Sahâbî tanımı.
3. Râvinin adaleti.
4. Muaddilin ta'dili.
5. Adaletiyle meşhur olmayan râvinin tezkiyeye ihtiyaç duyması.
6. Şahidin sıfatlarını toplayan kişinin haberi.
7. Ehil olan kadının ta'dili.
8. Cerhin müfesser olup olmaması.
9. Hocanın talebesine yaptığı rivayeti inkâr etmesi.
10. Adaletinde veya zabtında sıkıntı olan râvinin haberi.
11. Muhaddisin kendisine kıraat edileni ikrar etmesinin onun sözü yerine geçip geçmeyeceği.
12. Hocasına hadis okuyan râvinin hocası tarafından ikrar edilmesi neticesinde o râvinin “semi'tü fûlan” diyerek hadisi aktarmasının caiz olup olmadığı.
13. Râvinin hocasından icazet alması.
14. Meçhulü'l ayn ve meçhulü'l-hal ravilerin haberi.
15. İsmi ve nesebi meçhul olan ravilerin haberi.
16. Hadisler arasında tea'ruz.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Hatîb'in Bâkîllânî'den yapmış olduğu alıntılar için bk. el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 25, 51, 80, 85, 87, 94, 97, 107, 138, 152, 281, 296, 348, 372, 375, 433.

İKİNCİ BÖLÜM

BÂKİLLÂNÎ'NİN HADİS YORUM METODU

İslami ilimlerde kalem oynatan her âlimin yolunun düşeceği yegâne iki kaynak vardır. Bunlar Kur'ân ve Sünnettir. Bâkîllânî de bu alanda söz söylemiş kelamcılığıyla ön plana çıkan bir âlimdir. Dolayısıyla o da hadislerle zorunlu olarak bir etkileşim içerisine girmiştir. Bu bölümde Bâkîllânî'nin inançla ve Kur'ân'la ilgili hadis yorumlarından hareketle onun hadis yorum metodu tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca yaptığı yorumların hadis şarihleri tarafından dikkate alınıp alınmadığı da incelenmiştir.

I. İNANÇ İLE İLGİLİ HADİSLERE DAİR YORUMLARI

Bu bölümde Bâkîllânî'nin akaid ile ilgili konuları, delilleriyle tartışarak ortaya koyduğu *et-Temhid* isimli eserinde yer verdiği hadisleri inceleyeceğiz. Müellif, meselelere genelde akıl zaviyesinden çözümler getirmekle birlikte yeri geldiğinde hadisleri zikrederek konuyu delillendirmektedir. Bunu yaparken de bazen hadislerin metinlerinin hepsini zikrederken bazen de hadislerin metnindeki mefhumdan hareketle cümleler kurmuştur. Mezkûr eserde tespit edebildiğimiz kadarıyla imâmet, şefaat ve mucize şeklinde sıraladığımız üç konuda yukarıda zikredilen şekliyle hadisleri kullanmaktadır.

A. İmametle İlgili Rivayetler

Kelam ilminde haber teorisinin kullanımının en önemli etkenlerinden birisi imâmetin temellendirilmesidir. Şîa'nın Hz. Ali (ö. 40/661) lehine öne sürdüğü haberleri Ehl-i Sünnet âlimleri haber teorisi sağlamasıyla test etmişlerdir. Bir diğer ifadeyle öne sürülen haberler, sübûtu ve delâletinin ne olduğu ve delil olmaya elverişli olup olmadığı yönünden araştırılmıştır. Bâkîllânî de bu bağlamda imametle ilgili; imamın tayini, mefdulün imameti, imamın nesebi, zalim ve fasık

imama itaat gibi konuları eserinde işlemiş ve bu doğrultuda ilgili rivayetleri incelemiştir.¹⁰¹

1. İmamın Tayini

İmâmetle ilgili en temel problem, imamın nassla mı yoksa seçimle mi tayin edildiği meselesidir.¹⁰² Şîa, imâmetin nassla tayin edildiğini iddia ederken Ehl-i Sünnet seçimle tayin edildiğini vurgulamıştır. Dolayısıyla her iki mezhep de birçok rivayet zikretmişler ve bunları yorumlamışlardır. Bu rivayetlere geçmeden önce Bâkılânî'nin konuyla ilgili görüşlerinin incelenmesinin faydalı olacağını düşünmekteyiz.

Bâkılânî'ye göre ümmet, imamın tayini konusunda şu iki yoldan başka bir yol olmadığı üzerinde ittifak etmiştir:

1. Nass ile tayin.
2. Seçimle tayin¹⁰³

Bâkılânî, Şîa'nın aksine imamın tayininin nassla olmayacağını ispat ederek seçimle olacağını ortaya koymaya çalışmıştır. Bâkılânî'ye göre Rasûlullah belli bir kişiyi “bu benim halifem ve benden sonra imamdır.” şeklinde imam olarak tayin etseydi sahâbîler onu dinler ve itaat ederlerdi. Bu da namaz oruç, hac ve diğer farzlar gibi yayılırdı. Hele bu imâmet gibi herkesi ilgilendiren büyük ve önemli farz ise bunu insanlardan gizlemez naklederlerdi. Hz. Peygamber'in tayin ettiği komutanlar ve bunların dışındaki emîr ve kadılar, ilim ve rivayet ehlinde hiç kimseye gizli kalmayacak şekilde ümmetin bütünü tarafından rivayet edildiği halde Şîa'nın iddia ettiği gibi Hz. Ali'nin imam tayin edildiği, şüpheye yer bırakmayacak ve ilim ifade edecek şekilde neden aktarılmamıştır? Hâlbuki devlet başkanlığı daha önemlidir. Böyle bir şey olsaydı, günümüze kadar yaygın bir şekilde aktarılırdı. Böylece Şîa'nın doğruluğu ortaya çıkardı. Ayrıca Bâkılânî'ye

¹⁰¹ Bâkılânî'nin imamet ile ilgili görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Abdülhakim Nas, *İmamet Probleminin Sünni Literatüre Girişi ve Bakılânî'ye Göre İmamet* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1998); Mehmet Salih Geçit, “Bakılânî'nin (V. 403/1012) İmâmet ve Siyâset Anlayışı (“et-Temhid” Örneği)”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/61 (2018): 1153-1175.

¹⁰² Abdullah b. Ömer b. Süleyman Dümeycî, *İmâmetü'l-‘uzmâ ‘inde ehli's-sünne* (Riyâd: Dâru Taybe, 1408), 45-64.

¹⁰³ Bâkılânî, *et-Temhid*, 442.

göre Zeydiye, Bağdat Mu'tezileleri ve bunların dışında Hz. Ali'yi başkalarından üstün görüp ondan şüpheleri kaldıranların bile onun hakkında nass olduğunu inkâr etmeleri de Şîa'nın bu konudaki görüşünün batıl olduğunu gösteren çok açık bir delildir.¹⁰⁴

Bâkılânî'ye göre Şîa'nın imamın tayininin nassla olduğu konusunda aktardıkları haberler zarûrî bilgi gerektirmedikleri gibi kendileriyle amel edilecek âhad haber türünden de değildir. Ayrıca müellif, âhad haberlerle amel edebilmek için belli şartları taşıması gerektiğini belirtmiştir. Bu şartlar da söz konusu habere zıt, daha sağlam rivayetlerin bulunmaması ve onları nakledenlerin adalet sahibi olmalarıdır. Fakat Hz. Ali ile ilgili nass olduğunu söyleyenlerin tamamı, Hz. Ali dışında Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), Hz. Ömer (ö. 23/644) ve diğer şûra ehlinen uzak olduklarını söylemektedirler. Sahâbîye sövmekte, onların yaptıklarını değersiz görmekte, hatta dinden çıktıklarını söylemekte ve bunun gibi daha birçok şeyi ileri sürmektedirler. Bunların bir kısmı ile dahi râvinin sahip olması gereken adalet vasfı ortadan kalkar. Dolayısıyla Bâkılânî'ye göre bu şekilde inananların aktardıkları rivayetleri kabul etmek mümkün değildir.¹⁰⁵

Bâkılânî'ye göre bu haberlerle amel etmeyi engelleyen diğer bir sebep de, ilk dönem müslümanlarının icmânının bu haberlere zıt olmasıdır. Bütün ümmet Hz. Ebû Bekir'e itaat etmiştir. Hz. Ali, Hz. Abbas (ö. 32/653), Hz. Ammâr (ö. 37/657), Hz. Mikdâd (ö. 33/653), Hz. Ebû Zer (ö. 32/653), Hz. Zübeyr b. Avvâm (ö. 36/656) gibi sahabiler de buna dâhildir. Müslümanların böyle açık bir icmâ varken, bu haberleri terk edip icmâyı kabul etmek gerekir. Müellife göre Şîa bunu reddedemediği için takkiye yoluna gitmiştir.¹⁰⁶

Bunların yanında söz konusu haberlerin reddedilmesine yol açan diğer bir husus ise bunlara zıt başka haberlerin bulunmasıdır. Çünkü zıt haberler olmadığı zaman âhad haberlerle amel edilebileceği bilinmektedir. Hâlbuki burada Bekriyye ve Râvendiyeye ile Hz. Ebû Bekir ve Hz. Abbas hakkında nass olduğuna inananların tamamının rivayetleri bu rivayetlere zıttır. Üstelik bunların rivayetleri daha açık ve sabittir. İlk dönem uygulaması da Hz. Ebû Bekir hakkında nass

¹⁰⁴ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 442-446.

¹⁰⁵ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 447-448.

¹⁰⁶ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 449-450.

olduğuna dair rivayetlere uygundur. O halde zayıfı bırakıp kuvvetliyi kabul etmek gerekir. Hâlbuki en azından zıt oldukları halde eşit sıhhatte bulundukları için birbirlerine eşittirler. Mesele bu şekilde olunca da, zıt olanlardan herhangi biri kabul edilemez. O yüzden müellife göre kesin bir bilgi gelinceye kadar bu konuda nass olmadığı düşüncesi ile hareket edilmelidir. Böyle bir bilgi gelmeyeceğine göre, bu konuda nass bulunduğu görüşü reddedilmiş olup, seçim yolu kesinlik kazanmış olmaktadır.

Ayrıca Bakıllânî, imâmetin Hz. Ali lehine nassla tayinini savunanlara Hz Ebû Bekir ve Hz. Ömer lehine olan rivayetlerin de olduğunu hatırlatarak niçin onların imametleriyle ilgili nass olduğunu iddia etmediklerini sorar. Bâkılânî'nin bu sorusu diğer halifeler hakkında nass olduğunu iddia ettiğinden değil aksine Şîa'nın iddia ettiği nassla tayinin olmadığını gözler önüne sermek içindir.¹⁰⁷

Netice itibariyle Bâkılânî'ye göre Şîa'nın imamın tayininin nassla olduğunu temellendirmek için öne sürdüğü rivayetlerin reddini gerektiren sebepler şunlardır:

1. Zikredilen haberler yaygın değildir.
2. Bu haberlere muhalefet eden fırkalar vardır.
3. Şîi'lerin adalet vasfı yoktur.
4. Haberler icmâa aykırıdır.
5. Bu haberlere muarız haberler vardır.

Bâkılânî'nin yaptığı eleştirilerde iki husus dikkate değer görülebilir. Birincisi haberlere muhalefet eden fırkaların varlığını haberlerin reddine delil olarak sunmasıdır.¹⁰⁸ İkincisi ise Şîa'da adalet vasfının olmamasıdır. Bilindiği gibi hadis usulünde râvinin adalet vasfına yönelik eleştirilerden biri de bid'attır. Bid'at, râvinin dinin esaslarına aykırı bir inanç ve amele sahip olmasıdır. Burada bid'atın küfre götüren bid'at ve fiska düşüren bid'at diye ikiye ayrıldığını hatırlamakta

¹⁰⁷ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 450.

¹⁰⁸ Hâlbuki kendisi el-İntisar isimli eserinde muhalefetin olması haberin sıhhatine zarar vermez demiştir. Burada bir çelişki olduğu düşünülebilir; fakat burada muhalefeti, temelde aynı zihniyete sahip olanların yaptığı muhalefet ve tamamen farklı zihniyete olanların yaptığı muhalefet diye ikiye ayırırsak Bâkılânî'nin aynı zihniyete sahip olanların yaptığı muhalefeti bir red sebebi olarak gördüğü düşünülebilir. Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, nşr. İsmâ el-Kudât (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1421/2001), 75.

fayda vardır.¹⁰⁹ Bu durum Şîa için düşünüldüğünde Şîa'nın içerisinde vahiy meleğinin vahyi Hz. Ali yerine Hz. Peygamber'e getirdiğini iddia eden grubun bid'atı küfre götüren bid'attır. Sahâbînin adaletini¹¹⁰ reddeden grubun işlediği bid'at ise fıska düşüren bid'attır.¹¹¹ Küfre götüren bid'atı işleyenlerin rivayetleri reddedilir. Fıska düşüren bid'atı işleyenlerin rivayeti ise ancak doğru sözlü olması ve bid'atına davet etmediği durumlarda kabul edilebilir. Şîa'nın Hz. Ali'nin imâmeti ile ilgili rivayet ettiği hadislerin kendi mezheplerinin propagandası niteliğinde olduğu açıktır.¹¹² Bu sebeple Şîa'nın rivayetlerinin reddi gerekir.

İmamın tayini konusunda Bâkılânî'nin görüşlerini aktardıktan sonra diğer âlimlerin konu ile ilgili düşüncelerine geçebiliriz.

Mutezili âlimlerden Câhiz, imamın nass ile belirlendiği görüşünü kabul etmez ve bu görüşü birçok delil ortaya koyarak reddeder. Ona göre, ne Kur'ân'da ne de hadislerde imamın kim olacağı hakkında bir huccet bulunamaz. İslam ümmetinin içerisinde imâmetin keyfiyeti hakkında ihtilaflar olmakla beraber imâmette nass ve vasiyet hususunda, hiçbir nakil yoktur. İmâmetin nassla tayini, sadece Şîa'nın iddiasıdır ve onlara has kalmış bir durumdur. Hatta Şîa'dan olan Zeydiyye bile bu hususta onlara muhalefet etmiştir.

Câhiz, Kur'ân'ı baştan sona kadar araştırdığını fakat imâmetin kimin olacağı hususunda bir nass bulamadığını ifade etmiştir. Ona göre bu konuda eğer açık bir nass ya da imâmete delalet eden bir ayet olsa idi; te'vil ve tefsir ehli olanların, Şîa'nın Kur'ân'da Allah'ın belli bir kimsenin imâmetini murad ettiği kanaatine katılmaları gerekirdi.

¹⁰⁹ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. İbnü's-Salâh, *Muqaddime*, 115; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalanî, *Şerhu'n-Nuhbe Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, thk. Nüreddîn 'İtr (Dımaşk: Matba'atü's-Sabâh, 2000), 102-103; Yusuf Güneş, *Hadis Usulü Açısından Bid'at Ehli Raviler ve Rivayetlerinin Değeri* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1999), 68-101; Zehra Özdemir, *Hadis Usulünde Ehl-i Bid'at Problemi ve Uygulamadaki Yansımaları* (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2007), 34-42; Sümeyye Şahin, *Bid'at İle İlgili Hadislerin Tahkik, Tahric ve Değerlendirmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012), 31-36; Merve Çınar, *Ehli Bid'at Olarak Cerh Edilen Râviler ve Rivâyetlerinin Değeri –Hâricî, Cehmî, Mürciî râviler örneğinde-* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2019), 32-41.

¹¹⁰ Şîa'nın sahâbînin adeleti hakkındaki görüşleri için bk. Abdullah Ünal, *Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın İmâmette Dayandığı Hadisler* (Doktora Tezi, Harran Üniversitesi, 1998), 160-175.

¹¹¹ Bünyamin Erul, "Ta'n", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 558-560.

¹¹² Emin Aşıkutlu, "Teşeyyu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 564-565.

Câhiz hadislerde de imamı belirleyen açık bir delil olmadığı belirtmiştir. Ayrıca o, Şîa'nın bu konuda naklettiği hadisleri tenkid etmiş ve bazılarını sahih kabul etmemiştir. Bazılarının da Şîa'nın anladığı manayı ifade etmediğini belirtmiştir. Son olarak Şîa'nın Kur'ân'ı ve icmâı bırakıp daha çok hadisleri esas aldığını, hâlbuki hadis sahih dahi olsa Kur'ân'dan daha açıklayıcı olamayacağını vurgulamıştır.¹¹³

el-Lüma' ve *el-İbâne* isimli eserlerinde konuyu Hz. Ebû Bekir'in imâmeti üzerinden işleyen Eş'arî (ö. 324/935) de imâmetin nass ve tayinle değil ittifak ve seçim yoluyla gerçekleşeceği görüşündedir. Çünkü ona göre kimin imam olacağı konusunda herhangi bir nass bulunsaydı, nakledilmesi için birçok imkân hâsıl olur ve gizli kalmaz mutlaka bilinirdi.¹¹⁴

Cüveynî'ye göre ise akıl, belirli bir şahsın imâmete tayinine hükmetmez. Bu konunun haberlere dayandırılması gerekir. Haberler de mütevâtir ve âhad olmak üzere iki kısımdır. Hâlbuki Şîa'nın elinde Hz. Ali'nin nassla tayin edildiğini bildiren mütevâtir bir haber yoktur. Haber-i vâhid ise ilim doğurmaz. Cüveynî'ye göre eğer birisi Hz. Ali'nin nassla belirlendiğine dair bir mütevâtir haber olduğunu söylerse bu bir iftiradır. Dolayısıyla bu gibi kişilerin iddialarını çürütemek için Hz. Ebû Bekir'in imâmeti hakkındaki nassla karşılık verilir.¹¹⁵

İmamın tayininin keyfiyeti konusunda Mâtürîdî âlimlerden olan Nesefî (ö. 508/1115) de Bâkîllânî ile aynı kanaati paylaşmaktadır. O da konuyu öncelikle “nass” ve “seçim” nazariyyeleri açısından işlemiş, daha sonra nassın iptal edilmesi ve ihtiyar (seçim)'in isbat edilmesi amacıyla Şîa'nın iddialarını çürütmeye çalışmıştır. Nesefî, Hz. Ali'nin verâsetle devlet başkanı olduğunu iddia eden görüşleri hatalı bulur. Buna delil olarak da devlet başkanlığının verasetle olacağı kabul edilirse, buna Hz. Peygamber'in amcası olan Hz. Abbas'ın, onun amcasının oğlu olan Hz. Ali'den daha layık olacağını ileri sürer. Ayrıca Nesefî'ye göre eğer Hz. Ali imâmete nass ile tayin olunmuş olsaydı, sahâbîlerden itibaren

¹¹³ Câhiz, *el-'Osmâniyye*, 273-277.

¹¹⁴ Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâîl el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida* (Mısır: Matbaatü'l-Mısır, 1375), 136.

¹¹⁵ İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi' uşûli'l-i'tikâd*, nşr. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1430), 322.

bizlere nakledilmesi gerekirdi. Çünkü onların dinlerine bağlılıklarından dolayı bu konudaki haberleri eksilttikleri düşünülemez. Bunların yanında Neseî, “Şayet bu konu nass ile sabit olmuş olsaydı, bu durum gizli kalmazdı. Kible, namaz rekâtlarının sayısı ve vakitleri, zekât verilecek şeylerin miktarı ve buna benzer meselelerdeki nasslar derecesinde yayılır ve şöhet bulurdu.” demiştir. Ona göre bu konuda yaygın ve meşhur herhangi bir haberin olmaması, imâmet hakkında bir nassın bulunmadığının da delili olmaktadır. Şayet bu konuda nass olsaydı, bu nassla görevlendirilen birey, devlet başkanı olduğunu iddia eder, bunu kabul etmeyenlere de hasım olurdu. Hâlbuki devlet başkanlığı görevi bir başkasına verilirken böyle bir iddia öne sürülmediği gibi, kimseye bir husumet beslendiği de bilinmemektedir. Son olarak Neseî, “devlet başkanlığı Hz. Ali’nin hakkı olsaydı, cesaretiyle meşhur olan Hz. Ali’nin, bu konuda kimsenin yermesine aldırmadan hakkını alması gerekirdi. Hâlbuki o bu şekilde davranmamış, kendisinden önceki halifeleri meşru görerek onlara biat etmiştir.” diyerek Şîa’nın iddia ettiği gibi Hz. Ali lehine bir nass olmadığını ortaya koymuştur.¹¹⁶

Sonuç olarak Şîa dışında kalan mezhepler, Hz. Ali’nin imâmetinin nassla tayin olmadığını iddia ederken bu konuda zikredilen haberlerin yaygın olmaması, söz konusu haberlere muhalefet eden fırkaların olması ve ileri sürülen haberlerin icmâa aykırı olması gibi hususları dillendirmişlerdir.

İmamın tayini hakkındaki bu bilgilerden sonra Şîa’nın Hz. Ali’nin lehine olduğunu iddia ettiği rivayetleri Bâkılânî ve diğer âlimlerin nasıl yorumladığına geçebiliriz.

2. Hz. Ali İle İgili Rivayetler

Bâkılânî, imâmetle ilgili genel konuları tartıştıktan sonra Şîa’nın Hz. Ali’nin imâmetine delil olarak zikrettiği hadisleri yorumlayarak bu rivayetlerin onların iddia ettikleri gibi Hz. Ali’nin nassla tayin edildiğine delil olamayacağını ifade etmiştir. Burada üç rivayet ele alınacaktır:

¹¹⁶ Ebü’l-Muîn Neseî, *Tebsıratu’l-Edille*, nşr. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2/840-844.

1. “Ben müminlere nefislerinden daha evlâ değil miyim? Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır.”¹¹⁷

Bâkılânî, bu hadisteki “mevlâ” kelimesinin “evlâ” manasına kullanılmasını eleştirmiş ve bu konuda şöyle demiştir:

“Eğer “mevlâ” kelimesi “evlâ” anlamında olsaydı ve Hz. Peygamber Hz. Ali’ye itaat ve boyun eğmeyi, diğer bir ifadeyle onun emirlerine uymayı gerekli kılmış olsaydı Hz. Peygamber bunu sağlığında söylediğine göre, o zamandan beri Hz. Ali’nin, imam, kendisine itaat edilen, emredici ve nehyedici olması gerekirdi. Hâlbuki ümmet bunun doğru olmadığına ve bunu söyleyenin dinden çıkacağına ittifak etmiştir. Dolayısıyla Bâkılânî’ye göre bu kelimedden böyle bir anlamı çıkarmak doğru değildir.”¹¹⁸

Bâkılânî hadiste geçen “Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır” ifadesini iki şekilde anlamının mümkün olduğunu söylemiştir:

1. “Ben din konusunda kimin yardımcısı ve kimin destekleyicisi isem Hz. Ali de aynı şekilde onun yardımcısıdır.” Bununla Hz. Peygamber, Hz. Ali’nin dine ve müminlere yardım konusunda istikamet üzere ve mertebesinin yüksek olduğunu bildirmektedir. Çünkü başkaları dine yardım ederken münafıklığı, dünya metâi ve başka menfaatler güdebilirler. Hz. Peygamber’in verdiği bu haber, Hz. Ali’nin temizliğine, niyetinin sağlamlığına işaret etmektedir.

2. “Ben zâhirim ve bâtınımla kime sevimli ve dost isem Ali de zâhiri ve bâtınıyla ona dost ve sevimli olmalıdır.” Çünkü her mümin bu şekilde dost edinilmez, sadece insanların zâhirine bakılır.¹¹⁹

Bâkılânî’ye göre Hz. Peygamber’in bunu söylemiş olması Hz. Ali’yi kötüleyen bazı sözlerin ona ulaşmış olması sebebiyle olabilir. Ya da münafıkların bir kısmının onu kötüleyeceği ve tahkimden dolayı dinden çıktığını düşünecekleri Allah tarafından kendisine önceden haber verilmiş olabilir. Hz. Peygamber de

¹¹⁷ İbn Hanbel, *Müsned*, 30/430; et-Tirmizî, *Tirmizî*, “Menâkıb”, 20; Ebû Abdîrrahmân Ahmed en-Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, nşr. Hasan Abdülmünîm Şelebi (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1421), “Menâkıb”, 48.

¹¹⁸ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 451.

¹¹⁹ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 456.

mezkûr sözü söyleyerek, Hz. Ali hakkında ortaya atılan bu kötü şeylerin doğru olmadığını bildirmiş olabilir.¹²⁰

Bâkılânî dışındaki âlimlerin mezkûr hadis hakkındaki görüşlerine geçecek olursak Câhiz, hadisi rivayet yönünden eleştirerek, hadisin aslının Şîîler tarafından tahrif edildiğini iddia etmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'den, Hz. Ebû Bekir hakkında da bu tür sözlerin rivayet edildiğini iddia ederek bu gibi sözlerin mutlak olarak imâmete delil olamayacağını belirtmiştir.¹²¹

Söz konusu hadisi değerlendiren âlimlerden biri de Cüveynî'dir. Ona göre hadisi rivayet edenlerin sayısı bellidir. Râvileri her ne kadar sika da olsalar yanılmaları ihtimal dâhilindedir. Ayrıca hadiste bulunan “mevlâ” kelimesi müşterek bir kelimedir. “Azad edilen”, “yardımcı” ve “amcaoğlu gibi” anlamlara gelmektedir. Dolayısıyla bu hadis Şîa'nın lehine delil olmaz.¹²²

Zeylâî (ö. 746/1343), bu hadisin değişik tariklerden gelmesine rağmen zayıf olduğunu belirtmiştir.¹²³ İbn Hacer ise bu hadisin çok değişik yollardan nakledildiğini belirtmiş ve rivayetinin sağlamlığına işaret etmiştir.¹²⁴

Cemal Sofuoğlu da söz konusu rivayeti ayrıntılı bir biçimde incelemiştir. Ona göre söz konusu hadisi reddetmek ne kadar zor ise bu hadise dayanarak Hz. Ali'nin halife tayin edildiğini savunmak da o derece zor görünmektedir.¹²⁵

Ayrıca tarih kaynaklarında aktarıldığına göre Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi Necran'a gönderdiği ve Hz. Ali'nin orada komutanla tartıştığı aktarılmaktadır. Bu olanlar Hz. Peygamber'e intikal edince “Ey insanlar Ali'den şikâyet etmeyiniz! Allah'a yemin olsun ki o, Allah hukuku ve onun yolunda müdafaa hususunda en katı kimsedir.”¹²⁶ demiştir. Görüldüğü üzere Hz. Peygamber bu sözü, Hz. Ali'ye yapılan kötü muameleyi izale etmek için

¹²⁰ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 456-457.

¹²¹ Câhiz, *el-‘Osmâniyye*, 144.

¹²² Cüveynî, *el-İrşâd*, 324.

¹²³ Muhammed b. Abdurrahman b. Abdurrahîm el-Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-aḥvezi bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizi* (Beyrut: Darü'l-kütübi'l-‘ilmiyye, 1410), 3/137.

¹²⁴ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalanî İbn Hacer, *Fethü'l-bârî şerhu Şahihi'l-Buhârî*, nşr. Abdülaziz b. Abdullah b. Abdurrahman b. Bâz, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Muhibbüddin el-Hatîb (Beyrut: Dârü'l-Ma‘rife, 1379/1960), 7/74.

¹²⁵ Cemal Sofuoğlu, “Gadir-i Hum Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (1983): 8.

¹²⁶ Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târiḫ*, nşr. Ömer Abdüsselâm et-Tedmirî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-‘Arabî, 1417), 2/165.

söylemiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in Ehl-i beyti vasiyet etmesi, kendisinden sonra onlara yapılabilecek kötülüğü def etme şeklinde anlaşılmıştır.¹²⁷

Söz konusu hadisi değerlendirecek olursak Şîa'nın mezkûr rivayetten yola çıkarak Hz. Ali'nin imâmetinin nassla tayin edildiği şeklindeki görüşü, Bâkılânî ve diğer âlimler tarafından reddedilmiştir. Çünkü hadiste bulunan mevla kelimesi müşterek bir lafızdır ve mutlak olarak imamete delalet etmez. Ayrıca tarih kaynaklarında geçen rivayetle birlikte düşünüldüğünde Bâkılânî'nin "Hz. Peygamber'in bu sözü Hz. Ali hakkında ortaya atılan kötü şeylerin doğru olmadığını bildirmek için söylemiş olabileceği" şeklindeki yorumunu haklı çıkarmaktadır. Bu durum ayrıca müellifin rivayetlere vukufiyetini de gözler önüne sermektedir.

2. "Senin bana göre konumun Hârûn'un Mûsâ'ya göre olan konumu gibidir. Ancak benden sonra peygamber yoktur."¹²⁸

Bâkılânî öncelikle bu hadisin sebab-i vürûdunu belirlemeye çalışmaktadır. Bununla ilgili olarak da şöyle söylemektedir: Hz. Peygamber Tebuk seferine çıkınca Hz. Ali'yi yerine vekil tayin eder. Bunun üzerine münafıklar, "Hz. Peygamber Ali'ye kızdı ve onu terketti." diye dedikodu çıkarır. Hz. Ali de Rasûlullah'a, "Beni geride kalanlarla birlikte terk mi ediyorsun?" diye sorunca, Hz. Peygamber, "Senin, bana göre konumunun Hârûn'un, Mûsâ nezdindeki konumu gibi olmasını istemez misin? Ancak benden sonra peygamber yoktur." şeklinde cevap verir. Bâkılânî'ye göre buradaki mana, "Hz. Mûsâ, Rabbi ile konuşmaya gidince kardeşi Hz. Hârûn'u yerinde bıraktığı gibi, ben de bu gazveye çıkınca seni yerime bırakıyorum" şeklinde olur. Bilindiği gibi Hz. Mûsâ ölümünden sonra Hz. Hârûn'u yerine bırakmadı. Çünkü Hz. Hârûn ondan çok önce öldü. Dolayısıyla Hz. Peygamber Hz. Ali ile ilgili benzetmede "Benden sonra halifemsin" şeklinde bir şey kastetmemiştir. Çünkü Hz. Hârûn'un, Hz. Mûsâ'nın yanında böyle bir yeri bulunmamaktadır.¹²⁹

¹²⁷ Ünalın, *Şîa'nın İmamette Dayandığı Hadisler*, 126.

¹²⁸ İbn Hanbel, *Müsned*, 3/124; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1412), "Fezâilü's-Sahâbe", 2404.

¹²⁹ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 457-458.

Ancak “benden sonra peygamber yoktur” demesine gelince bu “benim vefatımdan sonra” demek değildir. Hz. Peygamber, burada “ne benimle birlikte ne benden sonra” peygamberliğin olmadığını kastetmiştir.¹³⁰

Mezkûr hadisi değerlendiren Câhiz, bir kimsenin hilafetinin ya Hz. Peygamber hayattayken ya da Hz. Peygamber’in vefatından sonra söz konusu olabileceğini belirtmiştir. Ona göre Rasûlullah’ın hayattayken Hz. Ali’yi halife tayin ettiğini onun hakkında uydurma söz söyleyen kişiden başkası söyleyemez. Hz. Peygamber’in vefatından sonrasına gelince Hz. Peygamber’in “Senin bana göre konumun Hârûn’nun Mûsâ’ya göre olan konumu gibidir.” demesi Hz. Ali’nin hilafetine delil olamaz. Çünkü Hz. Hârûn Hz. Mûsâ’dan önce vefat etmiştir. İsrailoğullarının, Hz. Mûsâ’ya “Hârûn’u sen öldürdün” demeleri de Hz. Hârûn’un Hz. Mûsâ’dan önce vefat ettiğini gösterir.

Câhiz ayrıca Şîa’nın bu hadisi Hz. Ali’nin hilafetine delil sunmasını iki yönden eleştirmiştir. Ona göre bu hadise istinaden Hz. Peygamber, Hz. Ali’yi kendisinden sonra halife tayin etseydi “Sen benim yanımda Yûşa’ b. Nûn gibisin, ancak benden sonra peygamber yoktur.” derdi. Çünkü Hz. Yûşa‘, Hz. Mûsâ’dan sonra İsrailoğullarına onun halifesi idi.

Câhiz, Hz. Peygamber’in Tebük seferi esnasında, yerine bıraktığı kimse konusunda, ihtilafın olduğunu her ne kadar Hz. Ali’nin Tebük gazvesinde halef olarak bırakıldığını söyleyenler olsa da cumhurun Hz. Ali’nin Medine’de olduğu, fakat emir ve imamın başkası olduğunda ittifak ettiklerini belirtmiştir. Bazıları Hz. Peygamber’in Muhammed b. Mesleme’yi (ö. 43/663), Medine’de halef bıraktığını söylerken; bazıları da Medine’de kalan kişinin İbn Ümmi Mektûm (ö. 15/636) olduğunu iddia etmiştir. Ayrıca Câhiz’a göre Hz. Peygamber, bütün gazvelerinde yerine birini bırakırdı Öyleyse bu kişilerin de, imâmete hakları olurdu. Dolayısıyla bu söz, imâmet için delil olarak ileri sürülemez.¹³¹

Hadisle ilgili İbn Hacer, Tîbî’den (ö.743/1343) naklen şunu aktarmaktadır:

“Hadisin manası, ‘Hârûn’un Mûsâ’ya olan yakınlığı gibi Ali benimle beraberdir.’ şeklindedir. Ayrıca hadiste ‘benden sonra peygamber yoktur’ şeklinde mübhem bir teşbih vardır. Bu da gösteriyor ki Hz. Peygamber ve Hz. Ali arasındaki bağ peygamberlik cihetinden değil ondan aşağı rütbede olan hilafetle ilgilidir. Benzetilen Hz. Hârûn, Hz. Mûsâ’nın hayatında halifesi olduğuna göre Hz.

¹³⁰ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 459.

¹³¹ Câhiz, *el-Oşmâniyye*, 153-156.

Peygamber'in hilafeti Hz. Ali'ye tahsisi de kendisinin hayatta olduğu zamana delalet etmektedir.”¹³²

İbn Hacer, Aynî ve Kastallânî (ö. 923/1517) gibi hadis şârihleri de söz konusu hadisi yorumlamıştır. Onlara göre de Hz. Hârûn, Hz. Mûsâ'nın ölümünden sonra değil, hayatında ona halef olmuştur. Bu durum Hz. Peygamber'in Hz. Ali'nin halefliğini hayatıyla sınırlandırdığına işaret etmektedir.¹³³

Sonuç olarak Bâkılânî ve diğer âlimler, Hz. Hârûn ve Hz. Mûsâ ilişkisinin hilafette Hz. Ali lehine bir sonucunun olamayacağını ifade ederek Şîa'nın bu konudaki görüşlerini çürütmüşlerdir. Ayrıca Hz. Peygamber'in hayatındayken bir kişiyi vali tayin etmesinin o kişinin hilafetine delil olamayacağını da zikretmişlerdir.

3. “Sen benim kardeşim, ailem içinde yerime bakan, benden sonra halifem, borçlarımı ödeyen ve sözlerimi yerine getirensin.”¹³⁴

Bâkılânî'ye göre eğer Rasûlullah bunu söylemişse bu da onun imâmetine delalet etmez. Hz. Peygamber, “kardeşim” sözüyle Hz. Ali'nin kendi yanındaki faziletine ve yerinin büyüklüğüne işaret etmiştir. O zaten ailesi olan Hz. Fâtıma ve çocukları arasında onun işlerine gözetendir. Bâkılânî'ye göre “Borçlarımı ödeyensin” sözü ise, borçlarını ödemek için onu görevlendirdiğini ya da bundan önce borçlarını ödediğine işarettir.¹³⁵

Tüm bunların yanında Bâkılânî'ye göre Hz. Ali'nin bu rivayetleri herhangi bir yerde kimseye karşı delil olarak kullanmaması kendisiyle ilgili nass olmadığını gösterir. Ayrıca Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hakkında övgü içeren sözlerini de aktararak Hz. Ali lehine nass olmadığını iddia eder.¹³⁶

¹³² İbn Hacer, *Fethû'l-bârî*, 7/74.

¹³³ İbn Hacer, *Fethû'l-bârî*, 7/74; Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd el-Aynî, *Umdetu'l-kârî şerhu Şahîhi'l-Buḥârî* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, bt), 16/214; Ebû'l-Abbâs Şehabüddin Ahmed el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li şerhi Şahîhi'l-Buḥârî* (Mısır: Matba'atü'l-Kübrâ el-Emiriyye, 1323), 6/450.

¹³⁴ Kaynaklarda hadisi aynı lafızlarla tespit edemedik. “Sen benim kardeşim ve dostumsun” şeklinde Ahmed b. Hanbel'in müsnedinde mevcuttur. İbn Hanbel, *Müsned*, 3/480.

¹³⁵ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 462-463.

¹³⁶ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 456.

Neseî de mezkûr rivayetle ilgili Hz. Ali'nin borçlarını ödemesi gibi özel bir konuda Hz. Peygamber'in vasisi olduğunu, Aksi takdirde mutlak olarak vasisi olmadığını ileri sürmüştür.¹³⁷

İbn Teymiye (ö. 728/1328) ise bu hadisleri cevaplandırırken iki hususun üzerinde durmaktadır:

1. Söz konusu hadis, bu şekliyle mutemed kaynakların hiç birinde bulunmamaktadır. Hadis imamları bu hadisi sıhhatli bulmamıştır.

2. Bu hadis ittifakla kabul edilmiş yalan ve uydurma bir hadistir. İbn Hazm'ın da dediği gibi bu gibi hadislerin uydurma olduğunu haber ve nakil ilmini en aşağı derecede bilen bir kimse tarafından bile bilinir. Bu şekildeki bir hadisi kendisini delil kabul ettiğimiz hadis imamları eserlerinde tahric etmezler. Bu hadisi nakledenler karışık ve şişirme bilgileri bir araya toplayanlardır. Her âlim bilir ki bu eserlerde yalan haberler de mevcuttur.

İbn Hibban, hadisin ravisi olan Mutr b. Meymûn'un uydurma hadis rivayet eden bir kimse olduğunu söylemektedir.¹³⁸ Bunların yanında İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) mezkûr hadisi benzer lafızlarla Hâtim el-Büsti (ö. 354/965) tarikiyle naklederek uydurma olduğunu belirtmiştir.

İbn Teymiye bu hadisin sahih olan metninde “sen benden sonra halifemsin” ifadesinin olmadığını sadece “ailem ve yakın akrabam için halifemsin” ibaresinin olduğunu belirtmiştir. Buna göre de hadis Müslümanların genel halifeliğini değil de özel bir görevlendirmeyi iktiza eder.¹³⁹

İbn Teymiye, bir haberin doğru kabul edilebilmesi için tevâtüre aykırı olmaması ve istifadeye uygun olması gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre bu konuda ileri sürülen haberlerden hiçbirinin tevâtür bir tarafa sahih bir isnadı bile mevcut değildir. Eğer Hz. Ali'nin hilafeti ile ilgili hadisler sahih olsaydı Sakife gününde, Hz. Ömer'in ölümü esnasındaki tartışmalarda veya altı kişilik şura arasında Hz. Ali'nin hilafeti ile ilgili tartışmalarda söz konusu ihtilafı bitirecek bir

¹³⁷ Neseî, *Tebşıra*, 2/840.

¹³⁸ Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, nşr. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1388), 1/347 Hz. Ali ile ilgili uydurma rivayetler için ayrıca bk. 1/346-376.

¹³⁹ Ebu'l-Abbâs Takıyyüddin Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî nakzi kelâmi's-Şi'a ve'l-Kaderiyye*, nşr. M. Reşâd Sâlim (Riyad: Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1406/1986), 7/279-280.

nass olduğu söylenilerek ihtilaf nihayete erdirilmiş olurdu. Fakat İbn Teymiye'ye göre böyle bir nass gündeme gelmemiştir.¹⁴⁰

Mezkûr rivayeti değerlendirecek olursak Bâkılânî'nin "eğer hadis sahihse" diyerek söz konusu hadisi yorumlamaya başlaması İbn Teymiye'nin değerlendirmeleriyle birlikte düşünüldüğünde hadisin yukarıda zikredildiği şekliyle sahih bir metnin olmadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Bâkılânî'nin hadisi yorumlama çabaları da onun her rivayeti anlamaya çalışmasının bir ürünü olarak anlaşılabilir. Öte yandan Bâkılânî ve diğer âlimler, hadisin sahih olması durumunda bile Hz. Ali'nin özel bir durumda Hz. Peygamber'in vâsisi olduğunu mutlak olarak vâsisi olmadığını belirtmişlerdir.

3. Mefdûlün İmameti

İmâmetle ilgili olarak tartışılan meselelerden biri de imamın en faziletli olup olmaması meselesidir.¹⁴¹ Bâkılânî, bir engel olmadıkça imamın ümmetin en faziletli olması konusunda bu konudaki rivayetleri ve ilk neslin amelini delil göstermiştir. Bâkılânî en faziletli dururken bazı sebeplerden dolayı gerekirse daha az faziletli olanın imam olarak seçilebileceğini ifade etmiştir.

Müellif, konuyla ilgili olarak "Kavmin imamı faziletli olur."¹⁴² "İmamlarınız Allah'ın yanında şefaathçilerinizdir, hayırlı olanınızı öne geçiriniz."¹⁴³ rivayetlerini zikrederek lafızları farklı olsa da mana bakımından tevâtür oluşturduklarını ifade etmiştir.¹⁴⁴

Bâkılânî, dört halifenin imamlığını çeşitli delillerle ortaya koymuştur. Rivayetleri ise bu delilleri destekleyici unsur olarak kullanmıştır. Hz Ebû Bekir'in

¹⁴⁰ İbn Teymiye, *Minhâcû's-sünne*, 7/440-441.

¹⁴¹ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Yavuz Köktaş, "Hadislerde Efdaliyet Anlayışına Dair", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2003): 147-162.

¹⁴² Kaynaklarda "Kavmin imamı en faziletli olur" **افضلهم** şeklinde bir ibare tespit edemedik. Söz konusu ibareye benzeyen "Kavmin imamı Allah'ın kitabını en iyi okuyanlar olur" **اقراءهم لكتاب الله** ifade mevcuttur. İbn Hanbel, *Müsned*, 28/324; Müslim, "Salât", 290; Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *Şahîhi İbn Hibbân bi tertîbi İbn Balabân (el-İhsân fî takrîbi Şahîhi İbn Hibbân)*, nşr. Şu'ayb el-Arnâut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 5/505.

¹⁴³ Hadis için bk. Ebû'l-Kâsım Süleymân et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, ts.), 20/328; Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Âtâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410), 3/246.

¹⁴⁴ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 474.

imâmetini delillendirirken onun ehlü'l-hal ve'l-akdin en faziletlieleri tarafından seçilmiş olmasını ve imâmet için uygun özelliklere fazlasıyla sahip olmasını zikretmiştir. Bu minvalde birçok merfû rivayet aktarmıştır.¹⁴⁵

Bâkılânî, Hz. Ali, Hz. Abbas ve Hz. Zübeyr b. Avvâm'ın Hz. Ebû Bekir'e biat etmekte ağır davrandıkları iddialarını da cevaplandırmıştır. Ona göre âhad ve zayıf haberlerle böyle bir şeyi iddia etmenin doğru olmadığını, sahâbenin sahih ve sabit biatı varken zikredilen kimselerin ağırdan almalarının günah ve isyan olacağını böyle bir durumun da sahâbiler için söz konusu olamayacağını söylemiştir. Ayrıca ashaba günah ve isyan izafe eden her rivayetin reddedilmesi gerektiğini; çünkü onların sabit olan iman, iyilik ve adaletlerinin âhad haberlerle ortadan kalkmayacağını belirtmiştir. Bu sahâbelerin biattan geri kaldıklarının bir göstergesi de böyle bir haberin yaygın bir şekilde nakledilmemiş olmasıdır.

Bâkılânî'ye göre Hz. Ömer'in imâmetinin hak olduğunun delili, Hz. Ebû Bekir'in kendileriyle istişare ettikten sonra sahâbînin ileri gelenlerinin huzurunda onu tayin etmesidir. Daha sonra Hz. Ömer'in faziletlerini aktaran Bâkılânî, bu durumu Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerle de desteklemiştir.¹⁴⁶

Bâkılânî, Hz. Osman'ın imâmetinin haklı olduğunu ispat eden delillerin, Abdurrahman b. Avf'ın (ö. 32/652) Talha (ö. 36/656) hariç şûrâ üyelerinin önünde ona beyat etmesi ve Talha gelince onun da beyat etmesi Hz. Osman'ın fazileti olduğunu ifade eder. Bu bağlamda da bazı merfû rivayetleri aktarır.¹⁴⁷

Görüldüğü gibi Bâkılânî halifelerin meşruiyetini ortaya koymak için faziletlerini gösteren rivayetleri aktarmıştır.

Mefdûlün imameti konusunda Bâkılânî dışındaki âlimlerin görüşlerine geçecek olursak Mu'tezilî âlimlerden Câhiz, imamın zamanının en faziletli kişisi olması gerektiği görüşünü savunmuştur. O, imamın Hz. Peygamberin makamını temsil ettiğini, bu sebeple söz konusu makama layık olabilmesi için de mutlaka zamanının en faziletlisi olması gerektiğini ve bu görevi ancak her asırda Hz. Peygamber'e en çok benzeyenin üstlenebileceğini ifade etmiştir. Ayrıca Câhiz, ilk

¹⁴⁵ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 484-485.

¹⁴⁶ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 502.

¹⁴⁷ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 506.

dört halifenin efdaliyet sırasının hilafet sıralamasına göre olduğunu kabul etmiştir.¹⁴⁸

Eş'arî de imamın insanların en faziletlisi olması gerektiğini şart koşmuştur. Ona göre efdal varken mefdûl imam olamaz. Ayrıca efdaliyet sırası da Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali şeklindedir.¹⁴⁹

Cüveynî ise Müslümanların maslahatı gereği efdal varken mefdûlün de imam olabileceğini belirtmiştir. Şöyle ki vera^c ehli bir kimse ile siyaseti daha iyi bilen bir kimse arasında tercih yapılacaksa siyaseti daha iyi bilen tercih edilmelidir.¹⁵⁰

Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355) de efdaliyet sırasının vakıadaki sıralamaya göre olduğunu iddia etmiştir. Fakat ona göre “Dört halifenin faziletleri hakkında nakledilen rivayetler, onların kıymetlerini gösterse de, aralarındaki derecelendirmeyi ispat etmez. Dolayısıyla bu konuda bu tür rivayetlere itibar edilemez. Ancak Selef, fazilet sıralamasının tarihteki dört halife sıralamasına göre olduğu konusunda görüş birliği etmiştir. Eğer durum böyle olmasaydı bu konuda ittifakın olması düşünülemezdi. Binaenaleyh onların bu konudaki icmâlarına itibar etmek elzemdir.”¹⁵¹

İbn Hazm (ö. 456/1064) kimin daha faziletli olduğunun bilinemeyeceğini belirtmiştir. Ona göre bir insanın efdal olduğunu bilmek; ancak nass, icmâ veya mûcize yoluyla mümkündür. Oysa bu konuda üç hususun da mevcut olmadığı bilinmektedir. Öte yandan, İslam coğrafyasının dört bir yanına dağılmış insanların isimleri bile bilinmezken, hangisinin daha üstün olduğunu tespit etmek imkânsızdır. Ayrıca, insanlar hakkında müşahadeye yönelik bir fazilet değerlendirmesi yapmak ancak, zannî bir hüküm içerir. Hâlbuki bu meselede, zan ile karar verilemez. Kimin daha faziletli olduğunun bilinemeyeceğine bir başka delil ise, insanların birbirilerine olan üstünlüklerini ölçmenin imkânsızlığı ile alakalıdır. Nitekim birisi çok zâhid iken bir diğeri ilimde, bir başkası askeri

¹⁴⁸ Câhiz, *Resâil*, 4/305-306.

¹⁴⁹ Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâîl el-Eş'arî, *el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne*, nşr. Fûkiyye Hüseyin Mahmûd (Kahire: Darü'l-Ensâr, 1397), 257.

¹⁵⁰ İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *Ğıyâşü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem*, nşr. Abdülazim ed-Dîb (Mektebetü İmamü'l-Haremeyn, 1401), 170.

¹⁵¹ Ebû'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-keîlâm*, nşr. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Darü'l-Ceyl, 1417), 3/717.

işlerde, bir diğeri de yönetim işlerinde başarılı olabilir. Bunlar arasındaki seviye farkı tespit edilebilir bir şey değildir.¹⁵²

Gazzâlî ise mefdûlün imameti konusunda yapılan tartışmaların yersiz olduğu kanaatindedir. Ona göre özellikle dört halifenin fazilet sıralaması hakkında yapılan tartışmalar, kesin bir delile dayanmaması ve bu konudaki hakikati yalnızca Allah'ın bilmesi sebebiyle anlamsızdır. İnsanların hangisinin efdal olduğunu bilmek, salt olarak dışarıdan bakılarak karar verilebilecek bir durum değildir. Dolayısıyla insanların böyle tasnif yapmaya hakları yoktur. Öte yandan dört halife hakkında onların kişisel faziletlerine dair nakledilen haberler, bu konuda kesin bilgi oluşturabilecek sağlamlığa sahip değildirler. Ayrıca bir kısmının uydurulmuş olduğu da sabittir. Bu bakımdan bizim dört halife hakkındaki bilgimiz, genel olarak Allah'ın hepsinden razı olduğu şeklindedir. Bu sebeple fazilet yarışına tutuşmak, mâkul görülmemektedir.¹⁵³

Son olarak konuyu makale çerçevesinde işleyen Yavuz Köktaş'a göre dört halifenin sırasıyla birbirinden efdal olmaları mutlak bir efdaliyeti ve bu efdaliyetin nassla kaim olduğunu çağrıştırmaktadır. Fakat durum böyle değildir. Bunun yanında Hz. Osman ile Hz. Ali arasındaki efdaliyet meselesi de tartışmalıdır. Sonuç olarak râşid halifelerin efdaliyetleri mutlak değil nisbîdir. Ayrıca Köktaş'a göre Ehl-i sünneti böyle bir efdaliyet anlayışına mecbur eden şeyin Şîhlerin imametinin nassla tayin edildiği şeklindeki ideolojik düşünceleridir. Bunun sonucu olarak Ehl-i sünnet tarihi vakıadaki sıralamayı sistemleştirmiş, bazıları yer yer konuyla ilgili hadisler uydurmuşlardır.¹⁵⁴

Kısacası, ilk dört halife konusunda yapılan fazilet sıralamasının esası itikadî değil, siyasî tercihlere dayanmaktadır. Dolayısıyla İslam mezheplerinin yapmış oldukları fazilet sıralamasının dinî ve akli olarak gerçekçi bir karşılığı

¹⁵² Ebû Muhammed b. Ali ez-Zâhirî İbn Hazm, *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.), 4/126-128.

¹⁵³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Fedâ'ihü'l-Bâtıniyye ve fezâ'ilü'l-Müstahiriyye*, nşr. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: Müessetü Daru Kütübi's-Sekâfiyye, t.y.), 137.

¹⁵⁴ Köktaş, "Hadislerde Efdaliyet", 161.

yoktur. Yapılan yorumlar ve öne sürülen deliller ise bir takım zorlama değerlendirmelerdir.¹⁵⁵

4. İmamın Nesebi

İmâmet konusunda üzerinde en çok tartışılan konulardan birisi ise imâmetin Kureyşîliğidir. Bâkılânî, imamın Kureyş'ten olması konusunda Hz. Peygamber'den gelen bazı rivayetleri delil getirerek imamın Kureyş'ten olması gerektiğini savunur. Fakat o, Kureyşlilikle imamın Kureyş'e tabi olan mevaliden değil asil bir Kureyşli olmasını kastetmektedir.¹⁵⁶ Bu bağlamda “Onlardan iki kişi kalıncaya kadar imamlar Kureyş'tendir.”¹⁵⁷ ve Hz. Peygamber veda hutbesinde ensarla ilgili tavsiyede bulunurken amcası Abbas Ondan Kureyş'le ilgili de tavsiyede bulunmasını ister. Bunun üzerine Hz. Peygamber de ona: “İnsanlarla ilgili bu hususta Kureyş'e tavsiyede bulunacağım. Herkes Kureyş'e tabidir. İyiler Kureyş'in iyilerine, kötüler Kureyş'in kötülerine tabidir.”¹⁵⁸ rivayetlerini ve benzeri rivayetleri zikrederek rivayetlerin kelimeleri farklı olsa da manada birleştiklerini ve dolayısıyla manevi tevâtürün gerçekleştiğini belirtmiştir.¹⁵⁹

Bâkılânî, bu konuda gelen rivayetlerin doğruluğuna delil olarak şu argümanları ileri sürmüştür:

1. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer Sakîfe'de ensara karşı bu rivayetleri delil olarak getirmiştir.

¹⁵⁵ Maksut Çetin, *Mâturidiliğin Siyaset (Hilâfet/İmâmet) Anlayışı* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2013), 167.

¹⁵⁶ M. Said Hatiboğlu'na göre İbn Haldun, Bâkılânî'yi hilafette Kureyşlilik şartını gerekli görmeyen kimseler arasında saymıştır. Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Mehmed Said Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik* (Kitabiyat Yayınları, 2005), 75-77; İbn Haldun'un Bâkılânî'ye nispet ettiği görüş Bâkılânî'nin elimizde bulunan eserleriyle örtüşmemektedir. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Nas, *Bakillani'ye Göre İmamet*, 66.

¹⁵⁷ İbn Hanbel, *Müsned*, 8/446; Buhârî, “Menâkıb”, 3; Müslim, “İmârât”, 1820.

¹⁵⁸ İbn Hanbel, *Müsned*, 2/175.

¹⁵⁹ M. Said Hatiboğlu, konu ile ilgili olarak Bâkılânî'nin tarih bilgisinde noksanlık olduğunu bu sebeple onun hadis denen birtakım kabile iddialarının mahkumu olduğunu ve Kur'ânî değer ölçülerini kabilecilğe kurban ettiğini iddia etmiştir. Bâkılânî'nin eserleri incelendiğinde kendisinin büyük oranda tarihi verilere dayandığı görülmektedir. Kanaatimizce tenkit noktasında iddia edilen ithamların ciddi araştırmaya ihtiyaç duyduğu aşıkardır. Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, 76.

2. Ensar'dan olan Sâ'd b. Ubâde (ö. 14/635) Kureyş'li olan Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e "Siz bizim emirlerimiz biz de sizin yardımcılarınız" demiştir.

3. Kureyş bu konuda ittifak etmiştir.¹⁶⁰

Görüldüğü gibi Bâkılânî, rivayetin doğruluğunu, diğer rivayetlerin mefhumlarının bu rivayete muvafık olmasına, tarihi vâkıya uygun olmasına ve haberin yaygınlık kazanmış olmasına bağlamıştır.

İmamın Kureyş'ten olmasını kabul eden Bâkılânî, bunun sadece Hâşimoğulları'na özgü olmadığını Kureyş'in tümüne şâmil olduğunu ifade etmiştir. Buna delil olarak da Hz. Ebû Bekir'den rivayet edilen "En hayırlınız olmadığım halde üzerinize tayin edildim"¹⁶¹ sözünü aktarmıştır. Bâkılânî'ye göre Hz. Ebû Bekir bu ifadesiyle kabile ve aşiret yönünden üstün olmadığını kastetmiş olabilir. Çünkü Hâşimoğulları nesep olarak onun kabilesinden üstün olduğundan Hz. Ebû Bekir bu büyük görevi haketmenin nesep üstünlüğü ile olmadığını ifade etmek istemiştir.¹⁶²

Câhiz'in eserleri incelendiğinde imamın Kureyş'ten olması meselesinde kesinlik bulunmamaktadır. O, bir eserinde nesebin bir üstünlük ve kriter olmadığını iddia ederken¹⁶³ başka bir eserinde Abbasoğullarının üstünlüklerini Hz. Peygamber'e yakınlıkları sebebiyle nesep ve verâsetle açıklamıştır. Bunun yanında Hâşimoğulları ile Ümeyyeoğullarının birbirlerine olan üstünlüklerini karşılaştırmış ve Hâşimoğullarının daha üstün olduğu sonucuna ulaşmıştır. Binaenaleyh Hâşimoğullarının yönetime gelişlerinin Hz. Peygamber'e yakınlıkla ve miras yoluyla olduğunu söylemiş ve dolayısıyla Hâşimoğullarını hilafete daha layık olduğunu iddia etmiştir. Hâşimoğullarının hilafete gelişini meşru bulurken Ümeyyeoğullarının hilafete gelişini eleştirir ve onların Hz. Peygamber'e yakınlığının Hâşimoğullarına nisbetle daha uzak olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, Ümeyyeoğullarının "biz Kureyş'teniz" demeleri kendilerine

¹⁶⁰ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 472-473.

¹⁶¹ Ebû'l-Fidâ İmamüddin İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, nşr. Ali Şîrî (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1408), 6/333.

¹⁶² Bâkılânî, *et-Temhîd*, 493.

¹⁶³ Câhiz, *el-'Osmâniyye*, 217-218.

Haşimoğullarına karşı bir üstünlük sağlamaz; çünkü “Halifeler Kureyş’tendir” rivayeti bütün Kureyş’lileri kapsamaktadır.¹⁶⁴

Konuya bütün olarak bakıldığında, aslında Câhiz’in imamette Kureyşliliği bir şart olarak kabul etmediği iddia edilmektedir.¹⁶⁵

Eş‘arî de “Kureyşlilik” ilkesini imâm da bulunması gereken niteliklerden biri olarak kabul etmiştir. Yalnız ona göre imâmın bu niteliği aklın delâletine değil de sem‘in delâletine dayanmaktadır. Ayrıca Eş‘arî, Hz. Peygamber’in “İmâmlar Kureyş’tendir” şeklindeki hadisiyle imâmeti Araplardan bir kabileye tahsis ettiğini belirtir. Aklî deliller ise hilafetin belli bir vakitte, belirli bir kabileye, belirli bir soya has kılınmasını zorunlu görmez.¹⁶⁶

Eş‘arî mezhebine mensup olan Cüveynî ise mezhebinin mensuplarının imamların Kureyş’ten olduğunu ifade eden hadislerle dayanarak imamın Kureyş’ten olduğu görüşünü kabul ettiklerini dile getirmiştir. Fakat o, bu konuda farklı yorumların yapılabileceğini belirterek bu görüşe katılmadığını söylemiştir. Çünkü ona göre bu hadis mütevâtir seviyesine ulaşmamıştır. Hz. Peygamber’in ağzından böyle bir sözün çıktığı kesin bilgi ile bilinemediğinden bu hadisin imâmette nesep şartını gerekli kıldığını iddia etmek doğru değildir.¹⁶⁷

Mâtürîdî (ö. 333/944) de “Hilâfetin Kureyşliliği” meselesini etraflıca incelemiş bu hususun dinî bir gereklilik olmayıp İslam’ın ilk dönemlerindeki sosyo-kültürel ve politik şartlar açısından bir zorunluluk olduğu tezini ileri sürmüştür.

Ayrıca Mâtürîdî, “Hilâfetin Kureyşliliğini” dinî açıdan eleştirmiştir. Ona göre imâm olacak kişinin, öncelikle Allah’tan en çok sakınan, insanların problemlerini çözmede en basiretli ve onların yararına olan şeyleri en iyi bilen birisi olması gözetilmelidir. Bunun yanında söz konusu şartları taşıyan kim olursa

¹⁶⁴ Ebû Osman ‘Amr b. Bahr el-Câhiz, *Resâilü’s-Siyâsiyye* (Beyrut: Daru ve Mektebetü’l-Hilâl, ts.), 420-421.

¹⁶⁵ Câhiz’in imamın Kureyşten olması hakkındaki görüşleri için bk. Muhammed Ammâra, *el-İslâmu ve Felsefetü’l-Hukmi* (Beyrut: Daru’s-Şurûk, 1409), 396; Adem Eryiğit, *El-Câhiz’in imamet anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi, Iğdır Üniversitesi, 2014), 54.

¹⁶⁶ Ebû’l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş‘arî, *Maḳālâtü’l-İslâmiyyîn.*, nşr. Hellmut Ritter (Beyrut: Daru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, t.y.), 2.

¹⁶⁷ Cüveynî, *el-İrşâd*, 328.

olsun imâmet ona tevdi edilmelidir.¹⁶⁸ Bu görüşü de “Muhakkak ki, Allah yanında en değerliniz, O'ndan en çok sakınanızdır.”¹⁶⁹ ayeti ile delillendirmektedir.

Mâtürîdî âlimlerinden Neseî ise, imamın Kureyş'ten olması gerektiğini kabul etmiş, bu görüşünü de “İmamlar Kureyş'tendir,” şeklindeki rivayete ve Sakîfe günü Beni Saîde'de Hz. Ebû Bekir'in mezkûr rivayeti delil olarak kullanmasına dayandırmıştır. Ayrıca o, devlet başkanının Kureyş kabilesinden olmasını gerekli görmüşse de Hâşimî olmasını şart koşmamıştır.¹⁷⁰

Kâsânî (ö. 587/1191) de Kureyş'lilerin diğer Araplar'a karşı bir üstünlüğü bulunduğu için imâmetin onlara mahsus olduğunu belirtmiş ve bu doğrultuda “İmamlar Kureyş'tendir” hadisini kaydetmiştir.¹⁷¹

Aynî, her bir Kureyşli'nin hilâfete layık olduğunu belirtmiştir. Kureyş'li olmayan Arapların dahi Kureyş'lilere denk olmadıklarından dolayı hilâfete salahiyyetli olmadıklarını ifade etmiştir.¹⁷²

Görüldüğü gibi Mâturidi âlimleri, imâmın Kureyş'ten olması lazım geldiğini iddia ederken aslında halifenin sadece Haşimoğullarından olması gerektiğini kastetmemişlerdir. Çünkü Haşimoğullarından olmayan ama Kureyş'ten olan Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın halifelikleri delille sabittir.¹⁷³

İbn Hacer, imamın Kureyş'ten olması gerektiğini belirten hadisi iki şekilde anlamanın mümkün olacağını söylemektedir:

1. Hadisteki ifade emir manasına gelen haberdur. Aksi takdirde haber olduğu kabul edilirse birçok bölgede hilafetin Kureyş'in himayesinden çıktığı tarihi bir vakıadır.

¹⁶⁸ Neseî, *Tebsıra*, 2/437-438.

¹⁶⁹ Kur'ân-ı Kerim Meâlî, trc. Muzaffer Şahin - Halil Altuntaş (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Hucurât 49/13.

¹⁷⁰ Neseî, *Tebsıra*, 2/828.

¹⁷¹ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'î fi tertîbi's-şerâ'î* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1402), 2/319.

¹⁷² Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, nşr. Emin Salih Şaban (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420), 5/112.

¹⁷³ Mehmet Ali Kıpçak, *İslam'ın İlk Döneminde Bey'at ve Seçim Sistemi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 60.

2. Birçok yerde Kureyş'ten olmayan aynı zamanda halkın işlerini üstlenen kimseler hilafetin Kureyş'ten olduğunu söylüyorlardı. Bu durumda imamet sadece isimlendirme ile kalmış olur.¹⁷⁴

İbn Haldun (ö. 808/1406), söz konusu hadisi anlarken Hz. Peygamber'in yaşadığı zamandaki Kureyş'in sahip olduğu kuvvet ile asabiyeti dikkate aldığını ifade ederek yorumlamıştır. Ona göre Kureyşlilik şartı sadece onlarda bulunan asabiyet ve üstünlük sebebiyle bu hususta meydana gelebilecek anlaşmazlıkları engellemek için konulmuştur. Dolayısıyla İbn Haldun'a göre "Kureyşlilik" o asırda kendisinde bulunan asbiyetten kaynaklanan bir "yeterlilik"tir.¹⁷⁵

Muhammed Hamidullah, Hz. Peygamber'in çeşitli nedenler dolayısıyla Medine'den dışarıya çıktığı zamanlarda yerine vekil olarak bıraktığı kişilerin tarihi listesini vererek yönetici konumunda kimleri istihdam ettiğini tespit etmiştir. Bu listeye göre; Hz. Peygamber'e vekillik yapanlar arasında Evs, Hazrec, Kelb, Ğifar, Kinane'den kimseler mevcuttur. Öte yandan Hz. Peygamber, Abdullah b. Revâha, Zeyb b. Hârise ve Usâme b. Zeyd'i de emir olarak tayin etmiştir. Bunların hiçbirisi Kureyş'li değildir. Öyle ise; Hz. Peygamber'in Kureyş'li olmayanları da emir olarak tayin ettiği bir vakıdır.¹⁷⁶

Mevdudî bir insanın çoğu kere özel bir yerde özel bir oturumda çok özel şartlar içinde bir söz söylediğini ve bu sözün o şartlar içinde geçerli ve doğru olduğunu belirtir. Ona göre Hz. Peygamber, ileriye gören bir lider olduğu gibi mevcudu da göz önünde bulundurabilen bir kişidir. Dolayısıyla Rasûlullah, kendi döneminin şartlarını dikkate alarak Kureyş kabilesinin yetenekli kişilere sahip olduğu ve asırlardan beri diğer kabileler üzerinde bir etkisi olduğu gerçeklerinden yola çıkarak Kureyş dışında bir kabilenin devlet idaresinde muvaffak olamayacağını düşünmektedir. Tüm bunlardan hareketle Mevdudî'ye göre Hz. Peygamber'in imamların Kureyş'ten olduğunu belirten buyruğu hukuki açıdan bir

¹⁷⁴ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 6/530.

¹⁷⁵ Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Muḳaddime* (Kahire: Daru'l-Fecri li't-Türâs, t.y.), 248-249.

¹⁷⁶ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi Hayatı ve Eserleri*, trc. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 2/929.

hakkı ifade etmemektedir. Aksine bu buyruk uygulama açısından bir yol gösterme olarak algılanmalıdır.¹⁷⁷

Yusuf el-Karadâvî de hadislerin söylendiği sebepler, şartlar ve amaçlar ışığında anlaşılması başlığı altında söz konusu hadisi zikretmiştir. Burada sadece Mevdudî'nin görüşünü vermekle yetinmiştir. Dolayısıyla onun da bu konuda Mevdudî'ye katıldığını söylemek mümkündür.¹⁷⁸

Yukarıda verilen bilgilerden hareketle imamın Kureyş'ten olması meselesi âlimler arasında ihtilaflıdır. Bunun sebebi ise vakıaya uygun olmayan ama kimsenin reddetmediği imamların Kureyş'ten olduğunu bildiren hadistir. Bu sebeple bazı âlimler imamın Kureyş'ten olmasını aklın değil sem'in delaletine bağlamışlardır. Binaenaleyh konuyla ilgili hadisin bir yoruma ihtiyaç duyduğu açıktır. Bu bağlamda kanaatimizce “İmâmetin Kureyş'ten olması o asırda kendisinde bulunan asabiyetten kaynaklanan bir yeterliliklerdir.” şeklindeki yorum meseleyi vuzuha kavuşturmaktadır. Dolayısıyla bu şartın artık kalktığı, imâmet görevini üstlenecek kişinin çağındaki asabiyetlere üstün gelecek güçlü bir asabiyete sahip olması gerektiği söylenebilir.

5. Zalim ve Fâsık İmama İtaat

İmâmet konusunda tartışılan bir diğer mesele ise zalim ve fâsık imama itaat meselesidir. Bâkılânî cumhur ulemanın, imamın fîskının azlını gerektirmeyeceğini savunduklarını ifade etmiştir. Daha sonra *İfkâru'l-müteevvin* adlı eserinde bunun delillerini ve karşı delilleri aktararak söz konusu delilleri te'vil ettiğini belirtmiştir. Bu konuda isbât ehli ve hadisçilerin çoğunluğunun görüşlerini aktarır ve hadisçilerden “tarafdarlarımız” diye bahseder. Binaenaleyh Bâkılânî bu konuda ehl-i ispat ve hadisçilerle aynı görüşü paylaşmıştır.¹⁷⁹

Ehl-i isbât ve hadisçilerin çoğunluğuna göre imamın fîskı ve zûlmü sebebiyle azledilmesi gerekmez. Buna delil olarak da Hz Peygamber'den ve ashabından gelen şu rivayetleri zikrederler: “Uzuvlarından birisi eksik bir köle olsa da veya Habeşli bir köle olsa da dinleyiniz ve itaat ediniz, her iyi ve

¹⁷⁷ Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Mesleler ve Çözümleri* (İstanbul: Risale Yayınları, 1990), 1/53-55.

¹⁷⁸ Yusuf el-Keradâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem* (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2014), 250.

¹⁷⁹ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 479.

günahkârın arkasında namaz kılınız.”¹⁸⁰, “Namaz kıldıkları müddetçe malını yiyip sırtına vursalar da ona itaat edin.”¹⁸¹

Bâkılânî *İfkârü'l-mütevvilîn* adlı eserinde imamın fısık ve zulmünün azlini gerektirip gerektirmeyeceği konusunda karşı delilleri te'vil etmiştir; fakat mezkûr eser günümüze ulaşmamıştır. Her ne olursa olsun onun karşı delilleri te'vil etmesi, rivayetleri ilk planda inkâr etmeyip onları anlamaya çalışmasının bir ürünü olarak düşünülebilir.

Mu'tezile, Zeydiyye, Şîa ve Hâriciler adaletsizlik yapan ve günah işleyen devlet başkanının görevine son verilmesi gereğini kabul etmişlerdir. Bununla birlikte Ehl-i sünnet zalim ve fasık imamın azledilmeyeceği görüşündedir.

İbn Battal “habeşli bir köle bile olsa itaat edilmesi” gerektiğini belirten hadisi şerh ederken Bâkılânî'nin görüşlerini zikretmiş ve fâsık imamın azledilmeyeceğini ifade etmiştir.¹⁸²

İbn Kesir (ö. 774/1373) de fısık dolayısıyla azlin gerekip gerekmediği konusunda görüş ayrılığı bulunduğunu bildirdikten sonra, doğru olanın azledilmemesi olduğunu belirtmiştir. Bu görüşünü de Hz. Peygamber'in, devlet başkanına karşı gelmeyi, açıkça küfre girmedikçe doğru bulmadığını ifade eden rivayetlere dayandırmıştır.¹⁸³

Teftazânî ise, selefin fâsık ve zalim imâmlara itaat ettiğini ileri sürerek, imâmın fısık dolayısıyla azledilemeyeceğini belirtmiştir.¹⁸⁴

Görüldüğü üzere âlimlerin zalim ve fasık imamın azledilmemesi şeklindeki görüşleri, Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerle uymaya ayrıca kamu düzeninin bozulmamasını sağlamaya dayanmaktadır.

¹⁸⁰ Buhârî, “Ezân”, 54.

¹⁸¹ Müslim, “İmârât”, 1847.

¹⁸² Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik İbn Battâl, *Şerhu'l-Câmi'i's-şahîh*, nşr. Ebû Temîm Yasir b. İbrahim (Riyâd: Mektebetü Rüşd, 1423), 87215-87216.

¹⁸³ Ebü'l-Fidâ İmamüddin İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-a'zîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâmeşr. Sâmi b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dârü Taybe, 1420), 1/222.

¹⁸⁴ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu'l-Akâid*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016), 268.

B. Şefaitle İlgili Rivayetler

Şefaitle konu İslam âlimleri arasında geçmişten bu yana tartışmalı olan konulardan birisidir. Bazıları şefaati toptan redderken bazıları da şefaatin kimler için olacağı hususunda tartışmışlardır.¹⁸⁵ Bâkıllânî de söz konusu tartışmalara dâhil olan âlimlerdendir. Bu bölümde Bâkıllânî ve diğer âlimlerin şefaitle anlayışları ve bu konudaki hadislerle yaklaşımları ele alınacaktır.

Bâkıllânî'ye göre Hz. Peygamber'in şefaatinin ispatı hakkında açık ve sâbit haberlerin vârid olması, Müslümanların günahkârları için bağışlanmanın mümkün olacağına delalet eder. Bu konuda Hz. Peygamber'den Enes b. Mâlik, Câbir b. Abdullah (ö. 78/697), Ebû Bekir es-Sıddık ve Ebû Said el-Hudrî (ö. 74/693) gibi birçok sahâbî hadis nakletmiştir.

Bâkıllânî, Enes b. Mâlik'den gelen uzunca bir rivayeti aktardıktan sonra şefaitle ilgili haberlerin lafızları farklı olsa da muvahhidlerin Hz. Peygamber'in şefaatiyle cehennemden çıkarılacaklarının mütevâtirlik ve yaygınlık kazandığını ifade etmiştir.¹⁸⁶ Ayrıca müellif, haberlerden elde edilen bilgiler ışığında şefaatin var olduğunu ve kimlerin yararlanabileceğini ispatlamıştır. Söz konusu haberler şunlardır:

1. Hz. Peygamber'den şöyle rivayet edildi: “Onların bazıları kömürleşmiş kavrulmuş bir şekilde cehennemden çıkarılırlar. Bazıları grup grup çıkartılırlar, hayat nehrine atılırlar. Sonra sel yatağında biten ot gibi yeniden biterler. Bazıları da alınlarında cehennem ehli ‘cehennemiyûn’ yazılı olarak cennete girerler. Allah'ın ateşten azad ettiği kimseler vardır. Ateşten en son çıkarılan kimse ‘yahannan ya mennan’ diyen kimsedir.”¹⁸⁷

2. Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Ben, şefaati ümmetimin büyük günah işleyenleri için sakladım.”¹⁸⁸

¹⁸⁵ Şefaitle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Akif Akay, *İslam İnancında Şefaitle* (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2012).

¹⁸⁶ Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 419.

¹⁸⁷ Buhârî, “Rikâk”, 52; Tirmizî, “Cehennem”, 10; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 23.

¹⁸⁸ Hadisi Bâkıllânî'nin eserinde verdiği lafızlarla tespit edemedik. Benzer lafızlarla kaynaklarda yer alan hadisler için bk. İbn Hanbel, *Müsned*, 13/141; Ebû'l-Kâsım Süleymân et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsaf*, nşr. Ebû Mu'âz Târik b. 'Avdillâh - Ebu'l-Fazl Abdülmuhsin b. İbrahim (Kahire: Dârü'l-Harameyn, 1416), 6/106.

3. Hz. Enes, Hz. Peygamber'in şöyle dediğini rivayet etmiştir: "Kıyamet gününde, insanlar birbirlerine gidecekler. Hz. Âdem'e gelip: 'Evlatlarına şefa'at et!' diye talepte bulunacaklar. O ise: 'Benim şefa'at yetkim yok. Siz İbrahim aleyhisselâm'a gidin! Çünkü o Halilullah'tır' diyecek. İnsanlar Hz. İbrahim'e gidecekler. Ancak o da: 'Ben yetkili değilim! Ancak İsa'ya gidin. Çünkü o Ruhullah'tır ve O'nun kelâmıdır!' diyecek. Bunun üzerine ona gidecekler. O da: 'Ben buna yetkili değilim. Lâkin Muhammed'e gidin!' diyecek. Böylece bana gelecekler. Ben onlara: 'Ben şefa'ate yetkiliyim!' diyeceğim. Gidip rabbimin huzuruna çıkmak için izin talep edeceğim. Bana izin verilecek. Önünde durup, Allah'ın ilham edeceği ve şu anda muktedir olamayacağım hamdlerle Allah'a senâ ve tahmid edeceğim, sonra da rabbime secdeye kapanacağım. Allah: 'Ey Muhammed! Başını kaldır! Dilediğini söyle, söyledigine kulak verilecek. Ne arzu ediyorsan iste, talebin yerine gelecektir! Şefa'atte bulun, şefa'atin kabul edilecektir!' buyuracak. Ben de: 'Ey rabbim! Ümmetimi, ümmetimi istiyorum!' diyeceğim. Allah: '(Çabuk onların yanına) git! Kimlerin kalbinde buğday veya arpa tanesi kadar iman varsa onları ateşten çıkar!' diyecek. Ben de gidip bunu yapacağım! Sonra rabbime dönüp, önceki hamd-u senâlarla hamd ve senâlarda bulunacağım, secdeye kapanacağım. Bana, öncekinin aynısı söylenecek. Ben de: 'Ey rabbim! Ümmetim! Ümmetim!' diyeceğim. Bana yine: 'Git, kimlerin kalbinde hardal tanesi kadar iman varsa onları da ateşten çıkar!' denilecek. Ben derhal gidip bunu da yapacak ve rabbimin yanına döneceğim. Önceki yaptığım gibi yapacağım. Bana, evvelki gibi: 'Başını kaldır!' denilecek. Ben de kaldırıp: 'Ey rabbim! Ümmetim! Ümmetim!' diyeceğim. Bana yine: 'Git, kalbinde hardal tanesinden daha az miktarda imanı olanları da ateşten çıkar!' denilecek. Ben gidip bunu da yapacağım. Sonra dördüncü sefer rabbime dönecek, o hamdlerle hamd-u senâda bulunacağım, sonra secdeye kapanacağım. Bana: 'Ey Muhammed! Başını kaldır ve (dilediğini) söyle, sana kulak verilecektir! Dile, talebin verilecektir! Şefa'at et, şefa'atin kabul edilecektir!' denilecek. Ben de: 'Ey rabbim! Bana Lailahe illallah diyenlere şefa'at etmem için izin ver!' diyeceğim. Allah: 'Bu hususta yetkin yok! -veya: Bu hususta sana izin yok!- Lâkin izzetim, celâlim, büyüklüğüm

ve azametim hakkı için Lailahe illallah diyenleri de ateşten çıkaracağım!’ buyuracak.”¹⁸⁹

Bâkılânî’ye göre ümmetin selef âlimleri bu rivayetlerin ortaya çıkıp yayılmasıyla birlikte selim ve sahih oldukları, sahâbî ve tâbiînden mervî oldukları bilgisinde ittifak etmişlerdir. Aksi takdirde bu rivayetlerle huccet gerçekleşmemiş olsaydı sahâbîler, Mu‘tezile’nin yaptığı gibi akli ve sem‘î dayanaklarla onu eleştirirlerdi. Oysa onlar bu durumu daha iyi bilir ve o rivayeti inkârda daha aceleci davranırlardı. Ayrıca sahâbî şefaati inkâr etseydi bu durum ortaya çıkar ve yayılırdı. Hatta aynı şekilde nakledilirdi. Çünkü haberlerde sabit olan duruma göre bir haberin ortaya çıkıp yaygınlık kazanması için birçok neden vardır. Böyle olmaması yani sahâbînin şefaati inkâr etmemesi -böyle bir durum olsa yaygın bir şekilde nakledilirdi- şfaat haberinin sübûtuna delil olurken aynı zamanda Mu‘tezile’nin “bağışlama aklen batıldır ve sem‘iyyatı yalanlamayı gerektirir” sözünün geçersiz olduğuna da delildir.¹⁹⁰

Buraya kadar şefaatin varlığıyla ilgili olarak Bâkılânî’ni görüşlerini aktardıktan sonra onun dışındaki âlimlerin de konuyla ilgili görüşlerini aktarmakta fayda vardır.

Konuyla ilgili Cüveynî, şefaatin varlığını aklen ispatladıktan sonra bu konuda rivayet edilen meşhur hadislerin kendi görüşünü desteklediğini ifade etmiştir. Ona göre söz konusu hadisler şefaatin, büyük günah işleyenler için gerçekleşeceğini açıkça bildirir.¹⁹¹ O, bu konuda “Şefaetim, ümmetimden büyük günah sahipleri içindir.”¹⁹² ve “Ben, şfaat etme yetkisi ile ümmetimin yarısının cennete girmesi arasında serbest bırakıldım; fakat şefaati tercih ettim. Çünkü şfaat, daha umumi ve yeterlidir. Siz bu şfaatimi takva sahibi (Allah’ın emrettiklerini yapıp yasaklarından kaçınan) müminler için mi zannedirsiniz? Hayır, Bilakis benim şfaatim, günahkâr, hatalı ve çirkin işlere bulaşmışlar içindir.”¹⁹³ gibi hadisleri zikretmiştir.

¹⁸⁹ Müslim, “İmân”, 327.

¹⁹⁰ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 419.

¹⁹¹ Cüveynî, *el-İrşâd*, 304-305.

¹⁹² Tirmizî, “Şifâtü’l-kıyâme”, 11.

¹⁹³ İbn Hanbel, *Müsned*, 9/327.

Râzî (ö. 606/1210) ise Ümmet-i Muhammed'in, Hz. Peygamber'in ahirette müminlere şefaatchi olacağı hususunda icma ettiklerini belirtmiştir. Ayrıca ona göre “Şefaetim ümmetimden büyük günah sahipleri içindir.” hadisi de bu konuda delildir.¹⁹⁴

Teftâzânî de büyük günah işleyenler hakkında şefaatin söz konusu olduğunu ve bu hususun meşhur hadislerle sabit olduğunu belirtmiştir. “Şefaetim, ümmetimden büyük günah sahipleri içindir.” hadisini zikrederek bu konudaki hadislerin mana yönünden mütevâtir olduğunu ifade etmiştir.¹⁹⁵

Yukarıda görüldüğü gibi Bâkılânî ve diğer Ehl-i sünnet âlimler şefaatin varlığını kabul etmişlerdir. Ayrıca onlar bu konudaki hadislerin manen mütevâtir olduğunu ifade etmektedirler. Bunun yanında şefaati inkâr edenler de bazı hadisleri delil getirmişlerdir. Söz konusu hadisler hakkında Bâkılânî ve diğer âlimlerin görüşlerini incelemeye başlayabiliriz.

1. Hasan el-Basri ve başkalarının Hz. Peygamber'den rivayet ettikleri, “Ümmetimden büyük günah işleyenler şefaate nail olamayacaktır.”¹⁹⁶ rivayetini delil göstererek bu rivayet, şefaate ilgili başka rivayetlerle çelişir. Bu durumda şefaati reddetmek gerekir şeklinde itiraz edenlere Bâkılânî şöyle cevap verir: “Sizin zikrettiğiniz rivayet, Ehl-i hadise göre maruf ve sabit değildir. Bu rivayetle hepimizin bildiği diğer rivayetleri reddetmemiz gerekmez.”¹⁹⁷

Bâkılânî'ye göre itiraza mesnet teşkil eden rivayet sağlamısa sünnetlerden tashihi ve isti'mali mümkün olan bir şeyi reddetmemek için şefaatin var olduğunu belirten rivayetlerle birlikte te'vile hamledilmesi gerekir. Bu çerçevede Bâkılânî te'vil yoluna gitmiş ve iki rivayet arasında görülen zahiri çelişkiyi ortadan kaldırmıştır. Buna göre “Ümmetimden büyük günah işleyenler şefaate nail olamayacaktır.” sözündeki “büyük günah”, Hz. Peygamber'in şefaatiyle iman ehlinin ateşten çıkarılacağını belirten diğer haberlerin delaletiyle “imandan sonra

¹⁹⁴ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421), 3/60.

¹⁹⁵ Teftâzânî, *İslâm Akâidi Şerhu'l-Akâid*, 219.

¹⁹⁶ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 420; Muteber hadis kaynaklarında bu anlama gelen herhangi bir hadis tespit edilememiştir. Söz konusu hadisin Mu'tezile'nin uydurmalarından biri olduğu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Akay, *Şefa'at*, 260.

¹⁹⁷ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 420.

küfre düşmek ve İslam'dan sonra irtidat etmektir.” Böylece ortada bir çelişki kalmamış olur.

Bâkılânî, yaptığı bu yoruma itirazların olabileceğinin farkındadır. Bundan dolayı o, “ümmetimden büyük günah işleyenler şefaate nail olamayacaktır.” sözü sizin yaptığınız te’vili men eder. Çünkü Hz. Peygamber, ümmettinden büyük günah işleyenlerin şefaate nail olamayacaklarını belirtiyor. Dolayısıyla onların müslüman topluluktan olması icap eder” şeklindeki itiraza da şöyle cevap verir: “Hz Peygamber’in ‘Ümmetim’ sözünden ‘Ümmetimden irtidat edenleri’ veya ‘Benim zamanımda kendilerine gönderildiğim kişileri’ kastetmiş olması mümkündür.”¹⁹⁸

Mezkûr hadisle ilgili olarak Nesefî de Hz. Peygamber’e nisbet edilen “Ümmetimden büyük günah işleyenler, şefaate nail olamazlar.” şeklindeki rivayeti delil gösterenlere, ‘eğer bu hadis sahih ise büyük günahı helal sayarak işlerse şefaetim erişmez demektir’ cevabını vermiştir.¹⁹⁹

Âmidî ise bu hadisin senedindeki zayıflığa dikkat çektikten sonra söz konusu hadiste şefaate erişemeyeceği bildirilen kimselerin, iman ettikten sonra şirke ve küfre düşmüş kimseler olduğunu, dolayısıyla herhangi bir çelişki bulunmadığını vurgulamıştır. Ona göre, Hz. Peygamber’den rivayet edilen “Şefaatimi ümmetimden büyük günah işleyenler için sakladım.” hadisi gibi pek çok meşhur ve sahih hadis mevcuttur. Eğer “Ümmetimden büyük günah işleyenler, şefaate erişemezler.” rivayetindeki “büyük günah” ifadesi küfre hamledilmeyecek olursa iki rivayetten birini mutlaka reddetmek etmek gerekir. Bu durumda herhangi bir hadisi reddetmenin, te’vil etmekten daha uzak bir tercih olduğu ortadadır. Dolayısıyla Âmidî, -lafızlarında farklılıklar bulunmakla birlikte- neredeyse sayılamayacak kadar fazla olan şfaat hadislerini esas alıp onlara tutunmanın, daha doğru ve tercihe şayan olduğunu ifade etmiştir.²⁰⁰

Sonuç olarak “Ümmetimden büyük günah işleyenler, şefaate erişemezler.” şeklindeki rivayetin sahih olduğu kabul edilse bile, Mu‘tezile’nin

¹⁹⁸ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 420.

¹⁹⁹ Ebü’l-Muîn Nesefî, *Bahrü’l-keîâm fî akâ’idi ehli’l-İslâm* (Matbaatü Meşriki’l-İrfân, 1330), 41.

²⁰⁰ Ebü’l-Hasan Seyfuddin Ali el-Âmidî, *Gâyetü’l-merâm fî ‘ilmi’l-keîâm*, nşr. Hasan Mahmud Abdullatif (Kahire: el-Meclisü’l-A’lâ li’ş-Şuûni’l-İslamiyye, t.y.), 308-309.

iddia ettiği gibi büyük günah işleyenlerin şefaate erişemeyecekleri değil; helâl kabul etmeksizin büyük günah işleyen müminlerden hak edenlere şefaatin ulaşacağı anlaşılmaktadır.

Ayrıca Mu'tezile âlimleri, Ehl-i sünnet'in şefaath hakkında delil gösterdiği Hz. Enes'in aktardığı uzunca bir hadise bazı eleştirilerde bulunmuşlardır. Bu eleştirileri şu şekilde özetlemek mümkündür:

a. Bu haberler, uzundur. Bu sebeple Hz. Peygamber'in lafzıyla, söylediği şekilde ezberlenmesi mümkün değildir. Dolayısıyla, hadisi rivayet eden kişi, onu kendi sözleriyle rivayet etmiştir. Bu durum dikkate alındığında, söz konusu hadislerin delil olma niteliğini taşımadıkları ortadadır.

b. Bunlar bir tek olayla ilgili haberler oldukları halde eksiklikleri ve fazlalıklarıyla birlikte, farklı şekillerde rivayet edilmişlerdir. Bu da yine haberlerin güvenilirliği konusunda şüpheye sebep olmaktadır.

c. Mezkûr hadis, "teşbihler" içermektedir. Bu da şüpheye yol açacağından dolayı hadis batıldır.

d. Söz konusu hadis, Kur'an'ın zâhirine²⁰¹ zıt olarak varid olmuştur. Bu da hadis hakkında töhmete yol açmaktadır.

e. Bu haber, rivayet edilmesinde birçok neden bulunan, büyük bir olaydan bahsetmektedir; eğer bu haber sahih olsaydı, hadisin tevâtür derecesine ulaşması gerekirdi. Böyle olmadığına göre, bu hadis, töhmet altında kalmıştır.

f. Büyük günah işleyen kimselere şefaatin olacağını haber veren hadis ile şefaath-i uzma hakkındaki hadisler, haber-i vâhid olduğu için zan ifade eder. Kat'î meselelerde, zan ifade eden haber-i vâhide itibâr etmek ise câiz değildir.²⁰²

Ehl-i sünnet âlimleri, Mu'tezile'nin bu eleştirilerine şu şekilde cevap vermişlerdir: "Söz konusu hadisler, haber-i vâhid olarak rivayet edilse bile, konuyla ilgili çeşitli tariklerden gelen ve büyük günah işleyen kimselerin şefaath ile cehennemden kurtulacaklarını bildiren pek çok hadis mevcuttur. Dolayısıyla Ehl-i sünnet âlimlerine göre bu hadisler, mütevâtir derecesinde olup kesin delil olarak kabul edilmelidir.

²⁰¹ Mu'tezile'nin şefaath hakkında delil getirdiği ayetler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Akay, *Şefaath*, 179-226.

²⁰² Ebû'l-Hasen Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, nşr. Ahmed Ebû Hâşim Abdülkerim Osmân (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1409), 689-691.

Konuyla ilgili olarak Fahreddin er-Râzî, Mu'tezile'nin bütün delillerine bir tek sözle cevap verilebileceğini belirtmiştir. Buna göre Mu'tezile'nin şefaati reddetme hususundaki delilleri, tüm şefaât çeşitlerinin yokluğunu ifade ederken, Ehl-i sünnet'in şefaatin varlığı hususundaki delilleri ise hususî olarak şefaatin varlığını ifade eder. Umum ile husus birbirleriyle tearuz ettikleri zaman, hususî olan ifade, umumî olana takdim edilir. Buna göre, Ehl-i sünnet'in delilleri, onların delillerine göre öncelik kazanır.²⁰³

Şefaati inkâr edenler hadislerde bulunan bazı günahları işleyen kimselerin cehennemden çıkamayacağı veyahut cennete giremeyeceği şeklindeki ifadeleri de delil getirerek şefaatin olamayacağını iddia etmişlerdir. Söz konusu hadisler şunlardır:

2. Hz. Peygamber'den şöyle rivayet edildi: “Kim zehir içerek kendisini öldürürse, cehennemde zehir kadehi elinde olduğu halde devamlı ceza çeker.”, “Kim kendisini dağın tepesinden atarak intihar ederse o cehennemde devamlı ve ebedi olarak sonsuza kadar kendini dağdan atar. Kim zehir içerek intihar ederse zehirini eline alır ve cehennem ateşi içerisinde ebedi olarak onu içer. Kim de kendisini bir demirle öldürürse demirini eline alır ve cehennem ateşinin içinde ebedi olarak o demiri karnına saplar.”²⁰⁴

3. Hz. Peygamber'den şöyle rivayet edildi: “İçki bağımlısı olan, anne ve babasına itaatsizlik eden cennete giremez”²⁰⁵

Bâkılânî, bu şekildeki rivayetlerin şefaât haberleriye çeliştiğini iddia edenlere bu haberlerin de şefaât haberleri gibi sabit olması durmunda herhangi bir çelişkinin olmayacağını ifade ederek cevap vermiştir. Bilakis zehir içerek kendini öldüren, alkol bağımlısı olan, anne babasına itaat etmeyen, kendini dağın tepesinden atan ve demirle öldüren kişinin yaptığı bu işler “haberinin tahrim ifade ettiğini bildiği halde onları helal görmek ve haberi tekzip etmek” anlamına gelir. Haberi tekzip eden kişi de şefaati hak edemez.²⁰⁶

²⁰³ Râzî, *Mefâtîh*, 3/61.

²⁰⁴ Buhârî, “Cenâiz”, 84; Ebû Abdîrrahmân Ahmed en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, nşr. Ebû Gudde °Abdülfeâtâh (Beyrut, Lübnan: Mektebetü'l Matbu'ati'l-İslamiyye, 1406/1986), “Cenâiz”, 68.

²⁰⁵ Ebû Bekr Abdullah İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, ed. Muhamed Avvâme (Cidde: Dârü'l-Kıble, 2006), 12/269.

²⁰⁶ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 421.

Kendisini öldüren kişinin ebedi cehennemde olacağını belirten hadisi şerh eden âlimler, üç yorumu ön plana çıkarmaktadır:

1. Söz konusu amellerin haram olduğunu bildiği halde inkâr ederek o ameli işleyenler kastedilmiştir.

2. Cenennemde “ebedi kalmaktan” murad “uzun süre” orada kalmaktır. Buradaki ebedilik “hakiki bir devamlılık” değildir.

3. Mezkûr amelleri işleyen kişinin cezası ebedi olarak cehennemde kalmaktır. Fakat Allah, Müslüman olarak vefat eden kişiyi ebedi cehennemde bırakmayacağını haber vererek ikramda bulunmuştur.²⁰⁷

Burada Aynî'nin yukarıdaki yorumları zikrettikten sonra İbn Tîn'den aktarmış olduğu bilgi de ilgi çekicidir. Zira ona göre bu hadis kâfirler hakkında vârid olmuştur. Fakat bazıları İbn Tîn'in vermiş olduğu bu bilginin uzak bir ihtimal olduğunu söylemişlerdir. Aynî ise uzak bir ihtimal olmadığını, buna mani olan durumun ne olduğunu sorarak İbn Tîn'in verdiği bilginin makul olduğuna işaret etmiştir.²⁰⁸

Hadis şarihleri hadislerde bulunan “cennete giremez” sözünü de aynı şekilde “söz konusu amelleri helal sayarak yaparsa” cennete giremez şeklinde anlamışlardır.²⁰⁹

Şefaati inkâr edenler aşağıdaki rivayetleri örnek göstererek Hz Peygamber'in mümin olmayan kişiye nasıl şefaate edeceğini ve müslüman olmayanların şefaati nasıl hak edecekleri sorularını gündeme getirerek mezkûr rivayetlerin şefaate haberlerine muarız olduklarını iddia etmişlerdir.

4. Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Hırsızlık yapan kimse hırsızlık ettiği anda, mümin olarak hırsızlık yapmaz, zina eden kimse zina ettiği anda mümin olarak zina yapmaz.”²¹⁰

5. Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Bizi aldatan bizden değildir.”²¹¹

²⁰⁷ İbn Battâl, *Şerhu'l-Câmi'i's-ş-şahîh*, 9/454-455; İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 11/538-539; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 21/292.

²⁰⁸ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 21/292.

²⁰⁹ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 10/33; Ebû Zekeriyâ Yahyâ en-Nevevî, *Şahîhu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*, nşr. Ebû Süheyb Muhammed b. Sâmih (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1392), 167113.

²¹⁰ Buhârî, “Eşribe”, 1; Müslim, “İmân”, 100.

²¹¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 11/655; Müslim, “İmân”, 164.

Bâkılânî, Hz. Peygamber'in sadece müminlere şefa'at edeceğini, söz konusu haberlerin ise bir kaç şekilde te'vil edilebileceğini belirtmiştir. Böylece mezkûr rivayetler şefa'at haberleriyle çelişmezler. Buna göre yukarıdaki, rivayetler şu şekilde te'vil edilebilir:

1. Hz. Peygamber, zânî zina yaparken hırsız da hırsızlık yaparken mümin değildir sözüyle “bu fiilleri yapanlar zina ve hırsızlığı helal sayıyorlar ve onların haram olduğunu yalanlıyorlar” manasını kastetmesi mümkündür.

2. Bu fiilleri helal görenlere de şefa'at yoktur.

3. Hadiste geçen “mümin değildir” lafzını, günahlardan temizlenmiş temiz, pak hırsızlık ve zina yapmamış mümin gibi mümin değildir şeklinde anlamak da mümkündür.²¹²

İbn Hacer de söz konusu rivayetin dört şekilde anlaşılabilirliğini belirterek şu yorumları zikretmiştir:

1. Böyle yapmakla kişi kâfir değil münafık olur

2. Şehvetin galip gelmesine sevk eden gafletten kinayedir

3. İmanın nefyi Allah'ın azabından emin olmanın nefyidir. Zira iman emandan müştaktır.

4. Murad zinadan zecr ve tenfirdir. Zahiri murad değildir.²¹³

Bâkılânî, “Bizi aldatan bizden değildir”²¹⁴ gibi hadislerde geçen “bizden değildir” ifadesini de Hz. Peygamber'in “Mescide yakın olanın namazı ancak mescidedir”²¹⁵ hadisinde olduğu gibi “istenmeyen davranışı engellemek ve kınamak için Rasûlullah'ın mübalağa yolunu izlemiş olması mümkündür” diyerek te'vil etmiştir. Bâkılânî'ye göre bu haberler bu şekilde te'vil edilirse tearuz batıl (geçersiz) olur.²¹⁶

Bâkılânî, bizden değildir ifadesini anlamlandırmak için ayrıca şu rivayeti de nakletmiştir. Ebu'd-Derdâ (ö. 32/652) Hz. Peygamber'den şöyle rivayet etti: “Rasûlullah: ‘Kim Allah'tan başka ilah yoktur; O birdir, O'nun hiçbir ortağı yoktur, derse cennete girer.’ diye buyurdu. Ben: ‘Ey Allah'ın Rasûlü! Zina edip

²¹² Bâkılânî, *et-Temhîd*, 422.

²¹³ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 12/61.

²¹⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 11/655; İbn Hanbel, *Müsned*, 9/122; Müslim, “İmân”, 164.

²¹⁵ Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 1/373.

²¹⁶ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 423.

hırsızlık yapsa da mı, dedim.’ O, ‘Evet, zina edip hırsızlık yapsa da.’ diye cevap verdi. Ben yine ‘Ey Allah’ın Resulü! Zina edip hırsızlık yapsa da mı, dedim.’ O, ‘Evet, zina edip hırsızlık yapsa da.’ diyerek aynı cevabı verdi. Ben üçüncü kez: ‘Ey Allah’ın Rasûlü! Zina edip hırsızlık yapsa da mı, dedim.’ O, ‘Evet, Ebu’d-Derda’nın burnu yere sürtsen bile.’ diyerek cevap verdi.”²¹⁷

Hadislerde geçen “bizden değildir” ifadesini hadis şarihleri de anlamaya çalışmışlardır. Nitekim İbn Hacer, bu ifadeyle dinden çıkmanın kastedilmediğini belirtmiştir. Ona göre bu ifade, “hadiste zikredilen şeylerin meydana gelmesini önlemede mübalağa” için kullanılmıştır.²¹⁸ Aynî de kastedilen mananın dinden çıkmak olmadığını, bilakis “bizim yolumuzun ehlinde değildir” manasına geldiğini belirtmiştir.²¹⁹

Süfyân es-Sevrî’ye (ö. 161/778) göre bu tür ifadelerin geçtiği hadisleri te’vil etmeden anlamak selefin de benimsediği bir yöntemdir.²²⁰ Ancak Sevrî’nin bu düşüncesine rağmen, İslam âlimleri, böyle ifadelerin zâhiren değerlendirilmesinin ortaya çıkarabileceği sıkıntılar sebebiyle te’viller yapılmışlardır. Aksi takdirde yasaklanan davranışı veya fiili işleyenlerin durumu hakkında zor durumlar ortaya çıkabilecektir.²²¹

Özetle Bâkılânî ve diğer Ehl-i sünnet âlimleri Mu’tezile’nin aksine büyük günah işleyenlere şefa’at olunacağı ile ilgili haberlerin manen mütevâtir olduğu kanatindedirler. Mu’tezile büyük günah işleyenler için şefa’at olmadığını belirten bazı haberlerin şefaatin olduğunu belirten haberler ile çeliştiğini veya hadislerde bulunan bazı ifadelerin şefaatin olmadığına delalet ettiğini iddia etmektedir. Fakat Bâkılânî, bu haberlerin zahiren çelişik gibi görünen Kur’ân ayetlerinde olduğu gibi te’vil edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Onun haberlere yaklaşımındaki metodu, bir haberi te’vil etme imkânı varken reddetmenin doğru olmadığı şeklinde açıklanabilir. Ayrıca o, bir haberi te’vil ederken muarız olan iki haberinde sahih ve sâbit olmasına önem vermektedir. Bununla birlikte te’vil

²¹⁷ İbn Hanbel, *Müsned*, 45/483; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evsaf*, 3/205.

²¹⁸ İbn Hacer, *Fethü’l-bârî*, 3/163.

²¹⁹ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 25/182.

²²⁰ Cemâlüddin ed-Dimeşkî el-Kâsımî, *Ḳavâ’idü’l-tahdîs* (Kahire: Daru İhyâ’i’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1354), 305.

²²¹ Mehmet Görmez, *Sünnetin ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Otto, 2014), 332.

ederken diğ r haberlerin delaletine de önem vermektedir. Bu durum onun haberlere bir bütün olarak baktığını göstermesi açısından önemlidir. Fakat sabit haberler karşısında sabit olmayan haberleri de her ihtimali göz önünde bulundurarak te vil yoluna gitmiştir. Burada şunu ifade etmekte fayda vardır; Bâkîllânî'nin te villeri incelendiğinde onun söz konusu te villerinin hadis ş arihleriyle paralellik arzettiği görülmektedir. Ayrıca müellif, büyük günah işleyenler için şefaatin var olduğunu ifade eden hadislerin sabit olduğunu, sah b bilerin bu haberleri inkâr etmemesine bağlamaktadır. Tüm bunların yanında müellife göre bir haberin Ehl-i hadis tarafından maruf olması da bir tercih sebebidir.

Bâkîllânî, Mu tezile'nin şefaat hakkındaki düşüncelerini sıraladıktan sonra söz konusu düşüncelerini eleşirmiştir. Bâkîllânî'ye göre Mu tezile, şefaat konusunda iki gruba ayrılır. Bir grup şefaati tamamen inkâr ederken diğ r grup ise Nebilerin ve meleklerin müminlerden üç fırkaya şefaat edebileceğini söylerler. şefaati tamamen inkâr edenlerin durumu onları haberleri inkâr etmeye, Kur'ân'ı da döndürmeye ( arpıtma) sevkeder. Nebilerin ve meleklerin müminlerden üç fırkaya şefaat edebileceğini söyleyenler ise üç grubu şu şekilde sınıflandırmışlardır:

1. Büyük günahlardan kaçınmakla birlikte k  k günah işleyenler.
2. Büyük günah işledikten sonra tevbe edip pişman olanlar, -bunlar bu günahta ısrarcı olarak ölürse onlara şefaat batıl olur-
3. Aslen günahı olmayan müminler. Bunlara nebilerin ve meleklerin şefaati kendilerine verilen nimetlerde amelleri nispetince artırma şeklinde olur.²²²

Bâkîllânî, ilk iki grubun şefaatinin bir manasının olmadığı kanaatindedir. Çünkü onlara Allah şefaat edecektir. Allah kullarını hak etmediği cezayla cezalandırıp zulmetmez. Bâkîllânî Mu tezile'ye kendi usullerine göre, büyük günahlardan kaçınarak k  k günaha düşenlerin azabı hak etmeyeceğini hatırlatarak aynı şekilde büyük günah işleyip de tevbe edenler tevbeleriyle kendilerinden azabı izale ettiklerini ifade etmiştir. Bu durumda tevbe eden birini cezalandırmak çirkin bir zulüm olur. Dolayısıyla böyle kişilere şefaatin bir anlamı

²²² Bâkîllânî, *et-Temhîd*, 427.

yoktur. Günahlardan sâlim olan kişinin hak ettiği oranda kendisine verilen “nimetlerin artırılacağı” şeklindeki şefaate gelince bu durum Hz. Peygamber’den nakledilen haberlere ve Kur’ân’a muhâlifdir. Çünkü haberlerde böyle bir şey zikredilmemiştir. Kur’ân-ı Kerim’de ise Allah’ın zikrettiğine göre meleklerin şefaati²²³ hakkında zülûmden ve küfürden tevbe edenler için yalnızca affetme şefaati olacaktır. Bâkılânî’ye göre Kur’ân ve haberlerde “nimetlerin artırılması” şeklinde bir şefaatin zikri geçmemektedir. Son olarak müellif, üçüncü görüş hakkında ümmet arasında böyle bir düşüncenin olmadığını, şefaah hakkında Kur’ân’da ve haberlerde ne varsa ona uymak gerektiğini belirtmiştir.

Bâkılânî, Kur’ân’da ve haberlerde zikredilen şekliyle şefaati kabul etmeyenlerin sebeplerini inat, sapkınların yoluna meyletmek, şeytanın yoluna uymak ve te’vil metodunu kullanmak şeklinde sıralamıştır.²²⁴

Eş’arî de Mu’tezile’nin şefaah anlayışını eleştirmiştir. Ona göre şefaah Mu’tezile’nin iddia ettiği gibi kendilerine cennet vadedilmiş kimseler hakkında değil büyük günah işleyerek cehennemde azap görmeyi hak etmiş olan kişilerin cezasının kaldırılması şeklinde söz konusu olacaktır. Diğer bir ifadeyle Eş’arî, Allah’ın, cehenneme girmiş olan büyük günah sahibi müminleri Hz. Peygamber’in şefaatiyle oradan çıkaracağını ifade etmiştir. Ona göre şefaah, günahkâr kimseler içindir.²²⁵

Matürîdî’ye göre de şefaah, büyük günah işleyen kişiler içindir. O, Mu’tezile’nin iddia ettiği sadece günahı bulunmayan ya da tevbe etmiş olan kimselerin cennetteki makamlarının yükseltilmesi şeklindeki bir şefaah anlayışını yanlış bulmaktadır. Bu tür bir şeffah algısı Kur’ân’da ve hadislerde bulunan ilâhî ihsan içerikli beyanlara ters düşmektedir. Ayrıca bu durum Müslüman ilim ehlinin ve ümmetin Hz. Peygamber zamanından bu yana Allah’ın engin rahmetine

²²³ “Arşî yüklenenler ile onun çevresinde bulunanlar (melekler) rablerini hamd ile tesbih ederler, O’na inanırlar ve müminlerin bağışlanmasını dilerler: “Ey Rabbimiz! Sen, rahmetin ve ilminle her şeyi kuşattın. Tövbe edenleri ve yolundan gidenleri bağışla ve onları cehennem azabından koru! Rabbimiz! Onları ve atalarından, e şlerinden ve nesillerinden olup da iyi yolda bulunanları kendilerine vaad ettiğin adn cennetlerine kabul buyur. Kuşkusuz sen azîzsın, hakîmsin. Onları kötü sonuçlardan koru. O gün sen kimi kötü sonuçlardan korumuşsan onu rahmetine mazhar kılmışsın demektir. İşte en büyük kurtuluş da budur.” el-Mümin 40/7-9.

²²⁴ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 428.

²²⁵ Eş’arî, *el-İbâne*, 244.

güvenerek ümit besledikleri ve gerçekleşmesi hususunda dua ettikleri şefaatin, tamamen asılsız bir vehimden ibaret olduğu sonucunu doğurur.²²⁶

Neseî de Bâkılânî gibi Mu'tezile'nin şefaati konusunda kendi içlerinde görüş ayrılıklarının olduğunu belirtmiş; onlardan bir kısmının şefaati tamamen inkâr ettiğini fakat diğer bir kısmının ise sadece üç hususta şefaati kabul ettiklerini ifade ederek Bâkılânî'nin zikretmiş olduğu üçlü tasnifi zikretmiştir.

Neseî, Mu'tezile'nin ilk kısmının iddialarının, onların kendi mezheplerinin görüşlerine göre de tutarlı olmadığını belirtmiştir. Çünkü onlar, "Eğer size yasaklanan büyük günahlardan kaçınırsanız küçük günahlarınızı örteriz ve sizi değerli bir yere koyarız." âyeti gereği Allah'ın büyük günahlardan kaçınıp küçük günah işleyen kimseyi affetmesinin O'nun üzerine vâcib olduğunu söylemişlerdir. Günahları Allah tarafından bağışlanmış böyle bir kimse için şefaate gerek yoktur. Dolayısıyla bu genel görüşleri, şefaatin büyük günahlardan kaçınmakla birlikte küçük günah işleyenler için olacağını iddia eden grubun yanlışlığını ortaya koymaktadır.

İkinci kısma gelince, onların, "büyük günah işleyip sonra tevbe eden bir kişi, tevbesinin kabul olması için peygamber ve meleklerin şefaatine muhtaçtır" şeklindeki görüşleri de yine kendi prensipleriyle çelişmektedir. Çünkü Mu'tezile'ye göre, büyük günah işleyip tevbe eden kimsenin tevbesini kabul etmek, Allah'ın üzerine vâciptir. Hal böyle olunca tevbesi kabul edilen bu kişiye ayrıca şefaate edilmesine gerek yoktur. Dolayısıyla bu prensipleriyle de savundukları ikinci kesimin görüşleri kendi içerisinde tutarsızlık arz etmektedir.²²⁷

Ayrıca Neseî de İmam Mâtürîdî ile paralel olarak şefaatin, büyük günah işleyen müminler için olduğunu ifade etmiştir. O, Mu'tezile'nin iddiasının aksine, büyük günahı olmayan müminlerin şefaate ihtiyaçlarının olmadığını belirtmiştir. Zira ona göre bu tür kişilerin cennetteki makamlarının yükselmesi için aracı olunmasına, şefaate değil, "iâne" denir. Nitekim şefaate, meşhur olarak cezadan kurtarılma talebini ifade etmek için kullanılır. Mu'tezile ise şefaati asıl

²²⁶ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (İstanbul, Beyrut: Mektebetü'l-İrşâd, Dâru's-Sâdir, 1431), 587.

²²⁷ Neseî, *Bahrü'l-keîâm*, 40-41.

manasından çıkarıp vaz' edildiği anlamı tahrif ederek ona gerçekte taşımadığı bir manayı yüklemiştir.²²⁸

Kâdî İyâz (ö. 544/1149) ise cenette derecelerin yükseltilmesinin şefaât olarak kabul edilmesi hakkında Ehl-i sünnet âlimlerinden farklı düşünmektedir. O, şefaât ile ilgili hadisi şerh ederken şefaât çeşitlerini zikretmiştir. Buna göre cennet ehlinin cennete derecelerinin artırılmasını da şefaatin bir çeşidi olarak saymıştır. Ona göre şefaât bazen hesabın hafifletilmesi bazen de cenette derecelerin yükseltilmesi şeklinde olabilir.²²⁹

Mevdûdî ise Hz. Peygamber'in günaha bulaşmış müminlere şefaât edeceğini belirtmiştir. Fakat ona göre Hz. Peygamber günaha bulaşan müminlere mutlak olarak şefaât etmeyecektir. O, bilerek inatla ve günahı ısrarcı olanları bu şefaatin dışında tutmuştur.²³⁰ Bunu da Hz. Peygamber'den vârid olan şu hadise dayandırmaktadır: "Kıyamet günü ihanet ve haksızlık yapmış olanlar boyunlarında haksız yere ele geçirdikleri mallar asılı olduğu halde gelecekler ve bana: 'ey Allah'ın Rasûlü imdat' diye feryat edecekler; ama ben onlara: 'benim size bir şey yapmaya gücüm yetmez ben dünyada durumu size bildirmiştim diyeceğim' diye buyurmuştur."²³¹

Sonuç olarak Mu'tezile'nin şefaât hakkındaki düşüncelerinin, "el-va'd ve'l-va'îd" prensibi etrafında şekillendiği görülmektedir. Bunun yanında şefaatin sadece cennetlik mümin kimseler için olduğunu ve bunu sonucu olarak da müminlerin hakettikleri dereceleri artırmak olduğunu iddia eden Mu'tezile âlimlerinin aksine Ehl-i sünnet âlimlerine göre şefaât azabı hak etmiş kişilerden azabı kaldırmaktır. Buna göre günahkâr müminler, ya mahşer meydanındaki şefaâtla cehenneme hiç uğramadan azaptan kurtulurlar ya da cehenneme girdikten sonra yapılan şefaâtla cehennemden çıkarılırlar.

Ehl-i sünnet ve Mu'tezile'nin ortak görüşüne göre, kâfirler için şefaât söz konusu değildir. Bununla birlikte ilk dönem Ehl-i sünnet âlimleri, Mu'tezile'ye karşı şefaatin sadece büyük günah işleyen kimseler için olacağı ve itaatkâr,

²²⁸ Nesefî, *Tebşıra*, 2/400-401.

²²⁹ Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim bi fevâidi Müslim*, thk. Yahyâ İsmâil (Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1998), 1/368.

²³⁰ Mevdûdî, *Mesleler*, 2/252.

²³¹ Buhârî, "Cihâd", 189; Müslim, "İmâre", 24.

cennetlik kulların şefaate ihtiyaçlarının olmayacağını iddia ederken sonraki âlimler, şefaate çeşitlerini zikrederlerken cenneti hak etmiş kulların cennetteki derecelerinin yükseltilmesinin de şefaate kapsamına girdiğini ifade etmişlerdir.

C. Mucize İle İlgili Rivayetler

Kelam kitapları incelendiğinde mucizelerin Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat noktasında incelendiği görülmektedir.²³² Bu bölümde Bâkılânî ve diğer âlimlerin bir kelam problemi olarak mucizeyi nasıl değerlendirdikleri değil de bu konuda hadisleri nasıl kullandıkları tespit edilmeye çalışılacaktır.

Bâkılânî'ye göre mucize, insanlık nazarında mutad olan âdetin Allah tarafından bozulmasıdır.²³³ Hz. Peygamber'in elinde gerçekleşen mucizeler onun nübüvvetine ve sıdkına delalet eder. Buna örnek olarak mislini getirmekle meydan okuyan elimizdeki Kur'ân, kütüğün ağlaması, kurt'un konuşması, az olan yemeğin çoğalması, ayın yarılması ve elinde taşların tesbih etmesi gibi olayları zikreder.²³⁴

Bâkılânî'ye göre mucizelerin doğruluğunun bilgisi zarûrî veya nazârî olmak üzere iki türlü elde edilebilir. Kur'ân mucizesinin doğruluğu zaruri olarak bilinir. Bunu inkâr etmek ve bu konuda şüpheye düşmek mümkün değildir. Çünkü Müslümanlar ve diğer dinlerden olan insanlar Kur'ân'ın Hz. Peygamber tarafından vahiy kâtiplerine yazdırıldığını tasdik etmişlerdir. Böyle zaruri bilgileri inkâr etmenin inattan ileri geldiğini vurgulamıştır. Bu konuları ispat noktasında râvî aramaya ve delilleri araştırmaya ihtiyaç yoktur. Kütüğün ağlaması, Kurt'un konuşması, az olan yemeğin çoğalması, ayın yarılması ve elinde taşların tesbih etmesi gibi mucizeler de ise nazar ve istidlâl gereklidir.²³⁵

Bâkılânî, nazar ve istidlâl gereken mucizelerin Hz. Peygamber'in elinde ortaya çıktığının sahihliği hakkında delil olarak asar ehlinin, muhaddislerin ve siyer âlimlerinin çoğunun bu gibi meşhur olayları asırlar boyunca aktardıklarını,

²³² Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Halil İbrahim Bulut, *Nübüvveti İspat Açısından Hissi Mucizeler* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001); Yasin Ulutaş, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Döneminde Mucize Anlayışları* (Doktora tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2019).

²³³ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 20.

²³⁴ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 158.

²³⁵ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 160.

sadrı evvelde yaygınlık kazandığını, Hz. Peygamber’e şahit olanlar ve onunla aynı asırda yaşayanların duyduklarını rivayet ettiğini söylemiştir. Fakat Bâkıllânî’ye göre bu olayları nakledenler tevatür derecesine ulaşamadılar. Her râvi katıldığı bir gazveyi, bilinen bir vaziyeti ve unutulmaz bir sahneyi aktardılar. Örneğin râvi “filan gazada şöyle şöyle oldu” veya “ziyafet esnasında ashab mescitte toplanmışken az olan yemek çok oldu” şeklinde kendi gördüğü bir olayı nakletmiştir. Burada ashaptan kimse o olayı inkâr etmemiş nakledilen bilgiyi töhmet altında bırakacak herhangi bir şey de zahir olmamıştır. Büyük toplulukların bildikleri, gördükleri ve işittikleri bir şeyi gizlemeleri de adeten mümkün değildir. Bu durum sahâbe için düşünüldüğünde onların kendi nefislerinde dürüstlüğe ve dinlerine büyük önem verdikleri yalanı da kötü gördükleri bilindiğinden dolayı imkânsızdır. Dolayısıyla sahâbeler yalan haber nakledenleri reddeder ve onları kınarlardı. Bu sebepler, mucizelerle ilgili naklin tevatür seviyesine ulaşmasa da sıhhatine ve râvilerinin sıdkına apaçık delalet eder.²³⁶

Yukarıda görüldüğü gibi Bâkıllânî, mucize kapsamında bazı olayları aktarmıştır. Bunun yanında Kur’ân’ı ise “mucizesinin doğruluğu zaruri olarak bilinen” diyerek diğerlerinden ayırmıştır. Dolayısıyla biz de mucizeleri Kur’ân ve diğer mucizeler şeklinde inceleyeceğiz.

Mucizeler âlimler tarafından çeşitli tasniflere tabi tutulmuşlardır. Eş’arî mucizeleri akli ve hissi olmak üzere ikiye ayırmıştır. Mâtürîdî de aynı şekilde akli ve hissi olarak ikili ayrıma gitmiştir.²³⁷

Akli mucize kapsamında değerlendirilen Kur’ân’ın hangi yönüyle mucize olduğu tartışmalı olsa da nihai olarak onun mucize olması konusunda Ehl-i sünnet ve Mu’tezile âlimleri ittifak halindedirler.²³⁸

Hissi mucizelere gelince İslam dünyasında onu kabul ve red edenlerin olduğu bilinmektedir. Hissi mucizeleri reddedenlerin başında Nazzam gelmektedir. Ona göre zaruri ilim gerektirmeyen haberlerden meydana gelen

²³⁶ Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 162.

²³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 276.

²³⁸ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Sabri Türkmen, “Kur’an’ın Mucizeliği Meselesi”, *Diyanet İlmî Dergi* 43/2 (2007): 55-74.

deliller geçerli değildir. Hz. Peygamber'e nispet edilen hissi mucizeler de tevatüren sabit olmadığından dolayı Nazzam, söz konusu mucizeleri kabul etmemiştir.²³⁹ Câhiz da hissi mucizelerin tevatüren aktarılmadığını, ahad yollarla aktarıldığını belirtmiştir. Dolayısıyla ona göre Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispat eden mucizeler, tavatüre dayanan Kur'ân, Hz. Peygamber'in ahlakı ve kabul edilen dualarıdır. Görüldüğü gibi o, hissi mucizeleri tevatüre dayanmadıkları için mucize kapsamında zikretmemiştir. Nitekim Câhiz haberi değil, haberin gelişini mucize olarak kabul etmiştir.²⁴⁰

Hissi mucizeleri reddedenlerin yanında onları kabul eden âlimler de mevcuttur. Örneğin Eş'arî, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in nübüvvetine delalet eden bir mucize olduğu belirttikten sonra onun nübüvvetine delil teşkil eden az olan yemeğin çok olması, pamaklarının arasından su akıtması koyunun konuşması ayın yarılması ve ağacın yanına gelmesi gibi bazı hissi mucizeleri de aktarmıştır.²⁴¹

Mâtürîdî de Kur'ân'ın aklî mûcizeye örnek olduğunu ifade etmiştir. Bunun yanında ayın yarılması, parmaklarından suyun akması, bazı hayvanların dile gelip onunla konuşması, bir kaptaki az miktardaki sütü kalabalığa içirmesi, onun için pişirilen zehirlenmiş etin dile gelmesi, kütüğün inlemesi vb. çok sayıda benzer hadiseyi hissî mucizelere örnek olarak zikretmiştir.²⁴²

Cüveynî de Eş'arî ve Mâtürîdî gibi mucize konusunu işlerken ilk olarak Kur'ân'ın mucize oluşunu aktardıktan sonra Hz. Peygamber'in Kur'ân dışında da mucizelerinin olduğunu belirtmiştir. Ona göre az olan yemeğin çoğalması, ayın yarılması ve Hz. Peygamber'in elinde taşların tesbih etmesi gibi daha birçok mucize mevcuttur. Ayrıca Cüveynî bu mucizelerin tevatüren sabit olmadığını ancak her birinin olağanüstülüğü ifade etmesi sebebiyle bunların toplamının kesin bilgi ifade ettiğini belirtmiştir.²⁴³

Yukarıda görüldüğü gibi Kur'ân dışında kalan hissi mucizelerin epistemolojik değeri, onların kabul ve reddinde önemli rol oynamıştır.

²³⁹ Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Farâğ beyne 'l-fırâğ ve beyânü 'l-fırâti 'n-nâciye minhüm* (Beyrut: Daru'l-Âfak el-Cedîde, 1397), 135.

²⁴⁰ Câhiz, *Resâil*, 3/227-228.

²⁴¹ Eş'arî, *el-İbâne*, 78.

²⁴² Mâtürîdî, *Kitâbü 't-Tevhîd*, 278.

²⁴³ Cüveynî, *el-İrşâd*, 278.

Binaenaleyh Nazzam gibi Mu'tezile âlimleri onların tevatür seviyesine çıkmadığını ifade ederek kabul edilemeyeceklerini belirtmişlerdir Bunun yanında Ehl-i sünnet âlimleri Hz. Peygamber'in bu çeşit mucize göstermesinin manen tevâtür oluşturduğunu söyleyerek hissi mucizeleri kabul etmişlerdir. Sonuç olarak hissi mucizeler, görenler için mucizedir. Görmeyenler için de mucize olarak kabul edilmesi için tek yol doğru bir haber kanalı ile görmeyenlere aktarılmış olmasıdır.

Buraya kadar mucize hakkındaki genel değerlendirmeleri aktardıktan sonra hissi mucizeler hakkındaki bazı rivayetleri incelemekte fayda vardır.

1. İlk olarak ayın yarılması mucizesi²⁴⁴ ile ilgili rivayetleri görecektir olursak Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652), Abdullah b. Ömer (ö. 73/693) ve Abdullah b. Abbas (ö. 68/687) tarikiyle gelen rivayetlerde Rasûlullah zamanında ayın ikiye ayrıldığı ve Hz. Peygamber'in bu olaya "Şahid olun!" dediği nakledilmektedir.²⁴⁵ Ayrıca İbn Mes'ûd'dan nakledilen bir başka rivayete göre Hz. Peygamber'le İbn Mes'ûd'un Mina'da iken olayın meydana geldiği anlatılmaktadır.²⁴⁶ Cübeyr b. Mut'im (ö. 59/678) kanalıyla gelen rivayette ise ayın Hz. Peygamber zamanında bölünerek dağın üzerine iki parça olduğu, bunun üzerine Hz. Peygamber'in kendilerini büyülediği bildirilmektedir.²⁴⁷ Son olarak Huzeyfe b. Yemân'dan (ö. 36/656) gelen rivayette ise ayın yarıldığından ziyade ayın yarılacağı anlaşılmaktadır.²⁴⁸

Tespit edebildiğimiz kadarıyla söz konusu rivayetin altı sahâbî râvisi bulunmaktadır. Bunlar şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Abdullah b. Mes'ûd
2. İbn Ömer
3. İbn Abbas
4. Enes b. Mâlik

²⁴⁴ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Yavuz Köktaş, *Tüm Yönleriyle Akaid Hadisleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 448-450; Fatıma Ünsal, *Hasâis ve Delâil Edebiyatında Hz. Peygamber'e Atfedilen Hissî Mucizelerin Kur'an Çerçevesinde Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2012), 68-72.

²⁴⁵ Buhârî, "Menâkıb", 27; Müslim, "Şifâtü'l-münâfikîn", 43.

²⁴⁶ İbn Hibbân, *Şahîh*, 14/420.

²⁴⁷ İbn Hanbel, *Müsned*, 27/314; Tirmizî, "Tefsir", 54.

²⁴⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420), 22/568.

5. Cübeyr b. Mut'im

6. Huzeyfe b. Yemân

2. Hurma kütüğünün ağladığı şeklindeki rivayetler de Hz. Peygamber'in nübüvvetine delil olarak sunulmuştur. Söz konusu rivayetleri inceleyecek olursak Abdullah b. Ömer'den gelen rivayet şöyledir: "Rasûlullah mescidde bir hurma kütüğüne dayanarak hutbe irad ederdi. Onun için bir minber yapıldı. Dayandığı hurma kütüğünden ayrılınca bir inilti (yavrulu devenin sesi gibi bir ses) işittik. Bunun üzerine Rasûlullah hurma kütüğüne elini koyup sıvazladı, bunun üzerine kütük hemen sustu."²⁴⁹

Yukarıdaki rivayette Hz. Peygamber'in sadece kütüğe elini koyduğunu belirtilirken diğer rivayetlerde ise Hz. Peygamber'in kütüğü kucakladığı ve bunun üzerine kütüğün sustuğu ifadelerine yer verilmiştir.²⁵⁰

Buhârî'nin (ö. 256/870) Abdullah b. Ömer'den kaydettiği rivayetin senedinde tenkide uğrayan bir ravinin bulunmamasına karşılık diğer rivayetlerde senedinde hadis uydurmakla suçlanan râviler bulunmaktadır. Dolayısıyla bu bilgi Buhârî'de bulunmayan ifadelerin rivayete sonradan eklenebileceğini düşündürmektedir.

Rivayetler incelendiğinde söz konusu hadisin de altı sahâbî râviden geldiği anlaşılmaktadır. Bunları da şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Abdullah b. Ömer

2. Câbir b. Abdillâh el-Ensârî

3. Abdullah b. Abbâs

4. Ebû Sa'îd el-Hudrî

5. Übey b. Kâ'b

6. Büreyde b. Husayb (ö. 63/682)

3. Hz. Peygamber'e nisbet edilen hissi mucizelerden biri de az olan yiyeceğin çoğaltılmasıdır. Bu konu ile ilgili birçok rivayet mutemed hadis kitaplarında bulunmaktadır. Bu rivayetleri şöyle sıralamak mümkündür:

Enes b. Mâlik'in bildirdiğine göre Hz. Peygamber birkaç ekmek kırıntısının üstüne yağ ekleyerek katık yapmış daha sonra da dua ederek bu

²⁴⁹ Buhârî, "Menâkıb", 25.

²⁵⁰ İbn Hanbel, *Müsned*, 4/107; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsâf*, 1/187.

katığın çoğalmasını sağlamıştır. Öyle ki on kişilik gruplar halinde seksen kişi bu yemekten yiyerek karınlarını doyurmuşlardır.²⁵¹

Câbir b. Abdullah'ın naklettiğine göre ise Hz. Peygamber kendi hurmalarını bereketlendirip artırmıştır.²⁵²

Abdurrahman b. Ebû Bekir'e (ö. 53/673) isnat edilen bir rivayete göre ise, az olan yemek önce Hz. Ebû Bekir tarafından artırılarak kerameti ortaya konulurken, daha sonra da Hz. Peygamber'in bu yemeği daha da bereketlendirmesi ile mucizesi meydana gelmiştir. Artırılan bu yemekten yemeyen Abdurrahman, babası tarafından hakarete uğramış ve kendisine beddua edilmiştir.²⁵³

Abdurrahman b. Ebû Bekir'e isnat edilen bir başka rivayete göre, Hz. Peygamber ciğerden yapılan yemeği bereketlendirerek çoğalttığı nakledilmiştir.²⁵⁴

İbn Abbas'a isnat edilen bir başka rivayete göre, Hz. Peygamber Hudeybiye seferi sırasında sefere katılanlarda mevcut olan yemeği toplayıp bir araya getirerek yemeği bereketlendirip çoğaltmıştır.²⁵⁵

Semüre b. Cündeb'e (ö. 60/680) isnat edilen başka bir rivayete göre, Hz. Peygamber tirit yemeğini bereketlendirip çoğaltmıştır.²⁵⁶

Konuyla ilgili Ebû Hureyre'ye (ö. 58/678) isnat edilen bir rivayete göre ise Hz. Peygamber Ebû Hureyre'ye ait birkaç hurmayı bereketlendirmiştir. Daha sonra Ebû Hureyre ise bu hurmaları hem yemiş hem de infak etmiştir. Bu durum da Hz. Osman'ın şehit edildiği güne kadar böyle devam etmiştir.²⁵⁷

Tespit edebildiğimiz kadarıyla az olan yemeğin bereketlenmesi hakkındaki mucizeleri nakleden sahâbî ravi sayısı altıdır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Ebû Hureyre

2. Semüre b. Cündeb

²⁵¹ Buhârî, "Menâkıb", 25.

²⁵² Buhârî, "Menâkıb", 25.

²⁵³ Buhârî, "Menâkıb", 25.

²⁵⁴ Buhârî, "Et'ime", 6; Müslim, "Eşribe", 2056.

²⁵⁵ İbn Hanbel, *Müsned*, 4/498.

²⁵⁶ İbn Hanbel, *Müsned*, 33/316.

²⁵⁷ Tirmizî, "Menâkıb", 47; İbn Hibbân, *Şahîh*, 14/467.

3. İbn Abbas
4. Abdurrahman b. Ebû Bekir
5. Câbir bin Abdullah
6. Enes b. Mâlik

Yukarıda hissi mucize ile ilgili incelediğimiz üç konuda görüldüğü üzere söz konusu rivayetler, sahâbî râvisi itibariyle birçok kişiden aktarılmışlardır. Bunun yanında mezkûr rivayetlerin farklı olaylardan bahsettiği de görülmektedir. Bu bilgilerdeden hareketle, Hz. Peygamber'in hissi mucize göstermiş olduğu bilgisi, Bâkılânî ve diğer Ehl-i sünnet âlimler tarafından benimsenen, bu tür mucizelerin manen mütevâtir seviyesine ulaştığı şeklindeki tespitlerini haklı çıkarmaktadır. Ayrıca rivayetlerin farklı olayları anlatması, her sahâbînin duyduğunu veya gördüğünü aktarmış olması Bâkılânî'nin söz konusu mucizelerin aktarılış keyfiyeti hakkında yapmış olduğu çıkarımı da doğrular niteliktedir. Dolayısıyla bu durum müellifin konuyla ilgili rivayetlere vukufiyetini de göstermektedir.

II. KUR'ÂN İLE İLGİLİ HADİSLERE DAİR YORUMLAR

İslam dininin temel kaynağı olan Kur'ân üzerinde çeşitli tartışmalar yapılmıştır. Öyleki tarihte Kur'ân'da eksiklik veya fazlalık olduğunu iddia eden grupların varlığı bile müşahade edilmiştir. Söz konusu gruplar bu iddialarını kaynaklarda bulunan rivayetler üzerine bina etmeye çalışmışlardır. Buna mukabil Bâkılânî ise Kur'ân üzerinde oluşabilecek en ufak şüpheleri bile izale etmek maksadıyla *el-İntisar* isimli eserini kaleme almıştır. Bu bölümde Bâkılânî'nin mezkûr eserinden tespit ettiğimiz bazı konular çerçevesinde müellifin Kur'ân'la ilgili hadisleri nasıl yorumladığı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

A. Kur'ân'dan Bir şey Kaybolduğunu İddia Eden Rivayetler

Bâkılânî, Kur'ân'ın naklinde hata yapıldığı, onun kaybolduğu ayrıca sahihinin ve fesadının ayırt edilemediği iddialarına, sahâbî neslinin Kur'ân'a önem verdiklerini, onun yerini kalplerinde yücelttiklerini onu öğrenmek ve öğretmekle Allah'a yaklaşmayı umduklarını ve Rasûlullah'ın Kur'ân'ı ezberlemeye teşvik ettiğini zikrederek cevap vermiştir. Ashab, Hz.

Peygamber'den Kur'ân'ı öğrenip öğretmeye, üzerinde düşünmeye, her harfinden sevap alındığına ve Kur'ân ehlinin diğer insanlardan daha üstün olduğuna dair çokça şey işitmişlerdir. Bunların hepsi de zaruri olarak bilinir. Bâkılânî, sahâbîlerin Hz. Peygamber'e uğrunda canlarını verme, babalarını ve oğullarını öldürme derecesinde itaat ettiklerini hatırlatarak böyle bir durumda ittifak etmelerinin adeten mümkün olmadığını ifade etmiştir. Müellif, sahâbîyi bu şekilde tavsif ettikten sonra onların Kur'ân'ı zâyî ettiklerini söyleyen kimsenin âdeti inkâr ettiğini söylemiştir. Bu konuda bazı sahâbîlerden gelen rivayetlerin tevâtüre aykırılık ve çoğunluğun naklini inkâr gibi sebeplerden reddedileceğini belirtmiştir.

Müellif bu konuyu işlerken geçmişten bilgi elde etmenin tek yolu olan haberlerden yararlanmıştır. Haberleri bir isnad zinciri ile vermese de mana bakımından aktararak delil olarak zikretmiştir. Burada önemli olan nokta Bâkılânî'nin bu haberlerin bilgi değeri açısından zarûrî bilgi ifade ettiğini zikretmesidir. Ayrıca Bâkılânî, ashabta Hz. Peygamber ve Kur'ân sevgisi olduğunun bilgisini haberler vasıtasıyla elde etmiş ve bu bilgiden yola çıkarak onun kaybedildiği bilgisinin adeten mümkün olmadığını söylemiştir.

Bâkılânî, Kur'ân'ın ezberlenip unutulmasını kötöleyen, onun ezberlenip korunmasını ve öğretilmesini ise teşvik eden birçok hadis rivayet etmiştir. Bu hadislerden biri de şudur: “el-Bakara ve Âl-i İmrân kıyamet gününde sahibine gölge yapan bulut şeklinde gelirler.”²⁵⁸ Bâkılânî söz konusu rivayeti üç şekilde yorumlamıştır.

1. Kur'ân'ın gelmesinden maksat “Kur'ân'ın sevabının gelmesidir” demiştir. Çünkü Kur'ân fîldir ve mahlûktur. Okunması karşılığında sevap alınan kıraat değil de Allah'ın keliması olan Kur'ân ise böyle değildir.

2. Allah'ın Kur'ân'ı ezberleyen kimseye korkularını gidermek ve rahatlatmak için mümin sûretinde bir melek göndermesi de mümkündür. Bunu da Kur'an diye isimlendirebilir. Meleğin teskin etmesi de Kur'ân'ın sevabıdır.

²⁵⁸ Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek*, 1/752.

3. Aynı şekilde Allah kıyamet gününde iki büyük cisim yaratıp onlarla Kur'an okuyanı müjdeleyebilir. Bu cisimlerin müjdelemesi de el-Bakara ve Âl-i İmrân'ı okuyanın sevabıdır şeklinde yorumlar yapmıştır.

Bâkılânî bu yorumları yaptıktan sonra “bu tür haberleri te'vil etme imkânı varsa reddetmenin bir anlamı yoktur” diyerek haberleri anlamada te'vilin önemine dikkat çekmiştir.

Bâkılânî, vahyin korunduğunu ve doğru bir şekilde aktarıldığını vahyin yazılması (kitabet) olgusuyla da ilişkilendirmiştir. Bu bağlamda Hz. Ömer'in kız kardeşinde bulunan yazılı ayetleri,²⁵⁹ Ümmü Âmir'in Kur'an'ı okuyan ve yazan birisi olduğunu ve vahiy kâtiplerini zikretmiştir.²⁶⁰

Buraya kadar vahyin korunduğu, Hz. Peygamber ve ashabın ona gereken önemi verdiği bilgisi ve bunun tezahürü olan vahyin yazılması üzerinden temellendiren Bâkılânî, Kur'an'ın korunmadığına mesnet teşkil edebilecek beş rivayeti de değerlendirmiştir.

1. Hz. Peygamber, ashâbıyla olduğu sırada “Sizler karış karış, arşın arşın sizden öncekilerin yolunu izleyeceksiniz. Onlar insanın giremeyeceği küçük bir kertenkele deliğine girecek olsalar, siz de onları takip edeceksiniz” dedi. Orada bulunanlardan biri, “Ey Allah'ın Rasûlü (izlerini takip edeceğimiz bu topluluklar) Yahûdi ve Hristiyanlar mı?” diye sordu. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “ya başka kimler olacaktı” buyurdu.²⁶¹

Bâkılânî, Yahûdi ve Hristiyanların kitaplarını tahrif ettiği bilgisinden hareketle mezkûr rivayeti delil göstererek Kur'an'da eksiklik veya fazlalık olacağını iddia edenlerin iddialarını cevaplandırmıştır. Ona göre böyle bir habere dayanarak İslâm ümmetinin Kur'an metnini tahrif edeceğini söylemek acziyetin göstergesidir. Çünkü bu rivayet, sıhhatini zarûrî veya istidlâlî olarak bilmediğimiz ayrıca ümmetin kabul ile telakki etmediği âhâd bir haberdir. Bu rivayetten hareketle Müslümanların Kur'an'ın tamamını ya da bir kısmını tahrif ettiği iddia

²⁵⁹ Ebû Abdillâh Ahmed İbn Hanbel, *Fezâilü's-Sahâbe*, nşr. Vasıyyullah Muhammed Abbas (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403), 1/285.

²⁶⁰ Bâkılânî, *el-İntişâr*, 1/148.

²⁶¹ Ebû Bekr Abdullâh İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, nşr. Muhamed 'Avvâme (Cidde: Dârü'l-Kıble, 1427/2006), 7/479; İbn Hanbel, *Müsned*, 14/81; Buhârî, “Cum'a”, 215; Müslim, “İlm”, 6; Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek*, 1/93.

edilemez. Sübûtunu ve sıhhatini kesin olarak bilmediğimiz bir haberle Allah'ın, hakkında söz verdiği "aslın" (Kur'ân'ın korunacağı) ispatı caiz değildir.

Bâkılânî Şîa'nın, Ehl-i sünnet'in kabul ettiği pek çok konu ile ilgili rivayetleri reddederken Kur'ân gibi asıl mesabesinde olan bir mevzuda haber-i vâhîde dayanmasının mâkul olmadığını ifade etmektedir. Ona göre söz konusu rivayet sahih olarak kabul edilse bile o, ümmetin Kur'ân'ı tahrif edeceğine delâlet etmez. Zira İslâm kaynaklarında bu rivayetin aksine pek çok rivayet nakledilmiştir. Bunlardan bazılarına göre Hz. Peygamber, "ümmetim dalâlet üzere birleşmez"²⁶², "Allah'tan ümmetimin dalâlet üzere birleşmemesini istedim ve Allah da bu duamı kabul etti"²⁶³ buyurmaktadır. Bu türden hadisler lafızları farklı olsa da mana itibarıyla tevâtür derecesine ulaşmıştır. Bundan ötürü Hz. Peygamber'in beyanları çerçevesinde ümmetin icmâi ile söz konusu tahrif iddiası çürütülmüş olur. Ayrıca Kur'ân'daki bazı ayetler de Kur'ân'ın hiçbir zaman tahrif olmayacağına delalet etmektedir. Bunun yanında Hz. Peygamber'in gelecekle ilgili pek çok hususu bildirmesine rağmen bu konuda herhangi bir sözünün vârid olmaması, mezkûr rivayet üzerinden Kur'ân'ın tahrif edildiğini iddia eden görüşün doğru olmadığına delil olarak ileri sürülmüştür.

Bâkılânî'ye göre Kur'ân'ın tahrif edilemeyeceğine delalet eden bir diğer karine de Rasûlullah'ın, veda hutbesinde "Size bıraktığım şu iki şeye sınıksız sarıldığınız sürece dalâlete düşmezsiniz: Allah'ın Kitabı ve benim sünnetim" sözüdür. Eğer Hz. Peygamber Kur'ân metninin tahrife uğrayacağını bilseydi ona uyulmasını emretmezdi. Ayrıca İslâm ümmetinin önceki ümmetler gibi olacağı ve Kur'ân'ı tahrif edeceği iddiası doğru ise o takdirde Müslümanlar'ın Hz. Peygamber hayattayken bir buzağıya tapmaları ya da Peygamber'den kendilerine Allah'ı göstermelerini talep etmeleri gerekirdi. Ancak siyer kaynakları göz önüne alındığında Hz. Peygamber'in gazveye çıktığı dönemlerde bile sahâbînin bu tür hatalara düşmedikleri görülür.²⁶⁴

²⁶² Ebû Abdillâh Muhammed İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, nşr. Şu'ayb Arnâut v.dğr. (Beyrut: Daru'l-Risale'ti'l-Alemiyye, 1430), "Fiten", 8.

²⁶³ Ebû Dâvûd, "Fiten", 1.

²⁶⁴ Bâkılânî, *el-İntişâr*, 2/439-453.

Yukarıda zikredilen rivayete, İbn Battal, Kadı İyâz, Nevevî (ö. 676/1277), İbn Hacer ve Aynî gibi hadis şârihleri de değinmiştir. Zikri geçen âlimlerin söz konusu rivayet hakkında yaptığı açıklamalar birbirleriyle aynılık arz etmektedir. Buna göre “öncekilerin yoluna uymaktan” maksat günahta, bid‘atlerde ve hevalarda öncekileri takip etmektir, yoksa küfürde değildir. Ayrıca “deliğe girmekten” murad ise öncekilerin hal ve durumlarından zemm edilen ve şeriatın nehy ettiği şeylerde öncekilere uymayı anlatan bir temsildir.²⁶⁵

Rivayet ile ilgili yapılan yorumları özetlemek gerekirse Bâkılânî rivayet için, “sıhhatini zarûri veya istidlâlî olarak bilmediğimiz ayrıca ümmetin kabul ile telakki etmediği âhâd bir haberdur.” şeklinde açıklama yapmış ve mezkûr rivayete dayanarak Kur’ân’ın tahrif edileceğini söylemenin mümkün olmadığını ifade etmiştir. Ayrıca ümmetin hata üzere birleşmeyeceğini bildiren mana bakımından tevatür oluşturmuş haberlerin olduğunu da zikretmiştir. Tüm bunların yanında “Kur’ân eğer tahrif olacaksa Hz. Peygamber ona uyulmasını emretmezdi” diyerek akli bir izah yapmıştır. Hz. Peygamber’in gazâda olduğu sırada dahi ashabın böyle bir hataya düşmediğini söyleyerek de tarihi vakıadan yararlanmıştır. Bu bilgilerden hareketle onun, hadis yorumlarken aklını ve tarihi vakıaları ön plana çıkardığını söylemek mümkündür. Rivayetle ilgili Bâkılânî dışındaki âlimlerin “öncekilerin yoluna uymanın” küfürde olmadığını ifade ederek hadisi şerh etmeleri de Bâkılânî’nin yapmış olduğu yorumlarla paralellik arz ederek tamamlayıcı bir bilgi ortaya koymaktadır. Ayrıca rivayette İslâm ümmetinin Yahûdi ve Hristiyanlara uyacağına yönelik uyarının dışında Kur’ân’ın tahrif edileceğine dair açık bir bilgi bulunmamaktadır. Dolayısıyla söz konusu rivayet, Ehl-i kitap’ın düştüğü başka hatalara da işaret etmiş olabilir.²⁶⁶ Sonuç olarak bu ve benzeri rivayetler ahir zamanda olacak bazı fitneleri önceden haber vererek müminleri uyarmak içindir. Bunun aksine ehl-i kitap’a bir teslimiyet çağrısı olduğunu söylemek ve bu rivayet üzerinden Kur’ân’ın tahrif edileceğini söylemek mümkün değildir.

²⁶⁵ İbn Battâl, *Şerhu’l-Câmi’i’s-şahîh*, 10/365; Ebû’l-Fazl İyâz b. Mûsâ Kādî İyâz, *İkmâlû’l-Mu‘lim bi fevâidi Müslim*, nşr. Yahyâ İsmâil (Mansûre: Dârü’l-Vefâ, 1419/1998), 8/80; Nevevî, *Şerhu’n-Nevevî*, 16/219; İbn Hacer, *Fethû’l-bârî*, 13/301; Aynî, *‘Umdetü’l-kârî*, 16/43.

²⁶⁶ Abdulvahap Kösesoy, *Ebû Bekr el-Bâkılânî’nin Metinleşme Süreci Bağlamında Kur’ân Savunusu -El-İntisâr Örneği-* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2019), 146.

2. Hz. Ömer'den nakledilen bazı rivayetler de Kur'ân ayetlerinin korunmadığına yönelik örnek olarak sunulmuştur. Söz konusu rivayetlerden biri şudur: “Yemâme’de bir grup kurra öldürüldü ki Kur’ân’ın pek çok ayetini onlardan başka okuyan yoktu. Onların ölümüyle Kur’ân ayetleri yok oldu.”²⁶⁷

Bâkılânî, bu rivayetin aslının olmadığını, kuruntu ve yalandan ibaret olduğunu söylemiştir. Aksine hiçbir ayetin kaybolmadığını ve Kur’ân metninin korunduğunu ifade eden birçok rivayetin olduğunu ve bu haberlerin de metin ve senet açısından daha sağlam olduğunu ifade etmiştir. Müellife göre bu rivayet Hz. Ömer’e atılan bir iftiradır. Bunun yanı sıra Bâkılânî, **لو صحت** diyerek rivayetin sahih olması durumunu da gözardı etmemiştir. Rivayetin sahih olduğu düşünüldüğünde Kur’ân’da eksiklik olduğunu iddia edenlerin çıkarlarına uygun bir durum olmaz. Çünkü Yemâme savaşında şehit olan sahâbîler diğer Müslümanlara göre Kur’ân’ı ezberleme gibi konularda daha gayretli kimselerdi. Bu sebeple Kur’ân ayetleri değil onların bu konudaki gayretleri yok olmuş demektir.²⁶⁸

3. Hz. Ömer'den nakledilen recm ile ilgili rivayetler de Kur'ân ayetlerinin korunmadığına örnek olarak sunulan rivayetlerdendir. Hz. Ömer, “Allah, Rasûlullah’ı hak olarak gönderdi ve ona kitabı (Kur’ân’ı) verdi. İndirilen ayetler içerisinde recm ayeti de vardı. Rasûlullah bunu uyguladı, ondan sonra da biz uyguladık. Recm ayeti, Kur’ân’da haktır.”²⁶⁹

Başka bir rivayette ise Hz. Ömer, “Eğer insanların, ‘Ömer, Kur’ân’dan olmayan bir ayeti Kur’ân’a ekliyor’ şeklindeki sözlerinden korkmasaydım, recm ayetini kendi ellerimle Kur’ân’a yazardım” demiştir.²⁷⁰

Bâkılânî, mushafa kaydedilmeyen recm ayetini, nesh bağlamında değerlendirmektedir. Recm ayetinin neshedildiğini bize bildiren ise sünnettir. Ona göre Allah, recm ayetini indirmiş; ancak hükmünü bâki kılıp tilavetini neshetmiştir. Bu durumdan haberdar olan Müslümanlar, bu ayeti ezberlememiş ve gerekli ihtimamı göstermemişlerdir. Müellife göre bu ayet, eğer neshedilmemiş

²⁶⁷ Buhârî, “Cum’a”, 220.

²⁶⁸ Bâkılânî, *el-İntişâr*, 1/399.

²⁶⁹ Buhârî, “Hudûd”, 31.

²⁷⁰ Buhârî, “Aḥkâm”, 21.

olsaydı mushafta yer alan diğer ayetler gibi özenle korunur ve kaydedilirdi. Hz. Ömer, mezkûr rivayetlerde recm ayetini okuduğunda herhangi bir kimsenin o anda ya da daha sonra bir soru veyahut da eleştiri yöneltmemesi bu ayetin, tüm sahâbîler nezdinde bilindiğine işaret etmektedir. Nesh hakkında fikir beyan edip kitap telif eden âlimler de recm ayetinin mensûh ayetler grubunda olduğunu söylemişlerdir. Ayrıca Hz. Ömer'in topluluğa hitaben recm ayetini okuması ve cemaatin onun sözleri karşısında sessiz kalmaları bu ayetin mensûh olduğuna delalet etmektedir. Aksi takdirde tilaveti mensûh olmayan bir ayet hakkında Hz. Ömer'in mushafa ekleme sözlerini dile getirmesi onun Kur'ân'a ekleme yapmaya çalıştığı vehmini uyandırabilirdi. Böyle bir durum ise Kur'ân'a bağlılığı ile bilinen Hz. Ömer için mümkün değildir. Öte yandan, Hz. Ömer'in recm meselesinde sarf ettiği ifadeleri her ne kadar Kur'ân metninin eksik olduğu veya bazı ayetlerinin mushafa kaydedilmediği şeklinde anlaşılrsa da Bâkılânî'ye göre bunun hakikat payı yoktur.

Hz. Ömer'den recm ayeti ile ilgili nakledilen rivayet hakkında Bâkılânî'nin yanı sıra diğer âlimler de çeşitli yorumlar yapmışlardır. Yapılan yorumlara geçmeden önce konuyla ilgili Ebû Nuaym'ın aktarmış olduğu rivayetdeki bir ifade, diğer rivayetlerden farklılık arz etmektedir. Buna göre, Hz. Ömer recm ayeti için “onu sayfanın sonuna yazardım” şeklinde bir ifade kullanmıştır.

İbn Battâl, İbn Hacer ve Aynî'ye göre Hz. Ömer'in “Eğer insanların, ‘Ömer, Kur'ân'dan olmayan bir ayeti Kur'ân'a ekliyor’ şeklindeki sözlerinden korkmasaydım, recm ayetini kendi ellerimle Kur'ân'a yazardım” sözünde, yanlış bir hükme gidecek yolu kapatmak için söylenmiş olabileceğine işaret vardır.²⁷¹ Ayrıca Kadî İyâz'a göre Hz. Ömer recm ayetini okuduğu zaman ona kimsenin itiraz etmemesi onların da Hz. Ömer'e katıldığını gösterir.²⁷²

Muhammed Hamidullah'a göre, Hz. Ömer de recmin Kur'ân'dan bir âyet olmadığını biliyordu. Fakat bunun âyet olduğunu iddia etmemekle beraber, insanların ilerde recm hükmünü inkâr etmelerinin önüne geçmek için, bu hükmün

²⁷¹ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 13/159; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 24/248.

²⁷² Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, 5/508.

zeyl veya not kabilinden Kur'ân'da yer almasını arzu ediyordu. Yukarıda Ebû Nuaym'ın aktardığı rivayeti de bu görüşüne delil olarak sunmuştur.²⁷³

Ömer Rıza Doğrul, söz konusu rivayeti zındıkların uydurması olarak nitelendirmiştir. Ona göre Kur'ân'ın toplanmasında en büyük hizmeti ve himmeti bulunan Hz. Ömer'in böyle bir söz söylemesi tasavvur edilemez.²⁷⁴

Konuyu detaylıca inceleyen Selçuk Coşkun, söz konusu hadisin ayet olduğunu belirten veya ima eden ziyade lafızların sahih olmadıklarını ifade etmiştir. Bu fikirlerin, hadislerdeki ravi tasarrufuyla ortaya çıktığını belirtmiştir. Ayrıca konuyla ilgili rivayetlerin hiçbirinde mezkûr hadis için “lafzı mensuh, hükmü baki” şeklinde bir değerlendirme bulunmamaktadır. Coşkun'a göre dolayısıyla bu tür bir ifade daha sonraki islam âlimlerinin meseleyi formüllestirmesidir.

Bunların yanında Coşkun, recm ayetiyle ilgili müşkilin, hadisin farklı tariklerinde bulunan “ayet” ve “kitap” lafızlarına dayandığını iddia etmiştir. Çünkü “ayet” her zaman “Kur'ân ayeti”, “kitap” da her zaman “Kur'ân” anlamına gelmez. Yazar bunu şöyle ifade etmektedir:

1. Tevrat'ta recm ayetinin olduğunu belirten rivayet mevcuttur. Bu durum “ayet” kelimesinin Tevrat cümleleri için de kullanıldığını göstermektedir.

2. “Recm ayeti Kur'ân'da vardı” demek “Allah'ın hükmünde vardı” demektir. Coşkun'a göre bütün bunlar Kur'ân'da böyle bir ayetten bahsedilemeyeceğini ve râvilerin kitap kelimesini Kur'ân veya ayet olarak anlayıp tasarrufta bulunduğu göstermektedir.²⁷⁵

Recm ayeti ile ilgili rivayet hakkında söylenen sözleri özetlemek gerekirse Bakıllânî, rivayetlerde bulunan recm ayetini neshle ilişkilendirmiştir. O, recm ayeti için âlimlerin mensûh ayet olduğunu söylemelerini ve Hz. Ömer'in okuduğu recm ayetine cemaatin sessiz kalmasını mezkûr ayetin mensûh olduğuna delil olarak sunmuştur. Dolayısıyla ashab bu ayeti ezberlememiş ve gerekli ihtimamı göstermemiştir. Kadı İyâz'a göre de Hz. Ömer'e herhangi bir itirazın olmaması

²⁷³ Muhammed Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi Ders Notları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 27-28.

²⁷⁴ Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu* (İstanbul: Ahmet Halit Yaşaroğlu Kitapçılık, 1955), 1/48.

²⁷⁵ Selçuk Coşkun, *Hadis Değerlendirmelerinde Bütünlük* (Ankara: Aktif Yayınevi, 2003), 208.

ashabın da Hz. Ömer’le aynı düşüncede olduğunu göstermektedir. Öte yandan hadis şârihleri Hz. Ömer’in recm ayeti ile ilgili söylediği sözünü, yanlış bir hükme gidecek yolu kapatmak için söylenmiş olabileceğine yormuşlardır. Ayrıca Hamidullah, Hz. Ömer’in recm ayeti için “Kur’ân’a yazardım” ifadesinin zeyl veya not kabilinden olabileceğini belirtmiştir. Son olarak Selçuk Coşkun hadisin tüm tariklerini inceleyerek hadiste râvi tasarrufunun olduğunu tespit etmiş ve söz konusu hadisin ayet olduğunu belirten veya ima eden ziyade lafızların, sahih olmadıklarını ifade etmiştir.

4. Kur’ân’ın korunmadığını iddia edenlerin öne sürdüğü rivayetlerden biri de şudur: Abdullah b. Mesleme el- Ka’nebî – Süleyman b. Bilal (ö. 172/788) – Yahya b. Sa’d – Amre bint. Abdurrahman (ö. 106/724) - Hz. Âişe (ö. 58/678) kanalıyla gelen rivayette Hz. Âişe şöyle demiştir: “Kur’ân metninde bir ayet vardı ki on defa emzirmeye cevaz veriyordu. Daha sonra bu, ‘bilinen beş emme’ ile neshedildi.”²⁷⁶

Yahya b. Yahya – Mâlik – Abdullah b. Ebû Bekr - Amre bint Abdurrahman – Hz. Âişe kanalıyla gelen başka bir rivayette Hz. Âişe şöyle demiştir: “Peygamber vefat edinceye kadar okunmaktaydı.”²⁷⁷

Yakup – Ebû Yakup – Muhammed b. İshak - Abdullah b. Ebû Bekr - Amre bint Abdurrahman – Hz. Âişe kanalıyla gelen rivayette ise Hz. Âişe şöyle demiştir: “Allah’a yemin olsun ki on defa emzirme ve recm ayeti nâzil olmuştu. Recm ve emzirme ayetlerinin yazılı olduğu sahifeler, yatağımın altındaydı. Peygamber vefat ettiğinde biz onun defniyle meşgul olurken evcil bir hayvan gelip onları yedi”²⁷⁸

Bâkılânî, Hz. Âişe’nin emzirmeyle ilgili rivayetleriyle ilgili şunları söylemektedir: Rivayetlerde geçen “neshedildi” ibaresi, ayetle neshedildiğine delalet etmez. Çünkü mensûh hükmündeki ayetin hangi ayetle neshedildiğine dair herhangi bir bilgi mevcut değildir. Söz konusu emzirme ayetinin sedir altında bulunduğu şeklindeki ifadeler de bu ayetin tilaveti neshedilen ayetlerden olduğunu göstermektedir. Çünkü sahâbî, neshedilmediği kesin olarak bilinen

²⁷⁶ Müslim, "Raḍâ", 25.

²⁷⁷ Müslim, "Raḍâ", 24.

²⁷⁸ İbn Hanbel, *Müsned*, 43/342.

ayetleri koruma noktasında dikkatli davranıyor ve Kur'ân metinlerini sedir altına atmıyorlardı. Ayrıca Bâkılânî'ye göre Hz. Aîşe'nin "hayvan yedi" şeklindeki ifadesi bu ayetlerin başkası tarafından bilinmediği anlamına gelmez. Yine Hz. Âîşe'nin "Peygamber vefat edinceye kadar okundu" şeklindeki sözleri ise neshedilinceye kadar insanlar tarafından okunup hıfz edildiğine işaret etmektedir. Bâkılânî'ye göre Kur'ân'ı muhafaza etme konusunda ihtiyatlı davranan Hz. Peygamber ve ashâbının nesh edilmemiş ayetleri sedir altına koyması veya bu ayetlerin hayvan tarafından yenilmesi ancak cahil bir kimsenin iddia edebileceği bir durumdur.

Ayrıca "recm ayetini sadece Hz. Ömer ve emzirme ayetini sadece Hz. Aîşe biliyordu" şeklinde yapılabilecek bir eleştiri ise Bâkılânî'ye göre dikkate değer bir eleştiri değildir. Çünkü gerek recm gerek emzirme ayetlerinde sahâbînin sukût etmesi, durumdan haberdar olduklarını göstermektedir. Bunun yanında, recm ve emzirme rivayetlerinin ayet olmadığını söyleyen veya ayet olup olmadığı hususunda şüpheye düşen bir kimse icmayla tekfir edilmez. Çünkü ona göre bunların ayet olduğunu gösteren elimizde katî bir delil mevcut değildir.²⁷⁹

Hz. Âîşe rivayetiyle ilgili Bâkılânî'nin yorumlarını serdettikten sonra diğer âlimlerin görüşlerini incelemekte fayda vardır.

Müslim'in (ö. 261/875) naklettiği hadislerde açıkça görüldüğü gibi on emme ile ilgili ayet, beş emme ayeti ile nesh edilmiştir. Ayrıca Hz. Âîşe'nin ifadesine göre bu ayetler Peygamber vefat edinceye kadar okunmuştur.

Nevevî hadiste geçen "Peygamber vefat edinceye kadar okundu" sözünü, "haram kılan beş emme ile ilgili nesh hayli gecikmiştir. Hatta Hz. Peygamber vefat ettiği zaman kendilerine nesh haberi ulaşmayan bazı kimseler, bu beş emme ile ilgili (vahyi) okuyor ve bunu metlûv bir Kur'ân sanıyorlardı. Sonradan kendilerine nesh haberi ulaşınca bundan vazgeçtiler ve bunun Kur'ân olarak okunamayacağı üzerinde ittifak ettiler." şeklinde anlamıştır.²⁸⁰

Konuyla ilgili yukarıda zikredilen Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'i ve Tirmîzî'nin (ö. 279/892) *Sünen*'inde bulunan diğer bir rivayette ise recm ve on emzirme ile ilgili ayetlerin yazılı olduğu sahifelerin Hz. Âîşe'nin

²⁷⁹ Bâkılânî, *el-İntişâr*, 1/438.

²⁸⁰ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, 10/29.

sedirinin altında bulunduğu ve Rasûlullah'ın defni ile meşgul olurlarken onları evcil bir hayvanın yediği nakledilmektedir.

İbn Kuteybe (ö. 276/889) konuyu eserinde ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Ona göre sahifelerin sedirin altında olması, o zamanın insanları için sedirin altının en korunaklı yer olmasından dolayıdır. Ayrıca İbn Kuteybe, söz konusu ayetlerin yazılı olduğu sahifeleri evcil bir hayvanın yemesiyle dinin kemale erdiğini ifade eden ayet arasındaki ilişkiyi de yorumlamıştır. Ona göre bahsi geçen ayet, Rasûlullah'a veda haccında nâzil olmuştur. Diğer bir deyişle Allah'ın İslam'ı aziz, şirki de zelil ettiği ve müşrikleri Mekke'den çıkardığı zaman nâzil olmuştur. Dolayısıyla dinin kemale erdiğini belirten ayet, onun ortaya çıkışını ve şirkin zelil olmasını ifade eder. Aksi takdirde farzların ve sünnetlerin kemale erdiğini belirtmez. Çünkü her an farz ve sünnet ortaya koyma yetkisi olan vahiy, Rasûlullah'ın vefatına kadar devam etmiştir.

İbn Kuteybe aynı zamanda rivayetin isnadına yönelik bir değerlendirmede bulunur. Ona göre rivayette geçen on emzirme ibaresi Muhammed b. İshak'ın hatasıdır. Ayrıca Ebu Hatim'in "Muhammed b. İshak'tan bir şey almayın. Çünkü o çok yalancıdır." dediğini nakletmiştir.²⁸¹

Son olarak İbn Kuteybe rivayette bulunan recm ayeti ile emzirme ayetlerinin batıl olmadığını ifade etmiştir. Recm ayetinin batıl olmadığını Hz. Peygamber'in recm uygulamış olmasına bağlamaktadır.²⁸² Emzirme ayetine gelince yukarıda zikrettiğimiz Müslim'de bulunan emzirme ile ilgili rivayetlerin senesinde Mâlik b. Enes'in olduğunu hatırlatarak söz konusu rivayetlerin emzirme ile ilgili ahkâm konusunda kabule şayan olduğunu ifade etmiştir. Çünkü

²⁸¹ İbn İshak hakkında tadil ifadelerinin yanında cerh ifadeleri de mevcuttur. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1388), 7/321; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalanî İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Haydarâbâd: Matba'atü'l-Meclis Dâ'iratü'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, 1325), 9/40; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût ve Hüseyin el-Esednşr. Şu'ayb el-Arnaût - Hüseyin el-Esed (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1405), 7/47-49; Abdullah Ünal, "İbn İshak ve Hadis Rivayetindeki Yeri", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2 (2009): 105-110.

²⁸² Yavuz Köktaş, İbn Kuteybe'nin mezkûr rivayet hakkında yaptığı yorumları değerlendirmiştir. Köktaş'a göre İbn Kuteybe'nin bu rivayeti savunmasının nedeni rivayette recmin olmasıdır. İbn Kuteybe'nin tevilleri hakkında değerlendirme için bk. Yavuz Köktaş, *Kur'an'a Aykırı Görülen Hadisler* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 190-192.

ona göre Malik b. Enes hadisçiler nazarında Muhammed b. İshak'tan daha sağlam kimsedir.²⁸³

Zemahşerî (ö. 538/1144) de tefsirinde Râfizî ve mülhidlerin uydurması diyerek söz konusu rivayeti aktarmıştır.²⁸⁴ İbn Hacer ise hadisin râvisi sika ve itham edilmemiştir diyerek Kur'ân'a bir şey eklenip çıkarıldığını söyleyen Râfizîler'in uydurmalarıyla ilgili olmadığını ifade etmiştir. Ona göre evcil hayvanın sahifeleri yeme olayı, neshten sonra gerçekleşmiştir.²⁸⁵

Selçuk Coşkun da evcil bir hayvanın Kur'ân sahifelerini yemesini, bu ayetlerin Kur'ân'a giremeyişinin bir sebebi olarak görülmesini eleştirmektedir. Ona göre şayet bu olayın Hz. Âişe'ye nisbeti sahih ise, burada kendine ait bir sahifenin bir hayvan tarafından yenildiğinden bahsedilmektedir. Yazar, Kur'ân ve hadislerin, sadece Hz. Âişe'de yazılı olarak bulunmadığını, onun dışındaki birçok sahâbîde de yazılı nüshaların var olduğunu söylemiştir. Zira elliye yakın vahiy kâtibinden bahsedilmektedir. Hz. Âişe ise vahiy kâtibi değildir. Öyleyse bu sahifeyi, bir başkasından elde etmiş ve böylece kendine ait bir nüsha sahibi olmuştur. Adı geçen olay da, onun sahifesiyle ilgili olmalıdır. Coşkun'a göre bu durum, var olan bir âyetin Kur'ân'a girmemesinin gerekçesi olarak kabul edilemez.²⁸⁶

Mehmet Erdoğan da “bazı rivayetler sahih kaynaklarımızda da olsa Kur'ân'ın bütünlüğüne ve korunmuşluğuna gölge düşürecek mahiyettedir. Bu gibi hadislerin tekrar gözden geçirilmesi gerekir” demiştir. Ona göre bir hüküm korunacak diye dinin esasını zedeleyecek rivayetlere tutunmak sadece zarar getirecektir.²⁸⁷

Emzirme ayetleriyle ilgili rivayet hakkında yapılan yorumları özetleyecek olursak Bâkılânî söz konusu ayetin nesh olunduğunu kabul etmektedir. Ayrıca

²⁸³ Ebû Muhammed Abdullah İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, nşr. Muhammed Muhyiddin el-Esferî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1420), 439-444.

²⁸⁴ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-e'kâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, nşr. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, ts.), 3/526.

²⁸⁵ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî İbn Hacer, *el-Kâfi's-şâf fî tahrîci e'hadîsi'l-Keşşâf* (Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 3/518.

²⁸⁶ Coşkun, *Hadis Değerlendirmelerinde Bütünlük*, 204.

²⁸⁷ Mehmet Erdoğan, *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*, 4. Bs (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 63.

ona göre ayetlerin sedirin altında olması, ashabın mezkûr ayetlerin nesholunduğu bildiklerinden dolayı, söz konusu sayfeleri elimizde bulunan Kur'ân gibi koruyup muhafaza etmediklerini gösterir. İbn Kuteybe ise Bakillânî'den farklı düşünmektedir. O, sedirin altının en korunaklı yer olmasından dolayı ashabın sayfeleri burada muhafaza ettiklerini iddia etmektedir. Bunun yanında İbn Kuteybe sayfeleri evcil bir hayvanın yemesiyle dinin kemale ermesinin çatışmadığını belirtmiştir. Ona göre dinin kemale erdiğini belirten ayet farzların ve sünnetlerin kemale erdiğini belirtmez. Zemahşerî ise söz konusu rivayeti uydurma olarak görmektedir. Buna karşılık İbn Hacer ise rivayetin isnadının sağlam olduğunu ve sayfelerin yenmesinin neshten sonra gerçekleştiğini ifade etmiştir. Son olarak Selçuk Coşkun, evcil bir hayvanın Kur'ân sayfelerini yemesini, bu ayetlerin Kur'ân'a giremeyeşinin bir sebebi olarak görülmesini eleştirmektedir. Yazara göre rivayetin sahih olması durumunda ise sadece Hz. Âişe'ye ait bir sahifenin bir hayvan tarafından yenildiğini, bu durumun da var olan bir âyetin Kur'ân'a girmemesinin gerekçesi olarak kabul edilemeyeceğini söylemiştir.

5. Şîa'nın Kur'ân metninin tahrif olduğuna dair zikrettiği görüşlerden birisi de Ebû Mûsâ el-Eş'arî kanalıyla rivayet edilen "Allah'a yemin olsun ki Rasûlullah zamanında bir sûre okuyorduk ki üslup açısından Tevbe sûresine benzetiyorduk. Daha sonra bu sûreyi unuttuk; ancak ben bir kısmını hatırlıyorum. Eğer âdemoğlunun iki vadi dolusu malı olsa bir üçüncüsünü ister. Âdemoğlunun karnını ancak toprak doldurur. Allah, tövbe edenlerin tövbesini kabul edendir" rivayetidir.²⁸⁸

Bu rivayete göre Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin (ö. 42/662) unuttuğunu iddia ettiği sûre, yaklaşık olarak 130 ayet civarındaydı. Çünkü bilindiği üzere Tevbe sûresi 129 ayettir. 130 ayet civarındaki bir sûrenin unutulması ise vakıya uygun değildir. Çünkü Hz. Peygamber nâzil olan ayetleri vahiy kâtiplerine yazdırmış ve metni muhafaza etmiştir. Öte yandan, Ebû Mûsâ el-Eş'arî ne Kur'ân metninin cem'i ne de istinsâhı esnasında, böyle bir sûre hususunda herhangi bir teşebbüste bulunmamıştır. Bâkillânî'ye göre bu rivayet, âhâd haber olup; sıhhati ve sübûtu

²⁸⁸ Müslim, "Zekât", 119.

noktasında kesin bir delil yoktur. Nazım ve üslûp açısından da Kur’ân’ın üslûbuna benzememektedir. Bu rivayet doğru kabul edilse bile daha sonra neshedilip, Kur’ân’dan çıkarılmış olduğu anlamına gelir.²⁸⁹

Konuyu bir makale çerçevesinde inceleyen Adil Yavuz, “Eğer âdemoğlunun iki vadi dolusu malı olsa bir üçüncüsünü ister. Âdemoğlunun karnını ancak toprak doldurur. Allah, tövbe edenlerin tövbesini kabul edendir” şeklindeki ibarenin ayet olduğunu belirten rivayetlerin tamamının isnadının zayıf olduğunu söylemiştir. Ayrıca Yavuz’a göre rivayetin tüm tarikleri incelendiğinde ayet olduğu söylenen ibarenin lafızlarında birlik olmadığı görülmektedir. Binaenaleyh yazar, bu tür zayıf rivayetler ile bize ulaşması tevatürle sabit olan Kur’ân’ın tespit edilmeyeceğini ifade etmiştir. Bunun yanında muhaddislerin söz konusu rivayeti Kur’ân ve tefsir bölümlerinde zikretmeyip zekât, menâkıb, rikak ve zühd bölümlerinde vermeleri onların bu rivayeti ayet olarak görmediği şeklinde anlaşılabilir. Son olarak Yavuz bu rivayeti nesh edilmiş ayet kapsamına sokmanın tutarlı olmadığını belirtmiştir. Çünkü nesh, ahkâmla ilgili konularda söz konusu olmaktadır.²⁹⁰

Söz konusu rivayet hakkında özet bir bilgi vermek gerekirse Bâkılânî, 130 civarında ayetin unutulmasını vakıaya uygun görmemektedir. Adil Yavuz da rivayeti sened ve metin yönünden tahlil etmiş rivayetin ayet olduğunu ifade eden rivayetlerin hepsinin isnadının zayıf olduğunu belirtmiştir. Bunun yanında muhaddislerin rivayeti zekât, menâkıb, rikâk ve zühd bölümlerinde zikretmelerinin “bir vadi dolusu mal” rivayetinin ayet olmadığına bir delil olabileceğini söylemiştir. Bâkılânî’nin rivayetin sahih olması durumunda nesh edilmiş olabileceğini söylemesine karşın Yavuz, bu rivayeti nesh edilmiş ayet kapsamına sokmanın tutarlı olmadığını belirtmiştir. Çünkü nesh, ahkâmla ilgili konularda söz konusu olmaktadır.

²⁸⁹ Bâkılânî, *el-İntişâr*, 1/405.

²⁹⁰ Adil Yavuz, “‘Âdemoğlunun İki Vadi Malı Olsa’ Rivayeti Üzerine Bir Değerlendirme - Kur’ân’da Eksiklik İddiaları Bağlamında-”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22 (2006): 30-31.

B. Yedi Harf İle İlgili Rivayetler

Yedi harf (el-Ahrufü's-Seb'a) konusu vahyin nüzûlünden itibaren Kur'ân'ın tarihi, korunmuşluğu ve içerisinde çelişkilerin olup olmadığı bağlamında tartışılmıştır.²⁹¹ Bâkılânî de eserinde bu konuyu detaylı bir şekilde incelemiştir. Müellife göre yedi harfin bazısının manaları farklıdır; bazısının ise lafızları farklı olduğu halde manaları birdir. Ancak manaları arasında bir çelişkinin olması söz konusu değildir.²⁹²

Bâkılânî, Kur'ân'ın yedi harf üzere nâzil olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir. Onun bu görüşü savunmasının sebebi Hz. Peygamber'den gelen sahih rivayetlerdir. Ona göre yedi harf, Hz. Peygamber'den nakledilmiş ve ümmet tarafından kaydedilmiştir. Bâkılânî, Kur'ân metninin yedi harfle indiğine dair pek çok rivayet olduğunu söylemektedir. Bu rivayetler ilim ehli ve nakil ehli nazarında meşhur ve sabittir.²⁹³ Bâkılânî, rivayetlerin lafızları ve tarikleri farklılık gösterse de mana açısından aynı anlama geldiklerini ifade etmektedir. Mana bakımından aynı olan rivayetlerden dolayı bu konuda ilim hâsıl olur.

Müellif konu ile ilgili Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd (ö.275/889), Nesâî (ö. 303/915) ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimlerin eserlerine aldığı on dört rivayet zikretmiştir. Daha birçok rivayetin olduğunu da hatırlatarak konunun uzamaması için bu kadar ile yetindiğini söylemektedir. Bu rivayetlerden bazılarını burada zikretmeyi uygun görüyoruz.

İbn Abbas, Hz. Peygamber'in şöyle söylediğini nakletti: "Cibrîl bana bir harf üzere okudu. Artırmasını istedim. Yedi harfe ulaşınca kadar artırdı."²⁹⁴

Übey, Hz. Peygamberin şöyle söylediğini rivayet etti: "Cibrîl ve Mikâil bana geldiler. Cibrîl sağıma Mikâil soluma oturdu. Cibrîl bana: 'Kur'ân'ı bir harf

²⁹¹ Harun Ögmüş, "Yedi Harf Meselesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 24 (2010): 6; Mustafa Öztürk, "İmâmiyye Şîası'nın Kıraat ve 'Ahruf-i Seb'a' Anlayışı", *Marife Dergisi*, 3 (2008): 143; Kerim Buladı, "Klasik Tefsir Mukaddimelerinde Yedi Harf Meselesi ve Yorumları", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2016): 121; Abdulhalim Turan, *Kıraat İlminde Yedi Harf Lehçe İlişkisi* (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2019), 15.

²⁹² Bâkılânî, *el-İntişâr*, 1/60.

²⁹³ Yedi harfle ilgili rivayetlerin ayrıntılı değerlendirilmesi için bk. Emin Aşıkkutlu, *Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisi (Tahric, Tahlil ve Değerlendirme)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001).

²⁹⁴ Müslim, "Şalâtü'l-müsâfirîn", 272.

üzere oku' dedi. Mîkâil: 'Artırmasını iste' dedi. Böylece yedi harfe kadar ulaştı. Onların hepsi kâfidir, şâfidir."²⁹⁵

Hiz. Peygamber şöyle dedi: "Cebrâil bana bir harf üzere okuttu. Ona müracaat ettim ve tekrar tekrar müracaatımı yeniledim. Nihayet yedi harfe ulaştı."²⁹⁶

Hiz. Ömer'in şöyle dediği rivayet edilir: "Hişâm b. Hâkim'in Furkan sûresini benden farklı okuduğunu işittim. Hâlbuki bu sûreyi Hiz. Peygamber bana bizzat okutmuştu. Neredeyse üzerine atılacaktım. Ancak bitinceye kadar ona müsaade ettim. Sonra onu yakasından tuttuğum gibi Rasûlullah'a götürdüm ve 'Bu adamın Kur'ân'ı senin bana okuttuğundan farklı bir şekilde okuduğunu işittim' diye şikâyetle bulundum. Hiz. Peygamber bana 'Onu bırak!' buyurdu. Sonra ona 'Oku bakalım!' dedi. O da okudu. Hiz. Peygamber 'Bu şekilde nâzil oldu' dedi. Sonra bana 'Sen oku bakalım' dedi. Ben de bildiğim gibi okudum. Bana da 'Bu şekilde nâzil oldu' dedi ve ekledi: Bu Kur'ân yedi harf üzere nâzil olmuştur. Ondan kolayınıza geleni okuyunuz."²⁹⁷

Übey b. Kâ'b şöyle dedi: "Ben mescidde iken bir adam içeri girip namaz kılmaya başladı ve bilmediğim bir kıraat okudu. Sonra başka biri girdi, o da arkadaşından farklı bir kıraat okudu. Namaz bitince hep beraber Rasûlullah'ın yanına gittik. Ben 'Bu adam benim bilmediğim bir kıraat okudu. Sonra diğeri geldi, o da arkadaşınınkinden farklı bir kıraatle okudu' dedim. Bunun üzerine Rasûlullah da onlara okumalarını emretti. İkisi de okudu. Rasûlullah da okuyuşlarını beğendi. O an, içimden bir yalanlama geldi. Hâlbuki cahiliyyede değildik. Rasûlullah, beni kaplayan hali görünce göğsüme vurdu. Bunun üzerine benden bir ter boşandı ve o an sanki Allahü Teâlâ'yı açıkça görüyor gibi oldum ve bana; 'Übey! Kur'ân, bana bir harf üzere oku diye gönderildi. Ümmetime kolaylık göster diye Allah'a iade ettim. Allah da bana ikinci defa "Kur'ân'ı iki harf üzere oku" diye gönderdi. Bunun üzerine ben tekrar ümmetime kolaylaştır diye iade ettim.' Üçüncü defa bana 'Yaptığın her bir iadede senin talebinin karşılanması vardır; Kur'ân'ı yedi harf üzere oku' diye gönderdi. Bunun üzerine 'Allah'ım,

²⁹⁵ İbn Hanbel, *Müsned*, 35/69.

²⁹⁶ İbn Hanbel, *Müsned*, 34/147.

²⁹⁷ Buhârî, "Cum'a", 220.

ümmetimi mağfiret eyle! Allah'ım ümmetimi mağfiret eyle' dedim. Üçüncüsünü de 'İbrahim (a.s.)'ın bile aralarında olacağı bütün yaratılmışların bana yönelecekleri güne bıraktım' dedim, dedi"²⁹⁸

Toplu olarak yedi harfle ilgili rivayetlere baktığımızda bunların "Melek-Peygamber, Peygamber-sahâbîler arasında geçen konuşmaları yansıtan rivayetler" şeklinde iki gruba ayrılması mümkündür.

Bâkılânî'ye göre, sahâbîlerin Kur'ân'ın yedi harf üzere nâzil olduğunu ayrıntısıyla bilmemeleri, Kur'ân metninin yedi harf üzere nâzil olduğunu bilmedikleri anlamına gelmez. Şöyle ki; Hz. Peygamber'in bildirdiği hükümlerin çoğunun tafsilatı bilinmemekle birlikte reddedilen bir mevzu değildir. Ayrıca Müslümanların çoğunun, yedi harfin tafsilatına dair bilgileri olmasa da Kur'ân'ın yedi harf üzere nâzil olduğunun bilgisini mütevâtir haberle bilmektedirler. Müellif, konuyla ilgili sahâbî arasında meydana gelen ihtilafları, sahâbînin yedi harf hakkında tafsilatlı bilgiye sahip olmamasına ve Kur'ân söz konusu olduğunda hiçbir şekilde gevşeklik göstermeksizin yanlış olanı ortaya çıkarma hususunda gösterdikleri aşırı çabalarına bağlamaktadır.

Sahâbînin yedi harf hakkında ayrıntılı bilgisinin olmamasına bağlı olarak, "bu konuda bazı şüphelerin ortaya çıkmasına ve mülhidlerin Hz. Peygamber'e dayandırdıkları isnadlarla uydurma harfler rivayet etmelerine sebep olabilir" şeklindeki bir itiraza Bâkılânî, sahâbînin yedi harfin ayrıntısını net olarak bilmeseler de kaynağının Hz. Peygamber olduğunu bildiklerini söyleyerek cevaplandırmıştır. Binaenaleyh müellife göre onlar, yedi harf hususunda Hz. Peygamber'in nakline dayanmışlardır. Nitekim Hz. Peygamber, nübüvveti süresince sahâbîye vahyi tebliği ve tâlimi esnasında yedi harfin bilgisini de öğretmiştir. Ancak bu yedi harf, Hz. Peygamber tarafından detaylı bir şekilde açıklanmamış, tefsir edilmemiş ve sınırları belirlenmemiştir. Bu sebeple zaman içerisinde yedi harfin tefsirinde birtakım ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Bâkılânî'ye göre bu ihtilaflar, yedi harf hakkında şüphe duyulmasını gerektirmez. Aynı şekilde ayetlerin tefsirinde de Hz. Peygamber'den bir nass bulunmadığında

²⁹⁸ Müslim, "Şalâtü'l-müsâfirîn", 273.

ümme farklı te'viller yapmış ve ihtilâfa düşmüştür. Ancak hiçbir zaman ayetler inkâr edilmemiştir. Yedi harf için de durum aynıdır.²⁹⁹

Bakıllânî, yedi harf ile ilgili tercih ettiği görüşü belirtmeden önce “yedi harf” terkiğini incelemiştir. Ona göre terkipteki “yedi” lafzı, rakam olarak bildiğimiz yedidir. Tamlamada bulunan “harf” lafzı ise sözlük anlamı itibariyle bir şeyin ucu, kenarı, sınırı, üslup, kıraat gibi anlamlara gelir. Dilde bu kullanım pek yaygındır. Bunun yanı sıra “elif, be, te, se” gibi dilde kelimeleri oluşturan birim anlamında da kullanımı mevcuttur. Ancak dilin en küçük birimi olarak kullanılması anlamlı ifadeleri ortaya koyması için yeterli değildir. Müellif görüşünü ispat noktasında Hz. Peygamber’den nakledilen “Kim Kur’ân’dan bir harf okursa ona on sevap vardır. Elif lam mim bir harf demiyorum. Elif ayrı bir harftir. Lam ayrı bir harftir. Mim ayrı bir harftir.”³⁰⁰ rivayetini aktarmıştır. İnsanlar, harflerden oluşan ibareler için “harf” sözcüğünü kullanıyorlardı. Bunun farkında olan Hz. Peygamber, bir açıklama yapma gereği duymuştur. Bu bilgilerden hareketle Hz. Peygamber’in yedi harf ile elif, be, te gibi dilin en küçük birimine karşılık gelen ifadeleri murad etmediği açıktır. Bâkıllânî’ye göre Hz. Peygamber, dilde kullanılan harfi kast etmiş olsaydı Kur’ân’ın yirmi dokuz harf üzere nâzil olduğunu söylerdi. Bunun yanında “harf” ile kelimeyi kastetmesi de mümkün değildir. Çünkü Kur’ân’da binlerce kelime vardır. Müellif, Hz. Peygamber’in yedi harfi, “harf” olarak isimlendirmesini Arapça kullanımına dayandırmaktadır. Çünkü Arap dilinde kelimenin “harf” diye isimlendirilmesi mümkündür. Ayrıca harf kelimesinin mecazi bir anlam ifade etmesi de mümkündür.

Bâkıllânî yedi harfin “yedi dil” olduğu görüşünü, “dil” lafzıyla “bir dilde kullanılan ve hepsiyle konuşulan farklı vecihler” kastedilmiyorsa kabul etmemektedir. Ayrıca bu görüşün geçersiz olduğunu Ömer b. Hattâb, Hişâm b. Hâkem, Übey b. Kâ'b ve Abdullah b. Mes'ûd gibi sahâbîlerin ihtilafına bağlamaktadır. Çünkü mezkûr sahâbîler aynı dili kullanıyorlardı.

Bâkıllânî’ye göre yedi harfin emir, nehiy, va'd, va'id, kıssa, helal ve haram olduğunu ifade eden görüş de yanlıştır. Çünkü yedi harfle ilgili rivayetlerde Hz

²⁹⁹ Bâkıllânî, *el-İntişâr*, 1/340-341.

³⁰⁰ Tirmizî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 16.

Peygamber, “Kolayınıza nasıl geliyorsa öyle okuyun” diyerek okuyucuyu yedi harfin hepsiyle okuyabilmesi noktasında muhayyer bırakmıştır. Bu görüşü savunanlara göre okuyucu, emir yerine nehiy, va’d yerine va’id, helal yerine haram okuyabilir. Müslümanlar, böyle bir şeyin yanlış olduğunda ve bu gibi tebdillerin helal olmadığına icmâ etmişlerdir. Ayrıca “Cibrîl ve Mîkâil bana geldiler. Cibrîl sağıma Mîkâil soluma oturdu. Cibrîl bana: ‘Kur’ân’ı bir harf üzere oku’ dedi. Mîkâil: ‘Artırmasını iste’ dedi. Böylece yedi harfe kadar ulaştı.” rivayetinde Hz. Peygamber’in artırılmasını istediği şeyin, emir yerine nehiy, va’d yerine va’id, helal yerine haram okunması değildir. Bu şekilde bir artırma talebinin imkânsız olduğu hakkında ümmet içinde bir ihtilâf yoktur. Bâkılânî, yedi harfin Allah’ın isim ve sıfatları olduğu şeklindeki görüşü de aynı şekilde tenkid etmektedir.³⁰¹

Müellifin yedi harfin ne olduğu hakkındaki tercihi ise; harf kelimesinin kıraatin gerçekleştiği vecih olmasından hareketle yedi harf, yedi vecihtir görüşüdür.³⁰² Bu görüşünü de Hacc sûresinin 11. ayeti ile delillendirmiştir. Ona göre sözü edilen ayette geçen harf kelimesi nasıl ki, ibadetin gerçekleştiği vecih olarak anlaşılması gerekiyorsa aynı şekilde yedi harfin de kıraatin gerçekleştiği vecih olarak anlaşılması gerekir.³⁰³

Konu ile ilgili olarak “Kur’ân üç harf üzere indirildi.”³⁰⁴, “Kur’ân dört harf üzere indirildi.”³⁰⁵ ve “Kur’ân beş harf üzere indirildi”³⁰⁶ şeklinde Kur’ân’ın üç, dört ve beş harf üzere indirildiğini belirten rivayetler de vardır. Bâkılânî’nin yedi harfle ilgili rivayetlerle tezat gibi görünen bu rivayetlere bakışını beş maddede toplamak mümkündür:

1. Kur’ân’ın üç, dört ve beş harf üzere indirildiğini belirten rivayetler yedi harf üzere indirildiğini ifade eden rivayetlerle çelişmez. Çünkü yedi, üç, dört ve beşi kapsar.

³⁰¹ Bâkılânî, *el-İntişâr*, 1/379-380.

³⁰² Bâkılânî’nin tercih ettiği yedi vecih için bk. Kösesoy, *Ebû Bekr el-Bâkılânî’nin Metinleşme Süreci Bağlamında Kur’ân Savunusu*, 82.

³⁰³ Bâkılânî, *el-İntişâr*, 1/376.

³⁰⁴ İbn Hanbel, *Müsned*, 33/393.

³⁰⁵ Ebû’l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, nşr. Muhammed Ebû’l-Fazl İbrâhim (Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Âmme li’l-Kitâb, 1394), 4/217.

³⁰⁶ İbn Hanbel, *Müsned*, 35/86.

2. Bu harfler yedi harfin vecihleri olabilirler.

3. Üç ya da dört harf üzere indirildiğine dair rivayetlerin manası yedi harften bir harfin üç veche, diğer bir harfin üç ve dört veche göre okunabileceği şeklinde anlaşılabilir.

4. İlk olarak üç harf inmiş daha sonra Hz. Peygamber bir harf daha ekleyerek bunu dörde çıkarmış, son olarak üç harf daha ekleyerek yedi harfe ulaşmış olabilir.

5. Bu harfler yedi harften farklı da olabilirler.³⁰⁷

Kur'ân'ın üç harf üzere indiğini bildiren rivayet sadece Semüre b. Cündeb'den rivayet edilmiştir. Ebû Ubeyd, yedi harf ile ilgili rivayetlerin mütevâtir olduğunu bunun hilâfına sadece mezkûr rivayetin var olduğunu söylemiştir. Fakat yedi harf dışındaki rivayetlerin mahfuz olmadığını da ifade etmiştir.³⁰⁸ Bazı rivayetlerde bir, iki ve üç harf zikredilmiş devamında ise yedi harfe ulaştı denilmiştir. Üç harfî tazammun eden bu rivayetlerle birlikte düşünüldüğünde Bâkılânî'nin yaptığı birinci ve dördüncü te'vil uygun görülebilir. Bunun yanında Semüre rivayeti gibi bağımsız bir rivayetle beraber düşünüldüğünde diğer te'viller uygun görülebilir. Sonuç olarak Bâkılânî'nin yaptığı te'viller her türlü oluşabilecek boşluğu doldurmaktadır.

Dört harf rivayetini incelemeyen önce Bakıllani'nin, dört harf rivayeti hakkında yaptığı özel bir yorumu aktarmakta fayda vardır. Ona göre “Dört harf Hz. Peygamber'in kendisinden Kur'ân alınmasını emrettiği dört kişi olabilir.”³⁰⁹

Kur'ân'ın dört harf üzere indiğini ifade eden rivayet, İbn Abbas tarafından rivayet edilmiştir. Süyûtî, Taberî'nin söz konusu rivayeti İbn Abbas'tan zayıf bir sened ile merfu olarak aktardığını belirtmektedir. Ayrıca mevkuf olarak da aktardığını söylemiştir.³¹⁰ Söz konusu rivayet, Kelbî-Ebû Sâlih-İbn Abbas

³⁰⁷ Bâkılânî, *el-İntişâr*, 1/353-355.

³⁰⁸ Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî Ebû Ubeyd, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân ve me'âlimuh ve edebüh*, nşr. Mervân el-Atıyye, Muhsin Harâbe, Vefâ Takıyyüddîn (Dımaşk, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1415/1995), 339.

³⁰⁹ Bâkılânî, *el-İntişâr*, 1/355.

³¹⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, 4/217.

tarikiyle gelmiştir. Taberî'ye göre Kelbî-Ebû Sâlih tarikiyle gelen rivayetler, nakliyle ihticacı caiz olan rivayetlerden değildir.³¹¹

Kur'ân'ın beş harf üzere indiğini belirten rivayetlere gelince hem Hz. Peygamber'den merfu olarak hem de Abdullah b. Mes'ûd'dan mevkuf olarak rivayet edilmiştir. Her iki rivayetin de lafızlarında bazı farklılıklar olmasına rağmen mana bakımından aynıdır. Söz konusu rivayet şöyledir: "Kur'ân beş harf üzere indirildi. Helal, haram, muhkem, müteşâbih ve emsal. Helali helal kılın. Haramı haram kılın. Muhkemle amel edin. Müteşâbihe iman edin. Emsal ile ibret alın."³¹² Mezkûr rivayetlere bakıldığında beş harften maksadın Kur'ân'ın muhtevasına yönelik terimler olduğu görülmektedir. Yukarıda Bâkılânî yedi harfin haram helal muhkem müteşâbih vb. olamayacağını nedeniyle birlikte zikretmiştir. Ayrıca yedi harfle ilgili araştırmalar da incelendiğinde bu görüşün pek tutarlı olmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla rivayetlerde bulunan bu tür açıklamaların, Kur'ân'ın okunuşuyla alakalı olan yedi harfle ilgili olması makul değildir.

Özet olarak Bâkılânî, konuyla ilgili muhaddislerin kitaplarında geçen rivayetlerden bazılarını zikretmiştir. Yedi harf ile ilgili rivayetlerin muhaddisleri kast ederek nakil ehline meşhur olduklarını ifade etmiştir. Dolayısıyla onları manevi tevâtürün oluştuğunu söyleyerek kabul etmiştir. Ayrıca bu konuda Şîa dışında bir itiraz da söz konusu değildir. Bâkılânî, yedi harf terkindeki yedi lafzının hakiki manasında olduğunu iddia etmiştir. Müellif yedi harfin yedi vecih olduğu görüşünü kabul etmiş bunun dışındaki yorumları da eleştirmiştir. Bunun yanında Kur'ân'ın yedi harf üzere indiğini belirten rivayetlerin dışında kalan üç, dört ve beş şeklinde gelen rivayetleri de reddetmek yerine te'vil etmiştir. Te'vil ederken de aklın mümkün gördüğü sınırları büyük oranda kullanmıştır.

Buraya kadar Bâkılânî'nin görüşlerini aktardıktan sonra konuyla ilgili hadisin sahâbî ve tarik sayısı ile vererek Bâkılânî dışındaki âlimlerin görüşlerini de incelemenin, meselenin daha iyi anlaşılacağına katkı sunacağı düşünüldüğünden, aşağıda diğer âlimlerin görüşleri serdedilecektir.

³¹¹ Taberânî, *Câmi 'u'l-beyân*, 1/76.

³¹² Rivayetler için bk. Ebû Ubeyd, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, 1/100; Taberânî, *Câmi 'u'l-beyân*, 1/69.

Kur'ân'ın yedi harf üzere indirildiği konusunda Şîa'nın itirazları³¹³ olmasına rağmen Ehl-i Sünnet içerisinde herhangi bir ihtilâf yoktur. Örneğin Ebû Ubeyd (ö. 224/838), Kur'ân'ın yedi harf üzere indiğinin tevâtürle sabit olduğunu söylemiştir. Abdüssabûr Şahin de, yedi harf ile ilgili hadis senedlerinin sayısının 46 olduğunu ifade ederek bunların senetlerinin 8 tanesinde zayıflık 4 tanesinde ise kopukluk olduğunu belirtmiştir. Ona göre geriye kalan 34 rivayet sağlamdır ve tenkide uğramamışlardır. Bu sebeple mezkûr hadisler tevâtür seviyesine ulaşmıştır.³¹⁴

Taberî (ö. 310/923) meseleyi incelerken 40 hadis nakletmiş, bu hadislerin senedinde geçen 15 sahâbî zikretmiştir. Süyûtî (ö. 911/1505), konuyla ilgili hadislerin senedlerinde bulunan sahâbî sayısının 21 olduğunu söylemektedir. Taberî, Süyûtî'den farklı olarak iki sahâbî ismi daha tespit etmiştir. Böylece sayı 24'e ulaşmış olmaktadır. Abdurrahman Çetin, yedi harfle ilgili hadisi Hz. Peygamber'den duyan sahâbî sayısının yukarıda zikredilen sahâbî sayılarından çok daha fazla olduğunu söylemektedir. Çünkü Hz. Osman bir gün minberde iken: "Peygamber'in: 'Muhakkak Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir. Her biri şâfidir, kâfidir' buyurduğunu duyan varsa söylesin deyince sayılamayacak kadar çok kişi ayağa kalkarak bu hadisi işittiklerini bildirmişler, Hz. Osman da: 'Ben de onlarla beraber şahidim' demiştir."³¹⁵ Çetin'e göre bu haber bize, bu konudaki hadisin pek çok sahabi tarafından bilindiğini göstermektedir.³¹⁶

Hz. Peygamber'den Kur'ân'ın yedi harf üzere indirildiğini bildiren birçok hadis mevcuttur. Fakat söz konusu rivayetlerde yedi harfın ne olduğu nesnel bir şekilde ortaya konulmuş değildir. Bundan ötürü yedi harfın neye işaret ettiğine dair farklı görüşler vuku bulmuştur.

Âlimler, "yedi harf" terkinde bulunan "yedi" kelimesini iki şekilde anlamışlardır. Birincisi sayı olarak bilinen hakiki yedi rakamıdır. Süyûtî ve Subhi Sâlih'in de içerisinde olduğu âlimler bu görüştedir. Subhi Sâlih'e göre yedi lafzını

³¹³ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Öztürk, "İmâmiyye Şîası'nın Kıraat Anlayışı", 121-154.

³¹⁴ Abdüssabûr Şahin, "Kur'ân Tarihinde Yedi Harf Meselesi", *Diyanet İlmi Dergi*, trc. Tayyar Altıkulaç 13/1 (1973): 14.

³¹⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/163.

³¹⁶ Abdurrahman Çetin, "Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 3 (1987): 72.

bilinen yedi rakamı olarak almayanlar tevâtür derecesine ulaşan nasslardan kaçınmada aşırı gitmektedirler. Çünkü rivayetlerde yedi sayısının çokça zikredilmesi, onun hakiki manada olduğunu göstermektedir. Ona göre vahyi ve nüzûlünü konu edinen hadislerde Hz. Peygamber, konuyu kapalı olarak anlatmaz ve mefhumu olmayan bir sayı zikretmez.³¹⁷ Terkipteki yedi lafzı ile ilgili ikinci görüş ise “çokluktan kinaye olarak yedi” olduğudur. Bu görüşü savunanlar arasında Kadı İyâz ve Kâsımî gibi âlimler mevcuttur. Bu görüşe göre yedi lafzı belli bir adet için kullanılmamıştır. Çünkü yüzlü sayılarda yedi yüz, onlu sayılarda yetmiş ve birli sayılarda yedi sayısı çokluktan kinayedir.³¹⁸

Âlimler terkipteki “harf” kelimesini ise birçok şekilde anlamışlardır. Çünkü İbn Sa’dân’ın da dediğine göre harf kelimesi birçok manalara delalet eden müşterek bir lafızdır. Bu sebeple yedi harfin tespitinde 35³¹⁹, 40³²⁰, 51³²¹ gibi rakamlara ulaşan görüşler mevcuttur. Konunun uzamaması için burada Bâkılânî’nin de kabul ettiği yedi harf yedi vecihtir görüşünü incelemekle iktifa edilecektir. Mezkûr görüşü Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869), İbn Kuteybe, Mekkî b. Ebû Tâlib (ö. 437/1045), Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) ve Ebû’l-Fazl er-Râzî (ö. 454/1062) gibi âlimler savunmuşlardır. Söz konusu görüş, iki açıdan eleştiriye uğramıştır. Birincisi bu görüşü savunanlar yedi vechin tespitinde ittifak oluşturamamışlardır. İkincisi ise bu görüşü savunanlar, görüşlerini açıklarken yedi sayısının içinde kalabilmek için kendilerini zorlamışlardır. Bu sebeple bir madde içinde birden fazla hususu dile getirmek zorunda kalmışlardır. Tüm bunlara rağmen Abdurrahman Çetin’e göre doğruya en yakın olan görüş budur.³²² Bâkılânî ve İbn Kuteybe’nin zikrettiği yedi vecih aynıdır. Bu görüşe yapılan birinci itiraz, İbn Kuteybe’nin Bâkılânî’den önce yaşaması, ayrıca ibare ve

³¹⁷ Subhî es-Sâlih, *Mebâhiş fi ‘ulûmi’l-Şur’ân*, 24. Bs (Beyrut: Daru’l-İlmi li’l-Malâîyn, 2000), 104.

³¹⁸ Cemâlüddîn ed-Dımeşkî el-Kâsımî, *Meâsinü’t-te’vîl*, nşr. Muhammed Bâsil, 1. Bs (Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1418), 1/181.

³¹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Şur’ân*, nşr. Ahmet el-Berdevî, İbrahim Etfîş, 2. Bs (Mısır: Daru’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1384), 1/42.

³²⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/164.

³²¹ Abdurrahman Çetin, *Kur’ân-ı Kerim’in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 112-121.

³²² Çetin, “Kur’ân-ı Kerim’in İndirildiği Yedi Harf”, 84.

örneklerin bile aynı olması göz önüne alındığında Bâkılânî'nin İbn Kuteybe'den etkilendiğini göstermektedir.³²³

C. Abdullah b. Mes'ûd Mushafı İle İlgili Rivayetler

Kur'ân'ın korunmuşluğu bağlamında tartışılan meselelerden birisi de Abdullah b. Mes'ûd'un mushafıdır.³²⁴ Kaynaklarda onun mushafında Fâtiha ve Muavvizeteyn'in yer almadığı rivayet edilmektedir.³²⁵ Bu bölümde, “İbn Mes'ûd, mezkûr sûreleri mushafına almadı mı?”, “Eğer almadıysa bunun sebepleri nelerdir?” Bu durum, onun söz konusu sûreleri, “Kur'ân'dan saymadığını gösterir mi?” gibi sorulara, rivayetler ve bu rivayetlere Bâkılânî'nin yaptığı te'viller üzerinden cevap aranacaktır.

Bu konuda İbn Mes'ûd'a nispet edilerek “Fâtiha ve Muavvizeteyn'i mushafına yazmadı”, “Muavvizeteyn'i mushaftan kazıdı (sildi)” ve “O ikisi (Felak-Nâs) Kur'ân'dan değildir. Ondan olmayanı ona karıştırmayın.” şeklinde nakledilen farklı rivayet formları bulunmaktadır.³²⁶ Bu ifadeleri daha somut bir hale dönüştürmek amacıyla bu konuda nakledilen bazı rivayetleri aşağıda zikredilecektir:

Zir b. Hubeyş (ö. 82/701) şöyle diyor: “Übey b. Kâ'b'a, ‘Ey Ebû Münzir, kardeşin İbn Mes'ûd şöyle şöyle söylüyor’ dedim. Übey: ‘ Bu konuyu Rasûlullah'a sordum’ ve o bana: ‘Bana böyle söylendi ben de böyle söyledim’ buyurdu. Biz onun söylediği gibi söylüyoruz” dedi.³²⁷

Zir b. Hubeyş şöyle diyor: “Übey b. Kâ'b'a İbn Mes'ûd'un Muavvizeteyn'i mushafına yazmadığını söyledim. O da Râsûlullah'ın kendisine şöyle haber

³²³ Kösesoy, *Ebû Bekr el-Bâkılânî'nin Metinleşme Süreci Bağlamında Kur'ân Savunusu*, 83.

³²⁴ Abdullah b. Mes'ûd'un mushafı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. M. Kemal Atik, “Abdullah b. Mes'ûd ve Mushafının Kur'ân Tarihindeki Yeri”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2005).

³²⁵ Muavvizeteyn ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Hidayet Aydar, “Muavvizeteyn Üzerine Bir Değerlendirme”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (2005): 10-27; Adil Yavuz, “Kur'ân'da Eksiklik Olduğu İddiaları Bağlamında Bazı Sûrelerle İlgili Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme (Ahzâb, Muavvizeteyn, Kunut ve Nurayn Rivayetleri)”, *Marife Dergisi*, 1 (2006): 14-18; Taha Çelik, “Abdullah B. Mesud'un 'Unuttuğu' İddia Edilen Meselelerin Tahlili”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2017): 107-110; İsmail Akbulut, *Muavvizeteyn Surelerinin Tespiti ve Tefsiri* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007).

³²⁶ Hadisler için bk. İbn Hanbel, *Müsned*, 35/117; İbn Hibbân, *Şahîh*, 3/77, 10/274; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y.), 2/551.

³²⁷ Buhârî, “Cum'a”, 215.

verdiğini söyledi: ‘Cibril bana Kul eûzu bi-Rabbi’l-felak dedi. Ben de dedim. Sonra, Kul eûzü bi-Rabbi’n-nâs dedi. Ben de dedim’ Ben (Ubey) de: ‘Biz onun söylediği gibi söylüyoruz’ dedim’’³²⁸

Abdurrahman b. Yezid (ö. 98/716): “Abdullah, Muavvizeteyn’i mushaflarından silerdi ve şöyle derdi: ‘O ikisi Allah’ın kitabından değildir.’”³²⁹

Abdurrahman b. Yezid: “Abdullah, Muavvizeteyn’i mushaflarından silerdi ve şöyle derdi: ‘Ona (Kur’ân’a) ondan olmayan bir şeyi karıştırmayın.’”³³⁰

Bâkılânî, mezkûr rivayetleri tevâtüre, icmâa ve söz konusu sûrelerin Kur’ân’dan olduğunu beyan eden rivayetlere aykırı olduğunu söyleyerek reddetmiştir. Bâkılânî’ye göre Muavvizeteyn, diğer Kur’ân sûreleri gibidir. İbn Mes’ûd’dan Muavvizeteyn’in Kur’ân’dan olduğunu inkâr ettiğine dair tek bir harf bile gelmemiştir. Bunları iddia edenler tamamen âhad haberlere dayanarak cehaletlerini ortaya koymuş olurlar. O, sahâbînin hatta Abdullah b. Mes’ûd gibi ilmiyle Hz. Peygamber’in övgüsüne mazhar olmuş bir sahâbînin, fîsk ve dalâlete düşmüş olduğunu bildiren hiçbir âhad rivayetin kabul edilemeyeceğini ve onun amele konu olamayacağını ifade etmiştir. Müellife göre bu tür haberlerin sıhhatiyle de amel etmek caiz değildir. İlim ifade etmeyen haber-i vâhidle yalnızca şeriatın bazı konularında amel edilir. Haber-i vâhidle Abdullah b. Mes’ûd’un Kur’ân’dan iki sûreyi inkâr ettiğini, bu sebeple dinden çıktığını iddia etmek nasıl mümkün olabilir?³³¹ Bâkılânî, İbn Mes’ûd’un Fâtiha ve Muavvizeteyn sûrelerini inkâr etmediğini, aksi yönde varid olan rivayetlerin geçersiz olduğunu şu gerekçelerle savunmuştur:

1. Eğer İbn Mes’ûd, söz konusu sûreleri inkâr etmiş olsaydı sahâbîler onu yalanlar ve ona cevap verirlerdi. Bu davranışından ötürü onun dalâlete düştüğünü ve kâfir olduğunu söylerlerdi.

2. Abdullah b. Mes’ûd, Kur’ân ilimlerinde; fesahat ve belâgat alanında da temeyyüz etmiş bir kişidir. Dolayısıyla Muavvizeteyn’in mahlûkun sözü olduğunu; diğer bir deyişle Kur’ân’dan olmadığını iddia etmesi mümkün değildir.

³²⁸ İbn Hanbel, *Müsned*, 35/116; İbn Hibbân, *Şaḥîḥ*, 3/77.

³²⁹ İbn Hanbel, *Müsned*, 35/117.

³³⁰ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, 9/234.

³³¹ Bâkılânî, *el-İntişâr*, 1/308.

3. Muavvizeteyn'in Kur'ân'dan olduğunu belirten Hz Peygamber'den gelen açık rivayetler vardır. Bu rivayetlerde Hz. Peygamber, Muavvizeteyn'e bazen âyet bazen sûre demektedir.³³²

4. Muavvizeteyn'in fazileti hakkında Abdullah b. Mes'ûd'dan gizli kalmayacak şekilde lafzen olmasa da mânen mütevâtir seviyesine ulaşmış rivayetler vardır.³³³

5. Bu konudaki âhad haberler, Abdullah b. Mes'ûd'un öğrencilerinden Muavvizeteyn'in Kur'ân'dan olduğuna dair gelen daha sağlam rivayetlere aykırıdır. Onun öğrencilerinden hiç biri açık veya kapalı bir şekilde Abdullah b. Mes'ûd'un Muavvizeteyn'i inkâr ettiğini rivayet etmemişlerdir. İbn Mes'ûd böyle bir şey söylese talebelerinin bunu bilmesi ve aktarması gerekir.

6. İbn Mes'ûd'un, içerisinde Muavvizeteyn bulunan Hz. Osman'ın mushafına itiraz ettiğine dair bir rivayet nakledilmemiştir. Bu durum onun söz konusu sûreleri kabul ettiğini gösterir.³³⁴

Yukarıdaki bilgiler ışığında Bâkılânî'nin görüşlerini savunurken odaklandığı noktalar, İbn Mes'ûd'un üç sûreyi inkâr ettiğine dair gelen haberlerin haber-i vâhid olması, konuyla bağlantılı rivayetlere muhalif olması, İbn Mes'ûd'un sahâbî içerisindeki konumu ve ashabın söz konusu sûrelerin Kur'ân'dan olduğu üzerine icmâa etmesidir. Bâkılânî'ye göre zikredilen sebeplerden dolayı İbn Mes'ûd'dan nakledilen rivayetin geçersizliği ve yalan olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bununla birlikte Bâkılânî, İbn Mes'ûd'un bazı illetlerden dolayı Ümmü'l-Kitap/Fâtiha ve Muavvizeteyn'i mushafına yazmamış olabileceğini de söylemektedir. Söz konusu illetleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Bahse konu olan sûreleri, insanlar arasında şöhret bulmaları, pek çok sahâbînin onları ezberlemesi ve namazda çokça tekrarlanması sebebiyle yazma ihtiyacı duymamış olabilir.

³³² Hadisler için bk. İbn Hanbel, *Müsned*, 28/586; Ebû Muhammed Abdullah ed-Dârimî, *Sünenü Dârimî* (Riyad: Dârü'l-Mugnî, 1421/2000), "Fezâilü'l-Kur'ân", 25; Müslim, "Şalâtü'l-müsâfirîn", 265; Nesâî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 24.

³³³ Hadisler için bk. İbn Hanbel, *Müsned*, 28/560, 37/335; Nesâî, "İstiâze", 1.

³³⁴ Bâkılânî, *el-İntişâr*, 1/301-305.

2. Rasûlullah'ın bu sûreleri her hangi bir kâtibe yazdırdığına veya yazdırılmasını emrettiğine şâhit olmamış, dolayısıyla bu sûrelerin Kur'ân metnine yazılmaması şeklinde bir sünnet olduğu kanaatine varmış olabilir.

3. İbn Mes'ûd, Fâtiha ile Muavvizeteyn sûrelerini başlangıçta nüzul tarihine göre yazmayı düşünmüş; ancak bu metodun sünnete muhalif olmasından ötürü nüzûl tarihini gözetmekten vazgeçmesi mümkündür.

4. Fâtiha'nın ilk; Muavvizeteyn'in de son nâzil olmamasından ötürü İbn Mes'ûd, kendisi için özel olarak yazdığı sahîfelere Fâtiha sûresiyle başlamak ve Muavvizeteyn sûreleri ile bitirmek istememiş olabilir.

5. Başka sahâbîlerin sahîfelerinde bu sûrelerin asıl yerinde değil de farklı bir yere yazıldığını görmüş olması ve bundan ötürü kendi sahîfesinden silmesi de imkân dâhilindedir.

6. İbn Mes'ûd'un, Fâtiha sûresini her sûrenin başında yazılması ve okunması gereken bir sûre olarak düşünmesi ve bu şekilde yazması halinde sahîfelerinin fazla olmasından çekindiği için Fâtiha'yı yazmamış da olabilir.

7. İbn Mes'ûd, Muavvizeteyn'in mensuh olduğundan veya başka bir illetten dolayı Kur'ân'a yazılmaması gerektiğine inandığından onları yazmamış olabilir.³³⁵

İbn Mes'ûd'un Muavvizeteyn'i Kur'ân'dan sildiğine dair rivayetlere gelince Bâkılânî, bunların kabul edilemeyeceğini belirtmektedir. Müellif, İbn Mes'ûd'un Muavvizeteyn'i sildiğine dair rivayeti değerlendirirken İbn Mes'ûd'un bu işi açıktan veya gizliden yapma ihtimallerini tartışmış; fakat her iki durumda da bu olayın İbn Mes'ûd'a atılan bir iftira olduğu kanaatini dile getirmiştir.³³⁶ Bâkılânî'ye göre bu tür haber-i vâhidlerle İbn Mes'ûd'a bu olayları izâfe etmek doğru değildir. Bunun yanı sıra söz konusu rivayetleri şu şekilde te'vil etmek de mümkündür:

1. İbn Mes'ûd'un Kur'ân'dan yazılması caiz olmayan bir şeyi sildiği rivayet edildi. Fakat bunu duyan kimsenin, İbn Mes'ûd'un Muavvizeteyn'i sildiğini zannetmesi mümkündür.

³³⁵ Bâkılânî, *el-İntişâr*, 1/317-330.

³³⁶ Bâkılânî, *el-İntişâr*, 1/327.

2. Bazı rivayetlerde İbn Mes'ûd'un (حكما) iki şeyi sildiği vardır. Fakat râvî, "Muavvizeteyn'i sildi" dememiştir. "Ondan olmayanı ona karıştırmayın" demiştir. Bunu duyan kimse de onun Muavvizeteyn'i sildiğini zannetmiştir.

Bâkılânî, ayrıca bu konuda gelen rivayetlerin de birbirine muhalif olduğunu söylemektedir. İbn Mes'ûd'a nispet edilen bazı rivayetlerde silme fiiline muzaaf olan zamir, tesniye değil de müfred (يحكما) şeklinde gelmiştir. Bu da tesniye (يحهما) şeklinde gelen haberlere muhaliftir. Müellif, bu durumun sebepleri arasında da bazı uydurmacıların mim harfini ekleyebileceği, râvilerin vehme kapılabileceği ve kâtiplerin yanlış yazabileceği ihtimallerini saymıştır.³³⁷

Bâkılânî, verdiği bilgileri doğrulamak amacıyla şu rivayeti zikretmiştir: Abdurrahman b. Zeyd şöyle rivayet etmiştir: "Abdullah bir şeyi siliyordu (يحكما) ve şöyle diyordu: 'Ondan olmayanı ona karıştırmayın.' Muavvizeteyn'i kastediyor." Bâkılânî'ye göre "Muavvizeteyn'i kastediyor" sözü râvinin kendi tefsiridir. İbn Mes'ûd'un bu konuda böyle bir sözü yoktur. Bu durumda müellif, İbn Mes'ûd'un sildiği şeyin kendisine göre Kur'ân'a yazılması caiz olmayan her başlangıçta ve fâsıladaki besmele lafzı olabileceğini iddia etmektedir.³³⁸

Abdullah b. Mes'ûd'dan "Mushafta bir hata gördüğü zaman onu silerdi ve ondan olmayanı ona karıştırmayın derdi." şeklinde nakledilen rivayet vardır. Bâkılânî'ye göre İbn Mes'ûd'u yazıyı silerken görmemiş olduğu halde mushafta silinmiş bir yer gören kimse, önceki bilgisinden de hareketle (İbn Mes'ûd'un Muavvizeteyn'i mushafa yazmadığı) İbn Mes'ûd'un Muavvizeteyn'i sildiğini düşünmüş olabilir. Buna mâtuf olarak tesniye sîgasıyla rivayet etmiş olabilir.

Bâkılânî, rivayetin tesniye sîgasıyla nakledildiğinin sahih olması durumunu da İbn Mes'ûd'un kendisine göre sabit olmayan iki harf veya kıraati silmiş olabileceği şeklinde te'vil etmiştir.³³⁹

Müellife göre İbn Mes'ûd'un Nâs ve Felak sûrelerini mushafa yazmadığı veya mushaftan sildiği şeklinde varid olan rivayetler sahih olsa bile onun, mezkûr sûrelerin Kur'ân'dan olduğunu inkâr ettiğine delil olmaz. Bâkılânî'ye göre

³³⁷ Bâkılânî, *el-İntişâr*, 1/327.

³³⁸ Bâkılânî, *el-İntişâr*, 1/328.

³³⁹ Bâkılânî, *el-İntişâr*, 1/328.

Abdullah b. Mes'ûd, Kur'ân'a Muavvizeteyn'i yazmadı. Onu bu sûreleri yazmamaya neyin sevkettiğini bilmeyenler ise onun, Muavvizeteyn'in Kur'ân'dan olmadığına inandığını düşünmelerine sebep oldu. Bu görüşünü savunmak için de şu aklî izahları yapmıştır:

1. Hz. Peygamber'in Muavvizeteyn'i yazdığını veya yazılmasını emrettiğini görmediğinden bu sûrelerin yazılmamasının sünnet olduğu inancı kendisinde hâsıl olabilir. Dolayısıyla o iki sûreyi silmiş olabilir.

2. Muavvizeteyn'in bazı mushaflarda yazılması gereken yere yazılmaması ve ezberi kolay olsun diye Bakara sûresinin yanına yazılmasından ötürü "Ondan olmayanı ona karıştırmayın" diyerek onları silmiş olabilir.

3. Muavvizeteyn'in fazla veya eksik yazılmış olduğunu görmüş olabilir. Bu nedenle "Ondan olmayanı ona karıştırmayın" diyerek onları silmiş olabilir.

4. İbn Mes'ûd, Muavvizeteyn dışındaki bazı taavvuz duaları için "Bunlar Kur'ân değildir" demiş olabilir; fakat râviler bunu Muavvizeteyn ile karıştırmış olabilirler.

5. İbn Mes'ûd, Hz. Peygamber'in Muavvizeteyn ile namaz kıldırıldığını duymamış olabilir. Kendisine, Muavvizeteyn ile namaz kılınır mı? diye soran kimseye: "Ben Rasûlullah'ı onlarla (Felak-Nas) namaz kılarken görmedim." demiş olabileceği, bundan dolayı soruyu soran kişi de İbn Mes'ûd'un Muavvizeteyn'i Kur'ân'dan saymadığını zannetmiş olabilir.

6. İbn Mes'ûd'un, Übey'in Muavvizeteyn hakkında Hz. Peygamber'e sorduğu soruyu işitmesi de mümkündür. Daha sonra Hz. Peygamber'in verdiği cevabı işittiğinde veya başkası ona, onu haber verdiğinde Muavvizeteyn'in Allah'ın kelamı ve vahyi olduğuna inanmıştır. Fakat Rasûlullah onları Kur'ân diye isimlendirmedüğinden o da Kur'ân diye isimlendirmemiştir. Bâkıllanî'ye göre Allah bize Yûsuf ve Ra'd sûrelerini Kur'ân diye isimlendirmememizi şart koşsaydı biz de onları Kur'ân diye isimlendirmezdik. Onları Kur'ân diye isimlendirmeyi terk etmemiz onların Kur'ân'dan olmadığına inandığımızı göstermez. Muavvizeteyn için de durum aynıdır. İbn Mes'ûd'un söz konusu sûreleri Kur'ân olarak isimlendirmemesi, onların Kur'ân'dan olmadığına inandığını söylememizi gerektirmez.

7. İbn Mes'ûd yazdığı mushaf için “Bu Allah’ın indirdiği Kur’ân’dır.” dememiştir. Bundan ötürü onun, bir şeyi mushafına yazmaması, onun Kur’ân’dan olmadığına inandığını göstermez.³⁴⁰

Yukarıda konuyla ilgili Bâkılânî’nin görüşleri zikredilmeye çalışılmıştır. Mevzunun önemine binaen Bâkılânî dışındaki âlimlerin konu ile ilgili görüşlerini de incelemek faydalı olacaktır. Bahsi geçen rivayetleri değerlendiren âlimleri iki gruba ayırmak mümkündür. Birinci grup, söz konusu rivayetleri kabul etmeyenler, ikinci grup ise kabul edenlerdir.

İbn Kuteybe, Gazzâlî, İbn Hazm, Nevevî ve Râzî gibi âlimleri söz konusu rivayetleri kabul etmeyen âlimler arasında saymak mümkündür. İbn Kuteybe, İbn Mes'ûd’un Rasûlullah’ın bu iki sûreyi musibetlerden korunmak maksadıyla dua niyetiyle okuduğunu zannedip mushafına almadığını, Fâtiha sûresini ise her namazda okuduğundan dolayı unutma endişesi kalmadığından dolayı da mushafına yazmadığını söylemiştir.³⁴¹ Gazzâlî ise, “İbn Mes'ûd’a göre mushafa yazma konusunda sünnet olanın, Rasûlullah’ın mushafa yazılmasını emretmesidir. O, Rasûlullah’tan böyle bir emir duymadığı için söz konusu sûreleri mushafına yazmamıştır.” diyerek İbn Mes'ûd’un bu sûreleri niçin yazmadığını açıklamıştır.³⁴² İbn Hazm’a göre Fâtiha ve Muavvizeteyn’in İbn Mes'ûd’un mushafında yer almadığına dair nakledilen tüm rivayetler uydurmadır. Çünkü İbn Mes'ûd – Zir b. Hubeyş – Asım tarikiyle gelen kıraatte mezkûr sûreler mevcuttur.³⁴³ Nevevî ise ümmetin, mushafta yazılı bulunan Muavvizeteyn, Fâtiha ve diğer sûrelerin hepsinin Kur’ân olduğu, ondan bir şey inkâr edenin kâfir olacağı konusunda icmâa ettiğini söylemiştir. Bu sebeple İbn Mes'ûd’un Fâtiha ve Muavvizeteyn’i Kur’ân’dan saymadığı şeklinde nakledilen rivayetlerin batıl olduğunu vurgulamıştır.³⁴⁴ Râzî, “Rivayetlere göre, İbn Mesud Fatiha ve Felak-Nas sûrelerini Kur’ân’a yazmamıştır. Ancak İbn Mes'ûd’a hüsn-i zan etmemiz

³⁴⁰ Bâkılânî, *el-İntişâr*, 1/100, 314, 315, 329.

³⁴¹ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim Abdullah İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, nşr. İbrahim Şemsüddîn (Beyrut, Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 34.

³⁴² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/228.

³⁴³ Ebû Muhammed b. Ali ez-Zâhirî İbn Hazm, *el-Muḥallâ bi'l-âşâr fî şerḥi'l-Mücellâ bi'l-iḥtişâr*, nşr. Abdülgaḥfâr Süleyman el-Bündârî (Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.), 1/32.

³⁴⁴ Ebû Zekerîyyâ Yahyâ en-Nevevî, *el-Mecmû' şerḥu'l-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1389), 3/396.

lazımdır. Onun bu düşüncelerinden vazgeçtiğini kabul etmemiz gerekir.” demiştir.³⁴⁵ Ona göre ortada ilginç bir durum vardır. O, bu sebeple meseleye, “Eğer desek ki: ‘Onların Kur’ân’dan olduğu hususu İbn Mes’ûd zamanında mütevâtirdi.’ o halde onları inkâr edenin tekfiri gerekir. Şayet desek ki: ‘Onların Kur’ân’dan olduğu hususu İbn Mes’ûd zamanında mütevâtir değildi’, o halde de Kur’ân’ın bazı kısımlarının mütevâtir olmadığı sonucu ortaya çıkacaktır. Bu çözülmesi zor bir düğümdür.” şeklinde yorum getirmiştir. O, haklı olarak bu yorumu yaptıktan sonra meseleyi “Onlar İbn Mes’ûd zamanında da mütevâtirdi, fakat İbn Mes’ûd’a göre onlar mütevâtir değildi” diyerek çözüme kavuşturmaya çalışmıştır. Lakin Râzî de, çabalarının sonucunda zann-ı gâlibince İbn Mes’ûd’a nispet edilen rivayetlerin batıl olduğu yönünde görüş bildirmiştir.³⁴⁶

İbn Mes’ûd’a nispet edilen rivayetlerin sahih olduğunu belirten âlimler de vardır. İbn Hacer, Ahmed b. Hanbel, Bezzâr, Taberânî, Süyûtî ve Subkî gibi âlimler bu doğrultuda görüş belirtenler arasındadırlar.

İbn Hacer meseleyi rivayetler bağlamında inceleyen âlimlerdendir. O, yukarıda ilk olarak verdiğimiz Buhârî hadisini açıklarken Zir b. Hubeyş’in İbn Mes’ûd hakkında “Şöyle şöyle diyor” şeklindeki mübhem ifadesini incelemiş ve bu ifadenin ilk defa Süfyan b. Uyeyne’den İbn Mes’ûd’u tazim etmek için mübhem olarak aktarıldığını tespit etmiştir. Aynî, buradaki mübhemliği açıklarken “O ikisinin (Felak-Nas) Kur’ân’dan olmadığını söylüyor” diyerek şerh etmiştir.³⁴⁷ İbn Hacer, Abdullah b. Mes’ûd’un Muavvizeteyn’i mushafına yazmadığı, sildiği ve onları Kur’ân’dan saymadığı şeklinde varid olan rivayetleri zikretmiştir. Ardından söz konusu sûrelerin Kur’ân’dan olduğunu ifade eden hadisleri naklederek Bâkılânî’nin bu konuyu te’vil ettiğini söylemiştir. Fakat İbn Hacer, Bâkılânî’nin, “İbn Mes’ûd, bunların Kur’ân’dan olmasını inkâr etmemiş, sadece mushafa yazılmalarını gerekli görmemiştir. Ona göre ancak Peygamberin, yazılmasına izin verdiği şeyler Kur’ân’a yazılır. Herhalde bunların yazılması konusunda izin, İbn Mes’ûd’a ulaşmamıştır.” şeklindeki yorumuna, “Güzel te’vil olmakla birlikte benim zikrettiğim sahih, sarih hadislere ters düşmektedir. Çünkü

³⁴⁵ Râzî, *Mefâtîh*, 1/175.

³⁴⁶ Râzî, *Mefâtîh*, 1/178.

³⁴⁷ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 20/11.

o hadislerde İbn Mes'ûd'un 'onlar Allah'ın kitabından (كتاب الله) değildirler' diye bir açıklaması vardır." diyerek cevap vermiştir. Daha sonra "Kitabullah" kelimesinin "Mushaf" olarak te'vil edilebileceğini ve mezkûr te'vile daha uygun olacağını aktarmıştır. Sonuç olarak bu bağlamda zikredilen rivayetlerin sahih olduğunu ve mesnetsiz bir şekilde eleştirilmesinin kabul edilemeyeceğini söylemiştir.³⁴⁸ Süyûti de İbn Hacer'le aynı görüşü paylaşmaktadır. Yukarıda zikredilen âlimlerin görüşlerini verdikten sonra kendi görüşünün de İbn Mes'ûd'a nispet edilen rivayetlerin sahih senetlerle geldiği yönünde olduğunu belirtmiştir.³⁴⁹ Subkî de, Muavvizeteyn'in faziletiyle ilgili hadisi zikrettikten sonra "Bu hadis, Muavvizeteyn'in Kur'ân'dan olduğuna delalet eder." demiştir. Ayrıca sahâbîlerin Muavvizeteyn'in Kur'ân'dan olduğu hakkında icmâa ettiklerini vurgulamıştır. Konuyla ilgili olarak Ahmed b. Hanbel, Bezzâr ve Taberânî'nin sahih tariklerle İbn Mes'ûd'un Muavvizeteyn'i mushafından silerek "Ondan olmayanı ona karıştırmayın" ve "Onlar (Muavvizeteyn) Kur'ân'dan değildir. Rasûlullah onlarla sadece taavvuzda bulunmuştur." şeklindeki rivayetleri sahih senetlerle naklettiklerini söylemiştir.³⁵⁰

İbn Mes'ûd'un mushafı ile ilgili olarak Fâtiha sûresi özelindeki iddialar ve te'villeri ayrı değerlendirecek olursak, âlimlerin ön plana çıkarttığı husus, Fâtiha'sız namazın olmaması sebebiyle İbn Mes'ûd'un onu inkâr etmesinin mümkün olmamasıdır.³⁵¹ Ayrıca İbn Nedim, İbn Mes'ûd'a nispet edilen bu mushaflardan birkaçını gördüğünü söyleyerek, bu mushaflardan, birbirleri arasında tam anlamda bir mutabakat bulunan iki nüshanın bile mevcut olmadığını belirtir. Aynı zamanda incelediği iki yüz senelik diğer bir nüshada da Fâtiha sûresinin bulunduğunu kaydeder.³⁵²

³⁴⁸ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 8/742.

³⁴⁹ Süyûtî, *el-İlkân*, 1/272.

³⁵⁰ Mahmud Muhammed Hattab es-Sübki, *el-Menhelü'l-Azbi'l-Mevrud Şerhu Sünen-i Ebi Dâvûd* (Kahire: Matbaatü'l-İstikâme, 1351), 8/122.

³⁵¹ Abdullah b. Mes'ûd'un namazda Fâtiha sûresini okuduğuna dair bk. Ali Haydar Bölükbaş, *Abdullah b. Mes'ûd'un Ebû Hanîfe'ye Etkisi* (Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2014), 64.

³⁵² Ebû'l-Ferec Muhammed İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramazân (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1418), 1/44.

Kaynaklarda, tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Mes'ûd'a nispet edilerek, Fâtiha için sadece "Mushafına yazmadı", Muavvizeteyn için ise "Mushafına yazmadı" ve "Mushafından sildi" şeklinde rivayetler mevcuttur. Ayrıca Übey b. Kâ'b'ın Hz. Peygamber'e Muavvizeteyn'in Kur'ân'dan olup olmadığını sorması ve İbn Mes'ûd'un, Hz. Osman mushafına itiraz etmemesi, aşağıdaki te'villeri tercih etmemizde önemli rol oynamıştır:

İbn Mes'ûd'un Muavvizeteyn'i niçin yazmadığı sorusuna cevap olarak, Rasûlullah'ın bu sûreleri her hangi bir kâtibe yazdırdığına veya yazdırılmasını emrettiğine şahit olmaması zikredilebilir. Dolayısıyla İbn Mes'ûd, bu sûrelerin Kur'ân'dan olduğunu düşünmüyordu. Daha sonra İbn Mes'ûd'un, Übey'in Muavvizeteyn hakkında Hz. Peygamber'e sorduğu soruyu işitmesi de mümkündür. Hz. Peygamber'in verdiği cevabı işittiğinde veya başkası ona, onu haber verdiğinde Muavvizeteyn'in Allah'ın kelamı ve vahyi olduğuna inanmıştır. Fakat Rasûlullah onları Kur'ân diye isimlendirmedikten o da Kur'ân diye isimlendirmemiştir. İbn Mes'ûd'un söz konusu sûreleri Kur'ân olarak isimlendirmemesi, onların Kur'ân'dan olmadığına inandığını söylememizi gerektirmez.

Sonuç olarak İbn Mes'ûd, bir dönem Muavvizeteyn'in Kur'ân'dan olmadığını savunmuş bu sebeple onları mushafına yazmamış ve silmiş olabilir. Daha sonra Hz. Peygamber'in Übey'e verdiği cevabı işittiğinde veya başkası ona, onu haber verdiğinde Muavvizeteyn'in Allah'ın kelamı ve vahyi olduğuna inanmıştır. Böylece İbn Mes'ûd'a nispet edilen rivayetlerin sahih olduğunu düşünen âlimler de İbn Mes'ûd'un -netice itibarıyla- Kur'ân'dan bir şeyi inkâr etmediğini düşünen âlimler de kendi iddialarında haklı olmuş olacaktırlar.

Fâtiha'da durum biraz daha farklıdır. Yukarıda belirttiğimiz gibi kaynaklarda İbn Mes'ûd'un sözü edilen sûre ile alakalı mushafından sildiğine dair bir bilgi yoktur; sadece mushafına yazmadığı bilgisi mevcuttur. Ayrıca İbn Mes'ûd yazdığı mushaf için "Bu Allah'ın indirdiği Kur'ân'dır." dememiştir. Kanatımızca bu bilgilerden mülhem, İbn Mes'ûd'un Fâtiha'yı mushafına yazmama sebebi olarak tercihe şayan olan görüş onun her namazda okunması, bu sebeple şöhret bulmuş olmasıdır. İbn Mes'ûd'un Fâtiha'nın Kur'ân'dan olduğuna inandığına delil ise; bir şey namazda okunuyorsa (kıraat ediliyorsa) o şeyin ayet

olduğudur. İbn Mes'ûd'un onun namazda okunduğunu bilmemesi mümkün değildir.³⁵³ Bunun yanında İbn Nedim'in İbn Mes'ud'a nispet edilen mushaflardan birinde, Fâtiha sûresini gördüğü bilgisi eğer doğru ise İbn Mes'ûd'un daha sonra Fâtiha'yı mushafına yazdığını söylemek de mümkündür. Sonuç olarak İbn Mes'ûd, başından beri Fâtiha'nın Kur'ân'dan olduğunu biliyordu; fakat unutma tehlikesi olmadığından onu özel mushafına yazmadı.

D. Übey b. Kâ'b Mushafı İle İlgili Rivayetler

Kur'ân'ın metinleşme süreciyle beraber Übey b. Kâ'b'ın mushafı, bazı ithamlara maruz kalmıştır.³⁵⁴ Kaynaklarda onun mushafında Kunut dualarının; diğer adıyla Hal ve Hafd sûrelerinin yazılı olduğu bilgisi vardır. Bu durum, birtakım kimselerin Kur'ân'da eksiklik veya fazlalık olduğunu iddia etmelerine sebep olmuştur. Bu bölümde Übey, “Mezkûr sûreleri mushafına aldı mı?” “Eğer aldıysa niçin aldı?” “Mushafına yazması onların Kur'ân'dan olduğuna inandığını gösterir mi?” sorularına rivayetler ve bu rivayetlere Bâkılânî'nin yaptığı te'viller üzerinden cevap aranacaktır. Konuya geçmeden önce konu ile ilgili rivayetlerin verilmesinin uygun olduğunu düşünüyoruz.

İsmail b. İbrahim, Eyüp'ten Eyüp de İbn Sîrîn'den (ö. 110/729) şöyle rivayet etti: “Übey b. Kâ'b mushafında Fâtiha, Muavvizeteyn, Allahümme inna nesteinüke ve Allahümme iyyakenabüdü yazılıydı. İbn Mes'ûd bunları yazmadı. Osman ise Fâtiha ile Muavvizeteyn'i yazdı.”³⁵⁵

Veki' (ö. 197/812), Cafer b. Bürkân'dan Cafer de Meymun b. Mihrân'dan şöyle rivayet etmiştir: “Übey b. Kâ'b'ın kıraatinde şunlar bulunmaktaydı: Ey Allahım biz senden yardım ister bağışlanma dileriz. Seni metheder ve sana nankörlük etmeyiz. Sana isyan edeni terk eder, ondan uzaklaşırız. Ey Allah'ım ancak sana Kulluk eder, senin için namaz kılar secde ederiz. Senin rızan için çaba

³⁵³ Abdullah b. Mes'ûd'un ilmi yönü için bk. Bölükbaş, *Abdullah b. Mes'ûd'un Ebû Hanîfe'ye Etkisi*, 29.

³⁵⁴ Übey b. Kâ'b'ın mushafı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. M. Kemal Atik, “Übey b. Ka'b ve Kur'ân İlmindeki Yeri”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1987): 149-178.

³⁵⁵ Ebû Ubeyd, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, 318.

harcarız. Senin rahmetini diler ve azabından korkarız. Şüphesiz azabın tüm kâfirlere ulaşacaktır.”³⁵⁶

Bâkılânî konuyu, Übey’in Kunut dualarını mushafına yazıp yazmadığı ve onların Kur’ân’dan olduğuna inanıp inamadığı gibi yönlerden incelemiştir. Müellif, Übey’e nispet edilen rivayetin batıl olduğunu savunmaktadır. Bâkılânî’ye göre Übey’in, bu iki duayı mushafına yazdığı bilgisi mütevâtir rivayetlere değil, ilim ifade etmeyen haber-i vâhidlere dayanmaktadır. Dolayısıyla bir Müslüman için Übey’in Kunut dualarını mushafına yazdığı ve onların Kur’ân’dan olduğuna inandığını iddia edebilmesi için bir delil yoktur. Âhad haberle onun, mushafına Kunut dualarını yazdığı bilgisinin sahih olduğu bilinemez. Çünkü Kur’ân’ın naklinde mütevâtir bilgi gereklidir.

Bâkılânî’ye göre eğer Übey’in sahîfelerinde Kunut duaları yazılı olsaydı Hz. Osman, kendi oluşturduğu mushafa muhalif olanlara yönelik, uyguladığı yakma ve imha gibi işlemlerini Übey’in sahîfelerine de uygulardı. Übey’in oğullarından, Osman’ın Übey’in mushafını imha ettiğine dair rivayetler vardır. Eğer bu rivayetler doğru ise insanlar, Übey’in mushafını gördüklerini ve onda Kunut dualarının olduğunu nasıl rivayet ediyorlar?

Bâkılânî, Enes’in mushafında Übey’in mushafından bahsedildiğini ve onun, cemaatin mushafıyla uyumlu olduğunu rivayet edildiğini aktarmıştır. Ona göre eğer bu bilgi doğru ise içerisinde Kunut dualarının olduğu mushafı Übey’e nispet eden kimse yalancıdır. Bunu da Kur’ân’ın naklinde şüphe uyandırmak, dinde fesat çıkarmak ve Müslümanların arasını açmak için kasıtlı yapmıştır. Bu durumda akıllı bir kimsenin Übey’in Kunut dualarını mushafına yazdığı ve onun Kur’ân’dan olduğuna inandığını söylemesi mümkün değildir. Bâkılânî, İbn Mes’ûd’u savunanların bu konuyu irdelemeye, Übey’den böyle bir haberi yaymaya çok istekli olduklarını söylemektedir. Müellife göre onlar, Osman mushafına muhalif olan mushafları tespit ederek İbn Mes’ûd’un kendi özel mushafını Osman’a teslim etmekten imtina etmesini temellendirmeye çalışmaktadırlar. Bu sebepten dolayı İbn Mes’ûd’u savunanlar, Übey’e nispet

³⁵⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 15/344.

ederek böyle hikâyeler anlatmıştır. Bâkılânî, yukarıda zikrettiği iddiaları temellendirmek için bazı rivayetler zikretmiştir:

Bişr b. Said, Muhammed b. Übey b. Kâ'b'ın şöyle dediğini rivayet etti: “Irak ehlinden bazı insanlar geldi ve bana şöyle dediler: ‘Bize Übey’in mushafını göster.’ Ben de onlara: ‘Osman onu aldı.’ dedim. Onlar da: ‘Sübhanallah! Onu bize göster.’ Ben yine onlara: ‘Osman onu aldı.’ dedim.”³⁵⁷

Tufeyl b. Übey şöyle dedi: “Osman’ın hilafeti zamanında Übey’in vefatından sonra Kufe ehlinden dört kişi bana geldi ve şöyle dediler: ‘Biz sana geldik. Babanın mushafını çıkar da biz de onu görelim.’ Ben de onlara: ‘Onu Osman aldı.’ dedim. Onlar da: ‘Sübhanallah Osman niçin babanın mushafını aldı?’ dediler. Ben de onlara: ‘Osman aldı. Ömer b. Hattab yaktı.’ dedim.”³⁵⁸

Müellife göre bu rivayetler, Osman’ın, Übey’in mushafını aldığını ve Irak ehlinin Osman mushafına muhalif olan mushafları tespit etmesindeki gayreti göstermektedir. Bu sebeple bir kişinin, “Ben Enes b. Mâlik’in yanında içerisinde Kunut olan Übey’in mushafını gördüm” demesi mümkündür. Bunu duyanlar da râvinin doğru söylediğini zannetmiş olabilirler Aslında böyle bir şey yoktur. Bâkılânî’ye göre bu durumda Übey’in Kur’ân ilimlerindeki şöhreti hakkında gerekli olan âdetin aksine varid olan şâz rivayet ile ilgili yapılan yorumların hepsi batıl olur. Ortaya konulan tüm bu sebepler, Übey’e nispet edilen rivayetin zayıf olduğuna delalet eder.

Bâkılânî, “Hal ve Hafz sûrelerinin resmi Kur’ân’dan kaldırılmıştır; fakat hıfzı kalplerden kaldırılmamıştır.” şeklinde yorum yapanlara “Haber-i vâhidle Kur’ân’ın inzâli ve neshi caiz değildir.” diyerek cevap vermiştir. Ayrıca Bâkılânî, söz konusu iki duanın, neshe uğrayan ayetlerden olduğundan dolayı Übey’in onu yazmış olabileceği iddialarını reddetmektedir. Çünkü Kur’ân ayetlerini ilk defa işiten kimse bile Kur’ân’ın nazım açısından mucize olduğunu ve diğer kelimelerden farklı olduğunu anlar.³⁵⁹

³⁵⁷ Ebû Ubeyd, *Fezâ’ilü’l-Kur’ân*, 285.

³⁵⁸ Ebû Ubeyd, *Fezâ’ilü’l-Kur’ân*, 285.

³⁵⁹ Bâkılânî, *el-İntişâr*, 1/276.

Bâkılânî, yukarıda rivayetin âhad ve batıl olduğunu söyledikten sonra “Rivayetin inkâr edilmesi ve ondan şüphe duyulması mümkün olmadığında te’vil edilmesi gerekir.” diyerek söz konusu rivayeti şöyle te’vil etmiştir:

1. Übey, Kunut dualarını Rasûlullah’ın namazda okumasından ötürü ezberlemek amacıyla kaydetmiş olabilir.

2. Übey, bu iki duayı Kur’ân sahîfelerine değil de ayrı bir sahîfeye kaydetmiş olabilir; ancak daha sonra bu sahîfe Kur’ân sahîfelerinin arasına konulmuş olabilir.

3. Übey b. Kâ’b, Kunut dualarının belâgat ve fesahat açısından Kur’ân’a benzemesinden, Hz. Peygamber’in ve sahâbîlerin söz konusu duaları sürekli okumalarından veya duanın başlangıcında besmelenin zikredilmesinden dolayı bu iki duayı Kur’ân’dan zannetmiş ve mushafına yazmış olabilir.

Ancak müellife göre duaların, belâgat ve fesahat açısından ayetlere benzemesi, Resûlullah tarafından okunması ve başında besmelenin çekilmesi Kur’ân olması için yeterli değildir. O zaman aynı şekilde besmele ile başladığından ötürü Tahiyât duasının da Kur’ân’dan bir sûre olması gerekirdi. Zira bu duanın besmeleyle okunduğuna dair pek çok rivayet nakledilmektedir.

4. Hz. Osman’ın istinsâh faaliyeti esnasında hayatta olan Übey, Kunut dualarını Kur’ân sahîfelerine kaydetmişse, bunu yanlışlıkla yapmış ve kendisinin uyarılmasıyla bundan vazgeçmiştir.

Bâkılânî, “Übey b. Kâ’b, Abdullah b. Mes’ûd ve ümmetin tamamı, Hz. Osman döneminde istinsâh edilen Kur’ân’ın sıhhati noktasında ittifak etmişlerdir.” diyerek ümmetin hata üzerine ittifak etmeyeceğini söylemiştir. Çünkü Kur’ân’ın naklinde adet olan o haberin ortaya çıkması ve yayılmasında çoğunluğun onu bilmesidir. Ona göre dördüncü görüş itimad edilecek görüştür.

5. Übey’in Kunut dualarını, unutmamak için dua kabilinden mushafının arkasına yazması da mümkündür.³⁶⁰

Bâkılânî, yukarıdaki te’villeri yapmasına rağmen söz konusu rivayetin Übey’den şöhretinin az olması, Enes’in mushafında Übey’in mushafından bahsedilmesi ve onun, cemaatin mushafıyla uyumlu olduğunun rivayet edilmesi

³⁶⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *İcâzü’l-Kur’ân*, nşr. Seyid Ahmed Sagar (Mısır: Dârü’l-Ma’rife, 1417), 292.

ve Übeyin oğullarından gelen rivayetlere muarız olması nedenleriyle batıl ve yalan olduğunu söylemektedir.³⁶¹ Ona göre Übey hakkında zikredilen rivayetler, İbn Sîrîn ve ondan sonrakilerin naklettikleri rivayetlerdir. Dolayısıyla Hz Osman'ın söz konusu mushafı aldığı bilgisi doğruysa bu kişilerin Übey'i ve mushafını görmeleri mümkün değildir.

Bâkılânî, Kunut dualarının Kur'ân'dan olmadığını açık bir şekilde ifade etmiştir. Çünkü Hz. Peygamber'in diğer Kur'ân sûrelerinde olduğu gibi, bu dualar hakkında açık bir beyanı yoktur. Bâkılânî'ye göre Kunut dualarının her ne kadar diğer Arap kelimelerinden farklı ve üstün vasıfları olsa da belâgat ve fesahat açısından birtakım nazım kusurları taşıdığı ilim ehli tarafından bilinmektedir.

Bâkılânî, Übey'in de Kunut dualarının Kur'ân'dan olduğuna inanmadığını ifade etmektedir. Çünkü Übey'den Kunut dualarının Kur'ân'dan olduğuna dair bir rivayet yoktur. Sadece bir topluluk ona nispet ederek mushafında Kunut dualarının yazılı olduğunu rivayet etmiştir. Bu tür zayıf rivayetlerden hareketle onun söz konusu duaların Kur'ân hükmünde olduğuna inandığını söylemek zordur. Ayrıca Bâkılânî'ye göre Übey'in onları mushafına yazması onun, Kunut dualarının Kur'ân'dan olduğuna inandığını söylemeyi gerektirmez.

Übey b. Kâ'b'ın mushafında Kunut dualarının yazılı olduğunu belirten rivayet hakkında Bâkılânî'nin dışındaki âlimler de görüş bildirmişlerdir.

İbn Nedim (ö. 385/995), Fazl b. Şâzân'dan (ö. 260/874) rivayet ederek Übey'in mushafında var olan sûreleri saymıştır. Bu sûrelerin içinde Kunut duaları da mevcuttur.³⁶²

Süyûtî de Übeyin mushafının sonunda Hal ve Hafz sûrelerinin olduğunu söylemiştir.³⁶³

Tüm bunların yanında Übey'in mushafında Kunut dualarının bulunduğunu belirten rivayetin senedine bakıldığında Câfer b. Bürkân'ın olduğu görülmektedir. Cerh-ta'dîl âlimleri onun hakkında ta'dîl ifadelerinin yanında cerh ifadeleri de kullanmışlardır. Buna göre İbn Uyeyne (ö. 198/814), İbn Sa'd (ö. 230/845) ve İbn Maîn (ö. 233/848) ona sika demişlerdir. Ebû Hâtim, hadislerinin araştırılarak

³⁶¹ Bâkılânî, *el-İntişâr*, 1/277.

³⁶² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 44-45.

³⁶³ Süyûtî, *el-İtkân*, 226.

yazılması gerektiğini, İbn Huzeyme ise ferd hadisleri ile ihticac edilemeyeceğini belirtmiştir.

İbn Kuteybe, Übey'in Rasûlullah'ı namazlarda Kunut dualarıyla dua ettiğini görüp onları Kur'ân'dan zannetmesinin mümkün olabileceğini söylemektedir.³⁶⁴

Muhammed Tayyip Okiç ise konuyla ilgili Abdülmüteâl es-Saîdî'den bir nakilde bulunmuştur. Saîdî'ye göre Kur'ân üslubundan olmayan Kunut, belki Übey'in mushafına Kur'ân sûresi olarak değil de namazda okunması gereken dua olarak ve mushafla birlikte korunması için yazılmış olabilir.³⁶⁵

Osman Keskioğlu da Übey'in kunutu mushafına dua kabilinden yazdığını belirtmiştir. Çünkü Übey, istinsah heyetindeydi; eğer Kunut'un mushaftan olduğunu düşünseydi heyette bunun tartışmasını yapardı. Fakat böyle bir durum olmamıştır. Keskioğlu'na göre Übey eğer mushafına kunutu yazmışsa da istinsah heyetinde bulunduktan sonra bu görüşünü tashih etmiştir. Ancak söz konusu mushafi eskiden görenler Übey'in görüşünden döndüğünü bilmeyerek böyle rivayet etmiş olabilirler.³⁶⁶

Yukarıda konuyla ilgili verilen malumatlardan anlaşıldığı üzere Bâkılânî kunut dualarının sûre olmadığını ifade etmektedir. Ayrıca Übey'in mushafında kunut dualarının yazılı olduğu bilgisinden hareketle Kur'ân'ın ispatının caiz olmadığını da vurgulamaktadır. Rivayetlerin sahih olması durumunda da çeşitli te'viller yapmıştır. Bâkılânî'nin ve diğer âlimlerin te'villeri incelendiğinde birbirleriyle uyumlu olduğu görülmektedir.

E. Hz Peygamber Zamanında Kur'ân'ı Cem' Edenlerle İlgili

Rivayetler

Erken dönemde Kur'ân ezberini karşılamak için hıfz, haml ve cem' kelimeleri kullanılmaktaydı. Söz konusu üç lafız ezber anlamına gelmekle birlikte farklı anlamlar da barındırmaktadır. Hıfz kelimesinde tahrif ve tebdilden koruma

³⁶⁴ İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, 34.

³⁶⁵ Muhammed Tayyip Okiç, *Tefsir ve Hadis Ders Notları* (Ankara: Atlas Kitap, 2017), 85.

³⁶⁶ Osman Keskioğlu, *Nüzûlünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 103.

manası öne çıkarken hamî kelimesinde bilinçli olarak okuma manası öne çıkmaktadır. Cem kelimesi ise daha çok yazarak muhafaza etmek anlamına gelmektedir.³⁶⁷ Bâkılânî de mezkûr kavramların hepsini Kur'ân ezberini karşılamak üzere kullanmıştır.

Kur'ân'ın ezberlenmesi, nâzil olduğu ilk günden bu yana gündemde olan bir meseledir. Vahyin muhatabı olan Hz. Peygamber de Kur'ân metnini ezberleme noktasında büyük çaba göstermiştir. Bunun yanında ashabına da Kur'ân'ı öğrenmeleri ve ezberlemeleri konusunda teşvik edici sözler söylemiştir.³⁶⁸ Bu konudaki merfu hadisler şunlardır:

Rasûlullah şöyle dedi: “Kur'ân'ı şu dört kişiden alın: Abdullah İbn Mes'ûd, Ebû Huzeyfe'nin azatlısı Sâlim, Übey b. Kâ'b ve Muâz b. Cebel.”³⁶⁹

Berâ b. Âzib'den (ö. 71/690) rivayetle Rasûlullah şöyle dedi: “Kur'ân'ı sesinizle güzelleştirin.”³⁷⁰

H. Peygamber, Ebû Mûsâ el- Eş'arî'yi dinledikten sonra: “Bu kardeşinize Âli Dâvûd'un mizmarlarından verilmiştir.” dedi.³⁷¹

Konu ile ilgili mevkuf hadisler ise şunlardır:

İbn Abbas'dan rivayetle: “Rasûlullah bize Kur'ân'dan sûre öğretir gibi teşehhüdü de öğretirdi.”³⁷²

“Rasûlullah secde ayeti okuduğu zaman hiç birimiz secde yapmak için alnımızı koyacak yer bulamazdık.”³⁷³

Abdullah b. Mes'ûd: “Zeyd çocuklarla oynarken ben Rasûlullah'tan yetmiş sûre ezberledim” diyordu.³⁷⁴

³⁶⁷ Yusuf Alemdar, “Kırâatlerin Oluşumu Bağlamında Kur'an'ın Cem'i Konusuna Yeni(den) Bir Bakış”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2003): 222-225.

³⁶⁸ Bâkılânî, *el-İntişâr*, 136-137.

³⁶⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 15/509; Buhârî, “Cum'a”, 209; Müslim, “Fezâilü's-sahâbe”, 116; Tirmizî, “Menâkıb”, 38; Nesâî, “Menâkıb”, 29; Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 3/250.

³⁷⁰ İbn Hanbel, *Müsned*, 30/453; İbn Mâce, “İkâmetü's-şalavât”, 176; İbn Hibbân, *Şahîh*, 3/25; Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 1/762.

³⁷¹ Dârimî, “Şalât”, 171; Buhârî, “Cum'a”, 209; Müslim, “Şalâtü'l-müsâfirîn”, 235; Nesâî, “Şalât”, 82.

³⁷² Müslim, “Şalât”, 60; Nesâî, “Şalât”, 104; Ebû Bekr Muhammed İbn Huzeyme, *Şahîhu İbn Huzeyme*, nşr. Muhammed Mustafa A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1390/1970), 1/349; Beyhakî, *es-Sünen*, 2/572.

³⁷³ İbn Hanbel, *Müsned*, 8/295; Buhârî, “Cum'a”, 81; Ebû Dâvûd, “Şalât”, 332; İbn Huzeyme, *Şahîh*, 1/279.

Bâkılânî yukarıda verilen hadisleri Hz. Peygamber zamanında sahâbîlerin Kur'ân'ı öğrenip öğrettiğini ve ezberlediğini ayrıca ona son derece bağlı olduklarını ortaya koymak sadedinde zikretmiştir. Bu rivayetlerin yanında Hz. Peygamber döneminde Kur'ân metninin ezberlenmediği yönünde vârid olan rivayetler de vardır. Bu rivayetler ise şunlardır:

Ubeyd b. Cübeyr şöyle rivayet etti: “Osman’ın şehit edildiği günlerde Zeyd b. Sâbit’e ‘bana Âraf sûresini oku’ dedim. Zeyd de bana: ‘ben onu ezbere bilmiyorum sen bana oku’ dedi. Ben de ona Âraf sûresini okudum. O da beni harfi harfine dinledi.”³⁷⁵

Sâid b. Vehb şöyle rivayet etti: “Abdullah b. Mes’ûd bir gün yanımıza geldi. Ona ‘Bize Bakara sûresini oku’ dedik. O da bize ‘ben onu ezberlemedim’ dedi.”³⁷⁶

Atâ b. Ebî Mervân şöyle rivayet etti: “Tufeyl b. Ubey’e ‘senin baban Rasûlullah zamanında Kur'ân'ı cem' etmiş’ dedim. O da ‘Rasûlullah’tan sonra’ dedi. Ben de ‘insanlar Rasûlullah zamanında dört kişinin Kur'ân'ı cem' ettiğini ve senin babanın da bunların içinde olduğunu haber veriyorlar’ dedim. Tufeyl: ‘insanlar benim babamı benden daha mı iyi biliyorlar?’ dedi”³⁷⁷

İkrime (ö. 13/634), İbn Abbas’tan şöyle rivayet etti: “Rasûlullah zamanında Kur'ân'ı kimse cem' etmedi (ezberlemedi).”³⁷⁸

Bâkılânî Hz. Peygamber’in ve ashabın Kur'ân’a çok önem verdiklerini belirten rivayetlerle onun ezberlenmediğini ve ona gereken ehemmiyetin gösterilmediğini ima eden rivayetleri şu şekilde te’vil etmiştir:

1. Kur'ân'ın hiç kimse tarafından ezberlenmediğine dair rivayetler âhad haberlerdir. Sıhhati hakkında kesin bilgi mevcut değildir.

2. Bu rivayetlerde sahâbîlerin neshedilen ayetleri ezberlemediklerine işaret edilmiş olabilir. Çünkü onların veya başkalarının neshedilen, hükmü kaldırılan ayetleri ezberlemeleri gerekmez.

³⁷⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 15/483; İbn Hanbel, *Müsned*, 6/225; Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrek*, 2/448.

³⁷⁵ Belhî, *Qabûlû'l-Ahbâr*, 124; İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 5/286.

³⁷⁶ Belhî, *Qabûlû'l-Ahbâr*, 124; Zehebî, *Siyer*, 1/487.

³⁷⁷ Belhî, *Qabûlû'l-Ahbâr*, 124; Ebû Amr Osmân b. Saïd b. Osmân ed-Dânî, *et-Taḥdîd fi'l-itḳân ve't-tecvîd*, nşr. Ğânim Kudûrî Hamd (Bağdat: Mektebetu Darü'l-Enbâr, 1407), 81.

³⁷⁸ Belhî, *Qabûlû'l-Ahbâr*, 123.

3. Sahâbîler, Hz. Peygamber hayatta olduğu ve vahiy nâzil olmaya devam ettiği için Kur'ân metnini ezberlemediklerini ifade etmiş olabilirler. Çünkü daha sonra incek ayetler hakkında bir fikirleri yoktu.

4. Yedi harfle nâzil olan ayetlerin hepsini ezberlememiş olabilirler.

5. “Şu ayeti veya sûreyi ezberlemedim.” gibi ifadelerin yer aldığı rivayetler ile Hz. Peygamber'den bizzat ezberlemedikleri; diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber'den dinlemiş olan kimselerden ezberledikleri kastedilmiş olabilir. Bu durumda “Şu ayeti veya sûreyi ezberlemedim.” sözü “Şu ayeti veya sûreyi Hz. Peygamber'den ezberlemedim.” şeklinde te'vil edilebilir.

6. Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin Kur'ân metninin tamamını ezberlemedikleri şeklindeki rivayetler onların nâsih-mensuh ya da farklı kırâat ve harflere göre nâzil olan ayetleri ezberlememiş olmalarına işaret edebilir.³⁷⁹

Buraya kadar Hz. Peygamber zamanında sahâbîlerin Kur'ân'ı ezberlemediklerini ima eden rivayetlerle ilgili Bâkılânî'nin yorumlarını aktardık. Söz konusu rivayetleri Mu'tezilî âlimlerinden olan Belhî de *Kabûlû'l-Ahbâr* isimli eserine almıştır. O, konuyu eserinde içerisinde apaçık hata bulunan rivayetleri aktardığı beşinci babda işlemiştir. Bazı rivayetlerin neden hatalı olduğunu açıkladığı halde yukarıda verdiğimiz rivayetleri sadece aktarmakla kalmıştır. Bâkılânî ise sadece rivayetleri aktarmakla kalmamış aynı zamanda çeşitli ihtimaller üzerinden rivayetleri te'vil ederek anlama yoluna gitmiştir. Bu durum Bâkılânî'nin yapmış olduğu te'villerin Belhî'ye cevap niteliğinde olduğunu söylememizi mümkün kılmaktadır.

Müellif, Hz. Peygamber zamanında sahâbîlerin Kur'ân'ı ezberlediklerini³⁸⁰ onların Kur'ân'a düşkünlüklerini tavsif ederek delillendirdikten sonra spesifik olarak kaç kişinin ezberlediğini tartışmıştır. Bu konuda dört, beş ve altı kişinin ezberlediğini belirten rivayetler vardır. Söz konusu rivayetler şunlardır:

Katâde şöyle rivayet eder: “Enes b. Mâlik'e; Rasûlullah devrinde, Kur'ân'ı kimler ezberlemişti? diye sordum. O da: ‘Hepsi Ensârdan olmak üzere, dört kişidir. Bunlar; Ubey b. Kâ'b, Muâz b. Cebel, Zeyd b. Sâbit ve Ebû Zeyd'dir’

³⁷⁹ Bâkılânî, *el-İntişâr*, 1: 198-199.

³⁸⁰ Hz. Peygamber zamanında Kur'ân'ı ezberleyen sahâbîler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ökkeş Dağ, *Hz. Peygamber Zamanında Kur'an'ın Ezberlenmesi Ve Hafız Sahabiler* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006), 57-70.

dedi. Bunun üzerine, ‘Ebû Zeyd kimdir’ diye sorunca: ‘Amcalarımdan biridir’ cevabını verdi.”³⁸¹

Enes, şöyle demiştir: “Rasûlullah vefat ettiğinde Kur’ân’ı şu dört kişinin dışında, kimse hıfzetmemişti. Bunlar; Ebû’d-Derdâ, Muâz b. Cebel, Zeyd b. Sâbit ve Ebû Zeyd’dir.”³⁸²

Muhammed b. Kâb el-Kurazî şöyle rivayet etti: “Kur’ân’ı Rasûlullah zamanında, Ensârdan beş kişi ezberledi. Bunlar; Muâz b. Cebel, Ubâde b. Sâmit, Ubey b. Kâb, Ebu’ d-Derdâ, Ebû Eyyub el-Ensârî’dir.”³⁸³

Şâ’bi (ö. 104/722) şöyle rivayet etmiştir: “Rasûlullah zamanında Kur’ân’ı altı kişi ezberlemiştir. Bunlar; Ubey, Zeyd, Muâz, Ebû’d-Derdâ, Sa’d b. Ubeyd, Ebû Zeyd ve Mucemmi° b. Câriye’dir. Mucemmi° (ö. 60/680), iki veya üç sûre hariç, Kur’ân’ın tamamını Rasûlullah’dan almıştır.”³⁸⁴

Bâkılânî, Hz. Peygamber döneminde Kur’ân’ı belli sayıda kişinin ezberlediği yönünde nakledilen bu rivayetleri aktadıktan sonra, rivayetlerde zikredilenlerden başka kimsenin Kur’ân’ı ezberlediğini nefy edecek bir durumun olmadığını belirtmiştir. Ayrıca mezkûr hadisler Hz. Peygamber’den nakledilmemiştir. Hadisi rivayet edenler zannı galiplerini ve kendi görüşlerini aktarmışlardır. Bunun yanında müellif, Hz. Osman, Hz. Ali, Temim ed-Dârî, Ubâde b. Sâmit ve Abdullah b. Amr b. Âs gibi sahâbîlerin Rasûlullah hayattayken Kur’ân’ı ezberlediklerini bildiren mütevâtir haberlerin olduğunu ifade etmiştir.³⁸⁵ Ardından Kur’ân ezberini belli sayılarla sınırlandıran rivayetleri şu şekilde te’vil etmiştir:

1. Bu tür rivayetler, Kur’ân’ı tüm vecihlere, harflere ve kıraatlara göre ezberleyen kişileri belirtmeye yönelik rivayetler olabilir.

³⁸¹ İbn Sa’d, *eş-Tabakât*, 2/356; İbn Hanbel, *Müsned*, 21/114; Buhârî, “Cum’a”, 214; Müslim, “Fezâilü’s-sahâbe”, 119; Tirmizî, “Menâkıb”, 33; Nesâî, “Fezâilü’l-Kur’ân”, 10; İbn Hibbân, *Şahîh*, 16/72; Taberânî, *el-Mucemü’l-evsaf*, 2/150; Beyhakî, *es-Sünen*, 6/347.

³⁸² Buhârî, “Cum’a”, 214; Taberânî, *el-Mucemü’l-evsaf*, 7/362.

³⁸³ İbn Sa’d, *eş-Tabakât*, 2/357; Ebû Abdillâh Muhammed el-Buhârî, *et-Târîhü’l-evsaf (hatalı olarak et-Târîhü’s-şagîr ismiyle neşredilmiştir)*, nşr. Mahmûd İbrâhim Zayed (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1406/1986), 1/66; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/248; Zehebî, *Siyer*, 2/6.

³⁸⁴ İbn Sa’d, *eş-Tabakât*, 2/355; Zehebî, *Siyer*, 2/339; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/248.

³⁸⁵ Bâkılânî, *el-İntişâr*, 1/167-171.

2. Zikredilen bu sahâbîler, neshedilen ve metni sabit olmakla birlikte tilâvet edildikten sonra izâle edilen ancak ezberlenmesi ve tilâveti farz olan ayetleri bilen kimseler olabilir.

3. Zikri geçen sahâbîlerin Kur'ân'ın tamamını Hz. Peygamber'den ezberleyen kimseler olduğu anlaşılabilir. Çünkü sahâbîlerin çoğu Kur'ân'ı birbirlerinden ezberliyorlardı.

4. Sahâbîler hafız olduklarını söylemedikleri için mezkûr rivayetlerden râvilerin sadece o kimseleri bildiği anlaşılabilir.

5. Zikredilen sahâbîler, Kur'ân'ı öğrenmek ve öğretmekle meşgul olduklarından, bu özellikleriyle şöhret bulmuşlardır. Bunların bu özelliklerini bilenler, diğer sahâbînin aynı özelliklere sahip olduklarını fark edememişlerdir. Böylece, Kur'ân'ı ezberleyenlerin sadece rivayetlerde zikredilen kişilere münhasır kalması, rivayet eden kimsenin bilgisine dayanmaktadır ki durum, tamamen bunun tersinedir.

6. Kur'ân'ın cem'inden maksat, Kur'ân'ın yazılmasıdır. Bu hal, rivayetlerde zikredilmeyen kimselerin Kur'ân'ı ezberden cem etmelerine engel değildir. Fakat zikredilen sahâbîler Kur'ân'ı hem yazıya, hem de ezbere dayanarak cem etmişlerdir.

7. Kur'ân'ın ceminden maksat, Kur'ân'ın emrine uymak ve gerektiği şekliyle amel etmektir.³⁸⁶

Ayrıca Bâkılânî, sahâbîlerin hafız olduklarını söylememelerinin nedenlerini şöyle yorumlamaktadır: Sâhabe, o zamana kadar ezberlediğinin vahyin hepsini içine aldığı veya ezberlediklerinin nesh edilip edilmeyeceği hakkında bir bilgiye sahip değildi. Sâhabiler, hafız olduklarını izhar etmeyecek kadar mütevazıydılar. Diğer bir ifadeyle kendilerinden kaynaklanan bir kusur sebebiyle kendilerini hafız olarak tanıtmaktan çekinmiş olabilirler. Kur'ân onlar için sadece ezberlenen bir kitap değil aynı zamanda amel edilmesi gereken bir kitaptı. Metni ezberlemiş olsalar dahi tam manasıyla amel etmedikleri için kendilerine câmi' ya da hafız dememişlerdir.³⁸⁷

³⁸⁶ Bâkılânî, *el-İntişâr*, 1/180-181.

³⁸⁷ Bâkılânî, *el-İntişâr*, 1/176-177.

Hız. Peygamber döneminde Kur'ân'ı ezberleyen sahâbî sayısının sınırlandırıldığı rivayetler üzerinden Kur'ân'ı ezberleyenlerin az olduğunu iddia eden gruplara Bâkıllânî, bu konuda pek çok rivayetin olduğunu, çoğunda ise sayı ile ilgili bir sınırlandırmanın olmadığını, bu rivayetlerin hepsi incelendiğinde ise Hız. Peygamber zamanında Kur'ân'ı ezberlediği nakledilen sahâbî sayısının on beşe ulaştığını söyleyerek cevap vermiştir.³⁸⁸ Bu durum, müellifin haberlere vakıf olduğunun ve bütüncül baktığının bir göstergesidir.

Buraya kadar konuyla ilgili Bâkıllânî'nin görüşlerini verdikten sonra diğer âlimlerin de meseleye nasıl açıklamalar getirdiklerini görmekte fayda olduğunu düşünüyoruz.

Hız. Peygamber döneminde Kur'ân'ı cem' edenlerin rivayetlerde ismi sayılan sahâbîlerle sınırlı olmadığını ifade eden İbn Battâl, Bâkıllânî'yi zikrederek Rasûlullah zamanında Kur'ân'ı cem' eden kişileri sınırlayan rivayetlerin zahiri manasıyla anlaşılması gerektiğini belirtmiştir. Söz konusu rivayetlerin te'vil edilmesinin doğru olacağını söylemiştir. Ardından yukarıda verilen Bâkıllânî'nin tevillerinden üç tanesini serdetmiştir.³⁸⁹

Mâzerî (ö. 536/1141) ise "Enes'in rivayetinde geçen 'Kur'ân'ı onlardan başkası hıfzetmedi' sözü, gerçekten böyle olmasını gerektirmez." demiştir. Müellife göre Enes bu sözünü, ismini saydığı kişilerden başka Kur'ân'ı ezberleyen kimselerin bulunduğunu bilmediğinden söylemiş olabilir. Ayrıca "sahâbî sayısının çokluğuna, çeşitli beldelere dağılmış olmalarına rağmen Kur'ân'ın ezberlenmesi, bu dört kişiyle sınırlanması nasıl mümkün olur?" sorusunu sormuş ve bu ancak Enes'in, değişik beldelelerde olan sahâbînin her biriyle, tek tek görüşerek, kendisine Rasûlullah zamanında, Kur'ân'ın hıfzını tamamlayamadığını söylemesi ile mümkün olabileceğini söylemiştir. Bu da son derece zor, alışlagelen âdetin dışındadır. Mâzerî, Enes'in Kur'ân'ın hıfzı işini bu dört kişiyle sınırlaması, kendi bilgisine dayanıyorsa, bunun gerçekte bağdaşmasının mümkün olamayacağını belirtmiştir.³⁹⁰

³⁸⁸ Bâkıllânî, *el-İntişâr*, 1/171.

³⁸⁹ İbn Battâl, *Şerhu'l-Câmi'i's-şahîh*, 10/241.

³⁹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed et-Temîmî el-Mâzerî, *el-Mu'lim bi fevâ'idü Müslim*, nşr. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer (Tunus: Dârü't-Tunusiyye, 1407), 3/263-265.

Kurtubî (ö. 671/1273) de “Yemâme vakasında, kurrâdan yetmiş kişi şehîd edilmişti. Rasûlullah zamanında da, Bîr Maûne vakasında aynı sayıda kurrâ şehîd edilmişti.” diyerek Hz. Peygamber zamanında Kur’ân’ı ezberleyen birçok sahâbînin olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Enes’in bu dört kişiyi tahsis etmesi, başkalarına nazaran bunlara daha bağlı olması veya aklına bunlardan başkasının gelmemesinden dolayıdır.³⁹¹

İbn Hacer, yukarıda zikredilen Katâde ve Enes rivayetleri üzerinde durmuş ve Enes rivayetinin Katâde rivayetine iki yönden muhalif olduğunu belirtmiştir. Birincisi, Enes rivayeti dört kişiyi hasr sığasıyla tasrih etmiş, ikincisi ise mezkûr rivayette Ebu’d-Derdâ, Ubey b. Kâ’b’ın yerine zikredilmiştir. Müellif birinci problemi çözerken, kaynaklarda bu dört kişinin dışında başka isimlerin de zikredildiğini belirtmiş ve iki rivayeti şöyle telif etmiştir:

1. Kur’ân’ın nâzil olduğu bütün vecih ve kıraatları sadece bu dört kişi cem’ etmiştir.

2. Kur’ân’da tilaveti mensûh olanlarla olmayanları sadece bu dört kişi cem’ etmiştir.

3. Kur’ân’ın cem’ edilmesiyle murad, başkalarının aksine sadece bu dört kişinin vasıtasız olarak bizzat Rasûlullah’ın ağzından almasıdır.

4. Bu dört kişi daima Kur’ân’ı takrir etme ve öğretme işiyle meşgul olmuşlardır. Bunların bu halini bilen kimseye, başkalarının halleri gizli kaldığı için o kimse Kur’ân’ı cem’ etme işini kendi bilgisine göre sadece bu dört kişiye hasretmiş olabilir.

5. Cem’ ile murâd, ezberlemek değil, yazmaktır. Binaenaleyh bu durum, diğerlerinin sırf hafıza ile ezberlemiş olarak cem etmiş olmalarını nefyetmez. Hadisteki dört kişi ise, hem yazılı hem de hafızadan ezberlemiş olarak cem’ etmiştir.

İbn Hacer, iki rivayeti bu şekilde telif ettikten sonra Bâkılânî’yi zikrederek onun yukarıda verdiğimiz tevillerine değinmiş ve ardından “ileri sürülen bu ihtimallerin çoğunda, özellikle sonuncusunda, zorlama vardır.” demiştir. Bununla birlikte, “Enes rivayetinde geçen Kur’ân’ın ezberlenmesi ile

³⁹¹ Kurtubî, *el-Câmi* ‘, 1/57.

sadece Hazrec kabilesine mensup kişiler kastedilmektedir.” şeklinde başka bir ihtimali de hatırlatmıştır.

Enes rivayetinin Katâde rivayetine muhalif olduğu ikinci hususa gelince İbn Hacer, önce hadîse yöneltile eleştirileri nakletmiştir. Buna göre İsmâîlî bu iki hadîsin ihtilâflı olduğunu söyleyerek sahihde iki zıt şeyin birlikte bulunmasının caiz olmadığını ve sahih olanın bir olabileceğini ifade etmiştir. Beyhakî de Ebu’d-Derdâ’nın zikrinin vehm, doğrusunun Ubey olduğunu belirtmiştir. Dâvûdî ise Ebu’d-Derdâ’nın zikredildiği hadîsin mahfuz olduğunu bilmediğini söylemiştir. Bu noktada Kirmânî’nin hadîsleri cem etme yoluna gittiği görülmektedir. Ona göre her iki hadisin de râvisi Enes’dir. İlk hadîste hasr yoktur. Bu durum, Ebu’d-Derdâ’nın Kur’ân’ı cem etmesini nefyetmez. O halde Ebu’d-Derdâ’nın da cem edenler arasında yer alması mümkündür. Hasr olan ikinci hadise gelince, belki dinleyenin inancı sadece o dört kişinin cem etmedikleri ve Ebu’d-Derdâ’nın da cem edenlerden olmadığı yönündeydi. Kirmânî’ye göre Enes bu inancı reddetmek maksadıyla mübalağa yaparak sadece o dört kişinin cem ettiğini söylemiş, Ebu’d-Derdâ’yı da özellikle vurgulamıştır. Bundan dolayı başka sahâbîlerin de Kur’ân’ı ezberlemiş olabileceğinin nefyi gerekmez.

İbn Hacer, bu görüşleri naklettikten sonra kanaatlerini şöyle belirtir:

“Buhârî her iki hadisin de kendi şartına uygun olmasından dolayı tercih yapılamayacağına işaret etmiş olabilir. Ancak bu iki hadîsin hemen akabinden Hz. Ömer’in ‘Kur’ân’ı en iyi okuyan’ olması nedeniyle Ubey b. Ka’b’ı zikretmesini nakletmesi ilk hadisin tercihin gerektirebilir. Buhârî bu hadisi tahrir etmekle buna işaret etmiş olabilir. Bunlarla birlikte Enes’in bu hadisleri iki ayrı zamanda tahdîs ettiğini söylemek de muhtemel görünmektedir.”³⁹²

Aynî de diğer âlimler gibi söz konusu rivayetlerin te’vil edilmesi gerektiğini düşünmekte ve aynı te’villeri tekrarlamaktadır. Ayrıca Kirmânî’nin söylediklerinin cevap için kâfi olmadığını belirtmiş ve İbn Hacer’in “Enes’in iki ayrı zamanda nakletmiş olabileceği” sözüne “hadisin aslının ve râvisinin bir olmasından dolayı bu ihtimalin ikna edici olmadığı” şeklinde cevap vermiştir.³⁹³

Konuyla ilgili görüş bildirenlerden birisi de Zürkânî’dir. O da bu ihtilâfı ele almış ve “Hadisteki hasr, hakiki değil, göreceli hasırdır. Dolayısıyla Hz. Peygamber döneminde bu dört kişi dışında Kur’ân’ı ezberleyen sahâbîlerin

³⁹² İbn Hacer, *Fethü’l-bârî*, 9/51-53.

³⁹³ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 20/27.

bulunmadığını göstermez.” demiştir. Ona göre bunun delili de Katâde rivayettir. Mezkûr rivayette Ebu’d-Derdâ yerine Übey b Kâ’b zikredilmiştir. Dolayısıyla Enes her iki rivayette de doğru söylemiştir. Böylece onun bu hasr ile göreceli hasrı kastettiği ortaya çıkmaktadır. Buna göre herhangi zamanda bu üç sahâbîyi ve onların yanı sıra Ebu’d-Derdâ yerine Übey’i zikretmeyi amaçlamıştır. Böylece Kur’ân’ı ezbere bilmeyi bunlara hasretmiştir. Başka bir zamanda ise bu sefer üç sahâbîyi ve onlarla birlikte Übey yerine Ebu’d-Derdâ’yı zikretmeyi amaçlamıştır. Zûrkânî, bu yorumların ardından “her ne kadar bu yorum uzak olsa da bu iki rivayeti ve Kur’ân’ı hıfzeden diğer sahâbîlerin isminin geçtiği hadisleri uzlaştırmak için bundan başka çıkar yol yoktur” demiştir.³⁹⁴

Muhammed Zâhid el-Kevserî de Hz. Peygamber zamanında Kur’ân’ın tümünü ezberleyenlerin sayısının hesaba gelmeyecek kadar fazla olduğunu söylemiştir. Ona göre Kur’ân’ı ezberleyen sahâbîlerin adedi konusunda gelen rivayetler sahâbî râvîlerin bildiği kadarını veya belli kabileye mensup hafız sahâbîleri anlatır.³⁹⁵

Konuyla ilgili genel bir değerlendirme yapılacak olursa Kur’ân’ın, Hz. Peygamber zamanında cem° edilip edilmediği tartışılmıştır. Kaynaklarda bu durum hıfz, haml ve cem° istilahlarıyla karşılanmıştır. Bâkılânî’ye göre Kitap, Hz. Peygamber zamanından beri en başta kendisi olmak üzere sahâbî tarafından korunmuş, hatta Rasûlullah ashabını bu konuda teşvik etmiştir. Bazı sahâbîlerin bu dönemde Kur’ân’ı ezberlediği mütevâtir bir şekilde nakledilmiştir. Fakat bu konuda dört, beş ve altı kişinin ezberlediği şeklinde rivayetlerin olması, sayının ne olduğu meselesini ihtilaflı hale getirmiştir. Bâkılânî’nin de içlerinde bulunduğu âlimler, söz konusu rivayetleri anlamaya çalışmış ve çeşitli te°viller yapmışlardır. Yapılan te°viller incelendiğinde hadis şârihlerinin de Bâkılânî’nin yukarıda verdiğimiz yorumlarıyla uyumlu olduğu görülmektedir. Ayrıca incelediğimiz âlimler tarafından bu te°viller dışında konuyla alakalı herhangi bir te°vil yapan kimseye rastlanmamıştır. Bununla birlikte meseleyle ilgili İbn Battâl ve İbn Hacer gibi iki Buhârî şârihi Bâkılânî’nin te°villerine eserlerinde yer vermişlerdir. Her ne

³⁹⁴ Muhammed b. Abdalbâkî ez-Zûrkânî, *Menâhilü’l-‘irfân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, nşr. Fevvâz Ahmed Zümerlî (Beyrut: Daru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1415), 1/200.

³⁹⁵ Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Maḳālâtü’l-Kevserî*, trc. Ebubekir Sifil (İstanbul: Rihle Kitap, 2015), 147.

kadar İbn Hacer, Bâkılânî'nin yaptığı son te'vili zorlama olarak görse de Bâkılânî'nin yaptığı te'villerin İbn Hacer'in te'villerine şamil olduğu görülmektedir. Özellikle İbn Battâl gibi Bâkılânî ile muasır olan bir şârihin onu zikrederek hadis yorumlaması ve daha sonraki âlimlerin de ona eserlerinde yer vermeleri Bâkılânî'nin hadis yorumlarının kendisinden sonra gelen şârihlere ışık tuttuğunu göstermektedir.

F. İlk ve Son Nâzil Olan Ayetlerle İlgili Rivayetler

Kur'ân'ın tarihi incelenirken ilk ve son inen ayetlerin hangileri olduğu hakkında bazı rivayetler nakledilmiştir. Bu rivayetler arasında olan ihtilaflar sebebiyle Kur'ân'ın korunmuşluğuna dil uzatanlar olmuştur. Bu bölümde Bâkılânî'nin ve onun dışındaki âlimlerin söz konusu rivayetlere yaklaşımları incelenecektir.

Bâkılânî, “Sahâbîler ilk ve son nâzil olan ayetler, Mekkî-Medenî, esbâb-ı nüzûl gibi konuları en iyi bilen kimseler olduğu halde niçin ilk ve son nâzil olan ayetler konusunda sahâbî arasında ihtilaf zuhûr etmiş ve niçin onlardan birinin benimsediği görüşü bir diğeri reddetmiştir? Durum böyleyken, Kur'ân'ın nüzûlü ve metinleşme tarihiyle ilgili bilgilerin çok sayıda rivayet yoluyla geldiğini, Kur'ân tarihine dair meselelerin açıklık arz ettiğini ve seleften halefe kadar tüm ümmetin bu meselelere vukuf kesbettiğini söylemek mümkün müdür?” diye özetlenebilecek itiraza yönelik cevap vermiştir. Ona göre Hz. Peygamber'in sahâbîlere ilk ve son nâzil olan ayetlerle ilgili olarak tüm yorumlara kapalı düzeyde sarîh bir açıklamada bulunduğu dair kesin bilgi yoktur. Zaten Hz. Peygamber ilk ve son nâzil olan ayetler hakkında bilgi sahibi olmayı dini bir vecibe kılmamış, sahâbîyi de bu konuda sorumlu tutmamıştır.

Bâkılânî, “Hz Peygamber'den bu konuda nass olmadığının delili nedir?” sorusuna, eğer böyle bir şey olsaydı âdeten bu nass, onlar arasında yaygın olarak bilinir ve mütevâtir olarak nakledilirdi diyerek cevap vermiştir. Ayrıca ilim ehlinde hiç kimse Hz. Peygamber'in ilk ve son nâzil olan ayetler hususunda mutlaka bilinmesi gereken bir açıklama yaptığı iddiasında bulunmamıştır. Bunun yanında ümmetin önceki ve sonraki nesilleri arasında da bu konuyu bilmenin dini

bir vecibe olmadığını kabul etme noktasında herhangi bir ihtilaf ortaya çıkmamıştır.

Sahâbîler ilk ve son nâzil olan ayetler hakkında farklı görüşler ifade ederken bu konudaki görüş ayrılıklarını Hz. Peygamber'den kaynaklanan ihtilaflar şeklinde değerlendirmemiş, bilakis onlar kendi içtihatları ve istidlalleriyle elde ettikleri sonuçları dile getirmişlerdir. İlk ve son nâzil olan ayetler konusunda Rasûlullah'a atıfla nakledilen rivayetler, doğru ve yanlış olması mümkün, te'vile açık ve zan ifade eden görüşler kabilindendir. Her ne kadar bazı sahâbîler Hz. Peygamber'den rivayette bulunmuşlarsa da bu rivayetleri kesin bilgi olarak görmemişlerdir. Sonuç olarak, sahâbîler ve daha sonraki nesiller ilk ve son nâzil olan ayetler konusunda ihtilâf etmişlerdir. Bu konuda nakledilen çeşitli rivayetlerin tümü yoruma açıktır. Çünkü ilgili rivayetlerin hiç birinde Rasûlullah'a ait olan ve kesinlik vasfı taşıyan bir beyan yoktur. Diğer bir deyişle Rasûlullah, Câbir b. Abdullah, Hz. Âişe ve Ebû Meysere (ö. 63/683) rivayetleri göz önüne alındığında, "Allah bana ilk olarak **يا ايها المدثر** ayetini indirdi. Bundan önce hiçbir ayet indirmiş değildi" veya "Allah bana ilk olarak **اقرأ باسم ربك الذي خلق** ayetini indirdi, bundan önce hiçbir ayet indirmiş değildi" veyahut "Bana ilk nâzil olan ayetler şunlardır. Bunlardan önce hiçbir ayet nâzil olmamıştır" gibi son derece açık ve aynı zamanda farklı yorum ihtimallerine kapalı bir beyanda bulunmamıştır. Bu sebeple, ilk nâzil olan ayetler hususunda ihtilaf, içtihat ve farklı görüşleri tercihi mümkün kılmıştır.

Sonuç olarak Bâkılânî, konu hakkında herkesin kendi görüşünü aktardığını söylemiştir. Hatta o kimseye sorulsa ve şöyle söylene: "Bu ayet kesinlikle ilk veya son ayettir. Senin dediğin dışında bir şey söylemek mümkün değildir." O kişinin vereceği cevap: "Evet" olur.³⁹⁶

Bâkılânî'nin konuya bakışını genel olarak gördükten sonra ilgili rivayetleri ve görüşleri aktarmanın faydalı olduğunu düşünüyoruz.

Bâkılânî, ilk inen ayet hakkında üç görüşün olduğunu söylemiştir. Bunlar:

1- اقرأ باسم ربك الذي خلق

³⁹⁶ Bâkılânî, *el-İntişâr*, 1/246.

Mezkûr görüşlerin dayandığı rivayetler ise şunlardır:

Alak sûresinin ilk beş ayeti: Hz. Âişe'nin rivâyet ettiği bir hadiste; Rasûlullah'a vahiy olarak ilk başlayan şey uykuda gördüğü sâlih rüyalar idi. Rüyada her ne görürse, sabah aydınlığı gibi aynen meydana geliyordu. (Bu zamanlarda) ona yalnızlık sevdirelmişti. Hira mağarasına çekilip orada, ailesine dönmeksizin birkaç gece tek başına kalıp, tahannüsde bulunuyordu. -Tahannüs ibadette bulunma demektir. -Bu maksatla yanına azık alıyor, azığı tükenince Hz. Hatice'ye dönüyor, yine aynı şekilde azık alıp tekrar gidiyordu. Bu hal, kendisine Hira mağarasında hak gelinceye kadar devam etti. Bir gün ona melek gelip: "Oku!" dedi. Rasûlullah: "Ben okuma bilmiyorum!" cevabını verdi. Melek beni tutup kucakladı, takatim kesilinceye kadar sıktı. Sonra bıraktı. Tekrar: "Oku!" dedi. Ben tekrar: "Okuma bilmiyorum!" dedim. Beni ikinci defa kucaklayıp takatim kesilinceye kadar sıktı. Sonra tekrar bıraktı ve "Oku!" dedi. Ben yine: "Okuma bilmiyorum!" dedim. Beni tekrar alıp, üçüncü sefer takatim kesilinceye kadar sıktı. Sonra bıraktı ve: "Yaratan Rabbinin adıyla oku! O, insanı bir kan pıhtısından yarattı. Oku, Rabbin kerimdir, o kalemle öğretti, insana bilmediğini öğretti" (Alak 1-5) dedi." Rasûlullah bu vahiyleri öğrenmiş olarak döndü. Kalbinde bir titreme (bir korku) vardı. Hatice'nin yanına geldi ve: "Beni örtün, beni örtün buyurdu. Onu örttüler. Korku gidinceye kadar öyle kaldı. (Sükûnete erince) Hz. Hatice'ye başından geçenleri anlattı: "Nefsim hususunda korktum!" dedi. Hz. Hatice de: "Asla korkma! Vallahi Allah seni ebediyen rüsvay etmeyecektir. Zira sen, sıla-i rahimde bulunursun, doğru konuşursun, işini göremeyenlerin yükünü taşırsın. Fakire yardım edersin, misafire ikram edersin, hak yolunda ortaya çıkan olaylar karşısında (halka) yardım edersin!" dedi."³⁹⁷

Müddessir sûresinin ilk ayetleri: Ebû Seleme b. Abdîrrahman, Câbir b. Abdullah'a; "ilk nâzil olan Kur'an vahyi hangisidir?" diye sordum. O da, Müddessir sûresinin 1-3 âyetleridir, diye cevap verdi." Bunun üzerine, "ilk Kur'an vahyi Alak sûresinin ilk âyetleri değil midir?" dedim. O da "Ben sana

³⁹⁷ Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 1; Müslim, "İman", 252.

Rasûlullah'ın bize söylediğini söylüyorum.”dedi ve ekledi: Rasûlullah bana şunları anlattı: “Hira mağarasında idim, orada tefekkürle meşguliyetimi tamamladıktan sonra dağdan aşağıya indim. Vadide bulunduğum sırada (bana) nida edildi. Her tarafımı bulut sarmıştı. Hiçbir şey göremedim. Ardından başımı kaldırıp göğe baktım, orada bir şey gördüm. Hemen Hatice'nin yanına geldim ve “üzerimi örtün, üzerime soğuk su serpin.” dedim. İşte bu sırada (Müddessir 74/1-3) âyetleri nâzil oldu.³⁹⁸

Söz konusu sûre ile ilgili diğer bir rivayet ise şöyledir: Hz. Câbir b. Abdullah el-Ensârî'den nakledilen bir rivayette Peygamber fetret döneminden bahsederek şöyle buyurdu: “Yoluma devam ederken, birden gökyüzünden gelen bir ses duydum ve başımı kaldırdım, Hira mağarasına gelen meleği gördüm. Onu görünce ürperdim, dizlerimin üzerine çöktüm. Sonra yolumdan dönerek eve gelip ‘beni örtün’ dedim. Örtündükten sonra ‘Ey bürünüp sarınan (Rasûlüm)! Kalk ve (insanları) uyar. Sadece Rabbini büyük tanı. Elbiseni tertemiz tut. Kötü şeyleri terk et.’ ayeti nâzil oldu. Bu ayetlerin nâzil olmasından sonra vahiy kesintiye uğramadan devam etti.”³⁹⁹

Fâtîha sûresi: Hz. Peygamber (sav) eşi Hatice'ye, “Ben inzivâ halinde iken bir ses işittim. Vallahi, bunun (kötü bir) iş olmasından korktum” dedi. Hatice, ‘Allah korusun. (Korkma), Allah senin başına kötülük getirmez. Çünkü sen emaneti sahibine teslim eden, akrabalık hukukunu gözeten ve hep doğru söz söyleyen bir kimsesin.’ diye karşılık verdi. Derken, Hatice, Hz. Peygamber'i bulunmadığı bir sırada yanına gelen Ebû Bekir'e bu hadiseyi anlattı ve ‘Ey Atik! Muhammed ile birlikte Varaka'ya gidin.’ dedi. Hz. Peygamber içeri girince Ebû Bekir onun elini tuttu; ardından, ‘Haydi, Varaka'ya gidip görüşelim.’ dedi. Bu arada Hz. Peygamber, ‘sana bu meseleyi kim anlattı?’ diye sordu. Ebû Bekir, ‘Hatice’ diye cevap verdi. Sonra Varaka'ya gittiler ve olup biteni anlattılar: Hz. Peygamber, ‘Ben inzivâ halinde iken arkamdan ‘Ey Muhammed! Ey Muhammed!’ diye bir ses duydum. Bundan dolayı korkup kaçtım.’ diye anlattı. Bunun üzerine Varaka, ‘Eğer böyle bir hadisyle tekrar karşılaşırsan, böyle davranma. Sana o ses geldiğinde, dur ve ne söylendiğine kulak ver. Daha sonra

³⁹⁸ Buhârî, “Cuma”, 216; Müslim, “İman”, 257.

³⁹⁹ Buhârî, “Bedü'l-vahy”, 4; Müslim, “İman”, 255.

banâ gel ve anlat.’ dedi. Bir zaman sonra: Hz. Peygamber yalnız olduğı bir esnada, kendisine şöyle seslenildiğini işitti: ‘Ey Muhammed! De ki: Bismillahirrahmânirrahîm, Elhamdülillahi rabbi'l-âlemin er-rahmânirrahîm’ veledâllîn’e ulaşınca kadar devam etti.”⁴⁰⁰

Bâkılânî, rivayetlerde de görüldüğü üzere Hz. Peygamber’e yapılan nidâların birçok defa vuku bulduğunu söylemiştir. Hz. Peygamber nuru görmüş, bir ses işitmiş ve bunlardan korkmuştur. Müellife göre bu durum nübüvvetin başlangıcında, ta ki durumu Hz. Hatice ve Varaka b. Nevfel’e anlatıncaya kadar birçok defa tekrarlanmıştır. Olayın birden fazla gerçekleşmesi üzerinden Bâkılânî, üç rivayeti telif etmeye çalışmıştır. Ona göre bu nidâların birinde ilk defa “Yaratan rabbinin adıyla oku!” (Alak 1-5) ayeti nâzil olmuştur. Sonra ise “Ey örtüsüne bürünen” (el-Müddessir 1-3) ayeti nâzil olmuştur. Çünkü Hz. Peygamber, bir âyet nâzil olduktan sonra korkarak örtüsüne bürünmüştür. Diğer bir deyişle Hz. Peygamber’e ilk vahiy gelmiş ve Hz. Peygamber bundan ötürü korkmuş korktuğundan dolayı örtüsüne bürünmüş daha sonra ise el-Müddessir 1-3 âyetleri kendisine nâzil olmuştur. Ayrıca Müellif, Fâtiha sûresi hakkında Alak 1-5 ve el-Müddessir 1-3 nâzil olduktan sonra söz konusu nidâların birinde Hz. Peygamber’e “De ki, Hamd âlemlerin rabbi olan Allah’a mahsustur.” denilmiş olabilir şeklinde bir ihtimali de dile getirerek söz konusu üç rivayeti telif etmiştir.

Son olarak Bâkılânî, ilk inen ayet hakkındaki görüşlerin dayandığı rivayetleri değerlendirmiştir. Bu bağlamda Fâtiha rivayetinin münkatı^c olduğunu, senedinin muttasıl olmadığını, Ebû Meysere’den mevkuf olarak nakledildiğini ifade etmiştir. Ayrıca Alak 1-5 rivayetinin ise el-Müddessir 1-3 rivayetine göre daha kuvvetli olduğu kanaatini dile getirmiştir.⁴⁰¹ Müellifin bu kanaati, yukarıda zikredilen üç rivayete yaptığı telifle birlikte düşünüldüğünde onun, **اقرأ باسم ربك الذي خلق** ayetini, ilk inen ayet olarak tercih ettiğini söylemek mümkündür.

⁴⁰⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk el-Mübtede’ ve'l-meb'as ve'l-megâzî*, nşr. Süheyl Zükkâr (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1398), 133; Ebû Bekr Ahmed el-Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve ve ma'rîfetü ahvâli şâhibi's-şer'a*, nşr. Abdülmucî Kal'acî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408), 2/158; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'an*, nşr. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut, Lübnan: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1422), 1/89.

⁴⁰¹ Bâkılânî, *el-İntişâr*, 1/242.

Buraya kadar ilk inen ayetlerle ilgili Bâkılânî'nin görüşünü aktarılmıştır. Şimdi ise onun dışındaki âlimlerin görüşlerini de aktarmakta fayda olduğu düşünülmektedir. İlk inen âyetin ne olduğunu ifade eden rivayetlerin ilk ikisi Buhârî ve Müslim'in eserlerinde bulunmaktadır. Bu sebeple mezkûr iki görüşün değerlendirilmesi söz konusu müelliflerin şârihleri dikkate alınarak yapılacaktır.

Nevevî, ilk inen âyetin Hz. Âişe rivayetine dayanarak **اقرأ** âyeti olduğunu ve bu görüşün doğru olduğunu söylemektedir. Aynı zamanda **يا ايها المدثر** ayetinin ilk inen âyet olduğunu söyleyenlerin de mevcut olduğunu fakat durumun öyle olmadığını ifade etmektedir. Çünkü konuyla ilgili bazı rivayetlerde açık bir şekilde “O fetretü'l-vahyden bahsediyordu” ibaresi mevcuttur. Bu durumda **اقرأ** âyeti ilk inen âyet, **يا ايها المدثر** âyeti ise fetretü'l-vahyden sonraki ilk ayet olmuş olur.⁴⁰² İbn Hacer de Nevevî ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Ona göre Müddessir sûresinin evveliyetliği fetretü'l-vahyden sonrasına veya uyarmakla emrolunmasına mahsustur. Ayrıca Müddessir sûresinin ilk inen âyet olması Hz. Peygamber'in korkmasından kaynaklı olarak örtüsüne bürünmesi gibi bir sebeple kayıtlanmıştır. Fakat Alak sûresinin ilk inen âyet olmasında böyle bir şey söz konusu değildir. Onun ilk olması mutlaklıdır.⁴⁰³ Aynî de bu konuda mezkûr iki şârihle birlikte aynı değerlendirmeleri zikretmiştir.⁴⁰⁴

Hz. Câbir'in “Ben Rasûlullah'tan duyduğumu söylüyorum.” sözü her ne kadar Hz. Peygamber'in ilk inen âyetin Müddessir sûresinin ilk üç âyeti olduğunu söylediği şeklinde anlaşılabilir da bu sarîh bir ifade değildir. Çünkü mezkûr ifadeden sonra Hz. Câbir, Hz. Peygamber'in yaşadığı bir olayı anlatmıştır. Bu durumda Hz. Câbir'in Rasûlullah'tan duyduğunu aktardığı şey, hira mağarasına giderken yaşadığı olaylar ve sonunda Müddessir sûresinin ilk üç ayetinin nâzil olduğu olaydır. Dolayısıyla Aynî'nin de ifade ettiği gibi rivayetteki olaydan çıkarım yaparak Müddessir sûresinin ilk üç ayetinin ilk nâzil olan âyetler olduğu görüşü, Hz. Câbir'in kendi içtihiyadır.⁴⁰⁵

⁴⁰² Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, 2/208.

⁴⁰³ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 8/678.

⁴⁰⁴ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 19/265.

⁴⁰⁵ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 19/266.

Bunların yanında Suyûtî de Hz. Âişe ile Câbir b. Abdullah'tan gelen iki rivayetin birkaç şekilde telif edilebileceğini söylemiştir:

1. Câbir b. Abdillâh'a, "İlk inen Kur'ân âyetleri hangisidir?" diye sorulan soru, tam veya bütün halinde inen ilk sûreye yöneliktir. Dolayısıyla Câbir'in bu soruya verdiği cevap Alak sûresinin tamamı nâzil olmadan önce bir bütün halinde inen ilk sûrenin Müddessir sûresi olduğunu belirtmek içindir.

2. Câbir'in ilk nâzil olan âyetlerle ilgili ifadesindeki maksat, mutlak anlamda öncelik (evveliyet) değil fetretü'l-vahyden sonrasına mahsus bir önceliktir.

3. Câbir rivayetinde sözü edilen öncelik (evveliyet) inzâr emrine mahsustur.

4. Câbir rivayetinde sözü edilen öncelikten maksat, vahyin nüzûlünden önce vuku bulan bir hadise üzerine gelen ilk âyetlerdir. Nitekim Müddessir sûresinin ilk âyetleri, Hz. Peygamber'in Hira'da yaşadığı ilk vahiy tecrübesinden duyduğu korku üzerine eve gelip örtüye bürünmesi üzerine nâzil olmuştur. Alak sûresinin ilk âyetleri ise herhangi bir nüzul sebebi olmaksızın doğrudan doğruya (ibtidâen) nâzil olmuştur.

5. Câbir, "Müddessir sûresi ilk nâzil olan Kur'ân vahyidir" derken, bunu Hz. Peygamber'den naklettiği rivayetten hareketle değil kendi içtihiyatıyla söylemiştir.⁴⁰⁶

Fâtiha sûresinin ilk inen âyet olduğu konusunda ise Nevevî, "Kimi müfessirlerin, 'İlk olarak Fâtiha sûresi nâzil oldu' görüşüne gelince, bu görüş tamamen batıldır. Allah en iyiysini bilir" diyerek bu görüşü reddetmiştir.⁴⁰⁷ İbn Hacer ise Fâtiha rivayeti hakkında, mürseldir; fakat râvileri sikadır demiştir. Ayrıca ilk inen âyet konusundaki mahfuz olan görüşün Alak sûresinin ilk beş âyeti olduğunu vurgulamıştır.⁴⁰⁸

İlk inen âyetle ilgili görüşleri özetleyecek olursak Bâkılânî Hz. Peygamber'e yapılan nidâların birden fazla olduğunu söylemiştir. Ayrıca Müddessir sûresinin Hz. Peygamber'in korkmasına müteallik olduğunu ifade

⁴⁰⁶ Suyûtî, *el-İtkân*, 93-94.

⁴⁰⁷ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, 2/199.

⁴⁰⁸ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 8/719.

etmiştir. Bu yorum, İbn Hacer ve Süyûti'nin yorumlarında da görülmektedir. Bunların yanında Bâkılânî, Fâtîha sûresinin ilk inen âyet olduğunu ifade eden rivayetin munkatîcî olduğunu Alak sûresinin ilk beş âyetiyle ilgili rivayetin de Müddessir sûresinin ilk üç âyetiyle ilgili rivayetten daha kuvvetli olduğunu söylemiştir. Aynı zamanda Nevevî, İbn Hacer ve Aynî de bu görüşü savunmuşlardır. Sonuç olarak ilk inen âyetin hangisi olduğu hakkında Bâkılânî'nin yaptığı yorumların ve tercih ettiği görüşün kendisinden sonra gelen âlimlerle uyuştugu söylenebilir.

Buraya kadar ilk inen âyet ile ilgili üç görüş hakkındaki rivayet ve değerlendirmeler aktarılmıştır. Günümüzde yapılan bazı çalışmalara değinmek de faydalı olacaktır. Mesela, Hadiye Ünsal konuyu, *Erken Dönem Mekkî Sûrelerin Muhteava Tahlil* adlı doktora çalışmasında ele almıştır. Yazara göre Alak sûresinin ilk beş âyetinin ilk inen âyetler olduğu görüşü, rivayetin Buhârî ve Müslim'de bulunmuş olmasına dayanmaktadır. Ayrıca Hz. Câbir'den nakledilen Müddessir sûresinin ilk üç âyetinin ilk inen âyetler olduğu şeklindeki rivayet de aynı şekilde mezkûr müelliflerin eserlerinde mevcuttur. Yazar, bu durumu açıklayabilmek için bazı iddialar ortaya atmıştır. Ona göre:

“Hz. Hz. Âişe rivayetinin râci kabul edilmesiyle ilgili bir değerlendirme yapmak gerekirse, evvelü mâ nezel konusunda Câbir rivayetinin ikinci sıraya yerleştirilmesine gerekçe kılınan “ve-hüve yühaddisü an fetreti'l-vahy” ibaresi çok büyük ihtimalle bir idrâçtır. Bu ara cümlelerin râvi tasarrufuyla metne dâhil edildiğinin göstergesi ise “hüve” zahirinin bir rivayette Hz. Peygamber'e, diğer bir rivayette Câbir b. Abdullah'a râci kılınmasıdır.”⁴⁰⁹

İncelemeler neticesinde söz konusu rivayet Buhârî ve Müslim'in eserlerinde toplam yedi defa senetleriyle birlikte zikredilmiştir.⁴¹⁰ Bu isnadların ikisi aynı olmakla beraber, beş farklı tarikle nakledilmiştir. Söz konusu isnadları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. İbn Şihâb - Ebû Seleme – Hz. Câbir (2)
2. Abdullah b. Yusuf – Leys – Ukayl – İbn Şihâb – Ebû Seleme – Hz. Câbir – Rasûlullah (2)

⁴⁰⁹ Hadiye Ünsal, *Erken Dönem Mekkî Sûrelerin Muhteava Tahlili* (Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2014), 101.

⁴¹⁰ Hadisler için bk. Buhârî, "Bedü'l-vahy", 4; "Cum'a", 216 3238, 4925, 4926 ve 4953 nolu hadisler; Müslim, "İman", 255.

3. Yahya b. Bukeyr – Leys –Ukayl – İbn Şihâb - Ebû Seleme – Hz. Câbir – Rasûlullah

4. Abdullah b. Muhammed – Abdurrezzak – Ma‘mer – İbn Şihâb - Ebû Seleme – Hz. Câbir – Rasûlullah

5. Ebû Tâhir – İbn Vehb – Yunus - İbn Şihab - Ebû Seleme – Hz. Câbir – Rasûlullah

Yukarıda görüldüğü gibi hadisin Hz. Peygamber’den sadece Hz. Câbir b. Abdullah kanalıyla nakledildiği ve rivayetin medârı olan İbn Şihâb’tan sonra beş farklı tarike ayrıldığı tespit edilmiştir. Bir numaralı isnad incelendiğinde Buhârî’de muallak olarak iki yerde geçtiği, iki, üç ve dört numaralı tariklerin ise muttasıl merfu olarak aktarıldığı görülmektedir. Son isnad ise yalnızca Müslim’de muttasıl merfu olarak aktarılmıştır. Yukarıda zikredilen Buhârî rivayetlerinde “ve-hüve yühaddisü an fetretü’l-vahy” ibaresi beş yerde Hz. Peygamber’e bir yerde de Hz. Câbir’e râcidir. Buhârî, zamirin Hz. Câbir’e râci olduğu rivayetini muallak senetle tahriç etmiştir. Aynı muallak senedle bir başka yerde ise zamiri Hz. Peygamber’e râci olarak zikretmiştir. Buhârî’nin mezkûr ibareyi beş yerde Hz. Peygamber’e, sadece bir yerde ise Hz. Câbir’e isnad etmesi ve bunu da muallak olarak aktarması Buhârî’nin de mezkûr ibaredeki zamirin Hz. Peygamber’e raci olduğu fikrini benimsediğini göstermektedir. Müslim’de mevcut olan tek rivayette de zamir Hz. Peygamber’e racidir. Bu bilgilerden hareketle mezkûr ibarenin metne sonradan idrac edildiği bilgisi isabetli olmasa gerektir. Çünkü idrac olabilmesi için metnin aslından olmayan bir şeyin metne eklenmesi gerekmektedir.⁴¹¹ Söz konusu rivayetlerin hepsinde mezkûr ibarenin bulunması, bu lafızların metnin aslından olduğunu göstermektedir. Burada metnin aslından olan “ve-hüve yühaddisü an fetretü’l-vahy” ibaresinin bir yerde Hz. Câbire isnad edilmesinin bir problem olduğu düşünülebilir. Fakat rivayetin diğer tariklerinin tamamında bu lafzın Hz. Peygamber’e râci olması ve ayrıca İbn Hacer’in de Buhârî’de bulunan rivayette Hz. Câbir’e raci olan zamirin sarîh olmadığını, söz

⁴¹¹ Müdrec ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ayşe Esra Şahyar, *Zayıf Hadis Rivayeti* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2005), 228-234; Kadir Paksoy, “Hadis Metodolojisinde İdrâc ve Müdrec Hadisler -I”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (2005): 110; Mehmet Efendioğlu, “Müdrec”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

konusu zamirin Hz. Peygamber'e de râci olabileceğini belirtmesi meseleyi açığa kavuşturmuştur.⁴¹² Sonuç olarak yazarın iddia ettiği gibi mezkûr ibarenin idrac olarak algılanmasının doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca zamirin, Hz. Peygamber'e veya Hz. Câbir'e râci olması Müddessir sûresinin ilk âyetlerinin fetretü'l-vahyden sonra nâzil olduğu bilgisini değiştirmez.

Yazarın bir diğer iddiası da ilk inen âyet konusunda Hz. Âişe rivayetinin tercihe şayan olabilmesi için Hz. Câbir rivayetine mezkûr cümlelerin eklendiğidir. Buna istinaden:

“Câbir rivayetine böyle bir ara/anahtar cümle eklenmediği takdirde bu rivayetin racih, Hz. Hz. Âişe rivayetinin mercuh kabul edilmesi gerekecektir. Çünkü Hz. Hz. Âişe ilgili rivayette bizzat yaşayıp görmediği bir olayı naklederken diğer rivayette ise Câbir'in, 'Ben size Rasûlullah'tan işittiklerimi söylüyorum' şeklinde bir ifadesi geçmektedir.”⁴¹³

Yukarıda görüldüğü gibi yazar, Hz. Âişe'nin naklettiği olayı bizzat yaşamadığını kabul etmektedir. Bu görüşünde haklıdır. Çünkü Hz. Âişe'nin yaşı gereği söz konusu olaya şahit olmadığı malumdur.⁴¹⁴ Fakat aynı şekilde Hz. Câbir'in de naklettiği olaya şahit olmadığı bilinmektedir. Onun da yaşı söz konusu olaylara şahit olmaya müsait değildir.⁴¹⁵ Diğer bir deyişle her iki sahâbî de şahit olmadıkları olayı nakletmektedirler. Bu durumda Hz. Câbir'in, “Ben size Rasûlullah'tan işittiklerimi söylüyorum” şeklindeki ifadesi, yazarın belirttiği gibi Hz. Câbir rivayetinin Hz. Âişe'nin rivayetine tercih edilmesini gerekli kılacak bir delil değildir. Ayrıca yukarıda da belirttiğimiz gibi Hz. Câbir'in Rasûlullah'tan duyduğunu aktardığı şey, Hz. Peygamber'in hira mağarasına giderken yaşadığı olaylar ve sonunda Müddessir sûresinin ilk üç âyetinin nâzil olduğu olaydır. Sonuç olarak yazarın iddia ettiği gibi metne bir idrâc yoktur ve bu idrâc sebebiyle Hz. Âişe rivayetine mevsûkiyet kazandırmak söz konusu değildir.

Son olarak, ilk inen âyetlerin Fâtiha sûresi olduğunu savunan yazar, Bu görüşün genel kabul olarak telakki edilmemesini sûrenin ilk inen âyet olduğunu belirten rivayetin Buhârî ve Müslim'in eserlerinde bulunmamasına ve rivayetin

⁴¹² İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 8/721.

⁴¹³ Ünsal, *Mekkî Sûrelerin Muhteava Tahlili*, 101.

⁴¹⁴ Hz. Âişe'nin hayatı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalanî İbn Hacer, *el-İşâbe fî temyizi's-şahâbe*, nşr. Adil Ahmed Abdül Mecud-Ali Muhammed Muavvad (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415), 8/231.

⁴¹⁵ Câbir b. Abdillâh hayatı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. İbn Hacer, *el-İşâbe*, 1/546.

mürsel olmasına bağlandığını iddia etmektedir. Yukarıda da değinildiği üzere Bâkılânî ve İbn Hacer Fatiha rivayetinin münkatı⁴¹⁶ olduğunu söyleyerek bu görüşü tercih etmemişlerdir. Dolayısıyla yazar rivayetin mürsel olmasına dayanarak bu görüşün tercih edilmediği konusunda haklıdır. Fakat incelemeler neticesinde hiç kimsenin söz konusu rivayeti Buhârî ve Müslim'in eserlerinde geçmediğini ileri sürerek, ilk inen âyetin Fâtiha sûresi olduğu görüşünü reddettiğine rastlanılmamıştır. Kanaatimizce bu yargı, yazarın niyeti öyle olmasa bile Buhârî ve Müslim'in ilim ehline kabul görmüş eserlerinde bulunan rivayetler üzerinde şüpheyi yol açma riski taşımaktadır.⁴¹⁶

Son inen âyet ile ilgili rivayet ve görüşlere gelince Bâkılânî'nin bu konuyla ilgili aktardığı rivayetlerden hareketle üç âyet tespit edilmiştir. Söz konusu âyetleri şöyle sıralamak mümkündür:

1- لقد جاءكم رسول من أنفسكم

2- يستفتيك قل الله يفتيكم في الكلالة

3- و اتقوا يوما ترجعون فيه الى الله

Son inen âyetlerle ilgili görüşlerin dayandığı rivayetler ise şunlardır:

⁴¹⁶ Konuyu eserinde işleyen bir diğer yazar da Mustafa Öztürk'dür. Ona göre "Bâkılânî gibi büyük bir Sünnî âlim ilk nazıl olan Kur'ân vahyiyle ilgili farklı görüşlere mesnet oluşturan rivayetler arasında kategorik değer farkından söz edilemeyeceğini belirtmiş ve Alak sûresinin ilk ayetleriyle ilgili olarak Hz. Aîşe'den gelen meşhur rivayeti de bu kapsamda değerlendirmiştir." Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi Bâkılânî, "konuyla ilgili rivayetler ihtihadî mümkün kılmaktadır." demiştir. Bununla birlikte Bâkılânî, Fatiha rivayetinin munkatı olduğunu, senedinin muttasıl olmadığını, Ebu Meysere'den mevkuf olarak nakledildiğini ifade etmiştir. Ayrıca Alak 1-5 rivayetinin ise Müddessir 1-3 rivayetine göre daha kuvvetli olduğu kanaatini dile getirmiştir. Onun bu görüşü, yukarıda da zikredildiği gibi, Alak sûresinin ilk ayetlerinin evvelü ma nezel olduğunu ortaya koyacak şekilde, söz konusu üç rivayete yaptığı telifle birlikte düşüldüğünde Bâkılânî'nin, اقرأ بسم ربك الذي خلق ayetini, ilk inen ayet olarak tercih ettiğini söylemek mümkündür. Bu bilgilerden hareketle Mustafa Öztürk'ün belirttiği gibi Bâkılânî, rivayetler arasında "kategorik değer farkından" söz edilemeyeceğini değil ihtihadın mümkün olduğunu vurgulamıştır. Bilakis ihtihadın olabilmesi için ayırıcı, tercihi mümkün kılacak "kategorik değer farkının" oluşması gerekmektedir. Nitekim Bâkılânî de rivayetler arasında tercihi mümkün kılacak Fatiha rivayetinin munkatı olması ve Alak 1-5 rivayetinin Müddessir 1-3 rivayetine göre daha kuvvetli olması gibi bazı karinelerin olduğunu zikretmiştir. Sonuç olarak Mustafa Öztürk'ün, Bâkılânî'nin konu ile ilgi verdiği malumatı tam olarak aktarmadığı, dolayısıyla mevzunun doğru anlaşılmadığı görülmektedir. Mustafa Öztürk, *İlahî Hitabın Tefsiri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 1/74-80.

Übey b. Kâ'b şöyle dedi: “Son inen âyet, **لقد جاءكم رسول من أنفسكم**, âyetidir.”⁴¹⁷

Berâ b. Âzib şöyle demiştir: Son inen âyet, **يستفتيك قل الله يفتيكم في**, âyetidir.⁴¹⁸

İbn Abbas şöyle dedi: “Son inen âyet, **و اتقوا يوما ترجعون فيه الى الله**, âyetidir.”⁴¹⁹

Bâkılânî yukarıdaki görüşleri aktardıktan sonra sadece rivayetlerin neden farklılık arz edebileceğini ortaya koymaya çalışmıştır. Görüşlerin dayandığı rivayetler üzerinde yorum yapmaması, onun herhangi bir görüşü tercih etmediği şeklinde anlaşılması mümkündür.

İlk inen âyetlerde olduğu gibi son inen âyetler hakkında da ihtilaf mevcuttur. Bâkılânî’ye göre son inen âyetin ne olduğuyla ilgili rivayette bulunanlar, Hz. Peygamber’den son duyduklarını nakletmiş olabilirler. Bu durumu üç ihtimal üzerinden anlamaya çalışan müellif, aşağıdaki ihtimalleri dile getirmiştir:

1. Bu konuda rivayette bulunan kimse, Hz. Peygamber’den vefat ederken, vefat etmeden biraz önce veya vefat edeceği zamanki hastalığından önce bir şey duydu; fakat ondan sonra bir âyet daha nâzil oldu; ama o kimse Hz. Peygamber’in yanından ayrıldığı için son inen âyeti duymamış olabilir.

2. Son âyetle birlikte başka âyetler de indi. Hz. Peygamber, son âyetle birlikte inen âyetleri de okudu. Akabinde, ilk olarak son âyetin yazılmasını ve okunmasını emretti. Daha sonra son âyetle birlikte inen âyetlerin yazılmasını ve okunmasını emretti. Bunu duyan kimse de yukarıdaki tertibe göre son inen âyetin, son yazılan ve okunan âyet olduğunu zannetmiş olabilir.

3. Hz. Peygamber’e gece bir âyet indi. Bazı sebeplerden dolayı onu yazdıramadı, gündüz olmasını bekledi. Daha sonra sabah olunca bir âyet daha indi. Söz konusu âyetleri yazdırırken sabah ineni önce gece ineni ise sonra okudu.

⁴¹⁷ İbn Hanbel, *Müsned*, 35/42; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, 1/199; Beyhakî, *Delâ’ilü’n-nübüvve*, 7/139; Hâkim en-Nîsâbü’rî, *el-Müstedrek*, 2/368.

⁴¹⁸ Buhârî, “Cum’a”, 216; Müslim, “Ferâ’iz”, 10; Beyhakî, *Delâ’ilü’n-nübüvve*, 7/136.

⁴¹⁹ Nesâî, “Tefsir”, 2; Beyhakî, *Delâ’ilü’n-nübüvve*, 7/137.

Bunu duyan kimse de son okunan âyetin son inen âyet olduğunu zannetmiş olabilir. Fakat durum böyle değildir. Tilaveti takdim edilen tehir edilenden sonra inmiştir.⁴²⁰

Son inen âyetlerle ilgili rivayetler hakkında Bâkılânî dışındaki âlimlerin görüşlerine gelince İbn Hacer, riba âyeti ile Bakara 281. âyeti, bir değerlendirmiştir. Ona göre bu iki ayet beraber inmiştir. Dolayısıyla Bakara 281. âyet ribâ ile ilgili inen son âyettir. Berâ b. Âzib'in son inen âyet olduğunu iddia ettiği kelâle âyeti ile Bakara âyetleri arasını iki ihtimal üzerinden cem^e etmeye çalışmıştır. Birinci ihtimal kelâle âyeti mirasla ilgili son âyettir. Bakara âyeti ise vahyin nüzûlü ile ilgili son âyettir. İkinci ihtimal ise bunun tam tersi olarak Bakara âyeti riba ile ilgili son âyettir. Kelâle âyeti ise vahyin nüzûlü ile ilgili son âyettir. Diğer bir deyişle bunların son âyet olması birbiri dışında nisbîdir. İbn Hacer bu yorumu yaptıktan sonra, kelâle âyeti mirasla ilgili son ayettir. Bakara âyeti ise vahyin nüzûlü ile ilgili son âyettir şeklindeki birinci ihtimalin tercihe daha uygun olduğunu ifade etmiştir. Çünkü Bakara âyetinin içeriğinde nüzûlün sonu için gerekli olan vefata işaret vardır.⁴²¹

Süyûti ise İbn Hacer'den farklı olarak söz konusu âyetlere deyn âyetini de ekleyerek üç âyeti beraber değerlendirmiştir. Ona göre aslında bu rivayetlerde, yani son inen âyetin riba âyeti (el-Bakara/278) veya (el-Bakara/281) ya da 'deyn âyeti' (el-Bakara/282) olmasında hiçbir tezat yoktur. Zira söz konusu âyetlerin zahirinden, bunların mushaftaki tertibinde olduğu gibi bir defada indiği anlaşılıyor. Çünkü aynı konu içerisinde bulunuyorlar. Buna göre 'en son inen âyet şudur' tarzında farklı varyantlarla gelen tüm rivayetler sahihtir. Bunun yanında kelale âyetinin ise mirasla ilgili son âyet olduğunu söylemiştir. Ayrıca son inen âyet hakkında görüşlerin farklılık arz etmesinin nedeni ile ilgili Bâkılânî'yi zikrederek yukarıda verdiğimiz yorumları eserine almıştır.⁴²²

İbn Tin ise son inen âyetle ilgili her ikisi de İbn Abbas'a atfedilen ribâ ve Bakara 281 âyetiyle ilgili âyetlerin birbirine yakın olmasından dolayı râvilerin bir vehmi olduğunu iddia etmiştir. Fakat Aynî bunun bir vehm olmadığını iki âyetin

⁴²⁰ Bâkılânî, *el-İntişâr*, 1/246.

⁴²¹ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 8/205.

⁴²² Süyûtî, *el-İtkân*, 1/102-104.

birlikte nâzil olduğunu hatta o ikisinden her birinin son nâzil olduğunu söylemenin doğru olduğunu ifade ederek İbn Tin'e cevap vermiştir.⁴²³ Kelâle âyetiyle Bakara âyetleri arasındaki son olma durumunu İbn Hacer gibi telif etmiştir. Ona göre son olmak nisbî bir durumdur. Diğer bir deyişle kendinden öncesine nispetle sondur. Übey b. Kâ'b'ın iddia ettiği Tevbe sûresinin 128. âyetinin son olması da böyledir.⁴²⁴

Tevbe sûresinin 128. âyetinin son inen ayet olduğu görüşünü ayrıca incelemek gerekirse konuyla ilgili şu rivayet dikkate değerdir. Übey b. Kâ'b'dan şöyle rivayet edilmiştir: “Kur'ân'ın ilk cem'i esnasında, yazma sırası Tevbe sûresinin (Sümme-sarafû.... diye başlayan) 127. âyetine gelince bu âyeti Kur'ân'dan inen en son âyet zannettiler. Ancak Übey b. Kâ'b onlara: ‘Rasûlullah bundan sonra da bana şu iki âyeti okuttu (Lekad câekümâ). Bu iki âyet Kur'ân'dan en son inen kısımdır.’ dedi.”⁴²⁵

Mezkûr rivayette de açıkça görüldüğü gibi, mesele Kur'ân'ın cem'iyle alakalıdır. İbn Hacer ve Aynî'nin de üzerinde durduğu son olmada nisbîlik bu rivayet üzerinden düşünüldüğünde Tevbe sûresinin 128. âyetinin Kur'ân'ın cem'ine nispetle son âyet olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.

Yukarıda da görüldüğü gibi son inen âyetin ne olduğu konusunda ihtilaf vardır. Beyhakî de son inen âyetle ilgili rivayetleri aktardıktan sonra bu konudaki ihtilafın kaynağının ne olduğunu belirtmiştir. Ona göre söz konusu meseleyle ilgili rivayette bulunan her bir kişinin bildiğini haber vermesi ve bu kimselerin son inen âyeti değil de inen ayetlerin sonlarını zikretmeyi kastetmeleri, konuyla ilgili ihtilafların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.⁴²⁶

⁴²³ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 11/202.

⁴²⁴ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 18/133.

⁴²⁵ İbn Hanbel, *Müsned*, 35/150.

⁴²⁶ Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, 7/139.

SONUÇ

Bâkılânî kelim ve fıkıh usûlü alanlarındaki eserleriyle ön plana çıkmış velûd âlimlerdendir. Onun söz konusu eserleri incelendiğinde hadisler hakkında ciddi değerlendirmeler ve yorumlar yaptığı görülmektedir. Dolayısıyla o, geçmişten bilgi elde etmenin yollarından birisi olan hadislerin/haberlerin sübûtu ve delâletini tespit edebilmek için bir haber teorisi ortaya koymuştur. Müellif haber teorisinde akli merkeze almıştır. Bu durum, aklın bir bilgiyi vacip, mümteni ve mümkün kategorilerinden birinde değerlendirdiği gibi Bâkılânî'nin de haberleri mezkûr şekilde tasnif ettiği anlamına gelmektedir. Bunun tezahürü ise onun, bir hadisi yorumlarken önce konuyla ilişkili aklın verilerinden yararlanarak söz konusu haberin o konuda delil olup olamayacağını tespit etmesi daha sonra hadisi spesifik olarak yorum ve te'vile tabi tutması şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple Bâkılânî haberleri ilk olarak akıl süzgecinden geçirip daha sonra te'vil yoluna gitmiştir.

Yapılan incelemeler neticesinde Bâkılânî'nin hadisleri reddetme gerekçelerini birkaç maddede toplamak mümkündür:

1. Haberin yaygın olmaması.
2. Haberin tevâtüre aykırı olması.
3. Haberin icmâa aykırı olması.
4. Habere muarız başka haberlerin olması.

Bunun yanında müellifin, bir rivayetin doğruluğuna gerekçe olarak da şu husuları kabul ettiği tespit edilmiştir:

1. Rivayetin konuyla ilgili diğer rivayetlerin mefhumlarına muvâfık olması.
2. Rivayetin tarihi vâkıya uygun olması.
3. Haberin yaygınlık kazanmış olması.
4. Rivayetin muhaddisler nazarında ma'rûf olması.

Kanatimizce rivayetleri değerlendirirken bir bütün içerisinde olayı ele almak önemlidir. Olayın tek vechesini gösteren rivayetler üzerinden bilgi devşirmek yanlış giden en büyük adımdır. Konuyla ilgili bir benzetme yapılacaktır.

olursa pergelin sabit ayağı mütevâtir bilginin üzerinde tutularak bu doğrultuda tenkitler yapılmalıdır. Bu bağlamda Bâkılânî'nin hadis red ve kabul kriterleri dikkate değer bir öneme sahiptir. Bâkılânî'nin yaptığı tüm hadis tenkitlerinin mütevâtir bilgi çerçevesinde şekillendiği, onun hadis tenkitlerinden hareketle tespit edilmiştir.

Bâkılânî'nin hadis tenkitlerinin yanında yaptığı hadis yorumları da dikkat çekicidir. O, tenkit ettiği hadisleri de tashihi ve isti'mâli mümkün olan bir şeyi reddetmemek adına te'vil yoluna gitmiştir. Söz konusu te'viller incelendiğinde Bâkılânî'nin rivayetlere vukufiyeti ve ihtilafü'l-hadis ilminin konusu olan rivayetleri telif etmedeki başarısı ön plana çıkmaktadır.

Bu çalışmada tespit edilen diğer bir husus ise Bâkılânî'nin yapmış olduğu hadis yorumlarının kendisinden sonraki hadis şârihleri tarafından dikkate alınmış olduğudur.

Tespit edilen diğer bir husus ise Bâkılânî'nin hadis usûlünün muhtelif konuları hakkında yorumlar yaptığı ve bu yorumları kendisinden sonraki hadis usûlcülerini etkileyen Hatîb el-Bağdâdî'nin on altı yerde ondan alıntı yaparak eserine aldığıdır.

Sonuç olarak Bâkılânî her ne kadar kelim ve fıkıh usûlü alanlarında temayüz etmiş bir âlim olsa da onun yapmış olduğu hadis tenkitleri, te'villeri bu te'villerinin kendisinden sonraki hadis şârihleri tarafından dikkate alınması ve usûl konusunda Hatîb el-Bağdâdî'nin ondan alıntı yapması gibi hususlar onun hadis ilminde de yadsınamaz bir yerinin olabileceğini gözler önüne sermektedir.

Bu tez Bâkılânî ile hadis ilmi arasında ilişki kuran ilk çalışma olması sebebiyle onun hadis ilmine bakışını haber teorisi ve hadis yorumları üzerinden genel olarak ortaya koymayı hedeflemiştir. Fakat bunun neticesinde Bâkılânî'nin hadis alanındaki görüşleri ve etkilerinin daha dar bir çerçevede derinlemesine yapılacak araştırmalara ihtiyaç duyduğu anlaşılmıştır. Bu bağlamda sonraki araştırmacılara fikir vermesi açısından bazı konuları burada zikretmeyi faydalı buluyoruz. Bu çalışmamızın kapsamı dışında kaldığından Bâkılânî'nin ahkâm ile ilgili hadislere nasıl yaklaştığı incelenememiştir. Bu da müstakil bir çalışmaya konu olacak niteliktedir. Ayrıca bu çalışmada Bâkılânî'nin hadis şârihlerine etki ettiğinin bazı ipuçları tespit edilmiştir; fakat bu konunun da özel olarak bir hadis

şârihi veya bir eser şerhi etrafında incelenmesi faydalı olacaktır. Son olarak yukarıda belirttiğimiz gibi Hafîb el-Bağdâdî hadis usûlünün çeşitli konularında Bâkîllânî'den alıntılar yapmıştır. Söz konusu meseleler ile ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında Bâkîllânî'nin görüşlerinin, Hafîb'in eseri atıf verilerek aktarıldığı görülmektedir. Dolayısıyla bu görüşler Bâkîllânî'nin eserlerinden tespit edilerek daha sonraki hadis usûlcüleri tarafından kabul edilip edilmediği de ayrıntılı bir çalışmaya konu olabilmesi bakımından dikkat çekicidir.



KAYNAKLAR

- Akay, Akif. *İslam İnancında Şefaât*. Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2012.
- Akay, İhsan. *Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî''ye Muhalif Usûlî Görüşler*. Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2015.
- Akbulut, İsmail. *Muavvizeteyn Surelerinin Tespiti ve Tefsiri*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.
- Aktepe, İshak Emin. “İmâm Şâfiî'nin Ehl-i Kelâm ve Mâlikîlere Karşı Hadis Savunusu”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/1 (2008): 111-133.
- Akyüz, Hüseyin. *el-Cahız'ın Hadis-Sünnet Anlayışı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Alemdar, Yusuf. “Kırâatlerin Oluşumu Bağlamında Kur'an'ın Cem'i Konusuna Yeni(den) Bir Bakış”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2003).
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfüddin Ali el-. *Ğāyetü'l-merâm fî 'ilmi'l-keîâm*. Nşr. Hasan Mahmud Abdullatif. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslamiyye, t.y.
- Ammâra, Muhammed. *el-İslâmu ve Felsefetü'l-Hukmî*. Beyrut: Daru's-Şurûk, 1409.
- Aşıkkutlu, Emin. *Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'â Hadisi (Tahriç, Tahlil ve Değerlendirme)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001.
- Aşıkkutlu, Emin. “Teşeyyu’”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40: 564-565. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Atik, M. Kemal. “Abdullah b. Mes'ûd ve Mushafının Kur'an Tarihindeki Yeri”. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2005).
- Atik, M. Kemal. “Übey b. Ka'b ve Kur'an İlmindeki Yeri”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4 (1987): 149-178.
- Aydar, Hidayet. “Muavvizeteyn Üzerine Bir Değerlendirme”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 11 (2005).

- Aydın, Nurullah. *Bakillani’de bilgi teorisi*. Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2006.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebü’s-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd el-. *el-Binâye şerhu’l-Hidâye*. Nşr. Emin Salih Şaban. 13 Cilt. Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1420.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebü’s-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd el-. *‘Umdetu’l-kâfî şerhu Şahîhi’l-Buḥârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, bt.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed el-Hatîb el-. *el-Kifâye fî ma’rifeti uşûli ‘ilmi’r-rivâye*. Nşr. Ebu Adullah es-Sûrekî, İbrahim Hamdi el-Medenî. Medine: Mektebetü’l-İlmiyye, t.y.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-. *el-Farḳ beyne’l-fırak ve beyânü’l-fırkati’n-nâciye minhüm*. Beyrut: Daru’l-Âfak el-Cedîde, 1397.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-. *İcâzü’l-Kur’ân*. Nşr. Seyid Ahmed Sagar. Mısır: Dârü’l-Ma’rife, 1417.
- Bâkılânî, Muhammed b. Tayyib el-. *el-İntişâr li’l-Ḳur’ân*. Nşr. İsam el-Kudât. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1421.
- Bâkılânî, Muhammed b. Tayyib el-. *et-Taḳrîb ve’l-irşâd fî uşûli’l-fîḳh*. Nşr. Abdulhamîd b. Ali Ebû Züneyz. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1998.
- Bâkılânî, Muhammed b. Tayyib el-. *Temhîdü’l-Evâ’il ve Telḥîsu’d-Delâ’il*. Nşr. İmâmüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Mü’essesetü’l-Kütübi’s-Sekafiyye, 1414.
- Bardakoğlu, Ali. “Delil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9: 138-140. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bedir, Murteza. *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi*. 2. Bs. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Belhî, Ebu’l-Kâsım. *Ḳabûlü’l-Aḥbâr ve Ma’rifetü’l-Aḥbâr*. Nşr. Hüseyin Hansu. İstanbul: Kuramer, 1439.
- Belhî, Ebu’l-Kâsım el-. *Kitâbu’l-maḳâlât ve ma’hu ‘Uyûnü’l-mesâ’il ve’l-Cevâbât*. Nşr. Hüseyin Hansu, Abdulhamîd Râciḥ Kurdî. Amman: Daru’l-Feth, 1440.

- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed el-. *Delâ'ilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli şâhibi's-şerî'a*. Nşr. Abdülmucî Kal'acî. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408.
- Bozkurt, Mustafa. "Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/2 (2007): 83-100.
- Bölükbaş, Ali Haydar. *Abdullah b. Mes'ûd'un Ebû Hanîfe'ye Etkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2014.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed el-. *et-Târîhü'l-evsâf (hatalı olarak et-Târîhü's-sağîr ismiyle neşredilmiştir)*. Thk. Mahmûd İbrâhim ZayedNşr. Mahmûd İbrâhim Zayed. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1406.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed el-. *Şahîhu'l-Buhârî*. Nşr. Muhammed Züheyr b. Nasır en-Nasır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Buladı, Kerim. "Klasik Tefsir Mukaddimelerinde Yedi Harf Meselesi ve Yorumları". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2016): 113-139.
- Bulut, Halil İbrahim. *Nübüvveti İspat Açısından Hissi Mucizeler*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001.
- Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. Nşr. Abdusselâm M. Hârûn. Mısır: el-Mektebetü'l-Hancî, 1395.
- Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-. *Kitâbu'l-Hayevân*. Nşr. Abdusselâm M. Hârûn. Kahire: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1322.
- Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-. *Kitâbü'l-'Osmâniyye*. Nşr. Abdusselâm Muhammed Harun. Beyrut: Darü'l-Ceyl, 1411.
- Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-. *Resâilü'l-Câhız*. Nşr. Abdusselâm M. Hârûn. Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1399.
- Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-. *Resâilü's-Siyâsiyye*. Beyrut: Daru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-. *el-Füşûl fi'l-Uşûl*. Nşr. 'Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, ts.

- Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammad el-. *es-Şihah tâcü'l-lügâ ve şihahi'l-'Arabîyye*. Nşr. Ahmed Abdulgafur Attar. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Malâyîn, 1407.
- Coşkun, Selçuk. *Hadis Değerlendirmelerinde Bütünlük*. Ankara: Aktif Yayınevi, 2003.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-. *et-Ta'rîfât*. Nşr. İbrâhim el-Ebyârî. Kahire: Darü'r-Reyyân li't-Türâs, 1403.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik el-. *el-İrşâd ilâ kavâti 'i'l-edilleti fî uşûli'l-i'tikâd*. Nşr. Ahmed Abdürrahim es-Sâiyih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1430.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik el-. *Ğiyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem*. Nşr. Abdülazim ed-Dîb. Mektebetü İmamü'l-Haremeyn, 1401.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik el-. *Kitâbü't-Telhîs fî uşûli'l-fikh*. Thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî - ve Şübbeyr Ahmed el-ÖmerîNşr. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî, Şübbeyr Ahmed el-Ömerî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417.
- Çelik, Taha. “Abdullah B. Mesud’un ‘Unuttuğu’ İddia Edilen Meselelerin Tahlili”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2017): 103-120.
- Çelik, Taha. *Ebu'l-Kâsım el-Ka'bi ve Kabûlü'l-Ahbâr ve Ma'rifetü'r-Ricâl İsimli Eseri*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2009.
- Çetin, Abdurrahman. “Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf”. *İslami Araştırmalar Dergisi*. 3 (1987): 72-88.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Çetin, Maksut. *Mâturidiliğin Siyaset (Hilâfet/İmâmet) Anlayışı*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2013.
- Çınar, Merve. *Ehli Bid'at Olarak Cerh Edilen Râvîler ve Rivâyetlerinin Değeri – Hâricî, Cehmî, Mürciî râvîler örneğinde-*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2019.
- Dağ, Ökkeş. *H. Peygamber Zamanında Kur'an'ın Ezberlenmesi Ve Hafız Sahabiler*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.

- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-. *et-Taḥdîd fî'l-itḳân ve't-tecvîd*. Nşr. Ğânim Kudûrî Hamd. Bağdat: Mektebetu Darü'l-Enbâr, 1407.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah ed-. *Sünenü Dârimî*. 4 Cilt. Riyad: Dârü'l-Mugnî, 1421.
- Doğrul, Ömer Rıza. *Tanrı Buyruğu*. 2 Cilt. İstanbul: Ahmet Halit Yaşaroğlu Kitapçılık, 1955.
- Dümeycî, Abdullah b. Ömer b. Süleyman. *İmâmetü'l-'uẓmâ 'inde ehli's-sünne*. Riyâd: Dâru Taybe, 1408.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el- Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Nşr. Şu'ayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil. 7 Cilt. b.y.: Darü'l-Risâleti'l-İlmiyye, 1430.
- Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. *Fezâ'ilü'l-Kur'ân ve me'âlimuh ve edebüh*. Nşr. Mervân el-Atıyye, Muhsin Harâbe, Vefâ Takıyyüddîn. Dimaşk, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1415.
- Efendioğlu, Mehmet. "Müdreç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31: 474-475. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Erdoğan, Mehmet. *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*. 4. Bs. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Erul, Bünyamin. "Ta'n". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 558-560. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Eryiğit, Adem. *El-Câhız'ın imamet anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi, Iğdır Üniversitesi, 2014.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-. *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn*. Nşr. Hellmut Ritter. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, t.y.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-. *el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne*. Nşr. Fûkiyye Hüseyin Mahmûd. Kahire: Darü'l-Ensâr, 1397.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-. *el-Lüma 'fî'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida*. Mısır: Matbaatü'l-Mısır, 1375.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-uşûl*. Nşr. Muhammed Süleyman el-EşkarTrc. H. Yunus Apaydın. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1433.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *Feđâ'ihu'l-Bâṭiniyye ve fežâ'ilü'l-Müstazhiriyye*. Nşr. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Müessetü Daru Kütübî's-Sekâfiyye, t.y.
- Geçit, Mehmet Salih. "Bakıllânî'nin (V. 403/1012) İmâmet ve Siyâset Anlayışı ('et-Temhid" Örneği)". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/61 (2018): 1153-1175.
- Görmez, Mehmet. *Sünnetin ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: Otto, 2014.
- Gül, Mutlu. *Haneî Usûlünde Hadis Tenkidi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- Güneş, Yusuf. *Hadis Usulü Açısından Bid'at Ehli Raviler ve Rivayetlerinin Değeri*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1999.
- Hacıoğlu, Nejla. "Cassâs'a Göre Haber-i Vâhidin Kabul Şartları ve Reddini Gerektiren Sebepler". *İslam Hukuku Araştırma Dergisi*. 23 (2014): 351-369.
- Hacıoğlu, Nejla. *el-Fusûl fi'l-Usûl' İsimli Eseri Bağlamında Cassâs'ın Hadis İlmindeki Yeri*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi Hayatı ve Eserleri*. Trc. Mehmet Yazgan. 2 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Hamidullah, Muhammed. *Kur'ân-ı Kerim Tarihi Ders Notları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- Hansu, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. Ankara: Otto, 2012.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. *Hilafetin Kureyşliliği İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik*. Kitabiyat Yayınları, 2005.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik. *Şerhu'l-Câmi'i's-şahîh*. Nşr. Ebû Temîm Yasir b. İbrahim. 10 Cilt. Riyâd: Mektebetu Rüşd, 1423.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah. *el-Muşannef*. Thk. Muhamed AvvâmeNşr. Muhamed °Avvâme. 26 Cilt. Cidde: Dârü'l-Kıble, 1427.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah. *el-Musannef*. Ed. Muhamed Avvâme. 26 Cilt. Cidde: Dârü'l-Kıble, 2006.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalanî. *el-İşâbe fi'temyîzi's-şahâbe*. Nşr. Adil Ahmed Abdül Mevcud-Ali Muhammed Muavvad. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415.

- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî. *el-Kâfi's-şâf fî tahrici ehâdîsi'l-Keşşâf*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalanî. *Fethü'l-bârî şerhu Şahîhi'l-Buḥârî*. Nşr. Abdülaziz b. Abdullah b. Abdurrahman b. Bâz, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Muhibbüddin el-Hatîb. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379/1960.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalanî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Haydarâbâd: Matba'atü'l-Meclis Dâ'iratü'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, 1325.
- İbn Hacer el-Askalanî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Şerhu'n-Nuhbe Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*. Thk. Nûreddîn 'İtr. Dimaşk: Matba'atü's-Sabâh, 2000.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed. *en-Nüket 'alâ Kitâbi İbni's-Şalâh*. Nşr. Rebî' b. Hâdî 'Umeyr. 2 Cilt. Riyad: Dârü'r-Râye, 1417.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Muḳaddime*. Kahire: Daru'l-Fecri li't-Türâs, t.y.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed. *Fezâilü's-Sahâbe*. Nşr. Vasıyyullah Muhammed Abbas. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed. *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*. Thk. Şu'ayb ArnâutNşr. Şu'ayb Arnâut v.dğr. 50 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1416.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali ez-Zâhirî. *el-Faṣl fî'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali ez-Zâhirî. *el-Muḥallâ bi'l-âşâr fî şerhi'l-Mücellâ bi'l-iḥtişâr*. Nşr. Abdülgaḫfâr Süleyman el-Bündârî. 12 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *Şahîhi İbn Hibbân bi tertîbi İbn Balabân (el-İḥsân fî takrîbi Şahîhi İbn Hibbân)*. Nşr. Şu'ayb el-Arnâut. 18 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1414.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed. *Şahîhu İbn Huzeyme*. Nşr. Muhammed Mustafa A'zamî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1390.

- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr. *Sîretü İbn İshâk el-Mübtede' ve'l-meb'as ve'l-megâzî*. Nşr. Süheyl Zükkâr. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1398.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmamüddin İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Nşr. Ali Şîrî. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1408.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmamüddin İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-aẓîm*. Thk. Sâmi b. Muhammed es-SelâmeNşr. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dârü Taybe, 1420.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. MüslimAbdullah. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'an*. Nşr. İbrahim Şemsüddîn. Beyrut, Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah. *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*. Nşr. Muhammed Muhyiddin el-Esferî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1420.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed. *Sünenü İbn Mâce*. Nşr. Şu'ayb Arnâut v.dğr. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l-Risaleti'l-Alemiyye, 1430.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sadr, 1414.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*. Nşr. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1388.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Abdisselâm el-Harrânî. *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî nakẓi kelâmi's-Şî'a ve'l-Ḳaderiyye*. Nşr. M. Reşâd Sâlim. 9 Cilt. Riyad: Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1406.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *el-Mevzû'ât*. Nşr. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1388.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-târiḫ*. Nşr. Ömer Abdüsselâm et-Tedmîrî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed. *el-Fihrist*. Nşr. İbrahim Ramazân. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1418.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân. *Muḳaddimetü İbni's-Şalâḫ*. Nşr. Nûruddin İtr. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1406.

- İcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-. *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-keîâm*. Nşr. Abdurrahman Umeyre. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-Ceyl, 1417.
- Kâdı Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen. *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*. Nşr. Ahmed Ebû Hâşim Abdülkerîm Osmân. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1409.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ. *İkmâlü'l-Mu'lim bi fevâidi Müslim*. Nşr. Yahyâ İsmâîl. 8 Cilt. Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1419.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ. *İkmâlü'l-Mu'lim bi fevâidi Müslim*. Thk. Yahyâ İsmâîl. 8 Cilt. Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1998.
- Kapar, Mehmet Ali. *İslam'ın İlk Döneminde Bey'at ve Seçim Sistemi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Karataş, Mehmet Zahir. *İmam Şâfî'nin Haber-i Vâhidin Delil Değeri İle İlgili Görüşü*. Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2018.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-. *Bedâ'i'u's-şanâ'î fî tertîbi's-şerâ'î*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1402.
- Kâsımî, Cemâlüddîn ed-Dımeşkî el-. *Kavâ'idü't-tahdîş*. Kahire: Daru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1354.
- Kâsımî, Cemâlüddîn ed-Dımeşkî el-. *Meğâsinü't-te'vîl*. Nşr. Muhammed Bâsil. 1. Bs, 17 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şehabüddin Ahmed el-. *İrşâdü's-sârî li şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Mısır: Matba'atü'l-Kübrâ el-Emiriyye, 1323.
- Keradâvî, Yusuf el-. *Sünneti Anlamada Yöntem*. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2014.
- Keskioğlu, Osman. *Nüzûlünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Kevserî, Muhammed Zâhid el-. *Mağâlâtü'l-Kevserî*. Trc. Ebubekir Sifil. İstanbul: Rihle Kitap, 2015.
- Köktaş, Yavuz. *Hadis Tarihi ve Usûlü*. Rize: STS, 2017.
- Köktaş, Yavuz. "Hadislerde Efdaliyet Anlayışına Dair". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 17 (2003): 125-162.
- Köktaş, Yavuz. *Kur'an'a Aykırı Görülen Hadisler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Köktaş, Yavuz. *Tüm Yönleriyle Akaid Hadisleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.

- Kösesoy, Abdulvahap. *Ebû Bekr el-Bâkullânî'nin Metinleşme Süreci Bağlamında Kur'an Savunusu -El-İntisâr Örneği-*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2019.
- Kur'an-ı Kerim Meâli. Trc. Muzaffer Şahin - Halil Altuntaş. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. Nşr. Ahmet el-Berdevî, İbrahim Etffîş. 2. Bs, 20 Cilt. Mısır: Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed el-. *Kitâbü't-Tevhîd*. Nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. İstanbul, Beyrut: Mektebetü'l-İrşâd, Dârü's-Sâdir, 1431.
- Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed et-Temîmî el-. *el-Mu'lim bi fevâ'idü Müslim*. Nşr. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer. 3 Cilt. Tunus: Dârü't-Tunusiyye, 1407.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ. *Mesleler ve Çözümleri*. İstanbul: Risale Yayınları, 1990.
- Mübârekfûrî, Muhammed b. Abdurrahman b. Abdurrahîm el-. *Tuhfetü'l-aḥveẓ bi-şerḥi Câmi'i't-Tirmizî*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1410.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Saḥîḥu Müslim*. Nşr. Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1412.
- Nas, Abdülhakim. *İmamet Probleminin Sünni Literatüre Girişi ve Bakılları'ya Göre İmamet*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1998.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed en-. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Nşr. Hasan Abdülmünîm Şelebi. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed en-. *Sünenü'n-Nesâî*. Nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. 8 Cilt. Beyrut, Lübnan: Mektebetü'l Matbu'ati'l-İslamiyye, 1406.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Bahrü'l-keḷâm fî akâ'idü ehli'l-İslâm*. Matbaatü Meşriki'l-İrfân, 1330.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Tebsîratu'l-Edille*. Nşr. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ en-. *el-Mecmû' şerḥu'l-Mühezzeb*. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1389.

- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ en-. *Şahîhu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*. Nşr. Ebû Süheyb Muhammed b. Sâmi. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1392.
- Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâkim en-. *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhain*. Nşr. Mustafa Abdülkâdir 'Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410.
- Okiç, Muhammed Tayyib. *Tefsir ve Hadis Ders Notları*. Ankara: Atlas Kitap, 2017.
- Öğmü, Harun. "Yedi Harf Meselesi". *İslam Araştırmaları Dergisi*. 24 (2010).
- Özdemir, Zehra. *Hadis Usulünde Ehl-i Bid'at Problemi ve Uygulamadaki Yansımaları*. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2007.
- Öztürk, Mustafa. *İlahî Hitabın Tefsiri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Öztürk, Mustafa. "İmâmiyye Şîası'nın Kıraat ve 'Ahruf-i Seb'a' Anlayışı". *Marife Dergisi*. 3 (2008): 121-154.
- Paksoy, Kadir. "Hadis Metodolojisinde İdrâc ve Müdrec Hadisler -I". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (2005): 105-124.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed er-. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân*. Nşr. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut, Lübnan: Daru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 1422.
- Sâlih, Subhî es-. *Mebâhiş fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 24. Bs. Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Malâyîn, 2000.
- Saltekin, Abdulbasit. "Bâkılânî'de Tahsis Kuramı". *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (2015): 171-196.
- Sarıkaya, Abdüssamet. *Ebü'l-Kâsım el-Ka'bi'nin Bilgi Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2018.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed es-. *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-İrâkî*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1430.
- Sofuoğlu, Cemal. "Gadir-i Hum Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (1983): 461-470.

- Sübki, Mahmud Muhammed Hattab es-. *el-Menhelü'l-°Azbi'l-Mevrud Şerhu Sünen-i Ebi Dâvûd*. 10 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-İstikâme, 1351.
- Süyûtî, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân es-. *el-İtkân fî °ulûmi'l-Kur'ân*. Nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1394.
- Şafiî, Ebû Abdillâh Muhammed eş-. *Cimâ'u'l-ilm*. Kahire: Daru'l-Âsar, 1423.
- Şafiî, Ebû Abdillâh Muhammed eş-. *el-Ümm*. Nşr. Mahmûd Mataracî. 9 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Şafiî, Ebû Abdillâh Muhammed eş-. *er-Risâle (İslam Hukukunun Kaynakları)*. Trc. Abdülkadir Şener - İbrahim Çalışkan. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Şâhin, Abdussabûr. "Kur'ân Tarihinde Yedi Harf Meselesi". *Diyanet İlmi Dergi*. Trc. Tayyar Altıkulaç 13/1 (1973): 11-22.
- Şahin, Sümeyye. *Bid'at İle İlgili Hadislerin Tahkik, Tahriç ve Değerlendirmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012.
- Şahyar, Ayşe Esra. *Zayıf Hadis Rivayeti*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2005.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân et-. *el-Mu°cemü'l-evsaf*. Nşr. Ebû Mu°âz Târik b. °Avdillâh - Ebu'l-Fazl Abdülmuhsin b. İbrahim. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Harameyn, 1416.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân et-. *el-Mu°cemü'l-kebîr*. Nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî et-. *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-. *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu'l-Akâid*. Trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.
- Temizkan, Ahmet. *İmam Şâfiî'nin Usûl Anlayışında Şer'î Delillerin Teâruzu ve Çözüm Yolları*. Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2019.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed et-. *Sünenü't-Tirmizî*. Nşr. Beşşar °Avvad. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Garbi'-İslamiyye, 1418.

- Topg l, Enes. “Ebu Zeyd ed-Debusi’nin Sünnet/Hadis Anlayışı: Takvimu’l-Edille  er evesinde Bir İnceleme”. *İslam Hukuku Araştırma Dergisi*. 17 (2011): 75-104.
- Turan, Abdulhalim. *Kıraat İlminde Yedi Harf Lehçe İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2019.
- Türkmen, Sabri. “Kur’an’ın Mucizeliğı Meselesi”. *Diyanet İlmi Dergi* 43/2 (2007): 55-74.
- Ulutaş, Yasin. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Döneminde Mucize Anlayışları*. Doktora tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam  niversitesi, 2019.
-  nalan, Abdullah. *Ehl-i Sünnet ve şi ’nın İmamette Dayandığı Hadisler*. Doktora Tezi, Harran  niversitesi, 1998.
-  nalan, Abdullah. “İbn İşhak ve Hadis Rivayetindeki Yeri”. *şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*. 2 (2009): 97-113.
-  nsal, Fatıma. *Hasâis ve Delâil Edebiyatında Hz. Peygamber’e Atfedilen Hissî Mucizelerin Kur’an çerçevesinde Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Çukurova  niversitesi, 2012.
-  nsal, Hadiye. *Erken Dönem Mek  S relerin Muhteava Tahlili*. Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2014.
- Yavuz, Adil. ““ demoğlunun İki Vadi Malı Olsa” Rivayeti  zerine Bir Değerlendirme - Kur’ân’da Eksiklik İddiaları Bağlamında-”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 22 (2006).
- Yavuz, Adil. “Kur’ân’da Eksiklik Olduğu İddiaları Bağlamında Bazı S relerle İlgili Rivayetler  zerine Bir Değerlendirme (Ahzâb, Muavvizeteyn, Kunut ve Nurayn Rivayetleri)”. *Marife Dergisi*. 1 (2006).
- Yavuz, Salih Sabri. “Fahreddin er-Râzî’ye Göre Epistemeolojik ve İtikadî Açıdan Ahad Haber ve Kritiğı”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/3 (2004).
- Yavuz, Yusuf şevki. “Haber”. 14: 346-349. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Zehebî, Eb  Abdillâh şemsüddîn Muhammed ez-. *Siyerü a’lâmi’n-nübelâ*. Thk. ř ’ayb el-Arnaût - ve Hüseyin el-EsedNşr. ř ’ayb el-Arnaût - Hüseyin el-Esed. 23 Cilt. Beyrut: M  esseset ’r-Risâle, 1405.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-. *el-Keşşâf 'an
ḥakā'iki ğavâmiẓi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳâvîl fî vüçûhi't-te'vîl*. Nşr.
Abdürrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.
Zürkânî, Muhammed b. Abdulbâkî ez-. *Menâhilü'l- 'irfân fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. Nşr.
Fevvâz Ahmed Zümerlî. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1415.



ÖZ GEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Lokman KORKUT		
Doğum Yeri ve Yılı	Büyükçekmece/18.12.1994		
Medeni Durumu	Bekâr		
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	Arapça / Orta derecede		
Öğreni m Durumu	Başlama-Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lisans	2012	2017	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2017	2020	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora			
Çalıştığı Kurum (/lar)	Başlama-Ayrılma Yılı		
Diyanet İşleri Başkanlığı	24.05.2019		
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşl ar			
Katıldığı ı Proje ve Toplantı lar			
Yayınlar			
Aldığı Ödüller			
İletişim (eposta)	05301100487 lokman_korkut@hotmail.com		