

KUR'ÂN HATMÎ GELENEĞİNİN RİVAYETLERDEKİ TEMELLERİ THE FOUNDATIONS OF THE TRADITION OF THE KHATAM OF QURAN IN RELIGIOUS NARRATIONS

Geliş Tarihi: 07.04.2020 Kabul Tarihi: 08.09.2020

✉ SERKAN ÇELİKAN

DR. ÖĞR. ÜYESİ

NİĞDE ÖMER HALİSDEMİR ÜNİVERSİTESİ

İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0001-6469-9533

serkancelikan@hotmail.com

ÖZ

Kur'ân-ı Kerîm, Müslümanların bilgi kaynakları arasında ilk sırada yer alır ve hayatın çeşitli alanlarında inananlar için rehber konumunda bulunur. Bu bakımdan Kur'ân'a yönelişte temel amaç onu anlamak ve yaşamak olmalıdır. Söz konusu pratik değerinin yanında Kur'ân'ın tilâveti de önemli bir ibadettir. Nitekim bu hususun Kur'ân tanımlarında yer aldığı da görülmüştür. Ayrıca Müslümanlar, Kur'ân'ın tamamı okunarak uygulanan, hatim isimli bir geleneğe de sahiptirler. İslâm toplumlarındaki yaygın varlığı dikkate alındığında hatim geleneğinin Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahâbe devrinde bir esası bulunması gerektiği fikri oldukça makul görünmektedir. Nitekim hadis kaynaklarında ve İslâmî ilimlerin farklı dallarında yazılmış diğer klasik eserlerde hatim uygulamasını temellendiren rivayetler görmek mümkündür. Bu rivayetler belirlenebildiği kadarıyla Abdullah b. Amr, Kays b. Ebî Sa'sa'a, 'Irbâd b. Sâriye, Câbir b. Abdillâh ve Übey b. Ka'b isimli sahâbîlerden nakledilmişlerdir. Zürrâ b. Evfâ'dan nakledilen mürsel bir rivayet de vardır. Bu araştırma, söz konusu geleneği Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sünneti ve sahâbe uygulamasındaki temelleri açısından incelemeyi amaçlamaktadır. Kaynağı ile ilgili bulguların, hatmin keyfiyetini de ortaya koyacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân-ı Kerîm, Sünnet, Hatim, Tilavet, Gelenek.

ABSTRACT

The Qur'an comes in the first place among the Muslims' knowledge sources, and appears as a guide in various areas of life for the believers. In this respect, the main purpose in approaching the Qur'an should be to understand and live by it. Besides the practical value mentioned, the recitation of the Qur'an is an important worship as well. As a matter of fact, it is seen that this subject is included in the definitions of the Qur'an. Muslims also have a tradition called khatam, which is practiced by reciting the whole Qur'an. Considering its widespread presence in Islamic societies, the idea that the tradition of khatam should have a foundation in the time of the Prophet (saw) and his Companions seems rather reasonable. It is possible to see riwayah (narrations) grounding the practice of khatam in hadith sources and other classical works written in different branches of Islamic sciences. These riwayah were conveyed from the Companions named Abdullah b. 'Amr, Qays b. Abu Sa'sa'a, Al-'Irbad b. Sariyah, Jabir b. Abdullah, and Ubayy b. Qa'b. There is also a mursal narration conveyed from Zurarah b. Awfa. The purpose of this research is to examine the khatam tradition on the basis of the practice of the Prophet and Companions. It is thought that the findings related to khatam's source will also reveal its nature.

Keywords: Holy Quran, Sunnah, Khatam, Recitation of the Qur'an, Tradition.

THE FOUNDATIONS OF THE TRADITION OF THE KHATAM OF QURAN IN RELIGIOUS NARRATIONS

SUMMARY

The Holy Quran is the primary source in the formation of Muslim personality and of an exemplary Islamic society. The values that Muslims have produced throughout history and the great civilizations established by them confirm this point. In this respect, the main purpose in approaching the Qur'an should be to understand and live by it. However, reciting the Qur'an is not just a purely intellectual activity. It is understood that reciting the Qur'an, which is merely pronouncing its words, is also an important act of worship along with its dimension of building thought and life. Indeed, the fact that reciting the Qur'an is a form of worship is included in the definitions of the Qur'an. It is quite reasonable that the recitation of the Qur'an, which is essentially divine in its words and meaning, is not the same as reading another book. The hadith of the Prophet that promises ten thawab (spiritual merit) for reciting one letter of the Qur'an is quite significant at this point. The Prophet cited a verse that is formed by the combination of only three letters, namely "alif-lam-mim" as an example of this. This example at first glance suggests that, in terms of worship, it is not a priority to understand the meaning of the Qur'an. Indeed, according to the general opinion of the mufassirs (writers of the commentaries on the Qur'an), only Allah can know the meaning of such verses. Therefore, it can be said that the interlocutors of the revelation do not have a duty to understand these verses. Moreover, the pursuit of these subjects (with malicious intentions) is defined as the indicator of the deviousness in the hearts.

It is also seen that Muslims have a tradition regarding the recitation of the Qur'an. This tradition, which is reciting the entire Qur'an from the beginning to the end, is called khatam. This deep-rooted tradition has existed among Muslims for centuries. Also, Muslims have another tradition called muqabala, which is performed by completing khatam collectively. Muqabala is performed by one person reciting the Qur'an and others following it. Considering its widespread presence in Islamic societies, the idea that the tradition of khatam should have a foundation in the time of the Prophet (saw) and Companions seems rather reasonable. It is possible to see riwayat (narrations) grounding the practice of khatam in hadith sources and other

classical works written in different branches of Islamic sciences. In these narrations, information about the quality of khatam is also mentioned. These narrations were conveyed from the Companions named Abdullah b. 'Amr, Qays b. Abu Sa'sa'a, 'Irbad b. Sariyah, Jabir b. Abdullah, and Ubayy b. Qa'b. There is also a mursal narration conveyed from Zurarah b. Awfa. The content of the riwayat conveyed from Abdullah b. 'Amr and Qays b. Abu Sa'sa'a is about the reasonable periods of reciting the Qur'an from the beginning to the end. In the mursal narration conveyed from Zurarah b. Awfa, the Prophet compared the person who recited the whole Qur'an to a passenger who paused and stayed, and then continued his journey. The narration conveyed from 'Irbad b. Sariyah and Jabir b. Abdullah states that one who completes the khatam would have a prayer that will be accepted by Allah. Another narration conveyed by Ubayy b. Qa'b states that the Prophet restarted the Qira'at (recitation) with the Surah al-Fatihah after reciting the Surah al-Nas, then he read the first five verses of the Surah al-Baqarah until he reached the verse "it is those who are the successful", and then he did the prayer of khatam.

It has been determined that some of riwayat examined are authentic (sahih). Although some riwayat have lost the feature to be proof as their narration chain is problematic due to the fact that some of the narrators were considered weak, they are in line with authentic riwayat in terms of content. This can be seen as supporting the riwayat in question. Therefore, when the riwayat are evaluated together, it can be said that the tradition of khatam has a foundation from the time of the Prophet and Companions. It should also be considered that the aim of the khatams done in those times may have been to memorize and protect the Qur'an. In some of the riwayat discussed, reciting the Qur'an is expressed with the word qira'at, but in some, this verb is expressed with the word khatam. Considering that the dictionary meaning of the word khatam is "to reach the end of something", it can be said that, expressing the verb of reading the Qur'an as khatam is meaningful in terms of its widespread use. In the narrations which include the word qira'at, it can be said that the recording of this for a certain period of time also signifies khatam in the known sense.

GİRİŞ

Kur’ân-ı Kerîm’in tamamını baştan sona bir defa okumak şeklindeki yaygın anlamıyla hatim, Müslümanlar arasında yüzlerce yıldan beri var olan köklü bir gelenektir. Dolayısıyla hatmin Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde bir esası bulunması gerektiği fikri oldukça makul görünmektedir. Hatim ile ilişkili olarak, Arapça bilmeyen Müslümanların Kur’ân’ı anlamadan okuması meselesi de oldukça önemlidir.¹ Nitekim günümüzde ciddi bir toplumsal karşılığı olduğu gözlemlenen hatmin anlamlı bir uygulama olup olmamasının, Kur’ân’ı anlamadan okuma meselesinin çözümüyle ilişkili olduğu düşünülmektedir.

Bireysel ve toplumsal hayatı düzenleyen ilkelere sahip olan Kur’ân, bu yönüyle İslâm kültür ve medeniyetinin temelini oluşturur. Dolayısıyla Kur’ân’a yönelişte temel amaç onu anlamak, yaşamak ve yaşatmak olmalıdır. Bu noktada eğitim ve bilgi düzeyi ne olursa olsun toplumun her ferдинin Kur’ân’dan alacağı bir mesajın bulunduğu açıktır. Ancak Kur’ân okumayı salt entelektüel bir faaliyet olarak tanımlamak da doğru gözükmemektedir. Özellikle, İslâmî ilimler eğitimi almamış bireylerin kapsamlı anlama faaliyeti yapamayacağı açıktır. Gazâlî’nin (ö. 505/1111), kıraat miktarları ile ilgili bilgi verirken işaret ettiği bir husus bu düşünceyi destekler mahiyette görülebilir. Buna göre o, kendisini ibadete adayan ve manevî gelişim üzerinde yoğunlaşan kimseler için haftada iki veya bir hatmi uygun görürken, Kur’ân’ın manalarına nüfuz edebilen, zihnî kapasitesi yüksek kimseler için bu miktarı ayda bir olarak belirlemiştir. Çünkü bu zevatın tekrar tekrar okumaya ve okuduklarını iyi düşünmeye çokça ihtiyaçları vardır.² Görüldüğü üzere bu ölçütte,

¹ Bu meselenin kapsamlı olarak incelendiği bir çalışma için bk. Şehabeddin Kırdar, “Kur’ân-ı Kerîm’i Anlamadan Okuma Sorunu”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2013), 31-54.

² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhyâ’ü ‘ulûmi’ d-dîn*, thk. Zeynüddîn Ebu’l-Fadl Ab-

son gruptakiler için öngörülen anlama sorumluluğu, öncekiler için, en azından bunlar düzeyinde, söz konusu edilmemiştir.

Diğer yandan, Kur'ân'ın düşünceyi ve hayatı inşa eden söz konusu boyutuyla birlikte kelimelerinin telaffuzundan ibaret olan okunuşunun da önemli bir ibadet olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Kur'ân tanımlarında yer alan المتعبد بتلاوته “okunuşu ile ibadet edilen”³ ibaresi, âlimlerin, Kur'ân okumanın herhangi bir kitabı okumakla eş değerde olmadığı yönündeki kanaatlerini göstermesi bakımından önemlidir. Kur'ân okumanın namazın rükünlerinden biri oluşunu da bunun bir örneği olarak görmek mümkündür. Ayrıca Kur'ân'ın okunuşunun ibadet olduğu hususunu pekiştiren bir kanıt olarak, Abdullah b. Mesûd'dan (ö. 32/652-53) (r.a.) nakledilen şu merfû hadis zikredilebilir:

“Her kim Allah'ın kitabından bir harf okursa bununla ona bir hasene verilir. O bir hasene de on katı ile ödüllendirilir. Ben, ‘Elif-lâm-mîm’ bir harftir demiyorum. Fakat elif bir harf, lâm bir harf ve mîm de bir harftir, diyorum.”⁴

Mezkûr rivayetteki, her Kur'ân harfinin kıraatine sevap verileceği bilgisi ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) örnek olarak zikrettiği âyet oldukça dikkat çekicidir. Bu ve buna benzer birçok âyet “Hurûf-ı Mukattaa” olarak isimlendirilip müteşâbihâtan sayılırlar ve yaygın kanaate göre anlamlarını

durrahîm b. el-Huseyn el-İrâkî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.), 1: 244.

³ Muhammed Abdülazîm ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fev-vâz Ahmed Zümerlî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1415/1995), 1: 21; Mennâ' b. Halîl el-Kattân, *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (B.y.: Mektebetü'l-Me'ârif li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1421/2000), 17; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), 1/11; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 34. Bu ibare ile ilgili bir değerlendirme şöyledir: “Kur'ân'ın Allah katından lafzî ile indirildiği dikkate alındığında bu ibare, Kur'ân okumanın, âhâd ve kutsî hadisleri okumaktan farklı olduğunu ortaya koyar. Çünkü Kur'ân okumanın ibadet oluşunun anlamı namazda ve namaz dışında ibadet kastı ile okunmasının emredilmiş olmasıdır. Âhâd ve kutsî hadislerin okunması ise böyle değildir.” bk. Kattân, *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 17.

⁴ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Câmi'u't-Tirmizî* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1999), “Fedâilu'l-Kur'ân”, 16. Tirmizî, hadisin bu isnâd ile hasen-sahih-garîb olduğunu, Abdullah b. Mesûd'dan bu isnâddan başka isnâdlar ile de rivâyet edildiğini ve Ebû'l-Ahvas'ın, rivayeti ondan kimi zaman merfû' kimi zaman da mevkûf olarak naklettiğini belirtmiştir. Bk. Tirmizî, “Fedâilu'l-Kur'ân”, 16. Rivayetin Abdullah b. Mesûd'dan mevkûf olarak nakledilen kısmen farklı lafızlara sahip bir versiyonu için bk. Ebû Osman Saîd b. Mansûr b. Şu'be el-Horâsânî el-Cûzcânî, *Sünenü Sa'id b. Mansûr*, thk. Sa'd b. Abdillâh b. Abdilâzîz Âlû Humeyd (Riyad: Dâru'l-Usaymî, 1414), 1/17. Kur'ân'dan bir harf okumanın yanında dinlemenin de mükâfatı olduğunu gösteren bir rivâyet için bk. Ebû Bekir Ahmed b. Huseyn b. Ali b. Mûsâ el-Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, thk. Abdülâlî Abdülhamîd Hâmid (Riyad: Bombay: Mektebetü'r-Rüşd ve Dâru's-Selefiyye, 1423/2003), 3/432.

sadece Allah Teâlâ bilebilir. Konuyla ilgili âyetteki⁵, vakf yeri ile ilgili bir ihtilaftan kaynaklanan başka bir görüşe göre ilmî derinliği olanların da bu âyetlerin anlamlarını bilmeleri mümkündür.⁶ Dolayısıyla vahyin muhataplarının genel olarak bu âyetleri anlama göreviyle karşı karşıya olmadığı söylenebilir. Dahası bu âyetlerin peşine (art niyetle) düşmek kalplerde bulunan bir eğriliğin ve fitne çıkarma amacının göstergesi olarak tanımlanır.⁷ Bu örneği önemli kılan husus, Kur’ân okuyarak sevap kazanma noktasında anlama şartının mutlak olarak bulunmadığını düşündürmesidir.

Diğer yandan yerleşik bir gelenek olan Kur’ân hatminin birçok faydalar taşıdığını söylemek mümkündür. Nitekim insanların Kur’ân-ı Kerîm ile temasa geçmesinin, özellikle de söz konusu uygulamanın “mukâbele” adı altında toplu halde icra edilmesinin toplumun dinî duygularına ve birlik-beraberlik ruhuna katkı sağladığı görülmektedir. Anadolu’nun bazı yerlerinde, ilk defâ hatim okuyan çocuklar için düzenlenen özel bir merasim de bu noktada örnek olarak zikredilebilir. Hatim duasının da yapıldığı bu merasime çocuğun Kur’ân hocası, yakınları ve arkadaşları davet edilmekte, misafirlere ikramlarda bulunulmakta, çocuğa ve hocasına hediyeler verilmektedir.⁸ Bu uygulamanın, toplumu birleştiren boyutu yanında çocuğa ve arkadaşlarına Kur’ân sevgisi aşılması ve onları Kur’ân okumaya teşvik etmesi bakımından da değeri açıktır.⁹

Bu tespitler ışığında çalışmamızın amacı, Kur’ân hatmi geleneğinin esasları olarak görünen bazı rivayetlerin, konuyla ilgisi bakımından değerlendirilmesi olarak belirlenebilir. Yine bu rivayetlerin sıhhat durumları ve sahâbe, tâbiûn ve sonraki dönem âlimleri tarafından nasıl anlaşılıp uygu-

⁵ Âl-i İmrân, 3/7.

⁶ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. İbnü’l-Cevzî Ebu’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed, *Zâdü’l-mesîr fi ‘ilmi’l-tefsîr*, tahrîc: Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2009), 1: 288. İbn Kesîr Ebu’l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm* (Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1415/1994), 1: 427-428.

⁷ Âl-i İmrân, 3/7.

⁸ FR. Buhl, “Hatim”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1950), 5: 371; Abdurrahman Çetin, “Hatim İndirme ve Hükümleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1992), 52.

⁹ Kur’ân’ı okuma ve ezberleme gibi, lafzî üzerinde yoğunlaşan çabaların onun korunması bakımından büyük faydalar doğurduğu da ifade edilmelidir. Genellemenin şartıyla bu durumun hadisler için de geçerli olduğu düşünülebilir. Muhaddislerin, hadisleri anlama ve onlardan hüküm çıkarma faaliyetini büyük oranda fakihlere bırakarak onları lafzen koruma ve sonraki kuşaklara aktarma çabası içerisinde oldukları anlaşılmaktadır. Hadis âlimlerinden A’meş’e (ö. 148/765) nispet edilen “Ey fakihler topluluğu! Sizler tabipler, bizler ise eczacılarız.” şeklindeki sözün de bu düşünceyi desteklediği söylenebilir. Bk. İbn Hibbân Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtîm et-Temîmî el-Büstî, *Kitâbu’s-Sikât*, (Haydarâbâd: Müessesetu’l-Kütübü’s-Sekâfiyye, 1393/1973), 8: 467-468.

landığını gösteren bilgiler de çalışmamız açısından önemlidir. Ayrıca rivayetlere ulaşmada tabii ve öncelikli olarak hadis kaynakları esas alınmakla beraber İslâmî ilimlerin farklı alanlarında telif edilmiş klasik eserlerde yer alan bazı rivayetler de dikkate alınmıştır. Konuyla ilgili rivayetlerin değerlendirilmesinden önce “Hatim” hakkında bilgi verilecektir.

1. HATMİN TARİFİ VE HATİM SÜRELERİ

Hatim (hatm) kelimesi h-t-m (ح ت م) kök harflerinden türemiş olup mühürlemek, bir şeyin sonu/akıbeti veya bir şeyin sonuna ulaşmak gibi anlamlara gelir. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) nebîlerin sonuncusu (Hâtemü’n-Nebiyîn/خاتم النبیین) olması kaydedilen ikinci anlam ile ilgili görülmektedir. Özellikle bir şeyin sonuna ulaşmak şeklindeki anlamı bakımından Kur’ân-ı Kerîm’i başından sonuna kadar okumaya da hatim denilmiştir.¹⁰

Hatim ile ilişkisi bakımından mukâbeleden de bahsedilmelidir. Mukâbele sözlükte insanların birbirlerine bizzat veya ilgi, dikkat ve sevgi ile yönelmeleri anlamının¹¹ yanında karşılık, karşılaşma, karşılaştırma gibi anlamlara da gelir.¹² Terim anlamı hakkında ise şunlar söylenmiştir: “Mukâbele, üç aylarda ve bilhassa Ramazan’larda cami, mescid ve evlerde daha çok sabah, öğle, ikinci namazları öncesinde hâfızlar tarafından okunan Kur’ân’ı takip etmek suretiyle hatim indirme geleneğine ad olmuş, zamanla hâfızların bu okuyuşları için de aynı terim kullanılmıştır.”¹³ Mukâbeleden bir diğer adı da “arza”dır. Kaynağını Hz. Peygamber’in (s.a.s.), vefat ettiği yıl iki kere olmak üzere, Cebrâîl (a.s.) ile beraber Ramazan aylarında gerçekleştirdikleri karşılıklı Kur’ân okuma faaliyeti oluşturmaktadır.¹⁴

Müslümanların Kur’ân okumaya her devirde büyük önem verdikleri malumdur. Ancak selefin Kur’ân hatmi ile ilgili bazı uygulamalarının beşer takatini zorlayacak düzeylere vardığını gösteren bilgiler de bulunmaktadır. Süyûtî (ö. 911/1505) onların, kıraatin ölçüsü ile ilgili çeşitli adetleri olduğunu söyledikten sonra içlerinde en çok okuyanın, Kur’ân’ı, dördü gece ve dördü de gündüz olmak üzere bir gün ve gecede sekiz defa hatmettiğini

¹⁰ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1431/2010), “h-t-m”, 149; İbn Manzûr Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-'Arab*, thk. Abdullâh Ali el-Kebîr v.dğr. (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), “h-t-m”, 2/1101; Abdurrahman Çetin, “Hatim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 468.

¹¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 393.

¹² İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 5: 3519.

¹³ Nebi Bozkurt, “Mukabele”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 100.

¹⁴ Arza ile ilgili rivayetler için bk. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1999), “Bed'ü'l-vahy”, 1, “Bed'ü'l-halk”, 6, “İstîzân”, 43; Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-şâhih* (İstanbul: Çağrı Yayınları ve Dâru Sehnûn, 1413/1992), “Fedâilü's-sahâbe”, 98, 99. Ayrıca bk. Bozkurt, “Mukabele”, 31: 100.

belirtmiştir.¹⁵ Yine onun ifadesine göre bunlardan sonra bir gün ve gecede dört, sonra üç, sonra iki ve nihayetinde bir hatim okuyanlar gelmektedir.¹⁶ Ancak mezkûr sayıların, özellikle Kur'ân'ın nüzul sürecinin devam ettiği dönemlerde, o zamana kadar inen âyetler hakkında olduğu da söylenebilir ki bu daha makul görünmektedir.

Süyûtî Hz. Âişe'nin (ö. 58/678), Kur'ân'ı bir gecede iki veya üç defa okuyan bazı kimseleri kınadığını ve Resûlullah'ın kendisinin yanında kaldığı bir gecede uygulamasının, Bakara, Âl-i İmrân ve Nisâ sûrelerini okumak olduğunu gösteren bir rivayeti¹⁷ kaydettikten sonra iki gecede bir veya üç gecede bir hatim uygulamasının da bulunduğunu ve bu sonuncusunun güzel olduğunu ifade etmiştir.¹⁸

Nakledildiğine göre Kur'ân'ın üç günden az sürede okunmaması gerektiğini söyleyen bazı âlimler, birtakım merfû hadislerle birlikte Abdülâh b. Mesûd, Muâz b. Cebel (ö. 17/638)¹⁹ gibi sahâbîlerden gelen bazı mevkûf rivayetlere dayanmakta ve üç günden daha az bir zaman diliminde Kur'ân hatmini mekrûh görmektedirler.²⁰ Bu görüşte olan âlimlerin yanında kimi ilim adamlarının da buna ruhsat verdiği belirtilmektedir. Ruhsata kanıt olarak Osman b. Affân'ın, vitir olarak kıldığı tek rekâta Kur'ân'ın tamamını okumuş olması zikredilir. Yine Saîd b. Cübeyr'in de (ö. 94/713 [?]) Kâbe'de Kur'ân'ı baştan sona bir rekâta okuduğu nakledilmektedir.²¹ Fakat âlimlerin daha uygun gördüğü şey Kur'ân'ın yavaş yavaş ve tertîl üzere okunmasıdır.²²

Kur'ân'ın, dört, beş, altı ve yedi günde bir hatmedilmesi şeklinde de uygulamalar vardır ki bu sonuncusunun en dengeli ve en güzel tutum olduğu ve sahâbenin ve onların dışındaki âlimlerin çoğunun uygulamasının da bu olduğu belirtilmiştir.²³ Nitekim Abdullah b. Mesûd'un, Ramazan ayları dışında Kur'ân'ı cumadan cumaya hatmettiği nakledilmektedir.²⁴

Sekiz veya on günde bir yahut bir veya iki ayda bir olmak üzere hatim okuma uygulamaları da bulunmaktadır.²⁵ Örneğin Übey b. Ka'b'ın

¹⁵ Celâlüddîn Abdurrahman es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, tkd: Mustafa Dîb el-Bugâ (Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1416/1996), 1/325.

¹⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 325.

¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 41/155.

¹⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 325.

¹⁹ Bk. Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân ve me'âlimuhû ve âdâbuh*, thk. Ahmed b. Abdilvâhid el-Hayyâtî (el-Memleketü'l-Mağribiyye: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Suûni'l-İslâmiyye, ts.), 1: 350.

²⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 326.

²¹ Tirmizî, "Kırâât", 11.

²² Tirmizî, "Kırâât", 11.

²³ Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 326.

²⁴ Ebû Ubeyd, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 1: 347.

²⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 326.

(ö. 33/654 [?]) her sekiz günde bir hatmettiği rivayet edilir.²⁶ Tâbiûndan Mekhûl'un (ö. 112/730) sahâbe hakkındaki bir değerlendirmesi de mezkûr sürelerle delalet eder. Buna göre Mekhûl, sahâbenin güç yetirebilenlerinden bir kısmının Kur'ân'ı yedi günde, bazılarının bir ayda, bazılarının iki ayda, bazılarının da bundan daha uzun sürede okuduklarını söylemiştir.²⁷ Bazı âlimlerin verdiği süreler de bu makul sürelerle uyumludur. Mesela Tirmizî'nin (ö. 279/892) naklettiğine göre İshâk b. İbrahim, ilgili hadise dayanarak Kur'ân'ın tamamının kırk gün içerisinde okunmamış olmasını hoş görmediklerini söylemiştir ki²⁸ bu azami süre hakkında da fikir sunmaktadır. Ebû Hanîfe'den (ö. 150/767) nakledilen bir görüş ise bu konuda oldukça esnekler. Buna göre o, Hz. Peygamber'in, vefat ettiği sene Hz. Cebrail'e iki kere arz etmiş olmasını esas alarak, Kur'ân'ı yılda iki kere okuyanın onun hakkını vermiş olacağını ifade etmiştir.²⁹

Nevevî'nin (ö. 676/1278), bu konudaki ölçünün kişilere göre değişeceği yönündeki görüşü ise daha uygun görünmektedir. Buna göre herkes işinin elverdiği ölçüde, okuduğunu anlamaya engel olmayacak ve bıkkınlık vermeyecek sürede Kur'ân'ı hatmetmelidir.³⁰

2. KUR'ÂN HATMI İLE İLGİLİ RİVAYETLER

Hadis kaynaklarında Kur'ân'ı başından sonuna kadar okumanın normal süresi ile ilgili Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tavsiyelerini içeren çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Söz konusu rivayetlerin bazılarında bu tavsiyelerin Abdullah b. Amr'a (ö. 65/684-85) yapıldığı görülür. Resûlullah ile aralarında geçen bir konuşmayı ihtiva eden bu rivayetlerin, Abdullah'ın yaşamış olduğu bir olayın kimi zaman mufassal kimi zaman da muhtasar olarak ve farklı yönleriyle nakledilmiş şekilleri oldukları anlaşılmaktadır.

Abdullâh b. Amr (r.a.) örneğinin bir benzeri olarak, sahâbeden, Bedir gazisi Kays b. Ebî Sa'sa'a'nın (ö. ?) Kur'ân'ı başından sonuna kadar okumanın normal süresi ile ilgili bilgi arayışı içerisinde olduğunu gösteren bir rivayet daha bulunmaktadır.

Kaynaklarda, Kur'ân'ın tamamının okunmasını, bitince tekrar başlanmasını en üstün amel olarak nitelendiren rivayetler de yer almaktadır. Bu

²⁶ Ebû Ubeyd, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, 1/347.

²⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 326-327. Hadis musannefâtında yapılan taramalarda, Süyûtî'nin Mekhûl'e isnâd ettiği bu söz tespit edilememiştir.

²⁸ Tirmizî, "Kırâât", 11.

²⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 327.

³⁰ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*, thk. Muhammed Beyyûmî (Kâhire: Dâru'l-Gaddî'l-Cedîd, 1429/2008), 8: 38. Ayrıca bk. İbn Hacer Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005), 6: 227; Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 327. Hatim süreleri ile ilgili bir başka değerlendirme için bk. Gazâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 1: 244.

rivayetlerin hatme temel olması bakımından daha açık anlamlı olduğu ifade edilebilir. Ayrıca Kur’ân hatminden sonra yapılan ve makbul olacağı belirtilen duadan ve bu yöndeki uygulamalardan bahseden merfû ve mevkûf rivayetler de mevcuttur. Bu rivayetler şunlardır:

2.1. Hatmin Normal Süresi Hakkında Abdullah b. Amr’dan Nakledilen Rivayet

Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) *Müsned*’inde yer aldığına göre Amr b. el-Âs (ö. 43/664), oğlu Abdullah’ı Kureys’ten asil bir kadınla evlendirir. Abdullah’ın oruç tutmaya ve Kur’ân okumaya düşkünlüğü sebebiyle kendisini ilgisiz bırakması, bu durumun eşi tarafından bir şikâyet konusu olarak Amr b. el-Âs’a sunulmasıyla neticelenir. Amr, oğlunun bu tavrını Hz. Peygamber’e (s.a.s.) arz edince de Resûlullah, Abdullah’ı çağırır ve ona nafîle ibadetlerde ölçülü ve dengeli olması konusunda tavsiyelerde bulunur. Hz. Peygamber’in Abdullah ile olan konuşmasının konuyla ilgili kısmı şöyledir:

قال اقرأ القرآن في كل شهر قلت إني أجدني أقوى من ذلك قال فافراه في كل عشرة أيام قلت إني أجدني أقوى من ذلك قال أحدهما إما حصين وإما مغيرة قال فافراه في كل ثلاث

Hz. Peygamber (s.a.s.), Abdullah’a, “Kur’ân’ı ayda bir kere oku (hatmet).” buyurdu. Abdullah, “Kendimi bundan daha fazlasına güç yetirebilir görüyorum.” dedi. Resûlullah, “Her on günde bir kere oku.” dedi. Abdullah yine, “Kendimi bundan daha fazlasına güç yetirebilir görüyorum.” dedi. râvîlerden Husayn veya Mugîra’nın dediğine göre- Resûlullah bunun üzerine, “Her üç günde bir kere oku.” buyurdu.³¹

Bu rivayetin “Hüseyim> Husayn b. Abdirrahman ve Muğîra ed-Dabbî> Mücâhid> Abdullah b. Amr.” şeklindeki isnâdı *Müsned*’in muhakkikleri tarafından Buhârî’nin (ö. 256/869) ve Müslim’in (ö. 261/875) şartlarına göre sahîh görülmüştür.³²

Rivayetin yukarıdaki isnâda göre Husayn bulunmaksızın sadece Muğîra ed-Dabbî’den gelen bir metninde ise üç gün yerine yedi gecede bir okuması tavsiye edilmiştir.³³ Yine kaydedildiğine göre bazı râvîler rivayeti Hz. Peygamber’in, “Üç gecede bir defa hatmet.” bazıları da, “Beş gecede bir hatmet.” dediği yönünde nakletmişlerdir. Abdullah b. Amr’dan rivayet eden râvîlerin çoğu ise Hz. Peygamber’in, “Yedi gecede bir defa hatmet.” dediği yönünde rivayet etmişlerdir.³⁴

Bir başka rivayete göre de Resûlullah, Abdullah’a, “Kur’ân’ı bir ayda oku.” dediğinde, o, “Kendimde (daha fazlasına) kuvvet buluyorum.” demiş, nihayet Resûlullah, “Kur’ân’ı yedi günde oku, bunun üzerine artır-

³¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1416/1995), 11/8.

³² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/10 (Muhakkikin notu).

³³ Buhârî, “Fedâilu’l-Kur’ân”, 34.

³⁴ Buhârî, “Fedâilu’l-Kur’ân”, 34.

ma!” buyurmuştur.³⁵ Bu rivayetin, “İshâk> Ubeydullah b. Musa> Şeybân> Yahyâ> Muhammed b. Abdirrahmân> Ebû Seleme> Abdullah b. Amr.” şeklindeki Buhârî'nin isnâdı, şeyhi el-Kâsım b. Zekeriyâ dışında Müslim'in de isnâdıdır. Bununla beraber Müslim'in metninde ziyade bir bilgi de bulunmaktadır ki Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın bir ayda okunması önerisinden ve Abdullah b. Amr'ın “Daha fazlasına gücüm yeter.” demesinden sonra Resûlullah'ın yirmi gecede okumasını önermesi şeklindedir.³⁶ Yine her iki kaynaktaki, yedi günden daha az sürede okunmaması yönündeki tavsiye de önemlidir.

Bu rivayet birçok hadis kaynağında farklı içeriklerle de nakledilmiştir. Örneğin hatmin normal süresi ile ilgili soruyu Abdullah'ın Hz. Peygamber'e sorduğunu gösteren rivayetler bulunmaktadır.³⁷ Yine Abdullah'ın Kur'ân'ı hıfzettiği ve onu her gece okuduğu ve Hz. Peygamber'in kendisine, zamanın ilerlemesiyle beraber buna güç yetiremeyip bıkaçağından korktuğunu söylediği bilgilerini içeren rivayetler de vardır.³⁸ Abdullah'ın, Resûlullah'ın (s.a.s.) kendisine, “Kur'ân'ı kırk günde oku.” şeklindeki telkininden bahsettiği³⁹, yine Kur'ân'ı kaç günde okuduğu yönündeki soruyu ilk olarak Hz. Peygamber'in Abdullah'a sorduğu yönünde bilgiler taşıyan rivayetler de bulunmaktadır.⁴⁰ Bazı rivayetler ise Hz. Peygamber'in Abdullah'a Kur'ân'ı üç günden az sürede okumamasını emrettiğini⁴¹ gösterir.⁴²

³⁵ Buhârî, “Fedâilu'l-Kur'ân”, 34.

³⁶ Müslim, “Sıyâm”, 184.

³⁷ Abdullah b. Abdirrahman ed-Dârimî, *Müsnedü'd-Dârimî*, thk. Huseyn Selîm Esed ed-Dârânî (el-Memleketü'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye: Dâru'l-Muğnî, 1412/2000), “Fedâilu'l-Kur'ân”, 33. Ayrıca bk. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as, *es-Sünen* (Kahire: Dâru İbni'l-Cevzî, 1432/2011), “Salât”, 325, 326; Tirmizî, “Kırâât”, 11; Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasen Abdülmünim Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 7/276.

³⁸ İbn Mâce Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları ve Dâru Sehnûn, 1413/1992), “İkâmetu's-Salât”, 178.

³⁹ Tirmizî, “Kırâât”, 11.

⁴⁰ Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999), 4/31; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/594; Buhârî, “Fedâilu'l-Kur'ân”, 34. Tayâlisî'nin *Müsned*'indeki başka bir rivayet Kur'ân okumanın makul süresi ile Kur'ân'ı anlama arasındaki ilişkiye işaret eder. Bk. Tayâlisî, *el-Müsned*, 4/33.

⁴¹ Dârimî, “Fedâilu'l-Kur'ân”, 33.

⁴² Konuyla ilgili başka rivayetler için bk. Dârimî, “Fedâilu'l-Kur'ân”, 33; Buhârî, “Fedâilu'l-Kur'ân”, 34; Müslim, “Sıyâm”, 184; İbn Mâce, “İkâmetu's-Salât”, 178; Ebû Dâvûd, “Salât”, 325, 326; Tirmizî, “Kırâât”, 11; Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, tsh. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), “Sıyâm”, 76. İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk, *Şaḥîḥu İbni Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa A'zamî (Beyrut: Mektebu'l-İslâmî, 1390/1970), 3/293; İbn Hibbân Muhammed b. Ahmed el-Büstî, *Şaḥîḥu İbni Hibbân bitertibi İbni Balabân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 3/35.

Abdullah'ın, yaşlanıp zayıf düştüğü sonraki yıllarda Hz. Peygamber'in ruhsatını kabul etmediği için hayıflandığı da nakledilir. Kendi ifadesine göre bu hayıflanma, onun Hz. Peygamber'den ayrıldığı sıradaki ibadet hayatından bir şey bırakmayı ve Resûlullah'ın kendisine emrettiği bir şeyi terk etmeyi kerih görmesi nedeniyledir. Bundan dolayı o, ihtiyarlık döneminde Kur'ân'ın yedide birini gündüz vakti ailesinden bazılarına okuyarak gece okumasını hafifletmiş ve her hâlükârda sözünden dönmemiştir.⁴³

Yukarıda işaret edilen rivayetlerin bazılarında “kıraat” yerine “hatim” kelimesinin kullanıldığı da belirtilmelidir. Örneğin Dârimî'nin (ö. 255/869) *Sünen*'indeki rivayette Abdullâh b. Amr'ın Hz. Peygamber'e sorduğu “Ey Allah'ın Resûlü! Kur'ân'ı kaç günde hatmedeyim? (يا رسول الله في كم أختم القرآن)” şeklindeki soruda ve aldığı cevaplarda bu kelime görülür.⁴⁴ Rivayetler arasındaki bu fark ve yukarıda kaydedilen diğer farklar râvîlerin ezber kusuru ile ilişkilendirilebilir de, konuşmanın farklı zaman ve mekânlarda tekrarlanmış olmasıyla ilgileri daha tercihe şayan görünmektedir. Nitekim rivayetlerdeki, hatmin normal süresi ile ilgili farklı bilgiler hakkında İbn Hacer (ö. 852/1449) böyle bir tekerrür ihtimalinden bahsetmiş ve tekit amaçlı olarak Hz. Peygamber'in Abdullah'a olan sözünü tekrar etmiş olmasının önünde bir engel bulunmadığını belirtmiştir.⁴⁵ Yine bu rivayetlerde geçen “hatm” kelimesinin sonradan yerleşen hatim geleneğine hem isim hem de uygulama olarak kaynaklık ettiği anlaşılmaktadır. Yine Kur'ân'ı başından sonuna kadar okuma ve bunun çeşitli asgari sürelerle ilişkilendirilmesi, Kur'ân'ın belirli bir düzen ve disiplin içerisinde okunduğunu göstermesi bakımından hatmin kaynağı olarak yorumlanabilir.

Diğer yandan, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838), *Fedâilu'l-Kur'ân*'ında, “Yûsuf b. el-Garik> et-Tayyib b. Süleymân> Amra> Âişe.” şeklindeki isnâd ile tahrir etmiş olduğu bir rivayete göre Resûlullah da (s.a.s.) üç günden az sürede Kur'ân'ı hatmetmemiştir (أن رسول الله كان لا يختم القرآن في أقل من ثلاث).⁴⁶ Ancak râvîlerden Yûsuf b. el-Garik hakkında kezzâb ve münkeru'l-hadîs olduğu ve kavî olmadığı yönünde değerlendirmeler bulunmaktadır.⁴⁷ Yine onun rivayeti aldığı et- Tayyib b. Süleyman

⁴³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/8; Buhârî, “Fedâilu'l-Kur'ân”, 34

⁴⁴ Dârimî, “*Fedâilu'l-Kur'ân*”, 33.

⁴⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 6/227. Bu yönde bir açıklama Aynî tarafından da yapılmıştır. Aynî bunu temellendirme sadedinde de, kıraatta ziyadedden nehyin tahrir için olmadığı gibi, hatim süreleri ile ilgili emirlerin de vücut için olmadığını belirtmiştir. Bk. Bedruddîn el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Şaḥîhi'l-Buḥârî*, tsh. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001), 20/83.

⁴⁶ Ebû Ubeyd, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, 1/349. Ayrıca bk. İbn Battâl, Ali b. Halef, *Şerhu Şaḥîhi'l-Buḥârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 10/280; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 6/227.

⁴⁷ Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Muavvad, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Abdülfettâh Ebû Sinne (Beyrut: Dâru'l-Kütü-

hakkında sika olduğu değerlendirmesi ve İbn Hibbân'ın *Şikât*'inde yer aldığı bilgisi bulunsa da⁴⁸ zayıf bir râvî olduğu da söylenmiştir.⁴⁹ Dolayısıyla rivayet bu isnâdı ile oldukça problemlili hale gelmektedir. Ayrıca temel hadis kaynaklarında yapılan taramalarda bu rivayeti tespit etmek de mümkün olmamıştır. Fakat görüldüğü üzere Hz. Peygamber'in (s.a.s.) fiilî sünnetini ortaya koyan bu rivayetin muhtevası, yukarıda kaydedilen üç günlük hatim süresi ile ilgili sahîh rivayetlerin muhtevaları ile uyumaktadır.

2.2. Kays b. Ebî Sa'sa'a'dan nakledilen rivayet

Abdullah b. Amr'dan nakledilene benzer bir rivayet, bir başka sahâbî, Kays b. Ebî Sa'sa'a'dan da nakledilmiştir. Temel hadis kaynaklarında bulunamayıp en erken kaynak olarak Ebû Ubeyd'in *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*'ında yer alan bu rivayet şöyledir:

عن قيس بن أبي صعصعة أنه قال للنبي صلى الله عليه وسلم يا رسول الله في كم أقرأ القرآن؟ فقال في كل خمس عشرة فقال أني أجدي أقوى من ذلك؟ فقال في كل جمعة

Kays b. Ebî Sa'sa'a'dan nakledildiğine göre o, Hz. Peygamber'e "Ey Allah'ın Resûlü! Kur'ân'ı ne kadar sürede okuyayım?" diye sordu. Hz. Peygamber, "Her on beş günde bir." buyurdu. Kays, "Kendimi bundan daha fazlasına da güç yetirebilir görüyorum." deyince Hz. Peygamber, "Her cuma (cumadan cumaya) oku." buyurdu.⁵⁰

Ebû Ubeyd bu hadisi, Abdullah b. Lehîa'da (ö. 174/790) birleşen üç ayrı tarikle nakletmiştir. Abdullah b. Lehîa hakkında hadis münekkidlerinin olumlu ve olumsuz yönde birçok değerlendirmeleri bulunmaktadır. Onun zayıf olup ihticâca elverişli olmadığı, ömrünün sonlarına doğru muhtelit olduğu, sika olmadığı, sika olmakla beraber telkine uğradığı, hadisinin yazılabileceği, Müslim'in kendisi ile istişhâdda bulunduğu gibi farklı değerlendirmeler yapılmıştır.⁵¹ Ayrıca Müslim'in ve İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924), İbn Lehîa'nın hadislerini başka râvîlerle makrûn olarak tahrîc ettikleri de görülür.⁵² Onun zabtının ve hadis ilmindeki titizliğinin övüldü-

bi'l-İlmiyye, 1416/1995), 7: 303.

⁴⁸ İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbu's-Sikât* (Haydarâbâd: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1393/1973), 8: 328-2-329; İbn Hacer Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Lisânu'l-mizân*, thk. Dâiretü'l-Me'ârifî'n-Nizâmîyye-Hind (Beyrut: Müessesetü'l-'A'lemî li'l-Matbû'ât, 1406/1986), 3: 214.

⁴⁹ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3: 473.

⁵⁰ Ebû Ubeyd, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, 1: 347.

⁵¹ İbn Hacer Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 2: 412, 413. Müslim'in Abdullah b. Lehîa ile istişhâdı için bk. Müslim, "Mesâcid", 197.

⁵² Abdullah b. Lehîa'nın hadislerini Müslim, Amr b. el-Hâris ile; İbn Huzeyme ise Câbir b. İsmâil ve Amr b. el-Hâris ile makrûn olarak tahrîc etmişlerdir. Bk. Müslim, "Mesâcid", 197; İbn Huzeyme, *es-Şahîh*, 1/75, 380. Ayrıca bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 2: 412-413.

ğü de olmuştur.⁵³ Yine Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Şube b. el-Haccâc (ö. 160/776) gibi önemli muhaddisler kendisinden rivayette bulunmuşlardır.⁵⁴

Abdullah b. Lehîa'nın, rivayeti almış olduğu Habbân b. Vâsi' hakkında da sadûk olduğu yönünde kanaat belirtilmiştir.⁵⁵

Habbân'ın babası Vâsi' ise sika olarak değerlendirilmiş, diğer bir görüşe göre Vâsi' sahâbî olarak kabul edilmiştir.⁵⁶

İsnâdı oluşturan râvîlerden İbn Lehîa hakkındaki, bilhassa zabtı ile ilgili olduğu görülen mezkûr eleştiriler rivayet için tam olarak sahîh hükmünü vermeye engel görünmektedir. Bununla birlikte rivayetin hasen derecesinin altına düşmeyeceği de söylenebilir. Diğer yandan bu rivayetin muhtevasının Abdullah b. Amr'dan nakledilen sahîh rivayetlerle desteklendiği açıktır.

Rivayeti Taberânî de (ö. 360/971) Yahyâ b. Bükeyr yoluyla olmak üzere aynı isnâd ile tahrir etmiştir. Fakat burada ziyade bir bilgi de bulunmaktadır. Buna göre cumadan cumaya tavsiyesinden sonra Kays yine, "Kendimi bundan daha fazlasına da güç yetirebilir görüyorum." demiş ve bir süre bu şekilde okumuş, ta ki yaşlanıp gözleri zayıflayınca on beş günde bir okumaya dönmüş ve "Keşke Resûlullah'ın (s.a.s.) ilk ruhsatını kabul etseydim." demiştir.⁵⁷ Bu anlamdaki bir hayıflanmanın yukarıda Abdullâh b. Amr'dan da nakledilmesi râvîlerin olayları karıştırmış olma ihtimalini akla getirir de bu iki sahâbînin aynı süreçleri yaşamış olmaları gayet makul görünmektedir. Yine önceki rivayetle bu rivayet arasındaki, Kur'ân'ın tamamının okunması ve bunun makul ve muayyen sürelerde yapılması noktasındaki benzerlik, rivayetin hatim ile ilgisi bakımından önemlidir.

2.3. Zürâre b. Evfâ'dan Nakledilen Mürsel Rivayet

Hatim geleneğiyle ilgili görünen bir rivayet de Dârimî'nin *Sünen*'inde tahrir edilmiştir. Rivayet şöyledir:

عن زرارة بن أوفى أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل: أي العمل أفضل؟ قال: الحال المرتحل. قيل: وما الحال المرتحل؟ قال: صاحب القرآن يضرب من أول القرآن إلى آخره ومن آخره إلى أوله كلما حل ارتحل

Zürâre b. Evfâ'dan (ö. ?) nakledildiğine göre Hz. Peygamber'e hangi amelin daha faziletli olduğu soruldu. Hz. Peygamber, "Konaklayıp yoluna devam eden kişinin amelidir." buyurdu. "Konaklayıp göçen ne demektir?" denilince de Resûlullah (s.a.s.), "Kur'ân ile dost olan kimsedir. Kur'ân'ı

⁵³ Mizzî, Cemâlüddîn Yûsuf, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 15: 495.

⁵⁴ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 15: 489, 490; İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 2: 411.

⁵⁵ İbn Hacer Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Takrîbu'l-Tehzîb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995), 1: 181.

⁵⁶ İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 4: 301.

⁵⁷ Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd Selefî (Musul: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1404/1983), 18/344.

başından sonuna kadar okur sonra tekrar başa döner. Konduğu an hemen geçer.” buyurdu.⁵⁸

Dârimî bu rivayeti, “İshâk b. İsâ> Sâlih el-Mürri> Katâde> Zürâre b. Evfâ.” şeklindeki isnâd ile nakletmiştir ki, irsâl ve Sâlih el-Mürri’nin zayıf bir râvî olması şeklinde iki illeti olduğu söylenmektedir.⁵⁹

Rivayet Tirmizî’nin *Sünen*’inde de İbn Abbâs’tan (ö. 68/687-88) olmak üzere, “Nasr b. Ali el-Cehdamî> el-Heysem b. er-Rabî> Sâlih el-Mürri> Katâde> Zürâre b. Evfâ> İbn Abbâs.” isnâdı ile tahrir edilmiştir. Tirmizî bu hadisi garîb olarak değerlendirmiş ve İbn Abbâs rivayeti olarak sadece mezkûr isnâd ile bildiğini ve bu isnâdın da sağlam olmadığını söylemiştir.⁶⁰ Ancak Tirmizî, bundan daha sahîh olarak gördüğü, benzer metinli ve aynı anlamlı bir başka rivayetin isnâdına da işaret etmiştir. Kaydedilen rivayetin isnâdındaki aksine bu isnâdda İbn Abbâs zikredilmemiştir ki, “Muhammed b. Beşşâr> Müslim b. İbrahim> Sâlih el-Mürri> Katâde> Zürâre b. Evfâ.” şeklindedir.⁶¹ Buna göre Tirmizî mürsel rivayeti mevsûl olandan daha sahîh görmektedir. Yukarıda kaydedildiği üzere Dârimî’nin rivayeti de Zürâre b. Evfâ’dan mürsel olmakla ve bu nedenle de ma’lûl görülmekle beraber Zürâre’nin sika bir râvî⁶² olması sebebiyle makbul sayılabilir.⁶³ Ne var ki râvîlerden Sâlih el-Mürri’nin zayıf olduğu konusunda âlimlerin ittifakı olduğu ve farklı bir görüş bulunmadığı görülmektedir.⁶⁴ Ancak Kur’ân hatminin helal/haram, farzlar veya ahkâm ile ilgili başka bir mesele olmayıp nafil ibadetler türünden bir uygulama olduğu düşünüldüğünde, sıhhat şartlarını sadece mezkûr râvî açısından tam olarak taşımadığı düşünülebi- lecek bu rivayetle amel edilmesinin önünde bir engel bulunmadığı söyle- nebilir.⁶⁵ Nitekim bu rivayet esas alınarak, bir hatim bitirildiğinde hemen

⁵⁸ Dârimî, “*Fedâilu’l-Kur’ân*”, 33.

⁵⁹ Dârimî, “*Fedâilu’l-Kur’ân*”, 33 (Muhakkikin notu).

⁶⁰ Tirmizî, “*Kırâat*”, 11.

⁶¹ Tirmizî, “*Kırâat*”, 11.

⁶² Bk. Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 9/341; İbn Hacer, *Takribu’l-Tehzîb*, 1/311.

⁶³ Mürsel hadisin âlimler tarafından hüccet olarak görülmediği ve zayıf olarak değerlendirildiği belirtilmekle beraber İmam Mâlik’in (ö. 179/795), Ebû Hanife’nin, bu ikisinin talebelerinin ve bir rivayete göre de Ahmed b. Hanbel’in bu tür haberi ihticâca elverişli gördükleri de ifade edilmektedir. Bk. İbnü’s-Salâh Osman b. Abdîrrahmân eş-Şehrezûrî, *Ulûmu’l-ĥadîs*, thk. Nûruddîn İtr (Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Muâsır/Dımaşk: Dâru’l-Fikr, 1406/1986), 54-55; Celâlüddin es-Süyûtî, *Tedribü’r-râvî fî şerĥi Takrîbi’n-Nevevî* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1430/2009), 106; Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ’işü’l-ĥaşış şerĥu’l-ĥiştâri’ulûmi’l-ĥadîs* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1416/1996), 37.

⁶⁴ Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 3: 397; İbn Hacer, *Tehzîbu’l-Tehzîb*, 2: 189-190; İbn Hacer, *Takribu’l-Tehzîb*, 1: 426.

⁶⁵ Hatîb el-Bağdâdî’nin, *el-Kifâye* isimli eserinde, “Ahkâm Hadislerinde Sıkı, Fedâil-i A’mâl Hadislerinde İse Esnek Davranma Bâbı” başlığı altında bu konuyla ilgili olarak seleften naklettiği bazı rivayetler önemlidir. Örnek olarak Ahmed b. Hanbel’in şu sözü zikredilebilir: “Resûlullah’tan helal, haram, sünen ve ahkâm ile ilgili şeyler ri-

ardından diğerine başlamanın sünnet olduğu görüşüne varılmıştır.⁶⁶

Söz konusu rivayetin özellikle, Kur’ân’ı başından sonuna kadar okumayı ve bitirince başa dönüp okumaya yeniden başlamayı en faziletli amel olarak takdim eden muhtevasıyla hatim geleneğine temel teşkil ettiği söylenebilir.

2.4. ‘İrbâd b. Sâriye’den Nakledilen Rivayet

Kur’ân hatmini, sonrasında yapılan dua ile birlikte değerlendiren rivayetler de bulunmaktadır. Örneğin Taberânî’nin *el-Mu‘cemu’l-kebîr*’indeki bir rivayet şöyledir:

عن العرياض بن سارية قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من صلى صلاة فريضة
فله دعوة مستجابة ومن ختم القرآن فله دعوة مستجابة

‘İrbâd b. Sâriye’den (ö. 75/694) nakledildiğine göre Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Her kim farz namazı kılsa onun kabul edilmiş bir duası vardır. Her kim Kur’ân’ı hatmederse onun kabul edilmiş bir duası vardır.”⁶⁷

Heysemî (ö. 807/1405), bu rivayetin “el-Fadl b. Hârûn el-Bağdâdî> İsmâîl b. İbrâhîm et-Tercümânî> Abdülhamîd b. Süleymân> Ebû Hâzim> ‘İrbâd b. Sâriye.” şeklindeki isnâdında bulunan Abdülhamîd b. Süleyman’ın zayıf bir râvî olduğu notunu düşerek isnâddaki probleme işaret etmiştir.⁶⁸ Bu râvînin zayıf olduğu yönünde cerh ve ta’dil âlimlerinin de değerlendirmeleri vardır.⁶⁹ Bununla birlikte Ahmed b. Hanbel’in kendisinde bir sorun görmediği, İbn Adî’nin ise, hadisleri yazılan kimselerden olduğunu söylediği bilgileri de bulunmaktadır.⁷⁰ Bu değerlendirmeler de onun ta’dîli anlamına gelir. Yine bu rivayeti ondan nakleden İsmail b. İbrahim şeyh ve sika olarak değerlendirilmiş⁷¹, İbn Hibbân da kendisini *Şikâat*’ında zikretmiştir.⁷² Abdülhamîd’den, sika bir râvînin rivayeti bakımından bu, ta’dil gayru sarîh⁷³ olup bazı âlimler tarafından makbul bir ta’dil yöntemi

vayet ettiğimizde isnâdlarda sıkı davranırdık. Amellerin faziletleri ile ilgili veya bir hüküm koymayan yahut bir hükmü kaldırmayan şeyler rivayet ettiğimizde ise isnâdlarda esnek davranırdık.” Bk. Hatîb el-Bağdâdî Ahmed b. Ali, *el-Kifâye fi ‘ilmi’r-rivâye*, thk. Ebû Abdillâh es-Suverkî, İbrâhîm Hamdî el-Medenî (el-Medînetü’l-Münevver: el-Mektebetü’l-İlmiyye, ts.), 133-134. Ayrıca bk. İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu ‘İleli’t-Tirmizî*, thk. Hemmâm Abdurrahîm Saîd (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1421/2001), 1: 371-376.

⁶⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 346.

⁶⁷ Taberânî, *el-Mu‘cemu’l-kebîr*, 18/259.

⁶⁸ Nûreddîn Ali b. Ebî Bekir el-Heysemî, *Mecma’u’z-zevâ’id ve menba’u’l-fevâ’id* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1412), 7/355.

⁶⁹ Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 4: 250-251.

⁷⁰ İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, 2: 476.

⁷¹ İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, 1: 138.

⁷² İbn Hibbân, *es-Şikâat*, 8: 101; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, 1: 138.

⁷³ Ta’dil gayru sarîh, bir râvînin adalet ve zabt şartlarının gerektirdiği nitelikleri taşıdı-

sayılmamakla beraber bunu, kendisinden hadis alınan râvînin ta'dîli noktasında yeterli gören âlimler de bulunmaktadır.⁷⁴ Ayrıca hatim ile ilgili daha önce kaydedilen rivayetler mezkûr rivayetin şahidleri veya bir başka görüşe göre⁷⁵ mütâbileri sayılabilir. Bu yönleri dikkate alınırsa rivayeti Kur'ân hatmi ve hatim duasını temellendirmesi bakımından hüccet olarak değerlendirilmek mümkün olur. Ayrıca zayıf hadislerle amel konusundaki, yukarıda zikredilen prensip bu rivayet hakkında da geçerli görülebilir.

Bu rivayetin, Kur'ân hatmini duanın kabulüne vesile olarak takdim eden içeriği hem Kur'ân hatmine hem de sonrasında yapılan hatim duasına kaynaklık etmesi bakımından oldukça açık görünmektedir.

2.5. Câbir b. Abdillâh'tan Nakledilen Rivayet

Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-evsağ*'ında tahrir ettiği bu rivayet şöyledir:

عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قرأ القرآن أو قال من جمع القرآن كانت له عند الله دعوة مستجابة إن شاء عجلها له في الدنيا وإن شاء أخرها له في الآخرة

Câbir b. Abdillâh'tan (ö. 78/697) nakledildiğine göre o, Resûlullah'ın (s.a.s.) şöyle buyurduğunu söylemiştir: “Her kim Kur'ân'ı okursa -Her kim Kur'ân'ı cem ederse demiş de olabilir- onun Allah katında kabul edilmiş bir duası vardır. Allah dilerse bu duayı hemen ve bu dünyada iken kabul eder, dilerse de âhirete erteler ve orada kabul eder.”⁷⁶

Bu rivayetin, “Muhammed b. Ca'fer b. el-Îmâm> Zekeriyâ b. Yahyâ> Abdurrahman b. Muhammed el-Muhâribî> Mukâtil b. Süleyman Devâldûz> Şurahbîl b. Sa'd> Câbir b. Abdillâh.” şeklindeki isnâdında bulunan Mukâtil b. Süleymân Devâldûz hakkındaki, âlimlerin kanaatleri rivayetin oldukça problemliliğini göstermektedir. Buna göre onun kezzâb ve metrûkû'l-hadîs olduğu, sika olmadığı, bir değer ifade etmediği, teşbihe kâil olduğu, hadis ashâbının ondan sakındığı ve hadislerini münker gördüğü yönünde değerlendirmeler yapılmıştır.⁷⁷ Bu eleştirilerin sebepleri arasında ilim elde etme yöntemi olarak, hocanın ders halkasına katılma ve böylece rivayet hakkını kazanma şeklindeki esasa tam olarak uymaması ve işitmediği kimselerden rivayette bulunmuş olması gösterilmiştir.⁷⁸ An-

ğını, ilgili tabirleri kullanarak doğrudan ifade etmeksizin sadece ondan hadis nakletmek veya onun naklettiği hadislerle amel etmek suretiyle yapılan dolaylı ta'dil anlamındadır. Bk. Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 384.

⁷⁴ Bu konu hakkında kapsamlı bilgi için bk. İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, 1: 376-381.

⁷⁵ Bu konudaki farklı görüşler için bk. Salahattin Polat, “Şahid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 273.

⁷⁶ Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsağ*, thk. Târik b. 'İvadullah b. Muhammed, Abdumuhsin b. İbrahim el-Huseynî (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1995), 6/355.

⁷⁷ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 28: 437, 445, 448, 449; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4: 145.

⁷⁸ Ömer Türker, “Mukâtil b. Süleyman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İs-

cak İbn Adî'nin söz konusu râvî hakkındaki değerlendirmesi, hadislerinin çoğunun mütâbiinin olmadığı kaydıyla beraber birçok sika ve hadis ilmi ile maruf zevâtın ondan rivayette bulunduğu, zayıf olmasının yanında hadislerinin yazılabileceği yönündedir.⁷⁹ Bilhassa hadislerinin yazılabileceği yönündeki bu değerlendirme, onun merviyâtının başka rivayetleri desteklemeye veya onlar tarafından desteklenmeye uygun olduğu anlamına gelmesi bakımından önemlidir. Yine insanların onun aleyhinde konuşmalarının sebebinin haset olduğu da nakledilmiştir.⁸⁰ Onun tefsir ilmi sahasındaki otoritesinin kabul gördüğüne dair bilgiler de bulunmaktadır.⁸¹

Mukâtil'in rivayeti almış olduğu Şurahbîl b. Sa'd hakkında da sika olmadığı ve zayıf olmakla beraber hadislerinin yazılabileceği yönünde değerlendirmeler yapılmıştır.⁸² Ancak İbn Maîn'in kendisini sika olarak gördüğü de nakledilir.⁸³ Yine İbn Hibbân onu *Şikât*'ında zikretmiştir.⁸⁴ İbn Huzeyme'nin ve İbn Hibbân'ın onun hadislerini *Şahîh*'lerinde tahrir ettikleri de görülür.⁸⁵

Rivayeti Mukâtil'den nakleden Abdurrahmân b. Muhammed el-Muhâribî'nin ise sika, sadûk olduğu, kendisinde sorun bulunmadığı yönünde değerlendirmeler yapılmış⁸⁶, onu İbn Hibbân *Şikât*'ında zikretmiştir.⁸⁷ Ancak bu râvînin hata ve vehim sahibi olduğu da söylenmektedir.⁸⁸

Rivayeti Abdurrahmân'dan nakleden Zekeriyâ b. Yahyâ da Buhârî'nin kendisinden hadis naklettiği bir râvîdir.⁸⁹ Hakkında, sadûk oluğu değerlendirilmesi yapılmış⁹⁰, İbn Hibbân da onu *Şikât*'ında zikretmiştir.⁹¹ Yine Taberânî'nin şeyhi konumundaki Muhammed b. Cafer hakkında da sika olduğu yönünde değerlendirmeler yapılmıştır.⁹²

Görüldüğü üzere söz konusu rivayetin isnâdındaki râvîler hakkında olumlu ve bir kısmı oldukça ağır olmak üzere olumsuz yönde çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Buna göre rivayetin sıhhat şartlarını taşıdığını

tanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 135-136.

⁷⁹ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 28: 450; İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 4: 145.

⁸⁰ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 28: 438; İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 4: 143.

⁸¹ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 28: 436; İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 4: 143.

⁸² İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 2: 157.

⁸³ İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 2: 158.

⁸⁴ İbn Hibbân, *es-Şikât*, 6: 448.

⁸⁵ Örnek rivayetler için bk. İbn Huzeyme, *es-Şahîh*, 1: 45, 108, 2: 52; İbn Hibbân, *es-Şahîh*, 3: 314, 427, 6: 356.

⁸⁶ Zehebi, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4: 312-313; İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 2: 550.

⁸⁷ İbn Hibbân, *es-Şikât*, 7: 92; İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 2: 550.

⁸⁸ İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 2: 550.

⁸⁹ Bk. Buhârî, "Teyemmüm", 2.

⁹⁰ İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 1: 633; İbn Hacer, *Takrîbu'l-Tehzîb*, 1: 314.

⁹¹ İbn Hibbân, *es-Şikât*, 8: 255; İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 1: 633.

⁹² İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 3: 531.

söylemek mümkün olmamaktadır. Ancak muhtevasının, önceki rivayet ve konuyla ilgili diğer rivayetler tarafından desteklendiği söylenebilir. Nitekim İbn Abbâs'tan ve Enes b. Mâlik'ten de (ö. 93/711-12) hatim duası ile ilgili merfû rivayetler nakledilmiştir.⁹³

Diğer yandan Enes b. Mâlik'in Kur'ân'ı hatmettikten sonra çocuklarını ve ailesini toplayıp onlar için dua ettiği de nakledilmektedir.⁹⁴ Beyhakî (ö. 458/1066) bu rivayetin merfû bir tarîkine de⁹⁵ yer vermiş olmakla beraber bu ref'in bir vehim ürünü olduğunu, sahîh olanın ise Abdullâh b. el-Mubârek'in Mis'ar vasıtasıyla Enes b. Mâlik'ten mevkûf olarak nakli olduğunu belirtmiştir.⁹⁶ Beyhakî başka bir yerde Enes'ten nakledilen bu mevkûf rivayeti farklı bir isnâd ile de tahrir etmiş ve sahîh olarak değerlendirmiş ayrıca burada da Enes'ten gelen merfû rivayetin bir değer ifade etmediğini kaydetmiştir.⁹⁷ Ancak Enes b. Mâlik'in, bu uygulamasında Nebevî bir örneği esas almış olması da muhtemel görünmektedir. Hatim ve hatim duası ictihad yetkisi dışındaki konular kapsamında değerlendirilirse Enes b. Mâlik'in uygulaması hükmen merfû da sayılabilir. Yine bundan ayrı olarak, Kur'ân'ı hatmeden kimsenin duasının reddedilmeyeceği, bu duanın dünyada veya âhirette muhakkak kabul edileceği muhtevasına sahip, Mucâhid'den⁹⁸ ve Muhâbir b. Disâr'dan⁹⁹ nakledilen rivayetler de bulunmaktadır.

2.6. Übey b. Ka'b'a İsnâd Edilen Bir Rivayet

Süyûtî'nin, Dârimî'nin hasen bir isnâd ile ve İbn Abbâs vasıtasıyla Übey b. Ka'b'dan naklettiğini belirttiği bir rivayet şöyledir:

النبي كان إذا قرأ قل أعوذ برب الناس افتتح من الحمد ثم قرأ من البقرة إلى أولئك هم
المفلحون ثم دعا بدعاء الختمة ثم قام

“Hz. Peygamber (s.a.s.), Nâs sûresini okuduktan sonra Fâtîha sûresi ile kıraate yeniden başlar sonra ‘Onlar kurtuluşa erenlerdir.’ âyetine kadar Bakara sûresinden okur sonra da hatim duası yapar ve kalkardı.”¹⁰⁰

Resûlullah'ın (s.a.s.) hatim tatbikatından bahseden bu rivayet görüldüğü üzere günümüzdeki hatim uygulaması ile birebir örtüşmektedir. Ancak bu rivayetin, belirlenebildiği kadarıyla, Dârimî'nin *Sünen*'inde ve diğer herhangi bir hadis kitabında bulunmadığı ifade edilmelidir. Bu durum ilk

⁹³ Bk. Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, 3/432, 433, 434.

⁹⁴ Saîd b. Mansûr, *es-Sünen*, 1/140; Dârimî, “Fedâilu'l-Kur'ân”, 33.

⁹⁵ Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, 3/422.

⁹⁶ Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, 3/422. Ayrıca bk. İbnü'l-Cezerî Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*, tsh. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2: 457.

⁹⁷ Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, 3/421.

⁹⁸ Saîd b. Mansûr, *es-Sünen*, 1/144.

⁹⁹ Dârimî, “Fedâilu'l-Kur'ân”, 33.

¹⁰⁰ Bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 346.

anda, Süyûtî'nin elinde farklı bir Dârimî nüshası olma ihtimalini akla getirmektedir. Diğer yandan *el-İtkân*'ın talik notunda Mustafa Dîb el-Bugâ bu rivayetin kaynağı olarak Tirmizî'nin *Sünen*'inin "Kırâât" kitabının "Kur'ân Ne kadar Sürede Hatmedilir?" isimli¹⁰¹ bâbını ve Dârimî'nin *Sünen*'inin "Fedâilu'l-Kur'ân" kitabının "Kur'ân Hatmi Hakkında" isimli bâbını göstermiştir. Ne var ki rivayetin bu iki yerde ne lafız ne de mana olarak yer almadığı görülmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla muhakkik, mezkûr iki kaynağa atıfta bulunurken rivayetin hatim ile ilgili oluşunu yeterli görmüştür. Bununla beraber İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429), uzunca bir isnâdını vererek, söz konusu rivayetin garîb olduğunu ve sadece bu isnâd ile bilindiğini, bu isnâdın ise hasen olduğunu söylemiştir.¹⁰²

Diğer yandan Hz. Peygamber'in, hatim sonrasında yaptığı şöyle bir duadan bahsedilmektedir: "Allah'ım! Bana Kur'ân ile merhamet et ve onu benim için önder, hidayet ve rahmet vesilesi kıl! Allah'ım! Ondandır unuttuklarımı bana hatırlat, bilmediğimi onunla bana öğret, gece ve gündüz vakitlerinde beni onun tilaveti ile rızıklandır ve onu benim için hüccet kıl ey âlemlerin rabbi!" Temel hadis kaynaklarında tespit edilemeyen bu rivayet Gazâlî'nin *'İhyâ*'sında yer almakta olup¹⁰³ Irâkî (ö. 806/1404), Ebû Mansûr el-Muzaffer b. el-Huseyn el-Ercânî'nin *Fedâilu'l-Kur'ân*, Ebû Bekr b. ed-Dahhâk'ın ise *eş-Şemâ'il* adlı eserlerinde¹⁰⁴ naklettiklerini belirtmiştir. Yine Irâkî'nin kaydettiğine göre bu her iki müellif, rivayeti, Ebû Zer el-Hevî târiki ile Dâvûd b. Kays rivayeti olarak ve mu'dal şekilde nakletmişlerdir.¹⁰⁵ Rivayet hakkında İbnü'l-Cezerî de mezkûr bilgileri vermiş ve isnâddaki i'dâlin sebebi olarak Dâvûd b. Kays'ın etbâu't-tâbiîn'den oluşunu göstermiştir.¹⁰⁶ Dolayısıyla kendisi ile Hz. Peygamber arasında biri sahâbî diğeri de tâbiî olmak üzere en az iki râvî daha olmalıdır. Bununla beraber İbnü'l-Cezerî bu râvînin sika, sâlih, âbid olduğu ve Müslim'in, *Şahîh*'inde onun hadisini tahrir ettiği¹⁰⁷ bilgisini de vermiştir.¹⁰⁸

¹⁰¹ Bu bâbın ismi Tirmizî'nin *Sünen*'inin kullandığımız nüshasında "Kur'ân'ı Ne Kadar Sürede Okumalıyım" şeklinde kayıtlıdır.

¹⁰² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-âşr*, 2: 440.

¹⁰³ Gazâlî, *'İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 1: 246. Küçük lafız farklarına sahip bir başka metin için bk. Ebu's-Sa'd Zeynüddîn Mansûr b. Ebu'n-Nasr b. Muhammed et-Tablâvî, *Kitâbu's-şem'âti'l-mużıyye bi-neşri kırâ'âti's-seb'âti'l-merżıyye*, thk. Ali Seyyid Ahmed Cafer (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 2: 675.

¹⁰⁴ Tarafımızdan, Irâkî'nin atıfta bulunduğu mezkûr iki esere de ulaşmak mümkün olmamıştır.

¹⁰⁵ Zeynüddîn el-İrâkî, *el-Muğnî 'an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fi'tahrîci mâ fi'l-İhyâ'i mine'l-ahbâr*, thk. Ebû Muhammed Eşref b. Abdilmaksûd (Riyad: Mektebetü Dâru Taberiyye, 1415/1995), 1: 226.

¹⁰⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-âşr*, 2: 464.

¹⁰⁷ Örnek olarak şu rivayete bakılabilir: Müslim, "Salât", 212.

¹⁰⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-âşr*, 2: 464. Ayrıca bk. İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 1: 282.

Zerkeşî (ö. 794/1392) bu rivayetin, Beyhakî'nin *Delâ'ilu'n-nübüvve* ve *Şu'abu'l-îmân* isimli eserlerinde de nakledildiğini belirtir.¹⁰⁹ Ancak bu iki kaynaktan titizlikle yapılan incelemeler sonucunda rivayeti bulmak mümkün olmamıştır. Öyle anlaşılmaktadır ki Zerkeşî rivayetin bizzat kendisini değil hatim duası ile ilgili oluşunu dikkate almıştır. Hatim duası ile ilgili rivayetler ise belirlenebildiği kadarıyla mezkûr iki kaynaktan sadece *Şu'abu'l-îmân*'da yer almaktadır.¹¹⁰

İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) Ebû Hureyre'den (ö. 58/678) naklen isnâdsız olarak tahrir ettiği bir rivayet ise Resûlullah'ın (s.a.s.) Kur'ân'ı hatmettiğinde ayakta dua ettiğini göstermektedir (كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا ختم القرآن دعا قائما).¹¹¹ Bu rivayete Süyûtî de *ed-Dürrü'l-menşûr*'da, İbn Merdûye'nin (ö. 410/1020) Ebû Hureyre'den naklettiğini bildirerek yer vermiştir.¹¹² Ancak belirlenebildiği kadarıyla temel hadis kaynaklarında yer almamakla beraber rivayete, İbnü'l-Cezerî *en-Neşr fi'l-kırâ'ati'l-aşr* isimli eserinde, kendisine kadar ulaştığı anlaşılan uzunca bir isnâd ile yer vermiş ve isnâddaki el-Hâris b. Şüreyh hakkındaki olumsuz değerlendirmeler nedeniyle rivayetin zayıf olduğunu belirtmiştir.¹¹³ İbnü'l-Cevzî de zayıf râvîlere tahsis ettiği eserinde söz konusu râvîyi zikretmiş ve bir değer ifade etmediği, sika olmadığı, hadiste itham edildiği ve zayıf olduğu yönünde bilgiler kaydetmiştir.¹¹⁴ Ancak bu râvî hakkında yapılan değerlendirmelerin hasetten kaynaklandığı, kendisinin Şâfiî fukahâsının büyüklerinden sayıldığı da söylenmiştir.¹¹⁵

Yukarıdaki rivayeti desteklemesi bakımından Beyhakî'nin *Şu'abu'l-îmân*'da tahrir ettiği merfû bir rivayete de işaret edilmelidir. Buna göre Ali b. el-Huseyn (Zeynü'lâbidîn) (ö. 94/712), Resûlullah'ın tatbikatından olmak üzere, onun Kur'ân'ı hatmettiğinde Allah'a çeşitli hamd sözcükleri ile hamdettiğini ve bu esnada ayakta olduğunu söylemiştir (كان علي بن الحسين يذكر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان إذا ختم القرآن حمد الله بحماده وهو قائم). Rivayetin devamındaki uzunca bölümde Hz. Peygamber'in Kur'ân'da bulunan bazı

¹⁰⁹ Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, 1404/1984), 1: 475.

¹¹⁰ Bk. Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, 3/421, 430, 434.

¹¹¹ İbnü'l-Cevzî Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *el-Vefâ bi-ahvâli'l-Muştafâ*, tsh. Muhammed Zührî en-Neccâr (Riyad: el-Müessesetü's-Saîdiyye, ts.), 2: 181.

¹¹² Celalüddîn Abdurrahman es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü Hicrî'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1424/2003), 15: 817.

¹¹³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'ati'l-aşr*, 2: 464.

¹¹⁴ İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân, *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*, thk. Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406), 1: 181.

¹¹⁵ İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*, 1: 181; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'ati'l-aşr*, 2: 464.

hamd âyetleri ile hamdettiği ve çeşitli dualar yaptığı görülür.¹¹⁶ Beyhakî, Ali b. el-Huseyn'den mürsel olarak nakledilen bu rivayetin munkatı olup isnâdının da zayıf olduğunu belirtmekle beraber hadis âlimlerinin, dualar ve amellerin faziletleri hakkında nakledilen rivayetleri kabul noktasında, hadis uydurmakla veya hadiste yalan söylemekle tanınan kimselerin rivayeti olmadığı sürece esnek davrandıklarını da belirtmiştir.¹¹⁷ Bu değerlendirme onun rivayeti hüccet olarak kabul ettiği şeklinde yorumlanabilir.

SONUÇ

Bu çalışmamızda Müslümanların geçmişten günümüze yaşatmış oldukları önemli bir gelenek olan Kur'ân hatmi geleneğinin sonradan üretilen bir uygulama olmadığı bilakis Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahâbe dönemine uzanan bir esası olduğu neticesine ulaşılmıştır. Nitekim incelenen altı rivayetten ilkinin sahîh, ikincisinin ise hasen olduğu anlaşılmaktadır. Sonraki rivayetler ise bazı râvîleri hakkındaki, bir kısmı oldukça ağır olan çeşitli eleştiriler ve isnâdlarında ittisâlin gerçekleşmemiş olması gibi nedenlerle zayıf hükmünü almaktadırlar. Bununla birlikte, tek başlarına delil olma yeterliliğini kaybeden bu rivayetlerin muhtevalarının sahîh rivayetlerle uyum içerisinde olduğu, böylece onlar tarafından desteklendiği söylenebilir. Dolayısıyla konuyla ilgili rivayetlerin tamamı ve tali olarak zikredilen diğer rivayetler dikkate alındığında hatmin esası ile ilgili mezkûr neticeye ulaşmak mümkün olmaktadır.

Diğer yandan, özellikle Kur'ân'ın tamamını okumanın makul süreleri ile ilgili rivayetlerden söz konusu geleneğin sahâbe arasında malum olduğu ve bunun Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından da onaylandığı anlaşılmaktadır. Ancak vahyin inişinin devam ettiği dönemlerde bunun o zamana kadar inen âyetler hakkında olduğu gerçeği dikkatlerden kaçmamalıdır. Bu dönemde yapılan hatimlerde Kur'ân'ın yazılması yanında hifzedilerek korunması hedefinin gözetilmiş olabileceği de göz önünde bulundurulmalıdır. Esasen o dönemle kayıtlı olmaksızın, ezberlenmesi, okunması, okunmasının ibadet telakki edilmesi gibi hususların tarih boyunca Kur'ân'ın muhafazası noktasında önemli tesirleri olduğu da söylenebilir.

Kur'ân hatmini özel bir uygulama olarak nitelendirmeyi mümkün kılan bir diğer bulgu da hatimden sonra yapılan, bazı sahâbilerce de aile efradı ile beraber topluca icra edilen dua merasimleridir. Bu durum sahâbe arasında hatme özel bir anlam yüklediği şeklinde yorumlanabilir. Bunun, konuyla ilgili olarak nakledilen ve Kur'ân hatmini duaların kabulüyle ilişkilendiren merfû rivayetlerden beslenmiş olması da kuvvetle muhtemel görünmekte-

¹¹⁶ Beyhakî, *Şu 'abu'l-îmân*, 3/430. Ayrıca bk. Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 15/817.

¹¹⁷ Beyhakî, *Şu 'abu'l-îmân*, 3/428. Ayrıca bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-âsr*, 2: 465-466.

dir. Yine zikredilen bazı rivayetler sahâbenin bu bakışının tâbiûn neslinde de devam ettiğini ortaya koymuştur. Öte yandan çalışmada incelenen rivayetlerin dışında hatim ve hatim duası ile doğrudan ilgili, bilhassa mevkûf ve maktû birçok rivayetin daha bulunduğu tespit edilmiştir.

Ele alınan rivayetlerin bazılarında Kur'ân okuma "kıraat" kelimesi ile ifade edilmekle beraber bazı rivayetlerde bu fiilin "hatim" kelimesi ile karşılandığı görülmüştür. Hatim kelimesinin "bir şeyin sonuna ulaşmak" şeklindeki sözlük anlamı dikkate alındığında Kur'ân okumanın bu kelime ile ifade edilmesinin, mevcut hali ile hatme esas olması bakımından anlamlı olduğunu söylemek mümkündür. Kıraat kelimesinin kullanıldığı rivayetlerde de okumanın belli bir süre ile kayıtlanmasının, Kur'ân hatminin o dönemde muayyen bir uygulama olduğunu gösterdiği düşünülebilir.

Kur'ân-ı Kerîm insanlar için bir doğruluk rehberi ve onların dünya ve âhîret mutluluğunun teminatı olması bakımından okunmasında temel amacın onu iyi anlamak ve hayata aktarmak olduğu açıktır. Bununla beraber lafzî ve manasıyla ilahî olan Kur'ân'ın sadece tilâvetinin de başka bir kitabı okumakla aynı düzeyde değerlendirilmemesi gayet makuldür. Bu nedenle, anlamasa bile Kur'ân'ı büyük bir heyecanla okuyan insanların bu faaliyeti değersiz görülmemelidir.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 50 Cilt. Thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995.

Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Hanefî. *Umdetü'l-kârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Tsh. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001.

Beyhakî, Ahmed b. Huseyn b. Ali b. Mûsâ Ebû Bekir. *Şu'abu'l-îmân*. 14 Cilt. Thk. Abdulâlî Abdülhamîd Hâmid. Riyad-Bombay: Mektebetü'r-Rüşd ve Dâru's-Selefiyye, 1423/2003.

Bozkurt, Nebî. "Mukabele". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/100-101. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-şahîh*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1999.

Buhl, FR.. "Hatim". *İslâm Ansiklopedisi*. 5/371. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1950.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

Çetin, Abdurrahman. "Hatim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/468-469. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Çetin, Abdurrahman. "Hatim İndirme ve Hükümleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1992), 47-55.

Dârimî, Abdullâh b. Abdîrrahmân. *Müsnedü'd-Dârimî (Sünenü'd-Dârimî)*. 4 Cilt. Thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 1421/2000.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Kahire: Dâru İbni'l-Cevzî, 1432/2011.

Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm. *Fezâi'lu'l-Kur'ân ve me'âlimuhû ve âdâbuh*. 2 Cilt. Thk. Ahmed b. Abdülvâhid el-Hayyâtî. el-Memleketü'l-Mağribiyye: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, ts.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. 5 Cilt. Thk. Zeynüddîn Ebu'l-Fadl Abdurrahîm b. el-Huseyn el-İrâkî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.

Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sâbit Ebû Bekr. *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*. Thk. Ebû Abdillâh es-Suverkî, İbrahim Hamdî el-Medenî. el-Medînetü'l-Münevvere: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.

Heysemî, Nûreddîn Ali b. Ebî Bekir. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412.

İrâkî, Ebu'l-Fadl Zeynüddîn Abdurrahîm b. el-Huseyn. *el-Muğnî 'an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fi tahrîci mâ fi'l-İhyâ'i mine'l-aḥbâr*. 3 Cilt. Thk. Ebû Muhammed Eşref b. Abdulmaksûd. Riyad: Mektebetü Dâru Taberiyye, 1415/1995.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. 8 Cilt. Thk. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân. *el-Vefâ bi-ahvâli'l-Muṣtafâ*. 2 Cilt. Tsh. Muhammed Zührî en-Neccâr. Riyad: el-Müessesetü's-Saîdiyye, ts.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *ez-Zu'afâ ve'l-metrûkin*. 3 Cilt. Thk. Abdullah el-Kâdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406.

İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dımeşkî. *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*. 2 Cilt. Tsh. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdîrrahmân eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-hadîs*. Thk. Nûreddîn İtr. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır/Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.

İbn Battâl, Ebu'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdülmelik. *Şerhu Şahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.

İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.

İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbu't-Tehzîb*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.

İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Takrîbu't-Tehzîb*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.

İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Lisânu'l-mîzân*. 7 Cilt. Thk. Dâiretü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye-Hind. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1406/1986.

İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtim et-Temîmî el-Büstî. *Şahîhu İbni Hibbân bitertibi İbni Balabân*. 18 Cilt. Thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.

İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtim et-Temîmî el-Büstî. *Kitâbu's-Sikât*. 10 Cilt. Haydarâbâd: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1393/1973.

İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk. *Şahîhu İbni Huzeyme*. 4 Cilt. Thk. Muhammed Mustafa A'zamî. Beyrut: Mektebu'l-İslâmî, 1390/1970.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm*. 4 Cilt. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1415/1994.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları ve Dâru Sehnûn, 1413/1992.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *es-Sünen*. 2 Cilt. Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

İbn Manzûr, Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. 6 Cilt. Thk. Abdullah Ali el-Kebîr v.dğr. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.

İbn Receb el-Hanbelî. *Şerhu İleli't-Tirmizî*. 2 Cilt. Thk. Hemmâm Abdurrahîm Saîd. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2001.

Kattân, Mennâ' b. Halîl. *Mebâhiş fî 'ulûmi'l-Kur'an*. B.y. Mektebetü'l-Meârif li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1421/2000.

Kırdar, Şehabeddin. "Kur'an-ı Kerîm'i Anlamadan Okuma Sorunu". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2013), 31-54.

Mizzî, Cemâlüddîn Ebu'l-Haccâc Yusuf. *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ri-câl*. 35 Cilt. Thk. Beşşâr Avvâd Marûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983.

Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yay. ve Dâru Sehnûn, 1413/1992.

Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horâsânî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Hasen Abdülmünim Şelebî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. Tsh. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Thk. Muhammed Beyyûmî. Kâhire: Dâru'l-Gaddî'l-Cedîd, 1429/2008.

Polat, Salahattin. "Şahid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/273. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Râgîb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fî*

ğaribi'l-Kur'ân. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1431/2010.

Saîd b. Mansûr b. Şu'be, Ebû Osmân el-Horâsânî el-Cûzcânî. *Sünenü Sa'îd b. Mansûr*. 5 Cilt. Thk. Sa'd b. Abdillâh b. Abdilazîz Âlû Humeyd. Riyad: Dâru'l-Usaymî, 1414.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. tkd. Mustafa Dîb el-Bugâ. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1416/1996.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1430/2009.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *ed-Dürrü'l-menşûr fî't-tefsîri bi'l-me'sûr*. 15 Cilt. Thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî. Kahire: Merkezû Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-'Arabîyye ve'l-İslâmîyye, 1424/2003.

Şâkir, Ahmed Muhammed. *el-Bâ'isü'l-ħaşıs şerhu İhtisârî 'ulûmi'l-ħadîs*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1996.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebir*. 20 Cilt. Thk. Hamdî b. Abdülmecîd Selefî. Musul: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1404/1983.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-ıvsat*. 10 Cilt. Thk. Tarık b. İvadullâh b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrâhîm el-Huseynî. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415/1995.

Tablâvî, Ebu's-Sa'd Zeynüddîn Mansûr b. Ebi'n-Nasr b. Muhammed. *Kitâbu's-Şem'atü'l-muzîyye bi-neşri kırâ'ati's-seb'ati'l-merziyye*. 2 Cilt. Thk. Ali Seyyid Ahmed Cafer. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.

Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd. *el-Müsned*. 4 Cilt. Thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî. Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Câmi'u'l-Tirmizî*. Riyâd: Dâru's-Selâm, 1999.

Türker, Ömer. "Mukâtil b. Süleyman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/134-136. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. 8 Cilt. Thk. Ali Muhammed Muavvad, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Abdülfettâh Ebû Sinne. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995.

Zerkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilu'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Thk. Fevvâz Ahmed Zümerlî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1415/1995.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, 1404/1984.