



BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal

(Haziran / June 2023) Sayı 6 | e-ISSN: 2980-2407

Buhârî Şârihlerinin Hira Rivayetini Şerhleri -Tefsir İlmi Bağlamında-

The Commentaries of the Bukhari Commentators on the Hira Narration
-In the Context of the Science of Tafsir-

ÖMER ÇELİK

orcid.org/0000-0002-4852-5477
omer.celik@marmara.edu.tr

Marmara Üniversitesi | <https://ror.org/02kswq67>
Prof. Dr., İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı,
İstanbul, Türkiye
Prof. Dr., Marmara University, Faculty of Theology,
Department of Tafsir, Istanbul, Türkiye

MURAT BAHAR

orcid.org/0000-0001-7694-329X
mbahar@mehmetakif.edu.tr

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi |
<https://ror.org/04xk0dc21>
Arş. Gör. Dr., İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı,
Burdur, Türkiye
Res. Asst. Dr., Burdur Mehmet Akif Ersoy University,
Faculty of Theology, Department of Tafsir, Burdur,
Türkiye

Atıf | Cites As

Çelik, Ömer - Bahar, Murat. "Buhârî Şârihlerinin Hira Rivayetini Şerhleri -Tefsir İlmi Bağlamında-". *Burdur İlahiyat Dergisi* 6 (Haziran 2023), 102-127.

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 03 Mart/March 2023
Kabul Tarihi/Accepted	: 15 Mayıs/May 2023
Yayın Tarihi/Published	: 10 Haziran/June 2023

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
Yayıncı: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.
Published by: Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty.

Burdur, Türkiye.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Ömer ÇELİK – Murat BAHAR.

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Ömer ÇELİK %50 – Murat BAHAR %50.

The Commentaries of the Bukhari Commentators on the Hira Narration -In the Context of the Science of Tafsir-

Abstract

It is thought that the commentaries, which we can express as 'the interpretation of the narrations', are closely concerned with the issues of tafsir, and should be especially applied in terms of understanding and interpreting the narrations. Because commentary literature will also contribute to Tafsir and other sciences, and will offer new perspectives. However, the commentaries on the subjects related to the science of Tafsir, to which this incident directly or indirectly points, have not yet been subjected to a comprehensive research. In this respect, the event of Hira and the issues that developed in this context have been investigated in the commentary literature from the science of Tafsir. While giving place to the evaluation of the event in question by the commentators, it has been tried to reach the approaches to the issues related to the science of Tafsir, how they interpret these issues and the ongoing discussions among the commentators. As a result of this follow-up, issues such as the realization of the event, the beginning of the revelation, the first verses, the illiteracy of the Prophet (pbuh) and discussions within the framework of these have been reached. In terms of aspects concerning the commentary, the answer of the question, "Did revelation take place in a dream?", some types of revelation, the developing/expanding debates on the first verses, and the beginning of the Prophet's (pbuh) education by revelation have been determined.

Keywords: Tafsir, Bukhari, Narration, Hira, Commentary.

Buhârî Şârihlerinin Hira Rivayetini Şerhleri -Tefsir İlmi Bağlamında-*

Öz

'Rivayetlerin tefsiri' şeklinde ifade edebileceğimiz şerhlerin, Tefsir meseleleri ile yakından ilgilendikleri, rivayetleri anlama ve anlamlandırma noktasında özellikle müracaat edilmesi gerektiği düşünülmektedir. Zira şerh edebiyatı Tefsir ve diğer ilimlere de katkı sağlayacak, yeni bakış açıları sunacaktır. Ancak bu hadisenin Tefsir ilmi ile doğrudan veya dolaylı olarak irtibatlı konularına dair şerhler henüz kapsamlı bir araştırmaya tâbi tutulmamışlardır. Bu itibarla Hira hadisesi ve bu çerçevede gelişen konular, Tefsir ilmi muvacehesinden şerh edebiyatı içerisinde araştırılmıştır. Söz konusu hadisenin şârihler tarafından değerlendirmesine yer verilirken Tefsir ilmi ile ilgili meselelere yaklaşımlarına, bu meseleleri nasıl yorumladıklarına ve şârihler arasında süregelen tartışmalara ulaşılmaya çalışılmıştır. Bu takip sonucunda hadisenin gerçekleşme hali, vahyin başlangıcı, ilk inen âyetler, Hz. Peygamber'in (sav) ümmiliği gibi konulara ve bunlar çerçevesindeki tartışmalara ulaşılmıştır. Tefsiri ilgilendiren yönleri itibarıyla; hadisenin gerçekleşme hali üzerinden 'rüyada Kur'an vahyi gelmiş midir?' sorusunun cevabı, vahyin türlerinden bazıları, ilk inen âyetler üzerine gelişen/genişleyen tartışmalar ve Resulullah'ın (sav) vahiyle eğitiminin başlangıcı hakkında malumatlar tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Buhârî, Rivayet, Hira, Şerh.

Summary

It is accepted that the are the source of many disciplines. The right to speak on these sources primarily belongs to the science of hadith. The authenticity of the narration, the explanation of the strange words in the text, the elimination of the misconception of conflict between the narrations, their meanings, their intentions and purposes, the disaffirmance and modifications of the names in the deed, on the other hand, the sources that classify and compose these narrations, the reputation and values of these sources, and their books, chapters, narrations and their relations with each other altogether are carried out by the science of hadith. Therefore, it is understood that the narrations should be interpreted in the authority of the science of hadith even the narrations are held in other sciences.

The discipline of hadith, on the other hand, meets the need for research and interpretation on the narrations and source works through commentary studies. In this respect, it is appreciated that the main role in understanding the narrations belongs to the commentary studies. Commentaries, develop around the researcher's knowledge, experience, sectarian motives, areas of interest, and problems he/she wants to ask/solve. As a matter of fact, the commentators examine a source of narration comprehensively, especially in terms of the development periods of the discipline. These works, are not only identification and investigation studies, but also present an encyclopedic appearance by including various information from the past and their own period.

The science of tafsir is that needs the mentioned materials. The science of tafsir, which aims to explain the divine purpose in the verses, will ultimately achieve this goal by recognizing and understanding the environment of descent in all aspects. The reason is that the verses were 'understood' and 'experienced' by this generation, especially

* Bu makale Prof. Dr. Ömer ÇELİK danışmanlığında hazırlanan "Kitâbu Bed'i'l-Vahy Örneğinde Sahih-i Buhârî Şerhlerinin Tefsir İlmi Açısından İncelenmesi" isimli doktora tezimizden üretilmiştir. / This article was produced from our doctoral thesis titled "Investigation of Sahih-i Bukhari Commentaries in the Example of Kitâbu Bed'i'l-Vahy in Terms of Interpretation" which was prepared under the supervision of Prof. Dr. Ömer ÇELİK.

by Prophet (pbuh). Therefore, the commentaries that research the aforementioned narrations from various aspects to present a broad information framework will contain the 'meaning' sought by the science of tafsir. In other words, the fact that the meaning(s) of the Qur'an 'understood' and 'experienced' are included in the narrations, and that the commentaries include or point to these meanings show the need for the science of tafsir. In fact, the 'understood' and 'experienced' form of the Qur'an as in the early periods has been getting estranged day by day. For his reason, the Qur'an and narrations become ambiguous in many ways. Commentaries, on the other hand, have information that interprets the narrations in the authority of the science of hadith and explains the ambiguities mentioned or brings them closer to the explanation.

The main problem of the research here manifests itself at these points, claiming that an important role should be attributed to the commentaries. For this reason, it researches the aspects of the Hira incident that are directly related to the science of tafsir only in the commentaries and identifies the 'horizontal' and 'vertical' expansions of the commentators on the subject. At the same time, following the ongoing discussions among the commentators, the research here reaches the interpretations of the commentators through the Hira incident and the Bukhari narration on this issue, and the issues they relate to. The realization of the event, the beginning of the revelation, the first verses, the illiteracy of the Prophet (pbuh), and the issues that develop and expand within the framework of these are the main issues in question. Moreover, the Prophet's (pbuh) pre-apostle education, whether the Hira event took place while asleep or awake, and the meanings of the '*ğattani*' action with the expressions '*mâ en bi kâriîn*' in the narration and the relationship between them are also included. It should be noted, however, that the research herein does not seek to conclude relevant issues or to make a choice between views/discussions. In order to determine the results of the discussions between the commentators, it is necessary to continue to follow the traces of the issues. This tracing should be completed by examining all the works of the commentators and by examining other sources related to the subject.

Özet

Rivayetlerin birçok disiplinin kaynağı olduğu kabul edilmektedir. Bu kaynaklar üzerindeki söz hakkı ise öncelikle hadis ilmine aittir. Rivayetin sıhhatine, metinde yer alan garib lafızların izahına, rivayetler arasındaki ihtilaf vehminin giderilmesine, anlam alanlarına, murad ve maksatlarına, senedde yer alan isimlerin cerh ve ta'dillerine, diğer yandan bu rivayetleri tasnif ve tedvin eden kaynaklara, bu kaynakların itibar ve değerlerine, kitâblarına, bâblarına, rivayetlerine ve bunların birbirleri ile münasebetlerine dair açıklamalar hadis ilmi tarafından icra edilmektedir. Bundan dolayı rivayetlerin, diğer ilimler içerisinde de hadis ilminin otoritesinde yorumlanması gerektiği anlaşılmaktadır.

Diğer yandan hadis disiplini, söz konusu rivayetler ve kaynak eserler üzerine duyduğu araştırma ve yorumlama ihtiyacını şerh çalışmaları aracılığıyla karşılamaktadır. Bu bakımdan rivayetlerin anlaşılmasında esas rolün şerh çalışmalarına ait olduğu da takdir edilmektedir. Şerhler ise araştırmacının bilgi, birikim, taşıdığı mezhebî sâikler, merak duyduğu alanlar ve sormak/çözmek istediği problemler etrafında gelişmektedirler. Nitekim şârihler -özellikle disiplinin gelişim dönemleri itibarıyla- bir rivayet kaynağını kapsamlı bir şekilde incelemektedirler. Sadece tespit ve tahkik çalışması olmayan bu eserler aynı zamanda geçmişten ve kendi döneminden çeşitli bilgilere yer vermeleriyle ansiklopedik bir görünüm de arz etmektedirler.

Tefsir ilmi ise bahsedilen materyallere ihtiyaç duyan ilimlerin başında gelmektedir. Nihayetinde âyetlerdeki murâd-ı ilâhîyi açıklama gayesinde olan tefsir ilmi, nüzûl ortamını her yönüyle tanıyarak ve anlayarak bu hedefine ulaşacaktır. Zira âyetler, başta Hz. Peygamber'in (sav) kendisi olmak üzere bu nesiller tarafından 'anlaşılmış' ve 'yaşanmış'tır. Dolayısıyla bahsi geçen rivayetleri çeşitli yönlerden araştırıp geniş bilgi çerçevesi sunan şerhler, tefsir ilminin de aradığı 'anlam' ihtiva edeceklerdir. Diğer bir ifadeyle Kur'an'ın ilk muhatapları tarafından 'anlaşılan' ve 'yaşanılan' anlam(lar)ının rivayetlerde yer alması, şerhlerin bu anlamlara yer vermeleri veya işaret etmeleri, tefsir ilminin bu ilme duyduğu ihtiyacı göstermektedir. Nitekim Kur'an'ın erken dönemde 'anlaşılan' ve 'yaşanılan' formundan gün geçtikçe uzaklaşmaktadır. Bundan dolayı Kur'an ve rivayetler birçok yönden müphem hale dönüşmektedirler. Şerhler ise rivayetleri hadis ilminin otoritesinde yorumlayan ve bahsedilen kapalılıkları tebyîn eden veya tebyînine yaklaşan bilgilere sahip olmaktadır.

Buradaki araştırmanın edindiği temel sorun bu noktalarda kendisini göstermekte, şerhlere önemli bir rolün atfedilmesi gerektiğini iddia etmektedir. Bu sebeple bir örneklem üzerinden Hira hadisesinin tefsir ilmi ile doğrudan ilişkili yönlerini sadece şerhler içerisinde araştırmak ve şârihlerin konuyla ilgili 'yatay' ve 'dikey' açılımlarını tespit etmektedir. Aynı zamanda şârihler arasında süregelen tartışmaları da takip eden buradaki araştırma şârihlerin, Hira hadisesi ve bu husustaki Buhârî rivayeti üzerinden ortaya koydukları yorumlara ve ilişkilendirdikleri meselelere ulaşmaktadır. Hadisenin gerçekleşme hali, vahyin başlangıcı, ilk inen âyetler, Hz. Peygamber'in (sav) ümmîliği ve bunlar çerçevesinde gelişen ve genişleyen konular söz konusu meselelerin başlıcalarıdır. Ayrıca Hz. Peygamber'in (sav) risâlet öncesi eğitimine, Hira hadisesinin uykuda mı yoksa uyanırken mi gerçekleştiğine, rivayette yer alan '*mâ en bi kâriîn*' ifadeleriyle '*ğattani*' eyleminin anlam alanlarına ve aralarındaki ilişkiye de yer verilmektedir. Ancak belirtilmesi gerekir ki buradaki araştırma ilgili meseleleri herhangi bir sonuca ulaştırma veya görüşler/tartışmalar arasında tercihte bulunma gayesi gütmektedir. Şârihler arasındaki tartışmaların ulaştıkları sonucun tespiti için konuların izlerinin sürülmeye devam edilmesi gerekmektedir. Bu iz sürmenin ise şârihlerin tüm eserleri üzerinden ve konuyla ilgili diğer kaynakların da incelenmesi suretiyle tamamlanması gerekmektedir.

Giriş

Kur'ân vahyinin başladığı yer olarak kabul edilen Hira mağarası ve burada cereyan eden Hira hadisesi ilk dönemlerden günümüze kadar ulemanın Kur'ân tarihini anla(t)mak için hususiyetle üzerinde durduğu konulardandır. Bu hadiseyi muhaddislerin/şârihlerin değerlendirmeleri, yorumları ve istinbâtları üzerinden anlamaya çalışmak hem Tefsir ilmi içerisinde süregelen tartışmalar için hem de bu ilmin gündeminden sâkit kalan diğer soru(n)lar için önem arz etmektedir.

Şârihlerin Hira hadisesine dair konumuzla ilgili değerlendirmelerinin ilk olarak; 'uykuda veya yakaza halinde yaşanması', ikinci olarak; 'yetehannes' ve 'et-te'abbüd' kelimelerinin bağlam içerisinde taşıdıkları anlamlar ve üçüncü olarak da; 'mâ ene bi kâriin', 'mâ[zâ] ekrau', 'keyfe ekrau' ve 'ğattanî' ifadelerinin -farklı metinlerle nakledilen rivayetleri hasebiyle-yükledikleri anlamlar etrafında şekillendiği belirtilebilir. Şu kadar var ki Buhârî'nin (ö. 256/870) *es-Sahîh* adlı eserinin *Bed'ü'l-Vahy* bölümünde nakledilen Hira hadisesi rivayeti merkeze alınmak suretiyle tespit ve tahlil edilecek olan söz konusu değerlendirmeler yalnızca Buhârî şerhleri ile sınırlı kalacaktır. Bu nedenle Hattâbî (ö. 388/998), İbn Battâl (ö. 449/1057), Nevevî (ö. 676/1277), Kirmânî (ö. 786/1384), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Bedreddin Aynî (ö. 855/1451), Molla Gûrânî (ö. 893/1488) ve Kastallânî (ö. 923/1517) gibi temsil gücü yüksek şârihlerin tespit ve yorumlarına yer verilecek, diğer hadis kitapları ve şerhler ise araştırmanın dışında tutulacaktır. Bununla beraber şârihlerin ilgili rivayete dair yorumları *Bed'ü'l-Vahy* bölümünde yoğun olarak yer almakta ise de gerek konu bütünlüğü ve gerekse şârihin düşüncesinin sağlıklı tespiti için şerhlerinin diğer bölümleri de araştırmaya dahil edilecektir.

Bir nevi şârihlerin görüşlerinin tespiti ve Hira hadisesinin tefsir ilmi ile olan yakınlığı şeklinde değerlendirilebilecek olan buradaki araştırmada konunun içerdiği soru(n)ların çözüme kavuşturulması amaçlanmamaktadır. Diğer bir ifadeyle şârihlerin şerh ve te'villeri ile beraber aralarında süregelen tartışmalar üzerinde özellikle duracak olan bu çalışma bir tür tespit ve veri analizi araştırmasıdır, ancak ilgili meseleleri ve tartışmaları sonuca bağlama amacı gütmemektedir. Öncelikle rivayetin Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer alan metnine, sonrasında ise diğer rivayetlere yer vermekle başlanacak olan araştırma, şârihlerin üzerinde durduğu; hadisenin uykuda mı yoksa uyanıkken mi gerçekleştiği konusunun, 'tehannüs', 'te'abbüd', 'mâ ene bi kâriin' ve 'ğattanî' kavramlarının ve bağlı oldukları konularının etraflıca incelenmesi ile tamamlanacaktır.

1. Buhârî'nin *Sahîh*'inde Yer Alan Hira Hadisesi Rivayeti

Buradaki araştırma bağlamında *Bed'ü'l-Vahy*'in ikinci rivayeti olarak yer verilen hadis-i şerif gerek niceliği ve gerekse niteliği bakımından birçok konuyu kapsamaktadır. Hz. Peygamber'in (sav) aldığı vahiy türlerinden sadık rüyanın, vahyin başlangıcını anlatması bakımından Hira mağarasına niçin gittiğinin, burada yaşanan olayların, Alak sûresinin ilk beş âyetinin ve sebep-i nüzûlünün, hâdiseden sonra yaşananların, vahyin fetrete uğramasının anlatılması rivayeti tefsir ilmi içerisinde ayrı bir konuma taşımaktadır. Ayrıca rivayetin devamı niteliğinde nakledilen İbn Şihâb hadisi de yine Müddessir sûresinin ilk beş âyetinin nüzûlüne yer vermesi ve vahyin fetretinin artık bitip kesintisiz nüzûl sürecine girildiğini anlatması bakımından önem arz etmektedir. Dolayısıyla müfessirler de gerek tefsir eserlerinde gerekse ulûmu'l-Kur'ân ve Kur'ân tarihi konulu araştırmalarında aşağıda nakledilen rivayeti sıklıkla kullanmışlardır. Ancak bu kullanımların nispeten daha dar alanda kaldığı, bahsi geçen konuların büyük çoğunluğu ile ilişkilendirilmediği ve rivayette yer alan ifade ve ibarelerin açıklanmadan istişhad olarak nakledildiği belirtilmelidir.

Nitekim rivayete Taberî (ö. 310/923), Semerkandî (ö. 373/984), Sa‘lebî (ö. 427/1035), Vâhidî (ö. 468/1076), Beğavî (ö. 516/1122), İbn Atıyye (ö. 541/1147), Ebû Bekir İbnü’l-Arabî (ö. 543/1148), İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201), Kurtubî (ö. 671/1273), İbn Kesîr (ö. 774/1373), Süyûtî (ö. 911/1505) gibi müfessirlerin Alak ve Müddessir (rivayetin ikinci kısmına binaen) sûrelerinin sebep-i nüzûlü bağlamında yer verdikleri veya manen atıfta buldukları görülmektedir. Diğer yandan rivâyetin, ulûmu’l-Kur’ân ve Kur’ân tarihi konulu çalışmalarda ilk inen Kur’ân âyetleri bağlamında ve vahyin keyfiyeti ile kısımlarını tespit etmek üzere nakledildiği görülmektedir.¹

Dolayısıyla rivayetin ihtiva ettiği konuların ve ileride yer verilecek tartışmaların takip edilebilmesi için tam metninin nakledilmesi zaruret arz etmektedir:

“Âişe (r.anhâ) şöyle demiştir: Resulullah’a (sav) vahyin ilk gelişi uykusunda sadık rüya görmesiyle başlamıştır. Gördüğü bütün rüyaları tıpkı sabahın aydınlığı gibi apaçık ortaya çıkardı. Bu sırada kendisi Hira mağarasında yalnız kalır, ailesinin yanına gelmeksizin orada uzun geceler boyunca **‘tehannüs’te -bu kelime ibadet etmek (te‘abbüd) anlamındadır-bulunurdu. Zamanla bunu daha da uzatır oldu. Orada kaldığı zamanlar sonrasında Hz. Hatice’nin (r.anhâ) yanına döner [azığı alır ve tekrar giderek] yine uzunca kalırdı. Ta ki Hz. Peygamber (sav) Hira’da iken kendisine hak gelinceye kadar. Melek geldi ve ona; “Oku!” dedi. Resulullah (sav) de cevaben; “Ben okuma bilmem.”** buyurdu. Resulullah (sav) buyurdu ki; “Bunun üzerine beni tuttu ve takatim kesilinceye kadar sıktıktan sonra serbest bıraktı.” Melek tekrar; “Oku!” dedi. Hz. Peygamber (sav); “Ben okuma bilmem [dememden sonra] beni ikinci defa tuttu ve takatim kesilinceye kadar sıktıktan sonra [yine] serbest bıraktı.” Melek tekrar; “Oku!” dedi. Hz. Peygamber (sav); “Ben okuma bilmem [dememden sonra] beni üçüncü defa tuttu ve takatim kesilinceye kadar sıktıktan sonra [yine] serbest bıraktı.” Sonrasında ise melek; “Yaratan Rabbinin adıyla oku! O, insanı ‘alak’tan yaratmıştır. Oku! Rabbin sonsuz kerem sahibidir.” (Alak 96/1-3) dedi. Sonrasında Resulullah (sav) bu âyetleri ezberlemiş olarak, aynı zamanda kalbi de [korkudan] titreyerek [evine] döndü. Hatice bint Huveylid’in (r.anhâ) yanına vardı ve ona; “Beni örtün, beni örtün” dedi. Kendisinden korku hali geçinceye kadar üzerini örttüler. Sonrasında Hz. Peygamber (sav) olan biten her şeyi Hz. Hatice’ye (r.anhâ) anlatarak; “Kendimden korktum.” dedi. Hz. Hatice (r.anhâ) ise ona (sav); “Korkma! Allah’a yemin olsun ki O seni hiçbir zaman yüz üstü bırakmaz. Çünkü sen, akrabamı ziyaret edersin, âciz olanın işini görürsün, yoksullara yardım edersin, misafirlerini güzel ağırlar, ikramda bulunursun ve [insanları] doğru yola yönlendirirsin.” Diyerek karşılık verdi. Bu konuşmalarından sonra Hz. Hatice (r.anhâ), Hz. Peygamber (sav) ile beraber buldukları yerden ayrıldılar ve amcasının oğlu olan Varaka b. Nevfel’in yanına geldiler. Varaka, cahiliye döneminde Hıristiyan olmuş, İbrânice kitaplar yazabilen, hatta İncil’den bile Allah’ın dilediği kadarıyla İbrânice bazı şeyler kaydetmiş olan ve ömrünün sonlarına yaklaşmış, oldukça yaşlı bir kimseydi. Hz. Hatice (r.anhâ) Varaka’ya; “Ey amcamın oğlu! Kardeşinin oğlunu bir dinle bak ne diyor.” dedi. Varaka; “Ey kardeşimin oğlu! Ne gördün?” diye sorunca Resulullah (sav) yaşadığı bütün hadiseyi ona anlattı. Bunun üzerine Varaka; “O gördüğün, Allah Teâlâ’nın Hz. Musa’ya (as) da gönderdiği Nâmûs’tur. Keşke [dave] günlerin geldiğinde genç yaşta olsaydım! Keşke kavmin seni [yurdundan] çıkaracağı zaman hayatta olsam!”

¹ Geniş bilgi için ismi geçen müfessirlerin Alak ve Müddessir sûrelerinin tefsirlerine müracaat edilebilir.

dedi. Resulullah (sav) ise onun bu sözlerine karşılık; “Onlar beni [yurdumdan] çıkaracaklar mı?” diye sordu. Varaka cevaben; “Evet! Senin getirdiğinin benzerini getiren herkese [kavimleri] düşman kesilmişlerdir. Şayet ben senin o günlerine kavuşabilirsem sana bütün gücümlle yardım ederim.” dedi. Ancak ömrü yetmedi ve vefat etti. [Bu olaydan sonra] Vahiy kesintiye uğradı.”²

Buhârî'nin *Bed'ü'l-Vahy* bölümünde yer alan Hira hadisesine dair bu rivayetten; I) Hadisenin uyanıkken gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Nitekim hadisenin uykuda gerçekleşmiş olma ihtimaline dair herhangi bir ifade yer almamakta, aksine Hz. Peygamber (sav) yaşadıklarını sıcağı sıcağına Hz. Hatice'ye (r.anhâ) anlatmaktadır. İleride yer verileceği üzere rivayetin diğer metinlerinde ise rüyada gerçekleştiği ifade edilmektedir. II) Hz. Peygamber'in (sav) tefekkür için Hira'ya sık sık gittiği ve ibadet ettiği anlaşılmaktadır. Ancak burada söz konusu edilen ibadetin mahiyeti öğrenilememektedir. Öyle ki cahiliye döneminin şirk inancı ve dini ritüelleri arasında büyüüp yetişmiş olan Resulullah'ın (sav) Hira'da nasıl bir kulluk/ibadet içerisinde bulunduğu merak konusu olmaktadır. Ayrıca hanif din üzere ibadet ettiği söylenmekle beraber esasen ibadet etmediği ancak günahlardan uzak durmak için orada bulunduğu da savunulmaktadır. III) Rivayette yer aldığına göre vahiy meleği Hz. Peygamber'e (sav) 'Oku!' demiş ve Hz. Peygamber (sav) de cevaben 'Ben okuma bilmem.' buyurmuştur. Halbuki vahiy getiren bir meleğin Hz. Peygamber'in (sav) okuma yazma bilip bilmediğine dair bilgi sahibi olması gerektiği düşünüldüğünde bu isteği de mantık çerçevesinde tartışmaya açılmaktadır. Ayrıca 'Oku!' denildiği durumda, salt okuma eyleminden bahsediliyorsa eğer okunacak metnin de takdim edilmiş olması gerektiği yine akıllara gelen bir diğer husus olmaktadır. Fakat Buhârî rivayetinde böyle bir metnin varlığından bahsedilmemektedir. O halde acaba bilinen anlamıyla okuma eyleminden bahsedilmemiş midir? IV) Hem Buhârî rivayetinde hem de ileri sayfalarda geleceği üzere diğer hadis metinlerinde vahiy meleğinin Hz. Peygamber'i (sav) takati kesilinceye kadar sıklığı görülmektedir, üç defa. Bu sıklıkların vahiy ve okuma ile ilgisi nasıl anlaşılmalıdır? Elbette anlamsız bir hadise olarak görülemeyecektir. Zira tarihin en önemli olaylarından biri yaşanırken neden 'üç defa sıkma' gerçekleşmektedir?

Bu ve benzeri sorular Hira rivayetine dair, şârihlerin özellikle üzerinde durdukları diğer metinlere yer verilmesini gerekli kılmaktadır. Diğer yandan bu rivayetin tahrîc edilmesi ve diğer metinleriyle bütün olarak görülmesi şârihlerin yaklaşımlarını ve konular bağlamında süregelen tartışmalarını takip etmeyi kolaylaştıracak, meselenin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

2. Hira Hadisesine Dair Nakledilen Diğer Rivayetler

Hira hadisesine dair şârihler arasında yaygınlaşıp günümüze kadar süregelen soru(n)ların temel nedeninin İbn İshâk (ö. 151/768) ve İbn Hişâm (ö. 218/833) tarafından -metindeki bazı farklılıklarla beraber- yer verilen Ubeyd b. Umeyr (ö. 67/686 [?]) rivayeti ile Beyhakî'ye (ö. 458/1066) isnadla anılan ancak ilk olarak ed-Dûlâbî'nin (ö. 310/923) naklettiği İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) → Sa'îd b. Müseyyeb (ö. 94/713) metni oldukları görülmektedir.

İbn İshâk'ın, Ubeyd b. Umeyr'den naklettiği rivayette Buhârî'nin metninden farklı olarak; I) Cibril ben uykudayken geldi, II) 'mâ ekrau' dedim, III) uykumdan uyandım ve sanki kalbimde bir kitap şekillenmişti ve IV) yoksa ben bir şair veya mecnun muyum?! ibarelerine yer

² Buhârî, *el-Câmi 'u's-Sahîh*, (Kâhire: Dâru't-Te'sîl, 2012), I, 180-183.

verildiği görülmektedir.³ Ayrıca bu metne et-Taberî⁴, Beyhakî⁵, Kâdî ‘ÿyâz⁶, İbnü’l-Cevzî⁷ ve es-Süyûtî⁸ gibi zevâtın yer verdiği de tespit edilmiştir.

Ubeyd b. Umeyr rivayetini ilk defa nakleden İbn Hişâm’ın *es-Sîre*’inde yer alan metin ise Buhârî ve İbn İshâk’tan nispeten daha farklı lafızlarla kaydedilmiştir. Burada yer alan metnin farklı ibarelerinin ise; I) “Cibril bana, ben uykudayken içinde kitap bulunan ipek desenli bir kılıfla geldi, II) ‘*mâzâ ekrau*’ dedim, bu sözü ise tekrar sıkmasın diye söyledim, III) uykumdan uyandım ve sanki kalbime bir kitap yazılmıştı” şeklinde oldukları görülmektedir.⁹ İbn Hişâm’ın naklettiği bu metne; Fâkihî (ö. 278/891-92 [?])¹⁰ Taberî¹¹, Harkûşî (ö. 407/1016)¹², Ebû Bekir İbn Arabî¹³, İbn Asâkir (ö. 571/1176)¹⁴, Süheylî (ö. 581/1185)¹⁵, İbn Manzûr (ö. 711/1311)¹⁶, İbn Seyyidinnâs (ö. 734/1334)¹⁷, Zehebî (ö. 748/1348)¹⁸ ve İbn Kesîr’in¹⁹ de eserlerinde yer verdiği görülmektedir.

Hira hadisesine farklı bir metne yer veren diğer rivayet de Beyhakî’ye isnadla anılan İbn Şihâb ez-Zührî rivayetidir. Bu rivayet genellikle Beyhakî’nin *Delâilü’n-Nübüvve* adlı eserine isnadla kaydedilmektedir. Ancak ilk olarak ed-Dûlâbî’nin *ez-Zürriyyetü’t-Tâhire* adlı eserinde yer aldığı anlaşılmaktadır. Ebu’l-Esved’in (İbn Şihâb ez-Zührî) naklettiği rivayetin ed-Dûlâbî’nin, *ez-Zürriyyetü’t-Tâhire* adlı eserindeki metninde ise Hira hadisesinin rüyada gerçekleştiği belirtilmektedir. Diğer rivayetlerden farklı olarak Peygamberliğin bir cüz’ü (rüya ile gelen vahiy) sayıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca bu metinde Cibril (as) sığıdığı zaman Resulullah’ın (sav) ‘*keyfe ekrau*’ dediği kaydedilmektedir.²⁰ ed-Dûlâbî, Ebu’l-Esved rivayetine istişhad sadedinde İbn Abbas’tan da aynı lafızlarla gelen bir başka metni nakletmektedir.²¹ Diğer yandan buradaki konu bağlamında benzer metne sahip olan İbn Şihâb ez-Zührî’ye isnad edilen

³ Ebû Abdillâh Muhammed İbn İshâk, *Kitâbu’s-Siyer ve’l-Meğâzî*, nşr. Süheyl Zekkâr, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1978), I, 121-122.

⁴ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, (Kâhire: Dâru Hecer, 2001), I, 115.

⁵ Beyhakî, *Delâ’ilü’n-Nübüvve*, nşr. Abdulmu’tî Kal’acî, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1985), II, 147.

⁶ el-Kâdî ‘ÿyâz, *eş-Şifâ bi Ta’rifî Hukûki’l-Mustafâ*, nşr. Ali M. El-Bicâvî, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1984), II, 102.

⁷ Ebu’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *el-Vefâ bi Ahvâli’i’l-Mustafâ*, nşr. Mustafa Abdulvâhid, (Kâhire: 1966), 112.

⁸ Celâleddîn es-Süyûtî, *el-Hasâisü’l-Kübrâ*, nşr. M. Halil Herrâs, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1985), I, 159.

⁹ Ebû Muhammed İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sakkâ, (Mısır: Mektebetü Mustafâ el-Bâbi’l-Halebî, 1955), I, 237.

¹⁰ Muhammed b. İshâk el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, nşr. Abdulmelik b. Abdullah, (Mekke: 1986-87), IV, 54.

¹¹ Taberî, *et-Târih*, (Beyrut: Dâru’t-Turâs, 1967), II, 301.

¹² Abdulmelik el-Harkûşî, *Şerefu’l-Mustafâ*, (Mekke: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2004), I, 426.

¹³ Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), III, 180.

¹⁴ Ebu’l-Kâsım İbn Asâkir, *Târihu Medîneti Dimaşk*, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1998), 63.

¹⁵ Ebu’l-Kâsım es-Süheylî, *Ravdu’l-Ünüf*, nşr. Ömer Abdusselâm es-Selâmî, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2000), II, 381.

¹⁶ Ebu’l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Muhtasarü Târihi Dimaşk*, nşr. Rûhiyye en-Nehhâs v.dğr., (Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 1984), XXVI, 277.

¹⁷ Ebu’l-Feth İbn Seyyidinnâs, *‘Uyûnu’l-Eser fî Funûni’l-Meğâzî ve’ş-Şemâil ve’s-Siyer*, nşr. İbrahim Muhammed Ramadân, (Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1993), I, 104.

¹⁸ Şemsüddîn ez-Zehbî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2006), I, 201.

¹⁹ Ebu’l-Fidâ İbn Kesîr, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa Abdulvâhid, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1976), I, 403; *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, (Kâhire: Dâru Hecer, 1997), III, 12.

²⁰ Ebû Bişr el-Verrâk ed-Dûlâbî, *ez-Zürriyyetü’t-Tâhire*, nşr. Sa’d el-Mübârek el-Hasan, (Kuveyt: Dâru’s-Selefiyye, 1986), 54.

²¹ Dûlâbî, *ez-Zürriyyetü’t-Tâhire*, 55-56.

rivayetlerin; el-Halîmî (ö. 403/1013)²², Ebû Şâme (ö. 665/1267)²³, İbn Manzûr (ö. 711/1311)²⁴, İbn Seyyidinnâs (ö. 734/1334)²⁵, İbn Kesîr (ö. 774/1373)²⁶, İbn Nâsiruddîn ed-Dîmaşkî (ö. 842/1438)²⁷, el-Makrîzî (ö. 845/1441)²⁸, es-Süyûtî (ö. 911/1505)²⁹, Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 926/1520)³⁰, eş-Şâmî (ö. 942/1535)³¹, ez-Zürkânî (ö. 1122/1710)³² ve İbn Âşûr (ö. 1393/1973)³³ gibi zevâtın eserlerinde yer aldıkları da tespit edilmiştir.

Metinlerde de görüldüğü üzere Ubeyd b. Umeyr'den rivayette bulunan İbn İshâk ve İbn Hişâm her ne kadar metnin ana gövdesinde örtüşmekte iseler de satır aralarında bir takım ifade farklılıklarına rastlanmakta, bunun yanı sıra her ikisinin metninin de Buhârî'nin rivayeti ile denli ayrıştığı görülebilmektedir. Beyhakî'nin metni ise ed-Dûlâbî'nin metni ile örtüşmekte iken hem Buhârî metni ile hem de İbn İshâk ve İbn Hişâm metinleri ile farklılaşmaktadır. Burada dikkat çekip üzerinde durulacak olan husus farklı rivayet olmalarından kaynaklanan noktalar değil, Hira hadisesinin birden fazla açıdan nakledilmesidir.

3. Şârihlerin, Hira Hadisesine Dair Tespit ve Değerlendirmeleri

Şârihlerin Hira hadisesine dair konumuzla ilgili değerlendirmelerinin; uykuda-yakaza halinde yaşanması, 'yetehannes'- 'te'abbüd' kelimelerinin bağlamsal anlamları ve 'mâ ene bi kâriin'- 'mâ ekrau'- 'mâzâ ekrau'- 'keyfe ekrau' ifadeleri etrafında şekillendiği belirtilebilir. Bu sebeple aşağıda üç temel meselenin her biri ayrı başlıklarda araştırılarak Buhârî şârihlerinin izahlarıyla beraber değerlendirilmektedir.

3.1. Alak Âyetlerinin Uykuda veya Yakaza Halinde Nüzûlü Meselesi

Bazı şârihler Ubeyd b. Umeyr'den mürsel olarak gelen rivayete binaen bu hadisenin Hz. Peygamber'in (sav) Hira'dayken gördüğü rüyasında gerçekleştiğini ifade etmekte iken şârihlerden kimileri de Buhârî rivayetine binaen yakaza halinde vukû bulduğunu savunmaktadırlar. Bu anlamda İbn Battâl'ın, bu hadisenin uykuda mı yoksa uyanıkken mi gerçekleştiğine dair yaklaşımları dikkat çekicidir. Zira Allah Teâlâ'nın, peygamberine Hira hadisesini yaşatmak suretiyle nübüvvetin iki merhalesini gerçekleştirdiğini söyleyen şârih, sadık rüyaların ilk merhale, Hira hadisesinin de ikinci merhale olduğunu anlatmaktadır.³⁴ Ayrıca Hz. Âişe'nin (r.anhâ), Hz. Peygamber'e (sav) gelen vahyin sadık rüyalarla başladığına dair ifadelerini hatırlattıktan sonra şunları söylemektedir: "Allah Teâlâ, yakaza halindeyken kendisine melek

²² Ebû Abdillâh el-Halîmî, *Minhâc fî Şu'abi'l-İmân*, nşr. Hilmî Muhammed Fûde, (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1979), I, 609; II, 265.

²³ Ebu'l-Kâsım el-Makdisî Ebû Şâme, *Şerhu'l-Hadisi'l-Muktefî fî Meb'asi'n-Nebiyi'l-Mustafâ*, nşr. Cemâl 'Azûn, (el-İmâretü'l-Arabiyye el-Müttehide: Mektebetü'l-'Amrîni'l-İlmiyye, 1999), 114, 151.

²⁴ İbn Manzûr, *Muhtasarü Târihi Dîmaşk*, XXVI, 273.

²⁵ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnu'l-Eser*, I, 100.

²⁶ İbn Kesîr, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, I, 405; *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, III, 13, 19; IV, 32.

²⁷ İbn Nâsiruddîn ed-Dîmaşkî, *Câmi'u'l-Âsâr fî's-Siyer ve Mevlidi'l-Muhtâr*, nşr. Ebû Yakub Neşet Kemal, (Beirut: Dâru'l-Felâh, 2010), IV, 90, 93.

²⁸ Ebu'l-Abbas el-Hüzeynî el-Makrîzî, *İmtâ'u'l-Esmâ*, nşr. M. Abdülhamîd en-Nümeysi, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), III, 5, 28.

²⁹ Süyûtî, *Ukûdu'z-Zeberced 'alâ Müsnedi İmâm Ahmed fî'râbi'l-Hadis*, nşr. Hasan Musa eş-Şâ'ir, Medine, Mecelletü el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, III, 191; *el-Hasâisü'l-Kübrâ*, I, 158.

³⁰ Zekeriyâ el-Ensârî, *Menhatü'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî (TuHFetü'l-Bârî)*, nşr. Süleymân b. Durey' el-'Âzimî, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005), I, 88.

³¹ Şemseddin eş-Şâmî eş-Şâfiî, *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fî Sireti Hayri'l-'İbâd*, nşr. 'Âdil Ahmed, Ali Muhammed Mu'avvid, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), II, 239.

³² Muhammed b. Abdülbâkî ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî 'alâ'l-Mevâhibu'l-Ledünniyye bi'l-Menhi'l-Muhammediyye*, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), I, 394, 406.

³³ Muhammed b. Tâhir b. 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (Tunus: ed-Dâru't-Tünisiyye, 1984), XXX, 439.

³⁴ Ebu'l-Hasen İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), I, 37.

göndermek suretiyle onun (sav) nübüvvetini tamamlamış, gerçeği ayan beyan ortaya koymuştur. Zira nübüvvetini ilk olarak uykuda başlatıp süslemişken sonradan da nübüvvetinin tamamlanması için uyanırken lütufta bulunmuştur. Allah Teâlâ, risaletini nasıl tanzim edip bildireceğini en iyi bilendir.”³⁵ İbn Battâl, hadisenin uyanırken gerçekleştiğini belirttiği bu satırların dışında başka herhangi bir açıklamada bulunmasa da o, Hira hadisesinin uykuda mı yoksa uyanırken mi gerçekleştiği tartışmasında önemli bir yere oturmaktadır.

Birçok şârih, bu tartışmaya girmese de³⁶ söz konusu tartışmayı yürütenlerden bir diğeri de İbn Hacer el-Askalânî’dir. Ona göre Hz. Peygamber’e (sav) gelen ‘hak’, Hakk’ın emrinin gelmesidir, bu emir ise ansızın³⁷ gelmiştir. Ubeyd b. Umeyr’in mürsel olarak rivayet ettiği meinde Hz. Peygamber’e (sav) gelen bu vahiy, uykuda veya uykunun yakaza haline en yakın olduğu anda geldiği belirtilmişse de Melek’in uykuda gelmesinin hemen ardından uyanırken gelmiş olması da imkân dahilindedir. Nitekim Ebu’l-Esved’in Urve’den, onun da Hz. Âişe’den (r.anhâ) naklettiği rivayete göre Hz. Peygamber (sav) Cibril’i evvela uykusunda/rüyasında görmüş, daha sonra uyanırken Hira’da görmüştür ki Alak sûresinin âyetleri de bu ikinci mülahazada nazil olmuştur.³⁸ İbn Hacer, açıklamalarını sürdürerek Hz. Peygamber’in (sav) Cibril’i aslî suretinde kaç defa ve nerede gördüğünü açıklamak suretiyle yukarıdaki iddiasını güçlendirmektedir. Şöyle ki ona göre Hz. Peygamber (sav) Cibril’i, şu zaman ve mekânlarda aslî suretinde görmüştür: İbn Lehîa’nın (ö. 174/790) Ebu’l-Esved’den naklettiği rivayete göre bu hadise sırasında; Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) İbn Mesud rivayetini beyanına göre ilki Hz. Peygamber’in (sav) Cibril’den aslî suretini görmek istediği zaman ikincisi ise Mirac hadisesi sırasında; ve Tirmizî’nin (ö. 279/892) Mesrûk’a (ö. 63/683 [?]) isnadla onun da Hz. Âişe’den rivayetle yer verdiğine göre ilki Sidretü’l-Müntehâ’da ikincisi ise -Cibril’in aslî suretinin tamamını görmemiş olma ihtimalinden dolayı kabul edilmese de- bu hadise sırasında.³⁹ Buna göre İbn Hacer, İbn Lehîa ve Hz. Âişe’den (r.anhâ) naklettiği rivayetlere istinaden Hira hadisesine dair Urve’den ve diğerlerinden ‘*uykuda*’ gerçekleştiğini belirten rivayetleri tenkid etmiş olmaktadır. Zira bu isimlere isnadla naklettiği rivayetlerin arkasından Cibril’in aslî suretinde görüldüğü yerleri saymakta, dolayısıyla Hira hadisesinin uyanırken gerçekleştiği yaklaşımını benimsediğini ortaya koymuş olmaktadır. Ancak İbn Hacer, Kirmânî gibi bazı şârihlerin; ‘Cibril bu hadise sırasında aslî suretinde gelmemiştir, şayet aslî suretinde olsaydı Hz. Peygamber (sav) o sıkmalara asla dayanamazdı’⁴⁰ şeklindeki yaklaşımlarına cevap vermemekte veya bu yaklaşımlar karşısında kendi delilinin savunusunu yapmamaktadır. Diğer yandan İbn Hacer, bu hadisenin yakaza halinde gerçekleştiğini belirtmek ve savunmak suretiyle esasen nübüvveti fiilen başlatan ikinci aşamanın da burası olduğunu kastetmiş olmaktadır. Kastallânî’nin ise bu husustaki ifadeleri nispeten daha sınırlıdır:

“er-Râfî [el-Kazvîni]’nin (ö. 623/1226) *el-Emâlî* adlı eserinde ‘Hz. Peygamber’e (sav) ilk Kur’ân vahyi uykudayken vahyedilmiştir’ diye bir görüş

³⁵ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, I, 37.

³⁶ Bu noktada belirtilmesi gerekir ki şârihler, Buhârî metnini esas almak suretiyle Ubeyd rivayetine hiç yer vermeyerek tercihlerini daha keskin bir şekilde belirtmiş de olabilirler. Buna göre Buhârî metninde yer aldığı üzere hadisenin uyanırken gerçekleştiğini, tartışmaya dahi açmamak suretiyle kaydetmiş olmaktadır. Ancak kendilerinin sarîh bir açıklamalarına ulaşamadı ise de bu görüşte olduklarını iddia etmekten uzak durduk ve ilgili şârihlere araştırmamızın metninde de yer vermedik.

³⁷ Şârihin ‘ansızın’ geldiği anlamını çıkarmasının dayanağı rivayetin metninde ‘*fecâehu’l-hak*’ ibaresinin ‘*feciehu’l-hak*’ lafzıyla nakledilmesidir.

³⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü’l-Bârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, nşr. Muhibbuddîn el-Hatîb, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1959), I, 23.

³⁹ İbn Hacer, *Fethü’l-Bârî*, I, 23.

⁴⁰ Şemsüddîn el-Kirmânî, *el-Kevâkibu’d-Derârî fi Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, nşr. Ali b. Dahilullah b. ‘Uceyyân el-‘Avfi, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1981), I, 34.

yer almaktadır. Ancak er-Râfiî; ‘Kur’ân vahiylerinin tamamının yakaza halinde indirilmiş olması daha makuldür’ demiştir. ed-Dûlâbî’nin mürsel olarak naklettiği rivayete göre ise Hz. Peygamber (sav) Cibril’i uykusunda görmüş, Cibril’in kendisine (sav) ‘*İkra’ bismi Rabbik*’ âyetlerini okumasından sonra Hz. Hatice ona (sav) ‘*Anlattığın bu hadiseyi rüyanda mı gördün?*’ diye sorunca; ‘*Onu rüyamda gördüm, kendisinin Cibril olduğunu söyledi.*’ cevabını vermiştir. [Bu durumdaki işkal şu şekilde giderilir:] Hz. Peygamber’e (sav) gelen vahiyler, Melek kendisini (sav) korkutmasın, nübüvvetini açıklıkla ulaştırabilsin diye evvela rüyada [daha sonra yakaza halinde] olmuştur, zira böylece Hz. Peygamber (sav), beşer takatinin kolay kolay kaldıramayacağı nübüvvet yükünün altına aniden girmemiştir. Dolayısıyla vahiy, nübüvvet hasletlerinin ilki [sadık rüya] ile başlamış olmaktadır.⁴¹

Kastallânî’nin bu açıklamalarıyla kendisinden önceki şârihlerden İbn Battâl ve İbn Hacer ile benzer yaklaşımda bulunduğu görülmektedir. Zira Hz. Peygamber’in (sav) nübüvvetini rüyada ve yakaza halinde diye iki döneme ayıran söz konusu şârihler; Hz. Âişe’nin (r.anhâ) ‘*Hiçbir rüya görmezdi ki sabahın aydınlığı gibi çıkmasın.*’ ifadelerini sadık rüya ismiyle ilk aşama, Alak sûresi âyetlerinin indirildiği Hira hadisesini ise yakaza halinde gerçekleşip Kur’ân vahyine başlanan ikinci aşama olarak görmekteydiler. Kastallânî de Hz. Peygamber’in (sav) Hz. Hatice (r.anhâ) ile kurduğu diyalogdan hareketle hadisenin rüyada gerçekleştiğini söyleyenlere cevaben; bu âyetlerin (ve dolayısıyla Hira hadisesinin) yakaza halinde indiğini, rüyada olanın ise önceki merhaleyi ifade ettiğini açıklamaktadır. Her ne kadar sarîh ifadeler görülemese de bu ifadeleri ile onun, Kur’ân vahyinin tamamının yakaza halinde indirildiğini ifade etmek için ed-Dûlâbî rivayetini te’vîl ettiği gözden kaçmamaktadır. Ayrıca söz konusu rivayetin sıhhatine dair bir açıklamada bulunmamış olsa da te’vîl etmesi, rivayeti en azından mevzû görmediğine delil teşkil etmektedir. Bunun yanı sıra Kastallânî’nin ifadeleri arasında yer alan ‘*Alak sûresi âyetlerinin rüyada indiğini söyleyenler*’ ibaresi de dikkat çekicidir. Kime hitaben bunu söylediğini belirtmemiş olsa da Kastallânî dönemine gelindiğinde kimilerinin, ed-Dûlâbî rivayetinden hareketle [İbn İshâk, İbn Hişâm ve Beyhakî rivayetleri de bu kaynaklara dahil edilebilir] en azından bazı Kur’ân âyetlerinin uykuda/rüyada indirildiğini savunduğu anlaşılmaktadır.

3.2. ‘*Tehannüs*’ ve ‘*Te’abbüd*’ Lafızları; Şârihlere Göre Bağlamsal Anlamları

Hattâbî’nin, Hira hadisesine dair bu bağlamdaki ifadeleri pek kapsamlı olmasa da hem kendisinden sonraki şârihlere kapı aralaması hem de nüansları bakımından önem arz etmektedir. Öyle ki Hattâbî sadık rüyaların, Hz. Peygamber’e (sav) uzletin sevdinilmesinin ve bir mağarada halvet halinde olmasının nübüvvet hazırlanma süreci olduğunu belirtmektedir. Nitekim ona göre halvet, kalbin arındırılmasına ve fikrin olgunlaşmasına olanak tanımakta, kişinin dünya ve içindekilere duyduğu meşguliyet hastalığını gidermektedir.⁴² Ayrıca bir beşer, kendi tabiatından ayrılmadığı için alışkanlıklarına duyduğu bağımlılığın ancak riyazet ile kurtulabilmektedir. İşte Allah Teâlâ da Nebi’sine (sav) ilk olarak bunu lütfetmiş ve kendisine (sav) halveti sevdirmişti ki bu vesileyle beşerî münasebetlerinden arınsın, ahlakı olgunlaşsın ve (kâmil) kulluk makamına ulaşınsın. Nihayetinde Hz. Peygamber (sav) de Hira’daki halvet ve riyazet ile ulaştığı bu makamdan sonra tevfiğe, teysîre ve ilahî yardıma mazhar olmuştur.⁴³

⁴¹ Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdü’s-Sârî li Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, (Mısır: el-Matba’atü’l-Kübra’l-Emiriyye, 1905), I, 61. Burada Kastallânî’nin yer verdiği Dûlâbî rivayetinin, bizim Dûlâbî’nin eserinden tespit ettiğimiz rivayetten farklı lafızlarla geldiği belirtilmelidir. Bk.; Dûlâbî, *ez-Zürriyyetü’t-Tâhire*, 54.

⁴² Muhammed b. İbrahim el-Hattâbî el-Bustî, *A’lâmu’l-Hadîs fî Şerhi Me’ânî Sahîhi’l-Buhârî*, nşr. Muhammed b. Sa’d b. Abdurrahmân Ali Su’ûd, (1988), I, 128.

⁴³ Hattâbî, *A’lâmu’l-Hadîs*, I, 128.

Diğer yandan Hattâbî'ye göre hadis-i şerifin metninde yer alan *'feyetehannes'* lafzı; günah ve hataları nefisten atma anlamı taşımaktadır. Bu kelimenin dildeki muadili *'et-teessüm/günah'* ve *'et-tehavvub/günah'*tır. Dolayısıyla *'yetehannes'* ifadesi de nefisten günah ve hataları atmak, nefsi arındırmak anlamlarını taşımaktadır.⁴⁴ Bu açıklamalarından hareketle Hattâbî'nin, hadis-in metninde yer alan *'ve hüve et-te'abbüd'* ibaresini, *'tehannüs'* lafzının tefsiri olarak gördüğünü, söz konusu ifadenin hadis-i şerifte müdrec olarak bulunduğunu -kendisi açıkça ifade etmemiş olsa da yaptığı açıklamalarına binaen- söyleyebiliriz. Ayrıca 'nefsi günahlardan arındırmak' ifadesinden onun, Hz. Peygamber'in (sav) Hira'da, nefsindeki günahları/hataları arındırmak için bulunduğunu söylediğine ulaşılabilmektedir. Ancak Hattâbî'nin *'feyetehannes'* ve *'et-te'abbüd'* kelimelerinden mülhem Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvetinden önceki halini tasvir eden izahlarına dair sağlıklı çıkarımın salt lafzî bağlamdan elde edilemeyeceği vurgulanmalıdır. Nitekim anlaşıldığı kadarıyla Hattâbî burada hata ve günah kelimeleri ile; uzletin faydaları için ifade ettiği kalbinin arındırılmasını, fikrinin olgunlaşmasını ve meşguliyet hastalığından kurtarılmasını kastetmektedir.

Hira hadisesini bir tür halvet olarak gören Hattâbî'nin yanı sıra İbn Battâl'ın da benzer yorumlarda bulunduğu; Hz. Peygamber'in (sav) bu yaşadıklarının riyazet hali olduğunu, nefsinin günahlardan arındırıp koruyarak kulluğunu artırmak için orada bulunduğunu kabul ettiği görülmektedir. Hattâbî ile benzer şekilde *'tehannüs'* lafzının da üzerinde duran İbn Battâl, *'feyetehannes'* ifadesinin sûfilerin; 'kim Allah'a karşı muhlis olursa Allah Teâlâ ona rızık indirir' ifadesindeki manaya geldiğini, Hz. Peygamber'in (sav) beşeriyetin en faziletlisi olması nedeniyle bu hususta herkesten daha öncelikli olduğunu ve netice itibarıyla da rızıkının artırıldığını söylemektedir.⁴⁵ Bu ifadelerine göre İbn Battâl da Hattâbî gibi şerhini işârî nazarla yapmakta ve Hz. Peygamber'in (sav) Hira'da bulunmasını te'abbüd, halvet ve riyazet gibi görmekte, bu riyazetinin akabinde ise kendisine nübüvvet rızıkının/nimetinin bahşedildiğini ifade etmiş olmaktadır.

Nevevî'nin Hira hadisesinin kalp temizliği ve ruhun arındırılmasını sağladığı şeklindeki ve rivayette yer alan *'tehannüs'* lafzının 'günahtan ve hatalardan kurtulmak olduğu' şeklindeki açıklamaları Hattâbî ve İbn Battâl ile örtüşmektedir.⁴⁶ Bunun yanı sıra Nevevî rivayeti naklederken de şerh ederken de *'te'abbüd'* lafzını, *'tehannüs'* lafzına müdrec olarak kaydetmektedir. Öyle ki hadis-in metninde yer alan *'et-te'abbüd'* lafzının *'tehannüs'* kelimesini tefsir için kaydedildiğini belirten Nevevî bu durumu 'sahih' diyerek desteklemekte, sonrasında ise *'tehannüs'* lafzının kelime anlamlarını vererek sözlerini tamamlamaktadır.⁴⁷ Diğer bir deyişle *'ve hüve et-te'abbüd'* ibaresinin müdrec olduğu anlaşılrsa da kendisinden önceki şârihlerin açıkça beyanlarına ulaşılamamakta, Nevevî'ye gelindiğinde ise sarahaten kaydedildiği görülmektedir.

Kirmânî ise söz konusu lafızların anlamlarını Hattâbî'ye atıfla vermektedir. Kirmânî, Hattâbî'nin ifadelerini aktarmadan hemen önce *'tehannüs'*ün 'günahtan uzak durma, ictinâb etme' anlamında olduğunu kaydetmektedir. Bu satırlarında Hattâbî'nin yaklaşımını da alıntıladıktan sonra onu eleştirircesine; *'tehannüs'* kelimesinin dildeki muadillerinden diğer bazılarının *'et-tecennüb'*, *'et-tehavvün'* ve *'et-teharrüc'* olduğunu, dolayısıyla kelimenin anlamının 'nefsi günahlardan arındırmak' değil, 'nefsi günahlardan, sıkıntılardan, hıyanetten vs.

⁴⁴ Hattâbî, *A'lâmu'l-Hadis*, I, 128.

⁴⁵ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 33, 37, 52.

⁴⁶ Bk.; Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref en-Nevevî, *et-Telhîs Şerhu'l-Câmi 'i's-Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Muhammed el-Faryâbî, (Riyad: Dâru't-Tayyibetü li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2008), I, 348-349.

⁴⁷ Nevevî, *et-Telhîs*, I, 349.

uzak tutmak' şeklinde verilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁴⁸ İlerleyen satırlarda söz konusu günahların/hıyanetin ise cahiliye halkının işlediği günahlar olduğunu da sözlerine eklemektedir.⁴⁹ Ayrıca Kirmânî, bu yaklaşımını desteklemek için ifadelerinin sonunda; "netice itibarıyla bu kelime haniflik yapmak, hanif olmak (yetehanef) anlamına gelir" demektedir. Hz. Peygamber'in (sav) Hira'da hanif dini üzere ibadet ettiğini ve nübüvvetinden önce kendisinden önceki şeriate tâbi olduğunu, bu şeriatin Hz. Nûh'un (as), Hz. İbrahim'in (as), Hz. Musa'nın (as) ve Hz. İsa'nın şeriatı olduğu yönünde de görüşlerin bulunduğunu sözlerine ekleyen Kirmânî'nin, Ebu'l-Kâsım Muhammed et-Teymî el-İsfehânî'nin (ö. 535/1141) '*tehannüs*' lafzı ile ilgili şu sözlerinden istişhadda bulunmaktadır: "Bu kelime, müşkil ifadelerden birisidir ve [dilde] mahir bir kimseden başkası bunun anlamına vakıf olamamaktadır. Zira İbnü'l-Arâbî'ye '*yetehanef*'in ne demek olduğu soruldu da kendisinin bilmediğini, onun da Ebû Amr eş-Şeybânî'ye (ö. 213/828 [?]) sorduğunu, ancak onun da bilmediğini söylemiştir."⁵⁰ Kirmânî'nin, Hattâbî, İbn Battâl ve Nevevî'ye ait görüşleri tenkid ettiği bu yaklaşımlarından; Hz. Peygamber'e (sav) nübüvvetinden önce günah/hatta atfeden izahın yerine 'zaten bu günahlardan/hatalardan uzak durmak için Hira'ya gidiyordu' muhtevastaki yaklaşımı ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onun, ilgili kelimenin '*yetehanef/haniflik yapmak*' manasına geldiğini belirterek Hz. Peygamber (sav) aleyhindeki nübüvvet öncesi günaha bulaşma ihtimalini izale ettiği görülmektedir.

İbn Hacer el-Askalânî'ye gelince o, Hz. Peygamber'e (sav) '*hubbibe ileyhi el-halâu/kendisine yalnızlığın sevdirmesi*' ibaresini açıklarken rivayette faile yer verilmediğini söyleyerek bunun; gönderenin malum olmasından kaynaklandığı, zira gerçekleşen her şeyin Allah katından olduğu ve belki de kendisine (sav) ilham türünde vahiy ile bildirilmiş olabileceği yönünde açıklamalarda bulunmaktadır.⁵¹ Bu ifadelerine göre Hz. Peygamber'in (sav) Hira'ya uzlete gitmesi, ona (sav) gelen bir tür vahiy idi, ancak bu vahiy; Kur'ân vahiyi veya peygamberlere gelen diğer vahiy türlerinde değil, henüz nübüvveti başlamaması hasebiyle Allah Teâlâ'nın herhangi bir beşer ile irtibatı kabilinden olan 'ilham' türündeki bir vahiy idi. Ayrıca Hz. Peygamber'in (sav) Hira'daki bu uzletinin bir ay sürdüğünün, söz konusu ayın da İbn İshâk'ın rivayetinin işaret ettiği üzere Ramazan ayı olduğunun bilindiğini belirtmektedir.⁵² Böylece Hira hadisesinin zamanını da tayin eden İbn Hacer, aslında Kur'ân'ın Ramazan'da inmeye başladığını bu rivayet bağlamında tespit etmiş olmaktadır. Bunun yanı sıra her ne kadar İbn İshâk rivayetinin metin ve senedini cerh ve ta'dîle tâbi tutmasa da rivayete yer verip istinbâta bulunması, en azından mevzû görmediğine işaret etmektedir.

Diğer yandan İbn Hacer, Hz. Peygamber'in (sav) Hira'da bulunmasını, hem kalbini günahlardan uzaklaştırması hem de günahlardan arındırması şeklinde açıklamaktadır.⁵³ Şöyle ki '*yetehanef*' lafzına dair açıklamalarını yaparken bu kelimenin '*yetehanef*' anlamında olduğunu, Hz. Peygamber'in (sav) Hira'da Hz. İbrahim'in (as) dinine uyduğunu, zira İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *es-Sîretü'n-Nebeviyye* adlı eserinde yer alan rivayette de bu kelimenin yerine '*yetehanef*' lafzının kullanıldığını belirtmektedir. Bunun yanı sıra ilgili lafzın '*günahları atmak, arınmak*' anlamına da gelebileceğini, '*yeteessemü*' ve '*yeteharrecü*' denilmesi ile aynı anlamda

⁴⁸ Kirmânî, *el-Kevâkib*, I, 32.

⁴⁹ Kirmânî, *el-Kevâkib*, I, 33.

⁵⁰ Kirmânî, *el-Kevâkib*, I, 32-33.

⁵¹ İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, I, 23.

⁵² İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, I, 23.

⁵³ İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, I, 23.

olabileceğini sözlerine eklemektedir.⁵⁴ İbn Hacer'in bu ifadeleri, Hattâbî ile Kirmânî'de görülen 'günahtan arınma' ve 'günahtan uzak durma' tartışmasından her iki yaklaşımın da söz konusu olabileceğini kabullendiğini göstermektedir. Nitekim Hattâbî'nin delil olarak getirdiği 'yeteessemü' lafzı ile Kirmânî'nin delil olarak getirdiği 'yeteharrecü-yetecennebü' lafzını 'yete Hannesü' kelimesi ile aynı minvalde zikretmesi bu durumu göstermektedir. Ancak Kirmânî'nin yaklaşımına daha yatkın olmasından kaynaklı açıklamalarını genişletmekte ve İbn Hişâm rivayetini delil getirmekte iken Hattâbî'nin yaklaşımını ise 'olabilir' diyerek ne eleştirmekte ne de kesin bir dille desteklemektedir. 'et-Te'abbüd' kelimesi ile ilgili olarak müdrec olduğunu belirtmekle yetinip anlamına dair bir açıklamada bulunmamasından ötürü⁵⁵ İbn Hacer'in *Bed'ü'l-Vahy* şerhinden, Hz. Peygamber'in (sav) günahlardan arındığını mı yoksa uzak durduğunu mu düşündüğü tam olarak netleşme de baskın kanaatinin 'günahlardan uzak durmak' olduğu anlaşılmaktadır.

Aynî şerhinde açtığı 'el-es' ile ve'l-ecvibe' alt başlığında; "Hz. Peygamber'e (sav) niçin yalnızlık sevdirmişti diye sorulacak olunursa bu soruya şöyle cevap verilir" diyerek açıklamalarına başlamaktadır. Kendisinin Hz. Peygamber'in (sav) kalbinin arındırılması, tefekküre yönelmesi ve bir beşerin tabiatının ancak riyazet yapmak suretiyle yükselebileceği için yalnızlığın sevdirdiğini söylemesiyle genel olarak Hattâbî ile örtüşmektedir. Bu ifadelerinin yanı sıra ona göre Hz. Peygamber (sav), insanlarla iç içelikten kurtulup alışkanlıklarını unutması ve bu vesileyle vahye muhatap olması için yalnızlık sevdirmişti. Melek'in 'oku' masını istemesi ve onu (sav) sıkması da bu kabilden örnektir. Ayrıca Hz. İbrahim (as) da bu itibarla Rabbine münacatta bulunmuş, kulluk yapması için gereken yolun gösterilmesini dilemiştir.⁵⁶ Aynî bu açıklamalarından sonra ise ifadelerine destek olarak Hattâbî'nin -yukarıda yer verdiğimiziz- yaklaşımlarını alıntılamaştır.⁵⁷ Şârihin ifadelerinin Hattâbî ile örtüşen yönlerinin yanı sıra Hz. Peygamber'in (sav) uzlete çekilmesini, Hz. İbrahim'in (as) durumuna benzetmesi dikkat çekicidir, ancak Hz. İbrahim'i (as) hangi hadise ve ifadeleri bağlamında söz konusu ettiğini açıklamadığı belirtilmelidir.⁵⁸ Bununla birlikte Aynî'nin diğer peygamberlerden değil de Hz. İbrahim'den (as) bahsetmesi, Hz. Peygamber'in (sav) Hira'da 'te Hannüf' yaptığını düşünmesiyle ilişkilendirilebilir. Bu satırlarının akabinde Hz. Peygamber'in (sav), Hz. İbrahim'in şeriatı üzere olduğuna, Melek'in Hz. İbrahim'e (as) öğrettiği gibi Hz. Peygamber'e (sav) de nasıl ibadet yapacağını (et-te'abbüd) öğrettiğine yer vermesi⁵⁹ bu çıkarımı kuvvetlendirmektedir. Kaldı ki aşağıda belirtileceği üzere Aynî, Hz. Peygamber'in (sav) Hira'da ne yaptığını anlatan 'yete Hannesü-yete'abbüd' lafızlarını da nihai anlamda 'yete Hannesü' olarak açıklamaktadır.

Rivayetin lafızlarını filolojik açıdan da değerlendirmelere tâbi tutan Aynî, 'te Hannesü' kelimesinin hadis-i şerifin metninde 'te'abbüd' lafzı ile tefsir edildiğini söylemektedir. Sonrasında 'te Hannesü' kelimesinin; günahları atmak, yani günahlardan ve hatalardan arınmak,

⁵⁴ İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, I, 23.

⁵⁵ İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, I, 23.

⁵⁶ Bedrüddin el-Aynî, *'Umdetü'l-Kâri Şerhu Sahihi'l-Buhâri*, (Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî), I, 60.

⁵⁷ Aynî, *'Umdetü'l-Kâri*, I, 61.

⁵⁸ Aynî'nin bu ifadelerinin Hz. İbrahim'in (as) hayatındaki karşılığını yakalayamamış olmakla beraber bahsedilen münacat ve yol göstermeyi dilemenin, Hz. Musa'nın (as) Medyen'de içinde bulunduğu hal ile örtüşüğünü söyleyebiliriz. Zira Kasas süresi âyetleri bu durumu şöyle anlatmaktadır: "Musa, Medyen'e doğru yöneldiğinde; 'umarım Rabbim bana doğru yolu buldurur' dedi... Sonra gölgeye çekilip; 'Ey Rabbim! Bana lütfedeceğin her türlü hayra muhtacım!' diye niyazda bulundu." (Kasas, 28/22-24) Bu âyetlerde yer alan 'yol buldurur' ve 'bana lütfedeceğin her türlü hayra muhtacım' ibarelerinin barındırdığı anlam Aynî'nin de kaydettiği manalar olup atfı yaptığı âyetlerin bunlar olduğu vehmini uyandırmaktadır.

⁵⁹ Aynî, *'Umdetü'l-Kâri*, I, 61.

kurtulmak, saf ve temiz hale gelmek anlamlarını taşıdığını, ayrıca kişinin iyilik yapması suretiyle işlediği amelleriyle nefsinden günahı atması⁶⁰ ve kişinin işlediği bir ameli vesilesiyle ‘*huns*’tan⁶¹ kurtulması⁶² anlamında olduğunu ifade etmektedir. Sözlerinin devamında ise bu kelimenin ‘*tehannüf*’ kelimesinde olduğu gibi ‘putlardan uzak durma’ anlamına geldiğini belirtmekte, bazı dil âlimlerinin benzer muhtevalı açıklamalarına yer verip Hattâbî ve Kirmânî’nin açıklamalarını tekrar ederek söz konusu kelimeye dair semantik şerhini tamamlamaktadır.⁶³ Bu durumda Aynî’nin ‘*tehannüs*’ kelimesine ‘kişinin işlediği bir ameliyle günden arınması/kurtulması’ şeklinde verdiği anlam ile; Hz. Peygamber’in (sav) Hira’da bulunarak iyi (*el-birr*) bir amel işlediği ve bu vesileyle günahlardan ve hatalardan arındığını ifade etmiş olmaktadır. Bunun yanı sıra ‘*tehannüs*’ kelimesine yüklediği anlam, şerhinin diğer bölümlerinde araştırıldığında neredeyse sadece ‘ibadet etmek suretiyle günahlardan arınmak’ anlamında kullandığı görülmektedir.⁶⁴ Bundan dolayı da Aynî’nin, ‘*günahlardan uzak durma*’ anlamını değil, ‘*günahlardan arınma*’ anlamını benimsediği, yani Hz. Peygamber’in (sav) nefesine bulaşan veya bulaşmış olma ihtimali bulunan her türlü hata ve günden arınmak için burada ibadet ettiğini düşündüğü çıkarımına ulaşılabilmektedir. Bunun yanı sıra ‘*tehannüs*’ kelimesinin Hz. İbrahim’in (as) putlardan uzak durması gibi olduğunu söylemesiyle; Hz. Peygamber’in (sav) nefsindeki zelle misali hatalardan arınmakla beraber şirke bulaşmamak için Hira’da bulunduğunu düşündüğü çıkarımı elde edilebilmektedir. Diğer bir deyişle ona göre Hz. Peygamber (sav), kalbini her türlü meşguliyetten arındırmak, zihnini gereksiz ve anlamsız her türlü meseleden uzaklaştırmak için ‘*tehannüs*’ yapmakta, cahiliye dönemine ait her türlü günden uzak durmak için de ‘*tehannüf*’ yapmaktadır.

Aynî’nin ‘*te‘abbüd*’ lafzını ancak ‘*tehannüs*’ kelimesinin tefsiri olarak gördüğü,⁶⁵ haricinde ise buradaki tartışmalar bağlamında bir açıklamalarda bulunmadığı belirtilmelidir. İlerleyen sayfalarda Hz. Âişe’nin (r.anhâ), Hz. Peygamber’in (sav) uzlet süresini müphem bıraktığını ancak söz konusu sürenin İbn İshâk’ın *es-Sîre*’inde yer verdiği üzere esasen kendisi tarafından da bilindiğini söylemektedir. Hz. Peygamber’in (sav) Hira’daki bu uzlet müddetinin - İbn İshâk rivayetinde yer alan bilgilere göre- bir aylık süre olduğunu, söz konusu ayın da Ramazan ayı olduğunu belirten Aynî, böylece İbn Hacer gibi Hira hadisesinin zamanını da tayin etmektedir. Verdiği bu bilgilere ek olarak ilerleyen sayfalarında ise İbn Sa’d’ın; “Hz. Peygamber’e (sav) Melek, Ramazan ayının on yedisi olan Pazartesi günü, kendisi (sav) kırk yaşında iken gelmiştir.” dediğini belirtmektedir.⁶⁶ Esasen Kur’ân’ın Ramazan’da inmeye başladığını söylediği bu satırlarında İbn Hacer’in açıklamalarının tekrarı görülebilmektedir. Ayrıca Aynî de İbn Hacer gibi İbn İshâk rivayetinin metin ve senedini cerh ve ta’dîle tâbi tutmamış olsa da rivayete yer verip istinbatta bulunması, onun da mevzû görmediğine işaret etmektedir.

Buhârî şârihlerinden bir diğeri olan Gürânî’nin ‘*tehannüs*’ kelimesi bağlamındaki ifadelerinin, kendisinden önceki şârihlere nispeten daha yüzeysel olduğu görülmektedir. Bu kelimenin ‘*el-ism/günah*’ anlamına geldiğini söyleyen Gürânî’ye göre kelime rivayette ise; ‘insanlarla bir arada bulunmaktan kaynaklanan günahlardan uzak durmak, ictinab etmek’

⁶⁰ Aynî, ‘*Umdetü’l-Kârî*, I, 49.

⁶¹ Zünub ve günah anlamına gelmektedir.

⁶² Aynî, ‘*Umdetü’l-Kârî*, I, 49.

⁶³ Aynî, ‘*Umdetü’l-Kârî*, I, 49.

⁶⁴ Aynî, ‘*Umdetü’l-Kârî*, XIII, 99; XIX, 304-305; XXII, 96; XXIV, 127-128.

⁶⁵ Aynî, ‘*Umdetü’l-Kârî*, I, 46, 49, 56.

⁶⁶ Aynî, ‘*Umdetü’l-Kârî*, I, 56.

anlamını taşımaktadır.⁶⁷ Şârihin bu ifadelerinin, kelimenin lügat anlamına binaen ortaya konulduğu anlaşılma ile beraber kendisinden önceki şârihlerin söze dahil ettikleri ‘nefsi günahlardan uzak tutma’ yaklaşımının tarafı olduğu anlaşılmalıdır. Diğer yandan ‘te‘abbüd’ kelimesinin, rivayete ‘tehannüs’ ifadesini tefsir kabilinden Zührî tarafından idrâc edilen bir ifade olduğunu belirten Gürânî,⁶⁸ ilerleyen satırlarında Hz. Peygamber’in (sav) ‘te‘abbüd’ünün mahiyetinin ulema arasında ihtilâflı olduğunu belirtmektedir. Buradaki izahlarında Hz. Peygamber’in (sav) kendisinden önceki bir peygambere mi uyduğu -eğer öyle ise hangi peygambere uyduğu- yoksa kendi ictihadı ile mi kulluk yaptığı tartışmasına ve kendi yaklaşımlarına yer vermektedir. Ona göre Hz. Peygamber’in (sav), kendi ictihadına göre amel ettiğini söyleyenler olduğu gibi Hz. Nûh’un (as) şeriatine, Hz. İbrahim’in (as) şeriatine, Hz. Musa’nın (as) şeriatine ve Hz. İsa’nın (as) şeriatine göre amel etmekteydi diyenler de söz konusudur. “Ancak bunlar içerisinde kendi ictihadına göre amel ettiğini söyleyenlerin yaklaşımları en olası tercihtir” diyen⁶⁹ Gürânî böylelikle rivayette yer alan ‘feyetehannesü’ ifadesine ‘feyetehhanefü’ kabilinden verilen manalardan ayrılmakta ve Hz. Peygamber’in (sav) Hira’da bulunmasını günahlardan uzak durup aklen ulaşabildiği kadarıyla kulluğunu yerine getirmesine bağlamış olmaktadır.

Hira hadisesini Kastallânî de Hz. Peygamber’in (sav) kalbinin arındırılması ve vahiy bulabilmesi için insanlardan uzaklaşması şeklinde görmektedir. Ona göre insan, uzlet sırasında diğer her şeyden uzaklaşmakta ve Rabbi ile baş başa kalmaktadır. Hz. Peygamber’in (sav) uzleti de nübüvvetinden ileri gelmiş olup Rabbine yakınlaşmasını ifade etmektedir.⁷⁰ Kastallânî şerhinin ilerleyen sayfalarında sorduğu; ‘Hz. Peygamber’in (sav) Hira’ya çekilmesinin risaletten önce olmasının hikmeti nedir?’ farazî sorusuna verdiği; ‘vahiy ile bildirilen bir hüküm’ cevabı da bu düşüncesi ile paralellik arz etmektedir.⁷¹ Buradaki ifadelerine göre rivayette yer alan ‘sümme hubbibe ileyhi el-halâu’ ibaresindeki ‘sümme’ lafzı tertîb için gelmiş ve ‘bir şeyden sonra yapılması istenen’ anlamını taşımaktadır. Dolayısıyla Hira’daki uzlet, Hz. Peygamber’den (sav) istenen, yani ona (sav) vahyedilen bir hükümdür/görevdir. Kaldı ki kendisine (sav) rüyada da olsa vahiy gelmekteydi, şayet bunu yapmaması istenseydi nehyedilebilirdi. Bu sebeple Hira’daki uzlet Melek’in gelmesi ve ortaya çıkması için bir vesile, bir neden niteliği taşımaktadır.⁷²

Kastallânî bu ifadeleriyle, İbn Hacer’in ‘Hz. Peygamber’e (sav) yalnızlığın sevdirmesinin ilâhî görev olduğu’ yönündeki yaklaşımını desteklediği anlaşılmalıdır. Ancak bu iki şârihin birbirlerinden ayrıştığı nokta Hz. Peygamber’e (sav) bu görevin bildirildiği vahiy türüdür. İbn Hacer, ‘ilham’ gibi bir vahiy türü ile bildirilmiş/sevdirilmiş olabileceğini söylerken Kastallânî durumu biraz daha bağlayıcı hale getirerek ‘sadık rüya’ kabilinden aldığı vahiylerle bildirildiğini/sevdirildiğini ileri sürmektedir. Bu iki vahiy türünde derece farkı söz konusu olmakla beraber asıl vurgulanan nokta; Hz. Peygamber’in (sav) Hira’da kendisine gelen vahiyden/emirden/sevdirilmeden dolayı bulunduğudur. Bunun nedeni de Kur’ân vahyinin gelmesi için kalbinin arındırılması, takatinin kuvvetlendirilmesi, kendisinin peygamber olduğuna inanmasının/kabullenmesinin kolaylaştırılması gibi maddi ve manevi ortamın hazırlanmasıdır.

⁶⁷ Molla Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî ilâ Riyadi Ehâdisi'l-Buhârî*, nşr. Eş-Şeyh Ahmed ‘İzzü ‘Înâye, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi'l-Arabî, 2008), I, 38.

⁶⁸ Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, I, 38.

⁶⁹ Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, I, 38.

⁷⁰ Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, I, 62.

⁷¹ Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, I, 62.

⁷² Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, I, 62.

Diğer yandan Kastallânî, Hz. Peygamber'in (sav) Hira'da 'tehannüs' için bulunmasını, onun (sav) bir nevi günah kaynaklarından uzak durması, günaha girmekten ve düşmekten sakınması olarak açıklamaktadır. Ayrıca bu kelimenin 'tehannüf/hanif dine tâbi olma' anlamını da taşıdığını, yani Hz. Peygamber'in (sav) orada Hz. İbrahim'in (as) dinine tâbi olduğunu belirtmektedir. Sözlerinin devamında İbn İshâk'a göre bu uzlet/halvet halinin bir ay sürdüğünü, bu ayın da Ramazan ayı olduğunu, Hz. Peygamber (sav) kırk yaşındayken Ramazan ayının on yedisine denk gelen Pazartesi günü ise ilk vahyin geldiğini söylemektedir.⁷³ Buhârî rivayetinde müdrec olarak yer aldığını belirttiği 'et-te'abbüd' kelimesinin şerhine geldiğinde ise 'tefekür etmek suretiyle kulluk yapıyordu' demektedir.⁷⁴ Bu ifadeleri hasebiyle Hz. Peygamber'in (sav) günahlardan arınması için değil, günahlardan uzak durması ve kalbinin selîm hale getirilmesi için Hira'da uzlete yönlendirildiğini, bunun bir vahiy ile, yani sadık rüyalar yoluyla kendisine telkin edildiğini savunduğu anlaşılmaktadır.

3.3. 'Mâ Ene Bi Kâriin' mi, 'Mâzâ Ekrau' mu?

Hz. Peygamber'in (sav), Cibril ile karşılaştığı sırada ne dediği ve neler yaşadığı ile ilgili olarak ifade edilen buradaki izahlar genellikle 'mâ ene bi kâriin' - 'mâ ekrau' - 'mâzâ ekrau' - 'keyfe ekrau' ibareleri bağlamında söylenip tartışılmaktadır. Nevevî'nin hususî olarak üzerinde durduğu konulardan olan 'mâ ene bi kâriin' ibaresine dair kaydettikleri dikkat çekicidir. Kendisi ifadede geçen 'mâ' edatının nâfiye olduğunu, buna göre ibarenin 'mâ ehsinü en ekrae/benim okumam güzel değildir, iyi bir şekilde okuma bilmem' anlamına geldiğini ve bu anlamın da cumhurun kabul ettiği görüş olduğunu söylemektedir. Bu açıklamalarından sonra ise meçhul sığayla 'şöyle de denildi' kaydını düşerek bu edatın istifhâm anlamında kullanıldığının da söylendiğini belirtmektedir. Ona göre ibarenin haberine 'be' harf-i cerri geldiği için bu görüştekiler zayıf hatta anlamsız bir yaklaşımda bulunmuşlardır. Ayrıca Nevevî'nin ifadelerine göre istifhâm anlamında olduğunu söyleyenler 'mâ[zâ] ekrau' rivayetinden hareketle böyle söylemiş olsalar da bu rivayetteki 'mâ' edatı da yine nâfiye anlamı taşımaktadır.⁷⁵

Nevevî'nin bu ifadelerinde görüldüğü üzere Hz. Peygamber'in (sav), Hira'da Melek ile karşılaştığında 'mâ ene bi kâriin' dediğini ifade eden Buhârî rivayetinin yanı sıra 'mâ[zâ] ekrau' dediğini nakleden bir başka rivayet daha yer almaktadır. Kendisi bu hususta herhangi bir kaynağa atıfta bulunmasa da İbn İshâk rivayetinden bahsettiği düşünülmektedir. Bunun yanı sıra Nevevî'ye göre ibarenin istifhâm türünde söylendiğini savunanların bu ibareye 'ne okuyayım' anlamını verdikleri, böylece Hz. Peygamber'in (sav) okuma-yazma bildiğini iddia ettikleri anlaşılmaktadır. Diğer yandan Nevevî, 'ğattani' lafzının anlamının sıkılmak olduğunu ifade ettikten sonra ulemanın; "Hz. Peygamber'in (sav) bu şekilde sıkılmasındaki hikmet; onun (sav) içinde bulunduğu duruma dikkatini vermesini sağlamak ve kalbini, kendisine söylenecekler için hazırlamaktır" dediklerini kendisi de kabul ederek nakletmektedir.⁷⁶

Bu noktada Kirmânî'nin 'mâ ene bi kâriin' ibaresine dair açıklamalarını Nevevî'den alıntı ile ifade ettiği, hatta bu alıntısının haricinde bir açıklamaya gitmediği görülmektedir.⁷⁷ Bunun yanı sıra 'ğattani' ifadesi için de Nevevî'nin şerhindeki açıklama ile yetinerek sıkılmak anlamına geldiğini ve bunun da bedeninin ve kalbinin hazırlanması için olduğunu belirttiği görülmektedir. Ancak burada et-Tîbî'den (ö. 743/1343) nakille aktardığı; "Hiç şüphe yok ki Cebrail (as) Hz.

⁷³ Gûrânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, I, 62.

⁷⁴ Gûrânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, I, 62.

⁷⁵ Nevevî, *et-Telhîs*, I, 353.

⁷⁶ Nevevî, *et-Telhîs*, I, 354.

⁷⁷ Kirmânî, *el-Kevâkib*, I, 34.

Peygamber’i (sav) sıktığı zaman, Sidre-i Müntehâ’da veya Kürsî’ye oturmuş halinde olduğu gibi aslî suretinde değildi. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in (sav) takatinin kesilmesi de Cebrail’in (as) kendisini (sav) sıkarken aslî suretinde sarf edeceği kuvveti oranında değildi.” yaklaşımından hareketle Hz. Peygamber’in (sav) Hira’da meleği, aslî suretinde değil, büründüğü suretinde gördüğünü düşündüğü sonucuna ulaşılmaktadır.

İbn Hacer de ‘*mâ ene bi kâriin*’ ifadesini nâfiye anlamına hamletmektedir. Ona göre şayet bu ifade istifhâm olsaydı ‘*be*’ harf-i cerrinin bulunması doğru olmayacaktı. Ayrıca ibarede ‘*be*’ harfi yer alsaydı da istifhâm manası taşıyabilir diyen Ahfeş’in (ö. 215/830 [?]) görüşünün şâz olduğunu da belirtmektedir. Diğer yandan İbn Hacer, bu harfin nefy anlamını te’kid için bulunan ziyade bir harf hükmü taşıdığını söylemekte, dolayısıyla ibarenin ‘*mâ ehsinü’l-kırâte/güzel okuyamam-okumam yeterli seviyede değildir*’ anlamına geldiği yönünde açıklamalarda bulunmaktadır. Sözlerinin devamında da; “Hz. Peygamber’e (sav) üçüncü defasında oku denileceği zaman ‘*İkra*’ bismi Rabbikellezî halak’ buyrulmuştur. Yani söz konusu okumayı kendi gücünle yahut marifetinle değil Rabbinin yardımı ve O’nun verdiği güç ve kuvvetle yerine getir...” tefsirini yapmaktadır. Buna göre İbn Hacer yukarıdaki yaklaşımını âyet-i kerimenin tefsiri ile kuvvetlendirmekte ve rivayette yer alan ibarenin bir soru olmadığını, Hz. Peygamber’in (sav) bir marifet ve kabiliyet olarak bunu yapamadığını, kendisine o güç ve kabiliyetin artık bahşedildiği için okuyabileceğinin söylendiğini anlatmaktadır.⁷⁸ İbn Hacer bu değerlendirmesinin Süheylî tarafından da savunulduğunu belirtmesinin ardından farklı görüşlere de yer vermektedir. Onun ifadelerine göre; bazıları tarafından Hz. Peygamber’in (sav) ‘*mâ ene bi kâriin*’ demesinin; ‘ihtisas’ anlamı, yani okuma-yazma konusunda yetkinliğe ulaşamayıp zoraki okuyabildiği anlamını taşıdığı söylenmiştir. Ancak et-Tîbî bu yaklaşımı eleştirerek söz konusu ibarenin kesinlik ve açık bir izah anlamı taşıdığını, dolayısıyla ‘*ben kesinlikle okuma bilen birisi değilim*’ anlamına geldiğini savunmuştur. Diğer yandan İbn Hacer; “peki anlam böyle ise ‘o halde neden üç defa tekrarlanmıştır?’ diye sorulacak olunursa buna Ebû Şâme’nin şu açıklaması ile cevap verilir” diyerek konuyu açmaktadır: “Hz. Peygamber (sav) bu cevabı ilk verdiğinde geri durma ve sakınma kabilinden söylerken ikinci defasında yapamayacağını, bunu yerine getirme kabiliyetinin olmadığını izah anlamında, üçüncüsünde ise soru anlamında söylemiş olabilir.”⁷⁹ Dolayısıyla İbn Hacer ‘*mâ ene bi kâriin*’ ibaresine dair zikredilen ‘istifhâm’ yorumuna da kapı aralamaktadır. Nitekim ona göre Zührî’nin Urve’den naklettiği ‘*keyfe ekrau/nasıl okuyayım*’ rivayeti, İbn İshâk’ta yer alan Ubeyd b. Umeyr’in naklettiği ‘*mâzâ ekrau/ne(yi) okuyayım*’ rivayeti ve Beyhakî’nin *Delâil*’inde yer alan yine Zührî’nin ‘*keyfe ekrau/nasıl okuyayım*’ lafzıyla gelen mürsel rivayeti Hz. Peygamber’in (sav) söylediği o ifadenin istifhâm anlamında olduğunu desteklemektedir.⁸⁰

İbn Hacer’in bu açıklamalarında evvela kendi tercih ettiği görüşü görülmekte iken sözlerinin devamında ise ibarenin istifhâm anlamında olduğunu söyleyenlerin yaklaşımları - delilleri ile beraber- yer almaktadır. Her ne kadar Hz. Peygamber’in (sav) ifadelerinin istifhâm anlamında olduğunu düşünmese de bu ikinci görüşü ve delillerine haklılık payı ayırıp ayırmadığı, ikinci görüşü ve delillerini bilinmesi için mi yoksa doğru olma ihtimaline binaen mi söylediği Alak sûresi âyetlerine yüklediği tefsir ile ayırt edilebilmektedir. İbn Hacer’in yukarıda da bir kısmına yer verdiğimiz Alak sûresinin ilk beş âyetini tefsirine göre Hz. Peygamber (sav), Cebrail’in (as) söylediği ‘*oku*’ eylemini kendi marifet, istitaat ve yetkinliği ile

⁷⁸ İbn Hacer, *Fethü’l-Bârî*, I, 24.

⁷⁹ İbn Hacer, *Fethü’l-Bârî*, I, 24.

⁸⁰ İbn Hacer, *Fethü’l-Bârî*, I, 24.

gerçekleştiremeyecektir. Bunu ise ancak Allah Teâlâ'nın bahsettiği güç ve yardımı ile yapabilecektir. Bu noktada İbn Hacer'in ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla o, ikinci görüşün, yani Hz. Peygamber'in (sav) '*neyi-nasıl okuyayım*' diye sormasının; okuma-yazma bilmesine mukabil değil de Allah Teâlâ'nın o anda [ve sadece Kur'ân âyetleri için] okuma-yazma yetkinliği bahsetmesine binaen gerçekleştiğini söylemektedir. İbn Hacer'den anlaşılan bu yaklaşımın temel nedeni Alak sûresi âyetlerine yüklediği anlamın yanı sıra Ebû Şâme'nin ifadelerini nakletmesidir. Zira '*ğatta*' lafzının şerhine dair açıklamalarda da yer alacağı üzere Hz. Peygamber'in (sav) bu sıkılmaları, kendisinin hazırlanması içindir. İbn Hacer de Ebû Şâme'nin diliyle, Hz. Peygamber ilk olarak okuma eyleminden kaçtığı, sakındığını, uzak durduğunu belirtmek için '*mâ ene bi kâriin*' demişken ikincisinde durumu daha da hafifleterek saf bir olumsuzlama anlamında söylemiş, bunu yapamayacağını belirtmiştir. Üçüncüsünde ise artık kaçma, uzak durma ve bilememe ifadelerinin yerini '*neyi okuyayım*' sorusu almıştır.⁸¹ Bu durumda İbn Hacer'in açıklamalarından Hz. Peygamber'in (sav) bahsi geçen sıkılmaları esnasında bazı değişimler yaşamış olması durumu akla gelmektedir. Söz konusu soru ve cevapların seyrine bakıldığında ise bu değişimin; Kur'ân âyetleri özelinde okuma ihtiyacının giderildiği sonucuna ulaşılabilmektedir.

Aynî'nin bu husustaki yorumları ise şerhinde açtığı 'beyânu ihtilâfi'r-rivâyât' alt başlığında, Buhârî'nin metnine benzer olarak gelen diğer rivayetlerden bahsetmekle başlamaktadır. Öyle ki Aynî burada, Buhârî'de yer alan '*mâ ene bi kâriin*' ibaresinin bir rivayette '*mâ ehsinu en ekrae/güzel okuyamam-okumam yeterli seviyede değildir*' lafızlarıyla geldiğini⁸², İbn İshâk rivayetinde '*mâzâ ekrau*' ifadesiyle geldiğini, Zührî'nin Urve'nin *Meğâzi*'sinden nakille aktardığına göre '*keyfe ekrau*' şeklinde geldiğini söylemektedir.⁸³ Bunun yanı sıra 'beyânu'l-i-râb' başlığı altında ise Buhârî metninin söz konusu ifadesinin tahlilini yaparken ibarede yer alan '*mâ*' edatının nâfiye mi istifhâm mı olduğunu bir tartışma edasıyla irdelemektedir:

“Bazı şârihler⁸⁴ bu ibaredeki '*mâ*' edatına nâfiye demişlerdir, çünkü onlara göre bu edattan sonra gelen '*be*' harf-i cerrî nefy-i te'kid için yer alan zâid bir harftir. O şârihlerin bu açıklamalarına göre ibare; '*mâ ehsinu'l-kirâate/okumam güzel değildir-yeterli seviyede okuyamam*' anlamına gelmektedir. Onların nazarında söz konusu harfe istifhâm diyenler ise anlamsız konuşmuşlardır, zira '*mâ*' edatının haberine '*be*' harf-i cerrî gelmiştir; istifhâm olan '*mâ*' edatının haberine ise bu harf-i cer gelmemektedir. Ayrıca bu şârihler, diğerlerinin delil olarak getirdikleri '*mâ[zâ] ekrau*' rivayetini ise kabul etmemekte yahut buradaki '*mâ*' edatının da aynı şekilde nâfiye anlamında kullanıldığını iddia etmektedirler.⁸⁵ Ben ise derim ki asıl onların bu konuşmaları ve delil olarak getirilen rivayetin anlamını kabul etmemeleri iki bakımdan anlamsızdır: Birincisi '*mâ*' edatının istifhâm anlamında kullanılması durumunda '*be*' harf-i cerrînin gelmeyeceğini söylemeleridir ki bu yanlıştır. Çünkü Ahfeş bunun caiz olduğunu söylemiştir. İkincisi ise '*mâ[zâ] ekrau*' rivayetine nâfiye denilmesi çok uzak bir anlam olur, nitekim lafzın zahirine

⁸¹ İbn Hacer, *Fethü'l-Bâri*, VIII, 716-718.

⁸² Aynî böyle bir rivayetin varlığından söz etmiş olsa da bizim bu lafızlarla gelen bir rivayete ulaşamadığımızı belirtmemiz gerekmektedir. Şu kadar var ki Buhârî rivayetini şerh eden Nevevî ve İbn Hacer'in '*mâ en bi kâriin*' ibaresinin '*mâ ehsinu en ekrae*' anlamında olduğunu söyledikleri hatırlatılmalıdır. Bu durumda Aynî'nin bu lafızlarla gelen bir rivayet olduğu iddiasının; Nevevî ve İbn Hacer'den gelen şerhleri bir rivayet zannetmesinden mi kaynaklandığı yoksa kendisinin gerçekten de bu lafızlarla gelen bir rivayete ulaşmasından mı ileri geldiği bilinmemektedir.

⁸³ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, I, 54.

⁸⁴ Aynî'nin bu ifadelerle İbn Hacer'den bahsettiği anlaşılmaktadır. Çünkü hemen akabinde söylediklerini, neredeyse aynı kelimelerle İbn Hacer de şerhinde ifade etmiştir.

⁸⁵ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, I, 57.

göre bu ibare istifhâm anlamında olmalıdır. Kaldı ki Ebu'l-Esved'in [Zührî] Urve'nin *Meğâzî*'sinden naklettiği '*keyfe ekrau*' ifadesi de buna delil teşkil etmektedir. Dolayısıyla asıl şaşılacak olan durum bir şârihin bu iki rivayeti de şerhinde zikretmesine ve '*mâ*' edatının istifhâm anlamında olduğunu açıkça görmesine rağmen bu edata istifhâm anlamını verenleri anlamsız konuşmakla itham etmesidir.⁸⁶

Aynî, şerhine devam ettiği 'beyânu'l-me'ânî' alt başlığında bu konuya tekrar dönmektedir. O, rivayetin Buhârî metninde yer alan '*mâ ene bi kâriin*' ibaresinin, 'ihtisas anlamında (iyi bir okuyucu, okuma-yazmayı iyi seviyede bilme) olduğu söylenmişse de '*lestü bi kâriin elbette/ben kesinlikle okuma bilen birisi değilim*' anlamına geldiğini' kaydetmiştir.⁸⁷ Aynî'nin buradaki ifadelerine bakıldığında Buhârî metnini nâfiye olarak gördüğü anlaşılabilir. Hz. Peygamber'in (sav) ifadelerinin diğer rivayetlerde yer alan metinlerini ise dil bakımından Ahfeş'e, metin bakımından da diğer ravilere/kaynaklara istinaden istifhâm anlamına hamlettiği görülmektedir. Aynî'nin düştüğü bu ikilemin kaynağı tam olarak tespit edilememekle beraber Buhârî metnini tahrîc etmeksizin okumanın farklı, tahrîc ederek elde edilecek anlamın farklı olacağı sonucuna ulaşılabilir. Diğer bir deyişle Aynî'ye göre ilgili rivayetin Buhârî metni, lafzî olarak nâfiye anlamına gelmekte ve '*lestü bi kâriin/okuma bilen birisi değilim*' manasını taşımaktadır. Ancak bu ibare, tahrîci ile elde edilen diğer rivayetlerle beraber değerlendirildiğinde Hz. Peygamber (sav) '*mâ[zâ] ekrau/ne okuyayım*' demiştir. Hal böyle olunca Aynî'nin söz konusu yaklaşımlarının şârihler içerisindeki farkı da görülebilmektedir. Rivayetlerin tahrîcinin manaya etkisini vurgulayan ve bu etkinin önemini de örnekleyen Aynî, esasen rivayetin farklı farklı anlaşılmasının da nedenini tespit etmiş gibidir. Netice itibarıyla Nevevî ile başladığımız söyleyebileceğimiz nâfiye-istifhâm tartışmasını, Aynî'ye gelinceye kadar tek cenahtan seyredebiliştik. Ancak Aynî ise diğer cenahta yer alarak söz konusu ibarenin istifhâm anlamında olduğunu etraflıca savunan ilk şârih olma hüviyetini kazanmaktadır. Bunun yanı sıra Aynî'nin yaklaşımlarından hareketle Urve, Ubeyd ve İbn Şihâb rivayetlerini mevzû' görmediği sonucuna da ulaşılabilir. Ancak onun söz konusu rivayetlere dair tutumu hasebiyle Hz. Peygamber'in (sav) ümmîliğinin nasıl anlaşılması gerektiği değerlendirmesine de yer vermesi beklenirken en azından bu rivayet bağlamında bir açıklamasına ulaşamadığımızı belirtmeliyiz.⁸⁸

Aynî'nin şerhinde '*ğattanî*' kelimesine dair hususi açıklamasının ise 'el-es' ile ve'l-ecvibe' başlığı altında geldiği görülmektedir. Buradaki soru ve cevapları itibarıyla Aynî şu izahlarda bulunmaktadır:

'Melek'in üç defa sıkmasının hikmeti nedir?' diye sorulacak olunursa derim ki: Melek, Hz. Peygamber'i (sav), [içine gireceği] halin/durumun çetinliğini ve çaba gerektirdiğini göstermek, verilen Kitab'a sıkıca sarılıp benliğinden geçmesini sağlamak ve bunun öyle gelişi güzel, alelade bir görev olmadığını hissettirmek için sıkmıştır. Üç defa sıkması ise onun (sav) sarsılmazlığını ve sağlamlığını artırmak içindir.

'İbn İshâk'ın, bu sıkmanın rüyada gerçekleştiğini söylemesinden nasıl bir hikmet çıkartılır?' diye sorulacak olunursa ise derim ki: Onun rivayet ettiği bu üç sıkma, Hz. Peygamber'in (sav) maruz kaldığı üç çetin sürece ve akabinde gelen feraha ve rahatlamaya yönelik olarak te'vîl edilir. Öyle ki birinci sıkma, Hz. Peygamber (sav) ve ashabının, Kureys'in kendilerine hiçbir şey satmama

⁸⁶ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, I, 57.

⁸⁷ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, I, 59.

⁸⁸ Askalânî'nin bu rivayeti ümmîlik tartışmasının dışında tutması, önceki şârihlerin de bu hususa açıkça temas etmemeleri rivayetin, şârihlerin nazarında söz konusu tartışmada rol oynamadığı düşüncesini akıllara getirmektedir. Ancak bu hususun açıklık kazanması için şârihlerin eserlerinin tamamı incelenmelidir.

ve yardımda bulunmama üzerine anlaşma yaparak maruz bıraktıkları şiddetli açlığa; ikincisi, öldürülmekle tehdit edilip korkutulmalarına; üçüncüsü ise Hz. Peygamber (sav) ve ashabının vatanlarından uzaklaşmalarına, Hz. İbrahim'den (as) kalan harem-i şeriften hicret etmelerine delalet etmektedir.⁸⁹

Aynî'nin bu açıklamalarında dikkatleri çeken hususlardan ilki işârî yorumlara da yer vermesidir. Zira hadiste yer alan '*ğattanî*' ifadesinin İbn İshâk rivayetine göre ne ifade ettiğine yoğunlaşması ve söz konusu sıkımların, Hz. Peygamber'in (sav), risalet görevini yerine getirirken karşılaşacağı zorluklara hazırlık anlamı taşıdığını belirtmesi bunu göstermektedir. İkincisi ise İbn İshâk'ın, Hira hadisesinin uykuda gerçekleştiğini anlatan rivayetini şerhe tâbî tutmuş olmasıdır. O, bu açıklamaları ile İbn İshâk rivayetini mevzû görmediğini tekrar hissettirmektedir.⁹⁰ Ancak Hira hadisesinin rüyada mı yoksa uyanırken mi gerçekleştiğine dair tercihini izhar etmediği veya -İbn Hacer'in yaptığı gibi- bir cem'de bulunmadığı da belirtilmelidir.

Buhârî şârihlerinden Gürânî'ye gelindiğinde kendisinin şerhinin tamamında araştırılmasına rağmen '*mâ ene bi kariîn-mâ[zâ] ekrau*' ifadelerine dair bir açıklamasına, bu ifadelerden hangisinin tarafı olduğuna dair bir yorumuna ulaşamamıştır. '*Ğattanî*' lafzına dair ise; kelime anlamının "suya dalma" olduğunu ve bu kelime ile "şiddetle sıkma"nın kastedildiğini ifade etmektedir.⁹¹ Bu sözlerinin akabinde ise şu açıklamalarda bulunmaktadır:

'Hz. Peygamber (sav), duyularının tamamını açması ve kendisine verilen sözün üzerinde dikkatini toplaması için tekrar tekrar sıkılmıştır' denmektedir. Ancak bu yaklaşım yanlıştır. Çünkü bunun gerçekleşmesi için Hz. Peygamber'e (sav) bu şekilde işkence (!) edilmesine gerek yoktur, zira Kitab'ın uyandıracığı tesir bu sıkıma mahal kalmadan duyularını açmasını ve dikkatini vermesini sağlamaktadır. Dolayısıyla söz konusu sıkımlara dair asıl doğru olan yaklaşım; Hz. Peygamber'e (sav) güvenilirliğinin ve dindarlığının [*emânetehu ve diyânetehu*] bildirilmesi ve onun (sav) Hira mağarasındayken duyduklarının, birçok kimsenin sıkıntı veren bir hadise yaşadıkları gibi *kendi kendine konuşma* olmadığını [yani kendi içinde, hayal dünyasında yaşadığı şeyler olmadığını] hissettirilmesidir.⁹²

Diğer yandan Gürânî sözlerine, meleğin niteliklerini Hz. Peygamber'e (sav) aktarmak için onu (sav) sıkıktığını söyleyenlerin de bulunduğunu, ancak bu kimselerin de aynı şekilde hata ettiklerini eklemektedir. Çünkü ona göre hem meleğin niteliklerinin aktarılmasının bir anlamı yoktur hem de bunun bir anlamı olsa dahi sarılma kâfi gelecektir, şiddetle sıkıma gerek yoktur.⁹³

Gürânî, kendisinden önceki şârihlerin yaklaşımlarını önce eleştirmek sonra da farklı bir bakış açısı sunmak suretiyle Hz. Peygamber'in (sav) tekrar tekrar sıkılmasının nedenini; onun (sav) güvenilirliğinin ve dindarlığının tahkik edilmesine bağladığı görülmektedir. Her ne kadar söz konusu ifadeleri ile ne kastettiğini bu satırlarında tam olarak belirtmemiş olsa da şerhine genel

⁸⁹ Aynî, '*Umdetü'l-Kârî*, I, 61.

⁹⁰ Burada Aynî'nin söz konusu rivayetin sıhhatini hangi derecede gördüğünü söyleyemememiz, ilerleyen satırlarda Buhârî rivayeti ile İbn İshâk rivayetinin Varaka b. Nevfel'in durumu hakkında çelişip çelişmediğini sorguladığı satırlardaki şu ifadelerinden ileri gelmektedir: "Bu iki rivayet, sıhhatlerinin kuvveti bakımından eşit derecede değildir, o yüzden de aralarında bir çelişki olduğundan söz edilemez. Ancak aynı sıhhat derecesinde oldukları kabul edilecek olunursa da Buhârî rivayetinin ravisi Varaka'nın [metinde yer alan hadisenin gerçekleşmesinden] sonraki hali ve akıbeti hakkında bilgi sahibi olmamasından dolayı böyle söylemiş olabilir." (Aynî, '*Umdetü'l-Kârî*, I, 62.) Aynî'nin bu ifadeleri, İbn İshâk rivayetini mevzû görmediğine işaret etse de İbn İshâk rivayetinin Buhârî rivayetinin derecesine ulaşmadığını göstermektedir. Bu sebeple biz de 'İbn İshâk rivayetini en azından mevzû görmemektir' demek durumunda kaldık.

⁹¹ Gürânî, '*el-Kevserü'l-Cârî*, I, 39.

⁹² Gürânî, '*el-Kevserü'l-Cârî*, I, 40.

⁹³ Gürânî, '*el-Kevserü'l-Cârî*, I, 40.

olarak baktığımızda ‘Hz. Peygamber’e (sav) güvenilirliğinin ve dindarlığının [emânetehu ve diyânetehu] bildirilmesi için tekrar tekrar sıkılmıştır’ ifadelerinin; ‘onun (sav) emînliğinin, yalan söylemediğinin, adaletli olduğunun, Allah’a ve meleklerle iftira atmadığının, bu yaşadıklarının hakikat ve kendisinin de hem dindar hem de güvenilir bir kimse olduğunun bildirilmesi’ anlamını taşıdığını görmekteyiz.⁹⁴ Şârihin ‘Hz. Peygamber’in (sav) duyduklarının kendi kendine konuşma olmadığını, yani kendi içinde yaşadığı şeyler olmadığını anlaması için tekrar tekrar sıkılmıştır’ yaklaşımının ise; ‘Hz. Peygamber’in (sav), duyup gördüklerinin hayal yahut kendi uydurduğu şeyler olmadığını, yani -haşa ifade yerindeyse- şizofrenik veya paranoya davranışlar olmadığını anlaması için sıkılmış olduğudur. Ayrıca maddî ve manevî anlamda bir hastalığa kapılmadığının; sara hastalığı, şairlik, kahinlik, müneccimlik gibi bir durumunun söz konusu olmadığını bildirilmesi için sıkıldığı, onun (sav) kendi kendine konuşmadığının göstergesi olarak sıkıldığı, hayalî olarak içten içe bir ses duyduğunu düşünmemesi yahut rüya gördüğü vehmine kapılmaması için tekrar tekrar sıkılmış olduğu’ anlamını kastettiğini düşünmekteyiz. Bu düşüncemizin karşılığına şerhinde ulaşamamakla beraber Hz. Peygamber’in (sav) İbn İshâk ve İbn Hişâm rivayetlerinde yer alan ifadelerinin yol açtığı belirtilmelidir. Zira burada Gürânî’nin söz konusu rivayetlere ta’lik niteliğinde bir kayıt düştüğü izlenimi edinilmektedir. Bu izlenimin nedeni ise o metinlerde yer alan bazı ibarelerdir. Şöyle ki İbn İshâk rivayeti [İbn Hişâm rivayeti de aynı minvalde gelmektedir], Hz. Peygamber’in (sav) Hira hadisesini rüyasında yaşadığını, hadiseyi anlatırken ‘rüyada’ olduğunu, sonrasında ‘rüyadan uyandığını’ ve bundan dolayı da ‘yoksa ben bir şair veya mecnun muyum? Kureyş asla benimle konuşmaz...’ diyerek korkuya kapıldığını kaydetmekteydi. Buna göre Gürânî’nin buradaki ‘es-savâbu fi’l-kavl/doğru olan’ diyerek Hz. Peygamber’in (sav) sıkılmalarına dair tekrar tekrar üzerinde durduğu ‘Hz. Peygamber’in (sav) başına gelen hadisenin ne olduğunu anlamasını, yaşadıklarının rüya olmadığını fark etmesini, kendisinin sandığı gibi şair veya kâhin olmadığını bilmesini, bu yaşadıklarının gerçek âlemde ve fiziksel olarak gerçekleştiğini anlamasını, mecnunluktan yahut başka bir hastalıktan ileri gelmediğine kâni olmasını sağlamaktadır’ ifadeleri; İbn İshâk ve İbn Hişâm’ın kaydettikleri ibarelerle beraber düşünüldüğünde müselleme hale gelmektedir. Hal böyle olunca Gürânî’nin doğrudan veya dolaylı olarak söylediği bu ifadelerinin, kendi zaman ve mekânı içerisinde Kur’ân vahyi yahut Hz. Peygamber (sav) aleyhinde ileri sürülen iddialara cevap sadedinde olabileceği de akla gelmektedir. Ancak bu öngörünün müselleme hale getirilmesi ise ileri araştırmalarla mümkün olabilecektir.⁹⁵ Diğer yandan Gürânî’nin, bu eleştirisiyle kimin yaklaşımlarını kastettiği de tam olarak tespit edilememektedir. Nitekim kendisi de bir isim vermemektedir. Ancak kendisinden önceki şârihlerden hemen hepsinin yaklaşımlarının -nihai anlamda- bu kabilden olduğu yukarıda şârihlerin görüşlerinin münferid olarak değerlendirildiği satırlarda ifade edilmişti.

Kastallânî’nin konuya dair açıklamalarına bakıldığında onun meseleyi biraz daha geriden alarak Cebrail’in (as) Hz. Peygamber’e (sav) söylediği ilk ‘ikra’ ifadesini; tembih, kendisine (sav) indirilene dikkatini vermesine yönelik teyakkuza geçirme ve emir anlamlarına hamlettiği görülmektedir.⁹⁶ Sözlerinin devamında ise şu dikkat çekici açıklamalara yer vermektedir:

⁹⁴ Gürânî’nin, söz konusu ifadeleri Kâbe’nin yeniden inşası babında, Hz. Peygamber’e (sav) verilen el-Hacerü’l-Esved’i yerleştirme görevi bağlamında tekrar kullandığı, buradaki kullanımında ise Hz. Peygamber’in (sav) diğer sıfatları ile açıklığa kavuştuğu görülmektedir. (Bk.: Gürânî, *el-Kevserü’l-Cârî*, VII, 39.)

⁹⁵ Bu ifadelerden her biri üzerinde ayrı ayrı araştırma ve değerlendirmenin yürütülmesi gerekmektedir. Ancak bu durum bizi buradaki araştırmadan uzaklaştıracağı için sadece ifadelerin tespiti ve tarafımızca anlaşılan kastını belirtmekle yetinmekteyiz.

⁹⁶ Kastallânî, *İrşâdü’s-Sârif*, I, 63.

“Şayet; ‘*mâ ene bi kâriin*’ ibaresinin bir başka rivayette ‘*mâ ehsinu en ekrae*’ lafızlarıyla geldiği, buna göre ibarede yer alan ‘*mâ*’ edatının nâfiye anlamını taşıdığı, bu edatın istifhâm anlamına hamledilmesinin ise haberine ‘*be*’ harf-i cerri geldiği için tutarlı görülmediği’ söylenecek olunursa buna şu şekilde cevap veririm: Buradaki ‘*mâ*’ edatı istifhâm anlamı taşımaktadır, çünkü Ebu’l-Esved’in [Zührî] Urve’nin *Meğâzi* adlı eserinden naklettiği rivayete göre Hz. Peygamber (sav) ‘*keyfe ekrau*’ ve İbn İshâk’ın kaydettiğine göre Ubeyd b. Umeyr’den gelen rivayette de Hz. Peygamber (sav) ‘*mâzâ ekrau*’ demiştir. Ayrıca Ahfeş, ‘*be*’ harf-i cerrinin mübtedanın haberine de gelebileceğini uygun görmüştür. Nitekim İbn Mâlik [et-Tâî] (ö. 672/1274) de; ‘*bihasebike Zeyd*’ örnek cümlesinde görüldüğü üzere; ‘*Zeyd*’ muahhar mübteda, ‘*hasebike*’ mukaddem haber, buradaki ‘*be*’ harf-i cerri ise zâid olarak yer almıştır’ diyerek Ahfeş’le aynı görüşü paylaşmıştır. Diğer yandan Ubeyd b. Umeyr’in mürsel olarak naklettiği rivayette Hz. Peygamber (sav); ‘*Cibril bana, ben uykudayken içinde kitap bulunan ipek desenli bir kapla geldi ve ‘ikra’ dedi, ben ise; ‘mâ ene bi kâriin’ dedim*’ buyurmuştur. Bu sebeple Süheylî (ö. 581/1185) ve bazı müfessirler şöyle demişlerdir: ‘“*Elif, lâm, mîm. Zâlike’l-kitâbu lâ raybe fihî/Elif, lâm, mîm. Bu, içerisinde hiçbir şüphe bulunmayan Kitâb’dır.*”⁹⁷ âyetinde yer alan ‘*Kitâb*’ Cibril’in, ‘*ikra*’ âyetini indirdiği zaman yanında getirdiği Kitâb’a işaret etmektedir.”⁹⁸

Kastallânî’nin, Nevevî, Kirmânî ve İbn Hacer’i eleştirmekte iken Aynî ile aynı düşünceleri paylaştığı görülmektedir. Bunun yanı sıra Kastallânî’nin ifadeleri içerisinde asıl dikkatleri çeken hususlardan ilki kendisinden önceki şârihlerden hemen hiçbirisinin söz konusu etmediği İbn Mâlik’in gramer örneğini getirmiş olmasıdır. Buradaki örneği ile rivayetteki ‘*be*’ harf-i cerrinin zâid olduğunu müdellel hale getiren Kastallânî netice itibarıyla nâfiye olduğunu iddia eden şârihlerin en önemli gerekçelerini eleştirmiştir. Özellikle dikkatleri çeken ikinci husus ise Süheylî ve ‘bazı müfessirler’e atıfla kaydettiği görüştür. Kastallânî’nin bu ifadelerinin vuzuha kavuşması amacıyla belirtilmelidir ki Süheylî, söz konusu ibareye *er-Ravdu’l-Ünüf fi Şerhi Sîreti’n-Nebeviyye* adlı eserinde yer vermektedir. Buradaki ifadelerine göre Süheylî şöyle demiştir: “İbn Sellâm, Allah Teâlâ’nın; “*Elif, lâm, mîm. Zâlike’l-kitâbu lâ raybe fihî/Elif, lâm, mîm. Bu, içerisinde hiçbir şüphe bulunmayan Kitâb’dır.*” âyetinde yer alan *Kitâb*’ın, Cibril’in ‘*ikra*’ âyetini indirdiği zaman yanında getirdiği *Kitâb*’a işaret etmektedir’ demiştir. Ancak âyet hakkında bundan başka görüşler de söz konusudur...”⁹⁹ Süheylî’nin bu izahından anlaşıldığı kadarıyla Yahya b. Sellâm (ö. 200/815) Bakara âyetini Hira hadisesi ile tefsir etmekte, dolayısıyla Hira hadisesinin rüyada gerçekleştiğini ifade eden İbn İshâk/İbn Hişâm rivayetini benimsemiş olmaktadır. Bunun yanı sıra gerek İbn Sellâm gerek Süheylî ve gerekse Kastallânî Cibril’in Hira hadisesi sırasında elinde bir ‘*Kitâb*’la geldiğini de ifade etmiş olmaktadır. Diğer yandan Kastallânî’nin söz konusu ettiği ‘bazı müfessirler’den birisinin Yahya b. Sellâm olduğu anlaşılacakla beraber İbn Sellâm’ın eserinin tamamı günümüze ulaşmadığı (veya henüz gün yüzüne çıkmadığı) için tam olarak ne dediği değerlendirilememektedir. Ayrıca Süheylî’nin ve dolayısıyla Kastallânî’nin ifade ettikleri ‘bazı müfessirler’in içerisine başka kimlerin dahil olduğunu araştırdığımızda ise benzer yaklaşımda bulunan herhangi bir müfessire ulaşamadığımızı belirtmemiz gerekmektedir.

⁹⁷ Bakara, 2/1-2.

⁹⁸ Kastallânî, *İrşâdü’s-Sârî*, I, 63.

⁹⁹ Süheylî, *er-Rafdu’l-Ünüf*, II, 259. Ayrıca Süheylî’ye atıfla nakledilen bu görüşe eserlerinde yer veren pek fazla kimse olmamakla beraber tespit edebildiğimiz diğer isimlerin tamamı şârihlerden ve hatta Buhârî şârihlerinden oluşmaktadır: İbn Battâl, *Şerhu Sahihî’l-Buhârî*, X, 532.; Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısrî (İbnü’l-Mülakkın), *et-Tavdîh li Şerhi’l-Câmi’i’s-Sahih*, (Katar: Dâru’l-Felâh, II, 270.; İbn Hacer, *Fethü’l-Bârî*, VIII, 718. Söz konusu şârihlerin, bu iktibasa genel olarak Alak sûresi tefsiri bağlamında yer verdikleri de belirtilmelidir.

Açıklamalarına ‘ğattanî’ ifadesinin şerhi ile devam eden Kastallânî, Cibril’in Hz. Peygamber’i (sav) aslî suretinde değil büründüğü surette [muhtemeldir ki insan suretinde] sıklığını, aksi halde bir beşerin, bir meleğin aslî suretinde sıkmasına asla dayanamayacağını belirtmektedir.¹⁰⁰ İlerleyen satırlarda ise Hz. Peygamber’in (sav) ilk sıkılmasının; dünyadan bağını koparması, ikinci sıkılmasının; benliğini kendisine vahyedilene vermesi, yani vahye yönelmesinin sağlanması, üçüncüsünün ise; ünsiyet ve ülfet kurulması için gerçekleştiğini söylemektedir.¹⁰¹ Bu ifadeleriyle büyük ölçüde Gürânî ile örtüştüğü görülen Kastallânî’nin tekrar tekrar sıklmaları, Hz. Peygamber’in (sav) Hira’da yaşadıklarını anlayıp anlamlandırmasına hamletmekte ve böylece buradaki araştırmamız bağlamındaki sözlerini tamamlamaktadır. Kastallânî’nin, Cibril’in bu hadise sırasında aslî suretinde gelmediğine dair yaptığı izahlarının Kirmânî ile aynı olduğu, bunun yanı sıra İbn Hacer’e de eleştiri mahiyeti taşıdığı anlaşılmaktadır. Zira İbn Hacer, Cibril’in bu hadise sırasında Hz. Peygamber’e (sav) aslî suretinde görüldüğünü söylemiş, bu minvaldeki rivayetleri nakletmiş ve bu ifadelerini de Hira hadisesinin yakaza halinde gerçekleştiğini ispata yönelik olarak delil addetmişti. Buna göre Kastallânî’nin İbn Hacer’i eleştirdiği izlenimi edinilse de İbn Hacer’in naklettiği rivayetler hakkında bir yorumuna ulaşamamıştır.

Sonuç

Rivayetleri nakletmenin ötesinde tefsir, te’vîl ve yorum faaliyeti de yürüten şerhler, bir metni tahrîc, münâsebât, ihtilâf, sebab-i vürûd, tekrâr gibi yönlerden tespit etmekte, dilbilimsel veriler, âyet ve diğer rivayetler, fikhî izahlar, i’râb, tefsir, sıhhat gibi yönlerden tahlil etmekte, ayrıca etraflıca araştırarak rivayetlerin anlam çerçevelerini ortaya koymaktadırlar. Dolayısıyla şârihlerin, bu faaliyet sürecinde tefsir ilminin ulûm ve yöntemleriyle birçok açıdan kesiştikleri, tefsir ilminin de konusu olan veriler üzerinde bir tür tefsir faaliyetinde buldukları anlaşılmaktadır.

İfade ettiğimiz bu küllî sonuçların yanı sıra metin içerisinde birçok cüz’î çıkarımın yer aldığı da vurgulanmalıdır. Özellikle belirtmek istediklerimiz ise şârihlerin Hira hadisesinden hareketle temas ettikleri konulardır. Nitekim bu hadiseden hareketle Hz. Peygamber’in (sav) risâlet öncesi eğitimine, hadisenin uykuda mı yoksa uyanıkken mi gerçekleştiğine, Alak sûresi âyetlerinin nüzulüne, rivayette yer alan ‘mâ en bi kâriin’ ifadeleriyle ‘ğattanî’ eylemi arasındaki ilişkiye yer verilerek etraflıca açıklamalar getirildiği, ayrıca tefsirle ilgili birçok kaynaktan istidlâl ve istişhadda bulunduğu görülmektedir. Rivayetın tahrîci yapılarak farklı metinlere ulaşıldığı, bu metinlerin şerh ve yorumları üzerinden birçok konuya temas edildiği, tahrîc edilen bu metinlerin -bazı kelime ve ibarelerinin- Kur’ân âyetlerinin mahiyeti ile ilişkilendirildiği de ifade edilmelidir. Dolayısıyla şârihlerin açıklamalarına bir bütün olarak bakıldığında süregelen tartışmaların tefsir ilmine katkı sağlayacak mahiyette oldukları açıktır. Ancak bu rivayetlere, sadece Hz. Peygamber’in (sav) ümmîliği bağlamında yönelinmesi söz konusu katkıyı dar alana itmektedir.

Diğer yandan şârihlerin ‘mâ ene bi kâriin’ ifadesine dair yaptıkları şerhlerle ilgili olarak bazı hususların açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. İlk olarak yukarıda görüleceği üzere İbn İshâk rivayeti ‘mâ ekrau’ lafızlarına yer verirken, şârihlerden kimileri bu ifadeyi ‘mâzâ ekrau’ olarak nakletmişlerdir. Halbuki ‘mâzâ ekrau’ lafızlarıyla nakleden İbn Hişâm idi, zira onun rivayetine de yer vermiştik. Ancak İbn İshâk’ın *es-Sîre* adlı eserinin olabilecek nüsha farklılıkları

¹⁰⁰ Kastallânî, *İrşâdü’s-Sârî*, I, 63.

¹⁰¹ Kastallânî, *İrşâdü’s-Sârî*, I, 63.

hasebiyle herhangi bir müdahalede bulunmaksızın gördüğümüz haliyle değerlendirmelere tâbi tuttuk.

İkinci olarak İbn Hacer, *'mâ ene bi kâriin'* ifadesini, *'mâ ehsinu en ekrae'* lafızlarıyla anlayıp şerh etmiştir. Bunun yanı sıra *'mâ ehsinu en ekrae'* lafızlarıyla gelen bir rivayet ise tespit edemedik. Ancak öyle zannediyoruz ki bu lafızlarla gelen bir rivayet değil, rivayetin bu lafızlarla şerhi söz konusudur. Hal böyle olmasına rağmen şârihlerden kimilerinin *'mâ ehsinu en akrae'* lafızlarıyla gelen bir rivayetten bahsetmeleri hasebiyle biz de bunu kayda aldık.

Şârihler arasında süregelen tartışmaların ulaştıkları sonucun tespiti için konunun izinin sürülmeye devam edilmesi gerekmektedir. Bu iz sürmenin ise şârihler ve şârihlerin de sadece şerh eserleri ile sınırlı kalmamasının elzem olduğu, diğer muhaddislere ve şerh kabilinden olmayan eserlere de müracaat edilmesi gerektiği açıktır. Sonuç itibarıyla buradaki çalışma tespit araştırması olduğu için bahsi geçen konularda dikkatleri çekmeyi sağladıysa amacını gerçekleştirmiş kabul edilecektir.

Kaynakça/Bibliography

- Abdulkerim, Malik, “Dirâse Nakdiyye li Ba’dî’r-Rivâyâtî’t-Târihiyye elletî Evredehâ el-Müsteşrik William Montgomery Watt fi Kitâbihi Muhtasaru Târîhi’l-İslâm”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, (Güz/2017).
- Arslan, İhsan, “Hz. Peygamber’in Ümmîliğine Farklı Bir Yaklaşım”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (2019).
- Aynî, Bedrüddîn, *‘Umdetü’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî.
- Baysal, Erkan, “Muhammed Âbid el-Câbirî’de Nübüvvetin İspatı, İ‘câz ve Ümmîlik”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2016.
- Beyhakî, *Delâ’ilü’n-Nübüvve*, nşr. Abdulmu’tî Kal‘acî, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1985.
- Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, Kahire: Dâru’t-Te’sîl, 2012.
- Demil, Emine, “Ümmî Kavramı ve Hz. Muhammed’in (sav) Ümmîliği”, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, (Haziran, 2017).
- Dûlâbî, Ebû Bişr el-Verrâk, *ez-Zürriyyetü’t-Tâhire*, nşr. Sa’d el-Mübârek el-Hasan, Kuveyt: Dâru’s-Selefiyye, 1986.
- Ebû Şâme, Ebu’l-Kâsım el-Makdisî, *Şerhu’l-Hadîsi’l-Muktefî fi Meb‘asi’n-Nebîyyi’l-Mustafâ*, nşr. Cemâl ‘Azûn, el-İmâretü’l-Arabiyye el-Müttehide: Mektebetü’l-‘Amrîni’l-İlmiyye, 1999.
- Fâkihî, Muhammed b. İshâk el-Mekkî, *Ahbâru Mekke*, nşr. Abdumelik b. Abdullah, Mekke: 1986-87.
- Günel, Fuat, “Hira”, *DİA*.
- Halîmî, Ebû Abdillâh, *Minhâc fi Şu‘abi’l-Îmân*, nşr. Hilmî Muhammed Fûde, Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1979.
- Harkûşî, Abdumelik, *Şerefu’l-Mustafâ*, Mekke: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2004.
- Hattâbî, Muhammed b. İbrahim el-Bustî, *A’lâmu’l-Hadîs fi Şerhi Me‘ânî Sahîhi’l-Buhârî*, nşr. Muhammed b. Sa’d b. Abdurrahmân Ali Su‘ûd, 1988.
- İbn Asâkir, Ebu’l-Kâsım, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1998.
- İbn Aşûr, Muhammed b. Tâhir, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, Tunus: ed-Dâru’t-Tûnisiyye, 1984.
- İbn Battâl, Ebu’l-Hasen, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2003.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu’l-Fazl, *Fethü’l-Bârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, nşr. Muhibbuddîn el-Hatîb, Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 1959.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed el-Himyerî, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sakkâ, Mısır: Mektebetü Mustafâ el-Bâbi’l-Halebî, 1955.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh el-Muttalibî, *es-Sîre (Kitâbu’s-Siyer ve’l-Meğazî)*, nşr. Süheyl Zekkâr.
- İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa Abdulvâhid, Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 1976.
- İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, nşr. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kâhire: Dâru Hecer, 1997.
- İbn Manzûr, Ebu’l-Fazl, *Muhtasaru Târîhi Dimaşk*, nşr. Rûhiyye en-Nehhâs vd., Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 1984.

- İbn Nâsiruddîn ed-Dîmaşkî, Ebû Bekir el-Kaysî, *Câmi' u'l-Âsâr fî's-Siyer ve Mevlidi'l-Muhtâr*, nşr. Ebû Yakub Neşet Kemal, Beyrut: Dâru'l-Felâh, 2010.
- İbn Seyyidinnâs, Ebu'l-Feth, *Uyûnu'l-Eser*, nşr. İbrahim Muhammed Ramadân, Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1993.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *el-Vefâ bi Ahvâli'i'l-Mustafâ*, nşr. Mustafa Abdulvâhid, Kâhire: 1966.
- İbnü'l-Mülakkın, Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî, *et-Tavdîh li Şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh*, Katar: Dâru'l-Felâh.
- Kâdî 'İyâz, *eş-Şifâ bi Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafâ*, nşr. Ali M. El-Bicâvî, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed, *İrşâdü's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Mısır: el-Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1905.
- Kılıç, Ünal, "Hz. Peygamber'in Nübüvvet Öncesi Uzlet İçin Hira Mağarası'nı Seçmesi Üzerine Bazı Mülâhazalar", *İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikisi Dergisi*, (2014).
- Kirmânî, Şemsüddîn, *el-Kevâkibu'd-Derârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Ali b. Dahîlullah b. 'Uceyyân el-'Avfî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1981.
- Makrîzî, Ebu'l-Abbas el-Hüzeynî, *İmtâ'u'l-Esmâ*, nşr. M. Abdülhamîd en-Nümeysî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Molla Gürânî, Şihâbuddîn İsmail b. Osman, *el-Kevserü'l-Cârî ilâ Riyâdi Ehâdîsi'l-Buhârî*, nşr. Eş-Şeyh Ahmed 'İzzû 'Înâye, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2008.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref, *et-Telhîs Şerhu'l-Câmi'i's-Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Muhammed el-Faryâbî, Riyad: Dâru't-Tayyibetü li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2008.
- Özbalıkçı, Mehmet Reşit, "Ümmî Bir Peygamber'e 'Oku' Hitabının Hikmeti", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Haziran, 2018).
- Soysaldı-Şimşek, Mehmet-Songül, "Kur'ân'da Ümmî Kavramının Semantik Analizi ve Bu Bağlamda Hz. Peygamber'in Ümmîliği Meselesi", *Ekev Akademi Dergisi*, (Yaz/2003).
- Süheylî, Ebu'l-Kâsım, *Ravdu'l-Ünüf*, nşr. Ömer Abdusselâm es-Selâmî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2000.
- Süyûtî, Celâlüddîn, *Ukûdu'z-Zeberced 'alâ Müsnedi İmâm Ahmed fî İ'râbi'l-Hadîs*, nşr. Hasan Musa eş-Şâ'ir, Medine, Mecelletü el-Câmi'atü'l-İslâmiyye.
- Süyûtî, *el-Hasâisü'l-Kübrâ*, nşr. M. Halîl Herrâs, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Şâmî, Şemseddin eş-Şâfî, *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fî Sîreti Hayri'l-İbâd*, nşr. 'Âdil Ahmed, Ali Muhammed Mu'avvid, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Taberî, İbn Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kâhire: Dâru Hecer, 2001.
- Taberî, İbn Cerîr, *et-Târîh*, Beyrut: Dâru't-Turâs, 1967.
- Zehebî, Şemsüddîn, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Zekeriyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ, *Menhatü'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî (Tuhfetü'l-Bârî)*, nşr. Süleymân b. Durey' el-'Âzimî, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.
- Zürkânî, Muhammed b. Abdülbâkî, *Şerhu'z-Zürkânî 'alâ'l-Mevâhibu'l-Ledünniyye bi'l-Menhi'l-Muhammediyye*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.