



HADİS TETKİKLERİ DERGİSİ

JOURNAL OF HADITH STUDIES مجلة بحوث الحديث
Cilt/Volume: III Sayı/Number: 1 Yıl/Year: 2005

Editörden/Editorial/من رئيس التحرير

İbrahim HATİBOĞLU, Üçüncü Yayın Yılına Girenken...

Makaleler/Articles/مقالات

Özcan HIDİR, Yahudi Kültürünün Hadislere Etkisi İddiaları Üzerine/
The Claims of Judaic Culture's Influence on Hadīths

Halis AYDEMİR, A Theoretical Approach to the System of Transmission of Hadīth
Based on Probability Calculations/*Hadis Rivayet Sistemine İhtimal Hesapları Merkezli
Teorik bir Yaklaşım*

Erdiñ AHATLI, Türkiye'de Hadisi Anlama Çalışmaları: Ahmed Davudođlu ve Müslim Şerhi
Örneđi/*Approaches of Understanding Hadīth in Turkey: The Example of Ahmad Davudoghlu
and His Commentary on al-Jāmi' al-Sahīh of Muslim*

Mustafa ERTÜRK, Kadının Erkeklerle Namaz Kıldırabileceğine Dair Bir Rivāyet ve Referans
Değeri/*On a Report that Woman's Leading Men in Prayer (Salāt) and Its Value of Reference*

Adem DÖLEK, Mikroplar Cinlerin Bir Nev'i mi?: Bir Hadisle İlgili İki Yorumun Eleştirisi/
Are the Microbes a Sort of Genies: Criticism of an Interpretation of a Hadīth

Tercüme/Translation/ترجمة

Joseph SCHACHT, Şāfiî'nin Hayatı ve Şahsiyeti Üzerine/
On Shāfi'ī's Life and Personality (Çev. İshak Emin AKTEPE)

Araştırma Notları/Review Articles/ملاحظات دراسية

Vejdi BİLGİN, İlâhiyat Araştırmaları ve Sosyal Bilimler

Bekir TATLI, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde
Bulunan Hadise Dair Yazma Eserler

Kadının Erkeklere Namaz Kıldırabileceğine Dair Bir Rivâyet ve Referans Değeri

Mustafa ERTÜRK, Doç. Dr.*

“On A Report that Woman’s
Leading Men in Prayer (Salât) and
Its Value of Reference”

Abstract: It is allegedly reported that in Ibn Sa’d’s *al-Tabaqât al-Kubrâ* and in some other Islamic sources, Umm Waraqa bint Abdillâh, an Ansârî woman who was well versed in the Qur’an, was instructed by the Prophet Muhammad to lead ahl dârihâ (the people of Umm Waraqa’s home) which consisted of both men and women, in prayer. It is said that the Prophet Muhammad appointed a muezzin for her... This report was/is taken into consideration as authentic (sahîh) without searching its isnad by some Muslim scholars to support their opinion about that a woman may lead both men and women in prayer. This article focuses on the question of whether this report can be taken as a reference in terms of its *isnad*. If we look into this report’s isnad (chain), we may certainly conclude that the report of Umm Waraqa is not reliable for basing a judgement on the possibility of a woman’s imamat for both men and women in prayer.

Citation: Mustafa ERTÜRK, “Kadının Erkeklere Namaz Kıldırabileceğine Dair Bir Rivayet ve Referans Değeri” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, III/1, 2005, pp. 91-106.

Key words: Umm Waraqa, *imâmat* of woman in prayer, value of isnad (chain), equality of women and men, secularity of Islam, European Union.

I. Giriş:

İbn Sa’d (ö. 230/845) *et-Tabakâtü’l-kübrâ* adlı eserinde Ümmü Varaka adlı bir sahâbî hanım hakkında şu rivayeti nakleder:

“Fadl b. Dükeyn → Velîd b. Abdullah b. Cümeiy’ → (Velîd’in) Ninesi → Ümmü Varaka bint Abdillâh b. Hâris:

“Resûlullah (s.a.v.) kendisini ziyaret ederdi ve ona eş-şehîde derdi. (Ümmü Varaka) Kur’an’ı hıfzetmişti. Hz. Peygamber Bedir Gazvesi’ne çıkacağı zaman Ümmü Varaka Hz. Peygamber’e; “Bana izin ver de seninle beraber (gazveye) gideyim ve yaralılarınızı tedavi edip hastalarınıza bakayım. Belki de Allah bana şehâdeti nasip eder.” dedi. Resûlullah da ona “Şüphesiz Allah sana şehâdeti nasip edecektir” buyurdu. Hz. Peygamber ona ‘eş-şehîde’ derdi. Nebî (s.a.v.) **ehl-i dârına imam olmasını (namaz kıldırmasını) emretmişti. Onun (Ümmü Varaka’nın) bir müezzini vardı.**¹ Ümmü Varaka Ömer’in halifelîği

* GÜ Çorum İlahiyat Fakültesi. merturk@gazi.edu.tr, merturk38@hotmail.com.

döneminde müdebber kölesi ve cariyesi tarafından boğularak öldürülünceye kadar ev halkına imam oldu. (Ömer'e) Ümmü Varaka'yı kölesinin ve cariyesinin boğarak öldürdükleri ve kaçtıkları haber verildi. Her ikisi de yakalanarak asıldılar ve Medine'de ilk asılanlar oldular. Ömer de "Resûlullah 'Haydin gidip şehîdeyi ziyaret edelim' derken doğru söylemiş dedi."²

Yukarıdaki rivayet, ilk zikredildiği kaynak olması hasebiyle alıntı yaptığımız kitabın haricinde, -isimlerini aşağıda belirteceğimiz- diğer tabakat, hadis, tefsir, fıkıh ve tahrîc türü eserlerde de kaydedilmektedir. Adı geçen rivayetten İslâm'ın ilk dönemlerinde kadının toplum içerisindeki statüsü hakkında; bir kadının savaşa katılması, savaşta hemşirelik yaparak geri hizmetlerde bulunması gibi bazı neticeler çıkarılabilir. Bununla beraber rivayeti okuyan birinin dikkatini ilk celbedecek ve aklına takılacak mesele, bir kadının aralarında erkeğin de bulunduğu bir cemaate namaz kıldırmasıdır.

Kadının İslâm'ın ilk dönemlerinde savaşa katılması veya savaşta hemşirelik yapması doğal görülmekle beraber³, aralarında erkeğin de bulunduğu bir cemaate namaz kıldırması için imam olması hayretle karşılanacaktır. Hatta bu görevin bizzat Hz. Peygamber'in izniyle gerçekleştirilmesi meselenin ilginçliğini daha da artıracaktır. Zira günümüze kadar devam eden uygulamalara ve dinî metinlerde zikredilen haberlere göre bir kadının böyle bir görevde bulunması mümkün değildir. Dolayısıyla gerek hadis kaynaklarında gerekse tabakat kitaplarında yer alan bu bilginin ne derece önem arzettiği ortadadır.

Bilindiği üzere modernizmin ve modern düşüncenin etkisiyle Müslümanların karşısına pek çok sunî problem çıkarılmaktadır. Modernizmin en temel kıstaslarından olan 'eşitlik' ilkesi⁴ ve buna bağlı olarak 'kadın-erkek eşitliği' problemi İslâm toplumlarında sık sık tartışılan veya tartıştırılan meselelerdendir. Müslümanların dünyaya kendilerini kabul ettirmede -ki esasında kabul ettirmeleri de gerekmiyor-, metodolojik açıdan kısmen başarı sağlayamadıklarını düşündüğüm hususların başında kadın erkek eşitliği veya eşitsizliği meselesi gelmektedir. Çünkü 'eşitlik' kavramının bir problem olarak İslâm'da bulunmadığı, böyle bir problemin zaten 1400 sene önce İslâm'ın gönderilmesiyle halledildiği; ilmî toplantılarla, konferanslarla, yazılı ve görsel yayınlarla sürekli dile getirilmeye çalışılmaktadır. Bahsedilen konuların delilleri de tabiiyle İslâmî eserlerden; Kur'an'dan, Sünnetten, hadislerden ve İslâm âlimlerinin icthatlarından bol bol örnek verilerek gösterilmektedir.

¹ Bu müezzinin erkek ve yaşlı birisi olduğu belirtilmektedir (Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Salat", 61 (I, 161).

² İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Beyrut, ts., VIII, 457.

³ Mehmet Akif Aydın, "Kadın", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, XXIV, 92.

⁴ Roar Bjonnes, "Economic Democracy, World Government and Globalization", *Proutjournal*, X/2, 2003. <http://www.proutjournal.org/politics/politics.html>.

İşte bu makalenin ana hedefi müslümanlar tarafından yapılan çalışmalarda bilhassa kadın-erkek eşitliği bağlamında İslâm'ın kadına verdiği değeri ispat etmek için delil olarak sunulan yukarıdaki rivayeti ve onun isnad değerini incelemektir. Rivayette öne çıkarılan ve üzerinde tartışılan mesele, **Ümmü Varaka isimli bir hanım sahâbînin Hz. Peygamber tarafından aralarında bir erkek müezzin ve bir erkek kölenin de bulunduğu bir cemaate/ev halkına namaz kıldırması için imam tayin edilmesidir.** Söz konusu rivayet, geçmişte de kısmen tartışılmış olmakla beraber, hem İslâmî gelenekte böyle bir uygulama yaygın olmadığı, hem de isnad şartlarına uygun bulunmadığı için itibar görmemiş, sadece kitapların satırları arasında bir bilgi olarak yerini almıştır.

Ne var ki kadının erkeklerle imamlığı meselesinin günümüzde çok tartışılan bir mesele olmaması veya çok fazla dikkate alınmaması bir müddet sonra bu konunun gündeme gelmeyeceği anlamına gelmemektedir. Çünkü genelde İslâm dünyasının, özelde Türkiye'nin dinî ve sosyal boyutuyla hızla küreselleşme kısılcasına girmesi, modernizmin 'dinde reform' dediği, dini/İslâm'ı sekülerleştirme çabalarının gittikçe hız kazanmaya devam etmesi, bilhassa Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne katılımı öncesi veya muhtemel katılımıyla dinî uygulamalarda bazı yeni 'reformların/düzenlemelerin' gündeme getiriliyor olması, kadının erkeklerle de namazda imamlık yapabileceği konusunun tartışmaya⁵ açılabilmesinin bazı işaretlerini göstermektedir⁶.

⁵ Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne katılımıyla ilgili olarak Avrupa Birliği Komisyonu tarafından 06.10.2004 tarihinde açıklanan "Türkiye İlerleme Raporu"nda "Ekonomik ve Sosyal Haklar" başlığı altında Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı'nın faaliyeti hakkında şöyle bir ifade yer almaktadır: "Diyanet ayrıca kadınların İslâm'daki rolünün artırılması ve kadınların Müftü olarak atanması için yoğun çaba harcamaktadır. Bunlara ilave olarak camilerin iç tasarımı, kadınların dini törenlere katılmasını kolaylaştırmak için değiştirilmektedir." (2004 Regular Report on Turkey's Progress Towards Accession, Commission of the European Communities, Brussels, 6.10.2004, s. 45). Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 20.10.2004 tarihli ilanında da bayan müftü yardımcılığı sınavının yapılacağı bildirilmesi ve bunun faaliyete geçirilmesi söz konusu çalışmaların esasında önceden planlandığını ve AB ilerleme raporuna da yansıtıldığını göstermektedir. Her ne kadar hâlâ hıristiyanlar arasında genel kabul görmese ve tartışılmaya devam edilse de, Avrupa'da, Amerika'da ve dünyanın değişik yerlerinde, papaz, piskopos ve başpiskoposların artık kadınlardan seçiliyor olması, bunun genelde İslâm ülkelerinde özeldir Türkiye'de de gerçekleştirilmesi ihtimalini akla getirmektedir. Müftülüklerde muhakkak bir müftü yardımcısının kadından olması gereğinin dillendirilmesi, sosyal ve hukuki alanda kadını erkeğe eşitleme çalışmaları, artık şekli ibadetlerin icrasında görev alacak kadınların da erkeğe eşitlenmesini zorunlu hale getirecektir. Öncelikle üç büyük şehirde (İstanbul, Ankara ve İzmir) kadınların müftü yardımcılığına atanmalarının başlatılması, beraberinde müftülük, Diyanet İşleri Başkan yardımcılığı ve Diyanet İşleri Başkanı gibi daha üst görevlere tayin edilmelerini getirecektir. 'Eşitleme'de eksik olan bir yön kalacaktır o da imamlıktır. Neden kadınlar da erkekler gibi imamlık yapmasın? şeklinde bir soru gündeme gelecektir. Önce camilerde belirli mekân tahsis edilerek "kadının kadınlara imamlığı", ardından ve son olarak da "kadının erkeklerle imamlığı" teklif edilecektir. Bu söylediklerimiz bir senaryo üretme ve bir kurgu gibi düşünülse bile, bunların kısa zamanda olmasa da, on ila on beş yıl içerisinde gerçek-

Nitekim günümüzde bu rivayeti değişik amaç ve gayelerle değerlendirenler vardır. Kimileri sadece bilgi ve malûmat kabîlinden herhangi bir yoruma tâbî tutmadan, geçtiği kaynakları da göstererek kullanmışlar, kimileri de sahih bir rivayet gibi dikkate alarak kendi fikir ve düşüncelerini serdetmişlerdir. Bu konuda Türkiye’den birkaç örnek vermek istiyoruz:

TC Diyanet İşleri Başkanlığı’nın web sitesinde ‘sıkça sorulan sorular’ bölümünün ‘ibadet’ kısmındaki namazla ilgili sayfasında ‘kadın imamlık yapabilir mi?’ sorusuna şu cevap verilmektedir:

“Kadınların namazda imamlık yapması, bir kadının diğer kadınlara imamlığı ve kadın-erkek karışık cemaate veya sadece erkeklere imamlığı olarak iki kısma ayrılır. Kadının diğer kadınlara imamlığı konusunda, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in hanımlarından Ümmü Seleme ve Hz. Âişe’nin kadınlara imam olarak namaz kıldırduklarına, bu durumda öne geçmeyip ilk safın ortasında durduklarına dair ilk devir hadis kaynaklarında bilgiler vardır. Kadınların günlük beş vakit namazda olduğu gibi, terâvih namazında da diğer kadınlara imamlık yapmaları İslam fakihleri tarafından caiz görülmüştür. *Bir kadının, erkeklere veya kadın-erkek karışık cemaate imamlık yapmasına gelince, Ahmed b. Hanbel’in Müsned’i, Ebû Dâvûd’un Sünen’i, İbn Hüzeyme’nin Sahih’i, Beyhaki’nin Sünen-i Kebir’i ve Hâkim’in Müstedrek’i gibi pek çok kaynakta yer alan bir rivayete göre, Hz. Peygamber, istisnâ olarak (rivayette böyle bir ifade almamaktadır. M.E.) Ümmü Vâraka isimli bir hanıma, biri erkek diğeri kadın iki köleden oluşan kendi ev halkına imamlık yapması için izin vermiştir. Bu rivayete dayanarak, Ahmed b. Hanbel, Ebû Sevr, Müzenî, Taberî, İbn Teymiyye gibi âlimler, kadının zaruret halinde erkeklere de imamlık yapabile-*

leştirilmesi, en azından tartışmaların başlatılması çok kuvvetle muhtemeldir. Küreselleşme ve modernleştirme sürecinden geçen İslâm dünyasının bu değişimlerle karşı karşıya kalması artık kaçınılmazdır. Zira İslâm’ı modernleştirme çabalarında ‘kadın erkek eşitliği’ ilkesinin sadece hukukî ve içtimai alanda değil, bilakis toplu ibadetlerde de uygulanması hedeflenecektir. Herhangi bir alanda gerçekleştirilemeyen eşitlik ilkesi zorunlu olarak kendi felsefesini yok sayacaktır. Bu ise modernleşmenin yok olması demektir.

⁶ Bu makalenin önceden yazılıp yayımlanması safhasında, Amerika Birleşik Devletleri’nin New York şehrinde Muslim Wake Up (müslüman uyanışı) isimli İslâmî bir sivil toplum kuruluşu tarafından konumuzla ilgili bir faaliyetin gerçekleştirildiği haberini aldık. Bu habere göre, adı geçen sivil toplum kuruluşu Virgina Commonwealth Üniversitesi’nde felsefe ve dinî ilimler öğretimi üyesi olarak görev yapan *Qur’an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective* (Türkçesi: *Kur’an ve Kadın*, trc. Nazife Şişman, İstanbul 1997) isimli kitabın yazarı Dr. Amina Wedud Muhsin adlı bir kadının imamlığında 18 Mart 2005 Cuma saat 13. 00’te New York’ta ‘Synod House 1047 Amsterdam Ave (at 110th Street) Manhattan’ adresindeki İlahi Aziz John Katedrali’ndeki Synod isimli psikoposlara ait kilisede kadın ve erkek karışık cemaate cuma namazı kıldıracağını “Historic Friday Prayer Led by Dr. Amina Wadud” (Dr. Amina Wadud’un imamlığında tarihi cuma namazı) başlığıyla kullanarak web sitesinde ilân etmiştir. Aynı faaliyete destek veren ve bir kadın sivil toplum kuruluşu olan Muslim Women’s Freedom Tour’un (müslüman kadınların özgürlük seyahati) web sitesinde de bu olay ‘Making History (tarih yapmak)’ başlığıyla duyurulmuş ve bu olay adı geçen adresteki camide gerçekleştirilmiştir. Ulaştığımız bu son bilgiler bizim ileriye yönelik yukarıda belirttiğimiz tahminlerimizdeki haklılığımızı ortaya çıkarmakta ve bunun sadece bir başlangıç olduğunu, İslâm’ın sekülerleştirilmesi faaliyetlerine hız kazandıracağını göstermektedir. İlgili web sitesinde kadının erkeklere de namaz kıldırabileceğine dair yazılan bir yazıda üzerinde çalıştığımız rivayetin birinci delil olarak kullanılmasında oldukça mânidardır. İlgili sivil toplum kuruluşları ve haber hakkında ayrıntılı bilgi için bk. www.muslimwakeup.com.

ceğini söylemişlerdir. (metindeki italik bana aittir. M.E.) İçlerinde Ebû Hanife, Şafî'nin de bulunduğu fakihlerin çoğunluğu (na göre), kadının erkeklerle imamlığını caiz görmemişlerdir.”⁷

Türkiye'nin tanınmış ilim adamlarından Süleyman Ateş de bir makalesinde;

“Batı ülkelerinde kadının ruhunun olup olmadığı, ibadet yetkisinin bulunup bulunmadığı tartışma konusu yapılırken; İslâm Peygamber'i, Allah önünde, erkeğe eşit saydığı kadına, dîni görevlerin en kutsal olan namazda, arkasındaki cemâate imam olması hakkını dahi tanımıştır” diyerek Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde, Ebû Nuaym'ın *Hilyetü'l-evliyâ*'sında ve diğer fikhî eserlerde zikredilen Ümmü Varaka ile ilgili haberi ve açıklamaları delil göstermektedir.⁸

Bir başka yazar Mustafa İslamoğlu da Fırat Kültür Merkezi'deki bir konferansında rivayeti mizansen bir şekilde sunarak şunları söylemektedir:

“Bir ismi de Nesibe olan Ümmü Varaka -ki Uhud'a katılıp on sekiz yara alan, “Ricâlü'n-nisâ”, yiğit bir kadındır- ev halkına, erkek kölelerine yaşlı bir müezzini ile birlikte namaz kıldırılmaktadır. Onu, “Erkeklerin önüne durmuş da namaz kıldırıyor” diye Peygambere şikâyet ediyorlar. Resûlullah: “Bırakın onu.” diyor, “ona ben izin verdim.” Evi uzak, evindekilere imam olmuş.⁹ “Aman hocam kıyamet kopar, aman bunları söyleme” mi diyorsunuz? Bana ne canım, kıyamet koparsa o gün kopaydı; bugün niye kopacak! Bunlar elimizdeki en temel kaynaklarda yazan şeyler... Bana soruyorlar, “Hocam, kadın kadına imam olur mu?” Yahu 1400 yıldır biz bunu hiç tartışmadık; çünkü ihtilaf olmamış; İslâm'ın hiçbir fikhî ekolünde böyle bir ihtilaf yok”¹⁰

Bu misallerde de görüldüğü üzere kadının namazda erkeklerle imamlığı konusunda üzerinde çalıştığımız hadis/rivayet, kaynaklarıyla sadece misal gösterilmekte, ancak hadisin senediyle ilgili herhangi bir değerlendirme yapılmaksızın, ‘hadis eserlerinde var/mevcut’ düşüncesiyle zımnî ve açıkça kabul görmektedir. Benzer yaklaşımı İslâm dünyasının başka yerlerinde yapılan akademik ve popüler çalışmalarda da görmekteyiz.¹¹

Biz ise yaptığımız araştırmada Ümmü Varaka rivayetinin zannedildiği gibi isnad açısından sağlam bir zemine dayanmadığını, İslâm tarihinden şaz da olsa örnek gösterilebilecek değerde bir rivayet olmadığını gördük. Çünkü örnek gösterilen herhangi bir rivayet bilhassa isnad açısından tetkik edilmesi ön

⁷ <http://www.diyane.gov.tr/turkish/sorular.asp?id=103>.

⁸ Süleyman Ateş, “İslâm'ın Kadına Getirdiği Haklar”, *İslâmî Araştırmalar*, V/4, Ankara 1990, s. 326.

⁹ Burada gösterilen kaynaklarda (İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VIII, 457; Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, VI, 405; Ebû Dâvûd, “Salât” 62) Ümmü Varaka'nın bir isminin Nesibe olduğuna ve Uhud Gazvesi'ne katıldığına, sahabenin Ümmü Varaka'nın imamlığına karşı çıktığına veya evinin uzakta olduğuna dair en ufak bir ifade yoktur.

¹⁰ Diğer görüşleri için bk. www.mustafaislamoglu.com/soylesiler/ysfkm1.html.

¹¹ bk. Fatima Mernissi, *The Forgotten Queens of Islam*, Minneapolis 1993, s. 33 (İbn Rushd, *Bidaya al-Mujtahid wa Nihaya al-Muqtasid*'ten naklen, Dar al-Fikr, I, 105; Wiebke Walther, *Women in Islam* (trc. C. S. V. Salt), Montclair 1981, s. 111; Halima Krausen, “Frauen als Imam?”, http://www.kuantara.de/webcom/show_article.php/_c-307/_nr-8/_p-1/i.html Published: 24.02.2003 - Last modified: 04.03.2003.

koşulunun bu rivayette gerçekleştirilmediğini, buna karşılık sadece ‘falan hadis kaynaklarında/eserlerinde zikredilmektedir’ şeklinde bir yöntemin takip edildiğini tesbit ettik.

Bu sebeple konuyla ilgili rivayeti önce sened çerçevesinde tetkik edecek, daha sonra metnin klasik kaynaklarda değerlendirilme biçimlerine kısaca işaret edeceğiz. Metnin muhtevasında bulunan kadının imamlığı meselesi, özellikle geçmişte tartışıldığı ve fikhî tartışmalara açık olduğu için de fikhî yönden herhangi bir sorgulama cihetine gitmeyeceğiz. Çünkü bizim buradaki öncelikli amacımız bir haberin muhtevasıyla ilgili belirli yargılara veya sonuçlara ulaşmadan önce, o haberin geliş yoluna yani isnadına ve isnaddaki özelliklerine dikkat edilmeden yapılan değerlendirmelerin ve yorumların ne derece ‘değer’ ifade edeceğini ve bu yorumlar üzerine bina edilen hüküm ve kararların da ‘etkili’ ve ‘sağlıklı’ olup olmayacağını göstermeye çalışmaktır. Zira haber sağlam bir zemine dayanmayacağı takdirde metnin muhtevası ile ilgili yapılan veya yapılacak olan fikhî tartışma(lar), sadece ya fantezi türünde bir beyin jimnastiğinden veya polemikten öteye gidemeyecektir.

II. Rivayetin Senedi ve Tahlili

Ümmü Varaka rivayeti tabakat¹², hadis¹³, tefsir¹⁴, fikh ve tahrîc¹⁵ kitapla-

¹² İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, VIII, 457; Buhârî, *et-Târihu’s-sagîr* (nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed), Halep- Kahire 1397/1977, I, 45; Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, Beyrut 1405, II, 63; İbn Abdülber, Yûsuf b. Abdullah, *el-İstiâb* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Beyrut 1412, IV, 1965; Ebû’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali, *Sıfatü’s-safve* (nşr. Mahmûd Fâhûrî-Mahmûd Revvâs Kal’acı), Beyrut 1399/1979 II, 72; Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed, *Mizânü’l-îtidâl fi nakdi’r-ricâl* (nşr. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1995, VIII, 144; a.mlf., *el-Kâşif* (nşr. Muhammed Avvâme), Cidde 1413/1992, II, 528; Mizzî, Yûsuf b. Zekî Ebû’l-Haccâc, *Tehzîbü’l-Kemâl* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma’rûf), Beyrut 1400/1980, XXXV, 390; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi’s-sahâbe* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Beyrut 1412/1992, VIII, 321; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, Beyrut 1404/1984, XII, 508.

¹³ İshak b. Râhûye, İshak b. İbrâhim el-Hanzelî, *Müsned* (nşr. Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin), Medine 1995, I, 234–235; İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir, *Musannef* (nşr. Kemal Yûsuf el-Hût), Riyad 1409, VI, 538, VII, 257; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul 1982, VI, 405; Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Salât”, 61 (I, 161); İbnü’d-Dahhâk, Ahmed b. Amr Ebû Bekir eş-Şeybânî, *el-Âhâd ve’l-mesânî* (nşr. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire), Riyad 1411/1991 VI, 139; İbnü’l-Cârûd, Abdullah b. Ali en-Nisâbüri, *el-Müntekâ* (nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî), Beyrut 1408/1988, s. 91; İbn Huzeyme, Muhammed b. İshak, *Sahîh* (nşr. Muhammed Mustafa el-A’zamî), Beyrut 1390/1970, III, 89; Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu’cemü’l-kebir* (nşr. Hamdî Abdülmecid es-Selefi), Musul 1404/1983, XXV, 134–135; Dârekutnî, Ebû’l-Hasen Ali b. Ömer, *Sünen* (nşr. Seyyid Abdullah Hâşim el-Yemânî), Beyrut 1386/1966, I, 279, 403, III, 114; Hâkim en-Nisâbüri, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn* (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1411/1990, I, 320; Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü’s-sugrâ* (nşr. Muhammed Ziyâurrahmân el-A’zamî), Medine 1410/1989, s. 342; a.mlf., *es-Sünenü’l-kübrâ* (nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ), Mekke 1414/1994, I, 406; III, 130; Azimâbâdî, Ebû’t-Tayyib Muhammed Şemsülhak, *Avnü’l-ma’bûd*, Beyrut 1415, II, 211–212.

rında farklı tarihlerle zikredilmektedir. Bu eserlerin tamamında haberin sahâbî râvisi sadece Ümmü Varaka'dır. Ayrıca bütün kaynakların ittifakla kendisinden nakilde bulunduğu bir başka isim de Velîd b. (Abdullah b.) Cümei'dir. Dolayısıyla bu haber sadece Velîd b. Cümei' vasıtasıyla kaynaklara intikal etmiştir. Ümmü Varaka ile Velîd b. Cümei' arasındaki râvi sayısında ve bunların isimlerinde farklılıklar bulunmaktadır. Şöyle ki; sened bazı eserlerde "Velîd → ninesi/ceddeti → Ümmü Varaka"¹⁶ veya "Velîd → annesi/ümmühû → Ümmü Varaka"¹⁷, bir kısmında "Velîd → ceddeti/Leylâ bint Mâlik ve Abdurrahman b. Hallâd → Ümmü Varaka"¹⁸ veya Velîd b. Cümei' → Abdurrahman b. Hallâd → Ümmü Varaka"¹⁹, kimilerinde ise "Velîd → Leylâ bint Mâlik → babası Mâlik → Ümmü Varaka"²⁰, veya "Velîd b. Cümei' → Leylâ bint Mâlik → babası (Mâlik) ve Abdurrahman b. Hallâd → Ümmü Varaka"²¹, "Velîd → Abdurrahman b. Hallâd → babası Hallâd"²² ya da "Velîd → annesi Ümmü Varaka"²³ şeklinde zikredilir. Bu tarihlere bakıldığı zaman senedde Ümmü Varaka ile Velîd b. Cümei' arasında râvi sayısı bir ile üç arasında değişmekte ve bu tarihler şu isimlerden oluşmaktadır: Abdurrahman b. Hallâd, (Velîd'in ninesi gösterilen) Leylâ bint Mâlik ve (Leylâ'nın babası) Mâlik.

¹⁴ Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Tefsîr* (nşr. Ahmed Abdülâlim el-Berdûnî), Kahire 1972, I, 356.

¹⁵ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali, *et-Tahkik fî ehâdisi'l-hilâf* (nşr. Mîs'ad Abdülhamîd), Beyrut 1415, I, 313; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, İstanbul 1985, I, 105; İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *el-Mugni*, Beyrut 1405, II, 16-17; İbnü'l-Mülakkın, Ömer b. Ali, *Hülâsatü'l-Bedri'l-münir* (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi), Riyad 1410, I, 185-186; Zeylâi, Abdullah b. Yûsuf, *Nasbü'r-râye* (nşr. Muhammed Yûsuf el-Bennûri), Mısır 1357, II, 31; Sanânî, Muhammed b. İsmâil, *Sübülü's-selâm* (nşr. Muhammed Abdülaziz el-Hûlî), Beyrut 1379, II, 34-35; İbn Hacer, *ed-Diraye fi tahrîci ehâdisi'l-Hidâye* (nşr. Seyyid Abdullah Hâşim el-Yemânî), Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 169-170; a.mlf., *Telhisü'l-habir* (nşr. Abdullah Hâşim el-Yemânî), Medine 1384/1964, II, 26-27; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Neylü'l-evtâr*, Beyrut 1973, III, 201-202.

¹⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VIII, 457; İshak b. Râhûye, *Müsned*, I, 234-235; İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, VII, 257; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 405; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XXV, 134; Dârekutnî, *Sünen*, I, 405; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 130.

¹⁷ Dârekutnî, *Sünen*, I, 279.

¹⁸ İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, VI, 538 (Abdurrahman yerine Abdullah ismi geçer); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 405; Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Salât", 61 (I, 161); İbnü'd-Dahhâk, *el-Âhâd ve'l-mesâni*, VI, 139; İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, s. 91; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XXV, 135; Dârekutnî, *Sünen*, III, 114; Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, I, 320; Beyhakî, *es-Sünenü's-sugrâ*, s. 342; a.mlf., *es-Sünenü'l-kübrâ*, I, 406.

¹⁹ Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Salât", 61 (I, 161).

²⁰ Buhârî, *et-Târihu'l-kebir* (nşr. Seyyid Hâşim en-Nedvî), ts., VII, 309.

²¹ İbn Huzeyme, *Sahih*, III, 89.

²² İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 341. (İbn Hacer Abdurrahman → Ümmü Varaka tarihinin mevkufl olduğunu söyler).

²³ İbnü'l-Cevzî, *et-Tahkik fî ehâdisi'l-hilâf*, I, 313.

Kaynaklarda bu haberi Velîd b. Cümeý'den nakleden râviler de Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn, Vekî' b. Cerrâh, Abdullah b. Dâvûd el-Huraybî, Ebû Ahmed ez-Zübeyrî, Muhammed b. Ya'lâ ve Muhammed b. Fudayl olarak zikredilmektedirler. Senedin muhtelif tarîklerinden anlaşılacağı üzere Ümmü Varaka ile Velîd arasındaki râvi sayısında ve bunların isimlerinde ittifak yoktur ve bu rivayetin tek ortak râvisi/müşterek râvisi²⁴ Velîd b. Cümeý'dir. Bu rivayeti Velîd'den de farklı kişiler nakletmişlerdir. Fakat asıl üzerinde durulması gereken müşterek râvi Velîd b. Cümeý' ile Ümmü Varaka arasındaki diğer râvilerdir. Şimdi bu râviler hakkında kısaca bilgi verelim:

1. Ümmü Varaka (ö. 20/640?²⁵). Tabakat kitaplarında bu sahâbînin adı Ümmü Varaka bint Nevfel veya Ümmü Varaka bint Abdullah b. Hâris el-Ensârî şeklinde kaydedilmektedir. Hayatı hakkında sadece Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettiği müslüman olduğu ve biat ettiği belirtildikten sonra, üzerinde çalıştığımız tek bir rivayet nakledilerek onunla ilgili bilgiler verilmektedir. Buna göre Ümmü Varaka'nın Hz. Peygamber hayatta iken Kur'an hâfızı olduğu veya Kur'an okumayı bildiği, Resûlullah'ın kendisine 'eş-şehîde' lakabını verdiği, kendisini sık sık ziyaret ettiği, yaralıları tedavi etmek ve hastalara bakmak için Bedir Gazvesi'ne katılmak üzere Resûl-i Ekrem'den izin istediği ve Allah'ın kendisine şehîdlik nasip etmesini arzu ettiğini ifade etmesi üzerine Hz. Peygamber'in bilakis evinde kalıp ev halkına imam olmasını emrettiği ve Allah'ın kendisine şehidliği nasip edeceğini söylediği, ayrıca Hz. Peygamber'den müezzin talebinde bulunduğu ve onun da buna izin verdiği, imamlık görevini Hz. Ömer'in halifeliği döneminde antlaşmalı köle ve cariyesi tarafından şehîd edilinceye kadar sürdürdüğü nakledilmektedir. Ölüm tarihi konusunda kaynaklarda sadece Hz. Ömer döneminde öldüğü belirtilmekte fakat tarih verilmemektedir. İbnü'l-Cevzî ise *el-Muntazam* adlı eserinde hicrî 20 tarihindeki hâdiseler başlığı altında Ümmü Varaka'nın şehîd edildiğini kaydetmektedir. Bu bilgilerin dışında onun hakkında bir başka mâlumata sahip değiliz.

²⁴ G. H. A. Juynboll bu kavram hakkında şunları söyler:

"Anahtar râvi veya müşterek râvi/mr. (common link/cl.) Peygamber'le kendisi arasındaki zaman diliminde yer alan râviler zincirinden sorumlu olduğu kadar, hadis metninden de -en azından ilk varyantından- sorumlu tutulabilir" bk. G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition. Studies in chronology, provenance and authorship of early hadîth*, Cambridge 1983, s. 206-217; a.mlf., "Muslim's Introduction to His *Sahîh*, Translated and annotated with an Excursus on the Chronology of *fitna* and *bid'a*", *JSAI*, V, Jerusalem 1984, s. 263-311; a.mlf., "Some *isnâd*-Analytical Methods Illustrated on the Basis of Several Woman-Demeaning Sayings from *hadîth* Literature", *al-Qantara*, X, Madrid 1989, s. 343-383; a.mlf., "Analysing *isnâds* in *hadîth* and *akhbâr* Literature", *History and Historiography in Early Islamic Times: Studies and Perspectives* (ed. Lawrance I. Conrad), Princeton 1991.

²⁵ İbnü'l-Cevzî Ümmü Varaka ile ilgili bu rivayeti hicri 20 yılına ait hâdiseler arasında zikreder. bk. *el-Muntazam fi târîhi'l-ümem ve'l-mülûk* (nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1412/1992, IV, 305-306.

2. Abdurrahman b. Hallâd (ö. ?). Kaynaklarda biyografisiyle ilgili sadece Kûfeli olduğuna dair bilgiye yer verilmektedir. Cerh ve ta'dîl açısından onunla alâkalı farklı değerlendirmeler mevcuttur. Kaynaklarda kendisinden sadece bu rivayetin nakledildiği ifade edilmektedir. Bu sebepten olsa gerek onun mechûl²⁶ olduğu belirtilmekte, ancak İbn Hibbân'ın onu *es-Sikât*'ına²⁷ aldığı veya bazı âlimlerin onu tevsik edip kendisinden hadis naklettiği hatırlatılarak mechûl sayılmayacağı da söylenmektedir.²⁸

3. Leylâ bint Mâlik (ö. ?) ve babası Mâlik (ö. ?). Senedde bazan Velid b. Cümeý'in ninesi olarak da zikredilen Leylâ bint Mâlik ile babası Mâlik hakkında tabakat kitapları ile cerh ve ta'dîl kaynaklarında isimlerinin verilmesi dışında haklarında olumlu ya da olumsuz herhangi bir değerlendirme tesbit edemedik. Sadece Leylâ'nın ve babası Mâlik'in, üzerinde çalıştığımız rivayetin senedine dair, bilgi verilirken isimleri zikredilmektedir. Buhârî (ö. 256/870) Leylâ'nın babası Mâlik hakkında da 'Mâlik an Ümmi Varaka' diye belirttiikten sonra, bunu Velid b. Cümeý'in söylediğini kaydeder.²⁹ İbn Hacer el-Askalânî de (ö. 852/1448), Leylâ hakkında "Ma'rûf değildir. Üçüncü tabakadandır" der.³⁰

4. Velid b. Cümeý (ö. ?). Rivayetin kendisinden itibaren dağıldığı tek müşterek râvi olan Velid hakkında tabakat ve cerh ve ta'dîl kitaplarında kısaca şu bilgiler yer almaktadır: Asıl adı Velid b. Abdullah b. Cümeý *ez-Zührî*'dir. Dedesine nisbetle Velid b. Cümeý diye şöhret bulmuştur. Mekkeli olup Kûfe'de ikamet ettiği için Kûfî nisbesiyle anılır. Doğum ve ölüm tarihiyle ilgili herhangi bir bilgi yoktur. Kaynakların belirttiğine göre Ebû Seleme b. Abdurrahman (ö. 94/712-13), İbrâhim en-Nehâî (ö. 96/714), son sahâbî olduğu ifade edilen Ebü't-Tufeyl Âmir b. Vâsile el-Leylî (ö. 100/718-19) ve İbn Abbas'ın mevlâsı İkrime'den (ö. 105/723) hadis rivayet etmiştir. Kendisinden de Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813) ve Ebû Ahmed ez-Zübeyrî gibi âlimle-

²⁶ Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 211-212.

²⁷ İbn Hibbân, Ebü Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *es-Sikât* (nşr. Seyyid Şerefüddin Ahmed), 1395/1975, V, 98 (sadece ismi ve nerele olduğu belirtiliyor).

²⁸ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VI, 153; a.mlf., *Takrîbü't-Tehzîb* (nşr. Muhammed Avvâme), Halep 1406/1986, s. 339; a.mlf., *Telhîsü'l-habîr*, II, 27; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XVII, 82; Zeynüddin el-İrâkî, *Zeylû Mizâni'l-i'tidâl* (Zehebi'nin *Mizânü'l-i'tidâl*'iyle birlikte basılmıştır), VIII, 144. İrakî'nin onun hakkında "Müslim ondan hadis nakletmiştir. İbn Maîn, Ebü Hâtîm, Ebü Dâvûd ve başkaları onu tevsik etmiştir. Yahyâ el-Kattân ve Ebü Nuaym gibi büyükler ondan hadis rivayet etmişlerdir" sözü Abdurrahman b. Hallâd'ın mechullüğünü ortadan kaldırmaya gerektir. Zira Abdurrahman'dan Ümmü Varaka rivayetinden başka rivayet nakledilmemektedir. Kaldı ki senedde Velid b. Cümeý ile Ümmü Varaka arasında ondan hadis nakledenlerin ve tevsik edenlerin ismi hiç geçmemektedir. Hâlbuki *mechûlü'l-hâlin* ortadan kalkması için, ihtilâflı olmakla beraber, kendisinden en az iki veya daha fazla kişinin rivayet etmesi gerekir (meselâ bk. Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 212-213).

²⁹ Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, VII, 309.

³⁰ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, s. 763.

rin hadis naklettikleri, İbn Mâce'nin dışında Buhârî'nin *el-Edebü'l-müfred*'inde olmak kaydıyla diğer *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin de ondan hadis rivayet ettikleri kaydedilmektedir.³¹

Velîd b. Cümeý'in hadis rivayetindeki güvenilirliğine dair kaynaklarda farklı ve çelişkili değerlendirmeler bulunmaktadır: İbn Sa'd (ö. 230/845), İbn Maîn (ö. 233/847) ve el-İclî (ö. 261/875) "sika", Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Ebû Zür'a (ö. 264/878) "leyse bihi be's" ve Ebû Hâtim (ö. 275/888) "sâlihu'l-hadis" gibi değişik ta'dil lafızlarını kullanmışlardır. Buna karşılık Ukayli (ö. 323/935) "hadisinde ıztırab vardı", İbn Hibbân (ö. 354/965) "sika râvilerin hadislerine benzemeyen tarzda sika râvilerden rivayette teferrüd etmiştir. Bu durum onda aşırı olduğu için onunla ihticâc da bâtıldır", Hâkim en-Nisâbüri (ö. 405/1013) "Müslim onu zikretmeseydi daha iyi olurdu", Ebû Hâtim "Ca'de b. Hübeyre'ye yetişmediği halde ondan hadis rivayet etmiştir" gibi beyanlarda bulunmuşlardır. Ayrıca Amr b. Ali el-Fellâs hocası Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın Velîd'den hadis nakletmediğini, ancak ölümünden kısa bir süre öncesine kadar Ali es-Sâîğ vasıtasıyla altı hadisini işittiği bilgisi de yer almaktadır. Bunlara ilaveten Velîd'le ilgili hâlik³², sâkit³³ ve muttarahun (mutarrahun)³⁴ gibi cerh ifadeleri de kullanılmaktadır.³⁵

Netice olarak rivayetin müşterek râvisi Velîd b. Cümeý ile Ümmü Varaka arasındaki râviler hakkında, yukarıdaki bilgilerin dışında, hemen hiç mâlumat bulunmamaktadır. Sadece bu rivayete mahsus olarak Abdurrahman b. Hallâd'ın, Leylâ bint Mâlik'in ve babası Mâlik'in isimleri zikredilmekte, başka

³¹ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, VII, 129; Hocaları ve talebeleri ile ilgili geniş bilgi için bk. Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XXXI, 35-36.

³² "Helâk olmak anlamına gelen 'heleke' fiilinin ismi fâilidir ve cerh lafızlarındandır. Râvilerin cerhinde kullanılan lafızların beşinci derecesinde yer alır. Cerh lafızlarının bu derecesinde yer alan lafızlar ağır cerhe delâlet ederler. Bu itibarla hakkında 'hâlikün' hükmü verilerek cerhedilmiş olan bir râvi terkedilir. Hadisleri yazılmaz." bk. Uğur, *a.g.e.*, s. 118.

³³ Cerh lafızlarının dördüncü derecesinde yer alır ve "adaletten düşmüş" mânasına gelir. Bu hükme mâruz kalmış râvinin hadisi yazılmayacağı gibi itibar için dikkate de alınmaz. bk. Uğur, *a.g.e.*, s. 352.

³⁴ Cerhin üçüncü veya dördüncü mertebesinde yer alan bir lafızdır. 'Hadisleri kaldırılıp atılmıştır' mânasına gelir. Böyle bir râvinin rivayet ettiği hadis hiçbir şekilde kullanılmaz, kaide olarak ne yazılır, ne itibar için dikkate alınır ve ne de istihâda yararlı sayılır. Hakkında böyle bir hüküm verilmiş râvinin kendisi metrûk, hadisleri merduddur. bk. Abdullah Aydınlı, *Hadis Istilahları Sözlüğü*, İstanbul 1987, s. 121; Uğur, *a.g.e.*, s. 291.

³⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VI, 354; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn* (nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed), Halep, ts., III, 78-79; İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî, *el-Kâmil fi duafâ'ir-ricâl*, Beyrut 1405/1985, VII, 2537-2538; İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed er-Râzi Abdurrahman, *el-Cerh ve't-ta'dil*, Beyrut 1271/1952, IX, 8; a.mlf., *el-Merâsîl* (nşr. Şükrullah b. Ni'metullah), Beyrut 1397, s. 228; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed ez-Zâhirî, *el-Muhalâ*, Beyrut, ts., XI, 224; İbn Hazm, *el-İhkâm*, Kahire 1404, V, 23; Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XXXI, 35-36; Zehebî, *el-Mugni fi'd-duafâ'* (nşr. Nüreddin İtr), Halep 1391/1971, II, 721; a.mlf., *Mizânü'l-i'tidâl*, VII, 129; Ukayli, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ömer, *ed-Duafâ'* (nşr. Abdülmü'ti Emin el-Kal'acı), Beyrut 1404/1984, IV, 317.

hiçbir rivayette isimleri kaydedilmemektedir. Bu bilgiler ışığında Abdurrahman b. Hallâd, Leylâ bint Mâlik ve babası Mâlik'in (Yahyâ b. Saîd el-Kattân³⁶ ile İbn Hacer'in de belirttiği³⁷ gibi) 'halleri mechûldur'. Abdurrahman b. Hallâd'ın İbn Hibbân'ın *es-Sikîl*'inde sadece isminin, üzerinde çalıştığımız rivayetin kısmî senedi verilmek suretiyle zikredilmesi, onun mechuliyetini ortadan kaldırmaya gerektir. Dolayısıyla bu râviler mechul kategorisine girmektedirler ve bu vasıftaki râvilerin rivayetleri de zayıf kabul edilmektedir.³⁸

Velîd b. Cümei'e gelince onun güvenilirliği hususunda da ittifak olmadığı açıktır. Çünkü kimileri onu 'sika, lâ be'se bih, sâlihu'l-hadis' diyerek ta'dîl ederken, kimileri de "hâli mechuldur, hadisinde ızdırab vardır, hâlik, muttarahun (mutarrahun), hadisiyle ihticac etmek batıldır, hadisinde infirâd etmiştir" gibi ifadelerle cerhetmişlerdir. Hadis usulüne dair kitaplarda cerh ile ta'dîl teâruz ettiği zaman cerhin mi ta'dîlin mi kabul edileceği veya hangi şartlarda hangisinin benimseneceğine yönelik âlimler arasında tartışmalar bulunmaktadır.³⁹ Ancak genel kabul gören veya sahih olan görüş sebepli/mübeyyen cerhin kabul edileceği, sebepsiz cerhin kabul edilemeyeceği yönündedir.⁴⁰ Bu takdirde cerhine yönelik beyanların bir kısmında hadisinde infirad etmesi, sika râvilerin rivayetine muhalif olarak rivayette bulunduğu belirtilmesi yapılan cerhin sebebini gösterebilir ve cerhin tekaddümünü/öncelenmesini gerektireceğinden, rivayetin şâz veya münker sayılacağı neticesine varılabilir.⁴¹ Bir rivayetin şâz veya münker olması da sahih veya hasen hadisin şartları dışında kaldığı için o rivayetin zayıf hadis grubuna girmesini gerekli kılacaktır. Ayrıca Ebû Hâtim'in Velîd hakkında "Ca'de b. Hübeyre'ye yetişmediği halde ondan hadis rivayet etmiştir"⁴² ifadesi de bir başka gerekçeli cerh sebebidir. Nihayetinde bu ıstilahî kavramlar ve ulaşılan neticeler tartışmalı da olsa Velîd b. Cümei'in ittifakla hadiste sika olmadığı kesinlik kazanmaktadır.

Sonuç olarak bu rivayet hem senedinin nakledilme biçimi hem de senede geçen râvilerin durumu açısından ne sahihtir ne de hasendir, bilakis zayıftır. Senedindeki bütün bu illetlere rağmen bu rivayetin hadis kitaplarında bulunmasını yeterli görerek sanki sahihmiş gibi belirli ve kesin sonuçlara ulaşmak isabetli olmasa gerektir.

³⁶ Yahyâ b. Saîd el-Kattân "Abdurrahman'ın hâli mechûldür" der. bk. Zehebi, *Mizânü'l-i'tidâl*, VIII, 144; Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, II, 31; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VI, 153; a.mlf., *Takrîbü't-Tehzîb*, s. 339.

³⁷ İbn Hacer, *Telhisü'l-habîr*, II, 27.

³⁸ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis* (nşr. Nûreddin İtr), Dımaşk 1986, s. 112-113; Uğur, *a.g.e.*, s. 211-212.

³⁹ Meselâ bk. Leknevî, Abdülhay, *er-Ref' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1987, s. 111-128.

⁴⁰ bk. Leknevî, *a.g.e.*, s. 117.

⁴¹ Bu hususla ilgili muhtelif görüşler için bk. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, s. 80-82.

⁴² İbn Ebû Hâtim, *el-Merâsîl*, s. 228.

III. Klasik Dönemde Rivayetin Metni ve Muhtevasıyla İlgili Değerlendirmeler

İslâm âlimleri bu rivayeti ya tarihî bir bilgi niteliğinde ya da fikhî tartışmalarda bir mesned olarak hadis, tarih ve fıkıh kitaplarında zikretmişlerdir. Şimdi de Ümmü Varaka'yla ilgili rivayetin klasik kaynak kitaplarındaki yansıma biçimleri gözden geçirilecektir:

Rivayet fıkıh konularına göre tanzim edilmiş sünen ve câmi' türü hadis eserlerinin bab başlıklarına ve fıkıh kitaplarındaki fikhî tartışmalara değişik şekillerde yansımıştır. Metnin muhtevası gereği daha ziyade kadının imamlığı konusundaki meselelerde zikredilen bu haber bazan, metinde açıkça geçmediği halde sadece kadının kadınlara imamlığında, bazan da kadının sadece farz namazlarda imam olabileceği şeklinde yorumlanarak delil gösterilmiştir:

Kütüb-i Sitte imamlarından Ebû Dâvûd (ö. 275/888) bu rivayeti iki tarikiyle birlikte "باب إمامة النساء/kadınlara imamlığı bâbı" başlığı altında kaydeder.⁴³ Birinci tarihi verdikten sonra Velîd b. Cümei' → Abdurrahman b. Hallâd → Ümmü Varaka senediyle gelen ikinci tarihi zikreder. Bu tarihte seneddeki Abdurrahman'ın Ümmü Varaka'nın müezzinini gördüğünü ve onun ihtiyar biri (شيخا كبيرا) olduğuna dair sözünü de nakleder. Bu ikinci tarik sadece Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde yer almaktadır. Zira bu ikinci tarihi ne kendinden önceki, ne de sonraki kaynaklarda tesbit edebildik. Ancak o bu ikinci tarihin senedini verdikten sonra birinci metnin daha tam olduğunu belirtir.

Sahîh adlı hadis eserinin musannifi olan İbn Huzeyme (ö. 311/923) ise bu rivayeti "Kadının kadınlara farz namazlarda imâmeti" başlığı altında kaydetmek suretiyle⁴⁴ Ümmü Varaka'nın sadece kadınlara ve farz namazlarda imamlık yaptığı sonucuna ulaşmaktadır. Bu neticeye Ümmü Varaka'nın ev halkına imamlık yapmasını 'kadınlara imamlık yapması' şeklinde yorumlayarak varmış olabilir. Bab başlığındaki 'الفريضة' kelimesini de yine naklettiği ziyadeli metinde geçtiği için kaydetmiştir. Benzer ziyadeyi 'الفرائض' kelimesiyle zikredilen başka hadis eserlerinde de görmekteyiz.⁴⁵

Dârekutnî (ö. 385/995) ise *Sünen*'inde Ümmü Varaka rivayetini biri "باب في ذكر الجماعة وأهلها وصفة الإمام" diğeri "باب صلاة النساء جماعة وموقف إمامتهن"⁴⁶ adlı bab başlıkları altında kaydeder. Birinci rivayetin metninde Resûlullah'ın Ümmü Varaka'nın "kadınlara imam olmasına (... وتأم نسائها)" izin verdiği ifadesi yer alırken, diğeri "ehl-i dârına imam olması (... وتأم أهل دارها)" ifadesi kaydedilmiştir.

⁴³ Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Salât", 61, (I, 161).

⁴⁴ İbn Huzeyme, *Sahîh*, III, 89.

⁴⁵ Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, I, 320; Beyhakî, *es-Sünenü's-sugrâ*, s. 342.

⁴⁶ Dârekutnî, *Sünen*, I, 279, 403. Bir başka yerde de sadece Hz. Ömer döneminde şehid edilen sahâbiyi belirtmek amacıyla kısacık bilgiyi kaydeder (III, 114).

Hâkim en-Nisâbüri (ö. 405/1014) söz konusu rivayeti “باب في فضل صلوات الخمس” başlığı altında verdikten sonra Müslim’in Velid b. Cümei’in hadisiyle ihticac ettiğini belirtir ve: “Bu ‘garîb’ bir sünnettir. Bu konuda bu rivayetten başka müsned bir hadis bilmiyorum” ifadesini kullanır.⁴⁷

Ebû Nuaym el-İsfehânî (ö. 430/1039) Ümmü Varaka’nın mü’min muhacir hanımlar için imamlık yaptığını ve Hz. Peygamber’in zaman zaman kendisini ziyaret ettiğini belirterek ilgili rivayeti nakleder.⁴⁸

Bir başka hadis imamı olan Beyhakî (ö. 458/1066) ise İbn Huzeyme’den daha farklı bir ifadeyle “... erkekler olmadan (دون الرجال)” ibaresini koyarak “Kadının erkekler olmaksızın kadınlara imamlığı” başlığı altında ve ‘el-ferâiz’ şeklindeki ziyadeli metni *es-Sünenü’s-sugrâ* adlı eserinde zikretmektedir.⁴⁹ Yine o bir başka eserinde bu rivayeti aynı ziyadesiyle “Evde ve başka yerlerde ezanın ve ikametün sünnet oluşu bâbı”⁵⁰ ile “Kadının imamlığının isbâtı bâbı” (باب إثبات إمامة المرأة) altında kaydetmektedir.⁵¹

Mâlikî fakihlerinden İbn Rüşd (ö. 595/1199) kadının erkeklerle imamlık yapmasını câiz görenlerin bulunduğunu ve bunun delilinin de Ebû Dâvûd’da zikredilen Ümmü Varaka rivayeti olduğunu belirtir. O bununla birlikte namaz imamlığının şartları konusunda ihtilâf edildiğini ve bu meseleler şeriatla ‘meskûtün anh’ olduğu için ihtilâfları zikretmeyeceğini söyleyerek herhangi bir görüş belirtmez.⁵²

İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201) ise söz konusu rivayeti *et-Tahkik* isimli eserinde “Ezan ve kamet getirmeleri kadınlar için sünnet değildir” başlığı altında verir. Ardından Velid b. Cümei’in ‘zayıf’, senedde Velid’den sonra gelen ‘ümmihi (annesi)’nin ise ‘mechûl’ olduklarını söyler ve İbn Hibbân’ın Velid b. Cümei’den gelen rivayetin hüccet kabul edilemeyeceğini naklederek,⁵³ Ümmü Varaka rivayetini zayıf saydığına işaret eder. Buna rağmen aynı eserin bir başka yerinde “مسألة: يستحب للنساء أن يصلين جماعة” (kadınların cemaat olarak namaz kılmaları müstehaptır) başlığı altında rivayeti zikretmesi ise hayli ilginçtir.⁵⁴

İbn Kudâme de (ö. 620/1223) “Müşrikin, kadının, hünsânın arkasında namaz kılınırsa namaz iade edilir mi” başlığı altında bütün fakihlerin görüşüne göre kadının erkeğe ne farz ne de nâfile namazda imam olabileceğini belirtir ve Ebû Sevr’in kadının arkasında namaz kılanın namazını iade etmeyeceği yönündeki görüşünü nakleder. Ayrıca bazı fakihlerin kadının teravîh namazında

⁴⁷ Hâkim en-Nisâbüri, *a.g.e.*, I, 320.

⁴⁸ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, II, 63.

⁴⁹ Beyhakî, *es-Sünenü’s-sugrâ*, s. 342.

⁵⁰ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, I, 406.

⁵¹ Beyhakî, *a.g.e.*, III, 130.

⁵² İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, I, 114.

⁵³ İbnü’l-Cevzî, *et-Tahkik fi ehâdisi’l-hilâf*, I, 313.

⁵⁴ İbnü’l-Cevzî, *a.g.e.*, I, 471.

erkeklerin (safının) arkasında olmaları kaydıyla imam olmasını câiz gördüklerini belirtir ve bu konuda Ümmü Varaka rivayetinin delil getirildiğini söyler. Ancak o bu konuyla ilgili rivayeti Ümmü Varaka'nın sadece kadınlara imam olmasına izin verildiği şeklinde değerlendirir. İlâve olarak Dârekutnî'nin söz konusu meseleyle alâkalı 'en-nisâ' ziyadesiyli yaptığı rivayeti naklettiğini, öyle olmasa bile bu anlama hamledilmesi gerektiğini söyleyerek kendi fikrini açıklar.⁵⁵

San'ânî (ö. 1182/17688) *Sübülü's-selâm* adlı eserinde Ümmü Varaka rivayetinin, aralarında erkek bulunsa bile kadının 'ehl-i dârına' imamlık yapmasının sıhhatine delil teşkil ettiğini söyler ve gerekçe olarak da Ümmü Varaka'nın, rivayette geçtiği üzere, bir erkek müezzini olduğunu vurgular. O bu fikrini desteklemek için de Ebû Sevr'in (ö. 240/854), Müzenî'nin (ö. 264/878) ve Taberî'nin (ö. 310/922) bu görüşü benimsediklerini kaydeder.⁵⁶

Aktardığımız bilgiler çerçevesinde, klasik dönemdeki bazı İslâm âlimlerinin Ümmü Varaka rivayetini fikhî tartışmalarda mesned kabul ettiklerini ve metnin muhtevasını kendi anlayış ve düşüncelerine göre yorumladıklarını görmekteyiz.

IV. Genel Değerlendirme:

1. Ümmü Varaka rivayetiyle ilgili ulaştığımız neticelere geçmeden önce bu rivayetle de ilgisi olan, günümüzde rivayetlere yaklaşımda ve onları değerlendirmede yaygınlaşan bir yöntemin yanlışlığına dikkat çekmek istiyoruz: Bu geçmişte belirli bir dönemden sonra başlayan ve yaygın hâle gelen 'bu rivayet filanca hadis kaynağında var' yöntemidir. Meselâ akademik veya bunun dışındaki bazı çevrelerde ortaya atılan veya karşılaşılan bir meselenin çözümü eğer hadislerde/rivayetlerde bulunmuşsa, üstelik güvenilir addedilen hadis kaynaklarında yer aldığı da tesbit edilmişse, artık o hadisin/rivayetin bizâtihi güvenilir olup olmadığına pek fazla dikkat edilmemektedir. Çünkü problem olarak görülen bir konunun geçmişte de bir örneğinin bulunarak çözümünün hadis ya da rivayet olarak umumun sahih/güvenilir kabul ettiği bir hadis kaynağında veya kaynaklarında yer aldığı görülmesi dinî-psikolojik rahatlama getirecektir. Bu psikolojik rahatlık veya tatmin olma hâli, hadis ya da rivayet olarak nakledilen bilginin sıhhat derecesini ikinci veya üçüncü plana atacaktır. Hatta o bilginin sahih hadis kaynağında bulunması, o rivayeti kendiliğinden sahih ve güvenilir hâle getirecektir. Sıkıntı addedilen dinî bir konunun teorik olarak çözülmesi ve sağlanan zihnî rahatlık, beraberinde o bilgiyi pratiğe aktarmayı zorunlu kılacaktır. Bunun için tartışma ve bilgi aktarımı ya dar mahfillerde ya da geniş platformlarda gerek yazıyla gerekse müzakere yoluyla başlatılacaktır. Tartışma ve müzakerelerde sıkıntının çözüldüğünü düşünenler nakledilen

⁵⁵ İbn Kudâme, *el-Mugnî*, II, 16.

⁵⁶ es-San'ânî, *Sübülü's-selâm*, II, 34-35.

bilginin daha ziyade falan kaynakta ‘var/mevcut’ olmasını gerekçe göstererek doğruluğuna ve işlerliğine hükmedeceklerdir. Ulaşılan sonuç, bilginin güvenilirlik derecesini tesbit yöntemi olan usulden mahrum olduğu için, kimi zaman farklı bir konuda farklı bir bilginin yine aynı kaynakta/ eserde ‘var/mevcut’ olması mantığı, ters yönde işleyecek ve “mevcut olması doğru olduğu anlamına gelmez, onu şöyle yorumlamak gerekir” tarzında bir başka gerekçeyi de gündeme taşıyacaktır. Dolayısıyla bilimsel çalışmalarda usule riayet edilmemesi, usulsüzlüğü de beraberinde getirecektir.

Hâlbuki bilimsel usulsüzlüğü ortadan kaldırmanın ilk şartı herhangi bir rivayet ve bilgi türünün ‘...var/mevcut olması’ düşüncesiyle kaynak ve esere yahut eserin müellifine ve musannifine göre mutlak doğru veya mutlak yanlış olarak değerlendirilmemesidir. Zira bir bilginin bir yerde var veya mevcut olması o bilginin de mutlak doğru veya yanlış olduğu/olacağı anlamına her zaman gelmeyebilir. Bilginin doğruluğu veya yanlışlığı ile ilgili bu ihtimaliyet o bilgi sayesinde ulaşılan neticelerin de her zaman isabetli olmayabileceği anlamına gelir. İkinci şart rivayetin naklediliş yollarının/senedinin incelenmesidir. Çünkü rivayet yolları, hadis ıstılahındaki ifadesiyle, isnad zinciri bir haberin muhtevasını değerlendirmede, mutlak olmasa da, en önemli unsurdur. Bu sebeple bir haberi verenlerin durumlarının tetkiki bilimsel usulün bir başka şartıdır. Tarihi rivayetleri ‘bir değer ve hüküm açısından’ kullanmada ve değerlendirmede bu ön şartların yerine getirilmemesi, zorunlu olarak bilginin/ma’lumâtın değerini ve bir kıymet ifade edip etmediği sorusunu gündeme getirecektir. Değer ifade etmeyen bir bilgi ise kesinlikle bilimsel amaç için değil, başka amaç ve gayelerle kullanılacaktır. Bilimsel amacın dışındaki gayelere yönelik değer ifade etmeyen bilginin etki değer derecesi, bilgi değer ilişkisiyle doğru orantılıdır. Yani bir bilgi bilimsel açıdan bir değer ifade etmiyorsa, o bilginin etkisinin derecesi de bir değer ifade etmez. Etki derecesi değer ifade etmeyen bilgiyi kullanmanın veya ondan istifade etmeye çalışmanın hiçbir anlam taşımayacağı gayet açık bir şekilde ortadadır.

2. Günümüz ilim adamlarının rivayetlere yaklaşımlarıyla ilgili bu genel değerlendirmeden sonra, kadının erkeklerle de imam olabileceğine dair hadis kaynaklarımızdan örnek gösterilen bu rivayet üzerinde yaptığımız çalışmada ulaşılan sonuçları maddeler halinde şöylece sıralayabiliriz:

a. Hadis, tarih ve tabakat kitaplarında zikredilen Ümmü Varaka rivayetinin esasında tek bir senedi bulunmaktadır. Sadece Ümmü Varaka ile ortak râvi Velid b. Cümei’ arasında farklı râviler yer almaktadır. Rivayet Velid b. Cümei’ yoluyla diğer kaynaklara aktarılmıştır.

b. Seneddeki râvilerin durumunda da belirsizlikler vardır. Sadece Velid b. Cümei’ hakkında kısa da olsa ma’lumât sahibiyiz. Onun hadis rivayetindeki konumu da/cerh ve ta’dil açısından ihtilâflıdır. Ancak hakkında ileri sürülen sebepli cerh ifadeleri onun aleyhine olabilecek niteliktedirler.

c. Gerek naklediliş biçimi gerekse seneddeki râvilerin durumu açısından Ümmü Varaka rivayeti sahih veya hasen hadisin şartlarını taşımamaktadır. Sahih veya hasen hadisin şartlarını taşımayan rivayet ise zayıf hadis kategorisine girmektedir.

d. Metnin muhtevasına gelince, geçmişte kimi âlimler isnadının durumunu hiç dikkate almayarak bu haberi fikhî meselelerde tartışma konusu yapmışlar, kimileri de isnadının zayıf olduğunu söyleyerek sadece nakletmekle yetinmişlerdir. Bununla beraber rivayetin muhtevasının genel kabul gören anlayışın ve uygulamanın tam tersine olduğunu, cemaatle kılınan namazlarda kadının erkeklerin önünde değil, arka saflarda bulunması gerektiğine dair çok sayıda sahih rivayetin yer aldığını belirten âlimler bu habere itibar etmemişlerdir. Sadece Ebû Sevr, Müzenî ve Taberî'nin naklettiğimiz rivayeti esas alarak kadının da erkeklere imam olabilmesinin câizliğine dair görüşler ileri sürmesi, biraz önce belirttiğimiz gibi, isnad çerçevesinden bakıldığında sağlam bir zemine dayanmayan bir rivayetten kaynaklanmaktadır. Zemini sağlam olmayan bir rivayeti itibara almanın ve onun İslâmî açıdan uygulanabilir bir özelliğe sahip olduğunu söylemenin bir değer ifade etmediği gayet açıktır.

e. Sonuç olarak isnadı şüpheli ve sorgulanabilir bir rivayet, sadece 'falan hadis kaynaklarında geçiyor' düşüncesiyle ve anlayışıyla sahih ve doğru kabul edilerek günümüzde bir problem olarak çıkarılan/çıkarılacak olan 'kadının erkeklere imam olabilmesi' meselesine mesned teşkil edecek kadar sağlam bir zemine dayanmamaktadır. Değer açısından bakıldığında, gerek isnadı sağlam zemine dayanmayan gerekse pratikte uygulaması olmayan bir rivayetin İslâmî bir delil/hüccetmiş gibi gösterilerek pratiğinin de İslâmî olduğunu savunmanın bilimsel bir değer taşımadığı da kesinlik kazanmaktadır. Eğer böyle bir uygulama yapılacaksa bunun İslâm'ın değil, modernizmin öngördüğü 'dinin sekülerleştirilmesi' veya bir başka ifadeyle 'dinin Protestanlaştırılması' gayesine yönelik olduğu bilinmelidir.

“Kadının Erkeklere Namaz Kıldırabileceğine Dair Bir Rivayet ve Referans Değeri”

Özet: Bazı İslâmî kaynaklarda Ümmü Varaka isminde bir hanım sahâbinin, aralarında erkeğin de bulunduğu bir cemaate (ev halkına) namaz kıldırması için Hz. Peygamber tarafından imam olarak tayin edildiğine ve kendisine ayrıca bir erkek müezzinin görevlendirildiğine dair bir rivayet zikredilir. Gerek geçmişte gerekse günümüzde bazı ilim adamları bu tek rivayeti esas alarak kadının da aralarında erkeğin bulunduğu bir cemaate imam olabileceği görüşünü ileri sürmektedirler. Ancak bu görüş sahipleri haberin rivayet değerini bilhassa isnad açısından sorgulamamışlar ve rivayeti İslâm tarihinde gerçekleşmiş bir olay olarak değerlendirmişlerdir. İşte bu makalede söz konusu rivayet bilhassa isnad çerçevesinde ele alınacak ve İslâmî bir görüşe mesned teşkil edip edemeyeceği tetkik edilecektir.

Atıf: Mustafa ERTÜRK, “Kadının Erkeklere Namaz Kıldırabileceğine Dair Bir Rivayet ve Referans Değeri”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, III/1, 2005, s. 91-106.

Anahtar kelimeler: Ümmü Varaka, kadının namaz imamlığı, isnadın değeri, kadın erkek eşitliği, seküler İslâm, Avrupa Birliği.