

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
HADİS BİLİM DALI

HZ. ÂİŞE'NİN SAHÂBEYE YÖNELİK İSTİDRAKLERİ VE
DEĞERLENDİRMESİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Ahmet Selçuk ŞEN

Danışman:
Prof. Dr. Zekeriya GÜLER

İSTANBUL

2024

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
HADİS BİLİM DALI

HZ. ÂİŞE'NİN SAHÂBEYE YÖNELİK İSTİDRAKLERİ VE
DEĞERLENDİRMESİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Ahmet Selçuk ŞEN

Danışman:
Prof. Dr. Zekeriya GÜLER

İSTANBUL
2024

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Hadis Bilim Dalı'nda 200921YL31 numaralı Ahmet Selçuk ŞEN'in hazırladığı "*Hz. Âişe'nin Sahâbeye Yönelik İstidrakleri ve Değerlendirmesi*" konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı 16/09/2024 günü 14:00-15:30 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. Zekeriya GÜLER
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Ahmet YÜCEL
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Prof. Dr. Mustafa ERTÜRK
İstanbul Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Ahmet Selçuk ŞEN

16/09/2024

ÖZ

Hadis tarihinde râvilerin birbirlerini düzelttikleri ve alana katkı sağladıkları bilinen bir husustur. Aynı durum sahâbe asrı için de geçerlidir. Bu tezde Hz. Âişe'nin istidrakleri ele alınmış; bunlar arasından özellikle sıhhatinde ciddi bir problem olmayan ve geçmişte tartışma konusu olmuş ve temsil gücü yüksek olan örnekler seçilerek incelemeye tabi tutulmuştur. Sonuç itibarıyla, hadis rivayetine isabetli tenkitleriyle tanınan Hz. Âişe'nin haklılık payının vuzuha kavuşması yanında, bazen onun, istidrak ve itirazlarında haklı olmadığı da tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler:

Hz. Âişe, İstidrak, İtiraz, Tenkit, İhtilaf

ABSTRACT

It is a well-known fact in the history of hadith that the narrators corrected each other and contributed to the field. The same is true for the century of the Companions. In this thesis, the contributions of Hazrat Aishah are discussed; among these, examples that do not have any serious problems in their authenticity and have practical contemporary value are selected and subjected to analysis. As a result, besides the clarification of the rightness of Hazrat Aishah, who is known for her accurate contributions to the narration of hadith, it has also been determined that sometimes she was not right in her istidraks and objections.

Key Words:

Hazrat Aisha, Istidrak, Correction, Objection, Criticism, Disput

ÖNSÖZ

Kuvvetli hafızası, fitrî kabiliyeti ve yoğun ilgisi sebebiyle “çok hadis rivayet eden (müksirûn)” diye bilinen yedi sahâbîden biri olan Hz. Âişe'nin, münekkid tabiatı sayesinde rivayetin yanı sıra dirayet, yani hadislerin doğru anlaşılması konusunda üstün gayret gösterip hadisleri yanlış anlayan ve yorumlayan bazı sahâbîlerin hatalarını düzelttiği tarihî bir vakıadır. Bir yerde “ilmî bakış açısı” demek olan tenkit zihniyetine sahip olması sebebiyle o, sahâbe ve tâbiîn nesline bu konuda önemli katkılarda bulunmuştur. Nitekim sahâbe döneminde Hz. Âişe'ye bazı hususların sorulduğu ve kendisinin de bunlara cevap verdiği bilinmektedir, bu da onun söz konusu özelliğinin bir yansımasıdır.

Gerçekten de hadis rivayetindeki titizliği ile öne çıkan bir şahsiyet olarak Hz. Âişe'nin tecrübe ve müktesebatının, erken dönemdeki pek çok tartışma konusunu anlamamıza ve o dönemin rivayet kültürünü daha iyi kavramamıza imkan sunduğu açıktır. Hz. Âişe'nin kendi döneminde rivayet edilen hadislerden mümkün mertebe haberdar olduğu, onların murad ve maksadının tespitinde vukûfiyeti bilinmektedir. Onun bu durumu bazen tenkit şeklinde, bazen de destekleyici mahiyette tezahür etmektedir.

Bu çalışmada, Hz. Âişe'nin sahâbe rivayetlerine istidrakleri ve bunların İslam ilim geleneğindeki yeri ve değeri incelenmiştir. Çalışma giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Hz. Âişe'nin hayatına, onun ilmî kişiliği, hakkında yapılan çalışmalara ve onun rivayetlerin mahiyeti ve istidraklerine değinilmiştir. Hz. Âişe'nin bu tenkitleri serdedilirken mümkün mertebe rivayetle sınırlı kalınmış, ancak ihtiyaç duyulduğu yerlerde ek bilgiler verilmiştir. İkinci bölümde ise daha önce maddeler halinde zikredilmiş olan Hz. Âişe'nin istidrakleri ileride zikredilecek kriterlere göre bir kısmı seçilip incelenmiştir. Bu sayede, Hz. Âişe'nin hem kendi döneminde hem de sonraki asırlarda bıraktığı etkinin daha net bir şekilde anlaşılması hedeflenmiş, onun, yaptığı katkılarda ne derece isabetli olup olmadığı tespiti çalışılmıştır.

Çalışma süresince bana rehberlik eden ve her aşamada yol gösteren değerli hocalarıma teşekkür etmeyi bir borç bilirim. Başta danışman hocam Prof. Dr. Zekeriya GÜLER'e, çalışma sırasında bana gösterdiği sabır, destek ve bilgi paylaşımı için sonsuz

teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca tezin son halini alması için görüş ve önerileriyle katkı sağlayan Prof. Dr. Ahmet YÜCEL ve Prof. Dr. Mustafa ERTÜRK'e teşekkürü bir borç bilirim. Onların kıymetli önerileri ve eleştirileri, bu çalışmanın şekillenmesinde büyük bir rol oynamıştır. İlim yolcuğuna birlikte başladığımız değerli dostum Emre YÜCEL'e de bu çalışmayı okuyup, tenkit ve tashihleriyle katkı sunduğu için teşekkür ederim. Bu çalışma süresince manevi desteklerini esirgemeyen aileme ve arkadaşlarıma da minnettirim. Onların destekleri olmadan bu tezi tamamlamak çok daha zor olurdu.

Akademik çalışmaların ilk basamağını teşkil eden bu tezin, ilim ve kültür hayatımıza mütevazı bir katkı sağlamasını ümit ederim. Şüphesiz İmam Mâlik'in Hz. Peygamber'in kabrine işaret ederek "Şu kabrin sahibi hâriç, herkesin sözü kabul de edilir, red de edilir." sözünü hatırlatarak çalışmanın eksikler/hatalar taşıyabileceğini burada ifade etmeliyim. Bu yüzden onun tekemmülüne yönelik her türlü tenkit ve tashih çok değerli olacaktır.

Muvaffakiyet ancak Allah Teâlâ'dandır.

Ahmet Selçuk ŞEN

İstanbul – 2024

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
BEYAN.....	iii
ÖZ.....	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR.....	xi
TABLO LİSTESİ.....	xii
ŞEKİL LİSTESİ.....	xiii
GİRİŞ.....	1
A. Konunun Önemi.....	1
B. Kavramsal Çerçeve.....	1
C. Araştırmanın Yöntemi.....	3
D. Kaynaklar.....	4
1. Klasik Dönem Çalışmaları.....	5
2. Modern Dönem Çalışmaları.....	5
BİRİNCİ BÖLÜM.....	9
HZ. ÂİŞE’NİN HAYATI VE RİVAYETLERİ.....	9
1. HAYATI.....	10
1.1. Nesebi.....	10
1.2. Doğumu ve Yetiştirilmesi.....	10
1.3. Hz. Peygamber ile Evliliği.....	11
1.4. Cemel Vakası.....	13
1.5. Fazileti.....	13
1.6. Vefatı.....	14
1.7. İlmî Kişiliği.....	14
2. HZ. ÂİŞE’NİN RİVAYETLERİ.....	17
2.1 Hz. Âişe’nin Rivayetlerinin Mahiyeti.....	17
2.2 Hz. Âişe’nin İstidrakleri.....	20
2.2.1. Taharetle İlgili Rivayetler.....	20
2.2.2. Namazla İlgili Rivayetler.....	21
2.2.3. Cenazeye İlgili Rivayetler.....	22

2.2.4. Oruçla İlgili Rivayetle	24
2.2.5. Hacla İlgili Rivayetler.....	25
2.2.6. Alışverişle İlgili Rivayetler.....	27
2.2.7. Nikahla İlgili Rivayetler	27
2.2.8. Diğer Konularla İlgili Rivayetler.....	27
2.3. Hz. Âişe'nin İstidraklerinin İstatiksel Bilgileri.....	31
İKİNCİ BÖLÜM.....	33
HZ. ÂİŞE'NİN İSTİDRAKLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ.....	33
1. Hz. Peygamber'in Miraç'ta Allah'ı Görmesi	34
1.1. Rivayetler ve Sened Değerlendirmeleri	36
1.1.1. Hz. Âişe'nin İlgili Rivayetleri	39
1.2. Değerlendirme	42
2. Uğursuzluk.....	46
2.1. Rivayetler ve Sened Değerlendirmeleri.....	46
2.1.1. Hz. Âişe'nin İlgili Rivayetleri	51
2.2. Değerlendirme	54
3. İkinci Namazından Sonra Nafile Namaz Kılmak.....	59
3.1. Rivayetler ve Sened Değerlendirmeleri.....	59
3.1.1. Hz. Âişe'nin İlgili Rivayetleri	60
3.2. Değerlendirme	62
4. Kadının Mahremsiz Yolculuğu.....	67
4.1. Rivayetler ve Sened Değerlendirmeleri.....	67
4.1.1. Hz. Âişe'nin İlgili Rivayetleri	68
4.2. Değerlendirme	68
5. Namaz Kılanın Önünden Geçmek	71
5.1. Rivayetler ve Sened Değerlendirmeleri.....	71
5.1.1. Hz. Âişe'nin İlgili Rivayetleri	72
5.2. Değerlendirme	73
6. Vele-i Zinanın Şerli Olması.....	77
6.1. Rivayetler ve Sened Değerlendirmeleri.....	77
6.1.1. Hz. Âişe'nin İlgili Rivayetleri	78
6.2. Değerlendirme	79
7. Ölünün Ardından Ağlanması	81
7.1. Rivayetler ve Sened Değerlendirmeleri.....	81
7.2. Değerlendirme	82

SONUÇ.....	85
KAYNAKLAR	88
ÖZGEÇMİŞ.....	97



KISALTMALAR

b.	bin (oğul)
bkz.	Bakınız
b.y.	basım yeri yok
çev.	çeviren
DİA	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
dp.	dipnot
h.	hicrî
İSAM	İslam Araştırmaları Merkezi
m.	miladî
nşr.	neşreden
ö.	ölümü
s.	sayfa
sy.	sayı
thk.	tahkik eden
t.y.	basım tarihi yok
y.y.	yayın evi yok

TABLO LİSTESİ

Tablo 1:	18-19
Tablo 2:	31



ŞEKİL LİSTESİ

Şekil 1: İsnad Zinciri.....	38
Şekil 2: İsnad Zinciri.....	41
Şekil 3: İsnad Zinciri.....	49
Şekil 4: İsnad Zinciri.....	53
Şekil 5: Grafik.....	87



GİRİŞ

(Araştırmanın Konusu ve Kaynakları)

A. Konunun Önemi

İslam tarihinde Hz. Âişe'nin önemli bir konuma sahip olduğu açıktır. O, hem Hz. Peygamber'in eşi hem de İslamî ilimlerde derin bilgiye sahip başvuru kaynağı olarak, sahâbe ve tabiin nesillerinin eğitim ve öğretiminde kritik bir rol oynamıştır. Ayrıca onun rivayet ettiği hadisler ve onların sonraki nesillere aktarılması, ilimlerin doğuş ve gelişimine büyük ölçüde katkı sağlamıştır.

Hz. Âişe, yalnızca Hz. Peygamber'in hadislerini nakletmekle kalmamış, aynı zamanda sahâbenin ve onları takip eden nesillerin aile ve ahvâl-i şahsiye gibi konulara dair sual ve cevapların ulaşmasını sağlayan bir köprü olmuştur. Onun hadislerdeki titizliği, fıkıh konusundaki yetkinliği ve olayları değerlendirmesindeki kabiliyeti, kendi döneminde sınırlı kalmayıp, sonrasında da geniş bir etki oluşturmuştur. Bu sebeple, “*Hz. Âişe'nin Sahâbeye Yönelik İstidrakleri ve Değerlendirmesi*” başlıklı bu çalışma, hadislerin doğru anlaşılması ve yorumlanması, buna bağlı olarak da İslamî ilimlerin gelişimi açısından son derece önemlidir.

Her ne kadar Hz. Âişe'nin rivayetlere istidrakleri geçmişte kitap konusu olmuşsa da tez hacminde bu istidrakleri müstakil bir şekilde değerlendiren herhangi bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Diğer taraftan günümüzde bazı akademisyenler tarafından Hz. Âişe'nin tenkitleri, mutlak anlamda doğru kabul edildiği görülmektedir. Şüphesiz bu durum, konuyla ilgili diğer rivayet ve görüşlerin kabul edilmemesi gibi sonuçlara yol açabilmektedir. Halbuki Hz. Âişe'nin de masum olmayıp hata edebileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Ayrıca ona nispet edilen bazı rivayetlerin *sahih* olmaması da ihtimal dahilindedir. Bundan dolayı Hz. Âişe'nin istidraklerini mutlak kabul etmek ilmî bir yaklaşım olmayacaktır.

B. Kavramsal Çerçeve

Bu araştırma ilhamını -ilerde işaret edileceği üzere- Ebû Mansûr Bağdâdî, Zerkeşî ve Suyûtî gibi âlimlerin Hz. Âişe'nin istidraklerine dair telif ettikleri eserlerden almıştır. Buradaki *istidrak* kelimesi d-r-k kökünden türemektedir. İstidrak sözlükte; düzeltmek,

telâfi etmek, hatayı örtmek gibi anlamlara gelmektedir.¹ Terim olarak ise özellikle dildiler tarafından şöyle tarif edilmektedir: “Mütekaddim kelimadan tevellüd eden tevehhümü def etmek”.² Kelimenin sözlük ve terim anlamları arasında temelde bir farkın olmadığını, ikisinin de düzeltme ve telâfi etme manalarını taşıdığı görülmektedir. Hadis ilminde de önceki hadis eserlerinde yer almayan fakat onların şartlarına uygun olan rivayetleri bir araya eserlere *müstedrek* denilmektedir. Bu tür kitapların faydalarını zikredilirken öncekilerin eksik olan rivayetlerini tamamladığını da ifade edilmektedir.³ Bu da yine eksik bırakılanı telâfi etmek, düzeltmek manasını taşımaktadır. Hz. Âişe'nin istidrakleri derken yine bu mana kastedilmektedir. Nitekim Hz. Âişe sahâbenin yanlış veya eksik olarak rivayet ettiklerini düzeltmeye çalışmıştır. Bununla birlikte istidraklarının hepsini - yaygın anlamıyla- bir tenkit olarak değerlendirmek mümkün değildir. Nitekim tenkit kelimesi her ne kadar aslı itibariyle “bir şeyin hakikatine ulaşmak için gerçek değerini tespit edip ortaya çıkarmak ve gerçek olmayanını atmak için derinlemesine yapılan her türlü faaliyet” manasına gelse de yaygın kullanımı daha çok olumsuz bir anlam çağrıştırmaktadır.⁴ İstidrak kelimesi yerine kullanılan bir diğer kelime “eleştiri”dir. Bu sözcük de yine “tenkit” kelimesi gibi “bir konuyu doğru ve yanlışlarıyla değerlendirmek” manasına gelmektedir. Bununla birlikte “eleştiri” lafzı da yaygın kullanım açısından olumsuz bir mana taşımaktadır.⁵ Ayrıca katkı kelimesi de “bir şeyin ortaya çıkması için yapılan yardım” manasına gelip istidrak yerine kullanılmaya müsaittir.⁶ Bundan dolayı tez başlığında “istidrakleri” lafzı tercih edilmiştir ve bu kelimenin çağrıştırdığı; *katkı*, *tenkit*, *itiraz*, *teklif*, *tashih*, *tekmil*, *düzeltilme* ve *eleştiri* gibi manalar kastedilmektedir.

¹ Ebû Naşr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî Ebû Naşr el-Cevherî, *Tâcu'l-Luğa ve Şihâhu'l-'Arabîyye* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), VI. 1586; Ebû'l-Fağl Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî 'î İbn Manzûr, *Lisân'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Şâdir, 1414/1993), X. 421.

² Bkz. Ebû's-Sa'âdât el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî İbnu'l-Eşîr, *el-Bedî' fî 'İlmi'l-'Arabîyye* (Mekke: y.y., 1420), I. 533; Muhammed b. 'Alî b. el-Kâğî Muhammed Hâmid b. Muhammed Şâbir el-Fârûkî el-Hanefî et- Tânevî, *Keşşâfu Istulâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm* (Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996), I. 150.

³ Bkz. İbrahim Hatiboğlu, “Müstedrek”, *DİA*, XXXII, 133-134.

⁴ Mustafa Ertürk, *Metin Tenkidi (Gayb ve Fiten Hadisleri Örneği)*, Ankara: Fecr Yayınevi, 2005, s.23; Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007, II. 1419.

⁵ Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, V. 4735.

⁶ Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, III. 2472.

C. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmada özellikle Zerkeşî'nin *el-İcâbe*'si esas alınacaktır. Konuların sıralaması hususunda ise daha çok Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *A'ynu'l-isâbe* adlı eserinden faydalanılacaktır. Nitekim Suyûtî bu eserde hadisleri konu bazlı bir tasnifle ele almıştır. Böylece Hz. Âişe'nin istidraklerinin hangi konularda olduğu net bir şekilde görülecektir. Daha sonra maddeler halinde zikredilen konulardan bir kısmının seçiminde, daha önce yeteri kadar incelenmemiş ve günümüzde aktüel değerini yitirmemiş olması bir kriter olarak göz önünde bulundurulacaktır. Böylece eksik-tümevarımsal/istikrâyı nâkıs bir yöntem benimsenmiş olunacaktır. İnceleme esnasında Hz. Âişe'den konuyla ilgili rivayetler esas alınıp diğer sahâbîlerden gelen nakillerle kıyaslanıp değerlendirilecektir. Bu yapılırken hadis şârihleri ve diğer âlimlerin konu hakkındaki görüşlerine yer vermeye çalışılacaktır. Böylece Hz. Âişe'nin sonraki nesillerdeki etkisinin ne olduğu da ortaya çıkmış olacaktır.

Hemen her konuda Hz. Âişe'nin rivayetleri yanında ilgili diğer sahâbîlerin nakillerine yer vermeye çalışılacaktır. Gerekli görülen yerlerde isnadlar etraflıca incelenecek ve özellikle karmaşık gözükten isnadlarda sened bir şema halinde verilecektir. Hadislerin teknik değerlendirmeleri genel olarak isnaddaki râviler üzerinden yapılacaktır. Bununla birlikte bütün rivayetlerin ele alınmaması, çalışmanın kapsam alanını aşacağından mazeret çerçevesinde görülmelidir. Hadisi nakledenlerin ittifakla güvenilir olup metin açısından bir problem taşımayan hadislerin *sahih* olarak değerlendirilmesi halinde detaylı bilgilere yer verilmeyecektir. Böyle bir durumda ilgili kaynaklara atıf yapmakla yetinilecektir.

İkinci Bölüm'de yer alan örnek konuların tesbitinde farklı kriterlerin gözetilmesi mümkündür. Söz gelimi sıhhat açısından daha *sahih* olanlar incelenebilir veya sadece fikhî konular üzerine yoğunlaşıp ibadet alanına tahsis edilebilir yahut istidrak ve tenkitlerde kullanılan metodlardan biri merkeze alınabilir. Bu çalışmada ele alınacak konuların tesbitinde geçmişte ihtilaf konusu olup temsil gücü yüksek tartışma konuları esas alınacaktır.

Hz. Âişe'ye nispet edilen bazı rivayetlerin isnad açısından problemlili/zayıf olduğu görülmektedir. Örneğin şiir inşadının uygun olmadığını ifade eden hadis üzerine Hz. Âişe'nin “Bu sadece Hz. Peygamber aleyhine söylenen (hicv) şiirleri kapsar.” diye

verdiği cevap, doğru bir yorum olarak algılansa da bunun Hz. Âişe'ye aidiyeti oldukça şüphelidir. Nitekim senedde bulunan Muhammed b. Sâib el-Kelbî (ö. 146/763) muhaddisler tarafından zayıf bir râvi olarak değerlendirilmiştir.¹ Hatta İbn Ebî Hâtim, muhaddislerin onu terk etme hususunda icmâ ettiklerini ifade etmiştir.² Keza, isnadında bulunan İsa b. Vâkid'in meçhul olmasından dolayı vitir konusunda Ebû Hureyre'nin rivayetine yaptığı tenkidin senedi zayıftır.³ Bundan dolayı seçilen örneklerde Hz. Âişe'ye nispet edilen rivayetlerin sıhhatine ayrı bir ihtimam gösterilecektir. Hz. Âişe'ye nispeti çok zayıf rivayetler -konusu itibariyle seçilebilir olmakla birlikte- değerlendirmeye tâbi tutulmayacaktır.

Araştırmada geçen ayetlerin mealleri için genellikle Türkiye Diyanet Vakfı'nın mealine başvurulacaktır. Keza, şahısların vefat tarihleri ile yer ve kitap isimlerinin zabt ve tesbitinde özellikle *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*'nden istifade edilecektir.

Bu tezde temel İslam bilimleri araştırmalarında kullanılan dokümantasyon yöntemi takip edilecek ve İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi'nin tez yazım kılavuzu esas alınacaktır.

D. Kaynaklar

Hz. Âişe'nin hayatı ve ilmî kişiliği hakkında terâcim ve tabakât türü klasik kaynaklardan istifade edilecektir. İbn Abdilber'in (ö. 463/1071) *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*'ı, İbnü'l-Esir'in (ö. 630/1233) *Üsdü'l-gâbe*'si, Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*'sı ve İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe* adlı eseri, kaynakların başında gelmektedir.

Esasen Hz. Âişe hakkında muhtelif ilim dalı mensupları tarafından pek çok çalışma yapılmıştır. Hepsini tanıtip zikretmek bu çalışmanın sınırlarını aşacağından burada özellikle Hz. Âişe'nin ilmî kimliğine dair çalışmalar söz konusu edilecektir.

¹ Bkz. Ebû Ahmed Abdullâh b. 'Adiy el-Curcânî İbn 'Adîy, *el-Kâmil fi dua'fâ'i'r-ricâl* (Beyrut: el-Kutubu'l-İlmiyye, 1418/1997), VII. 274-283.

² Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Haydarabad; Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1371/1952), VII. 270.

³ Bkz. Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, t.y.), IV. 215-216; Ebu'l-Hasan Nûruddîn Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid* (Kahire: Mektebetu'l-Kudsî, 1414/1994), I. 293; Ebu Abdurrahmân Abdulkerîm b. Resmî b. Nemr, *Bulûğu'l-emânî fi terâcimi'r-ricâli'l-lezîne lem yuarrişhum el-İmâm el-Elbânî*, ed-Dâru'l-Eseriyye, 1433/2012, s.590.

Böylece bu tez diğer çalışmalardan farkı ve konuya duyulan ihtiyaç da ortaya konulmuş olacaktır.

1. Klasik Dönem Çalışmaları

Hız. Âişe hakkında klasik dönemde farklı eserlerin yazıldığı görülmektedir. Ancak bunların çoğu menâkıp¹ veya Hız. Âişe'nin müdafaası olarak ele alınmıştır.²

İlk olarak Ebû Mansûr Abdülmuhsin b. Muhammed b. Ali el-Bağdâdî (ö. 489/1095), yirmi beş hadis ihtiva eden *Cüz' fihî istidrâkû Ümmi'l-mü'minin Âişe ale's-sahâbe radiyallâhu anhâ ve anhum* adlı eserinde Hız. Âişe'nin sahabe rivayetlerine istidraklerini zikretmiştir. Daha sonra Zerkeşî (ö. 794/1392) bu eseri genişleterek *el-İcâbe li iradi ma'stedrekethu Âişe ale's-sahâbe* adlı eserini yazmıştır. Zerkeşî bu eserinde Bağdâdî'nin zikretmediği nakillere yer vermiş hem de Hız. Âişe'nin faziletine dair rivayetleri de serdetmiştir.³ Suyûtî (ö. 911/1505) ise bu eseri özetleyip bazı ilavelerde bulunarak *A'ynu'l-isâbe fi'stidrâki Âişe ala's-sahâbe* adlı eserini kaleme almıştır.⁴ Ayrıca günümüzde bu kaynaklara benzer bir çalışmanın İbn Abbâs'ın istidrakleri etrafında yapıldığı ifade edilebilir.⁵ Bu çalışmada ise Hız. Âişe'nin istidrakleri hususunda özellikle *el-İcâbe* ve *A'ynu'l-isâbe*'den istifade edilecektir.

2. Modern Dönem Çalışmaları

Özellikle son asırdan itibaren Hız. Âişe hakkında yapılan müstakil çalışmalarda bir artışın olduğu müşahede edilmektedir. Bunun Hız. Âişe'nin tenkitçiliğine artan ilgiden kaynaklı olduğu söylenebilir. Burada özellikle Hız. Âişe'yi konu edinen ve onun hadis rivayet ilmindeki yerine odaklanan Arapça, Türkçe ve İngilizce genel ve akademik çalışmalara kısaca değinerek tezle ilişkisine dikkat çekilecektir.

¹ Örnek olarak İbn Behîç el-Endelusi'nin *el-Vâiz el-endelûsi fi menâkibi ümmi'l-mü'minin es-Siddika Âişe* adlı manzume şeklindeki eseri zikredilebilir.

² Örn. İbn Teymiyye müstakil bir kitap yazmış olmasa bile *Minhâcu's-sünne* adlı eserinde Hız. Âişe'ye dair bir bölüm ayırıp Şiiilerin ithamlarına karşı onu savunmuştur.

³ Zerkeşî, *el-İcâbe fi mâ istedrekethu Âişe ani's-sahâbe*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1982. Bu eser Bünyamin Erul tarafından tahkik, tertip ve tahriç edilip EK başlıklarla genişletilerek basılmış (Müessesetü'r-risâle, 2004) ve Türkçe tercümesi yapılmıştır.

⁴ Celâluddîn es-Suyûtî, *A'ynu'l-isâbe fi'stidrâki Âişe ala's-sahâbe* (nşr: Abdullah Muhammed ed-Dervîş), Mektebetu'l-İlm, Kâhire: 1988.

⁵ Bkz. Emine Demil, "İbn Abbâs'ın (ö. 68/687-88) İbadetlere Dair İstidrâkleri", *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi* 12, no. 1 (2024): 329-343.

Mehmed Said Hatiboğlu “Hz. ÂiŖe'nin Hadis Tenkitçiliği” adlı bir makale yayınlamıŖtır. Bu kısa makalede birkaç örnek üzerinden Hz. ÂiŖe'nin rivayetler karŖısındaki tenkitçiliğini ortaya koymaya çalıŖmıŖtır. Ayrıca yazısında Hz. ÂiŖe'nin - verdiği örneklerde- haklı olduğunu ifade etmektedir. İleride incelenecek olan örnekler arasında bu iddia da değerlendirilecektir.¹

Mevsûatu fikhî ÂiŖe Ummi'l-mü'minîn: hayatuhâ ve fikhuhâ adlı eser Said Fayiz ed-Dahîl tarafından hazırlanmıŖtır. Bu eser Hz. ÂiŖe'nin ilmî ve siyasî kimliğini geniŖçe ele aldıktan sonra fikhî görüşlerini alfabetik olarak sıralamıŖtır. Sonrasında ise Hz. ÂiŖe'nin teferrüd ettiği görüşleri zikredip bunlardan bazılarını derinlemesine incelemiŖtir. ÇalıŖmamızda Hz. ÂiŖe'nin özellikle fikhî konulardaki istidraklerine yer verilen bu eserden istifade edilecektir.²

“Hadiste EleŖtirel YaklaŖımın Öncüsü Olarak Hz. ÂiŖe” adlı makale Bünyamin Erul tarafından kaleme alınmıŖtır. Bu makalesinde o, Hz. ÂiŖe'nin rivayetlere yaptığı eleŖtirilerinde kullandığı metotlar üzerinde durmuŖtur. Söz konusu çalıŖmada yeri geldiğinde Hz. ÂiŖe'nin bazı örneklerinde haklı olduğunu öne sürmüŖtür. Bu çalıŖmada bunlar da ele alınıp değerlendirilecektir.³

Esmâ Biçen tarafından hazırlanan *Hiz. ÂiŖe'nin Tefsir Metodu ve Tefsirdeki Yeri* adlı çalıŖmasında, Hz. ÂiŖe'nin ayetleri tefsir etmesinde kullandığı yöntemlerini ve tefsirdeki rolünü incelemektedir. Tez, Hz. ÂiŖe'nin Kur'ân tefsirindeki etkisini detaylı bir Ŗekilde ele almaktadır. Yazar, Hz. ÂiŖe'nin sahabe dönemindeki tefsir anlayıŖı, bilgi birikimi, rivayetleri ve tefsir metodları üzerinde odaklanmaktadır. Ayrıca, Hz. ÂiŖe'nin Kur'an'a arz metoduyla rivayetleri tenkit etmesine deđinmiŖ ve kısaca zikretmiŖtir. Tezde sahabenin âyetlerin anlamıyla ve tefsiriyle ilgili Hz. ÂiŖe'ye yönelik eleŖtirilerini de ele alınmaktadır.⁴

Hiz. ÂiŖe'nin Hadis İlmindeki Yeri ve Metin Tenkidi Yöntemleri adlı yüksek lisans tezinde yazarı Neriman Verioğlu, Hz. ÂiŖe'nin hadis ilmindeki rolünü ve metin

¹ Mehmed S. Hatiboğlu, “Hazret-i ÂiŖe'nin Hadis Tenkidçiliği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIX (1973): 59-74.

² Fayiz ed-Dahîl, *Mevsûatu fikhî ÂiŖe Ummi'l-mü'minîn: hayatuhâ ve fikhuhâ*, (Beirut: Dâru'n-Nefâis, 1989).

³ Bünyamin Erul, “Hadiste EleŖtirel YaklaŖımın Öncüsü Olarak Hz. ÂiŖe.”, *İslâmiyât* III, sy 2 [Kadın özel sayısı] (2000): 109-29; Bünyamin Erul, *Hiz. ÂiŖe'nin Sahâbeye Yönelttiği EleŖtiriler*, Ankara: Otto Yayınları, 2020.

⁴ Esmâ Biçen, *Hiz. ÂiŖe'nin Tefsir Metodu ve Tefsirdeki Yeri*, Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

eleştirisinde kullanılan metodları analiz etmeyi amaçlamıştır. Araştırmada Hz. Âişe'nin rivayetleri *Sahîh-i Buhârî*'de bulunan hadisler özelinde incelenmiştir. Ayrıca, Hz. Âişe'nin metin eleştirilerinden belirli örnekler incelenerek onun hadis ilminin önde gelenlerinden biri olduğunu somut örneklerle ortaya koymayı hedeflemiştir.¹

Recep Erkocaaslan *H. Âişe'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Hz. Peygamber Sonrası İslâm Tarihindeki Rolü* adlı doktora tezinde Hz. Âişe'nin kimliğini farklı açılardan incelemiştir. Söz konusu çalışma, Hz. Âişe'nin eleştirileri ve kendisine yapılan eleştirileri ele aldığından dolayı burada zikredilmiştir. Bununla birlikte yazar örnek vererek yetinmiş ve yeterli değerlendirme bulunmamaktadır.²

İlhan Altaş *H. Âişe'ye Yöneltilen Eleştiriler* adlı yüksek lisans tezinde Hz. Âişe'ye şahsî, ilmî ve siyasî açılardan Hz. Peygamber, sahabe ve daha sonra gelenler tarafından yapılan eleştirileri incelemiştir. Ayrıca yazar Şia'nın Hz. Âişe hakkındaki tenkitlerine de yer vermiştir. Böylece Hz. Âişe'nin de genel olarak eleştiriden kurtulamadığını ifade etmiştir. Bu çalışmada söz konusu tezden Hz. Âişe'nin rivayetleri ve yaptığı tenkitlere yönelik eleştirilerden istifade edilecektir.³

H. Âişe'nin Rivayetlerinde Kadın Fıkhi adlı çalışma Sümeyye Maviş tarafından hazırlanmıştır. Bu araştırma, Hz. Âişe'nin kadınlarla ilgili fikhî görüşlerini inceleyerek hadis literatürüne yeni bir bakış açısı sunmayı hedeflemiştir. Çalışma, Hz. Âişe'nin fikhî yönünü ve sosyal konularla ilgili görüşlerini ele almakta ve onun hadis literatüründeki önemine değinilmektedir. Sonuç olarak Hz. Âişe'nin kadınlara özel hükümlere dair rivayetlerinin önemi üzerinde durulmuş ve bu alandaki çalışmaların hadis literatürüne katkı sağlayabileceği belirtilmiştir.⁴

Kusûr Eshân, Hz. Âişe'nin fikhına dair *el-Ârâu'l-fikhiyye elletî hâlefet fihâ es-seyyidetü Âişe cumhûra's-sahâbe* adlı bir eser yazmıştır. Bu eserinde müellif Hz. Âişe'den rivayet edilen fikhî görüşleri ve ona sahâbe arasında kimlerin aynı görüşü benimseyip benimsemediğini önce sıralamıştır. Sonrasında bu meseleler arasında birkaçını

¹ Neriman Velioglu, *H. Âişe'nin Hadis İlmindeki Yeri ve Metin Tenkidi Yöntemleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

² Recep Erkocaaslan, *H. Âişe'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Hz. Peygamber Sonrası İslâm Tarihindeki Rolü*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

³ İlhan Altaş, *H. Âişe'ye Yöneltilen Eleştiriler*, Erzurum, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

⁴ Sümeyye Maviş, *H. Âişe'nin Rivayetlerinde Kadın Fıkhi*, Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

delilleriyle birlikte incelemeye çalışmıştır. Bu tezde söz konusu hususlarda kendisinden istifade edilmeye çalışılacaktır.¹

Alam Khan tarafından İngilizce olarak kaleme alınan “The Role of 'Aisha in the Transmission and Critique of Hadīth” başlıklı makalenin temel amacı, Hz. Âişe'nin hadislerin aktarımında kullandığı metot ve rivayetlere katkı sağlamasındaki yöntemini ortaya koymaktır. Hz. Âişe'nin, Hz. Peygamber'in öğretilerinin doğru bir şekilde aktarılmasını sağlamakla kalmadığını, aynı zamanda hadis ilimlerinde temel uygulamalar oluşturduğunu ve böylece İslamî bilginin bütünlüğünü ve gelişimini derinden etkilediğini ifade etmiştir. Bu makale faydalı olmakla birlikte tezin muhtevasına katkı sağlayacak bilgiler tespit edilememiştir.²

Görüldüğü Hz. Âişe hakkında hayli çalışma bulunmaktadır. Bazıları özellikle Hz. Âişe'nin tenkitçiliğini araştırıp incelemiştir. Ancak bu eserler genellikle Hz. Âişe'nin rivayetlerini eleştiri olarak algılayıp o rivayetler çerçevesinde değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bunlar arasında bazı çalışmalar Hz. Âişe'ye yapılan eleştirilere değinmiş olsa da bunlar dar bir çerçevede kalmış ve çalışmaların asıl konusunu teşkil etmemiştir. Bu çalışmada Hz. Âişe'nin yaptığı değerlendirmeler, dar manada bir itiraz veya eleştiri olarak değil de -yukarıda da ifade edildiği üzere- istidrak ve onun çağrıştırdığı: *tenkit, itiraz, teklif, tashih, tekmil, düzeltme* olarak görülmektedir. Nitekim eleştiri denildiğinde doğrudan menfî bir mana anlaşılmaktadır ve karşılıklı iki farklı cephe tasavvur edilmektedir. Ayrıca söz konusu çalışmalarda, Hz. Âişe'nin tenkitleri genellikle eleştirel yaklaşım ile incelenmediği görülmektedir. Mezkûr sebeplerden dolayı bu araştırma, Hz. Âişe'nin bu istidraklerini de değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Böylece Hz. Âişe'nin katkılarının ve eleştirilerin doğruluk payının tarihsel süreç içerisinde ne denli bir ilgi odağı olduğu da görülmüş olacaktır.

Rivayetlerin değerlendirmelerinde imkan nispetinde ilk dönem hadis kaynaklarına ve İbn Abdilber'in (ö. 463/1071) *Temhîd*'i, Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Sahîh-i Müslim* şerhi ve İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Fethu'l-bârî*'si gibi klasik hadis şerhlerine müracaat edilecektir.

¹ Kusûr Eshân, *el-Ârâu'l-fikhiyye elî hâlefet fihâ es-seyyidetu Âişe cumhûra's-sahâbe*, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2022).

² Alam Khan, “The Role of 'Aisha in the Transmission and Critique of Hadith = Âişe'nin Hadis Rivayeti ve Tenkitindeki Rolü”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XI, sy 22 (2022): 370-89.



BİRİNCİ BÖLÜM

HZ. ÂİŞE'NİN HAYATI VE RİVAYETLERİ

1. HAYATI

1.1. Nesebi

Hiz. ÂiŒe (ö. 58/678) Ebû Bekir Abdullah b. Ebî Kuhafe b. Âmir Amr b. Ka'b b. Sa'd b. Teym b. Murra b. Ka'b b. Lüeyy b. Gâlib b. Fehr b. Mâlik el-KuraŒi et-Teymî'nin kızıdır.¹ Baba tarafından yedinci, sekizinci kuŒakta Hiz. Peygamber'in nesebi ile birleŒmektedir.² Annesi de Kinâne kabilesinden Ümmü Rûmân bint Âmir b. Uveymir'dir (ö. 6/628 [?]).³ Anne tarafından ise Hiz. Peygamber ile on birinci veya on ikinci kuŒakta birleŒmektedir.⁴

Lakap olarak Hiz. ÂiŒe'ye "sıddıka" ve "bintu's-sıddık" da denilmektedir. Bu lakabın sebebi ise Hiz. Ebû Bekir'in "sıddık" olarak isimlendirilmesinden dolaydır. Ayrıca Hiz. ÂiŒe'nin, Hiz. Peygamber'e hayıflanarak künyesinin olmamasını ifade etmesi üzerine, ona "Ümmü Abdullah" künyesini verdiği bilinir. "Abdullah" Hiz. ÂiŒe'nin ablası Esmâ'nın (ö. 73/692) oğludur.⁵

1.2. Doğumu ve YetiŒmesi

Hiz. Peygamber dönemindeki Araplar, yeni dünyaya gelen çocukların doğum tarihlerini kaydetmemiŒlerdir.⁶ Bundan dolayı Hiz. ÂiŒe'nin doğum tarihini kesin olarak tespit etmek güçtür. Farklı kanaatler olmakla birlikte Hiz. ÂiŒe Peygamberliğin dördüncü yahut beŒinci yılında Mekke'de dođmuŒtur.⁷ Hiz. ÂiŒe doğduğunda annesi ve babası zaten müslümandı, hatta kendisi bunu "Anne-babamın müslüman olmadıkları bir dönem bilmiyorum" diye ifade etmiŒtir.⁸ Bu aynı zamanda kendisinin müslüman olarak yetiŒtiđini ve cahiliye adetleri ve uygulamalarından berî olduğunu da göstermektedir.

¹ Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kubrâ*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1388/1968), VIII. 58; Ebû'l-Hasen Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Üsdu'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994), VII. 186; Œemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehabi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1982), VI. 135; Ebû'l-Fazl Œihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994), VIII. 231.

² Zehebî, *Siyer*, II, 135

³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kubrâ*, VIII. 59; Zehebî, *Siyer*, II. 135; İbn Hacer el- Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, VIII. 231.

⁴ Zehebî, *Siyer*, II, 135

⁵ Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eŒ-Œeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, (Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1421/2001), XLI. 162.

⁶ Bünyamin Erul, "Hadiste EleŒtirel YaklaŒımın Öncüsü Olarak Hiz. ÂiŒe.", *İslâmiyyât* III, sy 2 [Kadın özel sayısı] (2000): 109-29.

⁷ İbn Hacer el- Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, VIII. 231.

⁸ Buhârî, "Fezâil-i ashâbi'n-nebi", 77.

1.3. Hz. Peygamber ile Evliliği

Görebildiğimiz kadarıyla Hz. Âişe'nin çocukluğu hakkında ayrıntılı bilgi yoktur. Hz. Âişe ile ilgili belki en önemli ve günümüzde farklı tartışmalara yol açan meselelerden birisi kendisinin Hz. Peygamber ile olan evlilik yaşdır. Bu mesele mütekaddim dönemde bir problem olarak görülmemiştir. Ancak modern zamanlarda algıların, örf ve adetlerin değişmesiyle birlikte konunun, bir problem olarak görülüp gündeme taşındığı söylenebilir. Bu problemi detaylarıyla zikretmek, bu tezin doğrudan konusu olmaması hasebiyle burada özetlenmesi ve kısa bir değerlendirmeye tâbi tutulması yeterli görülmüştür.

Hz. Âişe'nin evlilik yaşı hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *es-Sîretu'n-nebeviyye*'sinde geçtiği üzere Mekke'de yedi yaşındayken evlenmiştir.¹ Ancak İbn Abdilber (ö. 463/1071), İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233) ve İbn Hacer (ö. 852/1449) gibi âlimler hicretten önce iki yahut üç yıl önce altı yaşında iken evlendiğini söylemişlerdir.² Hatta Hz. Âişe'nin kendisi bu durumu “Hz. Peygamber ben altı yaşında iken benimle nikahlanmış, dokuz yaşında iken de benimle birlikte olmuştur ve on sekiz yaşında iken de ruhunu teslim etmiştir”³ şeklinde ifade etmiştir. Ayrıca buna benzer bir nakil Hişâm b. Urve (ö. 146/763) babası Urve'den (ö. 94/713) nakledilmiştir. Ancak o bu rivayeti Hz. Âişe'den doğrudan değil de “Âişe, Peygamber (s.a.v.) ile 6 yaşında evlenmiştir...” diye nakletmiştir.⁴ Söz konusu rivayetin önemi Hişâm'ın Hz. Âişe'nin yeğeni olan (ablasının oğlu) Zübeyr'in (ö. 36/656) torunu olmasıdır. Bu rivayetler günümüze kadar gelen kitaplarda zikredilmiş ve kanaatimizce bir problem olarak görülmemiştir. Bunun en büyük sebeplerinden birisi muhtemelen örfün de buna imkan sağlamasıdır. Nitekim fıkıh kitaplarına bakıldığında evlilik bahislerinin istisnasız hepsinde modern dönemde “küçük yaş” diye adlandırılan evliliklerin olabileceğini ve

¹ Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişâm el-Himyerî İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye* (Mısır: Mektebetu Mustafâ el-Bâbî'l-Halebî, 1375/1955), II. 644.

² İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, VII, 186; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, VIII. 232.

³ Buhârî, “Nikâh”, 39; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb el-Horâsânî en-Nesâ'î, *es-Sunenu'l-kubrâ*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), VII. 117.

⁴ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Hüsrevcirdî el-Beyhakî, *es-Sunenu'l-kubrâ* (Beyrut: y.y., 1424/2003), VII. 184. Beyhakî hadisin değerlendirmesinde ayrıca şöyle demiştir: “Buhârî bu hadisi Ubeyd b. İsmail'den Mürsel bir şekilde rivayet etmiştir. Müslim ise Ebû Kureyb'den mevsul bir şekilde rivayet etmiştir.

velinin iznine bağılı olduğunu açıklamışlardır.¹ Fakihlerin bunu bu şekilde aktarmasının aynı zamanda o günün örfünü yansıtmalarıyla ilgili olduğu söylenebilir.

Ancak günümüzde bazıları tarafından Hz. Âişe'nin erken yaşta evlenmesi bir problem olarak görülmeye başlanmıştır. Bundan dolayı bu husus yeniden incelemeye tâbi tutulmuş ve farklı sonuçlara varan araştırmacılar da olmuştur. Bu çalışmalar genel itibariyle bu meseleyi tarihî bilgilerle uyumlu bir şekilde incelemeye çalışmışlardır. Hz. Âişe ve ablası Hz. Esmâ ile arasındaki yaş farkı, hicret yılı ve vefat tarihlerinden yola çıkarak daha isabetli sonuçlara varmaya çalışmışlardır. Bu çabalar neticesinde bazıları farklı tercihlerde bulunarak Hz. Âişe'nin on dört ile on dokuz yaşları arasında evlendiğini ileri sürmüşlerdir.² Diğer bir araştırmacı ise Arap toplumunun örf ve âdetine göre yaş haddinin bulûğ çağına erdikten sonra başladığını iddia etmiştir.³ Fakat bu iddia, diğer deliller karşısında duracak bir temellendirmeye sahip değildir.

Yakın zamanlarda Oxford Üniversitesi'nde Joshua Little, müstakil bir çalışmada bu konuyu değerlendirmiştir. O, evlilik yaşını metodolojik ve tarihsel bir perspektiften ele alıp rivayetler üzerinde isnad-cem-metin metodunu⁴ kullanarak incelemektedir. Sonuç olarak Hz. Âişe'nin evliliği ile ilgili rivayetlerin uydurma olduğunu ve Hişâm b. Urve tarafından özellikle Hz. Âişe'nin Hz. Ali'ye muhalefeti bağlamında, onun itibarını savunmak amacıyla uydurduğunu öne sürmektedir. Dolayısıyla rivayetlerden yola çıkarak Hz. Âişe'nin evlilik yaşının belirlenmesinin zor olduğunu ifade etmiştir. Hatta rivayetlerin Hz. Âişe'ye aidiyeti ispat edilmiş olsa dahi, o devirde bir insanın yaşını bilmesinin çok zor olduğunu ve buna itibar edilmeyeceğini öne

¹ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1421/2000), IV. 212; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, IX. 53; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâ'îli İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî*, (Riyad: Dâru Alemi'l-Kutub, 1417/1997), VII. 40.

² Bu görüşlerin geniş değerlendirmeleri için bkz; Rıza Savaş, "Hz. Aişe'nin Evlenme Yaşı İle İlgili Farklı Bir Yaklaşım", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 9 (1995): 139-44; Coşkun, "Hadislerin Tarihe Arzı'nın Uygulamadaki Bazı Problemleri (Hz. Âişe'nin Evlilik Yaşı Örneğinde Bir İnceleme)"; Bünyamin Erul, "Hz. Aişe Kaç Yaşında Evlendi? Dokuz mu? On Dokuz mu? = At What Age did Aishah get Married? Nine or Nineteen?", *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XIX, sy 4 (2006): 637-49; Mehmet Azimli, "Hz. Aişe'nin Evlilik Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkmazı", *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XVI, sy 1 (2003): 28-37.

³ Bu iddianın kaynağına dair bir bilgiye ulaşamamıştır. Ancak Nihat Hatipoğlu söz konusu iddiayı müşahede ettiğini belirtir, bkz. Nihat Hatipoğlu, "Hz. Âişe Peygamber Efendimizle Evlendiğinde Kaç Yaşındaydı", <https://www.sabah.com.tr/yazarlar/hatipoglu/2024/06/21/hz-aise-peygamber-efendimizle-evlendiginde-kac-yasindaydi> (Erişim 23-06-2024, 23:25). Bununla beraber konunun tekrar tetkik edilmesinde fayda vardır.

⁴ İsnad-Cem-Metin yöntemi, hadislerin doğruluğunu ve güvenilirliğini değerlendirmek için rivayet zinciri, râvilerin topluca incelenmesi ve hadisin içeriğinin tenkitli bir şekilde analiz edilmesini içeren bir yöntemdir.

sürmüştür. O, Hz. Âişe'nin dönemin şartlarını göz önünde bulundurarak muhtemelen on iki ile on dört yaş arasında olduğunu söylemiştir ancak bunun da kesin olarak ispatı mümkün olmadığını açıkça beyan etmiştir.¹

Özetle ifade edilen bu görüşler dikkate alındığında Hz. Âişe'nin yaşı ile ilgili kesin bir kanaate varmak güçtür. Ancak bu meselenin daha çok örfi olarak değerlendirilmesi gerektiği ifade edilebilir ve daha ziyade o dönemde yapılan evlilikler çerçevesinde bakılması önem arz edebilir. Aksi bir durum anakronizme yol açacaktır. Nitekim günümüzün değer ve normları ile o günün toplumunun değer ve normları farklılık göstermektedir. Buna göre de Hz. Âişe'nin kendi ifadesinin doğru olma ihtimalinin çok da uzak olmadığı söylenebilir. Ancak bu konunun önemine binaen günümüzün verileri ve son yapılan araştırmalar da göz önünde bulundurularak müstakil bir çalışmanın yapılması gerektiği söylenebilir.

1.4. Cemel Vakası

Cemel vakası farklı kaynaklarda genişçe incelendiğinden dolayı burada Hz. Âişe'nin hayatında önemli bir yere sahip olması hasebiyle özetle aktarılacaktır. Hz. Osman'ın şehit edilmesinin akabinde kısas talep edenlerin başında Hz. Âişe gelmekteydi. Kendisini bu konuda özellikle Hz. Talha (ö. 36/656) ve Hz. Zübeyr (ö. 36/656) desteklemiştir. Hz. Ali ise halife olduktan sonra bu temenniye paylaşmasıyla birlikte ondan önce daha farklı görevlerin yerine getirilmesi gerektiğini düşünmekteydi. Bu fikir ayrılığı gittikçe büyüyüp sonunda aralarında bir savaşa yol açmıştır.²

1.5. Fazileti

Hz. Âişe'nin fazileti hakkında birçok rivayet zikredilmektedir. Burada hepsini zikretmek çalışmanın sınırlarını aşacaktır. Ancak Urve'nin de ifade ettiği üzere “Hz. Âişe'den dinî ilimlerde, tıpta ve şiirde daha bilgisini görmedim.”³ Hz. Âişe'nin fazileti hakkında İfk hadisesi dışında bir husus gerçekleşmemiş olsa bile onun fazileti için yeterlidir. Nitekim

¹ Joshua Little, *The Hadith of 'Â'ışah's Marital Age: a Study in the Evolution of Early Islamic Historical Memory*, University of Oxford, Doktora Tezi, 2022, s.322-325.

² Cemel vakası için daha fazla bilgi için bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, ‘Cemel Vak‘ası’, *DİA*, VII, 320-321; Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Târihi (Hulefâ-ı râşidîn dönemi)*, İstanbul: Ensar yayınları, 2022, s.257-275.

³ Ebû Abdullâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Tezkiretu'l-huffâz* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998), I. 25.

bu kıssada onun iffetine dair ayetler inmiştir ki, bu ayetler kıyamete dek okunacaktır.”¹ Ayrıca -Önsöz’de işaret edildiği üzere- Ebû Mûsâ el-Eş’arî’nin şu sözü burada tekrar zikredilmelidir: “Rasûlullah’ın (s.a.v) ashâbı olarak biz, hadislerle ilgili bir meselemizi Âişe’ye sorduğumuzda, mutlaka onun yanında bir bilgi bulmuşuzdur.”²

1.6. Vefatı

Hiz. Âişe, Muâviye b. Ebî Süfyân’ın (ö. 60/680) hilafet döneminde, hicretin 58. yılında Ramazan ayının 17. Günü vitir namazı sonrasında Medine’de vefat etmiştir.³ Kendisi takriben 65 yaşında ahirete irtihal etmiştir. Vefat etmeden önce “vefat ettiğimde cenazemi ateş ile takip etmeyin, altıma kırmızı kadife koymayın ve beni hemen defnedin” diye vasiyet etmiştir.⁴ Bu vasiyeti bid’at olabilecek hususlara karşı onun tedbir aldığını göstermektedir.

Cenaze namazını Ebû Hureyre (ö. 58/678) kıldırması ve o gece toplanan insan topluluğu kadar farklı bir gece görülmediği rivayet edilmiştir.⁵ Ebû Hureyre’nin Hiz. Âişe’nin cenaze namazını kıldırması dikkat çekici bir husustur. Nitekim Hiz. Âişe -ilerde görüleceği üzere- belki de en sert tepkiyi Ebû Hureyre’nin naklettiği rivayetler karşısında göstermiştir. Buna rağmen Ebû Hureyre’nin onun cenaze namazını kıldırması, söz konusu sert çıkışların tamamen doğrunun tesbitine yönelik olup onun şahsı ile ilgili olmadığını göstermektedir. Şayet bu serzeniş ve eleştiriler şahsıyla ilgili olsaydı, muhtemelen Ebû Hureyre onun cenaze namazını kıldırmazdı.

1.7 İlmî Kişiliği

Hiz. Âişe’nin sahâbe rivayetlerine yaptığı istidrakleri doğrudan onun ilmî kimliğiyle ilişkili olduğundan burada bazı hususlara geniş bir şekilde yer verilecektir.

Hiz. Âişe kendi döneminde Hiz. Peygamber’in hatta Zührî’nin (ö. 124/742) de ifade ettiği üzere bütün kadınların ilmine kıyasla en bilgili kadındı.⁶ Hatta diğer sahâbîlere kıyasla da önde gelen ilmî şahsiyetlerden olduğu söylenebilir. İbn Hazm (ö. 456/1064)

¹ İbnü’l-Esîr, *Üsdu’l-gâbe*, VII. 189.

² Tirmizî, “Menâkıb”, 62.

³ İbnü’l-Esîr, *Üsdu’l-gâbe*, VII. 189; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi’s- sahâbe*, VIII. 235.

⁴ Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh en-Nisâbüri el-Hâkim, *el-Mustedrek âle’s-Sahihayn* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1411/1990), IV. 6.

⁵ Hâkim, *Mustedrek*, IV. 6.

⁶ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed İbn Abdilber en-Nemerî, *el-’İstî’âb fi ma’rifeti’l-ashâb*. (Beyrut: Dâru’l-Cil, 1413/1992), IV. 1883.

Hiz. ÂiŒe'yi bütün sahabî fakihlerinden önce zikretmiŒtir.¹ İbnu'l-Kayyim (. 751/1350) ise Hiz. ÂiŒe'yi sahabî fakihlerinin tabakalarının baŒında saymıŒtır ve fetva veren sahableri sıralamasında dördüncü olarak zikretmiŒtir.² Ayrıca pek çok sahabî ve tabin Hiz. ÂiŒe'nin ilmî stnlgn farklı vesilelerle zikretmiŒtir. Urve b. Zübeyr'in "Hiz. ÂiŒe'ye uzun müddet mülazemet ettim ve ayetlerin nzlu, feraiz meseleleri, sünnet, Œiir bilgisi, Arapların tarihini, nesep bilgisini, fetvayı ve tababet gibi Œeyleri kendisinden daha iyi bilen ve kendisinden daha fazla hadis rivayet eden birisini tanımıyorum."³ sözü o dönemin Hiz. ÂiŒe'ye olan bakıŒını özetlemesi ve yansıtması açısından önemlidir. Ayrıca hulefa-i rŒidn döneminde kendisine itibar edilen ve fetva sorulan kiŒilerden olan Hiz. ÂiŒe'ye bizzat kendi babası Hiz. Ebû Bekir ve Hiz. Ömer gibi fakih sahabilerin fetva sormaları calib-i dikkattir. İslam coğrafyası geniŒledikten sonra ilim için rihleye çıkan birçok kiŒi Hiz. ÂiŒe'nin yanına gitmek istemiŒtir. Bunlar arasında meŒhur tabiilerden Alkame (. 62/682) ve el-Esved (. 75/694) vardır.⁴

Öncelikle Hiz. ÂiŒe, KureyŒ'in önde gelen isimlerinden birisi olan babası Eb Bekir'in (. 13/634) evinde büyüdü. Babası Arapların nesep, tarih ve Œiirleri hakkında en bilgili Œahsiyetlerinden olup ziyaretçisi çok olurdu.⁵ Bundan dolayı Hiz. ÂiŒe muhtemelen birçok Œiir ve tarihi bilgiyi babasından iŒitmiŒ ve grenmiŒtir. Hiz. ÂiŒe'nin ileri yaŒlarında elde ettiği fesahat Ahnef b. Kays (. 67/686-87) Œyle dile getirmiŒtir: "Hiz. Ebû Bekir, Ömer, Osman, Al ve günümüze kadar baŒımızda olan diğer halifelerin hutbelerini dinledim ancak Hiz. ÂiŒe'nin dilinden dökülen kelimelerden daha güzelini ve daha fasihini iŒitmedim."⁶

Diğer bir önemli husus ise Hiz. ÂiŒe'nin Hiz. Peygamber'in eŒi olmasıdır. Burada evliliğin erken yaŒta gerekleŒmiŒ olması da önem arz etmektedir. Çünkü bu erken yaŒta birçok malumat ezberlemesi ve grenmesine imkan sađlamıŒtır. Hiz. ÂiŒe takriben on sene Hiz. Peygamber'le birlikte geirmiŒtir. Bu on sene içerisinde pek çok olay karŒısında

¹ Eb Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelusi İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. (Beyrut: Dâru'l-fki'l-cedde, t.y.), V. 87.

² Ebû Abdullah Œemsddn Muhammed b. Eb Bekr b. Eyyb ez-Zr'i ed-DımaŒk el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *I'lmu'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-'alemn*. (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1411/1991), I. 9-11.

³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, II. 183.

⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, II. 239.

⁵ Eb'l-Fidâ' İsmâil b. 'Omer b. Kesîr ed-DimeŒk İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*. (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1407/1986), III. 29

⁶ Hâkim, *Müstedrek*, IV. 11.

Hız. Peygamber'in tavrını, verdiği hükümleri görmüş ve işitmiştir. Bazı merak ettiği durumları ise bizzat kendisine sormuştur. Bu gibi durumlar onun ilmî kişiliğinde oldukça etkili olmuştur. Hız. Peygamber'in eşi olması hasebiyle bir çok kişinin vâkıf olamadığı meselelere hakim olmuştur. Özellikle de kadınlarla ilgili fikhî hükümlerine dair birçok mesele kendisinden öğrenilmiştir.¹ Hız. Âişe'nin tıp bilgisine dair malumatı da yine Hız. Peygamber'le birlikte yaşamasından kaynaklanmaktadır. Nitekim kendisine tıp ilmini nasıl öğrendiği sorulunca "Hız. Peygamber hastalanınca birçok doktor kendisinin yanına geldi ve Hız. Peygamber'i muayene ederken söylediklerini ezberledim." diyerek cevap vermiştir.²

Hız. Âişe'nin Hız. Peygamber'den sonra uzun yaşaması aynı şekilde ilmî kişiliği açısından önemli bir etkidir. Böylece kendisinden nakilde bulunan ve ders alan kişilerin sayıları çok olup, ilmini bir sonraki nesillere aktarma imkanını bulmuştur. Birçok sahâbî ise bu ayrıcalığa sahip olamamıştır.³ Hız. Âişe'nin Hız. Peygamber'in vefatından 47 sene sonra h. 58 yılında vefat etmesi ve ezberinin kuvvetli olması birçok hadis rivayet etmesine de imkan sağlamıştır. Bilindiği üzere Hız. Âişe bin hadisten fazla rivayet eden sahâbîler diye bilinen *müksirûn* râviler arasında yer almaktadır.⁴

Yukarıda ifade edilen sebeplerin Hız. Âişe'nin ilmî şahsiyetinin oluşumunda oldukça etkili olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, belki de bunlardan daha fazla etkili olan kendi kişiliği ve özellikleridir. Rivayetlere bütüncül bir şekilde bakıldığında Hız. Âişe'nin ilgi, merak, cesaret ve tenkit gibi eğitim ve öğretimle doğrudan etkisi bulunan vasıfları haiz olduğu görülmektedir.

¹ Bkz. Sümeyye Maviş, *Hız. Âişe'nin Rivayetlerinde Kadın Fıkhi*, Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

² Hâkim, *Müstedrek*, IV. 12.

³ Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-muhaddisün*. Matba'atu Mısır, 1958, s.149.

⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, V. 96;Ebû'l-Fadl Abdurrahîm b. el-Huseyn b. Abdurrahmân Zeynuddîn el-'Irâkî, *Şerhu't-Tabsıra ve't-tezkira*, thk. Abdullatîf el-Hemîm en Mâhir Yâsîn el-Fahl (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1423), II. 131.

2. HZ. ÂİŞE’NİN RİVAYETLERİ

2.1 Hz. Âişe’nin Rivayetlerinin Mahiyeti

Hz. Âişe 1000 hadisten fazla hadis rivayet eden muksirûn sahâbîler arasında yer almaktadır. “Cevâmiu’l-kelim” adlı hadis tarama programı yardımıyla Hz. Âişe’nin naklettiği rivayet sayısının tekrarsız 2296 olduğu söylenebilir. “Câmiu hadimi’l-harameyni’ş-şerîfeyn” adlı hadis tarama programında ise bu sayı 2482 olarak çıkmaktadır. Ancak burada tekrarların da bulunduğu göz önünde tutulmalıdır. Daha öncesinde Zehebî de buna benzer bir sayı vererek Hz. Âişe’nin *Müsned*’indeki rivayet sayısının 2210 olduğunu söylemiştir. *Sahîhayn*’da ise toplam 297 rivayeti bulunmaktadır. Bunlardan 174’ü ortak, 54’ü Buhârî’de ve 69’u Müslim’de yer almaktadır.¹ Zehebî’nin bu ifadesi muhtemelen sadece bu kitapların asıllarında bulunan rivayetler için geçerli olup *şâhid*, *mütâbi*’, *muallak* ve *merfu* olmayan hadisleri kapsamamaktadır. Onlarla birlikte ise -aşağıdaki tabloda da görüldüğü üzere- toplam 1722 rivayeti mevcuttur. Abdülmün’im Hıfî ise, Hz. Âişe’nin rivayetlerini topladığı çalışmada, onun 5636 hadis rivayet ettiğini belirtir.² Bu sayıya göre Hz. Âişe, Ebû Hüreyre de dahil olmak üzere tüm sahâbîler arasında en çok hadis rivayet eden kişidir. Ancak bu çalışmada rivayet kriteri geniş tutularak, hadisin Hz. Peygamber’e ait olması gözetilmemiş ve kaynak olarak tarih kitaplarına da yer verilmiştir. Ayrıca sadece Hz. Âişe’nin rivayetleriyle yetinmeyip onun hakkındaki rivayet ve haberleri de zikretmiştir.

Rivayet ettiği hadis sayısından anlaşılacağı üzere, Hz. Âişe’nin hemen her konuda geniş bir hadis bilgisine sahip olduğu görülmektedir. Bu konuda onun konu bazlı rivayet ettiği hadislerin sayısını vermek bir fikir verecektir. Doğrusu onun bütün rivayetlerini inceleyip sınıflandırmak önemli olmakla birlikte, bu durumun tezin kapsam alanını aşacağı aşıkardır. Bundan dolayı bu durum onun, *Sahîhayn*’da bulunan hadisleriyle sınırlı tutulmuştur. Bu kaynakların seçilme sebebi öncelikle bunların *câmi*’ türü eserler olup bütün konulara dair hadisleri içermeleridir. Bir diğer sebep ise, *Sahîh* isminin de işaret ettiği üzere, hadislerinin *sahih* kapsamında olmasıdır.

¹ Zehebî, *Siyer*, II, 139.

² Abdülmün’im Hıfî. *Mevsuatü Ümmi’l-mü’minin Âişe bint Ebî Bekir*. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 2003, s.15.

Tablo 1
Hz. Âiše'nin Sahîhayn Rivayetleri

Konu	Buhârî	Müslim
Bedu'l-vahy	2	0
Îmân	2	9
İlm	2	2
Taharet	28	20
Hayz	24	54
Salat	116	174
Cenâiz	20	23
Zekât	8	14
Hacc	58	116
Savm	25	55
İ'tikâf	10	9
Buyû'	26	9
Kefâlet	1	-
Vekâlet	1	-
Rehn	2	-
İtk	8	11
Hibe	10	-
Kazâ	21	6
Şurût	5	-
Vesâya	2	9
Cihâd	73	9
İmâra	-	4
Fezâil	20	28
Bedu'l-halk	18	-
Fadâilu ashâbi'n-nebî	36	55
Tefsir	66	12
Nikâh	41	52
Talâk	21	21
Etime	10	-

Akîka	1	-
Zebâih ve's-sayd	1	-
Edhiye	4	2
Eşribe	5	16
Tıb	31	-
Libâs	24	26
Edeb	30	29
Da'avât	15	11
Rikâk	18	19
Kader	1	3
Eymân	12	-
Ferâiz	12	-
Hudûd	15	11
Diyât	6	2
Selâm	6	36
İkrâh	1	-
Hiyel	3	-
Ta'bîr	3	-
Fiten	2	-
Ahkâm	2	-
Temennî	3	-
İ'tisam	8	-
Tevhîd	12	-
Toplam	871	851

Hz. Âişe'nin *Sahihayn*'da toplam 1722 rivayeti bulunmaktadır. Bunlar içerisinde tekrarların da bulunduğu burada ifade edilmelidir. Buhâri'ye nispetle Müslim'in *Sahîh*'i genel olarak, bölümleri (*kitâb*) daha az sayıda ve daha kapsamlı görüldüğünden, sıralamada esas alınmıştır. *Sahih-i Buhârî*'de detaylı görülen başlıklar *Sahîh-i Müslim*'in uygun bölümleri altında verilmiştir. Sadece *Sahîh-i Buhârî*'de yer alan bölümler ise müstakil olarak zikredilmiştir.

2.2 Hz. Âişe'nin İstidrakleri

Hz. Âişe'nin tenkitçi bir kimlik ve kişiliğe sahip olduğu malumdur. Bunun neticesinde hadis rivayet eden ya da fetva veren sahâbîyi tenkit etmekten/düzeltenekten geri durmamıştır. Burada ele alınan konular, Hz. Âişe'nin doğrudan istidrakleri olup başkalarının bir olay üzerine “Hz. Âişe'den de böyle bir rivayet var” diye verilen cevaplardan veya Hz. Âişe'ye yöneltilen suallerden yahut bir sahabînin rivayetinin ya da fetva ve görüşünün nakledilmesi karşısında Hz. Âişe'nin ilgili istidraklerinden oluşmaktadır.

Sıralanan konuların kaynağı hususunda öncelikle Zerkeşî'nin, tasnif ve tertibinde ravilerin esas alındığı *el-İcâbe* adlı eserinden istifade edilmiştir. Ancak sıralamada genel olarak Suyûtî'nin, konulara göre tertip edilen *A'ynu'l-isâbe* adlı eseri esas alınmıştır. Alt başlıklar, rivayetin muhtevasını yansıtmaya üzere ve konuların daha iyi anlaşılması için verilmiştir. Rivayetlerin tercümelerinde ise Bünyamin Erul'un *el-İcâbe* çevirisi göz önünde tutulmuştur.¹

2.2.1. Taharetle İlgili Rivayetler

1. Hz. Peygamber'in Ayakta Bevl Etmesi

Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in ayakta bevlettiğini iddia edenlere inanılmaması gerektiğini söylemiş ve Hz. Peygamber'in bilakis oturarak bevl ettiğini ifade etmiştir.² Ne var ki Hz. Peygamber'in ayakta bevl ettiği ve bunun sebebinin dizinin iç tarafında bulunan bir yara olduğu aktarılmıştır.³

2. Gusül Abdestinin Sadece Meniden Dolayı Gerekmesi

Câbir (ö. 78/697) gusül abdestinin sadece inzal sebebiyle gerekli olduğunu ifade etmiştir. Bu husus Hz. Âişe'ye sorulunca o, Hz. Peygamber'i en iyi tanıyanlardan olduğunu ve onu daha iyi bildiğini ifade ederek guslün, erkeğin uzvunun sünnet edilen kısmının kadının tenasül uzvuna girmesiyle birlikte guslün gerekeceğini belirtmiştir.⁴

¹ Bünyamin Erul, *Hz. Âişe'nin Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler*.

² Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 269-273. Bkz. Tirmizî, “Tahâre”, 8; Nesâî, “Tahâre”, 25; İbn Mâce, “Tahâre”, 14.

³ Bkz. Buhârî, “Vudû”, 60-2; Müslim, “Tahâre”, 73-4; Hâkim, *Müstedrek*, I. 182.

⁴ Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 248-249; Suyûtî, *A'ynu'l-isâbe*, s. 32. Bkz. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-ıvsat*, V. 104.

3. Mestler Üzerine Mesh etmek

Hz. Ali (ö. 40/661), mestler üzerine mesh edilmeyeceğini ifade ettikten sonra bu mesele Hz. Âişe'ye sorulmuştur. Hz. Âişe de Mâide Sûresi indikten sonra bile Hz. Peygamber'in mestler üzere mesh etmeye devam ettiğini söylemiştir. Bu durum daha sonra Hz. Ali'ye iletilmiş, o da görüşünden dönmüştür. Zerkeşî, bu olayı *İcâbe*'nin aslı olan *Cüz' fihî istidrâkü Ümmi'l-mü'minîn Âişe ale's-sahâbe radıyallâhu anhâ ve anhum*'den nakledip bu rivayetin sabit olmadığını ifade etmiştir.¹

4. Gusleden Hanımların Saç Örgülerini Çözmeleri

Abdullah İbn Amr (ö. 65/684-85), kadınların guslettikleri zaman saç örgülerini çözmeleri gerektiğini emretmiştir. Bu durum Hz. Âişe'ye ulaştıca Rasulullah ile birlikte gusül abdesti aldığını ve böyle bir şey yapmadığını ifade etmiştir.² Mâverdî, Abdullah b. Amr'ın zikrettiği hususun istihbâba hamledileceğini ifade etmiştir.³

5. Ölüyü Yıkadıktan Sonra Gusül Almak

Ebû Hureyre “Kim bir ölüyü yıkarsa gusletsin, kim bir ölüyü taşırsa abdest alsın.” manasında bir hadis nakletmiştir. Bu durum Hz. Âişe'ye ulaştıca müslümanların necis olmadığını ayrıca tabutu taşımakla da bir şeyin değişmediğini ifade ederek ne guslün ne de abdestin lazım geleceğini açıklamıştır.⁴

2.2.2. Namazla İlgili Rivayetler

1. Vitir Namazı

Ebû Hureyre, Hz. Peygamber'in “Her kim vitir namazını kılmazsa namazı eksik olmuştur.” dediğini aktarmıştır. Hz. Âişe bunun üzerine söz konusu hadisi Hz. Peygamber'den duyup duymadığını kınayarak sormuştur ve Hz. Peygamber'in vefatının henüz yakın zamanda gerçekleştiğini ifade etmiştir. Kendisinin ise bizzat Hz. Peygamber'den beş vakit namazını tam kılan kişinin hiçbir borcu olmadığını hatta Allah'ın bu kişiye azap etmeyeceğini, işittiğini söylemiştir.⁵

2. Namazı Bozan Şeyler

¹ Bkz. Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 159-161; Suyûtî, *'Aynu'l-isâbe*, s. 33-34.

² Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 202-203; Suyûtî, *'Aynu'l-isâbe*, s. 35-36. Bkz. Müslim, “Hayz”, 59.

³ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr fî fikhi mezhebi'l-İmâmi's-Şâfi'î ve huve şerhu Muhtasari'l-Muzenî*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419-1999), I. 225.

⁴ Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 220-222; Suyûtî, *'Aynu'l-isâbe*, s. 36-37. Bkz. Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 39.

⁵ Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 218-219; Suyûtî, *'Aynu'l-isâbe*, s. 38. Bkz. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat* IV. 215-216.

Ebû Hureyre, Hz. Peygamber'in "kadın, eşek ve köpeğin namazı bozduğunu" dediğini nakletmiştir.¹ Söz konusu hadis Hz. Âişe'ye ulaşınca bunu şiddetle kınamış ve Hz. Peygamber'in namaz kılarken kendisinin [yer darlığından kaynaklı] kible yönünde yattığını ifade etmiştir.²

3. Sabah Vaktine Girmiş Olan Kimsenin Vitr Kılmayacağı Meselesi

Ebu'd-Derdâ'nın (ö. 32/652 [?]) "Sabah vaktine girmiş olan kişi için artık vitir namazı yoktur" açıklaması Hz. Âişe'ye ulaştığında bunun yanlış olduğunu söylemiştir ve Hz. Peygamber'in sabaha çıktığında da vitir namazını kıldığını aktarmıştır.³

4. İkinci Namazından Sonra Nafile Namaz Kılmak

İbn Abbâs, ikinci namazı sonrası nafile namaz kılan İbn Zübeyr'i sert bir dille eleştirmiş ve bunun bidat olduğunu söylemiştir. Ayrıca Hz. Ömer de bu gibi durumlardan insanları nehyettiğini açıkça ifade etmiştir. Üstelik İbn Abbâs Hz. Peygamber'in de ikinci namazı sonrası nafile kılmaktan insanları nehyettiklerini aktarmıştır.⁴ İbn Abbâs ile birlikte bulunan Muâviye bu meseleyi Hz. Âişe'ye sordurmuştur. O ise bunda bir sıkıntı olmadığını hatta Hz. Peygamber'in de ikindiden sonra nafile kıldığını⁵ ve bu yasağın sadece güneşin batışı ve doğuşuyla ilgili bir husus olduğunu nakletmiştir.⁶

5. Cuma Guslünün Farz Olması

Hz. Âişe, insanların Cuma namazı için gusül abdesti alınması hususunda ileri gittiklerini ifade ettikten sonra Cuma guslünün aslında kötü kokuyu gidermekle ilgili olduğunu ifade etmiştir.⁷

2.2.3. Cenazeye İlgili Rivayetler

1. Mescitte Cenaze Namazı

Hz. Âişe Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın (ö. 55/675) cenazesinin mescide getirilmesini emretmiş. Bu duruma insanlar karşı çıkınca Hz. Âişe "insanlar ne kadar da çabuk unutupuyorlar! Rasulullah Suheyl b. el-Beydâ'nın cenaze namazını mescitte kılmıştı" diye karşılık verdi.⁸

¹ Ebû Davûd, "Salât", 110.

² Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 227; Suyûtî, *'Aynu'l-isâbe*, s. 39. Bkz. Buhârî, "Salât", 105; Müslim, "Salât", 270.

³ Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 251-253; Suyûtî, *'Aynu'l-isâbe*, s. 39-40. Bkz. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, II. 330.

⁴ Buhârî, "Mevâkît", 33; Müslim, "Musâfirîn", 297.

⁵ Buhârî, "Mevâkît", 33; Müslim, "Musâfirîn", 299.

⁶ Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 157, 169-171; Suyûtî, *'Aynu'l-isâbe*, s. 40. Bkz. Müslim, "Musâfirîn", 295.

⁷ Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 275-277. Bkz. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, VII. 282-283.

⁸ Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 264-266; Suyûtî, *'Aynu'l-isâbe*, s. 41. Bkz. Müslim, "Cenâiz", 101.

2. Ölünün Ardından Ağlamakla Azabın Artması

Hz. Ömer (ö. 23/644), oğlu Abdullah b. Ömer (ö. 73/693) ve Ebû Hureyre (ö. 58/678) Hz. Peygamber'in "Ölü, ailesinin kendisine ağlamasıyla azap görür" hadisini nakledip insanları bu fiili yapmaktan yasaklamışlardır. Bu söz Hz. Âişe'ye ulaştığında ise hadisin bu şekliyle eksik olduğunu ifade etmiştir. Bunun yerine kâfirin azabının ailesinin ağlaması sebebiyle artacağını, müslümanlarda ise böyle bir durumun olmadığını ifade etmiştir.¹

3. Hz. Peygamber'in Kefeni

İbn Abbâs gibi bazı sahabîler Hz. Peygamber'in Yemen işi bir kefen ile kefenlendiğini söylemişlerdir. Bu durum Hz. Âişe'ye sorulduğunda o bunun doğru olmadığını saf beyaz pamuktan üç parça kumaşla kefenlendiğini açıklamıştır.²

4. Müslümanın Ani Ölümü

İbn Ömer'in "ansızın ölmek müslümanlar için gazaptır" sözü Hz. Âişe'ye aktarılınca Rasûlullah'ın ifadesinin "Ani ölüm, müminler için kolaylık, kâfirler için ise gazaptır" olduğunu açıklamıştır.³

5. Ölülerin İşitmesi

İbn Ömer, Hz. Peygamber'in Bedir savaşında ölümlere seslendiğini ve onların kendisini işittiğini ifade etmesini aktarmıştır. Hz. Âişe ise ölümlerin işitemeyeceğini ve Hz. Peygamber'in "Onlar şimdi benim söylediklerimin hak olduğunu biliyorlar" dediğini ifade etmiştir.⁴

6. Allah'la Karşılaşmayı Arzulamak

Ebû Hureyre Hz. Peygamber'in "Kim Allah ile karşılaşmayı dilerse Allah da onunla kavuşmayı ister ve her kim Allah ile karşılaşmayı istemezse Allah da ona kavuşmayı dilemez" buyurduğunu nakletmiştir. Bunu duyan Şurayh b. Hânî ölüm genellikle arzulanan bir husus olmadığından dolayı şaşkınlık içerisinde Hz. Âişe'ye gider ve durumu sorar. Hz. Âişe ise Hz. Peygamber'in bu sözünün eksik aktarıldığını ve bu hususun

¹ Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 143-145, 185-188, 213-218; Suyûtî, *'Aynu'l-isâbe*, s. 41-43. Bkz. Buhârî, "Cenâiz", 33; Müslim, "Cenâiz", 23; Hâkim, *Müstedrek*, II, 215

² Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 172-174; Suyûtî, *'Aynu'l-isâbe*, s. 43. Bkz. Buhârî, "Cenâiz", 18-19; Müslim, "Cenâiz", 45-46.

³ Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 196; Suyûtî, *'Aynu'l-isâbe*, s. 44. Bkz. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, III, 275.

⁴ Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 200-201; Suyûtî, *'Aynu'l-isâbe*, s. 44-45. Bkz. Buhârî, "Cenâiz", 87; "Megâzi", 8

özellikle ölüm anında olan kişiler için geçerli olacağını ifade eder.¹ Buna benzer bir durum İbn Mesud'la (ö. 32/652-53) da gerçekleşmiştir.²

7. Kişinin İçinde Öldüğü Elbiseyle Dirilmesi

Ebû Saîd el-Hudrî, Hz. Peygamber'den naklen kişinin öldüğü elbise içinde dirileceğini söylemiştir. Bundan dolayı da ölmeden evvel yeni elbise giydirilmesini talep etmiştir.³ Hz. Âişe ise bu yanlış anlaşılmayı düzelterek Hz. Peygamber'in bu sözünden kastının; kişinin hangi amel üzere öldüyse onunla dirileceğini ifade etmiştir.⁴ Ayrıca insanların yalın ayak, üryan ve sünnetsiz bir şekilde dirileceğini de nakletmiştir.⁵

8. Cenazeyi Takip Etmenin Ecri

Ebû Hureyre "Her kim cenazeyi takip ederse ona bir kırat ecir vardır" ve "Her kim cenaze ile birlikte evden çıkar ve namazını kılar sonra da onu mezara kadar takip ederse ona iki kırat vardır" sözlerini naklettikten sonra bunu duyan İbn Ömer buna şaşırmıştır ve böyle olmadığını iddia etmiştir. Daha sonra bu hususu Hz. Âişe'ye sordurur. Hz. Âişe de Ebû Hureyre'nin dediğini onaylamıştır. Böylece İbn Ömer de razı olmuştur.⁶

9. Cenaze İçin Ayağa Kalkmak

Sahâbîler Hz. Peygamber'den cenaze geçtiğinde ayağa kalktığını nakletmişlerdir. Ancak Hz. Âişe cenaze için ayağa kalkmanın cahiliye âdeti olduğunu ve cahiliye Araplarının "Yaşarken ne büyük adamdın!" dediklerini ifade etmiştir.⁷

2.2.4. Oruçla İlgili Rivayetle

1. Ayın 29 Gün Olması

İbn Ömer'in ayın 29 olduğunu ifade etmesi Hz. Âişe'ye nakledilince, Hz. Peygamber'in "Ay bazen 29 çeker" dediğini ifade etmiştir.⁸

2. Cünüp Olarak Sabahlamanın Oruca Engel Olması Meselesi

Ebû Bekir b. Abdurrahman (ö. 94/713), Ebû Hureyre'den (ö. 58/678) cünüp bir şekilde sabahlamanın oruç tutamayacağına dair bir bilgi işittiğini aktarmaktadır. Daha sonra bunu

¹ Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 225-226, 238; Suyûtî, *'Aynu'l-isâbe*, s. 45-46. Bkz. Müslim, *Zikr*, 17.

² Bkz. Ebû Abdurrahmân Abdullâh b. Mubârek b. Vâdih et-Turkî İbnu'l-Mubârek, *ez-Zuhd ve'r-rekâ'ik l'İbni'l-Mubârek ve'z-zuhd li Nu'aym b. Hammâd* (Beyrut: y.y., z.d.), s.451.

³ Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 236-237; Suyûtî, *'Aynu'l-isâbe*, s. 48. Bkz. Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 18.

⁴ Müslim, "Cenne", 83-84; Hâkim, *Müstedrek*, II. 452.

⁵ Buhârî, "Enbiyâ", 60; Müslim, "Cenne", 56; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XL. 309; İbn Mâce, *Zühd*, 33.

⁶ Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 193-194. Bkz. Müslim, "Cenâiz", 52-56.

⁷ Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 266-268. Bkz. Beyhakî, *es-Sunenu'l-kubrâ*, IV. 28.

⁸ Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 199. ; Suyûtî, *'Aynu'l-isâbe*, s. 50. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XL. 291.

Hiz. ÂiŒe ve Ümmü Seleme'ye (ö. 62/681) anlatmıŒtır. Onlar ise bu hususun yanlıŒ olduğunu ve Hiz. Peygamber'in bizzat uygulamasını örnek getirerek cünüp olarak sabahlamanın oruca engel olmadığını izah etmiŒlerdir. Daha sonra bu râvi geri Ebû Hureyre'ye gidip olayı aktarmıŒtır. Bunun neticesinde Ebû Hureyre söylediğinin yanlıŒ olduğunu anlayıp kabul etmiŒtir.¹

3. Zi'l-Hicce Orucu

Hiz. Peygamber'in eŒleri Hiz. Peygamber'in zi'l-hicce ayında dokuz gün oruç tuttuğunu ifade etmiŒler.² Ancak Hiz. ÂiŒe Hiz. Peygamber'in zi'l-hicce ayında hiçbir zaman on gün oruç tuttuğunu görmediğini ifade etmiŒtir.³

4. Sahur Vaktinde İki Ezan

İbn Ömer Hiz. Peygamber'in "Bilâl ezanı geceleyin okumaktadır, dolayısıyla siz İbn Ümmi Mektûm ezan okuyuncaya kadar yemek yiyin ve için" dediğini aktarmıŒtır.⁴ Ancak Hiz. ÂiŒe bu durumun tam tersi olduğunu ifade etmiŒ. Ümmi Mektûm âmâ olduğu için onun ezanını değil de fecri gözetmekte olan Bilâl'in ezanının beklenmesi gerektiğini söylemiŒtir.⁵

2.2.5. Hacla İlgili Rivayetler

1. İhramlıların Güzel Koku Sürmesi

Hiz. Ömer, [Œeytan taŒlamada] taŒları atıp, tiraŒ olduktan sonra kiŒinin eŒiyle birlikteliği ve güzel koku sürmesi dıŒında her Œeyin helal olacağını ifade etmiŒtir. Bu durum Hiz. ÂiŒe'ye ulaŒtıđında ihramdan çıktıktan sonra da Hiz. Peygamber'e güzel koku sürdüğünü aktarmıŒtır.⁶ Hiz. ÂiŒe daha sonra "Ömer bunu duysaydı bu dediğinden vazgeçerdi" demiŒtir.⁷ Bu konuda benzer olayın İbn Ömer'le de gerçekteŒtiđi rivayet edilmektedir.⁸

2. Kurban Gönderenin İhramlı Gibi Sayılması

¹ ZerkeŒi, *el-İcâbe*, s. 203-207; Suyûtî, *'Aynu'l-isâbe*, s. 51-52. Müslim, *Siyâm*, 75-80.

² ZerkeŒi, *el-İcâbe*, s. 278-280. Bkz. Ebû Davûd, "Savm", 61; Nesâî, "Siyâm", 83.

³ ZerkeŒi, *el-İcâbe*, s. 203-207. Bkz. Müslim, "İ'tikâf", 10.

⁴ Buhârî, "Savm", 17.

⁵ ZerkeŒi, *el-İcâbe*, s. 197-199; Suyûtî, *'Aynu'l-isâbe*, s. 75. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLVI. 338.

⁶ Beyhakî, *es-Sunenu'l-kubrâ*, V. 136.

⁷ ZerkeŒi, *el-İcâbe*, s. 152-155. ; Suyûtî, *'Aynu'l-isâbe*, s. 53. Bkz. Ebûbekir Muhammed b. Mûsâ b. Osmân el-Hemedânî Zeynuddîn el-Hâzîmî, *el-İ'tibâr fi'n-nâsih ve'l-mensûh mine'l-âsâr* (Haydarabad: y.y., 1359). s.227.

⁸ Buhârî, "Gusl", 14.

İbn Abbâs ihramlı olan kişi ile hacca gitmeyip ancak gidenlerle kurban gönderen kişinin aynı hükme tâbi olacağını ve ihramlıya haram olan şeylerin kurban gönderene de haram olacağını ifade etmiştir. Bu husus Hz. Âişe'ye sorulduğunda ise durumun böyle olmadığını, kendisinin ve Hz. Peygamber'in kurban yollayıp bu kurban gittikten sonra ise hiçbir şeyi kendilerine haram kılmadıklarını ifade etmiştir.¹

3. Vakfeden Önce Tavaf

İbn Abbâs “Hacı olsun yahut olmasın, Kabe’yi tavaf eden herkes ihramdan çıkmış olur.” demiştir ve bunu Kur’ân ile temellendirmiştir. Bu uygulama Hz. Âişe'ye sorulduğunda ise bunun doğru olmadığını söyleyerek buna karşı çıkmıştır.²

4. Temettu‘ Haccına İtiraz

Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692) sadece ifrad haccının yapılabileceğini söyleyip İbn Abbâs'ın “temettu‘ haccı yapın” sözünü eleştirmiştir. Bu durumu Hz. Âişe'ye sorduğunda ise o İbn Abbâs'a hak vererek Hz. Peygamberle birlikte temettu‘ haccı yaptıklarını aktarmıştır.³

5. Kadının İhramdan Çıkması için Saçından Dört Parmak Kadar Kesmesi

İbn Zübeyr, kadınların ihramdan çıkmaları için saçlarından dört parmak kadar bir kısmı kesmelerini ileri sürmüştü. Hz. Âişe ise bunun şaşılacak bir tutum olduğunu ifade etmiş ve birazcık kesilmesinin yeterli olacağını açıklamıştır.⁴

6. Rasulullah’ın Umre Sayısı

İbn Ömer, Hz. Peygamber'in 4 defa umre yaptığını ve bunlardan birinin de Receb ayında olduğunu ifade etmiş. Bu ifadeyi Hz. Âişe duyunca onu düzelterek Rasulullah'ın 4 defa umre yaptığını doğrulamış ancak bunlardan hiçbirinin Receb ayında olmadığını beyan etmiştir.⁵ Ayrıca Berâ da Hz. Peygamber'in 3 defa umre yaptığını nakletmiş. Hz. Âişe bunu işitince hacda yaptığı umre ile birlikte 4 olduğunu ifade etmiştir.⁶

¹ Zerkeşi, *el-İcâbe*, s. 162-165; Suyûtî, *'Aynu'l-isâbe*, s. 54. Bkz. Buhârî, “Hacc”, 109; Müslim, “Hacc”, 369.

² Zerkeşi, *el-İcâbe*, s. 165-167. Bkz. Buhârî, “Hacc”, 34; Müslim, “Hacc”, 11-18.

³ Zerkeşi, *el-İcâbe*, s. 245. Bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III. 440.

⁴ Zerkeşi, *el-İcâbe*, s. 245-246; Suyûtî, *'Aynu'l-isâbe*, s. 60. Zerkeşi bunu Ahmed b. Hanbel'in *Kitabu'l-menâsiki'l-kebir* adlı eserinden nakletmektedir.

⁵ Zerkeşi, *el-İcâbe*, s. 189-193; Suyûtî, *'Aynu'l-isâbe*, s. 56-57. Bkz. Buhârî, “Umre”, 3; Müslim, “Hacc”, 220.

⁶ Beyhakî, *es-Sunenu'l-kubrâ*, V. 11.

7. Bakara Sûresinin 158. Âyetinin Yorumu ve Tashihi

Urve b. Zübeyr, “Her kim Beytullah’ı ziyaret eder veya umre yaparsa onları tavaf etmesinde kendisine bir günah yoktur.”¹ ayetinden yola çıkarak Safâ ve Merve arasında sa’y yapmanın gerekmediğini isteyenin bunu terk edebileceğini ifade etmiştir. Hz. Âişe ise bunun üzerine böyle olmadığını ve bu ikisi arasındaki sa’yın gerekli olduğunu söylemiştir. Ayrıca zannedildiği gibi olsaydı o zaman ayette “İkisi arasında sa’y etmesinde bir beis yoktur” ifadesi “etmemesinde bir beis yoktur” şeklinde olması gerektiğini açıklamıştır.²

2.2.6. Alışverişle İlgili Rivayetler

1. İne Satışı

Sahabe Kadınlarından bir kadın Zeyd. b. Erkam’a (ö. 68/688) cariyesini 800 dirheme vadeli olarak sattığını daha sonra o cariye yine kendisi 600 dirhem peşin olarak aldığını anlatmıştır. Bunun üzerine Hz. Âişe bu alışverişin kötü bir fiil olduğunu vurgulamış ve bu akdin bozulması gerektiğini ifade etmiştir.³

2.2.7. Nikahla İlgili Rivayetler

1. Boşanmış Bir Kadına Nafaka ve Mesken

Fâtıma bint Kays (ö. 54/674 [?]) kocasından boşandıktan sonra Hz. Peygamber’e başvurmuş, Hz. Peygamber ise ne nafaka ne de mesken hakkının olacağını söylemiştir. Bu durumu Fâtıma bint Kays daha sonra başkalarına aktarmıştır. Hz. Âişe bunu duyunca tepki göstermiş ve bu durumun Fâtıma bint Kays ile sınırlı olup ona özel olduğunu ifade etmiştir.⁴

2.2.8. Diğer Konularla İlgili Rivayetler

1. Allah’ın Görülmesi

İbn Abbâs (ö. 68/687-88) miraç hadisesi sonrası Hz. Peygamber’in Allah’ı gördüğünü hatta bunun iki defa gerçekleştiğini ifade etmiştir. Hz. Peygamber’in Allah’ı görüp

¹ Bakara 2, 158.

² Zerkeşi, *el-İcâbe*, s. 246-248. Bkz. Müslim, “Hacc”, 262.

³ Zerkeşi, *el-İcâbe*, s. 241-245; Suyûtî, *‘Aynu’l-isâbe*, s. 62. Bkz. Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemâm es-San’ânî Abdurrezzâk, *el-Musannef*, (Beyrut: el-Mektebu’l-İslâmî, 1403), VIII, 184-185.

⁴ Zerkeşi, *el-İcâbe*, s. 260-261; Suyûtî, *‘Aynu’l-isâbe*, s. 64-66. Bkz. Buhârî, “Talak”, 40; Müslim, “Talak”, 52.

görmemesi hususu Hz. Âişe'ye sorulduğunda ise o, bunu şiddetli bir şekilde eleştirmiş ve doğru olan bilginin Hz. Peygamber'in Cebrail'i gördüğünü söylemiştir. Ayrıca bunu söyleyenin hata ettiğini ifade etmiştir.¹

2. Uğursuzluk Üç Şeydedir

Ebû Hureyre Hz. Peygamber'den “Uğursuzluk üç şeydedir; evde, kadında ve atta” hadisini nakletmiştir. Bunu işitenlerden biri, bu hadisi Hz. Âişe'ye sormuştur. Bunun üzerine Hz. Âişe, Ebû Hureyre'nin eksik ezberlediğini ve bu sözün yahudilere yahut cahiliye dönemine ait bir söz olduğu ve bundan dolayı Hz. Peygamber'in onları eleştirdiğini ifade etmiştir.²

3. Veled-i Zinayı Azat Etmek

Ebû Hureyre Hz. Peygamber'in “Allah yolunda basit bir kırbaç vermem, veled-i zina azat etmemden daha hayırlıdır” sözünü nakletmiştir. Hz. Âişe'ye bu hadis sorulduğunda yine Ebû Hureyre'nin yanlış işitip yanlış naklettiğini ifade etmiştir. Hz. Peygamber bu sözü bir ailenin “kölelerimizi zina ettirsek ve çocukları olsa, biz de onları azat etsek” diye sormaları üzerine Hz. Peygamber'in de “Allah yolunda (savaşa çıkan birine) bir kırbaç vermem, veled-i zinayı azat etmemden daha hayırlıdır.” şeklinde ifade ettiğini söylemiştir.³ Böylece veled-i zinanın bizatihi kötü olduğunu değil zinanın aslında ne kadar çirkin bir husus olduğu ifade etmiştir.

4. Veled-i Zina Üç Kişinin En Şerlisidir

Yine Ebû Hureyre veled-i zinanın üç kişinin en şerlisi olduğunu Hz. Peygamber'e isnat etmiştir. Ancak Hz. Âişe bunun da doğru olmadığını ve bu sözün Hz. Peygamber'e eziyet eden münafık bir kişi için söylendiğini ifade etmiştir.⁴

5. Tek Terlikle Yürümek

Ebû Hureyre, Hz. Peygamber'in tek terlikle yürümei yasakladığını ve iki terliğin ya beraber giyilmesi gerektiğini yahut hiçbirinin giyilmemesi gerektiğini söylediğini

¹ Zerkeşi, *el-İcâbe*, s. 175-181; Suyûtî, *'Aynu'l-isâbe*, s. 67-68. Bkz. Buhârî, “Bedu'l-halk”, 7; Tirmizî, “Tefsîr”, 54.

² Zerkeşi, *el-İcâbe*, s. 207-211; Suyûtî, *'Aynu'l-isâbe*, s. 68-70. Bkz. Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd el-Basrî et-Tayâlisî, *el-Müsned*, (b.y.: Dâru Hicr, 1419/1999), s.215; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLIII, 158.

³ Zerkeşi, *el-İcâbe*, s. 213-218; Suyûtî, *'Aynu'l-isâbe*, s. 72-74. Bkz. Hâkim, *Müstedrek*, II, 215.

⁴ Zerkeşi, *el-İcâbe*, s. 213-218; Suyûtî, *'Aynu'l-isâbe*, s. 72-74. Bkz. Hâkim, *Müstedrek*, II, 215.

aktarmıştır.¹ Ancak Hz. Âişe böyle olmadığını ve Ebû Hureyre'nin söylediğinin geçersiz olduğunu göstermek için tek terlikle yürüdüğü nakledilmiştir.²

6. İçerisinde Resim veya Köpek Bulunan Ev

Ebû Talha'nın (ö. 34/654-55) rivayetine göre Hz. Peygamber “Melekler, köpek ve sûret olan bir eve girmezler.” buyurmuştur. Bu durum daha sonra Hz. Âişe'ye sorulduğunda bu hadisi işitmediğini söylemiş ancak kendisinin yaşadığı bir olayı aktarmıştır.³ Bu olayda üstünde figür olan bir örtüyü aldığını ve sonrasında Hz. Peygamber bunu görünce hoşnut olmadığını nakletmiştir. Böylece söz konusu hadisi işitmekle birlikte manasını onaylayacak bir olay rivayet etmiştir.

7. Hz. Peygamber'in Kuzu Kolunu Sevmesi

Ebû Hureyre Hz. Peygamber'in en çok sevdiği yemeğin (daha erken pişmesi sebebiyle) kuzu kolu olduğunu ifade etmiş ve bundan dolayı onu tercih edip yediğini ifade etmiştir.⁴ Ancak Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in en sevdiği yemeğin bu olmadığını ancak nadir bulunan yemeklerden olmasından dolayı böyle yaptığını ifade etmiştir.⁵

8. Şiir Söylemenin Yasak Olması

Ebû Hureyre Hz. Peygamber'in şiir söylemeyi yasakladığını ve şiir söylemek yerine kişinin karnını irin ve kan ile doldurmasının daha hayırlı olacağını aktarmıştır.⁶ Bu rivayet Hz. Âişe'ye sorulduğunda ise bu durumun sadece Hz. Peygamber'e karşı hicv (yergi) içeren şiirlerle ilgili olduğunu açıkça beyan etmiştir ve bunun dışındaki şiirlerle böyle bir yasağın geçerli olmadığını söylemiştir.⁷

9. Açlıktan Öldürülen Bir Kediden Dolayı Azap Meselesi

Hz. Âişe'ye Ebû Hureyre'nin Hz. Peygamber'den, bir kadının aç bıraktığı kedinin ölümü sebebiyle azap gördüğünü nakletmesi üzere Hz. Âişe, bu kadının kafir olduğunu ifade

¹ Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 227-229; Suyûtî, *'Aynu'l-isâbe*, s. 77. Bkz. Müslim, “Libâs”, 70-71.

² Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullâh b. el-'Absî İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, (Riyad: Mektebu'r-Ruşd, 1409), V. 176.

³ Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 250-251. Bkz. Müslim, “Libâs”, 87; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 48.

⁴ Müslim, “İmân”, 328.

⁵ Suyûtî, *'Aynu'l-isâbe*, s. 76. Bkz. Tirmizî, “Et'ime”, 34.

⁶ Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 222-225; Suyûtî, *'Aynu'l-isâbe*, s. 72. Bkz. Müslim, “Şiir”, 8.

⁷ İbn 'Adîy, *el-Kâmil fi dua'fâ'i'r-ricâl*, VII. 283.

etmiştir. Azap görmesinin de bununla ilgili bir durum olduğunu açıklamıştır.¹ Ayrıca Ebû Hureyre'nin neyi rivayet ettiğine dikkat etmesi gerektiğini de söylemiştir.²

10. Mahremsiz Yolculuk

Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693-94) Hz. Peygamber'in kadınları mahremsiz yolculuk etmelerinden nehyettiğini nakletmiştir. Hz. Âişe bunu duyunca "Hepinizin mahremi yok ki?!" diyerek tepki verdi.³ Bu sözden bazı âlimler, Hz. Âişe'nin kadınların mahremsiz yolculuğa çıkabilmelerine dair izin verdiğini anlamışlardır.

11. Mervân'ın Ahkâf Sûresinin 17. Ayetine Getirdiği Yorumuna Tepki

Muâviye oğlu Yezîd (ö. 64/683) için Mervân'a (ö. 65/685) emir verdikten sonra Abdullah b. Ebû Bekr (ö. 11/632-33) Mervân'a "Herakliyus âdetini getirdiniz! Demek oğullarınıza biat ediyorsunuz?!" demiştir. Bunun üzerine Mervân "Ey İnsanlar! İşte Allah'ın '*Ana-babanıza 'öf' bile demeyin...*'⁴ ayeti bu kişi hakkında inmiştir." demiştir. Hz. Âişe bunu duyunca kızdı ve şöyle dedi: "Vallahi bu, o kimse değildir, ama eğer istersem, onun kim olduğunu ismiyle verebilirim. Fakat Allah, senin babanı lanetlediğinde sen onun sulbündeydin ve dolayısıyla sen Allah'ın lanetinden bir parçasın!"⁵

12. Yûsuf Sûresinin 110. Âyetinin Okunuşu

Hz. Âişe "*Nihayet peygamberler ümitlerini yitirip de kendilerinin yalancı sayıldıklarını anladıkları sırada....*" "*وَوَظَنُوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا*"⁶ ayetindeki "kuzribû" kelimesini şeddeli okumuştur. İbn Abbâs ise orayı şeddesiz okumuş ve manası "kendilerinin yalanladıklarını anladıkları sırada" diye değişmiştir. Hz. Âişe de mananın değişmesinden dolayı bu okuyuşa itiraz etmiştir.⁷

¹ Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 212-213; Suyûtî, '*Aynu'l-isâbe*, s. 70-71. Bkz. Tayâlisî, *Müsned*, Ebu'l-Hasan Nûreddîn Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Keşfu'l-estâr 'an zevâidi'l-Bezzâr*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1399/1979), IV. 188.

² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVI. 424.

³ Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 235-236. Bkz. Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî İbn Hibbân, *es-Sahih*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), VI. 442-443.

⁴ İsrâ 17, 23.

⁵ Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 232-235. Bkz. Nesâî, *es-Sunenu'l-kubrâ*, VI. 458-459.

⁶ Yûsuf 12, 110.

⁷ Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 184-185; Suyûtî, '*Aynu'l-isâbe*, s. 68. Bkz. Buhârî, "Tefsîr", 38.

2.3. Hz. Âişe'nin İstidraklerinin İstatiksel Bilgileri

Görüldüğü üzere Hz. Âişe bazı sahâbîlere istidraklerde bulunmuş ve farklı konularda onları tenkit etmiştir. Bazen onların rivayet ettikleri bir hadisin doğruluğunu sorgulamış, bazen verdikleri fetvayı tashih etmiş, kimi zaman da rivayet edileni doğrulayıp desteklemiştir. Burada Hz. Âişe'nin söz konusu istidraklerine dair istatiksel bilgiler verilecektir.

Tablo 2

Hz. Âişe'nin istidrakte Bulunduğu Sahâbî ve Tenkit Yönelttiği Konular

Sahâbî	Rivayet	Fetva/Görüş
Ömer	3	1
Alî b. Ebî Tâlib	-	1
Abdullah b. Abbâs	3	3
Abdullah b. Ömer	5	1
Abdullah b. Amr	-	1
Ebû Hureyre	10	2
Ebû Saîd el-Hudrî	2	1
Abdullah b. Mesûd	1	-
Zeyd b. Sâbit	-	1
Zeyd b. Erkam	-	1
Berâ b. Â'zib	1	-
Abdullah b. Zübeyr	-	1
Ûrve b. Zübeyr	-	1
Câbir b. Abdullah	-	1
Ebû Talha	1	-
Ebu'd-Derdâ	-	1
Fâtıma b. Kays	1	-
Mervân b. Hakem	-	1
Hz. Peygamber'in Eşleri	1	-
Genel	3	1
Toplam	31	18

Tablodan anlaşıldığı üzere Hz. Âişe'nin istidraklerinin otuz biri rivayetlere, on sekizi ise fetva ve görüşlere dairdir. Yukarıda Hz. Âişe'nin rivayetleri serdedilirken toplam sayı kırk dört idi. Tabloda ise toplam sayı kırk dokuz olarak çıkmaktadır. Bunun sebebi ise bazı konuların birkaç sahâbîyi kapsamasıdır. Örneğin ölünün arkasından ağlanması meselesi Hz. Ömer, Ebû Hureyre ve Abdullah b. Ömer ile ilgilidir. Görüldüğü üzere Hz. Âişe, muhataplarına yönelik istidrak ve tenkitleriyle hadislerin doğru anlaşılmasına katkıda bulunup ilmî ortamın gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Tenkide muhatap olan sahâbîler arasında Ebû Hureyre'nin on iki istidrak ile ön planda olduğu görülmektedir.



İKİNCİ BÖLÜM

HZ. ÂİŞE’NİN İSTİDRAKLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Bu bölümde daha önce özet olarak zikredilen rivayetlere yönelik Hz. Âişe'nin istidraklerinden bazıları ele alınıp değerlendirilecektir. Daha önce de ifade edildiği üzere özellikle temsil gücü yüksek olup, geçmişte tartışmalara konu olmuş ve Hz. Âişe'ye aidiyeti hususunda güçlü bir şüphe taşımayan konular üzerinde durulacaktır. Onun söz konusu katkılarına temel teşkil eden rivayetleri, hem isnad hem metin açısından incelenerek bunların ne kadar yerinde olduğu, ne derece etki oluşturduğu ortaya çıkmış olacaktır.

1. Hz. Peygamber'in Miraç'ta Allah'ı Görmesi

Rü'yetullah konusu mutlak olarak zikredildiğinde Allah'ın ahirette görülmesi akla gelmektedir. Bu yönüyle konu daha çok kelâm kitaplarında ele alınıp incelenmektedir. Ehl-i sünnet kelâmcıları, Allah'ı görmenin aklen mümkün olduğunu ifade etmişlerdir. Mu'tezile ise bunun aksini savunmuştur.¹ Ehl-i sünnet âlimleri arasında Allah'ın ahirette görüleceğine dair bir ihtilaf yoktur.² Burada ise mesele, Hz. Peygamber'in miraç Allah'ı görüp görmemesiyle ilgilidir. Bu konuda ise diğer meselenin aksine Hz. Peygamber henüz hayattayken miraç hâdisesinde Allah'ı görmesi konusunda sahâbe arasında görülen ihtilaf, daha sonraki âlimlere de intikal etmiştir. Sahâbe arasındaki ihtilafı özetleyen şu rivayet önemlidir:

Şa'bî (ö. 104/722) diyor ki: “İbn Abbâs, Ka'b (ö. 32/652-53 [?]) ile Arafat'ta karşılaştı. Orada Ka'b İbn Abbâs'a bir şey sordu, İbn Abbâs cevap olarak: “Bizler Benî Hâşim'iz” dedi. Bunun üzerine Ka'b: “Allah kendisinin görülmesi ve kendisiyle konuşulmasını Muhammed (s.a.v.) ve Musa (a.s.) arasında bölüştürdü ve Musa (a.s.) ile iki defa konuştu, Muhammed (s.a.v.) ise onu iki defa gördü” demiştir. Mesrûk da (ö. 63/683 [?]) şöyle der: “Ben Hz. Âişe'nin huzuruna girdim ve “Muhammed (s.a.v.) rabbini gördü mü?” diye sordum. Bunun üzerine Hz. Âişe “öyle bir şey söyledin ki tüylerim ürperdi” diye karşılık verdi. Bunun üzerine ben “Sakin ol, Allah “*O rabbinin âyetlerinden en büyüğünü gördü*” dememiş midir? diye sordum. Bunun üzerine Hz. Âişe şöyle cevap verdi: “Nereden çıkardın bunu? O Cebrâil'dir (a.s.). Her kim sana Muhammed'in (s.a.v.) Allah'ı gördüğünü veya onun (s.a.v.) vahiyden bir şey gizlediğini yahut onun (s.a.v.)

¹ Daha fazla bilgi için bkz. Abdulazîz Ferhârî, *en-Nibrâs şerhu Şerhi'l-akâidi'n-Neseftiyye*, (thk. Okan Kadir Yılmaz), İstanbul: Dâru Yâsîn, 2012, s.339-358; Kemâluddîn el-Endukânî, *Sıdku'l-kelem*, (thk. Hafız Âşûr Hafız), Ürdün: Mektebetu'l-Gânim, 2023, s.370-389.

² el-Endukânî, *Sıdku'l-kelem*, s. 376.

Allah'ın buyurduğu üzere “*Kıyamet saati hakkındaki bilgi yalnız Allah'ın katındadır; O, yağmuru yağdırmakta; rahimlerdekini bilmektedir. Hiç kimse yarın ne elde edeceğini bilemez; hiç kimse nerede öleceğini bilemez; ama Allah her şeyi bilir, her şeyden haberdardır.*”¹ bilinmez beş gaybî meseleleri bildiğini iddia eder ise bil ki yalan söylemiştir. Bilakis o Cebrâil'i görmüştür.”²

Bu rivayette bazı hususlar kapalı kalsa da ihtilâfin genel çerçevesini çizdiği ifade edilebilir. Mesrûk'un sözlerinin Ka'b rivayetinden sonra zikredilmesi ve “fe” edatını kullanarak “akabinde Hz. Âişe'nin yanına girdim” demesi onun, bu diyalogu işittiğini yahut daha sonra haberdar olduğunu, ardından da Hz. Âişe'nin yanına gidip meseleyi sorduğunu göstermektedir. Diğer bir kapalı husus ise İbn Abbâs'a sorulan suâl ve ona verilen cevabın mahiyetinin tam olarak ne olduğudur. Ancak Ka'b'ın “Allah Teâlâ, kendisinin görülmesi ve kendisiyle konuşulmasını Muhammed (s.a.v.) ve Musa (a.s.) arasında bölüştürdü ve Musa (a.s.) ile iki defa konuştu, Muhammed (s.a.v.) ise onu iki defa gördü” demesi, İbn Abbâs'ın bu minvalde bir şey söylemiş olma ihtimalini düşündürmektedir. İbn Abbâs'tan gelen farklı rivayetlerde Hz. Peygamber'in Allah'ı görüp görmemesi suâline cevaben “evet gördü”³ ve “Muhammed (s.a.v.) Rabbini iki kez gördü”⁴ gibi ifadeler kullanması bu ihtimali güçlendirmektedir. Özellikle bu rivayette “Muhammed (s.a.v.) Rabbini iki kez gördü”⁵ cümlesini kullanmış olma ihtimali oldukça yüksektir. Bu ifadeden yola çıkarak Ka'b da Allah'ın kendisiyle konuşmanın ve görülmesinin Hz. Mûsâ (a.s.) ile Hz. Muhammed (s.a.v.) arasında paylaştığına dair bir çıkarım yapmış olması gayet mümkündür. Bazı rivayetlerde -sihhat açısından aynı kuvvette olmasa dahi- bu ihtimali destekleyen ifadeler vardır. Nitekim bu haberlerde aynı kısma aktarılarak İbn Abbâs'ın sözü “Bizler Benî Hâşim'iz ve şöyle deriz: ‘Muhammed (s.a.v.) Rabbini iki defa gördü.’” diye geçmektedir.⁶

¹ Lokman 31, 34.

² Tirmizî, “Tefsîr”, 53.

³ Ebû Bekr Muhammed b. İshâk en-Nisâbüri İbn Huzeyme, *Kitâbu't-tevhîd ve isbâtu sıfâti'r-rab 'azze ve celle*, (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1414/1994), II. 482.

⁴ Tirmizî, “Tefsîr”, 53.

⁵ Tirmizî, “Tefsîr”, 53.

⁶ İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, II. 560; Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Ru'yetullâh* (Zerka: y.y., 1411/1990), s.226.

1.1. Rivayetler ve Sened Değerlendirmeleri

Kaynaklarda konuyla ilgili pek çok hadis geçmekle birlikte burada doğrudan ilgili rivayetler üzerinde durulacaktır. Böylece konu hakkında bütüncül bir bakış gerçekleşecek ve sahâbe arasındaki ihtilaflar doğrudan görülmüş olacaktır. Sened açısından açıklamaya muhtaç rivayetlerin isnad şeması eklenecek ve özellikle isnadları problemlili görülen tariklerin senedleri tam olarak zikredilecektir.

Hz. Peygamber'in Allah'ı görüp görmemesi hususunda özellikle İbn Abbâs'tan gelen rivayetlerin ön plana çıktığı söylenebilir. Yukarıda zikredilen rivayet dışında kendisinin o “Gözün gördüğünü kalp yalanlamadı. Şimdi siz şüpheye düşüp gördükleri hakkında onunla tartışmaya mı kalkışıyorsunuz? Andolsun ki onu bir daha gördü.”¹ ayetleri üzerine “O (s.a.v.) onu iki defa gördü.” diye açıklama yaptığı nakledilmektedir.² Bazı tariklerde ise “Onu kalbiyle gördü.” şeklinde ifade bulunmaktadır.³ Ayrıca kendisine “Muhammed (s.a.v.) rabbini gördü mü?” diye sorulunca “evet” cevabını verdi. Sonra ona “Allah ‘Gözler onu idrak edemez, o ise gözleri idrak eder’⁴ buyurmuyor mu? diye sorulunca da şöyle cevap verdi: “Ayetten kastedilen Allah'ın nurudur. Allah Teâla nuru ile tecelli ettiğinde gözler onu idrak edemez”.⁵ Farklı bir rivayette ise bu hususu doğrudan Peygambere nispet ederek Hz. Peygamber'in “Ben rabbimi gördüm.” dediğini aktarmıştır.⁶

Rivayetlerde görüldüğü üzere çoğu *mevkuf* olarak nakledilmiştir. Bunlardan sadece Hammâd b. Seleme tariki *merfudur*. Ayrıca diğer rivayetler bazen mutlak bir şekilde “Hz. Peygamber, Allah'ı gördü” diye aktarılırken diğerlerinde “kalbiyle gördü” şeklinde bir kayıt mevcuttur. İsnad şemasında Hammâd b. Seleme tariki hariç hiçbir râvinin bu rivayetleri *merfu* olarak aktarmadığı görülmektedir (isnad şemasında kırmızı olarak verilmiştir). Hammâd b. Seleme (ö. 167/784) *sika* bir râvidir. Onun, özellikle Sâbit'den (ö. 127/744) naklettikleri *sahih* görülmüştür. Ancak ömrünün sonlarına doğru hıfzının zayıfladığı ifade edilmiştir. Ayrıca Allah'ın sıfatları konusundaki nakillerinde

¹ Necm 53, 12-14

² Tirmizî, “Tefsîr”, 53.

³ Müslim, “İmân”, 175-176; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III. 425.

⁴ En'âm 6, 103.

⁵ Tirmizî, “Tefsîr”, 53.

⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV. 351/386.

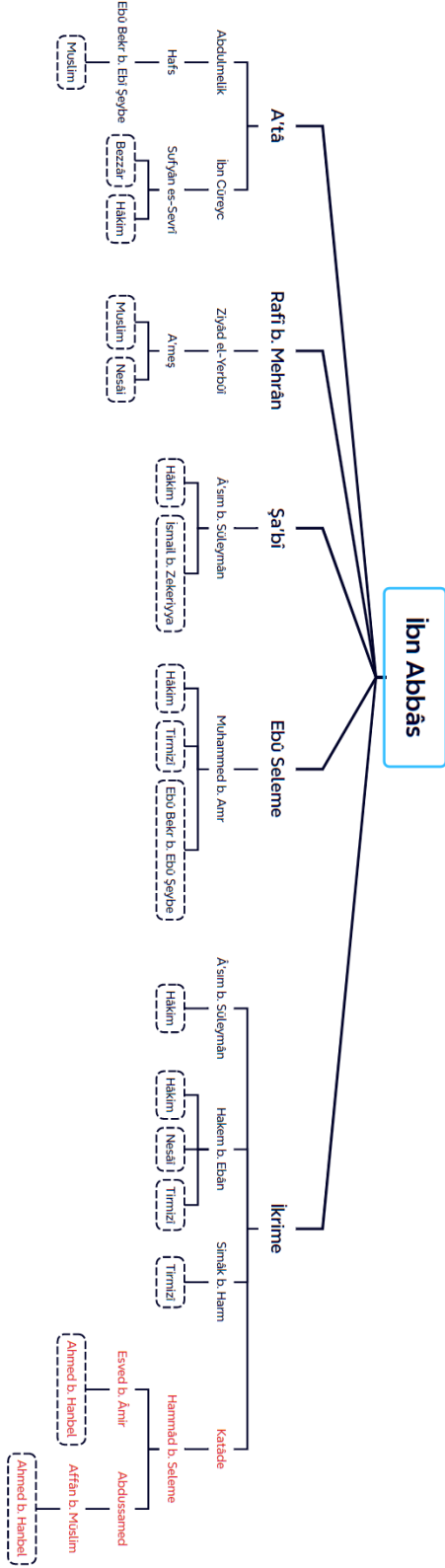
ihtiyatlı davranılması gerektiği de belirtilmiştir.¹ Bu sebepten dolayı Şuayb Arnavut (ö. 2016) bu rivayeti değerlendirirken Hammâd'ın bu hadisi karşısında ihtiyatlı olunması gerektiğini ve *sika* râvîlere muhalefet ettiğinde onun esas alınamayacağını ifade etmiştir.²



¹ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, I. 481-483.

² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV. 351-353 dn. (nâşirin notu).

Şekil 1
İbn Abbâs Rivayetinin İsnadı



1.1.1. Hz. Âişe'nin İlgili Rivayetleri

Hz. Peygamber'in Allah'ı görmesiyle ilgili Hz. Âişe'den farklı rivayetler nakledilmiştir. Öncelikle yukarıda konuyu özetleyen rivayet mühimdir. Ayrıca kendisinden şöyle bir rivayet de nakledilmektedir: “Her kim ‘Muhammed (s.a.v.) rabbini gördü’ derse büyük bir iddiada bulunmuştur. Bilakis o, Cebrail’i kendi suretinde tüm göğü kapattığı bir halde görmüştür.”¹ Yine buna benzer bir rivayette “Her kim ‘Muhammed (s.a.v.) rabbini gördü’ derse yalan söylemiştir, nitekim Allah ‘Gözler onu idrak edemez’”² buyurmuştur.³ Diğer bir rivayette Mesrûk, Hz. Âişe’ye “‘*Sonra yaklaştıkça yaklaştı. Öyle ki iki yay kadar hatta daha yakın oldu.*’⁴ ayetinden ne kastediliyor?” diye sordu. Hz. Âişe bunun üzerine “O Cibrîl’dir, her zaman insan suretinde gelirdi ancak o gün kendi suretiyle gözükte ve tüm ufku kuşattı” diyerek cevap verdi.⁵ Bu rivayetin başka bir tarikinde ise “Ben bu âyeti Hz. Peygamber’e bizzat sordum, o da ‘kastedilen kişi Cibrîl’dir’ diye cevapladı.” şeklinde karşılık vermiştir.⁶

Geneli itibariyle aynı râviler tarafından nakledilen haberler, muhteva açısından birbirine yakın olduğundan aynı isnad ağı içinde verilmiştir. Şemada görüldüğü üzere Hz. Âişe’nin rivayeti iki râvi vasıtasıyla aktarılmıştır; Kâsım ve Mesrûk. Kâsım rivayeti ferd olarak gelip sadece Buhârî tarafından aktarılmış ve “Her kim ‘Muhammed (s.a.v.) rabbini gördü’ derse yalan söylemiştir, nitekim Allah ‘Gözler onu idrak edemez’”⁷ lafzıyla gelmiştir.⁸ Bu hadisin râvileri *sika* olup bir illet bulunmaması sebebiyle *sahihtir*. Mesrûk’un rivayeti ise yukarıda görüldüğü üzere farklı lafızlarla aktarılmıştır. Ayrıca beşinci rivayet, lafzî olarak *merfu* iken diğerleri *mevkuftur*. Mesrûk’tan gelen nakil yine iki râvi tarafından nakledilmektedir: İbrâhîm en-Nehâî (ö. 96/714) ve Şa‘bî (ö. 104/722). İbrâhîm en-Nehâî’den gelen nakil *merfu* olarak aktarılmaktadır.⁹ Bu isnadda geçen Saîd b. Ebî Arûbe (ö. 156/773), hadis münekkitleri tarafından güvenilir bir râvi olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte bir dönem sonra kendisinde artık *ihtilât* başladığını

¹ Buhârî, “Bedu’l-halk”, 7.

² En‘âm 6, 165.

³ Buhârî, “Tevhîd”, 4; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XL. 275.

⁴ Necm 53, 9-10

⁵ Buhârî, “Tefsîr”, 337; Tirmizî, “Tefsîr”, 53.

⁶ Tirmizî, “Tefsîr”, 53.

⁷ En‘âm 6, 165.

⁸ Buhârî, “Tevhîd”, 4; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XL. 275.

⁹ Nesâ’î, *es-Sunenu’l-kubrâ*, X. 83.

ve artık kendisinden hadis işitenlerin rivayetlerinin alınamayacağını ifade etmişlerdir.¹ Diğer bir kişi ise Ca'fer b. Avn'dır (ö. 107/726). Cerh-ta'dîl âlimleri bu râviyi *sadûk* saymışlardır.² Bununla birlikte İbn Ebî Arûbe'den ne zaman işittiğine dair bir bilgiye rastlanamamıştır. Eğer ihtilâttan önce hadisi işittiyse bu nakil en azından *hasen* derecesinde görülebilir. Ancak daha sonra aldı ise hadisin *zayıf* sayılması gerekir.

Şa'bî'nin rivayeti ise birçok râvi tarafından nakledilmiştir. Bunlar arasında en önemlileri Dâvûd b. Ebî Hind (ö. 137/755) ve İsmâîl b. Hâlid'dir (ö. 145/763). Çünkü rivayet genellikle bu râvilerden sonra yayılmıştır. Diğer isnadlar ise daha çok ferd olarak nakledilmiştir. Her iki râvi *sika* olmakla birlikte, münekkitler Dâvûd b. Ebî Hind'in bazen hata ettiğini ifade ederek onun İsmâîl ile olan ihtilaflarına bakılması gerektiğini söylemişlerdir.³ Buhârî'nin İsmâîl'den gelen senedi tercih etmesi, muhtemelen bu sebeptendir. İsmâîl tarikiyle hadis, *mevkuf* olarak nakledilmiştir. İbn Ebî Hind tariki de genellikle *mevkuf*, birkaç râvi tarafından da *merfu* olarak rivayet edilmektedir (ki bunlar isnad şemasında kırmızı olarak verilmiştir). Şa'bî'den İbn Ebî Hind hariç herkesin hadisi *mevkuf* olarak naklettiği görülmektedir. Keza, İbn Ebî Hind'den rivayet edenlerin de ekseriyeti hadisi *mevkuf* olarak naklettiği ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Dâvûd b. Ebî Hind'e yönelik söz konusu değerlendirmenin dikkate alınması halinde de hadisin *mevkuf* tarihinin daha güçlü ve güvenilir olduğu söylenebilir. Ayrıca Abdullah b. Mesûd'un "Öyle ki, iki yay kadar hatta daha yakın oldu. Böylece ona vahyini ilettiler." ayeti üzerine "Hz. Peygamber Cebrâil'i kendi suretinde iki defa görmüştür." demesi ve Ebû Hureyre: "Andolsun ki onu bir daha gördü." ayeti hakkında "Cebrail'i gördü." söylemesi ve bunu Hz. Peygamber'e nispet etmemesi bu görüşü desteklediği söylenebilir.⁴ Böylece hem İbn Abbâs'ın rivayeti hem de Hz. Âişe'den gelen naklin *mevkuf* olduğunu iddia etmek daha isabetli olacaktır.

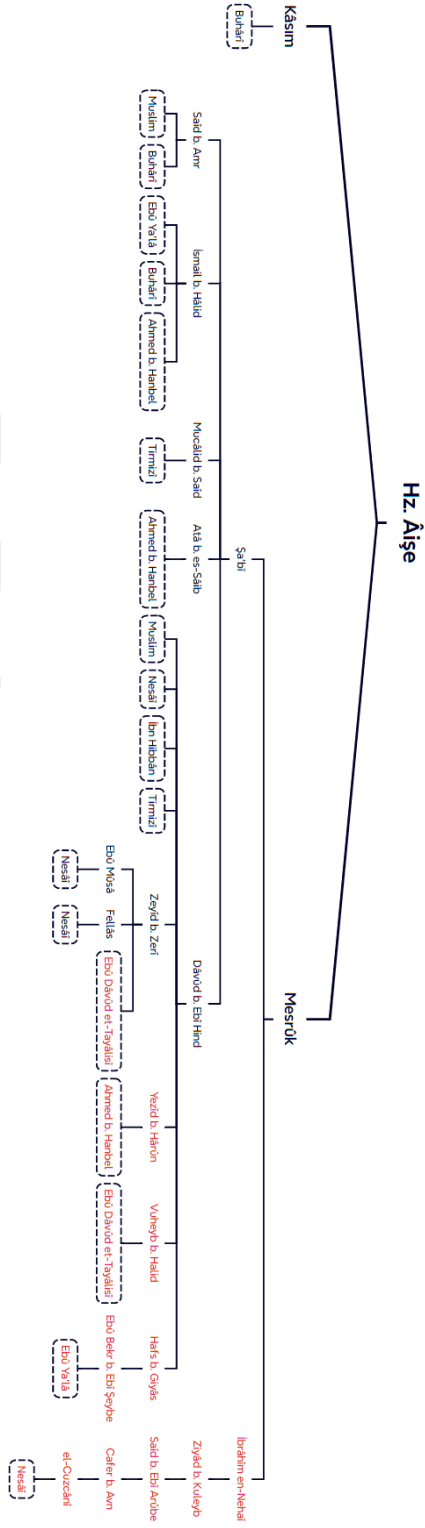
¹ Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kubrâ*, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1388/1968), VII. 273; İbn 'Adîy, *el-Kâmil fî dua'fâ'i'r-ricâl*, IV. 446.

² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VI. 485.

³ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî İbn Hibbân, *es-Sikât*, (Hindistan: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973), VI. 278; Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-'ulûmi'l-imâm Ahmed - er-Ricâl* (b.y.: Dâru'l-Felâh, 14030/2009), XVI. 588; Abdurrahman b. Yusuf el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmai'r-ricâl*, (Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1980), III. 73-75.

⁴ Buhârî, "Bedu'l-halk", 7; Müslim, "İmân", 174-175; "Tefsîr", 53.

Şekil 2 Hz. Âişe Rivayetinin İsnadı



1.2. Değerlendirme

Kaynaklarda konu ele alınırken ulemanın özellikle Hz. Âişe'nin katkısı ve rivayetlerin nispeti üzerinde durup değerlendirmelerde buldukları görülmektedir. Hz. Âişe'nin rivayeti karşısında bazı âlimler bunun, onun kendi sözü olduğunu ve onun “*Herhangi bir beşer ile Allah'ın konuşması ancak vahiy ile yahut perde arkasından ya da bir elçi gönderip, izni ile, dilediğini vahyetmesi şeklinde olabilir. Muhakkak ki O çok yücedir, engin hikmet sahibidir.*”¹⁵⁶ âyetinden yola çıkarak bu neticeye vardığını ifade etmişlerdir.¹⁵⁷ Bu durum Hz. Âişe'nin yukarıda geçen “Hz. Peygamber'e sordum” gibi ifadelerine pek itibar edilmediğini göstermektedir. Bu ise rivayetlerin -yine daha önce geçtiği üzere- *sahih* olmadığına işaret olarak değerlendirilebilir. Ancak İbn Hacer (ö. 852), bu duruma değinmiş ve Hz. Âişe'nin rivayetinin bazı tariklerde *merfu* olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁸ Yukardaki Abdullah b. Mesûd ve Ebû Hureyre'nin rivayetlerine bakıldığında onların da *merfu* değil *mevkuf* olduğu görülmektedir. Bu bilgi de konu hakkında Hz. Peygamber'den sarîh bir beyan gelmediğini hissettirmektedir.

İbn Abbâs rivayetine gelince, şârihler lafzen hadisin İbn Abbâs'a ait olduğunu ancak mana olarak böyle bir bilginin sadece peygamber tarafından bildirilebileceğini ifade etmişlerdir. Bundan dolayı da İbn Abbâs'ın rivayeti hükmen *merfu* kabul edilmiştir.¹⁵⁹ Ancak bu rivayetler incelendiğinde, İbn Abbâs'ın “*Gözün gördüğünü kalp yalanlamadı. Şimdi siz şüpheye düşüp gördükleri hakkında onunla tartışmaya mı kalkışıyorsunuz? Andolsun ki onu bir daha gördü.*”¹⁶⁰ gibi âyetler üzerinde bir vurgu yaptığı görülmektedir. Bundan dolayı İbn Abbâs'ın Hz. Peygamber'in Allah'ı görmesine dair naklettiği bilginin, âyetin muhtevassından elde edilmiş bir sonuç olma ihtimali yüksektir. Ayrıca bazı âlimler tarafından İbn Abbâs'ın rivayet ettiği hadisin *merfu* olması gerektiği yönünde yapılan bu yorum, Hz. Âişe'nin naklettiği rivayet için de geçerli

¹⁵⁶ Şûrâ 42, 53.

¹⁵⁷ Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Müslim*. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1392/1972), III. 5; Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Sa'îd Şemsuddîn el-Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. (Beyrut: y.y., z.d.), XVIII. 112-113. Ebû Hafs 'Omer b. Ali b. Ahmed el-Mısırî İbnu'l-Mulakkin, *et-Tavzîh li şerhi'l-Câmi 'i's-sahîh* (Dımaşk: y.y., 1429/2008), XXIII. 306. Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhibbuddîn el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), VIII. 609.

¹⁵⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, VIII. 607.

¹⁵⁹ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Müslim*, III. 5; Şemsuddîn el-Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî*, XVIII. 112-113; İbnu'l-Mulakkin, *et-Tavzîh*, XXIII. 201.

¹⁶⁰ Necm 53, 12-14.

olabilir. Buna göre Hz. Âişe'nin de böyle bir konuda âyetlerden yola çıkarak bir çıkarım yapmayacağı ve bu meseleyi mutlaka Hz. Peygamber'den işitmiş olması gerektiğini iddia etmek mümkündür. Bundan dolayı şârihlerin bu minvalde yaptıkları açıklama, İbn Abbâs'ın rivayetinin *merfu* olduğunu iddia etme hususunda yetersiz olduğu söylenebilir. Netice olarak iki rivayet *mevkuf* olup Hz. Peygamber'e ait bir ifade olmadığını söylemek daha isabetli olacaktır. Böylece bu konu hakkındaki ihtilafın zemini sahâbilerin âyetlerden yola çıkarak yaptıkları tevilleri ve çıkarımları olduğu söylenebilir. Bundan dolayı, söz konusu ihtilafın içtihadî olduğunu ifade etmek mümkündür.

Sahâbe devrinde Hz. Âişe, Abdullah b. Mesûd ve Ebû Hureyre Hz. Peygamber'in Allah'ı görmediğini bilakis Cibrîl'i gördüğünü ve âyetlerde kast edilenin de Cibrîl olduğunu ifade etmişlerdir. Diğer taraftan başta Abdullah b. Abbâs olmak üzere Ebû Zer (ö. 32/653) ve Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) gibi bazı sahâbiler, Hz. Peygamber'in Allah'ı gördüğünü açıkça savunmuşlardır.¹⁶¹ Ebû Zer'den konuya dair nakledilen hadis¹⁶² Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) sorulmuş, o da "Bu hadisi münker olarak görüyorum, ancak sebebini tam olarak bilemiyorum" diye cevap vermiştir.¹⁶³ Bundan dolayı bazı şârihler, Ebû Zer'in görüşünün sarih olarak bilinmediğini ifade etmişlerdir.¹⁶⁴ Enes b. Mâlik'in bu görüşü savunduğuna dair İbn Huzeyme (ö. 311/924) sarih bir nakilde bulunmuş,¹⁶⁵ İbn Hacer de (ö. 852/1449) bunun güçlü bir isnadla geldiğini belirtmiştir.¹⁶⁶

Görebildiğimiz kadarıyla sahâbe asrındaki fikir ayrılığın sonraki asırlarda da etkisini sürdürmüştür. Rebî' b. Huseym (ö. 65/685 [?]), Mücahid (ö. 103/721) ve Katâde (ö. 117/735) gibi tâbiîn âlimleri "*Andolsun ki onu bir daha gördü.*"¹⁶⁷ âyetini yorumlarken bundan kastın Cibrîl olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁶⁸ İbrâhîm et-Teymî (ö. 92/710-11), Urve b. Zübeyr (ö. 94/713), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Zührî, Ma'mer (ö. 153/770), İbn Huzeyme (ö. 311/924), İmam Eşa'rî (ö. 324/935-36) gibi âlimler Allah'ın

¹⁶¹ Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Abdudâ'im b. Mûsâ el-Askalânî Şemsuddîn el-Birmâvi, *el-Lâmi 'u's-sahîh bi şerhi'l-Câmi 'i's-sahîh* (b.y.: y.y., 1433/2012), XII. 447.

¹⁶² Nesâ'î, *es-Sunenu'l-kubrâ*, X. 286.

¹⁶³ Ebû's-Sa'âdât el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garibi'l-hadis ve'l-eser* (Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1399/1979), V. 124; Ebû'l-Fidâ' İsmâil b. 'Omer b. Kesîr ed-Dimeşkî İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm* (b.y.: Dâru Taybe, 1420/1999), VII. 453.

¹⁶⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, VIII. 608.

¹⁶⁵ İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, II. 487.

¹⁶⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, VIII. 608.

¹⁶⁷ Necm 53, 12-14

¹⁶⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, VII. 453.

miraçta görüldüğünü savunmuşlardır. Öyle ki Urve'ye Hz. Âişe'nin itirazı nakledildiğinde sert bir şekilde çıktığı nakledilmektedir. Hasan-ı Basrî'nin ise Hz. Peygamber'in Allah'ı gördüğüne dair yemin ettiği aktarılmaktadır.¹⁶⁹ İbn Huzeyme ise bu konuyu inceleyip *et-Tevhîd* adlı kitabının bir bölümünde uzunca tartışmış ve Hz. Peygamber'in Allah'ı gördüğünü savunmuştur.¹⁷⁰

Hadis şârihlerine göre âlimlerin kahir ekseriyeti Hz. Peygamber'in Allah'ı gördüğünü savunmuşlar, görmenin kalp ile mi yoksa gözle mi gerçekleştiğini tartışmışlardır. İbn Abbâs'ın rivayetlerine bakıldığında bazılarının mutlak görmekten, diğerlerinin ise kalp ile görmekten bahsettiği görülmektedir. İbn Hacer bu durumu göz önünde bulundurarak mutlak rivayetlerin mukayyed olanlara hamledilmesi gerektiğini savunmuştur.¹⁷¹ Bu durumda Hz. Âişe ile Abdullah b. Abbâs arasında bir görüş farklılığı bulunmamaktadır. Bu durum "Hz. Âişe, Hz. Peygamber Allah'ı görmedi derken gözüyle görmediğini kastetmiştir" diye temellendirmeye çalışılmıştır.¹⁷² Bununla birlikte İbn Huzeyme (ö. 311/924), Nevevî (ö. 676/1277) gibi âlimler, görmenin bizzat gözlerle gerçekleştiğini savunmuşlardır.¹⁷³ Bu konu hakkında açık ve kesin deliller olmadığı için böyle bir şeyin meydana gelmiş olup- olmaması hususunda net bir şey söylemek güçtür. Bundan dolayı ilim ehlinde bazıları bu meselede tevakkuf etmiş veya mesele hakkında kesin bir delil olmadığını öne sürmüşlerdir.¹⁷⁴ Bu tutum ihtiyatlı olmakla beraber, görünüşte çelişkili olan rivayetlerin aralarını cem' etmek usûl açısından daha doğru bir tercih olsa gerektir. Nitekim hadis usulü kitaplarında geçtiği üzere çelişkili olan hadislerin araları mümkün merteye telif edilir.¹⁷⁵ Buna göre hadislerin arası "Hz. Peygamber Allah'ı kalbiyle görmüştür. Hz. Âişe'nin kabul etmemesi/yadırgaması ise kalp ile görmesine

¹⁶⁹ Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedruddîn el-Aynî, *'Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, t.y.), XIX. 198.

¹⁷⁰ Bkz. İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, II. 477-563.

¹⁷¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, VIII. 608.

¹⁷² İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, VIII. 608; Bedruddîn el-Aynî, *'Umdetu'l-kârî*, XIX. 199.

¹⁷³ Bkz. İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, II. 494-496; Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Müslim*, III. 5.

¹⁷⁴ Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî el-Kâzî İyâd, *İkmâlu'l-Mu'lim bi fevâ'idü Müslim* (b.y.: y.y., 1419/1998), I. 527; Ebû Muhammed Huseyn b. Abdullâh et-Tîbî, *Şerhu't-Tîbî 'alâ Mişkâti'l-mesâbih* (b.y.: y.y., 1417/1997), XI. 3579; Şihâbuddîn Ahmed b. İsmail b. Osmân el-Gürânî, *el-Kevseru'l-cârî ilâ riyâzi ehâdîsi'l-Buhârî* (Beyrut: y.y., 1429/2008), VIII. 287.

¹⁷⁵ Bkz. Osman b. Abdurrahman İbnü's-Salah, *Mukaddimetu İbnü's-Salah- Marifetu envai ulumi'l-hadis* (Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), s. 389-390; Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed Şemsuddîn es-Sehâvi, *Fethu'l-muğîs bi şerh Elfiyyeti'l-hadîs li'l-'Irâkî* (Mısır: Mektebetu's-Sunne, 1424/2003), IV. 66-67; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tedribu'r-râvi fi şerhi Takrîbi'n-Nevâvi* (b.y.: Dâru Taybe, z.d.), II. 651.

değil, bizzat gözle görmesine yöneliktir” diye telif edilebilir. Bu yüzden İbn Hibban (ö. 354/965) bu iki hadis arasında bir çelişki olmadığını, çelişki zannına kapılanların hadis ilmini iyi bilmeyenlerin yanılsaması olduğunu söylemiştir.¹⁷⁶

Hem isnad hem metin değerlendirmesinden görüldüğü üzere, Hz. Âişe bu meselede İbn Abbâs’tan gelen rivayeti tenkit etmiştir. Onun bu tenkidi, sahabe ve onları takip eden nesillerde önem arz etmiş olmakla beraber mutlak anlamda kabul edildiği manasına gelmemektedir. Nitekim Hz. Âişe’nin yeğeni Urve b. Zübeyr, onun konu hakkındaki ifadelerini eleştirmiştir. Birçok âlim ayrıca İbn Abbâs’ın rivayetini tercih ederek Hz. Peygamber’in Allah’ı gördüğünü savunmuştur.

¹⁷⁶ İbn Hibbân, *es-Sahih*, I. 257.

2. Uğursuzluk

Hiz. Peygamber uğursuzluk inancının İslam'da yeri olmadığını açıkça ifade etmiştir.¹⁷⁷ Ancak bazı hadislerde uğursuzluğun üç şeyde olduğu aktarılmıştır. Ancak bu rivayet, Hiz. Âişe'nin şu tenkidine maruz kalmıştır:

Mekhûl (ö. 112/730): Hiz. Âişe'ye [birileri] Ebû Hureyre'nin "Uğursuzluk üç şeydedir: evde, kadında ve atta." dediğini aktarmışlardır. Bunu işiten Hiz. Âişe, bunun doğru olmadığını ve Ebû Hureyre'nin bu hadisi iyi ezberlemediğini söylemiştir. Hiz. Âişe'nin kendi ifadesine göre Hiz. Peygamber bu sözü söylerken Yahudilerden/cahiliye döneminden bahsediyordu ve onların böyle dediklerini aktarıyordu.¹⁷⁸

Görüldüğü üzere Hiz. Âişe, rivayetin aktarıldığı şekilde olmadığını, Ebû Hureyre'nin rivayeti eksik ezberlediğini ve rivayetin Yahudilerle/cahiliye devriyle ilgili olduğunu söyleyerek bir düzeltmede bulunmuştur.

2.1. Rivayetler ve Sened Değerlendirmeleri

Yukarıda zikredilen rivayette geçtiği üzere Ebû Hureyre Hiz. Peygamber'in şöyle dediğini nakletmiştir: "Uğursuzluk kadın, ev ve attadır."¹⁷⁹ Ebû Hureyre'den nakledilen bu rivayet sadece Yezîd b. Abdurrahmân (ö. 99/718) → Dâvûd el-Evdî (ö. 151/768) → Sabbâh b. Muhârib (ö. 181/798) tarafından nakledilmektedir. Rivayette bulunan Yezîd b. Abdurrahmân *sika* bir râvi olarak değerlendirilmektedir.¹⁸⁰ Sabbâh ise sadûk bir râvi olduğu ifade edilmektedir.¹⁸¹ Dâvûd hakkında ise genel olarak olumsuz bir tavır sergilenmiş ve *zayıf* biri olarak nitelenmiştir.¹⁸² Sabbâh'tan ise Abdusselâm b. Âsim (ö. 231/846) ve Sehl b. Ebî Sehl (ö. 240/855) rivayet etmektedir. Abdusselâm rivayeti Taberânî'nin (ö. 360/971) *el-Mu'cemu'l-evsat* adlı eserinde,¹⁸³ Sehl rivayeti ise Bezzâr'ın (ö. 292/905) *Müsned*'inde geçmektedir.¹⁸⁴ Bu iki eser dışında kanaatimizce Ebû

¹⁷⁷ Buhârî, "Tıb", 53; Müslim, "Selâm", 116.

¹⁷⁸ Tayâlisî, *Müsned*, III. 124.

¹⁷⁹ Ebû Bekr Ahmed b. 'Amr el-'İtkî el-Bezzâr, *el-Bahru'z-zehhâr* (Medine: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1988/2009), XVII. 102; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, VII. 279.

¹⁸⁰ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Askalânî İbn Hacer el-'Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb* (Hindistan: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-'Osmâniyye, 1326), XI. 345.

¹⁸¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IV. 443.

¹⁸² Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn* (Riyad: Dâru's-Semî'î, 1420/2000), I. 353; İbn 'Adîy, *el-Kâmil fî dua'fâ'i'r-ricâl*, III. 539.

¹⁸³ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, VII. 279.

¹⁸⁴ Bezzâr, *el-Bahru'z-zehhâr*, VII. 279.

Hureyre'den naklen başka bir isnad bulunmamaktadır. Bu duruma işaret etmek için “Bu hadisi Dâvûd el-Evdî'den Sabbâh dışında başka biri rivayet etmemiştir” denilmiştir.¹⁸⁵ Rivayetle ilgili diğer bir husus ise Sehl rivayetinin şartlı bir şekilde “Eğer uğursuzluk olsaydı.” lafzıyla gelip Abdusselâm'ın nakli ise “Uğursuzluk üç şeydedir.” diye nakledilmesidir. Hadisin yalnızca bir isnadla gelmesi, râvîlerin çok güçlü olmaması ve lafızlardaki bu derece çelişkiler, Ebû Hureyre'nin hadisinin lafzının tam olarak nasıl nakledildiğini tespit etmeyi zorlaştırmaktadır. Hz. Âişe'nin rivayeti dikkate alınsa bile, Ebû Hureyre'nin 'Uğursuzluk üç şeydedir.' şeklinde rivayette bulunduğunu iddia etmek de güçtür. Nitekim bu rivayeti Hz. Âişe'ye aktaran kişinin bunu Ebû Hureyre'den işittiği gibi naklettiği de meçhuldür. Neticede Ebû Hureyre'in Hz. Peygamber'den uğursuzluğa yönelik bir naklinin mevcut olduğu ifade edilebilir. Bununla birlikte hadisin lafzının tam nasıl aktarıldığı hususunda bazı şüpheler olduğu beyan edilebilir.

Abdullah b. Ömer'den de: “Hz. Peygamber'in ‘Uğursuzluk üç şeydedir: at, kadın ve ev.’ dediğini işittim.” şeklinde bir rivayet gelmiştir.¹⁸⁶ Diğer bir rivayette ise “Eğer uğursuzluk olsaydı şunlarda olurdu” şeklinde Hz. Peygamber'in şart cümlesi kullandığını nakletmiştir.¹⁸⁷ Birinci haber uğursuzluğun olduğunu söyleyip onu ispat ederken diğeri şartlı bir cümle olarak aktarılmış ve aslında uğursuzluğun olmadığını ifade etmiştir (isnadda şartlı olarak rivayet edilen tarikler kırmızı olarak renklendirilmiştir).

Bu hadisi İbn Ömer'den Sâlim (ö. 106/725) ve Hamza (ö. 110/731) adlı iki oğlu, torunu Muhammed b. Zeyd b. Abdullah b. Ömer (ö. 110/731) ve Hayy b. Kelbî (ö. 147-50/765-67) rivayet etmektedir. Sâlim ve Hamza'nın rivayetlerinin genelde uğursuzluğun varlığını ifade eden cümlelerle aktarıldığı görülmektedir. Sadece Sâlim'in rivayetinde Zührî'nin talebeleri arasında Şuayb (ö. 163/780) adlı râvi hadisi şartlı olarak aktarmıştır. Hamza'nın nakline bakıldığında ise Süleymân b. Bilâl'den (ö. 172/788) nakleden Saîd b. Hakem'in (ö. 224/839) rivayeti şartlı olarak aktardığı görülmektedir. Zeyd b. Muhammed'den ise râvîlerin hadisi şartlı olarak aktardıkları anlaşılmaktadır.

¹⁸⁵ Bezzâr, *el-Bahru'z-zehhâr*, VII. 279; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, VII. 279.

¹⁸⁶ Mâlik b. Enes, “Câmi”, 57; Buhârî, “Cihâd”, 56., *Nikâh*, 18; Müslim, “Selâm”, 115-116; Ebû Dâvûd, “Tıb”, 24; Nesâî, “Hayl”, 5.

¹⁸⁷ Buhârî, “Nikâh”, 18; Müslim, “Selâm”, 117; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXVII. 489; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısırî et-Tahâvi, *Şerhu me'âni'l-âsâr* (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994), III. 313.

Her iki rivayetin zahirde ciddi bir çelişki taşıdığı açıktır. Aralarındaki çelişkinin nasıl telif edilip değerlendirildiği bir sonraki başlığın konusu olacaktır. Ancak rivayet incelendiğinde kahir ekseriyet hadisi, uğursuzluğun var olması şeklinde aktarmaktadır. Bununla birlikte Muhammed b. Zeyd'in rivayetinde hadisi zayıflatacak bir problem görülmemiştir. Bu sebepten dolayı Abdullah b. Ömer'in rivayeti her iki surette naklettiğini söylemek mümkündür.



Ümmü Seleme'den “Uğursuzluk üç şeydedir: at, kadın ve ev.” hadisine “kılıç” kelimesini eklediği rivayet edilmektedir.¹⁸⁸ Bu rivayet müstakil olarak değil, Abdullah b. Ömer'in rivayetinin sonunda “Ayrıca Ümmü Seleme şöyle dedi” şeklinde bir ziyade ile nakledilmektedir.¹⁸⁹ İbn Vehb'in *el-Câmi'* adlı eserinde ise bu ziyade, müstakil olarak zikredilip, Sehl b. Sa'd rivayetinden sonra yer almıştır.¹⁹⁰ Söz konusu ziyade ile birlikte ilk hadis, İbn Mâce'nin (ö. 273/887) *Sünen*'inde ve Abdurrezzâk'ın (ö. 211/826-27) *Musannef*'inde bulunmaktadır. *Musannef*'te kimden rivayet ettiği açıkça ifade edilmese de İbn Mâce'de Zührî'den senediyle birlikte nakledilmiştir. *Sünen*'de görüldüğü üzere Zührî bu ziyade cümleyi Ümmü Seleme'nin kızı Zeyneb'den (ö. 73/693) nakletmiştir. Diğer rivayetin bulunduğu İbn Vehb'in (ö. 197/813) *Câm'i*'inde Zührî'nin bu rivayeti Ümmü Seleme'nin akrabalarından birinden işittiğine dair kayıt da bunu teyit etmektedir. Ancak İbn Ömer hadisinin Zührî'den bu denli çok kişi tarafından rivayet edilip de ziyadeyi Zührî'den sadece Ma'mer ve Yezîd b. İyâz'ın (ö. 161/778) rivayet etmesinin bir şüphe oluşturduğu söylenebilir.

Bir farklı rivayette ise Sehl b. Sa'd es-Sâi'dî (ö. 99/710) Hz. Peygamber'in “Eğer uğursuzluk olsaydı; at, kadın ve evde olurdu” dediğini aktarmıştır.¹⁹¹ Aynı hadis Câbir b. Abdullah'tan da nakledilmiştir.¹⁹² Her iki sahâbînin hadislerinin *Sahîh-i Buhârî* ve *Sahîh-i Müslim* gibi temel kaynaklarda *sahih* isnadlarla ve şartlı cümle ile nakledildiği görülmektedir.

Sa'd b. Ebî Vakkâs'dan ise (ö. 55/675) Hz. Peygamber'in şöyle dediğini nakletmiştir: “Uğursuzluk yoktur, uğursuzluk uğursuz sayan kişinin kendisindedir. Eğer uğursuzluk olsaydı, ev, at ve kadında olurdu.”¹⁹³ Hadisin bu tarihinin de *sahih* bir senedle aktarıldığı görülmektedir.¹⁹⁴ Ayrıca bu rivayette mutlak anlamda uğursuzluğun nefyedildiği ifade edilmektedir. Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) tarafından bu rivayet “Bulaşıcı hastalık ve uğursuzluk yoktur. Uğur ise bana hoş geliyor. Uğur, güzel sözdür”

¹⁸⁸ İbn Mâce, “Nikâh”, 56; Ebû Muhammed Abdullâh b. Vehb el-Misrî el-Kureşî İbn Vehb, *el-Câmi' fi'l-hadis* (Riyad: y.y., 1416/1995), s. 737; Abdurrezzâk, *Musannef*, X. 34.

¹⁸⁹ İbn Mâce, “Nikâh”, 56; Abdurrezzâk, *Musannef*, X. 34.

¹⁹⁰ İbn Vehb, *el-Câmi' fi'l-Hadis*, s. 737.

¹⁹¹ Buhârî, “Cihâd”, 47; Müslim, “Selâm”, 119; Mâlik b. Enes, “Câmi'”, 57; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXVII. 489.

¹⁹² Ahmed b. Hanbel, XXII. 433; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, V. 357.

¹⁹³ Ebû Dâvûd, “Tıb”, 24; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III. 92; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, III. 402.

¹⁹⁴ Ebû Dâvûd, “Tıb”, 24; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III. 92 dn. (nâşirin notu).

şeklinde rivayet edilmektedir.¹⁹⁵ İbn Hibbân'ın *Sahîh*'inde ise Enes'in rivayeti Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın rivayet ettiği şekliyle geçmektedir.¹⁹⁶ Bu hadislerde yine uğursuzluğun tümünden yok sayıldığı görülmektedir.

Hakîm b. Muâ'viye ise üstteki rivayetlerin tam aksine (ö. 101-10/721-29) Hz. Peygamber'in şöyle dediğini nakletmiştir: "Uğursuzluk yoktur, bereket ise evde, kadında ve atta olabilir."¹⁹⁷ Bu hadisi bu şekilde sadece Hakîm rivayet etmektedir. İbn Hacer bu rivayeti diğer rivayetlerle karşılaştırarak söz konusu hadiste diğerlerine bir muhalefet teşkil ettiğini, senedinde bulunan bazı râvilerin de problemlili olduğunu ifade etmektedir.¹⁹⁸ Ancak o hangi râvilerinin problemlili olduğunu da açıklamamaktadır. Senedde bulunan râviler incelendiğinde ise mertebesi en düşük olan râvinin *sadûk* olduğu görülmektedir. Hatta *Evhâmu'l-muhaddisîni's-sikât* adlı eserin yazarı Saîd b. Abdulkâdir hadisi aktaran râvilerin *sika* olduğunu ifade etmektedir. Daha sonra müellifin isnaddaki râvilerin isimleriyle ilgili bir yanlışlığı düzelttiği ve hadisin sıhhatine dair bir itirazda bulunmadığı görülmektedir.¹⁹⁹ Kaldığı bu rivayet ile diğer rivayetleri aynı kategoride değerlendirmenin zorunlu olmadığı söylenebilir. Her ne kadar bu bir ihtimal olsa da birçok sahâbînin uğursuzluğa dair hadisleri nakletmesi, bunların ayrı zamanlarda söylenmiş olma ihtimalini güçlendirdiği ifade edilebilir. Nitekim bütün râvilerin aynı mecliste aynı sözü işittikten sonra onların bu denli farklı şekillerde rivayette bulduklarını iddia etmek de o kadar kolay olmamalıdır.

2.1.1. Hz. Âişe'nin İlgili Rivayetleri

Hz. Âişe'den konuyla ilgili birkaç rivayet vardır. O, Hz. Peygamber'in şöyle dediğini rivayet etti: "Cahiliye döneminde insanlar şöyle derdi: 'Üç şey uğursuzdur: kadın, ev ve at.'" Sonra Hz. Âişe: "*Yeryüzünde ve kendi nefislerinizde uğradığınız hiçbir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce, bir kitapta (Levh-i Mahfuz'da) yazılmış olmasın. Şüphesiz bu, Allah'a göre kolaydır.*"²⁰⁰ ayetini okudu.²⁰¹ Farklı bir nakilde ise bir adam, Hz. Âişe'nin yanına gelip Ebû Hureyre'nin Hz. Peygamber'den "Uğursuzluk üç şeydedir:

¹⁹⁵ Buhârî, "Tıb", 53; Müslim, "Selâm", 112; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIX. 331.

¹⁹⁶ İbn Hibbân, *es-Sahîh*, XIII. 492.

¹⁹⁷ İbn Mâce, "Nikâh", 55; Tirmizî, "el-İsti'zân ve'l-Âdâb", 93.

¹⁹⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, VI. 62.

¹⁹⁹ Saîd b. Abdulkâdir Başenfer, *Evhâmu'l-muhaddisîni's-sikât* (Beyrut: İbn Hazm, 2015), IX. 519.

²⁰⁰ Hadîd 57/29.

²⁰¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLIII. 197; Hâkim, *Müstedrek*, II. 521.

kadın, ev ve at” hadisini naklettiğini söylemiştir. Bu duruma Hz. Âişe çok sinirlendi, adeta nevri döndü ve “Kurân’ı Muhammed’e (s.a.v.) indirene yemin olsun ki Hz. Peygamber şöyle dedi: ‘Cahiliyede insanlar bu şeyleri uğursuz sayarlardı.’”²⁰² Bu rivayetin farklı bir tarikiinde Hz. Âişe, “Ebû Hureyre iyi ezberlememiştir. O, Hz. Peygamber’in meclisine ‘Allah Yahudilere lanet etsin çünkü onlar ‘Uğursuzluk üç şeydedir: ev, kadın ve at.’ diye söylerlerdi.’ derken girdi ve sözün sadece sonunu duyup başını işitmedi.” demiştir.²⁰³

Her üç hadisin aşağıda gösterilen senedlerle rivayet edildiği görülmektedir. Bazı rivayetlerde Ebû Hureyre’nin rivayeti Hz. Âişe’ye sorulmaktadır. Diğerlerinde ise râviler bu olayı nakletmeksizin sadece Hz. Âişe’nin Hz. Peygamber’den aktardığı rivayeti zikretmişlerdir. Bununla birlikte söz konusu hadislerin aslında tek bir olay ile ilgili olduğu söylenebilir. Nitekim rivayetlerin içerdiği ifade ve olaylar birbirlerine benzemektedir ve aynı râviler tarafından aktarılmaktadır.

Mekhûl tariki incelendiğinde onun Hz. Âişe’den hadis işitmediği tespit edilmiştir.²⁰⁴ Esasen Mekhûl, hadisi naklederken “şöyle denildi” şeklindeki ifadesiyle doğrudan Hz. Âişe’den işitmediğine işaret etmiş olmalıdır. Aralarında bulunan râvinin bilinmemesi sebebiyle bu rivayetin *zayıf* olduğunu söylemek mümkündür.

Ebu’l-Hassân (ö. 130/748) tariki incelendiğinde ise Hemmâm’ın Katâde’den olan rivayeti Ebû Hureyre’nin naklettiği hadisinin Hz. Âişe’ye sorulması olayını kapsamaktadır. Sâid b. Ebî Arûbe rivayetinde ise bu olay zikredilmeksizin doğrudan uğursuzluğun olmadığı aktarılıp Hz. Âişe’nin okuduğu âyet nakledilir. Her iki rivayetin isnadında bulunan râvilerin güvenilir olduğu görülmektedir.²⁰⁵ Sâid b. Ebî Arûbe her ne kadar zabt konusunda eleştirilse de Katâde’den rivayetleri konusunda övülmüş ve o nakillerinde bir problem görülmemiştir.²⁰⁶

Mekhûl rivayeti her ne kadar isnad açısından problemlili gözükse de diğer rivayetler göz önünde bulundurulduğunda böyle bir olayın sâbit olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ancak iki nakil arasında bir fark olduğu da gözükmektedir. Nitekim Mekhûl’ün haberinde Yahudilerin öyle söyledikleri aktarılırken, Ebu’l-Hassân

²⁰² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLIII. 159; Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed el-Mısırî et-Tahâvi, *Şerhu müşkili’l-âsâr* (Beyrut: Müessesetü’r Risâle, 1415/1994), II. 251., VIII. 310; Beyhakî, *es-Sunenu’l-kubrâ*, XVI. 501.

²⁰³ Tayâlisî, *Müsned*, III. 124.

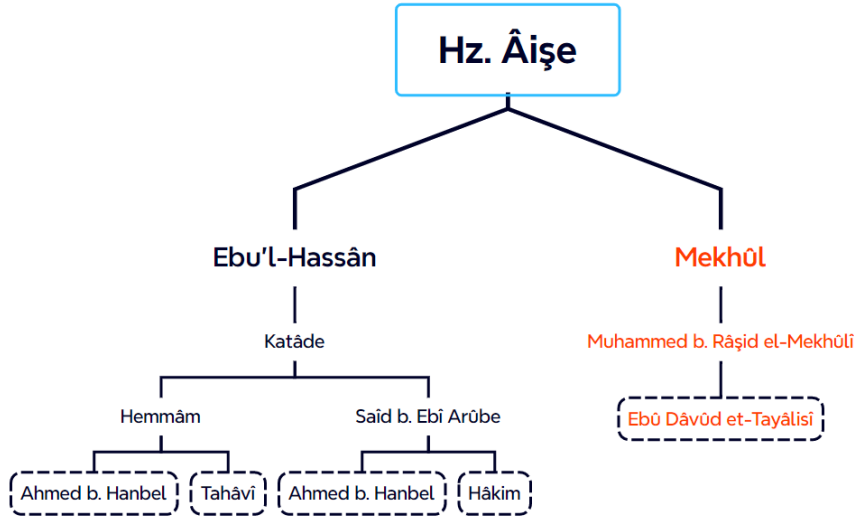
²⁰⁴ Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, XXXV. 231.

²⁰⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLIII. 159, 197 dn. (nâşirin notu).

²⁰⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, I. 304-305; Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, XI. 9.

rivayetinde cahiliye dönemi insanların böyle inandıkları ifade edilir. Her ne kadar Hz. Peygamber'in ikisini de ifade etmesi muhtemel ise de hadis rivayetlerinde bir delil/karine olmaksızın salt ihtimallerle yetinilmemesi gerektiği bilinmektedir.²⁰⁷ Bu durumda -karine olmadığından dolayı- Hz. Peygamber'in bu hususu iki defa söylemiş olduğunu iddia etmek güç olacaktır. Bu sebeple, Mekhül'ün senedindeki zayıflık da göz önünde bulundurularak, "cahilliye" ifadesinin doğru ve "Yahudi" tabirinin ise yanlış olduğunu söylemek mümkündür.

Şekil 4
Hz. Âişe Rivayetinin İsnadı



Bütün olarak tarikler göz önünde bulundurulduğunda, Hz. Peygamber'in genel anlamda uğursuzluğu yasakladığını söylemek mümkündür. Uğursuzluk inancı cahiliye döneminde köklü bir inanç unsuru olduğundan Hz. Peygamber'in onu farklı meclislerde ve farklı ifadelerle dile getirdiği ihtimalini düşündürmektedir. Nitekim Enes b. Mâlik ve Hâkim'in rivayetlerinde olduğu gibi Hz. Peygamber birtakım hadislerde uğursuzluğa dair farklı beyânlarda bulunmuştur. Bundan dolayı rivayetler arasında bir tercihte bulunmaktan ziyade, bütüncül bir yöntemle onları tetkike tabi tutmanın daha doğru bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Hz. Âişe'nin istidraki, uğursuzluğun varlığına dair nakledilen hadislerin hatalı olduğu yönündedir. İbn Ömer ve Ebû Hureyre hariç diğer sahâbîlerin rivayetleri, Hz. Âişe'nin bu tenkidini desteklemektedir. Ancak, bu

²⁰⁷ Hamza Muhammed Vesîm el-Bekrî, *Tea 'ddudu'l-hâdise fî rivâyâti'l-hadîsi'n-nebevî*. Katar: Vezâratu'l-evkâfi ve's-şuûni'l-İslamiyye, s.27.

kadar çok ve güvenilir râvî tarafından nakledilmiş olması sebebiyle, uğursuzluğu ispat eden hadislerin *zayıf* ya da *şâz* olduğunu söylemek -ciddi bir gerekçe olmadıkça- kolay değildir. Ayrıca yukarıda da belirtildiği gibi, Hz. Peygamber'in uğursuzlukla ilgili farklı meclislerde beyanda bulunmuş olma ihtimali yüksektir. Dolayısıyla Hz. Âişe'nin hadisine binaen uğursuzluğun varlığını ispat hadisleri *zayıf* veya *şâz* saymak güçtür. Bu sebeple rivayetin her iki şekli sübut açısından bir problem taşımadığı söylenebilir.

2.2. Değerlendirme

Uğursuzluk ve uğur kavramları, işlerin iyi veya kötü gitmesine neden olan nesnelere, olayları veya durumları ifade eder. Uğur, mutluluk, iyilik ve şans getireceği düşünülen durum demektir. Uğursuzluk ise bunun zıttını ifade etmektedir. Ayrıca uğursuzluk bereketin karşıtı olup bela manasını taşımaktadır.²⁰⁸ İslam öncesi dönemde, kuşların uçuşu gibi doğal olayların uğursuzluk veya uğur belirleyicisi olarak kabul edildiği, cahiliye Araplarına göre kuşların yanı sıra bazı hayvanların, seslerin ve özelliklerinin uğursuz sayıldığı bilinir.²⁰⁹ İslam geldikten sonra ise Hz. Peygamber böyle bir inancın bâtil olduğunu, bunun insanların zanlarından ibaret olduğunu ve nihayet uğursuzluk zannedilen şeylerin öyle denk gelebileceğini ifade etmiştir.²¹⁰ Bu durum hadislerde "Uğursuzluk yoktur." gibi ifadelerle açıkça belirtilmiştir. Bununla birlikte bazı rivayetlerde istisna getirilerek uğursuzluğun üç şeyde olduğu aktarılmaktadır. Hz. Âişe'de tam bu hususta katkı sağlayarak böyle bir şeyin cahiliye dönemine ait bir söz olduğunu ve genel bir durum olmadığını ifade etmiştir. Şârihler bu durumu farklı yorumlarla açıklamaya çalışmışlardır.

Öncelikle Ma'mer b. Râşid bu hadisi rivayet ettikten sonra bazılarının bu hadisi yorumlarken şöyle işittiğini ifade eder: "Kadının uğursuzluğu doğurgan olmaması, atın uğursuzluğu onunla Allah yolunda cihad edilmemesi, evin uğursuzluğu ise dar

²⁰⁸ Ebû'l-Fadl Abdurrahîm b. el-Huseyn b. Abdurrahmân Zeynuddîn el-'Irâkî, *Tarhu't-tesrib fi şerhi't-Takrîb* (b.y.: et-Tab'atu'l-Mısriyyetu'l-Kadîme, t.y.), VIII. 160; Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Sultân Muhammed 'Ali el-Kârî, *Mirkâtu'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâti'l-mesâbih* (Beyrut; Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1422/2002), V. 2046.

²⁰⁹ İlyas Çelebi, "Uğursuzluk", *DİA*, XLII, 51-52; Adem Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, İstanbul: Kuramer, 2020, s.98-102.

²¹⁰ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed İbn Abdilber en-Nemerî, *et-Temhîd li mâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd* (Mağrib: Vezâratu 'Umumi'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1387/1967), IX. 283.

olmasıdır.”²¹¹ Bu haberin İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) tarafından *merfu* olarak rivayet edildiği de görülmektedir. Nitekim onun hadislerini isnadlarıyla birlikte toplayan Ebû Nuaym’ın *Müsned*’inde yer aldığı üzere Alkam b. Mersed (ö. 120/738), İbn Büreyde’nin (ö. 63/682-83 [?])²¹² şöyle dediğini aktarmaktadır: “Biz Hz. Peygamber yanında uğursuzluğu konuşuyorduk. Bunun üzerine o şöyle dedi: Uğursuzluk evde, kadında ve attadır. Evin uğursuzluğu, dar olup kötü komşuları olmasıdır. Atın uğursuzluğu, (serkeş olup) dizgini olmamasıdır. Kadının uğursuzluğu ise doğurgan olmayıp kötü ahlaklı olmasıdır.” Diğer bir rivayette ise bu hadis “Şayet uğursuzluk olsaydı bu üç şey de olurdu” şeklindedir.²¹³ Bu hadisin manasına yakın bir şekilde *merfu* olarak İbn Abbâs’tan da rivayet edilmektedir.²¹⁴ Bu hadis Ma‘mer’in de işittiği tefsiri teyit etmektedir. Ayrıca bu açıklamanın birçok şârih tarafından bir görüş olarak aktarıldığı da görülmektedir.²¹⁵ Buhârî açıkça ifade etmese de buna işaret ettiği söylenebilir. Nitekim o, bu hadisten sonra “Eşlerinizden ve çocuklarınızdan size fitne olabilecekler vardır. Onlardan sakının.”²¹⁶ ayetini zikretmiştir.²¹⁷

Hattâbî (ö. 388/998) Ebû Dâvûd’un *Sünen*’inin şerhinde “Uğursuzluk yoktur, eğer olsaydı şu üç şeyde olurdu” şeklindeki hadisini yorumlarken bunun cahiliye Araplarının inancını iptal etmek üzere söylenmiş olduğunu ifade etmektedir. Hadisin ikinci kısmı ise, bir kimse belirli bir evde kalmayı veya eşiyle olan münasebeti yahut atı hoşuna gitmiyorsa, bunları bırakabileceğini ifade ettiğini açıklamıştır.²¹⁸ İbn Battâl (ö. 449/1057) buna benzer bir şekilde “Uğursuzluk üç şeydedir.” hadisini yorumlarken cahiliye zamanında böyle bir inancın olduğunu ve bunun sonradan neshedildiğini ifade etmektedir. Ancak bu üçü, insanın uzun zaman mülazemet ettiği ve birlikte olduğu şeyler

²¹¹ Abdurrezzâk, *Musannef*, X. 34.

²¹² Her ne kadar İbn Büreyde dense de buradan kastın Büreyde b. Husayb olma ihtimali yüksektir. Nitekim İbn Büreyde sahâbe arasında zikredilmemektedir. Rivayette ise “biz müzakere ederken” demesi lafzın bizzat Büreyde’ye ait olduğuna işaret ettiğini söylemek mümkündür.

²¹³ Ebû Nu‘aym Ahmed b. Abdullah b. İshâk el-İsfahânî Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Musnedu’l-imâm Ebî Hanîfe (Rivayetu Ebî Nu‘aym)* (Riyad: y.y., 1415/1994), s. 153.

²¹⁴ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-Taberî, *Câmi‘u’l-beyân fi te’vili âyi’l-Kur’ân*, (b.y.: Müessesetü’r Risâle, 1420/2000).

²¹⁵ Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hattâb el-Bustî el-Hattâbî, *Me‘âlimu’s-sunen* (Halep: el-Matba‘atu’l-‘İlmiyye, 1351/1932), IV. 236; İbn Abdilber en-Nemerî, *et-Temhîd*, IX. 278; Ebû Sa‘îd Abdullâh b. ‘Omer el-Şîrâzî el-Beyzâvi, *Tuhfetu’l-ibrâr şerhu Mesâbihi’s-sunne* (Kuveyt: y.y., 1433/2012), II. 332.

²¹⁶ Teğâbun 64, 14.

²¹⁷ Buhârî, “Nikâh”, 18; Zeynuddîn el-‘Irâkî, *Tarhu’t-tesrîb fi şerhi’t-Takrîb*, VIII. 123.

²¹⁸ Hattâbî, *Me‘âlimu’s-sunen*, IV. 236.

olduğundan bunlardan hoşlanmaması ve içinde bunlara karşı olumsuz bir duygu beslemesi halinde onlardan ayrılabilceğini ifade ettiğini açıklamıştır.²¹⁹ Nevevî de benzer bir yaklaşım sergileyip her iki hadisi birleştirerek uğursuzluğun olduğunu ifade eden hadiste de aslında uğursuzluğun olabileceğini ifade ettiğini söylemektedir.²²⁰ Bu şârihlere göre Hz. Âişe'nin itirazı mana açısından doğru olmakla birlikte Hz. Peygamber'in böyle bir şey söylemediğine dair yaptığı tenkidine katılmadıkları anlaşılmaktadır. Nitekim kendileri hadisi yorumlarken uğursuzluğun varlığından bahseden hadisleri ele almışlardır.

İbn Abdilber (ö. 463/1071) *Temhîd* adlı eserinde “Uğursuzluk yoktur” hadisi münasebetiyle aslında (“şayet uğursuzluk olsaydı” diye) şartlı olarak aktarılan rivayetlerin daha doğru olduğunu ifade etmektedir. O, bunu yukarıda zikredilen “Uğursuzluk yoktur, bereket ise üç şeydedir” diye rivayet edilen ve “Uğur, güzel sözdür” gibi hadislerle de temellendirmektedir.²²¹ Ayrıca Abdullah b. Mesûd'un “Uğursuzluk kişinin iki dudak arasındadır.” gibi sahâbî sözleriyle desteklemeye çalıştığı görülmektedir.²²² Esasen İbn Abdilber, uğursuzluğun hiçbir şekilde olmadığını savunmaktadır. Bundan dolayı o şartlı olarak rivayet edilen hadisleri tercih etmiştir. Uğursuzluğun varlığına delâlet eden hadise gelince, öyle anlaşılıyor ki İbn Abdilber bu rivayetleri, asıl olarak aldığı şartlı rivayetlere zıt olması gerekçesiyle onları şâz görmektedir. Netice olarak hadisin o tarikini kabul etmemektedir. Ancak kabul edilse bile o, bunun İslâm'ın başında söylendiğini sonra ise “Uğursuzluk yoktur” gibi mutlak ifadelerle neshedildiğini ifade etmiştir.²²³ Bu yönüyle İbn Abdilber, Hz. Âişe gibi Hz. Peygamber'in uğursuzluğu ispat eden bir ifade kullanmadığını savunmuş ve Hz. Âişe'yi zımnen desteklemiştir.

İbn Hacer ise İbn Abdilber'in nesh iddiasını eleştirmiş ve salt ihtimal ile neshin ispat edilemeyeceğini söylemiştir.²²⁴ İbn Hacer'in bu tesbiti doğru olsa bile yukarıda açıklandığı üzere nesih söylemi İbn Abdilber'in asıl iddiasını teşkil etmemektedir. Bilakis o, şartlı olarak varid olan hadislerin diğer haberlerle daha uyumlu olduğu görüşündedir.

²¹⁹ Ebû el-Hasan Ali b. Halef b. Abdulmelik İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1423/2003), V. 61.

²²⁰ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Müslim*, XIV. 221-222.

²²¹ İbn Abdilber en-Nemerî, *et-Temhîd*, IX. 280-281.

²²² İbn Abdilber en-Nemerî, *et-Temhîd*, IX. 280-292.

²²³ İbn Abdilber en-Nemerî, *et-Temhîd*, IX. 290.

²²⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, VI. 62.

Bu durumda uğursuzluğun varlığına dair hadisler, şartlı cümlelerle aktarılan ve uğursuzluğun olmadığını ifade eden rivayetler karşısında *şâz* durumunda kalmaktadır.

Ebû'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081) ise iki hadisi ele alıp Allah'ın adeti gereği bazı şeylerin uğursuzluğa sebep olmasını diğer taraftan bazılarının ise bereketli olmasını istemiş olabileceğini söylemiştir.²²⁵ İmam Mâlik'ten (ö. 179/795) bunu destekleyen bir rivayet şöyle aktarılmaktadır: İmam Mâlik'e uğursuzluk meselesi sorulunca şöyle demiştir: “Nice evler vardır ki, birtakım insanlar orada oturup helak olmuşlardır. Sonra başkaları oraya geçip oturmuşlar ve helak olmuşlardır. Sonra yine başkaları gelip helak olmuşlardır.”²²⁶ Bu açıklamadan anlaşıldığı üzere İmam Mâlik de hadisi zahirine hamlederek uğursuzluğun mümkün olduğunu söylemiştir. Şüphesiz Allah'ın yaratmasına bağlı olarak açıklanan olayların kabulü izahtan müstağnidir. Nitekim Abdurrahman b. Avf'ın kardeşi Mükmil b. Avf Hz. Peygamber'e giderek, evlerine taşındıklarında sayılarının ve mallarının çok olduğu ancak orada bir müddet oturduktan sonra aile fertlerinin ve malının azaldığını ifade etmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber: “Orayı terk edin.” buyurmuştur.²²⁷

Bazı âlimler ise ilgili hadiste üç sayısının sınırlama için zikredilmediğini, çoğu zaman bu hususlarda insanlarda böyle bir düşünce hasıl olabileceğinden dolayı üç ile yetinildiğini iddia etmişlerdir.²²⁸ Bu iddianın sahiplerinin, Hz. Âişe'nin söz konusu istidrakine iltifat etmeyip Hz. Peygamber'in uğursuzluğun ispatına yönelik ifadesini sahih olarak değerlendirdikleri anlaşılmaktadır.

Bazı âlimler de Hz. Peygamber'in bu sözünün, sadece cahiliye döneminde yaşayan insanların inancını açıklamak üzere söylenmiş olduğu görüşündedir. Hz. Âişe'nin Ebû Hureyre rivayetine yönelik yaptığı eleştirinin de bunu ifade ettiğini söylemek mümkündür. Ancak Ebu'l-Abbâs el-Kurtubî (ö. 656/1258) bu görüşü şiddetli bir şekilde eleştirmiştir. Hz. Peygamber'in İslam inancını açıklamak üzere gönderildiğini, cahiliye inançlarını aktarmak için gelmediğini ifade etmiştir. Ayrıca bu sözü söylemenin

²²⁵ Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef el-Bâcî, *el-Muntekâ şerhu'l-Muvattâ'* (Mısır: Matba'atu's-Sa'âde, 1332/1914), VII. 294; Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-'Arabî, *el-Mesâlik fi şerhi Muvatta'i Malik* (b.y.: y.y., 1428/2007), VII. 545.

²²⁶ Ebû Dâvûd, “Tıb”, 21; Bâcî, *el-Muntekâ*, VII. 294; Kâzî İyâd, *İkmâlu'l-Mu'lim bi fevâ'idü Müslim*, VII. 148.

²²⁷ Ebû Dâvûd, “Tıb”, 24.

²²⁸ Şemsuddîn el-Birmâvi, *el-Lâmi'u's-sahîh*, VIII. 355.

müslümanlara yönelik bir faydası olmadığına işaret etmiştir.²²⁹ Ne var ki bu açıklamanın yerinde olmadığını ifade etmek mümkündür. Öncelikle bu yorum, sadece zikredilen hadisten yola çıkarak yapılmış olmalıdır. Ayrıca bu hadisin hangi ortamda niçin söylendiği ve Hz. Âişe'nin istidrakinde yer alan hadisin farklı bir ortamda irâd edilmiş olma ihtimali gibi durumların dikkate alınmadığı ifade edilebilir. Diğer taraftan Hz. Peygamber, cahiliye inancını açıklayarak İslam'da böyle bir şeyin bulunmadığına işaret etmiş olabilir.

Konuya dair nakledilen görüşlerin şu noktada birleştiği söylenebilir: Bir şeyi uğursuz saymak ve uğursuzluğun bizzat o maddenin kendisinden kaynaklı olduğuna inanmak cahiliye inancıdır ve Allah tarafından yasaklanmıştır. Allah her şeyin yaratıcısıdır ve eşyanın bizatihi kendisinin bir tesiri/dahli yoktur.

Ayrıca ulemânın birbirlerinden uzak açıklama yapmadıkları, ihtilafların birer lafzî ihtilaf olduğu ve aralarında bir uzlaşma alanı bulunduğu söylenebilir. Buna göre bazı şârihler uğursuzluk lafzını hakikat manasına hamledip Allah'ın o eşyada böyle bir durumu yaratabileceğini söylemişlerdir. Diğer şârihler ise eşyanın bizatihi kendisinde bir uğursuzluğun olmadığını ve uğursuzluğu ispat eden hadislerden kastın "imtihan" olduğunu belirterek uğursuzluk lafzını mecazi manaya hamletmişlerdir. Sonuç olarak her iki durumda bir "imtihan" gerçeği var olup cahiliye inancındaki gibi bir uğursuzluğun kesinlikle olmadığı anlaşılmaktadır.

Hiz. Âişe'nin eleştirisi ise, muhtemelen sadece duyduğu hadise yönelikti. Diğer hadisleri işitmediği ve âyetin zahirine aykırı gördüğü için hadisin genel olmasını eleştirmiştir. Ancak Hiz. Peygamber'in bu sözleri muhtemelen farklı meclislerde söylenmiştir. Bazı araştırmacılar ise Hiz. Âişe'nin bu tenkidinden dolayı karşıt hadislerin hatalı olduğunu öne sürmüşlerdir.²³⁰ Ancak rivayetlerin senedlerine bakıldığında ve yukarıda geçen açıklamalar göz önünde bulundurulduğu takdirde böyle bir iddianın pek isabetli olmadığı söylenebilir.

²²⁹ İbnü'l-'Arabî, *el-Mesâlik*, VII. 544-545.

²³⁰ Bkz. Hatiboğlu, "Hazret-i Âişe'nin Hadis Tenkidciliği", s. 64-5.

3. İkinci Namazından Sonra Nafile Namaz Kılmak

“*Namaz, müminler üzere vakitleri belli bir farzdır.*”²³¹ ayetinde geçtiği üzere belirli vakitlerde namaz kılmak farzdır. Kuşluk namazı gibi nafile namazlarının da çoğunun vakti belli olup bazı vakitlerde kılmak mekruh görülmüştür. İkinci namazından sonra bazı hadislere göre özellikle nafile namaz, yasaklanan vakitler arasındadır. Ancak bu konu Hz. Âişe tarafından farklı değerlendirilmektedir. Nitekim şu rivayet konu hakkındaki ihtilafı özetlemektedir: “İbn Abbâs, Misver b. Mahreme ve Abdurrahman b. Ezher, Kureyb’i Hz. Âişe’nin yanına göndererek ona şöyle demişlerdir: ‘Bizden ona selam söyle ve ikindiden sonra kılınan iki rekat namaz hakkında sor ve şunu da ekle; senin bu iki rekata kıldığın bize nakledilmiştir. Ancak Hz. Peygamber’in bunu yasakladığı da bize ulaşmıştır.’ İbn Abbâs ayrıca şunu eklemiştir: ‘Ben ve Ömer bu iki rekata kılan insanlara engel oluyorduk.’ Sonra Hz. Âişe’nin yanına gittim ve durumu anlattım. O ise Ümmü Seleme’ye gitmemi söyledi. Sonra ben, beni gönderenlerin yanına döndüm ve durumu anlattım. Bu defa onlar beni Ümmü Seleme’nin yanına yolladılar. Ümmü Seleme şu durumu da aktardı: ‘Ben Hz. Peygamber’in bunu yasakladığını işittim. Ancak bilahare ikindi namazından sonra iki rekat kıldığımı gördüm. Bu mesele için Hz. Peygamber’e bir kız çocuğunu yolladım ve ona sordurdum’. Hz. Peygamber ona şöyle cevap verdi: ‘Bana Abdu’l-Kays’tan gelenler oldu ve öğle namazından sonraki nafileyi kılma fırsatım olmadı. İkindiden sonra kıldığım iki rekat işte o [kılmadığım] iki rekattır.’”²³²

3.1. Rivayetler ve Sened Değerlendirmeleri

Hz. Peygamber’in sabah namazından sonra güneş doğana kadar ve ikindi namazından sonra güneş batana kadar namaz kılmayı yasakladığına dair *sahih* hadisler²³³ nakledilmiştir. Bunlar arasında Hz. Ömer, Hz. Ali, Ebû Hureyre, Abdullah b. Ömer, Enes b. Mâlik ve Ebû Saîd el-Hudrî gibi sahâbîler yer almaktadır.²³⁴ Bu sahâbîler rivayeti “Sabah namazından sonra güneş doğuncaya kadar, ikindi namazından sonra da güneş

²³¹ Nisâ 4:103.

²³² Buhârî, “Mevâkîf”, 33; Müslim, “Salâtu’l-musâfirîn ve kasruha”, 297.

²³³ Bkz. İlhan Altaş, “İkinci Namazının Farzından Sonra Nafile Namazla İlgili Rivayetlere Bütüncül Bakış”, *HADITH*, nr. 8 (2022): 124-139.

²³⁴ Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed Bedruddin el-Aynî, *Nuhabü’l-efkâr fî tenkîhi mebâni’l-ahbâr*, thk Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. (Katar: Vizâratü’l-Evkâf ve Şuûni’l-İslâmiyye, 2008), V. 156.

batıncaya kadar namaz yoktur.” diye aktardıkları görülmektedir.²³⁵ Ayrıca yukarıdaki Ümmü Seleme rivayeti söz konusu hadisi destekler mahiyette değerlendirilebilir. Nitekim o, Hz. Peygamber’in bu iki rekatı özel bir sebepten dolayı kıldığını ifade etmişti.

3.1.1. Hz. Âişe’nin İlgili Rivayetleri

Konuyu özetler mahiyetinde zikredilen rivayet îrad (yani rivayetin nakledilme) sebebiyle birlikte açıklayan hadis olarak değerlendirilebilir.²³⁶ Hadisin şu tariki, bazı ek bilgiler taşıması açısından önem arz eder: Abdullah b. Zübeyr, Muâviye ile birlikte ikinci namazını eda ettikten sonra tekrar namaz kıldı. Bunu gören Muâviye orada bulunan İbn Abbâs’a bunu sordu. İbn Abbâs da şöyle dedi: ‘O bidattır, yapan da bidatçıdır.’ İbn Zübeyr namazını bitirdikten sonra onlara dönüp biraz sitemle ne dediklerini sordu. Onlar dediklerini tekrarladıktan sonra İbn Zübeyr şöyle dedi: ‘Bu bidatı ortaya çıkaran ben değilim, onu bana teyzem Âişe nakletti.’ Muâviye bunun üzerine meseleyi sordurmak için Hz. Âişe’ye birisini yolladı. Hz. Âişe’ye mesele sorulunca şöyle cevap verdi: ‘Doğru söyledi, bana bunu Ümmü Seleme nakletti.’ Bu defa Ümmü Seleme’ye birisini yolladı o da durumu onayladı ve şöyle dedi: ‘Hz. Peygamber bir gün yanıma girdi ve ikindiden sonra namaz kıldı. Sonra ben de ona katıldım. Selam verdikten sonra bana ne yaptığımı sordu. Ben ise ona uyduğumu söyledim. Akabinde o meşguliyetinden dolayı kılamadığı iki rekatı kıldığını ifade etti.’²³⁷ Bu hadisin başka bir tarikinde ise Hz. Âişe’ye sorulduktan sonra olay şöyle devam etmiştir: Hz. Âişe “İbn Zübeyr iyi ezberlememiştir. Ben ona Hz. Peygamber’in ikindiden sonra iki rekat namaz kıldığını söylemişim. Ancak kıldıktan sonra ayrıca ona neyi kıldığını sorduğumu söylemişim. Hz. Peygamber’in ise ‘bunu öğle namazından sonra kılamadığım iki rekat nafîle yerine kıldım’ şeklinde cevap verdiğini de aktarmışım.”²³⁸

Diğer bir rivayette ise Hz. Âişe şöyle buyurmuştur: “Ey kardeşimin oğlu, Hz. Peygamber ikinci namazından sonra iki rekatı benim yanımda hiç terk etmedi.”²³⁹ Başka bir hadiste ise “İkindiden sonra benim yanıma girdiğinde muhakkak iki rekat namaz

²³⁵ Buhârî, “Mevâkît”, 31; “Libâs”, 20; Müslim, “Salâtü’l-müsâfirîn ve kasruha”, 288; İbn Mâce, “İkâmetü’s-salât”, 147; Nesâî, “Mevâkît”, 27, 32; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I. 266, 281; XVII. 447; XVIII. 14,123, 233, 397, 398.

²³⁶ Buhârî, “Mevâkît”, 33; Müslim, “Salâtü’l-müsâfirîn ve kasruha”, 297.

²³⁷ Taberânî, *el-Mu’cemu’l-ıvsaat*, IV. 255.

²³⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLII. 322-323; XLIV. 257.

²³⁹ Buhârî, “Mevâkît”, 33. Müslim, “Salâtü’l-müsâfirîn ve kasruha”, 297.

kılandı.” diye nakledilmiştir.²⁴⁰ Kendisinin yine rivayet ettiği diğer bir hadis şudur “Hz. Peygamber sabah namazından önce iki rekâtı ve ikindiden sonra iki rekâtı hiç terk etmemiştir.”²⁴¹ Farklı bir haberde ise Hz. Âişe şöyle demiştir: “Hz. Peygamber visâl orucundan nehyederdi. Ancak bazen kendisi tutardı. İkindiden sonra nafil kılınmasını da yasaklardı. Ancak kendisi kılandı.”²⁴² Ayrıca Hz. Ömer’in “Hz. Peygamber’in sabah namazından sonra güneş doğana kadar ve ikindi namazından sonra güneş batana kadar ki vakitlerde namaz kılmayı yasaklamıştır.” ifadesi üzerine ise Hz. Âişe “Ömer yanılmıştır. Hz. Peygamber ‘Namazlarınızla güneşin doğuşunu ve batışını aramayın (o vakitlere bırakmayın)’” diyerek cevap vermiştir.²⁴³

Öncelikle Hz. Âişe’den Hz. Peygamber’in ikindi sonrası iki rekât kıldığına dair nakledilen rivayetlerin sübut açısından bir problem taşımadığı söylenebilir.²⁴⁴ Ancak son iki rivayet mutlak bir ifade olarak öne çıkarken ilk iki haberde ise bu nafilenin bir sebebi olduğunu ifade etmektedir. O da Hz. Peygamber’in belli mazeretlerden ötürü daha önce kılamadığı bir nafil namazı kılmasıdır. Ancak Hz. Âişe’den gelen farklı bir rivayette, bu durumu açıkladıktan sonra “kaçırdığı nafilayı kıldı sonra onu devam ettirdi.” diye bir beyanı mevcuttur.²⁴⁵ Bu ise Hz. Âişe’nin rivayetlerindeki geçen “her zaman” ifadesi, “söz konusu olaydan sonraki zaman akabinde” diye algılanması gerekir.

İlk iki rivayette öne çıkan diğer bir husus, Hz. Âişe’nin soran kişiyi Ümmü Seleme’ye yönlendirmesidir. Bu ise diğer rivayetlerle çelişki olarak görülebilir. Daha önce geçtiği üzere diğer rivayetlerde Hz. Âişe, Hz. Peygamber’in bu namazı kendi yanında her zaman kıldığını ifade etmektedir. Ümmü Seleme ise bunun özel bir olay için gerçekleştiğini, ondan sonra ise mutad olarak yapılmadığını ima etmektedir. Hatta Ümmü Seleme, farklı rivayetlerde ne bu olaydan önce ne de sonrası Hz. Peygamber’in böyle bir namazı kıldığını ifade etmiştir.²⁴⁶ Bununla birlikte Hz. Âişe muhtemelen söz konusu olayı Ümmü Seleme’den işitmiştir. Bundan dolayı kendisine soru gelince, cevabın asıl kaynağı olan Ümmü Seleme’ye yönlendirmiştir. Bazen de olayı ona yönlendirmeksizin nakletmiş

²⁴⁰ Buhârî, “Mevâkîf”, 32 Müslim, “Mesâcid”, 168.

²⁴¹ Buhârî, “Mevâkîf”, 33. Müslim, “Salâtu’l-musâfirîn ve kasruha”, 297.

²⁴² Ebû Dâvûd, “Salât”, 298.

²⁴³ Müslim, “Salâtu’l-musâfirîn ve kasruha”, 295.

²⁴⁴ Senedlerle ilgili değerlendirmeler için bkz. İlhan Altaş, ‘İkinci Namazının Farzından Sonra Nafil Namazla İlgili Rivayetlere Bütüncül Bakış, *HADITH*, nr. 8 (2022): 124-139.

²⁴⁵ Müslim, “Salâtu’l-musâfirîn ve kasruha”, 298.

²⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLIV. 185; Ebû Ya’lâ Ahmed b. Ali el-Mevsîlî Ebû Ya’lâ, *Müsnedu Ebî Ya’lâ* (Dımaşk: y.y., 1404/1984), XII. 449.

olabilir. Hz. Âişe'nin rivayetine gelince, bunun nehiy hadisleri ile aralarında ciddi bir çelişki olduğu söylenebilir. Zira Hz. Âişe kıldığını hatta kılınmasına ruhsat teşkil ettiğini ifade ederken diğer hadisler, Hz. Peygamber'in bunu nehyettiğini bildirmiştir.

3.2. Değerlendirme

Söz konusu hadisler arasında ciddi bir çelişki olduğu açıktır. Bu çelişkiyi çözmek ve hangi görüşün isabetli olduğunu ortaya koymak için ulemânın çaba sarfettiği görülmektedir.

Öncelikle konuyu daha iyi anlamak açısından problemin kendi döneminde ürettiği tartışmalara değinmekte fayda var. Ümmü Seleme'nin ifadesinde görüldüğü üzere ikinci namazı sonrası nafil kılınmayacağına dair yaygın bir kanaat olduğu bilinmektedir. Diğer taraftan Abdullâh b. Zübeyr gibi bazı sahâbîlerin bu namazı kıldığını görülmektedir. Hz. Âişe'ye bu durum aktarıldığında ise kılınmasına karşı çıkmadığı gibi Hz. Peygamber'in bizzat kendisi vefat edene dek bu namazı kıldığını nakletmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in mutlak olarak ikinci sonrası namaz kılmayı yasakladığını rivayet edenleri hatalı olarak nitelemiştir. Doğru rivayetin ise güneşin batımı esnasında namaz kılınmayacağı yönünde olduğunu ifade etmiştir. Diğer taraftan Abdullâh b. Abbâs ve Hz. Ömer'in ikinci sonrası namaz kılanları uyarıp dövdükleri ifade edilmektedir.²⁴⁷ Gerekçe olarak da Hz. Peygamber'in genel nehyi öne sürülmektedir.

Doğrusu bu konuda Hz. Âişe'nin de eleştiriye maruz kaldığı görülmektedir. Kabîsa b. Züeyb (ö. 86/705 [?]), Zeyd b. Sâbit'e (ö. 45/665 [?]) Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'in ikinci sonrası nafil kıldığını Zübeyr ailesine aktardığını söylemiştir. Bunun üzerine Zeyd "Allah Âişe'yi affetsin. Biz Hz. Peygamber'i ondan daha iyi tanırız. Hz. Peygamber'in yanına bedevîler geldi ve sorular sordular, Rasulullah (s.a.v.) öğle namazını kılana dek cevapladı. Öğleyi kıldıktan sonra iki rekat nafil kılmadı ve ikinci namazına kadar bedevîlerin sorularını cevaplamaya devam etti. Sonra evine geçti ve öğle namazından sonra nafil kılmadığını hatırladı ve iki rekâtı ikinci sonrası kıldı. Allah Âişe'yi affetsin. Biz Rasulullah'ı (s.a.v.) daha iyi tanırız. O ikinci sonrası namaz kılmayı nehyetmiştir."²⁴⁸ Bu rivayetten anlaşıldığı üzere Zeyd b. Sâbit burada doğrudan Hz. Âişe'ye hata nispet etmektedir. Ayrıca kendisinin ve Hz. Peygamber'in ikinci sonrası

²⁴⁷ Buhârî, "Sehv", 8.

²⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXV. 487.

nafileyi yasakladığını rivayet edenlerin daha isabetli olduğunu, hatta durumu daha ileriye taşıyarak Hz. Peygamberi daha iyi tanıdığını söylemektedir.

İtiraz eden bir diğer sahabî Ebû Saîd el-Hudrî'dir. Abdullah b. Zübeyr'in ikinci sonrası nafile kıldığını görmüş ve niçin yaptığını sormuştur. İbn Zübeyr ise cevaben Hz. Âişe'nin kendisine Hz. Peygamber'in evinde bu namazı kıldığını aktardığını söylemiştir. Bunun üzerine Ebû Saîd, Hz. Âişe'nin yanına gidip meseleyi ona sormuştur. Hz. Âişe ise bunda bir yanlışın olmadığını ifade etmiştir. Bunun üzerine Ebû Saîd yemin ederek Hz. Peygamber'den "Sabah namazından sonra güneş doğana kadar ve ikinci sonrasında güneş batıncaya kadar namaz yoktur." diye işittiğini söylemiştir. Devamında da "Rasulullah (s.a.v.) emrolunduğunu yapar. Biz de bize emrolunanı yaparız" demiştir.²⁴⁹ Farklı bir nakilde Hz. Âişe, Hz. Peygamber'i ikinci sonrası nafile kılarken gördüğünü ifade etmesi üzerine Ebû Saîd "Ben sana işittiğimi söylüyorum sen ise bana gördüğünü aktarıyorsun." demiştir.²⁵⁰ Bu konuşmadan işitmenin şahit olmaktan daha üstün olduğu anlaşılabilir. Ancak "Haber, bizzat görmek gibi değildir"²⁵¹ hadisinin de ifade ettiği üzere bir şeyi bizzat görmek daha kesin bir bilgi vermektedir. Bununla birlikte Ebû Saîd'in burada işaret etmek istediği husus birinci rivayette işaret edildiği üzere Hz. Peygamber'le ilgili hususi bir durum olduğudur. Nitekim rivayette "O, kendisine emrolunduğunu yapar. Biz ise emrolduğumuzu yaparız." demiştir. Ayrıca o, işittiği hadisin mutlak olduğunu Hz. Âişe'nin aktardığı olayın ise özel bir durum olarak değerlendirilmesi gerektiğine de işaret etmiş olabilir.

Rivayetlerin tamamı göz önünde bulundurulduğunda sahâbe döneminde bu meselenin ciddi bir ihtilaf olarak zuhur ettiği ve farklı görüşler bulunduğu söylenebilir. Bazı sahâbîler Hz. Peygamber'in fiilini mutlak olarak algılamış ve sünnet olarak görmüşlerdir. Bundan dolayı söz konusu nafileyi kıldıkları da bilinmektedir. Diğer taraftan bazı sahâbîler Hz. Peygamber'in yasaklamasını mutlak olarak algılamış ve Hz. Peygamber'in uygulamasını özel bir durumla sınırlamışlardır. Bunun neticesinde bu nafileyi kılan sahâbîleri katı bir şekilde engelledikleri görülmüştür.

²⁴⁹ Abdurrezzâk, *Musannef*, II. 428.

²⁵⁰ Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Muhalled b. İbrâhîm el-Mervezî İshâk b. Râhûye, *Müsnedu İshâk b. Râhûye* (Medine: Mektebetu'l-İmân, 1412/1991), III. 1007.

²⁵¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III. 341.

Söz konusu tartışmaların sonraki asırlarda da devam ettiği görülmektedir. Tahâvî (ö. 321), ikinci sonrası nafîle kılma hususunda bir grubun bunu caiz görüp diğer grubun caiz görmediğini ifade etmektedir. Bedruddîn el-Aynî (ö. 852) caiz görenlerin; Mesrûk (ö. 63/683 [?]), Ahnef b. Kays (ö. 67/686-87), Amr b. Meymûn (ö. 74/693 [?]), Esved (ö. 75/694) ve Şüreyh (ö. 80/699 [?]) olduğunu söyler.²⁵² Diğer grup ise; Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Mâlik (ö. 179/795), Şafîî (ö. 204/820), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi müctehid imamlardır.²⁵³ Ancak Cessâs'ın (ö. 370/981) ifade ettiği üzere ikinci sonrası sebepsiz olarak nafîle kılmak ittifakla mekruh görülmüştür.²⁵⁴ İbn Kudâme de (ö. 620/1223) Cessâs'ı destekler mahiyette “Söz konusu vakitlerde sebepsiz olarak nafîle bir namazın kılınmasının caiz olmadığı hususunda bir ihtilaf bilinmiyor” demektedir.²⁵⁵ Bununla birlikte Hanefiler mekruh vakitlerde hiçbir şekilde nafîle kılınmaması gerektiği görüşünde iken²⁵⁶ Şâfiîler, sebebi olduğu takdirde nafîlenin kılınabileceğini söylemişlerdir.²⁵⁷ Endülüslü Buhârî şârihi İbn Battâl (ö. 449/1057) ise söz konusu nehyin İmam Mâlik'e göre sadece nafîleler için geçerli olduğunu söyleyip kazanın buna dahil olmadığını ifade etmiştir.

Keza Mâlikî muhaddis İbn Abdilber (ö. 463/1071) iki farklı yaklaşımın olduğunu belirtmektedir. Birinci yaklaşım -yani ikinci namazı sonrası nafîle kılınabileceği- söz konusu yasağın sedd-i zerîa' kabilinden algılanması gerektiğini söylemiştir.²⁵⁸ Buna göre güneşin batmasına yakın vakitlerde namaz kılmaya yol açacağından Hz. Peygamber genel bir ifade kullanarak bu hususu yasaklamıştır. Bundan dolayı bu vakitten önce namazını eda edecek olan bir kişi eğer kendinden emin ise bunu yapabilir. Bu durumda Hz. Âişe'nin rivayette ettiği “Hz. Peygamber ikinci sonrası yanıma geldiğinde iki rekat namaz kılardı.” sözünün ve bunu tatbik edenlerin fiilleri bu anlayış üzere tevil edilmesi gerekir.²⁵⁹ Hz.

²⁵² Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedruddîn el-Aynî, *Nuhabu'l-Efkâr fî tenkihi mebânî'l-ahbâr fî şerhi Me'ânî'l-âsâr* (b.y.: y.y., 1429/2008), V. 152.

²⁵³ Bedruddîn el-Aynî, *Nuhabu'l-Efkâr*, V. 152.

²⁵⁴ Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* (Beyrut; Medine: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye; Dâru's-Sirâc, 1431/2010), I. 539.

²⁵⁵ İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî*, II. 527.

²⁵⁶ 'Alâ'uddîn Ebûbekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertibi's-şerâ'i'*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986), I. 296.

²⁵⁷ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Hüsrevcirdî el-Beyhakî, *el-Hilâfiyyât beyne'l-İmâmeyn eş-Şafî'i ve Ebî Hanîfe ve ashâbih* (Kahire: y.y., 1436/2015), III. 280.

²⁵⁸ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed İbn Abdilber en-Nemerî, *el-İstizkâr* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000), I. 113.

²⁵⁹ Ebu'l-Abbâs, Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Kurtubî, *el-Mufhim limâ uşkile min telhisi kitâbi Müslim* (thk. Muhyiddin Dîb Mîstu), Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1417/1996, II. 466.

Ömer'in insanları bu namazdan engellemesini bu yorum doğrultusunda anlayanlar vardır. Nitekim Zeyd b. Hâlid'i namaz kılariken gördüğünde engellemiş, Zeyd itiraz edince de Hz. Ömer ona "Eğer insanların bu namazlarla geceye kadar namaz kılacaklarından endişe etmeseydim onları engellemezdim." demiştir.²⁶⁰

Nevevî (ö. 676/1277), Hz. Peygamber'in nehyini aktaran hadisi sebebi olmayan nafileye yormaktadır. "Güneşin doğuşunu ve batışını aramayın." diye rivayet edilen hadis ise özellikle farz namazlardan bahsetmektedir. Böylece Nevevî iki hadisi cem' ettiğini söyler.²⁶¹ Hz. Peygamber'in ikindi sonrası nafile kılmasına gelince bunun, kılamadığı öğlen namazının nafilesinin kazası olduğunu ifade eder. Buna göre o, sebebi olan namazların kılınabileceğini belirtmiştir. Hz. Âişe'nin sürekli kıldığına dair rivayetine ise iki ihtimal vermektedir. Birincisi, eğer kişi bir kez o vakitlerde sebepli bir namaz kıldı ise artık o vakitte hep nafile kılabilir. İkincisi ise, Hz. Peygamber'in böyle yapması ona özel bir durumdur. Nevevî birinci ihtimali zayıf bulup ikinci ihtimali tercih etmektedir.²⁶²

Kirmânî (ö. 786/1384) ise söz konusu hadislerdeki tezatlığa dair muhtemel altı yorum zikretmiştir. Ancak o bunların hepsini teker teker eleştirmiştir. Bununla o, kendisinden önce yapılan açıklamaları da zımmen eleştirmiştir. Konuya dair yaptığı tenkit ve değerlendirmeden sonra söz ile fiil çeliştiğinde sözün esas alınması gerektiğini söyleyerek mutlak nehyi tercih etmiştir.²⁶³ Hz. Âişe'nin rivayetini ise bu kaide fehvasınca mercûh kabul etmiştir ve ona itibar edilmemesi gerektiğine işaret etmiştir.

İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795/1393), Hz. Âişe'nin rivayetleri arasında da bir tearuzun bulunduğunu ifade etmiştir. Nitekim Hz. Âişe bazı rivayetlerde sürekli kıldığını, bazılarında ise kazayı kılıp ondan sonra bunu sürekli yapmadığını söylemiştir. Ardından o, Hz. Âişe'nin rivayetleri arasında ihtilafın olduğunu belirtmiştir.²⁶⁴ Nitekim Hz. Âişe - yukarıda geçtiği üzere- Hz. Peygamber'in ikindi sonrası yanına uğradığında mutlaka iki rekat kıldığını aktarmıştı. Ancak buna mukabil kendisine Hz. Peygamber'in nafile namazları hakkında soru sorulunca ikindi sonrası nafileden hiç bahsetmediği

²⁶⁰ Abdullhakk b. Abdurrahman b. Abdullâh b. el-Huseyn b. Sa'îd İbrâhîm el-Ezdî el-Endelusî El-İşbilî İbnu'l-Harrât Abdullhakk el-İşbilî, *el-Ahkâmu's-şer'iyyeti'l-kubrâ* (Riyad: y.y., 1422/2001), I. 580; Kâzî İyâd, *İkmâlu'l-Mu'lim bi fevâ'idü Müslim*, III. 214.

²⁶¹ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Müslim*, VI. 119.

²⁶² Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Müslim*, VI. 121.

²⁶³ Şemsuddîn el-Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî*, IV. 228.

²⁶⁴ Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî İbn Receb, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Medine: Mektebetu'l-Ğurebâ'i'l-Eseriyye, 1417/1996), V. 73-78.

görülmektedir.²⁶⁵ Yine Hz. Âişe'den gelen farklı bir rivayette ise şöyle geçmektedir “Hz. Peygamber sabah ve ikindi hariç bütün namazların akabinde iki rekat kılardı.”²⁶⁶ Söz konusu tearuzdan dolayı Tirmizî (ö. 279/892) gibi muhaddisler Hz. Peygamber'in ikindi sonrası nafîle kıldığına dair hadisleri kabul etmediklerini söylemiştir. Netice olarak aralarında tearuz bulunan hadisler yerine herkes tarafından kabul edilen *sahih* rivayetlerin tercih edilmesi gerektiğini savunmuş ve Hz. Peygamber'in nehyinin öncelenmesi gerektiğini öne sürmüştür.²⁶⁷

Yapılan mukayeseli araştırmada öne çıkan görüşün Hz. Peygamber'e özel bir uygulama olduğu şeklinde yapılan açıklamadır. Kirmânî her ne kadar açık bir delili olmadığını iddia etse de bunun güçlü bir mesnedinin olduğu söylenebilir. Öncelikle Ümmü Seleme'nin Hz. Peygamber'e “Biz de yapalım mı?” sorusu üzerine Hz. Peygamber'in “hayır” demesi bunun için açık bir delil teşkil ettiği²⁶⁸ Hz. Âişe'nin “İkinci sonrası namaz kılmayı yasaklayıp kendisi kılardı, visâl orucunu yasaklayıp kendisi tutardı.” şeklindeki ifadesi yine bu durumu sarîh bir şekilde desteklemektedir.²⁶⁹ Bir diğer husus ise İbn Receb'in nesih iddiasında öne sürdüğü Ebû Hureyre'nin “Daha önceleri kılardık, sonra terk ettik.” sözüdür.²⁷⁰ Ayrıca ikindi sonrası nafileyi terk sebebinin nesih değil, onların Hz. Peygamber'e özel bir durum olduğunu öğrenmeleri ihtimalinden dolayı söz konusu iddiayı kuvvetlendirdiği söylenebilir. Ebû Hureyre'nin bu sözünde neshe dair sarîh bir ifade kullanmamasının ve terke açık bir sebep getirmemesinin bu ihtimali güçlendirdiği de açıktır. Pek çok âlimin de bu görüşü tercih ettiği bilinmektedir.²⁷¹ Bundan dolayı Hz. Âişe'nin rivayetlerinin, Hz. Peygamber'in özel bir durumu aktardığı ve böyle anlaşılması gerektiği söylenebilir. Nitekim -yukarıda da geçtiği üzere- Hz. Âişe'ye kendi döneminde Ebu Saîd el-Hudrî'nin “Ben sana işittiğimi söylüyorum sen ise bana gördüğünü aktarıyorsun.”²⁷² diyerek yönelttiği tenkidin yerinde olduğunu söylemek mümkündür.

²⁶⁵ Müslim, *Salâtu'l-musâfirîn ve kasruha*, 105.

²⁶⁶ İbn Receb bu rivayetin Bakî' b. Mahled'in *Müsned*'inde geçtiğini ifade etmektedir. Günümüze ulaşan kaynakları bakıldığında ise böyle bir rivayete rastlanılmamıştır.

²⁶⁷ İbn Receb, *Fethu'l-bârî*, V. 76-77.

²⁶⁸ Nesâî, “Mevâkîf”, 35; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLIV. 277.

²⁶⁹ Ebû Dâvûd, “Salât”, 299.

²⁷⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLII. 356.

²⁷¹ Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, II. 64; Bedruddîn el-Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, V. 78; Gûrânî, *el-Kevseru'l-Cârî*, IV. 86; 'Ali el-Kârî, *Mirkâtu'l-Mefâtîh*, II. 865.

²⁷² Bkz. İshâk b. Râhûye, *Müsned*, III. 1007.

4. Kadının Mahremsiz Yolculuğu

Kadınların mahremsiz yolculuk yapmaları ilk asırlardan beri tartışılan konular arasında yer almaktadır. Bu tartışmanın temelinde rivayetler arasındaki ihtilafın yattığı söylenebilir. Görüleceği üzere böyle bir yolculuğun yasak olduğuna dair bazı rivayetler mevcuttur. Diğer taraftan bazı şartlarda mahremsiz yolculuğun yapılabileceğine dair bilgiler de vardır.

4.1. Rivayetler ve Sened Değerlendirmeleri

Burada konu, Hz. Âişe'nin rivayetleri esas alınıp diğer sahâbe rivayetleri ve onlara dair açıklamalarla birlikte değerlendirilecektir. Konuyu özetleyen şu hadis önem arz etmektedir: Ebû Saîd el-Hudrî, Hz. Peygamber'in yanında mahremi bulunmayan kadının yolculuğa çıkmasını yasakladığını aktarmıştır. Hz. Âişe'ye bu haber ulaşınca, yanında bulunan bazı kadınlara yönelerek: “Hepimizin mahremi yok ki?!” diyerek buna karşılık vermiştir.²⁷³

Ebû Saîd el-Hudrî'nin söz konusu hadisi yanında, bazı rivayetlerde üç gün kaydının bulunduğu görülür.²⁷⁴ Ayrıca Abdullah b. Abbâs Hz. Peygamber'in “Bir kadın ancak mahremiyle yolculuğa çıkabilir, ancak mahremi bulunduğu takdirde yanına başka erkek girebilir.” dediğini aktarmıştır. Bazı rivayetlerin devamında, bir adamın filanca gazveye katılmak istediğini eşinin ise hacca gitmek istediğini dile getirmesi üzerine Hz. Peygamber “Git eşinle birlikte hac yap.” dediği geçmektedir.²⁷⁵ Özellikle seferle ilgili olan kısmın Abdullah b. Ömer'den de rivayet edildiği görülmektedir. Onun rivayetinde ziyade olarak yolculuğun asgari olarak üç gün ile takyit edildiği görülmektedir.²⁷⁶ Ebû Hureyre de Hz. Peygamber'in “Kadın mahremsiz olarak bir gün bir gece sürecek yolculuk yapamaz.” dediğini nakletmiştir. Bazı tariklerinde “bir gün bir gece” ifadesi yerine yirmi kilometreye tekabül eden “berîd” lafzı geçmektedir.²⁷⁷

²⁷³ Tayâlisî, *Müsned*, III. 680; Abdurrezzâk, *Musannef*, V. 372; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VIII. 525; Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, II. 115; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, VI. 491.

²⁷⁴ Müslim, “Hacc”, 417.

²⁷⁵ Buhârî, “İhsâ ve Cezâu's-sayd”, 37; Müslim, “Hacc”, 424.

²⁷⁶ Buhârî, “Taksîru's-salât”, 4.

²⁷⁷ Müslim, “Hacc”, 421. Berîd; “Dört fersah , on iki mil veya iki konak arasındaki mesafe” olarak açıklanmıştır. Ayrıca dört fersahın da 20,16 km'ye tekabül ettiği belirtilmektedir. Bkz. Fahrettin Atar, “Sefer”, *DİA*, XXXVI. 294-98.

Diğer sahâbî rivayetlerinin de keza *sahih* olduğu görülür.²⁷⁸ Hadislerin zahirinden Hz. Peygamber'in açıkça kadının mahremi olmaksızın yolculuğa çıkmasını yasakladığı anlaşılmaktadır. Hadisler arasında bu yolculuğun ne boyutta olduğuna dair ise farklı bilgiler mevcuttur.²⁷⁹

4.1.1. Hz. Âişe'nin İlgili Rivayetleri

Hz. Âişe “Hz. Peygamber kadının mahremi olmaksızın yolculuk yapmasını yasakladı.” sözü üzerine “Sizin hepinizin mahremi yok ki?!” demiştir.²⁸⁰ Burada Hz. Âişe'nin mahremi olmaksızın yola çıkması da ayrı bir bilgi olarak zikredilmelidir.²⁸¹

İbn Hibbân (ö. 354/965) yukarıda geçen rivayeti naklettikten sonra Hz. Âişe'nin burada Ebû Saîd el-Hudrî'yi yalan söylemekle/yanlış yapmakla itham etmediğini, bilakis etrafındaki kadınları uyarmak için böyle söylediğini ifade etmiştir. Buna göre rivayetler arasında bir çelişki bulunmamaktadır. Hz. Âişe'nin sözü ise İbn Hibbân'a göre “Sizin bazılarınızın mahremi yok. Allah'a karşı takvalı olun ve mahremsiz bir şekilde yolculuğa çıkmayın.” manasına gelmektedir.²⁸² Rivayetin râvileri *sika* olması hasebiyle hadisin *sahih* olduğu da ifade edilmelidir.

4.2. Değerlendirme

Burada mesele hadisler üzerinden incelenmeye çalışılacaktır. Bununla birlikte meselenin daha çok fıkıh kitaplarında ele alındığını söylemek mümkündür. Bazı fakihlere göre kadın sadece mahremiyle birlikte yolculuk yapabilir.²⁸³ Bazıları ise emniyet olduğu müddetçe herhangi bir kabileyle kadının mahremsiz olarak yolculuğa çıkabileceği kanaatindedir.²⁸⁴ Yine bir kısım fakihler kadınların güvenilir başka kadınlarla yolculuk edebileceklerini

²⁷⁸ Bkz. Rahile Kızılkaya Yılmaz, “İhtilâfî'l-Hadîs İlmi Açısından Kadının Mahremsiz Yolculuğu = Women's Travel without Mahram as A Subject of Ikhtilaf al-Hadith”, *Diyanet İlmi Dergi* LXVIII, sy 1 (2022): 263-300.

²⁷⁹ Bkz. Rahile Kızılkaya Yılmaz, “İhtilâfî'l-Hadîs İlmi Açısından Kadının Mahremsiz Yolculuğu”, 263-300.

²⁸⁰ Tayâlisî, *Müsned*, III. 680; Abdurrezzâk, *Musannef*, V. 372; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VIII. 525; Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, II. 115; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, VI. 491.

²⁸¹ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, II. 116.

²⁸² İbn Hibbân, *es-Sahîh*, VI. 491.

²⁸³ Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî Kudûrî, *et-Tecrîd*, (Kahire: Dâru's-Selâm, 1427/2006), IV. 2170-2172; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâ'î İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Kâfî fî Fıkhi'l-İmâm Ahmed* (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1994), IV. 95.

²⁸⁴ Ebû Abdullâh Muhammed b. Muhammed er-Rua'ynî, *Mevâhibu'l-celîl fî şerhi Muhtasari Halîl* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), II. 524.

öne sürmüşlerdir. Bazıları ise mutlak anlamda emniyet olduğunda kadının yolculuğa çıkabileceği görüşündedir.²⁸⁵

Kadının seferini nehyeden hadislerin zahiri, birinci görüşü desteklemektedir. Ancak diğer görüşün sahiplerine göre bu hadisler daha çok güven odaklı varid olup “emniyet” bir illet olarak algılanmıştır.

İbn Hibbân, her ne kadar Hz. Âişe'nin söz konusu hadiste Ebû Saîd'e karşı çıkmadığını ifade etmiş olsa da, yaptığı tevilin uzak olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Hz. Âişe'nin ifadesi zahiren bunu desteklememektedir. Çünkü bu sözlerinin bir sitem içerdiği rivayetlerden anlaşılmaktadır. Ayrıca Hz. Âişe'nin kendi uygulamasında mahremsiz olarak yola çıktığı aktarılmıştır.²⁸⁶ Bu yolculuğun Cemel vakası olma ihtimali yüksektir. Bazı âlimler mutlak olarak kadının mahremi olmaksızın yola çıkmasının caiz olmadığını savunduklarından bu durumu bir şekilde yorumlamaya çalışmışlardır. Ancak bu yorumların pek de güçlü olmadığı ifade edilebilir. Örneğin yapılan açıklamalardan biri Hz. Âişe'nin müminlerin annesi olup istediği şekilde yola çıkabilmesi ve herkesin onun mahremi sayıldığı yönündedir.²⁸⁷ Bu iddia Hz. Peygamber'in eşlerine verilen vasıf üzerinden bir hükme varması sebebiyle yetersizdir. Onların müminlerin annesi olarak adlandırılmaları, kendileriyle nikahlanmanın caiz olmadığını ve onlara ihtiram edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.²⁸⁸ Nitekim Kur'an'da onlara hitaben şöyle buyurulmaktadır: “Peygamber'in hanımlarından bir şey istediğiniz zaman perde arkasından isteyin. Bu, hem sizin kalpleriniz, hem de onların kalpleri için daha temiz bir davranıştır. Sizin Allah'ın Resûlünü üzmeniz ve kendisinden sonra onun hanımlarını nikâhlamanız asla caiz olamaz.”²⁸⁹ Başkaları onların mahremi sayılabileseydi perde arkasından konuşma emrinin ciddi bir karşılığı olmazdı. Diğer bir yorum ise Hz. Âişe'nin bu yolculuğundan dolayı pişman olmasıdır. Buna göre mahremsiz yola çıkmış olan Hz. Âişe, yaptığı hatanın farkına varmış ve üzüntü duymuştur. Ancak daha zahir olan görüş, onun bizzat

²⁸⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. 'Abbâs eş-Şâfiî, *el-Umm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990), II. 127-128; Mâverdi, *el-Hâvî'l-Kebîr*, IV. 363; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, IV. 76.

²⁸⁶ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, II. 116.

²⁸⁷ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, II. 116.

²⁸⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilâtu ehli's-sunne* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005), VIII. 354; Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali en-Nîsâbü'rî el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît* (b.y.: y.y., 1430), III. 459; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, VI. 370.

²⁸⁹ Ahzâb 33, 37.

yolculuğundan değil, gerçekleşen olayların bir parçası hatta hâdiselerde ön planda olması hasebiyle pişman olmasıdır.²⁹⁰

Netice olarak Hz. Âişe'nin böyle bir yolculuk yapması ve “Herkesin mahremi yok ki?!” ifadesinden yola çıkarak, kendisinin mahrem olmaksızın yola çıkılabileceğini savunduğunu söylemek daha güçlü bir ihtimaldir. Buna göre Hz. Âişe Hz. Peygamber'den konuyla nakledilen hadisleri güvenlik ilkesine/illetine bağladığı söylenebilir. Bu güvenlik sağlandığından kendisi mahremi olmaksızın yola çıkmış olma ihtimali yüksektir.

²⁹⁰ Zehabî, *Siyer*, II. 177.

5. Namaz Kılanın Önünden Geçmek

Namazı bozan şeylerin hükümlerine dair bilgilerin kaynağının hadisler olduğu görülür. Kadın, köpek ve eşeğin namazı bozduğuna dair rivayetler de mevcuttur. Buna karşın özellikle Hz. Âişe tarafından böyle bir durumun olmadığı şöyle nakledilir: Hz. Âişe'nin yanında namazı bozan şeyler hakkında bahsedilirken bazıları “Köpek, eşek ve kadın namazı bozar.” dediler. Hz. Âişe bunun üzerine “Bizi köpeklerle eşdeğer kıldınız! Ben Hz. Peygamber'in önünde uzanırken onu namaz kılarken gördüm. (Yer darlığından dolayı) oturarak ona rahatsızlık vermek de istemedim. Bu yüzden ayakları tarafında büzülürdüm.” demiştir.²⁹¹

5.1. Rivayetler ve Sened Değerlendirmeleri

Burada farklı sahâbîlerden gelen ve tartışmaya medar olan ilgili rivayetlere temas edilecektir. Ebû Zer'in naklettiğine göre Hz. Peygamber: “Bir kimse namaz kılarken, önüne eyerin kaşı kadar bir sütre koymazsa, namazının önünden geçen kadın, eşek veya siyah köpek, onun namazını bozar.” demiştir. Abdullah b. es-Sâmit dedi ki: “Ebû Zer'e sordum: ‘Ey Ebû Zer! Siyah köpeğin kırmızı, sarı ve beyaz köpeklerden farkı nedir?’ O da dedi ki: ‘Ey kardeşimin oğlu! Ben de aynı soruyu Rasulullah'a sordum, o şöyle cevap verdi: ‘Siyah köpek şeytandır.’”²⁹² Ebû Hureyre ise, Hz. Peygamber'in “Kadın, eşek veya köpek namazı geçersiz kılar. Ancak önünde eyerin kaşı büyüklüğünde bir engel olması onu bundan korur.” dediğini işitmiştir.²⁹³ İbn Abbâs ise Hz. Peygamber'in “Siyah köpek ve (hayızlı) kadın namazı bozar.” dediğini nakletmiştir.²⁹⁴ İbn Abbâs'tan ayrıca “Merkebe binerek geldim. Ben o zaman ergenlik çağına yaklaşmıştım. Hz. Peygamber Mina'da - önünde bir duvar olmaksızın- namaz kılıyordu. Safın birinin önünden binekle geçtim ve indikten sonra otlansın diye onu salıverdim. Kendim de safın arasına girdim. Kimse yaptığımı kınamadı.” dediği nakledilmektedir.²⁹⁵

Ebû Zer ve Ebû Hureyre'nin rivayetleri incelendiğinde bu hadisleri rivayet eden râvîlerin *sika* olduğu anlaşılmaktadır. Bundan dolayı her iki sahâbîden gelen rivayetlerin

²⁹¹ Buhârî, “Salât”, 16; Müslim, “Salât”, 270.

²⁹² Müslim, “Salât”, 265; İbn Mâce, “İkâmetü's-Salât”, 38; Ebû Dâvûd, “Salât”, 109; Tirmizî, “Salât”, 253; Nesâî, “Kible”, 7.

²⁹³ Müslim, “Salât”, 266; İbn Mâce, “İkâmetü's-Salât”, 38.

²⁹⁴ İbn Mâce, “İkâmetü's-Salât”, 38; Ebû Dâvûd, “Salât”, 109; Nesâî, “Kible”, 7.

²⁹⁵ Buhârî, “İlim”, 18, “Salât”, 90, “Ezân”, 161; Müslim, “Salât”, 254, 255.

sahih olarak değerlendirildiği görülür.²⁹⁶ İbn Abbâs'tan gelen rivayet ise bazen *merfu* bazen ise *mevkuf* olarak nakledilmiştir. Şuayb Arnavut, rivayetin *mevkuf* olan tarihinin tercihe şayan olduğunu ifade etmiştir.²⁹⁷ İbn Abbâs'ın Mina'da yaşadığı olay *Sahîhayn*'da yer almaktadır ve *sahih*dir. Ne var ki birbiriyle çelişkili olması hasebiyle İbn Abbâs'tan gelen bu rivayetlere ihtiyatlı yaklaşılması isabetli olacaktır.

5.1.1. Hz. Âişe'nin İlgili Rivayetleri

Görebildiğimiz kadarıyla Hz. Âişe'den gelen rivayetler başta zikredilen olayla ilgilidir. Ancak nakledilenin dışında farklı rivayetler de mevcuttur. Bu rivayette Hz. Âişe “Bizi köpeklere ve eşeklere benzettiniz! Bilakis namazı hiçbir şey bozamaz. Ancak siz yine de elinizden geldiği kadarıyla bunu önleyin.” demiştir.²⁹⁸ Muhtemelen bu rivayet daha evvel geçen rivayet ile aynı olaydır. Nakleden râvinin ise önemli bulduğu veya hatırladığı kısmı rivayet etmiş olması muhtemeldir. Farklı bir rivayette ise Hz. Âişe'den siyah köpek dışında namazı hiçbir şeyin bozmayacağı nakledilmiştir.²⁹⁹ Bu rivayetler incelendiğinde özellikle konuyu özetleyen hadisin *sahih* olduğu görülür. Nitekim râvileri güvenilir olup *Sahîhayn* başta olmak üzere birçok kaynak bu rivayete yer vermiştir.³⁰⁰ Namazı hiçbir şeyin bozmayacağına dair hadise bakıldığında da râvilerde bir noksanlık bulunmamaktadır. Nitekim rivayet Abdurrezzâk→ Ebû Hanîfe→ Hammâd→ İbrâhîm→ Âişe senediyle nakledilmiştir. Görüldüğü üzere, senedi *sika* ravilerden oluşan bu haberin *sahih* mertebesinde olduğu söylenebilir. Siyah köpeği istisna eden haberin de senedi itibariyle bir problem taşımadığını söylemek mümkündür.³⁰¹ İlk bakışta “Hiçbir şey namazı bozmaz.” hadisiyle çelişkili görülebilir, ancak “Siyah köpek hariç.” lafzının diğer rivayeti tahsis ettiği iddia edilebilir. Hz. Âişe'den nakledilen “Siyah köpek şeytandır.” şeklinde gelen rivayetler de bu iddiayı güçlendirmektedir.³⁰²

²⁹⁶ Sened hakkında detaylı inceleme için bkz. Fatih Mehmet Yılmaz, ‘Namaz Kılanın Önünden Çeşitli Varlıkların Geçmesine Dair Rivayetlerin Sened ve Metin Yönünden Değerlendirilmesi’, *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* X, nr. 22 (2018): s. 1418-1432.

²⁹⁷ İbn Mâce, “İkâmetü’s-Salât”, 38 dn. (nâşirin notu); Ebû Dâvûd, “Salât”, 109 dn. (nâşirin notu); Yılmaz, ‘Namaz Kılanın Önünden Çeşitli Varlıkların Geçmesine Dair Rivayetlerin Sened ve Metin Yönünden Değerlendirilmesi’, s. 1432-1440.

²⁹⁸ Abdurrezzâk, *Musannef*, II. 316.

²⁹⁹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III. 116.

³⁰⁰ Buhârî, “Salât”, 16; Müslim, “Salât”, 270; Ebû Dâvûd, “Salât”, 112; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XL. 199, 320; Beyhakî, *es-Sunenu’l-kubrâ*, II. 391.

³⁰¹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III. 116 dn. (nâşirin notu).

³⁰² Tirmizî, “Sayd”, 16; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLII. 140.

5.2. Değerlendirme

Görebildiğimiz kadarıyla Hz. Âişe'nin söz konusu sitemi, diğer bir rivayette hiçbir şeyin namazı bozmayacağını ifade etmesi, başka bir rivayette ise siyah köpek hariç hiçbir şeyin namazı etkilemeyeceğini nakletmesi, diğer sahâbîlerden gelen rivayetlerle çelişmektedir. Nitekim o rivayetlerde özellikle kadın, köpek ve eşeğin namaz kılanın önünden geçmesinin namazı bozacağı vurgulanmaktadır.

Hz. Âişe'nin katkısı dışında İbn Abbâs da benzer bir tenkit yapmaktadır. Nitekim İbn Abbâs yukarıdaki kıssayı, bazılarının bizzat kendisinin yanında kadın ve eşeğin namazı bozduğunu ifade etmeleri üzerine anlatmıştır.³⁰³ Hatta İbn Abbâs'a "Kadın ve eşek namazı bozar mı?" diye sorulduğunda "*O'na ancak güzel sözler yükselir (ulaşır). Onları da Allah'a amel-i sâlih ulaştırır.*"³⁰⁴ ayetini okuyup "Böyle ise namazı ne bozabilir? Ancak bunların geçmesi hoş değildir." demiştir.³⁰⁵ Buna göre İbn Abbâs, zikredilen hususlardan hiçbir şeyin namazı bozmadığını savunmaktadır. Hz. Âişe için de -siyah köpek hariç- aynı durum ifade edilebilir. Bu zikredilenlerin namazı bozduğuna dair rivayette bulunan sahâbîlerin kesin olarak hangi görüşte olduklarını söylemek güçtür. Nitekim bir hadisi nakletmek, doğrudan o hadisle amel etmek manasına gelmemektedir. Bununla birlikte şârihlerin, hadisi nakledenleri üç hususun namazı bozduğunu savunanlar arasında zikrettikleri görülmektedir.³⁰⁶

İlgili hadislerde görülen ihtilaftan dolayı bazı âlimlere göre, "Üç şey namazı bozar." hadisinin zahiri gereği namaz bozulmaktadır. Onlar, Hz. Âişe'nin rivayetini "O yatmaktaydı, namaz kılarken önünden geçmedi." diyerek yorumlamışlardır.³⁰⁷ Hz. Âişe'nin diğer rivayetinde geçtiği üzere Ahmed b. Hanbel gibi bazı âlimler de siyah köpek dışında bir şeyin namazı bozmayacağını savunmuşlardır. Nitekim Ahmed b. Hanbel "Siyah köpek namazı bozar. Kadın ve merkep hususunda ise emin değilim."

³⁰³ Ebû Bekr Muhammed b. İshâk en-Nîsâbü'rî İbn Huzeyme, *Sahîhu İbni Huzeyme* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1424/2003), I. 424; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, VI. 625.

³⁰⁴ Fâtir 35, 10.

³⁰⁵ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Hüsrevcirdî el-Beyhakî, *Ma'rifetu's-sunen ve'l-âsâr* (Karaçi: y.y., 1412/1991), III. 201; Ebû's-Sa'âdât el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *eş-Şâfi fi şerhi musnedi's-Şâfi'i* (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2005), I. 492.

³⁰⁶ Bedruddîn el-Aynî, *Nuhabu'l-efkâr*, VII. 110.

³⁰⁷ İbn Huzeyme, *Sahîh*, I. 421; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelusî İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2002), II. 322-323.

demıştır.³⁰⁸ Hattâbî ve diğer şârihlerin zikrettiğine göre İbn Abbâs (ö. 68/687-88) ve Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732) hayızlı kadın ve siyah köpeğin namazı bozduğunu söylemişlerdir.³⁰⁹ Muhtemelen bu iddia, İbn Abbâs'tan nakledilen yukarıda geçen rivayete dayanmaktadır. Ancak orada ifade edildiği üzere bizzat kendisinden gelen nakillerde çelişki olmasından dolayı bu haberlere ihtiyatlı yaklaşılması gerekmektedir. Bir başka görüş ise yine rivayetlerde geçtiği üzere hiçbir şeyin namazı bozmayacağıdır. Ulemanın kahir ekseriyetinin bu görüş üzere olduğu söylenebilir. Bunlar arasında Ebû Hanîfe ve ashâbı, Mâlik b. Enes ve Şafîi yer almaktadır.³¹⁰

Hadisler arası çelişkiyi gidermek için farklı yorumlar getirilmeye çalışılmıştır. Üç hususun namazı bozacağını savunanlara göre ise hadisler arası bir çelişki olmayıp “geçme” eylemine vurgu yapılmıştır. Bundan dolayı Hz. Âişe'nin yatıp uzanması bu kapsamda değerlendirilemez.³¹¹ Hattâbî ise “Bunlar namaz kılanın önünden geçtiğinde kişiyi zikirden alı koyar ve kalbini meşgul eder. Namazın “kesilmesi” bu manaya gelmektedir, öyle ki namazı iade etse yeridir.” diyerek hadisler arasını telif etmeye çalışmıştır.³¹²

İbn Abdilber ise namazın bozulacağını ifade eden hadisleri mensûh olarak değerlendirmektedir. O, nesheden hadisın Hz. Âişe'nin rivayeti olduğu görüşündedir. Ayrıca o, mensûh sayılmadığı takdirde bile zikredilen hususların namazı bozacağını söylemenin güç olduğunu ifade etmiştir. Nitekim bu nevi tearuz eden rivayetlerle amel etmek mümkün değildir. O, hükümlerin bir problem taşımayan temel bilgiler üzerine bina edilmesi gerektiğini de savunmuştur.³¹³ Nesih iddiasını ondan önce yaşamış olan Tahâvî'de de (ö. 321/933) görmek mümkündür.³¹⁴ Kadı İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) ise üç hususun da namazı bozmadığını savunduktan sonra “Kadın fitne olması hasebiyle namazı keser/meşgul eder. Merkep akıllı kıt olması hasebiyle engellenen bile seni dinlemez ve önünde durmaya devam eder. Siyah köpek de kendisinden hoşlanılmadığından/ürküldüğünden dolayı namaz kılanı meşgul eder.” diyerek hadisteki

³⁰⁸ Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-'ulûmi'l-imâm Ahmed - 'İlelu'l-hadis*. (b.y.: y.y., 1403/2009), II. 131.

³⁰⁹ Hattâbî, *Me'âlimu's-sunen*, I. 189; İbn Abdilber en-Nemerî, *el-İstizkâr*, II. 84.

³¹⁰ Hattâbî, *Me'âlimu's-sunen*, I. 189-190; İbn Battâl, *Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, II. 141; İbn Abdilber en-Nemerî, *el-İstizkâr*, II. 84.

³¹¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, II. 322-323.

³¹² Hattâbî, *Me'âlimu's-sunen*, I. 191.

³¹³ İbn Abdilber en-Nemerî, *et-Temhîd*, XXI. 167-170.

³¹⁴ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, I. 463.

çelişkiyi gidermeye çalışmıştır.³¹⁵ Kadı İyâz'ın (ö. 544/1149) da zikredilenlere benzer öneriler sunduktan sonra söz konusu hadisin kerahet ifade edebileceğini veya “namaz kılanı meşgul eder” manasına gelebileceğini söylemiştir.³¹⁶

Görüldüğü üzere, hadisin zahir manasını esas alanların iddiası diğer haberlerle çelişmektedir. Onların söz konusu rivayetler arasındaki çelişkiyi gidermeye yönelik yaptıkları yorumların yüzeysel kaldığı da görülmektedir. Nitekim Hz. Peygamber namaz kılarken Hz. Âişe'nin yatmasından yola çıkarak böyle bir fiilin namazı bozmayacağını ifade etmişlerdir. Halbuki İbn Abdilber'in de ifade ettiği üzere önünde yatmak, geçmekten daha ötede bir engeldir.³¹⁷

Nesih iddiasına gelince pek çok âlim bunu eleştirmiştir. Bu âlimlere göre nesih gibi bir çözüm yoluna gidilmeden önce hadislerin arası cem ve telif edilmelidir. Nesih iddiasında bulunmak için ayrıca tarihlendirme önem arz etmektedir. Söz konusu hadislerde ise böyle bir durum olmadığı görülmüştür. Bundan dolayı da tevil yoluna başvurulup “meşgul etmek” ve “kerahet”e yormanın daha isabetli olduğu belirtilmiştir.³¹⁸

Bu değerlendirmeler göz önünde bulundurulduğunda, “meşgul etmek” ile “kerahet” arasında önemli bir farkın olmadığı söylenebilir. Zira bu ifadelerden birisi hadiste geçen “keser/bozar” fiilini, diğeri ise bunun şer'i hükmünü açıklamaktadır. Nesih iddiasına gelince, tarih kesin olarak tespit edilemediğinden, bunun zayıf bir görüş olduğunu söyleyenler vardır. Doğrusu bu durum Hz. Âişe'nin rivayeti için geçerli bir sebep olabilir. Ancak İbn Abbâs rivayetinin vedâ haccında gerçekleştiği nakledilmektedir. Bununla birlikte İbn Receb nesih iddiasını savunmamasına rağmen Hz. Âişe'nin rivayetinin genel olduğunu, bundan dolayı da Hz. Peygamber'in vefat etmeden önceki halini kapsayabileceğini söylemiştir.³¹⁹ Buna göre rivayetlerin arasında bir çelişki bulunsa bile birisi nâsîh diğeri mensûh sayılacağından bir problem teşkil etmeyecektir. Ancak namaz kılanın önünden geçmenin ne derece bir günah olduğuna dikkat çekilmesi ve namaz kılan kişinin önüne sütre konulması gerektiğini ifade eden rivayetler göz

³¹⁵ İbnü'l-'Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Meâfirî. *el-Kabes fî şerhi Muvatta'î Mâlik b. Enes*, b.y.: y.y., 1992., s. 346.

³¹⁶ Kâzî İyâd, *İkmâlu'l-Mu'lim bi fevâ'idü Müslim*, II. 415-416.

³¹⁷ İbn Abdilber en-Nemerî, *et-Temhîd*, XXI. 168.

³¹⁸ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Müslim*, IV. 227; Takiyyuddîn Ebu'l-Feth Muhammed b. Ali b. Vehb b. Mutî' İbn Dakîk el-İd, *İhkâmu'l-ahkâm şerhu 'Umdeti'l-ahkâm* (b.y.: Matba'atu's-Sunneti'l-Muhammediyye, t.y.), I. 285; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, I. 589.

³¹⁹ İbn Receb, *Fethu'l-bârî*, V. 382-383.

önünde bulundurulduğunda, hadisi kerahete hamletmenin kuvvetle muhtemel olduğu ifade edilebilir.

Sonuç itibarıyla, Hz. Âişe'nin söz konusu rivayete yaptığı istidrake binaen namaz kılının önünden geçmek, her ne kadar günah addedilse de namazı bozmayacağı yönündedir.



6. Veled-i Zinanın Şerli Olması

Zina ittifakla en büyük haramlar arasında yer almaktadır. Bunun başlıca sebepleri arasında toplumsal huzurun ve aile kurumunun korunması yer almaktadır. Ayrıca neseplerin karışması ve nesepsiz çocukların dünyaya gelmesini engellemek de bu sebepler arasında zikredilmektedir. Böyle bir ilişkiden doğan çocuğa veled-i zina (zina sonucu doğmuş çocuk) denilmektedir. Böyle bir vasfa sahip olan kişinin dini açıdan konumu bazı tartışmalara sebep olmuştur.

6.1. Rivayetler ve Sened Değerlendirmeleri

Hadislerde veled-i zinaya dair tartışmaların temelini anlamak için şu olay ehemmiyet arz etmektedir: Ebû Hureyre'nin "Allah yolunda (savaşa çıkan birine) bir kırbaç vermem, veled-i zinayı azat etmemden daha sevimlidir." naklettiği hadis Hz. Âişe'ye ulaştığı zaman "Allah, Ebû Hureyre'ye rahmet etsin, hem yanlış işitmiş hem de yanlış aktarmış. Onun 'Allah yolunda bir kırbaç vermem, veled-i zinayı azat etmemden daha sevimlidir.' sözüne gelince; 'Fakat o, sarp yolu göze alamadı. O sarp yol nedir, bilir misin? Köle âzat etmektir.'³²⁰ ayeti indiğinde bazı sahâbîler "Bizim azat edecek kölelerimiz yok. Sadece işlerimize koşuşturan siyahi cariyelerimiz var. Eğer onlara zina etmelerini emretsek ve çocuk doğursalar, biz de onları azat etsek olur mu? diye sormuşlar. Hz. Peygamber ise bunun üzerine 'Allah yolunda bir kırbaç vermem, veled-i zinayı azat etmemden daha sevimlidir.' demiştir." diyerek tepki göstermiştir.³²¹

Özellikle Ebû Hureyre'den rivayet edilen "Allah yolunda bir kırbaç vermem, veled-i zinayı azat etmemden daha sevimlidir."³²² ve "Veled-i zina üç kişinin en şerlisidir."³²³ hadisleri ön plana çıkmaktadır. Kendisinden "Veled-i zina cennete giremez."³²⁴ diye bir rivayet de bulunmaktadır. İlk rivayete benzer bir hadis Meymûne'den de nakledilmiştir. Bu hadiste ise "Allah yolunda bir kırbaç vermem" yerine "Allah yolunda iki ayakkabıyla cihad etmem" lafzı geçmektedir.³²⁵

³²⁰ Beled 90, 11-13.

³²¹ Hâkim, *Müstedrek*, II. 234.

³²² Ebû Dâvûd, "İtk", 13; Hâkim, *Müstedrek*, II. 233-234.

³²³ Ebû Dâvûd, "İtk", 13; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VII. 170.

³²⁴ Nesâ'î, *es-Sunenu'l-kubrâ*, V. 20-23.

³²⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLV. 596; Nesâ'î, *es-Sunenu'l-kubrâ*, V. 16; Hâkim, *Müstedrek*, IV. 44.

Görüldüğü üzere konuyla ilgili Ebû Hureyre'den nakledilen üç hadis vardır. İlk iki hadis hakkında Zehebî (ö. 748/1348) Müslim'in ö. 261/875) şartı üzere *sahih* olduğunu söylemiştir.³²⁶ Üçüncü rivayet ise problemlidir. Bunun başlıca sebeplerinden biri Mücahid'den (ö. 103/721) gelen farklı rivayetlerdir. Mücâhid bazen doğrudan Ebû Hureyre'den naklederken, bazen de kendisi ile Ebû Hureyre arasındaki (değişiklik arz eden) ravilere yer vererek rivayet etmiştir. Bu ihtilaftan dolayı söz konusu hadis zayıf addedilmiştir.³²⁷ Hatta İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) bu hadisi *mevzu* saymıştır.³²⁸ Bundan dolayı söz konusu hadise ihtiyatla yaklaşmak daha isabetli olacaktır. Meymûne rivayetinin senesinde ise Ebû Yezîd ez-Zinnî adlı bir râvi bulunmaktadır. Bu râvi ise meçhuldür; kimliği ve cerh-tadil açısından durumunun ne olduğu bilinmemektedir.³²⁹

Ebû Hureyre'nin bu rivayetleri aktarmasından yola çıkarak hadislerin zahirini savunduğunu söylemek pek mümkün değildir. Bununla birlikte Hz. Âişe'nin ona karşı çıkması, onun bu görüşte olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca İbn Ömer, Ebû Hureyre'nin veled-i zinanın cenazesini -üç kişinin en şerlisi olması sebebiyle- kılmaması üzerine "Bilakis o, üç kişinin en hayırlısıdır." demiştir.³³⁰ Bu hadis zayıf da olsa, Ebû Hureyre'nin bu görüşte olduğunun göstergesi olmalıdır.³³¹

6.1.1. Hz. Âişe'nin İlgili Rivayetleri

Yukarıda zikredilen rivayet dışında Hz. Âişe'den gelen şöyle bir nakil vardır: "Ebû Hureyre'nin 'Veled-i zina üç kişinin en şerlisidir' şeklinde naklettiği hadis doğru değildir. Münafıklardan Hz. Peygamber'e eziyet eden bir adam vardı. Hz. Peygamber 'Filancaya karşı bana kim yardım edecek?!' demesi üzerine birisi 'Ayrıca o veled-i zinadır.' demişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber 'Veled-i zina üç kişinin en şerlisidir.' cümlesini sarf etmiştir. Allah ise Kur'ân'da '*Hiçbir günahkâr, başkasının günahını taşımaz.*'³³²

³²⁶ Hâkim, *Müstedrek*, II. 233.

³²⁷ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû 'ât* (Medine: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1966-1968), III. 110; Ebü'l-Hasen Nürüddîn Ali b. Sultân Muhammed 'Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-merfû'ati fi'l-ahbâri'l-mevzû'ati el-ma'rûf bi'l-mevzû'ati'l-kubrâ* (Beyrut: y.y., t.y.), s. 387.

³²⁸ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû 'ât*, III. 110.

³²⁹ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-mîzân* (b.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002), IX. 487-488.

³³⁰ Abdurrezzâk, *Musannef*, VII. 388.

³³¹ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer el-Askalânî, *el-Metâlibu'l-'âliyye bi zevâ'idil-mesânidi's-semâniyye* (Suudi Arabistan: Dâru'l-'Âsime, 1419/1998), V. 429-430.

³³² En'âm 6, 164.

buyurmuştur.”³³³ Başka bir rivayette ise Hz. Âişe’den şöyle bir haber nakledilmiştir: “Ona, anne-babasından dolayı hiçbir günah yoktur. Çünkü ‘*Hiçbir günahkâr, başkasının günahını taşımaz.*’³³⁴ buyurmuştur.”³³⁵ Yine Hz. Âişe’den gelen diğer bir rivayet ise “Eğer anne-babasının yaptığı fiili yaparsa, üç kişinin en şerlisi olur.” sözüdür.³³⁶

Konunun özeti mahiyetinde zikredilen hadis, Zehebî’nin (ö. 748/1348) *Müstedrek*’e yazdığı *Telhîs*’inde Seleme b. Fazl sebebiyle Müslim’in şartına uymadığını ifade etmiştir.³³⁷ Seleme incelendiğinde, münekkitlerin onun hakkında olumsuz görüşlere sahip oldukları görülmüştür.³³⁸ Binaen aleyh, senedinden yola çıkarak bu hadisin *zayıf* olduğunu söylemek mümkündür. Ebû Hureyre’nin “Veled-i zina üç kişinin en şerlisidir” hadisine cevap verdiği rivayet de *Müstedrek*’te aynı isnad altında verilmiştir. Bundan dolayı bu hadise de ihtiyatlı yaklaşılması gerekir. Diğer iki hadisin senedinde ise bir problem olmadığı görülmüştür.³³⁹ Bununla birlikte Hz. Âişe’den gelen bu çerçevede bir tutum ve davranışın sabit olduğu anlaşılmaktadır.

6.2. Değerlendirme

Konuyla ilgili Ebû Hureyre’nin hadislerinin öne çıktığı söylenebilir. Diğer rivayetler ise doğrudan *merfu* rivayetler değil daha çok ravi sahâbînin yorumudur. Ebû Hureyre’nin naklettiği bu hadislerin zahiri, veled-i zina için olumsuz bir mana ifade etse de “*Hiçbir günahkâr, başkasının günahını taşımaz.*” ayetiyle çelişmesi sebebiyle söz konusu rivayetleri yorumlama ihtiyacı duyulmuştur. Öyle ki Hz. Âişe bu hadisi işittiğinde bu âyete vurgu yapmış ve Ebû Hureyre’nin siyak-sibakı gözetmeksizin rivayet etmesini eleştirmiştir. Hz. Âişe’nin aktardığına göre “Allah yolunda bir kırbaç vermem, veled-i zinayı azat etmemden daha sevimlidir.” hadisi sorulan bir sorunun içeriğine göre cevap

³³³ Hâkim, *Müstedrek*, II. 234.

³³⁴ En’âm 6, 164.

³³⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu’l-Musannef*, VII. 367.

³³⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLI. 297.

³³⁷ Hâkim, *Müstedrek*, II. 234.

³³⁸ Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâ’il b. İbrâhîm el-Buhârî el-Buhârî, *et-Târihu’l-kebir* (Haydarabad: Dâiratü’l-Me’ârifî’l-Osmâniyye, t.y.), IV. 84; Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü’l-Cevzî, *ed-Dua’fâ’ ve’l-metrûkûn* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1406/1985), II. 11; Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Mizânu’l-i’tidâl fi nakdi’r-ricâl* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1382/1963), II. 192.

³³⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu’l-Musannef*, VII. 367 dn. (nâşirin notu); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLI. 297 dn. (nâşirin notu).

verilmiştir. “Veled-i zina üç kişinin en şerlisidir.” hadisi ise muayyen bir kişiye yönelik söylenmiştir. Bundan dolayı da bir genelleme yapmak doğru değildir.

Bununla birlikte konu hakkında farklı bazı açıklamaların yapıldığı da göze çarpmaktadır. Tahâvî, özellikle “Veled-i zina cennete giremez.” hadisini değerlendirirken daha çok dilsel açıdan yaklaşmıştır. O, veled-i zinadan kastın zina sebebiyle doğan birisi değil de zinaya bulaşmış ve sürekli bu cürmü işleyen kişi için kullanıldığını belirterek terkipe bir mecaz olduğunu iddia etmiştir. Bu kullanımın Arap dilinde yaygın olduğunu göstermek ve görüşünü temellendirmek için şiiirlerden de örnekler getirmiştir.³⁴⁰

Diğer bazı âlimler ise bu kişinin anne-babasına had cezası uygulandığı takdirde günahlarının affolunacağını ancak veled-i zinanın akıbeti hususunda belirsizlik olduğunu ifade etmişlerdir. Bazıları ise nesep açısından üçünün en şerlisi olduğunu ifade etmiştir.³⁴¹ Diğer bir kısım âlimler ise -zayıf da olsa- rivayetlere dayanarak, şayet ebeveyninin işlediği suçu kendisi de işlerse en şerlileri olacağını öne sürmüşlerdir.³⁴² Bütün bu yorumlar her ne kadar imkan dahilinde olsa da tekellüften hali olmadığı ifade edilebilir. Bu konuda “*Hiçbir günahkâr, başkasının günahını taşımaz.*” ayeti esas alınarak Hz. Âişe'nin beyanı yeterli görülmelidir. Zayıf da olsa İbn Ömer'den “Üç kişinin en hayırlısıdır.” vârid olan ifade bunu desteklemektedir. Ayrıca İbn Abbâs'tan aktarılan “Eğer öyle olsaydı, annesine had cezasının uygulanması için çocuğun doğması beklenmezdi.” sözü de yine bunu teyit etmektedir.³⁴³ Sonuç itibarıyla Hz. Âişe'nin görüşünde isabet ettiği anlaşılmaktadır.

³⁴⁰ Tahâvî, *Şerhu Muşkili'l-âsâr*, II. 371.

³⁴¹ Hattâbî, *Me'âlimu's-sunen*, IV. 80.

³⁴² Zeynuddîn Muhammed Abdurraûf b. Tâcu'l-Ârifin el-Haddâdî el-Munâvî, *Feyzu'l-kadîr fî şerhi'l-Câmi'i's-sağîr* (Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, 1356/1937), V. 372.

³⁴³ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, VI. 178.

7. Ölünün Ardından Ağlanması

Ölünün ardından ağlanmasının onun azap edilmesine vesile olacağına dair hadisler mevcuttur. Bazı akademik çalışmalarda konu hakkında Hz. Âişe'nin rivayetleri merkeze alınıp diğer bazı rivayetlerin dikkate alınmaması sebebiyle burada probleme tekrar işaret edilmesinde fayda görülmüştür.

7.1. Rivayetler ve Sened Değerlendirmeleri

Ölünün ardından ağlamanın onun azabını arttıracığı hususunun, sahâbe dönemi ve sonrasında tartışmalara konu olduğu görülmektedir. Bu ihtilafın mahiyetini kavramak için Hz. Ömer (ö. 23/644), İbn Abbâs (ö. 68/687-88), Abdullah b. Ömer'in (ö. 73/693) rivayetlerini ve Hz. Âişe'nin buna yönelik yaptığı tenkidi kapsayan şu nakil önem arz etmektedir:

İbn Ebî Müleyke anlatmaktadır: “Hz. Osman'ın kızı Ümmü Ebân'ın cenazesi için Mekke'ye geldik. İbn Ömer ve İbn Abbas da oradaldı ve onların arasına oturdum. İbn Ömer, Hz. Osman'ın oğlu Amr'a şöyle dedi: ‘Bu ağlayanları durdurmayacak mısınız? Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Bir kişinin ölümü üzerine ailesinin ağlaması nedeniyle o kişiye azap edilir.” Bunun üzerine İbn Abbas şöyle karşılık verdi: ‘Hz. Ömer ‘Belirli bir ağlama türü sebebiyle azap olur.’ derdi’ ve şunu anlattı: ‘Bir gün Hz. Ömer ile Mekke'den yola çıkmıştık. Beydâ denilen yere geldiğimizde, *Semüre* denilen bir ağacın gölgesinde bir kafile gördük. Hz. Ömer, gidip bu kafilenin kime ait olduğunu öğrenmemi istedi. Gittiğimde, kafilenin Suheyb'e ait olduğunu gördüm ve durumu Hz. Ömer'e bildirdim. O da ‘Onu bana çağır’ dedi. Dönüp Suheyb'e gittim ve ‘Hadi kalk, Emîru'l-müminîn seni çağırıyor’ dedim. Daha sonra Hz. Ömer, bir suikast sonucu yaralandığında Suheyb ağlayarak yanına geldi ve ‘Ah kardeşim, vah arkadaşım!’ diye üzüntüsünü dile getirdi. Bunun üzerine Hz. Ömer, ‘Ey Suheyb! Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Ailesinin belirli bir ağlayışı nedeniyle ölüye azap edilir.” Bu halde bana ağlıyor musun?!’ dedi.

İbn Abbas, Hz. Ömer vefat ettiğinde bu hadisi Hz. Âişe'ye sordu. Hz. Âişe, ‘Allah Ömer'e rahmet eylesin; Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Allah, ailesinin ağlaması sebebiyle kâfirin azabını artırır.” Kur'an size yeterlidir!’ dedi [ve şu âyeti okudu ‘*Hiçbir*

günahkâr, başkasının günahını taşımaz.’]³⁴⁴. Bunun üzerine İbn Abbas da ‘Gerçekte O’dur güldüren ve ağlatan’ dedi.” Naklin sonunda İbn Ebî Müleyke şöyle dedi: “Vallahi İbn Ömer, buna karşılık hiçbir şey söyleyemedi.³⁴⁵

Söz konusu rivayetin *Sahihayn* dışında pek çok hadis kaynağında geçtiği görülmektedir. Emin Aşıkutlu’nun ifade ettiği üzere yukarıda zikredilen nakil 50’den fazla değişik tarikten rivayet edilmiştir.³⁴⁶ Senedlerine bakıldığında farklı tariklerindeki râvilerin çoğunun *sika* olduğu görülecektir. Bundan dolayı hadisi *sahih* olarak değerlendirmek mümkündür.³⁴⁷ Bu rivayet dışında ölünün ardından ağlanması sebebiyle azabının artacağına dair farklı sahâbilerden çok sayıda rivayet de mevcuttur.³⁴⁸ Bu hadisler arasında *sahih* olanla birlikte *hasen* yahut *zayıf* olan hadisler de mevcuttur.³⁴⁹

7.2. Değerlendirme

Yukarıda zikredilen kıssadan anlaşıldığı üzere Hz. Âişe, rivayetin kökten yanlış olduğunu ifade etmeyip hadisin kâfirlere yönelik olduğunu söylemiştir. Ayrıca bu tenkidini “*Hiçbir günahkâr, başkasının günahını taşımaz.*”³⁵⁰ âyetiyle desteklemiştir.

Öncelikle sahâbe asrında ölülerin arkasından ağlamak gibi uygulamaların doğal olarak vuku bulduğu bilinmektedir. Bununla birlikte sahâbe bütün ağlama türlerini yasaklamayıp, sadece aşırıya kaçan uygulamaları yasakladığı ifade edilmektedir. Bundan dolayı çoğu sahâbînin hadisi genel değil de bazı keyfiyetlere özel olarak algıladığı ifade edilebilir.³⁵¹ Âlimlerin söz konusu hadisleri yorumlamak için farklı

³⁴⁴ En’âm 6, 164.

³⁴⁵ Buhârî, “Cenâiz”, 33; Müslim, “Cenâiz”, 23; Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 27-28; Tirmizî, “Cenâiz”, 22-24; İbn Mâce, “Cenâiz”, 54., Mâlik b. Enes, “Cenâiz”, 37.

³⁴⁶ Emin Aşıkutlu, “Arkasından Ağlanması Sebebiyle Ölüye Azap Edilir’ Hadisine Sosyo-Kültürel Bağlamda Bir Yaklaşım”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)*, sy 31 (2006): s. 37-39.

³⁴⁷ Sened değerlendirmelerini tafsilatlı görebilmek için bkz. Emin Aşıkutlu, “Arkasından Ağlanması Sebebiyle Ölüye Azap Edilir’ Hadisine Sosyo-Kültürel Bağlamda Bir Yaklaşım”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)*, sy 31 (2006): 33-66; Ayşe Yasemin Saitoğulları, Hz. Âişe’nin İtirazi Bağlamında Ölünün Arkasından Ağlamayla İlgili Rivayetlerin İsnad-metin Analizi, Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

³⁴⁸ Bkz. Buhârî, “Cenâiz”, 40, 45; Müslim, “Cenâiz”, 10, 21, 31; Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 28; Tirmizî, “Cenâiz”, 23; İbn Mâce, “Cenâiz”, 52. Bu rivayetlerin ziyade tahrîci için bkz. sy 31 (2006): s. 38.

³⁴⁹ Emin Aşıkutlu, “Arkasından Ağlanması Sebebiyle Ölüye Azap Edilir’ Hadisine Sosyo-Kültürel Bağlamda Bir Yaklaşım”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)*, sy 31 (2006): 38.

³⁵⁰ En’âm 6, 164.

³⁵¹ Mustafa Ertürk, *Metin Tenkidi*, s. 62-66.

görüşleri öne sürdükleri görülmüştür. Bazı şârihler, ölünün ardından onun vasiyet etmesi üzere aşırıya kaçarak ağlayıp ağıt yakmanın meyyitin azabını arttıracaklarını ifade etmişlerdir. Aksi bir durumda ölünün sorumlu olmadığını da söylemişlerdir.³⁵² Cahiliye döneminde böyle bir geleneğin varlığına delalet eden şu cahiliye şiiri dikkat çekicidir: فَإِنْ لَئِنْ مَاتَ فَانْعِنِي بِمَا أَنَا أَهْلُهُ - وَشُقِّي عَلَيَّ الْجَيْبَ يَا ابْنَةَ مَعْبَدٍ Ey “Ümmü Ma‘bed! Ben öldüğümde şanıma layık şekilde ölümümü ilan et. Benim için yakanı paramparça et!”³⁵³ Buna benzer bir başka yorum da şudur; ölen kimsenin hayatında aile efradı ağıt yakmayı ve aşırı ağlamayı âdet haline getirip de bundan sakındırmadı ise yakınlarının ağlamasıyla azap görür. Nitekim bu kişi kötü bir eyleme engel olmayıp vesile olmuştur. Azap görmesi de bundan kaynaklanmaktadır.³⁵⁴ Diğer bir yorum ise ölünün aile efradını işiteceğinden onlara üzülmeleri sebebiyle azap hissedeceğidir. Kurtubî bu yorumu beğendiğini ifade etmiştir. Ahmed Muhammed Şâkir (1892-1958) de *Müsned* tahkikinde bu görüşü tercih ettiğini ifade edip ilgili hadislerle de görüşünü desteklemeye çalışmıştır.³⁵⁵

Yapılan yorumlardan anlaşıldığı üzere ulema, söz konusu nakilleri Hz. Âişe’nin zannettiği gibi “*Hiçbir günahkâr, başkasının günahını taşımaz.*”³⁵⁶ âyetine muhalif görmemişlerdir. Bilakis âyeti de göz önünde bulundurarak bu açıklamaları yapmışlardır. Nitekim şârihlerin ifadelerinden yola çıkarak hepsi ölünün azabının artmasını, o kişinin kendi eylemine bağlamaya çalışmışlardır. Böylece âyetle tearuz gibi bir durumun söz konusu olmadığı görülmektedir. Ayrıca Hz. Âişe’nin âyet ile istidlalinin kendi iddiasıyla çeliştiğini söylemek de mümkündür. Nitekim âyette “*Hiçbir günahkâr.*” geçmektedir, bu mutlak bir lafız olup müslüman-kâfir herkesi kapsamaktadır. Bundan dolayı söz konusu âyetten yola çıkarak böyle bir iddia bulunmak pek de mümkün gözükmemektedir.³⁵⁷ Kuşkusuz Hz. Âişe’nin bu istidlali Hz. Peygamber’den işittiği hadise bina ettiği söylenebilir. Ne var ki diğer sahâbîlerin hadisi mutlak bir şekilde naklettikleri görülür. Bu durumda Hz. Peygamber’in konuyu farklı meclislerde zikredip farklı lafızlarla ifade

³⁵² İbn Abdilber en-Nemerî, *el-İstizkâr*, III. 70; Nevevî, *Şerhu’n-Nevevî ‘alâ Muslim*, VI. 228.

³⁵³ Ebû Zeyd Muhammed b. Ebî'l-Hattâb el-Kureşî Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretu eş‘âri’l-‘Arab* (b.y.: y.y., t.y.), s. 338.

³⁵⁴ Nevevî, *Şerhu’n-Nevevî ‘alâ Muslim*, s. VI. 228-229; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî*, III. 152.

³⁵⁵ Ebu’l-Abbâs el-Kurtubî, *el-Mufhim*, II. 482-3; Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1416/1995), IV. 439 dn. (nâşirin notu).

³⁵⁶ En‘âm 6, 164.

³⁵⁷ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV. 438-441 dn. (nâşirin notu).

etmesi ihtimal dahilindedir. Hz. Âişe'nin ise sadece naklettiği hadisi işitmiş olması mümkündür. Ebû'l-Abbâs el-Kurtubî (ö. 656/1258) de zikredilen sebeplere binaen Hz. Âişe'nin bu tenkidini eleştirmiştir.³⁵⁸

Yukarıda geçen açıklamalardan anlaşıldığı üzere aile efradının ağlamasıyla ölünün azabının artacağına dair rivayetler, sübut açısından bir problem taşımamaktadır. Hz. Âişe ise söz konusu rivayetleri kendi işittiği hadis ile “*Hiçbir günahkâr, başkasının günahını taşımaz.*”³⁵⁹ âyetin manasıyla çelişmesi sebebiyle kabul etmeyip kâfirlere özel bir durum olduğunu iddia etmiştir. Hz. Âişe'nin bu açıklamasından yola çıkan bazı araştırmacıların buna muhalif düşen haberlerin yanlış olduğuna hükmettiği görülmektedir.³⁶⁰ Ancak Hz. Âişe'nin bu iddiasının, rivayetlerin çokluğu ve âyetle çelişmeyecek şekilde yorumlanabilmesi sebebiyle güç kaybettiği söylenebilir. Bunun yerine Emin Aşıkutlu'nun ifade ettiği üzere³⁶¹, her bir yorumun diğerlerinden bağımsız bir şekilde algılanmaması, bilakis bu görüşlerin çoğunun haklılık payı taşıdığı ve sosyo-kültürel bağlam çerçevesinde birlikte değerlendirilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

³⁵⁸ Ebu'l-Abbâs el-Kurtubî, *el-Mufhim*, II. 481-2.

³⁵⁹ En'âm 6, 164.

³⁶⁰ Zerkeşi, *el-İcâbe*, s. 66. (Nâşirin mukaddimesi)

³⁶¹ Emin Aşıkutlu, “Arkasından Ağlanması Sebebiyle Ölüye Azap Edilir’ Hadisine Sosyo-Kültürel Bağlamda Bir Yaklaşım”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)*, sy 31 (2006): 64-6.

SONUÇ

Hız. ÂiŖe sadece bir râvi değil, aynı zamanda bir münekkit olduğundan bazı sahabîlerin rivayetlerine yönelik eleŖtiride bulunmuŖ ve hadislerin doğru anlaŖılmasında önemli rol oynamıŖtır. Bu özelliği sebebiyle pek çok sahabî ve tabiî, kendisinden ilim almak ve duyduklarını teyit etmek için onu ziyaret etmiŖtir. Böyle bir durumda Hız. ÂiŖe'nin kendisine haber verilen rivayetleri bazen onayladığı bazen tenkit yöneltip hatayı düzelttiği görülür. Hız. ÂiŖe'ye evde suret bulundurma hakkında bir hadis sorulduğunda kendisinin bunu iŖitmedięini ama buna benzer bir hususu yaŖadıęını aktarmıŖtır. Bu ve benzer örnekler onay kabilinden katkı olmakla birlikte onun istidrakleri daha ziyade düzeltme tarzında gerçekteŖmiŖtir.

Hız. ÂiŖe'nin Sahâbeye Yönelik İstidrakleri ve Değerlendirmesi baŖlığını taşıyan bu çalıŖmada Hız. ÂiŖe'nin tenkidine medar olan konuların/katkıların sayısı 44 (kırk dört) olarak ortaya çıkmıŖtır. Ŗüphesiz tam olarak bir *istidrak* (düzeltme) niteliği taşımadığından teze alınmayan konular göz önünde tutulduğunda bu sayı artacaktır. Hız. ÂiŖe'nin itiraz ettiği rivayetler ve fetvalar konusunda karŖı tarafın daha sonra görüŖünü deęiŖtirmesi, Hız. ÂiŖe'nin haklı olduğuna dair delillerden biri olarak kabul edilebilir. İlgili haberler incelendiğinde, beŖ meselede tenkide tâbi tutulan sahabînin görüŖünden döndüğü açıkça belirtilmiŖtir. Esasen Hız. ÂiŖe'nin istidraklerindeki isabet durumu, farklı açılardan değerlendirilebilecek çok yönlü bir konudur. Sözelimi Hız. ÂiŖe'nin istidrakinin cumhur tarafından kabul görüp görmemesi, isabet durumu hakkında belirleyici rol oynayabilir. Son tabloda (Ŗekil 5) görüldüğü üzere Hız. ÂiŖe'nin isabet ettiği konuların sayısı yirmi sekiz, hatalı olanların sayısı altı, geriye kalan on konunun ise ihtilaflı olduğu söylenebilir.

Söz konusu kırk dört konudan belli kriterlerle seçilip iŖlenenlerin sayısı yedidir. İncelenen konuların bazılarında Hız. ÂiŖe'nin haklı, bazılarında haksız, diğer bazı konularda ise kesin bir Ŗey söylemenin pek mümkün olmadığı söylenebilir. Daha fazla konunun ele alınıp mukayeseli olarak iŖlenmesi, belki çalıŖmanın daha kapsamlı bir çerçeveye kavuŖturması ve daha sağlıklı sonuçlara ulaŖtırması açısından önemsenebilir. Ne var ki yaŖadıęımız bu mütevazı tecrübe, bu açıdan pek bir deęiŖiklięe yol açmayacağı kanaatine sevk etmiŖtir.

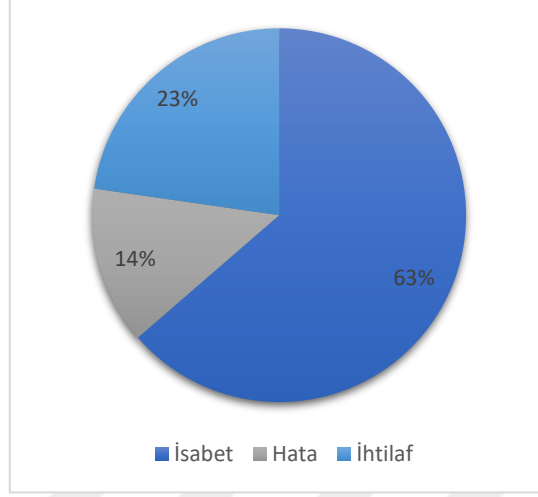
Hz. Âişe'nin yorumları değerlendirilirken öncelikle söz konusu rivayette kendisine nispet edilen istidraklerin aidiyetinin (sübutunun) araştırılması önemsendiğinden bu hususa dikkat çekilmiştir. Mamafih uğursuzluk konusunun Yahudilerle ilgili bir durum olması gibi bazı rivayetlerin kısmen de olsa nispetinin problemlili olduğu görülmüştür.

Hz. Âişe'nin istidraklerinin kaynağı bazen bir hadis, bazen de rü'yetullah meselesinde olduğu gibi "arz yöntemi" ile Kur'ân'dan anladığı olmuştur. Ayrıca onun, hadisleri kendi içtihadıyla değerlendirdiği de vakidir. Şüphesiz, konunun icthadi olması hasebiyle yanılma payı da bulunacaktır. Bu demektir ki, Hz. Âişe bir hadise katkı sağladığında, onun yorum payının bulunabildiği göz önünde bulundurulmalıdır. Bu sebeple Hz. Âişe'nin istidraklerinin mutlak anlamda doğru kabul etmek yerine onu bir tavır, tepki veya tercih olarak değerlendirmek gerekir. Bu sebeple mesela, Hz. Âişe'nin ikindi namazından sonra kılınan nafîle namaz konusunda farklı sahâbîler tarafından tenkide tâbi tutulduğu görülür. Keza daha sonraki asırlarda Hz. Âişe'nin bazı istidrakleri ilmî eleştirilere maruz kaldığı da bilinir.

Bu itibarla, Hz. Âişe'nin özellikle tenkit ve itirazları değerlendirildiğinde, bunların ilgili rivayeti zafa uğrattığını iddia etmek oldukça zor gözükmektedir. Kaldı ki Hz. Âişe'nin bütün rivayetleri ihata etmesi de mümkün değildir.

Şüphesiz, tenkid zihniyetinin zemin hazırladığı bu faaliyetler, sahâbe asrı ve onu takip eden dönemlerde yaşanan ilmî dinamizmin bir göstergesidir. Bu dinamizmin, gerçekleştirilecek yeni benzer tez konularıyla izinin sürülüp farklı gerilim noktalarının ve ihtilaf sebeplerinin ortaya konulması, ilim çevresi için ufuk açıcı ve katkı sağlayıcı bir hedef olarak görülmelidir.

Şekil 5
Hız. Âişe'nin İisabet Oranı



KAYNAKLAR

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Câmi' li- 'ulûmi'l-Îmâm Ahmed - er-Ricâl*. B.y.: Dâru'l-Felâh, 1403/2009.

———. *el-Câmi' li- 'ulûmi'l-Îmâm Ahmed - 'İlelu'l-hadîs*. B.y.: y.y., 1403/2009.

———. *el-Müsned*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1416/1995.

———. *Müsnedü'l-Îmâm Ahmed b. Hanbel*. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001.

Abdulahk el-İşbîlî, Abdulahk b. Abdurrahman b. Abdullâh b. el-Huseyn b. Sa'îd İbrâhîm el-Ezdî el-Endelusî El-İşbîlî İbnu'l-Harrât. *el-Ahkâmu's-şer'iyeti'l-kubrâ*. Riyad: y.y., 1422/2001.

Abdurrezzâk, Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Sultân Muhammed. *el-Esrâru'l-merfû'ati fi'l-ahbârî'l-mevzû'ati el-ma'rûf bi'l-mevzû'ati'l-kubrâ*. Beyrut: y.y., t.y.

———. *Mirkâtu'l-mefâtih şerhu Mişkâti'l-mesâbîh*. Beyrut; Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1422/2002.

Altaş, İlhan. “İkindi Namazının Farzından Sonra Nafile Namazla İlgili Rivayetlere Bütüncül Bakış = A Holistic View on Narrations about Salât al-Nafl After the Fard of the Asr Salât”. *HADITH*, sy 8 (2022): 113-50.

Apak, Adem. *Ana Hatlarıyla İslam Târîhi (Hulefâ-ı râşidîn dönemi)*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2022.

———. *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*. İstanbul: Kuramer, 2020.

Aşıkutlu, Emin. “Arkasından Ağlanması Sebebiyle Ölüye Azap Edilir” Hadisine Sosyo-Kültürel Bağlamda Bir Yaklaşım”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)*, sy 31 (2006): 33-66.

Atar, Fahrettin. “Sefer”. *DİA*, XXXVI. 294-98. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

'Aynî, Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed Bedruddin. *Nuhabü'l-efkâr fi tenkîhi mebâni'l-ahbâr*. Yay. haz. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve Şuûni'l-İslâmiyye, 2008.

Azimli, Mehmet. “Hz. Aişe'nin Evlilik Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkmazı”. *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XVI, sy 1 (2003): 28-37.

Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef. *el-Muntekâ şerhu'l-Muvattâ*. Mısır: Matba'atu's-Sa'âde, 1332/1914.

Başenfer, Saîd b. Abdulkâdir. *Evhâmu'l-muhaddisîni's-sikât*. Beyrût: İbn Hazm, 2015.

Bedruddîn el-Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *Nuhabu'l-Efkâr fî Tenkîhi mebnâî'l-ahbâr fî şerhi Me'ânî'l-âsâr*. B.y.: y.y., 1429/2008.

———. *U'mdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, t.y.

Beyzâvî, Ebû Sa'îd Abdullâh b. 'Omer el-Şîrâzî. *Tuhfetu'l-ebâr Şerhu Mesâbîhi's-Sunne*. Kuveyt: y.y., 1433/2012.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Hüsrevcirdî. *el-Hilâfîyyât beyne'l-İmâmeyn eş-Şâfi'î ve Ebî Hanîfe ve ashâbih*. Kahire: y.y., 1436/2015.

———. *es-Sünenu'l-ubrâ*. Beyrut: y.y., 1424/2003.

———. *Ma'rifetu's-sünen ve'l-âsâr*. Karaçi: y.y., 1412/1991.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. 'Amr el-'İtkî. *el-Bahru'z-zehhâr*. Medine: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1988/2009.

Biçen, Esmâ. *Hiz. Âişe'nin Tefsir Metodu ve Tefsirdeki Yeri*. Yüksek Lisans Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2011.

Birmâvî, Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. 'Abdiddâ'im b. Mûsâ el-Askalânî. *el-Lâmi'u's-sahîh bi şerhi'l-Câmi'i's-sahîh*. B.y.: y.y., 1433/2012.

Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Buhârî. *et-Târîhu'l-kebîr*. Haydarabad: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-'Osmâniyye, t.y.

———. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr; Dâru'l-Yemâme, 1414/1993.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. Beyrut; Medine: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye; Dâru's-Sirâc, 1431/2010.

Coşkun, Selçuk. “Hadislerin Tarihe Arzı'nın Uygulamadaki Bazı Problemleri (Hz. Âişe'nin Evlilik Yaşı Örnekleminde Bir İnceleme)”. *EKEV Akademi Dergisi VIII*, sy 20 (2004): 177-96.

Çağbayır, Yaşar. *Ötüken Türkçe Sözlük*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007.

Çelebi, İlyas. “Uğursuzluk”. *DİA*, XLII, 51-52.

Dahîl, Fayiz. *Mevsûatı fîkhi Âişe Ummi'l-mü'minîn: hayatuhâ ve fikhuhâ*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1989.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed. *Ru'yetullâh*. Zerka: y.y., 1411/1990.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahman et-Temîmî. *Sünenu'd-Dârimî*. B.y.: Dâru'l-Muğnî, 1412/2000.

Demil, Emine. "İbn Abbâs'ın (ö. 68/687-88) İbadetlere Dair İstidrâkleri." *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi* 12, no. 1 (2024): 329-343.

Ebu Abdurrahmân Abdülkerîm b. Resmî b. Nemr. *Bulûğu'l-emânî fi terâcimi'r-ricâli'l-lezîne lem yuarrişhum el-İmâm el-Elbânî*. 1433/2012. ed-Dâru'l-Eseriyye.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenu Ebî Dâvûd*. B.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

Ebû Nasr el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Fârâbî. *Tâcu'l-luğa ve Sihâhu'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.

Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah b. İshâk el-İsfahânî. *Musnedu'l-İmâm Ebî Hanîfe (Rivayetu Ebî Nu'aym)*. Riyad: y.y., 1415/1994.

Ebû Ya'lâ, Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali el-Mevsîlî. *Musnedu Ebî Ya'lâ*. Dimaşk: y.y., 1404/1984.

Ebû Zehv, Muhammed. *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn*. Mısır: Matba'atu Mısır, 1958.

Ebû Zeyd el-Kureşî, Ebû Zeyd Muhammed b. Ebî'l-Hattâb el-Kureşî. *Cemheretu eş'âri'l-'Arab*. B.y.: y.y., t.y.

Endukânî, Kemâluddîn. *Sıdku'l-kelâm*. Yay. haz. Hafız Âşûr Hafız. Ürdün: Mektebetu'l-Gânim, 2023.

Ertürk, Mustafa. *Metin Tenkidi (Gayb ve Fiten Hadisleri Örneği)*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2005.

Erul, Bünyamin. "Hz. Aişe Kaç Yaşında Evlendi? Dokuz mu? On Dokuz mu? = At What Age did Aishah get Married? Nine or Nineteen?" *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XIX, sy 4 (2006): 637-49.

_____. *Hz. Âiše'nin Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler*. Ankara: Otto Yayınları, 2020.

Erkocaaslan, Recep. *Hz. Âiše'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Hz. Peygamber Sonrası İslâm Tarihindeki Rolü*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2016.

Eshân, Kusûr. *el-Ârau'l-fikhiyye elti hâlefet fihâ es-seyyidetu Âiše cumhûra's-sahâbe*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2022.

Fığlalı, Ethem Ruhi. "Cemel Vak'ası". *DİA*, VII, 320-321.

Ferhârî, Abdulazîz. *en-Nibrâs şerhu Şerhi'l-akâidi'n-Nesefiyye*. Yay. haz. Okan Kadir Yılmaz. İstanbul: Dâru Yâsîn, 2012.

Gûrânî, Şihâbuddîn Ahmed b. İsmail b. 'Osmân. *el-Kevseru'l-cârî ilâ riyâzi ehâdîsi'l-Buhârî*. Beyrut: y.y., 1429/2008.

Hâkim, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh en-Nîsâbûrî. *el-Mustedrek âle's-Sahihayn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1990.

Hatiboğlu, İbrahim. "Müstedrek". *DİA*, XXXII, 133-134.

Hatiboğlu, Mehmed S. "Hazret-i Âişe'nin Hadis Tenkidciliği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIX (1973): 59-74.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hattâb el-Bustî. *Meâ'limu's-sünen*. Halep: el-Matba'atu'l-İlmiyye, 1351/1932.

Hâzimî, Ebûbekir Muhammed b. Mûsâ b. 'Osmân el-Hemedânî Zeynuddîn. *el-İ'tibâr fi'n-nâsih ve'l-mensûh mine'l-âsâr*. Haydarabad: y.y., 1359.

Heysemî, Ebu'l-Hasan Nûruddîn Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Keşfu'l-estâr 'an zevâidi'l-Bezzâr*. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1399/1979.

———. *Mecmau'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*. Kahire: Mektebetu'l-Kudsî, 1414/1994.

Hıfînî, Abdülmün'im. *Mevsuatü ümmi'l-mü'minin Âişe bint Ebû Bekir*. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 2003.

İrâkî, Zeynuddîn Ebû'l-Fadl Abdurrahîm b. el-Huseyn b. Abdurrahmân. *Şerhu't-Tabsıra ve't-tezkira*. Editör Abdullatîf el-Hemîm ve Mâhir Yâsîn el-Fahl. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423.

———. *Tarhu't-tesrîb fi şerhi't-Takrîb*. B.y.: et-Tab'atu'l-Mısıriyyetu'l-Kadîme, t.y.

İbn Abdilber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed. *el-İstizkâr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000.

———. *el-'İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1413/1992.

———. *et-Temhîd li mâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-Esânîd*. Mağrib: Vezâratu 'Umumi'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1387/1967.

İbn 'Adîy, Ebû Ahmed Abdullâh b. 'Adîy el-Curcânî. *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-Ricâl*. Beyrut: el-Kutubu'l-İlmiyye, 1418/1997.

İbn Battâl, Ebû el-Hasan Ali b. Halef b. Abdulmelik İbn Battâl. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1423/2003.

İbn Dakîk el-Î'd, Takiyyuddîn Ebu'l-Feth Muhammed b. Ali b. Vehb b. Mutî'. *İhkâmu'l-ahkâm şerhu 'mdeti'l-ahkâm*. B.y.: Matba'atu's-Sunneti'l-Muhammediyye, t.y.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Haydarabad; Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1371/1952.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullâh b. el-'Absî. *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. Riyad: Mektebu'r-Ruşd, 1409.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fi'temyîzi's-sahâbe*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994.

———. *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Editör Muhibbuddîn el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.

———. *el-Metâlibu'l-âliyye bi zevâ'idi'l-mesânidi's-semâniyye*. Suudi Arabistan: Dâru'l-Âsime, 1419/1998.

———. *Lisânu'l-mîzân*. B.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002.

———. *Tehzibu't-Tehzîb*. Hindistan: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-'Osmâniyye, 1326.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelusî. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, t.y.

———. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2002.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*. Riyad: Dâru's-Semî'î, 1420/2000.

———. *es-Sahîh*. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1408/1988.

———. *es-Sikât*. Hindistan: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-'Osmâniyye, 1393/1973.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişâm el-Himyerî. *es-Sîretu'n-nebeviyye*. Mısır: Mektebetu Mustafâ el-Bâbî'l-Halebî, 1375/1955.

İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme en-Nîsâbü'rî. *Kitâbu't-Tevhîd ve'isbâtu sıfâti'r-rab'azze ve celle*. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1414/1994.

———. *Sahîhu İbni Huzeyme*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1424/2003.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zür'âî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *İ'lâmu'l-muvakkî'in'an rabbi'l-âlemîn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1991.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omer b. Kesîr ed-Dimeşkî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. B.y.: Dâru'l-Fikr, 1407/1986.

———. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. B.y.: Dâru Taybe, 1420/1999.

İbn Kudâme el-Makdisî, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâî lî. *el-Kâfî fî fikhi'l-İmâm Ahmed*. B.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1994.

———. *el-Muğnî*. Riyad: Dâru Alemi'l-Kutub, 1417/1997.

İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenu İbn Mâce*. B.y.: Dâru 'İhyâ'î'l-Kutubi'l-'Arabiyye, t.y.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâlüddîn b. Manzûr er-Ruveyfî'î. *Lisân'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993.

İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. 'Abdirrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî. *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Medine: Mektebetu'l-Gurebâ'î'l-Eseriyye, 1417/1996.

İbn Sa'd, Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *et-Tabakâtu'l-kubrâ*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1388/1968.

İbnü'l-'Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Meâfirî. *el-Kabes fî şerhi Muvatta'î Mâlik b. Enes*. B.y.: y.y., 1992.

İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed el-Cezerî. *Üsdu'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. B.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994.

İbnü'l-Esîr, Ebû's-Sa'âdât el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî. *el-Bedî' fî 'ilmi'l-'Arabiyye*. Mekke: y.y., 1420.

———. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1399/1979.

———. *eş-Şâfî fî Şerhi musnedi's-Şâfî'î*. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2005.

İbnu'l-Mubârek, Ebû Abdurrahmân Abdullâh b. Mubârek b. Vâzih et-Turkî. *ez-Zuhd ve'r-rekâ'ik l'ibni'l-Mubârek ve'z-zuhd li Nu'aym b. Hammâd*. Beyrut: y.y., t.y.

İbnu'l-Mulakkin, Ebû Hafis 'Omer b. Ali b. Ahmed el-Mısırî. *et-Tavzîh li şerhi'l-Câmi'î's-sahîh*. Dımaşk: y.y., 1429/2008.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî. *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkûn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1985.

———. *el-Mevzû'ât*. Medine: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1966-1968.

———. *el-Mesâlik fî şerhi Muvatta'î Malik*. B.y.: y.y., 1428/2007.

İbnü's-Salah, Osman b. Abdurrahman. *Mukaddimetu İbnü's-Salah- Marifetu envai ulumi'l-Hadis*. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullâh b. Vehb el-Mısırî el-Kureşî. *el-Câmi' fî'l-hadîs*. Riyad: y.y., 1416/1995.

İshâk b. Râhuyeh, Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Muhalled b. İbrâhîm el-Mervezî. *Musnedu İshâk b. Râhûyeh*. Medine: Mektebetu'l-İmân, 1412/1991.

Kâzî 'Îyâz, Ebû'l-Fazl 'Îyâz b. Mûsâ el-Yahsubî. *İkmâlu'l-Mu'lim bi fevâ'idü Muslim*. B.y.: y.y., 1419/1998.

Kâsânî, Alâuddîn Ebûbekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî. *Bedâ'î'u's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986.

Khan, Alam. "The Role of 'Aisha in the Transmission and Critique of Hadith = Âişe'nin Hadis Rivayeti ve Tenkitindeki Rolü". *Gümüştane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XI, sy 22 (2022): 370-389.

Kirmânî, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Sa'id. *el-Kevâkibu'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: y.y., t.y.

Kudûrî, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî. *et-Tecrîd*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1427/2006.

Little, Joshua. *The Hadith of 'Â'ışah's Marital Age: A Study in the Evolution of Early Islamic Historical Memory*. Doktora tezi, University of Oxford, 2022.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. *el-Muvattâ'*. Abu Dabi: Muessesetu Zâyid b Sultân, 1425/2004.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü ehli's-sunne*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005.

Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Basrî. *el-Hâvî'l-kebîr fî fikhi mezhebi'l-İmâmî's-Şâfi'i ve huve şerhu Muhtasari'l-Muznî..* Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419-1999.

Maviş, Sümeyye. *Hiz. Âişe'nin Rivayetlerinde Kadın Fıkhi*. Yüksek Lisans Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2022.

Mizzî, Abdurrahman b. Yusuf. *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmai'r-ricâl*. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1980.

Munâvî, Zeynuddîn Muhammed Abdurrauf b. Tâcu'l-Ârifin el-Haddâdî. *Feyzu'l-kadîr fî şerhi'l-Câmi'i's-sağîr*. Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, 1356/1937.

Muslim, Ebû'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî. *Sahîhu Muslim*. Cidde; Beyrut: Dâru'l-Minhâc; Dâru Tavki'n-Necât, 1433.

Nesâ'î, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb el-Horâsânî en-. *el-Muctebâ mine's-süinen - es-Sünenu's-suğrâ*. Halep: Mektebetu'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1406/1986.

———. *es-Sünenu'l-kubrâ*. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Muslim*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1392/1972.

Nîsâbûrî, Hâkim en-. *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

Rua'ynî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed er-. *Mevâhibu'l-celîl fî şerhi Muhtasari Halîl*. B.y.: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.

Savaş, Rıza. "Hz. Aişe'nin Evlenme Yaşı İle İlgili Farklı Bir Yaklaşım". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 9 (1995): 139-44.

Sehâvî, Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed. *Fethu'l-muğîs bi şerh Elfiyyeti'l-hadîs li'l-'Irâkî*. Mısır: Mektebetu's-Sunne, 1424/2003.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme es-. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Fikr li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî'i, 1421/2000.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *Tedribu'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*. B.y.: Dâru Taybe, t.y.

Şâfîî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs b. 'Abbâs. *el-Umm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990.

Saitoğulları, Ayşe Yasemin. *Hz. Âişe'nin İtirazı Bağlamında Ölünün Arkasından Ağlamayla İlgili Rivayetlerin İsnad-Metin Analizi*. Yüksek Lisans Tezi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2018..

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-. *el-Mu'cemu'l-evsat*. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, t.y.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-. *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli âyi'l-Kur'ân*. B.y.: Mu'essesetu'r-Risâle, 1420/2000.

Tânevî, Muhammed b. 'Alî b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Şâbir el-Fârûkî el-Hanefî et-. *Keşşâfu Istilâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*. Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısırî et-. *Şerhu me'âni'l-âsâr*. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.

———. *Şerhu muşkili'l-âsâr*. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1415/1994.

Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd el-Basrî et-. *el-Musned*. B.y.: Dâru Hicr, 1419/1999.

Tîbî, Ebû Muhammed Huseyn b. Abdullâh et-. *Şerhu't-Tîbî 'alâ Mişkâti'l-mesâbih*. B.y.: y.y., 1417/1997.

Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ. *Sünenu't-Tirmizî*. Mısır: Şirketu Mustafâ'l-Bâbî'l-Halebî, 1395/1975.

Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali en-Nîsâbûrî. *et-Tefsîru'l-Basît*. B.y.: y.y., 1430.

Yılmaz, Fatih Mehmet. “Namaz Kılanın Önünden Çeşitli Varlıkların Geçmesine Dair Rivayetlerin Sened ve Metin Yönünden Değerlendirilmesi”. *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* X, sy 22 (2018): 1416-54.

Yılmaz, Rahile Kızılkaya. “İhtilâfü'l-Hadîs İlmî Açısından Kadının Mahremsiz Yolculuğu = Women's Travel without Mahram as A Subject of Ikhtilaf al-Hadith”. *Diyanet İlmî Dergi* LXVIII, sy 1 (2022): 263-300.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân ez-. *Mîzânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963.

———. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*. B.y.: Mu'essesetu'r-Risâle, 1405/1985.

———. *Tezkiretu'l-Huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Ahmet Selçuk		ŞEN
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	Arapça (Çok İyi) Hollandaca (Çok iyi)		İngilizce (Çok İyi)
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	2010	2016	Calandlyceum
Lisans	2016	2021	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Yüksek Lisans	2021	2024	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Doktora			
Çalıştığı Kurum/lar	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1.			
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:			
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
	Tarih	16.09.2024	
	İmza		
	Adı Soyadı	Ahmet Selçuk ŞEN	

