

# HZ. ÂİŞE'NİN AHKÂMA DAİR BAZI RİVÂYETLERİNİN FIKIHTAKİ İZ DÜŞÜMLERİ

**Emine Demil**

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis ABD Öğretim Üyesi, Nevşehir/Türkiye  
eminedemil@nevsehir.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-5966-4651>

**Article Types / Makale Türü**

Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Makale Geliş Tarihi**

05/02/2021

**Accepted / Kabul Tarihi**

23/04/2021

DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.875240>

## HZ. ÂİŖE'NİN AHKÂMA DAİR BAZI RİVÂYETLERİNİN FIKIHTAKİ İZ DÜŖÜMLERİ

### ÖZ

Kur'an ve sünnette hükümler çoğunlukla genel ve mutlaktır, naslar da sınırlı olup bunlardan hüküm elde edilmesi "ictihad" denilen dinî hüküm elde etme metodolojisini zorunlu kılmaktadır. Hz. ÂiŖe, naslardan hüküm elde etme hususunda müstesna bir konuma sahiptir. Onun sahip olduğu kabiliyet ve imkânlar, dinî hüküm ve esaslara detaylı bir şekilde vâkıf olmasına zemin teşkil etmiştir. Hz. ÂiŖe vahyin nüzulüne şahit olması, hadislerin sebab-i vürudunu bizzat gözlemlemesi, ayrıca odasının Mescid-i Nebevî'ye bitişik olması sebebiyle İslâmî ilimlerde mümtaz bir şahsiyet haline gelmiştir. Bu çerçevede Hz. ÂiŖe, dinî ilimlerde uzmanlaşmış, dinin anlaşılmasında, yorumlanmasında, ferdî ve sosyal hayatta Müslümanlara temel teşkil edecek hükümlerin aslı kaynaklardan çıkarılmasında mühim bir rol üstlenmiştir. Hz. ÂiŖe verdiği fetvalarla Kitap ve sünnette yer alan dinî hükmün açıklanmasında ve kapsamının belirlenmesinde mühim bir kadın fakihtir. Burada Ŗunu belirtelim ki, Hz. ÂiŖe'ye dair yapılan çalışmalarda onun hayatı, hadis ve tefsir ilmindeki yeri hususunda malumat sunulmuş, onun fikhî yönü ve fikhî rivâyetleriyle ilgili tartışmalara çok fazla değinilmemiştir. İşte bu çalışmada Hz. ÂiŖe'nin hem fıkıh ilmindeki yeri, hem de bir fakih olarak kullanmış olduğu metodlar tespit edilmeye çalışılacaktır. Bununla birlikte Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde Hz. ÂiŖe'den nakledilen bazı fikhî rivâyetlerin fıkıh kaynaklarında nasıl değerlendirildiğine değinilecektir. Zira bu tür rivâyetler fıkıh içerisindeki tartışmaların ana temasını oluşturmaktadır. Öte yandan Hz. ÂiŖe'nin fikhî rivâyetlerinin fıkıh kaynaklarında hangi fikhî meseleler çerçevesinde ele alındığının tespiti, sonraki dönemde rivâyetlerin nasıl anlaşıldığını ve yorumlandığını göstermesi bakımından oldukça mühimdir.

**Anahtar Kelimeler:** AiŖe, Fıkıh, Hadis, Rivâyetler, Ahkâm.

## THE IMPLICATIONS OF SOME NARRATIONS OF AISHA ABOUT THE JUDGMENT IN FIQH

### ABSTRACT

In the Qur'an and the prophetic *sunnah*, the provisions made are mostly general and absolute, the difficulty of obtaining a provision from them, necessitated the methodology of obtaining religious judgments called *ijtihad*. In the formation of the Islamic fiqh, Aisha has an exceptional position. Her abilities and opportunities provided the basis for elaborating on religious principles. Aisha became a distinguished person in Islamic sciences because she witnessed coming of the revelation, observed the causes of hadiths, and her room was adjacent to the Masjid an-Nabawi. Aisha has played an important role in the elimination of the principles and provisions that will constitute the basis for muslims in the understanding and interpretation of religion, and personal and social life of them as well. Aisha is an important woman jurist in explaining and determining the scope of the religious decree in the Book and the sunnah, with the fatwas she gave. In this study, which examines the jurisprudential narrations of Aisha, the importance of fiqh will be mentioned first. Although Aisha, her life, hadiths and commentaries about the science of tafsir was presented already, related to her jurisprudential aspect and the narrations about fiqh have not been studied much. In this study, the goal will be tried to determine the place of Aisha both in the science of fiqh and the methods that she used as a faqih. In addition, It will be mentioned how some fiqh narratives transferred from Aisha were evaluated in the sources of fiqh, Ahmad b. Hanbal's *Musnad* as an example. For this kind of narrations constitute the main theme of the debates in the jurisprudence. On the other hand, it is very important to determine in which jurisprudential framework the fiqh narrations of Aisha are dealt with in fiqh sources in terms of showing how the narrations were understood and interpreted in the subsequent periods.

**Keywords:** Aisha, Fiqh, Hadith, Narrations, Jurisprudence.

## GİRİŖ

Hiz. ÂiŖe, sünnetin ve hadisin sonraki nesillere aktarılmasında mühim bir yere sahiptir. O, derin kavrayıŖı, Kur'ân-ı Kerim'i ve Hiz. Peygamber'i (s.a.s) anlamak için sarf ettiği büyük çabayla hem hadiste hem de fıkıh ve tefsirde büyük bir Ŗöhrete ulaŖmıŖtır. Onun fakih olmasında Hiz. Peygamber'in yanında yetiŖmiŖ olmasının ve ilme olan merakının büyük katkısı olmuŖtur. Bilhassa Hiz. Peygamber ile olan beraberliğinin kazandırdığı sünnet bilgisi onda öne çıkmıŖ, Kur'an ve hadislerden hüküm elde etmede mühim bir rol oynamıŖtır.

Ayrıca Hiz. ÂiŖe, âyetlerin delâletlerinden anlaŖılan hükümleri izah etmiŖ, hadislerde kapalı olan yönleri sebeb-i vürûdları çerçevesinde açıklamıŖ, insanların sorularını cevaplandırmıŖ, Müslümanlar arasında ortaya çıkan ihtilâfları çözmüŖtür. Onun verdiği hükümler ve yaptığı açıklamalar, müctehidler için Ŗer'î birer esas kabul edilmiŖtir (Kahraman, 2009, 80-83; Kınar, 1995). Hiz. ÂiŖe'nin bir meselenin fikhî hükmünü Kur'ân-ı Kerim, sünnet, icma, kıyas, mesale-i mürsele, istishab, örf ve âdet çerçevesinde verdiğini ifade etmek mümkündür.

## 1. HIZ. ÂİŖE'NİN<sup>1</sup> FIKIH İLMİNDEKİ KONUMU

Ashab-ı Kirâmın Allah Rasûlü'nden gördüğünü ve işittiğini anlayıp kavramak ve sonraki nesillere aktarmak bakımından çeŖitli tabakalara ayrıldığı bilinmektedir. Onların içinde binlerce hadis rivâyet eden sahâbîler olduğu gibi tek bir hadis rivâyet eden veya hiçbir rivâyeti bulunmayan kimseler de vardır. Hadis rivâyet edenlerin hepsi, bu hadislerden Ŗer'î hükümler çıkaracak niteliğe de sahip değildir. Hiz. ÂiŖe ise, nasların manâlarını ve delâletlerini anlaması bakımından mühim bir kadın fakihdir.

Hiz. ÂiŖe'nin en belirgin vasıflarından birisi de İslâm dininin esaslarını anlatmak hususundaki faaliyetleridir. Allah Rasûlü'nden sonra onun evi, kadın erkek, büyük küçük birçok kimsenin huzuruna gelip kendisini dinlediği, varsa sorusunu sorduğu ve cevabını aldığı bir ilim meclisi olmuŖtur. "Peygamber Ŗehri Medine"nin ilim merkezi olmasında Hiz. ÂiŖe'nin katkısı büyüktür. Nitekim Hiz. Ebû Bekir, Hiz. Ömer, Zeyd b. Sâbit, Hiz. Osman, Hiz. Ali, Hiz. ÂiŖe, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbâs gibi fakih sahâbîler, tâbiîn döneminin birinci nesil fakihleri ve bunlar arasında ayrı bir konuma sahip bulunan fukahâ-yi seb'a Kur'an ve hadis bilgisinin, fikhî görüş ve usullerinin Nâfi', İbn Ŗihâb ez-Zühri, Ebu'z-Zinâd, Rebîâtürre'y, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî gibi bir sonraki nesilden Medinelî fakihlere aktarılmasının yanı sıra Medine fıkıh ekolünün oluşmasında da önemli katkıları olmuŖtur (Bozkurt - KüçükaŖı, 2003, 28/311).

Medine'de onun yıllarca süren eğitim öğretim etkinlikleri sonucunda, İslâmî ilimlerin temelleri atılmıŖ hadis ve fıkıh alanlarında 'Medine Ekolü' teşekkül etmiŖtir. Hiz. ÂiŖe, sadece Ŗifahî sorulara değil, aynı zamanda farklı bölgelerde yaŖayan Müslümanların mektupla sordukları sorulara da cevaplar vermiŖtir. Kendisi, böylece hadislerin ve bazı fikhî meselelerin yazılmasına da öncülük etmiŖtir (Fayda, 1989, 2/203-204).

Medine'de en çok fetva vermekle meŖhur yedi sahâbî vardır. Bunlar ise Hiz. Ömer, Hiz. Ali, Abdullâh b. Mes'ûd, Zeyd b. Sâbit, Abdullâh b. Ömer, Abdullâh b. Abbâs ve Hiz. ÂiŖe'dir. Bunların her birinden intikal eden fetvalar, birer büyük cilt teşkil edecek sayıdadır (İbn Kayyım el-Cevziyye, 1973, 1/12-14; Kettânî, 1990, 3/140, 210).

Fıkıha olan vukûfiyeti sebebiyle Hiz. ÂiŖe ictihad ve fetvalarıyla, fakih ve müctehidler arasında yer almıŖtır. Onun verdiği fetvalar incelendiğinde yalnızca furû-ı fıkıh alanında değil, hüküm çıkarma yönteminde, bir anlamda fıkıh usulünde ve hikmet-i Ŗeri konularında da derin bir anlayıŖa ve kabiliyete sahip olduğunu göstermektedir (İbn Sa'd, 1917/1940, 8/66; İbn Abdilberr, 1412/1992, 4/437; Keskiöğlü, 1999, 70-71). Bu bağlamda Hiz. ÂiŖe'nin fıkıh ve ictihadda güçlü ve keskin bir görüşe sahip olduğu dile getirilmekte ve fıkıh ilminin kurucularından sayılmaktadır (Ekinci, 2006, 45). Ebû İŖhâk eŖ-Ŗirâzi (ö. 476/1038), Hiz. ÂiŖe'yi *Tabakât*'ında fakih sahâbîler içerisinde zikretmektedir (Ŗirâzi, 1970, 47-48). İbn Hazm (ö. 456/1064) ise

1 - Hiz. ÂiŖe'nin biyografisi için bkz. İbn Sa'd, 1917/1940, 8/58-81; İbn Abdilberr, 1412/1992, 4/435-439; İbnü'l-Esir, 1280, 5/501-504; Zehebî, 1994, 2/135-201; ZerkeŖî, 2002, 25-34; Fayda, 1989, 2/201-205.

dinî hükümler hususunda kendilerinden fetvalar rivâyet edilen sahabenin isimlerini kendilerinden nakle- denlerin çokluğuna göre kaydederken Hz. Âişe'yi diğer sahabeden önce zikretmektedir (İbn Hazm, 1993, 5/92). Yüz otuzdan fazla sahabînin ondan fetva naklettiği, onun fikhî en iyi bilen kadın sahâbîlerin başında geldiği ifade edilmektedir (İbn Sa'd, 1358, 2/375).

Hz. Âişe'nin ilmî ve fıkıhtaki yerine dair kaynaklarda şu malûmatlar sunulmaktadır: İbn Şihâb ez-Züh- rî (ö. 124/741) "Hz. Âişe'nin ilmi ile Hz. Peygamber'in diğer eşlerinin hatta bütün kadınların ilmi muka- yese edilse mü'minlerin annesinin ilmi daha ağır basar" demektedir. (Hâkim, ts., 4/11; Ahmed b. Hanbel, 1987, 2/194).

Sahâbenin büyükleri, dinî konularda herhangi bir meseleyi çözemedikleri zaman ona sormuşlar ve iste- dikleri bilgiyi onda bulmuşlardır. Bu çerçevede Kabîsa b. Züeyb (ö. 86/705) onun ilmî derinliğini şu ifade- lerle dile getirmektedir: "Âişe insanların en âlimiydi. Sahâbîlerin büyükleri ahkâma dair pek çok meseleyi ona sorardı" (Zehebî, 1994, 4/282). Bazı âlimlerin belirttiğine göre o, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer devrinde müstakil olarak fetva vermeye başlamış, bu durum onun vefat etmesine kadar devam etmiştir (İbn Sa'd, 1358, 2/375). Bu bağlamda erken dönem kaynaklarda ashâbın büyüklerinin ferâize dair meselelerde Hz. Âişe'ye danıştıkları ifade edilmektedir. Mesrûk da (ö. 63/682); "Ferâiz hususunda Allah Rasûlü'nün (s.a.s) önde gelen ashabının ona soru sorduklarını gördüm" demiştir (Hâkim, ts., 4/11).

Tâbiîn devrinin birçok fakihî de, onun bu yüksek seviyedeki fıkıh bilgisinden faydalanmak üzere kendi- siyle ilmî istişarelerde bulunmuştur. Bu çerçevede tabiînin önde gelenleri şunları nakletmektedir:

Urve b. Zübeyir (ö. 94/713); "Fıkıh, tıp ve şiir ilminde Hz. Âişe'den daha önde bir kadın görmediğini" belirtmektedir (İbn Abdilberr, 1412/1992, 4/358). Urve, Hz. Âişe'ye; "Ben senin durumunu düşünüyorum ve şaşırıyorum. Seni insanların en fakihî olarak buluyorum ve 'Buna ne engel olacak ki, zira o Rasûlul- lâh'ın hanımı ve Ebû Bekir'in de kızıdır' diyorum" demektedir (Bezzâr, 1988/1997, 3/240; Ahmed b. Han- bel, 2001, 6/67).

Abdurrahman b. Avf'ın oğlu Ebû Seleme (ö. 94/712-13); "Allah Rasûlü'nün sünnetini Hz. Âişe'den daha iyi bilen, dinde derinleşmiş, âyetlere bu derece vâkıf ve sebab-i nüzulleri bilen, ferâiz ilminde mahir bir kimseyi görmediğini" ifade etmiştir (İbn Sa'd, 1917/1940, 3/375; İbn Abdilberr, 1412/1992, 2/479).

Atâ' (ö. 114/732); "Hz. Âişe'nin, insanların içerisinde en fakih ve rey bakımından en bilgisi, en iyisi olduğunu" belirtmiştir (Hâkim, ts., 4/14).

Hz. Âişe'nin ilmî tenkit zihniyetine sahip olması ayrıca sünnete derin vukûfiyeti sebebiyle başta kıyas olmak üzere aklî delilleri kullanması, âyetlerin delaletlerini, sebab-i nüzulünü ve kıraat vecihlerini bizatihi Allah Rasûlünden öğrenmesi nedeniyle âyetlerden nasıl hüküm çıkarılabileceğini bilmekteydi (İbn Sa'd, 1917/1940, 8/66; İbn Abdilberr, 1412/1992, 4/437; Keskiöğlü, 1999, 70-71). Sünneti çok iyi kavrayan Hz. Âişe, hadislerden istinbât ve kıyas yoluyla yeni hükümler çıkarmıştır. Hadis ve fıkıh kaynaklarında onun bazı sahâbîlerden farklı yöndeki fetvaları geniş bir yer tutmaktadır (Fayda, 1989, 2/204).

Hz. Âişe'nin verdiği fetvalar ve çözüme ulaştırdığı fikhî hükümler, tabiûn fakihlerine ve mezheb imam- larına da kaynaklık etmiş ve fetvaları büyük ölçüde benimsenmiştir (Dahil, 1989, 19-79). Onun fetvalarının konuları daha çok, kadınlar, eşler arasındaki meseleler, gece ibadetleri, helâl-haram gibi hükümler, Allah Rasûlü'nün günlük yaşantısı ve ahlakı ile ilgilidir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1973, 1/21; Kahraman, 2009, 79-80). Öte yandan Hz. Peygamber'in hanımı olmasının yanında değerli bir öğrencisi de olan Hz. Âişe, fıkıh ilminde pek çok sahabenin fetvasını düzeltmiştir (Zerkeşî, 2002, 88, 100-112, 135-137, 143-145). Hz. Âişe, hayatının son zamanlarını kadınların özel hallerine dair fikhî hükümlerde fetvalar vererek geçirmiştir. Şer'î hükümlerin neredeyse dörtte biri Hz. Âişe'den rivâyet edilmiştir (İbn Hacer, 1380/1960, 7/107).

Hz. Âişe, Kur'an ile Hz. Peygamber'in hadisleri arasında kendi anlayışına göre farklılık arz eden ko- nuları Allah Rasûlü'ne sorarak O'nunla müzakere etmiştir. Hz. Âişe, aynı zamanda kadınların bizzat Allah Rasûlü'ne sormadıkları konulara aracı olmuştur (Dârimî, "Vüdû", 84).

Kanaatimizce onun fikhî konularda Kur'an ve sünnette açık olarak bulamadığı konuların hükmünü ic- tihâd ederek çıkarması, delillerden hüküm elde etme yöntemine vâkıf olduğunu ve zengin bir fıkıh kültürüne

sahip olduğunu göstermesi bakımından mühimdir. Hiz. ÂiŖe'nin fikhî görüşlerine genel olarak bakıldığında, onun Kurân'ı, sünneti, Hiz. Peygamber'i, toplumu ve kadını bir bütün içinde değerlendirdiğini göstermektedir. Bu bağlamda kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplarda, farklı âyetleri dikkate alıp yorumladığını, âyetlere bütüncül bir anlayışla yaklaştığını, fetvalarında maslahata, örf ve âdete, tecrübeye atıfta bulunduğunu ifade etmek mümkündür. Hiz. ÂiŖe'nin fetvaları, nasların mânâlarına derin vukûfuyetini, aralarındaki irtibatın delillerin tercihe müsait olmaması halinde akıl hâkimiyetini göstermesi bakımından mühimdir.

## 2. HIZ. ÂIŖE'NİN İCTİHÂD USÛLÜ

Hiz. ÂiŖe, fikh ilminin kaynağı olan sahâbe devri Medîne ekolünün, ileri gelen kadın âlimlerinden birisidir. Medîne'de yetişen fakihlerin ilmî usûllerinde sahâbenin tesiri açıkça görülür. Bunlar arasında Hiz. ÂiŖe'nin ise ayrı bir yeri vardır. Bu hususta Medineliler'in görüşlerinin temeli, Abdullâh b. Ömer'in ve Hiz. ÂiŖe'nin fetvaları ile Medîne'de görevli kadınların hükümleridir" denilmiştir. Bununla birlikte Hiz. ÂiŖe'nin Abdullâh b. Ömer'den ayrı bir ictihâd usûlü vardır. O; lafızları, delâletlerini gerektiği gibi inceler, anlamlarını iyice kavrayıp derinliğine tetkik eder, şumûlünü ve hedefini araştırır, illetlerini de gözden geçirirdi. Bunu yaparken de Kur'an'ın akla hitap eden, düşünmeye ve araştırmaya davet eden metoduna uygun hareket ederdi (Medkûr, 1977, 76-77).

Hiz. ÂiŖe'nin ictihâd usulündeki metotlarını şöyle sıralamak mümkündür: Hiz. ÂiŖe fetvalarında öncelikle Kur'an-ı Kerim'in hükmünü esas alır. Hâkim'in Müstedrek'inde naklettiği bir rivâyete göre, Hiz. ÂiŖe'ye mut'a nikâhı sorulunca, o "Sizin ile benim aramda Allah'ın Kitab'ı esastır" diyerek şu âyeti okumuştur: "O mü'minler ki, ırzlarını korurlar. Ancak eşleri yahut sahibi oldukları cariyeleri bunun dışındadır ve bunlardan dolayı kötülenmezler. Artık her kim Allah'ın kendisine verdiği eş ya da cariye den öteye, başkalarına giderse haddi aşmış olur" (el-Mü'minûn 23/5-6).

Hiz. ÂiŖe, Kur'an'dan bir hüküm çıkarırken âyetlerin zâhirî manasından hareket ettiği gibi, mefhum ve mantıktan hüküm çıkarma gibi usûllere de başvurmuştur. Hiz. ÂiŖe, âyet te'vile ihtiyaç bırakmayacak derecede açık ise başka delile başvurmadan fikhî görüşünü ilgili âyete dayandırmaktaydı (Kahraman, 2009, 80).

Hiz. ÂiŖe, boşanma sayısını sınırlandıran Bakara sûresinin 229. âyetinin sebep-i nüzûlünü şöyle ifade etmiştir: "Bu âyet nazil olmadan önce bir kimse, hanımını dilediği zaman boşar, iddeti içerisinde istediği anda eşine dönüp evliliğini devam ettirirdi. Bir kadın bu hususu Hiz. Peygamber'e şikâyet edince "Boşama iki defadır. Bundan sonrası ise ya iyilikle tutmak ya da güzellekle salıvermektir" (el-Bakara 2/229) âyeti indirildi. Böylece, bir kadının boşama sayısı üçle sınırlandırılmış ve evliliğin devamı sağlanmış oldu. Hiz. ÂiŖe, evli olmayan kişinin boşamasının ise geçersiz olduğunu ifade etmiş "Boşama, ancak nikâhtan sonra olur" (Tirmizî, "Talâk ve'l-Liân", 6) diyerek evlenmeden önce yapılan boşanmanın bir hükmünün olmadığını açıklamıştır (Alkış - Bilik, 2018, 127-128).

Bu bağlamda Hiz. ÂiŖe'ye göre hür olan kadının boşanma sayısı üç iken (el-Bakara, 2/229) cariyenininki ikidir (Dahil, 1989, 184).

Hiz. ÂiŖe tanıdık, güvenilir bir grupta gidildiğinde ve güvenlik şartlarının oluşması hâlinde kadının mahremi olmadan da her türlü yolculuğu yapabileceği kanaatindedir. Görüşünü "Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır" (Âl-i İmrân 3/97) âyetine dayandıran Hiz. ÂiŖe, âyette geçen "güç yetme" ifadesinde mahrem şartının bulunmadığını ifade etmiştir. Onun bu görüşü İmâm Mâlik ve İmâm Şâfiî tarafından da benimsenmiştir. Hâkim şöyle demiştir: "Bu haber, Buhârî ve Müslim'in şartlarına uygun olduğu halde onu nakletmemişlerdir" (Hâkim, ts., 2/305; Zerkeşî, 2002, 88).

Hiz. ÂiŖe fetvalarında sünneti de esas alır. Ona göre velinin izni olmadan kıyılan nikâh geçerli değildir. Bu hususta kendisinden rivâyet edildiğine göre, Allah Rasûlü şöyle buyurmuştur: "Hangi kadın, velisinin izni olmaksızın nikâh kıyarsa onun nikâhı batıldır" (İbn Mace, "Nikâh", 14). Bu bağlamda Hiz. ÂiŖe, velinin izninin alınmasının nikâhın şartı olduğunu ifade etmiştir (Alkış - Bilik, 2018, 122).

Hiz. ÂiŖe: "Rasûlullâh Safâ ile Merve arasında sa'y yapmayı sünnet kılmıştır, artık hiç kimsenin onları sa'y etmeyi terk etmesi (câiz) değildir" demiştir (Müslim, "Hac", 262; Zerkeşî, 2002, 165-166). Buhârî ve

Müslim, Urve b. Zübeyr'in şöyle dediğini rivâyet etmiştir: “Hz. Âişe'ye: ‘Ben, Safâ ile Merve arasında sa'y yapmayan kişiye bir şey gerekmez kanaatindeyim. Safa ile Merve arasında sa'y etmesem de olur' dedim. Hz. Âişe, bunun üzerine bana: ‘Ey kızkardeşimin oğlu! Ne kötü söyledin! Safâ ile Merve arasını hem Rasûlullâh (s.a.s) hem de (ona uyararak) Müslümanlar tavaf etti ve o böylece sünnet oldu. Önceleri menât putu için hac yapan cahiliye müşrikleri, Safâ ile Merve arasını sa'y yapmazlardı. İslâm gelince Allah Rasûlü'ne bunu sorduk. Bunun üzerine Allah şu âyeti indirdi: “*Safâ ile Merve Allah'ın sembollerindedir. Kim Beyt'i hacceder veya umre yaparsa, o ikisini haccetmesinde bir günah yoktur*” (el-Bakara 2/158). Şayet senin dediğin gibi olsaydı âyet, ‘O ikisini sa'y etmemesinde bir günah yoktur’ biçiminde olurdu” dedi (Zerkeşî, 2002, 165).

Hz. Âişe'nin kendisine sorulan fetvalarda bazen nasların genel ilkeleri yani maslahat çerçevesinde cevap verdiği müşahede edilmektedir: “Hişâm, babasından, Hz. Âişe'nin şöyle dediğini rivâyet etmiştir: “Ebtah'ta konaklamak sünnet değildir. Rasûlullâh (s.a.s) orada sadece Medine'ye yola çıkışı müsait olduğu için konakladı” (Ahmed b. Hanbel, 2001, 6/41; Erul, 1999, 190, 282-284).

Bununla birlikte Hz. Âişe, Allah Rasûlünün hüküm koymak gayesiyle söylediği kesin olan, fakat gerekçesini açıklamadığı taabbudî hükümlere teslimiyet gösterilmesi gerektiğini de düşünmüştür. Bir kadının, kendisine âdetli kadının orucu kaza ettiği halde, namazı neden kaza etmediğini sormasına kızarak, kendilerinin Rasûlullâh döneminde orucun kazasıyla emrolduklarını, ama namazın kazasıyla emrolunmadıklarını söylemesi bu tutumun bir örneğidir (Kahraman, 2002, 192-217). Bu konuyla ilgili olarak Hz. Âişe, ibadete dair konularda nassın illetine itibar olunmayacağını düşündüğü içindir ki, oruç ile namaz arasındaki farkları tahlil etmemiştir (Medkûr, 1977, 78).

Onun takip ettiği metotlardan birisi de, bazı hassas durumları, soru soranın durumunu ve niyetini göz önüne alarak hüküm vermesidir. Müslim (ö. 261/875) ve dört Sünen sahipleri, Şa'bi'den şu haberi nakletmişlerdir: “Fâtıma bnt. Kays'ın yanına girdim ve Rasûlullâh'ın (s.a.s) onun hakkında verdiği hükmü sordum. O, kocası Ebû Amr b. Hafs'ın kendisini üç talakla boşayınca, nafaka ve mesken konusunda Rasûlullâh'a (s.a.s) başvurduğunu, ama Rasûlullâh'ın kendisine ne nafaka ne de mesken verdiğini söyledi” (Müslim, “Talâk”, 44; Ebû Dâvud, “Talâk”, 39; Tirmizî, “Talâk”, 5; Nesâî, “Talâk”, 70; İbn Mâce, “Talâk”, 10). Buhârî (ö. 256/870), bu haberi *Sahih*'inde muallak olarak şöyle nakletmiştir: Hz. Âişe bunu, yani Fâtıma hadisini kınamış ve şöyle demiştir: “O, etrafında kimsenin bulunmadığı ıssız bir evdeydi ve böyle bir çevreden korkulduğu için Rasûlullâh (s.a.s) ona bu hususta ruhsat verdi” (Buhârî, “Talâk”, 41; Zerkeşî, 2002, 153-154). Hz. Âişe'nin bu rivâyette, Fâtıma bnt. Kays'ın özel durumunu göz önünde bulundurduğu anlaşılmaktadır.

Buhârî'nin (ö. 256/870) İbn Ömer'den rivâyet ettiğine göre Allah Rasûlü şöyle buyurmuştur: “Bilâl ezanı geceleyin okumaktadır; dolayısıyla siz, İbn Ümmi Mektûm ezan okuyuncaya kadar yiyin için” (Buhârî, “Ezân”, 13). Beyhakî (ö. 458/1066) *Sünen*'inde Hz. Âişe'den rivâyetle Rasûlullâh'ın şöyle buyurduğunu nakletmiştir: “İbn Ümmi Mektum, âmâ bir adamdır. O ezan okumuş olsa da, Bilâl ezan okuyuncaya kadar yiyin için.” Hz. Âişe: “Bilâl fecri gözetmekteydi” demiştir (Beyhakî, 1344/1356, 1/382). Hz. Âişe, burada İbn Ümmi Mektûm'un âmâ oluşunu göz önünde bulundurmuş ve Bilâl'in fecri gözetmesi sebebiyle onun ezanıyla oruca başlamanın daha uygun olduğunu belirtmiştir.

Hz. Âişe'nin bir diğer vasfı da ona bir şeyin yapılıp yapılamayacağına dair bir soru sorulduğu zaman, sorulan konuda şer'î bir engel varsa buna karşılık helal bir alternatif sunmasıdır.

Nesâî (ö. 303/915), *es-Sünenü'l-Kebîr* adlı eserinde şu haberi nakleder: Ebû Talha'nın rivâyet ettiğine göre, Rasûlullâh şöyle buyurmuştur: “Melekler, içerisinde köpek veya figür (timsal) bulunan eve girmez” (Müslim, “Libâs ve'z-zînet”, 81). Ben, “Haydi gidip Hz. Âişe'ye bunu soralım” dedim, sonra ona vardık ve “Ey Mü'minlerin annesi! Bu bana Hz. Peygamber'in, ‘Melekler, içerisinde köpek veya figür (timsal) bulunan eve girmez’ buyurduğunu haber verdi, sen Rasûlullâh'ın (s.a.s) böyle dediğini duydun mu?” diye sorduk. O da: “Hayır, duymadım ama sana Rasûlullâh'tan gördüğüm bir davranışını anlatacağım: “Allah Rasûlü, bir gazveye çıkmıştı, ben O'nun gazveden geri dönüşünü bekliyordum, üzerime yünden yapılmış bir yorgan örtmüştüm. Allah Rasûlü gelince, kapıda karşıladım ve: ‘Ey Allah'ın Rasûlü! Allah'ın selâmı ve

rahmeti üzerine olsun! Seni aziz kılan, sana yardım ve ikram eden Allah'a hamd olsun' dedim. Allah Rasûlü üzerimdeki örtüyü gördüğü halde bana hiçbir yanıt vermeyince, O'nun yüzünden hoşnutsuzluk ifadesini anladım. Allah Rasûlü bu örtüyü çekip yırttı ve 'Allah bize taş ve toprak (heykel figürleri bulunan elbiseler) giymemizi emretmedi' buyurdu." Bunun üzerine ben de o örtüden iki yastık yapıp, içlerini lifle doldurdum. Bundan dolayı Rasûlullah beni ayıplamadı" (Ebû Dâvud, "Libâs" 48; Müslim, "Libâs ve'z-zînet", 87; Zerküşî, 2002, 98-99) demiş ve Hz. Âişe, bu husustaki fikhî kanaatini paylaşmıştır.

Kısacası, Hz. Âişe'ye herhangi bir mesele hususunda fikhî bir hüküm sorulduğunda o, Kur'an ve sünnette mevcut olan hükme göre cevap vermiş, bu iki şer'î kaynaktan bulamadığı zaman, Allah Rasûlü'nün kendilerine öğrettiği şekilde nasların genel ilkeleri ve amaçları çerçevesinde cevaplandırmıştır. O, yalnızca ferdî konularda değil, aynı zamanda siyâsî, idârî, toplumsal ve fikhî konularda da hüküm vermiştir. Bu husus ise Hz. Âişe'nin Kur'an ve sünnetin umumî ve hususî hükümlerinde ve şer'î delillerden hüküm çıkarma metodolojisinde ihtisas sahibi olduğunu göstermektedir.

### 3. HZ. ÂİŞE'NİN AHKÂMA DAİR BAZI RİVÂYETLERİ

Bu bölümde Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inden seçtiğimiz bazı rivayetleri nakledip daha sonra rivayetlerin fıkıhtaki iz düşümleri üzerinde duracağız.

- » 1. Abbâd b. Abbâd → Hişâm b. Urve → Babası (Urve b. Zübeyr) → Âişe: "Aşûre, Kureys'in cahiliyede oruç tuttuğu bir gündü. Rasûlullâh (s.a.s) da o gün oruç tutuyordu. (Rasûlullâh) Medine'ye geldiğinde o gün oruç tuttu. Aynı zamanda oruç tutulmasını emretti. Ramazan orucu farz kılındığında -ki Ramazan ayı oruç tutulan aydır- aşure orucunu terk etti. Bundan sonra dileyen oruç tuttu, dileyen tutmadı" dedi (Ahmed b. Hanbel, 2001, 40/11).
- » 2. Huşeym → Ömer b. Ebî Seleme → Babası → Âişe: "Ben ve Rasûlullâh cünüpkem tek bir kaptan yıkanyorduk" dedi (Ahmed b. Hanbel, 2001, 40/13).
- » 3. Huşeym → İsmâil b. Ebî Hâlid → Şa'bî → Mesrûk → Âişe: "Rasûlullâh'ın hedy kurbanının boyunlarına ip eğiriyordum... (İbn Abbâs'ın fetvasını işitince) Mesrûk: 'Örtünün arkasından onun el çırpmasını işittim' dedi. (Hz. Âişe, 'Onlar nasıl bu şekilde fetva verir?') Bu esnada helâl olan şeyleri yapıyorduk" dedi (Ahmed b. Hanbel, 2001, 40/20).
- » 4. Huşeym → Yezîd b. Ebî Ziyâd → Mücâhid → Âişe: "Biz Rasûlullâh ile beraber ihramlıyken kabileler yanımıza uğruyordu. Bize yaklaştıklarında örtümüzü yüzümüze indiriyorduk, bizden uzaklaştıklarında ise onu açıyorduk" dedi (Ahmed b. Hanbel, 2001, 40/21-22).
- » 5. Mu'temir → Eyyûb → İbn Ebî Muleyke → İbn Zübeyr → Âişe → Nebi (s.a.s): "Çocuğu bir ya da iki defa emzirmek mahremiyet doğurmaz" dedi (Ahmed b. Hanbel, 2001, 40/27).
- » 6. Mu'temir → Hâlid → Abdullâh b. Şakîk → Âişe: "Rasûlullâh'ın duhâ (kuşluk namazını) sadece seferden döndükten sonra kıldığını gördüm. (Rasûlullâh (s.a.s) kuşluk namazını) iki rek'at olarak kılıyordu" dedi (Ahmed b. Hanbel, 2001, 40/26).
- » 7. Bişr b. Mufaddal → Abdullâh b. Osmân → Yûsuf b. Mâhek → Hafsa bnt. Abdirrahmân → Âişe: "Rasûlullâh erkek çocuğu için iki koyun, kız çocuğu için bir koyun (bir akika kurbanı) vardır, buyurdu" (Ahmed b. Hanbel, 2001, 40/30).
- » 8. İshâk → el-Ezrak ve Yahyâ b. Saîd → Hüseyin b. Müktib → Büdeyl → Ebi'l-Cevzâ → Âişe: "Rasûlullâh (s.a.s) namaza tekbirle ve Fâtiha'yı okuyarak başlıyordu. Rükûya gittiğinde başını sabit tutuyor, yukarı bakmıyordu. Başını rükûdan kaldırdığında tam doğrulmadan secde etmiyordu. Başını secdeden kaldırdığında tam olarak doğrulmadan (ikinci) secdeyi yapmıyordu İkinci rekâtta "Tahiyat"ı okuyordu. Ayağı şeytanın topuğu (gibi yapmaktan nehyediyordu.) Sol bacağı yayıyordu. Sağ bacağı dayıyordu. Köpeğin (bacaklarını yayması gibi) iki kolun birisini yatırmayı yasaklıyordu. Namazı selamla tamamlıyordu. Yahya: 'Yabanî hayvanın kollarını yayması gibi iki kolunu yaymayı kerih görüyordu' dedi (Ahmed b. Hanbel, 2001, 40/32-34).

- » 9. Muhammed b. Fudayl → A'meş → Umâre b. Umeyr → Ebî Atiyye → Âişe: “Rasûlullâh'ın telbiyeyi nasıl getirdiğini biliyorum” dedi. (Hz. Âişe'nin) telbiyeyi şöyle getirdiğini işittim: “Lebbeyk Allâhümme lebbeyk, lebbeyke lâ şerîke leke lebbeyk, inne'l-hamde ve'n-ni'mete leke ve'l-mülk lâ şerîke lek” (Ahmed b. Hanbel, 2001, 40/44-45).
- » 10. Muhammed b. Fudayl → Hişâm → Babasından (Urve b. Zübeyr) → Âişe: “Hz. Peygamber Güneş tutulduğunda iki rekât namaz kıldı. Kıyâmı uzattı. Sonra rükû etti. Sonra rukûyu uzattı. Secdeye gitmeden tekrar kıyama kalktı. O (kıyam) ilk kıyamdan daha kısaydı. Sonra rükû etti. Sonraki rükûyu ilk rükûdan daha az yaptı. Sonra secde etti. Sonra ikinci rekâta kalktı. İlk rekâta yaptıklarını tekrarladı. Ancak ilk yaptığı kıyâm ikincisinden daha uzundu. İlk rükûsu sonrakinden daha uzundu. Namazını tamamladı ve güneş doğdu (Ahmed b. Hanbel, 2001, 40/48-49).

## 4. HZ. ÂİŞE'NİN BAZI AHKÂM RİVÂYETLERİNİN FIKIHTAKİ İZ DÜŞÜMLERİ

### 4.1. AŞURE ORUCUNA DAİR

Âşure, çeşitli din ve mezheplerin önem verdiği, Muharrem ayının 10. günüdür. Bu günde Hz. Musa ve kavmi zulümden kurtulmuş ve Yahudiler oruç tutmakla mükellef olmuştur. Bu bağlamda Âşure, Hz. Nuh'tan itibaren bütün Sâmi dinlerde mevcut olan ve câhiliye Arapları arasında da Hz. İbrahim'den itibaren önemli görülüp oruç tutulan bir gündür. Bu görüş Hz. Âişe ve Abdullah b. Ömer'in rivâyetlerine dayanır. Ashab arasında ilimleriyle temayüz etmiş bu iki sahâbînin rivâyetlerinden, aşurenin câhiliye dönemindeki Araplar tarafından da önemsendiği anlaşılmaktadır (Yavuz, 1991, 4/24-25).

Fıkıh kaynaklarında aşure orucunun nesh ve vücûbiyet bağlamında ele alındığı ve Hz. Âişe'nin hadisiyle hüküm verildiği anlaşılmaktadır. Sarsarî; “Aşure günü orucunun Ramazan orucuyla neshi şuna binaendir: “Aşure orucu vacipti. Sonra neshedildi. Buna Hişâm b. Urve → babası (Urve b. Zübeyr) → Âişe hadisi delildir. Buhârî ve Müslim (bu hadiste) ittifak etmiştir. Onu Ebû Dâvud, Nesâî ve Tirmizî tahrir etmiştir. Rivâyetin sahih olduğu söylenmiştir” demektedir (Sarsarî, 1987, 2/305).

Ayrıca aşure orucuna dair şunlar kaydedilmektedir: “Cahiliye'de insanlar aşure günü oruç tutardı. Nebi (s.a.s) de oruç tutuyordu. Medine'ye geldiğinde oruç tuttu ve Ramazan orucu, muharrem orucunu neshedinceye kadar orucun tutulmasını emretti. Aşure günü tutulan oruca Hz. Âişe hadisi delildir” (Şâtibî, 1997, 3/240).

Hz. Peygamber'in insanlara “Yarın oruç tutun!” diye emretmesi hususunda ise şunlar nakledilir: İbn Abbâs: “Bir bedevî, Nebi'ye (s.a.s) geldi. Hilâl'i gördüm” dedi. Rasûlullâh (s.a.s): ‘Allah'ın bir olduğuna şahitlik ediyor musun?’ buyurdu. (Bedevî): ‘Evet’ deyince ‘Hz. Muhammed'in peygamberliğine şahitlik ediyor musun?’ buyurdu. O yine: ‘Evet’ deyince Rasûlullah (s.a.s): ‘Ey Bilal! İnsanlara duyur, oruç tutsunlar’ buyurdu.

Bedevî'nin (Hilâl'i) gece ya da gündüz görmüş olması muhtemeldir ve bu Ramazan orucuna delil olmaz. *Sahihayn*'daki Seleme b. Ekva'dan rivâyetle Tahâvî bu rivâyeti aşure günü oruç tutmanın vacip oluşuna delil getirmiştir.

Rasulullâh (s.a.s) Eslem kabilesinden bir adama, insanları çağırmasını emretti. Yemek yiyenlere yemek yeseler dahi günün kalan kısmında oruç tutmalarını ve yemek yemeyenlere de mutlaka oruç tutmasını emretti. O gün aşureydi. Bu rivâyet Ramazan orucu onu neshetmeden önce aşure orucunun vacip bir oruç olduğuna delildir. Zira yemek yiyen kimse günün kalan kısmında oruç tutmakla emrolunmaz. Ayrıca gece niyet etmemiş de olsa gündüz niyeti geçerlidir. Buna binâen aşure orucu vacipti, denilir. Muâviye'den gelen *Sahihayn*'daki bir rivâyetle İbnü'l-Cevzî bunu men etmiştir: “Rasûlullâh'ın (s.a.s) şöyle dediğini işittim: “Bu aşure günü orucu bize farz kılınmadı. Sizden kim oruç tutmak isterse o gün oruç tutsun. ‘Ben oruçluyum’ buyurdu. (Bunun üzerine) insanlar da oruç tuttu.” Bu rivayet yemek yiyene kazayı emretmediğine delildir. Ancak Muâviye'nin fetih yılında Müslüman olmasından dolayı (bu rivâyet) batıldır. Şayet Müslüman olduktan sonra bu rivâyeti



işitmişse onu dokuz ya da on sene sonra işitmiş demektir. Bunun manası şudur: “Bu ve açık deliller birleştirilince Ramazan’ın farzietinden sonra artık aşure orucunun farz kılınmadığı anlaşılır. Ramazan orucu aşurenin vucûbiyetini neshetmiştir. Hadisteki “emera (emretti)” lafzı hem nedbi hem de îcâbî içermez. “emera” lafzı onun sadece vacip olduğuna delil teşkil eder. Hadiste zikredildiği gibi, Ramazan orucu farz kılındığında, diyen tuttu denilmiştir. Kesinliğine delâlet etmek üzere vucûbiyet sîgası (emera) kullanılmıştır. Tercih nedbi itibariyle değildir. Zira aşure orucu şu ana kadar mendûbdur, hatta sünnettir. Ancak rivâyete göre aşure vucûbiyet ifade etmesinden dolayı daha önceleri vacipti” (İbn Hümâm, ts., 2/305).

Ebu'l-Vefâ' bu hususa karşı çıkmış ve aşure orucunun Ramazan ayı orucuyla neshi babında Ramazan orucu ile aşurenin vucûbiyet bağlamında mukayese edilemeyeceğini ifade etmiştir (Ebû'l-Vefâ', ts., 4/210).

Hz. Nûh zamanından itibaren bütün Sâmi dinlerde önemli sayılan aşure gününde oruç tutmak Yahudilere farz kılınmıştı. Allah Rasûlü, cahiliyede Kureyşliler'in de tuttuğu aşure orucunu risaletten önce tutmuş, sonra bir ara terk etmişse de Medine'ye hicret edince Hz. Musa'nın şeriatine uyarak Ramazan ayı orucu farz kılınmaya kadar bir veya iki defa bu orucu tutmuş, Müslümanlara da bu orucu tutmalarını emretmiştir. Hatta bu konuda bir emir olmamakla beraber Rasûlullah, münâdiler çıkararak aşure orucunu halka duyurmuş, geceleyin oruç tutmaya niyet etmeyen kimselerin, günün yarısında bile haberdar olsalar o vakitten itibaren oruç tutmaya başlamalarını emretmiş (Buhârî, “Savm”, 69), fakat Ramazan orucunun farz kılınmasıyla birlikte, bu orucun tutulmasını isteğe bırakmıştır. Ramazan orucunun farzietinden sonra yirmi dört saat tutulan aşure orucunun müstehab olduğu hususunda âlimler görüş birliği içindedir. Ancak Medine'ye geldiğinde Hz. Peygamber'in aşure orucunun tutulmasına dair emrinin vucub ifade edip etmediği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bu bağlamda Ebû Hanife ve Şafîiler, onun vacip olduğunu, bu hükmün ise Ramazan orucu ile neshedildiğini belirtmişler, Hanbeliler ile bazı Şafîiler ise müstehab olduğunu söylemişlerdir. Bize göre aşure orucu önceleri vucubiyet ifade etmektedir. Zira Allah Rasûlü, kesin bir şekilde aşure orucunun tutulmasını emretmiş, bu hususta bir ruhsat tanımamıştır (Yavuz, 1991, 4/24-25). Sonuç olarak aşureye dair fıkıh kitaplarından değindiğimiz tartışmalar Ebû Hanife'nin aşure orucunu önceleri vacip görmesi ile doğrudan alakalıdır, denilebilir.

## 4.2. GUSLE DAİR

Gusül lügat açısından “yıkamak, temizlemek” manasında masdardır. Terim olarak, temizlenmek niyetiyle bütün vücudun temiz su ile yıkanmasıdır. Guslün sebepleri üçtür. Birincisi cünüplüktür. Hz. Âişe bir insanın cünüp olunca guslün vacip olduğunu belirtmektedir. İkincisi hayızdır. Bir kadının hayzı kesilince ona da gusül vacip olur. Bu bağlamda Hz. Âişe: “Kadın, hayız kanını görünce iç elbisesini beyaz görünceye kadar namazı bıraksın. Bunu görünce, gusül alsın ve namaz kılsın” demiştir. (Dahil, 1989, 460-461). Üçüncüsü ise nifastır (Kahraman, 2006, 33-48; Şener, 1996, 14/213).

Hz. Âişe nezdinde gusülde sünnet olan, guslün tam bir şekilde yapılmasıdır. Bu husus kendisine sorulduğu zaman Hz. Âişe: “Rasûlullah cünüplükten dolayı gusül alınca öncelikle ellerini yıkar, sonra namaz için abdest alır gibi abdest alırdı. Bundan sonra parmaklarını suya daldırır, saçlarının diplerine sürerdi. Sonra başına üç kap su döker, daha sonra ise bütün bedenini yıkardı” dedi. Şayet vücuduna abdestsiz bir şekilde su dökerse ve bu su bütün vücuduna ulaşmışsa bu gusül Hz. Âişe nezdinde câizdir. Bu bağlamda Hz. Âişe şöyle demiştir: “Birimiz cenâbet olursa avuçlarıyla su alır, ondan sonra başının üstüne, bundan sonra avuçlarıyla sağ tarafına, diğer eliyle sol tarafına su dökerdi” (Dahil, 1989,461-462).

İlgili tartışmalara baktığımızda ise, kaynaklarda şu rivâyetlerin kaydedildiği müşahede edilmektedir: Müslim ve diğerleri Ümmü Seleme'nin Rasûlullah'tan şöyle naklettiğini kaydetmektedir: “(Ümmü Seleme); ‘Cünüp iken gusül alınca saçlarımın örgüsünü açıyorum’ deyince (Rasûlullâh): ‘Hayır! Başına üç avuç su dökmen yeterlidir!’ buyurdu. Bu rivâyet saçların diplerine kadar suyun ulaşmasının vacip olmadığını göstermektedir. Aynı şekilde (şu rivâyet de bu hususta delildir): “Hz. Âişe'ye, Abdullâh b. Amr b. Âs'ın gusül aldıklarında kadınlara saç örgülerini bozmalarını emrettiği ulaştıncaya Hz. Âişe, İbn Amr için ‘Ne garip bir şey! Kadınlara gusül alırken saçlarını çözmelerini emrediyor. Saçlarını tıraş etmelerini emretseydi ya! Ben ve Rasûlullâh tek kaptan gusül alıyorduk. Başımın üzerine üç avuç sudan fazla su dökmezdim’ dedi” (Müslim, “Hayız”, 59).

Ebû Davud rivâyeti ise şöyledir: “Cünüplük hakkında Rasûlullah’tan fetva istediler. (Rasûlullâh): “Erkekler başını ovalasın, saçların diplerine su ulaşınca kadar onu yıkasın. Kadınlara gelince saçlarının örgülerini çözmeleri gerekmez. Avuçlarıyla başına üç avuç su döksünler” buyurdu.” Muhammed b. İsmâil b. Ayyâş’ın babasından naklettiği şu rivâyette hayız anında kadının saçını çözmesi gerektiği nakledilmektedir: Buhârî Hac’da Hz. Âişe’den şu rivâyeti nakletmiştir: “Veda Haccı’nda Rasûlallah ile beraber hacca gittim. Arefe gecesi girinceye kadar hayızdım. Sonra ‘Ya Rasûlallâh! Bu arefe gecesi hacda umre ile temettü yaptım’ deyince Rasûlallâh: ‘Saçını çöz, tara. Umre’ye devam et’” buyurdu (İbn Hümâm, ts., 1/59).

Kişinin hanımı ile beraber bir kapta gusül alması meselesi ise şöyledir: İçinden su alarak karı kocanın tek bir kaptan gusül alması Hz. Âişe nezdinde câizdir. Rivâyetten her ikisinin de aynı anda oturup beraber bir kaptan suyu aldıkları anlaşılmaktadır. Hz. Âişe: “Ben ve Rasûlullah tek bir kapta gusül alıyorduk. Başıma üç defadan fazla su akıtmazdım. Üç defa kâfidir” dedi.

Kısacası Hz. Âişe’ye göre meşakket olmaması için cünüplükten dolayı gusül alırken kadının saç örgüsünü çözmesi vacip değildir ve üç avuç su dökmesi yeterlidir (Dahil, 1989, 461-462).

Hz. Âişe’nin Hz. Peygamber’in özel hayatına dair pek çok rivâyeti nakletmesi bu konuların anlaşılması açısından fevkalade mühimdir. Fıkıh kaynaklarında gusülle ilgili olarak cünüplük durumunda Hz. Âişe’nin saç örgüsünü bozmanın gerekmediğini belirttiği, ayrıca Rasûlullâh ile tek bir kaptan yıkandığı zaman başına sadece üç defa su döktüğünü ifade ettiği, hayız guslünün ise bundan farklılık arz ettiği kaydedilmektedir.

### 4.3. KİLÂDEYE DAİR

Lügatte “bükmek, sarmak, dolamak, kuşatmak” manasındaki kald kökünden türeyen kılâde “boyuna takılan gerdanlık” mânâsındadır. Bir fıkıh terimi olarak ise kılâde; “hac ve umre münasebetiyle kurban edilecek hayvanın (hedy) boynuna onun kurbanlık olduğunu göstermek için takılan nesneyi” ifade etmektedir. Bu nesne; nal, ip, bez, deri parçası ya da ağaç kabuğu olabilir (Öğüt, 2002, 25/396).

Fıkıh kaynaklarında Hz. Peygamber’in hicretin dokuzuncu senesinde hacca gitmeyip hac emiri olarak Hz. Ebû Bekir’i tayin ettiği, hedy kurbanına kılâdeyi (Öğüt, 2002, 25/396) takmasına rağmen ihram yasaklarına uyma mükellefiyetinin olmadığını buyurduğu nakledilmektedir.

İlgili tartışmalar şöyledir: “Kişi sözle ihrama girdiği gibi fiille de ihrama girer. Bu bağlamda fiille niyet geçerlidir. O da ihramın unsurlarındandır. Kılâdeye bir şeyi takmanın sıfatı bedeninin boyunlarına ayakkabının parçasını, atın nalını ya da ağacın kabuğunu bağlamaktır. Bu bağlamda şu rivâyet kaydedilir: “Hz. Âişe’den rivâyet edildiği üzere: ‘Rasûlullâh’ın hedylerinin kılâdelerini eğiriyordum. (Rasûlullâh) onları gönderdi. Ailesinin yanında kaldı. Bundan sonra ona yetişene kadar muhrim sayılmadığını buyurdu.” İbn Abbâs ise: “Kim (kılâdeyi) hedy kurbanının boynuna asarsa ya da telbiye getirirse ya da Meş’ar-i Haram’a ulaşırsa ihramlı olmuş olur” demiştir. Saîd b. Cübeyr’den tahric edildi ki: “Hedyine kılâdeyi asmış bir adam görüldü. Bu ihrama girmiş” dendi. Ancak Hz. Âişe, “Rasûlullâh (s.a.s) hedy kurbanını gönderdi. Yünden elimle boyunlarına kılâde eğiriyordum. Bizim yanımızdayken her şey helâldi” demiştir. Diğer bir metinde, “Rasûlullâh (s.a.s) için kılâdeleri eğiriyordum. Onu (hedy kurbanının boynuna asarak) gönderiyordu. Her şey helâldi” dedi. Mesrûk’tan Buhârî’ye ait lafız şöyledir: “Bir kişi, Hz. Âişe’ye geldi. Ona: ‘Ey mü’minlerin annesi! Bir kişi hedy kurbanını Kâbe’ye gönderiyor. Kendisi memleketinde kalıyor. Bedene kurbanının boynuna bağlanmasını tavsiye ediyor. Bugünden itibaren insanlar ihramdan çıkana kadar ihramlı oluyor’ dedim. (Hz. Âişe’nin) alkışını işittim. Ben Rasûlullâh’ın hedy kurbanının kılâdesini eğiriyordum” dedi... Bu bağlamda Hz. Âişe, Hz. Peygamber’in ihramlı gibi davranmadığını ifade etmektedir (İbn Hümâm, ts., 2/515).

Hedy, vacip hedy ve nafîle hedy olarak ikiye ayrılır. Nafîle hedy, insanın Kâbe’ye hediye ettiği şeydir. Hz. Âişe, kılâdede koyun, inek ve deveyi eşit görmüştür. “Koyunun boynuna kılâde takılmaz” diyen birisine şöyle cevap vermiştir: “Rasûlullah (s.a.s) için Kâbe’ye giderken götürülecek koyunların iplerini eğiriyordum. Sonra onları gönderiyordu. Helâlleri yapmaya devam ediyordu” (Dahil, 1989, 511).

Burada şunu belirtelim ki, Hz. Âişe ve İbn Abbâs’tan kılâdenin boyna asılmasından itibaren ihram yasaklarının başlayıp başlamayacağına dair farklı hüküm ihtiva eden rivâyetler kaydedilmektedir. Ancak ge-

nel kabulün Hz. Âişe'nin rivâyeti doğrultusunda olduğu ve hacca gitmeyenlerin hedy kurbanına kılâdeyi takmasına rağmen ihram yasaklarıyla mükellef tutulmadığı anlaşılmaktadır.

#### 4.4. KADINLARIN İHRAMINA DAİR

Fıkıh kaynaklarında kadının ihrâmlı iken yüzünü örtmemesi gerektiği, öterse de örtünün yüzüne değmeyecek şekilde örtmesi gerektiği şeklinde farklı görüşlerin kaydedildiği müşâhede edilmektedir.

İlgili tartışmalar şöyledir: Rasûlullâh (s.a.s): “Kadının ihramı yüzündedir” buyurmuştur. Bu konuda Hz. Âişe rivâyetini Ebû Dâvud ve İbn Mace tahrir etmiştir: “Biz ihramlı olarak Rasûlullâh’ın yanındayken kafiler yanımızdan geçiyordu. Yanımıza geldiklerinde hepimiz örtümüzü yüzümüze indirirdik. Yanımızdan uzaklaştıklarında yüzümüzü açardık.” “Örtünün yüze değmemesi için yüze konulan, elbisenin üzerine indirilen yüksek, çubuk gibi bir şey kullandılar. Bu mesele hacda zaruret olmaksızın yabancıların yanında kadınların yüzlerini göstermekten men edildiğine, aynı şekilde (kadının) isterse dikişli elbise, gömlek, ayakkabı ve eldiven giyebileceğine delâlet eder. Fakat kadın kokulu ve renkli elbise giyinmez” dediler (İbn Hümâm, ts., 2/514).

Kadının ihramı hususunda özel hükümler vardır. Bu hükümler erkeklerin hükümlerinden farklıdır. Kadının ihrama girdiği elbise hususunda şunları ifade etmek gerekir: İslâm her zaman kadının örtünmesini vacip görmüştür ve kadının avret yerlerini keşfetmeye sebep olan şeyden nehyetmiştir. Bundan dolayı Hz. Âişe kadının hac ve umre için normal zamanda giydiği elbiseyi giymesine cevaz vermiştir. Elbise ister dikişli ister dikişsiz olsun farketmemektedir. Hz. Âişe: “İhrama giren kadın, kokulu elbise hariç istediği elbiseyi giyebilir. Yıkadıktan sonra renkli, rengi ve kokuyu değiştiren elbiseyi (muasfer) giymesinde bir sakınca yoktur.” Hz. Âişe'nin şöyle dediği nakledilmektedir: “Ben muasfer elbise içinde ihrama girdim.” Elbise, süslü elbise olsa da böyledir. Buhârî, muallak olarak şu rivâyeti tahrir etmiştir: “Hz. Âişe (ihramlı iken) takılarda, siyah ve çiçekli elbisede bir beis görmedi.”

Hz. Âişe'nin ruhsat verdiği hususlardan birisi de ihramlı kadınların ellerine eldiven takmasıdır. Bu hususta Rasûlullah'ın şu sözünü delil getirmiştir: “Kadının ihramı yüzünde olur.” Bu bağlamda Hz. Âişe, iki elin örtünmesi gerektiğini ifade etmiştir.

Kısacası yüzü kapatması hususunda Hz. Âişe, kadının ihramının yüzde olduğunu, bundan dolayı onu örtmemesi gerektiğini belirtir. Ancak kadın, yabancı erkeğin yanında “Örtü ile yüzünü kapatması câizdir” der. Hacda iken Hz. Âişe ve diğerleri bunu yapmıştır. Hz. Âişe nezdinde ihramlı kadının sadece gözlerini açık tutması, nikab<sup>2</sup> adlı bir örtüyle ve eşarpla yüzünü kapatması caiz olmaz. Ancak istediği zaman elbiseyi yüzüne indirebilir. Beyhakî Sünen’inde şu rivâyeti tahrir etmiştir: “Hz. Âişe: ‘İhramlı kadın burka<sup>3</sup> ve eşarp ile yüzünü kapatamaz. İsterse yüzünü örtü ile örtebilir’ demiştir. Buhârî ta’lik olarak şu rivâyeti nakletmiştir: “Hz. Âişe: ‘Yüzünü örtü ve burka ile kapatma’ demiştir” (Dahil, 1989, 114-115).

#### 4.5. SÜT EMMEYE DAİR

Radâ’, lügat açısından “emmek, çocuğun emmesi” demektir. İstilah manası ise çocuğun sütü emmesidir (Dahil, 1989, 324-325).

Fıkıhta en çok tartışılan hususlardan birisi de süt emmeye dair rivâyetlerin nasıl anlaşılması gerektiği hususudur. İlgili tartışmalar şöyledir: Süt emmeye dair bir soru üzerine Nebi (s.a.s): “Bir ve iki emme haramlık doğurmaz...” buyurdu. Bu bağlamda Abdullah b. Ahmed’in, babasına “Bir ya da iki emme haramlık doğurur mu?” diye sorduğu, Ahmed b. Hanbel’in; “Ben karışmıyorum” demesi üzerine Abdullah’ın “Sahih hadisler var” diye itiraz ettiği, Ahmed b. Hanbel’in ise; “Evet, ama terkedildi” dediği nakledilir. Fakat İbn Kudâme bu hususta şöyle demiştir: “Hanbelî mezhebinde sahih olan görüş, haramlık doğuran emme sayısının beş ve daha fazla olmasıdır. Ahmed b. Hanbel’den bir başka rivayet daha vardır: ‘Az ya da çok emme haramlık doğurur’ dedi (İbn Ebî Ya’lâ, 1952, 2/450).

2 - Nikâb: Yüzün düz bir şekilde kapatılmasıdır.

3 - Burka: Gözün halkalar şeklinde kapatılmasıdır.

Dârekutnî bu rivâyeti Kitâbu'r-Radâ'da Zeyd b. Sâbit'ten merfu olarak tahric etmiştir. İmâm Ahmed, Muhammed b. Abbâs'tan Ŗu rivâyeti kaydeder: “Ona sût emmeden sordu. O: Nebi (s.a.s): ‘Bir ya da iki emme haramlık doğurmaz. Üçüncüsü ise doğurur’ buyurdu” dedi. (İbn Kudâme el-Makdisî, 2002, 2/135).

Sût emmeyi bazıları sayı olarak, bazıları ise sıfat olarak anlamışlardır. Bunun manası Ŗudur: “Sût emmek bir veya iki defa sût emmek olarak anlaşılmıştır. Bu husus ise, İmâm Ŗâfiî'nin, Ebû Dâvûd'un, İmâm Mâlik'in, Ahmed b. Hanbel'in ve ahabının nezdinde delildir. Sût emmek bir grubun yanında sıfatlardan bir bölümdür. Sıfatı Ebû İshâk b. Ŗâkılan, Kâdî ve İmâm Ŗâfi kabul etmez. Lakab olarak anlaşılması hususunda hükümle irtibatlı gayri müŖtak bir isimdir, denilmiştir. O bizim ahabımızın çoğu nezdinde delildir. İmâm Mâlik, Ebû Dâvud, Ebû Bekr ed-Dakkâk ve Sayrafi onu delil olarak almıştır. Çoğu ise nefyetmiştir. Ebû Bekr ve onun dışındakiler o delildir, demişlerdir” (İbn Lehhâm, ts.,1/134).

Bu husustaki tartışmalardan birisi de emzirmedeki Ŗüphedir. Küçük bebeği emzirdiği halde emmesinden Ŗüphelenildiyse haramlık sabit olmaz. Bu husus, köyünün neresi olduğu bilinmeyen bir kadının bir çocuğu emzirmesi gibidir. (Bu şekilde yapılan bir evlilik) emziren kadın belli olmadığı için sahih olur. Diğer yandan bir kadının zaruret olmadıkça bir çocuğu emzirmemesi gerekir. Ŗayet emzirirse onu unutmamasın, duyursun, ihtiyaten yazsın, denmiştir. İmâm Ŗâfiî: “Haramlık örfen tam doyumluk beş ayrı vakitte, beş emmeyle sâbit olur” demiştir. Ahmed b. Hanbel'den de bizim görüşümüze benzer iki görüş vardır (İbn Hümâm, ts., 3/439-440).

Diğer bir tartışma ise kaç emmeyle haramlığın sabit olacağı hususudur. “Haramlık en az beş emmeyle dir. Hiz. Peygamber: “Bir ya da iki emmeyle haramlık doğmaz” buyurmuştur. “Bir emme iki emmeye dâhildir. İki emzirme haramlık doğurmaz. Dört emzirme de tahrimlik doğurmaz. Beş defa emmenin sâbit olması gerekir, denilmiştir. Bu ise itibâr edilir bir görüş değildir” (İbn Hümâm, ts., 3/439-440).

Tahrime sebep olan radâ' hususunda Hiz. ÂiŖe'den pek çok muhtelif rivâyet vardır. Onun bir rivâyetine göre tahrime sebep olan emzirmenin on olması lazımdır. Haramlığın sayısı başka bir rivâyette beş emzirmedir. Müslim Hiz. ÂiŖe'den Ŗöyle tahric etmiştir. Hiz. ÂiŖe: “Kur'ân'a göre, bilinen, tereddütsüz on emzirme haram kılıyordu. Ancak daha sonra on emme, beş emzirme ile neshedildi...” demiştir. Başka bir rivâyette, haramlığın sayısının ikiden fazla olduğu belirtilmektedir. Hiz. ÂiŖe: “Bir veya iki emme haramlık doğurmaz.” Bu rivâyetlere baktığımız zaman Ŗu neticeleri çıkartmak mümkündür: Rivâyetlerin zâhirinde çeliŖki gözükmektedir. Bir rivâyette on defa emzirme yer alır. Ancak bunun beş emme ile neshedildiği anlaşılmaktadır. Yedi defa emzirme rivâyetine gelince bunu on emmeye hamletmek mümkündür. İkinden fazla emmeye dair rivâyete gelince, tam bir sayı belirtilmemiştir. Hâlbuki diğer rivâyetlerde açık bir şekilde sayı belirtilmektedir. Dolayısıyla açık olmayan rivâyeti, açık olan ve sayı belirten rivâyete hamletmek mümkündür. O zaman delil olarak alabileceğimiz bir rivâyet kalır ki, o da beş ve beşten fazla emmenin haramlığa sebep olduğu şeklindeki rivâyettir. Hiz. ÂiŖe de Hiz. Peygamberin (s.a.s) hayatının son döneminde tercih edilen sayının beş olduğunu belirtmiştir (Dahil, 1989, 325-327).

Az bir emme ile haramlık oluşacağı kanaatinde olan mezhep imamlarının görüşlerine işaret eden İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448), kendisinin de tercih ettiği beş emme ile haramlık oluşacağı hükmüne ve bu hükmü bildiren rivâyete aykırı görüşleri bu konuda nazil olan bir ayete muhalefetle itham etmemiştir. Zira Hiz. Peygamber'in vefatından sonra böyle bir ayetle ihticâc edilebilmesi için o ayetin Kur'ân'a aidiyetinin mütevâtir bir haberle sabit olması gerektiğini belirtmiştir (İbn Hacer, 1380/1960, 9/125-126).

Aynî (ö. 855/1451) ise, sût emme sayısına dair Hiz. Aişe'den on, yedi ve beş şeklinde farklı sayıların nakledildiğini kaydetmiş, az emmedeki haramlığın âyetle sabit olması sebebiyle en az miktarın esas alınması gerektiğini belirtmiş, dolayısıyla Hiz. Aişe'den nakledilen görüşün delil olarak alınamayacağını ifade etmiştir (Aynî, 1308, 9/388; Yavuz, 2007, 62-63).

Sût hısımlığının oluşması için birtakım Ŗartların gerçekteşmesi gerekir. Hanefîlere ve Mâlikîlere göre, bir kadının sûtünü -az veya çok- bir defa bile emmekle sût hısımlığı oluşur. Farklı zamanlarda ve en az beş defa emme olmadan sût hısımlığının meydana gelmeyeceğini söyleyen Ŗâfiîler ve Hanbelîler ise bu görüşleri için “beş defa emmenin evlilik engeli oluşturacağını” ifade eden hadisi delil gösterirler (Müslim, “Radâ” 25). “Bir veya iki defa sût emmek mahremiyet doğurmaz” (Müslim, “Radâ”, 17-23) hadisini esas alan Zâhirîler, sût hısımlığının oluşabilmesi için emmenin en az üç defa olması gerektiğini belirtmişlerdir (İltaş, 2013, 7-48; Yavuz, 2007, 385).

Burada Hanefilerin ve Mâlikîlerin süt hısımlığına dair âyet çerçevesinde hüküm istinbat ettiklerini ifade etmek mümkündür. Şâfiî ve Hanbelîler'in beş defa emmenin tahrimine sebep olacağını belirten hadisi esas aldıkları anlaşılmaktadır.

Fıkıh kaynaklarında tartışılan hususlardan birisi de şöyledir: Âişe'den rivayet edildiğine göre Sehle bnt. Süheyl, bir gün Rasûlullahın yanına gelerek: “Ya Rasûlallah! Ben, Sâlim'in yanımıza girip çıkmasından dolayı Ebû Huzeyfe'nin yüzünde hoşnutsuzluk görüyorum. Hâlbuki Sâlim, onun yardımcısıdır” dedi. Bu sözü üzerine Allah Rasûlü, Sehle'ye: “Öyleyse onu emzir” dedi. Sehle; “Onu nasıl emzireyim, o kocaman bir adam oldu” dedi. Allah Rasûlü, bu söz üzerine gülümseyerek şunu söyledi: “Sâlim'in kocaman bir adam olduğunu ben de biliyorum” (İbn Hazm, 1352, 10/21).

Bu hadisin başka bir varyantında ise Hz. Âişe şöyle demiştir: “Ebû Huzeyfe'nin evlatlığı olan Sâlim, Ebû Huzeyfe ve hanımı Sehle ile aynı evde kalıyordu. Sehle, bir gün Allah Rasûlüne gelerek; “Ey Allah'ın Rasûlü! Sâlim artık ergen biri oldu. Bizim yanımıza girip çıkıyor, ben de Ebû Huzeyfe'nin yüzünden bundan hoşnut olmadığını anlıyorum” dedi. Bunun üzerine Allah Rasûlü, Sehle'ye; “Onu emzir, ona haram olursun, böylece Ebû Huzeyfe'nin de hoşnutsuzluğu gider” dedi” (İbn Hazm, 1352, 10/21-22).

Bu hadisin başka bir tarikinde ise Hz. Âişe şöyle demiştir: “Sehle bnt. Süheyl, bir gün Hz. Peygamber'e gelerek şöyle dedi: “Sâlim, Ebû Huzeyfe'nin oğlu olarak çağrılıyor. Allah Teâlâ, Kitabında “Onları babalarına nisbet ederek çağırın” (el-Ahzâb 33/5) hükmünü indirdi. Sâlim de kıyafetim uygun değilken benim yanıma girip çıkıyor. Biz dar bir evdeyiz” dedi. Bunun üzerine Allah Rasûlü, Sehle bnt. Süheyl'e “Sâlim'i emzir, ona haram olursun” buyurdu (İbn Hazm, 1352, 10/22).

İbn Hazm, bu haberin mütevatir olduğunu, âyetlerdeki iki yıl ifadesi ile haram kılınan emmenin kast edilmediğini belirtir. Öte yandan süt emmenin haramlığına dair ayetten (en-Nisâ 4/23) de bu husus anlaşılmaktadır. Zira burada küçük ile büyük arasında bir ayırım yapılmamıştır (İbn Hazm, 1352, 10/22). Başka bir rivâyete göre Hz. Âişe, kız kardeşi Ümmü Gülsüm'e ve erkek kardeşlerinin kızlarına yanına girmesini istediği erkekleri emzirmelerini emretmiştir (İbn Hazm, 1352, 10/19).

Hanbelîlerden İbn Teymiyye (ö. 728/1328) de Sâlim hadisine dayanarak ihtiyâç ve zaruret olması durumunda büyüklerin emzirilmesinin haram kılacağı, aksi takdirde haram kılmayacağı görüşünü benimsemiştir (İbn Teymiyye, 2004, 34/60). İbn Teymiyye'nin talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) de iki tarafın delilleri ile amel etmeye daha yakın olduğu gerekçesiyle, bu görüşün daha tutarlı olduğunu ifade etmiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1994, 5/593). Son devir âlimlerinden Şevkânî (ö. 1250/1834) de haberlerin arasını uzlaştıran orta yol bir görüş olması sebebiyle bu görüşü tercih ettiğini ifade etmiştir (Şevkânî, 1427/2006, 12/630).

Cumhur, İbn Hazm'ın ileri sürdüğü görüşün temel gerekçesi olan Sâlim hadisini reddetmemiş, ancak bunu değişik biçimlerde yorumlamıştır. Bu yorumlardan yaygın olarak kabul edilene ise bunun Allah Rasûlü tarafından Sâlim hakkında Sehle bnt. Süheyl'e verilmiş özel bir ruhsat olduğu şeklindedir. Her ne kadar Hz. Âişe, bunun umumî bir hüküm olduğunu düşünse de Ümmü Seleme başta olmak üzere Allah Rasûlünün diğer hanımları ve sahabenin önde gelenleri -haramlığın küçükken emme ile sınırlı olduğuna ilişkin rivayetler göz önünde bulundurulduğunda- bunun umumî bir hüküm olmayıp Sâlim için özel bir hüküm olduğu görüşündedir (Cessâs, 1405/1985, 2/113).

İbn Abdilber (ö. 463/1071) de önde gelen fukahanın sütün sağma şeklinde içilmesiyle bile olsa haramlığın sabit olduğu hususunda görüş birliği içinde olduklarını belirterek (Serahsî, 1993, 5/136), büyük birisinin kadının göğsünden doğrudan emmesinin haram olması nedeniyle bunun sağma şeklinde olduğunu ifade etmiştir (İbn Abdilber, 1992, 8/257).

#### 4.6. DUHÂ NAMAZINA DAİR

Duhâ, “Güneş'in doğuşundan yaklaşık olarak elli dakika sonra Güneş'in yükselip ışığının iyice parladığı, etrafa yayıldığı ve sıcaklığının arttığı zaman” manasındadır (İbn Fâris, 1979, 3/391; Şener, 2002, 26/475).

Fıkıh kaynaklarında Hz. Peygamber'in nafil bir ibadet olarak edâ ettiği duha namazının kaç rekât olduğu hususu tartışılmıştır. İlgili tartışmalar şöyledir: Müslim'in Muâze'den naklettiği hadis şöyledir: "Hz. Âişe'ye Rasûlullâh'ın duhâ namazını kaç rekât kıldığını sordum. "Dört rek'at kılıyor, dilediği kadar artırıyor" dedi. Ebû Ya'lâ, *Müsned*'inde şu rivâyeti nakletmiştir: Ümmü'l-Mü'minin Âişe şöyle rivâyet etti: "Rasûlullâh duhâ namazını dört rekât kılıyordu. Onları selamla ayırmıyordu." Dört rekâtı tek selamla kılıyordu. Fakat Hz. Âişe "dört rekât" demiş, fakat bir selamla kıldı dememiştir. Bu bağlamda Hz. Âişe sadece rekât sayısını söylemiş, nasıl kıldığını belirtmemiştir. Selamla ayırarak iki rekâtta bir selam vererek kılmak daha doğrudur. Bunda bir sakınca yoktur, denilmiştir (İbn Hümâm, ts., 1/449; Ebû'l-Münzir, 2011, 1/156).

Bu namazın kaç rekât olduğu hususunda farklı görüşler bulunmakla birlikte en azının 2 rekât olduğu hususunda görüş birliği vardır. Mâlikîler ile Hanbelîler, Ümmü Hânî'nin, Rasûlullah'ın (s.a.s) Mekk'e'nin fethedildiği gün evine girip 8 rekât kuşluk namazı kıldığına dair rivâyetine dayanarak (Müslim, "Salâtü'l-müsâfirün ve kasrihâ", 82) en fazla 8 rekât, Hanefîler ile Şâfiîler ise "Kuşluk namazını her kim 12 rekât kılsa Allah, o kimseye cennette altından bir köşk yapar" (Tirmizî, "Ebvâbü'l-vitr", 15) hadisinden hareketle 12 rekât olduğu görüşünü benimsemiştir. Bununla birlikte bazı Hanefî bilginleri, hem söz hem de fiille sabit olması bakımından 8 rekât kılmanın daha faziletli olduğunu söylemiştir. Zira diğer rivâyet yalnızca sözlü sünnete dayanmaktadır. Şâfiîler'den Nevevî, bir eserinde kuşluk namazının en çoğunun 12 rekât, bir diğerinde ise 8 rekât olduğunu ve bu görüşün Şîrâzî ile Şâfiîler'in çoğunluğuna ait olduğunu belirtir. Şâfiî âlim Muhammed el-Gamravî'ye göre bu son görüş, müteahhirun âlimlerine göre daha sahihtir ve 2 rekâtta bir selam vermek sünnettir. Bunu müstehab kabul edenler de vardır (Şener, 2002, 26/475-476; Baloghlanlı, 2019, 445-461).

Fıkıh kaynaklarında tartışılan hususlardan birisi de, duhâ namazının kaza edilip edilmemesi meselesidir. Bu bağlamda şunlar kaydedilir: Hz. Âişe, duhâ namazını sekiz rekât kıları. "Annem babam bana seni testere ile öldüreceğiz dese bile yine bırakmam" derdi. Hatta duhâ namazını kılamazsa bile kaza ederdi (Dahil, 1989, 213). Bu bağlamda vaktinde kılınmayan duhâ namazı Şâfiîlere ve Hanbelîlere göre kaza edilir. Hanefîlere ve Mâlikîlere göre ise zeval vaktine kadar -sabah namazının sünneti hariç- nâfile namazlar kaza edilmez (Şener, 2002, 26/476).

Hz. Âişe, Abdullah b. Ömer ve Enes b. Mâlik, Allah Rasûlünün kuşluk namazını yalnızca sefer dönüşü kıldığını söylerken, evde değil de mescidde insanların içinde, sadece seferden döndüğünde bu namazı kıldığını belirtmişlerdir. Zira Allah Rasûlü, seferden genellikle kuşluk vakti döner ve ilk iş olarak mescide girip iki rekât namaz kıları (İbn Hibbân, 1988, 6/272).

Hz. Âişe, bir rivayette Allah Rasûlünün kuşluk namazı kılmadığını, kıldığını da görmediğini, fakat kendisinin kıldığını, diğer bir rivayette ise Hz. Peygamberin sefer dönüşü haricinde bu namazı kılmadığını, "Dört rekât kılar, Allah'ın dilediği kadar da artırır" rivayetinde ise mutlak olarak kıldığını söylemiştir. Âlimlerin bazıları "Hz. Âişe'nin Rasûlullah'ın kuşluk namazını görmemesi kılmadığını göstermez" diyerek Allah Rasûlünün kuşluk namazını kıldığını ifade eden rivayetleri tercih etmiş, bir kısmı ise "kılmadı" ifadesini "devamlı kılmadı" olarak, "ben kılarım" ifadesini de "devamlı kılarım" şeklinde açıklamışlar ve rivayetleri cem etmişlerdir (İbn Hacer, 2005, 3/589-590; Aynî, 2001, 7/350).

İbnü'l-İrâkî (ö 826/1423), kuşluk namazına dair Hz. Âişe'den nakledilen ve birbirinden farklılık arz eden rivâyetlere altı şekilde cevap verildiğini kaydetmiş, bu hususları şöyle değerlendirmiştir: Birincisi, bu rivâyetlerin zayıf olduğu ve râvilerin bu hususta vehmettiklerine dair yorumdur. İbnü'l-İrâkî, bu rivâyetlerin bir kısmının başta *Sahîhayn* olmak üzere temel hadis eserlerinde yer aldığını, dolayısıyla bu görüşün makbul olmadığını ifade etmiştir. İkincisi, 'Kılmadı' ifadesinin 'devamlı kılmadı' mânâsında olduğuna dair yorumdur. İbnü'l-İrâkî babasının bu görüşü uzak gördüğünü kaydeder. Üçüncüsü, 'Kılmadı' ifadesini, 'Ben kıldığını görmedim' şeklindeki yorumdur. 'Kıları' ifadesi ise onu başka sahâbîlerden duyduğu şeklinde yorumlanmıştır. Nevevî ve Kâdî İyâz bu görüşü tercih etmişlerdir. Nevevî bunun gerekçesini şöyle izah etmiştir: 'Hz. Peygamber kuşluk vaktinde yolculukta, mescidde ya da başka bir yerde olduğu için nadiren Hz. Âişe'nin yanında bulunmuştur. Hz. Âişe'nin yanında 9 günde bir kaldığı için onun 'Görmedim' sözü sahih olur. Bu bağlamda Rasûlullah'ın (s.a.s) kuşluk namazı kıldığını O'ndan ya da başka bir sahâbiden öğrenmiş olmalıdır. İbnü'l-İrâkî, Hz. Âişe'nin görmemesi dolayısıyla Rasûlullah'ın (s.a.s) kuşluk namazını

mutlak olarak dile getirmesinin dinî emaneti yerine getirmeyle örtüşmeyeceğini ifade ederek bu yorumu zayıf addetmiştir. Dördüncüsü, Hz. Âişe'nin o dönemde sahâbilerce bilinen sekiz rekâtı kabul etmediği ve Allah Rasûlü'nün 4 rekât kıldığına ve dilediği kadar artırdığına dair yorumdur. Kâdî İyâz bu yorumu tercih etmiştir. Beşincisi, Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'in bu namazı mescidde kıldığını kabul etmediğine dair yorumdur. Altıncısı, Hz. Âişe'nin Allah Rasûlü'nün sahâbilerle kuşluk namazı kıldığını kabul etmediğine dair yorumdur. Hz. Ömer'in bid'at addettiği husus budur. Bu Kurtubî'nin (ö. 656/1258) yorumudur. Kıscası menfî rivâyetler ya zayıftır ya da râvinin görmediği kastedilmiş ya da devamlı kıldığına, belli bir rekât kıldığına, mescidde ya da cemaatle kıldığına dair rivâyetler kabul görmemiştir (İbnü'l-İrâkî, ts., 3/62-64; Mollaibrahim, 2018, 50-51).

Dolayısıyla rivâyetleri cem etmenin rivâyetlerin anlaşılması bakımından büyük önem arz ettiği anlaşılmaktadır. Allah Rasûlü, zaman zaman kuşluk namazı kılmış, faziletinden bahsederek kılınmasını tavsiye etmiştir, bu sahîh rivayetlerle sabittir ve bu konudaki rivayetler tevâtür derecesine ulaşmıştır. Ayrıca Rasûlullah'ın bu namazı kılmadığını söyleyen Hz. Âişe ve Enes b. Mâlik gibi bazı sahâbilerden, kıldığına dair rivayetler de nakledilmiştir. Allah Rasûlünün kuşluk namazı kılmadığını veya bazı hâllerde veya bir kere kıldığını belirten rivayetler farklı şekillerde yorumlanmış, kuşluk namazını kıldığını ifade eden rivayetler tercih edilmiştir.

#### 4.7. AKİKAYA DAİR

Akika, lügatte "bebek doğduğu zaman başındaki saç" mânâsındadır. Bu şekilde adlandırılmasının sebebi ise saçın cildi yarıp çıkmasıdır. İstîlâhî manası ise; çocuk doğduğu zaman kesilen kurbandır. Zira bebeğin saçları kesilince kurban kesilir, bundan dolayı bu kurbanı akika denilir. Akika Hz. Âişe nezdinde, devam etmesi gereken bir sünnet olup çocuğu nimet olarak veren Allah'a şükretmek içindir. Bunun delili ise Hz. Âişe'nin Rasûlullah'tan rivâyet ettiği şu hadistir: "Rasûlullah (s.a.s) onlara erkeğe iki koyun, kız için tek koyun emretti." Onun kesilme zamanı, sünnet olarak bebeğin doğumunun yedinci günüdür. Kurban, yedinci gün kesilmezse, doğumunun on dördüncü günü ya da yirmi birinci günü de kesilebilir." Bunun delili Ebû Dâvud'un tahrir ettiği şu hadistir: Rasûlullah (s.a.s): "Her bebek kendi akikasıyla rehindir. Onun için yedinci günde kurban kesilir, saçı kesilir ve ona isim verilir" buyurmuştur (Dahil, 1989, 450-451; Atar, 1989, 2/263-264).

Cahiliye döneminde Araplar arasında akika kurbanı kesmek bir gelenekti. İslâm dini bu geleneği meşrûlaştırmıştır. Allah Rasûlü, câhiliye döneminde yalnızca erkek çocukları için kesilmekte olan akika kurbanını kız çocuklarına da teşmil etmiştir.

İslâm öncesi Arap toplumunda yeni doğan erkek çocuğa uygulanan âdetlerden birisi, çocuğun ana rahminde büyüyen saçlarını (akika) tıraş etmek ve bu esnada bir kurban kesmekti (Dihlevî, 1418/1997, 2/252). Arap geleneğinde akika, yeni doğan erkek çocuğunun ana rahminde oluşan saçının tıraş edilmesi, çocuğunun bağımsızlık kazanmasını ve müstakil bir kişilik oluşturmasını sembolize ederdi (Cevâd Ali, 1380, 4/ 652).

Hadis kaynakları da bu geleneğin İslâm öncesi Arap toplumunda bulunduğunu göstermektedir. Bu rivâyetlerin birinde Hz. Âişe, "Biz câhiliye döneminde iken, bir çocuk için akika kestiklerinde bir bez parçasını akikanın kanına bularlardı. Çocuğun başını tıraş ettiklerinde bunu başının üzerine koyarlardı. Hz. Peygamber, 'Kanın yerine zaferan koyun' buyurdu" demiştir (İbn Hibbân, 1993, 12/124).

Nebi'den (s.a.s) nakledilen bir hadiste: "Erkek çocuk için iki koyun, kız çocuğu için ise bir koyun" buyrulmaktadır. Bu, koç da olabilir, koyun da olabilir; farketmez, denilmiştir. Nebi (s.a.s) Hasan ve Hüseyin için akika kurbanı kesmiştir. Semure'den merfu olarak nakledilen hadiste: "Erkek çocuğu akikayla rehin olmaktan kurtulur. Doğumunun 7. gününde kurban kesilir, saçı tıraş edilir, ismi konulur" denilmiştir. "Ebû Hanife, bir Müslüman akika kurbanını kesmezse bundan dolayı bir sorumluluğu yoktur. Keffâret, kaza gerekmez" demiştir (Abdülmeccid Mahmûd Abdülmeccid, ts., 1/565, 694).

Şâfiîler ve Hanbelîler, akikanın hükmüyle ilgili olarak sünnet demişlerdir. Akika hususunda bağlayıcı ifadeler taşıyan rivâyetleri "...çocuğu için akika kesmek isteyen kessin..." rivâyetiyle telif ederek akikanın

vacip değil, müekked sünnet olduğu sonucuna ulaşmışlardır (Şîrâzî, 1995, 1/438). Hanefiler, akikanın mübah olduğunu kabul etmektedir (Tahâvî, 1994, 3/65).

Sonuç olarak Allah Rasûlü, temiz fitrata uygun bir cemiyet nizamının temellerini sağlam bir zemine yerleştirme mücadelesinde, ilahî bilgi destekli projesini hayata geçirirken, mevcut yozlaşmayı düzeltmeye, bazen de tasfiyeye çalışmış, buna karşılık ilâhî hikmete veya insanca yaşamaya uygun olanları aynen devam ettirmekte bir beis görmemiştir. Bu bağlamda, kız ve erkek çocukları için cahiliye döneminde de kesilen akîka kurbanı âdetini “sünnet” bünyesinde devam ettirmiştir (Birsin, 2011, 111-136).

#### 4.8. NAMAZA TEKBİRLE BAŞLAMAYA DAİR

Hz. Peygamber'in namaza nasıl başladığı hususu ashâb tarafından Hz. Âişe'ye sorulmuş, o da Rasûlullâh'ın namaza tekbir ile başladığını ifade etmiştir.

Tekbir kavramı, Arapça'da “büyük olmak, yüce olmak” mânâlarındaki k-b-r fiilinden türemiş olup lügatte “tâzim, büyük kabul etmek, yüceltmek” mânâlarına gelmektedir (İbn Manzûr, ts., 5/126-127). Fıkıh terimi olarak “Allah en büyüktür” mânâsına gelen “Allahu Ekber” cümlesini çeşitli ibadetlerde söylemeyi ifade etmektedir. Tekbirin terim mânâsı da sözlük anlamı gibi Allah'ı tâzim mânâsındadır. Kaynaklarda namaza tekbir ile başlanacağına dair hem Kur'an'dan hem de sünnetten birçok delil zikredilmiştir. “*Rabbini yücelt*” (el-Müddessir, 74/3) âyeti ile Rasûlullah'ın (s.a.s), namazını hatalı kılan bir sahâbîye namazı tarif ederken “Namaza kalktığın zaman tekbir getir” (Buhârî, “Ezân”, 95, 339) buyurması bu delillerin başında gelir (Kızılkaya, 2008, 348).

İftitah tekbiri namazın hemen başında bulunması sebebiyle Ebû Hanife ve Ebû Yûsuf gibi bazı bilginlere göre namazın şartlarından, rükûnlere bitişik olmasından dolayı Şia'nın da içinde bulunduğu diğer mezheplerle İmam Muhammed'e (ö. 189/805) göre ise namazın rükûnlerinden kabul edilmiştir. Tekbiri rükûn veya şart olarak kabul eden fakihlerin büyük çoğunluğu ister unutarak ister kasten olsun namaza tekbir getirmeden başlayanın namazının kabul olmayacağı, rükûya gitmek için getirilen tekbirlerin ise onun yerine geçemeyeceği hususunda ittifak etmekle birlikte; Zührî (ö. 381/991), Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/813) ve İsmail b. Uleyye (ö. 193/809) gibi tekbir getirmeksizin namaza sadece niyetle başlanacağı görüşünde olanlar da bulunmaktadır (Kızılkaya, 2008, 348-349).

Fıkıh kaynaklarında tekbir lafzına ve bismelenin Kur'an'dan bir parça olup olmadığına dair tartışmalar vardır. İlgili tartışmalar şöyledir: “Tekbir, Rasûlullâh'ın tahrir tekbiriyle namaza başlaması mânâsındadır. Tekbir deyince tahrir tekbiri anlaşılır, denilmiştir. Hz. Âişe tekbire dair şu rivâyeti nakletmiştir: “Rasûlullâh namaza ‘Allâhu Ekber’ diyerek başlıyordu.” Rasûlullâh (s.a.s) şöyle buyurmuştur: “Ben namazı nasıl kılıyorsam siz de öyle kılın” Bu husus Kur'an'ın mücmel âyetinin beyanıdır. Rasûlullâh ‘Allahu Ekber’ diyerek Rabbi'nin ismini zikredip namazı kılmıştır. Allah'ı zikir için namaz kılınır. Zira Yüce Allah: “*Beni zikretmek için namaz kıl*” (Tâhâ 20/14) buyurmuştur” (Ebû Şecâ', 2001, 1/387).

Müslim'de Hz. Âişe'den şöyle rivâyet edilmiştir: “Rasûlullâh (s.a.s), namazı ‘Allâhu Ekber’ diyerek başlatıyordu. Rasûlullâh namazda sol bacağını yatırıyor, sağ bacağına dayanıyordu.” Nesâî, Hz. Ömer'den şöyle nakletmiştir: “Sağ ayağını dayamak, sağ ayağının parmaklarını kibleye yönlendirmek demektir. Sol ayak üzerine oturmak namazın sünnetlerindedir” (İbn Hümâm, ts., 1/309-312).

Bu hususta Muhammed İbrâhîm el-Hafnevî şu hususları dile getirmektedir: Hz. Âişe'den rivâyet edildiği üzere, Rasûlullâh (s.a.s) tekbir ile namaza başlıyordu. Kıraati Fâtiha ile yapıyordu. Enes b. Mâlik: “Allah Rasûlünün, Ebû Bekr'in, Ömer'in, Osman'ın arkasında namaz kıldım. Namazı Fâtiha ile başlatıyorlardı” demiştir. Müslim: “Kıraatin başlangıcında ve sonunda besmeleyi zikretmiyorlardı” lafzıyla onu rivâyet etmiştir. Bu rivâyet, sûrelerin başlangıcındaki bismelenin âyet sayılmadığına delildir. Sûrelerin başlangıcında bismelenin yazılması her şeyin besmeleyle başlanmasına binaendir. Sûrelerin başında besmele olması tevatürdür. Kur'an'ın bir parçası olması ise mütevatir değildir. Bu konudaki ilk görüş, İbnü'l-Mübârek ve Şâfî'ye aittir ve bismelenin Kur'an'dan bir parça olduğunu belirtmişlerdir (Muhammed İbrâhîm el-Hafnevî, 2002, 1/54).



“Besmele, Tevbe Sûresi hariç, her sûrenin ilk âyetidir, denilmiştir. Bu ise İmam Şâfiî'nin görüşüdür. Bu çerçevede bismelenin her sûrenin başlangıcında Rasûlullâh'a indirildiğine delil olarak İbn Abbâs'tan şu rivâyeti nakletmiştir: “Her sûrenin başına besmeleyi indirene kadar bir sûrenin bitişi, başka bir sûrenin başlangıcını bilmiyordu.” Besmele Rasûlullâh'ın emriyle Kurân'la beraber yazıldı. Hz. Osman'ın mushafındaki icmayla, Sahabe'nin dini muhafaza etmedeki, Kur'an'ı korumadaki kararlılığını bu hususa delil getirdiler. Ziyâdeden, sûrelerin isimlerinin yazılmasından, noktadan ve ta'sîr (aşır yazılmasından) men ettiler. Ümmü Seleme bu hususta şu rivâyeti nakletmiştir: “Nebi (s.a.s) besmeleyi okudu. Besmeleyi âyet saydı.” Ebû Hureyre'den rivayet edildiğine göre Nebi (s.a.s) şöyle buyurmuştur: “Fâtiha sûresi yedi âyettir. İlk âyeti besmeledir.” Bu husustaki ikinci görüş, bismelenin mutlak olarak sûrelerin başlangıcında âyet sayılmamasıdır. Bu Mâlikîler'in görüşüdür. Bismelenin âyet olmadığını savunanlar ise, Hz. Âişe'nin rivâyetini delil getirmişlerdir. Hz. Âişe şöyle demiştir: “Rasûlullâh (s.a.s), namaza tekbirle başlıyordu. Kıraate besmelesiz olarak Fâtiha ile başlıyorlardı” (Zühaylî, 2006, 1/149).

Kısacası, Neml sûresinin 30. âyetinde geçen besmele Kur'an-ı Kerim'in bir parçasıdır. Ancak -Tevbe sûresi istisna tutulursa- Kur'an'daki sûre başlarında bulunan bismelenin Kur'an'dan bir âyet olup olmadığı hususu âlimler arasında ihtilâfıdır. İmam Şafii, her bir bismelenin başında bulunduğu sûrenin bir parçası olduğunu ifade etmektedir. İkinci bir görüş, sûre başlarındaki besmelelerden hiçbirinin âyet olmadığı şeklindedir. İmam Mâlik, Evzâî, Hanefî ve Hanbelî mezheplerinin ilk dönem âlimleri bu görüştedir.

#### 4.9. TELBİYEYE DAİR

Telbiye, sözlükte “Çağırın kimseye yanıt vermek” demektir. Terim olarak ise, ihramlı olan kimsenin “Lebbeyk Allahümme lebbeyk, lebbeyk la şerike leke lebbeyk” demesidir. Telbiye ihramın sahih olması için şarttır. Zira Hz. Âişe: “Niyet etmeyen ve telbiye getirmeyenin ihramı olmaz” demiştir (Dahil, 1989,104).

Fıkıh kaynaklarında telbiyeye ilave yapıp yapılamayacağı ile ilgili şu hususlar kaydedilmektedir: Hz. Âişe'den telbiye hadisi tahrir edilmiştir: “Rasûlullâh'ın nasıl telbiye getirdiğini biliyorum. Rasûlullah'ın (s.a.s) telbiyesi ‘Lebbeyk Allahümme lebbeyk! Lebbeyk la şerike leke lebbeyk inne'l-hamde ve'n-ni'me te lek’ şeklindedir.” İbn Ömer telbiyeye (şu ifadeyi) eklemiştir: “Lebbeyk ve sa'deyk ve'l hayru biyeyk ve'r-rağbâu ileyk ve'l-amel.” İbn İshâk'ın *Müsned*'indeki bir hadiste İbn Mes'ûd'un ziyâdesi vardır. İbn Mes'ûd telbiyeye, “Lebbeyk! Adedüt-Türâb!” ifadesini ilâve etmiştir. Ebû Hureyre'nin (telbiyeye) ziyâdesini Nesâî şöyle tahrir etmiştir: Ebû Hureyre'nin ziyâdesi “Nebi'nin telbiyesi ‘Lebbeyk ilâhe'l-halk lebbeyk’” şeklindedir. Hasan b. Ali ise, telbiyeye “Lebbeyk! Zan'ne'mâ' ve'l-fadli'l-hasen” ifadesini eklemiştir. İmam Şafî mürsel olarak Mücâhid'den şu rivâyeti aktarmıştır: “Nebi telbiyeden lebbeyk kelimesini gösteriyordu” ki meşhur olan budur. Bir gün insanlar ondan ayrılıyorken telbiyeye “İnne'l-ayş ayşü'l-âhîret” ifadesini eklemişlerdir. İbn Cüreyc bu ilavenin arefe günü olduğunu ifade etmiştir. Câbir'in hadisinde telbiyeye ifadeyi Nebi'nin huzunda ekledikleri Hz. Peygamber'in ise onlara bir cevap vermediği belirtilmektedir. Ebû Dâvûd Câbir'den şöyle rivâyet etmiştir: “Rasûlullâh hacca başladı. Meşhur olan telbiyeyi zikretti. İnsanlar ise telbiyeye zikrettiğimiz ifadeyi ekliyorlardı” (İbn Hümâm, ts., 2/431-437).

Allah Rasûlü'nden rivayet edilen şekliyle telbiye okumanın müstehab olduğu hususunda icmâ vardır. Ancak telbiyeye ilaveler ve eksiltmeler yapmanın hükmü hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Şâfiîlere, Hanbelîlere ve Mâlikîlere göre ilave yapmakta bir beis yoktur. Zira Abdullah b. Ömer ve Enes b. Mâlik gibi sahâbîler telbiyeye bazı sözler eklemiştir. Mâlik'ten gelen bir rivâyete göre Rasûlullah'tan (s.a.s) nakledilen şekil üzerine eklemeye bulunmak mekruhtur. Hanefî mezhebine göre ise eklemeye yapmak mendub, bazı kelimeleri eksiltmek ise mekruhtur (Öğüt, 2011, 40/396).

#### 4.10. KÜSÜF NAMAZINA DAİR

Küsûf, lugatte “örtmek, kararmak” mânâsına gelmekte olup Güneş için kullanıldığında Ay'ın, Güneş ile Dünya arasına girerek Güneş ışığını engellemesi yani “Güneş Tutulması” olayını ifade eder. Hadis kaynaklarında -aralarında bazı rivâyet farklılıkları bulunmakla birlikte- Güneş tutulduğu zaman Allah Rasûlü'nün

küsuf namazı kıldığını ifade eden çok sayıda rivâyet mevcuttur. Bu hadislerde Rasûlullah'ın bu namazı kılarken kıraati uzun tuttuğu, namaz bitince de Güneş ışığının tekrar ortaya çıkmasından sonra orada bulunanlara hitap ederek: “Ay ve Güneş, Allah'ın varlığının ve kudretinin delillerindendir. Bunlar hiçbir kimsenin vefat etmesinden ya da yaşamasından/doğmasından dolayı tutulmaz. Ay ve Güneş tutulmasını gördüğünüz zaman, tutulma bitip hava açılıncaya kadar namaz kılın, dua edin” buyurduğu ifade edilir (Yaşaroğlu, 2002, 26/576). Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in Güneş tutulduğunda iki rekât namaz kıldığını nakleder (Ahmed b. Hanbel, 2001, 40/48-49).

Fıkıh kaynaklarında kûsûf namazının vacip mi yoksa sünnet mi olduğunun tartışıldığı müşahade edilmektedir. Bu meyanda şu hususlar kaydedilmektedir: “Kûsûf, bayram ve istiskâ namazlarının meşruiyeti müşterektir. Kûsûf namazı gündüz kılınır, ezansız ve kametsizdir. Bayram namazı kesin olarak vaciptir. Kûsûf namazı cumhûr nezdinde ihtilâfsız sünnettir. Başka bir görüşe göre ise vaciptir. İstiskâ namazının sünnet mi yoksa vacip mi olduğu hususunda ihtilâf vardır. Kûsûf namazının sebebi, Güneş'in tutulmasıdır. Namazın hükmü sünnettir, denilmiştir. “Esrâr” kitabında Rasûlullâh'ın hadisindeki şu durum sebebiyle vacip olduğu belirtilmiştir: “Sizden birisi güneşten bir şey görürse koşsun, namaza dursun.” Kûsûf namazı alenen kılınır. Kûsûf korkuya sebep olduğu için dinin bir simgesi olmuştur. Bize göre (kûsuf namazı) nedb içindir. Zira maslahatlar korkumuzu defetmek içindir” (İbn Hümâm, ts., 2/84-88).

Fıkıh âlimleri, konuyla ilgili hadisleri ve bizzat Rasûlullah'ın bu namazı kıldırması olmasını dikkate alarak Güneş tutulduğu zaman namaz kılmanın sünnet olduğunu belirtmişlerdir. Yine bu konudaki hadislerin birisinde Allah Rasûlü'nün “namaz kılın” şeklinde emir kipi kullanmasından hareketle, Hanefî mezhebinde bu namazın vacip olduğu şeklinde bir görüş de vardır. Kûsûf namazının vakti, ne şekilde kılınacağı ve hutbe okumanın gerekli olup olmadığı gibi hususlar Rasûlullah'tan nakledilen farklı rivâyetler nedeniyle fakihler arasında ihtilâflıdır. Kûsûf namazı ezan ve kamet okunmaksızın cemaatle veya tek başına kılınabilir. Ancak fakihlerin birçoğuna göre, bu namazın cemaatle kılınması daha efdâldir (Yaşaroğlu, 2002, 26/577).

## SONUÇ

Hız. ÂiŖe, Kur'an'ın ve hadislerin anlaşılması ve değerlendirilmesi hususunda yerinde ve doğru yorumlarıyla İslâm fıkıhına önemli ölçüde tesir etmiştir. Kur'an ve sünnete olan vukûfiyeti, zekâsı ve merakıyla sahabeler arasında fıkıh ile temayüz etmiş, verdiği fetvalarla tabiûn ve tebe-i tabiîn âlimlerine öncülük eden fakihlerden birisi olmuştur. Hız. ÂiŖe'nin fikhî rivâyetleri pek çok olmasına rağmen burada sadece fikir vermesi açısından bazı seçme örnekler üzerinde durulmuştur.

Hız. ÂiŖe'nin sağlam bir idrâk anlayışı vardır. O, bununla en müşkil te'villeri izâh etmiş ve Kur'an-ı Kerim ile açıklamıştır. Nasların mânâlarına ve derinliğine nüfuz etmiştir. Bu bağlamda Hız. ÂiŖe lafızların mânâlarını, söyleniş sebep ve münâsebetlerini derin bir şekilde irdelemiş, bir karine bulması halinde zahiri mânâdan vazgeçmiştir.

Hız. ÂiŖe'nin ictehadları, önce Kur'an-ı Kerim'e, sonra da Kur'an-ı Kerim'in mücmelini beyan edip hüküm yönünden onun tamamlayıcısı olan sahih sünnete dayanır. Ayrıca ictehadlarının çoğunda maslahata riâyet edildiği görülür. Bu çerçevede Hız. ÂiŖe'ye herhangi bir mesele hususunda fikhî hüküm sorulduğunda o, Kur'an ve sünnette mevcut olan hükümle cevap vermiş, bu iki Ŗer'î kaynakta bulamadığı takdirde Allah Rasûlü'nün kendisine öğrettiği şekilde, nasların genel ilkeleri ve gayeleri çerçevesinde cevaplandırmıştır.

Hız. ÂiŖe'nin verdiği bu fikhî hükümler ayrı bir önem ve değeri haizdir. O; yalnızca ferdî meselelerde değil, ictimâî, siyâsî, idârî ve fikhî problemler için de hüküm vermiştir. Bu da Hız. ÂiŖe'nin Kur'an ve sünnetin umumî ve hususî hükümleri, Ŗer'î delillerden hüküm istinbât etme metodolojisi hususunda ihtisas sahibi olduğunu göstermesi bakımından mühimdir.

Hız. ÂiŖe'nin fikhî bir hüküm verirken bazı metotları takip ettiğini ifade etmek mümkündür: Hız. ÂiŖe'nin takip ettiği metotlardan biri de, soru soran muhatabının durumunu ve niyetini göz önünde bulundurmasıdır. Hız. ÂiŖe'nin izlediği bir diğer metot da kendisine bir Ŗeyin yapılıp yapılamayacağına dair bir soru sorulduğu zaman, sorulan konuda Ŗer'î bir engel varsa buna karşılık helal bir alternatif çözüm yolu sunmasıdır.

Hız. ÂiŖe'nin fikhî rivâyetleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde Kur'an'la, sünnetle, Hız. Peygamber'le, toplumla ve kadınla ilintili olduğu müşahede edilmektedir. Verdiği fetvalarda Kur'an'daki farklı âyetleri dikkate almış, konuyla ilgili rivâyetlerin sebep-i vürudlarına işaret etmiş, bu sebeple Medine toplumunun uygulamalarına öncülük etmiştir.

Dinin doğru anlaşılması için pek çok mahrem konularda sorulan sorulara İslam'ı anlatmanın verdiği sorumlulukla fetvalar vermiştir. Bu meyanda Hız. Peygamber'le aynı kapta yıkandığını ifade etmesi Mü'minlerin sorularını utanmadan sormalarının yolunu açmıştır. Böylece Hız. Peygamber'in aile özel hayatına dair pekçok fikhî rivâyet nakledilmiştir.

Fıkıh kaynaklarında aşure orucunun nesh konusu çerçevesinde ele alındığı müşahede edilmektedir. Fakihlerin aşure günü orucunun Ramazan orucuyla neshedilmesi hususunda Hız. ÂiŖe hadisini delil getirdikleri müşahade edilmektedir. Fukaha "Yarın (Aşure gününde) oruç tutun" ifadesindeki "emera" lafzının vücûbiyete delâlet ettiğini belirtmektedir. Ebu'l-Vefa' gibi bazı âlimler bu hususa karşı çıkmış, Ramazan orucu ile aşurenin vücûbiyet bağlamında mukayese edilemeyeceğini belirtmiştir.

Hız. Peygamber'in aşure orucuna dair emrinin Ramazan orucundan önceki dönem için vücûbiyet ifade edip etmediği hususunda ihtilaf edilmiş, Hanefiler ve Şâfiîler, aşure orucunun önceleri vacip olduğunu belirtmişler, diğer mezheb mensupları ise bu orucun müstehab olduğunu kabul etmişlerdir.

Gusülle ilgili olarak cünüplük durumunda Hız. ÂiŖe nezdinde, karı kocanın içinden su alarak tek bir kapta gusül almasının caiz olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Hız. ÂiŖe'nin gusül esnasında başa üç defa su dökmenin yeterli olduğunu ifade ettiği müşahade edilmektedir.

Hız. ÂiŖe Hız. Peygamber'in hicrî 9. yılda hacca gitmeyip hac emiri olarak Hız. Ebû Bekr'i tayin ettiği, hedy kurbanına kılâdeyi takmasına rağmen ihram yasaklarına uyma mükellefiyetinin olmadığını belirtmektedir. Bu bağlamda fıkıh kaynaklarında hac için hedy kurbanı gönderen ancak hacca gitmeyen bir Müslümanın ihram yasaklarıyla mükellef tutulmadığı anlaşılmaktadır.

Fıkıh kaynaklarında tartışılan hususlardan birisi de kadınların ihramıdır. Hz. Âişe, kadının ihramı yüzündedir, ancak zaruret olmaksızın yabancı bir erkeğin yanında yüzün gösterilemeyeceğini belirtmektedir. Fıkıh kaynaklarında kadının ihrâmlı iken yüzünü örtmemesi gerektiği, öterse de örtünün yüzüne değmeyecek şekilde örtbileceği şeklinde farklı görüşlerin serdedildiği müşâhede edilmektedir.

Fıkıh kaynaklarında süt emme hususunda İmam Şâfiî'nin görüşünün ağırlıklı olarak kabul edildiği müşâhede edilmektedir. Fakihlerden bazıları süt emmeyi sayı olarak bazıları da sıfat olarak anlamışlardır. Fakihler ayrıca emzirmede şüphe olduğu takdirde haramlığın sabit olmayacağını, bir kadının zaruret olmadıkça bir çocuğu emzirmemesi gerektiğini ifade etmişlerdir.

Az ya da çok emmenin haramlık doğuracağına ilişkin haberlerde cumhurun görüşünün daha sağlam olduğu, emme sayısında ihtilaf edilmesi sebebiyle, bu hususta en az miktarı ifade eden haberin esas alındığı anlaşılmaktadır. Fakihler süt hısımlığının meydana gelmesi için bazı şartların gerçekleşmesi gerektiğini belirtmiş, Hanefiler ve Malikiler az veya çok bir defa emmekle süt hısımlığının oluşacağını, Şafîiler ve Hanbelîler ise farklı zamanlarda ve en az beş defa emme olmadan süt hısımlığının meydana gelmeyeceğini belirtmişlerdir.

Hanbelîlerden İbn Teymiyye, Sâlim hadisine dayanarak zaruret ve ihtiyaç olması halinde büyüklerin emzirilmesiyle haramlığın sabit olacağını belirtmiştir. İbn Abdilber, bu bağlamda önde gelen fakihlerin sütün sağma şeklinde içilmesi ile haramlığın oluşacağı hususunda icma ettiklerini ifade etmiştir.

Hz. Âişe'den, Allah Rasûlünün duhâ (kuşluk) namazına dair farklı rivâyetler nakledilir. Hz. Âişe, bir rivâyette Allah Rasûlünün duhâ namazı kılmadığını, kıldığını görmediğini, fakat kendisinin bu namazı kıldığını, diğer bir rivâyette ise Rasûlullah'ın sefer dönüşü haricinde bu namazı kılmadığını, "Dört rekât kılar, dilediği kadar artırır" rivâyetinde ise mutlak olarak kıldığını ifade etmiştir. Âlimlerin ise bu rivâyetleri mescidde kılmazdı, evde kılardı, devamlı kılmadı şeklinde cem ve te'lif ettikleri anlaşılmaktadır.

Rivayetlerde Allah Rasûlünün kuşluk namazını kaç rekât kıldığı konusunda farklı rakamlar verilip dilediği kadar da artırdığı belirtilmektedir. Bu bağlamda en azının iki rekât olup ekserisi için bir sınır olmadığı, esasen nâfile olması sebebiyle de kişinin gücü nispetinde kılacağı bir namaz olduğu ifade edilmektedir. Yine Allah Rasûlü'nün zaman zaman bu namazı kılmış bile olsa "ümmetime farz olur gerekçesiyle "bu namaza devam etmediği; Hz. Aişe, Ebû Hüreyre, Ebû'd-Derdâ'nın bu namazı asla terk etmeyeceklerini bildiren rivayetlerle, amelin devamlı yapılmasını teşvik eden rivayetler birlikte ele alındığında, devamlı kılmanın daha faziletli ve müstehab olduğu görüşünün daha ağır bastığı görülmektedir.

Fıkıh kaynaklarında tartışılan hususlardan birisi de duhâ namazının kaza edilip edilmeyeceği meselesidir. Bu bağlamda vaktinde kılınmayan duhâ namazı Hanefîlere ve Malikîlere göre kaza edilmezken, Şafîîlere ve Hanbelîlere göre kaza edilir.

Hz. Peygamber, erkek ve kız çocukları için cahiliye döneminde de kesilen akîka kurbanı âdetini sünnet bünyesinde devam ettirmiştir. Akîka Hz. Âişe nezdinde devam edilmesi gereken bir sünnettir. Mâlikiler, akikayı mendup/müstehab, Şafîiler ve Hanbelîler ise "Çocuğu için akîka kesmek isteyen kessin..." rivâyeti bağlamında müekked sünnet olduğunu ifade etmişlerdir. Hanefiler ise yaygın görüşe, akikanın mübah bir âdet olduğu kanaatine ulaşmışlardır.

Hz. Âişe Rasûlullah'ın namaza tekbirle başladığını nakleder. Tekbirle ilgili rivâyetler çerçevesinde fıkıh kaynaklarında besmelenin Kur'an'dan bir âyet olup olmadığı tartışılmıştır. Hz. Âişe, Rasûlullah'ın (s.a.s) namazı Fatıha ile başlattığını rivâyet etmiştir. Bu hususta nakledilen rivâyetler çerçevesinde sûrelerin başlangıcındaki besmelenin Kur'an'dan bir âyet sayılmayacağına delil teşkil ettiği belirtilmiştir. Bazı âlimler ise besmelenin her sûrenin ilk âyeti olduğunu zikretmişler, İbn Abbâs'tan, Ümmü Seleme'den ve Ebû Hüreyre'den nakledilen rivâyetleri delil getirmişlerdir. Fıkıh kaynaklarında Şafîiler'in besmelenin âyet olduğunu ifade ettikleri, diğer mezheplerin ise besmelenin âyet olmadığını belirttikleri kaydedilmiştir.

Fıkıh kaynaklarında değinilen diğer bir fikhî mesele de küsuf namazıdır. Fıkıh kaynaklarında küsûf namazının vacip mi yoksa sünnet mi olduğu hususunun tartışıldığı görülmekte ve bu namazın cumhur nezdinde ihtilâfsız sünnet olduğu ifade edilmektedir. Ancak bu namazın vacip olduğu şeklinde bir görüşün de olduğu da nakledilir.

## KAYNAKÇA

- Abdülmeccid Mahmûd Abdülmeccid. *el-İtticâhâtü'l-fikhiyye inde ashâbi'l-hadis fi karni's-sâlis el-hicrî*. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1979.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ahmed b. Hanbel. *Kitâbü'l-ilel ve ma'rifetü'r-ricâl*. thk. Talat Koçyiğit, İsmail Cerrahoğlu. İstanbul: y.y., 1987.
- Alkış, Alpaslan - Bilik, Mahmut. "Hz. Âişe'nin Aile Hukuku Alanındaki Rivâyet ve İctihatları", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi= Kahramanmaraş Sütçü İmam University Journal of Social Sciences* 15/1 (2018), 119-135.
- Atar, Fahrettin. "Akika". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/263-264. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1421/2001.
- Baloghlanlı, Aslan. "Kuşluk Namazı ile İlgili Hz. Âişe'den Nakledilen Rivâyetlerin Değerlendirilmesi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 47 (2019), 445-461.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *Sünenü'l-kübrâ*. b.y.: Matbaatü Meclisi Dâireti'l-Maa, 1344/1356 - 1925/1937.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik. *Bahru'z-zehâr: Müsnedü'l-Bezzâr*. thk. Zeynullah-Mahfûzu'r-Rahmân. Dımaşk: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'an, 1988/1997.
- Birsin, Mehmet. "Akika Kurbanının Fikhî Hükümünün Tayininde Rivayetlerle Taşınan Âdetin Etkisi", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 9/18 (2011), 111-136.
- Bozkurt, Nebi - Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Medine". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/305-311. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm. *el-Câmiu's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm. *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1438/2017.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'an*. nşr. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1405/1985.
- Cevâd Ali. *el-Mufasssal fi tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*. nşr. Şerif Rızâ, Bağdat: y.y., 1380/1960.
- Dahil, Saïd Fâyiz. *Mevsuatü'fikhü'Âişe Ümmü'l-Mü'minîn hayatühâ ve fikhuhâ*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1989.
- Dârimî, Ebû Muhammed. *Sünenü'd-Dârimî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Dihlevî, Ahmed Şah Veliyyullah. *Huccetullahi'l-bâliğa*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1418/1997.
- Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *Musannef*. nşr. Habîburrahmân el-A'zamî, Karaçi: el-Meclisü'l-ilmî, 1390/1970.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ebû Şecâ', Muhammed b. Ali b. Şuayb. *Takvîmü'n-nazar fi mesâil hilâfiyye zâia*. thk. Sâlih b. Nâsır b. Sâlih el-Huzeym. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- Ebû'l-Münzir, Mahmud b. Muhammed b. Mustafa b. Abdillatif el-Münyâvî. *el-Bidâtü'l-şer'iyye*. b.y.: el-Mektebetü's-Şâmile, 2011.
- Ebû'l-Vefâ', Ali b. Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî ez-Zaferî. *el-Vâdih fi usûli'l-fikh*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *İslâm Hukuku Tarihi*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2006.
- Erul, Bünyamin. *Sahabe'nin Sünnet Anlayışı*. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Fayda, Mustafa. "Âişe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/201-205. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed. *Müstedrek ale's-sahîhayn*. Kahire: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmî, ts.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf. *el-İstîâb fi ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Bacâvî, Beyrut: 1412/1992.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. nşr. Saïd Ahmed A'râb vd. Tıtvân: y.y., 1387-1412/1967-1992.
- İbn Ebî Ya'lâ, Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed b. Halef İbn Ferâ. *Tabakatü'l-hanâbile*. thk. Muhammed Hâmid el-Fikî. Kâhire: y.y., 1952.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi şerhi sahihi'l-Buhârî*. Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1380/1960.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Far-yâbî. Riyad: Dâru Taybe, 1426/2005.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd el-Endelûsî el-Kurtubî. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Âfâk el-Cedide, 1993.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd el-Endelûsî el-Kurtubî. *el-Muhallâ bi'l-âsâr fi şerhi'l-mucellâ bi'l-ihisâr*. nşr. Ahmed Muhammed eş-Şâkir-Muhammed Münîr ed-Dımeşkî. Kâhire:y.y., 1352/1933.

- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahih İbn Hibbân bi tertibi İbn Belbân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*. nşr. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb. *İ'lâmu'l-muvakkîîn*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1973.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb. *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-İbâd*. nşr. Şuayb Arnaût, Abdülkadir Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.
- İbn Kudâme el-Makdisî, Ebû Muhammed Muvaffikuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemâîlî. *Ravdatu'n-nâzir ve Cennetü'l-münâzir fî usûlü'l-fıkh alâ mezhebi İmâm Ahmed b. Hanbel*. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân. 2. Basım, 2002.
- İbn Kudâme el-Makdisî, Ebû Muhammed Muvaffikuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemâîlî. *el-Muğni alâ muhtasarı Ebi'l-Kâsım Ömer b. el-Hüseyn el-Hirakf*. nşr. Muhammed Şerefuddîn Hatîb es-Seyyid Muhammed es-Seyyid. Kâhire: y.y., 2004.
- İbn Lehâm, Alâüddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abbâs el-Ba'î ed-Dimeşkî. *el-Muhasarfi usûli'l-fıkh alâ mezhebi İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Muhammed Mazharbekâ, Mekke: Câmîatü'l-Melik Abdülaziz-Mekke-i Mükerrreme, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *es-Sünen*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1434/2013.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Muhammed. *Lisaniü'l-arab*. Beyrut: y.y., ts.
- İbn Sa'd, Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kebir*. trc. Eduard Sachau. thk. E. Wittwoch, E. J. Brill, 1917/1940.
- İbn Sa'd, Muhammed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. Kahire: Matbaatü'l-Lecne Neşri's-Sakaf, 1358/1939.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Taküyiddîn Ahmed b. Abdülhalîm b. Mecdiddîn el-Harrânî. *Mecmû'u fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. Medine: 1425/2004.
- İbnü'l-Esir, İzzeddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1409/1989.
- İbnü'l-Hümâm, Kemaleddin Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivâsî. *Fethu'l-kadir*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.
- İbnü'l-İrâkî, Ebû Zür'a Veliyyüddîn Ahmed b. Abdirrahîm. *Tarhu't-tesrib fî şerhi't-takrib*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabiyyi, ts.
- İtaş, Davut. "Ebû Hanife'nin Haramlık Doğuran Süt Emme Müddeti Konusundaki Görüşünün Temellendirilmesi", *Bilimname: Düşünce Platformu* 2/25 (2013), 7-48.
- Kâdi İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Müsa, *İkmâlü'l-Mu'lim bi fevâidi Müslim*. nşr. Yahya İsmâil. Mısır: Dâru'l-vefâ, 1998.
- Kahraman, Abdullah. "Kadın Fakihlerin Öncüsü: Hz. Âişe", *Diyanet İlmî Dergi*, 45/2, (2009), 75-84.
- Kahraman, Abdullah. "Kutsal Dinlere Mahsus Bir Temizlik Şekli: Gusül Abdesti", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* 6 (2006), 33-48.
- Kahraman, Abdullah. *İslâm'da İbadetlerin Değişmezliği (İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi Açısından İbadet ve İbadet Nitelikli Hükümler)*. İstanbul: Akademi Yayıncılık, 2002.
- Keskioglu, Osman. *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku*. Ankara: Müftüoğlu Yayınları, 1999.
- Kettânî, Muhammed A. *Hz. Peygamber'in Yönetimi / et-Terâtîbü'l-idâriyye*. çev. Ahmet Özel. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Kınar, Kadir. *Hz. Aişe'nin İctihad Metodu ve Kaynakları*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Kızılkaya, Necmettin. "Fıkıhî Bir Kavram Olarak Tekbir", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 11, (2008), 347-364.
- Medkûr, Muhammed Selam. "Mü'minlerin Annesi Hz. Âişe'nin Fıkhî ve İctihad Usûlü". çev. Mücteba Uğur, *Diyanet Dergisi* 16/2, (1977), 75-76.
- Mollaibrahimoğlu, Cemil. "Duhâ/Kuşluk Namazıyla İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi", *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 4/1 (2018), 41-61.
- Muhammed İbrâhîm el-Hafnevî. *Dirâsât usûliyye fî'l-Kurân-i'l-Kerîm*. Kâhire: Mektebetü ve Matbaatü'l-İşâ' İşâa el-Fenniyye, 2002.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*. b.y.: Müessesetü Kurtuba, 1414/1994.
- Öğüt, Salim. "Kılâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/396. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Öğüt, Salim. "Telbiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/396-397. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Sarsarî, Süleymân b. Abdülkavî b. Kerîm et-Tüfî. *Şerhu muhtasarı'r-ravda*. thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Şâtîbî, İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Ğarnâfî. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âli Selmân. Riyad: Dâru İbn Affân, 1997.

- Ŗener, Mehmet. "Gusül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/213-214. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Ŗener, Mehmet. "KuŖluk Namazı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/475-476. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Ŗevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed es-San'ânî. *Neylü'l-evtâr min esrâri münteka'l-ahbâr*. nŖr. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk. Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1427/2006.
- Ŗîrâzî, Ebû İŖhâk İbrahim b. Ali. *el-Mühezzeb fî fikhi'l-İmâm eŖ-Ŗâfiî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Ŗîrâzî, Ebû İŖhâk İbrâhim b. Ali. *Tabakâtü'l-fukahâ*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1970.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed Selâme. *Ŗerhu müŖkili'l-âsâr*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Tirmizî, Ebû İŖâ Muhammed b. İŖâ b. Sevre. *es-Sünen*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1438/2017.
- Tirmizî, Ebû İŖâ Muhammed b. İŖâ b. Sevre. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- YaŖarođlu, Kamil. "Küsûf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/578-579. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Yavuz, Adil. "Evlenmeyi Haram Kılan "BeŖ Kez Süt Emme" Üzerine Bir Değerlendirme (Kur'an'dan Bir Âyet mi, Peygamberimizden Gelen Bir Rivâyet mi?)", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2007), 51-71.
- Yavuz, Yusuf Ŗevki. "AŖura". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/24-26. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Zehabî, Ŗemsüddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Ŗuayb Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- ZerkeŖî, Bedrüddin. *Hz. ÂiŖe'nin Sahabe'ye Yönelttiği EleŖtiriler*. thk. Bünyamin Erul. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2. Basım, 2002.
- Zühaylî, Muhammed Mustafa. *el-Vecîz fî usûli'l-fıkahi'l-İslâmî*. DımaŖk: Dâru'l-Hayr, 2006.

## EXTENDED ABSTRACT

Aisha is one of the leading women who has made the utmost effort to understand the Holy Quran and the Messenger of Peace. Her youth, her great wisdom, her curiosity and her talents made her an outstanding figure in hadith, in exegesis and in jurisprudence as well. It is possible to state that her father Abu Bakr's house broadened in the light of revelation. Women found an answer to their private and secret questions thanks to Aisha's scholarly traits. In this sense, many jurisprudential issues have been resolved thanks to her case-law. Aisha, especially in a very short time, has been the source of references for scholars in fiqh. Because she had the opportunity to be close to the Prophet at any time, she was one of the companions who knew the Prophet's Sunnah the best. Besides, she had a keen understanding in the fiqh. When Muslims were confronted with a problem, they used to consult Aisha. The fact that she did not accept a judgement immediately and questioned it and the fact that she learned the underlying reason directly from the Prophet was influential in her being an authority in fiqh. She questioned every matter related to the fiqh according to the Qur'an and the Sunnah. She is a distinguished scribe who transferred the to the next centuries. In this context, she provides us with many issues pertaining to the Prophet. His privacy, his family life, his relationship with his spouses, children and grandchildren, and his night worships. In short, Aisha is the most important woman companion who carries the period of Prophet Muhammad to the future generations. Her role in the correct understanding of the jurisprudence is indisputable. This is because she witnessed how the verses and hadiths should be understood. As well as the approaches that investigate the source, the context and the binding of the sunnah, the ictaphical approach, which makes different interpretations and practies, were used by the companions. The jurisprudential decree was taken either from the Qur'an through the revelations of the Messenger of God, or from the words and acts of the Messenger himself. However, not all the companions had the same jurisprudence and jurisdiction power. Although some of them heard these remarks by the Prophet and learned them, they could not have a command of the whollistically. Companions, after applying to the Qur'an and the Sunnah, had a judicial opinion based on the accumulation of knowledge within the framework of the related issue. Aisha had the knowledge of judgment, dirâyah and fiqh. She had a keen grasp of the Qur'an. She knew other implications of the Qur'an because she learned its *nâsikh* and *mansûkh*, and its *muhkam* and *mutashâbih* directly from the Messenger of Peace. The knowledge and wisdom of Aisha was strong. Aisha paid attention to various issues while trying to understand remarks uttered by the Prophet and it is obvious that Aisha struggled hard to comprehend those remarks. Aisha paid attention to the issues such as the origin, reaso-



ning, purpose, cohesiveness and sustainability of the remarks by the Prophet. In other words, she paid attention to why, for what purpose, in what context, under what conditions the Prophet said those words. In this respect, Aisha referred to the hadith with the case law in order to convince the interlocutors and make them witness to their correctness. It is observed that she took Qur'an as the basis of an important part of the source of her religious narrations. On the other hand, it is also observed that she always paid attention to whether certain remarks and decisions, and attitudes and behaviours of the Prophet had a divine origin or his own considerations. Within this framework, Aisha paid attention to what the source of Hz. Prophet's words and decisions were, and asked Hz. Prophet about the subject matter. It is observed that Aisha used different methods when uttering a jurisprudential provision. Aisha derives her fatwas from the Qur'an. She also derives her fatwas from the Sunnah. It is important to note that what comes into the fore in Aisha's fatwas are based on relations. However, it is observed that she responded to the compulsory and general provisions she heard directly from the Messenger of Peace himself with a complete submission. When Aisha made a comment on a jurisprudential issue, she emphasized the Prophet's prophecy, judgeship and the presidency attributes. Our study examines the projection of the fiqh narrations of Aisha in *Musnad* of Ahmad b. Hanbal, who comes to the fore with his fiqh. That is because fiqh offers extensive information on how narrations will be understood in the following centuries. When we look at the content of the fiqh narrations of Aisha, we see that it mentions the divine life and privacy of the Prophet, provisions on common law, sunnah, prayer, *aqiqah* sacrifice, and *kusūf* (solar eclipse) prayer. In fact, jurisprudence presents a wide range of information on how provisions were comprehended in the scope of *naskh* in jurisprudential sources, and whether Ramadan fasting makes up for *ashūra* (tenth day of the month Muharram) fasting. And, in addition, Aisha narrates many issues related to the privacy of the Prophet. One of them is ablution. Another subject mentioned in the fiqh books is the make-up. It is narrated that the Prophet designated Abu Bakr as the leader of the pilgrimage and that although the sacrifice he sent with him was adorn with make-up, he did not comply with the prohibitions. Another issue that is narrated in the hadiths is the women's hijāb. Regarding this, it is reported that women did not cover their faces. Another issue discussed in the sources of fiqh is how many times sucking is needed in order to become milk sibling. How the Prophet made the prayer was another question addressed to Aisha as well.