

**Bir Hadis, Altmış Hüküm (Vecih): İbnü'l-Kās ve Fevâ'idü Hadîsi Ebî 'Umeyr Adlı Hadis Cüzü\***

*One Hadīth, Sixty Deductions (Wajh): Ibn al-Qāṣṣ and his Fawā'id Hadīth Abī 'Umayr*

**Suat Koca**

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Ankara University, Faculty of Divinity, Department of Hadith  
Ankara, Turkey  
kocas@ankara.edu.tr  
orcid.org/0000-0003-0367-7319

**Article Information / Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

\* Bu makale, *V. Uluslararası Multidisipliner Akademik Çalışmalar Sempozyumu*'nda sözlü olarak sunulan ve basılmayan "Hadislerden Hüküm Çıkarmada Sınırları Zorlamak: İbnü'l-Kās'ın *Fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr* Adlı Hadis Cüzü Çerçevesinde Bir Değerlendirme" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiştir. Makaleye katkılarından ötürü Recep G. Göktaş, Esra Gözeler ve M. Emin Eren'e teşekkür ederim. / This article is the final version of an earlier announcement called "Forcing the Limits in Making Judgment from Hadīths: An Evaluation in the framework of hadīth fascicle of Ibn al-Qāṣṣ entitled *Fawā'id Hadīth Abī 'Umayr*", not previously printed, but orally presented at a symposium called *V. International Multidisciplinary Academic Studies Symposium*. I would like to express my gratitude to Recep Gürkan Göktaş, Esra Gözeler and M. Emin Eren who offered contributions and suggestions.

**Received / Geliş Tarihi:** 16 September / Eylül 2019

**Accepted / Kabul Tarihi:** 02 December / Aralık 2019

**Published / Yayın Tarihi:** 15 December / Aralık 2019

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** Aralık / December

**Volume / Cilt:** 23 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 787-811

**Cite as / Atıf:** Koca, Suat. "One Hadīth, Sixty Deductions (Wajh): Ibn al-Qāṣṣ and his Fawā'id Hadīth Abī 'Umayr [Bir Hadis, Altmış Hüküm (Vecih): İbnü'l-Kās ve Fevâ'idü Hadîsi Ebî 'Umeyr Adlı Hadis Cüzü]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/2 (December 2019): 787-811. <https://doi.org/10.18505/cuid.620977>

**788 | Suat Koca. Bir Hadis, Altmış Hüküm (Vecih): İbnü'l-Kâs ve Fevâ'idü Hadîsi Ebî 'Umeyr...  
One Hadîth, Sixty Deductions (Wajh): Ibn al-Qâṣṣ and his Fawâ'id Hadîth Abî 'Umayr**

**Abstract:** Ibn al-Qâṣṣ (d. 335/946), one of the representatives of the Shâfi'î school of law in the 4<sup>th</sup>/10<sup>th</sup> century, compiled a short treatise of extraordinary nature: *Fawâ'id Hadîth Abî 'Umeyr*. In this work, he deduces sixty different *wajhs* (verdicts, comments) from a hadîth reporting the Prophet's interest and affection to a child known as Abû 'Umayr and his family during a visit he paid after Abû 'Umayr's birdie died by jokingly telling him in rhyme, "yâ Abâ 'Umayr, mâ fa'ala al-nughayr" (O Abû 'Umayr, what happened to the nughayr?) This study deals with the primary goal of the composition of the *Fawâ'id*, its content, and structural qualities as well as the author's approach in deducing verdicts. As one of the *aṣḥāb al-wujūh*, the author's legal/madhhab notion and the literalist and external perspective he developed regarding the interpretation of texts, seems to have directly affected his deductive reasoning and determined his approach. This concise work not only sheds light over certain aspects of the relationship between hadîth and fiqh at the time of Ibn al-Qâṣṣ, but also exemplifies to what extent methodological tendencies and personal factors might affect the process of deriving verdicts from hadîth and could push the limits in that regard.

**Summary:** Ibn al-Qâṣṣ (d. 335/946), one of the representatives of the Shâfi'î school of law in the 4<sup>th</sup>/10<sup>th</sup> century, compiled a short treatise of extraordinary nature: *Fawâ'id Hadîth Abî 'Umeyr*. In this work, he deduces sixty different *wajhs* (verdicts, comments) from a hadîth reporting the Prophet's interest and affection to a child known as Abû 'Umayr and his family during a visit he paid after Abû 'Umayr's birdie died by jokingly telling him in rhyme, "yâ Abâ 'Umayr, mâ fa'ala al-nughayr" (O Abû 'Umayr, what happened to the nughayr?)

The report of Abû 'Umayr, which is in the focus of the work, is, in essence, reflects a singular and special aspect of the close relationship between the Prophet and Anas b. Malik's family. Nevertheless, it is surprising that many hadîth scholars from the early times, not only Ibn al-Qâṣṣ, have chosen this hadîth as an example in which they can demonstrate their skill in the field of *fiqh al-hadîth*.

*Fawâ'id* seems to be a work in which the juridical point of view centered and resembles the classical fiqh commentaries in a sense. In the work, different variants of the Abû 'Umayr report were brought together and evaluated within the framework of the text and textual possibilities as possible. The author also analyzed some words in the narrative text for being a base for a verdict, referred to Qur'anic verses, prophetic hadîths, reports, and legal opinions, tried to solve the disputes and the conflicts among legal evidences in various ways, and stated occasionally his personal opinions.

*Fawâ'id* reflects the author's rich accumulation of legal knowledge, while at the same time gives an idea about his knowledge of hadîth and his approach to the hadîth. Considering what the author did and wanted to do, it is understood that he deals with hadîth as well as fiqh, and he has a certain level of relationship not only with *fuqahā'* (muslim jurists), but also with hadîth scholars. Ibn al-Qâṣṣ's interest in fiqh and hadîth must have lead him to take initiative to eliminate the tension between the *ahl al-hadîth* of Shâfi'î school of law who focused on transmitting hadîths and the *fuqahā'* of Shâfi'î school of law who care about the fiqh perspective, in that period of time. It can also be said that he tried to establish a reconciliation between the *ahl al-hadîth* (the traditionists) and the *ahl al-ra'y* (the rationalists) and bring the parties together in the middle way. The work seems to have been written as a result of such considerations.

As Ibn al-Qâṣṣ was considered as one of the *aṣḥāb al-wujūh*, that is, as a jurist who was bound of a madhhab Imâm for legal reasoning, he seems to have followed the methodology of Shâfi'î school of law for deriving legal solutions from the sources. Legal notion of the author and his literalist and textualist perspective with regards to the interpretation of texts, seems to have directly affected his way of reasoning from the hadîth and determined his approach. This approach, as mentioned in many contemporary studies, is not sufficient and appropriate for the evaluation of hadîth texts, which were transmitted by meaning, not word-by-word, and shaped by the transmitter's dispositions.

It is also difficult to say that Ibn al-Qāṣṣ sufficiently considered the physical, historical, social, and cultural context surrounding the text as well as other extra-textual elements, which complete the meaning. This situation implies that some of the *wajhs* recorded in the work are the author's attempt to find a base and evidence for his ideas, which he already had, rather than deductions drawn from the ʔadīth. It makes the scientific quality and accuracy of his efforts controversial.

The verdicts presented in the work, as *wajh* and *fā'ida* are predominantly jurisprudential and compatible with the opinions of the Shāfi'i School of law, however, there are also controversial ones, and the author pointed to them without revealing his own tendency. It does not seem that these *wajhs* in the work are systematically ranked. In this vein, similar *wajhs* are sometimes in succession, sometimes scattered, and some *wajhs* are repetitive. The degree of accuracy, clarity and quality of some *wajhs* also seem arguable. Zayn al-Dīn al-'Irāqī (d. 806/1404), who made a general evaluation of these *wajhs*, said that: "Some of the (meanings of the) *wajhs* in the work are apparent, some of them are hidden and some are strained ." The work's editor drew attention in the footnotes to the *wajhs*, which might be subject to objection.

The early ʔadīth scholars, who reported this ʔadīth in their compilations, deduced six or seven judgments from the ʔadīth under the headings (*bāb*) specified for this ʔadīth. This appears quite modest in comparison to the treatise of Ibn al-Qāṣṣ. The given ʔadīth has also taken its place in the fiqh literature, and it has been questioned in the context of the issue of Madīna's being of *ḥarām* region (holy land) and hunting ban in this region.

In conclusion, Ibn al-Qāṣṣ's treatise of *Fawā'id ʔadīth Abī 'Umayr*, is a short but worthy example of the ʔadīth literature in terms of its purpose and interesting content. This work can be considered as a study that exemplifies how the purpose of writing can be determinative on the structure of a work, and in particular to what extent methodological tendencies and personal factors might affect the process of deriving verdicts from ʔadīth and could push the limits in that regard. The author's universe of meaning, which focused on the apparent meaning and to draw as many judgments as possible from the text, should be related to his personal intention and purpose as well as to the fiqh perspective of his time. Due to the textual approach and the method for drawing inferences, which are observed in the work, the tool-purpose relationship between the text and the judgment sometimes remains obscure and sometimes becomes unimportant. In some respects, this work is a striking example of the consequences of ignoring the context and historical reality surrounding texts for specific purposes.

**Keywords:** ʔadīth, Ibn Al-Qāṣṣ, Fawā'id, Juz', Abū 'Umayr, Deduction (Wajh).

#### **Bir Hadis, Altmış Hüküm (Vecih): İbnü'l-Kās ve Fevâ'idü ʔadīsi Ebî 'Umeyr Adlı Hadis Cüzü**

**Öz:** Şâfiî mezhebinin hicrî IV. asırdaki temsilcilerinden İbnü'l-Kās (ö. 335/946), *Fevâ'idü ʔadīsi Ebî 'Umeyr* adlı cüzüyle sıra dışı sayılabilecek bir çalışma ortaya koymuş ve Hz. Peygamber'in Ebü 'Umeyr künyesiyle bilinen küçük bir çocuğa, onun ailesine ve kuşuna yönelik ilgisini ve kuşu öldükten sonraki bir ziyaretinde ona şaka yoluyla ve secili bir üslupla "Yâ Ebâ 'Umeyr mâ fa'ale en-nuğayr" (Ey Ebü 'Umeyr, ne oldu nuğayr?) şeklinde latife etmesini anlatan bir hadisten altmış *vecih* (hüküm, yorum, fâide) çıkarmıştır. Makale anılan eserin yazılış amacı, muhtevası ve yapısal özelliklerinin yanı sıra yazarın hüküm çıkarmadaki yaklaşım tarzını tahlil etmektedir. *Ashâbü'l-vücûhtan* sayılan bir fakih olarak yazarın sahip olduğu fikhî/mezhebî kavrayış ve buna bağlı olarak nasları yorumlamada geliştirdiği lafızcı ve zahirî perspektif, onun ilgili hadisten hüküm çıkarma ameliyesine doğrudan etki etmiş ve yaklaşım tarzını belirlemiş görünmektedir. Bu küçük cüz, bir yandan yazıldığı dönemdeki hadis-fıkıh ilişkisinin bazı yönlerine ışık tutarken, aynı zamanda hadislerden hüküm çıkarmada yöntemsel eğilimlerin ve bireysel etmenlerin ne ölçüde etkili olabileceğine ve bu konuda sınırların ne kadar zorlanabileceğine de örnek teşkil etmektedir.

## 790 | Suat Koca. Bir Hadis, Altmış Hüküm (Vecih): İbnü'l-Kâs ve Fevâ'idü Hadîsi Ebî 'Umeyr...

**Özet:** Şâfiî mezhebinin hicrî IV. asırdaki temsilcilerinden İbnü'l-Kâs (ö. 335/946), *Fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr* adlı cüzüyle sıra dışı sayılabilecek bir çalışma ortaya koymuş ve Hz. Peygamber'in Ebû 'Umeyr künyesiyle bilinen küçük bir çocuğa, onun ailesine ve kuşuna yönelik ilgisini ve kuşu öldükten sonraki bir ziyaretinde ona şaka yoluyla ve secili bir üslupla "Yâ Ebâ 'Umeyr mâ fa'ale en-nuğayr" (Ey Ebû 'Umeyr, ne oldu nuğayr?) şeklinde latife etmesini anlatan bir hadisten altmış *vecih* (hüküm, yorum, fâide) çıkarmıştır. Eserin odağında yer alan Ebû 'Umeyr rivayeti, özü itibarıyla, Hz. Peygamber ile Enes b. Mâlik'in ailesi ve üvey kardeşi arasındaki yakın beşerî münasebetin tekil ve özel bir yönünü yansıtmaktadır. Buna rağmen sadece İbnü'l-Kâs'ın değil, erken dönemlerden itibaren pek çok hadisçinin *fikhu'l-hadis* konusundaki maharetlerini sergileyebilecekleri bir örnek olarak bu hadisi seçmeleri şaşırtıcıdır.

*Fevâ'id* fikhî hüküm ve meseleleri merkeze alan bir bakış açısının hâkim olduğu ve nispeten klasik fikhî şerhlerle benzeşen bir yaklaşımın sergilendiği bir eser görünümündedir. Eserde Ebû 'Umeyr rivayetinin farklı tarikleri bir araya getirilmiş, bunlar mümkün olduğunca metin çerçevesinde ve metinsel imkânlarla değerlendirilmiş, rivayet metnindeki bazı kelimeler hükme kaynaklık etmeleri bakımından tahlil edilmiş, üslup ve muhteva açısından benzerlik gösteren ayet, hadis, haber ve görüşlere atıfta bulunulmuş, deliller arasında görülen ihtilaf ve işkâller çeşitli yollarla giderilmeye çalışılmış, zaman zaman da müellifin kişisel kanaatleri aktarılmıştır.

*Fevâ'id* bir yandan müellifinin sahip olduğu zengin fikhî birikimini yansıtırken, aynı zaman onun hadis bilgisi ve hadise yaklaşımı hakkında da fikir vermektedir. Müellifin yaptıkları ve yapmak istedikleri düşünüldüğünde, onun sadece fikhî değil, hadisle ve hadis çevreleriyle de belli düzeyde bir ilişkisi olduğu anlaşılmaktadır. İbnü'l-Kâs'ın fikhî ve hadise yönelik ilgisi, yaşadığı dönemde rivayetlerin nakline odaklanan ehl-i hadis Şâfiîleri ile fikhî perspektifi önemseyen fukahâ Şâfiîler arasındaki gerilimi ortadan kaldırmak için onu harekete geçirmiş olmalıdır. Onun ayrıca ehl-i hadis ile ehl-i re'y arasında bir uzlaşma tesis etmeye ve tarafları orta yolda buluşturmaya çalıştığı da söylenebilir. Eser bu türden mülâhazaların bir sonucu olarak kaleme alınmış görünmektedir.

*Ashâbü'l-vücûhtan* sayılan ve mezhep imamının usûlüne bağlı kalarak içtihad eden İbnü'l-Kâs, hüküm çıkarma faaliyetinde Şâfiî mezhebinin metodolojisine uygun bir tavır geliştirmiş görünmektedir. Bu bağlamda musannifin sahip olduğu fikhî/mezhebî kavrayış ve buna bağlı olarak nasları yorumlamada geliştirdiği lafızcı ve zahirî perspektif, onun ilgili hadisten hüküm çıkarma ameliyesine doğrudan etki etmiş ve yaklaşım tarzını belirlemiştir. Bu tavır, çağdaş pek çok çalışmada değinildiği üzere, mana ile rivayet edilen ve ravi tasarruflarıyla şekillenen hadis metinlerinin değerlendirilmesi için yeterli ve uygun değildir. İbnü'l-Kâs'ın, eserine konu edindiği rivayetin anlamını ortaya koymak için metni çevreleyen fiziksel, tarihsel, toplumsal ve kültürel bağlamı yeterince dikkate aldığı ve anlamı tamamlamaya yarayan metin dışı unsurları gerektiği kadar göz önünde bulundurduğunu söylemek de zordur. Bu durum, eserde kaydedilen bazı *vecih*lerin rivayetten hareketle çıkarılmış hükümler olmadığı, müellifin zaten sahip olduğu bilgi ve fikirlere hadis metninden dayanaklar bulduğu şeklinde bir izlenim doğurmaktadır ve eserde metin üzerinden geliştirilen ilmî tasarrufların doğruluğunu ve niteliğini tartışmalı hale getirmektedir.

Eserde *vecih* yahut *fâide* olarak takdim edilen ve ağırlıklı olarak fikhî-amelî bir nitelik taşıyan sonuçlar, büyük ölçüde Şâfiî mezhebine uygun olsa da, aralarında ihtilafı olanlar da bulunmaktadır ve müellif, kendi eğilimini belli etmeden bunlara işaret etmiştir. Eserde *vecih*lerin sıralamasında belirgin bir sistematik görünmemektedir. Benzer içerikli *vecih*lerin bazen peş peşe, bazen de dağınık halde bulunduğu, ayrıca bazı *vecih*lerin mükerrer olduğu söylenebilir. Bazı *vecih*lerin bilgi değeri, doğruluğu, açıklığı ve niteliği de tartışmaya açık gözükmektedir. Bu hususta genel bir değerlendirme yapan Zeynüddîn el-İrâkî (ö. 806/1404), "Eserdeki *vecih*lerin bir kısmı açık, bir kısmı kapalı, bir kısmı da zorlamadır." ifadesini kullanmıştır. Eserin muhakkiki itiraza konu olabilecek *vecih*lere yer yer dipnotlarda dikkat çekmiştir.

Eserlerinde Ebû 'Umeyr hadisine yer veren erken dönem hadis musannifleri, rivayete tahsis ettikleri bâb başlıklarında rivayetten altı-yedi kadar hüküm çıkarmışlardır. Bu rakam İbnü'l-

Kās'ın cüzüyle mukayese edildiğinde hayli mütevazı görünmektedir. Rivayet fıkıh literatüründe de kendine yer bulmuş, çoğunlukla da Medine'nin harem bölgesi olup olması ve buna bağlı olarak bu bölgede avlanma yasağının bulunup bulunmaması bağlamında gündeme getirilmiştir.

Sonuç olarak İbnü'l-Kās'ın *Fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyri*, yazılış amacı ve ilginç muhtevasıyla, hadis literatürünün kısa fakat yakından incelenmeye değer bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. *Fevâ'id*, bir eserin yazılış amacının o eserin yapısı üzerinde ne kadar belirleyici olabileceğini, özel olarak da hadislerden hüküm çıkarmada sınırların ne kadar zorlanabileceğini somutlaştıran bir çalışma olarak da değerlendirilebilir. Müellifin, *nass*ları literal ve zahiri anlamı dışına taşırmamaya ve metinden mümkün olabilecek en fazla sayıda hüküm çıkarmaya odaklanan anlam evreni, onun kişisel niyeti ve amacıyla ilgili olduğu kadar döneminin fıkıh perspektifiyle de ilgili olmalıdır. Eser özelinde müşahede edilen metinsel yaklaşım ve hüküm çıkarma yöntemi, zaman zaman metin ile hüküm arasındaki araç-amaç ilişkisini belirsizleştirmekte, bazen de önemsizleştirmektedir. Eser, belli amaçlar uğruna metinleri çevreleyen bağlamı ve tarihsel gerçekliği göz ardı etmenin sonuçlarına dair çarpıcı bir örnek oluşturmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, İbnü'l-Kās, Fevâ' İd, Cüz, Ebü 'Umeyr, Çıkarım (Vecih).

## GİRİŞ

Müslümanların bireysel hayatlarına ve toplumsal örgütlenmelerine şekil veren geleneksel referanslara odaklanan dikkatli bir araştırmacı, bir düşünce ve değer Müslümanlar nezdinde kabul görmesi ve yaptırım gücüne sahip olabilmesi için, müntesibi oldukları dinin kurucu metinlerinden bir istinat ve atıf noktasına sahip olduğunu/olması gerektiğini gözlemlemekte zorlanmayacaktır.<sup>1</sup> Buna göre temel dinsel metinlerin gerçek önemi, müntesiplerin hayat tarzını ve pratiklerini belirlemesi kadar, onların düşünce ve davranışlarına meşruyet/şer'ilik temin etme fonksiyonunda açığa çıkmaktadır. Bu sınırlı metinlerden oluşan dinî kaynakların, sınırları aşan yeni durumlar karşısında işlevselliğini sürdürebilmesinin temel saiklerinden biridir.

Kurucu kaynakların dinsel, metinsel ve tarihsel sınırlılıkları konusundaki yalın gerçeklik, onların potansiyel olarak tüm zamanlar ve tüm durumlar için yeterli olduğu ve tüm şer'î hükümlerin Kitâb ve sünnette mevcut olduğu şeklindeki temel kabul/varsayım<sup>2</sup> ile birlikte düşünülmüş, bununla birlikte mesele paradoksal bir gerilim vasatında değil, daha ziyade bir iş bölümü ve uzlaşma çerçevesinde ele alınmıştır. Bu doğrultuda metinsel kaynakların oluşturulması, korunması, aktarılması, anlaşılması, yorumlanması ve onlardan hüküm çıkarılması (istidlâl/istinbât) hususlarında Müslüman bilginler her asırda bilişsel ve bir ölçüde varoluşsal bir görev bilinciyle hareket etmişlerdir. Temel İslâm bilimleri kapsamındaki disiplinlerin teşekkülü ve bunların konu, alan, amaç, yöntem ve ilkelerinin tayini, nispeten müşterek algısal zeminde ve belli bir uyum ve düzen içinde organize edilmiş görünmektedir. İslâm'ın vahye dayalı kaynağı olarak Kur'an metninin anlaşılmasında Tefsir ilmi, Hz. Peygamber'in söz ve eylemlerini aktaran haberlerin nakledilmesi ve subûfî değerlerinin belirlenmesi hususunda da Hadis ilmi temel bir işlev üstlenmiştir. Metinsel kaynaklardan yeni durumlar için dinî-hukukî normatif hükümler üretmek ise fıkıh disiplininin işlevleri arasındadır. Fıkıh ilmi ayrıca metinlerdeki muhtevanın hayatla buluşması, yaşanan bir olguya dönüşmesi ve pratik değerinin belirlenmesinde temel bir işlev üstlenmiştir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Bk. Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüt*, trc. Baha Arıkan (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 1: 36.

<sup>2</sup> Ebü Bekr Muhammed el-Bâkallânî, *et-Taqrîb ve'l-irşâd fi usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed es-Seyyid Osman (Beirut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2012), 168; Yunus Apaydın, "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi", *İslâm Hukuku Araştırmalar Dergisi 1 (2003): 12*.

<sup>3</sup> Bk. Mehmet Paçacı, "Din Bilimleri ve Çağdaş Sorunları Üzerine", *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 271-272.

Tarih içinde ortaya çıkan büyük çaplı ekoller ve doktrinler, metinlerden hüküm ve norm çıkarma faaliyeti çoğunlukla bu ekollere mensup kişilerin kendi fikhî-mezhebî yaklaşımlarına uygun olarak şekillenmiştir. Bu konuda çevresel motiflerin yanı sıra her bireye özgü yaratılış özellikleri, bilişsel kabiliyetler ve sezgiler gibi kişisel değişkenler de etkili olmuş ve türdeşlerine göre nispeten farklılık arz eden ürünler de vücut bulabilmiştir. Modern zamanlarda bir taraftan klasik eserler veya tek tek hadisler özelinde geleneksel hadis yorumculuğuna eklenilebilecek çalışmalar<sup>4</sup> devam ederken, diğer yandan hadis yorum faaliyetini ve bu sahada varlık bulmuş literatürü çözümleyen akademik çalışmalar<sup>5</sup> yapılmıştır. Bu makale, Şâfiî mezhebinin hicrî dördüncü asırdaki temsilcilerinden İbnü'l-Kâs'ın (ö. 335/946), "ilk müstakil tek hadis şerhi"<sup>6</sup> olarak da kabul edilen *Fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr* adlı hadis *cüzüne* odaklanmaktadır. Müellif eserde Hz. Peygamber'in Ebû 'Umeyr künyesiyle bilinen küçük bir çocuğa, ailesine ve kuşuna yönelik ilgisini anlatan "Yâ Ebâ 'Umeyr mâ fa'ale en-nuğayr" (Ey Ebû 'Umeyr, ne oldu nuğayr?) hadisinden altmış *vecih* (hüküm, fâide) çıkarmıştır. Elinizdeki çalışma, eserin yazılış amacını, hedef kitesini, muhtevasını, yapısal özelliklerini ve yazarın hüküm çıkarmadaki yaklaşım tarzını tahlil etmeyi amaçlamaktadır.

### 1. İBNÜ'L-KÂS: KİŞİSEL VE İLMÎ BİYOGRAFİ

İbnü'l-Kâs olarak tanınan Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ahmed et-Taberî el-Bağdâdî, Şâfiî mezhebinin usûl ve literatürü açısından yeterince aydınlatılmadığı için "karanlık bir çağ" ve "kayıp bir halka" olarak nitelendirilen<sup>7</sup> bir zaman diliminde, hicrî III. asrın ortaları ile IV. asrın ilk üçte birlik döneminde yaşamıştır. Kaynaklardaki sınırlı bilgilere göre İran'ın kuzeyindeki Taberistan bölgesinde doğmuş, Bağdat'ın da dâhil olduğu çeşitli merkezlerde eğitimi tamamlamıştır. Daha sonra Tarsus'a gelmiş ve burada kadılık görevinde bulunmuştur. Tarsus bu dönemde Bizans'a karşı cihad için bir merkez/sınır konumunda bulunmakta ve çeşitli bölgelerden insanlar cihad için gönüllü olarak buraya gelmekteydi.<sup>8</sup> Cihada teşvik içeren vaazlarıyla tanınan İbnü'l-Kâs ve babası, bu amaçla Tarsus'a yerleşen kimselerdendi. Müellifin kıssacılıkla tanınması, hem babasının hem de kendisinin etkili birer vaiz olmasıyla açıklanmıştır.<sup>9</sup> Anlatıldığına göre İbnü'l-Kâs Tarsus'ta Allah'ın azamet ve celalini anlattığı bir vaazında haşyet duygularıyla dolup bayılmış ve bu suretle 335/946 yılında vefat etmiştir.<sup>10</sup>

İbnü'l-Kâs'ın entelektüel yaşam öyküsü, Şâfiî mezhebinin tarihsel tekâmülüyle birlikte şekillenmiştir. Tabakat müellifleri, onun, Şâfiî'nin fikhî birikiminin mezhepleşmesinde ve sistematik bir bütünlük kazanmasında en büyük rolü oynadığı kabul edilen İbn Süreyc'in (ö. 306/918)<sup>11</sup> ashabından olduğu bilgisini özellikle belirtmişlerdir.<sup>12</sup> İbnü'l-Kâs'ın ilk fikhî formasyonu onun ders halkasında teşekkül etmiştir. Zamanla mezhebinin temsilcilerinden biri olarak temayüz etmiş ve *ashâbü'l-vücûhtan* sayılmıştır. *Müntesib müctehid*, *mesâilde müctehid* ve *ashâbu't-tahrîc* diye de anılan ve delillerden hüküm çıkarmadaki kabiliyetleriyle öne çıkan *ashâbü'l-vücûh*, içtihad faaliyetlerinde mezhep imamının usûl ve kaidelerine bağlı

<sup>4</sup> Bu çalışmaların tarihsel gelişimi ve örnekleri için bk. Erdiç Ahatlı, "Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği Bibliyografyası", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11:21 (2013): 201-270.

<sup>5</sup> Klasik şerh edebiyatının temel eserlerini çözümlmeyi amaçlayan bir çalışma için bk. Zişan Türcan, *Hadis Şerh Geleneği* (Ankara: TDV Yayınları, 2011).

<sup>6</sup> Nuri Topaloğlu, *Tek Hadis Şerhleri* (İzmir: Anadolu Matbaacılık, 1998), 2-3, 88-89.

<sup>7</sup> Abdulbasit Saltekin, "Fıkıh Usûlünün Tedvîni ve Hicri III-IV. Asırlarda Fıkıh Usûlü Literatürü", *Batman Üniversitesi İslami İlimler Hakemli Dergisi* 1/1 (2017): 1.

<sup>8</sup> Ali Sinan Bilgili, "Tarsus", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 111.

<sup>9</sup> Ahmet Özel, "İbnü'l-Kâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 2000), 21: 100-102.

<sup>10</sup> *Tâcüddîn es-Sübki, Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ, nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Dâru Hicr, 1992), 3: 59-63; Ebü'l-Kâsım İbnü'l-Adîm, Buğyetü't-Şâlebi fî târîhi Halebi, thk. Süheyl Zekkâr (Beirut: Dâru'l-fikr, ts.), 3: 1059-1062.*

<sup>11</sup> Şükrü Özen, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 187.

<sup>12</sup> Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ', nşr. İhsan Abbas (Beirut: Dâru'r-râidi'l-arabî, 1981), 111.*

olarak hareket eden, mezhep imamından görüş nakledilmeyen hususlarda ise onun usûlünü uygulayan ancak görüşlerini temellendirirken bağımsız hareket eden fakihleri ifade etmektedir.<sup>13</sup> Bu guruptaki fakihlerin görüşlerine *vecih*, içtihadî faaliyetlerine de *tahrîc* adı verilmektedir.<sup>14</sup> Bu bağlamda *vecih* kelimesinin Şâfiî fıkıh doktrinine özgü kavram setinin özgün ve önemli bir parçası olduğu vurgulanmalıdır.<sup>15</sup> İbnü'l-Kās, çalışmamıza konu olan eserin girişinden ve genel muhtevasından anlaşıldığına göre, bu kavramı fıkıh başta olmak üzere edeb, ahlak ve hikmet türünden her türlü hüküm ve yorumu kuşatan geniş bir içerikle kullanmıştır.

Hem döneminde egemen olan yaygın ilim anlayışı, hem de bazı eserlerinde kullandığı rivayet malzemesinin miktarı ve kullanım biçimi, hadisin İbnü'l-Kās'ın bilimsel formasyonunun bir parçası olduğunu göstermektedir. Onun hadise yönelik ilgisinin kendi muhiti ve fikhî meşguliyetinin çerçevesiyle sınırlı kalmadığı, ehl-i hadisin kendine özgü çevresi ve kültürüyle belli ölçüde bütünleştiği, hatta hadis ve fıkıh çevrelerini birbirine yaklaştırmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. En çok yararlandığı hocalarından birisi, Ebû 'Umeyr hadisinin râvilerinden de olan "muḥaddis, edīb ve ahbârî" Ebû Halîfe Fazl b. Hubâb el-Cumahî (ö. 305/917) olmuştur.<sup>16</sup> Kaynaklarda İbnü'l-Kās'ın talebesi olarak adı açıkça zikredilen Kâdî Ebû Ali Hasan b. Muhammed ez-Züccâcî de ilgili cüzün râvisidir.

İbnü'l-Kās'ın bilimsel tavrına ilişkin en temel tespit, onun *nassın* lafzına ve zahirine bağlılığı esas alan Şâfiî mezhebinin temel yaklaşımıyla şekillenmiş olmasıdır. Bu tavrı örneklendirmesi açısından Süyûtî'nin (ö. 911/1505) kaydettikleri dikkat çekicidir. O, *el-İtkân*'ında cumhurun hilafına Kur'an'da mecazın varlığını reddedenler arasında İbnü'l-Kās'ın adını da zikreder. Onlara göre mecaz yalanın kardeşidir ve Kur'an böyle bir şeyden münezzehtir.<sup>17</sup>

İbnü'l-Kās'ın en önemli eseri, mezhep fikhinin derlendiği ilk temel metinlerden olan *et-Telḥîş* adlı muhtasar fıkıh kitabıdır.<sup>18</sup> Muhakeme usulü konusundaki *Edebü'l-kâdî*'si hadis birikimini göstermesi açısından dikkat çekicidir. İbnü'l-Kās'ın literatüre yansıyan bilimsel katkısı temelde Şâfiî fikhine olmuşsa da, kible istikametinin tayini hakkındaki *Delâ'ilü'l-kible*'si Fuat Sezgin tarafından Arapça coğrafya literatüründe türdeşi olmayan bir eser olarak değerlendirilmiştir.<sup>19</sup> Bu araştırmaya konu olan cüz ise, müellifin, müntesibi bulunduğu mezhebin usulü çerçevesinde istinbât kabiliyetini sergilediği ilginç bir çalışmadır.

## 2. CÜZ' FİHİ FEVÂ'İDÜ HADİŞİ EBİ 'UMEYR

### 2. 1. Eserin Türü

Kaynaklarda *el-Kelâm alâ ḥadīşī yâ Ebâ 'Umeyr*,<sup>20</sup> *Şerḥu ḥadīşī Ebî 'Umeyr*,<sup>21</sup> *Cüz' fî fevâ'idü ḥadīşī Ebî 'Umeyr*<sup>22</sup> gibi adlarla anılan ve *Cüz' fihî fevâ'idü ḥadīşī Ebî 'Umeyr*<sup>23</sup> başlığıyla neşredilen eser, konu ve tasnif tarzı itibariyle *cüz*, *fevâ'id* ve *şerḥ* türleri içinde mütalaa edilmiştir. Bir hadisin ihtiva ettiği fâide ve hükümleri ortaya koymak amacıyla kaleme alındığı

<sup>13</sup> M. Esat Kılıçer, "Ashâbü'l-Vücûh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 1991), 3: 472.

<sup>14</sup> Özen, *İmam Şafîî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, 202-203.

<sup>15</sup> *Vech* kelimesinin Şafîî fıkıh literatüründeki anlamı için bk. Nail Okuyucu, *Şafîî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 473-476.

<sup>16</sup> *Şemsüddîn ez-Zehbî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985), 14: 7-10.

<sup>17</sup> Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân*, thk. Şu'ayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2008), 494.

<sup>18</sup> Özel, "İbnü'l-Kās", 21: 101.

<sup>19</sup> Özel, "İbnü'l-Kās", 21: 101.

<sup>20</sup> Sübkî, *Ṭabaḳâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 3: 59.

<sup>21</sup> Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 15: 371.

<sup>22</sup> İbnü'l-Mülakkın, *el-İkḍü'l-müzhebe fî ṭabaḳâti ḥameleti'l-mezhebe*, thk. Eymen Nasr el-Ezherî - Seyyid Mühennâ (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1997), 42.

<sup>23</sup> İbnü'l-Kās, *Cüz' fihî fevâ'idü ḥadīşī Ebî 'Umeyr*, thk. Sâbir Ahmed el-Betâvî (Kahire: Mektebetü's-sünne, 1992).

## 794 | Suat Koca. Bir Hadis, Altmış Hüküm (Vecih): İbnü'l-Kâs ve Fevâ'idü Hadîsi Ebî 'Umeyr...

için *fevâ'id*,<sup>24</sup> belli bir konudaki rivayetin tariklerini içerdiği düşünülerek ve/veya fevâ'id türünden küçük hacimli kitapların da dahil olduğu bir üst türe ait sayılarak *cüz*,<sup>25</sup> belli bir hadisten hüküm çıkarmayı amaçladığı için de "ilk müstakil tek hadis şerhi"<sup>26</sup> olarak değerlendirilmiştir. İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) *Fethu'l-bârî* adlı şerhinde İbnü'l-Kâs'ın cüzünü özet halinde aktarmış ve eserdeki tartışmaya açık hükümlere işaret etmiştir.<sup>27</sup>

### 2.2. Eserin Yazılış Amacı

*Fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr*, ehl-i hadise yönelik küçümseyici bazı ithamlara karşı savunmacı bir tarzda kaleme alınmış nispeten polemik içeren bir eser niteliğindedir. Yazar şu ifadelerle eserin telif sebebine değinmiştir: "Bazı insanlar hiçbir fâide içermeyen haberler rivayet ettikleri gerekçesiyle ehl-i hadisi eleştirmekte ve Ebû 'Umeyr hadisini buna örnek vermektedirler.<sup>28</sup> Bu risalede ben Ebû 'Umeyr hadisinde bulunan fıkıh, sünnet, edeb,<sup>29</sup> fâide ve hikmet türünden *vecihleri tahrîc* edeceğim. Böylece ehl-i hadisi eleştirenler, onların küçümsemeye değil, bilakis övgüye layık olduklarını anlayacaklardır. Zira bu hadiste fıkha dair altmış *vecih* vardır."<sup>30</sup>

Eserin son kısmındaki ifadeler de eserin yazılış amacı, muhatapları ve sistematigi açısından aydınlatıcıdır. Müellif burada haber-i vâhidin geçerliliği, bir rivayetin farklı tariklerini bir araya getirmenin faydaları, hadislerden hüküm istinbâtında bulunmak için çaba göstermenin gereği gibi hususlara değinmektedir. O şöyle demiştir: "İlim öğrenmek her Müslümana farz olduğuna göre, bu durumda hadisin tariklerini öğrenmek en azından nafil olur. Bazıları *haber-i vâhid* inkâr etmişler ve bu konuda ihtilafa düşmüşlerdir. (...) Hadis ehli, hadis ravilerini (onların durumlarını) ve rivayetlerinin sayılarını öğrenmekten müstağni olamazlar. (...) Bunlardan sonra bu altmış *vecih*in sayısını artırabiliriz. Şöyle ki bu hadiste bir imtihan bulunmakta ve bizimle onlar gibiler arasındaki ayırım ortaya çıkmaktadır. Çünkü onlar bu hadisin fikhî veçhelerine dair hiçbir çıkarımda bulunamamışlardır. Oysa bizden biri bu rivayetten tüm bu *vecihleri* çıkarabilir. Bu durumda burada (altmış *veche* ilave olarak) iki *vecih* (çıkartım) daha vardır. Birincisi hüküm istinbâtında bulunan kişinin çaba göstermesi; ikincisi bu kişinin fıkıh ve hüküm çıkarma hususlarında diğerlerine karşı üstünlüğünün ortaya çıkması."<sup>31</sup>

Yukarıdaki alıntılar eserin telif nedeni ve muhatapları hususundaki bilgilerimizi artırırken, diğer yandan eserin varlık bulunduğu tarihsel koşullara dair başka soruları gündeme getirmektedir: Eserin başında savunulan ehl-i hadis ile onları eleştiren bazı insanlar kimlerdir? Eserin sonunda kaydedilen *biz* ve *onlar* tarihsel olarak kimlere tekabül gelmektedir? Sonuç kısmında değinilen haber-i vâhidin kabul şartları, bir rivayetin farklı tariklerini bir araya getirmenin ve hadislerden hüküm istinbâtı için çaba göstermenin gereği gibi konular birtakım göndermeler içeriyor olabilir mi? Bu soruların, İbnü'l-Kâs'ın dönemindeki hadis-fıkıh anlayışıyla ve buna bağlı olarak oluşmuş çevre ve yaklaşımlarla doğrudan ilgili olduğu açıktır. Bu bağlamda müellifin hocası İbn Süreyc'in *el-Vedâ'î li-manşûsi's-şerâ'i* adlı eserindeki bazı bilgiler dikkat çekicidir. Aslında bir fûrû-i fıkıh muhtasarı olan ve muhteva açısından İbnü'l-Kâs'ın cüzüyle yakınlığı bulunmayan bu kitap, baş ve son kısımlarında değindiği hususlar itibarıyla ilgili cüzle benzeşmekte ve yukarıdaki soruları aydınlatmaya yarayacak bilgiler sunmaktadır. *El-Vedâ'î* de eserin telif sebebi sadedinde dönemin ilim çevrelerine yönelik bir

<sup>24</sup> M. Yaşar Kandemir, "Fevâ'id", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 1995), 12: 500-501.

<sup>25</sup> M. Yaşar Kandemir, "Cüz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 1993), 8: 147-148.

<sup>26</sup> Topaloğlu, *Tek Hadis Şerhleri*, 2-3, 88-89.

<sup>27</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, thk. Şu'ayb el-Arnaût - Adil Mürşid (Beirut: Mü'essesetü'r-risâle, 2013), 18: 630-633.

<sup>28</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 18: 630-631.

<sup>29</sup> Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 18: 631.

<sup>30</sup> İbnü'l-Kâs, *Cüz' fihî fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr*, 13.

<sup>31</sup> İbnü'l-Kâs, *Cüz' fihî fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr*, 33-35.



eleştiriyile başlamakta ve “ahbâru'l-âhâd” ve “talebü'l-'ilm” başlıklarını taşıyan konularla bitmektedir. Eserin girişinde müellif şu ifadeleri kullanmaktadır: “Ehl-i ilmin sahip olduğu çok sayıdaki haber tariklerini ve bu konuda ihtilaf ettikleri rivayetleri, ayrıca ehl-i i'tibârın sahih sünnetlerin ve ahkâm (la ilgili rivayetlerin) az olmasına rağmen uzun uzadıya yaptıkları açıklamaları dikkatle tetkik edip incelediğimde gördüm ki onların bu durumu, usûllerini açıklamamalarından ve ihmal edilen hususlara işaret etmemelerinden kaynaklanmaktadır. Onlar her bir hadiseyi tek tek zikretmeye ve ortaya çıkan her bir olayı uzun uzadıya açıklamaya yöneldikleri için muvaffakiyetten mahrum kaldılar.”<sup>32</sup>

Hicrî III. asır ile IV. asrın başlarına kadar Şâfi mezhebinin teşekkül sürecini ve İbn Süreyc'in bu süreçteki rolünü inceleyen bir çalışmadan öğrendiğimize göre, yukarıdaki satırlarda iki ilmî anlayışa işaret edilmekte ve bunlar fikhî bir bakış açısıyla eleştiriyeye tabi tutulmaktadır. Çalışmaya göre metinde ehl-i ilm olarak anılan kesim aslında ehl-i hadistir. Bunlar rivayet ettikleri hadislerin muhtevaları hakkında fikir yürütememeleri ve rivayetler arasındaki ihtilafı bir çözüme bağlayacak kavrayışa sahip olmamaları nedeniyle kusurlu bulunmaktadır. İbn Huzeyme (ö. 311/924) gibi simaların temsil ettiği bu eğilimin taraftarları, münhasıran rivayetlerin nakline odaklanan ve fıkha külli bir sistem nazarıyla bakamayan ehl-i hadis Şâfiileridir. Öte yandan aynı mezhebe mensup olan ve fakat fikhî perspektifi önemseyen fukahâ Şâfiiler de bulunmaktadır. İbn Süreyc kendisini bu ikinci grupta konumlandırmaktadır. Bu durumda İbn Süreyc'in ehl-i hadise yönelik tenkitlerinin, aynı mezhebe mensup iki eğilimden birinin diğerine yönelttiği 'içeriden' bir eleştiri mahiyetinde olduğu anlaşılmaktadır. İbn Süreyc'in eleştirilerinden payını alan ve ehl-i i'tibâr olarak anılan diğer kesim ise ehl-i re'y mensuplarıdır. Re'y taraftarları, sayıları fazla olmayan ve ihtiva ettikleri hükümleri açık olan sahîh ahkâm hadislerini gereğinden fazla ve ayrıntılı olarak bahse konu etmeleri gerekçesiyle tenkit edilmektedir. Usulün baştan konulmaması ve bu nedenle her meselenin uzun uzadıya ele alınması, ayrıca yeni meselelerle ilgili hükümlerin sayılarının artması İbn Süreyc tarafından uygun bulunmamıştır.<sup>33</sup>

Aktarılan tarihsel arka plan, İbnü'l-Kâs'ın eserini de belli bir zemine oturtmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki İbnü'l-Kâs, bir hadisin farklı tariklerini bir araya getirmekle ve bu konudaki çabaların önemine vurgu yapmakla, muhtemelen hocasının ve hocası gibi düşününlerin ehl-i hadise yönelik eleştirilerinin pek de yerinde olmadığını dile getirmiş olmaktadır. Diğer yandan o, rivayetlerden hüküm çıkarma konusunda çaba göstermeyenleri de tenkit ederek bu hususta hocasına katılmakta ve eleştirisine denge getirmektedir. Müellif, bir hadisten, üstelik de doğrudan ahkâmla ilgili olmadığı düşünülen bir hadisten altmış *vecih* çıkarmakla İbn Süreyc'in ehl-i re'ye yönelik eleştirilerine iştirak etmediğini de göstermiş olmalıdır. Böylece munsannifin bir yandan Şâfiilerin iki farklı eğilimini kendi içinde uzlaştırmaya, bir yandan da hadis taraftarları ile re'y taraftarlarını birbirine yaklaştırmaya çalıştığı varsayılabilir. Bu varsayım, fıkah alanında ehl-i hadis ile ehl-i re'y arasındaki kadim mücadelenin hicrî IV. asırdan sonra izlerinin silindiği ve tarafların orta yolda buluşma eğiliminde oldukları tespitiyle<sup>34</sup> de örtüşmektedir. Nitekim aynı yüzyılın sonlarına doğru bir Şâfi muhaddis-fakih olan el-Hattâbî (ö. 388/998) sahneye çıkacak, iki grubun birbirine muhtaç olduğunu, hadisle fıkahın aynı binanın parçaları olduğunu belirtecek ve ehl-i hadisle ehl-i re'yin birbirine yaklaşması için çağrıda bulunacaktır.<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Ebû'l-Abbâs İbn Süreyc, *el-Vedâ'î li-manşûşî's-şerâ'î*, thk. Sâlih b. 'Abdullah (Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, ts.), 1: 85-87.

<sup>33</sup> Okuyucu, *Şâfi Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 490-492.

<sup>34</sup> Christopher Melchert, “III. (IX.) Yüzyılda Ehl-i Hadis/Muhaddis Fakihler ve İslâm Hukuk İlminin Oluşumu”, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, der. ve trc. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 165.

<sup>35</sup> Ebû Süleymân el-Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen*, nşr. Muhammed Râgib et-Tabbâh (Halep: Matbaatü'l-İlmiyye, 1932), 1: 3-4.

## 2.3. Eserin Muhtevası

İbnü'l-Kâs'ın *Fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr* adlı eseri, Hz. Peygamber'in Ebû 'Umeyr künyesiyle bilinen küçük bir çocuğa, onun kuşuna ve ailesine yönelik ilgisini anlatan ve yaygın olarak "Yâ Ebâ 'Umeyr mâ fa'ale en-nuğayr" lafzıyla nakledilen bir hadis ekseninde kaleme alınmıştır. Yazar, eserin telif sebebinin akabinde ilgili hadisin beş tarikini zikretmiştir. Eserdeki *vecih*ler bu tariklerden çıkarıldığı için metinler önem arz etmektedir. Aşağıda rivayetin beş tariki verilmekte, ayrıca İbn Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsned*'indeki metinlerle karşılaştırılarak<sup>36</sup> ziyade ve farklılıklar köşeli parantez içinde belirtilmektedir:

1. Hz. Peygamber Enes b. Mâlik'in küçük [üvey] kardeşine şöyle dedi: "Ey Ebû 'Umeyr, ne oldu *nuğayr*?"
2. Enes b. Mâlik: Hz. Peygamber bizlerin yanına sık sık gelir (*yağşânâ*) ve bizim içimize karışırdı (*yuhâliṭunâ*). Bizimle beraber Ebû 'Umeyr denilen [Ebû Talha'nın]<sup>37</sup> bir çocuğu vardı. Hz. Peygamber ona şöyle dedi: "Ey Ebû 'Umeyr, ne oldu *nuğayr*?"
3. Enes b. Mâlik: Hz. Peygamber bizlerin içine karışırdı. [Bizim evimizde uğrayıp namaz vakti olduğunda<sup>38</sup>] Biz onun için [hurma dallarından yapılmış<sup>39</sup> hasırdan<sup>40</sup>] yaygıyı (*el-bisâṭ*) [süpürür<sup>41</sup> ve] ona su serperdik,<sup>42</sup> o da onun üzerinde [bize imam olur, bizi arkasında saf yapar<sup>43</sup>] namaz kılardı [kıldırırdı<sup>44</sup>]. O benim kardeşime şöyle derdi: "Ey Ebû 'Umeyr, ne oldu *nuğayr*?"
4. Enes: Ebû Talha'nın künyesi Ebû 'Umeyr olan bir oğlu vardı. Hz. Peygamber (sas) Ümmü Süleym'in yanına geldiği zaman Ebû 'Umeyr'le şakalaşır. Bir defasında onun üzgün olduğunu görünce, "Ebû 'Umeyr'in durumu nedir, niye üzgün?" diye sordu. Oradakiler, "Oynadığı *nuğayr* öldü Ey Allah'ın Resûlü!" dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Ey Ebû 'Umeyr, ne oldu *nuğayr*?" dedi. Enes şöyle dedi: "Ben Allah Resulü'nün avuç içinden daha yumuşak hiçbir şeye -ne bir ipeğe ne de ipekli bir kumaşa- asla dokunmuş değilim."
5. Enes'ten: Hz. Peygamber Ümmü Süleym'i ziyarete giderdi. Hz. Peygamber yürürken hafif bir şekilde öne doğru eğilerek yürürdü. Hz. Peygamber (öğle uykusu için) Ümmü Süleym'in [serdiği deri ile kaplanmış<sup>45</sup>] döşekte uyurdu. (...) <sup>46</sup>

Rivayetin farklı tariklerini naklederken İbnü'l-Kâs'ın bu tarikleri yazılı kaynaklara atıfı değil de kendine ulaşan senedlerle zikrettiğini belirtmemiz gerekir. Müellifin, hadisin klasik bilgi aktarım formatının bir parçası olduğunu gösteren aşağıdaki isnad tablosu, onun hadis birikimi hakkında da fikir vermektedir.

<sup>36</sup> Mukayese için İbn Hanbel'in *el-Müsned*'inin seçilmesi, rivayetin en çok ve nispeten farklı tariklerini ihtiva etmesi nedeniyledir.

<sup>37</sup> İbn Hanbel, *el-Müsned*, 3: 222 (13349).

<sup>38</sup> İbn Hanbel, *el-Müsned*, 3: 171 (12776).

<sup>39</sup> İbn Hanbel, *el-Müsned*, 3: 212 (13232).

<sup>40</sup> İbn Hanbel, *el-Müsned*, 3: 190 (13002).

<sup>41</sup> İbn Hanbel, *el-Müsned*, 3, 212 (13232).

<sup>42</sup> Yaygının süpürülmesini ve üzerine su serpilmesini isterdi. İbn Hanbel, *el-Müsned*, 3: 212 (13232).

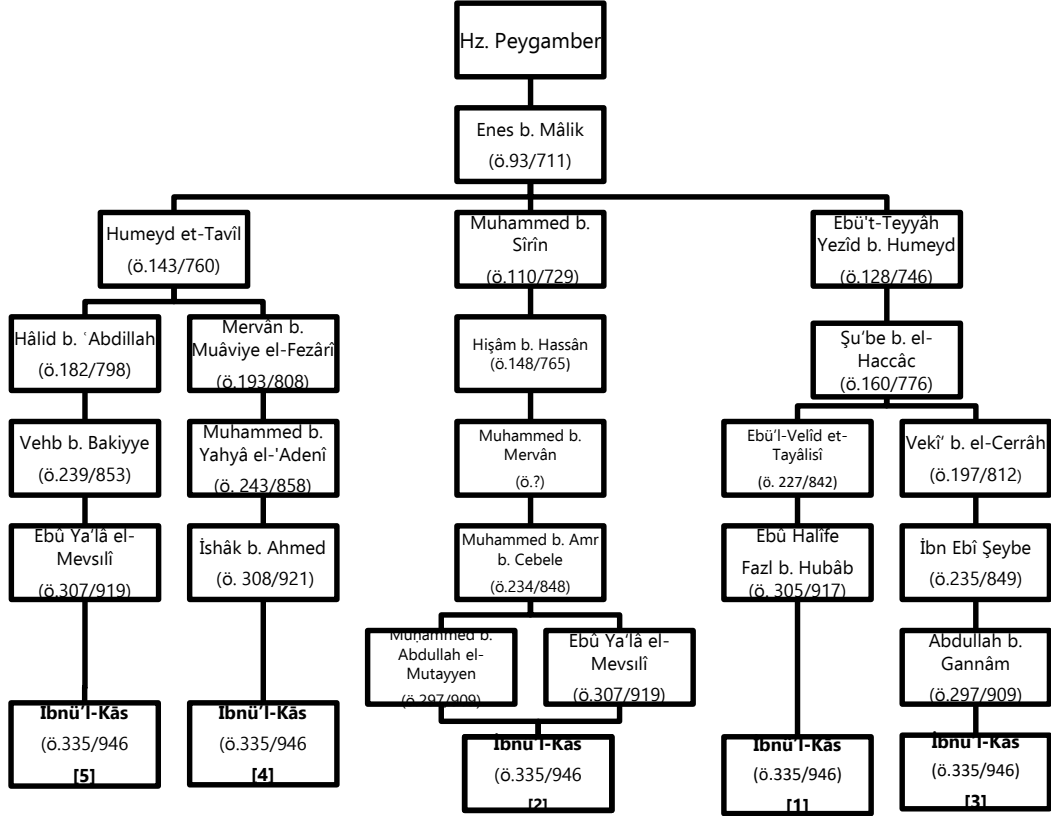
<sup>43</sup> İbn Hanbel, *el-Müsned*, 3: 171 (12776). Hadisin ravilerinden Şu'be şöyle demiştir: Ebû't-Teyyâh yaşlanınca hadisi sadece "Hz. Peygamber kalker ve namaz kılardı" şeklinde nakletmeye başlamış, "Bize imam olur, bizi arkasında saf yapardı" ifadesini söylemeyi bırakmıştır.

<sup>44</sup> İbn Hanbel, *el-Müsned*, 3, 119 (12220).

<sup>45</sup> İbn Hanbel, *el-Müsned*, 3, 103 (12019).

<sup>46</sup> Dördüncü ve beşinci tariklerin, birbirinden bağımsız iki rivayetin bir araya getirilmesiyle oluşturulduğu ve tek hadis gibi nakledildiği anlaşılmaktadır.

Tablo 1. Ebû 'Umeyr Rivayetinin Fevâ'idü Hādîsi Ebî 'Umeyr Cüzündeki İsnad Tablosu



Ebû 'Umeyr rivayeti, Hz. Peygamber ile Enes b. Mâlik'in (ö. 93/711) ailesi arasındaki karşılıklı ve yakın beşerî ilişkinin bir parçası olarak öne çıkmaktadır. Enes b. Mâlik'in ailesiyle özel bir bağ tesis ettiği anlaşılan Hz. Peygamber, Enes'in annesi Ümm Süleym ve üvey babası Ebû Talha el-Ensârî'nin Kuba'daki evlerini sık sık ziyaret eder, orada kendisine ikram edilen yemeği yer, kendisi için serilen döşek üzerinde öğle uykusuna yatar, kendisine serilen yaygı/hasır üzerinde namaz kılar/kıldırırdı. Bu arada çocukların içine karışır, onlarla, özellikle de Enes b. Mâlik'in henüz süttten yeni kesilmiş küçük üvey kardeşi Ebû 'Umeyr ile şaka-laşırdı. Bir gün yine onların evine gittiğinde Ebû 'Umeyr'in üzgün olduğunu gördü ve etrafın-dakilere durumunu sordu. Oradakiler de "Ebû 'Umeyr'in oynadığı bir kuş vardı; o öldü." dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, biraz da şakacı ve secili bir dille, "Ey Ebû 'Umeyr, ne oldu *nuğayr*?" dedi. Hz. Peygamber sonraki ziyaretlerinde de Ebû Umeyr'i gördükçe "Ey Ebû Umeyr, ne oldu *nuğayr*?" diye kendisine latife ederdi.

## 798 | Suat Koca, Bir Hadis, Altmış Hüküm (Vecih): İbnü'l-Kâs ve Fevâ'idü Hadîsi Ebî 'Umeyr...

Hiz. Peygamber'in Ümmü Süleyym'e<sup>47</sup> yönelik ilgisi öncelikle akrabalık bağıyla açıklanmıştır. Ümmü Süleyym'in soyunun dayandığı Hazrec kabilesinin bir kolu olan Neccâroğulları ile Hiz. Peygamber arasında bir soy yakınlığı bulunduğu, Hiz. Peygamber'in dedesi Abdülmutilib'in annesi Selmâ bint Amr'ın soyunun da bu kabileye dayandığı ifade edilmiştir.<sup>48</sup> Bu bağlamda Ümmü Süleyym ile Hiz. Peygamber arasında süt veya soy bakımından teyze-yeğen münasebetinden söz edilmiştir. Kimilerine göre Ümmü Süleyym Hiz. Peygamber'in süt teyzelerinden biriydi, kimilerine göre ise aralarında babası veya dedesi yönünden süt teyzeliği bulunmaktaydı.<sup>49</sup> Hadis rivayetleri, Hiz. Peygamber'in Ümmü Süleyym'e yönelik tutumunun biyolojik nedenlerle sınırlı olmadığını göstermektedir. Rivayete göre Hiz. Peygamber'in Ümmü Süleyym'in evine yaptığı sık ziyaretler sahabenin dikkatini çekmiş, sebebi sorulunca, "Ben ona karşı merhamet besliyorum, çünkü kardeşi (Harâm b. Milhân) benim (askerlerim)le (Bir-i Ma'ne'de) birlikte öldürüldü." demiştir.<sup>50</sup> Hiz. Peygamber'in, Ümmü Süleyym'in kızkardeşi olan ve Hala Sultan diye bilinen Ümmü Harâm'a yakınlığı da bilinmektedir. Hiz. Peygamber Kuba'ya gittiğinde evini ziyaret ettiği, burada yemek yiyip öğle uykusuna yattığı nakledilmiştir.<sup>51</sup> Hiz. Peygamber ile Ümmü Süleyym arasındaki yakınlığın karşılıklı olduğunu gösteren pek çok örnek vardır.<sup>52</sup>

Ümmü Süleyym'in ikinci kocası ve Enes b. Mâlik'in üvey babası olan Ebû Talha el-Ensârî de Neccâroğulları'na mensuptu ve Hiz. Peygamberle aralarında dayı-yeğen ilişkisi bulunuyordu. Hiz. Peygamber, reisleri Es'ad b. Zürâre'nin vefatı üzerine gelip kendilerine yeni bir temsilci tayin etmesini istedikleri zaman Neccâroğullarına, "Sizler benim dayılarınınsınız, sizin nakibiniz benim" cevabını vermiş,<sup>53</sup> özel olarak Ebû Talha'ya da "dayı" diye hitap etmiştir.<sup>54</sup> Hiz. Peygamber'in kendisine gösterdiği ilgiye kayıtsız kalmayan Ebû Talha, tüm maddî olanakları ve insanî duygularıyla ona mukabelede bulunmuştur.<sup>55</sup>

Ebû Talha ile Ümmü Süleyym'in evliliğinden doğan Ebû 'Umeyr hakkında ise fazla bilgi yoktur. Kaynaklar Ebû 'Umeyr künyesinin ona neden verildiğine dair bir açıklama sunmadığı gibi, Ebû 'Umeyr'in gerçek adı konusunda da tatminkâr bir bilgi vermez. İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210) Ebû 'Umeyr künyesinin aynı zamanda ad olarak kullanıldığını belirtmişse de,<sup>56</sup> bazı rivayetlerde çocuk için "künyesi Ebû 'Umeyr olan"<sup>57</sup> ifadesinin geçmesinden dolayı bu görüş kabul görmemiştir.<sup>58</sup> Alî el-Kârî'nin (ö. 1014/1605), İbnü'l-Esîr'in *Câmi'u'l-uşûl*'üne atıfta bulunarak Ebû 'Umeyr'in adının Kebşe olduğuna dair aktardığı bilgi<sup>59</sup> bir zühul eseri olmalıdır. Ebû 'Umeyr künyesinin, 'Ömer' isminden değil de 'ömür' sözcüğünden küçültme yapılarak oluşturulduğu, buna bağlı olarak Hiz. Peygamber'in çocuğun kısa ömürlü olacağına işaret etmek için böyle bir künyeyi kullanmış olabileceği şeklindeki görüş<sup>60</sup> ise yaygın dilsel

<sup>47</sup> Hakkında bk. M. Yaşar Kandemir, "Ümmü Süleyym", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınlar, 2012), 42: 330-331.

<sup>48</sup> İbrahim Sarıçam, "Neccâr (Benî Neccâr)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 480.

<sup>49</sup> Ebû Zekeriyâ en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Şahîhi Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsî'l-arabî, 1392), 16: 10.

<sup>50</sup> Buhârî, "Cihâd", 38 (2844); Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 104 (6319).

<sup>51</sup> Buhârî, "Cihâd", 3 (2788).

<sup>52</sup> Bk. Buhârî, "Gusûl", 22 (282); "İsti'zân", 41 (6281).

<sup>53</sup> İzzüddîn İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, thk. Ali Muhammed Mu'avvaz - Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994), 1: 205.

<sup>54</sup> Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1990), 3: 396 (5502).

<sup>55</sup> Örnekler için bk. Buhârî, "Et'ime", 6 (5381); "Meğâzi", 18 (4064); "Fezâ'ilü ashâbi'n-nebî", 14 (3724).

<sup>56</sup> Mecdüddîn İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût (Dımaşk: Mektebetü'l-hulvânî - Matbaatü'l-mellâh - Mektebetü dâri'l-beyân 1969), 12: 741 (2027).

<sup>57</sup> İbn Hanbel, *el-Müsned*, 3, 188 (12980).

<sup>58</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 18, 635-636.

<sup>59</sup> Alî el-Kârî, *Cem'u'l-vesâ'il fî şerhi's-Şemâ'il* (Kahire, 1318), 2: 25.

<sup>60</sup> İbn Hacer el-Heytemî, *Eşrefü'l-vesâ'il ilâ fehmi's-şemâ'il*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998), 328.

kullanıma aykırı olması, kesin bir dayanağının olmaması ve böyle bir kullanımın Hz. Peygamber'in âdet ve ahlakına sığmayacağı gerekçeleriyle itiraza uğramıştır.<sup>61</sup> İbn Hacer iki çıkarıma dayanarak Ebû 'Umeyr'in adının Abdullah olabileceği ihtimalini dile getirmiştir. Şöyle ki bazı kaynaklarda Enes b. Mâlik'in künyesi Ebû 'Umeyr, adı Abdullah olan bir oğlundan söz edilmiştir; dolayısıyla Enes, oğluna küçük yaşta vefat eden üvey kardeşinin adını ve künyesini vermiş olabilir. İkinci çıkarıma göre Ebû Talha, Ebû 'Umeyr'in vefatından sonra doğan ve Abdullah adını verdiği oğluna, Ebû 'Umeyr'in asıl adını vermiş olabilir. İbn Hacer, Ebû 'Umeyr'in adının Hafs olabileceğine dair bir ihtimalden de söz etmiştir. Zira İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) *Kitâbu [ahkâmî]'n-nisâ*<sup>62</sup> adlı eserinde Ebû 'Umeyr'in adını Hafs olarak tasrih etmiştir.<sup>63</sup> Kendisi de bu görüşü benimsemiş olmalı ki *el-İşâbe*'sinde "kîle" (denilmiştir ki) ifadesiyle kaynak belirtmeden Ebû 'Umeyr'in adının Hafs olduğunu söylemiştir.<sup>64</sup> Kâmil Miras'ın (1875-1957), Ebû 'Umeyr'in adını Zeyd b. Sehl olarak tasrih etmesi<sup>65</sup> dikkat eksikliğinden kaynaklanmış olmalıdır. Zeyd, Ebû 'Umeyr'in babası Ebû Talha'nın adıdır.

Rivayette Ebû 'Umeyr'in kuşunu ifade etmek için kullanılan *nuğayr*, nuğr sözcüğünün küçültmesidir ve serçeye benzeyen kırmızı gagalı küçük bir kuş olarak tarif edilmiştir. Hattâbî'nin "güzel sesli bir kuş" açıklaması, rivayetin bazı tariklerinde bu kuşu ifade etmek üzere "*sa've*" (kaya kuşu) sözcüğünün seçilmesi nedeniyle itiraza uğramıştır. Bu, kırmızı başlı ve küçük gagalı bir kuş olup güzel sesli olmakla bilinmemektedir.<sup>66</sup>

### 3. EBÛ 'UMEYR HADİSİNİ KONU ALAN ÇALIŞMALAR

Kaynaklardaki bazı bilgiler, Ebû 'Umeyr hadisini ahkâm istinbâtına uygun bir delil olarak görme eğiliminin erken dönemlerden itibaren mevcut olduğunu, hatta hadisçilerin *fıkhü'l-hadîs* konusundaki maharetlerini sergileyebilecekleri bir örnek olarak bu hadisi seçtiklerini göstermektedir. Ebû 'Umeyr hadisinden İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) hüküm çıkardığına dair geç dönem kaynaklarında haberler bulunmaktadır. Şâfiî Bağdat'a geldiğinde bir gece İbn Hanbel'in evinde konaklamış ve sabaha kadar bu hadis üzerine tefekkür ederek<sup>67</sup> ondan yüz, yüz yirmi, dört yüz hatta bin kadar hüküm çıkarmıştır.<sup>68</sup>

Hâkim en-Nisâbü'rî'nin (ö. 405/1014) *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs* adlı eserinde aktardıkları, rivayetin hüküm istinbâtına elverişli bir muhtevaya sahip olduğu düşüncesinin hicrî üçüncü asırdaki mevcudiyetini belgelemektedir. Hâkim, "fıkhü'l-hadîs" başlığı altında, Ebû Hâtîm er-Râzî'nin (ö. 277/890) hadisleri hıfzetme ve manalarını bilme hususundaki maharetini somutlaştıran bir örnek olarak onun "Ebû 'Umeyr hadisinde birçok bilgi bulunmaktadır" sözünü aktarıyor ve beş çıkarımını kaydetmiştir.<sup>69</sup> Hadisi *eş-Semâ'il*'inde "Hz. Peygamber'in mizahının sıfatı" bâbında nakleden Tirmizî (ö. 279/892), rivayetin akabinde "ve-fıkhü hâzâ'l-hadîs" ifadesiyle üç hüküm kaydetmiştir.<sup>70</sup> Tespitlerimize göre eserde başka hiçbir rivayet için böyle bir fikhî yaklaşım geliştirilmemiştir. İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567), bunlara

<sup>61</sup> Alf el-Kârî, *Cem'u'l-vesâ'il fi şerhi's-Semâ'il*, 2: 25.

<sup>62</sup> İbnü'l-Cevzî, *Ahkâmü'n-nisâ*, tahrîc. İbrahim Şemsuddin (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2004), 122.

<sup>63</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 18: 636.

<sup>64</sup> İbn Hacer, *el-İşâbe fi temyîzi's-şahâbe*, thk. Ali Muhammed Mu'âvaz - Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1415), 7: 247 (10327).

<sup>65</sup> Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, trc. ve şerh. Babanzâde Ahmed Naim ve Kâmil Miras (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 8: 403.

<sup>66</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 18: 630.

<sup>67</sup> Halîl b. Ahmed Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd fi halli Ebî Dâvûd*, nşr. Takiyyüddin en-Nedvî (Muzafferpûr: Merkezü'z-Şeyh Ebî'l-Hasen en-Nedvî, 2006), 13: 691.

<sup>68</sup> Muhammed b. Salih el-Useymin, *Fethu zî'l-celâl ve'l-ikrâm bi-şerhi Bulûgi'l-Merâm*, thk. Subhî b. Muhammed Ramazan - Ümmü İsrâ bint Arafâ Beyyumî (Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2006), 5: 232.

<sup>69</sup> Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*, thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm (Riyad: Mektebetü'l-maârif, 2010), 285-286.

<sup>70</sup> Tirmizî, *eş-Semâ'ilü'n-nebeviyye*, thk. Seyyid b. Abbâs el-Cüleymî (Mekke: el-Mektebetü't-ticâriyye, 1993), 194 (237).

#### 800 | Suat Koca, Bir Hadis, Altmış Hüküm (Vecih): İbnü'l-Kâs ve Fevâ'idü Hadîsi Ebî 'Umeyr...

başka kaynaklardan farklı çıkarımlar da ilave etmiştir.<sup>71</sup> Buhârî şarihi İbn Battâl (ö. 449/1057), hadisten, bazıları usûl konularıyla ilgili on *fâide/vecih* çıkarmıştır.<sup>72</sup> Beğavî (ö. 516/1122) *Şerhu's-sünne'sinde* "Çocuk sahibi olmayan küçüklere künye verilmesi" bâbında rivayete yer verdikten sonra "bu hadiste fâideler ve çeşitli fikhî hükümler bulunmaktadır" ifadesiyle beş çıkarıma yer vermiştir.<sup>73</sup> Rivayet Mâlikîliğin yaygın olduğu Kuzey Afrika coğrafyasında özel bir ilgi görmüştür. İbnü's-Sabbâğ (ö. 750/1349), Miknâse'de ders verdiği bir mecliste bu hadisten çıkardığı 400 *fâideyi* imlâ ettirmiştir.<sup>74</sup> Hemşehrisi İbn Gazî el-Miknâsî (ö. 919/1513) de *el-Müstenbeât min hadîsi yâ Ebâ 'Umeyr* adlı bir risale kaleme almış<sup>75</sup> ve rivayetten 200 *fâide* çıkarmıştır.<sup>76</sup> Bu iki eserin günümüze ulaşip ulaşmadığı bilinmemektedir.

Ebû 'Umeyr rivayetine ve İbnü'l-Kâs'ın cüzüne ihtimam gösterenlerden biri de İbn Hacer olmuştur. Rivayeti *Fethu'l-bârî'sinin* yanısıra yüz *uşârî* hadis içeren *Nazmü'l-le'âlf bi'l-mi'eti'l-avâlf*'inde de zikretmiş; rivayetin İbn Hanbel, Buhârî (ö. 256/869),<sup>77</sup> Müslim (ö. 261/874),<sup>78</sup> Tirmizî,<sup>79</sup> Ebû Dâvûd (ö. 275/889),<sup>80</sup> Nesâî (ö. 303/915)<sup>81</sup> ve İbn Mâce'nin (ö. 273/887)<sup>82</sup> eserlerindeki yerine değinmiş, Tirmizî ve Ebû Hâtim'in hadisten hükümler çıkardığına, ayrıca İbnü'l-Kâs'ın cüzüne işaret etmiştir.<sup>83</sup> İbn Hacer'in burada sadece İbnü'l-Kâs'ın eserine değinmesi, yukarıda anılan eserler içinde sadece onun eserinin kendisine ulaşmış olmasıyla izah edilebilir.

#### 4. İBNÜ'L-KÂS'IN EBÜ 'UMEYR HADİSİNDEN ÇIKARDIĞI VECİHLER

İbnü'l-Kâs'ın Ebû 'Umeyr hadisinden çıkardığı *vecihler* eserdeki sırasıyla şöyledir:

1. Yürürken salınarak ve gururla yürümek sünnettendir. Hz. Peygamber yürürken sanki bir yokuştan aşağı iner gibi hafif bir şekilde öne doğru eğilerek yürürdü.
2. Ziyaret sünnettir.
3. Erkeklerin, mahremi olmayan kadınları ziyaret etmesine ruhsat verilmiştir.
4. Yöneticinin tebaasını ziyaret etmesi caizdir.
5. Yöneticinin ziyaret etmeyi ve içlerine karışmayı tebaasından bazılarını tahsis etmesi, onun o kişilere meyletmesi (iltimas) anlamında değildir. Ancak bazı bilginler yöneticiler için bunu kerih görürler.
6. Yöneticinin tebaasını ziyaret etmesi, onun tevazuunu gösterir.
7. Yöneticilerin hâcib (vezir/mabeynci) edinmesi mekruhtur.
8. Yöneticilerin tek başına dolaşması/yürümesi caizdir.

<sup>71</sup> İbn Hacer el-Heytemî, *Eşrefü'l-vesâ'il ilâ fehmi's-şemâ'il*, 328-330.

<sup>72</sup> Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 18: 634-635.

<sup>73</sup> Ferrâ' el-Begavî, *Şerhu's-sunne*, thk. Şu'ayb el-Arnâut - Muhammed Zuheyr eş-Şavîş (Dimaşk/Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1983), 12: 347 (3377-3378).

<sup>74</sup> Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihâc bi-tatrîzi'd-Dibâc*, inâye ve takdim. Abdülhamîd Abdullah el-Herrâme (Trablus: Dâru'l-kâtib, 2000), 411.

<sup>75</sup> Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin* (İstanbul: Vekâletü'l-maârif, 1951), 2: 226.

<sup>76</sup> Muhammed Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikîyye*, talik. Abdülmecîd Hayalî (Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003), 1: 399.

<sup>77</sup> Buhârî, "Edeb", 81 (6129); "Edeb", 112 (6203).

<sup>78</sup> Müslim, "Âdâb", 30 (2150); "Fezâ'ilü's-sahâbe", 107 (2144).

<sup>79</sup> Tirmizî, "Salât", 122 (333); "Edeb", 57 (1989).

<sup>80</sup> Ebû Dâvûd, "Edeb", 69 (4969).

<sup>81</sup> Nesâî, *Kitâbü's-süneni'l-kübrâ*, thk. Hasen Abdülmün'im Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), 9: 132-133 (10091-10096).

<sup>82</sup> İbn Mâce, "Edeb", 24 (3720).

<sup>83</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Nazmü'l-le'âlf bi'l-mi'eti'l-avâlf*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1990), 1: 44-49.

9. Yöneticilerin önünde itişip kalkışmak, kavga ve gürültü çıkarmak muhdes ve mekruhtur. Çünkü şöyle bir haber vardır: [Kudâme b. Abdullah şöyle demiştir] Minâ'da Hz. Peygamber'i devesinin üzerinde (cemreleri atarken) gördüm. Orada ne vurma, ne itmek-kakma, ne de "çekil, çekil" (sözleri) vardı.
10. Hadisteki يَفْتَتِنَانَا sözcüğü Hz. Peygamber'in onları sık ziyaret ettiğini gösterir.
11. Bir kişiyi çok ziyaret etmek, aşırı hırs olmamak şartıyla, sevgi ve muhabbeti ne eskitebilir ne de eksiltebilir.
12. Hz. Peygamber'in Ebû Hüreyre'ye söylediği, "Seyrek ziyaret et ki sevgi artsın" sözüne gelince, bazı âlimlerin ifade ettiği gibi, Hz. Peygamber bu sözü ona ziyaret konusunda gösterdiği aşırı hırstan dolayı söylemiştir.
13. Hadisteki يُخَالِطُنَا sözcüğü sevimsizliğin aksi olan sempatiğe işaret eder. Bu müminlerin sıfatlarından. Bazı haberlerde aktarıldığı gibi, "Mümin sevimli, münafık ise sevimsizdir."
14. Bir rivayette şöyle nakledilmiştir: "Aslandan kaçır gibi insanlardan kaç." Bu insanlarla birlikte olmanın zarar getirdiği durumlar için olup, genel bir hüküm değildir. İnsanlarla birlikte olmanın Müslümanlara üflet ve sevgi getirdiği durumlarda onların içine karışmak daha iyidir.
15. Sosyal ilişki konusunda genç kadınlarla yaşlı kadınlar arasında fark vardır. Çünkü Hz. Peygamber kendisini Safiyye bint Huyey ile birlikte gören kimselere bir açıklama yaptığı halde, kendisini sıkça ziyaret ettiği Ümmü Süleym'in ziyaretinden dolayı bir açıklamada bulunmamıştır.
16. Hadisteki "Ben Allah Resulü'nün avuç içinden daha yumuşak hiçbir şeye asla dokunmadım." sözü, Enes'in Hz. Peygamberle musafaha ettiğini göstermektedir. Musafaha gerçekleşmişse, bu ziyaretçinin içeri girdiği zaman selam vermesini göstermektedir.
17. Hadis (ziyaretçinin selamdan sonra) musafaha etmesini göstermektedir.
18. Bu hadis Hz. Peygamber'in kadınlarla değil, erkeklerle musafaha ettiğini göstermektedir. Çünkü Enes, "biz dokunmadık" değil, "ben dokunmadım" demiştir. Hz. Peygamber'in kadınlara selam vermede ve onlarla bey'atlaşmadaki sünneti de böyle olmuştur. O erkeklerle musafaha ederdi, kadınlarla değil.
19. Hz. Peygamber'in avuçlarının yumuşaklığı şunu gösterir: Namaz kılan kişi, bazılarının tercih ettiği gibi, secdede ellerini çok şiddetle bastırmamalıdır. Çünkü Hz. Peygamber'in sıfatlarına dair rivayetlerde onun ellerinin ve ayaklarının dolgun olduğu belirtilmiştir (Yani Hz. Peygamber ellerini çok fazla bastırmamıştır). Kimileri ise alnında değil de ellerinde iz bırakması için kişinin secdede ellerini çok şiddetle bastırmasını uygun görmüşlerdir.
20. Ziyaretçi, ziyarete gittiği kişinin evinde -Hz. Peygamber'in yaptığı gibi- namaz kılmakta muhayyerdir.
21. Bazı âlimlere göre namazı yaygı, hurma dalları ve hasır üzerinde kılmak kişinin tercihine bırakılmıştır. Bazı rivayetlerde ise Hz. Peygamber'in namaz kıldığı şeyin eski bir hasır olduğu nakledilmiştir. Kimileri ise, "Biz cehennemi kâfirler için hasır yaptık." (el-İsrâ 17/8) ayetini delil göstererek hasır üzerinde namaz kılmayı kerih görmüşlerdir.
22. Ev halkının hasıra su serpmesi ve Hz. Peygamber'in de evde küçük bir çocuğun olduğunu bildiği halde onun üzerinde namaz kılması, (bu tür şeylerden) tiksinnememenin sünnet olduğunun delilidir.
23. Bu, pis olduğu kesin olarak bilininceye kadar eşyada asıl olanın temizlik olduğunun da delilidir.

**802 | Suat Koca. Bir Hadis, Altmış Hüküm (Vecih): İbnü'l-Kâs ve Fevâ'idü Hadîsi Ebî 'Umeyr...**

24. Hz. Peygamberin namaz kılması için evdekilerin hasıra su serpmelerinde şuna delil vardır: Namaz kılan kişinin, namazın edebi ve huşuına hâle getirecek bir şeyle meşgul olmaması için, namazını en zor ve zahmetli şartlarda değil de en uygun ve rahat durumda kılması tercih edilir. Tıpkı acıkmış kişinin namazdan önce yemeğe başlamakla emrolunması gibi. Bazı müçtehitlerse bunun aksini iddia etmişler ve namaz için en zor şartların tercih edilmesini ileri sürmüşlerdir. Nitekim bazı haberlerde onların gece namazına kalktıklarında üzerlerine çul giydikleri ve ayaklarını prangalarla bağladıkları nakledilmiştir.
25. Hz. Peygamber'in öğrenmeleri için onların evlerinde namaz kılması, âlimin ilmini ehline götürmesinin -şayet ilme yönelik bir zillet söz konusu değilse- caiz olduğuna dair bir delildir. "İlme gidilir, ilim gitmez" sözüne gelince, bu söz ilmin götürülmesinde ilme yönelik bir zillet söz konusu olduğunda veya ilim talibinin ilim sahibine yönelik şımarık bir tavrı olduğunda geçerlidir.
26. Bu rivayet Ebû Talha'nın ailesine yönelik özel bir ilgiyi göstermektedir. Çünkü Allah Resulü onların evinde namaz kılmıştır.
27. Ebû Talha'nın ailesi, evlerinin kiblesini delil ve alamet olmadan, (bizzat Hz. Peygamber'in orada kibleye dönüp namaz kılması nedeniyle) ondan gelen bir belirleme (*nass*) ile öğrenmişlerdir.
28. "Hz. Peygamber Ümmü Süleym'in yanına geldiği zaman Ebû 'Umeyr'le şakalaşır" ifadesi, onun Ebû 'Umeyr'le çok şakalaştığını gösterir. Bu durumda burada iki husus vardır:
29. Birincisi çocuklarla şakalaşmak mübahtır.
30. İkincisi, çocuklarla şakalaşmak sünnet kapsamında bir mübahtır, yoksa ruhsat kapsamındaki mübah değil. Çünkü ruhsat mübahı olsaydı fazla yapılmaması daha uygun olurdu. Tıpkı Hz. Peygamber'in secde yerindeki çakıl taşlarıyla meşgul olma konusunda "Mutlaka yapacaksan bir defa yap" demesi gibi. Çünkü bu hareket ruhsattır, sünnet değil.
31. Hz. Peygamber'in şakalaşması, kibirlenmekten ve büyüklenmekten uzak durmayı gösterir.
32. Hz. Peygamber'in şakalaşması, güzel ahlaki gösterir.
33. Müminin evdeki haliyle dışarıdaki hali değişkenlik gösterebilir. Riya maksadı olmadan, mümin evde daha neşeli, dışarıda ise daha sakın ve vakur olabilir. (Bunu gösteren) bir rivayete göre Zeyd b. Sabit ailesiyle birlikteyken en neşeli insanlardan biriydi. Dışarıda insanlarla birlikteyken ise onların en ciddisiydi.
34. Durum bizim anlattığımız gibi olunca, burada şuna da delil vardır: Münafığın gizli yönünün açığından farklı olduğu konusundaki rivayet, umum ifade etmeyip riya ve nifak manasındadır. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Müminlerle karşılaştıkları vakit 'iman ettik' derler. Şeytanlarıyla baş başa kaldıklarındaysa 'Biz sizinle beraberiz, onlarla sadece alay ediyoruz' derler." (el-Bakara 2/14)
35. Hadisteki "Ebû 'Umeyr'in üzgün olduğunu gördü." ifadesi, (insanların) yüzlerine bakarak onların durumları ve kişiliklerine dair bilgiler çıkarmayı (*teferrüs*) ispat etmektedir.
36. İbret ehlinin hadiselerden çıkarımda bulunmasına delil vardır. Hz. Peygamber Ebû Umeyr'in yüzündeki zâhirî üzüntüden onun kalbinde gizlenen üzüntüyü çıkarmış ve durumunu sormuştur.
37. Hadisteki "Ebû 'Umeyr'in durumu nedir?" ifadesi, kardeşini gördüğün zaman onun halini sormanın sünnet olduğuna delildir.
38. Şu iki sorunun lafızlarını ayırt etmek suretiyle burada sünnete ilişkin güzel edebe dair delil vardır. Şöyle ki, kardeşine onun halini sorduğun zaman "Neyin var?" (*mâ*



- leke*) dersin; tıpkı Hz. Peygamber'in "Neyin var Ebû Katâde?" dediği gibi. Sen kardeşinin halini başkasına sorduğun zaman ise "Filanın durumu nedir?" (*mâ bâlu ebî fulân*) dersin; tıpkı bu hadiste Hz. Peygamber'in "Ebû 'Umeyr'in durumu nedir?" dediği gibi.
39. Hz. Peygamber'in Ebû 'Umeyr'in halini sorması, haber-i vâhidi ispat eden bir delildir. (Çünkü Hz. Peygamber, sorusunun cevabını oradaki kişilerden almıştır.)
40. Çocuğu olmayan kimsenin künye kullanmasının caiz olduğuna delil vardır. Hz. Peygamber'den gelen bir haber kendisine nakledilinceye kadar Ömer b. el-Hattâb bunu kerih görürdü.
41. Hadisteki "Oynadığı küçük kuşu öldü." ifadesinde, çocukların oyun oynamasına ruhsat verildiğine delil vardır.
42. Hadiste, ebeveynin çocuğu -günaha götürmediği sürece- istediği oyunla baş başa (tek başına) bırakmasında ruhsat bulunduğu dair delil vardır. Bazı salih kimseler ebeveynin çocuğu tek başına bırakmasını hoş bulmamışlardır.
43. Yasaklanan oyunculardan olmamak kaydıyla, oyuncak almak için çocuklara harcama yapmak malî bâtil yolda yemek değildir.
44. Rivayette kuşun kafeste tutulmasına delil vardır.
45. Rivayette uçmasına engel olmak için kuşun kanadını kesmeye delil vardır. Çünkü Ebû 'Umeyr'in oynadığı kuş ya kafestedir veya ayağı bağlıdır; yahut da kanatları kesilmiştir. Hangisi *nass* ile belirtilmişse diğerleri ona kıyas edilir. Çünkü o da o manadadır. Bazı sahâbiler kuşun kanatlarını kesmeyi ve kafese hapsetmeyi uygun bulmazdı.
46. Bu rivayette şuna delil vardır. Bir kişi harem sınırları dışında bir av avlasa, sonra o avı hareme getirirse, o kimsenin avı (harem sınırları dışına) geri göndermesi gerekli değildir. Şöyle ki Hz. Peygamber Medine'nin iki yakası arasında avlanmayı yasaklamış, Ebû 'Umeyr'e ise kuşu tutması için izin vermiştir. İbnü'z-Zübeyr (ö. 73/692) de avın tutulmasına fetva verirdi. Onun delili şuydu: Kim bir av avlar da sonra av elinde olduğu halde ihrama girerse avı göndermesi gerekir. Harem sınırları dışında (*hill*) avlanır, sonra onu hareme getirirse de durum böyledir. Şâfiî de bu iki mesele arasında bizim anlattığımız gibi ayırım yapmış ve şöyle demiştir: Kim avlanır, sonra da av mülkiyetinde olarak ihrama girerse avı (harem sınırları dışına) göndermesi gerekir. Kim de avlanır ve sonra onu harem sınırları içine sokarsa avı geri göndermesi gerekmez.
47. Hadisteki "Ne oldu *nuğayr*?" ifadesinde isimlerde küçültme yapmaya delil vardır. Hz. Peygamber *nuğayr* kelimesinde küçültme yapmıştır. Hadisteki, "Ebû Talha'nın, künyesi Ebû 'Umeyr olan bir oğlu vardı." ifadesi de bu manadadır.
48. Hz. Peygamber'in Ebû 'Umeyr ile şakalaşması ve onun da ağlamasında, Hz. Peygamber'in başka bir hadisindeki "yetim ağladığı zaman arş titrer" sözünün yetimin bütün ağlamaları konusunda umum ifade etmediğine delil vardır. Çocuğun ağlaması iki kısımdır. Birincisi şakalaşma ve latife esnasındaki sevinç ağlamasıdır. İkincisi zulme uğradığında veya ihtiyaç duyduğu bir şeyden mahrum bırakıldığında üzüntü veya korku ağlamasıdır. Bir yetimle şakalaşır veya ona latife yaptığında o da ağlarsa, bu -inşallah- Rahmanın arşını titreten bir ağlama olmaz.
49. Kimileri, yöneticinin ergin olmayan kişilerle muhatap olmayacağını ileri sürmüşlerdir. Bizim ashabımızdan kimileriye buna itiraz edip şöyle demiştir: Yöneticinin insanlarla muhatap olmasında esas olan, hitabı yerli yerince yapmasıdır. Bu hadiste de buna delil vardır. Zira Hz. Peygamber şakalaşırken küçük bir çocuğu muhatap almış ve "Ey Ebû 'Umeyr, ne oldu *nuğayr*?" diye sormuş; ancak bilgi ve ispat gerektiren bir soru soracağı zaman soruyu çocuğa değil başkalarına yöneltmiş ve "Ebû 'Umeyr'in durumu nedir?" demiştir.

**804 | Suat Koca, Bir Hadis, Altmış Hüküm (Vecih): İbnü'l-Kâs ve Fevâ'idü Hadîsi Ebî 'Umeyr...**

50. Akıllı kişi, insanlara akılları ölçüsünce muamelede bulunur. İnsanların tamamını kendi aklına göre yönlendirmez.
51. Hz. Peygamber'in onların evinde uyumasında şuna delil vardır: Uykunun büyük kısmı gece olur. Kişinin bir kadının yanında kaylule yapmasında sakınca yoktur.
52. Kaylule sünnettir.
53. Bazıları, yöneticilerin gözetmeleri gereken âdâb bağlamında, yöneticilerin tebaanın evinde uyuması ve benzeri davranışlarının yöneticinin murûetine hâle getirdiğini iddia etmişlerdir. Bu hadiste bu iddianın aksine delil vardır.
54. Hz. Peygamber'in Ümmü Süleym'in döşeğinde uyuması, bir erkeğin mahremi olmayan bir kadının meclisinde oturmasını veya onun elbisesini giymesini kerih gören kişilerin sözünün aksine bir delil vardır.
55. Bir erkeğin, evinde kocası olmayan ve kendisinin mahremi olmayan bir kadının evine girmesi caizdir.
56. Hz. Peygamber için yaygının ıslatılmasında ve onun Ümmü Süleym'in döşeğinde uyumasında ziyaretçiye ikramda bulunmaya delil vardır.
57. Nimetlerden aşırıya kaçmadan (ölçülü biçimde) faydalanmak sünnete muhalif değildir. Hz. Peygamber'in, "Sûr'un sahibi suru ağzına dayamışken ben nasıl nimetlerden faydalanı(p müreffeh yaşayabili)rim." sözü umum ifade etmeyip aşırı nimetler hakkındadır.
58. Ev sahibinin misafiri evin kapısına kadar uğurlaması farz değildir. Hz. Peygamber misafiri kapıya kadar uğurlamayış emretmiştir ancak bu hadiste ev halkının Hz. Peygamber'i kapıya kadar uğurladıkları zikredilmemiştir.
59. İlim ehli, Hz. Peygamber'in sıfatlarına dair Hind b. Ebû Hâle'nin (ö.36/656) hadisinde zikredilen "Hz. Peygamber'in yanına girenler bir şey tatmadan ayrılmazlardı" ifadesi hakkında görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Kimileri bununla yemeğin kastedildiğini, kimileri de ilmin tadının kastedildiğini söylemiştir. Bu hadisin yorumunda, bu ifadeyi "ilmin tadı" şeklinde yorumlayanların lehine delil vardır. Çünkü bu hadiste Hz. Peygamber onlara ilim tattırıştır. Hadiste yemeğin tadından söz edilmemektedir.
60. Hz. Peygamber'in sıfatlarından biri de, herkesin kendisinden faydalanması için paylaşımcı davranmasıdır. Ümmü Süleym'in evine girdiğinde de böyle yapmış, Enes ile musafaha etmiş, Ebû 'Umeyr ile şakalaşmış, Ümmü Süleym'in döşeğinde yatmış, böylece herkes onun bereketine nail olmuştur.

İbnü'l-Kâs bu altmış *vecih* zikrettikten sonra haber-i vâhidin kabul şartları, bir rivayetin farklı tariklerini bir araya getirmenin faydaları, hadislerden hüküm istinbâtı için çaba göstermenin gereği gibi hususlara değinmiştir ki, bunlar yukarıda eserin yazılış amacı başlığı altında alıntılanmış ve değerlendirilmiştir. Eserin muhakkiki bu ibareleri kendi içinde anlamlı görünen parçalara ayırmış, bunları altmış *vecih* ilave olacak şekilde numaralandırmış ve *vecih* sayısını altmış altı olarak takdim etmiştir. Ne var ki bu tasarruf pek de yerinde görünmemektedir. Müellifin, anılan çıkarımları doğrudan bu hadisten istinbât edilen *vecih*ler olarak değil, eserin muhataplarına yönelik bir mesaj şeklinde konumlandığı anlaşılmaktadır. Nitekim eserde ilgili çıkarımlar aktarıldıktan sonra "işte bunların hepsi altmış *vecihtir*" ifadesini kullanılmış ve müellifin bunları müstakil *vecih*ler olarak değerlendirmede olduğu ortaya çıkmıştır. Öte yandan müellif, ilgili ibarelerden hareketle bizzat kendisinin iki *vecih* daha çıkardığını ve bunları altmış *vecih* ilave ettiğini ifade etmiştir ki, bu durumda *vecih* sayısı altmış ikiye ulaşmaktadır.<sup>84</sup> Müellifin bu tasarrufu da itiraza açık görünmektedir. Zira hüküm istinbâtında bulunan kişinin çaba göstermesi ve bu kişinin hüküm çıkarma hususlarında diğerlerine karşı

<sup>84</sup> İbnü'l-Kâs, *Cüz' fihî fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr*, 33-34.

üstünlüğünün ortaya çıkması şeklindeki bu iki *vecih*, Ebû 'Umeyr rivayetiyle doğrudan ilgili değildir.

## 5. İBNÜ'L-KÂS'IN EBÜ 'UMEYR HADİSİNDEN HÜKÜM ÇIKARMADA İZLEDİĞİ GENEL YAKLAŞIM

Bu başlık altında İbnü'l-Kâs'ın Ebû 'Umeyr hadisinden hüküm çıkarmada izlediği yaklaşım sadece ana hatlarıyla ele alınmakta ve konuya dair genel bir değerlendirme amaçlanmaktadır. Konunun esas itibarıyla usûl-i fihhın kapsamına girdiği ve farklı açılardan detaylandırılmaya müsait olduğu açıktır.

Mezhep imamının usûlüne bağlı bir Şâfiî fakihî olarak İbnü'l-Kâs'ın, hüküm çıkarma faaliyetinde mezhebinin temel yaklaşım ve yorum metodolojisine<sup>85</sup> uygun bir tavır geliştirdiği görülmektedir. Şâfiî<sup>86</sup> gibi İbnü'l-Kâs da çoğunlukla lafza bağlı (*litera*) bir yorum yöntemi benimsemiştir<sup>87</sup> ve hadisten hüküm çıkarırken metnin zâhirini esas almıştır. Bu durum onun metin (*nass*) anlayışı ve hadis metinlerine yaklaşımıyla birlikte değerlendirilmelidir. Bu bağlamda musannifin hüküm istinbâtı için rivayetin farklı tariklerini bir araya getirme çabası ve bu çabanın bilimsel faydaları konusundaki satırları dikkat çekicidir. Ancak bu çabanın temelinde rivayetten olabildiğince çok *vecih* çıkarma düşüncesinin yattığını fark etmek önemlidir. Rivayetin farklı tariklerini bir araya getirmek, rivayetin sunduğu resmin karelerini bir arada görmek için gerekli olsa da, resmi bütün yönleriyle ortaya çıkarmak için yeterli değildir. Rivayet metinlerini anlamak ve onlardan hüküm çıkarmak, çoğu zaman lafızların ötesine geçip metnin görünmeyen öğeleri olarak tanımlanan fizikî, psikolojik ve sosyolojik ortamı, taraflar arasındaki iliyi temin eden vasatı, ayrıca söz ve işaret dizini, vurgu, siyak, konum ve algı gibi unsurları<sup>88</sup> dikkate almayı gerektirmektedir. Bu çaba, metinler üzerinden geliştirilen ilmî tasarrufların niteliğini de belirlemektedir.

Rivayetleri değerlendirirken onları çevreleyen fiziksel, tarihsel, toplumsal ve kültürel bağlam ve arka planın tahlil edilmesi<sup>89</sup> rivayetin anlamını tayin için kolaylık sağlarken, aynı zamanda rivayetler üzerine görüş ve hüküm bina etmek isteyenler için birtakım kısıtlamalar getirmekte, fakihin yorum alanını da -metin lehine- daraltmaktadır. Metin dışı bilgiler, metinleri kendisinden hüküm çıkarılması için sırasını bekleyen edilgen söz bütünü olarak tasavvur eden yahut onları verili fikirlerinin teyidi için bir araç olarak gören bir anlayış için cazip değildir. Burada şu soru gündeme gelmektedir: Eserdeki fâideler, mücerret lafızlardan hareket ederek nötr bir istinbât yoluyla mı tespit edilmiştir, yoksa müellif zaten sahip olduğu bilgi ve fikirlere hadis metninden dayanaklar mı aramıştır?

İbnü'l-Kâs'ın anlam ve yorum evreninde *metin*, büyük ölçüde harf, isim, fiil, kelime, cümle gibi lafzî birimlere tekabül eden dar bir düzlemi imlemektedir. Oysa bir metnin anlamı, dilsel düzeydeki gerçeklik ihmal edilmeksizin metnin etkileşim içinde olduğu tarihsel, toplumsal ve kültürel bağlamların içinde belirlenmektedir.<sup>90</sup> Bu durum, mana ile nakledilen ve ravi tasarruflarıyla şekillenen hadis metinleri için evleviyetle geçerlidir. Oysa İbnü'l-Kâs, çı-

<sup>85</sup> Doğrudan bu konuya odaklanan bir kitap ve makale için bk. Muammer Bayraktutar, *İmâm Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi* (Ankara: OTTO Yayınları, 2015), 195-324; "İmâm Şâfiî'nin Hadisleri Anlama ve Yorumlama Yöntemi", *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmâm Şâfiî*, ed. M. Mahfuz Söylemez - Mustafa Özağaç (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 109-138.

<sup>86</sup> Bayraktutar, *İmâm Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi*, 100.

<sup>87</sup> Hadislerin literal okumaya tabi tutulmasının sebepleri, tezahürleri ve eleştirisi için bk. Bünyamin Erul, "Hadislerin Anlaşılması Meselesi (İslâm Geleneğinde Hadisleri Farklı Okuma Biçimleri)", *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler)* (02-06 Ekim 2002), ed. Mehmet Bulut (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 96-99.

<sup>88</sup> Bk. Mehmet Emin Özağaç, *Hadisi Yeniden Düşünmek* (Ankara: OTTO Yayınları, 2017), 321-331.

<sup>89</sup> Bk. Özağaç, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, 332-376.

<sup>90</sup> Vincent Shen, "Çin Felsefesinde Gelenek, Metin ve Yorum", trc. Burhanettin Tatar, *Bilimname* 6 (2004/3), 72.

## 806 | Suat Koca, Bir Hadis, Altmış Hüküm (Vecih): İbnü'l-Kâs ve Fevâ'idü Hadîsi Ebî 'Umeyr...

karmayı umduğu yahut zaten bildiği hükümlerin, rivayetlerin yalnızca metinlerinde mündemiç bulunduğunu varsaymakta, lafızları sıfır noktası olarak kabul edip metnin öncesinde ve ötesindeki anlamı tamamlayan metin dışı unsurları yeterince dikkate almamaktadır. Hadisin gerçekte amaçlamadığı sonuçlar için kullanımına yol açabilen bu tavır, hadis metnini varlık bulduğu ortam, bağlam, amaç ve niyet parametrelerinden soyutlamakta ve ona tarih üstü bir konum hazırlamaktadır. Eserde Ümmü Süleym'in Hz. Peygamber'in mahremi olmayan bir kadın olarak takdim edilmesi ve buna bağlı olarak tartışmaya açık hükümler çıkarılması<sup>91</sup> bu yaklaşımın sonucudur. Şâfiî'de de görülen bu tavır, parçacı bir yaklaşımla hareket edip dinin bütün değerlerini kapsayamaması, dini kavramada öznenin rolünü kısıtlaması, tikel tarihsel hükümlerin tümel dinî değerlerin aleyhine olacak biçimde vurgulanması gibi gerekçelerle eleştiriye uğramıştır.<sup>92</sup>

İbnü'l-Kâs'ın metin algısının bir başka yönü, ev halkının Hz. Peygamber'i kapıya kadar uğurladıkları zikredilmemesinden hareketle hüküm çıkarmasında<sup>93</sup> tezahür etmektedir. Metnin onun için o kadar belirleyicidir ki, metindeki yokluk bile özel bir anlam taşımakta ve hükümün yokluğunu gerektirmektedir. Rivayetin farklı tariklerini bir araya getirmenin önemini kavramış bir fakihin, böyle bir kavrayışın beraberinde getirmesi beklenen ravi tasarrufları ve bunun metne etkisi hususunda bir bilinç geliştirememesi dikkat çekicidir.

Hadis metnini oluşturan lafızlar, müellifin perspektifinden bakıldığında, her şeyden önce "hükme" delalet için vaz edilmiş gibidir. Mevcut tablo, onun lafzın "mana"ya delaleti ile "hükme" delaleti arasında bir ayırım yapmadığını düşündürmektedir. Hz. Peygamber'in beşerî bir münasebetini anlatan bir rivayetin kanun metni gibi tasavvur edilmesi<sup>94</sup> böyle bir yaklaşımın sonucu olsa gerektir. Bu tavrı, klasik usûl-i fikhin "hüküm şâri'in hitabıdır"<sup>95</sup> şeklindeki temel varsayımının bir sonucu olarak değerlendirmek de mümkündür. Buna göre fakihler, açıkladıkları hükümlerin meşruiyetini temin için bu hükümlerin *nass* temelini ve dilsel bağlantısını tatmin edici bir şekilde kurmak ve göstermek durumundadırlar.<sup>96</sup> İbnü'l-Kâs'ın metin algısını anlamak için usûl-i fikhin bir diğer varsayımı olan "anlam ve hüküm, dilin imkanları dahilinde ortaya konulup temellendirilebilir"<sup>97</sup> ilkesi de dikkate alınmalıdır. Bu ilke, delillerin esas itibarıyla metin (*nass*) temelli bir mahiyeti olduğunu ve bu nedenle onlardan anlam ve hüküm çıkarırken dilsel/metinsel imkânlarla başvurmanın gereğini ifade etmektedir. Ancak bu da lafızlara gereğinden fazla değer hatta kutsiyet atfetmesi, yaşanan gerçeğin ihmal edilmesi ve anlam güvenliğini yeterince sağlayamaması gibi nedenlerle tenkit edilmiştir.<sup>98</sup>

İbnü'l-Kâs Hz. Peygamber'e atfedilen lafızlara olduğu kadar, onun her türlü harekât ve sekenâtına özel bir anlam atfetmiş; ardındaki niyet, maksat ve sâikleri dikkate almadan onun fiil ve terkleri üzerine hüküm bina etmiştir.<sup>99</sup> Eserdeki pek çok vecih, Hz. Peygamber tarafından yapıldığı nakledilen her fiilin sünnet olduğu kabulüne dayanmaktadır. Müellife göre bir fiilin Hz. Peygamber tarafından yapıldığı nakledilmemişse, bu bile tek başına hüküm doğur-

<sup>91</sup> İbnü'l-Kâs, *Cüz' fihî fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr*, 18, 31 (vecih no. 3, 54, 55).

<sup>92</sup> Mehmet Paçacı, "İmam-ı Şâfiî'nin Metodolojisinde Öznenin (Müctehid) Rolü: *Hermeneutik Bir Eleştiri*", *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, haz. M. Hayri Kirbaçoğlu (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2002), 178-179; Muammer Bayraktutar, "Nassları Anlamada Literal Yorum ve Doğurduğu Bazı Problemler", *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, haz. Fikret Karaman (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), 1: 191-219.

<sup>93</sup> İbnü'l-Kâs, *Cüz' fihî fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr*, 31 (vecih no. 58).

<sup>94</sup> Bu tavrın eleştirisi için bk. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 304-305.

<sup>95</sup> Bu ilkenin anlamı için bkz. Temel Kacı, "Şer'î Hükümün Hitabullah Üzerinden Tanımlanması", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (2018): 1221-1247.

<sup>96</sup> Apaydın, "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi", 13.

<sup>97</sup> Apaydın, "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi", 16.

<sup>98</sup> Apaydın, "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi", 16-17.

<sup>99</sup> Hz. Peygamber'in fiil ve terkleri konusunda bk. İbrahim Özdemir, *Nebevî Fiil ve Terklerin Anlam ve Yorumu* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 30-138.

makta veya hükme etki etmektedir. Rivayette ev halkının Hz. Peygamber'i kapıya kadar uğurladıklarının zikredilmemiş olmasıyla ilgili *vecih*<sup>100</sup> bunu örneklemektedir. Eserdeki bazı *vecihler*, bir fiilin yapılaş şeklinin bile müellifin nazarında bir hüküm değerinin bulunduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber'in Ümmü Süleym'i tek başına ziyarete gitmiş olmasından "Yöneticilerin hâcib edinmesi mekrûhtur" hükmünü çıkarması bunun bir örneğidir.<sup>101</sup> Oysa "mana ve daha da önemlisi Peygamberin söz ve fiillerinden ortaya çıkan hukuki imalar, yalnız başına söz ve fiilin biçiminden çıkarılmaz. Daha ziyade, biçime ek olarak Peygamber'in söz ve fiilini gerçekleştirdiği konum dikkate alınarak, yani Peygamber ile iletişimde bulunduğu fert arasındaki ilişkiye bakılarak bu mana ve hukuki imalara ulaşılır. Bu ilişkiyle ilgili çıkartılacak neticeye bağlı olarak, tek başına bir söz veya fiil, özünde farklı olan 'manalar', dolayısıyla da hukukun içeriğiyle ilgili farklı sonuçlar ortaya çıkarabilir."<sup>102</sup>

Eserde *vecih*lerin genellikle ibâha, ruhsat, cevâz, kerâhet, edeb, sünnet ve farz gibi hüküm kategorileriyle ilişkilendirildiği görülmekte<sup>103</sup> ve Hz. Peygamber'in teşrîf tasarrufunun ağırlığı fark edilmektedir. Yöneticinin tebaasını ziyaret etmesi, tek başına yürümesi gibi *vecih*lerde<sup>104</sup> ise Hz. Peygamber'in imâmet vasfına işaret edilmektedir. Ne var ki İbnü'l-Kâs'ın, Hz. Peygamber ile Enes b. Mâlik'in ailesi arasındaki iletişimin doğal ve beşerî temelinin göz ardı etmesi, onun, Hz. Peygamber'in bir söz söylerken yahut bir davranışta bulunurken bunu hangi sıfatla yaptığı ve bu tasarrufun hangi kapsamda (teşrîf/tebliğ, fetva, kazâ, imâmet) olduğu konusunda-Şâfiî'nin aksine-<sup>105</sup> geliştirmeye çalıştığı bu yaklaşımı zaafa uğratmıştır. Eserde bilhassa imâmetle ilişkili çıkarımların itiraza açık olduğu ortadadır. Bunları, müellifin kadılık görevi ve politik ilişkileri bağlamında değerlendirmek daha doğru olabilir.

Eserde, konuyla ilgili diğer delillerin dikkate alınmasıyla üretilmiş *vecihler* de dikkat çekicidir. Bu bağlamda bazı *vecih*lerde Kur'an ayetlerine,<sup>106</sup> bazılarında merfû' hadislerle<sup>107</sup> ve haberlere,<sup>108</sup> bazılarında da Şâfiî'nin<sup>109</sup> ve fukahânın<sup>110</sup> görüşlerine atıfta bulunulmuştur.<sup>111</sup> Müellif özellikle çıkardığı hükümleri destekleyen yahut bu hükümlerle çelişkili görünen bu deliller ve görüşler ile rivayet arasında irtibat kurmakta, bu bağlamda bir hükmü açıklamak, temellendirmek, tahkim etmek yahut çelişkileri gidermek için teville başvurmakta, zaman zaman da lafzî ve zâhirî anlamın dışına çıkmaktadır.<sup>112</sup>

## SONUÇ

İbnü'l-Kâs'ın *Fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr* adlı kısa cüzü, yazılış amacı ve ilginç muhtevasıyla, hadis literatürünün küçük fakat yakından incelenmeye değer bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Eserin odağında yer alan Ebü 'Umeyr rivayeti, özü itibarıyla, Hz. Peygamber ile Enes b. Mâlik'in ailesi ve üvey kardeşi arasındaki yakın beşerî münasebetin tekil ve

<sup>100</sup> İbnü'l-Kâs, *Cüz' fihî fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr*, 31 (*vecih* no. 58).

<sup>101</sup> İbnü'l-Kâs, *Cüz' fihî fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr*, 19 (*vecih* no. 7).

<sup>102</sup> Sherman A. Jackson, "Sünnetten Anayasal Teoriye: Ortaçağ İslam Hukukunda Yeni Bir Yaklaşım", trc. İsa Uysal, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 11 (2008), 236.

<sup>103</sup> İbnü'l-Kâs, *Cüz' fihî fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr*, 18-35.

<sup>104</sup> İbnü'l-Kâs, *Cüz' fihî fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr*, 19, 30 (*vecih* no. 4, 5, 6, 7, 8, 9, 49).

<sup>105</sup> Şâfiî Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarını aynı kategoride değerlendirmekte ve ilke olarak böyle bir tasnife yönelmemeyi benimsemektedir. Bayraktutar, *İmâm Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi*, s. 230-232.

<sup>106</sup> İbnü'l-Kâs, *Cüz' fihî fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr*, 22, 25 (*vecih* no. 21, 34).

<sup>107</sup> İbnü'l-Kâs, *Cüz' fihî fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr*, 19, 20, 29, 31 (*vecih* no. 9, 12, 48, 57).

<sup>108</sup> İbnü'l-Kâs, *Cüz' fihî fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr*, 20, 25 (*vecih* no. 14, 25, 33).

<sup>109</sup> İbnü'l-Kâs, *Cüz' fihî fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr*, 28 (*vecih* no. 46).

<sup>110</sup> İbnü'l-Kâs, *Cüz' fihî fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr*, 28, 30 (*vecih* no. 46, 49, 53).

<sup>111</sup> Eserde atıfta bulunulan rivayetlerin kaynakları muhakkik tarafından tespit edildiğinden bu çalışmada kaynak bilgisi tekrar edilmemiştir.

<sup>112</sup> Bu hususlara örnek olarak eserdeki 9, 12, 13, 14, 15, 18, 19, 21, 24, 25, 30, 34, 38, 40, 46, 48, 49, 57, 58, 59 numaralı *vecih*ler zikredilebilir.

## 808 | Suat Koca, Bir Hadis, Altmış Hüküm (Vecih): İbnü'l-Kâs ve Fevâ'idü Hadîsi Ebî 'Umeyr...

özel bir yönünü yansıtmaktadır. Buna karşın sadece İbnü'l-Kâs'ın değil, erken dönemlerden itibaren pek çok hadisçinin *fikhu'l-hadis* konusundaki maharetlerini sergileyebilecekleri bir örnek olarak bu hadisi seçmeleri şaşırtıcıdır.

*Fevâ'id* fikhî hüküm ve meseleleri merkeze alan bir bakış açısının hâkim olduğu ve nispeten klasik fikhî şerhlerle benzeşen bir yaklaşımın sergilendiği bir eser görünümündedir. Eserde Ebü 'Umeyr rivayetinin farklı tarikleri bir araya getirilmiş, bunlar mümkün olduğunca metin çerçevesinde ve metinsel imkânlarla değerlendirilmiş, rivayet metnindeki bazı kelimeler hükme kaynaklık etmeleri bakımından tahlil edilmiş, üslup ve muhteva açısından benzerlik gösteren ayet, hadis, haber ve görüşlere atıfta bulunulmuş, deliller arasında görülen ihtilaf ve işkâller çeşitli yollarla giderilmeye çalışılmış, zaman zaman da müellifin kişisel kanaatleri aktarılmıştır.

*Fevâ'id* bir yandan müellifinin sahip olduğu zengin fıkıh birikimini yansıtırken, aynı zaman onun hadis bilgisi ve hadise yaklaşımı hakkında da fikir vermektedir. Müellifin yaptıkları ve yapmak istedikleri düşünüldüğünde, onun sadece fıkıhla değil, hadis ve hadis çevreleriyle de belli düzeyde bir ilişkisi olduğu anlaşılmaktadır. İbnü'l-Kâs'ın fıkıh ve hadise yönelik ilgisi, yaşadığı dönemde rivayetlerin nakline odaklanan ehl-i hadis Şâfiîleri ile fikhî perspektifi önemseyen fukahâ Şâfiîler arasındaki gerilimi ortadan kaldırmak için onu harekete geçirmiş olmalıdır. Onun ayrıca ehl-i hadis ile ehl-i re'y arasında bir uzlaşma tesis etmeye ve tarafları orta yolda buluşturmaya çalıştığı da söylenebilir. Eser bu türden mülahazaların bir sonucu olarak kaleme alınmış görünmektedir.

*Ashâbü'l-vücûhtan* sayılan ve mezhep imamının usûlüne bağlı kalarak içtihad eden İbnü'l-Kâs, hüküm çıkarma faaliyetinde Şâfiî mezhebinin temel metodolojisine uygun bir tavır geliştirmiş görünmektedir. Bu bağlamda musannifin sahip olduğu fikhî/mezhebî kavrayış ve buna bağlı olarak nasları yorumlamada geliştirdiği lafızcı ve zahîrî perspektif, onun ilgili hadisten hüküm çıkarma ameliyesine doğrudan etki etmiş ve yaklaşım tarzını belirlemiştir. Bu tavır, çağdaş pek çok çalışmada değinildiği üzere, mana ile rivayet edilen ve ravi tasarruflarıyla şekillenen hadis metinlerinin değerlendirilmesi için yeterli ve uygun değildir. İbnü'l-Kâs'ın, eserine konu edindiği rivayetlerin anlamını ortaya koymak için metni çevreleyen fiziksel, tarihsel, toplumsal ve kültürel bağlamı yeterince dikkate aldığı ve anlamı tamamlamaya yaranan metin dışı unsurları gerektiği kadar göz önünde bulundurduğunu söylemek de zordur. Bu durum, eserde kaydedilen bazı *vecih*lerin rivayetten hareketle çıkarılmış hükümler olmadığı, müellifin zaten sahip olduğu bilgi ve fikirlere hadis metninden dayanaklar bulunduğu şeklinde bir izlenim doğurmakta ve eserde metin üzerinden geliştirilen ilmi tasarrufların doğruluğunu ve niteliğini tartışmalı hale getirmektedir.

Eserde *vecih* yahut *fâide* olarak takdim edilen ve ağırlıklı olarak fikhî-amelî bir nitelik taşıyan sonuçlar, büyük ölçüde Şâfiî mezhebine uygun olsa da, aralarında ihtilaflı olanlar da bulunmaktadır ve müellif, kendi eğilimini belli etmeden bunlara işaret etmiştir. Eserde *vecih*lerin sıralamasında belirgin bir sistematik görünmemektedir. Benzer içerikli *vecih*lerin bazen peş peşe, bazen de dağınık halde bulunduğu, ayrıca bazı *vecih*lerin mükerrer olduğu söylenebilir. *Vecih*lerin bilgi değeri, doğruluğu, açıklığı ve niteliği de tartışmaya açık gözükmektedir. Bu hususta genel bir değerlendirme yapan Zeynüddîn el-İrâkî (ö. 806/1404), "Eserdeki *vecih*lerin bir kısmı açık, bir kısmı kapalı, bir kısmı da zorlamadır."<sup>113</sup> ifadesini kullanmıştır. Eserin muhakkiki itiraza konu olabilecek *vecih*lere yer yer dipnotlarda dikkat çekmiştir.<sup>114</sup>

Eserlerinde Ebü 'Umeyr hadisine yer veren erken dönem hadis musannifleri,<sup>115</sup> rivayete tahsis ettikleri bâb başlıklarında rivayetten altı-yedi kadar hüküm çıkarmışlardır. Bunlar yaygı/hasır üzerinde namaz kılmak, nafîle namazı cemaatle kılmak, kafeste kuş beslemek, çocuğa ve çocuk sahibi olmayan kişiye künye vermek, çocuklarla şakalaşmak ve insanlara güler yüzle davranmak şeklindedir ve İbnü'l-Kâs'ın cüzüyle mukayese edildiğinde sayısal olarak

<sup>113</sup> İbn Hacer, *Fetûhü'l-bârî*, 18: 633.

<sup>114</sup> İbnü'l-Kâs, *Cüz' fihî fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr*, 18, 31 (*vecih* no. 3, 54, 55).

<sup>115</sup> Rivayetinin temel hadis kaynaklarındaki yerine daha önce işaret edilmişti.

hayli mütevazı görünmektedir. Rivayet fıkıh literatüründe de kendine yer bulmuş, çoğunlukla da Medine'nin harem bölgesi olup olması ve buna bağlı olarak bu bölgede avlanma yasağının bulunup bulunmaması bağlamında gündeme getirilmiştir.<sup>116</sup>

İbnü'l-Kās'ın *Fevâ'idü hadîsi Ebî Umeyr'i*, bir eserin yazılış amacının o eserin yapısı üzerinde ne kadar belirleyici olabileceğini, özel olarak da hadislerden hüküm çıkarmada sınırların ne kadar zorlanabileceğini somutlaştıran bir çalışma olarak değerlendirilebilir. Müellifin, *nass*ları literal ve zahirî anlamı dışına taşırmamaya ve metinden mümkün olabilecek en fazla sayıda hüküm çıkarmaya odaklanan anlam evreni, onun kişisel niyeti ve amacıyla ilgili olduğu kadar döneminin fıkıh perspektifiyle de ilgili olmalıdır. Eser özelinde müşahede edilen metinsel yaklaşım ve hüküm çıkarma yöntemi, zaman zaman metin ile hüküm arasındaki araç-amaç ilişkisini belirsizleştirmekte, bazen de önemsizleştirmektedir. Eser, belli amaçlar uğruna metinleri çevreleyen bağlamı ve tarihsel gerçekliği göz ardı etmenin sonuçları konusunda çarpıcı bir örnek oluşturmaktadır.

### KAYNAKÇA

- Ahatlı, Erdinç. "Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği Bibliyografyası". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11:21 (2013): 201-270.
- Alî el-Kâfî. Ebû'l-Hasen. *Cem'ü'l-vesâ'il fi şerhi's-Şemâ'il*. 2 Cilt. Kahire, 1318.
- Apaydın, Yunus. "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi". *İslâm Hukuku Araştırmalar Dergisi* 1 (2003): 9-28.
- Bağdatlı İsmâil Paşa. *Hediyetü'l-ârifin*. 2 Cilt. İstanbul: Vekâletü'l-maârif, 1951.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed. *et-Taḥrîb ve'l-irşâd fi uşûli'l-fıkh*. Thk. Muhammed es-Seyyid Osman. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2012.
- Bayraktutar, Muammer. "İmam Şâfi'nin Hadisleri Anlama ve Yorumlama Yöntemi". *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfi*. Ed. M. Mahfuz Söylemez - Mustafa Özağaç. 109-138. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Bayraktutar, Muammer. "Nassları Anlamada Literal Yorum ve Doğurduğu Bazı Problemler". *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*. Haz. Fikret Karaman. 1: 191-219. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017.
- Bayraktutar, Muammer. *İmâm Şâfi'nin Hadis Yorum Metodolojisi*. Ankara: OTTO Yayınları, 2015.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Ferrâ'. *Şerhu's-sunne*. Thk. Şu'ayb el-Arnâut - Muhammed Zuheyr eş-Şâviş. 15 Cilt. Dimaşk/Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1983.
- Bilgili, Ali Sinan. "Tarsus". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 111-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Edebü'l-müfred*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dârü'l-beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1989.
- Buhârî. *el-Câmi'u's-şâhih*. Tah. İzzüddîn Dillî, İmâd et-Tayyâr ve Yâsir Hasan. Beyrut: Mü'essesetü'r-risâle, 2014.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. *es-Sünen*. Tah. İzzüddîn Dillî, İmâd et-Tayyâr ve Yâsir Hasan. Beyrut: Mü'essesetü'r-risâle, 2013.
- Erul, Bünyamin. "Hadislerin Anlaşılması Meselesi (İslâm Geleneğinde Hadisleri Farklı Okuma Biçimleri)". *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler)* (02-06 Ekim 2002). Ed. Mehmet Bulut. 95-114. Ankara: DİB Yayınları, 2004.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

<sup>116</sup> *Ebû Ca'fer Tahâvî, Me'âni'l-âşâr, nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr - Muhammed Seyyid Câdelhak (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1994), 4: 194-195 (6326-6329); İbn Kayyim el-Cevziyye, İ'lâmü'l-muvaḳḳâ'in 'an rabbi'l-âlemîn, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan b. Selmân (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzi, 1423), 4: 165.*

**810 | Suat Koca. Bir Hadis, Altmış Hüküm (Vecih): İbnü'l-Kâs ve Fevâ'idü Hadîsi Ebî 'Umeyr...**

- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn*. Thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1990.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*. Thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm. Riyad: Mektebetü'l-maârif, 2010.
- Hattâbî, Ebû Süleymân. *Me'âlimü's-sünen*. Nşr. Muhammed Râgıb et-Tabbâh. 4 Cilt. Halep: Matbaatü'l-ilmîyye, 1932.
- Heytemî, İbn Hacer. *Eşrefü'l-vesâ'il ilâ fehmi's-şemâ'il*. Thk. Ahmed Ferid el-Mezdî. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl. *Fethu'l-bârî*. Thk. Şu'ayb el-Arnaût - Adil Mürşid. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2013.
- İbn Hacer el-Askalânî. *el-İşâbe fî temyizi's-şahâbe*. Thk. Ali Muhammed Mu'avvaz - Adil Ahmed Abdülmecûd. 24 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Nazmü'l-le'âlî bi'l-mi'eti'l-'avâli*. Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1990.
- İbn Hanbel, Ahmed. *el-Müsned*. 6 Cilt. Kahire: Mü'essesetü Kurtuba, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *İ'lâmü'l-muvaqqı'ın 'an rabbi'l-'âlemîn*. Nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan b. Selmân. 7 Cilt. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh. *es-Sünen*. Tah. İzzüddîn Dillî, İmâd et-Tayyâr ve Yâsir Hasan. Beyrut: Mü'essesetü'r-risâle, 2013.
- İbn Süreyc, Ebü'l-Abbâs. *el-Vedâ'î' li-manşûsi's-şerâ'i'*. Thk. Sâlih b. 'Abdullah. Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, ts.
- İbnü'l-Adîm, Ebü'l-Kâsım. *Buğyetü't-taleb fî târîhi Haleb*. Thk. Süheyl Zekkâr. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.
- İbnü'l-Cevzî. Ebü'l-Ferec. *Ahkâmü'n-nisâ'*. Tahrîc. İbrahim Şemsuddin. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*. Thk. Ali Muhammed Mu'avvaz - Adil Ahmed Abdülmecûd. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn. Câmi'u'l-uşûl. Thk. Abdülkâdir el-Arnaût. 12 Cilt. Dımaşk: Mektebetü'l-hulvânî - Matbaatü'l-mellâh - Mektebetü dâri'l-beyân 1969.
- İbnü'l-Kâs. *Cüz' fihî fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr*. Thk. Sâbir Ahmed el-Betâvî. Kahire: Mektebetü's-sünne, 1992.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs. *el-İkdu'l-müzheb fî tabakâti hameleti'l-mezheb*. Thk. Eymen Nasr el-Ezherî - Seyyid Mühennâ. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997.
- Jackson, Sherman A. "Sünnetten Anayasal Teoriye: Ortaçağ İslam Hukukunda Yeni Bir Yaklaşım". Trc. İsa Uysal. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 11 (2008), 231-254.
- Kacı, Temel. "Şer'î Hükümün Hitabullah Üzerinden Tanımlanması". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (2018): 1221-1247.
- Kandemir, M. Yaşar. "Cüz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 147-148. İstanbul, TDV Yayınları, 1993.
- Kandemir, M. Yaşar. "Fevâ'id". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 500-501. İstanbul, TDV Yayınları, 1995.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ümmü Süleym". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 330-331. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Kılıçer, M. Esat. "Ashâbü'l-Vücûh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 472. İstanbul, TDV Yayınları, 1991.
- Mahlûf, Muhammed. *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye*. Talik. Abdülmecîd Hayalî. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- Melchert, Christopher. "III. (IX.) Yüzyılda Ehl-i Hadîs/Muhaddis Fakihler ve İslâm Hukuk İlminin Oluşumu". *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*. Der. ve Trc. Ali Hakan Çavuşoğlu. 135-165. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Muslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-şahîh*. Tah. İzzüddîn Dillî, İmâd et-Tayyâr ve Yâsir Hasan. Beyrut: Mü'essesetü'r-risâle, 2013.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân. *Kitâbü's-süneni'l-kübrâ*. Thk. Hasen Abdülmün'im Şelebî. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.



- en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ. *el-Minhâc fî şerhi Şahîhi Müslim b. Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'î't-türâsî'l-arabî, 1392.
- Okuyucu, Nail. *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Özafşar, Mehmet Emin. *Hadisi Yeniden Düşünmek*. Ankara: OTTO Yayınları, 2017.
- Özdemir, İbrahim. *Nebevî Fiil ve Terklerin Anlam ve Yorumu*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Özel, Ahmet. "İbnü'l-Kâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 100-102. İstanbul, TDV Yayınları, 2000.
- Özen, Şükrü. *İmam Şafîî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Paçacı, Mehmet. "Din Bilimleri ve Çağdaş Sorunları Üzerine". *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?* 1-18. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- Paçacı, Mehmet. "İmam-ı Şâfiî'nin Metodolojisinde Öznenin (Müctehid) Rolü: Hermeneutik Bir Eleştiri". *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*. Haz. M. Hayri Kırbasoğlu. 163-179. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2002.
- Saltekin, Abdulbasıt. "Fıkıh Usûlünün Tedvini ve Hicri III-IV. Asırlarda Fıkıh Usûlü Literatürü". *Batman Üniversitesi İslami İlimler Hakemli Dergisi* 1: 1 (2017), 1-8.
- Sarıçam, İbrahim. "Neccâr (Benî Neccâr)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 480-481. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Sava Paşa. *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüt*. Trc. Baha Arıkan. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Sehârenpûrî, Halîl b. Ahmed. *Bezlü'l-mechûd fî halli Ebî Dâvûd*. Nşr. Takıyyüddin en-Nedvî. 14 Cilt. Muzafferpûr: Merkezü'z-Şeyh Ebî'l-Hasen en-Nedvî, 2006.
- Shen, Vincent. "Çin Felsefesinde Gelenek, Metin ve Yorum". Trc. Burhanettin Tatar. *Bilimname* 6 (2004/3), 51-73.
- Sübkî, Tâcüddîn. *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*. Nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1992.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Şur'ân*. Thk. Şu'ayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2008.
- Şîrâzî, Ebû İshâk. *Tabakâtü'l-fukahâ'*. Nşr. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'r-râidi'l-arabî, 1981.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer. *Me'âni'l-âşâr*. Nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr - Muhammed Seyyid Câdelhak. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1994.
- Tinbüktî, Ahmed Bâbâ. *Neylü'l-ibtihâc bi-ta'rîzi'd-Dîbâc*. İnâye ve Takdim. Abdulhamîd Abdullah el-Herrâme. Trablus: Dâru'l-kâtib, 2000.
- Tirmizî, Ebû İshâ. *es-Şemâ'ilü'n-nebeviyye*. Thk. Seyyid b. Abbâs el-Cüleymî. Mekke: el-Mektebetü't-ticâriyye, 1993.
- Tirmizî, Ebû İshâ. *es-Sünen*. Tah. İzzüddîn Dillî, İmâd et-Tayyâr ve Yâsir Hasan. Beyrut: Mü'essesetü'r-risâle, 2013.
- Topaloğlu, Nuri. *Tek Hadis Şerhleri*. İzmir: Anadolu Matbaacılık, 1998.
- Türcan, Zişan. *Hadis Şerh Geleneği*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Useymîn, Muhammed b. Salih. *Fetûhü zî'l-celâl ve'l-ikrâm bi-şerhi Bulûği'l-Merâm*. Thk. Subhî b. Muhammed Ramazan, Ümmü İsrâ bint Arafâ Beyyumî. 6 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2006.
- Zebîdî, Ahmed b. Ahmed. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. Trc. ve Şerh. Babanzâde Ahmed Naim ve Kâmil Miras. 8 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Zehebî, Şemsüddîn. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. Thk. Şu'ayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-risâle, 1985.