

NEVŞEHİR  
HACI BEKTAŞ VELİ  
ÜNİVERSİTESİ

JOURNAL OF RELIGIOUS INQUIRIES



İLAHİYAT FAKÜLTESİ

UMDE  
DİNİ  
TETKİKLER  
DERGİSİ

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi

# UMDE

Dini Tetkikler Dergisi

UMDE Journal of Religious Inquiries

e-ISSN: 2667-4939

**Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 2 (Aralık/December 2024)**

UMDE Dini Tetkikler Dergisi, uluslararası hakemli bir dergi olup en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. Makaleler, Türkçe öz (en az 450 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), İngilizce başlık, abstract, keywords (en az 5 kavram) ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

*UMDE Journal of Religious Inquiries, an international journal it is, uses a double-blindreview carried out by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential. Articles contain Turkish abstract (minimum 450 words), keywords (minimum 5 concepts), as well as English title, abstract, keywords (minimum 5 concepts) and a bibliography prepared with the isnad citation style.*

**KAPSAM:** Dinî Araştırmalar, İslam Araştırmaları / **SCOPE:** Religious Studies, Islamic Studies

**PERİYOT:** Yılda 2 Sayı (31 Temmuz & 31 Aralık) / **PERIOD:** Biannually (31 July & 31 December)

**YAYIN DİLİ:** Türkçe & İngilizce & Arapça / **LANGUAGES:** Turkish & English & Arabic

UMDE'nin tüm giderleri Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergimiz yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara herhangi bir ücret ödenmemektedir.

*All expenses of UMDE are covered by the Nevşehir Hacı Bektaş Veli University. Our journal does not charge any fee from the authors for the article evaluation and publication process. No fee is paid to the authors whose articles are published in the journal.*

Yazarlar, UMDE'de yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler. Fakat yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

*Authors publishing with UMDE retain the copyright to their work. But the legal responsibility of the articles belongs to the authors.*

UMDE TÜBİTAK ULAKBİM TR Dizin, DOAJ, EBSCO (Central & Eastern European Academic Source), ERIH PLUS ve Ulrich's Periodicals Directory | ProQuest uluslararası indeksleri tarafından taranmaktadır.

*Umde Journal of Religious Inquiries is indexed by TUBITAK ULAKBIM TR Index as well as DOAJ, EBSCO (Central & Eastern European Academic Source), ERIH PLUS and Ulrich's Periodicals Directory | ProQuest international indexes.*



## YAYINCI / PUBLISHER

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi | 50300 Nevşehir, Türkiye | [ror.org/019jds967](http://ror.org/019jds967)

## YAYINCI ADINA İMTİYAZ SAHİBİ / LICENSE HOLDER ON BEHALF OF THE PUBLISHER

Prof. Dr. Semih Aktekin | [orcid.org/0000-0001-7011-989X](http://orcid.org/0000-0001-7011-989X) | [semih.aktekin@gmail.com](mailto:semih.aktekin@gmail.com)

Nevşehir, Türkiye | Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi | [ror.org/019jds967](http://ror.org/019jds967) | Rektör

## YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Habip İdiz | [hidiz@nevsehir.edu.tr](mailto:hidiz@nevsehir.edu.tr)

Nevşehir, Türkiye | Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi | [ror.org/019jds967](http://ror.org/019jds967) | Fakülte Sekreteri

## EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Taha Orhan | [orcid.org/0000-0001-5055-4712](http://orcid.org/0000-0001-5055-4712) | [abdullahorhan@nevsehir.edu.tr](mailto:abdullahorhan@nevsehir.edu.tr)

Nevşehir, Türkiye | Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi | [ror.org/019jds967](http://ror.org/019jds967) | İlahiyat Fakültesi | Tasavvuf

## YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Abdullah Çolak | [orcid.org/0000-0003-1536-8046](http://orcid.org/0000-0003-1536-8046) | [abdullahcolak@hitit.edu.tr](mailto:abdullahcolak@hitit.edu.tr)

Çorum, Türkiye | Hitit Üniversitesi | [ror.org/01x8m3269](http://ror.org/01x8m3269) | İlahiyat Fakültesi | İslam Hukuku

Prof. Dr. Ali Fuat Baysal | [orcid.org/0000-0002-8616-8781](http://orcid.org/0000-0002-8616-8781) | [afbaysal@erbakan.edu.tr](mailto:afbaysal@erbakan.edu.tr)

Konya, Türkiye | Necmettin Erbakan Üniversitesi | [ror.org/013s3zh21](http://ror.org/013s3zh21) | Güzel Sanatlar ve Mimarlık Fakültesi

Prof. Dr. Celal Türer | [orcid.org/0000-0002-9250-2336](http://orcid.org/0000-0002-9250-2336) | [cturer@ankara.edu.tr](mailto:cturer@ankara.edu.tr)

Ankara, Türkiye | Ankara Üniversitesi | [ror.org/01wntqw50](http://ror.org/01wntqw50) | İlahiyat Fakültesi | Felsefe Tarihi

Doç. Dr. Hadiye Ünsal | [orcid.org/0000-0002-4017-262X](http://orcid.org/0000-0002-4017-262X) | [hadiye.unsal@asbu.edu.tr](mailto:hadiye.unsal@asbu.edu.tr)

Ankara, Türkiye | Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi | [ror.org/025y36b60](http://ror.org/025y36b60) | İlahiyat Fakültesi | Tefsir

Prof. Dr. İbrahim Görener | [orcid.org/0000-0002-7177-8456](http://orcid.org/0000-0002-7177-8456) | [gorener@erciyes.edu.tr](mailto:gorener@erciyes.edu.tr)

Kayseri, Türkiye | Erciyes Üniversitesi | [ror.org/047g8vk19](http://ror.org/047g8vk19) | İlahiyat Fakültesi | Tefsir

Doç. Dr. Mohammad Jaber Thalgi | [orcid.org/0000-0002-8753-4878](http://orcid.org/0000-0002-8753-4878) | [mohammed.t@yu.edu.jo](mailto:mohammed.t@yu.edu.jo)

Yermük, Ürdün | Yermük Üniversitesi | [ror.org/004mbaj56](http://ror.org/004mbaj56) | İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Mustafa Işık | [orcid.org/0000-0001-7068-6253](http://orcid.org/0000-0001-7068-6253) | [mustafaisik@nevsehir.edu.tr](mailto:mustafaisik@nevsehir.edu.tr)

Nevşehir, Türkiye | Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi | [ror.org/019jds967](http://ror.org/019jds967) | İlahiyat Fakültesi | Hadis

Doç. Dr. Recep Uçar | [orcid.org/0000-0003-0520-577X](http://orcid.org/0000-0003-0520-577X) | [recep.ucar@inonu.edu.tr](mailto:recep.ucar@inonu.edu.tr)

Malatya, Türkiye | İnönü Üniversitesi | [ror.org/04asck240](http://ror.org/04asck240) | İlahiyat Fakültesi | Din Eğitimi

Prof. Dr. Şefaettin Severcan | [orcid.org/0000-0001-5433-344X](http://orcid.org/0000-0001-5433-344X) | [severcan@nevsehir.edu.tr](mailto:severcan@nevsehir.edu.tr)

Nevşehir, Türkiye | Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi | [ror.org/019jds967](http://ror.org/019jds967) | İlahiyat Fakültesi | İslam

Tarihi

Prof. Dr. Yusuf Doğan | [orcid.org/0000-0001-9070-9635](http://orcid.org/0000-0001-9070-9635) | [doganyusuf58@sivas.edu.tr](mailto:doganyusuf58@sivas.edu.tr)

Sivas, Türkiye | Cumhuriyet Üniversitesi | [ror.org/04f81fm77](http://ror.org/04f81fm77) | İlahiyat Fakültesi | Arap Dili ve Belagati

#### ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

**Dr. Arş. Gör. Alime Çelik** | [orcid.org/0000-0003-0596-7045](http://orcid.org/0000-0003-0596-7045) | [alimecelik@nevsehir.edu.tr](mailto:alimecelik@nevsehir.edu.tr)

Nevşehir, Türkiye | Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi | [ror.org/019jds967](http://ror.org/019jds967) | İlahiyat Fakültesi | İslam Hukuku

**Dr. Arş. Gör. Hatice Nur Dalkılıç** | [orcid.org/0000-0002-1095-4452](http://orcid.org/0000-0002-1095-4452) | [haticenurdalkilic@nevsehir.edu.tr](mailto:haticenurdalkilic@nevsehir.edu.tr)

Nevşehir, Türkiye | Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi | [ror.org/019jds967](http://ror.org/019jds967) | İlahiyat Fakültesi | Hadis

**Dr. Öğr. Üyesi Kübra Zümrüt Orhan** | [orcid.org/0000-0002-6286-0589](http://orcid.org/0000-0002-6286-0589) | [kubrazumrutorhan@erciyes.edu.tr](mailto:kubrazumrutorhan@erciyes.edu.tr)

Kayseri, Türkiye | Erciyes Üniversitesi | [ror.org/047g8vk19](http://ror.org/047g8vk19) | İlahiyat Fakültesi | Tasavvuf

#### YAZIM EDİTÖRLERİ / SPELLING EDITORS

**Arş. Gör. Hasan Aydemir** | [orcid.org/0000-0002-7507-2792](http://orcid.org/0000-0002-7507-2792) | [hasanaydemiir@gmail.com](mailto:hasanaydemiir@gmail.com)

Nevşehir, Türkiye | Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi | [ror.org/019jds967](http://ror.org/019jds967) | İlahiyat Fakültesi | Tasavvuf

**Arş. Gör. İslim Gümüştekin** | [orcid.org/0009-0004-3760-4227](http://orcid.org/0009-0004-3760-4227) | [islingumustekin@gmail.com](mailto:islingumustekin@gmail.com)

İstanbul, Türkiye | Marmara Üniversitesi | [ror.org/02kswqa67](http://ror.org/02kswqa67) | İlahiyat Fakültesi | Tasavvuf

**Arş. Gör. Kazım Emre Akın** | [orcid.org/0000-0003-4166-9934](http://orcid.org/0000-0003-4166-9934) | [kazimemreakn@gmail.com](mailto:kazimemreakn@gmail.com)

Bursa, Türkiye | Uludağ Üniversitesi | [ror.org/03tg3eb07](http://ror.org/03tg3eb07) | İlahiyat Fakültesi | Kelam

**Arş. Gör. Muhammed Sami Baysal** | [orcid.org/0000-0003-0518-3734](http://orcid.org/0000-0003-0518-3734) | [msamibaysal@nevsehir.edu.tr](mailto:msamibaysal@nevsehir.edu.tr)

Nevşehir, Türkiye | Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi | [ror.org/019jds967](http://ror.org/019jds967) | İlahiyat Fakültesi | Din

Sosyolojisi

**Arş. Gör. Salih İşgüzar** | [orcid.org/0000-0002-5636-4757](http://orcid.org/0000-0002-5636-4757) | [salih.isguzar@nevsehir.edu.tr](mailto:salih.isguzar@nevsehir.edu.tr)

Nevşehir, Türkiye | Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi | [ror.org/019jds967](http://ror.org/019jds967) | İlahiyat Fakültesi | Arap Dili

ve Belagati

#### İNGİLİZCE DİL EDİTÖRÜ / ENGLISH LANGUAGE EDITOR

**Arş. Gör. Abdussamet Özkan** | [orcid.org/0000-0003-4014-5733](http://orcid.org/0000-0003-4014-5733) | [abdussametozkan@nevsehir.edu.tr](mailto:abdussametozkan@nevsehir.edu.tr)

Nevşehir, Türkiye | Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi | [ror.org/019jds967](http://ror.org/019jds967) | İlahiyat Fakültesi | İslam

Felsefesi

## İçindekiler / Table of Contents

### Araştırma Makaleleri / Research Articles

.....

- 83-108 *Akâidü'n-Nesefî* Ömer en-Nesefî'ye mi Burhâneddin en-Nesefî'ye mi Aittir? / Does 'Aqâ'id al-Nasafî belong to 'Umar al-Nasafî or Burhân al-Dîn al-Nasafî?  
İbrahim Bayram
- 109-136 Mu'tezile'nin Kasta Dayalı Anlam Teorisi: Belâgata Yön Veren Bir Paradigma / The Mu'tazila's Intention-Based Theory of Meaning: A Paradigm Shaping Balâghah  
Recep Yartaşı
- 137-172 Hanefî Fetvâ Usûlünün Oluşumu ve Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Tedvine Sağladığı Katkı Üzerine Bir İnceleme / A Study on the Formation of the Hanafî Fatwa Methodology and the Contribution of Abü'l-Layth al-Samarqandî to Its Compilation  
Mehmet Büyükmutu
- 173-200 Küçük Yaşta Evlilik Tartışmaları Bağlamında Hz. Ömer'in Ümmü Külsûm bint Ali ile Evlenmesi: Klasik İslâm Tarih Kaynakları Çerçevesinde Bir Değerlendirme / 'Umar b. al-Khattâb's Marriage with 'Ali b. Abî Tâlib's Daughter Umm Kulthûm in the Context of Discussions on Underage Marriage: An Evaluation within the Framework of Classical Islamic History Sources  
Ömer Aktaş



# Akâ'idü'n-Nesefî Ömer en-Nesefî'ye mi Burhâneddin en-Nesefî'ye mi Aittir? İbrahim Bayram\*

**Öz:** İslâm itikat esaslarını özlü şekilde toplayan, kimi manzum kimi mensur surette kaleme alınan akaid eserleri, hiçbir müslümanın uzak kalamayacağı telifler mevkiindedir. İnancın korunmasında vazgeçilmez konuma sahip olması, pek çok İslâm âlimini bu alanda eser vermeye yöneltmiştir. Bu eserlerin hepsi aynı akıbeti paylaşmamış, bir kısmının müellifi meçhul yahut tartışmalı kalırken, bir bölümünün ise kimin eliyle yazıya geçirildiği ilk andan itibaren bilinir olmuştur. Yine ulaşılmayan ve çok bilinmeyenler dışında bırakılırsa bu metinlerin bir bölümü çok hızlı bir şekilde üne kavuşurken, bir kısmı ise daha geç dönemlerde şöhrete erişmiştir. Nesefî akâ'idi diye tanınan risale de nispeten geç şöhrete kavuşan metinlerden birini teşkil etmektedir. Teftâzânî'nin (öl. 792/1390) bu risale üzerine yazdığı şerh metnin kaderini değiştirmiş, şârihin şöhreti şerhin güçlülüğü ile birleşince, onu başka çalışmalar takip etmiş ve bu vesileyle temel akaid metni de bu tanınırlıktan payını almıştır. Teftâzânî, metnin sahibini açık şekilde Ömer en-Nesefî (öl. 537/1142) şeklinde kaydetmesine ve uzun süre bu isim kanıksanmasına rağmen şârihten yaklaşık üç asır sonra Rûdânî (öl. 1094/1683) ve Zûrkânî (öl. 1122/1710), metnin müellifi olarak Burhâneddin en-Nesefî (öl. 687/1289) adını ortaya atmış, sonraki süreçte Leknevî gibi kimi ilim ehli de bu düşünceye meyletmıştır. Karşılaştırmalı araştırma yönteminin kullanıldığı bu çalışmada iki görüş taraftarlarının kimliği, iddiaları ve delilleri incelenerek, metnin aidiyeti hakkında net bir hükme varılmıştır. Bunda özellikle yakın dönemde bulunan ve Ömer en-Nesefî'ye aidiyeti kesinlik arzeden bir mecmuanın içerisindeki itikad risalesinin bugün bilinen Nesefî akâ'idi ile aynı ibareye sahip olması belirleyici olmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, *Akâ'idü'n-Nesefî*, Ömer en-Nesefî, Burhâneddin en-Nesefî, Aidiyet Tartışmaları.

**Hakem Sayısı:** En az iki dış hakem

**Değerlendirme:** Çift Taraflı Kör Hakemlik

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.

**Benzerlik Taraması:** Yapıldı - intihal.net

\* Prof. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Kelam Anabilim Dalı.

Associate Professor, Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences, Department of Kalâm.

Tokat, Türkiye | ror.org/01rpe9k9 | ibrahim.bayram@gop.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-4752-0447>

**Çıkar Çatışması:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.

**Etik Bildirim:** umde@nevsehir.edu.tr

**Lisans:** Yazar/lar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

### **Does 'Aqā'id al-Nasafi belong to 'Umar al-Nasafi or Burhān al-Din al-Nasafi?**

The 'aqā'id works, which concisely collect the principles of Islāmic creed, some in verse and some in prose, are in the position of works that no Muslim can stay away from. The fact that it has an indispensable position in the preservation of faith has prompted many Islamic scholars to produce works in this field. Not all of these works shared the same fate, some of them remained unknown or controversial, while some of them became known from the first moment by whose hand they were written. Again, if the inaccessible and unknown ones are left out, some of these texts became famous very quickly, while some of them reached fame in later periods. The treatise, known as the al-Nasafi's 'aqā'id, is one of the texts that gained such a relatively late reputation. al-Taftāzāni's (d. 792/1390) commentary on this treatise changed the fate of the text, when the fame of the commentator combined with the strength of the commentary, other works followed, and on this occasion, the basic 'aqā'id text received its share of this recognition. Although al-Taftāzāni clearly recorded the author of the text as 'Umar al-Nasafi (d. 537/1142) and this name was taken for granted for a long time, al-Rudāni (d. 1094/1683) and al-Zurkāni (d. 1122/1710), as the author of the text, coined the name Burhān al-Din al-Nasafi (d. 687/1289), about three centuries after the commentator, and some scholars such as al-Laknawī also inclined to this idea. In this study, where the comparative research method was used, the identities, claims and evidences of the supporters of the two views were examined and a sound judgment was reached about the affiliation of the text. In this regard, the fact that a treatise on faith, which was found recently and was definitely attributed to 'Umar al-Nasafi, has the same expression as the al-Nasafi's 'aqā'id known today has been quite decisive.

**Keywords:** Kalām, 'Aqā'id al-Nasafi, 'Umar al-Nasafi, Burhān al-Din al-Nasafi, Attribution Debates.

**Number of Reviewers:** At least two external reviewers

**Evaluation:** Double-Blind Peer Review

**Ethics Statement:** Ethical principles were adhered to in the preparation of this study.

**Plagiarism Check:** Completed via intihal.net

**Conflict of Interest:** No conflicts of interest have been declared.

**Funding:** No grants, funding, or other support were received.

**Ethics Contact:** umde@nevsehir.edu.tr

**License:** The author/s retain the copyright of their works published in the journal, which are distributed under the CC BY-NC 4.0 license.



## Giriş

Akaid eserleri, İslâm'ın inanç esaslarını temel kaynakları olan Kur'an ve sünnetten hareketle özlü şekilde tespit eden, müslüman toplumlarda her daim ilk öğrenilmesi gereken başucu telifleri arasında yer almıştır. Yazımı, okunması, tedrisi ile her vakit meşgul olunmuş, bazen manzum bazen mensur şekilde ilim ehline satırlara dökülmüştür. Bu risaleler müslümanların dinini öğrenme ve muhafazada vazgeçilmez bir konuma erişmiştir. Dine yönelen tehditlerin artması, inancın görece zayıflaması, soruların çoğalması, aklın daha güçlü şekilde tatmin edilmesi gibi sebeplerle, ilerleyen süreçte yanına kelâmî telifleri de almıştır. Bununla birlikte akaid eserleri vazgeçilmez mevkiini her zaman korumuştur. İslâm yazın tarihinin bütün devrelerinde, kaleme alınan akaid risalelerinin devamlılığı ve ulaştığı sayı bu hakikatin en açık ve güçlü birer kanıtı olmuştur.

İslâmî eserlerin yer aldığı kütüphanelerin içerisinde ister yazma ister matbu şekilde raflarda bulunan akaid risalelerinin kimisi Selefî kimisi Eş'arî kimisi de Mâtürîdî ilim ehlinin kaleminden hayat bulmuştur. Bunların hepsinin bir müellifinin olduğu kesin ise de bir kısmının kimliği meçhul, bir bölümünün ise tartışmalıdır. Tarih geriye doğru sarıldıkça bu belirsizlikler görece artmakta, bazen bunların üstü tamamen kapanmaktadır. Meçhul kalan bütün eserler ulaşılmayı beklemekte ise de onların hepsi aynı sonu paylaşmaktadır. Onların kimisi kısa zamanda bilinir hale gelirken kimisi üzerinden daha fazla zamanın geçmesi gerekirken, kimisi ise meçhul kalmaya devam etmektedir.

Eserlerin bir şöhrete ulaşması, ilk planda karanlık noktalarının bulunmaması gibi bir düşünceyi beraberinde getirirse de bu, her zaman doğruyu yanıtsımayabilmektedir. Bunda bazen sonradan ortaya çıkan bir görüşün oluşturduğu hava da etkili olabilmekte, meşhur olan fikrin hakikate aykırı olduğu yönündeki ifadeler, yeni tartışmaları beraberinde getirebilmektedir. Vurgulanan bu duruma uygun somut örneklerden birini *Akâ'idü'n-Neseфі* adlı risale teşkil etmektedir. Yazıldığı dönemde ve takip eden yaklaşık üç asır süresince bir şöhreti haiz olmasa da özellikle Sa'düddin et-Teftâzânî'nin (öl. 792/1390) üzerine yazdığı şerh ve onu izleyen diğer şerh, hâşiye, ta'lik ve bunların üzerine yapılan ilave çalışmalarla Neseфі akâ'idi çok büyük bir üne kavuşmuştur.

Öyle ki, metin ve metnin sahibi, Mâtürîdiyye mezhebi denilince, ismi ilk akla gelen eser ve müellifi konumuna erişmiştir.

Nesefî aḳâ'idinin ulaştığı şöhrette Teftâzânî isminin çok büyük bir katkısının olduğu anlaşılmaktadır. Bunda adı anılan Eş'arî kelâmcının isminin büyüklüğünün yanı sıra yazdığı şerhin güçlülüğünün de çok ciddi bir payı bulunmaktadır. Bu ikisinin birleşmesi, belli ki başarıyı beraberinde getirmiştir. İşin neticesinde metinle ilgili çalışmalar büyük bir yekûna ulaşmış ve ilgili risale bütün müslüman ilim ehli ve aydınları katında tanınır olmuştur.

Teftâzânî, Nesefî aḳâ'idine yaptığı şerhte, metnin sahibini açıkça Ömer en-Nesefî (öl. 537/1142) şeklinde kayıtlamış, sonraki süreçte genel anlamda buna bir itiraz olmamıştır. Böylece adı anılan zat kanıksanmışken bilindiği kadarıyla önce Ebû Abdullah er-Rûdânî (öl. 1094/1683), sonrasında Muhammed b. Abdülbâkî ez-Zürkânî (öl. 1122/1710) aksi yönde fikir beyan etmiştir. Bu doğrultuda o ikisi, eserin müellifinin Burhâneddin en-Nesefî (öl. 687/1289) olduğunu savunmuşlardır. Sonraki süreçte onları başka bazı isimler de takip etmiş ve bazen bir gerekçe sunulurken bazen de herhangi bir neden zikredilmeden kimi isimlerden yapılan nakil ile ilgili metnin Burhâneddin en-Nesefî'ye ait olduğu ileri sürülmüştür. Açıkçası bu görüş hiçbir zaman büyük bir taraftara sahip olmayıp, aksi yöndeki fikirler çok daha baskın olsa da son planda iki ayrı aidiyet düşüncesi görünür olmuştur. İşte bu çalışmada her iki taraf özellikle de metni Burhâneddin en-Nesefî'ye izafe edenlerin kimlerden oluştuğu hususu ile tarafların iddia ve kanıtları ele alınacak, nihayetinde de açık bir sonuca ulaşılmaya gayret edilecektir.

Sözü edilen görüş ayrılıkları aktarılırken, önce; sonradan ortaya atılması itibarıyla metnin Burhâneddin en-Nesefî'ye ait olduğunu savunanların görüş ve kanıtları zikredilecek, peşi sıra risaleyi Ömer en-Nesefî'ye izafe edenlerin fikir ve delilleri sunulacaktır. Bu süreçte ilk görüşün taraftarlarının kanıtlarına verilen cevaplara da temas edilecektir. Mümkün merteye objektif bir bakış içerisinde kalınacaktır. Eserin özel bir tanıtıma ihtiyacı bulunmadığı ve sadet dışına çıkılmaması için onun özellikleri ve benzeri hususlara dönük bir başlık açılmayacak, doğrudan esas konuya geçilecektir.

Metnin Ömer en-Nesefî'ye aidiyetinde genel bir uzlaşımın ortaya çıkması, onun özel bir çalışmaya konu edinilmesine gerek olmadığı gibi düşünceleri akla getirebilirse de sonuç itibarıyla aksi fikri savunanlar arasında önemli ilim

ehlinin de bulunduğu ve yakın zamanda adı anılan müellife ait bir mecmua-nın varlığının tespitinin önemli deliller içerdiği göz ardı edilmemelidir. İşte bu saikten hareketle ilgili minvalde bir makalenin kaleme alınması düşünülmüş ve fiiliyata dökülmüştür. Bunun neticesinde konuyla ilgili kayda geçirilenler, umulur ki aidiyet noktasında artık herhangi bir tereddüde mahal bırakmayacak ve meseleyi çok daha berrak bir hale getirecektir.

### 1. Akā'idü'n-Nesefî'yi Burhâneddin en-Nesefî'ye İzafe Edenler

İslâm düşünce tarihinde Teftâzânî öncesi fakih ve muhaddis kimliği ile ön planda olan Ömer en-Nesefî hakkında bugün en yaygın olan bilgilerin başında onun meşhur akaid risalesinin müellifi olması gelmektedir. Bu kanaat şüyu bulmakla birlikte aksi yönde fikirler de yok değildir. Nitekim tabakat kitaplarında onun kelâmcı yönüne temas edilmediğinden hareketle bu eserin kendisine ait olmayabileceği hususunda şüphe beyan eden, hatta doğrudan onun Burhâneddin en-Nesefî'ye ait olduğunu belirten kişiler de vardır.

Yarım asra varmayacak kadar yakın zaman içerisinde Bekir Topaloğlu, akaid risalesinin Burhâneddin en-Nesefî'ye ait olduğu düşüncesinin savunusunda Muhammed b. Abdülbâkî ez-Zürkânî'nin (öl. 1122/1710) *Şerhu'l-Mevâhibi'l-le-dünniyye* adlı eserinde ilgili risalenin musannifi olarak Burhâneddin en-Nesefî'yi göstermesine ve bu konuda Abdülhay el-Leknevî'nin de (1848-1886) Zürkânî'den hareketle eserin müellifi olarak yine aynı zata işaret etmesine atıf yapmaktadır.<sup>1</sup> Ömer eş-Şevkânî ise aynı bağlamda Ebû Abdullah er-Rûdânî (öl. 1094/1683) ismine göndermede bulunmaktadır.<sup>2</sup> Ancak Rûdânî ismine yapılan atfın genel planda daha sınırlı olduğu anlaşılmaktadır. Bunda Zürkânî ve Leknevî'nin daha fazla tanınır olmasının etkisini varsaymak mümkündür.

Bu hususta ismine gönderme yapılan kişilerden olan Rûdânî, eserinde Ömer en-Nesefî'nin kimi teliflerine yer verdikten sonra Teftâzânî'nin şerhini yaptığı akaid risalesinin bu zata değil, Burhâneddin en-Nesefî'ye ait olduğunu belirtip bazı eserlere yer verir. Onun hem kelâm hem de diğer alanlarda pek çok çalışması bulunduğunu, 687 yılında vefat ettiğini söyler.<sup>3</sup> Zürkânî de

.....

- 1 Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş* (İstanbul: Damla Yayınevi, 5. Basım, 1996), 130.
- 2 Ömer b. Muvaffak eş-Şevkânî, *et-Tahrîrü'l-ferîd li avâli'l-esânîd* (Dımaşk: Dârü'l-Ferfûr, 1422/2002), 107-108.
- 3 Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Süleyman el-Mekki Rûdânî, *Sılatü'l-halef bi-mevsûli's-selef*, thk. Muhammed Haccî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 190-191.

ilgili eserinde bu risalenin 537'de vefat eden Ömer en-Nesefî'ye değil, 687'de vefat eden Burhâneddin en-Nesefî'ye ait olduğunu ısrarla savunur. Bu noktada onun Ebû'l-Muîn en-Nesefî'den (öl. 508/1115) farklı bir zat olduğunu belirtmeden de geçmez. Ancak burada genel kanaate aykırı bir görüş savunmasına rağmen, Rûdânî'den farklı olarak herhangi bir şekilde bu hususta eserin yanlış kişiye izafe edildiği gibi bir ifade kullanmaz.<sup>4</sup>

Rûdânî ve Zürkânî'nin doğum ve vefat yıllarına bakıldığında (sırasıyla 1030/1621-1094/1683; 1055/1642-1122/1710) Zürkânî'nin bu görüşü, Rûdânî'den alması akla gelen ilk ihtimaldir. Onların her ikisinin de muhaddis kimliğine sahip Mâlikî olmaları söz konusu ihtimali daha da kuvvetlendirmektedir.<sup>5</sup> Zira mezhep birlikteliği ve aynı kimlik ile tanınmaları özellikle Zürkânî adına, Rûdânî'den haberdar olmasını ve ondan etkilenmesini daha anlaşılır kılmaktadır. Burada onların şöhretleri, eserleri yazış tarihlerinin aksi yönde (Önce Zürkânî, sonra Rûdânî) olma ihtimali; elbette diğer seçeneği (Rûdânî'nin Zürkânî'den iktibasla alması) devre dışı bırakmamaktadır. Yahut yine burada birbirlerinden haberdar olmama veya olsa da etkilenmeme seçeneklerini de gündeme getirmek mümkündür. Ancak bütün bu ihtimallere rağmen ilk seçenek diğerlerinden daha kuvvetli gözükmektedir.

Konuyla alakalı olarak Leknevî de *el-Fevâidü'l-behiyye* adlı tabakat kitabında Burhâneddin en-Nesefî'nin eserleri arasında, Teftâzânî'nin üzerine şerh yazmış olduğu meşhur Nesefî akâ'idi risalesini sayar. Kâtib Çelebi (öl. 1067/1657) *Keşfü'z-zunûn'da* bu risaleyi Ömer en-Nesefî'ye izafe etse de Zürkânî ve ismini vermediği diğer bazı kimselerin onu Burhâneddin en-Nesefî'ye nispet ettiklerini kaydeder.<sup>6</sup> Muhtemeldir ki bu ibareyle Rûdânî'yi kasteder. Burada Leknevî'nin bahse konu risaleyi Ömer en-Nesefî'nin biyografisini verdiği bölümde ona izafe etmeyip de Burhâneddin en-Nesefî'yi anlattığı kısımda bu ikinci zata nispet etmesi, söz konusu bilgiyi sadece bir

.....

4 Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülbâki b. Yûsuf Zürkânî, *Şerhü'l-Mevâhibi'l-ledünniyye*, tsh. Abdülaziz el-Hâlidî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), 7/392-393.

5 Ahmet Yücel, "Rûdânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35/184; Tuncay Başoğlu, "Zürkânî, Muhammed Abdülbâki", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/580.

6 Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, tsh. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sanî (Kahire: Matbatü's-Saâde, 1324), 194-195; 149-150.

malumat olarak aktarmadığını, bilakis bu fikrin savunuculuğunu da yaptığını göstermektedir.

Bu konuda İzmirli İsmail Hakkı da (1869-1946) risalenin Burhâneddin en-Nesefî'ye ait olduğunu iddia edip, onun Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tebssiratü'l-edille* adlı eserinin fihristi mesabesinde bulunduğunu belirtmektedir. Açıkçası ilgili son tespiti yapan Kâtib Çelebi'nin bu risaleyi Ömer en-Nesefî'ye nispet ederken, aynı tespite yer veren İsmail Hakkı'nın bunu Burhâneddin en-Nesefî'ye izafe etmesi dikkat çekicidir. Burada hoca-talebe ilişkisi düşünüldüğünde ilk ihtimalin zahire daha uygun düştüğünü belirtmek gerekir.<sup>7</sup> Ömer Nasuhi Bilmen de (1883-1971) yine Zürkânî'nin ifadesine atıfla mezkûr risalenin Burhâneddin en-Nesefî'ye ait olduğunu söyler. Muhtemelen bu bilgiyi bahse konu maddenin (Ömer en-Nesefî) yazımında kaynak olarak kaydettiği Leknevî'nin ilgili eserinden alır.<sup>8</sup>

Oldukça velûd müellifler olan İzmirli İsmail Hakkı ile Ömer Nasûhî'nin, bu konuma erişmelerinde geçmiş birikimden çokça nakilde bulunmalarının da ciddi payı olduğu kesindir. Bu bağlamda onların ilgili nispeti yapmalarını; bu hususta istifade ettikleri eserlerdeki ifadeyi nakil üzerinden anlamak daha yakın bir ihtimal olarak gözükmektedir. Diğer bir ifade ile onların ilgili nispeti farklı görüşlerin kritiğini yapıp ulaştıkları sonuçtan ziyade o bilgiyi naklettikleri esere göre belirledikleri ihtimali akla daha öncelikli gelmektedir. Tabii bu yorum, sadece bir varsayıma dayanmakta olup, hiçbir kesinlik iddiası taşımamaktadır. Böyle bir durumda ilgili nakillerinin bilinçli bir tasarruf olması da elbette yadsınamaz seçenek haline dönüşmektedir.

Daha yakın dönemlere gelindiğinde ise vurgulandığı üzere Bekir Topaloğlu'nun da yukarıda isimleri anılan kimi yazarların kanaatine de atıfla eserin Burhâneddin en-Nesefî'ye ait olduğunu düşündüğü görülmektedir. Aynı şekilde M. Saim Yeprem, risalenin Burhâneddin en-Nesefî'ye ait olma ihtimalini daha güçlü bir seçenek olarak değerlendirmekte, ancak sebebine dair bir bilgi vermemektedir. Yine Teftâzânî'nin mezkûr risale üzerine kaleme aldığı meşhur şerhinin .....

7 İzmirli İsmail Hakkı, "İslam'da Felsefe Cereyanları 6", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/17 (Birinci Kânun 1930), 12. Kâtib Çelebi'nin ilgili tespiti için bk. Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, tsh. Mehmed Şerefettin Yaltkaya-Rifat Bilge el-Kilisî (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/337.

8 Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974), 2/463-464.

tercümesini yapan Süleyman Uludağ da giriş kısmında benzer bir kanaat taşıdığını gösteren ifadeler kullanmaktadır.<sup>9</sup> Bu durum, eserin Burhâneddin en-Nesefî'ye ait olduğu düşüncesinin sadece önceki zaman dilimleriyle sınırlı olmadığını, taraftarları azınlıkta kalsa da her daim bulunduğunu göstermektedir.

Kimi ilim ehli ise mezkûr her iki müellifin Nesefî nisbesi taşımasından kaynaklanan bir karışıklık neticesi olarak Burhân en-Nesefî ismini kullanmaktadır. Örneğin muhaddis ve Eş'arî kelâmcısı Ebû Ali Nûruddîn el-Yûsî (öl. 1102/1691), ilimlerin tasnifini konu alan telifinde itikat alanındaki muhtasar eserlere misal verirken "Aķâ'idü'l-Burhân en-Nesefî" ismini zikretmektedir. Muhakkikin ilgili dipnotta eserin müellifini Necmüddîn Ömer en-Nesefî olarak belirlemesinden Yûsî'nin ilgili nisbeyi yanlış kaydettiği anlaşılmaktadır.<sup>10</sup> Bu noktada elbette söz konusu nisbenin bilinçli biçimde kullanılmış olma durumu yadsınamazsa da bu seçenek açıkçası daha uzak bir ihtimal gibi durmaktadır. Kaldı ki bunun çok büyük bir önemi de yoktur. Zira ibarenin kullanıldığı yerde amaç örnek vermenin ötesinde bir iş değildir. Bundan hareketle eserin yazarı Ömer en-Nesefî değil, Burhâneddin en-Nesefî'dir şeklinde bir netice çıkarmak, tartışmaya açıktır.

Söz konusu akaid risalesini Burhâneddin en-Nesefî'ye izafe edenlerden Topaloğlu ve Ömer eş-Şevkânî, diğer bir delil olarak Ömer en-Nesefî'nin kaynaklarda tefsir, tarih ve edebiyat ile ilgisinin vurgulanıp mütekellim kimliğine değinilmezken, Burhâneddin en-Nesefî'nin ise kelâmla iştigalinin biliniyor olmasına da atıf yapmaktadırlar.<sup>11</sup> Böylece ilgili görüş sahipleri, ilki; kimi isimlerin kanaati, ikincisi; o iki zat arasındaki baskın kimlik farklılığı üzerinden iki ana madde zikretmiş olmaktadır.

Bu bilgilerden hareket edildiğinde, son dönemlerde akaid metninin Ömer en-Nesefî'ye değil, Burhâneddin en-Nesefî'ye ait olabileceğine dönük şüphelerde yahut risalenin o ikinci zata ait olduğu yönündeki kanaatlerde özel bir delile değil, bu nisbeyi yapan zatların isimlerinin uyandırdığı güvenilirlik

.....

9 Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, 130; M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1980), 259-260; Süleyman Uludağ, "Giriş", *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu'l-Akâid*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 5. Basım, 2010), 50.

10 Ebû Ali Nureddîn Hasan b. Mesûd b. Muhammed el-Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm ve ahkâmi'l-âlim ve ahkâmi'l-müteallim*, thk. Hamid Hamânî (Rabat: Matbaatu's-Şâle, 1419/1998), 369.

11 Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, 130; Ömer eş-Şevkânî, *et-Tahrîrü'l-ferîd*, 108.

hissiyatına dayanıldığı anlaşılmaktadır. Bu noktada bir delil şeklinde olmaksızın ziyade, ipucu mahiyetinde öne çıkarılan hususun ise Ömer en-Nesefî ilk temel kaynaklarda mütekellim olarak anılmazken, Burhâneddin en-Nesefî'nin bu sahadaki yetkinliğinin çok daha kesin bir surette biliniyor olmasına dikkat çekildiği görülmektedir.

Burada mezkûr kanaatin, kendilerinin ifadelerine dayandırıldığı Rûdânî ve Zûrkânî'nin söz konusu fikirlerini neye göre temellendirdikleri hususu meçhuliyet barındırmaktadır. Sadece Rûdânî, Burhâneddin en-Nesefî'nin diğer sahalardan yanı sıra kelâm alanında başka eserlerinin de bulunduğunu ifade etmektedir. Bundan onun ilgili kanaatinde Burhâneddin en-Nesefî'nin kelâmcı kimliğini hesaba kattığı sezinlenmektedir. Ancak bu da vurgulandığı üzere delil olmaktan çok, nihayetinde bir emare olarak değerlendirilebilecek bir ifade olsa gerektir.

## **2. Akâ'idü'n-Nesefî'yi Ömer en-Nesefî'ye İzafe Edenler**

*Akâ'idü'n-Nesefî*'nin Ömer en-Nesefî'ye ait olduğunu gösterebilmek için, kelâmcıların eserlerinde sıklıkla yaptıkları gibi iki yolu birlikte tutmak gerekir. Bunlardan biri, aksi görüşün kendi iddialarını desteklemek için kullandıkları argümanları ele alıp cevaplandırmak, diğeri ise hususi mahiyette müstakil deliller zikretmektir. O halde burada da aynı sıralamayla önce akaid metninin Burhâneddin en-Nesefî'ye aidiyetini savunanların şüphelerine cevap vermek, peşi sıra da onun Ömer en-Nesefî'ye ait olduğunu gösteren delilleri kaydetmek gerekir.

### **2.1. Akâ'idü'n-Nesefî'yi Burhâneddin en-Nesefî'ye İzafe Edenlerin Argümanlarına Cevaplar**

Yazın literatüründe gerek Nesefî akâ'idi ve gerekse *Şerhu'l-Akâ'id* üzerine şerh, hâşiye ve ta'lik türünde çok sayıda çalışma yapılmıştır.<sup>12</sup> Bunlarda ve diğer türdeki kimi eserlerde ilgili akaid metninin kime nispet edildiği önem arz etmektedir. Bu noktada bir önceki başlık altında işlendiği üzere Nesefî akâ'idinin Burhâneddin en-Nesefî'ye ait olduğu düşüncesindeki ilim ehlinin ifadelerine yapılan atıflar ön planda olduğuna göre burada ilkin aksi yönde .....

12 Nesefî akâ'idi üzerine gelişen çok yönlü matbu literatür için bk. Muhammet Ali Koca, "el-Akâ'idü'n-Nesefiyye ve el-Akâ'idü'l-Adudiyye Örneğinde Osmanlı'da Akaid Risaleleri: Problemler, Özellikler Ve Literatür", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (Ekim 2018), 62-77.

kanaat bildiren kişilerin isimlerine dikkat çekmek gerekmektedir. Bu bağlamda Rûdânî ve Zürkânî gibi ilim ehlinin adı anılarak savunulan ilgili görüşe karşılık Neseфі akâ'idinin bizzat onun şârihi olan Teftâzânî<sup>13</sup> dışında Kemâleddîn İbn Ebû Şerif (öl. 906/1500),<sup>14</sup> Abdülber İbnü'ş-Şihne (öl. 921/1515),<sup>15</sup> Taşköprizâde (öl. 968/1561),<sup>16</sup> Hasan Kâfi Akhisârî (öl. 1024/1615),<sup>17</sup> Kâtib Çelebi (öl. 1067/1657),<sup>18</sup> Akkirmânî (öl. 1174/1760),<sup>19</sup> Muhammed Murtaza ez-Zebidî (öl. 1205/1791),<sup>20</sup> Bağdatlı İsmail Paşa (1839-1920),<sup>21</sup> Imbault Huart (1854-1926),<sup>22</sup> Yûsuf İlyân Serkis (1856-1932),<sup>23</sup> Mehmet Ali Aynî (1869-1945),<sup>24</sup> Ahmed Emîn (1886-1954),<sup>25</sup> Carl Brockelmann (1868-1956),<sup>26</sup> George Sarton (1884-1956),<sup>27</sup> Ziriklî (1893-1976)<sup>28</sup> ve Kehmâle (1905-1987)<sup>29</sup>

- .....
- 13 Sa'düddîn Mesûd b. Ömer b. Abdullah et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idi'n-Neseфіyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1408/1988), 9.
- 14 Kemâleddîn Muhammed b. Muhammed b. Ebî Bekr İbn Ebû Şerif, *el-Ferâid fi hall-i Şerhi'l-akâ'id*, thk. Muhammed el-Azâzî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2017), 66.
- 15 Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 5/246, (İbnü'ş-Şihne'nin ilgili ifadeleri, İbn Âbidîn'de yer aldığı için kaynak olarak onun eseri gösterilmiştir).
- 16 Ebül-Hayr İsamüddîn Ahmed Efendi Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Tabakâtü'l-fukahâ*, thk. el-Hac Ahmed Neyle (Musul: Matbaatü'z-Zehrâ, 2. Basım, 1961), 92.
- 17 Hasan Kâfi el-Akhisârî el-Bosnevî, *Ezhârü'r-ravzât fi şerhi ravzâti'l-cennât*, thk. Ali Ekber Ziyâî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1433/2012), 156-157.
- 18 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1145.
- 19 Mehmed b. Hamid Mustafa Kefevî Akkirmânî, *Hâşiyetü'l-Kefevî alâ Hâşiyeti İsamiddîn* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1274), 6.
- 20 Ebül-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Zebidî, *İthâfü's-sâdeti'l-muttakin bi-şerhi İhyâ-i ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/4.
- 21 İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin esmâi'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (Beyrut: Dârü İhyâit-Türâsî'l-Arabî, ts.), 1/783.
- 22 Clément Imbault Huart, *A history of Arabic literature* (New York: D. Appleton&Company, 1903), 268.
- 23 Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ Serkis Dimaşkı Serkis, *Mu'cemü'l-matbûâtî'l-Arabiyye ve'l-muarrebe* (Kahire: Matbaatü Serkis, 1346/1928), 2/1854.
- 24 Mehmet Ali Aynî, *Hüccetü'l-İslâm İmâm Gazzâlî* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1327), 101-102.
- 25 Ahmed Emîn, *Zuhrü'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1945-1955), 4/91.
- 26 Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur: erster supplementband* (Leiden: E.J. Brill, 1937), 1/758.
- 27 George Alfred Leon Sarton, *Introduction to the history of science: From Rabbi ben Ezra to Roger Bacon* (Baltimore: Carnegie Institution of Washington, 1931), 2(1)/164.
- 28 Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebin ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 15. Basım, 2002), 5/60.
- 29 Ömer Rıza Kehmâle, *Mu'cemü'l-müellifin: terâcimu musannifi'l-kütübî'l-Arabiyye* (Beyrut:



gibi pek çok şahsiyet tarafından Ömer en-Nesefî'ye izafe edildiği vurgulanmalıdır. Bu isimlerden biri olan Kâtib Çelebi akaid metni üzerine yapılan şerh ve hâşiyeleri uzun bir liste halinde aktarmakta, ilk sıraya ise Teftâzânî'yi yerleştirmektedir.<sup>30</sup>

Teftâzânî ismi, sadece akaid metninin muhtemel ilk şârihi olması itibarıyla değil, risalenin müellifini açıkça Ömer en-Nesefî olarak kaydetmesi ve çehesiyle de büyük bir önemi haizdir. Sonraki süreçte metnin müellifini Ömer en-Nesefî olarak kabul edenler hep onun beyanına dayanmış olmalıdır. Bu noktada bilindiği kadarıyla muhtemelen kendisi ilk olduğu için ondan önce ilgili metnin müellifini Ömer en-Nesefî şeklinde takyit eden kimse yok iken, onun bu malumata sahip bulunması dikkate değerdir. Burada Teftâzânî'nin, akaid metninin kaleme alındığı Mâverâünnehir bölgesini iyi bildiği gibi bir varsayımı dikkate sunmak mümkündür. Nitekim onun bu bölge ve Harizm'de sürekli yer değiştirdiğine dönük malumat bu hususu teyit etmektedir.<sup>31</sup> O halde, onun ilgili eserden haberdar olmasını başka ihtimalleri devre dışı bırakmadan bu bölgede gözü ve kulağı bulunması ile açıklamak mümkün olmalıdır.

Özel konumuna binaen Teftâzânî üzerinden yapılan ilgili açıklamaları takiben yeniden genel anlamda bu akaid metnini Ömer en-Nesefî'ye izafe edenlere gelindiğinde, bu kişilerin yukarıda adları anılan zatlarla sınırlı olmadığını belirtmek gerekir. Açıkçası metnin Burhâneddin en-Nesefî'ye ait olduğunu söyleyenlerin kimler olduğunu tespit etmek genel anlamda mümkün iken onu Ömer en-Nesefî'ye izafe edenleri tam manasıyla belirlemek pek de kolay gözükmemektedir. Burada risaleyi Burhâneddin en-Nesefî'ye nispet edenlerin, isimleri anılan kişilerle sınırlı olduğunu ileri sürmek belki çok iddialı bir tez olursa da bir mukayese yapmak gerektiğinde onların mevcudunun, metni Ömer en-Nesefî'ye izafe edenlerin sayısından epeyce düşük olduğunu söylemek abartı olmayacaktır.

İşte bu noktada şayet ilgili risalenin Burhâneddin en-Nesefî'ye ait olduğuna dönük iddianın kanıtı, zikri geçen kimi ilim ehlinin eserlerine dercettikleri ifadeler ise, bu hususta onun Ömer en-Nesefî'ye aidiyetini savunan çok

.....

Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 2/571.

30 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1145-1149.

31 Şükrü Özen, "Teftâzânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/300.

daha fazla sayıda ilim adamı olduğunu vurgulamak lazımdır. Burada farklı iki görüşü benimseyen ilgili isimlerden birini diğerinin önüne geçirmek kabildinden bir ifade kullanmak doğru olmasa gerektir. Elbette hakikatin mutlaka çoğunluk tarafında olduğunu ileri sürmek mümkün değilse de burada bir eserin aidiyeti daha sınırlı sayıdaki bazı ilim ehlinin ifadelerine dayandırılıyorsa, aksi düşüncenin savunucusu olan kimselerin de bu noktada çok daha fazla sayıda olan müelliflerin ifadelerine atıf yapmaları gayet doğal görülmelidir. Dolayısıyla ilgili akaid metninin Burhâneddin en-Nesefî'ye ait olduğuna dönük fikir, adları anılan kişilerin kanaatleri üzerine oturtulacaksa, onun Ömer en-Nesefî'ye ait olduğuna yönelik anlayışın, söz konusu görüşü daha kalabalık sayıdaki kimselerin düşünceleri üzerinden rahatlıkla reddedebileceğini belirtmek gerekir.

Metnin Burhâneddin en-Nesefî'ye aidiyetini savunanların isimler üzerinden ortaya koydukları ilgili argümanlarına verilen cevabı takiben artık onların diğer kanıtına geçmek mümkündür. Bu da vurgulandığı üzere Ömer en-Nesefî'ye tabakat kitaplarında tefsir, tarih ve edebiyat alanında bir kimlik izafe edilirken onun kelâmcı hüviyetinden bahsedilmediği, halbuki Burhâneddin en-Nesefî'nin ise bu kimliğinin bilindiği iddiası veya kanıtıdır.<sup>32</sup>

Söz konusu vurgu, sanki Burhâneddin en-Nesefî'nin kelâmcı hüviyetinin iyi bilinmesi halinde akaid metninin ona izafesinin daha makul konuma geleceği gibi bir mana ihsas etse de bunu bir şüphe unsuru yahut kesin kanıt şeklinde kullanmak doğru olmasa gerektir. Nitekim eseri Ömer en-Nesefî'ye izafe ettiği yerde Akkirmânî'nin, Nesefî nisbesiyle tanınan diğer zatlara atıf yaparken bunların arasında Burhâneddin en-Nesefî adını zikretmesi sonra da onun kelâmcı hüviyetine dikkat çekmesi, tam da bu durumu kanıtlamaktadır.<sup>33</sup> O halde bir kişinin kelâmcı hüviyetinin baskın olması, başka bir kanıtın bulunmadığı yerde müellifi meçhul bir akaid veya kelâm eserinin ona izafesinde tercih sebebi kabul edilebilirse de aksi yönde delillerin bulunduğu bir yerde, çok da bir anlam ifade etmese gerektir.

Burada yeniden ilgili kanıtın özüne dönüldüğünde Ömer en-Nesefî'yle çağdaş veya ona yakın dönemde yaşamış ilim ehlinin tabakat kitaplarında ona mütekellim gibi bir paye vermediklerini kabul etmek gerekir. Bu durumun;

32 Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, 130; Ömer eş-Şevkânî, *et-Tahrîrül-ferîd*, 107-108.

33 Akkirmânî, *Hâşiyetü'l-Kefevî*, 6.

Ömer en-Nesefî'nin çağdaşı olan Abdülkerîm Sem'ânî'nin (öl. 562/1166), onun hakkında bilgiler paylaştığı eserlerinde böyle bir kimliğe temas etmemesi ve onu takip eden tabakat müelliflerinin de doğal olarak bu hüviyete dönük bir atıf yapmaması ile yakından bir alakası bulunmalıdır. Böyle bir takibin ve oradan hareketle bilgi verildiğinin en önemli kanıtı mezkûr tabakat yazarlarının neredeyse tamamının ilgili maddeyi kaleme alırken Sem'ânî'nin çoğu kez ismini anarak bazen de zikretmeden onun ifadelerine atıfta bulunmaları veya cümlelerini aktarmalarıdır.<sup>34</sup>

O halde bu noktada Sem'ânî'nin durumu önem arz etmektedir. Onun burada gerçekten Ömer en-Nesefî'nin böyle bir eseri, dolayısıyla kelâmcı kimliği olmadığı için mi ona mütekellim şeklinde bir paye vermediği, yoksa bu risalenin varlığından haberdar olmadığı için mi onun hakkında böyle bir tavsifte bulunmadığı önemli bir mesele olarak ortada durmaktadır. İşte bu sorunun cevabını tam olarak bilmeden Sem'ânî'nin ve onu kaynak olarak kullanan tabakat yazarlarının müellife bir kelâmcı kimliği atfetmediklerinden hareketle ilgili akaid risalesinin ona ait olmadığını, şahsının bir mütekellim kimliğini ihraz etmediğini belirtmek doğru olmayacaktır.

Bu aşamada vurgulanması gerekir ki Ömer en-Nesefî'ye ilk dönemlerde bir kelâmcı kimliği atfedilmemesi; kuvvetle muhtemel ilgili akaid metninin müellifin son eserlerinden olması, başlangıçta yaygınlık kazanmayıp sonraki devirlerde şöhreti yakalaması ile alakalı bir husustur. Nitekim üzerine hele de büyük şöhret sahibi ulema tarafından yazılan şerhlere bağlı olarak, onun bu kelâmcı kimliği de artık ön plana çıkarılacak ve tabakat kitaplarında ilgili

.....

34 Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî es-Sem'ânî, *et-Tahbîr fi'l-mu'cemi'l-kebir*, thk. Münire Naci Sâlim (Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1975), 1/527; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-mizân*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1423/2002), 6/139; Ebû'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa b. Abdullah İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1413), 220; Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudhiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1413/1993), 2/659; Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut-Hüseyn el-Esed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 20/127; Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaut-Türki Mustafa (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1422/2001), 23/18; Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hat-ta'l-asri'l-hâzır* (Beyrut: Müessesetü Nuveyhizi's-Sekâfiyye, 3. Basım, 1988), 1/400.

hüviyetine de atıf yapılacaktır. Burada hemen Kâtib Çelebi'nin, ilgili risaleye yazılan şerhleri, onun müellifini Ömer en-Nesefî olarak kabul eden Teftâzânî ile başlatması<sup>35</sup> yeniden hatıra getirilmelidir.

Bu aşamada cevabi mahiyette vurgulanması gereken diğer bir husus da ilgili akaid metninin Burhâneddin en-Nesefî'ye aidiyetinde kaynak olarak kendisine atıf yapılan Leknevî'nin, eseri Ömer en-Nesefî'ye izafe etmemesine rağmen onun için mütekellim kimliğini kullanmasıdır.<sup>36</sup> Yine Ömer Nasuhi de tıpkı Leknevî gibi, mezkûr risaleyi Ömer en-Nesefî'ye izafe etmediği halde onu kelâmcı diye nitelemektedir.<sup>37</sup> Bu durumda Ömer en-Nesefî'nin mütekellim kimliğini hangi eseri veya hangi faaliyetinden kazandığı hususu tam olarak karşılığını bulmamaktadır. Zira onun kelâmî alanda başka bir eseri yoktur. Yine bu noktada ilgili metnin Ömer en-Nesefî'ye değil Burhâneddin en-Nesefî'ye ait olduğunu özellikle vurgulayan Rûdânî'nin bu ikinci isme, Ebû'l-Muîn en-Nesefî'ye ait olduğu bilinen *Bahru'l-Kelâm*'ı izafe etmesi de<sup>38</sup> onun burada yapmış olduğu diğer nispet işinin de (akaid metnini Burhâneddin en-Nesefî'ye ait kılmasının) hatalı olma ihtimalini hatıra getirmektedir.

Burada önemli bir diğer husus da kelâm alanında tek bir telif mahiyetinde akaid metni kaleme alan nice ilim ehlinin bu durumu, ilgili metnin ona aidiyetinde kuşku doğurmuyorken, aynı pozisyonun Ömer en-Nesefî için bir şüphe vesilesi sayılmasıdır. Örneğin bilindiği kadarı ile itikadî sahada sadece *el-Akîdetü't-Tahâviyye* eserini kaleme alan Tahâvî'nin (öl. 321/933), tıpkı Ömer en-Nesefî gibi fakih ve muhaddis kimliği ön planda olup çoğu eserini bu iki alanda kaleme almışken bu durum onun akaid metninin müellifi olmasını şüpheli hale getirmemektedir. Belki Tahâvî ile nisbe benzerliği taşıyıp da kelâm alanında meşhur olan başka bir şahsiyet olmadığı için örnekler tamamen örtüşmüyorsa da her iki durumun birbirine benzediği açıktır. O halde Ömer en-Nesefî hakkında yürütülen ilgili mütalaa da tartışmaya açık birtakım unsurlar barındırmaktadır. Sözü edilen bu durumu ilave bir delil şeklinde değil, bahse konu istidlali zayıflatan bir unsur olarak okumak gerekmektedir.

.....

35 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1145.

36 Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 149.

37 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/463-464.

38 Rûdânî, *Sılatü'l-halef*, 190.

Son olarak akaid metnini Burhâneddin en-Neseфі'ye nispet eden ilim adamlarının, tabakat eserlerinde onun kelâmcı kimliğine vurgu yapılırken Ömer en-Neseфі'nin bu türden bir hüviyetle anılmadığı şeklindeki ifadelerine karşı burada bir noktaya daha güçlü surette işarette bulunulmalıdır. O da aynı tabakat eserlerinin, Ömer en-Neseфі'ye izafe etmedikleri akaid metnini Burhâneddin en-Neseфі'ye de nispet etmedikleri vurgusudur. Her ne kadar iddia sahiplerinin temel argümanları sadece mezkûr iki ilim ehlinin kelâmcı kimliklerine vurgu bağlamında birbirlerinden ayrıldıkları hususunda temerküz ediyorsa da belirtmek gerekir ki, özel şekilde ilgili akaid metni üzerinden eser izafesi olmadıktan sonra bu kimlik ayrımı, varsayıldığı kadar bir mana ifade etmemektedir.

## 2.2. Akā'idü'n-Neseфі'nin Ömer en-Neseфі'ye Ait Olduğunun Kanıtları

Aidiyet ihtilafları etrafında aksi düşüncenin (akaid risalesinin Burhâneddin en-Neseфі'ye ait olduğu) iddialarına cevap mahiyetinde yapılan açıklamaları takiben artık burada söz konusu risalenin Ömer en-Neseфі'ye ait olduğu hususunun doğrudan kanıtları mahiyetinde bir kısım bilgilere yer vermek uygun olacaktır. Bu aşamada ilkin, bir önceki başlıkta metni Ömer en-Neseфі'ye izafe edenler sadedinde isimleri anılan kişilerin sözü edilen aidiyeti savunan kimseler için birer kanıt mahiyetinde olduğunu vurgulayarak delillendirmeye başlamak gerekir.

İlgili husus dışında Kâtib Çelebi'nin Ömer en-Neseфі'nin akaid metninin, üstadı Ebü'l-Muîn en-Neseфі'nin meşhur kelâm eseri *Tebsiratü'l-edille*'nin fihristi mahiyetinde olduğunu ifade etmesi,<sup>39</sup> Rudolph'un ise onu yine aynı âlimin *et-Temhid* adlı eserinin adeta derlemesi olarak göstermesi,<sup>40</sup> hoca-talebe ilişkisi üzerinden okunduğunda mezkûr risalenin Ömer en-Neseфі'ye aidiyet ihtimalini daha öne çıkarmaktadır. Yine burada Ömer en-Neseфі'nin akaid metni ile Ebü'l-Muîn en-Neseфі'nin akâide risalesi -Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1189/1- ve İbn Ebü'l-Müeyyed Ahmed en-Neseфі'nin (öl. 518/1125) *Risâle fi'l-akâ'id*'i -Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 338/6- arasındaki benzerliğin de mezkûr akaid metninin, Burhâneddin en-Neseфі'den önce yazılma

39 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/337.

40 Ulrich Rudolph, "Hanafi Theological Tradition and Matüridism", *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (Oxford: Oxford University Press, 2016), 292.

ihtimalini kuvvetlendirdiği belirtilmelidir. Ayrıca metnin özel olarak incelenen yazma nüshalarında onun Burhâneddin en-Nesefî'ye ait olduğuna dönük bir kayıt bulunmayıp aksine bunun Ömer en-Nesefî'ye izafe edilmesi de müellifinin mezkûr ikinci zat olduğunu desteklemektedir.<sup>41</sup> Yine bu noktada eserin Ömer en-Nesefî'ye aidiyetini savunan Teftâzânî'nin, onu Burhâneddin en-Nesefî'ye izafe eden Zürkânî'den yaklaşık dört asır önce yaşamasının da ilk nispetin daha doğru olma ihtimalini kuvvetlendirdiği vurgulanmalıdır.<sup>42</sup>

.....

41 Yusuf Şevki Yavuz, "Akâidü'n-Nesefî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/218.

Belki güçlü bir kanıt değil, önemli bir işaret sadedinde vurgulamak gerekir ki, *Akâ'idü'n-Nesefî* aramasıyla ulaşılabilen yazma eserlerde görüntü neredeyse tamamen Ömer en-Nesefî lehinedir. Bunlarda metnin müellifi olarak çoğu kez isim zikredilmemekte, zikredilenlerde ise Ömer en-Nesefî adı geçmektedir. Bu durumun da tıpkı kaydedilen matbu eserlerde olduğu gibi metnin müellifini tespit meyanında hiç değilse bir ipucu taşıdığı kabul etmek gerekir. Bu verilerin tamamen sınırlı bir sayıda olması daha güçlü bir ifade kullanılmasına engel teşkil etmektedir.

Yazma eserlerin yer aldığı kütüphanelerde müellifin isminin bazen giriş kısmında bazen de ferağ kaydında geçtiği nüshalar bulunmaktadır. Bunlarda müellifin künyesi farklı şekillerde de olsa yer almakta iken metnin ismi her zaman kaydedilmemektedir. Bu durumu daha iyi yansıtabilmek için ilgili aktarımda müellifin ismi, varsa metnin künyesi, nüshada nasıl yer aldısı o şekilde zikredilecek, metnin künyesi bulunmadığında *Akâ'idü'n-Nesefî* şeklinde zaptedilecektir. Temsil kabilinden sınırlı sayıda örnekler için bk. Necmüddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî, [*Akâ'idü'n-Nesefî*] (Ankara: Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz To 5/5), 151<sup>b</sup>-156<sup>a</sup>; Ömer en-Nesefî, *Metnü'l-Akâ'id* (Ankara: Milli Kütüphane, Çankırı İl Halk Kütüphanesi Yazmalar Koleksiyonu, 18 Hk 174/2), 100<sup>a</sup>-103<sup>a</sup>; Ömer en-Nesefî, [*Akâ'idü'n-Nesefî*] (Ankara: Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 2939/7), 173<sup>b</sup>-175<sup>a</sup>; Ömer en-Nesefî, [*Akâ'idü'n-Nesefî*] (Ankara: Milli Kütüphane, Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi Yazmalar Koleksiyonu, 06 Hk 2211/3), 33<sup>b</sup>-35<sup>b</sup>; Necmüddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî, *Metnü Akâ'id* (Ankara: Milli Kütüphane, Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi Yazmalar Koleksiyonu, 06 Hk 2811/12), 68<sup>b</sup>-70<sup>a</sup>; Ömer en-Nesefî, *Metnü'l-Akâ'id* (Ankara: Milli Kütüphane, Tokat Zile İlçe Halk Kütüphanesi, 60 Zile 538), 2<sup>b</sup>-4<sup>b</sup>; Ömer en-Nesefî, *el-Akâ'id* (Ankara: Milli Kütüphane, Tokat İl Halk Kütüphanesi, 60 Hk 248/2), 55<sup>b</sup>-58<sup>b</sup>.

Yine her ne kadar bir kısmında yanlışlıkla şerh ifadesi eklenmiş olsa da akaid metni müellifi Necmüddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî olarak zaptedilen başka örnekler de bulunmaktadır. Daha önce geçen örneklerle ilave olarak bk. Necmüddin Ömer en-Nesefî, *Metnü Şerh-i Akâ'id* (Ankara: Milli Kütüphane, Nevşehir Damad İbrahim Paşa İl Halk Kütüphanesi, 50 Damad 801/2), 73<sup>b</sup>; Necmüddin Ömer en-Nesefî, [*Akâ'idü'n-Nesefî*], (Ankara: Milli Kütüphane, Bolu İl Halk Kütüphanesi, 06 Mil Yz A 11080/5), 166<sup>b</sup>; Ömer en-Nesefî, *Metnü Şerhi'l-Akâ'id* (Ankara: Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 7560/1), 5<sup>a</sup>.

42 Hüdaverdi Adam, *Necmü'd-din Ömer en-Nesefî ve Akidesi* (Adapazarı: Değişim Yayınları, 1998), 44.

İlgili risalenin Ömer en-Nesefî'ye aidiyetinin en önemli kanıtı ise şu an bilinen tek eksiksiz nüshası Özbekistan İlimler Akademisine bağlı Taşkent Ebû Reyhân el-Birûnî Enstitüsü'nde 1462 numara ile kayıtlı bulunan *Matla'u'n-nücûm ve mecma'u'l-ulûm* adlı mecmuadır.<sup>43</sup> Ömer en-Nesefî'ye ait olan bu çalışma, farklı alanlarda kaleme alınmış risaleler ihtiva etmektedir. Mezkûr bu nüsha, bizzat Ömer en-Nesefî tarafından 532 yılında yazdırılmış bir nüshadan 764-766 yılları arasında istinsah edilerek oluşturulmuştur.<sup>44</sup> Günümüzde ise söz konusu nüshanın 2015 yılında Seyyid Ekber Muhammedaminov tarafından tıpkıbasımı gerçekleştirilmiştir.<sup>45</sup>

İşte bu mecmua içerisinde yer alan ilk risale, müellifin meşhur akaid metnidir. Ancak onun ismi burada *Usûlu'd-dîn 'alâ i'tikâdi'l-mühtedîn* şeklinde geçmektedir. Bunun ibaresi meşhur akaid risalesine tamamen mutabıktır.<sup>46</sup> Bu noktada belki olası bir zihin karışıklığını önlemek için hemen vurgulamak gerekir ki, risalenin orijinal isminin bugün bilinen adından farklı olması hiçbir sıkıntı teşkil etmemektedir. Zira belli ki halen *Akâ'idü'n-Nesefî* şeklinde kullanılan isim, özgün adının bilinmemesine mebni kısaca müellifine izafe üzerinden kullanılan bir tesmiyeden ibarettir. İbareler tamamen örtüştükten sonra metnin isminin farklı şekilde kaydedilmesi aksi bir durum ortaya koymamaktadır. Artık bu aşamada mezkûr risalenin de içerisinde yer aldığı *Matla'u'n-nücûm ve mecma'u'l-ulûm* adlı eserin Ömer en-Nesefî'ye aidiyetini ispatlamak

.....

- 43 İmâd Hasan Merzûk, "Mahtût (Matla'u'n-nücûm ve mecma'u'l-ulûm) li'l-İmâm Necmüddîn Ebî Hafs Ömer en-Nesefî (1069-1142m=462-537h) dirâse vasfiyye tahliliyye", *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb* 46/1 (2016), 3.
- 44 Hüseyin Sağlam, *Hanefî Fıkıhında Hilâfiyyât ve Nesefî'nin Bilinmeyen Bir Hilâfiyyât Eseri Tenkitli Neşir ve Çeviri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 32.
- 45 Necmüddîn Ömer b. Muhammed en-Nesefî, *Matla'u'n-nücûm ve mecma'u'l-ulûm*, nşr. Seyyid Ekber Muhammedaminov (Taşkent: Dârü Câmî'ati Taşkent el-İslâmiyye li'n-Neşri ve't-Tiba'a, 2015). Bu eserin içinde yer alan risalelerden kaynak gösterileceği zaman bu tıpkıbasımdan istifade edilecektir. İlgili sayfa sayılarında da yine bu nüshadan sonradan oluşturulan rakamlar itibara alınacaktır.
- 46 Necmüddîn Ömer b. Muhammed en-Nesefî, "Usûlu'd-dîn 'alâ i'tikâdi'l-mühtedîn", *Matla'u'n-nücûm ve mecma'u'l-ulûm*, 2<sup>b</sup>-3<sup>b</sup>. *Matla'u'n-nücûm ve mecma'u'l-ulûm* adlı mecmuanın ilimler tasnifi bağlamında değerini konu edinen bir çalışmada iki eser (*Usûlu'd-dîn 'alâ i'tikâdi'l-mühtedîn* ile *Akâ'idü'n-Nesefî*) arasında kurulan "tekrar" ilişkisinden ziyade ortada sadece adları farklı ibareleri aynı tek bir akaid çalışması olduğunu belirtmek gerekmektedir. Bk. Ali Kürşat Turgut, "Ömer Nesefî'nin Matla'u'n-Nücûm ve Mecme'u'l-Ulûm Adlı Eseri ve İlimler Tasnifi Geleneği Açısından Değeri", *İslâmî Araştırmalar* 32/2 (2021), 317.

önem arz ettiği için burada ilgili bağlamda kısaca bazı delillere yer vermek gerekir. Söz konusu aidiyetin ispatı ile artık oradaki akaid risalesinin de kendisine ait olduğu ortaya çıkacaktır.

Sözü edilen bu istidlal doğrultusunda öncelikle eserin giriş kısmında Ömer en-Nesefî'nin ismi anıldıktan sonra o, artık yaşlandığını, ölüme yaklaştığını, ahiret azığı mahiyetinde veciz birtakım kitapları toplayan bir eser yazmayı isteyip bu bağlamda *Matla' u'n-nücûm ve mecma' u'l- ulûm* ismini verdiği bu eseri oluşturduğunu belirtmektedir.<sup>47</sup> Bu durum eserin ona aidiyetini gösteren bir kanıttır. Yine müellifin adına eserin baş kısmı dışında sonunda da atıf yapılması,<sup>48</sup> bu atıfların diğer bölümlerde de devam etmesi,<sup>49</sup> mecmuanın Ömer en-Nesefî'ye ait olduğunu göstermektedir. Kaldı ki sonraki dönemlerde de bu eserin kimi zaman tam, kimi zaman eksik bir kayıtla<sup>50</sup> müellife izafe edildiği bilinmektedir. Yine bu mecmua hüviyetindeki eserin içinde bulunan *es-Sinâ'ât ve'l-İbdâ'ât* adlı risalenin sonunda bu nüshanın 532 yılında Ömer en-Nesefî'nin imlası ile oluşturulan nüshadan (765 yılında) çoğaltıldığı şeklinde düşülen kaydın,<sup>51</sup> müellifin bu eseri ölümüne yakın bir zamanda yazdığı ifadesiyle birlikte okunduğunda, onun şahsına ait olduğu hususu teyit olun-

47 Ömer en-Nesefî, *Matla' u'n-nücûm ve mecma' u'l- ulûm*, 1<sup>b</sup>. İlgili mecmuada yer alan kimi eserler üzerinden yapılan çalışmalar için bk. Huzeyfe Kocabaş, *Ömer Nesefî ve Kitâbü'l-Beyân an Ğaribi'l-Kur'an adlı eseri: metin ve inceleme* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Mehmet Bozkırlı, *Necmeddin en-Nesefî ve Hadis İlmindeki Yeri (es-Seb'iyât-es-Sem'iyât İsimli Yazma Eseri Özelinde)* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Hüseyin Sağlam, *Haneî Fıkında Hilâfiyyât ve Nesefî'nin Bilinmeyen Bir Hilâfiyyât Eseri: Tenkitli Neşir ve Çeviri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Bahaddin Karakuş, "Necmeddin En-Nesefî'nin Tahsilü usulî'l-fıkh Ve tafsilü'l-makâlât fihâ 'ale'l-Vech İsimli Fıkh Usulü Risalesi: Tahkik Ve Değerlendirme", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (Aralık 2021), 149-208.

48 Ömer en-Nesefî, *Matla' u'n-nücûm ve mecma' u'l- ulûm*, 355<sup>a</sup>.

49 Merzûk, "Mahtût (Matla' u'n-nücûm ve mecma' u'l- ulûm)", 10.

50 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1602; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/783; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 2/571. Bu eseri mezkûr kaynaklar *Mecma' u'l- ulûm* şeklinde kaydetmektedirler. Bununla tam künyesi verilen eserin aynı olup olmadığı tam anlaşılmamaktadır. Bu eseri tam adıyla zikreden ulaştığımız en erken kaynak ise Siddîk Hasan Han'a (öl. 1307/1890) aittir. O, bir eserinin mukaddimesinde, ona *Matla' u'n-nücûm ve mecma' u'l- ulûm* şeklinde tam ismiyle atıf yapmaktadır. Bk. Ebû't-Tayyib Muhammed el-Kannevci Siddîk Hasan Han, *Fethü'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'an*, müraca: Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1992), 1/29.

51 Necmüddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî, "es-Sinâ'ât ve'l-İbdâ'ât", *Matla' u'n-nücûm ve mecma' u'l- ulûm*, 304<sup>a</sup>.



maktadır. Yine Ömer en-Neseфі'nin, bu eserin içerisinde, kendisine aidiyetinde hiçbir şüphe bulunmayan *et-Teysir fi't-tefsir* adlı tefsirine atıf yapıp konuyla ilgili kimi teferruatı orada verdiğini belirtmesi de<sup>52</sup> ilgili mecmuanın ona ait olduğunu ispat etmektedir.

Bütün bu deliller sadece *Matla'u'n-nücüm ve mecma'u'l-'ulüm* adlı eserin Ömer en-Neseфі'ye ait olduğunu kanıtlamamakta, aynı zamanda onun içinde kendisine ilk sırada yer bulan akaid metninin de bu metin içinde bizzat ismi geçmesi dahi müellife ait olduğunu ispat etmektedir. Eserin oldukça nadir bir çalışma olması, bu telifin önceki müellifler tarafından Ömer en-Neseфі'ye pek de nispet edilmemesini açıklayıcı bir mahiyet arz etmektedir. Bu meçhuliyet onun içinde yer alan akaid risalesinin kimi ilim ehlince Burhāneddin en-Neseфі'ye izafe edilmesini de vuzuha kavuşturmaktadır. Yine bu eserin içerisinde yer alan farklı alanlarda yazılmış risalelerin muhtasarlığı ve onlarda görülen tasnif becerisinin, aynı konumda bulunan mezkûr akaid risalesinin kendisine aidiyetini daha da güçlü hale getirmektedir. Sonuç olarak bütün bu kanıtlar bir araya toplandığında, ilgili akaid metninin bir şüpheye yer bırakmayacak şekilde Ömer en-Neseфі tarafından yazıldığı ortaya çıkmaktadır.

Burada *Matla'u'n-nücüm ve mecma'u'l-'ulüm* adlı mecmuanın Ömer en-Neseфі'ye aidiyetine bağlı olarak onun içinde yer alan akaid metninin de müellife ait olduğu hususunu, daha önce zikri geçen anekdotlar ile örtüştürmek de mümkündür. Hatırlanacağı üzere söz konusu anekdotlarda ilgili akaid metni, Ömer en-Neseфі'nin, hocası Ebü'l-Muîn en-Neseфі'nin *Tebssiratü'l-edille*'sinin fihristi yahut yine aynı zatın *et-Temhid* adlı eserinin adeta derlemesi olarak gösterilmekte idi. İşte bu iki vurgu Ömer en-Neseфі'nin sözü edilen mecmua içerisinde yer alan diğer pek çok risalesinde de gözlemlenen bir durumdur. Müellif, sözü edilen risalelerinde de bu türden pek çok derleme yapmıştır. İşte onun ilgili akaid metninde de her ne kadar özel olarak Ebü'l-Muîn en-Neseфі'nin ismi geçmesi dahi bu tür bir derleme yapmış olma ihtimali hiç de az değildir. Bu ihtimalin vurgulandığı üzere müellifin söz konusu mecmuasının genel yapısı ile uyum arz etmesi, aynı zamanda ilgili akaid risalesinin ona ait olma seçeneğini de bu yönden de daha üst seviyelere çıkarmaktadır.

.....

52 Necmüddin Ömer b. Muhammed en-Neseфі, "Kitābü'l-Beyān 'an garibi'l-Kur'an", *Matla'u'n-nücüm ve mecma'u'l-'ulüm*, 25<sup>a</sup>.

Tabii böyle bir durumda müellifin kelâmcı kimliğinin hiç değilse kuvveti bağlamında bir kısım tartışmaları beraberinde getirebileceğini öngörmek mümkündür. Nitekim ilgili risalenin *Tebşiratü'l-edille*'nin fihristi mesabesinde olmasını delil olarak kullanıp bunun onun yazarının kelâmcı niteliğini haiz olmasını gerektirmeyeceği, bu tip eserlerin bu alanla iştigal etmemiş kimselerce de yazılabileceği yönünde bir görüş dile getirilmiştir.<sup>53</sup> Ancak bundan Ömer en-Neseî'nin kelâm sahası ile iştigal edip kaynakları incelediği hususuna delalet ettiği sonucunu çıkararak ona katılmayanlar da bulunmaktadır.<sup>54</sup> Gerçekten de bir eserin ele aldığı konuların muhtasar bir şekilde ortaya konulması; ilgili meselelere dönük bir hâkimiyeti gerektirdiği, hele de eserin onun üzerine çalışma yapan pek çok müellifin ilim süzgecinden geçtiği düşünülüğünde bu akaid metninin, müellifinin kelâmî sahadaki üstünlüğüne delalet etmesi daha ağır basmaktadır. Müellifin, bu metni ilgili ihtimal dâhilinde hocasının eserinden istifade ile hazırlamış olması halinde de bu durum onu kelâmcı kimliğinden uzaklaştırmayacak, en fazla bu hüviyetinin baskınlığı tartışmaya daha açık bir pozisyona gelecektir.

Zikri geçen bütün bu veriler topluca değerlendirildiğinde *Akâ'idü'n-Neseî*'nin Burhâneddin en-Neseî'ye aidiyeti yönünde ortaya atılan iddianın, kuvvetli delillere sahip olmadığı, buna karşılık genel kabul doğrultusunda metnin Ömer en-Neseî'ye aidiyetini destekleyen çok daha fazla kanıtın bulunduğu anlaşılmaktadır. Özellikle mezkûr risaleler mecmuası, burada son sözü söylemektedir. O halde ilgili metnin, müellifini tek başına çok güçlü bir kelâmcı yapmayacağını ileri sürmek belki mümkünse de mezkûr delilleri takiben artık onu Ömer en-Neseî'den başka bir zata nispet etmek doğru olmayacaktır.

.....

53 Süleyman Uludağ, "Giriş", 50.

54 Mevlüt Özler, "İki Akaid Metni: el-Fıkhü'l-Ekber İle en-Neseî Akâidi'nin Muhteva Açısından Mukayeseli Bir Tahlili", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1999), 52.

## Sonuç

Nesefî akā'idi İslâm yazın tarihinin bugün sadece kelâmî alanda değil, genel planda en çok tanınan eserlerinin başında gelmektedir. Onun müellifinin, Mâtürîdî dünyaya en çok ilim adamı armağan eden beldelerden biri olan Nesef'e mensup olması, bir yönüyle aydınlatıcı olsa da şehrin ilgili kimliğine bağlı olarak bir kısım meçhuliyetleri de beraberinde getirmiştir. Eserin isminde kullanılan nisbeden müellifinin Nesef şehrinde olması yahut burayla bir şekilde bağının bulunması anlamı çıksa da ona çağdaş yahut yakın dönemlerde yazılan tabakat kitaplarında musannifin metinle özdeşleştirilmemesi ve bu şekilde kayıtlara geçmemesi, kimliğine dair birtakım spekülasyonların yapılmasına zemin hazırlamıştır.

Eldeki verilerden bu meçhuliyeti genel anlamda kaldıran şahsiyetin ilgili akaid risalesi üzerine şerh yapan Teftâzânî olduğu anlaşılmaktadır. Onun, şerhinde metnin müellifini açıkça Ömer en-Nesefî şeklinde tayin etmesine rağmen ya bundan haberdar olunmaması yahut ilgili izafenin yanlış olduğu kanaatinde bulunulması nedeniyle geç sayılabilecek devirlerde (11/17. yüzyıl) Burhâneddin en-Nesefî ismi ortaya atılmıştır. Hareket noktası ise ikinci zatın kelâmcı kimliğinin diğeriyle kıyas kabul etmeyecek şekilde baskın olması ve bu alanda eserlerinin bulunması olmuştur. Sonraki süreçte, bu iddia sahiplerinin otoritesi, "kimi ilim ehlinin ifadeleri" şeklinde ikinci bir delil haline getirilmiştir.

Eseri Burhâneddin en-Nesefî'ye izafe edenlerin hiçbirinin, onun başta Teftâzânî olmak üzere nice ilim ehlince Ömer en-Nesefî'ye nispet edildiğini bilmemeleri söz konusu olamayacağına göre burada karşıt görüşü ikna için daha güçlü kanıtların getirilmesi ve bunların üzerinden artık aksi iddia edilemeyecek bir delil manzumesinin sunulması gerektiği ortaya çıkmaktadır. İşte bunu sağlayan telif ise ismine sonraki dönemlerde belli belirsiz atıflar yapılsa da nüshası meçhul olan bir eser olmuştur. *Matla'u'n-nücûm ve mecma'u'l-'ulûm* ismini taşıyan ve 2015 yılında yapılan tıpkıbasımı ile ilim camiasında yeni yeni tanınmaya başlayan bu mecmuanın Ömer en-Nesefî tarafından telif edildiğinin anlaşılmasıyla onun içerisinde ilk sırada kendisine yer bulan ve bugün Nesefî akaidi diye bilinen eserle bire bir örtüşen akaid metninin varlığı ilgili aidiyet şüphelerini ortadan kaldırmıştır.

*Matla'û'n-nücûm ve mecma'û'l-'ulûm* adlı risaleler mecmuası aynı zamanda artık tartışmaları da tamamen bitirecek bir güce sahip olduğu için, bundan sonra aksi görüş üzere ısrarcı olmak anlamlı olmayacaktır. Bu hususta en fazla ilgili metnin, müellifinin kelâmî sahada büyük bir otoritesi olduğuna delil teşkil edip etmeyeceğine yönelik tartışmalar gündeme gelebilecektir. Burada isimleri eseri Burhâneddin en-Nesefî'ye izafe edenler meyanında sayılan Rûdânî, Zürkânî ve Leknevî gibi ilim ehli de sözü edilen bu risaleler mecmuasını görmüş olsalar bu iddialarından vazgeçeceklerini öngörmek zor olmamalıdır. Zira hak, her şeyin üzerindedir ve eserleriyle bunun bilincinde olduklarını gösteren İslâm âlimlerinin de bunun dışında bir tavır sergilemeyeceklerini düşünmek genel işleyişin, hiç değilse hüsnü zannın bir gereğidir.

### Kaynakça/Reference

- Adam, Hüdaverdi. *Necmu'd-din Ömer en-Nesefî ve Akidesi*. Adapazarı: Değişim Yayınları, 1998.
- Ahmed, Emîn. *Zuhrü'l-İslâm*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1945-1955.
- Akhisârî, Hasan Kâfi el-Bosnevî. *Ezhârü'r-ravzât fi şerhi ravzâti'l-cennât*. thk. Ali Ekber Ziyâî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433/2012.
- Akkirmânî, Mehmed b. Hamid Mustafa Kefevî. *Hâşiyetü'l-Kefevî alâ Hâşiyeti İsbâmiddîn*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1274.
- Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed İbn Hacer. *Lisânü'l-mizân*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1423/2002.
- Aynî, Mehmet Ali. *Hüccetü'l-İslâm İmâm Gazzâlî*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1327.
- Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin esmâi'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Başoğlu, Tuncay. "Zürkânî, Muhammed Abdülbâki". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/580. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. 2. Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur: erster supplementband*. 2. Cilt. Leiden: E.J. Brill, 1937.
- Huart, Clément Imbault. *A history of Arabic literature*. New York: D. Appleton&Company, 1903.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*. thk. Âdil Ahmed Abdülmecûd-Ali Muhammed Muavvaz. 14. Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- İbn Ebû Şerîf, Kemâleddîn Muhammed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *el-Ferâid fi hall-i Şerhi'l-akâ'id*. thk. Muhammed el-Azâzî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017.
- İbn Kutluboğa, Ebû'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa b. Abdullah. *Tâcü't-terâcim*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1413.
- İzmirli, İsmail Hakki. "İslâm'da Felsefe Cereyanları 6". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/17 (Birinci Kânun 1930), 10-24.

- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. tsh. Mehmed Şerefettin Yaltkaya-Rifat Bilge el-Kilisî. 2Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn: terâcimu musannifi'l-kütübî'l-Arabiyye*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- Koca, Muhammet Ali. "el-Akâ'idü'n-Nesefiyye Ve el-Akâ'idü'l-Adudiyye Örneğinde Osmanlı'da Akaid Risaleleri: Problemler, Özellikler Ve Literatür". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (Ekim 2018), 41-97.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 5 Cilt. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1413/1993.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. tsh. Muhammed Bedreddîn Ebû Firâs en-Na'sanî. Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1324.
- Merzûk, İmâd Hasan. "Mahtût (Matla'u'n-nücûm ve mecma'u'l-ulûm) li'l-İmâm Necmüddîn Ebî Hafs Ömer en-Nesefî (1069-1142m=462-537h) dirâse vasfiyye tahliliyye", *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb* 46/1 (2016), 1-50.
- Nesefî, Necmüddîn Ömer b. Muhammed. "Kitâbü'l-Beyân 'an garîbi'l-Kur'an". *Matla'u'n-nücûm ve mecma'u'l-ulûm*. nşr. Seyyid Ekber Muhammadaminov. 17<sup>b</sup>-35<sup>b</sup>. Taşkent: Dârü Câmî'ati Taşkent el-İslâmiyye li'n-Neşri ve't-Tiba'a, 2015.
- Nesefî, Necmüddîn Ömer b. Muhammed. *Matla'u'n-nücûm ve mecma'u'l-ulûm*. nşr. Seyyid Ekber Muhammadaminov. Taşkent: Dârü Câmî'ati Taşkent el-İslâmiyye li'n-Neşri ve't-Tiba'a, 2015.
- Nesefî, Necmüddîn Ömer b. Muhammed. "es-Sinâ'ât ve'l-İbdâ'ât", *Matla'u'n-nücûm ve mecma'u'l-ulûm*. nşr. Seyyid Ekber Muhammadaminov. 293<sup>a</sup>-304<sup>a</sup>. Taşkent: Dârü Câmî'ati Taşkent el-İslâmiyye li'n-Neşri ve't-Tiba'a, 2015.
- Nesefî, Necmüddîn Ömer b. Muhammed. "Usûlu'd-dîn 'alâ i'tikâdi'l-mühtedîn". *Matla'u'n-nücûm ve mecma'u'l-ulûm*. nşr. Seyyid Ekber Muhammadaminov. 2<sup>b</sup>-3<sup>b</sup>. Taşkent: Dârü Câmî'ati Taşkent el-İslâmiyye li'n-Neşri ve't-Tiba'a, 2015.
- Nüveyhiz, Âdil. *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatta'l-asri'l-hâzır*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü Nuveyhizi's-Sekâfiyye, 3. Basım, 1988.

- Özen, Şükrü. "Teftâzânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/299-308. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Özler, Mevlüt. "İki Akaid Metni: el-Fıkhü'l-Ekber ile en-Nesefî Akâidi'nin Muhteva Açısından Mukayeseli Bir Tahlili". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1999), 47-65.
- Rûdânî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Süleyman el-Mekki. *Sılatü'l-halef bi-mevsülü's-selef*. thk. Muhammed Haccî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- Rudolph, Ulrich. "Hanafi Theological Tradition and Matüridism". *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke. 280-296. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Safedî, Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halil b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaud-Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2001.
- Sağlam, Hüseyin. *Hanefî Fıkında Hilâfiyyât ve Nesefî'nin Bilinmeyen Bir Hilâfiyyât Eseri Tenkitli Neşir ve Çeviri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Sarton, George Alfred Leon. *Introduction to the history of science: From Rabbi ben Ezra to Roger Bacon*. 3 Cilt. Baltimore: Carnegie Institution of Washington, 1931.
- Sem'anî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî. *et-Tahbir fi'l-mu'cemi'l-kebir*. thk. Münîre Naci Sâlim. 2 Cilt. Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1975.
- Serkîs, Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ Serkîs Dımaşkî. *Mu'cemü'l-matbûati'l-Arabiyye ve'l-muarrebe*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü Serkîs, 1346/1928.
- Sıddîk Hasan Han, Ebû't-Tayyib Muhammed el-Kannevcî. *Fethü'l-beyân fi makâsidi'l-Kur'an*. müracaa: Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî. 15 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1992.
- Şevkânî, Ömer b. Muvaffak. *et-Tahrîrü'l-ferid li avâli'l-esânîd*. Dımaşk: Dârü'l-Ferfûr, 1422/2002.
- Taşköprizâde, Ebû'l-Hayr İsamüddîn Ahmed Efendi. *Tabakâtü'l-fukahâ*. thk. el-Hac Ahmed Neyle. Musul: Matbaatü'z-Zehrâ, 2. Basım, 1961.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mesûd b. Ömer b. Abdullah. *Şerhu'l-Akâ'idü'n-Nesefiyye*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1408/1988.

- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 5. Basım, 1996.
- Turgut, Ali Kürşat. “Ömer Neseî'nin Matla'ü'n-Nücûm ve Mecme'u'l-'Ulûm Adlı Eseri ve İlimler Tasnifi Geleneği Açısından Değeri”. *İslâmî Araştırmalar* 32/2 (2021), 312-334.
- Uludağ, Süleyman. “Giriş”. *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu'l-Akâid*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 5. Basım, 2010.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Akâidü'n-Neseî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/217-219. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Yeprem, M. Saim. *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1980.
- Yûsî, Ebû Ali Nureddin Hasan b. Mesûd b. Muhammed. *el-Kânûn fi ahkâmî'l-ilm ve ahkâmî'l-âlim ve ahkâmî'l-müteallim*. thk. Hamid Hamânî. Rabat: Matbaatü'ş-Şâle, 1419/1998.
- Yücel, Ahmet. “Rûdânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/184-185. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *İthâfû's-sâdeti'l-muttakîn bi-şerhi İhyâ-i ulûmi'd-dîn*. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaut-Hüseyin el-Esed. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 15. Basım, 2002.
- Zürkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülbâkî b. Yûsuf. *Şerhü'l-Mevâhibi'l-ledünniyye*. tsh. Abdülaziz el-Hâlidî. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012.



# Mu'tezile'nin Kasta Dayalı Anlam Teorisi: Belâgata Yön Veren Bir Paradigma\*

## Recep Yartaşı\*\*

**Öz:** Bu çalışma, kasıt kavramının kelimeler ve belâgat disiplinleri bağlamında kapsamlı bir incelemesini yapmış, özellikle Mu'tezile ekolünün belâgat düşüncesi üzerindeki etkisini ele almayı amaçlamıştır. Araştırmamız odak noktası, delâletin oluşumunda mütekellimin kasti ve iradesinin merkezi rolünü ortaya koymaktır. Bu doğrultuda kasıt kavramının, kelimeler ve belâgat disiplinleri arasındaki ilişkiyi teolojik ve dilbilimsel açılarından nasıl şekillendirdiği tartışılmıştır. Özellikle Kur'an'ın i'câz meselesi ile bağlantılı olarak belâgat ilminin gelişimi ele alınmış ve i'câzın hem belâgat hem kelimeler ilmi üzerindeki etkileri ayrıntılı olarak analiz edilmiştir. Bu bağlamda i'câza dair incelemeler, dilsel estetiğin ötesine geçen, ilâhî kelimeler mu'cizevi doğasını ve ulaşılmazlığını ifade eden bir unsur olarak ele alınmıştır. Söz konusu durum, belâgatı nas ile doğrudan ilişkili hale getirmiş ve onun nasları inceleme konusu yapan diğer İslâmî ilimlerle aynı hassasiyetleri ve benzer kaygıları paylaşmasını sağlamıştır. Ayrıca i'câzın mahiyetini rasyonel bir zemine çekme çabası, ilâhî kelâmın beşer üstü gücünü beşerî sınırlar içinde tespite kalkışarak, hem beşerî sınırlar içindeki hem de dışındaki bir görünümü yansıtmaktadır. Belâgatın çözmesi gereken temel mesele bu bağlamda ilâhî kelâm ile beşerî zemin arasındaki gerilimdir. Bu gerilimin iki disiplin arasındaki bağlantıyı gündeme taşıması çalışmamızın inceleme konusudur. Çalışmada kasıt ve irade kavramlarının teolojik ve dilsel bağlamda ne kadar kritik bir öneme sahip olduğu vurgulanmış, belâgat ilminin yalnızca dilbilimsel bir disiplin olmadığı, onun aynı zamanda teolojik temelleri içerisinde barındıran dinamik bir alan olduğu ortaya koyulmuştur. Araştırmamızın temel amacı, dilsel anlamın yalnızca

.....

\* Bu çalışma Prof. Dr. Salih Zafer Kızıklı danışmanlığında 23.08.2024 tarihinde savunduğumuz *Belâgat Teorilerinin Gelişiminde Mu'tezile Etkisi (IV. ve V. Asır Çerçevesinde)* başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, 2024). / This article is extracted from my doctoral dissertation entitled *The Influence of Mu'tazila on the Development of Theories of Balâghah (During the 4<sup>th</sup> and 5<sup>th</sup> Centuries of the Hijra)* supervised by Prof. Dr. Salih Zafer Kızıklı (Ph.D. Dissertation, Ankara University, Ankara, Türkiye, 2024).

\*\* Arş. Gör. Dr., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı

Research Assistant Dr., Niğde Ömer Halisdemir University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric  
Niğde, Türkiye | [ror.org/03ejnre35](mailto:ror.org/03ejnre35) | [recepwortasi5@gmail.com](mailto:recepwortasi5@gmail.com) | <https://orcid.org/0000-0001-7933-051X>

sözel yapıardan değil, aynı zamanda mütekelimin niyet ve kastına dayalı olarak şekillendiğini göstermek ve bu yaklaşımın belâgat ve kelam disiplinleri üzerindeki etkilerini derinlemesine incelemektir. Bu çalışma, nitel araştırma yöntemlerinden biri olan gömülü teori yaklaşımını kullanarak, kasıt ve irade kavramlarının belâgat üzerindeki etkilerini disiplinler arası bir bakış açısıyla değerlendirmektedir. Söz konusu yöntem, teolojik ve dilbilimsel verileri, döngüsel ilişkiler bağlamında sistematik bir şekilde temellendirerek, teolojik ve dilbilimsel teoriler arasında ilişkiler kurmayı hedeflemiştir. Esasen yeni bir teorinin varlığını ortaya çıkarmaktan ziyade belâgat içerisinde var olan bir teorinin keşfine odaklanılmıştır. Çalışmada Mu'tezile ekolünün kasta dayalı anlam teorisinin, dilin işleyişinde ve anlamın oluşumunda ne kadar merkezi bir yer tuttuğu ortaya konmuştur. Mütekelimin kastının, muhatabın bilgi seviyesine göre nasıl şekillendiği ve bu kastın belâgat disiplininde kullanılan dilsel yapıların anlam kazanmasında nasıl etkili olduğu örneklerle açıklanmıştır. Sonuç olarak bu çalışma belâgat ilminin sadece dilbilimsel bir disiplin olmadığını, aynı zamanda teolojik verileri ve kaygıları da içerisinde barındıran sistematik bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymuştur. Mu'tezile ekolünün bu süreçteki etkisi, belâgat düşüncesinin gelişimine önemli katkılar sunmuş ve kasıt kavramı, dilsel ve teolojik analizlerde merkezi bir unsur olarak değerlendirilmiştir. Bu bulgular, dil ve teoloji arasındaki etkileşimin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamış, kasıt ve irade kavramlarının dilsel delâletin doğru ve etkili bir şekilde aktarılmasında oynadığı kritik rolü gözler önüne sermiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belâgatı, Kelam, Mu'tezile, İcâz, Delâlet, Kasıt.

**Hakem Sayısı:** En az iki dış hakem

**Değerlendirme:** Çift Taraflı Kör Hakemlik

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.

**Benzerlik Taraması:** Yapıldı - intihal.net

**Çıkar Çatışması:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.

**Etik Bildirim:** umde@nevsehir.edu.tr

**Lisans:** Yazar/lar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

### **The Mu'tazila's Intention-Based Theory of Meaning: A Paradigm Shaping Balâghah**

**Abstract:** This study provides a comprehensive examination of the concept of *qasd* (intention) within the disciplines of kalâm and balâghah, focusing particularly on the influence of the Mu'tazila school on rhetorical thought. The main focus of the research is to highlight the central role of the speaker's *qasd* and will in the formation of meaning. In this context, the study explores how the concept of *qasd* shapes the relationship between the disciplines of kalâm and balâghah from theological and linguistic perspectives. Specifically, the development of balâghah through the issue of the Qur'an's inimitability (*i'jâz*) has been analyzed, and the effects of *i'jâz* on both balâghah and kalâm are examined in detail. In this regard, the concept of *i'jâz* is not merely treated as a linguistic aesthetic but as an element expressing the miraculous nature and inaccessibility of

divine speech. The focus on i'jâz in balâghah has led to a direct connection with the Qur'an's miraculous nature, establishing a connection between balâghah and other Islamic sciences concerned with the interpretation of sacred texts. The attempt to rationalize the nature of i'jâz, by situating divine speech within human linguistic structures, reflects a tension between the transcendent nature of divine communication and its analysis through human means. This tension between divine speech and human discourse is a central issue that balâghah must resolve, which also serves as the key inquiry of this study. The study emphasizes the critical importance of the concepts of qasd and will in both theological and linguistic contexts, demonstrating that balâghah is not merely a linguistic discipline but one deeply rooted in theological foundations. The primary objective of this research is to show that meaning in language is not solely derived from verbal structures but is also shaped by the speaker's qasd and will. The study employs grounded theory as its methodology, evaluating the impact of qasd and will on balâghah from an interdisciplinary perspective. However, rather than proposing a new theory, the study seeks to uncover existing theoretical frameworks within the field of balâghah. The method aims to systematically connect theological and linguistic data by examining the cyclical relationships between them. The study finds that the Mu'tazila's theory of meaning, centered on qasd, plays a crucial role in the function and formation of meaning within language. The speaker's qasd, shaped by the knowledge level of the audience, is shown to influence how linguistic structures in balâghah acquire meaning. Examples illustrate how the qasd of the speaker directly affects the rhetorical process. In conclusion, this study demonstrates that balâghah is not solely a linguistic discipline but also a structured system incorporating theological concerns and data. The influence of the Mu'tazila school has significantly contributed to the development of rhetorical thought. The concept of qasd has been identified as a central element in linguistic and theological analyses, facilitating a deeper understanding of the interaction between language and theology. These findings underscore the critical role that qasd and will play in ensuring the accurate and effective communication of linguistic meaning.

**Keywords:** Arabic Language and Balâghah, Kalâm, Mu'tazila, I'jâz, Dalâlah, Qasd.

**Number of Reviewers:** At least two external reviewers

**Evaluation:** Double-Blind Peer Review

**Ethics Statement:** Ethical principles were adhered to in the preparation of this study.

**Plagiarism Check:** Completed via intihal.net

**Conflict of Interest:** No conflicts of interest have been declared.

**Funding:** No grants, funding, or other support were received.

**Ethics Contact:** umde@nevsehir.edu.tr

**License:** The author/s retain the copyright of their works published in the journal, which are distributed under the CC BY-NC 4.0 license.

## Giriş

Bu çalışmada Mu'tezile ile belâgat arasındaki ilişki ve bu ilişkinin belâgat disiplini üzerindeki etkileri teorik temeller çerçevesinde ele alınmıştır. Aynı zamanda Arap dilbilimi ile kelim arasındaki teorik zeminin ortaya konulması hedeflenmiş ve bu zemin üzerinden Mu'tezile'nin dilbilimsel dayanakları değerlendirilmiştir. Bu bağlamda Mu'tezile'nin Allah hakkında konuşma imkânı ve yöntemi konusundaki yaklaşımı ile ilâhî kelâmın anlam çözümlemesine yönelik benimsediği yöntemlerin, mezhebin sıfat anlayışı ve belâgat disiplini içerisindeki yeri titizlikle ele alınmıştır.

Araştırmanın temel problemi, "Mu'tezilî paradigmada sözün imkânını sağlayan unsurların mâhiyeti nedir ve bu unsurlar mezhep içi sistematik yapının tutarlılığını nasıl sağlamıştır?" soruları etrafında şekillenmektedir. Buna ek olarak, "Mu'tezile'de anlamı belirleyen normatif kuramlar nelerdir?" ve "Belâgat disiplini bu kuramlar ağı ile nasıl bir etkileşim içinde olmuştur?" gibi yan sorular da çalışmada ele alınmıştır. Bahsi geçen soruların çözümü doğrultusunda nitel araştırma yöntemlerinden fenomenolojik desen<sup>1</sup> ve gömülü teori<sup>2</sup> kullanılmıştır. Çalışmada fenomenolojik desenin kullanılması, araştırmanın temel ve yan sorularına yönelik ekolün kendi içerisinde bir analiz yapma gayesine dayalıdır. Bu noktada mezkûr yöntemin uygulanışı, özellikle Mu'tezile düşüncesinin dil ve anlam teorileri üzerine nasıl şekillendiği, mezhep mensuplarının bu teoriye dair algıları ve anlam üretim süreçleri üzerinden varlık bulmuştur. Ancak bu noktada yeni bir teori oluşturulmasından ziyade mevcut bir teorinin tespit edilmesi ve açığa çıkarılması üzerinde durulmuştur.

Kasıt kavramını Mu'tezile'nin irade anlayışı çerçevesinde ele alan Hül-ya Altunya'nın *Kâdi Abdülcebbar'da Söz (Kelâm)-Anlam İlişkisi -Kasdu'l-Müttekellim Problemi Bağlamında-* başlıklı doktora tezi,<sup>3</sup> Mu'tezile'nin kasıt ve irade

.....

- 1 Fenomenolojik desen hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hacer Yalçın, "Bir Araştırma Deseni Olarak Fenomenoloji", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/2 (Aralık 2022), 213-232.
- 2 Gömülü teori hakkında ayrıntılı bilgi için bk. M. Zeki Ilgar – Semra Coşgun Ilgar, "Nitel Bir Araştırma Deseni Olarak Gömülü Teori (Temellendirilmiş Kuram)", *İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/3 (Güz 2013), 197-247.
- 3 Hül-ya Altunya, *Kâdi Abdülcebbar'da Söz (Kelâm)-Anlam İlişkisi -Kasdu'l-Müttekellim Problemi Bağlamında-* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009).

anlayışını ele alan önemli bir çalışmadır. Bununla birlikte söz konusu çalışmada Mu‘tezile’nin kelama dair kabul ve yaklaşımlarının dilbilimsel çerçevede ele alınmamış olması, bu makaleyi özgün kılmaktadır. Ayrıca Leylâ Abbâs Hamîs tarafından hazırlanan *Nazariyyetü’l-kaşd ve eşerühâ fi izhâri’l-ma’nâ ve’l-i‘câzi’l-Ḳur’ânî ‘inde’l-Kâḍi Abdülcebâr el-Mu‘tezilî* başlıklı çalışma,<sup>4</sup> Altunya’nın çalışmasına nazaran daha çok dilbilimsel bir yaklaşımla kaleme alınmıştır. Ancak bu eserde de Mu‘tezile’nin kasıt teorisinin belâgat disiplini bağlamında sistematik bir incelemesi yapılmamış olup mezhep içi tutarlılığın irade ve adalet kavramları çerçevesinde dilbilimsel bir perspektifte değerlendirilmediği görülmektedir. Bu sebeple makale, literatüre özgün bir katkı sunmaktadır. Daha açık bir deyişle ilâhî kelamın anlaşılması ve Allah hakkında konuşabilmenin imkânına dair yaklaşımların belâgat düşüncesine olan etkileri, bu araştırmanın özgün katkıları arasında yer almaktadır.

### **1. İ‘câz Ara Kesitinde Kelam ve Belâgat: Teolojik ve Dilsel Gerilimler**

Belâgatın i‘câz üzerindeki vurgusu, Kur’ân’ın mu‘cizeliğini anlamaya yönelik çalışmaların odak noktası hâline gelmiş ve ilahî kelamın insanın erişim sınırlarını aşan yönlerinin tespitine ilişkin çabalar doğrultusunda bu disiplinin nas ile doğrudan bir ilişki kurmasına sebep olmuştur. İlgili durum, belâgatın diğer İslâmî ilimlerle aynı hassasiyetleri paylaşmasını sağlamıştır. Ancak beşerin benzerini getirmekte aciz kaldığı mu‘cize niteliğindeki bir kelamın, beşerî kelamın sınırları içerisinde ele alınması ve i‘câzın rasyonel bir temele oturtulması, belâgat için çözülmesi güç bir problem doğurmuştur. Zira i‘câzın mahiyetini rasyonel bir zemine taşımak, ilâhî kelamın beşer üstü gücünü beşerî sınırlar içinde tespit etmeye çalışmakla, hem insan içindeki hem de dışındaki bir görünümü yansıtmaktadır. Bu bağlamda belâgatın çözmesi gereken temel mesele, i‘câz çerçevesinde ilâhî kelam ile beşerî zemin arasındaki gerilimdir.

Bu gerilim ve iki tür kelam arasındaki inceliklerin tespiti ve metodolojik ayrımının çözümü, esasen teolojik bir sorunun yansımasıdır. Örneğin kelama metafizik bir statü atfetmek, onun olağanüstü yapısının beşerî kurallar çerçevesinde ele alınmasını neredeyse imkânsız hale getirir. Zira ikili kelam

.....

4 Leylâ Abbâs Hamîs, *Nazariyyetü’l-kaşd ve eşerühâ fi izhâri’l-ma’nâ ve’l-i‘câzi’l-Ḳur’ânî ‘inde’l-Kâḍi Abdülcebâr el-Mu‘tezilî* (Bağdat: Merkezü’l-Bühüs ve’l-İslâmiyye, 1428/2007).

anlayışında, hakiki kelimeler metafizik statüye sahip olan kelimelerdir. Buna karşın beşerî idrake açık olan kelimeler, hakiki kelime işaret eden bir vasıta. Dolayısıyla bu iki kelimeden hangisinin mu'cizelik vasfı taşıdığı meselesi tartışmaya açılacaktır. Bu tartışmanın sonuçlarına göre Arapların ifade ve üslup yapılarının izlenmesi konusu gündeme gelecektir. Buradan hareketle, kelimeler disiplini içinde nefsi ve beşerî kelimeler arasındaki gerilim ile belâgat disiplini içinde i'câzın mahiyetini belirlemeye yönelik ilâhî kelimeler ve beşerî zemin arasındaki gerilim, benzer bir seyir izlemektedir. Bu çerçevede belâgat ile teoloji arasındaki ilişkinin temel kesişim noktası i'câzdır.<sup>5</sup> Bu doğrultuda i'câzın, Arap belâgat düşüncesinin gelişiminde itici bir güç teşkil ettiği, Emîn el-Hûlî'nin (1895-1966) de belirttiği gibi, Kur'an'ın i'câzının belâgat tarihi boyunca merkezi bir mesele olduğu ve belâgatı şekillendirdiği rahatlıkla söylenebilir.<sup>6</sup>

Belâgatın iç dinamiğinde ortaya çıkan gerilim ve bu gerilim çerçevesinde gelişen teoloji ile kurduğu ilişki, Mu'tezile ve Eş'ariyye arasındaki diyalektik süreçte net bir şekilde gözlemlenmektedir. Bu bağlamda, Arap dilinin ve belâgatının iki temel ideolojik eğilime dayandığı iddia edilmektedir. Bu eğilimlerden birincisi, Abdülkâhîr el-Cürçânî'nin (ö. 471/1078-79) öncülük ettiği Eş'ariyye, ikincisi ise Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) temsil ettiği Mu'tezile mezhebidir.<sup>7</sup> Bu ifade, büyük ölçüde akideye dair kelimeler ve kelimelerin mahiyeti üzerine yapılan tartışmaların bir yansıması olarak ortaya çıkmıştır. Bu noktada, iki mezhep arasındaki anlaşmazlıkların temel dayanağı, Kur'an'ın dilsel yapısına yönelik nazım teorisi tartışmalarıdır. Nitekim Cürçânî'nin belâgat araştırmalarını, benimsemiş olduğu öğretiler doğrultusunda Eş'ariyye mezhebine hizmet edecek şekilde geliştirmesi, bu iki ekol arasındaki diyalektik sürecin ve ilgili disiplinlerin ortak gerilimleri çerçevesinde belâgatın gelişimini yansıtmaktadır.<sup>8</sup> Hatta bu gelişimin, Arap dil düşüncesinin temel ekolleri olan

.....

5 Belâgat ve kelâm arasındaki i'câz ve nazım meselesine dair karşılaştırmalı bir analiz için bk. Recep Yartaşı, "Abdülkâhîr el-Cürçânî'nin Nefsi Kelâm Savunusu ve Mu'tezili Metot Eleştirisi", *Tevilat* 3/1 (2022), 73-93.

6 Emîn el-Hûlî, *Menâhicü tecdüd fi'n-naḥv ve'l-belâga ve't-tefsîr ve'l-edeb* (Kahire: Dârü'l-Ma'rife, 1961), 199.

7 Muhammed en-Nüveyrî, *İlmü'l-Kelâm ve'n-nazariyyetü'l-belâgiyye 'inde'l-'Arab* (Sefâkus: Dârü Muhammed Ali el-Hâmî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2001), 291.

8 Dervîş el-Cündî, *Nazariyyetü 'Abdilkâhîr fi'n-nazm* (Kahire: Mektebetü Nehdati'l-Mısır, 1960), 121; Abdülmuhsin b. Abdilazîz el-Asker, *el-Belâgatü fi dav'i mezhebi's-selef fi'l-i-tikâd* (Riyâd: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1435), 29.

Basra ve Kûfe gibi dil ekollerinden ziyade, teoloji çerçevesindeki tartışmalarla doğrudan ilişkili olduğu söylenebilir.<sup>9</sup>

Bu bağın temel dil ekollerinden ziyade teoloji ile daha güçlü bir şekilde kurulmasına imkân tanıyan, belâgat içindeki belirli eğilimler olmuştur. Bu bağlamda, belâgat ekolleri arasında yer alan kelim-belâgat ekolü, genellikle ilâhî kelamın mu'cizeliği meselesiyle ilgilenirken edebiyat ekolü ise daha çok şiir ve nesir ekseninde estetik ve sanat zevkinin gelişimine odaklanmıştır.<sup>10</sup> İ'câz meselesi üzerinden kelim ve belâgat arasındaki bu bağ, özellikle belâgatın iç dinamiğinde ortaya çıkan ekolleşme çerçevesinde kelim-felsefe ekolü tarafından sağlanmıştır. Bu ekolün, takip ettiği metot ve sistemle i'câzı ele alması, bu ilişkiyi güçlendirmiştir. Söz konusu ekol ifadeleri sınırlama, cedel ve tanımlarda titiz olma, edebî kanıtları azaltma gibi yaklaşımlar benimseyerek dikkat çekmektedir.<sup>11</sup> Aynı zamanda, varlık ve doğa ile ilişkili felsefî ölçütlere dayanan, konuşmanın estetiği ve çirkinliğine yönelik değerlendirmelerde mantıksal kuralları ön planda tutan bir karaktere sahiptir. Bu ekolün belâgatı mantıksal analizlerle ilişkilendirmesi, belâgatın meşhur eserlerindeki teorik yapının şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamıştır.<sup>12</sup> Nitekim İslâm düşüncesinde tartışılan anlam teorilerinin, büyük oranda kelim ve felsefe ekolü tarafından ele alındığı gözlemlenmektedir. Dolayısıyla belâgat ve kelim ilişkisi bağlamında süregelen i'câz incelemeleri, teolojik araştırma ve verilerin usûl disiplini içinde "mütakellimîn metodu" olarak karşılık bulduğu gibi belâgatın sistematik yapısında da kelim ve felsefe mektebi olarak bir karşılık bulmuştur.<sup>13</sup>

Belâgatın kelim-belâgat ekolü doğrultusunda i'câz çerçevesinde şekillenen yapısı, Arap belâgat düşüncesini İslâmî düşüncenin bir parçası haline getirmiştir. Zira Nâsîf'in de ifade ettiği üzere, belâgat akîdenin savunulmasıyla

.....

9 Zafer Kızıklı, *Arap Dilinde Belâgat Bilimi* (Ankara: Kızıklı Yayınları, 2008), 79.

10 Farklı kaynaklardan beslenen belâgat disiplininin, kendi iç dinamiğinde Arap-Büleğâ ve Kelam-Felsefe ekolü olarak iki akıma ayrıldığı söylenebilir; bk. Ebü'l-Fazl Celâlüddin es-Süyûtî, *Hüsni'l-muhâdara fî târihi Mısr ve'l-Kâhira*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Mısır: Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 1967), 1/338.

11 Hasan Tevfik Marulcu, *Kelam Belâgat İlişkisi -Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Kelâmı Bağlamında* (Isparta: Dilara Yayınları, 2012), 26.

12 Hülî, *Menâhicü tecdid*, 126.

13 Recep Yartaşı, "Abdülkâhîr el-Cürçânî'nin İ'câz Anlayışı -Belâgat-Kelam Etkileşimi Çerçevesinde-", *Abdülkâhîr el-Cürçânî'nin Dil ve Edebiyat Anlayışı*, ed. İsa Güceyüz (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 334.

varlık bulmuş ve bu doğrultuda gelişmiştir.<sup>14</sup> Bu çerçevede belâgat, anlatım ve ifade yöntemleri açısından müteteklimlerin uzmanlaştığı bir alan olarak öne çıkmıştır.<sup>15</sup> Nitekim önde gelen kelimcilerin pek çoğunun, hatiplerden daha üstün bir belâgat seviyesine sahip oldukları gözlemlenmiştir.<sup>16</sup> Örneğin Amr b. Ubeyd (ö. 144/761), belâgatı mezhebî ve dinî gayelerle ele almış, bu sayede insanları İslâm'a davet etme ve İslâm karşıtı söylemlerle mücadele etme işlevini üstlenmiştir. Bu bağlamda belâgat onun nezdinde vaaz, nasihat, irşat ve insanları cennete yönlendirip cehennemden uzaklaştırmayı kapsayan bir anlam kazanmıştır. Belâgatın bu işlevsel tanımını ilk uygulayan kişi olarak bilinen Amr b. Ubeyd'e belâgatın ne olduğu sorulduğunda, o bunu "Seni cennete ulaştırıp cehennemden alıkoyan şeydir" şeklinde tanımlamıştır.<sup>17</sup>

Amr'ın kurduğu ilişkisel bağ çerçevesinde Arap belâgat düşüncesi, kelami çevrelerde ve münazara halkalarında Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet gibi grupların kullanımında gelişim göstermiştir. Bu durumun temel nedeni belâgatın önemli bir münazara ve cedel aracı olarak kabul edilmesidir.<sup>18</sup> Nitekim hiçbir müteteklim, bu güçlü aracı kullanmaktan geri kalamamıştır.<sup>19</sup> Belâgatın merkezinde yer alan belîğ kelim anlayışı, İslâm'ın erken dönemlerine kadar uzanan köklü bir gelenektir. İslâm ortaya çıktığında ve şeriatın esaslarını barındıran bir nas olarak Kur'ân nazil olduğunda, bu kültürün Arap toplumunda geniş kabul görmesi zor olmamıştır.<sup>20</sup> Zira Kur'ân'ın, Arapların mecaz ve istiareye dayalı söylem tarzlarıyla uyumlu olması, farklı kıraat yollarına imkân tanımış ve bu da münazara ve cedel ortamlarının gelişmesini kolaylaştırmıştır. Bu süreçte insanlar, Kur'ân'ı epistemolojik bir bilgi kaynağı olarak kullanmış ve onu nazar ve cedel tartışmalarında bir araç olarak değerlendirmişlerdir. Ancak herkes

.....

14 Mustafâ Nâsif, *el-Lüğa beyne'l-belâgati ve'l-üşlûbiyye* (Cidde: en-Nâdi'l-Edebi's-Sekâfi, 1989), 34.

15 Nâsif, *el-Lüğa beyne'l-belâgati ve'l-üşlûbiyye*, 32.

16 Ebû Osmân Amr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Dârü ve Mektebetü Hilâl, 1423), 1/131.

17 Muhammed Heysem Gurre, *el-Belâgatü 'inde'l-Mu'tezile* (Abû Dabî: Abû Dabî li's-Sekâfeti ve't-Türâs, 2007/1428), 99.

18 Hasan Tevfik Marulcu, *Kelam Belağat İlişkisi*, 21.

19 Velid Kassâb, *et-Türâşü'n-naqdî ve'l-belâgî li'l-Mu'tezile hattâ nihâyeti'l-karnî's-şâdisi'l-hicrî* (Devha: Dârü's-Sekâfe, 1405/1985), 444; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-'aklî fi't-tefsîr: Dirâse fî kazıyyeti'l-mecâz fi'l-Kur'ân 'inde'l-Mu'tezile* (Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfi el-Arabî, 1996), 245.

20 Nüveyrî, *İlmü'l-Kelâm ve'n-nażariyyetü'l-belâgiyye*, 63.



bu kaynaktan aynı bilgi düzeyine ulaşamamış, kendi görüşlerini destekleyecek unsurları yeterince dikkatle seçememiştir. Bu bağlamda kelimeler, metodolojik bir disiplin olarak gelişim göstermiştir.<sup>21</sup> Bu doğrultuda yapılan diyalektik mücadeleler, karşı tarafı ikna etmeyi amaçlayan bir edebî güç haline gelmiştir.

## 2. Mütakellimin Kastı Bağlamında Delâletin Oluşumu

Delâletin oluşumunda kastın<sup>22</sup> rolünün temel bir kriter olup olmadığına dair yapılan sorgulama, mütakellimin iletişimdeki konumu ile doğrudan bağlantılıdır. Bu bağlamda, mütakellimin iletişim eyleminin asli unsuru olduğu ve bu eylemin işlevsel yapısının mütakellimin irade ve kastına dayandığı ifade edilebilir.<sup>23</sup> Dil, genel anlamda mütakellimin kastını yansıtabilme aracıdır. Bu bağlamda dil, kullanım sürecinde kasıttan kaynaklanan bir dilsel eylem olarak değerlendirilebilir.<sup>24</sup> Dolayısıyla bir ifadenin anlamı, sözel biçiminden ziyade, konuşmacının belirli bir anlamı iletme kastı doğrultusunda netlik kazanır.<sup>25</sup> Bu bağlamda, mütakellimin kastını tespit etmek, ifadenin bulunduğu dil sisteminin genel kurallarını bilmek kadar önemlidir. Zira anlam, bireyin

.....

- 21 Nüveyrî, *İlmü'l-Kelâm ve'n-naẓariyyetü'l-belâğiyye*, 63.
- 22 Kâdî'ya göre kasıt, iradenin eylemden önce bulunmasının aksine eylemle eş zamanlı olarak bulunur. Bu doğrultuda kastın, fiilin başında eyleme bitişmesi, onun eylemin tamamına eşlik etmesi anlamını taşır; Kâdî Ebü'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* (el-İrâde), thk. George C. Anawati (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lif ve't-Terceme ve't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1962), 6(2)/58, 93; Ancak Kâdî'nin farklı bağlamlarda kasıt ve iradeyi aynı anlamda kullandığı göze çarpmaktadır; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 6(2)/18; Câhiz ve İbn Kuteybe'de de görülen kasıt-irade özdeşliği *Lisânü'l-'Arab*'ın Sibeveyhi'nin iradenin kasıt anlamına geldiğini belirten aktarımıyla desteklenir; Ebü Osmân Amr el-Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân* (Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1424), 1/102; Ebü Muhammed Abdullâh b. Kuteybe ed-Dineverî, *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*, thk. Muhammed Muhyiddin el-Asfar (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1419/1999), 397; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dârü Sâdır, 1414), "ravd", 3/188; Söz konusu doğrultuda bu bölüm için kasıt ile irade hatta niyet kelimelerinin aynı anlam dairesi içerisinde kullanılmasında bir beis gözükmemektedir.
- 23 Bân Sâlih Mehdî el-Hafâcî, "el-Mütakellimü ve eşerühü fi binâ'î'l-kâ'ideti'n-naḥviyye fi Kitâbi Sibeveyhi", *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb* 97 (Eylül 2011), 181.
- 24 Halîfe Bûcâdî, *Naḥve manzûrin tedâvüliyyin li dirâseti'l-belâğati'l-'Arabiyye meşrû' li rabḥi'l-belâğati bi'l-itṭisâl* (Riyâd: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1432), 721.
- 25 David R. Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law* (New Haven, Connecticut: American Oriental Society, 2011), 181.

konuştugu dilin bütünlüğünden doğan bir zeminde şekillenir. Birey, niyetini bu bütünlük içinde ifade ederek dilin bir parçası haline gelen yeni ve farklı bir bütünlük oluşturur. Anlamın yapısı hem dilin bütünlüğüne hem de bireyin kastına dayalı olarak meydana gelir. Bu nedenle muhatabın görevi, bu yapının çözümlemesini yapmaktır.<sup>26</sup> Bu çözümleme sürecinin başarısız olması durumunda, mütekelimin kastının tespit edilememesi nedeniyle konuşmanın ya da metnin anlaşılması güçleşir.

### 2.1. İrade ve Kastın Kelami Boyutları

Kasıt düşüncesi, insan fiillerinin ve sorumluluklarının değerlendirilmesinde niyetin merkezi rolünü vurgulayan bir kavram olarak teolojik kabullerle sıkı bir bağ içerisinde. Bu düşünce, kelam disiplininde insanın hür iradesi ve sorumluluğu, teklif ve adalet hususlarında derin tartışmalara yol açmıştır. Öyle ki insanın kendi fiillerini yaratıp yaratamayacağı meselesiyle teklif ve adalet anlayışlarındaki farklılıklar, genellikle iradeye atfedilen anlamla ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda iradenin kadim ve ezeli bir sıfat olarak kabul edilmesi yahut hâdis bir sıfat olarak değerlendirilmesi, kastın delâlet üzerindeki tesirini belirleyen bir unsur olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu yaklaşıma göre iradenin kadim ve ezeli olduğunu kabul etmek, delâletin oluşumunda kasıt ve iradeyi zorunlu bir şart olarak öne sürmemeyi gerektirir. Zira kadim ve ezeli olan bir irade, zorunlu bir iradedir. Örneğin şeytanasecdede emredilen ayette Allah hem emretmiş hem de irade etmiş olsaydı, bu emrin gerçekleşmesi zorunlu olurdu. Delâletin muvâzaa ile kadim bir kastın varlığına dayandığı anlayış,<sup>27</sup> delâleti zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda Bâkîllânî'nin delâletin sîgadan kaynaklandığını ileri sürmesi<sup>28</sup> bu kabullerin yansımalarını göstermektedir.

İradenin kadim ve ezeli bir subûti sıfat olarak kabul edilmesinin aksine, onu hâdis ve fiilî bir sıfat olarak kabul etmek,<sup>29</sup> bir fiil olarak tasavvur edilen

.....

26 Dücane Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an - Hermeneutik Bir Deneyim II-* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), 53.

27 Hamîs, *Nazarîyyetü'l-kaşd*, 68.

28 Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *et-Taqrîb ve'l-irşâd fi 'uşûli'l-fıkh*, thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû Zenîd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998), 3/8.

29 Allah, bir mahalde yer almayan hâdis bir irade ile müridir. Bu da Allah'ın iradesinin hâdis murâdlara taalluk ettiğini gösterir; bk. Semîh Duğaym, *Felsefetü'l-kader fi*

kelamın oluşumunda kasti şart olarak öne sürme anlayışına daha uygundur. Bu anlayış çerçevesinde Tanrı, zâtı itibariyle olmaksızın bir mahalde yer almayan hâdis bir iradeyle mürid olur.<sup>30</sup> Bu irade vasıtasıyla murâd edilen ise fiilin kendisidir.<sup>31</sup> Fiilliğe ve zamansallığa konu edilen bu irade, mûcib değildir.<sup>32</sup> Buna göre şeytana secdenin emredildiği âyet çerçevesinde Allah'ın emriyle beraber iradesinin de bulunduğunu söylemek kaotik bir duruma sebep olmayacaktır. Bu nedenle emirde kastın ve iradenin zorunluluğunu savunmak mümkündür. Çünkü irade, emri emir kılan şeydir.<sup>33</sup> Bu, iradenin bizzat kelamın kendisi olduğu anlamına gelmektedir. O hâlde bütün kelimeler, son düzlemde belirli bir iradeye dönmektedir. Ancak şeytana secdenin emredildiği âyette de insan, emre yönelik bir itaati irade etmeksizin emredebilir. Bundan dolayı kişinin emretme pozisyonunda muayyen bir şeyi emretmesi onu emrin muhatabına yönelik o emrin gerçekleşmesini murâd ettiği anlamına gelmez. Bu düşünceye göre de kelamın bizzat iradenin kendisi olduğu iddiası tutarlı gözükmemektedir. Bu noktada iradeye yüklenen anlamın emrin mahiyeti konusunda görüş farklılıklarını gündeme getirdiği söylenebilir.

İrade ile ilişkili emrin mahiyeti konusundaki tartışmalar, meselenin delâletin ontolojisi çerçevesinde ele alınmasına sebebiyet vermektedir. Bu bağlamda Mu'tezile mezhebinde emir, fiilin irade edilmesi olarak tanımlanırken Eş'ariyye'ye göre emir, zâtla kaim olan kelam-ı nefsi'dir. Dolayısıyla kelam-ı nefsi olan emrin, irade ile aynı nitelikte olmaması gerektiği sonucuna varılmaktadır. Bu yaklaşım, emrin iradeden farklı olduğu tezini ortaya koymayı zorunlu hale getirmektedir. Zira Mu'tezile, Eş'arî düşüncenin ileri sürdüğü şekliyle bu kelamın ilim ve iradeden farklı olduğunu kabul etmemekte ve böyle bir kelamın varlığını kabule yanaşmamaktadır.<sup>34</sup> Bu durumda irade ve kastın kelam ile

.....

*fikri'l-Mu'tezile* (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1992). 209.

30 İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâli el-Cüveynî, *Lüma'u'l-edile fi kavâ'idi Ehli's-sünne*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd (Lübnân: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1987), 96; Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn er-Râzî, *el-Me'âlim fi 'uşûli'd-dîn*, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984), 63.

31 Kâdi Abdülcebâr, *el-Muğni*, 6(2)/3.

32 Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Maqâlatü'l-İslâmiyyin*, thk. Nuaym Zerzûr (Beyrut: el-Mektebetü'l-Mısriyye, 1426/2005), 2/308.

33 Ebü'l-Hüseyin Kıvâmüddin Ahmed b. Ebî Hâşim Muhammed Mânkdîm Şeşdiv el-Hüseyinî, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûli'l-ğamse*, thk. Abdülkerim Osmân, Kâdi Abdülcebâr'a izafetle, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse* adıyla (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988), 436.

34 Ebü'l-Hasen Alâüddîn el-Merdâvî, *et-Taḥbir şerhü't-Tahrîr fi 'uşûli'l-fıkh*, nşr.

özdeş olmadığını vurgulamak amacıyla delâletin temel şartı olarak kastı kabul etmemenin, sistem içi tutarlılığı koruyan bir görüş olduğu söylenebilir. Buna karşılık, kastı delâletin temel şartı olarak gören Mu'tezile, hâdis kabul ettiği bir fiili, yine hâdis kabul ettiği kelimeler ile ilişkilendirmekte ve kastı, delâletin oluşumunda asli bir unsur olarak öne sürmektedir.

Kasıt şartına göre bir buyruk, sadece buyruk olmayı istemekle kalmayıp aynı zamanda emre muhatap olan kişinin bu buyruğu yerine getirmesini de hedeflemelidir. Dolayısıyla Tanrı'nın kelamının anlamını belirleyen irade, yalnızca iletişimsel bir niyetten ibaret değildir. Bu irade, aynı zamanda Tanrı'nın dünyada gerçekleştirilmesini murâd ettiği düzenin ve yasaların da ifadesidir. Bu nedenle ilâhî kelamın anlamı, Tanrı'nın yaratılmışlar için belirlediği irade ile, yani O'nun yasağı ile doğrudan ilişkilidir. Bu nedenle irade ve kastın kadim olduğunu iddia etmek teolojik açıdan son derece hassas bir durumu gündeme getirecektir. Zira bu kabul, şerh olarak değerlendirilen fiillerden Allah'ı tenzih etmeyi zorlaştıracaktır.<sup>35</sup> Ayrıca iradeye bir anlam yüklemek, insanın kendi fiillerini yaratıp yaratamayacağı sorunsalına yönelik bir düşüncüyü benimsemeyi gerekli kılarak, teolojik sistemin tutarlılığı açısından kritik bir rol oynayacaktır.<sup>36</sup>

## 2.2. Kastın Delâletin Zorunlu Şartı Olması: Mu'tezile'nin Anlam Teorisi

Basra Mu'tezile'si, sözlü ifadelerle yönelik kasıtlı bir ilksel belirleme (vaz' tayini) düşüncesinin ilk temsilcileri olarak kabul edilmektedir.<sup>37</sup> Onların bu

Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrî'nin vd. (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000), 3/1269-1270.

35 Duğaym, *Felsefetü'l-kader*, 208.

36 Duğaym, *Felsefetü'l-kader*, 207-208.

37 Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics*, 117; Ancak Basra Mu'tezile'sine dair bu konuda bir genelleme yapmak mümkün değildir. Nitekim kastın önemini reddeden ve anlamı sözel biçime sıkı sıkıya bağlayan erken dönem figürlerinden biri Basra Mu'tezilesi'nden olan Nazzâm'dır. Onun dolaylı boşama ifadelerinin kasıttan bağımsız olarak etkisiz olduğunu savunduğu bildirilmektedir. İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*, 93; Buna karşın öğrencisi olan Câhiz, mana ile irade arasında bir özdeşlik kurmaya çalışmaktadır. Buna göre Kâdî'nin kasıt dediği husus, kendisini Câhiz'da mana olarak göstermektedir. Câhiz'a göre manasız bir isim yoktur. Dolayısıyla bir mana ifade etmeyen lafız, isim olamaz. Ancak isimsiz bir mananın tahayyülü mümkündür. İsimler bedenlerin manalarıdır, manalar ise ruhların manalarıdır. Bu bağlamda bir lafız için mana, ruh demektir; Ebû Osmân Amr el-Câhiz, *er-Resâ'il*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn

ilksel belirlemelerini yine kendileri tarafından 4./10. yüzyılda ortaya atılan bir anlam teorisi takip eder. Bu teoriye göre bir ifadenin anlamının tespiti için konuşmacının kastını veya niyetini keşfetmek zorunludur. Kelamın kasta ihtiyaç duyması ve bu sayede emir olması yönündeki iradenin aynılığını hissettiren anlayış Cübbâiler tarafından teori haline getirilmiştir. Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) da bu ilkeyi benimseyerek anlam teorilerine uygulamıştır. Bu doğrultuda tüm anlamın, iradeye veya niyete bağlı olduğu şeklindeki açık tezin Kâdî tarafından formüle edildiğini söylemenin<sup>38</sup> yanında ilgili teorinin Ebû Hâşim ve Kâdî tarafından disiplinler arası bir çerçevede izi sürülerek Mu'tezile'nin Behşemiyye ekolünün delâlet anlayışının merkezine yerleştiği iddiasında bulunan görüşler de bulunmaktadır.<sup>39</sup>

Kâdî tarafından geliştirilen anlam teorisi, Allah'ın bütün fiillerinin bir iradeye ihtiyaç duyduğunu, bu bağlamda bir kelamın da ancak irade aracılığıyla haber niteliği kazanabileceğini öngörmektedir. Buna göre, bir ifadenin haber olabilmesi için kelamın biçimsel yapısı ve dizilişi yeterli değildir, mütekellimin bu ifadeyi haber kılma iradesi de gereklidir. Eğer mütekellim, kelamı bir haber olarak sunmayı irade etmezse, o kelam bir haber değeri taşımaz.<sup>40</sup> Çünkü sözcüklerin ve ifadelerin konuşmacının iradesi dışında hiçbir referansı bulunmadığına dair anlayış, kasıtsız olarak varlık bulan kelamın içerisinde bir delâleti barındırmayacağı anlayışını besler. Delâlet ancak kelamın muvâzaaya mutabık olmasını sağlayan maksatlar sayesinde gerçekleşir.<sup>41</sup> Bu nedenle yalnızca kasıt ile delâletin tespiti mümkün değildir, kasıt ve muvâzaanın birlikte var olması gereklidir.<sup>42</sup> Nitekim vaz'î kasıt olarak adlandırılan ilksel belirleme, iki temel şartın bir kasıt altında bir araya gelebileceğini ima etmektedir.

.....  
(Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1384/1964), 1/262; Bu da bahsi geçen Mu'tezili kasıt anlayışını desteklemektedir; Câhiz, *el-Hayevân*, 1/102.

38 Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics*, 120.

39 Ramazan Çöklü, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi Bağlamında Hicri 4. Asır Bağdat Usûlcülerinin Umum Lafızlarla İlgili Yaklaşımlarının Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 61.

40 Kâdî Ebû'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedâni, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* (et-Tenebbü'ât ve'l-mu'cizât), nşr. M. M. Kâsım - İ. Medkûr (Kahire: Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1962), 15/323.

41 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 15/162.

42 Kâdî Ebû'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedâni, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* (eş-Şer'ıyyât), nşr. Tâhâ Hüseyin (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1382/1963), 17/16; Davut İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı* (İstanbul: İSAM, 2011), 142.

Kastı delâletin merkezine yerleştiren bu teori, anlamın yalnızca sözel biçimden kaynaklandığını öne süren geleneksel varsayıma karşı bir meydan okuma niteliği taşımaktadır. Bu yaklaşımdaki kırılma, Eş'ariyye'nin savunduğu "kelamın, konuşmacının zihninde yer alan bir anlam olup, sözlü ifadenin yalnızca bunun dışı vurumu olduğu" şeklindeki teoriye karşı bir tavır sergiler. Eş'ariyye'nin, kelamı mütekellimin zihninde içkin tutan ve onu belirli sözel formlardan bağımsız değerlendiren bu görüşü, özellikle Kâdi tarafından geliştirilen kasıt kavramına dayalı teori ile eleştirilir. Kâdi'nın anlayışı, kasıt kavramına dilsel bir yapı kazandırarak ilâhî kelamın anlaşılabilirliğinin akıl ve dil çerçevesinde mümkün olduğunu vurgulamaktadır. Bu yaklaşım, Aslan'ın deyimiyle, ilâhî kelamı anlamının ancak akıl ve dil zemininde gerçekleşebileceğine işaret eder.<sup>43</sup>

Kâdi'nın kasıt anlayışı, vahyin anlamını kasıt teorisine dayandırmaktadır. Zira onun metin ve kelam ile kasıt arasında paralellik kurması bu sonucu doğurur.<sup>44</sup> Bu çerçevede Kur'ân, Allah'ın kastı ile emir ve nehiy gibi formlara sahip bir kelam olarak değerlendirilir.<sup>45</sup> Ancak bu formlar kendi başlarına bir anlam ifade etmez. Zira irade, bu formların esasını teşkil etmektedir. Dolayısıyla iradenin ve kastın tespiti, vahyin anlamını yansıtan bu formların içeriğini de açığa çıkaracaktır.

İrade ve kastın tespitinde anlamın keşfi, dilin temel belirleyicisi olarak kastın ön plana çıkmasına sebep olmuştur. Muvâzaanın bir kasıt anlayışına dayandığı dikkate alındığında, bu vurgunun sözün toplumsal boyutuna işaret ettiğini söylemek mümkündür. Bu durum aynı zamanda dil ve söz arasındaki ayrımı hatırlatmakta, mütekellimin dil bilincinin oluşumunda uzlaşmış dilin rolüne dikkat çekmektedir. Örneğin bir bebek, içinde yetiştiği çevrede dile maruz kaldığında, dilin kurallarına herhangi bir müdahalede bulunmadan, dili ona sunulan şekilde öğrenir. Ancak daha sonra, öğrendiği bu dil yapısını, kendi irade ve kastına göre şekillendirir ve ifade eder. Bu bağlamda Kâdi'nın dil-söz ve toplum-özne ayrımını fark ederek mütekellimin bilincini şekillendirmeye çalıştığı düşünülebilir.<sup>46</sup> Nitekim onun dili toplumsal bir ilgi alanı olarak

43 İbrahim Aslan, *Kâdi Abdülcebbar'a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 198.

44 Altunya, *Kâdi Abdülcebbar'da Söz (Kelâm)-Anlam İlişkisi*, 230-235.

45 Kâdi Ebü'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* (Halku'l-Kur'ân), nşr. İbrâhîm Medkûr (Kahire: el-Mü'essesetü'l-Mısriyye, 1961), 7/91.

46 Altunya, *Kâdi Abdülcebbar'da Söz (Kelâm)-Anlam İlişkisi*, 138.

görmesi, toplumda dile yönelik ilgi arttıkça anlamsal kapalılığın ve belirsizliğin azalacağını ifade etmesinden de anlaşılabilir.<sup>47</sup>

Kâdî'nin daha ziyade ontolojik bir çerçevede kelamın fiziksel boyutuna yaptığı vurguyla şekillendirdiği anlam teorisi, ilâhî kelamın anlamını irade ve kasıt üzerinden inceleyen epistemolojik bir yaklaşımla da tamamlanmaktadır. Bu yaklaşım, ilâhî kelamın anlaşılabilirliği ve kelam üzerine konuşabilmenin imkânı ve yöntemi etrafında yapılan bir değerlendirmeyi içermektedir.

### **2.3. İlâhî Kelam Hakkında Konuşabilmenin İmkânı: Kastın Epistemolojik Temelleri ve Tahlili**

İlâhî kelam Allah'ın iradesiyle anlam bulduğuna göre, bu irade kelamın anlamını belirleyici bir unsur olarak ortaya çıkar ve irade ile anlamın tespiti birbiriyle doğrudan ilişkilidir. Allah'ın iradesini anlamak, O'nun kelamını doğru bir şekilde çözümlmeyi gerektirirken, kelamın anlamı da doğrudan Allah'ın iradesine bağlıdır. Bu durum yorumu, kaçınılmaz bir döngüsellğe sürükler. Kâdî'nin teolojik perspektifinde bu döngü, adalet ilkesi sayesinde aşılabilir. Adalet ilkesi gereği, Allah mükelleflere emirlerini iletmeyle yükümlü olduğu gibi, bu emirlerin anlaşılmasını sağlayacak imkânları da onlara sunmalıdır. Bu nedenle, O'nun kelamının herhangi bir beyanında anlamın gizli kalması düşünülemez. Aksi takdirde, O'nun kelamı, iradesinin bir delili olamaz. Örneğin Kur'an'daki emirlerin hükümleri, Allah'ın yükümlülük kapsamını ve mükellefin bu yükümlülüğü yerine getirebileceği şartları açıkça belirtmesini zorunlu kılar. Zâhiri anlam yetersiz kaldığında ise beyânî bir delilin bulunması gerekir.<sup>48</sup> Aynı şekilde Allah'ın bir şeyi helal ya da haram kılması, delâlet ve haber niteliği taşır. Bu sebeple Allah, teklifle birlikte kullarına haram olan fiilleri açıkça belirtmelidir. Çünkü kul, bu fiillerin haram olup olmadığına göre zemme veya sevaba hak kazanır.<sup>49</sup> Bununla birlikte Kâdî, bazı sözel formların muğlak ve mücmel olduğunu kabul etmekten çekinmemiştir. Ancak bu tür ifadelerin dahi Allah'ın kastını doğru şekilde aktarması gerektiğini savunmuş ve

.....

47 Kâdî Ebü'l-Hasen Abdülcebâr b. Ahmed el-Hemedâni, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* (Î câzü'l-Kur'ân), nşr. Emîn el-Hûli (Mısır: eş-Şeriketü'l-Arabî li't-Tıbbâ'a ve'n-neşr, 1960), 16/202; Hamis, *Nazarîyyetü'l-kaşd*, 126.

48 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 17/119.

49 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 17/141.

bu gibi durumlarda daima delillerle açıklığa kavuşturulmaları gerektiğini vurgulamıştır.<sup>50</sup>

Allah'ın kelamının O'nun iradesine delâlet edebilmesi için Kâdî, Basra Mu'tezile'si tarafından geliştirilen "açıklık şartına" dayalı anlam teorisini benimsemiştir. Kâdî'ya göre Allah'ın kelamı, her zaman O'nun iradesini açık ve mükemmel bir biçimde yansıtmalıdır. Bu ilkeye göre Allah'ın kelamı, insanların bu kelamdan yola çıkarak Allah'ın iradesini anlamalarını ve insan tarafından bilinmeyen fiillerin iyilik veya kötülük gibi ahlâkî değerleri öğrenmelerini sağlamak üzere Allah tarafından bir delil olarak sunulmuştur.

Allah'ın kasıt ve iradesinin nasıl anlaşılabilceği meselesi, O'nun sıfatlarının tespiti ile doğrudan ilişkilidir. Tevhit, adalet ve sair ilahi sıfatların bilinmesi, Allah açısından caiz ve gayri caiz olan sıfatların anlaşılması, kasıt ve iradenin kavranmasını sağlar.<sup>51</sup> Allah'ın sıfatları bilinmedikçe kasıt da açığa çıkmayacağından, anlam tespiti mümkün olmayacaktır. Bu bağlamda öncelikle mütekellimin varlığı ispatlanmalıdır. Ardından Allah'ın sıfatlarının tespit edilmesi için delillere başvurulmalı, failin ve mütekellimin sıfatları fiilden hareketle belirlenmelidir. Nihayetinde failin sıfatları tespit edilince fiilin delâleti hakkında da bilgi edinilebilir.

Bu epistemolojik süreç, sıhhat ve zorunluluğa delâlet eden birinci tür deliller kategorisinde incelenir.<sup>52</sup> Bu kategorideki en önemli bilgi, her fiilin zorunlu olarak bir fâile delâlet etmesidir. Bu akıl yürütme çerçevesinde evren bütünüyle, bir fâile işaret eden bir fiil olarak ele alınır. Fiil aracılığıyla, evrenin yaratılmışlık özelliğine karşılık olarak Allah'ın ezeliği anlaşılır. Allah'ın ezeliği yanında, fiillerin varlığı O'nun kudretine işaret eder. Evrenin düzenini gözlemlemek ve bu düzenin kusursuzluğunu görmek, Allah'ın âlim olduğu sonucuna ulaşmayı sağlar. Nihayetinde Allah'ın ezeli, kâdir ve âlim olması esas alınarak, O'nun hayat sıfatına dair bilgiye ulaşılır.<sup>53</sup> Zorunluluğa dayalı bu akli delillerden hareketle tevhit sıfatları ortaya konur.<sup>54</sup> Mu'tezile'ye göre bu sıfatlar Allah'ın zâtının aynı olan "zâtî sıfatlar" olarak

50 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 17/44.

51 Muhammed Müctehid Şebüsterî, *Hermenötik, Kur'an ve Sünnet*, çev. Abuzer Dişkaya (İstanbul: Mana Yayınları, 2017), 162.

52 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 16/349.

53 Mânkdim Şeşdiv el-Hüseynî, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûli'l-hamse*, 65.

54 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 16/349.



kabul edilir. Sonuç olarak, yaratılmış evren bu zâti sıfatlara ulaşmada bir delil işlevi görür.<sup>55</sup>

Mu‘tezilî epistemolojide ikinci tür deliller, bir insanın belirli bir durumundan yola çıkarak onun yalan söylemesinin mümkün olmadığını anlaşılması gibi, motiv ve ihtiyar itibarıyla delâlet eder. Bu tür deliller, özellikle adalet ilkesine dair bilgiye ulaşmayı sağlar. Delil kategorilerinden üçüncüsü ise muvâzaa ve kasıt esasına dayalı delillerdir. Bu delil türü, Allah’ın emir ve yasaklarını, yani şeriat ve nübüvvet hakkındaki bilgiyi edinmeye olanak sağlar.<sup>56</sup>

Mu‘tezilî epistemolojide delâlet sistemlerinin bir kuvvet hiyerarşisi şeklinde birbirlerini tamamladığı düşüncesi, Allah’ın irade ve kastının tespitinde tevhit ve adalet ilkelerinin tahakkukunu incelemektedir. Bu tahakkukun akabinde artık kasd-ı ilâhî, tevhit ve adalet sıfatlarından hareketle tespit imkânına kavuşacaktır. Ayrıca ilâhî sıfatların bilgisine götüren delâlet kategorisinde olduğu gibi fiilin varlığı da fâilin varlığına götürebilir. Bu noktada fâilin ve mütekellimin sıfatlarının bilgisi fiilden hareketle ortaya konur. Bir diğer ifadeyle döngüsellik oluşturmayacak şekilde ilâhî kelimadan hareketle kasd-ı ilâhîyi tespit etmek mümkündür.<sup>57</sup>

Bir fiil olarak ilâhî kelimadan hareketle kasd-ı ilâhîyi tespit, Ebû Zeyd (1943-2010) tarafından da dile getirilmiştir.<sup>58</sup> Ona göre metin, burada çift yönlü bir rol üstlenerek zihnin nazar ve istidlâl süreçlerinde epistemolojik bir hareket unsuru olarak işlev görmektedir. Bu bağlamda metni “gösteren” olarak nitelenebilir. Nitekim metin, tevhit ve adaletle ilgili bilgiyi elde etme sürecinde evrende mevcut olan harici delillerle aynı seviyede bir geçerlilik taşımaktadır. Çünkü o da âlem gibi aklı nazar etmeye yönlendirerek harekete geçirir. Bu nedenle metin artık dilsel değil, semiyotik (göstergebilimsel) anlamda bir gösterge işlevi görür. Bir diğer deyişle Kur’ân metni, burada artık bir emare ve alâmet rolündedir.<sup>59</sup> Aklî bilgi, ilk iki delâlet kategorisi sayesinde tevhit ve adalet ilkelerine ulaştığında metin, dilsel bir gösterene dönüşür. Metnin ilk delâlet durumunda, delâletin özü ve odak noktası muvâzaadır. Nitekim muvâzaa, tüm gösterge sistemlerinin temelinde yer almaktadır. Buna karşın metnin .....

55 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi*, çev. Muhammed Coşkun - Numan Konaklı (İstanbul: Mana Yayınları, 2016), 80.

56 Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğni*, 15/152; 16/349.

57 Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğni*, 17/32-35.

58 Ebû Zeyd, *Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi*, 85.

59 Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğni*, 16/350.

ikinci (dilsel) delâlet durumunda, delâletin gerçekleşmesi Kâdî'nın delâletin ikinci temel şartı olarak kabul ettiği kasıt şartına bağlı ortaya çıkar.

İlâhî kelamın, Tanrı tarafından dünyaya yerleştirilen bir emare ve âlâmet olduğu ve bunlar yoluyla kulların, Tanrı'nın kastını keşfederek kendi eylemlerinin hukuki değerlerini öğrenebileceği ilkesi, ilâhî kelamın bilgi boyutuna indirildiği Mu'tezilî epistemolojik modeli yansıtmaktadır. Söz konusu anlayış, bir yandan Mu'tezilî düşüncenin bilginin doğasına dair kabullerine diğer yandan yüklemse ifadeyi sözün temel formu olarak gören ve bu yüzden bilgisel içeriği bir sözün olmazsa olmazı olarak kabul eden Arap gramerine dayanmaktadır. Bu konuda Frank, Cübbâilerin bilgi anlayışının, basit özler veya formlara dair bir sezgi değil, bir şey hakkında bir şeyi bilmek olduğunu belirtir. Ayrıca bilmek, onu tanımak veya sahip olduğu belirli sıfatlarla özsel ve arızî niteliklere dayalı olarak onu anlamak demektir. Bu doğrultuda dil sistematiği, zihnin bildiği, anladığı ve niyet ettiği şeyleri ifade ederek onları yansıtır. Eşya, bilinen şeye işaret eden bir isim ve onun hakkında bilginin keyfiyetini ve bu doğrultuda neyin bilindiğini gösteren bir yüklemden (haber) oluşur.<sup>60</sup> Bu epistemolojik model, ilâhî kelamın, bir emare ve Tanrı'nın iradesinin bir göstergesi olarak işlev gördüğünden ister ihbârî ister inşâî forma sahip olsun her zaman belirleyici bir ifade olarak yorumlanmasını gerektirir.

Mu'tezile'nin Allah'ın kastının istidlâlî olarak tespit edileceğine dair anlayışı, mezhebin benimsediği üçlü delâlet sisteminden kaynaklanmaktadır. Bu sisteme göre Allah'ın ezeli, kâdir, âlim ve hay olduğuna dair birinci tür tevhit ilkesiyle ilgili deliller ve adalet ilkesine götüren ikinci tür deliller, zaruri olarak tespit edilir. Muvâzaa ve kasıt yoluyla şeriatın ve nübüvvetin bilgisine ulaştıran üçüncü kategorik zemin ise vahyin lafzî delâletinden hareketle elde edilen bilgidir. Bu bilgi, ilk iki kategorik delilin bilgisine dayanmak zorundadır. Dolayısıyla bu zorunlu bilgilerden yola çıkan istidlâl süreci, ilâhî kastın da üçüncü bilgi kategorisinde yer alması çerçevesinde tespitini istidlâlî hale getirmektedir.<sup>61</sup> Bu durum, Mu'tezile'nin Allah'ın kastının tespitini zorunlu olarak öngörmeyen düşünce yapısının, mezhebin sistem içindeki tutarlılığına uygun bir yapı sergilediğini göstermektedir. Söz konusu sistem içi tutarlılık da Şebüsterî'nin deyimiyile Mu'tezilî kelamcılarının nassı anlamadaki temel .....

60 Richard M. Frank, *Beings and Their Attributes: The Teaching of Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period* (Albany: State University of New York Press, 1978), 14.

61 Şebüsterî, *Hermenötik, Kur'an ve Sünnet*, 163-164.

kabullerinden ve onların delâlet ile semantiğe dayalı dilsel anlayışlarından beslenmektedir.<sup>62</sup>

### 3. Arap Belâgatında Kasıt Teorisi

Anlam, dilin sistematik kurallarından ziyade, dilin kullanım sürecinde konuşmacının niyet ve amacının tespitiyle şekillenir. Bu bağlamda dil, anlamı iletmek için bir araç olmakla birlikte, anlamın belirleyici koşulu istem ve kasıttır.<sup>63</sup> Bu temel koşul, İslâm düşüncesinde özellikle Mu‘tezile ekolü tarafından geliştirilmiş ve belâgat ilmiyle ilişkilendirilmiştir. Zira belâgat, yalnızca sözdizimsel yapılarla sınırlı kalmayıp aynı zamanda kasıt araştırması olarak da değerlendirilebilir. Bu kapsamda dizilim sorularının ötesinde yer alan “neden” ve “niçin” gibi sorular, özellikle meânî ilminin merkezinde yer alır. Bu sorular, kasıt ve kelam arasındaki bağlantıyı şekillendirerek belâgat düşüncesine etki eden bir yapı ortaya koymuştur.

Bu çerçevede mütekellimin fesahati de kasıt ve irade üzerine inşa edilmiş bir kavram olarak değerlendirilebilir.<sup>64</sup> Bu çerçevede mütekellimin fesahati, kişinin niyet ve maksadını fasih bir şekilde ifade edebilme kabiliyetine dayanmaktadır.<sup>65</sup> Bu kabiliyet, bölünemez, nispet edilemeyen ve niceliksel olmayan bir yetiyi temsil eder. İnsana özgü olan bu yeti, fasih olan kişide meleke hâline gelerek,<sup>66</sup> kasıt ile doğrudan ilişki kurar. Zira kişinin dışsallaştırmayı istediği ifadeler (kasıt) ile bunu gerçekleştirme keyfiyeti (fesahat) arasında güçlü bir bağ bulunur. Zira kasıt olmaksızın fesahatten söz etmek mümkün değildir. Eğer beyan edilmek istenen bir düşünce yahut kasıt yoksa, dilin fasih ve etkili kullanımını da işlevini yitirir. Aynı şekilde, fesahat olmadan kastın tam anlamıyla anlaşılması zorlaşır. Çünkü kastın açık, net ve etkili bir şekilde ifade edilmesi, muhatabın, mütekellimin maksadını doğru biçimde kavrayabilmesini sağlar. Bu bağlamda, mütekellimin kastı ile onun fesahat melekesi arasında güçlü bir ilişki olduğunu ileri sürmek gayet makuldür.

.....

62 Şebüsteri, *Hermenötik, Kur’an ve Sünnet*, 165.

63 Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması ve Kur’an*, 44.

64 Ebü'l-Meâli Celâlüddin el-Hatib el-Kazvîni, *el-İzâh* (Beirut: Dârü'l-Cil, 1405/1985), 1/40.

65 Ebü'l-Hasen es-Seyyid eş-Şerif el-Cürçânî, *et-Ta'rifât* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 167.

66 Kazvîni, *el-İzâh*, 1/40.

Peki, benzer anlam içeriğini barındırıyor gibi anlaşılan cümlelerin aynı kasıtlara sahip olduğu söylenebilir mi? Söz gelimi “زيد المنطلق”, “زيد منطلق” ve “زيد المنطلق زيد” ifadeleri aynı fâideleri mi barındırır? Bu bağlamda her üç ifadenin, her birinde özel bir amaç ve diğerlerinde olmayan bir içerik barındırdığı dolayısıyla kasıtlarının birbirinden farklılık arz ettiği söylenebilir. Bu doğrultuda “زيد منطلق” ifadesi Zeyd veya Amr’dan herhangi birinin ayrıldığını bilmeyen birine serdedilmiştir. Bir diğer deyişle muhatap, ifade öncesi ne Zeyd’in ne de Amr’ın ayrıldığından haberdardır. Bu durumda mütekellim ona bu bilgiyi ilk kez vererek Zeyd’in ayrılma eylemini gerçekleştirdiğini ona bildirmiş olur. Yanı sıra “زيد منطلق” ifadesi ise eylemi bilen ancak bu eylemin Zeyd mi Amr mı tarafından gerçekleştirildiği noktasında bilgisi bulunmayan muhataba yönelik eylemi gerçekleştirenin başkası değil, Zeyd olduğunu bildirmeyi amaçlar.<sup>67</sup> Bu bağlamda eylemin fâilinin bilgisine duyulan ihtiyaç ile eylemin var olup olmadığının bilgisine duyulan ihtiyaç benzerlik gösterir. Çünkü eylemin varlığına dair bilgiye ihtiyaç duyulduğu gibi eylemin kimin tarafından yapıldığının bilgisine de ihtiyaç duyulur.<sup>68</sup> Sonuç olarak, mütekellimin kastı, muhatabın bilgi seviyesine göre değişkenlik arz edebilir. Bu nedenle, her bir muhatabın bilgi durumuna uygun, özel bir kasıt anlayışının gündeme geldiği ifade edilebilir. Bu bağlamda, benzer kelimeler kullanılsa dahi cümlelerin yapısının ve düzeninin, muhataba iletilmek istenen mesajın içeriğini şekillendirdiği belirtilmelidir. Mütekellimin kastı, muhatabın bilgi seviyesi ve cümlenin sentaktik yapısı, anlam ve kasıtların dışavurumunda belirleyici unsurlar olarak öne çıkmaktadır.

Kastı dil yoluyla dışsallaştırmanın formunu belirleyen muhatabın bilgi durumu da belâgat disiplininde temel bir unsur olarak gözetilmiştir. Bu doğrultuda mütekellimin, muhataba yönelik yeni bir yargıyı bildirme kastı, cümlenin terkiibinde ihtiyaç miktarınca karşılık bulur.<sup>69</sup> Söz gelimi zihninde bir hüküm hakkında tereddüdü ve şüphesi bulunmayan bir muhataba yönelik hükümü pekiştiren tekit edatlarının kullanılmasından sakınılır. Nitekim muhatap, söz konusu hükümü kabul etmeye hazır bir pozisyonadadır. Dolayısıyla muhatabın hüküm karşısındaki bilgi durumu, mütekellimin kastını vurgulamasına

.....

67 Ebû Bekr Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâ’ilü’l-i’câz*, thk. Mahmut Muhammed Şakir (Kahire: Matbaatü’l-Medenî, 1413/1992), 177-178.

68 Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâ’ilü’l-i’câz*, 177-178.

69 Ebû’l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb el-Kazvînî, *Telhişü’l-Miftâh* (Karaçi: Mektebetü’l-Büş-râ, 1431), 13-14.

bir ihtiyaç hissettirmez. Ancak muhatabın hüküm hakkında tereddüt ve sorgulama hali içerisinde olması durumunda cümleyi tekit ile kuvvetlendirmek güzel olur. Bu şekilde mütekellim, muhatabının bilgi seviyesindeki eksiklikleri veya belirsizlikleri dikkate alarak kastını daha vurgulu bir şekilde dışsallaştırma ihtiyacı duyar. Bu durum, onun kastının muhatabın bilgi durumuna göre değiştiğini ya da en azından daha vurgulu bir forma girdiğini yansıtır. Muhatabın hükmü inkâr etmesi durumunda ise onun inkârı nispetince hükmün tekit edilmesi vaciptir. Mütekellim, burada kastını en güçlü ve en ikna edici şekilde dışsallaştırmak zorundadır. Mütekellimin kastının muhatabın durumuna göre en çok değişiklik gösterdiği bu haber türü, kastın muhatabın durumuna göre belirlenmesine örneklik teşkil eder. Bahsi geçen haber türlerinden ilki ibtidâî haber, ikincisi talebî haber, sonuncusu ise inkârî haber olarak isimlendirilir.<sup>70</sup>

Belâgatta mütekellimin kastını ifade edecek formun, muhatabın bilgi durumuna göre değişikliğe uğraması, iletişimin etkili ve anlam aktarımının net olması açısından hayati önemi haizdir. Bu doğrultuda ibtidâî, talebî ve inkârî haberler, mütekellimin kastının keyfiyetini ve muhatabın bilgi durumu miktarınca nasıl yenildiğini gösteren örneklerdir. Bu bağlamda kasd-ı mütekellimin muhatabın bilgi durumuyla doğrudan bağlantılı olduğunu ve bu bağlantının belâgatın sistematik dokusunda temel unsurlardan biri olduğunu belirtmek gerekir.

Belâgat disiplinindeki takdîm ve te'hîr olgusu, mütekellimin kastının senktik kurguyu değiştirmesine yönelik başka bir örnektir.<sup>71</sup> Buna göre mef'ûlün takdîminin vücûb ve cevaz ifade ettiği durumlar mevcuttur. Cevaz ifade eden bu yerlerde mef'ûlün fâilden önce getirilmesi, mütekellimin kastına dayalı bir tasarruf sonucu ortaya çıkar. Ne var ki söz diziminin temel yapısı mütekellimin de aşına olduğu üzere fiil, fâil ve mef'ûl bihten oluşur. Bu temel yapıya aykırı gibi gözükken kullanımlar da bulunmaktadır. Bu noktada söz gelimi takdîmi işaret eden karîneler mevcut olduğunda mef'ûl bih öne alınabilir. Örneğin cümlenin aslının "ضرب عبد الله زيدا" şeklinde olağan dizilim olmasına rağmen cümlenin mütekellimin kastı doğrultusunda bu asla aykırı bir görüntü arz ederek "ضرب زيدا عبد الله" şeklinde serdedilmesi bunu yansıtmaktadır. Söz konusu örnekte mütekellim, mef'ûlü öne alarak fiilin fâilden daha çok mef'ûl bih ile ilişkili olduğunu belirtmek istemektedir. Yanı sıra mütekelli-

.....

<sup>70</sup> Kazvîni, *Telhîşü'l-Miftâh*, 13-14.

<sup>71</sup> Desûkî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Telhîş*, 1/77.

min mef'ül bihi fâilden önce getirmesinin temel sebebi, mef'ül bihe atfettiği ihtimâm kastından kaynaklanmaktadır.<sup>72</sup> Bu bağlamda mütekellim, fâile değil de mef'üle önem verdiğini göstermeyi kastettiği zaman aslın dışındaki bu kullanımı uygular. Ancak o, sadece ihbârda bulunmak istediği zaman fiil-fâil ve mef'ül bih kullanımı örgüsüne döner.<sup>73</sup>

Hazif ve zikr konusu, yine kasıt teorisi çerçevesinde değerlendirilebilecek bir konudur. Çünkü mütekellim, kastı doğrultusunda hazif veya zikr tercihi-ne yönelerek kastına uygun ifadeyi dışsallaştırır. Bu bağlamda bir ifadeyi zikretmenin gerekçesi olarak müsned ileyihi zikretmenin müsnedi çağrıştırmaya engel oluşundan bahsedilebilir. Söz gelimi ifadenin başında dile getirilen “Zeyd âlimdir” sözü böyledir. Ya da buna ek olarak müsnedin zikredilmesinde birtakım amaçlar yatabilir. Bu amaçlar ya açıklamayı artırmak ve pekiştirmek ya dinleyicinin anlayışsızlığına bir gönderme yapmak ya da dinleyicinin onu zikretmekten keyif alması şeklindedir.<sup>74</sup> Zikrin yanı sıra hazif de kasıt ile dinamik bir ilişki halindedir. Bu çerçevede ihtisara ve gereksiz ayrıntılardan kaçınmaya dair kasıt durumları hazfi gerektirir. Söz gelimi “خرجت فإذا زيد (Dışarı çıktım ve bir de baktım ki Zeyd!)” veya “زيد منطلق وعمرو (Zeyd gitti ve Amr da!)” ifadelerinde müsnedin hazfedilmesi bunun örneğidir.<sup>75</sup>

Kasıt teorisinin belâgat içindeki etkisini incelemenin en belirgin örneklerinden biri emir kipleridir. Zira belâgatta bir emrin anlamı, mütekellimin kastına göre şekillenmektedir. Bu bağlamda, mütekellim “Yap!” anlamını kastettiğinde kelime emir anlamı taşır, farklı bir anlamı kastettiğinde ise kelime emir anlamından çıkar. Ancak yalnızca emir anlamının kastedilmesi, sığanın kendiliğinden emir ifade ettiği anlamına gelmemelidir. Çünkü anlam, sığadan değil, mütekellimin kastından doğar. Bu çerçevede, emir ifade eden yapıların anlamlarının üstünlük derecesi, kasıt yoluyla vâzî tarafından belirlenir.<sup>76</sup> Dolayısıyla emrin üstünlük anlamı, hakiki anlamdır. Ancak emir, bu hakiki anlamının dışında dua anlamı da ifade edebilir. Örneğin “وَقُلْ رَبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ (De ki:

.....

72 Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kamber Sibeveyh, *el-Kitâb (Kitâbü Sibeveyh)*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire, Mektebetü'l-Hancı, 1408/1988), 1/34.

73 Mehdi el-Hafâci, “el-Mütekellimü ve eşerühü fi binâ'i'l-kâ'ideti'n-naḥviyye”, 189.

74 Ebû Ya'kub Sirâcuddîn es-Sekkâki, *Miftâhu'l-'ulûm*, nşr. Naîm Zerkûr (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987), 207.

75 Sekkâki, *Miftâhu'l-'ulûm*, 206.

76 Sekkâki, *Miftâhu'l-'ulûm*, 318.

*Rabbim! Bağışla ve merhamet et*)”<sup>77</sup> âyetindeki emir kipi dua anlamında kullanılmıştır. Yine emir, dua anlamının dışında ibâha anlamı da ifade edebilir. Söz gelimi “جالس الحسن (Hasan ile otur)” veya “ابن سيرين (İbn Sîrîn ile otur)” gibi ifadeler, izin makamında ibâha anlamı taşır.<sup>78</sup> Buradan hareketle emir formlarının farklı anlamları ifade edecek şekilde kullanımının dilsel yapı ile kasıt arasındaki ilişkiyi imlediği söylenebilir. Bu ilişki çerçevesine emir formlarının ardındaki kasıtlar ve bu kasıtların dilsel yapılarla ifade edilme keyfiyeti, dilin işlevsel yönlerini açığa vurur.

### Sonuç

Kur’ân’ın i’câzı, belâgat ilminin temel hareket noktası olarak kabul edilmektedir. Bu noktada beşerî ve ilâhî kelimelerin çerçevesinde i’câzın rasyonel temellerine dair tespit çabaları belâgatın kelimeleri ile aynı gerilimleri paylaşmasını sağlamıştır. Bu doğrultuda belâgat ile kelimeler arasındaki ilişki, Arap dil düşüncesinin teolojik ve dilbilimsel boyutlarını derinlemesine etkilemiştir. Özellikle Mu'tezile ve Eş'ariyye arasında ortaya çıkan diyalektik süreç, belâgatın gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Bundan dolayı belâgat, Küfe ve Basra gibi temel dil ekollerinden ziyade teolojik tartışmalarla daha doğrudan bir bağ kurmuştur. Belâgat disiplini içerisinde bu etkileşim zeminini sağlayan ise kelimeler-belâgat ekolüdür.

Belâgat, nahiv disiplininin daha çok kendi iç dinamikleriyle şekillenmesinin aksine, kelimeler ile olan etkileşimi sayesinde İslâm düşüncesinin farklı dinamiklerinden beslenme imkânına sahip olmuştur. Bu çerçevede belâgatın teşekkülü, yalnızca dilbilimin iç yapısından değil, farklı disiplinlerin etkisiyle hem teorik hem de pratik açıdan zenginleşen çeşitli görüşlerin katkılarıyla şekillenmiştir.

Kelimeler-belâgat ilişkisi çerçevesinde anlamın yalnızca söz ifadelerden değil, mütekelimin niyet ve iradesinden kaynaklanmasına dayanan kasıt teorisi belâgatın temel teorilerinden birisi olmuştur. Bu teoriye göre, mütekelimin kasıt olmaksızın delâletin oluşumunun mümkün olmadığı vurgulanmaktadır. Bu bağlamda belâgat ilminde kasıt, anlamın doğru ve etkili bir şekilde

.....

<sup>77</sup> el-Mü'minûn, 23/118.

<sup>78</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 319.

aktarılmasında kritik bir unsur olarak kullanılmakta, dilin derin anlam katmanları mütekellimin niyetine göre şekillenmektedir.

Mu'tezile ekolü, kasıt ve irade kavramlarını merkeze alarak Allah hakkında konuşabilmenin imkânını tartışmış ve ilâhî kelamın anlaşılmasında akli ve dilsel delillerin önemine işaret etmiştir. Onlara göre Allah'ın iradesi ve kasıtı, kelamının anlamını belirleyen temel unsurlardır. Bunun yanı sıra O'nun kelamı da döngüsel bir ilişki çerçevesinde kasıtı belirleyebilir. Mu'tezile'nin kasıt anlayışı, dilin kullanımını esas alan bir yaklaşım sunmaktadır. Bu bağlamda dil, anlamın iletiminde bir vasıta olmakla birlikte, anlamın belirleyici unsuru kasıttır. Bu ilke, İslâm düşüncesinde özellikle Mu'tezile tarafından geliştirilmiş ve belâgat ilmi ile bağlantılandırılmıştır. Belâgat, sadece sözdizimsel kuralların ötesinde bir kasıt araştırması olarak da değerlendirilebilir. Burada, meâni ilminin merkezinde dilin yapısal unsurlarına dikkat çeken "nasıl" sorusunun ötesinde "neden" ve "niçin" soruları yer almakta ve kasıt ile kelam arasındaki ilişkiyi vurgulayan bir belâgat anlayışı teşekkül etmektedir. Bu çerçevede kasıt teorisi, Mu'tezile'nin Arap belâgatı üzerindeki etkisinin bir yansıması olarak değerlendirilmelidir.

Bu yaklaşım, belâgat düşüncesine önemli katkılar sunmuş, dil ve teoloji arasındaki ilişkiyi derinleştirmiştir. Mu'tezile'nin etkisiyle belâgat ilmi, dilbilimsel karakterli bir disiplin olmaktan ziyade, teolojik verileri ve kaygıları da içeren dinamik bir alan haline gelmiştir. Kasıt teorisi sayesinde, dilin anlamı mütekellimin niyetine göre yeniden yorumlanmış ve bu durum belâgatın metodolojik yapısının şekillenmesinde belirleyici olmuştur.

Kasıtın, belâgatın sistematik yapısındaki rolü, dilin semantik değerinin belirlenmesinde kritik bir unsur olarak öne çıkmaktadır. Bu bağlamda Arap dilbilimciler, çağdaş dilcilerin yeni bir alan olarak ortaya koydukları kasd-ı mütekellimin delâletteki rolüne ilişkin yaklaşımları, farklı bağlamlarda önceden ele alma fırsatını bulmuşlardır. Arap dilcileri, kasıt üzerinden semantiğin ve teolojinin kesişimini belâgat aracılığıyla sağladıkları bir zeminde hareket etmişlerdir. Bu çerçevede kasıtın teoloji ile kesişimi, Mu'tezilî paradigmanın adalet ilkesi ile semantik kesişimi ise kasıtın anlamın temel belirleyicisi olma rolü üzerinden açıklanabilir.



### **Kaynakça/Reference**

- Abdülkâhîr el-Cürçânî, Ebû Bekr. *Delâ‘ilü’l-i‘câz*. thk. Mahmut Muhammed Şakir. Kahire: Matbaatü’l-Medenî, 1413/1992.
- Altunya, Hülya. *Kâdî Abdülcebbar’da Söz (Kelâm)-Anlam İlişkisi -Kasdu’l-Müttekellim Problemi Bağlamında-*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Aslan, İbrahim. *Kâdî Abdülcebbar’a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur’an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *et-Takrîb ve’l-irşâd fî ‘uşûli’l-fıkh*. thk. Abdülhamîd b. Alî Ebû Zenîd. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1418/1998.
- Bân Sâlih Mehdî el-Hafâcî, “el-Müttekellimü ve eşerühü fî binâ’i’l-kâ‘ide-ti’n-naḥviyye fî Kitâbi Sibeveyhi”. *Mecelletü Külliyyeti’l-Âdâb* 97 (Eylül 2011), 181-201.
- Bûcâdî, Halîfe. *Naḥve manzûrin tedâvüliyyin li dirâseti’l-belâgati’l-‘Arabiyye meş-rû‘ li rabṭi’l-belâgati bi’l-ittisâl*. Riyâd, Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Su‘ûd el-İslâmiyye, 1432.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr. *el-Beyân ve’t-tebyîn*. Beyrut: Dârü ve Mektebetü Hilâl, 1423.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr. *er-Resâ‘il*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü’l-Hânçî, 1384/1964.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr. *Kitâbü’l-Ḥayevân*. Beyrut: Dârü’l-Mektebeti’l-İlmiyye, 1424.
- Cündî, Dervîş. *Naẓariyyetü ‘Abdikâhîr fî’n-naẓm*. Kahire: Mektebetü Nehdati’l-Mısır, 1960.
- Cündioğlu, Dücane. *Anlamanın Buharlaşması ve Kur’an -Hermeneutik Bir Deneyim II-*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.
- Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn Ebû’l-Meâlî. *Lüma‘u’l-edille fî kavâ‘idi Ehli’s-sünne*. thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd. Lübnân: Âlemü’l-Kütüb, 1407/1987.
- Çöklü, Ramazan. *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi Bağlamında Hicri 4. Asır Bağdat Usûlcülerinin Umum Lafızlarla İlgili Yaklaşımlarının Tahlili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Duğaym, Semih. *Felsefetü’l-kader fî fikri’l-Mu‘tezile*. Beyrut: Dârü’l-Fikri’l-Lübnânî, 1992.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi*. çev. Muhammed Coşkun - Numan Konaklı. İstanbul: Mana Yayınları, 2016.

- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn*. thk. Nuaym Zerzûr. Beyrut: el-Mektebetü'l-Mısriyye, 1426/2005.
- Fahrüddîn er-Râzî, Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl). *el-Me'âlim fi 'uşûli'd-dîn*. thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984.
- Frank, Richard M. *Beings and Their Attributes: The Teaching of Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period*. Albany: State University of New York Press, 1978.
- Gurre, Muhammed Heysem. *el-Belâgatü 'inde'l-Mu'tezile*. Abû Dabî: Abû Dabî lî's-Sekâfeti ve't-Türâs, 2007/1428.
- Hamîs, Leylâ Abbâs. *Nazariyyetü'l-kaşd ve eşerühâ fi izhârî'l-ma'nâ ve'l-i-câzi'l-Kur'ânî 'inde'l-Kâdi Abdülcebbâr el-Mu'tezilî*. Bağdat: Merkezü'l-Bühûs ve'l-İslâmiyye, 1428/2007.
- Hatîb el-Kazvîni, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn, *Telhişü'l-Miftâh*. Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 1431.
- Hatîb el-Kazvîni, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn. *el-İzâh*. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1405/1985.
- Hülî, Emîn. *Menâhicü tecdid fi'n-naḥv ve'l-belâga ve't-tefsîr ve'l-edeb*. Kahire: Dârü'l-Ma'rife, 1961.
- İlgar, M. Zeki – İlgar, Semra Coşgun. "Nitel Bir Araştırma Deseni Olarak Gömülü Teori (Temellendirilmiş Kuram)". *İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/3 (Güz 2013), 197-247.
- İbn Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullâh ed-Dîneverî. *Te'vilü muhtelifi'l-ḥadîs*. thk. Muhammed Muhyiddin el-Asfar. Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1419/1999.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dârü Sâdır, 1414.
- İltaş, Davut. *Fıkıh Usulünde Müttekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*. İstanbul: İSAM, 2011.
- Kâdi Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* 15: *et-Tenebbü'ât ve'l-mu'cizât*. nşr. M. M. Kâsım - İ. Medkûr. Kahire: Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1962.
- Kâdi Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* 6/2: *el-İrade*. thk. George C. Anawati. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lif ve't-Terceme ve't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1962.

- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl 7: Halku'l-Kur'an*. thk. İbrâhim el-Ebyârî. Kahire: eş-Şeriketü'l-Arabiyye li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1961.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl 16: İ'câzü'l-Kur'an*. nşr. Emîn el-Hûlî. Mısır: eş-Şeriketü'l-Arabî li't-Tibâ'a ve'n-neşr, 1960.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl 17: eş-Şer'iyât*. nşr. Tâhâ Hüseyin. Kahire: Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1382/1963.
- Kassâb, Velîd. *et-Türâşü'n-naqdî ve'l-belâğî li'l-Mu'tezile hattâ nihâyeti'l-ğarnî's-şâdisi'l-hicrî*. Devha: Dârü's-Sekâfe, 1405/1985.
- Kızıklı, Zafer. *Arap Dilinde Belâgat Bilimi*. Ankara: Kızıklı Yayınları, 2008.
- Mânkdim Şeşdîv, Ebü'l-Hüseyn Kıvâmüddin Ahmed b. Ebî Hâşim Muhammed el-Hüseynî. *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûli'l-ğamse*. thk. Abdülkerîm Os mân. Kâdî Abdülcebbâr'a izafetle, Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse adıyla. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1988.
- Marulcu, Hasan Tefvik. *Kelam Belâgat İlişkisi -Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Kelâmı Bağlamında*. Isparta: Dilara Yayınları, 2012.
- Merdâvî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn. *et-Taḥbîr şerḥü't-Tahrîr fi 'uşûli'l-fıkh*. nşr. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn vd. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000.
- Nâsîf, Mustafâ. *el-Lüğa beyne'l-belâğati ve'l-'üşlûbiyye*. Cidde: en-Nâdî'l-Edebi's-Sekâfî, 1989.
- Nüveyrî Muhammed. *İlmü'l-Kelâm ve'n-naẓariyyetü'l-belâğiyye 'inde'l-'Arab*. Sefâkus: Dârü Muhammed Ali el-Hâmî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2001.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn. *Miftâhu'l-'ulûm*. nşr. Naîm Zerzûr. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987.
- Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, Ebü'l-Hasen. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Sibeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kamber. *el-Kitâb (Kitâbü Sibeveyh)*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1408/1988.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *Hüsnü'l-muḥâḍara fi târihi Mısır ve'l-Kâhira*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Mısır: Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 1967.

- Şebüsterî, Muhammed Müctehid. *Hermenötik, Kur'an ve Sünnet*. çev. Abuzer Dişkaya. İstanbul: Mana Yayınları, 2017.
- Vishanoff, David R. *The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law*. New Haven, Connecticut: American Oriental Society, 2011.
- Yalçın, Hacer. "Bir Araştırma Deseni Olarak Fenomenoloji". *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/2 (Aralık 2022), 213-232.
- Yartaşı, Recep. "Abdülkâhir el-Cürcânî'nin İ'câz Anlayışı -Belâgat-Kelam Etkileşimi Çerçevesinde-". *Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Dil ve Edebiyat Anlayışı*. ed. İsa Güceyüz. 333-387. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Yartaşı, Recep. "Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Nefsî Kelam Savunusu ve Mu'tezilî Metot Eleştirisi". *Tevilat* 3/1 (2022), 73-93.

# Hanefî Fetvâ Usûlünün Oluşumu ve Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin Tedvine Sağladığı Katkı Üzerine Bir İnceleme Mehmet Büyükmutu\*

**Öz:** Hanefî fetvâ usûlünün erken dönemlerine dair bilgiler, sonradan telif edilen eserler aracılığıyla günümüze ulaşmaktadır. Bu bağlamda erken dönemlere dair ilk bilgiler Ebü'l-Leys es-Semerkindî tarafından *Kitâbü'n-Nevâzil* ile *Uyûnü'l-mesâil* isimli eserlerde bir araya getirilmiştir, ancak buradan hareketle Hanefî fetvâ usûlünün fetvâ usûlünün Semerkindî ile teşekkül ettiğini söylememiz mümkün gözükmemektedir. Nitekim Semerkindî'nin görüşlerine yer verdiği isimler ağırlıklı olarak 3./9. yüzyılda yaşamış fakihlerdir ve o döneme kadar fetvâ usûlüne dair birçok kâidenin oluştuğu görülmektedir. Bu durum, sosyal bilimlerin birçok alanında ve Hanefî mezhebi özelinde mezhebin teşekkül sürecinin tedvininden önce olmasının doğal bir sonucu olduğu örneğindeki gibi fetvâ usûlünde de kendini göstermektedir. Semerkindî'nin Hanefî literatürüne katkısı sadece nevâzil türünde günümüze ulaşan ilk eserini ona ait olması değil, bilakis erken dönem fetvâ usûlü kâidelerini ve gelişmelerini kayıt altına alma konusunda ortaya koyduğu fikhî mesâidir. Nitekim teşekkül, terakki ve tekâmül aşamaları dikkate alındığında İbn Âbidin'in yaklaşımlarıyla tekâmülünü tamamlayan fetvâ usûlü kâidelerinin ilk dönemlerde birçok hususunun teşekkül etmiş olduğunu göstermesi açısından Semerkindî'nin literatüre yaptığı bu katkı oldukça önemlidir. Bu bağlamda Semerkindî'nin fetvâ usûlüne dair 2./8. ve 3./9. yüzyıllardaki gelişmeleri bir araya getirmesi ve kendi dönemindeki ilerlemeleri ortaya koymasıyla fetvâ usûlünün tedvin sürecini başlatmış olduğu ve bu sürecin önemli bir dönüm noktasını ifade ettiği görülmektedir. Dolayısıyla bu çalışmamızda Hanefî mezhebinin fetvâ usûlü, tarihi süreç içerisindeki gelişimi, tedvin aşamasında Semerkindî'nin fetvâ usûlüne etkisi ve katkısının boyutları incelenmeye çalışılmaktadır. Araştırma yöntemi olarak ise *Kitâbü'n-Nevâzil* ile *Uyûnü'l-mesâil*'deki fetvâ usûlü ile ilgili kâideler incelenmekte, bu kâideler açıklamaları ve varsa örnekleriyle birlikte belirli bir sistematik çerçevesinde gruplandırılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Hanefî Fetvâ Usûlü, Ebü'l-Leys es-Semerkindî, Edebü'l-Müftî, Resmü'l-Müftî, *Kitâbü'n-Nevâzil*, Âdâbü'l-Fetvâ.

**Hakem Sayısı:** En az iki dış hakem

**Değerlendirme:** Çift Taraflı Kör Hakemlik

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.

**Benzerlik Taraması:** Yapıldı - intihal.net

\* Serbest Araştırmacı.  
Independet Researcher.  
İstanbul, Türkiye | mehmetbmutu@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-0191-4069>

**Atıf / Cite as:** Büyükmutu, Mehmet. "Hanefî Fetvâ Usûlünün Oluşumu ve Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin Tedvine Sağladığı Katkı Üzerine Bir İnceleme". *UMDE Dini Tetkikler Dergisi-UMDE Journal of Religious Inquiries* 7/2 (Aralık/December 2024): 137-172.  
<https://doi.org/10.54122/umde.1559788>

**Çıkar Çatışması:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.

**Etik Bildirim:** umde@nevsehir.edu.tr

**Lisans:** Yazar/lar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

### **A Study on the Formation of the Hanafi Fatwa Methodology and the Contribution of Abū'l-Layth al-Samarqandī to Its Compilation**

**Abstract:** Information about the early stages of the Hanafi fatwa methodology has reached us through works authored in later periods. The first insights into these early periods were compiled by Abū'l-Layth al-Samarqandī in his works *Kitāb al-Nawāzil* and *'Uyūn al-Masā'il*. However, it does not seem accurate to claim that the Hanafi fatwa methodology was fully formed by Samarqandī. In fact, the scholars whose opinions Samarqandī includes mostly lived during the 3<sup>rd</sup>/9<sup>th</sup> century, and it is evident that by that time, many rules related to fatwa methodology had already been established. This situation reflects a common occurrence in many fields of social sciences, and specifically in the Hanafi school, where the process of a school's formation often precedes its formal codification.

Samarqandī's contribution to Hanafi literature is not limited to the fact that the first surviving work of the *nawāzil* genre belongs to him; rather, his significant juristic efforts in recording the early fatwa methodology rules and developments are of great importance. When considering the stages of formation, progression, and maturation, Samarqandī's contributions are particularly notable for showing that many aspects of the fatwa methodology were already formed in earlier periods, before it reached its full maturation with the approaches of Ibn 'Abidin. In this regard, Samarqandī's role in gathering the developments in fatwa methodology from the 2<sup>nd</sup>/8<sup>th</sup> and 3<sup>rd</sup>/9<sup>th</sup> centuries and presenting the advances of his own time marked the beginning of the formal codification of fatwa methodology and represents a significant turning point in this process.

Thus, in this study, we aim to examine the fatwa methodology of the Hanafi school, its development throughout history, and the extent of Samarqandī's influence and contribution during the codification phase. The research methodology involves analyzing the fatwa methodology rules found in *Kitāb al-Nawāzil* and *'Uyūn al-Masā'il*, and these rules are systematically categorized along with their explanations and, where applicable, examples.

**Keywords:** Islamic Law, Hanafi Fatwa Methodology, Abū'l-Layth al-Samarqandī, Adab al-Mufti, Rasm al-Mufti, *Kitāb al-Nawāzil*, Adab al-Fatwa.

**Number of Reviewers:** At least two external reviewers

**Evaluation:** Double-Blind Peer Review

**Ethics Statement:** Ethical principles were adhered to in the preparation of this study.

**Plagiarism Check:** Completed via intihal.net

**Conflict of Interest:** No conflicts of interest have been declared.

**Funding:** No grants, funding, or other support were received.

**Ethics Contact:** umde@nevsehir.edu.tr

**License:** The author/s retain the copyright of their works published in the journal, which are distributed under the CC BY-NC 4.0 license.

## Giriş

Günümüze fetvâ usûlü konuları tamamlanmış şekilde ulaşan Mehmed Fikhî el-Aynî'nin (ö. 1147/1735) *Risâle fî Edebi'l-müftî'si*<sup>1</sup> ile İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) *Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî* isimli fetvâ usûlü/resmü'l-müftî risalesinin temel aldığı kâidelerin oluşumu erken dönemlere kadar uzanmaktadır. 2./8. yüzyıl, fıkıhın usûl ve furû bağlamında tüm konularının temellerinin atıldığı bir dönem olduğu gibi aynı zamanda Hanefî fetvâ usûlüne dair ana konuların ictihad merkezli olarak gündeme gelmeye başladığı bir dönem olarak da kendini göstermektedir. 3./9. yüzyıla gelindiğinde ise meşâyih ismi verilen mezhep müctehidleri<sup>2</sup> aracılığıyla fetvâ usûlüne dair birçok konunun şekillendiği görülmektedir. Ancak o dönemin fetvâ usûlüne dair çıkarım ve yaklaşımları, günümüze o dönemde yazılan eserlerle değil bir sonraki yüzyılda nevâzil<sup>3</sup> türü olarak adlandırılan ve günümüze bu alanda ulaşan ilk eser olan Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin *Kitâbü'n-Nevâzil*'i<sup>4</sup> aracılığıyla ulaşmıştır.

.....

- 1 Osman Şahin, "Fetvâ Emîni Mehmed Fikhî Efendi'nin (1147/1735) Hayatı ve Eserleri", *Diyanet İlmî Dergi* XLIV/3 (2008), 129-142.
- 2 Farklı şekillerde tanımlanmakta birlikte *meşâyih* kavramı Ebû Hanîfe'yi görmemiş ve ondan ders okumamış fakihlerin tamamı yahut Mâverâünnehir, Buhârâ ve Semerkant fakihleri olarak tarif edilmektedir. Bk. Ahmed b. Muhammed Nâsiruddîn en-Nakîb, *el-Mezhebü'l-Hanefî* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2002), 1/328.
- 3 Literatürdeki anlamı ve dönemsellik çerçevesi ile alakalı farklı değerlendirmeler yapılmakla birlikte *nevâzil* kavramı, 3./9. yüzyılın ilk yarısından sonraki dönemi ifade etmektedir. Detaylı bilgi için bk. Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz eş-Şâmî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr* (Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 1/169; Müsfir el-Kahtânî, *Menhecü İstinbâti ahkâmî'n-nevâzil* (Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2003), 87-93.
- 4 Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin *Kitâbü'n-Nevâzil* veya *el-Fetâvâ* isimli eseri, nevâzil edebiyatına dair yazılan ilk eserler olarak bilinmekle birlikte bu türe dair yazılan ilk eser ile günümüze ulaşan ilk eser arasında farklılık bulunmaktadır. Bu bağlamda nevâzil edebiyatına dair ilk eserler Muhammed b. Fadl el-Belhî (ö. 319/931) ile yazılmaya başlayıp Ebû'l-Kâsım Ahmed b. Abdullâh el-Belhî (ö. 319/931), Ebû'l-Kâsım es-Saffâr el-Belhî (ö. 326/938) ve Rüstüfağnî (ö. 345/956) ile devam ettiği nakledilmekte, ancak bunların günümüze ulaşmadığı görülmektedir. Bu sebeple nevâzil edebiyatına dair günümüze ilk ulaşan eser Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin *Kitâbü'n-Nevâzil*'i olarak bilinmektedir. Konuyla alakalı detaylı değerlendirmeler için bk. Adnan Hoyladı, *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 2022), 404; Okan Kadir Yılmaz, *Orta Asya Hanefî Fetvâ Literatürünün Gelişimi ve İcâre-i Tavile (4/10-6/12 Yüzyıllar)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2023), 61-66.

Hanefî fetvâ usûlüne dair literatürün ve fetvâ usûlü tedvininin ilki olan Semerkandî'nin *Kitâbü'n-Nevâzil ve Uyûnü'l-mesâil'i*, 10./16. yüzyılda Muhammed ed-Destinâî (ö. 9.-10./15.-16. yüzyıl) ve Bedreddin eş-Şuhâvî (ö. 984/1576) tarafından Hanefî fetvâ usûlüne dair yazılan ilk müstakil risalelere ve bu döneme kadarki eserlere önemli ölçüde kaynaklık etmektedir.<sup>5</sup>

Bu çalışmamızda önce fetvâ usûlünün kavramsal çerçevesine, konusuna ve muhatabına; yani müftî ve müsteftîye değinilecek, ardından iki temel konu üzerinde durulacaktır. Öncelikle kurucu imamlar başta olmak üzere teşekkül öncesi dönemde fetvâda ve ictihadda usûle dair ortaya çıkan yaklaşımların neler olduğu ele alınacaktır. Temas edilecek diğer konu ise Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin kendi dönemine kadar gelişme gösteren fetvâ usûlü kâidelerini bir araya getirmesi ve kendisinin geriye dönük bu kâideler özelinde yaptığı bazı değerlendirmeler olacaktır. Nitekim Semerkandî'nin Hanefî fetvâ usûlüne dair en önemli katkısı, teşekkülü kayıt altına alarak sonraki dönemlerde gelişme gösterecek fetvâ usûlü kâidelerinin ilk nüvelerini nakletmesidir.<sup>6</sup>

Çalışmada ayrıca 2./8. ile 4./10. yüzyıllar arasındaki fetvâ usûlünün gösterdiği gelişim ve kurucu imamların mercek altına alınacak, kurucu imamların *ictihad usûlü* ile alakalı söylediklerinin *fetvâ usûlü* kapsamında değerlendirilmesinin imkânı ele alınacaktır. Bu çerçevede Semerkandî'nin yararlandığı isimlerin ve ele aldığı konuların muhtevasına değinilerek fetvâ usûlünün oluşum ve gelişimi incelenecektir. Böylece birbirinden farklı zaman dilimlerine tekabül

.....

5 Destînâî'nin *Âdâbü'l-müftîn* ismini taşıyan risalesi daha kapsamlı bir içeriğe sahip olup Şuhâvî'nin *et-Tırâzü'l-müzheb* ismini taşıyan risalesi daha çok tercih ve tashihlerle alakalı bilgileri ihtiva etmektedir. Muhammed ed-Destinâî, *Âdâbü'l-Müftîn*, "Muhammed ed-Destinâî'nin *Âdâbü'l-Müftîn* Adlı Risâlesi: İnceleme ve Tahkîk", thk. Şenol Saylan, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/1 (Bahar 2019), 245-270; Muhammed Bedreddin eş-Şuhâvî, *et-Tırâzü'l-müzheb fî tercihi's-sahihi mine'l-mezheb* (Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2013); Muhammed Bedreddîn eş-Şuhâvî, *et-Tırâzü'l-Müzheb*, "Bedreddin eş-Şuhâvî'nin 'et-Tırâzü'l-Müzheb' Adlı Eserinin Tahkik ve Tercümesi", thk. Osman Bayder, *Tahkik İslâmî İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/1 (Haziran 2019), 211/257.

6 *el-Fusûl'de kıyas ve re'y/ictihad* gibi konulara değinmekle birlikte ictihad yapabilmenin şartları ile alakalı bazı hususlara temas eden Ebûbekir Ahmed b. Ali el-Cessâs (ö. 370/981) ile her ne kadar Ebû'l-Leys es-Semerkandî aynı dönemin fakihleri olsa da Cessâs'ın ictihad ile alakalı ifade ettiklerinin, fetvâ usûlüne değil, daha çok ictihad ve fıkıh usûlüne taalluk eden hususlar olduğu görülmektedir. Bk. Ebûbekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 2000), 2/367-372.



eden teşekkül ve tedvin dönemlerinin birbirini ne şekilde etkilediği, varsa benzerlikleri ve farklılıkları üzerinde durulacaktır.

### 1. Konusu ve Muhatabı İtibariyle Fetvâ Usûlü

Müsteftînin fetvâ sorarken, müftînin ise hatalı/fasit/geçersiz fetvâdan emin olarak fetvâ vermek için riayet etmesi gereken ilkesel ve ahlâkî kâideler anlamına gelen fetvâ usûlü,<sup>7</sup> iki temel kısımdan oluşmaktadır. Bunlar ahlak ile alakalı hususları içine alan âdâb bölümü ile ilke ve prensipleri içine alan kâide-usûl şeklinde kendini göstermektedir. Fetvâ usûlü konusunda telif edilen eserlerin daha çok fetvâ usûlü ve âdâbı şeklinde kavramlaştırılması buna işaret ediyor olsa da âdâb ile alakalı hususlar erken dönemlerden itibaren usûl kâideleriyle birlikte ele alındığından esasında fetvâ usûlünü oluşturan bütünü içinde yer almakta, âdâb konusundaki prensipler fetvâ usûlünden bağımsız bir disiplin yahut yazım türünü ifade etmemektedir. Söz gelimi Ebû'l-Leys es-Semerkandî, Nâtîfî (ö. 446/1054), Kâdî Cüken el-Gücerâtî (ö. 930/1523), Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve daha birçok müellif fakih fetvâ usûlüne dair ortaya koyduğu yaklaşımlarda usûl ile âdâb konularını birlikte işlemektedir.<sup>8</sup> Bununla birlikte fetvâ usûlü tarihsel süreçte resmî'l-müftî, edebî'l-müftî, âdâbî'l-fetvâ gibi kavramlarla müradif olarak kullanılan bir arka plana sahiptir. Dolayısıyla "âdâb" ifadesinin olduğu tanımlamalar ve terkipler daha çok etik ve ahlâkî unsurları ihtiva etmekteyken ilke ve kâidelere dönük hususların resmî'l-müftî, usûlü'l-iftâ gibi kavramlarla ele alındığı ve bu yönde bir örf olduğu gözlemlenmektedir.<sup>9</sup> Günümüzde yapılan bazı tezlerde ise resmî'l-müftî kavramına dair ortaya konan bazı yaklaşımlar bulunmaktadır.

7 İbn Âbidîn Abdüssettâr Abdülcebbar Abbâs, *Menheciiyetü'l-iftâ* (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2014), 24.

8 Detaylı bilgi için bk. Nasr b. Muhammed b. Ahmed Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *Uyûnü'l-mesâil* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1998), 223; Ahmed b. Muhammed Ömer en-Nâtîfî, *el-Ecnâs fî furû'î'l-Fıkhî'l-Hanefî* (Riyâd: Dâru'l-Me'sûr, 2016), 144; Kâdî Cüken el-Gücerâtî, *Hizânetü'r-rivâyât* (Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla Koleksiyonu, 1095), 6<sup>b</sup>; Zeynüddîn b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik Şerhu Kenzî'd-dekâik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1997), 6/444.

9 Âdâb kelimesinin delalet ettiği anlam ve fetvâ usûlü konusunda oluşturduğu anlamsal örgüye dair detaylı bilgiler ve değerlendirmeler için bk. Mustafa Çağrı, "Edep", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/412; Fahrettin Atar, "Fetva", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/486; Osman Şahin, *Fetvâ Âdâbı* (Samsun: yy., 2009), 14.

Bunlardan bazıları resmü'l-müftî kavramıyla taklit usûlünü,<sup>10</sup> bir kısmı mezhep usûlünü<sup>11</sup> bir kısmı ise tercih usûlünü (veya mezhep içi tercih usûlünü)<sup>12</sup> kastetmekte ve temel tezlerini bu kavramlar üzerinden ortaya koymaktadır. Her birinin kendi içinde mantıksal bir çerçevesi ve usûlü olmakla birlikte bazı yönlerden tenkide ve tahlile açık gözükten bu değerlendirmeler bütüncül olarak ele alındığında ortak noktalarının “fetvâ usûlünün, resmü'l-müftîyi de içine alan daha kapsamlı bir boyutunun olduğu ve resmü'l-müftînin, fetvâ usûlünün ilke ve kâide kısmına taalluk eden bölümüyle alakalı olduğu” görülmektedir.<sup>13</sup>

Netice itibariyle fetvâ usûlü olarak adlandırılan hususların iki kısımdan teşekkül ettiğini söyleyebiliriz: Bunlardan biri âdâba dair konuların ele alındığı etik ve ahlâkî prensipler, diğeri ise fetvâ verme usûlünün yer aldığı ilke ve kâidelerdir. Bu sebeple fetvâ usûlü kavramının, ağırlıklı olarak ilke ve kâidelerden oluştuğu şeklinde bir kanaat bulunsa da bu kavramın hem ahlâkî prensipleri hem de ilke ve kâideleri içine aldığı ifade etmenin daha kuşatıcı ve mevcut literatüre daha uygun olacağını düşünmekteyiz.

Hanefî fetvâ usûlünün ilke ve kâidelerini oluşturan kısmı, muhtevası itibariyle normatif manada müftînin ve müsteftînin yerine getirmesi ve riayet etmesi gereken kuralları ihtiva etmektedir. Söz konusu kâidelerin kahir ekseriyeti, fetvâ usûlünün esas muhatabı olan müftîlerle ilgili olmakla birlikte müsteftîleri ilgilendiren kısımlar, oran itibariyle daha az bir yekunu içermektedir. Bunların da çoğunluğunun -Semerkandî'nin ele aldığı kâideler içinde de görüleceği üzere- âdâb kısmına taalluk ettiği gözlemlenmektedir. Nitekim fetvâ usûlünde müsteftînin üzerine düşen sorumluluklar olmakla birlikte fıkhî

10 Mustafa Ateş, *Son Dönem Osmanlı Fakihlerinden İbn Âbidîn'in Fıkıhçılığı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2019), 220.

11 Şenol Saylan, *Hanefîlerde Mezhep Usûlü (Takdim Yazısı: Mürteza Bedir, Fetvâ ve Değişim)* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 56.

12 Cihâd Ahmed Kudât, *Kavâidü't-tashîh ve't-tercîh fi'l-mezhebi'l-Hanefî* (Ürdün: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, Külliyyetü'd-Dirâsâti'l-Ulyâ, Doktora Tezi, 2010), 66-69; Seyit Mehmet Uğur, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2017), 220.

13 Bu yaklaşımlarla alakalı değerlendirme ve tahliller için bk. Ateş, *İbn Âbidîn'in Fıkıhçılığı*, 220-221; Mehmet Büyükmutu, *Hanefî Fetva Usulünün Teşekkülü ve IV.-X. YY. Arası Teori-Pratik İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2024), 73-75.

bilgisi olan ancak fetvâ melekesi ve ehliyeti olmayan kimseler için bu kâideler işlevsellik noktasında herhangi bir mesleki bilgi ifade etmemektedir.<sup>14</sup>

Fetvâ usûlünün muhatabı gerek âdâb gerekse kâide-ilke kısmı itibariyle hem müftiler hem de müsteftiler olmakla birlikte fetvâ usûlü ağırlıklı olarak müftilere hitap etmektedir. Müftî ise literatürde farklı şekillerde tanımlanıp müftülük için birtakım şartlar ileri sürülmekte,<sup>15</sup> son tahlilde delillerini bilmek suretiyle Allah Teâlâ'nın hükümlerini ilzam etmeksizin açıklayan ve nakleden, bu vasfı itibariyle Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra onun vazifesini icra eden kimse şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>16</sup> Farklı fakih ve müctehidlerin ileri sürdüğü şartları ihtiva eden bu tanımın ortak özelliği, müftînin verdiği hükmün delillerini bilmesi ve bu hükmü ilzam etmeksizin açıklayıp nakletmesidir.<sup>17</sup> Fetvâ usûlünün âdâb kısmının müftilere ve müsteftilere yüklediği ahlâkî

.....

14 Fetvâ için ileri sürülen şartların sadece teorik mesleki bilgi değil, tecrübe edinecek şekilde mülâzemet ve staj gibi uygulamalı süreci de içine alması, fetvâ usûlünün esas muhatabı ve mesul gördüğü tarafın müftî olduğuna delalet etmektedir. Bu husus ilk olarak 5./11. yüzyılın son çeyreğinde Muhammed b. İbrâhim el-Hasîrî (ö. 500/1107) tarafından kaleme alınan *el-Hâvî'l-kudsî'de* (diğer bir adı *el-Hâvî fi'l-fetâvâ*) detaylı olarak ele alınmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhim b. Ânûş el-Hasîrî, *Kitâbü'l-Hâvî fi'l-fetâvâ* (Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, 549-001), 2<sup>a</sup>-3<sup>b</sup>.

15 Bu şartlar ana hatları itibariyle müftîde aranan ilmî şartlar ile ahlâkî şartlar şeklinde iki kısımda ele alınmaktadır. Bu şartların neler olduğu ile alakalı detaylı bilgi için bk. Ahmed b. Hamdân, *Sıfatü'l-müftî ve'l-müsteftî* (Riyâd: Dâru's-Sumey'î, 2015), 147; Abdullâh b. Muhammed b. Sa'd Âli Huneyn, *el-Fetvâ fi's-Şerâti'l-İslâmiyye* (Riyâd: Mektebetü Ubeykân, 2008), 1/97; Muhammed Süleyman Abdullâh el-Aşkar, *el-Füyâ ve menâhicü'l-iftâ, Kuveyt* (Kuveyt: Mektebetü'l-Menârî'l-İslâmiyye, 1986), 26; Muhammed Yüsrâ İbrahim, *el-Fetvâ* (Kâhire: yy., 2007), 451.

16 Hamdân, *Sıfatü'l-müftî ve'l-müsteftî*, 125; Ebü'l-Hasen Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcihi mine'l-hilâf* (Beyrut: İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/186; İbrahim b. Musa Ebü İshâk eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2008), 795; Şihâbüddin Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *el-İhkâm fi temyizi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2009), 43; İbnü'l-Kayyim Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâi el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakki'in an Rabbi'l-Âlemîn* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003), 1/11-13, 4/130.

17 Müftînin müctehid olup olmaması yahut fâsık olmasının verdiği fetvâya etki edip etmemesi gibi bazı hususlar mezhepler nezdinde farklı şekillerde değerlendirilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebü Amr Takiyyüddin Osmân b. Salâhüddin Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî İbn Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986), 107; İbrâhim el-Likkânî, *Menâru usûli'l-fetvâ ve kavâidü'l-iftâ bi'l-akvâ* (Rabat:

sorumluluklar müftînin fetvâ vermeye karşı cür'etkâr olmaması, adaletli, hak-kaniyetli ve mütevazı olması, fetvâ verecek başka bir müftî yokken fetvâdan imtina etmemesi, fetvâdan rücû ettiğinde bunu bildirmesi, Allah Teâlâ'dan tevfiik temenni etmesi, müsteftînin şer'î bilgiyi mutlaka ehil olan bir müftîye sorması, fetvâyı aldıktan sonra başka arayışlar içine girmeyip bununla amel etmesi, aldığı fetvânın kendisi için bağlayıcı olduğunun farkında olması şeklindeki hususlardır.<sup>18</sup>

Fetvâ usûlünün ilke ve kâide kısmının muhatabı, ilk dönemlerden itibaren hem müctehid müftîler hem de mukallit müftîlerdir. Ancak bu durum ilk eserlerde ifade edilen haliyle sonraki dönemlerde ele alınan durumu itibariyle farklılık göstermektedir. Bu çerçevede Ebû Hanîfe, talebeleri ve meşâyih fakihlerin "ictihad ehli olmayanların ve ilmî-fikhî yeterliliğe ilaveten mezhep müktesebatına vâkıf olmayanların fetvâ vermemesi gerektiği" şeklindeki ifadeleri<sup>19</sup> fetvâ usûlünün asıl muhatabının müctehid müftîler olduğuna işaret etmektedir. Bu cümleden olarak İbn Âbidîn, Ebû Hanîfe'nin "Söylediğimiz sözün delilini bilmediği müddetçe herhangi birinin bizim görüşümüzle fetvâ vermesi helal değildir."<sup>20</sup> şeklindeki ifadesinin muhatabı olan merciye dair iki ihtimalinin olduğunu, bunların ise ya müctehid müftî ya da tahrîc ashâbından kimseler (ashâbü't-tahrîc) olduğunu belirtmektedir.<sup>21</sup> Erken dönemlerde ileri sürülen müftîlik şartları ile sonraki dönemlerdeki şartların birbirinden farklılık gösterebileceğini, Cemâleddîn el-Gaznevî Cemâleddîn el-Gaznevî (ö.

.....  
Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2002), 234; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Mukaddimetü'l-Mecmû' Şerhi'l-Mühezzeb* (Amman: Ervika li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, 2020), 208.

18 Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhim b. Ânuş Muhammed el-Hasîrî, *Kitâbü'l-Hâvi fi'l-fetâvâ*, (Fazıl Ahmed Paşa, 549-001), 291<sup>b</sup>; Yûsuf b. Ebû Said Ahmed Tahir b. Mehmed es-Sicistânî, *Münyetü'l-Müftî* (Millî Kütüphanesi, Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi, 17966), 162<sup>a</sup>; Ebû'l-Leys es-Semerkindî, *el-Fetâvâ min ekâvili'l-meşâyih fi'l-ahkâmi's-Şer'iyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2017), 730; Ebû Nasr Zeynüddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Buhârî el-Attâbî, *Cevâmiu'l-Fıkḥ (Fetâvâ Attâbiyye)* (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, 01066), 2<sup>b</sup>.

19 Ebû'l-Leys es-Semerkindî, *el-Fetâvâ*, 10; Sirâceddîn Ali b. Osmân el-Üşî, *el-Fetâve's-Sirâciyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2011), 599-606; Ebû Abdillâh Yûsuf b. Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Hizânetü'l-ekmel* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2015), 4/127.

20 el-Üşî, *el-Fetâva's-Sirâciyye*, 600.

21 Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz eş-Şâmî İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûdi Resmî'l-müftî* (Kâhire: Dâru'l-İhsân, 2018), 151-154.

593/1197) ve Zeyneddîn İbn Nüceym'in yaptığı değerlendirmede görmekteyiz. Gaznevî ve İbn Nüceym'in bu konudaki ifadeleri, ictihad ehliyeti gibi ileri düzey ilmî şartların ilk dönemlerde gerekli olduğu, ancak sonraki dönemlerde (kendi dönemleri) bunun gerekli olmadığı ve müctehid olmasa da bazı şartları taşıdıktan sonra bir kimsenin fetvâ verebileceği şeklindedir.<sup>22</sup>

Bu dönemde ictihad ve fetvâ kavramlarının birbirinden tamamen ayrılmamış olması da fetvâ usûlünden birinci derecede yararlanacak olanların müctehid müftiler olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bununla birlikte “hakîkî manada müftî olarak değerlendirilmese de nakletmek suretiyle bir kimsenin fetvâ verebileceğine” dair oluşan ittifaka göre<sup>23</sup> mukallit müftilerin de fetvâ usûlünün muhatabı olduğu şeklinde bir gelişme yaşandığı görülmektedir. Nitekim delilleri bilen ve kendisi hüküm elde edebilen bir müctehid müftinin mesul olduğu yegâne husus “zâhiru'r-rivâye görüşlerini ihmal etmemesi ve mezhep imamlarının ittifak ettiği konularda kendisinin veya başka bir müctehidin görüşüyle fetvâ vermemesidir.”<sup>24</sup> Erken dönemlerden itibaren sıklıkla ileri sürülen bu görüş, birçok fakih tarafından genel kabul görmüş olsa da bu değerlendirme Şeyh Bedreddin es-Simâvî (ö. 823/1420) ve Ebü'l-Fazl İbnü's-Şihne (ö. 890/1485) tarafından “zâhiru'r-rivâye görüşlerinin haddinden fazla ön planda tutulduğu için müctehid müftiyi sınırladığı ve kendisine inisiyatif hakkı tanımadığı, dolayısıyla müctehid bir müftiyi mukallit bir kimseye dönüştürdüğü, halbuki müctehidin başka bir müctehidi taklit etmesinin caiz olmadığı ilkesiyle çelişki oluşturacağı” gerekçesiyle tenkit edilmiştir.<sup>25</sup> Ancak fetvâ usûlünün birçok konusuna bakıldığında mevcut gelişme ve değişikliklerin, ağırlıklı olarak mukallit müftilerin durumu ve sorumlulukları çerçevesinde

.....

22 Cemâleddin Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî, *el-Hâvî'l-kudsî*, thk. Sâlih Ali (Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2011), 2/563; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik Şerhu Kenzi'd-dekâik*, 6/452.

23 Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *Uyûnü'l-mesâil*, 223; el-Üşî, *el-Fetâvâ's-Sirâciyye*, 600.

24 Fahreddin Hasen b. Mansûr Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 2009), 1/9; Ebü İshâk Necmeddin İbrahim b. Ali b. Ahmed et-Tarsûsî, *Enfe'ul-vesâil ilâ tahrîri'l-mesâil (el-Fetâvâ't-Tarsûsiyye)* (Beyrut: Müessesetü'r-Rayyân en-Nâşîrûn, 2014), 303; Kâsım b. Kutluboğa, *et-Tashîh ve't-tercîh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 2002), 121-122; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/453.

25 Şeyh Bedreddin Simâvî, *Yargılama Usûlüne Dair (Câmiu'l-Fusûleyn)* (İstanbul: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2012), 43-44; Ebü'l-Fazl Muhibbüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed es-Sekafî el-Halebî İbnü's-Şihne, *Nihâyetü'n-Nihâye fî tahrîri takrîri'l-Hidâye* (Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi Koleksiyonu, 108), 40<sup>a</sup>.

cerayan ettiği görülmektedir. Nevâzil türüne dair eser yazan müelliflerin de eserlerinin mukaddimesinde “müftî adaylarına nasıl fetvâ vereceklerine dair ön bilgi vermek, sonradan ortaya çıkan durumlara dair fetvâ verirken kendilerine kolaylık sağlamak, önceki ictihadlara vâkîf olarak fetvâ vermede nasıl bir yol izlemeleri gerektiğini temin etmek” şeklinde telif sebeplerini ifade etmeleri,<sup>26</sup> fetvâ usûlünde muhatabın ağırlıklı olarak mukallit müftîler ve mezhebin kurumsal görüşüne göre fetvâ vermekle mükellef olan müctehidler olduğuna işaret etmektedir.

Günümüzde yapılan çalışmalarda resmî'l-müftî kavramını “taklit usûlü, mezhep usûlü ve tercih usûlü” şeklinde ele alan bazı araştırmacılar, resmî'l-müftînin muhatabı ile fetvâ usûlünün muhatabı arasında bir benzerlik ortaya koymuş olsalar da bu değerlendirmelerin daha çok, resmî'l-müftînin muhatabını belirlemeye dönük yaklaşımlar olduğu görülmektedir. Bu sebeple fetvâ usûlünün muhatabını belirlerken mutlak bir yaklaşımdan ziyade fetva usûlünü oluşturan etik-ahlâkî prensipler ve usûl-kâide şeklindeki kısımlarını göz önünde bulundurarak tafsilatlı bir muhatap-mesul mercî tayin etmenin daha isabetli ve kuşatıcı olacağı kanaatindeyiz.

## 2. Teşekkül Öncesi Sürece Genel Bakış: İlk Nüveler ve 2./8. Yüzyıldaki Durum

Muhtevası itibariyle fetvâ usûlünün birbirini tamamlayan âdâb ve usûl kısımlarının teşekkülü birbirinden farklılık göstermektedir.<sup>27</sup> Bu çerçevede âdâb ile alakalı hususlar, mezheplerin teşekkülünden bağımsız olarak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ikaz, ihtar, teşvik ve tavsiyelerine uzanan bir süreci içine almaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) “Sizin fetvâ vermeye en cür'etkâr olanınız cehenneme karşı en cesaretli olanınızdır.”<sup>28</sup> hadisinden dolayı gerek Hanefî

26 Ebû'l-Leys es-Semerkindî, *el-Fetâvâ*, 10; Muhammed el-Hasîrî, *Kitâbü'l-Hâvî fi'l-fetâvâ*, (Fazıl Ahmed Paşa, 549-001), 2<sup>a</sup>-3<sup>b</sup>; el-Cürçânî, *Hizânetü'l-ekmel*, 1/22.

27 Hanefî fetvâ usûlünün teşekkülü, tedvini ve literatürünün oluşmasıyla ilgili yapılmış müstakil çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmalarda fetvâ usûlünün tüm konularını içine alacak şekilde sonraki dönemlerde gelişme gösteren kâidelere dair ayrıntılı bilgiler yer almaktadır. Detaylı bilgi için bk. Ahmet Yaman, *Fetvâ Usûlü ve Âdâbı* (İstanbul: MÜİF Yayınları, 2017); Şahin, *Fetvâ Âdâbı*; Büyükmutu, *Hanefî Fetva Usulünün Teşekkülü*.

28 Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân b. Fazl ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî (el-Müsnedü'l-Câmi')* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2005), 20; Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Ta'zimü'l-füyâ* (Dubâi: Dâiratü'ş-Şuûnî'l-İslâmiyye,

mezhebinde gerekse diğer mezheplerde fetvâ âdâbına dair konuların kronolojik olarak uzantısı Hz. Peygamber (s.a.v.) dönemine kadar uzanmakta olup, bu kısım tüm mezheplerde tüm mezheplerde ortak bir içeriğe sahiptir.<sup>29</sup> Sahâbi-lerin, sonrasında tâbiîn âlimlerinin, müctehidlerin ve fakihlerin, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen fetvânın hassas, mühim, sorumluluk gerektiren ve manevî mesuliyet ihtiva eden ikazlarından hareketle takındıkları tavır ve sergiledikleri tutum, fetvâ usûlünün etik ve ahlâkî prensiplerinin gelişmesine büyük katkı sağlamaktadır. İçeriği itibariyle fetvâ usûlünün bu kısmı, müsteftînin fetvâ sorarken, müftînin fetvâyı hazırlarken ve verirken taşıması gereken mesuliyetler, hassasiyetler ve ahlâkî niteliklerden oluşmaktadır.<sup>30</sup>

Fetvâ usûlünün kâide ve ilkelerden oluşan kısmı, 2./8. yüzyılın sonları ile 3./9. yüzyılın başlarından itibaren gündeme gelmeye başladığından bu dönem öncesinde kavramsal anlamda fetvâ usûlü gibi bir olgudan bahsetmek mümkün gözükmemektedir.<sup>31</sup> Bu sebeple 2./8. yüzyıl, “teşekkül öncesi süreç” yahut

.....

2012), 35-45, 45, vd; Ebû Abdillâh el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2002), Libâs, 89; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kureşî en-Neysabûrî, *Sahîhu Müslim* (Riyâd: Beytül'Efkârî'd-Devliyye, 1998), Libâs, 26.

29 Bu konuda yazılmış eserlere bakıldığında da tüm mezheplerin müftî ve müsteftînin mesuliyetleri konusunda ortak içeriğe sahip olduğu görülmektedir. Bk. Ebû'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Ta'zîmü'l-füyâ* (Dubâi: Dâiratü'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2012), 35-45, 45, vd.

30 Muhammed Yüsrâ İbrahim, *el-Fetvâ* (Kâhire: yy., 2007), 95-96; Muhammed Riyâd, *Usûlü'l-fetvâ ve'l-kadâ fi'l-Mezhebi'l-Mâlikî* (yy.: Dâru'l-Beyzâ, 1996), 54; Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh* (yy.: Mektebetü't-Tev'iyetü'l-İslâmiyye, 2010), 2/328, 345-355; İbnü'l-Cevzî, *Ta'zîmü'l-füyâ*, 45; Muhammed Takî el-Osmânî, *Usûlü'l-iftâi ve âdâbühû* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2014), 18-20.

31 Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Muâz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken karşılaştığı bir meseleyi nasıl çözüme kavuşturacağı şeklinde sorular sorması üzerine Muâz b. Cebel'in önce kitaba (Kur'ân) orada bulamazsa Sünnet'e müracaat edeceğini, orada da bulamazsa kendi görüşüyle ichtihad edeceğini belirtmesi, bazı araştırmacılar tarafından “fetvâ vermede ilk usûl-yöntem” şeklinde değerlendirilmektedir. (Abdullâh b. Abdülazîz ed-Der'ân, *el-Fetvâ fi'l-İslâm* (Riyâd: Mektebetü't-Tevbe, 2008), 67, 76.) Halbuki burada ön plana çıkan hususun -dönemsel şartlar ve ichtihad-fetvâ kavramlarının birbiri yerine kullanılması da göz önüne alındığında- nasllara dayanarak hüküm çıkarma ve bilinen manasıyla ichtihad yöntemi olduğu görülmektedir. Hakeza Abdüsettar Abdülcebâr Abbâs tarafından Hz. Ömer'in Kâdî Şüreyh ve İbn Mes'ûd'a, karşılaştıkları meselelerde hiyerarşi olarak önce Kitap ve Sünnet'e, ardından sahâbenin önde gelenlerinin ichtihadına müracaat etmeleri, cevap bulunamazsa ferdî ichtihad yapabilecekleri şeklinde ortaya koyduğu usûl de istilâhî manada bir fetvâ usûlü gibi ele alınsa da (Abbâs, *Menhecîyyetü'l-iftâ*,

“teşekküle zemin hazırlayan dönem” olarak değerlendirilmeye daha uygun bir durum arz etmekte, 2./8. yüzyılın sonlarını dâhil etmek mümkün gözükse de esas itibarıyla 3./9. yüzyıla başlayan sürecin “teşekkül süreci” olduğunu ifade etmenin daha isabetli olacağını düşünmekteyiz.

2./8. yüzyıl öncesinde teorik olarak fetvâ usûlü kâidelerinden bahsedilmesinin mümkün gözükmemesinin temel sebebi, formel anlamda fetvâ usûlü doktrininin kullanılabileceği bir mecra ve imkânın olmamasıdır. Başka bir ifadeyle fetvâ usûlü, işlevsel olarak mezhep müktesebatını kullanmak suretiyle faaliyet göstermekte, buna bağlı olarak müftâ bih olan fetvânın tespit edilmesini sağlamaktadır. Hâlbuki bu dönemde mezhep henüz oluşumunu tamamlamamış<sup>32</sup> için, fetvâ verilebilecek düzeyde yeterli ictihad-müktesebat oluşmasına<sup>33</sup> paralel olarak müftâ bih olan görüşün tercih ve tespit edilebileceği boyutta fikhî bir mesâilden bahsedilmesi de mümkün gözükmemektedir. Nitekim fetvâ usûlü, mukallit müftilerin daha fazla ihtiyaç duyduğu ve kendilerine sorulan sorulara mezhebin kurumsal kimliğini yansıtacak surette cevap verebilmek için mezhep bünyesinde yararlandığı bir yöntemdir. Dolayısıyla fetvâ usûlü konularına 2./8. yüzyıldan önce ihtiyaç olmadığı, 3./9. yüzyıldaki fetvâ usûlü konularının ise daha temel düzeyde olup ilerleyen dönemlerde fetvâ usûlü konuları arasında yer alacak olan kavramlar, tashih lafızları, tercih yöntemleri, müftîye verilen inisiyatifler, örfün etkisi vs. gibi konuları kapsayacak şekilde geniş bir hacme ulaşmadığı gözlemlenmektedir.

Örneğin vakıf konusunda Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’in görüşüyle fetvâ verilmesi gerektiğine dair oluşan genel yaklaşım, Ebû'l-Leys es-Semerkindî döneminde gündemde değilken sonraki dönemlerde kâide haline gelen bir yapıya dönüşmektedir. Bu çerçevede Semerkandî'nin, vakıf konusunda

.....

47) bu durum bilinen manasıyla bir ictihad usûlü olarak değerlendirilmeye daha uygun gözükmemektedir.

32 Mezhebin teşekkülüne dair yapılmış bazı çalışmalar bulunmaktadır. Bununla alakalı detaylı bilgi için bk. Murat Şimşek, *Ebû Hanîfe ve Hanefîlik* (Konya: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019), 59-119.

33 Ahmet Yaman iftâ ve ictihad gibi kavramların birbirinden tamamen ayrıldığı dönemin 5./11 ve 6./12. asırlar olduğunu, bu süreden sonra fetvâ usûlünün kurumsal manada teşekkül ettiğini, öncesinde ise hem mezhebin tam olarak teşekkül etmediği hem de buna bağlı olarak yeterli bir müktesebat oluşmadığı için bir fetvâ usûlüne ihtiyaç olmadığını ifade etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Yaman, *Fetvâ Usûlü ve Âdâbı*, 23-24.



zikrettikleri daha sınırlı bir bilgiyi ifade etmekteyken<sup>34</sup> 6./12. asırda Radyyyüddîn es-Serahsî (ö. 571/1176), bu konuyu daha detaylı ele almakta ve vakıf ile alakalı hususlarda Ebû Hanîfe'nin görüşü yerine insanları vakfetmeye teşvik edebilmek için Belh fakihlerinin Ebû Yûsuf'un, Buhârâ fakihlerinin ise İmam Muhammed'in görüşüyle fetvâ verdiklerini ifade etmektedir.<sup>35</sup> Hakeza fetvâ verirken zâhiru'r-rivâye görüşlerinin esas alınması gerektiğine dair önceki dönemlerde herhangi bir ayrıntıya rastlanmamaktayken Kâdihân zâhiru'r-rivâye görüşlerinin bağlayıcı olduğunu ve herhangi bir görüşün bu kaynaklarda ittifakla yer alması durumunda bunun dışına çıkılamayacağını belirtmektedir.<sup>36</sup> Yine 9./15. asırda tashih ve tercih yöntemlerine özel bir önem veren İbn Kutluboğa'nın sarîh tercihin iltizâmî tercihe göre önceliğinin olduğu ya da Kâdihân'ın tashihlerinin diğer fakihlere göre önceliğinin olduğu şeklinde ortaya koyduğu yaklaşıma<sup>37</sup> önceki dönemlerde rastlanmamakta, bu konunun fetvâ usûlü konuları arasına bu dönemde dâhil olduğu görülmektedir. Fetvâ usûlünün gelişmesine örnek olması açısından diğer bir örnek 4./10. asırda Semerkandî fetvâ verirken itibar edilecek kitapları metin-şerh ve fetâvâ şeklinde bir ayrıma tabi tutmadan mezhep imamlarının görüşlerine muhalif olmadığı müddetçe İbrâhim b. Rüstem, Hassâf (*Edebü'l-kâdî*), *el-Mücerred* ve *en-Nevâdir* gibi kaynaklardan fetvâ verilebileceğini herhangi bir hiyerarşiden bahsetmeksizin ifade etmekteyken 8./14. asırda Necmeddîn et-Tarsûsî (ö. 758/1357) mezhep görüşleri ile şerh kitaplarının tearuz etmesi durumunda mezhep görüşleriyle .....

34 Semerkandî Ebû Yûsuf'un Basra'ya gittiğinde kendisine sıklıkla vakıf konusuna dair bazı zor sorular sorulduğunu, bu sorular karşısında farklı günlerde farklı fetvâlar verdiğini, bu durumun artması üzerine Ebû Yûsuf'un mazeret beyan ederek "Ebû Hanîfe'nin vakıf konusuna dair verdiği (teşvik ve tecviz eden) bir fetvâsının olmadığını, bu sebeple kendisinin de standart bir usûl takip edemediğini" nakletmektedir. (Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *el-Fetâvâ*, 733.) Bu durumun, sonraki dönemlerde İmâmeyn'in vakıf konusundaki görüşlerinin müftâ bih olmasında etkili olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu husus, bazı fetvâ usûlü konularının da dönem bazlı olarak gelişmesine önemli bir örnek teşkil etmektedir.

35 Ebû Abdullâh Radyyyüddîn Muhammed b. Muhammed et-Tüsânî es-Serahsî, *el-Muhîtu'r-Radavî* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 2021), 5/543.

36 Kâdihân, *Fetâvâ Kâdihân*, 1/9. Kâdihân'ın bu yaklaşımına Şeyh Bedreddin es-Simâvî (ö. 823/1420) ve Ebû'l-Fazl İbnü's-Şihne'nin (ö. 890/1485) ortaya koyduğu itiraz ve tenkide yukarıda yer verilmişti. Bu tutum da fetvâ usûlünün sonraki dönemlerde gösterdiği gelişmeyi resmetmesi açısından önem arz etmektedir.

37 Kâsım b. Kutluboğa, *Mecmûu Resâil* (Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 2013), 303; Kutluboğa, *et-Tashih ve't-tercîh*, 242.

amel edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu konuya dair detaylı analiz ve hiyerarşiyi ise Tarsûsî'nin bu ifadesini de nakletmekle birlikte 10./16. asırda Zeyneddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) yaparak olası bir tearuz durumunda tercih sıralaması itibariyle metinlerin şerhlere, şerhlerin de fetâvâ kitaplarına önceliğinin olduğunu söylemektedir.<sup>38</sup> Bu konudaki örnekleri ve detayları artırmak mümkündür, ancak özetle belirtebiliriz ki 10./16. asra ulaşıldığında bu konuların çerçevesi ve hacmi daha da genişleyerek konularını büyük ölçüde tamamlamış bir bütünlüğe sahip fetvâ usûlü karşımıza çıkmaktadır.<sup>39</sup>

2./8. yüzyılda Ebû Hanîfe ve talebe müctehidlerin fetvâya/ictihada ve müftiye/müctehide dair yaptığı değerlendirmelere istinaden fetvâ usûlünün bu dönemde teşekkül etmeye başlamış olabileceği akla gelse de bu çıkarım bazı noktalardan isabetli gözükmemektedir. İlk olarak kurucu imamların gerek fetvâ usûlü gerekse diğer bazı konulardaki görüşleri, fihhın belirli bir bölümüne hasredilemeyecek çerçevede bir umumiyeti ve çok yönlü bir içeriği ihtiva edebilmektedir. Mamafih kurucu imamlara ait bazı görüşlerin fetvâ usûlü ile alakalı olduğu çıkarımlar, fetvâ usûlü kâidelerinin ve çerçevesinin belirginleşmesinden sonra geriye dönük olarak yapılan bir okumaya ve araştırmaya dayanmaktadır. Söz gelimi Ebû Hanîfe'nin, Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) veya Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) ictihad için ileri sürdüğü bazı şartlara,<sup>40</sup> sonraki dönemlerde fetvâ vermek için ileri sürülmüş asgarî düzeyde bulunması gereken şartlar olarak birçok kaynakta işaret edilmektedir.<sup>41</sup> Hâlbuki bu şartlar o dönem itibariyle mutlak ictihad dönemi devam ettiğinden, bilinen manasıyla taklit ve mezhep olgusunun tam anlamıyla yaygınlık kazanmadığından ve intisap ekseninde bir anlayış tam manasıyla oluşmadığından

.....

38 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 6/479.

39 Fetvâ usûlünün dönemlere ayrılarak ele alındığı ve her bir dönemin bir önceki dönemdeki gelişme ve ilerlemeyle mukayese edildiği detaylı bilgilere ulaşmak için bk. Büyükmutu, *Hanefi Fetva Usulünün Teşekkülü*, 111-219.

40 Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in ictihad ve fetvâ için ileri sürdüğü şartlar bir sonraki başlıkta ele alınacaktır. Ayrıntılı bilgi için bk. et-Tarsûsî, *Enfe'u'l-vesâil*, 460; Necmeddîn Muhtâr b. Mahmûd el-Gazmîni ez-Zâhidî, *Kunyetü'l-münye li tetmîmi'l-Gunye* (Süleymaniye Kütüphanesi, Mahmut Paşa Koleksiyonu, 260-001), 88<sup>b</sup>; el-Gücerâtî, *Hizânetü'r-rivâyât* (Murad Molla Koleksiyonu, 1095), 7<sup>a</sup>.

41 Fetvâ verebilmesi için müftinin müctehid olması gerektiğine dair bk. Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *el-Fetâvâ*, 733; el-Üşî, *el-Fetâvâ's-Sirâciyye*, 601; es-Serahsî, *el-Muhîtu'r-Radavî*, 7/12.

ictihad ve müctehidlik için zikredilen şartlar olarak ele alınmaktadır.<sup>42</sup> Tüm bu hususlardan dolayı Ebû Hanîfe ve talebeleri olan müctehidlerin bu dönemde ortaya koyduğu fetvâ usûlüne taalluk eden hususlar fetvâ usûlünün teşekkülü öncesi ortaya çıkan ve fetvâ usûlünün oluşup gelişmesine zemin hazırlayan durumlar olarak değerlendirilmeye daha uygun gözükmektedir.

3./9. yüzyılın, teşekkülü başlatan süreç olarak değerlendirilmesini gerektiren sebeplerin başında kurucu imamların talebeleri olan meşâyihin mevcut fikhî müktesebat üzerinde ictihad yapabilecek ve fetvâ verebilecek nitelikte bir fikhî mesâiye ulaşmış olmaları bulunmaktadır. Ebû Hanîfe'nin talebelerinin talebeleri olarak ifade edilen meşâyih fakihlerinin hem yazdıkları eserlerle hem de sözlü olarak verdikleri fetvâlarla mezhebe-literatüre katkıda bulunmalarının, talebe müctehid ve müftî adayları için bir usûl ortaya koyma ihtiyacını da beraberinde getirdiği görülmektedir.<sup>43</sup>

2./8. yüzyıldan 3./9. yüzyılın başlarına kadarki dönemde fetvâ usûlüyle alakalı yapılan değerlendirmeler Ebû Hanîfe, Abdullâh b. Mübârek (ö. 181/797), Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) ve Hasan

.....

42 4./10. yüzyıldan itibaren *önceki* müctehidlerin görüşlerini ezberleyen kimselerin hakikî müftî olmasalar da fetvâ verebileceği şeklindeki yaklaşım tarzı esasında henüz erken dönemlerde müftî ile müctehidin aynı anlama geldiğini göstermektedir. Bu konuda Ahmet Yaman da Ebû Hanîfe ve talebelerinin müftîlik için ictihad melekesine sahip olma gerekliliği şeklinde yaptığı vurgunun buna işaret ettiğini belirtmektedir. Ayrıca 10./16. yüzyılda İbn Nüceym'in erken dönemde ileri sürülen ictihad şartının sonraki dönemlerde artık gerekli olmadığı, müctehid olmasa da fetvâ verilebileceği şeklindeki yaklaşımı da bu durumu teyit eden önemli bir değerlendirmedir. Dolayısıyla Hanefî usûl kitaplarında da bazı usulcülerin ileri sürdüğü görüşe göre ictihad melekesine sahip olmanın müftî için sıhhat ve geçerlilik şartı değil, öncelik ve evleviyet şartı olduğu ifade edilmektedir. Bk. Yaman, *Fetvâ Usûlü ve Âdâbı*, 24-25; es-Semerkindî, *Uyûnü'l-mesâil*, 223; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 6/444, 452; Emîr Pâdişâh, *Teysirü't-Tahrîr* (Beirut: Dâru's-Selâm, 2014), 2/1450.

43 Nevâzil türünde yazılan eserlerde önceki fakihlerin eserleri ve ictihadlarının bilinmesi gerektiğine dair bazı vurgular yapılmakta, bu çerçevede talebe müctehid ve müftî adaylarının fıkıh nosyonu ve melekesi kazanabilmeleri ve yeni durumlar-vakular karşısında nasıl fetvâ vermeleri gerektiğine dair geçmiş ictihadların önemine değinilmekte ve bu eserlerin yazılma sebeplerinin ifade edildiği mukaddimelerde bu tür maksatlardan bahsedilmektedir. Bk. Ebû'l-Leys es-Semerkindî, *el-Fetâvâ*, 10; Muhammed el-Hasîrî, *Kitâbü'l-Hâvî fi'l-fetâvâ*, (Fazıl Ahmed Paşa, 549-001), 3<sup>b</sup>; Ebû Abdillâh el-Cürçânî, *Hizânetü'l-ekmel*, 1/22.

b. Ziyâd el-Lü'lû'den (ö. 204/819) nakledilen görüşlerden oluşmaktadır.<sup>44</sup> Bunlar ise ağırlıklı olarak;

- a. Müftinin müctehid olması gerektiği ve müftiliğin şartları,
- b. Müctehid olmayan müftilerin, fetvâ ve ictihadları ezberleyerek fetvâ verebileceği,
- c. Müftilerin kendi ictihadları ile amel etmesi gerektiği,
- d. Sahih hadisin olduğu yerde kıyasla amel edilmeyeceği,
- e. İhtilafı olan konularda Ebû Hanîfe'nin görüşleriyle amel edilmesi gerektiği,
- f. Fetvâ verebilmek için Ebû Hanîfe'nin görüşlerini bilmek gerektiği,
- g. Farklı iki fakihin fetvâ vermesi durumunda müsteftinin nasıl bir yol takip edeceği,
- h. Müsteftinin fetvâ konusundaki sorumluluğu ve fetvâ sorabileceği müftî araştırma mesuliyeti,
- i. Hâkimin verdiği hükmün bağlayıcı olduğu ve fetvâyı nakzedebileceği

şeklindeki konulardan oluşmaktadır.<sup>45</sup>

Bu kâideler sonraki dönemlerde gelişme gösterecek olan temel kâidelerin nüvelerini oluşturmaktadır. Bu çerçevede Ebû'l-Leys es-Semerkindî'nin ifade ettiği hem fetvâ usûlü kâideleri hem de birçok noktadaki mezhep içi fikhî tercihlerinin sonraki dönemlere önemli ölçüde etki ettiği görülmektedir. Örneğin Muhammed b. İbrâhim el-Hasîrî (ö. 500/1107) ve Ebû Abdillâh el-Cürçânî (ö. 522/1128), müftî adaylarının kolay erişmesi ve fikhî müktesebat sahibi olabilmesi için yazmış oldukları eserlerde görüşlerine yer verdiği

.....

44 Ahmed b. Mûsa el-Keşşî, *Mecmû'u'l-havâdis ve'n-nevâzil ve'l-vâkiât* (Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2023), 1/73; el-Cürçânî, *Hizânetü'l-ekmel*, 4/127.

45 Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *el-Fetâvâ min ekâvili'l-meşâyih fi'l-ahkâmi's-Şer'iyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 2017), 728; Ebû'l-Kâsım Nâsirüddin Muhammed b. Yusuf es-Semerkindî, *el-Mültekât fi'l-fetâvâ'l-Hanefiyye* (Sehârenpûr: Mektebetü Dâru'l-İmân, 2008), 459-460; Yûsuf b. Ömer b. Yûsuf es-Sûfî el-Kudûrî Nebîre-i Ömer, *Câmiu'l-muzmerâti ve'l-müşkilât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 2018), 1/73; Ebû İshâk Necmeddin İbrahim b. Ali b. Ahmed et-Tarsûsî, *Enfe'u'l-vesâil ilâ tahrîri'l-mesâil (el-Fetâvâ't-Tarsûsiyye)* (Beyrut: Müessesetü'r-Rayyân en-Nâşirûn, 2014), 460; Feridüddin Âlim b. Alâ, *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, ts.), 1/190; İbn Nüceym, *Resâilü İbn Nüceym (er-Rasâilü'z-Zeyniyye fi mezhebi Ebi Hanîfe)* (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1999), 107, 109, 121.

fakihler arasında Semerkandî'nin *el-Fetâvâ'sını* ve *Uyûnü'l-mesâil'i* de zikretmekte, fetvâ verebilmek için buradaki görüşlerin bilinmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>46</sup> Aynı şekilde 8./14. asırda Âlim b. Alâ, Semerkandî'nin ayakta namaz kılamayan kimsenin (bağdaş kurması, ihtibâ yapması veya teşehhütte oturur gibi oturması gibi) nasıl oturacağı ile alakalı mezhebin üç imamının görüşü yerine İmam Züfer'in görüşünü tercih etmesini, meşâyih görüşlerinin bağlayıcı olması ve maslahat, kolaylaştırma veya örf sebebiyle müftînin münferit kalan imamın görüşüyle fetvâ vermesinin delili olarak zikretmektedir.<sup>47</sup> Sirâceddîn el-Ûşî, Semerkandî'nin müftînin fetvâ verirken takınması gereken ahlâkî tavrın nasıl olması gerektiğine dair görüşüne yer verirken<sup>48</sup> Necmeddîn et-Tarsûsî (ö. 758/1357) Semerkandî'nin nakil yoluyla fetvâ verilmesi konusundaki görüşüne bazı değerlendirmeler yaparak bu hususu ileri bir boyuta taşımaktadır.<sup>49</sup> 10./16. asırda Muhammed ed-Destinâî ise maslahat ve kolaylık ilkesi gereği Semerkandî'nin Mâlikî mezhebine göre fetvâ verilmesinin mümkün olduğu görüşüne değinerek Hanefî mezhebi dışında müsteftînin durumuna göre amel edilmesi kolay olan bir mezhebin görüşüne göre fetvâ verilmesinin önünde bir engel olmadığı çıkarımını yapmaktadır.<sup>50</sup> Dolayısıyla Semerkandî'nin fetvâ usûlü kâideleri noktasında ortaya koyduğu görüşlerin, sonraki dönemlerde gelişme göstermesine önemli ölçüde katkı sağladığı görülmektedir.

### 3. Tedvin Dönemi: Ebü'l-Leys es-Semerkandî ile Literatüre Giren Fetvâ Usûlü ve Âdâbı Kâideleri

3./9. yüzyılda fetvâ usûlünün önemli ölçüde mesafe kat etmesine öncülük eden fakihler, ağırlıklı olarak meşâyih âlimleridir. Bu döneme ait bilgilere sonraki dönemde birçok nevâzil türü eserde nakledilmekle birlikte ilk olarak Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin *Kitâbü'n-Nevâzil*<sup>51</sup> ve *Uyûnü'l-mesâil* kitaplarında rast-

46 Muhammed el-Hasîrî, *Kitâbü'l-Hâvî fi'l-fetâvâ*, (Fazıl Ahmed Paşa, 549-001), 2<sup>a</sup>; el-Cürçânî, *Hizânetü'l-ekmel*, 1/22.

47 Âlim b. Alâ, *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye*, 1/191.

48 el-Ûşî, *el-Fetâvâ's-Sirâciyye*, 606.

49 et-Tarsûsî, *Enfe'u'l-vesâil*, 569.

50 ed-Destinâî, *Âdâbü'l-Müftîn*, 267-268.

51 Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin nevâzil edebiyatına dair yazdığı bu kitabın ismi farklı şekillerde bilinmektedir. Bunlar arasında *Mecmû'u'n-Nevâzil*, *Fetâvâ'n-Nevâzil*, *el-Fetâvâ*, *Fetâvâ Ebi'l-Leys*, *el-Fetâvâ min ekâvili'l-meşâyih fi'l-ahkâmi's-Şer'iyye* yer almaktadır.

lanmaktadır. Sonraki dönemlerde de Semerkandî'nin görüşlerine yer verdiği fakihlere atıflar yapıldığı görülmekte, ancak bu dönemin fakihlerine eserlerinde ilk yer veren ve büyük ölçüde yararlanan ismin Semerkandî olduğu görülmektedir.<sup>52</sup> Bu sebeple fetvâ usûlünde kâide olarak yer alacak birçok kâidenin oluşmasına sağladığı katkının ötesinde Semerkandî'nin sağladığı asıl katkı, fetvâ usûlü konusundaki fikhî mesâinin ve kendisinden önceki müktebatın kayıt altına alınarak sonraki dönemlere intikal etmesine öncülük etmesidir.

Fetvâ usûlü konularının birbiriyle olan irtibatı göz önünde bulundurulduğunda 3./9. yüzyıl ile 4./10. yüzyıl, sonraki dönemlere nazaran birbirini tamamladığı bariz şekilde gözlemlenen iki önemli dönemdir. 3./9. yüzyıl, meşâ-yih fakihlerinin diğer fikhî mesâilerine ilaveten fetvâ usûlüne dair yaptıkları katkı ve etkiyle oluşum sürecine girilen bir dönemi ifade etmektedir. 4./10. yüzyıl ise oluşmaya başlamış ve ana konuları itibariyle birçok hususun somutlaşmış şekliyle kayıt altına alındığı, formelleştirildiği ve kurumsal manada fetvâ vermede bir yöntem olarak tanımlanabilecek fetvâ usûlüne dair çerçeve ve asgarî zeminin oluştuğu bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Semerkandî'nin *Kitâbü'n-Nevâzil'de* ele aldığı konular *Uyûnü'l-mesâil'de* temas ettiği konulara göre daha kapsamlı ve detaylıdır. Semerkandî'nin görüşlerini naklettiği isimlerin büyük çoğunluğu Belh fakihleri olup Semerkandî tarafından toplu olarak zikredilmesinin arka planında onun, *Kitâbü'n-Nevâzil'de* bu isimlerin görüşlerini bir araya getirmesinin ve bunlardan istifade etmesinin etkili olduğu görülmektedir.<sup>53</sup> Fetvâ usûlünün teşekkülüne ve erken dönem itibariyle gelişimine katkısı olan isimler farklı dönemlerde yazılmış eserlerde naklediliyor olsa da sonraki dönem eserlerinde yer verilen görüş ve yararlanan isimlere büyük ölçüde Semerkandî kaynaklık etmektedir.

.....

Ancak eserin müellifi kitabı *Kitâbü'n-Nevâzil* tesmiye ettiği için söz konusu eser *Kitâbü'n-Nevâzil* ismiyle daha çok bilinmektedir. Bk. Abdullah Demirci, *Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri: Tenkitli Neşir ve İnceleme (İcârât Bölümünden Eserin Sonuna Kadar)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2021), 16.

52 Eserlerinde bu dönemin fakihlerine atıfla yer veren örnekler için bk. el-Cürcânî, *Hizânetü'l-ekmel*, 4/126; Muhammed es-Semerkandî, *el-Mültekât*, 459-461; el-Üşî, *el-Fetâva's-Sirâciyye*, 599; Nebîre-i Ömer, *Câmiu'l-muzmerât*, 1/73; Âlim b. Alâ, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, 1/190.

53 Ebü'l-Leys es-Semerkandî *Kitâbü'n-Nevâzil'de* görüşlerini bir araya getirdiği isimleri zikretmekte ve kendi ifadesiyle onların görüşünden istifade ederek bu eseri telif ettiğini belirtmektedir. Bk. Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *el-Fetâvâ*, 10.

Semerkindî *Kitâbü'n-Nevâzil*'de birçok fakihin görüşüne yer vermekte, ancak bu eserin ana omurgasını, mukaddimede isimlerini zikrettiği on fakih oluşturmaktadır.<sup>54</sup> Burada yer alan isimler arasında 3./9. yüzyıl ile 4/10. yüzyıl meşâyihinden Halef b. Eyyûb (ö. 205/821), Şeddâd b. Hakîm (ö. 220/835), Bişr b. Velid (ö. 238/853), Ebû Abdillâh es-Selcî (ö. 267/770), Nusayr b. Yahyâ (ö. 268/881), Muhammed b. Seleme (ö. 278/892), Ebû Nasr Muhammed b. Sellâm el-Belhî (ö. 305/917), Ebû'l-Kâsım es-Saffâr el-Belhî (ö. 326/938), Muhammed b. Ahmed Ebûbekir el-İskâf (ö. 333/946), Fakih Ebû Ca'fer el-Hinduvânî (ö. 362/973) bulunmaktadır. Dolayısıyla Semerkindî'nin fetvâ usûlü konularına dair görüşlerini naklettiği isimler -ileride de değinileceği üzere- burada kendilerine yer verilen isimlerden oluşmaktadır.<sup>55</sup>

Ebû'l-Leys es-Semerkindî'nin fetvâ usûlüne dair katkılarına ve fetvâ usûlü kâidelerine dair temas ettiklerine geçmeden önce, *Kitâbü'n-Nevâzil*'in mukaddimesinde fetvânın ve sonrasında fetvâ usûlünün mezhep için ifade ettiği-edeceği anlama dair vurguladığı ve işaret ettiği dikkat çeken birkaç hususu ele almak gerekmektedir. Semerkindî kitabın mukaddimesinde ictihad ve fetvâ arasındaki ilişkiye kısmî olarak değinerek fetvânın değişimi yönetme ve kurumsallaşma noktasında işlevsel bir yönünün olduğunu ifade etmektedir.<sup>56</sup> Mezhebin henüz kurumsallaşma arifesi olarak kabul edilen bir dönemde ortaya konan bu yaklaşım, mezhep doktrininin yeni sorular ve hâdiseler karşısında işlevsel hale

.....

54 Muhammed Karamustafaoğlu tarafından yapılan çalışmada Ebû'l-Leys es-Semerkindî'nin kaynakları ve eserinde yer verdiği isimlere dair kapsamlı bir araştırmaya yer verilmektedir. Burada Semerkindî'nin kaynakları ve görüşlerine yer verdiği isimlerin istatistiksel verilerine de yer veren Karamustafaoğlu, Semerkindî'nin gerek mukaddimede zikrettiği gerekse mukaddimede zikretmemesine rağmen eserin muhtelif bölümlerinde görüşlerini naklettiği isimleri hangi bölgenin fakihî olduklarını belirterek kategorize etmektedir. Detaylı bilgi için bk. Muhammed Hafız Karamustafaoğlu, *Ebû'l-Leys es-Semerkindî'nin en-Nevâzil İsimli Eseri: Tenkitli Neşir ve İnceleme (Taharet Bölümünden Bey' Bölümünün Sonuna Kadar)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2022), 16-81.

55 Eyyüp Said Kaya ve Murteza Bedir Semerkindî'nin eserinde yararlandığı bu fakihlere ve Belhî fakihlerinin *Kitâbü'n-Nevâzil*'e katkısına dair detaylı bilgilere yer vermektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Eyyüp Said Kaya, *Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebû'l-Leys es-Semerkindî'nin Kitâbü'n-Nevâzil'i* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 80-91; Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 88-90.

56 Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, 91.

geldiğini göstermekte ve mezhep devamlılığını ve dinamizmini temsil etmektedir. Önceki dönemlerde de ictihad ile fetvânın kuvvetli bir iltisakı olmasına rağmen Semerkandî'nin yüklediği anlam itibariyle fetvânın yeni bir literatür oluşturacak şekilde kurumsallaşmasına, sonradan ortaya çıkan meselelere fikhî çözümler üretecek şekilde işlevsel hale gelmesine ve fetvâ usûlünün oluşmasına ciddi anlamda etki etmiştir. Buna bağlı olarak fetvâ usûlü literatürünün fetâvâ-nevâzil literatürü içinde ilk olarak nakledilmeye başlamış olmasının, fetvâ usûlü-nevâzil süreci anlamında kuvvetli bir irtibatı ve arka planının olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim ilk fetvâ usûlüne dair eserin müstakil olarak yazıldığı 10./16. yüzyıla kadarki dönemde diğer yazım türlerine ilaveten fetvâ usûlü konularına daha çok nevâzil-fetâvâ türündeki eserlerde yer verilmiş olması da bu yakın ilişkiyi bariz şekilde göstermektedir. Dönemsel bazda bakıldığında fetvâ usûlüne dair kâidelerin yer aldığı eserlerin 5./11. yüzyılda Ömer en-Nâtîfî (ö. 446/1054),<sup>57</sup> Muhammed el-Hasîrî (ö. 500/1107),<sup>58</sup> 6./12. yüzyılda Ebû Abdillâh el-Cürcânî (ö. 522/1128 [?]),<sup>59</sup> Keşşî (ö. 550/1155),<sup>60</sup> Radyüddîn es-Serahsî (ö. 571/1176),<sup>61</sup> Sirâceddîn el-Ûşî (ö. 575/1179),<sup>62</sup> Attâbî (ö. 586/1190),<sup>63</sup> Kâdîhân (ö. 592/1196),<sup>64</sup> Merginânî (ö. 593/1197),<sup>65</sup> 7./13. yüzyılda Burhâneddîn el-Buhârî (ö. 616/1219),<sup>66</sup> Sicistânî (ö. 638/1240),<sup>67</sup> Zâhidî (ö. 658/1260)<sup>68</sup> gibi isimlerin yazdığı nevâzil türünde eserler olması da nevâzil-fetvâ usûlü arasındaki ilişkiyi göstermektedir.

Tarihsel süreçte fetvâ usûlü konuları erken dönemden itibaren farklı konu başlıkları altında ele alınmaktadır. Bu çerçevede *Kitâbü'n-Nevâzil*'de Ebû'l-Leys

.....

57 en-Nâtîfî, *el-Ecnâs*, 2/144-147.

58 el-Hasîrî, *Kitâbü'l-Hâvî fi'l-fetâvâ*, (Fazıl Ahmed Paşa, 549-001), 292<sup>a</sup>.

59 el-Cürcânî, *Hizânetü'l-ekmel*, 4/110.

60 el-Keşşî, *Mecmû'u'l-havâdis*, 1/72.

61 es-Serahsî, *el-Muhîtu'r-Radavî*, 7/9.

62 el-Ûşî, *el-Fetâva's-Sirâciyye*, 599-606.

63 el-Attâbî, *Cevâmiu'l-Fikh*, (Esad Efendi Koleksiyonu, 01066), 2<sup>b</sup>.

64 Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, 1/9.

65 Ali b. Ebibekr el-Fergânî Merginânî, *et-Tecnis ve'l-mezîd* (Karaçi: İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 2004), 1/110.

66 Burhâneddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Burhânî, *el-Muhîtu'l-Burhânî* (Karaçi: İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmü'l-İslâmiyye, 2004), 12/147.

67 es-Sicistânî, *Münyetü'l-Müftî* (Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi, 17966), 162<sup>a</sup>.

68 ez-Zâhidî, *Kunyetü'l-münye*, (Mahmut Paşa Koleksiyonu, 260-001), 88<sup>a</sup>.



es-Semerkindî (ö. 373/983) bu hususları “Bâbü'l-fetvâ” başlığı altında ele almaktayken<sup>69</sup> sonraki dönemlerde yazılan eserlerde bu konuların kimi zaman müstakil bir başlıkta kimi zaman farklı fikhî bâbların muhtevasında ele alındığı görülmektedir. Örneğin 4./10. yüzyıldan itibaren yazılan eserler incelendiğinde Muhammed el-Hasîrî'nin (ö. 500/1107) “el-İhtiyât fi'l-fetvâ” başlığı altında, Ebû Abdillâh el-Cürçânî'nin (ö. 522/1128) “mukaddime ve edebü'l-kâdî” kısmına ilaveten “ictihâd” bahsinde, Sadruşşehîd'in (ö. 536/1141) “ictihâd” bahsinde, Ahmed el-Keşî'nin (ö. 550/1155) ve Attâbî'nin (ö. 586/1190) “mukaddimedede” ele aldığı görülmektedir.<sup>70</sup> Bununla birlikte “konu merkezli gelişim” göz önünde bulundurulduğunda 6./12. yüzyıla kadar fetvâ usûlüne dair sarih bir başlık kullanılmadığı, bunun yerine “fetvâda hassasiyet ve ihtiyatı” ifade eden başlıklar kullanıldığı göze çarpmaktadır. Dolayısıyla kavramsal bir fetvâ usûlü muhtevasını vurgulayacak şekilde ilk defa 6./12. yüzyılda Sirâceddîn el-Üşî (ö. 575/1179) *el-Fetâva's-Sirâciyye* kitabında “Edebü'l-müftî ve't-tenbîh ale'l-cevâb” başlığını kullanmaktadır.<sup>71</sup> Fetvâ usûlüne kavramsal bir boyut kazandıran ve sonraki dönemleri oldukça fazla etkileyen ismin ise resmî'l-müftî ifadesini literatürde ilk kullanan Kâdihân (ö. 592/1196) olduğu görülmektedir.<sup>72</sup> Bu sebeple 6./12. yüzyılın, fetvâ usûlüne dair resmî bir vurgunun yapıldığı ve kavramsal olarak kullanıldığı ilk dönem olduğunu, fetvâ usûlünün gelişim gösterdiği önemli dönüm noktalarından biri olduğunu söylemenin mümkün olduğunu düşünmekteyiz.

Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin hem *Kitâbü'n-Nevâzil* adlı kitabında hem de *Uyûnü'l-mesâil'de* temas ettiği fetvâ usûlü konuları şu şekildedir:<sup>73</sup>

.....

69 Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *el-Fetâvâ*, 728.

70 Bk. el-Hasîrî, *el-Hâvî* (Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, 549-001), 2<sup>a</sup>-3<sup>b</sup>; el-Cürçânî, *Hizânetü'l-ekmel*, 1/22-24, 4/110-127; Ebû Hafs İbn Mâze Hüsâmeddîn Ömer b. Abdülazîz b. Ömer Sadruşşehîd, *Şerhu Edebî'l-kâdî* (Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1977), 1/190-192; el-Keşî, *Mecmû'u'l-havâdis*, 69-73; el-Attâbî, *Cevâmiu'l-Fıkh* (Esad Efendi Koleksiyonu, 01066), 2<sup>b</sup>.

71 Sirâceddîn el-Üşî'nin bu konuları ele aldığı başlık birçok nüshada *Kitâbü Edebî'l-müftî ve't-tenbîhi ale'l-cevâb* şeklinde iken bazı nüshalarda *Kitâbü Edebî'l-kâdî* olarak görülmektedir. Ancak başlık olarak edebü'l-kâdî ifadesi kullanılsa da içerik itibarıyla fetvâ usûlü ile alakalı hususlara temas edilmektedir. Bk. el-Üşî, *el-Fetâva's-Sirâciyye* (Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi Koleksiyonu, 1033), 201<sup>b</sup>-204<sup>a</sup>; el-Üşî, *a.g.e.*, 599.

72 Kâdihân, *Fetâvâ Kâdihân*, 1/9.

73 Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin her iki kitapta da ifade ettiği görüşleri doğrudan anlatım ve tercüme yoluyla burada nakledilecektir.

## **A. FETVÂ VERME VE ALMA İLKELERİNE DAİR FETVÂ USÛLÛ KAİDELERİ**

### **1. Müsteftinin İlmî Yeterliliği Fazla Olan Müftinin Fetvâsıyla Amel Etme Sorumluluğunun Olduğu**

Nusayr b. Yahyâ'nın naklettiğine göre Hasan b. Ziyâd farklı iki fakihin fetvâ vermesi durumunda müsteftinin dilediği görüşle amel edebileceğini ifade etmektedir. Mutlak manada müsteftiye bir inisiyatif veriliyor gibi gözüktüğünden dolayı bu hususla alakalı Semerkandî müsteftiyi ilim sahibi olup olmamasına göre değerlendirmekte ve “âlim olmayan müsteftinin birbirine ilmî olarak denk olan iki müftiden dilediğinin görüşüyle amel edebileceğini” söylemekteyken müftilerden birinin daha âlim olması durumunda müsteftinin daha âlim olanın görüşüyle amel etmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>74</sup>

### **2. Fetvâ Verebilmek İçin Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in İleri Sürdüğü Şartların Neler Olduğu**

#### **i. Ebû Hanîfe'nin Fetvâ Verebilmek İçin İleri Sürdüğü Kriter**

Ebû Câfer el-Hinduvânî ve Ahmed b. Muhammed b. Sehl'den nakledildiğine göre İsmâ b. Yûsuf (ö. 215/830), aralarında Züfer b. Hüzeyl, Ebû Yûsuf, Âfiye b. Yezîd (ö. 165/781-782) ve başka birinin daha olduğu Ebû Hanîfe'nin dört talebesiyle otururlarken Ebû Hanîfe'nin “Herhangi bir kimsenin, delilini bilmediği müddetçe bizim görüşümüzle fetvâ vermesi helal değildir.” ifadesi üzerinde ittifak ettiklerini bildirmektedir.<sup>75</sup>

74 Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *el-Fetâvâ*, 728.

75 Muhammed b. Seleme'nin naklettiğine göre bu hâdise İsmâ b. Yûsuf üzerinden cereyan etmektedir. İsmâ b. Yûsuf'a “Ebû Hanîfe ile çok ihtilaf-muhalefet ediyorsun.” denildiğinde o “Ebû Hanîfe'ye bize verilmeyen bir anlayış ve kavrayış melekesi verilmiş, bizim anlayıp kavrayamadığımız konuları Ebû Hanîfe idrak etmekte; bu sebeple anlamadığımız veya kavrayamadığımız bir husus olduğunda Ebû Hanîfe'nin görüşüyle fetvâ vermelerinin uygun olmayacağını (onun görüşünün delilini idrak edemedikleri sürece Ebû Hanîfe'nin görüşüyle fetvâ veremediklerini, bu sebeple anlamak için itiraz ettiklerini) söylemiştir. Bk. Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *Uyûnü'l-mesâil*, 223; es-Semerkandî, *el-Fetâvâ*, 733.

## ii. İmâmeyn'in Fetvâ Verebilmek İçin İleri Sürdüğü Kriterler

Ebû Nasr Muhammed b. Sellâm, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in ileri sürdüğü müftülük şartlarının birbirinden farklılık gösterdiğini, bu çerçevede Ebû Yûsuf'un işi biraz daha sıkı tutarak fetvâ verecek olan kimsenin Kitap ve Sünnet'in ahkâm ayet ve hadislerini, nâsîh ve mensûh konusunu, sahâbe kavillerini, kelâmın vecihlerini ve müteşâbih konularını bilmediği müddetçe fetvâ vermesinin helal olmadığını belirtmektedir. İmam Muhammed ise isabetli görüşü hatalı görüşünden fazla olan kimsenin fetvâ verebileceğini ifade etmektedir.<sup>76</sup>

### 3. Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in Farklı Görüşte Olması Durumunda Müftinin Nasıl Bir Yol İzleyeceği

Şeddâd b. Hakîm'in hasta olduğu bir zamanda yanına gelen Nusayr b. Yahyâ Şeddâd'a "Senden sonra karşılaştığımız bir meselede nasıl amel edeceğiz? Şayet Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in ilgili konuyla alakalı görüşünü biliyor olsak bu görüşle amel edip bununla fetvâ verebilir miyiz?" diye sorar, Şeddâd da onaylayarak "Evet." cevabını verir. Nusayr "Ebû Hanîfe ve İmâmeyn ihtilaf etmişlerse ne yapacağız?" diye sorması üzerine Şeddâd "Uygun ve isabetli görüşü tespit edip tercih yapabiliyorsan onunla amel et, ancak tercih yapabilecek birikimin yoksa Ebû Hanîfe'nin görüşü senin için daha isabetlidir." cevabını verir. Nusayr ile Şeddâd arasında geçen bu diyalog, Şeddâd'ın vefat etmek üzere olduğu hastalığı esnasında geçmektedir. Burada başka bir konuya daha temas eden Semerkandî, üç imamın aynı görüşte olmasına rağmen meşâyihiin maslahattan veya örften dolayı mezhebin farklı bir müctehidinin veya yalnız kalan müctehidin görüşüyle fetvâ vermesinin de mümkün olduğunu ifade etmektedir. Örnek olarak Semerkandî, ayakta namaz kılamayan kimsenin normal teşehhütten farklı olması için bağdaş kurarak veya ayaklarını karnına doğru çekerek (ihtibâ) namaz kılması gerektiği yönünde ictihadı olan üç imamın görüşüne göre fetvâ vermek yerine normal teşehhütte oturur gibi oturarak namaz kılmasının hem daha kolay hem de alışılmış bir oturma şekli olduğu için İmam Züfer'in görüşünü tercih ederek fetvâ verdiğini belirtmektedir.<sup>77</sup>

76 Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *el-Fetâvâ*, 733. Bu ifade bazı kitaplarda müftinin verdiği on fetvâdan sekizinin isabetli olması gerektiği şeklinde geçmektedir. Bk. Nebîre-i Ömer, *Câmiu'l-muzmerât*, 1/73.

77 Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *el-Fetâvâ*, 89; Kâdî Cüken el-Gücerâtî, Semerkandî'nin bu fetvâsından hareketle maslahat veya örf gibi sebeplerle meşâyihiin inisiyatif kullanarak

#### 4. Mezhebin Tüm Görüşlerine Vâkıf Olan Müftülerin Nakil Yoluyla Fetvâ Verebileceği, Mezhebin Muteber Kitaplarına Vâkıf Olmanın Gerekliği ve Ehemmiyeti

Semerkandî'ye göre aslolan, müftünün müctehid olması iken<sup>78</sup> kendisi ictihad yapamayan mukallit bir müftünün naklederek fetvâ vermesinde bir sakınca olmadığını belirtmektedir. Semerkandî'nin ifade ettiğine göre bir müftiye cevabını bilmediği bir konuda fetvâ sorulduğunda yöntem ve usûle ilgili bilgiye sahip olmadığı müddetçe başka bir meseleye mukayese ederek fetvâ vermesi caiz değildir. Cevabını kendi ictihadıyla üretmediği, ancak ezberlediği fikhî bir konuda kendisine sorulan soruya cevap vermesinde ise bir beis bulunmamaktadır. Çünkü bu müftiye göre mezhep imamlarının görüşü sahih ve kuvvetli olduğundan onların görüşünü naklederek fetvâ vermesi caizdir. Bununla alakalı olarak Nusayr b. Yahyâ'ya İbrâhim b. Rüstem (ö. 211/827), Hassâf (ö. 261/865) (*Edebü'l-kâdi*), *el-Mücerred* ve *en-Nevâdir* gibi kaynaklara vâkıf olan birinin bu kitaplara göre fetvâ verip veremeyeceği sorulduğunda Nusayr, mezhep imamlarından sahih olarak nakledilen görüşe itimat edilip bunlarla fetvâ verilmesi gerektiği, müftünün anlamadığı ve detayını bilmediği bir konuda fetvâ veremeyeceği, şayet mezhep imamlarından gelen yaygın ve meşhur bir mesele varsa nevâzille alakalı bir konuda bu görüşle amel etmenin daha isabetli olacağını ifade etmektedir. Ebûbekir el-İskâf ise bu noktada bir kimsenin, mezhep imamlarının tüm ictihadlarını ve eserleri ezberlese dahi üzerinde düşünmeden ve gerekçesini anlamadan fetvâ veremeyeceğini belirtmektedir.<sup>79</sup> Bu konuya dair Kâdi Cüken el-Gücerâtî, *Bustânü'l-ârifin* kitabında Semerkandî'nin güvenilir olmayan bir kimseden (veya kaynaktan) işitilen fetvânın kabul edilmemesi gerektiğini; ancak bu sözün genel kurallara uygun olması durumunda amel edilebileceğini ve fetvâ olarak verilebileceğini söylediğini belirtmektedir.<sup>80</sup>

tercihte bulunabileceğine ve yalnız kalan imamın görüşüyle de fetvâ verilebileceğine dair bir değerlendirmede bulunmaktadır. Bk. el-Gücerâtî, *Hizânetü'r-rivâyât* (Murad Molla Koleksiyonu, 1095), 8<sup>a</sup>.

78 Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Ebûbekir el-İskâf'tan yaptığı nakle göre fetvâ verebilmesi için müftünün, meselelerin tüm yönlerini, vecihlerini ve delillerini bilmesi şart koşulmakta, buna ilaveten bir konuda itiraz ve ihtilaf edenlerle o konuyu tartışıp münâzara yapabilecek birikimde olması gerekmektedir. Bk. Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *el-Fetâvâ*, 728, 734.

79 Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *el-Fetâvâ*, 728-729.

80 el-Gücerâtî, *Hizânetü'r-rivâyât* (Murad Molla Koleksiyonu, 1095), 8<sup>b</sup>.

## **5. Naklederek Fetvâ Verecek Bir Müftînin İttifak Edilen Görüşü Naklederken İzleyeceği Metot ile İhtilaf Edilen Bir Görüşü Naklederken İzleyeceği Metodun Farklı Olduğu**

Semerkandî nakil yoluyla fetvâ vermenin caiz olduğunu ifade etmekle birlikte “ittifak edilen görüşü naklederken izlenecek metot” ile “ihtilafli bir görüşü naklederken takip edilecek yöntemin” birbirinden farklı olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda sorulan soru, mezhep imamlarının ittifak ettiği bir konu ise müftînin salt olarak “Caizdir” veya “Caiz değildir” demesi yeterli görülmektedir. Ancak soru mezhep imamlarının ihtilaf ettiği bir konuyla alakalı ise müftînin, “Falanca imama göre caizdir, falanca imama göre caiz değildir.” diyerek fetvânın kaynağını ve görüş sahibini belirtmesi gerekmektedir. Çünkü mukallit müftînin naklederek verdiği bu cevap, hakiki manada bir fetvâ olmayıp nakilden-hikâyeden (fetvânın naklinden) ibaret bir cevaptır.<sup>81</sup>

## **6. Yaşadığı Bölgenin Örfünü Bilmediği Müddetçe Bir Müftînin Fetvâ Veremeyeceği, Örf Bilmenin Fetvâ Vermede Önem Arz Ettiği**

Semerkandî önceki dönemlerde verilmiş fetvâların, o dönemin ve bölgenin örf ve âdetine göre verilmiş olmasından dolayı yaşadığı bölgenin örfünü bilmeyen bir kimsenin fetvâ veremeyeceğini, nitekim verilen fetvâların, şeriata aykırı olmadığı müddetçe örf ve âdete göre verildiğini belirtmektedir.<sup>82</sup>

## **7. Fetvâ Verecek Başka Bir Kimsenin Olmaması Durumunda Müftînin Fetvâ Vermekten İmtina Edemeyeceği, Ancak Başka Bir Müftî Varsa Fetvâ ile İlgilenmeyebileceği**

Ebûbekir el-İşkâf'a kendisinden başka fetvâ verebilecek kimsenin olmaması durumunda bu kimsenin gazveye katılmasının hükmü İşkâf cevaben, cevaben, ilmin zayi olacağı ve insanların (soru soracak kimse kalmamasından mütevellit) müşkil durumda kalacağı için bu kimsenin gazveye dahi katılması gerektiğini söylemektedir.<sup>83</sup> Ancak insanların fetvâ sorabileceği başka bir müftî var ise diğer müftînin fetvâ ile meşgul olmayabileceğini belirtmektedir.

.....

81 Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *Uyûnü'l-mesâil*, 223.

82 Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *el-Fetâvâ*, 729.

83 Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *el-Fetâvâ*, 730.

Nitekim Davud et-Tâî'nin de Ebû Hanîfe'den ilim tahsil ettikten sonra fetvâ ile ilgilenmek yerine ibadetle meşgul olduğu nakledilmektedir.<sup>84</sup>

### **8. Müftînin Kendi İctihadıyla Amel Etmesi Gerektiği ve Başka Bir Müftîyi Taklit Etmesinin Caiz Olmadığı**

Ebûbekir el-İskâf'ın belirttiğine göre icthad yapabilen ve birbirinden farklı sonuca varan iki fakihin, birbirlerinin görüşleriyle değil, kendi görüşleriyle amel etmeleri gerekmektedir. Hakeza bir fakihin farklı görüşler içinden isabetli görüşü tercih edebilecek ehliyet ve birikimi varsa daha önce verilmiş fetvâlar içinden isabetli olan ile amel etmesi gerekmekte; ancak tercihte bulunabilecek bir fikhî birikime sahip olmayan müftînin konuyla alakalı müsteftîyi başka bir müctehide yönlendirmesi gerekmektedir.<sup>85</sup> Bu konuya paralel olarak Semerkandî, İskâf'a sorulan bir soru üzerinden meseleyi somutlaştırmaktadır. Buna göre İskâf'a icthad ehli olmayan bir müsteftînin Şâfiî mezhebine göre fetvâ aldıktan bir süre sonra Hanefî mezhebinde icthad yapabilecek yeterliliğe ulaşması durumunda, önceden aldığı fetvâyâ göre mi amel edeceği yoksa kendi icthadına mı göre hareket edeceği sorulmaktadır. İskâf bu soruyu müsteftînin fetvâyı müctehid olmadan önce mi yoksa müctehid olduktan sonra mı aldığını tahkik ettikten sonra "Şayet Şâfiî mezhebine göre fetvâ verildiğinde amel etmişse, bu fetvâyâ göre amel etmeye devam edeceği; ancak henüz amel etmemişse kendi görüşüyle amel edebileceği yerde farklı bir fakih ve mezheple amel edemeyeceğini söyleyerek" cevap verdiği belirtilmektedir. Buna ilaveten Semerkandî Kitap, Sünnet ve icmâda cevabını bulamadığı bir konuya dair müctehidin takip edeceği sıralama itibariyle önce kendi inisiyatif ve icthadına göre hareket etmesi gerektiğini, ancak kendisi bir neticeye varamıyorsa istişare etmesi gerektiğini belirtmektedir. Buna dair Semerkandî kibleyi şaşırان-bulamayan kimseyi örnek vermekte ve soracak-istişare edecek kimsenin olmaması durumunda bu kişinin kendi gayret ve araştırmasıyla kibleyi bularak namazını kılması gerektiğini belirtmektedir.<sup>86</sup>

.....

84 Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *el-Fetâvâ*, 732, 734.

85 Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *el-Fetâvâ*, 730.

86 Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *el-Fetâvâ*, 732.

## 9. Hadis Varken Müstakil İctihad Yapılmayacağı ve Kıyasla Amel Edilmeyeceği

Bu konuya dair Semerkandî Bîşr b. Velîd'in Ebû Yûsuf'tan yaptığı nakli ele almakta ve Hz. Peygamber'den (s.a.v.) geldiğine dair fakihlerin hükmettiği bir hadise rağmen icthad ve kıyas yapılamayacağını, bu hadise muhalefet edilmemesi gerektiğini ve bu hadise dayalı icthadların dışına çıkılmayacağını ifade etmektedir. Bu sebeple Kitap ve Sünnet'te bahsi geçmeyen meselelere karşı takip edilecek yöntem, istidlal edilebilecek nitelik ve sıhhatte bir hadisin olmaması durumunda mezhebin genel görüşüyle amel edilmesidir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'den (s.a.v.) şâz dahi olsa nakledilen bir hadisin meşhur Sünnet'e veya Kitap'a muvafık olması durumunda şâz olan bu rivayetle amel edilmesi gerektiği, ancak muhalif ise bununla amel edilmeyeceği belirtilmektedir.<sup>87</sup> Bu konuya dair Semerkandî Hz. Ömer ile Fâtıma bnt. Kays arasında geçen diyalogo örnek vermektedir.<sup>88</sup>

## 10. Sahâbe İttifakının Bağlayıcı Olduğu ve Buna Muhalefet Edilmemesi Gerektiği

Semerkandî, sahabenin ittifak ettiği bir konuda müctehidin bu görüşün dışına çıkmaması ve bunun aksine icthad yapmaması gerektiğini ifade

.....

87 Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *el-Fetâvâ*, 731. Fetvâ usûlünün bu kâidesiyle alakalı Ebû'l-Hasen el-Kerhî'nin (ö. 340/952) ifade ettiği "Ashabımızın icthadına muhalif olan her ayet ya mensûh kabul edilir ya da tercihe hamledilir. Evla olan ise tevil etmek suretiyle (muhalif olan ayet ve icthadın arasını) uzlaştırmak-tevfîk etmektir." (Ebû'l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyn el-Kerhî, *Risâle fi'l-usûl (Te'sîsü'n-nazar'ın içinde)* (Beirut: Dâru İbn Zeydün, ts.), 169-170.) şeklindeki beyanının doğrudan usûl-i fetvâ ile alakalı olmadığını düşünmekteyiz. Nitekim delillerin tearuzu ve mezhep görüşlerinin nass ile çelişiyor gözükmesi durumunda nasıl bir yol izleneceğine öneri ileri süren Kerhî'nin bu ifadesi, müftilerin fetvâ verirken mezhep görüşlerini veya nassları önceleyebileceği bir zemin ve dayanak olmanın ötesindedir. Detaylı bilgi için bk. Büyükmutu, *Hanefî Fetvâ Usulünün Teşekkülü*, 273.

88 Nakledildiğine göre bu hâdise, Fâtıma bnt. Kays'ın Hz. Ömer'e gelerek kocasının üç talak vererek kendisini boşadığını ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kendisine nafaka ve süknâ hakkı vermediğini söylemesi üzerine Hz. Ömer'in unutup unutmadığı, doğru anlayıp anlamadığından emin olmadığı bir kadının sözüne bakarak Allah Teâlâ'nın kitabına muhalefet edemeyeceğini söylemesi şeklinde cereyan etmektedir. Hadisin tahrîc ve değerlendirmesi için bk. Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Riyâd: Dâru Taybe, 2005), 9/217-223.

etmektedir. Ancak sahâbe, ilgili konuya dair ihtilaf halindeyse müctehidin bu durumda muhayyer davranmasının mümkün olduğunu belirtmektedir.<sup>89</sup>

### **11. İctihadın Tecezzi Edebildiği ve Müctehidin Sadece Vâkıf-Ehil Olduğu Konularda Fetvâ Vermesinin Mümkün Olduğu**

Semerkindî müftilerin fikhın tüm konularında değil, ehil oldukları konularda fetvâ vermesinin mümkün olduğunu, fikhın tüm konularını bilmenin gerekli ve elzem olmadığı ifade etmektedir. Bu çerçevede Semerkandî “İsmail b. Hammâd b. Ebî Hanîfe, Muhammed b. Mukâtil er-Râzî ve Ebû Yûsuf’un kendilerine sorulan bazı sorularda ictihad edemediklerini yahut hatalı görüşler belirttiklerini” söylemekte, mamafih “bir müctehidin fikhın tüm konularında değil, bazı konularında ictihad edebilecek olmasından dolayı ictihadda tecezzinin mümkün olduğuna” işaret etmektedir. Buna delil olarak Semerkandî Hammâd b. Ebî Hanîfe’nin, Ebû Yûsuf veya Muhammed b. Mukâtil ile alakalı olarak “Şu konularda onlara sorun, şu hususlarda sormayın.” ifadesini ileri sürmektedir.<sup>90</sup>

## **B. AHLAKİ PRENSİPLERE DAİR FETVÂ USÛLÜ KAİDELERİ**

### **1. Müftinin, Fetvâ Bekleyen Müsteftinin Israrlı Tavırları Karşısında Teenni ile Hareket Etmesi ve Fetvâda Aceleci Davranmaması Gerekliği**

Ebûbekir el-İskâf’ın naklettiğine göre Ebû Nasr Muhammed b. Sellâm, fetvâda aceleci davranan müsteftinin baskısının dikkate alınmaması gerektiğini söylemektedir. Buradan hareketle Semerkandî ehil ve layık olan kimsenin inisiyatif alması ve imkân-zaman nispetince ictihad yapması gerektiğini, ancak fetvâ vermek için uygun zaman olmadığında müftinin süre istemesi ve acele etmemesi gerektiğini söylemektedir.<sup>91</sup> Semerkandî burada Ebû Hanîfe’nin başından geçen şu hâdiseyi nakletmektedir. Ebû Hanîfe’ye gelerek hızlıca cevap almak üzere sorusunu aceleyle soran kişi, Ebû Hanîfe’nin düşündüğünü ve ağır hareket ettiğini görünce soruyu ve konuyu anlamadığını düşünür. Adamdaki bu durumu fark eden Ebû Hanîfe de fetvâ işinin mesuliyetini göstermek üzere “Sorduğun soruyu anlamadığım için ağırdan aldığımı düşünüyorsun, lakin .....

89 Ebû'l-Leys es-Semerkindî, *el-Fetâvâ*, 731.

90 Ebû'l-Leys es-Semerkindî, *el-Fetâvâ*, 732.

91 Ebû'l-Leys es-Semerkindî, *el-Fetâvâ*, 728.



Allah Teâlâ beni ahirette hangi soruya nasıl cevap verdiğime dair her şeyden hesaba çekecektir” cevabını verir.<sup>92</sup>

## **2. Ayaküstü Fetvâ Verilmemesi Gerektiği, Ancak Müftînin Bazı Durumlarda Başıyla İşaret Ederek veya Yürürken veya Fetvâ Vermesinin Mümkün Olabileceği**

Ebü'l-Kâsım es-Saffâr el-Belhî, konuşmak yerine başıyla işaret ettiğinde maksadı anlaşılan bir müftînin bu şekilde fetvâ vermesinin caiz olduğunu ifade etmektedir. Bu konunun devamı niteliğinde Ebûbekir el-İşkâf'a yürürken fetvâ vermenin caiz olup olmadığı sorulduğunda el-İşkâf, mütalaa yapmayı, uzun araştırmayı ve istinbat yapmayı gerektiren zor konularda yürüyerek fetvâ vermenin caiz olmadığını ifade etmekte; bariz, cevabı kolay, anlaşılır ve zahir bir meselede ise bu şekilde fetvâ vermenin caiz olduğunu beyan etmektedir.<sup>93</sup>

## **3. Müftînin Kendini Beğenmemesi, Ucb ve Kibirten Sakınması Gerektiği**

Ahlâkî ilkelerin başında gelen bu hususa dair Muhammed b. Seleme, bir müftîde ucb, kendini beğenme ve kibir gibi hallerin bulunmasının, onun itimat edilir, isabetli ve amel edilebilir bir fetvâ vermesine mâni olacağını belirtmektedir.<sup>94</sup>

Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin fetvâ usûlüyle ilgili ifade ettikleri önceki dönemlere ait görüşlerin üzerine bina edilmiş önemli değerlendirmeler, tahliller ve kategorize edilmiş kâideleri ifade etmektedir. Bu yönüyle Semerkandî, fetvâ usûlüne dair ortaya koyduğu bu yaklaşımlar ve nakillerle Hanefî fıkıh literatüründe ilk defa bazı fetvâ usûlü kâidelerinin gün yüzüne çıkmasında önemli bir dönem noktasını teşkil etmektedir.

İstatiksel olarak değerlendirildiğinde burada zikredilen on dört kâideden üçü etik-ahlâkî prensipler olan âdâba taalluk eden kâidelerden oluşmaktayken on bir tanesi fetvâ verme ve alma ilkeleri olan usûl kâidelerini içermektedir. Bu kâidelerden sadece birkaçı müsteftiyi bağlayıcı nitelik arz ederken birçok hususun müftîye hitap eden kâideler olduğu görülmektedir.

.....

92 Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *el-Fetâvâ*, 730.

93 Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *el-Fetâvâ*, 734.

94 Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *el-Fetâvâ*, 730.

## Sonuç

Ebü Hanife ve talebelerinin ictihad ve fetvâ bağlamındaki yaklaşımlarının tamamen fetvâ usûlüne dair değerlendirmeler değil, ictihad merkezli bir usûl anlayışını merkeze alan kriterler olduğu anlaşılmaktadır. 3./9. yüzyılın ilk çeyreğine kadarki dönemde ictihad ve fetvânın içerik itibarıyla birbiri yerine sıklıkla kullanılıyor olması fetvâ usûlünün bu dönem öncesinde teşekkül etmediğini göstermektedir. Mezhep müktesebatının artması, eserlerin çoğalması, müctehidlerin ve müftî adaylarının sayıca artması gibi faktörler ise belirli bir metodoloji, hiyerarşi, ilke ve prensipler çerçevesinde fetvâ vermeyi gerekli hale getirmiştir. Eldeki veriler göz önünde bulundurulduğunda ağırlıklı olarak 3./9. yüzyıldan itibaren fetvâ verirken bazı kriterlere riayet edilmesi ve bir standart etrafında fetvâ verme disiplininin oluşturulması, fetvâ usûlünün teşekkülüne dair yapılan ilk teşebbüsleri ifade etmektedir. Bu dönemdeki bazı fetvâ usûlü kâidelerinin, mezhep müktesebatına vurgu yaptığı, bununla da müftî-müctehid adaylarına fetvâ verme konusunda yardımcı bir vazife üstlendiği görülmektedir. Nitekim fetvâ usûlünün temel ilkelerinden biri olarak “önceki müctehidlerin görüşlerinin bilinmesi ve eserlere vâkıf olunması” gibi bir kâidenin mevcudiyeti, müftî adaylarına mezhebin temel dinamiklerini öğretme ve kurumsal yapıyı muhafaza etme noktasında ileri sürülmüş önemli bir hususu ifade etmektedir.

İlk fetvâ usûlü kâideleri olarak literatürde karşılık bulan Semerkandî'nin ele aldığı bu maddeler hem müctehid müftîlere hem de mukallit müftîlere hitap eden bir içeriğe sahiptir. İctihad yapabilecek istidat ve ehliyetle olan müctehid müftîler için vurgulanan hususlar ile mevcut müktesebatı kullanarak belirli bir metodoloji ve plan çerçevesinde fetvâ vermesi gerektiği ifade edilen mukallit müftîlerin sorumluluklarına aynı anda temas edilmektedir. Bunda mutlak ictihad faaliyetinin üzerinden uzun bir süre geçmemesinin ve ictihad yaparak fetvâ verebilen hakikî müftîlerin mevcut ve bir anlamda çoğunlukta olmasının etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Erken dönemlerdeki bazı fetvâ usûlü kâidelerinin sonraki dönemlerde kısmen değişiklik göstermiş olması, mevcut şartların hem fetvânın hem de fetvâ usûlündeki bazı hususların değişime açık olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bu yukarıda geçen ilk ilk maddede olduğu gibi

Semerkandî'nin Hasan b. Ziyâd'dan nakledilen bir görüşün delalet ettiği mutlak manasına dair yaptığı müdahalesi-değerlendirmesi, fetvâ usûlü kâidelerinin maslahata ve gereksinimlere göre ehil olan kimseler tarafından revize edilmeye açık bir pozisyonda olduğunu göstermesi açısından önemli bir emsal teşkil etmektedir. Bu cümleden olarak sonraki dönemlerde gelişme gösteren fetva usulü kaidelerinin, esasında, salt olarak bir gelişme değil, müstakil yeni kaidelerinin literatüre girmesi şeklinde ilerleme olarak ele almak da mümkün gözükmemektedir.

Nihai olarak fetvâ usûlü, mezhebin kurumsal yapısı içinde mezhebin kurucu iradesinin farklı dönemlerde uygulanabilmesini ve sonradan ortaya çıkan hâdiseler karşısında mevcut müktesebatın işlevsel hale getirilmesini temin eden bir metodoloji olarak oluşum ve gelişim göstermiş ve halihazırda bu gelişim devam etmektedir.

Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin bu noktadaki en önemli katkısı ise bu metodoloji ve fikhî mesâiye dair kendi dönemine kadar gündemde olan hususlara mercek tutması, bunları kendi dönemine yansıtması ve sonraki dönemlere nakletmesi şeklinde olmuştur. Semerkandî'nin iki önemli eserinden hareketle yaptığımız bu çalışmada tespit edebildiğimiz kadarıyla onu önemli kılan husus, sadece nevâzil türüne dair *Kitâbü'n-Nevâzil* isimindeki eseri yazmış olması değil, bu eserle birlikte literatüre ilk fetvâ usûlü kâidelerini kazandırmış olmasıdır.

**Kaynakça/Reference**

- Abbâs, Abdüssettâr Abdülcebbâr. *Menheciyyetü'l-iftâ*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2014.
- Âli Huneyn, Abdullâh b. Muhammed b. Sa'd. *el-Fetvâ fi's-Şerîati'l-İslâmiyye*. Riyâd: Mektebetü Ubeykân, 2008.
- Âlim b. Alâ, Ferîdüddîn. *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005. Basım, ts.
- Aşkar, Muhammed Süleyman Abdullâh. *el-Füyâ ve menâhicü'l-iftâ, Kuveyt*. Kuveyt: Mektebetü'l-Menârî'l-İslâmiyye, 1986.
- Atar, Fahrettin. "Fetva". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/486-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Ateş, Mustafa. *Son Dönem Osmanlı Fakihlerinden İbn Âbidîn'in Fıkıhçılığı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2019.
- Attâbî, Ebû Nasr Zeynüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Buhârî. *Cevâmiu'l-Fıkh (Fetâva Attâbiyye)*. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, 01066.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb. *el-Fakih ve'l-mütefakkih*. yy.: Mektebetü't-Tev'iyyeti'l-İslâmiyye, 2010.
- Bedir, Murteza. *Buhara Hukuk Okulu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Buhârî, Ebû Abdillâh. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Burhânî, Burhâneddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz. *el-Muhîtu'l-Burhânî*. Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmü'l-İslâmiyye, 2004.
- Büyükmutu, Mehmet. *Hanefi Fetva Usulünün Teşekkülü ve IV.-X. YY. Arası Teori-Pratik İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2024.
- Cessâs, Ebûbekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-Usûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Cevziyye, İbnü'l-Kayyim Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyûb ez-Züraî. *İ'lâmü'l-muvakkı'in an Rabbi'l-Âlemîn*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003.
- Cürcânî, Ebû Abdillâh Yûsuf b. Ali b. Muhammed. *Hizânetü'l-ekmel*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015.
- Çağrıçı, Mustafa. "Edep". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/412-414. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân b. Fazl. *Sünenü'd-Dârimî (el-Müsnedü'l-Câmi')*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2005.

- Demirci, Abdullah. *Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri: Tenkitli Neşir ve İnceleme (İcârât Bölümünden Eserin Sonuna Kadar)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2021.
- Der'ân, Abdullâh b. Abdülazîz. *el-Fetvâ fi'l-İslâm*. Riyâd: Mektebetü't-Tevbe, 2008.
- Destinâî, Muhammed. *Âdâbü'l-Müftîn*. "Muhammed ed-Destinâî'nin 'Âdâbü'l-Müftîn' Adlı Risâlesi: İnceleme ve Tahkîk". thk. Şenol Saylan. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/1 (Bahar 2019), 245-270.
- Emîr Pâdişâh. *Teyşîru't-Tahrîr*. Beyrut: Dâru's-Selâm, 1. Baskı., 2014.
- Gaznevî, Cemâleddîn Ahmed b. Muhammed. *el-Hâvî'l-kudsî*. thk. Sâlih Ali, Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2011.
- Gücerâtî, Kâdî Cüken. *Hizânetü'r-rivâyât*. Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla Koleksiyonu, 1095.
- Hamdân, Ahmed b. *Sıfatü'l-müftî ve'l-müsteftî*. Riyâd: Dâru's-Sumey'î, 2015.
- Hasîrî, Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhim b. Ânûş. *Kitâbü'l-Hâvî fi'l-fetâvâ*. Köp-rülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, 549-001.
- Hoyladı, Adnan. *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 2022.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz eş-Şâmî. *Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz eş-Şâmî. *Şerhu Ukûdi Res-mi'l-müftî*. Kâhire: Dâru'l-İhsân, 2018.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Riyâd: Dâru Taybe, 1. Baskı., 2005.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrahim. *el-Bahru'r-râik Şerhu Kenzi'd-dekâik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1997.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrahim. *Resâilü İbn Nuceym (er-Rasâilü'z-Zeyniyye fi mezhebi Ebi Hanîfe)*. Kâhire: Dâru's-Selâm, 1999.
- İbn Salâh, Ebû Amr Takiyyüddîn Osmân b. Salâhuddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Edebül-müftî ve'l-müsteftî*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Ta'zîmü'l-fütyâ*. Dubâi: Dâira-tü'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2012.
- İbnü's-Şihne, Ebû'l-Fazl Muhibbüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muham-med es-Sekafî el-Halebî. *Nihâyetü'n-Nihâye fi tahrîri takrîri'l-Hidâye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi Koleksiyonu, 108.

- İbrahim, Muhammed Yüsrâ. *el-Fetvâ*. Kâhire: yy., 2007.
- Kâdîhân, Fahreddîn Hasen b. Mansûr. *Fetâvâ Kâdîhân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2009.
- Kahtânî, Müsfir. *Menhecü İstinbâti ahkâmi'n-nevâzil*. Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2003.
- Karâfî, Şihâbüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs. *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2009.
- Karamustafaoğlu, Muhammed Hafız. *Ebü'l-Leys es-Semerkandi'nin en-Nevâzil İsimli Eseri: Tenkitli Neşir ve İnceleme (Taharet Bölümünden Bey' Bölümünün Sonuna Kadar)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2022.
- Kaya, Eyyüp Said. *Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebü'l-Leys es-Semerkandi'nin Kitabü'n-Nevâzil'i*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Kerhî, Ebü'l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyn. *Risâle fî'l-usûl (Te'sisü'n-nazar'ın içinde)*. Beyrut: Dâru İbn Zeydün, ts.
- Keşşî, Ahmed b. Mûsa. *Mecmû'u'l-havâdis ve'n-nevâzil ve'l-vâkıât*. Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2023.
- Kudât, Cihâd Ahmed. *Kavâidü't-tashîh ve't-tercîh fî'l-mezhebi'l-Hanefî*. Ürdün: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, Külliyyetü'd-Dirâsâtî'l-Ulyâ, Doktora Tezi, 2010.
- Kutluboğa, Kâsım b. *et-Tashîh ve't-tercîh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2002.
- Kutluboğa, Kâsım b. *Mecmûu Resâil*. Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 2013.
- Likkânî, İbrâhim. *Menâru usûli'l-fetvâ ve kavâidü'l-iftâ bi'l-akvâ*. Rabat: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2002.
- Merdâvî, Ebü'l-Hasen Ali b. Süleyman. *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcihi mine'l-hilâf*. Beyrut: İhyâü't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Merginânî, Ali b. Ebîbekr el-Fergânî. *et-Tecnîs ve'l-mezîd*. Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 2004.
- Nakîb, Ahmed b. Muhammed Nâsiruddîn. *el-Mezhebü'l-Hanefî*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2002.
- Nâtûfî, Ahmed b. Muhammed Ömer. *el-Ecnâs fî furû'i'l-Fıkhî'l-Hanefî*. Riyâd: Dâru'l-Me'sûr, 2016.
- Nebîre-i Ömer, Yûsuf b. Ömer b. Yûsuf es-Sûfî el-Kudûrî. *Câmiu'l-muzmerâti ve'l-müşkilât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2018.

- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Mukaddimetü'l-Mecmû' Şerhi'l-Mühezzeb*. Amman: Ervika li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, 2020.
- Neysabûrî, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kureşî. *Sahîhu Müslim*. Riyâd: Beytül'l-Efkârî'd-Devliyye, 1998.
- Osmânî, Muhammed Takî. *Usûlü'l-iftâi ve âdâbühû*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2014.
- Riyâd, Muhammed. *Usûlü'l-fetvâ ve'l-kadâ fi'l-Mezhebi'l-Mâlikî*. yy.: Dâru'l-Beyzâ, 1996.
- Sadrüşşehîd, Ebû Hafs İbn Mâze Hüsâmeddîn Ömer b. Abdülazîz b. Ömer. *Şerhu Edebi'l-kâdi*. Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1977.
- Saylan, Şenol. *Hanefîlerde Mezhep Usûlü, (Takdim: Mürteza Bedir, Fetvâ ve Değişim)*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Semerkandî, Ebû'l-Kâsım Nâsiruddîn Muhammed b. Yusuf. *el-Mültekât fi'l-fetâvâ'l-Hanefiyye*. Sehârenpûr: Mektebetü Dâru'l-İmân, 2008.
- Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed. *el-Fetâvâ min ekâvîli'l-meşâyih fi'l-ahkâmî's-Şer'iyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 2017.
- Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed. *Uyûnü'l-mesâil*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1998.
- Serahsî, Ebû Abdullâh Radiyyüddîn Muhammed b. Muhammed et-Tüsânî. *el-Muhîtu'r-Radavî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 2021.
- Sicistânî, Yûsuf b. Ebû Saîd Ahmed Tahir b. Mehmed. *Münyetü'l-Müftî*. Milli Kütüphane, Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi, 17966.
- Simâvî, Şeyh Bedreddin. *Yargılama Usûlüne Dair (Câmiu'l-Fusûleyn)*. İstanbul: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2012.
- Şahin, Osman. *Fetvâ Âdâbı*. Samsun: yy., 1. Basım., 2009.
- Şahin, Osman. "Fetvâ Emîni Mehmed Fikhî Efendi'nin (1147/1735) Hayatı ve Eserleri". *Diyanet İlmi Dergi* XLIV/3 (2008), 129-142.
- Şâtîbî, İbrahim b. Musa Ebû İshâk. *el-Muvâfakât*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 2008.
- Şimşek, Murat. *Ebû Hanîfe ve Hanefîlik*. Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019.
- Şuhâvî, Muhammed Bedreddin. *et-Tırâzü'l-Müzheb*. "Bedreddin eş-Şuhâvî'nin 'et-Tırâzü'l-Müzheb' Adlı Eserinin Tahkik ve Tercümesi". thk. Osman Bayder. *Tahkik İslâmî İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/1 (Haziran 2019), 211/257.

- Şuhâvî, Muhammed Bedreddin. *et-Tırâzü'l-müzheb fî tercihi's-sahîhi mine'l-mezheb*. Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2013.
- Tarsûsî, Ebû İshâk Necmeddin İbrahim b. Ali b. Ahmed. *Enfe'u'l-vesâil ilâ tahrîri'l-mesâil (el-Fetâva't-Tarsûsiyye)*. Beyrut: Müessesetü'r-Rayyân en-Nâşirûn, 2014.
- Uğur, Seyit Mehmet. *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2017.
- Ûşî, Sirâceddîn Ali b. Osmân. *el-Fetâva's-Sirâciyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 2011.
- Ûşî, Sirâceddîn Ali b. Osmân. *el-Fetâva's-Sirâciyye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi Koleksiyonu, 1033.
- Yaman, Ahmet. *Fetvâ Usûlü ve Âdâbı*. İstanbul: MÜİF Yayınları, 2017.
- Yılmaz, Okan Kadir. *Orta Asya Hanefî Fetvâ Literatürünün Gelişimi ve İcâre-i Tavîle (4/10-6/12 Yüzyıllar)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2023.
- Zâhidî, Necmeddîn Muhtâr b. Mahmûd el-Gazmînî. *Kunyetü'l-münye li tetmîmi'l-Gunye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Mahmut Paşa Koleksiyonu, 260-001.



# Küçük Yaşta Evlilik Tartışmaları Bağlamında Hz. Ömer'in Ümmü Külsüm bint Ali ile Evlenmesi: Klasik İslâm Tarih Kaynakları Çerçevesinde Bir Değerlendirme\*

Ömer Aktaş\*\*

**Öz:** Bu makale, müslümanların ikinci halifesi Hz. Ömer ile dördüncü halifesi Hz. Ali'nin kızı Ümmü Külsüm'ün evliliğini konu edinmektedir. Hz. Ömer'in Ümmü Külsüm ile evliliği o dönem şartlarında doğal bir evlilik olmasına rağmen, günümüzde bazı kişi ve çevrelerce eleştiri konusu edilmektedir. Dahası bu evliliğin, baskıyla veya hilafet kurumunun gücüyle gerçekleştirildiği gibi aşırı uç bir iddiaya da çevrildiği müşahede edilmektedir. Meselenin mecrasından çıkarılıp İslâm'a ve Hz. Ömer'e saldırı amaçlı olarak kullanılması, konunun tekrar ele alınması gerektiği fikrini doğurmuştur. Bu nedenle meselenin özüne inip hadisenin konu edildiği rivayetlerin derinlemesine incelenmesi için İslâm tarihinin ana kaynaklarına müracaat edilmiştir. Konu hakkında geçen rivayetler en eski kaynaktan başlamak üzere hem metin hem de sened açısından kronolojik bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Çalışma İslâm tarihinin ana kaynaklarıyla sınırlandırılmış, ancak gerektiğinde konunun çözümlüne yardımcı olacak muahhar kaynaklara da müracaat edilmiştir. Evlilik hadisesinin gelişme sürecine temas edilmiş, konunun muhatapları olan Hz. Ömer, Hz. Ali ve Ümmü Külsüm'ün durum ve tutumları incelenmiştir. Hz. Ömer'in Ümmü Külsüm ile evlenme isteğinin nedenleri üzerinde durulmuştur. Gelin ve damadın doğum tarihlerinden yola çıkarak evlilik tarihindeki yaş durumları tespit edilmeye çalışılmıştır. Böylece Ümmü Külsüm'ün dönemin şartlarına göre küçük yaşta evlilik yapan bir kız mı, başka bir ifadeyle çocuk gelin mi olduğu hususu tespit edilmeye çalışılmıştır. Hz. Ömer'in Ümmü Külsüm ile evlenmesini konu alan rivayetlerin önemli bir kısmının sıhhatlerinin problemlili olduğu tespit edilmiştir. Sonuç olarak Hz. Ömer, genç bir hanım olmasından değil, Allah Resülü'nün akrabası olmasından ötürü Ümmü Külsüm ile evlenmiştir. Hz. Peygamber ile var olan hıusımlığını, akrabalık seviyesine yükseltmek düşüncesiyle yapıldığı bizaatihi Hz. Ömer tarafından belirtilen bu evliliği yargılamak veya eleştirmek yerine, anlamaya çalışmak ve tarihi bir vaka olarak değerlendirmenin daha faydalı olacağı düşünülmektedir.

\* Bu makale, 11. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi'nde sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "Hz. Ömer'in, Hz. Ali'nin Kızı Ümmü Külsüm İle Evliliği" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve genişçe değiştirilerek üretilmiş hâlidir./ This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled "Hz. Omar's Marriage to Umm Kulthûm Daughter of Hz. Ali", orally delivered at the 11<sup>th</sup> International Conference on Culture and Civilization.

\*\* Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı Assoc. Prof., Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Literature, Department of Medieval History Sivas, Türkiye | [ror.org/04f81fm77](mailto:ror.org/04f81fm77) | [omeraktas@cumhuriyet.edu.tr](mailto:omeraktas@cumhuriyet.edu.tr) | [orcid.org/0000-0003-4762-9474](https://orcid.org/0000-0003-4762-9474)

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, Hz. Ömer, Ümmü Külsüm bint Ali, Hz. Ali, Evlilik Yaşı, Küçük Yaşta Evlilik, Akrabalık.

**Hakem Sayısı:** En az iki dış hakem

**Değerlendirme:** Çift Taraflı Kör Hakemlik

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.

**Benzerlik Taraması:** Yapıldı - intihal.net

**Çıkar Çatışması:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.

**Etik Bildirim:** umde@nevsehir.edu.tr

**Lisans:** Yazar/lar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**‘Umar b. al-Khattāb’s Marriage with ‘Ali b. Abi Tālib’s Daughter Umm Kulthūm in the Context of Discussions on Underage Marriage: An Evaluation within the Framework of Classical Islamic History Sources**

**Abstract:** This article about the marriage of the second caliph of the Muslims ‘Umar b. al-Khattāb to the fourth caliph ‘Ali b. Abi Tālib’s daughter Umm Kulthūm. Although ‘Umar b. al-Khattāb’s marriage with Umm Kulthūm was a natural marriage under the conditions of that period, it is the subject of criticism by some people and circles today. Moreover, it is observed that “this marriage was made under pressure or by the power of the caliphate institution”, which has been turned into an extreme claim. This issue was taken out of context and used as a purpose to attack Islam and ‘Umar, then this gave rise to the idea that the issue should be reconsidered. For this reason, the main sources of Islamic history were consulted in order to get to the heart of the issue and examine in depth the narrations about the incident. The narrations on the subject starting from the oldest source, were evaluated chronologically in terms of both text and document. The study was limited to the main sources of Islamic history, however, when necessary secondary sources that would help solve the issue were also consulted. The development process of the marriage event was touched upon, the addressees of the subject ‘Umar, ‘Ali, and Umm Kulthūm’s situation and attitudes were examined. The reasons for ‘Umar’s desire to marry Ummu Kulthūm were emphasized. Based on the birth dates of the bride and groom, it was tried to determine the age status on the date of marriage. Thus, it was tried to determine whether Umm Kulthūm was a girl who married at a very young age or, in other words, a child bride according to the conditions of the period. It has been determined that the authenticity of a significant portion of the narrations about the marriage of ‘Umar b. al-Khattāb to Umm Kulthūm is problematic. As a result, ‘Umar b. al-Khattāb married to Umm Kulthūm not because she was a young girl, but because she was a relative of the Prophet Muhammad. It is thought that it would be more beneficial to try to understand and evaluate this marriage as a historical event rather than judging or criticizing this marriage, which was stated by ‘Umar himself that it was made with the idea of raising his existing affinity with the Prophet to the level of kinship.

**Keywords:** Islamic History, ‘Umar b. al-Khattāb, Umm Kulthūm, ‘Ali b. Abi Tālib, Marriage Age, Underage Marriage, Kinship.

**Number of Reviewers:** At least two external reviewers

**Evaluation:** Double-Blind Peer Review

**Ethics Statement:** Ethical principles were adhered to in the preparation of this study.

**Plagiarism Check:** Completed via intihal.net

**Conflict of Interest:** No conflicts of interest have been declared.

**Funding:** No grants, funding, or other support were received.

**Ethics Contact:** umde@nevsehir.edu.tr

**License:** The author/s retain the copyright of their works published in the journal, which are distributed under the CC BY-NC 4.0 license.

## Giriş

Hız. Ömer, İslâm tarihinde Hız. Peygamber'den sonra en çok tanınan simalardan biridir. Çok önemli şahsi özelliklerinin yanında, hilafet görevi esnasında uygulamış olduğu idari tasarruflar ve gerçekleştirmiş olduğu muazzam fetihler gibi hususlar, onun bu tanınmışlığına katkı sağlamıştır.

Hız. Ömer, cahiliyedeki duruşuyla Hız. Peygamber'in İslâm'a girmesini arzuladığı bir şahıstır. Onun Müslüman olmasıyla İslâm'a açıktan davet daha rahat bir şekilde yapılabilmektedir.<sup>1</sup> O, İslâm'a girdikten sonra Hız. Peygamber'in yanından hiç ayrılmamıştır. Kendisine tevdi edilen görevleri titizlikle yerine getirmenin yanında, kumandanlığını Hız. Peygamber'in yaptığı bütün savaşlara da katılmıştır.<sup>2</sup> Söz, fikir ve duruşuyla Allah Resûlü'nün en çok güvendiği kimselerden olmuştur. Bu nedenle Hız. Peygamber, Hız. Ömer için "نعم الرجلُ عمرُ... Ömer, ne güzel adamdır. ..." demiştir.<sup>3</sup> Bu gibi özellikleri, onun dünyada iken cennetle müjdelenenlerden biri olmasını da sağlamıştır.<sup>4</sup>

1 Celâlüddîn es-Süyûtî, *Târihu'l-hulefâ* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1431/2010), 88-92.

2 Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1421), 3/253.

3 Ebû Bekir Abdullah İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdisi ve'l-âsar*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1409/1988), 6/350 (No: 31944); Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Edebü'l-Müfred*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1409/1989), 1/123 (No: 337); Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1407/1986), 5/341.

4 Ebû Sa'd Abdülkerim es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemenî v.dğr (Haydarabad: Dâiratü'l-Mearif el-Osmâni, 1382), 9/194; Şemseddin Muhammed eş-Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fi sireti hayri'l-ibâd*, thk. Âdil Ahmed Abdilmevcûd - Ali Muhammed Meûz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414), 11/277.

Hız. Ömer, hayatı boyunca kadın-erkek ilişkilerinde çok dikkatli olmuş, bu konuda –Hız. Peygamber’in hanımları dahi olsa– yanlış anlama ve anlaşılmalara sebebiyet verecek hal ve tutumları engellemek için gerekli ikaz ve uyarıları yapmaktan geri kalmamıştır. Mesela bir defasında Hız. Peygamber’e “Ey Allah’ın Resûlü! İyi niyetli olan da kötü niyetli olan da hanımlarınızı görüp onlarla konuşabiliyor. Eşlerinizi hicâb/örtünme konusunda daha dikkatli olmaları hususunda uyarsanız” demiştir.<sup>5</sup> Bunun üzerine hicâb ayeti olarak bilinen ve hem Hız. Peygamber’in hanımlarını hem de müminleri uyaran ayet nazil olmuştur.<sup>6</sup>

Allah Resûlü (sav) her zaman Hız. Ömer’in edebine güvenmiş ve kadınlarla ilgili çok hassas konularda bile ondan yardım almıştır. Hız. Peygamber’in çok mühim hadiseler öncesi veya esnasında ashâbından biat alması bilinen özelliklerindedir. O, hicretin hemen ardından Ensar’ın erkeklerinden biat alırken, kadınlarından da kendisi adına Ömer’in biat almasını emretmiştir. Hız. Ömer de “Allah’a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, çocukları öldürmemek ve iftira atmamak” şartları üzere Ensar’ın kadınlarından biat almıştır.<sup>7</sup> Yine Mekke’nin fethedildiği gün Hız. Peygamber insanlardan biat alırken Hız. Ömer yanında bulunmuş, bir kısım kadınlardan kendisi biat aldıktan sonra geride kalanlardan ise kendi adına Hız. Ömer’in biat almasını emretmiştir.<sup>8</sup> Hiç şüphesiz Hız. Ömer’in bu görevlerde görevlendirilmesinde onun pek çok önemli özelliğinin yanında iffet ve namus konusundaki son derece yüksek bir hassasiyeti içeren tutum ve davranışları da etkili olmuş olmalıdır.

Kaynaklar incelendiğinde Hız. Ömer’in, evlilik ilişkilerinde gelin ve damat arasında fazla yaş olmasını istemediği ve bunu hoş görmediği anlaşılmaktadır. Bu hususla ilgili rivayetler şöyledir: Yaşlı bir adam genç bir kız ile evlendi. Genç kız, -aralarındaki geçimsizlik gibi nedenlerden ötürü- adamı öldürdü. Bu olay Hız. Ömer’e ulaştınca o şöyle dedi: “Her erkek kendi dengiyle evlensin. Yani kendi yaşına uygun olanla evlensin. Yaşlı bir kişi kendisine zor gelecek/

.....

5 Süyûtî, *Târîhu’l-hulefâ*, 97. Ayrıca bk. Mustafa Fayda, *Hulefâ-yı Râşidin Devri (Dört Halife Dönemi)* (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2015), 55.

6 el-Ahzâb 33/53.

7 İbn Sa’d, *Tabakât*, 10/7.

8 Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu’l-ümem ve’l-mülûk* (Beyrut: Dâru’t-Türâs, 1387), 3/61-62; Makrîzî, *İmtâ’u’l-esmâ*, 1/391; Hüseyin b. Muhammed ed-Diyarбекrî, *Târîhu’l-hamîs fi ahvâli enfesi’n-nefis* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts), 2/89.

kendisini üzecek genç bir kızla evlenmesin.”<sup>9</sup> Diğer rivayette de “Genç kızlarınızı kötü/çirkin adamlarla evlenmeleri için zorlamayınız. Çünkü onlar sizin sevdiklerinizi severler veya sizin gibi güzeli severler”<sup>10</sup> demiştir. Bu ifadeler, Hz. Ömer’in, evliliğin zorla olmaması gerektiği ve evlilik müessesesinin sağlıklı yürüebilmesi için kadın ve erkeğin en azından yaş anlamında denk olmaları gerektiği kanaatine sahip olduğunu kanıtlayan sözleridir. Buna rağmen, Ümmü Külsüm ile olan evliliğinde bu gibi hususların öne çıkarılmaya çalışılması dikkat çekicidir.

İslâm dininin inanç ve ibadet esaslarının yanında sosyal ve beşerî konuları da içeren özellikleri bulunmaktadır. Bu özellikleriyle İslâm dini, insanı konu edinen, yaşamını önceleyen ve ilişkilerini düzenleyen bir yapıya sahiptir. Bu anlamda aile ve toplum yapısıyla ilgili pek çok düzenlemeler yaptığı gibi var olan bazı hususlarda da bir kısım değişim ve dönüşümlere gitmiştir. Bu sebeple oluşturulmaya çalışılan yeni İslâm toplumunun birbirine bağlı, güçlü ve kalıcı olması için de Hz. Peygamber en yakın dostu Ebû Bekir ve Ömer’in kızlarıyla evlilik yapmıştır. Bu vesileyle Hz. Ömer kızı Hafsa vasıtasıyla, Hz. Ebû Bekir de kızı Hz. Âişe vesilesiyle Hz. Peygamber’in akrabası olmuştur.

Hz. Ömer, dünya ve ahirette Hz. Peygamber ile yakınlık kurmak istemesi nedeniyle Peygamber ailesinden bir kadınla evlilik yapma düşüncesinde olmuştur. Ancak Hz. Ömer’in Arap asabiyet anlayışından kaynaklı olarak, bu evlilik ile itibar ve makam elde etmek istemediği izahattan varestedir. Bu saikle o, Hz. Ali ile Hz. Fatıma'nın kızı ve Hz. Peygamber'in torunu olan Ümmü Külsüm ile evlilik yapmıştır. Dönemin örf, adet ve geleneklerine göre yapılan bu evlilik o günkü toplumda hüs-n-i kabul görmüştür. Ancak, zamanın, mekânın ve toplumsal değer ve yargıların değişmesi gibi nedenlerle, sonraki dönemlerde bu evlilik farklı gerekçelerle gündeme getirilmiş ve bu evliliğin yapılış şekli, tarzı ve tarafı olarak Hz. Ömer hakkında bazı eleştiriler gündeme getirilmiştir.

.....

9 Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğa*, thk. Muhammed Avaz Mur'ib (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422), 15/288; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 15/257; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, thk. Komisyon (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), 39/480-481.

10 “لَا تُكْرَهُوا فَتْيَاتِكُمْ عَلَى الرَّجُلِ الْقَيْحِ، فَإِنَّهُنَّ يُخْبِينَ مَا تُحِبُّونَ” Bk. İbn Ebî Şeybe, *Kitâbü'l-Musannef*, 4/49 (No: 17667), 4/196 (No: 19262); Ebü Muhammed Abdullâh İbn Kuteybe ed-Dineverî, *Uyûnü'l-ahbâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 4/12.

Hız. Ömer'in, Ümmü Külsüm ile yapmış olduğu evliliğin tarafı olarak kendilerini gören Şiilerin de tarihi süreç içerisinde bu konuyla ilgili görüş ve değerlendirmeleri olmuştur. Ne yazık ki bu değerlendirmeler, Şiilerin Hız. Ömer'le ilgili, tarafı, bağnaz ve mesnetsiz düşüncelerinden dolayı genellikle hep olumsuz yönde vuku bulmuştur.<sup>11</sup> Dolayısıyla Hız. Ömer'in bu evliliğiyle ilgili bugün yapılan eleştirilerin temelinde de bu tür etkilenmelerin olduğunu söylemek mümkündür. Diğer taraftan İslâm tarihi kaynaklarının bazılarında bu konuyla ilgili rivayetlere ya hiç yer verilmemiş ya da bazıları tekrar edilmiştir. Bir kısım rivayetlerde de aşağıda ifade edileceği üzere Şii düşüncenin veya rivayetlerin kaynaklara geçtiği dönemin izlerinin veya yansımalarının olduğu, içerik olarak izahı zor ifadeler görülmektedir.

Hız. Ömer'in, başlangıcından bugüne İslâm toplumunun önde gelenlerinden olmasına rağmen, aile hayatı ve eşleri hakkında yeterli derecede bilgi bulunmaması veya rivayetlere yansımaması gibi hususlar konuyu izah etmekte zorluklar doğurmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bir sempozyum çalışması haricinde bu konuyla ilgili akademik çalışmaların yapılmaması böyle bir çalışmayı gerekli kılmıştır. Zikredilen çalışmada, Şii müelliflerin akıl ve mantık sınırlarını zorlayarak rivayetleri çarpıttıkları, Hız. Ömer'i, Ehl-i Beyt soyundan gelen biriyle evliliğe layık görmedikleri ve bu evliliği kabullenemedikleri hususları üzerinde durulmuştur.<sup>12</sup> Bu nedenle bu çalışmada Hız. Ömer'in, Ümmü Külsüm ile yapmış olduğu evlilik hususu –Şii kaynaklar dışındaki- daha muahhar klasik İslâm tarihi kaynakları dikkate alınarak değerlendirilmeye çalışılacak, bu amaçla hadis ilmiyle bağlantılı kaynaklara da müracaat edilecektir. Rivayetlerin sened ve metinlerini incelemek için gerekli yerlerde metinler verilerek okuyucunun bunları görmesi ve değerlendirmesi sağlanacaktır. Çünkü bir hadisenin çözümünde onu söyleyenin, yani haberin kaynağının durumu önem arz etmektedir. Disiplinler arası çalışmalar da bunu gerektirmektedir. Rivayetlerin incelenmesinde kronolojiye dikkat edilerek Hız. Ömer'in Ümmü

11 Muhammed b. Ya'küb el-Küleyni, *Usûlü'l-Kâfi* (Beyrut: Dâru'l-Murtezâ, 1426), 346-347. Hız. Ömer'in Ümmü Külsüm ile evliliğinin olmadığı, bu rivayetlerin zayıf olduğu, bunların Emevî ve Abbâsî dönemlerinde kesin delil olmadan kaynaklara geçirildiği iddiaları için bk. Muhammed Emin Necefi, *Engize-i Devlethâyi Emevî ve Abbâsî der câl ve Tervici Hikâyeti Ezdivâci Ömer bâ Hız. Ümmü Külsüm* (Necfe Eşref, 1432), 541-549.

12 Mehmet Nur Akdoğan, "Hız. Ömer'in Ümmü Külsüm Bt. Ali İle Evliliği Bağlamında Şii-İmâmî Kaynakların Ömer Algısı", *Uluslararası Hız. Ömer Sempozyumu*, ed. Ali Aksu (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2018), 2/401-416.

Külsüm ile evlilik isteğinin nedenleri üzerinde durulacak ve Hz. Ali'nin bu konudaki tavrı değerlendirilecektir. Ayrıca Hz. Ömer ile Ümmü Külsüm'ün düğün tarihindeki yaşlarının tespiti yapılmaya çalışılacaktır. Tespitlerimize göre Hz. Ömer'in Ümmü Külsüm ile evliliğini konu alan rivayetlerin önemli bir kısmının sıhhatlerinin problemlı olduğu görülmüştür.

### 1. Ümmü Külsüm ile Evlilik Rivayetlerinin Kaynaklara Yansıması

Klasik İslâm tarihi kaynaklarında Hz. Ömer'in Ümmü Külsüm ile evliliği hususunda teferruatlı bilgiler bulunmamaktadır. Mesela Halife b. Hayyât'ın (öl. 240/854) *Târih*, Dineverî'nin (öl. 282/894) *Ahbâru't-Tıvâl*, Ya'kûbî'nin (öl. 292/905) *Târih*,<sup>13</sup> Taberî'nin (öl. 310/923) *Târih*, Mes'ûdî'nin (öl. 346/957) *Mürûcû'z-zehab*,<sup>14</sup> İbnü'l-Esîr'in (öl. 630/1233) *el-Kâmil fi't-târih*, Zehebî'nin (öl. 748/1347) *Târihu'l-İslâm* ve İbn Kesîr'in (öl. 774/1372) *el-Bidâye ve'n-nihâye* adlı eserlerinde bu konuyla ilgili çok az veya yok denecek kadar az bilgi bulunmaktadır. Bazılarında ise hiçbir bilgi mevcut değildir. Bunun sebebini -farklı gerekçelerin yanında- konuyla ilgili teferruat içeren rivayetlerin, zikredilen tarihçilerin sıhhat kriterlerine uymadığı şeklinde ifade etmek de mümkündür. Onlar, yukarıda da ifade edildiği gibi ayrıntı vermeden ya kronolojik olaylar bahsinde veya Hz. Ömer'in vefatı sonrası çocukları ve ailesi bahsinde diğer evliliklerle birlikte bu evlilikten bahsederler.

Hz. Ömer'in Ümmü Külsüm ile evliliğini kronolojik olarak -diğer kaynaklara göre daha teferruatlı- nakleden kaynakların İbn İshâk'ın (öl. 151/768) *es-Sîre*, İbn Sa'd'ın (öl. 230/844) *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Zübeyrî'nin (öl. 236/851) *Nesebü Kureyş*, Dûlâbî'nin (öl. 310/923) *ez-Zürriyyetü't-tâhire* ile İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) *el-Müntazam* adlı eserlerinin olduğu görülmektedir. Bu nedenle çalışmanın özünü zikri geçen bu eserler oluşturacaktır. Bu eserlerde Hz. Ömer'in Ümmü Külsüm'ü istemesi ve evlenmesiyle ilgili *es-Sîre*'de konuyla alakalı üç, tamamlayıcı bilgi veren üç, toplam altı,<sup>15</sup> *et-Tabakât'ta* iki,

.....

13 Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî*, thk. Abdü'l-Emîr Mühennâ (Beyrut: Şirketü'l-E'lemî li'l-Matbûât, 1431/2010), 2/40.

14 Şilikte aşırı giden tarihçiler arasında zikredilse de (Abdülaziz Muhammed Nür Velî, *Şia ve Tarihi Rivâyetler*, çev. Mücahit Yüksel (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 197-213.) eserinde evlilikle ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

15 Ebü Abdillâh Muhammed İbn İshâk, *es-Sîre*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978), 248-249.

tamamlayıcı bir, toplam üç,<sup>16</sup> *Nesebü Kureş*'te bir,<sup>17</sup> *ez-Zürriyyetü't-tâhîre*'de konuyla alakalı üç, tamamlayıcı da üç olmak üzere toplam altı,<sup>18</sup> *el-Muntazam*'da da iki adet<sup>19</sup> ayrıntılar içeren küçük ve birbiriyle bağlantılı rivayetlerin olduğu görülmektedir. Bu kaynaklardan İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ını ayrı tuttuğumuzda, -bu eserde rivayetlerin mutedil olması nedeniyle- diğer kaynakların rivayetlerinin sıhhatleriyle ilgili şu sonuçlara ulaşılmıştır:

İbn İshâk'ın *es-Sîre*'sinde geçen birinci rivayet: “نَا أَحْمَدُ: نَا يُونُسُ عَنِ ابْنِ إِسْحَاقَ” “نَا يُونُسُ عَنْ خَالِدِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ وَاقِدٍ قَالَ فَحَدَّثَنِي عَاصِمُ بْنُ عُمَرَ بْنِ قَتَادَةَ قَالَ” “نَا يُونُسُ عَنْ خَالِدِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ وَاقِدٍ قَالَ” senediyle zikredilmektedir. Birinci rivayet bu tarikle –Dûlâbî hariç- hiçbir hadis ve bağlantılı ilimler olan ricâl, şerh, tahrîc ve mevzuat gibi kitaplarda geçmemektedir. Rivayette geçen Âsım b. Ömer b. Katâde sened zincirinin genel anlamda sahih rivayetler zikrettiği belirtmekle birlikte, rivayet ettikleri bazı hadislerde ise garîb, hasen garîb,<sup>20</sup> teferrud<sup>21</sup> ve zayıf<sup>22</sup> oldukları yönünde eleştiriler de bulunmaktadır. Bu durumlar, rivayetin zayıflığını gerektiren durumlardır ki delil olarak kullanılırken dikkat edilmesi veya kullanılmaması isabetli olacaktır.

Aynı şekilde ikinci rivayet de mevcut sened zinciriyle -Dûlâbî'nin dışında- zikredilen hadis ve bağlantılı kaynaklarda bulunmamaktadır. Yine bu sened zincirinde “*an bazı ehlihi = ailesinden birisi*” ifadesi müphem bir ifadedir ki rivayetin alındığı şahsın, Abdullah b. Ömer'in hanımlarından mı, çocuklarından mı, kardeşlerinden mi veya bunların dışındaki akrabalarından mı, .....

16 İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/429-430.

17 Mus'ab b. Abdullah *ez-Zübeyrî*, *Nesebü Kureş*, thk. E. Lévi-Provençal (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, tr.), 348-350.

18 Ebû Bişr Muhammed b. Ahmed ed-Dûlâbî, *ez-Zürriyyetü't-tâhîre ve'l-mutahhara*, thk. Sa'd el-Mübârek el-Hasan (Kuveyt: ed-Dâru's-Selefiyye, 1407/1986), 114-118.

19 Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1412/1992), 4/237-238.

20 Yüsun b. Abdîrrahmân el-Mizzî, *Tuhfetü'l-eşraf bi-ma'rifeti'l-etrâf*, thk. Abdüssamed Şarefeddin (y.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403-1983), 8/279 (mad. 11074), 280 (mad. 11075).

21 Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil İbn Kesîr, *Câmi'u'l-mesânid ve's-süneni'l-hâdî li-akvâmi's-senen*, thk. Abdulmelik b. Abdullah b. Duheş (Beyrut: Dâru Hadar, 1419/1998), 7/80-81 (mad. 8799), 351 (mad. 9304), 352 (mad. 9309).

22 Ahmed b. Ebû Bekîr el-Büsîrî, *Misbâhu'z-züccâce fî zevâ'idi İbn Mâce*, thk. Muhammed el-Muntakî el-Keşnâvî (Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, 1403/1983), 1/140, 4/81.



arkadaşlarından mı olduğu hususu kapalıdır. Bu nedenle zayıflık emareleri bulunan bu rivayetin değerlendirilmesi konusunda dikkat edilmesi gerekmektedir. Ayrıca bu rivayette Hz. Ömer için olumsuz bir yaklaşımın sergilenmesi, bu rivayeti onun ailesinden birinin düşünmeden zikredeceğini beklemek hakikatle bağdaşmayacak bir durumdur.

Evlilik konusuyla ilgili Dülâbî'nin *ez-Zürriyyetü't-tâhire*'de zikrettiği ve aşağıda da metinlerin verildiği 217 ve 218 no'lu rivayetlerin bir-iki kelime farkıyla, İbn İshâk'ın zikrettiği rivayetlerin aynısı olduğu ve o rivayet için söylediklerimizin burada da geçerli olduğunu belirtmek isteriz. Hz. Ömer'in Ümmü Külsüm'ü istemesi üzerine Hz. Ali'nin, Hz. Abbas, Akil ve Hz. Hasan ile istişare etmesini içeren 219 no'lu rivayet ise<sup>23</sup> Dülâbî'den önce kimsenin rivayet etmediği bir haber olması, hadis ve bağlantılı kaynaklarda da geçmemesi, üzerinde düşünülmesi gereken önemli bir noktadır. Diğer taraftan aynı metni, farklı bir rivayet zincirinden Taberânî (öl. 360/971) de çok sonraları zikretmektedir.<sup>24</sup> Ayrıca bu rivayeti değerlendiren Nâsirüddin el-Elbânî, rivayetin senedinde bilinmeyen ve tanınmayan birisinin olduğunu ifade etmektedir.<sup>25</sup> Bu iki durum nedeniyle de bu rivayetin şüpheli duruma düştüğünü ve terk edilmesi gerektiğini söylemek mümkündür.

Zübeyrî'nin *Nesebü Kureş'te* zikrettiği rivayet ise senedsizdir ve hangi kaynaktan alındığı bilinmemektedir. Keza İbnü'l-Cevzî'nin *el-Muntazam'da* zikrettiği birinci rivayet de senedsiz olup hangi kaynaktan geldiği belli değildir.

.....

23 Rivayetin metni şöyledir: Hz. Ömer, Hz. Ali'nin kızı Ümmü Külsüm'e talip oldu. Bu konuda Hz. Ali, Abbas, Akil ve Hasan ile istişare etti. Akil öfkeleni ve Ali'ye, günler ve aylar sana kötülükten başka bir şey katmaz, körlüğünü artırır. Eğer bunu yaparsan (kızı verirken) yemin olsun ki olacak, yemin olsun ki olacak (yani işlerine körlük katacak, iyi bir iş yapmış olmayacaksın. Hz. Ali de: Abbas'a: Bu ondan bir tavsiye değilmiş ancak Ömer'in sopası bu adamı (Hz. Ali kendisini kastediyor olmalı) gördüğün hale getirdi. Aksi halde Ey Akil! Allah'a yemin olsun ki (bunu yapması yani Hz. Ömer'e kızını vermesi Akil'i sevmediği, onun sözünü dikkate almadığı için değil) seni sevmemekten dolayı değildir. Fakat Ömer b. el-Hattâb, Allah Resûlü'nden şu hadisi işittiğini söyledi: "Kıyamet günü bana ulaşacak nesev ve soyun dışındaki bütün nesev ve soy kesilecektir". Dülâbî, *ez-Zürriyyetü't-tâhire*, 1/115 (No. 219).

24 Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi b. Abdilmecid es-Silefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), 3/44 (No. 2633).

25 Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîha ve şey'un min fikhîhâ ve fevâ'idihâ* (Riyad: Mektetü'l-Meârif, 1422/2002), 5/62.

İkinci rivayetin sened zinciri ise “أَبَانَا الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْوَهَّابِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الرَّبِيعِ بْنِ بَكَّارٍ” şeklindedir. Bu rivayet içerik olarak Zübeyri'nin rivayetine benzemektedir. Diğer taraftan yaptığımız geniş çaplı taramalar neticesinde bu sened zinciriyle gelen bu rivayetten başka bir rivayete de rastlanmamıştır.

Görüleceği üzere, Hz. Ömer'in Ümmü Külsûm ile evlenmesini konu alan rivayetlerin sıhhatlerinin çeşitli yönlerden problemlili olduğu, bu konuda söz söylerken, hüküm verirken veya değerlendirme yaparken çok dikkatli olunması gerektiği unutulmamalıdır.

## 2. Hz. Ömer'in Ümmü Külsûm'ü İstemesi ve Evlenmesi

Bu başlık altında Hz. Ömer'in Ümmü Külsûm'ü istemesi ve onunla evlenmesinden bahseden rivayetlerin muhtevaları üzerinde durulacaktır. Ayrıca Hz. Ömer'in, bu evlilik vesilesiyle temsil ettiği kamu otoritesini baskı aracı olarak kullanıp kullanmadığı, Ümmü Külsûm ile görüşme esnasındaki tavır ve Hz. Ali'nin meseleye yaklaşımı gibi hususlar da mümkün merteye izah edilmeye çalışılacaktır. Yukarıda yapılan değerlendirmeleri de dikkate alarak zikrettiği rivayetlerin daha mutedil olduğu görülmesinden dolayı burada ilk önce İbn Sa'd'ın, Hz. Ömer'in Ümmü Külsûm'ü istemesi ve evlenmesi rivayetlerini değerlendireceğiz. Bununla birlikte İbn Sa'd ve diğer müelliflerin Ümmü Külsûm'ün evlilik çağını anlatırken kullandıkları “câriye ve sabî” gibi kelimelerin anlamlarıyla ilgili aşağıda ayrıca bilgi verilecektir.

İbn Sa'd'ın birinci rivayetine göre Hz. Ömer, Hz. Ali'ye gidip kızı Ümmü Külsûm'ü ister. Hz. Ali de, “Kızlarımı yeğenlerime (Ca'fer'in çocuklarına) vermeyi düşünüyorum”, der. Hz. Ömer de -her gelin adayına talip olan kişi ve ailenin göstereceği kararlılıkla- “Ey Ali! Onu benimle evlendir. Allah'a yemin ederim ki ona yeryüzünde benden daha iyi davranmaya dikkat edecek kimse yoktur”, der. Hz. Ömer'in bu sözüne ikna olan Hz. Ali de “onu sana nikâhladım”, der. Bunun üzerine Hz. Ömer, Mescid-i Nebevî'de ashâbın önde gelenlerinin bulunduğu yere giderek, Ümmü Külsûm ile nikâhlanması nedeniyle kendisini tebrik etmelerini ister. Peşi sıra Hz. Peygamber'den “Benim nesebim ve hısımlığım dışında her nesep ve hısımlık kıyamet günü kesilecektir” sözünü duyduğunu, onunla arkadaşlığına ilaveten hısımlık bağının da olmasını istediğini söyleyerek, evlenme gerekçesini anlatır.<sup>26</sup> Görüldüğü gibi bu rivayette

26 İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/430. Bu rivayeti, küçük farklılıklarla diğer kaynaklarda görmek

evlilik konusunda herhangi bir baskı olmadığı gibi, Hz. Ömer'in Ümmü Külsüm ile görüşmesi ve yaşının küçüklüğü de söz konusu değildir. En önemlisi de Ümmü Külsüm'ün babası ve vekili olarak Hz. Ali'nin kızını Hz. Ömer'e nikâhlaması söz konusudur.<sup>27</sup>

İbn Sa'd'ın ikinci rivayetine göre ise Hz. Ömer, Hz. Ali'den kızı Ümmü Külsüm'ü ister. Hz. Ali, "Ey müminlerin emiri! O, henüz küçüktür", der. Hz. Ömer ise -kız babası olarak nazlanmasını anlayarak- "vallahı o senin dediğin gibi değildir; ancak senin ne demek istediğini biliyorum", der. Bunun üzerine -evine giden- Hz. Ali, bir hırka/gömlek/elbise alır, onu hediye düzenine getirir ve kızı Ümmü Külsüm'e vererek, "bunu müminlerin emirine götür ve de ki: Beni babam gönderdi. Sana selam söyleyerek dedi ki: Hediyeyi (Ümmü Külsüm'den kinaye) kabul edersen onu al. İstemezsen onu geri gönder, dedi", der. Bu şekilde Ümmü Külsüm Hz. Ömer'e gidip gerekeni söyleyince Hz. Ömer de "Allah, seni ve babanı mübarek etsin. (Hediyeyi, yani Ümmü Külsüm'ü) kabul ettim", der. Ümmü Külsüm, Hz. Ali'nin yanına döner ve "(Hz. Ömer için) hediye paketini açmadı bile, sadece bana baktı", der. Bunun üzerine Hz. Ali, Ümmü Külsüm'ü Hz. Ömer ile evlendirir.<sup>28</sup>

Görüldüğü üzere bu rivayette de Hz. Ömer'in Hz. Ali'ye bir baskısı olmadığı gibi, Hz. Ömer ile Ümmü Külsüm'ün görüşmeleri esnasında ne uygunsuz bir söz ne de bir davranış söz konusudur. Bilakis Hz. Ömer'in nezaket ve dua ile hediyeyi yani Ümmü Külsüm'le evlenmeyi kabul ettiğini görmek, Ümmü Külsüm'ün de ne konuştuğunu ve nasıl davranması gerektiğini bilen bir genç kız olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte kesin olarak bilinmesi de Ümmü Külsüm'ün yaşının küçüklüğü söz konusudur.

.....

mümkündür. Bk. Ebû Bekr Muhammed el-Âcurrî, *eş-Şeri'a*, thk. Abdullah b. Ömer b. Süleymân ed-Dümeycî (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1420/1999), 5/2231 (No. 1713); Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasan İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, thk. Amr b. Ğarâme el-Amravî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 19/486; Celâlüddin es-Süyûtî, *Cem'u'l-cevâmi'*, thk. Muhtar İbrahim el-Hâic vd. (Kahire: el-Ezheru's-Şerif, 1426/2005), 15/755 (No. 2071); Alaaddin Ali Muttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, thk. Bekrî Hayyanî - Saffet es-Sekâ (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981), 13/624 (No. 37589).

27 Bulûğa ermemiş çocukların, velilerinin izniyle evlenmeleri çok yaygın olmamakla birlikte Arap geleneğinde var olan ve yadırganmayan bir durumdur. Böyle bir nikâhın da caiz olduğu ifade edilmektedir. Bk. Ebû Bekr Abdürrezzâk, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahman el-'Azamî (Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1983), 6/163 (No. 10355).

28 İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/430.

İbn İshâk'ta (ve Dûlâbî'de) zikredilen istemeyle ilgili iki rivayetin ilkinde Hz. Ömer, Hz. Ali'den kızını isteyince Hz. Ali, Ümmü Külsûm'un küçüklüğünü ileri sürer. Ömer ise bunun mazeret olamayacağını söyleyerek, Ümmü Külsûm'ü görmek veya görüşmek maksadıyla yanına göndermesini ister. Hz. Ali de Ümmü Külsûm'e bir elbise vererek bunu Ömer'e götürmesini ve elbisenin (yani Ümmü Külsûm'ün) nasıl olduğunu sormasını ister. Ümmü Külsûm, Hz. Ömer'in yanına gidip söylemesi gereken şeyleri söyleyince Ömer, Ümmü Külsûm'ün elbisesinden tutar. Ümmü Külsûm tutmasına izin vermez ve "beni bırak", der. Ömer de bırakır ve "soylu, şerefli, iffetli bir kız", der ve ardından "Babana git, o ne güzel ne hoşmuş. Senin dediğin gibi değilmiş de", diyerek Ümmü Külsûm'ü geri gönderir. Bunun üzerine Hz. Ali, Ümmü Külsûm'ü Hz. Ömer ile evlendirir.<sup>29</sup>

İbn İshâk'ın (ve Dûlâbî'nin) ikinci rivayetinde ise Hz. Ömer'in Ümmü Külsûm'ü istemesi üzerine Hz. Ali, bu meseleyi ev halkıyla görüşüp izin isteyeyim, der. Yapılan istişare sonucunda çocukları, "Ümmü Külsûm'ü Hz. Ömer'e ver", derler. Bunun üzerine Hz. Ali, (küçük yaşta olan) Ümmü Külsûm'e, "Müminlerin emirine git ve babam sana selam söylüyor, senin istediğini yerine getirdik de", der. -Ümmü Külsûm Hz. Ömer'in yanına gidince- Ona sarılıp, bağrına basar ve "babasından istedim, onu bana verdi", der.<sup>30</sup> Dikkat edileceği üzere İbn İshâk ile Dûlâbî'nin rivayetleriyle İbn Sa'd'ın rivayetleri arasında küçük ama keskin farkların yanında bazı ilavelerin de olduğu görülmektedir.

İbn İshâk ve Dûlâbî'nin rivayetlerinin sıhhatleriyle ilgili az önce zikrettiğimiz bilgileri aklımızda tutarak, rivayetler incelendiğinde, birincisinde Hz. Ömer'in Ümmü Külsûm'ü istemede bir kararlılığının olduğu ancak bir baskısının olmadığı görülmekte, ikincisinde ise Ümmü Külsûm'ün istenmesinden Hz. Ali'nin razı olduğu ancak usulen aile üyelerine de danışmak istediği görülmektedir. Birinci rivayette, hediyelik elbise meselesi İbn Sa'd ile uygunluk gösterirken ikincisinde ise, istediğini yerine getirdik denilerek, evliliğe onay verildiği görülmektedir. Burada nikâh meselesinin seyri tam olarak belli olmasa da en azından Hz. Ali'nin evlenme maksadıyla Ümmü Külsûm'ün sözünü Hz. Ömer'e verdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca, birinci rivayette kızının küçüklüğünü ileri süren Hz. Ali'ye, Hz. Ömer'in "senin dediğin gibi değilmiş" diyerek haber

.....

29 İbn İshâk, *es-Sîre*, 248.

30 İbn İshâk, *es-Sîre*, 248.

göndermesi Ümmü Külsüm'ün çok da küçük yaşta olmadığını göstermektedir. Diğer taraftan Zübeyrî ile İbnü'l-Cevzî'nin rivayetlerinde de bazı küçük farklılıkların yanında, Hz. Ali'nin "razı olursan onu sana nikâhladım" sözü ve Hz. Ömer'in de "razı oluğunu beyan etmesiyle" nikâh akdinin gerçekleşmiş olduğu anlaşılmaktadır. Ancak burada özellikle üzerinde durulması gereken bir konu daha bulunmaktadır. O da, İbn Sa'd'ın rivayetleriyle küçük farklılıklar gösteren İbn İshâk ile Dûlâbî'nin rivayetleri, zamanla bir kısım ilavelerle Zübeyrî ile İbnü'l-Cevzî'nin rivayetlerinde görüldüğü gibi kabul ve izah edilmesi kolay olmayan bir hale dönüştürülmüşlerdir. İşte bu ifadeler, Hz. Ömer'in Ümmü Külsüm ile evliliği hadisesinin üzerine gölge düşürecek şekilde konu hakkında yeterli bilgisi olmayan kişilerce tartışma konusu yapılabilmektedir.

İbn İshâk'ın ilk rivayetindeki, "Ümmü Külsüm'ün elbisesinden/dış kıyafetinden tuttu. Ümmü Külsüm tutmasına izin vermedi ve beni bırak, dedi"<sup>31</sup> ifadesi, Dûlâbî'de "Ümmü Külsüm'ün omuzundan tuttu. Ümmü Külsüm tutmasına izin vermedi ve beni bırak, dedi."<sup>32</sup> ifadesine dönüşürken ikinci rivayetteki "Ona sarılıp, bağırına bastı"<sup>33</sup> ifadeleri ise aynılık göstermektedir. Ancak bu ifadeler daha sonra da değişikliğe uğrayarak, Zübeyrî'de "Ömer, elini ayağına/baldırına veya bedeninden başka bir yere koydu. Ümmü Külsüm "ne yapıyorsun? Eğer, Emiru'l-müminin olmasaydın burnunu kırardım." Sonra Ümmü Külsüm çıktı, babasının yanına geldi. Durumu bildirdi ve ona: "Beni kötü bir adama gönderdin," dedi. Hz. Ali de: "sakin ol kızım, o senin kocandır," dedi"<sup>34</sup> şekline, İbnü'l-Cevzî'de ise "Ömer, elini ayağına koydu ve onu açtı. Ümmü Külsüm de, "bunu mu yapıyorsun? Eğer, Emiru'l-müminin olmasaydın burnunu kırardım." Sonra Ümmü Külsüm çıktı, babasının yanına geldi. Durumu bildirdi ve babasına: "Beni kötü bir adama gönderdin," dedi. Hz. Ali de: "Sakin ol kızım, o senin kocandır," dedi."<sup>35</sup> şekline dönüştüğü görülmektedir. Burada dikkat edileceği

31 "فَأَخَذَ بِدُرْعِهَا فَاجْتَبَذَهَا مِنْهُ، وَقَالَتْ: أُرْسِلْ" Bk. İbn İshâk, *es-Sîre*, 248.

32 "فَأَخَذَ عُمَرُ بِذِرَاعِهَا فَاجْتَبَذَهَا مِنْهُ، وَقَالَتْ: أُرْسِلْ" Dûlâbî, *ez-Zürriyyetü't-tâhire*, 1/114 (No. 217).

33 "فَأَخَذَهَا عُمَرُ فَضَمَّهَا إِلَيْهِ" Bk. İbn İshâk, *es-Sîre*, 248; Dûlâbî, *ez-Zürriyyetü't-tâhire*, 1/114 (No. 218).

34 "وَوَضَعَ يَدَهُ عَلَى سَاقِهَا أَوْ شَيْءٍ مِنْ جَسْمِهَا؛ فَقَالَتْ لَهُ: " أَتَفْعَلُ هَذَا؟ لَوْلَا أَنَّكَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ لَكَسَرْتُ أُنْفُكَ! " ثُمَّ "أَخْرَجَتْ حَتَّى جَاءَتْ أَبَاهَا؛ فَأَخْبَرَتْهُ الْحَبْرَ، وَقَالَتْ: " بَعَثَنِي إِلَى شَيْخٍ سُوءٍ! " فَقَالَ: " مَهَلًا يَا بِنْتِي، فَإِنَّهُ زَوْجُكَ " Bk. Zübeyrî, *Nesebi Kureys*, 349.

35 "وَضَعَ يَدَهُ عَلَى سَاقِهَا وَكَسَفَهَا، فَقَالَتْ لَهُ: أَتَفْعَلُ هَذَا، لَوْلَا أَنَّكَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ لَكَسَرْتُ أُنْفُكَ، ثُمَّ خَرَجَتْ حَتَّى جَاءَتْ "أَبَاهَا، فَأَخْبَرَتْهُ الْحَبْرَ وَقَالَتْ: بَعَثَنِي إِلَى شَيْخٍ سُوءٍ، فَقَالَ: مَهَلًا يَا بِنْتِي، فَإِنَّهُ زَوْجُكَ " Bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 4/237.

üzere İbn İshâk ile “elbisesinden/dış kıyafetinden tuttu” ifadesiyle başlayan dezenformasyonun zamanla “omzundan tuttu”ya daha sonra “elini ayağına veya bedeninden başka bir yere koydu”ya, en sonunda ise “elini ayağına koydu ve onu açtı”ya evrildiği anlaşılmaktadır.

Diğerleriyle birlikte Zübeyrî ile İbnü'l-Cevzi'deki ifadeler bırakın bir halifeyi, sıradan bir insanın yapacağı ve kabul edebileceği davranışlardan değildir. Ayrıca Hz. Ömer'in çağları aşan şahsiyeti bu iddiaları reddetmeye yetecek delil ve örneklerle doludur. Ancak zayıflıklarını belirttiğimiz bu iki müellifin rivayetlerinde de görüldüğü ve Hz. Ali'nin de kızını uyardığı üzere Hz. Ömer ile Ümmü Külsûm evlenmiştir. Hz. Ömer ile Ümmü Külsûm arasında geçtiği iddia edilen bu hadisenin mekânının belirtilmemesi, hadisenin akabinde Hz. Ömer'in Mescid-i Nebevî'ye gidip evliliğini arkadaşlarına haber vermesi gibi hususlar, bu hadisenin Hz. Ömer'in evinde geçtiği değerlendirmesini yapmamızı zorunlu kılar. Mahrem bir mekânda eşi ile geçen bir hadisenin tecessüsüne -şahsi otoritesinin yanında devlet otoritesini de temsil eden- Hz. Ömer'in müsaade etmeyeceği, böyle bir hadise karşısında gerekli cezalandırmaları yapacağı muhtemel bir hakikattir. Buna rağmen bu rivayetlerin zikredilmesi ve kaynaklara alınmasından maksadın ne olduğu tam olarak anlaşılamasa da burada Hz. Ömer'e yönelik bir itibar suikastı çabasının olduğu, tarihi süreç içerisinde de bir kısım art niyetli kimselerin bu tür faaliyetlere ön ayak olduğu bilinmekte ve görülmektedir.<sup>36</sup>

Klasik İslâm tarihi kaynakları içerisinde Ümmü Külsûm ile evlenmesi sebebiyle Hz. Ömer hakkında bu olumsuz ifadelerin ilk defa İbn İshâk'ın *es-Sîre*'sinde geçtiğini tespit ettiğimizi belirttik. Burada yeni bir tartışma açma düşüncesinde olmadığımızı belirterek, İbn İshâk'ın Şîa'dan olmadığı, ancak onların bazı fikirlerinden etkilendiği konusunda değerlendirmelerin de yapıldığını hatırladığımızda<sup>37</sup> ve yine onun Abbâsî devletinin ve Bağdat şehrinin kuruluşunu gördüğü, Hz. Ömer hakkında zikretmiş olduğu bu rivayetlerin, dönemin siyasi ve sosyal ortamının da etkisiyle -yaşadığı dönemdeki Alioğul-

.....  
36 Küleynî, *el-Kâfî*, 346-347; Necefî, *Engize-i Devlet hâyi Emevî ve Abbâsî der câl ve Ter-vici Hikâyeti Ezdivâci Ömer bâ Hz. Ümmü Külsûm*, 541-549. Ayrıca bk. Akdoğan, “Hz. Ömer'in Ümmü Külsûm Bt. Ali İle Evliliği Bağlamında Şîa-İmâmî Kaynakların Ömer Algısı”, 401-416.

37 Nûr Velî, *Şîa ve Tarihi Rivâyetler*, 166-168.

larına meyletmesiyle muhtemel- yapılmış veya zikredilmiş rivayetler olduğu hususunu kuvvetlendirecektir. Aynı şekilde olumsuz ifadeleri görülen dört müellifin Mekke ve Medine'de yaşamıyor olması da rivayetlerin -sıhhat- durumuna etki edebilecek bir husustur.

Diğer taraftan “Hz. Ömer'in Ümmü Külsüm'ü görmek istemesinin nedeni nedir? Böyle bir istek olmasaydı belki de böyle bir durumla karşılaşmayacaktı”, gibi masum bir yaklaşım sergilenebilir. Ancak, evlilik gerçekleşmeden önce gelin ve damat adaylarının birbirlerini görmesinin önem arz ettiği hususu izahtan varestedir. Ayrıca, evlilik öncesi görüşmelerde sosyal, kültürel ve ailevi faydaların yanında Hz. Peygamber'in tavsiye niteliğinde emri bulunmaktadır. Sahâbeden biri Allah Resûlü'nün yanına gidip evlenmek istediği kadından bahsedince o da “Git onu gör! Çünkü onu görmeyen aranızdaki sevgi ve muhabbetin devamı için gereklidir”<sup>38</sup> buyurmuştur. Hz. Ömer'in tavrında da bu emrin izdüşümünü görmek mümkündür.

Rivayetlerin ekseriyetine göre Hz. Ömer'in, sıhrî bir bağ kurmak için Hz. Ali'nin kızıyla evlilik yaptığı anlaşılmaktadır. Çünkü bu konuda Hz. Ömer, Hz. Peygamber'den “Kıyamet günü benim nesebim ve hısımlığım/akrabalığım dışında her türlü nesep, hısım ve akrabalık kesilecektir”<sup>39</sup> sözünü duyduğunu, bu nedenle var olan arkadaşlık bağına bir de akrabalık bağı eklemek istediğini belirterek evlenme gerekçesini ifade etmiştir. Ayrıca bazı rivayetlerde Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in bu sözü olmasaydı böyle bir evlilik yapmayacağını<sup>40</sup> ve dinç olmasından değil de Allah Resûlü'nün sözü üzerine Ümmü Külsüm ile evlilik yaptığını ifade etmiştir.<sup>41</sup> Dolayısıyla bu ifadelerden Hz. Ömer'in, genç bir hanım olmasından değil, Allah Resûlü'nün akrabası olmasından ötürü Ümmü Külsüm ile evlendiğini ifade etmek mümkündür. Bu kanaati destekler

.....

38 İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/175; Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavûd-Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 30/66 (No. 18137), 88 (No. 18154); Ebû Muhammed Abdullâh ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 1412/1992), 3/1389 (No. 2218).

39 İbn İshâk, *es-Sîre*, 249; İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/430; Âcurrî, *eş-Şerî'a*, 5/2330 (No. 1820).

40 Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-Sahâbe*, thk. Vasiyyullah Muhammed Abbas (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 2/626 (No. 1070); Ya'kûbî, *Târîh*, 2/40; Ahmed b. Abdillâh Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Ma'rîfetü's-Sahâbe*, thk. Âdil b. Yûsuf el-Ğazzâzî (Riyad: Dâru'l-Vatan li'n-Neşr, 1419/1998), 1/56 (No. 215).

41 Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 6/163 (10354).

mahiyette şu husus dikkate alınmalıdır ki Hz. Ömer, döneminin en meşhur ve en güçlü lideridir. Eğer, sırf bedeni ihtiyaçlarını giderme düşüncesiyle bir evlilik yapacak olsaydı, fethettiği yerlerin krallarının, kisaralarının, valilerinin veya eşrafının kızlarıyla da çok rahat bir şekilde yapabilirdi. Elindeki siyasi, idari, askeri ve dini güç, ona bu imkânı sağlamaktaydı. Bu nedenle, buraya kadar zikredilen hususlar ışığında onun Ümmü Külsûm ile böyle bir evlilik yapmayı öncelikli olarak tercih etmediği değerlendirilmesini yapmak mümkündür.

### 3. Hz. Ömer ile Ümmü Külsûm'un Evlilik Yaşlarının Tespiti

Hz. Ömer'in doğum tarihiyle ilgili kaynaklarda farklı bilgiler bulunmaktadır. Bazılarına göre o, fil yılından on üç yıl sonra doğmuştur.<sup>42</sup> Fil Olayı'nın genellikle miladi 570 veya 571 yılına tekabül ettiği kabul edildiğinde Hz. Ömer 583 veya 584 yılında doğmuş olacaktır. Bazılarına göre Hz. Ömer, Büyük (dördüncü) Ficâr Harbi'nden dört yıl önce doğmuştur.<sup>43</sup> Ficâr Harbi ile Fil Olayı arasında yirmi yılın olduğu,<sup>44</sup> bunun da 589 veya 590 yıllarında olacağı anlaşılmaktadır. Bu tarihten 4 yıl çıkardığımızda ise Hz. Ömer 586 veya 587 yılında doğmuş olacaktır. Diğer bazı kaynaklara göre ise Hz. Ömer, Büyük Ficâr Harbi'nden dört yıl sonra doğmuştur.<sup>45</sup> Ficâr Harbi'nin yapıldığı kabul edilen 589 veya 590 yılına 4 yıl eklediğimizde de Hz. Ömer 593 veya 594 yılında doğmuş olacaktır. Bu bilgilere göre Hz. Peygamber ile Hz. Ömer arasında 13-14, 16-17 veya 23-24 aralığında bir yaş farkı olmalıdır.

Hz. Ömer'in vefat tarihinde ihtilaf olmamakla birlikte, vefat ettiğinde kaç yaşında olduğu hususunda ihtilafların olduğu görülmektedir. Bu durum da Ümmü Külsûm ile evlendiği esnada kaç yaşında olduğunun anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Hz. Ömer'in hicretin yirmi üçüncü (23/644) yılının son ayı olan Zilhicce'nin 23, 24, 25, 26 veya 27. günlerinde yaralandığı ve yaralandıktan 1 .....

42 Ebû Amr Halife b. Hayyât, *Târih*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397), 153; İbn Asâkir, *Târihu Dımaşk*, 44/16.

43 Halife b. Hayyât, *Târih*, 153.

44 Halife b. Hayyât, *Târih*, 53; Ebû Ca'fer Muhammed İbn Habîb, *el-Münemmak fî ahbâri Kureyş*, thk. Hurşid Ahmed Fâruk (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985), 180, 186. Ayrıca bk. Mehmet Apaydın, *Siyer Kronolojisi* (İstanbul: KURAMER, 2018), 187-188, 262-266, 281-283.

45 Ebû Ömer Yûsuf İbn Abdilberr, *el-İstiâb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992), 3/1145; Ebû'l-Hasen İzzüddîn İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1409/1989), 3/643.



veya 3 gün sonra da vefat ettiği kabul edilmektedir.<sup>46</sup> Günlerin farklılığında Zilhicce ayının bazı yıllarda 29, bazılarında ise 30 gün çekişiyor olması temel etkidir. Kaynaklara göre Hz. Ömer, vefat ettiğinde yaşı küçükten büyüğe şöyledir: İbn Sa'd'a göre 55, 59, 60 veya 63 yaşındadır. Ancak o, bunlardan 60 rakamının daha doğru olduğunu söylemektedir.<sup>47</sup> Halife b. Hayyât'a göre vefat ettiğinde, ellinin üzerinde, 52, 54 veya 63 yaşındadır.<sup>48</sup> Taberî'ye göre 54, 55, 57, 60, 61, 63 yaşlarındadır.<sup>49</sup> Zehebi'ye göre 54, 55, 57 veya 58, 60, 61, 63 veya 66 yaşlarındadır.<sup>50</sup> İbn Kesîr'e göre 53, 55, 56, 57, 60, 61, 63, 65 veya 66 yaşında vefat etmiştir. Ancak o, bunlardan 60 yaşında öldüğünün daha doğru olduğunu söylemektedir.<sup>51</sup> Kaynaklar bu 60 yaş kanaatinin Vâkıd'den geldiğini de belirtmektedirler.<sup>52</sup> Bu rivayetlerde en düşük yaş 52, en yüksek yaş ise 66 olarak gözükmektedir. Kaynakların Hz. Ömer'in doğum ve vefat yıllarıyla ilgili vermiş oldukları bu bilgileri karşılaştırdığımızda (vefat yılından doğum yılını çıkardığımızda) vefat ettiğinde Hz. Ömer'in yaşının şöyle olduğu veya olması gerektiği anlaşılmaktadır: 644 - 583 = 61; 644 - 584 = 60; 644 - 586 = 58; 644 - 587 = 57; 644 - 593 = 51; 644 - 594 = 50. Bu bilgi ve hesaplamalardan hareketle Hz. Ömer'in vefat ettiğinde miladi olarak en düşük 50, en yüksek ise 61 yaşında olduğu görülmektedir.

Kaynaklar, Hz. Ömer'in Ümmü Külsüm ile evliliğini hicretin on yedinci (17/638-639) yılı olayları bahsinde vermekte ve bu yılın on birinci ayı olan Zilkade ayında evliliğin gerçekleştiğini ifade etmektedirler.<sup>53</sup> Bu bilgilere göre

.....

46 İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/338; Ebû Hanîfe Ahmed ed-Dineverî, *Ahbâru't-tıval*, thk. Abdül-mün'im Âmir (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1380/1960), 139; Taberî, *Târîh*, 4/193-194; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/430.

47 İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/338-339.

48 Halife b. Hayyât, *Târîh*, 153.

49 Taberî, *Târîh*, 4/197-198.

50 Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebi, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmûri (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1413/1993), 3/283-284.

51 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/138-139.

52 Kaynaklarda, Hz. Peygamber'in vefat ettiğinde 63 yaşında olduğuna dair genel bir yaklaşım söz konusudur. Bununla birlikte aralarındaki vefalı dostluktan dolayı Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in de aynı yaşta vefat ettiğine dair duygusal bir yaklaşımın olduğu görülmektedir.

53 Taberî, *Târîh*, 4/69; Ebû Hâtîm Muhammed İbn Hibbân, *es-Siretün-nebeviyye ve ahbâru'l-hulefâ*, thk. Hafız Seyyid Aziz Bey vd. (Beyrut: el-Kütübü's-Sekâfiyye, 1417/1997),

Hız. Ömer vefatından beş veya altı yıl önce Ümmü Külsüm ile evlenmiştir. Bu duruma göre Hız. Ömer, Ümmü Külsüm ile evlendiğinde en düşük 44-45, en fazla 55-56 yaşlarında olacaktır. Diğer taraftan bu evliliğin tarafı olarak Ümmü Külsüm'ün yaşı meselesi de önemlidir. Zira bu konu suiistimal edilen bir husustur ve buradan hareketle Hız. Ömer'e eleştiriler yapılabilmektedir. Ümmü Külsüm'ün doğum yılıyla ilgili terâcîm, tabakât, ensâb ve tarih gibi kaynaklarda yeterli malumat bulunmamaktadır. Bu konuda yegâne bilgi veren Zehebî'dir. O, Ümmü Külsüm'ün hicretin altıncı (6/627) yılında doğduğunu ifade etmektedir.<sup>54</sup> Bu tarihe göre Ümmü Külsüm Hız. Ali ve Hız. Fatıma'nın üçüncü çocuğu olmalıdır.<sup>55</sup> Hız. Ali ile Hız. Fatıma'nın hicretin ikinci yılında (2/624) evlendikleri,<sup>56</sup> Hız. Hasan'ın hicretin üçüncü yılında,<sup>57</sup> Hız. Hüseyin'in ise hicretin dördüncü yılında doğduğunu<sup>58</sup> düşündüğünde bu tarih Ümmü Külsüm'ün doğum yılı için makul gözükmektedir.

Evlilik yılı için verilen zaman dilimleri dikkate alındığında Ümmü Külsüm'ün; 638 – 627 = 11 veya 639 – 627 = 12 yaşlarında olduğu görülmektedir. Burada Ümmü Külsüm'ün hicretin beşinci yılının son günleri veya altıncı yılının ilk günlerinde doğması, evliliğin de 638 veya 639'un son günlerinde olması gibi hususlar düşünüldüğünde<sup>59</sup> Ümmü Külsüm'ün 13 ve hatta 14 yaşlarında genç bir kız olabileceği de söylenebilir. Bu veriler, Arap yarımadasının coğrafi ve iklimsel özellikleriyle birlikte düşünüldüğünde Ümmü Külsüm'ün bulduğu çağına girmiş ve gençliğe adım atmış bir kız olduğunu göstermektedir. Zaten kaynakların bir kısmı da onun genç bir kız olduğunu belirtmektedirler.<sup>60</sup> Ev-

2/476; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 4/237; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/361; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/165-166.

54 Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvud (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1405/1985), 3/500.

55 Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil İbn Kesîr, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa Abdülvâhid (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1395/1976), 4/611; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 5/309.

56 İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/23; Taberî, *Târîh*, 2/410, 486; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/345-347.

57 İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/352, 399; Taberî, *Târîh*, 2/537; İbn Abdilberr, *el-İstîâb*, 1/383-384.

58 Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahya el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyad Zirikli (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 1/404; Taberî, *Târîh*, 2/555.

59 Huriye Martı, "Ümmü Külsüm bint Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/323-324.

60 Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğa*, 6/150, 7/115; Meccüddin Muhammed Firûzâbâdî, *Kâmüsü'l-muht*, thk. Muhammed Nuaym el-Arkasûsî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1426/2005), 1270.

lilik rivayetleri incelendiğinde İbn İshâk ile Dûlâbî'nin rivayetlerinde Ümmü Külsüm'ün sağır ve sabî/sabiyyü, İbn Sa'd'ın rivayetlerinde câriye ve sabî, Zübeyrî'nin rivayetinde sabî ve İbnü'l-Cevzî'nin rivayetlerinde ise sabî ve sağır şeklinde tanımlandığı görülmektedir. Ayrıca Abdürrezzâk'ın rivayetinde de câriye kelimesiyle tanımlanmaktadır. Bu kelimeler lügavî bakımdan genellikle yaşça küçüklüğü ifade etmektedirler.<sup>61</sup> Bununla birlikte Abdürrezzâk ile İbn Sa'd'ın rivayetlerinde Ümmü Külsüm'ün fiziki görünüm ve yaş itibarıyla câriye şeklinde ifade edilmesi de dikkat çekicidir. Câriye ve sabî kelimelerinin ufak, küçük, tıfil, kucağa alınan çocuk gibi birçok anlamının yanında,<sup>62</sup> çocukluktan çıkmış genç kız/erkek, delikanlı anlamlarına da geldiği ifade edilmektedir.<sup>63</sup> Bu çerçeveden evlilik meselesine bakıldığında ise Ümmü Külsüm'ün çocukluk çağını tamamlamış, bulûğ çağına girmiş genç bir kız olarak evlilik yaptığı anlamı çıkmış olacaktır. Bu anlamda Ümmü Külsüm'ün fizyolojik olarak yetkin aklen de olgun olduğunu gösteren örnekler kaynaklarda mevcuttur.

Suriye ve el-Cezîre bölgesi fetihlerinin yapıldığı dönemlerde olduğu anlaşılan bir zamanda Doğu Roma/Bizans Kralı (Herakleios veya Heraklius 610-641), Hz. Ömer'e mektup yazarak onunla siyasi münasebetleri artırmak istemiştir. Bu barış ortamını fırsat bilen Ümmü Külsüm de halife Hz. Ömer'in eşi olarak Bizans İmparatoru'nun eşine -Arap yarımadasında yaygın olan- güzel koku, koku kapları ve bardaklardan oluşan bir hediye hazırlamış ve onları posta memurlarına vererek göndermiştir. Ümmü Külsüm'ün bu nazik hareketine imparatorun eşi de hediyeyle karşılık vermiştir.<sup>64</sup> İşte bu bilgiler Ümmü Külsüm'ün akıllı, olgun ve genç bir kız olduğunu gösteren önemli bir karinedir. Çünkü böyle bir davranış küçük veya çocuk kabul edilen bir kişiden beklenmeyeceği gibi yabancı bir devlet başkanının hanımına da böyle bir hediyeyi gönderemeyeceği açıktır. Bu anlamda Ümmü Külsüm'ün fizyolojik ve biyolojik olarak akranlarından daha yetişkin olduğunu söylemek ve kabul etmek mümkündür.

.....

61 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 14/450.

62 Ebû Bekr Muhammed İbn Düreyd, *Cemheratü'l-Lüğa*, thk. Remzî Münîr Ba'lebekî (Beyrut: Dâru'l-İlim Li'l-melâyîn, 1408/1987), 2/919; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzibü'l-lüğa*, thk. Muhammed Avaz Mur'ib (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2001), 13/235-236.

63 Ezherî, *Tehzibü'l-lüğa*, 6/150, 7/115; Firûzâbâdî, *Kâmûsü'l-muhît*, 1270 (mad. جري).

64 Taberî, *Târîh*, 4/260; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 2/469.

Hız. Ömer'in Ümmü Külsüm ile hicretin on yedinci (17/638) yılının on birinci ayı olan Zilkade'de evlendiği, hicretin yirmi üçüncü (23/644) yılının son ayı Zilhicce'nin son günlerinde yaralanıp vefat ettiği düşünüldüğünde Hız. Ömer ile Ümmü Külsüm'ün evliliğinin altı yıl bir ay kadar sürdüğü anlaşılmaktadır. On bin dinar<sup>65</sup> veya kırk bin dirhem<sup>66</sup> mehir karşılığında Ümmü Külsüm ile evlenen Hız. Ömer'in bu evlilikten Fâtıma,<sup>67</sup> Zeyd ve Rukiye adında üç çocuğu olmuştur.<sup>68</sup> Ümmü Külsüm'ün, Muaviye b. Ebî Süfyân'ın hilafetinin ilk yıllarında oğlu Zeyd ile aynı gün vefat ettiği, cenaze namazlarını da Abdullah b. Ömer'in kaldırdığı ifade edilmektedir.<sup>69</sup>

Hız. Alî'nin kızı Ümmü Külsüm ile evliliğinin dışında Hız. Ömer'in farklı evlilikleri de bulunmaktaydı. Bu evliliklerin bir kısmı ondan önce ve sonra yapılmıştır. Ancak bu evliliklerin yapılış zamanı ve şekli hususunda kaynaklarda detaylı bilgiler bulunmamaktadır. Bazı eşlerinin sadece adlarının zikredildiği görülmektedir ki bu da Hız. Ömer'in aile hayatının anlaşılmasını veya bilinirliğinin sağlanmasını güçleştiren etkenler olarak gözükmektedir. Kaynaklar, Hız. Ömer'in yapmış olduğu evlilikler hakkında bilgi verirken iki yol izlemişlerdir. Birincisi, tarihi hadiseleri kronolojik olarak zikreden eserlerdir. Bu eserler zikrettikleri yıl içerisinde bir evlilik gerçekleşmişse, o evlilik hakkında ve kiminle yapıldığıyla ilgili kısaca bilgi verirler. İkincisi ve daha yaygın olanı ise Hız. Ömer'in vefatının hemen ardından ailesi ve çocukları hakkında bilgi veren *Tabakât* gibi kaynaklardır. Ümmü Külsüm ile yapılan evlilik hususunda ise kaynaklar her iki yolla az da olsa bilgi vermiştir. İncelendiğinde Ümmü Külsüm haricinde Hız. Ömer'in dokuz evlilik yaptığı ve bunların ikisinin ise cariye/ümmü veled olduğu görülmüştür.

Bu evlilikler kısaca şöyledir: Hız. Ömer'in hür kadınlarla evlilikleri; ilk eşi -Cumah kabilesinden- Zeynep bint Maz'ün,<sup>70</sup> Huzâa kabilesinden Ümmü Külsüm/Müleyke bint Cervel,<sup>71</sup> Ensâr'dan Cemîle bint Sâbit,<sup>72</sup> Mahzûm kabile-

65 Ya'kûbî, *Târih*, 2/40.

66 İbn Abdilberr, *el-İstiâb*, 4/1955.

67 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/428.

68 Zübeyrî, *Nesebi Kureyş*, 349.

69 Ya'kûbî, *Târih*, 2/40; İbn Abdilberr, *el-İstiâb*, 4/1956.

70 Abdullah, Abdurrahman ve Hafsa'nın annesidir. Yani, Hız. Peygamber'in kayınvalidesidir.  
71 Bunun farklı isimle tek kişi mi yoksa iki kişi mi olduğu hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Genel kabul onun farklı isimli aynı kadın olduğu yönündedir. Ubeydullah ile Zeyd'in annesidir. İslâm'a girmedeği gerekçesiyle Hudeybiye Sulhu günlerinde Hız. Ömer'in onu boşadığı söylenmektedir. Bk. Taberî, *Târih*, 4/198-199.

72 Âsım'ın annesidir. Onu da boşamıştır. Asıl adı Âsiye olup Hız. Peygamber tarafından Cemîle ismi verilmiştir.

sinden Ümmü Hakîm bint el-Hâris,<sup>73</sup> yine Mahzûm kabilesinden Kureybe bint Ebî Ümeyye,<sup>74</sup> Âtike bint Zeyd b. Amr b. Nüfeyl/Nevfel ve Ümmü Külsûm bint Ali'den sonra evlendiği Fatıma bint el-Velîd,<sup>75</sup> Câriyeleri veya Ümmü veledleri ise Yemen asıllı Lüheyne<sup>76</sup> ve Fûkeyhe<sup>77</sup> ile yapmış olduğu evliliklerdir.<sup>78</sup> Hz. Ömer'in evliliklerinin bir kısmı boşanmayla sonuçlanmıştır. Bu boşanmaların ana sebebi Ümmü Külsûm/Müleyke ve Kureybe adlı hanımlarının İslâm'ı kabul etmemeleridir. Hudeybiye seferinden sonra nazil olan ilgili ayette "kâfir kadınları nikâhınız altında tutmayın" emri gereği Hz. Ömer onları boşamıştır.<sup>79</sup>

### Sonuç

Evlilik ve aile müessesesi, tarihsel bir olgu ve hakikat olarak her toplumda var olan bir kurumdur. Aile, meşru evliliklerle oluşturulur. Evlilik müessesesi kanalıyla da aileler, toplumlar ve milletler varlıklarını korur ve devam ettirirler. İslâm dini ve onun peygamberi Hz. Muhammed de (sav) toplum oluşturma sürecinde aile hayatına temas etmiş, evliliğin nasıl ve ne şekilde gerçekleşmesi, gelin ve damadın durumları gibi pek çok konuyla ilgili yeni düzenlemeler ortaya koymuştur. Bununla birlikte örfün kabul ettiği, dine muhalif olmayan uygulamalara da müsaade edilmiştir. İşte böyle bir süreçte Hz. Ömer, Ümmü Külsûm ile evlenmiştir.

Ümmü Külsûm, Ehl-i beyt'tendir. Bu nedenle Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in torunu ve Hz. Ali ile Hz. Fatıma'nın kızları olan Ümmü Külsûm ile evlilik yapmıştır. Bu evlilik, dönemin örf, adet ve geleneklerine göre yapılmış ve o günün toplumunda hüsn-i kabul görmüştür. Bu itibarla onun Ümmü Külsûm ile evliliği meselesinde sadece evlilik zamanı değil, bütün hayat çizgisinin dikkate alınması gerekir. Bu çerçevede yapılacak değerlendirmeler hakikate daha yakın olacaktır. Hz. Ömer ile Ümmü Külsûm'ün evliliğini konu alan rivayetler, temel .....

73 Fatıma'nın annesidir. Hz. Ömer'in onu boşadığı bilgileri de vardır.

74 İslâm'a girmemesi nedeniyle Hudeybiye Sulhü'nden sonra Hz. Ömer'in boşadığı ikinci eşi olarak kabul edilir.

75 Taberî, *Târîh*, 4/112; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/387. Bu hanımla hicretin yirminci yılında evlenmiştir.

76 Abdurrahman el-Esğâr'ın annesidir.

77 En küçük çocuk Zeynep'in annesidir.

78 Hz. Ömer'in evlilikleri için bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/245-246; Taberî, *Târîh*, 4/198-199; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/431; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/139-140.

79 Mümtehine 60/10. Ayrıca bk. Fayda, *Hulefâ-yı Râşidîn*, 44.

İslâm tarihi kaynaklarının kahir ekseriyetinde bulunmamaktadır. Kaynakların bir kısmı bu konuda ya hiç bilgi vermemiş ya da kronolojik tarih anlatımı içerisinde, sadece evliliğin yapıldığından bahsetmiştir. Az bir kısmı ise bu konuda bilgi verirken bunların bazıları da verilen rivayetleri tekrar etmiştir. Evlilik hadisesiyle ilgili teferruatlı bilgilerin ise İbn İshâk'ın *es-Sire*, İbn Sa'd'ın *Tabakât*, Zübeyrî'nin *Nesebü Kureys*, Dûlâbî'nin *ez-Zürriyyetü't-tâhire* ile İbnü'l-Cevzî'nin *el-Muntazam* adlı eserlerinde olduğu görülmüştür.

İbn Sa'd'ın *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*'da zikrettiği iki rivayetin içeriğinde Hz. Ömer'in Ümmü Külsüm ile görüşme esnasında ona yaklaşım tarzı ve evlilik hususuyla ilgili herhangi bir olumsuz söz, tutum ve davranışına rastlanmamaktadır. İbn Sa'd'ın bu konuda izlediği makul tavır onun rivayetlerinin daha sahih olduğu kanaatini uyandırmaktadır. Diğer taraftan İbn İshâk, Zübeyrî, Dûlâbî ve İbnü'l-Cevzî'nin zikrettiği rivayetlerin sened açısından eleştiri alan zayıf rivayetler oldukları görülmektedir. Zaten bu rivayetler ya birbirinin aynısı ya da senedsiz olarak zikredilen biraz değişik versiyonlarıdır. İbn İshâk ile Dûlâbî'nin zikrettikleri birinci rivayetle ilgili garîb, hasen garîb, teferrud ve zayıf olduğu yönünde eleştiriler bulunmaktadır. Bu durumlar, rivayetin zayıflığını gösterir. Delil olarak kullanılırken dikkat edilmesi veya kullanılmaması gerekmektedir. Aynı şekilde zayıflık emareleri bulunan ikinci rivayet de mevcut sened zinciriyle bu iki kaynağın dışında diğer disiplinlerin ilgili kaynaklarında bulunmamaktadır. Dûlâbî'nin üçüncü rivayetinin senedinde ise bilinmeyen ve tanınmayan birisinin olduğu ifade edilmektedir ki bu da rivayeti şüpheli duruma düşürerek terk edilmesini gerekli kılmaktadır. Zübeyrî'nin zikrettiği rivayet ise senedsizdir ve kimden alındığı belli değildir. Aynı şekilde İbnü'l-Cevzî'nin zikrettiği birinci rivayet senedsiz ve kimden geldiği belli değildir. İkinci rivayet ise içerik olarak Zübeyrî'nin rivayetine benzemektedir. Diğer taraftan geniş çaplı yaptığımız taramalar neticesinde de bu sened zinciriyle gelen bu rivayetten başka bir rivayete rastlanmamıştır.

Sened açısından problemlerini zikrettiğimiz kaynakların rivayet ettikleri metinlerin içeriğinde de birbirinden beslenen problemlerin olduğu görülmüştür. İlk olarak İbn İshâk ile “elbisesinden/dış kıyafetinden tuttu” ifadesiyle başlayan dezenformasyon zamanla diğer kaynaklarda “omzundan tuttu”ya, daha sonra “elini ayağına veya bedeninden başka bir yere koydu”ya, en sonunda ise “elini ayağına koydu ve onu açtı”ya evrildiği anlaşılmıştır. Bu kısımlar,

Şîî düşüncenin veya dönemin siyasi izlerinin veya yansımalarının rivayetlere yansıyan halleri olarak görülen/değerlendirilen hususlardır. Dolayısıyla Hz. Ömer'in Ümmü Külsüm ile evlenmesini konu alan rivayetlerin hem sened hem de metin açısından sıhhatlerinin problemlili olduğu görülmüştür. Bu nedenle, bu konuda söz söylerken, hüküm verirken veya değerlendirme yaparken çok dikkatli olunması gerektiği hususu unutulmamalıdır.

Hz. Ömer, hilafet görevinin gücünü kullanmadan meşru bir usulle Hz. Ali'den kızı Ümmü Külsüm'ü istemiştir. Bazı rivayetlere göre Ümmü Külsüm'ün istenmesinden Hz. Ali razı olmuş ancak usulen aile üyelerine de danışarak onların da rızalarını almıştır. Bir kısım rivayetlere göre ise Hz. Ali kız babası olarak kızının küçüklüğünü ileri sürmüştür. Hz. Ömer ise isteğinde – baskı yapmadan- kararlı olduğunu göstermiştir. Meselenin halli yani Ümmü Külsüm'ün aklen, ruhen ve bedenen küçük olup olmadığının anlaşılması için de hediye paketi hazırlanarak Ümmü Külsüm'den kinaye edilmiştir. Yani rüş-tünün tespiti yapılmıştır. Hz. Ömer de kendisine hediye getiren Ümmü Külsüm'ün olgunluğunu görerek onunla evlenmiştir.

Hz. Ömer'in, hilafet görevi esnasında hicretin on yedinci (17/638-639) yılının son aylarında Ümmü Külsüm ile evlendiği kabul edilmektedir. Bu tarihe göre Ümmü Külsüm 11-14 yaş aralığında, daha makulü 12-13 yaşlarında, Hz. Ömer ise en düşük 44-45, en fazla 55-56 yaşlarında olacaktır. Buradaki yaş farkının bugünkü değer yargılarıyla değerlendirildiğinde yanlış bir sonuca götüreceği aşikârdır. Diğer taraftan aynı dönem Ortaçağ Avrupa'sında da hem kızların hem erkeklerin erken yaşta evlenmesi söz konusudur. Kızlar için evlilik yaşı 12-15 arası iken erkeklerde bu yaş 20'ye kadar gidebiliyordu. Yapılacak evlilik iki aile arasına barış getirecekse bu yaş daha da erken olabilmekteydi.<sup>80</sup> Unutulmamalıdır ki bizim toplumumuzda da yakın zamana kadar beşik kertmesi olarak uygulanan çocuk yaşta gelin ve damat adayının belirlenip bulûğ çağına erdiklerinde/hukuken reşit olduklarında ise resmi olarak evlendirildikleri evlilik şekilleri bulunmaktadır. Öyle ki 1926 yılında kabul edilen ancak yürürlükten kaldırılan Türk Medeni Kanunu'nun 88. Maddesinde kadınların evlenme yaşının on beş olduğu belirtilir. Halihazırdaki kanunun 124. Maddesine göre erkek ve kadının on yedi yaşını tamamlamalarıyla, ancak, on altını yaşını tamamlamış olanların da hâkim kararıyla evlenebilecekleri belirtilmiştir. 126. ....

80 Özlem Genç, "Orta Çağ Avrupası'nda Evlilik", *Akademik Tarih* (Erişim 23 Kasım 2024).

Maddeyle de küçük yaştakilerin yasal temsilcilerinin izniyle evlenebilecekleri kayıtlanmıştır. Aynı şekilde bugün en yakın arkadaşın kızıyla veya kardeşiyle yapılan evlilikler yadırganabilirken geçmişte bu iftihar vesile olan bir durumdu. Bu nedenle geçmişte bugünün değer ve kurallarıyla yargılamamak gerekmektedir. Keza, bu tür evlilikleri toptan yok saymak veya eleştirmek yerine birey, aile ve toplumsal fayda açısından değerlendirmenin daha isabetli olacağı muhakkaktır.

Bu anlamda İbn Sa'd, Hz. Ömer'in Ümmü Külsüm'ü istemesi üzerine Hz. Ali'nin, kızına eş olarak iyi muamelede bulunulacağı kanaatine vardıldıktan sonra onu Hz. Ömer ile nikâhladığını ifade etmektedir. Aynı şekilde Zübeyrî ile İbnü'l-Cevzî'nin de Hz. Ali'nin "razı olursan onu sana nikâhladım" sözü ve Hz. Ömer'in de "razı olduğunu beyan etmesiyle" nikâh akdinin gerçekleşmiş olduğu gözükmektedir. Bu bilgilere göre evlilik akdinin gerçekleşmesinden sonra Hz. Ömer'in evinde Ümmü Külsüm ile gerçekleşen görüşmenin detayları arasında zikredilen olumsuz ifadelerin, nasıl ve ne şekilde ve kim tarafından duyulup aktarıldığı tam olarak belli değildir. Burada bazı rivayetlerde Ümmü Külsüm konuşturularak aslında Hz. Ömer'e yönelik bir itibar suikastı çabasının olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Ömer, zühd ve verâ sahibi, takva ve murakabe ehli, Allah korkusu yüksek bir karaktere sahipti.<sup>81</sup> Bu anlamda insanlar özellikle takva konusunda bir şey öğrenmek istediklerinde sürekli olarak onun yanına gitmeye gayret etmişlerdir.<sup>82</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'in de "Allah'ın emri konusunda ümmetimin içinde en titiz olanı Ömer'dir"<sup>83</sup> buyurması, onun hakkında yapılacak yorum ve değerlendirmelerde her zaman göz önünde bulundurulması gereken önemli hususlardır.

Sonuç olarak Hz. Ömer, genç bir hanım olmasından değil, Allah Resûlü'nün akrabası olmasından ötürü Ümmü Külsüm ile evlenmiştir. Hz. Peygamber ile var olan hısımlığını, akrabalık seviyesine yükseltmek düşüncesiyle yapıldığı bizatihi Hz. Ömer tarafından belirtilen bu evliliği yargılamak veya eleştirmek yerine, anlamaya çalışmanın daha faydalı olacağı düşünülmektedir.

.....

81 Cemal Ağırman, "Hadis Kaynaklarında Hz. Ömer'in Hangi Konularda Zikredildiği", *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*, ed. Ali Aksu (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2018), 382.

82 İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/270.

83 İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/271.



## Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. thk. Habîbürrahman el-'Azamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 3. Basım, 1403.
- Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin. *eş-Şerî'a*. thk. Abdullah b. Ömer b. Süleymân ed-Dümeycî. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1420.
- Ağırman, Cemal. "Hadis Kaynaklarında Hz. Ömer'in Hangi Konularda Zikredildiği". *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*. ed. Ali Aksu. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Fezâilü's-Sahâbe*. thk. Vasiyyullah Muhammed Abbas. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsned*. thk. Şuayb Arnaûd - Âdil Mürşid. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421.
- Akdoğan, Mehmet Nur. "Hz. Ömer'in Ümmü Külsüm Bt. Ali İle Evliliği Bağlamında Şii-İmâmî Kaynakların Ömer Algısı". *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*. ed. Ali Aksu. 401-416. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Apaydın, Mehmet. *Siyer Kronolojisi*. İstanbul: KURAMER, 2018.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahya. *Ensâbü'l-eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyad Zirikî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Edebü'l-Müfred*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1409.
- Bûsirî, Ahmed b. Ebû Bekir. *Misbâhu'z-züccâce fî zevâ'idî İbn Mâce*. thk. Muhammed el-Muntakî el-Keşnâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, 1403/1983.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğni, 1412.
- Dineverî, Ebû Hanife Ahmed b. Davud. *Ahbâru't-tvâl*. thk. Abdülmün'im Âmir. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1380/1960.
- Diyarbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasan. *Târihu'l-hamîs fî ahvâli enfe-si'n-nefis*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- Dûlâbî, Ebû Bişr Muhammed b. Ahmed b. Hammâd. *ez-Zürriyyetü't-tâhire ve'l-mutahhara*. thk. Sa'd el-Mübârek el-Hasan. Kuveyt: ed-Dâru's-Selefiyye, 1407.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh. *Ma'rifetü's-Sahâbe*. thk. Âdil b. Yûsuf el-Ğazzâzî. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan lî'n-Neşr, 1419/1998.

- Elbânî, Muhammed Nâsîrüddin. *Silsiletü'l-ehâdîsi's-sahîha ve şey'un min fikhîhâ ve fevâ'idihâ*. 7 Cilt. Riyad: Mektetü'l-Meârîf, 1422.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüğa*. thk. Muhammed Avaz Mur'ib. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422.
- Fayda, Mustafa. *Hulefâ-yı Râşidîn Devri (Dört Halife Dönemi)*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2015.
- Firûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed. *Kâmûsü'l-muhît*. thk. Muhammed Nuaym el-Arkasûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1426/2005.
- Genç, Özlem. "Orta Çağ Avrupası'nda Evlilik". *Akademik Tarih*. Erişim 23 Kasım 2024. <https://www.akademiktarihtr.com/ortacagdaevlilik/>
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr Halîfe eş-Şeybânî. *Târîh*. thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh. *el-İstîâb fî ma'rîfeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasan. *Târîhu Dımaşk*. thk. Amr b. Ğarâme el-Amravî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan. *Cemheratü'l-Lüğa*. thk. Remzî Münîr Ba'lebekî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlim Lilmelâyîn, 1408.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullâh b. Muhammed. *el-Kitâbü'l-Musannef fî'l-ehâdîsi ve'l-âsâr*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed. *el-Münemmak fî ahhâri Kureys*. thk. Hurşîd Ahmed Fâruk. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1405.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed. *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahhâru'l-hulefâ*. thk. Hafız Seyyid Aziz Bey vd. 2 Cilt. Beyrut: el-Kütübü's-Sekâfiyye, 3. Basım, 1417.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed. *es-Sîre*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl. *Câmi' u'l-mesânîd ve's-süneni'l-hâdî li-akvâmi's-senen*. thk. Abdulmelik b. Abdullâh b. Duheys. 10 Cilt. Beyrut: Dâru Hadar, 1419/1998.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1407/1986.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa Abdülvahid. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1395/1976.

- İbn Kuteybe ed-Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Uyûnü'l-ahbâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmûrî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1417/1997.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî. *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1409.
- Küleynî, Muhammed b. Ya'kûb. *Usûlü'l-Kâfi*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Murtezâ, 1426.
- Makrizî, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed. *İmtâ'u'l-esmâ*. thk. Muhammed Abdülhamîd en-Nümeysî. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420.
- Martı, Huriye. "Ümmü Külsûm bint Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/323-324. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdirrahmân. *Tuhfetü'l-eşrâf bi-ma'rifeti'l-etrâf*. thk. Abdüsselamed Şarefeddin. 13 Cilt. y.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî, 3. Basım, 1403/1983.
- Muttakî el-Hindî, Alaaddin Ali b. Hüsameddin. *Kenzü'l-Ummâl*. thk. Bekrî Hayyanî - Saffet es-Sekâ. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım, 1401/1981.
- Necefî, Muhammed Emin. *Engize-i Devlet hâyi Emevî ve Abbâsî der câl ve Tervîci Hikâyeti Ezdivâci Ömer bâ Hz. Ümmü Külsûm*. Necef Eşref, 1432.
- Nûr Velî, Abdülaziz Muhammed. *Şîa ve Tarihi Rivâyetler*. çev. Mücahit Yüksel. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemenî v.dğr. 13 Cilt. Haydarabad: Dâiratü'l-Meârif el-Osmânî, 1382.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *Cem'u'l-cevâmî*. thk. Muhtar İbrahim el-Hâic vd. 25 Cilt. Kahire: el-Ezheru's-Şerif, 1426.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *Târihu'l-hulefâ*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1431.

- Şâmî, Şemseddîn Muhammed. *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-ibâd ve zikri fedâilîhî ve a'lâmi nübüvvetihî ve ef'âlihî ve ahvâlihî fî'l-mebde ve'l-meâd*. thk. Âdil Ahmed Abdilmevcûd - Ali Muhammed Meûz. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Silefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1415.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387.
- Ya'kûbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. thk. Abdü'l-Emir Mühenna. 2 Cilt. Beyrut: Şirketü'l-E'lemî li'l-Matbûât, 1431/2010.
- Zebidî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Komisyon. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvud. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 3. Basım, 1405/1985.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve ve-feyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmûrî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1413.
- Zübeyrî, Mus'ab b. Abdullah b. Mus'ab. *Nesebü Kureyş*. thk. E. Lévi-Provençal. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 3. Basım, ts.