

## SERAHSÎ'NİN REFERANS KAYNAĞI OLARAK KUR'ÂN'A BAKIŞI VE İBADET DİLİ ANLAYIŞI\*

Kâşif Hamdi OKUR\*\*

---

### Özet

Orta asya kökenli bir fıkıhçı (faâih) olan Serahsi Hanefi mezhebinin en önemli hukukçuları arasında yer almaktadır. Hem metodoloji hem de doktrin alanında Hanefi mezhebine önemli katkıları olmuştur. Bu makalede Hanefilerin bir referans kaynağı olarak Kur'ân'a bakışı ve anadilde ibadet meselelerinde Serahsinin yaklaşımları ele alınmıştır. Özellikle Anadilde ibadet meselesinde Serahsi, bir taraftan Ebu Hanife'nin görüşünü savunup temellendirirken, öte yandan getirdiği kısıtlayıcı kayıtlarla bu görüşün uygulanma imkânını önemli ölçüde sınırlamıştır. Böylece pratikte Hanefilerin yaklaşımı ile diğer ekollerin yaklaşımı arasında bir paralellik sağlamıştır. Bu da Serahsi'nin bilimsel birikiminin yanında sosyal ve kültürel şartları dikkate alan bir fetva politikası uyguladığını da göstermektedir.

**Anahtar kelimeler:** Serahsî, Ebu Hanife, Kur'ân, Anadilde ibadet, Fıkıh, Fıkıh Usulü.

### Abstract

#### Serahsi's approach to the Quran as a source of reference and his understanding of worship language

Serahsi who is a faâih originally from Central Asia is among the most important jurists of Hanefi school. He made important contributions to Hanefi school both methodologically and doctrinally. In this article, Hanefis' look to Quran as a source of reference and Serahsi's approach to issues of worship in mother language are examined. Serahsi, especially in the issue of worship in mother language, on the one side defended and established the opinion of Ebu Hanife. But on the other side, he limited the application ground of this opinion by bringing restrictive conditions. In this way, he provided parallels between the approach of Hanefis and approaches of other schools in practice. This also shows not just Serahsi's scientific ability but his fatva policy which took social and cultural conditions into consideration.

**Keywords:** Serahsi, Ebu Hanife, Quran, Worship in mother language, Fiqh, Usul al-Fiqh.

---

\* Bu metin *Uluslararası Serahsi Sepozyumu*'da (15-17 Ekim/October 2010, Sakarya/Türkiye) sunulmuş olan tebliğin gözden geçirilip düzenlenmesi sonucu oluşmuştur.

\*\* Doç. Dr., Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi.

## Giriş

Bilindiği üzere Kur'ân-ı Kerim, Hz. Peygamber (ö.11/632) döneminde ezberlenmiş ve yazı ile tespit edilmiş olmakla birlikte, iki kapak arasında bir araya getirilmemiştir. Bu ameliye Hz. Ebu Bekr (ö.13/634) döneminde gerçekleştirilmiştir. Ancak bu derlemede yapılan işlem, Kur'an metinlerinin mevcut malzemenen toplanarak bir araya getirilmesi ve iki kapak arasına alınması olmuştur. Hz. Osman (ö.35/655) döneminde yapılan derleme faaliyetinde ise daha kapsamlı bir mesai ile karşılaşılmaktadır. Kur'ân metninin yazı ile tespitinin yanında sûreler belli bir tertibe göre sıralanmıştır. Ayrıca metnin tespiti sırasında Kureyş lehçesi esas alınmış, daha önceki dönemde bir ruhsat olarak algılanan farklı lehçelere göre okuyabilme kolaylığına ve bu kolaylığın yazıya yansıyan biçimlerine son verilmiştir.<sup>1</sup> Hz. Osman döneminde derlenen mushaf ana nüsha (el-Mushafu'l-İmâm) kabul edilerek, bu mushaftan çoğaltılan nüshalar İslâm dünyasındaki önemli merkezlerle gönderilmiş, ilgili nüshalardan da çok sayıda istinsah yapılmıştır. Söz konusu aşamada dikkat çekici olan husus, resmi derleme öncesi döneme ait özel nüshaların imha edilmesi talebi olmaktadır. Böylece Kur'ân metni üzerinde herhangi bir ihtilaf ihtimalinin önüne geçilmek istenmiştir.<sup>2</sup>

Hz. Osman'ın yaptığı uygulama kamuoyu tarafından desteklenmiş olup,<sup>3</sup> İslâm hukukçularının Kur'ân tasavvuru da Hz. Osman döneminde derlenen metne dayanmaktadır. Nitekim Kur'ân tanımlarında "tevatür" şartının yanında yer alan "Mushaflarda yazılı olma/yer alma" hususu doğrudan Hz. Osman döneminde yapılan derlemeyi referans vermektedir. Bu bağlamda ilgili derlemede yer almamış bazı okuyuş biçimlerinin fikhî açıdan kaynak değeri taşıyıp taşımadığı sorusu gündeme gelmektedir. Tam da bu noktada karşımıza, Hz. Osman dönemindeki derlemeye muhalif olan, kendi özel nüshasını teslim etmeyen ve bu nüshaya dayalı okuyuş biçimleri bir müddet Kûfe çevresinde varlığını sürdüren meşhûr sahâbî Abdullah İbn Mesûd (ö.32/652) ve onun mushafında yer alan okuyuş biçimleri çıkmaktadır.

1 Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, Riyad 1421/2001, c. VIII, s. 650; Celalüdin es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Medine 1426, c. I, s. 391.

2 Kur'ân-ı Kerim'in derlenmesi ile ilgili derli toplu bir özet için bk. Ahmed Cevdet Paşa, *Hulâsatü'l-beyân fi telîfi'l-Kur'ân*, Dersaadet 1303; İsmail Hakkı İzmirli, *Tarih-i Kur'ân (Kur'ân-ı Kerim'in Tarihi)*, İstanbul 1956.

3 Konuyla ilgili nakiller için bk. es-Suyûtî, *el-İtkân*, c. I, ss. 391-392.

İbn Mesûd, Kur'ân kıraati ve öğretimi hususunda Hz. Peygamber döneminden itibaren öne çıkan sahabîler arasında yer almaktadır. Konumuz açısından dikkat çekici bir husus, İbn Mesud'un Kur'ân öğretimi sırasında bazı kelimeleri telaffuz edemeyenlere aynı anlama gelen farklı kelimelerle okutmasıdır. Nitekim Duhân Suresi'nin 44. ayetinde geçen "esîm" (ائيم) kelimesini telaffuz edemeyen bir kişiye ayeti aynı anlama gelen "fâcir" (فاجر) kelimesini okutarak öğretmiş, Kur'ân okunuşunda hatanın rahmet ayeti yerine azap ayeti ya da azap ayeti yerine rahmet ayeti okumak ve Kur'ân'da bulunmayan bir şeyi ilave etmek olduğunu ileri sürmüştür. İbn Mesud'un bu uygulaması, İbrahim en-Nehâî (ö.96/714) ve Hammâd (ö.120/738) gibi Kûfe fıkıhçıları aracılığıyla Ebu Hanîfe (ö.150/767) ve öğrencilerine ulaşmıştır.<sup>4</sup> Bu olayı ilk dönemlerde Kur'ân öğretimini kolaylaştırmak için tanınan, anlamı değiştirmeyen farklı okuma biçimlerine izin verilmesi ruhsatı çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Nitekim bu husus hadislerde "yedi harf" ifadesiyle dile getirilmektedir.<sup>5</sup> Mafih İbn Mesud'un bu uygulamasının, Kûfe ekolünün meşhur fakih Ebu Hanîfe'ye namazda ayetlerin çevirisinin okunmasını caiz gören içtihadında ilham kaynağı olması kuvvetle muhtemeldir. Hanefî fakihlerin "yedi harf" çerçevesindeki okuma alternatifleri ile namazda ayetlerin çevirisinin okunması arasında ilgi kurmaları<sup>6</sup> da bu açıdan anlamlıdır.

İbn Mesud'un, Hz. Osman dönemindeki derlemeye muhalif olduğu, kendi mushafını imha etmediği bilinmektedir.<sup>7</sup> İbn Mesud'un Kûfe'de İslâmi ilimlerin teşekkülünde önemli rol oynaması,<sup>8</sup> onun mushafının ve kıraatinin bir müddet daha burada varlığını sürdürmesine etkili olmuş gözükmektedir. Nitekim İbrahim en-Nehâî, kendi çocukluğunda mektepte Zeyd b. Sâbit (ö.45/665) tarafından derlenen mushafa dayalı kıraatin yanında, İbn Mesud kıraatinin da öğretilildiğini nakletmektedir. Saîd b. Cübeyr'in (ö.95/714) teravih kıldırırken bir gece

4 Bk. Ebu Yusuf, *Kitâbü'l-âsâr*, Beyrut ts., s. 44; Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-âsâr*, Kahire 2007, c. I, s. 301.

5 "Yedi harf" tabiriyle, okumada tanınan kolaylıkların kastedildiği tercihi hakkında bk. Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, c. I, s. 32; İzmirli, *Tarih-i Kur'ân*, ss. 16-17. Bu doğrultudaki rivayetler için ayrıca bk. Bedrüddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire, ts., c. I, ss. 211-212.

6 Örnek olarak bk. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, Dersaadet 1308, c. I, s. 24; ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, Bulak 1313, c. I, s. 111.

7 Ahmed Cevdet Paşa, *Hulâsatü'l-beyân*, ss. 14-15.

8 Bu husus için bk. A. Hamdi Furat, *Hanefî Mezhebinin İlk Oluşum Dönemi Kûfe Ekolü*, İstanbul 2009, ss. 105-112.

Zeyd b. Sâbit, bir gece de İbn Mesud kıraatine göre okuduğu da mervîdir.<sup>9</sup>Bütün bu nakiller İbn Mesud mushafının ve kıraatinin Kûfe’de bir müddet daha etkili olduğunu göstermektedir. Bu noktada Hanefi fakihleri meşgul eden kritik bir mesele ile karşı karşıya geliyoruz. İbn Mesud kıraatinde yer alan, ancak Mushaf-ı Osmânî’de bulunmayan okuma biçimleri hüküm istinbatında kaynak değeri taşımakta mıdır? Diğer fakihler gibi, Hz. Osman mushafını referans alan bir Kur’ân tanımı benimseyen Hanefîler, bir yandan bu mushafta yer almayan okuma biçimlerinin-ki bunlar İbn Mesud’a dayanmaktadır- kaynak değerini temellendirmeye çalışmışlardır. Öte yandan da Ebu Hanîfe’nin namazda ayetlerin çevirisini okumaya cevaz veren içtihadını, hâkim Kur’ân telakkisi açısından açıklayabilme uğraşı içerisine girmişlerdir. Bu konuda mesai sarf eden fakihlerin en ön saflarında tartışmasız Şemsü’l-eimme es-Serahsî (ö.483/1090) yer almaktadır.

### Serahsî’nin Referans Kaynağı Olarak Kur’ân’a Bakışı

Serahsî, Hanefi usul geleneğinde yaygın olduğu üzere, Kur’ân’ı şerî hüccetler bağlamında ele almakta ve bu hüccetler içerisinde birinci sıraya yerleştirmektedir. Kur’ân’ı, “el-Kitâb” tabiri ile ifade eden Serahsî’nin, konuyla ilgili tartıştığı meseleler ve kullandığı argümanlar önemli ölçüde Ebu Zeyd ed-Debûsî’nin (ö.430/1039) *Takvîmü’l-edille* adlı eserine dayanmaktadır.<sup>10</sup> Hatta Serahsî’nin, Debûsî’nin temas ettiği meselelerin dışında yalnızca, îcâz\* konusu ile ilişkilendirerek ibadetin diliyle ilgili tartışmaya yer verdiği görülmektedir.<sup>11</sup>

Serahsî “el-Kitâb”ı “Allah’ın elçisine indirilen, mushafların kapakları [arasına] yazılı olan, bize meşhur yedi harf üzerine tevatür yoluyla nakledilen Kur’ân’dır” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>12</sup> Serahsî’ye göre tanımda yer alan en

9 Ebu Bekr er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu muhtasari’t-Tahâvî*, Beyrut-Medine 2010, c. VII, ss. 405-406.

10 Karşılaştırma için bk. Ebu Zeyd ed-Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, Beyrut 2001, ss. 19-21; es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, Beyrut, ts., c. I, ss. 279-281.

\* Sözlük anlamı itibarıyla “aciz bırakmak” demek olan îcâz bir terim olarak “Kur’ân-ı Kerîm’in sahip bulunduğu edebi üstünlük ve muhteva zenginliği sebebiyle benzerinin getirilememesi özelliği” şeklinde tanımlanmaktadır. Bk. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010, s. 141. Bu özelliğe îcâz adı verilmekte, ilgili özelliği taşıyan metin için de *mûciz* nitelemesi yapılmaktadır.

11 Bk. es-Serahsî, *Usûl*, c. I, ss. 281-282.

12 es-Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 279. Gerek Debûsî gerekse Serahsî “yedi harf” tabiri ile ne kastettiklerini açıklamamışlardır. Ancak “meşhur” kaydının ışığında “yedi harf” ile ammenin kabulüne mazhar olan ve tevatür şartını taşıdıkları ileri sürülen “yedi kıraati” kastettiklerini söyleyebi-

belirleyici unsur "tevatür" şartıdır. Allahın kelamı ancak tevatür yoluyla tespit edilebilir.<sup>13</sup> Tevatür şartı taşımayan ibareler Kur'ân olarak sabit olmaz. Bundan dolayı yalnızca İbn Mesud kıraatinde yer alan ibarelerin okunmasıyla namaz geçerli olmaz. Çünkü bu ibareler tevatür yoluyla gelmediği için Kur'ân hükmü taşımamaktadırlar. Dolayısıyla bunların namazda okunması, herhangi bir rivayet (haber) okunması gibidir ve namazı bozar.<sup>14</sup>

Tanımın belirleyici unsurunun tevatür olduğunu tespit eden Serahsî, îcâzın Kur'ân tanımlamasında belirleyici olmadığını düşünmektedir. Zira îcâz söylenen sözün Allah'ın kelamı olduğunun değil, Peygamberin ilettiği mesajda doğru söylediğinin delilidir. Çünkü Allah'ın Peygamberine mucize olarak insanların benzerini getirmekten aciz kalacakları - Kur'ân dışında - bir söz söyleme kudreti vermesi mümkündür. "Mushaflarda yazılı olma" şartı ise, tevatür şartının bir göstergesi olup tanımda tamamlayıcı bir unsur olarak zikredilmiştir. Netice itibarıyla tevatür yoluyla Allah'ın kelamı olduğu sabit olan bir ifade, bağlayıcı bir hüccet niteliği taşımaktadır. Çünkü Allah'ın kelamının ancak ve ancak hakikati ifade ettiği, zorunlu bir bilgidir.<sup>15</sup>

Kitâb'ın tanımında tevatürü öne çıkaran Serahsî, bu bağlamda iki ferî meseleyi ele almaktadır. Öncelikli olarak tevatüren nakledilen ve bunun göstergesi olarak Mushaflarda yazılı olan besmelenin konumu üzerinde durur. Cessâs'a (ö.370/981) dayanarak Hanefilere göre besmelenin Kur'ân'dan müstakil bir ayet olarak kabul edildiğini, ancak surelerin başlangıç ya da sonlarına dâhil olmayıp sureleri birbirinden ayırmak için mushafa yazıldığını belirtir. Akabinde de besmele ile ilgili bazı fikhî hükümler üzerinde durarak Hanefilerin yaklaşımını savunur. Serahsî'nin besmele ile ilgili hükümlerle bağlantılı olarak zikrettiği ikinci mesele ise Hanefilerin İbn Mesud'a dayanan, ancak tevatür şartı taşımayan ve mushafta yazılı olmayan bir okuyuş biçimine istinaden yemin kefareti için öngörülen orucun peş peşe tutulmasını şart koşmalarıdır. Yemin kefareti düzenleyen Mâide suresinin 89. ayetinde geçen فصيام ثلاثة أيام "üç gün oruç tutmak" ifadesi, İbn Mesud kıraatinde فصيام ثلاثة أيام متتابعات "peş peşe üç gün oruç tutmak" şeklinde okunmuş ve Hanefiler bu ziyadeyi dikkate alarak yemin ke-

liriz. Mamafih Serahsî'nin çağdaşı olan ünlü Hanefi usulcü Pezdevî, Debûsî ve Serahsî'nin aksine, Kur'ân tanımında "yedi harf" ifadesine yer vermemiştir. Bk. Fahrü'l-İslâm Pezdevî, *Usûl*, Dersaadet 1308, c. I, ss. 21-22 (*Keşfü'l-esrâr* ile birlikte).

13 Bk. es-Serahsî, *el-Mebsût*, İstanbul 1983, c. I, s. 234.

14 es-Serahsî, *Usûl*, c. I, ss. 279-280.

15 es-Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 280.

faretinde orucun peş peşe tutulması gerektiğini savunmuşlardır. Serahsî'ye göre İbn Mesud kıraatinde geçen "peş peşe" ifadesi Kur'ân olarak değil, İbn Mesud'un Hz. Peygamber'den işiterek öğrendiği bir haber mesabesinde değerlendirilmektedir. Çünkü İbn Mesud'un Hz. Peygamber'den işitmeksizin bu ziyadeyi okuması mümkün görünmemektedir. İbn Mesud'a dayalı haberler ise uygulamaya dayanak teşkil etmeleri açısından makbuldür.<sup>16</sup> Serahsî'nin bu değerlendirmesi Hanefilerin İbn Mesud'a dayalı, tevatür şartı taşımayan ve mushafta yer almayan, okuma biçimlerini hüküm istinbatında kullanmak için geliştirdikleri temel argümanı yansıtmaktadır. Bu argümanla, İbn Mesud'un Kûfe çevresinde - en azından Ebu Hanife dönemine kadar - yaygın olan kıraatleri, Kur'ân çerçevesine girmese de rivayet olarak fıkha kaynaklık edebilmektedir. Nitekim Hanefiler İbn Mesud kıraatinde yer alan ziyadeleri çeşitli hükümleri temellendirmek için kullanmışlardır.<sup>17</sup> Konunun Hanefi usulü açısından dikkat edilmesi gereken bir yönü daha bulunmaktadır. Tevatür şartı taşımayan kıraatler haber olarak değerlendirilse bile ayetleri bu kıraatlerde yer alan ziyadeler ışığında anlamak, ister istemez "nass üzerine ziyade" işlemine yol açacaktır.<sup>18</sup> "Nass üzerine ziyade" ise Hanefilere göre nesh kapsamında değerlendirilmektedir.<sup>19</sup> Bu durumda ilgili rivayetin mütevatir veya en azından meşhur olması gerekmektedir.<sup>20</sup> İbn Mesud kıraatine dayalı ziyadeler tevatür şartı taşımadıkları için Kur'ân kapsamında kabul edilmemektedir. Haber mesabesinde değerlendirilerek hükme mesnet teşkil edebilmeleri için asgari "meşhur" kategorisinde olmaları gerekmektedir. Serahsî bu probleme *el-Mebsût*'ta temas etmiş ve İbn Mesud kıraatinin "meşhur" olduğunun altını çizmiştir. Yaptığı açıklamaya nazaran İbn Mesud kıraati Ebu Hanife dönemine kadar "meşhur" niteliğini taşıymaktaydı. Hatta Kûfe'nin önemli simalarından Süleyman el-A'meş (ö.148/665), bir hatim İbn Mesud kıraatine göre, bir hatim de Hz. Osman mushafına göre okurdu. Netice itibarıyla Hanefiler, meşhur bir rivayete dayanarak ayet üzerine ziyade yapmışlardır. Bunun yanında Übey b. Ka'b kıraatinde yer alan, ancak meşhur niteliğinde olmayan ziyade üzerine hüküm bina etmemişler ve Ramazan orucunun kazasının peş peşe olmasını şart koşmamış-

16 es-Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 281.

17 Bu konudaki örnekler için bk. es-Serahsî, *el-Mebsût*, c. III, s. 75; c. V, s. 223; c. VII, s. 20; c. IX, s. 167.

18 Bu hususta bk. Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-usûl*, İstanbul 1310, c. I, s. 35

19 Bk. es-Serahsî, *Usûl*, c. II, s. 82.

20 Bk. es-Serahsî, *Usûl*, c. II, s. 67.

lardır.<sup>21</sup> Dolayısıyla İbn Mesud'un meşhur kıraatine dayanarak ayetleri buradaki ziyadeler ışığında değerlendirmek, Hanefilerin metodolojisi açısından bir problem teşkil etmemektedir. Serahsî'nin İbn Mesud kıraatinde yer alan ziyadelere hüküm bina edilmesini başka bir usul konusuyla daha irtibatlandırıldığını görüyoruz. Bu izaha göre İbn Mesud kıraatinde yer alan (متتابعات) ziyadesi, Hanefilerin neshin kısımları arasında yer verdikleri "metni mensûh ama hükmü bâkî ayetler" kategorisinin örneğini teşkil etmektedir. Serahsî'nin buradaki açıklamasına göre İbn Mesud bu ziyadeyi Kur'ân olarak öğrenmiş ve ezberlemiş, ancak ilgili ibarenin tilaveti Hz. Peygamber'in sağlığında nesh edilmiş ve bu ziyade İbn Mesud haricindekilerin hafızasından silinmiştir. İbn Mesud'un hafızasında mahfuz kalması ise, onun nakli sayesinde bu ibareye dayalı hükmün geçerliliğini sürdürmesine yöneliktir. Dolayısıyla (متتابعات) ziyadesinin tilaveti nesh edilmiş olmakla birlikte, hükmü yürürlüklüğünü sürdürmüştür. Serahsî'nin, seleflerini takip ettiği bu izah tarzı da<sup>22</sup> Hanefilerin Kûfe geleneğinin bir mirası olarak algıladıkları İbn Mesud kıraatini referans alma konusundaki gayretlerini yansıtmaktadır. Ancak aynı mesele hakkındaki farklı iki izah tarzının birbiriyle ne derece uyduğu bahs-i diğerdir.

Serahsî'nin Kur'ân'la ilgili başlık altında ele aldığı diğer bir mesele de îcâz ile lafız ve mana bütünlüğü arasındaki ilişkiden hareketle gündeme getirdiği ibadetin dili, başka bir deyişle namazda Kur'ân'ın çevirisinin okunması meselesidir.

### Serahsî'nin İbadet Dili Anlayışı

Serahsî ibadetin dili ile ilgili tartışmalara *el-Mebsût*'ta, keza yine hapis sürecinde kaleme aldığı ifade edilen<sup>23</sup> *Şerhu'l-Câmiî's-sağîr*'de<sup>24</sup> ve *el-Mebsût*'tan sonra kaleme aldığı *Usûl*'ünde yer vermiştir. Hanefi geleneğinde meselenin kökenleri Ebû Hanîfe ve öğrencileri Ebu Yusuf (ö.182/798) ile Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'ye (ö.189/805) kadar uzanmaktadır. Şeybânî'nin *el-Asl* ve *el-Câmiu's-sağîr* adlı eserlerinde geçtiği üzere Ebu Hanîfe, Arapçayı telaffuz edebildiği

21 es-Serahsî, *el-Mebsût*, c. III, s. 75.

22 es-Serahsî, *Usûl*, c. II, s. 81. Karşılaştırma için bk. ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 232.

23 Muhammed Hamidullah, "Serahsî, Şemsüleimme", *DÎA*, c. XXXVI, s. 546.

24 Ebu Bekr Muhammed b. Ebi Sehl es-Serahsî, *Şerhu'l-Câmiî's-sağîr*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi, no 565, vr. 21b-22a. Serahsî'nin bu eserine ulaşabilmem hususunda nazik yardımlarını esirgemeyen Sayın A. Hamdi Furat'a teşekkürlerimi sunuyorum.

halde iftitah tekbirini Farsça alan, namazda Farsça okuyan, hayvan keserken Allah'ın adını Farsça anan bir kişinin uygulamasının geçerli olduğu kanaatinde. İki öğrencisi ise ancak Arapçayı telaffuz edemeyen bir kişinin söz konusu uygulamalarını geçerli görmüşlerdir.<sup>25</sup> İbadet dili kapsamında yukarıdaki hususlara ilave olarak telbiye, teşehhüd, ezan ve hutbenin dili de tartışılmakla birlikte, Serahsî'nin belirttiği gibi konunun mihverini namazda ayetlerin çevirisinin okunması meselesi oluşturmaktadır.<sup>26</sup>

Serahsî namazda ayetlerin çevirisinin okunması konusunda üç farklı içtihat bahseder. Ebu Hanîfe'ye göre bu uygulama caiz ancak mekruhtur. İmâmeyn'e (Ebu Yusuf ve eş-Şeybânî) göre kişi Arapçayı telaffuz edebiliyorsa çeviri okuması caiz değil, telaffuz edemiyorsa caizdir. Şâfiî'ye (ö.204/820) göre ise hiçbir durumda çevirinin okunması caiz değildir. Şâfiî'nin görüşü yalın bir gerekçeye dayanmaktadır. Buna göre namazda Kur'ân okunması emredilmektedir. Kur'ân'ın Arapça olduğu da bizzat ayetlerde ifade edilmektedir (Zuhruf, 43/3). Farsça çeviri ise Kur'ân olmayıp insanların sözü olduğu için namazda okunması geçerli olmaz hatta namazı bozar. Ancak Arapçayı telaffuz edemeyen kişi ümmî statüsündedir ve kıraatsiz olarak namaz kılmalıdır.<sup>27</sup>

Serahsî imameynin görüşünü temellendirirken îcâz kavramına atf yapmaktadır. Bu yaklaşıma göre, Kur'ân îcâz özelliğine sahiptir. İcâz ise hem lafızda hem de manada gerçekleşmektedir. Bu yüzden Arapçayı telaffuz edebilenin, lafız ve mananın her ikisini de okuyarak kıraati yerine getirmesi gerekir. Arapçayı telaffuz edemediği için lafzı okuyamayan ise manayı okuyarak kıraati yerine getirir. Bu durum da rükû ve secdeye gücü yetmeyenin îmâ ile namaz kılması gibidir.<sup>28</sup> Serahsî imameynin görüşünü temellendirmek için kullandığı argümanda, daha sonra kaleme aldığı *Usûl*'ünde biraz değişiklik yapmıştır. Buradaki izaha göre Ebu Yusuf ve Şeybânî, mananın müstakil olarak îcâz özelliğine sahip olduğunu inkâr etmemektedirler. Bu nedenle Arapçayı telaffuz edemeyenin çeviriyi okumasını caiz görmektedirler. Zira mûciz olan kelamı

25 Bk. eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Asl*, Beyrut 1990, c. I, s. 39; a. mlf., *el-Câmiu's-sağîr*, Beyrut 1986, s. 94. *el-Câmiu's-sağîr*'in şerhlerinde yer alan metinde, matbu nüshadan farklı olarak, hayvan keserken Allah'ın adının anılması meselesinde iki öğrencisinin de Ebu Hanife gibi düşündükleri, acziyet şartı armaksızın her dilde tesmiyeyi geçerli saydıkları kaydedilmektedir. Bk. es-Serahsî, *Şerhu'l-Câmiu's-sağîr*, vr. 21b; Sadrüşşehid İbn Mâze el-Buhârî, *Şerhu'l-Câmiu's-sağîr*, Beyrut 2006, s. 157.

26 Bk. es-Serahsî, *el-Mebsût*, c. I, s. 37.

27 es-Serahsî, *el-Mebsût*, c. I, s. 37.

28 es-Serahsî, *el-Mebsût*, c. I, s. 37; a. mlf., *Şerhu'l-Câmiu's-sağîr*, vr. 21b.



hiçbir şekilde okuyamayandan kıraat yükümlülüğü tamamen düşmektedir. Çeviriyi okuyabilen ise namazı bununla kılmaktadır. Arapçayı telaffuz edebilenin namazda çeviriyi okumasını caiz görmemeleri, mananın îcâz özelliği taşımadığından kaynaklanmamaktadır. Bunun gerekçesi namazda kıraat rüknünü ifa ederken, gücü yetenlerin Hz. Peygamber'e ve selefe uymalarının farz olmasıdır. Bu husus da Arapça metnin okunmasıyla yerine gelir.<sup>29</sup> Görüldüğü üzere Serahsî buradaki yorumlarıyla Ebu Hanîfe ve iki öğrencisini mananın müstakil olarak îcâz özelliği taşıdığı noktasında uzlaştırmaktadır. Bu aşamada izah edilmesi gereken bir meseleyle daha karşı karşıya gelmekteyiz. Arapçayı telaffuz edebilenin namazda ayetlerin çevirisini okuması imameyne göre geçersiz, Ebu Hanife'ye göre ise mekruh fakat geçerlidir. Serahsî'ye göre bu ihtilafın gerekçesi şudur: İmameyn, Arapça metni okuyabilenin bu konudaki sünnete uymasının farz olduğunu savunmaktadır. Ebu Hanife ise ilgili sünnete riayet edilmemesini mekruh görmekle beraber, çevirinin okunmasını kıraat için yeterli saymaktadır.

Serahsî'nin, Ebu Hanife'nin görüşünün temellendirilmesi üzerinde ayrıntıyla durduğu görülmektedir. O öncelikle, Ebu Hanife'nin Selmân el-Fârisî'nin bir uygulamasını delil getirdiğini ileri sürmüştür. Rivayete nazaran İranlılar Selmân'dan kendilerine Fatiha suresinin Farsça çevirisini yazmasını istemişler ve bu çeviriyi dilleri Arapçaya yatıncaya kadar namazda okumuşlardır.<sup>30</sup> Daha sonraki kaynaklarda aynı rivayetin, *el-Mebsût'* a atfen, besmelenin Farsça çevirisi verilerek ve Selmân'ın bu hususta Hz. Peygamber'in onayını aldığı ziyadesiyle geçtiğini görüyoruz.<sup>31</sup> Ancak Hz. Peygamber döneminde İran bölgesinde yaygın bir İslâmlaşmanın meydana gelmemesi bu ilave bilginin ihtiyatla karşılanmasını gerektirmektedir. Serahsî bu haberin isnadı ya da menşei konusunda bir bilgi vermemektedir. Hanefileri bu konuda eleştiren muhalif mezhep fıkıhçıları da Selmân rivayetine atıf yapmakla beraber, rivayetin içeriğini tevil etmişler ancak sıhhati hakkında bir değerlendirmeye yapmamışlardır.<sup>32</sup> Hanefi fıkıhçı-

29 Bk. es-Serahsî, *Usûl*, c. I, ss. 281-282.

30 es-Serahsî, *el-Mebsût*, c. I, s. 37.

31 Bk. Hasen eş-Şurunbülâfî, *en-Nefhatü'l-kudsiyye fi ahkâmi kıraati'l-Kur'ân ve kitâbetihî bi'l-Fârisiyye*, Mısır 1355, s. 15; Abdülhayy el-Leknevî, *Şerhu'l-Hidâye*, Karaçi 1417, c.I, s. 312 (*el-Hidâye* ile birlikte).

32 Örnek olarak Nevevî, Selmân rivayetine atıf yapmış ancak Selmân'ın Fatiha'nın tercümesini değil tefsirini yazdığını ileri sürmüştür. Bunun yanı sıra bu çevirinin namazda okunmasıyla ilgili kısım da Nevevî'nin atfında yer almamaktadır. Bk. Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Kitâbü'l-mecmû*, Cidde, ts., c. III, s. 341-342.

ların rivayetlerin kabulü konusunda ehl-i hadisten farklı bir metodolojiye sahip oldukları malumdur.<sup>33</sup> Özellikle “irsâl” meselesinde bu hususu görmek mümkündür.<sup>34</sup> Serahsî'nin bu rivayete yer vermesinin, Selmân rivayetinin Hanefi geleneği içerisinde kabule şayan bir yolla intikal etmesinden kaynaklandığı düşünülebilir. Bunun yanında muhteva açısından dikkat edilmesi gereken nokta rivayetin son kısmında yer alan “...bu çeviriyi dilleri Arapçaya yatıncaya kadar namazda okumuşlardır” kısmıdır. Serahsî bunu Ebu Hânîfe'nin delilleri arasında gösterse de ilgili rivayet, imameynin yaklaşımına mesnet teşkil etmektedir.

Serahsî'nin Ebu Hanife'nin görüşünü temellendirirken kullandığı etkili argüman, mana-îcâz ilişkisi üzerine kurulmuştur: Namazda okunması emredilen mûciz olan kelamdır. Serahsî'nin yorumuna göre Ebu Hanife'nin yaklaşımı açısından îcâz, manada tam anlamıyla gerçekleşmektedir. Çünkü Hz. Peygamber bütün insanlığa gönderilmiştir. Kur'ân bütün insanlar için hüccettir. Enam Suresi'nin 19. ayetinde Hz. Peygamber'e “Bu Kur'ân bana, sizi ve onun ulaştığı kimseleri uyarmam için vahyolundu!” (Enâm, 6/19) demesi talim edilmiştir. Malumdur ki Kur'ân her topluluğa ancak kendi dili ile ulaşabilir. Üstelik Arap olmayan birinin Arapça olarak Kur'ân'ın bir benzerini getirememesi ile îcâz özelliği ortaya çıkmaz. Zira Arap olmayan biri İmriü'l-Kays gibi Arap şairlerinin şiirlerinin benzerlerini de Arapça olarak ortaya koyamaz. Îcâz özelliği, Arap olmayan bir kişinin kendi dilinde Kur'ân'ın benzerini ortaya koyamaması ile açığa çıkar. Bu da îcâzın manada tam olarak gerçekleştiğinin en açık delilidir. Îcâz manada gerçekleştiğine göre, mûciz olan kelamın Farsça okunmasıyla da kıraat yükümlülüğü yerine gelir.<sup>35</sup>

Serahsî îcâzın manada ortaya çıktığını temellendirmek için Kur'ân'ın Allah'ın “kelâmı” olmasına vurgu yapar. Allah'ın kelâmı “muhtes” ya da “mahlûk” değildir. Arapça olsun Farsça olsun dillerin tamamı muhtestir. Bu açıdan nazım olmaksızın îcâzın gerçekleşmeyeceğini söyleyen kimse Allah'ın

33 Bu konuda Cessâs'ın şu tespitleri dikkat çekicidir: “Fıkıhçıların haberin kabulündeki metotları ashab-ı hadis metotlarından farklıdır. Fakihlerden, herhangi bir haberin kabulü ya da reddi hususunda ashab-ı hadise danışan ya da onların usulüne itibar eden birini bilmiyoruz... Bize göre ahad haberlerin mürseli ve mevsulü arasında fark yoktur. Bir haber irsal ciyetiyle ittifakla sabit olmuşsa bağlayıcı kabul edilir ve uygulanması zorunlu olur.” Bk. el-Cessâs, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, c. IV, ss. 244-245.

34 Bk. es-Serahsî, *Usûl*, c. I, ss. 359-363.

35 Bu argümanlar için bk. es-Serahsî, *el-Mebsût*, c. I, s. 37; a. mlf., *Şerhu'l-Câmiî's-sağîr*, vr. 21b; a. mlf., *Usûl*, c. I, s. 282.

mûciz olan kelâmının muhdes olduğunu söylemek durumunda kalır ki bunun söylenmesi caiz değildir. Şuarâ Suresi'nin 196. ayetinde "O (Kur'ân) öncekilerin kitaplarında da vardır" (Şuarâ, 26/196) \* denildikten sonra Kur'ân'ın belli bir dile has olduğu nasıl söylenebilir? Zira öncekilerin kitapları, kuşkusuz kendi dillerindeydi!<sup>36</sup> Bütün bu argümanların mantıki sonucunu da Serahsî, *Şerhu'l-Câmiî's-sağîr*'deki şu ifadeleriyle tasrih etmektedir: "Allah'ın kelâmının Arap diline has olduğu iddia edilemez. Çünkü Allah'ın kelâmı muhdes ya da mahluk değildir. Dillerin tamamı ise muhdestir."<sup>37</sup> Sonuç olarak namazın rüknü Kur'ân okunmasıdır. Kişi hangi dilde okursa okusun kıraat yükümlülüğü yerine gelmiş olur.<sup>38</sup> Serahsî ulaştığı sonucun bir uzantısı olarak, Tevrat, İncil ve Zebur'un Kur'ân'a uygun olan bölümlerinin okunması halinde Ebu Hanife'ye göre namazın geçerli sayılması gerektiği kanaatine varmıştır. Zira Ebu Hanife'ye göre Farsça ve diğer dillerde kıraat geçerli olduğuna göre, bu uygulama da Süryanca ya da İbranca Kur'ân kıraati şeklinde değerlendirilebilir. Bu gerekçeyle namaz caiz olur.<sup>39</sup>

Görüldüğü üzere Serahsî manayı öne çıkararak Ebu Hanife'nin yaklaşımını temellendirmiş ve bu arada "Kur'ân'ın mahlûk olup olmaması" gibi etkili bir argümanı muhaliflerini sindirmek için kullanmıştır.<sup>40</sup> Böylece Serahsî,

\* Bu ayeti bazı Hanefiler, başka bir dile çevrilmesinin Kur'ân'ı Kur'ân olmaktan çıkarmayacağı konusunda delil olarak kullanmışlardır. İstidlalin mantığı şudur: Ayette Kur'ân'ın muhtevasının önceki kitaplarda da bulunduğu zikredilmiştir. Önceki kitaplar da Arapça olmadığına göre farklı bir dile çevrilmesi, Kur'ân'ı Kur'ân olmaktan çıkarmaz. Bk. el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut, ts., c. III, s. 348. Ancak ayetten Kur'ân'ın zikrinin, bilahare gönderileceğine dair bilgilerin ya da muhtevanın bazı kısımlarının önceki kitaplarda geçtiği anlaşılabilirse de Kur'ân'ın tamamının önceki kitaplarda yer aldığı, diğer bir deyişle önceki kitapların Kur'ân'ın farklı dillerdeki versiyonları olduğu sonucunu çıkarmak mümkün görünmemektedir. Bu hususta bk. Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'ân*, İstanbul 2007, c. X, s. 338.

36 Bk. es-Serahsî, *el-Mebsût*, c. I, s. 37; a. mlf., *Şerhu'l-Câmiî's-sağîr*, vr. 21b; a. mlf., *Ulsûl*, c. I, s. 282.

37 es-Serahsî, *Şerhu'l-Câmiî's-sağîr*, vr. 21b.

38 Bk. es-Serahsî, *Şerhu'l-Câmiî's-sağîr*, vr. 21b.

39 es-Serahsî, *el-Mebsût*, c. I, s. 234.

40 Serahsî'nin ilgili argümanının Hanefî-Mâtürîdî geleneğe mensup kelimacılar tarafından da kullanıldığı görülmektedir. Bu kelimacılar "انا جعلناه قرآنا عربيا" (Zuhruf, 43/3) ibaresini, "Arapça olarak nitelediğimiz ve Arap diliyle açıkladığımız Kur'ân" şeklinde yorumlamışlardır. Bunun yanında Kur'ân'ın Arapça ya da Acemce olduğunun söylenemeyeceğini, çünkü bu dillerin mahluk ve muhdes olduğunu, Kur'ân'ın ise mahluk olmayıp aksine kadîm olduğunu ifade etmişlerdir. Dolayısıyla "kadîm" olanın, "hâdis" olan bir vasıfla nitelenmesi caiz değildir. Bu konuda söylenebilecek olan şudur: Nasıl diğer semavî kitaplar her kavmin ve peygamberin diliyle inmişse, Kur'ân da Arap dili üzere inmiştir. Örnek olarak bk. Ebu'l-Muîn

Kur'ân'ın herhangi bir dile ihtisası olmadığını ileri sürerek –Başta Şâfiî olmak üzere-<sup>41</sup> muhalif kanadın “Kur'ân Arapçadır. Çeviri ise Kur'ân değildir. Dolayısıyla namazda okunamaz.” argümanını cevaplamış olmaktadır. Ancak burada dikkat çekici olan husus, literatürde Allah'ın sıfatı olarak nitelenen “kelâm”la (kelâm-ı nefsi), bu kelâmın lafız ve kalıplara dökülmüş biçimi (kelâm-ı lafzî) arasında yapılan ayırımın göz önüne alınmamasıdır. “Kur'ân mahlûk değildir” ifadesi ile Allah'ın sıfatı olarak nitelenen kelâmın kastedildiği,<sup>42</sup> dillerde telaffuz edilip okunan ibarelerin “mahlûk” olduğu<sup>43</sup> bizzat Hanefî fakihler tarafından ifade edilmektedir. Şerî hükümlerde delil olan kadîm mana değil, bu mananın lafza bürünmüş biçimidir.<sup>44</sup> Namazdaki kıraat yükümlülüğü de şerî bir hükümdür. Dolayısıyla Serahsî'nin kurguladığı argüman, konuyla ilgisi açısından, birtakım sorunları barındırmaktadır.

Serahsî'nin argümanları netice itibarıyla, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'den itibaren bize intikal eden Arapça metninin de Allah'ın kelamının mümkün olan ifade kalıplarından herhangi birisi olarak algılanışı sonucunu doğurmaktadır. Ancak bu algının, İslâm toplumunda hâkim olan Kur'ân telakkisi açısından, kabul görme ihtimalinin düşük olması Serahsî'yi hem bu algıyı hem de Ebu Hanife'nin görüşünü sınırlandırıcı bazı hamleler yapmaya sevk etmiş gözükmektedir. Müellifimiz öncelikle Ebu Hanife'ye göre çevirinin okunmasıyla kı-

---

en-Nesefî (ö.508/1114), *Kitâbü Bahri'l-kelâm*, Mısır 1911, ss. 35-36. Ayrıca bk. a. mlf., *Tabsiratü'l-edille*, haz. H. Atay, Ankara 2004, c. I, s. 372, s. 391. Ancak bu yaklaşım ilgili eserlerin çevirilerine yansıtılmamıştır. Nitekim Nesefî'nin *Bahri'l-kelâm* adlı eserinin Türkçe çevirilerinde “Zira Kur'an ne Acemce ne de Arapçadır” anlamına gelen *لان القرآن ليس بعجمي ولا بعربي* cümlesi doğru olarak aktarılmamış, bu ibare “Çünkü Kur'ân Acem lügatıyla değildir” (*Bahri'l-Kelâm*, çev. İ. H. Uca-M. Akdedeoglulları, Can Kitabevi, Konya, ts., s. 39) ve “Çünkü Kur'ân Arapçanın dışında bir dil ile indirilmemiştir” (*Bahri'l-Kelâm /Maturidiyye Akaidi*, çev. Ramazan Biçer, Gelenek Yayınları, İstanbul 2010, s. 55) şeklinde çevrilmiştir. Metnin aslında yer alan, Kur'ân'ın Arapçaya da ihtisası olmadığını gösteren *لان بعربي* kelimesi ve ilgili cümleyi takip eden yaklaşık üç satırlık kısım tercüme edilmemiştir. Böylece mütercimler, muhtemelen birtakım indî mülahazalarla, Hanefîlerin Kur'ân'ın belirli bir dile ihtisası olmadığına yönelik geliştirdikleri argümanı tamamen boşa çıkarmışlardır.

41 Krş. es-Serahsî, *el-Mebsût*, c. I, s. 37.

Şâfiî'nin Kur'ân'ın Arapça olduğuna, Arapçanın üstünlüğüne ve Müslümanların Arapça öğrenmesinin gerekliliğine yaptığı şiddetli vurgu göz önüne alındığında Serahsî'nin kurguladığı argüman daha da anlamlı olmaktadır. Krş. eş-Şâfiî, *er-Risâle*, Beyrut ts., s. 40, 42, ss. 45-50.

42 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, Beyrut 1986, c. I, s. 113.

43 İbnü'l-Bezzâz el-Kerderî, *el-Fetâve'l-Bezzâziyye*, Beyrut 1986, c. III, s. 338 (*el-Fetâve'l-Hindiyeye* ile birlikte); İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr bi şerhi'l-menâr*, Beyrut 2001, s. 15.

44 Bk. et-Taftetzânî, *Şerhu'l-akâid*, İstanbul 1308, s. 94.

raat yükümlülüğü yerine gelmekle birlikte bu uygulamanın mekruh olduğunu belirtir. Dolayısıyla kıraatin ikmâli için Hz. Peygamber'in dili olan Arapçaya itibar etmek gereklidir. Bu açıdan Arapça metni okuyabilen bir kişinin çeviriyi okuyarak namaz kılması mekruhtur.<sup>45</sup> Kerâhat kaydının çevirinin okunmasına verilen izni tatbikat açısından önemli ölçüde sınırladığını söyleyebiliriz. Zira hiçbir sağduyu sahibi müslümanın namaz gibi mühim bir ibadetin ifasında mekruh olan bir uygulamayı tercih etmesi, beklenemez.<sup>46</sup> Serahsî'nin ikinci ve daha önemli hamlesi, çevirinin okunmasını "Arapça metni tam olarak karşılayabilme" şartına bağlamasıdır. Bunun tamamlayıcısı olarak da "tefsir" ya da "tevil" gibi kesinlik içermeyen ifadelerin namazda okunamayacağını tasrih etmiştir.<sup>47</sup> Gerek çevirinin imkân ve sınırlılıklarını gerekse din dilinin ve ilahi metinlerin özelliklerini dikkate aldığımızda "Arapça metni tam olarak karşılayabilme" şartının bu konudaki cevâza gölge düşürecek nitelikte olduğu söylenebilir. Bu şartın Ebu Hanife'nin görüşünün uygulanmasını önemli ölçüde sınırladığına, hatta bu içtihadın farazi bir mesele olarak algılanmasına yol açtığına birçok müellif işaret etmiştir.<sup>48</sup> Öte yandan "Allah'ın kelâmının Arap diline has olamayacağını" savunan Serahsî'nin, çevirinin namazda okunabilmesini "Arapça metni tam olarak karşılayabilme" şartına bağlaması, ilk bakışta sınırlandırıcı stratejinin bir yansıması olarak gözükmekle birlikte, daha derin bir gerekliliğin ifadesidir. Zira Allah'ın "muhtes ve mahluk olmayan kelamı" bize ancak Hz. Peygamber'den duyulan Arapça kalıplar aracılığıyla intikal etmiştir. Bu kalıplar olmaksızın Allah'ın kelâmına ulaşma imkânımız yoktur. Dolayısıyla diğer dillere yapılan çevirilerin muteberliği, elimizdeki tek orijinal versiyon olan Arapça metne sadakati ile doğru orantılıdır. Bu açıdan Serahsî'nin argümanları Arapça metnin de Allah'ın kelâmının mümkün olan ifade biçimlerinden biri olarak algılanması sonucuna ulaşsa da, pratikte diğer dillerdeki çevirilerin Arapça metinle eş değer kabul edilebilmesi mümkün görünmemektedir. Bu zorunluluktan dolayı Serahsî, çevirinin namazda okunabilmesi için Arapça metni tam olarak yansıtmayı, ön koşul olarak ileri sürmek

45 es-Serahsî, *Şerhu'l-Câmiî's-sağîr*, vr. 21b. Ayrıca bk. a. mlf., *el-Mebsût*, c. I, s. 37; a. mlf., *Usûl*, c. I, s. 282.

46 Nitekim Hanefi fakihler, kerâhatle kılınan namazın iade edilmesi gerektiğini vurgulamışlar. Kerahatin tahriri ya da tenzihî oluşuna göre iadenin vacip ya da müstehab olması üzerinde durmuşlardır. Bk. el-Merğînânî, *el-Hidâye*, Kahire 1965, c. I, ss. 64-65; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, Beyrut 1986, c. I, s. 364; İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtâr*, Beyrut 1987, c. I, ss. 486-487.

47 Bk. es-Serahsî, *el-Mebsût*, c. I, s. 37; a. mlf., *Şerhu'l-Câmiî's-sağîr*, vr. 22a.

48 Bk. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Riyad 1998, c. V, s. 476; en-Neseî, *Tefsiru'n-Neseî*, Beyrut, ts., c. IV, s. 131; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. I, ss. 466-467.

durumunda kalmıştır.

Dikkat çektiğimiz sınırlandırıcı hamlelerin yanında Serahsî, namazda çevirinin okunmasıyla ilgili olarak Hanefi fakihlerin tutumlarıyla alakalı bazı değerlendirmelere de yer vermektedir. Bu meyanda Ebu Saîd el-Berdeî'nin (ö.317/929) namazda çevirinin okunabilmesinin yalnızca Farsça'ya mahsus olduğu kanaatini reddetmiş, anlamı tam olarak karşılamak şartıyla söz konusu hükmün her dil için geçerli olduğunu vurgulamıştır. Serahsî'nin satırları arasında söz konusu içtihadın topluma yansımış biçimiyle ilgili bazı izler görmek de mümkündür. Farsça çeviri okumayı itiyat haline getiren ve Kur'ân'ın tamamının Farsça çevirisini ihtiva eden bir Mushaf yazmak isteyenlere engel olunması gerektiğini ileri süren Serahsî, bu hususta hocası Halvânî (ö.448/1050) aracılığıyla Buhara fakihlerinden ve hocasının ilim silsilesinde yer alan üstatlardan Ebu Bekr Muhammed b. el-Fadl'ın (ö.381/991) bir fetvasına atıfta bulunmaktadır. İbn el-Fadl, Ebu Hanife'nin görüşüne göre Kur'ân'ın Farsça çevirisini yazmak için kendisinden fetva istendiğinde "Bir ya da iki ayetin çevirisi yazılabilir. Ancak Kur'ân'ın tamamının Farsça çevirisini yazmak isteyenlere etkili biçimde engel olunur." cevabını vermiş ve böyle bir talebin arkasında ya ideolojik kasıt ya da akli denge problemi olacağını iddia etmiştir.<sup>49</sup> İbn el-Fadl'ın bu tavrında Araplara ve Arapçaya karşı üstünlük iddiasında bulunan "Şuûbiyye"nin, Ebu Hanife'nin içtihadından yararlanarak Farsçayı din dili konusunda da öne çıkarma teşebbüslerine karşı gösterilen tepkinin izlerini görmek mümkündür.<sup>50</sup> Bu meyanda bazı Orta Asya kökenli fakihlerin çevirinin aslın yerine geçmesi endişesiyle yalnızca çeviriyi içeren Mushaf yazılmasına sıcak bakmadıklarını, ancak kimi fakihlerin orijinal metin ve çeviriyi birlikte ihtiva eden Mushafların yazılmasında bir sakınca görmediklerini söyleyebiliriz.<sup>51</sup> Konumuzla ilgili olarak sosyal çevrenin etkisini ortaya koymasından dolayı Ebu Cafer el-Hinduvânî'nin değerlendirmeleri dikkat çekmektedir. Aslen Belh'li olup Buhâra'da vefat eden Ebu Cafer (ö. 362/973),<sup>52</sup> metnin yanında tercümeyi de ihtiva eden Mushafların yazılması konusunda şu değerlendirmeyi yapmıştır: "Bizim bölgemizde bunun yapılmasında bir sakınca yoktur. Ama

49 Bk. es-Serahsî, *Şerhu'l-Câmii's-sağîr*, vr. 22a.

50 Konuyla ilgili detaylar için bk. Kaşif Hamdi Okur, "Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili", *Dini Araştırmalar*, Ocak-Nisan 1999, c. 1, sayı: 3, ss. 185-186.

51 Bk. el-Merğînânî, *Kitâbü't-tecnîs ve'l-mezîd*, Karaçi 2004, c. I, ss. 477-478; Burhanüddîn İbn Mâze el-Buhârî, *el-Muhîttü'l-burhânî*, Beyrut 2003, c. I, s. 351; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, c. I, ss. 248-249; eş-Şurunbülâlî, *en-Nefhatü'l-kudsiyye*, s. 11, 12, 23.

52 Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, Ankara 1990, s. 34.

onların (Arapların) diyarında yapılması mekruh olur. Zira Kur'ân onların diliyle nazil olmuştur.”<sup>53</sup>

Ebu Hanife'nin namazda çevirinin okunmasına cevaz veren görüşü üzerinde ayrıntıyla duran Serahsî'nin, incelediğimiz eserlerinde, Ebu Hanife'nin bu görüşünden rücu ederek talebelerinin kanaatini benimsediğine dair bir kayıt göremiyoruz.<sup>54</sup> Söz konusu rücu rivayeti daha sonraki âlimler tarafından gündeme getirilmiş ve bu husus öne çıkarılmıştır.<sup>55</sup> Satır aralarından rücu rivayetinin Ebu Hanife'nin yaklaşımını tatminkâr bir şekilde izah edememekten kaynaklanan sıkıntıyla öne çıkarıldığını tespit etmek mümkündür.<sup>56</sup> Serahsî ise Allah'ın kelamını “mana” ile özdeşleştirmek ve lafzı mananın ifade biçimi ve kalıbı olarak değerlendirmek suretiyle Ebu Hanife'nin görüşünü teorik bir zemine oturtmuştur. Bu yaklaşımın uygulamada yol açacağı problemleri de “kerâhat” ve “Arapça metne tam uygunluk” yaklaşımıyla sınırlandırdığı için sonraki fukahânın sıkıca sarıldığı rücu rivayetine ihtiyaç duymamış görünmektedir.<sup>57</sup> İlgili tavrıyla da kendisini, gerek rücu rivayetini öne çıkaran Merğînânî

53 Âlim İbn Alâ, *el-Fetâve't-Tatarhâniyye*, Beyrut 2005, c. I, s. 284.

54 Kimi yazarlarca Serahsî'nin, *Şerhu'l-Câmiu's-sağîr* de rücu rivayetine yer verdiği kaydediliyor- sa da biz incelediğimiz –şu anki verilerimize göre- eserin bilinen tek nüshasında böyle bir bilgiye rastlamadık. Karşılaştırma için bk. Burhânüddîn İbn Mâze el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-burhânî*, c. I, s. 350; Âlim İbn Alâ, *el-Fetâve't-Tatarhâniyye*, c. I, s. 283.

55 Bk. Sadrüşşehîd İbn Mâze el-Buhârî, *Şerhu'l-Câmiu's-sağîr*, s. 157; el-Merğînânî, *el-Hidâye*, c. I, s. 47; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, c. I, s. 248; Şeyhzâde Abdurrahman İbn Süleyman, *Mecmeu'l-enhur*, İstanbul 1319, c. I, s. 77.

56 et-Taftézânî'nin aktardığı satırlar bu konuda fikir verebilecek niteliktedir: “En doğrusu, Nuh b. Ebî Meryem'in ondan rivayet ettiği üzere, Ebu Hanife'nin iki öğrencisinin görüşüne dönmüş olmasıdır. Çünkü Ebu Hanife'nin dediği, münzel olan vahyi “Arapça” olarak niteleyen Allah'ın kitabına açıkça aykırı düşmektedir. Sadrü'l-İslâm Ebu Yüsr de, ‘Bu müşkil bir meseledir. Zira kimse Ebu Hanîf e'nin ne dediğini tam olarak anlayamamıştır. Kerhî bu hususta uzun bir telif yapmışsa da konuyu aydınlatıcı bir delil getirememiştir.’ demektedir.” bk. et-Taftézânî, *et-Telvîh*, İstanbul 1310, c. I, s. 58. Bununla birlikte sonraki dönemlerde dahi rücu rivayetine kuşkuyla yaklaşan müellifler olmuştur. Bk. Yahya er-Ruhâvî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Menâr li İbn Melek*, Dersaadet 1315, s. 47.

57 Nitekim Serahsî'den önce bu konuya temas eden Şeybânî, Cessâs ve Debûsî'nin eserlerinde “Arapça metne tam uygunluk” ve “kerahat” kayıtlarına rastlayamıyoruz. Mevcut bilgilerimiz çerçevesinde bu sınırlandırıcı kayıtların Serahsî ile başladığını –şimdilik- varsayabiliriz. Konuyla ilgili olarak Serahsî öncesi nakiller için bk. eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Asl*, c. I, s. 39; a. mlf., *el-Câmiu's-sağîr*, s. 94; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. III, s. 348; a. mlf., *Muhtasarü'l-İhtilâfi'l-ulemâ*, Beyrut 1996, c. I, s. 260; Debûsî, “el-Esrâr fi'l-Usûl ve'l-Furû”, (Salim Özer, *Debbusi'nin el-Esrar fi'l-Usul ve'l-Furu” Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, Kayseri 1997, yayımlanmamış doktora tezi içinde), s. 98, ss. 116-117.

(ö.593/1197) ve takipçilerinden gerekse hiçbir rezerv koymadan Ebu Hanife'nin görüşünü ateşli bir şekilde müdafaa eden Kâsânî'den<sup>58</sup> (ö.587/1191) daha farklı bir konuma yerleştirmiştir. Serahsî böylece, hem mezhebin önderinin tartışmalara yol açan içtihadını kurgusal olarak temellendirmiş hem de koyduğu sınırlayıcı kayıtlarla uygulamada diğer ekollerce de yadsınmayacak bir noktaya ulaşmıştır.

## Sonuç

“Şemsü'l-eimme” (imamların güneşi) unvanıyla yâd edilen Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, Hanefi mezhebinin görüşlerinin gerek usûl gerekse furû sahasında sistemleştirilerek doktrin haline getirilmesine ciddi katkıları olan önemli bir fakihdir. Zekasını ve ilmi birikimini yoğunlaştırdığı meseleler arasında Mushaf-ı Osmânî'de yer almayan meşhur kıraatlerin kaynak değeri ve namazda ayetlerin çevirisinin okunabilmesi hususu da yer almaktadır. Her iki meselenin kökeninde Hânefilere intikal eden Kûfe mirasına dayalı birikimi ve Kûfe'de dini ilimlerin müessisi olan büyük sahâbî Abdullah b. Mesûd'u görmek mümkündür. Serahsî Hanefilerin, özellikle de Ebu Hanife'nin, ilgili iki konudaki yaklaşımlarını fıkıhın imkânları çerçevesinde savunmuş ve temellendirmeye çalışmıştır. Özellikle çeviri ile ibadet meselesinde getirdiği “kerâhat” ve “orijinal metne uygunluk” kayıtlarıyla da mezhebin görüşünü uygulama açısından önemli ölçüde sınırlayarak, hâkim Kur'ân telakkîsiyle ve diğer ekollerin bakış açılarıyla telifi mümkün bir sonuca ulaşmıştır. Bu özelliği Serahsî'nin ilmi yetkinliği yanında, iftâ siyaseti açısından da oldukça basiretli davranabilen bir âlim olduğunu göstermektedir. Netice itibarıyla ele aldığımız konulardaki yaklaşımlarının da gösterdiği gibi Serahsî, yolu fıkıhtan geçen herkese asırlar ötesinden hocalık etmeyi sürdürmektedir

## Kaynakça

- Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, Dersaadet 1308.  
 Abdülhayy el-Leknevî, *Şerhu'l-Hidâye*, Karaçi 1417.  
 Ahmed Cevdet Paşa, *Hulâsatü'l-beyân fi telîfi'l-Kur'ân*, Dersaadet 1303.  
 Ahmet Hamdi Furat, *Hanefi Mezhebinin İlk Oluşum Dönemi Kûfe Ekolü*, İstanbul 2009.  
 Ahmet Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, Ankara 1990.  
 Âlim İbn Alâ, *el-Fetâve't-Tatarhâniyye*, Beyrut 2005.  
 Bedrüddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire ts.

58 Bk. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, c. I, ss. 112-113.



- Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010.
- Burhanüddîn İbn Mâze el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-burhânî*, Beyrut 2003.
- Celalüdin es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Medine 1426.
- Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'ân*, İstanbul 2007.
- Ebu Yusuf, *Kitâbü'l-âsâr*, Beyrut, ts.
- Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Kitâbü Bahri'l-keâm*, Mısır 1911.
- Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, haz.: H. Atay, Ankara 2004.
- ed-Debûsî, "el-Esrâr fi'l-Usûl ve'l-Furû", (Salim Özer, *Debbusi'nin el-Esrar fi'l-Usul ve'l-Furu' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, Kayseri 1997, yayımlanmamış doktora tezi içinde).
- ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, Beyrut 2001.
- el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut ts.
- el-Cessâs, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, Beyrut-Medine 2010.
- el-Merğînânî, *el-Hidâye*, Kahire 1965.
- el-Merğînânî, *Kitâbü't-tecnîs ve'l-mezîd*, Karaçi 2004.
- en-Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî*, Beyrut, ts.
- es-Serahsî, *el-Mebsût*, İstanbul 1983.
- es-Serahsî, *Şerhu'l-Câmiî's-sağîr*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi, no: 565.
- es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, Beyrut, ts.
- eş-Şâfiî, *er-Risâle*, Beyrut, ts.
- eş-Şeybânî, *el-Câmiu's-sağîr*, Beyrut 1986.
- eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-âsâr*, Kahire 2007.
- eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Asl*, Beyrut 1990.
- et-Taftézânî, *et-Telvîh*, İstanbul 1310.
- et-Taftézânî, *Şerhu'l-akâid*, İstanbul 1308.
- ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Riyad 1998.
- ez-Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, Bulak 1313.
- Fahrü'l-İslâm Pezdevî, *Usûl*, Dersaadet 1308 (*Keşfü'l-esrâr* ile birlikte).
- Hasen eş-Şurunbülâlî, *en-Nefhatü'l-kuğsiyye fi ahkâmi kıraeti'l-Kur'ân ve kitâbetihî bi'l-Fârisiyye*, Mısır 1355.
- İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtâr*, Beyrut 1987.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, Riyad 1421/2001.
- İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr bi şerhi'l-menâr*, Beyrut 2001.
- İbnü'l-Bezzâz el-Kerderî, *el-Fetâve'l-Bezzâziyye*, Beyrut 1986 (*el-Fetâve'l-Hindiyeye* ile birlikte).
- İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, Beyrut 1986.
- İsmail Hakkî İzmirli, *Tarih-i Kur'ân (Kur'ân-ı Kerîm'in Tarihi)*, İstanbul 1956.
- Kâsânî, *Bedâiu's-sanâî*, Beyrut 1986.
- Kaşîf Hamdî Okur, "Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili", *Dini Araştırmalar*, Ocak-Nisan 1999, c. 1, sayı: 3, ss. 185-186.
- Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.
- Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-usûl*, İstanbul 1310.
- Muhammed Hamidullah, "Serahsî, Şemsüleimme", *DİA*, c. XXXVI, s. 546.
- Sadrüşşehîd İbn Mâze el-Buhârî, *Şerhu'l-Câmiî's-sağîr*, Beyrut 2006.
- Şeyhzâde Abdurrahman İbn Süleyman, *Mecmeu'l-enhur*, İstanbul 1319.
- Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Kitâbü'l-mecmû*, Cidde, ts.
- Yahya er-Ruhâvî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Menâr li İbn Melek*, Dersaadet 1315.