

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TEFSİR)
ANABİLİM DALI

İMAM SERAHSİ VE
el-MEBSUT'TA
KUR'AN İLİMLERİNİN İMKÂN VE
SINIRLARI

(Doktora Tezi)

Hazırlayan

Kübra ÇİÇEKLi

Ankara 2020

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TEFSİR)
ANABİLİM DALI

İMAM SERAHSİ VE
el-MEBSUT'TA
KUR'AN İLİMLERİNİN İMKÂN VE
SINIRLARI

(Doktora Tezi)

Hazırlayan

Kübra ÇİÇEKLİ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU

Ankara 2020

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TEFSİR)
ANABİLİM DALI

İMAM SERAHSİ VE
el-MEBSUT'TA
KUR'AN İLİMLERİNİN İMKÂN VE
SINIRLARI

(Doktora Tezi)

Hazırlayan

Kübra ÇİÇEKLİ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU

Tez Jürisi Üyeleri

<u>Adı ve Soyadı</u>	<u>İmzası</u>
Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU
Prof. Dr. Halis ALBAYRAK
Prof. Dr. Nahide BOZKURT
Doç.Dr. Harun ŞAHİN
Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Sami YILDIZ

Tez Savunma Tarihi: 27 /11/ 2020

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkeler gereği, çalışmamda bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

Kübra ÇİÇEKLİ
İmzası

ÖNSÖZ

Hiç şüphe yoktur ki kitaplar insanlığın ve bilginin yazılı hafızasını temsil eder. Kitapsız bir dünya, bilginin –hiçbir zaman– biriktirilemediği ve sistemli hâle getirilemediği, medeniyetin devam edemediği bir dünya demektir. Yüce Allah'ın Kur'an'da insana kalemi bir ikram olarak zikretmesi aslında kitabın hem öğrenme hem de öğrenilenlerin korunması yönündeki önemini ortaya koyar. Kelamullah'ın bir kitap olarak elimizde bulunması insanlar için bir rahmet ve bir hidayet kaynağıdır. Bununla birlikte aynı zamanda medeniyet sahnesinde varoluş meselesinin dar-ı ukbaya dönük bir “çağrı” olduğunu da göstermektedir..

Cennetmekan Hocamız Salih Akdemir'in tercihiyle “Son Çağrı Kur'an.” anılan niteliğiyle insanın hayatının anlam arayışında rehberdir. Dini anlamanın esasını ortaya koyan fıkıh insan hayatında karşılan meselelere çözüm bulma hususunda geliştirilmesiyle Kur'an'ın insan hayatındaki anlam arayışının tezahürüdür. İslam'ın ilk döneminde din denilince fıkıh anlaşılırken daha sonra bu kavramın anlam alanı daralmıştır. Tefsir, Kur'an'ın insanın hayatına uygulanabilirliğinin sağlanması adına Kelamullah'ın açıklanmasıdır. İslami literatürde geçen zaman içinde Arap olmayanların Müslümanlaşması ve kendi dillerinden olmayan kutsal kitabı anlamaya çalışmaları sonucu Kur'an'ın baştan sona açıklandığı tefsir çalışmaları ortaya çıkmıştır. Ancak böylesi tefsir çalışmalarının yanı sıra tefsir faaliyeti, hükümler ortaya konulurken hükme götüren ilk delil olan Kur'an'ın anlaşılması ve açıklanması dolayısıyla ortaya çıkmaktadır. Tefsirin fıkıha kaynaklık etmesi islami ilimlerde bilginin bütünlüğünün sonucudur. Dolayısıyla fer'i fıkıha dair yazılmış bir eserde Tefsir faaliyeti ve Kuran ilimleri uygulaması, şer'i delillerin ilk ve en önemlisi olan Kur'an'ın ele alınıp alınmaması ve ayet ile ilgili Kur'an ilimlerine yer verilip verilmemesi önemlidir. Bu anlamda Kuran ilimlerinin imkânı ve sınırlarının belirlenmesi, bir fıkıh kitabının aynı zamanda tefsir ilmine de kaynaklık edebileceğinin ispatıdır. Bu sav *el-Mebсут*'un örnekliğinde içerik ve yöntemsel olarak değerlendirilirken hem tefsire hem de fıkıha kaynaklık etmesi açısından incelenmiştir. Kuran ilimleri uygulamalarını Arap dili ve tarih ile ilgili ilimler olmak üzere iki ana başlıkta incelemek mümkündür. İmam Serahsî'nin *el- Mebсут*'ta iki ana kategori altına giren Kuran ilimlerinin hangisini nasıl açıklamalar yaparak vazettiğini uygulamalar bölümünde detaylandırmak teorinin pratikle birlikte verilmesi açısından önemlidir. Hazırladığımız akademik çalışma günümüz ilim adamlarının önde

gelenlerinden danışmanımız Ahmet Nedim Serinsu'nun bilginin bütünlüğü ilkesinden hareketle kadim ulemanın âlim kimliği altında müfessir, mufakkih olabileceği fikrini ortaya koymaktadır. Bu fikirden yola çıkarak Türkiye'de ve yurtdışında islami ilimlerde yapılmış tezlere göz atmak önemlidir. Türkiye'de yapılmış tezlerde "Serahsi'nin Ahkâm Ayetlerinin Tefsiri" isimli arapça yazılmış bir yüksek lisans tezi ile "Serahsi'nin Aile Konulu Ayetleri Tefsiri" isimli başka bir yüksek lisans tezi dışında bir akademik çalışma bulunmamaktadır. Yurt dışında ise Lübnan Üniversitesi Hukuk Fakültesi ve İlahiyat Fakültesi hocalarından Muhammed Halid Mustafa, Beşir Kerim Mehdi birlikte yayınladıkları Ali İmran suresinin (1-96) tefsiri isimli bir makale ile yine Muhammed Halid Mustafa'ya ait Serahsinin ahkâm ayetlerini tefsiri isimli çalışması mevcuttur.

Bu tez hazırlanırken mümkün olduğu kadar ilk kaynaklara ulaşmaya çalıştık. Doğru bilgiyi kaynağından edinmeye çalıştık. Edinilen bilgi ile tezin ispatında yeni noktalara vardık.

Bu akademik çalışmayı yürüttüğüm zaman içerisinde maddi manevi desteklerini benden esirgemeyen babam, annem ve dostlarıma müteşekkirim. Bu tezin ortaya çıkmasında bana ufuk çizgisi olan tez danışmanım Prof. Dr. Ahmet Nedim Serinsu Hocama ve tez izleme kurulu üyesi hocalarım Prof. Dr. Halis Albayrak ve Prof. Dr. Nahide Bozkurt'a teşekkür ederim. Ayrıca bu zorlu süreçte ilmi istişarelerde bulunduğum ve tezimin ilmi redaksiyonunu üstlenen kıymetli eşime; edebi redaksiyonunda yardımını esirgemeyen Osman Dindar'a teşekkür ederim.

Kübra ÇİÇEKLİ

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	iii
GİRİŞ	1
A. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ	1
B. ARAŞTIRMANIN AMACI VE YÖNTEMİ.....	4
C. SERAHSÎ'NİN YAŞADIĞI SİYASİ, İLMİ VE KÜLTÜREL ORTAM.....	7
1. Siyasi Ortam.....	7
2. İlmî ve Kültürel Ortam.....	12
D. SERAHSÎ'NİN YAŞADIĞI TARİH VE COĞRAFYA, HAYATI VE ESERLERİ	26
Hayatı	26
Eserleri	32
a. Usulü's-Serahsî	32
b. Şerhu's Siyeri'l Kebir	33
c. Sıfatü Eşrâti's- Sâ'a ve Makâmâti'l- Kıyâme	33
d. Şerhu'z- (Nüketü) Ziyadati'z-Ziyadat.....	34
e. Şerhu'l-Câmiî's- Sağır.....	34
f. Şerhu'l-Câmiî'l- Kebir.....	34
g. Şerhu'l-Muhtasaru't- Tahavî.....	34
ğ. Şerhu'l-Kitabu'l Kesb	34
BİRİNCİ BÖLÜM.....	35
TEFSİR- FIKIH İLİŞKİSİNE <i>EL-MEBSUT</i> ÇERÇEVESİNDE BİR BAKIŞ	35
A. BİLGİNİN BÜTÜNLÜĞÜ ÇERÇEVESİNDE TEFSİR -FIKIH İLİŞKİSİ	35
Tefsir Kavramı	39
Tefsir'in İstilahi/Terim Anlamı	41
Tevîl Kavramı	41
Te'vel'in İstilâhi Anlamı.....	42
Fıkıh {فقه} Kavramı	47
Serahsî'nin Döneminde (Müteahhirin) Fıkıh Kavramı	52
<i>el-Mebsut</i> 'ta Serahsî'nin Fıkıhı (Tevili).....	56
B. FIKIH KAYNAĞI OLARAK <i>el-MEBSUT</i>	60
C. <i>el-MEBSUT</i> 'UN YAPISAL ÖZELLİKLERİ	70
1. Yapısal Özellikleri	70
2. Serahsî'nin Yöntemi.....	73
a. Fıkıh Yöntemi	76
b. Tefsir Yöntemi	79

D. <i>el-MEBSUT</i> 'UN İÇERİK ÖZELLİKLERİ	84
a. Ahkâm Tefsiri Olup Olmaması	88
b. Ehl-i tefsir İfadesinin Kullandığı Yerler	98
E. <i>el-MEBSUT</i> 'UN KAYNAKLARI	107
İKİNCİ BÖLÜM	119
<i>el-MEBSUT</i> 'TA TEFSİR VE KUR'AN İLİMLERİ UYGULAMALARI.....	119
A. TEFSİR KAYNAĞI OLARAK <i>el-MEBSUT</i>	119
B. <i>el-MEBSUT</i> 'TA TEFSİR.....	122
1. Kur'an'ı Kur'an ile Tefsir	122
2. Kur'an'ı Sünnet ile Tefsir	126
a. Peygamber Efendimiz'in (s.a.s) Ayeti Okuyup Arkasından Yaptığı Tefsir	127
b. Peygamber Efendimiz'in (s.a.s) Soru Üzerine Yaptığı Tefsir.....	128
c. Peygamber Efendimiz'in (s.a.s) Kelime Tefsiri	129
d. Dil Âlimlerine Göre Anlamı İhtilafli Olan Kelimelerin.....	130
e. Peygamber'in Yol Gösterici ve İrşad Edici Açıklamaları	131
f. Peygamberin Uygulaması ile Ayeti istişadı (Fiili Tefsir)	131
3. Sahabe Kavli Tefsir.....	134
4. Tabiun Kavli Tefsir	138
C. ARAP DİLİ İLE İLGİLİ KUR'AN İLİMLERİ.....	141
1. Kur'an'ın Lafızıyla İlgili İlimler	141
a. Umum-Husus- Müşterek	142
a.1. Has lafız.....	143
a.2. Amm lafız.....	144
a.3. Müşterek Lafız.....	146
Kuru' Lafzı { نُؤُء }	147
Mevla Lafzı { مَّوَلَى };.....	147
b. Garibu'l Kur'an.....	148
c. Sarf ve Nahiv.....	149
d. İ'rabü'l-Kur'an.....	151
d.1. Harf-i Cerlerin Anlam Çeşitliliği ile İlgili Farklı Kabullerden.....	153
1. 'الـى' ile İlgili Örnekler	154
2. 'ب' Harfi Cerinin Anlam Çeşitliliği ile İlgili Örnekler;.....	156
3. 'و' Harfinin Anlamı ile İlgili Örnekler;.....	157
4. 'ف' Harfi ile İlgili Örnekler.....	159
5. 'او' Harfinin Anlam Çeşitliliği ile İlgili Örnekler;	160
6. 'ل' Harfi Anlam Çeşitliliği ile İlgili Örnekler;	161
d.2. Kelimenin Hurufu'l İ'cazındaki Kıraat Farklılığından.....	162

e. Vücûh ve Nezâir	165
e.1. Vücûh;	165
“Zekât” Kelimesi (زكاة/زكى);	166
{حِين} Kelimesi;	166
Hıyn kelimesi ile ilgili Serahsi dört farklı anlamdan bahsetmektedir	166
{نكاح} Kelimesi;.....	168
e.2. Nezair;	168
2. Kur’an’ın Edebi Dili ile İlgili ilimler	169
a. Hakikat	170
b. Mecaz	170
c. İstiare	173
d. Kinaye ve Sarih	175
Sarih	175
Kinaye	176
e. Nazmın Bağlamı	179
D. TARİH İLE İLGİLİ KUR’AN İLİMLERİ	180
1. Esbab-ı Nuzûl	180
2. Nasih Mensuh	196
Nesh’in Sözlük Anlamı;	196
b. Nesh’in Terim Anlamı	197
c. Nesh’in Caiz Olması	198
d. Neshin Çeşitleri	200
1. Kitabın Kitabı Neshi;	200
2. Kitabın Sünneti Neshi	202
3. Sünnetin Kitabı Neshi	203
e. Neshin Çeşitleri	205
1. Hükmü ve Tilaveti Mensuh	205
2. Tilaveti Baki Hükmü Mensuh	207
3. Hükmü Baki Tilaveti Mensuh	208
4. Nass Üzerine Ziyade	209
SONUÇ	210
KAYNAKÇA	218

GİRİŞ

A. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

Şemsüleimme Serahsi, Samaniler (m.819-1005) tarih sahnesinden kaybolup onların yerine Maverâünnehir'e Karahanlıların hâkim olduğu XI. yüzyılda yaşamış önemli bir ilim insanıdır. Buhara'da yaşayan ilmiye sınıfının en üst kademesine kadar çıkmış, yıllarca öğrencisi olarak yanından ayrılmadığı hocası Şemsüleimme el-Halvani'nin (452/1060) ölümüyle onun yerine geçip postuna oturmuş, sahip olduğu lakapları tevarüs etmiştir.

Serahsi'nin yaşadığı dönemde Maverâünnehir'de hâkim olan Samaniler Devleti'nin ilme ve kültüre önem vermesiyle başlayan ilmi ve kültürel faaliyetler daha sonra bölgeye hâkim olan Karahanlıların aynı desteği sürdürmesiyle devam etmiştir. Özellikle Hanefi perspektifi teşvik etmeleriyle ilmi hayat canlılığını korumuştur. Dolayısıyla İmam Serahsi'nin ilmi kimliğinin doğduğu ve yaşadığı dönemden etkilendiğini söylemek mümkündür.

Samaniler'den sonra Karahanlılar'ın bölgeye hâkim olduğu zaman diliminde pek çok öğrenci yetiştiren Serahsi bu dönemde yapılan ilmi faaliyetlerin merkezinde bir âlim olması ile beraber ilmiye sınıfı toplum içinde etkin rol oynamaktaydı. Bunun yanı sıra hanedanın teşvikiyle devlet içindeki yetişmiş nitelikli eleman ihtiyacını karşılamaktaydı. Ancak zaman içerisinde devlet içinde etkin bir hale gelen bürokrat-ulema ile hanedanın arasında güç mücadelesi ortaya çıkmıştır. Bu mücadelede hanedan hâkimiyetini zaman zaman devlet içerisinde önemli vazifede olan bürokrat-ulemayı cezalandırmakla sağlamıştır. Bu sürtüşmeden halk üzerinde etkin bir âlim olan Serahsi'de nasibini almıştır. Dönemin hakanı Şemsülmülk Nasr b. İbrahim (m.1068-1079) tarafından hapse atılmıştır. Tabakat kitaplarında Serahsi'nin hapse atılma nedeni ile ilgili pek çok sebep sıralanmaktadır. Bu durumun Serahsi'nin bireysel hayatında ve *el-Mebcut*'u telif etmesine vesile olması bakımından bir kırılma noktası olduğu değerlendirilebilir.

İmam Serahsi'nin yaşadığı dönemde, Maverâünnehir'de Hanefi fikhî baskın mezhep durumundaydı. Buhara, Semerkand ve diğer öne çıkan Türkistan şehirlerinde ders halkalarında Hanefi mezhebi esas alınarak oluşturulan müfredatla öğrenim gören öğrencilerin sayısı çok fazla idi. Bu hukuk (fikh) okullarından mezun olan öğrenciler

aslında sadece hukuk alanında değil diğer ilimlerde de yetkin bireyler olarak yetiştirilmekteydi.

Fıkıh alanının bu güçlü kültürel ortamında İmam Serahsi *el-Mebsut'u* öğrencilerinin ısrarı ile hapse atıldığı kuyudan yazmış/yazdırmıştır. Öğrencilerinin eğitimi için kaleme aldığı bu kıymetli eserinin mukaddimesinde üç sorundan bahsetmektedir. Bunların ilki; öğrencilerin uzun meselelerde mezhebin görüşünü ve muhalif olan görüşü bir hüküm olarak bilmekle yetinmesi, meselenin derinine vukufiyete mani olmaktadır. Fıkıh öğrenmek isteyen kimse, bir şer'î hükmü yalnızca kaynağı ile yani nasları ve onların anlamını (illet/hikmet ve amaçları) bilmeden ezberleyip geçtiğinde sadece hükmün “nakilcisi” olmuş olur. Hâlbuki hükmün kaynağı olan şer'î delilleri ve hükme -bahis olan illetleri derinlemesine bilmek fakih olma yolunda gerekli olanıdır. İkincisi bazı hocaların öğrencilere temel esasları öğretmek yerine onlara fıkıh namına hiçbir fayda taşımayan varsayımları uzun uzun anlatmalarıdır. Üçüncü sorun ise; kimi kelimcilerin fıkıh kavramlarını açıklarken felsefecilerin terimlerini kullanmaları ve kelama dair tanımlarını fıkıh tanımlarıyla karıştırmalarıdır.

O dönemde Muhammed eş-Şeybani'nin (189-805) “zahirü'r-rivaye” eserlerine yazılan muhtasarlardan Maveraünnehir bölgesinde Hâkim eş-Şehid el-Mervezi'nin (734-945) *el-Kâfi*'si meşhurdu. Serahsi'nin yazdığı şerhin yanı sıra bu *muhtasar*¹a yazılmış pek çok şerh vardı. Serahsi'nin yazdığı şerhin temel gayesi dönemin bütün fıkıh mükteşebatının ilim taliplerine aktarılması çabası idi.

el-Mebsut, *muhtasarda* yer alan ve hukukun temel meselelerini ortaya koyan, sadece o meseleleri tanıtıcı bir fıkıh kitabı gibi görülebilir. Aslında bilginin bütünlüğünden hareketle fıkıh bir meseleyi açıklamak üzere o hükmün delili olan ayeti incelemekte ve bu ayetin tefsiri hakkında fıkıh alanından söylenmesi gerekenleri anlatmaktadır. Bu sebeple *el-Mebsut*'un yazılma sebebinin ortaya koyduğu, alandaki örnekliğinden ve *bilginin bütünlüğü* ilkesinden hareketle tefsir ve fıkıh arasında kopmaz bir bağ olduğu görülmektedir. Bu nedenle tefsir, fıkıh, tevil kelimelerinin kavramsal çerçevesini belirlemek, bu bağı ortaya koymak için gerekli görülmüştür.

¹ Muhtasar: Kısa, Özet; Şeybani'nin zahiru'r rivaye eserlerinin özetine verilen isim

Tefsir ve fıkıh arasındaki ilişkinin ortaya konmasında örnek teşkil eden *el-Mebsut*'un yöntemini, özünde furu' fıkhı dair yazıldığı için fıkhî açıdan; hükme giden yolda ayet ile ilgili yaptığı açıklamaları ile tefsir açısından ortaya koymak, konunun bütünlüğü açısından önemlidir. Serahsi'nin eserleri arasında Şeybani'nin (189-805) eserlerine yazdığı şerhler olmakla birlikte, bunların dahi içeriğinin bir furu' fıkhı kitabından beklenenin haricinde olduğu bilinmektedir.

el-Mebsut'u tefsir-fıkıh ilişkisi bağlamında yöntemsel olarak değerlendirirken iki yön ortaya çıkmaktadır:

1. İncelediğimiz eserin furu' fıkhı dair yazılmış olması dolayısıyla müellifin takip ettiği yöntem,

2. Serahsi'nin hükme giden yolda ele aldığı ayetleri tefsir ederken takip ettiği yöntemdir.

Serahsi'nin kaynaklara hâkim olması, konuyu işlerken ele aldığı meselede öne çıkmış mezheplerin hükme ulaşmadaki delillerini ayrıntısı ile ortaya koymasından anlaşılmaktadır.

Diğer yandan *el-Mebsut*, furu' fıkhı dair yazılmış bir muhtasarın şerhi olsa da klasik bir şerh görünümünden oldukça farklıdır. Çünkü onun döneminde aynı *muhtasara* yazılmış pek çok şerhin olduğu dikkate alınırsa *Mebsut* denildiğinde akla Serahsi'ye ait *el-Mebsut*'un gelmesi, bu eserin emsalleri arasından içerik ve yöntem olarak hususiyeti bulunduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Serahsi'nin bir meseleyi ortaya koyarken farklı görüşleri karşılaştırması, hüküm içerikli ayetlerin tefsirini yapması ve bunu yaparken Kur'an ilimlerinden yararlanması aslında Serahsi'nin "âlim" kimliğiyle bütün müktesebatını- bu kitapta kullandığını göstermektedir.

Serahsi'nin ilmî birikiminin kaynaklarını anlamak bağlamında, her âlimin aslında diğer âlimlerin aynı zamanda doğal okuyucusu olduğunu; okuduğu kitaplardan etkilendiğini ve diğerlerinin görüşlerine veya açıklamalarına metnin içerisinde doğrudan veya dolaylı olarak yer verdiğini bilmekteyiz. Bu açıdan bakıldığında *el-Mebsut*, Hâkim eş-Şehit el-Mervezi'nin *Muhtasarü'l-kâfi* adlı eserinin bir şerhidir. Buna göre Serahsi'nin *el-Mebsut*'ta *el-Kâfi*'den ve diğer yazarlardan ne kadar etkilendiği, onların görüşlerine yer verip vermediği ve doğrudan kaynağı verdiği eserlerin *el-Kâfi*'de de olup olmadığı soruları ele almaya çalıştığımız mesele açısından önemli görülmüştür.

Çalışmamızda bu soruların cevabı aranırken satır aralarında eserin özgünlüğüne bilvesile değinilecektir. Çünkü Serahsi'nin, eserini şerh literatürüne uygun bir şekilde oluşturup oluşturmadığı sorusunun cevabının, bulunduğu coğrafya ve çağda aynı esere yazılan onlarca şerhin arasından nasıl öne çıktığı sorununun izahına da imkân vereceği düşünülmektedir. Bu nedenle *el-Kâfi* ile *el-Mebhut*'u konu dağılımı, bab başlıkları ve içerik açısından değerlendirerek incelemek, *el-Mebhut*'un içerik ve yapısal özelliklerinin anlaşılması ve farklılıkların ortaya çıkması açısından önemlidir.

el-Mebhut'ta Serahsi'nin metinde kaynak olarak yer verdiği eserler olduğu gibi, kaynağını vermeden yaptığı alıntılar bulunmaktadır. Çalışmamızda Serahsi'nin zikrettiği kaynakları araştırmakla birlikte ismini zikretmeyerek alıntı yaptığı kaynakları ortaya koymak bir diğer amacımızdır.

Yukarıda açıklanan bakış açısından hareketle araştırmamızı Serahsî'nin hayli hacimli eseri *el-Mebhut*'un ibadat, nikâh, talak bahislerini incelemek suretiyle sınırlandırdık. Bu sınırlandırmanın onun müfessir ve fakih kimliğini bir arada tespit imkânı vereceğini düşündük. İncelediğimiz bu bölümlerde Serahsî fakih kimliği ve fıkhı aklı ile meselelere yaklaşmıştır. Hükmün delili olan ayetin anlaşılmasında müfessir kimliğiyle tefsir açıklamaları için gerekli olan ilimlerden nasıl faydalandığını tespit edip yorumlamaya gayret ettik.

Diğer yandan *el-Mebhut*'ta geçen bazı rivayetlerin hadis ilmi ışığında incelenmesi zarureti hadislerin genelde senetsiz ya da sahabe veya tabiundan maruf olan isimlerle verilmesi gibi sebeplerle ortaya çıkmıştır. Bununla beraber çalışmamızın Tefsir alanında gerçekleştirildiğini ve bu sebeple alanımızın içinde kaldığımızı usule riayet bakımından belirtmek gerekmektedir. Eserde Kur'ân ilimleri uygulamalarında ihtiyaç duyulan kadar hadis literatürüne girilmiştir.

B. ARAŞTIRMANIN AMACI VE YÖNTEMİ

İnsanlar, yaşadıkları coğrafyanın tarihinin ve kültürünün izlerini taşır. Bu yönüyle insan tarihsel bir varlıktır ve tüm yapıp etmelerinde var olduğu tarihselliğin izdüşümlerini görmek mümkündür. Kararlarında, tercihlerinde, söylemlerinde, bulunduğu dönemin derin izleri görülmektedir. Yaşadığı dönemin siyasi, ekonomik ve kültürel dünyası insanı var eden sosyal unsurlardır. Dolayısıyla insan denilen varlık kendisini kuşatan tüm sosyal unsurların bir bileşkesidir. Bu sosyal unsurlar insanın bizzat kendi bağlamıdır. Bağlamından kopartılmış bir insan, anlaşılması zor bir muammaya

dönüşmektedir. Dolayısıyla bir insanı tanımanın en olmazsa olmazı, onu kendi tarihselliğinde anlamaya çalışmaktır. İnsanı kuşatan tüm unsurları anlamak, tarihin bir döneminde yaşamış bir şahsiyet için çok daha önem arz etmektedir. Bu perspektiften bakıldığında konumuz olan Serahsi'nin var olduğu dönemi; siyasi, ekonomik, sosyal ve ilmî yönlerden incelemek önem taşımaktadır. Çünkü bunların hepsi onu var eden birer atom gibidir. Tezimizde Serahsi'yi oluşturan bu unsurlar çok boyutlu olarak incelenecektir.

İslam medeniyetinin inşasında ilk dönemlerden itibaren din bir bütün olarak algılanarak sahip olunan bilgi, hükmün ortaya çıkmasında bütünün bir parçası idi. Bilginin bütünlüğü anlayışı içerisinde dinî bilginin öğretiminde de bir branşlaşmadan ziyade medrese geleneğinde hocasının ders halkasında senelerce çalışarak İslamî ilimlerde temayül gösteren, ilmî maharet ve imtiyaz sahibi âlim yetiştirmeye yönelik uygulama göze çarpmaktadır. Serahsi böyle bir eğitim sisteminden geçmiş ilim sahibi bir âlimdir. İlimlerin tasnifiyle birlikte tefsir, fıkıh, hadis, kelam ayrı ayrı disiplinler olarak karşımıza çıksa da aslında aralarında ayrıştırılmaz bir ilişki mevcuttur.

Tefsir ve fıkıh arasında var olan bu ilişkiyi ilim tarihi açısından incelemekle birlikte tefsir ve fıkıh kelimelerinin birer ilim dalı haline gelmesinden mütevellit kavramsal çerçeveyi çizmek önemlidir. İlimlerin tasnifi ve Serahsi döneminde buna dair ulemanın zihnindeki algıyı ortaya koymak bilginin bütünlüğüyle furu' fıkıh kitabı el-Mebcut'ta Serahsi'ye ayetlerin tefsirini yapma imkânını vermektedir. Bu nedenle ilimlerin tasnifini tarihsel açıdan ele aldık. Bunu takiben tefsir, te'vil, fıkıh kavramları ve aralarındaki ilişki eski ve yeni referans kaynaklar olan *Keşfu'z-Zunûn an Esâmî ve'l-unûn* (Kâtip Çelebi), *Mü'cemu'l-Müellifîn Terâcîmü Musanni'l-Kütübi'l-Arabiyye* (Ömer Rıza el-Kehhâle), *el-A'lâm Kâmûsu Terâcîm li Eşhürî'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Mustâribîn ve'l-Musteşrikîn* (Hayreddin Zirikli) ve *Hediyyetu'l-ârifîn Esmâu'l-Müellifîn ve Eseru'l-Musannifîn'a* (İsmail Paşa el-Bağdâdî), *Fevaidu'l-Behiyye fi Teracimi'l-Hanefiyye'ye* (El-Leknevi) müracaat edilerek incelenmiştir.

Hicri 5. yüzyılın sonlarına doğru vefat eden Serahsi'nin yaşadığı döneme ve coğrafi bölgeye tevarüs eden ilmî mirası eserlerine aktarıp aktarmadığı ve ilim geleneğine getirdiği tecdidin ne olduğu önemli bir sorudur. Serahsi'nin eseri hâlihazırdaki bir kitabın şerhi olsa da kitabın tertibi ve getirilen açıklamalarla adından daha fazla söz ettirmiş, dolayısıyla sorunun muhatabı konumuna gelmiştir. Bu bağlamda cevap bulmak için *el-Mebcut* ile aynı bölgede yaşamış selefi Ebu'l Leys es-Semerandi ve Bağdat ekolünden çağdaşı Cessas'ın eserlerini karşılaştırmak uygun gözükmektedir. Bu karşılaştırma ile aynı zamanda *Mebcut*'un içinde var olan Kur'an tefsirinin hatta fıkıhın konusu olması

dolayısıyla ahkâm ayetleri ve onların tefsirinin olup olmadığı sorusunun cevabını da bulmak mümkündür. Bunun için el-Mebcut ile karşılaştırdığımız diğer eserin hüküm içerikli ayeti ile ilgili söylediklerini sıra ile vermeyi uygun gördük. Özellikle el-Mebcut'un bu açıdan ahkâm tefsiri olup olmayacağını, bu sahada elimizde bulunan yazılmış ilk eser olan Şafî'nin ahkâm tefsiri ile kıyaslayarak ortaya koyma gayesiyle sıra ile verdik.

Zahiru'r -rivaye eserleri çok uzun oluşu ve tekrara düşmesi gibi sebeplerle muhtasar hale getirildi. Bunlar Hâkim eş-Şehid'in Muhtasarı *el-Kâfi*, Tahavi'nin *Muhtasarı* ve Kerhi'nin *Muhtasarı*'dır. Daha sonraki dönemde bu muhtasarlara şerhler yazılmıştır. *el-Mebcut* Hâkim eş-Şehid'in muhtasarı *el-Kâfi*'ye yazılmış şerhidir. Buradan hareketle araştırma alanlarımıza giren Mebcut'un kaynaklarını belirlemeye çalışırken şerh olmasından hareketle alışlagelen şerh literatürüne uygun olup olmadığı ya da Serahsi'nin bu alana yenilik getirip getirmediği incelenmiştir. Bunun için kendi gibi et-Tahavi'nin muhtasarına şerh yazan Cessas'ın eseri *Şerhu Muhtasaru Tahavi* ile *el-Mebcut*'u, şerh ettikleri eserlerden hareketle karşılaştırmalı inceledik. Buradaki amaç hem mevcut şerh literatürüne uygun olup olmama durumunu, farklılık varsa getirilen yenilikleri hem de Serahsi'nin metnini oluştururken Muhtasar metnin dışına ne kadar çıktığını ortaya koymak ve bu anlamda beslendiği kaynaklarının tespitidir.

Bunu yaparken de yeri geldikçe teorik bilginin arkasından uygulamalarını da beraberinde vererek çerçeve çizmeye çalıştık.

Araştırmamız için Serahsi'nin eseri *el-Mebcut*'un Arapça Daru't Da'vat yayınevini baskısından yararlandık. Bununla birlikte *el-Mebcut*'un Gümüşev Yayınları'nın bastığı Cevat Akşit'in editörlüğünü yaptığı tercümesini esas aldık. Serahsi'nin *el-Mebcut*'un esaslarını ortaya koymak için yazdığını söylediği *Usulü's-Serahsi*'den ise sıklıkla yararlandık.

Araştırmamızı, Arapça baskısı on beş cilt, tercümesi otuz cilt olan *el-Mebcut*'un ilk sekiz cildi içeren ibadat, nikâh ve talak bölümleri ile sınırlandırdık. Ancak kaynaklarını belirlemek için *el-Mebcut*'u yirminci cilde kadar taradık.

Serahsi'nin müfessir kimliğine kaynak olan Kur'an'ı nasıl anladığı, açıklamalarını hangi ilimleri kullanarak yaptığı temel meselemizdir. Bu nedenle, bu alanın dışında kalan sorunlarla, örneğin ayetin açıklanmasında istifade edilen hadislerin rivayetlerinin senetsiz verilmesinin bir fıkıh kitabı olmasından mı, Hanefî fıkıh eserlerinde teamülün böyle olmasından mı yoksa onun döneminde hadislerde rivayetlerin isnadından ziyade anlamlarının daha çok önemsenip o çizgide bir eğitim verilmesinden mi kaynaklandığıyla ilgilenmedik.

Serahsi'nin eserinin fıkıh ve tefsir açısından yöntemsel çerçevesini birinci bölümde oluşturduk. Bu nedenle bu bölümde çoğunlukla hipotetik yargılarda bulunulmuştur. Daha sonra oluşturduğumuz çerçeve bağlamında uygulamalarını ikinci bölümde verdik. Birinci bölümde yer alan yargılar bu bölümde konunun uygulamaları ile örneklendirilmiştir. Konumuz Serahsi'nin tefsiri olması dolayısıyla bu uygulamalar özel bilgi alanlı Kur'an ilimleri kapsamındadır. Kur'an ilimlerinin kategorizelendirilmesi hususunda teoride ayrıştırılmasında belli bir tasnif esas alınmıştır. Bu tasnif Ankuzem Yayınları'nın Kur'an ve Hadis ilimleri kitabında yer alan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Kürsüsünün yaptığıdır.

el-Mebhut'ta yer alan uygulamaların teorik arka planını ise Serahsi "*Usul*"ünde ortaya koymaktadır. Serahsi'nin zihnindeki Kur'an ilimleri algısının anlaşılması için bu iki eserin senkronize edilerek araştırılması gerektiği ortadadır. Dolayısıyla özellikle nesh, i'rabu'l Kur'an, mecaz, istiare gibi Kur'an ilimlerine dair bilgi için *Usul*'den faydalandık.

C. SERAHSÎ'NİN YAŞADIĞI SİYASİ, İLMİ VE KÜLTÜREL ORTAM

1. Siyasi Ortam:

XI. yüzyıl Maverâünnehr ve Horasan bölgesinde siyasi iktidarın el değiştirdiği bir dönemdir. Serahsî'nin doğduğu 1009-1010'da Serahs'ın da içinde bulunduğu Horasan bölgesinde hâkim olan Samani Devleti yeni yıkılmış ve yerini Türk Hakanlığına bırakmıştır. Bu döneme gelinceye kadar bölgenin ilmi ve kültürel ortamını tesis eden Samanilerin zayıflama ve yıkılış amillerinden bahsetmek Serahsî'nin yetiştiği ortamı anlamak için elzem görünmektedir.

Samani hanedanı adını Belh şehrinin hâkimi iken düşmanlarının baskısından kaçarak Emeviler'in Horasan valisi Esed b. Abdullah el- Kasri'ye sığınan ve onun yardımları sayesinde Belh'i yeniden ele geçiren Saman hudat'tan alır. Samanilerin kökeni hakkında iki görüş vardır: İran menşeli olduklarını savunan görüşün en önemli dayanağını, Behram Çubin'e ve İranlıların efsanevi hükümdarı Keyumers'e kadar uzanan soy kütükleri oluşturmaktadır. Buna karşı çıkanlar, şecerelerde Guzek, Tamgaç gibi Türk isimlerinin de geçtiğini, Behram Çubin'in İran kırsasına karşı başarısız bir

isyan girişiminin ardından Göktürk hakanına sığındığı ve onun kızıyla evlendiğini söylemişlerdir. Bununla birlikte Samanilerin hâkim oldukları yerler olarak geçen Belh, Semerkand, Eşnas gibi şehirlerin Akhunlar döneminden beri Türklerin hâkimiyetinde olduğu ve ailenin atası olan Saman'ın unvanı olan "hudat" kelimesinin Farsçada "sahip" eski Uygur Türkçesinde "unvan ve rütbe" anlamında olması da Türk kökenli olduklarını ileri sürenlerin ortaya koyduğu delillerdendir.² Bununla birlikte bazı kaynaklarda "Samani Türkleri" tabirinin geçmesi ve askeri teşkilatta ordu komutanlarının Türk asıllı olması dikkate alınırsa Samanilerin Türk asıllı olma ihtimalinin çok daha yüksek olduğu söylenebilir. IX. yüzyılın başından itibaren başlayan Samani hâkimiyeti XI. yüzyılın başında sona ermiştir. Samani Devletinin yıkılmasına sebep olan olaylar dizisini, Samani hükümdarı Emir er-Rıza Nuh b. Mansur (365-387/976-997) yardımı ile Sistan'a tekrar hâkim olan Halef b. Ahmed'in yükümlü olduğu vergileri göndermeyip isyan bayrağını çekmesi başlatmıştır. Nuh b. Mansur, sabık Sistan hâkimi Hüseyin b. Tahir ve Türk asıllı Horasan ordu komutanı Ebu'l- Hasan Sîmcûr idaresinde Halef üzerine büyük bir ordu sevk etmiş, ancak Halef'in oldukça iyi korunan Erk Kalesi'ne sığınıp gösterdiği olağanüstü mukavemet, kuşatmanın yedi yıl sürmesine ve büyük maddi kayıplara neden olmuştur. Bu durum içeride idari yapıda çözülmeyi beraberinde getirirken dışarıda Samanilerin eski gücünü kaybetmiş olduğu intibamı vermiştir.³

Samanilerin hüküm sürdüğü topraklar Maveraünnehr ve Horasan olmak üzere iki bölgeden oluşmaktadır. Maveraünnehr Hükümdar'ın/merkezi yönetimin tasarrufunda olmakla birlikte Hükümdarlık sarayı Buhara'da bulunmaktadır. Horasan, II. Nasr döneminde ihdas edilen "Horasan valisi" unvanına sahip kumandanlar tarafından yönetilmiştir ve merkezi Nişabur şehridir. Horasan valiliği, Muhtacoğulları ve Sîmcûrîler gibi ünlü kumandan ailelerinin uhdesinde bulunmaktadır. Samanilerin merkezi yönetimi zayıflatan bu yapılanması Ebu Ali Sîmcûr, Ebu'l Abbas Taş, Faik, İnanç, Begtüzün ve Sebüktegin gibi Türk kumandanların Samani Devleti'nin topraklarına göz dikmelerine ve paylaşmak için harekete geçmelerine sebebiyet vermiştir. Bu komutanların birbirleriyle girdikleri mücadele, istediklerini vezir tayin ettirmeleri ya da oradan azlettirmeleri karşısında Nuh b. Mansur, yakın tehdit

² Aydın Usta "Samaniler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV yayınları, İstanbul 2009, c.36, s.64.

³ Ömer Soner Hunkan, *Türk Hakanlığı Karahanlılar*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2007, s.129.

olarak değerlendirdiğini diğerine karşı tercih etmiş, ona hilat, lakaplar ve bazı vilayetler vererek otoritesini korumaya çalışmıştır. Bu tarz siyaset, devlet erkânı arasında hoşnutsuzluk, güvensizlik ve çatışmaları beraberinde getirmiştir. Türk Hakanlığı ve Büveyhi tehdidi iyice hissedilmeye başlandığı sırada Türk kölelerin miktarını arttırmak gerekmiş ve fakat hem bu işin mali külfeti hem de yapılan savaşların külfetinden dolayı bunu karşılamak için usulsüz vergiler konulmuştur. Buhara sarayına düzenli olarak vilayetlerden gönderilen vergiler ve asker yardımları kesilmiş, şahsi ihtiraslarını hayata geçirmek için mücadele eden vilayet hâkimleri halkı yüksek vergiler vermeye mecbur bırakmışlardır. Bu uygulamalardan en çok rahatsız olan Maverâünnehr ahalisi için önemli olan kendilerine kimin hâkim olduğu değil, ticari menfaatlerini kimin koruyacağı meselesidir. Bu nedenle Samani idaresi yerine, yakın ticari ilişkiler içinde oldukları Türk Hakanlığı idaresini arzu etmeye başlamışlar ve bunun neticesinde Maverâünnehr yerel yöneticilerinden bir grup dihkan⁴ Samani Devleti'ne son verilmesi için Türk Hakanlığının batı faaliyetlerini idare eden Buğra Han Hârûn b. İlig'i ülkeye davet etmişlerdir. Bu gelişmelere Maverâünnehr ulemasının takınacağı tavır, Türk Hakanlığı için büyük önem taşımakla beraber Samaniler cephesinde hayat memmat meselesi haline gelmiştir. Samani Devleti'ne kesin olarak son veren, ulemanın fetvalarıdır. Türk Hakanlığının Maverâünnehr'i fethinin arifesinde Samani hatiplerinin camilerin minberlerine çıkarak cihadın farz olduğunu bildirmelerine karşın, halk onların söylediklerine itimat etmeyip yakınlarındaki fakihlere⁵ müracaat ederek savaş için fetva istemişler, onlar da halkı bundan men ederek,⁶ Türk Hakanlığının dine karşı değil, dünyevi hükümler için

⁴ Dihkan: İslam devletlerinin idari teşkilatında köy reisi, şehir ve yöre beyi gibi anlamlara gelse de Maverâünnehr'de dihkanların yetkileri daha geniştir. Sayıları çok fazla olan bu dihkanlar müstahkem hisarlarda yaşayarak idareleri altındaki yerleri kontrolleri altında tutuyorlardı. Şehir ve yöreleri yöneten hükümdarlar da bu sınıfa mensup olup dihkan unvanı alıyorlardı. İslamın bu bölgede yayılıp kökleşmesiyle dihkanların ehemmiyeti gittikçe azaldı. Samani devletinin ülkenin siyasi kaderine hâkim olması Türklerden oluşan orduları bu sınıfı daha da önemsiz bir hale getirmiştir. Dihkanlık Karahanlılar döneminde tamamen ortadan kaldırılmıştır. (Faruk Sümer "Dihkan" *DİA*, c.9, s.290)

⁵ Fakih; Müslüman toplumlarda toplumsal değişme ve din arasındaki ilişkiyi kuran fetva vermeye yetkili din bilginidir. Aynı zamanda ilmi açıdan yüksek seviye de halkın ilmine itimat ettiği kimselerdir ki resmen tayin edilen kadı, müftü olabileceği gibi halk arasında maruf olup medreselerde yahutta ders halkalarının başında olan müderris, molla gibi kişiler de olabilir.

⁶ İleri gelen tüccarlardan Ebu'l- Hüseyin ibn el- Yes'a et- Temimi el- Farisi'nin söyleğine göre; Hanlık ordusu geldiğinde Buhara'da idim. Samani hatipleri camilerin minberine çıkarak insanları yardıma çağırıyorlardı. Samaniler hakkında dediler ki; katınızdaki iyi halimizi size olan dostluğumuzun güzelliğini bilirsiniz. Bu düşman bize görünmüştür. Allah'a yardım ve mücadelemiz için istihare etmeniz bir görevdir. Buhara halkının çoğunluğu silah taşır. Maverâünnehr halkıda böyledir. Halk bunu duyunca yanlarındaki fakihlere yöneldiler. Onlardan savaş için fetva istediler. Fakihler onları savaştan menettiler ve dediler ki:

mücadele ettiklerini, bu nedenle boş yere kan akıtmanın yersiz olacağını, - üstelik onların iyi bir Müslüman kavim olduğunu, Samanilerin ortadan kaldırılmasının daha doğru olacağını- söylemişlerdir.⁷ Böyle bir durumda Samanilerin Maverâünnehir gazilerini kutsal savaşa sokma imkânı kalmamıştır.

Türk Hakanlığının Samani Devleti'nin hâkimiyetine son vermesine götüren amillerin bir diğeri ise Vâsikî olayıdır. Halife torunları kendi ülkesinden ve bulunduğu ülkeden ayrı ayrı maaş alırlardı. Halife el- Vâsik (227-232/842-847) soyundan geldiği kabul edilen Ebu Muhammed Abdullah b. Osman el- Vâsikî, Samanilerden bu yolda bir çıkar elde edememiş ve Türk Hakanlığının tarafına geçmiştir. Türk Hakanlığı ülkesine gelerek Buğra Han Hârûn b. İlig'in sarayına yerleşmiştir. Han üzerinde etkili olmaya başlamış, onu Maverâünnehr'e sefer yapmaya teşvik etmekte iken Bağdat'ta hilafet makamında değişiklik olmuştur. Halife et- Tailillah, Büveyhî Bahâü'd Devle tarafından hal edilmiş/azledilmiş ve yerine Kâdir Billâh halife olmuştur. Ancak onun halifeliği Horasan ve Maverâünnehr'de tanınmamıştır. Hutbeler halen et- Tâilillah adına okunmaya devam etmiş ve bu boşluktan yararlanmak isteyen el- Vâsikî, halife olma hayali kurmaya başlamıştır. Her konuda kendi görüşünü alan Han'ın onayını alacak, halife ilan edilecek ve Buğra Han'ı kendisine tabi kılarak Horasan ve Maverâünnehr'de hüküm sürecektir.⁸

Türk komutanlarından Ebu Ali Sîmcûr ve Fâik'in Horasan'daki macerası, Türk Hakanlığının Samanileri ortadan kaldırma girişimini hızlandırdı. Samani hükümdarı Nuh b. Mansur Horasan ordu komutanı Ebu Ali Sîmcûr'un kuvvetinden endişe etmiştir. Bundan dolayı başka bir komutan Faik ile gizlice anlaşmıştır. Bu durumun farkına varan Ebu Ali Sîmcûr derhal harekete geçerek Samani Hükümdarı'nı sıkıştırıp eski hizmetlerini hatırlatmış ama bir taraftan da Horasan'da müstakil bir devlet kurmak için Samanilerin doğu sınırındaki rakibi Türk Hakanlığı ile münasebeti geliştirerek onlarla gizlice yazışmayı da ihmal etmemiştir. Bunun neticesinde gizli bir anlaşma yapmaya muvaffak olmuştur. Bu anlaşmaya göre Buhara, Semerkand gibi

Eğer Hanlık dine karşı mücadele ediyorsa onlarla savaş gereklidir. Ancak bu mücadele dünyaya karşı (dünyevi) ise bir Müslümanın kendini tehlikeye atmasına, kanın akmasına sebebiyet vermesine izin yoktur. Bu kavmin (hanlığın) yaşamı güzel, dinleri doğrudur. Fitnenin (Samanilerin) yok edilmesi daha layık olandır. (İbn Miskeveyh, *Kitabu Tecaribü'l Ümem*, Mektebetü's Sekafeti't Diniyye, Kahire 2013, c. 4 s.373.)

⁷ Huncan, *Türk Hakanlığı*, s.130

⁸ Huncan, *Türk Hakanlığı*, s.131

Ceyhun Nehri'nin doğusunda kalan yerleri Türk Hakanlığına, nehrin batısında kalan yerleri ise kendisine almak üzere Samani ülkesini paylaşacaklar ve bunun için iki taraf birbirine yardım edecektir.⁹

Samani Hükümeti muhaliflerinin adeta Türk Hakanlığı nezdinde ittifak etmesinde, bu devletin gücü olduğu kadar, hilafetin doğusunda güçlü bir hâkimiyet tesisinin Bağdat'ı m. 945 tarihinde istila etmeyi başaran Şii Büveyhî devletinden Sünni Horasan ve Maverâünnehir halkının duyduğu rahatsızlığın önemli bir rolü vardır. Samanilerin en önemli ikinci rakibi Büveyhîler, Abbasi Hilafetini tamamen ortadan kaldırmayı siyasetlerine uygun görmemişlerdir. Ancak halifelik bu tarihten itibaren gittikçe zayıflamaya ve fonksiyonunu kaybetmeye başlamış hatta emirü'l-ümera unvanı alan Büveyhî Hükümdarları gerekli gördüklerinde halifeyi tahttan indirip yerine diğerini getirebilmişlerdir. Selçukluların Bağdat'a girmesine kadar devam edecek bu duruma rağmen, Sünni halkın halifeye hürmeti vardı. Bu nedenle olmalıdır ki daha önce Türklere karşı savunma stratejisini tavsiye eden "Türkler size dokunmadıkça siz de onlara dokunmayınız." hadis rivayetlerinin yerini, "Yüce Allah; Benim bir ordum vardır, ona Türk adını verdim, onları da doğuda -yeryüzünün en yüksek yerinde ve havası en temiz ülkelerinde- yerleştirdim. Bir millete kızarsam Türkleri onların üzerine musallat kılarım."¹⁰ Hadisine bırakmış olması, kurtuluş ümidi besleyen Bağdat'ın ve Sünni halkın psikolojisini yansıtmaları açısından önemlidir. Şartların olgunlaşması ile Buğra Han Hârûn 992'de Buhara'ya girmiş, sonrasında m. 999 tarihine gelene kadar Samaniler ve Karahanlılar arasındaki mücadeleler bazen Türk Hakanlığının lehine bazen de aleyhine olarak 999 senesine kadar devam etmiştir.

II. Mansur'un komplo ile tahttan indirilerek yerine kardeşi II. Abdülmelik getirilmiş ama II. Abdülmelik'in Faik el-Hassa ve Begtüzün denetimindeki kısa saltanatı Karahanlıların Buhara'yı işgaliyle son bulmuştur. Şehirde bulunan Samani ailesi mensupları Özkent'e götürülüp hapsedilmiştir. Hapishaneden kaçan II. Abdülmelik'in kardeşi İsmail b. Nuh'un (Muntasır) Samani devletini yeniden diriltme gayretleri ile orduyu toplayarak giriştiği mücadele de 1005 yılında sığındığı çölde Arap kabileleri tarafından

⁹ Hunkan, *Türk Hakanlığı*, s.132.

¹⁰ Sahih Hadis kaynaklarında (Kütübü't Tis'a) bulamadığımız bu hadise o dönemin psikolojisini ortaya koyması açısından önemli gördüğümüz için yer verdik.

öldürülmesi ile son bulmuştur.¹¹ Böylelikle Serahsî'nin doğduğu tarihte Samani Devleti tarihe karışmış, onun yerine Maverâünnehr'de Türk Hakanlığı hâkimiyeti ortaya çıkmıştır. Ceyhun Nehri'nin batısında bulunan Horasan'da Gaznelilere karşı İlig Nasr döneminde verilen mücadeleler sonucu kısa bir dönem Horasan'ın kontrolü elde edilmiş olsa da bu uzun süren bir hâkimiyet olmamıştır. Genel olarak bakıldığında batıda Türk Hakanlığının sınırı Ceyhun Nehri ile çizilmiştir. Samani Devleti'nin son dönemlerinde hâkimiyetinin zayıflamasıyla Horasan bölgesine tayin edilen valiler merkezden bağımsız hareket etmeye başlamış, mesela Sebük Tegin Horasan valisi olduğunda - Samani Devleti'nin valisi gibi gözüke de- aslında bağımsızlığını ilan etmiştir. Türk komutanların kurduğu bu devlet Horasan'ın güneyinde Gazne'ye, Afganistan'a doğru yayılarak Gazneliler Devleti kurulmuştur. H. 1009 yılına gelindiğinde Horasan bölgesinde Serahs şehri Sultan Mahmud devrinde Gaznelilerin hâkimiyeti altında kalmıştır.¹²

2. İlimi ve Kültürel Ortam:

İmam Serahsî'nin doğduğu yıllarda, Gazneliler Serahs'ın içinde bulunduğu bölgeye hâkim olsalar da buradaki sosyal, kültürel ve ticari hayatta Samanilerin döneminde kurulan düzen devam etmiştir. İpek Yolu gibi önemli bir yol güzergâhı üzerinde bulunan Serahs, ticari bakımından potansiyele sahip bir şehirdir. Halkın bir kısmının geçimini ticaretten sağladığı bilinmektedir.¹³ Nitekim Serahsî'nin 10 yaşında iken babası ile ticaret maksadıyla Bağdat'a gitmesi de bunu destekler mahiyettedir. Serahs şehrindeki ilmi faaliyetler, onların nerede, nasıl yapıldığına dair elimizde kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak bu şehirden pek çok âlimin, sayılamayacak kadar meşhur kişinin çıkması, şehir halkınca ilmin ve âlimlerin sahip oldukları değer ve yeni yetişen neslin yönlendirilmesindeki amillerin de anlaşılmasına yardımcı olmaktadır.¹⁴ Serahsî'nin ilim elde etmedeki gayretini doğduğu ve içinde bulunduğu çevreye rağmen sahip olduğunu düşünmek çok doğru değildir. Bu

¹¹ Usta, "Samaniler", *DİA*, c.36, s.66.

¹² Erdoğan Merçil, "Gazneliler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV yay., İst. 2009, c. 13, s. 484.

¹³ Yüksel Sayan, "Serahs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV yay., İst. 2009, c.36, s.540

¹⁴ Sayan, "Serahs", *DİA*, c.36, s.540.

yönlendirme ve gayretle Buhara'ya gidip hocası Abdü'l-Aziz el-Halvani'nin ders halkasına katıldığı söylenebilir.

Samaniler devrinin kapandığı ve Karahanlılar'ın hâkimiyetinin başladığı bir dönemde öğrencilik yıllarını geçiren Serahsî'nin bulunduğu ilmi ve kültürel hayatı anlamak için Samaniler devrine bakmak yerinde olacaktır. Çünkü kültürel hayatın değişen siyasi iktidardan etkilenmesi daha uzun zaman almaktadır. Samaniler döneminde ticari hayattaki başarı kültürel ve ilmi hayatta canlılığı da beraberinde getirmiştir. Özellikle Buhara, devletin başkenti olması itibariyle ilmi faaliyetlerin de merkezi konumundadır. Hükümdarlar ve devlet ricali ilim adamlarını himaye etmişler, Ramazan aylarında geceleri sarayda hükümdarın huzurunda din adamları tarafından münakaşalı huzur dersleri verilmiştir.¹⁵

Hükümdarlar zengin kütüphane sahibi idiler. Buhara'daki Samani sarayı İslam dünyasının en büyük kütüphanelerinden biri -ne yazık ki, İbn Sina'nın Samaniler'e saray hekimliği yaptığı çok faydalandığı bu kütüphane II. Nuh devrinde çıkan bir yangında tamamen yanmıştır.- haline gelmiştir. Medreselerin henüz teşekkül etmediği dönemde dersler camilerde, âlimlerin evlerinde ve hangahlarda gerçekleştirilmiştir.¹⁶ Muhtemelen hocası Halvani'nin camide verdiği derslerle başlayan Serahsî dâhil olduğu ders halkasında yirmi seneyi aşkın talebe olduktan sonra hiyerarşik sıralamada en tepeye çıkmış ve sonunda hocasının ilmi sahada varisi olarak yerine geçmiş, postuna oturmuş, hocasının ünvanlarında tevarüs etmiştir.

Samanilerde ilmiye sınıfında bir ikiliğin olduğunu söylemek çok yanlış olmaz. Ulemeden bir kesim saraya yakın bürokrat iken diğer kesim halka daha yakın olup mutasavvıf kişilerdir.

Samanilerin yıkılmasında önemli rolü olan mutasavvıf ulema sınıfıdır. Türk Hakanlığının İslam'ı kabulü Buhara'dan Artuç'a gelen mutasavvıf fakih Ebu Nasr Sâmânî vasıtası ile olmuştur. Mutasavvıf ulema sınıfı ile Türk Hakanlığının arası bu vesile ile öteden beri iyi olmuştur. İlk Müslüman Satuk Buğra Han gibi Türk Hakanlığı hakanları da genellikle İslam'a tasavvuf

¹⁵ Mehmet Fuat Köprülüzade, "Samanoğulları" *Türk Tarihinin Ana Hatları Eserinin Müsveddeleri* Başvekâlet Müdevvenatı, t.y, s. 53.

¹⁶Usta, "Samaniler", *DİA*, c.36, s.67.

kapısından giren ve tasavvuf penceresinden bakan derviş tabiatlı kişiler olarak tarif edilegelmiştir.¹⁷ Dinin sadece halka değil hükümdarlara da farz olduğuna inanan ve kendilerine “Tanrı elçisinin kölesi” denilmesinden hoşlanan hakanlar ile dünyevi hayatı terk ederek uhrevi hayatı tercih eden derviş meşrepli gayri resmi din adamları arasında bir doku uyumu vardır. Maveraünnehr’e teveccüh gösterip Türk Hakanlığı idaresindeki topraklara yönelmişlerdir.¹⁸ Halkın istediği fetvayı Karahanlıların lehine veren mutasavvıf çevre ile olan iyi ilişkiler, Maveraünnehr’in hâkimiyet yolunu açmıştır. Öte yandan bu ilişki tarzı, bölgenin fethinden sonra Türk hanedanı ile resmî din adamları arasında uzun süre devam edecek olan çatışmanın da başlıca sebebi olmuştur.¹⁹

Türk hanedanının medrese eğitilmiş bürokrat-ulema ile arasındaki çatışma noktalarından diğeri ise İslam’a bakış açılarıdır. Hanedan’ın başından itibaren mutasavvıf çevre ile yakın ilişki içinde olması, bürokrat-ulemanın, Hanefi doktrinini²⁰ esas alan ayrı bir yapılanmaya gitme arzusunu doğurmuştur.²¹ Bu durum Orta Asya’da Hanefi fikhinin başka hiçbir bölgede olmadığı kadar gelişmesini ve doktrinin temellendirilmesini sağlamıştır. Bununla birlikte İslam hukukuna göre işleyen devlet mekanizmasında, tek bir mezhebin geçerliliği, devletin istikrarı, birliği ve bütünlüğü açısından büyük önem arz etmektedir. Bu nedenle devlet resmi doktrin olarak Hanefi mezhebine dayanmış, ona mensup fakih ve öğrencileri koşulsuz desteklemiştir. Böylece yargı, eğitim, iktisadi, sosyal vb. alanlarda Hanefi fakihleri önemli bir rol üstlenmiştir. Bu çerçevede, çağının ötesinde bir yönetim programına sahip olan ve zengin vakıflar ile desteklenen Türk Hakanlığı medreseleri; imam, müezzin, hatip, vaiz, müftü gibi halkın dini ihtiyaçlarına cevap veren memurların yetişmesinin yanı sıra, yargı işlerinden sulama ve vergi meselelerine kadar

¹⁷ Ömer Soner Hunkan, “Türk Hakanlığı (Karahanlılar)’nda Hanedan ve Bürokrat- Ulema Çatışması: İlk Bürokrat- Ulema İhtilali”, *Türk Tarih Kongresi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2006, s.654.

¹⁸ Hunkan, *Türk Hakanlığı*, s.131.

¹⁹ Hunkan, *Türk Hakanlığı*, s. 132.

²⁰ Büyük bir servetin sahibi olan bürokrat-ulema sınıfı ile mutasavvıf çevrenin rekabet içinde olduklarına işaret eden örnekler kaynaklara yansımıştır. Bunlardan biri nakledilir; “Buhara sadrlarından biri hacca gitmiş idi. Servet ve görkem sahibi idi. Yükünü yüzden fazla deve taşıyordu. Sadr tahtirevanda oturuyor ve büyük ulemadan bir grup da beraberinde gidiyordu. Arafat’a yaklaştığında ayakları çıplak ve yaralı bir derviş, onu bir kaide üzerinde giderken görünce, karşısına geçerek sordu: ‘Benim haccın sevabı ile seninkinin sevabı bir olur mu? Ben zorluklarla gidiyorum, sen şaşılacak bir nimetle gidiyorsun. Buhara sadrı cevap verdi: ‘Hâşâ, senin mükâfatın ile benimki bir olmaz. Zira ben, Allah’ın emrini yerine getiriyorum, ama sen Allah’ın emrinin aksine hareket ediyorsun. Bana demiştir ki, ‘gücün yetiyorsa hacca ifa et’. Sana ise ‘elinizdekini helak etmeyiniz’ demiştir. Şu hâlde ben davetliyim sen mazeretlisin. Ben misafirim, sen davetsizsin. Davetsize hürmet olmaz, misafire ise hürmet etmemek olmaz”

²¹ Hunkan, *Bürokrat Ulema Çatışması*, s.654.

birçok alanda etkin olan kadılık, muhtesiplik, kâtiplik, tercümanlık, istihbarat, noterlik, elçilik, naiplik ve hatta vezirliğe kadar genişletilebilecek bürokrat ihtiyacını karşılamıştır. Devletin desteklediği medreselerde yetişmiş ve bürokrasinin pek çok kademesinde görev alan kişiler, Maverâünnehr’de devletin Hanefi mezhebini resmi mezhep kabul etmesinden dolayı eğitimlerini Hanefiliğin gelişmesi yönünde edinmiş ve bölgede batını akidelerin barınmaması konusunda hem halkın bilinçlenmesi hem de çevreden gelen batını mezhep mensuplarının yakalanması ve kökünün kazınmasında etkin rol oynamışlardır. Dolayısıyla farklı mezhepler ve bilhassa İslam coğrafyasında o dönem etkin Râfîzî akımlar ülkede pek itibar görmediği gibi, devlet tarafından takibe alınarak yok edilmişlerdir.²²

Geçmişteki hoşgörü ortamından bir hayli faydalanan ve Maverâünnehr’de hatırı sayılır taraftar edinen İsmailiyye mensupları, Râfîzî akımlar ve farklı mezhepler Maverâünnehr’deki bütün sınıflara tanınan geniş serbestiyet ve hoşgörüye dayanan yönetim anlayışının terk edilmesiyle bölgeden temizlenmiştir.²³ Meselenin bu kadar kolay halledilmesi Hanefi-Maturidi fakihlerin sağladığı istihbarat katkısı ile mümkün olmuştur. Zira devletin her kademesinde görev alan fakihlerin bu yöndeki faaliyetleri bilinmektedir. Hanefi eğitim ve öğretimine verilen koşulsuz destek ve bölgedeki farklı mezhep ve akımların varlığına izin verilmemesi Hanefi mezhebini adeta Maverâünnehr mezhebi haline getirmiştir. Bu nedendir ki Maverâünnehr’de yazılan İslam hukuku eserlerinin yüzde doksan sekizi, Hanefi mezhebiyle ilgilidir. Hanefi mezhebinin bu derece alternatifsiz yükselişinin başlangıçta devletin siyasi bütünlüğü açısından olumlu sonuçları olmuşsa da, sonradan siyasi iktidarın başındaki Türk Hanedanı’nı zor durumda bırakacak ve devletin siyasi bütünlüğünü ve bağımsızlığını tehdit eden bir çizgiye doğru kayacaktır.²⁴

Türk Hakanlığı 1041- 1043 yılları arasında Balasagun, Taraz ve Kaşgar merkezlerinde Doğu Türk Hakanlığı ve Semerkant başkent olmak üzere

²² Serahsî *el-Mebstut*’ta Rafizilerin ülkenin her yerinde şehirlerde olduğu kadar en ucra köylerde de ne kadar kontrol altında tutulduğunu şu ifadelerle ifade eder: “Rafiziler ve zimmîlerin şehir içinde olduğu gibi, Sevad (köy) topraklarına dâhil olan yerlerde de açıktan şarap içmeleri, müzik aletlerini çalmaları, sarhoş olarak sokaklara çıkmaları engellenir.” (Serahsî, *el-Mebstut*, c.15, s.192.)

²³ Hunkan, “Türk Hakanlığının (Karahanlılar)’nın Dini Siyasetinde Mâtürîdî Âlimlerin Rolü”, *Sosyal Bilimler Dergisi*, Trakya Üniversitesi, c.18, sayı 2, s.385.

²⁴ Hunkan, *Türk Hakanlığı*, s.283.

Batı Türk Hakanlığı kurularak ikiye ayrılmıştır. Batı Türk Hakanlığının ilk hakanı Tamgaç Han İbrahim dönemi, hanedan içinde siyasi çekişmelerden daha ziyade, sosyal, ekonomik, sanat, bilim, eğitim ve din alanlarında ülkesinde yürüttüğü reform niteliğindeki faaliyetleri ile öne çıkmıştır. Bu nedenle hakanlığın Batı ve Doğu şeklinde ikiye ayrılması, siyasi alanda bir çözülme ve çöküşe neden olmasına karşın içtimai sahada gelişme, refah ve istikrar devresinin başladığının habercisidir.²⁵ Bu dönemde Serahsî takriben otuz yaşlarında olmalıdır. Hocasının dizinin dibinde yirmi beş yıl geçirdiğini dikkate alırsak o tarihte hâlâ tilmiz/talebe olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu dönemde eğitim faaliyetlerine camide mi yoksa medresede mi devam ettikleri tam olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte Tamgaç Han İbrahim döneminde (h.1065-1066) kurulan Tamgaç Han İbrahim Medresesi, İslam coğrafyasında bilinen ilk medrese olarak karşımıza çıkmaktadır. Yapı ve işlev itibariyle son derece mükemmel olan bu medresenin bugün tespit edilemeyen öncülleri Maverâünnahr'de olmalı idi.²⁶ Nitekim medresenin vakfiyesinde, daha önce kurulan başka medreselerden bahsedilmiş olması bunu doğrulamaktadır.²⁷ Hükümdarın medreseyi kurarak ihtiyaçlarının karşılanması için bağışladığı vakfiyeler, bu vakfiyelerin gelirlerinin harcanacağı yerler belirlenmiş ve vakıf belgesinde kayıt altına alınmıştır. Bu belgede yer alan bilgiler dönemin ilmi havasını anlamamız açısından oldukça önemlidir. Belgede şu ifadeler geçmektedir:

“Sınırları: Bir yanı yola dayanıyor, ikinci yanı adını Tarhan Bey'in kızı Melike Hatun'dan alan meydana ve Farkin meşhedlerinin vakfına bitişik, üçüncü bir yanı öğrenciler için vakıf olan bir ev (yurt) ve Ahmet el-Mukassas'ın vakfı ve Ata oğlu Ebül Kasım'ınki ile bitişik, yine adını Melike Hatun'dan alan bir hana (Hatun Hani) bitişiktir, nihayet dördüncü yanı ile (medrese, Cavli el- Hiltâşî'ye ait bir eve, Emir Nizam ed-Devle'ye ait bir hangâha Melike Hatun'a ait bir eve ve nihayet (medrese) girişinin bulunduğu bir yola bitişiktir.

.....

²⁵ Hunkan, *Türk Hakanlığı*, s.277.

²⁶ Hunkan, *Türk Hakanlığı*, s.287.

²⁷ Samanilerin son zamanlarından itibaren kurulmaya veya kuruluş altyapısı oluşturulmaya başlayan, sonra da giderek yüksek ilmin merkezi olan bu medreselerden bazılarının isimlerine o dönemde yazılan bazı kaynaklarda rastlanmaktadır. Semerkant'taki Ra'su Sikketu Haiti Hayyan Medresesi, Darul Cüzcaniye semtinde inşa ettirilen Cüzcaniye Medresesi, Ra'su Sikketu Amur Medresesi, Kusam Medresesi tesbit edilebilenlerdir. (Osman Aydın, V/XI Yüzyılda Maverâünnahr'de Siyasi ve Kültürel Ortam, *Uluslararası Serahsî Sempozyumu*, DİB yayınları, Ankara 2013, s.62);

Saffet Bilhan, “900 yıllık Bir Türk Öğretim Kurumu Buğra Han Tamgaç Medresesi Vakıf Belgesi”, *AÜEBFD.*, XV/2, Ankara, 1982, s.119.

Bu medreseyi vakıf olarak kurmuştur. Ayrıca evleri, ahırları, zahire ambarını, ağılları, salonları içeren Nîm (yarım) Balas adı ile bilinen Semerkant'ın Suğd Çarşısı'nda Sarraflar Mahallesi Küçe Müflis (mufallas) denen yerdeki hanı ve üçü hanın sağ tarafında, biri hanın tam girişinde bulunan dört avluyu (adı geçen medrese vakfına) katmaktadır.

.....

Semerkand'ın Suğd Çarşısı'nda, R'es kantara Ahire Mahallesi Hammad Sokağı'ndaki Erkekler Hamamı adı ile bilinen hamamın tümünü (medreseye) bağışladı.

.....

Bu Nîm Balas diye bilinen hanı birinci, ikinci, üçüncü ve dördüncü sınırları ile birlikte bu belgede yazılı olan bütün alanları, (Bugrahan Tamgaç) hayatı süresince ve ölümünden sonra, bunların hakları, yollara dayalı hakları, hanların arsalarını, dükkânlarını, yerleştirilmiş su makinelerini, teneffüs odalarını, tuvalet binalarını, evleri, salonları, şantiyeleri, ormanları, duvarlar, altı ve üstü ile birlikte çatılar, direkler, döşemeler, sütunlar, kapılar ve tuğlalar, (hanın) su deposu, suyolu, küllerin boşaltıldığı yerler, çöplüklerin (yakacakların) konulduğu yerler, su boşaltma kanalı, su deposu, bunların kanalları ve bunlara ilişkin haklar; ayrıca, köylülerin evleri, onların (bu evlere ait) inşaatları, arazi içinde dikili ağaçlar, bağlar, bahçeler, su arkları, suyolları, bunlara ilişkin tüm haklar, suların ait olduğu alanlar, bunların akış yolları, bu sınırlar ve haklar içerisinde azı, çoğu, içerden ve dışarıdan (her ne varsa) sadaka olarak, yüceler yücesi Tanrı için, kesinlikle, bilfiil, meşru haklara uygun biçimde, mutlak, süresiz, dokunulmaz (hak olarak) ne satış, ne bağış, ne miras, ne rehin, ne temellük, ne yıkım suretiyle, bu belgede yazılı hiçbir şartı için herhangi bir değişmeye olanak vermeksizin yeryüzünde ne varsa Tanrı'ya dönünceye kadar -ki o dönüleceklerin en mükemmelidir- Medreseye sadaka olarak verilmiştir.

Bu vakfın kaimi kim olursa olsun, bu vakfın düzenlendiği tarihte, Semerkant ilinde basılan 'muayyide adliyye' resmî para birimi üzerinde kaim 2000 dirhem yıllık, Medresede ders verecek ve Ebu Hanife mezhebine mensup olması zorunlu ve mezhebinin itikadına göre öğretim yapacak olan fakihe bu paradan aylık 300 dirhem olmak üzere yıllık 3600 dirhem ödensin Bu medresede ilim öğrenimi yapacak öğrenciye (vakıf) senesinde sözü edilen bu paradan her ay 1500 dirhem olmak üzere yılda 18.000 dirhem para tahsis edilsin ve bu para müderrisin takdiri ile öğrencilere dağıtılsın Ancak, müderris bazılarına daha fazla bazılarına daha az ve bazılarına (durumlarına göre) hiç vermeyebilir; her ne şekilde olursa olsun, bir öğrenciye ödenecek para miktarı aylık 30 dirhemi geçemez. Bu parayı dağıtacak kişiye (mutemet), aylık 50 dirhem olmak üzere yılda 600 dirhem verilsin. Yine bu paradan, edep öğretimi (genel öğretim) yapacak öğretmene, aylık yüz dirhem olmak üzere yılda 1200 dirhem ödensin. Kur'an okutacak ve Kur'an tilavet edebilecek öğretmene aylık 125 dirhem olmak üzere yıllık 1500 dirhem ödensin. (Yukarıda adı geçen) Meşhed'de Kur'an okuyacak dört kurraya, yıllık 300 dirhem, yani her birine 75 dirhem verilsin. Medresenin, meşhedin, mescidin, öğrenci odalarının ve tuvaletlerin, kandillerinin yağı ve aydınlatma ihtiyacını karşılamak için 700 dirhem verilsin. 400 dirhem okulun suyuna yazın gerekli buz temini için

verilsin. Ramazan boyunca geceleri medresede verilecek ziyafet için gerekli ekmek, et ve diğer gıda maddelerine sarfedilmek üzere 3350 dirhem ödensin.

Medresenin müderrisi tarafından görevlendirilmek üzere bilgili, hâl ve gidişatı iyi olan bir kişi meşhed'de barınarak meşhed, medrese ve kütüphaneyi bekleyip kollayacak, medrese ve meşhed ile ilgili ihtiyaçları tespit edip bildirecek bu kişiye 100 dirhem aylık olmak üzere yıllık 1200 dirhem verilsin. Eğer müderris iki kişinin görevlendirilmesini gerekli görürse, bunlar medresede barınmalı, birine kütüphane diğerine geri kalan kısımlar teslim edilmelidir; bu müderrisin takdirine kalmıştır, (iki kişi görevlendirildiği takdirde) yukarıdaki para, müderrisin uygun göreceği biçimde bu iki kişiye paylaşılır. Bu vakfın düzenlendiği günkü paranın rayiç değeri: 47 dirhem bir miskal saf altın değerindedir. Eğer paranın değeri değişirse, hesap edilsin, yukarıda belirtilen ölçüye göre, vakfın düzenlendiği gün Semerkant'ta mevcut olan para değerine oranla yeni paradan ödensin.

Bu vakfın şartnamesi, yeryüzü ve onun üzerindeki, kendisine dönülenlerin en mükemmeli olan Tanrı'ya dönünceye kadar, değişmeksizin böyledir. Bir gün gelir de bu medreseden vazgeçmek mecburiyetinde kalırsa ve ilk biçimine getirmek mümkün olmazsa, vakıf malları Semerkant'ta ilim öğrenimi yapan Hanefî öğrencilere harcansın, eğer dağıtılacak kimse bulunamazsa fakir Müslümanlara harcansın. Bağışı yapan (mallarını vakıf olarak veren Hakan), bunların hepsini, kaim olarak tayin ettiği Ebu Tahir Hasan oğlu Abdürrahman el-Gazzali'nin yönetimine verdi ve ona Tanrı'dan korkmasını, emaneti yerine getirmesini, nasihatlere uymasını tembih etti. Tüm yönetimi, hiçbir koşulu değiştirmemesi kaydıyla onun eline verdi ve (adı geçen malları) elinde bulundurmanın tüm yasal kuralları ile onun eline teslim etti. Kaimin ölmesi halinde yerine başka birinin atanması gerekir. Bu atamanın yapılması, öğretim üyesi fakih ile Semerkant'ta fetva verme düzeyinde olan bilim adamlarının kararı ile olur ve seçilen kişi inanç sahibi, ahlaklı biri olmalıdır. Eğer öğretim üyesi bulunmuyorsa, kaimin atanması, Semerkant valisi tarafından yapılır. Bu atamanın hükümdar tarafından yapılması yasaktır.²⁸

Tamgaç Han İbrahim Medresesi vakfiyesi o dönemde uygulanan vakıf sisteminin en iyi örneklerindedir. Emeviler döneminde yaygınlaşan vakıflara Abbasiler devrinde Halife Harun er-Reşid'in kâdılkudâtlık makamına atadığı Hanefi mezhebinin önde gelen isimlerinden Ebu Yusuf tarafından devrin temayül ve ihtiyaçlarına uygun olarak hukuki çerçevesi oluşturularak bir hüviyet kazandırılmıştır. Bu durumda, Hanefi mezhebinin devlet eliyle sağlam bir şekilde tutunduğu Maverâünnehr'de vakıfların yaygınlaşması ve resmi bir hüviyet kazanması pek tabiidir. Yukarıdaki vakıf belgesinden bu dönemden önce de vakıfların var olduğu anlaşılmaktadır. Vakfiye belgesi ile etkin ve önemli olan vakıfların mükemmel bir örneği karşımıza çıkmaktadır. Bu vakıf

²⁸ Bilhan, "Han Tamgaç Medresesi Vakıf Belgesi", 117-124.

belgesine bakıldığında özerk bir okul hüviyetinde olduğu anlaşılan bu öğretim kurumunun kaimi olan müderris idari, mali, hukuki konularda tam yetkiye sahiptir. Okulun gelirlerinin görev yapacak hocaların ve görev yapan personelin aylık maaşların dışında harcanacağı yerlerin miktarı ve görevlendirilecek personel sayısına hangi öğrenciye ne kadar burs verileceğine müderris karar vermektedir. Hanefi doktrini çerçevesinde belirlenen programı, öğrencilerin kalacağı yer (yurt), kütüphane, yeme-içme, Ramazan geceleri verilen ziyafet, yazın soğuk su içmek için suyun içine konulacak buz ve aydınlatma ihtiyacına kadar düşünülmüş ve bunlar için gerekli olan bütçe ayrılmıştır.

Dünya tarihinde belki de ilk defa öğrencilere devlet eliyle resmî olarak burs verilmiştir. Vakıf belgesinde ön görüldüğü haliyle her öğrenciye en fazla 30 dirhem verilmiş, toplamda 50 öğrenciye tekabül etmiştir. Bütün bunlar bu medreseyi işleyiş ve öğrencilere sunulan imkânlar açısından kendi çağının ötesinde bir konuma getirmektedir. Tamgaç Han Medresesi bu yönüyle ilk Türk üniversitesi konumundadır. Kendinden önce var olduğu bilinen medreselerle kıyaslandığında onların kurumsallıktan uzak olduğu görülecektir. Bu yönüyle bir program çerçevesinde ilerlemeyen, merkezinde namazgâhın olduğu mescit esaslı²⁹ tesadüfi bir eğitim ve öğretim hizmeti vermesi, bir gelir gider bütçesinin bulunmaması, daimi olmayan müderris, öğrenci ve diğer görevlilerin ücretsiz ve gönüllülük esasına dayalı olması gibi ulum-u diniyenin öğretildiği kurumların kalitesini olumsuz etkileyen durumları vardır. Buna karşın ayrı bir binası, maaşlı hocaları, daimi ve burslu öğrencileri, maaşlı hizmetlileri, daimi kaynağına göre yıllık bütçesi, ayrı bir kütüphanesi, belirli bir ekole göre sistemli bir eğitim programı olan ve müderrislerin seçimi ve

²⁹ Her ne kadar bu konuda Serahsî'nin Samani Saraylarında Samani hükümdarlarına karşı her türlü meselede rahatlıkla konuşmasına karşın Karahanlılar döneminde nasıl hapse atılır, düşüncesi dillendirilse de bu söylemin bir temeli yoktur. Çünkü Samanilerin çöküşü XI. Yüzyılın ilk yıllarına rastlamakla birlikte Samaniler Devleti yeniden toparlamak için ortaya çıkan İsmail Muntasır'ın çabalarının sona erip öldürülmesi bile. h 1005 yılına denk gelmektedir. Bu dönemde ise Serahsî henüz 4-5 yaşlarında bir çocuktur. Ancak Samanilerin Maveraünnehr'de kurdukları ilmi düzenin, alt yapısını olumlu siyasetin oluşturduğu ilmi ortamın etkisi ile yetişmiş olduğu söylenebilir. İlmi faaliyetler belli bir sistematik ile ilerlemeyerek medreselerin varlığı kurumsal olmayıp ibtidai düzeyde kalmıştır. Serahsî'nin böyle ibtidai medreselerde yetiştiğini söylemek mümkündür. Hocasının postuna oturarak artık hocalık yapmaya başladığı dönem ise kurumsal medreselerin olduğu döneme rastlamaktadır. Bu ise herhangi bir bilgiye rastlamasak da Serahsî'nin devrin en büyük âlimlerinden olması sebebiyle bu medreselerde fakih olması ihtimalini akla getirmektedir. (Saffet Bilhan, *Orta Asya Bilgin Hükümdarlar Devletinde Eğitim- Bilim-Sanat*, TDV yay, Ankara 1988, s.14.)

yönetiminin oluşması gibi özellikleri ile Tamgaç Han İbrahim Medresesi sistematik ilimlerin öğretildiği merkez konumundadır.³⁰

Vakıf belgesinde medresenin ihtiyaçları için kullanılan paranın develüasyon durumu ön görülerek vakıf senedine tedbirler konulmuştur. Değer ölçütü olarak da saf altın belirlenmiştir. Bir medresenin kapatılması zorunluluğu ortaya çıktığında, hükümdar belli bir kültür ve öğrenim biçimine ayrıcalık tanımadığını ifade etmiş, Müslümanlar arasında mezhep farkı gözetmeksizin medresenin elindeki para “fakir Müslümanlara harcansın” demiştir.³¹

Hükümdarın siyaset adamı olarak bir bilim kurumuna mallarını vakfederek iktisadi olarak kaynaklık ettiği halde yapılacak atamada devre dışı bırakılması hatta bunun resmen yasaklanması, siyasetin mali güçle bilim üzerinde baskı yapmasına imkân vermemek içindir.

Bu vakıf belgesi dönemin şehir hayatı, örf, adetler ve kültürel yaşamla ilgili bize kısmen bilgi vermektedir. Karahanlılar Maverâünnehr’e hâkim olduklarında Sogd vadisinde bulunan Samani Hükümdarının oturduğu Buhara ve bitki örtüsünün güzelliği, büyüklüğü ile Semerkand iki güzide şehir olarak öne çıkmaktadır. XI. yüzyılın ilk yarısının sonlarına doğru Karahanlı hakanı Buhara yerine siyasi merkez olarak daha stratejik konumda bulunan Semerkand’ı tercih etmiş ve artık şehir o dönemde basılan bazı sikkelerde *Medinetü'l-Mahfuza* olarak zikredilmeye başlanmıştır. Buhara ise dinî yönü ile ön plana çıkmış ve *şerif* lakabını almıştır.³² Bir başka deyişle Semerkand başkent vasfıyla öne çıkarken Buhara din ilimlerinin okutulduğu ve ilim halkalarının neşvünema bulduğu bir hâl almıştır. Bu bölgede yetişen âlimlerin sayısı o kadar arttı ki tüm İslam âleminde meşhur olup takdir edilenlerin sayısı oldukça fazladır. Hatta Buhara’da altı bin fakihin Âl-i Burhan’dan maaş aldığı bilgisi de³³ ilmi ortamı anlamak açısından dikkate değerdir. Aynı zamanda bilim adamları, vakıflar yolu ile yaşamını sürdüren eğitim kurumlarında kesin bir özerkliğe ve özgürlüğe sahip oldukları için özellikle m.11-14. yüzyılda Bağdat’tan ve diğer İslam ülkelerinden bu yörelere doğru çok sayıda bilim

³⁰ Hunkan, *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, c.4, sayı, 8, Temmuz 2014, s.28.

³¹ Bilhan, *Orta Asya Bilgin Hükümdarlar Döneminde Eğitim Bilim- Sanat*, s. 124.

³² Hunkan, *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* c.4, sayı, 8 s.19.

³³ Hunkan, *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* c.4, sayı, 8 s.23.

adamı akını olmuş,³⁴ bölge ilim taliplerini kendine çeken bir cazibe merkezi hâline gelmiştir. Nitekim yüzlerce âlimin ilim halkalarına katılmak özellikle fıkıh meclislerinden istifade etmek için Maverâünnehr'e ilim yolculukları yaptıkları görülmektedir. Bunun yanı sıra aynı dönemde Maverâünnehirli birçok âlim, ilimleri tedris etme dönemini Maverâünnehr'de geçirdikten sonra İslam dünyasının önemli ilim merkezlerine gitmişlerdir. İlim halkalarına dâhil olup münazaralara katılmışlar, bazılarının oraya yerleştiği bazılarının ise geri dönerek elde ettiği bilgi birikimini paylaşarak ilmi hayatı/ortamı üst seviyeye çektiği görülmektedir.³⁵

Bölgedeki ilmî hareketlerin gelişmesi ve neşvünema bulmasındaki önemli amillerden birisi İslam dünyasında ilk kâğıt üretiminin Semerkand'da yapılması ve bu sanayinin giderek gelişmesidir. Daha önce üzerine yazı yazmak için kullanılan deri ve Mısır papirüsü gibi yazı malzemeleri hem az bulunmakta hem de kalitesizlerdir. Hâl böyle olunca ilimle uğraşmak ve kitap yazmak toplumun üst kademesindeki çok az kişiyle sınırlı kalmıştır. Nihayet m.751 tarihinden itibaren Semerkant'ta üretilmeye başlanan kâğıt, burada ve tüm Maverâünnehr bölgesinde ilmî çalışmalarının süratli bir şekilde artmasını sağlamıştır.³⁶ Nitekim İslam dünyasında Orta Çağ'da verilen eserlerin büyük oranının Maverâünnehr âlimleri tarafından ortaya konması da bunu açıklamaktadır.

Bütün bunların yanı sıra Semerkand'da kurulan Tamgaç Han medresesinin vakıf belgesi, dönemin şehir düzeni hakkında da bize fikir vermektedir. Her ne kadar -Serahsî ömrünün büyük bir kısmını Buhara'da geçirmiş olsa da bu vakıf belgesinin Semerkand'ın şehir yapısı hakkında verdiği bilgilerin Buhara için de geçerli olduğunu düşünmek yanlış olmaz. Çünkü her iki şehir de devletlere başkentlik yapmış ve ilmî kimliği ile öne çıkmıştır. Ayrıca toplumların bakış açıları, zihinsel arka planı şehirlere yansır ve bu da aynı ırk, aynı din sahibi olan insan kitlelerinin içinde bulunduğu şehirlerde de ana hatları ile değişiklik göstermemektedir. Vakfiyede bahsedilen çift katlı evler, tuvalet binaları, dükkânlar, avlular, erkekler hamamı ifadeleri dikkat çekmektedir. Serahsî şehir mimarisinin şekillenmesinde İslam fikhî ve

³⁴ Bilhan, *Orta Asya Türk Devletlerinde Eğitim, Bilim-Sanat*, s.38.

³⁵ Osman Aydın, "Maverâünnehr'de Siyasi ve Kültürel Durum", *Uluslararası Serahsî Sempozyumu*, TDV yayınları, Ankara, s.58.

³⁶ Aydın, *Uluslararası Serahsî Sempozyumu* s.59.

fakihlerin etkisini *el-Mebcut*'ta o bölgenin örfünün de dikkate alındığını gösteren şu ifadeler yer vermektedir: “Erkekler ve kadınlar için hamam yapmakta bir sakınca yoktur. Çünkü buna özellikle de bizim bölgemizde (OrtaAsya) ihtiyaç vardır. Kadınlar için buna daha çok ihtiyaç vardır. Çünkü kadın hayız, nifas ve cünüplükten yıkanma ihtiyacı duyar. Bunu ise erkekler gibi ancak nehirlerde ve havuzlarda yapabilir. Ayrıca yıkanmanın amacı insanın kiri gidererek süslenmesidir. Kadınların ise süslenmeye daha çok ihtiyaçları vardır.”³⁷ “Erkekler hamamı” ifadesi kadınlara özel hamamların da olduğu düşüncesini beraberinde getirmektedir ki bu o dönemde umumi halk hamamlarının varlığını açıklamaktadır. Vakfiyedeki “çift katlı evler” ifadesi, üzerinde düşünmeyi gerektirmektedir. Bu ifade evlerin çoğunlukla tek katlı olduğunu ama bazen de çift katlı olabildiğini düşündürmektedir. Şehirlerin belli bir bölgeye kurulması ve surlarla çevrilmiş olması, şehrin içinde yer alan evlerin alanlarının çok geniş olmadığını ve yaşam alanını genişletmek isteyenlerin böyle bir çözüm bulduklarını düşündürmektedir. Nitekim Serahsî yaşadığı dönemde Buhara'daki evlerin çok küçük olduğunu ve insanlara dar geldiğini söylemektedir. Bunun için genellikle şehirde insanların evlerinin içinde hayvanları için ayrılmış bir bölümün olmadığını, bu nedenle hayvan besleyenlerin ayrıca ahır yaptıklarını ifade etmektedir.³⁸ Hatta geniş evlerden bahsederken eski Samani Hükümdarı Nuh b. Mansur'un (v.387/997) evini örnek verir. Buhara'da en geniş evin ona ait olduğunu belirtmiştir.³⁹ Burada kastedilenin Samani hükümdarlık sarayı olduğunu düşündüğümüzde Karahanlılar'ın ayrıca bir saray yaptırmadıklarını söyleyebiliriz. Vakfiyede yer alan ifadelerden Tarhan Bey'in kızı Melike Hatun gibi hanedan hanımları ve kızlarının adlarının meydanlara, hanlara verilmesi, zikredilen birçok evin sahibinin kadın olması, o çağda toplumda kadının statüsü hakkında bize bilgi vermektedir. Bununla birlikte vakfiyede devlet erkânından pek çok kişinin hangah, ev, dükkân gibi mülklerinin adının geçmesi, Kuyumcular Mahallesi gibi mesleki sınıflara göre şekillenmiş semtler bize şehirdeki sosyal ve ticari hayat hakkında değerli bilgiler vermektedir.⁴⁰

³⁷ Serahsî, *el-Mebcut* c.15, s.223.

³⁸ Serahsî, *el-Mebcut*, c.15, s.186.

³⁹ Serahsî, *el-Mebcut*, c.15, s.186.

⁴⁰ Hunkan, *Türk Hakanlığı*, s.291.

Medreselerde yetişen ulema, devletin önemli pek çok kademesinde görev alarak bürokrat bir kimlik kazanmıştır. Bir anlamda medreseler halkın dini ihtiyaçlarını karşılama işlevini yerine getirmekle birlikte devletin memur ihtiyacını karşılayan bir hüviyet kazanmıştır. Bürokrat ulemanın zaman içerisinde devlet içindeki etkinliği, devlet işlerine ve memur atamalarına müdahalesi had safhaya çıkmış hatta ülkedeki yerel yöneticilerin yani dihkanların siyasi imtiyazlarını kaybetmeleri ile, toplumda ekonomik yönden önemli bir gücü ve serveti de temsil eder olmuşlardır. Bu güç, mutasavvıf daireye mensup hanedanı dışlayan, Hanefi doktrinini esas alan bürokrat-ulema merkezli bir devlet kurma hayallerine kapılmaya kadar varmıştır.⁴¹ Bürokrat ulema ile hanedan arasındaki çatışma zaman zaman hakanların muhalifleri cezalandırmaları ile sonuçlanmıştır. Batı Karahanlıların kurucu hükümdarı Tamgaç Han İbrahim'in döneminden itibaren giderek artan gerginlik, Şemsülmülk Nasr döneminde had safhaya çıktı. Serahsî, Hakan Şemsülmülk Nasr döneminde hapsedilerek cezalandırılmıştır. Serahsî kendi dönemindeki bürokrat ulemanın zirvesinde idi. Nitekim Karahanlılardan sonra Buhara'daki hâkimiyeti ele geçiren ve ulema sınıfının kontrolündeki devletin kurucusu Al-i Burhan'dan Sadr Abdülazîz'in hocası idi. Hanedan ile bürokrat ulema arasındaki çatışmanın sonucu olarak siyasi ve hukuki meselelerdeki muhalefeti ona hapis yolunu açmış olabilir. Serahsî'nin hapse atılma sebebi ile ilgili olarak, devrin hakanı cariyelerle ilgili yaptığı bir uygulamayı Serahsî'nin tenkit ettiği iddiası çok mümkün gözükmemektedir. Çünkü dönemin hakanı Şemsül mülk için İbn Mâkûlâ şöyle demektedir: “Bu hükümdarın birçok lakabı vardır. Yolu iyidir. İlimlerin ve sanatların ekserisini bilmektedir. Semerkant ve Buhârâ'daki cemaatten hadis dinlemiş ve rivayet etmiştir. Hat yazısı güzeldir. Münecimbaşı da “Kendisi bilgindi, birçok şeyhten hadis ve fıkıh okumuştı, güzel hutbeler tertip eder ve kendisi de hutbe okurdu.” Böyle ilim tahsil etmiş ve hatta devrin muhaddisi, âlim denilebilecek bir hükümdarın kendisini dinî ve fıkhi konuda uyaran bir âlimi hapse attırmak şöyle dursun memnun olması gerekirdi. Nitekim buna benzer başka bir meselede kaynaklar bunu ortaya koymaktadır. Ebu İbrahim İsmail b. Ebi Nasr es-Saffar'ın *emr-i bi'l marûf ve nehy-i ani'l münkerin* İslami prensibini hatırlattığı Hakan Şemsülmülk Nasr tarafından hapsedilerek öldürüldüğü iddia edilse de gerçekte onun öldürülme

⁴¹ Hunkan, *Türk Tarih Kongresi*, s.657.

sebebi, taht mücadelesi sırasında hakana rakip olan Buhara'daki Togan Han Şuays'a verdiği muhtemel bir destek ile yönetim değişikliğinden kaynaklanan kadılık vb. bürokratik memuriyetlerin tayinleri ve her şeyden önemlisi Saffariye ailesinin Buhara'daki nüfuzu ile ilgilidir.⁴² Tam da bu noktada Serahsî'nin dini meselelerle ilgili olarak verdiği fetvalar değil de hakana iktidarını sarsılacağını düşündüğü veya halkı hanedanın aleyhine olmaya yönelen bir sözü ya da hakanın dikkatini çeken bir adımı onu bu akıbete maruz bırakmış olabilir. Bu aslında bir hakan ile bir âlim arasındaki gerginlik değil Karahanlılar'ın bölgeye hâkim oldukları dönemden itibaren kendilerine yakın tuttuğu mutasavvıf ulema ile medreselerde yetişen, devletin her kademesinde görev alan ve zamanla devlet içerisinde önemli bir güç haline gelen bürokrat ulemanın çatışması olmuştur. Bürokrat ulemanın hanedanın hâkimiyetini tehlikeye soktuğunu gören her hakan, birçok vesile ile bürokrat ulemanın başını çektiği kimseleri ya öldürmüştü ya da hapsedirmiştir. Karahanlı hakanlarından Tamgaç han İbrahim (433-460/1041-1068) döneminde bürokrat ulema sınıfına mensup Seyyid Ebu'l Kasım Semerkandî öldürülmüştür. Şemsülmülk Nasr (460-472/1063-1080) döneminde Serahsî ile Ebû İbrahim İsmail b. Ebî Nasr es-Saffar da (v. 461/1068) hapsedilmişken sonrasında yukarıda da ifade ettiğimiz üzere hakanın taht mücadelesinde rakibi Togan Han'a destek vermesi Ebî Nasr es-Saffar'ın öldürülmesine sebep olmuştur. Tamgaç Han Hızır (482/1089) döneminde Serahsî'nin hapis hayatı devam ederken bürokrat ulemadan Ebu Nasr Ahmed b. Süleyman el- Kâsânî hapsedilmiştir. Han Ahmed (482/1089) döneminde Serahsî serbest bırakılırken Tamgaç Han Hızır (482/1089) döneminde hapsedilen Ebu Nasr Ahmed b. Süleyman el- Kâsânî bu dönemde öldürülmüştür. Ulemadan Ebu Ahmed b. Mesud b. Mahmud b. Ahmed el-Herkânî ile, Kadir Han Cibril (492-495/1098-1102) döneminde ulemadan Ebu Muhammed Abdurrahman b. Yahya b. Yunus el-Çiğili de hapsedilmiştir. Onun yanı sıra Ebu'l Meâlî Muhammed b. Alevi el- Bağdadi hapsedilmiş bilahere de öldürülmüştür. Arslan Han Muhammed (495- 524/1102-1130) döneminde ise Ebu İshak İbrahim b. İsmail ez- Zahid es-Saffâr hapsedilmiş daha sonra Merv'e sürgün edilmiştir. Eş-Şerif el-Eşref b.

⁴² Hunkan, *Türk Tarih Kongresi*, s.658.

Muhammed b. Ebû Şücâ el- Alevî es-Semerkandi hapsedilmiş ve sonra da öldürülmüştür.⁴³

Günden güne hanedan ile bürokrat-ulema arasındaki çatışma daha da şiddetlenmiştir. Hanedanın kendi hâkimiyetini muhafaza etme refleksi ya da belki de bürokrat ulema çevresini terbiye etme gayesiyle âlimleri hapsettirmesi veya öldürtmesi, hanedana muhalif bürokrat ulema taraftarı bir kesimin de oluşmasına sebep olmuştur. Süregelen çatışma Han Ahmed b. Hızır dönemine gelindiğinde ihtilale dönüşmüştür. Hakanın babası döneminde Semerkand kadıkudatlığı görevini sürdürürken vezirliğe getirilen Ebu Nasr Ahmed b. Süleyman el- Kâsânî'yi öldürtmesi hanedan karşıtlarının sabrını taşıran son damla olmuştur. Hanedan karşıtı olanlar sadece bürokrat ulema değildir. Bilginler ve halk da onlardan yana tavır sergilemişlerdir. Gizlice Selçuklu sultanı Melikşah'a mektup yazıp Han Ahmed b. Hızır şikâyet edilerek Maverâünnehr'i zapt etmesi teşvik edilecek kadar ileri gidilmiştir. Sultan Melikşah h. 482'de büyük bir ordu ile Maverâünnehr'e gelerek Buhara'yı ele geçirmiş Semerkand ve Özkent'in içlerine doğru ilerlemiştir. Bu tarihten kısa bir süre önce h. 480 yılında Serahsî'nin serbest bırakılmasında ulema ile halk arasında oluşan gergin havanın yumuşaması hedeflenmiştir. Belki de hakan bu hamlesiyle bürokrat ulemanın yardım çağrısı sonrası yaklaşan Selçuklu sultanı Melikşah tehlikesini bertaraf etmeyi amaçlamıştır. Ancak bu ne gerilen havayı yumuşatmaya ne de Melikşah'ı durdurmaya yetmiştir.

⁴³ Hunkan, *İlk Bürokrat- Ulema İhtilali*, s. 663.

D. SERAHSÎ'NİN YAŞADIĞI TARİH VE COĞRAFYA, HAYATI VE ESERLERİ

Hayatı:

Adı kendi eserlerinin dibaceleri ve hal tercemelerinde⁴⁴ Muhammed b. Ahmet b. Ebi Sehl Ebu Bekr Şemsuddin es-Serahsî diye geçmektedir. Biyografi kaynaklarında doğum tarihi ile ilgili bir bilgiye rastlanmamaktadır. Bununla beraber son dönemin meşhur biyografilerinden Abdu'l Hayy el-Leknevi (v.537/1304) *Şerhu'l Hidaye*'nin Mukaddime'sinde ve Fakir Muhammed el-Cehlemi'nin *Hadaiku'l Hanefiyye*'sinde kaynak gösterilmeden Serahsî'nin h. 400/1009-1010 senesinde doğduğu söylenmektedir.⁴⁵ Ancak el-Leknevi (v.537/1304) biyografisinde Serahsî'nin hayatını ayrıntılı bir şekilde anlatmasına rağmen doğumu ile ilgili herhangi bir bilgi vermemektedir.⁴⁶ Nisbetinden de anlaşılacağı üzere Serahs'ta doğmuştur.⁴⁷ Bugün Serahs, Meşhed ve Merv arasında İran-Rus sınırında⁴⁸, yarısı Rusya ve diğer yarısı İran tarafında kalmıştır. Serahsî'nin Türk soyundan gelmiş olduğuna dair açık bir delil yoksa da Karahanlılar devrinde yaşamış, hayatının büyük bir bölümünü Buhara, Özkent (Uzcend), Merğınan'da geçirmiş olması, kitaplarında birçok defa Türklerden bahsetmiş olması⁴⁹ onun İranlı olmasından ziyade Türk olarak

⁴⁴Muhammed Abdulhay El-Leknevi, *Fevaidu'l-Behiyye fi Teracimi'l-Hanefiyye*, Daru'l Ma'rife, Beyrut, t.y. s.159; Şihabuddin b. Fadlullah el-Ömerî, *Mesalikü'l-Ebsar*, (Müellifin Serahsî'nin adını Hasan b. Ahmed diye vermesi müstensih hatası olmalıdır, Tahkik; Kamil Selman Cebûrî, Daru'l-Kütüp el-İlmiyye, Beyrut, 2010, c.6, s.80; Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemü'l- Müellifin Teracim Musannifi el- Kütübü'l-Arabiyye*, Mektebetü'l-Mesna, Beyrut,1957, s.239; Ahmet b. Mustafa Taşköprüzade, *Miftahu's-Seade ve Misbahu's-Seyade fi Mevzuâtü'l-Ulûm*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, c.2, s.165; Babanzade İsmail Paşa el-Bağdadî, *Hediyyetü'l-Arifin Esmau'l-Müellifin ve Asaru'l-Musannifin*, Daru İhyaü'tTuras el- Arabî, Beyrût, 1955, c.6, s.76; Ebu Fidai Zeynuddin Kasım b. Kutluboğa, *Tacu't-Teracim*, Daru'l-Kalem, Dimeşk 1996, s.52; Hayruddin ez-Zirikli, *el-A'lam Kâmusu't-Teracim*, Daru'l-İlmi'l-Melayin, Beyrut, 2007, c.5, s.115; Muhammed Hamidullah, "Serahsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV yay., İst. 2009, c. 36, s.544; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, TDV., Ankara, 1990, s.42

⁴⁵ Hamidullah, "Serahsî", *DİA*, c.36, s.544.

⁴⁶ Leknevi, *Fevaid*, s.159.

⁴⁷ Leknevi, *Fevaid*, s.159.

⁴⁸ Yusuf Ziya Kavakçı, *XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Maverünnehr İslam Hukukçuları*, Sevinç Matbaası, Ankara 1976, s.56.

⁴⁹Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Kitabu'l Mabsut*, tercüme, Gümüşev Yayıncılık, İstanbul c.5, s.107

kabul edilmesinin⁵⁰ daha uygun olacağını göstermektedir.⁵¹ Yine bu havaliden olup Serahsî'nin hayatında önemi olan Uzcend ve Merğınan şehirleri de Rusya arazisi üzerinde kalmaktadır.⁵² 10 yaşında ticaret maksadıyla Abbasilerin başşehri Bağdad'a giden babasına refakat etmiştir. Elimizdeki bilgiler onun Buhara'da büyük hukukçu Şemsüleimme el-Halvanî'nin (v. 448/1056) yanında tahsil yaptığı yönündedir.⁵³ Hocası Abdu'l Aziz el-Halvânî derslerini Buhara'da veriyordu. Parlak bir halefi olan Serahsî ise uzun yıllar bu derslerde bulunmuştur. Hocasının ilmini elde etmekte büyük başarı göstermiştir. Bu başarısı ve şöhreti o dereceye gelmiştir ki, "hocasından sadece üzerinde öğretim yaptığı halıyı (postu) değil aynı zamanda "Şemsüleimme" lakabını da tevarüs etti."⁵⁴ Bir başka deyişle ilk Şemsüleimme'den sonra ikinci Şemsüleimme ünvanına ulaşarak tarihteki yerini almıştır.⁵⁵ Serahsî *el-Mebusut*'un girişinde Şemsüleimme el-Halvani'nin hocası olduğunu ve onun derslerine devam edip fikhına vakıf olduğunu ifade etmiştir.⁵⁶

Serahsî *Şerhu's-Siyeri'l Kebir*'inin ön sözünde Şeyhülislam Ebü'l-Hasan es-Suğdî (v.450/1058) ile Ebu Hafs Ömer b. Mansur el-Bezzaz'dan ders gördüğünü açıkça söylemektedir.⁵⁷

Serahsî memleketinde birçok idareci ve âlim yetişmesinde etkili olmuştur. Onun ders halkalarındaki öğrenci sayısı tam bilinmemekle birlikte en meşhur öğrencileri arasında Buhara'da uzun yıllar hem dinî hem siyasi olarak önemli görevler üstlenen bir aile olan Âl-i Burhan'ın kurucusu Burhanü'l-Eimme Abdülaziz b. Ömer b. Maze (v.536/1141), Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim el-Hasîrî (v.500/1107), Ebu Amr Osman b. Ali b.Muhammed el-Beykandî (v.?), Rükneddin b.Hasan el-Kuşenî (v.?) ve aynı asır âlimlerinden

⁵⁰ Serahsî'nin Usulünde Arapça ile Türkçenin birbirinden ayrı olduğunu Arapçayı bilmeyenin bu dili ancak bir tercümanın açıklaması ile bilebileceğini söylemesi Kur'an dili olan Arapçanın yabancılar nazarında anlaşılması için bir açıklayıcıya ihtiyaç duyulduğunu söylerken o yabancı dil olarak Türkçeyi örnek vermesi kendi dilini örnek olarak verdiği intibasını uyandırmakta ve Türk olduğunu düşündürmektedir. (Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 1971, c.2, s.29.)

⁵¹ Hamidullah, "Serahsî", *DİA*, c.36, s.544.

⁵² Muhammed Hamidullah, "Serahsî'nin Devletler Umumi Hukukundaki Hissesi", *es-Serahsî Armağanı*, A.Ü.İ.F., 1965, s.16.

⁵³ Ömeri, *Mesalikü'l-Ebsar*, c.6 s.80.

⁵⁴ Hamidullah, *es-Serahsî Armağanı*, s.16; Ömeri, *Mesalikü'l-Ebsar*, c.6, s.80.

⁵⁵ Ömeri, *Mesalikü'l-Ebsar*, c.6, s.80; Kehhale, s.239; Kutluboğa, s. 52; el-Bağdadî, *Hediyetü'l-Arifin*, c.6, s.90; Hamidullah, "Serahsî", *DİA*, c.36, s. 544.

⁵⁶ Serahsî, *el-Mebusut*, c.1, s.5.

⁵⁷ Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Şerh'u-Siyeri'l Kebir*, Daru'l-Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 1996, c. I, s.5; Özel, *Hanefî Âlimleri*, s.42; Yusuf Ziya Kavakçı, *XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Maverainnehr İslam Hukukçuları*, s.57.

oldukları tahmin edilen Hidaye'nin müellifi el- Merğmanî'nin (v.511/1117) ana tarafından büyük babası Ebu Hafs Ömer b. Habib (v. 537/1142) ile Kadîhan'nın büyük babası Mahmut b. Abdulaziz el- Özcendî (v.592/1196)⁵⁸ vardır.

Orta Asya'da Karahanlılar devrinde yaşadığı tahmin edilen Serahsî kendi döneminde var olan ilmi faaliyetlerin tam merkezindeydi. Hanefî mezhebi ulema zincirinin de başında yer almaktaydı.⁵⁹

Serahsî'nin hayatı ile ilgili tabakât kitaplarında yer alan en belirgin olay onun uzun süre yaşadığı hapis hayatıdır. Hapis hayatı h. 466/1073'ten veya daha önceki bir tarihten h. 480/1087 yılına kadar sürmüştür. Serahsî'nin hapis hayatının sebebi ile ilgili kesin bir bilgi olmamakla birlikte en eski tabakât müelliflerinden başlayarak neredeyse tamamı nasihat yollu söylemiş olduğu bir söz sonucu kuyuda hapis hayatı sürdürdüğünü belirtmektedir.⁶⁰ Yine zikredilen bir hikâyeye göre iddete riayet etmeden azadlı ümmüveledlerini⁶¹ hür olan memurlarıyla evlendirmiş olan zamanın emîrinin bu hareketini ulema arasından yalnızca Serahsî'nin tenkit etmesinin sebep olduğu belirtilmiştir. Ancak 15 yıl süren ve bu süre içerisinde üç hakanın değiştiği bir hapis hayatı göz önüne alındığında sebebin bu olduğu imkân dâhilinde gözükmemektedir. Onu hapse atan dönemin hakanı Şemsülmülk Nasr b. İbrahim'in (v.472/1080) Serahsî'nin sözlerine kızdığı varsayılsa⁶² ondan sonra gelen hakanlar Tamgaç Han Hızır b. İbrahim (v. 47?/108?), Han Ahmed b. Hızır (v.482/1089) döneminde bu hapisliğin bitmesi gerekirdi. Nitekim en eski tabakat yazarlarından el-Ömeri (v.749/1349) bu olayın Serahsî'nin hapisten kurtulduktan sonra vuku bulduğunu anlatmaktadır.⁶³

⁵⁸Leknevi, *Fevaid*, s.159; Kavakçı, s.57; Muhammed Hamidullah, "es-Serahsî", *DİA*, c.36, s.544; Joseph Schacht, "Serahsî'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Notlar", *900. Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslam Hukucusu Şemsü'l E'imme es-Serahsî Armağanı*, A.Ü.İ.F., Ankara 1965, s.7.

⁵⁹Leknevi, *Fevaid*, s. 159.

⁶⁰Ömeri, *Mesalikü'l-Ebsar*, c.6, s.80; Leknevi, *Fevaid*, s.159.

⁶¹Ümmü veled: Kelime anlamı bakımından 'çocuk annesi' demek olan *ümmü veled* bir fıkıh kavramı olarak efendisinden çocuk doğuran cariyeyi ifade etmektedir. *Ümmü veled*, cariyeye tanınan özel bir statü olup, bundan sonra satılması veya başkasına temlik edilmesi caiz değildir ve efendisinin ölümünden sonra hürriyetine kavuşur. (Dini Kavramlar Sözlüğü, 'Ümmü Veled', Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006, s. 673.

⁶²Burada emir bizzat cariyeye ile evlenmek istemediğinden dolayı Serahsî'nin sözlerine güvenmemiş, aksine emir cariyelerini azat etmeyi ve zevce olarak isteyen kimselerle evlendirmeyi arzu ediyordu. Bu nedenle Emir'in Serahsî'ye kızması şöyle dursun Serahsî'nin geniş bilgisinden faydalanmış olması muhtemel gözükmemektedir.

⁶³Ömeri, *Mesalikü'l-Ebsar*, c.6, s.80.

Serahsî'nin hapse atılması ile ilgili zikredilen bir diğer sebep ise gayri meşru vergileri ödememesi için halkı kışkırtmasıdır. Öyle ki şayet haksız vergiler dayatılırsa halkın meşru vergileri ödememe hakkı bulunduğu dair fetvası bulunduğu söylenmektedir. Bu ihtimal devlet ile ulema arasında o dönemde görülen gerginlik dikkate alındığında daha kuvvetli görünmektedir. Siyasi erki elinde bulunduran Batı Karahanlı Devleti'nin haksız vergiler koyması ve bazı kesimlerin ehl-i sünnet itikadının dışına çıkması mutezile ve ehli-sünnet arasında cereyan eden tartışmalardaki söylemler ile ilgili suçlamalar bu gerginliği açıklar mahiyettedir. Bazı dindar fakihlerin idam ettirilmesi de bu durumun bir sonucudur. Serahsî'nin hapse atıldıktan sonra iki hakanın tahta geldiği halde Serahsî'nin hapisliğinin sürmesi onun zindana atılmasının şahsi bir meseleden ziyade devletin meselesi olması ihtimalini öne çıkarmaktadır. Bir başka deyişle Serahsî'yi kontrol altında tutarak halkın üzerinde menfi bir etkiye bulunmasını önlemek amacıyla uzun yıllar hapiste tutulmuş olduğu söylenebilir.

Serahsî'nin hapiste iken imla ettirdiği eseri *el-Mebсут*'ta da hapse giriş sebebine temas eden bazı ifadeler vardır. Müstensih⁶⁴ olan eserinde Serahsî'nin sözünü esirgemediği, hakkı dile getirdiği⁶⁵ ve batılın yok olmasını istediği için konuştuğu⁶⁶ gibi ifadeler rastlanmaktadır. Bu da yukarıda zikredilen ikinci ihtimali desteklemektedir. Serahsî kendi ifadelerinde mezkûr “gayri meşru vergilendirmeye itiraz” olarak nasihat içerikli söylemiş olduğu “söz”ün yine kendisinin belirttiği “beyinsiz, aptal ve zındık, fitneci ve kalles kimselerin”⁶⁷ hükümdar nezdinde, kendi çıkarlarına menfi faaliyette bulunmaları ve onu etkilemeleri hapis kararının çıkmasında önemli rol oynamıştır. İşaret edilen bu tipler herhalde hükümdara yaranmak isteyen tipler olsa gerektir.⁶⁸

Serahsî'nin hapse girmesi ve hapse girdikten hemen sonra eseri *Mebсут*'u imla ettirmeye karar verip başlamasının tarih olarak 466 yılına

⁶⁴ Müstensih: Özellikle matbaanın icadından önce kitaplar istinsah etmek suretiyle çoğaltılıyordu, bu işi yapan kimselere ise "müstensih" deniliyordu.

⁶⁵Serahsî, *el-Mebсут*, c.10, s.265.

⁶⁶Serahsî, *el-Mebсут*, c. 12, s.201.

⁶⁷*el-Mebсут*'da şu ifadeler yer almaktadır: “Bunu üzerinde ehli-sünnetin esasen mutabık bulunduğu “söz”ü rahmet yolunda sarfedip söyleyen, bir takım beyinsiz ve aptalların iftira ve fitneleri ve yine zındık ve kalles kimselerin aldatmaları neticesi tecrid edilip hapse konulmuş kimse yazdırdı.”

⁶⁸Salih Tuğ, “Eserlerinde Rastlanan İfadelere Göre İmam es-Serahsî'nin Hapis Hayatı”, *Serahsî Armağanı*, A.Ü.İ.F., Ankara 1965, s.45.

tekabül ettiği zannedilmektedir.⁶⁹ *Şerhu's-Siyeri'l Kebir*'in hâtimesinde açıkça belirttiği üzere Serahsî h. 480 yılının Rebiülevvel ayında hapisten çıkmıştır. On dört yıl süren hapis hayatının şartları, hapsedildiği yer ile ilgili tabakat kitaplarının neredeyse tamamında bir kuyuya⁷⁰ hapsedildiği ifadesi yer almaktadır. Ancak *el-Mebcut*'ta Serahsî'nin hapsedildiği yer ile ilgili imlaen yazdırdığı kısımlarda tedrici bir tekâmül dikkat çekmektedir. İlk olarak kendisi Uzcend'de “mihnet ve bela dolu, esir hayatı yaşadığı, ücretsiz köle gibi bir hayat sürdüğü, üzüntü ve bezginlik diyarı bir hapishaneye konduğunu ifade ettiği halde⁷¹ vekâlet bahsinin son bulduğu pasajda “üzgünlük ve bezginlik diyarı olan o hapishaneden artık çıkmış ve serbestiyet ve hürriyetinin tamamen iade edilmesini bekleyen” şeklinde bir ifade bulunmaktadır ki bu husus, bilhassa *el-Mebcut*'tan hemen sonra kaleme aldirdığı Usul-ü fikh kitabında mevcut “Uzcend Kalesi'nde bir odada (zaviye)”⁷² tabiri ile mukayese edilecek olursa bilhassa *Mebcut*'u bitirdikten sonra aynı kalede olmak üzere daha rahat bir yere nakledildiği sonucuna varılabilir. Serahsî'nin nihayet bu odadan da serbest bırakılmasını müteakip *Şerhu's-Siyeri'l Kebir*'i yazdırmaya aynı hapishanenin bulunduğu Uzcend şehrinde kendisini himayesine alıp hürmet gösteren Emir Gûn'ün evinde başlamış ve fakat “Eman” bahsinin sonuna gelindiğinde, her ne sebepten ise tekrar kaleye dönme emrini almış olduğu görülür. Herhalde bu defa eski cefa dolu “sıcın”e değil *Usûl'ül-fikh* kitabında da bahsettiği “kalede”ki aynı “odaya” (zaviye) dönmüş olsa gerektir. Burada evvelce başlanan *Şerhu's-Siyeri'l Kebir*'i yazdırmaya devam edip “Şurut” bahsinin başına kadar gelindiğinde tam serbestiyetini kazanarak hürriyetini elde etmiştir.⁷³ *el-Mebcut*'ta geçen pasajları dikkate alındığında başlangıçta gayet mihnetli ve tahammülü zor şartları olan hapis hayatı mevzu bahis olsa da tabakat kitaplarında belirtildiği gibi “kuyu” hayatından bahsedilmemektedir. Serahsî'nin hapis hayatının üçte ikisini tamamlamasını müteakip “çok

⁶⁹*el-Mebcut*'ta tarih kayıtlarına bakıldığında XXVII. Ciltte 466 yılı kaydı, XXX. ciltte 477 yılı kaydı yer alsa da bunu doğru olması pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü iki kayıt arasında on yılı aşkın bir süre olmakla birlikte cilt farkı ise üçtür. Serahsî üç cildi on yılda yazdırdıysa otuz cildi 130 yılda yazdırmış olması gerekir ki bu mümkün değildir. Serahsî'nin *el-Mebcut*'u bitirdikten sonra bir yıl daha hapiste kaldığı göz önüne alındığında Serahsî'nin kitabına başlarken tarih kaydını düşürmeyi unuttuğu daha sonra XVII. Ciltte bunu hatırlayarak imla ettirdiği ancak müstensihlerin bir sebeple bu kaydı başa alamadıkları düşünülebilir.

⁷⁰Leknevi, *Fevaid*, s.159; Ömeri, *Mesalikü'l-Ebsar*, c.6, s.80; el-Bağdadî, *Hediyetü'l-Arifin* c.6, s.86; Taşköprüzade, *Miftah*, c.2, s.166; Kutluboğa, *Tacu't-Teracim*, s.52.

⁷¹Serahsî, *el-Mebcut*, c.1, s.2.

⁷²Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl es- Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, Daru'l- Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1971, c.1, s.9.

⁷³Tuğ, “İmam es-Serahsî'nin Hapis Hayatı”, *es-Serahsî Armağanı*, s.43; Taşköprüzade, *Miftah* c.2, s.166.

mihnetli” yerden çıkarılarak bir odaya (zaviye) nakledilmiştir. Hapsin son senesinde bu odadan alınarak Uzgend şehrinde Emîr Gün’ün evine nakledilmiş ve nihayet ömrünün son üç yılını geçirdiği Mergînân’a hürriyetini tam olarak elde etmiş olduğu halde dönmüştür. Onun böyle hapis hayatının sonuna doğru tedricen düzelme gösteren, zaman zaman sert zaman zaman yumuşak bir hapis hayatına tabi tutulması o sırada birbiri ardına değiştiği iddia edilen üç hükümdar ile alakalı olsa gerektir. Her yeni gelen hükümdar kendisini daha iyi bir muameleye layık görmüş olabilir.⁷⁴

Serahsî Özkent’te on beş sene kadar hapis yattıktan sonra 20 Rebi’ul Evvel Cuma, h. 480 de tam hürriyetini elde etmiş ve aynı ayın 30’u pazar günü ömrünün son üç senesini geçirdiği Mergînan’a hareket etmiştir. Mergînan’da evine inip yerleştiği Seyf’ü’l-din b. İbrahim İshak b. İsmail (v.?) ve diğer seçkin arkadaşlarının talebi üzerine Şurut bahsinin başından itibaren Rebi’ul Ahir ayının 24’ü Çarşamba günü imlaya devam edilerek hapis hayatının sonlanmasından kısa bir müddet sonra h. 480 senesi Cumâda’l- Evvel ayının 3’ü olan Cuma günü *Şerhu’s-Siyeri’l Kebir*’in imlasını tamamlamıştır.⁷⁵

Serahsî’nin hayatı, kaldığı yerler, yaptığı yolculuklar ile ilgili hal tercüme kitaplarında herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Ancak *Mebcut*’ta geçen bazı bilgiler Serahsî’nin İslam coğrafyasına hâkim olduğunu bize göstermektedir. *Kitabu’s Siyer* bölümünde devlet başkanının büyük bir şehirden müfreze bir birlik olarak göndermesiyle şehir halkının kazanılan ganimetlere ortak olup olmaması bahsinde “şehir”e Malatya ve Mısayyisa adıyla Adana ilinin Ceyhan ilçesine bağlı şu anki adı Misis olan tarihî bir yerleşim yerini örnek vererek buraların daru’l İslam olduğunu söylemektedir.⁷⁶ Bununla birlikte Dicle Nehri’ndeki su içme âdetinden,⁷⁷ Fırat’ın üzerinde bulunan köprü ve taşımacılıkta kullanılan gemilerin varlığından⁷⁸ bahseder ki bunun iki anlamı olabilir: Birincisi her ne kadar hal tercümelerinde rastlamasak da Serahsî buralara yolculuk yapmış olduğudur. Özellikle Fırat ve Dicle Nehirlerinin Basra Körfezi’ne döküldüğü dikkate alınırsa Bağdat ve Basra’ya yaptığı ilim rihlelerinde görmüş olması muhtemeldir. İkincisi ise o dönemde

⁷⁴ Tuğ, “İmam es-Serahsî’nin Hapis Hayatı”, *es-Serahsî Armağanı*, s.43.

⁷⁵ Tuğ, “İmam es-Serahsî’nin Hapis Hayatı”, *es-Serahsî Armağanı*, s.49; Taşkoprüzade, *Miftah* c.2, s.166.

⁷⁶ Serahsî, *el-Mebcut*, c.10, s.134.

⁷⁷ Serahsî, *el-Mebcut*, c.8, s.298.

⁷⁸ Serahsî, *el-Mebcut*, c.9, s.41.

Orta Asya'da mevcut olan eğitim sisteminde İslam coğrafyasına dair bilgilerin varlığıdır. Âlimler İslam coğrafyasına hâkim olacak bir donanımla yetişmekteydiler. Dolayısıyla gidip görmese bile Serahsî'nin bilgi dağarcığında bu bilgilerin mevcut olması muhtemeldir.

Serahsînin ölüm tarihi bazı kaynaklarda h.483/1090-1091 olarak zikredilirken⁷⁹ bazıları ise “500 yılına doğru” ve “490 yılına doğru” gibi müphem ifadeler kullanmıştır.⁸⁰ Ancak biyografisini yazanlardan İbn-i Kutluboğa (v.879/1474) ve Kefevî'nin (v.990/1582) “Kendisi hapisneden çıkarıldığı zaman hayatının sonuna doğru Fergana'ya gitmiştir” demeleri 483 yılını desteklemektedir. Serahsî *Şerhu's-Siyerî'l Kebir*'inde bu hadisenin 480'de vukua geldiğini ve hemen Merğınan'a giderek hapisnede başlamış olduğu eserinin geri kalan kısmını burada tamamladığını söyler.⁸¹

Son olarak belirtmek gerekir ki biyografi yazarları muhtemelen Merğınan ya da çevresinde vefat eden Serahsî'nin kabrinin nerede olduğu ile ilgili kesin bir bilgiye yer vermeseler de, bugün Serahs'da “Serahsî Baba” diye bilinen bir zatın türbesi bulunmaktadır. Ancak bu türbe bir mutasavvıf olan Ebu Said Ebi Hiyel el Mihnevi'nin (441/1049) hocası olan Ebu'l- Fazl es-Serahsî'ye (414/1023) aittir.⁸²

Eserleri:

Serahsî eserlerinin büyük bir kısmını hapiste iken yazdırmış ve de hapisten çıktıktan sonra tamamlamıştır.⁸³ Eserlerinin tamamında dönemin ilim dili olan Arapçayı kullanmıştır. Ancak bazen diğer dilleri, bilhassa Farsçayı da kullanmıştır.

a. Usulü's-Serahsî⁸⁴:

⁷⁹Bağdadî, *Hediyetü'l-Arifîn*, c.6, s.76; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn*, c.2, s.1580.

⁸⁰Leknevi, *Fevaid*, s.159; Kutluboğa, *Tacu't-Teracim*, s.52; Taşköprüzade, *Miftah* s.166,

⁸¹Hamidullah, “Serahsî”, *DİA*, c.36, s.544.

⁸²Hamidullah, “Serahsî”, *DİA*, c.36, s.541

⁸³Hamidullah, “Serahsî”, *DİA*, c.36, s.546

⁸⁴Ebu'l- Vefa el-Efganî Usulü Serahsî'nin önsözünde onun asıl isminin Nuru Osmaniye nüshasında Buluğus'sulfi'l Usul diye geçtiğini Şerhu's Siyeri'l Kebir'in son babında ise Temhidu'l fusul fi'l usul şeklinde geçtiğini ancak ilkinin doğru olmadığını belirtmiştir.

Usulü'l-fıkıh kitabını h. 479 senesi Şevval ayının son günü olan cumartesi Uzcend'de hapis bulunduğu yerde yazdırmaya başlamıştır.⁸⁵ *Kitabu'l-Mebhut* tamamlandıktan sonra onun dayandığı esasları açıklamak üzere imla ettirilmiştir. Kalın bir cilt⁸⁶ halinde yazdırılan bu eser fukaha metodu ile yazılmış en hacimli eserlerden biridir.⁸⁷

b. Şerhu's Siyeri'l Kebir

İmam Muhammed eş-Şeybani'nin devletler hukukuna dair telif ettiği *Siyerü'l Kebir*'e şerh olarak yazılmıştır. Serahsî hapis hayatının son döneminde Hasrî nüshasına göre h. 479 senesinin Zi'l-ka'de ayının ilk günü olan pazartesi yazmaya başlamıştır.⁸⁸ Daha sonra serbest bırakıldığı h. 480 senesinde Fergana'ya giderek orada eserini tamamlamıştır.⁸⁹ Kalın iki cilt halinde olan bir kitaptır.⁹⁰ İlk defa Haydarabad'da (c.I-IV, 1335-1356), daha sonra da Kahire'de basılmıştır. (c.I-III, 1957-1960) Bu önemli eserin Mehmed Münîp Ayıntâbî (v.?) tarafından yapılan Türkçe tercümesi ise Arapça aslından yaklaşık bir asır önce 1241/1825 de İstanbul'da basılmıştı.⁹¹

c. Sifatü Eşrâti's- Sâ'a ve Makâmâti'l- Kıyâme

Hocası Halvanî'nin (v.452/1060) imla ettirdiği bu eser Serahsî tarafından tertip ve tanzim edilmiştir. Bilinen iki nüshası⁹² esas alınarak yayına hazırlanmıştır.

⁸⁵ Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, c.1, s.9.

⁸⁶ Kutluboğa, *Tacu't-Teracim*, 80.

⁸⁷ Abdulvehhap Hallâf, *İslam Hukuk Felsefesi*, Giriş ve notlar ekleyerek çeviren; Hüseyin Atay, A.Ü.İ.F yayınları, Ank. 1973, s.107.

⁸⁸ Tuğ, "İmam es-Serahsî'nin Hapis Hayatı", *es-Serahsî Armağanı*, s.46.

⁸⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn*, MEB yayınevi, İstanbul, 1971, c.2, s.1114.

⁹⁰ Taşköprüzade, *Miftah* c.2, s.166.

⁹¹ Özel, *Hanefî Âlimleri*, s.43; Muhammed Tayyip Okiç, "Şemsu'l- Eimme es-Serahsî'nin "Şerhu's-Siyeri'l- Kebir" in Türkçe Tercemesi ve Mütercim Mehmed Münib Ayıntâbî'nin Diğer Eserleri", *es-Serahsî Armağanı*, A.Ü.İ.F., Ankara 1965, s.30.

⁹² Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl es-Serahsî, *Sifatü eşrâti's- sâ'a ve makâmâti'l- kıyâme*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr 1446/3, vr. 43a-73b); Paris Bibliothèque Nationale'deki (nr. Arabe 2800, yazma, vr.442b-465b (haz. Zeki Sarıtoprak, Kahire, 1414/1993)

d. Şerhu'z- (Nüketü) Ziyadati'z-Ziyadat

Şeybani'nin *Ziyadatü'z-Ziyadat* adlı kitabında anılan ibare ve işaretlerle alakalı olarak yazdığı bir şerhtir.

e. Şerhu'l-Câmiî's- Sağir

Ebu Yusuf'un teklifi üzerine eş-Şeybani'nin telif ettiği el-Camiu's-Sağir adlı eserin şerhidir.⁹³ Serahsî bu eserini de Özkente hapisshanedeyken imla ettirmiştir. Bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesindedir. Bağdatlı Vehbi'ye ait bölümde 565 numara ile kayıtlıdır.⁹⁴

f. Şerhu'l-Câmiî'l- Kebir

Serahsî Şeybani'nin diğer eserleri *Ziyadati'z-Ziyadat ve Câmi'ü'l-Kebir* gibi *Cami'ü'l-Kebir*'in şerhini de hapiste bulunduğu dönemde imla ettirmiştir. Ebu'l- Vefâ, Darü'l Kütübü'l- Mısıryye ve İstanbul Kütüphanesinde bazı cüzlerinin bulunduğunu kaydetmektedir.⁹⁵

g. Şerhu'l-Muhtasaru't- Tahavi

Taşköprüzade, Serahsî'nin hapisten çıktıktan sonra Tahavi'nin *Muhtasari*'na şerh yazdığını söylemektedir.⁹⁶ İbn Kutluboğa ise bu eserin bir parçasını gördüğünü söylemektedir.⁹⁷

ğ. Şerhu'l-Kitabu'l Kesb

Ebu'l Vefa'ya göre Serahsî'nin bu eseri *el-Mebsut*'un bir cüzüdür ve bazı âlimler daha yararlı olması için onu ayrı bir kitap haline getirmişlerdir. Bu

⁹³Kâtip Çelebi, *Keşfu'z- Zünûn*, c.1, s.561; Tuğ, "İmam Serahsî'nin Hapis Hayatı", *es-Serahsî Armağanı*, s.50

⁹⁴Hamidullah, "Serahsî Maddesi", *DİA*, c.36, s.546.

⁹⁵Serahsî, *Usul*, c.1, s.63.

⁹⁶Taşköprüzade, *Miftah*, c.2, s.166; Bağdadî, *Hediyyetü'l-Arifin* c.6, s.76.

⁹⁷Kutluboğa, *Tacu't-Teracim*, s.50.

eserin bir nüshası Medine-i Münevvere’de Arif Hikmet Kütüphanesi’nde bulunmaktadır. İnce ciltli bir kitaptır.



BİRİNCİ BÖLÜM

TEFSİR- FIKIH İLİŞKİSİNE *EL-MEBSUT* ÇERÇEVESİNDE BİR BAKIŞ

A. BİLGİNİN BÜTÜNLÜĞÜ ÇERÇEVESİNDE TEFİR -FIKIH İLİŞKİSİ

Kur’anı anlamak her ne kadar bir sorun alanı olarak görülse de Müslümanların anlam ve değer dünyalarını inşa ettikleri bir ameliyedir. Onu anlayabilmek indirildiği dönemi ve vahyin geldiği o anın unsurlarını bilmeyi elzem hâle getirmektedir. Vahyin

nazil olduğu kültürü, dili, coğrafyayı başka bir ifadeyle anlamanın dış bağlamını; nerede, kime ne için, ne zaman gibi anlamanın iç bağlamını incelemek gerekmektedir.

Şu an bir metin olarak karşımızda durmakla birlikte ilk vahiyle beraber yirmi üç yıllık inzal sürecinde Kur'an, Allah'ın seç(tiği/kin) bir beşer ile iletişime geçmesidir. Bu iletişim yazılı olmayan sözlü bir iletişimdir. Sözlü iletişim ise tarafları doğrudan bir araya getirir. Bu iletişimde taraflar ya insan-insan ya da tanrı-insandır.⁹⁸ Tanrı ile insan arasındaki iletişim söz konusu olduğunda, iletişimde tarafların ontolojik olarak aynı seviyede bulunması gerektiği söylenemez.⁹⁹ Yalnız insan- insan arasındaki iletişimde iletişime katılanların içinde buldukları durum -en azından ontolojik seviyede- “söz” ile tam olarak iç içe girmektedir. Oysa tanrı ile insan arasındaki iletişimde psişik yapılar arasında herhangi bir kaynaşma, daha doğrusu gerçek iki ayrı psişik yapı yoktur.¹⁰⁰ Bundan dolayı tanrı ile insan arasında bir iletişimden ziyade bir bildirimden söz edilebilir.¹⁰¹ Söz söylendiği sırada konuşan ve muhatap birbirinin karşısındadır. Aslında konuşan ve dinleyen karşı karşıyadır. Tarihin bir zaman diliminde gerçekleşmiş olan bu bildirim, sonradan gelenlerin anlamlandırmasında anlamaya çalışan için anlatan, konuşan ya da yazan aynıdır. Anlayan, dinleyen ve okuyan ise karşı taraftadır. Nihayetinde ortada anlatılan, konuşulan sonrasında ise metinleşerek yazılan vardır. Nüzul döneminde sözlü iletişim olan Kur'an'ın muhatapları onu dinleyen ve anlayan Peygamber ve sahabe iken Kur'anın metinleşmesiyle birlikte muhataplar artık o metni okuyan herkes olmaktadır. Bu iletişimde anlama ise ister nüzul sırasında sözle, ister daha sonraki asırlarda yazıyla ve kitapla olsun, mesajla yüz yüze

⁹⁸ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, Çev. Mehmet Karasan, MEB Yayınları, s.45.

⁹⁹ Bu bağlamda klasik litetaturde emir ve dua cümlelerinin tanımında bu ayırdım ortaya konulmuştur. Emir cümlesi. “Üst makamdakinin alt makamdan, büyüğün küçükten, gücünün zayıftan, yaratanın kullarından bir işi/şeyi yapmasını istila’ yoluyla (zorla ve güç kullanarak) istemesidir.

وَاذْكُرْ أَهْلَ بَيْتِكَ إِذَا قَامْتَ إِلَى الصَّلَاةِ وَارْتَضِعْ لَهَا خَلْقًا كَالصَّالِحِينَ

“Hani meleklerle, secde edin! Demiştik.” (Bakara, 2/34) ayeti emir cümlesine örnektir.

Dua cümlesi “kulların yaratandan bir işi/şeyi yapmasını tazarru’ yoluyla (boyun bükerek, yalvararak) istemesidir.

رَبِّ اجْعَلْ لِي سُبْحَانَكَ عِلْمًا وَسِعَتْ جَنَّتُكَ

“Nuh (As.)’ın “Beni ve ailemi bağışla.” (Nuh suresi, 71/28) şeklindeki duası bu cümle türüne örnektir.

¹⁰⁰ Esasen burada tanrı- insan münasebetindeki ontolojik farklılık tefsirin imkânını ortaya çıkarmaktadır. Bununla ilgili olarak tefsire neden ihtiyaç duyulur sorusunun cevabını Zerkeşi şu şekilde anlatır: “Huveyy, “Tefsir hem zor hem de kolay bir ilimdir. Tefsirin zorluğu çeşitli yönlerden kendi gösterir. Burada en önemli zorluk, Kurân’ın Allah kelamı olmasıdır. İnsan, Allah’ın muradına, Kur’an’ı dinlemekle ulaşamaz. Allah’a ulaşma da mümkün değildir. Ancak şiirler ve darb-ı meseller böyle değildir. İnsan onun ilmine (manaya) duyarak, duymanı duyarak ulaşabilir.” (Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulumi’l-Kurân*, Mektebe Daru’t-Turâs, Beyrut ty., s. I/16.

¹⁰¹ Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, Alfa yayınları, İstanbul 2000, s.91.

gelen insanın şuurunda oluşan bir süreçtir. Yani bu “anlama”nın ortaya çıktığı, bir ucunda “söyleyen”in (muhatapın) diğer ucunda da “kendisine söylenen”in (muhatapın) bulunduğu bir süreçtir. Bu mutlaka anlayanın yaşadığı zihinsel sürecin ve ferdî şuurun ürettiği bir şeydir. Anlamanın gerçekleştiği yer, insan zihni ve şuurudur. Anlamanın gerçekleşebilmesi için başka şartların, araçların da bulunması gerekir.¹⁰² Özellikle Kur’an’ın metni/yazılı söylemi¹⁰³ Kur’an hitabının (sözlü söylem) kronolojik sırasını, hitap ortamının şartlarını, muhatapların vahiy karşısındaki tutumlarını, hislerini, sevinçlerini ve üzüntülerini yansıtmamaktadır. Kısaca sözün yaşayan canlılığı yazılı metinlerde kaybolmaktadır.¹⁰⁴ Dolayısıyla canlılığını kaybetmiş bu metnin; zaman, mekân, dil bakımından bizden ayrı bir dünyadan geldiğini ve bununla beraber anlamayı daha da güçleştiren birtakım kültürel, dilsel vb. etkenlerin bulunduğunu söyleyebiliriz. Bizden uzak bir zamandan farklı bir dille aktarılan, aşına olmadığımız ve anlamı kapalı bir metni kendimize yakın, anlaşılır ve gerçekliği olan bir şey olarak ortaya çıkarmak için yorumlama faaliyetine ihtiyaç vardır.¹⁰⁵ Bu nedenle “anlatan”ın (sözü söyleyenin) karşımızda olmadığı yazılı bir metinde “söylenen”in tam ve doğru anlaşılabilmesi için yorumlama faaliyetinde “söz”ün *tabii bağlamına* başvurmak gerekir. Sözün tabii bağlamı çerçevesinde onun ilk muhatapları, ilk işlevi, ilk zamanı, ilk mekânı kast olunmaktadır.¹⁰⁶ Bu nedenle tarihin içinden gelen bir kitap olan Kuran’ı doğru anlamak, onu ilk muhataplarının nasıl anladıklarıyla doğrudan ilişkilidir. Çünkü onlar yanlış anlasalardı, anlatan özne buna müsaade etmez, anlaşıl(maya)nı doğrulamayarak onu yeniden ifade ederdi. Sözün ilk muhatapları tabii bağlamın diğer unsurları olan sözün söylenme sebebi, söylenme zamanı ve söylenen mekâna hâkim oldukları için onlar Kur’an’ı şu anki gibi yorumlanmayı gerektiren bir metin olarak görmemişlerdir.¹⁰⁷ Çünkü Kur’an, yaşanan hayata müdahale eden, insanları

¹⁰² Halis Albayrak, *Tefsir Usulü*, Şule yayınları, İstanbul 2009, s.123.

¹⁰³ Söylem; Sözlü ve yazılı dil arasındaki ayrımın belirtilebilmesi için bir ön kavrama ihtiyaç duyulmuştur. Bu ön kavram ise söylemdir. Dil bir söylem içinde konuşulmakta ve yazılmaktadır. Söylem zamansal olarak ve bir şimdi içinde gerçekleşir. Ve bir dizi karmaşık göstergeler yardımıyla (şahıs zamirleri) aracılığıyla konuşmacıya geri göndermeler yapar. Söylem her zaman bir şeyler hakkındadır. Söylem betimlemek, tasvir etmek, anlatmak zorunda olduğu dünyaya göndermeler yapar. Dilin sembolik işlevi söylem içinde gerçekleşir. (Süleyman Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kuran*, Ankara Okulu yayınları, Ankara 2015, s.36.)

¹⁰⁴ Gezer, *Sözlü Kültürden*, s.36.

¹⁰⁵ Osman Bilen, *Çağdaş yorumbilim kuramları*, Kitabiyat, Ankara 2002, s.24.

¹⁰⁶ Düccane Cündioğlu, *Kur’an’ı Anlama’nın Anlamı*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1998, s.19.

¹⁰⁷ Cündioğlu, *Kur’an’ı Anlama’nın Anlamı*, s.23.

etkileyen ve onları yeni bir tutum almaya teşvik eden bir yapıda olmuştur. Bu açıdan Kur'an ilk dönemde hayata tatbik edilen bir sözler bütünüdür.¹⁰⁸ Bu nedenle Kur'an'ı gerçekten anlamak, hayatın değişen görünümleri karşısında Kur'an-ı Kerim'in ön gördüğü reel cevapları almak ve hayata taşımakla gerçekleşebilir. Vahyin muhatapları ise bunu gerçekleştirmiştir.

Bütün bu anlama ve yorumlama çabası aslında Kur'an'ın tefsiridir. Yukarıda bahsettiğimiz ilk muhataplarının anlamaya dair tutumları kavramsal düzeyde art zamanlı olarak tefsir, te'vil, fıkıh kavramlarının anlam sınırlarını ortaya koyar. Başka bir ifadeyle Kur'an'ın hitabullah döneminde sahabenin anlaması, sonraki süreçte kitaba dönen Kur'an'ı anlamaya önemli bir referanstır. Anlamla ilgili literatürde karşımıza çıkan tefsir, te'vil ve fıkıh üçlemesinde fıkıh kavramının ön plana çıkmış olduğunu görürüz. İbn-i Hazm bu konuda *sahabe ve sonrakilerden (müteşekkil) fetva ehli* adında bir "risale" kaleme almıştır. Bu risaleye göre fetva veren sahabe sayısı 162'dir. Sahabe zamanında verilen fıkıhla dair fetvaların sayısı 20.000'i geçmektedir. Bu sayısal veriler, sahabenin hayatın gündelik sorunlarına daha fazla ihtimam gösterdiği gibi bir ihtimali düşündürmektedir.¹⁰⁹ Ancak Sahabenin ikinci dönemi diyebileceğimiz Hz. Peygamber sonrası süreçte sahabe, hedef kitleleri olan mevaliye Kur'an'a dair açıklamalarda bulunmuştur. Mevali, tabula rasa (boş levha) durumunda iken vahyin tabii bağlamından yani vahyin dilinden, kültüründen, coğrafyasından uzak bir hayat sürmüşlerdir. Sahabenin büyük bir kısmı bu hedef kitleye, vahye dair palyatif/sınırlı açıklamalarda bulunmuşlardır. Genellikle var olanı, yaşanılanı aktarma şeklinde olmuştur. Ancak müçtehid sahabiler Kur'an'ın anlaşılmasına dair Kur'an'ın bütünüyle ilgili açıklamalarda bulunmuşlardır. Bunun en tipik örneği Abdullah b. Abbas ve tefsiridir. Dolayısı ile tefsir, te'vil, fıkıh olmak üzere üç başat kavram karşımıza çıkmaktadır. Tefsir/te'vil ilmi ve kavramlarını açıklamak ve yine bir anlama ameliyesi olan fıkıh ilmini ve kavramını açıklamak ve aralarındaki ilişkiyi ortaya koymayı gerekli görmekteyiz. Bu aynı zamanda Serahsi'nin Mabsut özelinde zihin dünyasında tefsir fıkıh bütünlüğünü ortaya koyması açısından da önemlidir.

¹⁰⁸ Gezer, Sözlü Kültürden, s.250.

¹⁰⁹ İbrahim Hakkı İmamoğlu, *Celaleddin es-Suyuti ve Kur'an İlimlerindeki Yeri (El- İtkan Örneği)*. (Basılmamış doktora tezi), A.Ü.S.B.E, Ank. 2011, s. 46.

Tefsir Kavramı

Lugatta tefsir kelimesinin, köken itibari ile f-s-r {فسررر} ve taklib tarikiyle s-f-r {سرفرر} kökünden geldiği söylenebilir. F-s-r {فسررر} beyan anlamında olup bir şeyi açıklamak, izah etmek,¹¹⁰ örtülü olanı açmak¹¹¹ demektir. S-f-r {سرفرر} ise lafzî yakınlığından dolayı bu kelimeye anlamca da yaklaşmaktadır. Bundan dolayı *et-tefsir* {التفسرر} kelimesinin kalp tarikiyle s-f-r kökünden geldiği de söylenmektedir. Sabah şüphe götürmez bir şekilde etrafı aydınlattığında {اسرفرر ال رر} ve kadın yüzündeki örtüyü açtığına {رراسرفرر و المررع رره و} denilir.¹¹² Bunun için yolculuğa sefer ismi verilmiştir. Zira yolculuk kişinin ahlaki durumunu ortaya çıkarır.¹¹³ Bu iki kök, lafız olarak birbirine yakın olduğu gibi mana olarak da yakındır.¹¹⁴ Emin el-Huli'ye göre de f-s-r ile s-f-r kökü açmak manası üzerinde birleşir. Fakat s-f-r, görünen ve maddi olan bir şeyi açmak manasını ifade ederken f-s-r gizli ve manevi olan bir şeyi açmak ve açıklamak anlamına gelir.¹¹⁵

F-s-r kökünün mastarı fesr ifadesi kapalı olanı keşfetmek anlamındayken tef'îl babından gelen mastar olan tefsir kelimesi müşkil bir lafızdaki muradı, kast olunanı keşfetmek, açığa çıkarmak anlamındadır. {فسررر} denildiğinde sözün manasını beyan etmek ve o sözü ortaya çıkarmak anlaşılır. Aynı şekilde {نأسرفرر ره ارارر} denildiğinde de kolunu açmak, ortaya çıkarmak anlaşılmaktadır. Yani bir şeyi gizli olan yerinden açık bir yere koymak, açığa çıkarmak demektir. Bu iki kalıp yani {فسررر} ve {فسررر} aynı anlamı içermektedir. Kişi “Bir şeyi izah ve beyan ettim.” demek istediğinde {نأسرفرر ره ارارر} ya da {نأسرفرر ره ارارر} şeklinde ifade edebilir. Her ikisi de aynı anlama gelmektedir.

¹¹⁰ Muhammed Hüseyin Ez-Zehebi, *et-Tefsir ve'l Müfessirun*, Daru'l Hadis, Kahire 2005 c.1 s.17.

¹¹¹ Firuzabadi, *El-Kamus 'ul Muhit*, Matbaatü's Saade, Mısır ty. c.2 s.110.

¹¹² İsmail b. Hammad el- Cevherî, *es-Sihah Tacu'l luga ve Sihahu'l Arabiyye*, Daru'l Kitap, c.2 s.686.; Bedreddin Muhammed bin Abdullah ez-Zerkeşi, *el- Burhan fi Ulumi'l Kur'an*, Tahkik; Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim, Daru'l İhya, yy. 1957, c.2 s.147.

¹¹³ Muhabbeddin Ebi Fayz es-Seyyid Muhammed Murtaza Hüseyini el- Vasiti ez- Zebidi, *Tacu'l Arûs min Cevahirü'l Kamus*, Daru'l Fikr, Beyrut 1994 c.6, s.574.; Muhyiddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Süleyman el- Kafiyeci, *Kitabu't-Tefsir fi Kavaidi İlmi't-Tefsir*, A.Ü.İ.F yayınları, Ankara 1989 s.46.

¹¹⁴ Ragıp el- isfehani, *Müfredat Elfazi'l Kur'an*, terc; Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul 2007, s.725.

¹¹⁵ Emin el-Hûlî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, Terc: Mevlüt Güngör, İstanbul, 1995, s.13.



Tefsir kelimesi te'fil babından olup bu bab teksir yani mübalağa ifade Bu aynı { اَلْبُرُوءَاب } { غَلْذَرَر } “Kapıyı çok fazla kilitledim.” demek etmektedir.

gibidir. Sanki tefsir de “bir sureden sonra diğerini, bir ayetten sonra diğerini ekledim, devam ettirdim” demektir.¹¹⁶ Bu kökte ‘نَسْرَر’ ile ‘نَسْرَر’ kalıpları aynı anlama gelmektedir.

{ نَسْرَر } ile { نَسْرَر } aynı anlama gelmektedir. Bu iki kelime doktorun suya bakması anlamına gelir.¹¹⁷ Cevheri’ye (v.400/1009’dan önce) göre “idrar”, hastalığın nedenini, sebebini ortaya çıkarmakta, bundan dolayı doktorlar hastalığın illetini bulmak için hastanın idrarına bakmaktadır.¹¹⁸ Müfessir ise ayete manalarını beyan ve hükümlerini ortaya çıkarmak için bakmaktadır; dolayısıyla, bir şeyin anlamının, açıklamasının bilinmesi o şeyin tefsiri demektir.¹¹⁹

Serahsî, tefsir kavramına fıkıh usulünün alt başlığı olarak bakmaktadır. Bu bağlamda beyan ve müfessir olmak üzere iki temel kavrama bakmak gerekmektedir. Müfessir bir hükmün elde edilmesi için kesinlik ifade eden lafzın karşılığı olarak kullanılmaktadır. Anlamdaki bu kesinlik, ihtimal taşımadığından tevile de gerek yoktur. Bu yönüyle müfessir, zahir ve nass kavramlarından daha fazla kesinlik içermektedir.¹²⁰ Bununla birlikte tefsiri, açıklama işini beyan olarak nitelendirmekte ve muhatab için örtülü olan manayı açıklamak ve izah etmek olduğunu söylemektedir.¹²¹ Muhatabın sözden kastedilenin ne olduğunu anlaması gerekmektedir. Sözü söyleyenin kastı anlaşılmadığı zaman muhatab için beyan elzem hâle gelir.¹²²

Tefsir kelimesi keşfetmek, ortaya çıkarmak anlamında dilde iki şekilde kullanılır. Birincisi hissî keşif, diğeri ise aklî keşiftir. Hissî keşif, duyguların ya da his ile bilinebilecek anlamların ortaya çıkması; aklî keşif ise

¹¹⁶ Zerkeşi, *el-Burhan*, c.2 s.147

¹¹⁷ Ebi'l Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyya, *Mu'cem Makayîsu'l Luğa*, Daru'l ihya, Kahire h.1368, c.3 s.504; Ragıp el-İsfahanî, *Müfredat*, s.1140.

¹¹⁸ Cevherî, *es-Sihah*, c.2 s.781.

¹¹⁹ İmam Allame Ebi'l Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mekrum İbn Manzur, *Lisanü'l Arap*, Müessesetü'l A'lemi, Beyrut 2005, c.3, s.3033.; Firuzabadi, *Kamus*, c.2 s.110.; el-Vasiti, *Tacu'l Arûs*, c.6, s.574.

¹²⁰ Serahsî, *Usul*, c. 1, s. 165.

¹²¹ Serahsî, *Usul*, c.2, s.29.

¹²² Serahsî, *Usul*, c.2, s.29.



aklın kullanılarak bilinebilen manaların ortaya çıkmasıdır. Keşfin akli olarak kullanılması, hissî kullanılmasına göre daha fazladır.¹²³

Tefsir'in Istılahi/Terim Anlamı

Kur'an'ın manalarını ortaya çıkarmak; müşkil lafızlardan, zahir manalardan Allah'ın muradını keşfetmek, ihtiva ettiği hükümleri çıkarmaktır.¹²⁴ Bunu yapabilmek için lügat, nahiv, sarf, ilm-i beyan, usûl-i fıkıh ve kıraat ilmine müracaat edilmektedir. Ayrıca sebab-i nuzûl ve nasih-mensuh ilmine de ihtiyaç duyulur.¹²⁵ Ayrıca kabul gören bir mana da şudur: "Tefsir, ayetlerin nuzûlü, bunların ihtiva ettiği çeşitli yönler ve olaylar, iniş sebeplerini bilmek; Mekki-Medeni, muhkem, müteşabih, nâsîh-mensûh, hususi-umumi, mutlak-mukayyed, mücmel-müfesser ayetleri tesbit etmek; helal ve haram, vaad ve vaid, emir ve nehiy, ibretli ifade ve emsal'ul Kur'an'a uymaktır."¹²⁶ Bu birkaç tanımı bir araya getirerek şöyle söylemek mümkündür: Sarf, nahiv ve belagat gibi dil bilimlerinden; esbab-ı nuzûl, Mekkî-Medenî gibi durumlar için hadis ve tarih ilimlerinden; mantık ve fıkıh usûlü gibi yöntem bilimlerinden yararlanılarak Kur'an'ın manalarının açıklanmasını ve hüküm çıkarılmasına yardımcı olan bir ilimdir.¹²⁷

Tefsirin istılahi anlamı, daha iyi anlaşılabilmesi için bir metaforla ifade edebilir: Bir köye geceleyin bir kitap gelse tüm köy halkı o kitabın ne olduğunu anlamak ve içindekileri okumak için toplansa da kitabın okunmasını sağlayacak ışık olmadan okumak mümkün olmaz. İşte tefsir ilmi o kitabın okunmasını sağlayan ışık gibidir.

Tevîl Kavramı

Tefsirin fıkıh ile ilişkisini anlamak için te'vil-tefsir ilişkisini açıklamanın gerekli olduğunu düşünmekteyiz. Tevil kavramının fıkıhla (ilmiyle) ve tefsirle (ilmiyle) birçok yönden ilişkisi bulunmaktadır. Semantik

¹²³ Zehebi, *et-Tefsir ve'l Müfessirun*, s.17.

¹²⁴ ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, c.2, s.147.; Zehebi, *Et-Tefsir ve'l Müfessirun*, c.1, s.17.; Muhammed Abdü'l Azim ez-Zerkani, *Menahilü'l İrfan fi ULumi'l Kur'an*, Darü'l Kitabu'l Arabî, Beyrut 1995, c. 2, s.6.

¹²⁵ Zerkeşi, *el-Burhan*, c.2, s.149.

¹²⁶ Zerkeşi, *el-Burhan*, c.2 s. 147.

¹²⁷ Abdulhamit Birişik, "Tefsir" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV yay İstanbul, c.40 s.281.

açından te'vil, e-v-l {و-ل} kökünden gelmekte olup tef'il kalıbına aktarılması ile ortaya çıkan mastardır. Lugatte “dönmek, rücu’ etmek” anlamında, sözlerin ve işlerin, gaye ve maksadını tespit edip bildirmektir.¹²⁸ Aynı zamanda âkıbet anlamına da gelmektedir. “Bu sözün te'vili nedir?” denildiğinde, onunla murad edilen şeyin sonunda olan kastedilmektedir. Ayet-i kerime’de; { ۝ ۵ ۝ }¹²⁹ “sonunuzun ortaya çıktığı, geldiği gün” anlamındadır.¹³⁰ Te'vil kelimesinin aslının “idare etmek, yönetmek, siyaset” anlamında ‘iyale’ {إيالة} kökünden geldiği de söylenmiştir.¹³¹ Zemahşeri (v.538/1144) bu kelimenin içindeki siyaset manasına işaret ederek kelimenin kendisinden türediği “âlâ” {الاء} fiilinin, “sâse” {سرسر} (yönetip idare etti) ile aynı anlamda olduğunu söyler. Yani te'vil, nassın akli manasını ince bir siyaset ile elde etmektir.¹³² Bir başka deyişle, sanki sözün te'vilini yapacak kişinin siyasetle, kelamın sahip olduğu manaları idare edip uygun olan manayı içlerinden seçmesi ve yerine koymasındır. Te'vil ile ilgili tüm tartışmalar, kelimenin içinde var olan bu siyasetin dengeleri üzerinde meydana gelmiştir.

Lafız-mana, asıl-fer’ ve akıl-nakil dengelerini korumak sürekli problem olmuştur. İctihat farklılıkları da bu muhtelif dengelerden neşet etmiştir.¹³³ Bundan dolayı bu dengeyi kurmak tevil ile mümkün olmaktadır. Tevilin, lafız içindeki manayı bulmak/çıkarmak ve bu ameliye yapılırken lafzın dışına çıkmamak olduğunun gözden kaçırılmaması gerekmektedir.

Te'vil'in Istilâhi Anlamı

Te'vil, ayetin lafzını zahirinden, taşıdığı muhtemel olan manaya hamletmektir. Yahut zahiri¹³⁴, muhtemel manaya çevirmek, sarfetmek, zahir anlamın götürdüğü manalardan birini tercih etmektir.¹³⁵ Buna bir örnek vermek

¹²⁸ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arap*, c.1, s.187.

¹²⁹ A'raf, 7/53

¹³⁰ Zerkeşi, *el-Burhan*, c.2, s.148.

¹³¹ Zerkeşi, *el-Burhan*, c.2, s.148.

¹³² Carullah Fahr Havarizm Muhammed b. Ömer ez-Zemahşeri, *Esasü'l Belağa*, tahkik; Muhammed Ahmet Kasım, Mektebetü'l Asriyye, Beyrut, 2005, s.31.

¹³³ Mehmet Görmez, *Sünnetin Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Otto yayınları, 2014 s. 48.

¹³⁴ Zahir kelimesi Serahsi’de şu şekilde tanımlanmaktadır. “Herhangi bir çaba gerektirmeksizin duyulduğunda (duyulanın) bizzat kendisiyle anlamın bilindiği şeydir. Lafzın manaya konulduğunda ortaya çıkan eşleşme, şüphenin akli birtakım işlerin önüne geçtiğidir.” (Serahsi, *Usul*, s. 164)

¹³⁵ Zerkeşi, *el-Burhan*, c.2, s.148; ibn Faris, *Mu'cem*, s.504.

gerekirse { يخررر المرر يرر المرر و مخررر المرر يرر المرر } ayet-i kerimesinin zahirinden anlaşılan ölüden (yumurta) diriyi (kuşu), diriden (kuştan) ölüyü (yumurta) çıkarması keyfiyetidir. Bu ayetten “Kâfir babadan mü’min çocuk veya cahilden âlimin meydana getirilmesi” gibi bir mana çıkarılmak istenirse buna te’vil denir.¹³⁶

Usûlü’l-fıkıh ve kelim âlimlerinin yaptığı bir başka tanımda ise istinbat yoluyla dinî ilimlere yani kitap ve sünnete muvafık olmak kaydıyla ayetin manasını bir önceki ve bir sonraki manaya uyacak şekilde muhtemel olan vecihlerden birine sevkettir.¹³⁷

Zerkeşi, te’vilin tanımına “kelamın muktezasına göre olmak şartı ile şeriatin ruhuna uygunluk” ilkesini de yerleştirir. Şöyle tanımlar:

{ التویل هو التفسر بالمقتضی یه ال ک م و المقتضی یه نوع ال عر ع }

“Te’vil, bir şeyi kelamın muktezasından ve şeriatin gücünden elde edilen mana ile tefsir etmektir.”¹³⁸

Bir kısım âlime göre ise tefsir ile te’vil aynı manadadır. Hatta bu görüşte olanlara göre tefsir ile te’vil müradıftır.¹³⁹ Selef (mütেকaddim) âlimlerine göre tefsir ile te’vil aynı anlamdadır. es-Suyutî *el-İtkân*’ında Ebu Ubeyd’den (v. 224/838) -mutekaddimundan olan bir kişidir- yaptığı alıntıda bunların her ikisinin aynı manada olduğunu ifade etmektedir.¹⁴⁰ Mücahid’in (v. 103/721) şu sözü “Âlimler (kur’an’ın) te’vilini bilirler.” ve İbn Cerir et-Taberi’nin (v. 310) “Bu ayetin te’vili şudur.” ya da ‘Te’vil ehli bu ayete muhalefet etti.” gibi ifadeleri tefsir ile te’vil’in aynı anlamda algılandığının göstergesidir.¹⁴¹ İbn Arâbi’ye göre tefsir ve te’vil aynı anlamdadır. Çünkü Allah { وِل ی مودرم بم إررل إِل نذررر برر المرر و س ررر ففسرر ر }¹⁴² buyurmaktadır.¹⁴³

Bu

¹³⁶ Ali b. Muhammed b. Ali Cürçani, *Kitabu’t-Ta’rifat*, Darü’l-Kütübü’l- Arabî, Beyrut, 1996, s.62.

¹³⁷ Zehebi, *et-Tefsir ve’l Müfessirun*, c.1, s.19, Kafiyeci, *Kitabü’t Teysir* s.47.; Ömer Nasuhi Bilmen, *Tefsir Tarihi*, s.98; Suyuti, *el-itkan*, c.2, 491.

¹³⁸ Zerkeşi, *el-Burhan*, c.2, s.161

¹³⁹ Firuzabadi, Mütercim Asım Efendi, *el-Okyanusu’l Basit fi Tercemeti’l Kamusu’l Muhit*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, c.3, s.2254; Suyuti, *İtkan*, c.2, s.445,

¹⁴⁰ Her ne kadar bu ifade el-İtkân’da geçse de bu eserin bir tahkikinde “böyle bir sözü Ebû Ubeyd’in eserlerinde bulamadık.” denilmiştir. Ancak es-Suyutî’nin ulaşabildiğimiz tüm baskılarında bu ifade geçmektedir. (es-Suyutî, *el-İtkân*, Dar İbn-i Kesir, Beyrut 1996, II/1189.)

¹⁴¹ Zerkani, *Menahil*, c.2 s.8.; Zehebi, *et-Tefsir ve’l Müfessirun*, c.1, s.20.

¹⁴² Furkan,25/33

¹⁴³ İbn Faris, *Mu'cem*, Daru'l ihya, Kahire, h.1368, c.3 s.504.



görüŖe göre Kur'an'da te'vil kelimesi pek çok yerde geçmektedir. Bu ayetlerde kullanılan te'vil kelimesi tedebbür, tefsir, takdir etmek anlamındadır. Al-i İmran suresi 8. ayette¹⁴⁴ geçen te'vil lafzı beyan, keŖf ve izah anlamındadır.¹⁴⁵

Bir grup ulema ise bu görüşe katılmamışlardır. Onlara göre tefsir ve te'vil ayrıdır. Tefsir te'vilden daha umumi manadadır. Tefsir çoğunlukla garip lafızların ve müfred manaların açıklanmasında, te'vil ise kelimelerin manası ve cümlelerde kullanılır. Bazıları tefsiri “kelimenin sadece bir manasını açıklama”, te'vili ise “bazı delillere dayanarak kelimeyi eş ve benzer muhtelif manalardan birine tevcih etmek” olarak açıklamıştır.¹⁴⁶ Bir başka deyiŖle müfessirin görevi, “manayı tespit için bulgular elde etmektir”. Te'vil ise “zihinsel hareketlerle gaye üzerinde düşünmektir”. Tefsirde özne ile nesne arasında doğrudan bir ilişki yoktur. Fakat te'vilde böyle bir ilişki söz konusudur.¹⁴⁷

Ragıb el-İsfehani'ye göre tefsir, “lafızlar üzerinde yapılan tasarruftur”. Oysa te'vil, “mana üzerinde yapılan akli tasarrufa” denir. Dolayısıyla tevil zahiri anlamak için yapılan zihni faaliyettir. Bu akli tasarruf, zihni faaliyet sadece lafızlara bağlı kalarak yapılamaz. Te'vil'in bu yönünü ibn Manzur Ŗöyle açıklar: “Te'vil farklı anlamlara gelen kelamın tefsiridir, bu da ancak lafzın dışında bir açıklama ile gerçekteŖir.”¹⁴⁸ Aslında tefsir ve te'vil birbirlerinin sebep sonuçlarıdır. Tefsir, te'vilin ilk aşaması, te'vil de tefsirin sonunda varılan anlamdır.¹⁴⁹ Bir başka deyiŖle tefsir “malumat” edindirir. Yani müfessir manayı tespit için ön bilgiler verir. Bu, tıpkı tabibin hastanın idrarına bakarak birtakım bulgular elde etmesi gibidir.¹⁵⁰ Te'vil yapan kiŖi ise bu bulguları yani malumatı alan ve onun verdiği öncülleri zihni faaliyetle sonuca bağlayan kiŖidir.¹⁵¹ Bu nedenle tefsire dayalı olmayan te'viller isabetli olamazlar. Te'vile doğruluğunu, isabetli olmasını kazandıracak olan malumatı sağlamak tefsirin

﴿فَأَمَّا الَّذِينَ بَدَّلْنَا لَهُمْ دِينَهُمْ فَمِنْهُمْ أُولُو قُلُوبٍ مَّرَدَّةٍ مَرْتَبَةٌ مِنْهُمْ أُولُو قُلُوبٍ مَّرَدَّةٍ مَرْتَبَةٌ مِنْهُمْ أُولُو قُلُوبٍ مَّرَدَّةٍ مَرْتَبَةٌ مِنْهُمْ﴾¹⁴⁴

¹⁴⁵ Zerkani, *Menahil*, c.2 s.7,

¹⁴⁶ Suyuti, *el-İtkan*, c.2, s.445, Ebi'l Kasım el-Hüseyin b. Muhammed Ragıb el İsfahani, el-Müfredat fi Garib'il Kur'an, Dar'ül Marife, Beyrut, s.381.; ZerkeŖi, *el-Burhan*, c.2, s.150.

¹⁴⁷ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s.47.

¹⁴⁸ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arap*, c.1, s.187.

¹⁴⁹ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s.48.

¹⁵⁰ Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı, (Mefhumun Nass)*, Kitabiyat, Ankara 2001, s.273.

¹⁵¹ İbn Rüşd'e göre; te'vil sözün muhtevasının dışında hakikat değildir. Te'vil aslında öncüllerin neticeye bağlanmasıdır. Ona göre te'vil, nassları akla ve vakiya uygulama çalışmasıdır. Allah'a, ahiret gününe, peygambere iman ile ilgili ayet ve hadislerin dışında bütün nasslar te'vil edilebilir.

vazifesi iken, bunda beşerin müdahalesi te'vildeki gibi değildir. İnsanın nassı anlamada ve delaleti tespit etmede rolü, ancak te'vil ile ortaya çıkar. Zira tefsir sadece metnin üzerindeki kapalılık perdesini aralamaktır. Te'vil ise metinden akıl yardımıyla bir netice almaktır.¹⁵²

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız tefsir ve te'vil arasındaki ayrım aslında ilk asırlarda çok nettir. Zerkeşî (v.794/1392) bu bağlamda İbn Abbas'ın şu sözünü nakleder: “Müfessir, nakilci; te'vil eden ise istinbat eden kimsedir.”¹⁵³

Erken dönemde te'vil, içtihad kavramını da içine alan bütün nassları anlamak için kullanılmıştır. Bu nedenle ayetlerden istinbat yoluyla hüküm çıkaran fakihler, aslında tefsirin onlara verdiği malzemeyi derin anlama kabiliyetleriyle te'vil edip hükmü sonuca bağlıyorlardı. Bir başka deyişle tefsir ile fıkıh arasındaki ilişkide tevil fıkha daha yakın olup bu iki kavram arasında bir köprü vazifesi görmektedir. Nitekim Hz. Peygamber İbn Abbas'a şöyle dua etmiştir:

{اللهم نق لنا الدين و لم الكون}

“Allahım! Onu dinde fakih kıl ve ona te'vil'i öğret.”

Te'vil erken dönemde daha yaygın bir kullanıma sahiptir. Kur'an, kendisinin anlaşılması için tefsiri değil te'vili kullanmıştır.¹⁵⁴ Elimizdeki ilk rivayet tefsiri olan Taberî'nin tefsirinin adı *Cami'u'l- Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*'dır. Fakat te'vil kavramı İslam dünyasının geçirdiği sosyal değişim, gelişim ve kaçınılmaz olarak bunlara eşlik eden siyasal, düşünsel cereyanlar içerisinde anlam kaymasına, hatta anlam değişmesine uğramış ve sapık/gulat/heteredoks fikirlerin ispatlanması girişimi olarak nitelenmiştir. Özellikle muhkem ve müteşabih konusundaki tartışmalar te'vil kavramı aleyhine bir durum yaratmış ve tefsir te'vile tercih edilir olmuştur.¹⁵⁵ Te'vil kavramı İslam toplumunun geçirdiği bu değişim ve problemler ile anlam kaymasına uğrayan kelimelerin başında gelir.¹⁵⁶

¹⁵² Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s.48.

¹⁵³ Zerkeşî, *el-Burhan*, c.2, s.150.

¹⁵⁴ Orhan Karmış, *Tefsir ilminde Te'vilin Yeri*, AÜİF, Basılmamış Doktora tezi, s.115.

¹⁵⁵ Mevlüt Erten, *Nass-Yorum İlişkisi*, Ankara Okulu, Ankara, 2013, s 52.

¹⁵⁶ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s.20.

Başlangıçtan günümüze gelen tarihî seyir içerisinde Kur'an'ın açıklanması ve yorumlanması faaliyeti sadece Tefsir ilmi çerçevesinde ele alınamaz. Kelam, fıkıh, ahlak, tasavvuf, felsefe vb. sahalarda İslam âlimlerinin sarfettiği çabalar da Kur'an'ı anlama ve yorumlama çabalarının bir parçasıdır.¹⁵⁷ Bu tarihî seyir içerisinde ilimler, disiplinler olarak bölünmüş ve ayrılmıştır. İlk döneme bakıldığında böyle bir ayrışma yoktur.

Serahsî Peygamber'e inzal olan vahyi ikiye ayırmaktadır. Zahirî vahiy olarak Cibril vasıtası ile geleni, batınî vahiy olarak ise Peygamber'in ayete kavli beyanı ve fiili uygulanmasında kalbine izhar olan ilham olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla Peygamberin (s.a.s) tebliğ ettiği vahyi hayata tatbik etmesi de yine vahyin bir çeşididir.¹⁵⁸ Hz. Peygamber'in yaşamın tam da ortasında olduğu, etrafını sahabelerin sardığı nüzul çağında söylediği her söz ve yaptığı her şey Serahsî'ye göre {التر للفرول رسرول ررریم} “Muhakkak ki bu Kur'an, kerim olan Resul'ün sözüdür.”¹⁵⁹ ayetinin de işaret ettiği üzere Kuran'ı hayata tatbikidir.¹⁶⁰ Aslında Kur'an hayata tatbik edilen sözler bütünü ise bunu ilk ve en iyi yapan Peygamber'di. Bu anlamda bu durumu en cami' şekilde Hz. Aişe'nin “Onun hayatı Kur'andı.”¹⁶¹ sözü de ifade etmektedir.

Nuzül asrında vahyin ilk muhataplarının gayesi Kur'an'ı yaşamaktır. Hz. Peygamber'in canlı ve hayatla iç içe kişiliğiyle tebliğ ve tebyin ettiği Kur'an ayetlerini sahabe ezberlemiştir. Hz. Peygamber ise Kur'an ayetlerini hem insani yapıp etmeleriyle (haliyle) hem de sözleriyle (kavliyle) tefsir etmiştir. Bir rivayete göre Peygamber'in (s.a.s) somut örnekliğinde öğrenilen ayetler sadece ezberlenmeyip aynı zamanda sahabe tarafından “amel” olarak hayata aktarılmadan diğerine geçilmiyordu.¹⁶² Bu rivayetin son cümlesi ise şöyledir: “Hz. Peygamber bize Kur'an'ı ve onunla amel etmeyi (tefakkuh etmeyi) birlikte öğretiyordu.”¹⁶³ Kök harfleri olan f-k-h'den türetilmiş bir mastar olan tefakkuh kelimesi, fıkıh kelimesi ile aynı kökten gelmektedir. Fıkıh

¹⁵⁷ Halis Albayrak, *Tefsir Usulü*, Şule Yayınları, s.91.

¹⁵⁸ Serahsî, *Usul*, c.2, s.90.

¹⁵⁹ Hakka, 69/40

¹⁶⁰ Serahsî, *Usul* c.2, s.90.

¹⁶¹ {سأهنا عن خلق دسذل هلااإفأالتكان خلقه القدان} Ahmet b. Hanbel, Müsned 6, 188; Aynı mana başka lafızlarla rivayetlerde ise; Müslim, Müsafirin 39; Ebu Davud, Tatavvu' 26; Nesai, Kıyamü'l Leyl 2; Darimi, Salat 165

¹⁶² Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an Nedir*, Şule Yayınları, 2009, s.11.

¹⁶³ Müsned, V,410; Hâkim, I, 557; Taberi, I, 74-75) Benzeri lafızlarla; "" Darimi, Mukaddime 24

kelimesinin kavramsal çerçevesi içinde yer almaktadır. Kur'an'ı tefakkuh etmek derinlemesine anlaşılan Kur'an'ın, hayatın gelişen şartları karşısında olaylara, meselelere çözümler getirmesidir. Buradan hareketle Kur'an'ı anlamak, açıklamak, yorumlamak; yaşamak ve amel etmek içindir.

Fıkıh {فِئْه} Kavramı

Fıkıh kelimesi f-k-h {فِئْه} kökünden gelen bir mastardır. Bir şeyi bilmek ve onu anlamak anlamına gelir. F-k-h {فِئْه} kökünden fıkhetmek; bir şeyi ayrıntısıyla anlamak, bilmek iken aynı kökten türetilen kelimelerden {فِئْه}

ve {فِئْه} ise bildiğini öğretmek anlamındadır. Bir kimse {فِئْه} “Ben sana onu beyan ettim, açıkladım.” demek istediğinde bu kelimeyi kullanır.¹⁶⁴

Fıkıh kelimesinin lugat anlamı fehmetmektir. {فِئْه} “Filana fıkıh verildi.” denilirse o kişiye mesele ile ilgili anlayışın verildiği kast olunur. Bu anlayış gelişigüzel bir anlayış olmayıp anlamının en üst derecesidir. Böylesi bir anlamada kişi hem bir konuyu derinden kavrayan hem de ince anlayış sahibi kimse demektir.¹⁶⁵ “Allah {فِئْه} buyurarak dinde âlimlerin, derin kavrayışlı kimseler olduğunu söylemiştir. Allahu Teâlâ {فِئْه} buyurmaktadır. Ayette fıkıh kelimesinin bu şeklindeki kullanımında inkârcıların Allah'ın ayetlerini anlamaya yanaşmadıkları belirtilir. Fıkıh kelimesinin bu şekilde lugat anlamına uygun düşecek şekilde kullanımı Kur'an-ı Kerim'de 19 yerde geçmektedir.¹⁶⁷ Peygamber'in (s.a.s) İbn Abbas'ı çağırarak ettiği {فِئْه} duasında da aynı kelimeyi kullanmıştır. Bundan kastı ise ona te'vili ve manalarını anlama gücü, idrak yetisi vermesidir. Bununla birlikte fıkıh kelimesinin ihtiva ettiği anlamlardan bir tanesi de “bilgi”dir. Bu bilgi kendiliğinden elde edilen bir bilgi değildir ve başkalarının aracılığı olmadan meydana gelir. İnsan zihni bir faaliyet ve çaba

¹⁶⁴İbn Manzur, *Lisanü'l-Arap*, c. 3 s.3065.

¹⁶⁵ Görmez, *Metodoloji sorunu*, s.42.

¹⁶⁶ Nisa 4/78 { ل يكادون يفقهون حديثها } ‘Ne oluyor da bu adamlara sözü bir türlü anlayamıyorlar’

¹⁶⁷ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh İlmine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul, 2009, s.16.



gösteriyorsa ve bilginin elde edilmesinde aktif rol oynuyorsa orada fıkıhtan söz edilebilir.¹⁶⁸ Fıkıh kelimesinin bu anlamı ile te'vil kavramının metin üzerindeki akıl yardımıyla anlama faaliyeti olan anlamı aynıdır. Fıkıh aslında te'vildir. Bu nedenle fakihlerin hüküm istinbatındaki ayetleri anlama çabaları aslında onların te'villeridir. Buradan hareketle incelememize konu olan Serahsî ve fıkıh kitabı olan el-Mebcut'una bakıldığında başlıklar altında açıkladığı fıkhi hükümlerle zikrettiği deliller arasındaki irtibat, kaydedilen delilin hükme delalet şekli Serahsî'nin te'vilini ortaya koyar.

Kur'an'da, hadiste ve İslam'ın ilk dönemlerinde fıkıh kelimesinin kullanımı bu sözlük anlamı çerçevesinde kalmış olsa da, daha sonraki dönemlerde Kur'an ve hadisin İslam toplumunun iki temel kaynağı olması sebebiyle kelime genelde Kur'an ve hadis merkezli dinî bilgiyi ve anlayışı ifade eden kavramlardan biri olarak kullanılmıştır.¹⁶⁹

Maturidi (v. 333/944) fıkıhı açıklarken, kavramsal çerçeveyi biraz daha açarak kendisiyle aynı anlama uygun (veya yakın) kelime ve kavramlar üzerinde durmuştur. Bunlar “nazar”, “teemmül”, “tefekkür”, “fehm”, “marife”, “istidlal”, “ta'akkul” (akletme) ve “hikmet” kelimeleridir. “Teemmül” ve “nazar”dan sonra oluşan bilgi fehm'dir (anlama). Ancak bunlarla beraber istidlal, akletme ve hikmeti de ihtiva ediyorsa bu, fıkıhtır. Serahsî de hikmet kavramının fıkıh anlamında kullanıldığını ifade eder. Ona göre Allahu Teâlâ

bunu hayrın çoğu olarak isimlendirir. Ayette geçen { كَيْدٌ مِّمَّا يَكْمُرُونَ }
 كَيْدٌ مِّمَّا يَكْمُرُونَ
 كَيْدٌ مِّمَّا يَكْمُرُونَ

“Kime hikmet
 كَيْدٌ مِّمَّا يَكْمُرُونَ
 كَيْدٌ مِّمَّا يَكْمُرُونَ
 كَيْدٌ مِّمَّا يَكْمُرُونَ

verilmişse ona hayrın çoğu verilmiştir.”¹⁷⁰ İfadesinde hikmet kavramının İbn Abbas tarafından fıkıh olarak tefsir edildiğini söyler. Bununla birlikte fıkıh kelimesinin kavramsal olarak semantik alanına tefakkuh kelimesi de girmektedir.¹⁷¹ Peygamber efendimizin

¹⁶⁸Özcan, Hanefi, “İmam Maturidi’nin Bilgi Teorisinde Fıkıh Terimi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 4, İzmir, 1987, s.147.

¹⁶⁹ Ahmet Özel, “Fıkıh”, *DİA*, c.13 s.12.

¹⁷⁰ Bakara, 2/269.

¹⁷¹, Erdoğan, *Fıkıh İlmine Giriş*, s.16.



{يَرِدُ بِرَرٍ نَقْرَ الدِّينِ} “Allah kimin hakkında hayır dilerse onu dinde tefakkûh sahibi(anlayış) sahibi kılar.”¹⁷² hadisi de bunu destekler mahiyettedir.¹⁷³

Maturidi’ye göre dinî bilgi için fıkıh daha önemlidir. Zira fıkıh daha ziyade kendisinde iman bulunan bir kimsenin, imanı doğrultusunda bir hükme ulaşmak ve bir bilgiye sahip olmak için sarf ettiği zihni çabayı ifade etmektedir. Buna göre sınırsız derecede fıkıh bilgisine sahip kimse iman etmemişse fakih değildir. Dolayısıyla fakih aynı zamanda mümindir. Nitekim Kur’an’da fıkhetmenin merkezi zekâ, beyin veya akıl değil, kalp olarak gösterilmiştir.¹⁷⁴

Serahsî bunu bir adım daha ileri götürerek, dinde derinlemesine bir anlayış sahibi olan ve meseleye ayrıntısıyla vukufiyet kazanan kişinin, bu sınırsız fıkıh bilgisine sahip olmakla beraber iman etmiş ve bildikleriyle amel etmiş ise o zaman mutlak fakih olacağını belirtmektedir.¹⁷⁵ İlk dönemde, yani Peygamber’in ve ilk neslin zamanında fıkıh kelimesi bu şekilde anlaşılıyor ve Allah’ın kitabını en iyi bilen ve anlayan kimselere fakih deniliyordu. Daha sonraki yüzyıllara bakıldığında İslam toplumunda dinî bilginin gelişip alt ilim dallarının oluşmasına paralel olarak h.II.(m.VIII) yüzyılın sonlarından itibaren fıkıh sözcüğü giderek özel bir anlam kazanmaya başlamıştır. Kendine mevzu edindiği konuları inceleyen bir ilim dalını ifade eden terimsel bir hale bürünmüş ve zamanla bir ilim dalının özel adı olmuş ve kullanım kazanmıştır. İslam’ın ferdî ve içtimai hayata dair amelî hükümleri bilmeyi içeren bir disipline dönüşerek,¹⁷⁶ bunları muhtevi fıkıh kavramının terim anlamının ileriki yüzyıllarda netleştiği görülmektedir.

Bu süreç içerisinde anlamında farklılaşma olan fıkıh kelimesinin kazandığı ilk anlam “bir bütün olarak yerli yerince ve doğru bir biçimde

¹⁷² Buhari, İlim 10; Müslim, İmaret 175, Zekât 98; Tirmizi, İlim 4; İbn Mace, Mukaddime 17; Darimi, Mukaddime 23, Rikaz 1; Muvatta’, Kader 8; Ahmet b. Hanbel, Müsned 1/306

¹⁷³ Usulü’s-Serahsî, Ebi Bekr Muhammed b. Ahmed Ebi Sehl es-Serahsî, Tahkik; Ebu’l Vefa el-Afgani, Daru’l Kütübi’l İlmiyye, Beyrut, 2015, c.1 s.9

¹⁷⁴ Hanefi, sayı:4, s.149.

¹⁷⁵ Serahsî, *Usul* c.1, s.10.

¹⁷⁶ Hayreddin Karaman, “Fıkıh”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, TDV yayınları, İstanbul 2009, c.13 s.1.

anlamadır.”¹⁷⁷ İbn Esir’e göre bu kelimenin terim anlamı şer’i ilimlerde furu’ bilmektir ve asıl anlamından ziyade terim anlamıyla dilde kullanım kazanmıştır.¹⁷⁸ Tarih içerisinde bir ilim dalının adı olarak ilk defa fıkıh terimini tanımlayan ise Ebu Hanife olmuştur. Ona göre {يعنة الرنف يرالرا و يرال ل ررا ل الفق}

“Kişinin lehine (yararına) ve aleyhine (zararına) olan şeyleri bilmesidir.” Salt İslam hukuku anlamında haklar ve ödevlerden çok daha kapsamlı bir içeriğe sahip olan bu tanım, erken dönem fıkha yüklenen anlam alanıyla örtüşmektedir. Çünkü din bir bütün olarak fıkıhın konusudur. Dolayısıyla gündelik davranışlarımızın yanı sıra hem inanç hem ahlakla ilgili konuları da kapsamı doğaldır. Çünkü din hayatın her alanıyla ilgilendir. İslamın bu konumu

إِن مَّا رَأَىٰ رُبُّهُ رَبِّهِ يُرِيهِ تَجْرِيدَ أَنفُوسٍ خَالِدَةٍ فِيهَا سُورَةُ الْمُنَافِقِينَ كَذَلِكَ هِيَ كَاتِمَةٌ فِي الْأَعْيُنِ لِلسُّعْتِ أَهْلِي نَارٍ مُّسْتَقِيمًا
{الاسم} ر ا و ن ا ر ا R

“Görmedin mi, Allah güzel bir sözü nasıl misal getirdi? (Güzel bir söz), kökü sağlam, dalları göğe yükselen bir ağaç gibidir.”¹⁷⁹ ayetinden de esinlenilerek ağaç metaforu ile açıklanır. O kökleri ile sapa sağlam zemine tutunmuş, gövdesi yükselmiş dalları ile göğe ulaşmış ve her an meyveye duran görkemli, ulu, güzel bir ağaç gibidir. Bu ağacın kökleri inançlarımız, gövdesi temel kabullerimiz, ilke ve esaslarımız, dalları buna bağlı olarak yapıp ettiklerimiz, meyvesi de erdemlerimiz olmaktadır. Ağacın tutunduğu zemin dünyamız, köklerin taşıdığı mineraller insanlığın özündeki cevherlerimizdir. Bu ulu ağaç vahiyle sulanmakta ve insanlığın özündeki cevherler, hayatın gerçeklerinden ışıkla fotosentez yapılmakta ve bunun sonucunda fezâil adını verdiğimiz insani erdemler ortaya çıkmaktadır. Vahi temsil eden Kur’an ve sünnettir. Ulu İslam ağacını besleyen hayat damarları işte bu iki temel kaynaktır. Bu bakımdan Kur’an’ı ve sünneti kendine konu edinen ilimleri,

¹⁷⁷ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh İlmine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul, 2009, s.16.

¹⁷⁸ Muhammed Abdullatif es-Sebki, *El-Muhtar min Shahi'l Luga*, Matbağatü'l İstikame, Kahire, t.y c.1 s.400.

¹⁷⁹ İbrahim, 14/24.



tefsir ve sünneti, bilmek İslam'ı bir bütün olarak konu edinen fıkıh ilmi için olmazsa olmazların başında gelir.¹⁸⁰

Tefsir ilmi Kur'an'ı anlama, açıklama, yorumlamayı kendine amaç edinmiştir. Ayetleri anlamak adına özel bilgi alanları diyebileceğimiz hususi araştırmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar yapılırken ortaya çıkan şey salt malumdur. Çünkü müfessirin gayesi Kur'an'ın en iyi şekilde anlaşılmasıdır. Bu nedenle Tefsirin ortaya koyduğu bu yalın malumat, fıkıh için çözümler getirilmesi gereken sorunların hükmünün istinbatında kullanılan malzemedir. Tefsirin ayet hakkında getirdiği açıklama fıkıhın kendi metodolojisinin süzgecinden geçirilerek ortaya konan sebep sonuç ilişkisiyle istinbat edilen bir hüküm haline dönüşür. Bu nedenle tefsir ve fıkıh arasında ayrılmaz bir bağ vardır.

Erken dönemde ilimlerin tam olarak sistemleşmediği ve birbirinden ayrılmadığı düşünülürse bir fakihin aynı zamanda müfessir olması tahmin edilebilir bir gerçektir. Fetihlerle birlikte sahabelerin çoğu Kur'an'ı öğretmek için yeni kurulan ya da ele geçirilen şehirlere gitmişlerdir. Örneğin yeni kurulan ve Irak'ın merkezi olan Kufe şehrine emir olarak Ammar b. Yasir, Kur'an öğretmeni olarak da Abdullah b. Mesud görevlendirilmiştir. İbn Mesud, Kufe'de Kur'an'ı tefsir etmiş, ders halkalarında anlaşılmaya muhtaç yerleri talebelere açıklamıştır.¹⁸¹ Kur'an müderrisi olarak öğrenci yetiştirirken aynı zamanda hayatın akan seyri içerisinde ortaya çıkan meselelere de çözümler getirmiştir.¹⁸² İslamın ilk döneminde “fıkıh” kavramı ile “ilim” kavramı bütünlük içerisinde anlaşılmıştır. İlim Allah'ın buyrukları ve peygamberin sünnetidir. Kur'an'ın açıklanması, anlaşılması için Kur'an'ın kendisine, sünnete ihtiyaç varken dinin yaşayan hayatın içine tatbik edilmesi için de bu

¹⁸⁰ Erdoğan, *Fıkıh Bilimine giriş*, s.23.

¹⁸¹ İbn Mesud kur'anın tefsirini peygamberden öğrendiği şekliyle kendi mushafını notlar olarak oluşturmuştur. Mushafında bulunan bu fazlalıklar Peygamberden duyulmuş tefsir notları olarak Serahsî tarafından değerlendirilmiştir. Ayetin açıklanmasında kullanılmıştır. Talak suresi 6. Ayette iddet bekleyen kadının durumu buna örnek verilebilir. “أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم” ‘Onları gücünüz ölçüsünde oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtunuz’ ifadesi İbn Mesud'un mushafında “أسكنوهن من حيث سكنتم و” şeklinde geçmektedir. Ayette bulunmayan “أندقوا عليهن” ifadesi açıklık getirerek iddet nedeniyle kadının nafaka almasının hakkı olduğuna dair delildir. (Serahsî, *el-Mebcut*, c.5, s.318.)

¹⁸² Hüseyin Küçükkalay, *Abdullah b. Mesud ve Tefsir ilmindeki Yeri*, Denizkuşları Matbaası, Konya, 1971 s.140.

oluşan ilmî birikim kullanılmıştır. Fıkıh kelimesi ile ilim kelimesi birbirinin yerine çok az kullanılsa da fıkıh hiçbir zaman akli olma özelliğini kaybetmemiştir. Fikhi hükümler veren ve kararlarında akıllarını kullanan sahabeler fukaha olarak bilinirler.¹⁸³ Bir başka deyişle bu dönemde bilgi bir bütünlük oluşturmaktadır. Zaman içinde bu bütünlüğün içinde kendine yer bulan ilimler ayrılıp kendine ait bir metodoloji oluşturarak sistemli bir bilim haline gelse de yek diğeri ile yardımlaşmaktadır. Bu kavramların kapsamı zamanla daralmış ilim; hadis, tefsir için kullanılırken, fıkıh hukuki meseleler için kullanılır olmuştur. Modern dönemde fıkıhın alanı ile tefsirin alanı birbirinden farklı addedilse de klasik dönemde bu ilimlerin alanları kesin çizgilerle ayrılmış değildir. Kur'an müderrisi, müfessiri olan İbn Mesud aynı zamanda Kufe'nin fakihidir. Aynı kişide fakih ve müfessir olmak gibi iki farklı sıfatın birleşmesi de bu durumu desteklemektedir.

Serahsî'nin Döneminde (Müteahhirin) Fıkıh Kavramı

Hicretin 400. yılında doğan ve neredeyse beşinci yüzyıl boyunca yaşayan Serahsî bilginin henüz tam olarak ayrışmadığı ve İslami ilimlere hâlâ daha bütüncül bir bakışla yaklaşılmaya devam edildiği bir dönemde yaşamıştır. İlimlerin bütün olandan koparak ortaya çıkması ve sistemleşmesinin yedinci yüzyılı bulduğu söylenebilir. İlimlerin tasnifi konusunda İslam âlimlerinin yaptığı tasnifler bize bu konuda fikir vermektedir.

Bu konuda ilk tasnifi yapan İslam âlimi Ebu Nasr Muhammed b. Tarhan el-Fârâbî'dir (v. 339/950).¹⁸⁴ Dördüncü yüzyılda yaşayan el-Fârâbî ilimleri sekiz bölüme ayırır: 1. Lisan ilmi, 2. Mantık 3. Doktrinler ilmi (Matematik), 4. Doğa bilimleri, 5. İlahiyat ilmi, 6. Şehir ilmi, 7. Fıkıh ilmi, 8. Kelam ilmi. Görüldüğü üzere tasnifinde İslami ilimlerden sadece fıkıh ve

¹⁸³ Ahmet Hassan, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, terc; Haluk Songur, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1999, s.32.

¹⁸⁴ Bu anlamda Farabi'nin İhsau'l Ulum adlı eseri gerçek anlamda bilginin tasnifi konusunda yazılmış ilk eserdir. Bunu böyle kabul edersek biginin tasnifi meselesi tedvin ve tasnif döneminden çok sonra gündeme geldiğini ve bunu "el-hâkim" sıfatlarıyla felsefecilerin gündeme almış olması antiik yunan felsefesi ile karşılaşmanın bir neticesi olduğu sonucuna ulaşabiliriz.

kelama işaret edilmiştir.¹⁸⁵ Kur'an ilimleri yahut hadis ilmi bu tasnifte kendine yer bulamamıştır.

Serahsî'nin çağdaşı denilebilecek olan hicri dördüncü yüzyılın sonlarında yaşamış olan Muhammed b. Ahmed b. Yusuf Harezmî (v. 387/997) ilimleri tasniflendirirken ilimleri iki ana kategoriye ayırmaktadır. Birinci bölümü edebi ilimler ve şer'i ilimler (Ulum-i Asile) ikinci bölümü ise gayrimüslimlerin ilmi (Ulum-i Dâhile) diye isimlendirmiştir. İkinci bölüm İslama sonradan dâhil olan milletlerin oluşturduğu ilimler ve İslami ilimler bağlantılı ilimler dışında kalan tüm ilimler olarak Ulum-i Dâhile başlığı altına toplanmıştır. Şer'i ilimlerin içine girdiği birinci bölümün tasnifini şöyle yapmıştır: Edebi ilimler; nahiv (sarf, nahiv, lügat), şiir ve aruz ilminin de içinde bulunduğu kısım. Yönetim ilimleri; kâtiplik ve yazarlık ilmi (yönetim ilmi). Şer'i ilimler; fıkıh, kelim ve haberler (hadis ilmi). Görüldüğü üzere Harezmî'nin tasnifinde dinî ilimlerde fıkıh, kelim; haberlerin ilminde hadis yer almaktadır.¹⁸⁶ Bu tasnifte dinin kendisi olarak fikhin anlaşılması noktasında kelamın fıkıh içinden ayrıştığını ve ayrı bir ilim dalı olarak kabul edildiğini görüyoruz. Böylelikle fikhin alanın daralması söz konusudur. İlk dönemlerde Ebu Hanife'ye ait olan fıkıh tanımı “Kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesi” iken bu ayrışmanın tezahürü olarak sonradan bu tanıma “ameli” ifadesi eklenmiştir. Bir başka deyişle kelam ile fıkıh arasında ilk dönemlerde öze dair olan ilgi ve alaka sebebiyle fikhî batın {نظر الراضة} adıyla fikhin bir dalını oluşturuyordu. Zamanla bu dal züht, ahlak, tasavvuf gibi adlar altında ayrı bir ilim dalının konusu oldular. Artık fıkıh sadece ameli, görünen fikhî zahirin {الظواهر} adı olarak algılanmaya ve konular da ona göre belirlenmeye başlandı.¹⁸⁷ Harezmî'nin bu tasnifinde Kur'an ilimlerine veya tefsir ilmine yer verilmemiştir. Bu tasnif bir ayrışmanın başladığı ama bu yüzyılda günümüzdeki dinî ilimler tasnifinin hâlâ tam olarak oluşmadığı intibayı vermektedir. Dolayısıyla tefsirin yukarıdaki ilimlerden ayrışmamış olması tefsiri –en azından Harezmî'nin tasnifinde- fikhî ilminin bir parçası olarak “malumat” görüldüğü sonucuna ulaşmak mümkündür.

¹⁸⁵, Ebu Nasr Muhammed b. Tarhan Farabi, *İhsau'l Ulum*, Tahkik; Osman Emin, Darül Fikri'l Arabî, Mısır, 1949 s.107.

¹⁸⁶, Ebî Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Yusuf el-Harezmî, *Mefatihü'l Ulûm*, Mektebeti'l Ezheriyye, Kahire, 1981 s.5.

¹⁸⁷ Erdoğan, *Fıkıh ilmine giriş*, s.23.

Serahsî'nin öğrenciliğinden arkadaşı *Usul-ü Pezdevi*'nin sahibi Fahru'l İslam Pezdevi (v.482/1089) ilimler tasnifinde bir ayırım yapmaktadır. Ona göre dinî ilimler iki kısımdır: Bunlardan birincisi Allah'ın varlığını ve sıfatlarını bilmek olan kelim ilmi, diğeri ise şer'i ilimler ve hükümleri bilmek olan fıkıh ilmidir. Pezdevi'nin yaptığı bu ayırım o dönemde fikhın içinden kelim'in ayrıldığını desteklemektedir.¹⁸⁸

Hicri sekizinci yüzyılda yaşayan Kutbeddin Şirazi'nin (v.716) tasnifine bakıldığında ilimleri hikemi ve gayrihikemi olarak ikiye ayırdığı görülmektedir. Gayrihikemi bölümünü de dinî ve gayri dinî olarak ikiye ayırır. Dinî kısmı da aklî ve naklî ilimler olarak ayırır. Aklî ilimler başlığı altına kelim ilmini dâhil etmiştir. Naklî ilimleri tasnif ederken fıkıh usulü ilmi, fıkıh fûruu ilmi, haberler ilmi, kitap ilmi olarak başlıklar açmıştır. Kitap ilmi başlığının altında on iki ilmi zikretmiştir: kıraat ilmi, vukuf ilmi, Kur'an lugatı ilmi, i'rab ilmi, esbab-ı nüzûl ilmi, nasih ve mensuh İlmi, tevil ilmi, kasas ilmi, Kur'an manalarını istinbat ilmi, irşad ilmi, meani ilmi ve beyan ilmi. Hicri sekizinci yüzyılda yapılan bu tasnifte kitap ilmi adı altında Kur'an ilimlerinin zikredildiğini görüyoruz. Kur'an'a ait özel bilgi alanlarının oluştuğu ve bunların hepsinin Kur'an'ın anlaşılmasına hizmet edecek şekilde algılanıp Kur'an'a ait ilimler olarak tasnif edildiği görülmektedir.

İlimler tasnifini kronolojik olarak vermemizdeki amaç Serahsî'nin çağındaki dinî bilginin bütünlüğünü anlayabilmek için bize fikir vermesidir. Nitekim Serahsî'nin çağdaşı ve öğrenci olduğu dönemden arkadaşı olan Pezdevi'nin yaptığı ayırım, Serahsî'nin zihnindeki dinî ilimlerin bütünlüğünü anlamamızda bize yardımcı olmaktadır. Serahsî'nin *el-Mebcut*'un mukaddimesinde yaptığı ayırım da bu tezi destekler mahiyettedir. O ilmi (dini) ikiye ayırmaktadır: Tevhid, Allah'ın sıfatları (kelam) ilmi ve fıkıh ilmi. Nitekim incelediğimiz *el-Mebcut* adlı eseri de bunu desteklemektedir.¹⁸⁹ Çünkü Serahsî sadece hükümlerin ortaya konulduğu bir fıkıh kitabı yazmamıştır. Serahsî *el-Mebcut*'ta şer'i ilimleri ve onlardan istinbat edilen hükümleri açıklarken bu hükümlere ulaşılmasını sağlayan, yardım eden tefsir,

¹⁸⁸ Fahru'l İslam Pezdevi, *Keşfu'l Esrar Usulü'l-Pezdevi*, Darü'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut,1997, s.15.

¹⁸⁹ Şemseddin es-Serahsî, *Kitabu'l Mebcut*, Daru't Da'vat, İstanbul, 1982, c.1, s.2.

Kur'an ilimleri, hadis gibi pek çok alanın da bilgisine açıklamalarıyla yer vermiştir.

Tefsir ve fıkıh, dinin yaşanılır olmasında ve Kur'an'ın anlaşılmasında temel olan İslami ilimlerdenidir. Bu iki ilim birbirinden çok bağımsız değildir. Çünkü dinî bilgi bir bütünlük arz etmektedir. Fıkıh, tefsirden hükmü üzerine bina edeceği bilgiyi alır. Tefsir ise fıkıhın metodolojisinden yararlanır. Bu nedenle bir fıkıh kitabı olan *el-Mebsut* aslında tefsire dair malumatları içinde barındırmaktadır. Tefsir, fıkıha usûl-ü fıkıh süzgecinden geçirilerek ortaya çıkan malumatı temin eder. Fıkıh ise edinilen malzemenin hükme dair sonucudur.

İbn Haldun'un (v. 808/1406) *Mukaddime*'sinde dinî bilginin bütünlüğü ve ortaya çıkışı ile ilgili şu açıklamaları önemlidir:

“Nakli ilimlerin hepsinin kaynağı, Allah ve Peygamber'i tarafından bizim için konulmuş olan Kur'an, sünnet (bunlarda yer alan hükümler) ve bunların ifade edilip açıklanmalarıyla ilgili olan diğer ilimlerdir. Sonra ümmetin ve Kur'an'ın dili olan Arapça ilimleri gelir. Nakli olan bu ilimlerin çeşitleri çoktur. Çünkü (Allah'ın emirlerine muhatap olan) mükellefin, kendisinin ve hemcinslerinin üzerine Allah'ın farz kıldığı hükümleri bilmesi gerekir. Bu hükümler, nass (neye işaret ettiği açık olan metinler), icma ve kıyas yoluyla Kur'an ve sünnetten alınmışlardır. Onun için önce Kur'an'ın lafızlarının açıklanmasına bakılır. İşte bu *tefsir ilmidir*. Sonra Kur'an'ın onu Allah katından getirmiş olan Hz. Peygamber'e dayandırılması ve kıraatindeki (okunuşundaki) farklı rivayetler meselesi vardır ki, bu da *kıraat ilminin* konusunu oluşturur. Sonra sünnet (hadislerin), Hz. Peygamber'e dayandırılması ve nakledilen bu hadislere güvenilip gereklerini yerine getirmek için onları nakleden ravilerin durumlarının araştırılması gerekir. İşte bunlarda *hadis ilimleri* grubunu oluşturur. Sonra işte bu asli kaynaklardan istinbat edilen (çıkartılan) hükümlerin, ilim (kesin bilgi) ifade eden belirli kurallar ve ölçüler çerçevesinde olması gerekir. Bununla ilgilenen ilim dalı ise *fıkıh usûlüdür*. Bütün bunlardan sonra mükelleflerin fiilleriyle ilgili Allah'ın hükümleri bilinir ki, bu da *fıkıh ilmidir*.”¹⁹⁰ İbn Haldun'un bu açıklamasında tefsiri incelemesi aslında bütün bu ilimlerin ortaya çıkmasında ilahi vahyin kurucu metin olarak

¹⁹⁰ İbn-i Haldun, *Mukaddime*, c.2, s.609.

var olmasından dolayıdır. Tarihî süreç içerisinde Fârâbî'nin tasnifinde yer almayan tefsir ilminden İbn Haldun'un bahsetmesi bir ilim olarak tefsirin ortaya çıktığını, bilginin sistematigi içerisinde kendine müstakil olarak yer bulduğunu göstermektedir.

el-Mebсут'ta Serahsî'nin Fıkıhı (Tevili)

el-Mebсут'ta Kur'an ilimleri ve tefsir ilminin varlığını ortaya çıkarmak için hükümlerin istinbatında delil olarak kullanılan ayet-i kerimelere ve onların nasıl kullanıldığına bakmak gerekmektedir. Çünkü Serahsî'nin fıkıh sistematiginde Kur'an bir delildir.¹⁹¹ Serahsî, hükmü anlatma sırasında hükmün bina edildiği ayetleri yeri geldikçe zorunlu olarak açıklamaktadır. Açıklama bazen Kur'an ilimleriyle olurken bazen ayetin ihtiva ettiği manalardan birine evrilme şeklinde olmaktadır. Te'vil olarak da ifade edilebilecek olan bu evrilmede başat rol oynayan, onun zihninde kurduğu alakadır. Bu anlamda Serahsî'nin ayeti nasıl anladığı sorusunun cevabı da bu alaka ile ortaya çıkmaktadır. Te'vil, en yalın anlamı ile kelamın sahip olduğu manalardan birini tercih etmek olduğuna göre bu tercihte öne çıkan unsur, müevvilin meseledeki anlayışını şekillendiren zihninde başka bir şeyle kurduğu ilgidir. Ayetin anlaşılmasının bir başka adının te'vil olduğunu söylemek mümkündür. Serahsî'nin fıkıh sistematigini anlamak açısından *el-Mebсут* oldukça zengin örnekler sunmaktadır. Bunlardan birkaçına yer verelim:

{ وود اى نغن }

“Seni fakir bulup, zengin etmedi mi?”¹⁹²

Bu ayeti açıklarken Serahsî Peygamber'in eşi, Hatice'nin (r.a) malı ile zengin edildiğini bu nedenle insanın, zekâtını eşine de veremeyeceğini çünkü bu vermenin, tam bir verme olmayacağını, hanımın malının bir açıdan kocasına ait olduğunu söylemektedir.¹⁹³ Zekâtın kimlere verilip kimlere verilemeyeceği

¹⁹¹ Burada delil anahtar kavramdır. Cürcani'nin *Ta'rifat*'ında Delil; Bir şeyin olmağını başka bir şeyin olmağına zorunlu olarak götüren şeydir. Başka bir ifadeyle medlül ile delil arasındaki ilişkiye delalet denilir. Delalet fıkıhın çok önemli bir konusudur. Delaletin en önemli bir kısmı da akılla yürütülen tevildir. Dolayısı ile bu sistematik içerisinde fıkıh ve tevilin arasında işlem kaplam ilişkisinden ziyade bir mübâyenet ilişkisi vardır.

¹⁹² Duha, 93/8

¹⁹³ Serahsî, *el-Mebсут*, c.3, s.16.

bahsinde hükme ulaşma yolunda ayet ile hüküm arasında alaka kurulmaktadır. Serahsî bu alakayı kurarak dirayetini ortaya koymuş bir başka deyişle te'vil yapmıştır.¹⁹⁴ Bir diğer örnek;

{وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وان توا لعلكم تهتدون}

“Kur’an okunduğu zaman onu dinleyin ve susun ki merhamet edilesiniz.”¹⁹⁵

Serahsî ayette geçen “dinleyin ve susun” emrinin tefsir âlimlerinin çoğuna göre, imama uyana yönelik bir hitap olduğunu söylemektedir. Tefsir âlimlerinden bazıları bu emrin hutbe durumuna yönelik olduğunu yorumunu da yapmıştır. Ancak ona göre bu iki yorum arasında hiçbir tezat yoktur. İkinci yorumda, içinde Kur’an okunduğundan dolayı hutbe durumunda dinleme ve susma emri açıklanmış olmaktadır.¹⁹⁶ Hutbede Kur’an da okunduğu için ayette Allah onu (hutbeyi) Kur’an diye isimlendirmiştir. Çünkü Resûlullah (s.a.s), kendisine Allahu Teâlâ’nın indirdiği ayetleri hutbesinde insanlara tebliğ ederdi.¹⁹⁷ Bu örnekte Serahsî tefsirin verdiği malzemeyle ayetteki “susun ve dinleyin” emrinin imama uyan cemaate yönelik olduğunu zikretmiş ve hutbenin de içerisinde Kur’an olduğu için onu dinlerken de susmanın gerekliliğine, bu emrin kapsamı altına girdiğine dirayetiyle te'vil yaparak hükmetmiştir. Bu konu Serahsî’nin Kurân ilimleri olarak tanımlayacağımız, Kur’ân’ı anlamaya yardımcı ilimleri bütüncül olarak tüketmediğini, hassaten ayeti anlama usulüyle ilgili bir fıkıh kaynağı olarak gördüğünü ortaya koymaktadır. Ayet tefsir edilirken esbab-ı nüzül, irab, nasih-mensuh vb. konularıyla ilişkilendirmeden –esasen kaynağını da veremeyeceğimiz yorumları bulunmaktadır. Bu yorumlar kadim tefsire kaynaklık eden eserlerden alıp almadığı net olarak söylenemeyecek yorumlardır. Getirdiği tüm yorumlar fikhin en önemli malzemesi/esası olan ayetlerden hüküm çıkarırken tefsir kalıplarından bağımsız görüşlerdir. Burada örneklerini vereceğimiz ayetlerle ilgili hüküm çıkarmada kendine ait bir içtihad/mantık mekanizmasıyla farklı

¹⁹⁴ Oysa tefsir literatüründe bu ayetle ilgili başka birçok yorum bulmak mümkündür. Zemahşeri tefsirinde bu ayetle ilgili olarak, “Ganimetlerden elde edilenlerle seni zengin etmedik mi?” veya Sen fakirdin, sana kanaat duygusu vermekle seni zengin etmedik mi?” gibi yorumlarda bulunmaktadır. Bu ayetin birçok tefsiri varken, “Hz. Hatice’nin malı ile zengin etmedik mi?” şeklindeki tefsirini tercih etmesi onun fıkıhçılığı ile alakalı bir te’vildir.

¹⁹⁵ Araf, 7/204

¹⁹⁶ Serahsî, *el-Mebsut*, c.1, s.355.

¹⁹⁷ Serahsî, *el-Mebsut*, c.2, s.40.

bir bakış açısı getirerek işlettiği görülmektedir. “Bir hükmü geriye doğru işleterek ilgili ayete delil-hüküm ilişkilendirmede” Hanefilerden tevarüs eden görüşlerin ötesinde özgün yorumlar getirmiştir. Bir başka ayette ise;

{ اِنَّ اَنْزَالَ رَبِّي اِلَيَّ وَ اِنَّا لَمُتَّوِلُونَ }
 ل اِنَّا اَنْزَالَ رَبِّي اِلَيَّ وَ اِنَّا لَمُتَّوِلُونَ
 م ا ل

“..... Beni anmak için namaz kıl”¹⁹⁸

Bu ayeti Allah’ın adını anmak ile namaza başlamak bahsinde tekbir ile namaza başlamanın gerekliliğinden bahsederken açıklamış bir nevi tevilini yapmıştır. Serahsî’ye göre ayet açıkça göstermektedir ki, namazdan maksat ta’zimle Allah’ı anmaktır. Maksat olan bir şeyin yani Allah’ı ta’zim göstererek anmanın farz olmadığını söylemek ise kabul edilmesi zor bir görüştür. Çünkü namaz bütün organlarla yapılan bir ululamadır, ta’zimdir. Organların en şerefli ise dildir. O halde ona da namazın farzlarından bir payın düşmesi gerektiğini söyleyen¹⁹⁹ Serahsi, ayeti tevil ederek hüküm ile delil arasındaki ilişkiyi kurmuştur.

{ يَا اَللّٰهُ اِنِّىْ اَسْئَلُكَ بِاَنَّكَ اَنْزَلْتَ عَلٰى نَبِيِّكَ هٰذَا الْكِتٰبَ }
 يَا اَللّٰهُ اِنِّىْ اَسْئَلُكَ بِاَنَّكَ اَنْزَلْتَ عَلٰى نَبِيِّكَ هٰذَا الْكِتٰبَ
 ا ل ل ه ا ن ن ي ا س س ل ك ب ا ن ن ك ا ن ز ل ت ع ل ا ن ب ي ي ك ه ذ ا ل ك ت ا ب

“Verdiğinin kat kat fazlasını kendisine ödemesi için Allah’a güzel bir borç verecek yok mu?”²⁰⁰

Serahsî bu ayette Allah’ın “karz-ı hasen” (güzel borç) ifadesiyle kulunun malını kendisinin istediğini ve malı kendine ait kıldığını söylemektedir. Sonra bu mal Allah tarafından ihtiyacı karşılansın diye fakire verilmektedir. Kişinin malını borç olarak Allah’a vermesi ile kulluk maksatı hâsıl olmuş ve halis ibadet meydana gelmiş olmaktadır. Serahsî karz-ı hasenin, yani kulun Allah’a verdiği güzel borcun zekât olduğunu söyleyerek temizlenmenin de bu sebepten meydana geldiğini ifade etmektedir. Bu nedenle zekât ibadetinde kul hakkı yoktur.²⁰¹

{ وَ اَللّٰهُ اَكْبَرُ }
 وَ اَللّٰهُ اَكْبَرُ
 و ا ل ل ه ا ك ب ر
 و ا ل ل ه ا ك ب ر
 و ا ل ل ه ا ك ب ر

¹⁹⁸ Taha, 20/14

¹⁹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, c.1, s.20.

²⁰⁰ Bakara 2/245; Hadid 57/11

²⁰¹ Serahsî, *el-Mebsut*, c.2, s.242.



“Altın ve gümüşü yığıp da onları Allah yolunda harcamayanlar yok mu? İşte onlara elem verici bir azabı müjdele!”²⁰²

Ayette geçen “kenz” ifadesi, “gömülü olup kendisi ile ticaret yapılmak kastedilmeyen mal” anlamındadır. Allahu Teâlâ zekâtı vermeyenleri tehdidin sınırlarına dâhil etmiştir. Bu da bir malda ticaret niyeti olsun ya da olmasın nisabı aşarsa o malda zekâtın farz olduğunun delilidir.²⁰³

لِنِ مَالِ الْكُنُوزِ الَّتِي كَانَتْ تَكْتُمُونَ فِي بُحُورِ الْأَرْضِ وَلَكُمْ فِيهَا حِثٌّ كَثِيرٌ وَلَكُمْ فِيهَا آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ
 وَاللُّغَاةَ الَّتِي فِيهَا كُنُوزٌ لَّكُم مِّنْهَا حِثٌّ كَثِيرٌ وَلَكُمْ فِيهَا آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ
 وَاللُّغَاةَ الَّتِي فِيهَا كُنُوزٌ لَّكُم مِّنْهَا حِثٌّ كَثِيرٌ وَلَكُمْ فِيهَا آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ
 وَاللُّغَاةَ الَّتِي فِيهَا كُنُوزٌ لَّكُم مِّنْهَا حِثٌّ كَثِيرٌ وَلَكُمْ فِيهَا آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

“Zekâtlar Allah’tan farz olarak ancak fakirlere, miskinlere, zekât toplayan memurlara, kalpleri İslam’a ısındırılmak istenenlere, kölelere, borçlulara, Allah yolunda cihad edenlere ve yolda kalanlara verilir. Allah her şeyi bilir, hüküm ve hikmet sahibidir.”²⁰⁴

Serahsî ayette geçen köle, borçlu, cihad eden, yolda kalanları açıklamış ve tefsirini yapmıştır. Ayette geçen köleden maksat, “sahipleri ile belirli bir bedel karşılığı özgür olmak için anlaşma yapan mükateplerdir”. Onlara anlaşma bedelini ödeme konusunda zekât vererek yardım edilir.²⁰⁵ Ayette geçen borçludan maksat, “borçlarından fazla mala sahip olmayandır”. Bir başka görüşe göre (Şafii) borçludan kasıt “insanların arasını düzeltmek ve iki kabile arasındaki intikam ateşini söndürmek için tazminat ödemeyi üstlenen kişidir”.²⁰⁶ Ayette geçen “Allah yolunda cihad edenler”den maksat, “savaşçıların fakir olanlarıdır”. Burada yolda kalmışlardan maksat, bir görüşe göre “yolculuğa devam edemeyecek kadar fakir olan hacılardır”. Ayette geçen yolcu ise “uzakta bulunduğu için malıyla ilişkisi kesik olandır”. Yolcu aslında mala sahip olma açısından zengindir. Varsa malına zekât gerekir. Fakat o, şu durumda fakirdir. Bu bakımdan ihtiyacından dolayı o anda kendisine zekât verilebilir.²⁰⁷

كُم مِّنْهَا حِثٌّ كَثِيرٌ وَلَكُمْ فِيهَا آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ
 وَاللُّغَاةَ الَّتِي فِيهَا كُنُوزٌ لَّكُم مِّنْهَا حِثٌّ كَثِيرٌ وَلَكُمْ فِيهَا آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ
 وَاللُّغَاةَ الَّتِي فِيهَا كُنُوزٌ لَّكُم مِّنْهَا حِثٌّ كَثِيرٌ وَلَكُمْ فِيهَا آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ
 وَاللُّغَاةَ الَّتِي فِيهَا كُنُوزٌ لَّكُم مِّنْهَا حِثٌّ كَثِيرٌ وَلَكُمْ فِيهَا آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

هـ ل نَا وَاش } وَو
 َ ل ل
 َ ُ ر
 ُ و
 ُ ا
 وَا

²⁰² Tevbe, 9/34

²⁰³ Serahsî, *el-Mebsut*, c.2, s.287.

²⁰⁴ Tevbe, 9/60.

²⁰⁵ Serahsî, *el-Mebsut*, c.3, s.12.

²⁰⁶ Serahsî, *el-Mebsut*, c.3, s.13.

²⁰⁷ Serahsî, *el-Mebsut*, c.3, s.14.



“Sabahın beyaz ipliği (aydınlığı), siyah ipliğinden (karanlığından) ayırt edilinceye kadar yiye için.”²⁰⁸

Serahsî bu ayeti açıklarken orucun ilk uygulamasını anlatarak oruç ibadetindeki tedriciliğe değinmiştir. İlk dönemlerde orucun vakti, kişi yatı namazını kıldığı veya uyuduğu andan itibaren başlamaktadır. Nitekim bizden öncekilerin şeriatlarında da durum böyle idi. Daha sonra Cenab-ı Hak ümmete bu ayetle bu durumu kolaylaştırmıştır. Bu kolaylaştırmanın anlamı ise şudur: insanların âdeti, sabah kahvaltısı ve akşam yemeği olmak üzere iki öğün yemektir. İlk zamanlarda oruç ibadeti, sabah kahvaltısını terk edip akşam yemeği ile yetinme şeklinde idi. Daha sonra Allahu Teâlâ her iki öğünü de bu ümmete bırakmış, ibadeti sadece sabah kahvaltısını asıl vaktinden biraz öne alma şekline getirmiştir.²⁰⁹

B. FIKİH KAYNAĞI OLARAK *el-MEBSUT*

Hz. Peygamber hayatta iken sahabe her şeyi ondan öğrenmiştir. Onlar abdest alma, namaz kılma, oruç tutma, haccı eda etme ile ilgili hükümleri ve rükünlerini Peygamber’den tedris etmişlerdir. Bununla birlikte sahabe aklına takılan meseleleri Peygamber’e sormuşdur. İslam’ın ilk günlerinde hukukun tatbiki çok sert ve katı değildir. Peygamber genel türde emirler vererek ve aynı zamanda yapılan iki fiili geçerli sayarak ihtilaflar için geniş bir alan açmıştır.²¹⁰ Çünkü bu dönem Peygamber’in farklı durumlarda sağduyu (ortak bilinç) ve insan aklının çalıştırılması için elverişli ortamlar sağladığı bir dönemdir.²¹¹ Sahabiler Peygamber hayatta iken din ve dünya işlerinde re’y ve fikirlerini beyan etmişler, Hz. Peygamber de bu reylerden isabetli bulduklarını kabul etmiştir. Bir başka deyişle sahabelerin içtihadı ile hüküm vermesini de hoş görmüştür.²¹² Hz. Peygamber’in vefatından sonra İslam devletinin sınırları

²⁰⁸ Bakara,2/187

²⁰⁹ Serahsî, *el-Mebsut*, c.3, s.78.

²¹⁰ Geniş saha olarak sahabeye sunulan 7 kıraatı bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Farklı kabilelerden gelen sahabelere verilmiş kıraat serbestiyetiyle zaman zaman ayetler içindeki kelimelerin dahi değişebildiği rivayetleri bulunmaktadır. Hz. Ömer’in okuduğu şey cehennemlik olanı cennetlik olana kadar bu tür farklılıkların olabileceğini göstermektedir.

²¹¹ Hassan, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, s.41.

²¹² Beni Kurayza savaşı nedeniyle Peygamber bazı sahabeleri düşman topraklarına gönderdi. Onlardan ikindi namazını hedefe ulaştıktan sonra kılmalarını istedi. Fakat ikindi vakti yolda iken girdi. Bunun üzerine ashabın bir kısmı Peygamber namazı geciktirmemizi kastetmedi argümanı ile namazlarını kıldılar, diğer

fütuhlarla çok genişlemiş, ashabin bir kısmı bu yeni fethedilen bölgelere dağılmışlardır. Her biri gittiği bölgede Kur'an'ın öğreticisi, dinî hayatın örneği olmuşlardır. Halk bu sahabilerin etrafında toplanmış ve onlardan öğrendikleri hadisleri ezberlemiştir. Mekke ve Medine küçük bir şehir devleti olması hasebiyle hayata dair karşılaşılan problemler de çok fazla olmamıştır. Vahyin hinterlandı olarak ifade edebileceğimiz bu alanın dışına çıktığında karşılaştıkları problemler de çoğalmış ve karmaşık hâle gelmiştir. Buldukları bölgede ortaya çıkan, çözüme kavuşmayı bekleyen birçok mesele sahabilerin önüne gelmiş ve her bölgede bulunan sahabiler buldukları bölgenin sorunlarını bazen Kur'an ve sünnetten anladıklarına göre bazen de Peygamber'in zihinlerinde oluşturduğu genel çerçeve ile akıllarında yer eden ilme göre hüküm vererek çözüme kavuşturmuşlardır.²¹³ Bu noktada sahabilerin hüküm vermede izledikleri yol ile ilgili Hz. Ömer Şurayh'a (Kufe Kadısı) şöyle yazmıştır. *“Sana bir iş geldiği zaman Allah'ın kitabı ile hükmet, eğer orada bulamazsan Hz. Peygamber'in sünneti ile hüküm ver, eğer Kitap ve sünnette bulamayacağın bir mesele ise Müslümanların icma ettikleri şekilde hüküm ver, eğer bu üçünde de bulamayacağın bir husus senden sorulursa ya re'ynle içtihad et ya da hükmü geciktir.”*²¹⁴ Sahabelerin re'yi ise Peygamber'in tedrisinden geçmiş zihninde Kur'an'ın ruhu ve Peygamber'in hüküm verme mantığı ile ilgili aklî bir şuur gelişmesi sonucunda oluşmuştur. Bu ise fakih sahabelerde öne çıkmış bir haslet haline geldiğini göstermektedir. Her belde ayrı bir mektebin kurulması ve bu hukuk okullarının uygulama ve fetvalarının birbirinden farklı olması temelde sahabelerin kendi aralarında bir konu hakkında birbirlerine muhalefet etmelerine dayandığını göstermektedir. Peygamber'den çelişik rivayetler nakletmeleri sahabenin görüş ve tatbikatı ile ilgili çeşitli görüşlerin/içtihatların olmasına bir saiktir.²¹⁵ Bir rivayete göre Ebu Bekir ve Ömer sabah namazında Kunut okurlarken bir diğer rivayete göre hiç okumamışlardır. Bazen sahabenin görüş ve uygulaması Peygamber'den rivayet edilen hadise ters düşmektedir. Bir rivayet Peygamber'in çorap üzerine mesh yaptığını bildirirken Ali, Aişe, İbn Abbas ve Ebu Hureyre'nin (r. anhum) bunu

tarafından bir kısmı da Peygamber'in emrini lâfzen kabul etmeleri kanaatiyle namazlarını akşam karanlığında hedefe vardıldıktan sonra kıldılar. Olay peygambere haber verildiğinde sessiz kaldı. Sahabe bunu her iki grubun fiilleri için takriri bir tasvip olarak kabul etti.

²¹³ Hasan, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, s.44.

²¹⁴ Şemseddin Ebi Abdullah Muhammed b. Ebi Bekr İbn Kayyum el- Cevziyye, *I'lamu'l- Muvakkîn*, Daru'l- Ceyl, Beyrut, 1973, s.62.

²¹⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, c.2, s.623.

reddettiği rivayet olunmuştur.²¹⁶ Sahabenin arasındaki ihtilafın bir başka önemli sebebi ise içtihad uygulaması ve usullerinin çeşitliliğidir. Bazıları sadece kitap ve sünnetten nakiller yapıyorken bazıları, hakkında açık nass bulamadıkları meselelerde kendi reylerini kullanmışlardır.²¹⁷ Rey kullananların tavrı ise çeşitlilik arz etmektedir: Bazıları Abdullah b. Mesud gibi kıyas ederken bazıları kat'i nass bulamadıkları zaman, maslahatı araştırmış ve genel fayda neyse onu esas almışlardır. Bir konuyla ilgili ne kadar görüş ve bir sorunu çözme yolları varsa bunların her biri ahabın mizaç ve kabiliyetine göre ortaya çıkmıştır.²¹⁸ Bu da aynı konu üzerinde farklı hükümlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bununla birlikte bu fakih/müçtehid sahabeler gittikleri o bölgenin fihhi tavrını ve geleneğini de oluşturmuşlardır. Yetiştirdikleri öğrenciler hocaları olan sahabenin görüşlerine dayanmışlar, ikinci nesil olan tabiîn hocalarından aldıkları bu usul ve hükümleri daha da geliştirerek mektepler kurmuşlardır. Bu sahabelerden bir tanesi ise Abdullah b. Mesut'tur. Kufe bölgesine Hz. Ömer tarafından Ammar b. Yasir vali olarak tayin edilirken o da Kur'an öğretmeni olarak atanmıştır. Kufe'de etrafında toplanan halka dersler vererek Kur'an'ı anlatmış, meselelere çözümler getirmiştir. Abdullah b. Mesud'un Kur'an ve hadis bilgisi hoca-talebe münasebetiyle ve giderek genişleyen ilmî halkalarla sonraki nesillere aktarılmıştır. Abdullah b. Mesud'un fıkıh usulünü ondan gelen rivayetten anlamak mümkündür. Talebelerine bu konuda *“Bir mesele geldiğinde Allah'ın kitabı ile hüküm verin. Orada yoksa Peygamber'in (s.a.s) hükmü (sünneti) ile hüküm verin. Orada da yoksa sahabeden kimselerin uygulama ve fetvalarıyla hüküm verin. Bunların hiçbirinde yoksa rey ile içtihad edin.”* tavsiyesinde bulunmuş ve bir mesele hususunda (Mefuse hakkında) hüküm vermesi istendiği vakit reyi ile içtihad etmeye mecbur kaldığında *“Bu meselede bu benim görüşümdür. Eğer doğru ise Allah'tan, yanlış ise benim hatamdır ve şeytandandır. Allah ve Resulü bundan beridir.”* diyerek²¹⁹ meselelere çözüm

²¹⁶ Hasan, İslam Hukuk Biliminin Gelişimi, s.52.

²¹⁷ Burada müçtehid sahabeler fıkıh sistematığı oluşturmada ön plana çıktıkları görülmektedir. Bu bağlamda -bir insan faktörü olarak- Sahabe aynı kabiliyette değillerdir. Kimi sahabeler bilgiye ulaşma ve aktarmada diğer sahabelerden daha fazla kabiliyetlidirler. Belki de bu yüzden Hz. Ömer kendi döneminde sahabenin Medine'nin dışına çıkmasını izne bağlamıştır. Sahabenin farklı ilmi kabileyette olmalarıyla ilgili olarak Hasan-ı Basrî'nin şu sözü önemlidir. “Ben birçok sahabeyi gördüm. Kimisinin yanında bir damla, kimisinin yanında bir avuç, kimisinin yanında deryalara dolusu ilim vardı.”

²¹⁸ Muhammed Ebu Zehra, *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, çev. İ.E. Dal, Alternatif Düşünce Yayınevi, İstanbul, 2006, s.52

²¹⁹ İbn Kayyum, *İ'lamü'l-Muvakkîn*, s.63.

getirmekten çekinmemiş ama bunu da Allah'a Peygamber'e isnad etmekten korktuğunu ifade etmiştir.

Yeni nesiller tarafından farklı üsluplarla da olsa rey ve içtihadla zenginleştirilerek bu tutum devam ettirilmiştir. Tabiun döneminde İbn Mesud'un yetiştirdiği talebeleri, Alkame b. Kays, el-Esved, Şa'bi, Şurayh, Mesruk b. Ecda' İbrahim en-Nehai'dir.²²⁰ Kufe'deki tabiun Abdullah b. Mesud'un fikhı üzerine yürümüşlerse de Ali ve Ömer'den (ra.) de ilim almışlardır. Böylelikle Kufe bölgesinde oluşan fikhî gelenek ve anlayış tabiun döneminde gelişme göstermiştir. Bu fakihlerden İbrahim en-Nehai'den itibaren Irak fikhî (ekolü) olarak anılmış ve Medine merkezli Hicaz fikhına bir alternatif olarak görülmeye başlanmıştır. Bütün bu âlimler Ebu Hanife'den önce Irak'ta Kufe ekolünün fikri zeminini oluşturmuş, Irak fikhî geleneğine dönüşmüş ve temsil ettikleri büyük bir hukukî hükümler mecmuası bırakmıştır. Bir başka deyişle bu ilk hukuk okulları en erken dönemden itibaren köklerini hukuk yorumlarına borçludur. Böylelikle Ebu Hanife tarih sahnesine çıkmadan önce Irak'ta bir fikir akımı şekillenmiştir.²²¹ Bununla birlikte tabiun döneminden itibaren bu bölgede canlı bir ilim ve kültür hareketinin ve re'y faaliyetinin bulunduğu görülür. Ebu Hanife ise hocası Hammad b. Ebi Süleyman tarikiyle İbrahim en-Nehai'nin ilmini almıştır. Dönemin Abbasi halifesi Mansur'un sorusuna Ebu Hanife'nin "İlmi Hammad, İbrahim en-Nehai yolu ile Hz. Ömer'den, Hz. Ali'den, Abdullah b. Mesud'dan Abdullah b. Abbas'tan aldım." cevabını vermesi bu durumu ortaya koymaktadır. Hocası Hammad'ın vefatından sonra onun yerine geçen Ebu Hanife kendisine sorulan meseleleri çözmek, arz olunan hadiseleri bir hükme bağlayabilmek için talebeleriyle müzakere yoluyla, karşılıklı konuşmalarla fikhî dersleri okutmaya başlamıştır. Benzeri hadiseleri birbirine kıyaslamış, müşterek illeti olanları aynı hükme bağlamış, fitri zekâsı, kuvvetli aklı ve sağlam mantığı sayesinde bunları kolayca gerçekleştirmiştir. Böylece Hanefiyye mezhebini doğuran parlak fikhî yolunu açmıştır.²²² Bir başka deyişle Irak fikhî Ebu Hanife ve öğrencilerinin döneminde sistemleşip ekolleşmiştir. Ebu Hanife'nin binlerce öğrencisinin arasında has halkada yer alan kırk öğrencisi ile oluşturduğu içtihad şurası ile

²²⁰ İbn Kayyum, *İ'lamu'l-Muvakkîn*, s.25; Muhammed Hamidullah, *İmam-ı A'zam ve Eseri*, Beyan Yayınları, İstanbul ty, s.18.

²²¹ Hasan, *İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, s.54.

²²² Muhammed Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, terc. Osman Keskiöğlü, D.İ.B yayınları, Ankara, 1997, s.39.

fıkıh akademisinde seleflerinden intikal eden Kur'an ve hadis bilgisini, re'y ve yorumları dikkatlice inceleyip özümseyerek hayatın bütün alanlarını kapsayacak şekilde genişletmiştir. Bu akademide Müslümanların o gün için karşılaştıkları veya çözümünü merak ettikleri meselelere Kur'an ve sünnete dayalı bilginin re'y ve içtihadla zenginleştirilmesi suretiyle cevap aranmıştır. Halkın ve diğer talebelerin katılmasına izin verilmeyen bu akademide Ebu Hanife bir meseleyi ortaya atmış çözümü için herkesin görüşüne başvurmuştur. Bazen bir ay bazen de daha fazla bir zaman bu tartışmayı sürdürmüştür. En sonunda hangi görüşün dayanakları tamamıyla belirginleşip baskın çıkarsa, onu yazdırmıştır. Aslında görüşünü ön plana alarak veya dayatarak değil, kendi mezhebinin kurallarını danışma yoluyla ortaya koymuştur. Fıkıhın oluşturulduğu ve yazıldığı bu mecliste öğrenciler arasında Ebu Yusuf, Şeybani, Züfer öne çıkmıştır.²²³ Dolayısıyla Ebu Hanife'nin mezhebin usul ve esaslarını belirleyen ve etrafında yer alan öğrencilerine onu dikte ettiren bir hoca konumunda olmamıştır. Fıkıhi meselelerin çeşitli yönlerde ve seviyelerde yetişkin ilim erbabından oluşan içtihad şurasında serbestçe tartışılmıştır. Bazen tartışmaların günlerce sürdüğü ve mezhebin usul ve metodolojisinin bu süreç içinde belirginleştiği dikkate alınırsa bu ileri gelen öğrencileri mezhebin mimarı müstakil müçtehidler olarak görmek mümkündür. Ebu Hanife ve onun müçtehid seviyesindeki bu talebelerinden sonra o güne kadar gelen gelenek, - sistematik düşünce okulu- bir mezhebe dönüşmüştür. Bu ise Ebu Hanife ve önde gelen iki talebesi Ebu Yusuf ve Şeybani'nin yaptıkları üç önemli faaliyetle ön plana çıkmıştır. Bu faaliyetlerin birincisi ve en önemlisi kendilerine kadar geleneği okuyup eleyerek buradan bir içtihat usûlü tesis etmeleri, ikincisi geliştirmiş oldukları içtihad usûlüne dayanarak fıkıhın bütün alanlarına ilişkin hükümler elde etmeleri, üçüncüsü ise çözüm buldukları meseleleri kayda geçirmeleri yani fıkıhi tedvin etmeleridir. Tedvin faaliyeti fıkıhi meselelerin gelişigüzel kayda geçirilmesi değil konularına ayrılarak sistematik bir şekilde yazılmasını ifade etmektedir. Tedvin faaliyeti fıkıhın gelişmesi ve dinin ana gövdesi olması düşüncesinden çıkıp müstakil disiplin olma yolunda önemli bir adım olmuştur.²²⁴ Hanefi fıkıhi tedvini önce furu' alanda başlamıştır. Daha sonra (IV. asırdan itibaren) usulü tedvin edilmiştir.

²²³ Muhammed Hamidullah, *İmam Azam ve Eseri*, terc. Kemal Kuşçu, Beyan yayınları, İstanbul 2014, s.39,40.

²²⁴ Osman Bayder, "Klasik Usul Eserlerine Göre Mezhebin Kurucu İmamlığının Anlamı", *Intenational Journal of Social Science*, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2015, s.463.

Usûlün tedvin edilmediği dönemlerde de Hanefi fakihlerin belli yöntem ve usûle göre hükümler verdiğini söylemek mümkündür. Bunlar ise çoğunlukla üzerinde şifahen mutabakatın sağlanması ile olmaktadır.²²⁵

Hanefi fikhının ana kaynaklarını Ebu Hanife'nin iki öğrencisi ve mezhebin kurucu imamlarından biri olan Muhammed eş-Şeybani yazmıştır. Eserlerinde kendisi ile hocası Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'un görüşlerini zikretmiştir. Şeybani'ye ait bu eserler mezhebin metinlerini oluşturmuştur. Şeybani kendisi, Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'a ait görüşleri özet halinde *Zahiru'r-rivaye*²²⁶ kaynakları olarak adlandırılan eserlerinde toplamıştır. Hanefi hukuk okulunun iskeleti ve ana çatısı, *Zahiru'r-rivaye* denilen bu eserlerde dile getirilen görüşlerle inşa edilmiştir.²²⁷

Abbasi Devleti'nin halifesi Harun Reşid'in baş kadısı olarak Ebu Yusuf'u görevlendirmesi ve tüm kadı tayinlerinde onu yetkili kılması Hanefi Mezhebi'nin fikhının yayılmasında zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte aynı mezhebin devam ettirilmesi yargılamada düzen ve birliğin sağlanması, ülke genelinde hukuki istikrar ve güven ortamının tesis edilmesinde de önemli bir adım olmuştur.²²⁸ Ebu Yusuf'un görev yaptığı sırada çeşitli şehirlere gönderdiği kadılara Şeybani'ye ait *Camiu's-Sağir*'i²²⁹ yanlarına almalarını tavsiye ettiği söylenmiştir.²³⁰ Aynı zamanda bu hukuk okulunda yetişen talebelerin çeşitli şehirlere giderken ellerinde Şeybani'nin eserleri bulunmaktadır. Ebu Hanife'ye yetişemese de Şeybani'den ders alan daha sonra Horasan ve Batı Türkistan'a giden Ebu Süleyman el-Cüzcani (v. 200/816)

²²⁵ Ali Bardakoğlu "Hanefi Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV yayınları, İstanbul 2009, c.16, s.13)

²²⁶ *Zahiru'r-rivaye*; İmam Muhammed'e atfedilen kitaplardır. Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybani'nin temel konularda ortaya koyduğu görüşlerin mütevatir, meşhur bir nakille rivayet edilerek yazılan eserlere denir. Bu eserlerin şaz olmayan mütevatir nakille gelmesi sebebiyle açık, aşikâr olan şüpheden uzak rivayet anlamında "Zahiru'r-Rivaye" denilmiştir. Bu görüşlerin konular esas alınarak bablara ayrılmış bir şekilde yazıldığı kaynaklara da zahirur rivaye kaynakları denilmektedir. Ancak bu kaynakların içerisinde Şeybani'ye ait hangi eserlerin kastedildiğine dair bir kesinlik yoktur. Genel olarak el-Asl, ez-Ziyadat, el-Camiu's-Sağir, el-Camiu'l-Kebir, es-Siyeru's-Sağir ve es-Siyeru'l-Kebir olmak üzere altı kitap tan oluştuğu kabul edilir. Bu bilgi İbn Abidin'in Ukûdü resmi'l müftî adlı manzum eserinde ilk standart bilgi olarak dile getirilmiştir. Bazı müellifler Ziyadatu'z- ziyadat'ı da ekleyerek sayıyı yediye çıkartırken bazıları da es-Siyerü's- Sağir'i dışarıda bırakarak beşe indirmektedirler. Bazı kaynaklarda (Baberti'nin 'İnaye'si ve Kadızade'nin 'Netaicu'l-Efkâr') ise Zahiru'r-Rivaye kaynakları olarak el-Camiu'l- Kebir, el-Camiu's-Sağir, ez-Ziyadat ve el-Mebcut şeklinde dört kaynak olarak kaydedilmiş, *Siyerlere* değinilmemektedir.

²²⁷ Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, İsam Yayınları, İstanbul 2012 s.53.

²²⁸ Ali Bardakoğlu "Hanefi Mezhebi", *DİA*, c.16, s.4.

²²⁹ *Camiu's-Sağir*; Ebu Yusuf'un Muhammed eş-Şeybani'den yazmasını istediği bir kitaptır. (Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunun*, c.I, s.561.)

²³⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunun*, c.I, s.561.

Şeybani'nin kitaplarını istinsah ederek, Horasan bölgesinde onun telifâtının tanıtımını yapıp onların yayılmasını sağlamıştır.²³¹ Böylelikle genelde Hanefî mezhebi özelde Şeybani'nin metinleri Orta Asya'daki hukuk geleneğinin oluşmasında belirleyici rol oynamıştır. Mezhebin teşekkülü ve yayılması III. yüzyılın sonlarına doğru tamamlandığında artık temel metinler üzerinden muhtasarlar yazılmaya başlanmıştır. Bu yazılan muhtasarlar sırasıyla Mısır'da yaşamış Ebu Ca'fer et-Tahâvî (v. 321/933) tarafından, daha sonra onun çağdaşı sayılan Buhara'da yaşamış Hâkim eş-Şehid el-Mervezi (v.334/945) ve Bağdat'ta yaşamış Ebu'l Hasan el-Kerhî (v. 340/951) tarafından kaleme alınmıştır. Bu muhtasarlar aynı dönemde fakat farklı bölgelerin toplumsal sorunlarının, ihtiyaçlarının ve yaşayışlarının iz düşümlerini taşımaktadır. Her bölge kendi geleneğini oluşturmuş ve bu ilmî gelenek içerisinde herkes kendisinden önce oluşan ilmî birikime katkıda bulunmuştur. Orta Asya'da oluşan ilmî birikim içerisinde hukuk eğitim geleneğinde Şeybani'nin eserleri yaygınlık kazanarak kendine yer bulmuştur. Özellikle öne çıkan Buhara hukuk okulunda²³² öğrenciler Şeybani'nin eserlerini veya muhtasarlarını okuyorlardı. Bu muhtasarlar arasından Orta Asya hukukçularından Hâkim eş-Şehid' in (v. 334/945) *el-Kâfi* olarak da bilinen muhtasarı, diğer muhtasarlara göre daha meşhur olmuştur. Bu eserin medreselerde okutuluyor olması, kendi döneminde her bölgenin birbiriyle olan bağlantısının zayıflığını -ilmi mirası devralarak ilerlemesi göz önüne alındığında- ortaya koymaktadır. Hâkim eş-Şehid'in *el-Kâfi*'de yaptığı, Şeybani'nin *Zahiru'r-rivaye*²³³ adıyla bilinen eserlerinde geçen temel konuların özetlenerek bir araya getirilip derlenmesidir. Bu muhtasar *Zâhiru'r-rivayenin* yanı sıra az da olsa *Nâdiru'r-rivaye*²³⁴ de yer alan görüşlere

²³¹ Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, c.16, s.4.

²³² Buhara Hukuk Okulu; Buhara hukuk okulunun oluşması ve öne çıkmasında etkili olan Buhara'daki sadr sistemidir. Bu sistemde Buhara'da sadr ailelerinin oldukça zengin bir serveti yönettikleri ve bu serveti medrese inşa ettirip buralarda hukuk öğrencilerini himaye etmede kullandıkları bilinmektedir. Bu sistemde medreselerin içerisinde yüksek ihtisas medreseleri olduğu gibi binlerce hukuk öğrencisi de himaye edilmiştir. IV- VIII. Yüzyıllar arasında Hanefî hukukunun şekillenmesinde Orta Asya Hukukçularının büyük payının olması bu bölgede çok güçlü bir hukuk eğitim geleneğinin olduğunu da bize göstermektedir. Mezhep içerisinde önemli yere sahip birçok eserinde Orta Asya Hukukçularından çıkmış olması ise disiplinli bir geleneğin ve belirlenmiş bir eğitim çerçevesine ve kurumsal zeminlere sahip olarak üç yüzyılı aşkın olarak devam ettiğinin de göstergesidir. (Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s.57)

²³⁴ Nadirü'r-rivaye: :Şeybani'nin 'Zahiru'r-rivaye' adı verilen kitapları kadar sağlam yollarla rivayet edilmeyen diğer eserlerinin muhtevasına denmektedir. Bu eserler şunlardır: el-Asar, el- Hucec, er-Rakıyyat, el-Keysaniyyat, el- Haruniyyat, el- Hiyele ve'l meharic. Ayrıca Hasan b. Ziyad'ın Muharrar'ında,

de yer vermesi yanında bazen de birbiriyle çelişen rivayetleri telif etmesiyle birlikte sonraki fukaha için büyük kolaylık sağlayan önemli bir faaliyettir. Zira Şeybani'nin ciltleri bulan kitapları ve sadece *el-Asl* adlı eserinin ondan farklı rivayeti, her fakihin bunları elde etmesini ve buradaki bilgilere muttali olmasını zorlaştırmaktadır.²³⁵ Hâkim eş-Şehîd'in *el-Kâfi*'si mezhebin ana kaynaklarındaki görüşlerin bablara ve konulara ayrılmış bir şekilde hülâsa edilmesidir.

Buhara Hukuk okulunda muhtasarlara dolayısıyla Şeybani'nin kitapları üzerine şerhlerin yazılması bir gelenek halini almıştır.²³⁶ Çünkü bu eserler hukuk öğrencilerini hukukun temel konularında eğitme amacı gütmektedir. Hâkim eş-Şehîd'in (v.334/945) *el-Kâfi*'si üzerine pek çok şerh yazılmıştır.²³⁷ Kendisi gibi pek çok şerh yazarı olduğunun farkında olan Serahsî *el-Mebhut*'u ile²³⁸ hocası el-Halvanî'nin de içinde bulunduğu şârihler arasından sıyrılıp öne çıkmış ve meşhur olmuştur. Bu bağlamda Hanefî fikhında Şemsu'l-eimme denilince Serahsî, *el-Mebhut* denilince Serahsî'nin *el-Mebhut*'u anlaşılmalıdır.²³⁹ Bunun elbette sebepleri vardı.

Medresede ilim tahsil eden öğrencilerin eksiklerini gören hocaları Serahsî'nin, buna binaen yazdığı şerh aslında döneminde bütün olarak algılanan İslami bilginin öğrenciye aktarılması çabası idi. Bu eser görünürde muhtasarda yer alan hukukun temel meselelerini ortaya koyan, salt meseleleri tanıtıcı bir fıkıh kitabı olsa da aslında bilginin bütünlüğünden hareketle yeniden yazılmış bir kitaptır. Serahsî ise döneminin âlimi olarak ilim sahibidir. Dinde bir başka deyişle şer'i dilde ilim sahibi olmak Allah'ı ve ayetlerini, delillerini

Ebu Yusuf'un Emalisinde yer alan meselelerde nadiru'r rivaye'den sayılmaktadır. Mehmet Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 443.

²³⁵ Osman Bayder, "Hâkim Eş-Şehîd'in "el-Kâfi" Adlı Eserindeki Faaliyeti Üzerine", *Bilimname*, XXIX, 2015/2, s. 246.

²³⁶ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s.66.

²³⁷ Kâtip Çelebi Mebhut maddesinde şerh olarak dokuz tane şerh'ten bahseder. Ebu Leys es-Semerkandi (v.375/985), Nasreddin es-Semerkandi (v.556/1160), Şemsu'l Eimme el-Halvani (v.448/1056), Cevahir Zade (.483/1090), Sadrü'l-İslam Pezdevi (.493/1100), İsbîcâbî (v. 480/1087), Fahru'l-İslam Pezdevi (v.482/1089) (Kâtip Çelebi, *Keşfu'z Zünûn* c.2, s.1580.)

²³⁸ *el-Mebhut*; Şeybani'nin *el-Asl* adlı eseri zaman içinde bu ismi almıştır. Ancak Şeybani *el-Asl* adını verdiği bir kitap yazmamıştır. Onun müstakil birer kitapçık/risale şeklinde kaleme aldığı yaklaşık yetmiş çalışması takipçileri tarafından sonradan *el-Asl* adını taşıyan bir eser içinde toplanmıştır. Hanefî literatüründe "el- Kütübü'l Mebhuta" yani "geniş ayrıntılı kitaplar" adı verilmektedir. Bu isim zaman içinde yapılan şerhlere de verilmiştir. *el-Asl*'in muhtasarlara yapılan şerhlere de bu isim verilmiştir. Bu kitaplar da ilginç bir biçimde *el-Mebhut* adını taşımaktadır.

²³⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z- Zünûn*, c.2 s.1580.

bilmek, yarattığı kullarının yaptıklarını bilmektir.²⁴⁰ Bu nedenle Serahsî kitabında bir fihki meseleyi açıklarken o hükmün delili olan ayeti bir müfessir gibi incelemiş ve ayette o ayetin tefsiri adına söylenmesi gerekenleri anlatmıştır. Hükmü delilleriyle vermesi o delillerden ilki olan ayeti konu edinirken bağlamından koparmadan derinlemesine bir açıklamaya girerek hükme konu olan ayeti açıklama gayesi gütmüştür. Başka bir ifadeyle ayet için söylenebilecek ilgili Kur'an ilimlerinden varsa (esbab-ı nüzûl, i'rabu'l Kur'an, Vücûh ve'n Nezair, Nasih, Mensuh vb.) hepsini ortaya koymuştur. Eserini böyle oluşturmasının altında yatan sebepleri kendi döneminde medresedeki talebelerde gördüğü eksiklikleri bağlamıyla *el-Mebsut*'un mukaddimesinde açıklamaktadır. Böylelikle aslında onu *el-Mebsut*'u yazmaya iten sebepleri de ifade etmektedir. Serahsî mukaddime üç sorundan bahsetmektedir. Bunların ilki, öğrencilerin uzun meselelerde mezhebin görüşünü ve muhalif olan görüşü bir hüküm olarak bilmekle yetinmesi, meselenin derinine vakıf olamamasıdır.²⁴¹ Ona göre fihki öğrenmek isteyen kimse hükmü kaynağı ile yani nasları ve onların meanisini (illet/hikmet ve amaçları) bilmeden ezberleyip geçtiğinde sadece hükmün nakilcisi olmuş olur. Hâlbuki hükmün kaynağı olan şer'i delilleri ve hükme bahis olan illetleri derinlemesine bilmek fakih olma yolunda gerekli olmalıdır.²⁴² *el-Mebsut*'a giriş olması için yazdığı Usul'u-Fıkh'ın mukaddimesinde fikhın üç şey ile tamam olacağını söylemiştir: 1. Şer'i hükümleri bilmek 2. Nasların meanisi (illet/hikmet ve amaçları) üzerinde vukufiyet kazanıp, usulü furu'uyla kavrayarak fıkhıta yetkinlik sağlamak 3. Bu bilgi ile amel etmek. Serahsî'nin kitabını talebeleri için yazdığı düşünülürse bir fikh kaynağının nasıl olması gerektiğinin de cevabını kendisi vermiştir. Bunun için Serahsî bu yolda olan talebelerine her bir meseleyi yazdırırken hükmün bina edildiği şer'i delili ayrıntısıyla anlatmıştır. Bu yaptığı iş Serahsî'yi ve kitabını diğerlerinden ayırmakla birlikte literatürde Hanefi fıkhını delilleriyle ele alan mevcut en hacimli eser olmasını sağlamıştır.²⁴³

İkincisi sorun; bazı hocaların öğrencilere temel esasları öğretmek yerine onlara fikh namına hiçbir fayda taşımayan varsayımları uzun uzun anlatmalarındır.

²⁴⁰ Zerkani, *Menahil*, c.2, s.11.

²⁴¹ Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Kitabu'l Mebsut Mukaddime*, Daru'l Ma'rife, Beyrut, c.1, s.4.

²⁴² Serahsî, *Usul*, c.1, s.10.

²⁴³ Hamidullah, "Serahsî", *DIA* c. 36, s. .546.

Üçüncü sorun ise; kimi kelamcılarının fıkıh kavramlarını açıklarken felsefecilerin terimlerini kullanmaları ve kelama dair tanımlarını fıkıh tanımlarıyla karıştırmalarıdır. Serahsî'nin zikrettiği ikinci ve üçüncü sorun ise aslında onun kitabını yazarken yapmaktan uzak durduğu şeyleri ifade eder. Yani çağında fıkıh öğretimi onu iki zıt istikamete sevk eden temayülün tehdidine maruz bırakmıştır. Bu da Serahsî'yi, her meselenin açıklanmasında muteber ve güvenilir görüşlere kendisini bağlı kılmaya dolayısıyla şerh yazmaya sevk etmiştir.²⁴⁴ Bir başka deyişle Serahsî kitabına Hâkim eş-Şehid'in Muhtasar'ının şerhi adını verse de aslında Şeybani'nin kitaplarına şerh yaptığının farkında idi. Bu da kitabına yansımıştır. Meseleleri ele alış şekli ve yeri geldiğinde yaptığı atıflar ve açıklamalar müellifin Şeybani'nin eserlerine ulaştığı (bir rivayete göre ezbere bildiği) ve yer yer asıl metin üzerinden ilerlediğini göstermekle beraber okuyucuya sanki muhtasara değil de bizzat Şeybani'nin eserlerine şerh yaptığını düşündürmektedir.²⁴⁵ Böylesine geniş bir çerçevede konuları ele alan bir müellif için başlı başına bir kitap yazmak zor olmamakla beraber o mezhep içinde çağına kadar gelmiş olan muteber mevcut görüşleri hatta sathi fikirlerin açıklamasını yaparak Hanefi fıkının gelişmesine büyük katkıda bulunmuştur. Aynı zamanda açıklama yaparken mezhebin kabul edilmiş doktrininin tesisi ve onun doğruluğunun ispatı ile ilgilenmeyerek, diğer bütün görüşler hakkında tarafsız bir şekilde sistemli bir tahlil yaparak bu tür eserlerin ilki durumunda olmuştur. O meseleyi felsefi mahiyette ele alarak bu yönden inceleyenlerin ilkidir.²⁴⁶ Bu ise onu diğer şerhlerden ayırdığı gibi fıkıh kaynağı olması bakımından da farklı bir yere koyar.

Mutlak müctehit olan kurucu imamların belli bir sistematik çerçevesinde çözüme kavuşturdukları furu' meseleler bu dönemde bilinen ve tatbik edilen hukuki materyali oluşturuyordu. Bununla birlikte mezhepte furu' meseleler halledilirken tâbi olunan ancak kayıt altına alınmayan umumi kaideler vardı. Hanefi mezhebinin tedvin döneminin içinde olduğu ilk dönem geçtikten yani bütün alanlarda furu' meseleler tesis edildikten sonra gelen fukaha bu meselelerden hüküm istinbâtında tâbi olunan umumi kaideleri süzüp

²⁴⁴ Joseph Schacht, *es-Serahsî Armağanı*, s.8

²⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsut*, c.5, s.22; Kadının kendisinin evlenmesi meselesinde, Kadının kendisini evlendirmesini bir erkeğe bırakmasının geçerli olup olmayacağı konusunda Muhammed'in görüşünü Ebu Hafs nüshasına atıf yaparak fazladan geçen ifadeler yermiştir. *es-Serahsî'nin nüshalar arasındaki farklılıklara yer vermesi Şeybani'nin eserlerine hâkimiyetini göstermek hususunda bize fikir vermektedir.*

²⁴⁶ Joseph Schacht, *es-Serahsî Armağanı*, s.9.

aldılar. Hüküm istinbâtında furu' meselelerden dağınık halde bulunan asılları çıkartarak, toplayıp esaslar haline getirip mezhebin metodolojisini oluşturdular. Cessas (370/981) ile başlayan bu faaliyet Debusi (430/1038), Pezdevi (482/1089) ve Serahsî (483/1090) tarafından terminoloji oluşturularak şekillendirilmiştir.²⁴⁷ Serahsînin eseri *el-Mebсут*'a baktığımızda, bu asıllar üzerine bina edildiği görülmektedir.²⁴⁸ Mezhepte asıl olan kaidelere göre hükmü olmayan meselelere çözüm getirir. Bununla birlikte kaviller²⁴⁹ arasında tercih yapar. Yani mezhepte var olan görüşler arasında mukayeseye giderek tercihte bulunmuştur.²⁵⁰ Serahsî'nin bu konumunu İbn Kemal alimlerin sıralamasında üçüncü tabaka müçtehidlerden sayarak tasdik etmiştir. Bu tabakadaki müçtehidler mezhepte müçtehidir.²⁵¹ Serahsî'nin güncel bazı meselelere getirdiği çözümlerin²⁵² daha önce sorun olarak görülmediği, gelenekte bir karşılığı olmadığı ve çağdaşlarının da çözüm ortaya koyamadığı dikkate alınırca Serahsî ve *el-Mebсут*'un fıkıh kaynağı olarak diğerlerinden ayrılan ve öne çıkaran özelliği daha iyi anlaşılabilir olur.

C. *el-MEBSUТ*'UN YAPISAL ÖZELLİKLERİ

1. Yapısal Özellikleri

el-Mebсут; mukaddime, kitap bölümü ve sonuçtan oluşan bir kitaptır. Müellif eseri oluşturmaya karar verirken kendisini iten amilleri maddeler halinde sıralamış, hangi fiziki şartlarda öğrencilerine imla ettirdiğini açıklamıştır. Matbu' baskının sonunda bir sonuç bölümüne rastladık. Ancak bunun tahkik yapan ya da baskıya hazırlayan kişinin eklemesi olduğunu düşünmekteyiz. *el-Mebсут* furu' fıkıha dair Zahirü'r-rivaye eserlerinden oluşturulan muhtasara yazılmış bir şerhdır. *el-Mebсут*'un yapısal özelliklerini anlamak için şerhini yaptığı muhtasar olan Hâkim eş-Şehid'e ait *el-Kâfi*'ye bakmak gerekir. Müellif fıkıh konularını kitaplara, kitapları ise bablara

²⁴⁷ Muhammed Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 461; Abdülkerim Zeydan, *İslam Hukukuna Giriş*, Kayhan Yayınları, İstanbul, 2008, s.204.

²⁴⁸ Serahsî, *el-Mebсут*, c.1, s.114.

²⁴⁹ Kavil: söz, fikhi görüş (Mehmet Erdoğan, s.296)

²⁵⁰ Muhammed Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s.461.

²⁵¹ Muhammed Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s.462.

²⁵² Fiilin tekrarı ile ilgili bahsi anlatırken Serahsî Usulünde bir meseleyi örnek verir. Eve gidersen boşsun diyen bir adamın hükmü ile ilgili temel kaynaklar, selefi olan âlimler ve çağdaşı olan âlimlerin kitaplarında olmayan bir şekilde döneminde sorun olan meseleyi halleder ve mezhepte belirlenmiş ana kaidelerden yola çıkarak bu sonuca ulaşır. (Serahsî, *Usul*, c.1, s.22.)

ayırıştır. Eser 66 kitap bölümünden oluşmaktadır. *el-Mebcut* yapısal özellikleri bakımından yani kitap bölümü sayısı, bölümlerin isimleri, konu sıralaması, konulara verilen isimler, konuyu ayırdığı bablar ve babların isimleri Hâkim eş-Şehid'in *el-Kâfi*'si ile uyumluluk arz eder. Bir başka deyişle Serahsî *el-Mebcut*'u yazarken *el-Kâfi*'deki sıralamayı takip etmiştir. Her ne kadar hal tercümelerinde onun kitabı yazarken hapiste yanında hiçbir kitabın olmadığı ve kitabı zihninden yazdırdığı söylene de²⁵³ anlattıklarını imla eden öğrencilerinin kitaplarını getirmeleri yasak değildi. Bir kuyunun dibinden meseleleri yazdırdığı düşünülürse her iki istikamette mesafeler aynı olduğundan öğrenciler nasıl onu duyuyorlarsa onun da öğrencilerini duyabilmesi kabildir.²⁵⁴ Buna göre talebelerin metni okumaları sonra da hocanın bunu şerh etmesi olasıdır. En azından hapis şartlarının ağır olduğu ilk dönemler için böyle söylenebilir. Nitekim *el-Mebcut*'taki bazı ifadeler bunu desteklemektedir. Hac ve umre niyetiyle telbiye getirmenin hükmünü açıklamaya sıra geldiğinde Hâkim eş-Şehid, daha sonra iki hac ve iki umre niyetiyle telbiye getirmenin hükmünü anlatmıştır. “Biz bundan daha önce bahsetmiştik, bu yüzden açıklamayacağız.” der.²⁵⁵ Bu ifade *el-Kâfi*'nin birisi tarafından okunduğu, Serahsî'nin de konu geldikçe onu açıkladığı, gereksiz tekrarlardan kaçındığı hissini uyandırmaktadır.

Ancak *el-Mebcut*'un metni incelendiğinde muhtasar metnin ayrı bir yerde şerhin ayrı bir yerde olmadığı görülmektedir. Muhtasar metni ayıran parantezler görülse de bunların sonradan konulması şerh ile muhtasar metnin kesin çizgiler ile ayrılmadığını yer yer karıştığını göstermektedir. Bu nedenle *el-Mebcut* yapısal özelliği açısından klasik şerh literatüründen farklı bir eserdir.²⁵⁶ *el-Mebcut* Hâkim eş-Şehid'in ibarelerini açıklamaktan ziyade *el-Kâfi*'nin ihtiva ettiği Hanefi fikhını işlemeyi hedef almaktadır. Nitekim yer yer Kitabü'l-Asl'a atf yapılması,²⁵⁷ *el-Kâfi*'nin bazı cümlelerinin olmaması, yer

²⁵³ Ömeri *Mesalikü'l Ebsar*, c.6, s.80.; Taşköprüzade, *Miftahu's-Saade*, c.2, s.166.; ibn Kutluboğa *Tacu't Teracim*, s.52.

²⁵⁴ Hamidullah, “Serahsî”, *DİA* c.36, s.546.

²⁵⁵ Serahsî, *el-Mebcut*, c.4 s.333.

²⁵⁶ Zahirür Rivaye Muhtasarlarından Tahavi'nin Muhtasarı'na Cessas'ın yazdığı şerh'e bakıldığında Klasik Şerh literatürünün sistematüğünü aynen uyguladığı görülmektedir. Şerhettiği muhtasar metni aynen verdikten sonra onu şerh etmiştir. (Şeyda karakaya, *es-Serahsî ve Cessas'ın Edebü'l Kâdî bölümlerinin mukayesesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s.47.

²⁵⁷ Serahsî, *el-Mebcut*, c.4, s.397.

yer *el-Kâfi*'nin belli yerlerde mücmel kaldığının ifade edilmesi,²⁵⁸ zaman zaman Nadirü'r-rivaye nakillerine yer verilmesi²⁵⁹ bunu desteklemektedir. Serahsî *el-Kâfi*'yi esas kabul etmekle beraber gerçekte Şeybani'nin kitaplarını şerhettiğine dikkat çekerek *el-Mebcut*'un mukaddimesinde Hâkim eş-Şehid'in de Şeybani'nin de kitaplarını lafzıyla değil mana olarak alıp özetlediğini ve kendisinin bu manalara ilave yapmama yolunu uygun gördüğünü belirtmiştir.²⁶⁰ Bu üslup ve sistematik ise onu bir şerh kitabı görünümünden çıkarıp tamamen bağımsız bir fıkıh kitabı haline getirmiştir ve döneminde aynı esere yazılan onlarca şerhin arasından sıyrılıp öne çıkmasını sağlamıştır.

Fıkıh konularını bablara ayırarak işleyen Serahsî, babda konu ile ilgili delilleri ele almaktadır. Delilleri aktarırken senetlerini genellikle vermemektedir. Hadisleri senetsiz olarak vermekle birlikte çoğunlukla mezhebin hüküm bağladığı hadisi nadiren senediyle birlikte vermiştir.²⁶¹ { نُور } der ve hadisi vermektedir. Yine meşhur olan hadisleri senetlerini vermeksizin ma'ruf olan adlarıyla verir. Sahabe ve Tabiun'dan gelen kavillerde de senedi hafzedip sadece Peygamber'den onu aktaran sahabenin adını verir. Sahabeden bir grup söylemiş ise { مارة يراه ال رماة } ifadesini kullanmaktadır. Tabiundan gelen kavillerde görüşü sahibine nisbet ederek verir. Sahabeden gelen kaviller { ابرررر } diyerek senet kullanmaksızın vermiştir. Bazen de sahabenin Peygamber'in uygulamasını görerek yapması dolayısıyla Peygamber'e ulaşmayan ve sonraki nesillere sözlü aktarımı olan mürsel rivayetlere de yer vermiştir. Ayrıca ilim ehline muteber ve ma'ruf olan muhaddislere ve kitaplarına "Hadis ehli { اهرل المردي } şöyle dedi" diyerek atıfta bulunmaktadır.²⁶² Burada senedini vermeden fıkıh kitabında hadisleri kullanmasının iki boyutu olduğu düşünülebilir. Birincisi Serahsî'ye kadar ki dönemde hadis ilminin sistematik hale gelmesidir. İkincisi

²⁵⁸ Serahsî Kitabı'l Hayız bölümünün başında bu bölümle ilgili söylediği şu sözler bunu belirtmektedir: "Züht sahibi Büyük İmam, Şemsüleimme Ebû Bekir Muhammed b. Ebû Sehl es-Serahsî imla yöntemiyle şöyle dedi: Hâkim eş-Şehid'in Muhammed b. Hasan'ın eserlerinden özetlediği, hayız hakkındaki bilgiler oldukça kısadır. Maksadı ifade etmeyecek derecede kapalıdır. Bu yüzden Hanefi âlimlerinin bu konuda çıkardıkları hükümlerden ve tercih ettikleri görüşlerden yararlanmaya ihtiyaç var. Ben, Muhammed'in el-Asl adındaki kitabını şerh ederken bunları kaydettim. Bu nedenle konu biraz uzadı"

²⁵⁹ Serahsî, *el-Mebcut*, c.1, s.138; Serahsî, *el-Mebcut*, c.1, s.392.

²⁶⁰ Serahsî *el-Mebcut (Mukaddime)*, c.1, s.4.

²⁶¹ Serahsî, *el-Mebcut*, c.1, s.124. Kays b. Talk babası Talk b. Ali'den rivayet ettiğini ifade etmektedir.

²⁶² Abdest azalarının yıkanması bahsinde Peygamberin uygulamasına şahit olan ve bunu Allah Resulü şöyle yaptı diyerek ifade eden sahabenin sözünü Ebu Davud'un Sünenin de yer verdiğini ifade etmiştir.

Hanefiler'in hadis kullanma metodolojisinden/usulünden bahsedebiliriz. *el-Mebsut* tedvin ve tasnif döneminden çok sonra kaleme alınmıştır. Buradan hareketle hükümlere delil olan hadisler fukaha arasında ma'ruf hale gelerek senetlerinin verilmesi zâid görülmüştür. Bu da zamanla mezhep içinde yazılan fıkıh kitaplarında bir gelenek halini almıştır.²⁶³ Ancak kaynaklık ve konu itibari ile *el-Mebsut* fıkhi tefsirlerle benzerlik arz etmektedir. Bu nedenle bu eserin ortaya çıktığı dönem ve öncesinde yazılmış fıkhi tefsirlerde rivayetler verilirken senetlerinin değerinin ne olduğu sorusu önem arz etmektedir. Serahsî'den önce yazılmış ahkâm tefsirlerinden Şafii'nin Ahkâm tefsiri Tahavi'nin Ahkâm Tefsiri, Cessas'ın Ahkâm Tefsiri öne çıkmaktadır. Bu tefsirlerden Tahavi'nin tefsirinde rivayetleri senetleri ile verdiği görülmektedir. Tahavi'nin muhaddis kimliği tefsirinde de ortaya çıkmıştır. Bu anlamda pek çok rivayeti senediyle vermiş, yazılı kaynaklardan fazla aktarma yapmamış, birçok hadisi hadis aldığı şeyhlerinden rivayet etmiştir.²⁶⁴ Cessas ise genellikle birçok müfessirde de görüldüğü gibi, eserine aldığı hadis ve haberlerin ekserisinde isnatları vermeyi ihmal etmiştir. Bunu yapma sebebi için de sözü uzatmamak ve daha önce zikrettiği için tekrar etmemek olduğunu söyler.²⁶⁵ Cessas'ın muhaddis kimliğinin Tahavi'ye göre daha geride olduğu Tahavi'nin tefsirinin hadis usûlü, senetlerin zikredilmesi, senetlerin sıhhati bakımından daha zengin olduğu söylenebilir.²⁶⁶

2. Serahsî'nin Yöntemi

²⁶³ Bir fıkıh kaynağı olması açısından Serahsî'nin *el-Mebsut*'u ile eş zamanlı olan Cessas'ın Şerhu't Tahavi'sinde ve Art zamanlı olan Merginani'nin el-Hidaye'sinde bu geleneğin iz düşümlerini görmek mümkündür. Buradan hareketle Cessas Tahavi'nin Furu' Fıkha dair İmam Muhammed eş-Şeybani'nin eserlerindeki hükümleri topladığı eseri Muhtasarı't Tahavi' ye yazdığı şerhi olan Şerhu Muhtasarı't Tahavi'de Kitabu't Taharet bahsi ile örneklendirmemiz mümkündür. Bu bahiste hangi suların temiz ve temizleyici olduğunu açıklarken Peygamber efendimizden gelen {البحر هو آطهوراءه ، وأجل مذبذب} 'Deniz suyu temiz ölüsü helaldir' hadisini vermektedir. Ancak hadisi verirken senedini vermemiştir. (Ebu Bekir Râzî el-Cassas, Şerhu Muhtasarı't Tahavi, Daru's Sıraç, Beyrut 2010 c.1, s. 198.) Karşılaştırmalı olması açısından Merginani'ye ait furu' fıkha dair el-Hidaye'nin Taharet bahsi ile örneklendirelim. Merginani hangi suların temiz ve temizleyici olduğu bahsinde deniz için {هو آطهوراءه ، وأجل مذبذب} 'Suyu temiz ölüsü helaldir'hadisini Cassas gibi vermiştir. Ancak senedini vermemiştir. (Burhanu'd- Din Ebi'l Hasen Ali b. Ebi Bekr Abdülcilil er-Reşedani el-Merginani, *el- Hidaye Şerhu Bidayeti'l Mübtedi*, Şeriketi'l Mektebi Mustafa, Mısır ty, c.1, s.17.)

²⁶⁴ Zeynep Soyarslan, *Tahavi ve Cassas'ın ahkâm tefsirlerinin Mukayesesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s.70.

²⁶⁵ Mevlüt Güngör, *Cessas ve Ahkâm Tefsiri*, s. 96.

²⁶⁶ Soyarslan, *Tahavi ve Cassas*, s.82.

el-Mebcut furu' fıkha dair yazılmış bir eserdir Bir fıkıh kaynağı olduğu haliyle konuları işlerken takip ettiği usul ve hükme giden yolda Kitap delilini tüketme yöntemi -başka bir deyişle Kur'an'ı tefsir etmedeki metodu- olmak üzere iki boyutlu olduğunu söylemek mümkündür. Serahsî'nin fıkıh ve tefsir metodunu anlamak için *el-Mebcut* ne kadar kaynaklık vasfına sahipse fıkıh usulüne dair yazılmış eseri Usulü's-Serahsî' de o kadar kaynak olma özelliği taşımaktadır. Çünkü Usul'ü Serahsî'nin mukaddimesinde kitabını yazma sebebi olarak *el-Mebcut*'u bina ettiği metodu beyan etmek olduğunu ifade etmektedir.²⁶⁷ Bununla birlikte fıkıh usulü ile ortaya konan kural ve kaideler sadece hükmün beyanı için dayanılan asıllar değildir. Müfessir'in de tefsirin de takip etmesi gereken bir yol vardır. Tefsir usûlü Kur'an'ı anlamının usulüdür. Kur'an'ı anlamının usûlünü belirlemek ise içerdiği varsayılan sayısız ilim ve anlam nedeniyle imkânsızdır. Bu nedenle Tefsir'de usulden değil Kur'an ilimlerinden bahsedilebilir. Klasik Ulümü'l-Kur'an literatüründeki bilgi malzemesi teknik anlamda bir usûl bilgisinden ziyade Kur'an'a doğrudan ve dolaylı malumat içermektedir.²⁶⁸ Bu malumat seleften aktarılan rivayetler olmakla beraber Şatibi'ye göre Kur'an-ı Kerim'deki anlamları istihraç etmeye araç olan (alet) ve Allahu Teâla'nın muradının bilinmesine yardımcı ilimlerdir.²⁶⁹ Kur'an ilimleri; Arap dil bilimleri, kıraat, nasih-mensuh, fıkıh usûlü, esbab-ı nüzul ve mekki-medeniliktir. Ulümü'l-Kur'an, önceleri Kur'an tefsir edilirken onu anlama çabaları sürecinde bir ihtiyaç sonucu ortaya çıkmış olan hususi araştırmalar olarak görülürken sonraları Ulümü'l-Kur'an'dan anlaşılan, Kur'an-ı Kerim'in muhtevasında bulunan bilgilerin sistemleştirilmesi ve bu usulun Kur'an'ı Kerim'in anlaşılmasında kullanılması olmuştur.²⁷⁰ Bu sistemleşme ve bir usulün oluşturulması sürecinde usulü fıkıh da yöntem olarak ahkâm ayetlerini anlama özelinde kaynaklık etmiştir. Çünkü fıkıh usûlü Kur'an ilimlerinin kapsamına giren dil, mantık, kelam, fıkıh gibi ilim dallarına şamil olmakla birlikte Kur'an'da temel ilkelerin belirlenmesi ve bir bütünlük içerisinde ele alınıp değerlendirilmesiyle ilgilenmiştir. Bu nedenle fıkıh

²⁶⁷ Serahsî, *Usul*, c.1, s.10.

²⁶⁸ Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu, 2011, s.17.

²⁶⁹ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî Şatibi, *Muvafakat*, Daru'l Marife, Beyrut 1994, c.3, s.339.

²⁷⁰ Burada anahtar bir kavramdan bahsetmek mümkündür. "Özel bilgi alanlı tefsirler" Ulumu'l Kuran'ın oluşmasında ilk dönem bir katkısı olmuştur. Esasen Ulumu'l Kuran dediğimiz Kur'an'ı anlamaya yardımcı ilimler bu özel bilgi alanlı tefsirlerin biraraya getirilmesi ve birbiriyle anlamlı bir bütün oluşturulmasıdır. (Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an ve Bağlam*, Şule Yayınları, İstanbul 2008, s.37.)

usulü²⁷¹ bu anlamda erken tarihlerden itibaren dine ait kaynakların tanımlanması ve bütünüyle anlaşılmasını sağlayan metodolojiyi üretmiştir.²⁷² Fıkıh usulünde yazılmış ilk eser olan Şafii'nin *er-Risale*'sini yazma sebebi bunu desteklemektedir. Abdurrahman b. Mehdi, (198/813) Şafii'den Kur'an'ın anlamları, tefsiri, hangi rivayetlerin kabul edileceği, icmâin bağlayıcı olup olmayacağı hem Ku'ran'ın hem sünnetin nasih mensuhu hakkında bir usul yazmasını istemiştir. Bunun üzerine Şafii de *er-Risale*'yi yazmıştır.²⁷³ Kur'an ilimlerini ilk olarak iki kapak arasında toplayan Zerkeşi müellifi olduğu *el-Burhan*'da müfessirlerin mutlaka fıkıh usûlünden yararlanmaları gerektiğini çünkü ayetlerden ahkâm üretmenin en sağlam ve yegâne yolunun fıkıh usûlünü bilmekten geçtiğini belirtmektedir.²⁷⁴ Devalibi'ye (v.2004) göre, fıkıh usulü fikha ve tefsire bir düzen getirmiştir.²⁷⁵ Kadı Abdülcebbar ise, "Usulü'l-fıkıh bilmeyen tefsir yapamaz."²⁷⁶ demektedir. Serahsî *Usûl*'ünde de Kur'an'ı anlamının yollarını detaylı bir şekilde tafsil edip açıklamıştır. Kuran'daki lafızların delalet ettiği manaların açıklanıp ortaya konması tefsirin olmazsa olmazlarından iken bunun kural ve kaidesini fıkıh usulü ortaya koymaktadır. Çünkü usûlü'l-fıkıh İslami ilimler içinde gerek bilgi felsefesi gerek anlama ve yorumlama bakımından müstakil bir metodoloji geliştiren tek disiplindir.²⁷⁷ Bu nedenle Serahsî'nin anlama yöntemi yani tefsir usulünü belirlemek için Serahsî'nin usul-ü fikha dair eseri kaynak olmaktadır. Ancak çoğu usul kitabında olduğu gibi Serahsî'nin usulünde de ilm-i tefsir ile ilgili malzeme dağınık bir şekilde bulunmakta, bunlara çoğunlukla tafsili hükümlerde ve fer'i meselelerde temas edilmektedir.²⁷⁸ Bu nedenle çalışmamıza fer'i meselelerin işlendiği Mabsut esas teşkil etmekle beraber Serahsî'nin tefsir usulünü belirlerken kaynak olması bakımından o fer'i meselelerin dayandığı Usul'ü Serahsî de incelenmiştir.

²⁷¹ Fıkıh Usulü; Erken dönemlerde dinin temel kaynaklarını anlamının yöntemi iken sadece hukuk metodolojisi olarak kabul edilmiştir. Bu aslında dinin bütünüyle anlaşılması, metodolojisini bütünüyle ortaya koyan fıkıhın belli bir alana sıkıştırılmasına sebep olmuştur. (Mehmet Paçacı, Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz, Mehmet Paçacı, Ankara Okulu, 2000, Ankara s.32)

²⁷² Paçacı, *Kur'an ve Ben*, s.32.

²⁷³ Muhammed Ebu Zehra, *İmam Şafii*, DİB yayınları, Ankara 1996, s.177

²⁷⁴ Zerkeşi, *el-Burhan*, c.2, s.132.

²⁷⁵ Muhammed b. Maruf ed-Devalibi, *el-Medhal ila ilm-i usuli'l fikh*, Matbaatü Daru'l ilmi lil Memayin,1965 Beyrut, s. 173.

²⁷⁶ Kadı Abdülcebbar b. Ahmet, *Şerhu Usûli Hamse*, Mektebetü'l Vehbe, Kahire, 2006, s.606.

²⁷⁷ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s.176.

²⁷⁸ *Tefsir Usûlü Araştırmaları*, s.13

Fer'i fıkha dair yazılmış bu eserin konusu muhtelif nev'ileriyle ibadete ve muamelata dair şer'i hükümleri ihtiva etmektedir. Bu hükümlerin birincil kaynağı ise Kur'an'dır. Bu nedenle müellifin tefsirinde öne çıkan hüküm içerikli ayetlerin açıklanmasıdır. Müellifin tefsirinin türü hüküm içerikli ayetlerin tefsiri yani ahkâm tefsiri iken bu tür tefsirin uygulanması yani ayetin tüketilmesinde kullandığı enstürümanlar bakımından Kur'an ilimleri karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte Serahsînin konuları ele alırken cedel yöntemini kullanarak ilm-i hilafa *el-Mebcut*'ta yer vermesi de yapısal açıdan oldukça dikkat çekicidir. Serahsî'nin bulunduğu çağ ve selefi olan âlimlerin eserleri göz önüne alındığında bütün bunlar onun eserinin belki de bulunduğu şartlar sonucu pek çok ilme şamil olduğunu göstermektedir. Daha iyi anlaşılması için onun selefi olan âlimlerden Tahavi'yi örnek verelim. Serahsî'nin tek bir eserde toplamaya çalıştığı ilimlerden hilaf ilmine dair *İhtilafu'l Fukaha*, tefsire dair *Ahkamu'l Kur'an*, furu' fıkha dair *Muhtasaru't Tahavi* isimli müstakil eserlerinin mevcut olduğu dikkate değerdir. Serahsî ise sahip olduğu ilmi maharetini güzide eseri *el-Mebcut*'ta ortaya koymuştur.

Kur'an'a bakışı ve tefsirinin metodu araştırma alanımızın merkezini oluştursa da *el-Mebcut*'un farklılığını ortaya koyan, fıkıh kaynağı olarak sahip olduğu yöntem ve sistematiktir. Bu nedenle fıkıh kaynağı olarak *el-Mebcut*'un yönteminden de bahsetmek uygun görülmektedir.

a. Fıkıh Yöntemi

Mebcut'u yazarken izlediği yöntemi Serahsî "Buyu" bahsine geçmeden "Harbînin Bağışı/Harpte olan kişinin" bahsinin sonunda kendisi şu ifadelerle açıklamaktadır:

"Burada bizlere nakil yoluyla gelen rivayetlerle birlikte hükümlerin gerekçelerine ve bu gerekçelere dayalı çözümlere yer verilmiştir. Bunları yazdıran kişi, batılın yok olup gitmesini arzuladığı için sürülmüş, hapsedilmiş ve çocuklarından, ailesinden tüm kitaplarından uzaklaştırılmıştır. O karanlık gecelerde ağlayarak, gözyaşları dökerek bu sıkıntılardan kurtulmayı Rabb'inden dilemekte ve herkesin efendisine salât ve selam göndermektedir. Onun takva sahibi itaatkâr ailesine ve ashabına da selam olsun." ²⁷⁹

²⁷⁹ Serahsî, *el-Mebcut*, terc. c.12, s.201.; Serahsî, *el-Mebcut* arapça c.12, s. 108.

el-Mebcut, Hanefi mezhebindeki fıkhi görüşlerin ve delillerinin geniş ve sistemli şekilde tahlilini yapan eserlerin ilki ve en hacimli olanıdır.²⁸⁰ Konuyu detaylandırırken o konu hakkında ortaya konulan görüşlerden öne çıkanları mezhep farklılığı gözetmeksizin açıklamaktadır. Ve bu açıklamayı yaparken aslında kendi mezhebi olan Hanefiliği ayrı tutmamaktadır. Bununla birlikte mezhep içinde Ebu Hanife, Ebu Yusuf, Şeybani'nin görüşlerine mutlaka yer vermiştir. Önce mezhep içinde öne çıkan görüşleri sonra da diğer görüşleri vermek gibi bir yola gitmemiştir. O konuda öne çıkan bütün görüşleri mezhep taassubu göstermeksizin kabul görmesine göre karışık olarak vermektedir. Binaenaleyh bazen önce Şafii'nin görüşünü belirtirken bazen de önce mezhep içinden bir imamın görüşünü incelemiştir. Eserde mezhep imamlarından görüşlerine ağırlıklı olarak yer verilen İmam Şafii, nispeten İmam Malik, nadiren ise Ahmet b. Hanbel'dir. Bununla birlikte bir mezhep tesis etmediği halde mutlak müçtehidlerin görüşlerine de yer vermiştir. İbn Ebi Leyla bunun en güzel örneğidir.²⁸¹ Kendi görüşünü -ki bu bazen mezhepte kabul gören olduğu gibi bazen de zamanın ve muhitin şartlarına göre mezhep içinde ifade edilen kavillerden birisi de olabilmektedir- {الترررا} “Bize göre şöyledir.” diyerek vermektedir. Bir meselede sadece kurucu imamların görüşlerini verip bırakmamış, her görüşün ayrıntılı delillendirmesini, kurduğu mantık silsilesi ve felsefi bakış açısıyla kurgulamıştır. Bu nedenle delilin bir ayet mi, hadis mi yoksa başka bir hükümden kıyas mı olduğunu söylemekle kalmayıp görüş sahibinin o delili yorumlayıp nasıl bir anlam çıkardığını da anlatmaktadır.

İlm-i hilafın²⁸² furu' sahadaki en iyi uygulayıcılarından biri olan Serahsî ihtilaf eden görüşleri delilleri ile vermektedir. Konuyu işlerken birbirine muhalif olan görüşleri cedel yöntemini kullanarak verirken müellifin, *ilm-i adab'i-l bahs* olarak bilinen münazaranın, tartışmanın adabına da riayet ettiği görülmektedir. Konuyu kurgularken o konuda nakledilmiş bütün kavilleri

²⁸⁰ Hamidullah, “Serahsî”, *DİA*, c.36, s.547.

²⁸¹ Ebu Yusuf'a ait olan “İhtilafu Ebi Hanife ve İbn Ebi Leyla” adlı eseriyle Hâkim eş-Şehid İbn Ebi Leyla'nın görüşlerine *el-Kâfi*'sinde yer vermektedir. Bu bağlamda Serahsi de *el-Mebcut*'ta İbn Ebi Leyla'nın görüşlerine yer verdiğine örnek olarak “

²⁸² İlm-i Hilaf; Cedel ve münazara ilimlerinin yönteminden yararlanarak fıkıh ve fıkıh usulü sahasında şer'i hüccetlerin ortaya konulması, şüpheleri ve delilleri çürütecek mahiyetteki itirazların giderilmesi ihtilafların belli bir düzene kavuşturulmasını sağlayan ilim; başka bir tanımda ilm-i hilaf Şer'i kaynaklardan çıkarılan muhtelif hukuki görüşleri, bu görüşlerin gerekçelerini ve kimler tarafından ileri sürüldüğünü ve de söz konusu değişik görüşlerin mukayesesini konu edinen ilimdir.

okuyucunun anlamasını sağlamaktadır. Bunu yaparken mezhep taassubundan uzak, tarafsız bir şekilde yapmaktadır. Serahsî bu muhalif kaviller arasında tercihte bulunmaktadır.²⁸³ Kuvvetli olan görüşün kuvvetlilik sebebini ortaya koymak adına külli kaidelerden, icmalî-tafsîlî delillerden çeşitli hüküm istinbat²⁸⁴ vecihlerine kadar anlatmakta ve hilaf ilmini uyguladığı furu' meseleleri felsefî mahiyette ele almaktadır.²⁸⁵ Bununla birlikte onun yönteminde akli muhakemenin olduğu, kopukluğun olmadığı, öncesi ve sonrası arasında ilintili bir sistematîğin varlığı göze çarpmaktadır.

İster mezhep içinden ister mezhep dışından olsun hükme giden yolda delilleri çarpıştırır.²⁸⁶ Bir başka deyişle kabul etmediği görüşlerin delillerini vermekle birlikte bu delili neden kabul etmediklerini 'biz bunu kabul etmeyiz çünkü' {مررلا نررلا ل نررلا} diyerek açıklamaktadır. Bunu mezhep taassubuna düşmeden görüş sahiplerinin kimlikleri, şahsiyetleri ile ilgili hakaret içerikli ve sert ifadeler kullanmadan yapmaktadır.²⁸⁷ Âlimlerin ihtilaf sebeplerine zaman zaman değinmektedir. Bu ihtilaf bazen delilin gizliliği nedeniyle gözden kaçması, onun işitilmemiş olması, nassı anlamada yanlışlık yapılması ve daha kuvvetli muhalif bir delilin varlığı kanaatine sahip olmalarıdır.²⁸⁸ Kabul edilmeyen görüşün delili bir hadis ya da sahâbî uygulaması olduğunda ise onun sıhhatini tartışmakta;²⁸⁹ hükmün bina edilmesine, amel edilmesine engel olduğunu söylemektedir. Hadisin sıhhatini ya da uygulamanın varlığını kabul etmekle birlikte bu hadisin başka bir hadisle nesh edildiğini yani hadisin

²⁸³ İbn Abidin fukahayı tabakalara ayırmıştır. Bunlar arasında üçüncü tabakayı meselede müçtehidler oluşturur. Serahsî bu tabakadan sayılmıştır. Meselede müçtehidler mezhepte hakkında nas bulunmayan meseleleri mezhepten ayrılmış olmamak için usul kaidelerine göre halldip hükme bağlarlar. Yine bu zevad kaviller arasında tercih yapmış, reyler arasında mukayese yapmış ve bazısını sahih kavil olarak alıp bazısını zayıf kabul edip bırakmıştır.

²⁸⁴ İstinbat: Kuran ve sünnet naslarını anlayabilme ve onlardan hüküm çıkarma çalışması (Mehmet Erdoğan, s.268).

²⁸⁵ Serahsî, *el-Mebsut*, c.4, s.117.

²⁸⁶ Serahsî'nin bir furu' kitabı için uyguladığı bu yöntemi yani meselede hükme giden yolda ortaya çıkan bütün görüşleri delilleriyle vermek ve ihtilaf halindeki görüşlerden birini tercih ederken tercih sebebini usulü fihhın külli kaidelerini ortaya koyup ve lafız mana ilişkisi bakımından ifadeleri değerlendirerek açıklamak halefî olan Cessasın furu' kitabı "Şerhu Muhtasarı't-Tahavî" görülememiştir. Cessas'ın bu eseri Serahsî'nin *el-Mebsut*'u gibi zahîrî rivaye eserlerinin muhtasarına yazılmış şerhtir.

²⁸⁷ Cessas'a baktığımızda onun mezhep taassubundan ciddi şekilde etkilendiğini görmekteyiz. Tahavî'nin muhtasarına yazdığı şerhinde "Kötü mezhep imamlarından olan Şafî'den şu görüş aktarılmıştır." {من المراد اذهب الشريعة الذاحشة ما حكى عن الشافعي} gibi ifadeler yer almaktadır. (Cessas, *Şerhu Muhtasarı't-Tahavî*, c.8, s.28.

²⁸⁸ Ebu'l-Abbas Takıyuddin Ahmed b. Abdulhalim b. Mecduddin Abdusselam el-Harrani İbn Teymiye, *Mukaddimetü'l Usûli't Tefsir*, tahk: Adnan Zenzur çev: Yusuf Işıcık, Esra Yayınları, İstanbul 1996, s.57.

²⁸⁹ Serahsî, *el-Mebsut*, c.4, s.117.

yürürlükten kaldırıldığını, hadisin metnini tenkit ederek manayı hükmün dışında kalacak şekilde yorumlamaktadır. Tüm bunlarla birlikte rivayet eden râvinin durumunu anlatarak delilini çürütmektedir.²⁹⁰

b. Tefsir Yöntemi

Müellifin şer’i delillerden Kitab’ı hükme kaynak olması bakımından işlerken ayeti tefsir etmedeki nedenselliği ve nasıllığı ortaya koyması izlediği yöntemi bilmek adına elzemdir. Serahsi’nin hükmü değerlendirirken sistematik bir sıralaması olduğundan bahsetmek gerekir. Müellif, bablara ayırdığı eserinde konunun anlaşılması için -açıklanması gereken bir kelime yahut deyim olmadığı durumlarda- konunun temel hükümleriyle ilgili ayetleri vermektedir.²⁹¹

Hükmün bina edildiği ayeti çoğunlukla bağlantı kurduğu başka bir ayetle açıklamaktadır.²⁹² Hükme konu olan ayetleri değerlendirmesi, hüküm içeren ayetleri kendi fıkıhı/anlayışı ile tefsir etmesidir. Böyle bir tefsirin konusu sadece ahkâm ayetleri olmayıp konu ile ilgili olabilecek bütün ayetleri içermektedir. Fıkhî tefsirin konusu bütünüyle Kur’an’ın fıkhi yönü olup bunun içine ibadat, muamelat, ameli ve hukuki bütün ayetler girmektedir. Bu bakımdan müellif tefsirini yaparken sadece ahkâm ayetlerinden değil bütün ayetlerden faydalanabilmektedir. Bu ayetler sadece sarih hüküm ifade eden ayetler olmayıp müfessirin faydalanabileceği her türlü ayet olabilmektedir.²⁹³ Bu nedenle Serahsî Kur’an’ı Kur’anla tefsir ederken aslında kendi te’vilini ve dirayetini ortaya koymaktadır.

Ayeti tefsir etmede bir geleneğin gereği olarak konuyu açıklarken hükme temel olan ayetin tefsirini öncelikle rivayetle yapmaktadır. Bu rivayet Peygamber’in sözleri, fiilleri, uygulamaları olduğu gibi sahabe ve tabiundan gelen tefsir rivayetleri ve uygulamalarıdır. Bir başka deyişle Kur’an’ı

²⁹⁰ Serahsî, *el-Mebsut*, c.4, s.396.(Küçük kızın evlendirilmesi meselesinde)

²⁹¹ Serahsî, *el-Mebsut*, c.1, s.94.

²⁹² Serahsî, *el-Mebsut*, c.5, s.27. Serahsi ‘Eğer kendisiyle evlendiğiniz halde yetimlerin haklarına riayet edememekten korkarsanız’ ayeti kerimesini açıklarken ‘yetimlerin hakkında’ ibaresinden kastın yetimlerin evliliği olduğunu söylemekte ve bunu ‘Nikâhlamak istediğiniz yetim kadınlarla’ ayeti ile ilişkilendirerek açıklamasını yapmaktadır.

²⁹³ Mevlüt Güngör, *Kur’an Tefsirinde Fıkıhî Tefsir Hareketi ve ilk Fıkıhî Tefsir*, Kur’an Kitaplığı, İstanbul 1996, s.50.

Peygamber'in (s.a.s) sünnetiyle tefsir etmek -tefsirde sünnete olan ihtiyaç bilhassa- ahkâm ayetlerinde öne çıkmaktadır. Çünkü bu nevi ayetler külli olup Peygamber'in uygulaması ile ayrıntısı belirlenmektedir. Serahsî ayetin hükmünden anlaşılana teyid eden,²⁹⁴ ifadede mücmel olanı açıklayan, mutlakinı takyid eden, amm lafzı tahsis eden ya da ayete ekleme yapan²⁹⁵ bir hadis veya nebevi uygulamayı hükmü ayrıntılandırmak için vermektedir. Hz. Peygamber'in tefsiri; ayetteki bir kelimeyi bir kavramı²⁹⁶ bir deyimsel ifadeyi²⁹⁷ açıklaması, ayetlerle istişhad etmesi²⁹⁸, uygulamalarına ayetlerden deliller getirmesi²⁹⁹ ve sahabenin soru sorması üzerine verdiği cevaplar³⁰⁰ şeklinde olmuştur. Serahsî bu rivayetleri hükmü delillendirmede sıklıkla kullanmıştır.

Serahsî, sahabe³⁰¹ ve tabiundan³⁰² gelen tefsir rivayetleriyle birlikte sahabenin uygulamasına yer vererek tefsir yapmıştır.³⁰³ Tabiunun uygulaması ile ilgili olarak Ebu Hanife'nin Onlar da bizim gibi insanlar, onlar içtihad ettikleri gibi biz de içtihad ederiz.” sözünden hareketle Serahsi'nin tabiun uygulamalarına yer vermesi, içtihad boyutunda mı yoksa rivayet mi olduğu tartışmasını gündeme getirmektedir.

Serahsî'nin tefsirinde filolojik açıklamalar da sıklıkla yer almaktadır. Dilsel tefsirinde, ayette geçen fiillerin bulunduğu kalıbın barındırdığı

²⁹⁴ Serahsî, *el-Mebsut*, c.5, s.282.

²⁹⁵ Serahsî, *el-Mebsut*, c.5, s.207. Sizi emziren anneleriniz ve süt kardeşlerinizharam kılındı. Serahsi Ayeti açıklarken AllahuTeala'nın sadece kadın tarafını belirtmesinden hareketle Kuranda hüküm sabit olduğu gibi sünnetle de hüküm sabit olur diyerek Hz. Ayşe 'Eflah b. Ku'ays benim yanıma giriyor ben hep dış elbiselerimi giyiyorum' dediğinde Resulullah (s.a.s) 'Eflah yanına girebilir o senin süt amcandır' buyurdu. Bunun üzerine Hz. Ayşe Beni kadın emzirdi erkek değil' deyince Resulullah (s.a.s) 'Yanına girebilir o amcandır.' hadisini ayetin hükmüne sünnetin ilave yapmasına örnek olarak vermiştir.

²⁹⁶ Serahsî, *el-Mebsut*, c.1, s.47. 'Namazlarını huşu içinde eda eden mü'minler elbette kurtuluşa ererler' (Mü'minun, 23/1-2) ayetini vererek 'huşu' kavramını hadis ile açıklamıştır.

²⁹⁷ Serahsî, *el-Mebsut*, c.3, s.78. deyimsel ifade) ; 'Sabahın beyaz ipliği, siyah ipliğinden ayırt edilinceye kadar yiyin için' (Bakara, 2/187) Serahsi ayette geçen beyaz iplik anlamına haytu'l Ebyat ifadesini Ebu Ubey'in fecr-i sadık olarak iplik anlamına gelen hayt ifadesinin de renk olarak açıkladığını söylemektedir.

²⁹⁸ Serahsî, *el-Mebsut*, c. 1, s.252.; Serahsî *el-Mebsut*, c.1, s.281(Serahsi istişhada örnek olarak Allah Resülü "Kim akşam namazından sonra altı rekât namaz kılsa evvabin zümresinden yazılır" buyurmuş sonra "Doğrusu Allah kendine dönüp yönelenleri (evvabini) çok bağışlayıcıdır." (el-İsra, 17/25) ayetini okumuştur.

²⁹⁹Serahsî, *el-Mebsut*, c.1, s.25.

³⁰⁰ Serahsî, *el-Mebsut*, c.2, s.282.; Serahsî, *el-Mebsut*, c.1, s.47.

³⁰¹ Serahsî, *el-Mebsut*, c.1, s.23.; Serahsî *el-Mebsut* c.1, s.203.; Serahsî, *el-Mebsut* c.3, s.15.

³⁰² Serahsî, *el-Mebsut*, Serahsî, *el-Mebsut* c.3, s.27.

³⁰³ Serahsî, *el-Mebsut*, Serahsî, *el-Mebsut*, c.3, s.29.

manalar³⁰⁴; kelimelerin sonunun/hurufu'l-i'câz nasıl okunduğu yani i'rabı; edat, zamir, harfi cer³⁰⁵ ve atıf harflerinin³⁰⁶ anlam alanı, kullanım şekilleri ile ilgili Arap dilinin kaidelerini ifade ederek açıklamalarda bulunmaktadır.

Serahsî'nin tefsir yönteminde kelime tahlilleri önemli yer tutmaktadır. Müphem kelimeyi, anlam bağlamını belirterek ve dildeki kullanılan örneklerini vererek açıklamaktadır. Yöntem olarak kelimenin anlamını Kur'an'daki başka bir ayetle,³⁰⁷ Peygamber'in hadisleriyle,³⁰⁸ sahabenin kullanımıyla,³⁰⁹ Arap şiirindeki anlam karşılığıyla,³¹⁰ kelimenin gramatik yapısı³¹¹ ve dildeki deyimsele kullanımlarıyla³¹² örneklendirmektedir.

Ayet ile ilgili verilecek rivayetin olmadığı yerde Serahsî kendi fıkhı ile te'vil yoluna gitmiştir. Müellifin sahip olduğu ilim ve ilmin metoduna binaen ayete yönelik ortaya koyduğu bakış açısı; ele aldığı ayette bulunan lafızların vaz'ı, kullanıldığı manalar, açıklık ve kapalılık cihetiyle lafzın delalet ettiği manalar bakımından değerlendirdiği fıkıh usûlüne dair yazdığı eseri *Usulü's-Serahsî*'de ayrıntısıyla ifade edilmiştir. Lafızların ve manaların anlaşılması için sahip olunması gereken yaklaşımın kaidelerini *Usûl*'ünde belirtirken fer'i meselelerde uygulanması ve çözümlenmesini ise furu' kitabı *Mebсут*'ta yapar. Serahsî, *el-Mebсут*'ta ayetin manasını açıklarken elbette elinde bir ölçeği, kurallar sistematiği vardı. Örnek vermek gerekirse Serahsî vaz' olunduğu anlamlar bakımından lafızları emir, nehiy, hass ve amm olarak kısımlandırmaktadır. Mesela abdest ayetinde geçen {نَغْسِرُ ل و ر و هَكْم} ifadesinin başka hiçbir anlamaya imkân vermeyen hass bir lafız olduğunu söylemektedir.³¹³ Yani bu ifadenin tefsirini yaparken Cenabı Hakk'ın kastının yüzü yıkamaktan başka bir anlama hamledilemeyeceğini *Usul*'ünde açıklarken hükmünü *el-Mebсут*'ta ortaya koyar. Bununla birlikte amm ifade eden bir lafzın tefsirini yaparken onun anlam alanını hiçbir karışıklığa mahal vermeyecek şekilde açıklar. Hatta yanlış anlatımları da düzeltir. Serahsî'nin

³⁰⁴ Serahsî, *el-Mebсут*, c.1, s.118; Serahsî, *el-Mebсут* c.4, s.202.

³⁰⁵ Serahsî, *el-Mebсут*, c.1, s.120; Serahsî, *el-Mebсут*, c.5, s.98.

³⁰⁶ Serahsî, *el-Mebсут*, c.1, s.108; Serahsî, *el-Mebсут*, c.2, s.68.

³⁰⁷ Serahsî, *el-Mebсут*, c.6, s.20.

³⁰⁸ Serahsî, *el-Mebсут*, c.1, s.265.

³⁰⁹ Serahsî, *el-Mebсут*, c.5, s.128.

³¹⁰ Serahsî, *el-Mebсут*, c.1, s.4.; Serahsî, *el-Mebсут*, c.1, s.64.

³¹¹ Serahsî, *el-Mebсут*, c.4, s.325.

³¹² Serahsî, *el-Mebсут*, c.2, s.223.

³¹³ Serahsî, *Usul*, c.1, s.143.

selefi Cassas, fıkıh usulü alanında Kerhi'nin küçük hacimle yazdığı eseri *er-Risale*'yi detaylandıran ve genişleten 'Usûlü'l-Fıkıh' kitabının Hanefi fikhındaki müellifidir. Serahsî kendi usulünü oluştururken ondan çok faydalanmakla birlikte onu eleştirmiştir. Âmm'ın tarifini "Bir lafız ve bir mana ile kendisinde var olan bütün fertlere şamil olması" olarak vermektedir. Ancak Cassas'ın âmm'ı "Birden çok anlam ve ismin bir araya geldiği lafız" olarak ortaya koyduğunu fakat bunun yanlış olduğunu belirtir ve bu anlamın amm değil müşterek lafız için olduğunu söyler.³¹⁴ Böylelikle aslında Serahsî Hanefi fikhının o güne kadar gelmiş olan anlama metodunun müphem kalan yerlerini belirginleştirmiş ve netleştirmiştir.

Devraldığı ilmî mirası kendinden sonrakilerin kullanmasını sağlayacak şekilde tecdid etmiştir. Gerek kendi bölgesinin selef âlimleri gerek diğer İslam beldelerinin âlimlerinin ortaya koyduğu ilmi geleneğe çok hâkim olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu mirasın içinde tefsir geleneğinde öteden beri gelen ayetlerin anlaşılmasındaki farklı görüşler de yer almaktadır. Bu anlamda Serahsî'nin ilimdeki mütebahhirliğini ve müfessir olma yönünü gösterdiği yerlerden birinin tefsirdeki ihtilaflara ve bu ihtilafların sebeplerinin neler olduğunu açıklaması gösterilebilir.

Binaenaleyh ihtilafın sebebi bazen delil olarak alınan ayetin farklı olması iken bazen aynı ayete getirilen yorum farklılığı olabilmektedir. Ayeti anlamalarındaki farklılık yani muhaliflerin³¹⁵ ayete getirdikleri yorum bir anlamda tefsirleri de³¹⁶ müellif tarafından uzun uzadıya anlatılmaktadır. Okuyucu gerçekte neyin Serahsî'nin, dolayısıyla Hanefilerin müftabih görüşü olduğunu kendisi "Bizim görüşümüz şu" diyene kadar zaman zaman anlayamamaktadır.

"Müftabih" olarak kabul ettiği hükmün delillerini belirtirken mevzubahis olan ayet olduğunda uzun uzadıya açıklamalarda bulunmaktadır.

³¹⁴ Serahsî, *Usul*, c.1, s.139.

³¹⁵ Muhalif ifadesinin hilaf ilminde terimsel karşılığı bulunmaktadır. Buna göre Sözüne itibar edilen ulemanın üzerinde görüş birliği etmediği fikhi meselelerde farklı görüşleri savunan taraflardır. (Mehmet Erdoğan, s.192.)

³¹⁶ Kadına dokunmakla abdestin bozulup bozulmayacağı bahsinde Şafii Maide 5/6'da {أُولَئِكَ مَسْتَمِرَّةٌ مِنَ الْأُنثَىٰ} 'Veya kadınlara yaklaşmışsanız' ayetini delil göstermektedir. "Ona göre Kadınlara yaklaşmak anlamına gelen dokunma {الْبَسُّ} nin gerçeği el ile olanıdır." Serahsî Şafii'nin ayeti nasıl anladığı ve yorumladığına da yer vermiştir. (Serahsî, *el-Mebsut*, c.1, s.127)

Bir anlamda Serahsî ayetin hükme konu olması açısından anlaşılması adına kendi te'vilini yaparken³¹⁷ bazen de ulaştığı sonucu desteklemek ve açıklamak için başka ayetle bağlantı kurmaktadır.³¹⁸ Herhangi bir sıralama gözetmeksizin ahkâm ayetinin tefsirini yapmak için öne çıkan malzeme ne ise ona yer vermiştir.

Ayette geçen kelimelerin tahlillerini yapmaktadır. Bu tahlilleri yaparken bazı kaynaklara başvurmaktadır. Yararlandığı bu kaynaklar Kur'an ayeti, Arap şiiri, Peygamber tefsiri, sahabenin kavli şeklinde olmuştur.

Ayette geçen bir kelimenin dil tefsirini yaptıktan sonra ulaştığı anlama göre hükmü bina etmektedir.³¹⁹ Lügavi tefsirini yaparken dilin gramer yönüyle sahip olduğu kaideleri açıklarken dildeki deyimsel kullanımı misal vermektedir.³²⁰ Hükmün istinbatında önemli rol oynayan kelimenin anlam alanını incelemektedir.³²¹ Bir kelimenin farklı anlamları³²² veya farklı kelimelerin ortak anlamlarını vermektedir. Bir başka deyişle ayette geçen kelimenin vücûh ve nezair yönü varsa onu vermektedir.³²³

³¹⁷Serahsî, *el-Mebsut*, c.1, s.67. Hükme konu olması adına {قِيَرُونَ لَأَلْدِرْزَانَ سَجْدًا} “Çenelerinin üstüne secdeye kapanırlar” (el- İsrâ, 17/107) ayetini vermektedir. Ancak ayetin tefsirine dair herhangi bir rivayeten ve dirayeten bir açıklama yapmamış kendi fikhını/anlayışını belirtmiştir. Ona göre çenelerinin üstüne kapanırlar ifadesinden kastedilen çeneye yakın olan şeydir. Burunda çeneye alından daha yakındır. Öyleyse onun yeri secde yeri olması önceliklidir.

³¹⁸ Serahsî, *el-Mebsut*, c.1, s.63. Namaz kılarken Fatıha'nın arkasından 'amin' demenin hikmeti açıklarken

Serahsi {قَدْ أَجَبْتِ دَعْوَاهُمْ} İkisinin de duası kabul olunmuştur.' (Yunus, 10/89) ayetini âmin kelimesini

'Allahım kabul et' anlamını ortaya koymak için verirken ayetten bu anlamın çıkarılmasında bağlamın

{ادْعُواكُمْ نَضْرًا وَخُفْيَةً} “Rabbimize yalvara yalvara e gizlice dua edin” (el-Araf, 7/55) ayeti ile anlaşılmasını

sağlamıştır.

³¹⁹ Serahsî, *el-Mebsut*, c.1, s.197. Serahsi teyemmüm ayeti olan {لَسْتُمْ بِمُطَهَّرِينَ وَنُحَسِبُكُمْ طِينًا} ‘Su bulamazsanız temiz bir toprakla teyemmüm edin’(el- Maide 5/6) ayetinde geçen {صَعِيدًا} kelimesinin dilsel tefsirine yer vererek İbn Abbas'ın bu kelime için 'halis toprak' anlamını verdiğini ifade etmektedir. Serahsi lügavi tefsir vererek kelimenin sahip olduğu 'toprak' anlamını belirleyince teyemmüm ile ilgili hükmün de toprak ile olacağını netleştirmiştir.

³²⁰ Serahsî, *el-Mebsut*, c.5, s.234.

³²¹ Serahsî, *el-Mebsut*, c.5, s.231.

³²² Serahsî, *el-Mebsut* c.3, s.229.

³²³ Esasen bu Vücûh ve'n Nezair konusu ile ilgilidir. Bu konu ve örnekleri ikinci bölümde etraflıca açıklanacaktır.

Tefsirini yaptığı ayetin sebab-i nüzulünü mutlaka vermektedir.³²⁴ Serahsî'nin ayet tefsiri adına verdiği nüzul sebebi rivayetlerine ait bilgileri ikiye ayırmak mümkündür. Birincisi *esbab-ı nüzûl rivayetleridir*, yani hadis kaynaklarında geçen muttasıl bir senetle gelmiş merfu-müsned rivayetlerdir. Serahsî çoğunlukla bu tür rivayetleri senedi ile birlikte vermemektedir.³²⁵ Diğeri ise tefsir için olan rey ve içtihat ile misal getirmeye imkân veren, ayetin anlaşılması çabası sürecinde alaka kurabildiği *nüzul ortamı rivayetleridir*.³²⁶ Serahsî ayetin nüzul sebebi ile ilgili malumatı aktarırken rivayetleri çoğunlukla senedi ile vermemekle birlikte bu ayırım onun üslubundan anlaşılmaktadır. Serahsî için tefsir sıralamasında ayetin anlaşılması adına münasebeti olan ne ise o öncelikli olmuştur.

Nesh meselesinden yeri geldikçe bahsetmektedir. Ele aldığı ayet nâsîh ya da mensuh ise bunu söylemeden geçmez. Hatta yer yer nesh konusu ile ilgili bilgilendirici açıklamalarda da bulunur.³²⁷

D. el-MEBSUT'UN İÇERİK ÖZELLİKLERİ

Serahsî Kur'an'ı şer'i hüccet olarak ele alarak onu deliller arasında birinci sraya yerleştirmektedir. Onun Kur'an ilimlerine olan yaklaşımını; Kur'an'a bakışı, Mu'cizu-l Kur'an, kıraat, Peygamber'in tefsiri ve tefsir yaptığı ayetlerin ahkâm içeriği ile sınırlı olması gibi hususlar belirlemektedir. Dolayısıyla yukarıda saydığımız konular bu başlıkta detaylandırılacaktır. Serahsî el-Kitab'ı "Peygamber'e indirilen mushaflarda yazılmış olan bize meşhur yedi harf üzere mutevatir nakille gelen Kur'an'dır." şeklinde tanımlamaktadır.³²⁸ Bu tanımlamada Serahsî'ye göre tevatür şartı belirleyicidir. Allah'ın kelamını diğerlerinden ayıracak olan tevatürdür.³²⁹ Bundan dolayı sahabelerin kendilerine ait mushafları ferdî olup tevatür şartı taşımadığından

³²⁴ İkinci bölümde örneklerle detaylı açıklamalarda bulunulmuştur

³²⁵ Serahsî, *el-Mebsut*, c.5, s.81.

³²⁶ Bu ayırım Ahmet Nedim Serinsu'ya ait olmakla birlikte o esbab-ı nüzûl rivayetlerini sebebi nüzul rivayetleri ve nüzul ortamı rivayetleri olarak örgülemiştir. Ayrıca bunlardan bağımsız olarak sahabe rivayetlerinde ayeti anlamaya yardımcı olan vahiy -olay eşleştirmesi olan rivayetler vardır. Bu ayırdımın doğru yapılabilmesi ve Kur'an-I Kerim'in anlaşılmasında esbab-I nüzûl rivayetlerinden en sahih şekilde yararlanılması için rivayet kalıplarının çok dikkatli incelenmesini teklif eder. (Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an'ın anlaşılmasında Esbab-ı Nüzûl'ün Rolü*, Şule Yayınları, İstanbul, 1994, s.129.)

³²⁷ Serahsî, *el-Mebsut*, c.5, s.209-210.

³²⁸ Serahsî, *Usul*, c.1, s.279.

³²⁹ Serahsî, *el-Mebsut*, c.1, s.412.

Kur'an olarak sabit değildir. Serahsî'nin Kur'an algısı ibadatta ortaya çıkan meselelerin halledilmesinde temel teşkil ettiği gibi bize onun tefsir yöntemi hakkında da malumat vermektedir.

Serahsî'ye göre İbn Mesud'un kıraatini esas alıp namaz kılan kişinin namazı geçerli değildir. Çünkü İbn Mesud'un kıraatinde yer alan ifadeler tevatürle sabit olmadığından Kur'an hükmü taşımamaktadır. Ancak Serahsî İbn Mesud'un mushafından örnekler vererek tevatüren sabit olan Kur'an ile arasındaki farklılıkların Peygamber'in tefsiri olduğunu ifade etmektedir.³³⁰ Kadına boşanma sırasında nafaka verilmesi bahsinde şu açıklamaları yapmaktadır:

Ayette Allah şöyle buyurmaktadır:

{أَسْكِنُوا لَهُمْ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ دَارِكُمْ وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ أَرْبَابٌ لَهُمْ فِيهَا مَا رَزَقُوا مِنْ لَدُونِهِمْ وَأَسْكِنُوا لَهُمْ مِنْ دَارِكُمْ وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ أَرْبَابٌ لَهُمْ فِيهَا مَا رَزَقُوا مِنْ لَدُونِهِمْ وَأَسْكِنُوا لَهُمْ مِنْ دَارِكُمْ وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ أَرْبَابٌ لَهُمْ فِيهَا مَا رَزَقُوا مِنْ لَدُونِهِمْ}

“Onları, gücünüz ölçüsünde oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtunuz.”³³¹

İbn Mesud'un mushafında (kıraatı) şöyle geçmektedir:

{أَسْكِنُوا لَهُمْ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ دَارِكُمْ وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ أَرْبَابٌ لَهُمْ فِيهَا مَا رَزَقُوا مِنْ لَدُونِهِمْ وَأَسْكِنُوا لَهُمْ مِنْ دَارِكُمْ وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ أَرْبَابٌ لَهُمْ فِيهَا مَا رَزَقُوا مِنْ لَدُونِهِمْ وَأَسْكِنُوا لَهُمْ مِنْ دَارِكُمْ وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ أَرْبَابٌ لَهُمْ فِيهَا مَا رَزَقُوا مِنْ لَدُونِهِمْ}

“Onları oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtunuz, gücünüz ölçüsünde nafakalarını veriniz.”

İbn Mesud'un kıraatini ibadette caiz kabul etmemekle birlikte yukarıdaki örnekte de görüldüğü gibi ayette bulunan {أَسْكِنُوا لَهُمْ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ دَارِكُمْ} ifadesi

mütevahir nakilde olmayıp İbn Mesud'un şahsi mushafını oluştururken -ona- anlamasını kolaylaştıracak -bize- anlam zenginliği sağlayacak notlar kabilindedir. Bu notların sahabe tefsiri ya da Peygamber'in tefsiri olup olmadığı sorusu akla gelmektedir. Serahsî'ye göre İbn Mesud bu kıraati Peygamber'den duymuştur. Onun kendi kendine ekleme yapmasını imkân

dâhilinde görmemektedir.³³² Dolayısıyla vahyolunan ayeti kaydederken Peygamber'in ayeti tefsir etmek için yaptığı açıklamaları da kaydetmekten ibarettir. Bir başka deyişle Serahsî'ye göre İbn Mesud'un kıraatı haber-i

³³⁰ Serahsî, *Usul*, c.1, s.281.

³³¹ Talak, 65/6

³³² Serahsî, *el-Mebsut*, c.5, s.318.



vahiddir. Kur'an kıraati ise haber-i vahidle sabit olamaz.³³³ Ancak bu bize Kur'an'ın ilk muhataplarının Peygamber'le iletişim halinde olan sahabenin Hz. Peygamber'den öğrendikleri hakkında fikir vermektedir. Kıraatteki bu fazlalıklar Peygamber'in ayetin anlaşılması için yaptığı açıklamalar olmasının yanı sıra özellikle hüküm ayetlerinde hükme ilave olabilmektedir. Ancak nas üzerine ziyade içeren haberler Serahsî'ye göre nesh olarak değerlendirilmektedir.³³⁴ Böyle ayetin haber ile neshedilmesi için o haberin mütevatir ya da en azından meşhur olması gerekmektedir.³³⁵ Bu anlamda İbn Mesud'un kıraatinin “meşhur” olduğuna Serahsî *el-Mebsut*'ta “yemin kefareti için tutulan oruç” bahsinde değinmiştir.³³⁶ Kur'an'da Maide suresi 89. ayette

أَطْعَمَ، { َرَا مِ َرَا مِ َرَا مِ } “peş peşe üç gün oruç tutmak” ifadesi İbn Mesud'un

أَطْعَمَ
وَأَطْعَمَ
وَأَطْعَمَ

kıraatinde (mushafında) { َفَرَامَ وَوَرَرَةَ ِرَامَ ِنَابِعْرَا } şeklinde geçmektedir. Bu ziyadelik ayetin hükmüne ilave olması bakımından hüküm içerikli ayetin tefsiri olmakla hükmün istinbatında³³⁷ belirleyici rol oynamıştır.³³⁸

Serahsî'nin Kur'an algısı, dolayısıyla el-Kitab'ın tanımında tevâtür belirleyici unsur iken mu'ciz kelimeler ifadesi yer almamaktadır, bu nedenle icaz belirleyici unsur değildir. Zira icaz, sözün Allah'ın kelamı olduğunun değil Peygamber'den naklonulmanın doğruluğunun delilidir. Yani ifadelerin bir beşer olan peygamberine değil Allah'a ait olduğunun ve bunu nakleden elçinin de ilettiği mesajında doğru sözlü olduğunun delilidir. İcazın belirleyici olmayışı *furu' fıkıhta* birtakım sonuçlar doğurmuştur. Serahsî meselelerin hallinde Kur'an'a yaklaşımını ortaya koymaktadır. Buna bir örnek, namazı kendi dilinde kılan kimsenin durumudur. Ona göre farz olan kıraati yapamayan, telaffuz edemeyen kimsenin namazda kıraatini Farsça yapması konusunda mezhebin kurucu imamları arasında ihtilaf vardır. Ebu Hanife'ye göre Arapça'yı telaffuz edebildiği halde *iftitah* tekbirini Farsça alan, namazda Farsça okuyan, hayvan keserken Allah'ın adını Farsça anan bir kimsenin namazı Farsça kıldığında mekruh olmakla beraber bunun geçerli olduğu

³³³ Serahsî, *Usul*, c.1, s.281.

³³⁴ Serahsî Usulünde Nesh konusunu çeşitlendirirken bu konuya temas etmektedir. Hanefiler'in nesh ile ilgili genel tutumunu eserinde de yansıtmaktadır.

³³⁵ Serahsî, *Usul*, c.2, s.67.

³³⁶ Serahsî, *el-Mebcut*, c.3, s.115.

³³⁷ Bu hüküm Hanefiler'e aittir. Şafiiler {مذاهب} açıklamasını kabul etmemektedir. Bu durum Abdullah b. Mesud'un Hanefi fıkıh sistematığının oluşmasındaki temel dinamiklerden biri olduğunun göstergesidir.

³³⁸ Serahsî, *Usul*, c.1, s.281.



kanaatindedir.³³⁹ İmamameyn'e göre ise Arapçayı telaffuz edebiliyorsa caiz değil edemiyorsa caizdir. Serahsî bu görüşü temellendirirken icaz kavramına dayanmaktadır. Ona göre Kur'an "muciz"dir. Mucizlik özellikle mana ve nazım birlikteliği ile olur. Bu nedenle Arapçayı telaffuz edebilenin lafız ve mananın beraberliğiyle kıraatini gerçekleştirmesi gerekmektedir. Arapçayı telaffuz edemeyen kimse ise lafzı ihlal ederek sadece mana ile kıraati yerine getirmiş olur. Bu ise rükû ve secde ile namazı kılmaktan aciz olan kimsenin ima ile kılması gibidir. Serahsî Ebu Hanife'nin görüşünü temellendirirken aslında Kur'an/kitap delilini ele alırken mananın icazı iddiası üzerine kurmuştur. Ona göre farz olan muciz olanı okumaktır. İcaz ise anlamdadır. Çünkü Kur'an bütün insanlara karşı bir delildir. Allah insanları benzerini getirmekten aciz kılmıştır. Benzerini getirememek ise ancak herkesin kendi dilleri ile olabilmektedir.³⁴⁰ Arap olmayan birisinin Arapça olarak Kur'an'ın benzerini getirmekten aciz kalışı Kur'an'ın icazı bakımından delil olamaz. Aynı şekilde Arap olmayanlar Arap şairi İmriü'l Kays'ın ve onun gibilerinin şiirlerinin benzerlerini Arapça olarak getiremez. Arap olmayan bir kimsenin aciziyeti ancak Kur'an'ın benzerini getirememesi ile gerçekleşir.³⁴¹ Kur'an Allah kelamıdır ve yaratılmış değildir, sonradan olma da değildir.³⁴² Hâlbuki bütün diller sonradan değildir. Buna binaen Allah, Şuara suresinin 196. ayetinde "Şüphesiz O (Kur'an) evvelkilerin kitaplarında da vardır." buyurmaktadır. Serahsi iddiasını ayete dayandırırken "evvelkilerin kitapları" ifadesine "onların kendi dilleri" anlamını vermektedir.³⁴³ Serahsî'nin Ebu Hanife'nin başka bir dilde ibadet görüşünü temellendirirken ortaya koyduğu bu argümanlar Allah'ın kelamının muhdes olmaması, buna karşın bütün dillerin muhdes olması gibi bir sonuca götürmektedir. Dolayısıyla mantıki olarak namazın rükünü kıraatin hangi dilde okunursa okunsun namazda kıraat yükümlülüğünün yerine gelmiş olacağı sonucuna ulaştırmaktadır.

Bununla birlikte Serahsî'nin kullandığı deliller ve onların götürdüğü sonuçlara göre Kur'an Hz. Peygamber'den itibaren bize intikal eden Arapça metninin de "Allah'ın mümkün olan ifade kalıplarından herhangi birisi" olarak

³³⁹ Serahsî, *el-Mebsut*, c. 1, s.37.

³⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsut*, c.1, s.72.

³⁴¹ Serahsî, *Usul*, c.1, s.282.

³⁴² Serahsî icaz meselesinde tarihe "Mihne" olayları olarak geçen 'Halku'l Kur'an' konusundaki fikrini de ifade etmiştir.

³⁴³ Serahsî, *el-Mebsut*, c.1, s.72.

algılanışı sonucunu doğurmuştur. Ancak bu algının İslam toplumunda hâkim olan Kur'an telakkisi açısından kabul görme ihtimalinin düşük olması Ebu Hanife'nin görüşünün cevazlığını sınırlandırıcı birtakım şartlara bağlamayı gerekli kılmıştır.³⁴⁴ Bu şartların ilki çevirinin Arapça metni tam olarak karşılayabilmesidir. Bu ise pratikte pek mümkün olmamaktadır.³⁴⁵ Çünkü Kur'an'ın kendine has kavramlar dünyasının oluşturduğu bir anlam bulutu vardır. Bunun başka bir dile eksiksiz çevrilmesi olanak dışıdır. Bu nedenle Kur'an'ın diğer dillere çevirisinin Kur'an ile eş değer görülmesi mümkün değildir. Serahsî'nin cevazlığın sınırlanmasını sağlayan bir diğer şartı ise kerahiyyedir. Çevirinin namaz esnasında okunmasındaki bu kerahet kaydı pratikteki uygulanabilirliğinin önemli ölçüde önüne geçmektedir. Serahsî Ebu Hanife'nin görüşünü asl ve fer' olarak derinlemesine incelemiş ancak *el-Mebcut*'ta Ebu Hanife'nin bu görüşünden döndüğünü de ifade etmemiştir.³⁴⁶ Bu tavır onun Ebu Hanife'nin görünüşte ateşli bir savunucusu olmasından değildir. Serahsî Allah'ın kelamını mana ile özdeşleştirmek ve lafzı, mananın ifade biçimi ve kalıbı olarak değerlendirmek suretiyle Ebu Hanife'nin görüşünü teorik bir zemine oturtmuş ancak uygulamada yol açacağı problemleri “kerahat” ve “Arapça metne tam uygunluk” kayıtlarıyla sınırladığı için sonraki fukahanın sıkıca sarıldığı rüçû' rivayetine ihtiyaç duymamıştır.³⁴⁷

a. Ahkâm Tefsiri Olup Olmaması

el-Mebcut'un içerik özelliklerini oluşturan bir diğer unsur eserin ahkâm ayetleri ile sınırlı olmasıdır. Serahsî'nin eseri bir anlamda ayetlerle ilgili yaptığı açıklamalar dolayısıyla bünyesinde ahkâm tefsirini de

³⁴⁴ Kâşif Hamdi Okur, “Serahsî'nin Referans Kaynağı olarak Kur'an'a Bakışı ve ibadet dili Anlayışı”, *Uluslararası Serahsî Sempozyumu*, DİB yayınları, Ankara 2013, s.369.

³⁴⁵ Elmalılı Hamdi Yazır'ın Kur'an'ın başka bir dile tercümesi ile ilgili ifadesini bu bağlamda değinmek gerekir. Dönemin politik şartlarının da yansıması olarak Türkçenin Kur'an'a karşılık gelmesinin olanaksızlığını ifade ederek şunları söylemiştir: “Kuran'da manası pek derin olan kelimeler bulunduğu gibi bir kelime etrafında birçok manaların tezahür ettiği ve bazı ifadelerin hepsi de sahip olmakla birlikte müteaddid vecihlerin ihtimallerin içtima'ettiği yerlerde çoktur ki bunlar tefsir ve Te'vilat tevakkuf eder. Bazılarını doğrudan doğruya tercüme mümkün olsa bile hepsini bütün vücuhhiyle terlemeye sığdırmak mümkün olmaz. Bu cihetten Kur'an'ı anlamakta yalnız dirayeti lisaniyye kafi gelmez.” (Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Mukaddimesi*, c.1.) Bu ifadeler pratikte tercümenin Kuran'ın lafzına tam karşılık olamayacağını ispatıdır. İmam Ebu Hanife'nin görüşünün nazariyede kaldığını göstermektedir.

³⁴⁶ Orijinal metinde böyle bir kayda rastlamadık. Ancak çalışmamız boyunca kullandığımız *Mebcut*'un tercümesinde mütercimler yahutta tahkik yapanlar tarafından Ebu Hanife'nin daha sonra bu görüşten döndüğüne dair diğer Hanefi kaynaklarında rastlanılan bilgilerin olduğunu ifade eden kayıt mevcuttur. Serahsî'nin Ebu Hanife'nin bu görüşten döndüğünü ifade etmeyi gerekli görmemiş olması mümkündür. (Serahsî, *el-Mebcut*, c.1, s.73)

³⁴⁷ Okur, *Uluslararası Serahsî Sempozyumu*, s.382.

İçermektedir. Tefsir ilmi açısından *el-Meb̄sut*'un nasıl bir kitap olduğunu, farklılıklarını yahut benzerliklerini ortaya koymak için Serahsî'den önce yazılmış ahkâm tefsirlerini inceleyerek içerik açısından karşılaştırmak daha doğru sonuçlar elde etmeyi sağlayacaktır. Belirlediğimiz “Ey peygamber! Kadınları boşamak istediğinizde onları iddetlerini dikkate alarak boşayın ve iddeti sayın.” (Talak, 65/1) ve “Şayet hasta veya yolculuk halinde bulunursanız veya içinizden biri ayak yolundan gelirse yahut kadınlarla cinsel ilişkide bulunursanız, bu hallerde su bulamadığınız takdirde temiz bir toprağa teyemmüm edin, yüzünüzü ellerinizi onunla meshedin...” (Maide, 5/6, Nisa, 4/43) ve “Allah kocası hakkında seninle tartışan ve Allah’a şikâyette bulunan kadının sözünü işitmiştir.” (Mücadele, 58/1-4) ayetlerine Serahsî'nin yaptığı fihki tefsir ile kendisinden önce ve ahkâm ayetleri sahasında yazılan ilk eser olan Şafii'nin Ahkamu'l Kur'an'ın'da yaptığı tefsiri kıyaslayarak incelemek suretiyle esasen ahkâm ayetlerini değerlendirme sistematüğini görmek yerinde olacaktır.

Talak Suresi 1.ayet

اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ
اَوْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ
اَوْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ
اَوْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ

“Ey peygamber! Kadınları boşamak istediğinizde onları iddetlerini dikkate alarak boşayın ve iddeti sayın.”

Serahsî, ayetin tefsirini furu' meseleler içerisinde geniş bir alana yayılmış olarak yapmaktadır.

Talak konusundan hareketle önce “talak” kavramının kelime tefsirini yapmaktadır. Talak kelimesinin istilahi anlamını ayetle açıklayarak terim anlamın içerisinde sözlük anlamının da olduğunu belirtmektedir.

اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ
اَوْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ
اَوْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ
اَوْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ

“Ey Peygamber! Kadınları boşadığınızda, onları iddetlerini gözeterek boşayın.” Ayetin başı olan bu kısmını açıklarken konunun anlaşılması adına talakın sünnetteki yerinden örnekler vermektedir.

هه ط ًا } “İddetlerini gözeterek boşayın”ı tefsir ederken
و ر ر ل ع ر د ه
{ ه و

talakın olması gerektiği halini açıklamaktadır. Talakın “sünni” ve “bid’i” olmak üzere ikiye ayrıldığını ifade edip ayrımını hadislerle açıklamaktadır.

Serahsi tefsirinde ayette geçen talak ifadesinde kapalı kalan taraflardan uygun olan talakın kaç olduğu ya da dönülüp dönülemeyeceği gibi

soruların cevabını da Bakara Suresi 229. ayet { اَط ي ا س د ا ب ع ر و ا و }
ر ه ر ي
ا ق ا

س ر ر ي س ر ر ا } ile ortaya koymaktadır. Konunun anlaşılması için bağlantı

kurduğu ayetin { ا ط ر ي } “Talak iki tanedir” kısmını açıklarken
ر ه ر
ا burada

geçen talak lafzındaki elif lamın cins için olduğunu, buna göre mübah olan talakın iki kere olması gerektiğini, üçüncü için ise tefsir âlimlerinin ihtilaf ettiğini söylemektedir.³⁴⁸ Bu ihtilaftan bahsetse de Serahsi ayet ile ilgili kendi

te’vilini yaparak bir sonraki ayetle gelen { ط ل ر ل ر ي د ه ع ر د
ا و ه ه م
ر ا ر ا

ا و ر ا غ ر } “Eğer karısını boşarsa, kadın başka bir kadın ile
ا و nikâhlanmadıkça

ona helal olmaz.” buyruğuyla Allahu Teâla’nın boşanma ifadesi ile bir önceki ayette kapalı kalan kısmı açıklayıp üçüncü boşamayı kastettiğini ifade etmiş ve bu görüşü destekleyen rivayetlere yer vermiştir.

Ayetin devamında geçen “iddetlerini” ifadesini ele almış, iddetin kapsamını -gün olarak ne kadar olduğu ve her durumda aynı olup olmadığını- ayet ve hadislerle açıklamıştır.³⁴⁹

Şafiî Ahkamu’l-Kur’an’ında bu ayetin tefsirinde, ayette geçen talak ifadesi ile kastedilenin ne olduğunu fikhi açıdan açıklamıştır. Talakın uygunluğu açısından sünni talak ve bid’i talak kavramlarını sünnetle herhangi bir bağlantı kurmadan rivayetle örneklendirmeksizin salt olarak açıklamıştır.

Talak kavramının anlam alanını, içerdği anlamları ortaya koyarak mananın anlaşılmasını hadisler ile yapmıştır.

Ayetten hareketle talak konusunu açıklarken uygun olan talakın kaç tane olduğunu ve dönülüp dönülemeyeceği sorularını başka bir ayetle bağlantı kurarak cevaplandırır.³⁵⁰

³⁴⁸ Serahsi'nin ehl-i tefsir diyerek neyi kastedtiği konusu ayrıntısı ile aşağıda incelenmiştir.

³⁴⁹ Serahsi, *el-Mebsut*, c.6, s.16.

³⁵⁰ Şafii, *Ahkamu'l-Kur'an*, s.220-221-222.

ile namaz kıldıktan sonra sahabeden Esed b. Hudayr Hz. Aişe'nin kaldığı yere



gelerek “Ebu Bekir ailesinin bereketi ne kadar da çoktur.” (Bir başka rivayette)
“Allah sana rahmet etsin Ya Aîşe!” rivayetini beraber zikretmiştir.³⁵¹

Ayetten hüküm istinbat etmek için anlamı müphem kalan kelimeleri açıklamaktadır. Ayette geçen {لَا يَجِدُ فِيهَا مَاءً طَيِّبًا} “sa’iden tayyiben” ifadesini açıklamaktadır. İbn Abbas’dan gelen “sa’id, halis topraktır.” rivayetine yer vermektedir. Kelimenin anlamını açıkladıktan sonra bu anlama binaen ayetin tefsiri için Peygamber’den gelen “Yeryüzü bana temiz ve mescid kılındı. Her nerede namaz vakti girerse teyemmüm alır ve namaz kılarım.” ve “Toprak Müslüman için temizdir, su bulamadığı sürece on yıl dahi geçse teyemmüm eder.” rivayetlerini verir. Sa’id kelimesinin semantik anlam alanını bilmek teyemmümle ilgili çıkarılabilecek diğer hükümler için kilit önem taşır. Sa’id kelimesi saf toprak ile ilgili olduğu için bu kategoriye giren her şey ile teyemmüm alınabilir.

Ayetin zahirini dikkate alarak teyemmümün nasıl alınacağını açıklamıştır. Ancak uygulamaya dair gelen rivayetleri de ihmal etmeyerek bu konu ile ilgili âlimlerden gelen ihtilaflara değinmektedir.

Ayette sayılan teyemmüm almak için mübah olan hastalık, yolculuk, su olmadığında abdestsizlik ve cünüp olmak gibi sair maddelerle ilgili istinbat edilen hükümleri açıklamaktadır.

Ayetin tefsirinde rivayete dayalı söylenecek sözleri söyledikten sonra akli, mantıki açıklamalar yapmaktadır

Aynı ayeti Şafii Ahkamu’l-Kur’an’ında şu şekilde tefsir etmektedir: Öncelikle teyemmüm ayetinin nüzûl sebebini söylemektedir. Beni Mustalik Gazvesi³⁵² sırasında ayetin nazil olduğunu belirtmekte ve olayı anlatmaktadır. Hz. Aîşe’nin gerdanlığının kaybolmasından dolayı ordunun beklemesi...³⁵³

³⁵¹ Serahsî, *el-Mebsut*, c.1, s.193.

³⁵² Kaynaklarda Müreysiğ Gazvesinin bir diğer adı olarak Beni Mustalik gazvesi ifadesi geçmektedir.

³⁵³ Şafii, *Ahkamu'l-Kurân*, s.47.



Ayette geçen “Sa’iden tayyiben” terkiibini açıklamakta ve kelimelerin anlam alanının içine necasetin karışmadığı temiz, tozlu toprak anlamını vermektedir.³⁵⁴

Ayetin siyakından hareketle diğer hükümleri detaylandırmakta, ayetin başında geçen “namaza kalktığınız zaman” ifadesini teyemmüm için vaktin girmesinden sonra olabileceğini söylemektedir. Teyemmüm iki durumda mübahtır: Birincisi sudan yoksunluk ve yolculuk, diğeri ise hastalıktır. -ister seferi ister hadari farketmez- ifadesi nin hangi hastalıkları kapsadığını geniş bir şekilde belirtmektedir.³⁵⁵

Ayette geçen teyemmümün nasıl alınacağı ile ilgili bölümlerin açıklamalarını yapmaktadır.³⁵⁶

Mücadele Suresi’nin 1-5. ayetleri

Serahsi, tefsirine “zihar” kelimesinin ne demek olduğunu açıklayarak başlamıştır. Konunun ilerleyen bölümlerinde furu’ meseleler içerisinde zihar kelimesinin anlam alanını ayırtısı ile vermiştir. Daha sonra surenin ilk beş ayetinin inmesine sebep olan hadiseyi ayırtısıyla aktarmıştır.³⁵⁷

ayetin {لَمْ يَرَ الْفُجُورَ} “sonra söylediklerinden dönenler”
Serahsi

kısmını açıklarken bunun cinsî münasebet olduğunu ifade ederek buradan maksadın kişinin sözünün gerektirdiği şeyin zıddını yapmasıdır. Onun sözünün gerektirdiği şey ise evlilik bağının sona ermesi değil, eşinin kendisine haram olmasıdır. Bu sözün gerektirdiği şeyin zıddı evlilik bağının devam ettirilmesi değil, eşler arasında helal olması istenen cinsel ilişkiyi kasetmektedir. Serahsi ayetin bu kısmını kendi te’viliyle açıklayarak dönmeye niyet eden kişi için koca ve karının birbirine temas etmeden önce kefarete vermesi gerektiğini söylemektedir. Çünkü sırf ziharın kendisi ile kefarete gerçekleşmektedir. Kefaretin nasıl olacağı ile ilgili rivayetleri aktarmıştır.³⁵⁸

³⁵⁴ Şafii, *Ahkamu’l-Kur’an*, s.47.

³⁵⁵ Şafii, *Ahkamu’l-Kur’an*, s.48.

³⁵⁶ Şafii, *Ahkamu’l-Kuran*, s.235.

³⁵⁷ Serahsi, *el-Mebsut*, c.6, s. 340.

³⁵⁸ Serahsi, *el-Mebcut*, c.6, s. 341.



Mücadele Suresi ilk beş ayetinin tefsiri ile ilgili Şafii, Ahkamu'l Kur'an'da:

{الَّذِينَ يَذُوبُونَ بِلَهُمْ يُظَرُّوا} ayetini vererek Allah'ın Cahiliye'de
رُو ُ ُ
م ُ ُ
ك ُ ُ
ه ُ ُ
{

insanların eşlerini boşama çeşitlerinden birisi olan zıharı zikrettiğini söyleyerek diğer boşama çeşitleri ile birlikte zıharı da açıklamaktadır.

Zıhar ile boşamada boşanan kadına kocasının dönmesinin yolunu Allah'ın bir sonraki ayette açıkladığını söyleyerek talak vaki' olmayıp kefaret ile dönüşün olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte ayetin devamında kefaret için Allah'ın, zıhar yapanın gücü oranında sıraladığı maddelerden ilki

{رَبِّهِمْ} azad edilecek kölenin Müslüman olması gerektiğini,
نِيسَا
{

suresi 92. ayetle ilişkilendirerek açıklamaktadır. {رَبِّهِمْ رُو ُ ُ} ifadesi
ر ُ ُ
ي ُ ُ
ة ُ ُ
ile

adam öldüren birisinin kefaretinin ancak Müslüman köle azad etmesi olduğuna göre, Allah'ın köle azadı şartı olan hükümlerde azad edilecek kölenin Müslüman olması gerektiği sonucuna ulaşmaktadır.³⁵⁹ {رَبِّهِمْ رُو ُ ُ}

ر ُ ُ
ي ُ ُ
ة ُ ُ
ما ُ ُ
ر ُ ُ

ifadesini kendi fıkhı ile açıklayarak boşama sözcüğünü söylemeden kişinin boşamasının gerçekleşmeyerek bu durumda kefaretin kesinleştiğini ifade etmektedir.³⁶⁰

Bu mukayeseden anlaşıldığı üzere Serahsî'nin fikhî tefsiri hususi olarak ahkâmın tefsiri için yazılmış diğer kaynaklardan farklı değildir. Erken dönemde kaleme alınmış ahkâm tefsiri yazımında ilk müellif Şafii'dir. Ahkâm tefsiri yazımında kendisinden sonra gelenlere örnek olmakla birlikte hüküm içerikli ayetlerin tefsirinde sadece furu' fıkhı dair ortaya çıkan meseleleri aktarırken tefsir yazımında erken dönem Hanefi geleneği ile Şafii arasındaki benzerlik oldukça dikkat çekicidir. Her ne kadar verdiğimiz örnekler şumullü bir aynilik gösterdiği yargısına ulaşmamıza imkân vermese de her iki müellifin aynı yerde aynı esbab-ı nüzul bilgisini vermesi, aynı kavramları açıklama ihtiyacı hissetmeleri tefsir yazımının ayniliğine örnektir. Ulaştıkları fikhî

sonuçlar ve naslar üzerindeki tevdillerin farklılığına rağmen ortak tefsir geleneğinin iki farklı tezahürüdür. ‘‘Tefsir nasıl yapılır?’’ sorusu sorulduğunda şafii ve Serahsi’nin kullandığı enstrümanlar aynıdır cevabı verilebilir. Bu da

³⁵⁹ şafii, *Ahkamu’l-Kuran*, s.236.

³⁶⁰ şafii, *Ahkamu’l-Kur’an*, s.235.



Serahsi'nin eserinin müstakil ahkâm tefsiri özelliklerinden farklı olmadığını ortaya koymaktadır.

Serahsî, bulunduğu hapis şartları ve belki de yazmaya zamanının olmaması gibi kaygılarla *el-Mebhut*'ta dağınık olarak Ahkamu'l-Kuran'a yer vermişse de tefsirini oluştururken zamanına kadar gelmiş olan ilmî mirası sistematize etmeyi başarmıştır. Bu anlamda selefi olan Cessas gibi, eser telifinde sistematik ilerlemediğini ve bütün ilmini bir tek kitapta tükettiğini söyleyebiliriz. Temayüz ettiği ilmî müktesebatını her şekilde kitabına aktarmıştır. Bunu ifade etmek için “Sadakalar (zekât gelirleri) ancak şunlar içindir: Fakirler, miskinler, sadakaların toplanmasında görevli olanlar, kalpleri İslam'a ısındırılacak olanlar, azat edilecek olan köleler, borçlular, Allah yolunda (çalışanlar), yolda kalmışlar.”³⁶¹ ayetini tefsir ederken söyledikleri ile Serahsî ve aynı bölgenin âlimi, selefi olan Ebu'l Leys es-Semerhandi (v.373/983) ile mezhepte selefi olan Cessas'ın (v.370/980) tefsirlerinde söylediklerini karşılaştırmak, daha iyi anlaşılmalı sağlayacaktır. Serahsî bu ayeti şöyle tefsir etmektedir.

1. Zekâtın verileceği yerler kapsamında ayette yer alan “fakir” ve “miskin” kavramlarını açıklamış ve âlimlerin ihtilaflarına yer vermiştir. Serahsî bu iki kavram arasındaki farkı ifade ederken muhtaciyet ve isteme üzerine tefsirini bina etmiştir. Öncelikle fakir ve miskini isteyip istememesine göre değerlendirmektedir. Fakirin istemeyen, miskinini ise isteyen kimse olduğunu söylemektedir. Fakirlerin özellikleri ile ilgili açıklayıcı olarak “Onlar, yüzüzlük edip insanlardan bir şey istemezler.”³⁶² ayeti ile istihsad etmektedir. Denilmiştir ki, fakirler yüzüzlük ederek de yüzüzlük etmeden de istemezler.

Miskini ise Allahu Teâlâ'nın şu ayeti ile tefsir eder; { وَهُوَ طُجِجُ الِطَّرِيقِ رَاوِيًا وَهُوَ رَاوِيًا وَهُوَ رَاوِيًا }

“Onlar, yemeğe olan isteklerine ve canlarının çekmesine rağmen onu miskine, yetime ve esire yedirirler.”³⁶³ Serahsî bu ayette geçen miskinini istemeye geldiğini belirtmektedir. Diğer değerlendirme ölçütü ise muhtaç olmaktır. Bu konuda farklı görüşler olmakla beraber Hanefiler arasında öne çıkan görüşe göre fakir, bir miktar malı olan fakat ihtiyaçlarına yetmeyen kimsedir. Miskin ise hiçbir şeyi olmayan kimsedir. Bir başka deyişle miskinini

³⁶¹ Tevbe, 9/60
³⁶² Bakara, 2/273
³⁶³ İnsan, 76/8



durumu fakirden daha kötüdür. Miskinin vaziyeti ile ilgili {أَوْ يَسْرُكُنَا أَنَا بَرِّيَّةٌ} تَبَرُّر

“Hiçbir şeyi olmayan, toprağa yaslanan yoksul”³⁶⁴ ayetini açıklayıcı olarak vermektedir.

2. Bu konuda Serahsî dil âlimlerinin ihtilafına da değinmektedir. Onlardan bir gruba göre miskin fakirden daha kötü durumdadır. Fakir bir şeye sahip olan ama bu kendisine yetmeyen yoksuldur. Serahsî dil âlimlerinin bu anlamlandırmasına Arap şiirinden örnekler vermektedir.³⁶⁵ Buna göre er-Rai bir beyitinde şöyle der:

Fakir, süt devesi aile efradına denk gelen,

Kendisi için az çok bir şey kalmayandır geriye

Bu görüştekilere göre miskin hiçbir şeyi olmayandır.

Diğer grup dil âlimine göre ise fakir, miskinden daha kötü durumdadır. Onlara göre miskin kendisine yetecek kadar malı olmalıdır. Bu görüşü temellendirmek için de şu şiiri örnek vermektedir:

Sana verilecek büyük bir ecir ister misin?

Çoluk çocuğu çok bir miskine yardım et.

Ki on koyun, onun gözü kulağıdır

Serahsî fakirin miskinden daha kötü durumda olduğu görüşünü temellendirirken açıklayıcı olarak { أَوْ يَسْرُكُنَا أَنَا بَرِّيَّةٌ } عَجَلًا رَوِّ

“O gemi, denizde çalışan bazı miskinlerini”³⁶⁶ ayetini vermektedir.

Cessas’ın Ahkamu’l Kur’an’ında bu ayeti takip edelim:

1. Cessas ayette geçen fakir ve miskin kavramlarını ele almaktadır. Her iki kavramı da dilenmek olgusu üzerinden değerlendirip fakirin dilenmeyen miskinine ise dilenen kişi olduğunu ifade eden âlimleri isimleri ile birlikte vermektedir. Fakirin ihtiyacı olsa bile istemeyen kişi olduğunu { أَوْ يَسْرُكُنَا أَنَا بَرِّيَّةٌ } عَجَلًا رَوِّ

³⁶⁴Beled, 90/16

³⁶⁵Serahsi, *el-Mebhut*, c.3, s.10.

³⁶⁶Kehf, 18/79



{ اَلْجَاهِلُ اَغْرَابٌ } Bakara Suresi 273.
 اَلْجَاهِلُ اَغْرَابٌ يَدْرُكُ الْوُجُوْهَ
 اَلْجَاهِلُ اَغْرَابٌ يَدْرُكُ الْوُجُوْهَ
 اَلْجَاهِلُ اَغْرَابٌ يَدْرُكُ الْوُجُوْهَ
 اَلْجَاهِلُ اَغْرَابٌ يَدْرُكُ الْوُجُوْهَ

ayeti vererek açıklamaktadır.

2. Bununla birlikte Katade'den gelen görüşü vermek suretiyle fakir ve miskin kavramlarını muhtaciyet ve düşkünlük olgusuyla değerlendirmektedir. Buna göre fakirin muhtaç ve hasta, miskininin ise muhtaç ama sağlıklı olduğunu belirtmektedir. Kerhi'den şu “Düşkün hiçbir şeyi olmayan kimsedir. Fakir ise çok az miktarda geçimliği olan kimsedir.” görüşünü vererek bu anlamı pekiştirecek kaynak olarak İbn Arabi'yi zikrettiği şu şiiri vermektedir:

“Fakir, süt devesi aile efradına denk gelen
 Kendisi için çok az bir şey kalmayandır geriye”³⁶⁷

3. Miskinin durumunun fakirden daha zayıf olduğunu açıklamak için { وَ يَسْرُكُ اِنَّا يَدْرُكُ } Beled Suresi 16. ayeti örnek vererek miskinini aç ve çıplak olduğu halde yerde sürünen, yere yapıştığı halde örtülemeyen kimse olduğunu söylemektedir.

4. Fakirin miskinden daha kötü durumda olduğunu iddia edenlerin { اَلْجَاهِلُ اَغْرَابٌ } Kehf Suresi 79. ayeti delil olarak ise اَلْجَاهِلُ اَغْرَابٌ يَدْرُكُ الْوُجُوْهَ

getirdiklerini ifade etmekte ancak bu yoruma katılmadığını ifade ederek ayette geçen miskinlerin geminin sahibi değil onda çalışan işçiler oldukları söylemektedir.³⁶⁸

Aynı ayeti Ebu'l Leys es-Semerkandi'nin tefsirinden takip etmek gerekirse:

1. es-Semerkandi fakir ile miskin kavramlarını açıklarken bu iki kavramı “muhtaciyet” ve “isteme” olarak iki farklı açıdan ele alır. Önce muhtaç olma açısından fakir ile miskin için iki farklı görüşten bahseder. İlk görüşe göre miskin fakirden daha kötü durumda olmalıdır. Bunu beyan ederken

miskinin durumu için Beled Suresi 16. ayette geçen {

ile fakirin durumu için “şairin söylediği,

“ k
 i sü
 F r t
 a , de

vesi aile efradına denk gelen,

بَيَانُ بَرَكَاتِنَا وَبَرَكَاتِ
بُ

³⁶⁷ Cessas, *Ahkamu'l-Kur'an*, c.3, s.179.

³⁶⁸ Cessas, *Ahkamu'l-Kur'an*, c.3, s.180.



Kendisi için az çok bir şey kalmayandır geriye”³⁶⁹ beyitini istidlal eder.³⁷⁰ Aynı görüşü aynı ayetlerle Serahsî de nakletmektedir. es-Semerkandi “şairin sözü” diye beyiti isimsiz verirken Serahsî “er-Rai şöyle dedi” diyerek şairin adını da verir.

2. Daha sonra es-Semerkandi isteme açısından fakir ile miskini değerlendirmektedir. “Onlar (fakir) insanlardan istemeyendir.” diyerek Bakara Suresi 273. ayette geçen { سِرْرَرِرِرِرِوَالِ الذَّرَرَرِرِرِرِ مَرَرَرِرِرِرِا } miskin isteyen

durumundadır.³⁷¹ Bu görüşü açıklarken Serahsî de aynı ayeti örnek olarak vermiştir. Bu ayetin tefsirinde Serahsî ile es-Semerkandi’nin tefsiri birbirinden farklı değildir. Fakir ve miskin kavramlarını muhtaç olma ve isteme gibi farklı anlamlarla değerlendirmeleri, bu esnada kelimelerin anlamları ile ilgili görüşü açıklarken Kur’an ile tefsir yapmaları, bağlantı kurdukları ayetlerin aynı oluşu dikkate değerdir. es-Semerkandi, fakir ve miskin ile ilgili görüşleri { تُرَرَرِرِرِرِا } “bazıları şöyle dedi” şeklinde müphem bir ifade ile verirken Serahsî ara ara görüş sahibinin adını da zikretmektedir. Bu; mezhep imamları, tabiunun müfessirleri, meşayih³⁷² olabilmektedir.³⁷³

Bu genelde İslam coğrafyasında, özelde Orta Asya bölgesindeki ilmi geleneğin nesilden nesile ilim yolculukları ve medreseler yoluyla aktarıldığının bir göstergesidir. Orta Asya’da yüzyıllar boyu hoca-talebe ilişkisiyle ders halkaları ve yazılan kitaplarla aktarılan bu ilmi mirasın aktarıcı halkalarından birisi Ebu’l Leys es-Semerkandi (v.373/983) iken diğeri de Serahsîdir. (v.490/1080) Serahsî aldığı bu ilmi mirasa eklemeler yaparak kendinden sonraki döneme aktarmıştır.

b. Ehl-i tefsir İfadesinin Kullandığı Yerler:

Serahsî, ayetler ile ilgili sahip olduğu ilmi miras dolayısıyla söylediği sözlerin, tefsirinin içeriğinde dikkat çeken bir başka taraf ise “Ehl-i tefsir şöyle

³⁶⁹ { وَوَقِ الْعَزَالَ فَلَمْ يَرْكُ لَهُ سَهْدٌ أَمَّا الذَّرَرِرِرِرِ الذِّي كَانَتْ حَاوِيَتْهُ }

³⁷⁰ Ebu’l Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkandi, *Tefsiru’s Semerkandi (Bahru’l Ulum)*, Daru’l Kütübi’l İlmiyye, Beyrut,1993, c.2, s.57.

³⁷¹ Ebu’l Leys, *Tefsiru’s Semerkandi*, c.2, s. 57.

³⁷² Bu Serahsî’nin el-Mebhut’da kullandığı bir kavramdır. Hanefi mezhebinin ileri gelen alimleri, uluları, önderleri anlamına gelmektedir. (Mehmet Erdoğan, *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, s.369.

³⁷³ Serahsî, *el-Mebcut*, c.3, s.10.



demiştir” diyerek görüşlerini verdiği ancak kim olduklarını belirtmediği yerlerdir. Serahsî *el-Mebsut*'unda yedi, Usul'ünde ise dört ayrı yerde “Ehl-i tefsir” ifadesini kullanmıştır.³⁷⁴ Mebsut'un çalışmamızı kapsayan bölümlerinde rastladığımız, müellife ait “Ehl-i tefsir” ifadesi incelenmiştir. Hangi müfessirler için kullandığı ve bu ifadeden neyi kastettiğini kendisinden önce yazılmış tefsir kaynakları olan İbn Cerir et-Taberi'nin Cami'u'l-Beyan, Maturidi'nin Te'vilatu'l Kur'an ve Ebu'l Leys es-Semerkandi'nin Tefsiru's-Semerkandi (Bahru'l Ulum) araştırarak tespit edilmeye çalışılmıştır.³⁷⁵

1. İstisna Edatının Nefy Anlamında Kullanılması

Serahsî *el-Mebsut*'ta şöyle demektedir:

“Hanefilere göre yolcu kimse cünüp iken içinde kaynak suyu bulunan bir camiye rast gelse, başka da su bulamasa camiye girmek için teyemmüm eder. Çünkü cünüplük, Hanefilere göre her durumda camiye girmeye engeldir. İster camide kalmaya niyetle ister geçmeye niyetle olsun. Şafii'ye göre ise karşıya geçmek için camiye girebilir. Delili ise { وِلِّ } “Cünüp iken de –yolcu olan müstesna- gusledinceye kadar namaza yaklaşmayın.”³⁷⁶ ayetidir.” Serahsî devamında şöyle der: “Ne var ki tefsir ehli burada ‘وِلِّ رَابِعًا سِرًّا’ (ancak) kelimesi, وِلِّ (hayır) anlamınadır.’ derler. Yani { وِلِّ رَابِعًا سِرًّا } ‘Cünüp de, yoldan geçen de, yıkanıncaaya kadar...’ anlamınadır. Bu olasılıklıdır. Öyle ise ‘وِلِّ فُرُوقًا’ (yaklaşmayın) sözünde yasak hükmü bakidir. Kişi camiye girmeden suyu kullanmaktan acizdir. O teyemmüm eder. Sonra camiye girer ve su alır.”³⁷⁷

Serahsî'nin tefsir ehlinin istisnayı nefy anlamında kabul ettiklerine dair ulaşabildiğimiz kaynaklarda bir bilgiye rastlanılamamıştır. Ancak Serahsî'nin bu ön kabul ile ortaya koyduğu görüş böyle bir açıklama olmaksızın Taberi (v.310/923) ve es-Semerkandi'de (v.373/983) yer almaktadır. Taberi bu kısmın tevilde ihtilaf olduğunu ifade edip iki görüşten bahsetmektedir. Maturidi Te'vilatü'l-Kur'an'da istisnanın anlamını nefy³⁷⁸ olarak kabul eden

³⁷⁴ Harun Abacı, “Serahsî'nin Kur'an Bilgisinin Kaynakları”, *Uluslararası Serahsî Sempozyumu*, DİB yayınları, Ankara 2013, s.285.

³⁷⁵ Her ne kadar Harun Abacı da bu konuda yaptığımız tasnifin aynısını yapmış olsa da onun verdiği kaynaklarda sorunlar gözükmemektedir. Gösterdiği dipnotlar ile verdiği bilgiler birbiri ile uyumsuzdur. Bilgi ve dipnot eşleştirmesinin doğrusu yaptığımız sıralamada verilecektir. Ayrıca Ehl-i tefsir ifadesi *el-Mebsut*'ta yedi değil dokuz yerde geçmektedir. Öyle zannediyoruz ki Abacı iki tanesini gözden kaçırmıştır. Aslında Harun Abacının kitaptaki sıralamaya göre bir tasnif yapmıştır. Bizde aynı şekilde yaparak kitaptaki sıralamayı takip edeceğiz. Gözden kaçırdığı sekizinci ve dokuzuncusunu vereceğiz.

³⁷⁶ Nisa, 4/43

³⁷⁷ Serahsî, *el-Mebsut*, c.1, s.213.

³⁷⁸ Ebu Muhammed b. Muhammed b. Mahmud b. El- Maturidi, *Te'vilatü'l Kur'an*, tercüme: Yunus Vehbi Yavuz, Ensar Yayınları, İstanbul 2016, c.3, s.216

görüŖe -Serahsî'nin de kabul ettiği görüŖ- yer vermiŖtir. Burada kastedilen yolcudur ve suyu bulamadığında teyemmüm eder ve öyle camiye girerek namaz kılar. Diğer görüŖe göre ise kastedilen namaz değil namazın kılınacağı yerdir. Bu nedenle yol olarak kullanmak amacıyla mescidin içinden geçmekte bir beis yoktur. Eğer burada kastedilen yolcu olsaydı Allahu Teâlâ ayetin devamında tekrar “yolculuk”tan bahsetmezdi. Ŗafi'nin kabul ettiği bu görüŖü Taberi de benimsediğini ifade etmektedir.³⁷⁹ es-Semerkandi de bu iki görüŖü verirken istisnayı hakiki anlamında kabul ederek görüŖleri nakletmektedir.³⁸⁰ Serahsî'nin belirttiği ayetteki istisna edatının istisna etmek anlamında olmayıp muhatapların genel durumunu ifade etmek için kullanıldığı ve kastedilenin “Cünüp iken ve diğer namaza mani özürleriniz olduğunda namaza yaklaŖmayın.” anlamında olduğunu ifade eden görüŖü Kadı Beydavi (v.685/1286)³⁸¹ ve ZemahŖeri (v.538/1144)³⁸² gibi müfessirlerin eserlerinde rastlanılmıŖtır. Bu müfessirler Serahsî'den sonra yaŖamıŖ olmaları sebebiyle Serahsî'ye kaynaklık etmekten halidirler. Ancak bu, dil bilimsel tefsir yapan müfessirler arasında böyle bir yorumun varlığını göstermek açısından önemlidir.

2. Kur'an'ı Dinleme Emrinin İmama Uyana Yönelik Olması

Hanefilere göre imama uyarak namaz kılan kimse imamın arkasında okumaz. O imamın okuyuŖunu dinler ve susar. Serahsî, Hanefilerin delili olarak Allahu Teâlâ'nın

{ وَادْعُ إِلَىٰ تَقْوَىٰ اللَّهِ الَّتِي كَانَتْ أَبَوَاتِكُمْ فِيهَا يَدْعُونَ ۗ لَوْ كُنْتُمْ مُدْرِكِينَ }
 رُحَىٰ نَ وَال ن ُ هُرْل ُ
 ا ا ُ وَا

“Kur'an okunduğu zaman onu dinleyin ve susun ki merhamet edilesiniz.”³⁸³ ayetini vererek devamında Ŗunları söylemektedir:

“Tefsir âlimlerinin çoğuna göre bu emir, imama uyana yönelik bir hitaptır. Tefsir âlimlerinin bazıları bu emrin hutbe durumuna yönelik olduğu yorumunu da yapmıŖtır. Ancak

³⁷⁹Ebi Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Camiü'l Beyan Te'vili Ayi'l Kur'an (Tefsirü Taberi)*, Darü'l Kütübü'l İlmîyye, Beyrut 1999, c.4, s.102.

³⁸⁰Ebu'l Leys, *Tefsiru's-Semerkandi*, c.1, s.357.

³⁸¹Nasıruddin Ebi Said Abdullah ibn Ömer b. Muhammed eŖ-Ŗirazi el- Beydavi, *Envaru'l Tenzil ve Esraru't Te'vil*, Dar Sader, Beyrut 2001, c.1, s.220.

³⁸² Carullah Ebi '1 Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf, Mektebetü'l İbkan*, Riyad 1998, c.2, s.63.

³⁸³ Araf, 7/204



bu iki yorum arasında hiçbir tezat yoktur. İkinci yorumda, içinde Kur'an olduğundan dolayı hutbe durumunda dinleme ve susma emri açıklanmış olmaktadır.³⁸⁴

Taberi bu ayetin tefsirinde Serahsî'nin de atıf yaptığı üzere iki yorumdan bahsetmektedir. Ancak bu yorumlardan ilki olarak verdiği "tefsir âlimlerinin çoğuna göre susma emrinin imama uyan için olması" ile yine "tefsir âlimlerinin bazılarına göre verdiği hutbeye yönelik olması" yorumu, Taberi'de "âlimlerin azı ya da çoğunluğu" şeklinde herhangi bir kayıt koymaksızın verilmiştir.³⁸⁵ Yine Serahsî'nin tefsircilere dayandırdığı bu iki yorumu aynı şekilde es-Semerkandi de ifade etmektedir.³⁸⁶

Maturidi de Te'vilat'ında iki grup müfessirden bahsederek bir kısmına göre ayetin namazda iken Kur'an'ı dinlemeyi emretmiş olmasının olduğunu mümkün belirtmiştir. Diğer gruba göre hutbe halinde Kur'an'ı dinlemeyi emretmiş olması mümkündür.³⁸⁷

3. Şehvet Duymayan Hizmetçiler Kimlerdir?

Serahsi, Nur Suresi 31. ayette kadınların süslerini göstermelerinin mübah olduğu sınıflar arasında "şehveti kalmayan erkek hizmetçinin" nasıl anlaşıldığı ile ilgili *el-Mebcut*'ta şunları söylemektedir:

"Bazı Hanefi âlimler cinsel organı kesik olup menisi kalmamışsa fitne korkusu olmadığı için kadınlarla bir arada durmasına izin vermiştir. Çoğunluğa göre ise doğru olan

bunun helal olmadığıdır. Serahsî'ye göre buna cevaz verenler, Allahu Teâlâ'nın { رَا عِ

رَا عِ } 'Erkeklerden, ailenin kadınına şehvet duymayan hizmetçi v.b. tabi

kimseler³⁸⁸ buyruğunu böyle yorumlamışlardır. Serahsî'nin ifade ettiğine göre tefsirciler arasında bu anlamda görüş beyan edenler vardır. Kimi tefsirciler, şehvet duymayan hizmetçinin cinsel organı kesilmiş olan ve menisi kalmayan köle olduğunu söylerken kimileri, kadınları arzulamayan muhannes (kadınsı erkek) olduğunu söylemişlerdir."³⁸⁹

Serahsî'nin tefsircilere dayandırdığı yorumlardan ikincisini yani kadınları arzulamayan muhannes olduğunu Taberi de ifade ederken Serahsî'nin bahsettiği ikinci yoruma yer vermemiş ve bu konudaki herhangi bir ihtilaftan

³⁸⁴ Serahsî, *el-Mebcut*, c.1, s.355,

³⁸⁵ Taberi, *Camiü'l Beyan*, c.6, s.161

³⁸⁶ Ebu'l Leys, *Tefsiru's-Semerkandi*, c.1, s.591.

- ³⁸⁷ Maturidi, *Te'vilat*, c.6, s.169
³⁸⁸ Nur, 24/31
³⁸⁹ Serahsî, *el-Mebсут*, c.10, s.290



bahsetmemiştir.³⁹⁰ es-Semerkandi ise ayette geçen ifadenin hadım olan erkek ile kadınlara benzeyen (muhanes) erkek olarak iki anlamı olduğunu söylemektedir. Bu anlamları “tabiun”dan gelen rivayetlerle ortaya koymuş ancak tefsir ehlinin ihtilaf etmesi şeklinde yorumlamamıştır.³⁹¹

Maturidi bu konuda müfessirlerin farklı görüşlerde olduğunu ifade etmektedir. Bir kısım müfessire göre bunlar kadına ihtiyaç ve arzu duymayan iyice yaşlı, bunamış kimselerdir. Bazılarına göre ise iktidarsız ya da hadım edilmiş cinsel ilişkiye muktedir olmayan kimselerdir. Maturidi bununla birlikte Hasan-ı Basri’nin şehvet duymayan erkeğin kadın tabiatlı muhanes kimseler olduğu görüşüne de yer vermiştir.³⁹²

4. Ergenlik Süresi

Serahsî *el-Mebhut*’ta şunları söylemektedir:

“Ebu Hanife diyor ki, kız ve erkek çocukta küçüklük niteliği kesin olarak bilinmektedir. Bu niteliğin kalktığına ancak onun gibi kesin bir delille hükmedilir. Görüş ayrılığı bulunan bir konuda ise kesinlik yoktur. Sonra erkek çocuğun, ergin olması için en kısa süre 12 yaştır. Buna bir süre ilave edilmesi gerekli olmuştur. O durumda çocukluğun ilk dönemine kıyasla yedi yıllık bir süre ilave edilir. Nitekim Peygamber (s.a.s),

{يروههم بال ع اذا بلغوا س عا}

‘Onlara yedi yaşına geldiklerinde namazı emrediniz.’³⁹³ buyurarak buna işaret etmiştir. Tefsirciler Allahu Teâlâ’nın

{ رَوَّلَمَا لَغ شِدَا هَ ا و }
{ اَ اَ اَ اَ اَ اَ اَ }
{ مَ كَ مَ }
{ نَ اَ }
{ }

‘Yusuf ergenlik çağına erişince ona (isabetle) hükmetme yeteneği ve ilim verdik.’³⁹⁴ ayetindeki { اَشْرَدَ } (ergenlik çağı) kelimesinin tefsirindeki görüş ayrılığını açıklamışlardır. Hiç kimse 18 yaştan daha azını söylememiştir. O zaman ergenlik süresine bununla hükmetmek gerekir.’³⁹⁵

³⁹⁰ Taberi, *Camiu’l Beyan* c.9, 309.

³⁹¹ Ebu’l Leys es- Semerkandi, *Tefsiru’s-Semerkandi*, c.2, s.438.

³⁹² Maturidi, *Te’vilat*, c.10, s.173.

³⁹³ Darimi, Salât 141; Ahmet b. Hanbel, Müsned, II/180,187; Ebu Davud, Salât 26; Tirmizi, Salât 187; İbn Huzeyme, Sahih, II/102; Hâkim, Müstedrek, I/311

³⁹⁴ Yusuf, 12/22.

³⁹⁵ Serahsî, *el-Mebsut*, c. 6, s.82.



Serahsî'nin ifade ettiği {الشرد} kelimesinin anlamına göre ergenlik çağı ile ilgili ihtilaftan Taberi de bahsetmiştir.³⁹⁶ es-Semerkandi de kelimenin anlamı ile ilgili farklı görüş ayrılıklarına yer vermiştir.³⁹⁷ Maturidi ise tefsircilerin {اشرد} kelimesinin insanın on sekiz yaşından kırk yaşına kadar olan zamanı ifade ettiği görüşüne yer vermiştir.³⁹⁸

5. Bir Defada Üç Talakla Boşamanın Bid'at Oluşu

Serahsi *el-Mebсут*'ta boşanmanın kaç talak olduğu konusu ile ilgili şunları söylemektedir:

“Hanefî âlimleri, bir defada üç kere boşamayı bid'at saymışlardır. Mübah olan, her talakın iki kere olması gerekir. Üçüncü kere ise tefsir âlimlerinin de ihtilafı göz önüne alınarak

{ بَانَ طَلَاَ اَ اِءَ اِنا وَاغُ وَاوَ }
يَهُ اَ اِءَ اِنا وَاغُ وَاوَ
هَ اِءَ اِنا وَاغُ وَاوَ

‘Eğer erkek kadını üçüncü defa boşarsa ondan sonra kadın bir başka erkekle evlenmedikçe o (boşadığı kadını) alması kendisine helal olmaz.’³⁹⁹ ayeti ve

{ اَوْهَ سَرِي سَا }
بِ

‘Ya da güzelliikle onu salıvermektir’⁴⁰⁰ ayetinde anılmıştır.”⁴⁰¹

Serahsî'nin tefsir âlimlerinin ihtilafı diyerek bahsettiği farklı görüşleri Taberi "Bu konuda te'vil ehli ihtilaf etmiştir.” diyerek vermiştir.⁴⁰² es-Semerkandi ise ayetin tefsiri ile ilgili farklı görüşleri vermemiştir. Güzelliikle salıvermenin ayette kastedilenin üçüncü talak olduğunu ve iddetin sonuna kadar beklenildiğinde bu talakın vaki olduğu görüşünü tartışmaya imkân tanımaksızın herhangi bir kaynak vermeden kesin bir şekilde ifade etmiştir.⁴⁰³ Maturidi ise bu ayetin nikahın iki talak olduğunu ifade eden ayetin devamı olduğunu bir önceki ayete bağlı olduğunu söyleyerek ihtilafa yer vermemiştir.⁴⁰⁴

³⁹⁶ Taberi, *Cami'l Beyan*, c.7, s.174.

³⁹⁷ Ebu'l Leys es-Semerkandi, *Tefsiru's-Semerkandi*, c.2, s.156.

³⁹⁸ Maturidi, *Te'vilat*, c.7, s. 316.

³⁹⁹ Bakara, 2/230

⁴⁰⁰ Bakara, 2/229

⁴⁰¹ Serahsî, *el-Mebcut*, c.6, s.7.

⁴⁰² Taberi, *Camiü'l Beyan* c.2, s.471.

⁴⁰³ Ebu'l Leys, *Tefsiru's-Semerkandi*, c.1, s.209.

⁴⁰⁴ Maturidi, *Te'vilat*, c.2, s.92.



6. Hilenin Caiz Oluşuna Dair Hz. Eyyüp'ün Yemini Örneği

Serahsi *el-Mebсут*'ta hilenin caiz oluşunun delili olarak Sad Suresi 44. ayeti vermekte ve şunları söylemektedir:

{ َوَمِنْ ۙ اِ ۙ ۙ ۙ }
ۙ ۙ ۙ ۙ ۙ ۙ ۙ ۙ ۙ
ل ۙ ر ۙ ۙ ۙ ۙ ۙ ۙ ۙ ۙ

‘Eline bir demet sap al da onunla vur, yeminini böyle yerine getir.’⁴⁰⁵

Bu ayette anlatılan şey, tefsir edenlerin uzun bir hikâyede anlattığına göre eşi, şeytan adına bir hayvan kurban kesmesini istediği zaman ona yüz kere vurmaya yemin eden Eyyüp Aleyhisselam’a yemininden kurtulması için bir çıkış yolu öğretmedir.”⁴⁰⁶

Maturidi Te’vilatu’l-Kur’an’da ayetin tefsirinde Eyyüp Aleyhisselam’ın karısını dövmek için neden yemin ettiği konusunda ihtilaf edildiğini söyleyerek Hz. Eyyüp’ün bu yemini etmesine sebep olan olaya yer vermediği gibi bilmediğini de açıkça ifade etmektedir.⁴⁰⁷

Taberi tefsirinde ayetin karısını dövmeye yemin eden Hz. Eyyüp’ün yerine getirmesi gereken yemine hilenin uygulanabilirliğinin caizliğinin delili olduğunu ifade etmektedir. Ancak Hz. Eyyüp’ün neden böyle bir yemin ettiğini anlatmamıştır.⁴⁰⁸

Ebu’l Leys es-Semerkandi ayetin tefsirine dair yeminin nasıl yerine getirileceğini anlattıktan sonra yemin etmesinin sebebi için karısının ondan şeytan adına bir hayvanı kurban kesmesini istediğinde Hz. Eyyüp’ün toprağın yeterli gelmeyeceğini ve ona yüz kere vurmaya söylediğini aktarmaktadır. es-Semerkandi’nin aktardığı hikayenin Serahsi’nin anlattığı ile aynı olduğu görülmektedir.⁴⁰⁹

7. Amel Defterlerinin Durumu

{ ۙ ۙ ۙ ۙ }
ۙ ۙ ۙ ۙ ۙ ۙ ۙ ۙ ۙ
ۙ ۙ ۙ ۙ ۙ ۙ ۙ ۙ ۙ

⁴⁰⁵ Sad, 38/44

⁴⁰⁶ Serahsî, *el-Mebhut*, c.30, s.272.

⁴⁰⁷ Maturidi, *Te'vilatu'l Kur'an*, c.12, s.284.

⁴⁰⁸ Taberi, *Camiü'l Beyan*, c.5, s.353.

⁴⁰⁹ Ebu'l Leys es-Semerkandi, *Tefsiru's-Semerkadi*, c.3, s.137.



“Allah dilediğini siler (dilediğini de) sabit bırakır. Ana kitap (Levf-i Mahfuz) onun katındadır.”⁴¹⁰

Serahsi *el-Mebсут*'ta ayet ile ilgili şunlara yer vermektedir:

*“İbn Abbas'tan Muhammed'in ayet hakkında 'Burada maksat bazı isimlerin bedbahtlar defterinden silinip mutlular defterine yazılmasıdır. Bazı isimlerin de mutlular defterinden silinip bedbahtlar defterine yazılmasıdır.' dediğini riayet ederek tefsircilerin de bunu İbn Mesud'dan rivayet ettiklerini ifade etmektedir.”*⁴¹¹

Maturidi Te'vilat'ta ayetle ilgili açıklamalar yaparken Serahsi'nin bahsettiği te'vile yer vermemiştir. Ayetle ilgili herhangi bir tefsir rivayetine yer verdiğini söylemek de mümkün gözükmemektedir.⁴¹²

Taberi “Allah'ın sildiği ve silmediği kimseler”in mutlular ve bedbahtlar mı yoksa yaşayanlar ve ölenler mi olduğu hususunda var olan ihtilaftan bahsetmiştir. Taberi İbn Abbas'ın ve İbn Mesud'un ihtilaf ettiğini ifade edip İbn Mesud'un görüşünü ayrıntısıyla vermiştir.⁴¹³

Ebu'l Leys es-Semerkandi ayetle ilgili İbn Mesud ve İbn Abbas'tan gelen iki rivayetten sadece İbn Abbas'a ait olana yer vermiştir.⁴¹⁴

Serahsi'nin “ehl-i tefsir” ifadesi ile sahabe ve tabiundan gelen tefsir rivayetleri ve bu rivayetlerin isnad zincirinde yer alan müfessir ravilerin tevillerini kastetmiş olma ihtimali kuvvetlidir. Ehl-i tefsir ifadesinin geçtiği bütün ayetlerde rivayet bazında ihtilaf bulunmaktadır. Aslında sahabe ve tabiundan gelen tefsir rivayetlerine ve o rivayetlerin müfessir ravilerine atıf yapmaktadır Serahsi. Bu anlamda tefsir rivayetlerini senedleri ile veren büyük oranda rivayetlerin çoğunu toplayan elimizde eserinin tamamı bulunan en eski müellif Taberi olduğu için Serahsi'nin bu anlamda bilgi kaynaklarını anlamak adına ona baktık. Baktığımız diğer müfessirler ise Serahsi'nin selefi ve aynı bölgenin âlimi olan Ebu'l Leys es-Semerkandi ve Maturidi'dir. Her üç kaynakta da büyük oranda uyumluluk göze çarpmaktadır. Ancak yine de bu, Serahsi'nin bilgi kaynağının Taberi ya da Semerkandi olduğunu kesin bir şekilde göstermez. Çünkü şu an elimizde eseri bulunmayan ya da Taberi'den

⁴¹⁰ Rad,13/39

⁴¹¹ Serahsi, *el-Mebсут*, c.30, s.377.

⁴¹² Maturidi, *Te'vilat*, c7, s.475-476

⁴¹³ Taberi, *Cami'ul Beyan*, c.4, s.22.

⁴¹⁴ Ebu'l Leys es-Semerkandi, *Tefsiru's-Semerkandi*, c.2, s.196.

daha önce yaşamış bir müellif de ona kaynaklık etmiş olabilir.⁴¹⁵ Ayrıca Serahsî ehl-i tefsir ifadesini kullandığı yerlerde herhangi bir atıfta bulunmamıştır. Onun görüş sahibinin adını vermeyip böyle bir ifade kullanması belli bir kimseye ait olmayıp müfessirler arasında rivayet menşeli olup maruf olan ve o görüşü kabul edip kitabında zikreden pek çok kişi olduğu fikrini de bize vermektedir. Bu nedenle tam bir mutabakat olmadığı halde Serahsî'nin bilgi kaynağını bir tek kişiye bağlamanın pek de isabetli olmadığı kanaatindeyiz.

Mamafih Serahsî'nin Kur'an'a yaklaşımı, ayetleri yorumlaması ile Hanefi mezhebinin çizdiği çerçevenin dışına çıkmadığı görülmektedir. Bu anlamda teyemmüm ayetinin tefsirinde mezhebin kabul edip hükme bağladığı ancak diğer görüşün akla daha yatkın olduğunun farkında olan Serahsî, bir nevi ehl-i tefsir diyerek dil bilimsel tefsir yapan bir anlamda mezhebin görüşünü destekleyecek şekilde ayette geçen ifadeyi yorumlayan müfessirlerin görüşlerini kastetmiştir. Böylesine zorlama te'villere yer vererek mezhebin görüşünü temellendiren Serahsî'nin, bulunduğu bölge ve yaşadığı çağın etkisi ile de olsa mezhebine olan bağlılığı ortaya çıkmaktadır.

Serahsî mezhebin üzerine bina edildiği asılları genel kurallar ve belirleyici esasları olarak Usul'ünde verirken bu esasları meseleye uyguladığı yer ise *el-Mebсут*'tur. Bazen *el-Mebсут*'ta asıllar denilen genel kurallara da yer verir. Serahsî abdest suyunun temiz olup olmamasının kesin olarak bilinemeyeceği meselesinde “Kuyudaki suyun temiz olduğunu kesin olarak bilen bir kimsenin daha sonra kuyuya fare düştüğünü fark etmesi ile geriye dönük olarak kuyu suyu ile abdest alarak kıldığı namazların hiçbirini kaza etmesine gerek yoktur.” diyerek şu genel kuralı ifade etmektedir. “Yakin şüphe ile zail olmaz.” yani kesin bilgi sırf şüphe ile ortadan kalkmaz.⁴¹⁶ Ya da zamanın ve mekânın değişmesi ile hükmün değişmesi⁴¹⁷ gibi genel kurallar çoğunlukla kitap ve sünnetten çıkartılmakla beraber bu asılların meseleye

⁴¹⁵ Şafii'nin Ahkamu'l Kur'an'ında Bakara suresi 230. Ayette Serahsi'nin tefsircilerin ihtilaf ettiğini söylediği üçüncü talakın mahiyeti ile ilgili meseleyi ele alırken aynı şekilde tefsircilerin ihtilaf ettiği kaydı koymuştur. Taberi'nin vefatı hicri 310 iken Şafii'nin vefatı Hicri 204'dür. Dolayısıyla Taberi'den bir asır önce yaşamış bir müellifin zihninde böyle bir bilginin varlığı bizi Serahsi'nin kaynakları konusunda kesin bir kaniya varmamızı engellediği gibi sahabe ve tabiundan gelen tefsir rivayetlerinin sonradan gelen ulema arasında maruf olduğunu düşündürmektedir. (Şafii, *Ahkamu'l-Kur'an*, s.223)

⁴¹⁶ Serahsî, *el-Mebсут*, c.1, s.114.

⁴¹⁷ Serahsî, *el-Mebсут*, c.5, s.107.

entegresinde akli muhakeme önemli yer tutar. Serahsî ayetten çıkarılan genel kuralların uygulanmasında akli muhakemeyi işletir.⁴¹⁸

Meseleyi açıklarken ayet yorumlarından kaynaklanan muhalif kavillerin farklılıklarını açıklamaktadır. Müellif vahyin anlaşılmasındaki farklılıkların hükme nasıl yansıdığını kuvvetli bir muhakeme ile ortaya koymaktadır.⁴¹⁹

E. *el-MEBSUT*'UN KAYNAKLARI

Kaynaklar tefsir-fıkıh ilişkisini ortaya koyabilmesi, eserin bir fıkıh kaynağı olması ve ayetlerin oluşturulan fıkha kaynaklık etmesi esasına göre belirlenmektedir. *el-Mebsut*'un kaynaklarını fıkıh kaynakları ve araştırma alanımızı oluşturan tefsir kaynakları olmak üzere iki açıdan incelemeyi, furu' fıkha dair bir kitap olması bakımından gerekli görmekteyiz. Serahsî *el-Mebsut*'ta pek çok sahabi ve tabiunun fikhi görüşlerine yer vermiştir. Bununla birlikte mezhebin kurucu imamları ve pek çok mutlak müçtehidin görüşlerini aktarmış ve kitaplarını zikretmiştir. Hanefi mezhebine dair; Hâkim eş-Şehid'in *el-Kâfi*'sine şerh olarak yazılmış olması dolayısıyla bu eser kaynak olarak *el-Mebsut*'ta sıklıkla zikredilse de Serahsî'nin kaynakları arasında mezhebin kurucu imamlarının eserleri de vardır. Zahirü'r-rivaye eserlerinin sahibi İmam Muhammed ve bu kitapların genel adı olarak bilinen *el-Asl* ve Ebu Yusuf'un *el-Emali*'si bunlar arasında gösterilebilir. Mezhep içinde genel kabul görmeyen ve öteden beri Nevadirü'r-rivaye olarak bilinen görüşlerin toplandığı kitaplar da *el-Mebsut*'un kaynakları arasında yer almaktadır. Serahsî'nin ismen zikrettiği Ebu Süleyman el-Cüzcani'nin (v.200/816) *Nevadir*'i, Hişam'ın b. Ubeydullah er-Razi'nin (v.221/836) *Nevadir*'i, İbn Sema'a'nın (v.233/848) *Nevadir*'i, İbn Rüstem el-Mervezi'nin (v.211/826) *Nevadir*'i bu kitaplar arasında gösterilebilir. Bununla birlikte ilmi hilafa eserinde oldukça yer veren, âlimlerin görüş farklılıklarına önem veren Serahsî, bununla ilgili kaynaklarını da zaman zaman zikretmekten geri durmamıştır. Özellikle mezhep içinde ihtilafı ilgili yazılan kitapları ve görüşleri vermiştir. Ebu Yusuf'a ait İhtilafu

⁴¹⁸ Serahsî, *el-Mebsut*, c.5, s.319.

⁴¹⁹ Serahsî, *el-Mebsut*, c.5, 174; c.5, s.252.

Züfer ve'l Yakup ve Tahavi'ye ait İhtilafu'l Ulema⁴²⁰ Serahsî'nin bizzat kaynağını kendisinin verdiği kitaplar arasındadır. Bununla birlikte bir konu ile ilgili ortaya atılan görüşlerden öne çıkanları da görüş sahibinin ismini vererek zikretmektedir. Hasan b. Ziyad (v. 204/810), İbn Ebi Leyla (v. 148/765), Bişr b. Ebi'l Ezher (v.?),⁴²¹ Muhammed b. Süleyman el-Belhi,⁴²²(v.322/934??) Hasan Basri (v. 110/728), İbn Semaa (v. 233/848), Kadı Şurayh (v. 80/699),⁴²³ Bişr el- Müreysi,⁴²⁴ Ebu Cafer el-Hinduvani (v. 362/973),⁴²⁵ Ebu'l Leys el-Havazim (v.?), Ebu Said el-Berdei (v.317/930)⁴²⁶, Hassaf, (v. 25?/87?)⁴²⁷ Şemsüleimme el-Halvani (v.456/1064)⁴²⁸, Tahavi (v.321/933),⁴²⁹ Cessas (v.370/981)⁴³⁰, Kerhi (v.340/952)⁴³¹ gibi âlimler olmasının yanı sıra miras ile ilgili çetrefilli bahislerde matematik ve cebir alanında dönemin meşhur âlimlerinden Ebu Bekir el-Kummi⁴³² (v.), Ebu'l Hasan el-Ehvazi⁴³³ (v.), Kadı ebu Asım el-Cenûbî⁴³⁴ (v.) gibi zevatın da isimleri bunlar arasında yer alır.

Hanefi mezhebinin ortaya çıkması, mezhebin inşası, kurucu imam olan Ebu Hanife ve talebeleri Şeybani ve Ebu Yusuf'un görüşlerinin metinleşmesi ile sağlanmıştır. Mezhebin içinde daha sonraki dönemlerde temel kabul edilen bu ana metinler Zahirü'r-rivaye eserleridir. Bir sonraki dönemde Zahirür-rivaye eserleri; sık sık tekrara düşmesi, çok uzun olması, birbiriyle çelişir görünen görüşlerin olması gibi sebeplerle muhtasar hale getirilmiştir. Bu muhtasarlar Orta Asya bölgesinde Hâkim eş-Şehidnin (v.334/945) *Muhtasar*'ı (*el-Kâfi*), Mısır bölgesinde Tahavi'nin (v.321/933) *el-Muhtasar*'ı ve bir de Bağdat'ta Kerhi'nin (v.340/952) *el-Muhtasar*'ıdır.

⁴²⁰ Serahsî, *el-Mebsut*, c.2, s.233.

⁴²¹ Serahsî, *el-Mebsut*, c.1, 286.

⁴²² Serahsî, *el-Mebsut*, c.1, s.391.

⁴²³ Serahsî, *el-Mebsut*, c.8, s.136; Serahsî, *el-Mebsut* c.12, 165.

⁴²⁴ Serahsî, *el-Mebsut*, c.8, s.216.

⁴²⁵ Serahsî, *el-Mebsut*, c.12, s.110.

⁴²⁶ Serahsî, *el-Mebsut*, c.12, s.248.

⁴²⁷ Serahsî, *el-Mebsut*, c.19, s.118; Serahsî, *el-Mebsut* c.20, s.112.

⁴²⁸ Serahsî, *el-Mebsut*, c.12, s.333.

⁴²⁹ Serahsî, *el-Mebsut*, c.2, s.282., Serahsî, *el-Mebsut*, c.7, s.145.; Serahsî, *el-Mebsut*, c.8, s.218,227.; Serahsî, *el-Mebsut*, c.9, s.114,157.; Serahsî, *el-Mebsut*, c.9, s.322.; Serahsî, *el-Mebsut* c.10, s.19,54.

⁴³⁰ Serahsî, *el-Mebsut*, c.7, s.121; Serahsî, *el-Mebsut*, c.13, s.285.; Serahsî, *el-Mebsut*, c.12, s.231.

⁴³¹ Serahsî, *el-Mebsut*, c.7, s.27.; Serahsî, *el-Mebsut*, c.9, s.45; Serahsî, *el-Mebsut*, c.12, s.110.

⁴³² Serahsi, *el-Mebsut*, c.20, s.7.

⁴³³ Serahsi, *el-Mebsut*, c.20, s.8.

⁴³⁴ Serahsi, *el-Mebsut*, c.20, s.8.

Hâkim eş-Şehid muhtasarı *el-Kâfi*'de Zahirü'r-rivaye eserlerini esas kabul etmekle beraber Nadirü'r-rivaye eserlerinden de çokça yararlanmışır. Bununla beraber İhtilafu Ebi Hanife ve İbn Ebi Leyla ile Hiyel gibi nevadir kaynaklarını ana bölüm olarak *el-Kâfi*'ye almış,⁴³⁵ o güne kadar gelen Hanefi İmamlarının mevcut görüşlerini sağlıklı bir şekilde cem etmiştir.⁴³⁶ Serahsi İhtilafu Ebi Hanife ve ibn Ebi Leyla adlı eseri Ebu Yusuf'un yazdığını fakat Şeybani'nin düzenlemesini yaptığını, dolayısıyla Şeybani'nin eserleri arasında sayıldığını belirtmiş bu nedenle Hâkim eş-Şehid'in *el-Muhtasar*'da bu bölüme yer verdiğini ifade etmiştir.⁴³⁷

Serahsî'nin yaşadığı dönemde Karahanlı medreselerinde Hanefi mezhebi esastır. Bu medreselerde ilim tahsil eden hukuk öğrencilerinin ellerinde bütün görüşleri derli toplu ve belli bir düzen içerisinde veren Hâkim eş-Şehid'in *Muhtasar*'ı mevcuttur. Hâkim eş-Şehid'in *Muhtasar*'ı, Orta Asya bölgesinde yaşayan bir âlime ait olduğu için kolay ulaşılması bakımından ilim silsilesinde yerini alması daha muhtemel bir kitaptır. Serahsî ise medreselerde uzun yıllar hocalık yapmış ve hukuk öğrencisinin furu' fihhi tahsil etmesi konusunda eksikliklerine vakıf olmuştur. Serahsî öğrencilerde hukuk ilmine karşı olan isteksizlik ve meselelere derinlemesine vakıf olamamak gibi sebeplerden ötürü öğrencilerin ellerinde ders kitabı olarak bulunan *Muhtasar*'a (*el-Kâfi*) şerh yazmaya karar vermiştir. Ancak tam da burada şu soruları sormak yerinde olacaktır: *el-Mebsut*, elde mevcut olan bir kitabın şerhi olduğu için kaynaklarını o şerhten mi almaktadır? *el-Mebsut*'un metin tertibi, alışık olunan şerh literatürüne uygun mudur? Şerh edilecek metin ile açıklama ayrı ayrı mı yoksa karışık mı tertip edilmiştir? Bütün bunlar aslında *el-Mebsut*'un nasıl ortaya çıktığı sorusuna da bizi götürmektedir. Bu anlamda Serahsî'nin eserini ortaya koyarken elinde bulunan hazır metin üzerine ne koyduğu, yani hükmün ve delillerinin açıklanması esnasında -bilhassa Kitap delilinin, yani ayetlerin anlaşılması adına yaptığı diğer açıklamalarla- zihninde bulunan Kur'an ilimleri algısını ve tefsirinin varlığını da anlamış olmaktadır. Bütün bu soruların cevabını bulmak için Hâkim eş-Şehid'in (v.334/945) *Muhtasarı el-Kâfi*'ye bakmak gerekmektedir. Bununla birlikte Serahsî'nin şerh yapmadaki

⁴³⁵ Hâkim eş-Şehid el-Mervezi, *Muhtasarü'l-Kâfi*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa nr.288, s.2.

⁴³⁶ Osman Baydar, "Hâkim eş-Şehid'in el-Kâfi adlı eserindeki faaliyeti Üzerine", *Bilimname*, 2015/2, c.XXIX, s.259

⁴³⁷ Serahsî, *el-Mebsut*, c.30, s.166.

farklılıklarını ve *el-Mebsut*'un ayrışan taraflarını Zahirü'r-rivaye muhtasarlarından bir diğeri olan Tahavi'nin (v.321/933) *Muhtasar*'ı ve o muhtasara şerh yazan Cessas'ın (v.370/980) *Şerhu Muhtasaru't-Tahavi*'sini karşılaştırmada fayda olduğunu düşünmekteyiz. Öncelikle Serahsî'nin *el-Mebsut*'ta verdiği kaynakların kaynağının *el-Kâfi* olup olmadığını ve Serahsî'nin şerh ederken bire bir muhtasarı takip edip etmediğini tesbit edebilmek için *el-Kâfi* ile *el-Mebsut*'ta aynı bölümleri karşılaştırmak gerekmektedir. Bu bağlamda her iki kitaptaki teyemmüm ve ezan bölümlerine bakılmıştır.

Hâkim eş-Şehid teyemmüm ve ezan bahsinde öne çıkan görüşleri delillendirmeksizin ve herhangi bir açıklama yapmaksızın ifade etmiştir. Şeybani, Ebu Yusuf ve Ebu Hanife'nin görüşlerini vermiştir. Bununla birlikte *el-Kâfi* büyük oranda *el-Asl*⁴³⁸ esas alınarak yazılmıştır. Bazen birden fazla görüşün olduğu ihtilâflı meselelerde *el-Asl*'ı esas kabul ederek oradaki görüşü vermiştir. Şeybani'nin eserlerinden Ziyadat'a⁴³⁹ açıkça atıf yapmıştır.⁴⁴⁰ Ebu Yusuf'un görüşlerini verirken kaynak olarak *el-İmla'yı (el-Emali)*⁴⁴¹ zikrettiği görülmektedir.⁴⁴²

el-Mebsut'ta teyemmüm ve ezan bahislerine baktığımızda Serahsî'nin, Hâkim'in *el-Kâfi*'de verdiği kaynakları aynen aktardığı görülmektedir. Daha doğrusu metin olarak birebir aktarmıştır. Hâkim eş-Şehid'in *el-Kâfi*'de verdiği kaynaklar *el-Mebsut*'ta da aynen yer almaktadır. Ancak Serahsî muhtasar metni ayırmaksızın metin ile şerhi karıştırarak kendi metnini oluşturmayı tercih etmiştir. Öyle ki hangi cümlelerin muhtasar metin olduğuna dair hiçbir remz bulunmamaktadır.⁴⁴³ Bu anlamda kendisi gibi Zahirü'r-rivaye eserlerinden

⁴³⁸ *el-Asl*: İmam Muhammed'in ilk ve en hacimli eseri olup *el-Mebsût*, diye de bilinmektedir. Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin esas alındığı eserde kendisinin ve Ebû Yûsuf'un ona katılmadıkları konulardaki farklı görüşlere de yer verilmiştir. İhtilâfın zikredilmediği hususlarda Ebû Hanîfe ve iki talebesinin aynı görüşte olduğu anlaşılır. Yer yer İbn Ebû Leylâ'nın ihtilâflarının da zikredildiği ve genelde fikhî ta'lillerin pek bulunmadığı *el-Asl*'ı İmam Muhammed'den birçok talebesi rivayet etmiştir. Bu rivayetlerin en kuvvetlisi Ebû Süleyman el-Cûzcânî'ninkidir. (Halit İnal, 'el-Asl', *DİA*, c.3,s.494-495)

⁴³⁹ Ziyadat: İmam Muhammed'in eserleri *el-Aşl (el-Mebsût)*, bunu özetleyen yahut tamamlayan ve nisbeten daha kısa olan *el-Câmi'u's-şâgîr* ile *el-Câmi'u'l-kebîr*dir. Müellif bu eserlerden sonra *ez-Ziyâdât*'ı hayatının son dönemlerinde yazmış olmalıdır. *ez-Ziyâdât*, sistematik ve kapsamlı bir fıkıh eseri olmaktan çok İmam Muhammed'in önceki eserlerine yaptığı ilâvelerden meydana gelen bir çalışmadır. (Murtaza Bedir, 'Ziyadat', *DİA*, c.44, s.483-484)

⁴⁴⁰ Mervezi, *el-Kâfi*, s.5b.

⁴⁴¹ *el-İmla*: Ebu Yusuf'un ders notlarından meydana gelen eseridir. Bir fıkıh kitabı özelliği taşımakla birlikte delil zikretme özelliği taşımamaktadır. (Kâtip Çelebi, c.1, s.164)

⁴⁴² Mervezi, *el-Kâfi*, s.5b.

⁴⁴³ Serahsî, *el-Mebsut*, c.1, s.227-235.

oluşturulan Tahavi'nin muhtasarına şerh yazan selefi Cessas (v.370/980) gibi, muhtasar metin ile şerh metninin kesin çizgilerle ayrıldığı bir metin planlamamıştır.⁴⁴⁴ Serahsî'nin bu tavrı eserini muhtasarın çok önüne geçirdiği gibi sadece konuların takibinde bağlı kalınan onun dışında müellifinin ilmi mütebahhirliğini ortaya koyduğu bağımsız bir eser formuna sokmuştur.

el-Mebsut'ta Serahsî'nin amacının Hâkim'in Muhtasarından ziyade Şeybani'nin eserlerine şerh yazmak olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum pek çok yerde karşımıza çıkmaktadır. Hâkim eş-Şehid muhtasarda *el-Asl*'ı esas kabul ettiği için birden fazla görüşün olduğu ihtilafli meselelerde *el-Asl*'da geçen görüşe yer vermektedir. Serahsi ise tüm Zahirü'r-rivaye kaynaklarına olan vukufiyeti sebebiyle birden fazla görüş serdedilen konularda referans metin olan *el-Kâfi*'yi de aşip diğer kaynaklardaki görüşleri aktarmıştır. Örneğin hapisteki hükümlünün pis bir yerde olup abdest alacak su, teyemmüm edecek temiz toprak bulamadığı meselede *el-Mebsut*'ta yer alan şu ifadeler anlamamızı kolaylaştırmaktadır:

“Ebu Hanife'ye göre (bu kimse) namaz kılmaz. Ebu Yusuf'a göre ise, namaz kılanlara benzemek için ima (başı ile eğilerek işaretle) ile kılar. Muhammed'den gelen rivayetler ise çeşitlidir. Ziyadat kitabında ve Ebu Hafs'ın el-Asl'dan yazdığı nüshasındaki görüşü Ebu Hanife'nin görüşü gibidir.”⁴⁴⁵

Metnin buraya kadar olan kısmı *el-Kâfi*'de yer almaktadır. Hâkim Şeybanî'nin farklı olan görüşlerinden el-Asl'da olana yer verip meseleyi sonlandırmıştır.⁴⁴⁶ Serahsî ise buraya kadar olan kısmı aynen aktarmış ve devamında şöyle demiştir:

“Ebu Süleyman'ın yazdığı nüshasındaki (Muhammed'in eş-Şeybanî) görüşü ise, Ebu Yusuf'un görüşü gibi anılmıştır.”⁴⁴⁷

Buradan anlaşılıyor ki Hâkim eş-Şehid *el-Kâfi*'de mezhepte ortaya çıkan farklı kaynaklarda dağınık olan görüşleri toparlayıp biraraya getirmek ve sistematize etmek niyetiyle Zahirü'r-rivaye eserlerinde bulunan aynı kişiye ait

⁴⁴⁴ Ebu Bekir Râzî el-Cassas, *Şerhu Muhtasaru't Tahavi*, Daru'r Siraç, Beyrut 2010, c.1, s.538; c.1, s.414.

ناتة ل يصلي في قول اب حنيفة رحمه هلا . ذال أبو يوسف رحمه هلا نعال يصلي البلاء نشا، ابا اصلاني واخ نالذات الروايات عن حممد رحمه هلا ذكتر بن الزيدات ونسخ اب حنص رحمه هلا من الأصل كقول اب حنيفة رحمه هلا و بن نسخ اب سلهمان رحمه هلا ذكتر قوله كقول اب يوسف رحمه هلا

⁴⁴⁶ Mervezi, *el- Kâfi*, s.6b

⁴⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsut*, c.1, s.221.

farklı kitaplardaki farklı görüşlere yer vermemiştir. *el-Mebsut*'ta geçen şu ifadeler bu durumu daha iyi anlatmaktadır:

“Kişinin abdestsizlikten dolayı önce teyemmümle başlaması ‘Kitabü’s Salât’taki rivayette geçerli görülmüşken ‘Ziyadat’taki rivayette caiz görülmemiştir. Denilmiştir ki, Ziyadat’ta anılan, Muhammed’in görüşüdür. el-Asl’da anılan ise Ebu Yusuf’un görüşüdür.”

Satım sözleşmesi bahsinde *el-Mebsut*'ta geçen şu ifadeler:

“Ziyâdâtü’z-ziyâdât adlı kitapta şöyle denilmektedir: ‘Bu meselede, verdiği elbisenin üçte biri ile kaliteli olan buğdayın altıda birini alır.’ Denildiğine göre burada söylenen kıyasa göre verilmiş hükümdür. el-Asl adlı kitabın ‘paylaştırma’ bölümünde andığı ise istihsana göre verilmiş bir hükümdür.”⁴⁴⁸

el-Kâfi'de yer almayan⁴⁴⁹ bu ifadelerin hepsi *el-Mebsut*'ta yer almaktadır. Bununla birlikte Serahsi Hâkim eş-Şehid'in *el-Kâfi*'de yer vermediği Kitabu'l-Kesb bölümünü *el-Mebsut*'a alarak bu bölümün başında şunları söylemiştir:

“Benden Muhtasaru'l-Kâfi'yi şerh etmemi istediniz. Ben de gücüm yettiği kadar ve ihtiyaç oranında Muhammed'in eserlerinde anılan işaretlere ve meşhur rivayetlere dayanarak hükümlerin etkili nedenlerini (illetlerini ortaya koymak ve hüküm verme yollarını açıklamak için sizin isteminize olumlu cevap verdim. Şimdi de ben Muhammed b. Semaa'nın Muhammed b. Hasan'dan rivayet ettiği Kitabu'l-Kesb üzerine şerh yazıp onu da bu kitaba katmayı uygun buldum. Çünkü Ebu Hafs ve Ebu Süleyman onu Muhammed'den (eş-Şeybani) dinlememiştir. Bundan dolayı Hâkim eş-Şehid onu Muhtasaru'l-Kâfi'de anmadı.”⁴⁵⁰

Bütün bunlardan anlaşıldığına göre Serahsî Hâkim eş-Şehid'in muhtasarına birebir bağlı kalmamış ve eserinin fihri açıdan kaynaklarına Şeybani'nin bütün eserleri ve yazmalarını da dâhil etmiştir. Bir açıdan da Serahsi, Hâkim eş-Şehid'in kaynakları olan Şeybani'nin Orta Asya'dan iki ravisi Ebu Süleyman ez-Cüzcani ve Ebu Hafs el-Buhari'yi kaynak edinmekle birlikte ilmî kaynaklarının sınırlarını çok daha geniş tutmuştur.

Bununla birlikte çoğu yerde *el-Kâfi*'nin metninde yer almazken Ebu Hanife'nin öğrencilerinden, mezhepte müçtehid imamlardan İmam Züfer (v.110/728), Hasan b. Ziyad (v.116/734), İbn Sirin (v.110/729), İbn Kâsir,

⁴⁴⁸ Serahsi, *el-Mebsut*, c.15, s. 63.

⁴⁴⁹ Mervezi, *el-Kâfi*, s. 203b(192b)

⁴⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsut*, c.30, s.320.

İbrahim en-Nehai'nin (v.96/714), görüşlerine Serahsî *el-Mebсут*'ta yer vermiştir.

“*el-Mebсут* nasıl ortaya çıktı?” sorusunun cevabı Zahirü'r-rivaye eserlerinin diğer muhtasarının (Muhtasaru't Tahavi) şarihi Cessas'ın (v.370/981) şerhi ile *el-Mebсут*'un arasındaki benzerlik ve farklılıklarının olup olmadığında gizli olmalıdır. Çünkü Cessas zahirü'r-rivaye muhtasarlarına şerh yazan ilk kişidir ve Serahsî'den yaklaşık yüzyıl önce yaşamış olması onun örnekliğini daha da artırmaktadır. Zahirü'r-rivaye eserlerini Şeybani soru cevap şeklinde⁴⁵¹ ya da furu' fıkha dair meseleyi ele alıp⁴⁵² kompoze ederek sadece hükümleri vermektedir. Bu hükümlere nasıl ulaşıldığı sorusunun cevabını ise muhtasarlara yapılan şerhler vermiştir. Şerhler bir meselede hükmü detaylandırarak hükmün illetlerini ve delillerini ifade etmişlerdir. Cessas'ın hem Hanefi mezhebine tabi olması hem de zahirü'r-rivaye eserlerindeki görüşleri derleyip toparlayan muhtasarlardan birine şerh yazıyor olması ve Serahsî'den daha önce eserini telif etmiş olması, Serahsî için onu önemli bir kaynak haline getirmiştir. Serahsî'nin Cessas'ı kaynak olarak kullandığı ve ondan faydalandığı ile ilgili Ömer Nasuhi Bilmen (v.1299/1971) de şunları söylemektedir:

“Cessas'ın ‘Müctehid filmezheb’ mertebesini ihraz etmiş olduğuna ilmi eserleri şahadet etmektedir. Binaenaleyh bu zatı yalnız ‘Eshab-ı tahrir’den sayanlar bu yüksek üstadın kadrini tenzil etmiş olurlar. Şemsüleimme (Serahsî) gibi bir kısım zevat, müctehidler arasında görülmektedirler. Hâlbuki bunlar, Ebubekir el-Cessas'ın ilm ve fazlından müstefid olmuş, onun iyaline dâhil sayılmışlardır.”⁴⁵³

Bu anlamda Serahsî'nin şerhi ile Cessas'ın şerhini karşılaştırmak faydalı olacaktır.

Cessas'ın eseri *Şerhu Muhtasaru't-Tahavi* ile Serahsî'nin *el-Mebсут*'unu, her ikisinin de teyemmüm bahsini inceleyerek karşılaştırmak istedik. Öncelikle her iki eserin de şerh olduğu dikkate alınırsa iki müelifin de metinlerini oluşturma hususunda birbirlerine benzedikleri pek söylenemez.

⁴⁵¹ Şeybani'ye ait el- Asl'da örnek olarak Ezan bahsine bakınız. (Muhammed eş-Şeybani, *el-Asl*, tahkik: Muhammed Boynukalın, Daru İbn Ahzem, Beyrut 2012, c.1, s.108.

⁴⁵² Şeybani'ye ait el-Camiu's Sağır' de örnek olarak Zekât bahsine bakınız. (Muhammed eş-Şeybani, *el-Camiu's Sağır*, Daru'l Kütübü'l İlmîyye, Beyrut 2000, c.1, s.12.

⁴⁵³ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen yayınevi, İstanbul 1967, c.1, s.345.

Cessas'ın teyemmüm bahsi ve eserinin geri kalan kısmında yaptığı usulde, muhtasar metin ile şerhin belirgin bir şekilde ayrıldığı görülmektedir. Cessas'ın bu usulü klasik metin şerhi geleneği ile örtüşmektedir. Nitekim klasik şerh geleneğinde de önce şerh edilecek metin verilmektedir. Ardından meselenin anlaşılması için gereken açıklamalar verilerek şerhine ve şarihinin marifetine göre uzun ya da kısa tutulmaktadır.⁴⁵⁴ O, metnini oluştururken önce muhtasar metni vermiş ardından şerhi yapmıştır. Serahsî ise böyle bir ayırım yapmayarak şerh yapmada alışık olunan geleneğin dışına çıkmıştır. Şerh yapılan metin ile şerhin birbiriyle kaynaşmış olduğu görülmektedir. Takip ettiği asıl metin, oluşturulan metnin içinde belli bir sistematik ile eritilerek anlamlı bir bütün oluşturulmuştur.

Cessas'ın (v.370/980) teyemmüm bahsinde verdiği bilgilerin konuya dair muhtasar metindeki hükümlerin delil ve illetleri olduğunu görmekteyiz. Teyemmüm bahsine başlaması teyemmümün caiz olduğu yerler meselesinde verilen kişi; şehir ve köylerin dışında suyu bulamadığı zaman teyemmüm eder.” hükmünün delili olan ayeti vermesi ile olmaktadır. Bunun arkasından teyemmümün keyfiyeti meselesine ve teyemmümün nasıl alınacağı ile ilgili hükme geçerek bu hükmün delili olan hadis-i şerifi vermektedir.⁴⁵⁵ Daha sonra başka bir meseleye geçmektedir. Bu anlamda Cessas herhangi bir meselede konulan hükmün anlaşılması için gereken bilgileri vermiş, o hükmün dayandığı ayet ve hadisleri beyan etmiştir. Yeri geldiğinde aradaki bağlantıyı kurmak adına gerekli açıklamaları yaparak metnini oluşturmuştur.

Serahsî'nin teyemmüm bahsine baktığımızda bundan çok daha fazlasına sahip olduğu görülmektedir. O teyemmüm bahsine teyemmüm kelimesinin lugat anlamını vermekle başlamaktadır. Bu kelimenin dildeki anlamının daha iyi idrak edilmesi için Arap şiirindeki kullanımından örnek vermektedir. Daha sonra şer'i anlamını vererek teyemmümün kitap ve sünnetle sabit olduğunu, ayeti vererek belirtmektedir. Yalnızca ayeti vermeyip ayetin tefsirini yaptığı, Kur'an ilimlerinden faydalandığı dikkati çekmektedir. Cessas'ın delil olarak verdiği teyemmümü sabit kılan { نلررم هجرردوا یررا ف ممرروا }

⁴⁵⁴Ömer Özkan, ”Hermenötik ve Klasik Metin Şerhi” *The Journal of Academic Social Science Studies*, Yaz 2011, s.68.

⁴⁵⁵ Cassas, *Şerhu Muhtasaru't Tahavi*, c.1, s.414.

{اررع دا ط ررا} “Su bulamamışsanız temiz toprakla teyemmüm ediniz.”⁴⁵⁶ ayetini verdikten sonra bu ayetin nuzül sebebini, nerede ve niçin nazil olduğunu anlatmıştır. Daha sonraki sayfalarda ayette bulunan {اررع د} kelimesinin tefsirini ibn Abbas’tan gelen tefsir rivayeti ile açıklamıştır. Dolayısıyla Serahsî metnini oluştururken sadece hükümlerin delillerini ortaya koymaya odaklanmamış, hükmün delili olan ayetin tefsirine dair bilgi heybesinde ne varsa ortaya dökmüştür. Bu anlamda Serahsî’nin bulunduğu şartların onu böyle bir usluba ittiğini söylemek pek de yanlış olmaz. Çünkü o hapis şartlarında yazmaya başladığı *el-Mebcut*’u ömrünün yetip yetmeyeceği endişesini taşıyarak pek çok ilmin meczedildiği bir eser haline getirmiştir. Selefî Cessas ya da Tahavi gibi Ahkâm tefsirini, âlimlerin ihtilafı ya da furu’ fihına dair eser yazmaya zaman bulamayacağını düşündüğü için bütün bunları bir eserde meczetmiştir.

Serahsî’nin *el-Mebcut*’ta ayetin tefsiri bağlamında ismini zikrettiği sahabe ve tabiundan müfessirler olduğu gibi bazen de isim vermeksizin ifade ettiği bilgiler vardır. Bu noktada Serahsî’nin bilgi anlamında beslendiği kaynakları tesbit edilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla *el-Mebcut*’un kaynaklarında asıl sorunsal alanımız Serahsî’nin tefsirinin kaynaklarıdır.

Serahsî ayetleri yorumlarken kullandığı tefsir rivayetlerinde zikrettiği müfessir sahabileri kaynak edinmiştir. Ömer b. Hattab,⁴⁵⁷ Ali b. Ebi Talib,⁴⁵⁸ Abdullah b. Mes’ud,⁴⁵⁹ Abdullah b. Abbas,⁴⁶⁰ Ubeyy b. Ka’b,⁴⁶¹ Ayşe binti Ebubekr⁴⁶², İbn Ömer⁴⁶³ referans aldığı müçtehid sahabilerdir. Ayrıca Serahsî’nin *el-Mebcut*’u ve *Usul*’ü incelendiğinde ayeti tefsir ederken tefsirine kaynaklık eden tabiun müfessirlerin isimlerini aktardığı görülmektedir. Muhammed b. Ka’b el- Kurazi (v.108/726),⁴⁶⁴ Ata b. Ebi Rebah (v.114/732),⁴⁶⁵

⁴⁵⁶Nisa 4/43; Maide 5/6

⁴⁵⁷Serahsî, *el-Mebcut*, c.1, s.203.; Serahsî, *el-Mebcut*, c.4, s.24; Serahsî, *el-Mebcut*, c.4, s.374,

⁴⁵⁸ Serahsî, *el-Mebcut*, c.1, s.203.; Serahsî, *el-Mebcut*, c.4, s.313.; Serahsî, *el-Mebcut*, c.4, s.373.; Serahsî, *el-Mebcut*, c.4, s.259.

⁴⁵⁹ Serahsî, *el-Mebcut*, c.1, s.20.; Serahsî, *el-Mebcut*, c.3, s.115; Serahsî, *el-Mebcut*, c.4, s.259.; Serahsî, *el-Mebcut*, c.4, s.313.; Serahsî, *el-Mebcut*, c.4, s.374. Serahsî, *el-Mebcut*, c.17, s.240.

⁴⁶⁰ Serahsî, *el-Mebcut*, c.1, s.197.; Serahsî, *el-Mebcut*, c.1, s.25.; Serahsî, *el-Mebcut*, c.3, s.15.; Serahsî, *el-Mebcut*, c.4, s.38.; Serahsî, *el-Mebcut*, c.4, s.58.; Serahsî, *el-Mebcut*, c.4, s.65.; Serahsî, *el-Mebcut*, c.4, s.213; Serahsî, *el-Mebcut*, c.6, s.213.; Serahsî, *el-Mebcut*, c.17, s.268.; Serahsî, *el-Mebcut* c.18, s.15.

⁴⁶¹ Serahsî, *el-Mebcut*, c.3, s.115.

⁴⁶²Serahsî, *el-Mebcut*, c.3, s.219.; Serahsî, *el-Mebcut*, c.4, s.237.; c.4, s.399.; Serahsî, *el-Mebcut*, c.8, s.212.

⁴⁶³ Serahsî, *el-Mebcut*, c.3, s.240.; Serahsî, *el-Mebcut*, c.4, s.337.; Serahsî, *el-Mebcut*, c.6, s.10.

⁴⁶⁴ Serahsî, *Usûl*, c.1, s.223.

⁴⁶⁵ Serahsî, *el-Mebcut*, c.1, s.25; Serahsî, *el-Mebcut*, c.3, s.27.

Katade b. Diame (v.117/735),⁴⁶⁶ Dahhak b. Müzahim (v.105/723), Mücahid b. Cebr (v.103/721),⁴⁶⁷ es-Süddi (v.127/745)⁴⁶⁸, Zeyd b. Eslem (v.136/754), İbnü's Saib el-Kelbi (v.146/763), Said b. Müseyyeb (v.94/713)⁴⁶⁹, İbrahim en-Nehai (v.96/714)⁴⁷⁰ bunlar arasında sayılabilir.

Serahsî tefsire dair sahip olduğu bilginin kaynaklarını bazen ifade etmiştir. Tefsir rivayetleri ve dilsel tefsir çoğunlukla bilginin kaynağının belirtildiği yerler olarak karşımıza çıkmaktadır. Sahabe ya da tabiundan gelen tefsir rivayetlerine ayetin anlaşılması için yer verirken Serahsî'nin tefsir rivayetinin senedini hazfedip sadece zincirin başındaki sahabe ya da tabiunu zikrettiği görülmektedir. Bununla birlikte ayette geçen ifadelerin gramatik ya da dil açısından değerlendirilmesinde dil âlimlerinin görüş ve ifadelerini kaynak olarak vermiştir. Bu anlamda Serahsî'nin ismen zikrederek görüşünü verdiği Ferra'nın⁴⁷¹ *Meani'l-Kur'an*'ı dilsel tefsirinin kaynakları arasında gösterilebilir.

İmam Serahsî kaynak göstermeden tefsire dair bilgiyi vermektedir. Bu bilginin içinde ayetin anlaşılmasını sağlayan sebep-i nüzulü, geçen kelimelerin anlamlarının dildeki kullanımlarına Arap şiirinden verilen örnekler, dilsel tefsir için yapılan i'raplar ve i'rabıyla ilgili tartışmalı meseleler örnek verilebilir. Serahsî'nin kaynağının kapalı kalması hasebiyle daha önce içerik özellikleri bölümünde Cessas ile karşılaştırılan Tevbe Suresi 60. ayetine yer verilmişti.⁴⁷² Bu bilgiyi Serahsî'nin edindiği kaynaklar açısından değerlendirmek uygun olacaktır. Zekâtın verileceği kimselerin anlatıldığı bu ayetin tefsirinde - Kur'an'ın Kur'anla tefsirinde bağlantı kurduğu benzeşiklikte olduğu gibi-, kavramların açıklanmasında benzeşiklik söz konusudur. Özellikle Arap şiirinden getirdiği örneklerin Cessas'ın (v.370/980) *Ahkamü'l-Kur'an*'ında ifade ettikleri ile aynı oluşu oldukça dikkat çekicidir. Cessas (v.370/980) ayette geçen fakir ve miskin kelimelerinin tefsirinde önce başka ayetlerdeki kullanımı için Kur'an'dan örnekler vermektedir. Fakir ve miskin için iki farklı anlamlandırma bulunmaktadır. Serahsî'nin miskinin fakirden daha kötü

⁴⁶⁶ Serahsî, *el-Mabsut*, c.3, s.27; Serahsî, *el-Mabsut*, c.16, s.86.

⁴⁶⁷ Serahsî, *Usûl*, c.1, s.103.

⁴⁶⁸ Serahsî *el-Mabsut*, c.29, s.259.

⁴⁶⁹ Serahsî, *el-Mabsut*, c.6, s.96.

⁴⁷⁰ Serahsî, *el-Mabsut*, c.6, s.51.

⁴⁷¹ Serahsî, *el-Mabsut*, c.4, s.9.; Serahsî *el-Mabsut*, c.4, s.202.; Serahsî, *el-Mabsut*, c.5, s.252.

⁴⁷² Bkz 139. Sayfa

durumda olduğunu ifade etmek için Kur'an'dan örnek getirdiği ayeti⁴⁷³ Cessas da aynı meselede ifade etmektedir.⁴⁷⁴ Serahsî'nin fakirin miskinden daha kötü durumda olduğunu ifade ederken belirttiği şiirin⁴⁷⁵, ayetin⁴⁷⁶ aynısını Cessas da aynı yerde ifade etmektedir.⁴⁷⁷ Serahsî ile Cessas arasındaki bu benzerlik, aralarındaki halef-selef ilişkisi de dikkate alındığında bilginin taşınması ve Cessas'ın Ahkam'ının kaynak olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Serahsî'nin Orta Asya'da, Cessas'ın ise Bağdat'ta ömrünü geçirmesine, yani aralarında mesafenin uzunluğuna ve iletişim, yazı kaynaklarının oldukça kısıtlı olmasına rağmen böylesi bir benzerlik İslam coğrafyasındaki ilmin ve bilgi akışkanlığının da ne denli kuvvetli olduğunu akıllara getirmektedir.

Tefsire dair kaynaklarının kapalı kaldığı yerler olmasına rağmen aslında Serahsî kendine bir kaynak edinmiş ancak bunu açıkça dile getirmeyerek muğlak ifadeler kullanmıştır. { هررل للغررة يولرو } ya da { هررل التفررر } diyerek ayete dair yaptığı açıklamalarda kaynağını belirtmemiştir. “Dil âlimleri şöyle derler.” diye yer verdiği Bakara 196. ayetin tefsirinde kapalı bir ifade ile kesin bir kaynak vermediği görülmektedir. Bu ayette “Dil âlimleri şöyle demektedir.” diyerek verdiği görüşün el-Ferra'nın *Meani'l-Kur'an*'ında da⁴⁷⁸ yer aldığı görülmektedir. Aynı zamanda “tefsir ehli” diyerek yaptığı açıklamaların bir kısmının yukarıda da incelediğimiz üzere es-Semerandi'de, Taberi'de yer aldığı görülmektedir. Ancak Serahsî'nin bu tavrının, kaynak olarak aldığı bizim tespit edebildiğimiz Taberi, Ebu'l Leys es-Semerandi, Ferra ya da bir başkası olması ve onu gizlemek istemesinden ziyade ilim dünyasında herkesçe malum olan bilgilerin kaynağını verme ihtiyacı duymamasından kaynaklandığını düşünmekteyiz. Çünkü fıkhi görüşleri verirken de herkesçe malum olanların dışında herhangi bir âlime ait bir görüş

⁴⁷³ Buna göre Miskin fakire göre maddi durumu daha zayıflan olandır. Bunun için de “او يسك نا ذا يره ة” (el-Beled, 90/16) ayetindeki miskin kelimesinin sahip olduğu anlamı örnek olarak verir.

⁴⁷⁴ Cassas, *Ahkamu'l-Kur'an*, c.3, s.323.

وَأَقِ الْعِبَالَ فَلَمْ يَرْتَكَ لَهُ سَبْدٌ
أَمَّا

الذئبي الذي كانت حلوبه

“Sana verilecek büyük bir ecir ister misin?

Çoluk çocuğu çok bir miskine yardım et

Ki on koyun, onun gözü kulağıdır

⁴⁷⁶ “O gemi, denizde çalışan bazı miskinlerini.” (Kehf, 18/79)

⁴⁷⁷ Cassas, *Ahkamu'l-Kur'an*, c.3, s.322

⁴⁷⁸ Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyad b. Abdullah ed-Deylemi el-Ferra, *Meani'l Kur'an*, Daru's Surur, Beyrut ty, c.1, s.119; c. 5, s.252.

varsa onun kaynağını vermektedir. Ferra, Taberi gibi âlimlerin ayetin tefsirinde kendilerine ait bir görüşleri olduğunda müellif tarafından ismen zikredildiği görülmektedir. Bununla birlikte kendisinden neredeyse yüzyıl önce yaşamış olan Cessas (v.370) bilgiye ulaşmada bir kaynak olduğu halde adını zikretmeyen Serahsî'nin Cessas'a ait bir görüş olduğunda onu ismen zikrettiği görülmektedir. Bunu yapıyor olmasında fıkıh sistematiği/geleneği içerisinde bir kitap yazmasının önemli bir sebep olduğunu söylemek mümkündür. Bilginin aktarımında bir geleneğin halkaları olmaklık ve Serahsî'nin bunu biliyor olması belirleyici bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁷⁹ Bu bağlamda Cessas, Hanefi fikhında önemli bir referans iken şiir ve diğer bilgi malzemeleri ikincil bilgiler olarak kabul etmiştir.



⁴⁷⁹ Kadim ulemanın zihin okuması açısından bu önemlidir. Bir üst bilinç olarak bir gelenek oluşturmanın gereğini bilmek modern dönem ve öncesi için bir ayırdı ara bir sonuç olarak verilebilir.

İKİNCİ BÖLÜM

el-MEBSUT'TA TEFSİR VE KUR'AN İLİMLERİ UYGULAMALARI

A. TEFSİR KAYNAĞI OLARAK *el-MEBSUT*

Müslümanlar için birincil kaynak olması hasebiyle Kur'an'ın önemi, beraberinde bu kelamın anlaşılmasını ve açıklanmasını da getirmiştir. Tefsir, Kur'an'ın anlaşılması/açıklanması için geliştirilen disiplinin adıdır. Tefsir, tarihselliği ile karşımıza çıkan Kur'an ayetlerinin indirildikleri zaman kastettiği anlamları ortaya koyan bir disiplindir. Bunu yaparken daha sonra ulumu'l-Kur'an olarak adlandırılacak olan bahislerden faydalanır. İlk dönem özel bilgi alanlı olarak karşımıza çıkan bu çalışmalar, daha sonra ulumu'l-Kur'an kavramı altında bir araya getirilmiştir. Bu anlamda ilk defa sistematik olarak ulumu'l-Kur'an çalışmasını gerçekleştiren kişi el-Burhan fi Ulumu'l-Kur'an adlı eseriyle Zerkeşi'dir. Daha sonra bunu el-İtkan adlı eseri ile genişleten ve detaylandıran Suyuti'dir. Kur'an ilimleri Kur'an'ın kendinden çıkan ve anlaşılmasına yardımcı olan ilimlerdir. Bütün bu ilimler Kur'an tefsiri yönteminde ortaya çıkan unsurlardır. Müfessir tefsirini yaparken takip edeceği metodu bu ilimlerle belirlemektedir. Ulumu'l-Kur'an'ın sistemleşmesi Serahsi'den çok sonraki döneme denk gelse de eserinde bu ilimler dolaylı olarak görülmektedir. Her ne kadar el-İtkan'da seksen konu başlığı ile Kur'an ilimleri kategorize edilmiş olsa da temelde müfessirin tefsirinde kullandığı Kur'an ilimlerini Arap dili/vahiy dili, nüzul tarihi/vahiy tarihi olmak üzere iki ana esasta toplamak mümkündür. *el-Mebsut*'u tefsir kaynağı olarak değerlendirirken Kur'an ilimleri teori ve uygulamasıyla birlikte ele alınmıştır. Çünkü tefsire fıkıh açısından bakmak teori ve uygulamanın birlikteliğini gerekli kılmaktadır. Serahsi'nin Kur'an ilimlerine dair teorisini ortaya koymaya çalışırken ahkâm ayetlerinde yaptığı uygulama fıkıh-tefsir ilişkisine atıfta bulunmayı çağrıştırmaktadır.

Kur'an ilimlerinin iki ana esasından Arap dili başlığı altına Kur'an'ın okunuşu ile ilgili Yedi Harf, Kur'an ve Kıraatler, Kur'anda Üslub gibi ilimler; Dilin yapısal özellikleri ve lafızların konulduğu anlamlar ile ilgili Umum-Husus, Mutlak-Mukayyed, Vücut ve'n Nezair, Garibu'l Kur'an, İ'rabu'l

Kur'an gibi ilimler; Kur'an'da geçen harf, zamir ve kelimeler ile ilgili Müphematü'l Kur'an, Kur'an'da hitaplar, Kur'an'da Yeminler (Aksamu'l Kur'an), Müşkilü'l Kur'an, Mukattaa Harfleri, Kur'an'da Meseller (Emsalü'l Kur'an), Kur'an'da Münasebat, Muhkem-Müteşabih gibi ilimler girmektedir. Bununla birlikte Kur'an'ın edebi dili de arap dili başlığı altında bir alt başlık olarak yerini almaktadır.

Kur'an kelimelerin manalarındaki edebilik yani belağat ile ilgili Hakikat, Mecaz, Teşbih, İstiare, Kinaye, Sarih gibi ilimler Kur'an'ın edebi dili kapsamına girmektedir.

Bir diğer başlık olan Tarih ise Kur'an'da tarih alt başlığı ile Kur'an'da Kıssalar gibi ilimleri ve Kur'an'ın özel tarihi alt başlığı ile de Sebeb-i Nüzûl, Mekki-Medeni, Nasih- Mensuh gibi Kur'an ilimlerini ihtiva etmektedir. Tefsir kaynağı olarak Serahsî'nin *el-Mebcut*'u tek başına yeterli olmadığı görülmektedir. Bundan dolayı usulü ve teoriyi verdiği Fıkıh usulüne dair kitabı Usulü's-Serahsî ile beraber değerlendirilmiştir.

Serahsî'nin fıkıh kitabında tefsirini yaptığı ayetler elbette hükmün kaynağı olan ahkâm ayetleridir. Her ne kadar Serahsî ahkâm ayetlerinin tefsirini yapsa da bir müfessirin tefsirini yaparken ayetin anlaşılması yönünde takip etmesi gereken ve iki ana başlık altında toplanan yukarıda verdiğimiz tefsir metodunu uygulamıştır. Çünkü Kur'an'a dair yapılan çalışmalarda ilk olarak Kur'an'ın nüzûl geçmişi ve seyri, ortaya çıktığı toplumun dili ile ilgili araştırmalar yapılmıştır. Daha sonra bu temel araştırmalar ışığında Kur'an'ın yorumlanması gelmektedir. Kur'an'ın insanlığa bir *Arap kıyafeti* içinde sunulduğunu ve bundan dolayı, Kur'an'ı mümkün olduğunca mükemmel anlamak için, Arapları, dillerini ve dönemlerini bilmemiz gerektiğini ifade etmekte fayda vardır.⁴⁸⁰ Bu anlamda Kur'an'a dair ortaya konulan bütün ilimlerin bir arada bir ayetin tefsirinde ortaya konulması mümkün değildir. Müfessir ayetin anlaşılmasında ihtiyaç duyulan şeyleri ve rivayetlerden elde edilen sonuçları bulup çıkarmakla yükümlüdür. Kur'an'ın kendine mahsus bir dili bulunmaktadır. O dili anlamaya çalışırken ayetin içinde geçen kelime ve terkipleri önce cümlenin bütünlüğü içinde anlamak zorundadır. Yoksa bu

⁴⁸⁰ J.J.G Jansen, *Kur'an'a Bilimsel, Filolojik, Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahman Açar, Fecr yayınevi, Ankara 1993, s.123.

kelimeleri salt sözlük anlamıyla⁴⁸¹ anlamak kelimelerin anlamlarında noksanlığa, Kur'an bütünlüğü içerisinde kazandığı manaların göz ardı edilmesine sebep olmaktadır. Bunun yanı sıra müfessirlerin yaptığı gibi Arap dilini esas alarak Kur'an'ı tefsir etmeye çalışmak ayetleri Arapçadaki sarf, nahiv, belagat kaidelerine uygun hale getirip yorumlamak ya da i'rab kurallarını doğrulamaya çalışmak çoğu kere Kur'an'ın edebi güzelliğini göz ardı etmeye sebep olabilmektedir.⁴⁸² Bir başka deyişle i'rab eden i'rabın sahih yönüne riayet etse bile, edebi sanatın inceliğine dikkat etmezse, hataya düşmüş olacaktır.⁴⁸³

Serahsî'nin müfessirliği ise delil ile hüküm arasındaki ilişkiyi sağlayacak kadardır. Bu nedenle hükme ulaşma gayesi ile yapılan bu tefsirde Serahsî fıkıh ile tefsirin kesiştiği ortak alanlarda müfessirliğini ortaya koymuştur. Bu ameliye, fıkıh kitabında hükmün delili olan ayetin anlaşılması için ne kadar ve nasıl açıklama yapmak gerekiyorsa o kadarını yapıp bırakmasının da sonucudur. Bu nedenle Serahsî'nin tefsirinde 'Arap dili' başlığı altına giren Kur'an ilimlerinden cümlelerin, isim, fiil, zamir ve harflerin işlevleri, kelimelerin gramatik yapısı ile ilgili "i'rabu'l Kur'an", bağlamından edindikleri anlam ile ilgili 'vücûh ve'n nezair', salt anlama dair 'garibu'l Kur'an', 'umum-husus', 'mutlak-mukayyed', 'hakikat', 'meczaz', 'teşbih', 'istiare', 'kinaye', 'sarih' ile ilgili açıklama ve uygulaması olduğu görülmüştür. Serahsî'nin filolojik açıdan Kur'an'ı anlamaya dair sahip olduğu teorik bilgiye ve dilin anlaşılmasında takip edilecek metodolojiye *Usulü's-Serahsî* kitabında ulaşılmıştır. Ancak Serahsî'de Arap diline dair Kur'an İlimlerinin tamamını teorik açıklama ya da pratikte uygulama olarak rastladığımızı söylemek mümkün değildir. Yukarıda verdiğimiz Arap dili başlığı altına giren Kur'an'ın okunuşu ile ilgili "yedi harf", "Kur'an ve kraatler", "Kur'anda üslup" gibi ilimler Kur'an'da geçen harf, zamir ve kelimeler ile ilgili; "müphematü'l Kur'an", "Kur'an'da hitaplar", "Kur'an'da yeminler(aksamu'l Kur'an)", "müşkilü'l Kur'an", "mukattaa harfleri", "Kur'an'da meseller(emsalü'l Kur'an)", "Kur'an'da münasebat", "muhkem-müteşabih" gibi ilimler ve

⁴⁸¹ Lugatte {أس} kelimesi {اصور} kelimesi ile açıklanmaktadır. Hâlbuki Kur'an ıstılahında {أس} olgusu mücerret olarak görmenin ötesinde yakınlık duyma, ilgi duyma anlamlarını ihtiva eder. (Kasas,28/29; Taha,20/10; Neml, 27/7; Nisa, 4/6)

⁴⁸² Mehmet Akif Koç, *Aişe Abdurrahman ve Kur'an Tefsirindeki Yeri*, Şule Yayınları, İstanbul 1998, s.61,79.

⁴⁸³ Suyuti, *el-İtkan*, c.1, s.500.

bununla birlikte tarih başlığı altında “Kur’anda kıssalar” ya da “Mekki-Medeni” gibi ilimlere rastlanılamamıştır. Serahsi’nin *el-Mebсут* ve *Usul*’ünde bu kur’an ilimleri yer vermemesinin sebebi olarak ahkâm ayetlerinin tefsirinde ihtiyaç duymadığından dolayı olduğu düşünülebilir. Bu anlamda Serahsi’nin müfessir oluşunda tefsire kaynak olması bakımından arap dili, nüzül tarihi ve rivayete dair teorik bilgi ile ayetteki uygulamaları bu tasnif içerisinde aşağıda verilmiştir.

B. el-MEBSUT’TA TEFSİR

Nübüvvet döneminde herkes tarafından bilinen yazıya geçirilmeye ihtiyaç duyulmayan Kur’an’a dair bilgiler sahabeler tarafından rivayet yoluyla sonraki nesillere aktarılmıştır. Tedvin dönemi ile birlikte zihinlerde olup dilden dile aktarılan bir anlamda semai olan bu rivayetler yazıya geçirilerek hadis kitaplarında yerini almıştır. Müfessir ayeti tefsir ederken rivayet olarak isimlendirilen bu bilgilerden faydalanır. Kur’an’ın tefsirinde “Peygamberin Tefsiri”, “sahabenin tefsiri”, “tabiunun tefsiri”; kaynağı rivayet olan ve tefsirde önemli yer tutan unsurlardır. Tefsir rivayetleri başlangıçta Hz. Peygamber’den sahabeye ve onlardan tabiine hadis ilmindeki gibi metin ve senetleriyle rivayet edilmiştir.⁴⁸⁴ Bununla birlikte müfessirin tefsirini yaparken Kur’an’dan başka ayet ile alakalandırması da önemli yer tutmaktadır. Müfessirin bağlantı kurduğu ayeti seçmesi ile dirayetini ortaya koyarak Kur’an-ı yine Kur’an’la tefsir etmektedir. Serahsi’nin ayetleri başka ayetlerle açıkladığı örnekler mevcuttur.

1. Kur’an’ı Kur’an ile Tefsir

Kur’an’ın Kur’an ile tefsirinin nasıllığı ile ilgili teorik açıklamaların yanı sıra pratikte ayeti başka bir ayetle ilişkilendirmesinin uygulamalarına yer verilmesi Serahsi’nin Kur’an’ı Kur’an ile tefsirinin örnekliğini ortaya koymasından önemlidir. Bu uygulamaları ayet ayet inceleyelim.

Bakara Suresi 185. Ayet:

⁴⁸⁴ İmamoglu, *Tefsire ve Kur’an İlimlerine Dair Yüz Kavram*, s.56.

{ نَمُوْا ۞ شَهِدُوا ۞ عَمَلًا ۞ نَفْسًا ۞ }
 نَمُوْا ۞ شَهِدُوا ۞ عَمَلًا ۞ نَفْسًا ۞

“Sizden kim Ramazan ayına yetişirse onda oruç tutsun”⁴⁸⁵

Serahsî'ye göre bu ayette orucun kişiye farz olmasını gerektiren sebep açıklanmaktadır. Bu da ramazana yetişmektir.⁴⁸⁶Bu gibi ifadeler, nedeni bildirmek için söylenir. Aynı şekilde Allahu Teâlâ;

{ وَرَبُّكَ الْعَلِيُّ ۞ وَاللَّهُ يَتَّبِعُ الْمُؤْمِنِينَ ۞ وَاللَّهُ يَتَّبِعُ الْمُؤْمِنِينَ ۞ وَاللَّهُ يَتَّبِعُ الْمُؤْمِنِينَ ۞ }
 وَرَبُّكَ الْعَلِيُّ ۞ وَاللَّهُ يَتَّبِعُ الْمُؤْمِنِينَ ۞ وَاللَّهُ يَتَّبِعُ الْمُؤْمِنِينَ ۞ وَاللَّهُ يَتَّبِعُ الْمُؤْمِنِينَ ۞

“Güneşin batıya meyletmesinden, gecenin karanlığına kadar namaz kıl”⁴⁸⁷

Allahu Teâlâ güneşin tepe noktadan batıya dönmesini öğle namazının farz olması için neden kılmıştır.⁴⁸⁸

Maide Suresi 95. Ayet:

{ وَرَبُّكَ الْعَلِيُّ ۞ وَاللَّهُ يَتَّبِعُ الْمُؤْمِنِينَ ۞ وَاللَّهُ يَتَّبِعُ الْمُؤْمِنِينَ ۞ }
 وَرَبُّكَ الْعَلِيُّ ۞ وَاللَّهُ يَتَّبِعُ الْمُؤْمِنِينَ ۞ وَاللَّهُ يَتَّبِعُ الْمُؤْمِنِينَ ۞

{ وَرَبُّكَ الْعَلِيُّ ۞ }

“İçinizden kim bile bile onu (ihramlı iken av hayvanını) öldürürse, ehli hayvanlardan öldürdüğü şeyin misli kadar bir ceza vardır.”⁴⁸⁹

Ayette geçen ‘misli’ kelimesi değer anlamındadır. Çünkü hayvanın kendi cinsinden misli olmaz. Kul hakları konusunda da av hayvanı misille değil, değerle ödetilmektedir. Allahu Teâlâ bunu ayette açıkça belirtmiştir.

{ وَرَبُّكَ الْعَلِيُّ ۞ وَاللَّهُ يَتَّبِعُ الْمُؤْمِنِينَ ۞ }
 وَرَبُّكَ الْعَلِيُّ ۞ وَاللَّهُ يَتَّبِعُ الْمُؤْمِنِينَ ۞

لَمْ يَكُنْ لَكُمْ حَرَامٌ
لَمْ يَكُنْ لَكُمْ حَرَامٌ
لَمْ يَكُنْ لَكُمْ حَرَامٌ
لَمْ يَكُنْ لَكُمْ حَرَامٌ
لَمْ يَكُنْ لَكُمْ حَرَامٌ

“Haram ay, haram aya karşılıktır. Hürmetler (saygı gösterilmesi gereken şeyler) kısas kuralına tabidir. O hâlde kim size saldırırsa, size

⁴⁸⁵ Bakara, 2/185

⁴⁸⁶ Serahsî, *el-Mebsut*, c.3, s.77.

⁴⁸⁷ isra, 17/78

⁴⁸⁸ Serahsî, *el-Mebsut*, c.3, s.207.

⁴⁸⁹ Maide, 5/95

saldırıldığı gibi siz de ona saldırın, (fakat ileri gitmeyin). Allah'a karşı gelmekten sakının ve bilin ki, Allah kendine karşı gelmekten sakınanlarla beraberdir .”⁴⁹⁰

Nisa Suresi 22. Ayet:

“Geçmişte olanlar hariç, artık babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin”⁴⁹¹ Allahu Teâlâ bu ayetin hükmünü hemen peşinden gelen bu ayet ile açıklamıştır.

وَلَا تَنْكِحُوا آبَاءَ آبَائِكُمْ وَأُمَّهَاتِهِمْ وَأَبْنَآءَ آبَائِكُمْ وَأُمَّهَاتِهِمْ وَأَبْنَآءَ آبَائِكُمْ وَأُمَّهَاتِهِمْ
{س} ر م

“Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz (ile evlenmek) size haram kılındı.”⁴⁹²

Serahsî cahiliye döneminde Arapların, bu konuda iki gruba ayrıldıklarını söylemektedir. Bir grup, babanın karısının miras olarak bırakılabileceğine inanmakta ve şöyle demektedirler: Bir kimse o an ki karısından olmayan çocuğuna, tıpkı malı konusunda olduğu gibi, kendisinden sonra karısıyla evlenmesi hususunu da bırakmış olur. O çocuk, razı olsun veya olmasın yeni bir sözleşmeye de ihtiyaç duymaksızın, üvey annesi olan, babasının karısıyla cinsel ilişkide bulunabilir. Araplardan diğer bir grup ise, babasının karısının babanın çocuğuna yeni bir nikâh akdi ile helal olacağına ve o çocuğun ne zaman isterse, onu almaya başkalarından daha layık ve önde olduğuna inanmaktaydı. Cahiliye döneminde ölen babasının karısıyla evlenen çocuğu ‘makt’ diye isimlendiriyorlardı. Allahu Teâlâ bu ayette makt ifadesiyle buna işaret etmektedir. {إِلَّا يَدْرَأُ فَرْدًا سَرَرًا} ifadesiyle ise şu kastedilmektedir. Bunun haram olduğunu bildikten sonra o nikâhladıklarınızı serbest bırakırsanız, bu konuda cahiliye döneminde yaptıklarınızdan sorumlu olmayacaksınız. {إِلَّا يَدْرَأُ فَرْدًا سَرَرًا} ifadesinin ‘geçmişte yaptıklarınızdan sorumlu sunuz’ anlamına geldiği de söylenmiştir. Çünkü bu görüşe göre ayetteki “إِلَّا” edatı bazen ‘la’ anlamına gelmekte ve bu durumda da anlam şöyle olmaktadır: Bunun haram olduğu ayetle bildirildikten sonra önceden yapılmış akdin başlangıcı helal olmaz. Yine haram olduğu ayetle bildirildikten

⁴⁹⁰ Bakara, 2/194

⁴⁹¹ Nisa, 4/22



sonra buradaki haramlık nikâhın başlangıcında böyle bir şeyi yasaklamaktadır. Yoksa daha önce evlenilmiş olanlarla evliliğe devam etmeyi değil, şeklinde bir düşünceye sahip olunmaması için önceden evlenilmiş olan kadını tutmak da helal olmaz.⁴⁹³

Nisa Suresi 23. Ayet:

{ وَوَالْوَالِدَاتُ لِأَبْنَائِنَا وَاللَّوْطَاتُ لِبَنَاتِنَا }
ك ِ ي ه ك
ر

“Kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız...”⁴⁹⁴

Ayete göre üvey kızın annesinin kocasına haram olması için üvey babasının evinde kalması koşul değildir. Üvey kız annesiyle birlikte annesinin kocasının evine girdiğinde, bu o kızın üvey babasının evine, himayesine girmesidir. Çünkü ayette geçen ‘hucr’ oda ifadesi, koşul değil, genellikle olan bir durumun ifadesi için anılmıştır. Çünkü evlenen bir kadının başka bir kocadan olan kızı, genellikle annesinin kocasının evinde bulunur. Bunun bir benzeri;

{ وَإِن تَرَ خَالًا تَلَاكُمُ }
ك ِ ي ه ك
ر

“Eğer kendilerinde bir hayır görüyorsanız, hemen mükatebe yapın.”⁴⁹⁵ ayetindeki durumdur. Burada da koşul olarak değil de genelde olan bir şeyin ifadesi içindir.⁴⁹⁶

Bakara Suresi 185. Ayet

{ وَيَوْمَ إِسْرَأْزِلْ سَاقٍ }
ك ِ ي ه ك
ر

“Sizden her kim hasta veya yolcu olursa (tutamadığı günler kadar) diğer günlerde kaza eder.”⁴⁹⁷

Ayetiyle cenab-ı hak hastaya oruç tutmama ruhsatı vermiştir. Ve daha sonra da bu ruhsatın hikmetini şu ayette açıklamıştır;

⁴⁹³ Serahsî, *el-Mebcut*, c.4 s.370.

⁴⁹⁴ Nisa, 4/23

⁴⁹⁵ Nur, 24/33

⁴⁹⁶ Serahsî, *el-Mebcut*, c.4, s.374.

⁴⁹⁷ Bakara, 2/185



{بُرْهُدُ كُ مَ وَ رِي ُ مَسُ وِ }
ُ ا ر ر ُ رُ دُ ا لِك
ُ س ُ

“Allah sizin için kolaylık ister zorluk istemez.”⁴⁹⁸

Yani hastalığın artması korkusu varken, kişiye tutmayı gerekli kılmak, bir zorluk vardır. Bundan kişinin kolaylığı alıp uygulaması ve bu ruhsattan yararlanması gerekir.⁴⁹⁹

2. Kur’an’ı Sünnet ile Tefsir

Nüzul asrında vahyin ilk muhatapları Kur’an’ı büyük oranda anlıyorlardı. Bu nedenle Hz. Peygamber sahabenin ihtiyaç duyduğu kadarıyla Kur’an’ı açıklamıştır. Hayatın içinde olan Kur’an’ın sonraki dönemlerdeki gibi düzenli bir şekilde tefsir edildiğine dair elimizde yeterli delil bulunmamaktadır. Peygamber’in tefsiri genel tefsir külliyyatı içinde oldukça az yer kaplar.⁵⁰⁰ Onu Kur’an tefsirine sevkeden en önemli amil Cenab-ı Hakkın ona yüklediği tebliğ ve tebyin vazifesidir. Serahsî Peygamber’in tebyin görevinin açıklama ve izhar etme olduğunu bunu da Kur’an’da geçen şu ayetin ifade ettiğini belirtmektedir.

{ وَاِزْلَنَا اِلٰهَ اللّٰر لِهٖ ؕ اَلنَّ اِي اَنْزَل ا ل م و لَعَل م يَنْفَكُرُو }

“İnsanlara kendilerine indirileni açıklamak ve onların da üzerinde düşünceleri için sana bu Kur’an’ı indirdik.”⁵⁰¹

Bu anlamda Serahsî Peygamber’in Tefsirini Kur’an’ı sözle beyanı etmesi ve fiilleri ile uygulaması olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Kur’an’ı sözlü olarak beyanı içerisine ayeti okuyup arkasından yaptığı tefsir, sahabenin sorduğu sorulara verdiği cevaplar, kelime tefsiri, kavramları tefsir etmesi, vücutları tefsir etmesi, kapalı olan yerleri yani mücmeli tefsir etmesi girmektedir. Fiili uygulamasında ise aslında Peygamberin hayatının tamamının Kur’an’ın tefsiri olduğunu söylemek yersiz olmaz. Bu nedenle Peygamber’in söylediklerinin yanı sıra yaptıkları yani onun hayatı bilinmeden Kur’an tefsir edilemez. Serahsî beyan için sözü söyleyenin muradının izharı olduğunu söyleyerek Peygamberin ayeti beyanın da uygulamanın sözle açıklamaya göre çok daha fazla olduğunu belirtmektedir.⁵⁰² Peygamber’in tefsirini Serahsînin

⁴⁹⁸ Bakara, 2/185

⁴⁹⁹ Serahsî, *el-Mebsut*, c.3, s.216.

⁵⁰⁰ , İmamoğlu, *Tefsire ve Kur'an İlimlerine Dair Yüz Kavram* s.137.

⁵⁰¹ Nahl, 16/44

⁵⁰² Serahsî, *Usul*, c.2, s.27.



Usulünde yaptığı temeldeki bu ayrımı da kapsayacak ve *el-Mebsut*'ta Peygamber'in tefsirine yer verdiği şekilde kısımlandırdık.

a. Peygamber Efendimiz'in (s.a.s) Ayeti Okuyup Arkasından Yaptığı Tefsir

Tevbe Suresi 108. Ayet:

لَا يَأْتِيكُمُ الْفِتْنَةُ إِلَّا فِي الْأَنْفُسِ الَّتِي أُخْلِفْتُمُوهَا فِي الْأَرْضِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ
{ لَا يَأْتِيكُمُ الْفِتْنَةُ إِلَّا فِي الْأَنْفُسِ الَّتِي أُخْلِفْتُمُوهَا فِي الْأَرْضِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ }

“Orada temizlenmeyi seven kimseler vardır. Allah da çok temizlenenleri sever...”⁵⁰³

Bu ayet nazil olunca peygamber (s.a.s) ayetin muhatabı olan küba halkına; “size özel olan bu temizlik nedir?” diye sordu.⁵⁰⁴ Dediler ki: Biz taşlarla temizlendikten sonra su ile temizleniyoruz. Bunun üzerine Resulullah (s.a.s) “işte ayetin işaret ettiği budur”⁵⁰⁵

Taha Suresi 130. Ayet:

مَّا تَدْعُوهُ شُرَكَاءُ اللَّهِ الَّتِي كَانَتْ تُدْعَوْنَ بِهَا قَبْلَ الْإِسْلَامِ وَكُنْتُمُ الْكَاذِبِينَ
{ مَّا تَدْعُوهُ شُرَكَاءُ اللَّهِ الَّتِي كَانَتْ تُدْعَوْنَ بِهَا قَبْلَ الْإِسْلَامِ وَكُنْتُمُ الْكَاذِبِينَ }

“Rabbini güneşin doğmasından önce de batmasından önce de hamd ile tesbih et”⁵⁰⁶

Peygamber efendimiz bu ayeti okuyup şöyle buyurmuşlardır. “Siz rabbinizi kıyamet günü, ondördünde ayı gördüğünüz gibi, hiç zorluk çekmeden göreceksiniz. Güneşin doğmasından ve batmasından önce namazı yetiştirmeye gücünüz yeterse bunu yapın.”⁵⁰⁷ Bu rivayetin açıklamasının sabah namazı vaktinin sonunun güneşin doğduğu zamana kadar olduğu ve bu vakitten önce

⁵⁰³ Tevbe, 9/108

⁵⁰⁴ Ebu Davud, Taharet 23; Tirmizi, Tefsiru'l Kur'an 9; Hâkim, Müstedrek, 1/257, 299 { ما هذه الطهارة البتة { خصصتموها فقالوا إن كنا نبيع الخبز إرثاء فقال هو ذلك

⁵⁰⁵ Serahsî, *el-Mebsut*, c.1 s.16.

⁵⁰⁶ Taha, 20/130

⁵⁰⁷ Serahsî, *el-Mebsut*, c. 1, s.252. { أنكم سربون ربكم يوم القيامة كما ترون لجانة البدر ل تضامن بف رعيتة فان اس تطعنتم ان ل } (Buhari, Mevakitu's- Salât 26; Müslim, Mesacid 212; Ebu Davud, Salat 9; tirmizi, Sifätü'l- Cennet 16; Taberani)



bir rekâtına yetişmişse dahi sabah namazına yetişmiş sayılacağı olduğunu peygamber efendimiz (s.a.s) başka bir rivayette bildirmiştir.⁵⁰⁸

İsra Suresi 25.Ayet:

{ اِنَّ اِلٰهَ اَبْرٰهٖمَ
وَاِسْحٰقَ اِلٰهًا وَاحِدًا }
وَابِهٖ رَاغِ
نُشُو

“Doğrusu, Allah kendine dönüp yönelenleri (evvâbîni) çok bağışlayıcıdır”⁵⁰⁹ Bu ayette geçen evvâbîn zümresinde olmanın nasıl olacağını Peygamber efendimiz (s.a.s) ayeti okuyup şöyle açıklamıştır.

{ يٰٓاِلٰهَ اِلٰهَ الْمَغْرِبِ سَآءٌ لِّرَعَاۡبِ يٰٓهٖ اَوَابِهٖ }

“Kim akşam namazından sonra altı rekât namaz kılsa evvâbîn zümresinden yazılır.”⁵¹⁰

Bakara Suresi 187.Ayet:

{ لَوَاوْشَرِبُوْا تَنْبٰٓؤُا لَكُمْ الْخَطَا بَضِ يٰٓهٖ الْخَطَا سَوْدِ يٰٓهٖ الْفَجْرِ }

“Sabahın beyaz ipliği (aydınlığı), siyah ipliğinden (karanlığından) ayırt edilinceye kadar yiyin için...”⁵¹¹

Bu ayetle ilgili Resulullah (s.a.s)

{ اِنَّ الْخَطَا اِلٰهَ الْوَسْوَسِ الْوَسْوَسِ الْوَسْوَسِ }

Buyurarak ayetteki beyaz ve siyah iplikten maksadın gündüzün beyazlığı ve gecenin karanlığı olduğunu söylemiştir.⁵¹²

b. Peygamber Efendimiz'in (s.a.s) Soru Üzerine Yaptığı Tefsir

⁵⁰⁸ { مِنْ اَدْرٰكٍ لَّيْلَةٍ مِنْ اَدْرٰكٍ لَّيْلَةٍ مِنْ اَدْرٰكٍ لَّيْلَةٍ } Abdurrezzak, Musannef, 1/585; Buhari, Mevâkitu's- Salât 28; Müslim, Mesacid 163; Ebu Davud, Salât 5; Tirmizi, Salât 23; Nesai, Mevâkit 28; ibn Hibban, Sahih, 4/451

⁵⁰⁹ İsra, 17/25

⁵¹⁰ Serahsî, *el-Mebsut*, c.1, s.281.

⁵¹¹ Bakara, 2/187

⁵¹² Serahsî, *el-Mebsut*, c.3, s.78. {كلوا وشربوا حتى يذنبوا لكم اذليلت ألببض من اذليلت أسود من الذجر}



Peygamber efendimize(s.a.s) eşek ve katırların zekâtı sorulunca şöyle buyurmuştur. ‘Bunlar hakkında bana sadece hepsini içine alan şu ayet indirilmiştir.

{ وَهَذَا يَرْبَعٌ ذُّمُّ وَهَذَا يَرْبَعٌ ذُّمُّ
لِإِذَا رَاكَ هَلْ رَاكَ هَلْ
عَنْ شَوْكٍ عَنِ شَوْكٍ
إِذَا

“Kim zerre miktarı kadar iyilik yapmış ise onun karşılığını görecektir. Kim de zerre miktarı kadar kötülük yapmışsa onun karşılığını görecektir.”⁵¹³
Bir başka örnekte ise;

{ وَهَذَا يَرْبَعٌ ذُّمُّ وَهَذَا يَرْبَعٌ ذُّمُّ
لِإِذَا رَاكَ هَلْ رَاكَ هَلْ
عَنْ شَوْكٍ عَنِ شَوْكٍ
إِذَا

“İçinizde (ihramlı iken) hasta olan veya başından rahatsız olan varsa; fidye olarak ya oruç tutması veya sadaka vermesi, ya da kurban kesmesi gerekir.”⁵¹⁴

Ayeti nazil olunca Ka’b b. Ucre “Ya Resulullah kefarete orucu ne kadardır?” Diye sorunca Peygamber (s.a.s);

{ وَهَذَا يَرْبَعٌ ذُّمُّ وَهَذَا يَرْبَعٌ ذُّمُّ
لِإِذَا رَاكَ هَلْ رَاكَ هَلْ
عَنْ شَوْكٍ عَنِ شَوْكٍ
إِذَا

“Üç gündür. Dedi. Ka’b b. Ucre; “Kefarete sadakası ne kadar?” dedim. Bunun üzerine Peygamber (s.a.s);

{ وَهَذَا يَرْبَعٌ ذُّمُّ وَهَذَا يَرْبَعٌ ذُّمُّ
لِإِذَا رَاكَ هَلْ رَاكَ هَلْ
عَنْ شَوْكٍ عَنِ شَوْكٍ
إِذَا

“Altı fakire üç sa’ buğday. Dedi. Bu defa; “kurbanın cinsi nedir? Dedi. Peygamber (s.a.s); “Koyundur.” Dedi.⁵¹⁵

c. Peygamber Efendimiz’in (s.a.s) Kelime Tefsiri

{ وَهَذَا يَرْبَعٌ ذُّمُّ وَهَذَا يَرْبَعٌ ذُّمُّ
لِإِذَا رَاكَ هَلْ رَاكَ هَلْ
عَنْ شَوْكٍ عَنِ شَوْكٍ
إِذَا

“Namazlarını huşu içinde eda eden mü’minler elbette kurtuluşa ererler”⁵¹⁶

⁵¹³ Zilzal, 99/7

⁵¹⁴ Bakara, 2/196

⁵¹⁵ Serahsî, *el-Mebsut*, c.4, s.141; Buhari, Muhsar 5, 6, 7, 8, Megazi 35 Tefsir, Bakara 32, Merda 16, Tibb 16, Müslim, Hac 80.(201), Muvatta Hac 337. (1417), Ebu Davud, Menasik 43, Tirmizi, Hac 107 (953) Nesai, Hac 96, İbni Mâce, Menasik 91, (3079)

⁵¹⁶ el-Mü'minun, 23/1-2



Ayeti nazil olunca, Ebu Talha (r.a); Ya Resûlullah huşû nedir? Diye sordu. Peygamber (s.a.s) ise;

{ يَا أَيُّهَا الْمَلَأَى الْأَبْصَارَ كَافِرًا }
{ يَا أَيُّهَا الْمَلَأَى الْأَبْصَارَ كَافِرًا }

‘Namaz kılan kimsenin gözünün, kıyamda iken secde ettiği yerde olmasıdır.⁵¹⁷ şeklinde açıklayarak cevap vermiştir.

d. Dil Âlimlerine Göre Anlamı İhtilafı Olan Kelimelerin Peygamberin Dilindeki Kullanımı

Anlamında dil âlimlerinin ihtilaf ettiği kelimeleri Peygamber efendimizin nasıl kullandığının cevabına Serahsi *el-Mebsut*'ta uygulamalı olarak yer vermiştir. Serahsi'nin anlamında ihtilafın olduğu kelimelerden bir tanesinde Kuru' (كُرُو) kelimesidir. Bu kelime dil âlimleri tarafından hem kadının temizlik hem de adet dönemi için kullanılmaktadır. Dildeki bu ihtilaf hükmün verilmesine de etki etmiştir. Buna göre bu kelimenin anlamını adet dönemi olarak kabul eden Hanefilere göre adet gören kadınların iddet süreleri üç adet dönemidir. Kelimenin anlamını temizlik olarak kabul eden şafilere göre ise üç temizlik dönemidir. Boşanmış kadının iddet süresi ‘kuru’ kelimesi ile ayeti kerime de geçmektedir.

{ وَاتَّكِلْ عَلَيْهِمْ طَبَقًا مِّنْ ذَلِكِ ۖ فَكُلُوا مِنْهُ حَتَّىٰ تَسْبَغَ أَكْفَانًا مِّنْهُ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَعْلَمُونَ أَنَّكُمْ عَلَيْهِ مَأْوَىٰكُمْ ۗ أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ }
{ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَعْلَمُونَ أَنَّكُمْ عَلَيْهِ مَأْوَىٰكُمْ ۗ أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ }

“Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç kuru’ beklerler.”⁵¹⁸

Bu kelimenin peygamber efendimizin (s.a.s) dilindeki kullanımı ise adet dönemi anlamındadır.⁵¹⁹ Resulullah (s.a.s) Fatıma bint. Hubeyş’e şöyle demiştir.

{ ذَا هَذَا قُرْأَفْدَ ال ع }

“Adet(kuru’) dönemin geldiğinde namazı bırak.”⁵²⁰

⁵¹⁷İbn Ebu Şeybe, Müsannef, 2/64; Beyhakî, es-Sünenü'l kübra,2/283; Serahsî, *el-Mebsut*, c.1, s.47.

⁵¹⁸ Bakara, 2/228

⁵¹⁹ Serahsî, *el-Mebcut*, c.6 s.21.

⁵²⁰ Buhari, Hayz 8; Müslim, Hayz 62; Tirmizi, Taharet 93; Ebu Davud, Taharet 107; Nesai, Taharet 135; ibn Mace, Taharet 115



e. Peygamber'in Yol Gösterici ve İrşad Edici Açıklamaları

Serahsî tefsir faaliyetinde ayet ile ilintili olan Peygamberin yol gösterici ve tavsiye niteliğindeki açıklamalarına yer vermiştir. Peygamber'in tefsirinde ayetlerden örnekler vererek ümmetini hayırlı ve güzel işlere yönlendirmenin de olduğunu söyleyebiliriz. -Serahsî'nin ifade ettiği örnek ise şöyledir;

{أَسْكُنُوا مَعَهُمْ فِي مَدِينِهِمْ} و {مَدِينَهُمْ} و {مَدِينَهُمْ}

“Onları gücünüz ölçüsünde oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun.”⁵²¹

Ayetin anlamı oturduğunuz yerde onları oturtun, gücünüz nisbetinde onların nafakalarını verin” demektir.

Peygamber (s.a.s) de şöyle buyurmuştur:

“Kadınlara iyi davranmanızı tavsiye ediyorum. Çünkü onlar sizin idarenize ve korumanıza verilmiştir. Siz onları Allah'ın emaneti ile aldınız. Allah'ın kelamı ile size onlarla birleşme helal oldu. Sizin onlar üzerindeki hakkınız; yatağınızı hiç kimseye çığnetmemeleri ve sevmediğiniz kimseleri evinize almamalarıdır.”⁵²²

f. Peygamberin Uygulaması ile Ayeti istişhadı (Fiili Tefsir)

Serahsî'ye göre Hz. Peygamber'in ayeti açıklaması sözle olduğu gibi fiil ile de olmaktadır. Bu anlamda Hz. Peygamber ayetin nazil olması ile mücmel ifadeleri sözlü bir şekilde açıklamasının yanı sıra zaman içerisinde yaşanan hayata uygulayarak da tebyin görevini ifa etmiştir. Bunun en güzel örneği Cibril'in (a.s) ona öğrettiği namaz vakitlerini soranlara “Benimle birlikte namaz kıl” ve ashaba “(Dinin) menasiklerinizi benden alınız” demesidir. Bu da aslında onun tarafından namaz emrini içeren ama nasıl yapılacağını ifade etmeyen ayetlerin uygulanarak tefsir edilmesidir.⁵²³

⁵²¹ Talak,65/6

⁵²² Buhari, Hac 132, Megazi 78, Müslim Hac, 147, Ebu Davud, Menasik 56,61, İbn Mace Menasik,76,84.

⁵²³ Serahsî, *Usul*, c.2, s.27.



⁵²⁴ Al-i İmran, 3/159

⁵²⁵ Serahsî, *Usul*, c.2, s.95.

⁵²⁶ Fetih, 48/27



“Peygamber (s.a.s); kaza umresinde ashabına başlarını kazıtıp tıraş olmalarını emretmiş, kendisi de başını kazıtıp tıraş olmuştu.”⁵²⁷

Maide Suresi 2. Ayet:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَارْتَأِدُوا رِجْلَيْكُمْ وَسَبِّحُوا لِلَّهِ حِينَ الْقِيَامِ وَأَسْأَلُوهُ خُفًّ يَسْرًا ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

“Ey iman edenler! Allah’ın (koyduğu din) nişanelerine, haram aya, hac kurbanına, (bu kurbanlıklara takılı) gerdanlıklara ve de Rab’lerinden bol nimet ve hoşnutluk isteyerek Kâ’be’ye gelenlere sakın saygısızlık etmeyin. İhramdan çıktığınızda (isterseniz) avlanın.”⁵²⁸

Serahsî bu ayetten anlaşılana açıkladıktan sonra Peygamber’in bu konudaki ifadesine ve uygulamasına yer vermiştir. Ona göre Temettu’ haccını yapacaklar umre için ihrama girmeden önce kurbanlığa gerdanlık takar ve kurbanlığı ihram niyetiyle beraberinde getirirse ihrama girmiş sayılır. Ayetin ifade tarzı bu şekildedir. Ve Allah “gerdanlıkları” andıktan sonra “ihramdan çıktığınız vakit avlanın” demektedir ki bu ihrama girecek kimsenin kurbanlığa gerdanlık takmakla ihramlı sayılacağını gösterir. İyi olan, telbiye ile ihrama girmiş olmasıdır. Bunun için önce telbiye getirmesi, sonra kurbanlığa gerdanlık takması daha faziletli sayılmıştır. Temettu’ haccına niyet eden ve ihrama girdiğinden itibaren yanında hedy kurbanı getiren hacı, Umre için tavaf edip, sa’y edince, Mekke’de ihramlı olarak bekleyecektir. Çünkü temettu’ kurbanını beraberinde getirmesi, o kimsenin hac ile umre arasında ihramdan çıkmasına engeldir.⁵²⁹ Peygamber (s.a.s) ise;

{ لَوِ اسْرَيْتُ لَأَيُّهُ يَدَا يَدْرَأُ يَدَا اسْرَيْتُ لِحْرَا سْرَيْتُ الْ رِدَاً وَلَجْعَلِكُمْ رَا حَرَعٌ وَهَمَلٌ لِّلدَا }
{ين ا}

“Düşündüğüm işi baştan düşünseydim, beraberimde hedy kurbanı getirmezdim. Umreye niyet eder, sonra da ihramdan çıkardım.”⁵³⁰ demiştir. Bir başka hadiste ise şöyle buyurmuştur:

⁵²⁷ Buhari, ihsar 2; Nesai, Menasik 102 Serahsî, *Mebcut*, c.4, s.61.

⁵²⁸ Maide, 5/2

⁵²⁹ Serahsî, *el-Mebcut*, c.4, s.65.

⁵³⁰ Buhari, Hacc 34, Temenni 3; Müslim, Hacc 13; Ebu Dâvûd, Menâsik 23; Nesai, Menâsik 49, Ahmet b. Hanbel 3



{ يَا إِنْ وُلِدَ هَدْيٌ وَرَسْنَا لَنُحْمَرُ }

“Ben, hedy kurbanıma gerdanlık taktım. Başımı yağladım. Dolayısıyla kurban kesmeden ihramdan çıkamam.”⁵³¹

3. Sahabe Kavli Tefsir

Vahyin ilk muhatapları olan sahabe konuştuğu dil üzerine nazil olan Kur'an'ı anlamakta zorluk çekmiyordu. Ancak yine de anlayamadığı kelimeleri Peygamber'e sormuşlar o da onları sahabesine anlatmıştır. Serahsî bu anlamda Sahabeden gelen tefsir rivayetlerinin kaynağının Peygamber olması dolayısıyla reyden ve hata ihtimalinden uzak olduğunu söylemektedir. Çünkü onların Kur'an tefsirine dair zihinlerinde yer alan bilgi arada herhangi bir aracı ya da vasıta olmaksızın Peygamber'den duyduklarıdır.⁵³² Onlar yaşamın içinde her an Peygamberin yanında vahyin gelişine tanıklık etmiş, ayetin nüzulüne sebep olan amillere ve muhataplarına muttali olmuştur. Bütün bunlar ise vahiy- olay ilişkisini kolay kurmalarını, bağlama hâkim olmanın verdiği avantajla vahyi doğru anlamalarını sağlamıştır. Peygamber'in yanında yer alma ve kur'an bilgisini duyarak ondan öğrenme bakımından bütün sahabeler aynı değildir. Bu anlamda Sahabenin Kur'an bilgisi ona yakın olup olmamakla yakından ilintilidir. Örneğin Hz. Halid b. Velid bir gün vakit namazı kıldırırken değişik bir kelime ile sureyi okuyunca sahabeden bazıları onu yadırgamıştır. O da “cihad beni Kur'an'ın çoğunu öğrenmekten alıkoydu.” demiştir. Yine Abdullah b. Mesut Hz. Peygamberin yanından çok az ayrılmış ve “Hz. Peygamber'in ağzından yetmiş sureyi öğrendim.” demiştir.⁵³³ Serahsi'nin *el-Mebsut'ta* ayetin anlaşılmasında Sahabe'nin tefsirine dair yaptığı açıklamalarına yer vermek sahabe tefsirinin uygulamalarını görmek açısından önemlidir.

Tur Suresi 48.Ayet:

هَؤُلَاءِ سَمِعُوا نَجْمًا
{ وَسَمِعُوا نَجْمًا }
وَمِنْهُمْ
م

⁵³¹ Buhari, Hacc37, Megazi 35; Ebu Dâvûd, Menâsik 14; Nesâî, Menâsik 62; Ahmet b. Hanbel 323

⁵³² Serahsî, *Usul*, c.2, s.111.

⁵³³ , İmamoğlu, *Tefsire ve Kur'an İlimlerine Dair Yüz Kavram*, s.138.



“Kalktığın zaman rabbini hamd ile tesbih et”⁵³⁴

Bu ayetin tefsiri ilgili imam Serahsî tefsir rivayetlerine yer vermiştir. Bu rivayet ise “ayetteki ‘tesbih et’ sözünden maksadın, namaz kılan kişinin namaza başlarken Subhaneke’l- lahumme ve bi hamdik... Demesidir.” Hz. Ömer, Hz. Ali ve Abdullah b. Mesud (r.a)’un Peygamberden naklettiklerine göre O (s.a.s) namaza başlarken bu duayı okumuştur.

Enfal Suresi 41.Ayet:

وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهَوْنَ فَأُولَٰئِكَ لَنَا عَذَابٌ أَلِيمٌ
وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهَوْنَ فَأُولَٰئِكَ لَنَا عَذَابٌ أَلِيمٌ
وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهَوْنَ فَأُولَٰئِكَ لَنَا عَذَابٌ أَلِيمٌ

{ وَآيَاتِهِ لَسَاءُ مَا يَكْفُرُونَ }
وَا
ه

“Bilin ki, ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri; Allah’a, Resûlüne, onun akrabalarına, yetimlere, yoksullara ve yolcuya aittir. Allah her şeye hakkıyla kadirdir.”⁵³⁵

Bu ayetin tefsiri ile ilgili sahabeden gelen rivayetler vardır. Atâ b. Ebî Rabah (r.a) ayette, Allah’ın payı ile resûlü’nün payının bir olduğunu belirttiğini söyler.

Bakara Suresi 187.Ayet:

{ وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهَوْنَ فَأُولَٰئِكَ لَنَا عَذَابٌ أَلِيمٌ }
وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهَوْنَ فَأُولَٰئِكَ لَنَا عَذَابٌ أَلِيمٌ
وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهَوْنَ فَأُولَٰئِكَ لَنَا عَذَابٌ أَلِيمٌ

“Sabahın beyaz ipliği (aydınlığı), siyah ipliğinden (karanlığından) ayırt edilinceye kadar yiyin için...”⁵³⁶

Ebu Ubey ‘Beyaz iplik’ anlamına gelen {الخرط ابرض} kelimesini fecr-i sâdik; iplik anlamına gelen {الخرط} kelimesini de renk olarak açıklamıştır.⁵³⁷

Bakara Suresi 196.Ayet:

{نَا ۛ اَسَا ۛ
رَا ۛ اَسَا ۛ
سَا ۛ اَسَا ۛ}

⁵³⁴ Tur, 52/48

⁵³⁵ Enfal, 8/41

⁵³⁶ Bakara, 2/187

⁵³⁷ Serahsî, *el-Mebcut*, c.3, s.78.



“Hedy olarak kolayına gelen kurban...”⁵³⁸

Ayetine göre hac farızasını yerine getiren kişinin ihramdan çıkarken koyun kesmesi yeterlidir. Çünkü İbn Abbas (r.a), “kolayına gelen ifadesinden maksat, koyun demektir, demiştir. Ali (r.a) ve İbn Mesud (r.a) bu görüştedir. İbn Ömer (r.a) ve Ayşe (r.a) ye ise hedy olarak kolayına gelen kurbandan kasıt ise büyükbaş hayvandır.⁵³⁹ Deniliyor ki biz Resulullah ile birlikte iken, kurbanda bir sığıra yedi kişi, bir deveye yedi kişi ortak oluyorduk. Koyun ise bir kişi için kurban oluyordu.⁵⁴⁰

Maide Suresi 95.Ayet:

{ وَ يَهْدِيهِ إِلَىٰ مَذَابِ اللَّهِ الْكَلِيمِ }
لَا يَأْتِيهِ الْفُتُورُ وَلَا شَأْنٌ يُشَاكَهْ
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

İçinizden kim bile bile onu (ihramlı iken av hayvanını) öldürürse, ehli hayvanlardan öldürdüğü şeyin misli kadar bir ceza vardır.”⁵⁴¹

Serahsî ayette geçen ‘mine’n neam ifadesiyle kastolunan şeyin öldürdüğünün misli yani benzeri olduğunu Hz. Ali, Hz. Ömer, Abdullah b. Mesud’dan naklolunduğunu söylemektedir. Onlar bunu vacip kabul etmektedirler. İbn Abbas ise ‘misl’ ifadesini ‘değer’ olarak açıklamıştır. Serahsî’ye göre fıkhi anlamda bunu desteklemektedir. Çünkü hayvanın kendi cinsinden misli olmaz. Kul hakları konusunda da av hayvanı misille değil, değerle ödetilmektedir.⁵⁴²

Bakara Suresi 196.Ayet:

{ وَ أَتَىٰ مَكَّةَ وَ هِجَرَ إِلَىٰ الْمَدِينَةِ وَ هِجَرَ إِلَىٰ الْمَدِينَةِ }
وَ أَتَىٰ مَكَّةَ وَ هِجَرَ إِلَىٰ الْمَدِينَةِ وَ هِجَرَ إِلَىٰ الْمَدِينَةِ

“Hac ve umreyi Allah için tam eda edin.”⁵⁴³

Serahsi ayetin tefsirini yaparken Ali (r.a) ve İbn Mesud’un (r.a) Hac ve umrenin tam olarak yapılmasının, kişinin ailesinin bulunduğu evden ihrama girmesi olduğuna dair yaptığı açıklamalarına yer vermiştir.⁵⁴⁴

⁵³⁸ Bakara, 2/196

⁵³⁹ Serahsî, *el-Mebsut*, c.4, s.337.

⁵⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsut*, c.4, s.58.

⁵⁴¹ Maide, 5/95

⁵⁴² Serahsî, *el-Mebcut*, c.4, s. 155.

⁵⁴³ Bakara, 2/196

⁵⁴⁴ Serahsî, *el-Mebcut*, c.4, s.313.



Nisa Suresi 23.Ayet:

{ يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا يٰۤاَتُوكُمُ الْعِيَالُ مِنْ اٰهْلِ بٰتِنِكُمْ لِيَكُوْنُوْا عَلٰى فِئْتِكُمْ حٰكِمِيْنَ ۗ سَاۤءَ مَا تَحْكُمُوْنَ }
يٰۤاَتُوكُمُ الْعِيَالُ مِنْ اٰهْلِ بٰتِنِكُمْ لِيَكُوْنُوْا عَلٰى فِئْتِكُمْ حٰكِمِيْنَ ۗ سَاۤءَ مَا تَحْكُمُوْنَ

Kendileriyle birleştiginiz eşlerinizden (olup evlerinizde bulunan üvey kızlarımız)⁵⁴⁵

Serahsi sahabiler kendisiyle evlenen kadınların kızlarının haramlığında, annesiyle evlenen kızın da kadınla aynı evde olmasının koşul olarak gösterilip gösterilemeyeceği konusundaki ihtilafına yer vermiştir. Bu konuda Ali (r.a) ayetteki bu ifadenin peygamberin evlenmesi için Zeynep b. Ümmü Seleme (r.a) arz edildiğinde;

{ لَوْلَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُدْرِئًا لِّرَجُلٍ مِّنْ اٰهْلِ بٰتِنِكَ يَتَزَوَّجُ الْيَتٰمَ وَ الْيَتٰمَ وَ الْيَتٰمَ وَ الْيَتٰمَ }

“Üvey kızım benim evimde kalmamış olsa bile, Süveybe beni ve babasını emzirdiğinden dolayı bana yine helal olmazdı.⁵⁴⁶ hadisinden hareketle haramlığın oluşması için aynı evde kalmanın koşul olduğu söylemektedir. Ömer (r.a) ve İbn Mesud (r.a) ise, üvey kızın kişiye haram olması için, o kişinin evinde kalmasının koşul olmadığını söylemişlerdir.⁵⁴⁷

Talak Suresi 6.Ayet:

{ اَسْكُنُوْا فِيْ مٰكِنٰتِكُمْ مِّنْ اٰهْلِ بٰتِنِكُمْ ۗ وَلَا يَخْرُجُوْا مِنْهَا }
اَسْكُنُوْا فِيْ مٰكِنٰتِكُمْ مِّنْ اٰهْلِ بٰتِنِكُمْ ۗ وَلَا يَخْرُجُوْا مِنْهَا

“Onları oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtunuz, (gücünüz ölçüsünde nafakalarını veriniz)”⁵⁴⁸

Ayetin { زَقَرُوْا لِّرٰۤى ۗ } “gücünüz ölçüsünde nafakalarını veriniz” ifadesi ibn Mesud’un kendi mushafında yer alan kısımdır. Ayetin tefsirini İbn Mesud böyle bir eklentiyle yapmıştır.⁵⁴⁹

{ زَقَرُوْا لِّرٰۤى ۗ }
زَقَرُوْا لِّرٰۤى ۗ

⁵⁴⁵ Nisa, 4/23

⁵⁴⁶ Buhari, Şehadat 7, Nikâh 20, 25, 26; Müslim, Rada' 15,16; Ebu Davud, Nikah 6; İbn Mace, Nikah 34; Ahmet b. Hanbel, Müsned, 6/291

⁵⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsut*, c.4, s.374.

⁵⁴⁸ Talak, 65/6

⁵⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsut*, c.5, s.318.



“Onun anne karnında taşınması ve süttten kesilmesi (toplam olarak) otuz aydır.”⁵⁵⁰

Serahsî bu ayetin tefsirinde evlenmesinden altı ay sonra doğum yapan bir kadına zina ettiği iddiası ile recm cezasını uygulayacak olan dönemin emiru'l mü'minini Hz. Osman'a ibn Abbas'ın bu ayetin tefsirini yaparak delil getirmesinden bahsetmektedir. İbn Abbas Ayetin tefsirine dair şunları söylemektedir. Emzirmenin süresi Kur'an'da iki yıl olarak geçmektedir.⁵⁵¹ İki yıl yirmi dört ay eder. Ayette geçen otuz aydan yirmi dört ayı çıkarttığımızda geriye altı ay kalır. Bu ise hamilelik için (asgari) yer süredir.⁵⁵²

4. Tabiun Kavli Tefsir

Tefsir tarihinde vahyin ilk muhatabı olan sahabe fütühat ile birlikte İslam coğrafyasına dağılmış ve Kur'an'ın bu bölgelerde öğrenilmesi için gayret sarfetmişlerdir. Özellikle Kur'an bilgisi yani Kur'an'ın nazil olduğu ortamı, dilini, kıraatını iyi bilen Abdullah b. Mesut, Abdullah b. Abbas, Ubey b. Ka'b gibi sahabeler, Kur'an'ı öğretmek için ilim meclisleri kurmuşlardır. Tabiin Dönemi, sahabenin Kur'an'ın nazil olduğu ortamdaki bu saha ile hiç ilgisinin olmadığı coğrafyalara yayıldığı bir dönemdir. Bu dönemde dili, coğrafyayı, kültürü (dış bağlam) ve vahyin nerede, ne zaman, niçin, kime nazil olduğuyla (iç bağlam) ilgili hiçbir ilgisi olmayan bir hedef kitleye Kur'an'ı tüm yönleriyle anlatma ihtiyacı ortaya çıkmıştır.⁵⁵³ Bu nedenle tabiinin tefsiri sahabeden aldıkları tefsirdir. Serahsi tabiun tefsirine dair pratikte olan uygulamaların örneklerine *el-Mebsut*'ta aşağıdaki şekliyle yer vermiştir.

Enfal Suresi 41.Ayet:

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ
وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ
وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ

{ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ }
وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ

⁵⁵⁰ Ahkaf, 46/35

⁵⁵¹ { و ذواله ن غ امي } “onun sütten kesilmesi de iki yıl olur”

⁵⁵² Serahsî, *Usul*, c.1, s.135.

⁵⁵³ , İmamoğlu, *Tefsire ve Kur'an İlimlerine Dair Yüz Kavram* s.142.



“Bilin ki, ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri; Allah’a, Resûlüne, onun akrabalarına, yetimlere, yoksullara ve yolcuya aittir. Allah her şeye hakkıyla kadirdir.”⁵⁵⁴

Bu ayetin tefsiri ile ilgili Sahabeden gelen rivayetlere yukarıda yer vermiştik. Bununla birlikte tabiun âlimlerinden Katade (r.a) ise, ayette Allahu Teâlâ’nın isminin, söze giriş için anıldığı kanaatindedir.

Enam Suresi 165.Ayet:

أُولَئِكَ يَوْمَئِذٍ هُم
يُؤْتُونَ رِجَالَهُمْ
أَمْوَالَهُمْ لِيُقْرَضُوا
وَأُولَئِكَ هُم
يُرَدُّونَ فِيهَا
وَأُولَئِكَ
يُرَدُّونَ فِيهَا

“İşte o Peygamberler, Allah’ın doğru yola ilettiği kimselerdir. (Ey Muhammed) Sen de onların tuttuğu yola uy.”⁵⁵⁵

Tabiun âlimlerinden Mücahid’e secdeden sorduklarında bu ayeti okuyarak O ona tabi olmayı Peygamberinize emreden Davud’un secdesi olduğunu söylemektedir.

⁵⁵⁴ Enfal, 8/41
⁵⁵⁵ Enam, 6/165



C. ARAP DİLİ İLE İLGİLİ KUR'AN İLİMLERİ

Bir ayetin anlamı, ayette kullanılan kelimelerin anlamlarının bilinmesi ve ayetin cümle yapısının doğru bir şekilde çözümlenmesiyle bilinebilir. Özellikle arap olmayan Müslümanların bir metin olan Kur'an'ın sahip olduğu luğavi inceliklere vakıf olabilmeleri için arap dilinin kurallarını ve yeni kelimelerin türetildiği kökleri bilmeleri gerekmektedir. Bununla birlikte kelimeler tek başlarına ve cümle içindeki anlamları, hakiki ve mecazi kullanımları, eş sesli, eş anlamlı kelimeler, müşterek anlama sahip kelimelerin bilinmesi elzem hale gelmiştir. Bu nedenle sarf ve nahiv ilimleri, garibu'l Kur'an, i'rabu'l Kur'an, vücuh ve'n-nezair, hakikat ve mecaz, teşbih ve istiare, kinaye ve tariz, umum husus gibi ilimler Kur'an'ın Tefsiri yapılırken arap dilinin anlaşılması için ele alınan Kuran'ı Kerimle ilgili hususi araştırmalar olarak ortaya çıkmıştır. Hicri 2. ve 3. asırlarda dilbilimsel ağırlıklı yapılmış çalışmalar Meani'l Kur'an, İ'rabu'l Kur'an ve Mecazü'l Kur'an gibi isimlerle vücuda getirilmiştir.⁵⁵⁶ Serahsî'nin tefsirinde bu ilimleri nasıl ve nerede kullandığını ortaya koymak, *el-Mebcut*'un tefsir kaynağı olduğunun ifade edilmesi ve örneklendirilmesi tezimizin ispatı için önemlidir. Ancak yukarıda saydığımız mevcut kur'an ilimlerinin tümüne dair Serahsî'nin teori'de ve pratikte bir açıklama yaptığını söylememiz mümkün olmamaktadır. Buradan hareketle bulabildiğimiz Kur'an ilimlerine aşağıda bu tasnif içerisinde yer verilmiştir.

1. Kur'an'ın Lafızıyla İlgili İlimler

Bir metnin anlatmak istediği manaları taşıyan sözcüklere lafız denilmektedir.⁵⁵⁷ Bunlar muhataplara ulaştırılmak üzere anlamın kendisine

⁵⁵⁶ Zerkani, *Menahil*, c.1, .32.

⁵⁵⁷ Lafız: Sözlükte "atmak, ağızdaki bir şeyi dışarı atmak, çıkarmak" anlamında masdar olan lafz kelimesi ism-i mef'ûl mânasında (melfûz = atılan şey) kullanılır. İnsan ağızından çıkan anlamlı anlamsız ses ve ses grupları ile onları ifade eden harf ve harf gruplarının oluşturduğu remizlere lafız denir. Bu sesler bir anlamı simgeliyorsa kelime (sözcük) ve kelâm (söz) adını alır. Lafız cins, kelâm da ona dahil nevi olduğundan lafız kelâma göre daha kapsamlıdır. Lafız anlamlı hale getiren onun bir mâna için vazedilmesi ve kullanılmasıdır. fıkıh usulünde Kur'an ve hadis metnini merkeze alıp lafzın hükme delâletinin kuralları belirlenmeye çalışılır. Aralarında birçok ortak nokta bulunduğu için bu ilim dallarında lafızla ilgili terimler de genelde müşterektir ve terimler, anılan üç disiplinin birbiriyle zamana

yüklendiği kelimelerden ibarettir. Dolayısıyla anlamın tespiti için lafızlar önem arz etmektedir. Kuran ise içerdiği manaları Yüce Allah tarafından seçilen lafızlarla anlatmaktadır.⁵⁵⁸

Serahsî ayette geçen lafızların anlamlarını; içerik bakımından, kullanıldıkları manaların bağlamı ve mukteza-i halin değişmesi bakımından, açıklık ve kapalılık bakımından, delalet bakımından değerlendirilmiştir. Lafızlar ile ilgili ortaya koyduğu bu değerlendirme, anlam ve çeşitlerini bilmek açısından odak konudur. *Mebahisü müştereke* olarak da adlandırılan bu bahisler Serahsî'nin *Usulü'l-fıkıh*ında anlamanın usulünü ortaya koyması nedeniyle yer verdiği konular olmakla beraber konunun Kur'an lafızları olması ulumu'l Kur'an'ın -dil ve edebiyat veçhiyle- Kur'an Lafızlarını ve anlamlarını inceleyen ilimler şemsiyesi kapsamına dâhil etmektedir. Serahsî *Usulü'l-fıkıh*ında Lafızların Manaları (سرما ارر غة الخطراب فر من اولر الم سرم ا) bahsinde gerekli malumatı bize vermektedir. *el-Mebhut*'ta da ayetin tefsirinde lafızları açıklarken pratik örneklerini bize sunmaktadır. Bu anlamda Serahsî'nin tefsirinin çerçevesini çizmek bir anlamda tefsire fıkıh açısından bakmak demektir. Bu da teori ve pratiğin bir arada kullanılması anlamına gelmektedir. Serahsî'nin *Usulü'l-fıkıh* ve *el-Mebhut*'ta ayetlerde uygulamalarını beraber ele almak faydadan hali değildir.

a. Umum-Husus- Müşterek

Serahsî lafızları içerikleri bakımından dörde ayırır.⁵⁵⁹ Bunlar 'has', 'amm', 'müşterek', 'müevvel'dir. Burada bu kavramların anlamlarını açıklamak ve konu olarak ayrıntıya girmek bu çalışmanın çerçevesini aşmaktadır. *el-Mebhut*'un tefsir kaynağı olması veçhiyle Kur'an ilimleri'nin içerdiği ve ilgilendiği kadarını ele alacağız.

Bu anlamda ayetin tefsirinde lafızların anlamlarının şümûlünün anlaşılmasında bu ifadelerin kullanılması önemlidir.

ve döneme göre değişen şekillerde seyreden karşılıklı etkileşimi içinde geliştirmiştir. (Sedat Şensoy, "Lafız", *DİA*, C.27, s. 44.)

⁵⁵⁸ Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü*, İFAV Vakfı, İstanbul, 2017 s.132.

⁵⁵⁹ Serahsî, *Usul*, c.1, s.124,

a.1. Has lafız

Serahsî has lafız'ın tek başına bir mana ifade etmek için konulduğunu söylemektedir. O lafız sadece o manaya ait ve ona karşılık konulmuştur.⁵⁶⁰ Cins, Nev'e ve muayyen şahsa ait olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Serahsî'nin tefsirini yaptığı bir ayetten örnek verirsek;

وال سررا وال سررا بِنَوَّاة طَعُوا زَا مَرَّ سَرَا لَكَ يِرْه لَبَّكَ زَبْرَز {
و نَرَا فُرَّرَا رَا ا نَبَّكَ و ك م
دِكَمَا

“Yaptıklarına bir karşılık ve Allah’tan bir müeyyide olmak üzere hırsız erkek ve hırsız kadının ellerini kesin. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”⁵⁶¹

Serahsî ayeti tefsir ederken { رَزَا } lafzının kulların fiillerine karşılık Allah'ın hakkını gerekli kılan mutlak olarak has bir isim olduğunu söyler. Yine bu kelime tam olarak karşılık gelme, gereğini yerine getirmede kemale sahip olma anlamlarını içerir. Serahsî'ye göre ceza lafzı bir manaya vazolunmuş has bir lafız olduğu için ayette belirtilen kesme fiili, yalnızca Allahın hakkına olan tecavüzün karşılığıdır. Bu anlamda hırsızlık eyleminde ismet (malın kendisinin korunması) ve tekavvüm (malın kıymetinin korunması) gibi anlamların yok olmasının hepsi Allahın koruması altındaki malın tecavüzüne girer ki bu da Allahın hakkının ihlali demektir.⁵⁶² Bir başka örnek ise şöyledir:

{ وَ تَوَّاءَ ط ا ا ت ر }
و نَبَّكَ لا
وا
و

“Beytü'l Atıkı tavaf etsinler” ayetinde { وَ تَوَّاءَ } tavaf has
طَوَّاءُ ررررا { bir

ifadedir. Has oluşu ise lugat anlamı ile belirlenmektedir. Tavaf dilde deveran etmek yani Beytullah'ın etrafında dönmeye verilen isimdir. Serahsî'nin bu meselede problematik olarak gördüğü şey tavafın kelime anlamı itibari ile mutlak dönmeye karşılık gelmesi nedeniyle bu eylemin abdestli ya da abdestsiz gerçekleşiyor olmasıdır. Bu yönüyle tavaf ediyor olmak -has ifadenin kesin

olur.⁵⁶⁰ {أخلص لك لفض موضوع ما عن معلوم على الألفراد} Bu tarifte geçen {ما عن واحد} kaydıyla müşterekten, {معلوم} kaydıyla mücmelden, {على الألفراد} kaydı ile de ammdan ayrılmış

⁵⁶¹ el-Maide, 5/38

⁵⁶² Serahsî, *Usul*, c.1, s.129.



belirtir. Ancak bu ifadenin yanlış ve hatalı olduğunu söyleyerek eleştirdiğini görmekteyiz. Çünkü ona göre birden fazla mananın bir isimde toplanması o lafzı amm değil müşterek kategorisine dâhil etmektedir. Bir lafzın amm olabilmesi için manaların değil isimlerin birden fazla olması yeterlidir. Ancak daha sonra Serahsî belkide Cessas'ın ilmi duruşu ve kendinden önceki âlimler arasındaki duruşuna mukabil Cessas'ın böyle söylemeyeceğini ima ederek kendine ulaşan nüshalarda bir müstensih hatası olduğunu ifade etmektedir. (Serahsî, *Usul*, c.1, s.125,) Buradan anlıyoruz ki Serahsî bulunduğu çağdan önce yazılmış kendisine ulaşmış bilgiyi akademik ve münekkit bir zihinle taramıştır.

⁵⁶⁶ Al-i İmran, 3/97

⁵⁶⁷ Serahsî, *Usul*, c.1, s.124.



﴿ } ‘Onlardan sonra gelenler’ ifadesinin hükmü de yukarıdaki ayete bağlanmaktadır. ‘Sonradan gelenler’ ifadesi Serahsi’ye göre âmm ifadedir. Bu ifadenin âmm olmasından dolayı Hz. Ömer Irak’ın ethiyle buradaki sevad arazisinin savaşa katılanlar arasında paylaştırılmayıp haraç ve cizyeye bağlanması hususundaki görüşünü muhalefet eden sahabeye açıklarken bu ayeti delil getirmiştir. Sonradan gelenler ifadesinin âmm oluşu islam

⁵⁶⁸ Serahsi, *el-Mebcut*, c.1, s.35; Serahsi, *Usul*, c.1, s.133.

⁵⁶⁹ Haşr, 59/7

toplumunda yaşayan tüm müslümanların bu feyden payı olduğunu göstermektedir. Eğer savaşa katılanlar arasında paylaştırılırsa islam ülkesinde yaşayacaklara verilecek bir pay kalmamaktadır. Serahsi böyle yapıldığında amm ifade eden bu ayetin hükmünün ihlal edileceğini ifade etmektedir.⁵⁷⁰ Genel ifade ise kamu yararının dikkate alınmasının gerekliliği ile birlikte aynı zamanda savaşa katılanlarında hakkını iptal etmemektedir. Toprakların yararından faydalanmada gelecek nesillerin de hakkı olduğunu ifade ettiğini söyleyen Serahsi toprakların savaşçılar arasında paylaşılmasını gelecek nesillerin hakkını iptal etmekte ancak eski sahiplerinin eline bırakılıp vergiye bağlanmasında ise her kişi grubun hakkının da gözetilmiş olacağını belirtmektedir. Hz. Peygamber (s.a.s) Hayber topraklarını sahabelerine o gün ihtiyaç içinde oldukları için dağıtmıştır. Müslümanların ihtiyaçlarının olduğu zamanlarda devlet başkanının toprakları paylaşabilmektedir. Ancak ihtiyacın olmadığı durumlarda Hz. Ömer'in uyguladığı sistem mu'teberdir.⁵⁷¹ Bu ise ayette geçen amm ifadenin genel ve kapsayıcılığının furu' aktarılmasıdır.

a.3. Müşterek Lafız

İsim ve manaların herhangi bir öncelik sıralaması olmaksızın her birinin ayrı bir vaz' ile olmak üzere ortak olarak kullanılan lafızlardır. Bu lafız bir mana için vazolunmuşsa diğer anlamın var olması ve kullanılması ihtimali ortadan kalkar.⁵⁷² Bir lafzın birden fazla farklı anlam taşıması onu tek mana taşıyan hass lafızdan, birkaç mana karşılığı ayrı ayrı konmuş olması da âmm lafızdan ayırır. Çünkü âmm lafız birçok efrada şamildir. Ama şumulü tek vazda olmuştur. Bir lafız asıl olan bir anlamdan türetilirdiği mecaz yoluyla birkaç manada kullanılırsa da buna müşterek denemez. Çünkü müşterekte genellikle manaların birbirleriyle ilgisi yoktur. Hatta müşterek lafzın zıt anlamlar taşıdığı bile görülmektedir.⁵⁷³ Müştereke {نور}, {نورول}, {نور} lafızları örnek verilebilir. Mesela {نور} ayn lafzı dilde göz, su kaynağı, güneş, mizan, mal, bir şeyin özü kendisi anlamlarına sahiptir. Mutlak anlamda bu lafız

⁵⁷⁰ Serahsî, *Usul* c.1, s.135.

⁵⁷¹ Serahsi, *el-Mebsut*, c.10, s.74.

⁵⁷² Serahsî, *Usul* c.1, s.126.

⁵⁷³ Muhsin Koçak, Nihat Dalgın, Osman Şahin, *Fıkıh Usulü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013, s.325.

kullanılırken bu manalardan sadece bir tanesi kastedilmektedir. Bu müşterek lafızlar ve onların geçtiği ayetlerde Serahsî'nin yaptığı tefsir ele alınacaktır.

Kuru' Lafzı { ُؤو ء }

اَلْوَاثِلُ مُمٌ طَلَّ رَر اَثَس وَاَلْوَاثِلُ َءَا
اَلْوَاثِلُ مُمٌ طَلَّ رَر اَثَس وَاَلْوَاثِلُ َءَا
اَلْوَاثِلُ مُمٌ طَلَّ رَر اَثَس وَاَلْوَاثِلُ َءَا

“Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hali beklerler”⁵⁷⁴

Serahsî'ye göre ayette geçen kuru' müşterek bir lafızdır. Kadının hayız hali ve temizlik hali için müştereken kullanılmıştır. Ancak eğer bir karine ile temizlik anlamı kastediliyorsa ve alaka kuruluyorsa bu lafzın artık hayız anlamına hamledilmesi ihtimali ortadan kalkmaktadır. Yani müşterek olan lafız hamledilebileceği anlamları aynı anda kendinde barındırmamaktadır. Mutlak olarak kastettiği anlamı ifade eder.⁵⁷⁵ Bu ayette ise kuru' lafzı ya mutlak olarak temizlik anlamında ya da mutlak anlamda hayız için kullanılmaktadır. Serahsî'ye göre bu ayette temizlik anlamındadır. Çünkü Allah kuru' lafzına bitişik olarak çoğul bir kelime olan “selase { ٣٣ } ifadesini kullanmıştır. Sayıya bitişik çoğul bir kelime kullanıldığında sayılan şeyin kâmil şeklini alması gerekmektedir. Talak sadece temizlik durumunda mübah olduğundan, kuru' kelimesini temizlik olarak anlarsak iddetin tamamlanması iki tam bir de yarım temizlik dönemi ile gerçekleşmiş olacaktır. Oysaki bu tür küsürlü sayılar, rakamla bitişik olmayan çoğulda doğru olabilir. Ama rakamla bitişik olan şeyin eksiksiz olması gerekir. Eğer kuru' lafzı hayız olarak kabul edilirse eksiklik ortaya çıkar. Temizlik ise bu eksiksiz ve kâmil anlamı karşılamaktadır.⁵⁷⁶

Mevla Lafzı { مَوَلِي };

“Mevla” sözcüğü müşterek bir lafızdır. Birden fazla anlamı olduğundan hangi anlamda kullanıldığına dair bir karinenin bulunması

⁵⁷⁴ Bakara, 2/228

⁵⁷⁵ Serahsî, *Usul*, c.1, s.126.

⁵⁷⁶ Serahsî, *el-Mebcut*, c.6, s.22.



gerekmektedir. Bundan dolayı mana ve söyleyenin niyeti ile anlam verilebilir.

Özellikle Ayet-i kerime’de

{ كَذِبًا أَوْ يُولِي ۙ هُوَ الَّذِي يُؤْتِي ۙ الْوَالِدِينَ الْحَقَّ وَأُولُو ۙ الْقُرْبَىٰ ۙ مَا يُولِي ۙ السُّفَهَىٰ }

“Bu Allah’ın inananların yardımcısı olması, inkâr edenlerin ise, hiçbir yardımcısı bulunmamasından dolayıdır.”⁵⁷⁷

Mevla lafzı *yardımcı* anlamında olduğu gibi *amcaoğlu* anlamında da kullanılmaktadır. Ancak Serahsî’ye göre böyle müşterek lafızlar olumsuz bir anlam içinde kullanıldıklarında umum mana ifade etmektedir. Çünkü olumsuzluk anlamı genelleme yapılmadan gerçekleşmez. Bu nekre kelime hükmündedir dolayısıyla olumlu cümlede değil olumsuz cümlede genellik ifade etmektedir.⁵⁷⁸

b. Garibu’l Kur’an

Kur’an Kureyş lehçesiyle nazil olmakla birlikte diğer Arap lehçelerinden gelen veya yabancı dillerden alınıp Arapçalaşan/muarreb kelimeler de içermektedir. Tefsir alanında Kur’an’daki bu tür kelimelerin açıklanmasını konu edinen ilime Garibu’l-Kur’an denilmektedir.⁵⁷⁹ Hz. Peygamber farklı kabilelerle görüşüp onların lehçelerine hâkim olmuş ve lehçe özelliklerini kullanmıştır. Ayetlerdeki garip lafızların manalarının tespitine sahabe devrinden başlandığı bilinmektedir. Sahabe arapçanın selikasına ve fasih dil sahibi olmuşlardır. Kur’an, kendi dilleriyle nazil olduğu halde onlar manasını bilmedikleri kelimeleri sorup araştırmadan bir şey söylememişlerdir.⁵⁸⁰ Bununla birlikte Kur’an’ı Kerim’de başka lehçelerden alınan veya diğer dillerden Arapçaya geçen kelimeler hakkında açıklamalar, Kur’an tefsiri otoritelerinden İbn Abbas’a dayanmaktadır.⁵⁸¹ İbn Abbas’tan rivayet edilen en eski ve güvenilir haberler *Sahifetu Ali b. Ebi Talha* adlı eserde nakledilmektedir. Diğer bir kaynak ise Ata b. Ebi Rebah’ın İbn Abbas’tan

⁵⁷⁷ Muhammed, 47/11

⁵⁷⁸ Serahsî, *el-Mebcut*, c.9, s.38.

⁵⁷⁹ Zerkeşi, *el-Burhan*, c.1, s.292.

⁵⁸⁰ Suyuti, *el- İtkan*, c.2, s.271.

⁵⁸¹ İbn Abbas Kur'an kelime bilgisi ile ilgili tarihçi Musa b. Ukba (v.758) Onun soy bilgisi, atasözleri ve şiir konusunda bir deve yükü yazılı notlara sahip olduğunu ve sonradan bunların öğrencileri tarafından kullanıldığından söz etmektedir.



rivayet ettiği *Garibu'l Kur'an*'ıdır. Bu eserler ilk dönemlerde Kur'an ilimlerinden garibu'l Kur'an'a dair yapılmış rivayet kaynaklı hususi çalışmalardır. Bununla birlikte garibu'l Kur'an'ın Kur'an tefsirinde önemi ve luzumiyetini Zerkeşi *el-Burhan*'da Kur'an'ın tefsirini yapmak isteyen bir müfessirin bilmesi gereken konular arasında sayarak ortaya koymuştur.⁵⁸²

Bir müfessir olarak Serahsî'nin tefsirine bakıldığında yeri geldiğinde garip kelimeler ile ilgili bilgi verdiği de görülmektedir. Örnek vermek gerekirse;

{ وَ سَأَلُواكَ مَا لَكَ إِذْ آتَاكَ الْغَوْ }
لُكُ
لُكُ
لُكُ

“Sana iyilik yolunda ne harcayacaklarını soruyorlar. İhtiyaç fazlasını de”⁵⁸³

Ayette geçen ‘afve’ kelimesini (ihtiyaçtan) fazla anlamında olduğunu Serahsî ayetin tefsirinde söylemekte ancak bu garip kelimenin anlamının hangi isnat tarikiyle nakledildiğini söylememektedir.⁵⁸⁴ Suyuti ise *el-İtkan*'da bu kelimeyi İbn Abbas'tan İbnu Ebi Talha tariki ile gelenler arasında zikretmiştir. Ve ayette geçen “afve” kelimesini { فَ ر ه ن ر ا ي ر و ا ل ك م ي ر ا ل } mallarınızdaki ihtiyaç fazlası ifadesi ile açıklamıştır.⁵⁸⁵

c. Sarf ve Nahiv

Müfessirin tefsir yaparken ihtiyaç duyduğu ilimlerden bir tanesi de sarf ve nahiv ilmidir. Sarf cümle dışındaki kelimenin biçim değiştirmesi ile ortaya çıkan anlamları incelerken nahiv kelimenin cümle içindeki durumlarını, cümlelerin kuruluşunu kelime sonlarındaki (hurufu'l- i'caz) i'rab değişikliklerini inceleyen ilimdir. Dilin gramatik özelliklerinin, cümlenin gramatik yapısının ve kelimenin morfolojik yapısının anlatıldığı sarf ve nahiv ilminin bilinmesi müfessirin Kur'an'ın anlaşılmasını sağlama yolunda tefsirini hatadan beri kılmaktadır. Çünkü nahiv herhangi bir metni doğru okumak, doğru anlamak demektir. Buna göre doğru anlamanın yolu doğru okumaktan

⁵⁸² Suyuti, *el-itkan*, c.2, s.272.; Zerkeşi, *el-Burhan*, c.1, s.292.

⁵⁸³ Bakara, 2/219

⁵⁸⁴ Serahsî, *el-Mebsut*, c.2, s.222.

⁵⁸⁵ Suyuti, *el-İtkan*, c.2, s.274.



geçmektedir. O halde nahiv açısından yapılan bir hata Kur'an ayetlerinin anlaşılmasında içinden çıkılmaz problemlere sebebiyet verebilmektedir. Müfessirin söz konusu ilimlere aşına olması onun Kur'an'ı doğru bir şekilde tefsir edebilmesi için sahip olduğu enstrümanlarıdır. Bu anlamda fiil çekimleri, türemiş kelimeler, cümledeki öğelerin belirlenmesi v.b gibi hususlar bu kapsamda değerlendirilmektedir.

Serahsî'nin müfessir olarak tefsirini yaparken bu alet ilimlerinden yararlandığı görülmektedir. Fiillerin morfolojik değişikliklerinin anlama olan etkisini ifade etmek için *el-Mebsum*'ta geçen şu ayet örnek olarak verilebilir:

{ وَآوَا الْمُؤْمِنِينَ إِخْرَاصًا }
وَآوَا الْمُؤْمِنِينَ إِخْرَاصًا
وَآوَا الْمُؤْمِنِينَ إِخْرَاصًا
وَآوَا الْمُؤْمِنِينَ إِخْرَاصًا
وَآوَا الْمُؤْمِنِينَ إِخْرَاصًا
وَآوَا الْمُؤْمِنِينَ إِخْرَاصًا
وَآوَا الْمُؤْمِنِينَ إِخْرَاصًا
وَآوَا الْمُؤْمِنِينَ إِخْرَاصًا
وَآوَا الْمُؤْمِنِينَ إِخْرَاصًا
وَآوَا الْمُؤْمِنِينَ إِخْرَاصًا

“Hac ve Umreyi Allah için tamamlayın. Eğer bunu yerine getirmezseniz engellenirseniz...”⁵⁸⁶

Ayette geçen {اِخْرَاصًا} fiili “ha-sa-ra” sülasi fiil kökünün ifal babına aktarılmasıdır. Serahsî'ye göre bu fiilin ifal babı olan “ihsar” kalıbı sadece hastalık olduğunda kullanılır. Yani “ahsara” {اِخْرَاصًا} fiili hastalık nedeniyle engellenme durumuna, “muhsar” {مُحْصَرًا} engellenen kişiye ise denilmektedir. “Hasara” {حَسْرًا} fiili düşman nedeniyle engelleme durumuna, engellenen kişiye yine “muhsar” {مُحْصَرًا} denir. Bu konuda Serahsî Ferra'nın görüşüne de yer vererek düşman nedeniyle engellenme durumunda olduğu gibi hastalık nedeniyle engellenme durumunda da “ahsara” fiili kullanıldığını “Hasara” fiilinin ise sadece düşman nedeniyle engellenmede kullanıldığını söylemektedir.

Dolayısıyla ayette geçen “ihsar” kelimesinin hastalık anlamını da içerdiği hususunda Arap dil âlimleri görüş birliğine varmışlardır.⁵⁸⁷ Serahsî haccı ve umreyi tamamlamada engellenenler anlamına gelen Muhsar kavramını açıklarken bu kelimenin kökünü ve ayette kullanılan kalıbın anlamlarını ve farklılıklarını ortaya koyarak nassa göre hangi durumlarda engellenmiş olunacağı sorusunu netleştirmektedir. Ayette geçen fiilin kullanıldığı kalıbın manası Arap dil âlimlerine göre hastalık dolayısıyla geride kalma anlamı içermektedir. Bunun yanısıra bu kalıbın düşman nedeniyle engellenme anlamı

⁵⁸⁶ Bakara, 2/196

⁵⁸⁷ Serahsî, *el-Mebcut*, c.4, s.202.



içerdiği görüşüne de yer vererek engellenmeye düşman ve hastalık anlamları yüklemektedir. Bu nedenle yolunu kaybeden veya sayıyı şaşırان, nafakası çalınان kimse engellenmiş sayılmayacağından ihramdan çıkmaya hakkı yoktur.

Cümle kuruluşlarını ve kelime sonlarının i'rabını inceleyen nahiv ilmine örnek vermek gerekirse;

{يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنَ مِنَّا الَّذِيْنَ هَدٰىنَا لِلْاٰمَانِ وَنُحْمٰى اٰمَانِ
م }
وا ۛ ن ۛ م ۛ ا ل كغ
دل يك ه ا م

“İçinizden iki adil kimsenin hükmedeceği, Kabe'ye ulaşacak bir kurban cezası vardır.”⁵⁸⁸

Serahsî ayette geçen “hedyen” kelimesinin “yahkümü” fiilini açıklamak üzere üstünlü (mansub) olarak veya “yahkümü” fiilinin tümleci olarak anıldığını söylemektedir. Bu da belirlemenin hâkime ait olduğunu açıkça göstermektedir. Allahu Teâlâ'nın bu iki adil kişinin fiilini hüküm olarak isimlendirmesi, bu iki kişinin vereceği borçlandırma hakkı bulunduğu, ama vacibin aslını borçlandırmanın onlara ait olmadığına açık delildir. Hükümün bina edilmesinde ve mananın doğru anlaşılmasında nahiv bilgisinin belirleyici rol oynadığını Serahsî göstermektedir.⁵⁸⁹

d. İ'rabü'l-Kur'an

Kuran nazil olduğu sınırları aşır farklı coğrafyalara ulaşıncı ana dili Arapça olmayan müslümanların Kur'an'ı anlaması için ellerindeki kutsal kelamın cümle yapısı ve gramer yönünün bilinmesi önemli hale gelmiştir. Zaman içinde ihtiyaca binaen Kur'an'a dair ortaya çıkan ilimlerin çoğunda olduğu gibi i'rabü'l Kur'an'ın da ortaya çıkmasında gaye Kur'an'ın anlaşılmasıdır. Bu anlamda Kur'an'ın i'rabını bilmek Ebu Hureyre'den gelen “Kur'an'ın i'rabını biliniz” sözü, geniş anlamıyla Kur'an'ın okunması kadar içeriğini de bilmeye karşılık gelen bir tavsiyedir.⁵⁹⁰ Kur'an'ın i'rabını öğrenmenin faydası, Kur'an'ın manasını kavramaktır. Çünkü i'rab manayı açıklığa kavuşturmakta, konuşanın maksadını anlamaya yardımcı

⁵⁸⁸ Maide, 5/95

⁵⁸⁹ Serahsî, *el-Mebcut*, c.4, s.158.

⁵⁹⁰ İbrahim Hakkı İmamoğlu, *Tefsir ve Kur'an İlimlerine Dair Yüz Konu/Kavram*, Safa Yayın Dağıtım, İstanbul 2017, s.87.



olmaktadır.⁵⁹¹ Suyuti, bir müfessirin yapacağı ilk işin kelime veya cümlenin manasını kavramayı sağlayan i'rabını bilmek olduğunu söylemektedir.

Serahsî 'Arap dilinde' kelamın isim, fiil ve harften oluştuğunu ifade etmektedir. Kelamın unsurları olan isim, fiil ve harfin anlaşılmasında cümle içindeki konumları ile sahip oldukları anlamlar aynı şeye karşılık gelmektedir. Arap gramerinde bir kelimenin harufu'l i'caz denilen son harfin durumunun, bilinmesi i'raba⁵⁹² karşılık gelmektedir. Kur'an'ın kitabeti ve imlasının ibtidailiği göz önünde bulundurulduğunda ayetlerin i'rabını biliyor olmak anlamın bilinmesinde oldukça önemlidir.⁵⁹³

Serahsi fikhın inşa edilebilmesi için i'rabın gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Buradan hareketle dilde hakikat ve mecaz manaların isim ve fiilde gerçekleştiği gibi harfte de gerçekleşmekte olduğunu mananın hakiki ya da mecazi anlamda kullanılması kelamın anlaşılmasını ne kadar etkiliyorsa harflerin açıklanması, anlamlarının bilinmesinin de ahkam ayetleri ile ilgili fihhi meselelerin içinden çıkılmasında bir o kadar etkili olduğunu söylemektedir.

Mezhebin sahip olduğu gramatik bakış açısını Serahsînin aynen aktardığı görülmektedir. Fakat Serahsî mezhebin görüşünü doktrine oturtarak i'rabının yapıldığı kelamın anlam alanı ile ilgili ikna edici açıklamalar yapmaktadır. Bu anlamda Serahsî'nin i'rabu'l-Kur'an'a dair yaptığı açıklamaları iki kısma ayırmak mümkündür. Birinci kısım Serahsî'nin ayetteki herhangi bir lafzın, i'rabını yapmasıdır. Yani lafzın (isim, fiil, harf) sahip olduğu anlamın cümle içindeki yeri ile ilişkili olması, dolayısıyla anlamın ifadesi olan i'rabın farklılığının ortaya konulmasıdır. İkinci kısım ise harfin sahip olduğu birçok anlamların cümleye olan etkisi ve bunlardan sadece birinin tercih edilmesidir. Serahsî'nin i'rabu'l Kur'an'la ilgilenmesi ayette geçen

⁵⁹¹ Suyuti, *el İtkan*, c.1, s.499.

⁵⁹² İ'rab: Sözlük anlamında {عربت مودع} ifadesinde olduğu gibi midenin fesada uğraması anlamındadır.

{اعرب} kalıbında fiilin başındaki hemze olumsuzluk anlamı vermektedir. Dolayısıyla {اعرب} kelimesi midenin fesada uğramasını tedavi etmek anlamı kazanmaktadır. Bu sözlük anlamından hareketle manaların birbirlerine karışması yanlışlığını ortadan kaldırmak yargısına ulaşmaktadır. İstilah/terim anlamı olarak gelen şeyin, lafzen veya takdirin mu'rebin sonunun değişmesidir. (Birgivi, Avamil, Mecmuatü'n Nahiv, Şifa Yayınevi, İstanbul 2010, s.31)

⁵⁹³ Ku'an'ın hareketlendirilmesinde en önemli isim olan Ebu'l Esed ed-Düveli'ye Hz. Ali'nin, 'Unutma! Fail merfu meful mansubdur.' Sözüyle i'raba dair ilk kuralın belirlenmesi Kur'an'ın hareklendirilmesi ile i'rab arasındaki ilişkiyi görmemiz açısından önemlidir. (Abdurrahman b. El-Hüseyn el- Meylani, *Şerhu'l Muğni*, Mektebetü'l İrşad, İstanbul 2017, s.83)

kelamın anlaşılması, çıkarılan hükümde farklılaşmaya sebep olduğu kadardır. Müellifin ilgisi isim ve harflerden ziyade edatların hükme olan katkısıdır. Dolayısıyla *el-Mebsut*'ta fıkıh oluşturulurken edatlara yüklenen belli anlamlar bu konunun sınırlılığını ifade etmektedir.

Serahsî i'rabu'l Kur'an'dan iki yönlü faydalanmıştır. Birincisi açıklama yaptığı ayetlerde geçen harflerin anlam çeşitliliği ile ilgili farklı kabullerden oluşan hükmi farklılıklardır. İkincisi lafzın sonunun harufu'l i'cazın -başındaki amiline göre- değişikliği (yani i'rabı) bundan mütevellit ortaya çıkan farklı fıkhi tercihlerden kaynaklanan hükmi farklılıklardır. Bunları iki ayrı başlık altında detaylandırmak uygun olacaktır.

d.1. Harf-i Cerlerin Anlam Çeşitliliği ile İlgili Farklı Kabullerden Dolayı Oluşan Hükmi Farklılıklar

Arap dilinde bir şeyin kenarı ve ucu anlamında kullanılırken sözün ucu/parçası olan harf, dilcilere göre, yalnız başına bir mana ifade etmeyen ancak fiil veya isimle birlikte kullanıldığında bir anlam kazanan kelime türüdür. Harfler iki kısımdır: 1. Hurufu'l Mebâni (Hece harfleri) 2. Hurufu Meânî (Edatlar) Arapçada hece harflerinden ayırt etmek için mana harfleri adı verilen sıla harfleri {س}, nida harfleri {ر}, istisna harfleri, istifham harfleri, cab harfleri {نعم}, tenbih harfleri, tahsis harfleri, tefsir harfleri, tenfis harfleri, cer harfleri⁵⁹⁴ bu grubu oluşturmaktadır.⁵⁹⁵

Anlatılacak olan konunun çerçevesini kelamın kısımlarından “harf” ve onun altında yer alan harufu'l meani kavramı belirlemektedir. Anlamın ortaya konması, içtihat ya da te'vil yoluyla Kur'an'dan hüküm çıkarılmasıyla bu harfler arasında güçlü bir ilişki vardır. Bu harflerin gramatik ve dilsel fonksiyonlarında var alan çeşitlilik nahiv bilgileri ve mantıkçılar arasında tartışma konusu olmakla birlikte usulcüler ve kelamcılar arasında fıkıh ve akaid meselelerinde görüş ayrılığına sebep olmaktadır.⁵⁹⁶ Ancak Serahsî bu konuda

⁵⁹⁴ Harfler fiilleri anlam bakımından isimlere bağladıkları ve bir anlam ifade ettikleri için nahivciler tarafından mana harfleri (harufu'l meani) diye isimlendirilmişlerdir.

⁵⁹⁵ Muhammed b. Ali et-Tehanevi, *Keşşafu'l Istilahatü'l Fünun*, Matbaatü'l ikdam, 1743 y.y, s.357.

⁵⁹⁶ Urabi Ahmed, “Hurufu'l Meaninin Çokanlamlılıktaki Etkisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52;2(2011); s, 333.

şöyle söylemektedir. “Bu harfler (hurufu'l meani) cümlede anlam bakımından tıpkı diğer harfler gibi muamele görür. Dolayısıyla bazıları hakiki anlamda bazıları mecazi anlamda veya başka bir anlamda kullanılabilir.”⁵⁹⁷ Serahsî bu harflerin anlam çeşitliliği ile ilgili bilgiyi *Usul*'ünde uzun uzadıya verse de harflerin farklı anlamları ayetin anlaşılmasında farklılık oluşturmaktadır. Bu ayetin tevilindeki ayrışma hükmünde farklılaşmasına etki eden sebeplerden birisidir. Serahsî'nin de buna ahkâm ayetlerinin tefsirinde yer vermektedir. *el-Mebhut*'taki ahkâm ayetlerinde yapılan tevillere i'rabin etkisini anlayabilmek için harflerden örnekler oluşturulmuştur.

1. 'الی' ile İlgili Örnekler

Serahsî'ye göre “الر” harfi ceri gayenin sonunu (intihay-ı gaye) fiilin bitiş zamanı ve yerini ifade etmektedir. Yani bahsolunan olgunun son sınırını, ulaşılabilecek son noktanın neresi olduğunu ortaya koymaktadır. Bunu da borçlar ilgili { } “Ey iman edenler, ile

belirlenmiş bir ecele kadar birbirinize borçlandığınız zaman onu yazın”⁵⁹⁸ ayetinde borcun belirli bir süreye ertelenmesi konulan sınır anlamında kullanıldığını ifade etmektedir. Ancak bu harfi cerin geçtiği ahkâm ayetlerinde konu edilen şeyin son sınırının o şeye dâhil olup olmadığı sorusu ihtilafa sebep olması bakımından açıklanmaya muhtaçtır.

Serahsî ise bunu şöyle açıklamaktadır; ‘الر’ harfi cerinde olgunun son sınırının dâhil edilip edilmemesi iki açıdan değerlendirilebilir. İlk olarak sınırın dahil edilmesidir. İfade edilen olguda kastedilen sınırın devamı varsa sınırlandırılan yere sınırdâhil edilir. Bir başka deyişle sözlü beyanda eylemin sınırı kendisinden sonrasını dışarda bırakmak için anılırsa bu durumda sınır yeri eyleme dahil olarak kalır. Bu kuraldan hareketle abdest ayetine bakıldığında ‘الر المراءرر’ ya da ‘الر الكعرر’ ifadesi ile dirsek ve topuk olan sınırın hükmün içinde, ondan sonrasının ise hükmün dışında olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü kol dirsekte bitmez ve koltuk altına kadar devam eder. Bundan dolayı kolun tam ortası olan dirsek ile sınırlandırılması o sınırın devamından hareketle dirseği de sınırlandırılanın içine dâhil edilmektedir.

⁵⁹⁷ Serahsî, *Usul* c.1, s. 200.

⁵⁹⁸ Bakara, 2/282.



Serahsî *el-Mebсут*'ta bu ayette geçen ‘الرر’ harfî cerrinin verdiği anlamdan hareketle abdest ayetini açıklarken Hanefilere göre bazı sınırlar içeriden sayılır genel kaidelerini temellendirmektedir.⁵⁹⁹ Bu anlamda ‘الرر’ harfî cerri ‘kadar’ anlamı taşıırken birlikte kullanıldığı objeyi yahut olguyu da sınırın içine dâhil etmektedir. Yani aslında bu durumda ‘الررر’ harfî cerri ‘رررر’ beraber anlamındadır. Bu anlamda bu harfî cerrin geçtiği bazı ahkâm içeren ayetlerde de sınır yani sınırlanan şeyde hükmün içine girmektedir.

Diğer açıdan ise; ‘الرر’ harfî cerri gaye/sınır yani hükmün oraya kadar uzadığını bildirmek için gelirse o zaman sınır, hükme dâhil olmamaktadır. Yani kastedilen şey kendi ile kaim olduğunda sınırlanmış olanın dışında kalmaktadır.

{رُمَا هِةُ رُمُوا الَا رَمَ الَا لُ}

“...sonra geceye dek orucu tamamlayın...”⁶⁰⁰

Bu ayette ila harfî cerri hükmün oraya kadar uzadığını göstermektedir. İla harfî cerri bazen de sınırı ve sınır yerinden sonrasını hükmün dışında bırakmak için anılmıştır. ‘الرر’ harfî cerrinin bu iki tür kullanımı birbirinden ayrıdır. Birine verilen anlam diğeri için kullanılamaz. Aksi takdirde ‘ellerinizi dirseklere kadar yıkayın’ ifadesiyle Allah dirsek gibi bir sınır getirmemiş olsaydı buradan ellerin koltuk altlarına kadar yıkanacağı anlaşılırdı.⁶⁰¹ Dilin anlaşılabilirliği ile ilgili bu farklılıklar ihtilaflara da sebebiyet vermiştir. Abdest ayeti böyledir. Ayette geçen ‘الررر المرانررر’ ifadesinde dirsekleri farz olan yıkanacaklar kısmına dâhil edenler ‘الرر’ harfî cerrinin sınırladığı şeyi de içine aldığı kabul ederek dirseklerin de yıkanması gerektiğini söylerler. Serahsî de

⁵⁹⁹ Serahsî, *el-Mebсут*, c.1 s.10.

⁶⁰⁰ Bakara, 2/187 Burada sınır dâhil edilmemektedir. Çünkü gündüzün bitmesi gecenin başlamasıyla ortaya çıkan durum/yer/zaman değişikliği sınırın kendinden sonrasına geçmediğini ifade etmektedir. Kastedilenin devam etmesi yer/zaman değişmemesi durumunda sınır dâhil edilmektedir. İla'l merafik ifadesinde sınır olan dirsekler yıkanılacak yere dâhildir. Çünkü meseleye konu olan kollar dirsekler ile sona ermeyerek koltuk altına kadar devam etmektedir.

⁶⁰¹ Serahsî, *el-Mebсут*, c.1 s.10.

bu görüşte olup bu harfi cerrin ‘بِرْع’ anlamında kullanıldığı başka ayetleri delil getirmektedir.⁶⁰²

2. ‘ب’ Harfi Cerinin Anlam Çeşitliliği ile İlgili Örnekler;

Serahsî ‘ب’ harfi ceri ile ilgili *Usul*’ünde arap dilinden birçok örnekler vermektedir. Mukabele, musahabe, ilsak gibi anlamları olduğunu söylemektedir. Dildeki kullanımlardan örnekler verirken ayetlerdeki kullanımı ile bunu harmanlamaktadır.

{ رَوَّابِي سَمَوَاتٍ }
رَوَّابِي

“Başınızı meshedin”⁶⁰³

Ayetindeki ‘ب’ harfi bir kısma işaretidir. Nitekim ‘بِرْع بِالْقَلَمِ’ ‘kalem ile yazdım’ örneğinde olduğu gibi ‘ب’ harfinin karşılığı olan ‘ile’ nin anlamı bir taraflıdır demektir. Bu nedenle ‘baş’ isminin kapsadığı miktarın en azı ile emir yerine getirilir. Ayet ‘ب’ harfi ceri ile bazısını kastetmektedir. Üç tane saçını mesheden kişiye genel olarak ‘O başını meshetti’ denmez. Ayet bazısına olduğunu göstermektedir. Ama bazının ne kadar olduğunu ifadesi kapalıdır. Müphem olanı Muğire’den gelen hadis ile mübeyyen hale getirmiştir. Şafii’nin ‘en azı ile emir yerine getirilir’ kuralını ortadan kaldırmıştır.⁶⁰⁴

{ رَوَّابِي لَوَّابِي وَرَوَّابِي وَرَوَّابِي }
ل م ل م ل م ل م ل م ل م ل م ل م ل م
ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك
ر

“Bunlardan başkasını namuslu olmak ve zina etmemek üzere mallarınızla istemeniz size helal kılındı.”⁶⁰⁵

Serahsî ayette geçen ‘بِالرِّبَا’ ‘bil’mal’ ifadesindeki ‘ب’ harfi ceri ‘برع’ anlamı taşımamasından hareketle ‘mal’ ismi ile kullanılırken ‘akitler akit mahallinin bedeli olan şeyle beraber gelmektedir’ kuralı uygulanmıştır. Bu da nikâh akdinde asli bedelin mehir olduğunu göstermektedir. Nikah akti

⁶⁰² {ولأنك لا تؤاخذهم المولكم} “onların mallarını sizin mallarınıza katarak yemeyin” (Nisa 4/2) ila harfi cerri mallarınızı katarak yemeyin ifadesiyle aslında harfi cerrin ma’a yani beraber anlamını verdiği mallarınızla beraber onların mallarını yemeyin olarak anlaşılması gerektiğini söyler.

⁶⁰³ Maide, 5/6

⁶⁰⁴ Serahsî, *el-Mebsut*, c.1, s.120.

⁶⁰⁵ Nisa, 4/24



varlığını gereksiz hale getireceği için mümkün olamayacağını söyler.

⁶⁰⁸ Serahsî, *Usul*, c.1, s.200.

⁶⁰⁹ Al-i İmran, 3/43

⁶¹⁰ Serahsî, *Usul*, c.1, s.202.



“Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın.”⁶¹¹ Vav harfiyle abdest azalarının sırayla yıkanması değil sadece yıkanması emredilmiştir.⁶¹²

وَأَقْرَبُوا بِرَبِّكُمْ إِعْتِبَارَ الْبُرُجِ الْفَيْجِ الْمُبِينِ وَإِيَّاكُمْ يَوْمَ الْبُرُجِ الْمُبِينِ

{ وَتُؤْتِيكُمُ اللَّهُ مِمَّا رَزَقَكُمْ يَوْمَ الْبُرُجِ الْفَيْجِ الْمُبِينِ } “Eğer (kendileri ile evlendiğiniz takdirde) yetimlerin haklarına riayet

edememekten korkarsanız, beğendiğiniz (veya size helal olan) kadınlardan ikişer, üçer, dörder alın...”⁶¹³

Serahsî'ye göre; bu ayette ikişer, üçer, dörder ifadelerinde kullanılan 'و' harfinin farklı anlamlar taşıdığı iddia edilmesi farklı hükümlerin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Rafizilere göre bir erkeğin aynı anda dokuz kadını nikâhında tutması caizdir. Çünkü ikişer, üçer, dörder ifadelerinde kullanılan 'و' harfi cem yani toplama, bir araya getirme anlamı taşımaktadır. Bu sayılar iki, üç, dört toplanınca dokuz eder. Aynı zamanda peygamberde aynı anda dokuz kadını nikâhı altında bulundurmuştur. Peygamber ümmetin örneğidir. Ona caiz olan ümmete de caizdir.

Ayette geçen ifadenin (vav harfinin) böyle yorumlanması konusunda dil âlimlerinden Ferrâ şöyle demektedir: “Bu ayette geçen sayıların toplam şeklinde anlaşılması mümkün değildir. Dokuz sayısının bu şekilde ifade edilmesi kelamda acizlik sayılır. Çünkü Allah başka bir ayette de şöyle ifade etmektedir.

أَلَمْ يَجْعَلْ لَكُمْ زَوْجًا وَالْحُلُمُ وَالْبُرُجِ الْمُبِينِ وَالْقَوْمِ الَّذِينَ كَانُوا عَلَى الْبُرُجِ الْمُبِينِ وَإِيَّاكُمْ يَوْمَ الْبُرُجِ الْمُبِينِ

“Gökleri ve yeri yaratan, melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler yapan Allah'a hamdolsun.”⁶¹⁴

Burada da kastedilen diğer ayette de olduğu gibi bu sayılardan herhangi birisidir.⁶¹⁵

⁶¹¹ Maide, 5/6.

⁶¹² Serahsî, *el-Mebcut*, c.1, s.109.

⁶¹³ Nisa, 4/3

⁶¹⁴ Fatır, 35/1

⁶¹⁵ Serahsî, *el-Mebcut*, c.5, s.252.



4. 'ف' Harfi ile İlgili Örnekler

Serahsî atıf (bağlaç) harflerinden biri olan “fe” harfi ile ilgili her harfin kendine mahsus olan dilde konulmuş bir anlamı olduğunu fe harfinin ise vasıf sıfatına sahip olması dolayısıyla tertip/sıralama ve ta’kip/peşpeşelik özelliği olduğunu söylemektedir. Konulan bu anlam dilin anlaşılması ve yerleşik olmasını sağlamaktadır. Eğer harf konulan anlamında kullanılmazsa anlatılmak istenende fayda ummak manasızdır. Dilciler Fe harfinin anlamın yanı sıra yapı bakımından da tertip ve takip ifade ettiğini söylemektedirler. Bu anlamda şarta cevap olan ceza cümlesinin başına fe harfinin getirilmesi ve harfu’l ceza adının verilmesi şartın mevcudiyetinin hemen ardından cevabın geldiğini ifade etmek içindir. { اَلْعَرَبَاتُ نَتَاهِرُ } “Kış geldiği için hazırlık yaptı.” İfadesi ile “fe” sebep ifade etmek için kullanılmaktadır. Bir olayda birinci ve ikinci şey arasında öncelik sıralaması “fe” harfi kullanıldığında sabittir. Mantıksal olarak olması gereken sıralamada da fe harfinin kullanılması bunu daha iyi anlatmaktadır. Serahsî’nin verdiği şu örnek açıklayıcı olmaktadır. Aç olan birisi ancak yemek yedikten sonra doydum diyebilir. Bu ise Arapçada fe harfi ile ifade edilmektedir. Bu nedenle zikredilen birinci ve ikinci olgunun birbirini ta’kip etmesi aralarında bir sıralamanın olması doğal olarak zorunludur.⁶¹⁶ Serahsî’nin bu harf ile ilgili i’rabını yaptığı ayetten örnek vermiştir:

سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ
اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَىٰ اٰلِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ
وَعَلَىٰ كُلِّ نَبِيٍّ وَاٰلٍ وَاَحِبٍّ وَاَسَاقِيَةٍ وَاَمَّا بَعْدُ فَاِنَّ اَوَّلَ مَا رَاٰ رَجُلًا مِّنْ
اُمَّةٍ يَّجُودُ فَاِنَّ اَوَّلَ مَا رَاٰ رَجُلًا مِّنْ اُمَّةٍ يَّجُودُ

“Kur’an okumak istediğin zaman, kovulmuş şeytanın şerrinden Allah’a sığınırım de”⁶¹⁷

Serahsî ayette geçen ‘ ’ harfinin cümledeki yeri ile ilgili yani i’rabı ile ilgili ortaya atılan farklı görüşlerin hükümde farklılığa sebep olduğunu söylemektedir. İlk görüş Zahiri mezhebi âlimlerine aittir. Onlar ayetin görünürdeki anlamını esas alarak ‘Kur’an’ı okuduktan sonra euzu besmele çekeriz. Çünkü ‘فَسِرُّنَّعْلُ’ kelimesinin başındaki ‘ ’ harfi, arkasından gelme anlamı ifade eder’ derler. Ancak Serahsî’ye göre bu anlayış doğru değildir.

⁶¹⁶ Serahsî, *Usul*, c.1, s.207.

⁶¹⁷ Nahl, 16/98



Bu ayette geçen ‘او’ atıf harfii sıralanan şeyler arasında tercih yapılabileceğini göstermektedir. Bu ihramlının kefareti vermek hususunda oruç

⁶¹⁸ Serahsî, *Mebcut*, c.1, s.25, Serahsi, *el-Mebcut*, c.1, s.13

⁶¹⁹ Maide, 5/89

⁶²⁰ Serahsî, *Usul*, c.1, s.213.

⁶²¹ Bakara, 2/196



⁶²² Serahsî, *el-Mebsut*, c.4 s,140.

⁶²³ Bazı usulcüler ‘و’ atıf harfinin şüphe için konulduğunu iddia etmişlerdir. Ancak Serahsi bunu kabul etmeyip ‘و’ harfinin konuluş anlamında şek/şüphe kastı taşımadığını ifade etmektedir. Şek/şüphenin bu edatın kullanıldığı yer itibariyle olduğu kelimenin konuluş manası itibariyle olmadığı belirtilmiştir. ‘هذا العبد’ ‘حر أو هذا’ “ya bu köle hürdür ya da şu köle hürdür.” İfadesiyle ‘أحدهما حر’ ikisinden biri hürdür ifadesi aynı anlamdadır. Dolayısıyla da ikisinden birinin hür olduğu onaylanmış olur. Burada sanki söyleyenin seçim yaptığını (muhayyerlik) ifade etmektedir

⁶²⁴ Maide,5/95

⁶²⁵ Serahsî, *el-Mebsut*, c.4, s.159.

⁶²⁶ Talak, 65/1



‘Ayette geçen onları iddetlerini gözeterek boşayınız’ ifadesinin ‘ل’ harfi cerri ile anlamlandırılmış olması onları iddetlerinden önce boşayınız anlamını vermek içindir. Çünkü arap dilinde bu harfi cer ifade edilen şeye/olaya hazırlık anlamında kullanıldığı görülebilmektedir. Arap, ‘الردار’ ‘Hacılar gelecek diye evi süsledim’ manasını bu cer ile vermektedir.

{هو ِل ع}

‘Namaz için abdest aldım’ denilir. Yani namazdan önce, hacılar gelmeden önce gibi demektir. Hatta bu harfi cerin bu anlamda kullanılmasının bir başka göstergesi de İbn mesud’un mushafında ayetin okunuşunun ‘لقررل’ olarak iddetlerinden önce şeklinde olmasıdır.⁶²⁷

d.2. Kelimenin Hurufu’l İ’cazındaki Kıraat Farklılığından Kaynaklanan Hükmi Çeşitlilik

Kıraat ilmi Kur’an kelimelerinin eda keyfiyetlerini ve bunların çeşitlerini inceleyen bir ilimdir. Bu ilmin konusu, okunuşları bakımından Kur’an kelimeleridir. Bu ilim Kurân kelimelerini anlamada i’rabu’l Kur’an’a önemli katkılar vermektedir. Kıraatın kurân kelimelerinin sözlü aktarımı olduğu düşünülürse imladan çok önce başlayan Hz. Peygamberin ahabına yaptığı gibi bir öğretim şeklidir. Hz. Peygamberden okunuşunu öğrenen sahabe zamanla mevalisine ve tabiinden öğrencilerine bu aktarımı gerçekleştirmiştir. Yedi harfle sahabeyle verilen anlam merkezli okuma ruhsatı ve farklı lehçelerin konuşulması ile en azından ana Mushaf oluşturulana kadar kelimelerin teleffuz ve ifadesinde farklılıklar oluşmuştur. Bununla birlikte Kur’an’ın harekelenmesi ve noktalanmasının Kur’an’ın imlası ile çok sonra sistematize edildiği düşünüldüğünde gramatik olarak Kur’an’da farklılıkların olması olağan bir durumdur. Kıraat farklılıkları kaçınılmaz olarak Kurân’ın gramatiğini de etkilemiştir. Kıraat imamlarından bir kısmı bazı fiilleri mansub olarak okurken diğerleri merfu olarak okumuşlardır. Mesela ‘رررر كه’ (Bakara, 2/117)

⁶²⁷ Serahsî, *el-Mebcut*, c. 6, s.23.



kelimesindeki 'نركه' kısmı, İbn Amir tarafından nasb ile 'نركه' diye okunurken, diğer kurrâ merfu olarak 'نركه' diye okumuşlardır.

Bununla birlikte bazı müctehid sahabelerin kişisel mushaflarında bu okunuş farklılıkları kendini göstermektedir. Özellikle Abdullah b. Mesut'un mushafında bazı kelimelerin farklı teleffuzları Hanefi fıkhnın diğer mezheplerden ayrışmasının bir sebebi olarak görülebilir.

İ'rabu'l Kur'an'ı ilgilendiren kelimenin sonunun okunuşunda Kur'an kıraatlerindeki farklılık i'rabında farklı olmasına sebep olmaktadır. Bu anlamda kelimenin sonunun farklı okunması cümle içinde o kelimeye farklı anlam vermektedir.

Kıraat farklılıklarının manaya etkisi olduğu ve bu etkinin sadece mananın farklılaşması ile kalmayıp üzerine bina edilen fıkhi hükümlerin de farklı olmasına sebebiyet verdiği olgusu tartışmalı bir konudur. İlk dönem ulema arasında kıraat farklılıklarının manaya etkisi olmadığını iddia eden bir grup⁶²⁸ olmakla beraber araştırma alanımızın içinde olmamasından dolayı bu konuya girmeyeceğiz.

Serahsî kıraat farklılıklarının manaya etkisi olmadığı iddiasını kabul etmemiştir. Farklılıklar dikkate alındığında, ayetlerin tefsirleri ve üzerine bina edilen fıkhi hükümleri *el-Mebhut*'ta göstermiştir. Kıraat farklılıklarından hareketle kelimenin sonunun (i'rab) farklı okunması üzerine bina edilen fıkhi hükümlere Serahsî'nin verdiği örnekleri sıralamak şu şekilde mümkündür.

{ وَآرِهِمْ وَأَوْحَىٰ لِقَوْمٍ أُتُوا }
رَعُوا

“Hacı ve umreyi Allah için tamamlayın”⁶²⁹

Serahsî'ye göre bu ayette geçen umre lafzının i'rabı ile ilgili ihtilaflar ayetten çıkarılan hükmün de farklılaşmasına neden olmuştur. Bir görüşe göre (İmam Şafii) ayette hac ve umre atif harfiyle birlikte anılmıştır. Ma'tuf ve ma'tufun aleyh de aynı i'raba sahiptir. Bu nedenle ayetteki

⁶²⁸ Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, Fecr Yayınları, Ankara 2005, s.144.



‘tamamlama emri’ hususunda hac ile umre birlikte anılmıştır. Bu her ikisinin de farz olduğuna delildir.

Bir diğer görüşe göre ise (Hanefiler) ayette umre lafzı atıftan dolayı fetha okunduğu gibi dammeli de okunmaktadır. Dammeli okunduğu zaman tamamen ayrı ve yeni bir cümle olup bu kelime cümlenin haberidir. Anlamı ise “Umre Allah içindir.” Yani nafileler de farzlar gibi Allah içindir, anlamı ortaya çıkmaktadır.⁶³⁰

Ebu'l Leys Semerkandi Şa'bi'nin kıraatinde “العمرررع” kelimesinin i'rabının damme olduğunu cumhur imamların kıraatinde ise fetha okunduğunu söylemektedir. Ona göre bu iki okuyuştaki farklılığın hükme yansıması hac için girilen ihram ile umre yapılıp yapılamayacağı ile ilgilidir. “العمرررع” kelimesi fetha okunduğunda ‘المرج’ kelimesinin hükmü atfedilmiş olmaktadır. Bu ise hac ile umrenin aynı ihramın içinde sıra ile yapılabileceği hükmünü mümkün kılmaktadır. “العمرررع” kelimesi ötre okunduğunda ise “hacı tamamlayın” emri dışında “Umre Allah içindir” hükmü ortaya çıkmaktadır ki bu da umreyi ayrı bir ihram ile yapma hükmüne götürmektedir.⁶³¹ Bir başka örnek ise:

{ وَانِي سَمِوا رُ سَك لَ ا لَع َ َ ه }
م و ا ر ا ل ع َ َ ه
ا ن ا ل ك

“Başınızı mesh edin, ayaklarınızı da topuklarınıza kadar yıkayın”⁶³²

Serahsî burada ortaya çıkan hükmi farklılığı irabın farklı verilmesine bağlamaktadır. Bu anlamda iki farklı görüş ortaya çıkmaktadır. Ayette geçen ‘لكرم’ kelimesinin ‘ار لكرم’ ve ‘ار لكرم’ şeklinde okunması ile mana, ayakların yıkanması ve mesh edilmesi diye farklılaşmaktadır. Hâlbuki kelime aynı kelimedir. Bu hükmi ayrılık kıraat farklılığının getirdiği i'rab ihtilafına dayanmaktadır.⁶³³ Ayetin tefsirinde bu farklılığı açıklayan Serahsî'ye göre {ار لكرم الدرر الكع رر ه} ibaresinde ‘ار لكرم’ esre ile okunması muhtemeldir. Nitekim ‘ار لكرم’ lafzının ‘ل’ını kıraat imamlarından İbn Kesir, Ebû Amr, Ebubekir Şube, Hamza, Ebû Cafer ve Halef kesre ile okumuşlardır.⁶³⁴ Böyle

⁶³⁰ Serahsî, *el-Mebsut*, c.4, s.112.

⁶³¹ Ebu'l Leys, *Tefsiru Semerkandi*, c.1, s.196.

⁶³² Maide, 5/6

⁶³³ Suyuti, *el-İtkan*, c.1, s.194.

⁶³⁴ Ömer Özbek, “Kıraat farklılıklarının anlama etkisi”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü dergisi*, sayı;39, yıl;2015/2, s.175.



okunması durumunda anlam ‘ayaklarınızı topuklara kadar meshedin’ şeklinde olmaktadır.⁶³⁵ Bu görüşe göre ‘ار للكرم’ ‘ayaklar’ atıf harfi ile ‘ر’ ‘baş’ kelimesine atfedilmiştir. Böylesine bir i’rab verildiğinde ayağın temizliği meshetmektir. Bu görüşte olanlara göre ibare fethaokunsa bile ‘ayaklar’ ‘baş’ın yerine atfedilir. Çünkü ‘ر’ kelimesinin cümledeki yeri i’rab bakımından mensup olarak fetha okunmasını gerektirir. Başına harfi cer geldiği için kesreli okunmuştur. Buradan hareketle yıkamaktan zarar gören kişi yıkamakla meshetmek arasında muhayyerdir demiştir. İbn Abbas’ın ise; “Kur’an, iki yıkama iki de mesh emri ile geldi.” Dediği rivayet edilir.

Diğer bir kıraate göre ise {ار للكرم} ibaresi fetha olarak okunur. Kıraat imamlarından Nafi, İbn Amir, Hafs, Kisai ve Yakup fetha ile okumuşlardır.⁶³⁶ Bu kıraate göre ‘ayaklar’ ‘ellere’ atfedilir. Çünkü karıştırmaya yol açacak yerlerde kelimenin bulunduğu yere atfetmek caiz olmaz. Bulunduğu yere atıf ancak karıştırmaya yol açmayacak yerlerde caiz olabilir.⁶³⁷

e. Vücûh ve Nezâir

e.1. Vücûh;

Yön, taraf, yüz anlamlarına gelen vech kelimesinin çoğuludur. Kur’an’da, ayetlerdeki bağlamlarına göre birden fazla anlamı olan kelimelere vücûh denir. Kur’an’ın anlaşılmasında ayetlerde geçen kelimelerin taşıdığı anlamı bilmek hayati öneme sahiptir. Ayetin tefsirinde ve muhatab açısından anlaşılır olmasında bu, Kur’an’ın nüzûl tarihini, rivayetleri bilmek kadar önemlidir. Vücûh, mantık ve fıkıh ilminde lafzu’l müşterek kavramıyla karşılık bulur. Kur’an’daki bir kelimenin farklı birçok anlamı, gerek metin içi bağlamı (siyak-sibak) gerek metin dışı bağlamıyla beraber başka ayetlerde, hadislerde ve sahabe sözlerinde karşımıza çıkmaktadır.⁶³⁸ Serahsî *el-Mebsut*’ta hükme delil olan ayetlerde geçen *zekât*, *nikâh*, *hıyn* kelmelerini vücûh yönüyle açıklamaktadır. Ama bu kelimelerin farklı anlamlarını verirken Kur’an dışında başka bir kaynağa yer vermediğini söyleyebiliriz. Kelimeyi açıklarken o

⁶³⁵ Serahsî, *Usul*, c.2, s.20.

⁶³⁶ Özbek, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü dergisi*, sayı;39, s.175.

⁶³⁷ Serahsî, *el-Mebsut*, c.1, s.14.

⁶³⁸ İmamoglu, *Tefsir ve Kur’an İlimlerine Dair Yüz Kavram*, s.103.

kelimenin Kur'an'da geçen farklı kullanımlarını yine Kur'an içinden ifade etmektedir. Buna örnek verelim;

“Zekât” Kelimesi (زكاة/زكى);

Sözlükte artma ve çoğalma anlamındadır. Bu nedenle ekin çoğaldığı zaman ‘zeka’z-zer’u’ denilir. Zekâta bu ismin verilmiş nedeni onun dünyada verilenin yerini başkalarının almasıyla çoğalıp artmasından, ahirette de sevaba neden olmasındandır.

Zekât kelimesi aynı zamanda temizlik (taharet) anlamına da gelmektedir.

{ زَكَاةً أَوْ كَفَالًا }
ه
ك

“Temizlenen şüphesiz kurtulmuştur.”⁶³⁹ Zekâtın farz olarak verilen mala denmesi vereni yani sahibini günahlardan temizleme anlamında kullanılması nedeniyledir.

{ رُكِّلَ يَهِي }
طِمْزًا
زَمْ
هَمْ
رَمْ
هَمْ
رَمْ

“Onların mallarından sadaka(zekât) al; bununla onları günahlardan temizlersin”⁶⁴⁰

Farz İbadet olarak zekât anlamında kullanılmıştır.

{ زَكَاةً أَوْ كَفَالًا }
هَمْ
رَمْ
هَمْ
رَمْ

“Eğer tevbe eder, namazı dosdoğru kılar, zekâtı da verirlerse artık yollarını serbest bırakın.”⁶⁴¹

{حِين} Kelimesi;

Hıyn kelimesi ile ilgili Serahsi dört farklı anlamdan bahsetmektedir.

⁶³⁹ A'la, 87/14
⁶⁴⁰ Tevbe, 9/103
⁶⁴¹ Tevbe, 9/5



1) ‘ Hıyn’ ister marife olarak yani başına “el” takısı getirilerek kullanılsın ister nekralanarak “el takısı” olmaksızın kullanılsın zaman kelimesi ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Bu zaman ise en az altı aydır. Çünkü bir ayette;

{هُنَّ أَزْوَاجُ مَا كَانَتْ تَرْتَبْنَ عَلَيْهِ زُرْعًا
ذُرِّيَّةً مِّنْ شَجَرٍ يَّزْرَعُونَ}

“(o ağaç) Rabbinin izniyle her zaman {ررل ررە} yemişini verir.”⁶⁴² Buyurmuştur. İbn Abbas (r.a) “Bu sözden maksat altı aydır.” Demiştir.

2) Vakit anlamında kullanılmıştır. Allahu Teâla şöyle buyurmuştur:

{نَسِئَةٌ يَوْمَ الْمَعْجِزِ وَنَسِئَةٌ يَوْمَ الْمَعْجِزِ
وَنَسِئَةٌ يَوْمَ الْمَعْجِزِ وَنَسِئَةٌ يَوْمَ الْمَعْجِزِ
وَنَسِئَةٌ يَوْمَ الْمَعْجِزِ وَنَسِئَةٌ يَوْمَ الْمَعْجِزِ}

“Haydi, siz akşama ulaştığınızda ve sabaha kavuştuğunuzda... Allahı tesbih edin.”⁶⁴³

Burada namaz vakitleri kastedilmiştir.

3) Kırk yıl anlamında kullanılmıştır. AllahuTeala;

{هَلْ أَهْلًا عَرَضْتَ عَلَيْهِمْ أَمْ يُكَفِّرُ بَعْضُهُمْ أَسْرَارًا
بِآيَاتِنَا إِنَّهُمْ مُّكْفَرُونَ}

“İnsanın üzerinden henüz kendisinin anılan bir şey olmadığı uzun bir süre {ه به الدهر} geçmedi mi?”⁶⁴⁴ buyurmuştur.

Burada, uzun süre ile kastedilen kırk yıldır.

4) Kıyametin kopması anlamında kullanılmıştır. Allahu Teâlâ şöyle buyurmuştur.

{إِنَّا جَاءْنَا قَوْمَكَ مِن تَلَاوُفٍ أَوْ كَغَيْظِ غَدْرِ عَادَ إِذِ انبَعَثَ أَشْقَى
قَدْ أَفْرَأْتُمْ كَيْفَ نَبْعَثُكُمْ فِيهِ لَمُبْلَاُونَ}

{ه} } gaflet ve sapıklıkları ile baş başa bırak.”⁶⁴⁵

Buradaki bir zamana kadar sözü, kıyamete kadar anlamındadır.

⁶⁴² İbrahim, 14/25

⁶⁴³ Rum, 30/17

⁶⁴⁴ İnsan,76/1

⁶⁴⁵ Mü'minun, 23/54



{نكاح} Kelimesi;

1) Nikâh kelimesi “cinsel ilişki”, erginlik ve olgunluk çağının göstergesi olan “ihtilam”dır. Çünkü ihtilam olan kimse, uykusunda cinsel ilişkinin şeklini görmektedir. Allahu Teâlâ:

{ رَوَّاهُمْ إِذَا بَلَغُوا النُّبُوَّةَ إِذْ يَخْتَصِمُونَ } “(Onlar) evlilik çağına gelinceye kadar ...”⁶⁴⁶

2) Nikâh kelimesi “akıt” manasına kullanılmaktadır. Bu anlamda kullanılması ise birlikte yapıldığı akıt yapanın anılması, velilere hitap edilmesi, ehlin izninin koşul kılınmasını kapsamamasından dolayıdır.

{ رَوَّاهُمْ إِذَا بَلَغُوا النُّبُوَّةَ إِذْ يَخْتَصِمُونَ }
ن َوَّاهُمْ إِذَا بَلَغُوا النُّبُوَّةَ إِذْ يَخْتَصِمُونَ

“Aranızdaki bekârları evlendirin”⁶⁴⁷

{ رَوَّاهُمْ إِذَا بَلَغُوا النُّبُوَّةَ إِذْ يَخْتَصِمُونَ } onları “Sahiplerinin izni ile nikâhlayın”⁶⁴⁸

ayetlerindeki kullanım bu şekildedir.

3) Nikâh Kelimesi “çoğalma” manasındadır. Peygamberin ümmetinin çoğalması bu manadadır. Peygamberin çok olan ümmeti ile iftihar etmesi nikâh akti kelimesine bağlı bir husustur. Resulullah şöyle buyurur;

{ هَذَا وَاهْتَسَبُوا هَكَذَا وَإِنْ يَأْتِيكُمْ مِنْ يَوْمِ الْقِيَامَةِ }

“Evleniniz, çoğalınız. Çünkü ben, kıyamet günü ümmetimin çokluğuyla iftihar ederim.”⁶⁴⁹

Nikâhın nedeni takdir edilen ömür boyunca ölüm vaktine kadar evliliğin devam etmesidir. Çünkü Allahu Teâlâ, bu kâinatın kıyamete kadar baki kalmasına hükmetmiştir. Çoğalma ile bu gerçekleşir.

e.2. Nezair;

⁶⁴⁶ Nisa, 4/6

⁶⁴⁷ Nur, 24/32

⁶⁴⁸ Nisa, 4/25

⁶⁴⁹ Ahmet b. Hanbel, Müsned, 3/158; ibn Mace, Nikâh 1; Ebu Davud, Nikâh 3; Nesai, Nikâh; 11; ibn Hibban, Sahih, 9/338; Hâkim, Müstedrek, 2/176



Benzer, eş, denk anlamlarına gelen nazîr kelimelerin çoğuludur. Kur'an'da aynı anlama gelen kelimelere nezair denir. Kur'an'da birbirlerinin yerine kullanılan bu kelimelerin (eşanlamlı) tam olarak birbirlerinin karşılığı değil, yaklaşık karşılığı olduğunu ifade etmek gerekir. Yani aralarında ortak olan gerçekliği (olguyu) farklı yönleriyle tanımlayan kelimelerdir. Nezair, kelimeler, aralarındaki ortak yön olan bir gerçekliği esas alır ve bunu farklı yönleriyle tanımlar. Örneğin, ateşte yakmak olan azabın karşılığı olarak Kur'an'da, cehennem (derin kuyu), nar (ateş), cahim (alevleri kat kat yükselen ateş), hâviye (düşenlerin çoğunun bir daha geri dönemediği uçurum, yer), sair (çılgın ateş), lezâ (dumansız ve katıksız alev), sakar (ateş), hutame (obur ve kızgın ateş) olmak üzere yedi farklı isimlendirme vardır.⁶⁵⁰ Serahsî'nin *el-Mebhut*'un da incelediğimiz bölümlerde yukarıda örnek verildiği gibi böylesine bir olgunun farklı isimlendirmesine rastlayamadık.

2. Kur'an'ın Edebi Dili ile İlgili İlimler

Kur'an-ı Kerim'in ilahi kelimeler oluşu Allah'ın insanlara anlayacakları şekilde hitap etmesi anlamına gelmektedir. Böyle olması Allah'ın insanlara hitap etmesinin gereğidir. Allah son peygamberin yaşadığı toplumun dili olan Arapça ile konuşmuştur. İlahi hitabın bir başka yönünde onun mu'ciz olmasıdır. Bunu dilin erbabının kullandığı edebi sanatlarla gerçekleştirmiştir. Hz. Peygamber muhatabı olduğu toplumun dilinin incelikleri ile bir anlamda mucizesini göstermiştir. Kur'an mu'cizliği ile mûcizliği arasında çok yakın bir münasebet vardır.⁶⁵¹

Bu anlamda dilin en güzel örneği Kur'an-ı kerimdir. Kullanılan dil bilgisi kuralları, mecaz, istiare, kinaye, icaz ve teşbih gibi pek çok edebi sanatın Kur'an-ı Kerim'in anlatımlarında kullanılmış olduğu görülmektedir.⁶⁵² Dolayısıyla Kur'an lafızlarını inceleyen Kur'an ilimleri, lafızların konulduğu

⁶⁵⁰ İmamoğlu, *Tefsir ve Kur'an İlimlerine Dair Yüz Kavram*, s.104.

⁶⁵¹ Kur'an-ı kerimin muktezayı hale uygun hitap etmesi, tenafü'ül huruf ve tenafü'ül kelimattan uzak olması dilin birçok güzelliklerini içinde barındırması güzelliklerindedir. Gerek lafız gerek mananın güzellikleriyle birlikte ortaya çıkan uyum muarızlarını benzerini getirmekte çaresiz bırakmıştır. Muarızları ya mana için lafız ya da lafız için manayı feda etmek zorunda kalmışken Kur'an bu ikisini tam bir ahenk içinde nazmında bütünlemiştir.

⁶⁵²

manalar veçhiyle/ edebi açıdan incelemiştir. Serahsi'nin müfessirliği ve ilim heybesinde Tefsire kaynak olması bakımından Kur'an ilimlerinden Kur'an lafızları ve edebi dil önemli yer tutmaktadır. Lafızların mana ile olan ilişkisi açısından hakikat, mecaz, kinaye, sarih gibi dil sanatları Serahsi'de temellendirilmiştir.⁶⁵³

a. Hakikat

Serahsi'ye göre hakikat; dilde lafızlar konulurken bir lafzın ilk olarak hangi şey için konuldu ise o anlamda kullanılmasıdır. Bir başka ifadeyle o lafzın gerçek (asıl) anlamında kullanılmasıdır.

Hakikat, lafzın ilk akla gelen veya karinesiz anlaşılan anlamıdır.⁶⁵⁴ Hakiki manada kullanılan lafızların Kur'an'da yer alması⁶⁵⁵ konusunda bir ihtilaf yoktur.⁶⁵⁶ Bu lafızlar, asıl manaları dışında mana taşımayan ve ayetteki yerlerinde takdim ve tehir olmayan lafızlardır. Kur'an'ın çoğunluğunu bu lafızlar oluşturmaktadır.⁶⁵⁷

b. Mecaz

Mecaz, lafza konulduğu asıl mananın dışında ödünç alınan bir anlamın verilmesidir. Bir başka deyişle mecaz ariyettir. Yani bir lafzın asıl anlamını

⁶⁵³ Bu konuda Serahsi'nin bilgi sistematüğinde *el-Mebsut*'ta örneklendirilen konuların temellendirilmesi *Usul*'ünde yapılmıştır. Dolayısıyla *el-Mebsut Usul*'deki teorik bilginin pratikteki örnekleridir.

⁶⁵⁴ Hakiki mananın üç tane kaynağı vardır. Lügat, Din ve örfür. Lügavi ve şer'i hakikat konumuz içerisinde değerlendirilmektedir. Lügavi Hakikat; Kelimenin bir anlama verilmesinin dil yönüyle olmasıdır. Güneş kelimesinin dünyamızı ısıtan yıldızın karşılığı olması sözlükte ilk aklımıza gelen anlamdır. Şer'i Hakikat; Lafzı sözlük anlamından alarak Kur'an'ın yüklediği anlamdır. Namaz, Savm, Zekât gibi kelmeler şer'i hakikat anlamına örnektir.

وَالَّذِي يَدْعُو إِلَى الْغُرُوبِ وَالَّذِي يَدْعُو إِلَى الْفَجْرِ وَالَّذِي يَدْعُو إِلَى الْغُرُوبِ وَالَّذِي يَدْعُو إِلَى الْفَجْرِ

سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ وَالَّذِي يَدْعُو إِلَى الْغُرُوبِ وَالَّذِي يَدْعُو إِلَى الْفَجْرِ

وَالَّذِي يَدْعُو إِلَى الْغُرُوبِ

O, güneşi bir ışık (kaynağı), ayı da (geceleyin) bir aydınlık (kaynağı) kılan, yılların sayısını ve hesabı bilmeniz için ona menziller takdir edendir. Allah, bunları (boş yere değil) ancak gerçek ile (hikmeti gereğince) yaratmıştır. O, âyetlerini, bilen bir topluma ayrı ayrı açıklamaktadır. (Yunus,10/5) Bu ayette geçen şems ve kamer kelimeleri lügavi(asıl) anlama örnektir.

وَالَّذِي يَدْعُو إِلَى الْغُرُوبِ وَالَّذِي يَدْعُو إِلَى الْفَجْرِ وَالَّذِي يَدْعُو إِلَى الْغُرُوبِ وَالَّذِي يَدْعُو إِلَى الْفَجْرِ

وَالَّذِي يَدْعُو إِلَى الْغُرُوبِ وَالَّذِي يَدْعُو إِلَى الْفَجْرِ

“Şüphesiz iman edip salih ameller işleyen, namazı dosdoğru kılan ve zekâtı verenlerin mükâfatları Rableri

katındadır. Onlara korku yoktur. Onlar mahzun da olmayacaklardır". (Bakara, 2/277) Bu ayette geçen Salat ve Zekât kelimeleri şer'i (asıl) anlama örnektir.

⁶⁵⁶ Serahsî, *Usul*, c.1, s.170,

⁶⁵⁷ Suyuti, *el-itkan*, c.1, s.96,



başka bir yerde kullanılmak üzere ödünç almaktır. Ancak asıl anlamın başka bir yerde kullanılması için bu iki şey arasında bir alakanın olması gerekmektedir. Buradan hareketle alakanın -diğer deyişle karinenin- olduğu ve akli çıkarım yoluyla anlaşılabilen manalar mecazdır.⁶⁵⁸

Alaka ise lafzı duyan kişinin zihninde lafzın gerçek anlamı ile kullanıldığı anlam arasında kurulan bağlantı demektir. Lafzın sahip olduğu mecaz anlam o kelimenin sahip olduğu hakiki anlam ile kurulan alakaya göre isimlendirilmiştir.⁶⁵⁹

Mecaz dilin edebiliğini arttırdığı gibi insanlar arasındaki iletişimi de güzelleştirmektedir. Bu anlamda hakikat ne kadar dilin gerçeği ise mecazda o kadar dilin gerçeğidir ve mecaz anlam hakiki anlam kadar yoğun bir şekilde dilde kullanılmaktadır. Kur'an'ı kerimde mecaz ifadeler sıkça kullanılmıştır. Belagat ulemasının ittifaken kabul ettiğine göre mecaz, hakikatten daha belîğdir.⁶⁶⁰ Serahsî'ye göre Cenabı hakkın lafzın hakiki anlamı değilde ikinci anlamı olan mecaza başvurması hakiki anlamı kullanmaktan aciz olması ya da mecbur olmasından değil, ifadeyi daha edebi yapmak içindir. Mecaz ve hakikat arasındaki fark luzumiyyet ve devamlılık üzerine kurulmuştur. Hakiki anlamda lafzın sahip olduğu mananın terk edilmesi ihtimali yoktur. Mecaz anlamda ise bu ihtimal vardır.⁶⁶¹ Serahsî buna Kur'an'dan örnek vermiştir;

{ وَوَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآبَائِهِمْ }
ا ا
م

“Babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin”⁶⁶²

Serahsî göre ayette geçen ‘ب ’ kelimesi hakiki anlamında “baba” demektir. Başka bir anlamda kullanılamaz. Ancak mecazi anlamda kullanıldığında başka anlamlara da gelebilmektedir. Ona göre “ب ” kelimesi mecazi anlamdadır. Hakiki anlamında olduğu gibi sadece baba manasına gelmemektedir. Ced yani ata anlamında kullanılmaktadır. Ona göre ayette geçen babanın nikâhı altında bulunan hanımlar oğluna haramdır. Yine babanın hanımlarının oğula haram olması gibi, bu hanımlar baba ve ana tarafından olan

⁶⁵⁸ Serahsî, *Usul*, c.1, s.170,

⁶⁵⁹ Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, terc: İbrahim Kâfi Dönmez, s.365,

⁶⁶⁰ Suyuti, *el-İtkan*, c.2, s.95.

⁶⁶¹ Serahsî, *Usul*, c.1, s.172.

⁶⁶² Nisa, 4/22



öz-üvey bütün torunlara da haram olmaktadır. ‘ب ’ kelimesi mecazi anlamı ile kullanıldığı için hepsini kapsamaktadır.⁶⁶³

Bununla birlikte Serahsî’ye göre bir lafız ya hakiki ya da mecaz anlamda kullanılmaktadır. Serahsî konunun daha iyi anlaşılması için lafızların anlamlandırılmasında elbise metaforunu kullanmıştır. Buna göre kelime kişidir. Kişinin giydiği elbisesi ne ise kelimenin sahip olduğu anlamda odur. Mecaz ve hakiki anlamın bir arada kullanılmasının imkânsızlığı kişinin giydiği bir elbisenin hem maliki olması hemde aynı anda ödünç almasının imkânsızlığı gibidir. Bir kişinin bir elbiseyi hem satın alması hem de ödünç alması imkân dâhilinde değildir. Ve kişi bu elbiseyi giyerken soğuktan ya da sıcaktan korunmak gibi bir gaye taşımaktadır.⁶⁶⁴ Bundan dolayı Serahsî Kur’an lafızlarının tefsirinde o lafza hem hakiki hem de mecaz anlam aynı anda verilemeyeceğini söyleyerek aksi durumun doğurduğu sonuçları şu ayetin tefsirinde belirtmektedir;

{ أَوَّمْ سُبُّسَا نَلَّوْمُ يَا دَطِ اِ
لُ مَّ هَ جِدُّوَا نَ نَ نَ ع
الِ مُمُوا }

Ona göre, ayette geçen “lamestüm” lafzı ile kastedilen cinsi münasebettir. El ile dokunma değildir. Dokunma ifadesinin hakiki anlamı el ile dokunmadır. Cinsi münasebet ise parçanın verilip bütününün kastedilmesi karinesi ile mecaz anlamdır. Bu durumda bir lafızda hakiki ve mecaz anlamın aynı anda bir arada kullanılamayacağından hareketle bu kelimenin anlamı için hem cinsi münasebet hem de el ile dokunma denilemez. Bununla birlikte bu ayetin cünüp kimsenin de teyemmümü için nazil olduğu konusunda da ittifak vardır.⁶⁶⁵

Bir lafızın sahip olduğu hakiki anlamının terk edilip mecaz anlama hasredilmesi için bir karinenin bulunması gerekir. Çünkü esas olan hakiki anlamdır. Mecaz ise onun yerini tutan bir başka deyişle ödünç alınan anlamıdır. Bundan dolayı bir düşüncenin hem hakikat hem mecazla anlatımının mümkün olması durumunda genelde hakikat konumundaki ifade kullanılmaktadır. Ancak telaffuz, vezin, kâfiye, seci’ gibi edebi sanat yönlerinden üstünse mecazi ifadeye gidilir. Ayrıca üç yararı sebebiyle mecazi ifadelerle yönelme olduğu ve

⁶⁶³ Serahsî, *el-Mebcut*, c.4, s.376.

⁶⁶⁴ Serahsî, *Usul*, c.1, s.172.

⁶⁶⁵ Serahsî, *Usul*, c.1, s.173.



onların hakikate tercih edildiği belirtilmiştir. Bunlar ittisa' (anlam genişlemesi, kelime haznesinde artış) tekit ve teşbihtir.⁶⁶⁶

Mecaz ve hakiki anlamın tearuzunda asıl olan hakiki anlam tercih edilir.⁶⁶⁷

c. İstiare

Sözlükte "ödünç istemek, ödünç almak" anlamına gelen istiareyi belagat âlimleri, "bir kelime veya terkinin, teşbihe mübalağa ve yorum gücü sağlamak için benzeşme ilgisiyle ve bir karineye dayalı olarak gerçek anlamı dışında kullanılması" şeklinde tarif etmişlerdir.⁶⁶⁸

Serahsî'ye göre ise İstiare salt benzetme alakası ile yapılan mecaz çeşidi olmaktan öte mutlak ve genel anlamı ile mecaz tanımlaması örtüşmektedir. Yani hakiki anlamın ödünç alınması anlamından hareketle istiareyi mecazi ifadelerin tamamı için kullanmaktadır. İstiare tanımının sınırları arasındaki bu farklılığın sebebi için akla iki ihtimal gelmektedir. İlk olarak bu isimlendirme ve kategorize etme de sınırların belirlenmesinin Serahsî'nin döneminden daha sonra şekillendiğini söylemek mümkündür. Diğer ihtimal ise Serahsî'nin bu tanımlaması fıkıh nazarı itibarıyla şekillenmişken belagat âlimlerinin tanımlaması dil nazarı itibarıyla şekillenmiştir.

İki anlam arasında kurulan ilişki de alaka çeşidine göre yapılan ayrımı kabul etmeyen Serahsî konuyu tamamen farklı bir sistemle kategorize etmektedir. Ona göre gerçek anlam ve mecazi anlam arasında kurulan ilgi sureten alaka ve manen alaka olmak üzere iki çeşittir. Böyle bir ayrım yapmasının gerekçesi olarak elle tutulan, tasavvur edilen bütün varlıkların bir mana boyutu bir de şekil boyutu olduğunu söylemektedir.⁶⁶⁹

⁶⁶⁶ Suyuti, *el-itkan*, c.1, s. 95.

⁶⁶⁷ Serahsî, *Usul*, c.1, s.173.

⁶⁶⁸ İsmail Durmuş, İskender Pala, "İstiare", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, TDV yayınları, , c.23, s.318; Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, , s.131.

⁶⁶⁹ Serahsî, *Usul*, c.1, s.178.

Manen İttisal(alaka) çeşitlerinden benzetmeyi(teşbih) ele alan müellif, güçlü, kuvvetli bir adamı aslana benzetilmesini manen alakaya örnek olarak vermektedir.

Sureten İttisal ise cüz'iyet, külliyyet, sebebiyyet, müsebbebiyyet, mahalliyyet, halliyyet, âliyyet, gibi mecaz-ı mürsel⁶⁷⁰, mecaz-ı akli⁶⁷¹ ve mecaz-ı lugavi⁶⁷² de kullanıldığı bilinen alaka çeşitlerinin üst şemsiyede toplanılmasıdır. Her ne kadar Serahsî belagat âlimlerinin yaptığı bu tasnifi yapmasa da mecaz anlama götüren alakaları sureten ittisal başlığı altında saymıştır. Arap'ın yağmura sema demesini buna örnek olarak vermektedir. Yağmur ve bulut yani sema arasında şekil olarak bir ilgi vardır. Bu da Arapçada yağmur için “Semaya basarak geldik” şekline ifade edilmektedir. Çünkü yağmur buluttan inmektedir. Ve Arap insanın üstünde olan her şeye sema demektedir. Yağmur da yukarıdan indiği için bunu mecazen sema olarak isimlendirmektedir. Aslında ‘yağmurun yağdığı yer’ olan sema için ‘o mekânda gerçekleşen yağma fiili’ anlamının da çıkarıldığı söylenebilir. Bir eylemin yapıldığı mekân ve o eylemin kendisini birbirinden ayırmak mümkün değildir. Bir başka deyişle yağmur buluttan ayrılamaz. Serahsî, bunun örneğinin Kur'an'da geçtiğini söylemektedir.

أَوِ ا ا د ا د ا ا
ن م ا غ ا ا
ي ك ط

⁶⁷⁰ Mecaz-ı Mürsel ise alakası benzerlik dışındaki alaka değişik (serbest) olan mecazdır. Mürsel mecaz için otuzdan fazla alâka tesbit edilmiştir. Parçayı anıp bütünü kastetmek (cüz'iyet) ve tersi (külliyyet), sebebi anıp müsebbebi kastetmek (sebebiyyet) ve tersi (müsebbebiyyet), bir yeri anıp içindekileri kastetmek (mahalliyyet) ve tersi (hâlliyyet), bir şeyi anıp onunla zıddını kastetmek (zıddiyyet), bir şeyle civarında olanı ifade etmek (mücâvere), bir şeye önceki durumunun (kevn-i sâbık) veya daha sonra alacağı durumun (kevn-i lâhik) adını vermek, ibareye kelime katmak (ziyade mecazı) veya ibareden kelime düşürmek (hazif/noksan mecazı) gibi. (İsmail Durmuş, “Mecaz”, *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi*, TDV yayımları, c.28, s.219.)

⁶⁷¹ Mecaz-ı akli; Akli mecaz, fiili veya fiilimsiyi bir ilgiyle söz sahibine göre gerçek olmayan failine isnat etmektir. Gerçek faille yapılan isnat ise akli hakikattir. Bu tür mecaza, özneyüklem irtibatına dayalı olarak aklın tasarrufuyla luştığı için akli mecaz adı verildiği gibi isnadlı, hükml, terkipli, nisbi mecaz, isnatta mecaz, mecazi isnat, ispatta mecaz, terkipte mecaz, cümlede mecaz, mülabese mecazı gibi isimler de verilmiştir. Akli mecazın en meşhur alakaları şunlardır: 1. Zamaniyye: Fiili (fiilimsiyi) zamana isnat etmez. Mekaniyye: Mekâna isnat etme; 3. Sebebiyye: Sebebe isnat etme; 4. Failiyye: Meçhul fiili veya ism-i mef'ülü faille isnat etme; s. Mef'uliyye: Malum fiili veya ism-i faili mef'ule isnat etme; 6. Aliyye: Fiili aletine isnat etme; 7. Cinsiyye: Ferdi n yaptığı fiili cinsle, kavme isnat etme; 8. Masdariyye: Fiili failine değil masdarına isnat etme; 9. Mücavere (musahabe): Fiili gerçek failine değil onun yakınına isnat etme. Akli mecaza bir düşünceyi abartıyla vurgulama, özlü anlatım, hayal ve tasvir zenginliği gibi amaçlar için başvurulur. (Durmuş, “Mecaz”, *DİA*, c.28, s.219.)

⁶⁷² Mecaz-ı Lugavi; Bir kelime veya terkinbin lugat anlamının nakline dayanan mecaza "lugavi mecaz" denir. Mecaz denince ilk akla gelen lugavi mecaz olup müfred ve mürekkeb olmak üzere ikiye ayrılır. (Durmuş, "Mecaz", *DİA*, c.28, s.219.)



“Sizden biriniz tuvaletten geldiğinde”⁶⁷³

Serahsî’ye göre “Gait” ifadesi rahatlanılan yer anlamındadır. Çünkü işi tuvalette yaptığı eylemle rahatlamaktadır. Dolayısıyla Allah rahatlamanın olduğu yeri söyleyerek aslında rahatlamayı sağlayan o eylemi kastetmektedir. Yukarıda yapılan açıklama Türkçede ‘mecazımürsel’ veya ‘ad aktarması’ olarak isimlendirilmektedir. İşte bu, şeklin verilip içindeki mananın kastedilmesidir. Şekil ile içindeki mananın arasında birbirinden ayrılmaz bir ilişki vardır. Çünkü kişinin abdestsizliğine sebep olan eylem onun için ayrılan mekânda yapılır. Serahsî’ye göre sureten alakanın kapsamına girmektedir. Serahsî bu konuda başka bir ayeti kerimeyi de örnek olarak vermektedir.

{لَنْ أَرَىٰ بِرَأْسِي مَاءً يُسْقَىٰ
رَأْسِي مَاءً يُسْقَىٰ}

“Ben kendimi şarap sıkarken görüyorum”⁶⁷⁴

Serahsî’ye göre bu ayette şarapları sıkarken ifadesi ile aslında şaraplık üzümleri sıkarken görüyorum anlamı kastedilmektedir. Ayette geçen “hamr” ifadesi üzümün suyudur. Yani şarap olan üzümün suyu çekirdek, kabuk ve sudan oluşan üzümün sıkılmasından meydana gelmiştir. . Bundan hareketle üzüm ile üzümün suyu (şarap) arasında birbirinden ayrılamayan suret açısından bir ilişki vardır.

Bununla birlikte ileride şarap olacak olan üzümün sıkılmasını ifade ederken aslında öncesindeki halini kastetmektedir. Dönüşeceği yeni duruma göre ad vermektedir.⁶⁷⁵ Buradaki mecazi mana ileride olacak olan hakiki manadır.⁶⁷⁶

d. Kinaye ve Sarih

Sarih

Serahsî’ye göre Sarih; Manası keşfedilmiş ortaya çıkmış bütün lafızlardır. Anlamın ortaya çıkışında kelime mecaz ya da hakiki manası ile

⁶⁷³ Maide, 5/6

⁶⁷⁴ Yusuf, 12/36

⁶⁷⁵ Suyuti, *el-İtkan*, c.2, s.99,

⁶⁷⁶ Bu Arap edebiyatında kevn lahik olarak bilinen mecaz mana ile hakiki mana arasındaki alaka çeşitlerinden birisidir. Mecaz-ı Lugavi olarak ifade edilen kelimedede mecazdır.



kullanılmış olabilir. Bu anlamda sarıh lafız çoğunlukla gerçek anlamı ile kullanılır. Ancak mecazi anlamda kullanılan bir lafızdaki mana muhatabın zihninde bilinen ve belirgin bir hal almışsa artık o sarıh bir lafızdır. Dilde { َ نر } filan bununla sarıh oldu’ diye ifade edilmektedir. Böylece herkes tarafından anlaşılan ifadeler lafzın ikinci anlamı ile kullanılarak bilindiğinde lafız sarıh bir hal almış olur. Mananın anlaşılması için başka bir karineye ihtiyaç duymadan ama bir yandan da insanın kalbindeki iyi ya da kötü olan düşünceyi bir başkasına aktarırken daha belîğ bir şekilde söylemesi bu şekilde mümkündür.⁶⁷⁷ Bu belîğ ifade tarzını Kur’an’ı Kerim’de Allahu Teâlâ kullanmıştır. Buna örnek olarak;

{ رَوَّالَ رُ هَا هَ لَ نر لَّ َّ اسَّ ابَّ }
 رُ يَا اُ ب
 لَّ اَ َّ اُ لُ غ
 اَ َّ اُ لُ غ

Firavun dedi ki; Ey Hâmân! Bana yüksek bir kule yap, belki yollara, göklerin yollarına erişirim de Musa’nın ilahını görürüm”⁶⁷⁸

Serahsî’ye göre ayette geçen “ارررر” lafzı arap dilinde sıklıkla kullanılmasından dolayı kastedilenin ne olduğunun anlaşılmasında bir karineye ihtiyaç duyulmayacak kadar yaygınlaşmıştır. Öyle ki Arap’ın dilinde köşk, saray anlamındaki kasr lafzı ‘sarh’ olarak isimlendirilmiştir.

Sarıh lafız bizzat kendisinden anlamının anlaşıldığı lafızdır. Bu nedenle köşk anlamı kelimenin ikinci anlamı olsa da ifade kendi kendine anlaşıldığı için sarıhtır. Bu hususda verilecek başka bir örnekte “talak” ve “itak” lafızlarıdır. Sarıh olan bu lafızların kullanan kişinin niyetine ihtiyaç duyulmayacak şekilde anlamı açıktır. Anlamın açık olduğu bu tür lafızlarda kişinin niyeti başka da olsa ona bakılmaksızın sarıh lafzın anlamı üzerine hüküm ikame edilir.⁶⁷⁹

Kinaye

Serahsî’ye göre; kinayeli lafızda sarıh lafzın aksine kastedilen anlam örtülüdür. Lafzı kastedilen manaya hamletmek için bir delile ihtiyaç vardır.

Kinayeli lafızda anlam kendi kendine anlaşılmaz. Mananın nereye gittiği

⁶⁷⁹ Serahsî, *Usul*, c.1, s.189.

⁶⁷⁷ Serahsî, *Usul*, c.1, s.187,
⁶⁷⁸ Mü'min, 40/36



⁶⁷⁹ Serahsî, *Usul*, c.1, s.189.

hususunda bir tereddüt vardır. Bu nedenle mecaz ifade anlamı bilinir olmadan önce kinaye menzilesindedir. Çünkü orada da anlamın anlaşılmasında bir tereddüt vardır. Bu açıdan kinayeli ifade mecazi ifadedir.

Kelamda asıl olan lafzın sarih olmasıdır. Çünkü o lafız anlatma konumundadır. Sarih lafızdan anlaşılana ile söyleyenin muradı birbiriyle tamamen örtüşmektedir. Kinaye ise bu açıdan eksiktir. Söyleyenin anlatmak istediği şey ile anlaşılana arasındaki fark ancak söyleyenin niyeti ile giderilebilir. Bu anlamda bu lafzı kullanan kişinin niyetinin bilinmesi ile bu lafız kinaye olarak isimlendirilir.

Serahsî kinayeyi ele alırken bir yönüyle mecaz olduğunu ifade etmektedir. Ona göre kinayenin mecazında anlamının bilinmesinde var olan tereddüt ve mecazda da kinayede de asıl anlamın bilinmesi için kendisi dışında bir şeye muhtaç olma açısından kinaye mecaz olarak isimlendirilir. Birbirinden farklı iki şey arasında bir ilgi, alaka ile bağlantı kurma açısından kinayeli lafız bu yönüyle mecaz bir lafızdır. Kelamda geçen istiareler ve ta'rizler kinayedir. Ancak kinayede bulunan alay etme ya da şefkat v.b gibi niyetler iki şey arasında bağlantı kurma açısından mecaz kabilindedir. Dilde Araçların siyahî olan Habeşlilere 'beyazın oğlu (ebi'l Beyzâ)' ya da körlere 'görenin oğlu (ebi'l a'ynâ)' demeleri, iki şey arasında zıtlıktan hareketle alay etme niyetiyle bir alaka kurulmasıdır.⁶⁸⁰

Serahsî'ye göre bir başka açıdan kinaye ve mecaz, anlam alanı olarak birbirinden farklıdır. Mecazda kelime'nin gerçek anlamı ile ikinci anlam yani mecaz anlam arasında bir alaka vardır. Kinayede ise lafız ile kastedilen mana arasında doğrudan bir alaka yoktur. Bir ilgi dolayısıyla lafız kastolunan anlama hamledilir. Yani lafızda kastedilen anlamın bilinmesi o anlamı ortaya çıkaran ilginin bilinmesi ile olur.

Kinayeyi mecaz olarak isimlendiren ya da kinayeyi mecazdan sayan âlimlerin varlığı bilinmektedir. Suyuti Kur'an'da mecazın varlığını kabul etmeyenlerin kinayesinde mecazdan sayılmasından dolayı, Kur'an'da varlığını kabul etmemişlerdir.

⁶⁸⁰ Serahsî, *Usul*, c.1, s.188.

وهو

ل
}i
fa
d
es
in
in

'halis bir hibe' şeklinde anlaşılması

⁶⁸¹ Ahzab, 33/50

⁶⁸² Serahsî, *el-Mebsut*, c.5 s.92.

⁶⁸³ Serahsî, *Usul*, c.1, s.189.

gerektiğini çünkü kinayeli sözcüğün konuşmanın mukteza-ı hal/gereğine göre sabit olan anlam için geçerli olduğunu söylemektedir. Buna göre ayetin anlamı, “ona mehir vermeni gerekli kılmayacak halis bir hibe (demektir); bu hibe diğer

inananlara değil sana mahsustur.” Ayetin devamında {رَامِلٌ رَمْلًا} “sana mahsus

olmak üzere” sözü de bunun devamı niteliğindedir. Burada Peygamber’e mahsus olan şey kadındır. Ayetin anlamı da “o kadın yalnızca sana helal olup senden sonra hiç kimseye helal değildir. Böylece, başkası sana zaman bakımından yatak ortağı olmamış bulunur demektir.”⁶⁸⁴

e. Nazmın Bağlamı

Her ayetin kendi içinde, Kur’an’ın bütünlüğü içerisinde ve siyak-sibak münasebeti olarak ifade edilen önce ve sonra gelen ayetlerle ilişkilendirilmesi, Kur’an’ın anlaşılmasına yardımcı önemli bir unsurdur. Bir müfessir her ayetin siyak-sibakını (önce ve sonra gelen ayetler bağlamındaki anlamını) göz önünde bulundurarak Kur’an’ı tefsir etmektedir. Bu anlamda ayetlerin anlaşılması ve yorumlanmasında bütüncül bir yaklaşım ile tefsir yapmak müfessirlerin çoğunlukla benimsediği bir yöntemdir.

Serahsî, bütüncül bir yaklaşımla ayetler arasında siyak- sibak ilişkisi olduğunu kabul etmekte ve nazmın bağlamına göre kelimelere mana verilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bunu şu ayetle örneklendirmektedir.

{نَا ۞ شَاه ۞ رَامِلٌ رَمْلًا ۞ شَا
نَا ۞ شَاه ۞ رَامِلٌ رَمْلًا ۞ شَا
نَا ۞ شَاه ۞ رَامِلٌ رَمْلًا ۞ شَا
الل

“Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin. Biz zalimlere öyle bir ateş hazırladık ki”⁶⁸⁵

Serahsî ayetin tefsirini metnin bağlamından hareketle yapmaktadır. Ona göre gerçek mana metne bütüncül bakışla sağlanabilir. Ayette zahiren artık herkes dilediğini yapabilir anlamı varken Ayetin siyakından çıkarılacak mananın tam tersi olduğunu söylemektedir. Burada “dilediğini yapabilir” ifadesi ile Cenab-ı Hakk bir tercih ya da emri değil azarlama ve kınamayı

⁶⁸⁴ Serahsî, *el-Mebcut*, c.5 s.93.
⁶⁸⁵ Kehf, 18/29



kastetmektedir. Çünkü ayetin devamındaki cehennem tasviri⁶⁸⁶ bizi bu sonuca götürmektedir. Nazmın bağlamının getirdiği mana zahirde hakiki anlam değilse mecaz manaya gidilerek hakiki anlam terk edilebilir.⁶⁸⁷

D. TARİH İLE İLGİLİ KUR'AN İLİMLERİ

Kur'anın indiği ortama dair tarihsel bilgi ve ayetin anlamının iç bağlamı bilgisi nüzul ortamına gitmeye ve o dönemin şartlarını anlamaya imkân vermektedir. Sahabe vahyin ilk muhatapları olması nedeniyle yaşamları sonradan gelenlere anlama dair önemli veriler sunmaktadır. Çünkü vahiy-vakıa eşgüdümüyle inzal olan ayetlerde sahabe olayları yaşayan/gören durumunda olduğu için gözleri önünde cereyan eden hadiselerden aktardıkları bilgiler vahyin arka planını da oluşturabilmektedir. Bu anlamda ayetlerin tarihi arka planını *Esbabı Nüzul, Nasih Mensuh, Vücuhu'l Kur'an* gibi ilimler açıklamaktadır.

1. Esbab-ı Nuzül

Kuranda bir ayetin nüzûlüne sebep olan olay(lar)ı inceleyen ilim dalıdır. Kur'an'daki takriben 500 ayet bir sebebe matuf nazil olmuştur. Hangi ayetlerin Sebeb-i nüzülü olduğu sorusunun cevabını sahabeden gelen rivayetler vermektedir. Dolayısıyla sebeb-i nuzûl içtihatla değil rivayetlerle bilinebilecek malumatlar bütünüdür. Sahabeden müsned-merfu olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte tabiinden tarihi bir rivayet olarak gelenler her ne kadar mevkuf olarak gelse de mürsel haber olarak karşılık bulmaktadır.

Esbab-ı nüzûl vahyin niçin indiği sorusunun cevabıdır. Vahyin ilk dönemine ait tarihi arka planla ilgili birçok sorunun cevabı esbab-ı nüzûl rivayetlerinde yer almaktadır. Bazı ayetlerin ortaya koyduğu tarihi veriler ilk dönem vahiy muhataplarının ayetleri nasıl anladığı ve hayat-Kur'an bütünlemesini nasıl yaptıklarını bilmek açısından önemlidir. Esbab-ı nüzûl rivayetleri cennet-cehennem kıssalar gibi konuları ele alan ayetlerde az

⁶⁸⁶ “Biz zalimlere öyle bir ateş hazırladık ki, onun alevden duvarları kendilerini çepeçevre kuşatmıştır. (Susuzluktan) feryat edip yardım dileklerinde, maden eriyiği gibi, yüzleri yakıp kavuran bir su ile kendilerine yardım edilir. O ne kötü bir içecektir. Cehennem ne kokunç bir yaslanacak yerdir.”

⁶⁸⁷ Serahî, *Usul* c.1, s.193.

görülürken savaş (cihad), devletlerarası münasebetler, evlenme, boşanma gibi konulardan bahseden ve dolayısıyla da ahkam ayetlerinin sahabenin nasıl anladığını ortaya koyan ayetlerde daha çok görülmektedir. Bu yönüyle teşri içerikli ayetlerde fıkhnın önemli konularından olan makasid esbab-ı nüzûlle daha iyi anlaşılabilir.⁶⁸⁸

Serahsî bu bağlamda hükme giden yolda delil olan teşri içerikli ayetleri tefsir ederken makasidın anlaşılması için esbab-ı nüzul rivayetlerine eserinde yer vermiştir. Bununla birlikte bu rivayetlerin senedini vermek ya da sebep ifade etmede nass olan kalıplara⁶⁸⁹ yer vermek gibi hadis ıstılahına dair bilgileri aktarmadığı müşahede edilmiştir. Kur'an ilimleri Serahsî için hükmün ortaya çıkması sürecinde kaynak olarak verdiği ayetin anlaşılması için sadece bir araçtır. Bu nedenle olsa gerek, esbab-ı nüzule ayetlerin tefsirinde yer veren Serahsî fikhî sonuca ve hükme odaklanmak saikiyle esbabı nüzul rivayetlerinin senetlerini vermediği gibi kaynaklarını da vermemiştir. Bu tavır aslında fıkhnın kitabı yazan fakihlerin genelinde temayüz etmiştir.

Serahsî'nin ayetin esbab-ı nüzulüne dair rivayetleri kullanırken takip ettiği yöntemdeki muğlaklık bizi bu rivayetleri ele alıp hadis usulü açısından yeniden değerlendirmeye götürmüştür. Bu sebeple sebep-i nüzulünü verdiği ayetler teker teker incelenmiştir.

Esbab-ı nüzul rivayetleri hadis rivayetleridir. Dolayısıyla Serahsî'nin senetsiz olarak yer verdiği bu rivayetlerin hadis usulü açısından değerlendirilmesi eldeki hadis koleksiyonunun kategorize edilmesi açısından önemlidir. Eserdeki hadis rivayetleri bağlamında en eski rivayet tefsiri olan Taberi (v.310/923) Serahsî'nin çağdaşı olan müfessirlerden Ebu'l Leys es-Semerkandi (v.373/983) ve Tevilat müellifi Maturidi (v.333/944) ile karşılaştırılması Serahsî'nin içinde bulunduğu ilim havzasında edindiği birikim ve o birikimi aktarmada gösterdiği tavrın o bölgeye ait bir teamül olup

⁶⁸⁸ İmamoğlu, *100 Kavram*, s.118.

⁶⁸⁹ “Sebeb ifade etmede nass olan kalıplar” ifadesi Ahmet Nedim Serinsu'nun terimsel anlam yükleyerek kullanmış olduğu bir ifadedir. Bu ifade kalıplarını beş farklı ifade şeklinde ayırmıştır. “Sebebi budur” denilerek yapılan rivayetler { نزل الآية هكذا } “bu ayetin nuzul sebebi şudur” { نزل الآية هكذا } “ayetin nuzul sebebi şudur.” { حدث كذا نزلت } “şu olay gerçekleşti, ayet nazil oldu.” { نزل كذا نزل نوله بعد ذلك } “Hz. peygambere soru soruldu da, ayet nazil oldu.” (Serinsu, *Kurân ve Bağlam*, s. 81)

⁶⁹⁰ Al-i Īmran,3/128

⁶⁹¹ Serahsî, *el-Mebsut*, c.1, s. 296.

⁶⁹² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Maturidi, *Te'vilatu'l Kur'an*, Dârrü'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrût, c.2, s.454.

⁶⁹³ Taberi, *Camiu'l Beyan*, c.3, s.432.



sebeb-i nüzulü ile ilgili zikrettiği bütün rivayetler, bu ayetin Uhud günü Peygamber'in rubaiyesinin kırılması, yüzünün yaralanması, kanının akması üzerine indiğinden bahsetmektedir.

Ayetin sebeb-i nüzulüne dair birbirinden farklı içeriğe sahip rivayetlerin bulunması bu rivayetlerin hadis usulü açısından dikkatli incelenmesini gerekli kılmaktadır. Çünkü o zaman sağlam isnatlı haberlerle, zayıf ve uydurma olanlar birbirinden ayrılacaktır.

İlgili ayet hakkında inzal olduğu söylenen farklı rivayetleri değerlendirmek için farklı tasnif çeşitlerine gidilmiştir. Rivayetlerden biri sahih diğeri sahih değilse bu durumda bir problem yoktur. Çünkü hadis metodolojisi uygulanarak sahih olan rivayet kabul edilmektedir. İki rivayet sahih olduğunda rivayet için bazı kriterler tercih sebebidir. Nüzûl ortamında cereyan eden hadiseyi bizzat gören ve yaşayan ravinin (sahabi) naklettiği veya ondan nakledenin (tabii) rivayeti diğerlerine tercih edilir. İki rivayette sahih ve biri için tercih yapmak mümkün olmaması durumunda ve cemetmenin mümkün olduğu (iki hadisenin zaman bakımından yekdiğerine yakın olması şartı ile) durumda sebebin taaddüt ettiğine hükmedilir. İki sahih rivayet için hem bir tercih sebebi olmayıp hem de aralarını cem etmek mümkün değilse (iki hadise arasındaki zaman farkı sebebiyle) nüzulün tekerrür ettiğine hükmedilir.⁶⁹⁴ Suyuti, bu ayetle ilgili Taberi'nin yer verdiği Hz. Peygamberin Uhud gününde yaralanmasıyla ilgili rivayetini, Buhari'nin es-Sahih'inde İbn Ömer tarihiyle geçtiğini bildirmektedir. Yine aynı şekilde Serahsî'nin yer verdiği Peygamber'in Ri'l ve Zekvan kabilelerine beddua ettiğine dair sebeb-i nüzûl rivayetinin bir benzerini de Buhari'nin aynı şekilde zikrettiğini söylemektedir.⁶⁹⁵ Her iki rivayetinde sahih olduğu ve tercih için görünen bir sebebin olmadığı kabul edildiğinde bu iki rivayetin cem' edilmesi ihtimali ortaya çıkmaktadır. Bunun ile ilgili Suyuti; "bu iki hadisi birleştirmenin yolu şudur ki, Peygamber (s.a.s) Uhud günü kendisine olan mezkûr şeyden sonra namazında, mezkûr kişiler aleyhinde beddua etti. Ayet bu iki emir hakkında

⁶⁹⁴ Suyuti, *el-İtkan*, c.1, s.69.

⁶⁹⁵ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Lübabü'n Nükul fi Esbab-ı Nüzul*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ty., c.1, s.46.

kendisine olan şey ile duada kendisinden neşet eden şey hakkında beraberce indi.” demektedir.⁶⁹⁶

Hadis kitapları yahutta rivayet tefsirine dair yazılmış eserlerde geçen mevcut Esbab-ı Nüzul rivayetleri başka bir açıdan da değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Rivayetlerin sebep ifade etmesi ve nüzul ortamına ait olabilmesi için müsned-merfu olması lazımdır. Bu açıdan yapılan ayırım Ahmet Nedim Serinsu'nun ayırımıdır. Ona göre Mevkuf olan haberler sebep ifade etmede nass olmayan Sahabenin esbab-ı nüzûl değerlendirmeleridir. Aynı şekilde tabiunun esbab-ı nüzûl değerlendirmeleri de aynen sahabenin sebep-i nüzûl değerlendirmeleri gibi sebep ifade etmede nass değildirler. Yani bir anlamda Kur'anın anlaşılması amacıyla yapılmış bu sebep-i nüzûl değerlendirmeleri nüzul asrında ve ortamında cereyan etmiş olsalar bile ayetin inmesine sebep olmuş hadiseler değildirler.

İsra Suresi 110.Ayet:

{ سَوَّلَٰهُ جَ ۙ جَ ۙ وَ ۙ خَا ۙ وَ ۙ ذَٰلِ ۙ سَ ۙ }
سَ ۙ وَ ۙ خَا ۙ وَ ۙ ذَٰلِ ۙ سَ ۙ
سَ ۙ وَ ۙ خَا ۙ وَ ۙ ذَٰلِ ۙ سَ ۙ

“Namaz kılariken sesini yükseltme, gizli de okuma. İkiyi ortasında bir yol tut”⁶⁹⁷

Ayetin sebep-i nüzulüne dair Serahsî şunları söylemektedir:

Peygamber (s.a.s) önceleri bütün namazlarda Kur'an'ı açıktan okurdu. Müşrikler de ona eziyet ederler ve indirene de indirilene de söverlerdi. Bunun üzerine Allahu Teâlâ bu ayeti indirmiştir. Bu ayetin nüzûlünden sonra Peygamber efendimiz (s.a.s) öğle ve ikinci namazlarında sessiz okudu. Çünkü müşrikler iki vakitte eziyet etmeye hazır vaziyette idiler. Akşam namazında açıktan okurdu. Çünkü onlar bu vakitte yemek yemekle meşguldüler. Yatsı ve sabah namazında da açıktan okurdu. Çünkü onlar bu vakitlerde uykuda idiler. Bu nedenle Cuma ve Bayram namazlarında da açıktan okumuştur. Çünkü O (s.a.s) bu namazları Medine'de kılmıştır. Burada müşriklerin eziyet etme güçleri yoktu.⁶⁹⁸

⁶⁹⁶ Suyuti, *Lübâb* , c.1, s.47.

⁶⁹⁷ İsrâ, 17/110

⁶⁹⁸ Serahsî, *el-Mebsut*, c.1, s.32.



Bu ayetin nüzul sebebine dair Serahsî'nin aktardığı rivayete Ebu Leys Semerkandi'de yer vermiş olup senedsiz olarak “fe enzele allahu” kalıbıyla aktarmıştır.⁶⁹⁹ Taberi ise aynı rivayeti Ebu Kureyb, Huşeym, Ebu Bişr, Said b. Cübeyr, Abdullah b. Abbas'dan gelen tarik ile senedini aktararak { فَنزَلْنَاهُ فِي رِزْقٍ مِّن رَّبِّكَ } “nezelet hazihi'l ayet” kalıbıyla aktarmıştır.⁷⁰⁰ Serahsî ise rivayeti senedini vermeksizin aktarmıştır. Tefsir kitaplarında bu rivayetin sebep ifade etmede nass olarak kabul edilen kalıp ile verilmiş olması bunun ayetin inmesine sebep olan olayın anlatımı olup sahabe değerlendirmesi olmadığını göstermektedir.

Maide Suresi 6.Ayet

{ نَزَلْنَا مَائِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ فِيهَا ذُرُوعٌ وَبُنُوبٌ كُوفٌ }
 مَائِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ

“Su bulamazsanız, temiz toprakla teyemmüm ediniz”⁷⁰¹

Serahsî ayetin esbab-ı nüzûlüne dair bilgileri aktararak şöyle demektedir:⁷⁰² “Bu ayet Müreysi savaşında inmiştir. Resulullah bir gece konakladığında Ayşe (r.a)’nın گردانلیğı kaybolmuştu. Yolculuğa devam ettikleri bir sırada O (r.a), bu durumu Resulullah’a haber verdi. O (s.a.s) da, گردانلیğı aramaları için iki adam gönderdi. Bir yerde konaklayıp o iki adamı beklemeye başladılar. Yanlarında su olmadığı halde sabahlamışlardı. Ebu Bekir (r.a), Ayşe’ye; “Susuz bir şekilde Resulullah’ı ve Müslümanları alıkoydun” diyerek sert çıkmıştı. Teyemmüm ayeti bunun üzerine indi. Namazlar kılınca, Üsyed b. El- Hudayr (r.a) Ayşe (r.a)’nın çadırına geldi; “Ey Ebu Bekir Ailesi! Ne de bereketlisiniz.” Başka bir rivayette, “Ey Ayşe! Allah sana rahmet etsin. Senin başına hoşlanmadığın hiçbir iş gelmez ki Allah, onda mü’minlere bir ferahlık, genişlik göstermesin!” demiştir.⁷⁰³

es-Semerkandi’de her iki surenin tefsirinde de ayetin sebebi nüzulüne dair herhangi bir bilgiye rastlamadık.⁷⁰⁴

⁶⁹⁹ Ebu’l Leys, *Tefsiri Semerkandi*, c.2, s.287.

⁷⁰⁰ Taberi, *Cami’u’l Beyan*, c.8, s.166.

⁷⁰¹ Nisa,4/43; Maide,5/6

⁷⁰² Serahsî, *el-Mebsut*, c.1, s.193.

⁷⁰³ Buhari, *Kitabu’t Teyemmüm*, 8/216; Muvatta, taharet 120; Müslim, Hayz 108; Nesai, Taharet 194

⁷⁰⁴ Ebu’l Leys, *Tefsiru Semerkandi*, c.1, s.420.

⁷⁰⁵ Taberi, *Cami'u'l Beyan*, c.4, s.117 (Nisa suresi); Taberi, *Cami'u'l Beyan*, c.4, s.378 (Maide suresi)

⁷⁰⁶ Suyuti, *Esbabu'n Nüzûl*, c.1, s.255.

⁷⁰⁷ Cessas, *Ahkamu't Tefsir*, c. 3, s. 524.

⁷⁰⁸ Maide, 5/93

⁷⁰⁹ Serahsî, *Mebsut*, c.1, s.431.



Taberi; ayetin sebab-i nüzulünü senedi ile aktarmıştır. Ancak Taberi'nin aktardığı birkaç farklı rivayette de içkinin tahrimi hakkında ayet nazil olduktan sonra sahabe'nin bu ayet nazil olmadan önce içki içen ve bu şekilde ölenlerin hali ne olacak sorusu üzerine nazil olduğu söylenmiştir.⁷¹⁰

Ebu'l Leys es-Semerkandi ise; Serahsî'nin aktardığı rivayeti senedsiz olarak fenezele kalıbı ile aktarmıştır.⁷¹¹

Ahzab Suresi 40.Ayet:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا يَأْتِيَنَّكُمْ السُّبْحٰنُ الَّذِيْ رَفَعَهُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ لِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمٌ ۗ
وَلَا يَسْتَعْجِلُ بِهٖ اَحَدٌ مِّنْكُمْ ۗ اِنَّ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ لَكُلِّ شَيْءٍ عِلْمٌ ۗ
وَلَا يَسْتَعْجِلُ بِهٖ اَحَدٌ مِّنْكُمْ ۗ اِنَّ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ لَكُلِّ شَيْءٍ عِلْمٌ ۗ

{ش}.....
ل
ما

“Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinizin babası değildir...”⁷¹²

Serahsî ayetin sebab-i nüzulü ile ilgili şunları söylemektedir: Peygamber (s.a.s) Zeyd b. Harise'yi evlat edinmiş sonra Zeyd hanımı Zeyneb'i boşayınca onunla Peygamber (s.a.s) evlenmişti. Müşrikler Peygamber'i ayıplayarak “o, oğlunun hanımı ile evlendi” dediler. Bunun üzerine bu ayet nazil olmuştur.⁷¹³

Taberi Serahsî'nin aktardığı bu rivayeti nezelet fi'l ayet kalıbıyla Zeyd b. Harise'den gelen farklı iki tariki senedleri ile vermiştir.⁷¹⁴

es-Semerkandi ise nüzul rivayetinde nass kabul edilen herhangi bir kalıba, senede yer vermeksizin Serahsî'nin aktardığı rivayetin içeriği ile uyumluluk gösteren açıklamalar yapmıştır.⁷¹⁵

Talak Suresi 4.Ayet:

وَالَّذِيْنَ يَدْعُوْا يَدْعُوْنَ اِلٰهًا غَيْرًا ۚ سُبْحٰنَ الَّذِيْ رَفَعَهُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ لِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمٌ ۗ
وَلَا يَسْتَعْجِلُ بِهٖ اَحَدٌ مِّنْكُمْ ۗ اِنَّ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ لَكُلِّ شَيْءٍ عِلْمٌ ۗ
وَلَا يَسْتَعْجِلُ بِهٖ اَحَدٌ مِّنْكُمْ ۗ اِنَّ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ لَكُلِّ شَيْءٍ عِلْمٌ ۗ

⁷¹⁰ Taberi, *Cami 'u'l Beyan*, c.5, s.40.

⁷¹¹ Ebu'l Leys, *Tefsiri Semerkandi*, c.1, s.458.

⁷¹² Ahzab,33/40

⁷¹³ Serahsî, *Mebhut*, c.4, s.376.

⁷¹⁴ Taberi, *Cami 'u'l Beyan*, c.10, s.305.

⁷¹⁵ Ebu'l Leys, *Tefsiri Semerkandi*, c.3, s.44.



“Kadınlarınız içinden adetten kesilmiş olanlarla, adet görmeyenler hususunda tereddüt ederseniz, onların bekleme süresi üç aydır.”⁷¹⁶

Ayetin sebab-i nüzulü ile ilgili Serahsî şunları söylemektedir Ayetin sebab-i nuzulü Bakara suresinin 228. ayeti ile ilintilidir. Bu ayet nazil olunca ayette geçen ‘ وورثة ثررو ’ ile ilgili sahabe kendi arasında konuşurken, “Yaşlılık ve küçüklükten dolayı hayız görmeyen kadınların iddetleri nasıl olacak?” diye sorup şüphede kalmışlardı. Bunun üzerine yukarıdaki ayet nazil oldu.⁷¹⁷

Taberi; Boşanmış kadının bekleme süresi ile ilgili hayız görmeyen ya da hamile kadınların durumunu Ubeyy b. Ka’b’ın peygamber’e sorması ile bu ayetlerin nazil olduğunu söyleyip { نزل } fe enzelallah sebab-i nüzul kalıbıyla ve rivayeti senedi ile aktarmıştır.⁷¹⁸

Serahsî ayetin sebab-i nüzulü ile ilgili açıklama yaparken sahabenin sorduğu sorular üzerine ayetin nazil olduğunu ve sahabenin ‘Ya kadın gebe ise?’ diye sorduklarında da,

{ وَوَأُولَئِكَ } لَأَهْلَ أَرْضِهِمْ
اَ مَا لَئِذَا
لَئِذَا

“Gebe olanların bekleme süresi ise yüklerini bırakmaları (doğum yapmaları) ile sona erer.”⁷¹⁹ şeklinde ayetin kalan kısmının indiğini ifade etmiştir.⁷²⁰

es-Semerkandi de Serahsî’yi destekler mahiyette açıklamalar yaparak Muaz b. Cebel’in

{ وَوَأُولَئِكَ } ayeti nazil olunca
Peygamber’e
را

‘Hayız görmeyen, menopoza girmiş kadınlar boşandığında bekleme süreleri nasıl olur?’ diye sorması üzerine ayetin

ض يره سرا يك م
رنا م ره
ا ه ا
ع د
ة
ه وال ن
ر

والَّذِينَ
س
رِه

بِأَنَّهُمْ كَانُوا فِي حَالِ تَحَرُّرٍ مِنْ مَمَرٍ كَمَا نَزَلَ فِي آيَةِ الْآيَاتِ

⁷¹⁶ Talak,65/4

⁷¹⁷ Serahsî, *el-Mebsut*, c.6, s.31.

⁷¹⁸ Taberi, *Cami'u'l Beyan*, c.12, s.135.

⁷¹⁹ Talak,65/4

⁷²⁰ Serahsî, *el-Mebsut*, c.2, s.29.



boşanmış kadın hayız görmeyen küçük olduğunda bekleme süresi ne kadar olur diye sorması üzerine ayetin { وَالَّذِي نَزَّلَ رَمَ مَضْرُورًا } devamının nazil olduğu yine o mecliste bulunanlardan birisinin de boşanmış kadın gebe olduğunda bekleme süresi ne kadar olur diye soru sorması üzerine ayetin son kısmının nazil olduğunu ifade etmektedir. es-Semerkandi yukarıda aktardığımız ayetin nüzul sebebi ile ilgili rivayetin İbn Abbas'tan geldiği belirtmiş fakat bu rivayette tam senedi vermemiştir.

Cuma Suresi 11.Ayet:

{ رَوَادًا شُوا
رَأَ لَوَا
ضُوا لَوَا
اَوَادًا }
{ اَوَادًا }

“Onlar bir ticaret veya eğlence gördükleri zaman hemen dağılıp giderler ve seni ayakta bırakırlar.”⁷²¹

Serahsî ayetin sebab-i nüzulü ile ilgili şunları söylemektedir. Bir gün medineye bir kervan geldi. Onun şehre girdiğini insanlar duyunca mescidden ayrıldılar. Resulullah (s.a.s) on iki adam ile beraber kalmış ve onlara cumayı kıldırmıştı. Bunun üzerine bu ayet nazil olmuştur.⁷²²

es-Semerkandi; Serahsî'nin aktardığı rivayeti Katade tariki ile Ma'mer den anlatmış ve bundan dolayı ayetin nazil olduğunu { فَتَزَلُّوا } “fe nezelet ayet” kalıbı ile belirtmiştir.⁷²³

Taberi; Serahsî'nin nüzûl sebebi olarak aktardığı hadiseyi ayetin açıklamasında rivayetleri senetleri ile vererek anlatmış fakat ayeti bundan dolayı nazil oldu anlamına gelen herhangi bir sebab-i nüzûl kalıbı ile bağlamamıştır.⁷²⁴

İnsan Suresi 8.Ayet:

{ رَوَادًا شُوا
رَأَ لَوَا
ضُوا لَوَا
اَوَادًا }
{ اَوَادًا }

“Onlar, yemeğe olan isteklerine ve canlarının çekmesine rağmen onu

miskine, yetime ve esire yedirirler.”⁷²⁵

⁷²¹ Cuma,62/11

⁷²² Serahsî, *el-Mebcut*, c.2, s.37.

⁷²³ Ebu'l Leys, *Tefsiru Semerkandi*, c.3, s.361.

⁷²⁴ Taberi, *Cami'u'l Beyan*, c.12, s.96-97.

⁷²⁵ İnsan, 76/8



Serahsî nuzûl sebebi sahabenin yaptığı fiil ve başına gelen olaydan dolayı nazil olan bu ayetin hangi sahabe hakkında indiği nerede geçtiği gibi bilgilere yer vermeyip sebab-i nuzûlü rivayetini de tam olarak aktarmaksızın sadece atıfta bulunarak ayette geçen miskinın kapıya istemeye geldiğini belirtmekle yetinmiştir.⁷²⁶

es-Semerkandi bu ayetin Ali b. Ebi Talib (r.a) ve Fatıma (r.a) hakkında indiğini anlatan bir rivayete yer vermektedir. Buna göre o ikisi oruçlu oldukları halde sadece kendilerine yetecek kadar yiyecekleri (kavrulmuş un) varken, onu kapıya istemeye gelenlere sırasıyla (miskin) yoksula, yetime ve esire vermişlerdir. es-Semerkandi ayetin nuzûlüne sebep hadisenin kahramanlarının ensardan kimseler olduğuna dair rivayet bilgisini de aktarmaktadır. Ancak bunu yaparken rivayetin isnadını vermeksizin sadece hadiseyi anlatmaktadır.⁷²⁷

Taberi ise ayetin sebab-i nuzûlüne dair herhangi bir bilgiye yer vermemiştir.⁷²⁸

Bakara Suresi 187.Ayet:

{ وَاشْرَبُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ لَا يُحْتَزَبُ غَدَاةً فِي يَوْمٍ أَضْحَىٰ خَطِئْتُمْ لِيَوْمٍ أَشَدَّ عَذَابًا لِّأَنَّكُمْ كُنتُمْ كَافِرِينَ }
وَاشْرَبُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ لَا يُحْتَزَبُ غَدَاةً فِي يَوْمٍ أَضْحَىٰ خَطِئْتُمْ لِيَوْمٍ أَشَدَّ عَذَابًا لِّأَنَّكُمْ كُنتُمْ كَافِرِينَ

“Sabahın beyaz ipliği (aydınlığı), siyah ipliğinden (karanlığınan) ayırt edilinceye kadar yiyin için....”⁷²⁹

Serahsî ayetin sebab-i nuzûlü ile ilgili şunları söylemektedir.⁷³⁰

“Bu ayette oruca başlamanın vakti ile ilgili kolaylaştırmanın nedeni; Ömer b. Hattab (r.a) ve Sırme b. Enes’in⁷³¹(r.a) başlarına gelen bir olaydır. Peygamber efendimiz bir gün Sırme’yi (r.a) bitkin bir durumda görünce, ‘Bu halin ne? Durumun kötü... Buyurdu’”

⁷²⁶ Serahsî, *el-Mebsut*, c.3, s.10.

⁷²⁷ Ebu'l Leys, *Tefsiru Semerkandi*, c.3, s.430.

⁷²⁸ Taberi, *Cami'u'l Beyan*, c.12, s.359-361.

⁷²⁹ Bakara, 2/187

⁷³⁰ Serahsî, *el-Mebsut*, C.3, s.78.

⁷³¹ Serahsî metninde Sırma b. Enes demektedir. Ancak Buhari'de ki rivayette Kays. Sırma el-Ensari şeklinde geçmektedir.



Serahsî'nin ayetin sebebi nüzulü için verdiği rivayeti Ebu'l Leys es-Semerkandi senedsiz zikretmiş ve beraberinde {فَرَزْلُ مَرَلٍ أَبْرَةَ} fe nezele hazihi'l ayet kalıbı ile aktarmıştır.⁷³²

Taberi ise {فَرَزْلُ مَرَلٍ أَبْرَةَ} fe enzele hazihi'l ayet kalıbı ile verdiği bu rivayeti senedi ile zikretmiştir.⁷³³

Suyuti bu rivayete Ahmet b. Hanbel, Ebu Davud ve Hâkim tarafından ibn Ebi Leyla tariki ile yer verildiğini bununla birlikte Buhari'nin Berae'den tahriçle bu rivayete yer verdiğini belirterek şunları söylemektedir:⁷³⁴ “Kişi oruçlu olduğu zaman iftar etmeden uyuduğu takdirde gece ve gündüzünden bir dahaki geceye kadar yemezdi. Ensardan biri iftar olunca hanımından yemek istedi. Yemek gelinceye kadar yorgunluktan gözleri kapandı. Gündüz olunca o kişi bitkin bir duruma düştü ve baygınlık geçirdi. Bunun üzerine ayet nazil oldu.”⁷³⁵

Bakara Suresi 196.Ayet:

{نَنْهَىٰ عَنْ يَدِي ضَا اَذَى ر س ا ب ا ي م }
ن م ا a
ي ك ا ا ا ا ا ا ا a

“İçinizde (ihramlı iken) hasta olan veya başından rahatsız olan varsa; fidye olarak ya oruç tutması veya sadaka vermesi, ya da kurban kesmesi gerekir.”⁷³⁶

Serahsî ayetin sebab-i nüzulü ile ilgili şunları söylemektedir: Bu ayet Ka'b b. Ucre'den rivayet edilen şu olay üzerine nazil olmuştur. Resulullah bana uğradı. O sırada bitler yüzümüzde dolaşıyordu. Ben de kazanımın altını yakıyordum. Peygamber (s.a.s);

{هوام رس م متذم}

⁷³² Ebu'l Leys, *Tefsiri Semerkandi*, c.1, s.186.

⁷³³ Taberi, *Cami 'u'l Beyan*, c.1, s.178.

⁷³⁴ Suyuti, *Esbab-ı Nüzul*, c.1, s.76.

⁷³⁵ Muhtasarı Sahih-i Buhari, Beyrut, Yemame yayınları, s.276

⁷³⁶ Bakara,2/196



“Başındaki kurtçuklar (böcekler) sana zarar veriyor mu? Dedi. Ben de; Evet, dedim.”⁷³⁷

Serahsî'nin aktardığı sebab-i nüzûl rivayetini Taberi Ka'b b. Ucre'nin başındaki yaralardan Hudeybiye yılında Hz. Peygamber'e şikâyet etmesi üzerine indiğini söylemekte ve {انزل مرسل ايرة بسرب عرب البره جررع} ‘nezelet hazihi ayet bisebebi Ka'b b. Ucre’” kalıbı ile aktarmaktadır. Rivayetle ilgili gelen farklı tariklere de yer vermektedir.⁷³⁸

es-Semerkandi de ayetin sebab-i nüzulü ile ilgili Serahsî'nin aktardığı rivayeti Ka'b b. Ucre'nin rivayet ettiğini ve onun bu ayetin nüzûl sebebinin bu olduğunu söylediğini ifade etmektedir. Ancak Ka'b b. Ucre'den gelen bu rivayeti senetsiz olarak nezelet hazihi ayet kalıbı ile aktarmaktadır.⁷³⁹

Suyuti Esbab-ı Nüzulünde Ka'b b. Ucre'den gelen ve İbn abbas'tan Ata tarihiyle gelen isnadlarla Serahsî'nin aktardığı rivayete yer vermiştir. Suyuti Ka'b b. Ucre'den gelen bu rivayeti Buhari'nin yer verdiğini de söylemektedir.⁷⁴⁰

Serahsî'nin nüzul sebebine yer verdiği ayetlerden bazıları nüzulüne sahabenin talep ettiği fiillerin sebab olduğu ayetlerdir. Başta Hz. Ömer ve birçok sahabenin söz ve fiillerinden kaynaklı inzal olan bu ayetler Kur'an'da mevcuttur:

Bakara Suresi 125.Ayet:

{ وَاهِ خُلُوعًا وَاهِ
يُذَارِمِ لُ
اِبْرَاهِيمَ
ي

“Makam-ı İbrahim’i namaz kılma yeri edinin.”⁷⁴¹

Serahsî ayetin sebab-i nüzulü ile ilgili şunları söylemektedir: Hz. Ömer'den rivayet edildiğine göre o (kendisi)Resulullah'a (s.a.s);

⁷³⁷ Buhari, Muhsar 5, 6, 7, 8 Megazi 35, Tefsir, 32; Müslim, Hac, 80 (1201), Muvatta, Hac, 337 (1417), Ebu Davud, Menasik 43, (1856-1861), Tirmizi, Hac 107, Nesai, Hac 96, İbni Mâce, Menasik 91 (3079) Serahsî, *el-Mebsut*, c.4, s.140.

⁷³⁸ Taberi, *Cami' u'l Beyan*, c.1, s.238.

⁷³⁹ Ebu'l Leys, *Tefsiru Semerkandi*, c.1, s.202.

⁷⁴⁰ Suyuti, *Esbab-ı Nüzul*, c.1, s.88.

⁷⁴¹ Bakara, 2/125



Bakara suresi 97.ayetinde sebep olan Yahudilerle Hz. Ömer'in arasındaki konuşmadan sonra Hz. Peygamber'in { **وَأَنَّكَ رَكَّابٌ** } (Rabbin sana muvafakat gösterdi.) hitabından ortaya çıkmıştır.

⁷⁴³ Serahsî, *el-Mebsut*, c.4, s.24.

⁷⁴⁴ Taberi, *Cami 'u'l Beyan*, c.1, s.586.

⁷⁴⁵ Ebu'l Leys, *Tefsiri Semerkandi*, c.1, s.157.

⁷⁴⁶ Bakara, 2/158



günah yoktur.” İfadesiyle asıl maksadın Beytullah’ı hacetmek olduğunu açıklamıştır.⁷⁴⁷

Taberi ayetle ilgili varid olan sebab-i nüzûl rivayetlerini pek çoğunu senedi ile birlikte ve {نَزَلَ بِهِ} “enzelallahu” kalıbı ile vermiştir.⁷⁴⁸ Ebu'l Leys Semerkandi'nin tefsirinde ise Serahsî'nin verdiği bu rivayet senedi ile birlikte verilmiş ve {هَرَرَلْ اَيْرِرَةَ فَتَزَلِرْ} fe nezelet hazihi ayet kalıbı ile rivayet varid olmuştur.⁷⁴⁹

Nisa Suresi 22. Ayet:

{ رَوَّعَلَىٰ هُنَّ يُكْرِمُوا بِأَنَّكُمُ إِتَىٰ سَابِقًا قَدْ سَلَّوْا }
اَلْاِيْرَةَ فَتَزَلِرْ
مُ

“Geçmişte olanlar bir yana babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin”⁷⁵⁰

Serahsî ayetin sebab-i nüzulü ile ilgili şunları söylemektedir:

Bu ayet ibn Abbas'tan nakledildiğine göre şu uygulamadan dolayı nazil olmuştur. Cahiliye döneminde Araplardan bazıları, babanın karısı ile evlenilmesini helal saymaktaydı. Baba ölünce babasının karısı ile evlenme oğluna miras kalıyordu. Babasının karısının babanın çocuğuna yeni bir nikâh akdi ile helal olacağına ve o çocuk ne zaman isterse, onu almaya başkalarından daha layık ve önde olduğuna inanmaktaydı. Cahiliye döneminde Araplar bu konuda iki gruba ayrılmışlardı. Bir grup, babanın karısını miras olarak bırakılabileceğine inanmakta ve şöyle demekteydiler: Bir kimse o an ki karısından olmayan çocuğunu, tıpkı malı konusunda olduğu gibi, kendisinden sonra karısıyla evlenmesi hususunu da çocuğuna miras bırakmış olur. O çocuk, razı olsun veya olmasın yeni bir sözleşmeye de ihtiyaç duymaksızın, üvey annesi olan, babasının karısıyla cinsel ilişkide bulunabilirdi.⁷⁵¹

Bu uygulamadan dolayı Allah bu ayeti inzal etmiştir.

{ وَآلِ الْاَيْمَانِ سَوَاءٌ مَّا يَلِيْكُمْ هُوَ مِلَّةُ الْاَيْمَانِ اَلَّذِيْنَ اٰتَىٰكُمُ الْكُفْرَ اَلَّذِيْنَ اٰتَىٰكُمُ الْكُفْرَ }
اَلَّذِيْنَ اٰتَىٰكُمُ الْكُفْرَ اَلَّذِيْنَ اٰتَىٰكُمُ الْكُفْرَ
اَلَّذِيْنَ اٰتَىٰكُمُ الْكُفْرَ اَلَّذِيْنَ اٰتَىٰكُمُ الْكُفْرَ

⁷⁴⁷ Serahsî, *el-Mebcut*, c.4, s.97.

⁷⁴⁸ Taberi, *Cami'u'l Beyan*, c.2 s.50.

⁷⁴⁹ Ebu'l Leys, *Tefsiru's Semerkandi*, c.1, s.170.

⁷⁵⁰ Nisa, 4/22

⁷⁵¹ Serahsî, *el-Mebcut*, c.4 s.369.



“Ey İman Edenler! Kadınlara zorla varis olmanız size helal değildir.”

752

Taberi de ayetin sebab-i nüzûlü için kişinin ölen babasının karısına ne zaman isterse nikâhlamaya daha layık olacağına dair rivayetleri fenezelet hazihi ayet kalıbıyla rivayetin pek çok varyantını senedleri ile vermiştir.⁷⁵³ es-Semerkandi; Cahiliyede yapılan uygulamayı ibn Abbas’dan gelen rivayetle açıklayıp ayetin nüzûl sebebinin bu olduğunu {فَزَلْر ۛررل ابررة} fenezelet hazihi ayet kalıbı ile ifade etmiştir. Bununla birlikte iki ayetin nüzûl sebebinin aynı uygulama olduğunu ve Şariin yasaklamadaki tedriciliği esas aldığı söylemektedir. Evladın babanın karısı ile evlenmesinde tarafların gönül rızası olmadan zorla evlenmeyin (Ey İman edenler kadınlara zorla varis olmanız size helal değildir.) emrinden sonra yasaklamanın mutlak olduğunu gönül rızası olsun olmasın evladın babanın karısı ile evlenmesinin yasaklanması emrinin (Geçmişte olanlar bir yana babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin) geldiğini belirtmektedir.⁷⁵⁴

Nisa Suresi 24.Ayet:

{ َوَاثِل ۛم نَا ۛه سَا ۛ اِبْلَاك ۛك ۛم }
ال ۛن اِبْلَاك ۛك ۛم نَا ۛه سَا ۛ اِبْلَاك ۛك ۛم
ۛن ۛم

“(Harp esiri olarak) Sahip olduğunuz cariyeler müstesna, evli kadınlar da size haram kırındı.”⁷⁵⁵

Bu ayet Evtas savaşındaki esirler hakkında inmiştir. Bu esirler hakkında Peygamber (s.a.s)’in habercisi o gün şöyle bir duyuruda bulunmuştur.

{ال ۛل هوط الم ال ۛه الف ۛت يضعه ول الم ال ۛت يستر بمضة}

“Dikkat edin! Esirlerden gebe olanlara doğum yapana kadar, gebe olmayanlara da bir hayız geçerek istibra yapana kadar cinsel temasta bulunulmayacaktır.

Bu savaşta kadınlar kocalarıyla birlikte esir alınmışlardır. Böyle kadınların kocalarıyla olan nikâhları devam ettiğinden sahibi onunla cinsel temasta bulunamaz.⁷⁵⁶

⁷⁵² Nisa,4/19

⁷⁵³ Taberi, *Cami'u'l Beyan*, c.3, s.190.

⁷⁵⁴ Ebu'l Leys, *Tefsiru Semerkandi*, c.1, s.343.

⁷⁵⁵ Nisa, 4/24

⁷⁵⁶ Serahsî, *el-Mebsut*, c.5 s.82.



2. Nasih Mensuh

Nesh; ilk dönemlerden bu yana Kur'an ayetlerinde neshin olup olmaması açısından tefsir ilminin ve çıkarılan hükümlerin geçerliliği açısından fıkıh ilminin ilgilendiği, birçok fikrin ortaya konulduğu tartışmalı bir konudur. Dolayısı ile literatürde pek çok görüş ve bu konu ile ilgili yapılmış pek çok çalışmaya ulaşmak mümkündür.⁷⁵⁷ Ancak bizim buradaki amacımız literatürde de yer alan tartışmalara yer vermektense ziyade Serahsî'nin ulumu'l Kur'an'a bakışını ortaya koyduğumuz bu çalışmamızda nesh konusundaki görüşleri ve uygulamalarını ifade etmektir.

Nesh'in Sözlük Anlamı;

Serahsî'ye göre kendi dönemine kadar gelen âlimler neshin sözlük anlamı için farklı manalardan bahsetmektedir. Bunlar nakil, iptal, izale, tebdildir. Nakil, izale ve iptal anlamlarının mecazi anlam olduğunu söyleyen Serahsî tebdil anlamının hakiki anlamı ile kullanıldığını ifade etmektedir. Tebdil, manası sözü söyleyenin sözünü değiştirmesidir. {نَسْرَخَ الرَّسْرُومَ} resmi nesh ettim denildiğinde {بَرَدَلْتُ الرَّسْرُومَ} başka bir resimle değiştirdim/tebdil ettim anlamı kastedilmektedir. Ancak Serahsî isim zikretmeksizin Hanefi mezhebinin önde gelenlerinden birinin, neshin tebdil anlamında olmasını uzak bir anlam⁷⁵⁸ olarak gördüğünü belirtmektedir. Çünkü ona göre tebdil lafzı, mensuh hükmü kaldırıp yerine nasihi koymayı işaret etmektedir ki bu da 'bedâ'yı' (bilinmeyen bir şeyi sonradan öğrenmeyi) hatırlatır ki bu Allah için muhaldir. Allah 'beda'dan münezzehtir. Serahsî bu yorumun yanlış olduğunu 'tebdil'in' Kur'ani bir kavram olduğunu, Allah'a izafe edilerek Kur'an'da

⁷⁵⁷ Talat Koçyiğit, Kitap ve Sünnette Nesh Meselesi, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1963; M. Sait Şimşek, "Kur'an'da Nesh Meselesi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:2, 1986; Talip Özdeş, "Vahiy-Olgü İlişkisi Açısından Nesih'e getirilen Yorumlara Eleştirel bir Yaklaşım", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2001; Ali Galip Gezgin, "Kuran'da Nesh Problemine Eleştirel Yaklaşım", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2001; Yakup Çiçek, "Nasih- Mensuh İlmini Bilmenin Tefsire Getirdikleri ve Götürdükleri", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-III*, İstanbul 2002; Mehmet Zeki Duman, "Kur'an'da Neshe Delil Gösterilen ve Mensuh Addedilen Ayetlerin Mana Yönünden Yeniden Değerlendirilmeleri", *Bilimname*, 2009.

⁷⁵⁸ Meşayihimizin bazıları ifadesini kullanmıştır. Bu ifadeden ders aldığı hocasının ya da kitaplarından faydalandığı selefının kastedilmiş olduğu düşünülebilir. (و قد اسبغ هذا المعنى بعض من صرفني هذا الباب من مشايخنا)

açıkça yer aldığını belirtmektedir.⁷⁵⁹ Bununla birlikte nasıl “nesh” kelimesini kavramsal boyutta nass ile biliyorsak yine nassla açıklanan “tebdil” kavramı ile açıklamanın daha doğru olduğunu ifade etmektedir.⁷⁶⁰ Serahsî’ye göre nesh kavramı ile aynı anlamda kullanılan tebdil kavramı ayette şu şekildedir:

وَإِذَا رَأَوْا آيَةً بَدَّلُوا صِدْقَهُمْ غَيْرَ بَدَلٍ يَوْمَئِذٍ لَمْ يُبَدِّلُهَا سِرًّا وَلَا عَلَانِيَةً إِنَّهُ يَمُوتُ يَوْمَئِذٍ الَّذِي أَبَدَلَ مَا عَدَّتْ أَعْيُنُكُمْ وَأَلْفُؤُا مَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ

“Biz bir ayeti değiştirip(tebdil) yerine başka bir ayeti getirdiğimiz zaman -ki Allah, neyi indireceğini gayet iyi bilir- onlar Peygamber’e ‘Sen uyduruyorsun’ derler. Hayır, onların çoğu bilmezler.”⁷⁶¹

b. Nesh’in Terim Anlamı

Serahsî’ye göre nesih şari’in (hüküm koyucu) mensuh olan hükmün nesh olunmadan önce kullanım müddetini ortaya koyması ve beka süresinin dolduğunu ifade etmesi açısından yalnızca beyandır. Hükme muhatap olan mükellefler için ise Allah tarafından bir emir geldiğinde bunun peygamberin hayatı ile sınırlı olduğu değil ededi olarak devam edeceği düşünülmektedir. Bizim bilgimiz şari’in ifadesi kadardır. Dolayısıyla bizim açımızdan nesh, mensuh hükmün bir başka hükümle değiştirilmesidir. Serahsî farklı açıları dikkate alarak getirdiği bu açıklamayı adam öldürme ile örneklendirmektedir. Adam öldürme eyleminde ölen kişi yaptığı işlerin farkında olup şari’ açısından ömrünü tüketmiş ve şüphesiz eceli ile ölmüştür. Fakat katil açısından bakıldığında bu ölüm bir cinayettir. Bu eylemi birtakım sorumluluklar ve kısas cezasını beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla neshi bu özelliğinden hareketle Allah açısından bir beyan; mükellef açısından da bir tebdil olarak anlarsak, Allah için beda gibi bir düşünce de ortaya çıkmaz.⁷⁶²

kelimesinin örnekleri için bakınız {وَأَمَّا الْفِتْيَانُ الَّتِي أَلَّفَبَكُمُ الدَّمْعَ لِيُدْعَا لَهُنَّ الْفُتَىٰ فَمِمْزَاةٌ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ} Nisa,4/56; Nahl, 16/101

⁷⁵⁹ Kuran’da tebdil

};Araf, 7/95

{وَأَمَّا الْفِتْيَانُ الَّتِي أَلَّفَبَكُمُ الدَّمْعَ لِيُدْعَا لَهُنَّ الْفُتَىٰ فَمِمْزَاةٌ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ}

عَسَىٰ رَبِّي أَن يَمْسُقَ لِي السِّبْطَ فَأَرْجُوهُ إِنَّهُ كَانَ غَفِيرًا } { رَبِّي أَن يَمْسُقَ لِي السِّبْطَ فَأَرْجُوهُ إِنَّهُ كَانَ غَفِيرًا } ; Kalem, 68/32 { عَسَىٰ رَبِّي أَن يَمْسُقَ لِي السِّبْطَ فَأَرْجُوهُ إِنَّهُ كَانَ غَفِيرًا } ; Sebe, 34/16

⁷⁶⁰ Serahsî, *Usul*, c.2, s.54.

⁷⁶¹ Nahl, 16/101

⁷⁶² Serahsî, *Usul*, c.2, s.54.



c. Nesh'in Caiz Olması

Serahsî neshin cevazlığını kalbin/değişikliğin hükme bağlanmasının var olup olmaması şartına bağlamıştır. Fiil veya fiilin var oluş imkânı şart değildir. Serahsî bu konuda Mutezile'nin görüşüne atıf yaparak onların fiilin yapılabilme imkânının olmasını şart kabul etmelerini eleştirmektedir. Serahsî'ye göre nesh meselesi kalbi/değişikliği hükme bağlama süresinin bitişinin beyanıdır. Bu, hükmün kalpte sübut bulması ve beden ile amelin gerçekleşmesi ile olmaktadır. Kalpte hükmün sübut bulması esas olmakla birlikte bedenle ameli gerçekleştirmek kalbin hükme bağlanmasından daha üstündür. Dolayısı ile fiilin yapılma imkânının olması değil bedenle yapılan amelin varlığı ile beyanın süresinin neshi caizdir. Mutezile'nin neshin cevazı için fiili veya fiilin imkânını şart koşma yönündeki görüşüyle neshin caiz olmayacağını; mükellefte sorumluluklarına karşı gevşekliğe yol açması, Allah'a bedanın nisbet edilmesi, bir şeyin aynı vakitte hem güzel hem çirkin olmasının gerekeceği gibi gerekçelere dayanmaktadır. Serahsî kendi görüşünü temellendirmek ve Mutezile'nin de görüşüne cevap vermek için miraç gecesinde "Allah kullarına elli vakit namazı farz kıldı"⁷⁶³ meşhur hadisini delil getirmektedir. Daha sonra bu hadis nesholunup beş vakte inmiştir. Yani namazlar elli vakit olarak farz kılınmış ancak gerçekleştirme imkânı olmadan, amel yapılmadan önce bu hüküm neshedilerek beş vakte indirilmiştir. Serahsî'nin verdiği bu örnekteki neshde Allah Resulü'nün elli vaktin hükmüne karşı kalbinde herhangi bir şüphe yok ve beraberinde fiili gerçekleştirmeye imkân bulamadan gerçekleşmiştir. Mutezile ise emri gerçekleştirme imkânı olması halinde bile neshin caiz olduğunu söylemektedir. Serahsî'ye göre aslında neshin ortaya çıkması Allah'ın bir zaman dilimine ait bile olsa kulunu ameli yapıp yapmaması konusunda imtihan etmesinden dolayıdır. Mükellefin emre kalben inanması ve bağlanması neshin gerçekleşmesi için yeterlidir. Ameli yerine getirmek onu emredene faydalı olsun diyedir. Yüce Allah'ın

⁷⁶³ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Daru'l kütübi'l ilmiyye, Beyrut 2003, c.1, s.529; Ebü'l-Hasen Alî b. Abdilazîz b. el-Merzübân el-Begavî, *Şerhu's Sünnne*, Mektebetü'l İslamiye, Beyrut 1983, c.13, s.324.

böyle bir faydaya ihtiyacı yoktur. Kalbi hükme bağlamak da hedeflenen imtihan amelle imtihandan daha aşağı seviyeden halidir.⁷⁶⁴

Delillerin birbirini neshetmesi ile ilgili Serahsî şer'î delillerin dört tane olduğunu söyleyerek bunları şöyle sıralamaktadır; Kitap, sünnet, icma, kıyas. Nesh kesin olarak bilinen deliller arasında olabilmektedir. Ulemanın çoğunluğu kıyasın -kesin olmayan delillerin- nasih olamayacağını savunmaktadır.

Serahsî kıyasın kitap ve sünneti neshetmesinin caiz olmadığını söylemektedir. Ancak Şafii âlimlerinden Enmatî (v.300/913) ve İbn Süreyc (v.306/918) kıyasın kitap ve sünneti neshedebileceğini söylemişlerdir. Onlara göre usulden ve Kur'an'dan çıkartılan kıyas nasih olabilir. Kitabı neshedebilir. Sünnetten çıkartılan kıyas nasih olabilir ve Sünneti neshedebilir. Çünkü o aslında Kur'an'ın Kur'an'ı veya sünnetin sünneti neshi demektir. Serahsî bu görüşe karşı çıkıp batıl olduğunu söyleyerek sahabe'nin kitap ve sünnet karşısında akılla yapılan kıyasın terk edilmesi gerektiği hususunda icmâ'sının olduğunu söylemektedir. Bu konuda Hz. Ali'den gelen din kişinin akli ile bilinseydi mestinin üstünü değil altını meshederdi bilgisine yer vermektedir. Ona göre kıyas kesin ilmi gerektirmezken nasıl olurda kesin ilmi gerektiren bir delili nesh edebilmektedir. Bununla birlikte neshde mensuh hükmün hüsün (faydalı olma) süresinin bittiğini aklın bilmesinin mümkün olmaması ve kıyasla verilen hükmün nassla sabit olmamasından dolayı akılla kıyasın caiz olduğunu iddia edenlerin sözleri çürütülmüştür.⁷⁶⁵

İcmanın nas gibi kesin bilgi içerdiğini kabul ederek icmanın nasih olmasını caiz gören bazı âlimlerde vardır. Ancak -Serahsî'nin de savunduğu- bir diğer görüşe göre icmanın nasih olması caiz değildir. Çünkü İcma bir konuda reylerin birleşmesidir. Allah katında bir şeyin hüsün ve kubuh⁷⁶⁶ vaktinin bittiğini bilmenin akılla tespit edilebilmesine imkân yoktur.

⁷⁶⁴ Serahsî, *Usul*, c.2, s.64-65.

⁷⁶⁵ Serahsî, *Usul*, c.2, s.66.

⁷⁶⁶ Kur'an-ı Kerim'de hüsün kavramı 194 defa tekrarlanır ve "güzel olmak, güzel karşılık görmek, güzel davranmak, iyilik yapmak, Allah'a kulluk etmek, bolluk, genişlik, nimet, infak" gibi anlamlarda kullanılır. Kubuh ise sadece bir âyette yer almış, burada Firavun ile taraftarlarının kıyamette kötülenmiş kimseler olacakları belirtilmiştir. Kur'an'da insanların kötü zannettiği bazı şeylerin iyi olabileceğinin açıklanması (el-Bakara 2/216), kişinin yaptığı kötü işlerin -kendisine güzel gösterilmesi sebebiyle- güzel bulunacağını belirtmesi (Fâtır 35/8) ve peygamber gönderilmedikçe azap edilmeyeceğinin bildirilmesi (el-İsrâ 17/15), insanın iyilik ve kötülüğe ilişkin bilgisinin mutlak bir kesinlik değeri taşımadığına işaret etmektedir. Kur'an'da hüsün vasfı ilâhî fiillere de nisbet edilmiştir. Buna göre Allah fiilleri en güzel olan

bir yaratıcıdır, O her şeyi güzel yapmış, insanı en güzel şekilde yaratmış, kullarına ihsanda bulunmuş, iyilik yapanların sevabını (hüsn) arttırmıştır. (“Hüsün Kubuh”, İlyas Çelebi, *DIA*, c.19, s.60)
⁷⁶⁷ Bakara, 2/240



Talak 34; Muratta, Talak 101; Ahmet b. Hanbel, Müsned 6/292, 211

⁷⁷¹ Serahsî, *el-Mebsut*, c.6 s.48.

⁷⁷² Talak, 65/4

⁷⁷³ Serahsî, *el-Mebsut*, c.6 s.49.; Ahmet b. Hanbel, müsned,1/447; Tirmizi, Talak 17; Nesai, Talak 56; ibn Hibban, Sahih, X/135.

⁷⁷⁴ Hicr, 15/85



اِنَّ اِلَّهَ اِنْتُمْ اَعْبُدُونَ ﴿٧٧٥﴾ “Artık bulduğunuz yerde öldürün”⁷⁷⁵ ayetiyle
نُفُوسِكُمْ اَنْتُمْ اَعْبُدُونَ ﴿٧٧٦﴾
نُفُوسِكُمْ اَنْتُمْ اَعْبُدُونَ ﴿٧٧٧﴾
نُفُوسِكُمْ اَنْتُمْ اَعْبُدُونَ ﴿٧٧٨﴾

neshedilmiştir.

2. Kitabın Sünneti Neshi

Serahsî Kitabın sünneti neshedebileceğinin delili olarak da “Sana Kitap’ı, her şeyi açıklayıcı olarak indirdik.”⁷⁷⁶ Ayetini söylemektedir. Çünkü sünnet de bir şeydir ve onun mutlak ifadelerinin de tenkit, sınırlandırma ya da ebedi olma yani te’bid ihtimali vardır. Nesheden delil zamanla sınırlandırılma manasını da açıklamış olmaktadır. Bunun bir başka delili ise sünnetin sünneti neshinin caiz oluşudur. Çünkü ona göre okunmayan bir vahiyle sabit olan bir sünnetin okunmayan bir vahiy neshi caiz olduğuna göre; okunan bir vahiy olan Kitap ile sünnetin neshi pekâlâ caiz olmalıdır.⁷⁷⁷ Bunun örneklerinden bazılarına Serahsî *el-Mebsut*’ta yer vermektedir;

{ اِنَّ اِلَّهَ اِنْتُمْ اَعْبُدُونَ ﴿٧٧٥﴾
نُفُوسِكُمْ اَنْتُمْ اَعْبُدُونَ ﴿٧٧٦﴾
نُفُوسِكُمْ اَنْتُمْ اَعْبُدُونَ ﴿٧٧٧﴾
نُفُوسِكُمْ اَنْتُمْ اَعْبُدُونَ ﴿٧٧٨﴾

“Eğer su bulamazsanız teyemmüm edin”⁷⁷⁸

Serahsi teyemmüm ayeti inzal olduğunda su olmadığına hurma şırası ile abdest alındığını ifade etmektedir. Hurma şırası ile abdest almanın caiz oluşu ile ilgili hadis Mekke’de nazil olmuşken teyemmüm ayeti Medine’de nazil olmuştur. Dolayısıyla hurma şırası ile ilgili haberin hükmünü kaldırmıştır.⁷⁷⁹

Serahsi’nin yer verdiği bir başka örnek de şudur; Hz. Peygamber Medine’ye geldikten sonra Kudüs’e yönelerek onaltı ay boyunca namaz kıldı. Peygamber’in bu uygulaması Kur’an’ın

{ اِنَّ اِلَّهَ اِنْتُمْ اَعْبُدُونَ ﴿٧٧٥﴾
نُفُوسِكُمْ اَنْتُمْ اَعْبُدُونَ ﴿٧٧٦﴾
نُفُوسِكُمْ اَنْتُمْ اَعْبُدُونَ ﴿٧٧٧﴾
نُفُوسِكُمْ اَنْتُمْ اَعْبُدُونَ ﴿٧٧٨﴾

“Yüzünü mescid’i haram’a çevir”⁷⁸⁰ ayeti ile neshedilmiştir.

⁷⁷⁵ Tevbe, 9/5

⁷⁷⁶ Nahl, 16/89

⁷⁷⁷ Serahsî, *Usul*, c.2, s.76.

⁷⁷⁸ Maide, 5/6

⁷⁷⁹ Serahsî, *Mebcut*, c.1, s.161.

⁷⁸⁰ Bakara,2/144, 149,150



Bir başka örnek ise; Hazreti Peygamber'in Kureyşlilerle yaptığı Hudeybiye antlaşmasına göre Müslüman olarak kendisine gelenleri müşriklere geri verecekti. Ancak daha sonra inzal olan

{ نَوَّاهَ ۞ لَكَارِ
عُو ۞ ا }
۞

“O kadınları kâfirlere geri vermeyin”⁷⁸¹ ayeti Peygamberin bu uygulamasını nesh etmiştir. Bununla birlikte başlangıçta içkinin mübahlığı hükmü sünnetle sabitken; sonra inen { فَجَنَّانِ وَ } emriyle mensuh olmuştur.⁷⁸²

3. Sünnetin Kitabı Neshi

Serahsî'ye göre Peygamberin sünneti ifadesi onun kendi reyî olduğu ya da Allah'tan gelen vahiy olmadığı anlamına gelmez. Söyleyiş tarzı Peygamber'e ait olduğu için böyle bir ifade kullanılmaktadır. Peygamber ayetin hüküm zamanının bittiğini Allah'tan alıp bunu kendi lafızlarıyla ifade etmektedir. Bir başka deyişle tilaveti Peygamber'e ait olmayan vahyin ilka oluşu, onun da kendi cümleleri ile ifade etmesi anlamına gelmektedir. Peygamber'in sünnetinin kitabı neshetmesi deliller arasında bir çatışma değil aksine Peygamber'e verilen beyan vazifesine bir derece verilmesi onun değerinin yükseltilmesidir. Bu anlamda kitabın kitap dışında bir şeyle neshi ile ilgili Serahsî şu rivayete yer vermiştir. “Hz. Peygamber, bir namazda Mü'minun suresini okurken bir ayetini atlamıştı. Namazı bitirdiğinde ‘Ey Übeyy! Niye bana onu hatırlatmadın’ dedi. Übeyy: ‘Onun neshedildiğini zannettim’ deyince Peygamber: ‘Neshedilmiş olsaydı, ben size haber verirdim’ buyurdu.”⁷⁸³Bu hadis Übeyy'in kitab dışında bir şeyin neshine inandığını ve Hz. Peygamber'in de buna karşı çıkmadığını ortaya koymaktadır.

Serahsî kitabla sabit olan bir hükmün kitab dışında bir şeyle neshinin caiz olduğuna şu ayeti delil getirmektedir.

{ لَمَّا لَمَّ الْيَوْمَ
سَا ۞ ا }
۞

⁷⁸¹ Mümtehine, 60/10

⁷⁸² Serahsî, *Usul*, c.2, s.77.

⁷⁸³ Benzer lafızlar için bakınız. Ebu Davud, Salat, 163.



⁷⁸⁶ Hadis yaklaşık lafızlarla Nesai Nikâh, 2; Darimi, Sünen, II, 1439; Hâkim el- Müstedrek, II, 474

⁷⁸⁷ Bakara, 2/106

⁷⁸⁸ Serahsî, *Usul*, c.2, s.76-77.



arasında çelişki ortaya çıkmaz ve nakil yoluyla herhangi bir şüphenin olup olmadığı bilinemediğinden bununla yani haber-i vahidle kesin bilgi gerektiren Kur'an ayetinin kalıcılık süresi beyan edilememektedir.⁷⁸⁹

e. Neshin Çeşitleri

Serahsî nesh çeşitlerini dörde ayırmaktadır; Hükümü ve Tilaveti Mensuh, Hükümü Mensuh Tilaveti Baki, Tilaveti Mensuh Hükümü Baki, Nassa Ziyade Yoluyla Yapılan Nesh

1. Hükümü ve Tilaveti Mensuh

Serahsî hem hükümü hem tilaveti mensuh olana Hz. Peygamberden önce gelen peygamberlere gönderilen sahifeleri örnek olarak vermektedir. Hz. İbrahim'e gönderilen sahifede bunlara örnektir. Bu sahifelerin indirildiği, okunduğu ve kendisiyle amel edildiği “Şüphesiz bu, önceki sahifelerde, İbrahim ve Musa'nın sahifelerindedir”⁷⁹⁰ ve “Bu, öncekilerin kitaplarındadır”⁷⁹¹ ayetleri ile kesin olarak sabittir. Ancak şu an elimizde bu sahifelere ait ne okunan ne de uygulanan bir şey vardır. Bundan dolayı bu sahifelerin hem okunuşunun hem de yazılışının nesholunduğunu söylemekten başka yol bulunmamaktadır. Hükümü ve tilaveti mensuh olan bu tür neshin mümkün olmasının iki yolu olabilir: Ya Allah bilenlerin kalplerinden bunları uzaklaştırdı veya bilenler başkalarına öğretmeden öldü. Böylesine bir neshin Kur'an'da caiz olması Hz. Peygamber hayattayken mümkündür. Nitekim “Sana okutacağız da sen unutmayacaksın, ancak Allah'ın dilediği müstesna”⁷⁹² unutulmayacaklardan istisna yapılmış olması, ayrıca “Biz, daha hayırlısını veya benzerini getirmediğçe, herhangi bir ayeti neshetmez veya unutturmayız”⁷⁹³ ve “Eğer dileseydik sana vahyettiğimizi ortadan kaldırırdık”⁷⁹⁴ ayetleri bunu ortaya koymaktadır. Serahsî'ye göre bu çeşit nesh Peygamber'in vefatından sonra caiz değildir. Ancak Mülhidlerden Kendini gizleyip Müslüman görünerek İslamı bozmaya çalışan inkârcılardan bazıları bunun caiz olduğunu

⁷⁸⁹ Serahsî, *Usul*, c.2, s.77.

⁷⁹⁰ A'la, 87/19

⁷⁹¹ Şuarâ, 26/196

⁷⁹² A'la, 87/6-7

⁷⁹³ İsra, 17/86

⁷⁹⁴ İsra, 17/68

söylemiş ve görüşlerine delil olarak Hz. Ebu Bekr'in "Babalarımızdan yüz çevirmeyin, çünkü bu sizin küfrünüzdür"⁷⁹⁵ şeklinde bir ayet okuduğunu, Enes'in de "Bizden kavmimize tebliğ edin. Biz rabbimize kavuştuk, bizden razı oldu ve bizi razı etti."⁷⁹⁶ Şeklinde bir ayet okuduklarını söylediğini, Ömer'in (r.a) "Allah'ın kitabında recm ayetini okuduk ve ona uyduk" dediğini, Übeyy b. Ka'b'ın "Ahzab suresinin Bakara suresi gibi hatta ondan daha uzundu" dediğini ileri sürmüşlerdir.⁷⁹⁷

Bu tür rivayetlerden bir başkası olan Aişe (r.a)'nın "Kur'an'da nazil olan bilinen, on emmenin haram kıldığı ayeti vardı. Bu bilinen beş emmenin haram kıldığı hükmüyle kaldırılmıştır. Bu ayet Resulullah'dan sonra okunanlar arasında vardı. Bundan sonra da önceden var olan bir hüküm kaldırılamaz" demesidir. Şafii'nin bu tür rivayetlere itibar etmeyeceği görüşünde olan Serahsî Şafii'nin süt haramlığının en az beş emmeyle meydana geleceğine hükmetmesinin Aişe'den (r.a) gelen bu rivayeti sahih kabul ettiğini göstermektedir. Serahsî'ye göre Aişe'den (r.a) gelen bu rivayet çok zayıftır. Ayrıca bu Hz. Peygamber'den sonra okutulan bir ayet idiyse, ondan sonra kaldırılması caiz değildir. Kaldı ki öyle idiyse şimdi neden okunmuyor? Diyerek hayati bir soru sormakta ve aynı rivayetin devamında "ehli bir hayvan girdi ve ayetlerin yazılı olduğu şeyi yedi" ifadesinin olduğunu söylemektedir. Rivayette Sahabe'nin Peygamber'in defni ile uğraşırken evin keçisinin içeri girerek bunu yediği ifade edilmektedir.⁷⁹⁸ Bunların Rafizilerin Resulullah'tan sonra Kur'an'ın birçok ayeti gitti, sahabiler bunları mushafa kaydetmediler." Sözlerine fırsat vermektedir.⁷⁹⁹ Serahsî'ye göre böyle bir yolla herhangi bir ayetin insanların kalplerinden silinemeyeceği ve başka bir sayfayla bunu ispat etmenin de imkânsız olmadığı açıktır.

Serahsî bu rivayetlerin batıl oluşunun delili olarak "Hiç şüphe yok ki o zikri (Kur'an) biz indirdik, onu koruyacak olan da biziz." Ayetinin varlığı Hz. Peygamber'in vefatından sonra Kur'an'ın nesh edilemeyeceğinin isbatıdır. Çünkü bundan maksat Allah'ı münezzehten olduğu insana has olan unutmama ve gafletten korumadır.

⁷⁹⁵ Hadis olduğu hakkında bk. Buhari, "Feraiz" 29; Müslim "iman", 29

⁷⁹⁶ Buhari Cihad 184

⁷⁹⁷ Serahsî, *Usul*, c.2, 78,

⁷⁹⁸ İbn Mâce, *Nikâh*, 36

⁷⁹⁹ Serahsî, *el-Mebcut*, c.5, s. 209-210.

Hız. Peygamber'in vefatından sonra bu şeriatı neshedecek başka bir vahyin gelmeyeceği de sabittir. Böyle neshi vahyin bir kısmında kabul etmek bütününde kabul etmeyi gerektirir ki bu da insanların mükellef oluşu kalıcı olmakla birlikte vahiyle sabit olan hiçbir şeyin insanlar arasında baki kalmayacağı sonucuna götürür. Bu kapıyı açan birisi şu an elimizde olan bir kısmının veya bütününe, Hız. Peygamber'in getirdiği şeriata muhalif olmadığından emin olamaz. Çünkü bu düşünceye göre Allah Peygamber'inin vefatından sonra insanların kalbine ilham etmek suretiyle Peygamber'in şeriatına muhalif olan bir şeyle neshedebilir. Hâlbuki Allah dinini zamanın sonuna kadar bozulmayacağını ve Hız. Peygamber'ine indirdiği vahyin bizzat koruyucusu olduğunu bildirmiştir. Böylece ortaya çıkmaktadır ki Hız. Peygamber'in vefatından sonra hiçbir şeyin, zamanla ortadan kalkma ve unutulma ile neshedilmesi caiz değildir.⁸⁰⁰

2. Tilaveti Baki Hükümü Mensuh

Serahsî'ye göre ayetin hükmünün neshedilmiş okunuşunun baki olduğu ya da hükmü baki okunuşunun mensuh olabileceğine dair cumhur ulemanın büyük çoğunluğunun kanaati vardır. Bunun dışında kalanların görüşleri ise iki kısım olup şöyledir: 1- Bu görüşe göre; vahyin gönderilmesinin amacı hükmün beyan edilmesidir. Okunuşun inzali bunun içindir. Okunuşun baki olması ile birlikte hükmün kaldırılması, maksadı yok edeceğinden caiz değildir. Hükmün baki olması ile birlikte okunuşun neshedilmesi de caiz değildir. Çünkü hüküm sebepler olmadan sabit olmaz, olmadığı gibi sebep baki olmadan hüküm de baki olamaz.

2- Diğer görüşe göre Hükümün baki olması ile birlikte okunuşun neshi caiz değilken okunuşun baki olması ile hükmün neshedilmesi caizdir. Çünkü okunulan şeyin Kur'an'dan olduğuna ve Allah kelamı olduğuna dair şüphe yoktur. Herhangi bir zaman da bunun aksine inanmak nasıl mümkün olabilir. Okunuşun neshedilebileceğini kabul etmek bu sonuca götürür. Okunuşun konusu neshin caiz olmadığına dair haberler türünden sayılmalıdır.⁸⁰¹

⁸⁰⁰ Serahsî, *Usul*, c.2 s.79.

⁸⁰¹ Serahsî, *Usul*, c.2, s.80.

Serahsî bu görüşlere karşı cevap verirken kendi görüşünü temellendirmektedir. Ona göre okunuşu baki kalıp hükmün neshedilebileceğinin kabul etmektedir. Mesela zina suçunun cezası olarak evde hapis ve sözlü eziyeti ifade eden,⁸⁰² kocaları ölen kadınların iddetini bir yıl olarak bildiren,⁸⁰³ Peygamber ile özel görüşmeye gitmeden önce sadaka verme zorunluluğunu bildiren,⁸⁰⁴ oruç ile sadaka verme arasında muhayyerlik hakkı sunan⁸⁰⁵ ayetlerin okunuşu baki hükmü mensuktur. Bu tür nesihlerin mümkün olduğuna dair ispatı okunuşun sigası ile ilintilidir. Okunuş sigası ile ilgili iki hüküm bulunmaktadır: 1- Namazda okunabilmesi, 2- Mu'ciz olan nazım. Kendisiyle amel edilen hüküm neshedildikten sonra vahyin maksadını yerine getiren iki hüküm baki kalır. Nitekim müteşabih ayetlerde de sadece bu iki hüküm bulunmaktadır. Müteşabih ayetlerde başlangıçta okunuşun yazılması güzel olduğuna göre, amel hükmünün neshinden sonra baki kalmaları pekâlâ güzel olmalıdır. Hükmün sabit olmasını gerektiren delilin o hükmün kalıcı olmasını gerektirmediğini söylemiştik. Nesh hükmün kalıcılığını ortadan kaldırmaktadır ki bu hükmün sübûtunu gerektiren değildir. Dolayısıyla hükmün sona ermesi okunuşun baki olmasına mâni değildir.⁸⁰⁶

3. Hükmü Baki Tilaveti Mensuh

Serahsî okunuşu mensuh hükmü baki olan ayetler ile ilgili Hanefilerin örneğine yer vererek yemin keffaretinde üç gün peşpeşe oruç tutmayı ifade eden ibn Mesud'un kıraatı olduğunu belirtmektedir. İbn Mesud'un kıraatında ayet { ف ر ا م و و ر ر ا ا م ي ن ت ع ر ا } şeklinde geçmektedir. Ebu Hanife'nin zamanında bu kıraat meşhurdu ancak mütevatir kıraatler arasında { ي ن ت ا ب ع ر ر ا } ifadesi yer almamaktadır. Serahsî'ye göre İbn Mesud'un güvenilirliği ve itkanında şüphe yoktur. Dolayısıyla { ي ن ت ا ب ع ر ر ر ر ا } ifadesi önceleri Kur'an'da okunurken Peygamber hayattayken bu kısım neshedildi. Allah İbn Mesud'un zihni hariç diğerlerinin zihninden bu kısmı unutturdu. Ona unutturmamasının hikmeti, onun nakliyle hükmün baki kalmasıdır. Çünkü haber-i vahide amel gerekir ki

⁸⁰² Nisa, 4/15-16 " فامسكون بن النبوت "

⁸⁰³ Bakara, 2/240 متاعا ابل اهلول غري اراج

⁸⁰⁴ Mücadele, 58/12, فؤدمؤ بني يدي جنؤكم صؤؤة

⁸⁰⁵ Bakara, 2/184, وان نصورؤ خري لكم

⁸⁰⁶ Serahsî, *Usul*, c.2, s.81.

ibn Mesud gibi güvenilir birinin kıraatı, hadis rivayetlerinden aşağı olamaz. İşte peşpeşelik konusunda hükmün baki okunuşunun mensuh olması bu yolla olmuştur.⁸⁰⁷

4. Nass Üzerine Ziyade

Serahsî kendisini de dâhil ederek ‘bize göre’ kaydıyla Hanefilere göre, ister hükümde olsun ister sebepte olsun, nass üzerine ziyadenin “sureten beyan manen nesh” olarak kabul edildiğini söylemektedir. Şafii’ye göre ise nesh manasında değil umumun tahsisi anlamında olması kaydıyla ile haber-i vahid ve kıyas ile nass üzerine ziyade yapılabilir. Bu farklılık zina suçunda celde cezası ile birlikte sürgün, zihâr, yemin keffaretlerinde azat edilecek kölenin Müslüman olması kaydı gibi meselelerde kendini göstermektedir.⁸⁰⁸

⁸⁰⁷ Serahsî, *Usul* c.2, s. 81.

⁸⁰⁸ Serahsî, *Usul*, c.2, s. 82.

SONUÇ

Ebi Sehl Ebu Bekr Şemsuddin es-Serahsî, 400-490/1000-1090 yılları arasında yaşamış, Şemsüleimme lakabını hocasından tevarüs etmiş, döneminin ve Maveraünnehir bölgesinin önemli âlim şahsiyetlerindedir. Maveraünnehir bölgesinde Karahanlılar devletinin Samaniler Devletini sonlandırıp hâkimiyeti aldığı bir dönemde (395/1005) yaşamıştır. Serahs'da doğup öğrencilik yıllarında Buhara'ya gelen Serahsî Türklerin yoğunlukta olduğu bir coğrafya da yaşamıştır. Başta *el-Mebсут* olmak üzere eserlerinde Türklere atıfta bulunması onun bir Türk bilgini olduğu düşüncesini kuvvetlendirmektedir. Öğrencilik yıllarında gösterdiği yüksek başarı ile meşhur olmuş hocasından sonra onun yerine geçerek ders vermeye devam etmiştir. Samanilerden miras kalan ilmi ve kültürel hayat, Karahanlılar döneminde (m.840-1212) devam etmiştir. Bu dönemde hanefî mezhebinin devlet tarafından desteklenerek ilmi ve siyasi icranın hayatın etrafında şekillendiği bir ilmi ve kültürel hayattan bahsetmek mümkündür. Dolayısıyla verilen eğitimde Hanefî perspektifin merkeze alındığı söylenebilir. Serahsî'nin yaşadığı tarih döneminin öncesinde eğitim-öğretim faaliyetleri önceleri muallim merkezli eğitim olarak ders halkaları yoluyla yapılmaktaydı. Daha sonra Karahanlılar'ın devlet desteğiyle kurduğu medreseler eğitim-öğretim faaliyetine devam etti.

Bu dönemde devletin çeşitli kademelerdeki memur ihtiyacını gidermek için kurduğu medreseler ve buralarda görev icra eden âlimler devlet içinde önemli sorumluluklar üstlenmiştir. Hatta bazı âlimler üst kademelerde görev almıştır. Böylece ulema sınıfından kimselerden bazı zevat bürokrat-ulema kimliği ile öne çıkmıştır. Öyle ki zamanla devlet içinde hanedana karşı güç haline gelen ulemanın halk nazarındaki etkinliği siyasi irade tarafından bir tehdit olarak algılanmıştır. Bu güç mücadelesinde hanedanın, ulemanın devlet içinde etkinliğini azaltmak ve bir anlamda onları iktidar talebinde terbiye etmek için zaman zaman bürokraside öne çıkmış ve halk üzerinde etkin âlimleri cezalandırdığı görülmektedir.

Serahsi hanedan ile ulema arasındaki bu gerginlikten nasibini almış bir âlimdir. Hapis cezasıyla önce kuyuda daha sonra kaledeki bir zaviyede hapis edilerek cezalandırılmasının, dönemin Hakan'ı ile yaşadığı sorunlardan kaynaklanmış olabileceği ifade edilmektedir. Ancak İmam Serahsi'nin hapsedilmesi meselesine yukarıda açıklanan dönemin ulema-hanedan güç mücadelesi açısından bakılmalıdır. O vakit hanedanın halk ve devlet içindeki etkinliğini azaltan ve devlet içinde ayrı bir güç haline gelen ulemanın etkinliğini kontrol altına almak politikasının bir sonucu olduğu önemle dikkate alınmalıdır.

İmam Serahsi'nin hapis hayatı h. 466/1073'ten veya daha önceki bir tarihten h.480/1087 yılına kadar onbeş yıla yakın sürmüştür. Serahsî hapis hayatını öğrencilerinin isteğini kabul ederek kuyudan bulunduğu yerden dikte yoluyla kitap yazdırma ile geçirmiştir. Serahsi'nin *el-Mebcut*'unda hapis hayatındaki tedricilik dikkat çekmektedir. 1. ciltte mihnet ve bela dolu üzümlük ve bezginlik diyarında olduğunu yazdırmışken *el-Mebcut*'un bitmesiyle kaleme aldirdığı Usul-ü fıkıh kitabında Özgend Kalesi'nde bir zaviyede (oda) olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte tabakat kitaplarında yazıldığı gibi kuyudan olması durum *el-Mebcut*'ta hiç geçmemektedir. Serahsi'nin hayatı, kaldığı yerler, yaptığı yolculuklar ile ilgili hal tercüme kitaplarında herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Ancak Serahsi *el-Mebcut*'ta Malatya ve Musayyisa yani Adana Ceyhan Milis'ten bahsetmesi dâru'l İslam olduğunu söylemesi Dicle Nehri'ndeki su içme adetinden Fırat'ın üzerinde bulunan köprü taşımacılığında kullanılan gemilerin varlığından bahsetmesi iki ihtimali akla getirmektedir. birincisi buralara yolculuk yapmıştır. Özellikle Fırat ve Dicle'yi buralara yaptığı ilim yolculuklarında görmüş olabilir. İkincisi ise o dönemde Orta Asya da mevcut olan eğitim sisteminde İslam coğrafyasına dair bilgiler mevcuttur.

Tefsir ve fıkıh, dinin yaşanılır olmasında ve Kur'an'ın anlaşılmasında temel olan İslami ilimlerdenidir. Bu iki ilim birbirinden bağımsız değildir. Tefsir, te'vil ve fıkıh kelimelerinin kavramsal çerçevesi ve tarihi seyir içerisinde taşıdığı anlamdaki tarihsel kullanım iki ilim arasındaki ilişkiyi anlamamızı kolaylaştırmaktadır. İlk dönemde fıkıh İslami ilimlerin hepsini kapsarken zaman içerisinde tefsir, hadis v.b ilimler tedvin edilerek fıkıhın içinden çıkmış, ilimler tasnifinde müstakil yerini almıştır.

Bilgi, doğası gereği, bir bütünlük arz etmektedir. Bu açıdan bakıldığında fıkıh, tefsirden hükmü üzerine bina edeceği bilgiyi almaktadır. Tefsir ise fikhin metodolojisinden yararlanmaktadır. Bu nedenle bir fıkıh kitabı olan *el-Mebcut* bilginin bütünlüğü ile mütalaa olunduğunda tefsire dair açıklamaları içinde barındıran bir kitap özelliğine sahip olduğu görülecektir. Bu nedenle Furu' fıkha dair yazılmış bir fıkıh kitabı olduğu tespitiyle *el-Mebcut'un* tefsir ve Kur'an ilimlerinin uygulamalarını barındırdığı görülmektedir. Çünkü tefsir, fıkha usûl-ü fıkıh süzgecinden geçirilerek ortaya çıkan malumatı temin eder bir özelliğe sahiptir. Fıkıh ise edinilen malzemenin hükme dair sonucu hakkında görüş bildirmektedir.

İmam Muhammed Şeybani'nin (h.189-805) zahirü'r-rivaye eserlerinin muhtasarı olan Hâkim eş-Şehid el-Mervezi'ye (v.334/945) ait *el-Kâfi*'ye yazdığı şerhidir. Hâkim eş-Şehid'in *el-Kâfi*'de yaptığı şey Şeybani'nin zahirü'r-rivaye adıyla bilinen eserlerinde geçen temel konuların özetlenerek bir araya getirilip derlenmesidir. Bu muhtasar, zahirü'r-rivayenin yanı sıra sınırlı çerçevede nadirü'r rivayede yer alan görüşlere yer vermesi bakımından önemlidir.

Serahsi'nin çağında Şeybani'nin muhtasarı üzerine şerh yazmak bir gelenek halini almıştı. Bununla Hanefî fikhini öğrencilere hukukun temel konularını esas alan bir kaynaktan öğretmek amacı güdülmekteydi. Dolayısıyla Serahsi'nin yazdığı şerhin, yaşadığı tarihsel dönemde aynı esere yazılmış ve çoğunluğunun *Mebcut* adını taşıdığı pekçok şerhden bir tanesi olduğu görülmektedir. İmam Serahsi'nin *el-Mebcut'u* diğerlerinin arasından sıyrılıp öne çıkmıştır. Bu sebeple bu adla meşhur olmuştur. "el" takısı ile *el-Mebcut* olarak ayrı ve özgün bir yere sahip olduğu ima edilmiştir.

Serahsi'nin *el-Kâfi*'ye şerh yazarken izlediği yaklaşım eserine hususi bir önem ve değer katmıştır. O, Şeybani'nin eserlerine ve Ebu Hafs ve Ebu Süleyman'dan (?_?) gelen farklı nüshalarına dikkatle eğilmiş ve izahlarında bu kaynaklara atıfta bulunmuştur. Yani aslında İmam Şeybani'nin eserlerini şerh etmek usulünü benimsemiştir. İşte onun *el-Kâfi* şerhini hususi ve *el-Mebcut* kılan bu yaklaşımı olmuştur.

Serahsi'nin *el-Mebcut'u* yapısal özellikleri bakımından yani kitap bölümü sayısı, bölümlerin isimleri, konu sıralaması, konulara verilen isimler,

konuyu ayırdığı bablar ve babların isimleri Hâkim eş-Şehid'in (?_?) *el-Kâfi*'si ile uyumluluk arz etmektedir. Bununla birlikte Serahsî, metnini oluştururken şerh ettiği metinle şerhi birbirinden ayırmamıştır. Bu nedenle *el-Mebcut* yapısal özelliği açısından klasik şerh literatüründen farklı bir eserdir:

1. Yer yer *Kitabu'l-Asl*'a atıf yapılması,
2. *el-Kâfi*'nin bazı cümlelerinin olmaması,
3. Yer yer *el-Kâfi*'nin belli yerlerde mücmel kaldığının ifade edilmesi,
4. Zaman zaman Nadirü'r-rivaye nakillerine yer verilmesi bu tespiti desteklemektedir.

Söz konusu üslup ve sistematik ise, *el-Mebcut*'u bir şerh kitabı görünümünden çıkarıp tamamen bağımsız bir fıkıh kitabı haline getirmiştir. Ayrıca döneminde aynı esere yazılan onlarca şerhin arasından temayüz ederek öne çıkmasını sağlamıştır.

el-Mebcut, furu' fıkha dair yazılmış bir eser olduğundan ele aldığı konuları işlerken takip ettiği usul ana yapısı itibariyle fıkıh usulünün icrası olarak görülmektedir. Hükme giden yolda *Kitap* delilini kullanmasında özgün bir yaklaşımı olduğunu söyleyebiliriz.. Bu yaklaşımını şu şekilde başlıklandırmak mümkündür:

1. Fıkıh yönteminde hanefi mezhebi esas olmakla beraber diğer mezheplerin görüşlerini delilleriyle beraber vermektedir. Yani reyini açıklarken mezhep taassubu yolunu izlememiştir.
2. Bu sebeptendir ki konu ile ilgili mezhep ayırt etmeksizin öne çıkan bütün görüşleri delilleriyle derinlemesine işlemektedir.
3. Hükme giden yolda bu görüşleri ve delillerini çarpıştırmaktadır.

Serahsî konuları ele alırken cedel yöntemini kullanarak ilm-i hilafa *el-Mebcut*'ta yer vermektedir. Serahsî'nin bulunduğu çağ ve selefi olan âlimlerin eserleri göz önüne alındığında bütün bunlar onun eserinin belki de bulunduğu şartlar sonucu pek çok ilme şamil olduğunu göstermektedir.

4.Âlimlerin görüşlerini tahlil ederken tenkidini ve terhibini beyan ederken yine delil olarak zikredilen ayet-i kelimelerin tevili hakkında görüş beyan etmektedir.

5. Daha sonra “Bizim görüşümüz şudur.” {لشرا} diyerek diğer görüşleri neden kabul etmediğini açıklamaktadır.

İmam Serahsi bu beş aşamada ayet-i kerimleri delil olarak zikretmektedir. Yani ayetleri tevil etmektedir.

el-Mebсут ana yapısı bakımından şer’i hükümleri ihtiva etmektedir. Bu hükümlerin birincil kaynağı ise Kur’an’dır. Bu nedenle Serahsi’nin *el-Mebсут*’taki tefsirinde öne çıkan hususiyet hüküm içerikli ayetlerin açıklanmasıdır.

İmam Serahsi’nin müfessir kimliğiyle bu fıkıh eserinde hüküm içerikli ayetlerin tefsirini yaparken yani ahkâm tefsiri yaparken takip ettiği sistematiğten bahsetmek mümkündür.

1. Kur’an’ı Kur’an ile tefsir etmek, kelime tefsiri
2. Hükme konu olan ayetin tefsirini öncelikle rivayet ile yapmak. Rivayet tefsirinde Hz. Peygamberin tefsiri, sahabe ve tabiinin yaptığı tefsire yer verdiği görülmektedir.
3. Ayette geçen anlaşılmayan kelime yahut deyimini tahlil ederek filolojik açıklamalar yapmak.
4. Ayeti bağlantı kurduğu başka bir ayetle ile açıklamak.
5. Hüküm içeren ayeti kendi fikhî/anlayışı ile tefsir etmek

el-Mebсут’un tefsir açısından içerik özelliklerini oluşturan önemli unsur, eserin ahkâm ayetleri ile sınırlı olmasıdır. Bu bakımdan Serahsi’nin bu büyük eseri, ayetlerle ilgili yaptığı açıklamalar dolayısıyla bünyesinde ahkâm tefsirini de içermektedir.

Serahsi’nin yaptığı fikhî tefsir ile kendisinden önce ve ahkâm ayetleri sahasında yazılan ilk eser olan Şafii’nin (v.204/820) *Ahkamu’l Kur’an*’ında

yaptığı tefsiri kıyaslayarak ahkâm ayetlerini tevil sistematığıne göre incelendiğinde müşahed olunan şudur:

Serahsî'nin *el-Mebusut*'taki ahkâm ayetlerini tefsiri, hususi olarak ahkâm ayetlerinin tefsiri için yazılmış tefsir eserlerinden farklı değildir.

Erken dönem Hanefi geleneği ile Şafii geleneği arasındaki benzerlik oldukça dikkat çekicidir. Mesela her iki müellifin aynı yerde aynı esbab-ı nüzul bilgisini vermesi, aynı kavramları açıklama ihtiyacı hissetmeleri tefsir yazımının ayniliğine örnektir.

Dolayısıyla her iki âlimin bu yaklaşımlarını ortak tefsir geleneğinin iki farklı tezahürü olarak değerlendirmek mümkündür. Hatta “Tefsir nasıl yapılır?” sorusu sorulduğunda İmam Şafii'nin ve İmam Serahsî'nin kullandığı enstrümanlar aynıdır cevabı verilebilir. Bu tespite binaen *el-Mebusut'un* müstakil ahkâm tefsirinin taşıdığı özelliklerden farklı olmadığı anlaşılmış olmaktadır.

Serahsî, *el-Mebusut*'ta, kitabın tabiatına uygun olarak, Ahkamu'l-Kuran'a farklı farklı bahislerde yer vermiştir. Böylelikle ahkâm tefsirini oluştururken zamanına kadar gelmiş olan ilmî mirası sistematize etmeyi başarmıştır. Bu anlamda selefi olan Cessas (370/981) gibi, ahkâm tefsiri telifinde sistematik ilerlemediğini ve bütün ilmi müktesebatını *el-Mebusut*'ta cem ettiğini söyleyebiliriz.

Diğer yandan *el-Mebusut*'un içeriği tefsir açısından anılan çerçevede incelendiğinde Serahsî *el-Mebusut*'unda yedi, *Usul*'ünde ise dört ayrı yerde “ehl-i tefsir” ifadesini kullanmıştır.

Serahsî'nin *el-Mebusut*'taki kaynakları fıkıh ve tefsir açısından incelendiğinde pek çok sahabi ve tabiunun fikhi görüşlerine yer verdiği görülmektedir. Serahsî ayetlerin tefsirinde aktardığı rivayetler müfessir sahabeleri kaynak edinmiştir. Bunun yanında tefsirine kaynaklık eden tabiun müfessirlerin isimlerini aktarmaktır.

Bununla birlikte mezhebin kurucu imamları ve pek çok mutlak müçtehidin görüşlerini aktarmış ve kitaplarını zikretmiştir. Her ne kadar Hâkim eş-Şehid'in (?-?) *el-Kâfi'sine* şerh olarak yazılsa da Hanefiliğin kurucu

imamlarının eserleri, *el-Mebsut*'un kaynakları arasındadır. Ayrıca mezhep içinde ihtilafı ilgili yazılan kitaplar ve genel kabul görmeyen ve öteden beri nevadirü'r-rivaye olarak bilinen görüşlerin toplandığı kitaplar da *el-Mebsut*'un kaynakları arasında yer almaktadır.

el-Mebsut nasıl ortaya çıktı?" sorusunun cevabı zahirü'r-rivaye eserlerinin diğer muhtasarının (*Muhtasaru't Tahavi*) şarihi Cessas'ın (v.370/981) şerhi ile *el-Mebsut*'un arasındaki benzerlik ve farklılıklarının olup olmadığında görölmektedir. Çünkü Cessas zahiru'r-rivaye muhtasarlarına şerh yazan ilk kişidir. Bu karşılaştırmadan iki eserin zahirü'r-rivaye muhtasarlarına yazılan şerh olmalarına rağmen birbirlerine pek benzemediği ortaya çıkmaktadır.

Cessas muhtasar metin ile şerhi belirgin olarak birbirinden ayırmış, hüküm ile ilgili ayet ve hadisi verip bırakmıştır. Serahsî metnini oluştururken sadece hükümlerin delillerini ortaya koymaya odaklanmamış, hükmün delili olan ayetin tefsirine dair müktesebatında ne varsa ortaya dökmüştür. Selefi Cessas veya Tahavi (v.321/933) gibi Ahkâm tefsirini, âlimlerin ihtilafı ya da furu' fikhına dair eser yazmaya zaman bulamayacağını düşündüğü için bütün bunları bir eserde meczetmiştir.

Serahsî kaynak göstermeden ayetlerin tefsirinde bazı bilgiler de vermektedir. Bu bilginin içinde ayetin anlaşılmasını sağlayan sebep-i nüzulü, geçen kelimelerin anlamlarının dildeki kullanımlarına Arap şiirinden verilen örnekler, dilsel tefsir için yapılan i'raplar ve i'rabıyla ilgili tartışmalı meseleler örnek verilebilir. Bu kaynak belirtmeden verdiği bilgilerin kaynağı kendinden önce yazılmış ahkâm tefsirleri olma ihtimali yüksektir. Halefi Cessas ve ahkâm tefsiri ile yapılan karşılaştırmalarda Tevbe süresi 60. Ayet ile ilgili Cessas ve Serahsî'nin verdiği bilgilerin birebir aynı olduğu görölmektedir. Bununla birlikte kendisinden neredeyse yüzyıl önce yaşamış olan Cessas (v.370/981) bilgiye ulaşmada bir kaynak olduğu halde adını zikretmeyen Serahsî'nin Cessas'a ait bir görüş olduğunda onu ismen zikretmektedir. Ferra, Taberi gibi âlimlerin ayetin tefsirinde kendilerine ait bir görüşleri olduğunda Serahsî tarafından ismen zikredildiği görölmektedir.

İmam Serahsi tevil yaklaşımını *el-Mebsut*'ta uygularken -tarihin akışında daha sonraları- ulumu'l-Kur'an olarak adlandırılacak olan bilgi alanlarından faydalanmaktadır.

Serahsi Kur'an ilimlerini ayetlerin tefsirinde Kur'an ilminin adını vermeksizin kullanmıştır. Bu bakımdan *el-Mebsut*, bir tefsir kaynağı olarak değerlendirilirken Kur'an ilimleri teori ve uygulamasının nasıl gerçekleştiği de ortaya çıkmaktadır. Serahsi'nin tefsirinde kullandığı Kur'an ilimlerini Arap dili/vahiy dili, nüzul tarihi/vahiy tarihi olmak üzere iki ana esasta toplamak mümkündür.

el-Mebsut'ta Serahsi'nin tefsirinde 'Arap dili' başlığı altına giren 'umum-husus', 'mutlak-mukayyed', 'hakikat', 'mecaz', 'teşbih', 'istiare', 'kinaye', 'sarih' ile ilgili açıklamalarını şu şekilde tasvir etmek mümkündür:

1. Kur'an ilimlerinden yararlanarak Kur'ani cümlelerin, isim, fiil, zamir ve harflerin işlevleri, kelimelerin gramatik yapısı ile ilgili açıklamaları "i'rabu'l Kur'an";
2. Kur'ani cümlelerin bağlamından istihraç ettiği anlam ile ilgili açıklamaları 'vücûh ve'n nezair';
3. Kur'ani kelimelerin ve cümlelerin salt anlama dair açıklamaları 'garibu'l Kur'an'; uygulamasının girdiği görülmektedir.

Serahsi'nin *el-Mebsut*'ta Tarih başlığı altına giren Kur'an ilimlerinden "Esbab-ı Nüzûl", "Nasih-Mensuh" gibi ilimlerden ayetleri tefsirinde faydalandığı görülmektedir. Bu ilimler Kur'anın indiği ortama dair tarihsel bilgi vermektedir. Nüzul ortamına gitmeye ve o dönemin şartlarını anlamaya imkân sağlamaktadır. Böylelikle ayetlerin tarihi arka planını açıklamaktadır.

Serahsi'nin *el-Mebsut*'ta ayetlerin tevilinde uyguladığı Kur'an ilimlerinin teorik arka planını *Usulünde* oluşturduğu görülmektedir. Daha sonra bu teorik bilginin pratik halini *el-Mebsut*'ta *hükmün kaynağı olan ayetin* açıklanmasında ortaya koyduğuna bilhassa dikkat edilmelidir.

Serahsi'nin Kur'an ilimlerine yaklaşımının zeminini Kur'an'a bakışında, Hz. Peygamber'in tefsirini ele alışında, i'câzu'l-Kur'an ve kıraatler ve ahkâm ayetlerine yaklaşımında bulmak gerekmektedir.

KAYNAKÇA

Abacı, Harun, “Serahsî’nin Kur’an Bilgisinin Kaynakları”, *Uluslararası Serahsî Sempozyumu*, DİB yayınları, Ankara 2013

Abdurrezzak b. Hemmam es-San’ani, *Musannef*, Ocak yayınları, İstanbul 2013

Ahmed, Urabi, “Hurufu’l Meaninin Çokanlamlılıktaki Etkisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52;2(2011)

Albayrak, Halis, *Tefsir Usulü*, Şule yayınları, İstanbul 2009

Aydınlı, Osman, V/XI Yüzyılda Maverâünnehr’de Siyasi ve Kültürel Ortam, *Uluslararası Serahsî Sempozyumu*, DİB yayınları, Ankara 2013

Babanzade İsmail Paşa el-Bağdadî, *Hediyetü’l-Arifin Esmâu’l-Müellifin ve Asaru’l-Musannifin*, Darü İhyâü’tTüras el- Arabî, Beyrût, 1955,

Bardakoğlu, Ali, “Hanefi Mezhebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV yayınları, İstanbul 2009

Bayder, Osman, “Hâkim eş-Şehid’in el-Kâfi adlı eserindeki faaliyeti Üzerine”, *Bilimname*, 2015/2, c. XXIX

Bayder, Osman, “Klasik Usul Eserlerine Göre Mezhebin Kurucu İmamlığının Anlamı”, *International Journal of Social Science*, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2015

Bedir, Murteza, *Buhara Hukuk Okulu*, İsam Yayınları, İstanbul 2012

Bilen, Osman, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, Kitabiyat, Ankara 2002,

Bilhan, Saffet, “900 yıllık Bir Türk Öğretim Kurumu Buğra Han Tamgaç Medresesi Vakıf Belgesi”, *AÜEBFD.*, XV/2, Ankara, 1982

Bilhan, Saffet, *Orta Asya Bilgin Hükümdarlar Devletinde Eğitim- Bilim-Sanat*, TDV yayınları, Ankara 1988

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuku İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen yayınevi, İstanbul 1967

Birgivi, Takıyyüddin Mehmet, *Avamil, Mecmuatü'n Nahiv*, Şifa Yayınevi, İstanbul 2010.

Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Lübabü'n Nükul fi Esbab-ı Nüzul*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ty.,

Cündioğlu, Düccane, *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1998

Çelebi, Kâtip, *Keşfü'z- Zünun*, MEB yayınevi, İstanbul, 1971

Darimi, Ebu Muhammed, *Sünen-i Darimi*, terc: Abdullah Aydınli, Madve yayınları,

Demirci, Muhsin, *Tefsir Usulü*, İFAV Vakfı, İstanbul, 2017

Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, Çev. Mehmet Karasan, MEB Yayınları

Ebu Zehra, *Muhammed, Ebu Hanife*, terc. Osman Keskioglu, D.İ.B yayınları, Ankara, 1997

Ebu Zehra, Muhammed, *Târîhu'l- Mezâhibi'l- İslâmiyye*, çev. İ.E.Dal, Alternatif Düşünce Yayınevi, İstanbul, 2006

el- Beydavi, Nasıruddin Ebi Said Abdullah ibn Ömer b. Muhammed eş-Şirazi, *Envaru'l Tenzil ve Esraru't Te'vil*, Dar Sader, Beyrut 2001

el- Cevherî, İsmail b. Hammad, *Es-Sihah Tacu'l luga ve Sihahu'l Arabiyye*, Daru'l Kitap,yy,ty

el- Cevziyye, Şemseddin Ebi Abdullah Muhammed b. Ebi Bekr İbn Kayyum, *İ'lamu'l- Muvakkîn*, Daru'l- Ceyl, Beyrut, 1973

el- Kafiyeci, Muhyiddin Ebu Abdillan Muhammed b. Süleyman, *Kitabu't-Teyisir fi Kavaidi İlmi't-Tefsir*, A.Ü.İ.F yayınları, Ankara 1989

el-Begavî, Ebü'l-Hasen Alî b. Abdilazîz b. el-Merzübân, *Şerhu's Sunne*, Mektebetü'l İslamiye, Beyrut 1983

el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Daru'l kütübi'l ilmiyye, Beyrut 2003,

- el-Cassas, Ebi Bekir er-Razi, *Ahkamu'l Kur'an*, Daru'l Fikr, Beyrut 2001
- el-Cassas, Ebi Bekir er-Razi, *Şerhu Muhtasaru't Tahavi*, Daru's Sıraç, Medinetü'l Münevvere 2010
- el-Harezmi, Ebî Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Yusuf, *Mefatihü'l Ulûm*, Mektebeti'l Ezheriyye, Kahire, 1981
- el-Hûlî, Emin, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, Terc: Mevlüt Güngör, İstanbul 1995
- el-Leknevi, Muhammed Abdulhay, *Fevaidu'l-Behiyye fi Teracimi'l-Hanefiyye*, Daru'l Ma'rife, Beyrut, t.y.
- el-Mervezi, Hâkim eş-Şehid, *El-Kâfi*, Hacı Beşir Ağa, Süleymaniye Kütüphanesi.
- el-Ömerî, Şihabuddin b. Fadlullah, *Mesalikü'l-Ebsar*, Tahkik; Kamil Selman Cebûrî, Daru'l-Kütüp el-İlmiyye, Beyrut, 2010
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh İlmine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2009
- Erten, Mevlüt, *Nass-Yorum İlişkisi*, Ankara Okulu yayınları, Ankara, 2013
- es-Semerkandi, Ebu'l Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim, *Tefsiru's Semerkandi (Bahru'l Ulum)*, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut, 1993
- es-Serahsî, Ebi Bekr Muhammed b. Ahmed Ebi Sehl, *Kitabu'l Mabsut*, Daru'l Ma'rife, Beyrut, c.1, s.4.
- es-Serahsi, Ebi Bekr Muhammed b. Ahmed Ebi Sehl, *Usulü Serahsi*, Tahkik; Ebu'l Vefa el-Afgani, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut, 2015,
- es-Serahsî, Muhammed b. Ahmed, *Mabsut*, editör: Cevat Akşit, Gümüşev Yayıncılık, İstanbul
- es-Serahsî, Muhammed b. Ahmed, *Şerh'u-Siyeri'l Kebir*, Daru'l-Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 1996
- es-Serahsî, Şemseddin Ebi Bekr Muhammed b. Ahmed Ebi Sehl, *Kitabu'l Mabsut*, Daru't Da'vat, İstanbul, 1982,
- eş-Şafii, Ebu Abdullah Muhammed b. İdris, *Ahkamu'l Kurân*, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut, 1980

eş-Şeybani, İmam Muhammed, *El-Asl*, tahkik: Muhammed Boynukalın, Daru İbn Ahzem, Beyrut 2012,

et-Taberi, Ebi Ca'fer Muhammed b. Cerir, *Camiü'l Beyan An Te'vili Ayi'l Kur'an (Tefsirü Taberi)*, Daru'l Kütübi'l İlmîyye, Beyrut 1999

et-Tehanevi, Muhammed b. Ali, *Keşşafu'l Istilahatü'l Fünun*, Matbaatü'l ikdam, 1743 y.y,

ez- Zebidi, Muhabbeddin Ebi Fayz es-Seyyid Muhammed Murtaza Hüseyini el-Vasiti, *Tacu'l Arûs min Cevahirü'l Kamus*, Daru'l Fikr, Beyrut 1994

ez-Zehebi, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l Müfessirun*, Daru'l Hadis, Kahire 2005

ez-Zemahşeri, Carullah Ebi 'l Kasım Mahmud b. Ömer, *El- Keşşaf*, Mektebetü'l İbkan, Riyad 1998

ez-Zirikli, Hayruddîn, *el-A'lam Kâmûsu't-Teracîm*, Daru'l-İlmi'l-Melayin, Beyrut, 2007

Farabi, Ebu Nasr Muhammed b. Tarhan, *İhsau'l Ulum*, Tahkik; Osman Emin, Darul Fikri'l Arabî, Mısır, 1949

Ferra, Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyad b. Abdullah ed-Deylemi, *Meani'l Kur'an*, Daru's Surur, Beyrut ty

Firuzabadi, *El-Kamus'ul Muhit*, Matbaatü's Saade, Mısır ty.

Gezer, Süleyman, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kuran*, Ankara Okulu yayınları, Ankara 2015

Güngör, Mevlüt, *Kur'an Tefsirinde Fıkhî Tefsir Hareketi ve ilk Fıkhî Tefsir*, Kur'an Kitaplığı, İstanbul 1996

Hallâf, Abdulvehhap, *İslam Hukuk Felsefesi*, tercüme; Hüseyin Atay, A.Ü.İ.F yayınları, Ankara 1973

Hamidullah, Muhammed "Serahsi'nin Devletler Umumi Hukukundaki Hissesi", *Serahsi Armağanı*, A.Ü.İ.F. yayınları 1965,

Hamidullah, Muhammed "Serahsi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV yayınları, İstanbul 2009,

Hamidullah, Muhammed, *İmam Azam ve Eseri*, terc. Kemal Kuşçu, Beyan yayınları, İstanbul 2014

Hassan, Ahmet, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, terc; Haluk Songur, Rağbet Yayınları, İstanbul,1999

Hayreddin Karaman, “Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV yayınları, İstanbul 2009

Huncan, Ömer Soner, “Türk Hakanlığı (Karahanlılar)’nda Hanedan ve Bürokrat- Ulema Çatışması: İlk Bürokrat- Ulema İhtilali”, *Türk Tarih Kongresi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2006

Huncan, Ömer Soner, “Türk Hakanlığının (Karahanlılar)’nın Dini Siyasetinde Mâturîdî Âlimlerin Rolü”, *Sosyal Bilimler Dergisi*, Trakya Üniversitesi, c.18, sayı: 2

Huncan, Ömer Soner, *Türk Hakanlığı Karahanlılar*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2007,

İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, Ocak yayınları, İstanbul 2009.

İbn Hibban, *Sahih-i ibn Hibban* Ocak yayınları, İstanbul 2012.

İbn Huzeyme, *Sahih-i ibn Huzeyme*, İ’tisam yayınları, İstanbul 2016.

İbn Kutluboğa, Ebu Fidai Zeynuddin Kasım, *Tacu’t-Teracim*, Daru’l-Kalem, Dimeşk 1996,

İbn Miskeveyh, *Kitabu Tecaribü’l Ümem*, Mektebetü’s Sekafeti’t Diniyye, Kahire 2013

İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takıyuddin Ahmed b. Abdulhalim b. Mecduddin Abdusselam el-Harrani, *Mukaddimetü’l Usûli’t Tefsir*, tahk: Adnan Zerzur çev: Yusuf Işıcık Esra Yayınları, İstanbul 1996,

İmamoğlu, İbrahim Hakkı, *Celaleddin es-Suyuti ve Kur’an İlimlerindeki Yeri (El- İtkan Örneği)*, (Basılmamış Doktora Tezi), A.Ü.S.B.E, Ankara 2011

İmamoğlu, İbrahim Hakkı, *Tefsir ve Kur’an İlimlerine Dair Yüz Konu/Kavram*, Safa Yayın Dağıtım, İstanbul 2017

İşleyen, Ahmet, *Hanefî Usulünün Temellendirildiği Ayetler*, Basılmamış Doktora Tezi, A.Ü.S.B.E, Ankara 2008.

Jansen, J.J.G, *Kur'an'a Bilimsel, Filolojik, Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahman Açar, Fecr yayınevi, Ankara 1993

Kadı Abdülcebbar b. Ahmet, *Şerhu Usûli Hamse*, Mektebetü'l Vehbe, Kahire, 2006

Karakaya, Şeyda, *Es-Serahsî ve Cessas'ın Edebü'l Kâdî Bölümlerinin Mukayesesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul 2015

Karaman Fikret, Karagöz İsmail, Paçacı İbrahim, *Dini kavramlar Sözlüğü*, Diyanet işleri Başkanlığı yayınları Ankara 2006.

Karmış, Orhan, Tefsir ilminde Te'vilin Yeri, (Basılmamış Doktora Tezi), AÜİF

Kavakçı, Yusuf Ziya, *XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Maverâünnehr İslam Hukukçuları*, Sevinç Matbaası, Ankara 1976

Kehhale, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l- Müellifin Teracim Musannifi el- Kütübü'l-Arabiyye*, Mektebetü'l-Mesna, Beyrut,1957

Koç, Mehmet Akif, *Aişe Abdurrahman ve Kur'an Tefsirindeki Yeri*, Şule Yayınları, İstanbul 1998

Köprülüzade, Mehmet Fuat, "Smanoğulları" *Türk Tarihinin Ana Hatları Eserinin Müsveddeleri*, Başvekâlet Müdevvenatı, ty

Küçükkalay, Hüseyin, *Abdullah b. Mesud ve Tefsir ilmindeki Yeri*, Denizkuşları Matbaası, Konya, 1971

Kütüb-i Sitte, terc: İbrahim Canan, Akçağ yayınları, 2014

Merçil, Erdoğan, "Gazneliler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV yayınları, İstanbul 2009

Muhammed Abdullatif es-Sebki, *El-Muhtar min Sihahi'l Luga*, Matbağatü'l İstikame, Kahire ty

Muhsin Koçak, Nihat Dalgın, Osman Şahin, *Fıkıh Usulü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013,

Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, (Mefhumun Nass), Kitabiyat, Ankara 2001

Okur, Kâşif Hamdi, “Es-Serahsî'nin Referans Kaynağı olarak Kur'an'a Bakışı ve ibadet dili Anlayışı”, *Uluslararası Es-Serahsî Sempozyumu*, DİB yayınları, Ankara 2013

Özcan, Hanefi, “İmam Maturidi'nin Bilgi Teorisinde Fıkıh Terimi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 4, İzmir 1987

Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, Alfa yayınları, İstanbul 2000,

Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, TDV, Ankara, 1990

Özkan, Ömer, “Hermenötik ve Klasik Metin Şerhi” *The Journal of Academic Social Science Studies*, Yaz 2011

Öztürk, Mustafa, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu, 2011

Paçacı, Mehmet, *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz*, Mehmet Paçacı, Ankara Okulu, 2000, Ankara s.32

Pezdevi, Fahru'l İslam, *Keşfu'l Esrar Usulü Pezdevi*, Darü'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut, 1997

Ragıp el isfahani, Ebi'l Kasım el-Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredat fi Garib'il Kur'an*, Dar'ül Marife, Beyrut, ty.

Sayan, Yüksel, “Serahs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV yayınları, İstanbul 2009,

Schacht, Joseph, “Serahsi'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Notlar”, *Serahsi Armağanı*, A.Ü.İ.F. yayınları, Ankara 1965

Serahsi, Muhammed b. Ahmed, *Usul-u Serahsi*, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 1971

Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'an Nedir*, Şule Yayınları, 2009

Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'an'ın anlaşılmasında Esbab-ı Nüzül'ün Rolü*, Şule Yayınları, İstanbul, 1994

Soyarslan, Zeynep, *Tahavi ve Cassas'ın Ahkâm Tefsirlerinin Mukayesesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE 2014

Sümer, Faruk, “Dihkan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV yayınları, İstanbul 2009

Şatibi, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî ,*eş-Şâtibî*,
Muvafakat, Daru'l Marife, Beyrut, 1994

Şensoy, Sedat, “Lafız”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV
yayınları, İstanbul 2009,

Taşköprüzade, Ahmet b. Mustafa, *Miftahu's-Seade ve Misbahu's-Seyade fî*
Mevzuâtü'l-Ulûm, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2002

Tuğ, Salih, “Eserlerinde Rastlanan İfadelere Göre İmam Serahsi'nin Hapis
Hayatı”, *Serahsi Armağanı*, A.Ü.İ.F. yayınları, Ankara 1965

Usta, Aydın, “Samaniler””, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV
yayınları, İstanbul 2009,

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî Ulumi'l-Kurân*,
Mektebe Daru't-Turâs, Beyrut ty

Zeydan, Abdülkerim, *İslam Hukukuna Giriş*, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 2008