

SERAHSÎ'NİN KUR'AN BİLGİSİNİN KAYNAKLARI

Harun ABACI*



Özet:

Bu araştırma, Serahsi'nin Usul'ünde ve Mebsut'ta zikrettiği ayetler çerçevesinde getirdiği yorumların kaynakları üzerinedir. Serahsi kullandığı ayetlerde tefsir usulü ile ilgili kavramlar kullanmış mı? Tefsir usulü ile ilgili kullandığı kavramlara genel itibariyle tefsircilerden farklı anlamlar yüklemiş mi? Ayetleri yorumlarken tefsir kaynaklarına hangi bağlamda değinmiştir? En çok kullandığı ayetlerden yola çıkarak Serahsi'nin düşüncesi hakkında bir genellemeye ulaşmak mümkün müdür?

Bu sorulara cevaplar bulmaya çalışılarak Serahsi'nin ister usul isterse fîru olsun fikhçiliğinden ziyade tefsirciliği ve bu alandaki görüş ve yaklaşımları üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Îcâz, Muhkem, Müteşabih, Ehl-i Tefsir.

Sources of al-Sarakhsi's Qur'anic Knowledge

Abstract:

This research is presented within the framework of the verses mentioned in Sarakhshi's works of Usul and al-Mabsut and the sources of his commentary.. Has Sarakhshi used terms relating to the method of exegesis in the verses he used? Has the terms regarding the methodology of exegesis, in general, carried a different meaning to those used by other exegetes? Which sources of exegesis has he referred to when commenting on verses? Based on the most frequently used verses by Sarakhshi, is it possible to reach a general idea of his thoughts?

* Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

In order to find answers to these questions, instead of focusing on Sarakhsi's method of procedure, theology or jurisprudence, we focus on his exegesis, along with his thoughts and approaches to this topic.

Key Words: İcaz, Muhkem, Mutashabih, Ahl-tafsir.

Giriş:

İslam'ın temel bilgi kaynağını vahiy, vahyin esasını da Kur'an-ı Kerim teşkil eder. İslam Kur'an'la başlamış, onun ilk mensuplarının, bu dini tanınmaları Kur'an'la sağlanmıştır. Hz. Peygamber de muhataplarını hep Kur'an'a yönlendirmiştir. Onun sünneti genel anlamda Kur'an'dan bağımsız bir kaynak olarak görülmemiş, Kur'an'ın açılımı, beyanı ve tatbiki olarak anlaşılmıştır.¹

Serahsî'nin Kur'an Anlayışı

Serahsî'nin, Kur'an-ı Kerim'i bir hüküm ve bilgi kaynağı olarak kabul etme noktasında kendinden önceki ya da kendisinin muasırı olan ulemadan farklı bir tutumu bulunmamaktadır.

Serahsî'ye göre Kur'an'ın tarifi şöyledir: "Peygamber'e indirilen, mushaflarda yazılan, yedi meşhur harf üzerine bize tevatüren nakledilen kitaptır."²

Bir karşılaştırma yaptığımızda onun bu tanımının İslam düşüncesinde genel kabul görmüş olan şu tanımla neredeyse aynı olduğunu görmekteyiz: "Peygamber'e indirilen, mushaflarda yazılan, tevatürle nakledilen, tilavetiyle teabbüd olunan mu'ciz kelâmdır."³ Ancak tanımda geçen "yedi meşhur harf" ifadesi onun Kur'an tanımına getirdiği mana boyutudur ki, bu da dikkat çekilmesi gereken bir husustur. Bu tanımın şer'i ve dinî bir anlamı vardır. Çünkü Serahsî'nin düşüncesinde Kur'an'ın manası, lafzıyla bir bütün olmasıyla birlikte lafzından daha büyük bir önem taşımaktadır. Bu düşüncenin yansıması namazda Farsça Kur'an okuma tartışmasında kendisini göstermektedir. Ayrıca Serahsî Kur'an tanımında "mu'ciz kelim" ifadesine yer vermemiştir. Bunun nedeni de mucizeliğin uzun bir ayetle ya da kısa en az üç ayetle olmasıdır. Hâlbuki tek kısa ayet de Kur'an'dır. Aslında Serahsî'nin Kur'an tanımında bu ifadeye yer vermemesi namazda kısa tek ayetle kıraat farzının yerine gelip gelemeyeceği konusundaki farklı görüşleri ihata etme çabasının yansıması olabilir.

1 Faruk Beşer, *Ebü Hanîfe'nin Kur'an Anlayışı*, *Usul I*, 1 (2004), s.7.

2 Ebü Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, (ö.483 h.), *Usulü's-Serahsî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, I, 305.

3 Subhi es-Salih, *Kur'an İlimleri*, (çev: M. Sait Şimşek), Hibaş Yayınları, 15-18; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 34.

Serahsî'ye göre Kur'an, her şeyi açıklayan, gerçek bir hüccet ve bizzat Allah'ın kelamı olan bir kitaptır. O, en temel ve birinci kaynaktır. Kur'an dışında başka hiç bir şey Kur'an değildir. Kur'an, Arapça bir kitap olarak, mezhepte genel olarak kabul edilen görüşe göre, lafzı ve manası ile bir bütündür.⁴

Serahsî, vahyi zahir ve batın olarak ikiye ayırır. Zahir vahiy قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ كَرِيمٍ "Onu Cebrail Rabbinden hak ile indirdi"⁵ "O, değerli elçinin sözüdür"⁶ ayetinde belirtildiği gibidir. Kur'an bu türden bir vahiy ürünüdür. Batın vahiy ise hiçbir şüphe ve çelişkiye mahal bırakmayacak şekilde Peygamberin kalbinin desteklenmesidir. Peygamberin kalbine Rabbinden bir nur ile hakikat belirir. Bu şekilde bir olaya ilişkin hüküm ona belirir. Buna da إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ "Allah'ın sana gösterdiği şekilde insanlar arasında hüküm vermen için Kitab'ı sana hak ile indirdik"⁷ ayetleri delildir. Bu her iki çeşit vahiy kesin delil ifade eder.⁸

Bu iki vahiy türü dışında bir de peygamberle ilgili olarak vahye benzeyen bir durum da vardır ki o da, Hz. Peygamber'in içtihadı ile ortaya koyduğu hükümlerdir.

Buna göre Hz. Peygamber, herhangi bir meselede önce vahyin gelmesini bekliyor, vahiy gelmeyince de o konuda re'yi ile amel ediyordu. Dinî konulara taalluk eden bu re'yi doğru olmak zorundadır. Çünkü o, hatadan korunmuştur. Bu tür içtihat, vahiy mesabesinde ve buna "vahye benzeyen re'y" denir. Diğer iki vahiy türü gibi kesin delil ifade eder.⁹ Bununla birlikte bu içtihatlar, Kur'an değildir.

Kur'an'ın Mahlûk Olmaması

Kur'an'ın yaratılmış olduğu görüşünün ilk defa H. I. asrın ilk yarısının sonlarında ortaya çıktığı, ikinci yarısının sonlarına doğru ise âdeta bir devlet ideolojisi haline getirildiği ve devletin tercihi olan Kur'an'ın yaratılmışlığını benimsemeyenlerin işkencelere (mihne) maruz bırakıldığı bilinmektedir. Ancak bu ideolojinin ilk kez kim tarafından ve hangi saikle ortaya çıktığı kesin değildir. İbn Kuteybe, "Halku'l-Kur'an" meselesini ilk tartışanların Cehm b. Safvan ve Ebû Hanife olduğunu söyler.¹⁰ Bu tespitin tarih itibariyle bir genelleme olduğunu söyleyebiliriz. Halku'l-Kur'an tartışmalarının ilk önce Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân gibi Mutezilî âlimler

4 Serahsî, *Usul*, I, 279.

5 Nahl, 16/102.

6 Tekvir, 81/19.

7 Nisa, 4/105.

8 Serahsî, *Usul*, II, 90.

9 Serahsî, *Usul*, II, 91.

10 Yusuf Şevki Yavuz. "Halku'l-Kur'an". *DİA*. XV, 371.

tarafından, Hıristiyan düşüncesine tepki olarak başlatıldığı savı daha makuldür. Çünkü Hıristiyanlar Hz. İsa'ya Kur'an'da da "Kelimetullah" dendiğini, Allah'ın kelamının, Müslümanlarca gayri mahlûk kabul edildiğine göre onların İsa'nın da mahlûk olmadığını kabul etmeleri gerektiğini iddia ediyorlardı. Sözüünü ettiğimiz Mutezili âlimler ise Hz. İsa'nın ilah olmayıp mahlûk olduğunu ispat için, Kur'an-ı Kerim'in de mahlûk olduğunu söylemek durumunda kaldılar ve bu tez bilahare devletin de işine geldiği için resmi görüş olarak kabul edildi. Çünkü Kur'an hükümleri belli olaylar üzerine konmuş/hâdis hükümlerdir ve bağlayıcılıkları o olaylarla sınırlıdır. Sonradan ortaya çıkan olaylara daha başka hükümler de verilebilir. Böylece de yönetimin hareket alanı genişlemiş olur.¹¹

Burada değinilen iki noktanın önemine dikkat çekmemiz gerekir: Birincisi, Hıristiyanların Hz. İsa'nın mahlûk olmayıp Tanrı'nın bir parçası olduğu iddialarını, Müslümanların görüşleriyle temellendirmek istemeleridir. Bunun anlamı, o zamana kadar bu konu tartışılmıyor olsa dahi Müslümanlar arasında Kur'an-ı Kerim'in mahlûk olmadığı görüşünün hâkim olduğudur.¹² İkinci olarak, bazı Abbasi Halifelerinin Kur'an-ı Kerim'in yaratılmışlığı fikrini resmi görüş haline getirmeleri ve insanları bunu kabule zorlamalarının arkasında yatan saik, onların bazı konularda daha serbest hareket edebilmek için modern fetvalara ihtiyaç duymuş olmalarıdır.¹³ Çünkü Kur'an eğer yaratılmışsa tarihseldir. Tarihsel ise indiği zamanın şartlarına göre hükümler koymuştur ve bu hükümler zamanla değişebilir. Oysa Kur'an-ı Kerim'in mahlûk olduğunu söyleyen Mutezile âlimleri bile, onun manasının ezeli olduğunu kabul etmekte idiler.

Serahsi'ye göre Kur'an, mahlûk olmayan Allah'ın kendi zatı ile kaim bir sıfat olan kelamıdır. Kur'an'ın Arapça metni, bu kelama delalet eden lafızlardır. Dolayısıyla Arapça metni ya da bu kelamın ifade edildiği diğer mealler mahlûktur.

Netice olarak Serahsi, Kur'an-ı Kerim'in gayri mahlûk, onun Arapçalığının ise mahlûk olduğu kanaatindedir. Bunu onun Farsça ile de Kur'an okunabileceği görüşüyle birleştirecek, ona göre lafzın tarihselliği, mananın ise ezeli ve ebediliği, yani bir bakıma evrenselliği sonucu karşımıza çıkar ki; burada onun bu görüşünün, bu günlerde tartışılan Kur'an-ı Kerim'in tarihselliği anlayışından farklı bir şey olduğunun vurgulanması gerekir.

11 Faruk Beşer, *Ebû Hanîfe'nin Kur'an Anlayışı, Usul*, I, 1 (2004), s. 25-26.

12 Hz. Ömer'in, "Kur'an mahlûk mudur?" diye soran bir adamı azarladığı rivayeti vardır. Bkz. Y. Ziya Yörükan, "İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebû Hanîfe", Ankara Üniversitesi İFD, Sayı 3, s. 19.

13 M. Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, s. 106.

Serahsî'nin Kullandığı Tefsir Usulü ile İlgili Kavramlar

Serahsî'nin, inceleme konusu yaptığı başlıca tefsir usulü ile ilgili olan tefsir, te'vil, müşkil, mücmel, mübeyyen vb. kavramları incelendiğinde Serahsî'nin tefsircilerle aynı şekilde tanımlayıp açıkladığı görülmüştür. Bu nedenle bu kavramlar ayrıca ele alınmayıp, farklı yaklaşımları bulunduğu düşünülen birkaç konu üzerinde durularak tefsircilerin anlayışıyla Serahsî arasında bir mukayese ve değerlendirme yapılmaya çalışılacaktır.

Kur'an'ın İ'cazı

Serahsî'nin i'caz konusunu ele almasının nedeni şudur: Bizzat Kur'an-ı Kerim kendisinin mu'ciz olduğunu, bütün insanlar toplansalar dahi onun benzerini yapamayacaklarını söylemektedir. Ayrıca da namazda Kur'an'dan bir miktar okunmasını istemektedir. Öyleyse okunacak bu miktarın, "Kur'an'dan" olabilmesi için "mu'ciz" olması gerekir. Ancak Kur'an'ın mu'ciz olması ne ile gerçekleşir? Onun sadece manası ile mi? Sadece lafzının dizimi ile mi? Yoksa bunların her ikisi ile birden mi? İşte bu nedenle Serahsî, bu konuyu tartışmaktadır.

Serahsî, i'cazın lafız ve mana beraberliğinde olduğunu söyleyen İmameyn'e karşı, i'cazın manada olduğunu söyleyen Ebû Hanife adına savunma yaparken -her ne kadar kendisi de İmameyn'in ve meşayih ulemanın görüşünde olsa da- şöyle der:

"Meşayih fukahamızdan pek çoğu, Kur'an-ı Kerim'in i'cazının lafız ve mana beraberliğinde olduğunu söylerler. Özellikle de Ebû Yusuf ve Muhammed'in görüşlerine göre bu böyledir. Bu ikisi diyorlar ki, namazda Farsça Kur'an okuma ile kıraat farzı yerine getirilmiş olmaz, velev ki, Allah'ın muradının okuduğuyla anlatılan olduğunu kesin olarak bilmiş olsun. Çünkü kıraatte farz olan şey, mu'ciz olanı okumaktır. Bu da ancak nazım ve mana beraberliğiyle olur. Benim anladığıma göre onlar bu sözleriyle nazım olmaksızın, tek başına mana mu'ciz olmaz, demek istemiyorlar. Çünkü Kur'an-ı Kerim'in manasının da mu'ciz olduğunun delilleri açıktır. Nitekim mu'ciz olan, kelimullahtır. Kelamullah ise ezeldir, yaratılmış değildir. Oysa Arapça ve Farsça dâhil bütün diller muhdestir/yaratılmıştır. Binaenaleyh, nazım olmaksızın i'caz olmaz diyen birisinin, yaratılmış olanın mu'ciz olduğunu söylemiş olması gerekir ki, böyle bir şey düşünmek câiz olmaz. İkinci olarak, Hz. Peygamber bütün insanlığa gönderilmiştir ve bilinen bir husustur ki, Arap olmayan birisinin, Kur'an-ı Kerim'in benzerini Arapça olarak yapamaması onun aleyhine bir delil teşkil etmez. Yani böyle birisi, Kur'an-ı Kerim'in: "Güçleri yetiyorsa bunun benzerini getirsinler bakalım..." meydan okumasına muhatap olmaz. Çünkü o sadece bunu değil, İmriul-Kays ve benzerlerinin şiirini de Arapça olarak yapamaz. Dolayısıyla onun aciz kalması, Kur'an-ı Kerim'in benzerini ancak kendi dili ile yapamamasında kendini gösterir. İşte

bu durum açıkça ortaya koyar ki, i'caz tam olarak ancak manada bulunmaktadır. Ve bu sebeple Ebû Hanife namazda Farsça kıraati caiz görmüştür. Sonra bu iki imam da Arapça kıraate güç yetiremeyenler için aynı cevabı verirler. Bu da gösteriyor ki, onlara göre de mana mu'cizdir. Çünkü mu'ciz olanı okuyamayandan kıraat, tamamen düşer. Oysa böyle birisinden kıraat farzı tamamen düşmemiş, aksine bu Farsça kıraatle yerine getirilmiştir. Arapça kıraati becerebilen, onlara göre Farsça kıraatle farzı yerine getirmiş olamaz ama bu, Farsça ile okumanın mu'ciz olmamasından değil, aksine güç yetirebilenler için böyle bir rükünde Allah Resulü'ne ve onu izleyenlere uymanın farz olmasından dolayıdır. Bu uyma da ancak Kur'an-ı Kerim'i Arapça okumakla olur.”¹⁴

İşte bu temellendirmelerin esasını, Serahsî'nin, açıklamalarını dayandırdığı şu deliller oluşturur:

a. “Hem o şüphesiz evvelkilerin kitaplarında da var”¹⁵, “Haberiniz olsun, bu ilk sahifelerde vardır. İbrahim'in ve Musa'nın sahifelerinde.”¹⁶ “Ve eğer biz onu a'cemî/ yabancı dilde bir Kur'an yapsaydık diyeceklerdi ki: “Ayetleri genişçe açıklansaydı ya! Arab'a yabancı dil! Öyle mi?”¹⁷ anlamındaki ayetlerden hareketle: “Demek ki Kur'an-ı Kerim'in tamamı ya da en azından bir kısmı önceki kitaplarda mevcuttur. Oysa Kur'an-ı Kerim'in bu Arapça lafızlarıyla onlarda bulunmadığı açıktır. Şu halde manasıyla bulunmaktadır ve bu durum onun sadece manası ile de Kur'an olduğunu gösterir.” Ayrıca son ayetin delaletiyle de anlaşılıyor ki, eğer Allah onu acemin lisanıyla indirseydi o yine Kur'an olurdu.”¹⁸

Ebû Hanife'nin görüşü adına delil gösterilen ayetlerden biri de şudur:

“Bu Kur'an bana, sizi ve ulaştığı herkesi onunla inzar edeyim diye vahyedildi.”¹⁹ Elbette Araplar Arapça olarak, diğer milletler de ancak kendi dilleriyle inzar olunabilirler.

b. Ebû Hanife'nin Hammâd'dan, onun da İbrahim'den naklettiğine göre, Abdullah b. Mesûd Arap olmayan/a'cemî bir adama Kur'an'dan “İnne şeceratez-zekkûm ta'âmu'l-esîm”²⁰ ayetini okutmaya çalışıyordu. Adam bunu bir türlü beceremeyince Abdullah ona: “Peki, (Ta'âmu'l-esîm yerine) ta'âmu'l-fâcir diyebilir misin?” dedi ve

14 Serahsî, *Usul*, I, 281-282.

15 Şuara, 26/196.

16 A'lâ, 87/18-19.

17 Fussilet, 41/44.

18 Tehanevî, *İ'lâu's-Sünen*, IV,133.

19 En'âm, 6/19.

20 ed-Duhan, 44/ 43-44.

şöyle söyledi: “Allah’ın Kitab’ını okumada yapılan hata, onda bulunan “el-Ğafuru’r-Rahîm, el-Ğafuru’l-Hakîm, el-Azîzu’r-Rahîm” gibi (benzer anlamdaki) kelimeleri birbirini yerine kullanmak değildir. Bunların hepsi de Allah için kullanılmıştır. Hata, ancak azap ayetini rahmet ayeti yerine, rahmet ayetini azap ayeti yerine okumak ve Allah’ın kitabında bulunmayan bir şeyi ona ilave etmektir.”²¹ İmam Muhammed, “Biz de bunu aynen kabul ediyoruz. Bu Ebû Hanife’nin görüşüdür” demiştir.

Zemahşerî bu zikredilen delillerin izahı sadedinde şunları da ekler: “Çünkü Hz. Peygamber Arab’a da A’ceme de gönderilmiş ve onları inzar ile emr olunmuştur. Arab’ı Arapça ile inzar edecek, A’cemi de Acemce ile inzar edecektir.”²² Bunun tabîi sonucu elbette Arap olmayanların da kendi dillerinde bir Kur’an’la muhatap olmalarıdır.

Netice itibariyle Serahsî’ye göre, namazda okunması gereken, mu’ciz olanın okunmasıdır. İ’caz ise manadadır. Kur’an bütün insanlar için bir delildir. Farslar onun aslını okuyamıyorlarsa, kendi dilleriyle okumaları durumu kalır. Kur’an Allah’ın mahlûk ve muhdes olmayan kelimelerdir. Oysa dillerin tamamı muhdestirler/sonradan olmadırlar. Bu durum gösteriyor ki, Allah’ın kelâmı sadece özel bir dil ile Kur’an’dır demek doğru olmaz.²³

Burada Elmalılı’nın şu ifadeleri müfessirlerin genelinin düşüncesini yansıtmaktadır: “Biz insanların sözlerinde kelimeler, manaların muvakkat bir giysisidir. Manalar ile kelimeler arasındaki ilişki bir vücudun elbisesi ile ilişkisi gibidir. Bundan dolayı birbirlerinden ayrılmaları, hatta o vücuda daha güzel bir elbise hazırlanması da mümkündür. Ama Kur’an-ı Kerim’in lafızları elbise değil vücudun canlı olan derisi durumundadır.”²⁴

Muhkem ve Müteşabih

Serahsî’ye göre muhkem: Nesih, değişiklik ve te’vile ihtimal bırakmayacak şekilde manası açık olan ayettir.²⁵

Ulûmu’l-Kur’an müelliflerinin çoğu ise muhkemi şu şekilde tanımlamışlardır. “Muhkem: Kendisiyle neyin kastedildiği anlaşılabilir derecede açık olan, nazım ve te’lifî itibariyle herhangi bir ihtilâfa yol açmayan ve tek bir anlama delâlet eden ayettir.”²⁶ Bu iki tanım arasında bir karşılaştırma yaptığımızda Serahsî’nin nesih ifadesini eklemiş olduğu görülmektedir.

21 Şeybanî, *age*, s. 55; Ebû Yusuf, *Kitabu’l-Âsâr*, s. 44; Tehanevî, *l’lâu’s-Sünen*, IV, 132.

22 Zemahşerî, *Ruûsu’l-Mesâil*, s. 158.

23 Serahsî, *Mebcut*, I, 37.

24 Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, I, 34.

25 Serahsî, *Usul*, I, 165.

26 Muhkemin tarifi için bkz. el-Bâkillânî, *el-İntisâr*, I, 179; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 69; ez-Zerkânî,

Serahşî'ye göre müteşabih: Kendisinden ne kastedildiğinin bilinme ümidi olmayan ayettir. Bu tanım müfessirlerin çoğunluğunun yaptığı tanıma uymaktadır.

Müteşabih Hakkında Âlimlerin Görüşleri

Müteşabih olan sıfatlar konusunda ulema iki görüşe ayrılmıştır.

1) Selef Mezhebi

Allah'ın isim ve sıfatlarını teşbih, te'vil, ta'til, tekyif ve temsil etmeden olduğu gibi iman ederler. Bu konuda hiçbir yorum yapmazlar. Onlara göre Allah'ın isim ve sıfatları zatına bağlıdır. Allah'ın zatının mahiyetini bilemeyeceğimiz için bu isim ve sıfatların mahiyetini de bilemeyiz. İmam Malik b. Enes'e istiva hakkında sorulduğunda şöyle demiştir: “İstiva malumdur, keyfiyeti meçhuldür, ondan sual etmek bid'attır. Senin kötü bir insan olduğunu zannediyorum, onu benden uzaklaştırım.”

2) Halef Mezhebi

Allah'ın isim ve sıfatlarını Arap dil kaidelerine uygun olarak zatına layık bir şekilde te'vil ederler. Halef mezhebinin öncüleri İmamı'l-Harameyn, Abdu'l-Melik b. Ebi Abdillâh b. Yusuf b. Muhammed el-Cüveyni eş-Şâfî, Ebû'l-Meali (478/1085) ve ona tabi olanlardır.

Her iki mezhebi vuzuha kavuşturmak için müteşabih sıfatlarla ilgili bazı ayetleri zikretmek isteriz.

“Rahman Arş'a istiva etti.”²⁷

“O, kulları üzerinde kahredici olandır.”²⁸

“Rabbin geldi ve melekler de saf saf olarak.”²⁹

“Allah yanında işlediğim kusurlardan dolayı vay halime!”³⁰

“Celal ve ikram sahibi Rabbinin vechi bâki kalacaktır.”³¹

“Gözümün önünde yetiştirilmen için.”³²

“Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir.”³³

Menâhil, II, 272.

27 Taha, 20/5.

28 En'am, 6/61.

29 Fecr, 89/22.

30 Zümer, 39/56.

31 Rahman, 55/27.

32 Tâhâ, 20/39.

33 Fetih, 48/10.

“Allah size kendi nefisinden korkmanızı emrediyor.”³⁴

Selef Allah'ı kendisi için mümteni olan bu gibi zahir şeylerden tenzih eder ve gayb âleminde, Allah'ın onları zikrettiği gibi inanır, hakikatlerinin ilmini O'na havale eder. Sonrasında ise, İslamiyeti ifsat etmek isteyen kimselerin müteşabih ayetleri gelişmiş güzel tefsir etmeleri üzerine halef âlimleri devreye girmişler; istiva'ya, istikrar, istevla, suud, i'tidal; Allah'ın gelişine, Allah'ın emrinin gelişi; Allah'ın fevkiyyetinin yücelik yönünden olduğu, cihet yönünden olmadığı; cenbden maksadın hak, vehden kastın zat, ayn ile maksadın inayet; yed ile kudret; nefis ile de ukûbet olduğu gibi manalar vermişlerdir.³⁵ Bu âlimlere göre müteşabih ayetlerin tevîl edilmesi câiz görülmezse de; Kur'an'da işaret buyrulduğu vecihle, câiz görülmeyen te'vil, gönülleri sapkın, niyetleri kötü olanların fitne ve fesat çıkarmak amacıyla yapmak istedikleri tevillerdir. Yoksa iyi niyetle, akla, muhakemeye, dinin esaslarına uygun olarak yapılan te'viller makbul ve lazımdır. Çünkü ilk devirlerdeki sağlam iman kaybolmuş, meydana gelen tereddütleri ma'kul bir şekilde ortadan kaldırmak icab etmiştir.³⁶

Sonuç olarak âlimlerin çoğunluğuna göre, müteşabih ayetlerin te'vilini, Allah'tan başka kimse bilemez. Bunlara göre Âl-i İmran: 3/7'deki vakf, bu anlamı verecek biçimde gerçekleştirilir. Müteşabih ayetler olduğu gibi kabul edilir, üzerinde durulmaz. Rasullullah'ın ve sahabinin anlayışı ve uygulaması bu yönde olmuş, müteşabihlerin kurcalanmaması istenmiştir.³⁷ Serahsî de bu geleneksel görüşü aynen benimsemiştir. Üstelik müteşabih ayetleri te'vile kalkıştıkları için Mu'tezile'ye ağır eleştirilerde bulunmuştur.³⁸ Ancak Ebû'l-Hasen el-Eş'arî ise ayetteki vakfın “Ve'r-rasihune fi'l-ilmi” de olması lazım geldiğini ve Rasihlerin de müteşabih ayetlerin te'vilini bilebileceklerini söylerler.³⁹ Bu görüşü Ebû İshak eş-Şirâzî daha açık bir şekilde açıklamıştır.⁴⁰ Selef mezhebi görüşü olarak da tanımlanan anlayışın yanı sıra halef mezhebi diye bilinen ve çoğunlukla kelimcilerin savunduğu görüşe göre müteşabihler te'vil edilebilir. Gerek Allah'ın müteşabih sıfatları, gerekse hurufu'l-mukattaa te'vil edilebilir.⁴¹

34 Âl-i İmran, 3/28.

35 Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/80-83; Suyutî, *el-İtkan*, 2/6-7; Salih, *el-Mebahis*, 226.

36 Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 132.

37 *Mebahis*, 322-325; *el-İtkan*, 2/6.

38 Serahsî, *Usul*, I, s. 169.

39 *Mebahis*, s. 282.

40 Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 129.

41 *Menahil*, 2/282-286; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 132-133; Ali Turgut, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, 149-150.

Mebсут ve Usul'ünde Ayetleri Yorumlama Bağlamında Zikrettiği Sahabi Müfessirler

Serahsî Mebsut ve Usul'ünde birçok sahabinin ismini zikrederek onların fikhî görüşlerine yer vermiştir. Ancak biz araştırma konusu gereği bunlar üzerinde durmayarak sadece ayet tefsirlerini dayandırdığı sahabi müfessirleri araştırdık.

Serahsî'nin Mebsut ve Usul'ünde ayetlere getirdiği yorumlar tek tek incelendiğinde şu sahabi müfessirlerin ayet yorumlarını aktardığı tespit edilmiştir: Ömer b. el-Hattab⁴², Ali b. Ebî Tâlib,⁴³ Abdullah b. Mes'ûd,⁴⁴ Abdullah b. Abbâs,⁴⁵ Abdullah b. Ömer,⁴⁶ Übeyy b. Ka'b,⁴⁷ Zeyd b. Sâbit.⁴⁸

Mebсут ve Usul'ünde Ayetleri Yorumlama Bağlamında Zikrettiği Tabiin Müfessirler

Serahsî Mebsut ve Usul'ünde birçok tabiinin ismini zikrederek onların fikhî görüşlerine yer vermiştir. Ancak biz araştırma konusu gereği bunlar üzerinde durmayarak sadece ayet tefsirlerini dayandırdığı tabiin müfessirleri araştırdık.

Serahsî'nin Mebsut ve Usul'ünde ayetlere getirdiği yorumlar tek tek incelendiğinde şu tâbiin müfessirlerin ayet yorumlarını aktardığı tespit edilmiştir: Muhammed b. Ka'b,⁴⁹ İbrahim en-Nehaî,⁵⁰ Saîd b. Cübeyr,⁵¹ Mücahid,⁵² Dahhâk,⁵³ Atâ b. Ebî Rabâh,⁵⁴ Katâde,⁵⁵ es-Süddî,⁵⁶ Zeyd b. Eslem,⁵⁷ İbnü-s-Sâib el-Kelbî.⁵⁸

42 Serahsî, Mebsut, I, 222, III, 29, V, 226, XVIII, 2, XXIII, 299, XXVII, 59; Serahsî, Usul, I, 135, 268, 301, II, 79.

43 Serahsî, Mebsut, I, 222, III, 253, XIII, 83, 362, XXV, 419; Serahsî, Usul, I, 135, II, 137.

44 Serahsî, Mebsut, I, 222, XXVII, 59.

45 Serahsî, Mebsut, I, 222; XXV, 11; Serahsî, Usul, I, 268.

46 XXVII, 59.

47 Serahsî, Usul, II, 79.

48 Serahsî, Mebsut, XIII, 83.

49 Serahsî, Mebsut, I, 285; Serahsî, Usul, I, 323.

50 Serahsî, Mebsut, IXXX, 281.

51 Serahsî, Mebsut, XIII, 107.

52 Serahsî, Mebsut, I, 473, III, 49, XVIII, 322; Serahsî, Usul, II, 103.

53 Serahsî, Mebsut, I, 22, 427.

54 Serahsî, Mebsut, XXIII, 311; XXIV, 31.

55 Serahsî, Mebsut, IX, 117, X, 54, XXIV, 31; Serahsî, Usul, I, 154, 323.

56 Serahsî, Usul, II, 85.

57 Serahsî, Usul, II, 59.

58 Serahsî, Mebsut, III, 49.

Mebhut ve Usul'ünde Ayetleri Yorumlama Bağlamında Zikrettiği Tabiinden Sonraki Müfessirler

Serahsî'nin Mebsut ve Usul'ünde ayetlere getirdiği yorumlar incelendiğinde tâbiinden sonraki şu müfessirlerin ayet yorumlarını aktardığı tespit edilmiştir: el-Ferrâ,⁵⁹ Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ,⁶⁰ Taberî⁶¹.

Serahsî Mebsut ve Usul'ünde Ehl-i Tefsir İfadesiyle Kimleri Kastetmektedir?

Serahsî'nin Mebsut adlı eserinde yedi, Usul adlı eserinde ise dört ayrı yerde ehl-i tefsir (tefsirciler) ifadesi kullanmış, ancak bunların kim olduklarını belirtmemiştir. Ehl-i tefsir ifadesini kullanarak görüşlerini aktardıkları tefsircilerin kimlerin olabileceklerini tefsir kaynaklarından araştırarak tespit etmeye çalıştık.

Mebhut'ta Ehl-i Tefsir İfadesini Kullandığı Yerler

1. İstisnanın nefy anlamında olması

Serahsî Mebsut adlı eserinde şu açıklamalara yer verir: 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 isterse geçmeye niyetle olsun.

Şâfiî'ye göre ise karşıya geçmek için camiye girebilir. Delili ise *وَلَا جُنْبًا إِلَّا غَابِرِي* () *سَبِيلَ حَتَّى تَغْتَسِلُوا* "...cünüp iken de –yolcu olan müstesna- gusledinceye kadar namaza yaklaşmayın..."⁶² ayetidir.

Serahsî devamında şöyle der: Ne var ki, tefsir ehli burada "الَّا" (ancak) kelimesi "وَلَا" (ve hayır) anlamındadır, derler. Yani "...cünüp de, yoldan geçen de, yıkanınca kadar..." anlamındadır. Bu olasılıklıdır. Öyle ise "لَا تَقْرُبُوا" - yaklaşmayın..." sözünde yasak hükmü bakidir. Kişi camiye girmeden suyu kullanmaktan acizdir. O, teyemmüm eder. Sonra camiye girer ve su alır.⁶³

59 Serahsî, *Mebhut*, VII, 2, XXV, 213, XXVI, 318, XXVII, 180.

60 Serahsî, *Mebhut*, XXIII, 303.

61 Serahsî, *Mebhut*, IXXX, 276.

62 en-Nisa, 4/43.

63 Serahsî, *Mebhut*, I, 235.

Serahsî'nin tefsircilere dayandırdığı bu yorumu Taberî, tefsirinde zikretmekle birlikte Şâfiî'nin yorumunu tercih etmektedir.⁶⁴ Yani Taberî'ye göre istisnanın nefy anlamında olmayıp hakiki anlamda olması daha doğrudur.

Ebü'l-Leys es-Semerkandî (375/985) Bahru'l-Ulûm adlı tefsirinde istisnanın hakiki anlamda olduğunu vurgulayarak istisnanın nefy anlamda olmasını zayıf bir görüş olarak nakleder.⁶⁵

Matürîdî Te'vilât'ında istisnanın hakiki anlamda olduğunu belirtir. Buradaki istisnanın camideki suyu kullanmak için camiye girene kadar teyemmüme ruhsat verdiğini ifade eder.⁶⁶ Ancak istisnanın nefy anlamında olabileceğine dair bir açıklamaya rastlanmamaktadır. Netice itibarıyla Serahsî, tefsircilere dayandırdığı bu yorumu Taberî'den almış olabilir.

2. Kur'an'ı dinleme emrinin imama uyana yönelik olması

Hanefilere göre imama uyararak namaz kılan kimse imamın arkasında okumaz. Çünkü o, imamın okuyuşunu dinler ve susar. Serahsî, Hanefilerin delili olarak Allah Teâlâ'nın,

(وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ)

“Kur'an okunduğu zaman onu dinleyin ve susun ki merhamet edilesiniz.”⁶⁷ ayetini zikreder. Serahsî şöyle devam eder: Tefsir âlimlerinin çoğuna göre bu emir, imama uyana yönelik bir hitaptır. Tefsir âlimlerinden bazıları bu emrin hutbe durumuna yönelik olduğu yorumunu da yapmıştır. Ancak Serahsî'ye göre bu iki yorum arasında hiçbir tezat yoktur. İkinci yorumda, içinde Kur'an okunduğundan dolayı hutbe durumunda dinleme ve susma emri açıklanmış olmaktadır.⁶⁸

Serahsî'nin tefsircilere dayandırdığı bu iki yorumu Taberî de aynı şekilde ifade etmektedir.⁶⁹ Dolayısıyla bu konuda da Serahsî'nin kaynağı Taberî olabilir.

3- Şehvet duymayan hizmetçiler kimlerdir?

Bazı Hanefî âlimler, cinsel organı kesik olup menisi kalmamışsa, fitne korkusu olmadığı için onun kadınlarla bir arada bulunmasına izin vermişlerdir. Ancak Hanefilerin çoğunluğuna göre bu helâl değildir. Serahsî'ye göre buna izin verenler,

64 Taberî, VIII, 384.

65 Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, I, 387.

66 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, III, 43.

67 Araf, 7/204.

68 Serahsî, *Mebcut*, I, 401-402.

69 Taberî, XIII, 349-350.

Allah Teâlâ'nın, (أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ) "...erkeklerden, ailenin kadınına şehvet duymayan hizmetçi vb. tâbi kimseler"⁷⁰ buyruğunu böyle yorumlamışlardır. Serahsî'nin açıklamalarına 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.⁷¹

Serahsî'nin tefsircilere dayandırdığı bu iki yorumdan ikincisini Taberî aynı şekilde ifade ederken⁷² birinci yorumu belirtmemiştir. Serahsî'nin birinci yorumu hangi tefsir kaynağından aldığını tespit edemedik.

4- Vasiyet ayetinin nesh edilmesi

(كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ)

"Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman eğer mal bırakacaksa ana-babaya ve yakın akrabaya vasiyette bulunmak farz kılındı."⁷³

Serahsî'nin açıklamalarına göre tefsircilerin çoğu bu hükmün, miras ayetleri inmeden önceki dönem için geçerli olduğu ve daha sonra kaldırıldığı üzerinde birleşmişlerdir.⁷⁴

Serahsî'nin tefsircilere dayandırdığı bu yorumu Taberî zikretmekle birlikte, bu ayetin miras ayetleriyle nesh edilmediğini ifade eden görüşler üzerinde de durmuştur. Ayrıca Taberî, Serahsî'nin dediği gibi tefsircilerin çoğu demeyip âlimlerden bir grubun bu görüşte olduğunu beyan etmektedir.⁷⁵

5- Bir defada üç talakla boşamanın bid'at oluşu

Hanefî âlimleri, bir kerede üç kez boşamayı bid'at saymışlardır. Mubah olan her talakın iki kere olması gerekir. Üçüncü keresi ise tefsir âlimlerinin de ihtilafı göz önüne alınarak şu ayette:

(فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ)

70 en-Nur, 24/31.

71 Serahsî, *Mebcut*, III, 311.

72 Taberî, IX, 163.

73 el-Bakara, 2/180.

74 Serahsî, *Mebcut*, XXI, 282.

75 Taberî, III, 385.

“Eğer erkek kadını üçüncü defa boşarsa, ondan sonra kadın bir başka erkekle evlenmedikçe o (boşadığı kadını) alması kendisine helâl olmaz.”⁷⁶ ayeti ve;

(أَوْ تَسْرِيعٍ بِإِحْسَانٍ)

“...ya da onu güzellikle salıvermektir.”⁷⁷ ayetinde anılmıştır.⁷⁸ Serahsî'nin tefsir âlimlerinin ihtilafı derken Taberî'nin bu ayetle ilgili zikrettiği iki farklı görüşe işaret etmiş olabilir.⁷⁹

6- Ergenlik süresi

Serahsî'nin ifadelerine göre, Ebû 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 ergen 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.):

مُرُوهُمْ بِالصَّلَاةِ إِذَا بَلَغُوا سِنِيًّا

“Onlara yedi yaşına geldiklerinde namazı emrediniz.”⁸⁰ buyurarak buna işaret etmiştir. Tefsirciler Allah Teâlâ'nın;

(وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا)

“Yusuf ergenlik çağına erişince ona (isabetle) hükmetme (yeteneği) ve ilim verdik.”⁸¹ ayetindeki الْأَشُدُّ (Ergenlik çağı) kelimesinin tefsirindeki görüş ayrılığını açıklamışlardır. Hiç kimse 18 yaştan daha azını söylememişlerdir. O zaman ergenlik süresine bununla hükmetmek gerekir.⁸²

Taberî الْأَشُدُّ (Ergenlik çağı) kelimesiyle ilgili 18 yaş ve üstü olarak belirten birçok görüş belirtmekle birlikte Serahsî'nin dediği gibi 18 yaşın altında hiçbir görüş beyan etmemiştir.⁸³

76 el-Bakara, 2/230.

77 el-Bakara, 2/229.

78 Serahsî, *Mebcut*, XXVII, 7.

79 Taberî, IV, 585.

80 Dârimî, Salât, 141; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II/180,187; Ebû Dâvûd, Salât, 26; Tirmizî, Salât, 187; İbn Huzeyme, *Sahih*, II/102; Hâkim, *Müstedrek*, I/311.

81 Yusuf, 12/22.

82 Serahsî, *Mebcut*, VI, 95.

83 Taberî, XV, 23.

7- Zina iftirasına had gerekmesi

Serahsî'nin açıklamasına göre tanıklar adaletli olup, “Ey zinakâr! Dediğine tanıklık ederiz” derseler tanıklıkları kabul edilir. İftira atana had cezası uygulanır.

Çünkü onlar, iftiranın zina konusunda olduğuna tanıklık etmişlerdir. Bu ise, Kur'an ve sünnet delilleriyle had cezasını gerektirir.

Kur'an'daki delil Allah Teâlâ'nın,

(وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْتَبُوا لَهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً)

“Namuslu kadınlara iftira atıp, sonra (bunu ispat için) dört tanık getiremeyenlere seksener sopa vurun”⁸⁴ buyruğudur. Serahsî'ye göre tefsirciler, buradaki iftira ile zina iftirasının kastedildiği konusunda görüş birliği etmişlerdir.⁸⁵

Taberî'nin tefsirinde de bu ayetle ilgili Serahsî'nin söylediğinden farklı bir açıklamaya rastlanmamıştır.⁸⁶

Usul'ünde Ehl-i Tefsir İfadesini Kullandığı Yerler

1- Namaz kılmak isteyenin abdestsiz ise abdest almasının gerekliliği

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ

“Ey inananlar! Namaza kalktığınızda yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi, -başlarınızı mesh edip- topuk kemiklerine kadar ayaklarınızı yıkayın.”⁸⁷

Serahsî bu ayeti açıklarken abdestsiz olmaları durumunda namaza kalkmanın kastedildiğini belirterek tefsircilerin bu yorum üzerinde ittifak ettiklerini söyler.⁸⁸

Taberî'nin tefsirinde Serahsî'nin belirttiği ittifakı bulamıyoruz. Aksine birçok farklı görüşler zikredilerek bu ayet konusunda ihtilaf olduğuna vurgu yapılmaktadır.⁸⁹

2- Hurûf-u mukattaanın müteşabih ayetlerden olması

Serahsî Usul'ünde tefsircilere göre hurûf-u mukattaanın müteşabihlerden olduğunu belirtir.⁹⁰

84 en-Nur, 24/4.

85 Serahsî, *Mebsut*, XXX, 207.

86 Taberî, IXX, 102.

87 Mâide, 5/6.

88 Serahsî, *Usul*, I, 22.

89 Taberî, X, 12.

90 Serahsî, *Usul*, I, 169.

Bu görüşü Taberî zikretmekle birlikte müteşabihlerden olmadığına işaret eden açıklamaları da naklederek hurûf-u mukattaanın birçok manası üzerinde durmuştur.⁹¹

3- Bazı ayetlerin nüzul sebebi

Serahsî, tefsircilerin zıhar ayetinin nüzul sebebinin Hz. Havle, iftira ayetinin nüzul sebebinin Hz. Aişe ve lian ayetlerinin nüzul sebebinin Sa'd b. Ubade olduğu konusunda görüş birliği ettiğini belirterek ayetlerde ifade edilen hükümlerin sebeplerine has olamayacağını söylemiştir.⁹²

Serahsî'nin tefsircilere dayandırdığı sebab-i nüzûl açıklamaları Taberî'nin tefsirinde aynı şekilde belirtilmiş farklı bir isimden bahsedilmemiştir.⁹³

4- Hanımı giden kocaya infakta bulunulması

وَإِنْ فَاتَكُمْ شَيْءٌ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ إِلَى الْكُفَّارِ فَعَأَقِيْتُمْ فَاتُوا الَّذِينَ ذَهَبَتْ أَزْوَاجُهُمْ مِثْلَ مَا أَنْفَقُوا

“Eğer eşlerinizden biri, sizden kâfirlere kaçar da siz de savaşta gâlip durumda olursanız, eşleri gitmiş olanlara ganimetten, harcadıkları kadar verin.”⁹⁴

Serahsî'ye göre bu ayetin anlamı konusunda tefsirciler arasında farklı görüşler vardır. Tefsircilerin görüşleri arasında en güçlü yoruma göre, bir kimsenin karısı dinden çıkıp düşman ülkesine kaçarsa Müslümanların o kocaya karısının kaçması nedeniyle uğradığı zararı ganimetten vermek suretiyle yardım etmesi gerekir.⁹⁵

Taberî de bu ayetin anlamı konusunda birçok farklı görüş aktarmıştır ve kendi tercih ettiği ve güçlü gördüğü yorumun Serahsî'nin tercih ettiği görüşle aynı olduğu görülmektedir.⁹⁶

Sonuç

Serahsî'nin Kur'an'a yaklaşımı ve Kur'an'a bakış açısı Hanefîlerin ve Ehl-i sünnetin paraleli çerçevesi dışına çıkmadığı görülmektedir. Ancak Kur'an anlayışında, özellikle Kur'an'ın i'câzı meselesinde Ebû Hanife tarafında gibi durmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'a bakışı konusunda Ebû Hanife'nin büyük bir etkisi altında olduğu gözlenmektedir.

91 Taberî, I, 209-230.

92 Serahsî, *Usul*, I, 272.

93 Bkz. Taberî, lian âyetleri için İXX, 110; iftira âyeti için İXX, 116; Zıhar ayetleri için XXIII, 219.

94 Mümtehine, 60/11.

95 Serahsî, *Usul*, II, 71.

96 Taberî, I, 209-230.

Serahsî özellikle Usul'ünde birçok usulü tefsir konularına temas etmiştir ve genel itibariyle tefsir usulü konularını tefsircilerin çoğunluğunun paylaştığı şekilde ele aldığı görülmektedir.

Serahsî hüküm istinbatında delil olarak ele aldığı ayetleri yorumlarken sahabe, tabiin ve tabiinden sonra gelen birçok müfessirin yorumlarından istifade ettiği görülmektedir. Günümüze kadar ulaşan tefsirlerden özellikle Taberî ve Ferrâ'nın tefsirlerinden çokça yararlandığını düşünmekteyiz. Bazen Taberî ve Ferrâ'yı kaynak olarak belirtmekle birlikte bazen de ehl-i tefsir ifadesini kullandığı yerlerde Taberî'nin tefsirindeki tefsircilerin görüşlerini kaynak olarak kullandığını, dolayısıyla Taberî tefsirinin Serahsî'nin eserlerinde temel bir kaynak olduğunu görmekteyiz. Ancak bazı ayetlerin yorumunda ehl-i tefsir ifadesiyle Taberî'yi ya da bize ulaşan tefsirlerden birini kaynak olarak kullandığını söylemek güç olmaktadır. Zira bu yorumlar Taberî'de ya da bize kadar ulaşan diğer tefsir kaynaklarında bulunamamıştır. Bu durumda muhtemelen bize ulaşmayan başka tefsir kaynaklarına müracaat ettiğini anlamaktayız. Ancak bunların hangi eserler olabileceği konusunda bir fikir edinmek mümkün görünmemektedir.

Serahsî hakkında şunu söylemek mümkündür. Serahsî ayetleri yorumlamada müfessirlerin görüşlerine büyük önem vermiştir. Ayetlerden hüküm çıkarma ve bunları delil olarak kullanma konusunda müfessirlerin ayetlere olan yaklaşımlarıyla uyumlu olmaya özen göstermiştir. Müfessirlerin anlayışından uzak bir şekilde ayeti ele alarak zorlama te'villere gitmekten kaçındığı görülmektedir. Buradan şu sonuca ulaşmamız mümkündür: Bir fakihin ayetlerden hüküm istinbatında bulunurken müfessirlerin görüşlerinden yararlanması sağlıklı bir içtihat için önemli olduğu gibi, disiplinler arası ile iletişimin her sahada ilmî çalışmaların vazgeçilmez bir unsuru olduğunu da göstermektedir.