

Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili

*Kâşif Hamdi Okur **

1998 Ramazanı, Türk Modernleşmesi sürecinin fikri ve siyasi gelişimine paralel olarak yer yer gündeme getirilen “dini içerikli” tartışmalara sahne oldu. Bu bağlamda her gündeme getirilişinde hem ilgi hem de tepki odağı olan bir konu, ana dilde ibadet meselesi*, tekrar ileri sürüldü. 1930’lu ve 1960’lı yıllarda da gündeme getirilen bu meselenin Türkiye’nin yaşadığı sosyopolitik ortamdaki bağımsız olduğunu düşünmek mümkün değildir. Bu konunun 1930’lu yıllarda ele alındığında, yurt dışında akisler yaptığını ve Ezher Üniversitesi çevresinde sert tartışmalara yol açtığını düşünürsek¹,

* Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Arş. Gör.

* “Ana dilde ibadet” tabiri namazda Kur’an okumanın yanı sıra ezan, hutbe, dua gibi bir çok hususu çağrıştıracak derecede şumüllüdür. Ancak son tartışmalarda bu tabire “namazda Kur’an’ın Türkçe çevirisinin okunması” anlamı yüklenmiştir. Biz de yaygın anlayışa uyarak “ana dilde ibadet” tabirini bu anlamda kullandık.

1 Geniş bilgi için bkz. Şeyhülislam Mustafa Sabri, *Kur’an Tercümesi Meselesi* çev. Süleyman Çelik, Bedir Yay., İstanbul 1993.

hem konunun farklı kültürel ve epistemolojik kalıplarla karşılaşan İslam dünyasının geçirdiği “değişim” süreci ile ilişkisini kavrayabiliriz hem de bu sürecin öncüsü olarak kabul edilen Türkiye’deki modernleşme hareketlerinin, özellikle 20. Asrın ilk yarısında, diğer İslam ülkeleri tarafından ne derece yakından izlendiğini müşahade edebiliriz.

1998 Ramazanında tekrar gündeme gelen ibadetin dili meselesine dini içerikli bir mesele olmanın ötesinde sosyal içerikli bir olgu olarak da yaklaşmıştır. Ayrıca bu tartışmalar sırasında konu ile ilgili fıkhi malzemeye atıflar yapılmış, buralardan alınan bilgi kırıntıları ile çeşitli tezleri desteklemek için argümanlar ileri sürülmüş ve özellikle Ebu Hanife’nin görüşü ön plana çıkarılmıştır. Ancak bağlamından koparılmış fıkhi bilgiler sağlıklı bir sonuca ulaşmaya imkan vermemiştir. Bu nedenle çalışmamızda, konunun tarihsel ve kültürel boyutunu ikinci plana alarak, Kur’an tercümesinin namazda okunması meselesinin Hanefi furu ve usul kaynaklarında ele alınmış biçimini kronolojik sıraya göre ve Ebu Hanife’nin görüşünü merkeze alarak incelemeye çalışacağız. Ayrıca diğer mezheplerin konuya yaklaşım tarzlarına da işaret edeceğiz.

A- Konunun Hanefi Fıkıh Literatüründe İncelenmesi

Ebu Hanife’nin (v.150/767)fıkhi görüşlerini bize aktaran en eski ve en güvenilir kaynaklar öğrencisi Muhammed b. Hasen eş-Şeybani’nin (v.189/805) kitaplarıdır. Şeybani’nin *el-Camiu’l-Kebir*, *el-Camiu’s-Sağir*, *es-Siyerü’l-Kebir*, *es-Siyerü’s-Sağir*, *el-Asl* ve *ez-Ziyadat* adlı altı kitabı *Zahiru’r-Rivaye* diye adlandırılmakta olup Hanefi fıkının ilk ve en temel kaynaklarıdır. Bu eserlerden ikisinde konumuza temas edilmiştir. *El-Asl*’da konu şöyle ifade edilir: “ Ebu Hanife’ye göre Arapçayı telaffuz edebildiği halde başlangıç tekbirini Farsça alan, namazda Farsça okuyan birinin uygulaması geçerli olur. Ebu Yusuf ve Muhammed’e göre böyle birinin uygulaması ancak Arapçayı telaffuz edemiyorsa geçerlidir.”² Aynı mesele *el-Camiu’s-Sağir*’de şöyle zikredilmiştir: “ Ebu Hanife’ye göre Arapçayı telaffuz edebildiği halde başlangıç tekbirini Farsça alan veya namazda Farsça okuyan ya da hayvan boğazlarken Allah’ın adını Farsça

2 Şeybani, *Kitabu’l-Asl*, Alemü’l-Kütüb, Beyrut 1990, I, 39.

anan bir kimsenin uygulaması geçerlidir. Ebu Yusuf ve Muhammed'e göre geçerli olmaz. Onlara göre böyle bir uygulama , ancak Arapçayı telaffuz edemeyen kimse için geçerli olur.”³ Her iki metinde de “başlangıç tekbiri” ve “namazda Kur'an okumak” aynı bağlamda ele alınmıştır. Daha sonra teşekkül eden fıkıh literatüründe ise her iki mesele ayrı ayrı incelenmiş, bunların yanı sıra ezanın, Cuma hutbesinin, teşehhüd ve tesbih gibi namazda okunan duaların dili de tartışılmıştır. Ancak Hanefî kaynakları tüm bu tartışmaların odak noktasını (*aslü'l-mesele*) namazda Kur'an tercümesinin okunup okunamayacağı probleminin teşkil ettiğini vurgulamışlardır.⁴ Biz bu yazıda namazda tercümenin okunması hakkındaki içtihadı incelemeyi amaçladığımız için fıkıh literatüründe bu konunun detayları olarak kabul edilen başlangıç tekbiri, ezan, Cuma hutbesi vb. hakkındaki tartışmalara girmeyeceğiz.

Görüldüğü gibi ulaşabildiğimiz ilk kaynaklarda mesele yaptığımız alıntılar çerçevesinde özetlenmiş, görüşlerin istinat ettiği delillere ve değerlendirmelere yer verilmemiştir. Bu malzemeden hareketle mezkur içtihatların arka planındaki düşünce hakkında pek fazla bir şey söylemek mümkün değildir. Bu düşüncenin aydınlatılması her şeyden önce “ Ebu Hanife tercüme ile kıraatı geçerli sayarken hangi hususları göz önünde bulundurdu? Yaşadığı çevredeki siyasi ve kültürel ortamın bu içtihadına etkisi oldu mu?” sorusunun cevabına bağlıdır. Türkçe ibadet tartışmaları sürecinde günümüz yazarlarından bu soruyu sorup cevap arayanlara rastlıyoruz. Mustafa İslamoğlu bunlardan birisidir. “Büyük imam niçin böyle bir içtihadta bulundu? sorusunu sormadan Ebu Hanife'nin bu konudaki fetvasının mahiyeti anlaşılabilir. Öncelikle söyleyelim ki Ebu Hanife'nin bu fetvası tamamen siyasiydi ve Emevi hanedanının zalimce uygulamalarının önüne geçmek maksadıyla verilmiştir.” diyen İslamoğlu, Emeviler'in hicri 110 yılında kitle halinde müslüman oluşların önünü tıkamak için birtakım önlemler aldığını söyleyerek tarihi bir olaya atıfta bulunmuştur.⁵ Olayın mahiyeti şöyledir: Hişam b. Abdülmelik , Eşres b.

3 Şeybani, *el-Camiu's-Sağir*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1986, 94.

4 Bkz. Serahsi, *el-Mebcut*, İstanbul 1982, I, 37; Merginani, *el-Hidaye*, D.İ.T.Arabi, Beyrut 1986, I, 249 (*Fethü'l-Kadir* ile birlikte)

5 İslamoğlu, *Türkçe İbadet ve İmam Azam'ın İctihadı*, Y.Ş. 5.02.98

Abdullah es-Sülemi'yi Horasan valisi tayin etmiştir. Semerkant ve Maverainnehir bölgesini İslamlaştırmak için teşebbüse geçen Eşres bu konuda tebliğ yapması için Ebu's-Sayda Salih b. Tarif'i görevlendirdi. Ebu's-Sayda bu görevi müslüman olanlardan cizyenin kaldırılması şartı ile kabul etti.⁶ Acaba Ebu's-sayda niçin böyle bir şart koşmaya ihtiyaç duymuştu? Zira İslam hukukçuları İslamiyet'i kabul etmenin cizyeyi düşüreceği hakkında görüş birliği içindedirler.⁷ Bu hükmün dayanağını da "Müslümanın cizye mükellefiyeti yoktur." hadisi⁸ oluşturmaktadır. Ancak Emeviler bu hükmü uygulamamışlar, İslamı kabul eden zimmilerden cizye almaya devam etmişlerdir. Ömer b. Abdülaziz bu uygulamayı durdurmak için gayret etmiştir. Emeviler bu uygulamalarını temellendirmek amacıyla zimminin cizye mükellefiyeti ile kölenin efendisine yapması gereken ödemeler arasında ilişki kurmuşlardır. Bu yoruma göre kölenin müslüman olmasının bu ödemelere etkisi olmadığı gibi zimminin müslüman olmasının da cizyenin düşmesine bir etkisi yoktur.⁹ Ebu's-Sayda muhtemelen yeni ihtida hareketlerinde Emevilerin bu uygulamalarının tatbikini önlemek amacıyla bu şartı koşmuştur. Eşres'in muvafakatıyla faaliyete geçen Ebu's-Sayda'nın çalışmaları sonucunda Semerkant bölgesinde çok miktarda ihtida hareketi görüldü. Eşres'e vergi oranında büyük bir düşüş olduğu haber verilince Semerkant valisine şöyle bir emir gönderdi: "Haraç müslümanların güç kaynağıdır. Duyduğum kadarı ile Soğd halkı samimi olarak değil, cizyeden kurtulmak için İslam'a girmişler. Bak bakalım! Sünnet olan, farzları uygulayan, İslam'a samimi bağlanan ve Kur'andan bir sure okuyanın haracını kaldır." Bu gelişmelerin ardından müslüman olanlardan cizye alınmasının sürdürülmeye çalışılması başta Ebu's-Sayda olmak üzere yeni mühtedilerin tepkisini çekmiş ve karışıklıklara neden olmuştur.¹⁰

6 Taberi, *Tarihu't-Taberi*, Daru'l-Maarif, Mısır (t.y.), VII, 54; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, D.K.İlmiyye, Beyrut 1987, IV, 384.

7 Vehbe Zuhayli, *Asarü'l-Harb fi'l-Fıkhi'l-İslami*, D.Fikr, Beyrut 1992, 694.

8 Ebu Ubeyd, *Kitabü'l-Emval*, D.K.İlmiyye, Beyrut 1986, 52; Ebu Davud, Sünen, Beyrut 1988, II, 187, (no 3053-3054.)

9 Cessas, *Ahkamü'l-Kur'an*, D.K.Arabi, Beyrut (t.y.), III, 102; Ebu Ubeyd, 53.

10 Bu olay için bkz. Taberi, VII, 54-55; İbnü'l-Esir, IV, 384-385; Hudari, *ed-Devletü'l-Ümeviyye*, D.Fikr (t.y.), II, 191.

Eşres'in uygulamasını tüm Emevilere teşmil eden İslamoğluna göre "Ebu Hanife bu zulme şahit olunca bu insanların ana dilleri olan Farsçayla namaz kılableceklerini, bu namazın sahih olacağını, dolayısıyla müslümanlığının da geçerli olduğunu ve onları müslüman saymayı zorla cizye almanın caiz olmadığını bu içtihadıyla ortaya koymuştur." İslamoğlu konuyu biraz daha popülize ederek Ebu Hanife'nin içtihadının amacının "zulme uğrayan on binlerce yeni müslüman olmuş İranlıyı müslüman kabul etmemekte direktip zorla cizye almaya kalkan Emevilerin zulmünden kurtarmak" olduğunu belirtmiştir.¹¹

Ebu Hanife'nin görüşünü İslamoğlu'nun yorumuna göre anlamaya çalışmak mantıki açıdan tutarlı değildir. *Çünkü Ebu Hanife Arapçayı rahatlıkla telaffuz edebilen kimsenin namazda tercüme okuyabileceğini söylemiştir.* Bu görüşün yeni müslüman olmuş, ana dili Arapça olmayan insanların dil problemini çözmeye yönelik olduğunu ileri sürmek bir çelişki arz etmektedir. Bu yorumun İmameyn'in* görüşlerini açıklamak için kullanılması mantıken tutarlı olabilir. Öte yandan tarihi malzeme de Vali Eşres'in hicri 110 yılındaki Semerkant bölgesine mahsus tatbikatıyla Ebu Hanife'nin görüşü arasında bir illiyet bağı ortaya koyamamaktadır. Ayrıca Emevilerin müslüman olmayı cizyeyi düşürücü bir etken olarak görmeme yolundaki genel eğilimleri böyle bir yorumun gücünü oldukça azaltmaktadır. İslamoğlunun konjonktürel şartları da dikkate alarak yaptığı bu aşırı yorum ancak Hanefi fukahasının Ebu Hanife'nin görüşüne makul gerekçeler bulma amacıyla sarf ettikleri gayretler zincirine eklenen yeni bir halka olabilir.¹²

11 İslamoğlu, *Türkçe İbadet ve Namazın Dili*, Y.Ş. 12.02.98

* Hanefi literatüründe Ebu Yusuf ve Muhammed için İmameyn (iki imam) tabiri kullanılır.

12 Tarihi araştırma ve yorumlarda sık karşılaşılan bir problem vardır. Araştırmacı tarihi olaylara kendi devrinin perspektifinden baktığı için kendi devrindeki görüşleri maziye yansıtmaktadır. İşte bu durum tarihte historicism/tarihselcilik problemi olarak adlandırılmaktadır (Bu husus için bkz. Şahin Uçar, *Tarih Felsefesi Açısından İslam'da Mülk ve Hilafet*, İz Yayınları, İst. 1996, 120-121, 125). Belki de İslamoğlu konunun Türkiye'de sürekli siyasal bağlamla ilişkili olarak gündeme gelmesinin etkisi altında kalmıştır. Ebu Hanife'nin bu konudaki dayanaklarını kesin olarak tesbit edebilmek, mevcut malzeme çerçevesinde, mümkün görünmemektedir. Bu konuda yapılacak değerlendirme ve yorumlar bir spekülasyon niteliği taşıyacaktır. Bu cümleden olmak üzere Ebu Hanife'nin Arap asıllı olmayışı da bizim dikkatimizi çekmiştir. (Ebu Hanife'nin etnik kökeni için ileri sürülen görüşler hakkında bkz. İbn Hallikan, *Vefeyat*, D. Sadır, Beyrut 1977, V, 405; Ebu Zehra, *Ebu Hanife* çev. O. Keskiöğlu, İst. 1987, 15-17.)

Gerek Ebu Hanife gerekse talebeleri bu konudaki içtihatlarının dayandığı delilleri kaleme aldıkları eserlerde zikretmemişlerdir. Esasen Ebu Hanife'nin fıkha dair bize ulaştırmış bir eseri yoktur. Onun fiki görüşleri büyük ölçüde öğrencisi Şeybani'nin eserleri vasıtasıyla bize ulaşmıştır. Bu eserlerde konunun işlenişine ise yaptığımız alıntılar çerçevesindedir. Bu durum karşısında sonraki Hanefi fakihleri hem Ebu Hanife'nin hem de İmameyn'in görüşlerini çeşitli delillerle temellendirmeye çalışmışlardır. Bu faaliyet neticesinde ortaya çıkan değerlendirmeler de ister istemez sonraki Hanefi fakihlerinin bakış açılarını Ebu Hanife ve İmameyn'e izafe etmişlerdir. İçinde buldukları kültürel ve sosyal yapı fakihlerin konuya yaklaşım tarzlarını hatırı sayılır biçimde etkilemiştir. Namazda tercümenin okunması meselesinin Hanefi fıkhındaki serüvenini bu hususlara da vurgu yaparak ortaya koymaya çalışacağız.

Ulaşabildiğimiz matbu kaynaklar içerisinde Şeybani'den sonra Cessas'ın (v.370/980) konuya eğildiğini görüyoruz. Cessas, Tahavi'nin (v.321/933) *İhtilafu'l-Ulema*'sına yaptığı ihtisarda konuyu " Farsça kıraat Ebu Hanife'ye göre geçerlidir. Ebu Yusuf, Muhammed ve Şafii'ye göre Arapça kıraatı beceremeyen kişi için geçerlidir." ¹³ cümlesiyle verir ve tarafların delillerine temas etmez. Ancak *Ahkamü'l- Kur'an'da* Şuara suresinin 196.ayetinin bu tartışmalar çerçevesinde kullanıldığını ifade eder: " Bu Kur'an hiç şüphe yok ki bütün alemleri var eden Ulu Tanrı'nın vahyidir. Ruhu Emin onu senin kalbine, apaçık bir Arap dili ile, eğri yolun encamından korkutanlardan olası diye indirmiştir. Bu (Kur'an) daha evvelkilerin kitaplarında da vardı." (Şuara, 192-196) Kur'an'ın alemlerin rabbinin vahyi olduğu ve onun öncekilerin kitaplarında bulunduğu haber verildi. Kur'an'ın öncekilerin kitaplarında bu dille bulunmadığı açıktır. Bu ayet başka bir dile çevrilmesinin Kur'an'ı Kur'an olmaktan çıkarmayacağı hakkında ileri sürülen delillerdendir. Çünkü öncekilerin kitabı Arapça olmadığı halde, Allah Kur'an'ın öncekilerin kitaplarında bulunduğunu mutlak olarak zikretmiştir." ¹⁴ Cessas'ın ayeti bu şekilde

13 Tahavi, *Muhtasarı İhtilafı'l-Ulema*, İhtisar eden Cessas, D.B.İslamiyye, Beyrut 1996, I, 260. Cessas'ın Şafii hakkında verdiği malumat yanlıştır. Fakat eserin bir başka yerinde Şafii'nin görüşünü doğru nakletmiştir. Bkz. I, 207.

14 Cessas, *Ahkamü'l- Kur'an*, III, 348.

yorumlayanları belirtmemesi karşısında en azından IV. asırdaki Hanefi fakihlerinin ayeti bu bağlamda kullandığını söyleyebiliriz. Ebu Hanife'nin görüşünü desteklemek için referans gösterilen bu ayetten önceki mukaddes kitapların Kur'an'ın farklı dillerdeki kopyaları olduğu sonucunu çıkarmak sağlıklı değildir. Kur'an'da yer alan Hz. Peygamber ve nüzul dönemi ile ilgili birçok bilgi ve değerlendirme önceki kitaplarda yoktur. Bu ayetin, Kur'an ve diğer kitapların müşterek olarak temas ettikleri tevhit, temel ahlaki ilkeler vb. ana temalara¹⁵ ya da Hz. Peygamber'in ve Kur'an'ın önceki kitaplarda haber verildiğine¹⁶ dikkat çektiği söylenebilir. Ancak Kur'an'ın Arapça orijinalinden diğer dillere yapılan çevirilerinin mahiyet itibariyle Kur'an'ın aynı olduğu sonucunu bu ayetten çıkarmak mümkün değildir.

Cessas'la aynı dönemde yaşamış bir Hanefi fakih ve Mutezile kelimcisi olan Ebu Abdullah Hüseyin b. Ali b. İbrahim el-Basri (v.399/1008)'nin ¹⁷ *Kitabu Cevazi's-Salat bi'l-Farisiyye* adlı müstakil bir eseri olduğu kaydedilmektedir.¹⁸ Konunun hicri IV. Asırda müstakil bir eser çerçevesinde ele alınması, bu husustaki tartışmaların o devirde sahip olduğu aktüalite hakkında bir fikir verebilir. Ne yazık ki araştırmamızla doğrudan alakalı bu eserin -imkanlarımız nispetinde- yalnızca adına ulaşabildik.

Hanefi fikhının otoritelerinden Serahsi (v.482/1089) konuyu el-Mebsut'unda ayrıntılı olarak ele almıştır. Serahsi meseleyi şöyle takdim eder : “ Bir kimse namazda Farsça okuduğu takdirde Ebu Hanife'ye göre geçerli fakat *mekruh* olur. İmameyn'e göre ise Arapçayı telaffuz edemediği takdirde geçerli olur, edebiliyorsa geçerli olmaz.” ¹⁹ Serahsi Ebu Hanife'ye göre kıraatın geçerli ancak *mekruh* olduğunu söylemektedir. Şeybani'nin ve Cessas'ın eserlerinde kerahat kaydına temas edilmemiştir.²⁰ Serahsi Ebu Hanife'nin görüşünü şu argümanlarla desteklemeye çalışır:

15 Ebussuud, *İrşadü'l-Akli's-Selim*, Beyrut 1990, VI, 264; Şevkani, *Fethü'l-Kadir*, Mısır 1966, IV, 117.

16 Kurtubi, *el-Cami li Ahkâmî'l-Kur'an*, Beyrut 1988, XIII, 93.

17 Hayatı için bkz. İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, D. Marife, Beyrut 1994, 215.

18 İbnü'n-Nedim, 258.

19 Serahsi, *Mebsut*, I, 37.

20 Hanefi fakihleri mekruh olarak eda edilen bir namazın iade edilmesi gerektiği kanaatindedirler. Şayet kerahat tahrimi ise iade vacib, tenzihi ise müstehabdır. Bkz. Merğınani, *el-Hidaye*, I, 363-364; İbnü'l-Hümmam, *Fethü'l-Kadir*, D.İ.T.Arabî, Beyrut 1986, I, 364; İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtar*, D.İ.T.Arabî, Beyrut 1987, I, 307, 486-487.

a-Selman (r.a.) İranlıların isteği üzerine Fatiha'nın Farsça tercümesini yazıp göndermiş, onlar da dilleri Arapça'ya yatışincaya kadar namazda bu tercümeyle okumuşlardır.²¹ Bu nakil fıkıh kitaplarında yer almakla beraber, hadis kaynaklarında isnadlı bir biçimde yer almamaktadır. Büyük Hanefi hadis ve fıkıh alimi Leknevi (v.1304/1886) bu konuda şu değerlendirmeyi yapmaktadır: " Selman'ın Fatiha'nın Farsça tercümesi hakkındaki hadisini araştırdım. Ancak şu ana kadar sahih hadis kitaplarında bununla ilgili bir mesnede rastlamadım."²² Serahsi bu rivayeti Ebu Hanife'nin görüşünü temellendirmek için kullansa da İranlıların dilleri Arapça'ya alışincaya kadar tercüme okudukları dikkate alınırse Selman'ın uygulamasının ancak İmameyn'in görüşüne mesnet olabileceği anlaşılır.

b-Namaz kılanın yapması gereken icaz özelliği taşıyan kelamı okumaktır. İcaz* ise manadadır. Kur'an tüm insanlar için bir delildir. İranlıların Kur'an'ın bir benzerini getirememeleri ancak kendi dilleri olan Farsça'da söz konusudur.²³

c-Kelami bir argümana baş vuran Serahsi şunları söyler: "Kur'an Allah'ın kelimidir. Mahluk ve muhdes değildir. Dillerin hepsi muhdestir. Dolayısıyla Kur'an'ın belirli bir dilde olduğu söylenemez. Allah " O (Kur'an) öncekilerin kitaplarında da vardı." (Şuara, 196) dedikten sonra böyle bir şey nasıl mümkün olabilir? Öncekilerin kitapları kendi dillerinde idi." ²⁴ Görüldüğü gibi Serahsi Ebu Hanife'nin görüşünü , konuyu Halku'l-Kur'an meselesi gibi etkili bir argümanla irtibatlandırarak savunmaya çalışmıştır.

21 Serahsi, I, 37.

22 Mustafa Sabri, 90 (Ahkamü'n-Nefais'den naklen)

* İcaz sözlük anlamı olarak meramın en etkili biçimde anlatılmasını ifade eder. Kur'an'ın icazından bahsedildiğinde, Kur'an'ın dil ve üslup özellikleri bakımından insanüstü bir nitelik taşıması, hiç kimsenin onun benzerini getirememesi anlaşılır. (Bustani, *Muhitü'l-Muhit*, Beyrut 1993, 578) Kimi müellifler Kur'an'ın geçmiş ümmetlerle ilgili bilgi vermesini, meydana gelecek bazı olayları önceden haber vermesini, Kur'an'ın sosyal hayatla ilgili hukuki hükümlerini icaz kapsamında değerlendirse de (Kurtubi, I, 53-54; Suyuti, *el-İtkan*, İstanbul 1988, II, 155-156) çoğunluğa göre icazın ağırlık noktasını dil ve anlatım özellikleri oluşturmaktadır. (Merağî, *Bahsun fi Tercemeti'l-Kur'ani'l-Kerim*, Beyrut 1981, 16-17; Subhi es-Salih, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*, İstanbul (t.y.), 320-321; Suyuti, II, 151)

23 Serahsi, I, 37.

24 Serahsi, I, 37.

Serahsi'nin yorumuna göre İmameyn'in içtihadının istinat noktası şudur: "Kur'an icaz özelliğine sahiptir. İcaz ise hem nazımda hem de manadadır. Her ikisine gücü yeten kıraat görevini nazım ve mananın bütünlüğünü okuyarak yerine getirebilir. Nazmı okumaya gücü yetmiyorsa görevi yapabildiği kadarı ile (manayı okuyarak) yerine getirir. Bu tıpkı rüku ve secdeye gücü yetmeyenin ima ile namaz kılmasına benzer."²⁵

Her iki tarafın görüşlerini bu şekilde gerekçelendiren Serahsi, şu önemli açıklamayı yapar: "*Ebu Hanife'ye göre namazda tercüme ile okuyan bir kimsenin uygulaması, okuduğu tercümenin Arapça metni tam olarak karşıladığından eminse geçerli olur.*"²⁶ Serahsi'nin Ebu Hanife'nin görüşünü bu şarta bağlaması, bu görüşün uygulama imkanını önemli ölçüde sınırlamaktadır. Zira dilbilim açısından konuya yaklaşırsak, dillerin örtüşmezliği ve sosyokültürel dizgelerin farklılığı dolayısıyla ne kadar yoğun çabalar gösterilirse gösterilsin bir dilden diğerine giderken belli bir bilgi yitimi kaçınılmazdır.²⁷ Bu tesbite çevirisi yapılan metnin Kur'an gibi ilahi kaynaklı bir metin olduğu ve din dilinin özelliklerini hesaba katmak gerektiği de eklenmelidir.²⁸ Bu bağlamda Zemahşeri'nin , Ebu Hanife'nin içtihadı hakkında Serahsi'nin belirlediği şart çerçevesinde yaptığı değerlendirmeye işaret etmek yerinde olacaktır: " Ebu Hanife Farsça kıraata bir şartla izin verdi. O da okuyucunun anlamları tümüyle, içeriğinden herhangi bir eksiltme yapmadan ifade etmesidir. Dediler ki bu şart böyle bir iznin varlığı ve yokluğu arasında bir fark olmadığını göstermektedir."²⁹ Arap dilinde ve özellikle Kur'anda dil ve üslub özellikleri açısından Farsçada ve diğer dillerde müstakil olarak karşılanamayan ifadelerin bulunduğuna dikkat çeken Zemahşeri şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "*Ebu Hanife Farsçayı iyi bilmiyordu. Onun*

25 Serahsi, I, 37.

26 Serahsi, I, 37.

27 Mete Çamdereli, *Dilbilim ve Çeviri Üzerine Birkaç Söz*, 19 (Ermond Cary, *Çeviri Nasıl Yapılmalı ?*, çev. Mete Çamdereli, İnsan Yay. , İstanbul 1996 içinde); Ayrıca bkz. Turan Koç, *Çeviri ve Kur'an'ın Türkçe Çevirileri*, 240 (II. Kur'an Sempozyumu, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1996 içinde)

28 Bkz. Turan Koç, 246-247.

29 Zemahşeri, *Keşşaf*, D. Marife, Beyrut (t.y.), III, 434.

bu görüşü de ciddi bir araştırma ve değerlendirmeye dayanmamaktadır."³⁰ Zemahşeri'nin bu ifadesi, ulaşılabildiğimiz kaynaklar çerçevesinde, Ebu Hanife'nin içtihadı hakkında yapılan en sert değerlendirmedir.

Serahsi sonrası fakihlerden Alauddin Semerkandi (v.539/1144) meseleyi delillerine temas etmeden özetlemiş, Ebu Hanife'nin görüşünden döndüğü veya tercümenin okunmasını mekruh gördüğü yolunda bir bilgi vermemiştir.³¹

Hanefiler içerisinde Ebu Hanife'nin görüşünü en ateşli savunan, Mustafa Sabri'nin ifadesiyle bu görüşe " taasup derecesinde sarılan" ³², Semerkandi'nin öğrencisi ve damadı Kasani (v.587/1191) olmuştur. Kasani'ye göre Ebu Hanife tercümeyle kıraatı ister okuyucu Arapçayı telaffuz edebilsin ister edemesin caiz görmektedir. İmameyn de Arapçayı telaffuz edemeyenlerin tercümeyle okuyabileceği kanaatindedir. Şafii'ye göre ise tercüme hiçbir zaman okunamaz, Kur'an'ı telaffuz edemeyen Allah'ı öğücü ifadeleri tekrarlar. Kasani Ebu Hanife'nin görüşünden döndüğüne ya da tercümenin okunmasını mekruh gördüğüne dair bir şey söylememektedir.³³

Kasani'ye göre bu konuda hareket noktası " Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun" (Müzzemmil,20) ayetidir. Allah bu ayette namazda Kur'an okumayı emretmiştir. İmameyn ve Şafii " Biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik." (Yusuf,2) ayetinden hareketle Kur'an'ın Arap diliyle indirilmiş metin olduğunu söylediler. Dolayısıyla Farsça tercüme Kur'an olmaz ve bunun okunmasıyla kıraat yerine gelmez. Çünkü Kur'an icaz özelliğine sahiptir. İcaz ise Arapça lafza aittir. Arapça lafzın ortadan kalkması icazı da ortadan kaldırdığı için Farsça tercüme Kur'an olmaz.

30 Zemahşeri, III, 434. Ayrıca bkz. Nesefî, *Medarikü't-Tenzil*, V, 456 (Mecmau't-Tefasir içinde Nesefî, Zemahşeri'nin ifadelerini Ebu Hanife ile ilgili değerlendirmesini atarak aynen almıştır); İsmail Hakkı Brusevi, *Ruhu'l-Beyan*, VIII, 426-427. Tefsirinde görüşünü bu şekilde serdeden Zemahşeri, Hanefiler ve Şafiiler arasındaki fihri ihtilafları incelediği başka bir eserinde herhagi bir değerlendirme yapmamıştır. Bkz. Zemahşeri, *Ruü'sü'l-Mesail*, Beyrut 1987, 157-158.

31 Semerkandi, *Tuhfetü'l-Fukaha*, Beyrut 1993, I, 130.

32 M. Sabri, 10.

33 Kasani, *Bedaiu's-Sanai*, D.K.İlmiyye, Beyrut 1986, I, 112.

Ancak İmameyn sorumlulukla imkan arasındaki ilişkiyi göz önünde bulundurarak Kur'an'ın lafzını okuyamayanın manasını okumasına izin vermişlerdir. Bu noktada onlardan ayrılan Şafii, tercümenin Kur'an olmadığı için namazda okunamayacağını söylemiştir.³⁴

• Ebu Hanife'ye göre ise namazda Kur'an'ın okunması sırf Arapça lafız olduğu için değil, ihtiva ettiği öğütler, teşvikler, uyarılar, övgü ve yüceltmelerden dolayı, Allah'ın zatıyla kaim olan kelam sıfatına delalet eden lafız olduğu için gereklidir. Bu delalet ise lafızların (dillerinin) farklılığına göre değişmez. Allah "O, öncekilerin kitaplarında da vardı" (Şuara,196) ve " Bu, önceki sahifelerde de, İbrahim ve Musa'nın sahifelerinde de vardı." (Ala, 18-19) buyurmuştur. Bilinmektedir ki bu Kur'an öncekilerin kitaplarında bu lafızla değil bu anlamla mevcuttu.³⁵

Kasani, İmameyn ve Şafii'nin " Kur'an Arap diliyle indirilmiş olan metindir." iddialarının iki şekilde cevaplanabileceğini söyler:

a- "Arapça olan metnin Kur'an olması diğer dillerdekilerin Kur'an olmasına aykırı değildir. Ayet bu hususu olumsuzlaştırmamıştır. Arapça metnin Kur'an olarak adlandırılması, Kur'an(ın mahiyetine) yani kelamın hakikatı olan sığata delalet ettiği içindir. Biz Kur'an mahluk değildir ifadesini Arapça ibareler için değil bu sığatı kastederek kullanıyoruz. *Manaya delalet Farsça'da da mevcut olduğu için, Farsça tercüme de Kur'an olarak adlandırılabilir.*" ³⁶ Kasani'nin kurgusu kendi içinde tutarlı olmakla beraber gözden kaçırdığı bir husus vardır. Arapça orijinal metnin Allah'ın kelamına delalet ettiği kesindir. Ancak bu metnin başka dillere yapılan çevirilerinin aynı delaleti ne derece gerçekleştirebileceği problemini, diğer bir ifadeyle böyle bir çevirinin imkanı meselesini Kasani dikkate almamıştır.

b- "Arapça metin namazda, Kur'an olarak adlandırıldığı için değil, Kur'an'ın mahiyetine yani Allah'ın zatı ile kaim sığata delalet ettiği için okunmaktadır. Bir kimse namazda Allah'ın kelamına delalet etmeyen Arapça ibareler okusa, okunanın Kur'an olması bir yana okuyucunun

34 Kasani, I, 112.

35 Kasani, I, 112.

36 Kasani, I, 112-113.

namazı bozular. *Manaya delalet dillere göre değişmediğinden delaletle alakalı hüküm de değişmez.*"³⁷ Görüldüğü gibi Kasani manaya delaletin tüm dillerde mevcut olduğunu peşin olarak kabul etmiş ve bu hususu konuya yaklaşırken hareket noktası edinmiştir. Ancak aynı anlamı her dilin kendi kalıp ve üslubuyla ifade ettiğini, bir dilden başka bir dile geçerken bu kalıpların ve üslupların değişeceğini göz ardı etmiştir. Klasik alimlerimiz arasında Maliki usulcüsü eş-Şatibi'nin (v790/1388) bu konuya temas ettiğini görmekteyiz. Şatibi'ye göre Arap dilinde lafızların anlama iki düzeyde delaleti söz konusudur:

a- Birinci düzeyde lafızların olgulara mutlak olarak delaleti söz konusudur. (asli delalet)

b- İkinci düzeyde ise lafızların olgulara bağlamlarına göre delaletinden bahsedebiliriz. (bağımlı delalet)

Birinci düzeyde, olgular tüm dillerde ifade edilebilir. Bir adamın ayağa kalkmasını anlatan bir cümleyi bir dilden diğerine rahatlıkla çevirmek mümkündür. İkinci düzeyde ise kelimenin bağlam içerisinde kazandığı anlamları bir başka dile aktarabilmek, birbiriyle dil ve üslup özellikleri açısından aynı olan iki farklı dil bulunduğunu farz edersek mümkün olabilir. Böyle bir şey ise imkansızdır. İkinci düzeyde değil Kur'an'ı, Arapça sıradan bir ifadeyi bile tamamen aktarmak mümkün değildir. Kur'an'ın diğer dillere ancak birinci düzeyde çevirisinden bahsedilebilir.³⁸ Kasani meseleyi Şatibi gibi ele alsaydı peşin hükme dayalı genellemeler yapmaz, Kur'an metni ile tercüme arasında fark olmadığı sonucuna varmazdı.

Kasani'nin ilgi çekici tavırlarından birisi de İmameyn'in görüşünde yakaladığı bir çelişkiyi Ebu Hanife'nin görüşünün doğruluğuna delil göstermesidir. Kasani'nin açıklamasına göre İmameyn, lafız ortadan kalkarsa yalnızca mananın Kur'an olarak adlandırılmayacağı görüşünde olmalarına rağmen Arapçayı okuyamayanın tercüme okumasının farz olduğunu söylemektedirler. Başlı başına çelişki teşkil eden bu husus Ebu Hanife'nin görüşünün doğru olduğunu gösterir. Arapça olmayan metin Kur'an değilse Allahın kelamı da değildir. Olsa olsa insanların sözü olur,

37 Kasani, I, 113.

38 Şatibi, el-Muvafakat, D. Marife, Beyrut (t.y.), II, 66-68.

bunun okunması da namazı bozar. Namazda, namazı bozan bir şeyi okumayı farz kılmak tutarlı bir davranış değildir.³⁹ Kasani Ebu Hanife'nin içtihadını yorumlayarak şu sonuca da ulaşmıştır: “ Bir kimse namazda Tevrat, İncil ve Zebur'dan bir parça okusa, okuduğu kısmın tahrif edilmediğinden eminse, yaptığımız açıklamalar çerçevesinde Ebu Hanife'ye göre caiz olur, emin değilse caiz olmaz. Çünkü Allah onların kitaplarını tahrif ettiklerini haber vermektedir. Okunan kısmın muharref, dolayısıyla insan sözü olması muhtemeldir.”⁴⁰ Serahsi de tahrif edildikleri için Tevrat ve İncilin namazda okunamayacağını belirttikten sonra okunan kısmın Kur'an'a uygun olduğu takdirde, Ebu Hanife'ye göre okunabileceği görüşünü nakletmiştir. Bu görüşün mantığı şudur: Ebu Hanife'ye göre namazda Kur'an'ın Farsça ve diğer dillerde tercümesi okunabildiğine göre Tevrat ve İncilin Kur'an'a uygun olan bölümlerinin okunması da Kur'an'ın İbranca ve Süryanca tercümelerinin okunması mesabesinde dir.⁴¹ Görüldüğü gibi Ebu Hanife bu meseleye temas etmediği halde fakihler onun görüşünü yorumlayarak *tahriç* neticesinde bu sonuca ulaşmışlardır.

Kasani'nin çağdaşlarından Merginani (v.593/1196) namazda tercümenin okunması konusuna mezheb içerisinde hemen hemen son şekli vermiş, daha sonraki fıkıhçılar da onun çizdiği çerçevenin dışına çıkmamışlardır.

Merginani Ebu Hanife ve talebelerinin görüşlerini özetledikten sonra İmameyn'e göre *Kur'an* kelimesinin nasslarda nitelendiği gibi⁴² Arapça metnin ismi olduğunu, ancak Arapça metni okuyamama durumunda manayla yetinilebileceğini ifade etmiştir. Ebu Hanife'nin görüşünü (Şuara,196) ayetine dayandırarak açıklayan Merginani, Ebu Hanife'nin tercümenin okunmasını geçerli saymakla beraber, tercüme okuyan kişinin bu uygulamasıyla namazda Arapça okunmasına dair nesilden nesile aktarılan sünnete aykırı davrandığı için günahkar olacağı kanaatini taşıdığını ileri sürmektedir.⁴³ Merginani'nin bu açıklaması, Serahsi ile örtüşmektedir.⁴⁴

39 Kasani, I, 113.

40 Kasani, I, 113.

41 Serahsi, *Mebcut*, I, 234.

42 Bkz. 12/2, 13/37, 20/113, 39/28, 41/3, 42/7, 43/3, 46/12.

43 Merginani, *el-Hidaye*, I, 247-248 (*Fethü'l-Kadir* ile beraber)

44 Bkz. *Mebcut*, I, 37; *Usul*, I, 282.

Merginani ayrıca bu konuda Farsça ve diğer diller arasında fark olmadığını vurgulamıştır. Bu vurgunun sebebi Ebu Said el-Berdai'nin (v.317/929) Ebu Hanife'nin bu görüşünün yalnızca üstün özelliklere sahip bir dil olan Farsçaya has olduğu şeklindeki iddiasını reddetmektir.⁴⁵ Dikkat çektiği önemli bir husus da şudur: Görüş ayrılığı tercümenin tek başına okunmasının yeterli olup olmadığı hakkındadır. Yoksa tercüme okumanın namazı bozmayacağı hakkında ittifak vardır.⁴⁶ Yani tercüme ile birlikte namazın geçerli olmasına yetecek kadar Arapça metin de okunursa namaz sahih olmaktadır.⁴⁷ Merginani'nin çağdaşlarından Fahrudin Kadihan ise (v.592/1195) İmameyn'e göre Arapça metinle beraber de olsa tercümenin okunmasının namazı bozacağını nakletmiştir.⁴⁸ Hidaye yorumcusu İbnü'l-Hümmam bu görüş ayrılığını telif için şöyle bir çözüm önermiştir. Okunan kısmın konusu kıssa, emir veya yasaksa Arapça metinle beraber de okunsa namaz bozulur. Çünkü bunu okuyan Kur'andan başka bir kelamı telaffuz etmiştir. Alahı öğme ve yüceltme ile ilgili bölümler okunuyorsa Arapça metinle beraber okunursa namaz geçerlidir, yalnız okunursa namaz bozulur. Çünkü Arapça metin okunmadıkça kıraat yerine gelmez.⁴⁹

Hidaye'nin şerhlerinde Hanefi fakihlerinin konuya yaklaşımları ile ilgili ilginç açıklamalara rastlıyoruz. Kurlani (v.767/1365) *el-Kifaye*'de el-Mahbubi'nin (v.680/1281) şu açıklamasını nakletmektedir: "Görüş ayrılığı ideolojik bir kasıt (bidatçılık töhmeti) olmaksızın namazda bir veya birkaç kelime Farsça okuyan hakkındadır. Ama bir kimse Farsça Kur'an okumayı ve Farsça mushaf yazmayı alışkanlık haline getirirse buna etkili biçimde engel olunur."⁵⁰ Mahbubi bu konuyla alakalı Şeyhülislam

45 *Hidaye*, I, 248; Baberti; *el-İnaye*, I, 248 (*Fethü'l-Kadir* ile beraber). Berdai'nin iddiası Farsça'nın üstünlüğü hakkında uydurulmuş rivayetlere dayanmaktadır. Bkz. Tahtavi, *Haşiye ala Merakü'l-Felah*, Bulak 1318, 187.

46 Merginani, I, 248.

47 Zeylai, *Tebyinü'l-Hakaik*, Bulak 1313, I, 111; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-Raik*, D.Marife, Beyrut 1993, I, 324-325; Meraği, 32-33.

48 Kadihan, *el-Fetava'l-Haniyye*, Bulak 1310, I, 86 (*el-Fetava'l-Hindiyye* kenarında)

49 İbnü'l-Hümmam, I, 248; İbn Nüceym, I, 325; İbn Abidin, I, 326.

50 Kurlani, *el-Kifaye*, I, 248 (*Fethü'l-Kadir* ile beraber) ; Bkz. Abdülaziz el-Buhari, *Keşfü'l-Esrar*, D.K.Arabi, Beyrut 1991, I, 76-77 . Hanefi fakihleri metinle tercümeyle birlikte ihtiva eden mushafın yazımında bir sakınca görmemişlerdir. Bkz. İbnü'l-Hümmam, I, 248.

Ebu Bekr Muhammed b. Fadl'ın (v.381/991) başından geçen bir olay nakletmektedir: "Bidatçının (ehlü'l-ehva) biri İbn Fadl'dan, çocuklara Kur'an'ı Arapça öğrenmenin zor geldiğini ileri sürerek, Kur'an'ı Farsça öğretmenin cevazı hakkında fetva ister. Şeyhülislam cevabı sonra vereceğini söyleyerek adamı savar. Bir yandan da inancının bozuk olduğunu bildiği bu adamın böyle bir soruyla kendisini açığa vurmasına sevinerek hizmetçisine o adamı öldürmesini emreder akabinde de şu tembihte bulunur: "Seni yakalayanlara bunu bana falanca emretti de !" Neticede talimat yerine getirilir, Şeyhülislam da kolluk kuvvetleri tarafından Emir'in huzuruna çıkarılır. Olayı olduğu gibi anlatan İbn Fadl "Bu adam Allahın Kitabı'nı ortadan kaldırmak isteyen birisiydi." der. Bunun üzerine Emir İbn Fadl'a hürmet eder eve onu serbest bırakır." ⁵¹ Tavrını bu olay çerçevesinde fiilen ortaya koyan İbn Fadl, "Görüş ayrılığı namazda farkına varmadan dili sürçerek tercüme okuyan kişi hakkındadır. Bunu kasıtlı yapan ise ya deli ya da zındıktır. Deli ise tedavi ettirilir, zındık ise öldürülür."⁵² sözleriyle de kanaatini ifade etmiştir. Diğer bir kaynakta bu olay daha makul bir çerçevede şu şekilde anlatılmaktadır: "Ebu Bekr Muhammed b. Fadl'a bu konuda fetva soruldu. denildi ki " Kur'an'ın tamamını(n) Farsça (tercümesini) yazan biri hakkında Üstadımızın görüşü nedir ? Malumdur ki Ebu Hanife'ye göre Farsça tercümenin okunmasıyla namaz geçerlidir.' İbn Fadl şöyle cevap verdi ' Bir iki ayet için olabilir ama Kur'an'ın hepsinin yazılmasına engel olunur. Korkarım ki böyle bir talepte bulunan ya bir deli ya da bir zındıktır. Deliyse delilere yapılan uygulamaya tabi tutulur ama zındıksa onun ilacı kılıçtır.' Bu cevabı vermesinin sebebi Horasan valisinin yakınlığını kazanan bir zındığın valiye 'rahatça anlayabilmen için sana tüm Kur'an'ı(n) Farsça (tercümesini) yazacağım' şeklinde bir vaatte bulunduğunu öğrenmesiydi. Bu zındığın amacı insanları Kur'an'ı(n) Farsça (tercümesini) okumaya alıştırmakla mushafları devre dışı bırakmaktır. Onun bu niyetini öğrenen yüce imam yukarıdaki cevabı verdi."⁵³ İbn Fadl'ın konuya yaklaşımıyla Hanefi fıkhındaki görüşler

51 Kurlani, I, 248-249.

52 Kurlani, I, 249.

53 Neseî, *Şerhu Hafıziddin en-Neseî li Kitabi'l-Müntehab fi Usuli'l-Mezheb*, Ümmü'l-Kura Üniversitesi, Mekke 1988, tahkik Salim Öğüt (Basılmamış Doktora çalışması), I, 28-30.

bağdaşmaz gibi görünse de bu katı tutum Araplara ve Arap diline karşı menfi bir tavır alan Şuubiyye hareketine gösterilen tepkiyle izah edilebilir.⁵⁴

Hidaye müellifi Merginani'nin konumuzla alakalı en önemli tespiti Ebu Hanife'nin namazda tercümenin okunması hususunda İmameyn'in görüşüne döndüğü rivayetinin esas alınması gerektiğini ifade etmesidir.⁵⁵ Bu rivayetin kabul edilmesiyle Hanefi mezhebindeki görüş ayrılığı giderilmiş, namazda Kur'an'ın tercümesini okumak Arapçayı telaffuz edemeyenler için tanınan geçici bir ruhsat haline gelmiştir.

Nitekim Nesefi (v.710/1310) Hanefi fıkının muteber metinlerinden olan *Kenz*'de görüş ayrılığına temas etmeksizin Arapçayı okuyamayanın tercüme ile okuyabileceğini zikretmiştir. Zeylai (v.743/1342) bu esere yazdığı şerhte Hanefi imamlarının arasındaki görüş ayrılıklarını, her iki taraf için kullanılabilir argümanları güzel bir şekilde özetlemiştir. Zeylai'nin izahlarında Kasani, Pezdevi ve Merginani'nin etkisi görülmektedir. Sonuç itibarıyla Zeylai de Merginani'nin izinden giderek İmam Azamın İmameyn'in görüşüne döndüğü rivayetiyle konuyu bağlamıştır.⁵⁶

54 Genel manada Şuubiyye Arapların diğer kavimlerden daha üstün olduklarına inanmayan bir fırkanın adıdır. Tarihi ve edebi kaynaklardaki malzeme incelenecek olursa, Şuubiyye'nin başlangıçta İslami fetihler neticesinde Arapların idaresine giren Arap asıllı olmayanlarla Araplar arasındaki müsavat meselesini halletmeye çalışan; ancak sonradan Araplara karşı mutaasıp davranarak Arap soyunun düşmanı olan bir fırka olduğu görülür. (Mustafa Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şuubiyye*, İşaret Yay., İstanbul 1992, 71.) İranda Şuubiyye edebiyat dili olarak Farsçanın canlandırılması ve Arapçanın dini telifata inhisar ettirilmesi manasına geliyordu. (Macdonald, *Şuubiyye* m., İ.A.) Tarihçiler, şairler ve küttab arasında ortaya çıkan Şuubiyye, tercüme ve telif yoluyla Araplara ait her değer ve başarıyı kötülemek için İran kültürünü diriltmeye ve yüceltmeye çalıştı. (A. Duri, *İlk Dönem İslam Tarihi*, Endülüs Yay., İstanbul 1991, 156-157.) Bu fırka İranlılarca itizal ve zındıklığı da ihtiva eden dini bir fırka sayılmaktaydı. (Macdonald, a.g.m.) Şuubiyye akımı hicri III. asırda zirvesine ulaşmıştı. (A. Ermin, *Duha'l-İslam*, I, 63; Kılıçlı, 82.) İran topraklarında IV. ve V. asırlarda da etkisini gösteren Şuubiyye'ye ilmi ve edebi alanda VI. asra kadar rastlanmıştır. (Kılıçlı, 83-84) Yukarıda tavrını naklettiğimiz Ebu Bekr Muhammed b. Fadl hicri IV. asırda yaşamıştır. Nisabur ve Buhara'da bulunmuş 381 tarihinde Buhara'da vefat etmiştir. (Kuraşi, *el-Cevahiru'l-Mudıyye*, III, 300-302) Yaşadığı asır ve çevre Şuubiyye'nin faaliyet sahası ve zamanıyla örtüşmektedir. Olayın her iki varyantı da dikkatle incelenirse, fetva isteyen Şuubiyye'ye mensup olmasının kuvvetle muhtemel olduğu anlaşılır.

55 Merginani, I, 249.

56 Zeylai, *Tebyinü'l-Hakaik*, I, 109, 110-111.

Hanefi fikhının mümtaz simalarından İbnü'l-Hümmam (v.861/1456) geliştirdiği yeni bir argümanla konuya farklı bir boyut getirmiştir. İbnü'l-Hümmam'a göre "Kur'an" lafzı nekre olarak kullanıldığında okunan her şeyi kapsar. Ama belirlilik takısıyla "el-Kur'an" şeklinde kullanıldığında, her ne kadar zat ile kaim mana için de kullanılsa da, bu ifadeyle dini terminolojide bildiğimiz Arapça metin kastedilir. "Kur'an'dan (el-Kur'an) kolay geleni okuyun" (Müzzemmil,20) ayetinde namazda okunması istenen Arapça nazımdır. İbnü'l-Hümmam "Nazım icaz için gereklidir. Namaz ise yakarış halidir. Namazda icaza gerek olmadığından nazımın da aynen okunmasına gerek yoktur." şeklindeki bir değerlendirneyi nassa aykırı saymıştır. İbnü'l-Hümmam'a göre "Nass Arapça metnin okunmasını istemektedir. Halbuki böyle bir değerlendirme diğer dillerdeki tercümelemlerin okunmasıyla da namazı geçerli sayar. İcaz özelliğine sahip bir nazım insanlara tebliğ eden bir Peygamberin dininde, namazın geçerli olması için bu nazımın huzur-ı ilahide aynen okunmasının şart koşulmasında şaşılacak bir şey yoktur. Bundan dolayı doğru olan Ebu Hanife'nin talebelerinin görüşüne döndüğüdür." 57 Bu ifadeden de anlaşıldığı gibi İbnü'l-Hümmam Ebu Hanife'nin görüşünden döndüğü rivayetini bu rivayetin sağlamlığından ziyade İmameyn'in görüşünü nassa uygun bulduğu için tercih etmiştir. Hanefi fikhında otorite kabul edilen İbn Nüceym ve İbn Abidin de meseleyi İbnü'l-Hümmam'ın izahları çerçevesinde ele almışlar, Ebu Hanife'nin görüşünden döndüğüne ve İmameyn'in görüşünün nassa uygun olduğuna vurgu yapmışlardır.58 Bu aşamanın ardından Hanefi mezhebine göre kaleme alınan eserlerde , metinlerde İmameyn'in görüşü tek görüş olarak verilmiş, şerhler ve haşiyelerde ihtilafa temas edilmekle beraber Ebu Hanife'nin görüşünden döndüğü vurgulanmıştır.59 XVII.y.y.

57 İbnü'l-Hümmam, *Feth*, I, 248.

58 İbn Nüceym, I, 324; İbn Abidin, I, 325. *Fethü'l-Kadir'de* İmameyn'in görüşünü eleştirmeyen İbnü'l-Hümmam et-Tahrir'de Arapçayı telaffuz edemeyenin ümmi statüsünde olduğunu dolayısıyla kıraatsız namaz kılacağını söyleyerek İmameyn'e de muhalefet etmiş ve bu konuda Hanefi mezhebinin dışına çıkmıştır. Bkz. İbn Emir el-Hac, *et-Takrir*, II, 214; Emir Padişah, *Teysiru't-Tahrir*, III, 5; Meraği, 29-30.

59 İbrahim Halebi, *Mülteka*, İst. 1315, 21; Şeyhzade, *Mecmeu'l-Enhur*, Beyrut (t.y.), I, 93; Şürunbilali, *Dürer Haşiyesi*, İst. 1978, I, 66; Haskefi, *ed-Dürü'l-Münteka*, I, 93 (*Mecmeu'l-Enhur* kenarında); *Dürü'l-Muhtar*, I, 325 (İbn Abidin kenarında); *el-*

alimlerinden Şürunbilali (v.1069/1659) bu konuda *en-Nefhatü'l-Kudsiyye fi Ahkami Kıraati'l- Kur'an ve Kitabetihi bi'l-Farisiyye* adında müstakil bir eser kaleme almıştır.⁶⁰ Bu eserinde Ebu Hanife'nin görüşünden döndüğünü savunan Şürunbilali, İmameyn'in görüşünü de yorumlayarak Arapçayı telaffuz edemeyen birinin tercümeyle okumaktansa kıraatsız namaz kılmasının daha uygun olacağını savunmuştur.⁶¹

Bu mesele 20.asrın başlarına kadar Hanefi kitaplarının sayfaları arasında kalmıştır. Tanzimattan bu yana Türkiye'nin çağdaşlaşması sürecinde dini ıslahat zaman zaman gündeme gelmiştir. Bu bağlamda Kur'an'ın Türkçe bir çevirisinin yapılmasını ve ibadet dilinin Türkçeleşmesini savunanlar Ebu Hanife'nin görüşüne de atıfta bulunmuşlardır.⁶² Bu meyanda 1926 ve 1932 yıllarında İbadet dilinin Türkçeleştirilmesi hususunda ciddi denemeler yapılmıştır.⁶³ Cumhuriyet döneminde konunun fihhi yönüyle ilgili yayımlanan iki makale dikkat çekicidir. Hikmet Bayur, İsmail Hakkı İzmirli ve Şerafettin Yaltkaya tarafından 1934 yılında hazırlanan “*Kur'an'ın Türkçe Tercümesinin Namazda Okunması*” başlıklı yazıya bir giriş yazarak 1958'de “*Kur'an Dili Üzerine Bir İnceleme*” adı altında yayımlamıştır.⁶⁴ Osman Keskiöğlü “*Kur'an Tercümesi Hakkında İki Fakih'in Yazdıkları*” başlığı altında Serahsi ve Kasani'nin eserlerinden tercümenin namazda okunması ile

Fetava'l-Hindiyye, I, 69-70; Tahtavi, *Haşiye ala Merakı'l-Felah*, Bulak 1318, 187-188; Mehmed Zihni, *Kitabü's-Salat*, İst. 1322, 88 (*Nimet-i İslam* külliyyatı içerisinde). Molla Hüsrev Dürer'de görüş ayrılığına temas etneksizin Farsça kıraatın caiz olduğunu söylemekte ise de (*Dürer*, I, 66) usule dair kaleme aldığı *Mirat*'ta Ebu Hanife'nin görüşünden döndüğünü ifade etmiştir. *Miratü'l-Usul*, İst. 1317, 34.

60 Şürunbilali, *en-Nefhatü'l-Kudsiyye*, Mısır 1355, 39s.

61 Şürunbilali, 21-22, 23-24. Şürunbilali Arapçayı telaffuz edemeyenin tercümeyle okumasının imameyne göre zorunlu olmayıp caiz olduğunu ileri sürmektedir. (*Nefha*, 24) Ancak Kadıhan ve Kasani'nin ibarelerinden Arapçayı telaffuz edemeyenin tercümeyle okumasının İmameyne göre zorunlu olduğu anlaşılmaktadır. (Kasani, I, 113; Kadıhan, I, 86) Meraği de bu görüşü tercih etmiştir. (Meraği, *Bahs*, 27-32, 37, 41)

62 Bkz Cündioğlu, *Türkçe Kur'an*, 79-80; Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, MEB Yayınları, İstanbul 1990, Haz. Mehmet Kaplan, 176-177.

63 Cündioğlu'nun “*Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*” adlı çalışması bu konuda ayrıntılı bilgi içermektedir.

64 Belleten, XXII, 598-605.

ilgili kısımları çevirmiştir.⁶⁵ Keskiöglü 1961 yılında yayımlanan yazısına “Hanefiye fıkıh kitaplarının hükümleri açık ve meydanda olduğu halde, Hanefi mezhebinde olduklarını söyleyenler, mezhep imamlarının ve fukahasının bu sözlerini nasıl olup ta duymamazlıktan geliyorlar.” ifadesiyle başlayarak söz konusu tartışmada yanında yer aldığı görüşü belirtmiştir. Aynı yıllarda Ahmed Davudoğlu’nun da bu konuya temas ettiğini görmekteyiz. Davudoğlu “namazı mutlaka Türkçe kıldırmak ve dini mutlaka modaya uydurmak sevdasına kapılanlara” şu soruyu yöneltir “Tercüme ile namaz caiz olsaydı acaba beyan etmezler miydi?” Sorunun cevabını kendisi şöyle verir “Rabbülalemin tercümeyi Kur’an yerine kabul etse, Araplara siz Kur’an’ın aslını okuyacaksınız, Arap olmayanlara siz de tercümeyi okuyacaksınız, derdi. Bunu Allah demediği gibi Rasul-i Zışan da dememiştir. Binaenaleyh tercüme ile namaz caiz değildir.”⁶⁶ Bilahare Hanefi mezhebinin bu konudaki görüşünü tenkit eden Davudoğlu diğer üç mezhep imamının görüşünün *hak kavil* olduğunu ifade etmektedir.⁶⁷ Hanefi mezhebine ve Ebu Hanife’ye bağlılığı ile tanınmış muhafazakar bir müellif olan Davudoğlu’nun bu meseledeki tavrı dikkat çekicidir. 1960’lı yılların ardından hararetini kaybedip küllenen bu konu, ağırlıklı olarak Kasım 1997’den itibaren Cemal Kutay’ın “*Türkçe İbadet*” kitabı çerçevesinde yeniden gündeme gelmiştir. “*Yaratıcıya Ana Dilde Yakarma Hakkı*” söylemi etrafına eklenilen bu tartışma 1998 Ramazanında evc-i bâlâsına ulaşmıştır. Bu arada yazının başlangıcından beri tahlilini yaptığımız fıkhi malzeme de kitapların sayfalarından çıkarılarak medya ekranlarında seslendirilmiştir. Fıkıh kaynaklarına eklektik ve sistemsiz bir şekilde yapılan atıflardan en fazla nasibini alan da Serahsi olmuştur.

Yazının buraya kadarki kısmında namazda tercümenin okunması meselesinin fıkıh literatüründe Ebu Hanife’den günümüze kadar geçirdiği safhayı incelemeye çalıştık. Ancak Hanefi mezhebinin bu meseledeki tutumunun netleşmesi için aynı bağlamda, usul literatüründe ortaya çıkan Kur’an’ın mahiyeti ile ilgili tartışmaların tarihi seyrini incelemeyi de gerekli görmekteyiz.

65 A.Ü.İ.F.Dergisi, VIII 1960, TTK Basımevi Ankara 1961, 89-93.

66 Davudoğlu, *Seiamet Yolları*, I, 324.

67 Davudoğlu, I, 325.

B- Konunun Hanefi Usul Literatüründe İncelenmesi

Ebu Hanife'nin Arapça ifadeleri telaffuz edebilen birinin namazda ayetlerin tercümelerini okuyabileceğine dair içtihadı furu kaynaklarında uzun münakaşalara yol açmasının yanı sıra, usul literatüründe de Kur'an'ın mahiyeti ile ilgili tartışmaların mihranı olmuştur. Bu görüşü bazılarının Ebu Hanife'ye göre Kur'an'ın salt anlamdan ibaret olduğu şeklinde yorumlamaları Hanefi usulcülerini bu konu üzerinde eğilmeye sevk etmiştir.⁶⁸

Bugün bize intikal eden en eski usul kitabı Cessas'ın (v.370/980) *el-Fusul* isimli eseridir. Cessas Kur'an'dan istinbat metotlarını kapsayan bir eser olarak nitelediği *el-Fusul'e* Kur'an'ın mahiyeti ile ilgili tartışmalara girmeksizin âmm (genel anlamlı ifadeler) konusu ile başlar.⁶⁹ Diğer eserlerinde Ebu Hanife'nin içtihadına temas eden Cessas⁷⁰ usul alanında bu içtihat çerçevesinde bir tartışmaya girmemiştir.

Ulaşabildiğimiz eserler içerisinde Kur'an tarifine en önce Ebu Zeyd Debusi'nin (v.430/1038) *Takvimü'l-Edille*'sinde rastlıyoruz. Debusi Kur'an'ı "Bize yedi meşhur kıraat üzere, mushafın iki kapağı arasında tevatür yoluyla ulaştırılan Allah'ın kitabıdır." şeklinde tanımlar. Daha sonra bu tarifi açıklayan Debusi, Kur'an'ın mahiyeti hakkında usul tartışmalarına girmez.⁷¹

Debusi'nin Kur'an tarifi Serahsi (v.480/1087) tarafından bir iki ifade değişikliği ile tekrarlanmıştır. "Kitab, Rasulullah'a indirilen, mushaflarda yazılı olan, bize yedi meşhur kıraata göre aktarılan Kur'an'dır."⁷² Serahsi, Kur'an'ın tarifini verdikten sonra Debusi'nin temas ettiği meseleleri aynen tekrarlar ve Debusi'nin temas etmediği Kur'an'ın mahiyeti konusu üzerinde durur: "Alimlerimizin çoğu Kur'an'ın, özellikle Ebu Yusuf ve Muhammed'in görüşüne göre lafız ve mananın bütünlüğünden

68 A. Buhari, *Kesfü'l-Esrar*, I, 74; Muhammed İzmiri, *Haşiye alâ Mira't*, İst. 1309, I, 106.

69 Cessaş, *el-Fusul*, Kuveyt 1994, I, 40.

70 *Muhtasarü İhtilafü'l-Ulema*, I, 260; *Ahkamü'l-Kur'an*, III, 348.

71 Debusi, *Takvimü'l-Edille*, Laleli no 690, 6b-7b.

72 Serahsi, *Usul*, I, 279.

ibaret olduğunu söylemişlerdir. İmameyn'e göre *tercümenin aslın anlamını aynen koruduğu bilinse bile*, Farsça okuyarak namazdaki kıraat yükümlülüğü yerine gelmez. Çünkü farz olan icaz* özelliği taşıyan kelamın okunmasıdır. İcaz ise lafız ve mananın bütünlüğündedir."⁷³

Bu ifadelerin ardından Serahsi İmameyn'in görüşü hakkında şu değerlendirmeyi yapar: "Bana göre İmameynin kasdı nazım olmaksızın salt mananın icaz özelliği taşımadığını söylemek değildir. Mananın icaz özelliğine sahip olduğunu gösteren deliller gayet açıktır:

a- Muciz olan Allahın Kelamıdır. Bu ise muhdes ve mahluk değildir. Arapça, Farsça vb. tüm diller muhdestir. İcazın ancak nazımla gerçekleşeceğini iddia eden, mucizin* muhdes olduğunu söylemek durumunda kalır ki bunun söylenmesi mümkün değildir.

b- Rasulullah tüm insanlara gönderilmiştir. Peygamberliğinin delili, icaz özelliği taşıyan Kur'an'dır. Dolayısıyla Kur'an da Rasulullahın tüm insanlara karşı hucctedir. Arap olmayan birinin Kur'an'ın Arapça bir benzerini getirememesi kendisi aleyhine bir delil teşkil etmez, çünkü böyle biri İmriü'l-Kays ve benzerlerinin şiirlerinin de Arapça benzerini getiremez. Bu kimsenin aczi ancak kendi dilinde Kur'an'ın bir benzerini ortaya koyamadığı zaman açığa çıkar. Bu ise icazın manada tam olarak gerçekleştiğini göstermektedir.

Bundan dolayı Ebu Hanife namazda Farsça kıraatı geçerli saydı. İmameyn de Arapça okuyamayan kimse için aynı hükmü verdiler. Bu ise İmameyn'e göre de mananın muciz olduğunu ortaya koyar. Çünkü muciz metni hiç bir şekilde okuyamayandan kıraat yükümlülüğü düşer. Arapça okuyamayandan ise bu yükümlülük düşmez aksine Farsça okuyarak yerine getirilir. Ancak İmameyn'e göre Arapça okuyabilen bir kimse Farsça okuyarak kıraatı yerine getiremez. Bu ise mananın muciz olmamasından değil gücü yeten kimsenin kıraatın yerine getirilmesi hususunda Rasulullah'a ve selefe uymasının farz olmasından kaynaklanır. Bu uyma ise Arapça okuyarak yerine gelir. Ebu Hanife de bu hususu dikkate alarak

* İcaz için bkz. s 7.

73 Serahsi, I, 281.

* Muciz, icaz özelliği taşıyan kelimedir.

Farsça kıraatı mekruh saydı ama Kur'an okunarak kıraatın yerine getirilmesinde açıkladığımız hususa itibar etti."⁷⁴

Serahsi'nin muasırı olan Pezdevi (v.480/1987) de Kur'an'ın mahiyeti konusunu ele almıştır. Pezdevi Kur'an'ı Serahsi'den biraz daha farklı tarif etmiştir. "Kitab, Rasulullah'a indirilmiş, mushaflarda yazılmış, bize hiçbir şüpheye yer vermeyecek şekilde tevatüren aktarılmış olan Kur'an'dır. Kur'an nazım ve mananın bütünlüğüdür."⁷⁵ Pezdevi, tarifi akabinde şu değerlendirmeyi yapar: "Kur'an tüm alimlere göre nazım ve mananın bütünlüğüdür. Bize göre Ebu hanife'nin sahih olan görüşü de budur. Ancak Ebu Hanife sadece namazın geçerliliği konusunda nazımı gerekli bir şart olarak görmemiştir. Manayı yeterli şart olarak görmüş nazımı da ruhsat olarak düşebilen bir rükün saymıştır. Bu husus tasdikini imanın asli rüknü olması ve ikrarın zaid rükün olması gibidir."⁷⁶ Şarih Abdülaziz el-Buhari'nin açıklamalarına göre Pezdevi bu konuya Ebu Hanife'nin kıraatın herhangi bir özür olmaksızın Farsça tercümeyle yerine geleceğine dair içtihadına dayanarak Ebu Hanife'ye göre Kur'an'ın yalnızca manadan ibaret olduğunu ileri sürenlere cevap vermek için temas etmiştir.⁷⁷ Pezdevi metinde Ebu Hanife'nin bu içtihadından döndüğüne temas etmemiştir. Ancak şarih Pezdevi'nin bir başka eserinde, *Şerhü'l-Mebсут*'ta, Ebu Hanife'nin bu görüşünden döndüğünü ifade ettiğini ileri sürmektedir.⁷⁸

Görüldüğü gibi Serahsi ve Pezdevi'nin konuya yaklaşımları farklıdır. Serahsi Ebu Hanife'nin görüşünü temel alarak İmameyn'in görüşünü bu açıdan tevil etmiş, Pezdevi ise aksine İmameyn'in görüşünü esas alarak Ebu Hanife'nin içtihadını buna göre yorumlamıştır. Sonraki Hanefi usulcülerinde Pezdevi'nin yaklaşımı etkili olmuştur.

Şarih Abdülaziz el-Buhari, Pezdevi'nin yorumunu desteklemek için şu değerlendirmeleri yapmıştır. Ebu Hanife'nin lafzı namazın geçerliliği için gerekli görmemesi namazın Allah'a yakarma hali olması

74 Serahsi, I, 282.

75 Pezdevi, *Usul*, D.K.Arabi, Beyrut 1991, I, 68-70 (*Keşfü'l-Esrar*'la birlikte)

76 Pezdevi, I, 70-78.

77 A. Buhari, I, 74.

78 A. Buhari, I, 77.

dolayısıyla. Namazdaki kıraat için birtakım kolaylıklar tanınmıştır. Mesela imamın okumasıyla kıraat yükümlülüğü muktedirden düşer. Bu konuya *Yedi Harf Meselesi* de açıklık getirmektedir. Kur'an önce Kureyş lehçesiyle inmişti. Bu lehçeyle okumak diğer Araplara zor gelince Rasûlullah'ın talebi üzerine kolaylık gösterildi Kur'an'ın diğer Arap lehçeleriyle okunmasına da izin verildi. Kureyş lehçesine riayet etme yükümlülüğü kalkınca isteyen hem kendi lehçesiyle hem de diğer lehçelerle okuma imkanına sahip oldu. *Kur'an yedi harf üzere indirildi* hadisi ⁷⁹ buna işaret etmektedir. Kendi lehçesini gayet güzel telaffuz edebilen bir Kureyşlinin Temim lehçesiyle okuması caiz olunca Arap olmayan birinin bir Arap kadar düzgün telaffuz edemeyeceği lafzı bırakarak manayı okuması caiz olur. Ebu Hanife'ye göre namazda lafzın bırakılıp tercümenin okunması mest üzerine mesh gibi iskat ruhsatı olduğu için bu ruhsatın kullanılmasında acziyet şartı aramaya gerek yoktur.⁸⁰ Ancak bu ruhsat yalnız namaza hastır. Kur'an nazımının vahye dayandığını inkar eden kafir olur, Farsça bir mushaf yazmak ve bununla okumayı alışkanlık haline getirmek haramdır.⁸¹ A.Buhari'nin bu ifadelerinin arkasında tercümenin Kur'an'ın orijinal metninin yerine geçirilebileceği endişesinin yattığını söylemek mümkündür.

Pezdevi'nin *Kur'an nazım ve anlamın bütünlüğüdür* ifadesini bir adım daha ileri götüren Sadrüşşeria (v.747/1346) *Kur'an anlama delâlet eden/ anlamı gösteren nazımdan ibarettir* sonucuna ulaşmıştır. Ayrıca Sadrüşşeria Ebu Hanife'nin mezkur içtihadından döndüğüne vurgu yapmaktadır: " Ebu Hanife'nin sadece namazın geçerliliği hususunda nazmı gerekli bir rükün saymadığı yalnızca anlamı dikkate aldığı nakledilmiştir. Hatta namazda hiç bir özrü yokken Arapçadan başka bir dille okuyan kimsenin namazı Ebu Hanifeye göre sahih olur...Fakat en doğrusu Ebu Hanife'nin bundan yani namazın geçerliliği konusunda nazımın gerekli olmadığı görüşünden döndüğüdür. Bundan dolayı bu görüşü metne (et-Tenkîh) almadım ve şöyle

79 Buhari, Fadailü'l- Kur'an, 5. Zeylai de yedi harf argümanını bu konuyla bağlantılı olarak kullanmıştır. Bkz. *Tebyinü'l-Hakaik*, I, 111.

80 A. Buhari, I, 74-75.

81 A. Buhari, I, 75. Nesefi de konuyu Pezdevi'nin belirlediği çerçevede özetlemiştir. Nesefi, *Keşfü'l-Esrar*, İst. 1986, I, 13-14.

dedim *Kur'an manaya delalet eden/manayı gösteren lafızdan ibarettir*. Üstatlarımız *Kur'an lafız ve mananın bütünlüğüdür* demişlerdir. Bundan kasıtlarının manayı gösteren lafız olduğu açıktır. Ben de bu ifadeyi tercih ettim.”⁸²

Görüldüğü gibi Pezdevi'nin tevilini yeterli görmeyen Sadrüşşeria Ebu Hanife'nin görüşünden döndüğü rivayetini ön plana çıkarmaktadır. Taftazani'nin (v.791/1388) naklettiği şu ifadeler Hanefi usulcülerinin neden bu rivayeti ön plana çıkardıklarına ışık tutmaktadır. “En doğrusu, Nuh b. Meryem'in rivayetine göre Ebu Hanife'nin talebelerinin görüşüne dönmüş olmasıdır. Fahrülislam şöyle dedi: Çünkü onun görüşü indirilmiş vahyi Arapça olarak niteleyen Allah'ın kitabına açıkça aykırıdır. Sadrülislam Ebu'l-Yüsr ise: Bu problemleri bir konudur. Zira kimse Ebu Hanife'nin ne demek istediğini tam olarak anlayamamıştır. Kerhi bu hususda uzun bir eser tasnif etmişse de tatmin edici bir delil sunamamıştır, demektedir.”⁸³

İbn Melek (v.797/1394) Ebu Hanife'nin görüşünden dönmesinin gerekçesini şöyle açıklar: “En doğrusu ebu Hanife'nin -Nuh b. Meryem'in rivayetinde olduğu gibi- bu görüşten dönmüş olmasıdır. Zira bu görüş iki sonuçtan birini doğurur. Ya kitabın 'Hz.Peygambere indirilen, mushaflarda yazılı olan, Hz.Peygamberden hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde tevatür yoluyla aktarılan Kur'andır.' şeklindeki tarifini geçersiz kılar çünkü Farsça tercüme mushaflarda* yazılı değildir. Ya da Kur'an okunmadan namazın geçerli olmasını gerektirir çünkü Kur'an lafız ve mananın bütünlüğünün ismidir.”⁸⁴

İbnü'l-Hümmam (v.861/1457) konuya diğer Hanefi usulcülerinden biraz farklı yaklaşmıştır. İbnü'l-Hümmam Kur'an'ı “ Düşünmek ve ibret almak için indirilen, tevatür yoluyla nakledilen *Arapça lafızdır*.” şeklinde tanımlamıştır.⁸⁵ Böylece lafzın Arapça olduğu da tanımın kapsamına

82 Sadrüşşeria, *et-Tavdih*, Mekteb-i Sanayi Matbaası, İst. 1310, I, 56-58 (*et-Telvi* kenarında)

83 Taftazani, *et-Telvi*, Mekteb-i Sanayi Matbaası, İst. 1310, I, 58.

* Mushaflarla kastedilen Hz. Osman zamanında çoğaltılan ana nüshalara uygun olarak nesilden nesile aktarılan Kur'an metinleridir.

84 İbn Melek, *Şerhü'l-Menar*, İst. 1316, 9-10.

85 İbn Emir el-Hâc, *et-Takrir ve't-Tahbir*, Beyrut 1983, II, 213; Emir Padişah, *Teysiru't-Tahrir*, Beyrut (t.y.), III, 3. Her iki eser de İbnü'l-Hümmam'ın *et-Tahrir* adlı usul kitabının şerhidir.

alınmıştır. Ebu Hanife'nin içtihadını açıklama sadedinde Pezdevi'nin yaptığı tevili tutarsız gören İbnü'l-Hümmam⁸⁶ Ebu Hanife'nin bu görüşten döndüğünü söylemektedir.⁸⁷ Hatta İbnü'l-Hümmam Arapçayı telaffuz edemeyenin ümmi statüsünde olduğunu, dolayısıyla kıraatsız namaz kılması gerektiğini söylemek suretiyle İmameyn'in görüşüne de muhalefet etmiş, böylelikle bu konuda Hanefî mezhebinin dışına çıkarak diğer üç mezhep imamı ile aynı kanaata varmıştır.⁸⁸ İbn Abdişekür (v.1119/1707) da yalnızca mananın Kur'an olmadığını, Ebu Hanife'nin görüşünden döndüğünü vurgulamıştır.⁸⁹

Görüldüğü gibi usul literatüründe de Ebu Hanife'nin görüşünden döndüğü düşüncesi ağırlık kazanmıştır. Bu arada Ebu Hanife'nin içtihadına makul gerekçeler bulmak için çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Bunlardan Molla Ciyun'a (v.1130/1717) ait olanı oldukça ilginçtir. "Namazda Farsça kıraatın cevazı hükmî bir özre dayanır. Namaz Allah'a yakarma halidir. Arapça nazım ise belîğ ve mucizdir. Belki okuyucu onu gerektiği gibi okuyamaz veya Arapça okursa zihni edebi sanatların güzelliğine kayar, Allah'ın huzurunda ihlasla duramaz. Arapça nazım Allah'la kendisi arasında perde olur. Ebu Hanife tevhit ve müşahede denizine gark olmuş bir insandı, ancak Zat-ı Celal'e yönelirdi. Onun hakkında, Arapça metni okuyabilenin (namazda) Farsça tercüme okumasını nasıl caiz görür? şeklinde bir eleştiri yapılamaz."⁹⁰ Ebu Hanife'yi savunma gayreti müellifimizi tasavvufî motifleri de ihtiva eden garip bir değerlendirme yapmaya sevketmiştir.

86 İbn Emir el-Hâc, II, 213; Emir Padişah, III, 5.

87 İbn Emir el-Hâc, II, 213; Emir Padişah, III, 4.

88 İbn Emir el-Hâc, II, 214; Emir Padişah, III, 5; Merağî, 28-29. Arapçayı telaffuz edemeyen bir insan tercümeyle okuduğu takdirde şayet okuduğu kısmın konusu kıssa, emir veya yasaksa namazı bozulur. Okuduğu kısım övgü ve yüceltmeyi içeriyorsa namaz tercüme okuduğu için bozulmaz ancak tercüme tek başına yeterli görülmediğinden dolayı namazda kıraat yerine gelmediği için bozulur. İbn Emir el-Hâc, II, 214; Emir Padişah, III, 5.

89 Ensari, *Fevatihu'r-Rahamut*, Beyrut (t.y.), II, 8. (*Mustasfa* ile birlikte) Ensari metni açıklarken araça metni bilmeme ya da Arapçaya dili dönmeme durumunda İmameyn'in görüşüne binaen tercümenin okunabileceğini söylemekle beraber bu görüşün temellendirilmesiyle ilgili problemlere de dikkat çekmiştir. Ensari, *Fevatih*, II, 8-9.

90 Molla Ciyun, *Nuru'l-Envar ale'l-Menar*, İst. 1986, I, 14 (Nesefî'nin *Kesfî'l-Esrar*'ı ile birlikte)

Daha önce de belirttiğimiz gibi araştırmamız öncelikli olarak Ebu Hanife'nin görüşünü ve bu görüşün Hanefi furu ve usul kaynaklarında ele alınış biçiminin tarihi sürecini incelemeyi hedef almaktadır. Ancak konunun bir bütünlük içerisinde değerlendirilmesi açısından diğer hukuk ekollerinin yaklaşımlarına işaret etmeyi de faydalı buluyoruz.

C- Diğer Mezheplerin Konuya Yaklaşımı

Hanefi mezhebi haricindeki mezheplere göre Fatiha okumak namazın farzlarından⁹¹. Dolayısıyla konumuza yaklaşımları Fatiha merkezli olmuştur. Bu mezheplerin tartıştıkları problem, “bilmediği ya da Arapçaya dili dönmediği için namazda Fatiha suresini okuyamayan kimsenin durumu” ekseninde çerçevelenmiştir. Yaklaşımlarını şu şekilde özetleyebiliriz :

Şafii mezhebine göre Fatiha'yı okuyamayan biri (eğer biliyorsa) Kur'an'ın Fatiha ile aynı uzunlukta bir başka bölümünü okur. Ezberindeki kısım uzunluk itibarıyla Fatiha'dan az ise tekrar eder. Eğer Kur'an'dan hiçbir şey bilmiyorsa Fatiha miktarınca Allah'ı zikreder. Bunu da yerine getiremiyorsa Fatiha okuyacak kadar bir zaman dilimi susarak ayakta durur.⁹² Şafii kaynakları Kur'an tercümesinin namazda okunamayacağını tasrih etmektedir.⁹³ Ancak kıraat maksadıyla okunan zikrin Arapça olması zorunlu değildir. Arapça'ya dili dönmeyen zikrin tercümesini okuyabilir.⁹⁴

Hanbeli mezhebinin konuya yaklaşımı da yaklaşık olarak Şafiiler gibidir. Hanbeliler de Kur'an tercümesinin namazda okunamayacağını ifade etmektedirler.⁹⁵

91 Ceziri, *Kütübü'l-Fıkh ale'l-Mezahibi'l-Erbea*, İst. 1987, I, 229. Hanefilerin ve diğerlerinin bakış açılarının değerlendirilmesi için bkz. İbnü'l-Hümmam, *Feth*, I, 256.

92 İmam Şafii, *el-Ümm*, K. Şab, Mısır (t.y.), I, 88-89; Müzeni, *el-Muhtasar*, I, 91 (*el-Ümm* kenarında); Şirazi, *el-Mühezzeb*, Beyrut (t.y.), I, 73; Gazali, *el-Veciz*, Mısır 1318, I, 26; Şerbini, *Muğni'l-Muntac*, Mısır 1958, I, 156-160; Ceziri, I, 230.

93 Şirazi, I, 73; Nevevi, *el-Mecmu*, Cidde (t.y.), III, 340-343; Gazali, I, 26; Maverdi, *el-Havi'l-Kebir*, D. Fikr, Beyrut 1994, II, 145-148; Şerbini, I, 160.

94 Nevevi, III, 339, Şerbini, I, 160.

95 İbn Kudame, *el-Muğni*, Beyrut (t.y.), I, 526-528; Makdisi, *eş-Şerhu'l-Kebir*, Beyrut (t.y.), I, 530-531 (*Muğni* ile beraber), Buhuti, *Keşşafü'l-Kına*, Beyrut 1983, I, 340-341; Ceziri, I, 230.

Malikilere göre Fatiha'yı bilmeyenin öğrenmesi, öğrenememişse Fatiha'yı bilen bir imama uyararak namaz kılması gerekir. Böyle bir imam bulamadığı takdirde Fatiha yerine başka bir şey okumaz, başlangıç tekbirini aldıktan sonra rükuya gider. Bu arayı susarak veya herhangi bir zikirle ayırması mendub görülmüştür.⁹⁶ Malikiler de tercümenin okunmasının geçerli olmadığını aynı zamanda namazı bozacağını ifade etmişlerdir.⁹⁷ Tevrat, İncil ve Zebur'un kıraatı yerine getirmek amacıyla okunması da namazı bozar.⁹⁸ Ama Şeyh Aliş'in açıklamasına göre bu ifadeleri tesbih, tehليل ve dua makamında (rukuda, secdede ve teşehhütten sonra) okursa bir sakıncası olmaz.⁹⁹ Vanşerisi'nin naklettiği şu fetva bazı Maliki alimlerinin namazda kıraat harici tesbih ve zikirlerin Arapça olmasında ısrar etmediklerini göstermektedir. Mağrib bölgesi alimleri Arapça bilmeyen birinin namazda Berberice dua edip edemeyeceği sorusuna “Evet, edebilir. Allah tüm dilleri en iyi bilendir.” şeklinde cevap vermişlerdir.¹⁰⁰

Zahiri fakihi İbn Hazm'a göre Fatiha'yı bilmeyen onun yerine (biliyorsa) Kur'an'dan farklı bir kısmı okur. Kur'an'dan hiçbir şey bilmiyorsa bilebildiği şekilde Allahı zikreder.¹⁰¹ Namazda Fatiha'nın ya da herhangi bir ayetin tercümesi okunmaz, Kur'an lafızları aynı anlama gelen başka Arapça lafızlarla değiştirilemez. Bunu kasıtlı yapanın namazı bozulur. Çünkü Kur'an Arapça olarak nitelenmiştir.¹⁰² Tercüme Arapça olmadığı için Kur'an değildir. Arapçaya dili dönmeyen Allahı kendi dilinde zikreder. Çünkü “Allah kimseye gücünün yetmeyeceğini teklif etmez”¹⁰³ Fakat Fatiha'nın orijinalini öğrenmeye çalışmalıdır.¹⁰⁴

96 Derdir ve Dusuki, *Haşiyetü'd-Dusuki ale's-Şerhi'l-Kebir*, I, 237-238; Ceziri, I, 230.

97 İbn Cüzey, *el-Kavaninü'l-Fikhiyye*, Beyrut (t.y.), 56; Adevi, *Haşiyetü'l-Adevi ala Şerhi'l-Hırşi*, D.Sadır, Beyrut (t.y.), I, 270. (Hırşi ile birlikte)

98 Dusuki, I, 237.

99 Aliş, *Takrirat*, I, 237 (Dusuki ile beraber)

100 Vanşerisi, *el-Miyaru'l-Muarreb*, D. G. İslami, Beyrut 1981, I, 186.

101 İbn Hâzm, *el-Muhalla*, Beyrut 1988, II, 282.

102 Bkz 12/2, 20/113, 39/28, 41/3, 42/7, 43/3.

103 İbn Hazm, II, 285.

104 İbn Hazm, II, 282. Bir Maliki olan Kurtubi de bu konuda İbn Hazm'la paralel düşünmektedir. *El-Camiu li Ahkami'l-Kur'an*, Beyrut 1988, I, 89.

İmamiyye Şiası'na göre tercümenin okunması geçerli olmaz. Fatıha okuyamayan Kur'an'dan bildiği başka bir yer varsa onu okur yoksa kıraat miktarınca Allah'ı zikreder.¹⁰⁵ Şia'nın diğer bir kolu olan Zeydilere göre de Kur'an okuyamayan Allahı zikrederek namaz kılar,¹⁰⁶ Kur'an tercümesinin okunması ile kıraat yerine gelmez.¹⁰⁷

Namazda tercümenin okunmasını caiz görmeyenlerin hareket noktası şudur: 'Namazın geçerli olması için Kur'an okunması gereklidir. Kur'an'ın başka dillere yapılmış çevirisi ise Kur'an değildir. Bu hususta Cüveyni (478/1085) şu değerlendirmeyi yapmıştır: "Kur'an'ın çevirisi Kur'an değildir. Bu konuda tüm müslümanlar birleşmiştir. Bunun aleyhine delil aramak zorlamadan başka bir şey değildir. Kur'an'ın anlamını Hintçe ifade eden birinin sözünün Kur'an olmadığına hiç kimse itiraz etmez. Buna karşı çıkan kişi bile inatçılık yapmaktadır. İmriü'l-Kays'ın şiirinin bile başka dilde açıklamasına İmriü'l-Kays'ın şiiri denmezken Kur'an'ın açıklaması nasıl Kur'an olur?... Kur'an okumadan namaz kılınamayacağı, Kur'an tercümesinin de Kur'an olmadığı ortaya konulunca tercümeyle namazın geçerli olamayacağı sonucu çıkar."¹⁰⁸ Cüveyni'nin belirttiği gibi Kur'an tercümesinin Kur'an olmadığı gerçeği Hanefiler dışındaki İslam hukukçularının bu husustaki içtihatlarının temel gerekçesini oluşturmuştur. Mezkur hukuk ekollerinin görüşlerini ihtiva eden herhangi bir fıkıh kitabına bakıldığında tercümenin okunmasıyla kıraatın yerine gelmeyeceği hükmüne gerekçe olarak Kur'an'ın Arapça olduğu ve tercümenin Kur'an olmadığı noktalarının vurgulandığı rahatlıkla müşahede edilebilir.

Yukarıda yaptığımız alıntılarda görüldüğü üzere Malikiler hariç diğer mezhepler arasında Kur'an'dan hiçbir şey bilmeyen bir insanın Allah'ı zikrederek namaz kılması gerektiği noktasında ittifak sağlanmıştır. Bu mezheplerin Arapçaya dili dönmediğinden dolayı namazda Fatıha'nın

105 Muhakkık el-Hillî, *el-Muhtasarü'n-Nafî*, Tahran 1405, I, 336 (Hansari'nin *Camiu'l-Medarik* adlı şerhi ile beraber)

106 Zeyd b. Ali, *el-Mecmuu'l-Fikhi (Müsnedü Zeyd)*, Beyrut (t.y.), 163; el-Haymi, *er-Ravdu'n-Nadir*, D. Cil, Beyrut (t.y.), II, 23-24.

107 Ahmed b. Yahya, *el-Bahru'z-Zahhar*, Sana 1988, I, 252.

108 Nevevi, *Mecmu*, III, 342.

orijinal metnini okuyamayanların problemini çözmek için ileri sürdükleri çözüm Hz. Peygamber'in şu hadislerine dayanmaktadır.

Rifae b. Amir'in anlattığına göre Rasulullah bir adama namaz kılmayı öğretirken "Kur'an'dan bir şey biliyorsan oku. Yoksa elhamdülillah, ahlakuekber veya la ilahe illallah (Allaha hamdolsun, Allah en büyüktür, Allahtan başka ilah yoktur) de" buyurmuştur.¹⁰⁹

Abdullah b. Ebi Evfa'nın anlattığına göre "Kur'andan bir şey ezberleyemiyorum. Bana yeterli olacak bir şey öğret." diyen bir adama Rasulullah "SübhaneAllah, Elhamdülillah, Allahüekber ve la havle ve la kuvvete illa billah (Allah'ı yüceltirim, Allah'a hamdolsun, Allah en büyüktür, güç ve kuvvet Allah'a mahsustur)" de buyurdu. "Ya Rasulallah bu Allah için, ya benim için ne var?" deyince de "Allahım bana acı, bana rızık ver, bana sağlık ver, bana doğru yolu göster!" demesini söyledi.¹¹⁰ Sindi'nin açıklamasına göre bu hadis namazda tercümenin, diğer bir ifadeyle Kur'an nazmının dışında herhangi bir şeyin okunmayacağını, tesbih ve duanın yeterli miktarda Kur'an öğreninceye kadar kafi geleceğini ifade etmektedir.¹¹¹

Burada dikkat edilmesi gereken nokta her iki olayda da muhatabın Arap olmasıdır. Kur'an'ın hiçbir bölümünü ezbere bilmeyen insanlara Rasulullah günlük konuşma dilleri ile kurabilecekleri Allahı ögücü cümleler okumalarını söylemiştir. Bu hadisler çerçevesinde aynı durumdaki Arap olmayan bir müslümanın namazda Allahı ögücü ifadeleri kendi dilinde okuyacağını söyleyebiliriz. Çünkü bu zikirlerin Arapçasını telaffuz edebilen bir kimse namazın geçerli olmasına yetecek miktarda Kur'an ayetini rahatlıkla öğrenebilir.

Diğer mezheplerin benimsediği Kur'an'dan hiçbir şey bilmeme durumunda Allah'ı anarak namaz kılma görüşünün, Rasulullah'ın

109 Tirmizi, II, 102 (Ebvabü's-Salat 226, no 302); Ebu Davud, I, 290 (no 861); Şevkani, *Neylü'l-Evtar*, Kahire 1971, II, 251.

110 Ebu Davud, I, 280-281 (no 832); Nesai, Sünen, Beyrut 1988, II, 143 (no 924) ; Hattabi, *Mealimü's-Sünen*, Beyrut 1996, I, 179; Şevkani, II, 251.

111 Sindi, *Haşiyetü's-Sindi*, II, 143 (Nesai ile beraber). Muhatabın Arap olduğu dikkate alınrsa Sindi'nin namazda tercümenin okunmayacağı hükmünün bu hadisten istinbat etmesinin tartışılabileceğini söyleyebiliriz.

uygulamasını yansıttığı için, Hanefilerin namazda tercüme okuma alternatifinden daha sağlıklı olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç

Görüldüğü gibi tercümenin namazda okunması konusundaki içtihatlarında gerek Ebu Hanife'nin gerekse talebelerinin dayandıkları delilleri birinci elden kaynağımız olan İmam Muhammed'in kitaplarında bulamıyoruz. Sonraki ilim adamları her iki görüşü destekleyen argümanlar zikretmişlerse de bunların çoğu, delil teşkil edecek vasıfta olmamaları bir yana, Ebu Hanife ve talebelerinden ziyade sonraki müelliflerin bakış açısını yansıtmaktadır.

Yaşanan son tartışmalarda, namazda tercümenin okunmasını destekleyenler, Ebu Hanife'nin görüşünü, Serahsi'ye referansla gündeme getirmişlerdir. Ancak Serahsi bu görüşü bir şarta bağlamıştır: Okunan tercümenin aslı tam olarak karşılaması. Kur'an için bunun mümkün olmadığı izahtan varestedir. Zemahşeri bu şartın namazda tercümenin okunmasını pratikte imkansız kıldığına dikkat çekmiştir. İkinci olarak Serahsi, Ebu Hanife'nin namazda tercümenin okunmasını Rasulullah'ın ve selefin uygulamasına aykırı olduğu için mekruh gördüğünü nakletmektedir.¹¹² Hanefi fakihlerine göre kerahatle eda edilen namazın iadesi gerekmektedir.¹¹³ Bir ibadetin ifası sırasında mekruh olan bir davranışın uygulanmasını savunmak pek makul görünmemektedir. Tercüme ile ibadeti tecviz için Serahsi'nin eserine sarılanlar ne hikmetse onun dikkat çektiği bu iki husustan tek kelime olsun bahsetmemektedirler.

Ebu Hanife'nin görüşü, Hanefi kaynaklarında tasvir edildiği şekliyle, namazda tercümenin okunmasına mesnet teşkil etmekten uzaktır. Bu arada konuyla ilgili birinci elden değerlendirmelerine ulaşamadığımız Ebu

112 Serahsi, *Usul*, I, 282; *Mebcut*, I, 37. Aynı hususa Merginani de dikkat çekmiştir. "Tercüme okuyan mütevatir sünnete aykırı davrandığı için günahkar olur." Merginani, *Hidaye*, I, 248.

113 Kerahat tenzihi ise iade müstehab, kerahat tahrimi ise iade vacibtir. İbnü'l-Hümmam, *Feth*, I, 364; İbn Abidin, I, 307.

Hanife'nin " Hiç kimsenin dayandığımız delilleri bilmeden bizim görüşümüzü ileri sürmesi helal değildir." ¹¹⁴ sözünü hatırlatmak faydalı olacaktır. ¹¹⁵

Ebu Hanife'nin görüşünün usul ve furu sahasında ortaya koyduğu problemleri aşmak için Hanefi alimleri önce tercümenin asıl metnin anlamını tam olarak karşılaması şartını ve kerahat kaydını gündeme getirmişler, bilahare de Ebu Hanife'nin talebelerinin görüşüne döndüğü rivayetini öne çıkarmışlardır. Halbuki bu rivayet Ebu Hanife'nin vefatından iki üç asir sonra yazılmış kitaplarda görülmektedir. ¹¹⁶ Böylelikle mezheb içerisinde konsensüs sağlanmış oldu.

İmameyn'in Arapçayı telaffuz edemeyenler için tercüme okumayı caiz gören içtihatları bir geçiş dönemi uygulaması olarak değerlendirilebilir. ¹¹⁷ Hanefi ekolü içinde yetişen ancak içtihat derecesine ulaşan İbnü'l-Hümmam, İmameyn'in görüşünü de terkederek Arapçayı

114 İbn Kayyim, *İlamü'l-Muvakkain*, Beyrut 1977, II, 192; İbn Abdillberr, *el-İntika*, Beyrut 1997, 267.

115 Ebu Hanife'nin bu konudaki delilinin tespit edilememesi karşısında Şarani şu değerlendirmeyi yapmıştır: "Her halde Ebu Hanife bu konuda Rasullaha bir şey görmüştür. Çünkü O, delilini görmediği konuda görüş ileri sürme cüretinde bulunmayacak kadar büyük bir imamdır." Şarani, *el-Mizanü'l-Kübra*, Darü'l-Fikr, Beyrut (t.y.), I, 155.

116 İzmirli-Yaltkaya, *Kur'an'ın Türkçe Tercümesiyle Namazda Okunması*, Belleten, XXII, 604.

117 Bu durum "Zaruretler kendi miktarınca takdir olunur (Mecelle,22)" kuralı çerçevesinde düşünülmelidir. Bu konuda zaruretin miktarını belirleyebilmek için, namazın edası için zorunlu olan asgari kıraat miktarından hareket etmek gerekmektedir. Şöyle ki, namazın geçerli olması için Ebu Hanife'ye göre "sümme nazar" (Müddessir,21) ayeti gibi kısa bir ayetin okunması yeterlidir. İmameyne göre ise asgari olarak üç kısa ayet ya da üç kısa ayet uzunluğunda bir ayetin okunması gerekmektedir. (İbrahim el-Halebi, *Halebi-i Kebir*, İstanbul 1295, 278) Bu durumda Kur'an'dan yalnız Kevser Suresi ve İhlas Suresi gibi bir satırlık bölümü bilen bir müslüman yalnız bu kısmı okuyarak namaz kıldığı takdirde Hanefilere göre zorunlu kıraat yerine gelmiş olur. Diğer mezheplere göre de Kur'an'dan başka bir yer bilmeyen birisi Fatih'a'yı öğreninceye kadar bu şekilde namaz kılabilir. Bununla birlikte Hanefiler dahil bütün İslam hukukçuları her müslümanın Fatihayı ve en az bir kısa sureyi öğrenmesinin gerekli olduğunu belirtmişlerdir.

Sözün özü, Kur'an'dan tek satırlık bölümü ezbere bilen bir müslümanın, Hanefi fıkhı çerçevesinde, Arapçaya dili dönmediği gerekçesiyle namazda tercüme okuma ruhsatından yararlanması mümkün değildir.

telaffuz edemeyenin ümmi statüsünde olduğunu dolayısıyla kıraatsız namaz kılacağını ifade etmiştir ki¹¹⁸ bu diğer ekollerin görüşlerine uygundur. Kanaatimizce bu konuda nassların ruhunu ve Hz.Peygamber'in uygulamasını en iyi yansıtan görüş İbn Hazm'ın savunduğu, Kur'an'ın aslını okuyamayanın, namaz için yeterli olacak miktarda Kur'an öğreninceye kadar, Allah'ı zikrederek namaz kılması gerektiği ve bu zikrin kendi dilinde de olabileceği görüşüdür. Bu görüşte hem Hz.Peygamber'in tatbikatına uyulmuş hem de sorumluluk ve imkan dengesi gözetilmiştir. Teabbüd temeli üzerine oturan ibadetleri zaman, mekan ve icra keyfiyeti açısından belirlemek dinin koyucusu olan Yüce Allah'ın, bunun uygulamasını öğretmek de onun elçisi Hz. Muhammed'in uhdesindedir. Bundan dolayı ibadetle ilgili konularda bu çerçevenin dışına çıkmamak en tutarlı yoldur. Buna mukabil ibadetlerin keyfiyeti hakkında bir takım tasarruflarda bulunmaya çalışmak ve bu gayretleri "Tanrımıza ana dilde yakarma hakkı" şeklinde söylemleştirmek, ibadet ve kulluk kavramlarıyla kabil-i telif olmayan bir tutumdur.

"Medyada Türkçe ibadet ve özellikle Kur'an'ı Kerim'in namazda Türkçe tercümesinin okunmasına dair tartışmaların yoğunluk kazanması üzerine" konuyu gündemine alan Din İşleri Yüksek Kurulu da 04.12.1997 tarih ve 103 sayılı kararında Kur'an'ın lafız ve mananın bütünlüğü olduğu, Kur'an'ın tam tercümesinin yapılamayacağı, ülkemiz açısından böyle bir uygulamanın birlik ve beraberliği zedeleyeceği vb. mülahazalarla namazda Kur'an'ın asli lafızları ile okunacağını ifade etmiş ve 1926 yılında tercüme ile namaz kırdıran bir imamı görevden alan ilk Diyanet İşleri Başkanı Rıfat Börekçi'nin uygulamasına göndermede bulunmuştur.

Sonuç itibariyle namazda Kur'an'ın tercümesini okumak ne Kur'an'ı anlamanın ne de Allah'a daha yakın olmanın şartı ve gereğidir. Kur'an'ı anlama ve Allah'a yaklaşma gayesinden kopuk olan bu görüşün gündeme getirilmesinde daha başka sebeplerin olduğu muhakkaktır.¹¹⁹ Bunların

118 Hanefi alimi Şürünbilali de benzer bir yaklaşım sergilemiştir. *en-Nefhatü'l-Kudsiyye*, 23-24.

119 Bir örnek vermek gerekirse "uluslaşma denilen olayın din kitabının ana dile çevrilmesiyle başladığını" ifade eden İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun "Kur'an'ı ana dilimize çevirecek olursak şu sonuçlar meydana gelecektir: 1. Ana dilimiz Arapçanın geleneklerine aşılanıp yozlaşmaktan kurtulacaktır. 2. Türkler kendi dillerini Arapçadan aşağı görmekten kurtulacaklardır." şeklindeki tespitleri (Bkz. Cündioğlu, *Anlamın Tarihi*, 242) benzer

aydınlatılabilmesi için konunun tarihi, siyasi, sosyal, felsefi hatta psikolojik açıdan tahlili elzemdir. Bu konularda söylenmesi gereken sözler vardır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi bu çalışmada konunun fıkhi boyutunu ele aldık, ulaştığımız tespitleri ve kanaatları yukarıdaki satırlarda ifade ettik. Çizdiğimiz çerçevenin dışına çıkmayarak konunun diğer boyutlarıyla ilgili değerlendirmeleri erbabına bırakmakla beraber son tartışmalarla bağlantılı olarak bir hususu vurgulamak istiyoruz. Ana dilde ibadet yapılmasının *Kur'an'a Dönüş* ve *Kur'an Müslümanlığı* söylemlerini kullananlarca savunulduğuna şahit olduk. Ancak bu meseleyi savunurken klasik fıkıh literatüründeki görüş ve değerlendirmeleri hiçbir kritiğe tabi tutmadan kendilerine destek edinmeleri dikkat edilmesi gereken bir husustur. Bu yaklaşımın arka planında ana dilde ibadet olgusunun ihtiva ettiği problemleri Ebu Hanife, Serahsi, Kasani gibi fıkıh otoritelerinin karizmasına dayanarak göğüsleme taktiği yatıyorsa, Kur'an merkezli İslam anlayışına uymayan bu yaklaşım aynı zamanda ilmi objektiflik ve samimiyetten uzaktır. Eğer bu yaklaşım taktik eseri değilse, kendi çizgisiyle ters düşen metodolojik bir çelişkidir. Her iki durumda da bu tutum, İslam'ı anlama ve yorumlama adına girilen bir *yeniden yapılanma* hareketi için önemli ölçüde zaaf teşkil etmektedir.

Her müslümanın, Kur'andaki ayetlerin anlamlarını okumasının, bu ayetler üzerinde düşünmesinin gerekliliği izahtan varestedir. Kur'anı anlamaya yönelik her türlü fikri ve zihni gayretin genel anlamda ibadet olduğu da söylenebilir. Ancak hiçbir zaman "Kur'anı daha iyi anlama" iddiası, ibadetlerin keyfiyetini değiştirmek için gerekçe olamaz. Namaz ânı ayetlerin anlamları üzerinde zihni spekülasyon yapma süreci değil, "Allah'ın huzurunda bulunduğunu yürekten bilme ve tezellül duygularına gömülme"¹²⁰ zamanıdır. Müslüman ibadetini "kendisine bilmediği şeyleri öğreten Yüce Allah'ın öğrettiği şekilde" (Bakara,239) Peygamberin talim ettiği aslı formuyla yerine getirmek durumundadır.

ifadelerle Cemal Kutay tarafından tekrarlanmıştır. Kutay'ın *Arap papağanlığı* gibi klişeleşmiş ifadelerle dolu *Türkçe İbadet* adlı kitabında (Aksoy Yayıncılık, Şubat 1998, 10. Baskı) Avrupa Birliğine girebilmenin ancak Türkçe İbadetle mümkün olacağını söylemesi (s321) bazı çevrelerin bu konuya hangi açıdan baktığının belirgin göstergelerinden yalnızca birisidir.

120 Ali Rıza Sağman, *Kur'an-Mahiyeti-Başka Dile Çevrilmesi*, Haz. Düccane Cündioğlu, *İslâmiyât*, Nisan-Haziran 1998, s123.