

Fâtiha ve Bakara Sûreleri Örneğinde Molla Gürânî'nin Beydâvî Eleştirisi

MAHMUT AY

DR., İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Giriş

Nüzûlünden itibaren Kur'ân-ı Kerim'i anlamak ve yorumlamak gayesiyle çeşitli eserler telif edilmiş, muhtelif yöntemler geliştirilmiştir. Osmanlı müfessirleri de İslâm Dini'nin temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim'i, murâd-ı ilâhîye uygun bir şekilde anlamak gayesine matuf olarak muhtelif tefsir kitapları yazmışlardır.

Osmanlı âlimlerinin tefsir sahasında yazmış oldukları eserlerin, tefsir tarihinde hak ettiği yeri almış olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Zira bu ilim adamları tarafından onlarca tam tefsir, yüzlerce sûre ve âyet tefsirleri yazılmış olmasına mukâbil, Bergamalı Ahmed Cevdet Efendi'nin (v. 1926) *Tefsir Usulü ve Tarihi* ile Ömer Nasuhi Bilmen'in (v. 1971) *Büyük Tefsir Tarihi* istisna tutulursa, son bir asırda yazılmış tefsir tarihiyle alâkalı eserlerde Ebussuûd Efendi (v. 982/1574) ile İsmail Hakkı Bursevî (v. 1137/1725) dışındaki Osmanlı müfessirlerinin adına neredeyse hiç rastlanmamaktadır.¹

¹ Bu konuda detaylı bir değerlendirme için bk. Dücane Cündioğlu, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası", *İslâmiyât*, II/4, (1999), s. 51-75.

Hal böyle olunca, bazı araştırmacılar, tefsir tarihinde Osmanlı müfessirlerinin pek yer edinememiş olmasından hareketle onların tefsir literatürüne hatırı sayılır bir katkıda bulunamadıkları vehmine kapılabilirler. Ancak Osmanlı âlimlerinin tefsir alanında ürettikleri eserler detaylı bir şekilde incelendiğinde, onların herhangi bir özgünlük taşımayıp sadece eski bilgi ve yöntemleri, ciddi bir tenkit süzgecinden geçirmeksizin, belki biraz farklı ifadelerle tekrar eden eserler olmadıkları; yöntem itibarıyla çok özgün olmasalar da muhtevaları açısından bu sahaya önemli katkılar sağlayacak ilmî eserler olduklarını söylemek pekâlâ mümkündür.

Bu çalışmada, yukarıdaki tezimizi müşahhas bir örnekle delillendirmek amacıyla münekkid yönüyle dikkat çeken önemli Osmanlı müfessirlerinden Molla Gürânî'nin (v. 893/1488), Fatıha ve Bakara sûreleri bağlamında *Gâyetü'l-emânî* isimli tefsirinde, Beydâvî'nin (v. 685/1286) *Envâru't-tenzîl* adlı tefsirine yöneltmiş olduğu muhtelif eleştiriler mercek altına alınarak incelenmiştir. Böylece somut örneklerden hareketle, tefsir literatüründeki mevcut bilgi birikimini eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirip değerlendirmedeği ve özgün bir muhtevaya sahip olup olmadığı noktasında, Osmanlı tefsir literatürünün önemli parçalarından biri olan bu eser hakkında bir neticeye ulaşılmaya çalışılmıştır.

Bu araştırmada, Molla Gürânî'nin eleştirdiği âlimler içerisinde Beydâvî'nin seçilmesinin sebebi, en çok eleştirdiği müfessirin Beydâvî olması ve Beydâvî'nin, o dönemde medreselerde en çok okutulan tefsir ders kitabı olan *Envâru't-tenzîl*'in müellifi olması, dolayısıyla da tefsir sahasında en önemli otoritelerden biri olarak kabul edilmesidir. Bu bakımdan, Molla Gürânî'nin Beydâvî gibi bir tefsir otoritesini sıkça eleştirebildiğinin ortaya çıkarılması, onun özgün düşünmeye önem veren bir ilim adamı olduğunu göstermesi bakımından dikkate şâyân olacaktır. Fatıha ve Bakara sûrelerinin örnek seçilmesinin sebebi ise, müfessirlerin umumiyetle kendi bilgi birikimlerini ve yorum becerilerini en mahâretli ve tafsilâtlı bir biçimde, ilk sûreler olmaları hasebiyle bu iki sûrede ortaya koymuş olmalarıdır.

A. Molla Gürânî ve *Gâyetü'l-emânî fi Tefsiri'l-Kelâmî'r-Rabbânî* İsimli Tefsiri

Büyük Osmanlı âlimi Şihabüddin Ahmed, Osmanlı tarihçileri ve ulemâsı arasında Molla Gürânî adı ile meşhur olmuştur. Molla Gürânî'nin doğum yeri hakkında kaynakların çoğu Gürân kasabası veya köyünde birleştikleri halde bu kasabanın yeri ve bağlı olduğu şehir konusunda görüş ayrılığına düşmüşler, bir kısmı Gürân'ı bugün İran hudutları içinde bulunan İsfereîn'in bir köyü olarak gösterirken, diğer bir kısmı da bugün Irak sınırları içerisinde olan

Şehrezûr'a bağlı bir kasaba olarak göstermektedir.² Doğum tarihinden söz eden kaynakların üzerinde ittifak ettikleri tarih ise 813/1410 senesidir.³

Tahsil hayatı boyunca Bağdat, Şam ve Kahire gibi ilim merkezlerinde Zeynüddîn el-Kazvîni (v. 836/1432-33), Alâuddîn el-Buhârî (v. 841/1437), İbn Hacer el-Askalânî (v. 852/1448), Zeynüddîn ez-Zerkeşî (v. 846/1442-43) ve Alâuddîn el-Kalkaşendî (v. 856/1452) gibi devrin en meşhur âlimlerinin ilim meclislerinden istifâde etmiştir. Döneminin saygın âlimlerinden biri olarak, Memlûk Sultanı el-Meliku'z-Zâhir Çakmak'ın (1438-1453) yakın çevresi içinde yer almış ve sultanın huzurunda düzenlenen ilim meclislerine katılmıştır. Otuz yaşlarındayken Kahire'deki Berkûkiyye Medresesi'nde fıkıh müderrisi olarak görevlendirilmiştir. II. Murad dönemi âlimlerinden Molla Yegân (878/1473) ile Kahire veya Halep'te tanışmış ve onun daveti üzerine Anadolu'ya gelmiştir. Molla Yegân ile birlikte Edirne'ye giderek II. Murad'la görüşüp onun iltifatına mazhar olmuş ve önce Bursa'daki Kaplıca, ardından Yıldırım medreselerinde müderris olarak görevlendirilmiştir. 847/1443'te Manisa'da bulunan Şehzâde Mehmed'in (Fatih) hocalığına getirilmiştir. Fatih padişah olunca onun vezirlik teklifini reddetmiş ve bunun üzerine 855/1451'de kazaskerlik görevine tayin edilmiştir. İstanbul'un fethi esnasında Fatih'in istişâre meclisinde bulunmuştur. Fetihden sonra kazaskerlik görevi sırasında padişahın habersiz tayinler yaptığı için, kazaskerlikten azledilerek Bursa kadılığı ve buradaki vakıfların idaresiyle görevlendirilmiştir. Bursa'da iken padişaha yakın bir kişiden gelen bir teklifi şeriata aykırı bularak reddettiği için 859/1455'te kadılık görevinden de alınmıştır. Bunun üzerine hac yolculuğuna çıkarak Halep, Şam ve Kudüs'e gitmiştir. 862/1458'de İstanbul'a dönen Gürânî, ikinci defa Bursa kadılığına tayin edilmiştir. 885/1480'de o dönemde en yüksek ilmiye makamı olup daha sonra şeyhülislâmlığa dönüşecek olan İstanbul müftülüğüne getirilmiştir. Büyük kısmını II. Bâyezîd devrinde sürdürdüğü bu görevinde sekiz yıl kalmıştır. İstanbul'da 893/1488'de vefat etmiş ve Aksaray semtinde kendi yaptırdığı caminin haziresine defnedilmiştir.⁴

2 Bk. Şemsüddîn Muhammed es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, Kahire 1353, I, 241; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333, II, 3; Ahmet Ateş, "Gürânî", *İA*, MEB Yayınları, İstanbul 1993, VIII, 406; M. Kâmil Yaşaroğlu, "Molla Gürânî", *DİA*, XXX, 249.

3 Ateş, "Gürânî", *İA*, VIII, 406.

4 Hayatı hakkında detaylı bilgi için bk. Sakıp Yıldız, Fatih'in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri, İstanbul ts., s. 25-90; Mahmut Ay, *Molla Gürânî'nin Gâyetü'l-emânî İsimli Tefsiri ve Tefsirinin Fatiha ve Bakara Sürelerinin 1-103 Âyetlerinin Edisyon Kitiği*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (yüksek lisans tezi), İstanbul 2003, s. 2-10; Yaşaroğlu, "Molla Gürânî", *DİA*, XXX, 249-250.

Aralarında *el-Kevsuru'l-Cârî ilâ Riyâdi Ehâdisi'l-Buhârî* isimli tam bir Buhârî şerhi de olmak üzere on civarında eser telif eden Molla Gürânî'nin en kıymetli eseri Kur'an'ın kâmil bir tefsiri olan *Gâyetü'l-emânî fi Tefsiri'l-Kelâmi'r-Rabbânî*'dir. Bazı kaynaklarda *Gâyetü'l-emânî fi tefsiri seb'i'l-mesânî* olarak da geçen bu eseri Gürânî, 860/1456 senesinin sonlarına doğru Kudüs'te bulunduğu sırada yazmaya başlamış, 867/1462-3'te Fatih'e ithaf etmiştir. Bir dirâyet tefsiri olan *Gâyetü'l-emânî*'nin en önemli kaynakları Zemahşeri'nin *el-Keşşâfı* ve Beydâvî'nin *Envâru't-tenzîl*'idir. Ancak Gürânî, bu eserinde Zemahşeri ve Beydâvî'nin tefsirlerini ciddi bir tenkit süzgecinden geçirmiş ve onların isâbetsiz bulunduğu görüşlerini sıkca eleştirmiştir.

Bergamalı Ahmed Cevdet Efendi'nin, “İtnâb ve icâz arası, âdil bir şekilde hakikatleri açıklamaktadır. Hedefi, Zemahşeri ve Beydâvî'nin sözlerini eleştirdikten sonra kendi düşüncesini ortaya koymaktır. Basılmaya lâyık bir tefsirdir. Sağlam bir baskıya uygun bir tefsir olduğundan, mütâlaasından yararlandığım bu tefsirin, kemâl-i aşkla okunmasını tavsiye ederim.”⁵ şeklindeki sözlerle övdüğü bu eseri, Bilmen de şu ifâdelerle tanıtmaktadır:

“Vücûda getirmiş olduğu kıymetli eserleriyle nasıl bir allâme olduğunu ispat etmişti, bâhusus pek munakkah, müdekkikâne bir tefsir yazmıştır. Bu tefsir, bir kısım dakik meseleleri hâvî, kelâma, fıkha, siyere dair bazı mühim malûmâtı, mütâlaâtı câmidir. Zemahşeri ile Beydâvî'nin tefsirleri hakkında tenkitleri, muâhezeleri muhtevîdir. Parlak bir zekanın, kudretli bir kalemin eseri olan bu tefsir, vaktiyle bazı Osmanlı Hükümdarları tarafından yazdırılarak Buhârâ Hanlığı'na vesâireye birer nüsha ihdâ edilmiştir... Böyle mükemmel bir tefsirin şimdiye kadar tab edilmemiş olması, ilim nâmına acınılacak bir haldir.”⁶

Beydâvî'nin tefsirinden biraz daha muhtasar olan bu eserin çok sayıda yazma nüshaları mevcuttur. Bu çalışmada, hem bilinen en eski nüsha olması hem de bizzat Gürânî'nin tashihinden geçmiş olması⁷ dolayısıyla Süleymaniye Kütüphanesi Damat İbrahim Paşa no. 146'da kayıtlı olan nüsha esas alınmıştır.

5 Cevdet Bey, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, haz. Mustafa Özel, Kayihan Yayınları, İstanbul 2002, s. 146.

6 Ömer Nasühî Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1974, II, 609-610.

7 Bu nüshanın Molla Gürânî tarafından tashih edildiği, tefsirin ferağ kaydının hâşiyesinde verilen bilgidен anlaşılmalıdır. Bk. Şihâbüddin Ahmed b. İsmail Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî fi Tefsiri'l-Kelâmi'r-Rabbânî*, Süleymaniye Ktp. Damat İbrahim Paşa, nr. 146, vr. 352^a.

B. Molla Gürânî'nin Beydâvî'ye Yönelttiği Eleştiriler

Molla Gürânî, mevcut bilgi ve yorumları, çok dikkatli bir şekilde eleştirel bir bakış açısıyla değerlendiren bir âlim olarak dikkat çekmektedir. O, *Gâyetü'l-emânî*'de Beydâvî başta olmak üzere Zemahşerî (v. 538/1144) ve Taftâzânî (v. 797/1395) gibi âlimlerin isâbetsiz bulunduğu görüşlerini sık sık eleştirmektedir. Bu tenkitleri yaparken, metinde görüşünü eleştirdiği âlimin adını zikretmemekte, ancak metin kenarlarında görülen *ردّ على القاضي*, *فيه ردّ على القاضي*, *ردّ على القاضي الكشاف والقاضي* gibi tabirlerle, hangi ilim adamlarının görüşlerini eleştirdiğini ortaya koymaktadır.⁸ Hâşiyelerdeki bu notlardan da anlaşılacağı üzere Gürânî, Beydâvî'yi bazen tek başına, bazen de Zemahşerî'den etkilendiği görüş ve yorumlarında Zemahşerî ile birlikte eleştirmiştir. Biz bu çalışmamızda onun sadece Beydâvî'ye yönelttiği tenkitlerini ele aldığımız gibi Zemahşerî ile birlikte Beydâvî'ye yönelttiği tenkitlerini de ele aldık.⁹ Böylece müfessirin, Fatiha ve Bakara sûrelerinde Beydâvî'ye yönelttiği eleştirileri derledikten sonra, bunlardan önemli gördüklerimizi seçerek şu altı başlık altında ele almayı uygun gördük:

1. Lügavî Meseleler

Bir dirâyet tefsiri olan *Gâyetü'l-emânî*'de lügavî izahlara sıkça yer verilmektedir. Molla Gürânî'nin bu izahlarda bazen Beydâvî'den istifade ettiği görülmektedir.¹⁰ Bununla birlikte, lügavî konularda onu zaman zaman eleştirmektedir. Müfessirimizin, lügavî meselelerde Beydâvî'ye yönelttiği eleştirilere şu örnekler verilebilir:

a. “Hidâyet” kelimesinin harf-i cersiz teaddî etmesi: Beydâvî'ye göre *هدى* fiili, aslında *أهدى* veya *ألام* harf-i ceri ile ikinci mefulünü alır. Dolayısıyla *أهدنا الصراط المستقيم* ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ âyetinde, ikinci mefulünü harf-i cersiz alması, ﴿واختار موسى قومه﴾ âyetinde¹¹ *اختار*

8 *Gâyetü'l-emânî*'nin Damat İbrahim Paşa, nr. 146'daki nüshasının ferağ kaydının hâşiyesinde verilen bilgidен anlaşıldığına göre metin kenarlarındaki bu notlar, bizzat Molla Gürânî'nin eliyle yazılmıştır. Bk. Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, vr. 352^a.

9 Gürânî'nin sadece Fatiha sûresinin tefsirinde Beydâvî'ye yönelttiği tenkitler, müellifi bilinmeyen *el-Fütühâtu'r-Rabbâniyye fi def'i's-şübühâti'l-Kur'âniyye* adlı küçük bir risâlede cevaplandırılmıştır. Bu küçük risâle, Süleymaniye Kütüphanesi Lâleli nr. 3654'de kayıtlıdır. *DİA*'daki “Beyzâvî” maddesinde bu risâle, Gürânî'nin Beydâvî'ye yönelttiği bütün eleştirileri cevaplayan bir risâle gibi tanıtılmıştır (Bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Beyzâvî”, *DİA*, VI, 101). Ancak bizzat tetkik ettiğimiz bu risâle, iki varaklık çok küçük bir risâle olup Gürânî'nin sadece Fatiha sûresinin tefsirindeki eleştirilerine cevap vermektedir.

10 Bu konuda detaylı bilgi için bk. Yıldız, *Molla Gürânî ve Tefsiri*, s. 235-236;

11 *A'râf* 7/155.

fiilinin harf-i cersiz teaddî etmesine benzemektedir. Molla Gürânî ise, Beydâvî'nin, هدى fiilinin harf-i cersiz teaddîsini اختار fiilinin harf-i cersiz teaddîsine benzetmesini eleştirmektedir. Ona göre هدى fiili, hicaz lehçesinde harf-i cersiz olarak ikinci mefulu alabilir. Gürânî, bu eleştirisinde isâbetli görünmektedir. Zira lugat kitaplarında hicaz lehçesinde هدى fiilinin ikinci mefulunü de harf-i cersiz alabileceği zikredilmektedir.¹² Nitekim Kurtubî (v. 671/1273) ve Elmalılı (v. 1942) da هدى fiilinin ikinci mefulunü de harf-i cersiz alabileceğini söylemektedir.¹³

Beydâvî/*Envâru't-tenzil*:

(...والفعل منه هدى وأصله أن يُعَدَّى باللام أو إلى فَعُومَلْ مَعَامَلَةً اختار في قوله تعالى واختار

موسى قومه¹⁴).

Molla Gürânî/*Gâyetü'l-emânî*:

﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ “الهدى” متعدّد ولازم . ويتعدى إلى الثاني بنفسه وبإلى وباللام الأولى

لغة الحجاز, وليس من قبيل ﴿اختار موسى قومه﴾¹⁵.

b. Arapların dua eden kimse için مصلي kelimesini kullanmalarının sebebi: Beydâvî, dua eden kişiye (الداعي) “musallî” denmesinin sebebini, dua eden kişinin, dua esnasındaki huşûsunun, ruku ve secde eden kişinin durumuna benzemesi ile açıklamaktadır. Gürânî ise bu açıklamayı doğru bulmamaktadır. Zira ona göre İslâm öncesi dönemde “salât” kelimesi, mecâzî manada değil, hakîkî manada “dua” anlamında kullanılmaktaydı. Ayrıca Araplar, İslâm'dan önce namazın rükünlerini (secde ve ruku gibi) bilmemekteydiler. Gürânî, bu eleştirisinde isâbetlidir. Zira مصلي kelimesi câhiliyye dönemi Arap şiirinde hakikî manasıyla “dua” anlamında kullanılmaktadır.¹⁶ Ayrıca مصلي nin “dua eden” anlamında kullanılmasını, namaza benzer ibâdetlerinin var olduğundan emin olmadığımız câhiliyye Araplarının¹⁷, dua eden kişiyi, namazın rükünle-

12 Bk. Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, nşr. Emin Muhammed Abdulvehhâb ve Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî ve Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, Beyrut 1996, “hdy” md., XV, 59.

13 Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi'li Ahkâmi'l-Kur'an*, nşr. Hişam Semir el-Buhârî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1995, I, 148; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979, I, 120.

14 Nâsirüddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî el-Beydâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, Dersââdet Basım, İstanbul ts., I, 10.

15 Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî fi tefsiri'l-kelâmi'r-Rabbânî*, vr. 3a.

16 Bk. Şihâüddin el-Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâzî ve kifâyetü'r-Râzî*, I, 225; İsmail el-Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî*, I, 216.

17 Nitekim tarihçi Cevâd Alî de câhiliyye Araplarının ibâdetleri arasında İslâm'daki namaza

rinden olan rüku ve secde yapan kişiye benzetmelerine bağlaması ikna edici bir açıklama değildir.

Beydâvî/*Envâru't-tenzîl*:

...وإنما سمي الداعي مصليا تشبيها له في تخشعه بالراكع الساجد¹⁸.

Molla Gûrânî/*Gâyetü'l-emânî*:

...ثم قيل: "صلى إذا دعا تشبيهاً له بالمصلي في تخشعه" وليس بوجه. لأن الاشتقاق مما ليس بِحَدَثٍ قَلِيلٌ، ولأن الصلوة في أشعار الجاهلية بمعنى الدعاء شائعة. ولم يكن لهم علم بالأركان المخصوصة. فأنى لهم التجوز بما لا علم لهم به!¹⁹

c. *خُلِدَ* kelimesinin ebediyet anlamına gelip gelmediği: Beydâvî, *خُلِدَ* kelimesinin, ebediyet anlamına geldiğinin kesin olarak söylenemeyeceği kanâatindedir. Ona göre bu kelime, "uzun bir müddet" anlamındadır. Zira *şayet خُلِدَ* kelimesi, tek başına ebedilik anlamını ifâde etmiş olsaydı, bazı âyetlerde kendisinden sonra *أَبَدًا* kelimesinin gelmesi, anlamsız olurdu. Gûrânî ise, bu kelimenin, ebediyet manasını ifâde ettiğini, bazı âyetlerde kendisinden sonra *أَبَدًا* kelimesinin gelmesinin ise anlamı pekiştirmekle alâkalı olduğunu söyleyerek bu görüşü eleştirmektedir. Buradaki tartışma, cehennemın ebedî olup olmayacağı meselesi ile ilgili değildir. Zira Beydâvî de cumhurun görüşünü hatırlatarak cehennemın ebedî olacağı görüşünde olduğunu ifâde etmektedir. Tartışma sadece *خُلِدَ* kelimesinin, tek başına kullanıldığında ebediyet manasını taşıyıp taşımadığı noktasındadır. Gûrânî'nin görüşü, daha isâbetli görünmektedir. Zira lügatlarda *خُلِدَ* kelimesinin, sonsuza dek değişmeden kalmak anlamına geldiği ifâde edilmektedir.²⁰ Ayrıca Kur'an'da yakın anlamlı kelimeler, te'kid için birarada kullanılmıştır. Mesela ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ﴾ âyetinde²¹ *تُطَهِّرُهُمْ* kelimesinden sonra, hemen hemen aynı anlama gelen *تُزَكِّيهِمْ* kelimesi zikredilmiştir. Bu durum, *تُطَهِّرُهُمْ* kelimesinin, tek başına "temizlemek" anlamını ifâde edemeyip, bu manayı hâsıl etmek üzere *تُزَكِّيهِمْ* kelimesine ihtiyaç duyduğunu göstermez. Bilakis bu âyette ikinci kelime, birinci kelime-

benzer bir ibâdetin varlığı hakkında bir delil bulunmadığını söylemektedir. Bk. Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, yy., 1993, VI, 337.

18 Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, I, 18.

19 Molla Gûrânî, *Gâyetü'l-emânî*, vr. 4b.

20 Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "hld" md., IV, 171; Mecdüddin el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1997, "hld" md., I, 410.

21 Tevbe 9/103. Türkçe meâli: "Onların mallarından sadak al. Bununla onları temizler ve arındırırın..."

nin manasını te'kîd etmektedir. Aynı durum *أَجْمَعُونَ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ*²² âyetinde de mevcuttur. Zira buradaki *أَجْمَعُونَ* kelimesi, aynı anlama gelen *كُلُّهُمْ* kelimesini te'kîd etmektedir.

Beydâvî/*Envâru't-tenzîl*:

...والخُلْدُ والخلود في الأصل: الثبات المديد؛ دام أم لم يَدُمْ. ولذلك قيل للأثافي والأحجار خوالدُ. وللجزء الذي يبقى من الإنسان على حاله ما دام حيًّا خلد. ولو كان وَضَعُهُ للدوام كان التقييد بالتأييد في قوله تعالى: ﴿خالدين فيها أبدا﴾ لغواً. واستعماله حيث لا دوام كقولهم «وقفَّ مُخَلِّدٌ» يوجب اشتراكاً أو مجازاً. والأصل ينفيهما. بخلاف ما لو وُضِعَ للأعم منه. فاستعمل فيه بذلك الاعتبار كإطلاق الجسم على الإنسان مثل قوله تعالى ﴿وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد﴾²³. لكن المراد به ههنا الدوام عند الجمهور. لما يشهد له من الآيات والسنن.²⁴

Molla Gürânî/*Gâyetü'l-emânî*:

...و"الخلد" هو: البقاء مع الدوام: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ الْخُلْدَ﴾. وتقديم الظرف للاختصاص. و التقييد بالأبد في مواقعه تأكيدٌ كسائر التأكيدات. واستبعاد بقاء البدن مؤبداً: قصورٌ. والله على كلِّ شئٍ قدير. مع أن أحوال تلك الدار غير قياسيةّة.²⁵

Beydâvî/*Envâru't-tenzîl*:

﴿هم فيها خالدون﴾: دائمون. أو لا يثون لبثاً طويلاً. والآية كما ترى لا حجة فيها على خلود صاحب الكبيرة. وكذا التي قبلها.²⁶

Molla Gürânî/*Gâyetü'l-emânî*:

وتفسير الخلود باللبث الطويل غير واف بالمقصود مع الإبهام المُخَلِّ.²⁷

2. Kırâatle Alâkalı Meseleler

Gürânî, kırâat ilmini iyi bir şekilde tahsil etmiş, İstanbul'da bir Dâru'l-Kurrâ tesis etmiş ve kırâatle alâkalı çeşitli eserler yazmış olan bir âlimdir.²⁸ Dolayısıyla bu ilimde derinleşmiş bir âlim olarak tefsirinde kırâatle alâkalı me-

22 Hicr 15/30. Türkçe meâli: "Meleklerin hepsi de hemen secde ettiler".

23 Enbiyâ 34.

24 Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, I, 43.

25 Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, vr. 11a.

26 Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, I, 72.

27 Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, vr. 18b.

28 Bk. Yıldız, *Molla Gürânî ve Tefsiri*, s. 79, 275.

selelere yeri geldikçe temas etmektedir. Beydâvî'nin kırâat konusunda verdiği bilgileri, ciddi bir incelemeye tâbi tutmakta ve gerektiğinde onu eleştirmekten geri durmamaktadır. O, Beydâvî'nin Arap diline uygun olmadığı gerekçesiyle bazı kırâat vecihlerine getirdiği eleştirileri yersiz bulmakta ve bu kırâatlerin mütevâtir olduğunu söyleyerek bunların doğruluğunu savunmaktadır. Netice itibariyle Gürânî, kırâatlerde Arap dilinin değil tevâtürün esas alınması gerektiğini düşünmektedir. Müfessirimizin, kırâatle alakalı meselelerde Beydâvî'ye yönelttiği eleştirilere şu örnekler verilebilir:

a. Beydâvî'ye göre *الصلوة* kelimesinin *و* ile yazılmasının sebebi, tefhîm, yani lâm'ı kalın okumak içindir. Gürânî ise bunun sebebinin, tefhîm değil, kelimenin asıl kökündeki vav harfini hatırlatmak olduğunu söylemektedir. Zira hiçbir kırâat âlimi, elif'i vav'a imâle ederek okumamıştır. Ona göre kırâat imamlarından Verş'in (v. 197/812) *الصلوة* kelimesindeki lam'ı kalın okumasının sebebi, elif'i vav'ın mahrecine imâle ettirmek değil, lam'ın isti'lâ harflerinden olan sad'a bitişmesidir. Bu, tıpkı *ظلموا* ve *طال*'deki *لام* harfinin, *ط* ve *ظ* harflerine bitiştiğinden dolayı tefhîm ile okunmasına benzemektedir. Gürânî, bu eleştirinde isabetlidir. Zira kaynaklarda *الصلوة* kelimesinin, elif'in vav'a imâle edilerek lam'ın tefhîm ile okunabileceğine dair bir bilgi mevcut değildir. Dolayısıyla mevcut olmayan bir okuyuş şekline hareketle bu kelimenin yazılışına dair bir yargıda bulunmak doğru değildir.

Beydâvî/*Envâru't-tenzîl*:

...والصلوة فَعَلَّةٌ مِنْ صَلَّى. إذا دعا. كالزكاة من زَكَّى. كُتِبَتْ بِالْوَاوِ عَلَى لَفْظِ الْمُفْعَمِ.²⁹

Molla Gürânî/*Gâyetü'l-emânî*:

وإنما كُتِبَتْ بِالْوَاوِ لِلإِشْعَارِ بِالأَصْلِ. كَهْدَى وَسُرَى بِالياء. وقيل: “كُتِبَتْ بِالْوَاوِ عَلَى لَفْظِ الْمُفْعَمِ”. و ليس بشئ! إذ لم يقرأ به أحد. فكيف يوضع الرسم باتفاق الصحابة على شئ لا وجود له. و أما تغليظ وَرِشٍ لَامَهُ لَيْسَ لِإِمَالَةِ الألف نحو مخرج الواو. بل لأنَّ الصاد من الحروف المُسْتَعْلِيَةِ. فَعُلِّظَ اللام لتقارب الصاد. كما فحَّمه في “ظلموا” أو “طال”.³⁰

b. Beydâvî'nin mütevâtir bir kırâatı, Arap diline uygun olmamasını gerekçe göstererek yanlış bulmasını eleştirmesi: Beydâvî, ﴿أَنْذَرْتَهُمْ﴾³¹ de ikinci

29 Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, I, 18.

30 Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, vr. 4b.

31 ﴿أَنْذَرْتَهُمْ﴾ de her iki hemzenin tahkîk ile okunması Temîm lehçesine göredir. Hamza, Asım, Kisâi bu şekilde okumuşlardır. İkinci hemzenin beyne beyne tahfif ile okunması ya da iki

hemze'nin elif'e dönüştürülmesinin "lahn" olduğunu söylemektedir. Zira ona göre harekeli hemze elife dönüştürülemez. Ayrıca böyle bir dönüştürme, iki sakinin kural dışı bir şekilde³² yan yana gelmesine sebep olur. Gürânî ise, bunun mütevâtir bir kırâat olduğunu söyleyerek, Beydâvî'nin bu eleştirisini isâbetsiz bulmaktadır. O, Beydâvî'nin "lahn" olarak nitelendirdiği bu kırâat vechi hakkında şu bilgiyi vermektedir:

"Mısırlıların rivâyetine göre Verş (v. 197/812) ikinci hemzeyi tahfif için elife ibdâl etmiştir. Zira hemze-i kat'ın telaffuzu oldukça zordur. Ayrıca Beyne beynede harekenin bir kısmı vardır. Kutrub (v. 210/825) der ki: 'Bu kırâat, Kureyş lehçesine göredir. Her ne kadar kıyasa uygun değilse de yaygındır, hatta süreklilik kazanmıştır.'³³

Envâru't-tenzîl'e hâşiye yazan Şihâbüddin el-Hafâcî (v. 1069/1659) de bu konuda Gürânî gibi düşünmektedir. Ona göre ﴿أَأَنْذَرْتَهُمْ﴾'de ikinci hemzenin elife dönüştürülmesi, kırâat-ı sebada tevâtüren sabit olmuştur. Ayrıca bazı Arap edîpleri, harekeli hemzeyi elife dönüştürmüşlerdir. Dolayısıyla bunun bir "lahn" olduğu söylenemez.³⁴ Beydâvî'nin, "Harekeli hemzenin elife dönüştürülmesi, iki sakinin kural dışı bir şekilde yan yana gelmesine sebep olur" şeklindeki gerekçesine ise Hafâcî, Ebu Hayyân'ın (v. 745/1344) şu sözü ile cevabı vermektedir:

"Mütevâtir kırâatlar, bazı nahiv ekollerinin görüşleri esas alınarak eleştirilemez. Yukarıda zikredilen iki sâkinin bir araya gelmesiyle ilgili kural Basra ekolüne aittir. Her ne kadar bu kural, kıyasa ve uygulamaya dayanıyor ise de buna uymak gerekmez. Zira Allah'ın sözü, başka sözler için ölçüdür. Başka sözler, ona ölçü değildir. (كلام الله مما يقاس عليه, لا مما يقاس على غيره)³⁵

hemzenin arasına bir elif konulup birinci hemzenin tahkîk, ikincisini ise teshîl ile okunması Hicaz lehçesine göredir. Nâfi, İbn Kesîr ve Ebu Amr bu şekilde okumuşlardır. Verş'ten ise teshille birlikte ikinci hemzenin tam bir elife ibdâli de rivâyet edilmiştir. (Bk. Ebu Ali Hasan b. Abdulğaffâr el-Fârisî, *el-Hucetü li'l-Kırâati's-seb'a* (thk. Bedrüddin Kahveci ve Beşir Cüveybâtî), Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Dimaşk 1993, I, 274-291; Ebu Zer'a Abdurrahman b. Muhammed b. Zencele, *Hucetü'l-Kırâât* (thk. Saîd el-Efğânî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1979, s. 86; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, I, 185; Şihâbüddin el-Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâzî ve kifâyetü'r-Râzî*, I, 273). İbnu'l-Cezerî, ed-Dânî'nin, hocası Ebu'l-Hasan'a Verş'in kırâatını ikinci hemzenin ibdâliyle okuduğunu belirttikten sonra kendisinin de hangi kaynaklardan bu şekilde okuduğuna dair bilgi vermektedir. (Bk. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi kırâati'l-aşr* (neşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ'), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., I, 377).

32 Bu konuda kural, birinci harfin lîn harfi, ikinci harfin ise müdgâm bir harf olmasıdır. الضالين kelimesinde olduğu gibi. (Bk. Zemahşeri, *el-Keşşâf*, I, 57; Şihâbüddin el-Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâzî ve kifâyetü'r-Râzî*, I, 273).

33 Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, vr. 6a.

34 Şihâbüddin el-Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâzî ve kifâyetü'r-Râzî*, I, 273.

35 Şihâbüddin el-Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâzî ve kifâyetü'r-Râzî*, I, 273.

Envâru't-tenzîl'e hâşiyeye yazan bir diğer müfessir İsmail el-Konevî (v. 1195/1781) ise Beydâvî'nin sözünü tevil ederek savunmaya çalışmaktadır. Ancak bu tevili-nin ardından getirdiği delillerle Beydâvî'nin bu görüşündeki dayanak noktalarını çürüterek tutarlı bir tavır sergilememektedir. Konevî, Beydâvî'nin “lahn”dan ne kastettiğinin iyi anlaşılması gerektiğini, aksi takdirde haksız yere eleştiriye maruz kalabileceğini düşünmektedir. Ona göre Beydâvî'nin burada “lahn”dan kasdı, Arapların kullandığı dile tamamen aykırılık değil, onların kullandığı en fasîh dile aykırılıktır. Beydâvî'nin “harekeli hemze elife dönüştürülemez” sözü ise doğru değildir. Zira Hassân b. Sâbit (v. 60/680) gibi Arap şâirlerinden de harekeli hemzeyi elife dönüştürenler vardır. Nitekim kırâat-ı seba imamlarının bazıları tarafından, ³⁶ *مُنْسَأَةٌ* kelimesindeki hemze harekeli olmasına rağmen elife ibdâl edilmiştir.³⁷ Son olarak şunu da ilâve edelim ki, Beydâvî'nin kendisi de ﴿ فَاسْأَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ ﴾ âyetindeki³⁸ *فَاسْأَلْ* kelimesini, mâzi kipinde harekeli olan hemzeyi elife çevirmek suretiyle *فَسَال* şeklinde okunabileceğini, bunun da Kureyş lehçesine uygun bir okuyuş olduğunu söylemektedir.³⁹

Netice itibariyle Beydâvî'nin, Zemahşerî'den etkilendiği açık olan⁴⁰ bu görüşü, dikkatlice incelendiğinde her iki gerekçesinin de zayıf olduğu ve dolayısıyla Gürânî'nin ona yönelttiği eleştirinin isâbetli olduğu görülmektedir.

Beydâvî/*Envâru't-tenzîl*:

وقرئ: ﴿ أَنْذَرْتَهُمْ ﴾. بتحقيق الهمزتين. وتخفيف الثانية بين بين. وقَلْبُهَا أَلْفًا. وهو لحن. لأن المتحركة لا تُقَلَّب. ولأنه يؤدي إلى جمع الساكنين على غير حَدِّه. وبتوسط ألف بينهما محققَتَيْنِ وبتوسطها والثانية بين بين. وبحذف الاستفهامية. وبحذفها وإلقاء حركتها على الساكن قبلها⁴¹.

Molla Gürânî/*Gâyetü'l-emânî*:

وأبدلها ورش في رواية المصريين عنه ألفاً رُوماً للتخفيف. لأنَّ همزة القطع في غاية الشدة. وفي بين بين قسط من الحركة. قال قطرب: “هي لغة قريش وإن لم تكن قياسيةاً. لكنها كثرت حتى اطردت”. والعجب ممن زعم أنه ناقل القراءات. ثم يطعن في المتواتر بما يخيله.⁴²

36 Sebe 34/14.

37 İsmail el-Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî*, I, 259.

38 İsrâ 17/101.

39 Bk. Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, I, 584.

40 Zemahşerî'nin ifadeleri için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 57.

41 Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, I, 22.

42 Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, vr. 6a.

c. Beydâvî'nin mütevâtir bir kırâatı, Zemahşerî'ye tâbi olarak yanlış bulmasını eleştirmesi. Beydâvî, ﴿فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ﴾⁴³ âyetinde “râ”nın “lâm”a idğam edilerek okunmasının “lahn” olduğunu ifade etmektedir. Gürânî ise, bunun Hz. Peygamber'den (s.a.v.) mütevâtir bir kırâat olduğunu, Sünnî muhitte itibar gören bir âlim olmasına rağmen Beydâvî'nin, kırâatlere yönelttiği bu eleştirisinde bir Mutezili olan Zemahşerî'ye tâbi olmasının hayret edilecek bir durum olduğunu söyleyerek, onun bu eleştirisini isâbetsiz bulmaktadır. Kırâat âlimlerinden Ebu Ömer ed-Dûrî'nin (v. 240/854) rivâyetine göre Ebu Amr (v. 154/771), bu kelimeyi “râ”nın “lâm”a idğam edilmesiyle ﴿فَيَغْفِرُ لِمَن﴾ şeklinde okumuştur.⁴⁴ İbnu'l-Cezerî de bu okuyuşu nakleden bir çok kırâat uzmanını zikretmekte ve bunun bir “lahn” olduğunu söyleyen kimse-den bahsetmemektedir. Dolayısıyla bir çok kırâat âlimi tarafından kabul gören bir okuyuşun, “lahn” olduğunu tasvip etmek pek doğru görünmemektedir. Öte yandan Gürânî'nin “bu (ve benzeri kırâatlerin) Hz. Peygamber'den (s.a.v.) mütevâtir bir kırâat olduğu” şeklindeki görüşü, tartışmaya açıktır. Zira bir çok kırâat uzmanının da belirttiği gibi kırâatlerdeki tevâtür, bizzat Hz. Peygamber'den (s.a.v.) değil, kırâat imamı veya râvilerinden bize tevâtüren geldiği şeklinde anlaşılmalıdır.

Beydâvî/*Envâru't-tenzîl*:

﴿فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ﴾ وإدغام الراء في اللام لحنٌ. إذ الراء لا تُدغم إلا في مثلها.⁴⁵

Molla Gürânî/*Gâyetü'l-emânî*:

﴿فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ﴾ والعجب ممن هو قدوة في الدين. يقتدي بمن ضلَّ. ويقدم في

الكلام المتواتر سماعه عن لا ينطق عن الهوى.⁴⁶

Sonuç itibariyle Beydâvî, Zemahşerî'ye uyararak bazı kırâatlere yönelttiği eleştirilerde Arap dilini esas almıştır. Gürânî ise, Beydâvî'nin bu tenkitlerine cevap verirken senedi esas almıştır. Bu tartışmada Gürânî'nin görüşü daha doğru görünmektedir. Zira bir çok kırâat uzmanının da belirttiği gibi sahih bir senede sahip olan, hatt-ı Osmânî'ye ters düşmeyen kırâat vecihleri, bir yönüyle de olsa Arap diline uydukları takdirde sahih kabul edilmelidir.⁴⁷ Kırâatlerin

43 Bakara 2/284.

44 Bk. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fî Kırâati'l-Aşr*, I, 12.

45 Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, I, 146.

46 Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, vr. 40a.

47 Bk. Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân*, I, 411; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 290-91.

sıhhatinde aslanan senettir. Nitekim kırâat âlimlerinden İbrahim b. Ömer el-Ca'berî (v. 732/1332) de "Şart birdir, o da naklin sıhhatidir. Diğer iki şart buna bağlıdır"⁴⁸ diyerek doğru bir tespitte bulunmuştur. Ayrıca Arap Dili ile ilgili kuralların tespiti, kırâatlerin ortaya çıkışından sonradır ve Arapça'nın kural istisnalarıyla dolu bir dil olduğu erbâbınca malumdur.

3. Kelâmî Meseleler

Gürânî, sünî bir âlimdir. Tefsirinde Zemahşerî'nin itizâlî görüşlerini eleştirmekte ve sünî paradigmayı müdâfaa etmektedir. Ancak onun kelâmî konularda eleştirdiği tek âlim, Zemahşerî değildir. Kendileri de sünî olan Beydâvî ve Teftâzânî'yi de kelâmî meselelerde tenkit etmektedir. Onun, bu konuda Beydâvî'ye yönelttiği eleştirilere şu örnekleri vermek mümkündür:

a. Allah'ın insana verdiği akıl ve duyu gibi güçlerin, hidâyetin bir basamağı olup olmadığı: Beydâvî'ye göre, hidâyetin dört basamağı vardır. Allah'ın insana verdiği akıl ve duyu gibi güçler, hidâyetin ilk basamağını oluşturmaktadır. Molla Gürânî ise hidâyetin, hidâyete ulaştırmanı göstermek ve hidâyete ermeyi yaratmak gibi iki aşamadan meydana geldiğini, Allah'ın insana verdiği akıl ve duyu gibi güçlerin, hidâyetin ilk basamağını oluşturduğunu söylemenin dikkatsizlik olduğunu belirtmektedir. Beydâvî ile Gürânî arasındaki bu tartışma, sathî bir tartışmadır. Zira maksatları iyice düşünüldüğünde aslında ikisinin de haklı olduğu anlaşılmaktadır. Beydâvî haklıdır; çünkü hidâyete ulaşmak için onun vâsıta ve vesilelerini anlayabilmek üzere akıl ve duyulara ihtiyaç vardır. Gürânî haklıdır; zira akıl ve duyular, hidâyetin bir basamağı olmaktan ziyâde sadece birer araçtır.

Beydâvî/*Envâru't-tenzîl*:

وهداية الله تعالى تتنوع أنواعا لا يحصيها عد كما قال تعالى: ﴿ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا ﴾، ولكنها تنحصر في أجناس مترتبة: الأول: إفاضة القُوى التي بها يتمكن المرء من الاهتداء إلى مصالحه: كالقوة العقلية والحَوَاسِّ الباطنة والمشاعر الظاهرة.⁴⁹

Molla Gürânî/*Gâyetü'l-emânî*:

وهدايته تعالى نوعان: الدلالة إلى المُوصل. وخلق الاهتداء. وإليهما أشار بقوله: ﴿ وَالله يدعو إلي دار السلام. ويهدي من يشاء ﴾⁵⁰. وتفسيرها بإفاضة القُوى: تسميح.⁵¹

48 Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1973, I, 76.

49 Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, I, 10.

50 Bk. Buhârî, Cenâze 1; Müslim, İman 40.

51 Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, vr. 3a.

b. Muhaddislere göre amelin, imanın bir cüzü olup olmaması: Beydâvî, imanın tanımını yaparken, muhaddislerin çoğunluğuna, Mutezile'ye ve Hâriciler'e göre ikrâr ve amelin de imanın bir cüzü olduğunu söylemektedir. Gürânî ise, "Zina etmiş ve hırsızlık yapmış olsa bile 'Lâ ilâhe illallah!' diyen cennete girecektir. Kalbinde zerre kadar imanı olan da cehennemden çıkarılacaktır"⁵² hadisini kitaplarında nakleden muhaddislerin, Mutezile ve Hâriciler'in görüşlerinden uzak olduklarını söyleyerek, bu ifâdeyi eleştirmektedir. Ona göre, muhaddisler nezdinde amel, iman için olmazsa olmaz bir cüz değil, onu olgunlaştıran bir unsurdur.

Özellikle erken dönem muhaddislerinin tamamına yakınının, imanı "Kalp ile tasdik, dil ile ikrâr ve amelden ibârettir" şeklinde tarif ettikleri bilinmektedir.⁵³ Öyle anlaşılmaktadır ki, Gürânî'nin burada asıl tenkit ettiği nokta, Beydâvî'nin muhaddislerin çoğunluğunu, hiçbir kayıt koymadan Mutezile ve Hâriciler ile aynı kategoride değerlendirmesidir. Müfessirimizin bu eleştirisi yerinde bir eleştiridir. Zira yukarıda da belirttiğimiz gibi muhaddislerin iman tanımında amel de yer almaktaysa da iman-amel ilişkisi noktasında Mutezile ve Hâriciler ile tamamen aynı kanâatte değildirlir.

Hâriciyye ve bir kısım Mu'tezile, farz veya nafîle bütün amellerin imanın ayrılmaz bir parçası olduğunu savunurken Mu'tezile'nin çoğunluğu, sadece farzların imandan sayılacağı görüşündedir.⁵⁴ Ehl-i sünnet âlimleri de ameli imandan saymakla birlikte, onu imanın ayrılmaz bir parçası değil, kemâline olumlu veya olumsuz yönde etki eden bir unsur olarak kabul etmişlerdir.⁵⁵ Nitekim Buhârî'nin "(İman) söz ve fiildir" sözünü açıklarken İbn Hacer şöyle der:

"Selefe göre iman, kalp ile inanmak (*i'tikâd*), dil ile ikrâr ve amelden ibârettir. Bu sözle onlar, amellerin, imanın (sıhhatinin değil) kemâlinin şartı olduğunu kast etmişlerdir... Mutezilîler de imanın amel, ikrâr ve itikâddan müteşekkîl olduğunu söylemişlerdir. Ancak onlarla selef arasındaki fark,

52 Buhârî, Cenâze 1; Müslim, İman 40.

53 Detaylı bilgi için bk. A. Saim Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı*, Marifet Yayınları, İstanbul ts., s. 37-48; Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitâbiyât, Ankara 2000, s. 78-79; Murat Sülün, *Kur'an-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi*, Ekin Yayınları, İstanbul 2000, s. 49-61; Kâmil Çakın, "Buhârî'nin Mürcie ile İman Konusunda Tartışması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 32 (1992), s. 183-198; Emin Aşıkutlu, "Buhârî Döneminde (III/IX. asır) İmanla İlgili Yaklaşımlar ve *Sahih*'inin İman Bölümü Çerçevesinde Buhârî'nin İman Yaklaşımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:19 (2000), s. 59-83.

54 Bedruddin el-Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, Mısır 1972, I, 117.

55 Aşıkutlu, a.g.m., s. 65.

onların ameli, imanın sıhhatinin şartı kabul etmelerine mukâbil, selefin ameli, imanın kemâlinin şartı olarak kabul etmeleridir.”⁵⁶

Ayrıca Aynî'nin de belirttiği gibi Haricîler, büyük günah işleyen veya taatlardan birini terkeden kimsenin kâfir ve ebedî cehennemlik olduğunu söylerken, Mu'tezile böyle birinin imandan çıktığını fakat küfre girmediğini, iman ile küfür arasında “el-menzile beyne'l-menzileteyn” dedikleri bir yerde bulunduğunu, ancak tevbe etmeden ölmesi halinde ebedî cehennemde kalacağını savunmuşlardır. Halbuki ameli imandan sayan ehl-i sünnet âlimlerine göre, ma'siyet mümini imandan çıkarmaz.⁵⁷ Nitekim mezkur hadisin şerhinde birer muhaddis olarak İbn Hacer ve Nevevî de günahların —velev ki kebâir olsa bile- insanı imandan çıkarmayacağını ve günahkâr müminlerin cezalarını çektikten sonra cehennemden çıkarılacaklarını vurgulamaktadırlar.⁵⁸ Netice itibarıyla İbn Hacer'den mücâz bir muhaddis olan Molla Gürânî,⁵⁹ bu tenkidinde isâbetli görünmektedir. Zira iman-amel ilişkisi konusundaki görüşleri itibarıyla muhaddisleri, Mutezile ve Hâricîler ile tamamen aynı kategoride değerlendirmek doğru değildir.

Beydâvî/*Envâru't-tenzîl*:

وأما في الشرع : فالتصديق بما عُلم بالضرورة أنه من دين محمد صلى الله عليه وسلم، كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء. ومجموع ثلاثة أمور : اعتقاد الحق، والإقرار به، والعمل بمقتضاه. عند جمهور المحققين والمعتزلة والخوارج.⁶⁰

Molla Gürânî/*Gāyetü'l-emânî*:

فإن قلت: ” ما الإيمان المُنجي عند الله؟ “ قلت: ” هو التصديق بما عُلم مجيئ الرسول به ضرورة “ . وزادت الحنفية: الإقرار ركناً زائداً يسقط بالإكراه. والخوارج والمعتزلة الأعمال وإن كان بين معتقد الفريقين فرق. و أما المحققون فهم برآء من مذهب هؤلاء. وإنما اعتبروا الأعمال في كمال الإيمان. كيف لا. وهم الذين يزؤون: ” من قال لا إله إلا الله دخل الجنة. وإن زنى وإن سرق. ويخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان “.⁶¹

56 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, Dâru's-Selâm-Dâru'l-Feyhâ, Dimaşk 2000, I, 65. Elmalılı'nın benzer bir değerlendirmesi için bk. Elmalılı, *Hak Dini*, I, 181.

57 Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, I, 117.

58 İbn Hacer ve Nevevî'nin bu hadisle alâkalı açıklamaları için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III, 143-144; Ebu Zekeriyâ Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, thk. İsmâ es-Sabâbiti ve diğeri, Dâru'l-Hadis, Kahire 2001, I, 271-274.

59 Gürânî'nin İbn Hacer'den aldığı icâzetin metnini görmek için bk. Yıldız, *Molla Gürânî ve Tefsiri*, s. 183.

60 Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, I, 17.

61 Molla Gürânî, *Gāyetü'l-emânî*, vr. 4b.

c. Beydâvî'nin Mutezile'ye yönelttiği bir eleştiriyi isâbetsiz bulması: Beydâvî, Mutezile'nin, Kur'an'da mâzî sigasıyla anlatılan olaylardan, Kur'an'ın bu olayları anlatan ifâdelerinin, bu olaylardan sonra var olduğuna, dolayısıyla Kur'an'ın hudûsüne delil getirdiklerini, ancak lafzın hudûsünün kelâmın hudûsüne delil olmayacağını ifâde ederek Mutezile'yi eleştirmektedir. Gürânî ise Beydâvî'nin, Mutezile'ye yönelttiği bu eleştiride kullandığı argümanı isâbetsiz bulmaktadır. Zira ona göre, Kur'an'ın lafzının hudûsü konusunda bir ihtilaf yoktur. Asıl ihtilaf, Allah'ın kelâm sıfatının kadîm olup olmadığı noktasındadır. Bu konu hakkında Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasındaki tartışmalara bakıldığında Gürânî'nin bu eleştirisi isâbetli görünmektedir.⁶²

Beydâvî/*Envâru't-tenzîl*:

وَأَحْتَجَّتِ الْمُعْتَزَلَةُ بِمَا جَاءَ فِي الْقُرْآنِ بِلَفْظِ الْمَاضِي. عَلَى حَدُوثِهِ: لِاسْتِدْعَائِهِ سَابِقَةَ الْمُحْجَرِ عَنْهُ. وَأَجِيبُ: بِأَنَّهُ مَقْتَضِي التَّعْلُقِ. وَحُدُوثُهُ لَا يَسْتَلْزِمُ حَدُوثَ الْكَلَامِ كَمَا فِي الْعِلْمِ.⁶³

Molla Gürânî/*Gâyetü'l-emânî*:

وَالنِّزَاعُ بَيْنَ أَهْلِ الْحَقِّ وَالْإِعْتِرَالِ إِنَّمَا هُوَ: فِي إِثْبَاتِ الْكَلَامِ الْقَدِيمِ الْقَائِمِ بِذَاتِهِ تَعَالَى. مَعَ الْإِتْفَاقِ عَلَى حَدُوثِ اللَّفْظِ. فَلَا وَجْهَ لِلرَّدِّ عَلَيْهِمْ بِأَنَّ ذَلِكَ مَقْتَضِي التَّعْلُقِ. وَهُوَ لَا يَسْتَلْزِمُ حَدُوثَ الْكَلَامِ.⁶⁴

d. Yalanın bizâtihi ve her çeşidinin haram olup olmaması: Beydâvî, “*Yalan söylemelerinden ötürü onlara acı bir azap vardır*”⁶⁵ meâlindeki âyette, azabın sebebini yalan söylemek olmasından hareketle yalanın her türlüşünün haram olduğunu belirtmektedir. Gürânî ise yalanın kötülüğünün bizâtihi olmadığını, mesela bir mazlumu kurtarmak için söylenen yalanın güzel olduğunu söyleyerek Beydâvî'yi eleştirmektedir. Gürânî'nin bu eleştirisi de isâbetli görünmektedir. Zira yalan söylemenin câiz hatta gerekli olduğu yerler de söz konusudur. Nitekim Nevevî, *Riyâzu's-Sâlihîn*'de “Yalan Söylemenin Câiz Olduğu Yerler” adını taşıyan bâbın girişinde şöyle demektedir:

“Bilesin ki yalan aslında haram ise de bazı hallerde câiz olur. Meselenin özü şudur: Söz, maksatları ifâde vasıtasıdır. Böyle olunca yalana başvurulmaksızın

62 Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasında Kuran'ın mahluk olup olmaması konusundaki tartışmalar için bk. Nüreddin es-Sâbüni, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, thk. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1995, s. 35-38; Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1989, s. 184-223; Mustafa Öztürk, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008, s. 29-41.

63 Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, I, 21-22.

64 Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, vr. 5b.

65 Bakara 2/10.

erişilmesi mümkün olan her meşru maksatta yalan söylemek kesinlikle haramdır. Böyle bir maksadın elde edilmesi ancak yalan söylemekle mümkün olacaksa o takdirde yalan câizdir. Şayet o meşru maksada ulaşmak mübah ise yalan söylemek de mübah; vâcib ise yalan söylemek de vâcib olur.”⁶⁶

Beydâvî/*Envâru't-tenzîl*:

﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾... وهو حرام كله؛ لأنه عُلِّلَ به استحقاق العذاب؛ حيث رُتِّبَ عليه.⁶⁷

Molla Gürânî/*Gāyetü'l-emânî*:

وقبحه ليس ذاتياً؛ فيحسُن إذا كان فيه نجاة مظلوم.⁶⁸

e. Neye “şey” ve “mevcûd” denir?: Beydâvî'ye göre “şey”, mevcûda denir ve Allah'ın var olmasını dilediği her şey, mevcûddur. Gürânî ise “Allah'ın var olmasını dilediği her şey, mevcûddur” sözünü doğru bulmaz. Zira ona göre kudret ve meşîet sıfatlarının taalluk etmesinden önce ve taalluk ettiği anda, ortada ne “mevcûd” ne de “şey” vardır. Bir şey mevcûd olunca da artık bu sıfatların taalluk safhası bitmiştir. Bu tartışmada Beydâvî, bir şeyin mevcûd olabilmesi için, Allah'ın meşîet, yani irâde sıfatının⁶⁹ taallukunu yeterli görmektedir. Gürânî ise, bu sıfatın taalluku esnasında icâdın (var etmek) henüz gerçekleşmediğini, icâd gerçekleştikten sonra da bu sıfatın taallukunun ortadan kalktığını söyleyerek, mevcûdun meşîet sıfatının taalluku esnasında değil, onun bir sonucu olarak ortaya çıktığını savunmaktadır. Ancak onun bu itirazı, pek haklı gerekçelere dayanmamaktadır. Zira Beydâvî'nin burada “mevcûd”dan kasdı, hâricî âlemdeki mevcûd değil, Allah'ın meşîet sıfatının müteallak anlamındaki mevcûddur. Halbuki Gürânî'nin itirazı, bu sıfatın taalluku esnasında o şeyin henüz hâricî âlemde var olmadığına yöneliktir. Kaldı ki, “meşîet”in, Allah için kullanıldığında “icâd” anlamına geldiği dikkate alınır, ⁷⁰ Beydâvî'nin sözünün eleştiriyeye açık bir yanı kalmamaktadır.

Beydâvî/*Envâru't-tenzîl*:

وما شاء الله وجوده فهو موجود في الجملة.⁷¹

66 Nevevî, *Riyâzu's-Sâlihîn*, nşr. Yusuf Ali Büdeyvi, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk-Beyrut 2000, s. 839-840.

67 Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, I, 26.

68 Molla Gürânî, *Gāyetü'l-emânî*, vr. 7a.

69 Râğib el-İsfehânî'nin de belirttiği gibi, mütekellimlerin çoğunluğuna göre meşîet ve irâde aynı şeydir. (Bk. Râğib el-İsfehânî, *Müfredâtu Elfâzı'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan Dâvudî, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 2002, s. 471).

70 Bk. Râğib el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 471.

71 Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, I, 34.

Molla Gürânî/Gāyetü'l-emânî:

ولا حاجةَ إلى أن يقال: "كلُّ ما شاء الله فهو موجود في الجملة"; لأنه قبل تعلق القدرة والمشيئة. وحين التعلق ليس بموجود. ولا بشئ. وبعده لا تَعَلُّقٌ.⁷²

f. Meleklerin, hilâfete tâlip olup olmadıkları meselesi: Beydâvî, "...Eğer sözü-nüzde doğru iseniz şunların isimlerini bana söyleyin bakalım!"⁷³ meâlindeki âyetin tefsirini yaparken, bu ifâdeyi bir tür azarlama gibi görmekte ve bunun sebebinin de meleklerin hilâfete kendilerini insanlardan daha lâyük görmeleri olduğunu söylemektedir. Gürânî ise, meleklerin asla böyle bir iddiada bulunmadıklarını, zaten fitratları gereği böyle bir iddiada bulunamayacaklarını söyleyerek bu görüşü eleştirmektedir. Ona göre ifsâd edecek ve kan dökecek insanlara hilâfetin verilmesinin hikmetini melekler anlayamamış ve garipsemişlerdi. Halbuki onların, "Bu işte Allah'ın bilmediğimiz bir hikmeti mutlaka vardır" deyip garipsemeleri gerekirdi. İşte bu sebeple Allah onları azarlamış ve susturmuştur. Gürânî, bu eleştirisinde isâbetli görünmektedir. Zira Beydâvî'nin söylediğinin aksine bu âyetten, meleklerin kendilerini hilâfete insanlardan daha lâyük gördüklerine dair bir sonuç çıkarmak pek mümkün değildir.

Beydâvî/Envâru't-tenzîl:

﴿إن كنتم صادقين﴾ في زعمكم أنكم أحقَّاء بالخلافة: لعصمتكم. أو أن خلقهم واستخلافهم - وهذه صفتهم- لا يليق بالحكيم. وهو وإن لم يصرحوا به لكنه لازم⁷⁴.

Molla Gürânî/Gāyetü'l-emânî:

وقيل: "إن كنتم صادقين زعمكم أنكم أحقَّاء بالخلافة: لعصمتكم. أو أن خلقهم واستخلافهم - وهذه صفتهم- لا يليق بالحكيم". ويردُّ عليه: أن الملائكة لم تزعم ولم تعتقد ذلك. وغاية الأمر أنهم استشكَّلوا القضية وأرادوا الاطلاع على خصوص الحكمة. وإن علموا أنه تعالى شأنه لا يخلو فعله عن حكمة. بل حكَم. وكيف يخفى مثله على الكروبيين. بل على سيدهم وإمام الملائكة الأعلى جبرائيل عليه السلام. وهو الذي علم سيّد الأنام. فإن قلت: "إذا كان السؤال عن الحكمة ولم يكن منهم زعم الأولوية فلم هذا التوبيخ والتعجيز. وهلا أخبرهم بالحكمة إذ سألوا عنها؟". قلت: لما قال لهم ﴿إني جاعل في الأرض خليفَةً﴾⁷⁵ كان حال قريتهم منه وعلمهم بغوامض دقائق حكَمه يقتضي أن يقولوا: "لك الشأن الأعلى. وما تعلقت

72 Molla Gürânî, Gāyetü'l-emânî, vr. 9a.

73 Bakara 2/31.

74 Beydâvî, Envâru't-tenzîl, I, 51.

75 Bakara 2/30.

به إرادتك هو الصواب وعين الكمال“. و لما لم يسلكوا ذلك المسلك. بل أجابوه بما أفاد الاستغراب والاستعجاب أجراهم مجزى الزاعِم: لبعدهم مقامهم عن مثل هذا الجواب. ألا يرى أن النبي الماز على ﴿ قَرِيَّةٍ وَهِيَ خَاوِيَّةٌ عَلَى عُرُوشِهَا ﴾⁷⁶ لما قال ﴿ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ﴾⁷⁷. قال متعجباً: كيف ﴿ أَمَاتَهُ اللَّهُ مِثَّةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ ﴾⁷⁸: لبعده حاله عن مقام التعجب. ولو لا ذلك التعجب لأراه الله إحياء واحد من تلك الأموات. كما أراه إبراهيم عليه السلام حيث قال⁷⁹ ﴿ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى ﴾⁸⁰.

g. “İblis, cinlerden miydi meleklerden mi?” tartışması: Beydâvî, “*Hani meleklerle ‘Âdem’e secde edin!’ demiştik de İblis hariç hepsi secde etmişti...*”⁸¹ âyetinin tefsirini yaparken çeşitli delillerle İblis’in meleklerden olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Gürânî ise bu görüşü eleştirerek şu sebeplerden dolayı İblis’in meleklerden değil cinlerden olduğu görüşünü benimsemektedir: 1. “O (İblis) cinlendendi, daha sonra Rabbi’nin emrine karşı geldi...”⁸² âyetinde İblis’in açıkça cinlerden olduğu ifade edilmektedir. 2. “O’ndan (emir almadan) önce konuşmazlar. Onlar sadece O’nun emri ile hareket ederler”⁸³ ve “...Allah’ın kendilerine buyurduğuna karşı gelmeyen ve emredildiklerini yapan melekler vardır”⁸⁴ meâlindeki âyetler, meleklerin Allah’ın herhangi bir emrine asla karşı gelemeceklerine delâlet etmektedir. Kur’an’ın bütünlüğü açısından değerlendirildiğinde Gürânî’nin görüşü, Beydâvî’nin görüşünden daha isâbetli görünmektedir. Nitekim müfessirlerin çoğunluğu da İblis’in meleklerden değil cinlerden olduğu kanaatinde dirler.⁸⁵

76 Bakara 2/259.

77 Bakara 2/259.

78 Bakara 2/259.

79 Bakara 2/260.

80 Molla Gürânî, *Gâyetü’l-emânî*, vr. 13a.

81 Bakara 2/34.

82 Kehf 18/50.

83 Enbiyâ 21/27.

84 Tahrim 66/6.

85 İblis’in meleklerden değil cinlerden olduğu kanaatinde olan müfessirler için bk. Ebu’l-Kasım Cârullah Mahmud ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki’t-tenzil ve uyûni’l-ekâvil fi vücahi’t-te’vil* (nşr. Muhammed Abdusselâm Şâhin), Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1995, I, 130-131; Ebu’l-Fidâ İsmail İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azim*, ed-Dâru’l-Mısriyye el-Lübniyye, Kahire 1990, I, 74; Fahrüddin er-Râzi, *Mefâtihu’l-ğayb*, Dâru İhyâi’l-Turâsi’l-Arabî, Beyrut 2001, I, 428-430; el-Kurtubî, *el-Câmi’li ahkâmi’l-Kur’an*, I, 291-298; Celâlüddin es-Suyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, Dâru İhyâi’l-Turâsi’l-Arabî, Beyrut 2001, I, 113-116; Şihâbüddin Mahmud el-Âlûsî, *Râhu’l-meânî*, Dâru İhyâi’l-Turâsi’l-Arabî, Beyrut ts., I, 229-230; Elmahlî, *Hak Dini Kur’an Dili*, I, 318; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü’l-tefâsir*, Dersâadet Kitabevi, İstanbul ts., I, 52.

Beydâvî/Envâru't-tenzîl:

... وأن إبليس كان من الملائكة. وإلا لم يتناولهُ أمرهم. ولا يصح استثنائهُ منهم. ولا يردُّ على ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِلا إبليس كان من الجن﴾؛ لجواز أن يقال: إنه كان من الجن فعلاً. ومن الملائكة نوعاً. ولأن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما روى: أن من الملائكة ضرباً يتوالدون. يقال لهم: الجن. ومنهم: إبليس. ولمن زعم أنه لم يكن من الملائكة أن يقول: إنه كان جِنِّيًّا نشأ بين أظهرِ الملائكة. وكان مغروراً بالألوف منهم. فغلبوا عليه. أو الجن أيضاً كانوا مأمورين مع الملائكة. لكنه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم. فإنه إذا علم أن الأكبر مأمورون بالتذلل لأحد والتوسل به علم أن الأصغر أيضاً مأمورون به. والضمير في ﴿فسجدوا﴾: راجع إلى القبيلين. كأنه قال: فسجد المأمورون بالسجود إلا إبليس. وأن من الملائكة من ليس بمعصوم. وإن كان الغالب فيهم العصمة. كما أن من الإنس معصومين. والغالب فيهم عدم العصمة. ولعل ضرباً من الملائكة لا يخالف الشياطين بالذات. وإنما يخالفهم بالعوارض والصفات. كالبرزة والفَسَقَة من الإنس والجن يشملهما. وكان إبليس من هذا الصنف كما قاله ابن عباس رضي الله تعالى عنهما. فلذلك صح عليه التغير عن حاله. والهبوط من محله كما أشار إليه بقوله عز وجل: ﴿إِلا إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه﴾. لا يقال: "كيف يصح ذلك. والملائكة خلقت من نور. والجن من نار؟". لما روت عائشة رضي الله تعالى عنها أنه عليه الصلاة والسلام قال: "خلقت الملائكة من النور. وخلق الجن من مارج من نار؛ لأنه كالتمثيل لما ذكرنا. فإن المراد بالنور: الجوهر المضيء. والنار كذلك غير أن ضوءها مكدرٌ مغمور بالدخان محذور عنه بسبب ما يضحبه من فرط الحرارة والإحراق. فإذا صارت مهذبة مُصَفَّاة كانت محض نور. ومتى نكصت عادت الحالة الأولى جذعة. ولا تزال تتزايد حتى ينطفئ نورها. ويتقى الدخان الصرف. وهذا أشبه بالصواب وأوفق للجمع بين النصوص. والعلم عند الله سبحانه وتعالى⁸⁶.

Molla Gürânî/Gâyetü'l-emânî:

... ثم ترتيب قوله ﴿فسق﴾⁸⁷ على قوله ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾⁸⁸: صريح أنه لم يكن ملكاً. وإنما كان جِنِّيًّا مغموراً بينهم. وليس من الملائكة. وإن أطلق عليهم لفظ الجن لاستتارهم. قال تعالى: ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نَسْبًا﴾⁸⁹. كيف والملائكة عباد مُكْرَمُونَ: ﴿لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِه يَعْمَلُونَ﴾⁹⁰. ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾⁹¹. فالقول بأن الجن مأمورون بالسجود. وأن من الملائكة من ليس بمعصوم.

86 Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, I, 53.

87 Kehf 18/50.

88 Kehf 18/50.

89 Sâffât 37/158.

90 Enbiyâ 21/27.

91 Tahrim 66/6.

وتجوز أن لا تخالف الملائكة بالذات الشياطين. وإن خالفوهم بالعوارض و الصفات. مخالف للنصوص وما هو مركز الفطر السليمة. و نسبته إلى ابن عباس رضي الله عنهما أعظم وأتم. بل المروي عنه -والله أعلم- "أن طائفة من الملائكة يقال لهم الجن. و إبليس كان منهم"⁹². رواه ابن جرير.⁹³

h. Peygamberlerin, peygamberlikten önce büyük günahlardan korunmuş olup olmadıkları: Beydâvî, "... (İbrahim) 'Soyumdan da (önderler yap Ya Rabbi!)' dedi. Allah 'benim ahdim zâlimlere erişmez' buyurdu."⁹⁴ meâlindeki âyetten, peygamberlerin, kendilerine peygamberlik verilmeden önce büyük günahlardan masum olduklarına delil çıkarmaktadır. Gürânî ise, peygamberlik öncesinde işlenen günahların peygamberliğe mani olmadığını, zira tevbe ettikten sonra her fâsıkın imâmete ve peygamberliğe elverişli bir hale geldiğini ifade ederek bu görüşü eleştirmektedir. Gürânî, bu eleştirisinde isâbetli görünmektedir. Zira kendisinin de belirttiği gibi bu âyet, geçmişte günah işleyenlere peygamberlik verilmeyeceğinden değil, günah işlemekte olan, zulümlerine devam eden kimselere peygamberlik makamının verilmeyeceğinden bahsetmektedir. Nitekim "...Âdem, Rabbine karşı gelip yolunu şaşırdı"⁹⁵ meâlindeki âyetin tefsirinde Âlûsî'nin de zikrettiği gibi İslâm âlimlerinin önemli bir kısmı, peygamberlerin, bişet öncesinde büyük günah işlemelerinin aklen ve sem'an mümkün olduğu, hatta bişetten önce küfre düşmüş olmalarının dahi aklen mümkün olduğu kanaatinde dir.⁹⁶

Beydâvî/Envâru't-tenzîl:

﴿ قال لا ينال عهدى الظالمين ﴾ إجابة إلى مُلْتَمَسِهِ. وتنبية على أنه قد يكون من ذريته ظَلَمَةٌ وأنهم لا ينالون الإمامة؛ لأنها أمانة من الله تعالى وعهد، والظالم لا يصح لها. وإنما ينالها البررة الأتقياء منهم. وفيه دليل على عصمة الأنبياء من الكبائر قبل البعثة.⁹⁷

92 Taberî'nin tefsirinde bu lafızda bir hadise mevcut değildir. Ancak İbn Abbas'tan mevkuf olarak nakledilen şu lafızda bir hadis mevcuttur: وكان يسوس ما بين السماء والأرض إن من الملائكة قبيلة: (İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988, I, 225).

93 Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, vr. 13b.

94 Bakrara 2/124.

95 Tâhâ 20/121.

96 Bk. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XVI/274. Âlûsî'nin ifâdesi şöyledir:

(لا إشكال فيه على ما قاله القاضي أبو بكر، من أنه: لا يمتنع عقلاً ولا سمعاً أن يصدر من النبي عليه السلام قبل نبوته معصية مطلقاً، بل لا يمتنع عقلاً إرسال من أسلم بعد كفره. وواقفه على ذلك -كما قال الأمدي في أبقار الأفكار- أكثر. Ayrıca Eş'arî mezhebinin önde gelen temsilcilerinden Bâkılânî (v. 403/1013) de nübüvvetten önce büyük günah işleyenlere peygamberlik verilebileceği kanaatinde dir. (Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Eş'ariyye", *DİA*, XI, 452).

97 Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, I, 85-86.

Molla Gürânî/*Gāyetü'l-emânî*:

والآية دلّت على أن الظلم الموجود مانع، وأما إنَّ الطارئ يُبطل الإمامة: فلا. ولا دلالة فيه على عصمة الأنبياء قبل النبوة؛ لأنَّ الفاسق بعد التوبة صالح للإمامة.⁹⁸

i. Günahkâr Müslümanların cehennemde çekeceği azabın niteliği: Beydâvî, “*Kâfirler için alçaltıcı bir azap vardır*”⁹⁹ meâlindeki âyetten, cehennem azabının yalnızca kâfirler için alçaltıcı olduğu, Müslümanlar için ise onları günahlarından temizleme aracı olduğu sonucunu çıkarmaktadır. Gürânî ise “*Ey Rab-bimiz! Doğrusu sen, kimi cehenneme koyarsan, artık onu rüsvay etmişsindir..*”¹⁰⁰ meâlindeki âyeti delil göstererek Müslümanların çekeceği azabın da alçaltıcı bir azap olduğunu düşünmektedir. Gürânî'nin bu görüşüne katılmak pek mümkün değildir. Zira Kur'an'da on beş yerde zikredilen “azâb-ı mühîn (alçaltıcı azap)” ifâdesi, iki yerde dünyadaki sıkıntı ve aşağılığı¹⁰¹; geri kalan on üç yerde de kâfirlerin cehennemde çekecekleri ezâ ve sıkıntıyı anlatmak üzere kullanılmıştır. Şu halde bu ifâde, Kur'an'da uhrevî bir azap için kullanıldığında, müminlere değil kâfirlere verilecek uhrevî cezayı anlatmaktadır. Gürânî'nin istidlâl ettiği âyette zikredilen kelime, *أَحْزَنِيَّتُهُ* değil *أَحْزَنِيَّتُهُ* dır. Burada genel olarak azaptan değil, sadece ateşten bahsedilmekte; ayrıca ateşin alçaltıcılığı değil rezil ediciliğinden söz edilmektedir. Bunlara ilâveten, bu sözü söyleyen Allah değildir. Bu ifâde, müminlerin dualarında kullandıkları bir ifâdedir. Cehennem azabından çekinen ve korkan bir müminin, duasında böyle bir ifâde kullanması oldukça doğaldır. Dolayısıyla bu ifâdeden “azâb-ı mühîn”in, müslümanları da kapsadığına istidlâl etmek pek isâbetli değildir. Elbette ki cehennem ateşine atılan kişi, rezil rüsvay olacaktır. Ama aşağılanmak ve horlanmak daha da ağır bir cezadır. Netice itibarıyla Kurtubî'nin de belirttiği gibi¹⁰² müminlerin cehennemde çekecekleri azabın, kâfirlerinki gibi alçaltıcı ve küçük düşürücü olmayacağını, zâninin recm edilmesi veya hırsızın elinin kesilmesinin, zina ve hırsızlık suçlarını temizlemesi gibi onların günahlarını temizlemeye vesile olacağını düşünmek daha doğrudur.

98 Molla Gürânî, *Gāyetü'l-emânî*, vr. 21a.

99 Bakara 2/90.

100 Âl-i İmrân 3/192.

101 Bunlardan biri, cinlerin, gaybı bilmedikleri için Hz. Süleyman'ın öldüğünü fark edemeyip aşağılık bir duruma düşmelerini (bk. Sebe 34/14), diğeri de İsrailoğulları'nın Firavn tarafından aşağılanmaları, kul-köle edinilmeleri ve eziyet görmelerini (bk. Duhân 44/30) ifâde etmektedir.

102 Bk. Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, II, 29.

Beydâvî/*Envâru't-tenzîl*:

﴿ وللكافرين عذاب مهين ﴾. يُراد به إذلالهم. بخلاف عذاب العصي؛ فإنه طهرة لذنوبه.¹⁰³

Molla Gürânî/*Gâyetü'l-emânî*:

و قيل: "العذاب المهين للكافر، لأنَّ عذاب المؤمن طهرة لذنوبه". قلتُ: "لا تنافي لقوله¹⁰⁴ ﴿ إِنَّكَ

مَنْ تَدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَجْتَهُ ﴾"¹⁰⁵

j. Şehitlerin 'diri' olmalarının bedenle mi ruhla mı olduğu: Beydâvî, "Allah yolunda öldürülenlere 'ölü' demeyin. Bilakis onlar diridirler, lâkin siz farkında olmazsınız."¹⁰⁶ meâlindeki âyetten, şehitlerin canlılıklarının, bedenle değil ruhla olduğu sonucunu çıkarmaktadır. Zira ona göre âyetteki "lâkin siz algılayamazsınız" ifâdesi, onların bu canlılıklarının algı sınırlarının dışında olduğuna işâret etmektedir. Gürânî ise, bu âyetin, şehitlerin sadece ruhla değil aynı zamanda bedenle de canlı olduklarına delâlet ettiğini düşünmektedir. Zira ruh ile canlılık, her hâlükârda bütün Müslümanlar için geçerlidir. Burada şehitler için özel bir durumdan bahsediliyor olmalıdır ki o da onların bedenleriyle de canlı olduklarıdır. Ona göre âyetteki "lâkin siz farkında olmazsınız" ifâdesi de onların bu canlılıklarının, algı sınırlarının dışında olduğuna işâret etmez, zira *şuûr*, duyu organlarına dayanan bir bilgi türüdür. Gürânî'nin, burada bedenle canlı olmanın neyi kastettiği pek açık değildir. Muhtemelen şehitlerin cesetlerinin çürümeyeceğini kastetmektedir. Ancak bu, onların canlı bir bedene sahip oldukları anlamına gelmez. Dolayısıyla bu eleştirisinde pek isâbetli görünmemektedir.

Beydâvî/*Envâru't-tenzîl*:

﴿ ولا تقولوا لمن يُقتل في سبيل الله أموات ﴾ أي هم أموات ﴿ بل أحياء ﴾ أي بل هم أحياء. ﴿

ولكن لا تشعرون ﴾ ما حالهم. وهو تنبيه على أن حياتهم ليست بالجسد. ولا من جنس ما يحس به من

الحيوانات. وإنما هي أمر لا يُدرَك بالعقل بل بالوحي.¹⁰⁷

Molla Gürânî/*Gâyetü'l-emânî*:

﴿ ولكن لا تشعرون ﴾ بحياتهم. نزلت في شهداء بدر. وقيل: في شهداء بئر معونة. والمراد:

الحياة بالأبدان، لأن الروحانية مشتركة بين المؤمنين قاطبةً، ولذلك قيده بالرزق والفرح... ولا دلالة

103 Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, I, 75.

104 Âl-i İmrân 3/192.

105 Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, vr. 19a.

106 Bakara 2/154.

107 Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, I, 95.

في قوله ﴿ لا تشعرون ﴾ على أن الحياة ليست بالجسد، بل على العكس أدل: لأن الشعور علم يستند إلى الحواس¹⁰⁸.

k. Her şeyin fâili Allah mıdır? “Kâfirler için dünya hayatı süslü gösterildi...”¹⁰⁹ meâlindeki âyetin tefsirini yaparken Beydâvî, süslü gösterenin Allah olduğunu, gerçekte de her şeyin fâilinin Allah olduğunu söylemektedir. Gûrânî ise Allah’ın, her şeyin fâili olduğu ifâdesinin yerine her şeyin yaratıcısı olduğu ifâdesini kullanmanın daha doğru olacağını düşünmektedir. Zira ona göre zina ve hırsızlık gibi kötü ve çirkin fiillerin fâili Allah değildir. Beydâvî’nin bu ifâdesi mutlak olarak “hem hakikatte hem de surette herşeyin fâili Allah’tır” şeklinde anlaşıldığında Gûrânî’nin eleştirisi yerindedir. Ancak burada Beydâvî’nin aslında, surette değil, ama hakikatte herşeyin fâilinin Allah olduğunu ifâde etmek istediğini düşünmek, daha insafli bir değerlendirme olacaktır. Dolayısıyla zina veya hırsızlık fiillerinin suretlerinin fâili, Beydâvî’nin kasdının dışındadır. Kanaatimizce Beydâvî, bu cümlelerin bir öncesindeki “süsleyen, hakikatte Allah’tır” cümlesinde “hakikatte” kelimesini kullandığı gibi bu cümleye de “hakikatte” ilâvesini koymuş olsaydı, Gûrânî bu eleştiriye ihtiyaç duymayacaktı.

Beydâvî/Envâru’t-tenzîl:

﴿ زَيْنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ﴾ حُسْنَتْ فِي أَعْيُنِهِمْ وَأُشْرِبَتْ مَحَبَّتُهَا فِي قُلُوبِهِمْ حَتَّى تَهَالِكُوا عَلَيْهَا وَأَعْرَضُوا عَنْ غَيْرِهَا. وَالْمَزِينِ فِي الْحَقِيقَةِ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى: إِذْ مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَهُوَ فَاعِلُهُ، وَيَدُلُّ عَلَيْهِ قِرَاءَةُ ﴿ زَيْنَ ﴾ عَلَى الْبِنَاءِ لِلْفَاعِلِ، وَكُلُّ مِنَ الشَّيْطَانِ. وَالْقُوَّةُ الْحَيَوَانِيَّةُ. وَمَا خَلَقَهُ اللَّهُ فِيهَا مِنَ الْأُمُورِ الْبَهِيَّةِ وَالْأَشْيَاءِ الشَّهِيَّةِ مُزِينٌ بِالْعَرَضِ.¹¹⁰

Molla Gûrânî/Gâyetü’l-emânî:

﴿ زين للذين كفروا الحياة الدنيا ﴾ والمزِين حقيقة هو الله، لأنه خالق الخير والشر. وقيل: “إذ ما من شيء إلا وهو فاعله”، وفيه: أن الخالق غير الفاعل يظهر في الزنى والسرقة.¹¹¹

4. Fikhî Meseleler

a. “Birinize ölüm geldiği zaman, eğer bir mal bırakacaksa anaya, babaya, yakınlarla uygun bir biçimde vasiyet etmek Allah’tan korkanlar üzerine bir

108 Molla Gûrânî, Gâyetü’l-emânî, vr. 24a.

109 Bakara 2/212.

110 Beydâvî, Envâru’t-tenzîl, I, 115.

111 Molla Gûrânî, Gâyetü’l-emânî, vr. 31a.

borçtur.”¹¹² meâlindeki âyette geçen بالمعروف (uygun/güzel bir biçimde) kelimesinin tefsirini, -Zemahşerî'den aynen aktarmak suretiyle-¹¹³ Beydâvî şöyle yapmaktadır: “Adâletle (vasiyet etmelidir). Zengini tercih etmemeli ve üçte biri aşmamalıdır.”¹¹⁴ Gürânî ise, Beydâvî'nin bu açıklamasındaki “üçte biri aşmamalıdır” ifâdesini anlamsız bulmaktadır. Zira ona göre üçte biri aşmaması gereken vasiyet, yabancılara yapılan vasiyettir, vârislerle alâkası yoktur. Mirasla ilgili âyetlerde kimlere ne kadar miras verileceğini açıkça ortaya koymuştur. İki müfessir arasındaki bu tartışmaya dikkatlice bakıldığında, Gürânî'nin görüşünün haklı temellere dayandığını söylemek mümkündür. Zira bu âyet, müfessirlerin ekseriyetine göre Kur'an'daki miras âyetleri ile neshedilmiştir.¹¹⁵ “Allah her hak sahibine hakkını vermiştir. Artık bundan sonra vârise vasiyet yoktur”¹¹⁶ hadisi de bunu teyid etmektedir. Beydâvî, bu âyetin mensuh olduğu görüşünü pek

112 Bakara 2/180.

113 Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 222

114 Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, I/104. Bu kelimenin tefsirini yaparken “üçte biri aşmamalıdır” ifâdesini Taberî (bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, II, 115), Ebu'l-Berekât en-Nesefî (*Medâriku't-tenzîl ve Hakâiku't-te'vîl*, thk. Mervan Muhammed eş-Şa'âr, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1996, I, 150), Ahmed İbn Acîbe el-Hasenî (bk. *el-Bahru'l-medîd*, thk. Ahmed el-Kureşî Raslân, Kahire 1999, I, 210) ve Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (bk. *Fethu'l-kadîr*, Dâru'l-Erkam, Beyrut ts., I, 181) gibi müfessirler de kullanmıştır. İbn Kesîr (bk. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, I, 200) ve Kurtubî de (*el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, I, 266-267) Sa'd b. Havle hadisini örnek vererek vasiyette adâletin gözetilmesi gerektiğini vurgulamaktadır). Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi, Sa'd b. Havle hadisinde geçen üçte bir oranının, vârislerle ilgisi yoktur.

115 Bu âyetin mensuh olduğu görüşünde olan müfessirlerden bazıları, Zemahşerî (bk. *el-Keşşâf*, I, 222); İbn Kesîr (bk. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, I, 200); Suyûtî (bk. *Tefsîru'l-Celâleyn*, Dersâdet Kitabevi, İstanbul ts., s. 35) Kurtubî (bk. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, I, 262-263); Nesefî (*Medâriku't-tenzîl*, I, 150), Ebussuûd Efendi (*İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire ts., I, 197); Âlûsî (bk. *Râhu'l-Meânî*, II, 53-54) ve Elmalhî'dir (bk. *Hak Dini*, I, 614-619). Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu âyetin mensuh olmadığını düşünen müfessirler ise Taberî (bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, II, 115-116); Ebû Muslim el-İsfehânî (bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, II, 233; Elmalhî, *Hak Dini*, I, 616-617); Cemâlüddîn el-Kâsımî (bk. *Mehâsinu't-te'vîl* (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2002, I, 454-455) ve Reşîd Rızâ'dır (bk. *Tefsîru'l-Menâr*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1993, I, 140). Kâsımî, Muhammed Fuâd Abdülbâkî'nin tespit ettiği ve içinde özel notlarının bulunduğu bir defterinde bu âyette geçen vasiyetin, Nisa (4)/11'deki vasiyet olduğunu, dolayısıyla bu iki âyet arasında bir tenâkuzun olmadığını söylemekte ve bu görüşü daha önce bir başkasının dile getirip getirmediğini bilmediğini ifâde etmektedir (bk. *Mehâsinu't-Te'vîl*, I, 455). Ebû Muslim el-İsfehânî başta olmak üzere kendisinden önceki bazı müfessirlerin, aynı görüşü dile getirmiş olmalarına rağmen, Kâsımî'nin, bunların görüşüne muttali olmadığı anlaşılmaktadır. Râzî (bk. *Mefâtihu'l-ğayb*, II, 233) ve Şevkânî (bk. *Fethu'l-kadîr*, I, 181) gibi müfessirler de sadece bu konudaki farklı görüşleri vermekte, kendi tercihlerini belirtmemektedirler.

116 Buhârî, Vesâyâ 6: Ebû Davud, Vesâyâ 6: Tirmizî, Vesâyâ 5.

doğru bulmamaktadır.¹¹⁷ Ancak bu âyetin mensuh olmadığı kabul edilse bile, “üçte biri aşmamalıdır” açıklamasının, bu âyetin tefsirinde yapılması, doğru değildir. Çünkü vasiyetin üçte biri aşmaması gerektiği görüşünün kaynağı, Sa’d b. Havle hadisidir.¹¹⁸ Bu hadiste tavsiye edilen, vârislerin dışındaki kişi veya kurumlara yapılacak vasiyetin, mevcut malın üçte birini aşmamasıdır. Dolayısıyla bu hadiste, vârise herhangi bir vasiyette bulunulmaması gerektiği açıkça ifade edildiği gibi üçte bir oranının da vârislere yapılacak vasiyetle alâkası yoktur. Halbuki bu âyette kendilerine vasiyet edilmeleri istenilen kişiler, ana-baba ve akrabalarıdır ki, bunlar da —akrabanın bir kısmı hariç olmakla beraber— vârislerdir. Bu âyette geçen بالمعروف kelimesini, “üçte biri aşmamalıdır” şeklinde tefsir etmenin tek makul sebebi, âyette kendilerine vasiyet edilmeleri emredilen ana-baba ve akrabanın, kâfir veya köle ana-baba ve mirastan kendisine pay düşmeyen uzak akraba olduğunu düşünmektir.¹¹⁹ Ancak bu kelimelerin tahsis edici herhangi bir karîne olmaksızın umûmî bir lafızla kullanıldıkları nazarı itibara alındığında bu görüş, pek makul görünmemektedir.

Beydâvî/*Envâru't-tenzîl*:

﴿بالمعروف﴾: بالعدل: فلا يُفْضَلُ الغني. ولا يُتْجَاوَزُ الثلث¹²⁰.

Molla Gürânî/*Gâyetü'l-emânî*:

﴿بالمعروف﴾: بالعدل: لا يُفْضَلُ أحدهما على الآخر إذا كانا في طبقة. وتفسيره بأن لا يتجاوز

عن الثلث: لا معنى له: لأن ذلك في الأجانب, كيف. وآية المواريث بيان لها!¹²¹

b. “...Artık yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir...”¹²² meâlindeki âyette “Kabe” yerine “Mescid-i Haram” denilmesinin sebebini Beydâvî şöyle açıklamaktadır: “Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) [bu âyet indiğinde] Medine’deydi. Uzakta olan kişinin, sadece yönü tutturmayı gözetmesi yeterlidir. Zira yakındakinin aksine uzaktakinin, ona [Kabe’ye] tam bir şekilde yönelmiş olması zordur.” Gürânî ise,

117 Ebussuûd, isim vermeden Beydâvî’nin, bu âyetin mensuh olmadığı görüşünü dile getiren ifadelerini aynen naklettikten sonra bu sözlerin “tahkikten son derece uzak olduğu”nu söyleyerek Beydâvî’yi eleştirmektedir (*Irşâdu Akli’s-Selim*, I, 197). Âlûsî de Ebussuûd’dan bahsetmeksizin onun eleştirisini aynen tekrar etmektedir (bk. *Râhu'l-meânî*, II, 54).

118 Bu hadis ve açıklaması için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, III, 210-211.

119 Bu görüşte olanların argümanları için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, II, 234; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi'l-Kur’ân*, I, 262. Reşîd Rızâ, ısrarla bu görüşün doğruluğunu savunmaktadır. (bk. *Tefsîru'l-Menâr*, I, 135-136).

120 Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, I, 104.

121 Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, vr. 26b.

122 Bakara 2/144.

bu görüşe katılmamaktadır. Ona göre mezhep imamlarından Ebû Hanife, Mâlik ve bir görüşüne göre Şâfiî'nin de belirttiği gibi yön yeterli değildir. Çünkü onlar, yön ile Mescid-i Haram'ı değil, Kabe'yi kast etmektedirler. Zira uzaktan Mescid-i Haram tarafına yönelmiş olan kişi de zaten Kabe'ye yönelmiş olur. Müfessirimizin bu eleştirisi, oldukça yerindedir. Çünkü uzaktaki bir insan için Kabe'ye yönelmekle Mescid-i Haram'a yönelmek arasında bir açı farkı olmaz.

Beydâvî/*Envâru't-tenzîl*:

﴿ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾ وإنما ذكر المسجد دون الكعبة: لأن عليه الصلاة والسلام

كان في المدينة. والبعيد يكفيه مراعاة الجهة: فإن استقبال عينها حَرَجَ عليه. بخلاف القريب¹²³

Molla Gürânî/*Gâyetü'l-emânî*:

وليس في ذكر المسجد دلالة على أنَّ الجهة كافية للبعيد. كما ذهب إليه أبو حنيفة و مالك والشافعي في أحد قوليه رحمهم الله، لأنهم لا يريدون بالجهة المسجد الحرام، بل تدلَّ على عكسه: لأنَّ مستقبلَ المسجد مستقبلٌ للكعبة. كالخطوط المستقيمة من محيط الدائرة للمركز وإن كانت أوسع دائرة يتصور. والتكليف بحسب الإمكان، فإنَّ أمكن إصابة العين يقيناً كداخل المسجد فذاك. وإلا فظناً، ولا حَرَجَ في ذلك. فلا يرد التوجه إلى أطراف الدائرة ولا الصف المستطيل، لأنه إما ظانٌّ للإصابة. أو لا. فعلى الأول مصيب. وعلى الثاني لم يأت بما كُلفَ به.¹²⁴

5. Tasavvufî Meseleler

Molla Gürânî'nin *Gâyetü'l-emânî*'de zaman zaman bazı tasavvufî izahlar ve işârî tefsirlere yer verdiği görülmektedir.¹²⁵ Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla Bakara sûresinde dört yerde Beydâvî'nin verdiği işârî manaları eleştirmektedir. Yalnız bu tenkitlerinden birisi, kendisinin bir başka yerdeki ifâdeleriyle çelişmektedir.

a. İnsanın, âlemin küçük bir nüshası (micro cosmos) olup olmadığı: Beydâvî'ye göre Allah insanı, bütün güzelliklerin, hatta bütün mevcûdâtın küçük bir kopyası olarak yaratmıştır. Bu, mutasavvıfların benimsediği bir görüştür.¹²⁶ Gürânî ise, Ehl-i Hakk'ın (Ehl-i Sünnet) ekseriyetinin böyle bir kanaatte olmadıklarını söyleyerek bu görüşü eleştirmektedir.

123 Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, I, 93.

124 Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, vr. 23b.

125 Bk. Yıldız, *Molla Gürânî ve Tefsiri*, s. 248-252.

126 Mutasavvıfların bu konudaki görüşleri için bk. Mahmut AY, *Ahmed b. Acîbe ve İşârî Tefsir Açısından el-Bahru'l-Medîd*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış doktora tezi), İstanbul 2010, s. 193-199.

Beydâvî/*Envâru't-tenzîl*:

فكأنه تعالى لما خلقه بحيث يكون نموذجاً للمُبدعات كلها. بل الموجوداتِ بأُسُرها. ونسخةً لما في العالم الروحاني والجسماني.¹²⁷

Molla Gürânî/*Gâyetü'l-emânî*:

والقول بأنَّ الإنسان نسخة لما العالم الروحاني و الجسماني. يتوقَّف على وجود المجرِّدات. ولم يقل به أكثر أهل الحق.¹²⁸

Ancak ilginçtir ki müfessirin bir başka âyetin tefsirini yaparken kullandığı aşağıdaki ifâdeleri, yukarıdaki görüşüyle çelişmektedir. Zira bu yorumunda, dış âlemdeki bazı varlıkları, insanın iç âlemindeki bazı güçlere benzetmektedir. Böyle bir benzetme de insanın âlemin bir kopyası olduğu anlayışının bir sonucu olabilir.

وفي تفصيل آيات الآفاق إشارة إلى تفصيل ما أُجْمِل من خلق الإنسان في خلقكم. فإنَّ الأرض مثال للبدن. و السماء للنفس. والماء للعقل. والثمرات للفضائل النظرية والعملية الحاصلة من استعمال العقل. والحواس. وازدواج القوى النفسانية والبدنية.¹²⁹

b. “Siz ölü iken dirilten Allah’ı nasıl inkâr ediyorsunuz? Sonra sizi öldürecek, tekrar diriltecek ve sonunda O’na döndürüleceksiniz.”¹³⁰ meâlindeki âyette kimlerin muhatap alındığı sorusuna Beydâvî’nin verdiği yanıtlardan birisi de müminlerdir. Ona göre burada muhatap alınan kitle yalnızca müminler de olabilir. Onlara böyle bir hitabın yöneltilme sebebi de Allah’ın onlar üzerindeki nimetlerini ve onların inkârdan çok uzak olmaları gerektiğini hatırlatmaktır. Bu takdirde mana şöyle olur: “Siz daha önce cehâlet içinde (manen) ölüyken sizi ilim ve imanla dirilten, sonra sizi bilinen ölümle öldürüp hakîki hayatla tekrar diriltecek olan, yalnızca kendisine döneceğiniz ve size hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir insanın aklına bile gelmeyen nimetleri hazırlayan Allah’ı inkâr etmeniz nasıl düşünülebilir!” Gürânî’ye göre ise, bu âyette hitab sigasının kullanılması, inkârcılara yapılan ikazın daha etkili olması içindir. Ona göre, (Beydâvî’nin düşündüğü gibi) buradaki hitabı sadece müminlere has kılmak, bağlama hiç

127 Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, I, 52.

128 Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, vr. 13^b.

129 Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, vr. 10^a.

130 Bakara 2/28.

uygun değildir. Zira az önceki âyetlerde müminler hep övülmüştür. Ayrıca (Beydâvî'nin söylediği gibi) bu âyetlerde müminlere verilecek mükâfatlardan da bahsedilmemektedir. Dolayısıyla bu yönde bir hatırlatma kabul edilemez. Beydâvî, burada işârî bir yorum yapmıştır. Onun gayesi, bu âyetin muhataplarının kimler olduğunun tespitinden ziyâde, Kur'an'da geçen "ölüm"ü kalbin gâflet sebebiyle manen ölmesi, "dirilme"yi ise kalbin marifetullah ile dirilmesi şeklinde yorumlayan mutasavvıfların¹³¹ işârî yorumunu hatırlatmaktır. Gürânî ise, bir çok eleştirisinde görüldüğü gibi burada da böyle bir yorumun âyetin bağlamıyla örtüşmediğini vurgulamaktadır.

Beydâvî/*Envâru't-tenzîl*:

أو مع المؤمنين خاصةً: لتقرير المنة عليهم. وتبعيد الكفر عنهم. على معنى: كيف يُتصور منكم الكفر وكنتم أمواتاً جهالاً فأحياكم بما أفادكم من العلم والإيمان. ثم يُمَيِّتُكُمُ الْمَوْتَ الْمَعْرُوفَ. ثم يحييكم الحياة الحقيقية. ثم إليه ترجعون. فَيُثَبِّتُكُمْ بِمَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ. وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ.¹³²

Molla Gürânî/*Gâyetü'l-emânî*:

وإنَّما التَّنَتَّ إِلَى الْخُطَابِ: لِأَنَّهُ أُبْلِغُ فِي التَّقْرِيعِ. وَحَمَلُهُ عَلَى خُطَابِ الْمُؤْمِنِينَ خَاصَّةً: بَعِيدٌ عَنِ الْمَقَامِ. وَكَيْفَ يَبَالِغُ هَذِهِ الْمَبَالِغَةَ مَعَ مَنْ مُدِّحٌ أَنْفَاءً بِقَوْلِهِ: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾¹³³ بعد تصدير السورة بأوصافهم الكاملة. والحكم المترتب عليها. وهو كونهم ﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِّنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾¹³⁴. وليس الْمَسَاقُ لِلِامْتِنَانِ حَتَّى يَكُونَ تَعْدِيدُ [تَلِكْ]¹³⁵ الِآيِ امْتِنَانًا.¹³⁶

c. "...Nefslerinizi öldürün!..."¹³⁷ meâlindeki âyette geçen "nefsleri öldürmek"ten maksadın ne olduğu meselesi: Beydâvî, bu âyette öldürülmesi emredilen şeyin, şehvî arzular da olabileceğini, zira nefsin eziyet etmeyenin onu nimetlendirmeyeceği ve nefsin öldürülmesinin onu diriltmeyeceğini ifade etmektedir. Beydâvî'nin, bu yorumunda tasavvufî düşünceden etkilendi-

131 Mutasavvıfların bu şekildeki yorumları için bk. Ay, Ahmed b. Acibe ve İşârî Tefsir Açısından el-Bahru'l-Medîd, s. 413-428.

132 Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, I, 47.

133 Bakara 2/26.

134 Bakara 2/5.

135 Parantez içindeki kelime, metin kenarındaki tashihtir.

136 Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, vr. 12b.

137 Bakara 2/54.

gi âşikârdır.¹³⁸ Gürânî ise, bu âyette geçen öldürmeyi, “şehevî arzuları öldürmek” olarak tefsir etmenin doğru olmadığını, zira âyette emredilen şeyin, açık ve kesin bir şekilde bilinen öldürme olduğunu belirterek, böyle bir tasavvufî yorumu uygun görmemektedir.

Beydâvî/*Envâru't-tenzîl*:

...أو قطع الشهوات. كما قيل: من لم يُعَذِّبْ نَفْسَهُ لَمْ يُنْعَمْهَا. ومن لم يقتلها لم يُحْيِهَا.¹³⁹

Molla Gürânî/*Gâyetü'l-emânî*:

وتفسير القتل بقطع الشهوات. كما قيل: « من لم يقتل النفس لم يُحْيِهَا »: غير مستقيم: لكون القتل

مراداً قطعاً.¹⁴⁰

d. “Tâbût” ve “sekîne”nin işârî manaları: Beydâvî, “Peygamberleri onlara: ‘Onun hükümdarlığının âlâmeti, tabutun size gelmesidir. Meleklerin taşıdığı o tabutun içinde Rabbiniz’den size bir sekînet, Musa ve Harun hanedanlarının bıraktıklarından bir kalıntı vardır...’”¹⁴¹ meâlindeki âyette geçen “tabut”un kalp, “sekînet”in de kalpteki ilim ve ihlas olarak yorumlanabileceğini ifâde etmiştir. Gürânî ise böyle bir yorumun tutarsız olduğunu düşünmektedir. Zira ona göre âyette geçen bu iki kelimeye işârî mana veren kişinin, âyetin devamındaki “Musa ve Harun hanedanlarının bıraktıklarından bir kalıntı”yı da işârî manada yorumlayabilmesi gerekirdi. Dolayısıyla Gürânî, işârî tefsirlerde sıkça görülen, bir âyetin bütünüyle ele alınmadan sadece bir veya birkaç kelimesini seçip o kelime veya kelimelerin âyetin bağlamından kopartılarak tasavvufî yorumlara tâbi tutulmasını doğru bulmamaktadır. Son üç örnekten hareketle Gürânî’nin âyetin bağlamına ve iç bütünlüğüne Beydâvî’ye nispetle daha çok dikkat ettiği sonucunu çıkarmak mümkündür.

Beydâvî/*Envâru't-tenzîl*:

﴿ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ ﴾. وقيل: التابوت هو: القلب. والسكينة: ما فيه من العلم والإخلاص. وإتيانه

مصير قلبه مقرا للعلم والوقار بعد أن لم يكن.¹⁴²

138 Mutasavvıfların nefsin öldürülmesinin gerekliliği konusundaki fikirleri için bk. AY, Ahmed b. Acîbe ve İşârî Tefsir Açısından el-Bahru'l-Medîd, s. 244-259; 415-419.

139 Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, I, 62.

140 Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, vr. 16a.

141 Bakara 2/248.

142 Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, I, 131.

﴿ في مقام المدح. وقوله ﴿والذين لا يجدون إلا جُهدهم﴾¹⁴⁹. و في الحديث: ”أفضل الصدقة جُهدُ المُقِلِّ“. و قضية الصديق في التجرد وإيثار الكل متواترة. فإن قلت: ”فما فائدة من‘ إذا؟ قلتُ: ”فائدتها: أن إنفاق البعض كافٍ في نيل رتبة المُنفقين“. ويدل دلالَةً ظاهرةً على أن إنفاق الكل نور على نور.¹⁵⁰

b. Beydâvî, “Allah da onlarla alay etmektedir...”¹⁵¹ meâlindeki âyetin tefsirini yaparken, önce Allah'ın onlarla alay etmesinin bir önceki âyette geçen münâfıkların “Biz sadece alay ediyoruz” sözüne mukâbil söylendiğini, Allah'ın onların alay etmelerinin cezasını da yine “alay etmek”le isimlendirdiğini, bunun benzerinin bir başka âyette “Kötülüğün cezası, dengi bir kötülüktür”¹⁵² şeklinde ifâde edildiğini söylemektedir. Ona göre istihzânın cezasının yine aynı kelimeyle ifâde edilmesinin muhtelif sebepleri olabilir. Bu muhtemel sebeplerden biri de suç ile cezanın miktarının eşit olduğunu belirtmektir. Beydâvî, daha sonra da Allah'ın cezasını anlatırken onların istihzâlarının, Allah'ın onlara vereceği cezanın yanında çok basit kalacağını hatırlatmaktadır. Gürânî ise Beydâvî'nin, âyetteki bu ifâde tarzını açıklarken, önce bunun suç ile cezanın miktarının eşit olduğunu belirtmeye yönelik olduğunu söyleyip ardından da onların istihzâlarının Allah'ın onlara vereceği cezanın yanında çok basit kalacağını belirtmesinin birbiriyle çeliştiğini düşünmektedir.

Beydâvî/Envâru't-tenzîl:

﴿الله يستهزئ بهم﴾: يُجازيهم على استهزائهم. سُمِّيَ جزاء الاستهزاء باسمه. كما سُمِّيَ جزاء السيئة سيئةً؛ إما لمقابلة اللفظ باللفظ. أو لكونه مماثلاً له في القدر... وأن استهزاءهم لا يُؤبه به في مقابلة ما يفعل الله تعالى بهم.¹⁵³

Molla Gürânî/Gâyetü'l-emânî:

ومن قال: “سُمِّيَ جزاء الاستهزاء استهزاءً؛ لكونه مماثلاً له في القدر”، ثم قال: “لا يُؤبه باستهزائهم في مقابلة ما يفعل الله بهم”. فقد تناقض كلامه¹⁵⁴.

c. âyetinde sözü söyleyenin kim olduğu: Beydâvî'ye göre “Onlara ‘Yeryüzünde fesat çıkarmayın!’

149 Tevbe 9/79.

150 Molla Gürânî, Gâyetü'l-emânî, vr. 5a.

151 Bakara 2/15.

152 Şûrâ 42/40.

153 Beydâvî, Envâru't-tenzîl, I, 28-29.

154 Molla Gürânî, Gâyetü'l-emânî, vr. 7b.

dendiği zaman ‘Biz sadece ıslah edicileriz!’ derler”¹⁵⁵ meâlindeki âyette münafıklara “Yeryüzünde fesat çıkarmayın!” diyen, Allah Teâlâ, Hz. Peygamber (s.a.v) veya müminlerdir. Gürânî ise âyetin bağlamı dikkate alındığında daha önceki âyetlerde Allah’ın onlara herhangi bir hitabının olmadığından hareketle bu sözün Allah’ın değil Hz. Peygamber (s.a.v) veya müminlere ait olması gerektiğini söyleyerek Beydâvî’yi tenkit etmektedir. Gürânî, bu eleştirisinde isâbetli görünmektedir. Zira kendisinin dile getirdiği sebebin doğruluğunun yanı sıra, bu sözün Allah’a ait olabilmesi için bu âyetten önceki âyetlerde “Ey münafıklar yeryüzünde fesat çıkarmayın!” şeklinde bir ifadenin bulunması gerekirdi. Şu halde bu söz, insanlar arasında geçen bir diyalogu andırmaktadır.

Beydâvî/*Envâru’t-tenzîl*:

والقائل هو: الله تعالى، أو الرسول صلى الله عليه وسلم، أو بعض المؤمنين¹⁵⁶.

Molla Gürânî/*Gâyetü’l-emânî*:

والقائل: رسول الله، أو المؤمنون. إذ لم يقع معهم كلامٌ ابتداءً.¹⁵⁷

d. ﴿ فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ ﴾¹⁵⁸ âyetindeki النَّارَ (ateş) kelimesinin marife olmasının sebebi: Beydâvî’ye göre bu âyetteki النَّارَ kelimesinin marife olmasının sebebi, Tahrîm (66)/6. âyette¹⁵⁹ bu kelimenin geçmiş olmasıdır. Ona göre Bakara sûresi Medenî, Tahrîm sûresi ise Mekkîdir. Dolayısıyla Tahrîm sûresindeki âyette bu kelime zikredilmiş olduğu için Bakara sûresinde marife olarak gelmiştir. Gürânî ise, böyle bir yorumu doğru bulmamaktadır. Zira ona göre Tahrîm sûresi, ittifakla Medenîdir. Dolayısıyla bu sûredeki âyetin Bakara sûresindeki âyetten önce nâzil olduğuna dair bir delil yoktur. Ona göre bu kelimenin, Tahrîm sûresinde nekre, Bakara sûresinde marife gelmesinin sebebi, tefennündür. Molla Gürânî, bu tespitinde isâbetlidir. Zira kaynakların belirttiğine göre Tahrîm sûresi Medenîdir.¹⁶⁰

155 Bakara 2/11.

156 Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, I, 27.

157 Molla Gürânî, *Gâyetü’l-emânî*, vr. 7a.

158 Bakara 2/24. Türkçe meâli: “...Öyleyse yakıtı, insan ve taş olan cehennem ateşinden sakının...”.

159 Türkçe meâli: “Ey insanlar! Kendinizi ve ailenizi, yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun...”.

160 Bk. İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, IV, 386-387; Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, VII, 5084; Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, IX, 507.

Beydâvî/Envâru't-tenzîl:

ولما كانت الآية مدنية نزلت بعد ما نزل بمكة قوله تعالى في سورة التحريم ﴿ ناراً وقودها الناس والحجارة ﴾ وسمعوه صح تعريف النار¹⁶¹.

Molla Gürânî/Gâyetü'l-emânî:

والتنكير تارة والتعريف تارة أخرى: تفتن. فلا وجه للقول بأن آية التحريم مكئية؛ لانفاق التقات على أنها مدنية من غير استثناء شئ منها¹⁶².

e. Beydâvî, “...Onunla birçoklarını saptırır, birçoklarını da doğru yola sevk eder...”¹⁶³ meâlindeki âyetin tefsirini yaparken, bu âyette hem dalâlete düşen hem de hidâyet üzere olanların çok olduğunun ifâde edilmesinin, bu iki gurubun sayılarının karşılaştırılmasıyla değil, kendi içlerinde değerlendirilmesiyle daha doğru anlaşılabilirliğini söylemektedir. Zira ona göre dalâlet ehliyle mukayese edildiğinde hidâyet ehli daha azdır. Nitekim Allah Teâlâ bir âyette “...Kullarımdan şükredenler azdır...”¹⁶⁴ buyurmaktadır. Gürânî ise, “...Kullarımdan şükredenler azdır...” meâlindeki âyete dayanarak hidâyet üzere olanların dalâlette olanlardan daha az olduğu neticesini çıkarmanın doğru olmadığı görüşündedir. Çünkü ona göre bu âyette az olduğu bildirilenler, hidâyet üzere olanlar değil, şükredenlerdir. Bakara sûresindeki âyette çok oldukları ifâde edilenler ise genel olarak iman edenlerdir. Zira bu ifâdeden hemen önce “...iman edenlere gelince...” buyurulmuştur. Yani buradaki hidâyet, imandır. Gürânî'nin bu görüşüne katılmak mümkün değildir. Zira Kur'an'da bir çok âyette iman edenlerin her zaman inkar edenlerden sayıca daha az oldukları açıkça ifâde edilmektedir. Şu âyetler, bunun örnekleridir: “Yeryüzündekilerin çoğunluğuna uyarsan seni Allah'ın yolundan saptırırlar”,¹⁶⁵ “...Lâkin insanların çoğu inanmıyorlar”,¹⁶⁶ “Sen ne kadar istesen de insanların çoğu iman etmezler”,¹⁶⁷ “...Yine de insanların çoğu, inkarcılıktan başkasını kabullenmediler”,¹⁶⁸ “Onların

161 Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, I, 40.

162 Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, vr. 10b.

163 Bakara 2/26.

164 Sebe 34/13.

165 En'am 6/116.

166 Hud 11/17; Ra'd 13/1; Gafir 40/59.

167 Yusuf 12/103.

168 İsrâ 17/89; Furkan 25/50.

çoğu, inkarcıdır”¹⁶⁹ “...Ancak onların çoğu mümin değildir”,¹⁷⁰ “...Onunla birlikte çok az kişi iman etti”¹⁷¹

Beydâvî/Envâru't-tenzîl:

﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾ ... وكثرة كل واحد من القبيلتين: بالنظر إلى أنفسهم. لا بالقياس إلى مُقَابِلِهِمْ: فَإِنَّ الْمَهْدِيِّينَ قَلِيلُونَ بِالْإِضَافَةِ إِلَى أَهْلِ الضَّلَالِ كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾ ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرِينَ﴾¹⁷².

Molla Gürânî/Gâyetü'l-emânî:

والاستدلال على قلتهم بقوله: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرِينَ﴾: غيرٌ سديد. لَأَنَّ الْمُرَادَ بِهِ الْبَالِغُ فِي الشُّكْرِ غَايَتَهُ. وَمَا فِي آيَةِ مَجْرَدِ الْإِيمَانِ بِمَا أَنْزَلَ لِقَوْلِهِ ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾¹⁷³.

f. Her ümmete, özel bir kible belirlenip belirlenmediği meselesi: “...Şüphesiz ki ehl-i kitap, onun Rablerinden gelen bir hakikat olduğunu çok iyi bilirler...”¹⁷⁴ meâlindeki âyette ehl-i kitabın bildiği hakikat, Beydâvî’ye göre, Allah’ın her ümmete özel bir kible tahsis etmesidir. Gürânî’ye göre ise, geleceği müjdelenen peygamberin iki kiblesinin olacağı onların kitaplarında yazılıydı. Dolayısıyla onların bildikleri hakikat budur. Yoksa (Beydâvî’nin iddia ettiği gibi) Allah’ın her ümmete özel bir kible tahsis etmesi değildir. Zira böyle bir iddia delilden mahrumdur. Çünkü bütün dinlerde kible Kabe ile Beyt-i Makdis’e tahsis edilmiştir. Bu tartışma dikkatlice incelendiğinde, Beydâvî’nin yorumunun Gürânî’nin de belirttiği gibi delilden mahrum olduğu anlaşılmaktadır. Zira kaynaklarda her ümmete özel bir kible tahsis edildiğine dair bir bilgiye rastlanmamaktadır. Öte yandan Gürânî’nin “geleceği müjdelenen peygamberin iki kiblesinin olacağı onların kitaplarında yazılıydı” şeklindeki görüşünü destekleyecek bir bilgi de kaynaklarda mevcut değildir. Öyle anlaşılmaktadır ki, bu âyet hakkındaki en isabetli yorum, Taberî’nin de ifade ettiği gibi, burada Ehl-i Kitab’ın kesin olarak bildiği şeyin, Hz. İbrahim’den itibaren kiblenin Kabe olmasıdır.¹⁷⁵ Nitekim Elmalılı da onların bildikleri şeyin ne olduğunu açıklarken “...Kabe’nin vaktiyle Kible-i İbrahim olduğunu bilirler”¹⁷⁶ demektedir.

169 Nahl 16/83.

170 Şuarâ 26/8, 67, 103, 121, 139, 158, 174, 190.

171 Hud 11/40.

172 Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, I, 45.

173 Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, vr. 12a.

174 Bakara 2/144.

175 Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, II, 23.

176 Elmalılı, *Hak Dini*, I, 529.

Beydâvî/Envâru't-tenzîl:

﴿ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ ﴾ جملة؛ لعلمهم بأن عادته تعالى تخصيصُ كل شريعة بقبلة.¹⁷⁷

Molla Gürânî/Gâyetü'l-emânî:

﴿ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ ﴾؛ لأنه في الكتب السالفة أن المبشر به يصلي إلى القبلتين، لا لعلمهم بأن عادة الله تعالى تخصيص كل شريعة بقبلة، إذ لا دليل على ذلك. كيف، والقبلة منحصرة في الكعبة وبيت المقدس في الشرائع كلها.¹⁷⁸

g. Beydâvî, Bakara (2)/102. âyette geçen ﴿ وما أنزل على الملكين ﴾ cümlesindeki (kelebekler) (iki melek) kelimesinin (olumsuzluk edatı) olarak ele alınırsa (şeytanlar) kelimesinden bedel olacağını söyler. Beydâvî'nin naklettiği bu yoruma göre Hârût ve Mârût'un, şeytanlardan olduğu varsayılmaktadır. Gürânî ise, bu ikisinin şeytanlardan olduğu yorumunu doğru bulmamaktadır. Zira âyetin devamında bu ikisinin, “Biz bir imtihan vesilesiyiz. Sakın inkâra düşmeyin!” dedikleri zikredilmektedir. Ona göre böyle bir söz, şeytanlardan sâdır olamaz. Gürânî'nin bu eleştirisi yerindedir. Zira kendisinin de belirttiği gibi şeytanların insanları “Sakın inkâra düşmeyin!” şeklinde uyarmaları makul değildir.

Beydâvî/Envâru't-tenzîl:

﴿ وما أنزل على الملكين ﴾ ... ومن جعل ما نافية أبدلها من الشياطين بدل البعض.¹⁷⁹

Molla Gürânî/Gâyetü'l-emânî:

﴿ وما أنزل على الملكين ﴾ عطفٌ على السحر كأنه نوع أقوى. وقيل: ما نافية على ﴿ ما كفر ﴾ تكذيبٌ لليهود في هذه القصة. والملكان جبريل وميكائيل، وعلى هذا هاروت وماروت بدلُ بعض من الشياطين، ويردّه قوله ﴿ إنما نحن فتنة فلا تكفر ﴾؛ إذ مثله لا يقوله الشيطان.¹⁸⁰

h. الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذَى لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ ﴿ ١٨١ ﴾ cümlesinin, şart cümlesinin cevabı olduğu halde

177 Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, I, 93.

178 Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, vr. 23b.

179 Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, I, 79.

180 Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, vr. 28a.

181 Bakara 2/262. âyetin Türkçe meâli: “Mallarımı Allah yolunda harcayıp da arkasından başa kakmayan, fakirlerin gönlünü kırmayan kimseler var ya, işte onlara Allah katında mükâfâtlar vardır”.

başında ف harfinin gelmemesinden Beydâvî şöyle bir işâret çıkarmaktadır: Bu âyette övülen kimseler, bu şekilde infak etmemiş olsalar bile Allah'ın kendilerini mükâfâtlandırmasını hak etmektedirler. Hele bir de bu şekilde infak ederlerse Allah onlara kim bilir ne büyük ödülleri verecektir! Gürânî ise Beydâvî'nin bu yorumunu doğru bulmamakta ve eleştirmektedir. Ona göre لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ cümlesinin, şart cümlesinin cevabı olduğu halde başında ف harfinin gelmemesinin sebebi, bu mükâfâtın onların amellerinin karşılığı olarak değil de Allah'ın cömertliğinin bir sonucu olarak verileceğini anlatmaktadır. بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا ﴿ رَّبِّهِمْ ۖ وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ ۖ﴾ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ 182 âyetinde cevap cümlesinin başında ف harfinin gelmesinin sebebi ise, bu âyette anılan infak sahiplerinin gece-gündüz sürekli infak etmeyi alışkanlık haline getirmeleri ve dolayısıyla riyaya düşme tehlikesinden uzak olmalarıdır. Ona göre şayet Beydâvî'nin dediği gibi Bakara (2)/262. âyetteki لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ cümlesinin, şart cümlesinin cevabı olduğu halde başında ف harfinin gelmemesinin sebebi, bu âyette övülen kimselerin, bu şekilde infak etmemiş olsalar bile Allah'ın mükâfâtını hak etmiş olduklarını anlatmak olsaydı, Bakara (2)/274. âyette zikredilen infak sahiplerinin alacağı mükâfât için ف harfinin evleviyetle kullanılmaması gerekirdi. Dikkatlice düşünüldüğünde Gürânî'nin bu eleştirisi isâbetlidir. Onun bu eleştirisinin temel dayanağı da —bir çok kere olduğu gibi- ilgili âyetlerin birbiriyle irtibatlı olarak değerlendirilmesi ve böylece Kur'an'ın iç bütünlüğünün dikkate alınmasıdır.

Beydâvî/*Envâru't-tenzîl*:

﴿ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُبْعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أذى لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ ۖ ﴾
 لعله لم يدخل الفاء فيه، وقد تضمن ما أُسْنِدَ إليه معنى الشرط: إِيهَامًا بِأَنَّهُمْ أَهْلٌ لِّذَلِكَ وَإِنْ لَمْ يَفْعَلُوا.
 فكيف بهم إذا فعلوا؟¹⁸³

Molla Gürânî/*Gâyetü'l-emânî*:

﴿ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ ۖ ﴾. لم يدخل الفاء في خبر الموصول: إشعاراً بأن السبب لذلك الأجر هو فضله تعالى، والأعمال أمارات، وإنما أدخلها في قوله ﴿ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ ۖ ﴾ اعتداداً بها؛ لاستيعاب الأرمته، والتخلي عن وصمة الرياء. وقيل: “لم يدخل الفاء: إِيهَامًا بِأَنَّهُمْ أَهْلٌ لِّذَلِكَ وَإِنْ لَمْ يَفْعَلُوا. فكيف إذا فعلوا؟”. وفيه: أَنَّ الْإِنْفَاقَ سِرًّا وَعَلَانِيَةً أُولَىٰ بِذَلِكَ، فَكَانَ تَرْكُ الْفَاءِ فِيهَا أَظْهَرَ.¹⁸⁴

182 Bakara 2/274.

183 Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, I, 138.

184 Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, vr. 37b.

Sonuç

Şehzadeliği zamanında Fatih Sultan Mehmet'e hocalık yapmış, padişahlığı döneminde de çok mühim dîni ve idârî görevlerde bulunmuş şöhretli bir ilim adamı olan Molla Gürânî'nin *Gâyetu'l-emânî* isimli tefsiri, tefsir tarihinde önemli bir yere sahiptir. Onun bu önemi, müellifinin ilmî birikiminden ve bu eserde ortaya koyduğu özgün görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca müellifinin, İstanbul'un fâtihini yetiştiren hocalardan biri olması sebebiyle Osmanlı tarihindeki seçkin yeri de Osmanlı ulemâsının ürettikleri tefsir literatürünü incelemek isteyenler nezdinde bu eseri dikkat çekici kılmaktadır.

Molla Gürânî, ilmî tenkide önem veren bir âlimdir. Medreselerde en temel ders kitaplarından biri olan, dolayısıyla ilim muhitinde genel bir kabule mazhar olmuş bulunan Beydâvî'nin *Envâru't-tenzîl* isimli tefsirindeki yorumlara ilmî açıdan sık sık eleştiriler getirmesi, onun bu yönünün en temel göstergesidir. Ayrıca Gürânî, bu eserinde Beydâvî'nin dışında Zemahşerî ve Teftâzânî gibi âlimlerin görüşlerini de gerekli gördüğü yerlerde eleştirmektedir. Şu halde *Gâyetu'l-emânî*, mevcut tefsir literatürünü genelde taklid eden değil, çok sıkı bir eleştiri süzgecinden geçiren bir eser olarak karşımızda durmaktadır. Eleştiri ise, özgün düşünebilmenin bir neticesidir. Dolayısıyla *Gâyetu'l-emânî*, muhtevası itibariyle belli bir özgünlüğe sahip bir tefsirdir.

Molla Gürânî'nin Beydâvî'ye yönelttiği eleştiriler, kırâatten tasavvufa, dilden kelâma kadar geniş bir sahayı içine almaktadır. Ancak genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, Beydâvî'nin özellikle tasavvuf düşüncesinden beslenen yorumlarının çoğunu ve kırâatlere yönelttiği eleştirilerinin hemen tamamını, biraz da alaylı bir üslupla tenkit ettiği görülmektedir. Ayrıca -en azından bizim incelediğimiz bölümde- onun, Beydâvî'yi lügavî ve fikhî meselelere nispetle kelâmî meselelerde daha sık tenkit ettiği anlaşılmaktadır. Müfessirimizin Beydâvî'ye yönelttiği bu muhtelif eleştiriler dikkatlice incelendiğinde, onun, hem ilgili âyetin bağlamını, hem de Kur'an'ın bütünlüğünü, Beydâvî'den daha çok dikkate aldığı söylenebilir.

Gürânî, görüşünü eleştirdiği âlimin adını zikretmemekte ve eleştirilerini genelde kısa ve öz bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu da onun, eleştirilerinde âlimlerin şahıslarını değil, görüşlerini hedef aldığını, söyleyene değil söylene odaklandığını ve polemikten uzak durmak istediğini göstermektedir.

Gürânî'nin, Beydâvî'ye yönelttiği eleştiriler, bazı istisnâlar hâric tutulursa genel olarak isâbetli görünmektedir. Bu tenkitleri, onun mevcut literatürü çok

dakik ve titiz bir şekilde incelediğine, yanlış ve eksik bilgilere ya da tutarsız yorumlara kayıtsız kalmadığına işâret etmektedir.

Sonuç olarak *Gâyetu'l-emânî*, tamamen özgün bir yöntemle yazılmış bir tefsir olmadığı gibi, muhtevasının ekseriyeti orijinal bilgiler ve yorumlar da içermemektedir. Ancak eski bilgi ve yorumları, kayda değer bir eleştiri ve değerlendirmeye tâbi tutmadan nakleden bir tefsir de değildir. Şu halde o, klasik yöntemle yazılmış, fakat çeşitli özgün yorumları ihtiva eden bir eserdir. Gürânî'nin tenkitçi yönünün, dolayısıyla da yorumlarının özgünlüğünün, kendisinden daha önce tefsir eseri yazmış olan mesela Beydâvî ve Nesefî'ye nispetle biraz daha belirgin olduğu söylenebilir. Bu sebeple *Gâyetu'l-emânî*'nin, en az Beydâvî'nin *Envâru't-tenzîl*'i veya Nesefî'nin *Medâriku't-Tenzîl*'i kadar özgün yorumlara ve ilmî değere sahip, dolayısıyla da ilim ehlinin alâkasını hak eden bir tefsir olduğunu söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerim.

el-Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmud, *Rûhu'l-meânî*, Dâru İhyâit'-Turâsî'l-Arabî, Beyrut ts.

Aşıkutlu, Emin, "Buhârî Döneminde (III/IX. asır) İmanla İlgili Yaklaşımlar ve Sahîh'inin İman Bölümü Çerçevesinde Buhârî'nin İman Yaklaşımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 19 (2000), s. 59-83.

Ateş, Ahmet, "Gürânî", *İslâm Ansiklopedisi*, MEB Yayınları, İstanbul 1993, VIII, 406-407.

Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1988.

Ay, Mahmut, *Molla Gürânî'nin Gâyetü'l-emânî İsimli Tefsiri ve Tefsirinin Fatıha ve Bakara Sürelerinin 1-103 Âyetlerinin Edisyon Kritiği*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (yüksek lisans tezi), İstanbul 2003.

_____, *Ahmed b. Acîbe ve İşâri Tefsir Açısından el-Bahru'l-medîd*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (doktora tezi), İstanbul 2010.

Aynî, Bedruddîn, *Umdetu'l-kârî*, Mısır 1972, I, 117.

el-Beydâvî, Nâsıruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Dersââdet Basım, İstanbul ts.

Bilmen, Ömer Nasûhî, *Büyük Tefsir Tarihi*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1974.

el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

- Bursalı, Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333.
- Cevâd Alî, *el-Mufasssal fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, yy., 1993
- Cevdet Bey, *Tefsir Usulü ve Tarihi* (haz. Mustafa Özel), Kayıhan Yayınları, İstanbul 2002.
- Cündioğlu, Düccane, “Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası”, *İslâmiyât*, cilt: 2, sayı: 4, (1999), s. 51-75.
- Çakın, Kâmil, “Buhârî'nin Mürcie ile İman Konusunda Tartışması”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 32 (1992) , s. 183-198.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Ebussuûd Efendi, *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire ts.
- Ebu Zer'a, Abdurrahman b. Muhammed b. Zencele, *Huccetü'l-kirâât* (thk. Saîd el-Efğânî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1979.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979.
- el-Fârisî, Ebu Ali Hasan b. Abdulğaffâr, *el-Huccetü li'l-kirâati's-seb'a* (thk. Bedrüddin Kahvecî ve Beşir Cüveybâtî), Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Dımaşk 1993.
- el-Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1997.
- el-Hafâcî, Şihâüddîn, *İnâyetü'l-Kâzî ve kifâyetü'r-Râzî*, Dâru Sâdır, Beyrut ts.
- İbn Acîbe, Ahmed el-Hasenî, *el-Bahru'l-medîd* (thk. Ahmed el-Kureşî Raslân), Kahire 1999.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, Dâru's-Selâm-Dâru'l-Feyhâ, Dımaşk 2000, I, 65.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, ed-Dâru'l-Mısriyye el-Lübânîyye, Kahire 1990.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab* (nşr. Emin Muhammed Abdulvehhâb ve Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî ve Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, Beyrut 1996.
- el-Kâsımî, Cemâlüddîn, *Mehâsinu't-te'vîl* (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2002.
- Kılavuz, A. Saim, *İman-Küfür Sınırı*, Marifet Yayınları, İstanbul ts.

- Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münâkaşalar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1989.
- İsmail el-Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî*, Dersâadet Basımevi, İstanbul ts.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi'li ahkâmi'l-Kur'an* (nşr. Hişam Semîr el-Buhârî), Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 1995.
- Kutlu, Sönmez, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitâbiyât, Ankara 2000.
- Molla Gürânî, Şihâbüddîn Ahmed b. İsmail, *Gâyetü'l-emânî fi tefsîri'l-keâmî'r-Rabbânî*, Damat İbrahim Paşa no: 146, vr. 3a.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- en-Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl* (thk. Mervan Muhammed eş-Şa'âr), Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1996.
- en-Nevevî, Ebu Zekerîya Yahya b. Şeref, *Şerhu Sahîhi Müslim* (thk. İsmâ es-Sabâbitî ve diğçerleri), Dâru'l-Hadîs, Kahire 2001.
- _____, *Riyâzu's-sâlihîn* (nşr. Yusuf Ali Budeyvî), Dâru İbn Kesîr, Dımaşk-Beyrut 2000.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008.
- Râğıb el-İsfehânî, *Müfredâtu elfâzı'l-Kur'an* (thk. Safvân Adnan Dâvudî), Dâru'l-Kalem, Dımaşk 2002.
- er-Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtthu'l-ğayb*, Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 2001.
- Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1993.
- es-Sâbûnî, Nüreddîn, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, thk. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşçerleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1995.
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-efâsîr*, Dersâadet Kitabevi, İstanbul ts.
- es-Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, Kahire 1353.
- Suyûtî, Celâluddîn, *Tefsîru'l-celâleyn*, Dersâadet Kitabevi, İstanbul ts.
- _____, *ed-Dürrü'l-mensûr*, Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 2001.
- _____, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut 1973.
- Sülün, Murat, *Kur'an-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi*, Ekin Yayınları, İstanbul 2000.

- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-kadîr*, Dâru'l-Erkam, Beyrut ts.
- et-Taberî, İbn Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988.
- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil, "Molla Gürânî", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXX, 249.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Beyzâvî", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, VI, 100-103.
- _____, "Eş'ariyye", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XI, 447-455.
- Yıldız, Sakıp, *Fatih'in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri*, İstanbul ts.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmud, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl* (nşr. Muhammed Abdusselâm Şâhîn), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.