

Molla Gürânî'nin *Ğâyetü'l-Emânî'si*

Mahmut AY*

Giriş

Kur'an-ı Kerim'in Allah Teâlâ tarafından insanlığın dünyevî ve uhrevî saâdetini temin için gönderilmiş son ilâhî mesaj olduğuna inanan Müslümanlar, tarih boyunca onun sahih bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması gayesine matuf olarak çok önemli ilmî gayretler ortaya koymuş ve hem kemiyet hem de keyfiyet itibariyle dikkate değer bir tefsir literatürü meydana getirmişlerdir.

XIV-XX. yüzyıllar arasında gerek beynelmilel olarak gerekse İslâm milletlerinin yaşadığı coğrafyada güçlü bir siyasî hâkimiyet kuran Osmanlı Devleti'nden geriye kalanın, yalnızca kanlı savaşlar, çalkantılı siyasî hâdiseler ve taht kavgaları olmadığı müsellemler bir hakikattir. Hiç şüphesiz Osmanlılar, siyasî ve askerî tarih açısından dikkate değer başarılarla imza attıkları gibi ilim ve kültür tarihi açısından da önemli eserler ortaya koymuşlardır. Tefsir ilmi sahasında Osmanlı ulemâsının bıraktıkları ilmî mirasa bakıldığında, pek çok kıymetli ilmî eserle karşılaşılmaktadır. İşte bu eserlerden birisi de, Osmanlı padişahları içerisinde icraatları ve etkileri bakımından belki de en kudretlisi olan İstanbul'un fâtihi Sultan II. Mehmed'in de hocalığını yapmış ve dolayısıyla böyle muktedir bir liderin yetişmesinde çok önemli katkılarının olduğu muhakkak olan Molla Gürânî'nin *Ğâyetü'l-emânî fî tefsiri'l-keîâm'ir-rabbânî* isimli tefsiridir.

Üzülerek itiraf etmek gerekir ki Osmanlı tefsir literatürü ne Türkiye'de ne de İslâm dünyasında yeterince tanınmış/tanıtlıdır. Fakat özellikle son on beş yıl içerisinde bu sahada kayda değer bazı akademik çalışmaların yapılmış olması da sevindirici bir husustur. Molla Gürânî'nin *Ğâyetü'l-emânî* isimli

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

tefsiri üzerine de, tez ve makale düzeyinde, bir kısmı tarafımızdan olmak üzere şimdiye kadar bazı ilmî çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmada, *Ġâyetü'l-emânî*, ana hatları ile tanıtılmaya çalışılacak ve özellikle de Osmanlı tefsir literatürünün özgün olmadığı noktasındaki iddialar dikkate alınarak bu eserin özgün olup olmadığı meselesi üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

I. Molla Gürânî

Büyük Osmanlı âlimi Şihabüddin Ahmed, Osmanlı tarihçileri ve uleması 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.¹ Doğum tarihinden söz eden kaynakların üzerinde ittifak ettikleri tarih ise 813/1410 senesidir.²

Tahsil hayatı boyunca Bağdat, Şam ve Kahire gibi ilim merkezlerinde Zeynüddîn el-Kazvîni (ö. 836/1432-33), Alâüddîn el-Buhârî (ö. 841/1437), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448), Zeynüddîn ez-Zerkeşî (ö. 846/1442-43) ve Alâüddîn el-Kalkaşendî (ö. 856/1452) gibi devrin en meşhur âlimlerinin ilim meclislerinden istifade 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 Gürânî'ye vezirlik teklif etmiş, ancak Gürânî bu teklifi kabul etmemiş ve bunun üzerine 855/1451'de kazaskerlik görevine tayin edilmiştir. İstanbul'un fethi esnasında Fatih'in istişâre meclisinde bulunmuştur. Fetih'ten sonra kazaskerlik görevi sırasında padişah'tan 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

1 Bkz. Sehâvî, *ed-Davû'l-lâmi'*, c. 1, s. 241; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. 2, s. 3; Ateş, "Gürânî", c. 8, s. 406; Yaşaroğlu, "Molla Gürânî", c. 30, s. 249.

2 Bkz. Ateş, "Gürânî", c. 8, s. 406.

ilmiye makamı olup daha sonra şeyhülislamlığa 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.³

Molla Gürânî'nin telif ettiği eserler, kronolojik sırasıyla şunlardır:

1. *ed-Dürerü'l-levâmî' fî şerh-i Cem'i-l-cevâmî'* (861/1457)
2. *el-'Abkarî fî havâşî'l-Ca'berî* (861/1457)
3. *eş-Şâfiye fî'l-arûd ve'l-kâfiye* (862/1458)
4. *Ğâyetü'l-emânî fî tefsîri's-Seb'i'l-mesânî* (867/1463)
5. *Ref'u'l-hitâm an vakfî Hamzete ve Hişâm* (868/1464)
6. *Risâletü'l-irs bi'l-velâ* (873/1468)
7. *el-Keuserü'l-cârî ilâ riyâdi'l-Buhârî* (874/1469)
8. *Ferâidü'd-dürer ve şerhu Levâmî'u'l-gurer* (884/1479)
9. *el-Mürâşşah ale'l-Müveşşah* (887/1482)
10. *Keşfü'l-esrâr an kırâ'âtî'l-eimmeti'l-ahyâr* (890/1485)⁴

II. *Ğâyetü'l-emânî*

Aralarında *el-Keuserü'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 *Ğâyetü'l-emânî fî tefsîri'l-keâmî'r-rabbânî'*dir. Bazı kaynaklarda *Ğâyetü'l-emânî fî tefsîri 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 *Ğâyetü'l-emânî'*nin en önemli kaynakları Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*¹ ve Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl*'idir. Ancak Gürânî, bu eserinde Zemahşerî ve Beyzâvî'nin tefsirlerini ciddi bir tenkit süzgecinden geçirmiş ve onların görüşlerinden isabetsiz bulduklarını sıkça eleştirmiştir.

Bergamalı Ahmed Cevdet Efendi'nin, "İtnâb ve îcâz arası, âdil bir şekilde hakikatleri açıklamaktadır. Hedefi, Zemahşerî 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 sözleriyle övdüğü bu eseri, Bilmen de şu ifadelerle tanıtmaktadır:

Vücûda getirmiş olduğu kıymetli eserleriyle nasıl bir allâme olduğunu ispat etmişti, bâhusus pek munakkah, müdekkikâne bir tefsir

3 Hayatı hakkında detaylı bilgi için bkz. Yıldız, *Molla Gürânî*, s. 25-90; Ay, *Molla Gürânî'nin Ğâyetü'l-Emânî Isimli Tefsiri*, s. 2-10; Yaşaroğlu, "Molla Gürânî", c. 30, s. 249-250.

4 Bkz. Sakıp Yıldız, *Fatih'in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri*, s. 90-91.

5 Cevdet Bey, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, s. 146.

yazmıştır. Bu tefsir, bir kısım dakik meseleleri hâvî, kelâma, fıkha, siyere dair bazı mühim malûmâtı, mütâlaâtı câmidir. Zemahşerî ile Beydâvî'nin tefsirleri hakkında tenkitleri, muâhezeleri muhtevidir. Parlak bir zekânın, 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

Beyzâvî'nin tefsirinden biraz daha muhtasar olan bu eserin çok sayıda yazma nüshaları mevcuttur. Bu makalede, 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.⁸

6 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, c. 2, s. 609-610.

7 Bu nüshanın Molla Gürânî tarafından tashih edildiği, tefsirin ferağ kaydının hâşiyesinde verilen bilgiden anlaşılmaktadır. Bkz. Molla Gürânî, *Ğâyetü'l-emânî*, Süleymaniye Ktp. Damat İbrahim Paşa nr. 146, vr. 352a.

8 *Ğâyetü'l-emânî*'nin yazma nüshaları şunlardır:

A. Tam Nüshalar:

1. Süleymaniye/Damat İbrahim Paşa no: 146
351 vrk., 35 str., Bu nüshayı talebesi İbrahim b. Ahmed 884/1478'de istinsah etmiş, Gürânî baştan sonuna kadar tetkik ve tashih ederek nüshanın sonuna imzasını koymuştur. (Bu çalışmada bu nüsha esas alınmıştır).
2. Murat Molla Kütüphanesi no: 164
222 vrk. 29 str., Talebesi Muhammed b. Yahya Mazenî tarafından istinsah edilmiştir.
3. Millet Kütüphanesi/Feyzullah Efendi no: 210 (iki cilt)
Müstensih: Kasım b. Osman Bursevî
I. cilt: 385 vrk., 35 str., (Fatiha-Kehf)
II. cilt: 342 vrk., 25 str., (Meryem-Nas)
4. Üsküdar Selim Ağa Kütüphanesi, no: 93 (iki cilt)
I. cilt: 348 vrk., 25 str., Fatiha-Kehf, Müstensih: Mustafa b. Mehmed, 1064/1653
II. cilt: 299 vrk., 25 str., Meryem-Nas
5. Rağıp Paşa Kütüphanesi no: 207
590 vrk., 31 str., Müstensih: Mehmed Maraşî, 1066/1656
6. Bayezid/Veliyyüddin Efendi no: 248
511 vrk., 31 str., Müstensih: Mehmed b. Mustafa, 1069/1659
7. Süleymaniye/Hasan Hüsnü Paşa no: 14
533 vrk., 31 str., Müstensih: Seyyid Ali, 1164/1751
8. Süleymaniye/Hacı Mahmut Efendi no: 162
484 vrk., 31 str., Müstensih: Hafız Salih, 1164/1751
9. Nuru Osmaniye Kütüphanesi no: 423
463 vrk., 31 str., Mehmed b. Osman, 1166/1753
10. Süleymaniye/Na z Paşa no: 118-9 (iki cilt):
I. cilt: 608 vrk., 19 str., Fatiha-Kehf
II. cilt: 653 vrk., 19 str., Meryem-Nas, Müstensih: Süleyman b. Yusuf Bosnevi, 1166/1753
11. Rağıp Paşa Kütüphanesi no: 206

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkiye'de, şu ana kadar *Ğâyetü'l-emânî* üzerine yapılan akademik çalışmalar şunlardır: Sakıp Yıldız, *Fatih'in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri*, (doçentlik tezi), İstanbul ts.; Mahmut AY, *Molla Gürânî'nin "Ğâyetü'l-Emânî" İsimli Tefsiri ve Tefsirinin Fatih ve Bakara Surelerinin 1-103 Ayetlerinin Edisyon Kritiği*, Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2003; a.g.mlf., "Fatih ve Bakara Sureleri Örneğinde Molla Gürânî'nin Beydâvî Eleştirisi", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları-I*, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, İstanbul 2011, s. 385-426; Mehmet Mustafa Göksu, *Molla Gürânî'nin Ğâyetü'l-Emânî İsimli Tefsirinin Edisyon Kritiği (Necm ve Nas Sureleri Arası)*, Doktora tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007. Ayrıca Sahîh-i Buhârî şerhi olan *el-Kevserü'l-cârî* isimli eseri üzerine de bir çalışma mevcuttur: Selim Demirci, *Molla Gürânî ve El-Kevserü'l-Cari adlı Buhari şerhi*, Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

Öte yandan *Ğâyetü'l-emânî*'nin tamamı, İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi'nde yedi Arap akademisyen tarafından (Hâmîd b. Yakûb el-Füreyh -Fâtîha-Âl-i İmrân arası-; Yusuf b. Abdilazîz eş-Şibl -Nisâ-A'râf arası-; Muhammed b. Serî es-Serî -Enfâl-İbrahim arası-; el-Abbâs b. Hüseyin el-Hâzîmî -Hicr-Hac arası-; Hâdî b. Ali Redînî -Müminûn-Fâtır arası-; Abdullah b. Ali el-Mechadî -Yâsîn-Tûr arası-; Cevhere el-Ankarî -Necm-Nâs

424 vrk., 39 str., Müstensih: Hafız Mehmed b. Hüseyin, 1168/1756

12. Nuru Osmaniye Kütüphanesi no: 424

592 vrk., 31 str., Müstensih: Kadızade Hafız Feyzullah, 1197/1783

13. Süleymaniye/Hamidiye no: 109

659 vrk., 31 str., Müstensih: el-Hac Salih, 1169/1756

B. Müstensih Adı ve İstinsah Tarihi Bilinmeyen Nüshalar:

1. Süleymaniye/Halet Efendi no: 26

266 vrk., 35 str.,

2. Süleymaniye/Ayasofya no: 25

398 vrk., 35 str.

3. Süleymaniye/Hamidiye no: 108

581 vrk., 31 str.

4. Rağıp Paşa no: 204

530 vrk., 31 str.

5. Rağıp Paşa no: 205

521 vrk., 31 str.

C. Eksik Nüshalar:

1. Süleymaniye/Hekimoğlu no: 108

II. cilt, 301 vrk., 27 str., Müstensih: Talebesi Muhammed b. Salim b. Ömer Mısıri, 891/1486

2. Süleymaniye/Ayasofya no: 253

I. cilt, 351 vrk., 27 str., Müstensih: Muhammed b. Salim, 891/1486

3. Süleymaniye/Fatih no: 325

246 vrk., 25 str., Müstensih: Mehmed b. Bayezid Kastamonî, (Al-i İmran 92.ayet-Nisa Suresi), detaylı bilgi için bkz. Yıldız, a.g.e., s. 124-126.

arası-) bölümler halinde doktora tezi olarak tahkik edilmiştir.⁹

Bu önbilgilerden sonra *Ġâyetü'l-emânî*'yi şu başlıklar altında tanıtmak mümkündür:

A. Kaynakları

Gürânî, bu tefsirinde kaynakların büyük çoğunluğunu isim vermek suretiyle belirtmiş, bir kısmını tefsirinin metninde zikretmese bile metnin kenarına istifade ettiği kaynaklarını, metindeki cümlelerin karşısına koymak suretiyle naklettiği sözün sahibini açıklamıştır. Bu yüzden Molla Gürânî'nin tamamıyla olmasa bile metinde kullandığı, قیل veya diğer ifadeler sayesinde hangi eserlerden istifade ettiği ortaya çıkmaktadır. Ancak çoğu müstensihler esas nüshadan hareket etmedikleri için *Ġâyetü'l-emânî* metnlerinin bir kısmı bu ilavelerden yoksun olarak yalın bir metin halinde günümüze ulaşmıştır.

Verdiğimiz bu bilgilere paralel olarak kaynaklarını metin içinde ve haşiye olarak metin kenarında zikretmesi bakımından ikiye ayırabiliriz.

1. Metin İçinde Zikrettiği Kaynaklar:

a. Tefsir Kaynakları: Taberî'nin *Câmiu'l-beyân*'ı, Zemahşerî'nin *Keşşâf*ı, Kuşeyrî'nin *Letâifu'l-işârât*'ı, Nesefî'nin *Medâriku't-tenzîl*'i.

b. Hadis Kaynakları: Buhârî'nin *Sahîh*'i, Müslim'in *Sahîh*'i, Tirmizî'nin *Sünen*'i, İbn Mâce'nin *Sünen*'i, Nesâî'nin *Sünen*'i, Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i, Halebî'nin *Müktefâ*'sı, Beyhakî'nin *Sünen*'i, Taberânî'nin *Mu'cem*'i, Hâkim'in *Müstedrek*'i.

c. Sarf-Nahiv ve Lugat: Müberrid'in *el-Kâmil fi'l-luġa*'sı, Cevherî'nin *Sihâh*'ı, Zeccâc'ın *İrâbu'l-Kur'ân*'ı, Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ı, Halîl b. Ahmed'in *Kitabü'l-Ayn*'i.

d. Siyer: İbn İshak'ın *Sîre*'si.

2. Hâşiye Olarak Metin Kenarında Zikrettiği Kaynaklar:

a. Tefsir: Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*ı, Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl*'i, Râzî'nin *Mefâtihu'l-ġayb*'ı, Teftâzânî'nin *Hâşiyetü'l-Keşşâf*ı, Tîbî'nin *Fütûhu'l-ġayb*'ı, Sîrâfî'nin *Takribu'l-Keşşâf*ı, Kevâşî'nin *Keşfü'l-hakâik*'i, Vâhidî'nin *el-Basît*, *el-Vasît* ve *el-Veciz*'i; Râġıb el-İsfahânî'nin *Müfredâtu'l-Kur'ân*'ı, Secâvendî'nin

9 Bkz. http://www.imamu.edu.sa/colleg_instt/colleg/osol_aldean/science_department/quran_department/Pages/dalel.aspx. *Ġâyetü'l-emânî*'nin adı geçen üniversitede tamamının tahkik edildiği bilgisini şifâhen öğrenmiş olmamıza rağmen bunların tamamı hakkında detaylı bilgiye ulaşamadık. Bu tezlerden, internet ortamında elde edebildiğimiz bilgiler, yukarıda verilenlerden ibarettir. Bu çalışmalar hakkında bazı yorum ve değerlendirmeler için bkz. <http://vb.tafsir.net/tafsir7750/>. Bu akademisyenlerden bazıları, kendileriyle 4 sene önce vicahen görüştüğümüzde, imkân bulunduğu takdirde en kısa zamanda bu tezleri koordineli bir çalışma neticesinde yayımlama düşüncesinde olduklarını söylemelerine rağmen, bu yönde başlamış bir çalışma olduğuna dair bir bilgi bize ulaşmamıştır.

Aynu'l-me'ânî'si; Ġazzâlî'nin *İhyâu ulûmi'd-dîn'i*.

b. Hadis: Yukarıda zikredilen bütün hadis mecmuaları, nakledilen hadisin kaynağı verilmediği zaman kenar haşiyede geçmektedir.

c. Fıkıh: Pezdevî, *Usûl-i Pezdevî*

d. Sarf-Nahiv ve Belâgat: Ebü'l-Bekâ'nın *et-Tibyan fi i'râbi'l-Kur'ân'ı*, Merzûkî'nin *Şerhu'l-Elfiyye fi'n-nahv'ı*; İbn Hâcib'in *eş-Şâfi fi'n-nahv'ı*; Esterâbâdî'nin *Şerhu's-Şâfiyye'si*; Cevherî'nin *es-Sihâh'ı*; Fârisî'nin *el-İzâh fi'n-nahv'ı*, Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm'u*.

e. Kiraat: Dâni'nin *el-Mukni'si*; Cabirî'nin *Kenzü'l-meânî'si*.

Görüldüğü üzere *Ġâyetü'l-emânî'nin* kaynakları, tefsirden 13; hadisten 11; fıkhıtan 1; sarf, nahiv ve lügattan 12; kıráttan 2 eser olmak üzere 41 eserden meydana gelmiştir.¹⁰

B. Rivâyet Tefsiri Yönünden Özellikleri

Muhtasar bir tefsir olan *Ġâyetü'l-emânî'de* bazı âyetlerin tefsirinde hadislerle müracaat edildiği görülmektedir. Takdire şâyân hususdur ki, bu hadislerin çoğunluğu, sahih hadis kaynaklarından alınmıştır. Hadisleri kullanırken senedlerin sıhhatine riâyet etme konusunda *Ġâyetü'l-emânî'nin el-Keşşâf ve Envârü't-tenzîl'den* daha iyi bir noktada olduğunu söylemek mümkündür. Gürânî'nin, İbn Hacer gibi büyük bir hadis âliminden istifade etmesinin, bu hususta önemli bir etken olduğu düşünülebilir. Ancak az da olsa, *el-Keşşâf ve Envârü't-tenzîl'de* mevcut olan bazı zayıf hadisleri de -muhtemelen doğrudan onlardan alarak- tefsirinde nakletmiştir. Ancak şu var ki, bazen naklettiği bu rivâyetlerin sıhhat derecelerinin zayıf olduğu noktasında, gerek metinde gerekse hâşiyede okuyucuyu uyarmayı da ihmal etmemiştir.¹¹ Öte yandan şu hususu da zikretmek gerekir ki, Gürânî, Zemahşerî ve Beyzavî'nin sûrelerin faziletleriyle alakalı naklettikleri zayıf ve mevzu hadislerin çoğunu tefsirine almamıştır.¹²

Gürânî, tefsirinde Hz. Peygamber'den (s.a.v.) mesur olan rivâyetlerin yanı sıra sahâbe ve tâbiûndan gelen rivâyetleri de kullanmıştır. Öyle anlaşılmaktadır ki bu rivâyetlerin bazılarını doğrudan Taberî'den, bazılarını ise Zemahşerî ve Beyzâvî'nin tefsirlerinden nakletmiştir. Bu rivâyetleri aktarırken genel tavrı, bunların senedlerini hafzederek ve metinlerini de ihtisar ederek vermesidir.

Molla Gürânî, nüzûl sebebi olan âyetleri tefsir ederken, âyetin manasına açıklık getirmede, verilecek hükmü sebeplere bağlamada dikkati elden bırakmamıştır. Hatta ana kaynaklarında görülen zayıf noktaları gidermek

10 Bkz. Yıldız, *a.g.e.*, s. 149-150.

11 Detaylı bilgi için bkz. Yıldız, *a.g.e.*, s. 182-192.

12 Detaylı bilgi için bkz. Yıldız, *a.g.e.*, s. 193-196.

için onlardan farklı davranmasını bilmiş, sebab-i nüzulle ilgili haberlerin umumiyetle sahihlerini almaya çalışmıştır. Ancak kullandığı bütün rivâyetlerin sahih olduğunu söylemek de mümkün değildir. Fakat muhteva açısından büyük ölçüde benzerliği olan Zemahşerî, Beyzâvî, Nesefî ve Ebussuûd Efendi'nin tefsirlerine nazaran *Ġâyetü'l-emânî*'de bu konuda daha dikkatli ve titiz davranıldığı söylenebilir.¹³

Gürânî, yakinen takip ettiği Zemahşerî ve Beyzâvî tefsirlerini, bu iki tefsire bağlı kalan bazı müfessirlerden farklı olarak bu konuda da tenkit etmekte, naklettikleri haberlere katılmadığını çeşitli vesilelerle belirtmektedir. Tenkitlerindeki hedef esasen Zemahşerî olmakla beraber, Beyzâvî buna aynen uyduğu, cümlelerini naklettiği için dolaylı olarak tenkit edilmektedir.

Mesela, Hac sûresi 54. âyetinin tefsirinde Zemahşerî'nin bir rivayetini naklederek, "ġaranik hadisesi" üzerine söylediği sözlerinden dolayı onu şiddetle tenkit eder. Çünkü Zemahşerî bu sözü sanki Rasulullah'tan (s.a.v) sâdır olmuş gibi kabul ederek şöyle demektedir:

وذلك التمنى في نفسه، فسبق لسانه على سبيل السهر.¹⁴

Gürânî'nin Zemahşerî'ye cevap teşkil eden metni şöyledir:

...و ما عداه مما ذكره المفسرون من أنه تلى بنفسه سهواً ثم جاءه جبرائيل و أخبره به إلى غير ذلك من الخرافات فكذبُ بحتٌ، لا يحل لمسلم أن يتلفظ به على أنه لو صحت الرواية أنه صلى الله عليه وسلم هو التالي لكانت الإشارة والمدح للملائكة على ما يقتضيه السياق.¹⁵

Molla Gürânî, Kur'an'da geçen kıssaları tefsir ederken zaman zaman İsrâiliyyâta da başvurmuştur. Ancak genel olarak onun bu konuda Zemahşerî ve Beyzâvî'ye nazaran bu rivâyetleri daha az ve öz kullandığı görülmektedir. Kullandığı rivâyetlerin ekseriyetinin, bu iki müfessirin eserlerinde mevcut oluşuna bakarak, bu rivâyetlerin kaynağının bu iki müfessirin eserleri olduğu düşünülebilir. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki, Gürânî zaman zaman İsrâiliyyât türü rivâyetleri ve bu rivâyetleri kullanan müfessirleri de tenkit etmiştir.¹⁶

C. Dirâyet Tefsiri Yönünden Özellikleri

Ġâyetü'l-emânî, rivâyete nispetle dirâyet yönü daha ağırlıklı olan bir tefsirdir. Müfessir, bu eserinde dil tahliline ve aklî istinbata dayanan yorumlara daha fazla yer vermiştir. *Ġâyetü'l-emânî*'nin dirâyet tefsiri yönünden özelliklerini şöyle özetlemek mümkündür:

Bu tefsirde, müfessir Gürânî, zaman zaman âyetleri bir başka âyetle açıklamıştır. Âyete verdiği manayı teyit etmek, nahvî yönden yaptığı bir

¹³ Detaylı bilgi için bkz. Yıldız, *a.g.e.*, s. 204-216.

¹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 3, s. 19.

¹⁵ Bkz. Molla Gürânî, *Ġâyetü'l-emânî*, vrk. 202a

¹⁶ Detaylı bilgi için bkz. Yıldız, *a.g.e.*, s. 216-224.

tahlilin doğruluğunu göstermek ve bazı kelimelerin manalarını daha iyi açıklamak için bazen âyetlerden delil getirmiştir.¹⁷

Gürânî, bu tefsirde, her şeyden evvel dil tahliline dayalı yorumlara ağırlık vermiştir. Gürânî'nin bu konudaki yöntemini şu ana başlıklar halinde özetlemek mümkündür¹⁸: Kelimelerin lügat manaları hakkında bilgi vermek,¹⁹ Arapça asıllı olmayan kelimeleri belirtmek,²⁰ nahvî tahlillerle manaya açıklık getirmek,²¹ nahvî tefsir ve manada müfessirlere tenkitler yöneltmek,²² âyetin manasında kendi tercihini belirtmek,²³ çok nâdir de olsa zâhirî manadan ayrılıp âyete işârî mana vermek,²⁴ âyetin kelime manasını Arap şiiirinden getirdiği deliller ile açıklamak.²⁵

Gürânî, bu tefsirinde, zaman zaman âyet ve sûreler arasındaki uyum ve insicama (*tenâsüb*) temas etmektedir. Bu konuda yaptığı yorumların önemli bir kısmının, kendisine ait olduğu anlaşılmaktadır. Bu da, bu eserin özgünlüğüne katkı sağlamaktadır.²⁶

İlm-i kırâatta mütebahhir bir âlim olan Molla Gürânî,²⁷ tefsirinde kırâat-ı seb'â ve aşera imamlarından nakiller yapmış, âyetlerdeki okuyuş farklılıklarına işaret etmiştir. Gürânî, bazen kırâat farklılıklarını, luğavî tefsirinin delili olarak kullanmakta, bazen de bu kırâat farklılıkları arasında kendi tercihlerini ortaya koymaktadır. Zaman zaman da kırâatler konusunda verdikleri bilgilerden ötürü Zemahşerî ve Beyzâvî'yi tenkit etmektedir.²⁸

*Ġâyetü'l-emânî'*de yeri geldikçe kelâmî meselelere temas edilmiştir. Ancak muhtasar bir tefsir olduğu için meselelerin detaylı bir tartışmasına genelde pek girilmemiştir. Fakat Gürânî, zaman zaman da olsa girdiği kelâmî tartışmalarda, kelâm ilmine vâkıf bir âlim olduğunu göstermiştir. O, kelâm ilminin konusuna giren âyetleri tefsir ederken, her şeyden evvel Ehl-i Sünnet akîdesini esas almış ve bu akîdeyi başta Mutezile olmak üzere muhâliflerine karşı savunmuştur. Bu konuda özellikle *el-Keşşâf*'taki görüşleri dolayısıyla

17 Detaylı bilgi için bkz. Yıldız, *a.g.e.*, s. 177-182.

18 Detaylı bilgi için bkz. Yıldız, *a.g.e.*, s. 234-255.

19 Mesela bkz. Molla Gürânî, *Ġâyetü'l-emânî*, vrk. 4a.

20 Mesela bkz. Molla Gürânî, *Ġâyetü'l-emânî*, vrk. 14b.

21 Mesela bkz. Molla Gürânî, *Ġâyetü'l-emânî*, vrk. 5b.

22 Mesela bkz. Molla Gürânî, *Ġâyetü'l-emânî*, vrk. 5a.

23 Mesela bkz. Molla Gürânî, *Ġâyetü'l-emânî*, vrk. 15a.

24 Mesela bkz. Molla Gürânî, *Ġâyetü'l-emânî*, vrk. 10a.

25 Mesela bkz. Molla Gürânî, *Ġâyetü'l-emânî*, vrk. 13b.

26 Detaylı bilgi için bkz. Yıldız, *a.g.e.*, s. 269-274.

27 İstanbul'un fethini müteâkip burada açtığı Dârülkurrâ, (belki de Osmanlı döneminde açılan ilk Dârülkurrâ budur) onun kırâat ilmine verdiği değeri ve bu konudaki ihtisasını göstermektedir, bkz. Yıldız, *a.g.e.*, s. 275.

28 Detaylı bilgi için bkz. Yıldız, *a.g.e.*, s. 274-288.

Zemahşerî'yi ağır bir dille eleştirdiği görülmektedir. Ayrıca onun kelâmî meselelerdeki tenkitlerinden Sünnî-Eşarî bir âlim olan Beyzâvî de nasibini almıştır.²⁹

Gürânî, yeri geldikçe fikhî konulara da girmektedir. Ancak fikhî konulardaki izahlarının çok özet olduğunu belirtmek gerekir. Bu tefsirdeki fikhî açıklamaların en dikkat çekici yönü, tefsirinde müfessirin bir mezhep taassubuna kapılmamış olmasıdır. Hatta bu tefsirdeki fikhî açıklamalara bakarak müfessirin hangi fikhî mezhebe bağlı olduğunu anlamak kolay değildir. Gürânî, tahsili boyunca Şâfiî fikhî okumuş, gençlik yılları ile tahsile başlayışının ilk senelerinde onunla amel etmiş, onu okutmuştur. Anadolu'ya gelişinden kısa bir süre sonra Bursa medreselerinde ders vermeye başlayınca Sultan II. Murad'ın ricasıyla Hanefî mezhebine geçmiş, hayatı boyunca bu mezhepten ayrılmamıştır. Bu tavırla mezhepler konusunda mutaassıp biri olmadığını gösteren Gürânî, tefsirinde de dört mezhep imamının görüşlerine yer vermiştir. Nadir de olsa bazı âyetlerde Şâfiî mezhebine meylettği olmuştur. Zemahşerî ve Kadı Beyzavî gibi tercihlerinde Hanefî mezhebenden olduğunu açıkça belirtmemiş, Şâfiî taraftarı olduğunu ispatlayacak ibareler de kullanmamıştır.³⁰ Gürânî, âyetlerde geçen fikhî meseleler hakkında genelde dört mezhepten ziyade Hanefî ve Şâfiî mezhebinin görüşlerini vermekle iktifâ etmiştir. Bunun, Gürânî'nin yaşadığı bölgelerdeki halkların çoğunlukla bu iki mezhebe müntesip olmasından kaynaklandığı düşünülebilir.

D. Özgünlüğü

Osmanlı âlimlerinin tefsir sahasında yazmış oldukları eserlerin, tefsir tarihinde hak ettiği yeri almış olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Zira bu ilim adamları tarafından onlarca tam tefsir, yüzlerce sûre ve âyet tefsirleri yazılmış olmasına mukâbil, Bergamalı Ahmed Cevdet Efendi'nin (ö. 1926) *Tefsir Usulü ve Tarihi* ile Ömer Nasuhi Bilmen'in (ö. 1971) *Büyük Tefsir Tarihi* istisna tutulursa, son bir asırda yazılmış tefsir tarihiyle alâkalı eserlerde Ebussuûd Efendi (ö. 982/1574) ile İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) dışındaki Osmanlı müfessirlerinin adına neredeyse hiç rastlanmamaktadır.³¹ Hal böyle olunca, bazı araştırmacılar, tefsir tarihinde Osmanlı müfessirlerinin pek yer edinememiş olmasından hareketle, onların tefsir literatürüne hatırı sayılır bir katkıda bulun(a)madıkları vehmine kapılma tehlikesiyle karşı karşıya gelebilirler. 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,

29 Detaylı bilgi için bkz. Yıldız, *a.g.e.*, s. 288-302.

30 Detaylı bilgi için bkz. Yıldız, *a.g.e.*, s. 302-317.

31 Bu konuda detaylı bir değerlendirme için bkz. Cündioğlu, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası", s. 51-75.

belki biraz farklı ifadelerle tekrar eden eserler olduklarını söylemek kesinlikle mümkün değildir. Bilakis bunların –mezkur tefsirler yöntem itibariyle çok özgün olmasalar bile- muhtevaları açısından bu sahaya önemli katkılar sağlayacak ilmî eserler olduklarını söylemek pekâlâ mümkündür. Başka bir ifadeyle bu önemli katkılara menfi bir gözle bakmak, Osmanlı tefsir birikimine haksızlık yapmak demektir.

Yukarıdaki görüşümüzü teyit eden bir örnek olarak Molla Gürânî, mevcut bilgi ve yorumları, çok dikkatli bir şekilde eleştirel bir bakış açısıyla değerlendiren bir âlim olarak dikkat çekmektedir. O, *Ğâyetü'l-emânî'*de Beyzâvî başta olmak üzere Zemaşerî (ö. 538/1144) ve Teftâzânî (ö. 797/1395) gibi âlimlerin bazı görüşlerini isâbetsiz bulur ve isabetsiz bulunduğu bu görüşleri sık sık eleştirmekten geri durmaz. Bu tenkitleri yaparken, metinde görüşünü eleştirdiği âlimin adını zikretmemekte, ancak metin kenarlarında görülen *بِرَدِّ* gibi ifadelerle, *ردّ على القاضي، فيه ردّ على القاضي، ردّ على الكشاف والقاضي، ردّ على القاضي* gibi tabirlerle, hangi ilim adamlarının görüşlerini eleştirdiğini ortaya koymaktadır.³² Hâşiyelerdeki bu notlardan da anlaşılacağı üzere Gürânî, Beyzâvî'yi bazen tek başına, bazen de onu, Zemaşerî'den etkilendiği görüş ve yorumlarında Zemaşerî ile birlikte eleştirmiştir.³³ Molla Gürânî'nin, medrese indinde oldukça saygın bir konumda bulunan, Beyzâvî gibi bir tefsir otoritesini sıkça eleştirebildiğinin ortaya çıkarılması, onun özgün düşünmeye önem veren bir ilim adamı olduğunu göstermesi bakımından, dikkate şâyân bir iş olacaktır. Bu sebeple, onun Beyzâvî'ye yönelttiği tenkitlerden bazılarını şu başlıklar altında örnek olarak zikretmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

1. Luğavî Meseleler

a. “Hidâyet” kelimesinin harf-i cersiz teaddî etmesi: Beyzâvî'ye göre *هدى* fiili, aslında *إلى* veya *اللام* harf-i ceri ile ikinci mefulünü alır. Dolayısıyla *اهدنا الصراط* âyetinde, ikinci mefulünü harf-i cersiz alması, *واختار موسى قومه* âyetinde³⁴ *اختار* fiilinin harf-i cersiz teaddî etmesine benzemektedir. Molla Gürânî ise, Beyzâvî'nin, *هدى* fiilinin harf-i cersiz teaddîsini *اختار* fiilinin harf-i cersiz teaddîsine benzetmesini eleştirmektedir. Ona göre *هدى* fiili, Hicaz lehçesinde

32 *Ğâyetü'l-emânî'*nin Damat İbrahim Paşa nr. 146'daki nüshasının ferağ kaydının hâşiyesinde verilen bilgiden anlaşıldığına göre metin kenarlarındaki bu notlar, bizzat Molla Gürânî'nin eliyle yazılmıştır. Bkz. Molla Gürânî, *Ğâyetü'l-emânî*, vr. 352a.

33 Gürânî'nin sadece Fatiha sûresinin tefsirinde Beyzâvî'ye yönelttiği tenkitler, müelli bilinmeyen *el-Fütühâtu'r-rabbâniyye fi def'i-ş-şübühâti'l-Kur'âniyye* adlı küçük bir risâlede cevaplandırılmıştır. Bu küçük risâle, Süleymaniye Kütüphanesi Lâleli nr. 3654'de kayıtlıdır. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*'daki “Beyzâvî” maddesinde bu risâle, Gürânî'nin Beyzâvî'ye yönelttiği bütün eleştirileri cevaplayan bir risâle gibi tanıtılmıştır (Bkz. Yavuz, “Beyzâvî”, c. 6, s. 101). Ancak bizzat tetkik ettiğimiz bu risâle, iki varaklık çok küçük bir risâle olup, Gürânî'nin sadece Fatiha sûresinin tefsirindeki eleştirilerine cevap vermektedir.

34 el-A' râf 7/155.

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.³⁵ Nitekim Kurtubî (ö. 671/1273) ve Elmalılı (ö. 1942) da هدى fiilinin ikinci mefulunü de harf-i cersiz alabileceğini söylemektedir.³⁶

Beyzâvî:

...والفعل منه هدى وأصله أن يُعَدَّى باللام أو إلى فَعْوَمَلٍ مَعَامِلَةً اخْتَارَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى (وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ).³⁷

Gürânî:

(اهدنا الصراط المستقيم) “الهدى” متعدّ ولزام ، ويتعدى إلى الثاني بنفسه وبإلى وباللام الأولى لغة الحجاز وليس من قبيل (واختار موسى قومه).³⁸

b. Arapların dua eden kimse için مصلي kelimesini kullanmalarının sebebi: Beyzâvî, 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 rükû gibi) bilmemekteydiler. Gürânî, bu eleştirisinde isâbetlidir. Zira مصلي kelimesi câhiliyye dönemi Arap şiiirinde hakîkî manasıyla “dua” anlamında kullanılmaktadır.³⁹ Ayrıca مصلي nin “dua eden” anlamında kullanılmasını, namaza benzer ibâdetlerinin var olduğundan emin olmadığımız câhiliyye Araplarının⁴⁰, dua eden kişiyi, namazın rükünlerinden olan rükû ve secde yapan kişiye benzetmelerine bağlaması ikna edici bir açıklama değildir.

Beyzâvî:

...وإنما سُمِّيَ الداعي مصلياً تشبيهاً له في تخشعه بالراكَع الساجد.⁴¹

Gürânî:

...ثم قيل: “صلى إذا دعا تشبيهاً له بالمصلي في تخشعه” و ليس بوجه. لأن الاشتقاق مما ليس بِحَدَثٍ قَلِيلٌ، ولأن الصلوة في أشعار الجاهلية بمعنى الدعاء شائعة، ولم يكن لهم علم بالأركان المخصوصة، فأتى لهم التجوز بما لا علم لهم به!⁴²

35 Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “hdy” md., XV, 59.

36 Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, c. 1, s. 148; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 1, s. 120.

37 Beyzâvî, *Envâru't-tenzil*, c. 1, s. 10.

38 Molla Gürânî, *Ġâyetü'l-emânî*, vr. 3a.

39 Bkz. Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâzî*, c. 1, s. 225; Konevî, *Hâşiye*, c. 1, s. 216.

40 Nitekim tarihçi Cevâd Alî de câhiliyye Araplarının ibâdetleri arasında İslâm'daki namaza benzer bir ibâdetin varlığı hakkında bir delil bulunmadığını söylemektedir, bkz. *el-Mufasssal*, c. 6, s. 337.

41 Beyzâvî, *a.g.e.*, c. 1, s. 18.

42 Molla Gürânî, *Ġâyetü'l-emânî*, vr. 4b.

2. Kırâatle Alâkalı Meseleler

Gürânî, kırâat ilmini iyi bir şekilde tahsil etmiş, İstanbul'da bir Dârülkurrâ tesis etmiş ve kırâatle alâkalı çeşitli eserler yazmış olan bir âlimdir.⁴³ Dolayısıyla bu ilimde derinleşmiş bir âlim olarak tefsirinde kırâatle alâkalı meselelere yer geldikçe temas etmektedir. Beyzâvî'nin kırâat konusunda verdiği bilgileri, ciddi bir incelemeye tâbi tutmakta ve gerektiğinde onu eleştirmekten çekinmemektedir. O, Beyzâvî'nin Arap Dili'ne uygun olmadığı gerekçesiyle bazı kırâat vecihlerine getirdiği eleştirileri yersiz bulmakta ve bu kırâatlerin mütevâtir olduğunu söyleyerek bunların doğruluğunu savunmaktadır. Netice itibarıyla Gürânî, kırâatlerde Arap Dili'nin değil, tevâtürün esas alınması gerektiğini düşünmektedir. Gürânî'nin, kırâatle alâkalı meselelerde Beyzâvî'ye yönelttiği eleştirilere şu örnekler verilebilir:

Beyzâvî'nin mütevâtir bir kırâatı, Arap Dili'ne uygun olmamasını gerekçe göstererek yanlış bulmasının, Gürânî tarafından eleştirilmesine şu örnek verilebilir: Beyzâvî, ⁴⁴(أَنْذَرْتَهُمْ) ibaresinde bulunan ikinci hemze'nin, elif'e dönüştürülmesinde "lahn" olduğunu söylemektedir. Zira ona göre harekeli hemze elife dönüştürülemez. Ayrıca böyle bir dönüştürme, iki sakinin kural dışı bir şekilde⁴⁵ yan yana gelmesine sebep olur. Gürânî ise, bunun mütevâtir bir kırâat olduğunu söyleyerek, Beyzâvî'nin bu eleştirisini isâbetsiz bulmaktadır. O, Beyzâvî'nin "lahn" olarak nitelendirdiği bu kırâat vechi hakkında şu bilgiyi vermektedir:

Mısırlıların rivâyetine göre Verş [ö. 197/812] ikinci hemzeyi tahfif için elife ibdâl etmiştir. Zira hemze-i kat'ın telaffuzu oldukça zordur. Ayrıca Beyne beyne harekenin bir kısmı vardır. Kutrub [ö. 210/825] der ki: 'Bu kırâat, Kureyş lehçesine göredir. Her ne kadar kıyasa uygun değilse de yaygındır, hatta süreklilik kazanmıştır'.⁴⁶

Envâru't-tenzîl'e hâşiye yazan Hafâcî (ö. 1069/1659) de bu konuda Gürânî gibi düşünmektedir. Ona göre (أَنْذَرْتَهُمْ) ibaresindeki ikinci hemzenin elife dönüştürülmesi, kırâat-ı seb'ada tevâtüren sabit olmuştur. Ayrıca bazı

43 Bkz. Yıldız, *a.g.e.*, s. 79, 275.

44 (أَنْذَرْتَهُمْ) de her iki hemzenin tahkîk ile okunması Temîm lehçesine göredir. Hamza, Asım, Kisâf bu şekilde okumuşlardır. İkinci hemzenin beyne beyne tahfif ile okunması ya da iki hemzenin arasma 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. (Bkz. Fârisî, *el-Hucce*, c. 1, s. 274-291; Ebu Zür'a, *Hucetü'l-kırâat*, s. 86; Kurtubî, *a.g.e.*, c. 1, s. 185; Hafâcî, *a.g.e.*, c. 1, s. 273). İbnü'l-Cezerî, Dâni'nin, hocası Ebü'l-Hasan'a Verş'in kırâatini ikinci hemzenin ibdâliyle okuduğunu belirttiikten sonra kendisinin de hangi kaynaklardan bu şekilde okuduğuna dair bilgi vermektedir. (Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1, s. 377).

45 Bu konuda kural, birinci harfin lîn harfi, ikinci harfin ise müdğam bir harf olmasıdır. الضالين kelimesinde olduğu gibi. (Bkz. Zemahşerî, *a.g.e.*, c. 1, s. 57; Hafâcî, *a.g.e.*, c. 1, s. 273).

46 Molla Gürânî *Ğâyetü'l-emânî*, vr. 6a.

Arap edipleri, harekeli hemzeyi elife dönüştürmüşlerdir. Dolayısıyla bunun bir “lahn” olduğu söylenemez.⁴⁷ Beyzâvî’nin, “Harekeli hemzenin elife dönüştürülmesi, iki sakinin kural dışı bir şekilde yan yana gelmesine sebep olur” şeklindeki gerekçesine ise Hafâcî, Ebu Hayyân’ın (ö. 745/1344) şu sözü ile cevabı vermektedir:

Mütevâtir kırâatler, 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 لا مما يقاس عليه، لا مما يقاس على غيره)⁴⁸

Envâru’t-tenzîl’e hâşiye yazan bir diğer müfessir İsmail el-Konevî (ö. 1195/1781) ise Beyzâvî’nin sözünü tevil ederek savunmaya çalışmaktadır. Ancak bu tevilinin ardından getirdiği delillerle Beyzâvî’nin bu görüşündeki dayanak noktalarını çürüterek tutarlı bir tavır sergilememektedir. Konevî, Beyzâvî’nin “lahn”dan ne kastettiğinin iyi anlaşılması gerektiğini, aksi takdirde haksız yere eleştiriye maruz kalabileceğini düşünmektedir. Ona göre Beyzâvî’nin burada “lahn”dan kasdı, Arapların kullandığı dile tamamen aykırılık değil, onların kullandığı en fasîh dile aykırılıktır. Beyzâvî’nin “harekeli hemze elife dönüştürülemez” sözü ise doğru değildir. Zira Hassân b. Sâbit (ö. 60/680) gibi Arap şâirlerinden de harekeli hemzeyi elife dönüştürenler vardır. Nitekim kırâat-ı seb’a imamlarının bazıları tarafından, ⁴⁹مُسْتَأْتَه kelimesindeki hemze harekeli olmasına rağmen elife ibdâl edilmişti.⁵⁰

Son olarak şunu da ilâve edelim ki, Beyzâvî’nin kendisi de فَاسْأَلْ نَبِيَّ إِسْرَائِيلَ kelimesini, mâzi kipinde harekeli olan hemzeyi elife çevirmek suretiyle فَسْأَلْ şeklinde okunabileceğini, bunun da Kureyş lehçesine uygun bir okuyuş olduğunu söylemektedir.⁵²

Netice itibariyle Beyzâvî’nin, Zemahşerî’den etkilendiği açık olan⁵³ bu görüşü, dikkatlice incelendiğinde her iki gerekçesinin de zayıf olduğu ve dolayısıyla Gürânî’nin ona yönelttiği eleştirinin isâbetli olduğu görülmektedir.

Beyzâvî:

وقرى: (أنذرتهم)، بتحقيق الهمزتين، وتخفيف الثانية بين بين، وقلبيها ألفاً، وهو لحن. لأن المتحركة لا تُقلب، ولأنه يؤدي إلى جمع الساكنين على غير حدّه، وبتوسط ألف بينهما محققين وبتوسطها والثانية بين بين، وبحذف

47 Hafâcî, *a.g.e.*, c. 1, s. 273.

48 Hafâcî, *a.g.e.*, c. 1, s. 273.

49 es-Sebe 34/14.

50 Konevî, *a.g.e.*, c. 1, s. 259.

51 el-İsrâ 17/101.

52 Bkz. Beyzâvî, *a.g.e.*, c. 1, s. 584.

53 Zemahşerî’nin ifadeleri için bkz. Zemahşerî, *a.g.e.*, c. 1, s. 57.

الاستفهامية، وبحذفها وإلقاء حركتها على الساكن قبلها.⁵⁴

Gürânî:

وأبدلها ورش في رواية المصريين عنه ألفاً رُوماً للتخفيف، لأنَّ همزة القطع في غاية الشدة، و في بين بين قسط من الحركة. قال قطرب: “هي لغة قريش وإن لم تكن قياسيةً، لكنها كثرت حتى اطردت”. والعجب ممن زعم أنه ناقل القراءات، ثم يطعن في المتواتر بما يخيله.⁵⁵

3. Kelâmî Meseleler

Gürânî, Sünnî-Eşarî bir âlimdir. Tefsirinde Zemahşerî'nin i'tizâlî görüşlerini eleştirmekte ve Sünnî paradigmayı müdafaa etmektedir. Ancak onun kelâmî konularda eleştirdiği tek âlim, Zemahşerî değildir. Kendileri de Sünnî olan Beyzâvî ve Teftâzânî'yi de kelâmî meselelerde tenkit etmektedir. Onun, bu konuda Beyzâvî'ye yönelttiği eleştirilere şu örnekler verilebilir:

a. Muhaddislere göre amelin, imanın bir cüzü olup olmaması: Beyzâvî, imanın tanımını yaparken, muhaddislerin çoğunluğuna, Mutezile'ye ve Hâricîler'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 iman olan da cehennemden çıkarılacaktır”⁵⁶ hadisini kitaplarında nakleden muhaddislerin, Mutezile ve Hâricîler'in görüşlerinden uzak olduklarını söyleyerek, bu ifadeyi eleştirmektedir. Ona göre, muhaddisler nezdinde amel, iman için olmazsa olmaz bir cüz değil, onu olgunlaştıran bir unsurdur.

Özellikle erken dönem muhaddislerinin kahir ekseriyetinin imanı; “Kalp ile tasdik, dil ile ikrâr ve amelden ibarettir” şeklinde tarif ettikleri bilinmektedir.⁵⁷ Öyle anlaşılmaktadır ki, Gürânî'nin burada asıl tenkit ettiği nokta, Beyzâvî'nin muhaddislerin çoğunluğunu, hiçbir kayıt koymadan Mutezile ve Hâricîler ile aynı kategoride değerlendirmesidir. Gürânî'nin bu eleştirisi yerinde bir eleştiridir. Zira yukarıda da belirttiğimiz gibi muhaddislerin iman tanımında amel de vardır. Ancak erken dönem muhaddislerin, iman tariflerinde amelin yer alıyor olması, onların iman-amel ilişkisi meselesinde, Mutezile ve Hâricîler ile tamamen aynı düşündükleri anlamına gelmez. Başka bir ifadeyle, iman-amel tanımında lafzen bir benzerlik söz konusu olsa bile, Muhaddislerle, Mutezile ve Haricilerin mezkur meseledeki görüşleri aynı değildir.

Hâriciyye ve bir kısım Mutezile, farz veya nafilâ bütün amellerin imanın ayrılmaz bir parçası olduğunu savunurken Mutezile'nin çoğunluğu, sadece

54 Beyzâvî, *a.g.e.*, c. 1, s. 22.

55 Molla Gürânî, *Ġâyetü'l-emânî*, vr. 6a.

56 Buhârî, “Cenâze”, 1; Müslim, “İman”, 40.

57 Detaylı bilgi için bkz. Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı*, s. 37-48; Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 78-79; Çakın, “Buhârî'nin Mürcie ile İman Konusunda Tartışması”, s. 183-198; Aşıkıttu, “Buhârî Döneminde (III/IX. asır) İmanla İlgili Yaklaşımlar”, s. 59-83.

farzların imandan sayılacağı görüşündedir.⁵⁸ 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.⁵⁹ 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 amel- den ibârettir. Bu sözle onlar, amellerin, imanın (sıhhatinin değil) kemâlinin şartı olduğunu kast etmişlerdir... Mutezilîler de imanın amel, ikrâr ve itikâddan müteşekkil olduğunu söylemişlerdir. Ancak onlarla selef arasındaki fark, onların ameli, imanın sıhhatinin şartı kabul etmelerine mukâbil, selefın ameli, imanın kemâlinin şartı olarak kabul etmeleridir.⁶⁰

Ayrıca Aynî'nin de belirttiği gibi Haricîler, büyük günah işleyen veya taatlardan birini terkeden kimsenin kâfir ve ebedî cehennemlik olduğunu söylerken, Mutezile 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. Hâlbuki ameli imandan sayan Ehl-i sünnet âlimlerine göre, ma'siyet mümini imandan çıkarmaz.⁶¹ Nitekim mezkûr 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.⁶² Netice itibariyle İbn Hacer'den mucâz bir muhaddis olan Gürânî,⁶³ bu tenkidinde isâbetli görünmektedir. Zira iman-amel ilişkisi konusundaki görüşleri itibariyle muhaddisleri, Mutezile ve Hâricîler ile tamamen aynı kategoride değerlendirmek doğru değildir.

Beyzâvî:

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 المحدثين والمعتزلة والخوارج.⁶⁴

58 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, c. 1, s. 117.

59 Aşıkutlu, a.g.m., s. 65.

60 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, c. 1, s. 65. Elmalılı'nın benzer bir değerlendirmesi için bkz. Elmalılı, a.g.e., c. 1, s. 181.

61 Aynî, a.g.e., c. 1, s. 117.

62 İbn Hacer ve Nevevî'nin bu hadisle alâkalı açıklamaları için bkz. İbn Hacer, a.g.e., c. 3, s. 143-144; Nevevî, *Şerhu Sahihi Müslim*, c. 1, s. 271-274.

63 Gürânî'nin İbn Hacer'den aldığı icâzetin metnini görmek için bkz. Yıldız, a.g.e., s. 183.

64 Beyzâvî, a.g.e., c. 1, s. 17.

Gürânî:

فإن قلت: " ما الإيمان المُنجي عند الله؟ " قلت: " هو التصديق بما علم مجيئ الرسول به ضرورة ". وزادت الحنفية الإقرار ركناً زائداً يسقط بالإكراه، و الخوارج والمعتزلة الأعمال وإن كان بين معتقد الفريقتين فرق. و أما المحدثون فهم يُراء من مذهب هؤلاء، وإنما اعتبروا الأعمال في كمال الإيمان، كيف لا، و هم الذين يروون: " من قال لا إله إلا الله دخل الجنة، وإن زنى وإن سرق. و يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان ".⁶⁵

b. Beyzâvî'nin Mutezile'ye yönelttiği bir eleştiriyi isabetsiz bulması: Beyzâvî, Mutezile'nin, Kur'an'da mâzî sigasıyla anlatılan olaylardan, Kur'an'ın bu olayları anlatan ifadelerinin, bu olaylardan sonra var olduğuna, dolayısıyla Kur'an'ın hudûsüne delil getirdiklerini, ancak lafzın hudûsünün kelâmın hudûsüne delil olmayacağını ifade ederek Mutezile'yi eleştirmektedir. Gürânî ise Beyzâvî'nin, Mutezile'ye yönelttiği bu eleştiride kullandığı argümanı isabetsiz 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.⁶⁶

Beyzâvî:

واحتجَّت المعتزلة بما جاء في القرآن بلفظ الماضي، على حدوثه؛ لاستدعائه سابقة المُخبر عنه. وأجيب: بأنه مقتضى التعلق، وحدثه لا يستلزم حدوث الكلام كما في العلم.⁶⁷

Gürânî:

و النزاع بين أهل الحق والاعتزال إنما هو: في إثبات الكلام القديم القائم بذاته تعالى، مع الاتفاق على حدوث اللفظ. فلا وجه للرد عليهم بأن ذلك مقتضى التعلق، وهو لا يستلزم حدوث الكلام.⁶⁸

c. "Şey" ve "mevcûd"un mahiyeti tartışması: Beyzâvî'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 Beyzâvî, 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

65 Molla Gürânî, *Ġâyetü'l-emânî*, vr. 4b.

66 Ehl-i sünnet ile Mutezile arasında Kur'an'ın mahluk olup olmaması konusundaki tartışmalar için bkz. Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, s. 35-38; Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcular Arasındaki Münâkaşalar*, s. 184-223; Öztürk, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*, s. 29-41.

67 Beyzâvî, *a.g.e.*, c. 1, s. 21-22.

68 Molla Gürânî *Ġâyetü'l-emânî*, vr. 5b.

69 Râğıb el-İsfahânî'nin de belirttiği gibi, müteteklimlerin çoğunluğuna göre meşîet ve irâde aynı şeydir, bkz. *Müfredâtu elfâzı'l-Kur'ân*, s. 471.

ortadan kalktuğunu söyleyerek, mevcûdun meşîet sıfatının taalluku esnasında değil, onun bir sonucu olarak ortaya çıktığını savunmaktadır. Ancak onun bu itirazı, pek haklı gerekçelere dayanmamaktadır. Zira Beyzâvî'nin burada "mevcûd"dan kasdı, hâricî âlemdeki mevcûd değil, Allah'ın meşîet sıfatının müteallakı anlamındaki mevcûddur. Hâlbuki 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 alınırsa,⁷⁰ Beyzâvî'nin sözünün eleştiriyeye açık bir yanı kalmamaktadır.

Beyzâvî:

وما شاء الله وجوده فهو موجود في الجملة.⁷¹

Gürânî:

ولا حاجة إلى أن يقال: "كلُّ ما شاء الله فهو موجود في الجملة"؛ لأنه قبل تعلُّق القدرة والمشيئة، وحين التعلق ليس بموجود، ولا بشئ، وبعده لا تُعَلَّق.⁷²

d. Meleklerin, hilâfete tâlib olup olmadıkları meselesi: Beyzâvî, "... *Eğer sözünüzde doğru iseniz şunların isimlerini bana söyleyin bakalım!*"⁷³ meâlindeki âyetin tefsirini yaparken, bu ifadeyi 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 garipsememeleri gerekirdi. İşte bu sebeple Allah onları azarlamış ve susturmuştur. Gürânî, bu eleştirisinde isabetli görünmektedir. Zira Beyzâvî'nin söylediğinin aksine bu âyetten, meleklerin kendilerini hilâfete insanlardan daha lâyük gördüklerine dair bir sonuç çıkarmak pek mümkün değildir.

Beyzâvî:

(إن كنتم صادقين) في زعمكم أنكم أحياء بالخلافة؛ لعصمتكم، أو أن خلقهم واستخلافهم - و هذه صفتهم - لا يليق بالحكيم، وهو وإن لم يصرحوا به لكنه لازم.⁷⁴

Gürânî:

وقيل: "إن كنتم صادقين في زعمكم أنكم أحياء بالخلافة؛ لعصمتكم، أو أنّ خلقهم واستخلافهم - و هذه صفتهم - لا يليق بالحكيم". ويردُّ عليه: أن الملائكة لم تُزَعَّم ولم تعتقد ذلك، وغاية الأمر أنهم استَشْكَلُوا القضية وأرادوا الاطلاع على خصوص الحكمة، وإن علموا أنه تعالى شأنه لا يخلو فعله عن حكمة، بل حكيم. وكيف يخفى مثله على

70 Bkz. Râğıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, s. 471.

71 Beyzâvî, *a.g.e.*, c. 1, s. 34.

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

73 el-Bakara 2/31.

74 Beyzâvî, *a.g.e.*, c. 1, s. 51.

الكَرَوْبِيِّينَ، بل على سَيِّدِهِمْ وإمام الملائكة الأعلَى جبرائيل عليه السلام، و هو الذي عَلَّمَ سَيِّدَ الأَنْامِ. فإن قلت: "إِذَا كَانَ السُّؤالُ عَنِ الحِكْمَةِ ولم يكن مِنْهُمْ زَعَمُ الأَوْلَوِيَّةِ فَلِمَ هَذَا التَّوْبِيخُ وَ التَّعْجِيزُ، وَ هَلَّا أُخْبِرُهُم بِالْحِكْمَةِ إِذْ سَأَلُوا عَنْهَا؟". قلتُ: لَمَّا قَالَ لَهُمْ (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً)⁷⁵ كَانَ حَالُ قَرِيبِهِمْ مِنْهُ وَعِلْمُهُمْ بِغَوَامِضِ دِفَاقِ حُكْمِهِ يَقْتَضِي أَنْ يَقُولُوا: " لَكَ الشُّانُ الأَعْلَى، وَ مَا تَعَلَّقْتُ بِهِ إِرَادَتُكَ هُوَ الصَّوَابُ وَعَيْنُ الكَمَالِ ". وَ لَمَّا لَمْ يَسْلُكُوا ذَلِكَ المَسْلَكَ، بَلْ أَجَابُوهُ بِمَا أَفَادَ الاسْتِغْرَابَ وَ الاسْتَعْجَابَ أَجْرَاهُمْ مَجْرَى الزَّاعِمِ؛ لِبَعْدِ مَقَامِهِمْ عَنِ مِثْلِ هَذَا الجَوَابِ. أَلَا يُرَى أَنَّ النَّبِيَّ المَارَّ عَلِيَّ (قَرِيْبَةً وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَيَّ عَرُوْثِيهَا)⁷⁶ لَمَّا قَالَ (أَتَى يُحْيِي هَذِهِ اللّٰهُ بَعْدَ مَوْتِهَا)⁷⁷، قَالَ مَتَعَجِّبًا: كَيْفَ (أَمَاتَهُ اللّٰهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ)⁷⁸؛ لِبَعْدِ حَالِهِ عَنِ مَقَامِ التَّعَجُّبِ. وَ لَوْ لَا ذَلِكَ التَّعَجُّبُ لِأَرَاهُ اللّٰهُ إِحْيَاءَ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الأَمْوَاتِ، كَمَا أَرَاهُ إِبْرَاهِيْمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَيْثُ قَالَ⁷⁹ (قَالَ إِبْرَاهِيْمُ رَبِّ أَرْنِي كَيْفَ تُحْيِي المَوْتَى).⁸⁰

e. "İblis, cinlerden miydi meleklerden mi?" tartışması: Beyzâvî, "*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 gelemeyeceklerine delâlet etmektedir. Kur'an'ın bütünlüğü açısından değerlendirildiğinde Gürânî'nin görüşü, Beyzâvî'nin görüşünden daha isâbetli görünmektedir. Nitekim müfessirlerin çoğunluğu da İblis'in meleklerden değil cinlerden olduğu kanaatinde dirler.⁸⁵

Beyzâvî:

...وَأَنَّ إبليسَ كَانَ مِنَ المَلَائِكَةِ، وَإِلَّا لَمْ يَتَنَاوَلْهُ أَمْرُهُمْ. وَلَا يَصِحُّ اسْتِنْتَاؤُهُ مِنْهُمْ، وَلَا يَزِدُّ عَلَى ذَلِكَ قَوْلُهُ سَبْحَانَ وَتَعَالَى: (إِبْلِيسُ كَانَ مِنَ الجِنِّ)؛ لِجَوَازِ أَنْ يَقَالَ: إِنَّهُ كَانَ مِنَ الجِنِّ فَعَلًا، وَمِنَ المَلَائِكَةِ نَوْعًا، وَلِأَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَى عَنْهُمَا رَوَى: أَنَّ مِنَ المَلَائِكَةِ ضَرْبًا يَتَوَلَّدُونَ، يَقَالُ لَهُمُ: الجِنُّ. وَمِنْهُمْ: إبليسُ. وَلَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ مِنَ المَلَائِكَةِ أَنْ يَقُولَ: إِنَّهُ كَانَ جِنِّيًّا نَشَأَ بَيْنَ أَظْهُرِ المَلَائِكَةِ، وَكَانَ مَغْرُورًا بِالأَلُوفِ مِنْهُمْ، فَغَلَبُوا عَلَيْهِ. أَوْ الجِنِّ

75 el-Bakara 2/30.

76 el-Bakara 2/259.

77 el-Bakara 2/259.

78 el-Bakara 2/259.

79 el-Bakara 2/260.

80 Molla Gürânî *Ġâyetü'l-emânî*, vr. 13a.

81 el-Bakara 2/34.

82 el-Kehf 18/50.

83 el-Enbiyâ 21/27.

84 et-Tahrîm 66/6.

85 İblis'in meleklerden değil cinlerden olduğu kanaatinde olan müfessirler için bkz. Zemahşerî, *a.g.e.*, c. 1, s. 130-131; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, c. 1, 74; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. 1, s. 428-430; Kurtubî, *a.g.e.*, c. 1, s. 291-298; Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, c. 1, 113-116; Âlûsî, *Râhu'l-meânî*, c. 1, s. 229-230; Elmahlî, *a.g.e.*, c. 1, s. 318; Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsir*, c. 1, s. 52.

أيضاً كانوا مأمورين مع الملائكة، لكنه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم. فإنه إذا عُلِمَ أن الأكابر مأمورون بالتذلل لأحد والتوسل به عُلِمَ أن الأصاغر 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، كالزَّوْرَةِ والفَسَقَةِ من الإنس والجن يشملهما. وكان إبليس من هذا الصنف كما قاله ابن عباس رضي الله تعالى عنهما.⁸⁶

Gürânî:

...ثم ترتب قوله (ففسق)⁸⁷ على قوله (كَانَ مِنَ الْجِنَّ)⁸⁸: صريحٌ في أنه لم يكن ملكاً، وإنما كان جنياً مغموراً بينهم. و ليس من الملائكة، وإن أُطلق عليهم لفظ الجن لاستتارهم. قال تعالى: (وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا)⁸⁹. كيف والملائكة عِبَادٌ مُكْرَمُونَ: (لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ)⁹⁰، (لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ)⁹¹. فالقول بأن الجن مأمورون بالسجود، وأن من الملائكة من ليس بمعصوم، وتجويز أن لا تخالف الملائكة بالذات الشياطين، وإن خالفهم بالعوارض والصفات، مخالفٌ للنصوص وما هو مركز في الفطر السليمة. ونسبته إلى ابن عباس رضي الله عنهما أعظم وأتم. بل المروي عنه- و الله أعلم ”-أن طائفة من الملائكة يقال لهم الجن، و إبليس كان منهم“.⁹² رواه ابن جرير.⁹³

f. Peygamberlerin, peygamberlikten önce büyük günahlardan korunmuş olup olmadıkları: Beyzâvî, “...(*Ibrahim*) ‘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 isabetli 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, bi’set öncesinde büyük günah işlemelerinin aklen ve sem’an mümkün olduğu, hatta bi’setten önce küfre

86 Beyzâvî, a.g.e., c. 1, s. 53.

87 el-Kehf 18/50.

88 el-Kehf 18/50.

89 es-Sâffât /158.

90 el-Enbiyâ 21/27.

91 et-Tahrîm 66/6.

92 Taberî’nin tefsirinde bu lafızda bir hadis mevcut değildir. Ancak İbn Abbas’tan mevkufl olarak nakledilen şu lafızda bir hadis mevcuttur: وكان يسوس ما بين السماء والأرض إن من الملائكة قبيلة من الجن، وكان: Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, c. 1, s. 225.

93 Molla Gürânî *Çâyetü’l-emânî*, vr. 13b.

94 el-Bakara 2/124.

95 Tâhâ 20/121.

düşmüş olmalarının dahi aklen mümkün olduğu kanâatindedir.⁹⁶

Beyzâvî:

(قال لا ينال عهدي الظالمين) إجابة إلى مُلْتَمِئِهِ، وتنبية على أنه قد يكون من ذريته ظَلَمَةً وأنهم لا ينالون الإمامة؛ لأنها أمانة من الله تعالى وعهد، والظالم لا يصح لها. وإنما ينالها البَرَزَةُ الأتقياء منهم. وفيه دليل على عصمة الأنبياء من الكبائر قبل البعثة.⁹⁷

Gürânî:

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

g. Günahkâr Müslümanların cehennemde çekeceği azabın niteliği: Beyzâvî, “*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 Rabbimiz! Doğrusu sen, kimi cehenneme koyarsan, artık onu rüsvay etmişindir...*”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)” ifadesi, iki yerde dünyadaki sıkıntı ve aşağılığı¹⁰¹; geri kalan on üç yerde de kâfirlerin cehennemde çekecekleri eza ve sıkıntıyı anlatmak üzere kullanılmıştır. Şu halde bu ifade, Kur'an'da uhrevî bir azap için kullanıldığında, müminlere değil kâfirlere verilecek uhrevî cezayı anlatmaktadır.

Gürânî'nin istidlâl ettiği âyette zikredilen kelime, *أُخْزِيْتَهُ* değil *مُهِين*. Burada genel olarak azaptan değil, sadece ateşten bahsedilmekte; ayrıca ateşin alçaltıcılığı değil rezil ediciliğinden söz edilmektedir. Bunlara ilâveten, bu sözü söyleyen Allah değildir. Bu ifade, müminlerin dualarında kullandıkları bir ifadedir. Cehennem azabından çekinen ve korkan bir müminin, duasında

96 Bkz. Âlûsî, *a.g.e.*, c. 16, s. 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. ووافقته على ذلك كما قال الأمدى في أبقار الأفكار - أكثر الأصحاب، وكثير من المعتزلة) Ayrıca Eş'arî mezhebinin önde gelen temsilcilerinden Bâkîllânî (ö. 403/1013) de nübüvvetten önce büyük günah işleyenlere peygamberlik verilebileceği kanaatindedir. (Bkz. Yavuz, “Eş'ariyye”, c. 11, s. 452).

97 Beyzâvî, *a.g.e.*, c.1, s. 85-86.

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

99 el-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 (bkz. es-Sebe 34/14), diğeri de İsrailoğulları'nın Firavun tarafından aşağılanmaları, kul-köle edinilmeleri ve eziyet görmelerini (bkz. ed-Duhân 44/30) ifade etmektedir.

böyle bir ifade kullanması oldukça doğaldır. Dolayısıyla bu ifadeden “azâb-ı mühîn”in, müslümanları da kapsadığına istidlâl etmek pek isabetli değildir. Elbette ki cehennem ateşine atılan kişi, rezil rüsvay olacaktır. Ama aşağılanmak ve horlanmak daha da ağır bir cezadır. Netice itibariyle 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.

Beyzâvî:

(وللكافرين عذاب مهين) يُراد به إذلالهم، بخلاف عذاب العاصي؛ فإنه طهرة لذنوبه.¹⁰³

Gürânî:

و قيل: “العذاب المهين للكافر، لأنَّ عذاب المؤمن طهرة لذنوبه”. قلتُ: “لا تنافي لقوله¹⁰⁴ (إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَجْتَهُ)”¹⁰⁵

h. Her şeyin fâili Allah mıdır? “*Kâfirler için dünya hayatı süslü gösterildi...*”¹⁰⁶ meâlindeki âyetin tefsirini yaparken Beyzâvî, süslü gösterenin Allah olduğunu, gerçekte de her şeyin fâilinin Allah olduğunu söylemektedir. Gürânî ise Allah’ın, her şeyin fâili olduğu ifadesinin yerine her şeyin yaratıcısı olduğu ifadesini kullanmanın daha doğru olacağını düşünmektedir. Zira ona göre zina ve hırsızlık gibi kötü ve çirkin fiillerin fâili Allah değildir. Beyzâvî’nin bu ifadesi mutlak olarak “hem hakikatte hem de surette herşeyin fâili Allah’tır” şeklinde anlaşıldığında Gürânî’nin eleştirisi yerindedir. Ancak burada Beyzâvî’nin aslında, surette değil, ama hakikatte her şeyin fâilinin Allah olduğunu ifâde etmek istediğini düşünmek, daha insafli bir değerlendirme olacaktır. Dolayısıyla zina veya hırsızlık fiillerinin suretlerinin fâili, Beyzâvî’nin kaskının dışındadır. Kanaatimizce Beyzâvî, bu cümlelerin bir öncesindeki “süsleyen, hakikatte Allah’tır” cümlesinde “hakikatte” kelimesini kullandığı gibi bu cümleye de “hakikatte” ilâvesini koymuş olsaydı, Gürânî bu eleştiriye ihtiyaç duymayacaktı.

Beyzâvî:

(زُيِّنَ لِلذِّينِ كَفْرًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا) حُسِّنَتْ فِي أَعْيُنِهِمْ وَأُشْرِبَتْ مَحَبَّتُهَا فِي قُلُوبِهِمْ حَتَّى تَهْلِكُوا عَلَيْهَا وَأَعْرَضُوا عَنْ غَيْرِهَا. وَالْمَزِينُ فِي الْحَقِيقَةِ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى؛ إِذْ مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَهُوَ فَاعِلُهُ، وَيَدُلُّ عَلَيْهِ قِرَاءَةُ (زُيِّنَ) عَلَى الْبِنَاءِ لِلْفَاعِلِ، وَكُلٌّ مِنَ الشَّيْطَانِ، وَالْقُوَّةُ الْحَيَوَانِيَّةُ، وَمَا خَلَقَهُ اللَّهُ فِيهَا مِنَ الْأُمُورِ الْبَيْهِيَّةِ وَالْأَشْيَاءِ الشَّيْئِيَّةِ مُزَيَّنٌ بِالْعَرَضِ.¹⁰⁷

102 Bkz. Kurtubî, *a.g.e.*, c. 2, s. 29.

103 Beyzâvî, *a.g.e.*, c. 1, s. 75.

104 Âl-i İmrân 3/192.

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

106 el-Bakara 2/212.

107 Beyzâvî, *a.g.e.*, c. 1, s. 115.

Gürânî:

(زين للذين كفروا الحياة الدنيا) والمزِين حقيقةً هو الله، لأنه خالق الخير والشر. وقيل: "إذ ما من شيء إلا وهو فاعله"، وفيه: أن الخالق غير الفاعل يظهر في الزنى والسرقة.¹⁰⁸

4. Fikhî Meseleler

a. "Birimize ölüm geldiği zaman, eğer bir mal bırakacaksa anaya, babaya, yakınlarla uygun bir biçimde vasiyet etmek Allah'tan korkanlar üzerine bir borçtur."¹⁰⁹ meâlindeki âyette geçen بالمعروف (uygun/güzel bir biçimde) kelimesinin tefsirini, -Zemahşerî'den aynen aktarmak suretiyle-¹¹⁰ Beyzâvî şöyle yapmaktadır: "Adâletle (vasiyet etmelidir). Zengini tercih etmemeli ve üçte biri aşmamalıdır."¹¹¹ Gürânî ise, Beyzâvî'nin bu açıklamasındaki "üçte biri aşmamalıdır" ifadesini 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.¹¹² "Allah her hak sahibine hakkını vermiştir. Artık

108 Molla Gürânî, *Ġâyetü'l-emânî*, vr. 31a.

109 el-Bakara 2/180.

110 Bkz. Zemahşerî, *a.g.e.*, c. 1, s. 222.

111 Beyzâvî, *a.g.e.*, c. 1, s. 104. Bu kelimenin tefsirini yaparken "üçte biri aşmamalıdır" ifadesini Taberî (bkz. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 115), Nesefî (*Medârikü't-tenzil*, c. 1, s. 150), İbn Acibe (bkz. *el-Bahrul-medîd*, c. 1, s. 210) ve Şevkânî (bkz. *Fethu'l-kadîr*, c. 1, s. 181) gibi müfessirler de kullanmıştır. İbn Kesîr (bkz. *a.g.e.*, c. 1, s. 200) ve Kurtubî de (*a.g.e.*, c. 1, s. 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

112 Bu âyetin mensuh olduğu görüşünde olan müfessirlerden bazıları, Zemahşerî (bkz. *a.g.e.*, c. 1, s. 222); İbn Kesîr (bkz. *a.g.e.*, c. 1, s. 200); Süyûtî (bkz. *Tefsîru'l-Celâleyn*, s. 35) Kurtubî (bkz. *a.g.e.*, c. 1, s. 262-263); Nesefî (*a.g.e.*, c. 1, s. 150), Ebussuûd Efendi (*İrşâdu'l-akli's-selîm*, c. 1, s. 197); Âlûsî (bkz. *a.g.e.*, c. 2, s. 53-54) ve Elmalhî'dir (bkz. *a.g.e.*, c. 1, s. 614-619). Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu âyetin mensuh olmadığını düşünen müfessirler ise Taberî (bkz. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 115-116); Ebû Muslim el-İsfahânî (bkz. Râzî, *a.g.e.*, c. 2, s. 233; Elmalhî, *a.g.e.*, c. 1, s. 616-617); Kâsımî (bkz. *Mehâsinu't-te'vil*, c. 1, s. 454-455) ve Reşid Rızâ'dır (bkz. *Tefsîru'l-Menâr*, c. 1, s. 140). Kâsımî, Muhammed Fuâd Abdülbâkî'nin tespit ettiği ve içinde özel notlarının bulunduğu bir defterinde bu âyette geçen vasiyetin, en-Nisâ 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 ifade etmektedir (bkz. Kâsımî, *a.g.e.*, c. 1, s. 455). Ebû Muslim el-İsfahânî başta olmak üzere kendisinden önceki bazı müfessirlerin, aynı görüşü dile getirmiş olmalarına rağmen, Kâsımî'nin, bunların görüşüne muttali olmadığı anlaşılmaktadır. Râzî (bkz. *a.g.e.*, c. 2, s. 233) ve Şevkânî (bkz. *a.g.e.*, c. 1, s. 181) gibi müfessirler de sadece bu konudaki farklı görüşleri vermekte, kendi tercihlerini belirtmemektedirler.

bundan sonra vârise vasiyet yoktur”¹¹³ hadisi de bunu teyid etmektedir. Beyzâvî, bu âyetin mensuh olduğu görüşünü pek doğru bulmamaktadır.¹¹⁴ 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.¹¹⁵ 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. Hâlbuki bu âyette kendilerine vasiyet edilmeleri istenilen kişiler, ana-baba ve akrabalardır 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.¹¹⁶ Ancak bu kelimelerin tahsis edici herhangi bir karîne olmaksızın umumî bir lafızla kullanıldıkları nazar-ı itibara alındığında bu görüş, pek makul görünmemektedir.

Beyzâvî:

(بالمعروف): بالعدل؛ فلا يُفْضَلُ الغني، ولا يُتْجَاوَزُ الثَّلَاثَ.¹¹⁷

Gürânî:

(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!¹¹⁸

b. “...Artık yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir...”¹¹⁹ meâlindeki âyette “Kabe” yerine “Mescid-i Haram” denilmesinin sebebini Beyzâvî 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, bu görüşe katılmamaktadır. Ona göre mezhep imamlarından Ebû Hanîfe, Mâlik ve bir görüşüne göre Şâfiî’nin de

113 Buhârî, “Vesâyâ”, 6; Ebû Davud, “Vesâyâ”, 6; Tirmizî, “Vesâyâ”, 5.

114 Ebussuûd, isim vermeden Beyzâvî’nin, bu âyetin mensuh olmadığı görüşünü dile getiren ifâdelerini aynen naklettikten sonra bu sözlerin “tahkikten son derece uzak olduğu”nu söyleyerek Beyzâvî’yi eleştirmektedir (a.g.e, c. 1, s. 197). Âlûsî de Ebussuûd’dan bahsetmeksizin onun eleştirisini aynen tekrar etmektedir (bkz. a.g.e., c. 1, s. 54).

115 Bu hadis ve açıklaması için bkz. Ibn Hacer, a.g.e., c. 3, s. 210-211.

116 Bu görüşte olanların argümanları için bkz. Râzî, a.g.e., c. 2, s. 234; Kurtubî, a.g.e., c. 1, s. 262. Reşîd Rızâ, ısrarla bu görüşün doğruluğunu savunmaktadır. (bkz. a.g.e, c. 1, s. 135-136).

117 Beyzâvî, a.g.e., c. 1, s. 104.

118 Molla Gürânî, *Çâyetü’l-emânî*, vr. 26b.

119 el-Bakara 2/144.

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 önemli bir açı farkı olmaz.

Beyzâvî:

(فَوَلَّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) وإنما ذُكِرَ المسجد دون الكعبة؛ لأن عليه الصلاة والسلام كان في المدينة، والبعيد يكفيه مراعاة الجهة؛ فإن استقبال عينها حَرَجٌ عليه، بخلاف القريب.¹²⁰

Gürânî:

وليس في ذكر المسجد دلالة على أن الجهة كافية للبعيد، كما ذهب إليه أبو حنيفة و مالك والشافعي في أحد قوليه رحمهم الله، لأنهم لا يريدون بالجهة المسجد الحرام، بل تدل على عكسه؛ لأن مستقبل المسجد مستقبل للكعبة، كالخطوط المستقيمة من محيط الدائرة للمركز وإن كانت أوسع دائرة يتصور. والتكليف بحسب الإمكان، فإن أمكن إصابة العين يقيناً كداخل المسجد فذاك، وإلا فظناً، ولا حَرَجٌ في ذلك، فلا يرد التوجه إلى أطراف الدائرة ولا الصف المستطيل، لأنه إما ظان للإصابة، أو لا، فعلى الأول مصيب، وعلى الثاني لم يأت بما كُلف به.¹²¹

5. Tasavvufî Meseleler

Gürânî'nin Ğâyetü'l-emânî'de bazı tasavvufî izahlar ve işârî tefsirlerle yer verdiği,¹²² zaman zaman da Beyzâvî'nin verdiği işârî manaları eleştirdiği görülmektedir.

a. İnsanın, âlemin küçük bir nüshası (*micro cosmos*) olup olmadığı: Beyzâvî'ye göre Allah insanı, bütün güzelliklerin, hatta bütün mevcûdâtın küçük bir kopyası olarak yaratmıştır. Bu, mutasavvıfların benimsediği bir görüştür.¹²³ Gürânî ise, Ehl-i Hakk'ın (Ehl-i sünnet) ekseriyetinin böyle bir kanaatte olmadıklarını söyleyerek bu görüşü eleştirmektedir.

Beyzâvî:

فكانه تعالى لما خلقه بحيث يكون نموذجاً للمبذعات كلها، بل الموجودات بأسرها، ونسخة لما في العالم الروحاني والجسماني.¹²⁴

Gürânî:

والقول بأن الإنسان نسخة لما في العالم الروحاني و الجسماني، يتوقف على وجود المجردات، ولم يقل به أكثر أهل الحق.¹²⁵

Ancak ilginçtir ki müfessirin bir başka âyetin tefsirini yaparken kullandığı aşağıdaki ifadeleri, yukarıdaki görüşüyle çelişmektedir. Zira bu yorumunda, dış âlemdeki bazı varlıkları, insanın iç âlemindeki bazı güçlere benzetmektedir.

120 Beyzâvî, *a.g.e.*, c. 1, s. 93.

121 Molla Gürânî, *Ğâyetü'l-emânî*, vr. 23b.

122 Bkz. Yıldız, *a.g.e.*, s. 248-252.

123 Mutasavvıfların bu konudaki görüşleri için bkz. Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*, s. 218-223.

124 Beyzâvî, *a.g.e.*, c. 1, s. 52.

125 Molla Gürânî, *Ğâyetü'l-emânî*, vr. 13b.

Böyle bir benzetme de insanın âlemin bir kopyası olduğu anlayışının bir sonucu olabilir.

وفي تفصيل آيات الأفاق إشارة إلى تفصيل ما أُجْمِلَ من خلق الإنسان في خلقكم. فإنَّ الأرض مثالٌ للبدن، و السماء للنفس، والماء للعقل، والثمرات للفضائل النظرية والعملية الحاصلة من استعمال العقل، والحواس، وازدواج القوى النفسانية والبدنية.¹²⁶

b. “Siz ölü iken dirilten Allah’ı nasıl inkâr ediyorsunuz? Sonra sizi öldürecek, tekrar diriltecek ve sonunda O’na döndürüleceksiniz.”¹²⁷ meâlindeki âyette kimlerin muhatap alındığı sorusuna Beyzâvî’nin verdiği yanıtlardan birisi de müminlerdir. Ona göre burada muhatap alınan kitle yalnızca müminler 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 hakîkî 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, (Beyzâvî’nin düşündüğü gibi) buradaki hitabı sadece müminlere has kılmak, bağlama hiç uygun değildir. Zira az önceki âyetlerde müminler hep övülmüştür. Ayrıca (Beyzâvî’nin söylediği gibi) bu âyetlerde müminlere verilecek mükâfatlardan da bahsedilmemektedir. Dolayısıyla bu yönde bir hatırlatma kabul edilemez. Beyzâvî, burada işârî bir yorum yapmıştır. Onun gayesi, bu âyetin muhataplarının kimler olduğunun tespitinden ziyâde, Kur’an’da geçen “ölüm”ü kalbin gaflet sebebiyle manen ölmesi, “dirilme”yi ise kalbin marifetullah ile dirilmesi şeklinde yorumlayan mutasavvıfların¹²⁸ işârî yorumunu hatırlatmaktır. Gürânî ise, birçok eleştirisinde görüldüğü gibi burada da böyle bir yorumun âyetin bağlamıyla örtüşmediğini vurgulamaktadır.

Beyzâvî:

أو مع المؤمنين خاصة؛ لتقرير المنة عليهم، وتبديد الكفر عنهم، على معنى: كيف يتصور منكم الكفر وكنتم أمواتاً جُهِلًا فأحياكم بما أفادكم من العلم والإيمان، ثم يُبَيِّنُكم الموت المعروف، ثم يحييكم الحياة الحقيقية، ثم إليه ترجعون، فيبيِّنُكم بما لا عين رأت، ولا أُذُن سمعت ولا حَطَرَ على قلب بشر.¹²⁹

Gürânî:

وإنما أُنْفَتَ إلى الخطاب؛ لأنه أبلَغُ في التقرير. وحمله على خطاب المؤمنين خاصة؛ بعيداً عن المقام. وكيف

126 Molla Gürânî, *Çâyetü'l-emânî*. vr. 10a.

127 el-Bakara 2/28.

128 Mutasavvıfların bu şekildeki yorumları için bkz. Ay, *Kur’an’ın Tasavvufî Yorumu*, s. 448-464.

129 Beyzâvî, *a.g.e.*, c. 1, s. 47.

يبالغ هذه المبالغة مع من مُدِح أنفأ بقوله: (فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ)¹³⁰ بعد تصدير السورة بأوصافهم الكاملة، والحكم المترتب عليها، وهو كونهم (أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)¹³¹، وليس المساقُ للإمتنان حتى يكون تعديداً [تلك]¹³² الإي امتناناً.¹³³

c. "...Nefslerinizi öldürün!..."¹³⁴ meâlindeki âyette geçen "nefsleri öldürmek"ten maksadın ne olduğu meselesi: Beyzâvî, bu âyette öldürülmesi emredilen şeyin, şehevî arzular da olabileceğini, zira nefsin eziyet etmeyenini onu nimetlendirmeyeceği ve nefsin öldürmeyenini onu diriltemeyeceğini ifâde etmektedir. Beyzâvî'nin, bu yorumunda tasavvufî düşünceden etkilendiği âşikârdır.¹³⁵ 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.

Beyzâvî:

...أو قطع الشهوات، كما قيل: من لم يُعذِّبْ نفسه لم يُنعمها، ومن لم يقتلها لم يُحيها.¹³⁶

Gürânî:

وتفسير القتل بقطع الشهوات، كما قيل: « من لم يقتل النفس لم يُحيها »: غير مستقيم؛ لكون القتل مراداً قطعاً.¹³⁷

d. "Tâbût" ve "sekîne"nin işârî manaları: Beyzâvî, "Peygamberleri onlara: 'Onun hükümdarlığının alâmeti, tabutun size gelmesidir. Meleklerin taşıdığı o tabutun içinde Rabbiniz'den size bir sekînet, Musa ve Harun hanedanlarının bıraktıklarından bir kalıntı vardır...'"¹³⁸ 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 Beyzâvî'ye nispetle daha çok dikkat ettiği sonucunu çıkarmak mümkündür.

130 el-Bakara 2/26.

131 el-Bakara 2/5.

132 Parantez içindeki kelime, metin kenarındaki tashihtir.

133 Molla Gürânî, *Ġâyetü'l-emânî*, vr. 12b.

134 el-Bakara 2/54.

135 Mutasavvıfların nefsin öldürülmesinin gerekliliği konusundaki kirleri için bkz. Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*, s. 272-288, 448-458.

136 Beyzâvî, *a.g.e.*, c. 1, s. 62.

137 Molla Gürânî, *Ġâyetü'l-emânî*, vr. 16a.

138 el-Bakara 2/248.

Beyzâvî:

(فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ) . وقيل: التابوت هو: القلب، والسكينة: ما فيه من العلم والإخلاص، وإتيانه مصير قلبه مقرا للعلم والوقار بعد أن لم يكن.¹³⁹

Gürânî:

(فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ) . ومن قال: “التابوت هو: القلب، والسكينة هي العلم”، ماذا يقول في قوله (وَيَقِينَهُ مِمَّا نَزَّلَ آلَ مُوسَىٰ وَالْهَارُونَ!؟)¹⁴⁰

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

Gürânî'nin, Beyzâvî'ye yönelttiği eleştiriler, bazı istisnâlar hâriç 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.

E. Osmanlı Tefsir Literatüründeki Yeri:

Bilmen'in tasnifine göre dokuzuncu tabaka müfessirlerinden olan¹⁴¹ Molla Gürânî'nin tefsiri, kendinden sonra yazılan tefsirleri geniş ölçüde etkileyecek ve kaynak olacak bir mevkiye ulaşmamıştır. Bu hususu şu sebeplerle açıklamak mümkündür:

1. *Ġâyetü'l-emânî*, Osmanlı medreselerinde resmî ders kitabı olarak okutulan *el-Keşşâf* ve *Envâru't-tenzil* tefsirlerini hemen her konuda tenkit etmiştir. Onun, ilmiye sınıfı tarafından otorite kabul edilen bu iki tefsirin¹⁴² müelliflerine açık bir muhalefette bulunması ve ağır tenkitler yöneltmesi, medrese çevresi tarafından hoş karşılanmamış olabilir.

2. Molla Gürânî, tahsilinin bütün safhalarını Osmanlı eğitim merkezlerinin dışında tamamlamış, sahip olduğu ilmî birikimden dolayı II. Murad'ın dikkatine sunulduğu özel gayretleriyle davet edilmiş, İstanbul'un fatihi olan Sultan II. Mehmed'in hocalığını yapmış, Osmanlı ilmî ve siyasî muhiti

¹³⁹ Beyzâvî, *a.g.e.*, c. 1, s. 131.

¹⁴⁰ Molla Gürânî, *Ġâyetü'l-emânî*, vr. 35b.

¹⁴¹ Bilmen, *a.g.e.*, c. 2, s. 609.

¹⁴² Beyzâvî tefsirinin medrese muhitinde niçin çok itibar gördüğü hakkında bkz. Ay, “Osmanlı Geleneğinde Tefsir Faaliyetleri”, s. 288-289, (*Tefsir El Kitabı* içinde).

içine doğrudan dâhil edilerek daima gözde mevkilerde bulunmuştur. Onun bu durumu bazı ilim ve siyaset adamlarının hasedini mucip olmuş olabilir. Nitekim bir merasim esnasında Molla Gürânî'nin Fatih'in sağına oturması üzerine Molla Hüsrev muğber olmuş ve vazifesinden istifa etmiştir.¹⁴³

3. O dönemin şartları dikkate alındığında, bir eserin yaygın bir şöhrete kavuşabilmesi için, müellifinin bizzat kendi ders halkasından istifade ile ciddi ilim adamları yetiştirmesi önemli bir etkidir. Zira bu talebeler, zamanla hocalarının yol ve yöntemini, ilmî ve fikrî birikimini sahiplenip benimseyecek ve bunları gelecek kuşaklara aktarma azminde olacaklardır. Hâlbuki meşakkatli ve istikrarsız hayatı, ayrıca çeşitli siyasî mevkilerde bulunması, Gürânî'nin düzenli bir şekilde rahle-i tedrisinden geçen bir ilim adamı topluluğunun oluşmasına mâni teşkil etmiştir. Böylece onun ilmî ve fikrî mirasını sahiplenip bunları yaşatma arzusu duyan ilim adamları çıkmamış, bu da onun yeterince tanınması ve etkili olmasını engellemiştir.

Gürânî'nin tefsiri üzerine araştırma yapan Yıldız, müellifimizin kendinden sonraki bazı müfessirleri etkilemiş olabileceğini öne sürmüştü ve verdiği bazı misallerle Molla Câmî ve Ebussuûd Efendi gibi müfessirlere kaynaklık etmiş olabileceğini ileri sürmüştür.¹⁴⁴ Ancak biz onun bu görüşüne katılmadığımızı belirtmek isteriz. Çünkü bu tefsirler ile *Ġâyetü'l-emânî* arasında bazı lafız benzerliklerine binaen bunların *Ġâyetü'l-emânî*'den etkilenmiş olduğunu iddia etmek pek sıhhatli olmaz. Zira bilindiği üzere dirayet tefsirlerinin ibareleri birbirine oldukça yakındır. Bu yakınlığın sebebi ve kaynağı aranacaksa daha gerilere gidilmeli ve *el-Keşşâf* ve *Envâru't-tenzil*'de aranmalıdır. Nitekim Yıldız'ın verdiği misallerdeki ibareler, bu iki tefsirin ibareleri ile karşılaştırılırsa, *Ġâyetü'l-emânî*'den daha çok bu iki tefsire, özellikle de Beyzâvî tefsirine daha yakın olduğu görülecektir.

Sonuç

Fatih Sultan Mehmed'in Şehzadeliği zamanında ona hocalık yapmış, padişahlığı döneminde de çok mühim dînî ve idârî görevlerde bulunmuş, şöhretli bir ilim adamı olan Molla Gürânî'nin *Ġâyetü'l-emânî* isimli tefsiri, tefsir tarihinde önemli bir yere sahiptir. Mezkur tefsirin işbu önemi, müellifinin ilmî birikiminden ve bu eserde ortaya koyduğu özgün görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca müellifinin, İstanbul'un fâtihini yetiştiren hocalardan birisi olması tefsiri mühim addedmemize neden olmaktadır. Ayrıca müellifin Osmanlı tarihindeki seçkin yeri, Osmanlı ulemâsının ürettikleri tefsir literatürünü incelemek isteyenler nezdinde, bu eseri dikkat çekici kılmaktadır.

143 Bkz. Yıldız, *Molla Gürânî ve Tefsiri*, s. 318.

144 Yıldız, *a.g.e.*, s. 319-326.

Ėâyetü'l-emânî, Beyzâvî'nin tefsirinden biraz daha muhtasar bir dirâyet tefsiridir. Dirâyet tefsirlerinin genel özellikleri, *Ėâyetü'l-emânî*'de de görülmektedir. Bu itibarla yöntem açısından diğere dirâyet tefsirlerinden farklılık arz etmemektedir. Ancak tefsirin muhtevasına bakıldığında, sadece geçmişte yazılan tefsir kitaplarındaki mevcut bilgileri nakletmekle sınırlı kalan bir tefsir olduğunu kesinlikle söyleyemeyiz. Bilakis mezkur tefsir, müellifinin ilmî ve fikrî birikimini yansıtan ve yazarının mütebahhir ve özgün bir müfessir olduğunu izhar eden bir eserdir.

Molla Gürânî, ilmî tenkide önem veren bir âlimdir. Medreselerde en temel ders kitaplarından biri olan, dolayısıyla ilim muhitlerinde genel bir hüsnü kabule mazhar olmuş bulunan Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzil* isimli tefsirine ilmî açıdan sık sık eleştiriler getirmesi, onun bu yönünün en temel göstergesidir. Ayrıca Gürânî, Beyzâvî'nin dışında Zemahşerî ve Teftâzânî gibi âlimlerin görüşlerini de gerekli gördüğü yerlerde eleştirmektedir. Şu halde *Ėâyetü'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 *Ėâyetü'l-emânî*, muhtevası itibarıyla belli bir özgünlüğe sahip bir tefsirdir.

Sahip olduğu önemli meziyetlere rağmen bu eser, tefsir tarihinde önemli bir mevkiye sahip olamamıştır. Bunda, Beyzâvî gibi medrese çevresinde çok saygın yeri olan bir tefsir otoritesini çokça eleştirmiş olmasının önemli bir etken olduğu düşünülebilir. Ayrıca çalkantılı bir hayat yaşaması, idarî ve siyâsî makamlarda bulunması onun tedris faaliyetlerine yeterince vakit ayırmasına engel olmuştur. Bütün bunlar da kendi fikir ve eserlerini yayacak, sistematize edecek ve bir ekol olarak ortaya çıkmasına hizmet edecek talebeler yetiştirmesine mani engeller olarak görülebilir. İşte *Ėâyetü'l-emânî*'nin, ilmî muhitlerde, yaygınlaşamamasının temel sebepleri bunlar olmuş olabilir.

Sonuç olarak *Ėâyetü'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 ve bu yönüyle de ilim ehlinin alâkasını hak eden kıymetli bir tefsirdir.

Kaynaklar

Kur'ân-ı Kerîm.

Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmud, *Rûhu'l-meânî*, Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsî'l-Arabî, ts.

Aşıkutlu, Emin, "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.

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

Ay, Mahmut, *Molla Gürânî'nin Ġâyetü'l-Emânî İsimli Tefsiri ve Tefsirinin Fatiha ve Bakara Surelerinin 1-103 Âyetlerinin Edisyon Kritiği*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (basılmamış yüksek lisans tezi), 2003.

_____, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

_____, "Fatiha ve Bakara Sureleri Örneğinde Molla Gürânî'nin Beydâvî Eleştirisi", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları-I*, İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2011, s. 385-426.

_____, "Osmanlı Geleneğinde Tefsir Faaliyetleri", *Tefsir El Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, s. 281-328.

Aynî, Bedruddîn, *Umdetü'l-kârî*, Mısır: Şeriketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1972.

Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, İstanbul: Dersââdet Basım, ts.

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

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

Bursalı, Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.

Cevâd Alî, *el-Mufasssal fî târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*, Bağdad: 1993, y.y.

Cevdet Bey, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, haz. Mustafa Özel, İstanbul: Kayihan Yayınları, 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 Mürchie ile İman Konusunda Tartışması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 32 (1992), s. 183-198.

Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Ebussuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kur'âni'l-kerîm*, Kahire: Dâru'l-Mushaf, ts.

Ebu Zür'a, Abdurrahman b. Muhammed b. Zencele, *Hucetü'l-kirâât*, thk. Saîd el-Efğânî, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1979.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

Fârisî, Ebu Ali Hasan b. Abdulğaffâr, *el-Hucetü li'l-kirâati's-seb'a*, thk. Bedrüddin Kahveci ve Beşir Cüveybâtî, Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-türâs, 1993.

Hafâcî, Şihâbüddîn, *İnâyetü'l-Kâzî ve kifâyetü'r-Râzî*, Beyrut: Dâru Sâdir, ts.

İbn Acîbe, Ahmed el-Hasenî, *el-Bahru'l-medîd*, thk. Ahmed el-Kureşî Raslân, Kahire: 1999, y.y.

İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, Dımaşk: Dâru's-Selâm-Dâru'l-Feyhâ, 2000.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, Kahire: ed-Dâru'l-Misriyye el-Lübnâniyye, 1990.

İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânu'l-Arab*, nşr. Emin Muhammed Abdulvehhâb ve Muhammed es-Sâdik el-Ubeydî, Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî ve Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, 1996.

İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî kirâati'l-aşr*, nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ', Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, ts., I, 377.

Kâsimî, Cemâlüddîn, *Mehâsinü't-te'vil*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 2002.

Kılavuz, A. Saim, *İman-Küfür Sınırı*, İstanbul: Marifet Yayınları, ts.

Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münâkaşalar*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.

Konevî, İsmail *Hâşiyetü'l-Konevî*, İstanbul: Dersâadet Basımevi, ts.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi'li ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî, Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1995.

Kutlu, Sönmez, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara: Kitâbiyât, 2000.

Molla Gürânî, Şihâbüddîn Ahmed b. İsmail, *Çâyetü'l-emânî fî tefsîri'l-kelâmi'r-rabbânî*, Damat İbrahim Paşa no: 146, vr. 3a.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-sahîh*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Nesefî, Ebû'l-Berekât, *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Mervan Muhammed eş-Şa'âr, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1996.

Nevevî, Ebû Zekeriya Yahya b. Şeref, *Şerhu Sahîhi Müslim*, thk. Isâm es-Sabâbitü ve diğerkleri, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001.

Öztürk, Mustafa, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.

Râğîb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzı'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan Dâvudî, Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2002.

Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-ğayb*, Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 2001.

Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.

Sâbûnî, Nüreddîn, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, thk. Bekir Topaloğlu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995.

Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-tefâsîr*, İstanbul: Dersâadet Kitabevi, ts.

Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, Kahire: 1353, y.y.

Süyûtî, Celâluddîn, *Tefsîru'l-Celâleyn*, İstanbul: Dersâadet Kitabevi, ts.

_____, *ed-Dürri'l-mensûr*, Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 2001.

Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-kadîr*, Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.

Taberî, İbn Cerîr, *Câmi'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Yaşaroğlu, M. Kâmil, "Molla Gürânî", *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005, XXX/249.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Beyzâvî", *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, VI/100-103.

_____, "Eş'ariyye", *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995, XI/447-455.

Yıldız, Sakıp, *Fatih'in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri*, İstanbul: y.y., ts.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, nşr. Muhammed Abdusselâm Şâhîn, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1995.

Molla Gürânî'nin *Ġâyetü'l-Emânî'si*

Mahmut AY

Özet

Bu çalışmada, Osmanlı tefsir literatürünün önemli örneklerinden biri olan Molla Gürânî'nin *Ġâyetü'l-emânî* isimli tam tefsiri, kaynakları, yöntemi ve özgünlüğü açısından özet bir şekilde tanıtılmıştır. *Ġâyetü'l-emânî*, Beyzâvî tefsirinden biraz daha az hacimde yazılmış bir dirâyet tefsiridir. Temel kaynakları Zemahşerî'nin *Keşşâfı* ve Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl'i* olmakla birlikte, çeşitli açılardan bu iki esere ilmî tenkitler yöneltilmektedir. *Ġâyetü'l-emânî*'yi, tefsir tarihi içerisinde özgün kılan en önemli husus, bu eleştirileridir. Çoğunun isâbetli olduğu anlaşılan bu tenkitler, müfessirin ilmî dirâyetini göstermesi dışında, tefsirin iki büyük otoritesine pek çok açıdan ciddi eleştiriler yöneltebilmesine imkan sağlayan bir bilimsel özgüvene ve özgün düşünme kabiliyetine de sahip olduğuna işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Gürânî, *Ġâyetü'l-Emânî*, Osmanlı tefsir literatürü, Osmanlı, Tefsir.

Molla Kûrânî's *Ghâyat al-Amânî*

Mahmut AY

Abstract

This study briefly introduces Molla Kûrânî's complete exegesis of the Qur'an, *Ghâyat al-Amânî*, focusing on its sources, methodology and originality. One of the important examples of Ottoman *tafsir* literature, *Ghâyat al-Amânî* is written according to *dirâya* method and encompasses less space than Baydâwî's *tafsir* in volume. Although its essential sources are the *tafsirs* of *Zamakhsharî* and *Baydâwî*, it contains fundamental critique on these two works. Such critique can be regarded as the main characteristic that imbues *Ghâyat al-Amânî* with originality and exceptionality in the history of *Qur'anic* exegesis. As such, they reflect the authority of the writer in his field. It also shows that he has scholarly self-confidence and ability to think freely both of which enable him to criticize the greatest authorities of the field of *tafsir*.

Keywords: Kûrânî, *Ghâyat al-Amânî*, Ottoman *tafsir* literature, Qur'an, *tafsir*.